

هم‌ارزی تکامل نهاد اخلاق در فرد و نوع با رجوع به اندیشه فروید

احمدعلی حیدری*

استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

مهدی هاتف**

کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

تبیین فروید از نهاد اخلاق و نسبت آن با روان آدمی در دو پروژه جداگانه صورت می‌پذیرد. در پروژه نخست استقرار احساس اخلاقی در روان فرد توضیح داده می‌شود و در دیگری توضیحی برای چند و چون پیدایش و استمرار نهاد اخلاق در نوع آدمی ارائه می‌گردد. تلاش این مقاله بر آن است که به ربط و پیوند این دو پروژه بپردازد. نخست تقریری از این دو پروژه ارائه می‌گردد به گونه‌ای که امکان مقایسه و سنجش نسبت آن دو را فراهم کند. مدعای اصلی این مقاله که همانا رای مختار فروید است به هم‌ارزی این دو پروژه تعلق می‌گیرد، بدین معنا که می‌توان میان مفاهیم بنیادی و سازوکار کلی نهاد اخلاق در این دو پروژه تناظری یک به یک برقرار کرد. جایگاه این اصل در اندیشه فروید، خود محل بحث است. اینکه آیا این اصل نتیجه گفتار اوست و فروید در دفاع از آن ادله‌ای جداگانه ارائه می‌کند یا آنکه آن را همچون اصلی موضوعه به خدمت می‌گیرد. در ادامه توضیح داده می‌شود که هم‌ارزی این دو پروژه را می‌توان به هم‌ارزی دو مفهوم مرکزی آنها تحویل کرد؛ مفاهیم حکم اخلاقی، در معنای ارسطویی-کانتی آن، و مفهوم تابو، به معنایی که نزد مردم‌شناسان به کار رفته است. در پایان نیز وجوه اشتراک و تمایز این دو مفهوم به بحث گذاشته می‌شود و از این رهگذر ملاحظات نقادانه در خصوص رهیافت فروید به نهاد اخلاق ارائه می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: فروید، احساس اخلاقی، فراخود، تبارشناسی اخلاق، حکم اخلاقی، تابو.

- تاریخ وصول: 1390/8/29 تأیید نهایی: 1391/8/3

*Email: aah1342@yahoo.de

** Email:hatef.mehdi@gmail.com

مقدمه

مساله انگیزش اخلاقی به مثابه عاملی قدرتمند در روان انسان همواره از دلمشغولی‌های فروید بوده است. درونی شدن قوانین اخلاق و سازوکار عمل وجدان اخلاقی در فرد، فصل مشبعی از نظریه روانکاوی او را به خود اختصاص داده است. در عین حال تبیینی قدرتمند از نحوه پیدایش نهاد اخلاق و برساختن و آفریدن آن در پروسه آغاز حیات جمعی و گذار بشر از وضع طبیعی به وضع فرهنگی را نیز می‌توان در آثار او سراغ گرفت. فروید سرآغاز تکوین دو نهاد عمده حیات اجتماعی، قانون و اخلاق، را در آغازگاه تمدن پی می‌گیرد و در روشنگری علل روانشناختی برساختن آن دو تلاش می‌کند.

یکی از مدعیات جنبی اما با اهمیت فروید در این پروژه آن است که علل این هر دو پدیده به لحاظ روانشناختی همسان‌اند. مفاد این مدعا آن است که همان امیال و خاستگاههای روانی که پذیرش و درونی‌شدن قوانین اخلاق متمدن را سبب می‌شوند، در طلیعه تمدن از روان آدمی بیرون جسته‌اند و ساخت‌های اخلاقی و نیر حقوقی را پدید آورده‌اند. به تعبیر دیگر فروید چنین می‌اندیشد که روان بشر در پذیرش و آفرینش اخلاق از یک الگو پیروی می‌کند. الگویی که بر بنیاد امیال ناخودآگاه او استوار است و همچون کنشگری درونی نه تنها امیال و افعال ناخودآگاه او را تعیین می‌بخشد که بر روان خودآگاه او نیز سلطه دارد. فروید در به میان آوردن هیچ یک از این دو ادعای اصلی (تعیین خودآگاه توسط ناخودآگاه) و ادعای فرعی (هم ارزی دو پروژه استقرار اخلاق فردی و جمعی) پیشگام نبوده است. تبیین ناخودآگاه اخلاق سابقه‌ای دیرپا دارد. گفتگوهای سقراطی در کتاب اول و دوم جمهوری حاوی اشاراتی تبارشناسانه‌اند (افلاطون، 1367، 884-950). شوپنهاوئر، فوئرباخ، مارکس و بیش از همه نیچه نیز هر یک به تفصیل در این خصوص ایده‌پردازی کرده‌اند. این ایده‌ها همگی بر این فرض کلی استوار بوده‌اند که میان دلیل پذیرش نهادها، الزام به قواعد یا باور به گزاره‌ها از یک سو و علت اقبال و ادبار به چنین مقولاتی تفاوتی آشکار وجود دارد. دلایل همواره در روان خودآگاه مستقراند و سازوکار قبول و رد آنها را سنت تفکر فلسفی پی گرفته است. اما داستان علل یکسره متفاوت است. علل را هم می‌توان در روان ناخودآگاه فرد جستجو کرد و هم در بیرون از روان او؛ جایی همچون ساخت اقتصادی یا ساخت حاکم بر رفتار گونه. فروید در کنار دیگر تبارشناسان اخلاق تنها به علل نظر دارد و از آغاز آفرینش یا پذیرش پدیده سخن می‌گوید. گرانیگاه تبیین علی او، امیال روانشناختی‌اند که اولاً خصلت ناخودآگاه دارند و ثانیاً در روان گونه مشترک‌اند.

فروید در آثار خویش به طور جداگانه مدل‌هایی برای توضیح علل پیدایش و پذیرش اخلاق در روان فرد و نوع ارائه کرده است. اما همچنان او بر این باور است که ساختار تکامل روان فردی و نوعی در کلیت خود همسان بوده و از مسیرهای مشابهی می‌گذرد. اصل هم‌ارزی البته عموماً همچون اصلی موضوعه در اندیشه فروید به کار گرفته شده است. بدین معنا که او اساساً در دفاع از این اصل ادله مستقلی ارائه نکرده و مواجهه او با آن در نوشته‌هایش نیز حاکی از پذیرش ضمنی و قرار دادنش در جایگاه زمینه مدل‌های تبیینی اوست.

این اصل اما در زمانه فروید همچون اندیشه‌ای شایع در زیست‌شناسی به کار بسته می‌شده است. اندیشه‌ای که توسط ارنست هکل¹ و دیگر اندیشمندان تکاملی هم عصر او در قالب «اصل اساسی بیوژنتیک» (Fundamental Biogenetic Law) طرح شده و حاکی از آن است که تکامل فرد ویژگیهای تکامل نوع را تکرار می‌کند و به این ترتیب مراحل حیات تکاملی گونه در مراحل رشد جنین تا بزرگسالی آن بازتولید می‌شود. به تعبیر دیگر رشد فرد از دوره جنینی تا بزرگسالی (تکامل فرد) ویژگیهای تمام تاریخ گونه (تکامل نوع) را در دوره کوتاهی باز می‌آفریند (Suloway, 1992, 259).

طبیعتاً از جمله مراحل اولیه که بازپیموده می‌شود، مراحل رشد جنسی گونه است. بدین ترتیب فرد باید در رشد خود، تاریخ حیات جنسی گونه را نیز تکرار کند. به بیان دقیقتر، انسان ماقبل بلوغ باید واجد این استعداد درونی باشد که همه صور کهن لذت جنسی را، که هر یک زمانی مشخصه مراحل حیات نیاکان دور او بوده‌است، تجربه کند. فروید این لازمه منطقی را در نظر داشته و تلاش کرده تا ربط میان این دو را نشان دهد. از جمله آنکه در سخنرانیهای مقدماتی درباره روانکاوی (Introductory lectures on psychoanalysis) تلاش می‌کند تا سه مرحله نخستین حیات جنسی فرد - مرحله دهانی، مرحله مقعدی و مرحله آلتی- را با دوره‌های تکاملی جانداران مربوط سازد. او از این یافته زیست‌شناسی بهره می‌گیرد که در برخی موجودات اساساً اندام تناسلی با دهان آنها رابطه نزدیکی داشته است و در بعضی دیگر همین رابطه میان دهان و اندام دفعی جاندار برقرار بوده است. همچنین از این فرضیه کارل آبراهام بهره برده که مقعد آدمی اندامی است که از تکامل دهان حماو پدیدار شده است (Freud, 1916-1917, SE, 3395). اصل اساسی بیوژنتیک البته هنوز نیز محل توجه است و همچون اصلی موضوعه در تحلیل تاریخ حیات بشر مورد استفاده قرار می‌گیرد.²

آنچه در این نوشتار محل نظر است توضیح مراحل اولیه است که فروید در توضیح تکامل حس اخلاقی در فرد از سوئی، و تبیین استقرار نهاد اخلاق در نوع از سوی دیگر برشمرده است.

