معنی درمانی

پزشک و روح

دکتر ویکتور فرانکل / فرح سیف بهزاد



پزشک و روح

ویکتور فرانکل

فرخ سیف بهزاد





انتشارات دُرسا

انتشارات دُرسا

پزشک و روح
نوشته: دکتر ویکتور فرانکل
ترجمه: دکتر فرخ سیف‌بهزاد
چاپ سوم: ۱۳۷۲ (چاپ اول درسا)
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ: ستوده
صحافی: کیهان

مرکز پخش: پخش کیوان ٦٤٦٤٥٧٧

مقدمهٔ دکتر آلپورت

دکتر فرانکل روانپزشک ـ نویسنده، گاهی از بیماران خود که از اضطراب‌ها و دردهای کوچک و بزرگ رنج می‌برند و شکوه می‌کنند می‌پرسد، « چرا خودکشی نمی‌کنید؟ » او اغلب می‌تواند از پاسخ بیماران خط اصلی رواندرمانی خویش را بیابد. در زندگی هرکسی، چیزی وجود دارد. در زندگی یکنفر عشق وجود دارد که اورا به فرزندانش پیوند می‌دهد؛ در زندگی دیگری، استعدادی که بتواند آن را بکار گیرد؛ درزندگی سومی، شاید تنها خاطرات کشداری که ارزش حفظ کردن دارد. یافتن این رشته‌های ظریف یک زندگی فرو پاشیده، بشکل یک انگاره استوار، ازمعنا ومسؤلیت هدف و موضوع مبارزه طلبی « لوگوتراپی » است، که تعبیر دکتر فرانکل «از تحلیل اگزیستانسیالیستی» نوین (هستی درمانی) است.

در این کتاب، دکتر فرانکل تجربه‌ای را که منجر به کشف « لوگوتراپی » شد توضیح می‌دهد. وی مدت زیادی در اردوگاه کار اجباری اسیر بود، که تنها وجود برهنه‌اش برای او باقی ماند و بس. پدر، مادر، برادر و همسرش یا در اردوگاهها

جان سپردند ویابکوره‌های آدم‌سوزی سپرده شدند. خواهرش تنها بازمانده این خانواده بودکه ازاردوگاههای کاراجباری جان سالم بدربرد. اوچگونه زندگی‌راقابل زیستن‌میدانست؟ درحالیکه همه اموالش را ازدست داده بود؛ همه‌ارزشهایش نادیده گرفته شده بود ؛ ازگرسنگی و سرما و بیرحمی رنج می‌برد وهرلحظه درانتظارمرگ بود. اوبراستی‌چگونه زنده ماند؟ پیام چنین‌روانکاوی که شخصاً باچنان شرایط خوفناکی رویاروی بوده‌است، شنیدن‌دارد. اگرکسی بتواند به‌شرایط انسانی ما عاقلانه وبا دلسوزی بنگرد؛ این شخص بی‌تردید باید دکترفرانکل باشد. واژه‌هایی‌که از قلب دکترفرانکل برمی‌خیزد، بردل می‌نشیند. چون برتجربه‌های بسیار ژرف استواراست. صادقانه و ژرفترازآنست‌که انسان‌کوچکترین رنگی از فریب درآن ببیند. پیام‌های او والاست وارزنده. وکارهایش بخاطرموقعیت‌کنونی اودردانشکده طب دانشگاه وین،وبعلت آوازه‌کلنیك‌های «لوگوتراپی» کـه امروزه در بسیاری ازسرزمین‌ها بـا الگوبرداری از پلی‌کلنیك معروف عصب‌شناسی اودروین آغاز بکارمی‌کند، شهرت‌جهانی‌دارد.

انسان نمی‌تواند نظریه وشیوه کاردکترفرانکل را با کار زیگموند فروید مقایسه نکند. چه، هردو پزشك ابتدابه طبیعت ودرمان«روان‌نژندیها» توجه داشتند.فروید ریشه‌ی این «اختلال‌های» پریشان‌کننده رادر «اضطرابی» می‌یابدکه دراثر«انگیزه‌های» «تعارضی» و «ناآگاه» بوجودآمده‌است. امافرانکل «نوروزها» را برچند نوع می‌داند وبرخی ازآنها را (روان‌نژندی نئوژنیك)،نتیجه ناتوانی بیماردر پیداکردن معنا ومسؤلیتی درزندگی خویش می‌داند. فروید بر«ناکامی» درزندگی جنسی تأکید دارد، امـا فرانکل بر «ناکامی» در « معناطلبی » . امروزه دراروپا روانشناسان و روانپزشکان

آشکارا ازفروید روی برگردانده وبه «هستی درمانی» روی آورده‌اندکه مکتب « لوگوتراپی » یکی ازآنهاست . یکی از ویژگیهای دیدگنجای فرانکل اینست‌که هرگز فروید را رد نمی‌کند، بلکه روش خود را برآنچه اوانجام داده است بنا می‌نهد. اوحتی با سایرشکل‌های «هستی درمانی» نیزسر ستیزندارد، بلکه به آنان خوشامدگفته واز در خویشی در می‌آید.

دکترفرانکل بدرخواست ناشرخود، بخش مختصرولی آشکار وگویایی، ازاصول اساسی « لوگوتراپی » وهم چنین فهرست‌کتب مربوطه را نیزبه این زندگی‌نامه افزوده‌است. گرچه دربارهٔ دو مکتب دیگر وین یعنی فروید وآدلر نوشته‌های بسیاری به‌زبان انگلیسی موجوداست،ولی‌بیشتر انتشارات مکتب سوم وین در رشتهٔ روان درمانگری (لوگوتراپی) بطورعمده بزبان آلمانی چاپ شده است. از این‌رو جا داردکه خواننده ازدکترفرانکل‌که این‌کتاب را بزبان انگیسی نگاشته است سپاسگزارباشد.

فرانکل برخلاف بسیاری ازهستی‌گرایان اروپایی‌نه بدبین است ونه ضد مذهب . بلکه برعکس نویسنده‌ای‌که خود شاهد همه رنجها و نیروهای شیطانی شکنجه بوده ، بخوبی به‌توانایی بشردرچیره‌گشتن برشرایط موجود وکشف حقیقتی‌روشنگروبسنده آگاهی دارد.

خواندن این‌کتاب را که واژه‌هایش چون گوهر می‌درخشد و برژرفترین مشکلات بشر می‌تابد ، از همگان خواستارم.زیرا کتابی است‌دارای‌ارزش‌ادبی وفلسفی و پیش گفتاری است پرجذبه برارزنده ترین جنبش روانشناسی روزگار ما.

گوردون و. آلپورت

مقدمهٔ مترجم

بیش از ۱۵ سال است که با نوشته‌های فرانکل آشنایی دارم. آشنائیم با این نوشته‌ها از بیمارستان معتادین ونک شروع شد. یاد و روانش بخیر باد، بیماری که کتاب حاضر را به من هدیه کرد. آن روزها باد غرور جوانی امکان لذت روحانی از زندگانی نمی‌داد. سال‌های آخر دانشکده را می‌گذراندم از دوگانگی فکری مادی‌گرایی و معنوی‌گرایی در رنج بودم. نمی‌دانستم درآینده چگونه با بیماران روبه‌روشوم. آیا طبابت را صرفاً حرفه‌ای نان و آب‌دار بدانم، یا آن‌که از نان وآب حرفهٔ پزشکی چشم‌بپوشم و تنها به تسکین آلام جسمی و روحی بیماران توجه کنم. اصولاً کارمن به عنوان پزشك چه معنا دارد؟ آیا به‌کاربردن تمام فوت و فن‌هایی که در دانشکده آموخته‌ام، کارطبابت را تمام می‌کند؟ آیا پزشك

باید نقشی ویژه داشته باشد؟

درمقالت‌چهارم چهار مقالهٔ نظامی‌عروضی در علم طب و هدایت طبیب می‌خوانیم:

«طب‌صناعتی است‌که بدان صناعت صحت دربدن انسان نگاه دارند، و چون زایل شود بازآرند، و بیارایند او را به درازی موی وپاکی روی و خوشی بوی و گشادگی. اما طبیب باید که رقیق‌الخُلق،حکیم النفس، جیدالحدس باشد. و حدس حرکتی‌باشدکه نفس را بود درآراءصایبه اعنی‌که سرعت انتقالی بود از معلوم به‌مجهول، و هر طبیب‌که شرف انسان نشناسد رقیق الخلق نبود، و تا منطق نداند، حکیم‌النفس نبود ، و تا موید نبود به‌تائید الهی‌جیدالحدس نبود، وهرکه جیدالحدس نبود به معرفت علت نرسد...

... تا تائیدالهی به‌استصواب‌اوهمراه‌نبود فکرت مُصیب نتواندبود و تفسره را نیزهمچنان الوان و رسوب او نگاه داشتن، و از هرلونی‌بر حالتی دلیل گرفتن نه‌کاری خرد است . این همه دلایل به‌تائید الهی‌وهدایت پادشاهی‌مفتخرند...

... وتا طبیب منطق نداند و جنس ونوع نشناسد در میان فصل و خاصه و عرض فرق نتواندکرد، وعلت نشناسد، وچون علت نشناسد، درعلاج مُصیب نتواند بود...

به‌کاربردن تمام قوت و فن‌های پزشکی‌به

معنای انجام طبابت نیست، حرفهٔ پزشکی صرفاً چهارچوبی بدست می‌دهد که پزشک در این چارچوب، به طور مدام مجال‌هایی می‌یابد تا از راه تمرین مهارت‌های حرفه‌ای خویش ارضا شود. معنای کار پزشک در آن چه که وی در ورای وظایف پزشکی خالص خود انجام می‌دهد، نهفته است. این معنا همان چیزی است که پزشک به عنوان یک شخصیت، به عنوان یک موجود انسان در کار خود اقامه می‌کند و موجب می‌شود تا هر پزشک، برای خویش نقشی ویژه داشته باشد.

در تمام اعمال طبی مسئله اصلی حفظ سلامت یا بازیابی آن است. مشکلات ارزشی اعمال طبی تنها در رابطه با دردبی‌درمان یا وجود شرایط خودکشی یا در نظر گرفتن عمل‌های جراحی پرخطر، حادتر می‌شود ـ ولی آیا کار پزشک تنها به درمان جسمی محدود می‌شود؟ آیا هنگامی که جراح، عمل قطع عضو را به پایان می‌رساند و دستکش از دست درمی‌آورد، کارش پایان یافته است؟ آیا اگر همین بیمار به علت آنکه معلول شده است، اقدام به خودکشی کند، مسؤول کیست؟ و درمان جراحی قطع عضو به چه درد می‌خورده است؟ آیا هر پزشک نباید برای بیمارش تکیه گاهی روحانی تهیه بیند؟

با این افکار بود که با کتاب پزشک و روح

دکترفرانکل آشنا شدم. با مطالعهٔ این کتاب بود که دریافتم... هیچ پزشکی نباید شخصی راکه‌در نومیدی دست و پا می‌زند به حال خود رهاکند، یا زندگی انسانی را فدای اصول نماید. پزشك نباید اجازه دهد بیمار سقوط‌کند.

... حرفهٔ پزشك، امکان دادن به بیمار،در دسترسی به تصمیمات است؛ او باید ظرفیت بیمار را برای اتخاذ تصمیم افزایش دهد.

... آن‌که خود را پزشك می‌داند واز فلسفه‌تهی‌است و ازآن‌چیزی نمی‌داند،موجودی عاجز است ولی باید پرسید آیا پزشکی‌که خود رادرحد یك فیلسوف‌می‌داند، اجازه دارد نظرات فلسفی خود را در درمان اعمال‌کند؟

فرانکل خود معتقد است‌که:

«هر پزشك خوب ناآگاهانه معنادرمان گراست.ولی اگرمعنا درمانی چیزی بیش ازآگاه ساختن، روشن کردن و روش شناختن را عرضه نکند‌که‌پیش از این‌باکشف وشهود وبدیهه‌سازی حاصل می‌شد ـ بازهم به خودی خود دستاوردی با ارزش است. زیرا، تنها همین واقعیت در خور آموختن و آموزش‌پذیر بودن‌کافی است.»

و به این ترتیب است‌که دکتر فرانکل معنادرمانی‌را وظیفهٔ هرپزشکی می‌داند ورشته‌ای دیگر از پزشکی را با آن همراه می‌کندکه در

اصطلاح روحانیت پزشکی نامیده می‌شود. وی خود دراین باره می‌گوید:

«... آن گاه که معنا درمانی یاتحلیل وجودی را به‌کار می‌بریم، پزشك هستیم و آرزومندیم پزشك هم باقی بمانیم. ما خیال رقابت باروحانیون را نداریم. ولی می‌خواهیم دایرهٔ فعالیت پزشکی راگسترش دهیم و تمام امکانات درمان‌طبی رادر دسترس داشته باشیم.»

به این ترتیب با خواندن کتاب پزشك و روح دکتر فرانکل معنای کارم را یافتم. بارها این کتاب را مطالعه‌کرده و از آن لذت برده‌ام و دریغم آمد که هموطنانم ازقرائت این کتاب جالب بهره نبرند.

ازجنگ جهانی دوم به بعد، مکتب جدید روان‌درمانی - یعنی‌روان پزشکی وجودی-مورد توجه جهانیان واقع شده و برافکار مردم تأثیر فراوان گذاشته است. بسیاری از صاحب نظران این رشته‌را بارآورترین پیشرفت‌درزمینهٔ پزشکی از بعد فروید و آدلر می‌دانند. معنا درمانی یا تحلیل وجودی یکی از جنبش‌های اساسی در چارچوب درمانی جدید است.

بنیانگزار این رشتهٔ علمی دکتر ویکتور فرانکل، روانپزشك نامی است که مدتها رئیس بخش اعصاب بیمارستان پلی‌کلینیك وین بود. او

استاد بیماری‌های اعصاب و روان دانشگاه وین نیز به شمار می‌آمد. دکترفرانکل چهارده کتاب به رشتهٔ تحریر درآورده است که همه به‌زبان‌های مختلف ترجمه شده‌اند. از میان این کتاب‌ها، کتاب حاضر از این نظر که فلسفهٔ تحلیل وجودی و معنا درمانی را آشکارمی کند و سرشار ازمباحث شیرین فلسفی است، دارای اهمیتی خاص است.

دکترفرانکل دراین کتاب به‌گونه‌ای‌جالب توجه این روند جدید روان‌پزشکی اروپایی رابه تصویرمی کشد. رشته‌ای جدیدکه مورد توجه مکتب پزشکی آمریکا هم قرارگرفته است.

دکتر فرانکل به سال ۱۹۰۵ در وین زاده شد و درهمان شهر تحصیلات دانشگاهی خود را در رشتهٔ پزشکی‌وفلسفه تا اخذ دکترا ادامه داد. او تمام سال‌های جنگ جهانی دوم را در اردوگاه‌های کار اجباری آشویتس و داخائو گذراند، وآنگاه‌که از اردوگاه رها شد غمگنانه دریافت که‌همهٔ‌اعضای‌خانواده‌اش ازمیان‌رفته‌اند.

از جمله مشاغلی که وی برعهده داشته است می‌توان چند مورد زیر را ذکرکرد:

- رئیس بخش نورولوژی (بیماری‌های اعصاب) بیمارستان پلی‌کلینیك در وین
- رئیس شاخهٔ روان‌درمانی جامعهٔ پزشکی اتریش

ـ استادروان پزشکی‌و بیماری‌های‌اعصاب دانشگاه وین

ـ استاد مدعو دانشکدهٔ تابستانی دانشگاه هاروارد

ـ و استاد اجلاس تابستانی دانشگاه متودیست جنوبی

اولین مقالهٔ دکتر فرانکل‌به دعوت فروید به سال۱۹۲۴ درمجلهٔ بین‌المللی‌روانکاوی‌انتشار یافت .کتاب‌های دکتر فرانکل‌به زبانهای چینی، دانمارکی،آلمانی، انگلیسی، فرانسوی وسوئدی ترجمه شده است.کتاب پزشك و روح اولین بار به سال۱۹۵۵ به زبان انگلیسی ترجمه شد.

دراین‌کتاب با مسایل زیرآشنا می‌شوید:

ـ آیا زندگی، مرگ ، رنج، کار،مسایل جنسی، عشق معنا دارد؟

ـ چگونه حس‌کردن معنا به تأمین سلامت روانی‌کمك می‌کند؟

ـ و نقش پزشك درانتقال این‌معنا چیست؟

درترجمهٔ‌کتاب تاآن جاکه از عهدهٔ حقیر برمی‌آمده‌است ترجمهٔ‌کامل انجام شده است،مگر آنجاکه با علامت مشخص شده است. دراین‌گونه موارد ترجمه به معناکرده‌ام. پانویس زیرصفحات ازآن دکتر فرانکل است‌که باستاره مشخص کرده‌ام.آنجاکه مطلب به شرح بیش‌تر نیازداشته

است یا معادلی درادبیات فارسی داشته است، با شماره‌ای درون هلال مشخص و توضیح داده‌شده است.

امیداست این کتاب بتواند مشکلی از مشکلات هموطنانم را حل‌کند.

بهار۱۳۶۶

دکترفرخ سیف بهزاد

پیشگفتار *

یکی از روانپزشکان صاحب‌نام گفته است که انسان کشورهای صنعتی (بیش‌تر غربی)، روانشناسی را جایگزین باورهای ایمانی و اعتقادات دینی خود کرده است. روانپزشکی دیگر نیز با تأیید این مفهوم اظهار داشته است: این روزها بسیاری از بیماران برای آن‌شمار از پریشان‌خاطری‌های خود به پزشک روی می‌آورند که در واقع می‌بایست آن‌را نزد اهل معنا مطرح کنند.

برای نمونه آنان می‌خواهند به مفهوم زیستن دست یابند. به همین سبب نیز بعضی

---

* این بخش از کتاب خلاصه و مروری است بر مطلبی که بنا به دعوت ویژهٔ انجمن پزشکی پادشاهی انگلیس، بخش روانپزشکی در لندن روز ۱۵ ژوئن سال ۱۹۵۴ توسط دکتر فرانکل ایراد شده است.
ن.

اندیشمندان بر روانپزشکان خرده گرفته‌اند که دانش پزشکی را با مقوله فلسفه درآمیخته‌اند، درحالی‌که چنین نیست. این بیماران هستندکه باطرح پرسش‌های فلسفی‌خود، روانپزشکان را به دستیابی پاسخ‌های فلسفی وادار می‌کنند. و این همان موضوعی است‌که پزشکان و به ویژه روانپزشکان ناگزیر به رویارویی با آن هستند. هرچند روانپزشکان شاید گمان کنند که با ساده‌انگاشتن‌موضوع، می‌توانند، پریشانی‌درونی آدمی را که در پی یافتن هویت خویش است، حداکثر نشانه یک آسیب‌دیدگی درونی وانمود کنند و بعد هم بیانگارندکه درمان چنین آدمی، درحوزه روانشناسی است.

به عقیده من، زیست‌انسان دارای سه بعد است: زیست جسمانی، زیست روانی و زیست روحانی.

زیست روحانی سازنده شخصیت انسان است، بنابراین شوق یا نیاز به دانستن مفهوم زیستن، لزوماً نشاندهنده بیماری‌یا آسیب‌دیدگی روانی نیست. گرچه شاید شور بیش از حد به یافتن مفاهیم زیستن‌و این‌که‌ازکجا وچراآمده‌ایم و به کجا و چرا می‌رویم(۱)، یعنی فرارفتن از قلمروهای متعارف خرد و حس‌های طبیعی بشری (مانند ریاضت‌کشیدن) را بتوان با فقدان تعادل

ذهن انسان‌های معمولی بی‌ارتباط ندانست . و آن را نوعی غیرطبیعی بودن روان و به زبان روانشناسی ، آسیب‌دیدگی انگاشت ، آن‌هم به این‌دلیل که چون هرگز نمی‌توان به‌بسیاری‌از رازهای خلقت پی‌بردکه مثلا : گل آدم‌را در ازل چگونه سرشتند و به پیمانه زدند (۲) ، پس پی‌جویی در یافتن مفاهیم زیستن وگرد چون و چرایی‌های آفرینش و هستی انسان پرسه‌زدن توسط انسان ، شاید رابطه‌ای‌بسیاراندك بادانش روانشناسی داشته باشد. و تازه در این‌حالت هم آن طبیبی می‌تواند به شوریدگی روان مراجعه‌کننده‌خود دست‌یابدکه اگرنه «مسیحادم» خود در آن عرصه‌پردازی داشته باشدتا اشارات را دریابد (۳) .

روانکاوی از «اصل لذت» سخن‌می‌گوید. روانشناسی فردی‌از سائق منزلتی سخن‌می‌دارد که نخستین را می‌توان «لذت‌طلبی» و دومی را «قدرت‌طلبی» نامید . در این‌صورت کدام یك از این‌دو می‌توانند به پرسش انسان پاسخ دهدکه «آن‌راز سربه‌مهر»ی که به زیستن انسان معنا و مفهوم می‌بخشد چیست وکدام است ؟ و این همان چیزی است‌که من آن را معنویت یا «معناجویی» انسان نامیده‌ام .

حسی که بی‌گمان نه‌فقط مهم‌ترین پدیده

شخصیت انسان، بلکه ممیز او از حیوان است. زیراکه یقیناً حیوانات دربارهٔ معنای وجود خود و یاکشف آن شور و شوقی ندارند وشاید بیش از انسان به سرنوشت محتوم خود واقف‌اند. اما شگفتا همین شوق به کشف مفهوم زیستن یا معنویت را ، روان‌درمانی با تسامح، به ضعف اخلاقی، یعنی عقده روان‌نژندی نسبت‌داده‌است! بنابراین‌درمان گری که بعد معنوی‌شخصیت‌انسان را نادیده انگارد، در واقع از ذخیرهٔ معنوی یا روحانی‌خودچشم‌پوشیده‌و یا اساساً آن‌رابه‌درستی نشناخته است. درحالی‌که درست به اعتبار همین توانمندی‌شخصی یا «معناجویی» اوست که‌حداقل امکان شناخت نابسامانی روانی یا شوریدگی ذهنی مراجعه‌کننده‌اش را خواهد یافت و به درمان‌یا تسکین درون‌او خواهد پرداخت. (۴)

بارها و بارها دیده‌ایم که نیاز به ادامهٔ زندگی و چیره‌آمدن برمصائب و شرایط تلخ، تنها هنگامی امکان داشته‌است که ادامهٔ حیات[1] معنا یافته است. معنایی‌که اختصاصی و شخصی است‌و تنها انسان با معنویت‌خود می‌تواند آن‌را تحقق بخشد. وهرگز نباید از یادبردکه هرانسان درجهان یکتاست .

بحرانی را در اردوگاه‌کار اجباری به یاد

1_ Survival

می‌آورم که به هنگام آشنائی ، با زن و مردی بوجود آمده بود که می‌خواستند خودکشی کنند. آن دو به من گفته بودند که دیگر از زندگی انتظاری ندارند . از این‌دو هم‌بندم پرسیدم که : واقعاً از زندگی چه‌انتظاری باید داشت، درحقیقت بهتر نیست بگوئیم زندگی از ما چه‌انتظار دارد؟ پس به ایشان تلقین کردم مهم نیست آن‌ها از زندگی انتظاری نداشته باشند، مهم این‌است که زندگی از ایشان چه انتظاراتی دارد. همسر مرد در انتظار کودکش بود و مرد هم کتاب‌هایی برای انتشار در دست تهیه داشت، ولی هنوز آن‌ها را به پایان نرسانده بود .

به هرحال، درزندگی، هدف، هنگامی‌هدف است که با معنا باشد. اکنون خودرا آماده کرده‌ام تا ثابت کنم روان‌درمانی به قلمرو علوم وابسته است و با ارزش‌ها ارتباطی ندارد ؛ درحالی که معتقدم هنوز مدرکی نیافته‌ام که ثابت کند روان‌درمانی با ارزش ارتباطی‌ندارد؛ بلکه نسبت به ارزش کور است. آن روان‌درمانی‌ای که نه‌تنها روح انسان را بازمی شناسد بلکه درواقع کار را از روح، شروع می‌کند، لگوتراپی[۲] نام دارد.(۵) در این‌ارتباط لگوس[۳] به معنای «روحانی» بوده‌و

2_ logotherapy

3_ logos

از آن «معنا» مستفاد می‌شود.*

البته هدف معنا درمانی، جانشینی برای روان‌درمانی موجود نیست ، بلکه هدف از آن تنها به‌کمال رساندن روان‌درمانی و به این‌ترتیب ساختن‌تصویری کامل‌ازانسان‌است‌که‌در بر گیرنده بعد روحانی وی‌نیز باشد. بنابراین درمان‌معطوف به روح‌انسان ، در مواردی انجام می‌شودکه بیمار برای‌کمك به فرونشاندن اندوه معنوی و روحانی به‌پزشك مراجعه‌کرده باشد و نه‌به‌خاطر بیماری. البته حتی در این‌موارد نیز می‌توان از روان‌نژندی(۶)،ازجهت‌شمول(گستره) آن‌سخن به میان آورد. از این‌جهت نومیدی در معنای زندگی را می‌توان روان‌نژندی وجودی۴ نامید که درمقابل روان‌نژندی بالینی۵ قرار می‌گیرد . درست همان‌طور که فروماندگی جنسی۶ ـ دست‌کم برطبق معیارهای روان‌درمانی ـ به روان‌نژندی منتهی می‌شود ، می‌توان گفت‌که فروماندگی معناجویی نیز به روان‌نژندی منجر

---

* باید به یاد داشت‌که در چهارچوب معنا درمانی، «روحانی» به معنای مذهبی نیست‌بلکه اشاره‌ای است بر بعد خاص انسانی .

4_ existential neurosis

5_ clinical neurosis

6_ sexual frustration

می‌شود. من این حالت را فروماندگی وجودی[۷] می‌نامم.

هنگامی که فروماندگی وجودی به بروز نشانه‌های روان‌نژندانه منتهی می‌شود، به‌نوعی جدید از روان‌نژندی برمی‌خوریم که آن را روان‌نژندی جدید[۸] می‌نامیم. برای اثبات این مفهوم کرومباف[۹] و ماهولیك[۱۰]، رؤسای مرکز پژوهش آمریکا، آزمون هدف در زندگی[۱۱] خویش را پیش‌نهاد کرده و آن را روی یك هزار و دویست نفر آزمودند. آنان دستاورهای این بررسی را در مقاله‌ای که در مجلهٔ روانشناسی بالینی چاپ و منتشرشده‌است این گونه شرح داده‌اندکه: «نتایج بدست‌آمده فرضیهٔ دکتر فرانکل را تأیید می‌کند که یك نمونهٔ تازهٔ روان‌نژندی وجود دارد و دکتر فرانکل آن‌را روان‌نژندی جدید نامیده‌است که‌در درمانگاه‌ها با انواع مختلف روان‌نژندی‌ها همراه است». این پژوهشگران دربارهٔ نتایج به‌دست‌آمده از این پژوهش اظهار داشته‌اندکه: «مدارکی‌و جود داردکه نشان‌می‌دهد ما در مورد

7_ existential frustration

8_ noogenic neurosis

9_ Crumbagh

10_ Maholick

11_ purpose in Life

وجـود این نـوع نشانگان[۱۲] (۷) راهـی راست پیموده‌ایـم . » در مورد افزایش بروز این‌نـوع روان‌نژندی باید به‌بررسی‌های آماری انجام‌شده توسط ورنر[۱۳] در لندن، لانگن[۱۴] و ولهارد[۱۵] در توبینگن ، پریل[۱۶] در وورتزبورگ و نیه‌بوئر[۱۷] در وین اشاره‌کـرد. ایشان معتقدندکـه حـدود بیست‌درصد روان‌نژندی‌ها، دارای‌ماهیت‌و ریشهٔ روان‌نژندی جدید هستند .

«معنادرمانی» دراین‌مواردرمان‌اختصاصی است، در موارد دیگراین درمان غیراختصاصی است. به این‌معنی‌کـه مواردی وجود داردکـه بایـد از روان‌درمانی معمولی استفاده‌کـرد امـا موارد یـاد شده تنها بـا معنادرمانی به بهبودی کامل منتهی می‌شود. چنان‌که در مواردی مطلقاً نباید از معنادرمانی سودجست. بلکه باید روشی دیگر به‌کار گرفته شود که‌دراین‌جا آن‌را روحانیت پزشکی[۱۸] می‌نامیم . این‌روش نه‌تنها باید توسط متخصصین اعصاب یا روانپزشکان مورد استفاده

12_ syndrom
13_ Werner
14_ Langen
15_ Volhard
16_ Prill
17_ Niebauer
18_ medical ministry

قرار گیرد، بلکه بایدتوسط هرپزشکی به‌کار گرفته شود. مثلا جراح در مـواردی کـه با بیماری غیرقابل عملی روبه‌رو می‌شود، یا هنگامی که با قطع یکی از اندام‌های بیمار، که به معلول شدن او می‌انجامد، مواجه‌است، ناگزیراز به‌کار گرفتن روحانیت پزشکی است. جراح شکسته‌بند نیز با همین مشکلات رویاروی است. پزشك متخصص پوست هم که با مواردکژدیسه روبه‌رواست وحتی پزشك عمومی‌نیزکه به‌درمان‌معلولیت‌های‌دائمی اقدام می‌کند، نیز باید این روش رابه‌کار برد.

همهٔ این مسایل، درتمام این‌گونه موارد بیشتر از آن مقـداری است‌کـه تا به‌حال توسط روان‌درمانـی به‌کار گرفته می‌شده است. روان‌درمانی به‌گنجایش‌کاری‌انسان‌وظرفیت لذت‌بردن وی از زندگـی توجـه دارد؛ روحانیت پزشکی گنجایش رنج‌کشیدن آدمی را بررسی می‌کند. ما این‌جا به‌مشکل جالب‌توجهی برخورد می‌کنیم: امکاناتی‌کـه به یاری آن‌هـا می‌توان زندگی را برای تحقق بخشیدن ارزش‌هایش معنا دارکـرد، کـدام است؟ چند پاسخ برای این پرسش وجود دارد. انسان‌با تحقق‌آن‌چه که‌من‌آن‌را ارزش‌های آفریننده (خلاق) [۱۹] می‌نامم و بـا دست‌رسی به وظایفش می‌توانـد بـه زندگیش مفهوم بخشد.

19_ creative values

تحقق ارزش‌های تجربی‌ئی چون خوبی ، حقیقت و زیبایی و یـا با شناختن یکتائی هستی، انسان بی‌گمان می‌توانـد به زندگی خود معنا بخشد . تجربه‌کـردن انسان به عنـوان فـردی واحـد ، به‌معنای عشق‌ورزیدن به زندگی است .

اما چنان‌چه‌آدمی‌خود را دراندوهی درونی و ژرف فرو افکنده باشد ، دیگر در این موقعیت نه‌فعالیت و نه خلاقیت می‌توانـد زندگی او را با ارزش‌کنند ، و نه از راه تجربـه می‌توان به ارزش‌های ادراکی‌اش معنا بخشید، مگرآن‌که با رویارویی‌با سرنوشت‌و اندوه درونی‌و چیره‌شدن برآن‌هـا انسان می‌تواند به زندگی خـود معنا بخشد. انسان‌بتوانـد ازراه برگرفتن رنج‌ناگزیر خویش ارزش‌ها را تحقق بخشد.

به این‌ترتیب زندگـی حتی تا واپسین‌دم آن‌هم بامعناست. این‌امکان با تحقق‌یافتن‌ارزش‌ها از طریق نگره‌مان[۲۰] (۸) و حتی در رویارویی با درد و رنج‌های‌گونه‌گون، تا آخرین‌لحظه حیات موجـود است. من این ارزش‌هـا را ارزش‌هـای نگره‌یی[۲۱] می‌نامم . نـوع درست رنج‌کشیدن و مقابله رو در رو با سرنوشت و شانه‌خالی‌نکردن

20_ attitude

21_ Attitudinal Values

PersianPDF.com

از برابر آن برترین عطیه‌ای است که به انسان هبه شده است.

بهتر است این مورد را با نمونهٔ زیر نشان بدهم: یکی از پرستارانی که در بخش من کار می‌کرد گرفتار غده‌یی سرطانی شده بود که غیرقابل عمل بود. این پرستار در نومیدی از من خواست به دیدنش بروم. در گفت‌وگویی که با هم داشتیم روشن شد که ناراحتی این خانم پرستار آن قدرها که به ناتوانی در کار کردنش مربوط می‌شود به خود بیماریش ارتباطی ندارد. او حرفه‌اش را بیش‌تر از هرچیز دیگر دوست داشت و اکنون دیگر نمی‌توانست شغلش را ادامه دهد. بایستی به او چه می‌گفتم؟ وضعیتی کاملا نومیدانه داشت به هرحال، کوشیدم تا برایش شرح دهم که ۸ تا ۱۰ ساعت کار روزانه چیز زیادی نیست و بسیاری از مردم تا این حد کار می‌کنند. به او گفتم از این همه شوقی که به کار نشان می‌دهد ولی توانایی انجام آن را ندارد، نباید نومید شود؛ زیرا کم‌تر آدمی است که به این حد اشتیاق به کار کردن رسیده باشد. وسپس از وی پرسیدم: «آیا نسبت به هزاران بیماری که عمرت را به آن‌ها هدیه کرده‌ای بی‌انصافی نمی‌کنی، آیا نسبت به معلول درمان ناپذیری که زندگیش بی‌معناست، بی‌انصاف نیستی؟ اگر فکر می‌کنی که معنای زندگی در ساعت‌ها کار کردن خلاصه

می‌شود، پس حق زیستن وتوجیه هستی را ازهمهٔ بیمارانی سلب کرده‌ای که توان کار کردن ندارند.»

بی‌گمان تحقق ارزش‌های نگره‌یی ، یعنی دست‌یابی به‌معنا ازطریق رنج بردن، تنها هنگامی روی می‌دهد که رنج کشیدن ناگزیر و گریز-ناپذیر باشد .

دراین‌جا ، این مسأله پیش می‌آید که آیا بهره‌گیری ازاین عملکرد بازهم درقلمرو پزشکی قرار می‌گیرد . یقیناً به‌هنگام قطع پا برای نجات دادن جان انسان، استفاده ازدانش پزشکی ضروری است . ولی دانش پزشکی ، پیش یا پس‌ازقطع پا چگونه می‌تواند ازارتکاب به‌خودکشی جلوگیری کند؟ دوبوا[۲۲] روانپزشك بزرگ چه خوب گفته است : «البته هرکسی می‌تواند بدون توجه به این مسائل کار کند وپزشك هم باشد ولی دراین مورد باید گفت که تنها عاملی که مارا ازدامپزشك متمایز می‌کند بیمارمان است.»

وبرای پزشك گاه ، چقدر آسان است که بیمارزا دلداری‌دهد . یکی ازهمکارانم که پزشك عمومی پیری بودبه‌علت ازدست دادن همسرش، که دوسال پیش مرده بود به‌من مراجعه‌کرد.این دو زندگی خوشی داشتند ولی این پزشك اکنون

---

22 _ Dubois

افسرده می‌نمود . من به‌سادگی ازاوپرسیدم:« به من بگواگر تو اول مرده بودی وهمسرت زنده بودچه می‌شد؟ »اودرپاسخ گفت: «وحشتناك بود، چگونه‌همسرم‌می‌توانست رنج بکشد »من‌درپاسخ گفتم: «خوب، ببینید این‌بار همسرتان در گذشته است وشما ازرفتنش اندوهگین هستید والبته در این حال ، باید بهای ماندن خودرا بانشستن به سوگ همسرتان‌بپردازید.» دراین‌لحظهٔ بخصوص سوگ همسربرای این پزشك معنا یافت ـ معنای یك فداکاری.

گفتم که انسان‌کم‌تر باید اززندگی تمام‌آن چیزی‌را بخواهد که انتظار تحقق آن‌را دارد ، بلکه باید دریابد که زندگی هم از او چه می‌خواهد . این مفهوم را به‌گونه‌ای دیگرهم می‌توان بیان‌کرد: چارهٔ‌کار آن است که انسان نباید بپرسد «معنای زندگیم چیست؟ » بلکه باید به‌این مسأله توجه‌داشته باشدکه زندگی‌یاهستی زیستن‌خوداو را زیرپرسش‌قرارداده‌است. زندگی برایش پرسش‌هائی راطرح‌کرده است واومسؤول است‌تا به‌این پرسش‌ها‌پاسخ گوید؛ اوتنهاازراه پاسخ گویی به‌این پرسش ،می‌تواندبه‌زندگی‌نیزپاسخ گوید.

زندگی‌همانندیك‌وظیفه‌است. انسان مذهبی باانسان غیرمذهبی تنهاازاین جهت اختلاف‌دارد که انسان‌باایمان‌می‌تواندوجودخودرانه‌به‌عنوان

یك وظیفه بلكه به‌صورت یك رسالت تجربه كند. یعنی به‌وجود آن كه وظیفه‌را به او محول كرده یعنی منشأ رسالتش آگاه است . هزاران سال است كه این منشأ وظیفه‌را خدا نام داده‌اند.

بدیهی است آرزوی روحانیت پزشكی جایگزین كردن تشفی روح توسط روحانیون یا كشیش‌ها با پزشكان نیست. حال ببینیم رابطهٔ میان روان‌درمانی ومذهب چیست؟ به‌نظرمن ، پاسخ ساده است: هدف روان‌درمانی شفای روح وسالم سازی آن است، هدف مذهب چیزی متفاوت است، یعنی نجات روح. ولی عارضهٔ جنبی این كار روح به‌صورت تأثیر بهداشتی روان بروز می كند. مذهب برای انسان تكیه گاهی روحانی تدارك می بیند كه بااحساس مطلق ایمنی همراهست وتنها ازاین طریق حس می‌شود . ولی باشگفتی درمی‌یابیم كه روان‌درمانی نیز می‌تواند همین تأثیر مشابه ناخواسته‌را داشته‌باشد . زیرا اگرچه روان‌درمان به‌مسأله كمك به‌بیماردردست‌یابی به‌ایمان توجه نمی كند ، ولی دربعضی موارد كه ایجاب كند می‌تواند بیماررا به‌ارزش‌های ایمانی‌اش بازگشت دهد.

این نتایج هرگز نمی‌تواند هدف نخست روان‌درمانی باشد وپزشك همیشه بایدآگاه باشد كه مبادا نگرش فلسفی خودرا به‌بیمار تحمیل كند. هرگز

نباید مسأله انتقال[۲۳] (یابهتر گفته باشیم ضد انتقال(۹)[۲۴] فلسفهٔ شخصی یابرداشت شخصی از لوزش‌ها دربیمار به‌وجود آید ـ معنا درمان نیز باید دقت کندکه بیمارمسؤولیت‌های خویش‌را به پزشك انتقال ندهد . درنهایت ، معنا درمانی آموزش مسؤولیت‌هااست . بیمار باید مستقلا به‌سوی‌دست‌یابی به‌معنای‌ذاتی‌وجودخودپیش‌رود.

اضطراب را[۲۵](۱۰) معمولا بیماری عصر می‌پندارند ؛ ما دراین‌جا ازعصر اضطراب سخن می‌گوییم . ولی احتمالا درقرون گذشته دلیل بیشتری برای وجود اضطراب وجود داشته‌است. بنابراین بایددراین‌گفته‌که درعصر ماروان‌نژندی اضطراب [۲۶] افزایش یافته باشد تردید داشت . روان‌نژندی‌جمعی[۲۷] تاآن‌جدکه‌ازاعتباربرخوردار است، باچهار نشانه مشخص می‌شود که به‌طور خلاصه به‌شرح آن‌ها می‌پردازم.

نشانه‌ی‌اول ؛ بی‌برنامگی و داشتن نگرهٔ

---

23 _ Transference

24 _Countertransference

25 _ Anxiety

26 _ Anxiety neurosis

27 _ Colletive neurosis

روزبه‌روزدرزندگی است. انسان عصر ما عادت کرده‌است هرروزبرای همان‌روززندگی کند. او این روش‌را ازجنگ جهانی دوم آموخته است و ازآن پس این نگره تغییرنیافته است. مردم آن زمان ازآن روبه‌این شیوه می‌زیستند که‌درانتظار پایان‌یافتن جنگ‌بودند؛درعین حال‌درآن‌موقعیت آینده‌نگری معنا نداشت. امروزه هم، انسان‌های معمولی نیز می‌گویند: چرا باید کارکنم؛چرا باید برای آینده وفردا برنامه‌ریزی کنم؟ «دیر یازود بمب اتمی برسرمان ریخته خواهد شد و همه‌چیزرا ازبین خواهد برد.» و به‌این ترتیب اندك اندك نگره‌ی «پس ازمن، بمب اتمی![۲۸]» را درپیش خواهدگرفت. این انتظارجنگ اتمی مانند دیگر انواع اضطراب انتظاری[۲۹] خطرناك است، زیرا مانند همهٔ ترس‌ها موجب می‌شود ترس جنبهٔ حقیقت پیدا کند.

نشانهٔ دوم، پدید آمدن نگره‌ی تقدیرگرا نسبت به‌زندگی است. این حالت نیز یکی از دستاوردهای آخرین جنگ جهانی‌است. انسان بازور به‌پیش‌رانده شده‌است. اوخودرابه‌دست رویدادها سپرده‌است. این‌گونه آدم‌ها به‌فردا اندیشیدن و برنامه‌ی روزانه‌را غیرضروری می‌دانند. انسان

---

28 _ Apres moi la bombe atomique

29 _ Anticipatory Anxiety

تقدیر گرا داشتن برنامه‌را ناممکن می‌داند. او خود را حاصل بی‌یاور موقعیت‌های بیرونی و شرایط درونی احساس می‌کند.

نشانهٔ سوم تفکر جمعی[۳۰] است . این گونه آدم‌ها نیز دوست دارند خود را در خواست‌های انبوه مردمان پنهان کنند. اینان درواقع آزادی و مسؤولیت را در قبال خود وزیستن به کناری نهاده‌اند.

نشانهٔ چهارم خرافه اندیشی[۳۱] است. درعین حال که گروه گرا[۳۲] از شخصیت خود چشم می‌پوشد، خرافه اندیش، شخصیت دیگران یعنی انسان‌های باتفکر متفاوت را ندیده می‌انگارد . برای این گونه اشخاص تنها عقیدهٔ خودشان معتبراست . خرافه اندیشان درواقع هم‌طراز گروه گرایان اند زیرا اساساً عقیده مستقلی ندارند تا به‌اعتبار آن برروند هستی تأثیر گذارند .

یك کشاکش اخلاقی ، یا کشاکش درونی به‌پدید آمدن روان نژندی وجودی منتهی می‌شود. تاآن جاکه انسان بتواند با اخلاقیات خودکه باضرورت‌های عصر هماهنگ نیست به‌کشاکش برخیزد ، خواهد توانست به‌طورعام ازخرافه اندیشی وروان نژندی جمعی یا گروه گرایانه ایمن

---

30 _ Collective thinking

31 _ Phanaticism

32 _ Collectivist

باشد ؛ به‌عکس انسانی که از روان‌نژندی جمعی یا گروه‌گرایانه رنج می‌برد ، درصورتی[۱] براین حالت خود چیره خواهد شد که بتواند یك‌بار دیگر صدای ضرورت وآزادی اندیشیدن‌را ازدرون خود بشنود وآن‌را پذیرا باشد . پس روان‌نژندی وجودی خواهد توانست روان‌نژندی گروه‌گرا را شفا بخشد! چند سال‌پیش درکنگره‌ای دراین مورد سخن می‌گفتم. پس ازختم کنگره ، آن‌دسته ازهمکارانم که‌در کشورهای زیرسلطه حاکمیت‌های خشن زندگی می‌کردند نزدم آمدند وگفتند: ما با این پدیده به‌خوبی آشناییم ، ما این حالت‌را «بیماری کارگزاران (حاکمان) ۳۳ »می‌نامیم . شماری ازکارگزاران حزب دراثربیداری ودرك ضرورت‌های درونی یاوجدانی‌شان ازنظرعصبی درهم‌شکسته‌اندوآن گاه‌باخرافه‌اندیشی‌سیاسی‌شان شفا یافتند . خرافه‌اندیشی به‌صورت سمبل‌هائی بلورین (متبلور) می‌شود وبه‌ایجاد یك‌واکنش زنجیره‌ای می‌انجامد . این واکنش زنجیره‌ای روانشناختی حتی‌ازواکنش زنجیره‌ای مادی‌دراثر انفجار بمب اتمی خطرناك‌تر است . زیراهرگز نمی‌توان پیش ازبه‌کاربردن بمب اتمی ازواکنش زنجیره‌ای روانشناختی سمبل‌ها استفاده‌کرد.

به‌این ترتیب باید ازآسیب دیدگی روحی

33_Functionary's disease

عصرخود به‌عنوان نوعی همه‌گیری روانی‌سخن به‌میان آوریم . و بر آن بیفزاییم‌که همه‌گیری (اپیدمی) های جسمی از دستاوردهای مشخص جنگند، حال آن که‌همه‌گیری‌های روانی به گونه‌یی نهفته ازجنگ نشاة می‌گیرند . درآزمون‌هایی که توسط همکاران من روی بیماران غیر روان‌نژند انجام شده‌است ، تنها دریك‌مورد هیچ‌یك ازچهار نشانهٔ‌روان‌نژندی‌جمعی‌دیده‌نشده‌است، درصورتی که درپنجاه‌درصددیگر بیماران دست‌کم سه‌نشانه ازمجموعهٔ چهارگانه وجود داشته‌است.

درنهایت، این‌چهارنشانه رامی‌توان به‌ترس انسان‌ازمسؤولیت‌وگریختن‌ازآزادی‌نسبت داد. ولی‌مسؤولیت وآزادی، قلمرومعنویت‌وروحانیت انسان را دربر می‌گیرد. به هرحال، بشریت‌عصر ما ازهر آن‌چه که‌شما وتظاهر عریان روحانیت است بیزار است و این بیزاری شاید انعکاس پوچ‌گرائی‌ئی‌باشدکه‌بر او تحمیل شده است و به ندرت هم توجیه‌می‌شود . این حالت‌باید با شیوهٔ رواندرمانی جمعی‌خنثی شود. درست است فروید دریکی ازگفت‌وگوهایش اظهار داشته‌است که : «همیشه مشخص بوده‌است‌انسانیت دارای روح است ولی وظیفهٔ من در این مورد ، اثبات این اصل‌است‌که انسانیت غریزه‌هایی هم دارد.» ولی من خود احساس می‌کنم درسال‌های اخیر

به نحو دردناکی ثابت شده است که انسانیت ، غریزه‌ها و سائقه‌هایی دارد. امروزه بیان این نکته مهم‌تر جلوه می‌کند که به یادانسان بیاوریم که او روح دارد و موجودی با معنویت و روحانیت است . روان درمانی باید به ویژه هنگام بررسی روان‌نژندی جمعی براین موضوع تأکید ورزد .

هریك ازمکتب‌های روان‌درمانی برداشت خاصی ازهویت ومنش‌های معنوی درونی انسان دارد، اگرچه این برداشت همیشه بطورخودآگاه الزامی نیست . ما که مطالب زیادی از فروید آموخته‌ایم به‌ندرت به یادمی‌آوریم که‌ناخودآگاه تاچه‌حد ممکن‌است خطرناك باشد. ما باید برداشت ضمنی‌انسان را درروان‌درمانی به مفهومی‌واضح تبدیل‌کنیم. بران‌آن‌که ادراك روان‌درمان‌گر از انسان،دربعضی شرایط بتواند روان‌نژندی‌بیمار راتخفیف یا مداواکندباید در مواجهه با مراجعه کننده‌اش کاملاً هیچ‌گرا باشد .

به این ترتیب سه‌عامل، وجودآدمی‌را مشخص می‌کند: روحانیت انسان ، آزادیش و مسؤولیتش .

روحانیت یامعنویت‌انسان محدود به‌خود اوست. این عامل رانمی‌توان باعوامل‌غیرمعنوی شرح داد؛ این‌عامل انتقال‌ناپذیر است. این‌عامل را با چیزی می‌توان محدودکرد، که خودبوجود

آورندهٔ آن نباشد. عملکردهای طبیعی تن برآشکار شدن زندگی روحانی ومعنوی اثر می‌کنند، ولی علت آن نیستند وآن را به‌وجودنمی‌آورند. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌آوریم. چند سال پیش فردی بذله‌گو این آگهی رابه روزنامهٔ تایمز داد: «ذهنی بیکار و درخشان، خدمت خود را به‌طور رایگان در اختیار می‌گذارد؛ بدیهی‌است بقای حیات تن وادامه زیستن باید ازراه دستمزد کافی تأدیه شود.»

آزدای به معنای رهایی از سه چیز است:

۱) غریزه‌ها ۲) خوی‌هاوعادات خوب وبد به ارث رسیده، و۳) محیط. یقیناً انسان غریزه‌هایی دارد ولی این غریزه‌ها، مالك انسان نیستند. ما علیه غریزه‌ها و هم‌چنین علیه انسانی که این غریزه‌ها را می‌پذیرد، سخنی نداریم. ولی باید گفت که‌این گونه پذیرش، احتمال ردآن راهم فراهم می‌آورد. به‌بیان دیگر بایدآزادی‌تصمیم‌گیری هم موجودباشد. ما بیش‌ازهرچیزبه‌آزادی انسان درپذیرش یا رد غریزه‌هایش‌توجه داریم.

در مورد توارث باید گفت که پژوهش در این مورد نشان داده‌است که شدت‌آزادی انسان دربرابراستعدادش تا چه حدبالااست. مثلادوقلوها ممکن است بر اساس استعدادهای مشابه، زندگی مختلفی داشته باشند. ازیك دوقلوی مشابه یکی

ممکن است جنایتکاری حیله‌گر شود، حال آن که برادرش جرم‌شناسی زبرك از آب درآید. این هردو با صفت زیرکی به دنیـا آمده‌اند ولی این صفت به خودی خود ارزشی نـدارد، نه بدی است و نه خوبی.

درمورد محیط باید گفت که می‌دانیم محیط، انسان ساز نیست. بلکه همه چیز بستگی به آن عناصری دارد که انسان محیط را می‌سازد، یعنی به نگـرهٔ انسان نسبت به محیط و شناخت آن. فروید گفته است: «شماری از موجودات آدمی را که کاملا از یکدیگر متمایز نند در گرسنگی نگاه دارید. با افزایش نیاز اجباری به غذا، همهٔ اختلافات فردی از میان می‌رود و به‌جای آن همانگونه که می‌بینیم تجلـی یکنـواخت غریزهٔ ارضـا نشده جانشین می‌شود.» ولی دراردوگاه‌های کار اجباری ما شاهد عکس این مطلب بوده‌ایم، دیدیم که با رویارویی با موقعیتی مشابه تا چه حد ارزش‌ها و منش یك انسان رنگ می‌بازد. حال آن که دیگری به قداست حقیقی می‌رسد. رابرت جی. لیفتون[۳۴] که مطلبی درمورد سربازان اسیر اردوگاه‌های جنگی در کرهٔ شمالی نوشته و در مجلهٔ روانپزشکی آمریکا به چاپ رسانده است می‌گوید: «در میان این عده، نمونه‌هایی از رفتار دیگر دوستی و همچنین شکل‌های ابتدایی تنازع

34_ Robert· G. Lifton

بقا دیده می‌شود.»

به این‌ترتیب ، انسان به هیچ‌رو محصول ارث ومحیط نیست . عنصرسومی‌هم در این امر دخالت دارد: تصمیم . انسان در نهایت برای خویش تصمیم می گیرد! ودرپایان،آموزش وی، بایدآموزش توانایی‌اخذ تصمیم باشد.

روان‌درمانی‌نیز باید به‌توانایی‌درتصمیم‌گیری وآزادی نگره متوسل شود.به این‌ترتیب نه‌تنها بایدبه‌آنچه که(معنا جویی)انسان‌نامیده‌ایم متوسل شد،بلکه بایدبه‌آزادی ارادهٔ انسان‌معنا واصالت داد.

این اراده به سهولت از غریزه‌ها مشتق نمی‌شود. و به‌این‌ترتیب به عامل سوم می‌رسیم که پس‌ازروحانیت (معنویت) وآزادی‌انسان‌قرار گرفته وعبارتست ازمسؤولیت وی.انسان‌نسبت به‌که مسؤول است؟ پیش‌ازهمه نسبت به وجدان خود مسؤولیت دارد . ولی بازهم در این مورد وجدان به‌خودی خود تحویل‌ناپذیراست. روزی با یکی از روان‌کاوان صاحب نام دررستورانی نشسته بودم. او سخنرانی خود را تازه به پایان رسانده‌بود وما،درموردآن‌به بحث‌نشسته‌بودیم. این روانکاواصولا منکر چیزی به نام‌وجدان‌بود و از من می‌خواست تا وجدان را برایش شرح دهم . من‌درپاسخ‌بسیار کوتاه گفتم:«وجدان‌چیزی است‌که باعث شد توامشب سخنرانی‌باشکوهت را به پایان بری» در این حالت خلقش تنگ شد

و فریادکشید: «این حقیقت ندارد، من این سخنرانی را به خاطر وجدانم انجام ندادم بلکه به خاطر ارضای خودشیفتگیم این کار را کردم!»

ولی امروزه روانکاوان جدید به این نتیجه دست یافته‌اند که «اخلاقیات واقعی را نمی‌توان بر اساس مفهوم ابرمن(۶) پایه گذاری کرد.» (اف.ا.ویس)[۳۵]

فروید گفته است: «انسان نه تنها اغلب بیش از آن‌چه که معتقد است غیر اخلاقی است، بلکه بیش از آن‌چه می‌پندارد اخلاقی است.» من می‌خواهم به این جمله چیز دیگری بیفزایم انسان بیش از آن‌چه گمان می‌کند دلبسته به معنویت و ایمان مذهبی است. این روزها اخلاقیات را در انسان بیش از تصویر درون فکنده شدهٔ پدر می‌توان دید. مذهب را روان نژندی وسواسی همگانی انسانیت پنداشتن دیگرکهنه شده است.

ما نباید به اشتباه ایمان مذهبی را چیزی بپنداریم که‌ازقلمرو نهاد نشاة می‌گیرد. درست اینست که‌آن رابه‌سائق‌های غریزی پیونددهیم. حتی پیروان یونگ ازاین اشتباه برکنار نبودند. ایشان مذهب را تا حد ناخودآگاه اشتراکی یا باستان نمون[۳۶](۱۲) کاهش داده‌اند. یك‌بار، پس از

35_ F.A. Weiss

36_ Archetype

پایان یك سخنرانی از من پرسیده شد که آیا به باستان‌نمون‌های مذهبی عقیده ندارم؟ و آیا این که همهٔ مردمان بدوی در نهایت به مفهوم مشابهی از پروردگار دست یافته باشند جالب نیست ـ و آیا این اشاره‌یی به باستان‌نمون پروردگار نیست؟ من از سؤال کننده پرسیدم که آیا چیزی مانند چهار باستان نمون[۳۷] وجود دارد؟ وی منظورم را نفهمید و به این ترتیب من گفتم: «نگاه کنید، هر فردی مستقلا درمی‌یابد که دودوتا می‌شود چهارتا. شاید ما برای توجیه، نیازی به باستان نمون نداشته باشیم؛ شاید دوودو واقعاً چهار می‌شود. و شاید ما برای توجیه مذهب انسان نیازی به باستان نمون الهی نداشته باشیم. شاید خدا واقعاً وجود داشته باشد».

هرگاه ما «من» را از نهاد و ابرمن را از نهاد و من، استنتاج کنیم به آن چه که دست‌می‌یابیم تصویر درست انسان نیست بلکه کاریکاتوری از انسان است. نتایج این داستان شبیه داستان بلند بارون مونکهاوزن[۳۸] است که در آن «من» خودرا با تسمه‌های «ابرمن» از لجنزار «نهاد» بیرون می‌کشد.

هرگاه ما انسان را با برداشتی غیرواقعی

37_ Four archetype

38_ Baron Munchhausen

از انسان نمایش دهیم، وی راضایع کرده‌ایم. هر گاه انسان‌را به صورت دستگاه بازتاب‌های خودکار بنمایانیم یعنی مانند یك ماشین ذهنی یانواری از غریزه‌ها، مجموعه‌ای ازسائق‌هاوواکنش‌ها، فرآوردهٔ صرف غریزه، ارث‌ویامحیط، »موجب تقویت پوچ‌گرایی شده‌ایم که به هرحال انسان مستعد آن است.

من در دومین اردوگاه کار اجباری در آشویتس با این مرحلهٔ آخر ضایع شدن آشنا شدم. اطاق‌های گاز آشویتس نتیجهٔ غایی این نظریه است که انسان چیزی جز محصول ارث ومحیط نیست یابه قول نازی‌ها انسان چیزی جز محصول «خون و خاك» نیست. من مطلقاً معتقدشده‌ام که اطاق‌های گاز آشویتس، تربلینکا[۳۹] و میدانك[۴۰] دروزارت‌خانه یادربرلین آماده نشده‌اند، بلکه این اماکن در پشت میزها و سالن‌های سخنرانی دانشمندان وفلاسفهٔ پوچ‌گرا[۴۱] طرح‌ریزی شدند.

39_ Treblinka

40_ Maidanek

41_ Nihilistic

زیرنویس‌ها

(۱) یادآوراین بیت حافظ که:

عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم
دریغ و درد که غافل زکار خویشتنم

(۲) یاد آوراین بیت حافظ که:

دوش دیدم که ملایك درمیخانه زدند
گل آدم بسرشتند و به‌پیمانه زدند

(۳) یادآور این مصراع ازحافظ

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند

(۴) متن کتاب تا این قسمت طبق نظرویراستار ترجمه به‌معنا شده است (م)

(۵) معنا درمانی Logotherapy

معنادرمانی نوعی روان‌درمانی است که بیش‌تر براساس ارزش‌های روحانی بنیاد نهاده شده تا قوانین روانی زیستی. معنا درمانی برجست وجوی معنای هستی انسان تأکید دارد؛ اعتقاد براین است که فقد

معنا یکی ازعلل اصلی فروماندگی شخصیت‌ها درعصر حاضر است.

۶ ــ روان‌نژندی Neurosis

روان نژندی یا نوروز (نرز) به‌مفهوم کهن آن به‌هر نوع فعالیت دستگاه عصبی اطلاق می‌شود؛ درحال حاضر، نوروز یا روان‌نژندی عبارت است از یك ناسازمانی عملکردی، با منشا روانی، که در دستگاه عصبی دیده می‌شود ، و معادل پسیکونوروز است ؛ روانکاوان این حالت‌را پدیده‌ای جدلی یا کشاکشی می‌دانند که بر بعضی از نیازهای غریزی ابتدایی اثر می‌گذارد.

(۷) نشانگان Syndrome

درپزشکی مجموعهٔ چند نشانه را برای سهولت و تکرار نکردن هریك از آنها نشانگان می‌نامند .

۸ ــ نگره Attitude

آمادگی روان درکنش یا واکنش در بعضی جهات... نگره‌داشتن به‌معنای آماده برای چیزی مشخص بودن است، حتی اگر این چیز مشخص ناآگاه باشد، زیرا نگره داشتن باجهت‌ازپیش درذهن نسبت به‌چیزی معین مترادف است‌چه این‌چیز آگاه باشد یا نباشد.

معادل attitude درزبان فارسی بسیار است وشامل است بر: گرایش، وضع روانی ، هیأت روان ایستار ، نگرش، برخورد ، بازخورد ،وجه، نظر، طرز فکر، وضع رفتار، وضع، حالت ،موقعیت، نظر، رویه ، گرایش ذهنی ، طرز برخورد ، نهش ،طرز رفتار، رفتاروکردار ، تمایل فکری ، شیوه نگرش

وضع وحال ، روش ، شیوهٔ برخورد،
ما ازمعـادل نگره برساختهٔ آقای دکتر داریوش آشوری استفاده کرده‌ایم .

۹ ــ انتقال وضد انتقال

دردرمان روانکـاوی ، پدیده برون‌فکنی ، احساسات ، افکار وآرزوهای بیمار درتحلیل گررا گویند که شیئی‌را ازگذشتهٔ بیمار به‌نمـایش آورده است ، به‌تحلیل گربه‌این‌ترتیب واکنش نشان داده می‌شود گویی‌که وی یکی از افـراد زندگی گذشتهٔ بیمـاراست ؛ این‌نوع واکنش ها ، باآن‌که ممکن است مناسب شرایط مستولی برزندگی پیشین بیمار باشد ولی‌هنگامی‌که درحال‌حاضر نسبت‌به‌یك‌موضوع (تحلیل‌گر) به‌کار می‌رود نامناسب‌است.

ضدانتقال‌عبارت‌است از آثار نیازها و کشاکش ناآگاه تحلیل‌گر بردرك یاروش مورداستفـادهٔ وی. در این‌حالات‌شخصیت بیمار، یامطالبی‌که‌ایجادمی‌کند، یاوضعیت تحلیل ، نشان دهندهٔ موضوعی ازگذشتهٔ تحلیل‌گراست‌که‌احساسات‌وآرزوهای‌گذشتهٔ تحلیل‌گر نسبت به‌آن برون‌فکن شده‌است . (م)

۱۰ ــ اضطراب Anxiety

اضطراب‌حالی‌است‌که‌ازدیگر حال‌ها(عواطف) به‌سبب‌ویژگی‌های ناپسندش متفاوت است. اضطراب جنبهٔ فیزیولوژیکی ، تنی (تنفس آشفته ، افـزایش فعالیت‌قلب ،تغییرات حرکتی رگ‌ها ، آشفتگی‌های ماهیچه‌هـای استخوان‌بندی مانند لرزش یـافلج ، افزایش تعریق ، و غیره) را دربر می‌گیرد و جنبهٔ

روانشناختی :

جنبهٔ روانشناختی این حالت عبارت است از «... تجربه درونی آگاه و یژه وحالت احساسی مخصوص بامشخصات زیر

۱ ــ باخبری جسمانی وهمچنین روانی دردناك از ناتوان بودن درانجام هر کارشخصی؛

۲ ــ پیش احساس بروز خطرحتمی وتقریباً غیرقابل جلوگیری.

۳ــ گوش بهزنگی شدید وواماندگی جسمانی درتمام حالات، گویی بیمار همیشه درمعرض خطر است .

۴ ــ خود جذبی شدیدکه درپیداکردن راه حل مؤثر وخوب دشواری ایجاد می کند.

۵ ــ شك برطرف نشدنی درمورد ماهیت شیطانی تهدیدکننده ، احتمال بروز واقعی تهدید ، بهترین وسایل کاهش یاازبین بردن حالت ، و گنجایش استفادهٔ مؤثر از آن دسته وسایل در صورت بروز واقعه .

درزبان فارسی معادل‌های متعددی به‌جای Anxiety به‌کارگرفته شده است از جمله نگرانی، دلواپسی ، تشویش، اضطراب.

۶ ــ ابرمن Super ــ ego

درروان‌شناسی روانکاوانه، سه‌تقسیم بندی عضوی برای روان وجوددارد، نهاد id ، من ego، وابرمن. ابرمن آخرین عنصری بودکه‌شناخته شد. این عنصر نماینده جامعهٔ موجود درروان است (یعنی وجدان یااخلاقیات)

وهمچنین شامل‌است برالهامـات آرمانی (اگو ـ آرمانی) . ابرمن اساساً ناآگاه است ، وظایف‌این بخش عبارت‌است از:

۱ ـ تأیید یا تکذیب کنش‌های من مثل‌داوری دربارهٔ درست یاغلط بودن

۲ ـ خویشتن‌نگری انتقادی

۳ ـ خودکیفری

۴ ـ تقاضاهایی که‌من درمورد کارهای‌اشتباه دارد .

۵ ـ خود دوستی ، اعتمـاد به‌نفس ازجهت پاداش دادن به‌کارهای درست من

معادل‌هایی که برای این‌کلمه به‌کارگرفته‌شده عبارت‌است از: من برتر، ابرخود

۷ ـ باستان نمون

درنظریهٔ یونگ ، عقیده یـاروش فکری به ارث رسیده‌ای‌است که ازآروین‌نژاد حـاصل می‌شود ودرنـاآگاه فرد به‌نمایش درمی‌آید ، وراه‌های درك دنیارادروی کنترل می‌کند . چهارباستان نمونی که یونگ به‌آنها معتقداست عبـارتند ازآنیموس، آنیما، سایه وپرسونا.

از روان‌درمانی
تا
معنا درمانی

I/ از روان‌درمانی تا معنا درمانی

بدون سخن گفتن از روانکاوی و روانشناسی فردی که دودستگاه بزرگ روان‌درمانی است و به ترتیب توسط فروید و آدلر(۱) ابداع شده‌است، نمی‌توان وارد بحث روان‌درمانی شد. تاریخچهٔ روان‌درمانی را می‌بایست جدا از کارهای مربوط به‌آن، که اینك به معنای خوب این کلمه جنبهٔ «تاریخی» یافته است، مطالعه کرد. تاریخی از این جهت که با پیشرفت‌های جدید دراین زمینه، فروید و آدلر و نظرات آن‌ها هم به تاریخ تعلق یافته است. به این ترتیب، اگرچه بیش‌ترلازم‌است از قراردادهای روانکاوی یا روانشناسی فردی فراتر رویم، ولی ما خود را به عقاید این دو مکتب وابسته می‌بینم، استکل[1] در روشن کردن وضع خود نسبت به فروید می‌گوید، کوتوله‌ای که روی شانه‌های غولی نشسته‌است، نسبت‌به‌غول‌فاصله‌ی دورتری خواهددید.*

1- stekel

*- واضح‌تر گفته باشیم این است‌که، شخصی ممکن است بقراطیا پاراسلسوس راستایش کند، ولی لازم نیست همان شخص پیرو روش مداوا یا جراحی آنان هم باشد.

PersianPDF.com

از آن‌جا که هدف‌مان از بین بردن همهٔ محدودیت‌های پیشین روان‌درمانی است، نخست باید روشن کنیم که این محدودیت‌ها وجود دارند، آن‌گاه معین کنیم چه هستند؟ و مشخص نمائیم برای پیشرفت به چه چیزهایی نیازمندیم.

فروید، پیشرفت اصلی روانکاوی را بازه‌کشی زوئیدرزی[1] می‌سنجد[2]. درست مثل آن که مهندسان می‌کوشند پس از پس‌زدن آب برخاك حاصلخیز غلبه کنند، روانکاوی نیز می‌کوشد تا از راه قلمرو تیره «نهاد» برسرزمین‌های جدید «من» راه یابد.[3] بدین معنی که خودآگاهی باید جانشین ناخودآگاهی شود؛ مطالبی که پیش از این، موردپذیرش ناخودآگاه بود، باید در اثر فایق آمدن بر «سرکوبی»[4] دوباره رها شود. به همین سبب روانکاوی، از راه بی‌اثر کردن دستاوردهای سرکوبی، تأثیر می‌گذارد. یعنی از راه معکوس کردن آن‌ها، یعنی، جریان‌هایی که مطلب روانی را ناخودآگاه می‌سازد. مفهوم سرکوبی درچهارچوب روانکاوی اهمیت اساسی دارد. وظیفهٔ اصلی درمان تحلیلی منتزع کردن تجربه‌های سرکوب‌شده از ناخودآگاه و بازگرداندن آن‌ها به خودآگاه و بنابراین با اهمیت نشان دادن قدرت «من» است.

روانشناسی فردی مسئله را به گونه‌یی دیگر می‌نگرد. مفهوم کلیدی این زمینه هماهنگ کردن یا «جرح و تعدیل»[2] است که نقشی مشابه سرکوبی برای فروید دارد. جرح و تعدیل جریانی است که از طریق آن روان‌نژند به‌جست و جوی راهی برمی‌آید، تاخود را از گناه تطهیر کند. به جای احالهٔ مطلب به ناخودآگاه، او در جست و جوی راه‌رهایی خویش از مسؤولیت‌هاست. نشانه‌یی که مسؤولیت تحمل

---

1 zuiderzee

2- arrangement

نشده توسط بیمار را به‌خود می گیرد. به این ترتیب روانشناسی‌فردی براین‌پایه‌استوار است که‌این نشانه‌ها، نماینده کوشش از جانب روان‌نژند درتوجیه حقانیت خود به جامعه یا (جای‌دیگر) برای تطهیرخویش است. هدف درمان از طریق روانشناسی فردی آن است که‌به‌روان‌نژند مسؤولیت بروز نشانه‌هایش را بقبولاند و آن‌ها را درقلمرو مسؤولیت شخصی اوجای دهد و به این ترتیب، «من» را تقویت کند.

پس روانکاوی، روان‌نژندی را نوعی محدودیت می‌داند که توسط ناخودآگاه به «من» تحمیل شده است ؛ روانشناسی فردی، روان‌نژندی را محدودیت «من» دربرابرحس مسؤولیت می‌انگارد. این هر دونظریه به علت‌تنگی‌میدان‌دیدشان مورد انتقادند ـ زیراتأکید یکی برناخودآگاه است و دیگری به مسؤول بودن. هنگامی که بدون تعصب و بادیدی باز به زندگی انسان بنگریم، باید نتیجه بگیریم که خودآگاهی ومسؤولیت ، هردو،درنمایاندن هستی«من» نقشی‌اصلی بازی‌می کنند. در واقع می‌توان این مسأله را به صورت قضیهٔساده‌یی بیان کرد که: انسان بودن یعنی آگاه و مسؤول بودن(۵).هر دورشتهٔ روانکاوی و روانشناسی فردی از این جهت به خطا می‌روند زیرا هردو تنهابه یك‌جنبه از هستی آدمی می‌نگرند درصورتی که برای بهره وری ازتصویر واقعی آدمی، باید هر دوجنبه را یکسان نگریست. این دو مکتب از این نظر در دونقطه برابر هم قرارگرفته‌اند؛ ولی با دقت بیش‌تر آشکارمی‌شود که این دو مکتب مکمل یکدیگرند و پیوندی منطقی و لازم بین آن‌ها موجود است.**

**ـ دراین یك سویگی، روانکاوی و روانشناسی فردی به یك جانب آدمی توجه دارند؛ ولی پیوند نزدیك میان خودآگاهی و مسؤولیت را از ←

به هرحال، روانکاوی و روانشناسی‌فردی نه تنها ازجهت‌تصویر کردن ماهیت کلی انسان در مقابل یکدیگرقراردارند، بلکه از جنبهٔ تصویری که هریك از ماهیت بیماری روانی به دست می‌دهند نیز در

←

راه زبان می‌توان دریافت. به عنوان مثال درزبان‌های فرانسه و انگلیسی برای بیان خودآگاهی کلماتی به‌کار می‌رودکه ریشهٔ مشترك دارند consciousness و conscience که کلمهٔ اخیر مفهومی است‌که به «مسؤولیت» بیشتر نزدیك است. نزدیکی این‌کلمات حدس نزدیکی معنای علمی آن‌ها را نیزمطرح می‌کند.

خودآگاهی و مسؤولیت پیوند می‌یابند وواحدی تشکیل می‌دهند؛این دوباهم تمامیت موجود انسان را می‌سازند. این مسئله را می‌توان ازطریق بود شناسانه ontologically توجیه کرد. نخست باید گفت‌که «بودن» همیشه به معنای «متفاوت بودن» است. ما تنها برخی از جنبه‌های واقعیت را با بیرون‌کشیدن و جدا سازی آن‌ها از جریان وسیعی‌کشف می‌کنیم‌که آن‌هارا می‌سازند. تنها هنگامی‌که یك جنبه‌از واقعیت با چیزی متفاوت‌یکی شد، وجود می‌یابد. هرچیز واقعی، نیازمند پیش حالت واقعیت چیز دیگر است. «بودن» مساوی‌است با«متفاوت بودن» یعنی «متفاوت از چیزدیگری بودن»؛ این رابطه، بسیار با اهمیت است. در واقع ، تنها رابطه «وجود دارد». از این رو، باید به این طریق گفت‌که: هرچه‌هست تنها به اشارهٔ چیزی دیگر وجود دارد.

به هرحال، اختلاف درحالات بودن، می‌تواند خود انگیخته باشد یا پیامد دیگری داشته باشد. خودآگاهی ،مدعی خود انگیختگی فاعل ومفعول است.یعنی «متفاوت بودن» در بعد زمانی. از طرف دیگر،مسؤولیت،فرض توالی حالت‌های گونه‌گون را پیش می‌آورد، جدایی حالت آینده‌ی بودن‌از حال‌آن. اراده به عنوان تحمل‌کنندهٔ مسؤولیت ، می‌کوشد یك حالت را به

←

مقابـل یکدیگـرند. و در ایـن مـورد هم مکمل متقابل یکدیگرند. پان‌سکسوالیسم[1] تنهادرونهٔجنسی کوشش‌های‌روانی‌رابازمی‌شناسد.(۶) با اطمینان می‌توان گفت که این مسألـه، جنسیت را از ضلع گستردهٔ آن به عنوان لیبیدو[2] توجیه‌می کند.(۷)ولی‌این برداشت بسیار دوررفته است و درواقع زیرفشاراست ، به‌طوری‌که درپایان ، لیبیدو با انرژی روانی، بطور کلی‌برابرمی‌شود. این‌تعمیم بدون‌آن‌که معنایی‌داشته باشد، پایان‌می‌یابد. ما درتاریخ‌تفکرفلسفی‌یعنی‌درمن آئینی[3] نیزبه این موضوع برمی‌خوریم. دراین جا نیز بـرداشتی منفرد از نوع روانی، تاآن حد گسترش می‌یابدکه درنهایت هرچیز را دربر می‌گیرد. به‌هرحال، این برداشت، به علت آن‌که مرزی میان روانی وجسمی وجود ندارد،فاقد معناست. زیرا هرچیزی را خطایی حسی[4] می‌انگارد.

هنگامی‌که پان سکسوالیسم به طور قراردادی واقعیت روانـی را تاحد جنسیت محدود کند، بینش آن راـدرمورد ماهیت کوشش‌های روانی نیز محدود خواهدکرد. روانشناسی‌فردی نیز خطایی‌مخصوص به خود مرتکب می‌شود، یعنی‌که طرح آسیب‌شناختی روانـی ایـن

←

حالت دیگر تبدیل‌کند. هویت اصول توأمان «خودآگاهی» و «مسؤولیت»، از این زیرتقسیم‌اولیهٔ‌بودن،فراتر می‌رود (زیراکه «بودن» مساوی«متفاوت بودن» است) و به دو بعد خودانگیختگی و توالی پیش می‌رود. از این دو نظراحتمالی‌درمورد انسان‌که‌براساس‌وضع بود شناسانه پایه‌گذاری‌شده‌است، روانکاوی و روانشناسی فردی تنها یك جنبه را دارند.

