

پاره‌ای تأملات فلسفی پیرامون روان‌شناسی و روان‌کاوی

بیژن عبدالکریمی

متن پیاده شده و ویراستاری شده سخنرانی بیژن عبدالکریمی در مرکز خدمات روان‌شناسی سیاوشان، در تاریخ ۲۴

مهرماه ۱۳۹۳

تأمل اول:

برخی از رشته‌های علمی-پژوهشی همچون روان‌شناسی و روان‌کاوی، گاه می‌توانند به فن یا تکنیکی تبدیل شوند که نظرشان بیشتر معطوف به بازار و بازاریابی است، به‌خصوص که در روزگار ما ساختارهای سیاسی و اجتماعی با بحران‌های بسیاری روبرواند و قدرت‌های سیاسی و اجتماعی می‌کوشند ریشه همه مشکلات را به احوالات شخصی، روحی و روان‌شناختی افراد بازگردانند (!) و وانمود می‌نمایند که راه‌حل مسائل و بحران‌های اجتماعی و ساختاری را باید در تغییر نگرش افراد به زندگی و توصیه‌های روان‌شناختی در خصوص نیل به نگاه مثبت و سرشار از امید فرد جست‌وجو کرد (!). اینجاست که روان‌شناسی و روان‌کاوی می‌تواند وسیله‌ای در خدمت قدرت‌های سیاسی و اجتماعی و ابزاری بسیار نیرومند در جهت سرکوب «خودآگاهی تاریخی و اجتماعی» قرار گیرد.

روزگار ما روزگاری است که، علی‌رغم بسط و گسترش روزافزون و شدت و سرعت گرفتن فوق‌العاده تولید «اطلاعات و آگاهی» در آن، بیش از هر دوره دیگری «خودآگاهی» سرکوب می‌شود و روان‌شناسان و روان‌کاوان اصیل به خوبی از این حقایق آگاه‌اند که درک فردگرایانه از نحوه هستی انسان و عدم توجه به پیوندهای هستی انسانی با نهادها و مناسبات اجتماعی تا چه اندازه از واقعیت انسان دور و بیگانه است و بسیاری از معضلات حیات فردی و روانی فرد را باید در ساختارها و مناسبات حیات اجتماعی ریشه‌یابی کرد. این دسته از روان‌شناسان و

روان کاوان اصیل باید به نحوی جدی بر این پرسش بیندیشند: اساساً در ساختارهایی که پیوسته و مستمراً نابسامانی و ناهنجاری تولید می کنند چگونه می توان از فرد انتظار داشت که صرفاً با تغییر نگرش خویش بر این نابسامانی ها و ناهنجاری ها غلبه نماید؟

تأمل دوم:

روان شناسی و روان کاوی، مثل هر علم دیگری، آنجا که قرار است مستقل از بازار و مناسبات غیر علمی، وجهی علمی داشته باشد نیازمند نوعی «تأمل بر مبانی خویش» است. دانشمندی که بر کلیات (Generalities)، یعنی بر اصول و مبادی تصویری و تصدیقی علم خویش، یعنی بر اصول موضوعه (Axioms) و تعاریف (Definitions) رشته علمی و پژوهشی خود تأمل و رویکردی انتقادی ندارد در مرتبه دانشجویی و تقلیدی رشته علمی خود باقی مانده، هنوز نتوانسته است به سطوح بالا، تخصصی و اجتهادی در رشته علمی خویش نایل گردد.

یکی از جامعه شناسان اظهار می داشت سوسیولوژی (جامعه شناسی) بدون فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی تا سر حد سوسیومتری (جامعه سنجی) تنزل می یابد. این سخن به این معناست که اگر در علم جامعه شناسی، فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی وجود نداشته باشد یا اگر این علم از فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی منفک شود. امری که از اساس امکان ناپذیر است. جامعه شناسی تا سر حد جامعه سنجی، یعنی مشتق پرشنامه، آمار، اعداد و ارقام تنزل می کند. به خاطر آوریم که همه بنیان گذاران و سردمداران علم جامعه شناسی، فیلسوف اجتماعی و فیلسوف علوم اجتماعی نیز بوده اند. جامعه شناسی بدون فلسفه اجتماعی و بدون فلسفه علوم اجتماعی جامعه شناسی نیست و به پاره ای تکنیک های جمع آوری اطلاعات تبدیل می شود. اما وقتی قرار است این اطلاعات داده ها آنالیز شده به آگاهی اجتماعی و جامعه شناختی تبدیل شود نیازمند فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی هستیم.

اما باید توجه داشت خود فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی نیز بدون تفکر فلسفی و فلسفه محض پا در هوا هستند. اگر فردی در حوزه علوم انسانی ای همچون جامعه‌شناسی فعالیت و پژوهش می‌کند اما با فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی آشنا نباشد در واقع از فهمی عوامانه و تقلیدی از رشته علمی‌اش برخوردار است و به درکی علمی، اصیل و اجتهادی در رشته علمی‌اش نایل نشده است. از سوی دیگر، خود فلسفه اجتماعی و فلسفه علوم اجتماعی نیز مبتنی بر فلسفه و تفکر فلسفی است.