فریود دو طرح خویش را به گونه‌ای سامان داده تا نتیجه کار از هم‌ارزی این دو حکایت کند. در عین اینکه علی‌الادعا نظریه‌اش را با شواهد بالینی خویش و همکارانش تقویت کرده و در ضمن، آراء خود در این حوزه را هماهنگ با کلیت نظریه روانکاوی ساخته و پرداخته است.³ سنجش مدعای هم‌ارزی و نزدیکی و دوری این دو پروژه موازی رسالت اصلی این نوشتار است. بدین منظور نخست طرحی از نظریه فریود در خصوص پیدایش و استقرار احساس اخلاقی در فرد می‌آید و پس از آن ضمن بررسی مدل تبارشناسانه تحلیل نهاد اخلاق، امکان مقابسه آن دو فراهم می‌گردد. در ادامه این ایده بیان می‌شود که بنیان هم‌ارزی دو پروژه بر این‌همانی مفهوم تابو و حکم اخلاقی بنا شده است. نهایتاً ایضاح وجوه اشتراک و افتراق این دو مفهوم به مثابه گامی در جهت سنجش پروژه فریود در دستور کار قرار می‌گیرد.

احساس اخلاقی در فرد:

بحث فریود از اخلاق در حاشیه مفهوم «فراخود» (Super Ego) صورت می‌بندد. مفهومی که در خود و نهاد (ص، 1923) و ذیل نظریه متاخر او در توصیف دستگاه روان زاده شد. پیشتر البته فریود پیرامون چنین مفهومی سخن گفته بود. در تعبیر *رویا* که به زعم او سرآغاز روانکاوی است، از عنصری سخن می‌رود که در عین تعلق به «خود» (Ego)، در برابر آن عمل می‌کند. عنصری که ناخودآگاه (یا پیش‌آگاه) بوده و مترصد مجازات «خود» است. (Freud, 1900, SE 990) در پیش‌درآمدی بر خودشناسی (On narcissism: An introduction) و نیز در روانشناسی گروهی و تحلیل خود (Group psychology and the analysis of the ego) نیز از این مفهوم زیر عنوان «خود» آرمانی بحث می‌کند (Freud, 1921, SE, 3801) و فریود، 1383، ج 1، 174). در ادامه توضیح فراخود را ذیل سه پرسش پی می‌گیریم.

نخست از چیستی فراخود پرسش می‌کنیم. در نظر فریود فراخود، فرهنگ درونی شده فرد است و سنت‌های اجتماعی خانوادگی و نژادی و ملی و نیز الزامات محیط اجتماعی بلافصلی که آنها باز می‌نمایانند را شامل می‌شود. به تعبیر دیگر جوهره فراخود را الگوهای آرمانی تشکیل می‌دهند که در حیات اجتماعی فرد تحسین و مستقر شده اند. بدین ترتیب محتوای «فراخود» یا همان «خود آرمانی» با ایده آل‌های جمعی یا آرمان مشترک گروهی پر می‌شود؛ گروه‌هایی همچون خانواده، طبقه و ملت (فریود، 1383، ه 4). چنانکه پیداست توضیح فریود از محتوای فراخود با تمرکز بر ساخت‌های اجتماعی مستقر صورت می‌پذیرد. اما آنجا که بر چگونگی پیدایش این عنصر متمرکز می‌شود تحلیل او خصلتی سوژه‌محور می‌یابد.

در این تحلیل که با پرسش دوم، پرسش از چگونگی پیدایش فراخود، مربوط می‌شود، فروید نخست پای والدین را به میان می‌کشد. در نظر او «فراخود» وارث عقده ادیپ (Oedipus complex) و محصول کشمکشی است که میان امیال غریزی نخستین و منعی که از سوی والدین وضع می‌شود، برقرار می‌گردد (فروید، 1383، آ، 247). از این رو، «فراخود» محصول نزاعی است که میان خواست «نهاد»، به مثابه انبان غرایز کودک، و سلطه والدین درمی‌گیرد. فروید روان کودک را در بدو تولد یکسره نهاد میداند و از آنجا که به تعبیر او نهاد «تابع اصل بی‌امان لذت است» (فروید، 1383، ه، 63)، الگوی عمل او ارضای آئی و بلاواسطه غریزه و لذا تحصیل در لحظه و با شدت لذت می‌باشد.

از دیگر سو والدین و به اقتضای ایشان، مربیان و معلمان کودک، چنان عمل میکنند که الگوها و سنت‌های جمعی همچنان پایدار بمانند. محصول این تقابل خواست‌ها، عموماً به نزاعی میان این دو عامل می‌انجامد. این تقابل به زبان تقسیم بندی متقدم فروید در باب دستگاه روان، ناخودآگاه است و حل و فصل آن نیز به دست بخش ناخودآگاه «خود» انجام می‌پذیرد. «خود» بر خلاف «نهاد» که ذیل اصل لذت عمل می‌کند، بر آن است تا جانب واقعیت را پاس دارد و ملاحظات بایسته را در ارضای امیال «نهاد» در کار کند. بدین ترتیب مهمترین وظیفه «خود» کنترل تحریکات غریزی «نهاد» است و به همین منوال اصل حاکم بر عملکرد آن نیز اصل واقعیت (Reality principle) است. «خود» در پی اعمال تاثیر دنیای خارج در «نهاد» و تمایلات آن است که می‌کوشد تا اصل لذت را به عنوان اصل حاکم بر «نهاد»، با اصل واقعیت جایگزین کرده و بر نهاد تحمیل کند. ادراک برای «خود»، نقش غریزه را برای «نهاد» ایفا می‌کند، لذا بر خلاف «نهاد» که در برگیرنده هوسهای انسان است، «خود» را باید مظهر خرد و عقل سلیم نامید (فروید، 1383، آ، 239). ممانعت از ورود تکانه‌های غریزی ناخودآگاه «نهاد» به ساحت خودآگاه، نه تنها در بیداری و همراه با نشانه‌های اضطراب و هیجان که، هرچند با شدتی کمتر، در خواب نیز صورت می‌پذیرد و در صورت نیاز به بیدار شدن فرد می‌انجامد (فروید، 1383، د، 190).

عملکرد «خود» مبتنی بر دوگانه‌های غریزی فروید را عمدتاً بدین صورت می‌توان تقریر کرد که در دوگانه نخست (غریزه خود (Ego instinct) - غریزه جنسی (Sexual instinct)) «خود» مترصد آن است که غرایز جنسی مضرّ به صیانت ذات را منع کرده و آنها را سرکوب کند. «خود» وظیفه اش را صیانت نفس می‌داند و از این رو ملاحظات ایمنی را پیش چشم دارد، ملاحظاتی که «نهاد» ظاهراً به آن بی‌اعتناست (فروید، 1383، ه، 64). در دوگانه دوم (غریزه

حیات (Life instinct)-گریزه مرگ (Death instinct) نیز «خود» مانع ورود تحریکات آسیب‌زای گریزه مرگ به بخش خودآگاه روان می‌شود.

