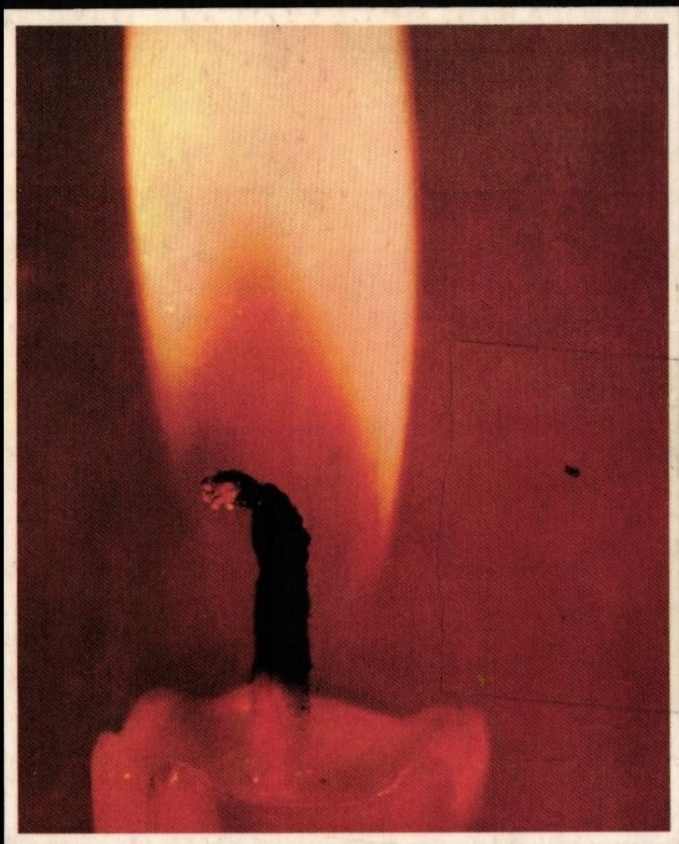


کارل گوستاو یونگ

ماہیت روان وانرژی آن



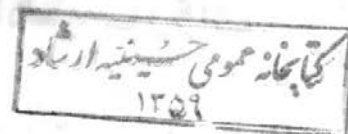
ترجمہ پرویز امیدوار

این کتاب ترجمه‌ای است از:

On the nature of the psyche

By: C. G. Jung

۷۷۷۴۷



انتشارات بهجت

درباره ماهیت روان و انرژی آن

نوشته کارل گوستاو یونگ

ترجمه پرویز امیدوار

چاپ اول ۱۳۷۴ هـ. ش تهران

تعداد ۲۰۰۰ جلد

چاپ گلشن

انتشارات بهجت، تهران - خیابان ولی عصر دوراهی یوسف آباد

تلفن ۸۸۵۷۱۷۶

قیمت ۶۵۰ تومان

حق چاپ محفوظ است.

فهرست مطالب

بخش نخست

انرژی روانی

- ۱- ملاحظات کلی درباره دیدگاه انرژی در روانشناسی
 - الف - مقدمه ۷
 - ب - امکان انجام اندازه‌گیری کمی در روانشناسی ۱۰
- ۲- کاربرد دیدگاه انرژی
 - الف - مفهوم روانشناختی انرژی ۱۹
 - ب - بقای انرژی ۲۴
 - ج - آنتروپی ۳۴
 - د - انرژیسم و دینامیسم ۳۸
- ۳- مفاهیم بنیادین نظریه لیبیدو
 - الف - پیش روی و واپس روی ۴۳
 - ب - برون‌گرایی و درون‌گرایی ۵۴
 - ج - کانالیزه کردن لیبیدو ۵۶
 - د - تشکیل نمادها ۶۲
- ۴- تصور انسان بدوی از لیبیدو ۸۶

بخش دوم

ماهیت روان

- ۱- ضمیر ناخودآگاه در چشم‌انداز تاریخی آن ۹۵

- ۲- اهمیت ضمیر ناخودآگاه در روانشناسی ۱۰۶
- ۳- گشت پذیری روان ۱۱۴
- ۴- غریزه و اراده ۱۲۲
- ۵- خودآگاه و ناخودآگاه ۱۲۹
- ۶- ناخودآگاه به منزله خودآگاهی چندگانه ۱۳۸
- ۷- الگوهای رفتار و کهن الگوها ۱۴۸
- ۸- ملاحظات کلی و چشم انداز آینده ۱۷۳
- تکمله ۱۸۹
- توضیح های مؤلف ۲۰۳

۱

انرژی
روانی

انرژی روانی

۱- ملاحظات کلی درباره دیدگاه انرژی (energie) در روانشناسی

الف - مقدمه

۱- مفهوم لیبدو (libido) که من مطرح کرده‌ام با سوء تفاهم‌های زیاد و در برخی از محافل با نفی و انکار کامل روبرو شده است. بنابراین جا دارد که یک بار دیگر مبانی این مفهوم را واریسی کنیم.

۲- حقیقتی است مورد تصدیق همگان که رویدادهای مادی را دوگونه می‌توان دید: یکی از دیدگاه مکانیستی و دیگری از دیدگاه انرژی. دیدگاه مکانیستی، دیدگاهی صرفاً علی است و در آن رویداد، معلول علت تصور می‌شود، بدین معنا که اجسام بالاتغییر، روابط خود نسبت به یکدیگر را طبق یک رشته از قوانین ثابت تغییر می‌دهند.

۳- از دیگر سو، دیدگاه انرژی در اساس دیدگاهی غایی (final)^۱ است و در آن رویداد از معلول به علت پی جویی می‌شود با این فرض که علت اصلی تغییرات وجود نوعی از انرژی است که خود را حفظ می‌کند و سرانجام به آنتروپی یا بی‌نظمی کامل (entropy) که حالت

تعادل کلی است می‌رسد. جریان انرژی جهت مشخصی (هدفی) دارد، چون طوری از افت بالقوه تبعیت می‌کند که برگشت‌ناپذیر است. ایده انرژی، ایده حرکت جسم در فضا نیست بلکه مفهومی است برگرفته از روابط حرکت. به همین جهت، این مفهوم نه بر خود اجسام که بر روابط آنها استوار است، حال آن که جسم متحرک، خود مبنای دیدگاه مکانیستی است.

۴- برای درک رویدادهای مادی، این دیدگاه‌ها هر دو لازم، و در نتیجه هر دو از تأیید همگان برخوردارند. در عین حال ادامه وجود آنها در کنار هم سبب ایجاد تصور ثالثی شده است که هم مکانیستی است و هم انرژیک - هر چند که منطقاً حرکت از علت به معلول، یعنی گشت رو به جلوی علت، نمی‌تواند که در عین حال گزینش رو به عقب وسیله‌ای باشد برای نیل به یک هدف.^۲ نمی‌توان تصور کرد که ترکیب واحدی از رویدادها بتواند در عین حال هم علی باشد و هم غایی، زیرا قبول یکی به معنی نفی دیگری است. در حقیقت در اینجا با دو دیدگاه سر و کار داریم که یکی معکوس دیگری است، زیرا اصل غایت معکوس منطقی اصل علیت است. غایت نه تنها منطقاً ممکن که اصل تبیینی لازمی است، زیرا هیچ تبیینی از طبیعت نمی‌تواند صرفاً مکانیستی باشد. اگر مفاهیم ما به راستی منحصرراً به حرکت اجسام در فضا مربوط می‌شدند، تبیین علی کفایت می‌کرد. اما عقلاً می‌باید به روابط حرکت نیز پردازیم، و همین است که دیدگاه انرژیک را لازم می‌آورد.^۳ در غیر این صورت، به ابداع مفهوم انرژی نیازی نمی‌بود.

۵- برتری یکی از این دو دیدگاه بر آن دیگری، بیشتر به عمل عینی چیزها وابسته است تا بر نگرش روانشناختی. پژوهشگر و متفکر همدلی، به دیدگاه مکانیستی راه می‌برد و انتزاع، به دیدگاه انرژیک. و این هر دو، به علت وجود حقایق - به اصطلاح - عینی تجربه، مستعد

افتادن در دام این خطا هستند که اصول خود را مسلم بیان‌کنند، و خطای آنان فرض یکی بودن مفهوم ذهنی است با عمل خود شیء. و این که - به طور مثال - علیت به صورتی که تجربه‌اش می‌کنیم، به صورت عینی نیز در عمل چیزها یافت می‌شود. این خطا بسیار شایع است و به درگیری بی‌وقفه دو اصل متضاد می‌انجامد، زیرا چنانکه گفته شد، محال است که بتوان چنین اندیشید که عامل تعیین‌کننده، در عین حال هم علی باشد و هم غایی. اما این تناقض تحمل‌نشدنی تنها به این علت به وجود می‌آید که آنچه را که چیزی جز یک «دیدگاه» نیست - به گونه‌ای نامعقول و نیندیشده - به خود شیء تسری داده می‌شود. دیدگاه‌های ما تنها در صورتی عاری از تناقض باقی می‌مانند که به قلمرو روانشناسی محدود شوند، و تنها به عنوان فرضیه‌هایی درباره عمل عینی چیزها مطرح گردند. اصل علیت می‌تواند بدون تحمل تناقض، خلاف منطقی خود را، تاب بیاورد، اما واقعیات قادر به چنین کاری نیستند. از این رو علیت و غایت ناگزیر می‌شوند که در «عین»، راه را بر یکدیگر ببندند. در اصل مشهور تقلیل اختلافات، رسم بر این است که مصالحه‌ای را انجام می‌دهند که نظراً پذیرفتنی نیست، بدین ترتیب که یک فرایند را تا یک اندازه علی محسوب می‌کنند و تا اندازه‌ای نیز غایی^۴ - مصالحه‌ای که سبب بروز انواع مختلف‌الجنس‌های (hybrids) نظری می‌شود - هر چند انکار نمی‌توان کرد - که تصویر نسبتاً دقیقی از واقعیت را به دست می‌دهد.^۵ باید همواره به خاطر داشته باشیم که علیرغم مطابقت دقیق حقایق و تصورات ما، «اصول تبیین‌کننده» صرفاً دیدگاهند، یعنی جلوه‌گاه‌های نگرش روانشناختی و شرایط مقدم بر تجربه‌ای (apriori) که کل امر اندیشیدن تحت آن شرایط صورت می‌پذیرد.

ب - امکان انجام اندازه گیری کمی در روانشناسی

۶- براساس آنچه گفته شد، می باید به قدر کافی روشن شده باشد که هر رویداد، هم مستلزم دیدگاه مکانیستی - علی است و هم مستلزم دیدگاه انرژی - غایی. تنها مصلحت، و به عبارت دیگر «امکان حصول نتیجه» است که معلوم می کند کدام دیدگاه را باید ترجیح دانست. چنانچه، به طور مثال، جنبه کیفی رویداد مطرح باشد، دیدگاه انرژی مقام دوم را اشغال خواهد کرد، چون به خود اشیاء ربطی ندارد، بلکه تنها با روابط کمی حرکات سروکار دارد.

۷- بحث بسیار در این باره درگرفته است که آیا می توان رویدادهای ذهنی و روانی را مشمول دیدگاه انرژی قرار داد یا نه؟ از لحاظ مفاهیم مقدم بر تجربه، دلیلی برای عدم امکان این امر نیست، زیرا دلیلی وجود ندارد که رویدادهای روانی را از شمول در زمینه تجربه عینی بیرون بگذاریم. «روان» خود کاملاً می تواند موضوع تجربه باشد. با این همه، همانگونه که نمونه وونت نشان می دهد، صادقانه می توان پرسید که آیا اساساً دیدگاه انرژی را می توان درباره پدیده روانی به کار بست یا نه، و اگر پاسخ مثبت می باشد، آیا می توان روان را سیستم یا نظام نسبتاً بسته ای تلقی کرد یا نه.

۸- درباره نکته اول من کاملاً با فونگروت (Von Grot) - که از اولین کسانی است که مفهوم انرژی روانی را پیشنهاد کرد - موافقم که می گوید: «مفهوم انرژی روانی همان اندازه در علم موجه است که انرژی مادی، و انرژی روانی به همان تعداد اندازه گیری های کمی و شکل های گوناگون دارد که انرژی مادی.»

۹- درباره نکته دوم از آن جهت با پژوهشگران پیشین مخالفم که کوچکترین علاقه ای به قرار دادن فرایند انرژی روانی در نظام مادی

ندارم. و دلیل نداشتن علاقه ام به این نوع طبقه بندی آن است که راهنمای ما یک گمان بسیار مبهم است، و برای آغاز راه، مبدائی حقیقی در اختیار ما نیست. هرچند به نظرم مسلم می آید که انرژی روانی به نوعی با فرایندهای مادی پیوند نزدیک دارد، با این وجود برای آن که بتوان با صلاحیتی - هراندازه ناچیز - درباره این پیوند سخن گفت، به تجربه ها و بصیرت هایی از گونه دیگر نیاز داریم. درباره جنبه فلسفی مسئله، به طور کامل، نظر بوسه (Busse) را تأیید می کنم. البته نظر کولپه (Kuelpe) را نیز تأیید می کنم که می گوید: «بدین ترتیب دیگر تفاوتی نخواهد داشت که کوانتومی از انرژی ذهنی، خود را وارد جریان فرایندهای مادی بکند یا خیر: قانون بقای انرژی - به صورتی که تاکنون ارائه شده است - آسیبی نخواهد دید.»

۱۰- به نظر من رابطه روانشناختی، مسئله ای است مستقل که شاید روزی حل بشود. لکن تا فرارسیدن آن روز لازم نیست که این مشکل سد راه روانشناس باشد، بلکه او می تواند «روان» را نظامی نسبتاً بسته محسوب بدارد. و در آن صورت، ناگزیر باید از آنچه که در نظر من فرضیه دفاع ناپذیر «روانی - مادی» (Psychophysical) است صرف نظر کنیم، زیرا دیدگاه پدیده ثانوی (epiphenomenalism)، صرفاً میراثی است از ماده گرایی قدیمی علمی. از این رو، همانگونه که لسویتس (Lasswitz)، فونگروت و دیگران می اندیشند، پدیده های خودآگاهی با یکدیگر پیوندهای کارکردی نخواهند داشت، زیرا فقط (!) عبارت خواهند بود از «پدیده ها، بیان ها، و نشانه های روابط کارکردی عمیقتر معین». پیوندهای علی موجود بین امور واقع روانی - که در هر زمان قابل مشاهده است - ناقض نظریه پدیده ثانوی است - نظریه ای که مشابهت فاجعه آمیزی دارد با این عقیده ماده گرایانه که همانگونه که صفرا به وسیله کبد ترشح می شود، روان نیز به وسیله مغز ترشح می گردد. روانشناسی ای که روان را پدیده ای ثانوی می داند، بهتر

است که خود را روانشناسی مغز بنامد، و با نتایج ناچیزی یک چنین علم فیزیولوژی روان می تواند به دست دهد، بسازد و بسنند کند. روان استحقاق آن را دارد که مستقلاً یک پدیده به حساب آید. هیچ دلیلی در دست نیست که روان صرفاً پدیده ای ثانوی به حساب آید. هرچند که به کارکرد مغز وابسته باشد. چنین کاری همان اندازه رواست که حیات را پدیده ثانوی شیمی ترکیبات کربن محسوب نماییم.

۱۱- تجربه بی واسطه روابط روانی کمی از یک سو، و ماهیت اندازه گیری ناپذیر پیوندهای روانی مادی از سوی دیگر، صحت دست کم مشروط - این رأی را که روان، نظامی است نسبتاً بسته، به اثبات می رساند. من در این مورد صراحتاً مخالف رأی انرژی روانشناختی گروت (Grot, Psychological Energetics) هستم. به نظر من گروت در این مورد در زمینی بسیار سُست گام برمی دارد، و حتی توضیحات اضافی وی نیز چندان پذیرفتنی نیستند. مع ذلک از آنجا که رأی بیان شده (formulation) گروت مبین آراء یکی از راه گشایان این زمینه دشوار است، مایلم که این رأی را با عبارات خود وی، پیش روی خواننده نهم:

۱- انرژی های روانی، درست مانند انرژی های مادی دارای مقدار و جرمند.

۲- این انرژی ها به منزله اشکال گوناگون کار روانی و استعداد روانی، به یکدیگر تبدیل پذیرند.

۳- این انرژی ها را می توان به وسیله فرایندهای فیزیولوژیک به انرژی های مادی تبدیل کرد و همین طور بالعکس.

۱۲- نیاز چندانی به افزودن این سخن نمی بینم که جمله سوم نیازمند علامت سؤال پرمعنایی است. در آخرین تحلیل، این

مصلحت اندیشی است که حرف آخر را می زند، و نه این که آیا دیدگاه انرژی یک به خودی خود ممکن و مناسب است یا نه. مطلب این است که آیا دیدگاه انرژی یک، در قلمروی عمل، امید حصول به نتایجی را به دست می دهد یا نه. ۹

۱۳- امکان اندازه گیری کمی دقیق انرژی مادی ثابت کرده است که دیدگاه انرژی یک، هنگامی که در مورد رویدادهای مادی به کار برده شود، ثمربخش می باشد. با این همه باز این امکان نیز هست که رویدادهای مادی را - حتی در صورتی که اندازه گیری کمی دقیق نیز ممکن نباشد و تنها امکان برآورد کمیات وجود داشته باشد - صورت هایی از انرژی بدانیم. ۱۰ با این وجود، اگر در عمل معلوم شود که این کار ممکن نمی باشد ناگزیر می باید دیدگاه انرژی یک را رها ساخت، زیرا اگر - دست کم - امکان برآورد کمی وجود نداشته باشد، دیدگاه انرژی یک دیگر کاملاً غیر لازم و زائد خواهد بود.

✓ اول - نظام ذهنی ارزش ها (Values)

۱۴- پس قابلیت اعمال دیدگاه انرژی یک بر روانشناسی، منحصرأ بر پاسخ به این سؤال متکی است که آیا برآورد کمی انرژی روانی ممکن است یا نه؟ این سؤال یک پاسخ مثبت بی چون و چرا دارد، زیرا روان ما بالفعل دارای یک نظام ارزشیابی فوق العاده پیشرفته ای است که همان نظام ارزشی روانشناختی باشد. «ارزش ها» عبارتند از برآوردهای کمی انرژی. در اینجا باید خاطرنشان ساخت که در ارزش های جمعی اخلاقی و زیباشناختی، نه فقط نظامی عینی از ارزش ها، بلکه یک نظام عینی اندازه گیری نیز در اختیار داریم. اما این نظام اندازه گیری برای منظوری که در دست بررسی داریم، مستقیماً در دسترس ما نیست، زیرا به صورت مقیاسی کلی از ارزش هاست که فقط به طور غیرمستقیم، شرایط روانشناختی ذهنی - یعنی فردی - را

ملحوظ می‌دارد.

۱۵- بنابراین، آنچه می‌باید در وهله نخست بررسی کنیم نظام ارزشی ذهنی، یا برآوردهای ذهنی یک فرد واحد است. درحقیقت می‌توانیم که ارزش‌های ذهنی محتویات روان (Psychic contents) خود را تا حدّ معین تقویم و ارزیابی کنیم - هرچند که گهگاه اندازه‌گیری آن‌ها - با دقت عینی - در برابر ارزش‌های رایج، فوق‌العاده دشوار می‌باشد. اما چنانکه گفته شد، این مقایسه برای مقصود ما ضرورت ندارد، چه می‌توانیم ارزیابی‌های ذهنی خود را با یکدیگر بسنجیم و قوت نسبی آنها را تعیین کنیم. مع ذلک اندازه آن‌ها در مقایسه با ارزش سایر مفاهیم نسبی است و از همین رو مطلق و عینی نیست، اما چون این امکان را فراهم می‌آورد که (ضمن آنکه ارزش‌های مساوی، تحت شرایط واحد، به‌گونه‌ای آشکار خود را در حالت تعادل نگه داشته‌اند) شدت‌های (intensities) گوناگون ارزش نسبت به خصوصیات دیگر را تا اطمینان نسبی - تشخیص بدهیم، برای مقصود ما کافی است.

۱۶- مشکل هنگامی آغاز می‌گردد که ناچار شویم شدت ارزش اوصاف و کیفیت گوناگون را - مثلاً ارزش یک فکر علمی با یک اثر احساسی را - با یکدیگر مقایسه کنیم. در این حالت، برآورد ذهنی، نامطمئن و از همین رو غیر قابل اعتماد می‌گردد. باز مفاهیم موجود در ضمیر خودآگاه نیز محدود می‌شود به حدود برآورد ذهنی، و از همین روست که از لحاظ تأثیرات ناخودآگاه - که در آن با ارزش‌گذاری‌هایی سروکار داریم که از مرزهای آگاهی در می‌گذرند - بی‌فایده خواهند بود.

۱۷- به‌هرحال از لحاظ رابطه جبرانی‌ای که می‌دانیم بین خودآگاه و ناخودآگاه وجود دارد^{۱۱}، یافتن راهی برای تعیین ارزش آثار ناخودآگاه، درخور اهمیت فراوان است. اگر بخواهیم که نگرش

انروژیک را به‌رویدادهای روانی تسری دهیم، باید این حقیقت بسیار مهم را به‌یاد داشته باشیم که ظاهراً ارزش‌های خودآگاه، قادراند، بدون آنکه مجدداً در یک عمل خودآگاه قرینه ظاهر شوند، ناپدید گردند. در این صورت می‌باید از لحاظ نظری انتظار ظهور آنها را در ناخودآگاه داشته باشیم. اما چون ناخودآگاه نه در خود ما مستقیماً دسترس است و نه در دیگران، امر ارزیابی تنها می‌تواند به‌صورت غیرمستقیم صورت پذیرد، پس می‌باید برای برآورد ارزش‌ها به روش‌های کمکی دیگری توسّل جویم. درمورد ارزیابی ذهنی، عاطفه و بصیرت بی‌درنگ به‌یاری ما می‌شتابند، زیرا این دو کارکردهایی هستند که طی زمانهای طولانی پرورش یافته و به‌خوبی از یکدیگر متمایز شده‌اند. کودک، خیلی زود از تفکیک با تمایز مقیاس ارزش‌های خود بهره‌برداری می‌کند: می‌سنجد که ببیند پدرش را بیشتر دوست می‌دارد یا مادرش را، چه کسانی در مقام‌های اول و دوم و سوم قرار می‌گیرند، از چه کسی بیش از همه بیزار است، و امثال اینها. این ارزیابی آگاهانه، نه تنها درمورد مظاهر ضمیر ناخودآگاه فرومی‌ریزد، بلکه عملاً تحریف می‌شود و به‌صورت برآوردهایی آشکارا کاذب درمی‌آید که «سرکوب» (repressions) یا «جابه‌جا شدگی» (displacement of affect) نیز نامیده شده است. بنابراین ارزیابی ذهنی در برآورد شدت ارزش، کاملاً منتفی است. نتیجه این که ما برای آغاز حرکت خود، به‌مبدایی عینی نیازمندیم که ارزیابی غیرمستقیم - اما عینی - را امکان‌پذیر سازد.

دوم - ارزیابی عینی کمیت

۱۸- در تحقیقی که درباره پدیده تداوی به‌عمل آورده‌ایم^{۱۲}، نشان داده‌ام که مجموعه‌ای خاص از عناصر روانی هست که حول معانی و مضامینی که رنگ یا صبغه^{۱۳} احساس را دارند (و من آنها را عقده

(complexes) خوانده‌ام) گرد می‌آیند. این محتویات با رنگ احساس یا عقده‌ها مرکبند از یک عنصر هسته و تعداد کثیری از تداعی‌هایی که به‌طور ثانوی گرد آن جمع شده‌اند. عنصر هسته دو جزء متشکله دارد: نخست، عاملی که به‌وسیله تجربه معلوم و مشخص می‌شود و به‌صورت علی با محیط مربوط است؛ و دوم، عاملی که ذاتی فرد است و به‌وسیله خوی او مشخص می‌گردد.

۱۹- مشخصه عنصر هسته، رنگ احساسی آن، یا تأکید حاصل از شدت هیجان است. این تأکید - که برحسب انرژی بیان می‌شود - کمیتی ارزشی است. چون عنصر هسته خودآگاهانه است، می‌توان آن را - دست‌کم به‌طور نسبی - به‌صورت عینی برآورد کرد. اما اگر (همان‌گونه که بسیار پیش می‌آید) این هسته، ناخودآگاهانه باشد ۱۲- یا به‌هر صورت از نظر اهمیت روانشناختی‌اش چنین باشد - برآورد ذهنی آن غیرممکن می‌گردد، و ناگزیر می‌باید روش غیرمستقیم ارزشیابی را جایگزین آن کرد. و این در اساس مبتنی بر این واقعیت است که - همان‌گونه که در فصول دوم و سوم کتاب خود نشان داده‌ام، (نگاه کنید به توضیح شماره ۱۱) - عنصر هسته، اگر رنگ هیجانی داشته و دارای ارزش انرژی باشد، خودبه‌خود عقده‌ای را به‌وجود می‌آورد. عنصر هسته، متناسب با ارزش انرژی خود، دارای نیرویی است «منظومه‌ساز» یا «مجموعه‌ساز» (Constellating). این عنصر، مجموعه مشخصی از محتویات روانی را - و یعنی که «عقده» ای را - به‌وجود می‌آورد که مجموعه‌ای است از محتویات روانی که به‌گونه‌ای چشمگیر، شرطی شده ارزش انرژی است. با این همه مجموعه حاصل، صرفاً تشعشع یک مجزک روانی نیست بلکه گزینه‌ای است از محتویات روانی تحریک شده که کیفیت عنصر هسته آن را شرطی کرده است. البته این گزینش را نمی‌توان به‌اعتبار انرژی تبیین کرد، زیرا تبیین انرژی، امری کمی است نه کیفی. برای تبیین

کیفی ناچار باید که به‌رأی علی توسل جست. ۱۵ بنابراین، گزاره‌ای که برآورد عینی شدت ارزش روانی برآن مبتنی است، بدین صورت خواهد بود: نیروی مجموعه‌ساز عنصر هسته، برابر است با شدت ارزش، یعنی انرژی آن.

۲۰- اما برای برآورد نیروی مجموعه‌ساز ارزش انرژی، که غنابخش عقده با تداعی‌هاست، چه وسیله‌ای در اختیار داریم؟ این کوانتوم انرژی را از راه‌های گوناگون می‌توان برآورد کرد: (۱) از شماره نسبی مجموعه‌هایی که متأثر از عنصر هسته‌اند، (۲) از تواتر و شدت واکنش‌ها که نشان‌دهنده وجود اختلال یا عقده‌اند و (۳) از شدت هیجان‌های همراه آن.

۲۱- داده‌های لازم برای تعیین تعداد نسبی مجموعه‌ها را می‌توان تا یک اندازه از راه مشاهده مستقیم به‌دست آورد و تا اندازه‌ای نیز از طریق قیاس تحلیلی. به‌دیگر سخن، هرچه تواتر مجموعه‌هایی که به‌وسیله عقده واحدی شرطی شده باشند بیشتر باشد، توان روانشناختی آن بیشتر خواهد بود.

۲۲- واکنش‌های نشان‌دهنده اختلال یا عقده، تنها شامل عوارضی نیستند که در خلال آزمایش‌های مربوط به تداعی ظاهر می‌گردند. این‌ها در حقیقت چیزی جز آثار عقده نمی‌باشند و شکل آنها را نوع خاص آزمایش مشخص می‌کند. ما در این بحث بیشتر به‌آن پدیده‌هایی علاقه‌مندیم که منحصر به‌فرایندهای روانشناختی خارج از حیطه شرایط آزمایشند. فروید بخش اعظم آنها را تحت عنوان لغزش بیان، خطا در نگارش، سهو حافظه، سوء تفاهم و سایر کنشهای نشانه‌ای یا عارضه‌ای، توضیح داده است. به‌این فهرست باید افزود، کارهای غیرارادی را نیز که من توضیح داده‌ام، یعنی «محرومیت از اندیشه»، «نهی» و «حرف نامربوط» (نگاه کنید به توضیح شماره ۱۱). همان‌گونه که در آزمایش‌های مربوط به تداعی نشان داده‌ام، شدت

این پدیده‌ها را می‌توان به‌طور مستقیم به‌وسیله ثبت کردن «مدت زمان» تعیین کرد. همین کار درباره شیوه آزاد روانشناختی نیز امکان‌پذیر است؛ شیوه‌ای که در آن می‌توان - ساعت به‌دست - و خیلی به‌سادگی، شدت ارزش را به‌وسیله مدت زمانی که بیمار برای سخن گفتن درباره چیزهای بخصوصی لازم دارد، معلوم کرد. ممکن است اشکال گرفته شود که بیماران، بخش اعظم وقت را صرف مطالب نامربوط می‌کنند تا از پرداختن به‌اصل مطلب طفره بروند. اما باز خود این مطلب نشان می‌دهد که این - به‌اصطلاح - «سخنان نامربوط»، تا چه اندازه برای بیمار مهمند. مشاهده‌گر می‌باید از این دآوری‌های دلخواهی حذر کند که بر علائق واقعی بیمار - مطابق با برخی از تصورات ذهنی نظری خود - انگ و برجسب «نامربوط» را بزند. و می‌باید که سخت به معیارهای عینی پای‌بند بود. بدین ترتیب چنانچه بیمار، به‌جای پرداختن به‌درگیری اصلی - که چه بسا روان‌کاو کاملاً درست استنباط کرده باشد - ساعت‌ها از وقت را برای شکایت کردن از خدمتکاران خانه تلف می‌کند، این تنها بدان معناست که «عقده مربوط به خدمتکار» در حقیقت دارای ارزش انرژی بیشتری است از درگیری یا کشمکش ناخودآگاه: کشمکشی که شاید فقط در خلال درمان بیشتر، خود را عیان سازد، و یا شاید هم عامل بازدارنده به‌کارگرفته شده به‌وسیله جایگاه بسیار ارزشمند خودآگاه، هسته ناخودآگاه، را جبران خارج از حد در ضمیر ناخودآگاه نگهدارد.

۲۳- برای تعیین شدت پدیده‌های هیجانی، روش‌هایی عینی در اختیار داریم که، هرچند مقدار هیجان را اندازه نمی‌گیرند، اما برآورد آن را امکان‌پذیر می‌سازند. روانشناسی تجربی، تعدادی از این روش‌ها را در اختیار ما گذاشته است. صرف‌نظر از اندازه‌گیری «مدت زمان»، که بیشتر میزان بازدارندگی فرایند تداعی را معلوم می‌سازد تا هیجان‌های واقعی را، بالاخص، وسایل زیر را در اختیار داریم:

الف) منحنی نبض^{۱۶}،

ب) منحنی تنفس^{۱۷}،

ج) پدیده روانی - گالوانیکی^{۱۸}،

۲۲- تغییراتی که در این منحنی‌ها به‌آسانی قابل تشخیص است، برآورد استنتاجی را درمورد شدت علت اختلاف امکان‌پذیر می‌سازد. باز، همان‌گونه که تجربه به‌گونه‌ای اقناع‌کننده - نشان داده است، این امکان نیز وجود دارد که تعمداً پدیده‌های هیجانی‌ای را - که می‌دانیم بالاخص برای شخص مورد آزمایش دارای بار هیجانی است - به‌وسیله محرک‌های روانشناختی به‌وی القا کنیم.^{۱۹}

۲۵- علاوه بر این روش‌های آزمایشی، یک نظام ذهنی بسیار نمایازی را نیز برای تشخیص و برآورد کردن پدیده‌های هیجانی در بزرگان، در اختیار داریم. در هریک از ما غریزه بی‌واسطه‌ای برای ثبت این موضوع موجود است، که البته حیوانات نیز - نه تنها در ارتباط با نوع خودشان بلکه همچنین درباره سایر حیوانات و انسان‌ها - به میزان زیاد دارای آن غریزه بی‌واسطه هستند. ما قادریم که خفیف‌ترین نوسانات عاطفی در انسان‌های دیگر را ادراک و احساس بسیار دقیقی را از نظر کیفیت و کمیت هیجان‌ها در آن‌ها پیدا کنیم.

۲- کاربرد دیدگاه انرژی

الف - مفهوم روانشناختی انرژی

۲۶- اصطلاح انرژی روانی مدت‌هاست که به‌کار برده می‌شود. این اصطلاح را از همان اوایل، حتی مثلاً در آثار شیلر (Schiller)^{۲۰} می‌توان سراغ گرفت و تعبیر «دیدگاه انرژی»، مورد استفاده فون گروت و لودور لپس (Theodor Lipps) قرار گرفته بوده است.^{۲۱} لپس انرژی

روانی را از انرژی مادی جدا می‌کند، حال آن که اشترون (Stern) ۲۲ سؤال مربوط به ارتباط این دو را بی‌جواب می‌گذارد. باید از لپس که انرژی روانی را از نیروی روانی تمکیک کرده است ممنون بود. از نظر لپس نیروی روانی، عبارت است از فرایندهایی که عمدتاً در روان احتمال بروز (و کسب مقدار معینی از بازده) را پیدا می‌کنند. انرژی روانی را، «استعداد ذاتی این فرایندها برای از قوه به فعل درآوردن این نیرو در خود» تعریف می‌کند. ۲۳ در جایی دیگر لپس از «مقادیر روانی» سخن به میان می‌آورد. تمایز نیرو و انرژی ضرورتی است عقلی، چه انرژی در حقیقت یک مفهوم است و از همین رو به صورت عینی در خود پدیده‌ها موجود نیست بلکه فقط در داده‌های معینی از تجربه وجود دارد. به عبارت دیگر، انرژی هنگامی که بالفعل است، مشخصاً به صورت حرکت و نیرو تجربه می‌شود و هنگامی که بالقوه است، به صورت یک وضع یا یک حالت. انرژی روانی، هنگامی که بالفعل است، در پدیده‌های مشخصی از روان - نظیر غریزه، خواستن، اراده کردن، هیجان، توجه، و استعداد کار کردن - به ظهور می‌رسد، یعنی چیزهایی که تشکیل دهنده نیروهای روانی است. و زمانی که بالقوه است، خود را در موفقیت‌ها، امکان‌ها، استعدادها، نگرش‌ها، و امثال این‌ها نشان می‌دهد، که حالت‌های گوناگون آن می‌باشند.

۲۷ - تمایز انرژی‌های معین، مانند انرژی لذت، انرژی حس، انرژی ضد یا عکس و امثال این‌ها که لپس عنوان کرده است، به عقیده من، از جنبه نظری، معتبر نیست، چه فرم‌ها یا شکل‌های معین انرژی، همان نیروها و حالت‌های فوق‌الذکرند. انرژی مفهومی است کمی که دربرگیرنده جمیع آن‌هاست. این نیروها و حالت‌ها هستند که از لحاظ کیفی تعیین و مشخص می‌شوند، برای آنکه این مفاهیم، بیان‌کننده کیفیاتی هستند که به توسط انرژی به مرحله عمل می‌رسند. مفهوم کمی، هرگز نباید که در عین حال کیفی نیز باشد، چون در

هر این صورت اجازه نخواهد داد که روابط بین نیروها را توضیح دهیم - که گذشته از هر چیز کارکرد آن است.

۲۸ - متأسفانه چون نمی‌توانیم - به صورت علمی - رابطه برابری بین انرژی روانی و مادی را به اثبات برسانیم ۲۴، چاره دیگری نداریم جز این که یا کلاً دیدگاه انرژی را منتفی بدانیم، و یا وجود یک انرژی روانی خاص را مفروض بگیریم - که البته به عنوان یک عمل فرضی، کاملاً شدنی است. چنانکه لپس اشاره کرده است، روانشناسی نیز می‌تواند به اندازه متافیزیک، از حق بنا کردن اصول خود سود جوید، منتهی - همانگونه که وونت به حق مخالفت کرده است - تا جایی که دیدگاه انرژی ارزش خود را به اثبات برساند و صرفاً وسیله‌ای نباشد برای جمع بندی مطالب تحت یک عنوان کلی مبهم. مع هذا، ما برآنیم که دیدگاه انرژی پدیده‌های روانی، دیدگاهی ارزشمند است، چه به ما امکان می‌دهد که دقیقاً همان رابطه‌های کمی‌ای را تشخیص دهیم که وجود آن‌ها در روان را به هیچ روی نمی‌توان انکار کرد، و با این همه از دیدگاه کیفی محض، به سادگی نادیده گرفته می‌شوند.

۲۹ - حال اگر، همانگونه که روانشناسان معتقد به ضمیر خودآگاه می‌گویند، «روان» منحصرأ از فرایندهای خودآگاه - و گهگاه به راستی قدری «تار و مبهم» - تشکیل می‌شد، می‌توانستیم به فرض وجود یک «نیروی روانی خاص» بسنده کنیم. اما چون متقاعد شده‌ایم به این که فرایندهای ناخودآگاه نیز صرفاً به فیزیولوژی مغز (به منزله فرایندهای زیر لایه (substratum) آن تعلق نداشته و بلکه به روانشناسی نیز تعلق دارند، ناچاریم که مفهوم انرژی مورد نظر خود را بر مبنای مؤسسه‌تری بنیان نهیم. ما با وونت کاملاً موافقیم که چیزهایی هست که ما از وجودشان تنها به صورتی تار و مبهم آگاهی داریم. ما نیز چون از به وجود مقیاسی از روشنی محتویات خودآگاه قائلیم، اما از نظر ما روان در جایی که تاریکی آغاز می‌گردد متوقف نمی‌شود، بلکه به طور

کامل به درون ناخودآگاه گسترش می‌یابد. ما سهم «روانشناسی مغز» را هم محفوظ نگه می‌داریم، چون فرض ما این است که کارکردهای ناخودآگاه سرانجام به درون فرایندهایی از زیر لایه می‌روند که هیچ‌گونه کیفیت روانی را نمی‌توان به آن نسبت داد - مگر توسط فرضیه «تماماً روانی». (Pan-Psychism)*

۳۰- بدین ترتیب در تعیین حدود مفهوم انرژی روانی با دشواری‌های ویژه‌ای مواجهیم، زیرا مطلقاً وسیله‌ای برای تفکیک آنچه که روانی است از فرایندهای زیست‌شناختی در اختیار نداریم. تا جایی که زیست‌شناس مفید و ارزشمند تشخیص دهد، با زیست‌شناسی نیز می‌توان (به همان اندازه روانشناسی) از دیدگاه انرژی برخورد کرد. به‌طور کلی فرایند حیات نیز، همانند روان، هیچ رابطه‌ی هویدی برابری با انرژی مادی را برنمی‌تابد.

۳۱- اگر موضع خود را بر پایه حس عام علمی اختیار کنیم و از ملاحظات فلسفی - که ما را از منظورمان دور می‌سازند - دوری جویم، ای‌سا بهتر باشد که فرایند روانی را صرفاً به‌عنوان فرایندی از حیات به‌شمار آوریم. بدین طریق خواهیم توانست که مفهوم تنگ انرژی روانی را به مفهوم گسترده‌تر حیاتی انرژی (life-energy) توسعه دهیم که شامل «انرژی روانی» - به‌عنوان جزء مشخصی از آن - نیز خواهد بود و بدین ترتیب این امتیاز را به‌دست می‌آوریم که بتوانیم رابطه‌های کمی را از محدوده تنگ روان، به حوزه کلی کارکردهای زیست‌شناختی تسری بدهیم، و - در صورت لزوم - حق مطلب را درباره مشکل دیرپا و همیشه مطرح «ذهن و تن» ادا کنیم.

۳۲- مفهوم انرژی حیاتی ربطی به اصطلاح - نیروی حیاتی (life-force) ندارد، زیرا این چیز نیروآسا (qua-force)، چیزی جز شکل

*. یعنی هرچه هست جز روانی نیست - م

خاصی از انرژی مطلق نیست. چنانچه انرژی حیاتی را نیروی حیاتی به‌شمار آوریم - و بدین ترتیب برشکاف گسترده بین فرایندهای مادی و فرایندهای حیاتی پلی ببندیم - دعاوی ویژه دانش انرژی زیستی (bio-energetics) در برابر انرژی مادی یا فیزیکی را به‌دست فراموشی سپرده‌ایم. از این رو پیشنهاد کرده‌ام که با توجه به استفاده روانشناختی‌ای که قصد داریم از آن به‌عمل آوریم، انرژی حیاتی فرضی مان را «لیبیدو» بنامیم. بدین ترتیب، من در این حد و تا این پایه، لیبیدو را از مفهوم انرژی مطلق تفکیک کرده‌ام تا باز حقوق علوم زیست‌شناسی و روانشناسی برای تشکیل مفاهیم موردنظرشان حفظ شده باشد. من در اختیار این کار برد، به‌هیچ وجه قصد ندارم تا از پژوهش‌گران رشته انرژی زیستی پیشی جویم، و صراحتاً اذعان می‌کنم که اختیار واژه لیبیدو برای استعمال در رشته خود ماست: برای استفاده آنان، شاید اصطلاحاتی مانند انرژی زیستی (bio-energetic) یا انرژی حیاتی ترجیح داشته باشد.

۳۳- در اینجا می‌باید مراقب یک سوء تفاهم نیز بود، و آن این که در مقاله حاضر به‌هیچ روی قصد آن ندارم که خود را درگیر کنم با بحث کشدار مسئله وجه تشابه «روانی - مادی» و مسئله گنش متقابل. اینها نظریه‌ها و گمانه‌هایی است درباره احتمال عمل کردن ذهن و تن با یکدیگر، و دقیقاً مربوط می‌شوند به نکته‌ای که در اینجا تماماً به‌حال خود گذاشته‌ام، و آن این که آیا انرژی روانی، مستقل از فرایندهای مادی - و یا دربرگیرنده آن - هست یا نه. من نیز مثل بوسه، ایده گنش متقابل را قابل قبول می‌دانم، و دلیلی نمی‌بینم که درباره اعتبار آن (با طرح فرضیه وجه تشابه «روانی - مادی») - نظری منفی بدهم. برای یک روانشناس، که رشته ویژه‌اش همین فلمروی حیاتی ذهن و تن است، کاملاً محتمل به نظر می‌رسد که «روانی - مادی» نه دو فرایند مستقل موازی، که در اساس، به وسیله گنش متقابل به یکدیگر مربوط

باشند - هرچند که سرشت واقعی این ارتباط هنوز هم کاملاً خارج از حیطه تجربه ماست. بحث‌های مبسوط درباره این مسئله چه بسا که برای فلاسفه خیلی هم خوب باشد، اما روانشناسی تجربی، می‌باید خود را در چارچوب واقعیاتی محدود سازد که به‌طور تجربی دستیاب باشند. با آن که هنوز به اثبات این احتمال کامیاب نشده‌ایم که فرایند مادی شامل فرایندهای انرژی روانی نیز هست، مخالفان آن نیز در تفکیک فرایندهای روانی از مادی (با هر مقدار از یقین) ناکام مانده‌اند.

ب - بقای انرژی

۳۴- اگر بپذیریم که فرایند حیاتی روان را از دیدگاه انرژی بنگریم، دیگر نباید به صرف وجود این مفهوم بسنده کنیم، بلکه بایستی تعهد آزمایش قابلیت اعمال آن به امور تجربی را نیز برعهده بگیریم. اگر اصل اساسی دیدگاه انرژی، که همان بقای انرژی است، بجای مناسب نباشد، این دیدگاه، دیدگاهی مهمل و خالی از وجه خواهد بود. در اینجا باید از رأی بوسه پیروی کنیم و بین اصل برابری و اصل ثبات تمایز قائل شویم. اصل برابری می‌گوید که «به‌ازای مقدار مفروضی از انرژی به کار رفته یا مصرف شده جهت ایجاد یک وضع خاص، مقداری مساوی از همان شکل از انرژی یا شکل دیگری از آن در جایی دیگر پدیدار خواهد شد». حال آن که اصل ثبات می‌گوید که «حاصل جمع انرژی ثابت می‌ماند، و مستعد افزایش یا کاهش نیست». از این رو اصل ثبات، اصلی است منطقاً لازم، اما نتیجه‌گیری است کلی از اصل برابری؛ و در عمل چندان اهمیتی نیز ندارد، چه تجربه ما همواره منحصرأ متوجه نظام‌های ناقص است.

۳۵- در مورد منظور ما، اصل برابری تنها اصلی است که مورد توجه فوری و بلافصل ماست. در کتاب خود به نام «نمادهای دگرگونی»^{۲۵}

امکان بررسی برخی از فرایندهای مربوط به تکامل (developmental) و دگرگونی‌های دیگر - از نوعی که تحت اصل «برابری» قرار می‌گیرند - را نشان داده‌ام - در اینجا دیگر آنچه را که در آن کتاب گفته‌ام، به تفصیل بازگو نمی‌کنم بلکه فقط یک بار دیگر تأکید می‌کنم که تحقیق فروید در باب جنسیت به مشکلی که ما در دست تحقیق داریم یاری ارزشمندی رسانده است. در هیچ جای دیگر، جز در رابطه جنسیت با قل روان، به روشنی بیشتر چگونگی ناپدید شدن کوانتومی از لیبیدو را - با پدید آمدن ارزش مساوی آن و به شکل دیگر - در پی داشته باشد، نمی‌توان یافت. متأسفانه ارزشگذاری کاملاً قابل درک (ولی مسالغ آمیز) فروید بر جنسیت، وی را بدانجا کشاند که سایر دگرگونی‌های خاص نیروهای روانی را که با جنسیت هماهنگند. به جنسیت محض تنزل دهد و بدین ترتیب اتهام نه چندان غیرموجه پان‌سکسیسم یا «تماماً جنسیت» (Pan-Sexism)* را متوجه خود سازد. عیب رأی فروید را باید در یک رویه بودن آن - که دیدگاه‌های مکانیستی - علی همواره بدان گرایش دارند - جستجو کرد. یعنی باید در این نکته جستجو کرد که همه چیز را ساده و مُعلّق به علت (reductio ad causum) می‌کند، چون که یک نظر یا رأی هر اندازه درست‌تر، ساده‌تر، و فراگیرتر باشد، کمتر حق مطلب را - یعنی حق چیزی را که تحلیل و ساده کرده است - ادا می‌کند. هرکس آثار فروید را به دقت بخواند، خواهد دید که اصل برابری در ساختار نظریه‌های او چه نقش مهمی را ایفاء می‌کند. این نکته را بالاخص به وضوح بیشتر در تحقیقاتی که روی پرونده بیمار خود انجام داده است می‌توان دید که در آن‌ها شرحی از سرکوب‌کردگی‌ها و شکل‌گیری‌های جایگزین آن‌ها را بدست می‌دهد.^{۲۶} هرکس در این زمینه تجربه عملی

* یعنی هرچه هست ماهیت جنسی دارد - م

داشته باشد، می‌داند که اصل برابری در درمان روان رنجوری‌ها چه ارزش اکتشافی عظیمی را داراست. حتی در صورتی که استفاده از این مطلب همواره خودآگاهانه صورت نپذیرد، همه ما آن را به صورت غریزی و یا احساسی به کار می‌بریم. به طور مثال، هنگامی که یک ارزش خودآگاه - مانند یک انتقال (transference) - کاهش بیابد و یا بالفعل ناپدید گردد، بلافاصله چشمان به دنبال شکل‌گیری جایگزین آن خواهد گشت و انتظار خواهیم داشت که این جایگزین از جای دیگری سربر آورد. یافتن جایگزین، در صورتی که شکل‌گیری، آن محتوایی خودآگاه باشد دشوار نخواهد بود، اما موارد متعددی پیش می‌آید که در آن، مجموعه‌ای از لیبیدو - ظاهراً بدون تشکیل جایگزین - ناپدید می‌گردد. در این صورت «جایگزین»، ناخودآگاه است، و یا، چنانکه معمولاً پیش می‌آید بیمار آگاه نیست که واقعیت روانی دیگری، همان تشکل قرینه، جایگزین است. اما باز چنین نیز می‌تواند پیش آید که مجموعه قابل ملاحظه‌ای از لیبیدو چنان ناپدید شود که گویی کلاً به وسیله ناخودآگاه بلعیده شده است، بدون آنکه هیچ‌گونه ارزش جدیدی به عوض آن پدید آید. توصیه می‌شود که در این گونه موارد شدیداً به اصل برابری اتکا شود، زیرا با تحت نظر گرفتن دقیق بیمار، به زودی علایمی از فعالیت ناخودآگاه را - مثلاً تشدید برخی از عوارض، بروز عارضه‌ای تازه، رؤیاهای غریب، یا تکه‌هایی شگفت و زودگذر از اوهام یا پندارها، و امثال این‌ها - آشکار خواهد شد. اگر روانشناس موفق شود که این محتویات را به «خودآگاه» بیاورد، معمولاً می‌توان نشان داد لیبیدویی که از خودآگاهی بیمار ناپدید شده بوده، حاصلی را به بار آورده است که به رغم همه تفاوت‌ها - با محتویات خودآگاهی‌ای که انرژی‌شان را از دست داده‌اند، ویژگی‌های مشترک کم و ناچیزی ندارد. گویی لیبیدو، برخی از اوصاف و کیفیاتی را با خود به خودآگاه می‌کشاند که غالباً چنان بارز و آشکارند که

می‌توان از روی ویژگی آن‌ها، منشأ لیبیدویی را که در حال حاضر ناخودآگاه را به فعالیت درآورده است، تشخیص داد.

۳۶. از این گونه تغییر شکل‌ها، نمونه‌های فراوان چشمگیر ساخته شده‌ای در دست است. به طور مثال، هنگامی که یک کودک شروع می‌کند به این که خود را به طور ذهنی از والدین جدا سازد، پنداره‌هایی از والدین جایگزین پدید می‌آیند، و این پنداره‌ها تقریباً همواره به افراد واقعی منتقل می‌شوند. انتقال‌هایی از این دست در «رازمدت معقول از کار در نمی‌آیند، زیرا شخصیت در حال بلوغ، ناگزیر می‌باید عقده والدین را جذب کند و به اختیار، مسئولیت، و استقلال دست یابد. کودک ناچار باید «پدر»ی یا «مادر»ی بشود. زمینه دیگری که سرشار از نمونه‌های چشمگیر می‌باشد، روانشناسی مسیحی است که در آن سرکوب غرایز (یعنی غریزیت بدوی Primitiveness) به تشکل‌های جایگزین مذهبی‌ای، نظیر «عشق قرون وسطایی به خدا» (Gottesminne) می‌انجامد - ویژگی جنسی‌ای که تنها افراد کور و ناتوان از دیدن آن عاجزند.

۳۷. این گونه تأملات، ما را به قیاس تمثیلی بیشتر با نظریه انرژی مادی می‌کشاند. چنانکه می‌دانیم، نظریه انرژی نه تنها وجود عاملی از شدت (intensity)، که عاملی از حدت (extensity) را نیز قبول دارد، که این دو می‌عمللاً افزوده لازمی است به مفهوم ناب انرژی. این نظریه، مفهوم شدت محض را با مفهوم مقدار ترکیب می‌کند (به طور مثال مقدار نور را در مقابل نیروی آن). «عامل مقدار با حدت انرژی به ساختار متصل می‌باشد، و نمی‌توان آن را بدون آن که اجزاء ساختار اولش را با خود حمل کند. به ساختار دیگری انتقال داد - اما عامل شدت می‌تواند از یک ساختار به دیگری عبور کند.»^{۲۷} بنابراین، عامل حدت نشان‌دهنده اندازه انرژی پویای حاضر است در یک پدیده مفروض در هر لحظه از زمان.^{۲۸}

۳۸- همین طور، یک عامل حدت روانشناختی نیز هست که نمی تواند بدون آن که اجزایی از ویژگی های ساختار پیشینی را که بدان ۲۹ متصل بوده است با خود حمل کند، به یک ساختار جدید برود. در یکی از آثار پیشین خود توجه ویژه خواننده را به این حالت خاص تغییر شکل انرژی جلب کرده ام، و نشان داده ام که لیبیدو، ساختار را به صورت شدت محض وانمی نهند تا بدون آن که ردی و اثری از خود بر جای گذارد به ساختار دیگری برود، بلکه خصوصیت کارکرد سابق را با خود به کارکرد تازه می برد. پس سخت و سوسه می شویم که فکر کنیم پویایی ساختار تازه نیز از نوع جنسی است. ۳۰ البته شاید هم چنین باشد که لیبیدوی یک فعالیت روحی، به یک تمایل اساساً مادی وارد می شود، و آنگاه فرد تصور می کند که ساختار تازه نیز خصوصیت روحی دارد. این نتیجه گیری ها اساساً خطاست، زیرا در آن ها تنها مشابهت های نسبی دو ساختار ملحوظ شده و به همان اندازه تفاوت های بنیادیشان را از نظر پنهان داشته است.

۳۹- تجربه عملی - به عنوان یک قاعده - این نکته را به ما می آموزد که یک فعالیت روانی، تنها می تواند براساس اصل برابری برای خود جایگزین بیابد. به طور مثال، یک علاقه مرضی - یعنی یک دلبستگی شدید به یک عارضه - تنها می تواند به وسیله یک دلبستگی شدید به علاقه ای دیگر جایگزین گردد. اگر علاقه جایگزین، ارزش انرژی کمتری داشته باشد، بلافاصله خواهیم دانست که بخشی از انرژی را باید در جای دیگری جستجو کنیم - که اگر در ضمیر خود آگاه نبودند، در پنداره های شکل گرفته در ضمیر ناخود آگاهند، و یا در اختلال «همدست فرادست» (Parties superior) کارکردهای روانشناختی، (تعبیر مناسبی که از ژانه (Janet) به وام گرفته ایم).

۴۰- گذشته از این تجارب عملی که از دیرباز در اختیارمان بوده اند، دیدگاه انرژی یک نیز به ما امکان می دهد تا جنبه دیگر نظریه

خود را بنا کنیم. مطابق دیدگاه علی فروید، ماده یکی بیشتر نیست، که آن هم همان مؤلفه جنسی است، و هر تفسیر و تعبیر (به طور منظم) بازمی گردد به فعالیت همان - واقعیتی که یک بار خود فروید به آن اشاره کرده است. بدیهی است که نفس «تعلیق به علت» و یا «تعلیق به پیکره آغازین» (reductio ad causum or reduction in primam figuram) به هیچ روی حق مطلب را درباره ایده تکامل نهایی - که در روانشناسی واجد اهمیت فوق العاده ای است - ادا نمی کند، زیرا هرگونه دگرگونی، چیزی جز «تصعید» (sublimation) همان ماده تصور نمی شود - که این خود باز بیانی است سر بسته از همان چیز.

۴۱- ایده تکامل تنها در صورتی امکان پذیر است که مفهوم یک ماده را، صرفاً به خاطر جاذبه ای که برای - به اصطلاح - «واقعیت ذهنی» دارد، «اصل موضوعی» نگیریم، و علت را با عمل اشیاء یکی فرض نکنیم. ایده تکامل، مستلزم احتمال تغییر محتویات [ضمیر] است، که گویا از دیدگاه انرژی عبارت از نظام هایی است که (بنابر اصل برابری و بر پایه فرض بدیهی تفاوت توانش ها) از حیث نظری مستعد قابلیت تعویض و تعدیل نامحدود می باشند. باز در اینجا نیز، درست مانند بررسی ارتباط بین علت و غایت، برمی خوریم به یک تناقض عقلانی حل نشدنی، که ناشی از فراقنی ناموجه نظریه انرژی است، چه یک ماده یا جوهر ثابت نمی تواند در عین حال نظامی باشد از انرژی. ۳۱ مطابق دیدگاه مکانیستی، انرژی متصل به ماده است، و چنین است که وونت سیخن از انرژی روانی ای به میان می آورد که به مرور زمان افزایش می یابد و به کار بستن اصول انرژی را غیر ممکن می سازد. از دیگر سو، از دیدگاه انرژی، ماده چیزی جز جلوه گاه یا نشانه یک نظام انرژی نیست. این تناقض عقلانی تا وقتی لاینحل است که فراموش کنیم که «دیدگاه ها» در حکم نگرش های بنیادین روانشناختی اند که - آشکارا - تا حدودی با شرایط و عمل

اشیاء انطباق دارند - انطباقی که عملاً استفاده از دیدگاه‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. پس این نکته کاملاً قابل درک است که اصحاب علیّت و اصحاب غایبیت هر دو، باید با چنگ و دندان بر سر اعتبار عینی اصول موضوعی شان بجهنگند، زیرا اصلی که هر کدام از آن دفاع می‌کند، اصل نگرش شخصی او نسبت به زندگی و جهان نیز هست، و هیچ‌کس - بدون سروصدا و قیل و قال - جایز نخواهد دانست که نگرش او اعتباری مشروط داشته باشد. چنین چیز ناخوشایندی، کمابیش، مثل اقدام به خودکشی است، و نقل همان کسی است که بر سر شاخ بن می‌بُرد. اما تناقض‌های عقلانی اجتناب‌پذیر، که ناشی از فرافکنی اصول منطقیهاً موجه می‌باشند، ما را به واریسی اساسی نگرش‌های روانشناختی خود وادار می‌سازند، چه تنها در این صورت است که می‌توانیم از نقض سایر اصول منطقاً معتبر، اجتناب کنیم. تناقض عقلانی، ناگزیر می‌باید خود را با «شرط لازم تناقض اصول موضوعی» (antinomian postulate) مرتفع سازد - هرچند که این سخن برای اندیشه عینیت‌گرای ما غیرکافی باشد، و روح علم را به درد و الم دچار سازد، که آنچه که اصطلاحاً «واقعیت» نام گرفته است، دارای یک حالت غیرمنطقی اسرارآمیزی است.^{۳۲}

۴۲- نظریه تکامل، بدون دیدگاه غایبیت، کافی به مقصود نخواهد بود. همان‌گونه که وونت اشاره می‌کند، حتی داروین نیز از مفاهیمی غایبی، نظیر مفهوم سازگاری، استفاده می‌کرد. هرگز نمی‌توان با صرف استفاده از دیدگاه علیّت، واقعیت عینی تمایز و تکامل را به‌طور کامل توضیح داد، انجام چنین کاری مستلزم اتخاذ دیدگاه غایبی است - یعنی همان دیدگاهی که انسان آن را در طی تکامل روانی خود به وجود آورده - و باز همان‌گونه که دیدگاه علیّی را نیز بنا نهاده است.

۴۳- طبق مفهوم علیّت چنین استنباط می‌شود که «علل» و سبب هستند برای نیل به اهداف. فرایند واپس‌روی (regression) مثال

ساده‌ای در این باب است. این فرایند اگر از دیدگاه علیّی نگریسته شود - به‌طور مثال - به وسیله «علاقه افراطی به مادر» (mother fixation) معلوم می‌شود. اما از دیدگاه غایبیت، این لیبیدوست که به انگاره (imago) مادر برمی‌گردد تا در آنجا تداعی خاطراتی را بیابد که بدان وسیله، تکامل بیشتر، (مثلاً از یک نظام جنسی به یک نظام روحی) ممکن گردد.

۴۴- از توضیح‌های بالا، اولی در جریان نهادن تأکید بر اهمیت علت از توان می‌افتد و یکسره از اهمیت غایبی فرایند واپس‌روی غفلت می‌ورزد. هنگامی که از این زاویه به قضایا نگاه کنیم، کلّ بنای تمدن چیزی جز یک جایگزین صرف برای عدم امکان زنا با محارم (incest) نخواهد بود. اما توضیح دوم، به ما اجازه این پیش‌بینی را می‌دهد که دربابیم که نتیجه این واپس‌روی چه خواهد بود. و در عین حال به ما یاری می‌رساند تا به اهمیت انگاره‌های خاطره - که به وسیله لیبیدوی واپس‌رونده (regressive) فعال گردیده است - پی ببریم. از نظر اصحاب دیدگاه علیّت، طبعاً این توضیح دوم به نحوی شگفت، «فرضی» می‌نماید، اما از نظر اصحاب دیدگاه غایبیت «علاقه افراطی به مادر»، فرضی است اختیاری. اعتراض چنین کسی این خواهد بود که در این فرض، از توجه به هدف یکسره غفلت شده است، و این که این امر خود به تنهایی می‌تواند سبب فعال شدن دوباره انگاره مادر گردد. به‌طور مثال، آدلر (Adler) ایرادهای متعددی از این دست را بر نظریه فروید وارد می‌سازد. من در کتاب «نمادهای دگرگونی» خود گوشیدم تا حقّ مطلب را درباره هر دو دیدگاه ادا کنم، و دستمزد من، دریافت این اتهام از جانب هر دو گروه بود که موضعی مُغلق و مبسکوک اختیار کرده‌ام. من از این حیث خود را هم سرنوشته با اشخاص بی‌طرف زمان جنگ می‌دانم که حتی صرف وجود حسن نیت در ایشان نیز انکار می‌شد.

۴۵. چیزی که از لحاظ دیدگاه علی واقعیت است، از لحاظ دیدگاه غایی، نماد می‌باشد؛ و همین‌طور بالعکس. تمام چیزهایی که برای یکی حقیقی و حیاتی است، برای آن دیگری غیرحقیقی و غیرحیاتی است. و چنین است که بالاچار پناه می‌بریم به همان شرط لازم تناقض عقلانی، و ناچار می‌شویم که جهان را نیز پدیده‌ای روانی بدانیم. مسلماً برای علم لازم است که اشیاء را «فی‌نفسه» بشناسد، اما حتی علم نیز این توانایی را ندارد که از شرایط روانشناختی معرفت‌شناسی (epistemology) در امان بماند، و دانش روانشناسی باید از این شرایط حساس فوق‌العاده آگاه باشد. از آنجایی که «روان» ضمناً آخرین دیدگاه را در اختیار دارد و سخن آخر را می‌زند، در مورد پدیده‌های روانی - از نظر روانشناختی - قطع نظر از تفسیرهای بسیار آشنای یک‌جانبه و یکنواخت آن، اختیار موضع علی محض، موجه نیست.

۴۶. به‌منظور تمایز روان، تفسیر نمادین علت‌ها به‌وسله دیدگاه انرژی ضرورت دارد، زیرا مادام که واقعیت‌ها به‌صورت نمادین تفسیر نشوند، علت‌ها به‌صورت جوهرهایی ثابت باقی می‌مانند که همان‌گونه که در نظریه کهن ضربه عاطفی (trauma theory) فروید آمده، بی‌وقفه به کار خود ادامه می‌دهند. تکامل، تنها به وسیله علت میسر نیست. برای روان، «تعلیق به‌علت»، (reductio ad causam) دقیقاً معکوس تکامل است. یعنی لیبدو را به واقعیت‌های بنیادین (elementary) متصل می‌سازد. از دیدگاه خردگرایی، این تنها چیز مطلوب است، اما از دیدگاه روان، این امر اسباب ملالی است بی‌روح و عذاب‌آور - هرچند هرگز نباید فراموش کرد که برای بسیاری از مردم ضرورت قطعی دارد که لیبدوی خود را در جوار واقعیت‌های اساسی نگهدارند. اما وقتی که این نیاز برآورده شد، روان دیگر نمی‌تواند در این مرتبه باقی بماند، و ناگزیر باید به تکامل خود ادامه دهد: ضمن این

که علت‌ها خود را تبدیل می‌کنند به‌وسایلی برای نیل به هدف، یعنی به‌مظاهری نمادین برای راهی که در پیش‌رو دارند. بدین ترتیب اهمیت انحصاری علت، یعنی ارزش انرژی آن، ناپدید می‌شود و از نو در نمادی سربرمی‌آورد که قدرت جذب آن نمایانگر کوانتوم برابری از لیبدو است. ارزش انرژی یک علت هرگز با فرض گرفتن یک هدف اختیاری و معقول امحاء نمی‌شود: چنین چیزی همواره موقتی است. ۴۷. تکامل روانی تنها به‌وسیله قصد و اراده حاصل نمی‌شود: این امر محتاج جذب نمادی است که کوانتوم ارزش آن از کوانتوم علت بیشتر باشد. اما تشکیل نماد نمی‌تواند صورت پذیرد مگر آن که ذهن به‌مدت کافی بر واقعیت‌های بنیادین توقف کرده باشد، و یا به‌عبارتی، تا وقتی بر آن‌ها توقف کرده باشد که ضرورت‌های درونی یا برونی فرایند حیات سبب بروز دگرگونی انرژی شده باشد. اگر آدمیان بر حسب غریزه و خود به‌خود با یکدیگر زندگی می‌کردند، دگرگونی، مطابق قوانین محض زیست‌شناختی صورت می‌پذیرفت. هنوز هم چیزی از این‌گونه حیات روانی را - که در عین حال عینی و کاملاً نمادین است - در میان اقوام بدوی می‌توان سراغ گرفت. در انسان متمدن، اما، خردگرایی ضمیر خودآگاه - که از جهت دیگر برای او بسیار مفید است - بر سر راه دگرگونی راحت و عاری از اصطکاک انرژی، به صورت مانعی عظیم درمی‌آید. خرد که همواره بر آن است که از آنچه که به‌نظرش تناقض عقلانی است اجتناب کند، موضع خود را منحصر یا در این سو اختیار می‌کند و یا در آن سو، و بی‌اختیار در صدد برمی‌آید که به ارزش‌هایی وفادار بماند که روزگاری در گذشته، آن‌ها را برگزیده است. مادام که خرد آدمی - به‌خطا - جای یک «جوهر ثابت» را بگیرد و بدین ترتیب مانع از قبول هرگونه رأی نمادین شود، وضع به‌همین قرار خواهد بود. اما خرد فقط نسبی است و سرانجام خودش را به‌محک تناقضات عقلانی می‌زند. خرد نیز خود وسیله‌ای

است برای نیل به یک هدف، و بیان نمادینی است برای یک مرحله انتقالی در مسیر تکامل.