این منطقی در خصوص روان‌شناسی و روان‌کاوی نیز صادق است. علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی بدون انسان‌شناسی فلسفی، یعنی بدون تأملی فلسفی در خصوص سرشت انسان- و نه پژوهشی تجربی در باره اوصاف وی- و بدون فلسفه علم روان‌شناسی، یعنی بدون تأمل فلسفی بر کلیات و اصول و مبادی تصویری و تصدیقی (آکسیوم-ها و تعاریف) علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی، نمی‌توانند روان‌شناسی و روان‌کاوی در معنای راستین و اصیل کلمه باشند. برای مثال، حوزه مطالعاتی دو علم روان‌شناسی و روان‌کاوی را روان‌آدمی دانسته‌اند. لذا هر دو علم مبتنی بر تصویری است که از معنا و مفهوم «روان» وجود دارد. اما این که برآستی روان چیست، پرسشی فلسفی است و تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش در خود حوزه علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی امکان‌پذیر نیست و این دو علم تعریف مفهوم روان را مفروض می‌گیرند. روان‌شناسی و روان‌کاوی خود را دو علم تجربی دانسته، داعیه‌دار استفاده از روش‌های علمی و آزمون‌پذیر تجربی در شناخت، تبیین و گاهی پیش‌بینی رفتارهای آدمیان هستند، اما خود این پرسش که آیا اساساً روش‌های علمی و آزمون‌پذیر تجربی در شناخت و تبیین روان انسان امکان‌پذیر است یا نه، مسأله‌ای است که در خارج از حوزه‌های این دو علم و در حوزه پژوهشی فلسفی قرار دارد. چالش بر سر وجود یا عدم وجود «ناخودآگاه»، مرتب دانستن یا ندانستن پدیدارهای روانی بر تحریکات یاخته‌های عصبی و نیز مناقشه میان رویکردهای زیست‌شناختی، رفتارگرایانه، شناختی، روان‌کاوانه و پدیدارشناختی در حوزه علم روان‌شناسی و...

جملگی چالش‌های فلسفی و خارج از محدوده‌های روش‌های تجربی و آزمون‌پذیر در دو حوزه روان‌شناسی و روان‌کاوی هستند.

تأمل سوم:

فلسفه و تفکر فلسفی می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای همه علوم از جمله روان‌شناسی و روان‌کاوی بگشاید. تأمل فلسفی بر اصول و مبادی یک علم می‌تواند منجر به تحولات و حتی انقلاب‌هایی پارادایمیک (Paradigmatic) در معنای راستین کلمه شود. برای مثال، تأمل فلسفی بر هر یک از پرسش‌هایی که در تأمل دوم بدان‌ها اشاره شد می‌تواند سبب کشف افق‌هایی تازه و ظهور پارادایم‌هایی جدید برای دو علم روان‌شناسی و روان‌کاوی گردد.

تأمل چهارم:

ما با دو رهیافت (approach) می‌توانیم با پدیدارها و علومی که پدیدارها را مورد پژوهش قرار می‌دهند، مواجهه داشته باشیم. این دو رهیافت عبارتند از: الف. رهیافت یا نگرش ذات‌گرایانه (Essentialism) یا غیرتاریخی ب. رهیافت یا نگرش غیرذات‌گرایانه و تاریخی.

از منظر نگرش ذات‌گرایانه هر پدیده‌ای ذات یا ماهیتی (essence) دارد. هر جا که این ذات یا ماهیت باشد این پدیدار هست و هر جا که این ذات یا ماهیت نباشد این پدیدار وجود ندارد. برای مثال اگر ما ذات و ماهیت «انسان» را «حیوان ناطق» بدانیم - و بر اساس ذات‌گرایی ارسطویی تعریف حقیقی که ما را به ذات و ماهیت حقیقی شی می‌رساند متشکل از ترکیب جنس قریب (مثل مفهوم حیوان در نسبت با انسان) و فصل قریب (مثل مفهوم ناطق در نسبت با انسان) است - هر جا «انسانی» باشد آنجا «حیوان ناطق» نیز داریم و هر جا مصداقی از حیوان ناطق داشته باشیم مصداقی از انسان نیز داریم. لذا دایره مصادیق این دو، یعنی انسان و حیوان ناطق کاملاً بر هم منطبق است. همچنین بر اساس رهیافت ذات‌گرایانه ماهیت و ذات شی نه تغییر می‌کند و نه تحول و انقلاب می‌پذیرد. به بیان

دیگر، بر اساس نگرش ذات‌گرایانه انقلاب در ذات یا ماهیت محال است. همچنین وجود ذات برای ذوات دلیل و تعلیل (علت آوردن) نمی‌خواهد. برای مثال، ویژگی آب، تر بودن است. آبی که تر نباشد، آب نیست و هیچگاه نمی‌پرسیم چرا آب، تر است. زیرا ذاتی آب، تر بودن است و تر بودن برای آب علت و دلیل نمی‌خواهد.