«خود» اما در تداوم حیات خویش سبب جدایی بخشی از خود می‌گردد. بخشی که از «خود» فرا می‌رود و متناسب با مدل بوروکراتیک روانکاوی بر بالای آن قرار گرفته و اراده خویش را بر «خود» مسلط می‌کند. این عنصر که فروید آن را «فراخود» نام می‌دهد، وارث عقده ادیپ است. توضیح مطلب چنین است که همچنانکه فروید می‌گوید گریزه جنسی کودک با معطوف شدن میل جنسی به والد ناهم‌جنس اوست که فعلیت می‌یابد. در حقیقت مادر برای پسر، نخستین ابژه جنسی است و کودک شدیدترین التذاذ جنسی را با او تجربه می‌کند، چنانکه حالت رضایت مسرت‌آمیز کودک پس از مکیدن شیر از پستان مادر را می‌توان با وضعیت آرامش پس از ارگاسم در فرد بزرگسال شبیه سازی کرد. مفاد عقده ادیپ آن است که کودک اما به تدریج بر این واقعیت وقوف می‌یابد که مادر تنها ابژه جنسی او نیست. بلکه پیشتر و بیشتر محل ارضای جنسی پدر او واقع شده است. خصلت تمامیت خواهانه و تملک جویانه گریزه جنسی مانع از آن می‌شود که کودک اشتراکی بودن این ابژه را بپذیرد. لذا او به منازعه خویش با پدر التفات می‌یابد. آگاهی او از ناتوانی اش در برابر پدر و ترس از عقده اختگی مانع از آن می‌گردد که او نزاع با پدر را به پیش برد و لذا شکست را بپذیرد (فروید، 1383، 55).

دست شستن کودک از مصداق امیال قرین است با دگرگونی «خود» او. این دگرگونی با دو نحوه یکی شدن (Identification) همراه خواهد بود. نخستین یکی شدن میان «خود» و ابژه جنسی صورت می‌پذیرد. در واقع از این طریق «خود»، ابژه را به درون خویش می‌افکند و چه بسا بدین کار (که نوعی برگشت به مرحله دهانی است) دست شستن «نهاد» از مصداق امیال را آسانتر یا امکان پذیر می‌سازد. با توجه به اینکه نیروی «خود» در چشم‌پوشی از مصداق امیال و درون فکنی آنها از بقایای نیروگذارهای روانی در مصداق امیالی که کنار گذاشته شده‌اند ناشی می‌شود، منش «خود» پیشینه آن مصداق‌گزینیها را در خود حفظ کرده و از این رهگذر وجوه تشابهی را همچنان میان ابژه‌های «نهاد» و «خود» حفظ می‌کند و بدین ترتیب «نهاد» را در اتحاد با خود می‌فریبد. اما این نحوه تبدیل نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال به نیروی شهوانی خودشیفته (Narcissist)، خود نوعی دست شستن از اهداف جنسی (و به عبارتی جنسیت زدایی) است و لذا می‌توان آن را نوعی والايش (Sublimation) دانست (فروید، 1383، 242).

اما یکی شدن از گونه‌ای دیگر نیز رخ می‌دهد. یکی شدنی که از منظر ما واجد اهمیتی بیشتر است و در تکوین «فراخود» نقشی به سزا دارد. این امر که پس از پذیرش شکست کودک در برابر پدر رخ می‌دهد، به یکی شدن او با یکی از والدین می‌انجامد. فروید تاکید دارد که پس از چشم پوشی از مادر، فرزند لاجرم خویش را با یکی از والدین یکی می‌کند، که بسته به غلبه یکی از گرایش‌های زنانه یا مردانه در او صورت می‌پذیرد. یکی شدن با مادر طبیعتاً ذیل یکی شدنی که پیشتر آمد می‌گنجد. اما ممکن است او خود را با پدر یکی کرده و با او هم هویت سازد و از این طریق خویش را در قدرت او سهیم کند. فروید این یکی شدن را بلاواسطه و آن را طبیعی‌تر می‌انگارد (243 و 244). پیامد کلی این مرحله گذر از عقده ادیپ، شکل‌گیری رسوبی در خود است که صورت به هم پیوسته‌ای از این دو فرآیند یکی شدن را دربردارد. «تعدیل «خود» به این شکل، موجب حفظ جایگاه ویژه‌اش می‌شود و به منزله «خود آرمانی» یا «فراخود» در برابر دیگر بخشهای «خود» قرار می‌گیرد» (ص، 246).

با این حال «خود آرمانی» جنبه‌ای دو گانه دارد. چرا که در عین اینکه بازمانده مصداق‌گزینیهای اولیه «نهاد» است، محصول واکنشی وارونه (Reaction Formation) در برابر آن‌گزینش‌هاست. این واکنش وارونه که در پی یکی شدن با پدر صورت می‌گیرد، رابطه فرد با پدر را از صورت اشتراکی در ابژه جنسی به پذیرش حق انحصاری پدر و منع خود از عشق‌ورزی با ابژه‌های او تغییر می‌دهد (همان).

بدین ترتیب «فراخود» را می‌توان پدر درونی شده (Internalized) کودک دانست. مهمترین عنصری که پس از این در کودک مستقر می‌شود، منع و سرکوب «خود» از ارضای مستقیم امیال «نهاد» است. در واقع در پی این امر «خود» در کنار عامل واقعیت بیرونی، مانعی دیگر را نیز در مسیر ارضای امیال «نهاد»، فراروی خویش می‌بیند. «فراخود» از این حیث مظهر جهان درونی به حساب می‌آید، در برابر «خود» که مظهر جهان بیرونی است و ملاحظات واقعیت خارجی را در نظر می‌آورد. بدین ترتیب کشمکش «خود» و «فراخود» را می‌توان به کشمکش واقعیت و ذهنیت، و به عبارت دیگر به کشمکش جهان بیرونی و درونی فرد تعبیر کرد (247). و همچنانکه «نهاد» باز نمود تأثیرات وراثت است، «فراخود» باز نمود تأثیرات اشخاص دیگر است. در حالیکه محتوای «خود» عمدتاً تجربیات فردی اینجایی و اکنونی است (فروید، 1383، ص 5).

اقتدار «فراخود» را باید در قیاس با قوت «خود» سنجید. یکی شدن نخستینی که سبب پیدایش «فراخود» می‌شود، زمانی رخ می‌دهد، که «خود» هنوز در مراحل نخستین تکوین خود است و لذا چندان قوتی در قیاس با پدر ندارد. اما با قوت یافتن تدریجی «خود»، توان مقابله آن

با میراث یکی شدن نخستین، «فراخود»، افزایش می‌یابد. نسبت «فراخود» را با دگرگونی‌های بعدی «خود» می‌توان همانند نسبت مرحله جنسی اولیه کودک و زندگی جنسی پس از بلوغ دانست. در همه این مراحل اما ویژگی ثابت رابطه این دو حفظ می‌شود: اینکه همواره بخشی از «خود» در برابر بخشی دیگر قرار می‌گیرد و همچون میراثی به جا مانده از عقده پدر بر آن سلطه می‌یابد. امری که زنده کننده خاطره ضعف «خود» در برابر پدر است. الزامی که حکم مطلق «فراخود» به همراه دارد نیز، میراث مرجعیت پدر و فرمانبری کودک از وی است (Freud, 1923, SE, 3982).

مفهوم «خود آرمانی» که در پیش‌درآمدی بر خودشیفتگی نقش اساسی بازی می‌کند، محتوایی همچون محتوای «فراخود» دارد. «خود آرمانی» حاوی عقاید فرهنگی و اخلاقی فرد است. فروید البته تکوین «خود آرمانی» را متعلق به دوره کودکی فرد نمی‌داند. «خود آرمانی» در این شرح جلوه گاه خودشیفتگی پسین فرد است. او همه کمالات ارزشمند را به «خود آرمانی» نسبت می‌دهد و آن را جایگزینی برای خودشیفتگی از دست رفته دروان کودکی‌اش، قرار می‌دهد. خودشیفتگی که بر حسب آن، او آرمان «خود» بود، اما هنگامی که با سرزنش‌های دیگران و برانگیخته شدن داوری‌های خرده‌گیرانه خود، کمال آرمانی‌اش از کف رفت، تلاش می‌کند تا آن را در شکلی جدید و به صورت یک «خود آرمانی» بازابد (فروید، 1383 ج، 174).