1- pansexualism
2- libido
3- solipsism
4- Illusion

مبحث تنگ‌تر است. زیرا ذاتی بودن کوشش‌های روانی را نمی‌پذیرد بلکه به جای آن بر کنش‌ها و واکنش‌های روانی (آن‌گاه که به صورت نشانه‌های روان‌نژندی بروز می‌کنند)، به‌عنوان وسیلهٔ صرف پایان دادن به‌موضوع تأکید می‌ورزد. ـ این کار یا به صورت «جرح و تعدیل» و یا به صورت عذرخواهی انجام می‌شود. روانشناسی فردی، علیرغم پان‌سکسوالیسم، عوامل روانی دیگری، سوای جنسیت را بازمی‌شناسد، مانند قدرت‌طلبی، «سائق منزلتی»[1] یا «رغبت اجتماعی» ولی به‌رغم وسعت بیش‌تر آن، نسبت به سرشاری و گوناگونی واقعیت روانی، از راه نپذیرفتن معنای خود به‌خودی پدیده‌های روانی و تجلیات روان‌نژندی، بیعدالتی می‌کند. روانکاوی مرتکب این اشتباه نمی‌شود. اگر چه روانکاوی در اثبات وجود «بیماری به عنوان انگیزه یی ثانوی» (که گاهی بازیابی روان نژندانه نامیده می‌شود)، هرگز فراموش نمی‌کند که نشانه‌های روان نژندی، اولیه و ذاتی بوده و تجلی مستقیم کوشش‌های روانی، پیش از استفاده یا سوءاستفاده از آن‌ها به عنوان وسیلهٔ پایان بخشیدن به، روان‌نژندی هستند.

پس یك باردیگر، روانکاوی و روانشناسی فردی را در وضع یك سویه‌ی آن‌ها می‌بینیم، که الزاماً مکمل یکدیگرند. هریك از این دو مکتب درمورد بینش خود از جنبهٔ واقعیت محق است ولی تنها هردو جانب این قضیه می‌تواند تصویری مشخص از زندگی روانی انسان به دست دهد. به نظر ما موقعیت به این قرار است: پان‌سکسوالیسم به عکس کوشش‌های روانی، ممکن است معطوف مسایلی به‌جز مسایل جنسی شود، در روانشناسی فردی به‌عکس نشانه‌های

1- statns drive

روان نژندی نه تنها وسیلهٔ پایانی است، بلکه (دست‌کم ، بـه عنوان نشانه‌های روان نژندی اولیه) تجلی مستقیم کوشش‌های روانی متنوع است.

این امر به ویژه آن گاه ارزش می‌یابد که فرهنگ و هنر براساس آسیب شناسی روانی مورد آزمایش قرار گیرد. مثلاً، روانکاوان کراراً گمان کرده‌اند که، اساس آفرینش هنری یا تجربه مذهبی، مسایل جنسی سر کوفته است. که قطعاً چنین نیست. ولی ادعای بسیاری از روانشناسان فردی نیز غلط است، چرا که ایشان عقیده دارند همهٔ ایـن تجارب یـا آفرینش‌ها ذاتی و اولیه نیست و تنها وسیله‌یـی برای رسیدن به نقطه‌ی انتهای بعضی از حس‌های درونی است؛ حال چه ایـن حس‌ها، حس گریختن از اجتماع باشد یا گریز از زندگی یا گرایش‌های منفی دیگر. تعبیراتی از این شمار، تنها تصویر ذهنی انسان را بـاژگونه مـی کند؛ موضوع بررسی برای این روانشناسان، انسان نیست؛ بلکه کاریکاتوری از اوست. شلر[1] درپانویس یکـی از کتاب‌های خـود چه خوب گفته است که: روانشناسی فردی، تنها نوع ویژه‌یی از انسان رادرنظر دارد و آن: **انسان خط مشی گرا**[2] اسـت. شاید لازم نباشد درانتقادمان فراتر رویم؛ ماعقیده داریم که روانشناسی فردی همه جا به دنبال **سائقه‌های منزلتی** است و درهر شرایطی وجودواقعیت چیزی شبیه کوشش برای پایگاه اخلاقی را نادیده می گیرد. نادیده می گیرد که مردان بـزرگ را با بلندپروازی[3] اساسی‌تر بهتر از بلندپروازی معمولی ساده‌می‌توان فعال کرد؛ یا کوششی وجود دارد که از افتخارات زمینی ارضا می‌شود؛

1- scheller
2- careerist
3- ambition

بلکه درآرزوی چیزی فراتـر است، چیزی فراتر برای ابـدی کردن خویش به صورتی پایدار .

بیان روانشناسی ژرفا[1] امروزه مورد توجه است. ولی بایـد از خود بپرسیم، حتی‌در روان‌درمانی، هنوز برای آزمودن وجودآدمیان و تمام لایه‌های آن، وقت داریم، دراین‌مورد، نه‌تنها باید ژرفای انسان بررسی شود ، بلکه باید بلندای آن نیز مورد مطالعه قرار گیرد. برای انجام این کار نه‌تنها بایـد آزادانه به‌ورای قلمرو جسمی بلکه به ورای قلمرو روانی نیز دست‌یابیم‌و قلمرو آن‌چه راکه در این کتاب‌جنبه‌های روحانی انسان نامیده‌ایم نیز درنظر آوریم. منظور ما از این‌اصطلاح‌ـ به آلمانی[2] درونمایه یا هسته شخصیت است .

تاکنون روان‌درمانگر به واقعیت روحانی انسان‌کم‌تر توجـه داشته است. زیرا هدف روان‌درمانی باید کشف کردن امکانات بیرونی مراجعه‌کننده و تحقق‌بخشیدن به ارزش‌هـای نهفته‌ی‌او باشد ـ به یاد بیاوریـد کلمات قصار[3] گوته[4] را کـه می‌توان آن را بـه عنوان اصل روان‌درمانی پذیرفت: اگر مردم‌را آن‌چنان‌که هستند بپذیریم، آنهارا بدتر کرده‌ایم. هرگاه با آنان طوری رفتار کنیم که انگار همانی‌هستند که باید باشند به ایشان کمك کرده‌ایم تا آن‌چه بشوند که باید

آشکاراست که روانکاوی‌و روانشناسی فردی به جز نظرات‌شان دربارهٔ انسان و تعبیرشان‌از بیماری روانی، ازنظر اهدافی که دارنـد با

1- depth - psycholngy
2- Geist
3- aphorism
1- Goethe

یکدیگر در تخالف‌هستند. به‌هرحال در این‌مورد نیز ما برابرنهاده‌های خالص‌را بررسی نمی‌کنیم ، بلکـه بـه بررسی مراحل متوالی آن‌ها می‌پردازیم و عقیده داریم که هنوز به‌مرحله نهایی نرسیده‌ایم .

حال اجازه بدهید هدف‌هـای فلسفی‌یی‌را درنظر بگیریـم کـه به‌گونه‌یی پیچیده موجودند و زمینه‌ی روانکاوی را تشکیل می‌دهند و آگاهانه یا ناآگاهانه به ندرت پذیرفته می‌شوند ، در نهایت روانکاوی در دسترسی به‌درمان بیماران روان‌نژند چه امیدی دارد؟ هدف‌منتسب به روانکاوی کمك بـه ایجـاد مصالحه میان تقاضاهـای ناخودآگاه از یك‌طرف و نیازهای واقعیت ازطرف دیگر است. این‌هدف‌می کوشد فرد دارای سائقه‌های خصوصی‌را با دنیای بیرونش همساز کرده و او را با واقعیت آشتی دهـد . این «اصل واقعیت» اغلب مقرر می‌دارد که برخی‌از سائق‌ها به‌طورکامل انکار شوند.

به‌عکس ، هـدف روانشناسی فـردی ژرف‌تر است . در ورای همسازی[1] صرف ، ایـن هـدف در بیمـار بـرای شکل دادن دوبارهٔ واقعیت جسارت طلب می‌کند ؛ و در برابـر « بایـد » نهاد ، « اراده » من را قرار می‌دهـد . ولی حال بایـد از خـود بپرسیم کـه همهٔ این هدف‌ها همین‌ها هستند ، آیـا امکان یورش به بعد دیگر یا حتی لزوم برخورداری‌از تصویـر واقعـی هویت‌تام روانی ـ جسمی ـ روحانی یعنی انسان وجود ندارد . پس آیا در وضعی نیستیم کـه به انسانی که به ما اعتماد و اطمینان کرده‌است در رنج رسیدن به تمامیت‌و سلامتش کمك کنیم .

همان‌گونه که می‌بینیم ، این‌لازمهٔ نهایی راکام‌بخشی[2] تـشکیل

1- adjustment

2- fullfillment

می‌دهد. میان شکل‌دادن دوبارهٔ زندگی بیرونی و تشفی درونی فرد، اختلافی اساسی وجود دارد. هرگاه شکل‌دادن به زندگی قدر[1] هندسی داشته باشد تشفی زندگی، قدربرداری دارد. پس این اعمال دارای جهت است و معطوف به‌ارزش‌ـ استعدادهای نهفته،[2] هرموجود انسان است. و تحقق ایـن ارزش ـ استعدادهـای نهفته، هدف زندگی را تشکیل می‌دهد.

برای آن‌که این تمایزات‌را روشن کنیم مثالی می‌زنیم؛ جوانی را فرض کنیم کـه در شرایط فقر و مصیبت رشد کـرده باشد. به‌جای ارضا شدن‌با تضییقات‌و محرومیت‌های این‌وضعیت‌و سازگاری با آن‌ها فرض کنیم کـه وی ارادهٔ شخصیش را بردنیای خارجی تحمیل کند و به این‌ترتیب، تـا آن‌جاکـه می‌تواند مثلا از راه آموزش بیش‌تر و انتخاب شغل، زندگیش‌را «دوباره شکل دهد.» فرض کنید دراین‌حال، شغل پرمنفعتی به وی پیشنهاد می‌شودکه می‌تواند به‌کار شخصی خود نیز برسد. در این‌موقعیت‌وی می‌تواند زندگیش‌را بیمه کند و زندگی با تجملی داشته باشد. ولی فرض کنیدکه استعداد این مرد جوان تنها در رشته ویژه‌یی‌از حرفه‌اش است، رشته‌ای که اگراین‌شغل‌پرمنفعت‌را بپذیرد، باید آن‌را ترك کند. انتخاب این‌مقام، زندگی موفقیت‌آمیزی برایش ایجاد می‌کند ولی‌تشفی (کام‌بخشی) درونیش‌را انکار می‌کند. او ممکن است جاه‌طلب و حسادت‌پیشه بـاشد ـ خانه‌یی از آن خود بخواهـد، آرزوی اتومبیلی‌گران‌قیمت داشته باشد و بخواهد از همهٔ انواع تجملات بهره‌ور شود؛ ولی آن‌گاه کـه فکرش را به این مسئله

1- Magnitude

2- value - potentialities

مصرف می‌کند، درخواهد یافت که تا حدی از مسیر زندگی منحرف است. و در برخورد بامرد دیگری که به مال و لذت‌های حاصل از همیت نمی‌دهد و در شغل واقعیش باقی می‌ماند، مرد جوان مثال ما همانند هبل[1] به‌خویش اعتراف خواهد کرد که: این ی که در من است، اندوهگنانه به حال آن که باید باشد گریه هد کرد.»

ازطرف دیگر به‌خوبی می‌توانیم این جوان‌را در خط‌سیر جهانی کوهش نیز درنظر آوریم، که بدون چیزهایی که به وی تقدیم شده ی کند وخود را وقف کار انتخابیش کرده‌است، ودر این طریق معنای گی‌را یافته است. تشفی درونیش از انجام دقیق آن‌چه درقدرت دارد و آن‌چه که‌درقدرت دارد، حاصل می‌شود. از این جهت می‌توان گفت که یکی خاکی وافتاده که‌درشهرخود ریشه کرده‌است، ازهمکارانش که‌در خت‌هستند موفق‌تر است. همین‌طور، نظریه‌پردازی که در تحقیقات ی تبحری دور ازدسترس دارد، بیشتر ازخدمت قهرمانانهٔ بسیاری از آدفعالی که‌دردورهٔ زندگی‌دیده می‌شوند و بامرگ دست‌به‌گریبانند، ری انجام نمی‌دهد. زیرا در جبهه‌های جنگ که‌علم علیه‌چیز مناخته به‌پا می‌خیزد، نظریه‌پرداز می‌تواندخدمتی انجام‌دهد که‌اگرچه مقطع جبهه کوچك است ولی یگانه و بی‌بهاست. و در این یگانگی شرفت شخصی هیچ کس توانایی از ریشه کندنش را ندارد. او در ین‌مقطع جای‌خود را یافته و پر کرده است و درنتیجه خود را ارضا موده است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که‌ما در علم روان‌درمانی منطقهٔ سفیدی

1- Hebbel

کشف کرده‌ایم ، فضایی خالی که در انتظار پرشدن است. از آن‌جا که نشان دادیم روان‌درمانی همان گونه کـه تاکنون تصور می‌شد نیازمند تکمیل با رویه‌یی ورای زمینه‌های عقدهٔ ادیپ و عقدهٔ حقارت است. یا به بیان کلی‌تر ورای همهٔ حال ـ پویایی‌ها[1] ، آن چه کـه هنوز بدست نیامده است شکلی از روان‌درمانی است که‌درحد زیرین حال‌ـپویایی‌ها قرار دارد و از زیر کسالت روانی روان‌نژندی بـه مبارزهٔ روحانیش می‌نگرد . آن‌چه که ما در این مورد علاقمندیم ، روان‌درمانی براساس تعابیر و اصطلاحات روحانی، است.

روان‌درمانی هنگامی متولـد شد کـه اول‌بار کوشش ، دریافتن علت‌های روانی برای نشانه‌های جسمی انجام می‌شد ، تا به بیان‌دیگر روانزایی این نشانه‌ها کشف شود . به هرحال ، اکنول بایـد به مرحلهٔ بعدی گام نهاد: بایـد در ورای روانزایی[2] ، گذشتهٔ حال ـ پویایی‌های روان‌نژندی‌را بیابیم. تا بتوانیم اندوه‌روح انسان‌را درك کنیم‌ویکوشیم این اندوه را تسکین دهیم . ما به‌خوبی آگاهیم کـه در انجام این‌کار، پزشك با مشکلات گوناگون و پیچیده روبه‌رو خواهد بود . زیرا از این‌پس پزشك نیاز خواهـد داشت ، درمورد مسئله ارزش‌ها درنگ کند . لحظه‌یی کـه پـزشك مرتکب « روان‌درمانی براساس تعابیر و اصطلاحات روحانی » می‌شود ، ادراك فلسفی‌اش نیز مطرح می‌شود. درصورتی که پیش از این نظراتش در پس نقشی کـه به‌عنوان پزشك داشته، پنهان بود. پیش‌از این تنها مرام فلسفی آشکاری که‌واردکارهای یك پزشك می‌شد، تأیید ضمنی ارزش سلامتی بود. این مرام به‌عنوان

1- affect - dynamics

2- Psychogenesis

اصل غایی راهنمایی‌طب همیشه مرام بدیهی[1] بود. پزشك تنهانیازمند اشاره به وکالتی‌است که ازطرف جامعه برعهده دارد. واضح‌تر و دقیق‌تر گفته باشیم وی تنها به‌این‌دلیل درمطب به‌کار مشغول است، که حافظ سلامت دیگران باشد.

نوع روان‌درمانی که به اثبات رسانده‌ایم ـ روان درمانی گسترده‌یی که‌جامع‌درمان‌روانی‌عناصر روحانی است ـ دارای‌مشکلات و خطرهای نهانی است. ما باید وقت کافی جهت‌بررسی این‌مورداخیر داشته باشیم، زیرا به‌ویژه با خطر تحمیل فلسفهٔ شخصی پزشك‌به‌بیمار، روبه‌رو هستیم. این مسئله ارزشی حیاتی دارد و مسئله‌یی‌است که کل ساختمان روان‌درمانی جدید به آن وابسته است. تا آن‌جاکه بحث درمورد این‌مسئله‌گسترده باشد، نخواهیم توانست روان‌درمانی جدید خودرا زیر قلمرو نظریه ببریم. تنها تأیید لزوم این مسئله کافی نیست، ما باید ثابت‌کنیم که این نظریه عملی هم هست. ما باید دلایل‌خوبی برای استفاده‌از عنصر روحانی (ونه‌روانی) در درمان‌طبی داشته‌باشیم. و هرگاه انتقاد از روان‌درمانی «فربود»مان کاملا محتاطانه باشد، می‌توانیم اهمیتی‌راکه ارزش‌ـداوری‌ها[2] در روان‌درمانی داراخواهند بود، نشان دهیم. ولی به این‌بخش از وظیفه‌مان‌درفصل آخر این کتاب پرداخته‌ایم. ما پیش‌ازاین به‌وجود ارزش ـ داوری یعنی مرام اخلاقی ضمنی، در تأیید سلامتی ـ در همهٔ درمان‌های طبی اشاره‌کردیم. حال به چرایی‌و چگونگی ارزش ـ داوری‌ها باز می گردیم، ولی نیاز به آن‌هارا بررسی نمی‌کنیم، بلکه زمینی بودن و وضعیات روزانه‌شان را

1- Selfevident

2- Value - Judgments

هنگامی بررسی می کنیم که نیازشان را با نیرویی ویژه حس می کنیم.

این عمل در واقع ، دستاوردهـای استنتاجی ما را در این مورد تقویت خواهد کرد که به‌واقع روان‌درمانی براساس اصطلاحات روحانی وجـود نـدارد . روان‌درمان گر روزمره ، در سیر کار معمولیش و در مشاوره با هریك از بیماران، با مسایل فلسفی برخوردمی کند. در برابر این مسایل همهٔ تجهیزاتی کـه به وسیلهٔ روان‌درمانی «خالص» برایش تهیه دیده شده است، ناکافی است.

هر روان‌درمان گرمی‌داند که‌درسیر کار روانپزشکیش مسئله‌معنای زندگی مطرح است. دانستن این مطلب که احساس پوچی[1] ونومیدی فلسفی بیماراز چه طریقی ایجاد شده است، به ما کمك زیادی نمی کند. اهمیتی ندارد که بتوانیم احساس حقارتی را روشن کنیم که‌منشأروانی اندوه درونی و روحانی بیمار است، اهمیتی ندارد کـه بتوانیم نظریهٔ بدبینی بیمار درزندگی را به بعضی ازعقده‌هایش ارتباط دهیم وحتی او را متقاعد کنیم که بدبینی او از این، یـا آن موضوع، ریشه گـرفته است ــ در واقع ما تنها درمورد مشکل بیمارصحبت می کنیم. مـا به قلب مشکل بیمار نمی‌زنیم و بیش‌تر از پزشکی که‌کارخود را بادرمان جسمی یـا تجویز داروهای آرام بخش به بیمارمحدود می کند کاری انجام نمی‌دهیم .* در مقایسه، این ضرب‌المثل معـروف چه عـاقلانه

1- futility

* ــ آن‌چه که این‌جا گفته شدتنها درمورد درمان اندوه روحانی صادق است؛ البته این مسئله، دردرمان نابسامانی‌های روان‌زا، یاتن‌زا، صادق نیست.

شجره نسب همهٔ ایدئولوژی‌ها به قرار زیراست: پدر روانشناسی گری، زیست شناسی گری و جامعه‌شناسی گـری، طبیعت گـرایـی است . از پیوند ←

است که: ذهن را درمان کنید، جسم به درمان نیازی ندارد.

آن‌چه که دراین موردلازم است، برخورد موافق با بیماراست. ما نباید از این بحث طفره برویم، بلکه باید صمیمانه باآن روبه‌رو شویم. ماباید براساس اصطلاحات مربوطه، با این مسایل ودربرابر ضدارزششان، روبه‌روشویم. بیمار حق دارد که‌خواستار درمان پیشرفت افکارش در سطح فلسفی باشد. در بررسی مدارك مربوط به بیمارباید با پاکدامنی به این مسایل توجه کنیم و فریب فراتر رفتن ازآن‌ها را نخوریم و از مدارك بدست آمده از زیست‌شناسی یا جامعه‌شناسی، این مشکلات را تأییدکنیم . مشکل فلسفی را نمی‌توان با برگرداندن بحث به‌جانب ریشه‌های آسیبی مسئله یابااشاره به‌دستاوردهای بیمارگن [1] سنجش فلسفی بررسی کرد. این حالت تنها نوعی حمله است، هرگاه که تنها به منظور نگاه داشت نظرات ودرستی فلسفهٔ خود به‌مبارزه برخاسته باشیم. پزشك نباید برای نومیدی انسانی که با مشکلات روحانی دست و پنجه نرم‌می کند ازدورهٔ درمان باآرام‌بخش‌هااستفاده کند. بهتر است وی با ابزار«روان درمانی براساس تعابیرواصطلاحات روحانی» بگوشدبرای بیمار تکیه‌گاهی روحانی ایجادکند.

این امر به ویژه دربررسی ما باجهان‌بینی«روان‌نژندی» مناسب است. فرض کنیم جهان‌بینی‌بیمار ازنوع با اعتبارآن باشد. دراین‌مورد اگربه مخالفت با این جهان‌بینی برخیزیم‌اشتباه بزرگی‌مرتکب‌شده‌ایم،

←

زناکارانه میان زیست شناسی گری و جامعه‌شناسی‌گری، زیست‌شناسی گری جمعی (گروهی) بوجود آمده است. یکی دیگر ازجنبه‌های‌زیست‌شناسی گری جمعی، نژاد پرستیracism است.

1-Morbid

زیرا هرگز به‌این نتیجه دست نخواهیم‌یافت که جهان‌بینی‌روان‌نژندانه الزاماً غلط است، زیرا که برپایهٔ روان نژندی استوار است. به‌هرحال، ممکن‌است‌جهان‌بینی بیمارغلط باشد. در این‌مورد، تصحیح جهان‌بینی باید ازراه‌هایی‌غیراز روان‌درمانی‌صورت گیرد. می‌توانیم این‌مسئله را به‌این صورت‌بیان‌کنیم که: اگردیدگاه‌های فلسفی یا اصطلاحاً جهان‌بینی بیمار درست باشد، روان‌درمانی ضروری نیست، زیرا جهان‌بینی معتبر، به اصلاح نیاز ندارد. از طرف دیگر، هرگاه جهان‌بینی بیمارغلط باشد، انجام روان‌درمانی غیرممکن است ـ زیراجهان‌بینی کژدیسه رانمی‌توان باروان‌درمانی تصحیح کرد. درنتیجه، در مورد همهٔ انواع مشکلات روحانی، روان درمانی به صورت کهن آن نارسا است. نه تنها نارسا، بلکه به علت مناسب نبودن این مشکلات، با زمینهٔ کاری روان‌درمانی، مؤثرهم‌نیست. همانگونه که دریافتیم. منابع روان‌درمانی برای بررسی تمامیت واقعیت‌روانی، ناکافی است. در رأس‌فقدان‌این کفایت، نداشتن صلاحیت‌بررسی‌واقعیت روحانی جای دارد. نه تنها بررسی جهان‌بینی بیمار به‌عنوان پدیده‌یی روان نژند ازقلمرو روان درمانی فراترمی‌رود، بلکه هنگام‌ساخت نظریه‌های جهان‌بینی‌های دیگر با منشأ آسیبی، بسیار دورترهم می‌شود. ساخت فلسفی، محصول روان بیمارنیست. ما حق نداریم‌از بیمار روانی که در وی‌جهان‌بینی ویژه‌یی به‌وجودآمده است، نتیجه‌بگیریم که فلسفه‌اش نیزمعتبرنیست.

ما باید نخست این موضوع راکنار بگذاریم. تنها پس ازآنکه این کار را انجام دادیم، می‌توانیم به بررسی «روانزایی» ایدئولوژی بیمار بنشینیم و بکوشیم تا عقایدش را برحسب زندگینامه شخصیتش دریابیم. درنتیجه، در این موارد جایی برای آسیب شناسی روانی یا روان درمانی جهان بینی وجود ندارد. بهترین کاری که در این

مورد می‌توان انجام داد، بررسی آسیب‌شناسی روانی یا روان‌درمانی نگرنده ، یعنی شخص زنده‌ای است که نظریهٔ بیمار از وی ریشه گرفته است. و بدیهی است که این گونه آسیب‌شناسی روانی هرگز از حد داوری اعتبار یا بی‌اعتباری جهان‌بینی[۱] فراتر نمی‌رود . دراین موردمانمی‌توانیم که با توجه به مسئلهٔ فلسفی بخصوصی اعتقاداتمان را بیان کنیم ، زیرا آنگونه تفسیرها به شخصیت فلسفی او محدود است. .ستانده‌های[۲] کاری آسیب شناسی روانی «سلامت بیماری» درهرمورد تنهابه انسان مربوط است ونه جهان‌بینی ودیدگاه‌های‌فلسفی‌او. به‌علاوه ساختن اظهار نامهٔ آسیب شناسی روانی- در موردبیمار، ما را ازنیاز به درگیرشدن‌فلسفی باجهان‌بینی‌اوو آزمون درستی یا نادرستی آن آزاد نمی کند. بازتکرار می کنیم: سلامت یابیماری روانی‌دارندهٔ‌جهان‌بینی، به صحت یا غلط بودن آن نظر ارتباطی ندارد. حتی‌به‌نظر آن‌هایی که همه‌رادشمن‌خودمی انگارندنیز،(همه‌دشمن‌بین)[۳] دودوتامی‌شود چهارتا. ارزیابی ما ازعقاید، به منشأ روانی داشتن این عقایدوابسته نیست .

آن‌چه که کل مسئله به‌آن منتهی می‌شود سفسطه‌ی روانشناسی گرایی[۴] است ،به‌این سبب باید ازرویه‌ی‌کاذب - علمی‌پرهیز کنیم که هرفعل‌را به‌سرچشمه‌های‌روانیش تحلیل می کند وبراین اساس‌مشخص می کند، درونه‌اش معتبراست یابی‌اعتبار . این نوع نگرش از ابتدا محکوم‌به‌شکست‌است‌مثلااین‌نگرش‌مردوداست که‌اعتقادبه‌مابعدالطبیعه یااعتقاد به‌خدا ، ازترس انسان اولیه ازنیروهای قدرتمند طبیعی نشاة

۱- رجوع کنید به نظرات‌آدلر.

2-Standard

3- Paranoid

4 - Psychologism

می گیرد زیرا این برداشت ، نوعی صنعت ظریف فلسفی است. هم چنین این برداشت درمورد ارزش کار هنری نادرست است که هنرمند آن را درمرحلهٔ روان‌پریشی زندگیش آفریده است . نباید امکان سوءاستفاده فردی یا اجتماعی برای مخدوش کردن نظریه: کارخود به خودی داده شود . انکار اعتبار و ارزش آفرینش هنری یا تجربهٔ مذهبی به‌علت آن که ازجهت هدف‌های روان نژندانه مورد استفادهٔ فرد قرار گرفته است اصطلاحاً دفع فاسدبه‌افسداست. این نوع روش انتقادی یادآوری کنندهٔ انسانی است که به‌لکلکی برخورد کرده بود و می گفت : « چرا فکرمی کردم لك‌لك وجود ندارد .» آیا به‌آن علت نیست که لك‌لك کنایه‌یی است ازپرستار بچه دراسطوره‌ها ، آیا به‌این علت می‌توان گفت که این پرنده ، خود افسانه‌است؟

همهٔ این مطالب انکاراین موضوع نیست که این عقاید ازنظر روانشناختی ، زیست شناختی وجامعه شناختی «شرطی» شده‌اند. البته «شرطی هستند» ولی «علی» نیستند. والدر[1] به درستی اشاره کرده است که‌این گونه شرطی شدن‌عقاید وپدیده‌های فرهنگی، ممکن‌است سرچشمهٔ‌اشتباه بوده وموجب بروزنقطه نظرات غلط و گزافه گویی‌ها شود. ولی مسؤول‌درونهٔ اصلی آن‌نیست. هم‌چنین نمی‌توان آن‌هارا به‌عنوان توجیه پیشرفت ادراکی، درپس آن دسته ازعقاید و پدیده‌ها محسوب داشت.(هرگونه«توجیهی» ازاین‌شمار، میدان بیان شخص‌را بامیدان نمایش شیئ ، به‌اشتباه خواهد انداخت .) وباتوجه به‌ساخت تصویرذهنی فرد ازجهان ، شلرثابت کرده است که اختلافات خوی شناسی تاآن‌جا دخالت داردکه برانتخابش اثر گذارد، به‌هرحال این

---

1 - Walder

موارد درونـهٔ آن رؤیا [1] را نمی‌سازد. از این رو شلر عناصر شرطی را «انتخابی» می‌داند و نـه «ذاتی» . این عناصر پایهٔ درک ما درچرایی بروز جهان‌بینی شخص‌است ، ولی هرگزقـادربه«توجیه» این مسئله نیستند کـه کدام بخش از نعمت جهان در این رویـای هرچند تنگ فرد مستقرشده است . به‌هرحال ویژگی همهٔ جنبه‌ها ، ماهیت قسمتی همهٔ تصاویردنیا ، فرض عینی‌بودن جهان‌را پیش می‌آورد. ما به‌وجود منابع‌خطا وعوامل شرطی درمشاهدات نجومی آشناییم ـ واقعیتی که در «معادلـهٔ شخصی » مشهورمنجمان بیان می‌شود . به‌هرحـال شك نیست که علیرغم وجوداین عوامل‌شخصی ، یقیناً چیزی شبیه کاروان کش [2] وجـود دارد. (۱۰) همین‌طور، نوعی قضاوت درمورد جهان بینی، براساس‌ساختمان روانشناختی(یاآسیب‌شناختی روانی) شخصی که‌دارای‌این‌نظریه است ، وجود دارد که‌نه درونی‌است ونه‌ثمربخش. دراین حال، تنها رویکردی عینی ومعطوف‌به‌واقعیت درونی جهان‌بینی می‌تواند ، نقطه‌ی اتکا باشد.

یقیناًمانباید به‌چیزی که«واقعی»است، انگ سالم‌بزنیم؛ یابه‌عکس چیزی‌را به‌علت آن‌که بیماراست «دروغین» بدانیم.

افزون براین ، هرگاه به‌سبب هدف‌های اکتشافی براین‌عقیده باشیم که روان درمانی‌ازاین‌دست دربـررسی مسایـل فلسفی قلمـرو گسترده دارند ، همان‌طورکه نشان دادیم‌دسته‌های ویژه آسیب شناسی روانی ـ موسوم به «سلامتی» و «بیماری » به‌حقیقت یااعتبار عقاید ، ارتباطی ندارند . هرگاه روان‌درمانی دراین مورد جسارت داوری داشته باشد ، بلافاصله اشتباه روان‌شناسی‌گرایی‌را مرتکب می‌شود.

1- Vision
2- Sirius

افزون براین، هرگاه بخواهیم با انحراف‌های روان‌شناسی گری روان درمانی موجود اقدام کنیم ، و بریورش‌های خطرناکش نقطهٔ پـایان بگذاریم ، لازم‌می آید که روان‌درمانی را بارویهٔ جدیدی تکمیل کنیم. درقلمرو فلسفه ،روان‌شناسی گری ، برروش‌های انتقادی پدیده‌شناسی فایق آمده است ، درمیدان روان‌درمانی ، اکنون ، روان‌شناسی گری باید به‌وسیله روشی که آن‌را معنا درمانی می‌نامیم ، فایق آید .وظیفهٔ معنا درمانی ، دراین مورد ، همان چیزی است که ما «روان‌درمانی براساس تعابیرو اصطلاحات روحانی » نامیده‌ایم. معنا درمانی بـاید مکمل روان‌درمانی‌باشد ؛ به‌این‌ترتیب که باید خلأناشی از کمبودش‌را پر کند . باکاربرد معنا درمـانی ، ما تجهیزمی‌شویم تامسایل فلسفی‌را درچهارچوب مربوط به‌خودبررسی کنیم وبه‌بحث عینی درموردراندوه روحانی انسانی که از آشفتگی‌های روانی رنج‌می برد ، بپردازیم.

معنا درمانی‌نمی‌تواند جانشین‌روان‌درمانی شود وبه‌علت‌ماهیت آن ، قصدهم‌نداریم که‌جانشین روان‌درمانی گردد ،بلکه‌بایدمکمل‌روان درمانی، باشد (وحتی این حالت باید درموارد ویژه‌یی انجام پذیرد .) درواقع هدف‌های‌معنا درمانی ، جدید نیست وازاین رویکرد ندانسته استفاده شده‌است . به‌هرحال، ما دراین‌جا امکان کاربرد درست معـنا درمانی‌را بررسی می کنیم ومی کوشیم مشخص کنیم درچه مواردی و تاچه حد این روش مناسب‌است. برای روشن شدن موضوع،نخست باید اززاه‌روش شناسی، به‌این مسئله بنگریم وپیش ازهمه عوامل معنا درمانی‌را اززوان درمانی جداکنیم . این کار به‌منظـور تحلیل انجام می گیرد ولی درانجـام این‌کار هرگزنباید فـراموش کنیم که در کار روان‌پزشکی این‌هردوعامل‌بایکدیگرپیوندی زنده‌دارند ، وهمان گونه که انتظار می‌رود ، درکاربابیمار ،این دوعامل یکی‌می‌شوند.درپایان،

دلبستگی‌های روان‌درمـانی ومعنـا درمانی ـ یعنی جنبه‌های روانی و روحانی انسان ـ به طور جداناشدنی، به‌هم می‌پیوندند.

دراصل، واقعیت‌این‌است که جنبه‌های روحانی‌وروانی انسان‌را باید جدا ازیکدیگردرنظر گرفت ، این دوجنبه دارای قلمـروی کاملا متفاوت هستند . خطای روان شنـاسی گری درتغییرجهت ازیك سطح به‌سطح دیگراست. روان‌شناسی گری‌به‌سمت زمینهٔ مدارك تغییرجهت می‌دهد . برای پیشگیری ازاین امر درمیدان درمـان روان درمانی و درنهایت پاك‌سازی روان‌درمانی ازروان‌شناسی گری، قصد وکاراصلی معنا درمانی‌را تشکیل می‌دهد.

دراین‌جابه‌عنوان دستاوردابن‌فصل،ازبر گردان‌روان‌شناسی گری علیه خودش استفاده نمی کنیم ، بلکه آن‌را به‌عنوان سلاحی علیه آن به‌کارمی گیریم .اسلاح‌های‌آن، این رشته‌را منهزم می کنیم.بامعکوس کردن نوك تیزنیزه‌می‌توانیم ، روانزایی روان‌شناسی گری‌را بیازماییم یعنی انگیزه‌های به‌وجـود آورنـدهٔ آن را . نگـرهٔ اصلی مخفی ایـن روش و گرایش اسرارآمیزآن چیست ؟ پـاسخ ، این‌است: گرایش به‌سمت ارزش زدائی[1] درهریك از موارد فرضی ، کوشش‌هـای این مکتب به‌ارزیابی درونـهٔ عقلانی اعمال روانی ، به‌واقع کوششی‌برای ازبین بردن ارزش آن‌هااست . این مکتب همیشه می کوشد ازچهره نقاب بر گیرد . به‌تمام زمینه‌های اعتباری مثل مذهب ، هنریا حتی‌علم حمله‌می کند واین کاررا بافرارازقلمرودرونه‌به‌قلمروعمل انجام‌می‌دهد. بنابـراین ، روان‌شناسی گـری درنهایت ازپیچیدگـی‌های مسایلی که نیازبه‌دانش واعمال وظایفی‌است که مستلزم تصمیم گیری است خودرا

1- Devaluation

پس می‌زند. ودرنتیجه درپرواز و دورشدن ازواقعیت‌ها و امکانات هستی‌است .

درهرحال، روانشناسی گری چیزی جز نقاب‌نمی بیند و براین تأکیداست که تنها انگیزه‌های روان‌نژند ، درپس این نقاب‌ها وجود دارند. به اعتقاد این مکتب، هنر «در تحلیل نهایی چیزی جز» گریز از زندگی یاعشق نیست! مذهب ، صرفاً ترس اولیهٔ انسان از نیروهای کیهانی است! همهٔ آفریده‌شده‌های (مخلوقات) روحانی به والایش‌های «صرف» لیبیدو ، یا در مواردی جبران احساس حقارت یا وسیله‌یی برای‌رسیدن به ایمنی هستند. پس در قلمرو روح، آفرینندگان بزرگ را روان نژند می‌نامند. حال که این‌سیر «کذب»روانشناسی گری را روشن کردیم با رضایت‌می‌توانیم بگوییم که‌مثلاگوته‌یا آگوستین [1](۱۱) « در واقع تنها» روان‌نژند بوده‌اند. این نقطه نظر چیزی جز آن چه که‌هست‌نیست، یعنی که‌درواقع چیزی نیست. زیرا چیزی که زمانی نقاب‌یا پوشش بوده‌است یا در جایی وسیله‌یی برای رسیدن به هدف، برای‌همیشه‌نقاب باقی می‌ماند، یا چیزی جز وسیله‌یی برای رسیدن به هدف نمی‌شود ؟ آیا هرگز ممکن است چیزی بلافاصله ذاتی واصلی‌باشد ؟

روانشناسی‌فردی‌در موردجسارت،دادسخن می‌دهد،ولی‌ظاهراً، فروتنی‌همراه‌آن‌رافراموش کرده‌است.فروتنی،دربرابرنیروهای‌روح‌در برابرقلمروروحانی که به‌عنوان‌قلمروی‌خاص‌فرداست‌ماهیت‌وارزش‌های این قلمرو به‌سادگی به صورت روانشناسی گری درسطح روانشناختی منعکس‌نمی‌شود. فروتنی، اگر ذاتی باشد ، یقیناً بیش‌تر از جسارت ،

1- Augustin

شناساننده قدرت درونی خواهد بود.

روان‌درمانی «دروغین» ـ مانند روانشناسی گری ـ ازرویارویی بامشکلات اعتیار فلسفی‌وعلمی پرهیز می کند. به‌عنوان‌مثال یك‌روانکاو درجریان بحث خصوصی‌به‌عقیدهٔ غیرروانکاوانهٔروان درمان‌گردیگری حمله‌می کندو با گفتن این‌مطلب که‌این‌عقایدناشی‌از«عقده‌های» او است، اورا محکوم می کند. هنگامی که برایش روشن شد که روش غیر روانکاوی به‌علاج بیماری منتهی‌شده است ، اظهار خواهد داشت که «شفای » بیمار یکی دیگر از نشانه‌های بیماریش بوده است . با این استدلال می‌توان از برابر همهٔ بحث‌های عینی‌و مشاجرات علمی گریخت !

پس‌روانشناسی گری،توسل جستن موردعلاقهٔ آن عده‌ای‌است که‌به‌بی‌ارزش کردن ارزش‌هاتوجه‌دارند. ولی‌به‌نظرما روانشناسی گری جنبهٔ ناقص پدیده‌یی‌جامع‌تر است . به این‌ترتیب که: در پایان قرن نوزدهم وآغازقرن بیستم تصویر انسان به طورکامل یاژگونه‌نموده‌شد که‌علتش مناهی متعددی بود که در برابر انسان قرار داشت و او در گلاویز شدن با این منهیات بی‌یاورمی‌نمود . و انسان ، ناگریز از رویارویی باعوامل زیست‌شناختی،روان شناختی‌وجامعه شناختی‌بود. آزادی ظاهری انسان که‌علیرغم این محدودیت بدست آمده بود ، آزادی روح دربرابر طبیعت،نادیده گرفته شده بود . ولی این آزادی است که در واقع‌جوهر انسان را می‌سازد . از این‌رو، همراه با روانشناسی گری ، زیست‌شناسی‌گری [1] و جامعه

1- Biologism

شناسی گری[1] هم داشته‌ایم که همهٔ آنها در ایجاد کاریکاتوری از انسان موثر بوده‌اند. تعجبی ندارد که در سیر تاریخ عقلی ، واکنشی نسبت به این نظر طبیعت گرایانه به‌وجود آمده باشد. این ضدنظر ، موجب توجه به‌واقعیت‌های ابتدایی انسان شده است ، این ضد نظر ، آزادی انسان رادربرابر سدهای تحمیلی طبیعت مشخص کرده است. تعجبی ندارد که‌واقعیت اصلی مسؤول بودن، در نهایت در مرکز میدان دیدهای‌مان (رویاهایمان) قرار گرفته باشد. واقعیت اصلی دیگر، یعنی آگاه‌بودن، دست کم چیزی است که‌نبایدبه‌وسیله‌روانشناسی گری پایمال شود.

فلسفهٔ اصالت وجودی، اعتبار اعلام وجود انسان را، به‌صورت موجودی باقدرت تولیدمثل به‌خود اختصاص داده است . به‌این ترتیب است که یاسپرس[2] وجود انسان را وجودی «تصمیم گیرنده» می‌پندارد، نه‌چیزی که صرفاً «هست»؛ بلکه ، چیزی که ابتدا تصمیم می گیرد «چه‌هست». این جمله، واقعیتی را مشخص می کند ، که‌مدت‌ها دریافته شده بود؛ ولی همیشه مورد قبول نبود . و تنها پس از پذیرش داوری اخلاقی رفتار انسان، امکان پذیر شد. زیرا هنگامی که انسان‌در برابر محدودیت‌های طبیعت قرار گرفت ، هنگامی که به‌عنوان انسان، «تکیه‌گاهی» در آن‌ها یافت: هنگامی که از انقیاد واطاعت کورکورانه ازمحدودیت‌های تحمیل شده توسط عامل زیست‌شناختی (نژاد) ، عامل جامعه شناختی (طبقه) یا عامل روانشناختی (سنخ خویی) دست برداشت ـ می‌توان، از نظراخلاقی او را داوری کرد . معنای مفاهیمی چون شایستگی و گناه، به عقیدهٔ ما ، در مورد گنجایش واقعی انسان،

1- Sociologism

2-jaspers

برای نپذیرفتن محدودیت‌های مشخص یاد شده در بالا نشیب و فراز دارد، همچنین در مورد گنجایش دیدن این محدودیت‌ها، بـه جای چالش‌درشکل دادن به سرنوشت‌وزندگیش،ازثبات برخوردارنیست. به‌این‌ترتیب، انسانی فرضی،از ملتی فرضی تنها باتوجه به‌این‌واقعیت، نه‌بی گناه است ونه‌گناهکار. مثلا گناه این فرد هنگامی محقق می‌شود که استعدادهای ویژهٔملی خود راتربیت نکند، یا سهمی درارزش‌های فرهنگی ملی برعهده نگیرد .هر گاه وی‌بتواند برشماری‌ازضعف‌های خویی خود ، از راه جریان‌آگاه خودآموزی فایق آید، کاری شایسته انجـام داده است . تا چه حد انسان به خطای استفاده از ضعف خوی ملتش به عنوان بهانه‌ای برای ضعفشان پی می‌برد . این مسأله لطیفه‌یی در مورد «دومای پسر» [1] را به یاد می‌آوردکه یك روز خانمی از وی پرسید: «شاید طرززندگی بی‌بندوبارانهٔ پدرتان شماراخشمگین کند.» دومای جوان در پاسخ گفت؛ «آه،نه، عالیجناب، اگرچه او نمی‌تواند سرمشق من باشد ولی می‌تواند برایم بهانهٔ خوبی باشد.» بهتربود که دومای پسر، پدرش را به عنوان زنگ خطری تلقی می کرد . حال‌آیا زیاد نیستند، افرادی که بدون سهم‌داشتن در فضایل ملی،به‌آنهامباهات می کنند ؟ شخصی که نمی‌تواند مسؤول به وجودآمدن چیزی باشد ، چگونه می‌تواندآنرا ستایش یاسرزنش کند.این‌تصوراززمان فلاسفه‌ی کلاسیك و یقیناً از آغاز یهودی گری [2] و مسیحیت [3] در دل هر متفکر غربی وجود دارد. از نظر آنان هنگـامی انسان را می‌توان از نظـر

1- Dumas fils
2- Judaism
3- Christianity

اخلاقی، داوری کرد که رها از اخذ تصمیم و اعمال مسؤولیت باشد. این امر به طور شگفت آور و آگاه مغایر تفکر کافران (معتقدان به ادیانی غیر از مسیحیت و یهود)[1] است .

ما ابتدا کوشیدیم از راه نظری، لزوم معنادرمانی را نتیجه گیری کنیم . نشان داده شد که روان درمانی ، ناگزیر، مرتکب اشتباه روانشناسی گری می‌شود. در فصل‌های آینده باید عملی بودن معنادرمانی را ثابت کنیم. سرانجام در فصل آخر مدارکی مبنی بر امکانات نظری این روش به دست خواهیم داد- یعنی که به مسایلی ملموس در این مورد پاسخ خواهیم گفت : آیا می‌توان بدون تحمیل فلسفهٔ درمان گر ، معنا درمانی را به کار گرفت .

در فصل آینده به بررسی شکل عملی بودن فن معنا درمانی می‌پردازیم. پیش از این دربارهٔ اهمیت مفهوم مسؤولیت به عنوان بنیاد هستی انسان سخن گفتیم . افزون بر این پیشنهاد می کنیم که معنا درمانی ، راهی، برای انعطاف روان‌درمانی به سمت تحلیل وجودی می گشاید و در این راه ، طبیعت انسان بر اساس مسؤولیت‌هایش آزموده می‌شود.

1- Pagan

PersianPDF.com

زیرنویس‌ها

(۱)ـ آدلر ـ آلفرد Adler - Alfred

روانپزشك اتریشی (۱۹۳۷-۱۸۷۰) وبانی مکتب روانشناسی فردی یا عقده حقارت و افراط درجبران است.

Zuider zee

(۲)ـ دریاچه‌هایی‌است که درهلند با سدبستن آب را از آنها خارج کرده و زمین بدست می‌آورند.

(۳)ـ نهاد id، من ego

برطبق تقسیمات روانکاوی، بخش تیره و دوراز دسترس شخصیت را نهاد می‌نامند. آن بخش از دستگاه روانی که واسطهٔ میان شخص و واقعیت است «من» نامیده می‌شود.

(۴)ـ سرکوبی repression

جریان فعال دورنگاهداشتن و بیرون انداختن و تبعید کردن افکار یا تکانه‌های غیرقابل قبول را ازآگاهی، سرکوبی می‌نامند.

(۵)ـ باخواندن این مطلب حدیث نبوی به ذهن متبادرمی‌شودکه کلکم راع و کلکم مسوول

(۶)- پان سکسوالیسم
نظریه‌ای مبنی براین اصل‌که همهٔ رفتار انسان از مسایل جنسی‌نشاة می‌گیرد. امروزه هیچ‌یك از رهبران مکاتب‌طب روانی به این نظریه اعتقاد ندارند.

(۷)- لیبیدو
درروانکاوی، انرژی سائق جنسی را لیبیدوگویند

(۸)- من‌آئینی solipsism
نظریه‌ای مبنی براین فکرکه‌من، به تنهایی جوهر وجود است وچیزی به استثنای من انسان ارزش ندارد. (م)

(۹)- همه دشمن بین یا پارانویید paranoid
معادلی است ساختهٔ‌آقای دکترناصرالدین صاحب‌الزمانی

(۱۰)- ستاره‌ای است در مجموعهٔ دب اکبر ، روشن‌ترین ستارهٔ آسمان که نزدیك به۸/۷سال نوری از زمین فاصله دارد.

(۱۱)- اگوستین قدیس (۳۳۰-۳۵۴ بعداز میلاد) از اولین پدران‌کلیسای مسیحی ونویسنده است.

(۱۲)- کارل یاسپرز (۱۹۶۹-۱۸۸۳) فیلسوف‌آلمانی است.

از روانکاوی
تا
تحلیل وجودی

الف) تحلیل وجودی عام

روان درمانی می کوشد حقایق غریزی را به سطح خودآگاهی بیاورد . از سوی دیگر ، معنا درمـانی در جستجوی راهی است که واقعیت‌های روحانی را خودآگاه کند . تحلیل‌وجودی ، به ویژه ،به آگاه کردن انسان به مسؤولیت‌هایش توجه دارد ـ زیرا مسؤول بودن یکی اززمینه‌های‌اصلی وجودانسان است.همان‌گونه‌که گفتیم، هر گاه انسان بودن به معنای خودآگاه و مسؤول بودن باشد ، بنابراین تحلیل وجودی آن روان درمانی خواهد بود که نقطهٔ شروع آن، خودآگاهی به مسؤولیت است.

اندر معنای زندگی

مسؤولیت، حس اجبارفراهم می‌آوردواجبار،آدمی راهم تنها بر اساس «معنا»، معنای ویژهٔ زندگی انسان می‌توان دریافت . این‌نوع معنا خود بسیار برانگیزاننده است و غالبـاً هم مطرح می‌شود . یعنی هر گاه پزشك به درمان بیماری می‌پردازدکه از نظرروانی گرفتاراست وکشاکش‌های روحـانی به وی فشار می‌آورد، این مسئله جلب نظـر

می کند. البته این پزشك نیست که این مسئله را مطـرح می کند؛ بلکه این بیمار است که با اندوه روحانی خود ازاین مسأله پرده برمی‌دارد. به هر حال این مسأله چه آشکار بیان شده باشد یا اشارهٔ ضمنی به آن رفته باشد، ذاتاً مسأله‌یی انسانی است. افزون براین، چالش در معنای زندگی را هرگز نمی‌توان تظاهری‌ازبیمارگنی[1] یا ناهنجاری دانست، این مسأله بیش‌تر حقیقی‌ترین بیان حالت انسان بودن و علامت‌ماهیت انسانی‌ترانسان است. زیرا به‌آسانی می‌توان حیوانات یا حشراتی‌مثل زنبورهایا مورچه‌ها را درنظرآورد که‌ازپیشرفت شایان توجهی‌برخور - دارند و ازبسیاری جهات سازمان اجتماعیشان درواقع بالاتر از انسان است . ولی هرگز نمی‌توانیـم درآفریده شدگانی از این شمار مسأله معنای وجودی، و درنتیجه چالش با هستی را درنظرآوریم. این‌مسأله تنها خاص‌انسان است که هستی خود را زیر سؤال قراردهد وبه‌تجربهٔ تردید در هستی خود بنشیند. بیش از استعدادهایی مانند قدرت‌تکلم، تفکر ادراکی یا ایستاده راه رفتن، عامل تردید نیز یکی ازمواردتمایز توجیه وجودی وی، از حیوانات است.

مسألهٔ معنا از جهت غائی و نهائی‌آن ممکن است باعث تشدید حالت فـرد شود. به ویژه، در سن بلوغ هنگامی که تردید اصلی در زندگی انسان،ناگهان به جوانی که درسن‌رشد و مبارزهٔ روحانی‌است چهره می کند،این حالت شدت می‌یابد. یك معلم‌علوم‌دبیرستان‌یك‌بار شرح می‌داد که زندگـی موجودات و هم‌چنین انسان«در تحلیل‌نهایی چیزی نیست جز جریان اکسیداسیون و احتراق».یکی از شاگردانش ناگهان از جا جست و این پرسش رامطرح کرد که: «اگراینطورباشد، پس زندگی چه معنایی خواهد داشت؟» این پسر دقیقاً به این واقعیت

1- Morbidity

دست انداخته بود که انسان، درسطح وجودی متفاوتی، زندگی می کند، مثل شمعی روشن که روی میزی قرار دارد و آنقدر پرتو می‌بخشد تا ازبین برود. وجود شمع یـا بقول هایدگر(۱) موجود بودن آن[1] را می‌توان به عنوان جریـان احتراق دانست. ولی انسان دارای شکل متفاوت وجودی است. هستی انسان شکل هستی تاریخی می گیرد. این هستی ـ متناقض باهستی حیوانات ـ همیشه در خطی تاریخی قرار گرفته (طبق نظر او. بینزوانگر[2](۲) «فضای ساختمان دار») ونمی‌توان آن رااز دستگاه مختصاتی که براین هستی چیره است بیرون کشید. واین چهارچوب ارجاعی همیشه معنادار است، اگرچه این معنابه کلام نمی آید وشاید هم قابل بیان نباشد. فعالیت موجود در لانهٔ مورچگان رامی‌توان باهدف انگاشت ولی با معنانیست. وآن‌جاکه معنایی وجود نداشته باشد، عامل تاریخی هم نمی‌تواندموجود باشد. «ملت» مورچگان «تاریخ» ندارد.

اروین اشتراوس[3] (درکتاب خود به نام اتفاق و تجربه)[4] نشان داده‌است که‌واقعیت‌زندگی انسان یعنی آنچه که‌وی‌واقعیت‌یافتن[5] می‌نامد به غیر از عامل زمان، تاریخی غیرقابل تصوراست. این مسأله به ویژه در روان نژندی حقیقت دارد کـه انسان واقعی شدن[6] را تغییر شکل می‌دهد. یك‌نوع‌ازاین‌تغییرشکل کوشش کردن‌صفحهٔ‌اصلی‌وجوداست.

1- Vorhanden-Sein

2- O. Binswanger

3- Erwin Strauss

4- Geschehnis und Erlebnis

5- Werkewirklichkeit

6- Werdewirklichkeit

اشتراوس این کوشش را هستی«حال گرایانه»[1] می‌نامد. وی به‌نگره‌یی اشاره‌می کند که‌هرنوع حس جهت در زندگی را انکار می کند،به بیان‌دیگر،رفتارنه‌براساس گذشته ونه برپایهٔ آینده،بلکه تنهابا حال‌خالص غیر تاریخی رابطه دارد. از این‌رو بسیاری ازچیزهایی راکه روان نژند ارجحیت برای زندگی می‌داند «دور از کشمکش و منازعه برای‌بقا» درجزیره‌یی‌دورافتاده است که وی در آن کاری جز دراز کشیدن زیر آفتاب‌ندارد. این کارمناسب‌حیوانات است نه انسان. تنهابه علت‌خود فراموشی،شخص‌می‌تواند خیال‌کند که در درازمدت (به کنار نهادن همهٔ لحظات دیونیزی هستی (۹)[2]) این‌گونه زندگی انسانی برای انسان باارزش‌وقابل تحمل است. انسان «طبیعی» (از جهت «میانگین» و«منطبق‌باقوانین‌اخلاقی») ممکن‌است‌ومی‌تواند گاه‌تاحدی‌نگرهٔ‌حال‌گرابه‌خود گیرد.

زمان و موقعیت برای این کار به انتخاب خود آگاه بستگی دارد.مثلا کسی می‌تواند در جشنی از مسؤولیت بگریزد وآگاهانه با استفاده ازمواد مخدر مسموم‌کننده، درجستجوی راهی برآید تاخود را فراموش‌کند.در این نوع حملات القایی ترك آشکار و مصنوعی، انسان هرلحظه آگاهانه ار فشار مسؤولیت واقعی خود رها می‌شود . ولی انسان ازدرون‌ودرنهایت ،دست‌کم انسان غربی،همیشه درمعرض تحمیل ارزش‌هایی است که به‌طور خلاق‌باید آن‌ها راتحقق بخشد. این‌بدان معنی‌نیست که‌وی نمی‌تواند خودرا مسموم‌کند وبا خلاقیتی که‌دارد نمی‌تواند حس اجبارش‌را خاموش‌کند. هریك‌از موجودات

1- Presentist

2- «Dionysiac» moment of existence

انسان در معرض این خطر قرار دارند و شلـلر[1] در مقالهٔ خود به نام «بورژوا» به‌شخصی اشاره کرده است که درپی وسایلی بـرای تحقق ارزش‌هایی است(خودارزش‌ها) که‌پایان (هدف)آن از یاد رفته‌است. شمار فراوانی از آدمیان از این دسته‌اند که در تمام طول مدت هفته‌به شدت‌کار مـی کنند ویـک‌شنبه‌ها به علت خلا و فقدان درونهٔ زندگی حالت‌شان تشدیدمی‌شود و این‌روز مستی ایشان را خودآگاه‌می کند. محکومان به «روان نژندی روزهای یک‌شنبه(۴)»[2] تنها به این جهت به مشروب پناه می‌برند که ازرعب روحانی خلا موجود بگریزند.

ضمن‌آن که مرحله پرسش‌های ناگزیر در بارهٔ معنای زندگی بیش‌تر درسن‌نوجوانی‌بروزمی کند!ولی‌ممکن است این مرحله دیرتر شروع شود وبا تجربه‌ای تکان‌دهنده تشدید یابد. بدان سبب سرگرمی نوجوان بااین مسئله،نشانه‌ای بیمارگن نیست، از این‌رواندوه‌روحانی بحـران‌های وجودی مرد بالغی که درحال مبارزه است تا محتوایی برای زندگیش بیابد، اثر آسیبی‌ندارد. معنا درمانی وتحلیل وجودی به‌بررسی‌رنج کشندگان‌روانی‌می‌نشیند، که‌از جهت بالینی آن بیمار نیستند. «روان درمانی‌ما براساس اصطلاحات روحانی» به‌ویژه برای بررسی آن عـده از مردم کشورهای صنعتی که از مشکلات فلسفی درطول زندگی‌رنج می‌برند، طرح‌ریزی شده است. ولی حتی‌آن‌جا که نشانه‌های واقعی بالینی بر اساس بعضی از آشفتگی‌ها پایه‌گذاری شده‌است، معنا درمانی برای بیمار می‌تواند سودمند باشد. زیرامعنا- درمانی می‌تواند برای بیمار آن‌چنان تکیه‌گاه روحانی سختی ایجاد

1- Sheller

2- sunday neurosis

کند که شخص سالم معمولی به‌آن نیازندارد ولی‌فرد نامطمئن ازنظر روانی‌ضرورتاً به‌آن‌نیازدارد،تابی اطمینانی خودرا به‌آن متکی‌سازد. درهیچ موردی نباید مشکلات درونی روحانی فردرا «نشانه» دانست. درهرمورد این مشکلات نوعی «پیشرفت» (با استفاده از برابر نهادهٔ اسوالد شوارتز[1]) هستند- که‌نشاندهندهٔ آن سطح از تفکر است که بیمار پیش‌ازاین به‌آن‌رسیده است،یاسطحی که باید به‌او کمك کنیم‌تا به‌آن‌برسد .این امربه‌ویژه در مورد اشخاصی به‌کار می‌رود که ازنظر روانی به‌سبب‌وجود علت‌های درونی ناپایدار نیستند(مثل‌روان‌نژندها) بلکه ترازمندی روانی خودرا صرفاً به علل بیرونی از دست داده‌اند. ازمیان افرادی از این شمار می‌توان کسانی را مثال زد که مسئله‌یی عشقی‌داشته ومعشوق را ازدست‌داده‌اندوبرزندگیشان اثر گذاشته‌است وبنابراین،نومیدانه این‌مسئله‌را پیش می کشند که آیا دیگر زندگیشان معنایی‌داردیانه؟ درمورد انسانی که سرنوشتش دربامعنا بودن وجودش قرارگرفته‌و به‌علت این بحران، متزلزل است ، چیزی پرترحم وجود دارد.او در این حالت بدون ذخایر اخلاقی است . اوفاقد آن پیوند روحانی‌است که‌تنهامی‌تواندبااتکاء آن‌تأییدی‌برهستی‌وزیستش‌بگذارد. بافقدان این پیوند (که نیازی به خود آگاهی‌یا طبقه بندی بر حسب اصطلاحات مشخص برای پیدا کردن تکیه‌گاه ندارد.) وی نمی‌تواند درموارد مشکل، ناسازگاری‌های سرنوشت را تحمل کند و نیرویش رادر برابرآن‌ها بکارگیرد. او اخلاقاً خلع سلاح‌شده است‌وبی دفاع. وطعمهٔ وحشتی که در مفهوم‌سرنوشت وجوددارد.

ازمثال‌زیر می‌توان‌دریافت که وجود نگرهٔ تأییدی نسبت به

1- Oswald Schwarz

زندگی ، تاچه‌حد با ارزش است و تـاچه‌حد بطور طبیعی بـه جنبهٔ بیولوژیایی انسان وابسته‌است: یك مطالعهٔ آماری گسترده در موردطول عمر نشان‌داد که‌همهٔ افراد مسن نسبت‌به زندگی نظری‌متین»داشته‌اند- یعنی جنبهٔ تایید . نگرهٔ فلسفی فرد ،در هرحال پدیدار می‌شود مثلا ، مالیخولیایی‌ها [1] اگر چه در جستجوی راهی برای پنهان کردن انکار اولیهٔ زندگی خود برمی‌آیندولی هرگز بطور کامل این مسئله‌را، با دورویی،بیان نمی کنند. بااستفاده ازروش درست تجسس روانپزشکی تشویش نهانی ایشان بی‌درنگ آشکار می‌شود. هرگاه حدس این مسئله وجود داشته باشد که یك ملانکولیك وانمود می کند که رها از نیاز ارتکاب به‌خودکشی است،رویه‌آزمایشی زیر بایدانجام گردد.

ابتدا باید در مورد افکار مربوط به‌خودکشی یا اشتیاقی که در گذشته نسبت بـه ارتکاب خودکشی موجود بوده است از او سؤال شود. این بیمار همیشه به این سؤال پاسخ منفی خواهد داد - و اگر وانمودسازی [2] داشته‌باشد دروی حرارت‌خاصی وجود دارد. پس‌از آن،سؤال بعدی‌را ازوی می‌پرسیم که از پاسخ این سؤال می‌توان اندوه‌حیاتی [3] اویا وانمود سازیش‌را مشخص کرد . از او این سؤال را می‌پرسیم که‌چرا فکر ارتکاب خودکشی در وی وجود ندارد- این سؤال ممکن است ناشیانه به‌نظر آید-بیمار مالیخولیایی که در واقع دارای این نیات‌نیست یا بر آن‌هافایق آمده‌است،بدون‌ترس‌پاسخ خواهد گفت که خانواده‌اش به‌یادش آمده‌یابه‌کارش می‌اندیشد یاچیزی ازاین

1-melancholiacs
2- Acting out
3- Taedium vitae

دست. انسانی که می کوشد تحلیل گرش را گیج کند ، با این پرسش بلافاصله به‌تشویش می‌افتد . او در واقـع درمورد تایید «تصنعی»اش [1] در زندگی، مدارك کافی ندارد . به‌طور مشخص این بیمار تقیه کار ، خواهد کوشید موضوع را عوض کند و معمولا لب مطلب را خواهد گفت تااز تنگنا نجات‌یابد .مردم از نظر روانشناختی قادر نیستند در مواردی که‌فکر خودکشی به‌آن‌ها فشارمی‌آورد دلایلی برله‌زندگی جعل کنند یا مدارکی برای ادامهٔ زیستن بسازند . به واقع هرگاه ، این دلایل موجودباشند، همیشه دردسترسند ودر این مورد بیماربه‌خودی خود دیگرباتکانه‌های خودکشی به‌جنبش نمی‌آید.

به مسئلهٔ معنای زندگی از طرق گونه‌گون می‌توان نظرافکند. در آغاز بایدمسأله معناوهدف دنیا رادر کلیت خویش یاسرگشتگی‌مان درسرنوشتی که تجربه می کنیم یااعتراضمان‌را ،در مورد رویدادهای برابرمان به کناری نهیم ؛ چون جواب‌های‌مثبت همهٔ این پرسش‌هادر چهارچوب خاص مذهب قرار می گیرد. انسان مذهبی که سرنوشتش را درقدرت الهی می‌داند،ظاهراً نبایدبرایش این گونه مشکلات مطرح باشد، برای باقی آدمیان، نخستین مسأله این باید باشد که سؤال رادر قالب‌مناسبی قراردهند. ابتدا باید معین کنیم که آیا اصلا سؤال کردن دربارهٔ معنای زیستن‌وکلیت هستی مجاز است‌یاخیر وآیاچنین سؤالی خودش معنایی دارد یاخیر .

ـ درواقع، پرسش‌ما باید بامعنای یك‌بخش‌از سؤال‌محدودشود . ماازابتدا نمی‌توانیم‌مسألهٔ«هدف» زندگی در جهان رامورد سؤال قرار

1-Phony

دهیم. هدف ،تعالی به‌سمت اعلاست که همیشه‌نسبت به «مالك» خود بیرونی‌است. بنابراین ما در نهایت‌می‌توانیم ، معنای جهان‌را درقالب ابرمعنا دریابیم، بااستفاده از کلمه ، برای تبدیل این عقیده که معنای کل، دیگر جامع نیست و به ورای جامعیت می‌رسد. این‌برداشت از معنا ، همانند اصل مسلم عقل‌کانت است: ذهنمان به بودن نیاز دارد که این درعین‌حال برایش قابل‌درك نیست.

پاسکال مدت‌ها پیش از این روشن‌کرده بود که ساقه ، هرگز نمی‌تواند به معنای درخت‌کامل دست یابد. زیست‌شناسی نوین نشان داده‌است که هرموجودزنده،درون‌محیط ویژه‌اش‌محدود است‌وتوانایی گریختن از آن‌را ندارد. با همهٔ این‌که انسان وضعیتی استثنایی دارد ، با همه این‌که وی به‌طور غیرمعمول پذیرای جهان‌است و خود جهان، محیطش می‌شود ـ چه‌کسی می‌تواند بگوید که ورای این دنیا ، ابردنیایی وجود ندارد؟ درست همان‌گونه‌که حیوان به‌ندرت می‌تواند در محیط‌خود به‌جایی برسد، که دنیای عالی انسان‌را درك‌کند، اگرچه وی می‌تواند از طریق اعتقادات درونی ومذهب به آن نزدیك شود. از این‌رو شاید انسان به دشواری بتواند به ابردنیای خود دست‌آویزد، یا شاید از راه الهام با آن برخوردکند . یك‌حیوان خانگی نمی‌تواند درك‌کند چرا انسان‌از او استفاده می‌کند. پس چگونه انسان می‌تواند بداند هدف «غایی» زندگیش و «ابرمعنای» جهان چیست؟ ما با نظر هارتمن[1] (۵) موافق نیستیم که می‌گوید آزادی و مسؤولیت‌انسان در برابرسودمندی‌او قرار گرفته است، که‌از وی مخفی‌است و درعین‌حال او وابسته به آن است . هارتمن ، خود می‌پذیرد که آزادی انسان

1- Hartmann

نوعی «آزادی علیرغم‌وابستگی» است تا آن‌حد که آزادی ذهن انسان بالاتراز قوانین مسلط برطبیعت و در بالاترین «رتبه‌ی وجودی»[1] خود قرار می گیرد که علیرغم وابستگی به لایه زیرتر وجودی، «خودمختار» است. همان گونه که دیدیم، رابطهٔ مشابهی میان قلمرو آزادی انسان و قلمرو مافوق انسان وجود دارد که کاملا قابل‌تصور است، بنابراین به انسان علیرغم برنامه‌های الهی، آزادی اراده نیز اعطا شده است ـ نه‌مانند حیوان‌خانگی که همزمان با درخدمت‌انسان‌بودن، باغریزه‌هایش نیز زندگی می کند، برای آن که انسان‌از غریزه‌های‌خود حیوان برای رسیدن به اهداف خودش استفاده می کند.

پس باید رابطهٔ دنیای انسان‌را با ابردنیای مشابه، با رابطهٔ میان «محیط»حیوان فون‌اوکس کول[2] ومحیط‌انسان‌روشن کرد.*شلایش[3] به گونه‌یی‌متقاعدکننده‌وزیبااین‌رابطه‌رابه‌این‌ترتیب‌بیان کرده‌است که: خدا در ارغنون (۶) احتمالات نشست و دنیا را فی‌البدیهه انشا کرد. ماکه بندگان ضعیفی هستیم تنها صدای انسانیت‌را می‌شنویم. اگر تنها این صدا به این‌زیبایی است، پس کل آن باید چه پرشکوه باشد.»

بدیهی‌است که عقیده به ابرمعنا ـ چه به‌عنوان برداشتی‌متافیزیکی و چه از مفهوم مذهبی قدرت الهی ـ ازنظر روان‌درمانی‌و سلامتی روانی بسیاربا‌ارزش است. به‌عنوان ایمانی ذاتی که از قدرتی درونی

1- statum of being

2- von Uexkull

* رابطهٔ میان محیط (تنگ) حیوان و جهان (وسیع‌تر) انسان، میان جهان انسان وابر ـ جهان (فراگیر) برابر است با «مقطع طلایی»

3- Schleich

سرچشمه گرفته‌است، چنین اعتقادی به‌طور غیرقابل‌محاسبه به‌سرزندگی انسان می‌افزاید. در نهایت برای چنین ایمانی هیچ چیزی بی‌معنا نخواهد بود. هیچ‌چیزی «به‌باطل» پدیدار نمی‌شود. «هیچ‌عملی بدون حساب باقی‌نمی‌ماند» (ویلدگانز[1]) به‌نظر می‌آید که جهان چیزی مانند قانون حفظ ورزهٔ (انرژی) روحانی‌را متجلی می‌کند. هیچ‌عقیدهٔ والایی نمی‌تواند نابود شود، حتی‌اگر هرگز در معرض عقاید عموم قرارنگرفته باشد و یاحتی‌اگر «دفن‌شده باشد». درپرتو این‌نوع‌قانون، درام و تراژدی زندگی درونی انسان، هرگز به عبث فاش نمی‌شود، حتی هنگامی که این‌نمایشنامه‌درخفا بازی شده باشد، ثبت‌نشده باشد و قلم هیچ‌نویسنده‌یی به آن شهرت‌نبخشیده باشد. «داستانی» که هرشخص آن‌را درزندگی‌خود بازی کرده است، دارای ترکیبی است که به‌طور غیرقابل قیاس برتر از هرداستان نوشته شده‌ای است. هریك از ما به نوعی می‌داند که گوهر حیاتش درجایی محفوظ و در امان است. به‌این‌ترتیب، زمان و گذرابودن سالیان، نمی‌تواند برمعنا و ارزش آن تأثیربگذارد. بودن‌در گذشته نیز نوعی‌بودن‌است ـ که شاید مطمئن‌ترین نوع‌و از این‌دیدگاه، هرکار مؤثر در زندگی، با شکوفاکردن این امکانات به‌صورت رهایی‌بخش آن‌ها بروز می‌کند. اگرچه‌این‌امکانات مربوط به‌گذشته‌اند ولی در حال‌حاضر به‌طور مطمئنی برای‌همیشه‌در ابدیت جای‌گرفته‌اند و زمان، دیگر نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد.*

1- wildgans

* زمانی که‌گذشته است به یقین باز نمی‌گردد: اما آن‌چه‌که در آن محدودهٔ زمانی روی داده است تغییرناپذیر است‌و غیرقابل تخطی. بنابراین گذشت زمان نه‌تنها یك سارق است بلکه یك امین‌هم هست. هرفلسفه‌ای که ←

تا به‌حال دربارهٔ مسئله‌معنا، تا آن‌حد به بررسی پرداختیم ، که به معنای جهان مربوط می‌شود . حال بایـد مواردی را مطرح کنیم که بیمار درمـورد معنای فردی و شخصی زندگیش می‌پرسد. بسیاری از بیماران این‌سؤال‌را به‌شیوهٔ خاص تحریف می کنند، که به‌ناچار ایشان را به‌سوی هیچ‌انگاری اخلاقی[1] سوق می‌دهد. بیمار به‌طور بی‌تفاوت مدعی است که درآخر، کل معنای زندگی همان لذت‌است‌و درجریان جدل خویش وی، این‌را به مثابه یافتهٔ غیرقابل‌بحث عنوان می کند که

1- ethical nihilism

←

حالت ناپایداری هستی‌راپذیرفته است لزومی‌ندارد بدبین‌باشد. برای‌توضیح می‌توانیـم بگوییم : بدبین موجودیست کـه بـا ترس‌و انـدوه بـه تقویم دیواریش نگاه می کند، که هرروز باکندن صفحه‌ای‌از آن، کوچك‌ترمی‌شود. از طرف دیگر شخصی‌که به زندگی، آن‌گونه که دربالا اشاره‌شد ، می‌نگرد مثل آدمی‌است‌که هربرگی ازتقویم‌راکه می کند، پس‌از این‌که ابتدا پشت‌آن چند خط یادبـود می‌نگارد ، آن را با نظم‌و دقت به‌برگهای‌کنده شدهٔ قبلی می‌افزایـد . او می‌توانـد با غرور و شادی تمام ، به آن ثروتی‌کـه درآن یادداشت‌ها هست، و به تمام زندگی‌ای که تا آن لحظه ، بطورکامل از سر گذرانده، بیاندیشد... برای‌او چه‌اهمیتی خواهد داشت اگر، متوجه شودکه دارد پیر می‌شود؟ آیا دلیلی‌دارد به‌جوان‌هایی‌کـه می‌بیند حسادت‌کند، و یا برای جوانی خودش احساس دلتنگی‌کند؟ چه‌دلایلی برای‌حسادت به‌جوان‌ها دارد؟ به‌خاطر امکاناتی‌که شخص جوان‌دارد و آینده‌یی‌که در انتظارش‌است؟ او خواهد اندیشید « نـه، متشکرم. بجای امکانات‌فعلی، من واقعیت‌هـای گذشته‌ام‌را دارم ـ نه‌تنها واقعیت‌کار انجام‌شده، وعشق پرستیده؛ که‌واقعیت رنج‌هایی‌که برده‌ام. این چیزها موجب غرور منند ـ گرچه چیزهایی نیستند

←

همهٔ فعالیت‌های انسان هدفشان خوشبختی است، و همهٔ فراگردهای روانی انحصاراً با اصل لذت مشخص می‌شود. این نظریهٔ نقش غالب اصل لذت در کل زندگی روانی همان گونه که مشهور است یکی از اصول اساسی روانکاوی به‌شمار می‌رود؛ درواقع اصل واقعیت درمقابل اصل لذت قرار نمی گیرد، بلکه گسترش صرف اصل لذت است و درخدمت هدف‌های آن. (۷)

←

که درکسی حسادت ایجادکنند.»

همهٔ آن‌چه که سابقاً خوب و زیبا بوده است، به‌خوبی درگذشته‌حفظ می‌شود. ازطرف دیگر، تا آن‌جاکه زندگی باقی است، همه‌ی گناهان و خباثت‌ها بازهم «جبران‌پذیر» خواهد بود (شلر (Scheller) wieder geburt und Reve) این‌حالت شبیه فیلم‌پایان‌یافته نیست (مثل‌تئوری نسبیت که فراگرد جهان‌را به‌عنوان‌کلیت چهاربعدی خطوط جهان‌می‌پندارد) و یا مانند فیلمی‌که ازقبل‌موجود بوده وحالا صرفاً دوبارهٔ ازحلقه‌اش گشوده می‌شود نیست. برعکس، فیلم این جهان، درست همین‌حالا تهیه شده است، که معنیش نه بیشتر و نه‌کمتر از این‌است که گذشته ـ باخوشبختی‌ـ ثبت‌شده و در امان است، درحالی‌که آینده هنوز باید شکل بگیرد، یعنی این‌که آینده به مسؤولیت‌انسان وابسته است.

اما مسؤولیت چیست؟ مسؤولیت چیزی است‌که ما با آن روبه‌رو می‌شویم‌و احتمالا سعی می‌کنیم از آن بگریزیم. این اعتقاد عام وجود دارد که ضد نیروهایی هستند که در آدمی عمل می‌کنند و می‌کوشند او را از مسؤولیت‌های طبیعی‌اش باز بدارند. و درحقیقت چیزی دربارهٔ مسؤولیت هست‌که شباهت به مغاکی دارد. هرچه طولانی‌تر و عمیق‌تر به آن توجه کنیم، بیش‌تر از ژرفای دردناک‌آن باخبر می‌شویم ـ تا این‌که نوعی شادی

←

امروزه، به‌نظر ما اصل لذت، مخلوق مصنوعی روانشناسی است. لذت، هدف الهامات‌مان نیست، بلکه دستاورد دسترسی به آن‌هااست. کانت[1] مدتها پیش به این مسئلهٔ اشاره کرده بود. شللر با تفسیر در مورد اصول اخلاقی لذت‌جویی[2]، یعنی سعادت گرایی[3] ثابت کرده است که لذت به نظر ما هدف عمل اخلاقی نیست، بلکه بیش‌تر عمل اخلاقی، لذت را به دنبال می‌آورد. نظریهٔ اصل لذت، کیفیت ارادی همهٔ فعالیت‌های روانی‌را نادیده می‌گیرد. به‌طور کلی انسان طالب لذت نیست؛ انسان آن‌چیزی‌را طالب است که می‌خواهد.