در مقابل نگرش ذات‌گرایانه، نگرش تاریخی قرار دارد. نگرش تاریخی به تدریج از قرن ۱۷ شروع به شکل‌گیری کرد و در قرون ۱۸ و ۱۹ اوج گرفت. صرف از نظر ویکو، فیلسوف ایتالیایی، هگل و بعد از وی مارکس، نیچه و نیز هایدگر را باید از معلمان بزرگ تفکر و نگرش تاریخی برشمرد. مطابق با تلقی هایدگر، «نحوه هستی انسان بالذات تاریخی است». این سخن بدین معنا نیست که انسان موجودی است که در تاریخ قرار دارد که تو گویی انسان یک چیز است و تاریخ امری دیگر. نسبت انسان با تاریخ مثل نسبت یک واگن قطار با ریل قطار یا همچون نسبت آب رودخانه با بستر رودخانه نیست. انسان از نحوه خاصی از هستی برخوردار است که با هیچ نحوه هستی دیگری قابل مقایسه نیست و یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز نحوه هستی انسان با نحوه هستی دیگر موجودات در همین وصف تاریخی بودن آن است. این سخن بدین معناست که همه فهم‌ها، تفسیرها، کنش‌ها و رفتارهای آدمی در افق‌های تاریخی، یعنی در افق‌های زبانی، اجتماعی و فرهنگی خاصی صورت می‌پذیرد. انسان موجودی فرازمانی، فرامکانی، فرازبانی، فرافرهنگی و در یک کلمه فراتاریخی نیست، یعنی موجودی نیست که نحوه هستی وی در یک فضای اثیری، مجرد و فراتاریخی تکوین و تحقق پذیرد بلکه نحوه بودن وی مقید به افق‌های تاریخی-فرهنگی است.

حال، وقتی در حوزه علوم انسانی از جمله در علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی از انسان و از اوصاف او و از مفاهیمی چون روان، سلامت روانی، آسیب‌ها و بیماری‌های روانی، احساس خوشبختی، احساس ناخرسندی از زندگی، آشفتگی‌های روانی و... سخن گفته می‌شود بسته به این که شما رویکردی ذات‌گرایانه یا تاریخی داشته باشید شیوه فهم شما از پدیدارها و مسائل متفاوت خواهد بود. بر اساس رویکرد ذات‌گرایانه پدیداری چون انسان و اوصاف او از ذواتی ثابت، لایتغیر و جهان‌شمول برخوردارند. اما بر اساس رویکرد تاریخی امور مذکور اموری ثابت

و لایتغیر، ازلی و ابدی و جهان‌شمول نیستند. برای مثال مفاهیمی چون «سلامت روانی» و «بیماری روانی» در جامعه-ای قبایلی یا فئودالی نمی‌توانند از همان مصادیقی برخوردار باشند که این مفاهیم در جهان کنونی از آن برخوردارند.

بنابراین، اگر بپذیریم نحوه هستی انسان بالذات تاریخی است، لذا باید بپذیریم هر آنچه با امر انسانی نسبت دارد، از جمله خرسندی‌ها، ناخرسندی‌ها، سلامتی و آسیب‌ها و بیماری‌های روانی وی جملگی اموری تاریخی و تابعی از شرایط و عالمیت تاریخی خاص وی هستند.

تأمل پنجم:

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین بصیرت مارتین هایدگر (۱۸۸۸-۱۹۷۶)، فیلسوف شهیر آلمانی، تکیه و تأکید او بر وصف بنیادین انسان، یعنی «در-جهان‌بودن» است. این سخن به این معنای عادی، رایج و عامیانه نیست که انسان در جهان است، بلکه بدین معناست که انسان را نمی‌توان مستقل از جهانش در نظر گرفت. جهان انسان صرفاً جهانی طبیعی و در معنایی وجودشناختی نیست بلکه جهانی زبانی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی نیز هست. به بیان ساده‌تر، جهان یا عالم انسان-برخلاف فهم عامیانه و عرفی دکارتی- صرف یک امتداد یا دامنه بی‌کرانی نیست که مملو از اشیاست. جهان یا عالم انسانی از نوعی جهانیت یا عالمیت برخوردار است و این عالمیت عالم امری انسانی و لذا تاریخی است. بر اساس تفکر هایدگر، مراد از مفهوم عالم یا عالمیت- آنچنان که فرضاً در تعبیری چون عالم عشق، عالم هنر یا عالم سیاست از آن مراد می‌کنیم- مجموعه‌ای از مناسبات انسان با جهان، مناسبات انسان با خودش و مناسبات انسان با دیگران است. برای مثال وقتی یونانیان به کوه‌های المپ می‌نگریستند، کوه‌ها را جایگاه خدایان، یعنی جایگاه موجوداتی ازلی، ابدی، الهی و فناپذیر- در قیاس با ما انسان‌های ناسوتی و فناپذیر- تلقی می‌کردند اما بشر امروز وقتی به همان کوه‌ها می‌نگرد آنها را صرفاً به منزله منابعی برای استخراج سنگ‌های ساختمانی، فلزات ارزشمند و

غیره، یعنی به منزله منبعی برای کسب قدرت و ثروت می‌نگرد. لذا کوه‌ها همان کوه‌ها هستند اما عالمیت این کوه‌ها برای بشر روزگار ما، در قیاس با عالمیت یونانیان سه هزار سال پیش تفاوت یافته است.

توجه به همین امکان مقایسه عالمیت‌های گوناگون تاریخی و درک تمایزهای اساسی میان سنن گوناگون تاریخی و فرهنگی مسأله‌ای بسیار بنیادین است که می‌تواند به علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی در فهم حیث تاریخمندی و درک محدودیت‌های افق‌های تاریخی و فرهنگی خود این علوم یاری رساند؛ و درک همین محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی همچنین می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در برابر این علوم بگشاید.