البته میان این آرمانی سازی (تعالی خود) و والایش باید تمایز نهاد. در فرآیند آرمانی سازی، «مصادق مورد نظر بدون آنکه ماهیتش دگرگون شود، در ذهن فرد بزرگ و متعالی می‌شود.» (همان) لذا آرمانی‌سازی ناظر بر مصادق امیال و تعالی آن است. حال آنکه والایش به غریزه مربوط می‌شود و از تبدیل ماهوی آن حکایت می‌کند.

دیگر آنکه «خود آرمانی» در نظر فروید واجد خصیصه‌ای پارانویایی (Paranoia) است. چرا که با پیدایش آن در روان همواره این توهم در نظر ما می‌آید که به نوعی مورد توجه دیگران هستیم، یا به تعبیر درست‌تر «دیگران ما را زیر نظر دارند» (همان، 175).

- وجدان به مثابه عامل سرکوب

مفهوم کلیدی فروید در بحث از «فراخود» مفهوم وجدان (Conscience) است. او وجدان را به نهادی قدرتمند تعریف می‌کند که «ما را زیر نظر دارد، افکارمان را کشف می‌کند و همه تصوره‌هایمان را به باد انتقاد می‌گیرد.» (همان) وجدان نتیجه تداوم سرکوبی است که از ناحیه والدین و جامعه بر فرد اعمال می‌گردد. در واقع، وجدان در اصل، تجلی نخست عیب‌جویی

والدین و سپس جامعه است (ص، 176). در تعبیری دیگر وجدان محصول پرخاشگری به درون افکنده و در درون نگه داشته شده است. پرخاشگری که قبلا از ناحیه «خود» و به عوامل بیرونی سرکوب تعلق گرفته بود. اما با فرایند یکی شدن و درونی سازی اکنون به خود بازگشته و نیروی روانی تخلیه نشده پرخاشگری را به «خود» فرد باز می‌گرداند. این نیرو در خدمت وجدان قرار می‌گیرد تا به واسطه آن بر «خود» همان پرخاشگری را اعمال کند که «خود» تمایل داشت نسبت به افراد دیگر اعمال و از این طریق خود را ارضا کند. در واقع با درونی شدن مرجعیت، همه پرخاشگری که آدمی در کودکی مایل است علیه آن مرجعیت اعمال کند، به تصرف فراخود در می‌آید (فروید، 1389، 101).

فروید ابزار پرخاشگرانه‌ای را که وجدان برای اعمال اراده «فراخود» به کار می‌گیرد احساس گناه (Sense of guilt) یا عذاب وجدان (Bad conscience) می‌نامد. به تعبیر دیگر عذاب وجدان را می‌توان تنش دانست که میان «فراخود» سختگیر و «خود»ی که تحت سلطه اوست، برقرار است. این تنش خود را در هیئت نیاز به کیفر ظاهر می‌سازد، چرا که احساس گناه همچون کفاره درونی شده فرد عمل می‌کند، در هر موضعی که میان خواست وجدان و عملکرد «خود» تضادی برقرار شود، ایجاد می‌گردد و فرد را به سزای عمل خود می‌رساند (فروید، 1383، 248).

«فراخود» البته بسیار سخت گیرتر از نسخه بیرونی آن است. زیرا آنچه در دسترس والدین و جامعه و محل نهی ایشان است، صرفا اعمال فرد است. اما «فراخود» از آنجا که در روان فرد مستقر است، علاوه بر اعمال فرد به امیال و آرزوها و افکار او نیز دسترسی دارد. بدین ترتیب کنترل او بر «خود» و «نهاد» بسی بیشتر خواهد بود و لذا «خود» بدین ترتیب مانعی سختگیرتر پیش رو خواهد داشت. به ویژه آنکه «فراخود» از آنجا که در ناخودآگاه فرد مستقر است، بر امیال ناخودآگاه او نیز اشراف دارد و سختگیری به مراتب بیشتری را اعمال خواهد کرد.

«فراخود» در روان فرد مستقر است و تماس او با عالم واقع و مصادیق امیال فرد نیز به واسطه «خود» است که صورت می‌پذیرد. بنا بر این از محروم سازی عینی فرد از مصادیق امیالش ناتوان است. این عنصر اما اقتدارش را از منبعی دیگر کسب می‌کند. چنانکه گفتیم «فراخود» محصول درونی سازی مرجع بیرونی است و آنچه بیش از همه در او درونی می‌شود اوامر و نواهی آنان است. فروید به ویژه در مسیر تکامل نوع نشان می‌دهد که چگونه طی این فرایند درونی‌سازی، روان ناخودآگاه با نیت پرداخت کفاره ناشی از عقده ادیپ، بر عظمت و جلالت مراجع درونی شده می‌افزاید و قدرت آنها را افزونتر می‌کند.

اما قدرت «فراخود» نیز از جهتی دیگر بر بنیاد ترس استوار است، ترسی که فرد از افشا شدن دارد. فروید توضیح می‌دهد که «فراخود» البته بسیار سخت گیرتر از نسخه بیرونی آن است، چرا که چیزی از دید آن پنهان نمی‌ماند (فروید، 1389، 96). عمل خلاف از منظر «فراخود»، زشتی اش را از سرزنش اجتماعی می‌گیرد که اکنون درونی شده است و ترس از افشای این زشتی، خاطره سرزنش جامعه را برای فرد تداعی می‌کند. خاطره‌ای که در وضع کنونی خود را به صورت عذاب وجدان و احساس گناه باز می‌نماید. در واقع آنچه سبب پیدایش «فراخود» شده، هم او نیز محتوا و سازوکار آن را شکل می‌دهد و تا پایان حیات فرد در او استقرار می‌یابد. بدین ترتیب است که می‌توان گفت «فراخود»، «خود» گنهکار را با همان احساس ترس آزار می‌دهد و در کمین موقعیتهایی است که موجب شود محیط بیرون آن را تنبیه کند. (همان)

میان سختگیری «فراخود» و شدت احساس گناه رابطه‌ای مستقیم برقرار است. رابطه خشونت «فراخود» و سخت گیری والدین البته محل بحث است. تصور اولیه آن است که باید میان این دو نیز رابطه‌ای مستقیم برقرار باشد. بدین معنا که والدین سختگیرتر، فرزندی با «فراخود»ی خشن تر به دست دهند. اما شواهد تجربی مثالهایی ناقض این مدعا به دست می‌دهند وای بسا کودکانی که به رغم رشد در خانواده‌ای سخت گیر وجدانی سهل گیر دارند و بالعکس (همان، 102).

رابطه میان پارسایی در قبال «فراخود» و سخت گیری وجدان نیز قابل توجه است و حکایت از ماهیت پویای این رابطه دارد. بدین ترتیب که وجدان چنان است که با اطاعت دیدن سخت گیرتر می‌شود و خشونت خویش را در برابر «خود»ی که با هر سرکوب ضعیفتر شده، افزایش می‌دهد. بنابراین «آدمی هر چه پارساتر باشد، وجدانش سخت گیرتر و ظنین‌تر است. چنانکه در نهایت کسانی که در پرهیزگاری از همه بالاتراند، بیش از دیگران خود را گناهکار می‌دانند» (همان، 96 و 97). فروید علت دیگری نیز برای تشدید حساسیت وجدان ذکر می‌کند. این علت بر این فرض استوار است که سرکوب، وسوسه گناه را افزون می‌کند. لذا آنکه بیشتر سرکوب کرده، بیشتر وسوسه می‌شود. و آنکه وسوسه‌اش بیشتر است، وجدان ناآرام‌تر و سخت‌گیرتری طلب می‌کند. حال آنکه ارضای گناه به گناه وسوسه‌ها، می‌تواند آرامشی نسبی را به وجدان بازگرداند.

نخست وجدان (درست‌تر بگوییم ترسی که بعد به وجدان تبدیل می‌شود) موجب چشم پوشی از سابق است، اما سپس رابطه واژگون می‌شود. اکنون هر گونه چشم پوشی از سابق،

سرچشمه دینامیک وجدان می‌گردد. هر چشم پوشی مجدد، سختگیری و عدم انعطاف آن را افزایش می‌دهد (همان، 100).

