

دانشگاه علامه طباطبائی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

پایان نامه دوره کارشناسی ارشد رشته فلسفه غرب

تبیین چگونگی تکوین احساس اخلاقی در اندیشه فروید

و مقایسه اجمالی آن با آراء میل

محمد مهدی هاتف

استاد راهنما

دکتر احمد علی حیدری

استاد مشاور

دکتر حسین پاینده

مهر ۱۳۹۰

فهرست:

- پیشگفتار ۴
- امکان خوانش فلسفی فروید ۴
- فروید و فلسفه اخلاق ۱۰
- ۱- احساس اخلاقی در فرد ۱۳
- ۱-۱- فراخود چیست؟ ۱۴
- ۱-۲- فراخود چگونه شکل می‌گیرد؟ ۱۵
- ۱-۳- فراخود چگونه عمل می‌کند؟ ۲۳
- ۲- احساس اخلاقی در نوع ۳۱
- ۲-۱- درباره تبارشناسی ۳۲
- ۲-۲- تبارشناسی اخلاق فروید ۳۶
- ۳- نظریه های غرایز ۴۸
- ۳-۱- درباره مفهوم غریزه ۴۹
- ۳-۲- غریزه جنسی - غریزه خود ۵۲
- ۳-۳- مساله خودشیفتگی ۵۶
- ۳-۴- غرایز زندگی و مرگ ۶۰

- ۴- اراده آزاد؛ امکان اخلاق در روانکاوی..... ۶۷
- ۴-۱- اراده آزاد و جبریت ۶۸
- ۴-۲- فروید و اراده آزاد ۷۱
- ۵- نظریه اخلاق ضمنی فروید ۸۰
- ۵-۱- خودگزینی ۸۴
- ۵-۲- لذت‌گرایی ۹۲
- ۵-۳- نسبت میان لذت‌جویی فردگرایانه و نظریه‌های غرایز ۹۷
- ۶- نسبت فروید و میل ۱۰۰
- ۶-۱- فایده‌گرایی ۱۰۱
- ۶-۲- در نسبت فروید و میل ۱۱۱

پیشگفتار:

امکان خوانش فلسفی فروید:

فروید را در دانشگاه بیشتر در رشته روانشناسی و زیر عنوان روانکاوی می خوانند. اینکه فروید در پیشبرد دانش روانشناسی سهم بسیار داشته، البته محل تردید نیست، اما آنچه از او به جای مانده یقیناً چیزی بیش از آن است. آثار فروید را می توان در سه دسته کلی جای داد. دسته نخست شامل نوشته هایی است که به گزارشات درمانی او اختصاص دارد. در این نوشته ها فروید شرح مبسوطی از اوضاع و احوال بیمار و تلاشهای خود در مقام روان درمانگر به دست می دهد و تلاش می کند ایده های روانکاوانه خود را با رجوع به وضعیت بیمار و مراحل درمان او سامان دهد. این گزارشات حاوی اطلاعات مهمی در فهم نظریه روانکاوی و روش ها و مهارتهای درمانی فروید در قامت یک روان درمانگر است. این دست کارها را عمدتاً در آثار متقدم او می توان یافت، آثاری همچون *قطعه ای از تحلیل یک حالت هیستری (درا، ۱۹۰۵) تحلیل یک مورد هراس مرضی در پسر بچه ای ۵ ساله (هانس، ۱۹۰۹) یادداشتهایی درباره یک بیمار مبتلا به روان رنجوری و سواس (موش مرد، ۱۹۰۹) از تاریخچه یک نمونه روان رنجوری مربوط به دوران کودکی (گرگ مرد، ۱۹۱۴)*.

دسته دوم اما به شرح و بسط مفهومی نظریه روانکاوی اختصاص دارد. در این نوشته ها که در تمام عمر علمی فروید می توان از آنها سراغ گرفت، او تلاش کرده تا با ساختن و بازپرداختن مفاهیم، نظریه خویش را پیش برد و توانمندی آن را در تبیین سازوکار روان آدمی بهبود بخشد. در این مقام فروید جامه نظریه پرداز را بر تن می کند و بر این اساس مکتب روانکاوی را بنیان می نهد. آثاری همچون *تعبیر رویا (۱۹۰۰) سه مقاله درباره نظریه جنسیت (۱۹۰۵) اعمال و سواسی و مناسک دینی (۱۹۰۷) فرمول بندی دو قانون فعالیت ذهنی (۱۹۱۱) پیش درآمدی بر خودشیفتگی (۱۹۱۴) سخنرانیهای مقدماتی درباره روانکاوی (۱۹۱۶-۱۹۱۷) و رای اصل لذت (۱۹۲۰) خود و نهاد (۱۹۲۳)*.

اما دسته سوم آثار فروید آنهایی است که مساله اساسی آن مستقیماً نه درمان فرد است نه شرح و بسط نظریه روانکاوی، چنانکه بتوان آنها را ذیل عنوان مرسوم روانشناسی جای داد. فروید در این نوشته ها لوازم و نتایج نظریه خویش را در حوزه های دیگر دانش بشری پی می گیرد. در واقع فروید بر آن است تا نظریه خویش را در جهت تحلیل دیگر پدیده ها و نهادهای انسانی به کار گیرد. و بدین ترتیب هم رویکردی نو در دیگر شاخه های علوم انسانی پدید آورد و هم بر تاییدات نظریه روانکاوی بیفزاید. قلم فروید در این دست آثار بی پروا به پیش می رود. از تحلیل تاریخ تمدن و دین گرفته تا فلسفه فرهنگ و نقد ادبی، هیچ یک از دسترس او دور نمانده است. در این دست نوشته هاست که می توان از فروید فیلسوف، و بویژه فیلسوف فرهنگ، سراغ گرفت. از این دسته می توان به توتم و تابو (۱۹۱۲-۱۹۱۳) آینده یک پندار (۱۹۲۷) تمدن و ملالاتهای آن (۱۹۳۰) موسی و یکتاپرستی (۱۹۳۹) اشاره کرد.