ج- آنروپی

۴۸- اصل برابری در نظریه انرژی، گزاره‌ای است مهم. گزاره دیگری که لازم و مکمل آن است، اصل آنروپی است. دگرگونی انرژی تنها به سبب تفاوت شدت امکان پذیر است. طبق قانون کارنو (Carno)، تبدیل گرما به سرما تنها می‌تواند در صورت عبور آن از یک جسم گرم‌تر به یک جسم سردتر صورت پذیرد. و اما کار مکانیکی، پیوسته به گرما تبدیل می‌شود - که به علت کاهش شدت نمی‌تواند باز به کار تبدیل شود. بدین طریق، یک نظام انرژی یک بسته، تدریجاً از تفاوت شدت خود می‌کاهد تا به یک درجه یکنواختی برسد که در آن از تغییر بیشتر جلوگیری شود.

۴۹- تا جایی که تجربه نشان داده است، اصل آنروپی تنها به صورت مجموعه‌ای از فرایندهای ناقص شناخته شده است که تشکیل نظامی نسبتاً بسته را می‌دهد. روان را نیز می‌توان یک چنین نظام بسته‌ای به شمار آورد، که در آن دگرگونی‌های انرژی، به برابر شدن تفاوت‌ها می‌انجامد. طبق فرمول بولتزمن (Boltzmann) ۳۳، این فرایند همسان‌سازی در حکم انتقال از یک حالت غیرمحمول است به یک حالت محمول، که در آن امکان تغییر بیشتر، پیوسته محدودتر و کمتر می‌شود. در روانشناسی، این فرایند را می‌توان در ایجاد یک نگرش پایدار و نسبتاً بلا تغییر مشاهده کرد. قطب‌های متضاد، پس از نوساناتی شدید در ابتدای کار، خود را با یکدیگر برابر می‌سازند. و به تدریج نگرشی تازه به وجود می‌آید که ثبات غایی آن از اندازه تفاوت‌های بدوی آن‌ها بیشتر است. هر اندازه که تنش (tension) بین زوج‌های متضاد بیشتر باشد، نیروی جمع و جذب‌کننده آن بیشتر

می‌شود. این نیروی افزایش یافته جذب، با طیف وسیع‌تری از اطلاعات مجتمع در روان مطابقت دارد، و هرچه که این طیف گسترده‌تر شود، احتمال بروز اختلالات متعاقب آن، - که ممکن است از اصطکاک با اطلاعاتی که قبلاً مجتمع نشده‌اند ناشی شده باشند - کمتر خواهد بود. بدین دلیل است که نگرشی که از دل یک فرایند وابسته‌دار برابری بیرون آمده است، بسیار بادوام و ماندنی است. ۵۰- تجارب روزمره روانشناختی، دلیل صحت این گفته را به دست می‌دهد. شدیدترین کشمکش‌ها در صورتی که رفع شوند، یا گونه‌ای از حس امنیت و آرامش را برجا می‌گذارند که به سادگی برهم خورده نیست، و یا سبب دلشکستگی‌ای می‌شوند که شفاپذیر نمی‌باشد. و اما برعکس، درست همین کشمکش‌های شدید و التهاب آن‌هاست که برای دست‌یابی به نتایج ارزشمند و بادوام لازمند. چون تجربه ما محدود به نظام‌هایی نسبتاً بسته می‌باشد، در نتیجه هیچگاه در وضعی قرار نمی‌گیریم که بتوانیم شاهد آنروپی روانشناختی مطلق باشیم اما نظام روانشناختی هرچه بسته‌تر باشد، پدیده آنروپی با وضوح بیشتری تجلی می‌یابد ۳۴. این حالت را بالانحس در آن دسته از اختلالات دماغی می‌توان به خوبی مشاهده نمود که با انزوای شدید از محیط مشخص می‌شوند. آنچه را که اصطلاحاً «ضعیف شدن هیجان‌ها» (dulling of affect) در اختلال مساعیر نوع پری‌کاکس و یا شیذوفرنی (dementia praecox or schizophrenia) نام گرفته است، هنگامی می‌توان به خوبی دریافت که به صورت پدیده آنروپی ملاحظه شوند. همین سخن در مورد تمام پدیده‌های اصطلاحاً حادث‌شونده نیز مصداق دارد؛ پدیده‌هایی که در نگرش‌های روانشناختی‌ای به وجود می‌آیند که در آن کلیه ارتباطات با محیط، به طور دائم، قطع می‌شوند: باز به همین نحو، فرایندهای جهت‌دار یا هدایت‌شده ارادی، نظیر اندیشیدن، و احساس کردن

جهت دار را نیز می توان نظام های روانشناختی نسبتاً بسته ای دانست. این گونه کارکردها، بر اصل نفی آنچه که ناشایست و یا نامناسب است - و می تواند سبب انحراف از مسیر انتخاب شده گردد - استوارند. عناصر «خودی» به دست فرایندی از برابر سازی مشترک سپرده شده و در عین حال در برابر نفوذ مزاحم از خارج حراست می گردند. بدین ترتیب این عناصر پس از چندی به حالت «محتمل» خود می رسند، که نشان دهنده ثبات آن ها در - مثلاً - عقیده ای «پایدار» یا دیدگاهی «ریشه دار» و امثال این هاست. عمق این چیزها را هرکسی که بکوشد تا چنین ساختاری را احیا کند (و به طور مثال پیش داوری ای را ریشه کن سازد و یا عاداتی را تغییر دهد) می تواند به بوته آزمایش بگذارد. در تاریخ ملت ها، این گونه تغییرات به بهای جاری شدن جوی های خون تمام شده است. اما از آنجایی که انزوای مطلق امکان پذیر نیست (مگر شاید در موارد مَرَضی)، ادامه فرایند انرژی یک به صورت «تکامل» صورت می پذیرد هرچند که این فرایند به خاطر «از دست دادن اصطکاک»، با تقلیل شدت کاهش استعداد همراه می باشد.

۵۱. این طرز نگریستن به اشیاء از دیرباز معمول بوده است. تمام مردم از «توفان جوانی» که جای خود را به «آرامش پیری» می سپارد، سخن می گویند. و نیز سخن از «اعتقاد راسخ» پس از «نبرد با تردیدهای خود» و نیز از «رها شدن از تنش درونی» و امثال این ها به میان می آورند. این همان دیدگاه انرژی غیرارادی است که نزد همگان مشترک است. البته این همه، از نظر دانشمندان روانشناس، - تا جایی که احساس کند نیاز به تخمین ارزش های روانشناختی نیست - ارزشی نخواهد داشت. و برای دانش روانشناسی فیزیولوژیکی، این مسئله اساساً مطرح نخواهد بود. روان درمانی، در برابر روانشناسی، یک علم تشریحی محض است، و تا همین اواخر، اساساً به مسئله علیت روانشناختی نپرداخته است - بلکه حتی آن را انکار نیز کرده

است. اما علم روانشناسی تحلیلی ناچار شده است که دیدگاه انرژی یک را ملحوظ بدارد، چون دیدگاه علی - مکانیستی در روانشناسی تحلیلی فروید برای ادای حق مطلب درباره ارزش های روانشناختی کفایت نمی کرده است. توضیح ارزش مستلزم در اختیار داشتن یک مفهوم کمی است و یک مفهوم - نظیر جنسیت - به هیچ روی نمی تواند برای آن را بگیرد. مفهوم کیفی، همواره تشریح یک چیز، و یا تشریح یک جسم است، در حالی که مفهوم کمی با رابطه های شدت سروکار دارد، و به هیچ وجه به جسم یا شیء نمی پردازد. مفهوم کیفی ای که جسم، شیء یا واقعیتی را در نظر ندارد، کمابیش یک مورد استثنای اختیاری است، و من ناگزیر آن را مفهومی کیفی و یک «اصل موضوعی» به شمار می آورم. یک توضیح علی علمی، گهگاه مستلزم فرض و گمان هایی از این دست است، اما با این همه نباید صرفاً به قصد زائد و بی مصرف نمودن دیدگاه انرژی یک اختیار شوند. این سخن درباره نظریه انرژی نیز صادق است؛ نظریه ای که گهگاه گرایش هایی را نشان می دهد در جهت نفی و انکار وجود جسم و تبدیل شدن به نظریه ای فرجام گرایانه و یا غایت گرایانه محض. ناگزیر کردن یک مفهوم کیفی برای انرژی پذیرفتنی نیست، چه چنین کاری تغییر تعریف انرژی و تبدیل آن به «نیرو» است. چنین چیزی در زیست شناسی همان اصالت نیروی حیات یا شورگرایی (vitalism) خواهد بود و در روانشناسی، جنسیت گرایی (sexulism) فروید، و یا به هر حال نوع دیگری از «گرایی ها»؛ چون می توان ثابت کرد که پژوهشگران با این کار خود، انرژی کل روان را به یک نیرو و یا «عامل مشخص تبدیل کرده اند. همانگونه که ثابت کردیم، سائق ها شکل های معینی از انرژی هستند. انرژی، دربرگیرنده تمام این ها در مفهوم فراتر یا برتری از رابطه است، و نمی تواند مبین چیز دیگری جز روابط بین ارزش های روانشناختی باشد.

د- انرژیسم (Energism) و دینامیسم (Dynamism)

۵۲- آنچه در بالا گفته شد، راجع است به مفهوم کارمایه یا انرژی محض. مفهوم انرژی همانند همبسته (correlate) آن یعنی مفهوم زمان، از یک سو ایده‌ای است بدون رابطه، «مقدم بر تجربه» و شهودی^{۳۵}، و از سوی دیگر مفهومی است عینی، کار بسته و تجربی، که مانند تمام مفاهیم علمی تبیینی، از تجربه منتزع شده است.^{۳۶} مفهوم کاربسته انرژی همواره با عمل نیروها - و در وضعی که اجسام در حال حرکتند - سروکار دارد، چه انرژی از هیچ طریق دیگری دستیاب تجربه نیست مگر از طریق مشاهده اجسام متحرک. و چنین است که در عرصه عمل، سخن از انرژی الکتریکی و نظایر آن به میان می‌آوریم - چنانکه گویی انرژی نیرویی است مشخص. این اختلاط و امتزاج مفاهیم عملی و تجربی با ایده شهودی رویداد، سبب بروز آشفتگی معنا و خلط دایم مفاهیم «انرژی» و «نیرو» ست. باز، مفهوم روانشناختی انرژی، به مفهومی محض که مفهومی است عینی و عملی - که به صورت انرژی جنسی، حیاتی، ذهنی و اخلاقی و امثال این‌ها رخ می‌نماید. و یا به عبارت دیگر خود را در هیأت سائق به ما نشان می‌دهد که ماهیت یقیناً پویای آن دلیل موجهی را به دست ما می‌دهد تا برای آن قرینه‌ای عقلی از نیروهای مادی بناکنیم.

۵۳- به کار بستن مفهوم محض در مورد خمیره تجربه الزاماً سبب عینی و مرئی گردیدن مفهوم می‌گردد، به طوری که چنین به نظر می‌رسد که گویا در این میان، وجود یک جسم مفروض و مسلم است. این مورد، به طور مثال، با مفهومی که یک فیزیکدان از اثير (ether) دارد سازگار می‌باشد، چه با آن که اثير مفهومی بیش نیست، دقیقاً چنان تلقی می‌شود که گویا «جسم» است. این گونه خلط مفاهیم غیرقابل اجتناب است، چه ما قادر به تصور کوانتوم نیستیم مگر آن که «کوانتوم چیزی» باشد. و این چیز، جسم است. علیهذا هر مفهوم

عملی، به صورتی غیرقابل اجتناب، «اصل موضوع» انگاشته می‌شود. حتی اگر که این کار خلاف اراده ما باشد؛ هرچند هیچ‌گاه نباید فراموش کنیم که آنچه با آن سروکار داریم هنوز هم چیزی جز یک مفهوم نیست.

۵۴- پیشنهاد من این بوده است که مفهومی از انرژی که در روانشناسی تحلیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد، با نام «لیبیدو» مشخص می‌شود. احتمال دارد که اختیار این اصطلاح از برخی جهات کمال مطلوب نباشد، با این همه این طور به نظر می‌رسد است که این مفهوم حتی اگر تنها برای رعایت انصاف تاریخی نیز بوده باشد، استحصال نام لیبیدو را دارد. فروید اولین کسی بود که در این رابطه‌های به راستی پویای روانشناختی پی‌جویی و تحقیق نمود و آن‌ها را به گونه‌ای منسجم ارائه داد و از اصطلاح مناسب لیبیدو استفاده کرد؛ هرچند که فروید - (برابر نقطه آغازین کار خودش که همانا جنسیت بود) با مفاهیم تلویحی مشخصاً جنسی توأم با اصطلاح «لیبیدو»، از اصطلاح‌های «سائق» یا «غریزه» به طور مثال «غریزه من» (ego-instinct) را نیز استعمال کرد.^{۳۷} چون فروید تقریباً به طور کامل خود را در چارچوب جنسیت و آثار متنوع آن در روان نگه می‌دارد، تعریف جنسی انرژی - به عنوان یک نیروی محرک مشخص - برای منظور وی کاملاً کفایت می‌کند، اما در یک نظریه فراگیر روانشناختی، استفاده از «انرژی جنسی محض» میسر نیست، یعنی ممکن نیست که بتوان تنها از یک سائق معین به عنوان مفهومی تبیینی استفاده کرد، زیرا دگرگونی انرژی روانی منحصر به کار دینامیک جنسی (sexual dynamics) نیست. دینامیک جنسی فقط یک مورد بخصوص در کل قلمروی روان است. این سخن به معنای انکار دینامیک جنسی نیست، بلکه مقصود این است که آن را در جایگاه واقعی‌اش قرار بدهیم.

۵۵. چون مفهوم کار بسته انرژی - به خاطر روش اندیشیدن عینیت گرایانه ما - بلافاصله خود را به منزله یک رشته از نیروهای روانی (سائق ها، هیجان ها و سایر فرایندهای دینامیک) «اصل موضوع» و مسلّم می گیرد، به نظر من ویژگی عینی آن به نحوی مناسب، با اصطلاح «لیبیدو» قابل بیان است. در گذشته برای بیان مفاهیم مشابه همواره از نامگذاری هایی از این دست سود جسته شده است. مثلاً شوپنهاور از «اراده، افلاطون از اُرس یا شهوت (Eros) امپیدوکلس (Empedocles) از «عشق و نفرت از عناصر» و برگسن (Bergson) از شور زندگی (etan vital) استفاده کرده اند. من از این مفاهیم، نه «تعریف» مفهوم که تنها خصوصیت عینی اصطلاح را به عاریت گرفته ام. از قلم افتادن توضیح مبسوطی از این مطلب در یکی از آثار قبلی من، مسبب سوء تفاهم های زیادی شده است، و از جمله این اتهام به من زده شده است که گویا نوعی مفهوم حیات گرایانه (vitalistic) را بنیاد نهاده ام.

۵۶. در عین حال که در مورد واژه «لیبیدو» به هیچ گونه تعریف جنسی مشخص قائل نمی باشم^{۳۸}، این کار به معنای انکار دینامیسم جنسی نیست، کما این که به معنای انکار دینامیسم های دیگر - مثلاً «سائق گرسنگی» و غیره - نیز نمی باشد. من حتی در ۱۹۱۲ گوشزد نمودم، که استنباط من از غریزه کلی حیات که لیبیدو نام گرفته است به جای مفهوم «انرژی روانی» ای است که در کتاب «روانشناسی اختلال دماغ پری کاکس» (Pracax) به کار برده بودم. اما من به هر حال قصوری را برعهده دارم و آن این که در ارائه این مفهوم، تنها عینیت روانشناختی آن را توضیح داده و شرح جنبه متافیزیک آن را از قلم انداخته ام - که این همان موضوع بحث حاضر است. لکن من با به حال خود رها کردن مفهوم لیبیدو، یکسره در شکل عینی و ملموس آن، طوری بدان پرداخته بودم که گویا از «اصول موضوعی» است. تا اینجا

برای سوء تفاهم هایی که پیش آمده خود را، درخور سرزنش می دانم و چنین بود که در کتاب «نظریه تحلیلی روانی»^{۳۹}، خود که در ۱۹۱۳ منتشر شد، علناً گفتم که، «لیبیدو، که ما توسط آن عمل می کنیم، نه تنها عینی و شناخته شده نیست که یک مجهول کامل است؛ یعنی یک فرضیه محض، یک مدل یا یک وسیله سنجش (counter) است، و حالت ملموس یا عینیت آن بیشتر از شناخته بودن «انرژی» در دنیای فیزیک نمی باشد». بنابراین «لیبیدو» جز بیان اختصاری «دیدگاه انرژی» نیست. ما در ارائه مطلب به طور عینی به هیچ روی قادر به کار کردن با مفاهیم محض نمی باشیم، مگر این که موفق به بیان ریاضی پدیده مورد بحث شویم. مادام که این کار میسر نباشد، مفهوم کار بسته، خود به خود از رهگذر «معلوم» یا نهاده های تجربه از «اصول موضوعی» خواهد بود.

۵۷. باز باید به ابهام دیگری نیز توجه داشت که از استفاده عینی از مفهوم لیبیدو - و مفهوم انرژی به طور کلی - سرچشمه می گیرد، و آن خلط معنای انرژی است با مفهوم علی معلول؛ خلطی غیرقابل اجتناب در تجزیه عملی که اساساً نه مفهومی انرژی که مفهومی دینامیک است.

۵۸. دیدگاه علی - مکانیستی، ترتیب توالی واقعیت های الف - ب - ج - د را چنین بدین صورت می شناسد که الف، ب را سبب می شود، ب، ج را و همین طور تا آخر. در این جا مفهوم معلول، به منزله تعیین اسم و عنوانی برای یک کیفیت، و یا به مثابه «یک نیروی مؤثر» (virtue) برای علت، پدیدار می شود - و یا به عبارت دیگر به عنوان یک دینامیسم. از سوی دیگر، دیدگاه غایی - انرژی، ترتیب توالی الف - ب - ج را بدین صورت می شناسد که وسیله ای است برای نیل به دگرگونی انرژی - که فارغ از علت - از الف، یعنی از حالت غیرمحمّل - به طور آنتروپی (یعنی بدون هیچگونه نظم) به سوی ب

ج و از آنجا به حالت محتمل د می رود. در این مورد، معلول علت، کاملاً نادیده گرفته می شود، چه تنها شدت های معلول است که در نظر گرفته می شوند. مادام که شدت ها یکسان باشند، می توان، به سادگی به جای الف - ب - ج - د - مثلاً بگذاریم ق - ر - ش - ت.

۵۹- «معلوم» یا نهاده (datum) تجربه در هر دو مورد، ترتیب توالی الف - ب - ج - د است، و تفاوت در اینجاست که دیدگاه مکانیستی از معلول علت مشهود، دینامیسمی را استنباط می کند، حال آن که دیدگاه انرژی، به جای معلول یک علت، «برابر» معلول تغییر شکل یافته را مورد مشاهده قرار می دهد. به عبارت دیگر، هردوی این ها ترتیب توالی الف - ب - ج - د را مشاهده می کنند، منتهی یکی به طور کیفی و آن دیگری به طور کمی. شیوه علی اندیشه مفهوم دینامیک را از معلوم یا نهاده تجربه جدا می سازد، حال آن که دیدگاه غایی، مفهوم ناب خودش درباره انرژی را در مورد حوزه مشاهده اش به کار می بندد و - گویی - به آن اجازه می دهد تا به دینامیسم تبدیل شود. این دو شیوه مشاهده به رغم تفاوت های معرفت شناختی شان - که تا حد امکان مطلقند - به صورتی غیر قابل اجتناب در مفهوم نیرو درهم می آمیزند. دیدگاه علی ادراک ناب خود از کیفیت عامل (operative) جدا و آن را به درون مفهوم دینامیسم می کشاند. و دیدگاه نهایی اجازه می دهد تا مفهوم نابی که دارد از طریق اعمال و به کار بستن آن عینیت یابد. و چنین است که آن که از اصحاب دیدگاه مکانیستی است، سخن از «انرژی روانی» [تاکید بر واژه روانی] به میان می آورد، درحالی که آن دیگری که از اصحاب دیدگاه نهایی است از «انرژی روانی» [تاکید بر واژه انرژی] صحبت می دارد. از آنچه گفته شد چنین بر می آید که یک فرایند، واحد برحسب اختلاف منظر، چهره های گوناگونی به خود می گیرد.

۳- مفاهیم بنیادین نظریه لیبدو

الف - پیش روی (Progression) و واپس روی (regression)

۶۰- یکی از مهمترین پدیده های انرژی حیات روانی، پیش روی و واپس روی لیبدو است. پیش روی را می توان چنین تعریف کرد که عبارت است از جلو رفتن روزمره فرایند انطباق و سازگاری روانشناختی. می دانیم که سازگاری چیزی نیست که یک بار برای همیشه بدان نایل شویم؛ هرچند که گرایش به تصور خلاف آن را داریم. علت این گرایش در ما آن است که نگرش روانی فرد به جای سازگاری بالفعل او اشتباه گرفته می شود. تأمین خواست های سازگاری، تنها به وسیله نگرشی که به نحوی مناسب جهت گیری یا هدایت شده باشد، میسر است. نتیجتاً دستیابی به سازگاری در دو مرحله انجام و تکمیل می گردد: (۱) دست یافتن به یک نگرش، و (۲) تکمیل سازگاری به وسیله آن نگرش. نگرش انسا نسبت به واقعیت، چیزی است بی اندازه پایدار. اما هرچه وضع روانی (habitus) آدمی پایدارتر باشد دستیابی مؤثر او به سازگاری ناپایدارتر خواهد بود. این امر پیامد ضروری تغییرات بی وقفه در محیط و سازگاری های تازه ای است که این تغییرات می طلبند.

۶۱- بنابراین شاید بتوان گفت که پیش روی لیبدو عبارت است از تأمین بی وقفه خواست های شرایط محیط. و این تنها به وسیله اتخاذ «نگرشی» میسر است که لزوماً جهت دار یا هدایت شده است و از همین رو با شکل خاصی از یک وجه یا یک رویه بودن مشخص می شود. بدین ترتیب به سادگی می تواند چنین پیش آید که یک نگرش، به خاطر آن که در شرایط محیطی تغییراتی پدید آمده اند که مستلزم نگرشی متفاوت است، دیگر قادر به تأمین خواست های امر

سازگاری نباشد. به طور مثال، یک نگرش احساسی که بر سر آن است که خواست‌های واقعیت را از رهگذر همدلی برآورده سازد، به سادگی می‌تواند با وضعیتی روبرو شود که تنها از طریق اندیشیدن قابل حل است. در چنین موردی آن نگرش احساسی فرومی‌باشد و «پیش‌روی» لیبیدو نیز متوقف می‌شود. آنگاه احساس سرزندگی‌ای که قبلاً وجود داشت ناپدید می‌شود و در جای آن ارزش روانی برخی از محتویات خودآگاه - به گونه‌ای ناخوشایند - افزایش می‌یابد. محتویات ذهن و واکنش‌ها، به زور راه خود را به سوی جلو می‌گشایند و وضع، پر از هیجان و آماده انفجار می‌شود. این نشانه‌ها نمایانگر سد شدن راه لیبیدوست، و علامت متمیزه این انسداد همواره فروپاشی زوج‌هایی از اضداد است. در خلال پیش‌روی لیبیدو، زوج‌های اضداد در سیلان هم‌آهنگ فرایندهای روانی به هم می‌پیوندند. و «با هم کارکردن» این اضداد، نظم متوازن این فرایندها را میسر می‌سازد، چه اگر این حالت تضاد یا قطب‌بندی (Polarity) درونی در بین نبود، این فرایندها یک‌رویه و نامعقول می‌بودند. بنابراین می‌توان به خود حق داد تا تمام رفتارهای افراطی و مبالغه‌آمیز را، فقدان تعادل و توازن به شمار آورد، زیرا اثر هماهنگ‌کننده میل (impulse) متضاد، آشکار مفقود می‌باشد. و از این روست که برای پیش‌روی لیبیدو - که همان دستیابی موفقیت‌آمیز به سازگاری است - این امر حائز اهمیت حیاتی است که میل و ضد‌میل (counter-impulse)، و یا مثبت و منفی، به حالتی منظم از کنش متقابل و تأثیر متقابل برسند. این متعادل شدن و ترکیب اضداد را، به طور مثال، در فرایند تأملی که قبل از اتخاذ تصمیمی دشوار پیش می‌آید، می‌توان دید. اما در توقف لیبیدو - که هنگامی روی می‌دهد که پیش‌روی آن غیرممکن شده باشد - مثبت و منفی دیگر قادر نیستند که در یک کنش هماهنگ با یکدیگر متحد شوند، چه هردو ارزشی مساوی حاصل کرده‌اند که دو کفه ترازو را در

یک سطح نگه می‌دارد. این توقف هر چه بیشتر دوام بیاورد، قدر و ارزش مواضع متضاد بیشتر خواهد شد: یعنی تداعی‌های بیشتر بدانها غنا خواهم بخشید و مدام طیف رو به گسترشی از اطلاعات روانی را ضمیمه خود خواهند ساخت. تنش، به درگیری می‌کشد، و درگیری به کوشش برای سرکوب متقابل، و چنانچه یکی از دو نیروی متضاد، با پیروزی دیگری سرکوب گردد، یک گسستگی (dissociation)، یک شکاف در شخصیت و یک جدایی از خویشتن رخ می‌دهد. و اکنون دیگر صحنه آماده است برای رنجور شدن روان (neurosis). کنش‌های متعاقب این‌گونه شرایط ناهماهنگند: گاه این‌ها مرضی هستند و ظاهر کنش‌های نشانه‌بیماری را دارند. این کنش‌ها هرچند تا حدی عادی می‌باشند، اما تا اندازه‌ای نیز بر آن ضدی که سرکوب شده است استوارند. ضدی که به جای آن که عمل یک نیروی توازن‌بخش و متعادل‌کننده را داشته باشد، اثر بازدارنده و مانع را دارد، که بدین ترتیب مانع از امکان پیش‌روی بیشتر می‌گردند.

۶۲- چنانچه با آغاز درگیری، فرایند واپس‌روی - یا حرکت قهقریایی لیبیدو - وارد صحنه عمل نمی‌گردید، کشمکش بین اضداد، به همین روال بی‌ثمر، ادامه می‌یافت. اضداد، به خاطر برخورد و تصادمشان، به تدریج از ارزش و استعداد خود تهی می‌شوند. این از دست دادن قدر و ارزش، مدام رو به فزونی می‌گذارد، و تنها چیزی است که به وسیله ناخودآگاه ادراک می‌شوند. این فرایند مترادف است با واپس‌روی، چون، متناسب با کاهش ارزش اضداد خودآگاه، افزایش پیش می‌آید در تمام آن دسته از فرایندهای روانی که با سازگاری برونی سروکار ندارند، و از همین رو، «از روی خودآگاهی» یا به ندرت به کار گرفته می‌شوند و یا هرگز مورد استفاده قرار نمی‌گیرند. این عوامل روانی عمده‌تاً ناخودآگاهند. با افزایش ارزش عناصر تصعید شده (subliminal) ناخودآگاه، می‌باید انتظار داشت که این‌ها دارای

تأثیر و نفوذی بر ضمیر خودآگاه گردند. به خاطر تأثیر بازدارنده‌ای که خودآگاه بر خود ناخودآگاه اعمال می‌کند، ارزش‌های ناخودآگاه در وهله اول خود را به طور غیرمستقیم به ظهور می‌رسانند. بازداری یا ممانعتی که این ارزش‌ها مشمول آن می‌شوند، حاصل جهت‌دار بودن انحصاری محتویات خودآگاه است. (این بازداری با آنچه که فروید سانسور (censor) می‌خواند یکی است.) تجلی غیرمستقیم ناخودآگاه، شکل اختلال در رفتار خودآگاه را به خود می‌گیرد. این‌ها در آزمایش‌های مربوط به تداعی، به شکل نشانه عقده ظاهر می‌شوند، در زندگی روزمره به صورت «کنش‌های نشانه مرض» - که نخست فروید توضیحشان داد - و در روان‌رنجوری‌ها به صورت نشانه‌ها یا عوارض بیماری.

۶۳- از آنجا که واپس‌روی، ارزش محتویاتی از ضمیر را که قبلاً از فرایند خودآگاه سازگاری بازداشته شده‌اند (و از همین رو یا کاملاً ناخودآگاهند و یا تنها «به طور مبهمی خودآگاه») عناصر روانی‌ای که اینک به‌زور از آستانه عبور داده می‌شوند - از دیدگاه سازگاری - موقتاً بی‌مصرف می‌شوند، و به همین دلیل بدون استثناء، به‌وسیله کارکرد روانی جهت‌دار، از صحنه به‌دور نگهداشته می‌شوند. در باب ماهیت این محتویات، همگان می‌توانند که آثار فروید را مطالعه کنند. این محتویات نه فقط ویژگی «طفلی - جنینی» دارند، که محتویات و گرایش‌هایی هستند یکسره ناسازگار - قدری غیراخلاقی، تا حدی غیر زیباشناختی، و نیز تا اندازه‌ای نابخردانه و تحلیلی. ویژگی آشکارایست این محتویات از لحاظ سازگاری، سبب بروز نظرهای تحقیرآمیزی درباره روان شده است که در متون مربوط به تحلیل روان رایج است.^{۴۰} آنچه را که واپس‌روی از عمق به‌سطح می‌آورد، درنگاه نخست لای و لجنی است که در کف بوده است، اما اگر به یک ارزشیابی سطحی بسنده نکنیم و از داوری کردن براساس جزئیاتی

«پیش‌پنداشته» اجتناب نماییم، مشاهده خواهیم کرد که این «لای و لجن» نه تنها حاوی بقایای وازده و دفع‌شده زندگی روزمره یا تمایلات نامناسب و ناخوشایند حیوانی است، بلکه حاوی نطفه زندگی تازه و امکانات حیاتی برای آینده نیز هست.^{۴۱} این یکی از امتیازات بزرگ تحلیل روانی است، که از لای‌روبی و بیرون کشیدن عناصر ناسازگار، بیمی به دل راه نمی‌دهد. چه اگر به‌خاطر امکان وجود حیاتی تازه در محتویات سرکوب‌شده روان نمی‌بود، تحلیل روان کاری یکسره بیهوده و در حقیقت شرم‌آور می‌بود. اما مطلب به‌قراری است که گنجه شد، و باید نیز چنین باشد، و صحت این مدعا به‌وسیله انبوهی از تجارب عملی به اثبات رسیده، که از ملاحظات مشروح در زیر نیز قابل استنتاج می‌باشد.

۶۴- فرایند سازگاری نیازمند کارکردی است جهت‌دار از خودآگاه که ویژگی آن همخوانی درونی و انسجام منطقی است. چون جهت‌دار است، می‌باید هرآنچه که نامناسب است کنارگذارد تا وحدت و یکی بودن جهت حفظ گردد. عناصر نامناسب مشمول فرایند منع و بازداری می‌شوند و از حوزه توجه دور می‌مانند. تجربه نشان می‌دهد که برای سازگاری، تنها یک کارکرد جهت‌دار خودآگاهانه وجود دارد. به‌طور مثال، اگر من یک جهت‌گیری اندیشه‌ای داشته باشم، دیگر نخواهم توانست که در عین حال به‌طور احساسی نیز درک موقعیت و جهت‌گیری کنم، چه اندیشیدن و احساس کردن دو فرایند کاملاً متفاوتند. درحقیقت اگر بخواهم که قواعد منطقی اندیشیدن را رعایت کرده باشم، می‌باید که احساس را کاملاً کنار نهم تا مزاحم فرایند اندیشیدن من نشود. در این مورد هراندازه از لیبیدو را که مقدور باشد از فرایند احساس کردن بیرون می‌کشم، و در نتیجه، این کارکرد به‌طور نسبی ناخودآگاه می‌گردد. باز تجربه نشان می‌دهد که امر جهت‌گیری، عمدتاً ناشی از عادت است؛ به‌همین لحاظ سایر

کارکردهای نامناسب، تا جایی که با نگرش غالب ناسازگار باشند، به طور نسبی ناخودآگاهند و به همین سبب به کار برده نمی شوند، آموزش نمی یابند و از سایر چیزها، متمایز نمی گردند. افزون بر این، بنابر اصل همزیستی، این ها لزوماً با سایر محتویات ناخودآگاه پیوند می یابند. همان محتویاتی که قبلاً به کیفیت نازل و ناسازگارشان اشاره کردم. نتیجه این که، این کارکردها هنگامی که به وسیله فرایند واپس روی فعال می شوند و به سطح خودآگاهی می رسند، تا یک اندازه در چهره ای ناسازگار - با نقاب و پوشیده از لای و لجن اعماق ضمیر - پدیدار می شوند.

۶۵. اگر به خاطر داشته باشیم که مسدود شدن راه حرکت لیبیدو ناشی از شکست نگرش خودآگاه است، می توانیم دریابیم که در محتویات ناخودآگاهی که به وسیله فرایند واپس روی فعال گردیده اند، چه بذرهایی ارزشمندی نهفته است. این بذرها حاوی عناصری از آن کارکرد دیگراند که به وسیله نگرش خودآگاه کنار زده شده اند؛ همان کارکردی که توانائی تکمیل ثمربخش؛ و یا حتی جایگزین شدن با نگرش نامناسب خودآگاه را دارند. چنانچه اندیشیدن از عهده اجرای کارکرد سازگار شده برنیاید - بدان دلیل که سروکار فرد با موقعیتی است که تنها به وسیله احساس می توان با آن انطباق یافت و سازگار شد - آنگاه اطلاعات ناخودآگاهی که به وسیله فرایند واپس روی فعال شده اند، حاوی کارکرد احساسی ای که جایش خالی است، خواهند بود - هرچند که هنوز در شکل جنینی ابتدایی و تکامل نیافته اش می باشد. به همین نحو، در گونه متضاد نیز واپس روی، کارکردی از اندیشیدن را فعال می سازد که به نحوی ثمربخش جای احساس نامناسب را می گیرد.

۶۶. فرایند واپس روی، به وسیله فعال ساختن یک عامل ناخودآگاه، به مقابله با شکل خودآگاه روان - در تضاد با شکل

سازگاری برونی - برمی خیزد. این طبیعی است که ضمیر خودآگاه با قبول محتویات واپس گرایانه و قهقرایی سرستیز داشته باشد، با این همه، ضمیر خودآگاه به علت محال شدن پیشروی بیشتر، وادار به تسلیم در برابر ارزش های واپس گرایانه می گردد. به عبارت دیگر، واپس گرایی، به ضرورت سازگار گردیدن و انطباق با جهان درونی روان می انجامد.

۶۷. همان گونه که امکان دارد که به علت یک رویه بودن کارکرد سازگار شده، امر سازگاری با محیط با شکست مواجه شود. سازگاری با جهان درون نیز می تواند به سبب یک رویه بودن کارکرد مورد بحث ناکام شود. به طور مثال، چنانچه مسدود شدن راه حرکت لیبیدو به خاطر شکست نگرش اندیشیدن در امر کنار آمدن با الزامات سازگاری برونی بوده باشد، و نیز اگر کارکرد احساسی ناخودآگاه به وسیله فرایند واپس گرایی فعال شده باشد، نتیجه عبارت خواهد بود از ایجاد یک نگرش احساسی نسبت به جهان درون. امکان دارد که این در بادی امر کافی باشد، اما در درازمدت دیگر کارساز نخواهد بود، و ناچار باید که از کارکرد اندیشیدن نیز استفاده بشود - درست همان گونه که در هنگام پرداختن به جهان برون، عکس آن ضرورت داشت. و بدین ترتیب انجام یک جهت گیری کامل نسبت به جهان درون ضرورت پیدا می کند تا این که سرانجام سازگاری درونی حاصل گردد. پس از دستیابی به سازگاری، فرایند واپس روی می تواند از سر گرفته شود.

۶۸. اصل پیش روی و واپس روی در اسطوره نهنگ - اژدها، اثر فروبنیوس (Frobenius) وصف شده است^{۴۲} و من جزئیات آن را در جایی دیگر نشان داده ام.^{۴۳} قهرمان اسطوره، مظهر نمادین حرکت لیبیدوست. ورود به درون اژدها، جهت قهقرایی حرکت، سفر به شرق (سفر دریایی شبانه) - با رویدادهای همراه آن - نماد تلاش برای

سازگار شدن با شرایط جهان درونی روان، بلعیده شدن کامل قهرمان و ناپدید شدنش در شکم اژدها، واپس کشیدن کامل علاقه از جهان بیرون، چیره شدن بر اژدها از درون، دستیابی به سازگاری با شرایط جهان درون، و سربر آوردن (بیرون جهیدن) قهرمان از شکم هیولا به کمک یک پرنده - که در لحظه برآمدن آفتاب روی می دهد - نماد آغاز دوباره پیش روی است.

۶۹- این یک ویژگی و یک علامت مشخصه است که اژدها سفر دریایی شبانه خود به شرق - یعنی به سوی صبحدم - را هنگامی آغاز می کند که قهرمان اسطوره را در کام خود دارد. به نظر من چنین می رسد که این رویداد نمایانگر آن است که واپس روی لزوماً گامی به عقب - در مفهوم سیر قهرمانی و رو به تبااهی آن - نیست، بلکه بیشتر مبین مرحله ای لازم در خلال تکامل است. البته فرد، به صورت آگاهانه خبر نمی شود که در حال تکامل است؛ بلکه احساس می کند که در موقعیتی عاری از اختیار است که با حالت او در اوایل طفولیت و یا حتی شرایط جنینی و در درون رحم شباهت دارد. تنها در صورتی که فرد در این وضعیت باقی بماند، می توان سخن از فساد (involution) و تباهی به میان آورد.

۷۰- همین طور، پیشروی را نیز نباید با تکامل اشتباه گرفت و خلط کرد، چه سیلان پیوسته حیات، لزوماً به معنای تکامل و تمایز از سایرین نیست. از زمان های ماقبل تاریخ، برخی از گونه های گیاهان و حیوانات از سایرین تمایز نیافته و در جا زده اند - و با این همه به بقای خود ادامه داده اند. به همین صورت نیز حیات روانی آدمی می تواند بدون رشد (evolution) به پیش و بدون فساد، واپس برود. در حقیقت، رشد و فساد رابطه مستقیمی با پیش روی و واپس روی ندارند، زیرا پیشروی و واپس روی، صرفاً از «حرکات» حیات می باشند، که به رغم این که دارای جهت هستند، بالفعل دارای خصیصه ایستایی می باشند.

این دو با چیزهایی انطباق دارند که گوته - به جا - سیستول (systole) و دیاستول (diastole) یا بسط و قبض نامیده است.^{۴۴}

۷۱- علیه این دیدگاه که اسطوره ها نماینده حقایق روانشناختی می باشند مخالفت بسیاری ابراز شده است. مردم میل ندارند از این ایده که اسطوره گونه ای تمثیل تبیینی از فرایندهای اختراشناختی، هوشناختی، یا گیاهشناختی است، دست بردارند. مسلماً همزیستی گرایش های تبیینی را نمی باید منکر شد، زیرا دلایل فراوانی در دست است که ثابت می کند اسطوره ها واجد اهمیت تبیینی نیز هستند. ولی با این وجود، هنوز با این سؤال مواجه هستیم که: اسطوره ها چرا باید که چیزها را با این طرز تمثیلی توضیح دهند؟ پی بردن به این که انسان بدوی این اطلاعات تبیینی را از کجا به دست می آورد، اهمیت بسیار دارد، چه نباید از یاد برد که نیاز انسان بدوی به تبیین های علّی، به هیچ روی به اندازه ما نمی باشد. علاقه آن انسان به توضیح و تبیین چیزها، بسیار کمتر است از علاقه او به افسانه بافی. تقریباً همه روزه در بیماران خود شاهدیم که پنداره های اسطوره ای چگونه پدید می آیند: این پنداره ها توسط اندیشیدن ایجاد نمی شوند، بلکه خود را به صورت انگاره ها یا زنجیره هایی از ایده ها - که به زور از ناخودآگاه بیرون زده اند - به ظهور می رسانند. و هنگامی که بازگو می شوند، غالباً ویژگی وقایع به هم پیوسته ای را دارند که شبیه ماجراهای اسطوره ای است. این است چگونگی پیدایی اسطوره ها، و این است دلیل این که چرا پنداره ها و تخیلات بیرون آمده از ناخودآگاه تا این حد با اسطوره های انسان های بدوی وجوه اشتراک دارند. اما چون اسطوره چیزی جز فرافکننده ای از ناخودآگاه نبوده و به طور کامل از ابداعات خودآگاه نیست، کاملاً قابل فهم است که چرا در همه جا به درون مایه های (Motif) اسطوره ای واحدی برمی خوریم، و از چیست که اسطوره ها عملاً نمایانگر پدیده های روانی عادی می باشند.

۷۲- اینک وقت آن رسیده است که در این باره تأملی بکنیم که از دیدگاه انرژی، مبنای فرایندهای پیش‌روی و واپس‌روی را چگونه باید درک و استنباط کرد. این نکته که این دو در اساس فرایندهایی پویا هستند، اینک دیگر باید به قدر کافی روشن شده باشد، شاید بتوان پیش‌روی را به نهری تشبیه کرد که از کوهستان به سوی دشت جاری است. مسدود شدن مسیر حرکت لبیدو، قابل قیاس است با وجود مانعی - نظیر یک سد - در جریان آب، که انرژی جنبشی (kinetic) آن را به انرژی بالقوه حوضچه پشت سد تبدیل می‌کند، آب پشت سد را - اگر سد بسته شده اجازه این کار را بدهد - در مجرای دیگری جاری می‌سازند. امکان دارد که این آب در مجرای جاری یابد که در آن انرژی حاصل از اختلاف پتانسیل، به وسیله یک توربین به برق تبدیل شود. از این تبدیل یا تغییر شکل انرژی می‌توان به عنوان یک مدل استفاده کرد و گفت که پیش‌روی تازه، حاصل سد بستن است، و واپس‌روی، حاصل تغییر ویژگی آن است که در طور جدیدی (که اینک انرژی خودش را در گونه دیگری آشکار می‌سازد)، نشان داده می‌شود. در این فرایند تبدیل، اصل «برابری» واجد ارزش اکتشافی خاصی است: چه بار دیگر شدت پیش‌روی در شدت واپس‌روی به ظهور می‌رسد.

۷۳- این نکته از اصول موضوعی (Postulate) بنیادین دیدگاه انرژی نیست که حتماً می‌باید لبیدو پیش‌روی و واپس‌روی داشته باشد، بلکه تنها این که حتماً می‌بایست تبدیل‌ها یا تغییر شکل‌هایی «برابر» و متساوی وجود داشته باشد، برای این که دانش انرژی تنها با کمیت سروکار دارد و در صدد تبیین کیفیت نیست. از این رو، پیش‌روی و واپس‌روی فرایندهای مشخصی هستند که می‌باید به صورت پویا درک و استنباط شوند؛ و چون چنین اند، «مقید» به اوصاف کیفیات ماده‌اند. این دو را به هیچ‌روی نمی‌توان از ماهیت

بنیادین مفهوم انرژی اخذ کرد - گرچه در ارتباط دو جانبه‌ای که با یکدیگر دارند، تنها از دیدگاه انرژی می‌توان به معنای آن‌ها پی برد. این مطلب را که اساساً چرا می‌باید پیش‌روی و واپس‌روی وجود داشته باشند، تنها می‌توان توسط اوصاف و کیفیات ماده، یعنی به وسیله فرضیه مکانیستی - علی توضیح داد.

۷۴- پیش‌روی به عنوان فرایند پیوسته سازگاری با شرایط محیط، از نیاز حیاتی به این گونه سازگاری سرچشمه می‌گیرد. ضرورت، جهت‌گیری کامل موافق با این شرایط و سرکوب کلیه گرایش‌ها و احتمالاتی را که به درد فردیت می‌خورند، تحمیل می‌کند.

۷۵- از سوی دیگر، واپس‌روی به مثابه سازگاری با شرایط جهان درون، از نیاز حیاتی به برآوردن خواست‌های فردیت نشأت می‌گیرد. آدمی ماشین نیست، یعنی نمی‌تواند همواره بازده یکسان کار خود را حفظ کند. و تنها در صورتی می‌تواند به نحو مطلوب خواست‌های ضرورت خارجی را برآورده سازد که با جهان درون خود نیز انطباق یابد، یعنی با خویشتن خویش همساز شده باشد. و نیز برعکس تنها در صورتی می‌تواند با جهان درون خویش سازگار شود و به سازگاری با خویشتن خویش نایل آید که با شرایط محیط سازگار شده باشد. همان‌گونه که تجربه نشان می‌دهد، غفلت و ورزیدن از هریک از این دو کارکرد، تنها برای مدتی معین امکان‌پذیر است. اگر، به طور مثال، تنها سازگاری یک‌جانبه و یک‌رویه با جهان خارج در بین باشد و از جهان درون غفلت شود، ارزش جهان درون به تدریج افزایش می‌یابد، و این امر خود را در شکل یورش عناصر فردی به درون قلمرو سازگاری برونی، نشان می‌دهد. من خود یک بار موردی حادث از این امر را دیده‌ام: کارخانه‌داری که با زحمت بسیار به مراتب بالایی از کامیابی و رفاه رسیده بود، شروع کرده بود به این که مرحله معینی از جوانی خود را به یاد آورد که در آن مرحله از هنر نقاشی لذت فراوان می‌برده

است. او احساس می‌کرد که نیاز دارد که به این فعالیت بازگردد. و در نتیجه شروع کرد به تهیه طرح‌های هنری برای کالاهایی که در کارخانه خود می‌ساخت. نتیجه این شد که هیچ‌کس علاقه‌مند به خرید این فرآورده‌های هنری نبود و این شخص پس از چند سال ورشکسته شد. خطای وی در آن بود که می‌خواست آنچه را که به جهان درونش تعلق داشت، به جهان برون تسری دهد، زیرا خواست‌های موضوع فردیت را به خطا طور دیگر استنباط کرده بود. یک چنین شکست فاحش همان کارکردی را که قبلاً به صورتی کارساز با آن انطباق و سازگاری به عمل آمده بوده است، تنها می‌توان این‌گونه توضیح داد که نمونه‌ای است از سوء استنباط در مورد خواست‌های درون.

۷۶. با آن که پیش‌روی و واپس‌روی از لحاظ علی از یک سو بر ماهیت فرایندهای زندگی استوارند و از دیگر سو بر شرایط محیطی، باز اگر از دیدگاه انرژی بر آن‌ها نظر افکنیم، می‌باید که این دو را تنها به منزله وسایل - و به عنوان مراحل - در سیلان انرژی بشناسیم. هنگامی که از این زاویه به موضوع نگاه کنیم، خواهیم دید که پیش‌روی و سازگاری ناشی از آن، وسایلی هستند برای واپس‌روی، و برای تجلی جهان درون در جهان برون. بدین طریق، برای شیوه دگرگون شده پیش‌روی، وسیله‌ای به وجود می‌آید که سازگاری بهتر با شرایط محیط را فراهم می‌آورد.

ب - برون‌گرایی و درون‌گرایی

۷۷. پیش‌روی و واپس‌روی را می‌توان به برون‌گرایی و درون‌گرایی ربط داد: پیش‌روی را که در حکم سازگاری با شرایط خارجی است می‌توان برون‌گرایی دانست، و واپس‌روی را، که به منزله سازگاری با شرایط درون می‌باشد می‌توان درون‌گرایی به شمار آورد. اما این تشابه

می‌تواند سبب اشتباه و خلط ادراکی بسیار گردد، زیرا پیش‌روی و واپس‌روی - حداکثر - قیاس‌های تمثیلی مبهمی هستند از برون‌گرایی و درون‌گرایی. دو مفهوم اخیرالذکر در حقیقت مبین دینامیسم‌هایی هستند متفاوت با پیش‌روی و واپس‌روی. این‌ها صورت‌ها یا فرم‌هایی هستند از تبدیل یا تغییر شکل انرژی که مشخصاً معلوم و تعیین شده‌اند، حال آن که برون‌گرایی و درون‌گرایی - چنان که از نامشان برمی‌آید - شکل‌هایی هستند که به وسیله پیش‌روی و واپس‌روی، هر دو، اختیار گردیده‌اند. پیش‌روی، حرکت روبه جلوی حیات است به همان معنا که «زمان» روبه جلو می‌رود. این حرکت می‌تواند به دو شکل مختلف روی دهد: یا به طرف بیرون - وقتی که پیش‌روی عمداً تحت تأثیر اشیاء و شرایط پیرامون است، و یا رو به درون - هنگامی که ناگزیر است که خود را با شرایط «من» (ego) (و یا به عبارت دقیقتر با شرایط «عامل ذهنی») تطبیق دهد. باز به همین نحو، واپس‌روی نیز می‌تواند در دو جهت حرکت کند: یا به صورت عقب‌نشینی از جهان بیرون (درون‌گرایی)، و یا به صورت پناه بردن به تجربه غیرواقعی و تخیلی جهان بیرون (برون‌گرایی). ناکامیابی در مورد اول، انسان را به حالت کسالت‌آور سردرگربانی و گرفتار فکر و خیال فرو می‌برد و در مورد دوم به ادامه حیاتی که یک ولگرد دارد و می‌دارد. این دو گونه واکنش متفاوت، که من آن‌ها را برون‌گرایی و درون‌گرایی خوانده‌ام. با دو گونه متفاوت از نگرش انطباق دارند که من آن‌ها را در کتاب «گونه‌های روانشناختی» به تفصیل شرح داده‌ام.

۷۸. لیبیدو نه تنها در جهت پیش و پس، که در جهت برون و درون نیز حرکت می‌کند. من روانشناسی حرکت اخیرالذکر را، به تفصیل، در کتاب خود درباره گونه‌ها شرح داده‌ام و در اینجا از تفصیل بیشتر آن خودداری می‌کنم.

ج- کانالیزه کردن (canalization) لیبدو

۷۹- در کتاب «نمادهای دگرگونی»^{۲۵}، برای بیان ویژگی فرایند انرژی تبدیل یا تغییر شکل از اصطلاح در مجرا انداختن یا «کانالیزه کردن لیبدو» سود جست‌ام. مقصود من از این اصطلاح، انتقال شدت‌ها یا ارزش‌های روانی است از یک محتوا به محتوای دیگر. فرایندی که با دگرگونی فیزیکی انرژی همخوانی دارد؛ به‌طور مثال در ماشین بخار، تبدیل گرما به فشار و سپس به انرژی حرکتی. انرژی برخی از پدیده‌های روانشناختی نیز به‌صورتی مشابه، با وسیله‌ای مناسب، به دینامیسم‌های دیگر تبدیل می‌گردد. در کتاب فوق‌الذکر، مثال‌هایی از این فرایندهای تغییر شکل را به‌دست داده‌ام و در اینجا نیازی به ارائه تفصیل بیشتری نیست.

۸۰- چنانچه در کار طبیعت مداخله‌ای نشود، تغییر شکل انرژی، در جهت میل یا «شیب» طبیعی‌اش صورت می‌پذیرد. پدیده‌های طبیعی بدین طریق تولید می‌شوند. اما «کار» نمی‌کنند. انسان نیز چنانچه به‌حال خود رها شود، همچون پدیده‌ای طبیعی زندگی می‌کند، و به معنای درست کلمه، کاری تولید نمی‌کند. این فرهنگ است که دستگاهی (machine) را فراهم می‌سازد که به واسطه آن از شیب طبیعی‌ای که ذکرش رفت برای انجام کار سود جسته می‌شود. این که انسان دست به ابداع این دستگاه زده است، می‌باید به‌خاطر وجود چیزی باشد که در سرشت او، و درواقع در سرشت این موجود انداموار (organism) زنده ریشه‌های عمیق دارد، برای آن که ماده جاندار، خود تبدیل‌کننده انرژی است، و حیات - به‌گونه‌ای که هنوز شناخته نیست - در فرایند تغییر شکل مشارکت دارد. حیات طوری به‌پیش می‌رود که گویی از شرایط طبیعی فیزیکی و شیمیایی به‌عنوان وسیله‌ای برای بقای خود بهره می‌جوید. بدن زنده، ماشین یا دستگاهی است برای تبدیل انرژی‌هایی که مصرف می‌کند به‌مظاهر

پویای دیگری که با آن‌ها برابر می‌باشند نمی‌توان گفت که انرژی فیزیکی به‌حیات تبدیل شده است، بلکه فقط می‌توان گفت که تغییر شکل آن، وصف یا بیان حیات می‌باشد.

۸۱- همان‌طور که یک بدن زنده در کلیت خود یک ماشین است، سازگاری‌ها یا انطباقات دیگر با شرایط فیزیکی و شیمیایی نیز ارزش ماشین‌هایی را دارند که صورت‌های دیگر تغییر شکل و دگرگونی را ممکن می‌سازند. بدین ترتیب تمام وسایلی را نیز که یک جانور برای محافظت و پیشبرد هستی خود به‌کار می‌گیرد، - گذشته از تغذیه مستقیم بدنش - می‌توان ماشین‌هایی به‌شمار آورد برای بهره‌جویی از همان «شیب» طبیعی که ذکر شد برای انجام کار. وقتی که یک سنگ آبی رودخانه‌ای یا «بیدستر» (beaver) درخت‌هایی را قطع و در رودخانه می‌افکند و سدّی را می‌سازد، این کار او، یک عمل شرطی شده به‌وسله فرایند تمایز [از گونه جانوری خودش] است. این متمایز شدن، محصول چیزی است که شاید بتوان آن را «فرهنگ طبیعی» نامید. فرهنگ‌هایی که کارکرد تبدیل‌کننده انرژی، و یا یک «ماشین» را دارد. فرهنگ انسان‌ها نیز به‌گونه‌ای مشابه در حکم فرآورده فرایند تمایز بوده و یک «ماشین» است؛ ماشینی که - بیش از هرچیز، از شرایط طبیعی استفاده و انرژی فیزیکی و شیمیایی را تغییر شکل می‌دهد، اما در عین حال ماشینی است روانی، که از شرایط روانی نیز برای تغییر شکل لیبدو بهره می‌جوید.

۸۲- انسان همان‌گونه که موفق شده است توربین را اختراع بکند و با هدایت جریان آب به‌درون آن، انرژی جنبشی آب را به‌نیروی برقی تبدیل کند که مناسب برای مصارف گوناگونی است، این توفیق را نیز یافته است که - به یاری «ساخت و کارها» یا مکانیسم (mechanism) روانی، غرایز طبیعی‌اش را (که اگر جز این می‌بود بدون انجام هیچ‌گونه کاری از شیب طبیعی خود پیروی می‌کردند) به شکل‌های پویایی

تبدیل کند که مؤلّد کار هستند.

۸۳- تغییر شکل انرژی غریزی، به وسیله کانالیزه کردن آن در «شبهه یا نظیری (analogue) از موضوع غریزه»، حاصل می شود. همان گونه که یک نیروگاه برق - مصنوعاً - کار آبشار را می کند و از این رهگذر انرژی خود را کنترل می نماید، مکانیسم روانی نیز تقلید غریزه را می کند و از این رهگذر قادر به استفاده از انرژی خود برای مقاصد ویژه می گردد. یک نمونه خوب در این مورد، اجرای مراسم بهار به وسیله مردان قبیله واچاندی (wachandi) استرالیاست^{۴۶}. این ها گودالی بیضوی شکل را در زمین حفر می کنند و در اطرافش بوته هایی می گذارند تا شبهه آلت تناسلی زن بشود. بعد ضمن این که نیزه هایشان را - به تقلید آلت نعوظ کرده مردان - در جلوی خود گرفته اند - به رقص و پایکوبی در اطراف این گودال می پردازند. و ضمن رقصیدن نیزه هایشان را حواله گودال می دهند و فریاد می زنند: «پولی نیرا، پولی نیرا، و اماکا!» (یعنی چاله نیست، چاله نیست، فرج است!). گفتنی است که در خلال اجرای این مراسم، هیچ یک از شرکت کنندگان مجاز به نگاه کردن به زنان نیست.

۸۴- مردان قبیله واچاندی، به وسیله این گودال، نظیری برای آلت تناسلی می سازند، که موضوع یک غریزه طبیعی است. اینان با تکرار فریادهاشان و با شور و جذبه رقص، به خودشان تلقین می کنند که این گودال حقیقتاً فرج است، و برای این که این وهم به وسیله موضوع حقیقی غریزه به هم نریزد، اجازه ندارند که به زنان نگاه کنند. شک نمی توان کرد که این مراسم، کانالیزه کردن انرژی و انتقال آن است به «نظیری» از موضوع اصلی اش به وسیله رقص (که در حقیقت همان معاشقه پیش از جفتگیری است - مثل کاری که پرنده گان و سایر جانوران می کنند)، و به وسیله تقلید عمل جنسی^{۴۷}.

۸۵- این رقص، به منزله مراسمی از بارورسازی زمین، واجد

اهمیت خاصی است، و از همین رو در بهار انجام می گیرد. این کار عملی است جادویی به قصد انتقال لبیدو به زمین، که از این رهگذر ارزش روانی ویژه ای را کسب می کند و موضوع توقع و انتظار از زمین می گردد. از آن پس، کشاورز ذهن خود را با زمین مشغول نگه می دارد، و متقابلاً از زمین تأثیر می پذیرد، تا این که سرانجام این امکان - یا حتی این احتمال - فراهم می شود که وی حواس خود را معطوف زمین سازد، و این همه لازمه روانشناختی کشت و کار است. کشاورزی - هرچند نه انحصاراً - ولی به هر حال از شکل گیری نظیرسازی های جنسیب به وجود آمده است. «حجله در کشتگاه» از مراسم کانالیزه کردن از این دست است: کشاورز برای آن که زمین را پرثمر سازد، در یکی از شب های بهاری همسر خود را به کشتگاه می برد و در آنجا با او نزدیکی می کند. و به این شیوه، نظیرسازی دقیقی برقرار می شود - که مانند مجرا یا کانالی عمل می کند که آب از رودخانه به نیروگاه هدایت می کند. در این مراسم انرژی غریزی با کشتگاه پیوندی نزدیک می باید، به طوری که انجام کشت و کار در آن، ارزش عمل جنسی را پیدا می کند. این پیوند، سبب حصول اطمینان از جریان پیوسته علاقه کشاورز به مزرعه و متناسب با آن، سبب توجه و رسیدگی کشتکار به آن می گردد. بدین ترتیب، کشاورز به طریقی که به نحوی بارز برای امر باروری نافع می باشد، به مشغول ساختن خود در مزرعه ترغیب می شود.

۸۶- همان طور که مرینگر (meringer) به صورتی متعادل کننده - نشان داده است، پیوند لبیدو (شامل معنای جنسی آن) و کشاورزی، در کاربرد روانشناختی نیز به ظهور رسیده است.^{۴۸} نهادن لبیدو در زمین، نه تنها با نظیرسازی جنسی، که - همان گونه که در مراسم غلتیدن و چرخیدن (Waelzen, Walen) در مزرعه دیده می شود - به وسیله «تماس جادویی» نیز انجام می شود.^{۴۹} برای انسان

بدوی کانالیزه کردن لیبدو چنان ملموس است که از کار کردن به عنوان حالتی از «جذب و مکیده شدن آب بدن» به وسیله جن کشتگاه، دچار خستگی می شود. ۵۰ وارد شدن به کلیه اقدام ها و تلاش های عمده، مانند شخم زدن زمین، شکار، جنگ و امثال این ها، توأم است با مراسمی از نظیرسازی جادویی و یا با ذکر اوراد آماده سازی. که آشکارا به منظور روانشناختی کانالیزه کردن لیبدو به سوی فعالیت لازم صورت می پذیرد. در رقص های مربوط به شکارگاو وحشی قبیله سرخپوست تائوس پوئبلو (Taos Pueblo)، رقص کنندگان نماینده شکارچی و شکار هردو می باشند. لیبدو از طریق شور و شوق و لذت رقصیدن، در شکل فعالیت مربوط به شکار کانالیزه می شود. لذت لازم برای این کار به وسیله طبل کوبی موزون و آوازهای تکان دهنده و شعارگونه پیرمردانی که کل مراسم را می گردانند، فراهم می شود. همگان می دانند که سالخوردگان در خاطرات خود زندگی می کنند و به سخن گفتن درباره کارهای گذشته شان علاقه وافر دارند. این کار آنان را «گرم» می کند. گرما سبب «افروختن» می شود و از همین روست که در این مراسم پیرمردان - به یک معنا - اولین تکان را به رقص می دهند - که در اینجا مراسم لال بازی گونه ای در جریان است که هدف آن مأنوس ساختن جوانان و پسران برای شکار و آماده سازی روانشناختی آنهاست. «مناسک دخول» (rites de entree) مشابهی نیز در مورد بسیاری از قبایل بدوی دیگر ثبت شده است. ۵۱ نمونه کلاسیک این موضوع، همان مراسم آتینگا (atninga) از قبیله آروناس (Aruntas) استرالیاست. این مراسم عبارت است از - ابتدا - به خشم درآوردن اعضای قبیله که برای شرکت در یک مأموریت انتقامجویی و خونخواهی فراخوانده شده اند. این کار بدین صورت انجام می گیرد که رهبر مراسم، موی مقتولی را که باید انتقام وی گرفته شود، به دهان و آلت تناسلی کسی که باید به خشم در آورده شود، متصل می کند.

آنگاه رهبر مراسم، نزد این فرد زانو می زند و او را در آغوش می گیرد - مثل حالتی که می خواهد با وی عمل جنسی انجام بدهد. ۵۲ و تصورشان این است که از این رهگذر «امعاء و احشای این فرد در آتش اشتیاق به گرفتن انتقام این قتل خواهد سوخت». نکته یا مقصود از این مراسم، به گونه ای بارز، این است که افراد یکایک از نزدیک با مقتول آشنا شوند و یکایکشان آماده گرفتن انتقام خون او شوند.

۸۷- پیچیدگی عظیم این گونه مراسم نشان می دهد که برای انحراف لیبدو از بستر حرکت عادی و روزمره اش و کشاندن آن به مجرای فعالیتی غیرمعمول، چه اندازه کار و تلاش لازم است. ذهن انسان امروزی بر این تصور است که انجام این کار با یک تصمیم ارادی محض مقدور می باشد، و این که کلیه مراسم جادویی را می توان به دور ریخت - که خود این مطلب توضیح دهنده آن است که چرا ذهن انسان امروزی در استنباط درست این مراسم (در مدتی تا این حد طولانی) دچار سردرگمی بوده است. اما هنگامی که به خاطر بیاوریم که انسان بدوی در مقایسه با ما بسیار ناخود آگاه تر، و بسیار بیشتر «پدیده ای طبیعی» است، و باز این که آن انسان از چیزی که ما «اراده» اش می نامیم تقریباً هیچ اطلاعی ندارد، آنگاه درک این نکته آسان می شود که چرا در مواردی که یک گنش ساده «اراده» برای ما کافی است، آن انسان به مراسمی پیچیده نیازمند است. ما امروزه خود آگاه تریم؛ که یعنی «رام شده» تر. ما در طی چند هزاره، موفق شده ایم که نه تنها بر طبیعت وحشی پیرامون خود، که بر توخس خود نیز چیره شویم - دست کم موقتاً و تا حدی معین. به هر حال ما مدام در حال کسب و تحصیل «اراده» - یعنی انرژی قابل مصرف - بوده ایم، که هر چند ممکن است که چیز قابلی نباشد، ولی به هر حال از مقداری که انسان بدوی از آن برخوردار است بیشتر است. ما دیگر نیازی نداریم به اینکه برای هرکاری که می خواهیم بکنیم، رقص جادویی کنیم تا ما

را «قوی» سازد. - و یا دست کم در موارد عادی چنین نیازی در بین نیست. اما وقتی که می خواهیم دست به کاری بزنیم که از عهده نیروی ما خارج است - مثل کاری که خیلی راحت می تواند خراب بشود - آن وقت خیلی جدی و باوقار، مثلاً سنگ بنای ساختمان را همراه با دعای خیر کلیسا، کار می گذاریم. و یا در هنگام به آب انداختن کشتی، مراسم خاصی را - همانند دادن غسل تعمید به اطفال - به اجرا درمی آوریم. در زمان جنگ، به خود اطمینان می دهیم که خداوند «میهن»، یار و یاور ماست - در حالی که عرق ترس سبب جاری شدن دعاها و پرشوری از زبان دلاورترین ما می شود. پس کافی است که شرایط اندکی متزلزل شوند تا تشریفات «جادویی»، به گونه ای بسیار طبیعی، احیا گردند. نیروهای عمیقاً عاطفی، از رهگذر این مراسم رها می شوند، اعتقاد، مبدل به تلقین به نفس نسنجیده می گردد، و حوزه دید روان، چنان باریک می شود که تنها بریک نقطه ثابت متمرکز می شود. - نقطه ای که کل وزن نیروهای ناخودآگاه بر آن می افتد. و به راستی که این یک واقعیت عینی است که کامیابی، بیشتر نصیب افراد مطمئن می شود تا افراد مردد و مذبذب.