وضع از این قرار است که هر سهمی از پرخاشگری که ارضا نشود، توسط «فراخود» و معطوف به «خود» به‌کارگرفته می‌شود. علت دیگری که می‌تواند به سخت‌گیرتر شدن وجدان در فرد منجر شود، «بداقبالی» اوست. در نظر فروید ناکامی‌هایی که منشا خارجی دارند، باعث تقویت نیروی وجدان در «فراخود» می‌شوند. مادام که وضع فرد خوب است، وجدانش آرام است و بسیاری چیزها را بر خود روا می‌دارد. اما آن‌گاه که به بداقبالی گرفتار می‌آید، به درون خویش می‌نگرد، خود را گناهکار می‌یابد، مطالبات وجدانش افزایش می‌یابد و تلاش می‌کند با تزکیه نفس و تاوان دادن، کفاره آن را بپردازد (همان، 97).

تبارشناسی نهاد اخلاق و مقایسه آن با تکامل اخلاق در فرد

شرح فروید از تکامل نهاد اخلاق اما داستانی یکسره متفاوت دارد. در این شرح که دارای خصلتی تبارشناسانه است، او به سراغ سرآغاز پیدایش نهاد اخلاق می‌رود و آن‌گونه که نیچه می‌گوید در پی بازگرداندن نهاد اخلاق به سرچشمه آن است (نیچه، 1388، 97 و 96). در این تعبیر او نه به علل بقاء نهاد اخلاق می‌پردازد (آن‌گونه که در تبارشناسی داروینی مرسوم است) و نه دلمشغول ادله توجیه استمرار آن است. (چنانکه تبارشناسان انگلیسی همچون هابز بدان پرداخته‌اند) فروید تنها طرحی از زایش این نهاد ارائه می‌کند. طرحی که بر بنیاد احساس اخلاقی استوار است و لذا برخلاف طرح تبارشناسانه فوکو بنیان ساخت را بر سوژه و حالات او استوار می‌کند. طرحی که به این اعتبار می‌توان آن را در تبارشناسی‌های نیت‌پژوهانه جای داد (Focault, 1991, 74).

فروید، این طرح را در *توتیم و تابو* (Totem and Taboo) آغاز کرده و در *تمدن و ملالتهای آن* (Civilization and its discontents) تکامل میبخشد طرحی که با روایتی از گذار بشر از وضع طبیعی به وضع فرهنگی حاصل می‌آید. او تصویر خویش از وضع طبیعی را وامدار داروین است. در *تبار انسان* (The descent of man) داروین این ایده را طرح می‌کند که ساخت جمعی انسان بدوی می‌تواند همچون چیزی باشد که امروز در میان گوریل‌ها می‌بینیم. گوریل‌ها به صورت گروهی زندگی می‌کنند؛ گروه‌هایی که هر یک در خود نری نیرومند دارد که صاحب همه ماده‌های گروه است. زمانی که نرهای جوان بزرگ می‌شوند، بر سر سلطه بر مادگان نزاعی

درمی‌گیرد. در پایان، نر برنده، دیگر نرها را یا می‌کشد یا آنان را از گروه طرد کرده، ریاست آن را مال خود می‌کند (Darwin, 1871, 2: 362-363).

در نظر فروید وضع بدوی حیات آدمی، زیستن در چنین جمعی است. جمعی که او نام رمه (horde) بدان می‌نهد. این وضع نخستین، به تمامه غریزی و فارغ از هر گونه قید اجتماعی و اخلاقی است. تنها اصل حاکم بر آن لذت و تنها قانون آن، قانون قدرت است، که به حسب آن نر بزرگ یا پدر رمه امکان هر گونه تمتع جنسی با زنان رمه را از پسران سلب می‌کند. وضعی که در نظر فروید مشابه گروه‌های مدرن رهبر محور است (Freud, 1921, SE, 3814). از سویی دیگر اما این وضعیت با وضع کودکی که روان او یکسره در تصرف نهاد است میخواند. چه اینکه کودک نیز در وضع نهادی، همچون بدوی لذت‌جویی ناتوان است. گزینه‌های پیش روی پسران ضعیف در برابر پدر اما بیشتر از کودک است. آنها هم می‌توانند همچون کودک به اقتدار پدر تن داده با محرومیت سر کنند، هم اینکه سر خویش گرفته، رمه آغازین را ترک گویند. در واقع وضعیت ادیبی این پسران، دوگانه‌ی یکی شدن با مادر یا پدر را فراروی آنان می‌آورد.

پسران مطرود، از دو حال خارج نیستند؛ یا آنکه خود به تشکیل رمه‌ای دیگر اقدام می‌کنند و زنانی را به ملکیت خویش در می‌آورند و خود در نقش نر غالب دیگر ظاهر می‌شوند. یا آنکه زندگی گروهی با دیگر پسران را می‌آغازند و به این ترتیب مصداق امیال خویش را جابجا می‌سازند. پسران در این وضع دوم اما ظاهراً زیاد دوام نمی‌آورند. پیش نهاد فروید آن است که این پسران روزی گرد هم می‌آیند و به احساس خویش از پدر پاسخ می‌دهند. آنان پدر را به عنوان عامل منع ارضای مستقیم غرایز می‌کشند و سپس از گوشت او می‌خورند. کاری را که هیچ یک به تنهایی قدرت و جسارت انجام آن را نداشتند. (همچنانکه می‌توان پیشرفتی جدید در صنعت، را سبب ساز آگاهی و جسارت ایشان به چنین عملی دانست).

پدرکشی بدوی قرائنی نیز در مدل تبیین روان فرد دارد. از جمله اینکه در مواردی کودک از دوری پدر خرسند است. فروید کودکی را مثال میزند که از غیبت پدرش که به جبهه رفته بود نه تنها متاسف نیست که شواهد و قرائن حاکی از آن است که کودک مایل نیست شرایط فعلی که مادر را به تملک او درآورده به هم بخورد (فروید، 1383، ب، 34).

خوردن گوشت پدر اما معنایی قابل توجه دارد که با تحلیل مناسک بدوی خوردن توتم قابل فهم است. خوردن توتم عملی است که بنا به رای فروید به دلیل تمایل بدویان به شراکت در نیرو و جایگاه توتم صورت می‌پذیرد. بدوی بر این عقیده است که با این کار حصه‌ای از نیروی پدر قوی را از آن خویش می‌سازد. چنین تعبیری آشکارا با فرایند یکی شدن کودک با پدر

شباهت دارد. در برابر، پسرانی که به جبر پدر تن داده و در رمه مانده‌اند، کودکانی‌اند که با مادر یکی شده‌اند.

با این حال در روایت فروید از تکامل اخلاقی فرد و تکامل اخلاقی نوع تفاوتی در این موضع دیده می‌شود. در تکامل فرد، کودک شکست خورده عموماً خود را با مادر خویش یکی کرده و سلطه پدر را می‌پذیرد، اما پسران رمه عموماً خود را از حوزه سلطه پدر می‌رهانند و رهایی همراه با محرومیت را بر سلطه‌پذیری همراه با ارضای محدود ترجیح می‌دهند.

کشتن پدر اما نه پایان ماجرا که آغاز آن است. با کشتن پدر نفرت پسران ارضا شده و فروکش می‌کند. اما احساس نفرت، یگانه احساس پسران در نسبت با پدر نیست. پدر از سوی دیگر برای پسران مصداق تحسین و عشق نیز بوده‌است. چرا که او در عین سرکوب و تحدید غریزه جنسی، به جهت نقش اساسی که در ارضای غریزه صیانت ذات پسران داشته، قویا مورد ستایش و علاقه ایشان است. مضاف بر اینکه در تصویری که پسران از پدر دارند، عنصر شفقت نیز نهفته است. چرا که پدر ایشان کسی است که در عین آگاهی از نفرت و دشمنی پسران، با آنان زیسته و نیازهای بقاء آنها را تامین کرده است. به علاوه اینکه پسران او را همچون اسوه نیرومندان بزرگ می‌داشتند (فروید، 1389، 112). لذا این است که احساس ایشان نسبت به پدر، احساسی دوسویه (ambivalent) است.