1- Kant
2- Hedonist ethics
3- Eudemonism

←

مارا درخود می‌گیرد. چون به‌محض این‌که ذهنمان‌را متوجه جوهرمسؤولیت کردیم، دیگر خودداری‌ازآن ممکن نیست: اگرچیزی ترسناك درمسؤولیت باشدبی‌گمان چیزباشکوهی هم درآن‌هست، وحشت‌آوراست که بدانیم دراین لحظه مامسؤولیت لحظهٔ بعدی را پذیرفته‌ایم، وهرتصمیم ما ازکوچك‌ترین تابزرگ‌ترین‌شان، تصمیمی پایدار است، ودر هرلحظه ما احتمالی را واقعیت می‌بخشیم یاازدست می‌دهیم که‌تنها درهمان‌لحظهٔ خاص‌وجود دارد. هرلحظه، هزارها احتمال در خوددارد؛ اما، ما تنها یکی ازآن‌ها را می‌توانیم انتخاب کنیم؛ وگویا به‌این‌ترتیب‌همهٔ‌آن‌های دیگر را به هرگز هستی نیافتن‌احاله می‌دهیم وآن‌هم برای‌ابد. اما چه‌عظمتی‌دارد، دانستن‌این‌که آینده، آینده‌ی‌خود ماومردم‌واشیای پیرامون ما، وابسته به‌تصمیم‌مان درلحظه‌ی‌معین‌است‌حتی اگر به‌مقیاسی بسیارکوچك. آن چه‌که مابا آن تصمیمی را عملی می‌سازیم، وبه دنبال‌آن، آن‌چه‌راکه هستی می‌بخشیم، مانندآن‌است‌که واقعیت رابه‌آن اعطا کرده‌ایم، وازگذشت زمان‌مصونش‌داشته‌ایم.

مشیت انسان[1] پایانی ندارد و دارای انواع گوناگونی است ، حال آن که لذت همیشه به‌یك‌صورت است چه،از رفتاری اخلاقی بهره‌ور باشدوچه ،ازرفتاری غیر اخلاقی. از این‌رو، آشکار است که پذیرش اصل‌لذت،در سطح اخلاقی به‌یك ردیف قرار دادن همهٔ اهداف نهفتهٔ انسان‌منتهی‌می‌شود.به‌طوری که افتراق یك‌کنش ازدیگری غیرممکن می‌شود ، تاجایی‌که همهٔ کنش‌ها به‌نظر دارای یك هدف می‌آیند . و می‌توان‌گفت‌مبلغ پولی که خرج غذای خوب شود،یاصرف‌خیرات، هردو برای یك هدف به‌کار رفته است :در هردومورد، پول برای از بین بردن احساس ناخوشایند دارنده‌اش مصرف شده‌است.

سلوك خودرا براساس این مسایل مشخص کنید و ارزش همهٔ تکانه‌های اخلاقی جبلی انسان‌راازبین ببرید . درواقع ، تکانهٔ همدلی، به‌خودی خود تکانه‌یی اخلاقی است . حتی قبل از این‌که در عملی تجلی‌یابد، که تنها دارای توجیه منفی‌ای از حذف‌ناخوشایندی‌است . به‌همین‌جهت ، موقعیتی که در شخصی باعث بروز همدلی[2] می‌شود ، در دیگری به ایجاد شادی حیله‌گرانهٔ دیگر آزار منجر می‌شود، به‌طوری که، خیره به‌بدبختی دیگران می‌نگرد و به این طریق لذت می‌برد.(۸) مثلا اگر درست باشد که‌خواندن کتاب تنها به‌جهت احساس خوشایندی است که از آن حاصل‌می‌شود،به‌همین ترتیب‌نیز می‌توانیم پول‌مان را صرف خرید شیرینی کنیم تاازآن لذت ببریم . در واقع، زندگی توجه چندانی به‌لذت یاعدم‌لذت ندارد. برای تماشاچی تئاتر اهمیتی ندارد که‌آن‌چه می‌بیند کمدی باشد یاتراژدی ؛ آن چه‌وی‌را

1- volition

2- Sympathy

سرحال‌می کند،محتوا، وارزش درونی بازی است . یقیناً عقیده‌بر آن نیست که احساس لذت ایجاد شده دربیننده‌یی که رویدادهای تراژدی رامی‌بیند، هدف واقعی انتظاری است‌که از تئاتر دارد. در این مورد همهٔ آن‌هایی را که به تئاتر می‌روند می‌توان جـزو افراد خود آزار تغییر شکل یافته دانست !

ولی این‌مسأله که‌لذت، هدف نهایی همهٔ (نه‌تنها اثرنهایی برخی ازهدف‌های جدا ازهم) الهامات‌است می‌تواند به‌طورمؤثری با وارونه جلوه‌دادن،بطلانش را ثابت کـرد. مثلا اگر درست بـود که ناپلئون تنها برای تجربه‌کردن احساس لذت پیروزی ، به‌جنگ پرداخته است (یعنی‌همان‌احساس‌لذتی‌که ممکن است سرباز معمولی‌ازشکمبارگی، نوشیدن وزنبارگی به دست‌آورد) پس عکس این موضوع نیز باید صحیح باشد ، یعنی «هـدف‌غایی» آخرین جنگ‌های مصیبت آمیز ناپلئون‌و«هدف‌نهایی» شکست‌هایش ، تنها احساس ناخوشایندی بود که‌درپی این‌شکست‌ها داشته‌است ؛همان‌قدر که، احساس خوشایندی که‌درپی پیروزی‌هایش به دست می‌آورد برایش هدف‌بود.

هنگامی‌که ما از لذت به عنوان معنای‌کلی زنـدگـی صحبت می‌کنیم، یقین داریم که درتحلیل نهایی، زندگی لاجرم بـی‌معناست. لذت‌احتمالاً نمی‌تواند به زندگی معنا دهد. لذت چیست؟ یك‌حالت. شخص مادی‌گرا ـ ولذت‌گرایی‌معمولاً همراه است با مادی‌گرایی ـ حتی ممکن است بگوید لذت چیزی جز حالت یاخته‌های مغزنیست. و برای القای این حالت‌آیا ارزش دارد زندگـی‌کنیم، تجربـه‌کنیم، رنج بکشیم و اعمالی انجام دهیم؟ فرض‌کنید از مـردی محکوم بـه مرگ بخواهند چند ساعت پیش از اجرای حکم به عنوان آخـرین غذا، چیزی انتخاب‌کند. ممکن است وی درجواب بگوید: آیا معنی

دارد که دربرابر مرگ، من درپی لذت ذائقه باشم؟ زیرا که انـدامم دوساعت بعد جسدی خواهد شد که عنصر لذت را باطل خواهد کرد. آیا ارزش دارد که یك‌بار دیگر موقعیتی به دست آورم تا در یاخته‌های مغز آن حالتی را که لذت نامیده می‌شود تجربه کنم؟ اما تا به‌حال زندگی، همیشه با مرگ رو به رو بوده است که ظاهراً باید این عنصر لذت را از بین ببرد. هر کس که به‌این نظریهٔ بیچاره‌گونه از زندگی، به‌عنوان دنباله روی از لذت و دیگر هیچ، بنگرد؛ تمام لحظات زندگیش در دودلی و تردیدسپری می‌شود. این شخص نیز، چهارچوب ذهنی‌ای همانند آن بیماری را دارد که پس از اقدام به خودکشی در بیمارستان بستری شد. این بیمار، تجربه زیر را برایم شرح داد: برای اجرای برنـامهٔ خودکشی‌وی بایدبه بخشی‌دورافتاده‌از شهرمی‌رفت. جایی که‌اتوبوسی در آن‌کارنمی کردوبنابراین او تصمیم گرفت تاکسی بگیرد. او گفت: «بعد درباره‌اش فکر کردم، ناراحت بودم از این‌که بایـد چندمارکـی خرج کنم. و درشگفت بودم که آیا باید برای این موضوع پول‌صرف کنم. همان وقت دیگر نتوانستم از خندیدن باز ایستم، زیرا بـاآن‌که میل به خودکشی داشتم و می‌خواستم زود بمیرم، باز درپی پس‌انداز کردن بودم.»

زندگی به خودی خود به بیش‌ترمردم می‌آموزد که «ما برای لذت بردن‌به جهان‌نیامده‌ایم.» آن‌ها که‌تاکنون این درس‌را نیاموخته‌اند، باآمارهای یك روانشناس تجربی روسی، سود معنوی خواهند یافت. وی نشان داده است که انسان طبیعی‌به‌طور متوسط در یك‌روز به‌طور غیرقابل‌قیاسی احساس‌ناخوشایندبیش‌تری، نسبت به احساسات‌خوشایند، تجربه می‌کند. تا چه حد اصل لـذت درنظریه و درعمل مـی‌تـواند ناخوشایند باشد، می‌توان آن را تجربه‌ای پیش‌پا افتاده یافت. هرگاه

از فردی بپرسیم که چراکاری که درنظر همه مقرون بـه صلاح است انجام نمی‌دهد، تنها «منطق» او این است که: مـن این گونـه احساس نمی کنم؛ این کار به من لذتی نمی‌دهد.«ما احساس می کنیم این پاسخ به طور مشخصی نامناسب است. آشکار است که این پاسخ ناکافی است، زیرا، ما هرگز نمی‌توانیم لذت یا عدم لذت را به عنوان دلیلی لـه، یا علیه مقرون به صلاح بودن هر کنش بپذیریم.

اصل لذت به عنوان قانونی اخـلاقی غیرقـابـل دفـاع مانده است ، حتی اگـر چه ، فرویـد در کتاب « ورای اصل لـذت » خود چنین ادعایی کرده اسـت : به این ترتیب کـه وی لـذت را یکـی از مشتقات گرایش عام زندگی سازمانی[1] برای بازگشت به آرامش غیر سازمـانی مـی‌داند. فروید فکر می کـرد، بتواند خـویشاونـدی همهٔ عوامل لذت جویی را باآن چه که وی غریزهٔ مرگ(۹)نـامیده است ثابت کند. از نظرما کاملاً قابل درك است که همهٔ این گرایش‌های اولیهٔ روانشناختی و زیست شناختی را بیش‌تر می‌توان کاهش داد و شاید تا حداصل جهانی کاهش تنش پائین آورد که به‌کارکاهش همهٔ تنش‌ها در هرقلمرو وجودی می آید . فیزیك درنظریه‌ی آنتروپی[2](۱۰)بـه عنوان راهنمای مرحلهٔ نهایی کیهان، قانون مشابهی دارد. نیروانا[3](۱۱)رامی‌توان لازمهٔ روان شناختی آنتروپی دانست . تقلیل همهٔ تنش‌هـای روانی از راه آزاد شدن از احساسات نامطبوع را می‌توان معادل آنتروپی عالم اصغر درعالم اکبر(۱۲)دانست. به این ترتیب نیروانـا «دیـده شده» از

1- Organic
2- entropy
3- Nirvana

درون می‌تواند نوعی آنتروپی باشد. به هرحال، اصل کاهش تنش مخالف اصل فردیت است، که می‌کوشد دگرگونی همهٔ موجودات را مانند موجودی فردی شده حفظ کند. حتی وجود این قطبی بودن هم این حدس را به وجود می‌آورد که این گونه طبقه‌بندی‌های اصول جهانی، این گونه یافته‌های قوانین کیهانی، تاآن‌جاکه به اخلاقیات مربوط می‌شود، ما را به این‌بن‌بست می‌کشاند. برای آن که این‌پدیده‌ها بر زندگی شخصی یا اخلاقی تأثیر کمی دارند. پس چه چیزی سبب می‌شود که ما خود را با این اصول و گرایش‌ها یکی بدانیم؟ گسترهٔ دستگاه اخلاقی ما برای‌پذیرفتن اینگونه اصول، حتی اگر این اصول را در زندگی روانی خود کشف کنیم تا چه حد است؟ هم‌چنین به خوبی می‌توانیم اظهار کنیم که وظیفهٔ اخلاقی ما مقابله قدرتمندانه با قواعد این گونه نیروها است.

ماهیت آموزش ما که بیش‌تر به طرف مادی‌گری می‌چربد، بیش از پیش ما را به غلو آمیز بودن یافته‌های موسوم به علوم دقیقه، راهبر می‌شود. ما بدون سؤال تصویر دنیایی را که توسط فیزیك رسم شده است می‌پذیریم. مثلاً باید پرسید که آنتروپی تهدیدکنندهٔ فیزیك تاچه حد واقعی است و قانون جهانی تا چه حد واقعیت دارد ، یا این فاجعهٔ جهانی که فیزیك آن را پیش‌بینی کرده است، تا چه حد واقعی است، که درپرتو آن همهٔ کوشش‌های ما و پیشینیانمان رفته رفته تاسرحدهیچ می‌رسد؟ آیا ما بیش‌تر با «تجربه‌ی درونی» ، با زیستن معمولی عاری از تعصب نظریه‌ها، آموزش ندیده‌ایم؛ تا آن جاکه، لذت طبیعی‌مان‌در غروبی زیبا به طریقی، «واقعی‌تر» است از مثلاً محاسبه‌های نجومی زمانی که زمین باخورشید برخورد می‌کند؟ آیا ممکن است‌چیزی به عنوان مسؤولیت به ماداده شود که مستقیم تراز تجربهٔ شخصی‌مان و

احساس عمیق‌مان‌به بشریت باشد؟گفته شده است که «مورداطمینان‌ترین علم ، وجدان است» هیچ نظریه‌ای با ماهیت فیزیولوژیکی زندگی و هیچ ادعایی مبنی براین که شادی، تنها رقص سازمان یافته ملکول‌ها یا اتم‌ها یاالکترون‌ها، درمادهٔ خاکستری‌مغز است، تاکنون این همه مورد مباحثه و متقاعدکننده نبوده است.همین طور، انسانی که از لذت ماورای عالی هنری یا خوشبختی ازعشق لذت می‌برد هرگز حتی‌یك لحظه شك نمی‌کند که زندگیش با معنا است.

به‌هرحال شادی نیز تنها زمانی زندگی را با معنا می‌کند که به خودی‌خود با معنا باشد.معنای شادی نمی‌تواند درون‌آن باشد.درواقع این معنا، بیرون از شادی قرار گرفته است. زیرا شادی همیشه معطوف به چیزی است. شللر پیش از این نشان داده است که شادی ، هیجانی ارادی است ـ علیرغم‌لذت‌صرف که، وی‌آن را درهیجانات غیرارادی در مقوله‌ای قرار می‌دهد که هیجانات «شرطی» به‌آن‌ها نام داده‌است.به این ترتیب، لذت حالتی هیجانی است. دراین حالت ما باز هم،مفهوم روش زندگی «حال‌گرایی»[1] اروین اشتراوس را به یادمی‌آوریم. در این طریقه شخص در حالت شرطی لذت (یعنی در حالت مسمومیت) باقی می‌ماند بدون‌آن که به قلمرو چیزها برسد ـ که دراین حالت قلمرو ارزش‌ها است. تنها هنگامی که عواطف برحسب ارزش‌ها کار می‌کنند، فرد می‌تواند حس «شادی» خالص کند. این توجیهی است برای‌آن‌که شادی هرگز نمی‌تواند خود به خود پایان یابد، این حالت نیز مانند شادی نمی‌تواند به‌عنوان هدف باشد. کیرکه‌گارد[2](۱۳) چه

1- Presentist

2- Kierkegaard

خوب این مطلب را درقوانین خود بیان کرده است که: دری به سوی سعادت، دری است که به بیرون باز می‌شود. هر کس که بکوشد این در را با فشار باز کند، بیش‌تر موجب بسته شدن آن می‌شود. بنابراین انسانی که نومیدانه در اضطراب سعادت به سر می‌برد، راه خود را به سوی سعادت قطع می‌کند. از این رو، درپایان هر کوشش برای سعادت ـ برای «غایت» فرضی درزندگی انسان ـ ثابت می‌شود که به خودی خود غیرممکن است.

ارزش، برتر ازعملی است که ارادهٔ ارزش می‌کند. ارزش برتر از عمل ارزش ـ شناختی است که معطوف به آن است؛ مشابه مورد عمل شناخت است که دربیرون ازآن عمل واقع شده است (در محدودترین مفهوم کلمه شناختی) پدیده‌شناسی، نشان داده است کیفیت متعالی شیئی درعمل ارادی همیشه درمحتوای آن وجود دارد. هر گاه من چراغ روشنی ببینم، واقعیت موجود بودن چراغ، بسته به درک من ازآن است و این واقعیت حتی اگرچراغ را خاموش کنم یاروی ازآن بگردانم وجود دارد. درموضوع درک شیئی، به عنوان چیزی واقعی همیشه این اشارهٔ ضمنی وجود دارد که من واقعیت آن شیئی را مستقل از درک آن توسط خویش یا دیگری باز می‌شناسم. همین حالت درمورد اشیایی که ارزش درکی دارند نیز صادق است. هرچه زودتر بتوانم ارزشی را درک کنم، خود به خود وتلویحاً درخواهم یافت که این ارزش نیز خود به خود و مستقل ازآن‌چه پذیرفته‌ام یانه، وجودخواهد داشت.

اجازه بدهید مثالی مشخص بیاوریم. فرض کنیم مردی مشاهده می‌کند که جاذبه‌های زیبایی آشکارهمسر شهوانیش تنها هنگامی براو آشکار می‌شود که این آقادرحالت بخصوصی بسر برد، که به نام حالت

PersianPDF.com

تنش جنسی نامیده می‌شود. او درمی‌یابد که‌با فروکش آغالش[۲](۱۴) جنسی‌اش همهٔ زیبایی‌های آشکار وارزش‌های زیبایی‌شناسی، به‌نوعی ناپدید می‌شوند. وی از این مسئله نتیجه می‌گیرد که این زیبایی‌ها در واقع وجود ندارد، بلکه صرفاً ناشی از کژدیسگی[۳](۱۵)حواسش‌در نتیجهٔ حس‌گرایی[۴] است. این مسئله ثابت می‌کند که این زیبایی‌ها نشانهٔ چیزی عینی نیست و صرفاً ارزش‌های نسبی را نشان می‌دهد که به حالت‌بخصوصی‌ازاندامه[۵](۱۶)مربوط‌می‌شودو به غریزه‌های شخصی خود فرد ارتباط دارد.

ولی این نتیجه‌گیری غلط است. بدون تردید برای مرئی کردن بعضی از ارزش‌ها، حالت ضروری وجود، حالتی شخصی است و بدون شك گیرندگی‌ویژه در شخص، واسطه یا اندامی ضروری،برای درك ارزش‌ها بوده است. ولی این مورد نیز به هیچ وجه، عینیت ارزش‌ها را رد نمی‌کند. بلکه وجودآن‌ها را از پیش فرض می‌دارد. ارزش‌های زیبایی شناسی هم چون ارزش‌های اخلاقی شبیه اشیای ادراکی هستند؛ از این جهت‌که برای درکشان به اقدامات‌کافی نیاز است. ولی این اقدامات نیز، به خودی خود تعالی همهٔ این اشیا را دربرابر این اقدامات که‌باعث روشنی‌شان شده و از این روبه‌عینیتشان می‌انجامد، آشکارمی‌سازد. به‌هرحال، همهٔ این موارد در واقعیت‌لمس

1- Sexual tension

2- irritation

3- distortion

4- sensuality

5- organism

شدهٔ قبلی اختلال ایجاد نمی‌کند: به این معنی که ارزشهایمان، همچون نگرش فلسفی‌مان درهرمورد تنها نمایی‌ازیك مقطع جهان، تحویل‌مان می‌دهد. به بیان دیگر، بینش ما محدود به جنبه‌های فـردی‌مان است. شاید قانونی که آشکار کنندهٔ مسؤولیت‌های انسان، تنها ازجنبهٔ وظایف ذاتی آن است، همگانی‌تر از آن باشد که درتصورما است. ارزش‌های عینی به صورت وظایف واقعی بروز می‌کنند و بـه شکل انبوهی از تقاضاهای روزانه و وظایف شخصی درمی‌آیند. به ارزش‌هایی که در پس این وظایف قرار دارند تنها از طریق این وظایف می‌توان دست یافت. کاملاً امکان‌دارد که این مجموع که همهٔ اجبارهای‌واقعی، جزیی از آنند، هرگزبرای‌فردی که به‌نمای مسؤولیت‌های‌روزانهٔ خودمحدود شده است مرئی نشود. هرفرد انسان چیزی واحد است، هر موقعیتی درزندگی، تنها یك‌بار واقع می‌شود. وظیفهٔ واقعی هرشخص‌به‌یگانگی و تفردش وابسته است. از این رو، هرانسان درهـرلحظهٔ فـرضی تنها یك وظیفه دارد. ولی‌این تفرد، مطلق بودن‌وظیفه‌اش را تشکیل‌می‌دهد. ازاین رو، دنیای ارزش‌ها از نمای فردی‌آن دیده می‌شود ولی درهر موقعیت فرضی تنها یك نما وجود داردکه مناسب آن است. به همین ترتیب، راستی مطلق نه علیرغم، بلکه به علت نسبیت نماهای فـردی وجود ندارد.

افزون براین، کوشیده‌ایم تا تردید اساسی را کـه اغلب در بیمارانمان‌دیده می‌شود ازبین‌ببریم وضدـمدرك لازم برای‌کند کردن لبه‌تیز هیچ‌گرایی اخلاقی‌را فراهم‌آوریم. ولی گاه‌لازم می‌شود، افزون براین کارها، سرشاری‌کامـل دنیای ارزش‌ها را آشکار کنیم و گسترهٔ قلمرو آن‌را روشن سازیم. زیرا به‌رغم عقیده‌مان در مورد وظیفهٔ‌ویژه، انسان بایدخودرا جهت انجام تغییرات نیز آماده‌سازد. گاه‌اتفاق‌می‌افتد

که یك وظیفه از کوشش‌های انسان حاصل نمی‌شود ؛ حال آن‌که ، وظیفهٔ دیگر همراه با مکمل ارزش‌هایش به خودی خود به صورت وسیله‌ای درمی‌آید. انسان باید انعطاف پذیری خود را پرورش دهدتا به‌ارزش‌ـ گروه دیگری روی آورد.اگر که تنها از طریق این گروه ـ ارزش امکان شکوفایی [1] ارزش‌هاوجوددارد، زندگی نیازمند انعطاف درونی انسان است، از این‌رووی ممکن است کوشش‌هایش رامعتدل کند تا به‌شانس‌هایی که‌در آینده دارد برسد.

اغلب اتفاق می‌افتد-که یکی ازبیمارانمان، اززندگی خودناله سرمی‌دهد ومی گوید چون فعالیت‌هایش ارزش والا ندارد ، زندگی برایش بی‌معناست.دراین نقطه است که‌ما باید برایش بادلیل‌ثابت کنیم ونشان دهیم که سرگرمی شخص یا کاری که انجام می‌دهد مسئلهٔ بی تفاوتی است.نکتهٔ اصلی،طرزکار اوست‌و این که درواقع چگونه این کاررا انجام می‌دهد.شعاع‌فعالیت‌آدمی‌مهم‌نیست،مهم آن‌است که وی بتواند گسترهٔ وظایفش‌را پر کند. شخصی معمولی که درواقع وظایفی راهمراه با سرگرمی‌هایش انجام می‌دهد و زندگی خانوادگی‌ای که دارد علیرغم«کوچکیش»«بزرگتر»ووالاتراز زندگی‌دولتمرد«بزرگی» است که می‌تواند درباره سرنوشت میلیون‌ها انسان بانوك‌قلمش‌تصمیم گیردحالاخواه‌آن‌تصمیمات‌خردمندانه‌ویادارای‌نتایج شیطانی باشد. به این‌ترتیب‌هرقاضی‌بی‌طرف،این‌زندگی«کوچك» را، مثلا بزرگ‌تر از هستی جراحی خواهددانست که دست‌هایش به‌بیمارانی‌بسیار زندگی می‌بخشد، ولی‌کار تخصصی‌اش را بدون آگاهی‌کامل از مسؤولیت فراوانی که‌دارد، انجام می‌دهد.

1-Actualization

مادوست‌داریم ارزش‌هایی‌را که‌در کنش خلاق تحقق‌می‌یابند، ارزش‌های«خلاقه» بنامیم. افزون براین‌ها، ارزش‌هایی وجود دارند که در تجربه ،تحقق‌می‌یابند :«ارزش‌های تجربی ». این‌ارزش‌ها در تقابل‌با دنیا متحقق می‌شوند- مثلا در آن‌ها که به‌زیبایی طبیعت و هنر تسلیم می‌شوند . بامعنا بودن این گونه ارزش‌ها را نباید دست کم گرفت. معنای برتر لحظه‌ای فرضی درزندگی انسان، باشدت تجربهٔ آن‌هاارضا می‌شود ومستقل از هرعملی است. فرض کنید آدمی دوستدارموسیقی درسالن کنسرت نشسته است‌و سمفونی مورد علاقه‌ای گوش‌هایش‌را می‌نوازد. اوتجربهٔارتعاش‌هیجان رادربرابر خالص‌ترین زیبایی‌احساس می کند. حال فرض کنید که در این‌لحظه باید از این شخص پرسید که آیا زندگیش بامعناست. اوپاسخ خواهدداد که هرگاه‌تنهابتواندابن لحظه نشاط‌آوررا‌تجربه کند، زندگی باارزشی خواهد داشت . حتی بااین‌وجود تنها یك لحظهٔ جدا مورد سؤال است - بزرگی زندگی را می‌توان بابزرگی لحظه اندازه گیری کرد: بلندی کوهستان رااز گودی دره نمی‌توان بدست‌آورد؛ ولی بلندی کوه را،ازطریق اندازه گیری قلهٔ کوه‌می‌توان‌دریافت. درزندگی‌نیزاوج‌های‌بامعنایی،زندگی‌راروشن می‌دارندو یك‌لحظهٔجدا می‌تواند باعطف به گذشته ، کل زندگی بـا معنا را به‌طغیان وادارد . حال اجازه دهید از کـوهنوری که غروب کوهستان‌را نظاره‌کرده است‌و از شکوه طبیعت به هیجان آمده‌است، بپرسیم آیـادرآن‌لحظه،در شانه‌های خود احساس خنکایی کرده است که‌به‌پایین درحرکت است،اجازه بدهید بپرسیم، آیا پس‌از این‌تجوبه، زندگیش دوباره کاملا بی‌معنا به‌نظر آمده‌است.

ما هم چنین می‌توانیم مقولهٔ سومی از ایـن ارزش احتمالی داشته باشیم. زیرا زندگی ، حتی هنگامی که از نظر خلاقیت‌سودمند

نباشد، یا تجربهٔ سرشاری هم در آن موجود نباشد باز هم اساسا بامعنا خواهد بود. سومین گروه ارزش‌ها درست در نگرهٔ انسان نسبت به عوامل محدود کنندهٔ زندگیش دیده می‌شود. پاسخ محتمل فرد به کوتاهی توانایی‌های نهفته‌اش، برای اوقلمرو ارزش‌هایی ایجادمی کند که‌مطمئناً به‌برترین ارزش‌ها تعلق دارد. به‌این‌ترتیب آن زندگی که در ظاهر فقیرانه است آن زندگی که ارزش‌های خلاق و تجربی ضعیفی دارد آخرین‌ودرواقع بزرگترین موقعیت رابرای تحقق‌ارزش‌هافراهم می‌آورد. این ارزش‌هارا ماارزش‌های نگره‌یی می‌نامیم. آن‌چه‌جالب توجه است ـ نگرهٔ شخص نسبت به سرنوشت غیرقابل تغییر است. افزون براین موقعیت برای تحقق این ارزش‌های نگره‌یی همیشه و هرگاه شخصی خود را رویارو با سرنوشت بداند امکان‌پذیر است، سرنوشتی که‌تنهابا‌پذیرفتن آن می‌تواندا‌عمال‌اثر کند. طریقهٔ‌این پذیرش، طریقه‌ای که‌وی این‌رویارویی را تحمل می‌کند، آن جسارتی که‌وی در رنج کشیدن از خودنشان می‌دهد، آن‌وقاری که‌در سوگ وفاجعه دارد نشانه‌ای است از ارضای انسانی‌او.

باسرعتی که‌ماارزش‌های نگره‌یی‌را به فهرست‌مقوله‌های احتمالی ارزش‌ها افزودیم آشکار خواهدشد که هستی انسان، هرگز نمی‌تواند ازدرون بی‌معنا باشد. زندگی‌انسان درنهایت معنای خودرانگاه‌خواهد داشت تاآخرین‌نفس‌خودرا بکشد. تازمانی که شخص آگاه باقی‌بماند، زیراجبارتحقق‌ارزش‌هاقرارخواهدداشت، حتی‌اگراین‌ارزش‌ها نگره‌یی باشند. تاهنگامی که وی از خودآگاهی‌بهره‌ور باشد، مسؤولیت‌خواهد داشت. این مسؤولیت تاآخرین‌لحظهٔ وجود باوی خواهد بود. بدون ارتباط باچگونگی امکانات ارزش‌های تحقق‌یابنده، وی‌همیشه‌می‌تواند از ارزش‌های انگیزه‌یی سودجوید وبدینگونه‌مطلب اولیهٔ ما درشروع

این بحث ،درقلمرو اخلاقی هم باردیگر تأیید می‌شود که آدم بودن یعنی آگاه ومسؤول بودن.

درزندگی موقعیت‌هایی به وجود می‌آید تا خود را به‌این یا آن دسته ارزش‌ها نزدیك کنیم ارزش‌هایی که ساعت به ساعت هم تغییر می‌کنند . گاهی زندگی از ما تحقق ارزش‌های خلاق را می‌طلبد، زمانی دیگر حس می‌کنیم لازم است به‌مقولهٔ ارزش‌های تجربی دیگری بازگردیم. زمانی ازما می‌خواهند تا دنیا را بااعمالمان آکنده سازیم و لحظه‌ای خود را از تجاربمان سرشار کنیم . گاهی تقاضاهای آن ساعت،باعملی ارضا می‌شود، زمانی دیگر با تسلیم شدن به افتخاریك تجربه ، تشفی خاطر می‌یابیم . انسان می‌تواند در تجربهٔ شادی «اجبار داشته باشد». از این جهت ، شخصی که در اتوبوسی نشسته و در خیابان در حرکت است ، از این موقعیت برخوردار است که منظرهٔ شگفت‌انگیز غروب را نگاه کند ، یا در انبوهٔ عطر گلهای اقاقیا نفس بکشد و یا روزنامه‌اش را بخواند . در این صورت می‌توان اورا نسبت به چشم‌پوشی وبی‌توجهی به‌اجبارهایش محکوم کرد؟

امکان تحقق‌دردسته‌های‌ثابت و به‌صورت تقریباً غم انگیز این هرسه‌مقوله ارزش‌ها در بیمار آخرین مرحله‌ای‌را ایجاد می‌کند ، که زندگیش شکل بعدی خود را یافته است . مرد جوانی در بیمارستان بستری‌شد.وی از تومور نخاعی که امکان عمل نداشت ، رنج‌می‌برد. اومدت‌هاقبل کارش‌را ترك کرده‌بود،فلج موجب ناتوانی وی در کار کردن شده‌بود . به علاوه دیگر برایش شانسی وجود نداشت تا ارزش‌های خلاقه‌راتحقق‌بخشد.ولی‌حتی‌دراین‌حالت،قلمرو ارزش‌های تجربی برویش گشاده بود. اووقتش‌را با مکالمه‌و سخن گفتن‌بادیگران

می گذراند ـ ایشان را سر گرم می کرد ، جسارت می بخشید و غمخواری می کرد . وقت خود را به‌خواندن کتابهای خوب و به‌ویژه شنودن موسیقی خوب از رادیو می گذراند. سرانجام یك روز دیگر نتوانست فشار گوشی‌های رادیو را تحمل کند ودستهایش به‌طوری فلج شد که نمی‌توانست کتاب‌دردست بگیرد .حال کتاب زندگیش ورقی دیگر خورده بود . در عین‌حال بیش از این به وی فشار وارد مـی آمدتااز ارزش‌های خلاق به‌سوی ارزش‌های تجربی روی گرداند. حال مجبور بود مجدداً مسیر خودرا به‌سوی ارزش‌های نگره‌یی تغییر دهد. دیگر چگونه باید رفتاروی را توجیه کرد ـ زیرا وی اکنون نقش‌مشاوررا برای آنان‌که دردی مشابه دارند ایفا مـی کـرد ودر هر حال برایشان نمونه‌ی خوبی بشمار می‌رفت. اورنجش را شجاعانه تحمل می کرد. روز پیش ازمرگش ـ که از آن باخبر بود ـ می‌دانست که پزشك نگهبان دستورداده است،شب به‌وی مرفین تزریق شود.این مرد بیمار چه‌کرد؟ هنگامی که پزشك برای دیدار شبانه با بیمار نزد اوآمد ، بیمارازوی خواست تا تزریق ،عصر انجام شود. به این‌ترتیب وبنا به خواست‌او پزشك‌دیگرمخل آرامش واستراحت‌شبانهٔاو نمی‌شد.

حال آیا نبـاید از خود بپرسیم چرا نمی‌توانیم بیمار درمان ـ ناپذیری را از شانس«به درد خویش مردن»،شانس‌پر کردن هستی‌اش از معنا تاآخرین‌لحظه منع کنیـم،حتی باوجودی که، تنها قلمروکاری گشوده درپیشاپیش او تحقق ارزش های نگره‌یی باشد،تنها متغیر این مسأله است که بیمار،این«رنج کش» هنگامی کـه به اوج و نتیجهٔنهایی زندگی خود می‌رسد چه‌نگره‌یی خواهد داشت؟ طریقهٔ مرگ بیمار، که به هرجهت مرگ واقعی او است ، جزیی‌لاینفك از زندگی بیمار است،این مسأله زندگی را تاحد تمامیتی به معنا کامل می کند. مشکلی

که در این بخش با آن روبروئیم، مـرگ آسان، کشتن ازروی ترحم است. مرگ آسان از جهت نزدیك‌تر واصلی‌تر واژه، به مرگی اطلاق می‌شود که هرگز برای پزشکان مشکلی ایجاد نمی‌کند. این مسأله که پزشك آلام مرگ را با داروتسکین می‌دهد برهمه مسلم است. تعیین زمان مصرف این داروها صرفاً بستگی به مهارت و بینش پزشك دارد ونیازی به بحث درموردماهیت ابتدایی ونظری آن نیست. ولی علاوه براین، مکرراً درگوشه وکنارجهان کوشش‌هایی انجام شد تامسأله پایان دادن به زندگی را، زندگی‌ای که دیگرارزشی ندارد، قانونی کنند.

در پاسخ به این پیشنهادها، ماپیش‌ازهمه، باید به این مسأله پاسخ گوییم که این برعهدهٔ پزشك نیست کـه دربارهٔ ارزش یا فقدان ارزش زندگی انسان به قضاوت بنشیند. وظیفه‌ای که جامعه به پزشك تفویض کـرده است تنها آن است که هرگاه می‌تواند به کمك برخیزد وهرجا که باید، درد را تسکین دهد. تاآن‌جاکـه می‌تواند، در بهبودی سهم داشته باشد و بیماری راکـه درمان ناپذیر است مراقبت کنـد. هرگاه بیماران وعزیزان و نزدیکان‌شان متقـاعد نشوند که پزشك این وکالت جدی و لفظی را عهده‌دار باشد، دیگر هرگز به او اعتمـاد نخواهند کرد. بیمارهرگز پی نخواهد برد که پزشك باز به عنوان یاور نزداو می‌آید یامجری.

این وضعیت یك اصل به شمار می‌رود و استثناء بردار نیست. این اصل در مورد همهٔ بیمـاری‌های درمان ناپذیر ذهن و بیماری‌های لاعلاج تن نیز به‌کار می‌رود. به‌علاوه چه کسی می‌تواند بگوید کـه، روان‌پریشی که اکنون درمان ناپذیر است، آیا تا ابد به همین وضع خواهدماند؟ بایدبه‌خاطرداشته باشیم، که، اگرچه روان‌پزشك ممکن است درتشخیص بیماری روانی درمان ناپذیرراهی مطلقاً مثبت درپیش گرفته

باشد، ولی هرگز نمی‌تواند مطمئن باشد که باید درمورد حق زنده‌بودن یا نبودن بیمار به داوری بنشیند. بیماری را می‌شناسیم که پنج‌سال تمام در بستر افتاده بود و با تغذیه مصنوعی زنده نگاهداشته می‌شد تا ماهیچه های پاهایش دچار آتروفی[1] (۱۷) شد. شاید شخص عادی دراین حالت بپرسد، آیا بهتر نیست بر این نوع بدبختی نقطهٔ پایان گذاشت. بهرحال این مسأله، رشدی ناخواسته داشته‌است. یك روزی این بیمار خواست غذای معمولی بخورد و از بستر خارج شود. وی راه رفتن را تمرین کرد تا ماهیچه‌های لاغرشده‌اش بتوانند، دوباره او را سرپا نگاه دارند. چند هفته بعد او از بیمارستان مرخص شد و پیش از آن که احساس کسالت کند در مسافرت‌هایی که انجام می‌داد به سخنرانی‌های عمومی می‌پرداخت. یك روز در برابر گروه کوچکی از روان‌پزشکان سخن می‌گفت ونظرات خود را درجریان بیماریش گزارش می‌کرد ـ بخش زیادی از این مطالب دربارهٔ بعضی ازپزشکانی بود که بیمار را بخوبی درمان نکرده بودند و هرگز حساب نمی‌کردند که ممکن است در سال‌های آینده این جسم زنده بتواند با کلماتی پر معنا هرچیزی را که بروی گذشته شرح دهد.

مخالفان‌مان می‌توانند مسیر زیررا درپیش گیرند: فردی که از نظر روانی به‌شدت بیمار است، در شرایطی نیست که مصالح خویش را تشخیص بدهد. افزون بر این به عنوان نمایندگان ارادهٔ بیمار، ما پزشکان، باید مرحله از بین بردن بیماری او را شروع کنیم، زیرا باید گمان داشت که مرد بیمار هرگاه حالت بیماری روانیش، خود آگاهی او را از بین نمی‌برد وباعث فساد شخصیتش نمی‌شد، همین کار را

1- Atrophy

انجام می‌داد.

معنادرمان‌گر نقطه‌نظری کاملا متفاوت دارد. پزشك باید به‌عنوان عامل ارادهٔ انسان بیمار، به زندگی اعمال اثر کند وهمچون اتکای حق زندگی او باشد. پزشك حق ندارد این اراده را انکار کند یا این حق را نادیده انگارد. یك موردآموزندهٔ این حالت، داستان پزشك جوانی است که دچار ملانوسارکوم[1] (۱۸)شده بودو خود بیماری رابادرستی تشخیص داده بود. همکارانش ابلهانه می کوشیدند او را متقاعد کنند که وی به سارکوم مبتلا نیست. ایشان تا آن جا پیش رفتند که وی را فریب دادند و آزمایش‌های ادرار منفی نشانش دادند، «زیرا ادرار بیمار را با ادرار شخص سالم دیگری عوض کرده بودند. پزشك جوان شبانه و به طور پنهانی به آزمایشگاه رفت و خود آزمایش ادرار را انجام داد. چون بیماری‌اش پیشرفت می کرد، دوستانش می‌ترسیدند که اوبه‌خودکشی دست بزند.ولی‌به‌عوض آن، در پزشك جوان نسبت به تشخیص‌صحیح اولیه‌اش شك ایجادمی‌شد. هنگامی که متاستازهای کبدی کاملا مستقر شدند وی این نشانه‌ها را به عنوان بیماری بدون ناراحتی کبدی‌تشخیص داد. به این ترتیب وی ناخودآگاه خود رامنی‌فریفت ـ زیرا در مراحل آخر در بیمار، میل به زیستن، علیه مرگ به مبارزه برخاسته بود. ما این میل به زیستن را ارج می‌نهیم ـ ونباید حق زیستن‌انسان رابه‌لحاظ محافظت از یك ایدئولوژی نفی کنیم.

مدرك‌دیگری وجود دارد که بالنسبه فراوان است. مشخص‌شده است که بیماران گرفتار بیماری روانی درمان ناپذیر،به ویژه آن‌ها که

1- Melanosarcoma

اصولا با کمبود عقلانی به دنیا آمده‌اند از لحاظ اقتصادی به جامعه تحمیل می‌شوند. به طوری که بار آور نبوده و انگل به‌شمار می‌روند. در این مورد چه می‌توان گفت؟ درواقع باید گفت کانایی[1] (۱۹) که دست کم در بعضی از مؤسسات، صندلی چرخ دار را تکـان می‌دهد به طور قابل توجهی «بار آور»تر ازمثلا پدر بزرگ ومادربزرگ سالمندی است که در سنین پیـری بی آسیب خود ، آخرین روز ها را می گذرانـد و وابستگانشان از این تلقین دررعبند که این مردمان سالمند باید به‌کنار روند؛ زیرا دیگر برای جامعه سودمند نیستند.(قابل توجه آن‌عده از مردم خوبی که به‌سالمندان احتـرام می‌نهند و به‌کشتن ازروی ترحم شخصی که تندرست نیست استناد می کنند.)هر کس باید بپذیردشخصی که دوستانش دور اورا گرفته‌اند، شخصی کـه به‌جای او کس دیگری را نمی‌توان دوست داشت، شخصی است کـه زندگیش با معنا است، اگرچه این معنا فعل پذیـر باشد. به هرحال همه نمی‌توانند دریابنـد کودکانی که‌ازنظر روانی‌عقب‌افتاده‌اند نمی‌توانند به سبب بی یاوری مورد علاقهٔ شدید ومحافظت پدرو مادرشان قرار نگیرند.

به‌نظر ما،وظیفهٔ پزشك نجات زندگی است ، هرگاه که بتواند، حتی‌در رویارویی بـا بیماری دایمی و بیماری کـه می کوشد خود را ازبین ببرد و زندگیش اکنون به‌رشته‌ای بند است. در ایـن موقعیت پزشك با این‌مسئله روبرو است که آیا باید بیمار را درانجام‌خودکشی و سرنوشتی که انتخاب کرده‌است آزاد گذارد یا باید میل به‌خودکشی را دروی فرونشاند. به این‌عمل قوت دهد یا به‌میل فرد احترام نهد . می‌توان گفت پزشکی کـه درجریـان خودکشی بیمار دخالت می کند

1- Idiots

به‌جای آن‌که اجازه‌دهد سرنوشت مسیرخود را طی کند بـرای خود نقش‌داور سرنوشت‌را ایفا می‌کنـد. به‌کـدام راه بایـد رفت: هرگاه سرنوشت ـ یا قـدرت الهی ـ براین مشیت استوار باشدکـه شخص به زندگیش خاتمه‌دهد، راه‌هایی به‌وجودخواهدآوردتاکمک‌پزشک‌دیرتر برسد. هرگاه سرنوشت بر انجام خودکشی بـه دست پزشک قـرار گرفته باشد پیش‌از آن‌که دیر بشود، این‌پزشک بایـد همانند حکیم، رفتارکند و هرگز نباید نقش‌داور به‌خودگیرد و بـا زمینه‌هـای فلسفی شخصی تصمیم‌گیرد یا به سادگی وبه‌طور قراردادی می‌توان‌گفت که بیمارش باید یا نباید زنده بماند.

در بحث بالا مسئلهٔ خودکشی را از دیـدگاه ناظـران مـورد بررسی قرار دادیم. یعنی پزشکی که می‌تواند در این وضعیات‌حالات مختلفی به خود بگیرد. حال می‌خواهیم این مسئله را ازدرون، روشن کنیم‌و می‌کوشیم به این‌مسئله‌از دیدگاهی بنگریم که فرد افسرده خود بـه آن دقیق می‌شود و انگیزه‌هـای او را روشن می‌کنیـم و مشخص می‌کنیم آیا برای این‌مسئله، علت‌های درونی هم وجود دارد.

اصطلاح «خودکشی‌تعادلی[1]» گاه به‌کارگرفته می‌شود. مسئلهٔ این است‌که در این موارد شخص، گاه به‌بررسی ترازنامهٔ زندگیش می‌پردازد و براساس آن تصمیم می‌گیـرد، زندگیش را ازبین ببرد. همان‌گونه‌که نشان‌دادیم، از آن‌جاکه لذت‌مشابه به‌سوی نگرهٔاعتباری زندگی است، این‌توازن منفی خواهد شد. به‌هرحال، مسئله آن است که مجموع این برگهٔ بیلان می‌توانـد آنقدر منفی شود کـه زندگی بی‌ارزش تلقی شود.

1- balance suicide

در وهلهٔاول به شك می‌افتیم که نکند هرانسانی بتواند باعینیتی کافی‌از زندگیش تعادلی ایجادکنـد . این امر به‌ویژه آن‌گاه حقیقت می‌یابدکه نتیجهٔ بدست‌آمده، آن‌باشدکـه مشکلاتش لاینحل است و یا خودکشی تنها راه‌حل آن‌هاست. اهمیتی ندارد که تاچه‌حد این‌نتیجه بتواند متقاعدکننده باشد، ایـن ایمان ، شخصی باقی خواهـد ماند. هرگاه، ازشمار زیادی‌از اشخاصی که خارج‌از این‌ایمان که‌موقعیتشان نومیدکننده است به‌خودکشی اقدام‌کرده باشند، تنها یك مورد اشتباه خواهد بود. به این معنی که هرگاه تنها در یك مورد راه حل دیگری وجود داشته باشد ـ پس هراقدام به‌خودکشی به‌خودی‌خود ودرواقع تأیید شده نخواهدبود. برای تمام‌آن‌ها که به‌خودکشی رو می‌آورند، تنها یك‌ایمان شخصی خالص وجود داردکـه فکرمی‌کنند، تنها مسیر درست برایشان همین است و هیچیك از ایشان نمی‌تواننـد پیشاپیش بدانندکه خواهند توانست این‌موقعیت را بطور عینی‌و درست داوری کنند. یا آیـا رویدادهـای ساعت بعداز حادثـه ممکن‌است چیزی ، به‌اشتباه، به ایشان نشان دهد ـ ساعتی‌بعـدکـه دیگر زنده نیستند تـا رویدادها را ببینند.

از لحاظ نظری‌نیز یقیناً قابل‌درك‌است که خودکشی‌گاه هم ارز آن‌قربانی است‌که آگاهانه تقدیم شده است، به‌طوری که دراین‌گونه موارد، جنبهٔ عمل اخلاقی هوشیارانه‌ای به خود می‌گیرد . به‌هرحال ، ازنظر تجربی می‌دانیم‌که انگیزه‌های این‌نوع خودکشی درواقع همه از نوعی اکراه ریشه می‌گیرد یا این‌که‌در پایان راه‌حل‌های مربوط به موقعیت نومیدکننده‌ای‌که ایجاد شده است منشأ می‌گیرد . از این‌رو به ایـن مرحله از تعمیم می‌رسیم کـه خودکشی هرگز ازنظر اخلاقی تأیید نمی‌شود . و هم‌چنین ازنظرکفارهٔ آن . زیـرا خودکشی نه‌تنها

به فرد امکان‌رشد و پختگی درنتیجهٔ رنج‌بردن‌را نمی‌دهد (و از این‌رو تحقق ارزش‌های نگره‌یی) بلکه این امکان را نیز ازبین می‌برد که وی بتواند موجب آزار دیگری‌شود. به این‌ترتیب ، خودکشی نمی‌تواند کفارهٔ گناهان گذشته باشد. به‌جای پاك کردن لوح اعمال‌گذشته از بدشانسی یا بی‌عدالتی‌های گذشته ـ وی به‌سادگی « من » خود را پاك می کند .

حال به مواردی برمی گردیم که در آن‌ها، انگیزه‌های‌خودکشی برپایهٔ حالت بد روانی استوار شده است. پژوهش دقیق روانپزشکی، این‌نکته را روشن می‌دارد که‌خودکشی هرگز بدون پایهٔ آسیبی روان صورت نمی گیرد ولی ما این‌جا به این‌مسئله‌کار نداریم. ما دراین قسمت این مسأله را اثبات می کنیم ، که این وظیفهٔ ما است که به آن که می‌خواهد خودکشی کند ، ثابت کنیم که گرفتن زندگی کسی، بطور مقوله‌ای، مغایر عقل است و زندگی برای‌هرکسی در هرشرایطی با معنا است. ما عقیده داریم که این‌کار را با سند عینی و تحلیل مشکل ، براساس اصطلاحات مربوط به آن‌ها ـ از راه معنا درمانی ـ می‌توان انجام داد .

باید گفت که کسالت شخص‌از زندگی، مسأله‌یی عاطفی است و عواطف هرگز مدارك نیستند . براساس اصطلاحات اخلاقی ، این سؤال پیش می آید که آیا فرد باید خود را به این گونه دغدغه‌هاتسلیم کند. (ازنظر اخلاقی لذت صرف‌در زندگی، ابداً برای با معنا بودن ادامهٔ زندگی مدرکی ایجاد نمی کند.)

آن‌جا که نتوان برای انگیزش پایه‌ای آسیبی برای روان نشان داد و از این‌رو آن‌جا که روان‌درمانی‌از جهت‌باریك‌تر آن‌نقطهٔ‌عزیمتی نیابد ، معنا درمانی توصیه می‌شود . اختلاف در این‌عمکرد نسبت به

روان‌درمانی آشکارا درمثال زیر نشان‌داده شده است.

«بیمار»ی بـه علت نیات خـودکشی در موسسهٔ روانپزشکـی پذیرفته شد . او پس از بستری شدن آشکارا دارای ایـن نیات بـود . به هرحال، این بیمار دارای نشانه‌های واضح‌روانی نبود. مدارکی که وی به رئیس مؤسسه نشان داد منطقاً بی‌عیب بودنـد . وی معتقد بود که هرانسانی آزاد است تصمیم بگیرد زنده بماند یا نه. و باکلماتی متین و تکان‌دهنده ، دربارهٔ محروم بـودن از آزادی شکایت داشت . درحالی که هیچ‌اثری‌ازبیماری‌روانی‌در وی دیده نمی‌شد، مدیرمؤسسه تشخیص منفی «بدون بیماری روانی» را درپیشینهٔ او واردکرده بود و آن مرد را به عنوان شخصی « سالم » مرخص کـرد . بیمـار در راه خروج از بیمارستان درفکر این زنـدگی بـود و هنگامی کـه یکی از روانپزشکان او را متقاعـدکـرد کـه وی می‌توانـد از نظر روانی سالـم باشد ، ولـی از نظـر روحانـی سرگردان است ، ایـن حدس پیش‌آمد که باید سخن بگویند. در مدت‌کوتاهی این‌پزشك توانست به این‌مرد بفهماند که آزادی‌آدمی « آزادی حاصل از . . . » نیست ، بلکـه «آزادی برای . . . » ، آزادی برای‌پذیرش مسؤولیت است . به این‌ترتیب، در جریان ادامهٔ گفت‌وگو ، همهٔ علل کاذب روانشناختی خودکشی از بین رفت .

یقیناً این‌پزشك طبق روش‌سنتی پزشکان انجام‌وظیفه نکرده بود. ولی چه‌کسی می‌تواند انکار کند که وی در جریان‌کار خود محق بوده است ــ یعنی در واقـع وی ناگزیر شده است این کار را انجام دهد. آن منازعهٔ فلسفی میان پزشك‌و بیمار تنها وسایل ممکنی بـود کـه از آن‌طریق بیمار می‌توانست‌در زمانی بسیارکوتاه زندگی‌را تأییدکند.

این گفت‌وگو هم، مرحله‌ای‌از معنا درمانی بود که خودکشی‌را

از جنبه‌های فلسفی آن بررسی می کـرد . و هم مرحلهٔ روان‌درمانی از جهت درست آن ـ کـه در ایـن مرحله پزشك به روشن کـردن زمینهٔ روانشناختی تصمیم انسان اقدام می کـرد . درجریان این روان‌درمانی روشن‌شد که یکی‌از انگیزه‌های انسان برای خودکشی ، میلی‌است که وی درگرفتن انتقام ازجامعه‌ای‌دارد که باآن به‌طرز بدی در تماس‌بوده است. جالب‌توجه است که پس‌از درمان،این‌بیمار توانست به دیگران نشان دهـد کـه کیست ، چه مقدار ارزش‌دارد و تا چه‌حد زندگی‌اش بامعناست. در جریان گفت‌وگو بیمار تأکید داشت کـه وضع نامساعد اقتصادی‌اش علت تصمیم او برای پایـان دادن زندگی‌اش نبود و پول نمی‌توانست به یاری‌او بشتابد. بلکه بیش‌تر «او به‌محتوای زندگی‌اش نیاز داشت» و «از این خلأ در گریز بود .»

ما درمورد آزادی پذیرش مسؤولیت سخن گفته‌ایم . ولی این آزادی‌خوددلیلی‌است‌برحس مسؤولیت. حتی‌درافراطی‌ترین‌نوع گریز ازمسؤولیت- گریزاززندگی‌باخودکشی،انسان‌نمی‌تواندازحس‌مسؤولیت خودبگریزد. زیرا شخصی که عمل‌خودکشی‌رادرآزادی انجام‌می‌دهد (البته بااین فرض‌که هنوزسالم باشد.) اونمی‌تواند آن‌چه‌را که ازآن می‌گریزد، رهـاکند و مسؤولیت رهایش نخواهدکرد . وآن‌چه‌راکه وی درجست‌وجوی آن‌است پیدا نخواهدکرد:یعنی‌راه حل مشکل‌را. زیرا ما بـاید دوباره ودوباره برای شخص مایل به‌خودکشی روشن کنیم که‌گرفتن زندگی‌اش مشکلی‌را حل نمی‌کند. ما باید به‌وی نشان دهیم که تاچه حد اوشبیه‌بازیکن‌شطرنجی‌است که بامشکل بسیارسختی درشطرنج رویاروست وتنها مهره‌های شطرنج‌را روی صفحه جابه‌جا می‌کند. یعنی راه حلی برای مشکل‌بازی شطرنج وجود ندارد .وراه حلی برای‌مشکل زندگی وجودندارد که زندگی‌را ازبین‌ببریم.درست

همان گونه که بازیکن شطرنج به قوانین تجاوز می کند ، انسانی که خودکشی را انتخاب کرده است نیز به قوانین بازی زندگی تجاوز کرده است . لازم نیست که با استفاده از این قوانین بـازی به هرقیمتی شده پیروز شویم بلکه استفاده از این قوانین مستلزم آن است که ما هرگز از مبارزه دست برنداریم *

ما می خواهیم به بیمارانمـان آن چیزی را بیاموزیم ، که آلبرت شوایتزر، احترام به زندگی نامیده است . ولی بیمـاران را تنها زمانی می توان متقاعد کرد که بتوانیم به ایشان نوعی محتوا برای زندگی ادا کنیم یا بتوانیم به ایشان دریافتن هدف و مقصودی برای وجود کمك برسانیم، اگر تنها بتوانیم این وظیفه را به ایشان دهیم متقاعد می شوند که زندگی دارای ارزش غیرشرطی است . نیچه می گـوید «هر که برای زندگی منطقی داشته باشد ، تقریباً هریك از روش های زندگی را تحمل می کند.» این ایمان که هر کسی نسبت به خود دارای وظیفه ای است ارزش فراوانی در روان درمانی و بهداشت روانی دارد . ما با خطر کردن می توانیم بگوییم که احتمالا هیچ چیزی جز آگـاهی از داشتن وظیفه در زندگی نمی تواند به شخص کمك کند تا بر مشکلات عینی خود فایق آید یا آن را بپذیرد . وهنگامی که به نظر رسد از نظر شخصی وظیفه اش تمام شده است همه چیز این گونه خواهد شد، داشتن این گـونه وظیفه به

---

* اغلب پاسخ به این پرسش آسان نیست که آیا ارتکاب به خودکشی محتاج جرأت است یا نیازمند وحشت . زیرا ما باید با انصاف تمام آن دسته از کشاکش های درونی را که اغلب منتهی به کوششی برای خودکشی می شوند، درك کنیم.... شاید تمام آن چه که می توانیم بگوئیم این است که : آدمی که خودکشی می کند در مرگ دلیر است و در زندگی جبون .

زندگی شخص ارزش یگانه‌می‌دهد. جملهٔ نیچه که دربالا گفته شد این حدس‌را پیش می‌آورد که روش زندگی ، یعنی‌سختی‌ها ودغدغه‌های وابسته به‌آن ، تـاآن حد عقب‌نشینی می‌کند که دلایل زیستن به‌پیش آیند .ولی این تنهانیست. ازنظر کیفیت وظیفهٔ زندگی ، به‌طورمنطقی این مسأله‌پیش‌می‌آید که زندگی‌هرچه‌بامعناترشود ، مشکل‌ترمی‌گردد. مثالی طبیعی دراین‌باره نگرهٔ قهرمان واقعی است . قهرمـان مشکل خودرا به‌طریقی ترتیب می‌دهد که خود می‌تواند بـاپیروزیش آن‌را تأیید کند . فرض‌کنید مسابقه پرش از مانع یا تمرینی برای شرکت دادن معلولان درمسابقه‌وجود دارد . آیا نباید ما خمیره وجود خودرا بیازماییم وازراه پیروزی برمشکلات زندگی معمولی جسارت‌وقدرت بیابیم ؟

هدف‌ما باید کمك به بیمارمان در رسیدن‌به بزرگ‌ترین فعالیت ممکن زندگی‌و هدایت‌او ازحالت «بیمارگونه» به‌حالت «عمل‌کننده» باشد. با این‌نظر، ما نه‌تنها وی‌را به تجربهٔ هستی‌اش به عنوان‌کوشش پایدار برای شکوفایی ارزش‌ها راهبر می‌شویم، بلکه باید به وی نشان دهیم وظیفه‌ای کـه بردوش دارد ، وظیفه‌ای ویژه است . این وظیفه از دوجهت ویژه است: نخست آن‌که این‌وظیفه درافراد مختلف متفاوت است وقابل انطباق با یگانگی هرشخص است . دوم‌آن‌که این‌وظیفه ساعت‌به‌ساعت متفاوت می‌شود که موافق فردیت هرموقعیت است . ما تنها بایـد آن‌چـه راکـه شلر «ارزش‌هـای وضعیتی» می‌نامد به یـاد داشته باشیم، بلکه باید تأکید کنیم که این‌ارزش‌ها دربرابر ارزش‌های «ابدی» قرار می‌گیرند که‌همیشه‌و برای‌همه‌کس معتبر است. ازجهتی، این ارزش‌های وضعیتی همیشه وجـود دارد و بایـد تـا رسیدن موقع تحقق آن‌ها شکیبابود ، تا وقتی که انسان بر تنها موقعیت شکوفاکردن

آن‌ها دست‌یابد. اگر این موقعیت‌از دست‌برود، آن‌گاه فرصت‌ها از دست رفته‌است، در این‌حالت ارزش وضعیتی برای‌همیشه تحقق‌ناپذیر می‌ماند. زیرا انسان آن‌را از دست داده است .

افزون‌براین می‌بینیم که عوامل یگانگی و فردیت از اجزاء سازندهٔ ویژهٔ با معنابودن زندگی انسان‌اند . فلسفهٔ هستی گرای معاصر افتخار داردکه ثابت کرده است هستی انسان اساساً ذاتی و شخصی است. این فلسفه موجب می‌شود هستی گرا براین کیفیات تأیید کند و مسؤولیت اخلاقی را به‌عنوان‌یك‌ارزش تعیین‌کننده وارد عمل‌کند . بیخود نیست که فلسفهٔ هستی گرا فلسفهٔ « دعوت به تسلیم» نام‌گرفته است. برای نمایش زندگی انسان به عنوان جزیی منفرد و یگانه ، این‌فلسفه برگ دعوتی است مؤکد ، تا آدمیان به یاری آن،امکانات واحدویگانه‌رادر زندگی تحقق بخشند.

هدف تحلیل وجودی و معنا درمانی ، رساندن مراجعه‌کننده به بالاترین نقطه‌ی ممکن تمرکز است. پس وظیفهٔ ما است‌که نشان‌دهیم چگونه زندگی هرانسان دارای هدفی واحد است که تنها از یك مسیر می‌توان به آن رسید. برای توجیه این‌مسأله می‌توان‌گفت ، انسان به هواپیمایی مانند است‌که شبانه‌به فرودگاهی هدایت‌می‌شود تا برزمین بنشیند . روش انجام این‌کار روشن است : ایستگاه رادیویی فرودگاه دونوع نشانهٔ مورس‌می‌فرستدکه هریك‌بخشی‌از فرودگاه‌رامی‌پوشاند. در مرز این بخش‌ها ـ که مسیر دقیق از پیش تنظیم شده را مشخص می‌کند ـ خلبان هواپیما صدای نشانهٔ ثابتی می‌شنود . مسیر مشخص شده به‌تنهایی خلبان‌را به هدفش‌راهبر می‌شود . بدین‌ترتیب بایدگفت مانند آن است‌که هرانسان در زندگی‌خود در هروضعیت همیشه در پیشاپیش خود مسیری مشخص داردکه از آن‌راه می‌تواند به تحقق

استعدادهای شخصی‌خود برسد.

ولی هرگاه بیمار دریابد که معنای زندگی خود را نمی‌داند، استعدادهای واحد وجودی‌اش برای او آشکار نیست، پس تنها باید تأکید کنیم که وظیفهٔ اصلی‌او عبارت است از: یافتن راهی برای‌انجام صحیح‌وظیفهٔ،پیشرفت به سوی یافتن یگانگی‌و فردیت معنای‌زندگی. برای این‌مسأله از استعدادهای‌ذاتی‌ـ و به‌بیان‌دیگر چگونگی‌یادگیری آدمی دربارهٔ آن‌چه باید باشد، نه‌آنچه هست ـ هیچ پاسخی بهتر از کلام‌گوته نیست: «چگونه می‌توانیم بیاموزیم خودمان باشیم؟ این‌کار هرگزبا اندیشه انجام نمی‌پذیرد بلکه باعمل امکان‌پذیر است. بکوشید وظیفهٔ خود را انجام دهید، به‌زودی درخواهید یافت چه هستید. ولی وظیفهٔ شما چیست؟ خواسته‌های هرروزی‌تان.»

اکنون، مردمی دیده خواهند شد که کیفیت یگانه ـ وظیفه‌ی زندگی را تشخیص داده‌اند و آرزومند تحقق بخشیدن به ارزش‌هـای وضعیتی ذاتی‌ومنفرد خود هستند ولی باز هم وضعیت شخصی خود را «نومیدانه» می‌پندارند. ماپیش از هرچیز باید از خویش بپرسیم: مفهوم‌ناامیدی‌چیست؟ویااگرصریح‌تر گفته باشیم باید گفت که‌هیچ کس توانایی‌پیشگویی آینده‌اش را ندارد؛ حتی‌اگرآینده‌اش‌بررفتار اکنون اوتأثیرداشته‌باشد،قادربه پیشگویی آینده نیست‌ـاینگونه می‌نماید که‌این تأثیرگذاری‌به تلقین پذیربودن یا بی‌اعتنا بودن او بستگی دارد. از این‌رو، وی‌درهرحال همیشه، به‌گـونه‌ای متفاوت به آینده‌اش شکل خواهدداد و به این‌ترتیب پیشگویی اولیه دیگر معتبرنیست.

هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند در موردآینده خود و امکان تحقق بخشیدن به مجموعه ارزش‌های آن به داوری بنشیند. سیاه‌پوستی که محکوم به‌حبس‌ابد باکار اجباری شده بود از مارسی به جزیرهٔ شیطان

فرستاده شد. درراه ماشین بخار آتش‌خانهٔ کشتی آتش گرفت ، متهم که‌مردی بسیار قوی بود ازبند رهاشدوجان ۱۰ نفررا نجات‌داد. بعدها مجازات او برای این‌عمل قهرمانانه تغییر یافت. هرگاه در بندرمارسی ازاین‌مرد پرسیده می‌شد آیا باقی زندگیت معنایی دارد ، او احتمالا سرش را تکان می‌داد. هیچ‌کس هرگز نمی‌تواند به درستی دریابد زندگی برایش چه‌تدارك دیده‌است.

در واقع هیچ‌کس‌نباید در مورد کمبودهای زیستی خویش پافشاری‌و استعدادهای ذاتی‌اش را بی‌معناکند. اهمیتی ندارد که تاچه حد شخصی از خود ناراضی است ،اهمیتی ندارد تا چه‌حد خودرا با اندیشیدن به‌نارسایی‌هاوشکست‌ها عذاب‌می‌دهد وتاچه‌حدسخت‌گیرانه به‌داوری خویش می‌نشیند ـ واقعیت مهم آن است که این کارهای او تأکیدی‌است براین‌واقعیت که‌بشر آنقدرها هم‌موجودی ضعیف‌نیست، زیرا می‌اندیشد که وجود دارد. درست همان‌گونه که دلسوزی کردن دربارهٔ نسبیت وشخصی بودن همهٔ‌دانش‌ها وارزش‌ها گمان عینی‌بودن آنهارا فراهم‌می‌آورد. خود متهم‌سازی‌اخلاقی انسان نیز شخصیت آرمانی‌به‌بار می‌آورد. به‌این ترتیب‌انسانی که خود را به سختی مورد قضاوت قرار می‌دهد به‌ارزش‌ها تأکید دارد ودر پی تحقق بخشیدن بدان‌هاست. درواقع هرکس که بتواند معیارهای آرمانی شخصیت خودرا به‌کار گیرد، دیگر نمی‌تواند خود را ناکامیاب بداند. زیرابااین واقعیت به‌سطحی از ارزش‌های شخصیتی و اخلاقی رسیده است‌که توانسته است از بی‌ارزشی‌رهاشود. واین ضرب‌المثل را انکارکند که درپس‌ابربودن خورشید دلیل نبودن‌آن‌نیست.

همین موضوع می‌تواندربارهٔ نومیدی آدمی، که بنیاد شك به ارزش‌های شخصیتی است ، تعمیم یابد . این نوع تفکر نادرست

می‌انگارد که آدمی‌از آغـاز منشی* شیطانی‌دارد ولی این انگـرنج[1] اخلاقی‌نیز نمی‌تواند کردارهای اخلاقی آدمی را فلج کند. چنان‌که بعضی‌ها احمقانه می‌پندارند که رفتار و کردار همه‌آدم‌ها از روحیه «خویشتن‌دوستی[2] آنان‌سرچشمه‌می گیرد» واعمال«دیگر دوستانه»ای که از آنان سرمی‌زند نیز، در واقع از منش خود دوستی آنان نشأت گرفته است. زیرا اینگونه انگاشته شده‌است آنان که‌دیگران‌رادوست دارنـد می کوشند تـا آزادی و آسودگـی خـویش را در اضطراب حاصل از همدلی بـا دیگران تأمین کنند. پـاسخ این است که: در وهلهٔ اول از بین بردن درد اشتیاق نیست بلکـه نتیجه است. در وهلهٔ دوم این واقعیت که اشتیاق در واقع‌احساس می‌شود، حدس اخلاقیات را بـه شکل دیگر دوستی هوشمندانـه پیش می آورد. افزون بر این آن‌چه ما دربارهٔ زندگی اشخاص گفته‌ایم در مورد زندگی آنـان نیز به‌کار می‌رود: وآن‌این که‌درزندگی مردم کوه‌نشین‌تنها قله‌ها و اوج‌ها تصمیم برانگیز هستند. چند زندگـی انگاره‌ای، چند استعداد ادراکی یا اخلاقی یـا حتی تنها یك فرد در اینجا یـا آنجا کـه بتوان‌به واقع بـه او عشق ورزیـد، می‌توانـد حکـم مجازی کافی برای انسانیت در کل باشد.

---

*ما حتی ممکن‌است بپذیریم که انسان متوسط معمولا از امکان‌خوب بودن‌محروم‌است. وتنها افرادی این‌جا وآن‌جا، می‌توانند بطورحقیقی خوب باشند. اما اگروضع از این قرارباشد، آیا وظیفهٔ‌یکایك ما این نیست که سعی کنیم ازحدمتوسط‌بهترباشیم، ویکی‌ازآن‌افراد نادرشویم؟

1- Weltschmerz

2- egoism

بالاخره ، هر گاه ثابت‌شود که ایده آلهای بزرگ ابدی انسانیت درهمهٔ نقاط مورد سوءاستفاده واقع می‌شوند و به‌عنوان وسیله‌ای برای هدف‌های سیاسی ، تجاری ، حوادث شهوی شخصی یـا کبرشخصی به‌کارمی‌روند ـ می‌توان پاسخ گفت که: تنها نیروی متکبرانهٔ آن‌دسته ازایده آل‌هارا بیازمایید ونشان دهید که این نیروها درهمه کس وجود دارد . زیرا اگریك دسته ازرفتارها باید بااخلاقیات پنهان شوندتامؤثر واقع گـردند ، که درواقع این حـالت تائیدی است برمـؤثـر بودن اخلاقیات؛همچنان که چیزی‌دیگر آن قدرهامستعد تأثیر کردن بروجود آن وجودی نیست که اخلاقیات خودرا گرامی‌می‌دارد.

وظیفه‌ای که آدمی درزندگی برعهده‌دارد پیوسته بالای وظایف دیگراست وطبق قانون درحدودنیروهای اوست . به‌همین گونه تحلیل وجودی نیز برای کمك به‌شخص ودرك مسؤولیت درانجام‌هریك‌ازاین وظایف طرح‌ریزی شده است. هرچه انسـان بیشتـر به‌وظیفهٔ کیفیت زندگی بیاویزد ، زندگی به‌نظرش‌بامعناترخواهد شد. تحلیل وجودی موظف‌است مادام که انسان ناآگاه به مسؤولیت خود، زندگی‌را تنها یك واقعیت بپندارد ، به‌اوبیاموزد که زندگی‌را همچون حکمی‌درنظر گیرد .ولی باید گفته‌شود اشخاصی هستند که‌یك‌مرحله جلوترمی‌روند، اشخاصی که زندگی‌را درابعادی گسترده‌ترتجربه کرده‌اند. آنان‌هم‌چنین اقتداری‌راتجربه می کنند که‌وظیفه‌از آن‌ناشی‌می‌شود. ایشان کارفرمایی‌را تجربه می کنند که حکم انجام‌وظیفه برایشان صادر کرده است. به‌عقیدهٔ ما دراین‌حالت ، ویژگی‌خاص انسان مذهبی وجود دارد : مردمذهبی مردی است که هستی‌خویش‌رانه‌تنها براساس مسؤولیت برای ارضای وظایف زندگی توجیه‌می کند بلکه هم‌چنین دربرابرکارفرماهم مسؤول

است*

پی‌بردن به‌واقعیت شخصی این وظایف درزندگی به‌ویژه برای بیماران روان‌نژنددشواراست زیرا درایشان فقد ایمنی غریزی‌درحس وظایف به‌گونه‌ای ویژه موجوداست. به‌عنوان مثال، زنی که دچار روان‌نژندی و سواسی بود هرچه می‌توانست انجام داد تابامطالعهٔ روان‌شناسی این حالت خودرا ازبین ببرد. اواستعداد آموختن‌روان‌شناسی داشت واین کاررا باغلودرانجام وظایف مادری انجام می‌داد. این‌خانم بااستفاده ازدانش خود دربارهٔروان‌شناسی فردی این‌نظریه‌را طرح‌ریزی کردکه روان‌شناسی‌برای‌اوتنها«صحنه‌ی فرعی‌میدان‌جنگ» است ومطالعاتش دارای «آرایه‌های» روان‌نژندانه‌است. تنها پس از آن‌که این‌خانم این‌تحلیل غلط ازخودرابه‌کنار گذاشت و زندگیش‌را به‌بررسی تحلیل وجودی معطوف کرد توانست با«عمل کردن خودرا بشناسد»و« تقاضاهای روزانه‌اش‌را » بداند. هنگامی‌که وی به‌این مرحله رسید ،دریافت که نیازی به‌چشم‌پوشی‌درباره کودکش‌یاحرفه‌اش ندارد.

---

* ـ یك‌مثال‌مشخص‌این‌تعمیق‌خودآگاه مسؤولیت را درشخص‌مذهبی، برایمان روشن خواهد کرد . درزیر بخشی از مقاله‌ای نوشتهٔال. جی‌باکمن L. G. Backman دربارهٔی آنتون‌بروکنر Anton Bruckner آهنگسازرامی‌آوریم: «احساس مسؤولیت اونسبت به‌خدا تابی‌نهایت‌افزایش می‌یافت. بنابراین‌او به‌دوستش‌دکترژوزف‌کلوگرJoseph Kluger که مقامی مذهبی بود گفت :«آن‌هامی‌خواهندکه من به‌طور متفاوتی چیزبنویسم. این کاررا می‌توانم بکنم ، امـا ترجیح می‌دهـم نکنم . بین هزاران نفر، خدا لطفش‌را شامل حال من کرده است وبه‌من استعدادی ارزانی داشته است ـ به

←

بیمار روان نژند مایل است یك وظیفهٔ زندگی را علیه دیگری به‌کار برد . ما ، درمادر بیمار روان نژند نمونه انواع دیگری از رفتار اشتباهی را می‌یابیم . به عنوان مثال، این بیمار ممکن‌است بکوشد «طبق برنامه‌ای وموبه موبا آن» زندگی کند مثل آن زن‌گرفتاروسواس

←

من از میان همهٔ مردم. روزی مجبور خواهم بود به او حساب‌پس بدهم. و آن‌وقت چطور می‌توانم در مقابل اوبایستم ، درحالی‌که از دیگران پیروی کرده‌ام نه از او؟»

اشتباه است اگرتصورکنیم‌که نگرهٔ مذهبی لزوماً به انفعال‌می‌انجامد. بلکه برعکس،می‌تواند شخص راتا حدباورنکردنی‌ای فعال کند. مسلماًمذهب این‌اثررا روی آن نوع از اشخاص مذهبی داردکه نگرهٔ وجودی‌شان شامل احساس هستی خویش مانند یك سرباز جبههٔ معنویات روی زمین باشد.چنین شخصی احساس می‌کندکه این‌جا روی زمین همه چیز از قبل «یقین» شده است. و همهٔ کشاکش‌ها، یا تایید و رضایت درونی تمام موجودات انسانی تا این زمان پایان یافته است ، بنابراین درون خود شخص هم ازکشاکش خالیست . در این رابطه به عنوان مثال می‌توان سخنان حکیمانه‌ای را که کاسیدیChassidie یك‌باربه‌پیروانش گفت‌به‌خاطرآوریم.اوگفت:«حالابه‌ما بگویید چطور و چه وقت‌انسان درمی‌یابدکه خداوندگناه او رابخشیده‌است» و سپس خودش جواب داد: «انسان می‌تواند با دوباره مرتکب نشدن‌همان گناه، بخشش خدایی را دریابد.»