اگر علمی چون روان‌شناسی و روان‌کاوی نحوه مواجهه خود با انسان را نه یک شیوه از میان شیوه‌های متکثر فهم و تفسیر انسان، بلکه یگانه نحوه مواجهه درست با انسان تلقی کنند، و امکان وجود هیچ‌گونه درک و تفسیر دیگری از انسان را به رسمیت نشناسند، این بدین معناست که این علوم هیچ‌گونه درکی از حیث تاریخت بشر و لذا وصف تاریخی بودن خود علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی نداشته، اسیر نوعی درک ذات‌گرایانه و غیرتاریخی از بشر هستند.

معنای ساده این سخن این است که خود علوم تجربی نیز واقعیت‌هایی تاریخی، و نه حقایقی ازلی، ابدی و جهان‌شمول هستند. یعنی خود علوم تجربی جدید و به تبع آنها علمی چون روان‌شناسی و روان‌کاوی نیز در بستر تاریخی و فرهنگی خاصی (یعنی در فرهنگ متافیزیک غربی) و در محدوده تاریخی خاصی (یعنی در این تقریباً چهار قرن اخیر) ظهور یافته‌اند، لذا آنها را نمی‌توان حقایقی ازلی و ابدی و به منزله فراروایت تلقی کرد.

تأمل ششم:

درک رویکرد تاریخی و پذیرش آن و اعمال آن در فهم انسان و دستاوردهای بشری از جمله علوم جدید و پی بردن به سرشت تفسیری (هرمنوتیکی)، تاریخی و فرهنگی خود علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی سبب تغییر نگاه

پژوهشگران در این دو شاخه علمی به دیگر سنن نظری تاریخی می‌گردد. به دیگر سخن، عصر اروپامحوری به پایان رسیده است و در کنار سنت متافیزیک یونانی و فرهنگ غربی، که سرچشمه و آبخور اصلی ظهور و حدوث عقلانیت علمی جدید بوده است، دیگر فرهنگ‌های جهان همچون سنن تاریخی و فرهنگی یهودی-عبری، هندو-ایرانی یا خاور دور نیز، که با سنت متافیزیک و فرهنگ غربی تفاوت‌های بنیادینی دارند، می‌توانند منابع سرشاری برای شناخت انسان و نیل به بصیرت‌های جدید حتی در همان حوزه علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی جدید قرار گیرند. این توهم بزرگی است که تصور کنیم علوم جدید انسان را به درستی و به تمامی شناخته‌اند. نحوه هستی خاص انسان امری تعیین‌ناپذیر بوده، همچون خود هستی یک راز است. هرگونه نظام معرفتی در هر یک از سنن تاریخی، از جمله نظام معرفتی خاص علوم روان‌شناسی و روان‌کاوی، وجوهی از این نحوه هستی را برجسته کرده، وجوه بسیار دیگری را نادیده می‌گیرند. روان‌شناس و روان‌کاو اهل تفکر در واقع در پرتو اندیشه به دیگر سنن تاریخی، می‌تواند به محدودیت‌های نظام علمی حاصل از فرهنگ و دوره جدید بیشتر خودآگاه گردد.

تأمل هفتم:

سخن آخر اما اساسی‌تر در این مقاله این است که فهم روان‌شناسی و روان‌کاوی از انسان، سلامت روانی و بیماری‌ها و آسیب‌های روان‌شناختی نمی‌تواند مستقل از عالمیت تاریخی جهان کنونی فهم شود. لذا اصلاً صورت مسأله چنین نیست که ما یک انسان نوعی و یک جامعه کلی داریم که باید به پژوهش درباره بیماری‌های روانی مشترک این انسان نوعی و در میان همه ابناء بشر در همه فرهنگ‌ها و در طی همه ادوار تاریخی پردازیم. سلامت و بیماری نیز مفاهیمی تاریخی‌اند و روان‌شناسان و روان‌کاوان باید عالمیت تاریخی و متن حیات تاریخی، تمدنی و فرهنگی جهان کنونی را بشناسند. این شناخت و آگاهی از کلیت تمدنی-تاریخی-فرهنگی بشر امروز می‌تواند به فهمی عمیق‌تر از انسان دوره جدید و به اندیشیدن در خصوص کشف افق تازه‌ای برای نحوه مواجهه با نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های روحی و روانی بشر روزگار ما منتهی گردد.

هیچ فرهنگ و تمدنی از جمله فرهنگ و تمدن کنونی را نمی‌توان مستقل از چارچوب‌های کلی درک آن از جهان، انسان و زندگی فهم کرد. در تمدن مدرن غرب و به تبع هژمونی غرب در سراسر جهان، بر اساس آموزه‌ها و زبان خاص نیچه، «خدا مرده است». این سخن به این معنا نیست که دیگر کسی به خدا اعتقاد ندارد یا دیگر کسی به کلیسا، کنیسه یا مسجد نمی‌رود، بلکه بدین معناست که همه ارزش‌های دینی و مسیحی در جهان کنونی متزلزل شده است و امر قدسی بر ذهن، احساس و قلب کسی حضور زنده‌ای ندارد. به تبع مرگ خدا، مرگ حقیقت و مرگ اخلاق از بارزترین شاخصه‌های روزگار کنونی ماست.