پس از کشتن پدر و ارضاء حس کینه توزی و نیز تحقق آرزوی یکی شدن با او، اینک احساس محبتی که مدتها از ظهور آن ممانعت به عمل آمده بود، گریبان پسران را می‌گیرد. نخستین ثمره این ظهور، برانگیخته شدن حس ندامت پسران است. آنان به جهاتی که گفته شد، از کرده خود شرمگین‌اند. تا آن اندازه که اکنون مساله پیشین که تصاحب زنان بود جای خود را به مساله ندامت می‌دهد. این احساس پشیمانی با احساس گناه قرین است. بدین معنا که چنین احساس می‌کنند که به کاری دست برده‌اند که نباید مرتکب می‌شدند. رفع احساس گناه را نیز با دو عمل صورت می‌دهند. نخست توبه از کرده خویش و در ادامه وضع حرمت برای آن، و دوم کفاره که شامل حرمت ثمره‌ای می‌شود که از قبل کشتن پدر حاصل شده بود. پسران از زنان پدر نیز چشم می‌پوشند و در ادامه آنان را بر خود حرام می‌کنند.⁴ بدین ترتیب دو تابوی نخستین وضع می‌شود (Freud, 1912-1913, SE, 2786).

این دو تابو در نظر فریزر، که آراء او بیش از دیگر مردم شناسان مورد استفاده فروید بوده است، دو حکم اصلی توت‌پرستی را تشکیل می‌دهد. فریزر این دو حکم را چنین معرفی می‌کند: نخست اینکه کشتن و خوردن گوشت توت‌م (در صورتی که حیوان باشد) و خوردن آن (در

صورتی که گیاه باشد) حرام است. و دوم اینکه فرد نباید با زن هم توت‌م خویش ازدواج کند یا با او هم خانه شود. (فریزر، 1383، 183)

توت‌م پرستی که در نظر مردم شناسان یکی از نخستین‌ترین اشکال زندگی جمعی است، صورتی از زندگی است که جوهره آن را تابوهایی تشکیل می‌دهد که بشر با گذار از وضع بدوی مذکور به وضع فرهنگی نخستین وضع می‌کند. فروید خود توت‌م را جایگزینی برای پدر نخستین می‌داند. پدری که پسران پس از کشتن‌اش او را تقدیس کردند و حقوقی بیشتر از قبل برای او قائل شده و قدرتی ماورائی به او بخشیدند. علت چنین پدیده‌ای می‌تواند احساس گناه پسران باشد. واگذاری چنین حقوق و قدرتی به پدر توت‌م شده، نیز می‌تواند همچون کفاره‌ای در نظر آید که پسران برای تطهیر خویش داده‌اند.

در تبارشناسی اخلاقی فروید اما سه مفهوم نقش اساسی و مستقل از هم بازی می‌کنند: مفهوم پدرکشی، مفهوم ندامت و مفهوم احساس گناه. باید توجه داشت که احساس گناه متاخر از احساس ندامت و مستقل از آن است. عدم توجه به این تمایز می‌تواند مدل فرویدی را با مشکلی بزرگ مواجه کند. چرا که ای بسا چنین گمان بریم که پسران با کشتن پدر احساس گناه کرده و پس از آن دست به وضع تابوهای نخستین زدند. این تصور اما به دوری آشکار دچار است. چرا که احساس گناه ماهیتاً احساسی اخلاقی و طبیعتاً موخر از مفهوم حسن و قبح است. حال آنکه در این مرحله هنوز درکی از حسن و قبح وجود ندارد. آنچه پسران را آزار می‌دهد احساس ندامت از کرده خویش است. احساسی که خود منشا پیدایش احساس گناه می‌شود. ظاهراً مفهوم بدی (که بنا به تقریر فروید پیش از خوبی بوجود آمده) خود از دل احساس گناه پرداخته می‌شود.

مقولات صلابت توت‌م، سختی تابوها، احساس ندامت و احساس گناه پیوستاری را تشکیل می‌دهند که در شدت و ضعف از یکدیگر اثر می‌پذیرند. تکرار هر باره چرخه مذکور به تقویت توت‌م می‌انجامد و در عین گسترش قلمرو نفوذ، بر ابهت آن می‌افزاید. نهایتاً توت‌م در جایگاه محور مناسبات اجتماعی می‌نشیند و تابوهای مربوط به آن، روابط قدرت را صورت می‌بخشد. نقش بدوی در فراروی توت‌م از ابژه اولیه و نهایتاً تشدید مرجعیت آن نقشی فعالانه است، و از آنجا که اخلاقی شدن بدوی در ادامه همین فرایند به وقوع می‌پیوندد، نقش او در این پروژه فعال می‌نماید. چنین نقشی البته با جایگاه کودک در فرایند اخلاقی شدن چندان همخوانی ندارد. بنا به رای فروید، کودک پس از پذیرش استیلای پدر، به مناسباتی که با مرجعیت او پیوند خورده تن درمی‌دهد و ناخودآگاه آنها را درونی می‌کند. به تعبیر دیگر درونی شدن قواعد

سلطه جمعی پیامد طبیعی و گریزناپذیر شکست کودک است. چنین پذیرشی البته مبنایی عقلانی داشته و مبتنی بر حساب هزینه و فایده است. این رویکرد ماهیتی همچون مفاد اصل واقعیت دارد. بنا به تحلیل فروید، اصل واقعیت بر خلاف تصور آغازین که آن را در برابر اصل لذت می‌نشانند، به واقع همسو با این اصل و در تداوم آن عمل می‌کند. مفاد اصل واقعیت ارضای عقلانی و سنجیده‌گرایی است. به تعبیر دیگر دستگاه روان با درکار کردن اصل واقعیت تلاش می‌کند راهی برای ارضای بهینه‌گرایی و تحصیل حداکثر لذت در عین تحمل حداقل رنج بیابد. رویکردی که به زعم مارکوزه نشان از بسط عملکرد عقل در تبیین فرویدی دارد. به زعم او انسان در فرایند رشد به قوای حیث التفات، حافظه، و قضاوت و سنجش مجهز می‌شود و از این رهگذر به سوژه‌ای باشعور بدل می‌گردد. سوژه‌ای که تحت سلطه عقلانیتی بیرونی عمل می‌کند (مارکوزه، 1389، 38). پذیرش قواعد اخلاقی نیز که با تحمیل فراخود و مبتنی بر اصل واقعیت محقق می‌شود، خود نشانه‌ای از عقلانی‌سازی میان کنش (Interaction) فرد با محیط اجتماعی است. سوژه‌ای که ساختهای حاکم را به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند حداکثر نفع خویش را در چارچوب مناسبات حاکم دنبال کند. به هر تقدیر اما کودک در فرایندی ناخودآگاه و در موضع انفعال است که به ساختهای حاکم تن می‌دهد. بر خلاف بدوی که هر چند ناخودآگاه ولی فعالانه و در جستجوی کفاره گناهان خویش است که خود را ملزم به تقدیس توتم و تحکیم تابوهای آن می‌کند.

تفاوت ماهوی تابو و حکم اخلاقی

از جمله فرضیات فروید در هم‌ارزی این دو پروژه، این همانی ماهوی است که میان تابو و حکم اخلاقی برقرار می‌شود. فروید عنصر مشترک این دو را مفهوم الزام می‌داند و به اقتضای کانت آن را حکم مطلق (Categorical Imperative) نام می‌نهد (Freud, 1912-1913, SE, 2648). در نظر جانانان لیر اما این ارجاع فروید به کانت بدون دقت کافی صورت گرفته است (Lear, 2005, 193). چرا که نزد کانت حکم مطلق در برابر حکم مشروط قرار می‌گیرد و تاکید کانت بر مطلوبیت غایی آن در برابر مطلوبیت واسطه یا ابزاری است (کانت، 1389، 35). حال آنکه به نظر میرسد معنای موردنظر فروید ضرورت تابو یا حکم اخلاقی است و نه مطلوبیت غایی آن. خطای فروید آنجا آشکار می‌شود که او از ضرورت تابو به مطلق بودن آن، در معنای کانتی، نقب می‌زند. حال آنکه کانت مسیر معکوس را طی کرده و محتمل است که تنها آن را مجاز میدانند. بدین معنا که از مطلق بودن حکم، ضرورت آن را استنتاج کرده، نه آنکه حکمی را به جهت ضرورت، مطلق بدانند، همچنانکه فروید دانسته است.