فروید خود البته با فلسفه هیچ سر سازگاری نداشت. و جا به جاست که از فلسفیدن و فیلسوفان نالیده است. در ۱۹۲۷ در نامه ای به دوست روانشناسش ورنر اشلیس^۱ می گوید: «تو با رویکرد من به فلسفه (متافیزیک) آشنایی، من نه تنها استعدادی برای آن ندارم، که ارجی هم بدان نمی نهم... باور من بر این است که متافیزیک روزی به عنوان اسباب رنجش و سوء استعمال فکر، محکوم می شود.» (qtd.in Abel, 1989, p XIII) در ۱۹۲۸ نیز در نامه دیگری به دوستش ماکس اتینگون^۲ می گوید: «فیلسوفان بی شک چنین می اندیشیده اند که در کار کمک به رشد اندیشه بشری اند، حال آنکه خود آنها همواره از مشکل یا حتی اختلالی روانی^۳ رنج می برده اند.» (همان)

موضع خصمانه فروید در قبال فلسفه به تمایزی باز می گردد که او میان علم و فلسفه برقرار می کرد. فروید در سخنرانی سی و پنجم از مجموعه سخنرانیهای مقدماتی جدید درباره روانکاوی بحث مبسوطی در خصوص تمایز علم از جهان بینی^۴ ارائه می کند. او از جهان بینی چنین تلقی دارد: «برساخته عقلی^۵ فراگیری که تمامی

1. Werner Achelis

2. Max Etingon

3. Psychopathological problem

4. weltanschauung

5. Intellectual construction

مشکلات وجودی ما را بر بنیان فرضیه ای واحد و برتر حل می‌کند و بدین ترتیب هیچ پریشی را بی پاسخ نمی‌گذارد و تمام موضوعات مورد علاقه ما را در جای خاص خود می‌نشانند.» (Freud, 1933, p4757) او دستیابی به چنین چیزی را البته از آرزوهای بشر می‌دانست. چرا که دانش و امنیت که از رهگذر آن فراچنگ می‌آمد، وصول به امیال و آرزوهایش را بسیار آسانتر می‌ساخت. در برابر، او روانکاوی را به مثابه شاخه ای از علم، تلاشی عقلانی می‌داند که به مشاهدات دقیق و موشکافانه تعلق می‌گیرد، «نه معرفتی که از که از الهام، شهود یا غیب‌گویی نشأت گرفته باشد.» (ibid) و نهایتاً اینکه فروید پذیرش جهان بینی را همچون قرار گرفتن در مسیری می‌داند که به روان‌پریشی^۶ فردی یا گروهی، ختم می‌شود و انرژی ارزشمندی را که معطوف به کشف واقع شده بود به هدر می‌دهد. (p4758)

دیگر آنکه او اصرار دارد که کار علم پرداختن به امور واقع است، حال آنکه جهان بینی با مفاهیمی سراغ واقعیت می‌رود که ارزش و اعتبار خویش را نه از مشاهده، که از جایگاهشان در کلیت خود آن جهان بینی اخذ کرده‌اند. (p4760)

جالب آنکه اتخاذ چنین رویکرد پوزیتیویستی پس از آنی صورت می‌گیرد که فروید عمیقاً دلمشغول تفکر فلسفی بوده است. قریب به چهل سال پیشتر (۱۸۹۶) او در نامه ای به دوست نزدیک اش، ویلهلم فلیس^۷ می‌گوید: «من (از رهگذر کار پزشکی ام) پنهانی آرزوی دستیابی به هدف فلسفی نخستینم را دنبال می‌کردم. چرا که این چیزی بود که بالمآل در پی اش بودم.» (qtd.in Abel, 1989, pXIV) چند ماه بعد او برای فلیس توضیح داد که «در جوانی، تنها چیزی که بدان مشتاق بودم معرفت فلسفی بود. و اکنون که در حال گذار از پزشکی به روانشناسی ام، خویش را در نزدیکی آن احساس می‌کنم.» (ibid)

فروید البته چنانکه می‌گوید خویش را از خواندن آثار فلسفی منع می‌کرده. از باب نمونه او در درباره تاریخچه جنبش روانکاوی می‌گوید که «خویش را از لذت فراوانی که از خواندن آثار نیچه^۸ می‌بردم منع

^۶ psychosis

^۷ Wilhelm Fliess

^۸ Friedrich Nietzsche

کردم، تا روانکاوی را از تاثیر پذیری از هر گونه ایده‌ای از این دست مصون دارم.» (Freud, 1914b, p2884)