در روگار ما متافیزیک و تئولوژی به نحو توأمان متزلزل شده است تا آنجا که امروز در دوران ما، هیچ‌یک از دو سنت نظری و تاریخی بزرگ بشری، یعنی هم سنت عبری و همه نظام‌های تئولوژیک حاصل از آن و هم سنت یونانی و همه نظام‌های متافیزیکی شکل گرفته در آن، از استواری و اعتبار پیشین خویش برخوردار نیستند. از سوی دیگر، «اگر مدرنیته را، به لحاظ فلسفی و نظری، مجموع عقلانیت مدرن، یعنی عقلانیتی که با گالیله، دکارت و نیوتن به ظهور رسید و نیز دیدگاه‌هایی بدانیم که اندیشمندان عصر جنبش روشنگری و چهره‌هایی چون لایب‌نیتس، هیوم، کانت، لاک، هابس، روسو، منتسکیو، دیدرو و... مطرح کردند، یعنی تکیه بر خرد انسانی مستقل و خودبنیاد، ایمان به این خرد در فهم جهان، تأکید بر علم تجربی-ریاضی جدید و عینی دانستن نتایج و دستاوردهای عقلانیت و علم مدرن و اعمال این نتایج در جهت تأمین رفاه و آسایش آدمی؛ در مقابل، تفکر پست‌مدرن را حاصل نوعی بی-ایمانی به همین عقلانیت مدرن و بشارت‌های علم جدید و نفی امکان تحقق آرمان‌های بزرگ عصر روشنگری باید تلقی کرد. در تفکر پست‌مدرن، این بی‌ایمانی به مبانی و ارزش‌های دوران مدرن، همراه با نوعی خرد‌گریزی، ذهن-باوری و بدینی به هر گونه سیستم‌های نظری و اساساً انکار عینیت و نفی هر گونه بنیاد عینی برای معرفت و کنش آدمی است. اگر در دوران مدرن تنها اندیشه علمی واجد مشروعیت تلقی می‌شد، تفکر پست‌مدرن، به تبعیت از نیچه، عقلانیت جدید و علم مدرن را نیز حاصل اراده معطوف به قدرت و تلاش برای سیطره بر جهان و طبیعت و لذا

نوعی اسطوره‌سازی و افسانه‌پردازی دانسته، اساساً به انکار هر گونه فراروایت و بنیادی برای حقیقت می‌پردازد.^۱

جهان کنونی جهانی بی‌متافیزیک است، بدین معنا که بشر روزگار کنونی ما فاقد هر گونه نظام اندیشگی برای تبیین جهان و نشان دادن معنای زندگی و شأن انسان در این جهان است. با فروپاشی همه نظام‌های اندیشگی و بی-اعتبار شدن آنها، بشر عالم و سامان خویش را از کف داده، بی‌مأوا و بی‌خانمان گردیده است، لذا تکیه‌گاه‌های دیرین هم سنت و هم مدرنیته از میان رفته است، و احساس می‌شود که همه پایگاه‌های استوار پیشین فرو ریخته و دیگر برای بشر تکیه‌گاه قابل اعتمادی باقی نمانده است. در یک چنین جهانی احساس امنیت وجودشناختی (اونتولوژیک) نیز از کف رفته است. فقدان امنیت وجودشناختی، نتیجه طبیعی جهان بی‌متافیزیک شده است. بشر دوران ما در جهان احساس امنیت نمی‌کند و این احساس عدم امنیت و بی‌خانمانی یکی از مهم‌ترین ریشه‌های بسیاری از بیماری‌های روحی و روانی است که روان‌شناسی و روان‌کاوی بدون درک عمیق آن نمی‌تواند وضعیت انسان و بیمار در جهان کنونی را به درستی دریابد.

از نظر نیچه «مرگ خدا» و نیهیلیسم بزرگترین حادثه دوران جدید است. مرگ خدا به معنای مرگ حقیقت و مرگ بنیاد جهان و نیز مرگ عالم فرامحسوس نیز هست. معنای جهان و زندگی خود شی‌ای در میان اشیا یا حادثه‌ای در میان حوادث متکثر این جهان نیست. معنای جهان و زندگی را در عالم محسوس نمی‌توان یافت. با مرگ عالم فرامحسوس معنای جهان و معنای زندگی نیز از میان ما رخت بر بسته است. ریشه بسیاری از نابسامانی‌های روحی بشر امروز را در همین نیهیلیسم و بی‌معنایی متافیزیکی باید جست‌وجو کرد. اگر بپذیریم که هیچ خدایی و هیچ حقیقتی نیست - یا اگر معتقد باشیم که خدایی و حقیقتی هست لیکن این اعتقاد در عمق جان آدمیان ریشه نداشته، از سطح یک باور تاریخی فراتر نرفته باشد - بنابراین، آن گونه که داستایوفسکی به درستی نتیجه آن را اعلام می‌دارد، همه چیز مُجاز خواهد بود. بدین ترتیب، آزادی بشر به نهایی‌ترین حد ممکن خواهد رسید. اما در جهانی که آزادی هست لیکن هیچ معیاری برای انتخاب وجود ندارد، آزادی به کابوسی وحشت‌انگیز و فشاری اضطراب‌آور تبدیل خواهد

شد تا آنجا که فرد، به تعبیر اریک فروم، از آن می‌گریزد. لذا سخن گفتن از فشارها و استرس‌های روانی در حوزه روان‌شناسی و روان‌کاوی بدون توجه به این شاخصه‌های تمدنی و فرهنگی از عمق و اصالتی برخوردار نخواهد بود.