د - تشکیل نمادها

۸۸- مکانیسم روانشناختی تغییردهنده شکل انرژی، عبارت است از نماد. و در اینجا مقصود البته نماد حقیقی است و نه «نشانه». گودالی که مردان قبیله و اچاندی در زمین حفر می کنند، نشانه ای از آلت تناسلی زنان نیست، بلکه نمادی است که جای ایده «زن - زمین» (earth-woman) را گرفته است که باید بارور شود. اشتباه گرفتن آن با «زن - انسان» (human-woman)، تفسیر نشانه شناختی (semiotic) این نماد خواهد بود، و چنین چیزی، به گونه ای بسیار زیانمند، بر ارزش این مراسم اثر خواهد گذاشت. این است دلیل آن که هیچ یک از

رقص کنندگان اجازه ندارند که به زنان نگاه کنند. اگر نگاه کنند، مکانیسمی که در کار است، توسط تفسیری نشانه شناختی نابود می شود. - و این نظیر آن خواهد بود که لوله ورودی توربین را از بین ببریم، به این بهانه که آبخاری است بسیار غیرطبیعی، و حاصل سرکوب شرایط طبیعی. من به هیچ روی قصد القاء این معنا را ندارم که تفسیر نشانه شناختی بی معناست، چرا که این گونه تفسیر نه تنها ممکن که بسیار درست نیز هست. در سودمندی تفسیر نشانه شناختی، در کلیه آن مواردی که صرفاً از گردش چرخ طبیعت ممانعت می شود (بی آن که کار ثمربخشی از آن حاصل گردد)، جای تردید نیست. اما این گونه تفسیر، هنگامی بی معنا می شود که انحصاراً و با «قیاس منطقی» به کار بسته شود، و به طور خلاصه، وقتی بی معنا می شود که سرشت واقعی نماد نادیده گرفته و تا حد یک نشانه صرف ساده گردد.

۸۹- نخستین دستاورد انسان بدوی از انرژی غریزی - که به زحمت و از رهگذر نظیرسازی بدان نائل می شود - جادوست. هر مراسمی، تا جایی که به کار ثمربخش نیانجامد و تنها حالت انتظار را حفظ کند، «جادویی» است. در این حالت، انرژی به شیء یا چیزی (object) تازه هدایت می شود و پویایی دینامیسم تازه ای را می آفریند - که آن نیز به نوبه خود، تا وقتی که کار ثمربخشی را ایجاد نکند، باز «جادویی» باقی می ماند. فایده ای که از مراسم جادویی عاید می شود آن است که چیزی که به تازگی به آن انرژی داده شده است (در ارتباط با روان) واجد استعداد انجام کار می شود. این «چیز» به خاطر ارزشی که دارد، تأثیری تعیین کننده و تحریک کننده بر تخیل دارد، به طوری که ذهن مدتی طولانی شیفته و مسحور آن می گردد. و این سبب کنش هایی می شود که، «نیمه بازی» وار، و اکثراً موزون، در مورد چیز جادویی مورد نظر به اجرا درمی آید. نمونه خوب این مطلب، تصاویر روی صخره هایی در آمریکای جنوبی است که با احداث شیارهای عمیقی

بر روی سنگ سخت ایجاد شده است. سرخپوستان، این تصاویر را طی صدها سال، بازی‌کنان، و با کشیدن سنگ نوک‌تیز در داخل شیارهای تصویری که کشیده‌اند به وجود آورده‌اند. تفسیر محتوا یا مضمون این تصاویر دشوار است. اما فعالیت‌هایی که با آن‌ها ربط دارد از نظر معنایی نظیر می‌باشد.^{۵۳}

۹۰- اثری که شیء جادویی بر ذهن می‌گذارد، پیامدهای ممکن دیگری نیز دارد. فرد می‌تواند، از رهگذر علاقه پیگیر بازیگوشانه به شیء جادویی، به همه گونه کشف درباره آن دست یابد؛ کشفیاتی که در غیر این صورت از نظر وی مخفی می‌ماندند، چنانکه می‌دانیم، خوانده‌اند، بی جهت نیست. تا اواخر قرون وسطی آنچه را که امروزه ما علم می‌نامیم، چیزی جز جادو نبود. نمونه چشمگیر این مطلب کیمیاگری است - که بی تردید نمادگری (symbolism) آن نشان‌دهنده اصل تغییر شکل انرژی است که شرح آن گذشت - و به راستی کیمیاگران متأخر از این واقعیت کاملاً آگاه بودند.^{۵۴} ولی، تنها از رهگذار تکامل جادو و تبدیل آن به علم، و به تعبیری دیگر از رهگذار پیش‌روی از مرحله انتظار محض و انجام دادن «کار» حقیقی فنی بر روی شیء است که به مهار کردن طبیعت - یعنی رؤیای عصر جادوگری - دست یافته‌ایم. حتی رؤیای کیمیاگران درباره «قلب ماهیت» (transmutation) عناصر نیز به حقیقت پیوسته است، و با کشف الکتریسته، عمل جادویی از فاصله دور نیز تحقق یافته است. پس ما کاملاً حق داریم که بر تشکیل نمادها ارج بسیار بگذاریم، و در برابر نماد، به عنوان وسیله‌ای بی‌نهایت ارزشمند جهت بهره‌جویی از جریان صرفاً غریزی انرژی در انجام کار ثمربخش، ادای احترام کنیم. آبشار به تعیین زیباتر از نیروگاه است، اما احتیاج شدید به ما می‌آموزد که به روشنایی برقی و صنایع برقی ارج بیشتری نهیم تا به «اتلاف و اسرافکاری» شدید یک آبشار (که در پیاده‌روی روز تعطیل، به مدت

ده یا پانزده دقیقه ما را محظوظ می‌دارد).

۹۱- همان‌گونه که در طبیعت فیزیکی، تنها جزء کوچکی از انرژی طبیعی را می‌توان به شکلی قابل استفاده مبدل کرد، و بخش به مراتب عظیم تر آن به حال خود رها می‌شود تا خود را بدون هیچ استفاده‌ای در پدیده‌های طبیعی مستهلک کند، در طبیعت روانی ما نیز تنها جزء کوچکی از انرژی را می‌توان از بستر حرکت طبیعی اش تغییر جهت داد. بخش غیر قابل قیاسی از آن، نمی‌تواند مورد استفاده ما قرار گیرد و به مصرف حفظ سیر طبیعی حیات می‌رسد. پس لیبیدو به وسیله طبیعت به نظام‌های کارکردی گوناگونی تخصیص داده شده است، که نمی‌توان کلاً از آن نظام‌ها پس گرفت. در این نظام‌ها لیبیدو به صورت مشخص، مصرف شده است که تغییر شکل آن‌ها ممکن نیست. تنها در صورتی که یک نماد، «شیب» سرازیرتری از طبیعت را ایجاد کند، کانالیزه کردن لیبیدو و انداختن آن در مجرای فرم یا شکل‌های دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. تاریخ تمدن، شواهد کافی به دست می‌دهد که انسان دارای انرژی اضافی نسبی است، و این که این انرژی قابلیت آن را دارد که در جای دیگر از بستر جریان طبیعی اش به کار بسته شود. این حقیقت که نماد این انحراف از مسیر اصلی را امکان‌پذیر می‌سازد، ثابت می‌نماید که کل لیبیدو در فرم یا صورتی که جریان طبیعی اش ایجاب می‌کند، اسیر نیست، بلکه بخش معینی از انرژی باقی می‌ماند که می‌تواند آن را لیبیدوی اضافی نامید. می‌توان تصور کرد که این بخش اضافی، ناشی از ناتوانی کارکردهای بسیار نظم‌یافته‌ای باشد که مقصود از آن‌ها متساوی ساختن تفاوت شدت بوده است. شاید بتوان این کارکردها را با شبکه‌ای از لوله‌کشی آب مقایسه کرد که قطر آن‌ها برای خارج ساختن آبی که پیوسته به آن وارد می‌شود کافی نیست. در چنین حالتی آب ناگزیر خواهد بود که به هر نحو که ممکن باشد از شبکه خارج بشود. از این لیبیدوی اضافی، برخی فرایندهای

روانی سرچشمه می‌گیرند که نمی‌توان آن‌ها را به‌عنوان حاصل و نتیجه شرایط طبیعی صرف توضیح داد، و اگر هم توضیح داده شود، توضیح بس ناکافی خواهد بود. مثلاً فرایندهای مذهبی را (که سرشتی اساساً نمادین دارند) چگونه می‌خواهیم توضیح بدهیم؟ نمادها در شکل انتزاعی‌شان، ایده‌های مذهبی هستند، و در شکل کنشی‌شان، به‌صورت مناسک و مراسمند. این‌ها ضمن آن که مظهر و جلوه‌گاه لبیدوی اضافی‌اند، در عین حال جای پای هستند برای قدم نهادن در فعالیت‌های تازه؛ فعالیت‌هایی که باید آن‌ها را فعالیت فرهنگی نامید تا تمیز آن‌ها از کارکردهای غریزی - که مسیر عادی‌شان را مطابق با قوانین طبیعی طی می‌کنند - ممکن باشد.

۹۲. نمادی که تبدیل‌کننده انرژی است، «شبهه یا نظیر لبیدو» (libido analogue) نامیده‌ام.^{۵۵} مقصود من از این عنوان، افاده معنای ایده‌ای است که بتواند بیان قرینه‌ای از لبیدو را فراهم سازد و آن را در مجرای شکلی متفاوت با شکل اولیه‌اش، به‌جریان اندازد. اسطوره‌شناسی، قرینه‌های فراوانی از این دست را، از اشیاء مقدس نظیر صنم (churinga) و طلسم (fetish) گرفته تا پیکره خدایان، به‌دست می‌دهد. مناسکی که محل اجرای آن‌ها در میان اشیاء مقدس محصور است، غالباً به‌وضوح، ماهیت آن‌ها را، در حکم تغییرشکل‌دهنده انرژی، آشکار می‌سازند. انسان بدوی، صنم را به‌گونه‌ای موزون مالش می‌دهد و نیروی جادویی طلسم را به‌درون خود می‌کشد، و در عین حال به‌آن شارژ یا بار "charge" تازه‌ای می‌بخشد.^{۵۶} مرحله والاتری از همین خط فکری، ایده «روح محافظ قبیله» یا توتم (totem) است که با سرآغاز زندگی قبیله‌ای پیوند نزدیک دارد، و مستقیماً به‌ایده ضامن یا محافظ (Palladium)، خدای قیم (tutelary) قبیله، و کلاً به‌ایده اجتماع سازمان‌یافته انسانی منجر می‌شود. تغییرشکل لبیدو از رهگذر نماد، فرایندی است که از

سرآغاز پیدایش بشریت وجود داشته و هنوز هم ادامه دارد. نمادها به‌هیچ روی به‌طور خودآگاه ابداع نشدند، بلکه از طریق مکاشفه (revelation) و یا شهود، از ناخودآگاه سربرآوردند.^{۵۷} باتوجه به‌رابطه نزدیک نمادهای اساطیر و نمادهای رؤیا، و نیز باتوجه به‌این حقیقت که رؤیا مربوط می‌شود به «خدای انسان وحشی» (Le dieu des sauvage) به‌احتمال قریب به‌یقین، بیشتر نمادهای تاریخی مستقیماً برگرفته از رؤیاها، و یا دست‌کم متأثر از آن‌هاست. می‌دانیم که این مطلب درباره انتخاب «توتم» صادق است، و درباره گزینش خدایان نیز شواهد مشابهی را در دست داریم. به‌رغم این حقیقت که روند تکامل ذهنی انسان، قرن‌ها در جهت سرکوب تشکیل نمادهای فردی بوده است، این کارکرد دیرینه نماد، هنوز هم به‌قوت خود باقی است. یکی از نخستین گام‌هایی که در این جهت برداشته شد، برقرار ساختن یک مذهب رسمی دولتی بود. گام دیگری که برداشته شد، امحاء مذهب چندخدایی بود که نخستین بار در اصلاحات آمونوفیس چهارم (Amenophis IV) انجام شد. و می‌دانیم که مسیحیت، در سرکوب تشکیل نمادهای فردی نقشی عظیم را ایفاء کرد. اما با تضعیف افکار مسیحی، می‌توان انتظار داشت که تشکیل نمادهای فردی از سرگرفته شود. افزایش شگفت‌انگیز فرقه‌های مسیحی از قرن هجدهم - یعنی از قرن روشنگری - بدین سو، شاهد گویایی بر این مدعاست. ایجاد دانش مسیحی، حکمت الهی (theosophy)، فلسفه مردم‌شناسی (antroposophy)، و مزدننان (mazdaznan)، گام‌های دیگری در همین مسیر است.

۹۳. در خلال درمان بیماران، مدام به‌همین موضوع تشکیل نماد برمی‌خوریم، که مقصود از آن تبدیل یا تغییرشکل لبیدوست. در آغاز درمان به‌وجود فرایند تشکیل نماد توجه پیدا می‌کنیم، اما فرم یا شکل این فرایند نامناسب است. یعنی شبیهی که برای حرکت لبیدو

فراهم می شود، بسیار کم است. لبیدو، به جای آن که به کار ثمربخش تبدیل شود، به طور ناخودآگاه، در مجاری کهن می افتد -- یعنی در خیالبافی های جنسی کهن (archaic) و سایر فعالیت های خیالبا فانه. از این رو، بیمار «در حال ستیز با خویشتن»، یعنی «روان رنجور» باقی ماند. در این گونه موارد، تحلیل روانی در مفهوم دقیق آن - یعنی شیوه تحلیل روانی کاهنده یا تنزلی (reductive)*^۱ - که فروید بانی آن بود، روشی است که تجویز می گردد؛ زیرا این شیوه درمان، تشکل نامناسب نمادها را متلاشی و آن ها را به عناصر طبیعی شان برمی گرداند. [در مقام تمثیل می توان گفت] که نیروگاهی را که در ارتفاع زیاد و به طریزی نامناسب بنا شده است، پیاده و اجزاء اصلی آن را از هم جدا می کنیم تا جریان طبیعی آب از سر گرفته شود. البته ضمیر ناخودآگاه به تولید نمادها ادامه می دهد و ظاهراً علی غیرالنهایی (ad in finiam) در حال تجزیه شدن به عناصر متشکله خود باقی می ماند.

۹۴- اما انسان هیچگاه تن به سیر طبیعی امور نمی دهد، چون دارای لبیدوی اضافی است که می توان به آن میل یا شیبی مناسب تر از شیب طبیعی بخشید. به همین دلیل فرد دائماً - و قطع نظر از این که چند بار وادار به تنزل به شیب طبیعی اش بشود - در جستجوی چنین شیبی خواهد بود. بنابراین اینکه دیگر با این نتیجه رسیده ایم که هنگامی که ساختارهای نامناسب تجزیه و سیر طبیعی چیزها از سر گرفته می شوند (به طوری که این امکان فراهم می گردد که بیمار به زندگی عادی خود بپردازد)، دیگر نمی باید به فرایند درمانی کاهنده یا تنزلی ادامه داد. به جای این کار می باید تشکیل نماد در جهتی

*. مراد - چنان که عبارت بعد نشان می دهد - تجزیه و «بسیط سازی» نماد است به عناصر تشکیل دهنده آن - م.

ساختگی را تقویت نمود تا شیب مناسب تری برای حرکت لبیدو پیدا بشود. تنزل به وضعیت طبیعی، نه کمال مطلوب است و نه نوشدارو. اگر حالت طبیعی حقیقتاً کمال مطلوب می بود، به راستی زندگی انسان بدوی زندگی دلخواهی می شد. اما چنین نبوده است، و انسان بدوی - گذشته از سایر اندوه ها یا سختی های زندگی بشری - به حدی به وسیله خرافات و خوف و وسواس عذاب داده می شد که اگر در مدنیت ما زندگی می کرد، نمی شد او را جز با عنوان فردی شدیداً روان رنجور - اگر نگوئیم دیوانه - به گونه ای دیگر توصیف کرد. اگر از مغز یک نفر - مثلاً - اروپایی، چیزی به شرح زیر تراوش کند، نام آن را چه خواهیم گذاشت: «سیاه پرستی خواب دید که دشمنانش او را تعقیب و دستگیر کردند و زنده زنده سوزاندند. وی روز بعد از خویشاوندانش خواست که آتشی بیفروزند و پای او را در آتش نگهدارند تا به وسیله مراسم انحرافی (apotropaic)، بخت بدی که خوابش را دیده بود از وی دور گردد. این شخص چنان دچار سوختگی شد که ماه ها قادر به راه رفتن نبود.»^{۵۹}

۹۵- نوع بشر به وسیله فرایند پیوسته تشکیل نماد که به ایجاد فرهنگ می انجامد، از این خوف ها رهایی یافت. پس رجعت به طبیعت می باید با تجدید بنای مصنوعی نماد همراه باشد. درمان به شیوه «تنزلی» که شرح آن گذشت، سبب رسیدن آدمی به حالت انسان طبیعی بدوی و ذهنیت ویژه او می گردد. فروید عمده توجه خود را به میل شدید به لذت معطوف داشت و آدلر (Adler) به «روانشناسی وجهه» (Prestige)؛ البته این دو ویژگی های بسیار بنیادین روان انسان بدوی هستند، اما ابداً تنها ویژگی های آن نیستند. به خاطر کامل شدن فهرست این ویژگی ها می باید چیزهایی نظیر گرایش های بازیگوشانه، راز و رزانه (mystical) و یا قهرمانانه او را نیز ذکر کرد. اما فوق و ورای این ها باید ذکر به میان آورد از آن کیفیت

برجسته ذهن انسان بدوی: یعنی سرسپردگی و انقیاد آن نسبت به «نیروها»ی فوق شخصی (Supra-Personal)؛ خواه این‌ها غرایز بوده باشند، خواه هیجان‌ها، خرافات، پندارها، جادوگران، ساحران، ارواح، شیاطین و یا خدایان. فرایند درمان به شیوه «تنزلی»، بیمار را به همان حالت انقیادی که انسان بدوی داشت می‌کشانند، یعنی به همان چیزی که آدمی به‌رهایی از آن امید بسته است. و همان‌گونه اعمال این روش آدمی را نسبت به انقیادش به این‌گونه «نیروها» واقف و بدین ترتیب وی را با مشکلی نسبتاً خطرناک رویارو می‌سازد، همان‌طور نیز روش درمان نماد «ترکیبی» (synthetic)*، وی را با مشکل مذهب دست و گریبان می‌کند: البته نه چندان با مشکل کیش‌های مذهبی امروزی، که با مشکل مذهب انسان بدوی. به‌چنین انسانی، در برابر نیروهای بسیار حقیقی‌ای که بروی سلطه دارند، تنها واقعیتی به‌همان نسبت حقیقی می‌تواند یاری برساند و او را ایمن سازد. تنها تجربه عملی قادر است که با نیروهای گنگ غرایز موازنه‌ای را برقرار سازد، والا هیچ نظام مبتنی بر «خرد»ی از عهده این کار برنمی‌آید.

۹۶- در برابر حالت چندشکلی (Polymorphism) سرشت غریزی انسان بدوی، اصل تفرد (individuation) قد برافراشته است. وحدت یکپارچه‌کننده‌ای که نیرویش به‌عظمت نیروی غرایز است، در تضاد و تقابل است با چندگانگی و چندپارگی درونی. این دو با هم زوجی از تضاد را تشکیل می‌دهند که برای «خود - تنظیم‌کنندگی» یا «خودسامانی» (self-regulation) ضرورت دارند؛ زوجی که با عنوان سرشت و روحیه از آن‌ها یاد می‌شود. این مفاهیم ریشه در شرایطی از روان دارند که خودآگاهی آدمی همچون شاهین ترازو بین آنان در

*. مراد شیوه عکس درمان تنزلی یا «بسیط‌ساز»ی است - م

لوسان است.

۹۷- ذهنیت انسان بدوی را تنها می‌توانیم - بدون واسطه - در روان کودکانه‌ای که هنوز در خاطرات ما به‌زندگی خود ادامه می‌دهد، تجربه کنیم. فروید ویژگی‌های این روان را - به دقت کافی - به‌صورت جنسیت کودکانه در تصور می‌آورد، چه بعدها از همین مرحله ابتدایی و «جوانه‌ای»، حیات جنسی بالغ انسان به‌وجود می‌آید. اما فروید همه‌گونه ویژگی‌های ذهنی دیگر را نیز از این حالت جوانه‌ای کودکانه استنباط و استخراج می‌کند، به‌طوری که کم‌کم چنین به‌نظر می‌آید که گویا خود ذهن از یک مرحله جنسی مقدماتی برآمده است، و در نتیجه چیزی جز یک شاخه نارس از جنسیت نیست. فروید این حقیقت را از نظر دور می‌دارد که حالت جوانه‌ای و چند بنیانی (Polyvalent) کودکانه، تنها یک مرحله مقدماتی «ناهنجار» (Perverse) از جنسیت بلوغ‌یافته عادی نیست. این نکته که این حالت «ناهنجار» می‌نماید، به‌خاطر آن است که مرحله‌ای است مقدماتی. مقدماتی، نه تنها از جنسیت بلوغ‌یافته، بلکه همچنین از کل ترکیب ذهنی یک فرد. از این حالت جوانه‌ای کودکانه، انسان بالغ کامل، رشد و نما می‌یابد. پس آن حالت ابتدایی و جوانه‌ای، همان‌قدر منحصرراً جنسی نمی‌باشد که ذهن یک «آدم بزرگ». در این حالت ابتدایی و جوانه‌ای، نه تنها آغاز حیات فرد بالغ، که کل میراث آباء و اجدادی او - که میزان آن نامحدود می‌باشد - نهفته است. این میراث نه تنها دربرگیرنده غرایز (از مرحله حیوانی به‌بعد است)، که شامل کلیه تمایزها از ابناء نوع نیز هست. که رد پای خمیره وراثت را پشت سرگذرانده‌اند. و چنین است که هر کودک با شکافی عظیم در خمیره خود تولد می‌یابد. یعنی کودک از یک سو کمابیش یک حیوان است، اما از سویی دیگر تجسد غایی و نهایی و چکیده بی‌نهایت پیچیده و درین عوامل ارثی است. این شکاف، علت وجود تنش در مرحله جوانه‌ای

را بیان می‌دارد، و از آن در توضیح بسیاری از معماهای مربوط به روانشناسی کودک (که تا بخواهید فراوان است)، کار بسیاری ساخته است.

۹۸- حال چنانچه با استفاده از شیوه درمانی تنزلی، از چهره مراحل کودکان روان فرد بالغ پرده برگیریم، خواهیم دید که شالوده بنیادین آن به شکل جوانه‌هایی است که از یک سو دربردارنده حیات جنسی در حالت نوزا می‌باشد (Statu Nascendi)، بلکه، از جهت دیگر نیز، دربرگیرنده کایه پیش شرط‌های لازم و پیچیده برای این موجود متمدن است. و این نکته به زیباترین صورت در رویاهای کودکان بازتاب می‌یابد. بسیاری از این رویاها، به راستی بسیار ساده و «کودکانه» است، که بلافاصله قابل فهم می‌باشند، اما برخی از آن‌ها حاوی امکاناتی از معناست که حقا سر آدمی را به دوار می‌اندازد - چیزهایی که معنای عمیق آن‌ها تنها در پرتو وجود قرینه‌های بدوی آشکار می‌شود. این وجه دیگر، همان ذهن است «در حالت هسته» (in nuce). پس دوران کودکی نه تنها از آن جهت اهمیت دارد که خاستگاه تار و پود غریزه‌ها در آن قرار دارد، بلکه به خاطر آن که دورانی است که در آن رویاها و انگاره‌های دورنگر - خواه هراس‌انگیز و خواه دلگرم‌کننده - در برابر روح کودک ظاهر می‌شوند - رویاهایی که هم کل سرنوشت او را شکل می‌بخشد و هم [سبب ظهور] اشراق‌های ناشی از گذشته (که به زمان‌هایی بسیار دورتر از حیطه تجربه کودک و مربوط به زندگی نیاکان ما برمی‌گردند) می‌شوند. بدین ترتیب در «کودک - روان» (Child-Psyche)، شرایط طبیعی در تضاد و تقابل با شرایط «روحی» است. حقیقتی است معروف، که انسانی که در حالتی طبیعی زندگی می‌کند به هیچ روی همانند یک حیوان حالت «طبیعی» ندارد، بلکه چیزهایی را می‌بیند، باور دارد، می‌پرستد و از آن هم بیم دارد که معنای آن‌ها به هیچ وجه از شرایط محیط طبیعی او

قابل کشف نیست. معنای نهفته این چیزها ما را از هر آنچه طبیعی، عیان، و به آسانی قابل فهم است دور می‌سازد، و غالباً با غرایز طبیعی تضاد شدید دارد. کافی است که مناسک و رسوم مخوفی را در نظر آوریم که احساسات طبیعی ما در برابر آن طغیان می‌کند، و به آن عقاید و ایده‌هایی بیندیشیم که با شواهد حقایق تناقض لاینحل دارند. و این همه ما را در جهت اختیار این فرض سوق می‌دهد که اصل «روحی» (Spiritual) (هرچه که هست)، با قدرتی باورنکردنی در برابر شرایط صرفاً طبیعی قد علم می‌کند. شاید کسی بگوید که این نیز «طبیعی» است، و بگوید که خاستگاه این هر دو «طبیعت» واحدی است. من کوچکترین تردیدی در این باره ندارم، اما ناچار باید اشاره کنم که این «چیز طبیعی» از تضاد بین دو اصل تشکیل شده است که هرکس می‌تواند برحسب سلیقه خود نامی بر آن نهد. همین‌طور باید بگویم که این تضاد، «مظهر» - و شاید هم «مبنا» ی - تنشی باشد که ما آن را انرژی روانی می‌نامیم.

۹۹- بنابر دلایل نظری نیز می‌باید که در کودک چنین تنشی در میان اضداد وجود داشته باشد، چه در غیر این صورت وجود انرژی اساساً امکان‌پذیر نمی‌بود، زیرا همانگونه که هراکلیت (Heraclitus) گفته است، «جنگ پدر همه چیزهاست». همانطور که قبلاً اشاره کرده‌ام، معنای این تعارض و درگیری را بدین صورت می‌توان دریافت که تضادی است مابین سرشت عمیقاً - ابتدایی و بدوی نوزاد، و میراث بسیار متمایز او. ویژگی انسان بدوی، غریزی بودن تمام عیار اوست، و اسارتش در سرپنجه غرایز او. میراثی که با این وضعیت در تضاد می‌باشد، عبارت است از رسوبات انباشته «خاطره‌برانگیز» (mnemonic) کلیه تجارب نیاکان کودک. مردم گرایش دارند به این که این فرضیه را به دیده شک و تردید بنگرند، چون فکر می‌کنند که مراد «ایده‌های موروثی» است. طبعاً در این باره تردیدی نیست. اما مراد

بیشتر امکانات ایده‌های موروثی و یا «معابر»ی است که مسیر یا رد آن‌ها به تدریج و از رهگذر تجارب انباشته نیاکانمان، ترسیم شده است. انکار موروثی بودن این معابر، در حکم انکار موروثی بودن مغز است. شگاکان، برای آن که سخنان با هم بخواند و سازگار باشد، باید بر این نظر پای بفشارند که کودک با مغز میمون به دنیا می‌آید. اما چون واقعیت چنین نیست و کودک با مغز آدمی به دنیا می‌آید، این مغز می‌باید دیر یا زود کارکردی آدمی وار داشته باشد، و این لزوماً در سطح و مرتبه متأخرترین نیاکان او آغاز می‌شود. این کارکرد طبعاً برای کودک عمیقاً ناخودآگاه باقی می‌ماند. کودک نخست تنها نسبت به غرایز خود و آنچه در تقابل با آنهاست - یعنی والدینش - آگاهی دارد. و به همین علت کوچکترین تصویری از این امر ندارد که چیزی که راه وی را سد کرده است در درون خود اوست. و - درست یا نادرست - آن را به والدین خود فرافکن می‌سازد. این نظر منفی به قدری سمج است که در متقاعد کردن بیمارانمان به این که آن پدر بدجنسی که همه چیز را ممنوع می‌کرده، بیشتر در درون خودشان بوده است تا در بیرون ایشان، با دشواری عظیمی مواجه می‌شویم. ظاهراً هر چیزی که از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرد، به دیگران فرافکنده می‌شود، البته چنین نیست که این «دیگران» مستوجب هیچ سرزنشی نباشند، زیرا حتی بدترین فرافکنی‌ها دست‌کم از یک قلاب [یا بهانه] آویخته شده است، درست است که این قلاب احتمالاً کوچک است، اما به هر حال «قلابی» است که همین «دیگران» به دست بیمار داده‌اند.

۱۰۰ - هرچند که توارث ما از یک رشته راه‌ها یا «معابر» روانشناختی تشکیل شده است، مع‌هذا این فرایندهای ذهنی نیاکان ما بوده است که این معابر را ترسیم کرده است. چنانچه این معابر در فردی از نو به سطح خودآگاهی برسند، تنها در شکل فرایندهای ذهنی

دیگر بر انجام این کار توانا خواهند بود. و با آن که این فرایندها تنها از رهگذر تجربه فرد می‌توانند به سطح خودآگاهی برسند - و در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که از اکتسابات خود فرد می‌باشند - مع‌هذا چیزی جز معابری «از پیش موجود» (Pre-existent) نمی‌باشند که تجربه فرد آن‌ها را - به اصطلاح - «پر می‌کند». احتمالاً هر تجربه «چشمگیری»، درست یکی از همین رخنه‌ها به بستر حرکتی کهن و سابقاً ناخودآگاه می‌باشد.

۱۰۱ - وجود این معابر «از پیش موجود» از حقایق انکارناپذیر است. و همان اندازه قطعی است که این حقیقت تاریخی که انسان از دل غار اولیه خود بیرون آمد و شهر را ساخت. انجام این کار تنها به وسیله تشکیل اجتماع میسر شد، و این نیز به نوبه خود تنها با مهار کردن غریزه امکان‌پذیر گردید. مهار کردن غریزه به وسیله فرایندهای ذهنی و روحی، با همان قوت - و با همان نتایجی - در یک فرد واحد به اجرا درمی‌آید که در تاریخ تمدن کل بشر. این فرایندی مجاز (normative)، و یا به تعبیر دقیقتر، مقرر (nomothetical) است، که نیروی خود را از وجود ناخودآگاه این معابر موروثی دریافت می‌کند. ذهن، به منزله اصل فعال در امر وراثت، از مجموعه کل اذهان نیاکان یا «پدران ندیده»^{۶۰}ی تشکیل می‌شود که قدرت آن‌ها با تولد کودک از نو زاده می‌شود.

۱۰۲ - مفهوم فلسفی ذهن به منزله «روح» (spirit)، هنوز نتوانسته است که خود را به عنوان یک اصطلاح مستقل، از پیوند قوی یکی بودن با معنای تلویجی دیگری یعنی «شیخ» (ghost)، رها سازد. اما از دیگر سو، دین نتوانسته است که با نهادن نام «خداوند» بر قدرت روحی اعلا، بر تداعی زبانشناختی با «ارواح» فائق آید. در خلال چند قرن، این تصوّر اصلی روحی را تنظیم و تدوین کرده است که با غریزی بودن محض در تضاد است. در اینجا چیزی که از اهمیت

خاصی برخوردار می‌باشد این است که «خداوند» در عین حال آفریننده طبیعت نیز تصوّر می‌شود. خداوند بدین صورت شناخته می‌شود که سازنده مخلوقات ناقصی است که خطا و گناه می‌کنند، و در عین حال داور آن‌ها و تعیین‌کننده تکالیف آن‌ها نیز هست. منطق ساده چنین حکم می‌کند که اگر من مخلوقی را بیافرینم که به خطا و گناه می‌افتد و عملاً به خاطر غریزه بی‌امانش موجودی فاقد ارزش می‌باشد) پس من آشکارا خالق ضعیفی هستم که حتی دوره‌شاگردی خود را نیز به پایان نرسانده‌ام. (چنانکه می‌دانیم این استدلال در عرفان مسیحی (Gnosticism) نقش عمده‌ای را ایفا کرد.) اما دیدگاه دینی با این انتقاد دچار پریشانی نمی‌شود، و در جواب می‌گوید که مشیت و مقاصد خداوند غیرقابل درک است. درحقیقت، در طول تاریخ استدلال عرفانی مسیحی هواداری نیافت، زیرا انتقادناپذیر بودن «مفهوم خداوند (God-concept)، نیازی حیاتی را برمی‌آورد که هرگونه منطق و استدلالی در برابر آن رنگ می‌بازد. (باید توجه داشت که در اینجا راجع به خداوند فی حدّ ذاته (Ding an sich) صحبت نمی‌کنیم، بلکه سخن از مفهومی است انسانی، و چون چنین است موضوعی است موجه از برای تحقیق علمی.)

۱۰۳- با آن که «مفهوم خداوند» اصلی است به‌اعلاء درجه (Parexcellence) روحی، نیاز فوق طبیعی (metaphysical) مشترک همگانی، سبب ابرام بر این نظر است که این مفهوم در عین حالت علت اولی (First Cause) نیز هست؛ علتی که تمام نیروهای غریزی که در تضاد با اصل روحی قرار دارند، از آن نشأت می‌گیرند. بدین ترتیب، خداوند نه تنها جوهر انوار روحی است که به‌صورت آخرین شکوفه بر درخت رشد (evolution) تجلی می‌یابد، و نه تنها هدف و مقصد روحی رستگاری است که کل عالم خلقت در آن به‌اوج و کمال می‌رسند، و نه تنها مقصود و مراد می‌باشد، که تاریک‌ترین و

زیرین‌ترین علت سیاه‌ترین ژرفاهای طبیعت نیز هست. این یک باطل‌نما یا پارادوکس (Paradox) جانانه است که به‌گونه‌ای بارز منعکس‌کننده یک حقیقت روانشناختی ژرف است، برای آن تناقض ذاتی یک هستی یگانه و واحد را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ هستی‌ای که درونی‌ترین ماهیت آن، تنشی است بین اضداد. علم، این «هستی» را انرژی می‌نامد، زیرا انرژی همچون توازنی است جاندار مابین اضداد. بدین دلیل، «مفهوم خداوند» که به‌خودی خود تا سرحدّ محال بودن باطل‌نما و یا پارادوکس‌گونه می‌باشد، از لحاظ برآورده کردن نیازهای انسانی به‌اندازه‌ای رضایتبخش است که هیچ منطقی -هراندازه نیز که موجه باشد- یارای ایستادگی در برابر آن را ندارد. حقاً، هوشمندانه‌ترین تأملات نیز مشکل بتوانند که برای این واقعیت بنیادی از تجربه درونی، فرمول یا راه حلّ مناسب‌تری را بیابند.

۱۰۴- به‌نظر من بحث مبسوط به‌عمل آمده درباره‌ماهیت اضداد نهفته در بطن انرژی روانی، بحث زائد و غیرضروری نبوده است.^{۶۱} نظریه فرویدی عبارت است از توضیح علی روانشناسی غریزه. از این دیدگاه، اصل روحی ناگزیر به‌صورت یک زائده و یا یک فراورده جانبی از غرایز ظاهر خواهد شد. از آنجا که نیروی بازداري و محدودسازی اصل روحی قابل انکار نیست، ریشه این اصل در تأثیر تربیت، در مراجع اخلاقی، و در عرف و سنت پی‌جویی می‌شود. طبق این نظریه، این مراجع نیز نیروی خود را، به‌طریق دور باطل، از فرایند سرکوب اتخاذ می‌کنند. اصل روحی در حکم قرینه هم‌شان غرایز شناخته نمی‌شود.

از دیگرسو، دیدگاه روحی در قالب نظرات مذهبی ریخته شده است، و من [به همین علت] بنا را برآن می‌گذارم که به‌قدر کافی شناخته شده می‌باشد. درصورت ظاهر، نظریه فرویدی تهدیدی است برای این دیدگاه، حال آن‌که این نظریه -در مقام مقایسه- تهدید

بزرگتری نیست از ماده‌گرایی (materialism) به‌طور اعم - خواه ماده‌گرایی علمی خواه ماده‌گرایی عملی. یکجانبه‌بودن نظریه جنسیت فروید دست‌کم به‌عنوان یک عارضه - واجد اهمیت است؛ که حتی اگر توجیه علمی نیز نداشته باشد، توجیه اخلاقی دارد. این سخن بی‌تردید درست است که غریزه با نظرات اخلاقی ما در قلمرو جنسیت، تعارض بیشتر و بارزتری دارد. تعارض بین غریزه کودکانه و اخلاقیات به‌هیچ روی قابل اجتناب نیست، و به‌نظر من چنین می‌رسد که این تعارض امری است «پرهیزناپذیر» (sine gua non) از امور مربوط به انرژی روانی. با آن‌که همگان توافق داریم که جنایت و دزدی و سنگدلی از هیچ نوعش، پذیرفتنی نیست، مع‌هذا یک چیزی وجود دارد به‌نام «مسئله جنسی». حال آن‌که درباره مسئله جنایت و یا مسئله خشم و غضب هیچ‌وقت چیزی نمی‌شنویم. هیچ‌وقت به‌ضرر کسانی که عصبانیتشان را بر سر هم‌نوعانشان خالی می‌کنند، دست به‌اصلاحات اجتماعی نمی‌زنیم. با این همه، تمام این اعمال نمونه‌هایی از رفتار غریزی است، و ضرورت سرکوب آن‌ها امری بدیهی به‌نظر می‌آید. تنها درمورد جنسیت است که «سؤال» مطرح می‌کنیم. و این مطلب ما را به‌سوی یک تردید سوق می‌دهد، و آن این که آیا مفاهیم اخلاقی موجود و نهادهای قانونی مبتنی بر این مفاهیم حقیقتاً شایسته و متناسب با مراد و مقصود ما هستند یا خیر. هیچ انسان هوشمندی انکار نخواهد کرد که در این زمینه آراء مردم شدیداً با یکدیگر متفاوت است. و به‌راستی اگر آراء و عقاید عموم مردم در این باره یکسان می‌بود، اساساً مشکلی در بین نبود. و این ظاهراً واکنشی است در برابر اخلاق‌گرایی افراطی و سختگیرانه، که تنها طغیان غریزه بدوی هم نیست. تا آنجا که ما می‌دانیم، این‌گونه طغیان‌ها هیچ‌گاه دلمشغولی به‌قوانین و مسائل اخلاقی را به‌خود راه نداده‌اند. سوءظن جدی‌تر آن است که آیا نظرات اخلاقی موجود با

نهاد «جنسیت» برخورد عادلانه‌ای داشته‌اند یا خیر. طبیعتاً، این تردید موجد علاقه‌ای موجب به‌هرگونه تلاشی می‌شود که به‌منظور پی بردن درست‌تر و عمیق‌تر به ماهیت جنسیت به‌عمل می‌آید. و پاسخ به این علاقه را، نه تنها روانشناسی فروید، که نتیجه کار تعداد کثیری از پژوهشگران دیگر همانند فروید به‌دست می‌دهد. پس تأکید فروید بر جنسیت را می‌توان پاسخی کمابیش خودآگاهانه بر مسئله مطرح شده در زمان وی دانست، و از آن سو نیز، مقبولیت فروید نزد عامه، ثابت می‌کند که پاسخ او تا چه حد به‌موقع بوده است.

۱۰۶ - خواننده دقیق و موشکاف آثار فروید نمی‌تواند از توجه به این نکته غافل بماند که مفهومی که وی از جنسیت به‌دست می‌دهد تا چه حد قابلیت انعطاف دارد. در حقیقت حیطه شمول این مفهوم چنان گسترده است که خواننده از خود می‌پرسد که اساساً چه ضرورتی داشته که فروید در برخی از جاها از تعبیرات جنسی استفاده کند. مفهومی که فروید از جنسیت به‌دست می‌دهد، نه تنها فرایندهای جنسی فیزیولوژیکی، که عملاً کلیه دوره‌ها، مراحل، گونه‌های احساسات و یا خواهش‌ها را دربرمی‌گیرد. این قابلیت انعطاف عظیم سبب می‌شود که مفهوم ارائه شده توسط او را بتوان در همه جا به کار بست - هرچند که این کار همواره به‌سود تفسیرهای استنتاج شده از آن نیست. با به کار گرفتن این مفهوم فراگیر، یک اثر هنری و یا یک تجربه مذهبی را دقیقاً با همان عباراتی می‌توان تبیین کرد که یک عارضه هیستریایی را. و چنین است که تفاوت مطلق این سه چیز از میان برمی‌خیزد. از این رو، تبیین ارائه شده، دست‌کم در دو مورد از این سه مورد، ساده و واضح خواهد بود. با این همه، از لحاظ روانشناختی - گذشته از این گرفتاری‌ها - کار درست همان است که نخست از جنبه جنسی با مسئله رویارو بشویم، چون درست در همین جاست که شخص عاری از تعصب، چیزی را از برای اندیشیدن در

اختیار خواهد داشت.

۱۰۷- امروزه تعارض بین اخلاقیات و جنسیت صرفاً تصادم بین غریزه و اخلاقیات نیست، بلکه تلاشی است در جهت این که در زندگی خود به غریزه جایگاه منصفانه آن را بدهیم. و در این غریزه به وجود نیرویی اذعان کنیم که فرصت ابراز می طلبد، و روشن است که نمی توان آن را بی اهمیت انگاشت. و باز به همین علت، آن را به زور نمی توان در قالب قوانین اخلاقی خیرخواهانه جا داد. جنسیت، غریزیت صرف نیست؛ جنسیت بلاشک نیرویی است خلاق که نه تنها از علل اساسی برای زندگی های فردی که همچنین عاملی است جدی در زندگی روانی. امروزه دیگر پی آمدهای ناگواری را که اختلالات جنسی می توانند به بار آورند به خوبی می شناسیم. جنسیت را می توان سخنگوی غرایز نامید. و به همین دلیل است که از دیدگاه روحی، جنسیت دشمن اصلی است. و این نه به خاطر آن است که افراط کاری جنسی به خودی خود غیر اخلاقی تر از افراط در خوردن و نوشیدن، مال اندوزی، بیدادگری و اسراف کاری های دیگر است، بلکه به این دلیل که روح در جنسیت وجود قرینه ای را احساس می کند که هم شأن و در واقع شبیه به خود آن است. و این برای آن است که همان گونه که روح جنسیت را نیز مانند سایر غرایز به خدمت خود درمی آورد، جنسیت نیز مدعای دیرینه ای بر روح دارد: مدعایی که روزگاری - یعنی در زمان تولیدمثل، آبستنی، ولادت، و کودکی - تماماً در درون خود داشت، و شور و حرارت آن تا بدان پایه است که روح نمی تواند در آفرینش هایش از آن صرف نظر کند. روح، چنانچه در میان غرایز همتایی نداشت که با آن مقابله کند، کجا می بود؟ از نظر ما رعایت معقول سایر غرایز ضرورتی است مسلم، اما در مورد جنسیت وضع تفاوت می کند. برای ما جنسیت هنوز چیزی مشکل زاست. یعنی درباره این نکته به آن درجه از خود آگاهی نایل نشده ایم (که

بی آن که لطمه اخلاقی محسوسی به وجود آید)، حق این غریزه را چنانکه باید ادا کنیم. فروید نه تنها پژوهشگر علمی جنسیت، که قهرمان آن نیز هست. از این رو من، با توجه به اهمیت عظیم مسئله جنسی، توجیه اخلاقی مفهوم جنسیت ارائه شده توسط فروید را تصدیق می کنم -- هر چند که از لحاظ علمی نمی توانم این مفهوم را بپذیرم.

۱۰۸- اینجا جای مناسبی برای بحث در مورد دلایل ممکن برای نگرش زمان حاضر درباره جنسیت نیست. کافی است همین اندازه گوشزد کنم که جنسیت قوی ترین و بی واسطه ترین غریزه ها به نظر می رسد. ۶۲ این غریزه یک سرگردن از بقیه بلندتر است. از دیگر سو، می باید تأکیدی نیز بر این نکته داشته باشیم که اصل روحی، در بیان دقیق، تعارضی با نفس «غریزه» ندارد، بلکه تعارضی که دارد با «غریزیت» بی امان است؛ که در حقیقت معنایی جز سلطه ناموجه طبیعت غریزی بر طبیعت روحی ندارد. طبیعت روحی نیز در روان به صورت یک غریزه و به راستی مانند یک «شور و حرارت» جلوه می کند، و همان گونه که نیچه می گوید «آتش است سوزنده». جنسیت آنطور که روانشناسان معتقد به اصالت غریزه می خواهند به ما بقبولانند، از غرایز دیگر گرفته نشده، بلکه اصلی است مستقل و مخصوص به خود (sui generis) -- یعنی شکلی مشخص و لازم از نیروی غریزی. من در یک تحقیق بخصوص، به این مسئله پرداخته ام و خواننده را بدانجا ارجاع می دهم. ۶۲

۱۰۹- تشکیل نمادها از جاده ای پیروی می کند که این دو امکان فراهم شده توسط ذهن انسان به وجود آورده است. فرایند کاهنده یا تنزلی، کلیه نمادهای نامناسب و بی مصرف را متلاشی می کند و کار را به مسیری صرفاً طبیعی می کشاند که موجب مسدود شدن مسیر حرکت لیبیدو است. بیشتر آنچه که بدانها نسبت «تصعید»

(sublimation) داده شده، فرآورده‌های ناخواسته این وضعیت و فعالیت‌هایی هستند برای مصرف مازاد غیرقابل تحمل لبیدو. اما خواسته‌های حقیقتاً بدوی از این ممر برآورده نمی‌شوند. چنانچه روانشناسی این وضعیت «انسداد» به‌دقت و عاری از تعصب بررسی بشود، کشف مراحل آغازین «مذهب» آسان خواهد گشت؛ البته «مذهبی» از گونه فردی، و یکسره متفاوت با «مذهب» جزمی جمعی. ۱۱۰- از آنجا که برای ذهن انسان بدوی، به‌وجود آمدن مذهب و تشکیل نمادها همان اندازه جاذبه دارد که برآورده شدن غرایز او، راه رشد بیشتر در این زمینه منطقاً روشن است. و آن راه عبارت است از رهایی از فرایند «تنزل» در ابداع مذهبی نهفته که خصلت فردی داشته باشد. در این صورت، فردیت حقیقی شخص از ورای حجاب شخصیت جمعی سربرمی‌آورد، چیزی که در حالت «تنزل» کاملاً غیرممکن است، زیرا طبیعت غریزی ما ذاتاً جمعی است و اگر حالت «تنزل» سبب تصعید اجباری در شکل فعالیت‌های گوناگون فرهنگی شود تکامل فردیت نیز غیرممکن خواهد بود، زیرا این‌گونه فعالیت‌ها نیز ذاتاً به‌همان نسبت «جمعی» هستند، و اما چون انسان‌ها بیشتر حالت جمعی دارند، این تصعیدها فرآورده‌های درمانی‌ای هستند که نمی‌باید دست‌کمشان گرفت، زیرا به‌بسیاری از افراد کمک می‌کنند تا قدری از فعالیت مفید را وارد زندگی خود سازند. در میان این فعالیت‌های جمعی، می‌باید عمل به‌احکام مذهب - در چارچوب یک مذهب جمعی موجود - را نیز به‌حساب آورد. به‌طور مثال، وسعت حیرت‌انگیز دامنه نمادگرایی کاتولیکی، دارای جاذبه‌ای عاطفی است که بسیاری از طبایع را کاملاً خشنود می‌سازد. بی‌واسطه بودن رابطه با خداوند (در مذهب پروتستانی)، ارضاکنده شور و شوق برای استقلال فردی است، و حکمت الهی - با امکانات حدسی و گمانی بی‌حد و حصرش - نیازهای عرفان کاذب مسیحی

(Pseudo-Gnostic) به «شهود» را برآورده می‌سازد و ارضاء کننده تفکر کاهلانه است.

۱۱۱- این سازمان‌ها و یا نظام‌ها، نماد هستند (در معنای اقرار به‌ایمان، در زبان یونانی)، که این توانایی را به‌انسان می‌بخشند که برای ساختمان سرشت طبیعی بدوی خود، ستونی قرینه را (counterpole) یعنی نگرشی فرهنگی را در تقابل و تضاد با غریزیت صرف - برپا سازد. کارکرد کلیه ادیان همواره همین بوده است. برای زمانی طولانی و برای اکثریت عظیمی از بشریت، نماد مذهب جمعی چیزی است کافی و بسنده. احتمالاً مذاهب جمعی موجود، تنها به‌طور موقت - و آن هم برای عده‌ای نسبتاً قلیل - فعلاً نامناسب شده است.

در هر جا که فرایند فرهنگی در حال پیشروی باشد - خواه در یکایک افراد، و خواه در گروه‌ها - می‌بینیم که باورهای جمعی به‌سویی نهاده می‌شوند. هر پیشرفت فرهنگی از لحاظ روانشناختی، بسط و گسترش خودآگاهی است: یعنی خودآگاه شدنی است که تنها از رهگذر شناخت و تمییز می‌تواند رخ دهد. بنابراین، پیشرفت همواره با تنگن آغاز می‌شود، و به‌وسیله فردی شروع می‌شود که از تنهایی و جدایی خود هشیار و آگاه می‌گردد و یعنی «معبر» تازه‌ای ایجاد می‌کند در دل سرزمینی که تاکنون پای هیچ کس بدان نرسیده است. این فرد برای انجام چنین کاری ابتدا می‌بایست بدون توجه به‌مراجع و سنت‌ها، به‌حقایق بنیادین هستی خود رجوع کند، و به‌خود اجازه دهد تا از تنها و جدا بودن خویش آگاه گردد. اگر چنین فردی بتواند به‌خودآگاهی گسترش یافته خود اعتباری جمعی بدهد، تنشی از اضداد را ایجاد و حرکتی را تأمین می‌کند که فرهنگ برای پیشرفت بدان نیاز دارد.

۱۱۲- مراد این نیست که رشد و تکامل فردیت، در جمیع شرایط،

لازم و یا حتی بجاست. با این همه می توان اعتقاد داشت که چنانکه گوته می گوید «والا ترین مسرت آدمی می باید رشد شخصیتش باشد». کسان بسیاری هستند که برای آن ها رشد فردیت از ضرورت درجه اول برخوردار است -- به ویژه در دوران فرهنگی ای نظیر دوران ما که هنجارهای جمعی - بی اغراق - کاملاً آن را نابود کرده است. و دورانی که در آن روزنامه، سلطان حقیقی روی زمین شده است. بنابر تجربه طبیعتاً محدود من، در میان اشخاص جاافتاده، هستند بسیاری که رشد فردیت برایشان نیازی حیاتی است. به همین جهت است که من باطناً بر این عقیده ام که در زمان ما، درست همین اشخاص جاافتاده هستند که پس از تحصیل در مدرسه و دانشگاه در دوران جوانی (که آن ها را انحصاراً با مشی و سیاست جمعی بارآورده و آکنده از ذهنیت جمعی کرده است)، بیشترین نیاز را به آموزش بیشتر در زمینه فرهنگ فردی دارند. غالباً به اشخاصی در سنین بالای عمر برخوردیم که از این لحاظ مستعد آموزش یافتن، آن هم در حدی غیرقابل انتظار می باشند -- هرچند که باز درست همین جاافتادگان و نیرومندشدگان به وسیله تجربه زندگی هستند که در برابر دیدگاه «تنزلی» محض، پرحرارت ترین مقاومت ها را از خود بروز می دهند.

۱۱۳ - بدیهی است که فقط در دوران جوانی می توانیم بیشترین فایده را از شناخت کامل جنبه غریزی حیات به دست آوریم. به طور مثال، شناخت به موقع جنسیت می تواند مانع از آن گونه سرکوب روان رنجورانه ای شود که قادر است آدمی را یا - بدون جهت - از صحنه زندگی دور نگه دارد، و یا وی را به اختیار آسلوبی از زندگی مصیبت بار و نامناسب وادارد که ناگزیر روزی با آن به معارضه برخورد خواهد خواست. درک و شناخت گزینه های بهنجار، جوان را به سوی زندگی سوق می دهد، و او را با «سرنوشت» دست به گریبان می سازد، و بدین ترتیب او را با ضرورت های زندگی و فداکاری ها و

تلاش های پیامد آن درگیر می کند، و از این رهگذر شخصیت او رشد می یابد و تجربه او را «پخته» می سازد. مع هذا برای شخص بالغ، ظاهراً بسط و گسترش بی وقفه زندگی، اصل درستی نیست، چرا که پانهادن در پاییز زندگی، مستلزم «تسهیل» و «تحدید» و «تشدید» امور است - و یا به عبارت دیگر، مستلزم «فرهنگ فردی» است. انسانی که نیمه نخست زندگی اش را با جهت گیری زیست شناختی آن سپری می کند، توانایی آن را دارد که به برکت جوانی و سر زندگی کل ارگانسیم خود، زندگیش را بسط و گسترش بدهد. و از آن، چیزی ارزشمند را به وجود آورد. اما کبسی که نیمه دوم زندگیش را می گذارند، صاحب جهت گیری فرهنگی است: نیروهای روبه نقصان ارگانسیم این فرد، به وی این اجازه را می دهد که غرایزش را تابع اهداف فرهنگی خود سازد. کم نیست تعداد کسانی که در گذر از قلمرو زیست شناختی به حوزه فرهنگ، از پا درمی آیند. در نظام آموزش جمعی ما، برای این دوران گذر عملاً هیچ گونه پیش بینی ای به عمل نیامده است. ما که منحصرأ نگران آموزش جوانان هستیم، از آموزش اشخاص بالغ غافلیم، زیرا در مورد اشخاص بالغ همواره فرض این بوده است (و کیست که بتواند دلیل آن را بگوید؟) که اینان نیازی به آموزش بیشتر ندارند. برای این گذر بی نهایت مهم از نگرش زیست شناختی به نگرش فرهنگی، برای این تبدیل انرژی از شکل زیست شناسی به شکل فرهنگی، رهنمودی در کار نیست. این فرایند تبدیل یا تغییر شکل، امری فردی است، و تحکیم آن به وسیله قواعد و یا پند و امثال مقدور نیست. این کار به وسیله نماد است که به سر منزل مقصود می رسد. تشکیل نماد مسئله ای است اساسی و در اینجا نمی توان به بحث درباره آن پرداخت. و من در این باره ناگزیر خوانند: را به فصل پنجم کتاب تیپ های روانشناختی خود (Psychological Types) ارجاع می دهم، که در آنجا این مسئله را کاملاً شکافته ام.

۴- تصوّر انسان بدوی از لیبدو

۱۱۴- این مطلب را که مراحل آغازین ایجاد مذهب و تشکیل نماد با مفهوم انرژی دارای چه پیوند نزدیکی می‌باشند می‌توان با استفاده از بدوی‌ترین ایده‌ها درباره نیرو یا توانمندی جادویی نشان داد، توانمندی‌ای که هم نیرویی عینی به‌شمار می‌آید و هم حالتی ذهنی از «شدّت» (intensity).

۱۱۵- اینک برای روشن ساختن این مطلب، نمونه‌هایی را به‌دست خواهیم داد. طبق گزارش مک‌گی (McGee)، سرخپوستان قبیله داکوتا از «نیرو» تصوّر زیر را دارند. خورشید و اکوندا (Wakonda) است - البته نه «تنها» و اکوندا و یا «یک» و اکوندا، بلکه صرفاً و اکوندا. ماه و اکونداست، و رعد و برق و ستاره‌ها و باد و غیره نیز و اکوندا هستند. آدمیان نیز - به ویژه کاهن‌ها (Shaman) - و اکوندا هستند. و همچنین اند اجنه و شیاطین نیروهای عنصری، طلسم‌ها و سایر اشیاء مربوط به مناسک، و نیز بسیاری از حیوانات و اماکنی که خصوصیت چشمگیر ویژه‌ای دارند. مک‌گی می‌گوید: «شاید واژه راز بهتر از هر واژه دیگر افاده معنای اصطلاح [واکوندا] را بکند، اما حتی همین مفهوم نیز زیاده از حدّ تنگ و نارساست، چرا که واکوندا می‌تواند بدون هیچگونه مشکلی، به معنای نیرو، مقدّس، کهنسال، عظمت، زنده، و نامیرا نیز باشد. ۶۴

۱۱۶- کاربرد اصطلاح اُکی (Oki) در میان ایروکوها (Iroquoi) و مانیتو (manitu) در میان الگون‌کوین‌ها (Algonquin)، همانند کاربرد اصطلاح واکوندا در میان داکوتاهاست - با معنای انتزاعی نیرو و یا انرژی مؤلّد. واکوندا تصوّر «انرژی حیاتی» (life-energy) و نیروی کیهانی پراکنده، فراگیر، نامرئی، قابل کنترل و قابل انتقال می‌باشد. ۶۵

زندگی انسان بدوی با کلیه علایق آن بر محور تملک این نیرو به‌مقدار کافی می‌چرخد.

۱۱۷- مشاهده مفهومی نظیر مانیتو - که ازجمله سایر موارد - در هنگامی که چیزی شگفت‌انگیز پیش آید به‌صورت اظهار تعجب بر زبان جاری می‌شود، واجد ارزش خاصی است. هترویک (Hetherwick) ۶۶ نیز همین چیز را درباره یأها (Yao) در افریقای مرکزی ثبت می‌کند که وقتی که چیزی شگفت‌انگیز یا غیرقابل درک را می‌بینند، فریاد می‌زنند مولونگو! (mulungu). مولونگو بدین معانی است: ۱) روح آدمی، (که در زمان حیات لیسوکا (lisoka) خوانده می‌شود و پس از مرگ نام آن به مولونگو بدل می‌گردد)؛ ۲) کلّ جهان روح؛ ۳) خاصیت مؤثر جادویی یا نیروی - ذاتی هرگونه امر یا چیز؛ (مانند حیات یا سلامت بدن)؛ ۴) مبنای فعال هرچیز جادویی، رمزآلود، غیرقابل توجیه و غیرمنتظره؛ و ۵) نیروی روحی عظیمی که جهان و کلّ حیات را آفریده است.

۱۱۸- مشابه همین مطلب، مفهوم ونگ (wong) است در کشور غنا. ونگ می‌تواند رودخانه باشد، یا درخت، یا تعوید، یا دریاچه، یا چشمه، یا بخشی از زمین، یا لانه موربانه، یا تمساح، یا مار، یا پرند، و یا مانند این‌ها. تایلر (Tylor) ۶۷، نیروی ونگ را - برحسب روح‌باوری (animistically) - به‌عنوان نفس یا روح تعبیر می‌کند. اما نحوه کاربرد ونگ نشان می‌دهد که مبین رابطه‌ای است پویا مابین انسان و اشیاء.

۱۱۹- چورینگا (Churinga) ی ۶۸ بومی‌های استرالیا نیز، مفهوم انرژی مشابهی می‌باشد. چورینگا بدین معانی است: ۱) شی‌ای که در مناسک از آن استفاده می‌شود؛ ۲) جسم نیای یک فرد (که نیروی حیات از او سرچشمه می‌گیرد)؛ ۳) خاصیت رمزآلود هر شیء.

۱۲۰- مفهوم واژه زوگو (zogo) در میان اهالی تنگه تورس (Torres) نیز کمابیش همین‌گونه است (که از آن هم به‌صورت اسم استفاده

می شود و هم به عنوان صفت). واژه استرالیایی آرون کوئیلتا (arunquilta) نیز مفهومی است هم تراز، و با مفهومی مشابه، جز این که واژه ای است برای افاده معنای جادوی زشت و پلید. و برای روح خبیثی که میل دارد خورشید را در حالت کسوف فروبلعد. ۶۹ مشابه همین ویژگی را بادی (badi) مالایا دارد که آن نیز واجد معنای روابط جادویی زشت و پلید است.

۱۲۱- تحقیقات لوم هولتز (Lumholtz) ۷۰ نشان داده است که هوئی چُل های (i Tuichols) مکزیکی نیز تصویری بنیادین از نیرو دارند که در آدمیان و حیوانات و گیاهان مربوط به اجرای مناسک (آهو، کاکتوس ساقه گرد (mescal)، ذرت، پر زینتی و امثال اینها جاری و ساری است. ۷۱

۱۲۲- از پژوهش های الیس فلچر (Alice-Fletcher) در میان سرخپوستان آمریکای شمالی چنین برمی آید که مفهوم واکان (wakan) نیز از مفاهیم رابطه انرژی و مشابه مفاهیمی است که قبلاً مطرح شد. شخص می تواند از رهگذر روزه داری، خواندن دعا و مکاشفه، «واکان» بشود. سلاح های یک جوان می تواند واکان باشد -- زن اجازه ندارد که به این سلاح ها دست بزند (چه در غیر این صورت لیبیدو به سرعت پس می رود). به همین دلیل پیش از نبرد، در سلاح ها دعا دمیده می شود (تا از لیبیدو پُر و قوی شوند). واکان پیوندی را بین مرئی و نامرئی، زنده و مرده، جزء و کل یک شیء، برقرار می سازد.

۱۲۳- کودرینگتن (Codrington) درباره مفهوم ملانزیایی (Melanesia) مانا (mana) می نویسد: «ذهن فرد ملانزیایی با این اعتقاد کاملاً تسخیر شده است که نیرویی فوق طبیعی و با عاملی مؤثر هست که تقریباً همگان مانایش می خوانند. این همان است که بر هر چیزی که بیرون از قدرت فرد عادی است، و بر هر چه که بیرون از فرایندهای

معمولی طبیعت است، اثر می کند. و همان چیزی است که در جو حیات وجود دارد، خودش را به اشخاص و به اشیاء متصل می کند، و از روی نتایجی که می توان بر عمل آن نسبت داد، تجلّی می یابد... این نیرو یا عامل مؤثری است که مادی نیست - و به نوعی غیردنیوی است - اما خودش را به صورت نیروی مادی، و یا به صورت هر نوع نیرو یا عامل مؤثر دیگری که در تملک فرد باشد، به ظهور می رساند. «مانا» در چیزی ثابت نیست، و می تواند تقریباً به هر چیزی منتقل بشود. اما روح ها - خواه ارواح جدا شده از ابدان و خواه موجودات غیردنیوی - صاحب آن هستند، و می توانند که آن را به دیگران بدهند. مانا در اساس تعلق به اشخاص دارد که خاستگاه آنند؛ هرچند که می توانند با واسطه (medium) آب، سنگ، یا استخوان نیز عمل بکنند. ۷۲

۱۲۴- شرحی که گذشت به روشنی نشان می دهد که در مورد مانا، و نیز در مورد سایر مفاهیم، با مفهومی از انرژی سروکار داریم که خود به تنهایی ما را به توضیح و تبیین واقعیت چشمگیر این ایده های بدوی توانا می سازد. مراد، لقاء این معنا نیست که انسان بدوی ایده ای مجرد و انتزاعی از انرژی دارد، اما نمی توان تردید داشت که تصوّر این انسان، مرحله عینی و ملموس مقدماتی آن ایده انتزاعی است.