با این همه خود در موضعی به مسبوقیت برخی ایده‌های فیلسوفان بر آراء خویش اشاره می‌کند. مانند آنکه می‌گوید ایده بنیادین ضمیر ناخودآگاه، ایده بدیعی نیست و چه بسیار کسان از شاعران و فیلسوفان که پیشتر، آشکارا و نهان، در اطراف آن سخن گفته‌اند. از جمله در نوشته اخیر نقل می‌کند که اتو رانک⁹ فقره ای از کتاب جهان به مثابه اراده و باز نمود را بدو نشان می‌دهد که در آن از جنون سخن رفته و فروید ایده سرکوب¹⁰ را در آن فاش می‌بیند. (ibid) در جایی دیگر از شوپنهاور¹¹ همچون فیلسوفی یاد می‌کند که بسیار دیر آن را خوانده است. (Freud, 1925, p4234)

در موضعی دیگر از تذکر دوستی می‌گوید که نزدیکی میان ایده او مبنی بر جنایت برخاسته از احساس گناه را با ایده مشابهی از نیچه بیان می‌دارد. (Freud, 1916, p3119) یا از مفهوم فرا انسان نیچه یاد می‌کند. (با این تفاوت که فروید آن را در بدو تاریخ دیده بود و نیچه از آینده انتظار آن را می‌کشید.) (Freud, 1921, p3815) او از نیچه همچون فیلسوفی یاد می‌کند که حدسیات و شهودات او، عموماً و به طرز شگفت‌انگیزی، با یافته‌های سخت‌کوشانه روانکاوی موافق از آب درآمده است. (Freud, 1925, p4234) چنانکه فروید واژه نهاد (id) را نیز از او وام می‌گیرد. (Freud, 1933a, SE p4680)

با این حال به نظر می‌رسد مشابهت آراء فروید به ویژه آراء ناظر بر تمدن، دین و اخلاق او با آراء نیچه بیش از اینها باشد. بسیاری از آنچه فروید در این باب گفته را می‌توان در میان نوشته‌های نیچه و به خصوص در تبارشناسی اخلاق بازیافت. اما اینکه فروید در این زمینه وامدار نیچه بوده یا نه خود مساله‌ای فرعی است. چرا که اولاً فروید خود در زمانه‌ای می‌زیسته که آستن ایده‌های نیچه بوده است، در عین حال و فضای فکری و فرهنگی وین لاجرم متأثر از جهانی بود که می‌رفت بر بنیاد اندیشه نیچه بنا شود. لذا اثرپذیری طبیعی فروید از نیچه، حتی با فرض عدم مطالعه آثار او، چندان غریب نیست. اما نکته مهمتر آن است که فیلسوف

⁹. Otto Rank

¹⁰. Repression

¹¹. Arthur Schopenhauer

در متن زمینه فرهنگی و در در دل زمانه خویش است که می‌اندیشد. عالم فیلسوف با روح زمانه خویش پیوند ناگسستنی دارد، و اساسا چنانکه هگل می‌گفت فلسفه‌ی فیلسوف چیزی جز به ادراک درآمدن روح زمانه اش نیست. روحی که البته همچون ضمیر ناخودآگاهی است که نخست در ذهن فیلسوف به خودآگاهی می‌رسد. در این تعبیر فیلسوف همچون خواب‌گرد یا شاعری است که با ذهن ناخودآگاه جامعه پیوندی نزدیک دارد و آنچه همچون عاملی تعیین کننده ولی ناخودآگاه در روان جامعه کارگر می‌افتد را به آگاهی آورده و در زبان می‌ریزد. حرف فیلسوف البته عموماً با تاخیری تاریخی است که به فهم می‌آید و مهمتر از آن تلقی به قبول می‌شود. چرا که این سخن همچون امر ناخودآگاه خطیر است و «خود» جامعه را به چالش می‌کشد و لاجرم باید با سرکوب آن دست و پنجه نرم کند. اما همچنانکه امر ناخودآگاه به مدد روان‌درمانگر خودآگاه می‌شود، ناخودآگاه جامعه نیز با زبان طبیب فرهنگ از ضمیر پنهان جامعه بیرون می‌زند و در برابر اهل نظر قرار می‌گیرد. با این وصف غریب نیست که مساله‌های این دو اندیشمند هم زمینه و هم زمانه در قرابت با هم باشد، و نتایج آنان نیز بدین سان همخوان با هم از آب درآمده باشد.

به هر تقدیر اشتراکات فراوان آراء فروید، و به ویژه دسته سوم آثار او، با سخنان فیلسوفان و پرداختن به مسائلی که پیشتر ایشان بدان پرداخته‌اند، او را ناگزیر از رجوع به آراء آنان می‌کند. رجوعی که البته در نظر برخی فاقد دقت کافی بوده و سبب ساز بدفه می‌هایی نیز شده است. از جمله این موارد می‌توان به نقد جنیفر چرچ^{۱۲} اشاره کرد، مبنی بر اینکه فروید اساساً از رویکرد یونان باستان به اخلاق غافل بوده و صرفاً به اخلاق یهودی-مسیحی نظر داشته است. (Church, 1991, p209-223) حال آنکه در اخلاق یونانی فضیلت، شرط زندگی شادکامانه است. یا نقد جاناناتان لیر^{۱۳} که بر آن است که مفهوم حکم مطلق که فروید در مواضع متعدد بحث از اخلاق از کانت^{۱۴} نقل می‌کند، به گونه‌ای است که ظاهراً فروید هیچ عنایتی به جایگاه واقعی این مفهوم در نظام اخلاقی کانت نداشته است. (Lear, 2005, p193)

¹² Jennifer Church استاد فلسفه در کالج واسار نیویورک

¹³ Jonathan Lear استاد فلسفه در دانشگاه شیکاگو

¹⁴ Immanuel Kant

اما آنچه فروید به مثابه وجه امتیاز خویش بر می شمرد، صرفنظر از صورت بندی دقیق مفاهیم در دستگاه نظری روانکاوی، رویکرد علمی او به مساله و ارائه شواهد و قرائن و ادله ای است که آراء او را موجه می سازد.