دستاورد منحصر بفرد یکتاپرستی موسی بطور پایدار در آگاه ساختن نژاد بشر از قدرت الهی است. انسان به عنوان موجودی که دربرابر خدا ایستاده است نگریسته می‌شود. بنابراین اگر وظیفهٔ زندگی انسان راچون مشیت الهی بدانیم، می‌توانیم به‌آگاهی انسان ازمسؤولیت عمق ببخشیم.

←

PersianPDF.com

که‌یکبار می‌گفت ما درواقع نمی‌توانیم بـا کـتاب راهنمای بایدکر به دست زندگی کنیم، اگراین‌کار را می‌کردیم از تمام شانس‌هایی که تنها یك بار در زندگـی اتفاق می‌افتند می‌گـذشتیم ، از سرنـوشت می‌گریختیم و به جای شکوفا کردن ارزش‌های وضعیتی آن‌هارانادیده می‌انگاشتیم.

در پرتو تحلیل وجودی از این شمار، مسایلی که معمولا پیوندی برای وظیفهٔ جهانی و معتبر برای زندگی باشد وجود ندارد. از این نقطه نظر مسألهٔ «این» وظیفه درزندگی یا «این» معنای زندگی، بی‌معنا

←

اما نباید فراموش کنیم که نیازاخلاقی‌ای که از این‌دیدگاه برمی‌خیزد، در اصل به‌آن‌چه که ما ارزش‌های خلاق می‌نامیم مـربوط می‌شود . بنابراین باز هم برایمان قابل‌توجه‌تر می‌شود وقتی بدانیم که مسیحیت در زمینهٔ خودآگاهی اخلاقی انسان، نوعی ارزش‌ها راکه ما نگره‌یی می‌دانیم، قرار داده است ـ سومین رده بندی از سه رده‌بندی اصلی ارزش‌های ممکن، درهستی‌مسیحی، دردورنمای صلیب ، وآن به‌صلیب کشیده شده مربوط‌می‌شود که‌درنهایت و اساساً به‌تقلیدی به‌آزادی‌اختیارشده‌ازمسیح تبدیل شده است یعنی یك «شور مذهبی». عنصر بعدی را پروتستانیسم مطرح کرد : با تأکید برمفهوم رحمت الهـی . پروتستانیسم احسـاس مسؤولیت انسان را در رابطه با رده بنـدی ارزش‌های دوم ـ ارزش‌های‌تجربی ـ تعمیق بخشیدچون مطابق‌پندارحمت، که بسیار در فلسفهٔ دینی پروتستانها معتبر است ، تمام برخوردهای انسان با تجربه های ارزش به معنی دریافت هدیه‌ای از جانب خدا است (رحمت الهی) . تمام این ، به نظر می‌آیدکه ارتباطی متقابل رامیان سه رده بندی ارزش‌ها از یك‌طرف، و سه شاخهٔ اصلی مذهب غربی از طرف دیگر،مطرح می‌سازد .

1- Baedecker

است. این مطلب داستان‌گزارشگری را به ذهن می‌آورد که از قهرمان شطرنجی پرسیده بود: «استاد اکنون به من بگویید ـ بهترین حرکت درشطرنج چیست؟» این‌پرسش را نمی‌توان به صورتی معمولی‌پاسخ گفت بلکه تنها باتوجه به وضعیت‌وشخصی ویژه می‌توان پاسخ گفت. استاد شطرنج اگر این سؤال را جدی می‌گرفت باید این‌گونه پاسخ می‌داد که: «بازیکن شطرنج بایدبکوشد درمحدودهٔ توانایی ومحدودهٔ قدرت رقیبش در هر زمان بهترین حرکت را انجام دهد.» در اینجا باید روی دو مطلب تأکید کرد. نخست باید روی کلمه‌های: «در حدود توانایی‌اش» تأمل کرد، یعنی حالت درونی آن‌چه که ما طبع می‌نامیم و دوم آن‌چه که بازیکن تنها می‌تواند «بکوشد» حرکتی‌انجام‌دهد که در وضعیت واقعی‌بازی بهترین باشد ـ یعنی دررابطه باشکل ویژهٔمهره‌ها. اگروی تصمیم‌گرفته باشد از ابتـدای بازی ازجهت مطلق‌آن بهترین حرکت را انجام دهد. و این حرکت راانجام ندهد آن‌گـاه پس از پایان بازی،خود را مدام سرزنش خواهد کرد.

شخصی که با مسألهٔ معنای زندگی روبه‌رو است نیزدروضعیتی مشابه به سرمی‌برد. برای او نیز این مسأله تنها زمانی معنا پیدامی کند که‌بپنداردمی‌توانسته است بکوشد بهترین کاررا انجام دهدبنا براین‌این مطلب که وی باید بهترین‌کاررا انجام دهدامری ضروری است، در غیر این صورت کوشش‌هایش بی‌نتیجه خواهد بود. زیرااو باید بتواند با نزدیك و نزدیك شدن به هدف ، وحتی اگر بدان هم نرسد ، خودرا ارضاکند .

تأکید ما بر مسألهٔ معنای زندگی تاحدانتقادی‌افراطی‌به‌مسأله‌ای از این شمار کاهش می‌یابد . پرسش در مورد معنای زندگی برحسب واژه‌های‌عمومی‌شبیه‌طرح‌پرسش‌های‌غلط‌است،زیرا معنا به طورمبهمی

به زندگی نسبت داده می‌شود ونه به طور واقعی به هستی هر شخص. شاید ما بتوانیم بیش از این به عقب برگردیم و ساخت اصلی تجربه راگردآوری کنیم . در این موردباید نوعی انقلاب کپرنیکی انجام دهیم و به مسألهٔ معنای زندگی مفهومی تازه ببخشیم که:

خود زندگی است که از انسان پرسش می کند. همان‌طور که پیش‌از این گفته شدقرارنیست که‌انسان‌سؤال کند: بلکه،او بایدتشخیص بدهد که مورد پرسش است، مورد پرسش توسط زندگی: و او بعلت مسؤول بودنش،باید پاسخ دهد: و او می‌تواند به زندگی تنها ازطریق پاسخ به زندگی خودش،جواب بدهد.

شاید بجا باشد که‌بگوییم، پیشرفت روانشناسی‌نشان می‌دهد که «جستجوی معنا»مرحلهٔ بالاتری از رشداست تا «ارائهٔ معنا»(شارلوت بوهلر[1])بنابراین بحثی که ما در بالا بدان «اشاره» کردیم ، جوابگوی سیر پیشرفت روانشناسی است: اُلویت دادن به ظاهر مهمل ودرمعنا درست پاسخ، نسبت به سؤال. ومبنای این رفتار، تجربهٔ انسان‌است با خودش به عنوان کسی که مورد سؤال قرار می گیرد.راهنمای‌انسان درپاسخ به پرسش‌هائی که زندگی برایش مطرح می کند، ودرپذیرش مسؤولیت زندگیش، وجدان است. وجدان«صدای هنوز اندك» خود را دارد وبا ما«سخن»می گوید ـ این یك‌واقعیت مسلم پدیده شناختی است. آن چه وجدان می گوید ، در هر موردی که باشد ، پاسخ است. از نقطه نظر روان شناختی، فردمذهبی کسی است که نه‌تنها گفته را بلکه‌گوینده را نیز تجربه می کند : یعنی این که، شنوایی او بهتراز

1- Charlotte Buhler

انسان غیر مذهبی است . در گفتگوی او با وجدانش، که احتمالا صمیمانه‌ترین تك گفتگو محسوب می‌شود، جلوه‌ای از الوهیت هم صحبت اوست. *

---

* ـ ما البته این‌جا تنها از تجربهٔ مذهبی‌ای سخن گفتیم که خدا در آن به‌عنوان موجودی شخصی تجربه می‌شود، ودرواقع به‌عنوان اصل ونخستین صورت شخصیت. یا می‌توانیم بگوییم، به عنوان اولین وآخرین «او» برای شخص مذهبی، به این ترتیب، تجربه‌کردن خدا، تجربه‌کردن «او»ی غایی معنا می‌دهد .

زیر نویس‌ها

(۱)مارتین‌هایدگر، Martin Heideger، فیلسوف آلمانی، به‌سال ۱۸۸۹ بدنیا آمد. پژوهش‌های وی بیش‌تر دربارهٔ بودشناسی وجودی است.

(۲) اتو بینزوانگر (۱۹۲۹- ۱۸۵۲) نورولوژیست و روان پزشك آلمانی؛ واضع مفهوم زوال‌عقل زودرس.

(۳)دیونیزوس Dionysos ، که به نام باکوس Baccus نیز معروف است اصولا خدای تاکستان و شراب وجذبهٔ عارفانه است . اصولا کلمهٔ دیونیزوس به‌معنی «دوبار تولد یافته» است و منظور ازلحظهٔ دیونیزی هستی ازخودبیخودشدن و فریاد وخروش بر آوردن است، آن‌چنان که درجشن‌های با کانال دیده می‌شود(م)

(۴)روان‌نژندی روزهای یك شنبه Sunday neurosis هر نوع نشانه یانشانگان روانپزشکی راگویند که درروز یا تاریخ ویژه‌ای ایجاد یا تشدید شود ، این نشانه از آن جهت روان‌نژندی روزهای یکشنبه نامیده می‌شود که میزان بروز آن در روز یکشنبه (روزجمعهٔ ما) بیش‌تر است. مهم‌ترین نشانه‌هایی که در این حال دیده می‌شود عبارتند از: احساس کسلی، نارضایتی، دل شکستگی Dejection و ترس از آینده . به نظر می‌رسد در

بعضی از نابسامانی‌های عاطفی ، رجعت حمله‌های شیدایی یا افسردگی واکنشی است که‌درروز مشخصی ازسال به‌وقوع می‌پیوندد و این روزهمان روزی است‌که واقعه‌ای در آن‌رخ داده‌است(م)

(۵) هاینزهارتمن Heinz Hartmann (۱۹۷۰- ۱۸۹۴)روانکاو، واضع‌روانشناسی من‌ومشکل سازش(۱۸۳۹)

(۶) در فلسفه یك دسته‌نیازهای فردگرایانه برای اثبات علمی پدیدارها راارغنون گویند(م)

(۷) اصل‌لذت واصل واقعیت

مکانیسم تنظیم کنندهٔ و فرضیه‌ای زندگی روانی است که کارش کاهش آن دسته تنش‌های روحی‌است‌که در نتیجهٔ سائق‌هایی به‌وجود می‌آیند که‌می‌خواهند تخلیه‌شوند. اصل‌لذت‌ـدرد می‌کوشد تا اثرات‌محرك‌های‌مخرب را به‌طریقی بی‌اثرکندکه به آسانی‌رضامندی ازآن حاصل شود. این‌اصل‌پس از اصل تکرار ـاجبار به کارمی‌افتد وبیش‌تر با محرك‌هایی سروکاردارد که حاصل‌از سائق‌یا غرایز است ،حال آن‌که اصل تکرار ـ اجبار بیش‌تر باخفه کردن‌محرك‌های خارجی می‌آید وصرفاً می‌کوشد ارگانیسم را تاحد امکان‌به حالت اصلی‌آن‌نزدیك نگاه‌دارد. اصل‌لذت‌ـ درد زودتر ازاصل‌واقعیت به‌کار می‌افتد .

اصل‌واقعیت، ضمن آن‌که‌در خدمت اصل لذت است، موجب می‌شود تااین‌اصل با نیازهای دنیای بیرون تطبیق داده شود . همان‌گونه که فروید اشاره کرده‌است اصل‌نیروانا، گرایش مرگ ـ غریزه‌ها را بیان‌می‌کند،اصل لذت‌نشانهٔ ادعاهای لیبیدواست و تغییرات‌آن، اصل واقعیت عبارت است‌از تأثیر دنیای بیرونی(م)

(۸)در واقع اگر چه مشکل می‌توان جای سادیسم ، دیگر آزاری نشاندو بهتر است که سادیسم رانـکه جنبهٔ بین‌المللی یافته است ـ به همان

ترتیب نوشت ولی با تفأل در ناظم‌الاطباء پی بردیم که شادکامه کردن معادل است با شادی از آزار دیگران.

(۹) غریزهٔ مرگ death instinct. غریزهٔ ویرانساز یا پرخاشجو یا غریزه(های) من(اگو) رانامند. در روانشناسی روانکاوانه، دوغریزه یا رانهٔ اساسی بازشناسی شده است: آن دسته که زیر کنترل اصل لذت ـ الم هستند (غریزه‌های زندگی، غریزه‌های جنسی، اروس Eros)؛ و آن دسته غرایزی که زیر کنترل اصل تکرار ـ اجبارند (غریزه‌های مرگ، غریزه‌های ویرانساز، غریزه‌های پرخاشجو، و یا به قول استاد آریانپور شرارمرگ Destrudo تاناتوس Thanatos). (م)

(۱۰) نظریهٔ آنتروپی: اندازه‌گیری انتخابی، نابسامانی یا هرج و مرج در دستگاهی که به مکانیک آماری اختصاص یافته است. $S = k \ln p + c$. (م)

(۱۱) نیروانا: مرگ، خاموش‌سازی، فراموش کردن مراقبت، در دیا واقعیت بیرونی. در روانکاوی اصطلاح اصل نیروانا توسط فروید به‌عنوان تظاهری از کنش غریزهٔ مرگ توجیه شده است «هدف این اصل پایدار کردن حالت غیرعضوی وجود تپندهٔ انسان است. فروید می‌گوید «اصل نیروانا مبین گرایش غریزه ـ مرگ است، اصل لذت نشانهٔ ادعاهای لیبیدو و تغییرات آن، اصل واقعیت آثار دنیای بیرونی است. (م)

(۱۲) عالم اصغر و عالم اکبر: فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاصی که دارد عالم کوچك و صغیرش خوانند چنان که جهان وجود را از جهت ارتباط خاصی که میان موجودات آن برقرار است و نظم و قاعدهٔ معینی که دارند انسان کبیرش نامند و گویند موجودات جهان شهادت کلا و طرا با یکدیگر ارتباط داشته و بعضی از بعضی دیگر منتفع می‌شوند و در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثرند و ارتباط و همبستگی ایشان آن‌ها را مانند موجود واحدی کرده و چون هر موجودی به‌جای خود لازم و نیکو است همان‌طور که اعضای انسان همه باهم بستگی دارند و اعضا و جوارح و حواس ظاهره را معادلی است در عالم

شهادت‌وعالم‌غیب معادل بامشاعر و قوای باطنهٔ انسان. خلاصهٔ کلام آن که گویند تمام آن‌چه درعالم‌وجودو جهان‌هستی‌هست نمونه‌ای ازآن درانسانیت است و از این‌جهت انسان عالم اصغر است.

مراد ازعالم‌اکبرجهان وجود بانظام کلی‌وجعلی‌خود می‌باشدکه‌انسان کبیرهم گفته‌اند چنان‌که انسان به معنای حیوان‌ناطق‌راعالم‌صغیر نامیده‌اند ودرهرحال‌رواقیان برای‌نخستین‌بار انسان را عالم‌صغیر وجهان‌وجودرا عالم‌کبیروانسان‌کبیر نامیده‌اند(م)

(۱۳)سورن‌کیر که گارد Kier-ke- gaard Sören Aabye (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف و معلم اخلاق دانمارکی‌است.

(۱۴)آغالش‌بروزن آسایش،مردم‌رابه خصومت‌افکندن‌وتحریص‌نمودن به‌جنگ‌وکسی‌را برکسی تیزکردن باشدکه معادل معنی Irritationاست .

(۱۵)کژدیسگی لغتی‌است ساختهٔ استاد محمدمقدم.

(۱۶)اندامه لغتی‌است پیش‌نهاد شده توسط داریوش‌آشوری.

(۱۷)آتروفی.ضعف ولاغری‌وازمیان رفتن‌تودهٔ بافتی‌را گویند(م)

(۱۸)ملانوسارکوم نام‌نوعی سرطان‌است(م)

(۱۹)کاناIdiot:عقب مانده‌ای که درحدکانایی است. کانایی نوعی عقب‌ماندگی‌عقلی‌عمیق است که‌با فقدان زبان‌ووجود ترازذهنی کم‌تراز سه سالگی .درمقیاس‌های رشد مشخص می‌شود. وبه‌هرحال‌کانابروزن دانا به‌ضد معنی‌آن یعنی نادان‌وابله‌است.

مر تراخصم دشمن دانا بهتر از دوستان همه کانا سنایی

اگر چه بهترین‌معطی‌وگرچه بهترین دانا
به‌جودش‌کهترین‌سایل زفضلش‌کم‌ترین‌کانا
قطران تبریزی

(الف) اندر معنای مرگ

در تلاش برای پاسخ گفتن به مسسألهٔ معنای زندگی ـ یعنی این انسانی‌ترین همهٔ مسایل انسان به خویشتن حواله می‌شود ، و باید دریابد که زندگی ،او رازیرپرسش گرفته است و او ناگزیر است به این مسأله جواب دهد و این کار راتنها می‌تواند ازراه بررسی زندگی خودانجام دهد. به این معنی که برای پاسخ گفتن به این مسأله به عناصر اصلی هستی انسان حواله داده می‌شود: یعنی مسؤول بودن و آگاه بودن. در تحلیل وجودی، که‌تحلیل جنبه‌های مسؤولیت وجود انسان است،نشان داده شده است که مسؤولیت ازذاتی بودن شخص و موقعیت حاصل می‌شود و با این حالت ذاتی بودن رشد می کند. همان‌گونه که دیدیم مسؤولیت باوحدانیت(یگانگی)[1] شخص وتفرد[2] موقعیت رشدمی کند. وافزودیم که وحدانیت‌وتفرد ازاجزای بنیادین‌معنای‌زندگی‌بشری‌است.

درعین‌حال، فناپذیری وجود انسان، باتلخی هرچه تمام‌تر،دراین

1- Uniqueness

2- Singularity

دو عامل جوهر هستی او نیز وجود دارد. بنابراین ، از فناپذیری هم باید چیزی به وجود آورد که به زندگی انسان معنا دهد نه چیزی که معنایش را از آن بگیرد. این نکته‌ای است که نیاز به بررسی بیش‌تری دارد. ابتدا، اجازه بدهید به این سؤال پاسخ دهیم که آیا فناپذیری انسان در زمان، فنا پذیری زمان زندگی او ـ یعنی واقعیت مرگ ـ می‌تواند زندگی را بی‌معنا کند .

اغلب می‌شنویم که مرگ درمجموع معنارا اززندگی دور می‌کند . یعنی که درپایان تمام کوشش‌های انسان بی‌معناست ، چون مرگ درنهایت آن‌ها را ضایع می‌کند. خوب، آیا مرگ واقعاً از بامعنایی زندگی می‌کاهد ؟ برعکس اگربرای این کوشش‌هامحدودیت زمانی وجود نداشت وزمان زندگی بی‌نهایت بود ، زندگی مابه‌چه صورتی درمی‌آمد ؟ اگرما فنا ناپذیر بودیم ، می‌توانستیم‌هرفعالیتی‌را بطور رسمی تاابدبه‌تعویق بیندازیم . چه‌کارمی کردیم وچه‌نمی کردیم پی‌آمدهایی نداشت ؛ وبه‌این ترتیب می‌توانستیم هرفعالیتی‌را به‌فردا یاروز بعد ویا یکسال بعد وحتی ده سال‌بعد موکول‌کنیم . اما دربرابر مرگ که پایانی مطلق برای آیندهٔ ما ومرزی برای امکاناتمان به‌شمار می‌رود، موظف هستیم که‌اززندگی‌حد اکثربهره‌را بگیریم؛ ونگذاریم حتی‌فرصتی هم‌ازدستمان برود ـ زیرا که مجموع این‌فرصت‌هاسازندهٔ کل زندگی هستند .

بنابراین ، فرجام پذیری‌وگذرا بودن نه‌تنها ازویژگی‌های‌اصلی زندگی انسان است ، بلکه عامل واقعی بامعنا بودن آن نیز به‌شمار می‌رود . معنای‌هستی انسان برپایهٔ ماهیت برگشت ناپذیری آن‌استوار است. بنابراین‌مسؤولیت‌شخص‌درزندگی‌را باید براساس گذرابودن وتفرد آن درك کرد. پس اگر، درتحلیل وجودی‌بخواهیم بیماران‌مان‌را

نسبت به‌مسؤولیت‌شان خود آگاه کنیم، باید ازراه مثـال‌های اخلاقی بکوشیم ماهیت تاریخی زندگی را که مسؤولیت از آن ناشی می‌شود، برایشان روشن کنیم. مثلا ، پزشک می‌تواند به‌بیمار تلقین کند که کتاب زندگی خود درروزهای فرودستی اش‌را ورق بزند. باید به‌بیمارامکان دهیم تافرض کند ، درست آن فصلی‌را گشوده است که‌به‌مرحلهٔ فعلی زندگیش مربوط می‌شود وباوقوع معجزه‌ای می‌تواند دربارهٔ مطالب مندرج درفصل بعد کتاب زندگی‌اش‌تصمیم گیری کند . یعنی که،بیمار تصور کند هنوز گنجایش انجام اصلاحات دربارهٔ فصل اساسی‌داستان نانوشته‌ی زندگی درونی خودرا دارد.

به‌طور کلی ، اصل راهنمای تحلیل وجودی می‌تواند این باشد که: آن طورزندگی کن که‌انگاردومین‌باراست که‌زندگی می کنی وبار اول هم همان‌قدر اشتبـاه کرده‌ای که اکنون. به‌محض این که شخص به‌واقع خودرادراین‌موقعیت‌خیالی قرارداد، خود به‌خودازتمام‌سنگینی مسؤولیتی که هرانسان درهرلحظه از زندگی تحمـل می کند ، آگاه خواهد شد : مسؤولیت آن‌چه که ازساعت بعد انجـام خواهد داد ، مسؤولیت چگـونگی شکل دادن به روزهـای بعـد زندگی . غیـر ازآن ، می‌شود به‌بیمار آموزش داد تازندگیش‌راچون‌فیلم سینمایی‌ای که همین حالا برداشته شده ، به‌خیال آورد ، فیلمی که اجازهٔ «قطع» آن وجود ندارد وهرچه که « فیلم‌برداری » شده ، به‌همـان صورت می‌مـاند . و هرگز تغییرپیدا نمی کند . با چنین نمونه‌هـایی پزشک می‌تواند ماهیت تغییرـ ناپذیری‌زندگی انسان ، ماهیت‌تاریخی هستی اورا به‌بیمار بفهماند .

درآغاز ، زندگی تمامـاً جوهری‌است که به‌کار گرفته نشده . به‌هرحال ، باروشن شدن‌قضایا ، بتدریج زندگی جوهرخودرا ازدست

می‌دهد ، و بیشتر و بیشتر به‌عمل تبدیل می‌شود آن‌چنان که در پایان به‌طور گسترده در بر گیرنده عمل کردها، تجربه‌ها، و رنج‌هایی می‌شود که شخص درطول زندگی ازسر گذرانده است . بنابراین زندگی انسان یادآور رادیوم است که «فراخنای زندگی[1]» محدودی دارد، و درطول آن اتم‌هایش تجزیه می‌شوند و مادهٔ اصلی آن به‌طور منظم به‌انرژی تبدیل می‌شود این انرژی بر گشت پذیر نیست و هر گز دوباره به‌ماده تبدیل نخواهد شد(۱) چون فراگرد تجزیهٔ اتمی بازگشت ناپذیر و «یکسویه» است ، بنابراین دربارهٔ رادیوم هم ، جوهریت[2] اصلی به‌طور فزاینده‌ای کاهش می‌یابد. همین‌طور درمورد زندگی هم می‌شود این مطلب را ذکر کرد، یعنی که ماهیت مادی اصلی رفته رفته ازبین می‌رود ، تادرپایان به‌صورت خالص تبدیل شود . زیرا انسان شبیه تندیس گری است که بااسکنه وچکش اندك اندك سنگی بی‌شکل را شکل می‌دهد . انسان بامادهٔ‌ای کار می کند که سرنوشت دراختیارش گذاشته است : لحظه‌ای خلاق است، لحظه‌ای تجربه می کند یارنج می کشد و می کوشد تا آن‌جا که می‌تواند به‌ارزش‌های زندگی‌اش ـ ارزش‌های خلاق یاتجربی یانگره‌یی ـ «شکل» دهد.

ما در تمثیل این تندیس‌ساز می‌توانیم عامل زمان را نیز وارد کنیم : در این باره تنها کافی است تصور کنیم که مجسمه‌ساز برای پایان‌دادن به‌کار هنری خود فراخنای زمانی محدودی دارد ـ ولی خودش نمی‌داند که پایان کار چه‌زمانی فراخواهد رسید. بنابراین هرگز نمی‌داند که چه‌وقت «فراخوانده می‌شود». زیرا ممکن است لحظات فراخوانی هر لحظه فرا رسد. بنابراین وی مجبور است در هرحال از وقت خود

1-Span of Life

2- Substantiality

به خوبی استفاده کند ـ وگرنه کارش ناقص می‌ماند. اما، این مسأله که وقت هنرمند پیش‌از کامل‌شدن کار تمام خواهد شد، به هیچ‌وجه از ارزش کار نمی‌کاهد. «ماهیت تکه‌ای بودن» زندگی (به‌عقیدهٔ سیمل[1]) آن‌را از معنی تهی نمی‌کند. و ما هرگز نمی‌توانیم بامعنا بودن یك زندگی را از طول زمانی آن نتیجه بگیریم. واقعاً نمی‌توانیم، زندگی‌نامه‌ای‌را براساس درازیش و تعداد صفحات آن مورد داوری قرار دهیم، باید مبنای قضاوت ما غنی بودن درونه باشد. زندگی قهرمانانهٔ آن که در جوانی مرده‌است مسلماً نسبت به بعضی‌ازاشخاص نادان‌با طول‌عمرزیاد محتوا و معنای بیشتری‌دارد. گاه «این‌زندگی‌های ناتمام» از زیباترین سمفونی‌ها به شمار می‌روند.

موضع انسان‌در زندگی‌مشابه موضع دانشجو در امتحان‌نهایی است؛ در هردومورد تکمیل‌نکردن‌کار نسبت‌به ماهیت‌والای آن‌اهمیت کم‌تری دارد. دانشجو باید خود را برای صدای زنگی که پایان وقت را اعلام می‌دارد آماده کند، و در زندگی‌هم ما باید ضمن آن‌که می‌انگاریم «عمر نوح» خواهیم داشت، نیز همیشه منتظر «فراخوانده شدن» باشیم.

انسان باید باتوجه به زمان و فناپذیری خویش‌کاری‌را به پایان برساند یعنی این‌که فناپذیری‌خود را بپذیرد و آگاهانه به عنوان‌بخشی از معاملهٔ پایانی برای‌کار خود قبول کند. این نگرش لزوماً خاص قهرمانان نیست، درواقع ما چنین نگرشی را در زمینهٔ رفتار عادی بیشتر انسان‌های معمولی می‌بینیم. مثلا، انسان‌معمولی‌ما وقتی به‌سینما می‌رود، احتمالا بیش‌تر متوجه این است که فیلم به هرحال به نوعی

1- Simmel

پایان بیابد، تا این که پایان خوشی داشته باشد. صرف این واقعیت که انسان معمولی به سینما یا تئاتر نیاز دارد، به‌خودی‌خود با معنابودن عنصر تاریخی را ثابت می‌کند. اگر روشن کردن آن‌چه موردنظر است ـ یعنی فاش‌ساختن زمانی آن و نمایش تاریخی آن ـ اهمیت نداشت، مردم به‌دانستن «مفهوم داستان» که در مختصرترین شکل آن بیان می‌شد راضی بودند و دیگر خودشان را با ساعت‌ها نشستن در سالن تئاتر به‌زحمت نمی‌انداختند.

بنابراین، لزومی ندارد که به نوعی مرگ را از زندگی حذف کنیم؛ برعکس باید گفت که به واقع مرگ به زندگی تعلق دارد! و به‌رغم این که گاهی مردم فکر می‌کنند که می‌توانند با تولید مثل فناناپذیر شوند، راهی برای «غلبه برمرگ» وجود ندارد. چون هیچ حقیقتی در این گفته دیده نمی‌شود که معنای زندگی تداوم در نسل‌های آینده باشد. زیرا پیش از همه، زندگی ما نمی‌تواند الی‌الابد ادامه یابد. هرخانواده‌ای درنهایت درمی‌گذرد، و با فرض این که نژاد بشر تا وقتی دوام خواهد یافت که فاجعه‌ای کیهانی کره زمین‌را محو کند روزی تمام بشریت‌نیز ممکن است نابود شود. اگر زندگی به واسطهٔ عامل فناپذیری بی‌معنا شود، پس مهم نیست که پایان آن کی فرا رسد، و زمان آن قابل‌پیشگویی باشد یا نه. نادیده‌انگاشتن تاریخ پایانی مثل داستان‌خانمی‌است که وقتی‌ستاره‌شناسی به‌او گفت که عمرجهان‌احتمالا تا یك‌بیلیون‌سال دیگر پایان می‌گیرد، از وحشت‌فریادکشید. وهنگامی که به‌او اطمینان داده‌شد که «مسلماً بعداز یك‌بیلیون‌سال دیگر این‌اتفاق خواهد افتاد» از سر آسودگی آهی کشید و گفت «اوه، من فکر کردم شما گفتید یك‌میلیون سال دیگر.» اگر زندگی معنایی دراز یا کوتاه داشته‌باشد چه‌آشکارشود، چه‌پنهان‌ماند، آن‌راحفظ‌می‌کند؛ یا زندگی

معنایی ندارد، که به این ترتیب هرچقدرهم طول بکشد و یا خودش را دوباره آشکار کند، باز معنایی نخواهد یافت. اگر زندگی زنی بدون فرزند تنها به دلیل بی‌فرزندی او بی‌معنا باشد، پس زندگی بشر نیز تنها به‌خاطر فرزندآوری است و تنها معنای هستی را باید در نسل بعد یافت. اما این کار تنها موجب به تعویق افتادن حل مشکل می‌شود. زیرا هر نسل مشکل را بدون حل آن به نسل بعدی، وامی گذارد. تنها معنای زندگی یك نسل، پرورش نسل بعدی است. اما جاودانه کردن چیزی که در نفس خویش بی‌معنی است، معنایی ندارد. اگر چیزی بی‌معنا باشد، با جاودانه شدن معنایی نمی‌یابد.

مشعل حتی آنگاه که خاموش شود، روشنایی بامعنایی داشته است؛ اما پیشبرد جاودانی این مشعل خاموش تا ابدیت و دست به دست دادن آن هیچ معنایی ندارد. ویلدگانس[1] می گوید «آنچه که نور می‌دهد، باید تاب سوختن داشته باشد.» یعنی که باید رنج بکشد. همچنین می‌توان گفت این مشعل تا وقتی که می‌سوزد باید تاب بیاورد، تاوقتی که «تا انتها» بسوزد.

حالا ما به این قیاس ضد و نقیض می‌رسیم که آن زندگی که معنیش تنها در انتشارش نهفته باشد، خودش هم همان‌قدر بی‌معناست که انتشارش. و ازطرف دیگر انتشار زندگی تنها آن‌گاه معنا دارد که زندگی درخود چیزی بامعنا داشته باشد. پس، مادر شدن را تنها و غایت معنای زندگی یك زن دانستن نه‌تنها سیاه کردن زندگی زن بی‌فرزند است، بلکه سیاه کردن زندگی مادر نیز به‌شمار می‌رود. فقدان اولاد نمی‌تواند هستی پرارزش انسان رابی‌معنا کند. گذشته از آن، ممکن است

1- Wildgans

شجره نسب این‌انسان به‌طور معکوس‌و تنها از راه این‌هستی که انسان به‌آن رسیده‌است معنای پرارزشی یابد. از تمام‌این‌مسایل‌می‌توان‌نتیجه گرفت که‌زندگی هرگز نمی‌تواندنقطهٔ پایانی برخود گذارد، وتولیدمثل نیز نمی‌تواندمعنای‌زندگی‌باشد؛ درعوض‌زندگی‌ازسایر چهارچوبهای ارجاعی غیر زیست‌شناختی معنا کسب می‌کند : معنای عقلانی، معنای اخلاقی، معنای زیباشناسانه و غیره . بنابراین این‌قالب‌هـای ارجاعی عاملی متعالی عرضه می‌دارند. زندگی نه‌تنها از «درازا» خودرامتعالی می‌کند ـ ازجهت‌تولیدمثل‌خود ـ بلکه‌از «ارتفاع» ـ باتشفی‌ارزش‌ها ـ یا از «پهنا» نیز خود را درجامعه متعالی می‌کند.

این‌نظریات به بیماری عرضه شد که به‌دلایل اصلاح‌نژاد، شدیداً از داشتن فرزند منع‌شده بود. بیمار، که معلم‌و نویسنده بود، بالاخره پذیرفت که دیدگاهش‌مبنی‌براین‌که، زندگی پربار ذهنی‌او بدون‌داشتن فرزند بی‌معنا است ، در واقع «نوعی ماتریالیسم» است . افزون‌براین به‌او کمك‌شدتا درك کندنگرهٔ اولیه‌اش‌نوعی‌تحقیرخویشتن[1] بوده‌است: ضعف جسمانی ایـن مرد موجب شده بـود تـا وی بیش از حـد به «جاودانگی» زیست‌شناختی ارزش دهد. لازم می‌نمود از وی پرسیده شود آیامی‌خواهد درخاطره‌اش با پسری‌زندگی کند که گرفتار بیماری ارثی‌است؟ آیا بهتر نبود اگر درخاطره‌اش‌فقط‌نسل‌های تمام‌خوانندگان و شاگردانش وجود داشت ؟ پس از این کـه بیمار همهٔ این مسایل را پذیرفت، آماده شده بـود تـا ازدواج قریب‌الوقوعش‌را برهم بزند . دوباره، لازم‌بود پزشك مداخله‌کند و به او توجه دهد که ، تولیدمثل ، همان‌قدر با معنای ازدواج ارتباط دارد که با معنای زندگی . به‌راستی

1- Self - contempt

رضامندی غریزی و تولیدمثل زیست‌شناختی ، تنها دوجنبه از ازدواج به‌شمارند و بس. و تازه مهمترین جنبه‌های آن هم نیستند. دراین‌مورد عامل روحانی عشق اساسی‌تر است.

لازمهٔ تفرد، یا یگانگی هستی آدمی عبارتست‌از یگانگی هریك از انسان‌ها. اما ازآن‌جاکه مرگ به‌عنوان محدودیت‌زمانی و بیرونی معنای زندگی‌را باطل نمی‌کند بلکه، برعکس، عاملی است‌که معنای آن‌را تشکیل می‌دهد، محدودیت‌های درونی هم تنها برمعنای زندگی آدمی می‌افزایند. به‌این‌ترتیب ، اگـر تمـام انسان‌ها پرداخته بودند ، می‌توانستیم‌شخصی‌را جایگزین شخصی‌دیگر کنیم. همین ناپرداختگی انسان‌ها است‌که وجود هرکدامشان‌را ناگزیر و ضروری می‌کند ، و امکان‌جایگزینی‌را ازآن‌ها سلب می‌کند: زیرا هرانسان به شیوهٔ خاص خود ناقص (ناپرداخته) است. هیچ‌انسانی‌از همه استعدادها برخوردار نیست؛ ولی عیب هرفرد موجب وحدانیت (یگانگی) اوست.

مثالی زیست‌شناختی‌مطالب‌بالا را روشن‌خواهدکرد. همان‌طور که می‌دانیم، وقتی اشکال زندگی‌تك‌یاخته‌ای به اندامه‌های‌چندهسته‌ای بدل می‌شونـد، با از دست‌دادن جاودانگی خـود بهای این تبدیل را می‌پردازند. آنها در این راه، قدرت تام‌خویش[1] را نیز فدا می‌کنند. جامعیت‌خودرا از دست‌می‌دهند تا خاص شوند. برای‌مثال: یاخته‌های شبکیه که‌به‌خوبی‌متمایزشده‌اند، وظیفه‌ای برعهده دارند که دریاخته‌های دیگر نمی‌توان دید. اصل تقسیم‌کار، یاخته‌را از تنوع عملکرد محروم کرده است، اما آن‌چه‌که یاخته‌در رابطه با استقلال عمل‌کرد خود از دست داده است، باوجوب نسبی‌آن درون‌اندامه[2] جبران می‌شود.

1- Omnipotence
2- Organism

همینطور در یك موزائیك، هرذره ، هرقطعه‌سنگ ناقص است، و ازنظر رنگ‌وشکل نیز پرداخته‌نیست؛ از این‌رو معنای این‌موزائیك پس‌از بکارگیری آن در موزائیك‌کامل، مستفاد می‌شود . اگـر هرقطعه سنگی ـ مثل یـك مینیاتور ـ شامل کل می‌شد ، هریـك از قطعات را می‌توانستیم جایگزین‌دیگری کنیم. ممکن‌است یك‌بلور ازنظر شکل، پرداخته باشد ، و درست به همین دلیل، با هربلور دیگری کـه شکلی مشابه‌آن داشته باشد قابل‌تعویض است: بلورهای هشت‌وجهی، همیشه شبیه یکدیگرند.

آدمی‌هم، هرقدر بیشتر متمایز شده باشد، کم‌تر به‌هنجارنزدیك است ـ در این‌جا هنجار، هم به مفهوم حد میانی و هم به‌مفهوم‌مطلوب آن به‌کار رفته است. انسان‌تفرد خویش‌را به قیمت‌از دست‌دادن‌هنجار و آرمانی‌بودن‌کسب می کنـد. به‌هرحال مفهوم چنین تفردی ، معنای شخصیت انسان، همیشه بـه جامعه مربوط می‌شود. زیرا همان‌طورکه یگانگی هرقطعه سنگ رنگین ، تنها در رابطه باکل موزائیك ارزش به‌حساب‌می‌آید، یگانگی شخصیت آدمی‌نیز درنقش‌خود به‌عنوان‌کلی پیوسته معنا می‌یابد. بنابراین، معنای‌شخص‌انسان‌به‌عنوان یك‌شخصیت از محدوده‌هـای وجـودی او فراتر می‌رود و به سوی اجتماع کشیده می‌شود، در این‌راه یعنی در راه توجه به جامعه، معنای‌شخص موجب تعالی‌او می‌شود .

در آدمیان نوعی‌گروه‌دوستی عاطفی وجود دارد؛ اما در ورای این‌مسأله، جامعه‌نیز وظیفه‌ای‌ماهیتی برعهده‌دارد. در واقع زندگی‌فرد برای معنادار شدن نه‌تنها به جامعه نیاز دارد ، به‌عکس جامعه نیز برای آنکه بامعنا شود به زندگی‌فردنیازمند است. در این‌جا بایدفرق‌اساسی میان جامعـه و تودهٔ صرف را دریابیم . توده ، جدا از فراهـم‌آوردن

چهارچوبی ارجاعی برای زندگی شخصی ، تفرد را تحمل نمی کند. اگر ارتباط شخص باجامعه‌را بتوان با رابطهٔ میان‌قطعه سنگی رنگین‌و تمام یك‌موزائیك مقایسه کرد ، آن‌وقت ارتباط فرد با توده را می‌توان با رابطهٔ میان قطعات یکسان سنگ‌هایی که سنگفرشی معمولی را می‌سازند، برابردانست: دراین‌جا همهٔ قطعات یك‌شکل‌و یك‌اندازه‌تهیه شده‌اند و می‌توان آن‌ها را با یکدیگر جایگزین کرد ؛ و هیچ کدام در رابطه باکل ، از اهمیتی ماهوی برخوردار نیست ، و خود سنگفرش هم درکل‌یك‌پارچه نیست، بلکه‌تکرارقطعات‌است. سنگفرش‌یکدست، درضمن هیچ ارزش زیبایی‌شناختی کل موزائیك را ندارد؛ تنها ارزش مفید دارد ــ درست همان‌طور که توده، وقار و ارزش آدمیان‌رامستحیل می‌دارد و تنها مفید بودن آن‌هارا درنظر می گیرد .

معنای تفرد، در اجتماع پرآورده می‌شود . پس به‌این‌ترتیب ، ارزش فردی به‌جامعه بستگی دارد. اما اگر خود اجتماع‌هم قراراست که بامعنا باشد، نمی‌تواند ازتفرد افرادی که آن را می‌سازند صرفنظر کند. ازطرف دیگر در توده، هستی مفرد و یگانه، مستحیل‌می‌شود و باید مستحیل شود ، زیرا یگانگی در هرتوده‌ای ، عامل منقطع کنندهٔ توده است . معنای اجتماع از تفرد شکل می گیرد ، و تفرد با جامعه پرمعنا می‌شود؛ «معنای» توده، به‌واسطه‌ی تفرد، افرادی که‌آن‌راتشکیل می‌دهند ، درهم می‌شکند* و معنای تفرد ، در توده مستحیل می‌شود (حال آن‌که این‌معنا در اجتماع آشکار می گردد.)

---

* بنابراین توده تفرد، افراد تشکیل دهندهٔ توده‌را سرکوب می‌کند ، و به این‌ترتیب، آزادی‌آن‌ها را به‌نفع‌طرفین محدود می‌کند. وگذشته‌ازآن، برادری جای‌خود را به غریزهٔ تجمع می‌دهد. (ن).

گفتیم که یگانگی هرفرد انسانی و تفرد زندگی‌هایشان اجزای حیاتی معنای هستی به‌شمارند. به هرحال این تفرد را باید از فردیت عددی متمایز ساخت. همهٔ این فردیت‌های عددی درخود بی‌ارزش است. این واقعیت که اثر انگشت شخصی با شخص دیگر فرق دارد موجب ایجاد شخصیت برای این شخص نمی‌شود. بنابراین، ما هرجا که از یگانگی به عنوان عامل معنا درهستی آدمی سخن می‌گوییم، منظورمان این نوع یگانگی «اثر انگشت» نیست. پس می‌توانیم ـ مشابه با نامتناهی «خوب» و «بد» هگل[1] (۲) ـ از یگانگی خوب و یگانگی بد سخن بگوییم. «یگانگی خوب» آن نوع وحدانیتی است که معطوف جامعه‌ای شده است که شخص به این علت در آن جامعه ارزش یگانهٔ مشخصی دارد.

وجود شخصی، شیوهٔ خاصی از بودن را تشکیل می‌دهد. برای مثال، یک خانه از چند طبقه ساخته شده، و هرطبقه چند اطاق را دربر می‌گیرد. بنابراین به‌طور ساده هرخانه‌را می‌توان مجموعهٔ طبقات دانست و هر اتاق‌را بخشی از یك طبقه. بنابراین ما می‌توانیم محدودیت‌های بودن را کم و بیش بطور قراردادی تغییر دهیم؛ می‌توانیم آزادانه محدودیت موجود خاصی را از بین ببریم یا آن را از کل موجود به‌درآوریم. تنها وجود یك شخص، یعنی هستی شخصی او، نمی‌تواند به این فرا گرد قراردادی گردن نهد؛ هرشخص درخود چیز کاملی است ـ و نه می‌توان آن‌را به اجزاء تقسیم کرد و نه بر آن افزود.

موقعیت ممتاز انسان در عالم هستی، یعنی کیفیت ویژهٔ شیوهٔ وجودی او را می‌توان با واگشت به برنهاده‌ی اولیه خود یعنی «مشابه

1- Hegel

بودن، متفاوت‌بودن» توضیح‌دهیم. بنابراین، مسأله‌رامی‌توان‌به‌صورت زیر به‌صورت فرمول درآورد : وجود شخصی (هستی آدمی) متفاوت بودن مطلق ، و دیگر بودن مطلق معنی می‌دهـد . زیرا معنای یگانگی هریك‌از افراد انسان به این معنا است که وی از دیگر آدمیان متفاوت است .

بنابراین انسان نمی‌تواند بدون آن‌که کیفیت خاص‌شأن خـود راکه از ویژگی‌های هستی آدمـی است از دست دهد، به وجـودی پیچیده‌و از ردهٔ بالاتر منضم شود. ما این نکته را می‌توانیم آشکارا در پدیدهٔ توده، یعنی ایـن جمعیت انبوه، مشاهده‌کنیم. تـوده‌ای از این دست نه وجدان دارد و نه مسؤولیت. بنابراین، چنین تـوده‌ای بدون هستی است. تا آن حد که نمی‌تواند عملکردی داشته باشد، و از این جهت «واقعی»، نه از درون آن فعالیتی دیـده می‌شود ونه از مجموع آن. قوانین جامعه شناختی،برسرافراد سایه افکن نیست، بلکه ازطریق اشخاص و به وسیلهٔ خودآنان عمل می‌کند . ممکن است این قوانین به نظرمعتبر باشند، اما این اعتبار تنها تـاآن حـدی است کـه حساب احتمالات داده‌های‌مربوط به روانشناسی‌توده‌معتبرباشدوتنها تاآن‌حد که وضع سنخ متوسط از نظر روانشناختی قابل پیش‌بینی باشد، ولی‌این سنخ متوسط واقعیتی علمی است و شخص واقعی نیست؛ و بـه علت آنکه قابل پیش‌بینی است، نمی‌تواند شخص واقعی باشد.

آدمی، بافرار به میان تـوده، ذاتی‌ترین ویژگی خویش یعنی مسؤولیت را از دست می‌دهد. از سوی دیگر ، وقتی وظایفـی راکـه جامعه برایش معین کرده، به دوش‌می گیرد، بهره‌ای نصیبش می‌شود- یعنی چیزی بر مسؤولیت خویش می‌افزاید. فراربه میان توده،عبارت از شانه خالی‌کردن از زیر مسؤولیت شخصی است. به محض این‌که

شخص می‌پذیرد که فقط جزئی صرف از یك کل باشد ، و با این دید که انگار فقط کل است که به حساب می آید، او می‌تواند از وسوسهٔ بخشی از مسؤولیت خود با از سرباز کردن آن لذت ببرد. این گرایش به فرار از مسؤولیت انگیزهٔ تمام مرام‌های جمع گرا(اشتراکی[1]) است. جامعهٔ حقیقی فی‌نفسه جامعهٔ اشخاص مسؤول است؛ درصورتی که تودهٔ صرف، مجموع واحدهای شخصیت زدوده است.

آن گاه که مسأله ارزیابی مردم به میان می آید، جمع گرایی (مرام اشتراکی) ما را به بیراهه می کشاند. زیرا فکر گروه گرا به‌جای اشخاص مسئول، سخن از سنخ صرف به میان می‌آورد و یکنواختی را به جای هنجارها جانشین مسؤولیت می کند. دراین فراگرد، مسؤولیت، نه تنها برای موضوع داوری، که برای داورهم، منقضی می‌شود. ارزیابی براساس سنخ، مسائل را برای شخص داورچنان ساده می کند که مسؤولیت او در داوری، هیچ می‌شود. اگرماموجود آدمی را به مشابه یك سنخ ارزیابی کنیم، احتیاجی نخواهیم داشت که موارد شخصی رابه حساب آوریم، و این بسیار راحت است. همان قدر راحت که ماشینی را از روی نام کارخانه یاساخت بدنه‌اش ارزیابی کنیم . اگرشما ماشین بخصوصی را برانید، مبنای قضاوتی دارید. اگر مارك ماشین تحریری را بشناسید، می‌دانید چه انتظاری باید از آن داشت. حتی می‌توانید به این شیوه توله سگی را نیز انتخاب کنید؛ یك پودل[2](نوعی سگ) مشخصات و صفاتی دارد، و سگ گرگی مشخصات و صفات دیگری. تنهادرمورد آدمی است که نمی‌شوداین گونه

1- collectivism

2- poodle

داوری کرد. آدمی، فقط به‌واسطهٔ خاستگاهش مشخص نمی‌شود؛ رفتار اورا نمی‌توان از طریق سنخ او تعیین کرد. این محاسبه درست از آب‌درنمی‌آید وهمیشه چیزی باقی می‌ماند. واین باقی مانده، آزادی آدمی است در فرار ازعوامل شرطی کنندهٔ سنخ او. آدمی تنها آن‌گاه به‌انسان‌بودن‌شروع می‌کند که از آزادی مخالفت بـا اسارت بهره‌ور باشد. زیرا، تنها در آزادی است که‌وجود او ـ مسؤول بودنش ـ حفظ می‌شود؛ تنهادراین صورت آدمی به‌طور «معتبری» وجود دارد»، یاتنها در این‌صورت آدمی «معتبر» می‌شود. یك ماشین هرچه از استانده‌های بیش‌تری بهره‌ور باشد، بهتراست؛ اما شخص هرچه بیشتر قالب‌بندی شود؛ بیشتردرنژاد، طبقه، یاسنخ خوی شناختی[1] خـویش، مستحیل می‌شودوهرچه بیش‌تر از قالب استانده (استاندارد) پیروی کند ـ از دیدگاه اخلاقی، پست‌تر خواهدبود.

درحوزهٔ اخلاقی، دیدگاه اشتراکی به تصور «گناه اشتراکی» منتهی می‌شود. آدمیان در این‌حال مسؤولیت چیزی را برعهده دارند که‌مسؤولش نیستند. در داوری‌ویا احتمالا محکوم کردن انسان به این روش، شخص داور، مسؤولیت خویش‌در داوری را ندیده می‌گیرد. البته، به‌مراتب آسان‌تر است که«نژادها» را یك جا ارزیابی یا محکوم کنیم، تا این‌که هر موجود انسانی را در دو «نـژاد» اخلاقاً مناسب دسته‌بندی کنیم، که تمام آدمیان به آن‌دو تعلق دارند: «نژاد» سالم‌و «نژاد»فاسد.

مسؤولیت‌انسان، که تحلیل‌وجودی‌می‌کوشد آدمیان رابه‌وجود آن‌آگاه کند، مسؤولیتی‌است که از تفردویگانگی‌هستی انسان‌سرچشمه

1-Characterological type

مـی گیرد .هستی آدمی، مسؤولیتی است کـه از فناپذیری او سرچشمه می گیرد. این فناپذیری زندگی،یعنی وقت محدودی که، انسان روی زمین دارد،موجب بی‌معنا شدن زندگی او نمی‌شود. برعکس،همان‌طور که‌دیدیم، مرگ، خود آن‌چیزی است که به‌زندگی‌معنا می‌دهد. گفتیم که بخشی از تفرد زندگی،تفرد هریك از موقعیت‌های آن است.حال می گوییم بخشی ازیگانگی‌زندگی،عبارت است‌از یگانگی سرنوشت یك به‌یك آدمیان. سرنوشت‌هم‌مثل‌مرگ ،بخشی‌اززندگی است.هیچ انسانی‌نمی‌تواند ازدایرهٔ یگانه‌و معین سرنوشت شخصی‌اش بدر آید. اگر این انسان باسرنوشتش سرجنگ داشته باشد- یعنی با چیزی که فراتر از توانش است و نسبت به‌آن نه مسؤولیتی دارد و نه سرزنش می‌شود-معنای سرنوشت‌را درست نفهمیده است . سرنوشت معنایی دارد- سرنوشت برای‌معنای زندگی همان‌قدر اساسی است که‌مرگ. هرانسان، درمحدودهٔ سرنوشت«انحصاری»خویش ، جایگزین ناپذیر است.این‌جایگزین‌ناپذیری برمسؤولیت او در شکل‌دادن به سرنوشت می‌افزاید.مقدر بودن به‌معنای برخورداری از سرنوشت است . هـر انسان،باسرنوشت یگانهٔخویش،درسراسر گیتی ، هم آهنگ است. سرنوشت او تکـرار نمی‌شود ، هیچ کس دیگری توانایی‌های او را ندارد، وبه‌خود اوهم این‌توانایی‌ها،دوباره داده‌نمی‌شود. فرصت‌هایی که برای شکوفایی [1] ارزش‌های آفریننده یا تجربی پیش مـی آید همه‌وهمه یگانه و منحصر به‌فـردند. سختی‌هایی که مقدر شده از سر بگذراندـونمی‌تواند تغییرشان‌دهدوتنها باید تحمل‌شان کند ودرتحمل آن‌ها،ارزش‌های نگره‌یی‌را تحقق بخشد.

1-Actualization

طبیعت متناقض هرطغیانی علیه سرنوشت آن گاه آشکارمی‌شود که‌شخص بپرسد اگر کس دیگری غیر از پدر اصلیش ،اورابه وجود آورده‌بود، زندگیش به‌چه شکلی در می‌آمد ؟ البته،در این‌جا شخص فراموش می کند ، که در این‌صورت او نمی‌توانست «خودش» باشد، وشخصی که این‌سرنوشت متفاوت را می‌داشت ، آدمی به‌طور کامل متفاوت از اوبود،به‌طوری که‌دیگرممکن نبود از سرنوشت «خودش» صحبت کند. بنابراین مسئلهٔ امکان‌وجود سرنوشتی دیگر به‌خودی خود غیرقابل دفاع،خود ستیزو بی‌معنا است.

سرنوشت شخص، همان‌قدر به او تعلق‌دارد که‌به‌زمینی که باقوهٔ جاذبه‌اش اورا نگاه داشته‌است، قوه‌ی‌جاذبه‌ای که فقدانش‌راه رفتن‌را غیرممکن می کند. ما باید سرنوشتمان‌را مثل زمینی که‌رویش‌ایستاده‌ایم بپذیریم ـ زمینی که سکوی جهش به‌سوی آزادی است. آزادی بدون سرنوشت غیرممکن است؛ آزادی تنها زمانی آزادی تلقی می‌شود که با سرنوشت رویارو باشد، یعنی‌مقامی آزاد در برابر سرنوشت . مسلماً آدمی آزاد است،اما به‌آزادی‌درخلاشناورنیست. اوهمیشه‌بامجموعه‌ای از تضییقات احاطه‌شده است. این تضییقات به هرحال ، نقاط جهشی برای آزادی‌وی به شمار می‌روند. آزادی این تضییقات را به وجود می‌آوردومشروط‌به آن است. ذهن مشروط به غریزه است و هستی به جوهر مشروط است. اما این‌مشروط بودن به معنای وابستگی نیست. زمینی که آدمی روی آن‌راه می‌رود،همیشه در فراگرد راه رفتن‌متعالی می‌شود وتنها تاآن‌جا که‌درپی تعالی است به‌عنوان زمین‌به‌کارمی‌آید، یعنی تاوقتی که سکوی جهشی را فراهم می‌آورد . اگر می‌خواستیم انسان‌را تعریف کنیم،باید اورا آن واحدی می‌خواندیم که خود رااز هرچه‌براو حاکم است می‌رهاند(حاکم،به‌عنوان سنخ‌زیست‌شناختی‌ـ

PersianPDF.com

روانشناختی ـ جامعه شناختی)، به کلامی دیگر این واحد ، چه از راه تسخیرشان وچه ازراه‌شکل دادن به‌آن‌ها، یا گردن نهادن تعمدی بر آن‌ها، باید برتمام‌این‌عوامل‌تعیین کننده تعالی‌جوید.

این تناقض ، خصلت جدلی انسان را ، با تمام نقائص ابدی و آزادیش در انتخاب آشکارمی‌سازد ـ واقعیت آدمی یك‌استعدادنهانی است. انسان آن چه هست هنوز انسان کامل نیست و بهتر است که‌وی موجودی‌کامل‌شودو باید که این‌چنین باشد.

انسان بودن یعنی‌مسؤول بودن زیرا انسان آزاد است . همان طور که یاسپرز[1] می‌گوید ـ آزادی حالتی ازوجوداست که ابتدا باید درموردچیستی آن حکم کنیم ، وبه «وجود» آن تصمیم بگیریم، این «هستی» است . چیزی که مقابل من است وجود دارد ولااقل تامدتی برجای می‌ماند ـ یعنی تاوقتی که انسانی دست به آن نبرد وتغییرش ندهد ، همان‌گونه برجای خواهد ماند . اما موجود انسانی که دربرابر من نشسته است ، هرکه باشد ، برای آن‌چه که ثانیه‌یی بعد خواهد « بود» تصمیم می‌گیرد . وبرای آن‌چه که به‌من خواهدگفت یاازمن مخفی خواهد داشت تصمیم می‌گیرد . درزندگی این آدم احتمالات متعدد ومختلفی هست، که او تنها یکی‌شان‌را می‌تواند به‌عمل درآورد ودراین راه‌هستی خودرا معین‌کند (شیوهٔ بودن‌انسان ، هستی‌خوانده شده ، وهم‌چنین می‌توان‌گفت «وجودی‌که من هستم») درطول هیچ یك ازلحظه‌های زندگانی ، آدمی ازتعهد انتخاب میان احتمالات ، نمی‌تواند بگریزد . لیکن می‌تواند به‌این تظاهرکندکه انتخابی ندارد وازآزادی درتصمیم‌گیری برخوردار نیست . این «تظاهر» بخشی از

1- Jaspers

نمایش تراژدی ـ کمدی بشررا تشکیل می‌دهد .

ازفرانتس‌اول ، امپراطور اتریش ،حکایتی نقل شده ، که‌مکرراً شخصی بادرخواست یکسانی به‌نزدش می آمد واو رد می کرد . یك بار پس ازرد مجدد درخواست او ، امپراطورروبه‌آجودانش می کند ومی گوید : «خواهی دید، این‌احمق‌بالاخره به‌خواسته‌اش می‌رسد. » چه‌چیزمضحکی‌دراین‌حکایت مارا تکان‌می‌دهد؟این واقعیت که امپراتور تظاهرمی کند که‌آزاد نیست، و قدرتی برای تصمیم گیری در این باره ندارد که «این احمق» درنوبت بعدی ، به‌خواسته‌اش دست یابد یانه.

جنبهٔ خنده‌آورحالت شخصی که‌نسبت به‌آزادی خوددرتصمیم گیری آگاه نیست ، یکی ازمایه‌های مکرر طنزاست . داستانی‌وجود دارد دربارهٔ مردی که به‌همسرش گله می کند ، این روزهـا مردم هیچ معیار اخلاقی‌ندارند . وی برای اثبات این حرفش می گوید: «مثلا، من امروز کیف پولی یافتم . فکرمی کنی به کله‌ام خواهد زد که آن‌را به‌دفتراشیاءگمشده ببرم؟ » چـه چیز خنده‌داری دراین گفته‌هست؟ این که هر کسی ازنادرستی خودحرف بزند که انگار مسؤول آن نیست. این مرد تظاهرمی کند که باید به‌سادگی ، همچون یك‌واقعیت ، نبود معیـار اخلاقی درخودش‌را بپذیرد ، همـان‌طور که آن‌را دردیگران پذیرفته است . این‌شخص تظاهرمی کند به‌این که درتصمیم گیری‌آزاد نیست‌ونمی‌داند که آیا کیف پول‌را نگه‌داردیا به‌دفتراشیاء گمشده‌ببرد .

ما داستان معلمی‌را ذکر کردیم که «جوهر» زندگی‌را فرا گردی ازاکسیداسیون واحتراق‌می‌دانست.یك‌شمع ـ که اگربخواهیم‌واژگان فلسفهٔ وجودی‌را به کاربریم یك [1] «موجود» است تاانتهـا می‌سوزد

1- Vorhanden

بدون این که به‌هیچ‌وجه‌قادرباشد این فراگرد احتراق‌را دراختیارگیرد. ازسوی دیگر ، آدمی ـ با داشتن‌هستی [۱] ـ همیشه آزاد است دربارهٔ طبیعت وجود خود تصمیم بگیرد . گسترهٔ قدرت تصمیم‌گیری اوحتی تاسرحد امکان خود ـ تخریبی [۲] نیزمی‌رسد ؛ آدمی می‌تواند «شمع وجود خودرا خاموش کند ». ما تاآن‌جاپیش خواهیم‌رفت که بگوییم: این چالش‌های افراطی که شخص بـاخود دارد ، نه‌تنها موجب بروز شك درمعنای زندگی می‌شود، بلکه علیه‌آن نیزدست به‌اقدام می‌زند ـ این امکان بنیادی درگزینش خودکشی ،این آزادی انسان درتصمیم‌ـ گیری برای بودن ونبودن ، موجب تمایز وجود او از دیگـر انواع موجودات می‌شود و تنـاقض شیوهٔ زندگی حیـوانـات‌را روشن می‌دارد .

آزادی‌درتصمیم‌گیری،وبه‌اصطلاح‌آزادی اراده ، برای شخصی بی‌تعصب ، خود نوعی راه زندگی است، اوآزادانه می‌تواند دربارهٔ خویش به‌تجربهٔ آنی دست زند. فردی‌که به‌طور جدی به‌آزادی‌اراده شك‌داشته باشد ، حتماًدرعین حال یاناگزیرگرایش به‌فلسفه‌یی‌جبری [۳] دارد یـاازشیزوفرنی ازنوع همه دشمن‌بینی(۳) آن رنج می‌برد ، که دراین حالت ارادهٔ خویش‌را «دربند»تجربه می‌کند . درموارد تقدیرـ گرایی روان‌نژندانه [۴] آزادی اراده مقیدمی‌شود ؛ خود بیماروان نژند تحقق توانایی‌های بالقوهٔ خودراغیرممکن می‌سازد ، او راه‌را به‌سوی

1- Dasein

2- Self-destruction

3- Deterministic philosophy

4- Neurotic fatalism

آن‌چه که‌خودش«قادر به‌انجام» آن‌است،سدمی کند. بنابراین زندگیش‌را تحریف می کند، وهمان‌طور که ابتدا گفتیم، اگر انسان بودن به‌معنای متفاوت بودن‌باشد ، ما باید اکنون در آن‌قاعده تجدید نظر کنیم: انسان بودن نه‌تنها به‌معنای متفاوت بودن‌است ، بلکه توانایی‌درمتفاوت‌شدن، یعنی تغییر کردن هم‌هست .

آزادی اراده باسرنوشت درتعارض است . چون آن‌چه که ما سرنوشت می‌نامیم ، همان چیزی‌است که بطوربنیادی از آزادی انسان مستثنی‌است.یعنی همان چیزی که نه‌درمسؤولیت شخص ونه درچشم‌انداز قدرت او نهفته‌است. به‌هرحال ، ماهرگزنباید فراموش کنیم که آزادی آدمی مشروط به‌سرنوشت‌اوست‌تا آن حد که تنها دراین‌سرنوشت وبه‌واسطهٔ عمل روی آن ، بتواند خودنمایی کند.

تمام گذشته ، دقیقاً به‌این دلیل که به‌هم‌خوردنی‌نیست، سرنوشت آدمی‌را می‌سازد . آن‌چه که‌گذشته‌است سرنوشت جبلی[1] آدم است. بااین‌همه ، انسان حتی دررابطه باسرنوشت گذشتهٔ خودهم آزادی‌هایی دارد . قطعاً گذشته کمک‌زیادی به‌تشریح‌حال می کند ، اما لزومی‌ندارد که آینده هم به‌همان شدت ، متأثراز گذشته باشد . این حالت یکی ازخطاهای ویژهٔ روان‌نژندان تقدیرگرا[2] است ، این افراد اشتباهات گذشتهٔ خودرا مرور می کنندبااین تصور که گذشته تأسف‌بارشان ، ایشان‌را ازارتکاب خطاتبرئه‌می کند . اما درواقع ، ازخطاهای گذشته می‌توان‌به‌عنوان مادهٔ اولیهٔ پرباری ، برای شکل دادن به‌آینده‌ای«بهتر» استفاده‌کرد ؛ اشتباهات‌می‌توانند «آموزنده» باشند. آدمی، آزاداست

1- Intrisicallyfate

2- Neurotic fatalist

که نسبت به گذشته‌اش نگره‌های کاملا تقـدیر گرایانه داشته باشد، یا از آن درس بگیرد. هیچ‌وقت برای یادگرفتن دیر نیست ـ اما درضمن هیچ‌وقت هم زود نیست؛ همیشه برای آن‌چه باید آموخت «وقت کافی» وجوددارد. نادیده گرفتن این مطلب، شبیه به داستان مستی است که‌از او تقاضا می‌شد شراب را به‌کنار نهد.

او جواب می‌دهد: «دیگر خیلی دیرشده است.»

ـ«اما هیچ گاه آن‌قدرها هم دیر نیست.»

ـ«بنا براین‌می‌توانم وقت دیگری ترك کنم.»

آزادی بشر، باتغییر ناپذیری گذشته که به سرنوشت تبدیل‌شده است، به‌بازی گرفته می‌شود. سرنوشت‌همیشه بایدمحرکی برای‌وجدان و کنش‌مسؤول باشد. آن‌طور که دیدیم، موقعیت‌شخص‌درزندگی‌طوری است که هرلحظه می‌تواند از میان امکانات بی‌شماری که دارد، یکی‌را برگزیندوعملی‌سازد، وآن‌رادرامن و امان‌به قلمروی گذشته‌متصل‌سازد. درقلمروی گذشته، آن‌چه که گذشته است «می‌ماند» ، وبرغم گذشتنش ، «می‌ماند»ـ که‌ممکن‌است‌به نظرمتناقض بیایدـ امادقیقاًبرای‌این برجای می‌ماند که گذشته‌است. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، واقعیت گذشته، از آن‌جا که«محفوظ»است«درامان»است. در گذشته‌بودن، «امن‌ترین»شکل بودن‌است. بامشمول گذشت‌زمان‌شدن ، امکانات، از نابود شدن در امان می‌مانند؛ تنها امکانات تحقق‌نیافته نابود می‌شوند. (مقایسه کنید با آن‌چه که پیش‌تردربارهٔ‌ارزش‌های موقعیتی‌فردو فرصت‌ازدست‌رفتهٔ باز گشت ناپذیر برای‌تحقق‌بخشیدن‌به آن‌ها گفته‌شد) تنها آن‌چه که در گذشته‌محفوظ مانده‌است، ماندنی‌است؛ با گذشت زمان واقعیت نیز محفوظ می‌ماند اگر امکانات پنهان درحال حاضر، به‌آن واقعیت‌هائی تبدیل شوند که «الی‌الابد»در گذشته محفوظ‌مانده‌اند؛ آن‌لحظه، ابدی می‌شود. این‌است

معنای تمام شکوفایی‌ها . به این مفهوم، آدمی، نه تنها آن‌جا که عملی انجـام می‌دهد یا اثری می‌آفرینـد ،«یك‌بار و برای همیشه»فعلی از او سرمی‌زند، بلکه‌هم‌چنین، آن‌جا که تجربه می‌کند، عملی انجام‌داده‌است. همان طور که می‌بینیم این عینیت گرایی[1] ما را در گفتـن این مطلب توانا می‌سازد که، آن‌چه که باتجربه تحقق یافته است، هرگز نمی‌تواند واقعاً نابود شود، حتی اگر که بایدفراموش گردد، وحتی وقتی که‌خاطرهٔ آن به‌طور کلی ازذهن حذف شود ـ مثلاً بامرگ کسی که آن تجربه‌را داشته است. به عنوان قرینهٔ این مطلب ، مقایسه کنید آن‌چه راکه ما در صفحات آینده درباب ذهن گرایی[2] ـ ودرآن مورد ـ دربارهٔروانشناسی‌گری شخصی خواهیم گفت که، انسان در رویارویـی با مصیبتی ، یا پناه بردن به «ناآگاهـی» از مصیبت رویداده خود را تخدیرمی کنـد ـ به وسیلهٔ مواد مخدر ـ یاباتوسل به خودکشی به مرگ می‌رسد که ناآگاهی مطلق است.

سرنوشت به‌سه‌شکل اصلی برانسان ظاهر می‌شود:(۱)به‌صورت سرشت[3] طبیعی او، یا موهبتی که تاندلر[4] «تقدیر تنی» نام‌نهاده‌است، (۲) به صورت موقعیت او، و مجمـوع محیط هـای بیرونی‌اش ، (۳) سرشت و موقعیت با هم که موضع آدمی‌رامی‌سازد. وقتی‌انسان «موضعی می گیرد» معنایش این است که نگره‌یی راشکل می‌دهد. این «موضع اتخاذ شده» یانگره، ـ برخلاف«موضع داده شده» کهاساساً

1- Objectivism
2- Subjectivism
3- Disposition
4- Tandler

تقدیری است ـ به گزینش آزاد انسان مربوط می‌شود. اثبات این مطلب، بر این واقعیت مبتنی است که انسان، می‌تواند «تغییر موضع» بدهد، و نگره‌یی دیگر برگزیند (به محض این که بعد زمان را واردطرح‌مان بکنیم، چون تغییردرموضع، معنایش دگرگونی نگرش درجریان گذشت زمان است.) مثلاً تغییر موضع به این مفهوم، به همه چیزهایی اطلاق می‌شود که ما آموزش، فراگیری، یاخودبهسازی[1] می‌نامیم، و حتی روان‌درمانی نیز از جهت گسترده‌ترین مفهـوم آن، و انقلابات درونی مانندتبدیل مذهب نیز، دراین قلمرو قرار می گیرد.

سرشت، نمایش دهنـدهٔ تقدیر زیست شنـاختی انسان است، و موقعیت نمایندهٔ سرنوشت جامعه‌شناختی او. افزون براین، سرنوشت روان‌شناختی او هم مطرح می‌شود. درصفحات آینده، ما به‌ترتیب به بررسی چگونگی محدودشدن آزادی انسان باسرنوشت زیست‌شناختی، روان شنـاختی وجامعه شناختی می‌پردازیم کـه از عوامل سرنوشت به‌شمارند.

اجازه بدهید فعلا به‌آن موارد یا موقعیت‌هایی بپردازیم که در آن‌ها آدمی با سرنوشت زیست‌شناختی خویش رودر رو است. فوراً این پرسش پیش می‌آید که آزادی انسان با اندامه‌اش تاچه‌حد درارتباط است، یا قدرت اراده آزاد او، تاچه ژرفایی ازقلمروی روان‌شناختی‌اش دسترسی دارد. ما دراین‌جا بایدبه مشکل ذهن ـ تن نظر بیافکنیم، اگرچه مجبور هستیم از کنار این بحث پایان ناپذیر بگذریم که آیاجسم انسان به هستی روانی ـ روحانی اووابستگی دارد، یا برعکس، و میزان این وابستگی، درهردو صورت چقدر است. ما در این‌مورد خودمان رابه

1- Self - Improvement

ذکر مقایسه‌ای میان یك سری موارد بیماری و درمان قانع می کنیم ؛ با این امید که این موارد بتوانند روشنگر باشند.

لانژ[1] یکی از روانپزشکان نامی مورد زیر را گزارش داده است. او یك جفت برادر دوقلوی همسان را می‌شناخت که سال های زیادی ازهم جدا بودند. تقریباً درهمان زمانی که او دریکی ازدو برادر بیماری پارانویا (۴) را درمان می کرد ؛ نامه‌ای از آن دیگری دریافت کرد ، که در شهری دور زندگی می کرد. درنامه آمده بود که این برادر نیز به پنداره‌ای (۵) گرفتار است که از نظر مضمون مشابه پنداره برادر دوقلویش است. این جا درواقع سرنوشت نقش عمده را داشت ، دو برادر دوقلویی که ، از یك یاختهٔ جنینی یکسان شکل گرفته بودند و سرشتی یکسان داشتند، به بیماری روانی یکسانی دچار شده بودند.

باوجود چنین موردی، آیا به‌جا نیست که در برابر قدرت سرنوشت زیست شناختی سر تعظیم فرود آوریم؟ با چنین واقعیت‌هایی که تأییدی برکارآمدی نیروهای سازمانی[2] هستند که به دفاع ازهمه‌چیز برمی‌خیزند، چطور می‌توان به وجود این نیروها شك کرد ؟ آیا سرنوشت انسان عمدتاً به‌وسیلهٔ چنین عوامل زیست شناختی‌ای،وبر اساس موهبتی که باآن متولد شده است شکل می گیرد؟ پس کجااست مقامی که روح آدمی بتواند در آن فرمان براند ؟ نتایج تحقیق آسیب شناسی ارثی دوقلوها استنتاجاتی تقدیر گرایانه به بار می آورد که خطرناك هستند، زیرا ارادهٔ انسان را درمبارزه باسرنوشت جبلی‌اش فلج می کند. کسی که تقدیر خویش را محتوم می‌انگارد، قادر به دگرگونی آن نیست.

1- Lange

2- Organic

حال، دومین موردرا ذکر می کنیم .دکترهوف [1] و دستیارانش که‌در کلینیك‌عصب شناختی وین کار می کردند ، به صورت تجربی افرادی را هیپنوتیـزم می کردند تا حالات «بـلورسته‌ی»[2] نابی ایجاد کنند. به‌نوبت تجربه‌های شادمانه وغم‌انگیزی در زمان‌های مختلف‌به افراد تحت آزمایش‌القاء مـی‌شد . هنگامی که ضمن تحریك شادی آفرین از این افراد خون گـرفته شد، با شگفتی مشاهده شدکه تیتر آگلوتیناسیون سرم خون (۶)ایشان در برابرباسیل‌تیفوییدبسیاربیش‌تر از اشخاصی‌است که با مسایل غم‌انگیز تحریك شده‌اند. این پژوهش‌ها علت پایین افتادن مقاومت نسبت بـه عفونت را در بیماران خیالی و مضطرب روشن‌ساخت .هم‌چنین‌معلوم شدچراپرستاران‌بیمارستان‌های بیماری‌های واگیر، یا حتی آسایشگاه جذامی‌ها، اگر از احساس‌وقف اخلاقی [3] انباشته باشند، از سرایت بیماری در امان می‌مانند ، تا آن حدی که مردم اطراف، این مصونیت آن‌هارا«معجزه آسا»می‌پندارند.

به نظرما، در ضدیت‌با «قدرت روح»، با«قدرت طبیعت» نکتهٔ کمی‌وجوددارد،ما قبلانشان‌دادیم که‌ذهن‌وماده بخشی از انسان است، وهردو مشروط‌به یکدیگرهستند. زیرا انسان، شهروندی است با بیش از یك‌قلمرو . اودر زندگی،ودرمیدان دوقطبی نیرو درحالت تنش [4] مدام است .اگرمی کوشیدیم که این‌دونیرورا ،به‌منظور آزمودن‌قدرت یکی‌درمقابل‌دیگری،علیه‌هم تحریك کنیم، نتیجه احتمالا مسابقه‌ای با «دوبرنده» می‌بود.همان‌طورکه می‌دانیم، مسابقه‌ای با برنده‌های متعدد

1-Hoff
2-Crystallized
3-Moral dedication
4-Tension

سرزنده‌ترین زور آزمایی‌ها است. نبرد ابدی میان آزادی روحانی آدمی‌وسرنوشت درونی‌و بیرونی‌اش، آن‌چیزی است که ذاناًزندگی اورا می‌سازد.ما به‌عنوان روان درمان‌گران، بی‌آن‌که بخواهیم عنصر سرنوشت، وبه‌ویژه سرنوشت زیست‌شناختی را دست‌کم بگیریم، سرنوشت را زمینهٔ آزمون‌نهایی برای آزادی انسان‌می‌دانیم. به‌خاطر کارمان هم که‌شده، ما باید آن‌طور رفتار کنیم که انگار، حوزهٔ جبر تقدیری، به‌دایرهٔ عمل آزاد تجاوزنمی‌کند؛ به این طریق ما بیش‌ترین نفع ممکن از آزادی را به‌خودِ می‌رسانیم.