۱۲۵- باز برمی خوریم به مقاصدی مشابه، در مفاهیم واژه تندی (tondi) در میان باتاک ها (Batak) ۷۳، اتوا (atua) در میان مائوری ها (maori)، آنی (ani) یا هن (han) پُناپی (ponape)، کاسینگه (Kasinge) یا کالیت (Kalit) پالائو (Palau)، آنوت (Anut) کوسایی (Kusaie)، یاریس (yaris) توبی (Tobi)، گای (ngai) ماسایی (Masai)، آندریا مانیترا (andriamanitra) مالاگاسی (malagasy)، جوم (njom) اکویی و نظایر این ها. زودریلوم (Soederblom) در این باره بررسی مشبعی را به عمل آورده است. ۷۴

۱۲۶- لاجوی (Lovejoy) بر آن است - و من نیز با او کاملاً موافق هستم - که این مفاهیم در درجه اول اسم‌هایی نیستند که بر چیزهای «فوق عادی» (supernormal) یا شگفت‌انگیز نهاده شده باشند، و به یقین برای برانگیختن خوف، احترام و محبت هم نیستند - بلکه بیشتر برای افاده معنای امور ثمربخش، نیرومند، و سودمند می‌باشند. مفهوم مورد بحث درحقیقت مربوط است به ایده «انرژی با ماده‌ای منتشر، که داشتن نیرو، توانایی، یا خلأقت استثنایی، منوط و موکول به وجود آن است. انرژی مطمئناً چیزی است هراس‌انگیز (البته تحت شرایط خاص)، و چیزی است رمزآلود و غیرقابل درک؛ اما بدان دلیل چنین است که بسیار نیرومند است، و نه به خاطر آن که چیزهایی که مظهر آن می‌باشند غیرعادی و غیردنیوی هستند، و چنان نیست که «انتظار معقول [پژوهشگر] را نقش برآب سازد». اصل «پیش از روح‌باوری» (pre-animistic) عبارت است از باور داشتن به «نیروی که بدین صورت تصور می‌شود که طبق قوانینی کاملاً منظم و قابل فهم عمل می‌کند - نیرویی که می‌توان در آن تحقیق و آن را کنترل نمود». ۷۵- لاجوی برای این مفاهیم، اصطلاح «علم انرژی انسان بدوی» را پیشنهاد می‌کند.

۱۲۷- بخش مهمی از آنچه که پژوهشگران - روح‌باورانه - روح، شیطان یا اله تلقی کرده‌اند، درحقیقت به مفهوم بدوی انرژی تعلق دارد. همانگونه که پیشتر اشاره شد، سخن گفتن از «مفهوم» در معنای دقیق آن، درست نیست، «مفهوم فلسفه بدوی» نامی که لاجوی بر آن می‌نهد، ایده‌ای است که ظاهراً از ذهنیت خود ما برخاسته است. یعنی از نظر ما، «مانا» عبارت است از یک مفهوم روانشناختی از انرژی، حال آن که برای انسان بدوی، مانا پدیده‌ای است روانی که به صورت چیزی تفکیک‌ناپذیر از شیء تصور می‌شود. در میان افراد بدوی ایده‌های مجرد یافت نمی‌شود، و علی‌القاعده حتی مفاهیم

ساده عینی نیز در میان آنان نیست. آنچه هست صرفاً «بازنمودن» (representation) است. در تمام زبان‌های بدوی دلایل فراوانی در این باره یافت می‌شود. بدین ترتیب، «مانا» نه یک مفهوم که بازنمونی است مبتنی بر تصور یک رابطه «پدیداری» (phenomenal). این مطلب لُب و عصاره کتاب «مشارکت عرفانی» (Participation Mystique) لوی برول (Levy.Bruhl) است. همانگونه که برخی از نمونه‌های فوق‌الذکر به روشنی نشان می‌دهد، درگفتار انسان بدوی تنها واقعیت رابطه (و تجربه‌ای که این رابطه محرک و برانگیزاننده آن است) بیان می‌گردد و نه ماهیت یا جوهر آن رابطه، و یا اصل تعیین‌کننده آن. کشف نام مناسبی برای ماهیت و جوهر اصل وحدت‌بخش، برای مرتبه بعدی تری از فرهنگ ذخیره شده بوده است که [پس از ظهور] جای بیان نمادین را گرفت.

۱۲۸- للمان (Leimann) در تحقیق بی‌نظیر و ممتاز خود درباره «مانا»، آن را چنین تعریف می‌کند که چیزی است «فوق‌العاده مؤثر». پروس (Preuss)^{۷۶} و رور (Roehr)^{۷۷}، بر ماهیت روانی «مانا» تاکید خاصی دارند. از این برداشت راه خلاصی نیست که نظر انسان بدوی درباره مانا، طلایه دار مفهوم انرژی روانی موردنظر ماست. و به احتمال قوی، طلایه دار انرژی، به طور اعم، نیز هست.^{۷۸}

۱۲۹- مفهوم بنیادین مانا، بار دیگر در سطح و مرتبه روح‌باوری، در شکلی مجسم با «انسان انگاشته» (personified)، سربرآورد.^{۷۹} در اینجا، ارواح، شیاطین، و خدایانند که آثار خارق‌العاده‌ای را به بار می‌آورند. همانگونه که للمان - به حق - گوشزد می‌کند، به «مانا» هیچ چیز «ملکوتی» ربط داده نمی‌شود، به طوری که در آن شکل نخستین ایده خداوند را نمی‌توان دید. مع ذلک نمی‌توان انکار کرد که مانا از شرایط لازم - و یا دست کم بسیار با اهمیت - رشد و کمال ایده خداوندست، هرچند که شاید بدوی‌ترین شرایط نباشد. شرط

اساسی دیگر تجسم یا «انسان انگاشتن» (personification) است - که برای تبیین آن می‌باید به عوامل روانشناختی دیگری استناد جست. ۱۳۰- بروز تقریباً همگانی ایده انرژی در میان انسان‌های بدوی، مظهر و نشانه روشنی از این واقعیت است که آدمی، حتی در مراتب اولیه خودآگاهی بشر، احساس این نیاز را می‌کرده است که برای پویایی رویدادهای روانی - به گونه‌ای عینی - «بازنمونی» داشته باشد. پس اگر ما در روانشناسی خود، بر دیدگاه انرژیک اصرار و تأکید می‌ورزیم، این کار ما با حقایق روانی‌ای انطباق دارد که از روز ازل (premordial) در ذهن آدمی حک شده بوده است.

۲

ماهیت
روان

ماهیت روان

۱- ضمیر ناخود آگاه در چشم انداز تاریخی آن

۳۴۳- در مقایسه با علوم دیگر، احتمالاً روانشناسی گذر معنوی از عصر کلاسیک به عصر جدید را با روشنی بیشتری نشان می دهد. تا قرن هفدهم، تاریخ روانشناسی^{۸۰} در واقع عبارت است از برشمردن نظریه های مربوط به روح، اما خود روح هیچگاه نتوانست که به منزله موضوع تحقیق، گوش شنوایی بیابد. روح به عنوان معلوم یا داده (datum) بدون واسطه تجربه، به نظر متفکران به اندازه ای معلوم و شناخته می آمد که مطمئن و متقاعد بودند به این که نیازی به تجربه بیشتر نیست، تا چه رسد به تجربه عینی بیشتر. این نگرش کاملاً با دیدگاه جدید مابینت دارد، زیرا ما امروزه برآنیم که، علاوه بر یقین ذهنی، تجربه عینی نیز برای اثبات رأیی که مدعای علمی بودن را دارد، لازم است. با وجود این، حتی امروزه، هنوز هم اعمال منسجم دیدگاه تجربی (empirical) و پدیدارشناختی (phenomenological) در مورد روانشناسی دشوار است زیرا این فکر اولیه ساده اندیشانه که روح - که معلوم بدون واسطه تجربه است - شناخته شده ترین چیز در میان کلیه شناختنی هاست، یکی از ریشه دارترین اعتقادات ماست.

نه تنها هر فرد غیر حرفه‌ای، که هر روانشناس نیز به خود اجازه می‌دهد که در این باره رأی و نظری داشته باشد. -- و آن هم نه تنها در ارتباط با ذهن (subject) که با عین (object) نیز هر شخصی می‌داند. -- یا بهتر است بگوئیم که فکر می‌کند که می‌داند. -- که در اندرون یک شخص دیگر چه می‌گذرد. و چه چیز به نفع آن شخص دیگر می‌باشد و این نه چندان به خاطر بی‌اعتنایی کامل به تفاوت‌های افراد، که بیشتر به دلیل این فرض تلویحی و ضمنی است که تمام افراد مانند همدیگرند. در نتیجه، مردم، به طور ناخودآگاه، میل دارند که به اعتبار مطلق آراء ذهنی اعتقاد داشته باشند. من این واقعیت را صرفاً از آن جهت ذکر می‌کنم تا نشان دهم که -- به رغم رشد تجربه‌گرایی در سصدسال گذشته -- نگرش اولیه، به هیچ روی از بین نرفته است. و وجود بی‌وقفه این نگرش، تنها به کار اثبات این نکته می‌آید که گذر از رأی فلسفی کهن به رأی فلسفی تجربی تا چه حد دشوار می‌باشد.

۳۴۴. طبیعتاً، این فکر هرگز به ذهن اصحاب آراء کهن خطور نکرد که نظریه‌هاشان چیزی جز پدیده‌هایی روانی نیست، چه آنان -- ساده‌دلانه -- چنین فرض می‌کردند که گویا انسان قادر است که به یاری عقل و هوش، خود را از شرایط روانی‌ای که در آن است بیرون بیاورد و به وضعی برسد که فوق روانی (suprapsychic) و بخردانه باشد. حتی هم‌اکنون نیز، این تردید که نکند که گزاره‌های (statements) ذهن آدمی از نشانه‌های برخی از شرایط روانی نباشند، از جمله چیزهایی است که تعداد کسانی که جداً بدان بیندیشند فراوان نیست. ۸۱ از نظر ما چنین تردیدی بسیار بجاست، اما پیامدهای آن به قدری دامنه‌دار و ریشه‌ای است که به راحتی می‌توان دریافت که چرا گذشته و حال هر دو، برای نادیده گرفتن آن تا این حدّ جهد کرده‌اند. هنوز که هنوز است از آنچه که در آراء فلسفی نیچه (و در حقیقت در الهیات) به عنوان «معرفت الروح جانبی» (ancilla psychologiae) مطرح شده

است، بسیار دور هستیم، چون حتی روانشناسان نیز حاضر نیستند که «مدعیات» را -- دست‌کم تا یک حدّ و اندازه -- از «اقرارهایی» بدانند که «ذهن» آن‌ها را پرورانده و تنظیم کرده است. می‌توانیم بگوئیم که افراد تا آنجا با یکدیگر برابرند، که تا حدّ زیادی نسبت به تفاوت‌های بالفعل‌شان، ناخودآگاه باشند. هر اندازه که انسانی ناخودآگاه‌تر باشد، به همان نسبت بیشتر با ناموس (canon) کلی رفتار روانی سازگار خواهد بود. اما هر قدر که بیشتر نسبت به فردیت خودآگاه باشد، به همان اندازه تفاوت او با صاحبان اذهان دیگر بارزتر خواهد بود، و توقعات معمول و معتاد را کمتر برآورده خواهد ساخت. مضافاً واکنش‌های چنین شخصی نیز کمتر قابل پیش‌بینی خواهد بود و این برای آن است که خودآگاهی فردی همواره متمایزتر و گسترده‌تر از خودآگاهی جمعی است. اما این خودآگاهی، هر قدر گسترده‌تر باشد، فرد به همان نسبت تفاوت‌های بیشتری را درک خواهد کرد؛ و باز به همان اندازه نیز بیشتر خود را از قواعد جمعی رها خواهد ساخت، چون آزادی تجربی «اراده»، متناسب با بسط و گسترش خودآگاهی رشد می‌یابد.

۳۴۵. با ادامه تمایز یک خودآگاهی (حتی اگر نه در حقیقت که دست‌کم از نظر محیط)، صحت عینی نظرات آن خودآگاهی کاهش و ذهنیت آن افزایش می‌یابد. زیرا برای آن که یک رأی «درست» باشد، می‌باید که -- قطع نظر از استدلال‌هایی که به نفع آن ارائه می‌گردد تا تأیید و تحسین عده حتی المقدور بیشتری مواجه شود. «صادق» و «صحیح» توصیف چیزی است که اکثریت مردم باور دارند، زیرا اعتقاد اکثریت است که برابری همه مردم را تأیید می‌کند. اما کسی که ضمیر ناخودآگاه متمایزی پیدا کرده است، مسلّم نمی‌پندارد که بتواند «پیش‌تصورات» (Preconceptions) خود را در مورد دیگران نیز به کار بندد؛ و همین طور نیز برعکس. این رویداد منطقی در قرن هفدهم (که

قرنی بس مهم در رشد و شکوفایی علم است) این پیامد را داشت که روانشناسی در کنار فلسفه قد راست کرد. و اولین کسی که سخن از روانشناسی تجربی یا آزمایشی (experimental) به میان آورد، کریستان فن ولف (Christian Von Wolf) بود.^{۸۲} بدین ترتیب این نیاز که می‌باید روانشناسی را در جایگاه تازه‌ای قرار داد، مورد تصدیق واقع شد. روانشناسی ناچار شد که از تعریف عقلی‌ای که فیلسوفان از مفهوم «صدق» دارند صرف‌نظر کند، چون به تدریج آشکار شد که هیچ فلسفه‌ای تا آن حد اعتبار کلی ندارد که بتواند به طور یکسان نسبت به موضوعات مجزای متنوع، منصف باشد. و از آنجا که در باب مسائل مربوط به اصول نیز، تعداد بی‌شماری از گزاره‌های ذهنی گوناگون امکان‌پذیر بود (که حفظ صحت آنان نیز به نوبه خود تنها به طور ذهنی ممکن بود) بالطبع لازم آمد که استدلال فلسفی رها و «تجربه» در جای آن نشانداده شود. و چنین بود که روانشناسی، به یکی از علوم طبیعی تبدیل شد.

۳۴۶- مع‌ذالک، فلسفه هنوز سلطه خود را بر حوزه گسترده روانشناسی «عقلی» و «گمانی» حفظ کرده بود و تنها با گذشت چند قرن بود که روانشناسی توانست تدریجاً به علمی طبیعی تبدیل گردد. این فرایند تحوّل، هنوز تا امروز نیز کامل نشده است. روانشناسی به مثابه یک رشته علمی هنوز هم در بیشتر دانشگاه‌ها جزئی از دانشکده فلسفه و تحت امر فیلسوفان حرفه‌ای است. و روانشناسی «پزشکی» هنوز هم ناگزیر است که به مأمّن دانشکده پزشکی پناه ببرد. پس عمده‌تاً اوضاع هنوز رسماً قرون وسطایی است، چون حتی [تدریس] علوم طبیعی نیز، تحت عنوان «مرحله دوم درس فلسفه» (Phill. II)، و تحت پوشش فلسفه طبیعی است که مورد موافقت قرار می‌گیرد.^{۸۳} هر چند حداقل دویست سال است که معلوم شده است که فلسفه، فوق و ورای هر چیز، متکی به قضایای روانشناختی است

- حتی پس از معلوم شدن این که دیگر نمی‌توان کشف حرکت دورانی زمین و اقمار مشتری را پنهان نگاه داشت - برای پنهان ساختن استقلال علوم تجربی، از هیچ کوششی فروگذار نشده است. و از میان تمام علوم طبیعی، روانشناسی کمترین توفیق را در کسب استقلال خود داشته است.

۳۴۷- به نظر من، این عقب‌افتادگی، مهم و بامعناست. وضع روانشناسی قابل مقایسه است با کارکرد روانی‌ای که مهار آن در دست ضمیر خودآگاه می‌باشد: تنها به اجزاء و مؤلفه‌هایی از آن اجازه بقا داده می‌شود که باروند حاکم بر خودآگاهی سازگار باشند. هر آنچه که ناسازگار باشد - به رغم وجود پدیده‌ها و نشانه‌های متعدّد دال برخلاف این امر - بالفعل اجازه بقا نمی‌یابد. هر که با این فرایندهای روانی آشنا باشد، اطلاع دارد که شخص به چه حقه‌ها و ترفندهای خودفریبانه‌ای دست می‌بازد تا این گونه مزاحمت‌ها را از خود دور سازد. در مورد روانشناسی تجربی نیز دقیقاً وضع به همین منوال است: و روانشناسی آزمایشی و تجربی به عنوان روانشناسی فلسفی عمومی و به عنوان سازشی با تجربه‌گرایی علوم طبیعی است که مورد تصدیق واقع می‌شود. و تازه باز هم با انبوهی از اصطلاحات فلسفی انباشته می‌گردد. و اما آسیب‌شناسی روانی (psychopathology)، در هیأت یک زائده عجیب و غریب برای روان‌درمانی، محکم در دانشکده پزشکی سرجایش نشسته است. و روانشناسی «طبی» - چنانکه می‌توان انتظار داشت - در دانشگاه‌ها چندان وجهی ندارد.^{۸۴}

۳۴۸- اگر لحن من در این باره تا اندازه‌ای شدید می‌باشد، بدین قصد است که در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، وضع روانشناسی از این حالت رهایی یابد. دیدگاه وونت کاملاً بیانگر وضع در زمان اوست - و از جهت دیگری نیز گویاست زیرا از مکتب او روانشناسان برجسته‌ای برخاستند و در آغاز قرن بیستم آنان بودند که

سرعت آهنگ پیشرفت را معین می‌کردند. وونت در کتاب «طرح کلی روانشناسی» (Outlines of Psychology) می‌نویسد: «هر عنصر روانی ای را که از خود آگاهی ناپدید شده است، «ناخودآگاه» باید خواند، بدین معنا که باید تصوّر کرد که احتمال تجدید یا نوپیدایی آن‌ها در «پیوندهای متقابل» (interconnections) واقعی فرایندهای روانی وجود دارد. اطلاع ما از عنصری که ناخودآگاه شده است، از احتمال تجدید آن فراتر نمی‌رود... علی‌هذا از نظر روانشناختی معنایی جز گرایش آن عنصر برای آن که آغازکننده اجزایی در آینده گردد، ندارد... فروض مربوط به حالت «ناخودآگاه» یا «فرایندهای ناخودآگاه» از هر دست... برای روانشناسی هیچ ثمری ندارد. البته پاره‌ای توابع جسمانی گرایش‌های مورد اشاره روانی هست که بخشی از آن را می‌توان مستقیماً اثبات کرد و بخش دیگر را نیز می‌توان از تجارب گوناگون استنتاج نمود.^{۸۵}

۳۴۹- یکی از نمایندگان مکتب وونت چنین اظهار نظر می‌کند که «یک حالت روانی را نمی‌توان حالتی روانی خواند مگر آن که دست‌کم به آستانه خودآگاهی رسیده باشد.» دراین استدلال چنین فرض می‌شود - و یا بر این نکته «پافشاری» می‌شود - که تنها آنچه خودآگاه است، روانی است؛ و بنابراین هرچه روانی است، خودآگاه می‌باشد. این دانشمند برحسب تصادف می‌نویسد حالت «روانی»؛ حال آن که منطقی می‌باید تنها نوشته باشد «حالت». زیرا موضوع بحث، دقیقاً همین است که آیا این حالت «روانی» است یا نه. در استدلال دیگری آمده است که: ساده‌ترین واقعیت روانی، حس کردن (sensation) است، زیرا نمی‌توان آن را به واقعیت‌های ساده‌تری تجزیه کرد. در نتیجه هرآنچه ماقبل حس کردن است - و یا علت بروز آن می‌باشد - ابتدا «روانی» نیست و صرفاً فیزیولوژیکی است و پس یعنی «اساساً» «ناخودآگاه»ی در کار نیست.

۳۵۰- جی. اف. هربارت (J.F. Herbart) یک بار در جایی نوشت که: هنگامی که بازنمون [یا ایده‌ای به‌زیر آستانه خودآگاهی می‌رود. به‌گونه‌ای پنهان و نهفته به‌بقای خود ادامه می‌دهد، و پیوسته درصدد است که باز از آستانه بگذرد و بازنمون‌های دیگر را جابجا کند. این مطلب به‌صورتی که مطرح شده است، بی‌شک نادرست می‌باشد، زیرا متأسفانه آنچه که حقیقتاً به‌دست فراموشی سپرده شده باشد، هیچگونه تمایلی به عبور مجدد از آستانه ندارد. چنانچه هربارت به‌جای «بازنمون» از واژه «عقده» - به‌معنای امروزی آن - استفاده کرده بود، سخن وی قطعاً درست می‌بود. اگر تصوّر کنیم که هربارت در حقیقت می‌خواسته است که چیزی از این دست را گفته باشد، احتمالاً چندان به‌راه خطا نرفته‌ایم. باز در رابطه با همین مطلب، یکی از مخالفان ایده ضمیر ناخودآگاه نکته بسیار روشنگری را اظهار می‌دارد؛ «با تصدیق این مطلب، در جنگال انواع و اقسام فرضیه‌های مربوط به زندگی ناخودآگاه گرفتار می‌آییم - فرضیه‌هایی که نمی‌توان با هیچگونه مشاهده تجربی محدود و مهارشان کرد.^{۸۶} پیداست که این اندیشمند به‌قصود شناسایی واقعیات پا به‌میدان پژوهش نگذاشته است، بلکه برای او درواقع، ترس از رویارویی با دشواری‌هاست که سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده است. و او از کجا خبر دارد که این فرضیه‌ها را با هیچگونه مشاهده تجربی نمی‌توان مهار کرد؟ از نظر او، این مطلب صرفاً امری است مقدم بر تجربه (a priori). اما وی اساساً به‌نظر اظهار شده توسط هربارت اشاره‌ای نمی‌کند.

۳۵۱- ذکر این مورد، به‌خاطر اهمیت مثبت آن نیست، بلکه برای آن است که دقیقاً گویای ویژگی نگرش فلسفی منسوخ نسبت به روانشناسی تجربی است. وونت خود بر آن است که در «فرایندهای - به‌اصطلاح - ناخودآگاه، موضوع بر سر عناصر ناخودآگاه روانی نیست، بلکه بر سر عنصری است که کمتر خودآگاهند» و

عقیده دارد که «به جای فرایندهای فرضی ناخودآگاه، می توانیم فرایندهای عملاً آشکار، و یا به هر حال، فرایندهای «خودآگاه»ی را جایگزین سازیم که کمتر حالت فرضی داشته باشد.^{۸۷} این نگرش تلویحاً متضمن نفی و تکذیب آشکار ناخودآگاه، به عنوان فرضیه‌ای روانشناختی، است. وونت موارد «خودآگاهی مضاعف» را چنین توضیح می دهد که «صورت‌هایی تعدیل شده از خودآگاهی فردی اند که غالباً به طور پیوسته و در توالی بی وقفه به ظهور می رسند، و با سوء تعبیر شدید واقعیت‌ها، دوگانگی‌ای از خودآگاهی‌های فردی جایگزین آن‌ها می گردد.» وونت می گوید که مورد اخیر «ناگزیر می باید که همزمان در یک فرد واحد موجود باشد. و ما می دانیم که در واقع امر چنین نیست.» بی شک احتمال کمی هست که دو خودآگاهی در فردی واحد «همزمان و آشکارا قابل تشخیص» به ظهور برسند دلیل این که این دو معمولاً به نوبت و یا به تناوب بروز می کنند همین است. پی‌یرژانه (Pierre Janet) ثابت کرده است که ضمن این که یک خودآگاهی - به اصطلاح - عنان سر [یا عقل] را در اختیار دارد، دیگری، همزمان - به وسیله یک کد یا رمزی از حرکات یدی بامعنا - مشغول برقراری ارتباط با مشاهده گر می گردد. پس خودآگاهی مضاعف، به خوبی قادر است که به صورت توأم و همزمان وجود داشته باشد.

۳۵۲- وونت تصور می کند که ایده خودآگاهی مضاعف، و به تبع آن ایده‌های «آبرخودآگاهی» (supercconsciousness) و «نیمه خودآگاهی» (subconsciousness)، به معنای مورد نظر فچنر (Fechner)، «یکی از رازورزی‌های روانشناختی» مکتب شلینگ (schelling) است. پیداست که وونت از این که بازنمون ناخودآگاه چیزی باشد که کسی آن را «ندارد»^{۹۰}، سردر نمی آورد. در چنین موردی، بالطبع خود واژه «بازنمون» نیز مهجور و کهنه خواهد بود، چون مفید این معناست که

«ذهن»ی هست که چیزی بر آن خطور می کند - و یا به آن «عرضه» می شود. علت اساسی این که وونت ایده ناخودآگاه را نمی پذیرد، همین است. اما می توان به آسانی بر این دشواری فائق آمد. بدین طریق که به جای سخن گفتن از «بازنمون» یا «ادراکات»، بگوئیم «محتویات» ذهن؛ و این همان کاری است که خود من همواره می کنم. در اینجا ناگزیر نکته‌ای را پیش‌بینی می کنم - که بعداً به تفضیل بدان خواهم پرداخت - و آن عبارت از این واقعیت است که در عالم واقع نیز چیزی بسیار شبیه «بازنمودگی» (representedness) - یا خودآگاهی - خودش را به محتویات خودآگاه - به اصطلاح - «الصاق می کند»، به طوری که احتمال وجود ذهن ناخودآگاه تبدیل به پرسشی جدی می شود. مع هذا یک چنین ذهنی، با «خود» یا «من» (ego) یکی نیست. این که در اصل اینها همان «بازنمون»؛ بودند که «منفور» (bête noire) وونت واقع شدند، از اینجا نیز پیداست که وی مصرّاً از تصدیق «افکار یا ایده‌های مادرزادی» سرباز می زند. این که وی این اصطلاح را تا چه پایه تحت‌اللفظی معنی می کند، از این گفته او پیداست که می نویسد: «چنانچه یک حیوان نوزاد، به راستی پیشاپیش تصویری داشت از کنش‌هایی که قصد انجامشان را دارد، عجب گنجینه گرانمایی از تجارب پیش‌بینی شده زندگی در غریزه‌های انسان و حیوان وجود می داشت. و در آن صورت، این واقعیت تا چه اندازه غیرقابل درک به نظر می آمد که نه تنها انسان، بلکه حیوان نیز ناگزیر است که بیشتر چیزها را از رهگذر تجربه و عمل کسب کند.^{۹۱} مع هذا حقیقتاً «الگوی از رفتار» (pattern of behaviour) مادرزاد و گنجینه‌ای این چنین وجود دارد - البته نه از «تجارب پیش‌بینی شده»، که از تجارب انباشته زندگی. چیزی که هست، مطلب، مطلب «بازنمون‌ها» نیست، بلکه نماهای کلی، طرح‌ها، و یا انگاره‌هایی است که هرچند بالفعل به خود یا من «عرضه» نمی شوند، اما به همان اندازه حقیقی

هستند که یکصد سکه تالری (thaler)ی که در مثال کانت آمده است [سکه‌هایی که به‌آسترکت دوخته شده بودند و بعد صاحبشان آن‌ها را به کلی از یاد برده بود]. وونت می‌توانست کریستیان فون ولف را به یاد بیاورد - که تصادفاً خود وی نام او را ذکر کرده است - و وجه تمایزی را که فون ولف قائل است در رابطه با حالت‌های «ناخودآگاه»ی که «می‌توان آن‌ها را از آنچه در خودآگاهی مان سراغ داریم، استنتاج نمود».

۳۵۳- «ایده‌های ابتدائی» (elementary ideas) آدف باستیان (Adolf Bastian) نیز به مقوله «ایده‌های مادرزاد» تعلق دارد، و از این اصطلاح می‌بایست صورت‌هایی از «ادراک اساساً همانند» را استنباط کنیم که در همه جا یافت می‌شوند، و بنابراین کمابیش همان چیزی است که امروزه آن‌ها را با عنوان «کهن‌الگو» (archetypes)* می‌شناسیم. البته وونت با این پندار باطل، از تصدیق این نظر خودداری می‌کند که [خود او] با «بازنمون»‌ها سروکار دارد و نه با «گرایش‌ها» (dispositions). می‌نویسد «این که خاستگاه چیزی واحد، جاهایی گوناگونی باشد، محال مطلق نیست، اما از دیدگاه روانشناسی تجربی، به‌اعلی درجه غیرمحتمل می‌باشد. ۹۴ او منکر وجود «میراث روانی مشترک نوع بشر» در این معناست و از پذیرفتن خود ایده ساده و روشن «نمادگری اسطوره» (myth-symbolism) - با این لحن که ویژه خود اوست - سرباز می‌زند که حدس وجود «نظامی از ایده‌ها» که در پشت سر اسطوره پنهان شده باشد محال است. حتی در زمان وونت

* نکته مهم: در روانشناسی یونگ، کهن‌الگو عبارت است از ایده، الگوی اندیشه، انگاره، و نظایر این‌ها که از نیاکان ابناء نوع (بشر) ارث برده شده، و به‌گونه‌ای همگانی، در روان‌های انفرادی وجود دارد. این مفهوم در نظریه یونگ جایگاه رفیعی دارد - م

نیز، این فرض و تصوّر خشک و کتابی که ناخودآگاه - در این میان - نظامی از ایده‌ها بوده باشد، تاب استدلال را نداشت، تا چه رسد به روزگار پیش یا بعد از آن.

۳۵۴- این تصوّر که در پایان قرن نوزدهم عدم تصدیق ایده ضمیر ناخودآگاه در روانشناسی نظری، تا حدی جنبه همگانی داشته است، درست نیست. چنین نبوده است، زیرا فنچر ۹۵ و پس از او تیودور لپس، به ضمیر ناخودآگاه جایگاهی بخشیدند که از اهمیتی سرنوشت‌ساز برخوردار بود. ۹۶ هرچند از نظر لپس، روانشناسی عبارت از «علم خودآگاهی» است، معهذای سخن از ادراکات و بازنمون‌های «ناخودآگاه» به میان می‌آورد - که البته آن‌ها را «فرایند» می‌داند. می‌نویسد: «ماهیت - یا دقیق‌تر - فکر یا ایده فرایند «روانی»، نه چندان محتوای خودآگاه و یا تجربه خودآگاه، که بیشتر حقیقتی است روانی؛ که لزوماً می‌باید چنین تصور کرد که علت اصلی وجود چنین فرایندی می‌باشد. ۹۷ باز می‌نویسد: مشاهده حیات خودآگاهانه، ما را متقاعد می‌سازد بر این که نه تنها «گهگاه» در ما ادراکات و بازنمون‌های ناخودآگاهی به‌ظهور می‌رسند، بلکه در بیشتر اوقات، حیات روانی در همین شکل به‌پیش می‌رود، و فقط گاه و بیگاه - و در نقاطی معین - عاملی که در درون ماست مستقیماً وجود خود را در انگاره‌های مناسب، عیان می‌سازد.» و «بدین ترتیب، حیات روانی از مرزهای آنچه در درون ما موجود است - یا می‌تواند موجود باشد - در شکل یا هیأت محتویات یا انگاره‌های خودآگاه - بسیار فراتر می‌رود.

۳۵۵- اظهارنظرهای لپس، با آراء امروزی ما در تعارض نیست، بلکه برعکس، به‌طور اعم، مبانی نظری روانشناسی ضمیر ناخودآگاه را تشکیل می‌دهند. با این همه، مقاومت در برابر فرضیه ضمیر ناخودآگاه، مدت‌ها پس از وی نیز ادامه داشت. - به‌طور مثال ماکس دوسوار (Max Dessoir) «در تاریخ روانشناسی مدرن آلمان» حتی

ذکری از سی. جی کاروس (C.G. Carus) و ادوارد فن هارتمان (Edvard Von Hartman) به میان نمی آورد، و این برای این دوره امری عادی است.

۲- اهمیت ضمیر ناخودآگاه در روانشناسی

۳۵۶- فرضیه ناخودآگاه، علامت سؤال بزرگی را در کنار فکر یا ایده روان قرار می دهد. [با ابراز این فرضیه] روح به گونه ای که تا آن زمان، و بنا بر خرد فلسفی، مجهز به کلیه قوای ذهنی لازم، و از «اصول موضوعه» محسوب شده بود، هشدار داد که می خواهد به صورت چیزی خلاف انتظار و بررسی نشده، سر از پله به در کند. روح، دیگر نماینده چیزی نبود که بدون واسطه «دانسته و شناخته» باشد؛ چیزی که دیگر هیچ چیز برای کشف درباره آن باقی نمانده باشد -- جز تعدادی تعریف کمابیش وافی به مقصود و مقنع. اینک دیگر روح بیشتر در لباس مبدلی - غریب در غریب - چهره می نمود: یعنی هم شناخته شده و هم ناشناخته. و نتیجه آن شد که روانشناسی از بیخ و بن از کار افتاد، و به اندازه فیزیک کلاسیک (که با کشف رادیواکتیویته، دگرگون شده بود) دستخوش تحوّل و انقلاب شد. ۹۸ اولین روانشناسان تجربی (یا آزمایش گرا) در همان مخصصه ای گرفتار بودند که کاشف افسانه ای ترتیب توالی اعداد، [معروف است که] این کاشف، دانه های نخود را از نخ رد می کرد و مدام نخودی دیگر را بر رشته تسبیح مانند موجود می افزود. سپس در حاصل کار خود تعمق می کرد، و اینطور به نظرش می آمد که چیزی جز یکصد واحد عیناً یکسان در دست او نیست. اما اعدادی که او آن ها را تنها به صورت «نام» هایی [که بر آن ها نهاده می شد] می شناخت - به صورتی

پیش بینی نشده - موجودیتهایی ویژه و بخصوص از کار درآمدند؛ آن هم با خواصی کاستی ناپذیر و ساده نشدنی. به طور مثال معلوم شد که اعداد گوناگونی هست: اعداد زوج اعداد غیر زوج، اعداد اول؛ اعداد مثبت، اعداد منفی، اعداد منطقی، اعداد موهوم، و از این قبیل بسیار. روانشناسی نیز همین طور است: اگر روح به راستی تنها یک فکر است، این «فکر» در حال و هوای اضطراب آوری از پیش بینی ناپذیر بودن غوطه ور می باشد -- یعنی چیزی است با اوصاف و کیفیاتی که هیچکس نمی توانسته است که حتی تصورش را نیز بکنند. می توان مدام پافشاری کرد که روان چیزی جز خودآگاه و محتویات آن نیست. اما این کار نه تنها مانع از کشف جزئیاتی که قبلاً گمان آن نیز نمی رفت نمی شود، بلکه سبب تسریع این کشف ها نیز می گردد. و سرانجام معلوم می شود که روان ماتریسی (matrix) حقیقتی است از کلیه پدیده های خودآگاه: از «پیش خودآگاه» گرفته تا «پس خودآگاه»، «ما فوق خودآگاه»، و «مادون خودآگاه». به مجرد این که شخص اندیشه یا ایده ای را از چیزی به هم برساند و به درک یکی از جنبه های آن کامیاب بشود - همواره و بدون استثناء - تسلیم این پندار خواهد شد که به کل آن چیز پی برده است. و هیچگاه به این فکر نمی افتد که درک و دریافت «کُل» آن چیز، امری است اساساً خارج از بحث، و نشدنی. حتی فکری هم که به منزله «کُل» مفروض گرفته می شود، باز «کُل» نیست، زیرا هنوز هم ذاتی است مستثّل، و با کیفیاتی پیش بینی ناپذیر. این خود قربت، به یقین، سبب آرامش خاطر می شود: زیرا بدین ترتیب بر یک چیز یا امر ناشناخته «نامی» نهاده می شود، و آنچه که دور بوده، به نزدیک آورده می شود، به طوری که می توان انگشت بر آن نهاد. شخص [احساس می کند که] مالک آن چیز گردیده است، آن هم چیزی که تبدیل شده است به مایملکی مصادره نشدنی -- یعنی - به طور مثال - همانند حیوان وحشی کشته شده ای گردیده است که

دیگر نمی تواند فرار کند. این یک شیوه جادویی است، نظیر کارهای انسان های بدوی بر روی اشیاء و همانند کارهای یک روانشناس بر روی روان، پس از انجام این کار، شخص دیگر اسیر و بازیچه آن چیز نیست. اما ضمناً دیگر این ظن را نیز نمی برد که همین واقعیت که مفهوم آن چیز درک گردیده است - برای خود آن چیز - مجالی ارزشمند را فراهم می آورد تا تمام اوصاف و کیفیات خودش را به نمایش بگذارد - کیفیاتی را که اگر مطروف یک «مفهوم» نمی گردید، هرگز خود را به ظهور نمی رساند. («اعداد» را به خاطر بیاورید!)

۳۵۷- تلاش هایی که در خلال سه قرن گذشته، در جهت پی بردن به ماهیت روان صورت پذیرفته است، جزیی است لاینفک از گسترش عظیم دانش که گیتی را چنان به ما نزدیک ساخته است که خیال آدمی را به حیرت و سرگستگی دچار می کند. بزرگ نمایی هزاران برابری را که به یاری میکروسکوپ الکترونی میسر گردیده است، با مسافت پانصد میلیون سال نوری ای که تلسکوپ طئی می کند، پهلوی می زند. روانشناسی هنوز از پیشرفتی مشابه آنچه که نصیب سایر علوم طبیعی شده است بسیار دور می باشد. و همانطور که دیده ایم، در مورد رهایی از دام فلسفه نیز، این علم نسبت به علوم طبیعی دیگر، کامیابی بسیار کمتری را داشته است. در عین حال، تمام علوم از کارکردهای روان هستند، و کل شناخت ریشه در روان دارد. روان بزرگترین شگفتی کیهان و امر پرهیزناپذیر و ناگزیر (inevitable) جهان، به مثابه موضوع عینیت است. سخت غریب است که انسان غربی جز به وسیله تعدادی اندک - و روبه کاهش - از موارد استثناء، به این واقعیت ظاهراً توجهی ندارد. عامل کل شناخت [= ذهن]، غرقه در شناخت عینیات خارجی، موقتاً چنان به دست فراموشی سپرده شده است که گویی اساساً وجود ندارد.

۳۵۸- «روح» فرضی بود ناگفته، که گویا تمام جزئیات آن شناخته

شده بود. با کشف حوزه محتمل روان ناخودآگاه، انسان این مجال را یافت که به سفر پرماجرایی روح دست یازیده و انتظار می رفت که علاقه ای پر شور [از جانب همگان] به این سمت و جهت متوجه گردد. اما نه تنها چنین نشد، که فریاد اعتراض علیه آن فرضیه از همه سو برخاست. هیچ کس چنین استنباط نکرد که اگر ذهن شناسنده، یعنی روان، به راستی شکل پنهان و پوشیده ای بود از وجود - که بدون واسطه دستیاب ناخودآگاه نمی باشد - پس کل شناخت ما می باید ناقص بوده باشد - آن هم چنان ناقص که تعیین میزان نقص آن اساساً مقدور نیست. صحت و اعتبار شناخت خودآگاه، در مقایسه با آنچه که تا آن وقت با شیوه های نقد معرفت شناسی (epistemology) مطرح می شد، به گونه ای یکسره متفاوت و آمیخته به تهدید زیر سؤال رفته بود. معرفت شناسی، برای شناخت انسان حد و مرزی کلی تعیین می کرد، حد و مرزی که آرمانگرایی مابعد کانت در آلمان، تلاش به رها شدن از آن را داشت، اما علوم طبیعی (و عقل سلیم) بدون دشواری زیاد خود را با آن وفق می دادند - البته اگر اساساً از مقام منبع خود پایین تر آمده و بدان عنایتی می کردند [!] فلسفه نیز با آن به ستیز برخاسته بود. منتهی به نفع یک تظاهر کهنه و مندرس مُشعر بر اینکه ذهن آدمی قادر است که مستقلاً گلیم خود را از آب بیرون بکشد، و چیزهایی را بداند که کاملاً خارج از حیطه فهم انسان است. پیروزی هگل بر کانت، ضربتی بود جانانه بر پیکر خرد و بر پیشرفت بیشتر ذهن دانشمندان آلمانی - و سرانجام - بر ذهن دانشمندان اروپایی. ضربتی هرچه جانانه تر، چه هگل روانشناسی بود در لباس مبدل، که احتیاتی عظیم را از قلمرو ذهنیت به کیهانی فراقندک که خود خالق آن بود، می دانیم که امروزه نفوذ هگل تا چه پایه است. نیروهای جبران کننده این حادثه مصیبت بار، تا اندازه ای خود را در آثار متأخر شلینگ (Schelling) و تا اندازه ای نیز در آثار شوپنهاور و کاروس

(Carus) تجسم بخشیدند -- ضمن آن که از سوی دیگر، آن «إله» باده پرست (bacchantic-God) لگام گسیخته‌ای که هگل بوی آن را در طبیعت شنیده بود، سرانجام در آثار نیچه چون تندرستی بر سر ما فرود آمد.

۳۵۹- فرضیه کاروس درباره ناخودآگاه، محققاً می‌بایست که ضربتی سهمگین را بر روند غالب فلسفه آلمانی وارد ساخته باشد، چه گویا این فلسفه بر نقد کانتی چیره شده و اقتدار تقریباً خداگونه روح [با تاکید] را به آن بازگردانیده، و یا حتی تقویت کرده بود. روح انسان قرون وسطایی - هم در خوبی و هم در بدی - هنوز هم روح همان خدایی بود که می‌باید به عبودیت وی کمر بسته می‌شد. نقد معرفت‌شناختی، از یک سو بیانگر حجب و حیلای انسان قرون وسطایی بود، و از دیگر سو تبری جستن - و سلب مسئولیت - از روح خدا؛ و در نتیجه گسترش مژدن و تقویت خودآگاهی انسان بود در محدوده خرد. هر جا که روح خدا از مجرای تنگ محاسبات انسانی گذرانده شود، یک جایگزین ناخودآگاه، در جای آن می‌نشیند. در آثار شوپنهاور، برمی‌خوریم به «اراده» ناخودآگاه به منزله تعریف تازه‌ای از خدا، و در آثار کاروس، به ناخودآگاه، و در آثار هگل به ایده‌های «یکی گرفتن» (identification) و «متورم شدن» (inflation) -- معادله‌ای عملی از تعقل فلسفی با روح، که تردستی فکری او را با موضوع «عین» (ه در فلسفه او در باب دولت به چنان درخشش چشمگیری نایل آمده است) میسر ساخت. هگل برای مسئله‌ای که به وسیله نقد معرفت‌شناختی مطرح شده بود، جوابی را ارائه داد، بدین ترتیب که برای ایده‌ها و افکار مجالی را فراهم آورد تا به نیروی استقلال خود پی ببرند. اینان وجود گستاخی و عجبی را (hybris) در فرد استنباط کردند که به ایجاد ابرمرد (superman) نیچه انجامید، و از آنجا کار به فاجعه‌ای کشید که نام آلمان را بر پیشانی خود دارد. [اشاره است به بروز

جنگ‌های جهانی اول و دوم - م] باری نه تنها هنرمندان، که فیلسوفان نیز، گهگاه، «پیامبر» می‌شوند.

۳۶۰- از نظر من بدیهی است که گفته‌های فلسفی‌ای که پا را از حدود خرد فراتر نهند، جز خداگونه گرفتن انسان (anthropomorphic) نیستند، و اعتباری ندارند و رای آنچه که در گزاره‌هایی که به وسیله روان پرورده شده‌اند. فلسفه‌ای نظیر فلسفه هگل، مکاشفه نفس (self-revelation) است منتهی در متن روانی خود او، و از لحاظ فلسفی نیز گستاخی و فضولی است. و از لحاظ روانشناختی، چیزی جز هجوم و یورش از سوی ضمیر ناخودآگاه خود او نیست. زبان خاص و پر باد و بروتی که هگل به کار می‌گیرد، شاهی بر این مدعا، و یادآور بیان خود بزرگ‌بینانه (megalomaniac) مبتلایان به بیماری روانی شیذوفرنی است که واژه‌هایی افسون‌کننده را به کار می‌برند تا به امور متعالی (transcendent) شکل ذهنی بخشند، و یا این سخنان خنک و خالی از لطف را در جامه نو و بدیع ارائه می‌کنند، و یا مطلب پیش‌پا افتاده را به عنوان خرد پویا و جستجوگر جا می‌زنند. استفاده از اصطلاحات مطمئنی از این دست، نشانه ضعف، بی‌لیاقتی و توخالی بودن مطلب است. اما این همه، فلسفه متأخر آلمانی را از استعمال «قدرت - واژه‌های» (power-word) عجیب و غریب - و تظاهر به این که آنچه که می‌گویند از مقوله روانشناسی غیر عمدی نیست، باز نداشته است.

۳۶۱- برای مقابله با این یورش ناخودآگاه به قلمرو خرد آدمی در مغرب زمین، شوپنهاور و کاروس زمین محکمی در زیر پای خود نداشتند تا از آن جایگاه تأثیر جبرانی خود را به وجود آورند. فرمانبرداری فروتنانه آدمی از الوهیتی نیکوکار، و عایق حفاظتی (cordon sanitaire) مابین او و شیطان ظلمات - یعنی میراث عظیم گذشته - در آثار شوپنهاور - دست‌کم در اساس - سالم و بدون آسیب باقی مانده، و در آثار کاروس تقریباً هیچ مدّ نظر نبوده است. چون

کاروس بر سر آن بود که با این مسئله - از طریق دور ساختن آن از دیدگاه «فوق گستاخانه فلسفی» و نزدیک کردنش به دیدگاه روانشناختی - برخورد ریشه‌ای بکند. اگر بخواهیم که برای فرضیه اساساً روانشناختی کاروس، قدر و منزلت کاملی قائل شویم، باید که وسوسه‌های فلسفی او را به دیده اغماض بنگریم. او، دست‌کم از رهگذر تلاش برای بنای تصویری از جهان (world-picture) که دربرگیرنده بخش ظلمانی روح نیز باشد، (در جهت استنتاجی که قبلاً ذکر شد) یک قدم به مقصد نزدیک‌تر شد. البته این ساختار هنوز هم فاقد آن چیزی بود که من میل دارم که در اینجا اهمیت بی‌سابقه آن را به خواننده منتقل سازم.

۳۶۲- بدین منظور، ابتدا می‌باید برای خود کاملاً روشن سازیم که شناخت، کلاً حاصل تحمیل نوعی نظم بر واکنش‌های روانی -- ضمن سیلان یا حرکت آن‌ها به درون ناخودآگاه می‌باشد -- نظمی که بازتابی است از رفتار حقیقت فوق‌طبیعی یا متافیزیکی، و از آن چیزی که فی‌نفسه حقیقی است. اگر نظام روانی - همانگونه که مورد تصدیق اصحاب برخی از دیدگاه‌ها نیز هست - با ضمیر خودآگاه مورد نظر ما انطباق دارد و با آن یکی است، پس اصولاً در وضعی قرار داریم که می‌توانیم هرچه را که شناختنی است (یعنی هرآنچه را که در درون محدوده نظریه شناخت قرار دارد)، بشناسیم.

در چنین صورتی جز نگرانی‌ای که کالبدشناسان و فیزیولوژی دانان در هنگام غور و فحوص درباره کارکرد چشم یا عضو شنوایی احساس می‌کنند، مورد دیگری برای نگرانی وجود نخواهد داشت. اما اگر معلوم شود که روان، با خودآگاهی انطباق ندارد - و یا مهم‌تر - طوری ناخودآگاهانه کار می‌کند که به نوعی مشابه (یا متفاوت) با بخش خودآگاه آن می‌باشد، آنگاه جا دارد که نگرانی ما به درجه سراسیمگی ارتقاء یابد. چون در آن صورت دیگر مسئله، مسئله حدود کلی

شناخت نخواهد بود، بلکه آستانه‌ای خواهد بود جزئی و ضعیف که ما را از محتویات ناخودآگاه روانمان جدا می‌سازد. فرضیه آستانه و ناخودآگاه بدان معناست که مواد و مصالح خام ضروری کل شناخت - یعنی واکنش‌های روانی (و حتی شاید «افکار» و «بصیرت‌ها») در کنار، دربالا، و یا در پایین خودآگاهی مستقراند، که با جزئی «آستانه» ای از ما جدا می‌باشند، و (گویا) با وجود این، دستیاب ما نیستند. هنوز نسبت به این که کارکرد این ناخودآگاه چه می‌باشد، هیچگونه شناختی نداریم، اما چون گمان می‌رود که این کارکرد سیستم یا نظامی روانی باشد، احتمالاً هرچیزی را که خودآگاه دارد، [شامل ادراک، دریافت (apperception)، حافظه، تخیل، اراده، تهیج (affectivity)، احساسات، اندیشه، داوری و غیره]، ناخودآگاه نیز دارد -- منتهی تماماً در شکل تصعید شده آن. ۱۰۰

۳۶۳- در اینجا با اعتراض وونت روبرو می‌شویم که می‌گوید سخن گفتن از «ادراکات»، «بازنمون‌ها»، و «احساسات» ناخودآگاه محال است، چه می‌بینیم که هیچکدام از این پدیده‌ها را نمی‌توان بدون وجود صاحب یک ذهن تجربه‌گر، نشان داد. مضافاً، ایده آستانه موکول به اختیار پیش فرض، روالی است از مشاهده به اعتبار انرژی، که طبق این روال، خودآگاهی محتویات روانی منوط به شدت آن‌ها، یعنی انرژی‌شان است. همانطور که تنها محرک‌های با شدت معین، دارای نیروی کافی برای عبور از آستانه می‌باشند، پس شاید بتوان - تا حدودی حقاً - چنین تصور کرد که اگر قرار باشد که سایر محتویات روان نیز از آستانه بگذرند، می‌باید دارای انرژی بالقوه بیشتری باشند. اگر این محتویات، انرژی کمی داشته باشند (مثل ادراکات حسی نظیر خودشان) به صورت تصعید شده باقی می‌مانند.

۳۶۴- همانگونه که لپس خاطر نشان ساخته است، اعتراض نخست، باتوجه به این واقعیت منتفی می‌گردد که فرایند روانی، خواه

بازنموده شود و خواه نشود، در اساس همان که هست باقی می ماند. هرکه این رأی را اختیار کند که تنها پدیده های ناخودآگاه موجب روان می باشند، ناگزیر می باید گام دیگری را نیز بردارد و بگوید که مشکل بتوان: «بازنمون هایی را که نداریم»^{۱۱}، «بازنمون» نامید. چنین کسی می بایست کیفیت روانی آنچه را نیز که باقی مانده است انکار کند. از دیدگاه صاحب چنین رأی خشک و انعطاف ناپذیری، روان صرفاً می تواند وجودی و همی (phantasmagoric) داشته باشد که درخور پدیده ناپایدار خودآگاهی است. این رأی با تجربه همگانی (که مؤید احتمال وجود فعالیت روانی بدون خودآگاهی است) وفق نمی دهد. ایده لیس درباره وجود فرایندهای روانی بالاستقلال (an sich) بیشتر حق امور واقع را ادا می کند. من نمی خواهم که وقت را برای اثبات این نکته تلف کنم، و تنها به ذکر این مطلب قناعت می ورزم که تا به حال هیچ انسان عاقلی، به وجود فرایندهای روانی - مثلاً - در یک سنگ، شک نکرده است؛ هرچند که - تا جایی که ما خبر داریم - هیچ سگی نیز از خودآگاهی محتویات روانی خود حرفی نزده است.^{۱۲}

۳- گسست پذیری (Dissociability) روان

۳۶۵- بر این فرض که فرایندهای ناخودآگاه ناگزیر می باید دارای «ذهن» باشند، هیچ دلیل مقدم بر تجربه (a priori) ای در دست نیست، همانطور که برای شک کردن در حقیقی بودن فرایندهای روانی نیز دلیلی وجود ندارد. البته هنگامی که گنش های ناخودآگاه اراده را مورد تأمل قرار دهیم، مسئله به راستی دشوار می گردد. چنانچه این امر نه تنها مربوط به «غرایز» و «تمایلات» که حاصل «گزینش» و «تصمیم گیری» ای باشد که مختص اراده است، دیگر نمی توان مسئله

نیاز به یک ذهن کنترل کننده یا صاحب تسلطی را که چیزی بدان عرضه یا «بازنموده» می شود به سادگی منتفی دانست. اما چنین کاری، بنابر تعریف، عبارت خواهد بود از گنجاندن خودآگاهی در درون ناخودآگاهی -- هرچند که این عملی است مربوط به «تصور» که برای متخصصان آسیب شناسی روان (psychopathologist) مشکل عمده ای را به وجود نمی آورد.

آسیب شناسی روان، با پدیده روانی ای که برای روانشناسی آکادمیک ناشناخته است - یعنی تجزیه یا گسست پذیری روان - آشنایی دارد. این خصلت غریب از این واقعیت سرچشمه می گیرد که حلقه پیوند بین خود فرایندهای روانی، حالتی بسیار مشروط دارد. نه تنها فرایندهای ناخودآگاه به گونه ای غریب مستقل از تجربه های ضمیر خودآگاهند، که فرایندهای خودآگاه نیز از خود حالتی بارز از گسست را به ظهور می رسانند. ما همه یاوه سرایی های بیماران (که عقده ها موجب آن هستند و در آزمایش تداعی می باید با دقت بسیار مورد مشاهده و موشکافی قرار گیرند) خبر داریم. همانگونه که در عالم واقع مواردی از خودآگاهی مضاعف - که مورد تردید و وونت است - رخ می دهند، مواردی نیز که در آن کل شخصیت فرد کاملاً به دو نیم تقسیم نشده و بلکه اجزایی کوچکتری از آن مجزا و گسسته شوند، بسیار محتمل تر، و در واقع رایج تر است. این یک تجزیه دیرین نوع بشر است، که در تصور عام، از چندگانگی روح در یک فرد واحد منعکس شده است. همانگونه که کثرت اجزاء متشکله روانی در مرتبه انسان بدوی نشان می دهد، حالت اولیه عبارت از این است که فرایندهای روانی به گونه ای است که به یکدیگر پیوند خورده و بافته شده اند، و به هیچ روی تشکیل واحدی خودکفا (self-contained) را نمی دهند. وانگهی، تجارب ما در زمینه روان درمانی نشان می دهد که برای فروپاشی وحدت خودآگاهی که با زحمت فراوان درخلال

فرایند تکامل ایجاد شده است) و تجزیه آن به عناصر اصلی، زحمت چندانی لازم نیست.

۳۶۶- خاصیت گسست‌پذیری به ما این اجازه را می‌دهد که مشکلات ناشی از تصور منطقاً لازم آستانه خودآگاهی را به کناری نهیم. اگر بتوان گفت که محتویات خودآگاه از رهگذر از دست دادن انرژی، تصعید می‌یابند و در نتیجه ناخودآگاه می‌شوند، (و نیز برعکس، فرایندهای ناخودآگاه از طریق افزوده شدن بر انرژی‌شان خودآگاه می‌گردند)، و اگر به تبع آن، کنش‌های ناخودآگاه اراده از امور ممکن باشند، نتیجه می‌گیریم که این‌ها می‌باید دارای انرژی‌ای باشند تا به خودآگاهی برسند، و یا به هر حال به حالتی از خودآگاهی ثانویه برسند تا فرایند ناخودآگاه، به «ذهن»ی تصعید یافته «بازنموده» شود که گزینش‌گر و تصمیم‌گیرنده است. این فرایند لزوماً می‌باید دارای انرژی لازم برای رسیدن به خودآگاهی باشد، و به تعبیر دیگر ناگزیر می‌باید سرانجام به «نقطه انفجار» خود برسد.^{۱۰۳} و اگر چنین باشد این سؤال پیش خواهد آمد که پس اساساً چرا فرایند خودآگاهی از آستانه عبور نمی‌کند تا برای «من» (ego) محسوس بشود. و چون آشکار است که چنین نمی‌شود (و گویا تنها در حوزه ذهن ثانویه تصعید شده باقی می‌ماند)، ناگزیر از توضیح این نکته‌ایم که چرا ذهن، که «فرضیه‌ای پیشین» (exhypothesi) و اثبات‌شده از انرژی کافی برای خودآگاه شدن است، به زور از آستانه نمی‌گذرد و به «من - خودآگاهی» (ego-consciousness) ملحق نمی‌شود. آسیب‌شناسی روانی، (psychopathology) اطلاعات لازم را برای پاسخ دادن به این سؤال در اختیار دارد. این خودآگاهی ثانویه نماینده «جزء متشکله‌ای از شخصیت» - (personality component) است که به صرف تصادف، از «من - خودآگاهی» جدا نشده، بلکه این جدایی را مدیون علت‌هایی مشخص است. این گسست دوجنبه بارز دارد: در یک جنبه، محتوای

خودآگاه اولیه‌ای در کار است که از آنجا که به علت ماهیت ناسازگارش سرکوب شده بوده، تصعید گردیده است. در جنبه دیگر، ذهن ثانویه در اساس عبارت است از فرایندی که هرگز یا به درون خودآگاهی نمی‌گذارد، زیرا در آنجا هیچگونه امکاناتی برای پذیرفته آن وجود ندارد. و این بدان معناست که «من - خودآگاهی» به علت فقدان تفاهم، قادر به پذیرفتن آن نمی‌باشد، و در نتیجه تا اندازه زیادی به صورت تصعید شده باقی می‌ماند. - هرچند که از نقطه نظر انرژی، کاملاً مستعد خودآگاه شدن است. در این صورت بقای خود را نه به فرایند سرکوب، که به فرایندهای تصعیدی مدیون است که این فرایندها خود هیچگاه خودآگاه نبوده‌اند. با این همه، از آنجا که در هر دوی این موارد انرژی کافی برای خودآگاه ساختن بالقوه آن‌ها وجود دارد، مسلماً ذهن ثانویه بر روی «من - خودآگاهی» تأثیر دارد. - البته غیرمستقیم، و یا به اصطلاح ما، «به طور نمادین»؛ هرچند که این اصطلاح آتقدها هم بجا نیست. مراد آن است که محتویاتی که در خودآگاهی به ظهور می‌رسند، در وهله نخست از گونه عارضه‌ای یا «نشانه‌ای» (symptomatic) هستند. تا جایی که می‌دانیم. - یا تصور می‌کنیم که می‌دانیم - آنچه این‌ها بدان راجع و یا بر آن استواراند، «نشانه شناختی» (semiotic) است، هرچند که در آثار و ادبیات فرویدی، بدون توجه به این که نمادها در حقیقت مبین چیزهایی هستند که ما نمی‌شناسیم، اصطلاح «نمادین» مورد استعمال قرار گرفته است. محتویات «نشانه‌ای» تا اندازه‌ای، الحقی، نمادین‌اند. - چه نمایانگر غیرمستقیم حالات و فرایندهایی از ناخودآگاهند که ماهیتشان را تنها می‌توان، از محتویاتی که در خودآگاهی به ظهور می‌رسند، (به گونه‌ای ناقص) استنتاج کرد و دریافت. بنابراین، این امکان وجود دارد که ناخودآگاه شامل محتویاتی باشد که طوری توسط انرژی توانمند شده باشند که، اگر شرایط به گونه‌ای دیگر

می بود، ناگزیر برای «من» محسوس می شدند. این ها در اغلب موارد، نه محتویاتی سرکوب شده، که صرفاً محتویاتی هستند که هنوز هم خودآگاه نشده، و به طور عینی به حقیقت نپیوسته اند -- درست نظیر شیاطین و خدایان در نزد انسان های بدوی. و یا مکاتب یا «ایسم» هایی که انسان امروزی این چنین دیوانه وار به آن ها اعتقاد دارد. این حالت نه آسیب شناختی است و نه - به هیچ روی - عجیب و غریب؛ به عکس این همان هنجار اصیل است؛ حال آن که یکپارچگی روانی ای که از وحدت خودآگاهی استنباط می شود، هدفی است آرمانی که تاکنون هیچگاه دستیاب نشده است.

۳۶۷- پر بی جا نخواهد بود که خودآگاهی را - از راه قیاس - به کارکردهای حس در علم فیزیولوژی ربط دهیم؛ علمی که کل ایده «آستانه» از آن برگرفته شده است. دامنه ارتعاش فرکانس های صوتی محسوس برای گوش انسان، از ۲۰ تا ۲۰۰۰۰ در ثانیه و دامنه طول موج نوری مرئی برای چشم، از ۷۷۰ تا ۳۹۰۰ واحد آنگستروم است. چنین قیاسی، این نکته را قابل تصوّر می سازد که برای رویدادهای روانی، آستانه های زیرین و زیرین وجود دارد، و این که آستانه خودآگاهی [یعنی «برترین» نظام ادراک (par excellence) را] می توان با مقیاس محسوس صوت و نوری مقایسه کرد که دارای حد زیرین و زیرین است. شاید بتوان که این مقایسه را به کل روان نیز تسری داد -- که اگر چنانچه در هر دو مقیاس روانی فرایندهایی «روان گونه» ای (psychoid) وجود می داشت، محال نمی بود. برابر اصل «امتناع جهش طبیعت» (natura non facit saltus) چنین فرضیه ای یکسره بی جا و خالی از وجه نیست.

۳۶۸- وقتی که اصطلاح «روان گونه» را به کار می برم، توجه دارم که با مفهومی به همین نام که از اصول موضوعه دریش (Driesch) است، برخورد خواهد کرد. استنباط دریش از «روان گونه»، اصلی است

هدایتگر، «عامل تعیین کننده واکنش» و «توانمندی بالقوه» عنصر آغازین. این از نظر او «عامل عنصری مکشوف در عمل ۱۰۴، و «مرحله تحقیق (entelechy) عمل کنندگی حقیقی» است. همانگونه که بوجین بلولر (Eugen Bleuler)، به حق، گوشزد کرده است، مفهوم مورد نظر دریش بیشتر فلسفی است تا علمی. از سوی دیگر، خود بلولر نیز از اصطلاح «روان گونه» (die psychoide)، ۱۰۵، استفاده می کند منتهی به صورت اصطلاحی کلی و - تا جایی که به «کارکردهای انطباقی» زیست شناختی مربوط می شود - عمدتاً برای فرایندهای تحت قشری مخ (subcortical). در میان این فرایندها، بلولر از «بازتاب ها» (reflex) و «تکامل نوع» نیز نام می برد. او این واژه را به شرح زیر تعریف می کند: «روان گونه عبارت است از حاصل جمع کلیه کارکردهای هدف دار، هوش افزا، و حافظ حیات بدن و دستگاه اعصاب مرکزی، به استثنای کارکردهای مخی که عادتاً «روانی» محسوب می شوند.» در جایی دیگر می نویسد: «بدن - روان» یک فرد و «تکامل روان» (phylo-psyche) او با هم، تشکیل وحدتی را می دهند که سودمندترین کار (برای تحقیق حاضر) آن است که نام «روان گونه» بر آن نهاده شود... برای نیل به هدف، کنش گرایی (canation) و تجربیات پیشین، هم در روان گونه و هم در روان مشترکند. این دو دربرگیرنده حافظه «عادت انگیزی و یاد انگیزی» engraphy and ecphoria و تداعی هستند، و از همین رو مشابه اندیشیدن می باشند.» هرچند که مراد از اصطلاح «روان گونه» روشن است، همانگونه که از قطعه نقل شده برمی آید، اما در عمل گاهی این واژه با واژه «روان» اشتباه و خلط می شود. آنچه ابداً روشن نیست این است که چرا فعالیتی که قرار است عنوان تحت قشری مخ را بگیرد، باید به اصطلاح «شبه روانی» (quasi-psyhic) مُتَصَف شود. پیدا است که این خلط مفاهیم از دیدگاه اندام شناختی (organological) سرچشمه می گیرد، که آثار آن هنوز در

تحقیقات بلولر مشهود است، چه او کار تحقیق خود را با مفاهیمی مانند «روح قشر مخی» و «روح میان‌مخی (meolullary)» انجام می‌داد، و گرایشی بارز به برگرفتن کارکردهای روانی قرینه از این قسمت‌های مغز داشت -- هرچند که در عمل این کارکرد است که عضو لازم برای خود را ایجاد و سپس آن را حفظ و اصلاح می‌کند. دیدگاه اندام‌شناختی این عیب را دارد که در آن کلیه فعالیت‌های هدفدار ذاتی مادهٔ جاندار، نهایتاً «روانی» به حساب می‌آیند، و در نتیجه - همانگونه که در استعمال بلولر از واژه‌های «حیات - روان» و «بازتاب» مشاهده می‌گردد - «حیات» و «روان»، یکی شناخته می‌شوند. تصوّر یک کارکرد روانی، مستقل از عضو مربوط، اگر محال نباشد بسیار دشوار است -- هرچند که درحقیقت امر، فرایندهای روانی را مجزاً از رابطه‌شان با شکل فرعی (substrate) عضو، تجربه می‌کنیم. با این همه، از نظر روانشناس، کلیّت این تجربه‌هاست که تشکیل دهندهٔ موضوع تحقیق اوست، و به همین علت ناگزیر است که از اصطلاحات وام گرفته شده از دانشمند کالبد شکاف دوری گزینند. من اگر از اصطلاح «روان‌گونه»^{۱۰۶} استفاده می‌کنم، با قید سه شرط است: یکی این که از آن به عنوان صفت استفاده می‌کنم و نه اسم؛ دوم این که این اصطلاح متضمن معنای هیچ کیفیت روانی (به معنای دقیق کلمه) نیست بلکه مراد کیفیتی «شبه‌روانی» است که فرایندهای انعکاسی، نظیر و قرینهٔ آن را دارند؛ و سوم این که مقصود تشخیص و تمییز طبقه‌ای از رویدادها، از یک سو از پدیده‌های صرفاً حیات‌گرانه، و از سوی دیگر از فرایندهای مشخصاً روانی است. تمایز اخیرالذکر، ما را همچنین وامی‌دارد تا ماهیت و دامنهٔ روان را به طور اعم و روان ناخودآگاه را به طور اخصّ با دقت بیشتری تعریف کنیم.