بدین ترتیب و با لحاظ رویکرد خصمانه فروید در قبال فلسفه، ممکن است چنین به نظر آید که او با فلسفه اخلاق نیز میانه ای نداشته است. چرا که فیلسوف اخلاق به ارزشها نظر دارد، حال آنکه عالم تجربی به مطالعه امور واقع می پردازد. (Abel, 1989, pXIV) صرفنظر از همه پیچیدگی هایی که در تمایز ارزش از امر واقع وجود داشته و در سخن فروید مغفول واقع شده، به نظر می رسد از منظری دیگر نیز سخن او قابل خدشه است. چه اینکه فلسفه اخلاق به مثابه معرفتی درجه دوم، لزوماً به صدور احکام ارزشی دست نمی برد. بل به روشنگری در باب ماهیت و ربط میان مفاهیم ارزشی می پردازد و از ابهامات آنها پرده بر می دارد. از این حیث فلسفه اخلاق نیز دانشی واقع نماست. هر چند که موضوع آن البته ممکن است فاقد عینیت باشد (وفق رای ناواقع گرایی اخلاقی). (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۱۱) بنا بر این دیدگاه می توان ربطی وثیق میان ایده های فروید و مسائل فلسفه اخلاق برقرار کرد. از آثاری که در آنها مستقیماً اخلاق را موضوع بحث قرار داده، تا نوشته هایی که لوازم و نتایج مفاد آنها عمیقاً با اندیشه های اخلاقی پیوند دارد. این بحث مطرح بوده که نظریه اخلاق هنجاری که با ایده های روانکاوی فروید همخوانی دارد، لذت گرایی است و اینکه آراء فروید در تعمیق این نظریه می تواند قویاً کمک کار باشد. دیگر اینکه بسیاری از مسائل روانشناسی اخلاق را می توان در آراء فروید مورد بررسی قرار داد: مساله انگیزش اخلاقی، میل و غریزه و نسبت آن با عمل اخلاقی، مساله آزادی اخلاقی و نیز بحث از سبب اقبال و ادبار آدمیان به نهاد اخلاق و مسائلی از این دست.

پرداخت فروید به مساله های اخلاق البته از یک دست نیست. نوشته های اخلاقی فروید را می توان از یک حیث در دو دسته جای داد: دسته نخست شامل نوشته هایی است که اخلاق در متن نظریه روانکاوی و در دل مدل تحلیل روان او مورد بحث قرار گرفته اند. به عنوان مهمترین آثار این دسته می توان به /اخلاق جنسی متمدن و بیماری روان رنجوری مدرن (۱۹۰۸)، خود و نهاد (۱۹۲۳) و روان شناسی گروهی و تحلیل خود (۱۹۲۱) و سخنرانیهای مقدماتی جدید درباره روانکاوی (۱۹۳۳) اشاره کرد. دسته دوم آثاری اند که دست به

تبارشناسی نهاد اخلاق زده اند و آن را در متن فرهنگ و تمدن مورد تحلیل قرار داده اند. مهمترین آثار این دسته کتاب *توتم و تابو* (۱۹۱۲-۱۹۱۳)، *آینده یک پندار* (۱۹۲۷) و *تمدن و ملالتهای آن* (۱۹۳۰) اند. هر چند که این آثار نیز بر بنیاد روانکاوی استوار اند اما پای را از مشاهدات بالینی فراتر برده و گستره وسیعتری از شواهد را محل نظر قرار داده اند. به ویژه در دو اثر اخیر که فروید به اتخاذ موضع در باب نهاد اخلاق پرداخته و آرایبی عرضه کرده که از اهمیت ویژه ای در مباحث فلسفه فرهنگ برخوردار اند.

دیگر آنکه بسیاری از آنچه می توان در باب آراء اخلاقی فروید گفت، لوازم و نتایجی است که از نوشته های او قابل استخراج است. هر چند که فروید خود بسیار تلاش می کرده که لوازم و تبعات سخن خویش را پی گیرد و خود آن را به سرانجام رساند، همچنان باید بسیاری از آثار و نتایج سخنان او را در شرح های نوشته شده بر فروید جستجو کرد. این دست نوشته ها شاید به لحاظ اهمیت اخلاقی دست کمی از نوشته های مصرح در باب اخلاق نداشته باشد. از باب نمونه می توان به اثر مهم فیلیپ ریف^{۱۵} با عنوان *فروید: ذهن اخلاقی نگر اشاره کرد*. یا اثر جان ریکر^{۱۶} با عنوان *اخلاق و کشف ناخودآگاه* که اولویت ارزشهای سلامت روان را بر ارزشهای اخلاق کلاسیک لازمه نگاه اخلاقی فروید می داند. یا رای دانالد آبل^{۱۷} در کتاب *اندیشه فروید در باب غریزه و اخلاق* که مدعی است از رویکرد فروید به انسان چنین بر می آید که غایت مطلوب آدمی تحقق حداکثری سرشت او (و به تعبیر دقیقتر غرایز او) است. در این نوشتار تلاش می شود آثار و نتایج اخلاقی مترتب بر نظریه روانکاوی فروید مورد بحث قرار گیرد.