حتی آن‌جا که فیزیولوژی با روان ارتباط تنگاتنگ می‌یابد- در آسیب‌شناسی‌مغز یك تغییر جسمانی بیمارگن (مرضی)، لزوماً و ناگزیر سرنوشت شخص را تثبیت نمی‌کند، برعکس بیماری برای شکل‌دادن آزاد به‌سرنوشت‌به او نقطهٔ شروع می‌دهد. در این مورد گفته می‌شود که مغز «پلاستیك» است. برای مثال، می‌دانیم که هنگام صدمه رسیدن به بخشهای سطحی مغز، بخش‌های دیگر آن کار جانشینی را به عهده می‌گیرند، آن طور که دیر یا زود کنش‌های ضروری باز سازی‌می‌شود. دندی[1] جراح مغز آمریکایی، حتی قادر بود تمام قشر سمت راست مغز (در اشخاصی که راست دست هستند) را بدون ایجاد آشفتگی‌های پایدار روانی بردارد. این مسئلهٔ جداگانه‌ای است که آیا معلولیت جسمی دایمی ناشی ازچنین‌عمل جراحی‌ای - یعنی فلج‌کامل طرف چپ بدن - توسط بیمار یا منسوبین اوپذیرفته می‌شود یانه.مسائلی از این قبیل به اساس فلسفی‌فعالیت‌های پزشکی مربوط‌می‌شود.

درحال حاضر، ماحتی نمی‌دانیم که آیا تمام بخش‌های مغز

1-Dandy

کار می کنند یانه. هنوز باید تحقیق شود که آیا تمام سلول‌های گانگلیال(۷) عملا به‌کار می‌افتند یانه. (این واقعیت که سایر بخش‌ها می‌توانند جانشین مراکز صدمه دیده شوند ظاهراً نشانه‌ی آن است که تمام سلول‌های عصبی به‌کار گرفته نمی‌شوند) مهم‌تر از همه، تحقیقات اخیر نشان داده است که رشد فیلوژنتیك(۸) مغز باجهش(۹) انجام می‌شود. یعنی، تعداد سلول‌های عصبی گانگلیال به تدریج افزایش نمی‌یابد، بلکه بطور ناگهانی در هر مرحله‌ای از رشد، دوبرابر می‌شود. چه کسی بااطمینان می‌تواند بگوید که ما انسان‌های امروزی تمام منابع یافت شدنی در مغز انسان را در مرحلهٔ فعلی تکاملش شناخته‌ایم؟ آیا درست‌تر نیست که بگوییم رشد عملی مغز، هنوز به‌مراتب عقب مانده‌تر از حداکثر توان بالقوهٔ اندام است؟

سرنوشت زیست شناختی مطلبی است که باید توسط روح آزاد آدمی شکل بگیرد. این، مسئله از دیدگاه انسان، علت وجودی آن است. ما بارها و بارها شاهد بوده‌ایم که چطور انسان به طور معنا داری سرنوشت زیست شناختی خود را در ساختار زندگیش داخل می‌کند. ما، مدام به اشخاصی نمونه بر می‌خوریم که موفق شده‌اند بر معلولیت و موانع رسیدن به آزادی خود که توسط عوامل زیست شناختی تحمیل شده است فایق آیندو سدهای نیل به‌رشد روحانی خود را از میان بردارند. ایشان به شکلی از زندگی دست می‌یابند که شبیه نوعی توفیق هنرمندانه یا قهرمانانه است ـ توفیق هنرمندانه از این جهت، مادهٔ اولیهٔ زیست شناختی مقاوم از طریق ارادهٔ آزاد شکل داده شده است، و توفیق قهرمانانه از این جهت که، پیش از این گفتیم، پیروزی‌های قهرمان، حاصل کوشش‌های

منظـم او است. "دونـده‌یی کـه نسبت بـه حـریفش عقب است و گاه معلول هم هست اگرچه ممکن است پیش از همه بـه خط پایان مسابقه‌نرسدولی می‌توان وی‌را به‌عنوان بهترین دونده به‌حساب آورد، تعجبی‌ندارد، که‌ملت‌ورزش دوست انگلیس جملهٔی «تمام سعی خودراکردن» را یکی از متداول‌ترین پندهایش قلمداد می‌کند. تمام سعی خودرا کردن، درضمن، شامل این هم می‌شود کـه شخص نسبی بودن ارزش یک‌دستاورد راهم‌درنظر داشته باشد. موفقیتی که بایددر ارجاع به موقعیتی مشخص با تمام مشکلات‌و تمام موانع بیرونی و درونی مورد داوری قرارگیرد.

زندگی انسانی‌را که ازآغاز با بی‌اعتنایی شخصی‌نسبت به‌نقص زیست شناختی وی مشخص می‌شود می‌توان به یکی از بزرگ‌ترین مسابقات رکوردشکنی تشبیه‌کرد. مـردی را مـی‌شناسم که به سبب بیماری مغزی پیش اززایمان به‌فلج ناقص چهار دست وپا دچار بود. پاهایش تاآن حد ناتوان بودندکه‌وی محکوم بود تا آخر عمر روی صندلی چرخ‌دار بنشیند. از آن‌جاکه گمان می‌رفت از نظر روانی هم عقب مانده باشد تا اواخر نوجوانی بی‌سوادماند. سرانجام‌دانشمندی متوجه اوشدو آموزشش را برعهده‌گرفت. در مدت کوتاهی، بیمارما نه‌تنها خواندن‌ونوشتن‌را یاد گرفت بلکه در رشته‌هایی که مورد علاقهٔ خاصش بود، تعلیماتی‌در حد دانشگاهی یافت. تعدادی از دانشمندان واستادان برجسته، برای آن‌که معلم خصوصی او باشند با هم به‌رقابت برخاستند. درخانه‌اش نشست‌های ادبی برپا می‌کرد که خودش ستاره بی‌رقیب آن‌بود. زن‌های زیبا برای جلب تمایلات جنسی او، با هم‌به رقابت برخاستند، ودل به اومی‌دادند. تاآن‌حدکه‌به خاطر او رسوایی‌ها به‌پاشدو خودکشی‌ها به‌وقوع پیوست. جالب این‌جاست که این مرد

حتی نمی‌توانست درست حرف بزند! او به آتتوزوخیمی(۱۰) گرفتار بود که تلفظ کلمات را برایش چنان سخت می‌کرد؛ که هنگام حرف زدن، و برای ادای هر کلمه، تمام چهره‌اش به‌هم می‌پیچید! این مردچه نیرویی درشکل‌دادن به‌زندگیش به‌کارمی‌برد! وچه‌نمونهٔ‌خوبی‌می‌تواند برای بیماران‌ما باشد، که دربیش‌تر موارد موقعیتی آسان‌تر از این‌مرد دارند. چون اگر زندگی این‌مرد مطابق « سرنوشت » او پیش‌می‌رفت احتمالا باید در گوشهٔ آسایشگاه مخصوص عقب‌مانده‌های ذهنی می‌ماند، و روزی‌هم‌در گمنامی می‌مرد.

حال، به مسئله‌یی برمی‌گردیم که تقدیر روانشناختی انسان نامیده‌ایم، منظور از این اصطلاح کلیهٔ عوامل روانی است که درراه رسیدن به‌آزادی روحانی‌قرارمی‌گیرند. روانکاوی به ویژه، برجنبه‌های تقدیرگرایانهٔ وقایع روانی تأکید می‌کند، واین‌وقایع‌را فرآورده‌های کم‌وبیش ناگزیر«مکانیزم‌ها»می‌داند. اما هر تحلیل‌گر بی تعصبی‌مسلماً این‌واقعیت ساده‌را درمی‌یابد که‌غرایز تنها پیشنهاددهنده‌اند، حال‌آن‌که من[1] تصمیم می‌گیرد که در بارهٔ این پیشنهادات چه بکند. «من» می‌تواند تصمیم بگیرد ـ بررسی کند و به آزادی انتخاب کند، من «اراده‌می‌کند» ومستقل ازمقامی که نهاد[2] او را «می‌راند» این کار را انجام می‌دهد.

حتی فرویدهم‌مجبور بودبپذیرد که«من» اساساً باغرایز و«نهاد» مخالف است. از سوی دیگراو کوشید «من»رااز غرایز استنتاج کند. برداشت او در این زمینه شبیه‌به دادگاهی است که در آن وکیل‌مدافع

1- Ego
2- Id

پس از خاتمهٔ اظهاراتش ، مجبور می‌شود جای دادستان را بگیرد و پرونده را علیه خودش به‌جریان اندازد. اروین اشتراوس، پیش‌تراز این نشان داده است، مقامی که سانسور را علیه غرایز به کار می گیرد خود نمی‌تواند از این غرایز برخاسته باشد . وشلر،روانکاوی رابه کیمیاگری عقلانی تعبیرمی کند. اصل این کیمیاگری براین پایه‌استوار است که غریزه‌های جنسی را می‌توان به ارادهٔ اخلاقی بدل کرد.

مسلماً «من»، به عنوان تجسم ارادهٔ تصمیم گیرنده، به پویایی غریزه نیازدارد. اما«من» هرگز به سادگی «رانده»نمی‌شود. قایق‌رانی تنها این نیست که بگذاریم باد قایق را به هرسمت که می‌خواهدبراند: برعکس،هنرقایق‌ران، درمهارت‌او دربه‌کاربردن باد، به منظور راندن قایق درراستایی مشخص است، تا حدی که او راقادر سازد برخلاف جهت باد پیش برود. خطربرداشت روانکاوانه از عملکرد غرایزانسان این است که به تقدیرگرایی منتهی می‌شود. به‌جز این،درروان‌نژندها نسبت به تقدیر، ایمانی کورکورانه وجود دارد.

چیزی به اسم ضعف بنیادی اراده وجود ندارد، با تمام این که بیمار روان‌نژندآماده است به حالت استقلال، برای تقویت اراده‌اش، یاری رساند، هیچ چیز ایستایی در این رابطه وجود ندارد،حتی‌چیزی که یکبار و برای همیشه بتوان آن را انجام داد. برعکس این حالت تابعی است از شناخت روشن اهداف و یافتن راه حل های شرافتمندانه، و تاحدی هم آموزش روش تصمیم گیری(که بدون شك روان نژند درآخر به‌آن نیازمند می‌شود). تا وقتی که شخص پیش از انجام هرکوششی و به‌طور مداوم به اشتباه به یاد خود می آورد که در این تلاش‌ممکن‌است با شکست روبرو شود،باموفقیت روبرونخواهد شد ـ شایدبه‌این علت که نمی‌خواهدانتظاراتش برآورده شود. به‌این

خاطر، بسیار مهم است که در شروع کار تمام ضد جهت‌ها را که به‌وفور به ذهن می‌رسند، از خود برانیم. برای مثال، اگر کسی می‌خواهد از می‌خوارگی دست کشد، باید به‌انتظار انواع مخالفتهای درونی هم باشد که تقریباً درجا ظاهر می‌شوند: «ولی من نمی‌توانم» یا «هنوز توانائی مقاومت در برابر این کار را ندارم» و انواع اعتراضات دیگر. اگر درعوض مکرراً بگوید که: «دیگر مشروبی در کار نخواهد بود ـ و این طور باید باشد!» در مسیر درست خواهد افتاد.

پاسخ یکی از بیماران گرفتار شیزوفرنی به این پرسش که آیا وی دچار ضعف اراده است یا نه بسیار آموزنده بود ـ گرچه خود به این مسئله آگاه نبود ـ او جواب داد: «من وقتی که بخواهم سست اراده هستم و وقتی که نخواهم نیستم.» این بیمار روان‌پریش با مهارت آشکار ساخت که مردم گرایش دارند آزادی ارادهٔ خویش را پنهان نگاه دارند، و بنابر این به سست ارادگی تظاهر می‌کنند.

تقدیر گرایان روان‌نژند، که تحت تأثیر انگاره‌های روان‌شناسی فردی هستند (چیزی که درست نمی‌فهمند و غلط به‌کار می‌برند)، آماده‌اند تا تربیت کودکی یا تأثیرات محیط را محکوم کنند که از آن‌ها آن‌چه‌را که هستند «ساخته» است و به این ترتیب سرنوشت‌شان را تعیین کرده است. این اشخاص می‌کوشند برای ضعف شخصیت خود بهانه‌ای بیاورند. آن‌ها این ضعف‌ها را به عنوان واقعیتی فعل‌ناپذیر می‌پذیرند، درحالی که باید بدانند، داشتن چنان تأثیرات نامناسب اولیه، آن‌ها را بیش‌تر ملزم می‌کند که از تمرین خودداری کنند و بکوشند به طریقی متفاوت خود را آموزش دهند. بیماری که پس از تلاشی برای خودکشی در یکی از مؤسسه های روان پزشکی بستری شده بود، به سرزنش‌های روان درمانگرش این‌طور پاسخ داد: «در این باره چه می‌توانم کرد؟

من از سنخ بچهٔ تنهای، آدلری هستم.» درست این است که طبق اصول اخـلاقی روان‌شناسی فردی لازم است که شخص خود رااز خطاها و ضعف‌های خوی‌شناختی که به علت تربیتش موجب آلودگی او می‌شوند برهاند ـ این رهاندن باید آن‌چنان کامل باشد که دیگر نتواند انگ «بچهٔ تنها بودن» یاهرموقعیتی راکه دوگذشته داشته‌است؛ تحمل کند. تقدیر-گرایی روان نژندانه هم‌شکل کژدیسهٔ دیگری برای فرار از مسؤولیت است، تقریر گرای روان نژند، یگانگی و تفردخود را فدای پناه گرفتن در سنخیت می کند و به داشتن سرنوشت ناگزیر ووابسته بودن به‌یك سنخ تظاهر می کنـد. در این رابطه اهمیتی ندارد که سنخ مورد قبول شخص سنخ خوی‌شناسی، سنخ نژادی یا سنخ طبقاتی خاصی باشد ـ و یا به بیان دیگر سرنوشت وی از نوع روانشناختی یا(جمع گرایانه) زیست شناختی یا جامعه شناختی باشد.

«قانون» (روانشناسی فردی) که بیمارپیش گفته‌مان«تابع» آن‌بود (بچهٔ تنها بودن) تنها ازلحاظ نظری و به‌وسیلهٔ کسی که از بیرون به‌آن نگاه می کند معتبر است ؛ درعمل وبه‌طورذاتی، این قانون تنها تاآن-وقت اعتبار داردکه معتبر بودنش خواسته شود، تاآن‌وقت کـه نه‌تنها به‌عنوان واقعیت‌بلکه به‌صورت تقدیر پذیرفته شود ـ واین حالت‌نوعی جعل تقدیر گرایانه است. تربیت هیچ کس را تبـرئه نمی کند؛ باید با کوشش آگاهانه آن را اصلاح کرد.

این مسئله که نگرهٔ روحانی شخص نه تنها در رابطه با شرایط جسمانی، بلکه دررابطه بـا طبیعت روانی او هم آزادی عمل دارد، و به‌کـلام دیگر، احتیـاجی نیست که شخص چشم‌بسته به سرنـوشت روان‌شناختی‌اش گردن نهد، شاید به روشن‌ترین ومهیج‌ترین‌شکلش‌در مواردی کـه مردم باید نسبت به حالت های بیمارگن روان نگـره‌ای

برگزینند ، نشـان داده شده است . اروین اشتراوس در کتـاب (اندر روان‌شناسی روان نژندی‌های وسواسی)[1] محدوده‌ای را می آزماید که در آن رویدادهای آسیب شناختی روانی از نوع «آفریده‌ای» اند. یعنی محدوده‌ای که ارادهٔ آزاد در آن راهی ندارد. درمورد ویژه‌ای از روان‌نژندی وسواسی، او به این دیدگاه تمایل نشان می‌دهد که، این بیماری ممکن است آزادی وجودی را تا آن‌جا محدود سازد که حتی موقعیت فلسفی بیمار گرفتار روان‌نژندی وسواسی را، براساس سرنوشت تعیین کند. ما نمی‌توانیم با این دیدگاه موافق باشیم ، و در فصل دیگری به این مسئله خواهیم پرداخت، به‌هرحال در این‌جـا چند نمونه خواهیم آورد، که نشان می‌دهند شخص به رغم روان بیمارش امکـان اتخـاذ موضع را دارد .

خانم بیماری کـه معلم مدرسه و بسیار با هوش بود، به خـاطر افسردگی دوره‌ای به علل عضوی زیر درمان بالینی بود. به او دارویی تجویز شد. به این معنی که رویکرد درمانی جنبهٔ تنی داشت. به‌هرحال در طول مکـالمه‌یی کوتاه با او، آشکار شد، که در آن مقطع زمانی، افسردگی واقعاً علت عضوی ندارد بلکـه از نوع روانزاد است ؛ در مجمـوع نـا خوشی وی جزیی روانی داشت. زیرا بـر ایـن واقعیت می گریست که حالتی غم‌انگیزدارد. اکنون، بیماری عضوی اولیهٔ او با بروز جزیی روانزا پیچیده‌تر شده بود. حالا بیمار به خاطر افسردگی‌اش احساس افسردگی می کرد. در واقع حالت افسردگی فعلی ، واکنشی بود که وی نسبت به شرایط عضوی خویش از خود نشان می‌داد. با توجه به این واکنش ، حالت درمـانی اضافی ضرورت می‌یافت ـ یعنـی ،

1- Zur Psychologie der zwangsneurose

روان درمانی،برای درمان عوامل‌روانزا. دراین‌رابطه،به بیمار آموخته شد، تاآن‌جاکه ممکن است خلق‌افسردهٔ خود رافراموش کند، ومهم‌تر از همه ازبروز افکار ناخوش‌آیند دربارهٔ افسردگی به ذهن جلوگیری کند زیرا چنین افکاری ، اگرچه قابل درك ولی به او دورنمایی‌غم‌افزا و نـادرست از موقعیتش خواهد داد. به او پیشنهاد شدکه امکان دهـد همچون ابری‌که همراه خورشید است وگاه روی آن را می‌پوشاند، افسردگی هم همراه او باشد. اوبـاید به خاطر داشته باشد که اگرچه گاه لحظه‌ای خورشیددیده‌نمی‌شودولی‌همچنان وجود دارد.همین‌طور اگـرچه ممکن است شخصی در اثر افسردگـی نسبت به ارزش‌های خویش ناآگاه باشد ولی ارزش‌ها ادامه خواهند داشت.

به محض این‌که روان‌درمانی شروع شد، بیش‌ترآن‌چه که‌بیمار در درونش ریخته بود،آشکار شد. او خود همهٔ انـدوه روحانی‌اش‌را فاش ساخت ـ دید فروتنانه‌ای کـه نسبت به خود داشت ، قلّت محتوا و معنا در زندگی ـ و هستی دلتنگی‌آور شخصی که خود را نومیدانه درمعرض افسردگی‌عودکننده‌ای قرارداده که‌سرنوشت‌به‌آن محکومش کرده بود. آن‌چه‌که در این مرحله توصیه شد، رویه‌ای فراتر ازشیوهٔ معالجه معمول روان‌درمان‌گرانه بود.این حالت موردی بودکه نیاز به معنا درمانی ضـروری می‌نمود. پزشك این جا باید این علت پریشانی بیماررا که موجب رنج او شده است به وی نشان می‌داد ـ یعنی‌علت این افسردگی‌عودکنندهٔ مقدر (اشتراوس احتمالا به این نوع‌ناخوشی افسردگی‌خودساخته[1] می گوید).ازآن‌جاکه‌آدمی‌درفراگردهای روانی از گرفتن موضع‌آزاد است، این بیمار نیزآزاد بودکـه در این مورد

1- Self-creatural

نگره‌ای مثبت اتخاذ کند ـ یا، به کلامی دیگر، آن‌چه را شکـوفا سازد که ما ارزش‌های نگره‌یی نامیده‌ایم. بیمار به‌تدریج آموخت که به رغم حالت افسردگی، زندگیش را پراز وظایف شخصی ببیند. گذشته از آن، یاد گرفت که این حالت‌ها را نشانه‌ای از یك وظیفهٔ دیگر بداند: وظیفه کنار آمدن با آن‌ها و تعالی جستن بر آن‌ها. پس از این تحلیل وجودی ـ چون این کاری بود که پزشك کرد ـ بیمار قادر شد، علیرغم و حتی درضمن مراحل سخت افسردگی درونزا، با آگاهی بیش‌تر از مسؤولیتش و انباشته‌تر از معنا نسبت به قبـل از مداوا، و احتمالا ، خیلی بهتر از وقتی که بیمار نشده بود و احتیاج به مـداوا نداشت زندگـی خود را بگذراند. این بیمار روزی توانست به پزشکش بنویسد: «من یك موجود انسانی نبودم تا این که شما چنینم کردید.» ما یکبار دیگر آن گزین گویی گوته را بیاد می آوریم کـه قبلا در این کتاب آورده‌ایم، و آن را بهترین پند برای هرنـوع رواندرمانی می‌دانیم:

« اگر مردم را همان‌طور کـه هستند بپذیریم ، آن‌ها را بـدتر کـرده‌ایم . هرگـاه با آن‌هـا طـوری رفتار کنیم کـه انگار همانی هستند که باید باشند ، بـه ایشان کمك کرده‌ایم ، تـا همانی باشند که باید بشوند.»

در خیلی از موارد بیماررروانی، نگرهٔ آزاد نسبت به زندگی در بهترین شکل خود از مصالحه با تقدیر بیمار بودن حـاصل می‌شود. زیرا مبارزهٔ مداوم بیهوده علیه چنین شرایط «خودساخته» دقیقاً همانی است که اغلب به افسردگی بعدی منجر می‌شود، درحالی که، شخصی که به سادگی و بدون عذاب این بی‌نظمی‌ها را می‌پذیرد، می‌تواند با راحتی بیش‌تری آن‌ها را ندیده بگیرد و با سرعت بیش‌تری بر آن‌ها غلبه کند .

خانم بیماری ده‌هاسال از توهمات صوتی[1] بسیار وخیمی رنج می‌برد او مدام صداهای ترسناکی می‌شنید که همهٔ کارهایش را به‌مسخره می‌گرفتند. روزی ازاوسؤال شد که چراعلیرغم این‌همه صدا،روحیه‌ای چنین خوب دارد، و دربارهٔ صداهایی که می‌شنود نظرش چیست؟ او جواب داد:«من فقط به خودم فکر می‌کنم، شنیدن این صداهاهرچه باشد خیلی بهتر ازکربودن است.» چه مهارتی دررفتار زندگی وچه پیشرفتی (به مفهوم‌ارزش‌های نگره‌یی) دربرخورد این زن ساده وجود دارد.اوچه دلیرانه با این‌نشانه‌های‌عذاب‌آور شیزوفرنیك که ممکن‌بود او را تا سرحد از دست دادن کنترل خویش بکشانند، کنارآمده است. آیا این‌گفتهٔ به ظاهر مضحك و کاملا ملهرانه حاکی از وجود آزادی روحانی در برابر بیماری روانی نیست؟

هرروانپزشك‌می‌داند تا چه حد رفتاراشخاص‌گرفتار به‌یك‌نوع روان‌پریشی می‌تواند با هم فرق داشته باشد، این اختلاف به‌نگره‌های روحانی متفاوت افرادبستگی‌دارد. ممکن است بیمارمبتلا به‌پارزی(۱۱) نسبت به بیمارانی با همین درد بدرفتارتر و خشن‌تر باشد. حال آن‌که بیماری دیگر ـ اگرچه بیماری اصلی درهردو یکسان است ـ رفتاری دوستانه داشته، خوشرو باشد، وگاه حتی‌کاملا دلپذیر به‌نظررسد. ما موردی را می‌شناسیم: درکلبه‌ای، در اردوگاه‌کار اجباری تعدادزیادی از مردان به تیفوس مبتلا شدند. همه هذیان می‌گفتند، غیر از یکی‌از آن‌ها که تلاش می‌کرد هذیان‌شبانه‌اش‌را باجنگیدن باخواب‌از بین‌ببرد. او به هرحال از هیجان و تحریك روانی حاصل از تب ، در بازسازی دست نویس چاپ‌نشدهٔ کار علمی‌اش سود برد که به هنگام ورود به

1-Acoustic hallucination

اردوگاه، ازوی گـرفته شده بود. درطول شانزده شب‌تب آلود اوتمام کتاب را به یادآورد، و در تاریکـی، روی ورق های باریکی ازکاغذ مطلب را تندنویسی کرد.

همیشه‌وهمه‌جا، به‌نظرمان می‌آید که شخص توسط سلسله‌های اجتماعی احاطه شده است. از آن‌جا که او به وسیلهٔ مجموعهٔ ارگانیسم (اندامه) اجتماعی مشروط شده، به‌طور خودبه‌خودی به سوی آن‌جلب می‌شود، شخصیتش به‌وسیلهٔ جامعه و به‌شیوه‌ای دوگانه تعیین می‌شود. بنابراین دراین حالت در شخص هم علیت اجتماعی وجود دارد و هم قطعیت اجتماعی او. دررابطه‌باعلیت اجتماعی، باید یك‌باردیگر پذیرفت که‌قوانین به‌اصطلاح جامعه شناختی هرگز، به‌طور کامل تعیین کنندهٔ شخص نیستند ـ یعنی، نمی‌توانند او را از آزادی اراده‌اش محروم کنند. برعکس، این‌قوانین نمی‌توانند بر او اثر بگذارندمگر این که نخست ازمنطقه‌آزادی فردی اوبگذرند، ودر این‌جا است که، اثرشان بر رفتار فرد، مشخص می‌شود. دررابطه‌باسرنوشت اجتماعی، برای آدمی‌فضایی می‌ماند که در آن تصمیم گیری آزاد همان‌گونه امکان پذیر است که‌در مورد سرنوشت زیست‌شناختی وروانشناختی او.

ضمن آن‌که ما به‌موضوع سرنوشت اجتماعی می‌پردازیم، باید به خطایی اسف‌بار درزمینهٔ روان درمانـی اشاره کنیم کـه به‌و یژه، روانشناسی فردی از آن تأثیرپذیرفته است. واین‌خطا، دیدگاهی است که تمام‌رفتار ارزشمند انسان رادرنهایت چیزی‌بیش‌تر ازرفتارصحیح اجتماعی‌نمی‌داند. این‌بحث که تنها آن چیزهایی ارزش دارند که به اجتماع نفع برسانند، نمی‌تواند از نظر اخلاقی درست باشد. چنین دیباچه‌یی به‌فقر ارزش‌های وجودی انسان منتهی می‌شود. به راحتی می‌توان‌نشان‌داد که درقلمروی ارزش‌ها، مناطقی وجود دارند که‌درست

درمالکیت شخصی فرد هستند .این‌هاارزش‌هایی هستند که می‌توانند، «یابایدِ»،جدا ومستقل از کل اجتماع شکوفا شوند . تمام آن چه کدما ارزش‌های تجربی‌نام‌نهاده‌ایم‌به این مقوله تعلق‌دارد.این ارزش‌ها کاملا خارج ازحوزهٔ اجتماع قرارمی‌گیرند.انبوه‌ارزش‌های والایی که‌باهنر تجربه می‌شوند یاطبیعت در اختیار شخص می گذارد ، حتی درتنهایی محض، اساساًوبه‌طور بنیادی به‌شخص تعلق‌دارد، این‌ارزش‌هامعتبرند، چه اجتماع از آن‌ها سود ببرد وچه‌نبرد. از سوی دیگر ما به خوبی آگاهیم که بنا به استنباطی غیر عملی تعدادی ارزش‌های تجربی هم هستندکه طبیعتاً برای تجربهٔ اجتماع محفوظ می‌مانند . این ارزش‌ها به‌طور معمول برزمینه‌های‌وسیع‌تر (مثل‌رفاقت، همبستگی وغیره)یابر اجتماع شهوانی،بر پایهٔ زوجیت قراردارند.

تااین‌جا، ماعامل اجتماعی را در هستی انسان به عنوان پایه‌یی محتمل‌یاهدف زندگی درنظر آوردیم.اکنون باید به جامعه جویی به‌عنوان سرنوشت اصلی توجه کنیم-یعنی،به‌عنوان‌عنصری کمه بیش تغییرناپذیر که باارادهٔ آدمی‌به ستیز برمی‌خیزد.بدین ترتیب این جانیز سومین حوزه‌ای است که‌سرنوشت‌در آن به‌مقابله باانسان برمی‌خیزد، ما باید در این مورد به جامعه‌شناسی رو کنیم. بعداً مسأله شکل دادن حرفه‌ای شخص به‌زندگی‌را مورد بحث قرار خواهیم دهیم، ومشکل رسیدن به‌توافقی«فعال» با محیط اجتماعی‌را بررسی خواهیم کرد.در بخش آینده، محیط‌اجتماعی به صورت نیرویی ظاهر می‌شود که به خوبی می‌تواند موجب رنج انسان شود . گذشتهٔ نزدیک ، در مورد روانشناسی چنین‌رنجی که ازشرایط اجتماعی حاصل‌می‌شوداطلاعات

1-Socialiy

وسیعی در اختیار مانهاده است. جنگ جهانی اول درزمینهٔ روانشناسی زندان به‌معلومات ما افزود: مشاهدات و تجـربیات اردوهای اسرای جنگی، روانشناسان را به کشیدن تصویری از آن‌چه که «بیماری سیم خاردار» گفته‌می‌شد، رهنمون ساخت. جنگ جهانی دوم، مارا باروان نژندیهای مشخصی که‌حاصل «جنگ اعصاب» بود آشنا کرد. زندگی اشتراکی تحمیلی در اردوگاههای کار اجباری شناخت تازه‌یی برعلم آسیب‌شناسی روانی توده‌ها، ببارآورد.

زیرنویس‌ها

(۱)- منظور از این مطلب تمثیل جالبی است که دکتر فرانکل با استفاده‌از مسئلهٔ نیمهٔ عمر مواد رادیواکتیو به میان‌آورده است. می‌دانیم که مواد رادیواکتیو چون رادیم ، ایریدیم ، کوریم و ... به مرور زمان فعالیت خود را از دست می‌دهند . فرانکل به‌جای استفاده از نیمهٔ عمر از فراخنا یا بازهٔ زندگی استفاده‌کرده است.

(۲)- هگل- گئورگ ویلهم فریدریش (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) فیلسوف آلمانی است.

(۳)- شیزوفرنی-پارانویید paranoid Schizophrenia. یکی از اشکال‌مزمن بیماری اسکیزوفرنی‌است. در این‌بیماری علاوه‌برنشانه‌های اصلی اسکیزوفرنی ، سنخ پارانویید (همه دشمن‌بین به گفتهٔ آقای دکتر صاحب‌الزمانی) دارای ویژگی‌های زیر است :

احساس این مسئله‌که واقعیت بیرونی تغییر یافته و تا حدی متفاوت شده است؛ سوءظن و فکر نثارکردن . افکار بازبرد (انتساب)، توهم به‌ویژه احساس‌های تنی ، پندارهٔ تعقیب یا بزرگ‌منشی . برخی از بیماران گرفتار اسکیزوفرنی پارانویید ممکن‌است طبق‌پنداره‌های‌شان رفتارکرده‌و بشورند، حال آنکه عده‌ای دیگر ممکن‌است خودکشی کنند تا خود را از دست

تعقیب کنندگان رها سازند. (م)

(۴)- پارانویا paranoia : از این کلمه تا سال ۱۸۸۳ برای اطلاق بسیاری از موارد بیماری روانی استفاده می شده است. از این تاریخ به بعد این کلمه صرفاً برای نامیدن آن دسته از حالات همراه با پنداره بکار گرفته شد که به تدریج پیشرفت می کنند و بدون توهم هستند، بیمار دارای هوشیاری است و پاسخ های هیجانی و رفتار وی با پنداره های تعقیب و گزند و بزرگ منشی متناسب است. (م).

(۵)- پنداره : delusion اعتقادی کاذب است که به رغم مغایر بودن آن با واقعیت اجتماعی در بیمار وجود دارد . این حالت نوعی نابسامانی فکر است و در بسیاری از ناخوشی های روانی دیده می شود . delusion را هذیان هم گفته اند ولی لغت اخیر معادل delirium هم بکار می رود. لذا به منظور جلوگیری از اشتباه بهتر دیدیم از کلمهٔ فارسی پنداره استفاده کنیم که همان معادل اعتقاد کاذب است .

(۶)- آگلوتیناسیون : agglutination . این واژه در پزشکی به سه معنا بکار گرفته می شود .

۱- اثر مادهٔ آگلوتینه کننده .

۲- فراگرد پیوند و جوش خوردن زخم .

۳- به هم چسبیدن سلول هایی که آنتی ژن (پادگن) دارند با میکرو- ارگانیسم ها (میکرب، ویروس) یا ذراتی دیگر در برابر پادتن (آنتی بادی، آنتی کور) اختصاصی .

در متن این مورد سوم منظور است. (م).

(۷)- سلول های گانگلیال مغز: شکلی است از سلول های بزرگ عصبی که در مغز دیده می شود .

(۸)- فیلوژنتیك phylogenetic منسوب به فیلوژنی است و

PersianPDF.com

فیلوژنی عبارت‌است‌از تاریخ کامل رشدی یک‌نژاد یا یک‌گروه از حیوانات.

(۹)- جهش mutation : موتاسیون یا جهش عبارت‌است از :
۱- تغییر شکل، کیفیت یا برخی‌از ویژگی‌های دیگر .
۲- در ژنتیک تغییردائمی قابل‌انتقالی‌در مواد اولیه ژنتیک‌را گویند، که معمولاً در یک ژن دیده می‌شود، این تغییر ممکن است به‌صورت از دست‌دادن، بدست‌آوردن یا تبادل مواد اولیهٔ ژنتیک باشد .

(۱۰)- آتتوز athetosis : نوعی ناراحتی که با بروز حرکت آهسته، مارپیچی‌و پیچ‌وخم‌دار مشخص می‌شود و به ویژه در دست‌ها دیده می‌شود و بطور غیر ارادی انجام می‌گیرد . (م).

(۱۱) پارزی paresis : فلج خفیف یا ناقص راگویند . (م).

(ب) ـ اندر روانشناسی اردوگاه کار اجباری

دراردوگاه‌های کار اجباری، هستی آدمی دچار تحریف می‌شد. این تحویف پرسش انگیز چنان عام بود که می‌توانست این پرسش را مطرح کند که آیا مشاهده گر، با فرض این که زندانی اردوگاه بوده است، می‌توانسته است از چنان عینیت کافی برای برخورد با مسئله، بهره‌ور باشد و از مشاهدات خویش نتیجه بگیرد. از نظر روانی و اخلاقی باید پنهان سازی‌هایی رخ داده باشد به‌طوری که به شدت بر توان‌داوری و ارزیابی زندانی از خود و دیگران آسیب رسانده باشد. در حالی که مشاهده‌گر خارجی، بیش‌تر از آن، از دنیای غریب اردوگاه کار اجباری دور بود که بتواند درباره‌اش به‌داوری بنشیند، شخصی که در اردوگاه زندگی می‌کرد، نسبت به قوانین آن سخت‌تر می‌شد و نمی‌توانست فاصله‌اش را حفظ کند. بنابراین می‌توان گفت که ما هیچ تشریح مناسبی از آن چه که در اردوگاه‌ها روی می‌داد نداریم ـ به این جهت مجبوریم تا حد قابل توجهی کژدیسگی[1] ذهنی مشاهده‌گر را بپذیریم. با توجه به نظریهٔ

1-Distortion

نسبیت (۱)، استانداردسنجشی مورد استفاده برای زندگی‌های تحریف شده ، خود تحریف شده بوده‌است .

به‌رغم این ملاحظات ، متخصصین آسیب شناسی روانی و روان‌درمانی مطالب موجود را که مبتنی برتجربیات خودشان وسایر مشاهده‌گران بود ، برای به ضابطه درآوردن نظریه‌ها، به‌کاربرده‌اند . ودرمجموع ما بایداین نظریه‌هارا بپذیریم ، زیرا دربررسی همهٔ آن‌ها نوعی سازگاری می‌توان یافت .

واکنش‌های هرزندانی اردوگاه‌را می‌توان به‌سه‌مرحله تقسیم کرد : مرحلهٔ ورودبه اردوگاه ، مرحلهٔ زندگی عملی دراردوگاه، و مرحلهٔ پس ازخروج وآزادی ازاردوگاه . مرحلهٔ نخست باآن‌چه که تکان ورودی[1] خوانده‌می‌شود ، مشخص شده است. این شکل‌واکنش برای‌روانشناس‌چیزتازه‌یی‌نیست که‌به‌محیطی نامعمول وغیرعادی وارد شده است . زندانی جدید خط فاصله‌ای بازندگی قبلی‌اش می‌کشد. تمام تعلقات او، ازوی گرفته شده : او شاید هیچ‌چیزغیراز، عینکش ندارد ـ عینک‌را معمولا می‌تواند نگاه دارد، تابتواند بازندگی قبلی خود پیوندی بیرونی برقرار کند. تأثراتی که به‌اوهجوم می‌آورند، یا عمیقاً به‌هیجانش‌می آورند، یاخشم‌ژرف‌اورابرمی‌انگیزند.درروددرروئی باخطرمداوم مرگ ، بعضی‌ها به‌این نتیجه می‌رسند که باید خودرا «به‌سیم‌های خاردارببزنند» (سیم‌خاردارپیرامون اردوگاه ، برق فشار قوی دارد) یابه‌نوعی دیگردست به‌خودکشی بزنند.

پس ازچند روز یاچند هفته ، این مرحله معمولا طی می‌شود وزندانی به‌مرحلهٔ دوم می‌رسد، که مرحلهٔ دل‌مردگی عمیق‌است. این

1- Reception shock

دل‌مردگی نوعی سازوکار پدافندی (مکانیسم دفاعی) روان است. هرچیزی که قبلا زندانی را به‌هیجان می‌آورده یا اندوهگین می‌ساخت، اینک خشم او را برمی‌انگیزد یا او را به‌نومیدی می‌کشاند، هرچیزی که مجبور است ببیند و یا در آن‌ها شرکت کند، حالا انگار به‌نوعی جوشن می‌ماند که او بر تن کرده است. آن‌چه که در این حال روی داده، سازگاری روانی در برابر محیط بیگانه است؛ رویدادهای این محیط تنها به‌صورت اشکال تیره‌ای به‌خودآگاه او می‌رسد. زندگی عاطفی او به‌سطح پایین‌تری نزول کرده‌است. مشاهده‌گران روانکاو، این فراگرد را بازگشت به بدوی‌گری تفسیر کرده‌اند. رغبت‌های شخص به‌عاجل‌ترین و ضروری‌ترین نیازها محدود می‌شود. انگار همهٔ فکرها روی یک چیز متمرکز است: امروز را جان سالم بدر بردن. شب‌ها پس از یک روز «کاراجباری» وقتی زندانیان یخ‌زده، گرسنه و وامانده زیر نظر نگاهبان، تلوتلوخوران، از مزارع پوشیده از برف به‌اردوگاه بازمی‌گردند، می‌توان صدایشان را شنید که آه می‌کشند و می‌گویند: «خوب این هم یک روز دیگر.»

هرچیزی، فراتر از مسائل فوری مربوط به‌حراست از خود، و فراتر از حفظ ساعت به‌ساعت و روز به‌روز جان خود و سایرین، باید پیرایه‌یی به‌حساب آید. گویا همه‌چیز بی‌ارزش شده‌است. این گرایش دامنه‌دار به‌سمت بی‌ارزشی، در کلماتی که در زندگی اردوگاهی زیاد شنیده می‌شود، خود را نشان می‌دهد: «همه‌چیز محکوم به‌تباهی است.» تمام رغبت‌های والاتر در طول زندگی اردوگاهی، کنار گذاشته می‌شود البته، به‌جز رغبت‌های سیاسی و به‌طرز قابل توجهی مذهبی. غیر از آن، انبوه زندانیان در خواب زمستانی فرهنگی به‌سر می‌برند!

بدوی‌گرایی زندگی درونی در اردوگاه کاراجباری، به‌گونه‌ای ویژه خود را در رویاهای مشخص زندانیان نشان می‌دهد. اغلب آن‌ها

خواب‌نان ، کیك ، سیگار وحمام کردن دروان آب گرم‌را می‌بینند. حرف‌هابیش‌تردربارهٔغذااست.وقتی زندانیان در«گردان‌های‌کار» کنار هم می‌ایستند ونگهبانی درنزدیکی‌شان نیست ، دستورتهیهٔ غذاهایی‌را باهم مبادله می کنند وباسرزندگی ، خوراك‌های **خوشمزه‌ای** راشرح می‌دهند که روزی،پس‌ازآزادی،وقتی همدیگررا به‌شام دعوت کردند، برای هم خواهند پخت. بهترین آن‌هـا هم درآرزوی روزی‌است که این گرسنگی کشیدن‌ها پایان یابد ، البته‌نه به‌**خاطرغذای** خوبی که پس ازآزادی خواهند خورد بلکه به‌خاطرپایان یافتن این حالت ناگوار؛ که نمی گذارد آن‌ها به‌چیزی غیر ازخوراکی فکر کنند.

اگرزندگی‌اردوگاه‌به‌بدوی گرایی وکمی‌تغذیه ودرنتیجه‌تمرکز تمام افکاروامیال‌روی نوع وچگونگی غذا منتهی می‌شود، کمی‌تغذیه احتمالا،علت اصلی بی‌تفاوتی‌نسبت به‌مسائل جنسی نیزهست که‌به‌طور وسیع دراردوگاههای‌کاراجباری دیده می‌شود . دربارهٔ مسایل جنسی سخنی گفته نمی‌شود ، از«لطیفه‌هـای مستهجن» خبری نیست، وحتی دررؤیاهای زندانیان هم سائق جنسی خودی نشان نمی‌دهد.

این که ، الگوی روانی زندگی اردوگاهی نشانهٔ بـازگشت[1] به ساختارهای**ابتدایی‌ترغریزه‌گرایی**[2] است تنها تفسیر این حالت‌اردوگاه نیست . ای‌اوتیتز[3] تغییراتی‌راکه دراردوگاه اسرا ملاحظه کرده است به‌عنوان**تغییرسنخ‌خویی**«**دوره‌ای**»[4](۲) «**به‌خجالتی**»[5](۳)**تغییر**کرده‌است.

1- Regression
2- Instinctuality
3- E.utitz
4- Cyclothymic
5- Schizothymic

این مسأله موجب تکان او شد که در بیش‌تر زندانیان آغالش‌پذیری[1](۴) وهم‌چنین دل‌مردگی دیده می‌شد که کاملا منطبق باالگوی مزاج آدم خجالتی بود که توسط کرچمر[2] شرح داده شده است.

جدا ازتردیدروانشناختی نسبت به‌چنین تغییر شخصیت‌یاچرخش سنخ غالب ، این حالت خجالتی شدن [3] را می‌توان ساده‌تر تشریح کرد . ازیك طرف بیش‌تر زندانیان دربی‌غذایی وازطرف دیگر از بی‌خوابی رنج می‌بردند ـ بی‌خوابی درنتیجهٔ آزار حشراتی بود که به‌علت قراردادن آن همه آدم در کنار هم ودرچنین کلبه‌های کوچکی پیدایشان می‌شد . درحالی که کمی تغذیه افرادرا دل مرده می‌کرد ، بی‌خوابی مداوم آن‌ها راآغالش‌پذیر می‌ساخت . علاوه براین‌عوامل گریزناپذیر، عامل دیگری هم بود ـ نبود آن مخدرهای تمدن که در زندگی عادی‌هم دل‌مردگی وهم‌آغالش‌پذیری‌را تخفیف می‌دهد:یعنی کافئین‌ونیکوتین. زیرا مسؤولین‌اردوگاه داشتن‌قهوه وتنباکورامنوع کرده‌بودند .

این عوامل می‌تواند به‌روشنی‌علت فیزیولوژیکی‌آن باصطلاح «تغییرات خوی شناختی»راتوضیح‌دهد.بایدیك‌عامل روانی دیگـررابر این‌ها افزود. بیش‌تر اسرای اردوگاه ازعقده‌های‌معینی‌در رنج بودند. بیش‌تر آن‌هااز احساس حقارت[4] رنج می‌بـردند . این مردم یك‌وقتی «کسانی» بودند و حالا بدتر از «ناکسان» باآن‌ها رفتار می‌شد. به‌هر-

---

1- Irritability
2- Kretschmer
3- Schizoidization
4- Inferiority feeling

حال اقلیتی هم بودند که چون جرگه‌ای به یکدیگر چسبیده بودند، این عده اکثراً از کاپوها[1] (سرپرستان گردانهای کار) تشکیل می‌شدند، و به‌تدریج در ایشان درجه‌ی محقرانه، حالت گنده گویی[2] (۵) ایجاد شده بود. این جرگه، متشکل از آدم‌هایی بود که به‌خاطر صفات «منفی» شان انتخاب شده بودند، و به آن‌ها قدرتی داده شده بود که در مجموع با احساس مسوولیتشان تناسب نداشت. هرجا که اکثریت جداشده از طبقهٔ خویش اقلیت تازه به قدرت رسیده باهم برخوردی پیدا می‌کردند، زندگی اردوگاهی همیشه پر از چنین تصادم‌هایی بود ـ آغالش‌پذیری از پیش تعمیق یافتهٔ زندانیان، به اوج خود می‌رسید.

آیا تمام این‌ها، این دیدگاه را تأیید نمی‌کند که سنخ شخصیت با محیط مشخص می‌شود؟ می‌توان گفت آیا این نکته ثابت نمی‌کند که آدمی نمی‌تواند از سرنوشت محیط اجتماعی‌اش بگریزد؟ پاسخ ما این است: نه. اما اگر جواب منفی است پس در این حال آزادی ذاتی انسان کجاست؟ با توجه به رفتار انسان، آیا او هنوز از نظر معنوی مسؤول آن چیزی است که از نظر روانی برایش اتفاق افتاده است، و مسؤول آن چیزی است که اردوگاه کار اجباری از او «ساخته» است؟ جواب ما این است: آری. چون حتی در این محیط محدود اجتماعی هم، علیرغم این محدودیت اجتماعی که بر آزادی شخصی اعمال می‌شود، آزادی نهایی هنوز با انسان است: آن آزادی که در اردوگاه بتواند به زندگی خود شکل دهد. نمونه‌های زیادی در دست است ـ و بیش‌تر پر از قهرمانی‌ها ـ که ثابت می‌کند، حتی در این

1- Capo

2- Megalomania

اردوگاه‌ها هم انسان‌ها می‌توانستند«متفاوت باشند؛ و مجبور نبودندبر قوانین تحریف روانی که ظاهراً در اردوگاه‌های کار اجباری تخطی ـ ناپذیر بود گـردن نهند. در واقع مدارك بسیاری در دست است کـه نشان می‌دهد، افرادی که صفت‌های خاص‌اسرای اردوگاهی رااز‌خود بروز می‌دادنـد، بـه فشارهـای محیط اجتماعی تسلیم می‌شدندکه در شکل دادن به شخصیت خود آنان مؤثربود. این گونه آدم‌ها آن‌هایی بودندکه از قبل‌نبرد روحانی را باخته بودند. ازآن‌ها آزادی در گزینش نگره نسبت به موقعیتی مشخص گـرفته شده بود. آنها خود مـایل به استفاده از این آزادی نبودند !* چون هرچه داشتند،همان ساعت اول ورودبه اردوگاه ازآنان‌گرفته شده بود ـ نسبت به‌سرنوشت تاآخرین نفس هیـچ کس نمی‌تواند آزادی اختیار این یا آن نگره رااز انسان بگیرد. ولی واقعاً نگره‌های دگرگونی یافته‌ای وجود داشت . احتمالا درهراردوگاه‌کار اجباری،اشخاصی بودندکه می‌توانستند بردل‌مردگی خودغلبه کنند وآغالش‌پذیری‌خویش را فرونشانند. این‌ها کسانی‌بودند که‌نمونه‌هایی ازفداکاری و ازخودگذشتگی [1] را ارائه می‌دادند. برای خودهیچ‌نمی‌خواستند،ودرمحوطه‌هاو کلبه‌هامی گشتند واین‌جاوآن‌جا، کلامی محبت‌آمیزیاآخرین تکهٔ نانشان رابه‌دیگری عرضه می کردند.

این نمونه‌ها، برکل نشانه‌شناسی [2] اردوگاه‌کار اجباری ، پرتو تازه‌ای می‌افکند. مااندکـی‌پیش این نشانه‌ها را به عنوان نتیجهٔ مقدر

---

* آزادی چیزی نیست‌که ما «داشته» باشیم و بنابر این بتوانیم‌از دست بدهیم؛ آزادی چیزی است‌که ما «هستیم».

1- Self - Sacrifice

2- Symptomatology

رشدی تحمیلی‌می‌شناختیم که دراثر بیماری‌های جسمی وروانی‌ظاهر می‌شوند. حال به نظر می‌رسدکه می‌توان این نشانه‌ها را با حس های معنوی شکـل داد. ما می‌توانیم درآسیب شناسی روانی اردوگاه کار اجباری همان‌تعبیری رابه‌کار ببریم‌که دریکی‌ازفصل‌های آینده دربارهٔ نشانهٔ روان نژندی، به طور عام، بیان خواهیم کرد. بدین معناکه: این نشانه هرگز پی‌آمد عامل تنی وتجلی‌بعضی از عامل های‌روانی نیست، بلکه شیوه‌ای ازهستی است ـ واین‌آخرین عنصر، تعیین کننده است. در اردوگاه‌های‌کار اجبـاری تغییرات خویی، پی‌آمد دگرگونی‌های فیزیولوژیکی حالت شخص است(گرسنگی، بی‌خوابی و غیره) ونیز تجلی داده‌های روانشناختی (احساس حقارت وغیره.) اما در نهایت و به طور بنیـادی ، همهٔ این‌ها نگره‌یی معنوی هستند. زیرا درهرحال آدمی آزادی وامکان تصمیم گیری له یاعلیه نفوذمحیط پیرامون‌خویش را دارد. هرچند ممکن است به ندرت این‌آزادی رابه‌کار ببـرد، ولی این امکان همیشه برای‌اومحفوظ است. آن‌هایی‌که از محیط‌اردوگاه کار اجباری ، زخم‌های روحی برداشته‌انـد ، باز هم درحد مسؤولیت خود توانائی مبارزه با این تأثیرات را داشتند . اما چه باعث شدکـه این‌آدم‌ها ازنظر روحی وابدهند، وبدون مبارزه، با تأثیرات جسمی‌ـ روانی محیط پیرامون‌شان‌تسلیم شوند؟مامی‌توانیم این‌گونه‌پاسخ‌دهیم: آن‌ها فقط به‌این دلیل وادادند که تکیه‌گاه روحانی‌شان را ازدست‌داده بودند. این موضوع به مطالعهٔ بیش‌تر نیاز دارد.

اوتیتز، زندگی اسرای اردوگـاه را هـم‌چون«هستی مـوقت»[1] شرح داده است. به نظرما برای درك مفهوم این اصطلاح باید توضیح

1- Provisional existence

بیش‌تری داده شود ـ زندگی اردوگاهی فقط موقتی نبود، بلکه موقت و بدون حد زمانی بود. قبل از این که زندانیان آینده به اردوگاه‌ها برده شوند، چهارچوب ذهنی آن‌ها بیش‌تر، چهارچوب ذهنی آدم‌هایی بود رودررو با آن‌چه که هنوز هیچ کس از آن برنگشته بود. تا آن‌جا که مردم می‌دانستند، این اردوگاه‌ها، مکان‌هایی بودند که هیچ کس از آن‌ها سالم برنمی‌گشت. هنوز هیچ اطلاعاتی از آن‌چه که عملاً در درون این اردوگاه‌ها می‌گذشت به بیرون درز نکرده بود. به محض این که زندانی پا به اردوگاه می‌گذاشت ترس اصلی‌اش به نوعی آرام می‌گرفت. بی اطمینانی پایان یافته بود (درمورد این که چه چیزی در انتظارش است). اما حالا او با بی‌اطمینانی، دربارهٔ پایان ماجرا، روبه‌رو بود. زیرا هیچ‌یک از زندانیان نمی‌دانست تا کی مجبور است در اردوگاه بماند. همه روزه و همه ساعت درمیان این انبوه گله‌های انسانی شایعات بی‌شماری پخش می‌شد که بیش‌تر با دیدی بدبینانه توأم و حاکی از این بود که «پایان» کار به زودی فرا می‌رسد. نامعلوم بودن تاریخ مرخصی، عملاً در زندانی احساس حبس ابد را به وجود می‌آورد. نتیجتاً در زندانی نسبت به دنیای بیرون از سیم‌های خاردار، بیگانگی ایجاد می‌شد. او، از پشت سیم‌های خاردار به مردم و چیزهای بیرون طوری نگاه می‌کرد که انگار جزیی از دنیای او نیستند، یا شاید بهتر است گفته شود، او جزیی از دنیای آن‌ها نیست، انگار او بطور مطلق ارتباطش را با آن جهان از دست داده است. جهان غیر زندانی‌ها به چشم زندانی آن طور می‌آمد، که جهان و زمان ما به‌چشم آیندگان. یعنی: غیرواقعی، دورازدسترس، به‌دست نیامدنی و شبح گونه.

کیفیت یک‌نواخت زندگی در اردوگاه کار اجباری به احساس «بی‌آیندگی» منتهی می‌شد. زندانی‌یی که درستون درازی برای رفتن

به اردوگاه جدیدی، راه می‌پیمود، می‌گفت، احساس می‌کند که انگار در مراسم تشییع جنازهٔ خود شرکت کرده است ـ چنان این احساس زندگی بی‌آینده در او قوی‌بود، که فقط گذشته را به حساب می‌آورد، و چنان‌در گذشته زندگی می‌کرد که انگارمرده است. زندگی این‌گونه آدمیان که می‌توان در توجیه مسأله آنان را «اجساد زنده» نامید اکثراً هستی‌هایی مبتنی بر گذشته است که افکار آن‌ها باز و باز به همان جزییات تجربه‌های گذشته معطوف می‌شد. در چنین مواردی پیش‌پا افتاده‌ترین رویدادهای گذشته تغییرشکل می‌دهند و مرموز می‌شوند.

اما آدمی ، بدون داشتن نقطهٔ مشخصی در آینده نمی‌تواند زندگی کند. درشرایط عادی تمام زندگی فعلی او گرد نقطهٔ آینده‌شکل می‌گیرد، و موضع‌گیری او به سوی این نقطه، شبیه سمت‌گیری براده‌های آهن، به سوی قطب‌های آهن‌رباست. با فقدان‌زندگی‌معنوی، زندگی معمولی ، تمام ساختارش را حفظ می‌کند. وقتی شخص «آینده‌اش» را از دست می‌دهد ، ناگزیر است «حال‌گرا» شده و به زندگی بدون جنب و جوش تن دردهد ـ چیزی شبیه داستانی که توماس‌مان[1] (۶) درکوه‌جادویی[2] شرح داده است: مانند زندگی‌بیماران بی‌درمانی که نمی‌دانند چه وقت از بیمارستان مرخص خواهند شد. دراین حال زندانی ممکن است مغلوب آن نوع‌احساس خلأ وبی‌معنا بودن هستی شودکه بیش‌تر بیکاران را متأثر می‌سازد. زیرا آدم بی‌کار هم، همان طورکه بررسی‌های روانشناختی معدنچیان بیکار نشان داده است، با گذشت زمان از تلاشی ساختار تجربهٔ خویش رنج می‌برد.

1- Thomas Mann

2- The Magic Mountain

بدیهی است این نگرش‌ها تنها، مدخلی است برشناخت هستی وهویت آدمیانی که بیرون از شرایط طبیعی زیست، لحظه‌ها رامی‌گذرانند.

کلمه‌ی لاتینی نهایت[1] ، هم پایان معنی می‌دهد و هم هدف. آن لحظه که شخص نتواند پایان مرحلهٔ موقت زندگیش را پیش‌بینی کند، دیگر قادر به مشخص کردن هدف‌های خود نیست، و نمی‌تواند دل به‌کاربدهد. درنتیجه از دید او زندگی بطور مداوم تمام محتوا و معنایش را از دست می‌دهد. و برعکس، خیال‌بافی دربارهٔ «پایان» و هدف آینده ، آن تکیه‌گاه معنوی را می‌سازدکه زندانی اردوگاه به شدت به آن نیازمند است زیرا این تکیه‌گاه معنوی به تنهایی می‌تواند او را ازگردن نهادن به نیروهای آسیب رساننده و شکل دهنده محیط اجتماعی حفظ کند ـ یعنی،او را ازوادادن «تسلیم‌پذیری بی‌قیدوشرط» برهاند. برای مثال، یکی از اسرای اردوگاه‌های کاراجباری برای آن که شرایط بسیار بد زندگی‌اردوگاهی را بگذراند روش جالبی را برگزیده بود. اوهربارکه شرایط خیلی بد می‌شداین‌گونه می‌انگاشت که‌روی سکویی در برابرجمعیت‌زیادی ایستاده است و دارد دربارهٔ چیزهایی که درآن لحظه تجربه می‌کند، سخن می‌راند. با این شگرد، او موفق شد امور را طوری تجربه‌کندکه انگار زیر سلطه او هستندوانگار تحت‌جلوهٔ ابدیت‌است و به‌این ترتیب ازپسشان برآمد.

اضمحلال روانی[2] به علت خلأ روحانی، که حاصل دل‌مردگی کامل بود برای تمام زندانیان اردوگاه‌کار اجباری، هم پدیده‌ای آشنا بود و هم ترساننده. این‌حالت، گاه‌چنان دوری می‌گرفت که درعرض

1- finis

2- psychic degeneration

چندروزبه‌اوج فاجعه بارخودمی‌رسید. روزی می‌رسید که اسرای دچار دل‌مردگی، به‌سادگی روی‌نیمکت‌هایشان‌توی کلبه‌ها دراز می کشیدند،و حاضرنمی‌شدند به‌کار گروهی بروند،حتی به دست شویی‌هم‌نمی‌رفتند. وقتی آن‌ها به این‌حالت می‌رسیدند، هیچ تهدید وتشویقی نمی‌توانست از این دل‌مردگی بیرون‌شان بکشد. دیگرهیچ‌چیزآن‌هارانمی‌ترساند؛ تنبیهات را با نوعی بی‌تفاوتی می‌پذیرفتند، بدون این که به نظر بیاید درد می کشند. این حالت بی‌اعتنا درآغل خـود درازکشیدن ـ وگـاه حتی تـوی کثافت خـود غلتیدن ـ گـرچه زندگی آن‌ها را بـه خطر می‌انداخت، اما آنان را درتحمل آن چـه برآنان مـی گـذشت شکیبا می کرد. موارد بی‌شماری را می‌شناسیم که این تجربهٔ «تمام ناشدنی»، دورهٔ ناگزیرش را طی کرده است. آن‌چه که در زیر می آید یکی از آن‌هاست:

روزی، یکی از زندانی‌ها به هم‌بندان خود گفت کـه خـواب عجیبی دیده است. او خواب دیده بود که صدایی با اوصحبت می کند و می‌پرسد که آیا چیزی هست که بخواهد بداند ـ صدا مـی‌توانست آینده‌را پیش گویی کند. زندانی جواب می‌دهد: «من‌می‌خواهم بدانم که جنگ جهانی دوم کی تمام می‌شود.» صدای خیالی پاسخ می‌دهد: «در۳۰مارس۱۹۴۵» این زندانی روز اول مارس۱۹۴۵خـواب خـود را تعریف می کرد. ابتدا زندانی خیلی امیدوار و خوش روحیه به‌نظر می‌رسید. ولی هرچه که بـه روز سی‌ام مارس نـزدیک‌تـر می‌شد، او کم‌تر احتمال می‌داد آن «صدا» راست‌گفته باشد. درآخرین روزهای پیش از تاریخ ذکرشده، زندانی بیش از حـد نومید به نظرمی‌رسید. دربیست ونه مارس باتب بالا و حالت هذیان، به درمانگاه برده شد. در روزسی‌مـارس ـ روزی که جنگ جهانی دوم باید «بـرای او» پایان

می‌یافت ـ او خودآگاهیش را از دست داد. روز بعد به علت تیفوس مرد. ما پیش از این گفتیم که تاچه حد قدرت ایمنی اندامـه‌ای آدمی می‌تواند به حالت های عاطفی او وابسته باشد. شهامت بـرای زیستن یا بیزاری از زندگی، بیداری از خواب و خیال یـاآرزوهای زنگـار گرفته بر قدرت‌ایمنی تأثیرمی‌گذارند. بنابراین‌می‌توانیم به طورکاملاً جدی بیانگاریم که واخوردگی زندانی‌از پیشگویی «دروغین» صدای رؤیا موجب انحطاط سریع نیروهای دفاعی اندامه‌اش شده، و به این ترتیب سبب شد تا وی به عفونتی چاره ناپذیر گرفتارشود.

دیدگاه ما درباره تأثیر پذیری یأس زندانیان اردوگـاه‌های کار اجباری با مشاهدات وسیع یکی از پزشکان اردوگاه تبیین مـی‌شود ، آن گاه که این پزشك می گفت زندانیان اردوگاه او عموماً امیدداشتند تا عیدکریسمس سال۱۹۴۴به خانه برگردند. عیدکریسمس فرا رسید، و اخبار روزنامه‌ها به هیچ وجه دلگرم‌کننده نبود. وپی آمـدآن؟ در طول هفتهٔ بین روزتولد مسیح و اول سال نو ،دراین اردوگاه، میزان میرندگی گروهی[1] از حدگذشت. هیچ علت خارجی ، مثل تـغییر در آب و هوا یاسخت‌تر شدن شرایط کار، یا حملهٔ ناگهانـی بیماری‌های عفونی همه‌گیر، نمی‌توانست چنین رویدادی را توجیه‌کند.

پس، باید روشن‌باشدکه حتی در شرایط اردوگاه‌کار اجباری، روان‌درمانی یـا بهـداشت روانی[2] احتمالاً نمی‌توانست مؤثر بـاشد مگر این‌که معطوف‌عامل‌تعیین‌کننده‌ای باشدکه به دریافتن‌هدف آینده و امید بستن به تحقق‌آن‌کمك‌کند . زیـرا زندگی سالم، آن زندگی

1- mass mortality

2- mental hygiene

است که چشمی به آینده دارد. در «عمل» اغلب دلگرم کردن بعضی از زندانی‌ها از راه توجه‌دادن‌شان به آینده، کار خیلی سختی نبود. برای مثال، درمکالمه‌ای با دو اسیر اردوگاه روشن‌شد که هردوی آن‌ها اسیر این‌احساس‌شده‌اند که «دیگر از زندگی انتظار چیزی را ندارند.» همین‌جا فرصتی بود برای به میان کشیدن آن «انقلاب کپرنیکی»(۷) که قبلا بدان اشاره کردیم، آن تغییر نگرشی که یك‌بار و برای همیشه تمام‌پرسش‌های بیهوده دربارهٔ معنای زندگی‌را مطرح می‌کند، به‌زودی معلوم شد ـ ورای آن‌چه که دو زندانی درآینده باید انجام می‌دادند ـ هرکدام از آن‌ها در زندگی وظایف مشخصی داشت که بیرون از اردوگاه انتظارشان‌را می‌کشید. یکی از آن‌ها کتاب‌هایی در زمینهٔ جغرافیا منتشر کرده‌بود، اما هنوزکارش‌کامل نشده بود. دیگری‌دختری در خارج داشت که به شدت او را دوست می‌داشت. یعنی زندانی نخستین به‌کاری که در انتظارش‌بود می‌اندیشید. و دیگری به دخترش که دوست داشتن‌او به هستی‌اش مفهوم می‌داد. بر همین‌اساس، هردو به تفرد و جایگزین‌ناپذیری خویش اطمینان یافته بودند که علیرغم رنج، به زندگی‌شان معنا می‌بخشید. اولی به خاطر کاری که داشت و دومی به خاطرآن‌که هیچ‌کس نمی‌توانست در قلب او جای دخترش را بگیرد. در اردوگاه‌ها، با همهٔ محدودیت‌های فراوان، گاه انجام «روان‌درمانی توده‌ای» امکان‌پذیر بود. بطور مثال، ما پزشك‌متخصص اعصابی‌را می‌شناسیم که خود زندانی بود و تعلیمات روان‌درمانی نیز دیده بود. شب‌ها وقتی هم‌بندان‌او درکلبه‌هایی پراز جمعیت، وامانده ازکار، در تاریکی دراز می‌کشیدند، او دربارهٔ مسایل مشترك موجود سخنرانی می‌کرد، به‌طوری که در آنان دلگرمی و اراده‌ای بوجود می‌آورد که برای ادامهٔ زندگی به‌آن نیاز داشتند.

زندانی آزاد شده باز هم به مراقبت روانی نیـاز دارد . زیرا آزادی، یعنی رهایی ناگهانی و پایان‌یافتن فشار روانی به‌خودی‌خود، خطر روانشناختی عظیمی بوجود می‌آورد. آثار منش‌شناختی آزادی، می‌تواند مثل اثر بیماری تنگی‌نفس در اثر زیاد ماندن در هوای‌فشرده خطرناك باشد. این‌جاست کـه در این معاینهٔ کوتاه روانشناسی زندانی اردوگاه‌کار اجباری، به مرحلهٔ سوم می‌رسیم.

واکنش زنـدانی را به هنگام رهایی او می‌تـوان به این‌ترتیب دسته‌بندی کرد : ابتـدا همه چیز به نظرش مثل رویایی دوست‌داشتنی می‌آید ؛ به‌طوری‌که به‌سختی می‌تواند باور کند آزاد خواهـد شد ، زیرا پیش‌از این‌هم‌با رویاهای زیبای‌خود در گذشته فریب‌خورده‌است. چقدر خواب آزادی‌را دیده است ـ خواب به خانه رفتن، در آغوش گرفتن همسر ، خوش‌آمـدگویی دوستان ، نشستن سر میز و تعریف تجربه‌های اردوگاه، تشریح این‌که چقدر آرزوی این لحظهٔ دیدار را داشته است ، گفتن این‌که چطور بارهـا و بارها خواب این لحظه را دیده است، تا این کـه سرانجام همهٔ رؤیاها به واقعیت تبدیل شد ، و سپس‌صدای‌سوت سه‌بار در گوشش‌منفجر می‌شد ـ سوت بیدارباش ـ و او را از رؤیا بیرون می‌آورد . چقـدر بازگشت به واقعیت زشت، هولناك بود . اما سرانجام روزی فرا رسیده بود که امید و آرزویش با واقعیت قرین می‌شد . در این‌حال زندانی آزاده شده هنوز زیر سلطهٔ حس شخصیت‌زدایی [1] است . او هنوز واقعاً نمی‌توانـد از زندگـی لذت ببرد ـ او باید دوباره همه‌چیزرا دربارهٔ سعادتمند بودن بیاموزد ، زیرا که همه‌چیز را فراموش کرده است. اما اگر در اولین‌روز آزادی،

1- depersonalization

زندگی جاری‌او مثل رؤیایی دوست داشتنی باشد ، با گذشت زمان او به‌جایی می‌رسد که گذشته برایش چیزی بیش‌تر از یك کابوس نیست. آن‌گاه که آن زمان فرا رسد، او خود دیگر نمی‌تواند درك کند که چگونه توانسته است از زندان جان سالم بدر ببرد. به‌این‌ترتیب او از این‌حس باارزش شاد است که به‌راستی تجربه کرده و رنج‌برده است، و در چنین حالتی است که معتقد می‌شود که در دنیا شاید به‌غیر از خدا ، از چیزی نمی‌ترسد. زیرا بسیاری‌از این اشخاص، در واقع در اردوگاه‌های‌کار اجباری‌و درنتیجهٔ زندگی‌در اردوگاه آموختند که به خداوند بیش‌تر معتقد باشند .

زیونویس‌ها

(۱)ـ نظریهٔ نسبیت theory of relativity

نظریه‌ای است که انیشتین آن را پیشنهاد کرده است. دراین فرضیه به جای فاصلهٔ میان اشیاء، فاصلهٔ میان حوادث درنظر گرفته می‌شود، وزمان ومکان باهم درآن دخیل هستند. این دستگاه متکی به روابط ریاضی است نه به اشیاء، و از نظر ریاضی قابل تائید می‌باشد.

(۲)ـ سیکلوتیمیك: نوسان‌های خفیف ازنوع شیدایی ـ افسردگی است که تقریباً شبیه تغییرات طبیعی خلق است. Cyclothymia

(۳) شیزوتیمیك: در اصطلاح درون گرایی یا خجالتی بودن را شیزوتیمی می‌نامند.

(۴)ـ آغالش‌پذیری: آغال به سکون لام به معنی آشفته گردانیدن و برآشفته‌ساختن باشد شخصی‌را برشخصی دیگر irritation آغالش بروزن آسایش مردم‌را به خصومت افکندن و تحریص نمودن به جنگ و کسی‌را بر کسی تیزکردن باشد irritation .ما آغالش‌پذیری رامعادل irritability گرفته‌ایم که به معنای انگولك کردن است.

(۵)ـ گنده گویی. نوعی پنداره است که طی آن فردفکرمی کندشأن و

مقام دارد. ممکن است معتقد باشدکه مسیح، خدا، ناپلئون و غیره است. ممکن است تصور کندکه هرکس یا هرچیز دیگری است. بیمار معمولاً قاضی، پزشك، فروشنده، تاجر، شاهزاده، قهرمان همهٔ رشته‌های ورزشی است.

(۶)ـ توماس‌مان (۱۹۵۵-۱۸۷۵) نویسنده آلمانی، داستان، نمایش‌نامه و مقالات متعددکه درسال ۱۹۲۹ جایزه ادبی نوبل را دریافت داشت.

(۷)ـ انقلاب کپرنیکی: نیکلاکوپرنیك Nicolaus Copernicus. ستاره‌شناس لهستانی است. وی درامرستاره شناسی نظریه‌ای پیشنهادکرد که درنوع خود انقلاب به شمار می‌رود. وی اظهار داشت که زمین دور محور خود می‌چرخد و با دیگر سیارات درمجموع در سیستم خورشیدی در حرکت است.

۲ـ اندر معنای رنج

گفتیم که‌وجود آدمی متشکل از آگاهی و مسؤولیت است. مسؤولیت او پیوسته مسؤولیت شکوفا کـردن ارزش‌ها است : نه تنها ارزش‌هـای «ابـدی» بلکه هم‌چنین «ارزش‌های موقعیتی»[1] (شلر) ، فرصت‌هایی برای شکوفایـی تغییر اررزش‌ها از شخصی به شخص دیگـر کـه درست شبیه‌تغییر ساعت بـه‌ساعت‌آن هاست . بـه این ترتیب ضرورت شکوفاشدن ارزش‌هاـ ضرورتی که از جهان ارزش‌ها به زندگی انسان‌ها شعاع می‌افکندـ برای هر ساعت مشخص و هر فراخوانی شخصی به‌صورت نیازی شخصی در می‌آید . امکاناتی که هرشخص بطور انحصاری در اختیاردارد، درست همانند امکانات هر موقعیت تاریخی ازنظر تفرد خاص‌آن، دارای ویژگی خاصی است. بنابراین گردهمایی ارزش‌های مختلف‌برای‌هرشخص‌وظیفه‌ای‌مشخص ایجاد می‌کند. این گردهمایی موجب یگانگی انسان می‌شود به طوری که‌هرانسان به‌خودمی‌اندیشدوازاعتبارخویش باخبرمی‌شود . تازمانی

1-Situational values

که انسان تفرد ویگانگی هستی خویش را نیاموزد ، نمی‌تواند تشفی وظیفهٔ زندگی خویش‌را به‌عنوان‌چیزی تجربه کند که‌به اوپیوسته‌است.

دربحث مربوط‌به‌مسأله‌معنای زندگی، ما سه مقولهٔ ارزش‌وضع کردیم. درحالی که ارزش‌های مقوله اول، با انجام‌کار شکوفامی‌شوند، ارزش‌های‌تجربی با پذیرش غیر فعالانهٔ‌جهان(طبیعت، هنر) به‌درون‌من[1] واقعیت می‌یابند. به‌هرحال، ارزش‌های‌نگره‌یی، آن‌جا شکوفا می‌شوند که شخص با آن چیزی روبه‌روشود که سرنوشت به او تحمیل کرده است . از شیوه‌ای که شخص این چیزها را به خود می‌پذیرد ، و این مشکلات را در روان خویش تحلیل مـی‌برد ، گروه‌های بی شمار از ارزش‌ـتواتایی‌نهفته[2] فوران می‌کند . این امر به این معنا است که، زندگی آدمی نه‌تنها در خلاقیت وخوشبختی، بلکه‌دررنج هم‌می‌تواند مفهوم باشد وتشفی‌یابد. آن‌ها کیش‌ظاهری‌موفقیت‌راپرستش‌می‌کنند، مسلماًچنین استناجاتـی را درك نمی‌کنندـ اما وقتی ما تأملی کنیم‌و داوری‌های همه روزه‌مان دربارهٔ زندگی انسانی را موردرسیدگی‌قرار دهیم؛ می‌بینیم که برای خیلی‌چیزها ، مستقل از موفقیت یا شکستی که ممکن‌است در انتظارمان باشد ارزش وابهت قائل هستیم . هنرمندان بزرگ ، به‌ویژه، به رغم‌شکست بیرونی ،این پدیدهٔ تشفی درونی را درك کرده‌وشرح‌داده‌اند. نمونه‌ای که فوراً به‌ذهن متبادرمی‌شود: داستان مرگ ایوان‌ایلیچ[3] نوشته تولستوی است . ایـن داستان دربارهٔ یك صاحب منصب محترم است کـه بی‌معنا بودن زندگی‌اش وقتی بر او

1-Ego

2-value-Potentialities

3-The Death of ivan Illich

آشکارمی‌شود که بامرگی غیرقابل‌انتظار روبرو می گردد. امادرآخرین ساعات زندگیش، اوبابصیرت بر این بی‌معنایی، رشدی به‌مراتب‌فراتر از خویش می‌یابد؛ او عظمتی درونی به دست می‌آورد که به‌طور پس‌کنشی [1] تمام زندگی، نه‌تنها می‌تواند معنای نهایی‌خود رادرنتیجهٔ مرگ بیابد (انسانی که‌قهرمان است)بلکه در فراگرد مرگ‌نیزممکن است با معناشود. نه‌تنها فداکردن زندگی می‌تواند به‌زندگی معنابدهد؛ بلکه‌می‌تواند زندگی حتی‌در صورتی که صاحب آن‌دیگر نباشد نیزمعنا ومفهوم داشته‌باشد.