۳۶۹ - چنانچه ضمیر ناخودآگاه بتواند تمام چیزهایی را که از کارکردهای ضمیر ناخودآگاه شناخته شده است دربرگیرد، آنگاه با این

احتمال رویارو خواهیم بود که ضمیر ناخودآگاه نیز مانند ضمیر خودآگاه دارای ذهن، و نوعی «خود» می‌باشد. این استنتاج، در اصطلاح رایج و تکراری «زیر-خودآگاه» (subconscious) مجال بیان می‌یابد، این اصطلاح به یقین سبب سوء تفاهم می‌شود، زیرا می‌تواند یا به معنای چیزی باشد که در «زیرخودآگاهی» است، و یا این که وجود یک خودآگاهی «پست‌تر» و یا ثانویه را مفروض می‌گیرد. در عین حال، این «زیرخودآگاهی» (که بلافاصله با «فراخودآگاهی» (supercorisciousness)^{۱۰۷} ربط پیدا می‌کند). نکته‌ای را مطرح می‌سازد که موضوع اساسی استدلال من است؛ و آن نکته این است که وجود یک نظام روانی ثانوی که با ناخودآگاهی همزیستی داشته باشد - قطع نظر از این که چه کیفیاتی را برای آن گمان بریم - از جهت آن که می‌تواند دید ما را نسبت به جهان از بیخ و بن دگرگون سازد، از اهمیت تحول‌ساز عظیمی برخوردار است. حتی اگر مطلب منحصر به این باشد که ادراکاتی که در چنین نظام ثانویهٔ روانی روی می‌دهند به درون «من - خودآگاه» منتقل شوند، باز این امکان را می‌یابیم که حدود و ثغور آفق ذهنی مان را گسترش فوق‌العاده‌ای دهیم.

۳۷۰ - هنگامی که فرضیهٔ ناخودآگاه را به طور جدی مورد بررسی قرار دهیم، به این نتیجه می‌رسیم که دید ما نسبت به جهان [یعنی جهان‌بینی ما] صرفاً می‌تواند جنبهٔ موقتی داشته باشد، زیرا اگر در موضوع ادراک و شناخت تغییری تا این حدّ ریشه‌ای را اعمال کنیم، حاصل این کار ایجاد جهان‌بینی‌ای خواهد بود که با آنچه که قبلاً شناخته‌ایم، تفاوت بسیار دارد. البته این سخن در صورتی صادق است که فرضیه ناخودآگاه درست باشد؛ که باز این دومی نیز به نوبه خود تنها در صورتی می‌تواند مورد تأیید واقع شود که بتوان محتویات ناخودآگاه را به خودآگاه مبدل ساخت -- و [خلاصه] یعنی در صورتی که بتوان اختلالات سرچشمه گرفته از ناخودآگاه، (یعنی تجلیات و

تظاهرات خودجوش، رویاها، پنداره‌ها و عقده‌ها) را با استفاده از روش تفسیر، با موفقیت وارد خودآگاهی و با آن یکپارچه کرد.

۴- غریزه و اراده*

۳۷۱- درحالی که در خلال قرن نوزدهم، دغدغه خاطر عمده دانشمندان عبارت بود از استقرار ضمیر ناخودآگاه بر یک شالوده فلسفی ۱۰۸، در اواخر همان قرن در جاهای مختلف اروپا تلاش‌هایی -کمابیش همزمان و مستقل از یکدیگر- به عمل می‌آمد تا به معنای ناخودآگاه، به‌طور آزمایشی و تجربی، پی برده شود. پیشگامان این عرصه، در فرانسه پی‌یر ژانه (Pier Janet) ۱۰۹ و در اتریش سابق، زیگموند فروید ۱۱۰ بودند. ژانه خود را به‌خاطر تحقیق در جنبه رسمی مطلب نام‌آور ساخت، و فروید به‌خاطر پژوهش‌هایش در عوارض یا در «نشانه‌های موجد محرکات روانی یا «روان‌زا» (psychogenic).

۳۷۲- من در اینجا در وضعی نیستم که به‌شرح تفصیلی تغییر شکل محتویات ناخودآگاه به‌خودآگاه پردازم، و ناچار به‌ارائه اشاراتی در این باره قناعت خواهم کرد. نخست این که، براساس فرضیه فرایندهای ناخودآگاه، ساختار نشانه‌های «روان‌زا» با موفقیت توضیح داده شد. فروید که کار خود را با نشانه‌شناسی (symptomatology) روان‌رنجوری‌ها آغاز کرد، در باب این که رویاهای میانجی‌ها محتویات ناخودآگاه می‌باشند، دلایل قابل قبولی را ارائه داد. آنچه فروید به‌عنوان محتویات ضمیر ناخودآگاه کشف و عرضه کرد، در

*. در بیشتر این بخش هرچاکه یونگ واژه «کارکرد» را به‌تنهایی به‌کار برده، مراد وی همان «روان» بوده است - م

ظاهر عبارت بودند از عناصر با ماهیت شخصی و کاملاً مستعد خودآگاهی -که گویا در شرایطی دیگر خودآگاه بوده‌اند. به‌نظر او چنین می‌رسید که: این محتویات بدان دلیل که از حیث اخلاقی دارای ماهیتی ناسازگار هستند، «سرکوب» گردیده‌اند. و از همین رو، همانند محتویات فراموش شده ضمیر، این‌ها نیز که روزگاری خودآگاه بوده‌اند، تصعید شده و به‌علت اثر متقابل نگرش ضمیر خودآگاه، کمابیش غیرقابل حصول و بازیافتنی شده‌اند. [به‌نظر فروید] با تمرکز صحیح و مناسب توجه و اجازه دادن به‌تداعیات [علامت نشانگری که هنوز در خودآگاه وجود دارند] به‌این که راهنمای شخص شوند بازیافت تداعی شده محتویات گم‌شده [همانند تمرین‌های فنی هوش‌افزایی (mnemo-technical)] به‌نتیجه می‌رسد. اما درحالی که محتویات گم‌شده، به‌علت ارزش آستانه‌ای پائین‌رفته‌شان دیگر بازیافتنی نیستند، علت بازیافتنی نبودن نسبی محتویات سرکوب شده، مانعی است که ضمیر خودآگاه در این باره اعمال می‌کند.

۳۷۳- این کشف آغازین، به‌طور منطقی، به‌تبیین ناخودآگاه به‌عنوان پدیده سرکوب منجر شد؛ پدیده‌ای که به‌اعتبار اصالت شخص یا «شخص‌گرایی» (personalistic) قابل درک بود. محتویات آن، عناصر گم‌شده‌ای بودند که روزگاری خودآگاه بوده‌اند. فروید بعدها به‌وجود بی‌وقفه بقایای کهن (archaic vestiges) در هیأت شیوه‌های کارکردی، اذعان کرد - هرچند که او حتی این بقایا را نیز به‌اعتبار اصالت شخص توضیح می‌داد. بنابراین رأی، روان ناخودآگاه به‌شکل زائده تصعید یافته ضمیر خودآگاه جلوه می‌کند.

۳۷۴- محتویاتی که بنابه‌رأی فروید به‌سطح خودآگاهی می‌رسند، آن‌هایی هستند که آسانتر از بقیه بازیافتنی می‌باشند، زیرا هم مستعد خودآگاه شدن هستند و هم در ابتدا خودآگاه بوده‌اند. تنها چیزی که این محتویات (در ارتباط با روان ناخودآگاه) به‌اثبات می‌رسانند آن

است که در جایی در فراسوی خود آگاهی، برزخی (limbo) روانی وجود دارد. محتویات فراموش شده‌ای که هنوز باز یافتنی هستند نیز، همین نکته را ثابت می‌کنند. چنانچه بین این محتویات و حوزه غریزه پیوند مسلمی وجود نمی‌داشت، این همه هیچ‌گونه اطلاعی را درباره ماهیت روان ناخود آگاه به دست ما نمی‌داد. ما حوزه غریزه را به عنوان امری فیزیولوژیکی، و عمدتاً به منزله کارکردی از غدد، می‌شناسیم. نظریه جدید ترشح داخلی غدد و هورمون‌ها، تأییدی است مؤکد بر این رأی. اما نظریه غریزه‌های انسانی وضع حساس‌تری دارد، چون نه تنها تعریف غرایز از لحاظ «مفهومی» بسیار دشوار می‌باشد، بلکه حتی تعیین تعداد و محدودیت‌های آن‌ها نیز فوق‌العاده مشکل است.^{۱۱۱} در این باره آراء مختلفی هستند. تنها چیزی که می‌توان تا اندازه‌ای بر آن صحه گذاشت این است که غرایز یک بُعد فیزیولوژیکی دارند و یک بُعد روانشناختی.^{۱۱۲} رأی ژانه در باب: «همدست فرادست، [اعلاء] و همدست فرودست [أدنی]» (partie superieur et inferieure) ^{۱۱۳} (dune fonction) برای تشریح و توصیف این موضوع بسیار سودمند می‌باشد.

۳۷۵. این واقعیت که فرایندهای روانی دستیاب برای مشاهده و تجربه - به نوعی - به یک زیرلایه (substrate) ارگانیکی یا آلی پیوند خورده است، نشان‌دهنده آن است که این فرایندها با حیات ارگانیسم - در کلیت آن - ارتباط دارند؛ و در نتیجه شریک پویایی آن می‌باشند. به تعبیر دیگر، این فرایندها می‌باید در غرایز حیات ارگانیسم سهمی داشته باشند و یا - به گونه‌ای - حاصل‌گش آن غرایز باشند. البته مراد این نیست که روان منحصرأ از حیطه غریزی و از زیرلایه آلی آن نشأت می‌گیرد. روان را نمی‌توان به اعتبار شیمی فیزیولوژیکی تبیین کرد. چنین چیزی ممکن نیست حتی اگر منحصرأ به این خاطر باشد که روان - توأم با خود «حیات» - تنها عامل طبیعی است که برخلاف

قاعده آنتروپی که در سراسر قلمرو غیرآلی نافذ است، قادر به تبدیل تشکیلات آماری مشمول قوانین طبیعی به حالات «بالا تر» یا «غیرطبیعی» هست. این که «حیات» به چه نحو از نظام‌های غیرآلی، نظام‌های پیچیده آلی را تولید می‌کند شناخته نیست، هرچند درباره این که روان چگونه این کار را انجام می‌دهد، تجربه مستقیم و بدون واسطه‌ای در اختیار داریم. پس، حیات قانون مشخصی از آن خود دارد که قابل استنتاج از قوانین فیزیکی شناخته شده نمی‌باشد. با این همه، روان تا حدی به فرایندهایی در زیر لایه آلی وابسته می‌باشد. و یا به هر صورت احتمال این که اوضاع بدین قرار باشد زیاد است. پایه یا مبنای غریزی بر کارکرد «همدست فرودست» حاکم است، حال آن که «همدست فرادست». در حکم جزء متشکله عمدتاً «روانی» آن می‌باشد. معلوم شده است که همدست فرودست بآنسبه غیرقابل تغییر و بخش غیراختیاری یا اتوماتیک کارکرد مورد بحث می‌باشد، و همدست فرادست، بخش اختیاری و قابل اصلاح آن.^{۱۱۴} ۳۷۶. اینک این سؤال پیش می‌آید که: در چه هنگام اجازه داریم که سخن از «روانی» به میان آوریم، و به طور کلی «روانی» را به چه نحو - به گونه‌ای متمایز از «فیزیولوژیکی» - تعریف می‌کنیم؟ این‌ها هر دو از پدیده‌های حیات‌اند، و اما تفاوت آن‌ها در این است که جزء متشکله کارکردی‌ای که با عنوان همدست فرودست شناخته می‌شود، دارای بُعدی است مشخصاً فیزیولوژیکی. و گویا که با هورمون‌ها پیوند داشته باشد. کارکردن آن دارای یک ویژگی خارج از اختیار (compulsive) است؛ و از این جهت است که نام «سائق» بر آن نهاده شده است. ریورز (Rivers) بر این نکته تأکید دارد که «واکنش همه - یا هیچ»^{۱۱۵}، جزو نهاد و طبیعت آن است، یعنی که این کارکرد، یا به طور کامل عمل می‌کند و یا اصلاً عمل نمی‌کند؛ و این کیفیت است مختص حالت غیراختیاری. از سوی دیگر - همدست فرادست (که

بهتر است که با عنوان «روانی» توصیف شود و به علاوه به همین صورت نیز حس می‌گردد) ویژگی غیراختیاری بودن خود را از دست داده است، و می‌تواند که مشمول (و در حیطه عمل) اراده قرار گیرد، و یا حتی به گونه متضاد با غریزه اولیه به کار برده شود.

۳۷۷- از این تأملات چنین برمی‌آید که «روانی» عبارت است از آزاد و رها شدن کارکرد مورد بحث از شکل غریزی آن و به همین جهت از حالت غیراختیاری اش -- حالتی که به مثابه تنها عامل مؤثر این کارکرد، سبب سخت شدن آن و متحول شدن آن به یک مکانیسم می‌گردد. وضع یا کیفیت روانی از جایی آغاز می‌شود که کارکرد مورد بحث قطعیت برونی و درونی اش را از دست می‌دهد و مستعد کاربرد گسترده‌تر و آزادانه‌تری می‌گردد، یعنی از جایی آغاز می‌شود که شروع می‌کند به این که خود را دستیاب اراده‌ای نشان دهد که انگیزه منابع دیگری است. من با قبول این خطر که برنامه خود را پیش از موقع اظهار کرده باشم، از ذکر این نکته خودداری نمی‌توانم کرد که اگر برای جدا کردن روان از قلمرو فیزیولوژیکی غریزه - که به اصطلاح - در «زیر» واقع شده است، حد و مرزی تعیین کنیم، مرزبندی مشابهی نیز در «بالا» خودش را تحمیل خواهد کرد. و این بدان دلیل است که همدست فرادست، با افزایش‌رهای از غریزه محض سرانجام به نقطه‌ای خواهد رسید که دیگر انرژی ذاتی کارکرد مورد بحث یکسره از جهت داده شدن به وسیله غریزه بازخواهد ایستاد و شکل - به اصطلاح - «روحی» را بر خود خواهد گرفت. این سخن متضمن معنای تغییر قابل توجه در میزان نیروی انگیزش غریزه نیست، بلکه صرفاً به معنای روال متفاوتی از اعمال غریزه می‌باشد. مراد و مقصود از «غریزه» کاملاً خالی از ابهام نمی‌باشد، چون «غریزه» به آسانی قادر است که صورتک «حس جهتی» (a sense of direction) را - به جز نوع زیست‌شناختی - بر چهره زند؛ چیزی که تنها در جریان تکامل بر ملاء خواهد شد.

۳۷۸- این کارکرد قادر است که در چارچوب قلمرو روانی، از رهگذر گنش اراده، انحراف مسیر بدهد و به شکل‌هایی بسیار متنوع تغییر و تبدیل یابد. و این برای آن میسر است که نظام غرایز از حیث ترکیب حقیقتاً هم‌آهنگ نیست، و در معرض برخوردهای زیاد درونی است. یک غریزه، مزاحم غریزه دیگر و سبب جابجایی آن می‌شود، و هرچند من حیث‌المجموع این غرایز است که حیات فردی را امکان‌پذیر می‌سازد، ویژگی خارج از اختیار بودن بی‌امان آن‌ها سبب فراهم آمدن مناسبت‌های متعددی برای ایجاد لطامات مشترک میان آن‌ها می‌گردد. تشکیک این فرایند از غریزیت، خارج از اختیار و اعمال آن به طور عمدی، از لحاظ حفظ حیات اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. اما باز همین امر احتمال برخوردها را افزایش می‌دهد، و تولید شکاف می‌کند - یعنی همان گسست‌هایی که وحدت خودآگاهی را برای همیشه به مخاطره می‌اندازد.

۳۷۹- همانگونه که دیدیم، در حوزه روانی، اراده بر کارکرد مورد بحث اثر می‌گذارد. اراده این عمل را به این دلیل انجام می‌دهد که خود شکلی از انرژی است. و نیروی چیره شدن بر شکل‌های دیگر انرژی را در اختیار دارد. در این حوزه، که من از آن با عنوان حوزه «روانی» یاد می‌کنم، آخرین راه چاره اراده آن است که به وسیله غرایز برانگیخته شود - البته به طور مطلق خیر، چه در غیر این صورت دیگر «اراده» نخواهد بود، و اراده بنابر تعریف می‌باید نوعی آزادی انتخاب داشته باشد. «اراده» تلویحاً به معنای مقدار معینی از انرژی است که روان می‌تواند آزادانه آن را به مصرف برساند. می‌باید مقادیر کافی از لیبیدوی (انرژی) قابل مصرف موجود باشد، وگرنه تغییر کارکردها غیرممکن خواهد بود، زیرا در چنین صورتی پای کارکردها به زنجیر غرایز بسته می‌شود -- و غرایز به خودی خود بسیار محتاط و به همین نسبت تغییرناپذیرند -- چنان محتاط و تغییرناپذیر که هیچ دگرگونی

نمی‌تواند صورت بپذیرد مگر این که از نوع آلی باشد. چنانکه قبلاً گفته‌ایم، انگیزش اراده در وهله نخست می‌باید اساساً زیست‌شناختی به‌شمار آید. اما (اگر استعمال این اصطلاح اساساً مجاز باشد)، در حد «فوقانی» روان، یعنی در جایی که ان کارکرد خود را از قید هدف اولیه‌اش رها می‌سازد. غرایز دیگر تأثیر خود را به‌منزله حرکت‌دهنده اراده از دست می‌دهند. این کارکرد، از رهگذر تغییر یافتن شکل خود، اجباراً به‌خدمت عوامل مؤثر یا انگیزش‌های دیگری درمی‌آید که ظاهراً دیگر با غرایز سروکاری ندارند. نکته‌ای که در اینجا سعی در روشن ساختن آن دارم، این واقعیت استثنایی و چشمگیر است که «اراده» قادر به زیرپانهادن حد و مرز حوزه روانی نیست: یعنی که قادر به اعمال زور نسبت به غرایز نیست. و نیز تسلطی بر روح (یعنی همان چیزی که - در حدی که ما می‌فهمیم - چیزی است برتر از هوش) ندارد. روح و غریزه ماهیتاً و بنابر سرشت و نهادشان، خودسر و مستقل‌اند، و هر دو به یک اندازه میدان عمل اراده را محدود می‌سازند. بعدها آنچه را که به‌نظر من موجد رابطه روح با غریزه است توضیح خواهم داد.

۳۸۰- روان، همانطور که در مرز دامنه زیرینش، خود را در مواد آلی زیر لایه گُم می‌کند، در مرز دامنه زیرینش نیز خود را در فرم یا شکلی «روحی» حل می‌کند. - که ما از آن همان اندازه بی‌خبریم که از مبنای کارکردی غریزه. آنچه من، به معنای واقعی کلمه، «روان» می‌نامم، دربرگیرنده کلیه کارکردهایی است که می‌توانند تحت تأثیر اراده قرار گیرند. غریزیت خالص اجازه هیچگونه خودآگاهی را نمی‌دهد تا بتوان درباره آن به فرض و گمان پرداخت، و نیازی نیز به چنین چیزی ندارد. اما اراده به‌خاطر آزادی انتخاب تجربی‌اش، به اقتداری «فرمانفرما» (supraorolinate authority) نیاز دارد، به چیزی مثل خودآگاهی‌ای از آن خود، تا بتواند در کارکرد ایجاد تغییر کند. و قاعدتاً می‌باید از هدفی متفاوت با هدف کارکرد «خبر» داشته باشد. در غیر

این صورت با نیروی سائق کارکرد انطباق پیدا می‌کند. دریش، به‌حق، بر این نکته تأکید دارد که: «بدون دانستن، از اراده ورزیدن هم اثری نخواهد بود»^{۱۶}، در اختیار، وجود «ذهن»ی گزیننده در تصور آورده می‌شود که احتمالات گوناگون را تجسم می‌کند. روان، هنگامی که از این زاویه بدان بنگریم، در اساس تعارض بین غریزه بی‌تمیز است با اراده (یا آزادی انتخاب). هر جا که غریزه فائق باشد، فرایندهای «روان‌گونه» وارد میدان عمل می‌شوند که به‌عنوان عناصری ناتوان از خودآگاهی، به‌حوزه ناخودآگاه تعلق دارند. فرایند روان‌گونه، ناخودآگاه واقعی نیست، چون ناخودآگاه‌گسترش بسیار بیشتری دارد. در ناخودآگاه، گذشته از فرایندهای روان‌گونه، فکرها و عمل‌های اختیاری، و به‌همین خاطر چیزهایی شبیه به فرایندهای خودآگاه نیز هست^{۱۸}، اما در حیطه «غریزه» این پدیده‌ها به‌حدی پس می‌نشینند که احتمالاً استعمال واژه روان‌گونه درباره آن‌ها بجاست. مع‌هذا، چنانچه روان را در چارچوب گنش‌های اراده محدود سازیم، به‌این نتیجه خواهیم رسید که روان کمابیش همان خودآگاهی است، زیرا مشکل بتوانیم اراده و آزادی انتخاب را بدون وجود خودآگاهی در تصور بیاوریم. ظاهراً بدین ترتیب باز برمی‌گردیم به جایی که همواره در آن بوده‌ایم؛ یعنی به‌این حقیقت متعارف (axiom) که: روان = خودآگاهی. پس، بالاخره تکلیف اصل موضوعه ما، یعنی ماهیت روانی ناخودآگاه، چه می‌شود؟

۵- خودآگاه و ناخودآگاه

۳۸۱- مسئله ماهیت ناخودآگاه با مشکلات فکری فوق‌العاده‌ای توأم است که در برابر «روانشناسی ناخودآگاه» صف‌آرایی کرده‌اند. در

هر زمان که ذهن، بی‌باکانه در سرزمین امور ناشناخته و نامرئی قدم بگذارد، بروز این مشکلات اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. حکما و فلاسفه، بسیار زیرکانه در این وادی گام می‌نهند، و با انکار صریح وجود ضمیر ناخودآگاه، به یک ضربت کلیه غوامض و پیچیدگی‌ها را از سر راه خود کنار می‌زنند. گيجی و سرگشتگی مشابهی نیز بر سر راه فیزیکدانان مکتب پیشین کمین کرده بود، چون منحصرأ به نظریه امواج نور اعتقاد داشتند و سپس به کشف این نکته کشانده شدند که پدیده‌هایی نیز هست که تنها با نظریه ذرات (particles) قابل تبیین است. جای بسی خوشوقتی است که فیزیک جدید به روانشناسی نشان داده است که چگونه می‌توان با آنچه که ظاهراً «تناقض در ذات» (contradictio in adiecto) است، مقابله نمود روانشناس که با دیدن این نمونه جرأتی یافته است، اینکه دیگر این امکان را دارد که دل به دریا بزند و بدون احساس این که یکسره از جهان علوم طبیعی بیرون افتاده است، با این مشکل بحث‌انگیز دست به گریبان گردد. مسئله، پافشاری روانشناس بر سر صحت و حقایق یک چیز نمی‌باشد، بلکه آن است که مدلی را بسازد که عرصه تحقیق سودمند و امیدبخشی را بگشاید. مدل، اصراری ندارد که یک چیز معین چنین و چنان است، بلکه صرفاً شیوه خاصی از مشاهده را توضیح می‌دهد.

۳۸۲- قبل از آن که معضل خود را در زیر دره‌بین بگذاریم و به موشکافی آن بپردازیم، میل دارم که یک بُعد از ابعاد مفهوم «ناخودآگاه» را روشن سازم. ناخودآگاه صرفاً یک امر «ناشناخته» نیست، بلکه بیشتر «ناشناخته روانی» (unknown psychic) است، و این را ما چنین تعریف می‌کنیم که از یک سو، به مثابه کلیه آن چیزهای درون ماست که اگر به سطح خودآگاهی برسند، احتمالاً از هیچ حیث با محتویات روانی شناخته شده تفاوتی نخواهند داشت، و از سوی دیگر - و بر آن چیزها اضافه می‌شود - نظامی «روان‌گونه»، که درباره آن

- بدون واسطه - هیچ چیز نمی‌دانیم. بنابراین تعریف ناخودآگاه «اوضاعی» است سیال و بی‌ثبات. یعنی هرآنچه که من از آن خبر دارم، اما در لحظه حاضر بدان نمی‌اندیشم؛ هرآنچه که روزگاری نسبت به آن آگاه بوده‌ام و اینک فراموشم شده است؛ هرآنچه که حواس من ادراکشان می‌کند، اما ذهن هشیار من بدان دقت نمی‌کند؛ هرآنچه که من - بدون اختیار و بی‌آن که به آن‌ها توجهی بکنم - احساس می‌کنم، می‌اندیشم، به یاد می‌آورم، می‌خواهم، و انجام می‌دهم؛ تمام امور مربوط به آینده‌ای که در درون من در حال شکل گرفتن می‌باشند و روزگاری به سطح خودآگاهی خواهند رسید، این‌ها همه و همه محتوای ضمیر ناخودآگاه من است. می‌توان چنین گفت که تمام این‌ها کمابیش مستعد خودآگاه شدن هستند و یا روزگاری خودآگاه بوده‌اند و باز می‌توانند در یک آن یا یک لحظه دیگر خودآگاه شوند. تا اینجا، به تعبیر ویلیام جیمز^{۱۹}، ناخودآگاه «حاشیه خودآگاهی» است. یافته‌های فروید نیز - به شرحی که گذشت - به همین پدیده حاشیه‌ای - که از روشنی‌ها و تاریکی‌های متناوب سرچشمه گرفته است - تعلق دارد. اما، به نظر من، در این ناخودآگاه می‌باید کارکردهای «روان‌گونه» را نیز بگنجانیم؛ کارکردهایی که مستعد خودآگاه شدن نیستند، و ما از وجود آن‌ها تنها به یاری واسطه خبر داریم.

۳۸۳- اینکه به این سؤال می‌رسیم که محتویات روان، وقتی که با «من خودآگاه» ارتباط ندارند، در چه حالتی هستند؟ (این رابطه تشکیل‌دهنده کل آن چیزی است که ما آن را خودآگاهی می‌نامیم) طبق دستوری که در - به اصطلاح - «تیغ اوکام» (Occom's razor) آمده است، یعنی این که *entia praefer necessitati non sunt multiplicanda* [اصول را نمی‌باید بیش از حد لازم تکثیر کرد] احتیاط‌آمیزترین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت آن است که، هنگامی که

محتویاتی ناخودآگاه می‌شوند - جز در مورد ارتباطشان با «من خودآگاه» - هیچ چیز تغییر نمی‌کند. من این رأی را نمی‌پذیرم که محتویات موقتاً ناخودآگاه، صرفاً فیزیولوژیکی هستند. هم شواهدی در دست داریم و هم روانشناسی روان‌رنجوری نیز دلایل چشمگیری را برخلاف این رأی نشان می‌دهد. کافی است موارد شخصیت مضاعف و «خودکار بودن سیار» یا «حرکت‌های بدون فکر» (automatisme ambulaire) و نظایر آن را به یاد بیاوریم. نتیجه تحقیقات ژانه و فروید هردو نشان می‌دهد که در ناخودآگاه، همه چیز طوری پیش می‌رود و کار می‌کند که گویی خودآگاه است. یعنی «ادراک» هست و «اندیشیدن» و احساس کردن، و «اختیار و قصد» - درست مثل این که «ذهن» حضور دارد: به‌راستی تعداد مواردی که در آن - مثلاً همان شخصیت مضاعف مسبوق‌الذکر - «من» ثانوی بالفعل به‌ظهور می‌رسد و با «من» اول رقابت می‌کند، کم نیست. این قبیل یافته‌ها ظاهراً دالّ بر آنند که ناخودآگاه در واقع «زیر خودآگاه» است. اما از برخی از تجربیات - که بعضی‌شان برای فروید نیز شناخته بود - به‌وضوح چنین برمی‌آید که وضع محتویات ناخودآگاه با وضع خودآگاه دقیقاً یکسان نیست. به‌طور مثال، آن عقده‌هایی در ناخودآگاه که رنگ احساسات دارند، به‌همان طرز و طریقی که در خودآگاهی تغییر می‌کنند، دگرگون نمی‌شوند. هرچند که تداعی‌ها به‌آن‌ها غنا می‌بخشند، اما - همان‌گونه که می‌توان به‌آسانی از تأثیر پیوسته و یکنواخت آن‌ها بر ضمیر خودآگاه دریافت - تصحیح نمی‌شوند و بلکه در شکل اصلی خود حفظ می‌گردند. باز همین طور، این‌ها آن خصلت تأثیرناپذیری و بدون اختیار بودن و «بی‌فکربودنی» (automatism) را اختیار می‌کنند که تنها در صورتی می‌توان از آن ره‌اشان ساخت که خودآگاه گردند. شیوه‌ی اخیرالذکر، به‌حق، یکی از مهمترین عوامل درمان به‌شمار می‌آید. در پایان کار، این‌گونه عقده‌ها

- احتمالاً متناسب با فاصله‌شان از خودآگاهی - از طریق «خودبزرگ‌نمایی» یا «گسترش نفس» (self-amplification) ویژگی‌ای باستانی و اساطیری و - به‌همین جهت حالتی مقدّس یا «باطنی» (numinosity) می‌یابند که در شکاف برداشتن‌ها و یا «انشقاق»‌های [شخصیتی] شیزوفرنیایی (schizophrenic) کاملاً واضح و آشکار است. مع‌هذا اتخاذ آن حالت «باطنی» که گفتیم، کلاً خارج از حیطه اختیار خودآگاهی است، زیرا ذهن را به‌وضع‌ی از شور و شغف منتقل می‌سازد - که حالتی است از تسلیم عاری از اراده.

۳۸۴ - این خصلت‌های غیرعادی حالت ناخودآگاه، با چگونگی عمل عقده‌ها در ضمیر خودآگاه، تفاوت شدیدی دارد. در ضمیر خودآگاه می‌توان آن‌ها را تصحیح کرد: در آنجا آن‌ها ویژگی اتوماتیک و بسی‌فکرانه‌شان را از دست می‌دهند و می‌توان تا حد زیادی دگرگون‌شان ساخت؛ باز در آنجا آن‌ها از غلاف یا پوسته‌ی اساطیری‌شان بیرون می‌خزند، و با ورود به‌فرایند سازگاری (که در «خودآگاهی» در جریان می‌باشد) به‌حدّی خود را شخصی و عقلی می‌نمایند که بحث و مذاکره احتجاجی و یا دیالکتیک را امکان‌پذیر می‌سازند.^{۱۲} واضح است که گذشته از هرچیز، حالت «ناخودآگاه» با «خودآگاه» تفاوت دارد. هرچند که در نگاه نخست چنین به‌نظر می‌رسد که در ناخودآگاه نیز فرایند به‌گونه‌ای ادامه می‌یابد که گویی خودآگاه است، اما ظاهراً با گستردگی فزاینده، به‌قدر سطح آنچه بدوی (باستانی - اساطیری) است برمی‌گردد تا این که ویژگی آن به‌الگوی غرایز زیربنایی نزدیک شود، و کیفیاتی را اتخاذ کند که از شاخص‌های غرایز می‌باشند: یعنی کیفیاتی همانند غیرارادی بودن (automatism)، مستعد تأثیرپذیری نبودن، داشتن واکنش «همه - یا - هیچ»، و نظایر این‌ها را. اگر بخواهیم از تمثیل طیف تجزیه نور استفاده کنیم، می‌توانیم نزول محتویات خودآگاه را، با جابجایی و رفتن آن‌ها به‌سوی انتهای سرخ‌رنگ این

طیف مقایسه کنیم، مقایسه‌ای که از لحاظ آموزنده بودن، ارزش ویژه‌ای دارد. از آن جهت که سرخ (یعنی رنگ خون)، همواره دلالت بر عاطفه و غریزه داشته است.^{۱۲۱}

۳۸۵. بنابراین، ناخودآگاه، واسطه (medium) ای است متفاوت با خودآگاه. در مناطق «نزدیک خودآگاه» (near-conscious)، دگرگونی زیادی رخ نمی‌دهد، زیرا سرعت تغییرات سایه روشن بیش از حد است. اما درست همین «مناطق بی‌طرف» است که در ارائه پاسخ به این پرسش مبرم که آیا روان همان خودآگاهی است یا نه، واجد بیشترین ارزش است. وجود این مناطق نشان می‌دهد که حالت خودآگاه تا چه پایه، نسبی است. و به‌راستی تا بدان حد نسبی است که انسان و سوسه می‌شود تا برای توضیح بخش‌های تاریک‌تر روان، مفهومی نظیر «زیرخودآگاه» را به کار برد. اما از طرفی، خودآگاهی نیز به همان اندازه نسبی است، زیرا نه تنها دربرگیرنده خودآگاهی، بلکه شامل طیفی از شدت‌های [گونگون] خودآگاهی است. بین این که «من این کار را می‌کنم» و «من نسبت به این کاری که می‌کنم، آگاه هستم»، از زمین تا آسمان تفاوت هست؛ و این تفاوت به‌حدی است که گاه با تناقض تمام و کمال پهلوی می‌زند. در نتیجه، در بعضی از اوقات، خودآگاهی‌ای هست که ناخودآگاهی بر آن غلبه دارد، و گاه نیز ناخودآگاهی‌ای هست که خودآگاهی بر آن چیره می‌شود. این «باطل‌نما» یا پارادوکس در صورتی بی‌رنگ و حل و قابل فهم می‌شود که درک کنیم که چیزی به نام «محتوایی از خودآگاه» که بتوان آن را با یقین کامل «خودآگاه» دانست^{۱۲۲} وجود ندارد، زیرا لازمه آن وجود یکپارچگی خودآگاهی است که آن هم متصور نیست، و تازه این یکی نیز به‌نوبه خود مستلزم تصور وجود یکپارچگی و کمال در ذهن آدمی است که آن نیز به همان نسبت غیرقابل تصور است. پس به این نتیجه باطل‌نماگونه می‌رسیم که هیچ محتوای خودآگاهی‌ای وجود ندارد که

از برخی جهات ناخودآگاه نباشد. و شاید هم هیچ «روح‌باوری» (psychism) ناخودآگاهی وجود نداشته باشد که در عین حال خودآگاه نبوده باشد.^{۱۲۳} اثبات قضیه اخیرالذکر دشوارتر از قضیه اول است. چون که - به اصطلاح - من یا ego - (که اثبات چنین مدّعی در انحصار آن است) نقطه ارجاعی است از برای کلّ خودآگاهی، و این «من» با محتویات ناخودآگاه دارای چنان پیوندی نیست که آن را به‌عین ساختن چیزی درباره ماهیت آن محتویات توانا سازد. تا جایی که مطلب به «من» برمی‌گردد، محتویات مورد بحث - از لحاظ کلیه مقاصد عملی ما - ناخودآگاهند؛ و مراد آن نیست که از جهات دیگر نسبت به آن‌ها خودآگاه نیستند، زیرا امکان دارد که «من» از یک بُعد و یک جهت از آن‌ها خبر داشته باشد و از بُعد و جهتی دیگر (یعنی هنگامی که موجب اختلالاتی در خودآگاهی شوند) از آن‌ها اطلاعی نداشته باشد. وانگهی، فرایندهایی هست که ضمن این که درباره آن‌ها وجود هیچ‌گونه ارتباطی با «من» خودآگاه را نمی‌توان اثبات کرد، ظاهراً «بازنموده شده» و یا «شبه‌خودآگاه» هستند، و بالاخره - چنانکه قبلاً دیده‌ایم - مواردی نیز هست که در آن‌ها [در عین حال] «من» ی ناخودآگاه و «خودآگاهی‌ای ثانویه» وجود و حضور دارد - هرچند که این موارد، استثنایی است.^{۱۲۴}

۳۸۶. در حوزه روانی، الگوی عاری از اختیار رفتار، جای خود را به گونه‌هایی از رفتار می‌بخشد که به وسیله تجربه و کنش‌های اختیاری یعنی به وسیله فرایندهای خودآگاه، پرورده و مشروط شده‌اند. بنابراین «روان»، در ارتباط با حالت «روان‌گونه» و «بازتابی - غریزی»، به گونه‌ای نه‌چندان صریح - به سود تغییرات «گزیده شده» - اجازه «شُل شدن» و گسستگی قید و بندها و پس‌نشستن بی‌وقفه فرایندهای مکانیکی را می‌دهد. این فعالیت گزینشی، تا یک اندازه در درون خودآگاهی صورت می‌پذیرد و تا اندازه‌ای نیز در بیرون آن؛ یعنی در

ارتباط با «من» خودآگاه، و از این جهت است که [باید گفت] «ناخودآگاهانه» می باشد. مورد اخیر، فرایندی «شبه خودآگاه» است، چنانکه گویی «بازنموده شده» و خودآگاه بوده است.

۳۸۷- از آنجا که دلیل کافی برای فرض این نکته در دست نیست که در هر فردی «من» ثانویه ای وجود داشته باشد، و یا این که همه اشخاص دچار بیماری گسستگی شخصیت باشند، ناگزیر می باید فکر وجود «من - خودآگاهی» ثانویه - به عنوان منشاء تصمیم گیری های اختیاری - را منتفی بدانیم. اما از آنجا که، با میانجی گیری تحقیقات انجام شده در زمینه آسیب شناسی روانی و روانشناسی رؤیاها، معلوم شده است که وجود فرایندهایی بسیار پیچیده و شبه خودآگاه در ناخودآگاه کاملاً محتمل است - چه بخواهیم و چه نخواهیم و بد یا خوب - به سوی این نتیجه گیری سوق داده می شویم که هرچند که وضع و حالت محتویات ناخودآگاه عیناً با آنچه که در خودآگاه است یکی نیست، به هر حال - به نوعی - «شبه» آن می باشد. در اوضاع و احوال موجود، دیگر راهی باقی نمی ماند جز این که فرض شود که چیزی بنیابین حالت خودآگاه و ناخودآگاه هست؛ و در واقع یعنی خودآگاهی ای تقریبی (approximative). از آنجا که تنها از حالت انعکاس یافته (reflected) است که تجربه بی واسطه ای داریم - که همان خودآگاهی «فهری» یا بالفعل (ipso facto) باشد - و این از آن جهت شناخته شده است که در اساس عبارت است از ربط دادن ایده ها و یا سایر محتویات به «من - عقده» ای (ego-complex) که نمایانگر شخصیت تجربی ماست - از این مقدمات بدین نتیجه می رسیم که هر نوع دیگری از خودآگاهی - خواه فاقد «من» و خواه فاقد «محتوا» تقریباً متصور نیست. اما نیازی هم نیست که مسئله را به این صورت و شکل مطلق مطرح کنیم. در سطح و مرتبه انسان بدوی تر، «من خودآگاهی» ما، بخش اعظم معنایش را از دست

می دهد، و به همین نسبت نیز به صورتی خاص تغییر می یابد. و از همه مهمتر این که، دیگر «انعکاس یافته» نیست. هنگامی که فرایندهای روانی را در مهره داران عالی تر - و به ویژه در حیوانات اهلی - مورد مشاهده قرار دهیم، به پدیده هایی شبیه به «خودآگاهی» برمی خوریم که با اینهمه به ما اجازه گمان بردن به وجود «من» در این حیوانات را نمی دهد. چنانکه از طریق تجربه مستقیم و بدون واسطه دریافته ایم، روشنائی خودآگاهی، درجات گوناگونی از درخشندگی دارد و «من - عقده» نیز دارای درجات متعددی از تأکید و فشار می باشد. در مرتبه حیوانات و انسان های بدوی، آنچه هست صرفاً درخشندگی یا «نورانیّت» (luminosity) است، و مشکل بتوان گفت که با تکه پاره های براق و درخشان یک «من» «گسسته» تفاوتی دارد. در اینجا نیز خودآگاهی - همانند مرتبه کودکی - یکپارچه و «واحد» نیست، زیرا هنوز هم حول یک «من - عقده» محکم بافته شده، متمرکز نگردیده است، و فقط گهگاه (یعنی هنگامی که رویدادهای درونی و برونی، غریز، و هیجان ها بر حسب تصادف سبب بیداری آن شوند). سری به درون حیات می کشد و بعد بلافاصله ناپدید می گردد. و در این مرحله، «من خودآگاه» همانند یک مجمع الجزایر است. و حتی در مراحل برتر و بالاتر نیز کاملاً یکپارچه و واحد نمی شود، بلکه بیشتر مستعد گسترش نامحدود است. هنوز هم جزیره های درخشان، (و درحقیقت قاره هایی کامل)، می توانند خود را به خودآگاهی امروزی ما ملحق سازند - و این پدیده ای است که جزو تجربه های روزمره روانپزشکان است. پس شاید بهتر آن باشد که این «من - خودآگاهی» را بدین صورت در تصور آوریم که با انبوهی از نقاط درخشان یا نورانی محصور شده است.

۶- ناخود آگاه به منزله خود آگاهی چندگانه

۳۸۸- چنانکه دیدیم، فرضیه نقاط نورانی چندگانه، یک اندازه بر حالت «شبه خود آگاه» محتویات ناخود آگاه استوار است، و تا اندازه‌ای نیز بر بروز انگاره‌های خاصی که می‌بایست نمادین به‌شمار آیند. این نقاط نورانی را می‌باید در رؤیایها و پنداره‌های دیداری اشخاص امروزی جستجو کرد، و همچنین آثاری از آنها را نیز می‌توان در یادداشت‌های تاریخی پی‌جویی نمود و یافت. شاید خواننده اطلاع داشته باشد که یکی از مهمترین منابع ایده‌های نمادین در گذشته، کیمیاگری است. کیمیاگری را پیش و بیش از هر چیز، که فکر یا ایده بارقه (scintilla) یا جرّقه است ۱۲۵ مورد مدافقه قرار می‌دهیم. در بخش دوم کتاب لاتینی *Aurora consurgens* نوشته شده است: «بدان که بر زمین پلید فی الحال جرّقه‌هایی سفید فرومی‌بارد» ۱۲۶. کونراث (khunrath) توضیح می‌دهد که این جرّقه‌ها «ضیاء و همچنین بارقه (scintillae) radi atque - روح جهان (anima catholica) هستند، که با روح خداوند یکی است. ۱۲۷» از این تعبیر به‌روشنی چنین برمی‌آید که حتی در همان هنگام نیز برخی از کیمیاگران، به این نقاط نورانی جنبه ملکوتی بخشیده بودند. از نظر آنان، این نقاط بذره‌های نور بودند که در هاویه (chaos) افشاندن شده‌اند: چیزی که کونراث آنها را «بذر طرح جهان آینده» می‌خواند ۱۲۷. یکی از این جرّقه‌ها، ذهن آدمی است ۱۲۸. در تورات، در امثال حضرت سلیمان سوره ۱ و آیه ۷، آمده است که ماده سَری یعنی خاک آبدار، یا آب پر از خاک ((و خلاصه یعنی) الجن (limus)ی که جوهر جهان است -- به‌میانجی‌گری «جرّقه شعله‌ور روح جهان» «بالتام روح یافت»، «زیرا روح خداوند جهان را پر می‌کند. ۱۲۹» در «آب هنر» و نیز در «آب ما» که همان هاویه نیز

هست ۱۳۰، می‌باید «در هیأت ماده بنیادی *Forme Rerum* *Essentiales*» سراغ «جرّقه‌های شعله‌ور روح جهان» را گرفت. ۱۳۱ این اشکال یا فرم‌ها (formae) ۱۳۲، در حکم مُثُل (Ideas) افلاطونی هستند که می‌توانیم در باب آنها، بارقه‌ها را با کهن الگوها (archetypes) برابر بگیریم، با این تصوّر که فرم‌های «ذخیره شده در مکانی مافوق سماوی» روایت فلسفی دیگری از همین موضوع باشد. از این مکاشفات کیمیاگرانه می‌توان چنین استنتاج کرد که کهن الگوها در گونه‌ای از شعشعه (effulgence) شبه خود آگاهی پیچیده شده‌اند، و این که «باطنیت» یا «روحانیت» (luminosity)، نورانیت را به‌دنبال دارد. گویا پاراسلسوس (Paracelsus)، تصوّر مبهمی از این نکته را داشته است. مطلب زیر را از کتاب «حکمت فراست» *philosophia sagax* او نقل می‌کنم: «بدون روح از آدمی جز هیچ باقی نمی‌ماند، و باز بدون نور طبیعی، از او هیچ چیز باقی نمی‌ماند. همه چیز از این دو - و تنها از این دو - نشأت می‌گیرند. بدون آنها، آدمی هیچ است، هرچند که این دو می‌توانند بدون آدمی وجود داشته باشند.» کونراث در تأیید همین مطلب می‌نویسد: «جرّقه‌های شعله‌ور روح جهان، یعنی نور طبیعت ... هست که بر (و بر سراسر) جهان کبیر و بر کلیه ثمرات عناصر در همه جا، افشاندن و پراکنده شده است. ۱۳۴ این جرّقه‌ها از سوی «رواح الوهیم» (Ruach Elohim) یا روح خداوند ۱۳۵ می‌آیند. کونراث در میان این بارقه‌ها، به قول خود او "Potentis ac Fortis" (بارقه کمال اعلی، قادر و توانای مطلق یگانه) ای را تشخیص می‌دهد که «اکسیر» است، و به همین جهت «نفس ماده سری» است. ۱۳۶ اگر بتوان این بارقه را با جرّقه‌های کهن الگوها مقایسه کرد، واضح است که کونراث بر یکی از آن جرّقه‌ها تأکید خاص دارد. این جرّقه یگانه، در عین حال «جوهر فرد» یا «ذات الهی» (monad) و آفتاب نیز توصیف شده است، که هر دو همان بر الوهیت (Deity)

دلالت دارند. انگاره‌ای مشابه همین نکته نیز در مکتوب ایگناتیوس (Ignatius) از اهالی شهر آنتیوخ (Antioch) به اهالی شهر افسس (Ephesians) (در جایی که خبر از ظهور مسیح می‌دهد) آمده است که: «پس او چگونه در نظر جهانیان تجلی یافت؟ به صورت ستاره‌ای یکتا در آسمان فراسوی ستاره‌ها. و نور آن به وصف نمی‌گنجید. و طراوتش بیهت انگیز بوده و کلیه ستارگان دیگر، و خورشید و ماه، به هیأت جمع همسرایان گرد این ستاره حلقه زدند ... ۱۳۷» از لحاظ روانشناختی، بارقه یگانه یا جوهر فرد را نماد «نفس» باید به شمار آورد - بعدی که در اینجا تنها به آن اشاره‌ای می‌کنم و می‌گذرم.

۳۸۹. از نظر دُرن (Dorn)، جرقه‌ها معنای روانشناختی روشنی دارند. او می‌نویسد: «کم‌کم، با چشم باطن خود، به صرافت دیدن جرقه‌هایی خواهد افتاد که همه روزه، و هر روز بیشتر، می‌درخشند و به چنان نور شدیدی بدل می‌شوند که از آن پس هرآنچه او را بدان حاجت افتد، بر وی شناخته خواهد شد. ۱۳۸» این نور همان «نور طبیعت» است که خودآگاهی را منور می‌سازد، و «بارقه‌ها» نقاط نورانی آغازین اند که از بطن ظلمات ناخودآگاه، نورافشانی می‌کنند. دُرن نیز، همانند کونرات، مدیون پاراسلسوس است وقتی که با پاراسلسوس در وجود این تصوّر همصدا می‌شود که «آفتابی هست نامرئی و ناشناخته برای بسیاری از مردمان. ۱۳۹»

دُرن درباره این نور طبیعی ذاتی بشر می‌نویسد: «نور آدمیان ۱۴۰ از برای حیات، بر ما می‌تابد، هرچند کم‌فروغ، و گویی از ظلمات، و نمی‌باید که به زور از ما بازگرفته شود، با این همه این نور در درون ماست و نه از آن ما، بلکه به اوست که تعلق دارد، او که بر ما منت نهاده تا ما را مقام و منزل خود سازد... او این نور را در درون ما خلق کرده است ما در پرتو آن نور او را ببینیم، که در نوری دست‌نیافتنی مقام و منزل کرده است، تا از سایر مخلوقات او ممتاز گردیم؛ و از برای

آن به سان خود او ساخته شده‌ایم که نوری از آن او به ما عطا شده است. از این جهت، حق را نه در درون خود، که در انگاره خداوند که در درون ماست جستجو می‌باید کرد.»

۳۹۰. بدین ترتیب، آن کهن الگویی یگانه‌ای که کونرات بر آن تاکید می‌ورزد، برای دُرن نیز به عنوان «آفتاب نامرئی» (sol invisibilis) یا انگاره خداوند (imago Dei) شناخته می‌باشد. در آثار پاراسلسوس، نور طبیعت (lumen naturae) در درجه اول از (astrum) با (sydus) یعنی «نجم» یا ستاره‌ای که در آدمی است، ساطع می‌شود. ۱۴۲ «گردون» (که اینجا مترادف ستاره است)، نور طبیعی است. ۱۴۳ و از این روست که «سنگ بنا» با شالوده همه حقایق، «نجوم» (Astronomia) است که «مادر کلیه صنایع [هنرهای] دیگرست... و بعد از نجوم، دانش ملکوتی است و بعد از آن نور طبیعت است» ۱۴۴، و حتی «عالی‌ترین مذاهب (Religiones)، بر نجوم تکیه دارند. ۱۴۵»، زیرا که اختر یا نجم می‌خواهد که آدمی را به سوی دانش اعلا رهبری کند... و تا در نور طبیعت شگفت زده شود. و تا کار شگفت‌انگیز خداوند - در جلال و شکوه آن - بر وی آشکار گردد. ۱۴۶ در حقیقت، آدمی خود نیز ستاره یا انجمی (Astrum) است: «نه به خویشتن خویش، بلکه جاودانه، با تمام حواریون و قدیسان، که یکایکشان از آنجمند؛ آسمان [نیز خود] انجمی است... و از همین روست که کتاب مقدس می‌فرماید: شما نور جهانید ۱۴۷» «حال همان‌گونه که کل نور طبیعی در وجود یک ستاره قرار دارد، آدمی نیز به همان سان نور را برمی‌گیرد که غذا را از زمینی که در آن زاده شده است، به همان نحو نیز می‌باید که در ستاره تولّد یابد. ۱۴۸» حیوانات نیز نوری طبیعی دارند که «روحی است فطری». آدمی در زمان ولادت «بهرمند از نور کامل طبیعت است. ۱۴۹» پاراسلسوس آن را «اولین و بهترین گنجینه‌ای» می‌خواند که سلطان طبیعت در درون ما نهفته است. ۱۵۰، که این گفته

منطبق است با توصیف جهان شمول از [خدای] یگانه، به عنوان مرواریدی بی قیمت، گنجی نهفته، و گنجی که به دست آوردنش دشوار است»، و نظایر این اوصاف. همان طور که قطعه زیر روشن می سازد، این نور به «آدمی درون» یا تن درونی، «تن - دم» (corpus subtile) عطا شده است:

«آدمی امکان دارد که با والایش و دانشی از جسم برونی اش پای به عرصه [حیات] گذارد، چون همان فهم و دانشی که برای جسم برونی اش لازم دارد، هم من و هم عصر است با این جسم، و نیز با آدمی درونی. ۱۵۱ بدین گونه امکان دارد که آدمی زندگی کند، و حال آن که نه به صورت آدمی برونی باشد، چون چنین آدمی درونی از تجلی روحی (transfigured) سرمدی یافته، و حقیقت است، و اگر وی در جسم فانی اش کامل جلوه نکند، بعد از جدایی از آن جسم، کامل جلوه خواهد کرد. آنچه هم اکنون ذکر کردیم، نور طبیعت خوانده می شود، و سرمدی است، خداوند آن را به جسم درونی عطا فرموده است تا آدمی سر به فرمان آن گذارد و موافق خیرد [زندگی کند]... زیرا تنها نور طبیعت است که خیرد می باشد و نه هیچ چیز دیگر... و این نور همان است که ایمان می بخشد... خداوند به هر کسی به قدر کافی از این نور مقدّر داشته است تا به راه خطا نیفتد... اما اگر بخواهیم که منشاء آدمی یا جسم درونی را بیان کنیم، خوب توجه کنید که کلیه جسم های درونی، یکی است و نه بیش، و تنها یک چیز یگانه است در جمیع آدمیان، هر چند که به فراخور تعداد مستعد بدن هاست، و هر یک به تفاوت. و اگر تمام این نورها با یکدیگر جمع

شوند، تنها یک نور خواهد بود و یک خیرد. ۱۵۲

۳۹۱- «مضافاً، نور طبیعت نوری است که از روح القدس شعله برگرفته و خاموش شدنی نیست، زیرا درست برافروخته شده است... و این نور چنان است که می خواهد روشن بماند و بسوزد. ۱۵۳ و هر چه بیشتر [بسوزد]، نور بیشتری می دهد، و باز بیشتر... و از این رو، در نور طبیعت اشتیاقی سوزان به سوزاندن هست. ۱۵۴» این نوری است «نامرئی»: «و چنین پیداست که آدمی تنها در امر نامرئی است که دانایی می یابد، و دانایی صنعت [هنر] اوست از نور طبیعت. ۱۵۵» آدمی «پیامبر نور طبیعی است» ۱۵۶، و از رهگذر رؤیاها ۱۵۷ و چیزهای دیگر است، که از وجود نور طبیعی «خبر» می شود. «چون نور طبیعت نمی تواند سخن بگوید، در خواب از نیروی کلمه (= از نیروی خداوند)، شکل هایی را پدید می آورد. ۱۵۸»

۳۹۲- جایز دیدم که برگفته های پاراسلسوس درنگی طولانی کنم و برخی از متون موثق را نقل نمایم، زیرا می خواستم که برای خواننده فکر و ایده ای - هر چند کلی - فراهم شده باشد از این که من «نور طبیعت» ۱۵۹ را به چه صورت در تصوّر می آورم. این نکته - به ویژه در ارتباط با فرضیه ما درباره خودآگاهی چندگانه و پدیده های آن - مهم و بامعناست که این خیال کیمیاگرانه (که در ظلمات ماده سزی جرقه هایی زده می شوند) در نظر پاراسلسوس به صحنه «فلک درونی» و ستاره های آن مبدّل می شود. پاراسلسوس، روان قیرگون را همچون آسمان پرستاره شبانگاهی می بیند که سیاره ها و کهکشان های ثابت آن نمایانگر کهن الگوها - با تمام نورانیت و روحانیت آن هستند. ۱۶۰ در حقیقت، گنبد پرستاره آسمان کتابی است باز برای فراقنی کیهانی که «مضامین اساطیری» (mythologems) - یعنی کهن الگوها - در آن منعکس شده اند. در این مکاشفه، نجوم و کیمیاگری - یعنی این دو گنشگر یا عمل کننده در عرصه روانشناسی ناخودآگاه جمعی - دست

همکاری به یکدیگر داده‌اند.

۳۹۳- پارسلسوس از آن جهت مستقیماً تحت تأثیر اگریپا فون نتس‌هایم (Agrippa Von Nettesheim) می‌باشد که او نیز چنین تصوّر می‌نماید که «نقاط نورانی، استعداد درک طبیعت را دارند» (luminostas sensus uaturac). از این موج وحی چیزی هم‌ا به وحوش چارپا، پرندگان و سایر مخلوقات زنده رسیده و آن‌ها را به پیش‌گویی امور آینده توانا ساخته است. ۱۶۲- نتس‌ایم این ادراک طبیعت را بر فتوای گولیل موس پاریزین‌سیس (Gulielmus Parisiensis) استوار می‌سازد که در حقیقت همان جناب ویلیام اُورنی (William Auvergne) و یا «آلورنوس» (G. Alvernus; d. 1249) است. آلورنوس استقف پاریس - از سال ۱۲۲۸ به بعد - و مؤلف کتاب‌های زیادی است که بر آلبرتوس ماگنوس (Albertus Magnus) و جمعی دیگر تأثیر نهاده است. آلورنوس می‌گوید که حسّ طبیعت (sensus natutarac) از قوّه ادراک آدمیان برتر است، و تأکید می‌کند که حیوانات نیز صاحب این حسّ‌اند. ۱۶۳- اعتقاد به حسّ طبیعت از ایده روح جهانی فراگیر (all-pervading) برآمده و خاطر گولیل موس (Gulielmus Parisiensis) دیگری را (که سلف آلورنوس بوده و گیوم دُکونشه ۱۶۴ نام داشته و از سال ۱۰۸۰ تا ۱۱۵۴ میلادی می‌زیسته) سخت به خود مشغول داشته بوده است. این شخص از شارحان مکتب افلاطون بوده و در پاریس درس می‌گفته است. او نیز همانند آبرالد (Aberald) روح جهان (anima mundi) یعنی همین حسّ طبیعت را با روح القدس یکی می‌گرفت. [به نظر او] روح جهان نیرویی است طبیعی که باعث کلیّه پدیده‌های حیات و روان است. همان‌گونه که در جایی دیگر نشان داده‌ام، این عقیده «روح جهانی» - در سراسر دوره کیمیاگری جاری و ساری بوده، تا جایی که تیر یا عطارد (mercurius) را گاه به روح جهانی تعبیر می‌کردند و گاه

به روح القدس. ۱۶۵- باتوجه به اهمیت ایده‌های کیمیاگرانه در مورد روانشناسی ناخودآگاه، جا دارد که اندکی از وقت خود را صرف گونه بسیار روشنگری از این نمادگری مربوط به بارقه یا جرقه نماییم.

۳۹۴- از درون مایه جرقه متداول تر مضمون چشم ماهی است که به همان اندازه جرقه، حائز اهمیت است، پیش‌تر گفتم که مؤلفان کتاب، قطعه‌ای تحت عنوان موریه‌نوس (morienus) را به عنوان منبع و مأخذ «نظریه بارقه‌ها ارائه داده‌اند. این قطعه در واقع در رساله موریه‌نوس رومانوس (Romanus) آمده است، اما در آنجا می‌نویسد: «... لاتو (lato) ی خالص آنقدر پخته می‌شود تا برق و جلای چشم ماهی را بیابد... ۱۶۶» باز در اینجا نیز چنین به نظر می‌رسد که این گفته نقل قولی باشد از مأخذی هنوز هم قدیمی تر. در آثار سرچرج رپلی (Sir George Ripley)، شکل دیگری از همین مطلب آمده است که می‌گوید «پس از خشک شدن دریا»، ماده‌ای برجا می‌ماند که «مانند چشم ماهی برق می‌زند» ۱۶۷ - که کنایه روشنی است از طلا و آفتاب (چشم خداوند). پس جای شگفتی نیست که یکی از کیمیاگران ۱۶۸ قرن هفدهم در طبعی که از اثر نیکولاس فلامل (Nicholas Flamel) بیرون داده است، از همان عبارات در سوره ۴ آیه ۱۰ انجیل استفاده کند که می‌گوید: «و ... خواهند دید که قلع در دست زورابابل (Zorababel) فرومی‌افتد. اینان هفت چشم پروردگارند که نگران سراسر زمین می‌باشند». این هفت چشم، محققاً هفت سیاره‌اند، که مانند ماه و خورشید، چشمان خداوندند، چشمانی که هرگز استراحت نمی‌کنند، همه جا حاضر و بر همه چیز ناظرند. احتمالاً همین درون مایه (motif) در عمق و کنه قضیه غول بسیار چشم به نام آرگوس (Argus) نیز هست. آرگوس لقب، «ناظر بر همه چیز» (All-Seeing) را گرفته بود، و تصور می‌رود که نماد آسمان پرستاره

باشد. این غول گاه یک چشم است، گاه چهار چشم، گاه یکصد چشم، گاه حتی «بی شمار چشم» بعلاوه هیچگاه نیز به خواب نمی رود. الهه «هرا» (Hera)، چشم های آرگوس پانوپتز (Panoptes) را به دُم طاووس انتقال داد. ۱۷۰ در نقل قولی که هیپولیتوس (Hippolytus) در آرتوس (Artus) آورده است، به کپکشان اژدها نیز، مانند آرگوس نگهبان، مقام «ناظر بر همه چیز» داده شده است. در آنجا وی [به زبان یونانی] چنین توصیف شده است که: «از فراز قطب بر همه چیز نظاره می کند، همه چیز را می بیند، به طوری که هیچ رویدادی از نظر او پنهان نمی ماند. ۱۷۱ این اژدها خواب ندارد، زیرا «قطب هرگز غروب نمی کند». چنین به نظر می رسد که این اژدها در اغلب اوقات با مسیر مارپیچی خورشید در آسمان اشتباه می شود. ۱۷۲ این اژدها گاهی شش علامت منطقه البروج را بر پشت خود دارد. ۱۷۳ همانگونه که آیزلر (Eisler) می گوید، از جهت نمادگری زمانی، صفت «ناظر بر همه چیز» اژدها به کرونوس (chronos) منتقل شده است و سوفوکل (sophocles) آن را «کرونوس ناظر بر همه چیز» می نامد؛ حال آن که در ستون یادبود نام کسانی که در جنگ چائرونیا (Chaeonca) جان باختند، آن را «دیو نظاره گر بر همه چیز» خوانده اند. ۱۷۴ در آثار هوراپولو، اوروبوروس (Uroboros) به معنای ابدیت است. احتمالاً، همسانی «ناظر بر همه چیز» و «زمان» توضیح دهنده چشم های روی چرخ می است که در مکاشفه هرقیال نبی آمده است. (سوره ۱، آیه ۱۸ می گوید: «و اما چرخ های آن چنان رفیع بودند که دهشت برمی انگیزند، و این چرخ ها - هر چهار چرخ - پر از چشم بودند.») این همسانی به جهت اهمیتی که دارد در اینجا آورده ایم، زیرا نمایانگر رابطه «کهن الگوی جهانی» (mundus archetypus) ناخودآگاه با پدیده «زمان» می باشد -- و یا به عبارت دیگر اشاره ای بر همزمانی (synchronicity) رویدادهای کهن الگویی، که در اواخر همین فصل از کتاب حاضر،

درباره آن توضیح بیشتری خواهم داد. ۳۹۵- از زندگینامه ایگناتیوس لویولا (Ignatius Loyola) که لویز گونزالس (Loys Gonzales) کاتب آن بوده، درمی یابیم که وی [اغلب] نوری درخشان را رؤیت می کرده؛ و گاهی این توهم دیداری (apparition) در هیأت اژدها به نظر وی می آمده. گویا این اژدها پر از چشم های درخشانی بوده -- که در عین حال هم چشم بوده و هم چشم نبوده است. اوائل، زیبایی این مکاشفه موجب راحت عظیم خاطر او می گردیده، اما بعداً متوجه شده است که این یک روح پلید است ۱۷۶ این مکاشفه کلیه ابعاد مضمون دیداری ما را جمع بندی می کند و تصویری سخت با ابهت از ناخودآگاه را - با نقاط نورانی پراکنده آن - به دست می دهد. می توانیم در خیال خود - به آسانی - انسان قرون وسطایی ای را مجسم کنیم که هنگامی که با یک چنین شهود روانشناختی برجسته ای روبرو می شده، چه احساس حیرتی پیدا می کرده، به ویژه آن که هیچ گونه نماد اعتقادی و تمثیلی از اولیاء و بزرگان در اختیارش نبوده تا او را از این وضع رهایی بخشد. اما حقیقت امر آن است که ایگناتیوس چندان مورد نادر و خاصی هم نیست، چون داشتن چندین چشم، ویژگی «پوروша» (Purusha)، یعنی «انسان کیهانی هندو» نیز هست. در «ریگودا» بخش ۹۰-۱۰ آمده است که: «پوروша یکهزار سر، یکهزار چشم و یکهزار پاست، زمین را از هر جهت احاطه کرده و بر فضای ده انگشتی فرمانروایی می کند. ۱۷۷» از قراری که هیپولیت (Hippolytus) می گوید، «مونوایموس عرب» (Monoiimos the Arabian)، در تعالیم خود می گفته که «نخستین آدمی» جوهر فرد (monad) بوده؛ بسیط و تجربه ناپذیر -- ولی در عین حال مرکب و تجزیه پذیر. این جوهر فرد، همان نقطه (Iota یا dot) است، و این که کوچکترین آحاد، در حکم بارقه یگانه ای است که کونراث درباره اش می گوید که «چهره های

بسیار» و «چشم‌های بسیار» دارد.^{۱۷۸} در اینجا مبنای سخن مونوایموس، کمابیش همان پیش‌گفتار یوحنا ی نبی در انجیل است! همانند پرووشا، «نخستین آدمی» وی نیز، همان گیتی است.