فروید و فلسفه اخلاق:

بحث فروید در باب اخلاق را می توان ذیل دو عنوان کلی فلسفه اخلاق جای داد. بخشی از آنچه فروید درباره اخلاق می گوید، با مباحث فرااخلاق تناسب دارد. این دسته از سخنان او خود در دو شاخه کلی قرار می گیرد: نخست مباحثی که به تکوین مرجع اخلاقی (وجدان^{۱۸}) و حس اخلاقی در روان فرد نظر دارد. در

¹⁵. Philip Rieff

¹⁶. John Hanwell Riker

¹⁷. Donald C. Abel

¹⁸. Conscience

این دست مباحث فروید از نحوه تشکیل آنچه فراخود^{۱۹} یا خود آرمانی^{۲۰} می‌نامد، بحث می‌کند و ظهور نماینده آن یعنی وجدان را سبب ساز اصلی پدید آمدن احساس و میل اخلاقی در ما می‌داند. فصل اول این نوشتار به بحث از این مساله اختصاص دارد.

شاخه دوم بحث فروید اما خاستگاه اخلاق را نه در روان فرد، که در حیات نوع پی می‌گیرد. در این شاخه، فروید درصدد آن است که نشان دهد چگونه نهاد اخلاق در روان جمعی آدمی مستقر شد. این بحث که خصلتی تبارشناسانه دارد، در فصل دوم طرح می‌گردد.

آنچه در این دو فصل تحت عنوان اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد، اخلاق به معنای متعارف آن است. در واقع در این دو فصل توضیح فروید در باب پیدایش احساس اخلاقی در فرد و نوع بیان می‌شود. در این موضع، فروید منتقد جدی نهاد اخلاق یا اخلاق کلاسیک است. او بر خصلت سرکوبگر نهاد اخلاق انگشت می‌نهد و تلاش می‌کند سازوکار تاثیرات سوء آن بر سلامت روان فرد و نوع را توضیح دهد. از این منظر پروژه فروید کاملاً در تداوم پروژه نیچه قرار می‌گیرد. قرار دادن وضع اخلاقی در برابر وضع غریزی و تبارشناسی نهاد اخلاق برای نشان دادن وضعیت تاریخی اخلاق راهی است که با نیچه گشوده شد و در این نوشتار نشان خواهیم داد که فروید چگونه در آن به پیش رفته و شواهدی گوناگون در تقویت آن به دست داده است.

بحث در سه فصل بعدی اما با معنایی دیگر از اخلاق سر و کار دارد. در این دو فصل تلاش می‌کنیم بر مبنای دلالتها و استلزامات نظریه روانکاوی، نسبت آن را با نظریات اخلاق هنجاری بررسی کنیم. بدین ترتیب آنچه در این دو فصل تحت عنوان اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد، نه اخلاق متعارف که اخلاقی هنجاری است که از دل نظریه روانکاوی قابل استخراج است. با توجه به اینکه رویکرد اخلاقی روانکاوی حول مفهوم لذت سامان می‌یابد و از آنجا که بنیان لذت در این نظریه بر غرایز استوار است، فصل سوم را به بحث از آراء فروید در باب غرایز اختصاص داده‌ایم. در فصل چهارم از امکان اخلاق در روانکاوی سخن می‌گوییم. مساله اصلی این فصل، مقوله اراده آزاد یا فاعلیت و مسئولیت اخلاقی است. مقوله ای که عموماً پیش شرط امکان

¹⁹. Superego

²⁰. Ideal ego

اخلاق دانسته می‌شود. در این فصل از نسبت امکان اراده آزاد در روانکاوی سخن می‌رود. در فصل پنجم نیز که فصول پیشین به نوعی در حکم مقدمه‌اند، نظریه ضمنی اخلاق روانکاوی طرح می‌شود. در این موضع لذت جویی و فرد گرایی به عنوان دو مولفه اصلی این نظریه مطرح شده و نسبت آنها با مفاهیم اخلاقی سنجیده می‌شود.

فصل ششم این نوشتار اما خصلتی مقایسه‌ای دارد. پس از ارائه رئوس کلی فایده‌گرایی جان استوارت میل، نسبت آن را با رویکرد اخلاقی مطروحه در فصل پنجم می‌سنجیم، و نشان می‌دهیم هر چند که رای میل با رویکرد اخلاقی ضمنی روانکاوی قرابت‌هایی دارد، اما موضع کلی میل نسبت به اخلاق متعارف با موضع فروید یکسره متفاوت است و از این منظر فروید با منتقدین نهاد اخلاق و به ویژه با نیچه نسبتی نزدیکتر دارد.

فصل اول

احساس اخلاقی در فرد

مفهوم کلیدی در بحث فروید از اخلاق در روان فرد، مفهوم «فراخود» است. این مفهوم را او در خود و نهاد^{۲۱} (۱۹۲۳) بود که به نحو مبسوط وارد دستگاه نظری خود کرد. پیشتر البته بسیار از قواعد حاکم بر آن و سازوکار عمل آن در روان سخن گفته بود. از جمله در پیش‌درآمدی بر خودشیفتگی^{۲۲} که تحت عنوان «خود آرمانی» آن را مورد بحث قرار داده بود. یا در روانشناسی گروهی و تحلیل خود^{۲۳}. یا حتی در تعبیر خواب^{۲۴} که به زعم او سرآغاز پیدایش روانکاوی بوده (فروید، ۱۳۸۳، ص ۱) نیز، می‌توان از محتوای «فراخود» سراغ گرفت. او در تعبیر خواب از عنصری سخن می‌گوید که در عین تعلق به «خود»^{۲۵}، در برابر آن عمل می‌کند. عنصری که نا خودآگاه (یا پیش آگاه) بوده و مترصد مجازات «خود» است. (Freud, 1900, SE p990) بحث از «فراخود» را ذیل سه پرسش سامان می‌دهیم. پرسش نخست را در باب چیستی «فراخود» طرح می‌کنیم. پرسش دوم را از این گونه طرح می‌کنیم که «فراخود» چگونه پدید می‌آید. و در پرسش سوم نحوه عمل «فراخود» را در روان به بحث می‌گذاریم.