غیر قابل دفاع بودن کیش موفقیت وقتی آشکار می‌شود که ما به مسئلهٔ اخلاقی فداکاری توجه کنیم. فداکاری، آن طور که«محاسبه شده» است، هرگاه پس‌ازشناخت‌دقیق امکانات برای‌دست‌یابی‌به‌هدف خواسته شده صورت گرفت، تمام مفهوم اخلاقی خود را ازدست می‌دهد. فداکاری واقعی فقط وقتی صورت می گیرد که‌ما خطر فداکاری بیهوده‌را بپذیریم. آیاکسی می‌تواندبگوید، شخصی که خودش را درآب‌می‌اندازد تاجان کس‌دیگری‌رانجات‌بدهد، به‌این‌دلیل که‌هردوغرق‌شده‌اند، عملی کمتر اخلاقی یاضداخلاقی‌انجام‌داده‌است؟ آیا وقتی‌ما‌مقام اخلاقی والایی برای‌عمل نجات دهنده قایل می‌شویم، بیش‌تر، این‌مخاطره‌نیست که‌باعث چنین‌داوری‌می‌شود؟ به‌ارزش‌اخلاقی والایی بیاندیشید که‌مابرای زندگی انسانی قائل‌شده‌ایم که‌بیهوده، اما قهرمانانه‌جنگیده است ـ انسانی که‌قهرمانانه‌ونه‌بیهوده‌جان‌داده‌است.

فقدان موفقیت به‌معنای فقدان معنا نیست. این‌امر وقتی آشکار می‌شود که‌مابه گذشته‌مان نگاهی بیندازیم و، برای مثال، زمانی راکه عاشق‌بوده‌ایم به‌یادبیاریم. بگذارید هر کسی‌صادقانه ازخودبپرسدآیا

1- Retroactively

حاضر است ماجراهای عشقی همراه با ناکامی، تردید و رنج را، از خاطرش محو کند. تقریباً با اطمینان می گوییم که هیچ کس نمی تواند این کار را بکند. به نظر نمی آید در این گونه موارد انبوهی رنج، را بر فقدان تشفی باشد، برعکس، رنج شخص را پخته می کند؛ شخص در نتیجهٔ رنج رشد می کند. نامرادی در عشق نسبت به کامیابی شهوانی ممکن است در این شخص تجربهٔ بیش تری ایجاد کند.

بطور کلی، مردم در بارهٔ جنبه‌های مثبت و منفی یا الحن خوش آیند یا ناخوشایند تجارب خویش مبالغه می کنند. با مبالغه گویی در بارهٔ ارزش این جنبه‌ها، آنان می توانند در رابطه با سرنوشت، احساس ترحم غیر منصفانه‌ای را نسبت به خود، برانگیزند. ما قبلا مفاهیم متعددی را به بحث گذاشتیم که برطبق آنها انسان «بخاطر خوشگذرانی به این جهان نیامده است». ما نشان دادیم که لذت قادر نیست به زندگی آدمی، معنا بدهد. اگر این طور باشد، نبود لذت، زندگی را از معنا تهی نمی کند. یك بار دیگر هنر با نمونه‌هایش به کمك مان می آید: تنها کافی است با توجه به شایستگی هنری خود به خاطر آوریم که اندیشیدن به گام مینور یا ماژور بودن ترانه‌ای تا چه حد می تواند پرسشی بی ربط باشد. به این ترتیب همان طور که پیش از این هم گفتیم، اکثر سمفونی های نیمه تمام از بهترین ها هستند، انواع موسیقی های «حزن آور» نیز از این شمارند.

گفتیم که آدمی در آفرینش، ارزش های خلاق، و در تجربه ارزش های تجربی و در رنج، ارزش های نگره‌یی را شکوفا می کند. به هرحال، در ورای این معنا، رنج خود بامعناست. در رنج بردن از چیزی، برای دور شدن از آن، ما به سمت درون خود حرکت می کنیم، به طوری که میان شخصیت خود و آن چیز فاصله ایجاد می کنیم. تا وقتی که هنوز

از موقعیتی که نبایدباشد رنج می بریم، درحالت تنش میان آن‌چه واقعاً هست ازیك‌طرف‌وآن‌چه باید باشد از طرف دیگر قرار می گیریم . و تنها مادام که‌دراین‌حالت تنش‌قراردارایم،می‌توانیم‌دربارهٔ آرمان‌هایمان به‌خیال‌پردازی ادامه‌دهیم .همان‌گونه که‌پیش از این دیدیم ، این امر حتی‌درمورد شخصی که ازخود ناامیداست نیزصدق‌می کند؛اودرست به‌دلیل‌همین‌یأس،ملامت‌هایی‌را که متوجه او است، از سرباز می کند، چون ارزیابی او ازواقعیت‌خویش،بر مبنای کمال طلبی او وتوان‌ارج نهادن به‌تمام‌ارزش‌های خیالی‌اش(حتی گرچه‌یکی‌از آن‌هاهم‌تحقق‌نیافته باشد)استوار است.اگر او از قبل، ارزش ووقارداوری راکسب‌نکرده باشد، نمی‌تواند دربارهٔ خود به داوری بنشیند ـ داوری دربارهٔ‌انسانی که‌می‌داند چه‌بایدباشددر برابرانسانی که‌درآن لحظه هست. بنابراین می‌توان گفت که درمواردی‌استثنایی،رنج بردن ، تنشی مثمرثمروشاید بتوان گفت‌تحولی‌عمیق ایجادمی کند که‌در آن‌انسان به‌آگاهی عاطفی، ازآن‌چه که نباید باشد، دست‌می‌یابد.شخص‌به همان مقیاس که خودرا باچیزها همان‌طورکه هستند،همسان‌می کند، می‌تواند ازفاصلهٔ خویش باآن‌ها بکاهد و از تنش مثمرثمرمیان‌آن چه‌که هست و آن‌چه‌که باید باشد بهره‌برداری کند.

بنا بر این در عـواطف انسان، نوعی فرزانگی ژرف بالاتر از هرمنطقی ، نهفته است‌که در عمل با وحی منزل سودمندی‌عقل گرایانه ضدیت دارد. برای مثال، به تـأثیرات اندوه و ندامت توجه‌کنید. از نقطه‌نظر سودآئینی [1] ، الزاماً این هردو بی‌معناست. ازنقطه نظر حس مشترك‌سالم«نشستن به سوگ چیزاز دست‌رفته» بایدبی‌فایده و احمقانه بنظرآید، و این در مورد ندامت برای اشتباه جبران ناپذیر نیز صادق

1- Utilitarism

PersianPDF.com

است. امابرای زندگی نامهٔ درونی آدمی، اندوه و ندامت بامعناست. نشستن در سوگ آن کس که دوست داشته‌ایم، و از دستش داده‌ایم به مفهومی زندگی را تداوم می‌بخشد و ندامت به شخص گناه‌کار اجازه می‌دهد که از گناه رهایی یابد. شخص مورد علاقه‌ای که به عزایش نشسته‌ایم از نظر عینی از دست رفته است، امادرذهن‌مان باقی‌است. عزاداری برای او، درذهن آدمی، زنده نگاهش می‌دارد. وندامت آن‌طور که شلار نشان داده است، این نیرو را دارد که خطایی را محو کند؛ وگرچه خطارا نمی‌شود پس گرفت، خودخطاکار از نظر اخلاقی تولدی تازه‌می‌یابد. این‌فرصت بار آور کردن‌رویدادهای گذشته برای پیشینهٔ درونی‌شخص، مخالف مسؤولیت او نیست، بلکه باآن رابطه‌ای «گفت وشنودی»یا دیالکتیکی دارد. زیرا احساس گناه لازمه‌اش احساس مسؤولیت است. آدمی با توجه‌به‌این واقعیت که نمی‌تواند قدمی راکه برداشته دوباره تکرار کند، مسؤول است، کوچك‌ترین تصمیم گیری‌ها همانند تصمیم‌های بزرگ، تصمیمی نهایی هستند. هیچ کس نمی‌تواند هیچ‌یك از اعمال انجام شده وفرو گذاشته‌اش رامثل چیزی که هرگز نبوده است‌ازصفحهٔ زندگیش پاك کند. با این‌همه آدمی در ندامت خواهی می‌تواند قطرتاً عملی را ترك کند؛ودرپذیرفتن این‌ندامت ــ که واقعه‌ای درونی است ــ می‌تواند واقعه‌ای بیرونی را برزمینه‌یی روحانی یا اخلاقی، ناکرده بگذارد. میان تناقض بین ندامت و مسؤولیت، نظری سطحی وجود دارد.

شوپنهاور[1] (۲) همان‌طور که می‌دانیم، از این شکایت داشت که زندگی آدمی، میان رنج ودلتنگی معلق است. در واقع هم رنج وهم

1- Schopenhauer

دلتنگی معنایی ژرف دارند. دلتنگی، مدام به خاطرمان می‌آورد. چه چیزی به دلتنگی می‌انجامد؟ راکد بودن. اما انجام فعالیت موجب فرار دلتنگی نمی‌شود؛ بلکه دلتنگی به گریزمان از بی‌فعالیتی می‌انجامد و دیگر این که موجب می‌شود دین خود را به معنای زندگی‌مان ادا کنیم. تلاش و تکاپو و حرکت می‌تواند زندگی ما را از «تعلیق» نجات بخشد. زیرا معنای زندگی به این وابسته است که آن چه را که به مامحول شده است به انجام برسانیم یانه. بنا بر این، این تعلیق درذات خویش باتعلیقی که به واسطهٔ سودای پرشور بیماران روان‌نژندیا ولع هیستریك اودربرابر محرك‌ها ایجادمی‌شود، کاملا متفاوت است.

معنای «رنج» نیز در هشدار دهنده بودن آن نهفته است. در زمینهٔ زیست شناختی، همان‌طور که می‌دانیم درد معنوی و روحانی، نگهبان و مراقبی پرمعنا است. درد در قلمروی روانی ـ روحانی نیز کارکردی مشابه دارد. رنج‌های معنوی، آدمی را از دل‌مردگی حفظ می‌کند، و اورا ازجمودنعش گونه روانی[1] به‌دور می‌دارد. تاوقتی که رنج می‌بریم ازنظر روانی زنده هستیم. درواقع، ما با رنج بالغ می‌شویم و رشد می‌کنیم ـ رنج ما را قوی‌تر وغنی تر می‌سازد. ندامت همان‌طور که دیدیم، قدرت خنثی کننده دارد، و مقصود از آن، خنثی کردن واقعه‌ای بیرونی به مفهوم اخلاقی است و در محدودهٔ زندگی شخص، اندوه، نیروی جاودانه سازی دارد، و مقصود از آن، جاودانه سازی گذشته در حال است. بنابر این، باید گفت که، هردوی این حالت‌ها بکار تصحیح گذشته می‌آیند. در انجام این کار این دوحالت مشکلی راحل می‌کنند ـ کاری که تفریح واعتیاد توانائی

1- ligor moris

انجام آن راندارند. شخصی که می کوشد«ذهنش را از اتفاقی اندهگنانه دور بدارد»یا احساساتش را تخدیرمی کند هیچ مشکلی را حل نمی کند، و به هیچ وجه ازمیزان مصیبت کم نمی کند؛ تنها کاری که می کند فرار از اثر جنبی مصیبت: یعنی احساس بی لذتی است.

او با انحراف یا تخدیر خود را به «نفهمی» می زند، انگار که چیزی اتفاق نیفتاده است ـ و او دیگر چیزی در آن مورد نمی داند. او می کوشد از واقعیت بگریزد. اما مرتکب خطای ذهن گرایانه ودرواقع روانشناسی گرایانه می شود: خطای عمل کردن به طریقی که انگار«ساکت کردن»احساس از راه تخدیربه مسئلهٔ عاطفی نیزپایان می بخشد و انگار آن چه را که به ناخودآگاه رانده شده،واقعیت وجودی خودرااز دست داده است. اما عمل نگریستن به چیزی، موجب به وجود آمدن آن چیز نمی شود؛ و نه عمل روی گـرداندن آن را نابود می سـازد . بنابراین سوگ بی احساس اندوه؛مورد اندوه را از بین نمی بـرد . در عمل هم سوگواران در بیش تر مواقع میلی به استفاده از آرام بخش به جای تمام شب اشك ریختن ندارند. شخص اندوه زده معمولا در برابر پیشنهاد خوردن قـرص خواب اعتراض دارد کـه راحت خوابیدن او عزیز از دست رفته را زنده نمی کند. مرگ ـ این آیت رویداد بازگشت ناپذیر با رانده شدن از خودآگاه، از صفحهٔ زندگی حذف نمی شود،همان طور که سوگـوارهم جز با پنـاه بردن به ناخودآگاهی مطلق ـ ناخودآگاهی و بی مسؤولیتی مرگ ـ یاد عزیز از دست رفته را فراموش نمی کند.

برخلاف تخدیر ، مستی جنبه های مثبتی دارد . اسـاس مستی ، دور شدن از جهان عینی و رو کـردن به جهـان ذهنی است . ازسوی دیگر ، تخدیرآن گونه کـه شوپنهاور به کار می برد ، تنها به ناآگاهی و ناشادی به «شادی» درآن مفهوم منفی می انجامد و بـه حالت نیروانا

منتهی می‌شود. تخدیر بی‌هوشی روحانی است. اما، درست مثل بی‌هوشی حین عمل جراحی که می‌تواند مرگ‌آور باشد، بی‌هوشی روحانی هم می‌تواند به‌نوعی مرگ روحانی منتهی شود. فرونشانی مداوم تکانه‌های عاطفی که دراندرون آدمی بامعنا هستند، احتمالا به‌خاطر آهنگ ناخوش‌آیندشان به کشتن زندگی درونی شخص منتهی می‌شوند. همان‌طور که مثال‌های زیر نشان می‌دهد احساس معنای تجربه‌های عاطفی، در آدمی ریشه‌ای عمیق دارد، دراین حال، نوعی حالت مالیخولیائی وجود دارد، که در آن اندوه، آن گاه گرانباراست که موجود نباشد. دراین حالت بیمار ازاین شکایت می‌کند که نمی‌تواند به‌قدر کافی اندوهگین باشد. نمی‌تواند این اندوه را ابراز کند، وازنظر عاطفی نیز به‌اصطلاح سرد ودل مرده است. این بیماران به‌حالتی گرفتارند که مادر اصطلاح مالیخولیای بی‌حسی[2] می‌نامیم. شخصی که به این حالت دچار است، می‌داند که به‌ندرت حالتی شبیه نومیدی وجود دارد. زیرا این گونه بیماران توان غمگین بودن ندارند. این تناقض باردیگر این نکته را روشن می‌کند که اصل لذت، صرفاً سازه[3] است وواقعیت پدیده‌شناختی نیست. درواقع انسان ازروی منطق عاطفی قلبی‌اش[4]، پیوسته می‌کوشد ازنظر روانشناختی، زنده بماند و دردل مردگی غوطه نخورد، حال این عواطف شادمانه باشد یا اندوهگنانه. این تناقض که گرفتار مالیخولیای بی‌حسی باید ازناتوانی دررنج کشیدن رنجور باشد، تنها برای آسیب

1- Melancholic
2- Melancholia anaesthetica
3- Construct
4- Logique du coeur

شناسی روانی تناقضی به‌وجود می‌آورد . این مسأله ، برای تحلیل وجودی اصلا تناقض به‌حساب نمی‌آید ، زیرا تحلیل وجودی معنای رنج‌را باز می‌شناسد ، ودرزندگی برای رنج نقشی عمده قایل‌است. رنج وسختی همچون تقدیرومرگ به‌زندگی تعلق دارد . نمی‌توان هیچ‌یك ازاین‌هارا بدون ویران‌کردن معنای زندگی ، ازآن جداکرد. جداکردن سختی ، مرگ ، تقدیرورنج اززندگی به‌معنای گرفتن‌شکل وحالت‌اززندگی‌است. تنها زیرضربات‌چکش‌سرنوشت،ودرگداختگی ورای رنج است‌که زندگی به‌خود شکل وصورت می‌گیرد .

بنابراین‌سرنوشت‌موجودی‌که رنج‌می‌برد ، معنایی‌دوگانه‌دارد: شکل گرفتن درآن‌جا که‌ممکن‌است وتاب آوردن‌درآن‌جا که ضروری است . بیایید به‌خاطر آوریم‌که تاب آوردن « غیرفعال » و فعل‌پذیر دررنج‌بردن‌ماندگارترین معنارا دارد.ازسوی دیگر، انسان بایددربرابر وسوسهٔ تسلیم شدن پیش ازوقت وزودپذیرفتن شرایط مقدر شده وسر خم‌کردن دربرابرسرنوشتی صرفاً خیالی ، مبارزه‌کند . تنها وقتی‌که دیگر هیچ امکانی برای عملی ساختن ارزش‌های خلاق وجود ندارد، وقتی‌که هیچ‌ابزاری برای شکل دادن به‌سرنوشت دردسترس نیست ، زمان شکوفا شدن ارزش‌های نگره‌یی فرا می‌رسد ؛ وتنها دراین‌هنگام است که‌ضرب‌المثل«بدوش‌کشیدن صلیب» معنا پیدا می‌کند. وجوهر ارزش نگره‌یی به‌شیوه‌ای جبلی می‌شود که شخص خود ناگزیر برآن گردن نهد؛ البته ، برای این‌که حقیقتاً ارزش‌های‌نگره‌یی‌شکوفاشوند، ضروری است‌که سرنوشتی‌که آدمی خودرا به‌دست آن سپرده، واقعاً ناگزیر باشد . این سرنوشت باید آن چیزی باشدکه براد[1] « ناکامی

1- Brod

اصیل» دربرابر«ناکامی بی‌اصل» می‌خواند ، منظورازناکامیابی بی‌اصل آن چیزی است که یااجتناب ناپذیراست یاشخص خود باید به‌خاطر آن نکوهش شود .*

بنابراین هرموقعیتی ، به‌این یاآن طریق ، فرصت شکوفایی ارزش‌هارا فراهم می‌آورد ، چه‌این‌ارزش‌ها خلاق باشند وچه‌نگره‌یی. گوته می‌گوید :«هیچ گرفتاری‌ای نیست که‌نتوانیم با عمل کردن یاتاب آوردن ، به‌آن اصالت بخشیم.» ما می‌توانیم بگوییم که حتی درتاب آوردن هم‌نوعی التزام هست ، البته اگر تاب آوردن ازنوع درستش باشد ، وآن‌چه‌که باید تاب آورده شود، موقعیتی مقدر باشد که نه بتوان تغییرش‌دادونه ازآن گریخت . این گونه تاب‌آوردن ، آن است که به‌کارنمودی اخلاقی منتهی می‌شود ؛ تنها رنج گریز ناپذیر، رنج پرمعنا است . این کارنموداخلاقی نهفته دررنج چیزی‌است که شخص عامی ،به‌طریق ساده ودرراه مستقیم ، خود آن‌را به‌خوبی می‌شناسد . او به‌طورمثال خیلی خوب می‌تواند ، حادثهٔ زیررا فهم کند:

چند سال‌پیش ، هنگامی که به خاطرکارنمود عالی به‌پیشاهنگان انگلیسی جوایزی تخصیص داده‌شده بود، این جوایز به سه‌پسر تعلق

---

* تفاوت میان سرنوشت اجتناب ناپذیر وسرزنش‌پذیر («ناکامی بی‌اصل») ازیك‌سووسرنوشت اجتناب‌ناپذیروناگزیر («ناکامی‌اصیل») ازسوی دیگر (که تنها این رنج دومی‌است که فرصت‌هایی برای تحقق ارزش‌های نگره‌یی دراختیار انسان‌می‌گذارد) همان؛ تفاوتی‌است که کوهنوردان،میان خطرهای بیرونی و درونی می‌گذارند . برای کوهنورد ننگ نیست که به خطرهای بیرونی تسلیم شود (مثل سقوط سنگ) در حالی‌که شرم‌آوراست که باشکستی درونی بازداشته شود(مثل تجهیزات ناکافی، نداشتن مهارت و تجربه‌های صعود ناکافی) .

گرفت که به‌بیماری‌های درمان‌ناپذیری دچاربودند وبااین همه‌شهامت وشادی‌خودرا حفظ کرده بودندورنج‌شان‌را بااستواری‌تاب‌می آوردند. سابقهٔ رنج آن‌ها ، ازنظرفضیلتی بالاترازسوابق ورزشی یادیگرسوابق سایرپیشاهنگان تشخیص داده شد.

«زندگی چیزی نیست جزفرصتی برای چیزی» این پند هبل[1] ظاهراً باید به‌قدرکافی حق مطلب‌را ادا کرده باشد . چون یا چاره‌این است که به‌تقدیرشکل دهیم (یعنی به‌موقعیت ثابت خود) و به‌این‌ترتیب به‌ارزش‌های خلاق واقعیت بخشیم ویا، اگرواقعاً ثابت شدکه این کار غیرممکن‌است ، درجهت ارزش‌های نگره‌یی نسبت به‌سرنوشت، چنان نگره‌یی اتخاذکنیم که‌گویی برای رنج، کارنمودی وجود دارد . این کارشبیه‌همسانگویی‌ای[2] خواهدبودکه بیانگاریم بیماری‌ها « موقعیتی» برای«رنج کشیدن » درآدمی‌فراهم می آورند. ولی‌هرگاه ما«موقعیت» و «رنج کشیدن» را به‌مفهوم یاد شده دریافته باشیم ، این مسأله دیگر آن‌چنان آشکار هم نخواهد بود . پیش‌ازهرچیز باید گفت که این‌مسأله دیگربدیهی نیست زیرا باید میان ناخوشی ـ ازجمله بیماری روانی ـ ورنج ، تمایزی بنیادین قایل شد . ازیك‌سو ممکن است شخصی ، ناخوش باشدبی‌آن‌که رنج ببرد. ازسوی‌دیگر، درورای هرناخوشی، رنجی نهفته‌است ، رنجی انسانی وبنیادین ، رنجی که طبیعت آن به زندگی‌انسان ومعنای زندگیش‌تعلق دارد . درنتیجه‌ممکن‌است مواردی به‌وجود آیدکه‌برای توانا ساختن‌شخص‌دررنج کشیدن تحلیل‌وجودی به‌کمك فرا خوانده شود ـ درحالی‌که ، برای نمونه تنها هدف

1- Hebbel

2- Tautology

روانکاوی ، توانمند ساختن بیمار درلذت بردن وکارکردن است . زیرا ، موقعیت‌هایی هست که طی آن انسان می‌تواند ازطریق رنج حقیقی و نه به‌طریقی دیگر، شفایابد. به‌همین‌سبب انسان‌همان‌گونه‌می‌تواند «فرصت‌چیزی» راکه‌معنای زندگی‌درآن‌است ازدست بدهد که فرصت رنج حقیقی ، و به‌دنبال آن فرصت شکوفایی ارزش‌های نگره‌یی را . درپرتو این تحلیل، شاید بتوان باداستایوسکی هم‌عقیده شد که‌می‌گفت **تنهاازیك‌چیزمی‌هراسدوآن اینکه شایستگی رنج‌کشیدن‌راندا‌شته‌باشد.** وحالا می‌توانیم فضیلتی‌را دررنج‌بیمارانی‌بپذیریم که آشکارا درمبارزه هستند آن‌ها شایستگی‌رنج‌های‌شان‌را دارند.

مرد جوان بسیار بااستعدادی ناگهان ناگزیر شده بود زندگی حرفه‌ای‌فعال خود را رها کند. درنتیجهٔ عفونت سلی که منجر به‌ایجاد دمل نخاعی شده بود، در وی نشانه‌های فلج پاها پدید آمده بود . قرار براین شد که تحت‌عمل‌جراحی‌مخصوصی به نام تیغه برداری[1] (۲) قرارگیرد. دوستان بیمار با یکی‌از برجسته‌ترین جراحان اعصاب‌اروپا مشورت کردند . این‌جراح دربارهٔ سیر بیماری بدبین بود و حاضر به انجام عمل جراحی نشد .

تصمیم این پزشك طی نامه‌ای به‌اطلاع یکی از دوستان بیمار رسید که در خانهٔ ییلاقی‌اش ، از بیمار نگاهداری می‌کرد ، خدمتکار بی‌خبر نامه را در حالی به دست خانمش داد که وی همراه با دوست بیمار خود صبحانه صرف می‌کرد. آن‌چه در زیر می‌آید از نامه‌ای گرفته شده که بیمار پس‌از این‌واقعه نوشته است : «... درآن موقعیت

1- Laminectomy

اوا [1] نمی‌توانست نامه را از من پنهان کند ، و بنابراین من از فرجام زندگی خود باخبر شدم، چیزی که از گفته‌های جراح کاملا مشهود بود. فیلمی را به‌خاطر می‌آورم که دربارهٔ کشتی تیتانیك [2] بود و سال‌ها پیش آن‌را دیده بودم. آن‌چه به‌ویژه به‌یادم‌می‌آید فریز کورتنر [3] در این‌فیلم نقش افلیجی‌را بازی می کرد؛ و در صحنه‌ای، درحالی که کشتی‌در آب فرو می‌رفت‌و آب بالا و بالاتر می‌آمد و آن‌ها را درخود می گرفت ، او برای‌خود و مسافران کشتی دعا می‌خواند (۳) .

من وقتی‌از سینما بیرون‌آمدم به شدت تکان خورده بودم. فکر می کردم چه‌بازی سرنوشتی است که آگاهانه به سوی مرگ رویم. و حالاهم سرنوشت همین‌بهره‌را نصیبم ساخته بود ! من این آخرین فرصت‌را برای‌آزمودن روح‌مبارزم‌بدست‌آورده‌ام، فقط دراین‌فرصت. مسئلهٔ پیروزی‌از ابتدا وجود ندارد. برعکس، چیزی مثل آخرین آزمون سادهٔ قدرت یا آخرین‌تمرین‌ژیمناستیك است... من‌می‌خواهم درد را بدون آرام‌بخش ، تا آنجا که ممکن باشد ، تحمل کنم . . .

« بنابراین در فلسفه، نبردی محتوم به شکست؟ جمله‌ای‌است که باید از کتاب‌ها حذف شود. مبارزه تنها چیزی است که به حساب می‌آید... ممکن نیست شکستی وجود داشته باشد... آن‌شب ما سنفونی شماره چهار بروکنر [4] سمفونی رومانتیك [5] را نواختیم. من‌ازشور عشق به‌تمام

1- Eva
2- Titanic
3- Friz kortner
4- Bruckner
5- Romantic symphony

بشریت و از حس گستردگی جهان پر بودم ـ از این پس حسابگرانه زندگی می کنم و به احساسات راه نمی‌دهم. »

در موقعیتی دیگر ، بیماری و پذیرش مرگ ممکن است به توانایی‌های انسانی امکان بروز دهد که پیش از آن همیشه زندگیش را در «بیهودگی متافیزیکی» هدر داده است (شلر) و استعدادهایش را به‌حال خود گذاشته است. زن جوانی که زندگی کاملا مرفهی داشت، روزی به‌طور ناگهانی دستگیر و به اردوگاه کار اجباری منتقل شد. در اردوگاه بیمار شد و آشکارا قوایش رو به تحلیل گذاشت. چندروز پیش ازمرگش این کلمات را برزبان آورد : « من واقعاً از سرنوشتم سپاسگزارم که با من‌چنین سخت رفتار کرد. در زندگی گذشته‌ام‌مسلماً همه‌چیز را خیلی ساده می گرفتم. من هرگز دربارهٔ بلندپروازی‌های ادبی‌ام خیلی جدی نبودم » . او فرارسیدن مرگ‌را می‌دید ، که چشم در چشمش دوخته است. او از روی تختش‌در درمانگاه و از پنجرهٔ اطاق می‌توانست بخشی‌از شاه‌بلوط شکوفه‌کرده را ببیند. و اگرچه تنها یك یا دوشاخه از درخت را با چند شکوفه بیش‌تر نمی‌دید ، ولی اغلب بدان می‌اندیشید و از آن حرف می‌زد. او می گفت: این‌درخت تنها مونس تنهایی‌ام است . من با آن سخن می گویم . آیا این یك توهم بود ؟ آیا او هذیان می گفت ؟ آیا او می‌پنداشت که درخت با او صحبت می کند ؟ این چه مکالمهٔ غریبی بود ؛ درخت پرشکوفه به زن در حال مرگ چه‌چیزی «گفته بود» ؟ درخت می گفت : « من اینجا هستم. من اینجا هستم ـ من زندگی هستم، زندگی ابدی! »

ویکتورفون ویزاکر[1] یك‌بار خاطر نشان ساخته بود که بیمار

1- viktor von weizacker

به‌عنوان کسی که‌رنج‌می‌برد، والاتراز پزشك است. مسلماً وقتی‌من‌این بیمار را ترك می‌کردم چنین احساسی‌داشتم. پزشکی که به یك‌موقعیت نااندیشیده حساس باشد، پیوسته در برابر بیماری‌که به بیماری درمان‌ناپذیری دچار یـا درحال مرگ است ، احساس شرم می‌کند . چون پزشك خود ناتوان‌از بیرون‌کشیدن این قربانی از دهان مرگ است . اما بیماری‌که باسرنوشت‌خویش دیدار می‌کند و رنج آن‌را باآرامش می‌پذیرد ، به یك قهرمان بدل می‌شود. این، کارنمودی‌حقیقی درزمینهٔ متافیزیکی است ــ درحالی‌که پزشك در جهان جسمانی ، در قلمروی حرفه‌اش ، دست‌هایی بسته دارد و محکوم به شکست است .

زیرنویس

(۱)- شوپنهاور - آرتور (۱۸۶۰-۱۷۸۸) فیلسوف آلمانی است.

(۲)- عمل تیغه‌برداری عبارت است از برداشتن تیغهٔ میان دومهرهٔ ستون فقرات با عمل جراحی.

(۳)- Lord'sprayer : دعایی که مسیح به پیروانش آموخت ودر انجیل متی آمده است.

۳ـ اندر معنای کار

گفتیم که نباید معنای زندگی را پرسید، بلکه باید به آن پاسخ داد، زیرا که ما نسبت‌به زندگی مسؤولیت داریم. از این مسأله این نکته استنباط می‌شود که پاسخ نباید به‌صورت کلمه‌باشد، بلکه باید باعمل و انجام کار به این معنا پاسخ گفت. افزون براین، پاسخ صحیح از جهات انتزاعی‌بودن آن به وضعیت و خود شخص بستگی دارد. به‌این‌ترتیب می‌توان گفت که پاسخ باید حالت انتزاعی بودن را در خود فرو برده باشد. بنابراین، پاسخ درست، پاسخی‌است درمحدودهٔ شرایط واقعی زندگی روزمره، و در محدودهٔ قلمرو مسؤولیت آدمی و پاسخی است فعال.

در این قلمرو، هرانسان ضروری و جایگزین‌ناپذیر است. ما پیش‌از این، اهمیت آگاه‌بودن شخص را دربارهٔ یگانگی و تفردش، موردبحث قرار دادیم. دیدیم که به چه‌دلیل تحلیل وجودی در جهت ایجاد مسؤولیت‌درخود آگاه کارمی کند، و چگونه آگاهی‌ازمسؤولیت برتارك باخبری از وظیفهٔ انتزاعی شخصی، یعنی «رسالت» جای می‌گیرد. شخص بدون‌دریافت معنای‌واحد وجود شخصی خویش، از

درك موقعیت‌های دشوار خود محروم می‌شود. این شخص به کوهنوردی می‌ماند که در مه غلیظی واردشده‌است و نقطه صعود به قله از چشمانش پنهان است. در چنین هنگامی ممکن است او شکیبا نباشد اما اگر مه بالا رود و کوهنورد کلبهٔ پناهگاه کوهستانی را در دور دست ببیند، یکباره موج تازه‌ای از توانایی را در درون خود حس خواهد کرد. هر کوهنورد آن گاه که «در بن‌بست قرار می گیرد» و نمی‌تواند دریابد که راه غلطرا برگزیده است یا وارد راهی پرت شده است، خستگی و هرز رفتن انرژی‌اش را، لمس کرده است ـ اما هنگامی که درمی‌یابد که با قله تنها چند گره طناب فاصله دارد ناگهان با دست‌یابی به دستاویزهای تازه کامیابی نیروی تازه‌ای در بازوان خود حس می کند.

تا وقتی که ارزش‌های خلاق پیشاپیش وظیفهٔ زندگی قرار دارند، شکوفایی‌شان معمولاً با کار انسان همگام می‌شود. به‌طور کلی، کار قلمروی را باز می‌نمایاند که در آن یگانگی شخص در رابطه باجامعه واقع‌شده و از این‌رو ارزش و معنا می‌یابد. به‌هرحال، این‌معنا وارزش به مثابهٔ یك همکاری با جامعه، باکار شخص پیوسته است و به شغل واقعی شخص ارتباط ندارد. افزون‌براین، نمی‌توان گفت که این یا آن حرفهٔ ویژه به‌شخص مجال کامیابی می‌دهد. به این‌مفهوم، هیچ شغلی تنها راه رستگاری نیست. حقیقت دارد که بسیاری از اشخاص بیش‌تر آن‌هایی که حال‌شان رنگ‌وبوی روان‌نژندی دارد، براین‌مسأله‌اصرار می‌ورزند که اگر شغل دیگری می‌داشتند، می‌توانستند کامیاب باشند. اما، این ادعا یا به‌علت درك نادرست معنای اشتغال است و یا خودفریبی[1]. اگر مواردی وجود داشته‌باشد که در آن شغل واقعی، به‌احساس رضایت

1- self-deception

شخص مجال بروز ندهد، گناه از شخص است، نه از کار. کار فی‌النفسه نه‌شخص‌را جایگزین ناپذیر می‌سازد و نه وجودش‌را ضروری؛ تنها امکان این دوحالت‌را در اختیارش می‌گذارد.

یك‌بار بیماری می‌گفت که فکر می‌کرد زندگیش بی‌معنا است و از این‌رو مایل‌نبود، بهبود یابد؛ ولی فکر می‌کرد اگرشغلی‌می‌یافت که مایهٔ رضامندی‌اش باشد، مانند پزشك، یا پرستار، یا شیمیدان و یا پژوهندهٔ مسائل علمی، آن‌گاه همه‌چیز فرق می‌کرد و بهبود می‌یافت. لازم‌بود به این‌بیمار نشان‌داده شود حرفه‌ای که هرشخص انجام‌می‌دهد ارزشمند نیست، بلکه بیش‌تر شیوهٔ کار است که با اهمیت است. این مسأله به‌حرفه بستگی ندارد، بلکه همیشه با خود ما است، حال‌خواه عناصر شخصی و ویژه‌ای که یگانگی هستی ما را تشکیل می‌دهند برحسب حرفه بیان شده باشند تا زندگی‌را بامعنا سازند، یا نه.

واقعاً، شرایط پزشك‌در این‌موارد چیست؟ چه‌چیزی به‌فعالیت‌های‌او معنا می‌دهد؟ آیا انجام هنر پزشکی فعالیت‌او را پرمعنامی کند؟ آیا مداوای این‌بیمار و یا نوشتن نسخه برای دیگری کارش را با معنا می کند؟ به‌کاربردن تمام فوت‌وفن‌های پزشکی به معنای انجام طبابت نیست. حرفهٔ پزشکی صرفاً چارچوبی به دست می‌دهد که پزشك در این چارچوب، بطورمدام مجال‌هایی‌می‌یابد تا ازراه تمرین‌مهارت‌های حرفه‌ای خویش ارضا شود. معنای‌کار پزشك‌در آن‌چه‌که‌وی درورای وظایف پزشکی خالص خود انجام می‌دهد، نهفته است؛ این معنا همان‌چیزی است که پزشك به‌عنوان شخصیت، به عنوان یك‌موجود انسان درکار خود اقامه می‌کند، و موجب می‌شود تا هرپزشك نقش ویژهٔ‌خود را داشته باشد. زیرا هرگاه پزشك‌صرفاً به هنر پزشکی‌توسل جوید، یا صرفاً فوت‌وفن‌های این‌حرفه را بکار برد، این مسأله به همان

نتیجه‌ای خواهد رسید که این پزشك یا همکارش تزریقی انجام دهند یا کاردیگری کنند. تنها هنگامی که پزشك ازمحدودهٔ خدمت حرفه‌ای ناب و از فوت‌وفن تجارتی خویش فراتر می‌رود، آن گاه است که کارشخصی و واقعی‌اش آغاز شده است که رضایت درونی او رافراهم می‌آورد.

و امـا دربارهٔ کار پرستاران کـه بیمـار مـورد بحث آن گونه به او غبطه می‌خورد. پرستاران سرنگ‌هـا را ضد عفونی می کنند، لگن می‌آورند، ملافه‌ها را عوض می کنند ـ و همهٔ کارهـای لازم را انجام می‌دهند، ولی این کارها به‌خودی‌خـود به ندرت روح آدمی‌را می‌تواند راضی کند. ولی وقتی پرستاری کار کوچکی فراتر ازوظایفی که به او محول‌شده انجام می‌دهد، مثلاً به بیماری که شرایط وخیمی را می گذراند، کلامی از ته‌دل می گویـد، آن وقت است که ازطریق کارش به زندگی‌خویش معنا می‌دهد. هرنوع حرفه‌اگر با دید صحیح دیده شود، همین‌طور است. الزامی‌بودن و جایگزین‌ناپذیری، تفرد و یگانگی حاصل‌از شخص، به انجام دهندهٔ‌کار و شیوهٔ انجام‌آن‌بستگی دارد، نه به‌خودکار.

نیز لازم بود به بیمار موردبحث کـه معتقد بـود نمی‌توانـد از حرفه‌اش ارضا شود یادآوری کـرد کـه او نیز می‌توانـد در زندگی خصوصی‌خود و خارج‌از حرفه‌اش به یگانگی‌و تفرد به‌عنوان‌عواملی دست‌یابد که به هستی‌او معنامی‌دهند: همچون عاشق‌ومعشوق، همچون همسر و مادر، که در این روابط برای شوهر و کودك خود ضروری و جایگزین‌ناپذیرست.

رابطهٔ طبیعی مـردم بـا حرفه‌شان، به عنوان قلمرو شکوفایی[1]

1- actualization

محتمل ارزش‌های خلاق خودکامبخش[1] بیشتر با شرایط حاکم برکار تغییر می‌یابد. مثلا کسانی هستند که شکایت دارند روزانه هشت ساعت یا بیش‌تر برای کارفرما و تنها به‌میل او کار می‌کنند و جز افزودن پایان ناپذیر ستون ارقام یا ایستادن در مجموعهٔ خطی و انجام حرکتی یکسان و کشیدن یك اهرم ماشین کاری ندارند ـ به‌نظر کارفرما، حرفه از جهت حرکات غیر شخصی واستانده شده هرچه بیش‌تر کاهش یابد، خوشایندتر است. دراین گونه شرایط، می‌توان کار را به‌عنوان وسیله‌یی برای تحقق بخشیدن به‌اهدافی چون تحصیل پول ـ یعنی تحصیل وسایل لازم برای زندگی واقعی انگاشت. دراین مورد، زندگی واقعی تنها با اوقات فراغت شخص آغاز می‌شود که باشکل دادن به‌آن مفهوم می‌شود. برای آن که مطمئن شویم، هرگز نباید فراموش کنیم، مردمی وجود دارند که کارشان آن‌قدر خسته کننده است که پس از انجام کار به‌دشواری آسوده می‌شوند و در بستر می‌افتند. اینان می‌توانند با استفاده از اوقات فراغت خود به‌عنوان دورهٔ تجدید قوای مجدد به‌ساعات استراحت خویش شکل دهند؛ که طبیعی است دراین صورت کاری جز خوابیدن نمی‌توانند داشته باشند.

اما، کارفرما نیز استفادهٔ کامل از اوقات فراغت را برخود حرام می‌کند؛ او نیز در کژدیسگی[2] رابطهٔ طبیعی انسان با کار درگیر است. ما شماری از مدیران کارخانه یا سرمایه‌دارانی را می‌شناسیم که وقت خود را به‌طور کامل وقف تحصیل پول کرده‌اند، اشخاصی که آن‌چنان به پول درآوردن می‌اندیشند که نفس زندگی را فراموش می‌کنند.

1- Self-Fulfillment

2- Distortion

دراین حال ثروت‌اندوزی به‌خودی خود یك هدف به‌شمار می‌رود. این چنین اشخاص ممکن‌است، سرمایهٔ کلان داشته باشند، اما زندگیشان دیگر جهتی ندارد. دراین چنین شخصی وسایل زندگی برذات زندگی ومفهوم آن سایه می‌افکند.

اهمیت وجودی کار، درموردی بسیار آشکارمی‌شود که‌کار به‌طور کامل اززندگی شخص حذف شود، مانند بی کاری. بررسی‌های روانشناختی‌بی کاران به‌پیدایش مفهوم‌روان‌نژندی بی کاری[1] انجامیده است. جالب توجه است که‌گفته شود، برجسته‌ترین نشانهٔ این نوع روان‌نژندی، افسردگی نیست، بلکه حالتی‌است که آن‌را اصطلاحاً دل‌مردگی[2] نامند. شخص بی کار به‌طورفزاینده‌ای بی‌تفاوت می‌شود وبیش‌از پیش نیروی ابتکارخودرا ازدست می‌دهد. این‌به‌اصطلاح‌دل‌مردگی گاه مخاطره‌انگیز است. این اشخاص درچنین حالتی چنان ناتوان می‌شوند که‌گاه نمی‌توانند دست کمکی‌راکه به‌سوی‌شان دراز شده است، بگیرند. نمونهٔ زیررا یادآوری می کنیم:

مردی پس از آن که به‌خودکشی دست زد، به‌بیمارستان روانی فرستاده شده بود. درآن‌جا، پزشکی که‌اورا می‌شناخت‌به‌سراغش آمد. این‌پزشك، چند سال‌پیش، دریك‌درمانگاه مشاورهٔ‌روانشناختی، با این شخص کارکرده‌بودوحتی‌توانسته‌بود، ازنظراقتصادی‌هم‌به‌او کمك کند. پزشك باشگفتی از این مرد پرسید که چرا دوباره به او مراجعه نکرده است. بیمار درپاسخ به‌او گفت: «من‌دیگر به‌هیچ‌چیزاهمیت‌نمی‌دادم.»

بیش‌تر آنانی که حرفه ندارند، خلأ فعالیت خودرا چون‌خلأ درونی، چون خلأ وجدان احساس می کنند. آنان چون‌شغل‌مشخصی

1- Unemployment neurosis
2- Apathy

ندارند خودرا بی‌فایده می‌شمارند . وبانداشتن کار ، گویـا زندگی‌را بی‌معنا می‌پندارند . بدیهی‌است‌همان‌طور که اندام‌های تنبل بدن‌ممکن است جایگاهی برای میکرب باشند ، تنبلی درقلمرو روانشناختی نیز به‌پیدایش پیشامدهای درونی بیمارگن[1] منجرمی‌شود.یعنی بی‌کـاری محیط کشت تکثیر روان‌نژندی‌ها می‌شود . به این‌ترتیب آن‌گـاه که روح انسان‌تاحد خفقان‌آور تنبل‌می‌شود،ممکن‌است‌روان‌نژندی‌یکشنبه به‌طوردائمی‌بروز کند.

به‌هرحال، دل‌مردگی به‌عنوان‌نشانهٔ اصلی‌روان‌نژندی بی‌کاری، تنها تجلی خلأ روانی یاناکامی‌نیست. افزون براین ، به‌نظرما،هرنشانهٔ روان‌نژندی پی‌آمد بیمـاری جسمانی است ـ دراین مورد مشخص پی‌آمد سوءتغذیه است‌که معمولا بابی‌کاری همراه‌است . گاه نیز ـ مانند نشانه‌های روان‌نژندی به‌طورعـام ـ می‌تواند ابزاری بـرای نیل به‌هدف باشد. این حالت به‌ویژه دراشخاصی دیده می‌شود که ازپیش به‌روان‌نژندی دچار بوده‌اندکه باتداوم بی‌کاری تشدید شده است ، یابیماری درآن زمان عودکرده است . زیرا دراین اشخاص واقعیت بی‌کاری مـایهٔ روان‌نژندی‌شان می‌شود ، وبه‌عنوان بخشی ازدرونهٔ روان‌نژندانه درروان‌نژندی اندرونی می‌شود وبه‌گونه‌ای روان‌نژندانه جریان می‌یابد . «دراین گونه موارد ، بی‌کاری ، درتمام شکست‌های روان‌نژندانهٔ زندگی (ونه‌تنها درزندگی‌کاری شخص) ، مدخلی‌است برای بروزبیمـاری . البته‌گاه نیز برای‌آن عده که نشـان « لاابالی » برپیشانی دارند ،بی‌کاری، سپربلا به‌شمار می‌رود. درنتیجه،اشتباهات خود شخص به‌عنوان نتـایج مقدر بی‌کاری تعبیـرمی‌شود . این‌گونه

1- morbid

روان‌نژندها می‌گویند ، «آه . اگر بیکار نبودم ، همه‌چیز تغییر می‌یافت، همه‌چیز خوب و عالی می‌شد.» آن‌گاه است که به‌انجام این یا آن‌کار مبادرت می‌ورزند . هستی بدون‌کار به‌ایشان امکان می‌دهد که با تدابیر موقتی زندگی کنند ؛ این حالت بیماران‌را دردام شدت وضعف گذرای زندگی اسیر می‌کند. این‌عده‌می‌پندارند که نباید ازایشان‌چیزی‌خواست وازخود نیز انتظاری ندارند. بدبیاری بی‌کاربودن به‌نظرشان به‌صورت محوشدن مسؤولیت‌شان دربرابر دیگران وخودشان ، و حذف شدن مسؤولیت‌شان نسبت‌به‌زندگی بروزمی‌کند.چنین شخصی این بدبیاری را مسؤول شکست خود درهمهٔ زمینه‌های هستی می‌داند . ظاهراً گاه خوب‌است که انسان فکر کند کفش تنگ تنها ازیك نقطه برپا فشار می‌آورد . تعبیرهرواقعه به‌عنوان نتیجهٔ تنها یك عامل ، که به‌علاوه ، جبرسرنوشت هم تلقی می‌شود ، از امتیازبزرگی برخوردار است . زیرا ازآن پس به‌نظرنمی‌رسد وظیفه‌ای برعهدهٔ کسی باشد ؛ دیگرهیچ کس کاری ندارد غیرازانتظارلحظه‌ای‌خیالی که مرتفع‌شدن این‌عامل بوجود آورنده ، به‌مرتفع شدن همهٔ چیزهای دیگر بیانجامد.

بنابراین ، مانند هرنشانهٔ روان‌نژندی ، روان‌نژندی بی‌کاری خود پی‌آمد است،ووسیله‌ای‌برای‌رسیدن به‌هدف . ازاین‌رو،می‌توانیم انتظار داشته باشیم که این حالت نیز ، آن چنان‌که ثابت خواهدشد، ازنقطه نظر غایی وقطعی ، هم‌چون دیگرروان‌نژندی‌ها ، روشی‌است برای زندگی ، یك «موضع گیری» انسان وتصمیمی هستی‌گرایانه . زیرا روان‌نژندی بی‌کاری به‌هیچ‌وجه تقدیری غیرمشروط نیست که روان‌نژند آرزوی تصور آن‌را دارد . انسان بی‌کار الزاماً نیازی به‌گردن نهادن برروان‌نژندی بی‌کاری ندارد . این جا نیز می‌بینیم آدمیان می‌توانند «آن‌کاردیگر کنند» می‌بینیم می‌توانند تصمیم‌بگیرند

که‌ازنظرروانی به نیرو هـای سرنـوشت اجتمـاعی[1] تسلیم شونـد یـا نـه .

نمونه‌های بسیاری‌موجوداست که ثابت‌می کند ، حالت ذهن‌در مواردبی کاری به‌وسیلهٔ سرنوشت شکل‌نمی گیردومعین‌نمی‌شود . زیرا علاوه برنوع روان‌نژندانه‌ای که دربالا به‌آن اشاره شد ، نوع دیگری ازشخص بی کار وجود دارد ، که همانند بیمـاران روان‌نژند مجبور است درشرایط شدید اقتصادی مشابهی زندگی کند ، وبـااین همه از روان‌نژندی‌بی کاری درامان‌مانده است . به‌نظرمی‌رسدکه این شخص نه‌دل مرده‌باشد ونه‌افسرده، درواقع به‌نظر می‌آید ازآرامشی مهربانانه هم بهره‌ور باشد . چرا باید این چنین باشد؟ هرگاه این مسأله‌رامورد بررسی قرار دهیم ، درمی‌یابیم که این گونه افراد هرگـاه‌کارمعمولی خودرا نداشته باشند به‌کاردیگری مبـادرت می‌ورزند . برای نمونه مثلا داوطلبانـه همـکاری در سازمـان‌هـای مختلف را می‌پذیـرنـد . یادردوره‌های آموزشی بزرگسالان شرکت می کنند یادر کتابخانه‌های عمومی به‌عنوان مددکار افتخاری کارمی کنند. این عـادت را درخود شکل می‌دهندکه به‌سخنرانی‌بروند وموسیقی خوب گوش کنند.مقدار زیادی مطالعه می‌کنند وبادوستان‌شان دربارهٔ آن‌چه خوانده‌اندبه‌بحث می‌نشینند. اگرجوان باشند،درباشگاه‌های‌جوانان فعالانه کارمی کنند، درجوامع ورزشی شرکت می کنند ،نرمش می‌نمایند ، به‌گردش‌های بیرون شهر می‌روند ، بازی می کنند . این‌گونه افراد به‌زمـان اضافی فراغت خودبه‌صورتی معنادارشکل می‌دهند وآگاهی ، وقت‌ومحتوای زندگی‌خودراذخیره‌می کنند این دسته‌نیزاغلب بیش از گروه‌بی کارانی

1- Social destiny

که به روان نژندی گرفتار آمده‌اند ، کمر ها را سفت می کنند ، ولی به‌هرحال در برابر زندگی نگره‌ای تأئید کننده [1] دارند و از نومیدی بدورند .

آنان‌می‌دانندچگونه‌بارغبت‌به‌زندگی‌بنگرندوبه‌آن‌مفهوم‌ببخشند. ایشان به واقعیت تمسك می‌جویند که معنای زندگی‌انسان بطور کامل در کار با مزد خلاصه نمی‌شود، ونیازی نیست که بی کاری شخص را به زندگی بی معنا ناگزیر کند. درواقع آن‌چه‌که موجب دل‌مردگی بی کار روان نژند می‌شود ، آن‌چه که درنهایت روان‌نژندی بی‌کاری را تشدید می کند، این گمان نادرست است که کار کردن تنها معنای زندگی است. درهمخوانی شخص با آن شمار از وظایف خواسته‌شدهٔ زندگی‌نوعی همسازی [2] کاذب وجود دارد که معادله سازی‌نادرست این دوعامل موجب می‌شودشخص بی کار ازاحساس بی فایده وزائد بودن رنج ببرد .

مردجوانی یك بار به ما گفت که درمدت بی‌کاری طولانی که‌او را تقریباً به یأس و خودکشی کشانده بود، تنها یك ساعت احساس خوشی را تجربه کرده است. یك روز که او تنها درپارکی نشسته‌بود، روی نیمکت پهلویی دختری را گریان می‌بیند . نزد او می‌رود و علت ناراحتیش را می‌پرسد. . دختر مشکلاتش را به او بازمی گوید و می‌افزاید که جداً قصد خودکشی دارد. مرد جوان تمام نیرویش‌را به‌کار می گیرد تا با حرف‌هایش دختر را از این‌کار بازدارد. وسرانجام موفق هم می‌شود. آن لحظه ـ تنها لحظهٔ شادی او درسراسرآن مدت

1- affirmative attitude

2- identification

طولانی بود ونقطه‌ای درخشان درزندگیش به شمار می‌آمد ـ نیز این لحظه موجب شد تا احساس وظیفهٔ رویارویی و توان انجام‌کاربه وی بازگردد. و این‌احساس، اورا از دل‌مردگی بیرون کشد ، و بتواند بردشواری‌هاچیره شود.

از تمام آن‌چه گفتیم، این‌چنین برمی‌آید که واکنش‌روانی‌نسبت به بی‌کاری،به هیچ‌وجه به تقدیر مربوط نمی‌شود. هنوزبارهم امکانات به قدر کافی وجود دارد که روح آزاد انسان در آن عمل کند. به‌کمك تجربه‌های تحلیل وجودی روان نژندی بی‌کاری، روشن می‌شود که افراد مختلف‌به یك موقعیت بی‌کاری مشابه،به‌گونه‌های متفاوت شکل می‌دهند، یا بهتراست بگوئیم که شخص امکان می‌دهد تا واکنش‌های روانی و منش‌اش تحت تأثیر سرنوشت اجتماعی قرارگرفته وشکل بگیرد. حال‌آن‌که شخص غیر روان نژند خود سرنوشت اجتماعیش را شکل می‌دهد. به این‌ترتیب،هر شخص بی‌کارهمیشه می‌تواندتصمیم بگیرد که ازکدام شمار باشد، از شمارکامیابان و یادل‌مردگان.

پس‌روان نژندی‌بی‌کاری،پی‌آمد مستقیم بی‌کاری‌نیست.درواقع گاه درمی‌یابیم که درست عکس آنست، و بی‌کاری پی‌آمد روان‌نژندی است. زیرا کاملا واضح است که روان نژندی بر سرنوشت اجتماعی و موقعیت اقتصادی بیماررروان نژند اثر می‌گذارد . اگرهمهٔ شرایط مساوی باشد، شخص‌بیکاری‌که روحیه‌اش[1] راحفظ کرده‌است نسبت به شخصی که دل‌مرده است در مبارزه‌های رقابتی امکانات‌بهتری خواهد داشت. برای مثال بیش‌تر احتمال داردکه از این‌دو، اولی در گزینش‌کار موفق‌شود .

1- Morale

آثار روان نژندی بی‌کاری تنها اجتماعی نیست، بلکه به طور مشخص جسمی‌هم هست. زیرا همان‌طور که تمسک به وظیفه در زندگی به فعالیت ذهن ساختار وسازمان می‌دهد، روی جسم هم اثر می‌گذارد. و از سوی دیگر، از دست دادن ناگهانی ساختار درونی که با اعتقاد به بی معنا و بی محتوا بودن زندگی همراه باشد به بروز شناسه‌های سازمانی اضمحلال[1] می‌انجامد. برای مثال، روانپزشکان با آن نوع اضمحلال مشخص روانی ـ جسمی که در افراد بازنشسته دیده می‌شود، آشنایند ـ در این حال آثار پیری با سرعت بیش‌تری ظاهر می‌شود. پدیده‌ای مشابه که در حیوانات هم دیده شده است. حیوانات تعلیم دیدهٔ سیرک که «وظایفی» برعهده دارند، به‌طور معمول بیش از انواع مشابه خود که در باغ وحش نگاهداری می‌شوند و «شغلی» ندارند، زندگی می‌کنند.

پس، از آن‌جا که روان نژندی بی‌کاری در نهایت به فقدان کار مربوط نیست، می‌توان در مورد این روان‌نژندی کاری انجام داد. به‌این افراد می‌توان کمک‌های شایانی کرد. مانند مورد درمان گرایش‌های انجام خودکشی که پیش از این مورد بحث قرار گرفت، در این‌حال می‌توان میان رویکردهای تنی، روانی، اجتماعی و روحانی فرق گذاشت. کمک «تنی» به‌سادگی شامل تهیهٔ غذای کافی برای بیمار و کمک اجتماعی حاوی کار یافتن برای اواست. اما تا هنگامی که بی‌کاری و پیامدهایش (از جمله روان‌نژندی بی‌کاری)، به علتی که خارج از حیطهٔ کار روان درمان است، باقی بماند، و تا هنگامی که اشخاصی که تک‌افتاده توان گسترش و دست‌یابی به کمک تنی، از آن نوع که گفته شد را نداشته باشند

1- Organic deterioration signs

PersianPDF.com

تنها امکان موجود، رویهٔ روان درمانی خواهد بود.

کسانی خواهند بود که به فکر مبنی برکاربرد رویکرد روان ـ درمانی برای مشکل بی کاری به دیدهٔ تمسخر بنگرند. اینان باید فریادهای مکرر بی کاران و به ویژه جوانان را به خاطر آورند کـه می گویند : «آن چه ما می خواهیم پول نیست، بلکه محتوایی است برای زندگی.» درپرتو این مسأله روشن است کـه روان درمانی به مفهوم دقیق تر واز جهت غیـر معنا درمانی آن [مثلا رویکرد «روان شناختی ژرفا[1]]در این موارد نه تنها نومید کننـده است ، بلکه بی ثمر هم خواهد بود . زیرا اگر مشکل آدمی از یك سو گـرسنگی باشد و از سوی دیگر معنای هستی، به اعتبـار با محتوا یا بی محتوا بودن زندگـی ، نه تنها به او نمی توان کمك کرد بلکه آن گاه که شخصی با داستان هـای کار آگاهی روان شناختی به نزدش می رود تا عقده های مخفی او را آشکار کند موجب خشم وی نیزخواهد شد. در این موارد، تحلیل وجودی خیلی بیش تر مناسب است چون به شخص بی کار به رغم موقعیت بدش نشان می دهد چگونه به آزادی درون خود راه بیابدو آگاهی ازمسؤولیت را بیاموزدتا بتواند به زندگی سخت خویش محتوا و مفهوم بدهد.

همان طور که دیدیم ، ممکـن است بی کاری و کار به عنوان وسیله های رسیدن به پایان (هدف) روان نژندانه مورد سوء استفاده قرار گیرد. مابابد بادقت میان نگرهٔ روان نژندانه، که از کار به عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف روان نژنـدانه سوء استفاده می کند ، و نگـرهٔ بهنجـار، که کار را به عنوان ابزاری برای رسیدن به هـدف زندگی با معنا به کار می گیرد، تفاوت قایل شویم. زیرا کـه جلال آدمی او را

1- Depth Psychological approach

ازوسیله بودن، وسیله‌ای صرف شدن برای فراگـرد کار و تنزل‌یافتن به‌وسیله‌های تولید بازمی‌دارد. گنجایش کار چیزی نیست؛ نه پایهٔ کافی برای زندگی بـا معنا است و نه پایـه‌ای اساسی برای آن. هر انسان می‌تواند توان کارداشته باشد وبه‌هرحال به زندگی بامعنا هم دسترسی پیدا نکند؛ هر شخص دیگرهم می‌تواند توان کار داشته باشد و با این همه به زندگی خویش معنا دهد، درکل، دربارهٔ گنجـایش لذت‌بردن نیز همین نکته را می‌توان بیان‌کرد. بعضی از اشخاص اساساً معنای زندگی را درفضای خـاصی جست‌وجو می‌کنند و تجربه‌های‌شان را به همان فضا محدود می‌نماینـد؛ در این چنین مواردی ما باید بپرسیم آیا این‌محدودیت تحمیل شده، بنیادی‌عینی‌دارد یانه، یاباید مانندموارد روان نژندی، مطمئن شد که‌آیادرواقع نیازی به این‌محدودیت نیست. نیازی نیست که روان نژند از توان لـذت بردن خودبه سود توان کار ویا بالعکس، چشم پوشی کند. دربارهٔ این گونه اشخاص روان نژند می‌توانیم جملهٔ نافذ داستان‌نویس آلمانی آلیس‌لیتکنز[1] را بیان کنیم که: «آن‌جا که عشق نیست، کار جایگزین‌می‌شود؛ آن‌جا که کارنیست، عشق تریاق دردها است.»

در مجموع، رضامندی‌ازکار مشابه رضامندی‌های‌خلاق زندگی نیست. بااین وجود، گاه روان نژند می‌کوشد به‌طور کلی اززندگی و ازگسترهٔ ترسناك زنـدگی بگریزد و درکـار یا حرفه‌اش پناه‌گیرد. به هرحال، خلأ واقعی وفقرغایی‌معنای هستی‌اینگونه‌بیماران، به‌محض آن‌که فعالیت حرفه‌ای‌شان برای‌مـدتی متوقف شد، مثلا درروزهای یکشنبه، نمایان می‌شود. همه بانکبتی که به‌سختی می‌شودپنهان کرد، و

1- Alice Lyttkens

برچهرهٔ کسانی‌دیده می‌شود که درروز تعطیل‌هفتگی‌شان به سر قراری نرسیده‌اند ویا برای خریدبلیط سینما دیر کرده‌اند، آشنا هستیم. روشن است که این اشخاص به همین‌علت احساس غریبی دارند. دراین‌حال تریاق «عشق» ظاهراً در دست نیست. تفریحات آخرهفته درآن‌لحظه موجود نیست؛ آن تفریحات ویژه‌ای که با فعالیت‌های آخر هفته همراه است وخلأ درونی‌راپر می کند. شخصی که کاملادر گیر کارش است، وهیچ چیز دیگری ندارد، نیازمنداین‌تفریح آخرهفته است. درشهرهای اروپا یکشنبه، غمگین‌ترین روزهای هفته است. درروز یکشنبه است که، وقتی کار هفتگی به صورت تعلیق درمیآید، فقر معنا درزندگی روزمرهٔ شهری جلوه می کند. تأکید بر گذر سریع زمان در زندگی شخصی، یادآور تصویربالینی«شیدایی غیرمولد[5]»؛و یادآوراین‌مسئله است که حاصل همهٔ کرده‌ها صفر است. به این‌تصور دست یافته‌ایم که مردمی که می‌دانند هیچ هدفی درزندگی ندارند، باحد اکثر سرعت ممکن‌مسیرزندگی‌را طی می کنند وبه این‌ترتیب متوجه بی‌هدف‌بودن آن نمی‌شوند. ایشان همزمان می کوشند از خود دور شوند ـ ولی چه کاربیهوده‌ای. روزیکشنبه آن گاه که مسابقهٔ گریزناپذیرزندگی‌برای مدت بیست و چهار ساعت متوقف می‌شود، بی‌هدف بودن، بی معنا بودن وخلأ زندگی، یك بار دیگر دربرابرچشم‌های آنان ظاهرمی‌شود.

به این‌ترتیب این اشخاص برای فرارازاین احساس به‌سالن‌های رقص می‌روند. درآن‌جا موسیقی بلند وپرهیاهو است که باید به‌آن گوش داد. آن‌ها در این سالن‌ها دیگر مجبور نیستند که به مکالمه‌ای درحد مکالمات مؤدبانه‌ای که روزگاری در سالن‌های رقص رایج‌بود

5- Unproductive Mania

تن دردهند. و به فکر کـردن هم نیازی ندارند، زیرا تمام توجه آنان معطوف رقص است.

ورزش نیز برای روان‌نژندان روز یکشنبه «پناه» دیگری‌است. به عنوان مثال،این عده می‌توانند تظاهر کنند که مهم‌ترین چیز در دنیا این است که این یا آن تیم فوتبال مسابقه را ببرد .

بیست و دو مرد بازی می کنند و هزاران نفر تماشاچی وجود دارد.درمسابقهٔبوکس‌فقط‌دونفر فعالند ـ گرچه‌مبارزه‌درست‌به‌همین‌دلیل شدیدتراست‌وعنصرسادیسم[1] هم‌وارداین‌تماشاگری[2] تماشاگرمی‌شود.

بگذارید این برخورد را به عنوان محکومیت ورزشکاران‌سالم تعبیر نکنیم. اما مهم است کـه مشخص کنیم چه ارزش درونی باید به ورزش اعطا شود. برای مثال، بگذارید نگرهٔ یك کوهنورد رابررسی کنیم. کوهنوردی به معنای شرکت فعال است؛ تماشاگران غیر فعال دراین‌جا مطرح نیست. دراین‌حالت پیشرفت ذاتی وجوددارد؛تاآن‌جا که دلیری جسمانی اجازه می‌دهد، کوهنورد ناگـزیر است (دربرخی موقعیت‌های بسیار خطرناك) حد اکثر نیروی درونیش را به کار گیرد. دراین‌حال کارنمودهای روانی[3] نیزموجودند ، زیراکوهنوردمی‌آموزد برضعف‌های روانی خود مانندشرم یا ترس از بلندی‌فائق‌آید.اماباید‌به یادآورد که کوهنوردبه‌خاطرنفس‌خویش به‌جست‌وجوی‌خطرنمی‌رود؛ بلکه همان‌طور که اروین‌اشتراوس[4] اشاره کرده است ـ به «اغوای»

1- Sadism
2- Voyourism
3- Psychic accomplishment
4- Erwin straus

خطرمی‌رود. به‌علاوه، رقابتی که درورزش‌های دیگربه‌شیدایی [1] (جنون) به جاگذاشتن رکورد منتهی می‌شود درکوهنوردی به شکل عالی «پیروزی برخود» تبدیل می‌شود. وسرانجام رفاقت آدمیانی که ازیك طناب بالامی‌روندنیزعنصرمثبت‌دیگری‌ایجادمی‌کند ـ عامل‌اجتماعی.

اما حتی در شیدایی ناسالم به‌جاگذاشتن رکورد هم، تاآن‌جاکه این جنون نمایشگر شکلی ازکوشش انسان برای‌یگانگی و تفردباشد می‌توان یك صفت انسانی واقعی را باز شناخت. تصادفاً، نیازمشابهی تظاهرات دیگر روانشناسی توده را، مثلادرزمینهٔمد مشخص می‌کند. دراین حالت نیز مردم به هر قیمتی درجست‌وجوی اصالت‌اند ـ تنها یگانگی و تفردی که آنان در پی‌آنند به لایه‌های‌خارجی سطحی‌محدود می‌شود.

هنر نیز می‌تواند مثل ورزش مورد سوءِ استفادهٔ روان‌نژندقرار گیرد. در حالی که هنر واقعی یا تجربهٔنبوغ هنری، شخص را غنی و اورا به ژرف‌ترین توانایی‌هایش هدایت‌می‌کند، هنری که مورد سوءِ استفـادهٔ روان‌نژندانه واقع می‌شود تنهـا شخص را از خود منحرف می‌کند. در نتیجه هنر به سادگی فرصت دیگری است بـرای مسموم کردن خویش [2] وتخدیر. [3] برای مثال، هرگاه شخصی درآرزوی فرار از خـویشتن، فرار از تجـربهٔ تقدیس وجـود باشد، لاجـرم باید ترسناك ترین داستانهـای پلیسی موجود را برگزینـد. اگر اشتیـاق او به دانستن «چگـونگی سیر ماجـرا»، حالت بنـد آمـدن نفس

1- Mania
2- Self - Intoxication
3- Narcotization

و تعلیـق ، نوعی لـذت بـاشد ، این حـالت نوعی لـذت منفی دوری‌ازتکدر [1] است ـ آن‌نوع فقدان لذتی که شوپنهاور به‌غلط آن‌را «تنها لذت ممکن» می‌انگاشت. ما پیش از این گفتیم که تکدر، تنش و مبارزه ، هنگامی که از هم دورمی‌شوند ، تجربهٔ لذت منفی را ایجاد نمی‌کنند. ما برای‌هستی‌خویش، در مبارزه به این منظور که یك دسته احساسات جدید را تجربه کنیم، پیروزنمی‌شویم. بر عکس، نبرد برای زندگی، نبردی است برای‌یك «ارزش» ؛ این نبرد هدفمند است، وتنها به‌این دلیل‌با معنا است وتوان معنا بخشیدن به زندگی رادارد.

برای‌شخص تشنهٔ تحریك، بزرگ‌ترین احساس ممکن ، مرگ است ـ چه در زمینهٔ هنر وچه‌در قلمرو واقعیت . روزنامه‌خوان خرفتی که‌سرمیز صبحانه‌نشسته است، تشنهٔ داستان‌هایی‌است‌سرشارازفلاکت‌و مرگ . اما فلاکت‌ها و مرگ‌های توده او را ارضا نمی‌کند ؛ ظاهراً به‌نظر می‌رسد تودهٔ گمنام بسیار تجریدی باشند. و بنابرایـن روزنامه خوان‌شما، ممکن است نیازرفتن به سینما و دیدن فیلمی کانگستری را احساس کند. انگوی اومثل‌الگوی هر معتاد دیگراست: عطش‌احساس وی نیازمندآن است که با تکانی‌عصبی [2] ارضا شود ؛ این تکان که به اعصاب واردمی‌آید عطش‌شدیدتری‌ایجادمی‌کند، وبه این ترتیب‌باید مدام مقدار آن مرحله به مرحله افزایش یابد . درواقع ، این شخص چیزی‌که ازاین مرگ‌های نیابتی [3] بدست می‌آورد، اثرضدآن است. به‌نظر می‌رسد که انگار همیشه دیگران هستندکه باید بمیرند . چون

1- displeasure
2- Nervous Solt
3- vicarious death

این‌شمار آدمیان‌از آن‌چه که بیش‌تر ازهمه آن‌هارامی‌ترساند گریزان‌اند: یقین داشتن به‌مرگ خویشتن ـ خلأ وجودی او را برایش غیر قابل تحمل‌می‌کند. یقین به‌مرگ ،تنها شخصی را می‌ترساند که نسبت به زندگی خویش، وجدانی گناهکار داشته باشد .مرگی که مهرپایان‌بر زندگی می‌زند،تنها می‌تواند شخصی‌را بترساند که درمدت‌عمر خود بطورکامل نزیسته است.این‌چنین شخصی‌به‌هیچ‌وجه‌نمی‌تواند بامرگ روبروشود. این شخص به‌جای‌پرکردن زمان‌محدود زندگی،به‌نوعی پنداره [1] پناه می‌برد که‌او را خالی خواهد کرد ـ مانند انسانی که‌به مرگ محکوم شده ودرساعات آخر زندگی معتقد می‌شود که هنوز هم احتمال تبرئه وجوددارد.این‌دسته اشخاص به‌این‌پنداره‌پناه می‌برند که از نظر شخصی چیزی برای‌شان اتفاق نمی‌افتد ؛ مرگ و فاجعه تجاربی است که‌دیگران‌را گرفتار می‌کند.

گریزروان‌نژندان‌به‌جهان‌افسانه‌هاو این‌همانی [2] آنان‌با«قهرمانان» افسانه‌ای به‌آنان امکان دیگری می‌دهد.ورزشکار وسوسه شده‌بااشتیاق سوزان‌به‌جا گذاشتن رکورد، دست کم می‌خواهد با افتخارات خود باقی‌بماند،ولی معتاد داستان‌های خیالی کم‌بها از داشتن شخصی‌دیگر، حتی تنها اگر این‌شخص،شخصیتی داستانی باشد، وبه‌جای‌اودست‌به کارهای بزرگ بزند،راضی‌است.بازهم ،بزرگترین‌اشتباه زندگی‌ما، تکیه‌کردن‌بر افتخارات است.ماهرگز نباید به آن‌چه درگذشته‌بدست آورده‌ایم راضی‌باشیم.زندگی‌هرگز از مطرح کردن پرسش‌های تازه بازنمی‌ماند،هرگزبه‌ما اجازهٔ استراحت نمی‌دهد.تنها تخدیر خویش [3]

1- Delusion
2- Identification
3- Self-narcotization

است که وجدان‌مان را نسبت به نیش تقاضاهای مداوم و پایان‌ناپذیر زندگی غیرحساس می‌کند. انسانی که مرده است، درخفا می‌ماند؛ موجودی که به کم راضی است خود را از دست می‌دهد. ما نباید، چه در خلاقیت و چه در تجربه از کار نمود خود راضی باشیم؛ هر روز، هر ساعت کارهای تازه‌ای پیش می‌آید و تجربه‌های تازه‌ای امکان‌پذیر می‌شود.

اندر معنای عشق

دیدیم که چگونه با معنا بودن هستی آدمی بر پایهٔ یگانگی و تفرد شخص وی قراردارد. به علاوه دیدیم که، ارزش‌های خلاق به شکل کارنمودهایی شکوفا می‌شوند که به جامعه واگذار شده است. جامعه هم به‌نوبهٔ خود به‌وحدانیت و تفرد شخصی، معنای وجودی اعطامی کند. اما جامعه نیز می‌تواند زمینهٔ مناسبی برای تجربهٔ آدمی باشد. این امر به‌ویژه درموارد «دوتابودن»: جمع صمیمانهٔ خویشتن با دیگری، صادق است. بیایید تمام افکار کم‌وبیش مبهم مربوط به‌عشق راکنار بگذاریم ودر این بحث آن را در پرتو معنای وجودی ببینیم. چنین نگرشی به ماثابت می کند که‌دراین‌قلمرو به‌ویژه ارزش‌های تجربی قابل‌تحقق‌اند. عشق‌عبارت است از تجربهٔ یار با تمام‌وحدانیت وتفردوی.

به‌این ترتیب آشکار است که برای اعتبار بخشیدن به یگانگی وتفرد خویش دو طریقه موجود است. یکی به‌وسیلهٔ تحقق ارزش‌های خلاق، که فعال است. ودومی راه فعل‌پذیر، که در آن هر چیزی که شخص در شرایط دیگر بایدبافعالیت بدست آورد، به دستش می‌افتد. این‌طریقه، طریق عشق است ــ یا بهتر گفته باشیم طریق دوست داشته

شدن. شخص، در این حال بدون هیچ تلاش، بدون کوشش یا کار ـ مثلا ازروی اقبال ـ آن کامبخشی را بدست می آورد که در تحقق یگانگی و تفردش یافته است. در عشق، معشوق با تمام وجود، به عنوان موجودی واحد ویگانه، آن گونه که هست ـ درك می شود ؛ او به عنوان «تو» درك می شود ، وعاشق اورا به این عنوان به خود می پذیرد. او به عنوان فردانسان برای آن که عاشق او است ناگزیر وجایگزین ناپذیر می شود ، بدون اینکه کاری برای ایجاد چنین احساسی کرده باشد . به معشوق ، «نمی توان کمك کرد» تا یگانگی و تفرد خود ـ یعنی ارزش شخصیت خویش ـ را تحقق بخشد ، عشق هبه نمی شود ، مستحق نیست ـ وتنها جمال است.

اما عشق تنها جمال نیست ؛ افسون هم هست. عشق برای عاشق، طرحی نو درجهان می افکند(۱) و جهان را ارزش بیش تر می بخشد . عشق به گونه ای عظیم، قابلیت پذیرش تمام و کمال ارزش ها را می افزاید. دروازه های کل جهان ارزش ها، همه به روی عاشق باز می شود. بنابراین، عاشق در تسلیم به معشوق ، غنایی درونی تجربه می کند که از معشوق فراتر می رود؛ برای او اعتبار کلیت عالم گسترده تر وژرف تر می شود، ودر تابش آن ارزش هایی که تنها عاشق می بیند، درخشش می گیرد. زیرا به خوبی می دانیم که عشق آدمی را کور نمی کند ، بلکه بینا می سازد ـ و توانا می کند تا ارزش ها را ببیند.

علاوه بر جمال معشوق و افسون عاشق ، عامل سومی هم در عشق، مؤثر است! معجزهٔ عشق . چون از طریق عشق، آن چه فهم ناشدنی است انجام می گیرد (از راهی انحرافی ، از طریق قلمروی زیست شناسی) شخصی تازه به زندگی گام می نهد ، شخصی که با سر یگانگی وتفرد هستی خویش، به خودی خود کامل است.

ماپیش از این،از ساختار مرحله‌بندی‌شده و لایه لایهٔ فرضی موجود انسان سخن گفتیم.همچنین تأکید کردیم که ما آدمی راهمچون کلیت جسمانی-روانی- روحانی می‌بینیم. ما روان‌درمانی را برای بازشناسی کلیتی از این دست فرا می‌خوانیم. به این ترتیب ، نه فقط روان،بلکه جنبه‌های روحانی آدمی هم به حساب خواهند آمد.