۳۹۶- معنای این گونه مکاشفات را باید به صورت شهودهای درون‌نگرانه‌ای (introspective) استنباط کرد که - به نوعی - ناخودآگاه را تصرف و تسخیر می‌کنند. و در عین باید آن‌ها را «جذب» (assimilation) ایده محوری مسیحیت نیز دانست. این درون‌مایه، بالطبع در رؤیاها و پنداره‌های (fantasies) امروزی نیز ظاهر می‌شوند: منتهی به صورت آسمان ستاره‌افشان، ستاره‌های منعکس شده در آب تیره‌گون، ذره‌هایی در زمینه سطح تاریک دریا، چشمی تنها در ژرفای دریا یا زمین، مکاشفه‌ای فراروانی (parapsychic) از کره‌هایی نورانی و نظایر این‌ها. از آنجا که «خودآگاهی» همواره با تعبیری توصیف شده است که از عمل نور اتخاذ گردیده، به نظر من اگر چنین فرض کنیم که این نقاط نورانی چندانکه در حکم پدیده‌های خرد و ریز خودآگاه می‌باشند، پربراه نرفته‌ایم. اگر این نقاط روشن در شکل جوهر فرد، و یا ستاره‌ای خورشیدی، و یا چشمی فرد جلوه می‌کند، می‌تواند (بدون هیچ مشکلی) شکل گیتی (mandala) را نیز بر خود بگیرد، که در آن صورت باید به «نفس» تعبیر گردد. اما این مطلب هیچ ربطی به «خودآگاهی مضاعف» ندارد، زیرا هیچ نشانه‌ای و اثری که برگسستگی شخصیت دلالت کند در بین نیست. نمادهای نفس - برعکس حقیقت - ویژگی «وحدت بخشی» را دارند.^{۱۸۱}

۷- الگوهای رفتار و کهن الگوها

۳۹۷- گفتیم که رَسَش یا دامنه تحتانی روان در جایی آغاز می‌شود که این کارکرد خود را از نیروی اجباری غریزه رها سازد و تسلیم اراده

شود. و اراده را نیز از انرژی قابل مصرف دانستیم. اما باز «پیش فرض» این مطلب - چنانکه گفته شد - وجود یک «ذهن»ی است که مصرف‌کننده انرژی، قادر به داوری، و بهره‌مند از خودآگاهی باشد. بدین ترتیب، گویی به موضع اثبات همان چیزی رسیده‌ایم که کار تحقیق خود را با نفی آن آغاز کرده بودیم؛ یعنی یکی دانستن روان با خودآگاهی. این مُعضل هنگامی حل می‌شود که دریابیم که خودآگاهی تا چه پایه و مایه، حالت نسبی دارد، زیرا محتویات آن در عین حال هم خودآگاهند و هم ناخودآگاه؛ یعنی از یک بُعد خودآگاهند و از بُعدی دیگر ناخودآگاه. در این مورد نیز، همانند سایر باطل‌نماها یا پارادکس‌ها، مطلب به آسانی بلافاصله قابل درک نیست. ۱۸۳ معذلت ناگزیر می‌باید خود را با این اندیشه مأنوس سازیم که بین خودآگاه و ناخودآگاه خط یا حد فاصل مشخصی وجود ندارد، و چنین نیست که یکی از آن دو در جایی شروع بشود که دیگری خاتمه یافته است - بلکه بیشتر بدین صورت است که روان کلیتی است «خودآگاه - ناخودآگاه»، و اما درباره «خودآگاهی شخصی» - که پیش‌تر آن را «منطقه بی طرف» نامیدم - اثبات این که محتویات آن با تعریف ما از روان دقیقاً برابر می‌باشد، کار نسبتاً ساده‌ای است. اما این که واژه «روانی» را به کار می‌بریم، سئوالی که پیش می‌آید این است که آیا چیزی به نام خودآگاهی روانی وجود دارد که «حاشیه خودآگاهی» نبوده و شخصی نیز نباشد؟

۳۹۸- چنانکه قبلاً ذکر شد، فروید وجود بقایای کهن الگوها و شیوه‌های بدوی کارکرد ناخودآگاه را نشان داده است. پژوهش‌های متعاقب فروید، این نتیجه را تأیید و گنجینه‌ای از اطلاعات حاصل از مشاهده تحقیقی را فراهم ساختند. با توجه به ساختار بدن، پتانسیه روان صرفاً امری زیست‌شناختی می‌بود، جای شگفتی بود و ضمناً در آن صورت آثاری از سوابق تکاملی خود را نیز آشکار نمی‌ساخت. و

احتمال بسیار می‌رود که این آثار، با پایه و شالوده غریزه ارتباط بسیار نزدیکی داشته باشند. غریزه و روال کهن (archaic mode)، در تصوّر زیست‌شناختی از «الگوی رفتار»، با یکدیگر تلاقی می‌کنند. غریزه بی‌شکل در حقیقت وجود ندارد، زیرا هر غریزه خود حامل الگویی است از وضعیت خود. غریزه همواره سبب به حقیقت پیوستن یک انگاره می‌گردد، و انگاره دارای صفات و کیفیات ثابتی است. انگاره مورچه برگ‌تراش، تحقق بخش انگاره‌های مورچه است و درخت و برگ و تراشیدن و حمل برگ و نیز باغچه قارچی کوچک مورچگان. ۱۸۳ در صورتی که هریک از این شرایط موجود نباشند، غریزه دیگر عمل نخواهد کرد، زیرا غریزه قادر نیست که بدون الگویی جامع و بدون انگاره خود وجود داشته باشد. چنین انگاره‌ای از گونه «مقدم بر تجربه» است، و به‌طور فطری و قبل از سرزدن هرگونه فعلیتی از جانب مورچه، در آن وجود دارد. زیرا هیچ فعلیتی در کار نخواهد بود مگر آن که غریزه‌ای از یک الگوی قرینه، آن را به کار اندازد. این «طرح» یا نمونه کلی (schema)، درباره کلیه غرایز صدق می‌کند، و در کلیه افراد نوع و گونه‌ای واحد، عیناً به یک شکل وجود دارد. همین مطلب در مورد انسان نیز صادق است. انسان نیز خود حامل این گونه‌های غریزه «مقدم بر تجربه» است که مجال و الگوی فعالیت‌های او را در اختیار وی قرار می‌دهند. -- طبعاً تا جایی که انسان به‌طور غریزی عمل می‌کند. انسان به‌مشابه یک موجود زیست‌شناختی، چاره‌ای جز آن ندارد که گنشی مشخصاً انسانی داشته باشد و سبب تحقق الگوی رفتار خود بشود. این امر محدوده بسیار تنگی را برای دامنه اختیار احتمالی انسان تعیین می‌کند، و این محدوده هر چه تنگتر باشد، انسان، انسانی بدوی‌تر و خودآگاهی او به‌حوزه غریزی وی وابسته‌تر خواهد بود. هرچند که شاید از یک نقطه نظر (چنان که نیچه درباره کارکرد رویاها چنین کرد) بتوان گفت که

الگوی رفتار، از آثار و بقایای کهنی است که هنوز از بین نرفته است. اما یک چنین نگرشی، چنان که باید و شاید، حق معنای زیست‌شناختی و روانشناختی این‌گونه‌ها یا تب‌ها را ادا نمی‌کند. این‌ها تنها بقایا یا آثار روال‌های پیشین کارکردها نیستند، بلکه تنظیم‌کنندگان زیست‌شناختی لازم و همیشه حاضر حیطه غریزه‌اند که حوزه عمل آن‌ها کل قلمرو روان را دربرمی‌گیرد، و تنها در صورتی از میزان مطلق بودن آن‌ها کاسته می‌شود که آزادی نسبی اراده قید و بندی را برای آن‌ها ایجاد نماید. می‌توان گفت که انگاره، مبین معنای غریزه است. ۳۹۹. با آن‌که وجود الگوی غریزی در انسان محتمل است، اثبات تجربی وجود گونه‌های غریزی دشوار به نظر می‌رسد، چون عضوی (organ) که می‌توانیم توسط آن به وجود این «گونه» پی ببریم - یعنی خودآگاهی - نه تنها خود شکل «دگرگون‌شده» انگاره غریزی اولیه، که «دگرگون‌کننده» نیز هموست. پس جای شگفتی نیست که برای ذهن انسان، مشخص کردن گونه‌هی دقیق آدمیان (چیزی مشابه آنچه که در مورد قلمرو جانداران می‌شناسیم) غیرممکن می‌باشد. من ناگزیر از اذعان به این نکته‌ام، که هیچ راه ساده و سرراستی را برای حل این مشکل سراغ ندارم. با این همه توفیق یافته‌ام - یا تصور می‌کنم که توفیق یافته باشم - به این که، دست‌کم، راه غیرمستقیمی را برای رهیافت به انگاره غریزه بیایم.

۴۰۰. میل دارم که ذیلاً شرح مختصری از چگونگی پیش آمدن این کشف را بیان دارم. غالباً بیمارانی را می‌دیدم که رویاهاشان به گنجینه‌ای غنی از اطلاعات پنداری دلالت می‌کرد. همچنین از خود بیماران نیز این برداشت را پیدا می‌کردم که وجودشان انباشته از پنداره‌هاست؛ بدون آن‌که بتوانند بگویند که مرکز فشار درونی‌شان در کجا قرار دارد. از این رو، من یک انگاره رؤیایی و یا یکی از تداعیات بیمار را می‌گرفتم، و با استفاده از آن (به عنوان نقطه مبدأ تحقیق)

به بیمار تکلیف می‌کردم که ضمن رها کردن زمان کار به دست پندارهای خود، درون‌مایه آن انگاره یا تداعی را بسط و گسترش دهد. این کار می‌توانست - بر حسب ذوق و استعداد بیمار - به انواع طرق، از کارهای نمایشی، جذلی، بصری، و صوتی گرفته تا به شکل رقصیدن، نقاشی کردن، ترسیم نقوش و یا مُدل قرار گرفتن، صورت پذیرد. حاصل این تکنیک، تعداد کثیری از نقش‌های پیچیده بود که تنوع آن‌ها سال‌ها مرا دچار حیرت ساخته بود. تا این که بالاخره دریافتم که با این شیوه، درواقع، درحال مشاهده تظاهر خودجوش فرایندی ناخودآگاه هستم که عملی که استعداد فنی بیمار انجام می‌دهد، صرفاً یاری رساندن به اجرای آن فرایند است. و من بعدها نام «فرایند فردی» را برای آن اختیار کردم. اما مدت‌ها پیش از خطوط این فکر به ذهن من، به این کشف دست یافته بودم که این شیوه غالباً و تا حد زیادی از تواتر و شدت رؤیایا می‌کاهد، و به همین جهت فشار غیرقابل توضیحی را که ناخودآگاه اعمال می‌کند تنزل می‌دهد. این امر در بسیاری از موارد سبب توفیق درمانی عظیمی می‌شد که هم خود من و هم بیمار را ترغیب می‌کرد که (به رغم ماهیت شگفت و حیرت‌آور نتایجی که به دست می‌آمد) با شور و شوق به این کار ادامه دهیم. ۱۸۴ من مدام و بی اختیار بر ذکر این نکته پا می‌فشردم که این امر، شگفت و حیرت‌آور است - و چه بسا به قصد ممانعت خود از این که بر مبنای برخی از پیش فرض‌های نظری، تفاسیر و توضیحاتی را بر روی کاغذ بیاورم که، بنابر احساسی که داشتم، نه تنها رسا و کارساز نبودند که می‌توانستند سبب پیش‌داوری درباره فراورده‌های ذهنی بکر و خلاقانه بیمارانم شوند. هراندازه که بیشتر به این ترکیبات (configurations) - از جهت مقاصد و ظاهراً نهفته و پنهان در آن‌ها - شک می‌بردم، به همان نسبت از میل من به این که پذیرای خطر شده و نظریه‌هایی را درباره آن‌ها بنا کنم، کاسته می‌شد. این خاموشی برای من آسان نبود، زیرا با بیمارانی

سروکار داشتم که اگر نمی‌خواستم که کاملاً در بی خبری باقی بمانند، نیازمند تکیه‌گاهی (point d'appui) عقلی بودند. می‌باید می‌کوشیدم که تا جایی که برایم مقدور بوده دست‌کم تفسیرهایی مقدماتی را به آنان عرضه کنم و در آن‌ها جای‌جای «شاید» و «اگر» و «اما» بگنجانم، و هرگز پا را از حدود تصویری که در پیش روی من گسترده بود فراتر نگذارم. و می‌بایست مدام دقت می‌کردم که هر تفسیری که درمورد هر انگاره ارائه می‌دهم به سئوالی ختم شود که یافتن پاسخ آن موکول به فعالیت پندارپردازی آزادانه (Free Fantasy-activity) بیمارم باشد.

۴۰۱ - در جریان کار تحقیق، مجموعه درهم‌برهم انگاره‌های که در ابتدای کار با آن روبرو شده بودم تدریجاً ساده و به برخی مضامین عناصر صوری کاملاً مشخصی تبدیل شدند که در مورد افرادی بسیار متفاوت، به شکل‌هایی یکسان و همانند تکرار می‌شدند. در اینجا چند چیز را به عنوان ویژگی برجسته آن‌ها ذکر می‌کنم: چندگانگی آشفته و درهم‌برهم؛ دوگانگی؛ تضاد روشنایی و تاریکی؛ بالا و پایین یا فوقانی و تحتانی بودن؛ به راست و به چپ بودن؛ وحدت اضداد دز امر ثالث؛ چهار قسمتی بودن (شکل‌های مربع، بعلاوه، ضربدر) گرد (دایره) گره؛ و بالاخره فرایند به مرکز کشاندن (centring) و نیز آرایش شعاعی شکل (radial) (که معمولاً در پی یک نظام چهارقسمتی بروز می‌کرد). شکل‌گیری‌های تثلیثی - گذشته از ترکیب اضداد در امری ثالث (complexio oppositorum) - نسبتاً نادر و از حالات استثنایی درخور توجهی بود که به یاری شرایطی خاص قابل توضیح بود. بنابر تجربه من، فرایند «به مرکز کشاندن» - که آخر خط یا اوج تحوّل بوده و همان است که دیگر نمی‌توان از آن جلوتر رفت ۱۸۶، دارای این ویژگی است که بیشترین نتیجه درمانی ممکن را به بار می‌آورد. مطالب نمونه‌ای که در بالا آورده شد تا مرز انتزاع و تجرید فرامی‌رود، اما با این همه ساده‌ترین تظاهرات و تجلیات مؤثر و تعیین‌کننده‌ای که

دست اندر کارند، همین‌ها هستند. الگوها در حقیقت بی‌نهایت متنوع‌تر و بسیار ملموس‌تر از آن بودند که بر شمر دم. گونه‌گونی آن‌ها به حدی بود که زبان از شرح و توصیف آن‌ها باز می‌ماند. می‌توانم تنها به بیان این نکته بسنده کنم که احتمالاً هیچ درون‌مایه‌ای نیست که در اسطوره شناخته شده‌ای آمده باشد و یک وقتی در یکی از این ترکیبات شکلی (configurations) ظاهر نگردد. چنانچه بیماران من شناخت قابل توجه و خودآگاهانه‌ای از درون‌مایه‌های اساطیری می‌داشتند، می‌دیدند که آن درون‌مایه‌ها به گرد پای پنداره‌های خلاقانه و بکر آنان نمی‌رسند.

۴۰۲- این واقعیت‌ها به گونه‌ای غیرقابل تردید، نشان می‌دهند که چگونه پنداره‌های هدایت شده توسط «تنظیم‌کنندگان» ناخودآگاه، با سوابق مضبوط در فعالیت ذهنی انسان (در حدی که از طریق عُرف و پژوهش‌های قوم‌شناختی بر آن‌ها وقوف داریم) سازگار می‌باشند. کلیه مطالب انتزاعی‌ای که ذکر کردم - به یک معنا - خودآگاه هستند: همه مردم می‌توانند تا چهار بشمارند و می‌دانند که دایره و مربع چه می‌باشد. اما همین‌ها به منزله اصول مؤثر و تعیین‌کننده (formative)، ناخودآگاه هستند، و به همین نحو معنای روان‌شناختی آن‌ها نیز خودآگاه نیست. بنیادی‌ترین آراء و ایده‌های من از همین تجربه‌ها گرفته شده است -- [یعنی همواره] نخست دست به انجام مشاهدات لازم زده‌ام، و پس آنگاه به کار کردن بر روی ثبت و تنظیم آراء خود پرداخته‌ام. و البته همچنین است دستی که مدادرنگی یا قلم‌موی نقاشی را هدایت می‌کند، و پایی که گام‌های معین رقص را برمی‌دارد. و نیز همچنین است کار چشم و گوش، و واژه و اندیشه. داور نهایی یک الگو، میلی است نهان -- تجربه‌ای ناخودآگاه و «مقدم بر تجربه»، که سبب تبدیل خود به شکل یا هیأتی تأثیرپذیر می‌گردد. و شخص حتی تصویری نیز - هراندازه مبهم - ندارد که (درست در زمانی که

احساس می‌کند که در برابر بازی‌های ذهنی بی‌حساب تصادف، کاملاً بی‌حفاظ مانده است)، خودآگاهی اشخاص دیگر نیز توسط همین اصول است که هدایت می‌شوند. چنین به نظر می‌رسد که در خلال کل این جریان، نوعی «گواهی دادن دل» یا «پیش-آگاهی» (foreknowledge) حکمفرماست؛ آن هم نه تنها نسبت به خود الگو، بلکه نسبت به معنای آن نیز. ۱۸۷ انگاره و معنای یکی هستند؛ و با شکل‌گیری اولی، دومی نیز روشن می‌گردد. در عمل، الگو نیاز به تفسیر ندارد، زیرا خود، توصیف‌کننده معنای خود است. مواردی هست که می‌توانیم به توضیحات و تفاسیر میدان بدھیم تا نقش مقتضیات درمانی را بر عهده گیرند. البته دانش علمی چیزی دیگر است. در شناخت علمی ناگزیر می‌باید از حاصل جمع تجربه‌های خود مفاهیمی را بیرون بکشیم که حائز بیشترین اعتبار کلی ممکن بوده و «مقدم بر تجربه» نیز نباشند. مقاله حاضر، انتقال معنای «کهن الگوی» فارغ از زمان همیشه حاضر قابل بهره‌برداری (به زبان علمی امروزی) را ایجاب می‌کند.

۴۰۳- این تجربه‌ها و تأملات مرا به اعتقاد یافتن به این نکته رهنمون می‌شوند که برخی از شرایط ناخودآگاه جمعی هست که در نقش «تنظیم‌کننده» و محرک فعالیت پنداره‌سازی عمل می‌کنند و با سود جستن از اطلاعات خودآگاه موجود، سبب فراخوانده شدن شکل‌گیری‌های قرینه و همانند می‌گردند. این‌ها درست مثل نیروی درون‌مایه رؤیاها عمل می‌کنند، و به همین دلیل است که «تخیل فعال» - نامی که من بر این شیوه نهاده‌ام - تا حدودی جای رؤیا را می‌گیرد. وجود این تنظیم‌کنندگان ناخودآگاه (که من گهگاه آن‌ها را - به خاطر چگونگی کارکردشان - «عناصر غالب» (dominants) می‌نامم)^{۱۸۸}، به حدی در نظر من مهم بوده‌اند که فرضیه خود درباره وجود «ضمیر ناخودآگاه جمعی غیر مشخصی» را بر آن استوار ساختم. احساس من

این بوده است که چشمگیرترین مطلب دربارهٔ این روش الزام آن به «اعاده به صورت نخستین» (reductio in primam figuram) نمی باشد، بلکه بیشتر «با هم نهاده شدن» یا «ترکیب شدن» است (متکی به نگرشی اختیار شده به طور ارادی -- هرچند از سایر جهات کاملاً طبیعی) از اطلاعات خود آگاه انفعالی و تأثیرات ناخود آگاه، و از همین جهت است که گسترش (amplification) خودجوشی است از کهن الگوها. انگاره ها را نمی باید بدین صورت در تصور آورد که عبارت باشند از تبدیل محتویات خود آگاه به ساده ترین ارزش (denominator) آن ها، زیرا این راهی خواهد بود سراسر است به انگاره های ازلی ای (primordial) که قبلاً گفتم که غیر قابل تصورند؛ این ها تنها در خلال گسترششان است که ظاهر می شوند.

۴۰۴- من روش فراخواندن معنای رویاها را نیز بر همین فرایند «گسترش» بنا نهاده ام، زیرا رویاها دقیقاً به همان صورت عمل می کنند که تخیل فعال؛ با این تفاوت که در این مورد از حمایت محتویات خود آگاه خبری نیست. کهن الگوها، تا جایی که از رهگذر تنظیم و تغییر و انگیزش غرایز در شکل گیری محتویات خود آگاه دخالت دارند، همانند غرایز عمل می کنند. پس بسیار طبیعی است فرض کنیم که این عوامل با غرایز پیوند دارند، و تحقیق کنیم و ببینیم که آیا بالاخره الگوهای عادی مربوط به موقعیت ها - که گویا این اصول شکلی (Form-Principle) مظهر و نمایانگر آن هستند با الگوهای مربوط به موقعیت ها - یعنی با الگوهای رفتار - یکی هستند یا نه. در اینجا ناگزیر از اذعان این نکته ام که تاکنون به هیچ دلیلی دست نیافته ام که این احتمال را به طور قطع ابطال کند.

۴۰۵- قبل از پی گیری بیشتر اندیشه های خود در این باره، ناگزیرم که بر یکی از ابعاد کهن الگوها تاکید ورزم؛ مطلبی که برای کسانی که دارای تجربه عملی در این زمینه هستند واضح و بدیهی خواهد بود. و

آن بعد این است که کهن الگوها هنگامی که به ظهور می رسند، دارای ویژگی ای مشخصاً تقدس آمیز یا «باطنی» (numinous) هستند که - اگر استعمال واژه «جادویی» در این باره زیاده از حد غلیظ باشد - جز با کلمه «روحي» نمی توان توصیفشان کرد. نتیجه آن که این پدیده در روانشناسی مذهب حائز نهایت درجه از اهمیت است، و از نظر آثار هر صفتی را می پذیرد، الا «عدم ابهام» را. کهن الگو، به شرط رسیدن به درجه معینی از روشنی و وضوح، می تواند شفا بخش و یا ویرانگر باشد، اما هیچگاه علی السویه نیست. این بعد کهن الگو، بیش از هر چیز استحقاق عنوان «روحي» را دارد. بسیار پیش می آید که کهن الگوها در رؤیاها یا پنداره ها در شکل ارواح ظاهر شوند، و یا حتی همانند اشباح رفتار کنند. در حالت باطنیت کهن الگوها حال و هوایی «راز و رزانه» هست، و بر روی عواطف نیز اثری متناسب با آن را دارد. کهن الگوها ایمان و اعتقاد را در همان اشخاصی بیدار و تحریک می کند که خود را از دچار آمدن به چنین «حالاتی از ضعف»، فرسنگ ها دور می پنداشته اند. این ها در بیشتر اوقات شخص را با شور و شوقی بی نظیر، و نیز با منطقی بی امان، به سوی هدف خود می کشانند و ذهن را تصرف و تسخیر می نمایند؛ حالتی که شخص به رغم استیصال آمیزترین مقاومت ها، نه، می تواند و نه - سرانجام - می خواهد که از آن رهایی یابد؛ برای آن که این تجربه دارای چنان ژرفا و کمالی از معناست که قبلاً در تصور نیز نمی گنجیده است. من آن مقاومتی را که از سوی دارندگان عقاید راسخ - به ناگزیر - در برابر کشفیات روانشناختی ای از این قبیل ابراز می گردد کاملاً درمی یابم. ترس اغلب اشخاص از نیروی مهیبی که در درون هر یک از ما به بند کشیده شده (و هر دم آماده شنیدن واژه جادویی است تا بندها را بگسلد) بیشتر توأم با یک احساس شوم است تا شناخت واقعی. این واژه جادویی که همواره عنوان «مکتب» را دارد و به «ایسم» ختم

می شود، در مورد آن دسته از اشخاص مؤثرتر است که دسترسی شان به نفس درونی خود از سایرین کمتر و دورافتادگی شان از اندیشه های غریزی خود از بقیه بیشتر است؛ کسانی که در جهان حقیقتاً آشفته «خودآگاهی جمعی» گام نهاده اند.

۴۰۶- کهن الگو به رغم - و شاید به دلیل - قربتش با غریزه، نمایانگر عنصر اصیل روح است، اما روحی که نمی باید آن را با هوش انسانی یکی دانست، چون هوش «راهبر حیات» (spiritus rector) می باشد. محتوای اساسی کلیه اساطیر، همه مذاهب، و جمیع مکاتب یا «ایسم» ها، از نوع کهن الگویی است. کهن الگو هم روح است و هم روح نما (pseudo-spirit): این که سرانجام کهن الگو چه چیز از کار در بیاید، موکول به نگرش ذهن انسان خواهد بود (و این چیزی است که از مقایسه کسی که زمام زندگی اش در دست سائق های غریزه اش است با کسی که در تصرف و تحت اختیار روح خود می باشد به آسانی می توان دریافت). اما، همان گونه که در مورد کلیه اضداد می بینیم، چنان پیوند نزدیکی بین این دو حکمفرماست که نمی توان هیچ وضعی را بدون ضد یا «نفی» آن، برقرار ساخت و یا حتی تصور نمود. و از این رو در همین مورد نیز - به اصطلاح - «دو حد نهایی به یکدیگر می رسند» (les extreme touchent). این دو به مثابه دو چیز معادل (correspondences) به یکدیگر تعلق دارند. و البته مراد این نیست که یکی را می توان از دیگری اخذ کرد، بلکه این است که این دو در کنار یکدیگر، و به صورت بازتاب هایی در ذهن ما از اضدادی که زیربنای کل انرژی روانی است وجود دارند. آدمی در وضعی است که همزمان و در عین حال، هم به سوی گنش رانده می شود و هم آزاد است که بیندیشد و در امور تأمل نماید. وجود این مباینت (contrariety) در طبع انسان هیچ معنای اخلاقی ندارد، زیرا غریزه به خودی خود بد نیست، چنانکه روح نیز فی نفس خوب نیست. برق منفی همان اندازه

خوب است که برق مثبت: برق، پیش و بیش از هر چیز همان برق است. اضداد روانشناختی نیز می بایست از دیدگاه علمی مورد بررسی قرار گیرند. اضداد حقیقی هیچگاه غیرمتناسب نیستند، چه اگر چنین می بودند هرگز نمی توانستند وحدت یابند. و به رغم مقابل و مخالف یکدیگر بودن، پیوسته میل و گرایشی را برای به هم پیوستن و متحد شدن نشان می دهند. شخص شخصیتی همچون نیکولاس کوزا (Nicholas Cusa)، خداوند را «ترکیب اضداد» (complexio oppositorum) نامیده است.

۴۰۷- اضداد در هر حالتی، اوصافی هستند حادث و افراطی، که به دلالت همان اوصاف به صورت «حقیقی» ادراک می شوند؛ زیرا تشکیل امری را می دهند که «امکان پذیر» می باشد. روان تشکیل شده است از فرایندهایی که انرژی آن از موازنه انواع و اقسام اضداد سرچشمه می گیرد. «برابر نهاد» یا آنتی تز روح / غریزه، تنها یکی از رایج ترین انحاء بیان این مطلب است، ولی این امتیاز را دارد که تعداد بی شماری از مهمترین و پیچیده ترین فرایندهای روانی را ساده می کند و به آن اسم و عنوانی (denominator) رایج و متداول می بخشد. فرایندهای روانی، هنگامی که با این چشم دیده شوند، حالات متوازی از انرژی به نظر می آیند که بین روح و غریزه در جریان و سیلان می باشد - هرچند، این که می باید چنین فرایندی را «روحي» توصیف کرد یا «غریزی»، در پوششی از ظلمت پیچیده شده است. این گونه ارزش گذاری یا تفسیر و تعبیر، بستگی کامل دارد به دیدگاه یا حالت ضمیر خودآگاه. به طور مثال، خودآگاهی ای که از رشد کافی برخوردار نشده باشد، یعنی به علت فرافکنی های برهم انباشته (به نحوی خارج از قاعده) تحت تأثیر اشیاء و حالات ملموس (و یا ظاهراً ملموس) قرار داشته باشد، طبعاً سائق های غریزی را منبع و منشاء کل واقعیت خواهد دانست. صاحب یک

چنین خودآگاهی، با خاطری آسوده، از حالات «روحي» ای که دارای چنین گمانه‌های فلسفی است بی‌خبر می‌ماند. و متقاعد می‌شود که با این رأی و نظر خود غریزی بودن کلیه فرایندهای روانی را به اثبات رسانده است. به عکس دارنده خودآگاهی ای که خود را در تقابل و تضاد با غرایز می‌بیند، قادر است تا در نتیجه تأثیر عظیمی که کهن الگوها بر او اعمال می‌کنند، غریزه را چنان تابع و مطیع سازد که سبب بروز گرفتاری‌های «روحي» بسیار غریبی شود که بی‌تردید از رویدادهایی زیست‌شناختی است. درمورد اخیر، «غریزی بودن» تعصب لازم برای چنین عملی نادیده گرفته می‌شود.

۴۰۸. بنابراین فرایندهای روانی همانند خط‌کش مدرّجی عمل می‌کنند که خودآگاهی بر روی آن «می‌لغزد» و بدین سو و آن سو می‌رود. یعنی یک لحظه خود را در نزدیکی غریزه می‌بیند و تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد، در لحظه‌ای دیگر، به سوی انتهای دیگر خط‌کش می‌لغزد؛ به جایی که «روح» در آنجا غالب و مسلط است، و حتی فرایندی غریزی را نیز که بیشترین ضدیت را با آن‌ها دارد در خود جذب می‌کند. این مواضع متضاد - که آستن خیالات باطل‌اند - به هیچ روی نشانه یک امر غیرمتعارف نیستند؛ برعکس، این دو موجد دیرک‌های دوگانه یک‌جانبه یا یک رویه بودن روان می‌باشند که در انسان متعارف امروزی، امری عادی است. طبعاً این امر خود را تنها در «برابر نهاد» روح / غریزه بروز نمی‌دهد، بلکه همان‌گونه که در کتاب «گونه‌های روانشناختی» نشان داده‌ام، آشکال بسیار دیگری را بر خود می‌گیرد.

۴۰۹. خودآگاهی «لغزنده»، مشخصه کامل انسان امروزی است. اما آن حالت یک‌جانبه بودنی را که این نوع خودآگاهی مسبب آن است، می‌توان با چیزی که من نام «دریافتن سایه» (realization of the shadow) را به آن نهاده‌ام برطرف ساخت. برای این عمل می‌توان

- به آسانی - یک واژه نوین یونانی - لاتینی (که کمتر شاعرانه و بیشتر علمی نما باشد) وضع نمود. با این همه، در روانشناسی می‌باید از دست زدن به این گونه کارهای پردردسر بدست کم تا وقتی که پای مشکلات عملی فوق‌العاده‌ای در میان است - انصراف جست. و از این کارها یکی نیز همین «دریافتن سایه» است که عبارت است از آگاهی روبه‌رشد جزء فرودست شخصیت که باید از تحریف و تبدیل آن به یک فعالیت «عقلی» خودداری کرد. زیرا این جزء بسی بیشتر از یک فعالیت عقلی، به معنای رنج و اشتیاقی است که انسان در کلیت خود با آن درگیر می‌باشد. در زبان شعر، جوهر آن چیزی که می‌باید بدان پی برده شده و جذب گردد با استفاده از واژه «سایه» چنان شفاف و چنان نرم و شکل‌پذیر بیان شده است که اگر از این میراث زبانشناختی سود جسته نشود، نوعی گستاخی خواهد بود. عبارت «جزء فرودست شخصیت» نیز نارسا و گمرازان‌کننده است، حال آن که در واژه «سایه» چیزی که محتوای آن را در حالت ثبات مطلق نگهدارد وجود ندارد. از نظر آمارشناختی، «انسان بدون سایه» فراوان‌ترین نوع انسان است؛ و این نوع انسان همان است که خیال می‌کند که حقیقتاً همان کسی است که میل دارد که خودش را بدان صورت ببیند. متأسفانه نه شخص - به اصطلاح - مذهبی، و نه آن کسی که مدعیات علمی دارد، هیچکدام از این قاعده مستثنی نیستند.

۴۱۰. درگیر شدن با غریزه یا کهن‌الگو، مشکل اخلاقی فوق‌العاده بزرگی است که مبرم بودن آن را تنها کسانی احساس می‌کنند که خود را با ضرورت عمل جذب ناخودآگاه و یکپارچه کردن شخصیت خود رودررو می‌یابند. و این قرعه به نام کسی اصابت می‌کند که درمی‌یابد که گرفتار رنجوری روان شده، و با این که در ترکیب و خمیره روان او اشکالی هست. این اشخاص یقیناً در اکثریت نیستند. «انسان عادی» که اکثراً از توده‌هاست بر این اساس عمل می‌کند که هیچ چیز را نفهمد

و درنیابد. و نیازی نیز به چنین چیزی ندارد. چون از نظر او تنها «چیزی» که مرتکب خطا می شود، آن ناشناخته عظیمی است که با عنوان «دولت» یا «جامعه» از آن یاد می شود. اما به مجرد این که کسی بداند که مسئول می باشد - و یا می باید که مسئول باشد - با وضوح بیشتری خواهد دید که برای آن که سالم تر، باثبات تر، و کارآمدتر گردد، چگونه می باید باشد. وقتی که کسی قدم در راه عمل جذب ناخودآگاه بگذارد، آن وقت است که دیگر می تواند یقین پیدا کند که نخواهد توانست از گزند هیچ مشکلی (که جزیی لاینفک از سرشت و ماهیت او باشد) در امان بماند. از سوی دیگر، انسانی که از توده هاست همواره از این امتیاز برخوردار خواهد بود که در مورد فجایع اجتماعی و سیاسی ای که جهان را به کام خود کشیده است، «بی تقصیر» خواهد بود. و از همین رو محاسبه نهایی او نیز به دور ریخته می شود، حال آن که آن شخص دیگر دست کم این امکان را دارد که به یک موضع روحی برتر و به قلمروی که «این جهانی نیست» دست یابد.

۴۱۱- از قلم انداختن «ارزش احساسی» (feeling-value) کهن الگو گناهی نابخشودنی خواهد بود. این نکته، هم از لحاظ نظری و هم از جهت درمانی بی نهایت حائز اهمیت است. کهن الگو به مثابه عاملی باطنی، تعیین کننده فرایند «ترکیب شکل» (configuration) و مسیر آن است، چنان که گویی نسبت به آن «پیش آگاهی» دارد، و باز مثل این است که هدفی را که می باید به وسیله فرایند «به مرکز کشاندن» (centring) تعیین و مشخص شود، در اختیار خود دارد. میل دارم که با ارائه یک مثال ساده راهی بکشایم برای نشان دادن این که کارکرد کهن الگو به چه صورت است. هنگامی که در حال اقامت موقت در افریقای شرقی و در حوالی خط استوا بودم، می دیدم که بومی ها در هنگام طلوع آفتاب از کلبه بیرون می آیند، دست هاشان را برابر

دهانشان می آورند، آب دهانشان را با قوت در کف دست هایشان می اندازند و در آن می دمنند و سپس دست هایشان را بالا می آورند و کف دست هاشان را رو به خورشید می گیرند. از آن ها معنی این کارشان را سؤال کردم ولی کسی نتوانست توضیحی بدهد. گفتند که همیشه این کار را کرده اند، و این که آن را از والدینشان آموخته اند. و بالاخره گفتند که «جادوگر / طبیب» دهکده می باید جواب این سؤال را بداند. رفتم و از آن شخص پرسیدم. او هم چیزی بیش از دیگران نمی دانست، اما به من اطمینان داد که حتماً پدر بزرگش [در زمان حیات] علت این کار را می دانسته، گفت که مردم - خیلی ساده - در هر طلوع آفتاب و با برآمدن ماه نو این کار را می کنند. از نظر این بومیان - همان طور که بعداً توانستم ثابت کنم - لحظه طلوع آفتاب یا برآمدن ماه نو، «مونگو» (mungu) است، که برابر است با واژه های مالنزیایی «مانا» و مولونگا ۱۹۱ (که هیأت های مبلغ مذهب مسیحیت از آن به «خداوند» تعبیر می کرده اند). البته واژه «آدهیستا» (adhista) در زبان الگونی ای (Elgoni)، هم به معنای خداوند است و هم به معنای خورشید - هر چند که خودشان منکر آن هستند که خورشید خداست، و می گویند که تنها در لحظه طلوع آفتاب است که مونگو یا آدهیستاست. آب دهان و دم آدمی، به معنای «جوهر روح» (soul-substance) است. پس بنابراین، این بومیان [با این مراسم در واقع] روح خود را به خداوند تقدیم می کردند، اما نمی دانستند که چه می کنند و در گذشته نیز هرگز نمی دانسته اند. این کار را می کردند و انگیزه آن ها نیز همان کهن الگوی «پیش خودآگاهی» (preconscious) است که مصریان باستان در بناهای تاریخی شان به «میمون کله سگی خورشید پرست» نسبت می داده اند؛ منتهی در مورد مصری ها با علم کامل از این که این حرکت نوعی از مناسک در تکریم خداوند است. این عمل بومی های الگونیایی در نظر ما - به یقین - فوق العاده بدوی

است، اما از یاد می‌بریم که رفتار انسان تحصیل کرده غربی هم با الگونیای‌ها تفاوتی ندارد. این که معنا و مفهوم درخت کریسمس چیست، مطلبی است که نیاکان ما از خود ما هم کمتر از آن خبر داشتند، و تنها در همین اواخر بود که به خود زحمت کشف آن را دادیم.

۴۱۲- کهن الگو، طبیعت خالص تپا نشده (unvitiated) ۱۹۱ است، و طبیعی است که انسان را وای دارد تا کلماتی را بر زبان جاری کند (و اعمالی از او سر بزند) که معنای آن‌ها کاملاً برای وی ناخودآگاه است -- چنان ناخودآگاه که حتی دیگر درباره‌اش فکر هم نمی‌کند. بشریت متأخرتر و خودآگاه‌تر، هنگامی با این امور با معنا رویارو شد که هیچ‌کس نمی‌توانست معنای آن را بیان کند، ناگهان این فکر را یافت که این‌ها می‌باید از آخرین بقایای عصر طلایی بوده باشند -- عصری که در آن مردم همه چیز را می‌دانستند و خرد و دانایی را به ملل دیگر تعلیم می‌دادند. در روزگاران متعاقب عصر طلایی، این تعالیم به دست فراموشی سپرده شدند، و فقط ماشین‌وار و بدون فکر تکرار می‌شدند. با توجه به یافته‌های روانشناسی، جای تردید نیست که کهن‌الگوهای «پیش‌خودآگاهی» وجود دارد که هیچگاه خودآگاه نبوده‌اند، و وجود آن‌ها را تنها از رهگذر آثار آن‌ها بر محتویات خودآگاه می‌توان اثبات نمود. به عقیده من، هیچ دلیل معقولی علیه این فرضیه وجود ندارد که کلیه کارکردهای روانی‌ای که امروزه به نظر ما خودآگاه می‌آیند، روزگاری ناخودآگاه بوده‌اند، و با این همه طوری عمل می‌کرده‌اند که گویا خودآگاه هستند. همچنین می‌توان گفت که کلیه پدیده‌های روانی‌ای که در انسان یافت می‌شوند، در حالت ناخودآگاه طبیعی نیز وجود داشته‌اند. ممکن است به این گفته ابراد گرفته شود که در آن صورت هیچ روشن نخواهد بود که اساساً چرا چیزی به نام «خودآگاهی» می‌باید وجود داشته باشد. با این همه

به‌خواننده یادآور می‌شوم که -- چنانکه دیدیم -- کلیه کارکردهای ناخودآگاه دارای همان خصلت اتوماتیک بودن غریزه‌اند، و این که غرایز همواره با یکدیگر برخورد و تصادم می‌کنند و یا -- به علت غیراختیاری بودنشان -- به راه خود می‌روند؛ به طوری که هیچ مؤثری (حتی در شرایطی که قطعاً بتواند حیات فرد را به خطر اندازد) قادر به تغییر راهشان نیست. در مقابل، «خودآگاهی» فرد را قادر می‌سازد تا به گونه‌ای بسامان، سازگاری یابد و غریزه را مهار کند؛ و در نتیجه صرف نظر کردن از آن ممکن نیست. تنها استعداد خودآگاه شدن است که انسان را «انسان» می‌کند.

۴۱۳- دستاورد «باهم نهادن» یا «ترکیب کردن» محتویات خودآگاهی و ناخودآگاهی، و پی بردن خودآگاهانه به تأثیرات کهن‌الگو بر محتویات خودآگاه، نمایانگر نقطه اوج تلاش روحی و روانی سخت و فشرده انسان می‌باشد -- مشروط بر این که این عمل «آگاهانه» و یا از روی قصد مشخص انجام گیرد. به تعبیر دیگر، این با هم نهادن یا ترکیب می‌تواند، ناخودآگاهانه، از پیش آماده شود و به نقطه‌ای معین -- که همان «نقطه انفجار» توضیح داده شده توسط جیمز باشد -- رسانده شود، که در آن نقطه، به اختیار خود و به حالت «بورش» به درون خودآگاه بریزد و خودآگاه را با کار خطیر عمل جذب محتویاتی که به درون آن ریخته شده‌اند رویارو سازد -- البته بی آن که به کارآیی دو نظام (یعنی نظام «من» - خودآگاهی» از یک سو و نظام «عقد منفرجه شده» از سوی دیگر)، لطمه‌ای وارد آید. نمونه‌های کلاسیک این فرایند، گرویدن پولس (Paul) قدیس به دین مسیحیت است، و نیز مکاشفه تثلیث نیکولاس (Nicholas) از اهالی فلو (Flue).

۴۱۴- با استفاده از تکنیک «تخیل فعال»، در وضعی ممتاز ترار می‌گیرم، چون در آن صورت قادر خواهیم بود که وجود کهن‌الگو را مکتشف سازیم بی آن که دوباره به قعر حوزه غریزه فروغلتیم -- که

اگر چنین شود باز به ناخودآگاهی تهی، (و یا باز بدتر از آن) به سوی نوعی از جایگزین کردن عقل با غریزه کشانده خواهیم شد. این بدان معناست که ناگزیر باید بار دیگر همان تشبیه طیف نوری را به یاری بطلیم -- یعنی این که انگاره غریزی را، نه در انتهای بخش قرمز رنگ که در انتهای بخش بنفش رنگ این طیف جای دهیم. و این مانند آن خواهد بود که پویایی غریزه را در بخش مادون قرمز جای دهیم و انگاره غریزی را در بخش ماوراء بنفش. حال چنانچه هنوز نمادگری مربوط به رنگ‌ها را به یاد داشته باشیم - چنان که گفتیم - رنگ سرخ یا قرمز با غریزه چندان نامناسب نیست. اما در مورد روح - همانگونه که انتظار می‌رود ۱۹۳ - رنگ آبی مناسب‌تر است تا رنگ بنفش. بنفش رنگ «عرفان یا رازورزی» است، و به یقین به نحو احسن منعکس‌کننده اوصاف «عرفانی» یا باطل نمایانه کهن‌الگوست. بنفش ترکیب آبی و قرمز است -- هرچند که در طیف نوری رنگی مستقل به شمار می‌آید. حال، از قضا اگر دست از این اصرار برداریم که خصلت کهن‌الگو با رنگ بنفش دقیق‌تر معلوم می‌شود، این فکر حتی از حد آموزنده بودن نیز فراتر خواهد رفت، چون کهن‌الگو ضمن این که انگاره‌ای است مستقل، در عین حال پویایی‌ای است که وجود خود را به زور و فشار، توسط باطنیت و نیروی زیبا و سحرانگیز انگاره کهن‌الگویی خود، محسوس می‌سازد. عمل دریافتن و جذب کردن غریزه هیچگاه در بخش قرمز طیف (یعنی مستحیل شدن در قلمرو غریزه) صورت نمی‌پذیرد، بلکه این عمل از رهگذر یکپارچه شدن انگاره‌ای که در عین حال بر غریزه دلالت داشته و برانگیزنده آن است انجام می‌شود -- هرچند، البته به شکلی متفاوت با آنچه در مرتبه زیست‌شناختی به آن برمی‌خوریم. هنگامی که فاوست (Faust) در شعر خود به واگنر (Wagner) می‌گوید: «تو تنها از یک اشتیاق آگاه هستی / دعا می‌کنم که هرگز از وجود اشتیاق دیگر خبر نشوی!» این

گفته‌ای است که می‌توان عیناً به غریزه نیز - به‌طور کلی - ربط داد. غریزه دو بُعد دارد: یعنی از یک سو به صورت پویایی زیست‌شناختی تجربه می‌شود، و از سوی دیگر شکل‌های بسیار گونه‌گون آن به صورت انگاره‌ها (و مجموعه‌هایی از انگاره‌ها) وارد خودآگاهی شده و در آنجا آثاری باطنی پدید می‌آورد که از لحاظ فیزیولوژیکی، شدیدترین تضاد ممکن را - حقیقتاً یا ظاهراً - ایجاد می‌نمایند. برای کسانی که با پدیدارشناسی مذهبی آشنا هستند، رازی است مکشوف، که گرچه شور و اشتیاق جسمی و روحی دشمن خونی یکدیگرند، با این همه در نبرد با غیر، هم‌رزم و هم‌سنگ‌رند، و به همین دلیل کوچکترین اشاره یا تلنگری کافی است که یکی از این دو به دیگری مبدل گردد. هر دوی این‌ها حقیقتی هستند، و مشترکاً تشکیل اضداد را می‌دهند؛ که این خود یکی از پربارترین منابع انرژی روانی است. توجهی نداریم که به قصد برتری دادن به یکی از این دو، یکی را برگرفته شده از دیگری بدانیم. حتی اگر نخست از یکی از این دو باخبر شویم و دیگری تا مدت‌ها توجه ما را به خود جلب نکند، باز این بدان معنا نخواهد بود که دومی در تمام این مدت وجود و حضور نداشته است. نه داغ را می‌توان از سرد گرفت و نه بالا را از پایین. اضداد، یا در شکل ثنایی یا دوتایی (binary) خود وجود دارند و یا اصلاً وجود ندارند، و «هستی» بدون اضداد مطلقاً متصور نیست، زیرا اثبات وجود آن ممکن نخواهد بود.

۴۱۵ - بنابر آنچه گفته شد، مستحیل شدن در قلمرو غریزه، به دریافتن و جذب خودآگاهانه غریزه نمی‌انجامد. و نمی‌تواند که بیانجامد، زیرا خودآگاهی با سراسیمگی و وحشت، مدام در تلاش است تا به وسیله بدویت و ناخودآگاهی غریزیت محض با خود فروخورده نشود. این ترس همان بار جاودانه‌ای است که بر دوش قهرمان اسطوره (hero-myth) قرار دارد. و درون‌مایه محرمات یا

«تابو»های (taboo) بی شمار می باشد. شخص هر اندازه که به جهان غریزه نزدیک تر شود، میل و اشتیاق او به رمیدن از جنگال غریزه حادث تر و شدیدتر و اصرار او به رهایی بخشیدن به نور خودآگاهی از ظلمات پرتگاه جهنمی افزایش می یابد. معذک، از لحاظ روانشناختی، کهن الگو به مثابه انگاره غریزه، هدفی است روحی که کل طبع انسان در جهت نیل به آن در تقلّاست. و دریایی است که تمام رودخانه ها در آن می ریزند، و غنیمتی است که قهرمان - پس از نبردها با اژدها - به زور از جنگال آن خارج می سازد.

۴۱۶- از آنجا که کهن الگو تعیین کننده شکل نیروی غریزی است، رنگ آبی آن به رنگ قرمز آغشته می شود و در نتیجه بنفش می نماید. و یا باز می توانیم با استفاده از تشبیه طیف نور، آن را «رجعت به» (apocatastasis) غریزه ای بدانیم که تواتر آن افزایش یافته است -- به همان صورتی که می توان غریزه را از یک کهن الگوی پنهان، یعنی تعالی یافته، - که خود را در طول موج بلندتری آشکار می سازد - برگرفت. ۱۹۴ هرچند که این انگاره بنفش در حقیقت چیزی جز یک تشبیه نیست، با این همه وسوسه می شوم تا آن را به عنوان اشاره یا کنایه ای روشنگر درباره قرابت کهن الگو با ضد خود به خواننده ارائه دهم. تخیل خلاّقانه کیمیاگران نیز در صدد بیان همین راز پیچیده طبیعت بوده، منتهی با نماد (نه چندان ملموس تری) به نام «اوروبورس» (Uroboros) یا اژدهایی که دم خود را می بلعد.

۴۱۷- من نمی خواهم که در استفاده از این تشبیه راه افراط را بپویم و - به اصطلاح - شور کار را در بیاورم، اما خواننده حتماً تفاهم خواهد داشت که وقتی که مشغول بحث درباره یک مطلب دشوار هستیم، چنانچه از ناحیه یک تشبیه سودمند حامی یا تکیه گاهی بیابیم، تا چه حد خرسند خواهیم شد. مضافاً، این تشبیه به ما کمک خواهد کرد تا برای روشن ساختن سئوالی که هنوز مطرح نکرده ایم - تا چه رسد

به این که پاسخی به آن داده باشیم - پرتوی افشاندن شود؛ و آن سؤال راجع است به ماهیت کهن الگو. باز نمون های کهن الگویی (یعنی انگاره ها و ایده ها) را که به میانجی ناخودآگاه بدستش می آوریم، نمی باید با خود کهن الگوها اشتباه گرفت. این ها ساختارهایی بسیار متنوع هستند که همگی به یک فرم یا شکل اصلی غیرقابل بازنمایی (irreprentable) برمی گردند. این شکل اصلی، به وسیله برخی عناصر صوری و بعضی معانی اساسی شناخته می شوند - هرچند که معنای خود این ها را نیز تنها به تقریب می توان فهمید. مطلق کهن الگو، عاملی است روان گونه، که گویی تعلق دارد به بخش نامرئی و ماوراء بنفش طیف روانی؛ که به نظر نمی رسد فی نفسه مستعد نیل به خودآگاهی باشد. من در اینجا دل به دریا می زنم و این فرضیه را پیش می نهم، زیرا چنین به نظر می رسد که هرچیز کهن الگویی ای که به وسیله خودآگاهی ادراک می شود، «بازنما» یا نمایانگر دسته ای از شکل ها و صورت های درون مایه اصلی است. این کنش وقتی بیشترین تأثیر را در ما باقی می گذارد که صورت های پایان ناپذیر درون مایه «ماندالا» یا «نقش گیتی» (mandala) را مورد مدافه قرار دهیم. ماندالا یک فرم اصلی بالتسبه ساده است که می توان گفت معنای «مرکزی» دارد. اما هرچند که همانند ساختار یک مرکز به نظر می آید، مشخص نیست که در درون این ساختار، کدام یک است که مورد تکیه و تأکید قرار گرفته است: مرکز یا پیرامون و تقسیم یا عدم تقسیم. از آنجا که کهن الگوهای دیگر نیز سبب بروز تردید مشابهی می شوند، از نظر من احتمال آن هست که ماهیت حقیقی کهن الگو چنان باشد که اساساً مستعد خودآگاه شدن نباشد، و از آنجا که کهن الگو رو به تعالی داشته و - به اصطلاح - «فرارونده» است. (transcendent)، به همین ملاحظه من آنان را «روان گونه» می خوانم. علاوه بر این، هر کهن الگو، وقتی که به ذهن باز نموده شود دیگر

خودآگاه می‌شود، و از همین رو با آنچه که به وسیله یک «بازنمون» ایجاد شده است، به میزانی غیرقابل تعیین، تفاوت دارد. همان گونه که تیودور لپس تأکید ورزیده است، نهاد یا ماهیت «روانی» بودن، همان ناخودآگاهی است. هرآنچه خودآگاه باشد، جزئی خواهد بود از جهان پدیده‌ها، که - از قراری که در فیزیک امروز تعلیم می‌دهند - توضیحاتی از آن دست که حقیقت عینی را طلب می‌کند، عرضه نمی‌دارد. حقیقت عینی، مدل ریاضی را می‌طلبد، و تجربه نشان می‌دهد که مدل ریاضی بر عوامل نامرئی و غیرقابل بازنمایی استوار است. روانشناسی نمی‌تواند از زیربار اعتبار کلی این واقعیت شانه خالی کند، به ویژه آن که روان مشاهده‌گر، خود در درون هر نوع نحوه بیان از حقیقت عینی نیز قرار دارد. باز فرضیه روانشناختی را فرمول‌بندی ریاضی نیز نمی‌توان کرد، زیرا برای اندازه‌گیری مقادیر روانی، وسیلهٔ سنجشی در اختیار ندارم. و ناگزیر می‌باید منحصرأ به کیفیات، یعنی به پدیده‌های محسوس اکتفا کنیم. نتیجه آن که روانشناسی از ارائه هرگونه گزاره معتبر درباره حالات ناخودآگاه ناتوان است، و یا به تعبیر دیگر، امیدی وجود ندارد که یک روزی اعتبار هرگونه گزاره‌ای درباره حالت یا فرایندهای ناخودآگاه، به اثبات علمی برسد. هرچه دربارهٔ کهن‌الگو بگوئیم، از مقولهٔ تجسمات (visualizations) و عینی‌سازی‌هایی (concretizations) خواهد بود که به قلمرو خودآگاهی مربوط خواهند شد. اما برای بحث درباره کهن‌الگوها راه دیگری وجود ندارد. با این همه می‌باید همواره این نکته را مد نظر داشته باشیم که مراد ما از «کهن‌الگو» فی‌نفسه قابل بازنمایی نیست، اما آثاری دارد که تجسم آن را ممکن می‌سازد، و این آثار همان انگاره‌ها و ایده‌های کهن‌الگویی هستند. در علم فیزیک هم با موقعیت مشابهی مواجه هستیم. در این علم نیز کوچکترین ذره‌ها قابل بازنمایی نیستند، اما آثاری دارند که با استفاده از ماهیت آن‌ها

می‌توانیم «مدل» بسازیم. یک انگارهٔ کهن‌الگویی، یک درون‌مایه و یا یک مضمون اساطیری، ساختاری از این دست است. هنگامی که دو یا چند چیز غیرقابل بازنمایی را مفروض و مسلم بدانیم، همواره این امکان (که گرایش به نادیده گرفتنش را داریم) وجود دارد که موضوع، نه بر دو یا چند عامل که تنها به یک عامل مربوط باشد. یکی بودن یا یکی نبودن دو کمیت غیرقابل بازنمایی، چیزی است غیرقابل اثبات. اگر علم روانشناسی بر اساس مشاهدات خود، وجود برخی عوامل روان‌گونهٔ غیرقابل بازنمایی را مفروض و مسلم بداند، در اصل همان کار علم فیزیک را کرده است وقتی که یک نفر فیزیکدان یک مدل اتمی را می‌سازد. و این تنها علم روانشناسی نیست که دچار این بلیه شده است که به موضوع خود، یعنی ناخودآگاه، نامی را داده است (که اغلب برای آن که صرفاً معنای منفی دارد مورد انتقاد واقع شده است). همین اتفاق برای علم فیزیک نیز رخ داده است، زیرا این علم نیز نتوانسته است از استعمال اصطلاح باستانی «اتم» (= «غیرقابل تقسیم») برای کوچکترین ذره ماده، اجتناب ورزد. همانطور که اتم غیرقابل تقسیم است - چنانکه خواهیم دید - ناخودآگاه نیز منحصرأ ناخودآگاه نیست. همانطور که علم فیزیک - در بُعد فیزیولوژیکی اش - بدون آن که قادر باشد که چیزی را دربارهٔ ماهیت مشاهده‌گر مدعی شود، چاره‌ای جز تأیید وجود مشاهده‌گر را ندارد، علم روانشناسی نیز، بدون آن که به هیچ روی از ماهیت روان سر در بیاورد تنها قادر است که رابطهٔ روان با ماده را نشان بدهد.

۴۱۸- از آنجا که روان و ماده هر دو در جهانی واحد جا داشته و مضافاً در تماس دائم با یکدیگرند، و در نهایت امر نیز بر عواملی متکی هستند که غیرقابل بازنمایی بوده و میل به تعالی دارند، نه تنها ممکن - که حتی تا حدودی نیز محتمل - است که روان و ماده دو بُعد متفاوت از چیزی واحد بوده باشند. به نظر من چنین می‌رسد که

پدیده‌های «همزمانی» (synchronicity) ما را بر همین سو و جهت راهنمایی می‌کنند، چون این پدیده‌ها نشان می‌دهند که امور «غیرروانی» می‌توانند همانند «روانی» عمل کنند - و نیز بالعکس - بدون آن که ارتباطی علی بین آن‌ها موجود باشد. دانش فعلی انسان به ما بیش از این اجازه نمی‌دهد که رابطه جهان روانی با جهان مادی را به دو مخروط تشبیه کنیم که رئوس آن‌ها در نقطه‌ای امتداد نیافته (یعنی در یک نقطه حقیقی)، در عین حال هم با یکدیگر تماس دارند و هم ندارند.

۴۱۹- من در آثار پیشین خود، همواره پدیده‌های کهن‌الگویی را «روانی» تلقی کرده‌ام، زیرا اطلاعاتی که می‌باید تشریح یا بررسی می‌شد، منحصرأ به ایده‌ها و انگاره‌ها مربوط می‌شدند. ماهیت روان‌گونه کهن‌الگو، به صورتی که در اینجا مطرح می‌شوند، با نحوه بیان سابق من تناقضی ندارند، بلکه صرفاً به معنای برداشتن گامی دیگر و فراتر است در جهت تمایز عقلانی مطلب، که به محض این که خود را ملزم به قبول انجام تحلیل کلی تری از ماهیت روان (و روشن ساختن مفاهیم تجربی ذی ربط و مناسبات آن‌ها را با یکدیگر) دیدم، ناگزیر از اقدام به آن شدم.

۴۲۰- همانگونه که «مادون قرمز روانی» یا روان غریزی زیست‌شناختی، تدریجاً در حیطه فیزیولوژی ارگانیسم وارد می‌شود و با اوضاع و احوال شیمیایی و فیزیکی آن می‌آمیزد، «ماوراء بنفش روانی» یا کهن‌الگو نیز حوزه‌ای را ترسیم می‌کند که هیچ یک از خصوصیت‌های فیزیولوژیکی را از خود بروز نمی‌دهد، و با این همه - در آخرین تحلیل - هرچند خود را به طور «روانی» جلوه گر می‌سازد، دیگر نمی‌توان آن را «روانی» به شمار آورد. اما فرایندهای فیزیولوژیکی نیز به همین نحو عمل می‌کنند؛ بدون آن که بدین علت خاص، «روانی» شناخته شوند، با وجود این که هیچ شکل از وجود

نیست که به میانجی روان - و تنها به میانجی روان - به ما منتقل نشود، گفتن این که همه چیز منحصرأ روانی است، کافی به مقصود نخواهد بود. منطقاً می‌باید این استدلال را به کهن‌الگوها نیز ربط بدیم: از آنجا که برای ما موجودیت اصلی کهن‌الگوها ناخودآگاه می‌باشد - که با این همه آن‌ها را به صورت عامل‌ها یا کارگزارانی خودجوش می‌بینم و تجربه می‌کنیم - در حال حاضر احتمالاً شق دیگری در اختیار نیست جز این که ماهیت آن‌ها را - مطابق عمده‌ترین اثرشان - روح (spirit) بدانیم؛ البته «روح» به معنایی که در رساله خود به نام «پدیدارشناسی روح در داستان‌های جن و پری»^{۱۹۵} سعی در ایضاح آن داشته‌ام. اگر چنین باشد، مکان کهن‌الگو عبارت خواهد بود از فراسوی قلمرو روان، و مشابه مکان غرایز فیزیولوژیکی که بدون فاصله و واسطه، ریشه در خمیره ارگانیسم دارد؛ و چنان است که با نهاد و سرشت «روان‌گونه» اش، شکل پل رابطی را می‌دهد با ماده به طور اعم. در تصورات کهن‌الگویی و ادراکات غریزی، روح و ماده در حد و مرحله روانی با یکدیگر در تقابل قرار می‌گیرند. در قلمرو روان، ماده و روح به صورت کیفیات و اوصاف مشخص و متمایز از محتویات خودآگاه ظاهر می‌گردند. سرشت غایی هر دو این‌ها چنان است که رو به تعالی دارد، یعنی هیچ یک غیرقابل بازنمایی نمی‌باشند، زیرا روان و محتویات آن تنها حقیقتی است که بدون واسطه (medium) در اختیار ما قرار داده شده است.

۸- ملاحظات کلی و چشم‌انداز آینده

۴۲۱- مشکلات روانشناسی تحلیلی، به صورتی که کوشیدم تا در این مقاله مطرح سازم، منجر به نتایجی شد که حتی خودم را نیز دچار

حیرت ساخت. من خیال می‌کردم که بهترین راه علمی را پیش گرفته‌ام؛ یعنی این که [قدم به قدم] حقایق را اثبات می‌کنم، مشاهده می‌کنم، طبقه‌بندی می‌کنم، و سرانجام روابط علی و کارکردی آن‌ها را تشریح می‌نمایم. حال آن که در پایان راه دیدم که خود را در تاروپودی از اندیشه‌ها و تأملات گرفتار ساخته‌ام که سخت از علوم طبیعی فراتر رفته و شاخه‌های آن به رشته‌های فلسفی، الهیات، ادیان تطبیقی، و به‌طور اعم - به علوم انسانی منشعب شده است. این تجاوز از هدف - که به همان نسبت که مشکوک بوده غیرقابل اجتناب نیز بوده است - نگرانی اندکی را در من برنیا نگيخته است. گذشته از عدم صلاحیت من در رشته‌هایی که برشمردم، چنین به نظر آمد که اندیشه‌های من در اساس نیز مشکوک بوده‌اند، چون من عمیقاً به این نکته متقاعد شده‌ام که «تعادل و توازن شخصی» بر حاصل مشاهدات روانشناختی تأثیری بسزا و آشکار دارد. این یک فاجعه است که روانشناسی، دارای ریاضیاتی که فی‌نفسه واجد انسجام باشد نیست، بلکه آنچه در اختیار دارد «حساب» ساده‌ای است از پیش‌داوری‌های ذهنی. باز این علم از امتیاز عظیم اصل ارشمیدسی که علم فیزیک از آن نصیب برده محروم است. علم فیزیک، جهان فیزیکی را از دیدگاه روانی مورد مشاهده قرار می‌دهد و می‌تواند آن‌ها را به زبان امور روانی برگرداند. اما، روان، از سوی دیگر، «خودش» را مورد مشاهده قرار می‌دهد، و تنها قادر است که امور روانی را باز به امور روانی برگرداند و تفسیر کند. هرگاه علم فیزیک در چنین موضعی قرار داشت، کاری جز این نمی‌توانست کرد که سرخویش گیرد و فرایندهای فیزیکی را به حال خود رها سازد، زیرا بدین ترتیب - بسیار ساده - همان بود که بود. برای روانشناسی، واسطه‌ای وجود ندارد که خود را در [آئینه] آن منعکس سازد، و تنها کاری که از آن ساخته است این است که خود را در خویشتن خویش به تصویر بکشد و ترسیم نماید. و منطقاً همین

مطلب اساس روش من نیز هست. روش من - در گنه و بنیان آن - فرایندی است تجربی خالص و ناب، که در آن اصابت یا عدم اصابت به هدف، تفسیر و خطا در تفسیر، نظریه و گمانه، پزشک و بیمار تشکیل یک «باهم‌نهادگی» (symptoma) یا «باهم‌نشستگی» (symptosis) را می‌دهند، که در عین حال از عوارض یا نشانه‌ها (symptoms) ی فرایندی معین، یا رشته‌ای از رویدادهاست. پس آنچه من به ترسیم و تعیین حدود آن همت گماشته‌ام، در اساس چیزی جز ارائه طرحی از رویدادهای روانی نیست که تواتر آماری معینی را نشان می‌دهند. به تعبیر علی باید گفت که ما به هیچ روی خود را به مرتبه «ما فوق» فرایند روانی نکشاده‌ایم، که هیچ، آن را به میانجی و واسطه دیگری نیز برنگردانده‌ایم. از سوی دیگر، علم فیزیک در مقامی است که می‌تواند فرمول‌های ریاضی را - یعنی فرآورده ناب روانی را - منفجر سازد، و با یک ضربت هفتاد و هشت هزار تن را به خاک و خون بکشد. [بمب اتمی]

۴۲۲- این استدلال - به معنای واقعی کلمه - «ویرانگر» - به صورتی طرح شده است تا علم روانشناسی را به خاموشی بکشاند. اما ما می‌توانیم - با فروتنی تمام - گوشزد کنیم که اندیشه ریاضی نیز خود کارکردی روانی است؛ کارکردی روانی که به برکت آن می‌توان ماده را به گونه‌ای سازمان داد که نیروهای عظیمی را که اتم‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد بترکاند و از هم جدا سازد - کاری که در سیر طبیعی امور، و دست‌کم در این کره خاکی، هرگز نمی‌توانست رخ دهد. روان، برهم زننده قوانین طبیعی کیهانی است، و اگر روزی روزگاری بتوانیم به یاری شکافت (fission) اتمی بلایی بر سر کره مریخ بیاوریم، باز همان کار ما نیز به دست روان صورت خواهد گرفت.