۱-۱- «فراخود» چیست؟

«فراخود» در نظر فروید کنشگری است که تاثیر والدین را در «خود» تداوم می‌بخشد. در واقع «فراخود»، والدین درونی شده کودک اند. اما محتوای آن را صرفا والدین کودک و اوامر و نواهی آنها شکل نمی‌دهد. بلکه «همچنین سنتهای اجتماعی خانوادگی و نژادی و ملی انتقال یافته به کودک از طریق آنان و نیز الزامات محیط اجتماعی بلافصلی را که آنها باز می‌نمایانند شامل می‌شود.» (فروید، ۱۳۸۳، ص ۴)

«فراخود» در فرایند رشد فرد است که شکل می‌گیرد. از این رو تمامی عوامل دخیل در رشد و تربیت کودک در شکل‌گیری آن دخیل اند. لاجرم والدین کودک به ویژه در نخستین سالهای رشد که مهمترین دوره شکل‌گیری شخصیت فرد نیز می‌باشد، بیشترین نقش را ایفا می‌کنند. بعدتر این مربیان و معلمان کودک اند که

²¹. The ego and the Id

²². On narcissism: An introduction

²³. Group psychology and the analysis of the ego

²⁴. The interpretation of dreams

²⁵ Ego

اهمیت می‌یابند. نیز محیط پیرامونی که «الگوهای آرمانی اجتماعی شده تحسین شده در زندگی عمومی» را در «خود» دارد، بر «فراخود» بسیار موثر است. در واقع «فراخود» باز نمود تاثیر اشخاص دیگر بر فرد است و از این حیث میراث دار گذشته اوست. (همان)

در واقع محتوای «فراخود» یا همان «خود آرمانی»، ایده آل های جمعی یا آرمان مشترک گروهی است، گروههایی همچون خانواده، طبقه و ملت. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲) «فراخود» آرمانهای «خود» را با خلق باید ها و نبایدهای اخلاقی، فرهنگی، دینی و .. بر «خود» تحمیل می‌کند. واژه تحمیل را از آن روی به کار می‌بریم که مدل دوم فروید چنانکه خود می‌گوید مدلی بوروکراتیک است و از آنجا که «فراخود» در موضعی برتر در نسبت با «خود» قرار دارد، قادر است اراده خویش را بر «خود» اعمال کرده، او را وادار به اطاعت کند. «فراخود» چنانکه خواهیم گفت اراده خود را با ابزار عذاب وجدان و احساس گناه بر «خود» اعمال می‌کند و از این حیث نطفه شکل گیری ادیان دانسته می‌شود. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷)

۱-۲ - فراخود» چگونه شکل می‌گیرد؟

«فراخود» در نظر فروید وارث عقده ادیپ^{۲۶} است، (همان) و در واقع محصول کشمکشی است که میان امیال غریزی نخستین و منعی که از سوی والدین وضع می‌شود، برقرار می‌گردد. در واقع «فراخود» محصول نزاعی است که میان خواست «نهاد» و سلطه والدین ایجاد می‌شود. جهت توضیح این نزاع لازم است قدری در باب دو کنشگر دیگر روان توضیح داده شود.

چنانکه فروید می‌گوید فرد در بدو تولد، چیزی جز «نهاد»^{۲۷} نیست. تمام خصائص اولیه کودک و در واقع سرشت بنیادین او ریشه در «نهاد» دارد. مهمترین جزء «نهاد»، غرایزی هستند که از سامان بدن کودک نشأت می‌گیرند و در «نهاد» به اشکالی ناشناخته ظهور می‌یابند. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۳) در واقع «نهاد» انبان غرایز^{۲۸}

²⁶. Oedipus complex

²⁷. Id. فروید چنانکه خود می‌گوید این واژه لاتین را که معنای اشاره به نزدیک دارد (همچون It انگلیسی) به پیشنهاد گئورگ گرادک (Georg

Groddeck) و از نیچه وام گرفته است. (Freud, 1933a, SE p4680)

²⁸. Instincts

کودک است.^{۲۹} بدین ترتیب کودک روانی یکدست دارد که یکسره ناخودآگاه و معطوف به لذتی^{۳۰} است که غرایز مستقر در «نهاد» او را بدان می‌خوانند.