به‌هرترتیب،حال میل‌داریم نشان‌دهیم که‌چگونه انسان به‌عنوان عاشق،به‌عنوان تجربه‌گرعشق ، وبه‌عنوان تجربه‌گر در عشق، درعشق به‌خویشتن یار،می‌تواندنسبت به‌ساختارچندلایهٔشخص آدمی،واکنشی متفاوت نشان‌دهد .چون همان طورکه گفتم فرض‌است که در شخص آدمی‌سه‌لایه‌وجوددارد، دراین‌حالت‌هم سه‌نگرهٔ احتمالی‌موجوداست. ابتدایی‌ترین‌نگره،خود،معطوف خارجی‌ترین لایه است. این لایه‌نگرهٔ جنسی است. اتفاق می‌افتد که‌ظاهر جسمانی این شخص دیگر (یار) ازنظر جنسی تحریک‌کننده باشد، واین تحریک‌کنندگی، سائق‌جنسی را در شخصی‌که ازنظر جنسی مستعد است، بکارمی‌اندازد ، ومستقیماً برموجودیت جسمانی او اثر می‌گذارد.یک‌گام بالاتر از این مرحله، در این طبقه‌بندی ، نگره‌های شهوی نسبت به یار است ــ به برکت تحلیل‌مان اینجا میان عشق ورزی وجنسیت [۲] تمایز آشکاری قایل شده‌ایم . شخص مستعد عشق شهوانی ، به این مفهوم ویژهٔ کلمهٔ «شهوی»،فقط ازنظر جنسی به هیجان نیامده است ، ازنظر جنسی‌نیز میلی‌ندارد.نگرهٔ او تنها متأثر ازسائق جنسی‌نیست واین نگره به‌وسیلهٔ دیگری به‌عنوان یارجنسی صرف، تحریک نمی‌شود.اگرما موجودیت

1-Eroticism

2-Sexuality

جسمانی یار را به‌عنوان بیرونی‌ترین لایهٔ او تصور کنیم، می‌توان گفت که شخص مستعد عشق شهوانی، نسبت به شخص مستعد عشق جنسی، به ژرفای بیش‌تری نفوذ می‌کند. عشق ورزی در لایهٔ عمقی‌تر بعدی نفوذ می‌کند، وارد ساختار روانی یار می‌شود. نگره‌ای این چنین نسبت به یار، که به‌عنوان مرحله‌ای از روابط تلقی می‌شود، مشابه همان چیزی است که عامه «خاطرخواهی» [1] می‌نامند. صفت‌های جسمانی، ما را از نظر جنسی تکان می‌دهد، اما، ما در عین حال خاطرخواه ویژگی‌های روانی او هم شده‌ایم. پس شخص خاطرخواه، دیگر در حالت هیجان جسمانی صرف نیست؛ بلکه، هیجان روانی‌اش نیز تحریک شده است ــ تحریک باروان‌ویژهٔ (ولی نه یگانهٔ) یار؛ بهتر است بگوئیم با صفت‌های منشی ویژهٔ یار تحریک شده است. پس، نگرهٔ جنسی محض، معطوف وجود جسمانی یار شده و آرزوی فراتر رفتن از این لایه ندارد. نگرهٔ شهوانی، نگرهٔ خاطرخواهی، معطوف وجود روانی است؛ اما این نگره هم تا عمق وجود یار نفوذ نمی‌کند. نفوذ در عمق وجود یار با نگرهٔ احتمالی سوم میسر است: خود عشق. عشق ورزیدن (در محدودترین مفهوم کلمه) نشانه‌ای است از مرحلهٔ پایانی عشق ورزی (در وسیع‌ترین مفهوم کلمه)، زیرا عشق ورزیدن به تنهایی و به‌عمقی‌ترین لایهٔ ممکن ساختار شخصی یار نفوذ می‌کند. عشق ورزیدن نشانهٔ ارتباط یافتن با دیگری به‌عنوان موجودی روحانی است. ارتباط تنگاتنگ با جنبه‌های روحانی یار شکل نهایی قابل دسترسی شرکت [2] است. عاشق دیگر از جنبهٔ وجود جسمانی خود تحریک نمی‌شود، همچنین از جنبهٔ هیجان‌پذیری

1-Infatuation
2-Partnership

خویش نیزبه‌تکان نمی‌آید،بلکه به‌سوی اعماق جسم روحانی خویش حرکت می‌کند، حرکتی‌در اندرون روحانی یار . پس عشق عبارت است از ارتباط مستقیم برقرار کردن با شخصیت معشوق ، بایگانگی‌و تفردمعشوق. اندرون روحانی حامل آن‌دسته ویژگی‌های روانی‌وتنی است که‌شخص مستعد عشق‌ورزی یا مسایل جنسی به‌آن‌جذب‌می‌شود؛ اندرون روحانی آن‌چیزی است که‌درپس ظواهرجسمانی یاروانی‌یار قرار گرفته‌است؛ آن‌چیزی است که‌در این ظواهر «ظاهر» می‌شود . به‌این ترتیب،طرح تنی وروانی شخصیت عبارت است از آن «جامه» بیرونی که اندرون روحانی «به‌تن‌می‌کند.» درحالی که شخص‌مستعد مسایل جنسی یا شخص خاطرخواه حس می‌کند که‌جذب‌ویژگی‌های جسمانی یا خصیصه‌های روانی«ی» یارمی‌شود-یعنی،چیزی که این‌یار «دارد»-عاشق،خویشتن معشوق‌را عاشق است -نه‌آن‌چیزی که‌معشوق «دارد» بلکه آن‌چه او«هست». نگاه‌عاشق به «جامهٔ» جسمانی و روانی اندرون روحانی می‌نگرد،به اندرون‌وجودیار خیره می‌ماند . او دیگر به«شکل» جسمانی فریبنده یا طبع جاذب رغبتی ندارد؛او دلبستهٔ این شخص است ، دلبسته یار به عنوان فردی واحد ، جایگزین ناپذیرو بی‌همتا .

گرایش‌هایی که در «خاطرخواهی» به‌آن بر می‌خوریم - وهمان‌گونه‌که گفتیم،بطور مطلق طبیعت جنسی‌ندارند-در روانکاوی، گرایش‌های « هدف- منع شده [1] »گفته می‌شوند، این‌اصطلاح کاملا مناسب است -اگر چه این اصطلاح به مفهومی متضاد با روانکاوی استنباط می‌شود.روانکاوان عقیده دارند که این گرایش‌ها هدف‌منع

1-Aim-inhibited

شده‌اند زیرا برطبق نظریهٔ آن‌ها هدف غریزی عبارت است از هدف تناسلی-جنسی .در باورمان، این گرایش‌ها به مفهومی دیگرهدف منع شده‌اند- این گرایش‌ها در پیش‌رفت به سمت شکل نگره‌ای والاتر ، یعنی‌عشق‌ناب مهار شده‌اند؛ این گرایش‌هادرنفوذ به لایه‌ژرف‌تر بعدی شخصیت‌یار، یعنی اندرون روحانی ،مهار شده‌اند.

این که، عاشق صادق در جستجوی یگانگی و تفرد اندرون روحانی‌یاراست‌حتی برای‌شخصی که عقایدش براساس‌تجربه‌گرایی استوار است، می‌تواند به سادگی آشکار باشد. بیائید از آدمی که شك‌گراست بخواهیم تصور کند برای همیشه ، یا به علت مرگ‌یا مسافرت یاجدایی همیشگی آن‌را که دوست‌دارد از دست داده‌است. سپس‌به‌وی شبیه معشوق‌را عرضه کنیم- کسی که از نظرجسم وطبع بطور کامل با معشوق شباهت داشته باشد .بعد از او سؤال کنیم آیا می‌تواندعشقش را به این شخص‌دیگر منتقل کند -وآن‌وقت است که شك‌گرا خواهد پذیرفت قادر به چنین‌کاری نیست .این‌چنین «انتقال» عشق صادق غیرقابل تصور است. زیرا عاشق صادق به ویژگی‌های روانی‌یاجسمانی«ی» معشوق«اهمیت نمی‌دهد»،او به برخی‌صفت‌هایی که‌معشوق«دارد» اهمیت نمی‌دهد ، ولی تنها به‌آن چه او «هست» در طرح یگانگی معشوق اهمیت می‌دهد.معشوق به‌عنوان شخصی‌یگانه، هرگز نمی‌تواند به این‌منظور مشابه رضایت بدست آورد . عواطف شخص بدون مشکلی به شخص شبیه معشوق انتقال می‌یابد . زیرا احساسات این شخص تنها متوجه طبعی است که یار «دارد» ، و نه شخص روحانی یارآن گونه‌که «هست».

پس اندرون روحانی به‌عنوان هدف نگرهٔواقعی عشق ، برای

1- Empirism

عاشق جایگزین ناپذیر وغیرقابل تعویض است، زیرا یگانه و منحصر به فرد است. ازاین‌جا نتیجه می‌گیریم که عشق حقیقی خود تضمین کنندهٔ پایداری خویش‌است. زیرا حالت جسمانی درگذراست‌وحالت روانشناختی نیزناپایدار. تحریك جنسی، چیزی موقتی است؛ سایق جنسی پس از ارضا شدن کاملاً محو می‌شود. و خاطرخواهی نیز، به ندرت به درازا می‌کشد. ولی آن فعل روحانی که به واسطهٔ آن شخص می‌تواند اندرون روحانی موجودی دیگر را درك کند، خود پا برجا می‌ماند؛ تاآن‌حد که‌درونهٔ آن فعل معتبر باشد، درونهٔ فعل یك‌بار و برای همیشه معتبراست. پس، عشق حقیقی به عنوان رابطهٔ روحانی با وجود شخص دیگر، به عنوان درك جوهر ویژهٔ دیگری، معاف از ناپایداری‌هایی است که حالات‌صرفاً موقتی جنسیت جسمانی یاعشق‌ورزی روانشناختی را مشخص می‌کند. عشق چیزی بیش‌تر از حالت هیجانی است؛ عشق،فعلی ارادی است. آن‌چه‌عشق اراده می‌کندجوهر شخص دیگر است. این جوهر درنهایت مستقل از هستی است؛ «جوهر»[1] مشروط به «وجود»[2] نیست، و از آن‌جاکه این جوهر از آزادی برخوردار است، از وجود والاتراست. به این علت است که عشق پس‌از مرگ معشوق ادامه می‌یابد؛ به‌این ترتیب می‌توان درك کردکه چرا عشق از مرگ«قوی‌تر» است. ممکن است هستی‌معشوق با مرگ هیچ‌شود، اما جوهر او را با مرگ نمی‌توان لمس کرد. هم چون تمامی جوهرهای واقعی،وجود یگانهٔ او چیزی بی‌زمان و بنابراین فناناپذیر است. افکار شخص ـ یعنی آن‌چه که عاشق‌می‌بیند ـ

1- essentia

2- existentia

به قلمروی ورای زمان تعلق دارد. درحقیقت، ایـن ملاحظات به فلسفهٔ اسکولاستیك(۲) یا افلاطونی(۳) بازمی گردد. اما بیایید تصور نکنیم که این ملاحظات از تجربه گرایـی ساده کـه اعتبار و وقار خاص خویش دارد و باید بـازشناسی شود، بسیار دورافتاده است. مثلاً داستان زیر توسط یکی از زندانیان سابق ازدوگاه کاراجباری نقل شده است:

«همهٔ ما، دوستان و نیز خود من، در اردوگاه یقین داشتیم کـه هرگز هیچ سعادتی درآینده نخواهد توانست آن‌چه را که ما درطول زندانی بودن ناگزیر از تحمل آن بوده‌ایم، جبران کند. اگرما ترازنامهٔ سعادت را تهیه می کردیم، تنها انتخابی که برای‌مان می‌ماند «زدن به سیم‌های خاردار» بود ـ یعنی کشتن خودمان. آن‌ها که‌این کار رانکردند، وانمود می کردند از نوعی حس عمقی تعهد برخوردارند. تا آن‌جا که به من مربوط می‌شد، من نسبت به مادرم احساس وظیفه مـی کـردم و می‌خواستم زنده بمانم. ما به‌شدت یکدیگر را دوست می‌داشتیم، بنابر- این زندگی من ـ به رغم همهٔ اتفاقاتی که می‌افتاد ـ معنایی داشت. اما هرلحظه از روز مدام به مرگ می‌اندیشیدم، و بنابرایـن مرگ من‌هم باید به‌نوعی‌معنا می‌داشت ـ همان‌طور که‌تمام رنـج‌هایی کـه هم‌چنان باید تا فرا رسیدن مرگ تحمل می کردم با معنا می‌شد. وبنابرایـن با خدا عهدی بستم: اگر قرار است بمیرم، پس بگذار مرگ من حافظ زندگی مادرم باشد؛ و تمام رنجی که من تا رسیدن زمان مرگم تحمل خواهم کرد، در وقت خود، به‌کار ابتیاع مرگی شیرین و آسان بـرای مادرم بیاید. تنها، با تصور زندگی شکنجه‌بارم به صورت یك فداکاری می‌توانستم دربرابراین سختی‌هاتاب بیاورم. تنهاوقتی‌می‌توانستم به‌زندگی ادامه دهم که هستی‌ام‌معنایی می‌داشت؛ اما درضمن‌می‌خواستم‌در رنج، رنج‌بکشم وبا مرگ بمیرم، اگررنج کشیدن ومرگ‌نیزمعنامی‌داشت».

سپس زندانی به شرح این مطلب می‌پردازد که هر گاه فرصت و شرایط اردوگاه امکان می‌داد، به تفکر دربارهٔ شخصیت درونی مادرش می‌نشست. می‌توانیم این مسئله را به این ترتیب بیان کنیم که: درعین حال که دراین موقعیت واقعی برای این شخص امکان نداشت ارزش‌های خلاق را تحقق بخشد، ولی غنا و تشفی درونی عشق فدا شده را آموخته بود؛ درعشق به اندیشه و عشق به خاطره، او ارزش‌های تجربی را تحقق بخشیده بود. تداوم این داستان درمجموع بطور قابل توجهی ما را تکان می‌دهد: «ولی نمی‌دانستم آیا مادرم هنوز زنده است. تمام‌مدتی را که در اردوگاه بودم، خبری از یکدیگر نداشتیم. به این ترتیب، هنگامی که با مادرم مکالمهٔ خیالی داشتم، که اغلب هم اینطور بود، به شدت تکان می‌خوردم. این واقعیت که حتی نمی‌دانستم مادرم زنده‌است یا نه به شدت آشفته‌ام می‌ساخت!»

یعنی زندانی به هیچ‌وجه نمی‌دانست آیا شخص موردعلاقه‌اش، هنوز موجودیت جسمانی دارد یانه‌و با این همه، این مسئله‌براحساسش نسبت به مادراثری نمی‌گذاشت، بطوری که مسئله «هستی» او تصادفاً به ذهنش می‌رسید ـ بی‌آن که فکرش را منحرف سازد. عشق، آنقدر کم به جسم معشوق توجه دارد که به راحتی می‌تواند درفقدان او هم‌دوام آورد، و می‌تواند در قلب عاشق زنده بماند. عاشق صادق هرگز نمی‌تواند از مرگ معشوق درکی واقعی داشته باشد، همان‌طور که از مرگ خودش‌هم‌نمی‌تواند«درکی» داشته باشد. زیرا به خوبی مشخص است که هرگز هیچ کس نمی‌تواند به درستی واقعیت مرگ خویش را دریابد، مرگی که به طور بنیادی همانقدر فهم‌ناشدنی است که عدم وجود پیش از تولد. هرکه واقعاً باور دارد یا ادعا می‌کند که می‌تواند مرگ موجودی را درک کند، خود را فریب می‌دهد. زیرا، آن‌چه که

می‌خواهد به ما بقبولاند، درنهایت فهم‌ناشدنی است: یعنی که جوهر شخصی تنها به علت آن که اندامهٔ حامل آن به جسد تبدیل شده است، و از آن پس هیچ صورتی از وجود آن تعلق ندارد، ازجهان برداشته می‌شود. شلر درمقاله‌ای که پس‌ازمرگش انتشاریافت و به بقای شخصیت پس از مرگ تن مربوط می‌شد، اشاره کرده است که حتی درزمان زندگی هرشخص، از خود شخص ـ به محض آنکه به واقع به نیت این مسئله واقف باشیم ـ بیش از «چند تکه‌داده‌های حسی» که ازظاهر جسمانی‌اش حاصل می‌شود، می‌توان فهم کرد. ظاهرجسمانی، همهٔ آن چیزی است که پس از مرگ از دست می‌دهیم! هنگامی که ظاهر جسمانی‌از دست می‌رود، مشکل می‌توان همان مطلبی را اظهار داشت که خود شخص دیگروجود نداشته باشد. بیش‌ترین چیزی که‌می‌توان گفت آن است که او ازین پس نمی‌تواند نمود خارجی داشته باشد، زیرا نمود خارجی نیازمند صورجسمانی تجلی است (کلام و غیره). پس یکباردیگر می بینیم که چرا و به‌چه مفهومی‌درك حقیقی‌عشق، درك شخصیت دیگری به این ترتیب، مستقل از حضور جسمانی شخص است ـ درواقع، مستقل از مجموع هستی جسمانی او.

البته، منظور این نیست که عشق هیچ آرزویی برای «تجسم» خود ندارد. اما، عشق مستقل از جسم است تا آن‌جا که نیازمند جسم نیست. حتی درعشق میان دوجنس، تن، یعنی عنصرجنسی، عامل اولیه نیست؛ تن‌به خودی خودهدف‌نیست، بلکه وسیله‌ای‌است برای‌تجلی. عشقی‌از این‌دست‌بدون‌جسم‌می‌تواند وجودداشته‌باشد. جایی که‌جنسیت امکان‌پذیرباشد، عشق‌به‌جست‌وجوی‌جنسیت‌می‌پردازدونیازمند آن‌است؛ ولی آن‌جا که‌چشم‌پوشی‌لازم است، عشق‌الزاماً سردنمی‌شودیا نمی‌میرد. خویشتن روحانی با شکل دادن به روش‌های‌ظهور و تجلی روانی و

جسمانی خود شکل می گیرد. به این‌معنی که ، در کلیتی کـه معطوف اندرون شخصی است لایه‌های بیرونی به عنوان وسایلی بکارمی‌رونـد که از طریق آن لایه‌های درونی بیان‌می‌شوند. تن‌هرشخص خوی‌خود را متجلی می کند و این خود توجیه کنندهٔ شخص بـه عنوان وجود روحانی‌است. روح درتن و روان‌به بیان‌می آید. به‌این ترتیب‌ظاهرتنی معشوق برای عاشق‌نماد[1] می‌شود، نمادی‌صرف برای‌چیزی درپس آن که خود درنمای‌بیرونی متظاهرمی‌شود ولی‌بطورکامل‌درآن‌نمی گنجد. اگرچه عشق واقعی برای بپاخیزی و تشفی از تن استفاده‌می کند، ولی عشق واقعی درخود وبـرای خود نیازمند تن بـرای بپاخیزی وتشفی نیست. به‌پاخیزی[2] درموجودی‌باغریزه‌های‌سالم، با تن‌یارتحریك‌می‌شود ـ اگرچه عشق این انسان معطوف تن‌یار نباشد. ولی درشرایط فرضی، تن یاربه عنوان تجلی‌روح گزینش،عاشق را به طریقی راهبرمی‌شود، که با اطمینان از غریزه، وی‌شخصی را به دیگری ترجیح می‌دهد. به این‌ترتیب، بعضی از ویژگی‌های جسمانی یـا صفت‌های منش عاشق را به سمت یاری ویژه هدایت می کند ـ به سمت یاری‌که بـه ویـژه برایش معنا دارد. درحالی کـه شخص «سطحی» تنها سطـح یـار را می‌بیند و نمی‌تواند به ژرفا دست یابد، شخص «عمیق‌تر» خود سطح را چون تجلی ژرفا می‌بیند و نه به عنوان تجلی بنیادی و قطعی، بلکه به عنوان یك تجلی مهم. به این مفهوم، عشق دربپاخیزی، از تن برای بپاخیزی استفاده می کند. گفتیم که عشق از جسم برای کامجویـی هم سود می‌برد. زیرا درواقع،عاشقانی که ازنظرجسمی به پختگی رسیده-

---

1- symbol
2- arousal

اند بطور کلی به برقراری رابطهٔ جسمانی گرایش دارند. ولی برای عاشق واقعی رابطهٔ جسمانی، جنسی، روش تجلی رابطهٔ روحانی است، رابطه‌یی روحانی آن‌چنانکه در واقع عشق‌اش هست، و بـه عنوان روش تجلی این مطلب که عشق، ایـن فعل روحانی بـه این تجلی ، اعتبار انسانی می‌بخشد. بنابراین می‌توان گفت: از آن‌جا که جسم برای عاشق تجلی وجود روحانی یار است، فعل جنسی هم برای عاشق، تجلی نیت روحانی است.

پس ظاهر جسمانی شخص، بطور نسبی با معشوق بـودن وی ارتباط کمی دارد. صفت‌های واقعی جسمانی و خاصه‌های خلقی از خود عشق، ارزش شهوی کسب می کنند؛ این عشق است که این ویژگی‌ها را «دوست داشتنی» می کند. به این دلیل ما باید در استفاده از لـوازم آرایش دیدی محافظه‌کارانه و انتقادی داشته باشیم. زیرا حتی نقایص هم بخشی اساسی از شخصیت به شمار می‌روند. تا آن‌جا که عوامـل بیرونی بر عاشق اثر می گذارند، این عوامل به خودی خود بر عاشق مؤثر نیستند، بلکه پـاره‌ای از معشوق به‌شمار می‌روند.(۴) بـه عنوان مثال، بیماری خیال داشت بـه منظور زیبا کردن سینه‌های زشتش عمل جراحی پلاستیك انجام دهد و ازاین‌رو امیدوار بود بتواند عشق شوهر خود را حفظ کند . او دراین باره نظر پزشك خود را جویا شد. پزشك دربارهٔ انجام این عمل نظر مخالف داد؛ او اظهار داشت از آن‌جا کـه شوهرش به واقع عاشق او است، تن او را همان گونه که هست دوست دارد. پزشك اظهار داشت یك لباس شب «به خودی خود» برمرد تأثیر نمی گذارد؛ مرد هنگامی لباس را زیبا تصور می کند که زنی کـه دوست دارد آن را به تن کرده باشد. سرانجام بیمار نظر شوهر را دراین باره جویا شد. و شوهر اظهار داشت که نتیجهٔ عمل برای زن ناراحت کننده

خواهد بود؛ او به اجبار به‌این فکر می‌افتد که: «شاید این همسر دیگر زن من نباشد.»

البته، از نظر روانشناختی می‌توان دریافت که آن‌چه به نظر آسان نصیب شخص جذاب می‌شود، شخص غیرجذاب آن‌را به سختی و بطور مصنوعی فراچنگ خواهد آورد. شخص زشت زندگی عشقی خود را بیش از حد دست‌بالا خواهد گرفت ـ و هرچه در زندگی عشقی خود شادی کم‌تری داشته باشد، بیش‌تر دربارهٔ اهمیت آن غلو خواهد کرد. در واقع عشق تنها یکی از راه‌های ممکن برای پر کردن زندگی از معنا است، ولی بهترین راه هم نیست. هرگاه معنای هستی‌مان به‌تجربه یا نداشتن تجربهٔ سعادت درعشق وابسته بود، گذران زندگی غمناک می‌شد و ضعف داشت.

زندگی بطورنامحدودی سرشار از امکانات برای تحقق بخشیدن ارزش‌هاست. ما تنها نیازمند یادآوری اهمیت تحقق خلاق ارزش‌ها هستیم. ولی شخصی که نه عاشق است و نه معشوق بازهم می‌تواند زندگی‌اش را به طریقی والا معنابخشد. تنها مسئله این است که آیا شکست دردست‌یابی به عشق واقعاً جبر تقدیر است و این شکست از نوع روان‌نژندانه نیست، شکستی که شخص باید در آن مورد خود را سرزنش کند. ما پیش از این مواردی را مورد بحث قرارداده‌ایم که شکوفایی ارزش‌های خلاق در آن‌ها باید به‌کنار گذاشته می‌شد، و ارزش‌های نگره‌یی تربیت شده جایگزین آن‌ها می‌شد. روی این مسئله تأکید کردیم که انکار خویشتن نباید دلبخواه یا زودرس باشد. همین مسئله را در رابطه بارد ارزش‌های تجربی‌عشق‌هم می‌توان گفت. در مجموع باید خطر کناره‌گیری زودرس را درنظر داشت. زیرا مردم فراموش می‌کنند تا چه حد جذابیت بیرونی نسبتاً بی اهمیت است و

تا چه حد شخصیت درزندگی عاشقانه با اهمیت‌تر. ماهمه نمونه‌هایی درخشان (و تسلی بخش) از افراد غیر جذاب یا بدون احساس را می‌شناسیم که به سبب حسن و طبع خویش زندگی عشقی موفقیت آمیزی داشته‌اند. می‌توان مورد آن بیمار فلج را به یادآورد که در نامناسب‌ترین شرایط نه تنها بطور قابل توجهی از نظر عقلانی با موفقیت روبرو بوده است، بلکه در عشق‌ورزی هم موفقیت داشته است. غیر جذاب بودن،علت کافی برای کناره گیری کردن نیست و کناره گیری اثرجانبی بدی دارد: تنفر،این جنبهٔ خاص زندگی برای شخصی روان نژندآن گاه پایان می‌یابد که در بدست آوردن کامیابی در قلمرو ویژه‌ای از ارزش‌ها با شکست روبرومی‌شود که یا بیش ازحد به آن‌ها بها می‌دهد و یاآن را بی‌ارزش می کند. کوشش روان‌نژندانه پس‌از رسیدن به «سعادت» درعشق،دقیقاً به علت کوشش موجود، به «ادبار»منتهی‌می‌شود. شخصی که‌در بها دادن به عشق‌ورزی ثابت قدم است می کوشد آن «درب سعادت»، دربی را که پیش ازاین گفتیم،بازور باز کند، همان دربی که برطبق نظرسورن کیرکه گار «به بیرون باز می‌شود» و خشونت نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، شخصی که بطورمنفی برزندگی عاشقانه خود ثابت مانده است، و طی کوششی که انجام می‌دهد تا دربارهٔ آن‌چه که به‌آن دست نیافته است و غیر قابل دسترس می‌داند احساس بهتری داشته باشد، زندگی عاشقانه‌خود را بی‌ارزش می‌پندارد ـ این گونه اشخاص هم‌چنین راه خود را به سوی سعادت عاشقانه سد می کنند. انزجار درونی همراه انکارخویش نتیجه‌ای مشابه طغیان و اعتراض به سرنوشت ببار می‌آورد؛ این هر دو الگوی واکنشی،افراد را از امکانات خویش محروم می کنند. از سوی دیگر، نگرهٔ راحت و بدون تنفرکسی که صمیمانه ولی بطور

برگشت‌ناپذیر کناره‌گیری کرده‌است‌امکان می‌دهد تا رنگ شخصیتی‌او پرتوافشان شود و به‌این‌ترتیب‌عشق‌برای‌آخرین‌بار به‌راه‌خودباز گردد. دراین گفتهٔقدیمی‌حقیقتی‌شگرف‌نهفته است:«اکتساب‌بااجتناب».[1]

تأکید برظاهر، به بها دادن بیش از حد به ارزش «زیبایی» در زندگی شهوانی منتهی می‌شود.(۵)در عین حال شخصی از این شمار بی‌ارزش شده است. در «زیبا» دانستن زن چیزی تحقیرکننده وجود دارد. آیا استفاده از این صفت درنهایت به این معنا نیست‌که ما تعمداً ازکاربرد صفت‌های دیگر دوری می‌کنیم و از داوری دربارهٔ کیفیات ذهنی زن می‌پرهیزیم؟ برآوردی گزاف در مقوله‌ای نسبتاً کم‌ارزش‌این ظن را برمی‌انگیزدکه ما عمداً مایل به برآوردن مقولاتی با ارزش والاتر نیستیم. به‌علاوه، تأکید برظواهرنه‌تنها مؤید بی‌ارزش شمردن شخصی است‌که مورد داوری قرارگرفته است، بلکه هم‌چنین نشانهٔ بی‌ارزش شمردن داوری است. زیرا اگر من دربارهٔ زیبایی زنی‌سخن بگویم، این امرنشانهٔآن است‌که نه‌تنها چیزی مناسب دربارهٔشخصیت زن ندارم، بلکه رغبت چندانی هم نسبت به شخصیت وی ندارم-زیرا به‌کیفیات شخصیت بها نمی‌دهم.

تمام‌عشوه گری‌ها، همهٔ عاشق‌پیشگی‌های‌معمولی گذشته وحال، به شخصیت درونی یار به‌طور ناخودآگاه توجه ندارند. یگانگی و تفرد دیگری عمداً دراین‌گونه برخوردها نادیده‌گرفته می‌شود. مردمی که داوطلب این گونه عشق‌ورزی‌های سطحی‌اند از تعهدات عشق واقعی می‌گریزند، از هرنوع حس داشتن پیوندهای واقعی با یار فراری‌اند - زیرا این پیوندها مسؤولیت به بار می‌آورد. این عده

1- (By abstaining we obtain)

در مفهومی جمعی پناه مـی‌گیرند و یك «سنخ» را ترجیح مـی‌دهند؛ یارشان درهـرمـوقعی کم و بیش نمایندهٔ اتفاقـی آن سنخ است. ایشان بیش‌تر سنخ‌برمی گزینند تا شخصی بخصوص را. عشق ایشان معطوف «دیدهای» سنخی ولی‌غیرشخصی‌است. آن‌سنخ‌زنانه‌ای که‌بیش‌ترمورد پسند واقع می‌شود، دختری است که در گروه همسرایان کارمی کند.[1]

هنگامی که شخصیت این سنخ را تجزیه‌کنیم به‌آسانی می‌توان وی را درك کـرد. دخترهمسرا، بـه اصطلاح سمبلی است از دختران «عمده فروش» . او نمونه‌ای جدایی ناپذیر از سازوکاری معین است: تمام گروه. اوعضو گروه‌رقص‌است و به این‌ترتیب بخشی از یك گروه جمعی. با این‌حساب وی نمی‌تواند از چهارچوب آن گروه پـا فراتر بگذارد، او نمی‌تواند در دسته‌ای که روی صحنه هستند از خـط گروه خارج شود. مردم معمولی‌امروزی این نوع زن رابه عنوان زن‌آرمانی بـرای عشق‌ورزی بـرمی گزینند، زیرا این زن، با بی‌شخصیتی خـود نمی‌تواند بـه مـرد مسؤولیت‌تحمیل کند. این‌نـوع زن همه‌جاهست. همان‌گونه‌کـه در نمایش،دختری را می‌توان جای دختر دیگرنشانـد، این دسته از زنان درزندگی به‌آسانی جابه‌جا می‌شوند. دخترسمبلیك گروه رقص وآواز زنی است بی‌شخصیت‌کـه هرمردی بدون نیاز به رابطهٔ شخصی و تعهد می‌تواند به وی نزدیك شود؛ زنی که این مـرد می‌تواند داشته باشد و از این رو به عشق نیازی ندارد. این‌گونه زن مانند شیئی‌است بدون خصیصه‌های‌شخصی، بدون ارزش شخصی. تنها شخص انسان مـی‌تواند معشوق را دوست داشته باشد، بـی‌شخصیتی دختر رقصنده‌را نمی‌توان دوست داشت. دراین زنان مشکل،و فاداری

1- chorus girl

وجود ندارد؛ بی‌وفایی تابع بی‌شخصیتی است. نه‌تنها بـی‌وفـایی در این گونه روابط شهوانی محتمل است؛ بلکه ضروری نیزهست. زیرا آن‌جا که سعادت درعشق موجود نباشد، این فقدان را بـاید بـا کمیت لذت جنسی جبران کرد.

این نوع عشق‌ورزی ، نشانه‌ای است ازشکل معیوب عشق کـه اغلب این‌جمله را دربارهشان بکار می‌برند: « من این زن را داشتهام » این جمله بطورکامل ماهیت این گونه عشق‌ورزی را به معرض نمایش می‌گذارد. آن‌چه که «دارید» می‌توانید دور بیندازید؛ آنچه کـه مالك آنید، می‌توانیدتغییرش‌دهید. هرگاه‌مردی «مالك زنی باشد، به‌آسانی می‌تواندوی‌را مبادله کند، حتی می‌تواند برای‌خود زنی‌دیگر «بخرد».

این‌رابطهٔ «داشتن» درنگرهٔ زن نیز رونوشتی دارد. زیرااینگونه عشق‌ورزی سطحی که تنها به‌سطح یار، ظاهر بیرونی وی توجه دارد، خود برای‌زن‌هم موضوعی سطحی‌است. آن‌چه که شخصی به‌اینگونه «هست» به‌حساب نمی‌آیـد، تنها چیزی کـه به حساب می‌آید مقدار نیازی است کـه شخص به عنوان یار احتمالی جنسی دارد . آن‌چه که دارید ممکن‌است برهم بریزد، همینطور «سطح» زن‌نیز ـ با آرایش‌ـ قابل‌تغییر است. بنابراین نگرهٔ زن با نگرهٔ مرد تطبیق می‌کند. این‌زن آن‌چه در قدرت‌دارد ، بکار می‌برد تا کیفیت‌های شخصی‌خود را پنهان سازد، تا مردرا با آن‌ها آزار ندهد، و به مرد آن‌چیزی رابدهد که در جست‌وجویش است: یعنی چیزی‌را که مرد ترجیح می‌دهد. این زن‌ـ یا بهتر گفته باشیم «عروسك» شهری معاصر بطورکامل درظاهر خـود غرقه‌است. اومی‌خواهد که «موردمصرف‌واقع‌شود» ـ ولی‌نمی‌خواهد که به شدت موردمصرف واقع‌شود ، و نمی‌خواهـد برای آن‌چه که به واقع‌هست به‌کار گرفته شود: یعنی شخص‌آدمی با همهٔ‌وحدانیت و

PersianPDF.com

تفردش. او می‌خواهد به عنوان عضوی از یك جنس بکار گرفته شود ، و از این‌رو تن‌اش‌را ، باتمام کیفیات غیر اختصاصی آن درمعرض دید می گذارد. او می‌خواهد بی‌شخصیت باشد و نمایندهٔ آن دسته زنانی که طرفدار مد روزاند ونمایش‌دهندهٔ اتفاقاتی که دربارار بیهودگی‌های شهوانی روی می‌دهد. این‌زن هرچه برده‌وارتر ، خواهد کوشید این سنخ مردمی را تقلید کند، و در انجام این کار الزاماً باید به خود و خویشتن‌خود وفادار نباشد .

برای مثال ، این زن می‌تواند نمونهٔ خودرا ازمیان هنرمندان سینما برگزیند. او بارها و بارها خودرا با این‌سنخ می‌سنجد. سنخی که نمایش‌دهندهٔ‌خوداو یا نمونهٔ زن آرمانی مردی‌است که با اواست. او ابداً نیازی ندارد برشخصیتی که درتمام موجودات انسان یگانه و مقایسه‌ناپذیر است تأکید کند .

این‌زن حتی اشتیاقی‌هم ندارد که خود نوع جدیدی از زن دیگر بیافریند، و برای ارائهٔ شیوه‌ای جدید هم اقدامی نمی کند. وی به‌جای آفریدن دسته‌ای‌جدید، به این راضی‌است که نمایندهٔ دستهٔ خود باشد. این‌زن با شادی، و درکمال آزادی، خود را به مردی از آن‌دسته که ترجیح می‌دهد، عرضه می کند. این‌زن هرگز خویشتن‌را دراختیارمرد قرار نمی‌دهد، هرگز عاشقانه خویشتن‌را تسلیم نمی کند.

با پرداخت این چنین گمانه‌ها و طی کردن این گونه خط سیر ، بیش‌تر و بیش‌تر از حقیقت دور می‌افتد و تجربهٔ شهوانی را کام می‌بخشد . زیرا مردی که از این‌قماش زنان برمی گزیند ، ابداً خواهان‌او نیست؛ این‌مرد درواقع‌قماش‌خودرا برگزیده است. این‌زن با تبعیت از امیال مرد، درواقع به آن‌چه مرد نیاز دارد و می‌خواهد «دارا» باشد، پاسخ می گوید. و هردوطرف معامله دست‌خالی هستند.

به‌جای جست‌وجوی یکدیگر و یافتن خویشتن هم دیگر ، یافتن وحدانیت و تفرد که به‌تنهایی برای عاشق یکدیگر بودن و زندگی ارزشمند داشتن کافی است، این زن‌ومرد خودرا فریب‌داده‌اند. زیرا هرمرد درکارخلاق خود، آشکارساز وحدانیت و تفردخویش است، ولی‌در عشق‌وحدانیت و تفرد یار خود را به خویش می گیرد . درتسلیم دوجانبهٔ عشق ، در داد و دهش میان دو انسان ، شخصیت هریك از طرفین به جای خود می آید. تکانهٔ عشق‌تا آن‌لایه‌ای ازوجودپیش‌می‌رود، که درآن‌هروجود شخصی آدمی،دیگر نمایندهٔ «دسته‌ای» خاص نیست، بلکه نشانهٔ خود او است ، غیرقابل مقایسه ، جایگزین ناپذیر و دارای شوکت کامل وحدانیت‌خویش. این‌شوکت، شوکت آن‌فرشتگانی است که به‌عقیدهٔ فلاسفهٔ اسکولاستیك نشانهٔ نوع نیستند ؛ بلکه از هرکدام‌شان تنها یك‌مورد وجود دارد .

اگر نگرهٔ عشق صادق، جهت اندرون شخصی نسبت به‌شخص دیگر را بنمایاند، خود به تنهایی ضمانت وفاداری هم هست. به‌کلام دیگر ، ضمانت بقای عشق، از خود عشق حاصل می‌شود ، اما چیزی بیش‌تر از عشق حاصل می‌شود: «ابدیت» عشق. عشق را تنها می‌توان به عنوان‌چیزی جاودانی تجربه‌کرد. عاشق صادق، درلحظه عشق ، در لحظهٔ تسلیم‌ودرتسلیم به‌موضوع‌عشق، نمی‌تواند یقین کند که‌احساسش تغییر نخواهد کرد. این مسأله هنگامی قابل‌درك‌است که درنظر داشته باشیم احساسات عاشق، درست همچون هرفعل روحانی‌دیگر ـ مثل شناخت یا بازشناخت ارزش‌ها ـ معطوف جوهر معشوق‌و ارزش شخصی‌وی می‌باشد. آنگاه که دریافتم دو دوتا می‌شود چهارتا ، این مسأله‌را یکبار و برای همیشه می‌فهمم. «همه مسایل همین‌طور است.» و یکبار که به‌واقع با دیدن دیگری به یاری‌عشق، ماهیت درونی وی‌را

درك كردم، همه‌چیز را دربارهٔ او می‌دانم:

حال باید به‌حقیقت این‌مسأله تسلیم شوم، باید به این‌عشق تسلیم شوم، و این‌عشق نیز به‌من تسلیم شود. آن لحظه‌ای که عشق راستین‌را تجربه می کنیم، به تجربهٔ عشقی با ارزش ابدی نشسته‌ایم ، هم‌چون حقیقتی که به‌عنوان «حقیقت ابدی» باز می‌شناسیم. درست به همین شیوه، هرچه عشق در زمانی عادی بیش‌تر طول بکشد، الزاماً به‌عنوان «عشق ابدی» تجربه خواهد شد .

اما آدمی در جست‌وجوی خود به‌دنبال حقیقت ، ممکن‌است اشتباه کند. نیز درموضوع عشق، ممکن است آدمی خود را بفریبد . ممکن‌است‌شخصی‌فکر کند که عشق چشمانش‌راگشوده است، درحالی که وی با خاطرخواهی صرف نابینا شده است . ولی‌هیچ کس نمی‌تواند با این‌گمان‌کار را شروع کند که حقیقت ذهنی به‌علت آن که «تنها ذهنی» است ، اشتباهی احتمالی است . این خطا را می‌توان تنها کمی‌بعد آشکار کرد. همین‌طور، برای‌هیچ کس امکان ندارد که«مدتی» گذرا عاشق باشد ؛ امکان ندارد که نیت حالت گذرایی از این‌شمار داشت‌و مدتی معلوم را به عشق گذراند. نهایت این است که شخص می‌تواند به‌بهای آشکار شدن بی‌ارزشی موضوع عشقی‌اش تا مدتی عاشق باشد. به این‌ترتیب به‌محض آنکه‌معشوق درخیال‌عاشق بی‌ارزش شود، عشق عاشق نیز «تمام می‌شود» .

تملك صرف‌را می‌توان تغییر داد. اما از آن‌جاکه عشق‌واقعی معطوف‌آن جنبه‌از شخص دیگری نیست که می‌توان‌در «تملك» آورد، یا درجهت‌آن چیزی نیست‌که دیگری «دارد» ؛ و از آن‌جاکه عشق واقعی معطوف آن چیزی است که دیگری «هست» ـ این گونه‌عشق واقعی، و تنها چنین عشقی، به نگرهٔ تك‌همسری منتهی می‌شود. زیرا

نگرهٔ تك‌همسری ادراك یار را در تمام یگانگی و تفردش ، و دریافتن اندرون، وارزش شخصیتی‌اش فراهم می آوردوبه‌ورای‌همهٔ‌خصوصیات جسمانی و مزاجی می‌رود ، زیرا این‌ویژگی‌ها واحد و مفرد نیست و می‌توان آن‌ها راکم‌وبیش به همان ترتیب‌در اشخاص‌دیگر یافت .

نتیجهٔ آشکار این‌مسأله آن است که خاطرخواهی صرف، که بنا به‌طبیعت آن، کم‌وبیش «حالت هیجانی» گذرایی است، باید درواقع به‌عنوان تنها مورد ممنوعیت‌ازدواج به حساب آید. این‌امر به‌هیچ‌وجه به‌این‌معنا نیست که عشق‌واقعی‌به خودی‌خود، تنها مورد آزادی‌ازدواج به‌شمار می آید . ازدواج چیزی بیش‌از موضوع یك تجربه شخصی است. ازدواج ساختاری پیچیده است، نهادی‌است از یك زندگی اجتماعی که توسط دولت‌قانونی شده، یا توسط کلیسا به‌آن‌مشروعیت داده شده است. یعنی که، ازدواج به‌عمق قلمرو اجتماعی دست‌می‌یابد، پیش‌از رسمی‌شدن ازدواج باید بعضی از شرایط اجتماعی را درنظر داشت. افزون براین، شرایطو موقعیت‌هایی زیست‌شناختی‌وجوددارد که در هرحال ممکن‌است مانع ازدواج‌شوند. ملاحظات نژادی‌ممکن است در تصمیم به‌ازدواج دخیل باشد. این عوامل ممکن‌است عشقی از این‌دست‌را بی‌اعتبار نکند، ولی‌دوطرفی که قصدانجام‌چنین‌ازدواجی را دارندممکن‌است به‌این راضی‌باشند که ازدواج‌شان رابطه‌ای‌روحانی است و به دنبال همراه معمولی ازدواج : تولید مثل، نروند.

ازسوی‌دیگر،هر گاه انگیزه‌های فرعی عشق واقعی ، موجب ازدواج‌شوند، این‌ازدواج درنهایت دارای ماهیت «عشق‌ورزی»است- عشق‌ورزی از آن گونه که شرح آن‌گفته شد . یعنی حالتی معطوف به«داشتن»، حالتی درجهت مالکیت. بخصوص ،آن‌گاه که‌انگیزه‌های اقتصادی‌در تصمیم گرفتن مؤثر باشند، میل‌مادی گرایانهٔ «داشتن» قوت

می‌گیرد. به‌علت وجود این انگیزه‌ها است که مؤسساتی همچون دلالی ازدواج جان‌می‌گیرند. برای‌دلالی ازاین دست، عامل اجتماعی ازدواج، که‌درواقع‌والاترین وتنهاعامل است، تك می‌افتد. انحطاط روابط انسانی حاصل از این امردرنسل بعدی‌دیده‌می‌شود. مردجوانی را می‌شناسیم که‌خانه را ترك گفت تا از ستیز مداوم والدین بگریزد، والدینی که همیشه وی را در مباحثات خویش داخل می‌کردند. این جوان با بهره‌وری از سادگی‌واشتیاق جوانی‌طوری برنامه‌ریزی کرد تازندگی خودرا وقف‌تأسیس‌موسسه‌یی بنماید که‌تنهاهدفش‌جلوگیری ازازدواج میان‌مردم ناسازگار هم‌چون والدینش باشد.

عشق‌واقعی به‌خودی خودعامل تعیین‌کنندهٔ روابط تك همسری است. ولی‌عامل دیگری هم وجود دارد، عامل انحصاری بودن (اسوالدشوارتز [1]). عشق عبارت است از حس‌اتحاد درونی؛ رابطهٔ تك‌همسری، به‌صورت ازدواج، پیوندی بیرونی است. وفاداری‌یعنی حفظ جزئیات‌این پیوند. ولی انحصاری بودن این‌پیوندموجب‌می‌شود تاشخص‌الزاماً پیوندی«درست» را شکل دهد؛ این شخص‌نه تنها باید خودرا آمادهٔ قیدنماید، بلکه باید بداند خود را به‌که مقید می‌کند. این‌تقید بسیار مهم خواهدشد زیرا وی به‌سود شریك زندگی، تصمیم خواهد گرفت. به‌این‌ترتیب پختگی‌شهوانی به مفهوم پخته‌بودن‌درونی لازم برای رابطهٔ تك‌همسری مستلزم وجود نیازی دوگانه است: توان گزینش شریك زندگی، وتوان وفاداری قاطع‌نسبت‌به‌وی.

جوانی دورانی است برای آماده سازی زندگی شهوی و هم‌چنین زندگی به طور کل آن. جوان باید بکاود، شریك زندگی

1-Oswald Schwarz

درستی جستجو کندویار درستی بیابد. جوان هم چنین باید «بیاموزد» که مدتی طولانی وفادار بماند. این دونیاز، گاه در جهت مخالف یکدیگر حرکت می کنند. زیرا از یك سو، برای ایجاد توان گزینش شریك زندگی، جوان باید تا حدی بینش شهوی وتجربهٔ شهوانی کسب کند. از سوی دیگر، جوان در راه ایجاد توان وفاداری، باید بکوشد، دروزای تغییرات صرف خلقی رشد کند، به همسر خود اتکاء کند و رابطه عاشقانه اش را با او حفظ کند. دربعضی موارد جوان (دختر یا پسر) نخواهد دانست آیا بهتر است به منظور تجربه کردن روابط بسیار متنوع دیگر، رابطه ای را قطع کند تادرنهایت بتواند شریك درستی بیابد؛ یارابطهٔ موجود را تاحد ممکن حفظ نماید تا هرچه زودتر بتواند وفاداری بیاموزد. درعمل، بهترین راهنمایی برای جوانی که با این تناقض روبه رو است عبارت است از طرح این مسئله به صورت منفی. باید امکان داد تا جوان ازخود سؤال کند آیا دوست داردرابطهٔموجود وارزشمندی را به علت ترس از تقید وکوشش برای فرار از مسؤولیت «از هم بپاشد» یا به صورت دیگر به وی امکان دهیم از خود بپرسد آیا به رابطه ای محتضر بسنده می کند زیرا می ترسد چند هفته یا چند ماهی تنها بماند. هرگاه جوان به این طریق به انگیزه های ذهنی خود بنگرد، به آسانی می تواند تصمیمی عینی اتخاذ کند.

«شلر» عشق را حرکتی روحانی به سوی والاترین ارزش ممکن معشوق می داند، فعلی روحانی که طی آن این والاترین ارزش ـ که آن را «رستگاری» شخص می نامد ـ درك می شود. اسپرلنگر [1] نیز تعبیر مشابهی دارد: که عشق توان های نهفتهٔ ارزشی معشوق را درك می کند.

1- Spranger

فون هاتینگبرگ [1] این مسئله را به صورتی متفاوت بیان کرده است: عشق شخص را به همان شکلی می بیند که «منظور» خداوند است. عشق، به نظر ما تصویر ذهنی ارزشی، وجود انسان را برما آشکار می کند. به این ترتیب، عشق، فعلی متافیزیکی انجام می دهد. زیرا تصویر ذهنی ارزشی که در جریان فعل روحانی عشق بر ما آشکار می شود اساساً «تصویر» چیزی نامریی، وغیرواقعی ـ تحقق نایافته ـ است. درفعل روحانی عشق، ما شخص را ازنظر وحدانیت و تفرد وموجودیت وی به مفهوم اسکولاستیك، نه تنها آن گونه که «هست» می یابیم، بلکه وی رااز نظر آن چه که می تواند باشد وخواهد بود (یعنی کمال [2]) درمی یابیم. بگذارید تعریف راستینگی [3] آدمی را به عنوان یك امکان به یاد آوریم ـ امکان تحقق بخشیدن ارزش ها، امکان تحقق بخشیدن به خویشتن: بنابراین آن چه عشق می بیند نه چیزی بیش تر و نه چیزی کم تر از این «امکان» وجود آدمی است. دراین جا بهتر است جملهٔ معترضه ای گفت و آن اینکه هدف روان درمانی هم باید این باشد که ببیند موجودات انسانی ازنظر امکانات شخصی خودچگونه رفتار می کنند، وارزش های نهفته رادراین امکانات چگونه شرکت می دهند. آن چه که ما عشق می نامیم پاره ای است از اسرارمتافیزیکی فعل روحانی که بیرون ازتصویر اصلی معشوق موفق به خواندن تصویر نهفته می شود. زیرا کشف ارزش های نهفته برپایهٔ حقایق بنیادین، موضوع محاسبه نیست. حقایق را می توان محاسبه کرد؛ توان های نهفته به علت ماهیتی که دارند قابل محاسبه نیستند.

1- Von Hattingberg
2- Entelechy
3- Reality

هشیاری نسبت به‌ارزش‌ها تنها به آدمی غنا می‌بخشد . در واقع، بخشی از این غنای درونی آن گونه که در بحث مربوط به ارزش‌های تجربی دیدیم معنای زندگی انسان را تشکیل می‌دهد . بنابراین ، عشق باید الزاماً عاشق را غنی سازد. پس اگر چنین باشد ، نباید چیزی به‌نام «عشق ناکام و ناشاد» وجود داشته باشد؛ این اصطلاح خود متناقض خویش است. چه شما واقعاً عاشق باشید ـ که در این حال چه عشق بازگردد یا نه، باید احساس غنا کنید؛ و چه واقعاً عاشق نباشید و در واقع نیت درون و وجود شخص دیگر هم نداشته باشید، یا اورا بطور کامل از دست داده باشید و تنها در جست‌وجوی یافتن چیزی جسمانی «مربوط» به‌او یا صفت ویژهٔ (روانشناختی) که او «دارد» باشید. در این گونه موقعیت بسیار محتمل است که احساسات تان ناکام بماند، ولی شما که واقعاً عاشق نیستید . باید این مسئله را به‌یاد داشت: که خاطر خواهی ما را از قضاوت باز می‌دارد؛ عشق راستین توان‌شناخت و قضاوت می‌دهد. عشق به ما امکان می‌دهد اندرون روحانی دیگری را ببینیم، راستینگی (واقعیت) طبیعت جوهری دیگری و توان‌های نهفتهٔ ارزشی او را مشاهده کنیم. عشق به‌ما امکان می‌دهد شخصیت دیگری را به‌عنوان جهانی کامل تجربه کنیم، و به‌این ترتیب دنیای خویش را گسترش دهیم . درعین حال که عشق به‌ما غنا می‌بخشد و «کامیاب» مان می‌کند، هم‌چنین به شخص دیگر امکان می‌دهد تا به‌سوی ارزش‌های نهفته‌ای هدایت شود که تنها با عشق قابل مشاهده و درک است. عشق، معشوق را یاری می‌کند تا آن‌چیزی شود که عاشق می‌بیند. از آن‌جا که معشوق می‌خواهد سزاوار عاشق باشد، لایق دریافت این گونه عشق، می‌کوشد خود را به‌تصویر ذهنی عاشق شبیه‌تر کند، به‌این ترتیب وی بیش از پیش تصویر «همان چیزی خواهد شد که خداوند اراده کرده وخواسته است .» بنابراین حتی ، درعین حال که عشق «ناکام» به ما غنا

می‌بخشد وسعادت‌می‌آورد ، عشق «کامیاب» به‌طور مشخص آفریننده ارزش‌است. درعشق دوجانبه ، هریك آرزومنداست سزاواردیگری باشد ، بیش‌ترشبیه تصویرذهنی دیگری باشد ، یعنی نوعی فراگرد احتجاجی که طی آن هریك دیگری‌را ازبند می‌رهاند وبه‌این ترتیب تعالی می‌بخشد.

ما نشان دادیم که عشق ناکام یاناشاد ، اصطلاحی متناقض‌است. ازنقطه‌نظرروانشناختی ، این اصطلاح باترحم نسبت به‌خود آمیخته است . به‌مفهوم مناسب یانامناسب هرتجربه بیش از حد بها داده شده است . گذشته ازهرچیز، درمسایل‌شهوانی ، نقطه نظرلذت‌جویی‌جائی ندارد. بازیگران زندگی ، هم‌چون تماشاچیان تئاتر معمولا پی‌می‌برند که داستان‌های غمناك نسبت به‌داستان‌های خنده‌دار تجارب عمیق‌تری به‌شمارمی‌روند. حتی‌هنگامی که روشن‌شود تجارب عشقی‌ما باسعادت قرین نبوده است ، ما نه‌تنها ازغنا بهره‌ور شده‌ایم ، بلکه هم‌چنین شناخت عمیق‌تری اززندگی یافته‌ایم؛ این‌گونه تجارب آن چیزهای عمده‌ای هستندکه موجب رشد وپختگی درونی می‌شوند.

البته تجربهٔ غنای‌درونی عشق ممکن است باتنش همراه باشد. بیماران روان‌نژند ازاین تنش‌ها می‌ترسند وازهرچیزی که ممکن‌است به‌بروزتنش منتهی‌شود می‌گریزند . تجربهٔ عشق بدون سعادت وناکام کاربردی مشخص‌داردـهدف‌محافظت‌طفل سوخته ازشرارعشق [۱] (۶) است. زیرا آن‌ها که‌یکبار این ناکامی‌راتجربه کرده‌اند ، دوست‌ندارند دوباره آن را تکرار کنند. بنابراین،جملهٔ «عشق‌ناکام» نه‌تنها اصطلاحی است حاکی‌ازترحم به‌خویش، بلکه نشانهٔ لذت انحراف‌یافتهٔ ناکامیابی

1- Fire of Eros

است . افکار خاطرخواه، تقریباً بـه صورتی خودآزارانه در پیرامون ادباروی می‌چرخد. این شخص در پس اولین ـ یا آخرین ـ شکست خود سنگر می گیرد و به‌این ترتیب انگشتانش هر گز دوباره نمی‌سوزد. او در پس ناکامی خود پنهان می‌شود ؛ او به‌سمت ادبار گذشته می گریزد تا از امکان سعادت آینده جلو گیری کند. وی به‌جای ادامهٔ جست وجو تا لحظهٔ یافتن، جست وجو کردن را متوقف می کند . به‌جای بازنگاه داشتن چشمـان برای دیدن فرصت‌های مناسبی که عشق به‌وی عرضه می کند ، چشمان را می بندد . او هم‌چنان که جادو شده است ، چشمانش را به‌تجربه‌ای ناموفق می‌دوزد تا زندگی را نبیند . او می‌خواهد درامان بـاشد ، نه‌پذیرا . او نمی‌تواند تجربهٔ ناموفق خودرا ازیاد ببرد ، زیرا نمی‌خواهد به‌خـود فرصت انجام تجربه‌ای دیگر بدهد.

این چنین شخصی باید دوباره تربیت شود ؛ او باید بیاموزد که چگونه همیشه آماده و پذیرای فرصت‌های بی‌شماری باشد که سر راهش قرار می گیرد . زیرا احتمـال دارد درزندگی آدمی معمولی ۹ مورد عشق ناکام در برابر یك مورد عشق موفق وجودداشته باشد. او تنها باید در انتظار این یك فرصت باقی بماند ، نه آن که برسرراه این اتفاق با کار- برد انحرافی عدم موفقیت برای دفع کردن سعادت، مانع ایجاد کند . بنابراین درمان روان‌درمانی عشق ناکام باید شـامل به‌راه آوردن این گرایش و ثابت کردن وظیفهٔ شخص باشد نه کیفیت زندگی بطور کلی، بلکه به‌ویژه زندگی عاشقانه .

حتی عشق دوجانبه‌هم بدون ناکامی نیست. از جملهٔ این ناکامی‌ها می‌توان طغیان حسادت را نام برد . حسادت یکی از جنبه‌های مادی گرایی عشق ورزی است که از آن سخن گفته‌ایم. در ریشه‌هـای این ناراحتی ، نگره‌یی به‌سمت موضوع عشق به‌عنوان مملـوك موجود است . آدم

حسود باشخصی که دوست دارد، طوری رفتارمی کند که مالك او است؛ این آدم ، معشوق را تاسرحد تکه‌ای از اموال تنزل می‌دهد . او می‌خواهد معشوق «تنها از آن وی» باشد ـ وازاین روثابت می‌شود که وی براساس «داشتن» فکرمی کند. دررابطهٔ عشق واقعی جایی برای حسادت نیست. از آن‌جا که عشق واقعی مستلزم احساس متقابل وحدانیت وتفردشرکای زندگی است ، مسأله حسادت ازمیان می‌رود . رقابتی که عاشق حسود از آن می‌ترسد، امکان جایگزین شدن اورا بارقیب فراهم می آورد . این امکان را فراهم می آورد که عشق را می‌توان به‌دیگری منتقل کرد .ولی این کار درعشق واقعی غیرممکن است ،زیرا معشوق را نمی‌توان باشخصی دیگر سنجید .

نوع دیگری ازحسادت هم که به‌خوبی شناخته شده ، حسادت نسبت به‌گذشتهٔ یاروعشاق گذشته او است . اشخاصی که گرفتار این نوع حسادت هستند همیشه می‌خواهند «اولین» باشند . درآن‌هایی که از «آخری» بودن خوشحال می‌شوند، فروتنی بیش‌تری وجود دارد . اما به‌مفهوم دیگر این حالت فروتنی بیش‌ترنیست ؛ بلکه تنها نگره‌ای است باخواست افزون‌تر. زیراچنین عاشقی ضمن آن که نسبت به‌ارجح بودن تمام پیشینیان خود دلشوره‌ای ندارد ، ولی به‌هرحال عشق خودرا علامت موفقیت برترش می‌داند . تمام آن‌هایی که به‌یکی ازاین اشکال حسادت گرفتارند، این واقعیت بنیادی رانادیده می گیرند، که هیچ موجود انسانی ازنظردرونی ترین نقطهٔ وجود بادیگری قابل مقایسه نیست. مقایسهٔ خویش باشخص دیگر انجام بی‌عدالتی نسبت به‌خود یادیگری است. تصادفاً این مسأله درخارج اززندگی عاشقانه هم درست است.زیراهرشخص به‌نوع متفاوتی آغازمی کند . ولی هرگاه آغاز کارشخصی مشکل‌تر باشد ، سرنوشتش نامهربان‌تراست ، ودرشرایط مساوی ، باید کارنمود

شخصی‌اش بیش‌تر باشد. به‌هرحال ، از آن‌جاکه همه‌جنبه‌های موقعیت تجمیل شده ازسرنوشت‌را هرگزنمی‌توان ارزیابی کرد ، پس اساس واستانده‌ای برای مقایسهٔ کار نمودها وجود ندارد.

آن‌جاکه رابطه به‌حد عشق واقعی‌نمی‌رسد ، وبنابراین آن‌جاکه شخص معشوق نیست ، درنتیجه غیرقابل مقایسه بودن وی بخشی از رابطه‌است ، ومطلقاً مکانی برای حسادت وجود ندارد . زیرا دراین حالت درواقع‌رابطهٔ عاشقانه‌وجودندارد . درنتیجه حسادت درهرمورد احمقانه است ، زیرا یازود ایجاد می‌شود ویادیر به‌وجود می‌آید . حسادت یابه‌علت وفاداری شریك زندگی بی‌جا است ، و یابه‌علت بی‌وفایی‌شریك زندگی‌بنیاد محکمی‌را بوجود آورده‌است . درحالت اخیر،یقیناً حسادت بی‌معناست ، زیرا دیگر رابطهٔ‌شراکت انحصاری وجود ندارد .

ازنقطه نظرتاکتیکی می‌توان گفت حسادت احساسی خطرناك است . حسود همان چیزی‌را به‌وجود می‌آورد که‌از آن می‌ترسد : کناره‌گیری‌ازعشق. وی‌به‌خاطرشکست‌های گذشته مشکوك است‌واین شك موجب بروزشکست‌های بیش‌ترمی‌شود(همان‌طورکه اعتمادنه تنها حاصل‌قدرت‌درونی‌است،بلکه به‌قدرت بیش‌تری‌منتهی‌می‌شود.).حسود، به‌توان حفظ شریك خودنیزمشکوك‌است، ودرواقع‌ممکن‌است‌اورا از دست‌بدهد، ممکن‌است‌شریك خودرابه‌آغوش‌دیگری‌هدایت کند، وبه علت اصرار دروفاداری معشوق اورا ناگزیر بی‌وفاکند . به‌این‌ترتیب موجب می‌شود تاآن‌چه به‌آن معتقد است پیش آید . یقیناً وفاداری یکی ازوظایف عشق است؛ ولی این وظیفه همیشه خاص عاشق است وهرگز ازشریك زندگی‌خواسته نمی‌شود . هرگاه وفاداری‌به‌صورت درخواست‌مطرح شود ، ناگاه شکل چالش به‌خود می‌گیرد.وفاداری،

شریك‌زندگی‌را به‌سمت نگرهٔ اعتراض سوق می‌دهد وازاین طریق دیریازود ممکن‌است بی‌وفایی حاصل شود . اطمینان دیگری هم‌چون اطمینان به‌خویش موجب اعتماد به‌نفس می‌شود ؛ به‌طوری که درکل این اطمینان به‌حق خواهد بود . ازسوی دیگر ، عدم اطمینان موجب فقدان دوجانبهٔ اعتماد می‌شود ، وبه‌این ترتیب درپایان عدم اطمینـان نیزبجا خواهد بود.

از جانب شریك نیز، باید اعتماد با صداقت کامل موجودباشد. اما همان‌طور که اطمینان برای آن‌که صدق اعتقاد به امری ثابت کند، باید از قانونی احتجاجی پیروی کنـد، صداقت نیز می‌تواند متناقض باشد: هر کس می‌تواند با راستی دروغ بگـوید، از سوی دیگر وی می‌تواند با حقیقت دروغ بگوید ـ حتی با دروغ مطلبی‌راست بسازد. یك نمونهٔ آشنا برای پزشکان این داستان است . فرض کنید فشارخون بیماری رامی گیریم و پی می‌بریم کمی بالااست.بیمار از ما می‌خواهد که مقدار فشار را به او بگوئیم . ولی اگر این کار را بکنیم، اوچنان هراسان می‌شود کـه فشار خونش بالاتر خواهد رفت، در واقع خیلی بیش از آن چیزی کـه به واقـع هست خواهد شد . ولـی اگـر ما حقیقت را نگوئیم، ولی رقمی پایین‌تر از مقدار واقعی به او بگوئیم، او را اطمینان داده‌ایم وبه واقع فشار خون بیمارپائین خواهد رفت ـ به این ترتیب درپایان، دروغ ریاکارانهٔ ما(نه دروغ سفید) بجا خواهد بود. به‌طوز کلی در طول زندگی، وبه ویژه در زندگی عاشقانه‌توسل خرافی به حقیقت ، به هر بهایی، تحت تأثیر این تناقض است. نمونهٔ زیر را در نظر بگیرید: بیماری با پزشك خود مشورت می کند که‌آیا می‌تواند دربارهٔ یك‌لحظهٔ‌بی زبان وفراموش شدهٔ بی وفایی به‌شوهرش اعتراف کند یانه. پزشك بر این‌عقیده بود که وی نباید این کار‌راانجام

دهد. در وهلهٔ اول پزشك می‌دانست که این بیمار تنها به علت روان‌نژندی می‌خواست به«بی‌وفایی»خویش اعتراف کند ـ که در واقع این دورهٔ کوتاه بی‌وفایی تنها برای تحریك شوهر و «آزمودن» وی انجام گرفته بود. در وهلهٔ دوم، بطور عینی(یعنی،دررابطه باموضوع وبدون توجه به انگیزه و روان‌زایی) پزشك فکر می کرد که با گفتن«حقیقت»، بیمار تنهاشوهرخود را می‌فریبد. زیرااعتراف بیمار گمراه کننده‌خواهد بود، به طوری که شوهر ناگزیر از این اعتقاد می‌شود که درپس این موضوع بیش ازآن چیزی نهفته است که همسرش اظهار می‌دارد،زیرا در غیر این صورت وی وادار نمی‌شد چیزی اعتراف کند. این زن از پیشنهاد پزشك اطاعت نکرد، و نتیجهٔ ماجراطلاق بود که ازنظرقانونی و انسانی به‌آن نیازی نبود.

بگذارید حالا از مسألهٔ بی‌وفایی مشکوك ، به خیانت واقعی بپردازیم . ما در ابتدای این مسأله به استانده‌ٔ مضاعف اخلاقیات برمی‌خوریم:بی‌وفایی در زناشوبی ازجانب مرد وزن به طرق‌مختلفی مورد داوری قرار می گیرد . زن معمولا به خاطر زنا بیش‌تر و سخت‌تر مورد سرزنش قرار می گیرد. شاید بی‌عدالتی این استانده‌ٔ دوگانه، ظاهری باشد. زیرا از نظر روانشناسی نگرهٔ دو جنس نسبت به زندگی جنسی‌به طورقابل‌توجهی متفاوت است . مثلاآلرز ،[1] این اختلاف را درقاعدهٔ زیر این‌گونه بیان‌کرده است: مردخود رابه‌عشق عاریه می‌دهد، زن، خویشتن را به عشق وامی گذارد.

سرانجام،علت‌جامعه‌شناختی‌این‌استانده‌ٔدوگانه‌رانبایدنادیده گرفت. زیرا زنی که باچندمرد «سروکار» داشته است‌هرگاه بچه‌دار شودهرگز

1- Allerz

نمی‌تواند به یقین پدر طفل را مشخص کند؛ درصورتی که شوهر به‌طور کامل از ابوت خویش مطمئن است.(۷)

نتایجی که می‌توان ازبی‌وفایی شریك زندگی به دست آورد بی‌شمار است. تنوع نگره‌های احتمالی نسبت به بی‌وفایی مجالی برای شکوفا کردن ارزش‌های نگره‌ای بوجود می‌آورد. یکی ممکن است با گسستن رابطه از صدمه‌ای که به وی رسیده است انتقام بگیرد؛ دیگری ببخشد و بسازد؛ سومی بکوشد دوباره شریك خود را به‌دست آورد، و بروی پیروز شود.

مادی گرای عشق ورز نه‌تنها شریك زندگی را مملوك به حساب می‌آورد، بلکه فعل جنسی را هم به معامله بدل می‌کند. این امر به‌سادگی به ظهور فحشا می‌انجامد. فحشا، به عنوان مشکلی روانشناختی، هم برای فاحشه‌ها مسأله‌است و هم برای «خریداران». آن‌چه که پیش از این در بحثی در این رابطه گفته‌ایم، دراین مورد نیز صادق است: که ضرورت اقتصادی، نوع محصول ویژه‌ای به‌هیچ کس تحمیل نمی‌کند. یعنی، این ضرورت زنی را که از نظر روان‌شناختی و اخلاقی طبیعی است به‌سوی فحشا سوق نمی‌دهد. برعکس چگونگی مقاومت زنان در برابر اغواهای فحشا به رغم ضرورت اقتصادی شگفت آور است. این راه حل برای اضطرار اقتصادی از نظر ایشان کاملا منتفی است، و به‌نظر می‌رسد همان قدر که مقاومت‌شان در برابر این امر طبیعی باشد، همان قدر هم این مقاومت نسبت به دعوت به فاحشگی عادی است.

و اما دربارهٔ مشتری فاحشه: این شخص دقیقاً در پی نوعی زندگی عشقی بی شخصیت و بی‌قیدی است که این رابطهٔ معامله‌گونه به وی خواهد داد. فحشا، ازنقطه نظر بهداشت روانشناختی کم‌تر موردتوجه قرار گرفته است. خطر اساسی آن است که فحشا دقیقاً نسبت به مسایل

جنسی نگره‌ای را می‌پرورد که آموزش جنسی خواهان پیشگیری آن است. این نگره است که موجب می‌شود مسألهٔ جنسی به وسیلهٔ صرف لذت تبدیل شود ـ نوعی حس گرایی[1] کاملا منحط جنسیت که باید وسیلهٔ بیان عشق باشد، در خدمت اصل لذت و ارضای غریزه‌ها درمی آید ولذت جنسی خود هدف می‌شود.

آموزش اشتباه جوانی که در آرزوی عشق است موجب می‌شود تا وی در بزرگسالی به مشتاق مسایل جنسی بدل شود. ما موردی را می‌شناسیم که مادر پسرش را برای سرد کردن عشقش به دختری که به اعتقاد او خانواده‌اش از نظر اقتصادی و اجتماعی پایین‌تر از ایشان بود، به سمت فاحشه‌ها سوق می‌داد. سوق تکانه‌های عشقی به بیراههٔ فحشا، انحطاط مسایل جنسی تا حدارضای غریزی صرف و تنزل شریك زندگی تا حدشیئی غریزی صرف، احتمالاً راه را به‌سوی نوع درست زندگی عشقی سد می‌کند، آن نوع زندگی عشقی که دیگر مسألهٔ جنسی چیزی بیش از یك تجلی عشق و کم‌تر از افتخار تاجگذاری نیست. هنگامی که به علت عادت به فحشا، درمرد جوان لذت جنسی به عنوان هدف تثبیت شود، ممکن است همهٔ زندگی زناشویی آیندهٔ او آسیب بیند. زیرا آن گاه که واقعاً عاشق می‌شود، دیگر نمی‌تواند به عقب باز گردد، یا بهتر گفته باشیم، او دیگر نمی‌تواند به پیش رود، او دیگر نمی‌تواند به نگرهٔ صحیح عاشق صادق نسبت به مسألهٔ جنسی دست یابد. فعل جنسی برای عاشق تجلی جسمانی اتحاد روانی ـ روحانی است. ولی آن گاه که آدمی نسبت به مسایل جنسی نه به عنوان وسیلهٔ تجلی بلکه به عنوان هدف، عادت کرد، بلافاصله زنان را به دوطبقه

1- Sens-alism

تقسیم خواهد کرد ـ طبقهٔ پاکان و طبقه فاحشگان ـ و درنتیجه مشکلات روانشناختی به وجود خواهد آمد. این گونه موارد را به‌خوبی می‌توان در مجلات روان‌درمانی مطالعه کرد.

برای زن، نیز، الگوهایی وجود دارد که موجب اختلال در سیر رشد طبیعی وی در تجربهٔ مسألهٔ جنسی به عنوان تجلی عشق می‌شود. و اینجا نیز، آزار ایجاد شده را به سختی می‌توان اصلاح کرد. دریك مورد از این دست، دختری در ابتدا با دوست پسر جوانش رابطه‌ای افلاطونی داشت؛ و به‌علت آن که هیچ نوع تکانهٔ جنسی حس نمی‌کرد، انجام رابطهٔ جنسی را نمی‌پذیرفت. دوست پسرش بیش از پیش دراین باب پافشاری می‌کرد تا سرانجام یك روز به او گفت: «حدس می‌زنم باید سردمزاج باشی». دخترك از آن پس نگران می‌شود که نکند این مسأله درست باشد. ازاین‌رو متلاطم از ترس سردمزاجی، تصمیم می‌گیرد خود را به جوان تسلیم کند ـ تا به پسرو خویشتن ثابت کند که این مسأله اشتباه است. نتیجهٔ این تجربه، ناگزیر، ناتوانی کامل در تجربه کردن لذت بود. زیرا هنوز تکانهٔ جنسی نشو و نما نکرده بود؛ این تکانه هنوز بیدار نشده بود و نمی‌شد آن را برانگیزاند. این دختر به جای انتظار برای رشد تدریجی و خود به خود این تکانه، با نومیدی وارد اولین فعل جنسی شده بود تا ظرفیت لذت بردن خود را ثابت کند، ولی درعین‌حال ترس مرموزی را حس کرده بود براین پایه که نکند قادر به انجام کار نباشد. این‌چنین موقعیت مصنوعی به خودی خود برتمام تکانه‌های غریزی که ممکن است برانگیخته شوند مهار می‌زند. دراین گونه شرایط با شگفتی درمی‌یابیم که دخترك، مضطرب ازموقعیت خویش، احتمالاً نمی‌تواند پاسخ‌گو و مسؤول مسایل باشد. اثر احتمالی این نومیدی برزندگی عاشقانه آیندهٔ زن عبارت است از

سردمزاجی روانزا واز نوع روان‌نژندی ـ اضطرابی ـ انتظاری[1] .

«سازوکار»[2] آن‌چه که اضطراب انتظاری نامیده می‌شود برای روان درمانگر آشنا است. هنگامی که آگاهی می کوشد افعال رابه‌طور طبیعی و بدون فکرتنظیم کند ، چیزی بـه خطا ایجاد مـی‌شود . مثلاً کسی کـه لکنت زبـان دارد به شدت به طریقه‌ای که سخن می گوید آگاه است ـ به هنگام سخن گفتن، درمورد آن چیزی که مـی‌خواهد بگوید، تمرکز ندارد: اوبه‌جای‌چراها، چگونگی‌ها را مشاهده‌می کند. و به این ترتیب‌خود رامیار می کند ـ توگویی کلماتش مانند موتوری است که وی طی آن می کوشد هنگام حرکت این موتور ، انگشتانش رالای‌آن بگذارد وطبق میل‌خود به حرکتش وادارد. اغلب کافی‌است که به الکن آموزش‌داد که‌تنها نیازمند روشن کردن موتور فرضی‌است، و این کلید زدن یعنی بلند فکر کردن.

هر گاه او بخواهـد بلند صحبت کند، دهان طبق میل او سخن خواهد گفت ـ و هنگامی که کم‌تردهان راکنترل کند، راحت‌تر سخن خواهدگفت. هر گاه بتوان بـه وی این مسئلهٔ راآمـوخت، بـه‌خوبی درمان خواهد شد. همان‌گونه که بعداً به صورتـی طبقه بندی شده در فصل بالینی ثابت خواهد شد، روان‌درمانـی بی‌خوابی نیز خـط سیر مشابهی دارد. هر گاه شخصی به اشتباه ذهن خود را معطوف فراگرد به خواب رفتن نماید، هر گاه نومیدانه دزآرزوی خواب باشد،دروی تنشی دروتی به وجود می‌آید که خواب را غیرممکن مـی کند. ترس از بی‌خوابی، اضطرابی انتظاری است که دراین گونه موارد به‌خواب

1- anticipatory - antixey - neurosis

2- mechanism

رفتن را دشوار می کند، و بنابراین واقعیت بی‌خوابی را تأئید می کند، که به نوبهٔ خود آن نیز اضطراب انتظاری را تقویت می کند ـ یعنی ایجاد یك دورباطل.