در نگاه انسان روزگار ما جهان کنونی دارای سیلان و تحرکی پایان‌ناپذیر است و جهان واقع ترکیبی است نه از اشیایی با ماهیات ثابت، بلکه از شبکه‌ای از نیروهای ناپایدار و سیال که در کشاکشی پایدار با یکدیگر در تعامل و تأثیر و تأثر متقابل‌اند. انسان روزگار ما در پس صیروت و دگرگونی جهان، بنیادی ثابت برای جهان، امور و اشیاء نمی‌یابد. برای انسان امروز جهان فراگردی سیال، پرتکاپو و ناپایدار است. در این صورت هیچ چیزی وجود ندارد که از لحاظ دوام و ثبات امکان شکل‌گیری اعتقادات حقیقی و بنیادی برای عینیت را فراهم کند. زیستن در یک چنین جهان بی‌ثباتی بسیار دلهره‌آور است. در یک چنین جهانی مقولاتی چون حقیقت، ماهیت، جوهر، خدا و روح چیزی جز اموری ذهنی و اعتباری نیستند و نباید آنها را خارج از حیطه اعتقادات و باورها مورد توجه قرار داد. حقایق متافیزیکی صرفاً به ارزش‌ها و اعتبارهای ذهنی افراد، گروه‌ها، جوامع و اقوام بازمی‌گردد و نباید در آنها گوهری ثابت، ازلی و الهی را جست‌وجو کرد. به تعبیر دیگر، این جهان نه حاصل لوگوس (عقل جهانی) یا حکمت بالغه الهی، بلکه حاصل بازی تصادفی نیروهاست. به تعبیر ساده‌تر، جهان انسان دوران ما جهانی بی‌شالوده و بی‌بنیاد و آشوب‌گون است. در این جهان اصول عام، کلی و ضروری وجود نداشته، بلکه همه چیز امکان محض، غیرضروری و تصادف صرف است. به دلیل همین بی‌شالوده و بی‌بنیاد شدن جهان، ما در نوعی آشفتگی و بی‌سروسامانی و در عالمی آشوب‌گونه بسر می‌بریم و به هیچ‌وجه قادر نیستیم که در این سیلاب صیروت، نقطه و قرارگاه مطمئنی را پیدا کنیم. گویی ما ناگزیریم یا مأوای وجودشناختی خویش را بر شن‌های روان بنا کنیم، زیرا هیچ بنیاد مستحکمی در بیابان این جهان وجود ندارد یا باید بی‌سروسامانی و بی‌مأوایی و در نتیجه عدم امنیت اونتولوژیک را به منزله تقدیر بشر امروز بپذیریم. برای انسان روزگار ما عالم، صیروت مطلق، متکثر و فاقد هر گونه امر یا حقیقت وحدت-بخشی است. در روزگار ما، جهان در هاویه‌ای از تکثر فرو رفته است. لذا یافتن ملاک و مقیاسی راستین برای

حقیقت و برای سنجش صیوررت‌ها، کثرات و گوناگونی‌ها و برای زندگی و انتخاب فرد امری محال و ممتنع گردیده است.

«با بی‌شالوده و بی‌بنیاد شدن جهان، تقابل میان حقیقت و خطا به حالت تعلیق در می‌آید و لاجرم تلاش برای یافتن حقیقت، بی‌معنا می‌گردد. در چنین جهانی، حقیقت، دیگر به هیچ‌وجه قابل حصول نیست، چرا که اساساً چنین حقیقتی وجود ندارد. در روزگار ما، آرمان حقیقت و امید به وجود معنایی وحدت‌بخش به جهان، به قصه‌ها و اسطوره‌ها می‌پیوندد. آنچه ما بدان دسترسی داریم، نه خود جهان، بلکه روایت و افسانه‌ای از آن است. نیچه صراحتاً اظهار می‌دارد "هیچ حقیقتی وجود ندارد. آنچه هست، تأویل و تفسیر است." (اراده معطوف به قدرت، ۴۸۱) بدین ترتیب، معرفت چیزی نیست جز تفسیر. عینیت محضی وجود ندارد. همه چیز استعاره و مجاز است. "جهانی که در برابر ما قرار دارد، افسانه‌ای بیش نیست." (فراسوی نیک و بد، ۲۴)»ⁱ

در جهان کنونی، به تعبیر دریدا، در همه چیز نوعی ابهام وجود دارد. به بیان ساده‌تر، از نظر وی، ما دیگر قادر نیستیم پرسیم چه چیزی درست و چه چیزی نادرست است. در روزگار ما برای انسان راه‌گزینی از تأویل‌های گوناگون و بی‌پایان وجود ندارد. پس چگونه می‌توان در میان تفسیرهای گوناگون و حتی گاه متعارض‌گزینش نمود؟ لذا ماییم و تعداد بی‌شماری تفسیر در مورد هر موضوعی که پیش‌روی ماست. در واقع ما درون‌گستره بیکرانی از بازی‌های زبانی قرار داریم، و آنچه به منزله حقیقت تلقی می‌کنیم بازی زبانی‌ایی بیش نیست.