«نهاد» غایتی جز تحصیل در لحظه و حداکثری لذت ندارد و به تعبیر فروید «تابع اصل بی امان لذت است.» (فروید، ۱۳۸۳ه، ص ۶۳) لذت نزد فروید البته معنایی سلبی دارد. او نخستین تعریف «خود» از لذت را در تعبیر رویا اینگونه ارائه می‌کند: انباشتن هیجان تحت عنوان لذت احساس می‌شود و کاهش هیجان تحت عنوان عدم لذت^{۳۱}. (Freud, 1900, SE p1025) شانزده سال بعد او تعریف مشابهی ارائه می‌کند و در آن احساس عدم لذت را با افزایش تحریک^{۳۲} و احساس لذت را با کاهش آن مرتبط می‌سازد. (Freud, 1915a, SE p2960) در واقع ارگانسیم همواره تحریک را به مثابه امر خلاف لذت تجربه می‌کند. از ویژگیهای احساسات لذت بخش آن است که این احساسات ذاتا محرک نیستند، بر خلاف احساسات عدم لذت که به شدت تحریک کننده اند و در جهت تغییر جریان دارند. تحریک و عدم لذت نزد فروید لازم و ملزوم یکدیگر اند. چنانکه پیداست در این تلقی ها مفهوم لذت به سلب چیزی (هیجان یا تحریک) تعریف شده است و آنچه معنای ایجابی و اثباتی دارد، عدم لذت است که گاه با واژه های درد^{۳۳} یا رنج^{۳۴} جایگزین می‌شود. جالب آنکه واژگان مختار او مسیری معکوس را نشان می‌دهند. چرا که او در غالب نوشته های خویش عدم لذت را که مفهوما اثباتی است، با الحاق پیشوند نفی به لذت می‌سازد. با فرض پذیرش رای فروید، این نکته می‌تواند نشانگر عدم تناسبی باشد که میان زبان ما (یا لاقول زبان فروید) و وضع روانی مان وجود دارد.

اصل حاکم بر «نهاد» و لذا بر روان کودک، تنها اصل لذت^{۳۵} است. بدین معنا که الگوی عمل او ارضای آنی و بلاواسطه غریزه و لذا تحصیل در لحظه و با شدت لذت می‌باشد. روان آدمی اما تماما امیال ناخودآگاه غریزی

^{۲۹}. بحث تفصیلی در باب غرایز در فصل سوم خواهد آمد

^{۳۰}. Pleasure

^{۳۱}. unpleasure

^{۳۲}. Impulse

^{۳۳} pain

^{۳۴} suffer

^{۳۵}. Pleasure principle

نیست. فروید بخش خودآگاه روان را «خود» نام می‌دهد. در واقع «هر فرد سازمان منسجمی از فرایندهای ذهنی دارد که آن را «خود» آن شخص می‌نامیم. ضمیر آگاه به این «خود» مربوط است» (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۳۲)

بخشی که تمام ادراکاتی که از خارج و نیز از داخل دریافت می‌کنیم، یعنی احساسات، را در خود جای می‌دهد. او «خود» را سطح خارجی دستگاه ذهن می‌شمارد. و در نظر او به لحاظ مکانی، نخستین موضعی است که با دنیای خارج روبرو می‌شود. (رویکرد مکان مند انگارانه^{۳۶} فروید به بخشهای روان هم خود جالب توجه است) در واقع وفق نظر فروید «خود»، «نهاد» (یا آن بخش از نهاد) است که در اثر مواجهه با عالم خارج و دریافت ادراکات حسی ساخته شده و از «نهاد» متمایز می‌شود. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۳۴ و ۲۴۰) در واقع تمایز «خود» و «نهاد» بازتاب تاثیر جهان بیرون است. (ص ۲۴۹) «خود» بر اثر نفوذ عالم خارج است که از دل اید [نهاد] بر می‌روید (به همان گونه که پوست درخت حول تنه اش رشد می‌کند.) (فروید، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹) بر خلاف «نهاد» که همه فرایندهای آن ناخودآگاه اند، «خود» واجد بخشی آگاه است که لا جرم بر بنیاد قواعد متفاوتی عمل می‌کند.

وظیفه «خود» نیز در ربط با جهان خارج تعریف می‌شود. «خود» شیوه های تحریک یعنی بروز هیجان به جهان خارج را کنترل می‌کند. «خود» «نهاد»ی ذهنی است که بر همه فرایندهای تشکیل دهنده اش نظارت دارد. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۳۲) و کار خود را با درج کردن «فعالیت اندیشه» بین خواسته غریزی و عملی که خواسته را ارضا می‌کند، به انجام می‌رساند. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۶۴)

در واقع «خود» بر خلاف «نهاد» که ذیل اصل لذت عمل می‌کند، وظیفه دارد 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. اصل حاکم بر عملکرد «خود» اصل واقعیت^{۳۷} است. «خود» در پی اعمال تاثیر دنیای خارج در «نهاد» و تمایلات آن است که می‌کوشد تا به جای اصل لذت که سلطه نامحدودی بر «نهاد» دارد،

³⁶. Topographical

³⁷. Reality principle

اصل واقعیت را جایگزین کند. ادراک برای «خود» نقش غریزه را برای «نهاد» ایفا می‌کند، لذا بر خلاف «نهاد» که در برگیرنده هوسهای انسان است، «خود» را می‌توان مظهر خرد و عقل سلیم نامید.» (فروید، ۱۳۸۳، آ، ۲۳۹)

در واقع «خود» عامل تحمیل اصل واقعیت بر «نهاد» است. (ص ۲۳۸) کار «خود» آن است که از ورود تکانه های غریزی^{۳۸} که ارضای آنها سبب ساز پیدایی مشکلاتی برای فرد می‌شود ممانعت به عمل آورد. کنترل «خود» به دست «نهاد» تنها در بیداری نیست که صورت می‌پذیرد، بلکه «خود» در خواب نیز «نهاد» را تحت نظر دارد و مانع از ورود تکانه های مخرب به آن می‌شود. و همچنان که در بیداری با نشانه های اضطراب و هیجان این مهم را محقق می‌سازد، در خواب نیز در صورت عدم توان سرکوب، سبب بیدار شدن فرد می‌شود. (فروید، ۱۳۸۳، او، ص ۱۹۰)

عملکرد «خود» مبتنی بر دوگانه های غریزی فروید را عمدتاً بدین صورت می‌توان تقریر کرد که در دوگانه نخست (غریزه خود^{۳۹} - غریزه جنسی^{۴۰}) «خود» مترصد آن است که غرایز جنسی مضر 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 مدنظر دارد و این همان چیزی است که «نهاد» ظاهراً به آن بی‌اعتناست. (فروید، ۱۳۸۳، ه، ص ۶۴) در دوگانه دوم (غریزه حیات^{۴۱} - غریزه مرگ^{۴۲}) نیز «خود» مانع ورود تحریکات آسیب زای غریزه مرگ به بخش خودآگاه روان می‌شود.