۴۲۳- روان، محور و هسته مرکزی (pivot) جهان است. روان نه تنها شرط عظیم و یکتا برای وجود جهان می‌باشد، بلکه [عامل] دخالته

است در نظم طبیعی موجود، و هیچ کس نیز به یقین نمی داند که این دخالت تا کجا ادامه خواهد یافت. تأکید بر قدر و مرتبه روان -- به عنوان موضوع علوم طبیعی -- بی مورد است. پس می بایست با ابرام هرچه بیشتر بر این نکته پای بفشاریم که کوچکترین تغییری در عامل روان -- چنانچه از نوع تغییر اصول باشد -- از نظر شناخت ما از جهان و تصویری که از آن در ذهن خود بنا می کنیم، حائز نهایت اهمیت خواهد بود. ادغام محتویات ناخودآگاه د رخودآگاه که عمده ترین وجه همت روانشناسی تحلیلی است، درست از همین قبیل «تغییر اصول» می باشد، به خاطر آن که حاکمیت «من خودآگاهی» ذهنی را به کنار می زند و به وسیله محتویات جمعی ناخودآگاه، به مقابله با آن می پردازد. از این رو چنین به نظر می رسد که «من - خودآگاهی» به دو عامل وابسته باشد: یکی عامل شرایط جمعی، یعنی خودآگاهی اجتماعی، و دیگری کهن الگوها، یا عامل غالب ناخودآگاهی جمعی. عامل اخیر الذکر، از لحاظ پدیدار شناختی به دو مقوله تقسیم می شود: غریزی و کهن الگویی. اولی دربرگیرنده امیال طبیعی است، و دومی شامل عوامل مسلط و غالبی که در ضمیر ناخودآگاه به صورت ایده هایی کلی ظهور می کنند. بین محتویات خودآگاهی جمعی، که از حقایق مقبول عام قلمداد می شود، و محتویات ضمیر ناخودآگاه جمعی، چنان تضاد بارز و آشکاری وجود دارد که محتویات ضمیر ناخودآگاه به عنوان این که کاملاً نامعقول -- اگر نه بی معنا است -- نفی و طرد گردیده و به گونه ای چنان غیرقابل توجه از حیطه و گستره علم بیرون نهاده می شوند که گوئی اساساً وجود خارجی ندارند. با این همه، این گونه پدیده های روانی، توأم با حدت و شدت اند، و اگر به نظر ما بی معنا می آیند، این فقط رساننده این نکته است که ما معنای آن ها را در نمی یابیم. اما به مجرد این که وجود آن ها مورد تصدیق قرار گیرد، دیگر بیرون راندن آن ها از تصویری که از

جهان ساخته ایم ممکن نخواهد بود، گیرم «جهان بینی» (Weltanschauung) خودآگاه رایج، از عهده درک معنای پدیده مورد بحث بر نیاید. تحقیق دقیق این پدیده ها بلافاصله اهمیت بسیار و غیرعادی آن ها را آشکار می سازد؛ و رسیدن به این نتیجه گیری تقریباً غیرقابل اجتناب می شود که بین خودآگاهی جمعی و ناخودآگاه جمعی شکافی هست تقریباً غیرقابل عبور که ذهن انسان خود را بر فراز آن در حال تعلیق می بیند.

۴۲۴- خودآگاهی جمعی، برحسب قاعده، با کلی بافی های «منطقی» اش -- که برای صاحبان شعور متوسط مطلقاً مشکلی را به وجود نمی آورد -- برنده یا فاتح بی رقیب است. خودآگاهی جمعی هنوز به رابطه ضروری علت و معلول معتقد است، و هنوز خبر نشده است که اکنون دیگر علت امری نسبی شده است. هنوز از نظر خودآگاهی جمعی، کوتاه ترین فاصله بین دو نقطه خط مستقیم است، هرچند که علم فیزیک ناچار شده است که «اقصر فاصله» های بی شماری را ملحوظ بدارد، -- حرفی که امروز به نظر درس خوانده های نافرهیخته، یاوه محض است. معذک انفجار با عظمت و اُبّهتی که در هیروشیما صورت پذیرفت، حتی برای پیچیده ترین عملیات آزمایشگاهی در فیزیک مدرن، احترام و توجه بُهت آری را برانگیخته است. انفجاری را نیز که اخیراً در اروپا شاهدش بودیم -- با وجود این که از نظر پیامدهایش سخت وحشتناک بود -- تنها به وسیله عده ای [معدود] به عنوان یک فاجعه مادی و فیزیکی تمام عیار شناخته شد. مردم به جای پی بردن به ابعاد این فجایع، نظریه های بسیار احمقانه سیاسی و اقتصادی را می پسندند؛ نظریه هایی که تقریباً همان اندازه سودمندند که -- مثلاً -- انفجار هیروشیما را نتیجه برخورد تصادفی یک «شهاب سنگ» بدانیم.

۴۲۵- در صورتی که خودآگاهی ذهنی، افکار و عقاید خودآگاهی

جمعی را بپذیرد و خود را با آن مربوط و نزدیک بداند، محتویات ناخودآگاه جمعی سرکوب و واپس رانده می‌شوند. این سرکوب پیامدهای خاصی دارد، و آن این‌که شارژ یا «بار انرژی» (energy-charge) محتویات سرکوب شده - تا یک مقدار ۱۹۵ - خود را بر بار انرژی عالم سرکوب‌کننده می‌افزاید و آن را به همان نسبت افزایش می‌دهد. و هراندازه که مقدار این شارژ بیشتر بشود - نگرش سرکوب‌کننده، واجد ویژگی تعصب‌آمیزی شده و به تبدیل شدن به ضد خود نزدیک‌تر می‌شود -- یعنی به یک حالت «تعکس» (enantiodromia)، و هرچه ک خودآگاهی جمعی شارژشده‌تر باشد، «من»، اهمیت عملی خود را بیشتر از دست می‌دهد، و مثل این می‌ماند که «من»، جذب عقاید و تمایلات خودآگاهی جمعی می‌گردد. و نتیجه این رویداد، ایجاد انسان توده‌وار است -- انسانی که قربانی همیشه حاضر نوعی مکتب (یا ایسم) فاجعه‌آمیز می‌باشد. «من» تنها در صورتی می‌تواند یکپارچگی خود را حفظ کند که خود را با یکی از دو ضد مربوط و یکی نکند، و بفهمد که چگونه باید بین آن دو موازنه‌ای را برقرار سازد. و این تنها در صورتی ممکن است که در عین حال نسبت به هر دوی آن‌ها، خودآگاه و هشیار باقی بماند. اما کسب بصیرت لازم برای انجام این عمل، نه تنها توسط رهبران سیاسی مشخص، بلکه همچنین به وسیله مربیان مذهبی این انسان توده‌وار نیز بی‌اندازه دشوار می‌گردد. هم رهبران سیاسی و هم مربیان مذهبی خواهان آن هستند که تصمیم فرد به نفع یک چیز باشد، و بنابراین خواهان مربوط و وابسته شدن تمام عیار او با «حقیقی» هستند که لزوماً یک جاذبه است. وابسته شدن به یک حقیقت، حتی اگر حقیقتی عظیم نیز باشد، فاجعه‌آمیز خواهد بود، برای آن که مانع از رشد و تکامل روحی بیشتر می‌گردد. در آن صورت، فرد به جای «شناخت» و معرفت، «اعتقاد» پیدا می‌کند، و گاه پیدا کردن یا اختیار

کردن اعتقاد، بی‌دردسرتی و در نتیجه وسوسه‌انگیزتر از پیدا کردن شناخت است.

۴۲۶- از دیگر سو، در صورتی که محتویات ناخودآگاه جمعی تحقق یابند، و نیز چنانچه وجود و کارایی بازنمون‌های کهن‌الگوی مورد تصدیق قرار گیرند، معمولاً برخورد شدیدی مابین آنچه که فچنر (fechner) آن‌ها را «نیات و مقاصد شبانه و روزانه» خوانده است، درمی‌گیرد. انسان قرون وسطایی (و نیز انسان امروزی -- تا آنجا که نگرش گذشته را حفظ کرده است) نسبت به تنافر و اختلاف بین آنچه که نفسانی و دنیاپرستانه است [و مشمول گفته «دنیا مقدم بر هر چیز» princeps huius mundi یوحنا، سوره ۱۲، آیه ۳۲ و سوره ۱۶، آیه ۱۱]، قرار می‌گیرد و اراده خداوند، کاملاً هشیار و خودآگاه بود. این دوگانگی و تناقض قرن‌ها در پیش چشمان انسان قرون وسطایی، به صورت کشمکش بین قدرت پاپ و قدرت سلطان تجلی می‌کرد. در سطح و مرتبه اخلاقی نیز در آن روزگار، این دوگانگی مدام بزرگ‌تر شده و به صورتی کشاکش جاودانه بین خیر و شر درآمده بود که به‌خاطر گناه نخستین - دامنگیر آدمی نیز گردیده بود. انسان قرون وسطایی هنوز به اندازه انسان توده‌وار معاصر، قربانی عاجز و درمانده دنیاپرستی و نفسانیت نشده بود، برای آن که آن انسان به منظور ایجاد توازن بین نیروهای رسوا - و یا به اصطلاح - نیروهای ملموس این جهانی، به وجود قدرت‌های متافیزیکی (که به همان اندازه بانفوذ و مؤثر بوده و به حساب آورده شدن خود را طلب می‌کردند)، اذعان داشت. هرچند که انسان قرون وسطایی از یک جهت از لحاظ سیاسی و اجتماعی آزاد نبود و حقوقی نداشت (و در واقع مثل سرف‌ها بود) و با وجود این که در وضعیت فوق‌العاده ناخوشایند حکمرانی ظالمانه خرافه‌پرستی پلید و شیطانی قرار داشت، دست کم از لحاظ زیست‌شناختی به یکپارچگی ناخودآگاه (که انسان بدوی هنوز هم

نصیب بیشتری از آن دارد، و حیوانات وحشی دارای صورت کامل و بی نقص آن‌ها هستند)، نزدیک‌تر بوده است. چنانچه از دیدگاه خودآگاهی امروزی بر انسان قرون وسطایی نظر افکنیم، وضع آن انسان سخت اسفانگیز، و به همان نسبت نیز محتاج اصلاح بوده است. اما گسترش و شکوفایی ذهن آدمی، که علم شدیداً بدان نیاز داشته است، جای تک جانی بودن قرون وسطایی را گرفته است. یعنی ناخودآگاهی کهن و دیرین سانی که روزگاری غالب بوده و اکنون به تدریج منسوخ شده است، جای خود را به تک جانی بودن تازه‌ای داده است که عبارت باشد از ارزش‌گذاری زیاده بر حد بر آرائی که به وسیله علم مورد تصدیق قرار گرفته است. این‌ها هر یک به تنهایی - و نیز به هیأت جمع - به شناخت اعیان خارجی (و به گونه‌ای وخیم، تک جانی) مربوط می‌شوند، به طوری که عقب‌افتادگی رشد و تکامل روانی به طور اعم، و خودشناسی، به طور اخص، به صورت یکی از حادث‌ترین مشکلات معاصر درآمده است. بر اثر حالت یک جانی بودن رایج و غالب، و به رغم شواهد بارز دال بر وجود ناخودآگاهی‌ای که از خودآگاه بیگانه شده است، هنوز هم افراد کثیری از مردم، قربانی عاجز و درمانده این تناقض‌ها و دوگانگی‌ها هستند - مردمانی که وسواس علمی خود را تنها در مورد اعیان خارجی اعمال می‌کنند و هرگز به اوضاع روانی خود کاری ندارند. با وجود این، حقایق روانی نیز به همان نسبت محتاج شناسایی و موشکافی‌اند. عوامل عینی روانی‌ای وجود دارند که اگر اهمیتشان از رادیو و اتومبیل بیشتر نباشد، کمتر هم نیست. همه چیز، سرانجام (به ویژه در مورد بمب اتمی) به موارد مصرف این عوامل برمی‌گردد، و چنین چیزی همواره توسط حالت ذهنی ماست که مشخص می‌شود. از این جهت، مکاتب (یا ایسم‌های) موجود، جدی‌ترین خطر هاست، زیرا این «ایسم‌ها» چیزی جز «یکی ساختن» خطرناک خودآگاهی ذهنی یا خودآگاهی

جمعی نیستند. این گونه «یکی سازی» به طور قطع سبب ایجاد روان توده وار (mass psyche) می‌شود که جاذبه و کششی مقاومت‌ناپذیر به ایجاد فاجعه دارد. خودآگاهی ذهنی می‌باید برای گریز از یک چنین سرنوشت شومی، با بهره‌گیری از تشخیص سایه خویشتن و نیز تصدیق وجود و اهمیت کهن‌الگوها، از یکی شدن با خودآگاهی جمعی اجتناب کند. این دو با هم، وسیله دفاعی مؤثر و کارآمدی در برابر نیروی خشن و ددمنشانه خودآگاهی جمعی و روان توده وار ملازم آن هستند. نگرش انسان قرون وسطایی - از حیث کارآیی - کمابیش نظیر و قرینه نگرشی است که یکپارچه شدن محتویات ناخودآگاه موجب انگیخته شدن آن در «من» می‌شد، با این تفاوت که در مورد اخیر عینیت علمی و شناخت خودآگاه جایگزین آسیب‌پذیری در برابر تأثیرات محیط و ناخودآگاهی می‌گردد. اما در مورد مذهب باید گفت که مذهب تا جایی که از لحاظ خودآگاهی معاصر هنوز هم - کمابیش - به معنای کیش و مرام بوده و از همین رو به معنای نظامی قبول جمع یافته از گزاره‌های مذهبی است. که - به گونه‌ای آراسته - به صورت احکام جزمی مدون درآمده است، با وجود این که نمادهای آن مظهر کهن‌الگوهایی هستند که روزگاری قابل بهره‌برداری بوده‌اند، با خودآگاهی جمعی قرابت بسیار دارد. تا وقتی که سایه کلیسا - به گونه‌ای عینی و ملموس - بر سر خودآگاهی گروهی برقرار باشد، روان - چنان که گفته شد - کماکان از تعادل و توازن خاصی برخوردار خواهد بود. به هر حال این امر، وسیله دفاعی به قدر کافی کارآمدی را در برابر بزرگ و متورم گردیدن «من» تشکیل خواهد داد. اما به مجرد این که «مام کلیسا» و کروب (Eros) مادرانه‌اش به محقق تعلیق افتد، فرد در چنگال امیال جمع‌گرایی گذرا و روان توده وار ملازم آن گرفتار خواهد شد. در آن صورت فرد در برابر بزرگ‌شدگی و تورم اجتماعی و ملی به زانو درخواهد آمد و فاجعه در این است که فرد با همان

نگرش روانی بدین وضع دچار خواهد شد که آن نگرش روزگاری وی را به کلیسا پیوند می داده است.

۴۲۷- اما اگر فرد از استقلال رأی کافی برای تشخیص تعصب آمیز بودن مکاتب (یا ایسم‌های) اجتماعی نیز برخوردار باشد، باز امکان دارد که در معرض تهدید متورم شدن «ذهن» واقع شود. و این به خاطر آن است که فرد معمولاً قادر به کشف این نکته نیست که - در عالم حقیقی روانشناختی - افکار مذهبی منحصرأ بر سنت و ایمان تکیه ندارند، بلکه خاسگاه و منشاء آن‌ها کهن‌الگوهایی است که «مداقه» یا موشکافی (religere) آن‌ها تشکیل دهنده آس و اساس مذهب است. کهن‌الگوها پیوسته حاضر و فعالند، و چون چنین اند نیازی به این که به آن‌ها اعتقاد ورزیده شود ندارند، و تنها چیزی که لازم دارند «شهود» یا وجود «شم»ی است از معنا و مفهوم آن‌ها. و نیز گونه‌ای از شگفتی و بُهت حکمت افزا (sapient) که اهمیت آن همواره مدّ نظر باشد. خودآگاهی‌ای که به وسیله تجربه جلا یافته و پرداخت شده باشد، از پیامدهای مصیبت‌باری که عدم توجه به این نکته برای فرد (و نیز برای جامعه) به دنبال خواهد داشت، اطلاع دارد. همان‌گونه که الگو، تا یک اندازه عاملی روحی و تا اندازه‌ای نیز نظیر معنای قریب و نهفته در غرایز می‌باشد، روح نیز - چنان که در جای دیگری نشان داده‌ام ۱۹۷- دو چهره‌ای و باطل‌نماست. یعنی هم مددکاری است بزرگ و هم در عین حال خطری است عظیم. ۱۹۷ گویا این طور مقدر شده است که انسان آن را به دلالت خودآگاهی خود حل کند؛ خودآگاهی‌ای که روزگاری همانند یک نور در ظلمت آغاز جهان تابیدن گرفت. از هیچ‌جا چیزی - به طور یقین - درباره این مطالب دستگیر ما نمی‌شود، و از همه کمتر به جایی می‌توان امید بست که مکاتب (یا ایسم‌ها) در آن در اوج شکوفایی‌اند، زیرا این ایسم‌ها جایگزین سفسطه‌آمیزی برای حلقه مفقوده حقیقت روان می‌باشند.

روان توده‌واری که به طور قطع و یقین، ثمره این امر خواهد بود، منهدم‌کننده معنای فرد و فرهنگ به طور کلی است.

۴۲۸- از این مطلب به وضوح چنین برمی‌آید که روان نه تنها نظم طبیعی را درهم می‌ریزد، بلکه در صورتی که تعادل و توازن خود را از دست دهد، عملاً آفرینش خود را نیز نابود می‌سازد. بنابراین، بررسی دقیق عوامل روانی نه تنها از جهت برقراری مجدد تعادل و توازن فرد، که برای جامعه نیز اهمیت دارد، چون در غیر این صورت گرایش‌های مخرب، غلبه خواهند یافت. همان‌طور که بمب اتمی وسیله‌ای است بی‌همتا برای انهدام جسمانی دسته‌جمعی، رشد و تحول توأم با گمراهی روح نیز قاعدتاً می‌باید به انهدام دسته‌جمعی روانی بیانجامد. اوضاع و احوال حاضر چنان شوم است که نمی‌توانیم این سوءظن را از خود دور سازیم که [شاید] پروردگار برنامه توفان نوح دیگری را طراحی کرده است که سرانجام نوع موجود بشر را از صفحه روزگار محو سازد. اما اگر کسی بر این تصور باشد که اعتقاد سالم به وجود کهن‌الگوها را می‌توان از خارج [به مردم] تلقین کرد، چنین شخصی به ساده‌دلی همان کسانی خواهد بود که می‌خواهند جنگ (و یا بمب اتمی) را غیرقانونی کنند. چنین اقداماتی یادآور آن اسقفی است که سوسک‌های طلایی را به خاطر تکثیر ناشایست‌شان تکفیر کرد. تغییر خودآگاهی در «خانه»، یعنی در نزد خویش‌نشان آغاز می‌شود. و فرایندی است مربوط به تمام عمر که به طور کامل بستگی به این دارد که استعداد و قابلیت روان برای رشد تا چه پایه باشد. چیزی که در حال حاضر از آن اطلاع داریم این است که افراد تک و واحدی وجود دارند که دارای قابلیت رشد و تکامل‌اند. این را که تعداد این افراد چند نفر است نمی‌دانیم، و نیز نمی‌دانیم که میزان نیروی انتقینی یک خودآگاهی گسترده چقدر می‌تواند باشد، و باز نمی‌دانیم که این خودآگاه - به طور کلی - بر جهان چه تأثیری خواهد داشت. تأثیراتی از

این دست هیچگاه به بخردانه بودن یک ایده بستگی ندارند، بلکه -بسی بیشتر- موقوف و منوط به این سؤال می‌باشند که: آیا زمان برای تغییر مناسب هست یا نه؟ (و این سئوالی است که جواب آن را تنها می‌توان با «تأثیر پیشین» (expectu) آن داد*)).

۴۲۹- چنانکه گفتم، روانشناسی پدیده‌های پیچیده -در مقایسه با سایر علوم طبیعی- در وضع نامساعدی قرار دارد، چون فاقد پایگاهی در خارج از موضوع تحقیق خود است. تنها کاری که از این علم ساخته است آن است که خود را باز به زبان خود برگرداند، و یا خود را باز به شکل و هیأت انگاره خود بسازد. این علم هر قدر که حوزه پژوهش خود را گسترش بدهد، و هر اندازه که موضوعات تحقیق آن پیچیده‌تر شوند، فقدان «اصل»ی را که جدا و متمایز از آن موضوعات باشد، بیشتر احساس خواهد کرد. و وقتی که پیچیدگی مطلب به درجه پیچیدگی انسان تجربه‌گرا برسد، روانشناسی او ناگزیر با خود فرایند روانی درهم می‌آمیزد و با آن ادغام می‌شود. در این صورت دیگر تشخیص و تمایز آن از فرایند اخیرالذکر ممکن نخواهد بود، و از همین روست که باز به سوی خودش بازخواهد گشت. اما تأثیر این امر آن است که فرایند مورد بحث به «خودآگاهی» می‌رسد. و بدین طریق، روانشناسی، اشتیاق ناخودآگاه به خودآگاه شدن را، تحقق می‌بخشد. و این در واقع همان «به‌خودآگاهی رسیدن» فرایند روانی است. اما -در منتهای ژرف‌تر- «توضیح» این فرایند نیست، زیرا هیچ توضیحی از روان نمی‌تواند چیزی باشد جز یک فرایند زنده از خود روان. این تقدیر علم روانشناسی است که خودش را به مثابه یک علم

*. یعنی پس از وقوع واقع و با مشاهده آثار آن -م

ابطال کند. و دقیقاً در همین جاست که روانشناسی به هدف علمی خود نایل خواهد آمد. هر علم دیگر ناگزیر است که با مخاطب خود در خارج ارتباط برقرار سازد، اما نه روانشناسی. زیرا موضوع تحقیق این علم «ذهن» درونی کل علوم است.

۴۳۰- بنابراین آنچه گفته شد، روانشناسی -لزوماً- در فرایندی از رشد و تکامل به اوج خود می‌رسد که مختص روان است. آن عبارت است از ادغام محتویات ناخودآگاه در خودآگاهی. و این بدان معناست که انسان صاحب روان به «کلیت» می‌رسد، و نیل به «کلیت» آثاری چشمگیر بر «من خودآگاهی» دارد، که تشریح آن بی‌اندازه دشوار است. من شک دارم که بتوانم گزارش و یا شرح درستی را از دگرگونی‌ای که تحت تأثیر فرایند تفرد برای ذهن صورت می‌پذیرد، ارائه کنم. این دگرگونی رویدادی نسبتاً نادر است که تنها برای کسانی پیش می‌آید (که اگر قرار باشد که ناخودآگاه یکپارچه گردد). کار ملال‌آور اما حیاتی کنار آمدن با اجزاء ناخودآگاه شخصیت را از سر گذرانده باشند. پس از آن که این اجزاء ناخودآگاه، خودآگاه شدند، این امر نه تنها به جذب آنها در «من -شخصیت» (ego-personality) موجود که به تغییر شکل آن می‌انجامد. دشواری عمده تشریح چگونگی این دگرگونی است. به طور کلی باید گفت که «من» عقده‌ای است سخت و محکم که چون با خودآگاهی و استمرار آن گره خورده است به آسانی قابل تغییر نبوده و نباید تغییرش نیز داد. -مگر آن که بخواهیم باعث ایجاد اختلالات آسیب‌شناختی یا مرضی گردیم. مناسب‌ترین و نزدیک‌ترین قیاس مربوط به تغییر «من» را در رشته آسیب‌شناسی روانی می‌توان یافت که در آن نه تنها با گسست‌های روان رنجورانه که با فروپاشی شیزوفرنیایی و یا حتی زوال و انحلال «من» مواجه می‌شویم. در همین رشته تلاش‌های آسیب‌شناختی برای «ادغام» را نیز می‌توان دید. -البته اگر گفتن چنین اساساً مجاز

باشد. چنین تلاش‌هایی عبارتند از یورش کمابیش شدید محتویات ناخودآگاه به خودآگاهی، که در آن عجز و درماندگی «من» از جذب مهاجمان به واقعیت می‌پیوندد. اما اگر «عقدۀ من» به اندازه کافی نیرومند باشد تا بدون آن که قالب آن مضمحل شود در برابر یورش مورد بحث تاب بیاورد، عمل جذب می‌تواند انجام گیرد. در چنین صورتی، تغییر، هم در «من» صورت می‌پذیرد و هم در محتویات ناخودآگاه. «من» با وجود این که قادر به حفظ ساختار خود می‌باشد، از مقام محوری و غالب خود برکنار می‌شود و نقش نظاره‌گری انفعالی را می‌یابد که قدرت اعمال اراده خود - در جمیع شرایط - را ندارد - نه برای آن که تضعیف شده است، بلکه برای آن که برخی از دلایل، موجب «مکث» یا درنگ [در عمل] آن می‌شوند. یعنی «من» بی‌اختیار متوجه می‌شود که هجوم محتویات ناخودآگاه سبب احیاء شخصیت و غنی‌تر شدن آن گردیده و هیأت ترکیبی (figure) به وجود آمده است که از لحاظ وسعت میدان عمل (و شاید درجه شدت) آن را تحت الشعاع خود قرار داده است. این تجربه سبب فلج شدن اراده «زیاده خود محور» (over-egocentric) می‌شود، و «من» را متقاعد می‌سازد به این که به رغم کلیه مشکلات موجود - بهتر است که یک گام پس نشاندۀ شود تا این که درگیر کشاکشی بی‌نتیجه شود که مسلماً همواره بخش نامطلوب قضیه نصیب آن خواهد شد. بدین ترتیب، اراده به عنوان انرژی قابل مصرف، کم‌کم خود را تسلیم عاملی توانمندتر می‌سازد؛ و درواقع تسلیم یک «ترکیب کلّیت یافته‌ای» (totality-figure) می‌شود که من آن را «خود» (self) می‌خوانم. طبعاً در یک چنین وضعی، نیرومندترین وسوسه‌ها آن است که صرفاً از نیروی غریزه (power-instinct) پیروی شود و «من» و «خود» به یکباره یکی دانسته شوند تا آن که پندارۀ سروری «من» همچنان برقرار بماند. در موارد دیگر، «من» ضعیف‌تر از آن است که بتواند در باره هجوم

محتویات ناخودآگاه مقاومتی از خود بروز دهد و در نتیجه در ناخودآگاه جذب می‌شود، که این رویداد سبب تیره و تار شدن «من - خودآگاهی» و یکی شدن آن با کلّیت «پیش خودآگاه» می‌گردد. ۱۹۹ این تحولات هر دو سبب می‌شوند تا «خود» نتواند واقعیت پیدا کند و البته در عین حال هر دو نیز برای حفظ «من - خودآگاهی مضّر و مخرب هستند. علی‌هذا، این دو، معنای همان آثار آسیب‌شناختی یا مرضی را می‌یابند. پدیده‌های روانی که اخیراً در کشور آلمان مشهود گردیده از این مقوله است. کاملاً روشن است که این‌گونه «انحطاط سطح ذهن» (abaissement-du niveau mental) یعنی غلبۀ محتویات ناخودآگاه بر «من» و یکی شدن متعاقب آن با کلّیت «پیش خودآگاه» سمیت شدید روانی و نیروی سرایت شدیدی دارد و قادر است که مصیب‌بارترین نتایج را به بار آورد. بنابراین، تحولاتی از این دست را می‌باید با دقت زیر نظر داشت، زیرا محتاج شنیدن نوع کنترل است. به تمام کسانی که از سوی این گونه گرایش‌ها احساس تهدید و خطر می‌کنند توصیه می‌کنم که تصویر کریستوفر قدیس را به دیوار بکوبند و در آن به نظاره و تأمل بپردازند، چون «خود» تنها هنگامی دارای معنایی کارکردی است که بتواند به مثابه جبرانگر «من خودآگاهی» عمل کند. اگر «من» در جریان یکی شدن با «خود» زایل شود گونه‌ای «ابرمن» مبهم و نامشخص پدید خواهد آمد که «من» او پر باد و «خود» او خالی از باد است و چنین شخص یا «پرسوناژی»، هر قدر هم که طرز رفتارش ناجی‌گونه و محنت‌کش باشد، از «بارقه» یعنی از همان جرقه روح (از دسته اشعه باریک نور سماوی که هرگز روشن‌تر از زمانی نمی‌تابد که ناگزیر به کشاکش بر علیه ظلمت مهاجم است) بی‌بهره خواهد بود. رنگین‌کمان، اگر در متن ابرهای تیره و فروهشته، رنگ‌های گوناگون به خود نگیرد، چه نام خواهد داشت؟

۴۳۱- مراد از استفاده از این تشبیه آن است که به خواننده یادآور شویم که تمثیل‌های آسیب‌شناختی یا مرضی فرایند تفرّد، تنها نوع از انواع تمثیل نمی‌باشند. نمونه‌های بارز روحی کاملاً متفاوتی نیز هست. و این‌ها مثال‌های قاطعی از فرایند مورد بحث ما هستند. پیش از هر چیز میل دارم که ذکر از کوان‌های (koan) ذن بودیسم به میان آورم، یعنی همان باطل‌نماهای والایی که گویی از نور آذرخش روشنی می‌گیرند. -- و این همان رابطه متقابل و مرموز بین «من» و «خود» است. «یوحنا ی قدیس صلیب» (st. John of the cross) در شرحی که از «شب ظلمانی روح» به دست می‌دهد - به‌زبانی دیگر - همین مطلب را برای ما مردم مغرب‌زمین بسیار مفهوم‌تر ساخته است. این که خود را محتاج آوردن تمثیل‌هایی از دنیای آسیب‌شناسی و از دنیای عرفان شرقی و غربی می‌بینم خلاف انتظار نیست. فرایند تفرّد، از لحاظ روانی پدیده‌ای است بینابینی که برای خودآگاه شدن نیازمند شرایط خاصی است. شاید این اولین گام در جاده‌ای از رشد و تکامل باشد که مردم آینده آن را طی خواهند کرد - جاده‌ای که در حال حاضر پیچ‌وخمی آسیب‌شناختی یا مرضی در آن به وجود آمده و اروپا را به فاجعه کشانده است.

۴۳۲- شاید گفته‌های تکراری و یکنواخت ما درباره تفاوت (از دیرباز ثابت شده) بین خودآگاه شدن و «خود» شدن (یا همان تفرّد) به نظر کسی که با روانشناسی ما آشناست، اتلاف وقت بیاید. اما مکرر در مکرر توجه می‌دهم که فرایند تفرّد با ورود «من» به درون خودآگاهی اشتباه گرفته شده و در نتیجه با «خود» یکی دانسته می‌شود. -- که طبیعتاً سبب ایجاد آشفتگی فکری در مان‌ناپذیری می‌گردد. در چینی صورتی، تفرّد چیزی جز خودمحوری و «خودانگیزی جنسی» با «احتلام» (autoeroticism) نخواهد بود. اما «خود» همانگونه نمادگری که از دیرباز نشان داده است، از چیزهایی بی‌نهایت بیشتر از

صرف «من» تشکیل شده است. تفرّد، در جهان را بر روی شخص نمی‌بندد، بلکه جهان را در وجود شخص گرد می‌آورد. ۴۳۳- میل دارم که در اینجا دیگر تفضیل مطالب را به پایان برسانم. کوشیدم تا طرحی کلی از تکامل روانشناسی خود را ترسیم و مشکلات بنیادین آن را تشریح کنم و اس و اساس و روح این علم را بیان دارم. با توجه به دشواری‌های استثنایی درون‌مایه این مقاله از خواننده آن به‌علت انتظار بیش از اندازه‌ای که از حیث لطف و حسن نیت از وی داشته‌ام پوزش می‌طلبم. بحث‌های بنیادی، از جمله چیزهایی است که به علم شکل می‌بخشند، اما این‌گونه چیزها خیلی به‌ندرت «تفریحی» و سرگرم‌کننده می‌باشند.

تکمله

۴۳۴- از آنجا که غالباً نقطه‌نظرهایی که می‌بایست در شرح و توضیح ناخودآگاه مورد توجه قرار گیرند مورد سوء تفاهم واقع می‌شوند، میل دارم که در ارتباط با بحث‌هایی که گذشت درباره اصول مطلب، دست‌کم دو نظر مخالف و منفی را تحت سنجش و واریسی نسبتاً دقیق قرار دهم.

۴۳۵- چیزی که بیش از هر چیز درک مطلب را نامیسر می‌سازد، این فرض بی‌چون و چرا [از جانب برخی] است که «کهن‌الگو» یعنی ایده مادرزاد. هیچ زیست‌شناسی تصوّر فرض این نکته را نیز نمی‌کند که هیچ فردی از افراد بشر، شیوه رفتار کلی خود را هر بار [همراه با ولادتش] از نو کسب و تحصیل می‌کند. محتمل‌تر آن است که مرغ جولا از آن جهت آشیانه خود را بدان شکل خاص می‌سازد که مرغ جولا است و نه - مثلاً - خرگوش. باز همین طور احتمال بیشتری هست که انسان با شیوه رفتاری شخصاً «انسانی» به دنیا می‌آید، و نه با شیوه رفتار اسب آبی -- یا اساساً بدون مجهز بودن به هیچ‌گونه شیوه رفتار

معین. از اجزای لاینفک رفتار خصلتی انسان، یکی نیز پدیدارشناسی روانی است -- که با پرندگان و یا چارپایان تفاوت دارد. کهن الگوها از شکل های عادی رفتار هستند که هنگامی که خودآگاه شوند (مانند هر چیز دیگری که از محتویات خودآگاهی بشود)، بالطبع خودشان را به صورت ایده ها و انگاره ها به ظهور می رسانند. از آنجا که موضوع بحث طرز رفتار خصلتی انسان می باشد، جای شگفتی نخواهد بود که بتوان در افراد بشر فرم ها یا شکل های روانی ای را یافت که نه تنها در آن سوی کره خاکی یا در نقاط متقابل زمین (antipodes)، بلکه در اعصار دیگری نیز (که علم باستان شناسی تنها حلقه پیوند ما با آن ها را به دست می دهد) وجود داشته باشند.

۴۳۶- حال اگر بخواهم ثابت کنم که یک شکل روانی خاص، رویدادی منحصر به فرد نیست و امری عادی است، انجام این کار تنها در یک صورت ممکن است، و آن این که خود من گواهی بدهم که - با احتیاطات لازم - آن شکل روانی خاص را در افراد گوناگون مشاهده کرده ام. و سپس می باید محققان دیگر نیز تأیید کنند که مشاهداتی به عینه یکسان و یا مشابه آن را داشته اند. و سرانجام می باید ثابت کنم که همان پدیده ها - یا مشابه آن ها - در فرهنگ های عامیانه ملل و نژادهای دیگر و نیز در متونی که از قرون و اعصار گذشته به دست ما رسیده است، وجود داشته است. پس روش (و کل نگرش من) با [توجه به] واقعیت های روانی فرد شروع می شود، که نه تنها خود من، که پژوهشگران دیگر نیز به اثبات رسانده اند. اطلاعات حاصل از این پژوهش ها (چه مربوط به فرهنگ عامیانه، چه اساطیری و چه تاریخی) در وهله نخست مبین یکدست و یکنواخت بودن وقایع روانی است -- هم در زمان و هم در مکان. اما از آنجا که در عمل، معنا و جوهر شکل های فردی نمونه حائز نهایت اهمیت است، و علم به آن ها در هر مورد معین ایفای نقش مهمی را برعهده دارد، ناگزیر

می باید که درون مایه اساطیر نیز مدنظر و در کانون توجه قرار گیرند. مراد این نیست که هدف از این پژوهش، تفسیر درون مایه اساطیر است. اما دقیقاً در همین جاست که انتقاد و نظر منفی شایعی حکمفرماست مبنی بر این که روانشناسی فرایندهای ناخودآگاه، نوعی فلسفه است که برای تفسیر و تبیین درون مایه های اساطیری درست شده است. در این نظر منفی - که متأسفانه تا حدی نیز همگانی است - با اصرار تمام این نکته بسیار حساس نادیده گرفته می شود که روانشناسی ما با واقعیت های مشهود آغاز می شود و نه با گمانه های فلسفی. به طور مثال، اگر ساختارهای مربوط به «نقش گیتی» (mandala) را - که همیشه در رؤیاها و پنداره ها بروز می کنند مورد تحقیق قرار دهیم، امکان دارد که این خرده گیری مطرح شود - و مطرح نیز شده است - که مشغول تسری دادن فلسفه هندی یا چینی به «روان» هستیم. حال آن که در حقیقت تنها کاری که ما کرده ایم مقایسه رویدادهای روانی جدا و مجزا با پدیده های جمعی بوده است -- که آشکارا به هم مربوط هستند. روند «درون نگارانه» (introspective) حکمت در مشرق زمین، اطلاعاتی را آشکار ساخته است که کلیه نگرش های درون نگارانه (در سراسر جهان و در تمام زمان ها و مکان ها) همان ها را به منصفه ظهور می رسانند. تا اینجا، گرفتاری بزرگی که دامنگیر این منتقدان می باشد آن است که هیچگونه تجربه شخصی از واقعیت های مورد بحث ندارند -- همان طور که از ذهنیت یک راهب بودایی یا لاما (lama) که مشغول «بنای» نقشی از گیتی است نیز چیزی نمی دانند. این نظرهای منفی، درک معنای روانشناسی جدید را برای کسان بسیاری که مدعیات متظاهرانه علمی دارند، غیرممکن می سازد. علاوه بر این، موانع و سد های دیگری نیز هست که نمی توان به یاری خرد از آن ها عبور کرد. و ما به همین علت از ورود در بحث آن ها خودداری می کنیم.

۴۳۷- مع ذلک، نادانی یا عدم توانائی عامه مردم مانع از آن نمی شود که دانشمندان از برخی از محاسبات مربوط به احتمالات (با وجودی که از ماهیت اغفال کننده آنها به قدر کافی اطلاع دارند) استفاده نکنند. ماکاملاً آگاهی داریم که علم و شناخت ما از اوضاع و فرایندهای گوناگون ناخودآگاه بیش از شناخت فیزیکدانان از فرایند تشکیل دهنده پدیده های فیزیکی نیست. درباره این که در فراسوی جهان پدیداری چه چیزی هست، مطلقاً هیچگونه تصویری نداریم؛ زیرا هیچ فکر و ایده ای در اختیار ما نیست که منشأ دیگری جز جهان پدیداری داشته باشد. اگر قرار باشد که در ماهیت امور روانی غور و فحص کنیم، محتاج یک اصل ارشمیدسی خواهیم بود، زیرا تنها همین است که دآوری را امکان پذیر می سازد. اما یک چنین چیزی تنها می تواند از امور غیرروانی باشد، زیرا امور روانی - به مثابه پدیده ای زنده و جاندا - در چیزی ریشه دارد که ظاهراً دارای ماهیت غیرروانی است. و با آن که آن را تنها به صورت معلوم یا داده ای (datum) روانی ادراک می کنیم، دلایل کافی در دست است برای اعتقاد به این که این یک حقیقت عینی است. این حقیقت، تا جایی که بیرون از مرزهای جسم ماست، عمدتاً به واسطه ذرات نوری به ما منتقل می شود که به شبکه چشم ما می خورند و بر آن تأثیر می گذارند. نظم گیری این ذرات نور، از جهان پدیداری تصویری را به وجود می آورد که در اساس، از یک سو به سرشت چشم ادراک کننده روان بستگی دارد، و از سوی دیگر به همان واسطه یا میانجی نوری. خودآگاهی صاحب ادراک نشان داده است که استعداد اندازه زیادی از رشد و تکامل را دارد، و توانسته است ابزارهای دقیقی را بسازد که دامنه دیدن و شنیدن ما به باری آنها چندین اکتاو گسترش یافته است. در نتیجه، آن حقیقتی که «اصل موضوعه» جهان پدیداری انگاشته شده است - و نیز جهان ذهنی خودآگاهی - از گسترش

بی سابقه ای برخوردار گردیده است. وجود این ارتباط مستقیم بین خودآگاهی و جهان پدیداری - یعنی بین ادراک ذهنی و فرایندهای حقیقی عینی - و باز یعنی آثار انرژی آنها، محتاج دلیل دیگری نیست.

۴۳۸- از آنجا که جهان پدیداری توده انباشته ای است از فرایندهایی در ابعاد اتمی، طبعاً کشف این نکته حائز کمال اهمیت است که آیا (و در صورت مثبت بودن پاسخ، چگونه) فوتونها (photons) می توانند در شناخت قطعی حقیقتی که میانجی شالوده فرایندهای روانی می باشند به ما کمک کنند. تجربه نشان می دهد که نور و ماده هر دو همانند ذراتی مجزا، و در عین حال همانند موج، عمل می کنند. این نتیجه گیری باطل نمایانه یا پارادوکسی، ما را وامی دارد تا - در مرتبه ابعاد اتمی - از توصیف علی طبیعت در نظام متعارف «فضا-زمان» یا «جای-گاه» [space-time] دست برداریم و در جای آن حوزه هایی نامرئی از احتمالات در جای ها [= مکان ها] یا چندبعدی را بشانیم - و این درواقع همان تصویر وضع دانش ما در حال حاضر می باشد. در پایه و اساس این طرح تجریدی از تفسیر و تبیین ما، تصویری از حقیقت قرار دارد که آثار مهارشدنی یا غیرقابل کنترلی را که مشاهده کننده بر نظام تحت مشاهده دارد، به حساب می آورد - و در نتیجه «حقیقت» چیزی از ویژگی عینی خود را از دست می دهد، و عنصری ذهنی را به تصویری که فیزیکدانان از جهان دارند می افزاید. ۲۰۰

۴۳۹- استفاده از قوانین آماری در مورد فرایندهای با ابعاد اتمی در علم فیزیک، قرینه ای شایان توجه در علم روانشناسی دارد. و حد این قرینه آن است که علم روانشناسی - به میانجی پی گیری فرایندهای خودآگاه - مبانی خودآگاهی را تا آنجا مورد بررسی قرار می دهد که خود در ظلمت و عدم وضوح [یعنی غیرقابل فهم گشتن] ناپدید گردد

-- و دیگر چیزی از آن مرئی نباشد جز آثاری که تأثیری نظم‌بخش (organizing) بر محتویات خودآگاهی دارند. ۲۰۱ تحقیق و بررسی در این آثار، این واقعیت یگانه و ممتاز را اعیان می‌سازد که این آثار از یک «ناخودآگاه»، یعنی از یک حقیقت عینی ناشی می‌شوند که در عین حال همانند حقیقتی ذهنی یعنی همانند یک خودآگاهی است. از این رو حقیقتی که پایه و شالوده آثار ناخودآگاه است دربرگیرنده «ذهن» مشاهده‌گر نیز هست و بنابراین به گونه‌ای به وجود آمده است که ما قادر به ادراک آن نمی‌باشیم. ناخودآگاه، هم زمان و در عین حال، هم ذهنیت مطلق است و هم حقیقت مطلق؛ زیرا - در اساس می‌توان اثبات کرد که در همه جا حضور وجود دارد. و این چیزی است که نمی‌توان آن را، به طور یقین، درباره محتویات خودآگاهی که سرشت شخص‌گرایانه دارند اظهار نمود. آن «گریزپایی و بیان‌ناپذیری»، آن حالت «مه‌گرفتگی و ابهام»، و نیز آن حالت «یگانه و ممتازی» را که همواره صاحبان اذهان غیرمتخصص به‌ایده روان پیوند داده‌اند، تنها به «خودآگاهی» ربط می‌یابد و نه به ناخودآگاه مطلق. بنابراین، آحادی که ناخودآگاه به وسیله آن‌ها عمل می‌کند (یعنی آحادی که نه به طور کمی، که بیشتر به طور کیفی قابل تشخیص‌اند)، که خلاصه یعنی همان کهن‌الگوها، دارای نهاد و سرشتی هستند که نمی‌توان - به طور یقین - عنوان «روانی» را بر آن نهاد.

۴۴۰- با وجود این که راهنمای من در شک نمودن به ماهیت منحصرأ روانی کهن‌الگوها ملاحظات روانشناختی صرف بوده است، اما علم روانشناسی خود را ملزم می‌بیند که در پرتو یافته‌های علم فیزیک، مفروضات «منحصراً روانی» خود را مورد تجدید نظر قرار دهد. علم فیزیک به وضوح هرچه تمام‌تر نشان داده است که درحوزه ابعاد و اندازه‌های اتمی، «مشاهده‌کننده» درحقیقت عینی «اصل موضوعی» انگاشته می‌شود، و این که تنها در این شرایط است که

ارائه طرحی رسا و مناسب از تفسیر و تبیین امکان‌پذیر می‌گردد. این سخن بدان معناست که اولاً یک عنصر «عینی» خود را به تصویری که فیزیکدانان از جهان بنا می‌کنند می‌افزاید، و ثانیاً این که لزوماً پیوندی هست بین «روان»ی که قرار است تبیین شود و پیوستار (continuum) عینی فضا و مکان یا همان «جای-گاه» که گفتیم. از آنجا که پیوستار مادی متصور نمی‌باشد، نتیجه می‌گیریم که از بُعد روانی آن نیز (که لزوماً موجود می‌باشد) نمی‌توان تجسمی به هم رساند. با این همه، از لحاظ نظری، یکی دانستن نسبی و ناقص روان با پیوستار مادی حائز اهمیت فوق‌العاده است، زیرا از رهگذر ایجاد ارتباط بین شکاف میان جهان (ظاهراً) غیرمتجانس مادی و روانی (البته نه به هیچ طریق ملموس، بلکه از جنبه مادی، توسط معادلات ریاضی، و از جنبه روانشناختی به وسیله «اصول موضوعه‌ای» که به روش تجربی به دست آمده‌اند) سبب تسهیل فوق‌العاده کهن‌الگوها می‌گردد که محتویات آن‌ها را - اگر اساساً محتویاتی در کار باشد - نمی‌توان به «ذهن» باز نمود. کهن‌الگوها، تا جایی که اساساً بتوانیم مشاهده و تجربه‌شان کنیم، خود را تنها از رهگذر توانایی‌شان به نظم بخشیدن به انگاره‌ها و ایده‌ها به ظهور می‌رسانند. و این همواره فرایندی است ناخودآگاه که تا قبل از سپری شدن مدتی بعد، نمی‌توان متوجه آن شد. کهن‌الگوها به وسیله جذب اطلاعات «ایده‌سازانه» (ideational) (که اصل و مبدأ آن‌ها در جهان پدیداری محل مشاخره و اختلاف نمی‌باشد) مرئی و «روانی» می‌گردند. بنابراین، کهن‌الگوها نخست تنها به صورت موجودیت‌هایی روانی تشخیص داده شده و به همین نحو نیز ادراک می‌شوند - البته با برخورداری ساختن خود به استفاده از همان حقانیتی که به خود می‌دهیم تا پدیده‌های مادی مربوط به ادراک بدون واسطه را بر فضای اقلیدسی استوار کنیم. تنها هنگامی که نوبت آن می‌رسد که پدیده‌های روانی‌ای را که وضوح کمتری دارند تبیین و

تفسیر کنیم. به سویی اختیار این فرض سوق داده می‌شویم که کهن‌الگوها می‌باید بُعدی غیرروانی داشته باشند. دلایل لازم برای یک چنین نتیجه‌گیری، به وسیله پدیده‌های «همزمانی» ای تأمین می‌گردند که با عاملان فعالیت ناخودآگاه ربط داده می‌شوند. -- که تاکنون تحت عنوان «ارتباط ذهنی» (telepathy) به‌شمار آمده. و یا اساساً باطل شناخته شده‌اند. ۲۰۲ اما شک و ناباوری قاعدتاً می‌باید نظریه‌های ناصواب را هدف حمله قرار دهد نه واقعیت‌هایی را که بالاستقلال وجود دارند. هیچ مشاهده‌گر غیرمغرض و عاری از تعصب نمی‌تواند واقعیت‌ها را انکار کند. مقاومت در برابر تصدیق وجود این‌گونه حقایق، در اساس، ناشی از بیزاری‌ای است که مردم نسبت به قوه‌ای که - به اصطلاح - فوق طبیعی دانسته می‌شود [همانند «غیب‌بینی» (clairvoyance) که به‌زور به «روان» الصاق داده شده است] دارند. وجود ابعاد کثیر و گیج‌کننده این پدیده‌ها - تا جایی که من در حال حاضر قادر به درک آن می‌باشم - براساس این فرض که یک پیوستار «جای-گاهی» روانی نسبی وجود دارد، کاملاً قابل توجیه است. به محض این که محتویات روانی از آستانه خودآگاهی بگذرند، پدیده‌های همزمانی ناپدید می‌شوند، گاه [= زمان] و جای [= مکان] سلطه خود را از سر می‌گیرند و خودآگاهی بار دیگر در ذهنیت خود دچار انزو می‌گردد. در اینجا با یکی از آن مواردی سروکار داریم که با استفاده از ایده فیزیکدانان درباره «اکمال مشترک» (complementarity) به خوبی می‌توان به معنای آن پی برد. وقتی که محتوایی ناخودآگاه پای در درون خودآگاه می‌گذارد، مظاهر همزمانی آن متوقف می‌شود. و به عکس نیز، با قراردادن «ذهن» در حالت ناخودآگاه (یا خلسه) می‌توان پدیده‌های همزمانی را احیا کرد و «فراخواند». همین رابطه اکمال مشترک را باز به آسانی می‌توان در کلیه آن موارد بی‌اندازه شایع پزشکی نیز دید، وقتی که محتویات

ناخودآگاه قرینه یا همانند، خودآگاه می‌گردند. برخی از عوارض بالینی ناپدید می‌شوند. باز این را نیز می‌دانیم که می‌توان به وسیله خواب مصنوعی موجب ایجاد تعدادی از پدیده‌های «روان‌تنی» (psychosomatic) شد که از جهات دیگر خارج از کنترل اراده‌اند: پروفیسور پاولی جنبه مادی و فیزیکی رابطه «اکمال مشترک» را که موضوع بحث حاضر است بدین شرح بیان می‌کند که: «بستگی به انتخاب آزادانه و مختار آزمایش‌کننده (مشاهده‌کننده) دارد که ببیند... که چه شناخت‌هایی را از دست خواهد داد. و یا به تعبیر رایج‌تر،... که ببیند که آیا می‌خواهد «الف» را اندازه بگیرد و «ب» را از بین ببرد و یا نه، «ب» را اندازه بگیرد و «الف» را از بین ببرد. اما این دیگر در اختیار او نخواهد بود که یک شناخت را پیدا بکند و هیچ شناختی را از دست ندهد». این مطلب بالاخص درباره رابطه بین دیدگاه مادی و دیدگاه روانشناختی مصداق دارد. فیزیک کمیّات و رابطه آن‌ها را با یکدیگر معلوم می‌کند؛ روانشناسی کیفیّات را معلوم می‌کند بدون آن که بتواند کمیّات را اندازه بگیرد. وجه تشابه تفسیرهای روانشناختی و فیزیکی را سی.ا.مایر (C.A. meier) در مقاله «فیزیک مدرن - روانشناسی مدرن» ۲۰۳ گوشزد کرده است. او می‌نویسد: «این دو علم، در خلال سال‌ها کار تحقیقی مستقل، مشاهداتی را اندوخته و نظام‌هایی متناسب از اندیشه را بنا کرده‌اند. هر دو علم به موانع خاصی برخورد کرده‌اند که ... ویژگی‌های اساسی مشابهی را نشان می‌دهند. موضوع مورد تحقیق، و انسان تحقیق‌کننده - با اعضای حسی و شناخت خود و امتداد این دو (که همان وسایل دقیق اندازه‌گیری و روش‌های کار تحقیق باشند) به گونه‌ای تجزیه‌ناپذیر به هم پیوند خورده‌اند. این همان رابطه «اکمال - تضاد» است، هم در فیزیک و هم در روانشناسی». درواقع بین فیزیک و روانشناسی، «رابطه اکمال متقابل اصیل و حقیقی» ای برقرار می‌باشد.

۴۴۱- پس از آن که بتوانیم خود را از شر این عذر و بهانه کاملاً غیرعلمی خلاص کنیم که پدیده‌های همزمانی صرفاً تقارن تصادفی محض می‌باشند، خواهیم دید که این پدیده‌ها به هیچ وجه رویدادهایی غیرعادی نبوده و بلکه نسبتاً شایع‌اند. این واقعیت به طور کامل با نتایجی که راین (Rhine) نام «تجاوز از احتمالات (probability exceeding)» را بر آن‌ها نهاده، وفق می‌دهد. روان، چیز آشفته‌ای نیست که از «ویرها» و «هوس‌ها» و تصادف‌های اتفاقی تشکیل شده باشد، بلکه حقیقی است عینی که فرد پژوهش‌گر می‌تواند با استفاده از روش‌های معمول در علوم طبیعی بدان دست یابد. نشانه‌هایی هست دال بر این که فرایندهای روانی در نوعی از ارتباط با زیر لایه روانشناختی می‌باشند. از آنجا که فرایندهای روانی رویدادهایی هستند عینی، مشکل بتوان آن‌ها را جز فرایندهایی از انرژی به چیز دیگری تعبیر نمود. ۲۰۴ و یا به عبارت دیگر، به رغم اندازه‌گیری ناپذیر بودن فرایندهای روانی، تغییرات قابل ادراک روان را نمی‌توان به گونه دیگری استنباط کرد مگر به صورت پدیده‌ای از انرژی. این امر روانشناس را در مقام و موضعی قرار می‌دهد که از نظر فیزیکدان بسیار مشتمل‌کننده است، چرا؟ چون که روانشناس نیز همانند فیزیکدان درباره انرژی صحبت می‌کند با وجود این که چیزی که بتواند آن را اندازه بگیرد در دست ندارد. علاوه بر این مفهوم انرژی، کمی است ریاضی و یا تعریفی دقیق. و چون چنین است به چیزی که جنبه «روانی» داشته باشد قابل اطلاق نیست. فرمول انرژی جنبشی $E = \frac{mv^2}{2}$ ، شامل عوامل m (جرم)، و v (سرعت) است، و این دو ظاهراً با ماهیت روان تجربی، تناسبی ندارند. حال اگر علم روانشناسی با این همه، برای بیان فعالیت روان به استفاده از مفهوم مورد نظر خود از انرژی اصرار می‌ورزد، البته این واژه را نه به صورت فرمولی ریاضی، که به عنوان یک قیاس به کار می‌برد. اما

به این نکته خوب توجه کنید که این قیاس خود ایده شهودی کهن تری است که مفهوم انرژی فیزیکی در اصل از خود آن تحوّل یافته و به وجود آمده است. مفهوم انرژی فیزیکی به کاربردهای قدیم تری از فعالیت متگی است که تعریف ریاضی ندارد، و می‌توان رد پای آن را گرفت و تا فکر بدوی و مهجور «فوق العاده قوی» به عقب رفت. این مفهوم مانا (mana) محدود به مالزی نمی‌شود، بلکه در اندونزی و ساحل شرقی آفریقا نیز وجود دارد؛ و هنوز پژواک آن در واژه لاتینی numen (به معنای قدرت لاهوتی)، و به صورت رنگ باخته تری در واژه genius -genius (به معنای روح محافظ مکان) باقی است. استعمال اصطلاح لیبدو در روانشناسی طبّی نزدیک تر به زمان ما، قرابت شگفت‌انگیزی با مانای بدوی دارد. ۲۰۵ علیهذا این ایده کهن الگویی، نه تنها ابداً بدوی نیست، که با تصویری که فیزیکدانان از انرژی دارند تنها از این جهت تفاوت دارد که اساساً کیفی است، نه کمی. در روانشناسی جای اندازه‌گیر دقیق «کمیت»‌ها را تعیین نسبی «شدّت»‌ها گرفته است، که بدین منظور - در تضاد کامل با علم فیزیک - از کارکردی به نام احساس (ارزش‌گذاری) بهره‌برداری می‌شود. در روانشناسی این عمل جای اندازه‌گیری ملموس در فیزیک را می‌گیرد. شدّت‌های روانی و تفاوت‌های درجه‌بندی شده آن‌ها فرایندهای کیفی‌ای را نشان می‌دهند که دستیاب مشاهده و اندازه‌گیری مستقیم نیستند. معلوم‌ها یا داده‌های روانشناختی با آن که اساساً کیفی هستند، با این همه دارای گونه‌ای از انرژی فیزیکی نهفته نیز می‌باشند. - زیرا پدیده‌های روانی بُعد کمی خاصی را از خود نشان می‌دهند. اگر می‌شد که این مقادیر را اندازه گرفت، ناگزیر روان بدین صورت جلوه می‌کرد که دارای حرکت در فضا است. و در آن حالت چیزی می‌بود که می‌شد فرمول انرژی را درباره آن به کار بست. بنابراین، از آنجا که جرم و انرژی ماهیت واحدی دارند، «جرم و سرعت» (تا

جایی که روان آثار مشهودی در فضا می‌داشت) می‌توانستند، از نظر تعیین مشخصه‌های روان، مفاهیم مناسبی باشند. به عبارت دیگر روان می‌باید دارای بُعدی باشد که برابر آن بُعد، به صورت جرمی در حال حرکت جلوه کند. اگر شخص مایل نباشد که به عنوان یک «اصل موضوعه»، وجود یک همسازی و هارمونی از پیش برقرار شده‌ای را مابین رویدادهای مادی و روانی تصدیق کند، در آن صورت این دو تنها می‌توانند که در حالت «گنش متقابل» قرار داشته باشند. اما فرضیه اخیرالذکر وجود «روان»ی را ایجاب می‌کند که در یک جایی با جرم تماس داشته باشد. و همین‌طور بالعکس، وجود «جرم»ی را ایجاب می‌کند که در روان نهفته باشد. و این «اصل موضوعی»ی است که از برخی از فرمول‌بندی‌های فیزیکی مدرن چندان دور نیست. (نگاه کنید به تحقیقات ادینگتن Edington جینز Jeans و دیگران). در ارتباط با همین مطلب، میل دارم وجود پدیده‌های «فراروانی» (Parapsychie) ای را نیز به خواننده یادآور شوم که تنها کسانی ارزش حقیقی بودن آن‌ها را درمی‌یابند که توانسته‌اند که با مشاهده شخصی این پدیده‌ها خودشان را قانع و متقاعد سازند.

۴۴۲- اگر این اندیشه‌ها و تأملات موجه بوده باشند، ناچار می‌باید که درخصوص ماهیت روان پیامدهایی کارساز داشته باشند، چون در آن صورت این‌ها به منزله واقعیت‌هایی عینی رابطه بسیار نزدیکی خواهند یافت، نه فقط با پدیده‌های فیزیولوژیکی و زیست‌شناختی، که همچنین با رویدادهای مادی. و باز ظاهراً در این صورت این‌ها نزدیک‌ترین رابطه را خواهند داشت با آنچه که به قلمرو فیزیک اتمی مربوط می‌گردد. همان‌طور که احتمالاً اظهارات من روشن ساخته‌اند، امروز ما پیش و بیش از هر چیز علاقه‌مند به برقرار ساختن برخی از قیاس‌ها هستیم -- و نه چیزی بیش از آن. وجود چنین قیاس‌هایی این حق را به ما نمی‌دهد که نتیجه بگیریم که وجود ارتباط بین موضوعات

به اثبات رسیده است. ما می‌باید که در وضع موجود دانش فیزیکی و روانشناختی خود، به صرف مشابَهت ظاهری برخی از تصاویر و بازتاب‌های اساسی خرسند باشیم. با این همه قیاس‌های موجود به خودی خود آن اندازه اهمیت دارند که استحقاق برجستگی‌ای را که بدان‌ها بخشیدیم داشته باشند.

اهدایی از طرف
مرحوم مهندس
عبدالرسول گل‌کاری

توضیح‌های مؤلف

۱- واژه غایی (نهایی، پایانی (final) را به کار می‌برم و نه فرجام‌گرایانه (teleological) را تا از سوء تفاهم ناشی از مفهوم عام فرجام‌گرایی پرهیز شده باشد. واژه غایی دربرگیرنده ایده مقصود یا هدف پیش‌بینی شده است.

۲- «علل غایی و علل مکانیکی مانعه‌الجمعند، زیرا تابعی که دارای یک معنی است نمی‌تواند در عین حال دارای چند معنی باشد» (وونت Wundt ص ۷۲۸۰). سخن گفتن از «علل غایی» پذیرفتنی نمی‌نماید، چون مفهومی است مختلف‌الجنس - یعنی زاده امتزاج دیدگاه‌های علی و غایی. به نظر وونت ترتیب توالی علی، دو اصطلاح دارد و یک معنی - یعنی علت M و معلول E، - حال آن که ترتیب توالی غایی، سه اصطلاح دارد و چندین معنی - و این یعنی مفروض گرفتن هدف A، وسیله M، و نیل به هدف E. من برآنم که این تعبیر نیز حاصلی است مختلف‌الجنس، چون که مفروض گرفتن یک هدف، مکملی است - متصور توسط علیّت - برای ترتیب توالی غایی حقیقی $M^{\circ}-E^{\circ}$ ؛ که باز دو اصطلاح دارد و یک معنی. از آنجا که دیدگاه غایی، همان حالت معکوس دیدگاه علی است (وونت)، پس $M^{\circ}-E^{\circ}$ صرفاً همان ترتیب توالی علی M-E است که در جهت عکس رؤیت می‌شود. اصل غایتیت، هیچ علیتی را برای آغاز مفروض نمی‌گیرد زیرا دیدگاه غایی، علی نیست و بنابراین واجد مفهوم علت نمی‌باشد، درست همانطور که دیدگاه علی دارای مفهوم هدف یا مقصودی که باید بدان نائل آمد نمی‌باشد.

۳- معارضه انترژیسم و مکانیسم قرینه‌ای است برای مشکل دیرینه امور مطلق. به یقین درست است که یک شیء فرد، تنها «مفروض» در ادراک حسی است، و در این حد امری است مطلق، یعنی تنها یک اسم (nomen) و یک کلمه است. اما در عین حال تشابه‌ها یا روابط چیزها نیز مفروض می‌باشند، و در این

حد، یک امر مطلق یک واقعیت است -- «واقع‌گرایی نسبی» اثر ابلارد (Abelard).
۴- غایت و علّت دو طریق ممکن برای استنباط مسائل است که تشکیل یک تناقض عقلی (antinomy) را می‌دهند. این دو، «تفسیرگرایی» هستند از گونه پیشرفتی و پس‌رفتی (regressive and progressive) (وونت)، و از همین رو متناقض. طبعاً این سخن تنها در صورتی درست است که اینطور فرض شود که مفهوم انرژی، انتزاعی است بیانگر رابطه. «انرژی رابطه است»: فون هارتمان (Von Hartmann، ص ۱۹۶۰). اما اگر همانگونه که ازوالد (Ostwald) در Philosophie der welt آورده است، «انرژی» اصل موضوعی انگاشته شده باشد، گزاره درستی نخواهد بود.

۵- «تفاوت دیدگاه فرجام شناختی و دیدگاه علی نسبت به چیزها، حقیقی نیست تا محتوای تجربه را به دو قلمرو جداگانه تقسیم کند. تنها تفاوت بین این دو دیدگاه، تفاوتی است صوری و عبارت است از این که به هر رابطه نهایی، پیوندی علی متعلق است، به عنوان مکمل آن، و همین‌طور به عکس نیز، به هر پیوند علی - در صورت نیاز - می‌توان شکلی فرجام شناختی بخشید». وونت، ص. ۷۳۷.

6- "Die Begriffe der seele und der psychischen Energie in der psychologie," Archiv fuer systematische philosophie, IV.

7- Busse, Geist und Koerper, Seele und Leib.

8- Kuelpe, Einleitung in die philosophie, p. 150.