بی‌تردید، «این رهیافت‌ها، نه فقط حوزه نظر و تفکر بلکه تمام شئون و وجوه گوناگون زندگی از جمله حوزه اخلاق و نحوه زیست بشر دوره کنونی را متأثر ساخته است. بی‌بنیاد شدن اخلاق، حادثه سهمگینی است که صرفاً در تاریخ مدرن غرب روی داده است. ... ایمان به خداوند و باورهای تئولوژیک همواره ضامن حیات اخلاقی بشر بوده است. لیکن با متزلزل شدن ایمان مسیحی و باورهای تئولوژیک و از دست رفتن قدرت مفهوم خدای مسیحی بر جان‌های آدمیان، که نیچه از آن به مرگ خدا تعبیر می‌کند، آخرین سنگر مبانی زندگی اخلاقی نیز فرو ریخت.

مرگ خدا مستلزم مرگ حقیقت و مرگ مطلق است و با مرگ مطلق و نسبی و انسانی شدن حقیقت، ارزش‌ها دیگر دارای هیچ مبنا و بنیادی نخواهند بود و ارزش‌ها نیز اموری نسبی و قراردادی خواهند شد. مرگ خدا به معنای مرگ مطلق و مرگ مطلق مستلزم مرگ اخلاق است. ...

در دوران ما، دیگر میان ارزش‌ها سلسله‌مراتبی وجود ندارد، ارزش‌ها هم‌سطح شده‌اند و با مرگ خدا معیاری برای برتری ارزش‌ها وجود ندارد. به بیان ساده‌تر، نظام ارزشی و سلسله‌مراتب ارزش‌ها فرو ریخته است. نتیجه این امر چیزی جز نوعی پلورالیسم اخلاقی نیست. اما از این پلورالیسم نباید صرفاً آزادی اخلاقی و به رسمیت شناخته شدن شیوه‌های گوناگون زیست فهم شود. معنای حقیقی این پلورالیسم، بی‌بنیاد شدن اخلاق و همه ارزش‌های اخلاقی است. این بی‌بنیادی را سارتر به خوبی بیان می‌کند: "هیچ راهی ما را به رفتن دعوت نمی‌کند؛" "از هر طرف که روی، راه همان است." امروز ما آزادیم که حرکت کنیم. اما پرسش این است: به کدامین سو؟ آزادی بدون جهت، به کابوسی وحشت‌انگیز تبدیل می‌شود. ...

در یک چنین جهانی، انسان معیار همه چیز می‌شود و آدمی در مقام ملاک و محور هستی، همه چیز را به خود منوط می‌کند و نتیجه این رویکرد این است که انسان و جهان او، بی‌ملاک، بدون محور و فاقد غایت و ناگزیر بی-اعتبار می‌گردد. وقتی انسان خود را بنیاد همه هستی قرار داد، در این صورت خود بدون کانون، بی‌اساس و سرگردان می‌شود و به ورطه نیهیلیسم فرو می‌غلند. در جهان نیچه‌ای که هیچ اصل و قاعده‌ای بر آن حاکم نیست و جهان، خود از هیچ اصل ثابت، عام، کلی و ضروری تبعیت نمی‌کند، طبیعی است که انسان نیز نمی‌تواند هیچ اصل ثابت و ضروری را به منزله اصل راهنمای زندگی خویش قرار دهد. با فرو ریختن والاترین ارزش، یعنی با مرگ خدا و حقیقت، در یک چنین عالمی، حتی تکامل و ترقی، یعنی اصل اساسی مدرنیته، نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد. در یک چنین جهانی، هیچ مرکز ثقلی وجود ندارد که به ما امکان زیستن دهد. زندگی در چنین جهانی، نه امری مقدس و والا، بلکه امری پوچ و بی‌معناست که صرفاً باید به نحوی طنزآمیز با آن روبرو شد.

در یک چنین جهانی که فی نفسه واجد هیچ معنایی نیست، هستی وجود خود بشر نیز یک معما و فاقد معنا و

غایت گشته، دیگر هیچ معنا و ارزشی زندگی ما را با معنا و هدفمند نخواهد ساخت.»ⁱⁱⁱ

امروز ما در آستانه دورانی قرار داریم که گرایش به فراسوی اخلاق رفتن، یعنی نوعی اخلاق‌ستیزی، در نهاد بسیاری از افراد جامعه موج می‌زند. در روزگاران پیشین و در نظام‌های اخلاقی گذشتگان همواره میان حقیقت، فضیلت و سعادت ربطی وثیق وجود داشت. سقراط معرفت و دانایی را گذرگاه نیل به فضیلت و فضیلت را شرط اساسی رسیدن به سعادت و رستگاری برمی‌شمرد. اما در روزگار ما رابطه میان حقیقت، فضیلت و سعادت از میان رفته است. از قضا، در روزگار ما تجربه زندگی افراد در جامعه نشان می‌دهد که سعادت - البته در معنا و مفهوم رفاه و برخورداری از امکانات و مصرف بیشتر - غالباً از آن کسانی است که از فضیلتی کم‌تر بهره‌مند بوده، قید و تعهد کم‌تری به حکمت و حقیقت دارند.