عنصر دیگر در مفهومی که فروید از تابو برمی سازد، واقع‌گرایی است. تابوی بدوی ربط تنگاتنگی با امور واقع دارد. من جمله اینکه از مهمترین باورهای بدوی در باب تابو آن است که آنکه تابویی را بشکنند، به صورت طبیعی مکافات آن را خواهد دید. فروید گزارشاتی را نقل می‌کند که به عنوان مثال فردی که غذای توتمی را، هر چند نادانسته، خورده در زمانی کمتر از یک روز جان خود را از دست داده‌است. یا سه نفری که از فندک تابو استفاده کرده‌اند نیز به همین. بنا بر این بدوی تردیدی ندارد که طبیعت خود، تابوشکن را مجازات خواهد کرد. با این حال او بر طبیعت پیش دستی می‌کند و تابو شکن را جزا می‌دهد تا از مکافات عمل آن در امان بماند (Freud, 1912-1913, SE, 2689).

از این حیث تفاوت مهمی میان تلقی بدوی از تابو و برخی تلقی‌ها از اخلاق وجود دارد. تابو در تلقی بدوی ریشه در واقعیات عالم دارد و بدین ترتیب با واقع‌گرایی اخلاقی پیوند نزدیک برقرار می‌کند و اشتراک آن با رویکردهای ناواقع‌گرا تنها در مفهوم الزام خلاصه می‌شود. با این حال تلقی بدوی، از واقع‌گرایی نیز چیزی بیشتر دارد. چرا که چنانکه گفته شد مجازات تابوشکنی علی‌الاصول امری طبیعی است و نیازی به قرارداد آدمی یا التفات او به شکستن تابو ندارد. به تعبیر دیگر مجازات تابو در زمره قوانین حاکم بر طبیعت است. بدین ترتیب چنین می‌توان گفت که تابو همراه خود، متافیزیکی پررنگ دارد و از روابطی واقعی و رای عالم طبیعت خبر می‌دهد. حال آنکه واقع‌گرایی اخلاقی لزوماً با چنین متافیزیکی هم‌بسته نیست. هر چند که می‌توان تلقی‌هایی اخلاقی را به ویژه در ادیان یافت که حاوی چنین بار متافیزیکی باشند و نتایج خوب و بدهای اخلاقی را واقعی و گریز از آنها را اجتناب ناپذیر بدانند.

اما فروید تفاوتی را نیز میان تابو و منع اخلاقی متذکر می‌شود. بدین ترتیب که منع‌های تابویی اساساً منع‌هایی بلادلیل‌اند، تاریخ آنها نامعلوم است و از منظر ما نیز اساساً غیر قابل درک اند. حال آنکه احکام اخلاق قابل توجیه و تعلیل و لذا معقول‌اند⁵ (p. 2666). اما صدق این حکم که تابو و حکم اخلاقی با یکدیگر تفاوت داشته باشند، تابعی است از دو متغیر. متغیر نخست رویکرد مختار ما در خصوص چیستی معنای تابوها نزد اقوام بدوی است. تابو‌ها را نزد آنها به دو صورت می‌توان تصویر کرد. صورت نخست حکایت از بی‌معنایی و نامدلل بودن آنها نزد ایشان دارد و صورت دوم از معنادار بودن آنها نزد بدوی‌ها سخن می‌گوید. صورت دوم، زمانی موجه است که بدوی‌ها در باب چرایی هر یک از تابوهای خویش فلسفه‌ای ذکر کرده باشند و به تعبیر دیگر در تعلیل آنها کوشیده باشند. طبیعتاً حکم در این باره اکیداً وابسته به مشارکت در زندگی بدوی و تقریب زاویه دید با ایشان است.

اما متغیر دوم، رویکرد مختار ما در باب معقولیت باورها و احکام اخلاقی است. در این باره نیز دو رویکرد قابل اتخاذ است. در رویکرد اول احکام اخلاقی قابل توجیه و تعلیل دانسته شده و از معقولیت آنها دفاع می‌شود، و در رویکرد دوم احکام اخلاقی را فاقد دلیل می‌انگارند. در این رویکرد احکام اخلاقی موضوع دلیل‌آوری (Reasoning) قرار نمی‌گیرند و لذا به دلیل، قبول یا رد نمی‌شوند. لازم به ذکر است که مساله مورد بحث در اینجا معقولیت یکایک گزاره‌های اخلاقی و به بیان دیگر محتوای نهاد اخلاق است. به تعبیر دیگر آنچه باید احراز شود، معقولیت تک گزاره‌های اخلاقی است، نه آنکه از کلیت نهاد اخلاق بی آنکه به محتوای گزاره‌های آن پرداخته شود، دفاعی صورت گیرد. لذا سخن در اینجا بر سر معقولیت کلیت نهاد اخلاق نیست، بل بر سر معقولیت گزاره‌های اخلاقی است.

بدین ترتیب در باب مدلل بودن و معقولیت تابو و حکم اخلاقی می‌توان چهار موضع اختیار کرد. تقابل میان این دو آنگونه که فروید در نظر دارد اما تنها در دو موقعیت محقق می‌شود. یکی آنکه تابو مدلل و حکم اخلاقی نامعقول باشد و دیگر آنکه تابو نامدلل و حکم اخلاقی معقول باشد. با نظر به متن فروید می‌توان گفت که مدنظر او تنها فرض اخیر است. چرا که او بر نامدلل بودن تابو اصرار دارد.

بر این رویکرد البته به نظر می‌رسد نقدهایی قابل ایراد است، از جمله نقدهای روش شناسانه‌ای که ویتگنشتاین بر موضع مردم شناسانه فریزر در خصوص مناسک بدوی ایراد کرده است. در این نقدها که در یادداشتهای او بر کتاب شاخه زرین ایراد شده، ویتگنشتاین رویکرد کلی فریزر را در خصوص بدوی از این منظر به نقد می‌کشد که فریزر عالم بدوی را از زاویه دید علم زده انگلیسی قرن نوزدهمی که درک او از معنویت بسیار بدوی‌تر از مردم بدوی است نظر می‌کند (Wittgenstein, 1995, 8). بر این مبنا رویکرد او به آیین‌های بدوی هم ناصواب دانسته می‌شود. ویتگنشتاین بر این عقیده است که برخلاف رویکرد ابزارانگاران فریزر به آیین‌های بدوی، آنان جز درصدد بیان امیال خویش در خصوص اوضاع عالم نبوده‌اند. به تعبیر دیگر آیین‌ها در عوض اینکه نشانی از تفاسیر نادرست از عالم باشند، محملی برای تخلیه احساسات و بیان امیال فرد بوده‌اند (زندیه، 1386، 121).

بازسازی نقد روش‌شناسانه ویتگنشتاین بر متن فروید البته امکان‌پذیر است، چرا که او نیز به متافیزیک پس‌پشت مناسک بدوی اشاراتی دارد. اما همچنان فروید بر واکاوی امیال بدوی در مناسک خود اصرار فراوان داشته و متن او از این جهت حاوی بصیرت‌هایی شگرف است. مسأله روانکاوی به تعبیر ریکور توصیف امور واقع نیست و باید آن را از علم یا متافیزیک تمیز

داد. ریکور روانکاوی را رویکرد تاویلی هرمنوتیکی می‌داند که موضوع آن میل آدمی است. او از روانکاوی به «معناشناسی امیال» (Semantics of desire) تعبیر می‌کند تا آن را در برابر معناشناسی گزاره‌ها قرار داده و فهمی تازه از پروژه فروید عرضه کند (Ricoeur, 1970, 375).

نتیجه

مدعای هم ارزی تکامل اخلاق در فرد و نوع، صرفنظر از اینکه خود همچون اصلی موضوعه وارد دستگاه نظری فروید شده، مفروضاتی قابل خدشه در خود دارد. از جمله این مفروضات این همانی تابو و حکم اخلاقی از منظر تحلیل فروید است. در واقع به نظر میرسد این همانی مذکور را می‌توان جوهره مدعای هم ارزی دانست. چرا که مفهوم کلیدی در پروژه تکامل فرد، حکم اخلاقی و در پروژه تکامل نوع، تابو است. لذا سنجش نسبت این دو می‌تواند در سنجش نسبت دو پروژه راهگشا باشد. فهم معنای تابو توسط فروید با معضلاتی روش شناسانه همراه بوده، چنانکه می‌توان گفت خارج از متن تکوین و کاربرد آن صورت پذیرفته است. ضمن آنکه میان مفاهیم و سازوکارهای واسط در این دو پروژه نیز در عین وجود مشابهت‌های فراوان، تفاوت‌های مهمی دیده می‌شود.