۹- فون گروت تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید (ص. ۳۲۴): «مستولیت اثبات این مطلب به دوش کسانی است که انرژی روانی را نفی می‌کنند، و نه اشخاصی که آن را تأیید می‌نمایند».

۱۰- در مورد دکارت نیز عملاً چنین بود. دکارت ابتدا اصل حفظ مقدار حرکت را بیان کرد، اما روش‌های لازم برای اندازه‌گیری‌های مادی را که در همین اواخر کشف شدند در اختیار نداشت.

۱۱- یک رویه بودن (One-sidedness) ضمیر خودآگاه به وسیله تقابل (counterposition) ضمیر ناخودآگاه جبران می‌شود. این عمدتاً حقایق به دست آمده در علم آسیب‌شناسی روانی است که با وضوح هر چه تمام‌تر، نگرش

جبرانی ضمیر ناخودآگاه را به اثبات می‌رساند. شواهد این مدعا را می‌توان در آثار فروید و آدلر (Adler) و نیز در اثر خود من تحت عنوان "Psychology of Dementia Praecox" سراغ گرفت. برای بحث نظری در این باره نگاه کنید به "Instinct and the Unconscious" Pars. 263ff., infra.

درباره اهمیت جبران روان‌شناختی، نگاه کنید به

"Regulation Psychigue et guerison." از مدر (Maeder).

۱۲- نگاه کنید به «مجموعه آثار» یونگ

Collected Works (1918edn: Studies in Word Association)

۱۳- نگاه کنید به «تحقیقات روانپزشکی» یونگ.

Psychiatrie Studies. Par. 168, n. 2a-

۱۴- این که عقده و یا هسته اصلی آن می‌تواند ناخودآگاهانه باشد، یک امر مسلم بدیهی نیست. عقده اگر دارای مقدار معینی - و یا مقدار قابل ملاحظه‌ای - شدت هیجانی نباشد، دیگر اساساً عقده نیست. گمان می‌رود که این ارزش انرژی، خود به خود عقده را به درون ضمیر خودآگاه براند، و نیروی جاذبه ذاتی آن توجه آگاهانه را برانگیزد. (میدان‌های نیرو، مشترکاً همدیگر را جذب می‌کنند) این که مطلب - چنانکه کراپا به تجربه رسیده است - به این صورت نمی‌باشد، مستلزم توضیح ویژه‌ای است. حاضر و آماده‌ترین توضیح به وسیله نظریه سرکوب (repression) فروید ارائه شده است. این نظریه، وجود تقابلی را در ضمیر آگاه پیش فرض و مسلم می‌گیرد: نگرش خودآگاهانه - به اصطلاح - دشمن عقده ناخودآگاه است، و به آن اجازه رسیدن به خودآگاهی را نمی‌دهد، این نظریه مطمئناً موارد زیادی را توضیح می‌دهد، اما تجارب خود من نشان می‌دهد که مواردی نیز هست که از این راه نمی‌توان توضیحشان داد. در حقیقت نظریه سرکوب، تنها بر مواردی نظر دارد که در آن‌ها محتوا (content) - که به خودی خود کاملاً قادر به خودآگاه شدن است - یا کاملاً «خودآگاهانه» سرکوب می‌شود، و یا اساساً از ابتدا به خودآگاهی نرسیده بوده است. ولی این نظریه آن مواردی را ملحوظ نمی‌دارد که در آن‌ها از اطلاعات (material) ناخودآگاه، محتویاتی با شدت انرژی فراوان شکل می‌گیرد که فی‌نفسه قادر به خودآگاه شدن نیستند، و چون چنین است، یا اساساً قادر به خودآگاه شدن نیستند و یا اگر باشند تنها با

دشواری فراوان قادر بدین کارند. در این گونه موارد، نگرش خودآگاهانه، نه تنها دشمن محتویات موجود در ناخودآگاه نیست، که نسبت به آن نظر بسیار مساعدی نیز دارد: شاهد مثال، فرآورده‌های هنری است که - چنانکه می‌دانیم - تقریباً همواره مبادی نخستین آن‌ها در ضمیر ناخودآگاه قرار دارد. درست همانگونه که مادر، با آرزومندی انتظار فرزند خود را می‌کشد اما او را با رنج و زحمت به دنیا می‌آورد، یک محتوای تازه خلأقانه نیز - به‌رغم اشتیاق ضمیر آگاه - می‌تواند مدت زیادی در ناخودآگاه بماند بی‌آنکه «سرکوب» گردد؛ که در این صورت با آن که دارای ارزش انرژی زیاد است، خودآگاه نمی‌شود. توضیح مواردی از این دست چندان دشوار نیست. محتوا، تازه است و به‌همین جهت برای ضمیر ناخودآگاه بیگانه می‌باشد، و هیچ تداعی و «پلی» برای پیوند به محتویات خودآگاه موجود نیست. تمام این پیوندها را نخست باید با زحمت زیاد ایجاد کرد، زیرا بدون آن‌ها اساساً خودآگاهی امکان‌پذیر نیست. بنابراین در توضیح ناخودآگاهی عقده می‌باید دو زمینه را بررسی کرد: (۱) سرکوب محتوای مستعد خودآگاه شدن، و (۲) بیگانه بودن محتوایی که هنوز مستعد رسیدن به خودآگاهی نیست.

۱۵- و یا باید به‌مفهوم از انرژی توسل جست که از اصول موضوعی انگاشته می‌شود - همانند رأی اوزوالد. اما از این راه، دشوار بتوان از چنگ مفهوم جسم لازم برای گونه‌علی - مکانیستی تبیین رهایی یافت، زیرا مفهوم «انرژی» نهایتاً تنها رنگ کمیت را دارد.

۱۶- مقایسه کنید با

Berger, Ueber die Koerpolichen Aeusserungen Psychischer Zustae; Lehmann, Die Koerporlichen Aeusserungen Psychischer Zustae, trans. (into German) by Benixen.

۱۷- نگاه کنید به

Petrson and Jung "Psycho-Physical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals", Nunberg, "on the physical Accompaniments of Association Processes," in Jung, Studies in Word Association; Ricksher and Jung, "Further Investigations on the

Galvanic Phenomenon".

18- Veraguth, Das Psycho-galvanische Reflexphanomen; Binswanger, "on the psycho-galvanic phenomenon in Association Experiments, in Jung studies in Word Association.

۱۹- مقایسه کنید با

"Studies in Word Association and" The Association Method.

۲۰- شیلر (schiller) - به‌اصطلاح - به‌اعتبار «انرژی» به‌این موضوع

می‌اندیشد. او کار تحقیقی خود را با ایده‌هایی نظیر «انتقال شدت» "transfer of intensity" انجام می‌دهد. مقایسه کنید با

On the Aesthetic Education of Man, trans. By snell.

21- "Die Begriffe der seele und der psychischen Energie in der psychologie."

22- Stern, Ueber Psychologie der individuellen Differenzen, pp. 119.

23- Leitfaden der psychologie, pp. 62. 119 ff.

۲۴- میدر بر آن است که «فعالیت خلأقانه آرگانیسم، و به‌ویژه فعالیت خلأقانه

روان، «از میزان انرژی مصرف شده تجاوز می‌کند.» او همچنین عقیده دارد که (در ارتباط با روان) - همراه با اصل بقاء و [انرژی] و اصل آنتروپی - می‌باید از یک اصل سوم نیز استفاده کرد، و آن اصل، اصل ادغام است. مقایسه کنید با

Heitung und Entwicklung im Seelenleben, pp. 50 and 69f.

۲۵- Symbols of Transformation. به‌ویژه مقایسه کنید با بخش دوم، فصل

سوم.

26- Sammlung kleiner schriften zur Neurosenlehre [cf. Collected papers. I-IV].

27- Hartmann, Weltanschauung der modernen physik, p. 6.

۲۸- امروزه علم فیزیک انرژی را با جرم آن مساوی می‌گیرد، اما این نکته

ربطی به‌بحث حاضر ندارد.

29- Symbols of Transformation, par. 226.

۳۰- تنزل مرتبه ساختار عقده به‌جنسیت، توضیح علی معتبری است،

منتهی تنها در صورتی که پیشاپیش این توافق به عمل آمده باشد که «بحث» منحصر بر سر توضیح کارکرد اجزاء متشکله جنسی در ساختارهای عقده‌هاست. اما چنین فرضی، تأکید مقدم بر تجربه (a priori) بر این نکته است که یک ساختار پیچیده جنسی، تنها می‌تواند ساختار جنسی باشد. - که این یک استدلال غیرمنطقی (petitio principii) آشکار است. نمی‌توان مدعی شد که جنسیت تنها غریزه روانی بنیادی است، و از این رو هر توضیحی که مبنای جنسی داشته باشد، توضیحی ناقص خواهد بود و نه یک نظریه روانشناختی از جمیع جهات رسا و کافی.

۳۱- این نکته تنها در مورد قلمروی «فیزیک عالم کبیر» یا ماکرو فیزیکی (macrophysical) صادق است که در آن «قوانین مطلق» جاری و ساری است.

۳۲- مقایسه کنید با

Psychological Types, Def. 36: "Irrational".

33- Populaere Schriften, p. 33.

۳۴- یک نظام (system) را هنگامی بسته مطلق می‌دانیم که هیچ انرژی نتواند از بیرون به درون آن نفوذ کند.

۳۵- از همین رو ایده آن همزمان با پیدا شدن انسان است. و در ایده‌های بنیادین اقوام بدوی به آن برمی‌خوریم. مقایسه کنید با

Lehmann, Mana der Begriff, ausserordentlich Wirkungs wollen, bei suedsevoelkern,

و به توضیحات خود من در

Two Essays in Analytical Psychology, par. 108,

هوبرت و مآوس (Hubert and Mauss) نیز در (Melanges d'histoire des Religions, preface, p. XXIX)

مانا (Mana) را یکی از «مقوله‌های» استنباطی نامیده‌اند. در اینجا عبارات این دو تن را کلمه به کلمه نقل می‌کنم: «(مقوله‌هایی که پیوسته در زبان - و نه لزوماً با صراحت - فرصت بروز می‌یابند، بیشتر به صورت قاعده موجوداند تا در شکل عاداتی که زمام خودآگاهی را در دست دارند؛ هرچند که فی‌نفسه ناخودآگاهند. تصور «مانا»، یکی از این اصول است. مانا یکی از داده‌ها یا نهاده‌های (datum)

زبان است، و در یک رشته از داورها و استدلال‌های مربوط به اوصافی که به مانا مربوطند، مستتر می‌باشد. ما مانا را مقوله خوانده‌ایم. اما مانا تنها از مقوله‌های مختص اندیشه‌های ابتدایی نیست، و امروزه هنوز هم - هرچند که با تنزل و کاهش - نخستین شکلی است که به وسیله سایر مقولاتی که همواره در ذهن ما به کار مشغولند - یعنی مقولات جسم و علت - به خود می‌گیرند.

۳۶- برای بحث درباره شکل‌گیری مفاهیم شهودی در برابر مفاهیم تجربی، نگاه کنید به:

Psychological Types, Pars 518ff, and Def 22: functions.

۳۷- [یادداشت ویراستارهای انگلیسی کتاب]: در اینجا یونگ از اصطلاح‌های Trieb و Ichtriebe (که می‌توان معنای «سائق» و «خود-سائق») استفاده می‌کند تا از فروید پیروی کرده باشد. این اصطلاح‌ها در انگلیسی به «غریزه» و «خود-غریزه» برگردانده شده‌اند. مقایسه کنید با، مثلاً

Freud, Introductory Lectures, [pp. 296 ff.]

۳۸- واژه لاتینی لیبدو به هیچ روی معنای تلویحی منحصر جنسی ندارد، بلکه مفید معنای شور و شوق و میل و اشتیاق است. مقایسه کنید با Symbols of Transformation, par. 185 ff.

39- Freud and Psychoanalysis, par. 282.

۴۰- تاحدودی بر سیاق هودیبراس (Hudibras) که کانت (Traume) (eines Geisterschres, III) نظر وی را نقل می‌کند: «هنگامی که باد بیماری خیالی (hypochondriacal wind) در درون روده‌ها می‌توفد، همه چیز بستگی پیدا می‌کند به جهتی که این باد اختیار می‌کند. اگر روبه پائین برود به «تیز» بدل می‌شود، اما اگر رو به بالا برود، به رویایی صادق یا الهامی ملکوتی.» برای روایتی منفتح‌تر از این موضوع، نگاه کنید به:

"Dreams of a Spirit seer," trans. by Emanuel. Goerwitz, 9. 84.

ظاهراً روایت کانت مبتنی است بر:

Samuel Buller's "Hudibras, Part II, conto iii, lines 773-76: "As Wind th' Hypochondrias pent Is but a blast if downward sent, But if it upwards chance to fly Becomes new light and prophecy."- Trans.]

۴۱- گرچه دلزدگی حرفه‌ای از چیزهای غیرواقعی دنیای روان‌رنجوری، تحلیل‌گر روان را شکاک می‌سازد، اما دآوری کلی از زاویه مرضی این اشکال را دارد که همواره مغرضانه است.

42- Das Zeitalter des sonnengottes.

43- Symbols of Transformation, Pars 307 ff.

۴۴- دیاستول یا بسط، برون‌گرایی (extraversion) لبیدوست که در سراسر کیهان گسترده می‌شود. سیستول، قبض لبیدوست به‌درون خود، یا همان الوهیت (monad)، (گفته در صفحه ۵۷۱ چمبرلین chamberlain) می‌گوید: «سیستول - خودآگاه - قبض نیرومندی است که فرد را به‌منصه ظهور می‌رساند و دیاستول (= بسط)، اشتیاق برای دربرگرفتن کل». همو می‌گوید که باقی ماندن در هر یک از این دو نگرش به‌معنای مرگ است (ص. ۵۷۱). و از همین رو یکی از این دو، ناکامی است و نیازمند اكمال توسط کارکرد متضاد خود. (باز می‌گوید: «چنانچه آدمی خویشتن را منحصرأ در موضع دریافت‌کننده نگه‌دارد، و اگر بسط به‌طور نامحدود پایدار بماند، فلج و سرانجام مرگ، به‌زندگی روانی و سپس به‌زندگی جسمانی وی وارد می‌گردد. تنها کنش است که می‌تواند به‌جنب و جوش درآید، و شرط نخستین آن وجود قید و بند است، یعنی همان قبض که حد و مرز سختگیرانه‌ای را مقرر می‌دارد. هراندازه که کنش پرجنب‌وجوش‌تر باشد، اعمال قید و بند قاطع‌تر خواهد بود». ص. ۵۸۱.

45- Symbols of Transformation (Pars 203f.)

46- Preuss, "Der ursprung der Religion und Kunst," p. 388., Schultze, Psychologie der Naturvoelker, p. 168; Symbols of Transformation, Pars. 213 F.

۴۷- مقایسه کنید با اظهارنظری که در 38 p. Volks Kunde Von Loango به‌وسیلهٔ یشول - لُشه (peuchuel-Loesche) شده است: رقص‌کنندگان با یک پا زمین را می‌خراشند و هم‌زمان حرکات شکمی مشخصی را اجرا می‌کنند.

48- "Woerter und sachen." cf. symbols of Transformation, Par. 214. 21.

49- Mannhardt, Wald-und feldkulte, I. pp. 48. ff.

۵۰- همان - صفحه ۴۸۳.

۵۱- برای تحقیقی جامع دراین باره نگاه کنید به: Levy-Bruhl
How Natives Think, trans. by Ciarc. pp. 228 ff.

۵۲- نگاه کنید به تصویر مربوط در

Spencer and Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, p.500.

53- Koch-Gruenberg, Suedamerikanische Felszeichnungen.

54- Silberer, Problems of Mysticism and Its Symbolism; also Rosencreutz, Chymische Hochzeit (1616).

55- Symbols of Transformation, Pars. 140, 203.

56- Spencer and Gillen, p. 277.

۵۷- کراولی (crawley) در صفحه ۱۱ کتاب ایدهٔ روح (The Idea of) Soul می‌نویسد: «البته آدمی همواره در صدد پی‌بردن - و کنترل - محیطش بوده، اما مراحل نخستین این فرایند، ناخودآگاه بوده است. موضوعاتی که برای خود ما مسئله است، به‌گونه‌ای نهفته، در مغز انسان بدوی نیز وجود داشته است. در مغز انسان بدوی سؤال و جواب هر دو، به‌صورت تعریف نشده، خفته بوده‌اند. طی اعصار و ده‌ور بسیار، ابتدا یک جواب ناقص و سپس جواب ناقصی دیگر به‌سطح خودآگاهی رسیده‌اند. در پایان این ماجرا - که نمی‌شود گفت که حتی امروزه نیز تکمیل شده باشد - «با هم نهاده» یا ترکیبی (synthesis) بروز خواهد کرد که در آن معما و پاسخ معما هر دو یکی خواهند بود.»

۵۸- گالشت (Galschet) در صفحه ۵۷ لوی - برول (Levy-Bruhl) - دربارهٔ سرخپوستان کلامات آرگان جنوب شرقی - نقل می‌کند که: «برای انسان بی‌تمدن بدوی، رؤیا در حکم انجیل است برای ما - یعنی مکاشفه‌ای است ملکوتی.

59- Levy Bruhl, p.57.

60- Soaderblom, Das Werdendes Gottesglaubens, pp. 88ff. and 175ff.

۶۱- من در 253, 680 Symbols of Transformation, Pars و نیز در Psychological Types, (1923 edn, p. 241) the following section 3(a)

جنبه‌های دیگری از همین مسئله را به‌گونه‌ای دیگر شکافته‌ام.

۶۲- در مورد مردم بدوی چنین نیست. برای آن‌ها مسئله غذا نقش بسیار مهمی را ایفاء می‌کند.

۶۳- نگاه کنید به مقاله من تحت عنوان: «غریزه و ضمیر ناخودآگاه» Instinct and unconscious.

64- "The siouan Indians - A Preliminary Schetch," p.123: Lovejoy, "The Fundamental concept of the primitive Philosophy," p.363.

65- Lovejoy p. 365.

66- "Some Animistic Views among the Yaos of Central Africa."

67- Tylor, Primitive Culture, II, pp. 176, 205.

۶۸- اسپنسر و گیلن (Spencer and Gillen) در صفحه‌های از ۲۷۷ به بعد و در جایی که از جورینگا به عنوان شیء ای که در مناسک به کار برده می‌شود خبر می‌دهند، می‌نویسند: «فرد بومی این عقیده گنگ و نامشخص - و در عین حال راسخ - را دارد که هر شیء مقدس نظیر جورینگا که نسل به نسل دست به دست شده و به او رسیده، نه تنها از نیروی جادویی ای که در زمان ساخت در آن نهاده شده است بهره‌مند می‌باشد، که نوعی خاصیت را نیز از هر کسی که صاحب آن بوده به خود گرفته است. کسی که جورینگایی مانند یک مار را در تملک خود دارد، - ضمن خواندن آواز - آن را با دست مالش می‌دهد تا سابقه آلچرینگا (Alcheringa) ی مار [بیدار شود]، و تدریجاً این احساس به وی دست می‌دهد که نوعی پیوند مخصوص بین او و شیء مقدس برقرار شده است -- و این که نوعی خاصیت از شیء به او و از او به شیء منتقل می‌گردد.» طلسم‌ها اگر به مدت چند هفته یا چند ماه در کنار یک طلسم قوی دیگر قرار داده شوند، از آن نیروی تازه‌ای را جذب و دریافت می‌کنند. مقایسه کنید با p.366. pee-huël-Loesche.

69- Spencer and Gillen, p. 458.

۷۰- مأخذ ناشناخته است.

۷۱- هنگامی که افراد قبیله هویی چول، تحت تأثیر قانون ضرورت مشارکت، هویت ذرت، آهو، هیکولی (= کاکتوس ساقه‌گرد)، و پره‌های زینتی را تصدیق می‌کنند، بین نمایندگان آنان طبقه‌بندی خاصی برقرار می‌گردد، که حضور اصل حاکم آن در بین این اشیاء و موجودات - یا به عبارت دقیق‌تر، جاری

و ساری بودن یک نیروی رمزآلود که نزد افراد این قبیله منتهای اهمیت را دارد - بین تمام آن‌ها مشترک است. Levy-Bruhl, p.128.

72- Codrington The Malenesians, p. 118.

زلیگ مان (seligmann) نیز در کتاب خود به نام «ملانزیایی‌ای گینه نوی انگلیس» (The Malenesians of British New Guinea) - که سرشار از اظهارنظرهای ارزشمند است - سخن از باریاوا (bariaua) - صفحه ۴۴۶ - به میان می‌آورد، که باز به مفهوم مانا تعلق دارد.

73- Warnecke, Die Religion der Bater.

74- Das Werden des Gottesglaubens.

75- Lovejoy, p. 380f.

76- "Der Ursprung der Religion und Kunst"

77- "Das Wesen des Mana."

۷۸- مقایسه کنید با بحث من درباره چگونگی کشف رابرت می‌یر (Robert Mayer) از مفهوم انرژی در:

Two Essays on Analytical Psychology pars. 166ff.

۷۹- زلیگ مان (در صفحه‌های ۶۴۰ به بعد)، مشاهداتی را ثبت می‌کند که به نظر من واژه لبونی (labuni) در میان مردم گلاریا (Gelaria) در گینه نو، از این دست است. لبونی به معنای «فرستادن» است و ربط پیدا می‌کند به آثار پویای (جادویی) که از تخمدان‌های (۹) زنی که بچه به دنیا آورده است ساطع می‌شود، یا می‌توان آن را به بیرون «فرستاد». لبونی‌ها مثل «سایه» به نظر می‌رسند. یعنی برای عبور از رودخانه از پل می‌گذرند، و به شکل حیوانات درمی‌آیند. اما گذشته از این‌ها، واجد شخصیت یا فرم قابل تعریف نیستند. مفهوم آیک (ayik) نیز که خود من در میان الگوهای (Elgonyi) کنیای شمالی مشاهده کردم، مشابه همین است.

80- Hermann Siebeck, Geschichte der psychologie.

۸۱- حقیقت این است که این گفته تنها در مورد روانشناسی کهن صدق می‌کند. در این اواخر، تغییر دیدگاه قابل ملاحظه‌ای پیش آمده است.

82- Psychologia empirica (1732).

۸۳- در کشورهای انگلوساکسون، یک درجه علمی هست با عنوان «دکترای علوم» (Doctor Scientiae) و خود روانشناسی نیز از استقلال بیشتری برخوردار است.

۸۴- اخیراً این اوضاع قدری بهبود یافته است.

85- Trans by C.H. Judd, pp. 227-228, from Grundriss der Psychologie.

86- Gegenwart, p. 339.

87- Wilhelm Wundt, Grundzuege der Physiologischen Psychologie, III, P. 327.

88- Pierre Janet, Automatismes psychologique, pp. 243, 238ff.

89- Gustav Theodore Fechner, Elemente der Psychophysik, II, p. 438
ایده آستانه «روان - جسمانی» (psychophysical) ... جهت ایده ناخودآگاه - به طور اعم - شالوده ای استوار فراهم می سازد. روانشناسی نمی تواند از ادراکات ناخودآگاه، و یا حتی از آثار ادراکات ناخودآگاه - بازنمون هایی را منتزع سازد.
۹۰- همان.

91- Grundzuege der physiologischen Psychologie, III, p. 328.

92- Wolf, Vernuenftige Gedanken Von Gott, der welt, und der seele des Menschen, (1719) 193. p. 326.

93- Ethnische Elementargedanken in der Lehre Vom Menschen-and-Der Mensch in der Geschichte, I, pp.24ff.

94- Voelker psychologie, V, part II. p. 459.

۹۵- مقایسه کنید با این اظهار نظر فچنر که: «فکر آستانه روان - جسمانی واجد اهمیت فوق العاده ای است، زیرا به طور کلی برای ناخودآگاه شالوده ای استوار را فراهم می سازد.» و ادامه می دهد که: «البته در حالت ناخودآگاهی، دیگر ادراکات و بازنمون ها وجود واقعی نخواهند داشت... بلکه چیزی (یعنی فعالیتی روان - جسمانی) در درون ما تداوم خواهد یافت...» این نتیجه گیری تا حدودی از حزم و احتیاط به دور است، زیرا فرایند روانی، خواه خودآگاه باشد و خواه ناخودآگاه، کمابیش یکسان باقی می ماند. «بازنمون»، نه تنها از رهگذر «بازنموده بودنش» (و این جان کلام است)، بلکه به علت استقلال روانی خودش نیز باقی

می ماند.

95- eF. Lipps, "Der Begriff des Unbewussen," pp. 146 ff, and Grundtatachen des seelenlebens, pp. 125 ff.

96- Lertfaden der Psychologie, p 04.

97- Geschichte der neueren deutschen psychologie.

۹۸- در اینجا آنچه را که ویلیام جیمز (William James) درباره اهمیت کشف روان ناخودآگاه («در گونه های تجربه مذهبی»، صفحه ۲۳۳ Varieties of Religious Experience آورده است، عیناً نقل می کنم: «بی اختیار چنین می اندیشم که بزرگترین گامی که از زمان تحصیل من در زمینه روانشناسی در این علم برداشته شده است، این کشف (که اولین بار در سال ۱۸۸۶ رخ داد) بوده که ... تنها خودآگاهی حوزه متعارف - (با مرکز عاذه و حاشیه آن) نیست که وجود دارد، بلکه علاوه بر آن چیزی هست در هیأت مجموعه ای از خاطرات، افکار، احساسات که بیرون از حاشیه و یکسره خارج از حیطه خودآگاهی اند - که با این همه باید در طبقه بندی نوعی از واقعیت های خودآگاه قرارشان داد که قادرند که با نشانه هایی آشکار حضور خود را نشان دهند، من این را بزرگترین گام رو به پیش می خوانم، زیرا برخلاف پیشرفت های دیگر روانشناسی، این کشف مشخصه ای را در خمیره سرشت انسان آشکار ساخته است که گمان آن نمی رفت. هیچ گام دیگری که به وسیله روانشناسی برداشته شده است، نمی تواند چنین ادعایی را داشته باشد.» کشف سال ۱۸۸۶ که جیمز به آن اشاره می کند، فرض «خودآگاهی تصعید یافته» (Subliminal consciousness) از سوی فردریک دبلیو. ایچ. مایرز (Frederic W.H. Myers) است.

۹۹- یک بار یک نفر ریاضی دان اظهار نظر کرده است که در علوم، همه چیز ساخته بشر است جز اعداد، چه اعداد را خود خدا آفریده است.

۱۰۰- جی. ایچ. لوئیس (G.H. Lewes) در کتاب «شالوده مادی ذهن» (The Physical Basis of Mind) همه این ها را مفروض و مسلم می گیرد. به طور مثال، در صفحه ۳۵۸ می نویسد: «حیات فکری (Sentience)، انحاء و درجات گوناگونی (نظیر ادراک، تشکیل ایده [ideation]، عاطفه، اراده) دارد که می تواند خودآگاه، زیر - خودآگاه (subconscious) و یا ناخودآگاه باشند.» و در صفحه ۳۶۳

می‌نویسد: «خودآگاهی و ناخودآگاهی، همبسته‌هایی هستند (correlatives) که هر دو در حوزه حیات فکری قرار دارند. هریک از فرایندهای ناخودآگاه «موجد عمل» (operant) است، یعنی حالت عمومی ارگانیسم را تغییر می‌دهد، و این استعداد را دارد که وقتی نیرویی که آن را متوازن می‌سازد به هم بخورد، حسی از یک گونه جداگانه و متمایز را بیرون دهد.» باز در صفحه ۳۶۷ می‌نویسد که: «کنش‌های غیرعمدی زیادی هست که ما آشکارا نسبت به وجود آن‌ها خودآگاهیم، و کنش‌های عمدی بسیاری نیز هست که ما گاه نسبت به آن‌ها زیر-خودآگاهیم و گاه ناخودآگاه... درست نظیر فکری که در یک لحظه به‌طور ناخودآگاه از ذهن خطور می‌کند و در لحظه‌ای دیگر به‌طور خودآگاه، [در حالی که] آن فکر فی‌نفسه فکر واحدی است... همین‌طور نیز، کنشی که در یک لحظه عمدی است و در لحظه دیگر غیرعمدی، یک کنش واحد است.» لوئیس وقتی که می‌گوید: «بین کنش‌های عمدی و غیرعمدی تمایزی حقیقی در کار نیست.» به یقین به‌راه افراط می‌رود. بین این دو، گهگاه، زمین تا آسمان تفاوت هست.

101- Fechner II p. 438f.

۱۰۲- البته من قضیه «هانس زرنگ» (Clever Hans) و سگی را که درباره «روح ازلی» حرف می‌زد، به حساب نمی‌آورم. [مقایسه کنید با D.Katz, Animals and Men, 13ff and ویراستاران انگلیسی کتاب.]

103- James, Varieties of Religious Experience, p. 232.

104- Hans A.E. Driesch, The Science and Philosophy of the Organism, 1929, p221.

105- In "Die psychoide als prinzip der organischen Entwicklung. p. II. A fem sing noun derived from psyche.

۱۰۶- سود جستن من از واژه «روان‌گونه» از مشروعیت بیشتری برخوردار است، زیرا آن را از حوزه دیگری از ادراک گرفته‌ام که باز کمابیش مفید معنای همان دسته از پدیده‌هایی است که بلولر در نظر داشته است. بوسمن (Buseman) در صفحه ۳۱ کتاب Die Einheit der Psychologie این روان متمایز نشده را روان متغیر یا «ریز-روان» (micropsychyche) می‌خواند.

۱۰۷- کسانی که تحت تأثیر فلسفه هندی قرار گرفته‌اند، نسبت به این

«فراخودآگاه» (superconscious) استثنای خاصی قائل شده‌اند. اینان معمولاً در استنباط این نکته در می‌مانند که اعتراض ایشان تنها به فرضیه «زیرخودآگاه» وارد است -- اصطلاح ابهام‌انگیزی که من از استعمال آن اجتناب می‌کنم. از سوی دیگر، در مفهومی که من از ناخودآگاه ارائه می‌کنم، مسئله «بالا» و «پائین» کاملاً منتفی است، چون هر دو جنبه روان را دربرمی‌گیرد.

۱۰۸- به‌ویژه مقایسه کنید با:

Eduard Von Hartmann, philosophie des unbewussten (1869).

۱۰۹- برای نقد و بررسی آثار او نگاه کنید به:

Le probleme de l'hallueination et l'evolution de la psychologie d'Esquirola pierre Janet.

نوشته ژان پولوس (Jean Paulus).

۱۱۰- در همین باره باید ذکر بکنیم از تئودور فلورنوی (Theodor Flournoy)، روانشناس برجسته سوئیسی و از شاهکار او (d'œuvre chef) به‌نام Des Indes à la planete Mars (1900) سایر پیشگامان در این عرصه عبارت بودند از دبلیو. پی. کارپنتر (W.B. Carpenter) با اثری به‌نام Principles of Mental psychology (1874) و جی. ای. لوئیس (G.H. Lewes) با کتابی با عنوان Problems of Life and Mind (1873-79)

۱۱۱- نتایج آزمایش‌هایی که ای. ان. مارایس (E.N. marais) بر روی میمون‌های انسان‌نما انجام داده (و در کتاب او به‌نام The Soul of the Whit Ant, p. 429 ثبت شده) نشان می‌دهد که احتمالاً مبهم و نامشخص بودن غرایز، به‌استعداد فراگیری ممتازی که بر غریزه‌ها حاکمیت دارد، مربوط‌اند -- همان‌گونه که در مورد انسان نیز آشکارا چنین است. درباره مسئله غرایز نگاه کنید به:

L. szondi, Experimentelle Triebdiagnostic-and-Triebpathologie.

۱۱۲- دبلیو جرورال W.Jerusalem در صفحه ۱۸۸ «کتاب درسی روانشناسی» Lehrbuch oer psychologie می‌نویسد: «غرایز عبارتند از تمایلاتی فیزیولوژیکی و روانی که ... سبب حرکت ارگانیسم در جهت کاملاً مشخص می‌شوند.» آوالد کولپه (Oswald Kuelpe) - از وجهی دیگر غریزه را چنین توصیف می‌کند که: «آمیزه‌ای است از احساسات و نیز حس‌های عضوی»

(Outlines of psychology p.323)

113- Les Nevroses, pp. 384 ff.

۱۱۴- ژانه (در صفحه ۳۸۴ می نویسد: «چنین به نظر می رسد که در هر کارکردی، می باید بخش های فرودست [ادنی] و فرادست [اعلی] را از یکدیگر تمیز دهیم. هنگامی که کارکردی به مدتی طولانی مورد استفاده قرار گرفته باشد، این کارکرد در بر دارنده بخش هایی خواهد بود سخت قدیمی، که خیلی خوب کار می کنند و در عضو هایی کاملاً مشخص و تخصصی تظاهر می نمایند. این بخش های فرودست کارکرد می باشند. اما من فکر می کنم که در هر کارکردی بخش های فرادست نیز هست که عبارتند از انطباق یا سازگاری آن کارکرد با اوضاع و احوال متأخرتر و بسیار غیر معمول تر، و در عضو هایی تظاهر می کنند که به میزانی آشکارا کمتر، تمایز یافته اند» اما بالاترین بخش کارکرد، عبارت است «از انطباق یا سازگاری آن با اوضاع و احوال ویژه لحظه حاضر - یعنی لحظه ای که ناگزیر از به کارگیری آن کارکرد هستیم.

115- W.H.R. Rivers, "Instinct and the Uneconscious."

۱۱۶- این فرمول، روانشناختی محض است و ربطی به مشکل فلسفی عدم قطعیت (indeterminism) ندارد.

117- Die "Seele" als elementarer Naturfaktor p.80.

«محرک های تک و جداگانه ... به «داندۀ اولیه» از وجود یک حالت غیر معمول خبر می دهند، آنگاه این «داندۀ» تنها چاره ای را «می طلبد»، که آن را «می شناسد» (صفحه ۸۲).

۱۱۸- نگاه کنید به یکی دیگر از قسمت های بعدی کتاب حاضر تحت عنوان «ناخود آگاه به منزله خود آگاهی چندگانه».

۱۱۹- جیمز (James) موضوع «حوزه فراسوی حاشیه» خود آگاهی را نیز پیش می کشد و آن را با «خود آگاهی تصعیدی» اف. دبلیو. اچ. مایزر (F.W.H. Myers) - که یکی از پایه گذاران جامعه انگلیسی پژوهش های روانی است - یکی می گیرد. (مقایسه کنید با:

Proceedings, S.P.R. VII, 1892, pp. 298ff. and William James, "Frederic Myers, Service to psychology," ibid., XVII 1901, pp. ff.)

جیمز درباره حوزه خود آگاهی در صفحه ۲۳۲ «گونه های تجربه مذهبی» می نویسد: «حقیقت مهمی که در این فرمول حوزه [خود آگاهی] ملحوظ شده است، موضوع عدم توجه قطعیت حاشیه است. ماده ای که این «حاشیه» در آن قرار دارد، هر چند که بدون اعمال توجه به وجود آن پی برده می شود، با این همه [مطمئناً] وجود دارد و هم به رفتاری که از ما سر می زند یاری می رساند و هم به تعیین هدف توجه ما. این «حاشیه» نظیر یک «حوزه مغناطیسی» در اطراف ماست، که در درون آن، مرکز انرژی، ضمن تغییر مرحله حاضر خود آگاهی به مرحله بعد، مانند عقبه قطب نما تغییر جهت می دهد. کل مخزن خاطرات گذشته ما، حول این حاشیه شناور و آماده است که تا به یک اشاره داخل آن شود؛ و کل توده نیروی پس مانده (residual) یعنی وسوسه ها (impulses) و شناخت هایی که تشکیل نفس تجربی ما را می دهند، پیوسته به فراسوی آن در گسترش اند. خط مرزی بین آنچه که بالفعل وجود دارد و آنچه که در هر لحظه از حیات خود آگاه ما صرفاً به حالت بالقوه موجود است، چنان مبهم و نامشخص است که طرح این ادعا درباره برخی از عناصر ذهنی همواره دشوار می باشد که آیا ما نسبت به آن ها آگاه هستیم یا نه».

۱۲۰- در گسست [شخصیت] شیزوفرنیایی، چنین تغییری در وضع خود آگاه وجود ندارد، زیرا عقده ها، نه بر خود آگاهی کامل، که بر خود آگاهی ای گسسته وارد می شوند. و علت این که این عقده ها در حالت اولیه کهن خود به ظهور می رسند، همین است.

۱۲۱- سرخ در نظر گونه معنایی «روحي» داشت، اما [گفتنی است که] این معنا با مشرب احساسی او نیز انطباق داشت. در اینجا ما می توانیم حدس و گمان خود را به متن کیمیاگری و به [سخنان] معتقدان به عقیده چلیپای سرخ (Rosicrucian) معطوف سازیم، یعنی به طور مثال به «نارسنگ» و «جوهر قرمز» ... مقایسه کنید با:

psychology and Alchemy, Pars 335, 454, 552.

۱۲۲- همانگونه که بلولر نیز در Naturgeschichte der seele und ihres

Bewusstwerdens, pp. 300.f.

۱۲۳- البته با مستثنا کردن قطعی ناخود آگاه «روان گونه»، زیرا این یکی،

شامل چیزهایی است که مستعد خودآگاهی نیستند و فقط «شبه‌روانی» می‌باشند.

۱۲۴- در رابطه با همین مطلب، میل دارم این نکته را ذکر کنم که سی.ا.مایر (C.A.Meier) مشاهداتی از این دست را با پدیده‌های مشابهی در علم فیزیک پیوند می‌دهد. او می‌نویسد که ارتباط «اکمال مشترک» (complementarity) مابین خودآگاه و ناخودآگاه، باز هم وجود مشابهت فیزیکی دیگری را به ذهن متبادر می‌سازد، یعنی نیاز به اعمال قطعی «اصل برابری» را. شاید این مطلب کلیدی باشد برای «منطق خشک» ناخودآگاه (منطق احتمالات) که در روانشناسی تحلیلی این همه آن را تجربه می‌کنیم و ما را وادار به اندیشیدن دربارهٔ «حالت گسترش‌یافته‌ای از خودآگاهی» می‌سازد.

"Moderne physik=moderne psychologie" p. 360.

125- Psychology and Alchemy, Pars 352, 472. [And Myst Coniunctionis, Pars. 42 ff.]

۱۲۶- [اغلب منابع و مأخذ مؤلف در این بخش، چه در متن و چه در حاشیه بسیار قدیمی و به زبان لاتینی است، و ما در همه‌جا ترجمه فارسی آن‌ها را طبعاً (از ترجمه انگلیسی) آورده‌ایم - م]

Artis auriferae (1953) I.p.208 گفته شده است که این عبارت نقل قولی است از موریه‌نوس (Morieneus) (cf. infra, par. 394) که مای‌لیوس (Mylius) آن را در Philosophia reformata (1622) p.146 تکرار کرده است. وی در صفحه ۱۴۹، [این اصطلاح را] اضافه کرده است: بارقه‌های فجر (scintillas aureas).

۱۲۷- «اشعه و جرقه‌های گوناگون آن در سراسر حجم عظیم کل توده مواد پیشین» (prima materia) پخش می‌شود و می‌گسترند: جرقه‌هایی از یک روح واحد کیهانی که اینک قسمت‌های مجزا شده جهان در آن جای گرفته‌اند -- همان‌ها که بعدها از جایگاه و توده جسم و حتی از پیرامون آن جدا شدند. Khunrath, sapientiae aeternae solius verae (1604), pp. 195f., 198. amphitheatrum ۱۲۷- همان، صفحه ۱۹۷. مقایسه کنید با تعالیم عرفان مسیحی دربارهٔ بذره‌های نور -- که «باکره نور» محصول آن را برمی‌دارد. همین‌طور مقایسه کنید با تعالیم مانیکایی‌ها (Manichaeen) دربارهٔ ذرات نوری (که در مناسک) می‌باید

به مثابه خداوند، جذب بدن گردد -- و این گونه‌ای است از مراسم عبادی (Eucharist) که ضمن آن هندوانه خورده می‌شود. ظاهراً قدیم‌ترین اشاره به این ایده در Ivenaeus, contra, haereses, I.2.4.

آمده است. دربارهٔ موضوع مصرف هندوانه نگاه کنید به:

M.I. Von Franz, "Der Traum des Descartes"

۱۲۸- «ذهن روح آدمی، جرقه‌ای است والاتر و نورانی‌تر» Amphitheatrum, p63.

129- Khunrath, Von hyles lischen... chaos (1597), p. 63.

۱۳۰- کونرات (در صفحه ۲۱۶)، به عنوان معنا یا مترادف هاویه از «چیزی آبکی و دریاگون، و «لجن - خاک» «آداما» (Adama) یاد می‌کند. [که اداما واژه‌ای است عبری به معنای خاک].

۱۳۱- همان.

۱۳۲- کونرات «اشکارا جرقه‌ها روی جهانی» را «مُثل بذری طبیعت، و منشاء انواع» نیز می‌خواند، و بدین ترتیب فکری باستانی را از نو مطرح می‌سازد. او همین‌طور بارقه‌ها را نیز «روح» (Entelechia) می‌خواند (صفحه ۶۵).

133- Paracelsus, Saemtliche Werke, ed. by Karl Sudhoff, XII, p.231, Buecher und schriften... paracelsi..., ed. by Johannes Huser, X, p.206.

134- Von hylea lischen chaos, p. 94.

۱۳۵- همان، صفحه ۲۴۹.

۱۳۶- همان، صفحه ۵۴ کونرات از این لحاظ با پاراسلوس هم‌رای است که «نور طبیعی» (lumen naturae) را عنصری جوهری می‌خواند که خدا خود آن‌ها را از عناصر اربعه برگرفته است. Sudhoff, XII,) (pp.36, 304

137- Ch. XIX, 1ff. (trans by Lake in The Apostolic fathers, I, p.193.)

138- Gerhard Dorn, "Speculativae philosophiae," in theatrum chemicum, I (1602). p. 275.

۱۳۹- «آفتاب در آدمیان نامرئی، و لکن در جهان مرئی است، مع‌ذلک این هر دو از آفتابی واحدند» همان صفحه ۳۰۸.

۱۴۰- «نور، نور آدمیان بود، و نور از ظلمات ساطع می‌شود». انجیل

یوحنا، سوره ۱، آیه‌های ۴ و ۵.

141- "Philosophia meditative," Theatrum chemicum, I, p. 460.

۱۴۲- «هرآنچه نور طبیعت است، همان چیز عمل ستاره نیز هست.»

Sudhoff, XII, p.23. (Huser X, p.19.)

143- Philosophia sagax, Huser, X, p.1 (Sudhoff XII, p.30)

۱۴۴- همان، صفحه ۳ به بعد (بند ۵ ف).

۱۴۵- حواریون نیز منجم (astrologi) هستند. همان صفحه ۲۰۳ (صفحه

۲۷).

۱۴۶- همان صفحه ۵۴ (صفحه ۶۲).

۱۴۷- همان، صفحه ۳۴۴. (صفحه ۳۸۶) آخرین عبارت راجع است

به انجیل متی، سوره ۵، آیه ۱۴، "Vos estis lux mundi"

۱۴۸- همان صفحه ۴۰۹ (صفحه ۴۵۶ به بعد).

۱۴۹- «... همانند خروسان که از فرارسیدن هوا [روز] خبر دهند و طاووسان

که از مرگ اربابشان... این همه، همان روح فطری، و نور طبیعت است.»

Fragmenta medicu cap. "De morbis somnili," Huser, V, p. 130 (Sudhoff,

IX, p. 361).

149- Liber de generatione hominis, VIII, p. 172 (I, p. 300).

150- De vite longa, ed. by Adam von Bedenstein (1562), lib. V, c. ii.

۱۵۱- Philosophia sagax, X, p. 341 (XII p. 382) «اینک روشن است که

دانش بشری جسم خاکی، در نور طبیعت قرار دارد.» و این «نور آدمی است از

دانش سرمدی» همان صفحه ۳۹۵ (صفحه ۴۴۱).

152- Liber de generatione hominis, VIII, pp. 171f. (I, pp. 299f.)

۱۵۳- «آمده‌ام تا آتش را به زمین بفرستم، و [اما] اگر قبلاً افروخته شده باشد،

چه کنم؟» انجیل لوقا (۸۷) سوره ۱۲، آیه ۴۹.

154- Fragmenta cum libre de fundamento sapientiae, IX, p. 448

(XIII, pp. 323f.)

155- Philosophia sagax, X, p. 46. (XII, p. 53).

۱۵۶- همان، صفحه ۷۹ (و صفحه ۹۶).

157- Practica in scientium divinationis, X, p. 438 (XII, p488),

158- Liber de caducis, IV, p. 274 (VII, p. 298.)

159- Lumen naturae.

۱۶۰- در هیروگلیفیکای (Hieroglyphica) هوراپولو (Horapollo)، آسمان

پرستاره به معنای خداوند، به مثابه سرنوشت غایی است (که با نماد عدد «۵»

نشان داده می‌شود، که احتمالاً شکلی نجومی و پنج‌تایی (quincunx) است

[یادداشت از ویراستاران انگلیسی کتاب Trans, by George Boas, p. 66

161- Alchemical studies, index, s.v. "Agrippa".

۱۶۲- «زیرا طبق تعالیم افلاطونی، در اشیاء آدنی حُسنی هست که به واسطه

آن حُسن تا حد زیادی با اشیاء اعلی سازگار می‌گردند؛ و از این امر چنین

برمی‌آید که توافق ضمنی حیوانات با ابدان سماوی و ملکوتی سازگاری دارد؛ و

باز این که ابدان و عواطف حیوانات از همین حسن تأثیر گرفته است...»

163- Lynn Thordike, History of Magic and Experimental Science, II,

p. 348 f.

164- Francois picavet, Essais sur l'histoire et comparee des theologies

et des philosophies medievals. p. 207.

165- CF. Psychology and Alehemy, Pars. 172. 265. 506 and Pars. 446,

518.

166- Liber de compositione Alchemiae, "in Artis auriferae."

و بدین ترتیب «چشم‌های ماهی» (oculipiscium) - به وسیله خود مؤلفان -

به عنوان «بارقه» تفسیر شده است.

167- Opra omnia chemica (1649), p. 159.

168- Eirenaeus orandus, Nicholas Flamel: His Exposition of the

Hieroglyphical figures etc. (1624).

۱۶۹- سوره ۳، آیه ۹ در زکریای نبی در انجیل نیز به همین مطلب ربط دارد -

که می‌گوید: «... در روی یک سنگ، هفت چشم هست.»

۱۷۰- این اسطوره در توضیح «ذکر پانویس» (couda panovis)، حائز

اهمیت است.

- 171- Elenchos, IV, 47, 2, 3, cf. Legge, I. p. 109.
- 172- F. Cumont, Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra, I p. 80. "C'est pour ce motif qu'on dispose parfois les signes du zodiaque entre les circonvolutions du reptile."
- 173- Pitra, ed., *Analecta sacra*, V, p. 300.
- نقل قول شده در (1910), II, Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* p. 389. 5.
- 174- Eisler, p. 388.
- 175- The Testament of Ignatius Lyola, trans. by E.M.Rix, p. 72.
- ۱۷۶- ایگناتوس مکاشفه‌ای نیز داشته است از: «چیزی مدوّر - چنان که گفتی از طلا - و بسیار بزرگ». او این «چیز» را این طور تعبیر می‌کرده است که مسیح است که در هیأت آفتاب بر او ظاهر می‌شود. نگاه کنید به: Philipp funk, Ignatius von Lyola, pp. 57, 65, 77, 112.
- ۱۷۷- [ترجمه و مأخوذ از منابع گوناگون، همان‌گونه که کوماراسوامی (coomaraswamy)] در شماره 145-61, LVI (1946)، «نشریه انجمن آمریکایی مشرق زمین» توضیح می‌دهد، فضای ده‌انگشتی راجع است «از جهت عالم کبیر (macrocosmically) - به فاصله بین آسمان و زمین، و - از جهت عالم صغیر (microcosmically) - به فاصله بین قسمت فوقانی سر تا چانه یک انسان». او می‌افزاید که: «بنابراین من این را اثبات شده می‌گیرم که معنای آنچه که در ریگ‌ودا (بخش ۹۰-۱۰) آمده است این است که پوروشا، که کل جهان را منبر یا چارپایه خود ساخته است، کل جهان را پر کرده، و با نیروهای بصیرت و جز آن، بر جهان فرمان می‌راند - نیروهایی که از چهره او ساطع است، که با نیروهای بصیرت و غیره آدمیان همانند است: و این چهره، خواه از آن خداوند باشند و خواه از آن انسان ... خودانگاره‌ای است از گیتی سه‌گانه».
- 178- Elenchos II, 12. 5. [cf Aion Pars 340ff].
- ۱۷۹- همان، قسمت هشتم، ۱۲، ۲.
- ۱۸۰- مقایسه کنید با دستور کیمیاگرانه‌ای که می‌گوید: «طلا را در خاک سیمگون بیفشانید».

- ۱۸۱- مقایسه کنید با گفته‌های خود من درباره «نمادهای وحدت‌بخش» در کتاب «گونه‌های روانشناختی». فصل پنجم، بخش‌های ۳ و ۵.
- ۱۸۲- فروید نیز به نتایج باطل نمایانه مشابهی رسیده بود. و بدین خاطر در مقاله «ناخودآگاه»، در صفحه ۱۷۷ می‌نویسد: «غریزه هیچگاه نمی‌تواند موضوع خودآگاهی قرار گیرد - تنها ایده‌ای که مبتنّ غریزه است قادر بدین کار خواهد بود. وانگهی، حتی در ناخودآگاه نیز، غریزه با چیزی جز یک ایده نمی‌تواند بازنموده شود. [خود یونگ بر جمله اخیر فروید تأکید نهاده است.] همان‌گونه که گفتم باز ما می‌مانیم و این سؤال که: «کجاست آن «ذهن» اراده ناخودآگاه؟» و باز در اینجا ناچاریم بپرسیم که «کسی که صاحب ایده غریزه در حالت ناخودآگاه است، دقیقاً چه کسی است؟» چون ایده‌سازی «ناخودآگاه» عبارتی خواهد بود «ناقص فی‌الذات» (contradictio in a dicto).
- ۱۸۳- برای تفصیل مطلب نگاه کنید به «عادت و غریزه» اثر سی. لویس مورگان.
- C. Lloyd morgan, *Habit and Instinct*.
- 184- Cf. "The Aims of psychotherapy." Pars. 101ff. (and) Two Essays on Analytical psychology, Pars, 343 ff. [Also "The Transcendent Function," Pars, 166ff.]
- ۱۸۵- همین مطلب در مورد اشکال تخمینی [به‌قیاس با واژه تثلیثی (م)] (= پنجی pendatic) نیز مصداق دارد.
- ۱۸۶- البته تا جایی که بتوان معنای تحوّل را از اطلاعات عینی استنباط کرد.
- 187- Cf. *Psychology and Alchemy*, Pars, 322.
- 188- Cf. *Two Essays on Analytical psychology*, Pars, 151.
- ۱۸۹- کهن الگو، گهگاه با آثار همزمان (syhchronicity) و فراروانی پیوند می‌یابد. مراد از «همزمانی»، چنان که در جای دیگری توضیح داده‌ام، «تطابق» زمانی رویدادهای ذهنی و عینی است - که [تصادفاً] تعداد موارد مشاهده شده آن کم هم نیست - و این همزمانی چیزی است که به هیچ روی به‌طور علی - دست‌کم در اوضاع حاضر دانش ما - قابل توضیح نیست. نجوم و روش‌های آی‌چینگ (I ching) نیز بر همین فرض استوارند. این مشاهدات، همانند یافته‌های نجوم،

قبول عام نیافته است، هرچند چنانکه می‌دانیم از این رهگذر هیچگاه لطمه‌ای به حقایق وارد نشده است. من این جلوه‌های ویژه را منحصرأ برای اجتناب از ناقص ماندن مطلب، و نیز مختص استفاده آن دسته از خوانندگان ذکر می‌کنم که توانسته‌اند خود را در مورد وجود پدیده‌های «فراوانی» متقاعد سازند. برای بحث مبسوط در این زمینه نگاه کنید به آخرین مقاله این مجلد.

۱۹۰- برای شواهد این مورد مقایسه کنید با *Alchemy, Psychology and*

Pars II.

۱۹۱- «مولونگا» (mulunga) = روح، شیطننت، سحر، شأن. نگاه کنید به *Two Essays, Par. 108.* (اولین مقاله مجلد حاضر، بندهای شماره ۱۱۷ تا ۱۲۳).

۱۹۲- طبیعت در اینجا صرفاً به معنای چیزی است مفروض که همواره نیز مفروض بوده است.

۱۹۳- این انتظار مبتنی بر تجربه است که رنگ آبی که رنگ هوا و آسمان است، بلافاصله برای تشریح محتویات روحی به کار برده می‌شود، حال آن که قرمز، یا رنگ «کرم» برای احساسات و عواطف.

۱۹۴- سرجیمز جینز (Sir James Jeans) در صفحه ۱۹۳ «فیزیک و فلسفه» می‌گوید که سایه‌های روی غار افلاطون همان اندازه حقیقی‌اند که هیاکل نامرئی چیزها (یا کسانی) که سایه می‌اندازند، که پی بردن به وجود آن‌ها تنها از طریق ریاضی امکان دارد.

195- The Phenomonology of the spirit in fairytales.

۱۹۶- احتمال بسیار می‌رود که کهن‌الگوها نیز، همانند غرایز، انرژی مخصوصی داشته باشند که در درازمدت نتوان از آن‌ها بازستانند. معمولاً انرژی مختص کهن‌الگو، برای آن که آن را به سطح خودآگاهی ارتقاء دهد، کفایت نمی‌کند. برای نیل به این مقصود لازم است که کوانتوم معینی از انرژی از خودآگاهی به ناخودآگاه برود... خواه به خاطر آن که «خودآگاهی» در حال مصرف این انرژی نیست و خواه برای آن که کهن‌الگو آن را جذب خود می‌کند. کهن‌الگو می‌تواند از شارژ یا بازگرمی بی‌نصیب بماند، اما نمی‌شود که از انرژی مخصوص خود محروم گردد.

۱۹۷- با وجودی که هر دو آیه دلالت بر آن دارند که شیطان در زمان حیات عیسی مسیح بیرون رانده شده، در «مکاشفات» یوحنا، کار بی‌خطر ساختن شیطان تا روز قیامت به تأخیر انداخته شده است (متن تجدیدنظر شده، سوره ۲۰، از آیه ۲ به بعد).

198- Cf. The phenomenology of the spirit in fairy tales."

۱۹۹- چه بجا آمده است در «کلمات قصار» عیسی مسیح که آریگن (Origen) در *Hamiliae in Jeremian, XX, 3.* نقل کرده است که: «آن که به من نزدیک است، به آتش نزدیک است و آن که از من دور است، از قلمرو سلطنت [الهی] دور است». این «گفته سرور ما» که راوی آن شناخته نیست» راجع است به اشعیاء، سوره ۳۳، آیه ۱۴.

۲۰۰- کلیت خودآگاهی عبارت است از اتحاد «من» و «خود» به طوری که هر دوی آن‌ها صفات ذاتی‌شان را حفظ می‌کند. چنانچه به جای این اتحاد «خود» بر «من» چیره شود، «خود» نیز به فرم یا شکلی که می‌باید نائل نخواهد شد، بلکه در مرتبه‌ای بدوی ثابت خواهد ماند و تنها خواهد توانست که خود را از رهگذر نمادهای کهن‌الگو به منصفه ظهور برساند.

۲۰۱- تدوین و تنظیم این مطلب را مرهون کمک و یاری دوستانه پروفیسور دبلیو. پاولی (W. Pauli) هستم.

۲۰۲- شاید خواننده علاقمند باشد که نظر یک فیزیکدان، یعنی پروفیسور پاولی را (که لطف کردند و دستنوشته من بر این تکمله را ملاحظه کردند) درباره این نکته بدانند. ایشان می‌نویسند: «واقعیت آن است که فیزیکدان در یک نقطه‌ای از زمان انتظار وجود یک همانندی روانشناختی را دارد، زیرا چنین به نظر می‌رسد که موقعیت معرفت‌شناختی، در موضوع مفاهیم «خودآگاه» و «ناخودآگاه» قیاسی نسبتاً درست را درباره وضعیت «اکمال متقابل» (complementarity) در فیزیک (که ذیلاً توضیح داده خواهد شد) ارائه می‌دهد. از یک سو ناخودآگاه را تنها می‌توان به طور غیرمستقیم از آثار (نظم‌بخش) آن بر محتویات خودآگاه استنتاج کرد، و از سوی دیگر هر «مشاهده‌ای از ناخودآگاه»، یعنی هر دریافت «خودآگاه» از محتویات ناخودآگاه، از واکنشی غیرقابل کنترل بر این محتویات دارد (که چنانکه می‌دانیم در اساس نافی امکان «تحلیل بردن»

ناخودآگاه به وسیله خودآگاه ساختن آن می باشد. بدین جهت فیزیکدان، برحسب قیاس (per analogiam) نتیجه خواهد گرفت که این اثر واکنشی غیر قابل کنترل که «ذهن» مشاهده کننده بر ناخودآگاه دارد، برای خصلت عینی حقیقت اخیرالذکر حدودی را تعیین و -در عین حال- به آن نوعی ذهنیت می بخشد. و با وجود این که محل انقطاع یا «بریدگی» خودآگاه و ناخودآگاه (دست کم تا نقطه ای معین) در اختیار گزینش ارادی «آزمایشگر روانشناختی» است. وجود این «بریدگی» به صورت ضرورتی ناگزیر باقی می ماند. از این رو، از دیدگاه روانشناس، «نظام تحت مشاهده» نه تنها دربرگیرنده اشیاء فیزیکی، که شامل ناخودآگاه نیز خواهد بود -ضمن این که ناخودآگاهی، نقش میانجی یا «واسطه مشاهده کننده» را ایفاء خواهد نمود. نمی توان انکار کرد که به وجود آمدن میکرو فیزیک یا فیزیک صغیر (microphysics) اینک وضعی را فراهم ساخته است که در آن طبیعت به گونه ای ترسیم و توصیف می شود که به روانشناسی جدی بسیار نزدیک تر شده است، اما درحالی که میکرو فیزیک -به علت وضعیت «اکمال متقابل» خود- با عدم امکان حذف آثار مشاهده گر با وسایل تصحیح قابل تعیین -مواجه می باشد و ناگزیر است که در اساس از هرگونه درک و استنباط پدیده های فیزیکی دست بشوید، روانشناسی جدید می تواند که با «اصل موضوعی» انگاشتن وجود «ناخودآگاه» ی که دارای مقدار زیادی از واقعیت عینی است، روانشناسی خودآگاهی ذهنی محض را تکمیل کند.»

۲۰۳- پاسکال جردان (Pascual Jordan) (صاحب کتاب

"Positivistische Bemerkungen ueber die Parapsychischen Erscheinungen"

در صفحات ۱۴ به بعد کتاب خود، از ایده فضای نسبی برای تبیین پدیده های مربوط به ارتباط ذهنی استفاده کرده است.

204- Moderne Physik-Moderne Psychologie, Die Kulturell Bedeutungs der komplexen psychologie, p. 362.

۲۰۵- مراد از این گفته آن است که پدیده های روانی دارای یک جنبه انرژی می باشند که بنابهمان دلیل، می توان آن ها را «پدیده» نامید. و مقصود من این نیست که جنبه انرژی مطلب، کل روان را دربر می گیرد و یا آن را تبیین می نماید.

۲۰۶- مقایسه کنید با مقاله نخست در مجلد حاضر.



فهرست انتشارات بهجت

- ۱- علی ابرمرد تاریخ نوشته ابوالقاسم پاینده
- ۲- کلمات قصار حضرت علی (ع) گردآوری و ترجمه ابوالقاسم حالت
- ۳- کلمات قصار حضرت حسین (ع) به زبانهای عربی، فارسی و انگلیسی گردآوری و ترجمه ابوالقاسم حالت
- ۴- نورالعلوم به زبانهای عربی، فارسی و انگلیسی سخنان شیخ ابوالحسن خرقانی بکوشش و نگارش عبدالرفیع حقیقت (رفیع) نوشته خانم ملک فردین حسینی
- ۵- فروغ التجوید (روش آسان در خواندن قرآن)
- ۶- گویا (زندگی فرانسیسکو گویا نقاش اسپانیایی)
- ۷- رگدشت من (مهاتما گاندی) نوشته ژان فرانسوا شابرن ترجمه دکتر هوشمند ویژه نوشته مهاتما گاندی ترجمه مسعود برزین
- ۸- مطبوعات ایران ۴۳-۵۳ نوشته مسعود برزین
- ۹- چگونه روابط عمومی کنیم نوشته مسعود برزین
- ۱۰- گوشت ذن استخوان ذن (۱۱۲ داستان ذن) گردآوری و ترجمه مسعود برزین
- ۱۱- طریقت ذن نوشته آلن واتس ترجمه دکتر هوشمند ویژه
- ۱۲- روانکاو و ذن بودیسم نوشته اریک فروم و دکتر سوزوکی ترجمه نصراله غفاری
- ۱۳- جامعه سالم نوشته اریک فروم ترجمه اکبر تبریزی

- ۱۴- انسان برای خویشتن
نوشتۀ اریک فروم
- ۱۵- تضادهای درونی ما
ترجمۀ اکبر تبریزی
- ۱۶- عصیت و رشد آدمی
نوشتۀ کارن هورنای
- ۱۷- خودکاوی
ترجمۀ محمدجعفر مصفا
- ۱۸- دختر کشیش
نوشتۀ جرج اورول
- ۱۹- آس و پاسها
ترجمۀ غلامحسین سالمی
- ۲۰- سالار مگسها
نوشتۀ جرج اورول
- ۲۱- کونول دردی (به زبان ترکی)
ترجمۀ اکبر تبریزی
- ۲۲- گزیده آثار صائب تبریزی
نوشتۀ ویلیام گلدینگ
- ۲۳- تاریخ جمعیتهای سری و جنبشهای
ترجمۀ محمدعلی حمیدرفیعی
- ۲۴- اگر جنگ ادامه یابد
اثر حمید سیدنقوی (حامد)
- ۲۵- داستان زندگی ماری کوری
گردآوری و تصحیح حمید سیدنقوی (حامد)
- ۲۶- کاشفان
نوشتۀ دکتر محمد عبدالله عنان
- ۲۷- سلطان العارفین بایزید بسطامی
ترجمۀ علی هاشمی حائری
- ۲۸- فرهنگ اصطلاحات روزنامه نگاری
نوشتۀ هرمان هسه
- فارسی
ترجمۀ ن. غفاری و د. دیانتی
- نوشتۀ رابرت ریید
- ترجمۀ مسعود برزین
- نوشتۀ دانیل بورستین
- ترجمۀ اکبر تبریزی
- تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع)
- تألیف مسعود برزین

- ۲۹- جاودانگی حیات (اسپیریتمزم)
نوشتۀ ژاک لانتیه
- ۳۰- داستان هنر موسیقی
ترجمۀ مصطفی موسوی (زنجان)
- ۳۱- زیبای من
نوشتۀ کارترهارمن
- ۳۲- طبیعت، مرد و زن
ترجمۀ فرهاد مؤمنی
- ۳۳- گاه شماری و جشنهای ایران باستان
مجموعه شعر از حمید سیدنقوی
- ۳۴- نوترینو ذره گریزپا
نوشتۀ آلن واتس
- ۳۵- شناسنامه مطبوعات ایران (از ۱۲۱۵ تا ۱۳۷۵)
ترجمۀ دکتر هوشمند و یژه
- ۳۶- آناتومی و فیزیولوژی پزشکی
ترجمۀ پیرآل
- ۳۷- خواب دریچه ای بسوی - ناخودآگاه
ترجمۀ مصطفی موسوی (زنجان)
- ۳۸- آیین مهر (میترائیسم)
پژوهش هاشم رضی
- ۳۹- تاریخ معماری اسلامی
نوشتۀ مسعود سلیمی
- ۴۰- دریچه ای به گلستان هنر سوزندوزی
ترجمۀ شهادتورچه زاده
- ۴۱- تاریخ مطالعات دینهای ایرانی
تهیه و تنظیم فرخنده نیککار
- ۴۲- شکوه عالم تشیع
پژوهش هاشم رضی
- ۴۳- دهکده های جادو
نوشتۀ سرپرسی سایکس
- ۴۴- روابط عمومی و تبلیغات
ترجمۀ مصطفی موسوی (زنجان)
- ۴۵- دل درخت
تألیف کاظم متولی
- ترجمۀ لثوب سکالیا
- ترجمۀ ناهید ایران نژاد