چنانکه گفته شد کار «خود» منع و توقیف مطالبات ناسنجیده «نهاد» است. فروید رابطه «خود» و «نهاد» را با تمثیل سوارکار و اسب نشان می‌دهد. با این تفاوت که «خود» بر خلاف سوارکار که قائم به نیروی خود است، نیروی سرکوب و کنترل «نهاد» را نیز از او می‌گیرد. در واقع نیروی «خود» از لیبیدوی^{۴۳} تخلیه نشده «نهاد» تامین می‌شود. «خود» برای تحقق این امر گویا به فریب «نهاد» دست می‌برد. به تعبیر فروید «خود» بنا به عادت چنان خواست «نهاد» را جامه عمل می‌پوشاند که گویی خواست خود «نهاد» است. (فروید، ۱۳۸۳، آ،

³⁸. Instinct impulse

³⁹. Ego instinct

⁴⁰. Sexual instinct

⁴¹. Life instinct

⁴². Death instinct

⁴³. Libido

ص ۲۳۹) شرح فروید از خودشیفتگی^{۴۴} نیز از فریب «خود» پرده بر می‌دارد. در وضعیت خودشیفتگی، «خود» پس از آنکه «نهاد» را از دستیابی به ابژه جنسی بازداشت، خویش را به جامه مبدل ابژه می‌برد و «نهاد» را بدین سوی متمایل می‌سازد تا او را همچون ابژه پندارد و همچون او دوست بدارد.

«خود» اما در تداوم حیات خویش سبب جدایی بخشی از خویش 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 غریزه 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 شبیه‌سازی 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 غریزه جنسی مانع از آن می‌شود که کودک اشتراکی بودن این ابژه را پذیرا شود. 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 پذیرا می‌شود.

دست شستن کودک از مصداق امیال قرین است با دگرگونی «خود» او. این دگرگونی با دو نحوه هم‌هویتی^{۴۵} همراه خواهد بود. نخستین هم‌هویتی 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 امکان‌پذیر می‌سازد. با توجه به اینکه نیروی «خود» در چشم پوشی از مصداق امیال و درون فکنی آنها از بقایای نیروگذاری های روانی در مصداق امیالی که کنار گذاشته شده اند ناشی می‌شود، منش «خود» پیشینه آن مصداق‌گزینها را در خود حفظ کرده و از این رهگذر وجوه تشابهی را همچنان میان ابژه های «نهاد» و «خود» حفظ می‌کند و بدین ترتیب «نهاد» را در اتحاد با خود

⁴⁴. Narcissism

⁴⁵. Identification

می‌فریبد. اما این نحوه تبدیل نیروی شهوانی متمرکز بر مصداق امیال به نیروی شهوانی خودشیفته، خود نوعی دست شستن از اهداف جنسی (و به عبارتی جنسیت زدایی) است و لذا می‌توان آن را نوعی والایش^{۴۶} دانست. (فروید، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲)

اما هم‌هویتی از گونه ای دیگر نیز رخ می‌دهد. هم‌هویتی 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 هم‌هویتی 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. هم‌هویتی با مادر طبیعتاً ذیل هم‌هویتی که پیشتر آمد می‌گنجد. اما ممکن است او هویت خود را با پدر یکی کرده و از این طریق خویش را در قدرت او سهیم کند. فروید این هم‌هویتی را بلاواسطه و آن را طبیعی‌تر می‌انگارد. (ص ۲۴۳ و ۲۴۴) پیامد کلی این مرحله گذر از عقده ادیپ، شکل‌گیری رسوبی در خود است که صورت به هم پیوسته‌ای از این دو فرآیند هم‌هویتی را دربردارد. «تعدیل «خود» به این شکل، موجب حفظ جایگاه ویژه اش می‌شود و به منزله «خود آرمانی» یا «فراخود» در برابر دیگر بخش‌های «خود» قرار می‌گیرد.» (ص ۲۴۶)

با این حال «خود آرمانی» جنبه ای دو گانه دارد. چرا که در عین اینکه بازمانده مصداق گزینیه‌های اولیه «نهاد» است، محصول واکنشی وارونه^{۴۷} در برابر آن‌گزینه‌هاست. این واکنش وارونه که در پی هم‌هویتی با پدر صورت می‌گیرد رابطه فرد با پدر را از صورت اشتراکی در ابژه جنسی به پذیرش حق انحصاری پدر و منع خود از عشق ورزی با ابژه‌های او تغییر می‌دهد. (ص ۲۴۶)

بدین ترتیب «فراخود» را می‌توان پدر درونی شده^{۴۸} 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»

⁴⁶. Sublimation

⁴⁷. Reaction Formation

⁴⁸. Internalized