پروژه فروید اما از جهتی دیگر نیز قابل نقد است. ایده هم‌ارزی این دو پروژه نه تنها بر ثبات تاریخی ماهیت حکم و قانون تاکید دارد، که هم‌سانی نوع آدمی در سرشت خویش را نیز پیش فرض می‌گیرد. فروید برای توضیح روان انسان، سه نمونه را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ کودک، بیمار، بدوی، و بر آن است که با روانکاوی این هر سه می‌توان از قوانین عامل در روان پرده برداشت. از این روست که او واکنش بدوی به اخلاق را با واکنش کودک این همان می‌بیند. فرض هم‌سانی روان البته در حالی اتخاذ می‌شود که فروید خود به مشکلات آن واقف است. از جمله اینکه آیا اصول حاکم بر روان فرد از جمله در فرد بیمار نیز حاکم است یا آنکه بیماری، خود از آن جهت پدید می‌آید که عملکرد اصولی همچون اصل لذت و اصل واقعیت در رویدادهای ذهنی با مشکل روبرو شده است (فروید، 1383، 13).

در عین حال کار فروید در این زمینه در زمره جدی‌ترین تلاش‌های صورت گرفته است. تبارشناسی او که در تداوم تبارشناسی اخلاق نیچه پیش رفته، مفاهیمی دقیق‌تر و سازوکارهایی مشخص‌تر به دست داده‌است. ضمن اینکه ابتناء نظریه‌های او بر مشاهدات مردم‌شناسانه، تفاسیر اسطوره‌ها و نیز شواهد روانکاوانه بر قوت آنها افزوده است.

پی‌نوشت‌ها

1- Ernst Haeckel بیولوژیست آلمانی قرن نوزدهم

2- برای نمونه بنگرید به:

فوکویاما، فرانسیس (1390). آینده فرانسانی ما. ترجمه ترانه قطب. تهران: طرح نو.

3- او وجه تمایز خویش از فیلسوفانی همچون نیچه و شوپنهاور را در خصلت علمی آراء خویش می‌داند. در عین اینکه به برخی تشابهات اساسی در آراء خویش و آراء فیلسوفان سابق معترف است. برای برخی از این تشابهات بنگرید به:

-Freud, Sigmund (1914). *On the history of the psycho-analytic movement*. Standard Edition. p2884

----- (1916). *Some character types met with in psycho-analytic work*. Standard Edition. p3119

----- (1921). *Group psychology and the analysis of the ego*. Standard Edition. p3815

----- (1925). *An Autobiographical study*. Standard Edition. p4234

----- (1933). *New introductory lectures on psycho-analysis*. Standard Edition p4680

4- ناگفته نماند که فروید تحلیلی عقلانی نیز در توضیح حرمت زنان پدر به دست می‌دهد. از این دست که پسران با رجوع به زنان جنگ و جدالی دیگر را این بار البته میان خویش می‌آغازند. جنگ و جدالی که با انس و الفت شکل گرفته از دوران هم‌جنس‌گرایی در تبعید آنها نمی‌سازد و نهایتاً تنها راه چاره را اعلام حرمت همه زنان پدر بر همه پسران می‌نماید که خود سرآغازی برای قرارداد اجتماعی است (فروید، 1389، 112 و 113).

5- التفات به چنین فرضی نزد فروید ما را به اخذ دو نتیجه رهنمون می‌شود. نخست اینکه فروید میان توجیه و معقولیت تلازم برقرار کرده و بدین معنا امر ناموجه را نامعقول می‌داند. و دوم اینکه اخلاق را قابل توجیه دانسته و امکان دلیل آوری در خصوص تک گزاره‌های اخلاقی را مفروض می‌گیرد.

منابع

- توضیح: تمام ارجاعات به آثار فروید به زبان انگلیسی به نسخه استاندارد مجموعه آثار او به ترجمه جیمز استراشی است. با توجه به اینکه دسترسی به مجلدات اصلی مجموعه آثار برای نگارنده مقدور نبوده و در نسخه الکترونیکی در دسترس او تمام صفحات ذیل هم قرار گرفته اند، لذا شماره صفحات ارجاعی با شماره صفحات نسخه چاپی استاندارد متفاوت است. مشخصات کتابشناسی مجموعه آثار به قرار زیر است:
- Freud, Sigmund. (1981). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund freud*. Translated by James Strachey. London: Hograth Press; New York: Norton.
- افلاطون. (1367)، دوره آثار افلاطون، جلد دوم. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
 - زندیه، عطیه. «شاخه زرین فریزر و ملاحظات ویتگنشتاین بر آن». (1386)، حکمت و فلسفه. سال سوم. شماره چهارم. 23-44.
 - فروید، زیگموند. (1383)، «خود و نهاد». ترجمه حسین پاینده. در پل ریکور ... [و دیگران] مبانی نظری مدرنیسم: (مجموعه مقالات) ترجمه هاله لاجوردی ... [و دیگران]. (253-229)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
 - ---- (1383ب)، «ورای اصل لذت». ترجمه یوسف اباذری. در زیگموند فروید. روانکاوی (1): (مجموعه مقالات) (25-83) ترجمه حسین پاینده ... [و دیگران]. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
 - ---- (1383ج)، «پیش‌درآمدی بر خودشیفتگی». ترجمه حسین پاینده. در زیگموند فروید. روانکاوی (1): (مجموعه مقالات) (153-185) ترجمه حسین پاینده ... [و دیگران]. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
 - ---- (1383د)، «حقیق آرزو». ترجمه مهسا کرم پور. در زیگموند فروید. روانکاوی (1): (مجموعه مقالات) (185-201) ترجمه حسین پاینده ... [و دیگران]. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
 - ---- (1383ه)، «رئوس نظریه روانکاوی». ترجمه حسین پاینده. در زیگموند فروید. روانکاوی (2): (مجموعه مقالات) (1-75) ترجمه حسین پاینده ... [و دیگران]. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.

- ---- (1389)، *تمدن و ملالتهای آن*. ترجمه محمد مبشری. تهران: نشر ماهی.
- فریزر، جیمز جرج. (1383)، *شاخه زرین*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر آگاه.
- فوکویاما، فرانسیس. (1390)، *آینده فراانسانی ما*. ترجمه ترانه قطب. تهران: طرح نو.
- کانت، ایمانوئل. (1389)، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نورالتقلین.
- مارکوزه، هربرت. (1389)، *اروس و تمدن*. ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد. تهران: نشر چشمه.
- نیچه، فردریش. (1388)، *تبارشناسی اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- Darwin, Charles. (1871). *The descent of man and selection in relation t sex*. 2 vols. London: Jon Murray.
- Freud, Sigmund (1900). *Interpretation of dreams*. Standard Edition. P 507-1048
- -----(1912-1913). *Totem and Taboo*. Standard Edition. P 2646-2799
- -----(1914). *On the histoty of the psycho-analytic movement*. Standard Edition. p 2875-2925
- -----(1916-1917). *Introductory lectures on psycho-analytics*. Standard Edition. P 3124-3501
- -----(1921). *Group psychology and the analysis of the ego*. Standard Edition. P 3763-3834
- -----(1925). *An Auotobiographical study*. Standard Edition. P 4183-4245
- -----(1916). *Some character types met with in psycho-analytic work*. Standard Edition. P 3098-3119
- -----(1923). *The Ego and the Id*. Standard Edition. P 3944-3992
- -----(1933). *New introductory lectures on psycho-analysis*. Standard Edition p 4617-4778
- Foucault, Michael (1991) . Questions of method. In Burchell, Gordon and Miler (eds) *the Foucault effect*. Chicago: The University of Chicago press.
- Lear, Jonathan. (2005). *Freud*. New York: Routledge.
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans, Denis Savage. New Haven and London: Yale University Press.
- Sulloway, Frank J. (1979). *Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend*. New York: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (1995). *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Ed. By Rush Rhess. Trns. A.C. Miles. Doncaster: The Brynmill Press LTD.