در روزگار ما به دلیل سیطره ناتورالیسم و فیزیکالیسم - گرایشی که در برخی از رویکردهای زیست‌شناختی و رفتارگرایانه در حوزه روان‌شناسی نیز به وضوح دیده می‌شود - نحوه هستی انسان نهایتاً به پاره‌ای از فعل و انفعالات فیزیکوشیمیایی یا دی. ان. ای و پدیدارهای عصبی و زیستی تقلیل یافته، وجود هر گونه مرز وجودشناختی و متافیزیکی میان انسان با سایر حیوانات فرو می‌ریزد یا اگر از تفاوت‌هایی نیز میان انسان با سایر حیوانات سخن رانده شود آن تفاوت‌ها آن قدرها هم که گذشتگان تصور می‌کردند مهم و اساسی تلقی نمی‌شود. لذا این نتیجه حاصل می‌شود که همه چیز، از جمله ارزش‌های والا و مقدس انسانی را هم می‌توان نشأت گرفته از ویژگی‌های سایر حیوانات دانست و آنها را بر اساس غرایز و ویژگی‌های طبیعی و بیولوژیک تبیین نمود. بنابراین، برخلاف گذشتگان، نمی‌توان انسان را به خاطر چیزی ستود که در او وجود ندارد. معنای این سخن این است که مرز فارق قابل توجهی میان انسان و حیوان نیست. به تعبیر دیگر، روزگار ما را می‌توان با «مرگ انسان» توصیف کرد.

نیهیلیسم در روزگار ما، مهم‌ترین عنصر قوام‌بخش دوران کنونی و تعیین‌کننده عالم و نحوه زیست ما در همه

عرصه‌ها است. نیهیلیسم به ظهور انسانی منتهی شده است که نیچه از آن به "آخرین انسان" تعبیر می‌کند. "آخرین انسان" یا "انسان کوچک" در ادبیات نیچه، بیانی استعاری از انسان دوره جدید است. «از نظر نیچه انسان دوره مدرن به تجربه کردن و خود را به خطر انداختن اعتقادی ندارد، چرا که اساساً به هیچ چیز باور ندارد. در انسان دوره جدید، از شور و سودا و دغدغه خبری نیست. در نظر او هر بینش و بصیرتی فاقد اعتبار است. او همه آدمیان را مانند هم می‌بیند و مدعی است که هر کسی که جز این بیندیشد حتماً باید به آسایشگاه روانی هدایت شود. آخرین انسان صرفاً در جهت رسیدن به رفاه مادی در تلاش است. او به هیچ وجه برای کارهای خطیر خود را به خطر نمی‌اندازد و از ارزش‌ها و هنجارهای تازه گریزان است. او اخلاق رمگان را با وجود خویش سازگار می‌داند. او همه چیز را کوچک و حقیر می‌کند... این انسان، به هر پدیده سهمگینی آری می‌گوید. وی فاقد عزمیت بوده، بیشتر کنش‌پذیر و انفعالی است. در زندگی فعالانه، نیروهای کنش‌گر و پرتکاپو دست‌اندر کارند. اما در نحوه زیست منفعلانه، نیروهای منفعل جانشین قوای فعال می‌شوند و به طور کلی اثبات جای خود را به سلب، و ایجاب جای خود را به نفی و انکار می‌دهد. افسردگی اجتماعی، بدبینی فراگیر و... از نشانه‌های نیهیلیسم است. وجدان بیمار و اخلاق بردگی از علائم بارز و آشکار روحیه منفعل و کنش‌پذیر است. در یک چنین انسان منفعل و کنش‌پذیری، حس کینه و انتقام-جویی و انزجار جانشین عشق، دوستی و مودت می‌شود. در یک چنین انسانی همبستگی اجتماعی، احساس تعلق به یک حقیقت یا میراثی متعالی یا حتی عشق به سرزمین آباء و اجدادی دیده نمی‌شود... برای یک چنین انسان طبیعی، نیچه به جای صلح کانتی ناشی از خرد، از کشاکش سهمگین و هولناکی خبر می‌دهد که تاکنون به تصور هم نیامده است. غلبه فردگرایی (اندیویدوآلیسم) افراطی، که از شاخصه‌های اصلی دوران ماست، به معنای مرگ عشق و، به تعبیر سارتر، "جهنم بودن دیگری" است. در روزگار ما، درست است که نهادها از نزاع میان افراد ممانعت به عمل می‌آورند، اما در درون، هر انسان طبیعی، همچون حیوانی طبیعی، در نزاع با دیگری است.»^{۱۷}

نیهیلیسم و خطر مرگ انسان واقعیت‌هایی بسیار سهمگین و بنیادین در دوره کنونی ما هستند که بدون توجه به

آنها روان‌شناسی و روان‌کاوی به دور خود چرخیده، به اموری نامهم اهتمام می‌ورزند و هرگز نخواهند توانست به کشف افق تازه‌ای برای انسان روزگار ما پردازند. روان‌شناسی و روان‌کاوی آنجا که خطر عظیمی ذات و حقیقت آدمی را تهدید می‌کند، سخنی برای گفتن ندارد. اندیشیدن به مضمون اصلی این مقاله شاید بتواند امکان کشف افقی تازه و شیفتی پارادایمی را برای پژوهشگران عرصه روان‌شناسی و روان‌کاوی فراهم آورد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. عبدالکریمی، بیژن، *ما و جهان نیچهای*، نشر علم، تهران، صص ۱۹۲ و ۱۹۳.
۲. همان، صص ۲۱۶ و ۲۱۷.
۳. همان، صص ۲۲۲-۲۳۱.
۴. همان، صص ۲۳۵-۲۳۷.



سیاوشان

مرکز خدمات روانشناسی