درتمام اشخاصی که از نظرجنسی احساس نا امنی می کنند، فراگرد مشابهی دیده می‌شود. خویشتن نگری[1] ایشان حادتر می‌شود و ترس ناکامیابی درآن‌ها آغاز می‌شود. این اضطراب خود به شکست جنسی منتهی می‌شود. ذهن بیمارگرفتار روان‌نژندی جنسی دیگر به شریك‌زندگی (همانگونه که‌عاشق نیز) توجه ندارد، بلکه به فعل‌جنسی معطوف است. درنتیجه، این فعل با شکست روبه‌رو می‌شود، وباید هم شکست بخورد، زیرا «به سادگی» صورت نمی گیرد، بطور طبیعی انجام نمی‌شود، بلکه اراده شده است. دراین گونه موارد وظیفهٔ رواندرمانی شکستن دورباطل اضطراب انتظاری جنسی از راه حذف توجه به خود فعل است. به بیمار بایدآموزش داد که هرگز احساس نکندناگزیراست‌فعل‌جنسی انجام دهد. باید از هرچیزی که‌ممکن است سبب شود بیمار احساس«تعهد جنسی» کند جلو گیری کرد. این گونه اجبار(وسواس تکرار) ممکن‌است‌حاصل شریك زندگی(هرگاه زن‌از دستهٔ خواهان «انگیزشی»مسایل‌جنسی‌باشد) یا من شخص (که از«راه‌حل» برقراری ارتباط جنسی در بعضی از روزهای بخصوص استفاده می کند) ویا حاصل موقعیت باشد (همراه‌دیگران به‌فحشا روکردن، و مانندآن.)

آن گاه که تمام این انواع وسواس تکرار، که به شدت‌برگرفتار روان‌نژندی جنسی مؤثر است، از میان برداشته شد، بیمار باید تا

1- self - observation

رسیدن به حالت طبیعی در اعمال جنسی، صرافت طبع[1] را بیاموزد. ولی حتی پیش از انجام این گونه روان‌درمانی، باید برای بیمار ثابت کرد که «پاسخ» مرضی اولیه‌اش براساس مسایل انسانی کاملاً قابل‌درك است. به‌این‌ترتیب بیمار می‌تواند از احساس مقدر بودن حالت‌مرضی، که رنجش می‌دهد، رها شود. به بیان دیگر، او باید بیاموزد که نفوذ غیرسالم اضطراب انتظاری و دورباطل حاصل از آن را بازشناسد و باید بیاموزد که واکنش‌اش، شکست معمولی آدمی است.

مرد جوانی به علت آن‌که دربارهٔ قوای جنسی خودنگران بود، به پزشك مراجعه کرد. به‌نظرمی‌رسید پس از سال‌ها کشاکش، سرانجام شریك زندگیش را متقاعد کرده بود که «از آن او باشد.» دخترك قول داده بود که در تعطیلات‌عید گلریزان[2] به جوان تسلیم شود. دوهفته پیش از عید این پیمان بسته شد. درتمام طول این دوهفته مردجوان به علت تنش و انتظار با دشواری به خواب می‌رفت.

به‌این‌ترتیب درتعطیلات عید دونفری به مسافرت رفتند؛ وشب را در کلبه‌ای کوهستانی در آلپ گذراندند. شب‌هنگام، آن‌گاه که بیمار از پلکان بالا می‌رفت تا به سمت اطاق مشترك‌شان برود ـ به سبب اضطراب انتظاری و نه هیجان جنسی ـ آنقدر مشوش بود که بعدها می‌گفت قلبش به سختی می‌زد و چنان با شدت می‌لرزید که به‌سختی می‌توانست‌راه برود. درجهان‌چگونه‌می‌توانست‌ازنظرجنسی‌توانا‌باشد!

پزشك باید برایش شرح می‌داد که چگونه موفقیت جنسی در آن‌موقعیت بیرونی‌ودرونی غیرممکن می‌شود، و چگونه واکنش‌بیمار را درآن موقعیت می‌توان درك کرد. واکنش بیمار درآن موقعیت

1- spontaneity
2- whitsun

رفتاری طبیعی بود، نه مرضی. سرانجام بیمارمتوجه‌شدکه به رغم ترس‌اش به ناتوانی حقیقی گرفتار نیست(ترس،روان‌نژندی- اضطرابی- انتظاری ایجاد می کند و به این‌ترتیب نقطهٔ آغاز دور باطل می‌شود). درك این مطلب برای برقراری اعتماد به نفس دراو کافی بود. وی دریافت که این حالت شناسهٔ بیماری وخیم نیست که مردی در آن‌واحد قادر به انجام دوکارنباشد:عاشقانه‌خودرانثار شریك زندگی کردن(پیش نیاز توانایی پاسخ به فعل جنسی و انجام‌آن) و همزمان با آن‌اضطراب انتظاری. عملکرد این نوع رویهٔ روان‌درمانی فرار دادن اضطراب انتظاری به محض‌شروع آن است. درنتیجه از تلقین به نفس‌خطرناکی که از این اضطراب ایجاد می‌شود، ممانعت می گردد.

پس،بازهم، در این قلمروی زندگی جنسی ، در روانشناسی‌و آسیب شناسی رفتار جنسی آدمی ،می‌بینیم چگونه همهٔ جد و جهدها برای‌رسیدن به سعادت،چگونه کوشش نومیدانه‌برای‌رسیدن‌به‌سعادت، برای دست‌یابی به‌لذتی از این‌شمار، محکوم به‌عقیم ماندن است . ما پیش از این دربحث دیگری گفتیم که کوشش‌برای‌رسیدن به‌سعادت از سایق‌های اساسی آدمی‌به‌شمار نمی‌رود؛ و به‌طورکلی، به هیچ‌وجه زندگی درجهت لذت نیست. کانت اظهار داشته است که‌آدمی جویای شادکامی‌وسعادت‌است ، ولی آن‌چه‌که باید بخواهد این است که سزاوار سعادت باشد . اما ، ما معتقدیم که انسان نمی‌خواهد سعادتمند باشد. انسان می‌خواهد علتی برای سعادت داشته باشد.این گفته به آن معناست که‌هرنوع انحراف این میل ازموضوع ،به‌خود میل ، از هدف (علت سعادتمندی) به لذت (نتیجهٔ دست یابی -به هدف) ، نشانهٔ روش اشتقاقی کوشش انسان است . این روش اشتقاقی فاقد احساس آنی است. این نوع فقدان احساس آنی است

که همهٔ تجارب روان‌نژندانه را مشخص مـی‌کند . ماپیش از این دیـدیم چگونه این حالت به روان‌نژندی و بـه ویـژه آشفتگی‌های جنسی منجر می‌شود . احساس آنی و بنابراین خلوص نیت‌جنسی ، پیش نیاز ضروری توانایی در آدمی است . اسوالدشوارتزدر ارتباط با آسیب‌شناسی جنسی بـه‌منظور بیان خلوص نیت از کلمهٔ «قـابلیت تقلید» استفاده کرده است . نمونهٔ فرد قـابل تقلید کسی است که بـه آسانی از جا در نمی‌رود ؛ با اطمینان ویژه به غریزه‌اش از برابر تمام موقعیت‌هایی که قدرت‌تسلط بر آن‌هاندارد،نمی گریزد، وخود راازتمام محیط‌های‌نامناسب دورنگاه‌می‌دارد. ازسوی‌دیگر،به‌طورقابل‌توجهی، رفتار غیر قابل تقلید ، رفتار مرد حساسی است که بافاحشه‌ای ملاقات می کند و سپس خود را ناتوان می‌یابد . در این رفتار به‌خودی خود چیزی مرضی وجود ندارد ؛این‌رفتار هنوز بطور مشخص روان نژند نیست.شکست جنسی دراین‌گونه‌موقعیت‌ها بیش‌تر ازمردی بافرهنگ انتظار می‌رود. اما این که چنین مردی خود را در موقعیتی‌ازاین گونه گرفتار کند که تنها راه خارج شدن از آن ناتوانی جنسی باشد ـ نشانهٔ آن است که‌وی«قابل تقلید»نیست.

ما بقدرکافی مطالب مربوط به‌ماهیت عشق را مورد بحث قرار دادیم.حال به‌ریشه‌های آن بازمی گردیم . پختگی روانی جنسی‌ازسن بلوغ آغاز می‌شود.بابلوغ فیزیولوژیك ، جنس (به مفهوم باریك‌تر کلمه) ناگهانی وارد آگاهی انسان می‌شود ـ در مثالی در طبقه بندی شیلدر [1] باتوجه به‌روان پریشی ـ که‌می‌توانیم از«یورش‌قلمرو عضوی به‌روان»سخن بگوئیم .نوجوان آمادهٔ این یورش‌ناگهانی جنسیت به

1- Schilder

روان‌اش نیست، واغلب‌واکنش طبیعی به‌صورت نوعی تکان می‌ماند. در نتیجه، این دسته اختلالات‌روان‌شناختی نوجوانی ، مرضی نیست.

در زمانی که نیاز جنسی به شخصیت نوجوان یورش می‌برد، هنوز چیزی به‌طور ذاتی روانشناختی نشده است. این حالت را باید بیش‌تر واکنش‌روانی نسبت به رویدادی تنی به‌حساب آورد ، یاصرفاً پی‌آمد روانی تحولات غده‌های‌درون ریز، یا تجلی روانی تنش‌های غده‌دانست. این جنسیت که‌براساس‌فیزیولوژی‌مشخص‌می‌شود دراصل بی‌شکل است، وهنوز توسط شخصیت، شکل‌نگرفته‌است. به بیان‌دیگر، هنوز یکپارچه‌نشده است. تنها با افزایش پختگی‌روانی جنسی‌است که جنسیت توسط شخص سازمان‌می‌یابد، و بازندگی‌فرد همسان می‌شود. درآغاز مسأله‌جنسی هنوز گرایش شخصی‌ندارد؛ بیش‌تر نیازی‌صرف بدون‌هدف‌یاجهت است. درجریان‌رشدوپختگی بیش‌تر این نیاز بیش ازپیش جهت‌دارمی‌شود؛ وعمدی بودن‌آن افزایش می‌یابد. جنسیت به کانون شخصی‌نزدیك‌ونزدیك‌ترمی‌شود، وبیش‌ازپیش‌درمحدودهٔ قدرت حاصل ازتلاش‌های شخصی‌قرار می‌گیرد. اولین مرحله هنگامی است که نیاز جنسی هدفی‌کسب می‌کند : فروکش کردن [1] ،تخلیه حالت تنش‌بوسیله‌انقباض [2] (آ.مول[3]) باشریکی‌ازجنس مخالف ـ هر که می‌خواهدباشد. به‌این‌ترتیب، نیاز جنسی بی‌هدف به صورت‌غریزهٔ واقعی جنسی درمی‌آید که‌معطوف هدفی‌غریزی است. بعداً یك‌عامل جهت‌دار دیگر در این امر شرکت می‌کند : غریزهٔ‌جنسی‌درجهت شخصی معلوم ،نماینده‌ای خاص از جنس مخالف : یعال یك شیئی

1- detumescence
2- contractation
3- A.moll

اختصاصی وجوددارد. سایق بی‌هدف برای نخستین باردرجهت‌هدف قرار می گیرد؛ سپس تکانه، معطوف‌به‌هدف، معطوف به شخص می‌شود. به هدف‌غریزی‌غیر اختصاصی (بـا ماهیت تناسلی-جنسی) موضوعی اختصاصی افزوده می‌شود : شریك بـه‌عنوان معشوق ، نیاز جنسی، غریزهٔ‌جنسی، تلاش‌جنسی، مراحل پخته شدن روانی‌جنسی را مشخص می کند، که‌هرمرحله با افزایش‌عمدی بودن مشخص می‌شود . بـه‌این ترتیب، درجریان پختگی شخص ، جنسیت به صورتی فـزاینده در جهت تجلی شخصیت رشدمی کند.

سرچشمهٔ این‌عامل‌برداری چیست؟ چه چیزی موجب می‌شود غریزه‌به‌سمت شخصی‌ویژه‌جهت‌دارشود؟چنین‌چیزی احتمالا به خودی خود ایجاد نمی‌شود. غریزه، جنسیت بطور عام ، از گرایشی هدفمند می‌شود که‌دارای‌ماهیت‌ومنشأ متفاوتی است (یعنی کـه صرفاً نتیجهٔ والایش نیست) ، یعنی از تـلاش ماندگار شهوانی انگیزه می گیرد. این تلاش را باید«ماندگار»خواند زیرا وجـود این عامـل را همیشه می‌توان‌بدون توجه‌به‌شدت دست نیافتن به آن مشاهده کرد . حتی‌در مواردی که این‌عامل دیگر آگـاه نباشد، جوانـه‌هایش را می‌توان در گذشته کشف کرد. این کوشش‌رادرعین‌حال می‌توان«شهوانی» دانست زیرا که‌باتمام تلاش‌های جنسی تناقض‌دارد. مثلا، درجوانان این‌تلاش به‌شکل اشتیاق به دوستی ، نرم‌دلی، صمیمیت و تفاهـم متقابل بروز می کند. جوانان به مفهوم روانی-روحانی- یعنی چیزی کاملا متفاوت از تلاش‌های‌واقعی‌جنسی، طالب دوستی‌اند. به‌این‌ترتیب تلاش‌شهوانی به‌مفهوم محدودتر کلمه ، شهوانی است . این تلاش اصولی است و حاصل جنسیت‌نیست.

حتی مردی که‌ظاهراً تنها به میل‌جنسی گرایش دارد گهگاه آن

کوشش‌های ظریف‌تری را که فروید گرایش‌های هدف ـ منع شده می‌نامد تجربه کرده است، ولی آن دسته گرایش‌هایی را نیز تجربه می‌کند که‌ما گرایش‌های کاملاشهوانی مـی‌خوانیم و احتمالا بیش‌از سایق جنسی نامشخص به‌هدف ارضای‌واقعی می‌رسند. گهگاه‌حتی‌شخص سرسپردهٔ رضامندی جنسی صرف، از شریـك خـود خـواست‌های بیش‌تری داردوخواهان‌خصوصیات‌ذهنی و تنی او نیزهست . و تمام این‌گونه تکانه‌هاونیازهاحتی هنگامی که درعمق هرزگی مبتذل جنسی مدفون شده باشد، باز آشکار می‌شود .در این رابطه ، توسط یکی‌از رقاصه‌های یك کلوب شبانه داستان جالبی گزارش‌شده‌است: که‌یکبار که‌مرد مستی را باخود به‌خانه می‌برد، مردك‌پیشنهاد می‌کند که تظاهر کنند آن‌دو زوجی‌خوشبخت‌هستند وشوهر تازه ازکارباز گشته است‌و زن‌با او مهربان است ـ این حالت چیزی است که مطلقاً در آگاهی و مغایرمسایل‌جنسی‌انجام‌شده‌است، وحتی‌پیش‌درآمدی هم در این‌حالت وجودندارد.دراینجا عاملی که وجود داشت ولی سرکوب شده بود ظاهرشد.زیرا عشق‌سرکوب‌شده‌بود،وگرایش شهوانی‌به وسیله‌غریزهٔ جنسی به پس‌زمینه رانده‌شده بود.وحتی‌در این‌شکل‌پست‌وفلج‌زندگی شهوانی ـ یعنی‌رابطهٔ‌میان رقاصه‌کلوب شبانه‌و این‌مرد ـ طلب فطری‌نوع والاترعشق‌ورزی آشکار گشته است .

پس، گرایش شهوی ماندگار همان‌چیزی است کـه جنسیت زا وادار می‌کند از راه تکانهٔ روانشناختی، ازصورت نیاز صرف‌جسمی، به سمت‌تلاشی روحانی حرکت کند، این‌تلاش ازخود ناشی می‌شود و معطوف خویشتن دیگری است. درجریان طبیعی و آرمانی پختگی روانی جنسی، تا زمانی کـه مسایل جنسی با عشق‌ورزی پیوند بخورد و میان درونه‌های گرایش شهوی با امیال‌جنسی تناسبی بوجود آیـد ،

PersianPDF.com

نوعی تبدیل تدریجی میل جنسی بـه گرایش شهوی وجـود دارد. در این‌حال ترکیب موفقیت آمیز جنسیت و عشق‌ورزی حاصل می‌شود. غریزه که از گرایش شهوی ـ یعنی‌جهت این گرایش به سمت‌دیگری ـ به هدف دست یافته است، خود را به این‌شخص می‌چسباند.

به این‌ترتیب، این فراگرد پخته‌شدن با گام‌هایی منطقی به نگرهٔ تك‌همسری‌منتهی‌می‌شود. میل‌جنسی در این‌حال، با معین‌شدن گرایش شهوی، به سمت یك‌شخص می‌گـردد. بنابراین، شخص واقعاً بالغ، تنها زمانی که عاشق‌است میل جنسی احساس خواهد کرد؛ تنها آن‌گاه که مسألهٔ جنسی تجلی عشق باشد، به یاد رابطهٔ جنسی خواهد افتاد. پس، به این مفهوم، توان‌درونی رابطهٔ تك‌همسری معیار واقعی پختگی جنسی ـ شهوانی است. نگرهٔ تك همسری در ایـن حال، اوج رشد جنسی، هـدف آموزش جنسی، و آرمان اخلاقیات جنسی می‌شود. به‌عنوان آرمان به ندرت می‌توان به این‌حالت رسید؛ و معمولاً تنها از نزدیـك به‌آن روی‌آورد. هم‌چون دیگر آرمان‌ها، این‌آرمان نیز اصلی حاکم به شمار می‌رود؛ گوته می‌گوید: «این‌آرمان هم‌چون قلب نشانه است، کـه همیشه حتی‌اگر چه تیر کم‌تر به‌آن می‌خورد، بایـد آن‌را هدف گرفت.»

درست همچون نادره شخصی کـه از عشق واقعـی برخوردار است، همین شخص نادر است کـه بـه بالاترین حالت‌رشدی زندگی عاشقانه بالغ می‌رسد. اما، به هرحال، وظیفهٔ آدمی، وظیفه‌ای «ابدی» است‌و پیشرفت وی پایان‌ناپذیر، پیشرفتی بی‌نهایت، پیشرفت به سوی هدفی که در بی‌نهایت‌جای‌دارد. و گذشته از این، این‌تنها مسأله‌پیشرفت فرد در پیشینهٔ شخصی او است. تنهـا پیشرفتی کـه از وجود آن یقین داریم، پیشرفت تکنولوژیك است، و شاید این پیشرفت ما را به سوی

پیشرفت‌دیگر بکشاند زیرا ما در عصر صنعت زندگی می‌کنیم.

برای زنان آسان‌تر از مردان است که هدف آرمانی فراگرد طبیعی پختگی‌را تحقق بخشند. البته، این امر تنها به‌صورت گسترده و درشرایط موجود صحت دارد. تنها آنگاه که اشتیاق جسمانی بامیل اتحاد روانی ـ روحانی پیوند می‌خورد، در زن میل جنسی‌احساس می‌شود، حالت طبیعی وجود دارد، هرزن «فاسد نشده‌ای» می‌داند که این حالت‌را چگونه احساس می‌کند. از سوی‌دیگر، مرد بدون‌مبارزه به این‌مرحله نمی‌رسد. عامل دیگری‌هم به‌زن یاری می‌کند: هرگاه وی‌تا زمان اتحاد جسمانی با مردی که سرانجام و بطورواقعی عاشقش خواهد بود، باکره‌بماند، از این‌پس برقراری رابطهٔ جنسی‌تك‌همسری برایش آسان‌تر است، زیرا ـ از زمان‌شروع روابط جنسی با شوهر ـ عشق‌ورزی و جنسیت وی تقریباً بطور خودکار برشخصیت شریك زندگی متمرکز می‌شود، و واکنش‌های جنسی‌اش تقریباً شبیه بارتابی شرطی توسط شوهر رها می‌شود.

بلوغ روانی ـ جنسی طبیعی درمعرض‌انواع مختلف آشفتگی‌ها است. سه‌نوع دشوار از این‌رشد آشفته‌را می‌توان تشخیص داد، که حضور هریك از آن‌ها نوع متفاوتی از بیماران روان‌نژند جنسی را ایجاد می‌کند.

نوع اول درجوان‌هایی دیده می‌شود که دیگر در مسیر به‌پایان رساندن تغییر بی‌شکل نیاز جنسی و تبدیل آن به گرایش شهوانی شخص ـ مدار هستند. این جوانان با موفقیت به اشکال عالی‌تر عشق‌ورزی و نگره‌های «عمقی» فزاینده به سوی شریك‌خود دست می‌یابند تا آن‌که به نقطهٔ اوجی برسند که سایق‌جنسی و گرایش شهوی‌شان به‌هم بپیوندد ومعطوف تنها یك‌هدف شود: شخصیت درونی‌معشوق.

در این مرحلهٔ آخر رشد، شاید به‌علت نوعی نومیدی، یک مرحلهٔ عقب‌نشینی بروز می‌کند. ماجرای عاشقانه غم‌انگیزی ممکن است جوان را آنقدر نومید کند که در برابر ادامهٔ رشد طبیعی به سمت عالی‌ترین شکل زندگی عشقی، مانع ایجاد شود. او دیگر نمی‌تواند باور کند که در آینده بتواند کسی را بیابد که در عین احترام به او، از نظر جنسی هم مشتاق وی باشد. و به این ترتیب او در لذت جنسی خاصی غوطه خواهد خورد؛ و در فراموش کردن ناشادی شهوی در مسمومیت با مسایل جنسی غرقه خواهد شد. کمیت لذت جنسی و رضامندی غریزی باید جای کیفیت را بگیرد: تشفی عمیق‌تر در زندگی عاشقانه. در این حال تأکید از عشق‌ورزی بر جنسیت قرار می‌گیرد.

غریزهٔ جنسی ناگهان تا آن‌جا که ممکن باشد، رضامندی می‌طلبد. جوان، در کسب چنین رضایتی برای خویش بیش از پیش از هدف پختگی روانی جنسی دور می‌شود و کم‌تر می‌تواند بر ترکیب عشق‌ورزی و جنسیت تسلط یابد. این تجربهٔ نومیدانه او را تا سرحد پست جنسیت تنزل می‌دهد؛ به این ترتیب به مرحلهٔ ابتدایی رشد باز می‌گردد. از آن‌جا که این نوع آشفتگی در پختگی روانی جنسی حاصل تجربهٔ نومیدی است، ما این حالت را «نوع انزجاری» می‌نامیم.

دفتر خاطرات بزهکاری که تصادفاً به دستم افتاد حاوی نکات بسیاری دربارهٔ فعل و انفعالات درونی این «نوع انزجاری» است. این بزهکار، زمانی که هنوز پسر کوچکی بود، در مجالس عیاشی جنسی شرکت داده می‌شد. در این میهمانی‌های جنسی حتی موضوع همجنس‌بازی نیز قرار گرفته بود. (با توجه به بی‌هدف بودن اساسی نیاز جنسی، کاملاً قابل درک است که در این مرحلهٔ رشد روانی جنسی هدف‌های غریزی

منحرف‌واشیای‌غریزی‌نیز پذیرفته‌باشد.) این‌پسر کوچك با بدترین‌نوع یاران،مثل‌جنایتکاران ــ ونه‌تنها منحرفین‌جنسی‌ــ جمع‌می‌شد تا یك‌روز اتفاقاً به باشگاه‌جوانانی‌راه یافت‌که مشتاق‌کوهنوردی و آرمان‌گرایان سیاسی بودند. در این باشگاه با دختری آشنا و عاشق او می‌شود. در این‌حال ناگهان تأکید از جنسیت به عشق‌ورزی تغییر می‌کند. به رغم تجارب جنسی نابهنگامی کـه داشت ، حال تا مرحلهٔ عشق‌ورزی غیر جنسی پیش‌می‌رود. اما، یك‌روز هنگامی‌که دخترك اورا طرد می‌کند، دوباره به زندگـی لذت‌طلبی خام‌گذشتـه و مسایل جنسی خویش باز می‌گردد. در این‌حال رفتار اجتماعی وجنسی گذشته‌اش باز می‌گردد . کلماتی کـه این‌جوان در دفترخود بکار می‌گیرد ، هم‌چون فریادی از نومیدی طنین‌انداز است ، وی درخیال ایـن جملات را برای دخترك نوشته است: «آیا می‌خواهی من همان‌چیزی بشوم‌که پیش‌ازاین‌بودم، به زندگی‌گذشته‌ام بازگردم، درکافه‌ها ولگردی‌کنم، مشروب‌بنوشم و هرزگی‌کنم؟ »

نوع دوم پختگی روانی‌جنسی نابجا در اشخاصی دیده‌می‌شود که هرگز به‌نگره یا رابطهٔ شهوی واقعی نرسیده‌اند. افرادی‌ازاین‌دست از آغاز خودرا درمسایل جنسی صرف محدودکرده‌انـد. ایشان حتی نمی‌کوشند نیازهـای جنسی‌را با نیازهـای شهوی (به مفهوم ما) پیوند دهند؛ ایشان نمی‌کوشند به شراکت جنسی خـود احترام‌کنند یا عشق بورزنـد .اینان داشتن رابطهٔ عشقی واقعی را غیرممکن می‌پندارند ؛ آن‌ها مشتاق تجربهٔ عشقی نیستند ــ یا توان الهام و بهره‌گیری از آن را ندارند. به‌جای برعهده‌گرفتن وظیفهٔ ترکیب جنسیت‌و عشق‌ورزی، خودراکنار می‌کشند. برعکس نوع انزجاری ، ما این دسته را «نوع استعفایی » می‌نامیم. زیـرا اشخاصی از این‌شمار برای‌خـود احتمال

عاشقی نمی‌دهند، و ابداً عشق‌را باور ندارند.

ایشان معتقدند که عشق وهمی بیش نیست. درواقع، این‌عده می‌گویند، همه‌چیز مسایل‌جنسی است؛ عشق تنها در داستان‌ها دیده می‌شود و آرمانی‌است تحقق‌ناپذیر.

سنخ موسوم به دون‌ژوان به این‌طبقه تعلق دارد. روح‌های ساده تحت‌تأثیر این‌شخصیت واقع می‌شوند، و به‌عنوان قهرمانی شهوی به وی فکر می‌کنند. ولی درواقع این سنخ موجودی است روبه‌انحطاط که هرگز جرأت نداشته است در جست‌وجوی زندگی عاشقانه واقعاً کامیابانه‌یی برآید. با تمام امکان لذت جنسی‌و شمار فراوان شرکای جنسی که می‌تواند جمع‌کند، از درون تهی می‌ماند. دنیایش تهی‌تر از دنیای عاشق صادق است و زندگیش ناکام‌تر از زندگی‌های دیگر.

سومین‌و آخرین نوع‌را «سنخ غیرفعال» خواهیم خواند. افراد سنخ انزجاری و سنخ استعفایی هرگز به‌چیزی غیر از مسأله جنسی دست نمی‌یابند؛ سنخ غیرفعال حتی به مفهوم تماس جنسی با شریك خود دست نمی‌یابد. درحالی که سنخ انزجاری، دست‌کم در ابتدا، شراکت شهوی را تجربه می‌کند، و سنخ استعفایی دست‌کم به‌تجربهٔ شراکت‌جنسی می‌نشیند، سنخ غیرفعال ابداً شراکتی تجربه نمی‌کند، و از این شراکت‌دوری می‌جوید. او نه‌ازنظر شهوی‌و نه‌ازنظرجنسی فعال است. او با غریزهٔ جنسی‌اش‌در تنهایی باقی می‌ماند، و تجلی‌این تنهایی استمنا است. این‌حالت شکل‌زندگی جنسی اشخاص‌تنها است. جنسیت درمسیری بی‌جهت تجربه می‌شود؛ فعل استمنا به‌طور کامل فاقد هرنوع موضوعی‌در بیرون‌خویش و فاقد هرنوع جهت نسبت به شریك است.

باید مطمئن‌بود، که استمنا نه‌بیماری‌است و نه‌علت‌بیماری؛ بلکه

شناسه‌ای‌است از رشد آشفته یا نگرهٔ سوءرهبری شده به سمت‌زندگی عاشقانه. عقاید بیمارگونهٔ خیالی نسبت به نتایج مرضی استمنا اساسی ندارد. ولی‌احساس دلتنگی که‌معمولاً درپی فعل استمنا ایجادمی‌شود، کاملاً به دور از این‌نظریه‌های بیمارگونه، علتی‌دارد. علت زیرساز آن است که احساس گناه هنگامی به‌وجود می‌آید که شخصی بدون علت ازتجربهٔ‌جهت‌دار و فعال به تجربهٔ‌فعل‌پذیر، روی آورد. ما پیش‌ازاین، این‌نوع گریختن را انگیزهٔ زیرساز مسموم‌کردن نامیده‌ایم. بنابراین به‌نظر می‌رسد که پس‌از استمنا ـ همچون مستی ـ حالت گناه‌آلوده‌ای وجود داشته باشد.

به غیراز آن‌ها که استمنا می‌کنند، طبقهٔ غیرفعال نیز شامل تمام جوانانی‌است که ازحالت‌فروماندگی جنسی رنج می‌برند. فروماندگی جنسی‌را باید تجلی اندوه روانشناختی عام‌تری دانست. این حالت مشکل شخصی‌است که با سایق‌خود «تنها» است‌و بنابراین فروماندگی شدیدی‌راتجربه‌می‌کند ـ ولی‌این‌تجربه تا هنگامی‌است که‌وی‌بی‌جفت است. آن‌گاه که عامل شهوی غالب باشد، مثل حالت رشد طبیعی، جنسیت تا حد خطرناکی سازمان نمی‌گیرد، و کشاکش میان عامل شهوی و جنسیت بروز نخواهدکرد. تنها هنگامی که درجریان رشد انحرافی ـ مثلاً، هنگامی که تأکید از عشق‌ورزی به سمت جنسیت تغییر می‌کند ـ جابه‌جائی روی‌دهد، آن‌دسته کشاکش‌ها و تنش‌های روانی بروز می‌کنند که فروماندگی جنسی‌را دربرمی‌گیرند. این‌جمله از این‌جهت فریبنده است که به‌نظر می‌آید ـ گویی غریزهٔ جنسی‌ارضا نشده منبع فروماندگی است، گویی فروماندگی الزاماً با پرهیزجنسی مربوط‌است. در واقع، پرهیزی‌از این‌شمار با فروماندگی‌تفاوت‌فاحش دارد. ما باید در این‌باره بیش‌تر سخن بگوئیم. این امر تنها درحالت

بلوغ جوان مصداق دارد، نه دربارهٔ بزرگسالان. ولی تا وقتی که جوان از فروماندگی جنسی رنج می‌برد، این حالت نشانه‌ای است که غریزهٔ جنسی‌اش هنوز (یادیگر) تابع گرایش شهوی نیست و به این ترتیب در دستگاه کامل کوشش‌های شخصی‌اش تمامیت نیافته است.

اصطلاح فروماندگی جنسی[1] گاه به‌منظور تبلیغات جنسی به‌کار گرفته می‌شود. کاربرد اصطلاح به این مفهوم برداشتی است نادرست و تعبیری است مبتذل از روانکاوی. مفهوم این اصطلاح آن است که غریزهٔ جنسی ارضا نشده، خود ـ به‌جای سرکوبی این غریزه ـ لزوماً باید به روان‌نژندی منتهی شود. زیان‌آور بودن پرهیز جنسی به‌جوانان گوشزد شده است. چنین نظریاتی با تغذیهٔ اضطراب جنسی روان‌نژندانه، به شخص آسیب فراوان می‌رساند. در این حالت، نزدیکی جنسی، به هر بهائی شعار نوجوانان است، درحالی که به‌عکس باید امکان‌داد جنسیت به‌آرامی رشد کند و به سمت عشق‌ورزی سالم و با معنایی پیش رود که هم‌ارز ارزش‌های آدمی باشد، آن عشق‌ورزی که عنصر جنسی در آن بازگو کننده روابط عاشقانه باشد. این نوع عشق‌ورزی بایدالزاماً پیش از آغاز روابط جنسی شروع شده باشد. ولی هرگاه قلمرو صرف جنسیت زودتر از هنگام شروع شود، جوان نمی‌تواند جریان ترکیب جنسیت و عشق‌ورزی را به پایان‌رساند.

حال ببینیم در راه درمان فروماندگی جنسی جوانی چه‌کار می‌توان کرد. این مسئله تنها زمانی قابل توجه خواهد بود که به علت روش موفقیت‌آمیز درمانی موجب شود روانزایی این گونه فروماندگی جنسی آشکار شود. شیوهٔ درمان بسیار ساده است. کافی است جوان را وارد

1- sexual frustration

گروه همسالان کرد. در این گروه این مرد جوان دیر یا زود ـ به‌مفهوم شهوی و نه جنسی عاشق می‌شود ـ یعنی شریکی خواهد یافت. آن‌گاه که این امر رخ‌داد، فروماندگی جنسی‌اش نیز از میان می‌رود. مثلاً این گونه جوانان اغلب می‌پذیرند استمنا را «فراموش» کنند. عشق ایشان به دختردلخواه‌شان از وسوسه‌های جنسی خالیست؛ این گونه افراد نه درخیال و حتی نه در رویای مربوط به آن دختر، میل مستقیم ارضای جنسی ندارند. از لحظه‌ای که عاشق می‌شوند، خیال خام‌جنسیت به‌طورخودکار عقب می‌نشیند. عشق‌ورزی پیش‌می‌آید. تغییری‌ناگهانی درتأکید از جنسیت به عشق‌ورزی و تناوب ناگهانی دراستیلای میان گرایش‌های جنسی و شهوی وجود دارد که تاحدی ضد یکدیگرند. دردرمان جوانانی که از فروماندگی جنسی رنج می‌برند ما باید رابطهٔ متقابل میان جنسیت وعشق‌ورزی را به‌یادداشته باشیم. به نظرمی‌رسد، این رابطهٔ متقابل، وکاهش و فروکش رنج حاصل از غریزهٔ جنسی ارضا نشده، به رغم‌پرهیز جنسی، تاآن‌جاکه به جوان‌مربوط می‌شود، پدیده‌ای است که ازقوانین مشخص تبعیت می‌کند. تجربهٔ گستردهٔ آن دسته از مشاوران روانشناختی که با جوانان کار کرده‌اند، منظم بودن این پدیده را تأئید کرده است، ما نیز دربحث‌هایی با شمار فراوانی‌از جوانان که در رابطه با گفت و گوهای مربوط به‌آموزش مسایل‌جنسی در جوانان داشته‌ایم، به این نتیجه رسیده‌ایم. از میان هزاران جوانی که مورد پرسش قرار گرفتند، حتی یك نفرهم تأثیر این تغییردرتأکید از جنسیت به عشق‌ورزی را نفی‌نکرد.

همان‌طور که گفته‌ایم، این‌مسأله دراشخاص بالغ به صورت متفاوتی دیده می‌شود. دربزرگسالان‌امیال جنسی با گرایش‌های‌شهوی دست به دست می‌گردد، زیرا درنتیجهٔ ترکیب جنسیت باعشق‌ورزی

است که بلوغ حاصل می‌شود، و این دو به هم جوش می‌خورند. با این همه، به هیچ وجه نیازی نیست که پرهیز جنسی در بزرگسالان به نشانه‌های روان‌نژندی منتهی شود. اگر واقعاً درشخص بزرگسالی که از نظرجنسی پرهیز می‌کند نشانه‌های روان‌نژندی بیابیم، لازم نیست این نشانه‌ها را پی‌آمد مستقیم این پرهیز بدانیم، بلکه باید همراه آن دانست. زیرا دراین موارد معمولاً آشکار می‌شود که پرهیز خود نشانه است، یعنی یکی از نشانه‌های روان‌نژندی زیر ساز حالت بیمار.

از میان آن جوانانی که درنتیجهٔ چرخش تأکید از میل جنسی به عشق شهوی رهایی یافته‌اند، دیریازود غریزهٔ جنسی با پیشرفت بلوغ آشکار و تمنیاتش جلوه کرده‌است. دراین‌حال، مسألهٔ خشنودی جنسی تنها برای مدتی موقت به عقب رانده شده است. اما بااین بـه تعویق افتادن مسألهٔ خشنودی جنسی چیز با ارزشی بدست‌آمده است، چون جوان فرصت یافته است به پختگی برسد. حال، تحت سلطهٔ گرایش عشق شهوی، او می‌تواند رابطه‌یی شهوی برقرار کند که درچهارچوب آن روابط جنسی را می‌توان موردتوجه‌قرار داد. دراین حال رابطه‌ای عشقی وجود دارد که نزدیکی جنسی احتمالی می‌تواند یکی ازوسایل تجلی آن تلقی شود ـ این‌حالت درست همان هدفی است که ماداشتیم. ولی حتی درورای این‌مسأله امری انجام پذیرفته است. حس‌مسؤولیت این مرد جوان تاآن حد به پختگی رسیده است که می‌تواندبه میل خود و شریك خویش تصمیم بگیردکه چگونه و چه وقت باید باوی رابطهٔ جنسی جدی برقرار کند. پس حال مـی‌توانیم بـه راحتی این تصمیم‌گیری را برعهدهٔ وجدان جوان بگذاریم. زیرا هـرگـاه بتوان به این گونه رابطه دست یافت، جنسیت این رابطه، شکل مناسب خود را خواهد یافت ـ یعنی به صورت تجلی جسمانی درونـهٔ روحانی و

تجلی عشق درخواهد آمد.

حال بگذاریددرمسأله نزدیکی‌جنسی‌جوانان ، وضعیت‌پزشك‌را جمع‌بندی کنیم . پزشك دررابطه باپرهیزیـانزدیکی جوانان باید چه توصیه‌ای داشته باشد ؟ ما اصول کلی راهنمای زیررا یافته‌ایم:

دروهلهٔ نخست ،ازنقطه‌نظرتنی ، وطبی ـ درصورتی که‌تاحدی بلوغ جسمانی‌موجود باشد ـ نه‌پرهیزممنوع است ونه‌نزدیکی.دراین زمینه پزشك بایدکاملا بی‌تفاوت باشد ، زیرا وی می‌داندکه نه‌روابط جنسی ونه‌پرهیزجنسی آسیب جسمانی ایجاد نمی کنند . ولی پزشك ازنظربهداشت روانی نباید بی‌طرف‌باشد؛ ازاین نقطه‌نظر اوبایددارای موضع باشد . اوباید بـاروابط جنسی مخالفت‌کند . ودرصورتی که بتواند ، هر گاه جوان بدون عشق صادق می‌خواهد به‌نزدیکی جنسی مبادرت‌ورزد ، این کاررا شدیداً نهی کند.هر گاه چنین شرایطی‌موجود باشد (و تنها دراین چنین شرایطی) پزشك باید جوابی منفی داشته باشد. نزدیکی جنسی میان جوانانی که فقط ازنظرجنسی ولی‌نه‌ازنظر روانی جنسی ، به‌حد پختگی رسیده‌اند ، ممنوع است.

نقطه نظردیگری که ورای‌نقطه نظرهای‌تنی وبهداشت‌روانی‌باید دررابطه بامسأله روابط جنسی میان جوانان مورد ارزیـابی قرار گیرد مسأله‌اخلاقیات جنسی‌است . وازاین‌نقطه‌نظر پزشك‌هر گز نبایدجواب مثبت دهد ، هر گزنباید بطور مستقیم درهیچ موردی نزدیکی جنسی‌را توصیه‌کند . زیرا ازاین مرحله مرزی پیدا می‌شود که توصیه سودی ندارد . وظیفهٔ‌پزشك به‌عنوان مشاور ازمیان‌برداشتن مسؤولیت‌شخصی نیست که به‌مشاوره‌آمده است ، ؛ بالعکس ، وظیفهٔ پزشك آموزش مسؤولیت است . جوان می‌خواهدبه‌مسؤولیت خویش تصمیم‌بگیرد. پزشك ومشاورنبایدبه‌پرسش‌جوانی که‌شریك خودرا واقعاً دوست‌دارد

ومی‌خواهد با او نزدیکی کند پاسخ گوید؛ این مسأله باید به عنوان مشکل شخصی واخلاقی‌شخص باقی‌بماند. بیش‌ترین کاری که پزشك می‌تواند انجام دهد این‌است که گوشزد کند عاملی برای ترس‌ازپرهیز وجود ندارد ـ درمورد شخصی که آزادانه وبه‌هرعلتی درمورد مسیر زندگی خود تصمیم می گیرد (شاید به‌این علت‌که شخص پرهیزرا هم‌چون فداکاری لازم نسبت به‌عشق خود می‌داند)

مسؤولیت ، درصورت رسیدن به کمال ، شریك زندگی‌را نیز به‌عنوان‌شخصی‌دیگردربرمی گیرد. زیرا، به‌ویژه اگررابطهٔ تك‌همسری درازدواج به‌اوج خود برسد ، جوان باید مسؤولیت‌های اجتماعی ، اقتصادی‌ونژادی‌راهم‌درنظربگیرد. همان‌طور که‌پیش ازاین دررابطه‌ای دیگردیدیم ، ازدواج ، محدوده‌های مستقل ومتنوعی از هستی‌را دربر می گیرد وبه‌این‌ترتیب قلمروروانشناختی‌را متعالی می کند . اماروان‌ـ درمانگر، تنها باید بامسایل روان‌درگیرشود؛ توجه اوباید فقط‌معطوف ظرفیت درونی شخص برای رابطهٔ تك همسری وراه‌های کسب نگرهٔ تك همسری باشد . روانپزشك دربررسی مردان جوان باید آن‌هارا تشویق کند که‌همهٔ مشکلات‌جوانی‌راپذیرا باشند،مشکلاتی که در دورهٔ آمادگی شهوی برایشان تحمیل می‌شود . مرد جوان باید شجاعت عاشق شدن، ازعشق سرخوردن،اظهارعشق کردن ، تنها بودن وغیره‌را داشته باشد . آن‌جاکه این خطروجود دارد که جنسیت برعشق ورزی پیشی گیرد وغالب شود ، روانپزشك یاآموزشگر مسایل جنسی باید صدای هشدار دهندهٔ خودرا بلندکند . بررسی آماری روانشناختی مکتب شارلوت بوهلر[1] نشان داده است که‌روابط جدی جنسی‌دختران

1- Charlotte Buhler

بسیارجوان (که ظاهراً درآن‌ها روابط صحیح شهوی به‌وجود نیامده بود) به‌کاهش علائق عمومی، محدودیت افق‌روانی منتهی شد. درساختار شخصیتی ناقص، غریزهٔ جنسی که کسب لذت آسان وخشنودی حاصل ازارضارا نوید می‌دهد، تمام مسایل دیگررا محو می‌کند. درنتیجهٔ این رشد انحراف یافته، آمادگی درونی حالت ارزشمند فرهنگی و احترام همگانی ازدواج، طبیعتاً ضربه می‌خورد. زیراسعادت‌وکامیابی وطول ازدواج تنها بارسیدن به‌هدف آرمانی‌رشد طبیعی تضمین شده است: پختگی رابطهٔ تك‌همسری، که به‌معنای ترکیب موفق‌ویکپارچهٔ جنسیت وعشق‌ورزی‌است.

وجود انسان‌اساساً درمجموع برپایه مسؤولیت‌بنیادگرفته‌است. مشاور، روانپزشك، باید مسؤولیتی اضافی تحمل‌کند، زیرا این فرد نیزبرای بیماری‌که به‌منظور مشاوره به‌نزدش‌آمده است مسؤول‌است. مسؤولیت مشاور وروانپزشك آن‌گاه بیش‌تر می‌شودکه بیمار برای مشاوره دربارهٔ مسایل جنسی به‌نزدش آمده‌باشد. زیرا این مسؤولیت نسل فعلی‌را متعالی می‌کند و به تعالی سرنوشت نسل‌آینده هم می‌انجامد.

همهٔ آن‌هایی که به‌آموزش‌جنسی جوانان دلبسته‌اند بایدعظمت مسؤولیت‌خودرادرخاطرداشته باشند. درانجام این وظیفه، ایشان‌باید ازاصول آموزش نوجوانان استفاده‌کنند. شاید عامل اعتماد دراین روابط، مهم‌ترین‌عامل باشد. این اعتماد سه‌بعد دارد. نخست آن‌که جوان به‌آموزشگر اعتماد می‌کند؛ آموزشگرممکن است پدریامادر، آموزگار، رهبرگروه، پزشك خانواده یامشاورباشد. بزرگسال باید بکوشد اطمینان جوانان‌را جلب‌کند. این امربه‌ویژه آن‌گاه بااهمیت است‌که درجوان‌آموزش«واقعیت‌های زندگی» مورد نظرباشد. دراین

مورد ما تنها این مطلب‌را می گوئیم که : این گونه اطلاعات جنسی‌را هرگز نباید به‌گروه داد. زیرا باانجام چنین‌کاری ، این واقعیات برای بعضی بسیارزود خواهد بود وممکن است آن‌هارا بی‌میل کند، حال آن‌که برای عده‌ای دیگر دیربوده واحمقانه به‌نظر رسد . تنها طریق درست ، آموزش انفرادی هرپسریادختراست . دراین حال نیز ایجاد اطمینان به‌آموزشگر اهمیت‌والایی‌دارد . باتکیه براین اعتماد،جوانی که دارای مسألهٔ جنسی است ، درموقع خود مشکلات خودرا از بزرگسالی خواهدپرسید که‌به وی اعتماد دارد.

دومین‌نوع اعتماد که باید هدف آموزش‌نوجوان باشد،اطمینان به‌خویش‌است، این‌امرموجب می‌شود وی درراه سخت خود به‌سمت شخصیت پخته‌سرنخورد . سومین نوع اعتماد ، اطمینان خود ماست به‌جوان،اطمینانی که درواقع موجب افزایش اعتماد به‌نفس می‌شودو به‌بنیاد اطمینان درما می‌انجامد . دراطمینان کردن به‌جوان ، ما به‌ایجاد استقلال فکری وعملی او کمك می کنیم واورا درطی راه خویش به سوی آزادی ومسؤولیت یاری می‌دهیم.

زیر نویس

(۱) یاد باد خواجهٔ شیراز راکه با خواندن این جملات بی‌اختیار به یاد طرح نو درانداختن این عاشق شوریده می‌افتیم آنجاکه می‌گوید:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلك را سقف بشکافیم و طرحی نودراندازیم
اگر غم لشکر انگیزدکه خون عاشقان ریزد
من و ساقی بهم سازیم و بنیادش براندازیم

(۲) فلسفهٔ اسکولاستیک یا فلسفهٔ مکتب اصحاب مدرسه scholasticism نامی‌است که به«فلسفهٔ‌مدرسی»داده‌شده‌است. پیروان‌این مکتب یا اسکولاستیك‌ها می‌کوشیدند به دورنمای جهانی مذهب ، جنبهٔ اثبات نظری بدهند . این مکتب بر پایهٔ عقاید فلسفهٔ باستان (افلاطون و به ویژه ارسطو) استوار بود.

(۳) فلسفهٔ افلاطونی حاصل افکاروعقاید افلاطون فیلسوف یونانی است (۳۴۷- ۴۲۸/۴۲۷ پ م)

(۴) کلام فرانکل یادآور این قطعهٔ نظامی است. عجباکه هرتکه از این‌کتاب در ادبیات غنی ایران شاهد مثال دارد:

به مجنون گفت روزی عیبجوئی که پیداکن به از لیلی نکوئی

که لیلی گرچه پیش چشم تو حوری است　　بهر عضوی ز اعضایش قصوری است
ز حرف عیبجو مجنون برآشفت　　درآن آشفتگی خندان شد و گفت:
که چون بر دیدهٔ مجنون نشینی　　به غیر از خوبی لیلی نبینی

(۵) ارجاع می‌دهیم این دیدگاه متفاوت را با شعری از سعدی:

که گفت بررخ خوبان نظر خطا باشد
خطا بود که نبینند روی زیبا را

(۶) اروس خدای عشق است و شخصیت او به طرق مختلف تعبیر می‌شود. وی معمولا به صورت کودکی بال‌دار و گاهی بی‌بال، نموده می‌شود که ازپریشانی دل‌ها لذت می‌برد. اروس، قلب‌ها را بامشعل خود آتش می‌زند(شرار عشق) ویا با تیرهای خویش مجروح می‌سازد.

(۷) این مسأله ما را به یاد داوری امیر مؤمنان می‌اندازد آنجاکه زنان به حضرتش شکایت می‌برند که چرا مرد می‌تواند چند زن را به حبالهٔ نکاح درآورد ولی یك زن نمی‌تواند چند شوهر کند. حضرت در جواب می‌گوید هریك کاسه‌ای را پر ازآب کنند ودر طشتی ریزند. آنگاه می‌فرماید آب‌های خودتان رابردارید. عجز زنان در انجام‌این کار، خود پاسخ گویای مسأله بود.

ب ـ تحلیل وجودی اختصاصی

ما درفصول گذشته ، درفرصت‌هـایی اغلب به رویکـرد تحلیل وجودی ودرمان حـالات روان‌نژندی اشـاره کرده‌ایم . اگرچه بطور طبقه‌بندی شده ، نظریهٔ مشخصی‌برای انواع روان‌نژندی ارائه‌نداده‌یم، اما دیدیم چگونه معنادرمانی درحالت موسوم به‌روان‌نژندی روزهای یکشنبه یااشکال‌مختلف روان‌نژندی جنسی‌عمل می کند . بااین که هنوز قصد نداریم به‌طورطبقه‌بندی شده پیش رویم ، امـا میل داریم به‌طور گسترده‌تری‌تحلیل‌وجودی اختصاصی‌روان‌نژندی‌ها وروان‌پریشی‌هارا، مورد بحث قرار دهیم وروی چند نمونه ازبیماران تأکید ویژه داشته باشیم . خواهیم دید که تاچه حدی معنـا درمانی روان‌نژندی پیشرفته است ـ همان‌طورکه درابتدای کتاب‌شرح‌دادیم، این‌روش،درمانی‌است «براساس مفهوم‌های روحانی » ، دراین مورد اشاره کردیم که آگاهی ازمسؤولیت ، بنیاد وجود آدمی‌است وتحلیـل وجودی روش روشن سازی این آگاهی است . اما به‌عنوان مقدمه ، می‌خواهیم به‌بعضی از ملاحظات کلی روانشناختی وبیماری‌زایی اشاره کنیم.

پیش از این بارهـا اشاره کردیم کـه هرنشانهٔ روان‌نژندی ، ریشه‌ای چهار گانه دارد، یعنی از چهارلایهٔ اساساً متفاوت (یا «چهاربعد متفاوت») وجود آدمی به وجودمی آیـد. به این ترتیب روان‌نژندی به چهارشکل ظاهرمی‌شود: درنتیجهٔ علتی جسمانی، به‌عنوان بیان علتی روانی، به عنوان وسیله‌ای برای‌رسیدن به هدفی در محدودهٔ اجتماعی نیرووسرانجام به‌عنوان شیوهٔ زندگی . این شکل آخر به تنهایی نقطهٔ آغاز تحلیل وجودی‌را تشکیل می‌دهد . زیرا در این شکل است که می‌توان‌روان‌نژندی‌را به‌عنوان حاصل تصمیم گیری‌دانست وآن آزادی را در توسل به تحلیل وجودی‌یافت. ازسوی‌دیگر، روح آدمی‌جایگاه نفوذمعنادرمانی یا تحلیل‌وجودی‌ـ از خاستگاه‌های فرازین به‌تن وی، ازقلمرو روح به‌قلمروفیزیولوژیکی‌است،این آزادی به صورتی‌فزاینده ازمیان‌می‌رود.در پایه‌های فیزیولوژی‌روان‌نژندی، دیگرپایگاهی‌برای آزادی‌روحانی، آدمی وجودندارد.روان‌درمانی به مفهوم محدود کلمه به‌ندرت به این قلمروها دست می‌یابد، و به‌ندرت شکل‌شان می‌دهد. به طور کلی تنها درمان ممکن و مؤثر بـر پایهٔ فیزیولـوژی،درمان دارویی است.

تا آن‌جا که‌بتوان نشانهٔ روان‌نژندی‌را به‌عنوان «بیان» و«وسیله» تعبیر کرد ، ایـن نشانه، نخست بیان مستقیم است و در مـرحلهٔ دوم وسیله‌ای برای دست یافتن به‌هدف. هدفمند بودن نشانهٔ روان نـژندی منشأ این‌حالت‌را توجیه‌نمی‌کند؛هدفمندی تنها ، ثابت شدن نشانه‌ای ویژه‌را توجیه‌می‌کند.یعنی که، آشنایی به‌هدف‌روان نژندی، چگونگی ایجاد بیماری‌را در بیمار روشن نمی‌کند؛این آشنایی بیش از هر چیز روشن می‌دارد چرا بیمار به‌نشانه‌ای‌ویژه‌توسل می‌جوید .این‌جا است که‌ما وضعیت مخالف نظرات روانشناسی فـردی به خود می‌گیریم.

برطبق نظرات روانشناسی فردی،روان‌نژندی به منظور دورنگاه‌داشتن شخص از آشنایی به‌وظایف زندگی به‌کار گرفته می‌شود . «طبق نظر تحلیل‌وجودی ،روان‌نژندی، از این‌کار کردهدفمند، برخوردارنیست؛ بااین همه ، هدف تحلیل وجودی کمك به شخص در دریافت وظیفهٔ واقعی زندگی است ، زیرابادرك‌این مسأله درخواهد یافت که بهتر می‌تواند باروان نژندی‌روبه‌روشود .این «آزادی» به « تصمیم برای» وظیفه زندگی، پیش از «رهایی‌از»قرارمی گیرد.از ابتدا چنانچه بتوان عامل مثبت(معنادرمانی)را باعامل‌منفی(روان‌درمانی) پیوند داد، بسیار سریع‌ترومطمئن‌تربه‌هدف درمان‌دست خواهیم‌یافت.

۱ ـ اندرروان شناسی روان نژندی اضطراب ـ

در فصل حاضر ما قصد داریم که در پرتو موارد انتخابی ، ساختار روانشناختی روان نژندی اضطراب را بررسی کنیم . این نمونه‌ها ثابت خواهد کرد که تا چه حد روان‌نژندی درلایه‌های روان ریشه دارد و در واقع روحی نیست .

یك مورد مرد جوانی بود که ازمرگ به‌علت سرطان می‌ترسید. به هرحال، امکان‌داشت با تحلیل وجودی به‌تأثیری سودمند دست یافت. در جریان تحلیل وجودی این بیمار، اشتغال مداوم وی به روش آیندهٔ مرگ اساساً به‌صورت بی‌علاقگی به‌روش فعلی زندگی آشکارشد. زیراوی به تعهدهایش بی توجه بود، وازمسؤولیت‌های زندگی خویش آگاهی نداشت. ترس این بیمار از مرگ در نهایت نیش وجدان بود، آن‌ترس از مرگ که هرشخص باید هنگام تحقیر آن‌چه زندگی به وی عرضه داشته است، در خود احساس کند. هستی بیمار باید الزاماً برایش بی معنا باشد. نشان داده شد که بی‌رغبتی این‌بیمار نسبت به توان‌های نهفتهٔ شخصی هم ازبیماری‌روان‌نژندی وی، وعلاقهٔ‌شدید وانحصاری او به مرگ بود. با ترس از سرطان به‌علت «بیهودگی‌متافیزیکی» (شلر)

بیمار خود را تنبیه می کرد.

بنابـراین ، در پس این نـوع روان نژندی اضطراب ، نوعی اضطراب وجودی دیده می‌شود که به طوراختصاصی از نشانهٔ هراسی تشکیل شده است . اضطراب وجودی به صورت هراس بیمارگونه [1] متراکم می‌شود، ترس‌اساسی از مرگ (وجدان‌ناراحت) که بربیماری کشندهٔ خاصی متمرکز است. پس در اضطراب بیمارگونه[2] تراکم یا اشتقاق اضطراب وجودی دریك اندام وجود دارد. این شخص به‌این علت از مرگ می‌ترسید که نسبت به زندگی ،وجدانی گناهکار داشت ولی این‌احساس رااز ذهن رانده بود ـ وترس برعضوی خاص‌ازبدن متمرکز شده بود. در واقع،هراحساس حقارت مربوط به‌اندامی‌خاص احتمالاً تنها عبارت است از ویژه‌ساختن حس اولیهٔ‌محقق‌نشدن‌ارزش ـتوانایی‌های نهفته بیمار. هرگاه حالت بدین منوال باشد، تمرکز این احساس دریك عضو یا وظیفه‌ای خاص ،پدیده‌ای ثانوی است.

تراکم اضطراب وجودی، که عبارت است از ترس از مرگ و همزمان ترس از زندگـی ، حالتی است که بسیار زیاد در رفتار بیمار روان‌نژنددیده می‌شود. ظاهراً اصل کلی‌اضطراب‌درجست‌وجوی‌نوعی درونهٔ مشخص ، نمایندهٔ عینی «مرگ» یا «زندگی»، نمایندهٔ «وضعیت مرزی» (یاسپرز)[3] نمایشی کنـایه‌ای (اروین اشتراوس) است. درمورد پهنه هراسی [4] این وظیفهٔ سمبلیك به «خیابان‌ها» محول می‌شود، یا در

1- hypochondriacal phobiaia
2- hypochondriacal antixey
3- Jaspers
4- agoraphobia

مورد ترس از صحنه، این عملکرد به«صحنه»احاله می‌شود. اغلب آن کلماتی که بیمار برای شرح نشانه‌ها و شکایات بکارمی‌برد ـ کلماتی که ظاهراً مفهوم تجسمی دارنـد ـ ما را در مسیر درست علت وجودی روان نژندی قرار می‌دهد. به این ترتیب، بیمـاری که ازمکان‌های باز می‌ترسد اضطراب خود را به این صورت بیان می‌کنـد : «احساسی شبیه معلق بودن در هوا». این جملات در واقع شـرح کاملی از کل موقعیت روحانی او بوده است. در واقع، تمام روان نژندی بیمار در نهایت تجلی روحی این حالت روحانی بوده‌است. جمله‌های اضطراب وسرگیجه‌ای که در این بیمار پهنه هراس‌دیده می‌شد هنگامی بود که وی به خیابان می‌رفت، که این حالت را می‌توان تجلیات «دهلیزی»از موقعیت وجودی او دانست. کلمات مشابه دیگری توسط هنرپیشه‌ای گرفتار صحنه هراسی بیـان شده است ، وی احساسات خود راهنگام بروز حملـهٔ اضطراب چنین بیان داشته است : «همه چیز انبوه است ـ همه چیـز در تعقیبـم است ـ وحشتم از این است کـه زندگیـم می‌گذرد.» *

تا آن‌جاکه اضطراب روان‌نژندی تنهابیان‌روحی‌مستقیم‌اضطراب عمومی دربارهٔ زندگی نباشد، بلکه همچنین درموارد شخصی ابزاری باشددرخدمت رسیدن‌به هرهدفی، تنها در وهلهٔ دوم مسألهٔ‌هدف‌مطرح می‌شود. گاهی، ولی نه‌همیشه، این‌اضطراب به‌خدمت حکومت‌برعضوی

---

* بیـارزن دیگری تجربهٔ پهنهٔ‌هراسی خود رااین‌گونه شرح‌می‌داد: «درست همان‌گونه‌که گاه در برابر یا در روحم خلأ می‌دیدم، این‌خلأ را دربیرون از خود می‌بینم... به‌هیچ وجه نمی‌دانم‌به‌کجاتعلق دارم ـ به‌کجا می‌خواهم بروم.»

از خانواده درمی‌آید یا برای توجیه خویش در مقابل دیگران یا خود بکار می‌رود ـ که روان‌شناسی فردی در مواردی بی‌شمار، این‌مسأله را ثابت کرده است. پیش ازکاربرد غیرمستقیم اضطراب به عنوان‌وسیله وهمزمان با آن ، پیش از این کیفیت ثانوی اضطراب روان نژندانه به عنوان«آرایه» و هم زمان با آن، این حالت به عنوان بیان ، اهمیتی اساسی دارد. فروید به درستی‌از «نفع روان‌نژندانه»[1] به‌عنوان‌نیروی انگیزش «ثانوی» ناخوشی سخن گفته است . ولی حتی در مواردی که این‌نیروی انگیزشی ثانوی، به واقع وجود دارد،درست نیست که این مسأله را به طور صریح با بیمار درمیان گذاشت. از «روزدن به بیمار» بر این مبنا که ازنشانه‌های بیماری خود به امیدپیوند زدن بیش‌تر همسر به خود یا غلبه بر خواهر، و غیره استفاده می کند، سودی نخواهیم برد . زیرا با انجام چنین کاری خود را به نوعی رشوه‌گیری از بیمار گرفتار کرده‌ایم. ما باید نشانه‌های بیماری راطوری به او نشان دهیم که ثابت شود این نشانه‌ها تنها سلاحی است که وی برای‌به وحشت انداختن‌اعضای خانواده‌بکارمی گیرد، تاآن‌که سرانجام وی تمام نیروهای ذخیرهٔ خود را جمع‌آوری کند و بتواند تا حدی‌بر نشانه‌هافایق‌آید ـ تنها به‌این منظور که از محکومیت‌اخلاقی‌جلوگیری کند و از نیش انتقاد بگریزد . این نوع روان درمانی ، اگرچه ممکن است موفق باشد، ولی اساساً شایسته نیست. به جای فشار بر بیمار و وادارکردن او به «فداکردن» نشانه و درمان اجباری ازاین طریق،به‌نظر می‌رسد بهتر است صبرکرد بیمار از نظر روانشناختی آرام شود و تشخیص‌بدهد که نشانهٔ به‌وجودآمده‌وسیله‌ای‌است برای‌تحمیل‌قدرت‌ـ

1- neurotic gain

جویی‌او برمحیط اجتماعی یا خانواده. این حالت خودانگیختگی اعتراف به‌خویش، و پیداکردن بصیرت به‌خود، همان‌چیزی است که از آثار واقعی درمان بشمار می‌رود.

از آنجاکه تحلیل وجودی هرمورد روان‌نژندی اضطراب، روان‌نژندی‌را درنهایت به‌عنوان شیوهٔ هستی می‌داند، و آن را نوعی نگرهٔ روحانی تعبیرمی‌کند، و زمینه‌ای برای معنادرمانی به عنوان‌درمان اختصاصی‌فراهم‌می‌آورد. به‌عنوان مثال یك‌مورد روان‌نژندی‌اضطراب یائسگی[1] را بررسی می‌کنیم.

بدون توجه به نبود تعادل غده‌های درون‌ریز، که زیر ساختار تن‌زای[2] ناخوشی است، ریشهٔ اصلی روان‌نژندی را می‌توان در لایهٔ وجودی یافت. بیمار یادشده این مرحلهٔ بحرانی زندگی خود را به‌صورت بحران وجودی تجربه می‌کند؛ به علت آن‌که ضمن بررسی ترازنامهٔ زندگی خود، کمبودی روحانی می‌یابد، و احساس خطر می‌کند.

بیمارموردبحث، زنی زیبا و محبوب جامعه بود. حال باید با دوره‌ای تازه از زندگی روبه‌رو می‌شد که دیگر جذابیت جسمانی ارزشی نداشت؛ او باید می‌توانست به رغم نابودی زیبایی‌اش، این دوره‌را «تحمل کند». ازنظر شهوی‌نیز این‌زن پایان‌یافته بود. اوخودرا در زندگی بدون‌هدف، بدون درونهٔ زندگی می‌یافت؛ هستی به‌نظرش بی‌معنا می‌آمد. او می‌گفت: «صبح‌ها که ازخواب برمی‌خیزم، ازخود می‌پرسم: امروز چه‌روی خواهد داد؟ امروز چیزی رخ نخواهدداد...

1- climacteric anxiety neurosis

2- somatogenic substructure

PersianPDF.com

و طبیعتاً به این ترتیب مضطرب می‌شد . و از آن‌جـا کـه زندگی‌اش درونه‌ای نداشت، و امکاناتی‌نیز برای‌ساختن زندگی مطلوب نداشت، باید اضطراب‌را به درون‌ساختار زندگی‌خود می‌آورد. برایش‌لازم‌بود نوعی درونه برای زندگی بیابد . معنایی برای زندگی پیدا کنـد ، تا بتواند خویشتن‌خود، خودو استعدادهای نهفتهٔ درونی خـود را بیابد . موفقیت شهوی‌و موقعیت اجتماعی‌دیگر به حساب نمی‌آمـد ، او تنها باید به‌ارزش‌های‌اخلاقی دست می‌یافت. ضروری می‌نمود که این‌بیمار از اضطراب دور شود و بـه وظایف سوق داده شود . حتـی پیش از هدف منفی روان‌درمانی به مفهوم محدودتر کلمه، می‌توان به این‌هدف مثبت معنا درمانی وجودی رسید. در واقـع ، دست‌یابی به این هدف مثبت‌در بعضی‌موارد، اضطراب روان‌نژندانه را از میان می‌برد ـ زیرا اساس وجودی این اضطراب عقب خواهد نشست . به محض آن‌که غنای معنای زندگـی دوبـاره آشکار شد ، اضطراب روان‌نژندانه (تا آن‌حد که اضطراب‌وجودی به‌حساب‌آید) دیگر محلی‌از اعراب‌ندارد. دیگر جائی برایش باقی نمی‌ماند، همان‌طور که این بیمار بطور خود-انگیخته گفت: «دیگر فرصتی برای بروز این‌حالت نیست.»

آن‌چه‌که در این‌مورد بایـد انجام می‌شد، هدایت این شخص خاص به‌سوی موقعیت معین ، وظیفهٔ واحـد و مفرد زندگی او بود . دیگر به او بستگی داشت کـه هرچه می‌خواست بشود ؛ در برابـرش تصویری ذهنی از آن‌چه بایـد باشد قـرار داشت، و تـا هنگامی کـه شخصیت تازه‌را نیافته بـود ، نمی‌توانست آرامش داشته باشد. بایـد بحران یائسگی به‌صورت تولد مجدد روحانی شکل می‌گرفت ـ در این‌مورد، این‌امر وظیفهٔ معنا درمانی بـود . درمانگر در این‌حال نقش ماما به مفهوم سقراطی‌آن‌را داشت. همان‌گونه‌که خواهیم دید،خطای

فاحشی بود اگـر می کوشیدیـم وظایفی خاص به بیمار تحمیل کنیم. به‌عکس، هدف تحلیل وجودی باید هدایت بیمار به سوی مسؤولیت مستقل باشد. و اگر این کار موفقیت آمیز باشد، بیمار وظیفهٔ زندگی «اش» را خواهد یافت ــ همان گونه که بیمار یـاد شده یافت. این بیمار، با چرخش کامل به‌سوی درونهٔ جدید زندگی، خودرا وقف معنای مکتسب جدید زندگی و تجربهٔ کامجویی از شخصیت خویش کرده و مانند این که به‌صورت شخصی تازه دوباره پـا به جهـان گذاشته بـود ــ و در عین حال همهٔ نشانه‌های بیماری او از میان رفته بود. حتی باوجود باقی ماندن علت یائسگی نشانه‌ها، همهٔ احساسات کارکردی قلبی بیمار ــ تپش قلب، احساس ناراحتی پیرامون قلب ــ از میان رفته بود. آشکارا، این واکنش‌های قلبی روان‌نژندانه، این «ناراحتی» در نهایت تجلی ناراحتی روح بود. اگوستین[1] می گوید: «دل‌های‌مان ناآرام است...» این بیمار نیز، تا آن گاه کـه نمی‌توانست در آگاهی از وظیفهٔ منفرد وواحدخود، درآگاهی‌ازمسؤولیت و تعهد انجام وظیفهٔ زندگی، آرام داشته باشد، قلبی ناآرام داشت.

1- Augustin

۲ـ اندر روانشناسی روان‌نژندی وسواسی

روان‌نژندی وسواسی[1](۱) هم‌چون دیگر انواع روان‌نژندی بنیانی سرشتی دارد. وکسبرگ[2] و دیگران که اساساً به مسایل روانزایی یا روان‌درمانی رغبت داشتند، معتقدند که زیرساختاری تنی در نهایت زیرساز روان نژندی وسواسی است. شماری از حالات بالینی شرح داده شده است که رفتار در آن‌ها به‌صورت حالتی است که پس از التهاب و آماس مغز دیده می‌شود.[3] این حالت با نشانگان‌های[4] روان‌نژندی وسواسی شباهت‌های نزدیکی داشته است. در این زمینه خطایی که انجام شده اشتباه در تشابه شکلی با هویت در ماهیت است.

تصور می‌شد که یك «نشانگان تکرار» عنصر ارثی روان‌نژندی وسواسی باشد؛ اعتقاد بر این بود که این حالت ریشهٔ اختصاصی ژنتیك

1- Obsessional neurosis

2- wexberg

3- post encephalitic behaviour

4- Syndromes

داردکه به‌فرض غالب[1] است. سرانجام پیشنهاد شدکه به‌جای «روان‌نژندی وسواسی» از اصطلاح «بیماری وسواسی» استفاده شود، تا بر کیفیت سرشتی ناخوشی تأکید بیش‌تری شده باشد.

تا آن‌جاکه به درمان مربوط است، این نظرات مختلف به علت نامربوط بودن موجب شگفتی می‌شود. گذشته ازاین، عوامل سرشتی را زمینه سازروان‌نژندی وسواسی دانستن، موجب ازمیان رفتن تعهد روان‌درمانی نمی‌شود، و این رشته را از فرصت‌های خویش محروم نمی‌کند. زیرا تکرار[2] چیزی نیست جز حالتی صرف نسبت به بعضی از خصوصیات خوی‌شناختی مانند دقت نظر، علاقهٔ گزافه به نظم، پاکیزگی خرافی، یا وسواس بیش‌ازحد اخلاقی ـ صفت‌هایی، که در واقع باید به عنوان صفت‌های ارزشمند فرهنگی بازشناسی شوند. این صفت‌ها بطورجدی، شخصی راکه دارای این صفات است و یا اطرافیانش را ناراحت نمی‌کند. این صفات به خاکی می‌ماندکه روان‌نژندی وسواسی واقعی درآن می‌روید، اگرچه الزاماً ممکن‌است به این‌ترتیب نباشد. آن‌جاکه این گونه سرشت، موجب روان‌نژندی شود، آزادی انسان به مخاطره می‌افتد. آشکار ساختن ماهیت روانزا و درونهٔ بیمار روان‌نژند خاص، از نظردرمانی اثری ندارد و یا توصیه هم نمی‌شود. به‌عکس، درمان مشروح نشانه‌ها دربیماران گرفتار روان‌نژندی وسواسی تنها موجب تشویق‌شان به انجام تکرار بیش‌تر وفکر فزون‌تر به نشانه‌ها می‌شود.

به هرحال، باید با دقت میان این‌گونه درمان نشانه‌ای و درمان

1- dominant

2- anankasm

تسکینی معنا درمانی، فرق قایل شد. معنا درمان به درمان نشانهٔشخصی یا بیماری توجهی ندارد؛ بلکه می کوشد نگرهٔ بیمار روان‌نژند را نسبت به روان‌نژندی تغییردهد. زیرا این نگره است که درنشانه‌های بالینی ناخوشی،اساس سرشتی آشفتگی را بنیاد می گذارد، واین نگره، دست کم درحالات خفیف‌تر یا در مراحل اول ناخوشی، قابل اصلاح است.

درمواردی که این نگره هنوز به دشواری مشخص حالت روان‌نژندی وسواسی نرسیده است، و به بیان دیگر هنوز آشفتگی اساسی، درآن رسوخ نکرده است، بازهم امکان تغییر جهت وجود دارد.

با پیش‌بینی یك اصل معنادرمانی که درفصل بالینی و به‌جای خودبدان اشاره خواهم کرد، می‌توان گفت که در بررسی روان‌نژندی وسواسی، حتی‌روان‌درمانی به‌مفهوم‌محدودتر کلمه درالقای تغییرنگرهٔ بیمار نسبت به روان‌نژندی در کل، با مشکل روبرواست. باید هدف درمان روان‌نژندهای وسواسی برآرام کردن بیمار و تسکین تنش کل نگره‌اش نسبت به روان‌نژندی استوار باشد. به خوبی می‌دانیم که این تنش بیمار درمبارزهٔ علیه‌عقاید وسواسی،تنها موجب تقویت «وسواس تکرار» می‌شود. فشار،ضدفشار به وجود می‌آورد؛ هرچه بیمار بیش‌تر سرخود را به دیوار افکار وسواسی بکوبد، این افکار قوی‌ترمی‌شود و به نظرش شکست ناپذیرتر جلوه خواهد کرد.

به‌هرحال، برای ستیزه نکردن با عقاید وسواسی یك پیش‌نیاز اساسی وجود دارد. باید فرض کنیم که بیمار ازوسواس خویش نمی‌ترسد. ولی بیماران اغلب نشانه‌های روان‌نژندی وسواسی خویش را مهم جلوه می‌دهند، و این نشانه‌ها را پیشرو یا شناسه‌های واقعی ناخوشی روان پریشانه می‌پندارند. دراین حالت نمی‌توان به بیمار

کمك کرد که از وسواس خود نهراسد. پس، پیش از هـرچیز ضروری است که این ترس از روان پریشی قریب‌الوقوع را، مشخص کنیم، که درغیراین‌صورت ممکن‌است روان‌پریشی‌شدت گیرد و به روان‌هراسی[1] تبدیل شود. درمواردی که این‌گـونه ترس از روان‌پریشی بـه وقـوع می‌پیوندد، بهتراست مشکل را بطور جدی بررسی کرد. دراین حال می‌توان توجه بیمار را به‌کارهای‌پیلکز[2] واستنگل[3] معطوف کرد، زیرا نوشته‌های این دو حاکی از وجود نوعی ضدیت میان روان‌نژندی‌های وسواسی و ناخوشی‌های روان‌پریشانه است و نشان مـی‌دهد که بیمار گرفتار روان نـژنـدی وسواسی به رغـم، یا درواقع بـه علت ترس وسواسی‌اش، از گرفتاری به روان‌پریشی درامان خواهد بود.

ترس دیگر بیماران گرفتار روان‌نژندی ـ وسواسی ایـن است که تکانه‌های خودکشانه‌یاآدم‌کشانهٔ آنان ممکن است روزی جامهٔ عمل بپوشد؛ پس ایشان با این تکانه‌ها، دائم درجدالی سخت به‌سرمی‌برند. در این‌گونه مواردما باید به‌بیمارتوصیه کنیم که دست از جدال‌بردارد، تاآثار نامطلوب نبرد با تکانه‌های وسواسی ازمیان برود. هنگامی کـه بیمار نبردرا متوقف کرد، تکانه‌ها خود به تدریج دست ازسربیماربرمی‌دارند. اما، درهیچ حالتی، این تکانه‌ها به عمل تبدیل نمی‌شونـد. بـا اطمینان می‌توان گفت که بیماران گرفتار روان‌نژندی وسواسی معمولاً به افعال اجباری دست می‌زنند؛ولـی ماهیت ایـن افعال همیشه آنقدر بی‌زیان است که هیچ زمینه‌ای برای‌ترس‌های روان هـراسانـه دربیمار

1- psychotophobia
2- pilcz
3- stengel

به جا نمی گذارند.

در ازمیان بردن ترس بی‌پایهٔ بیمار از روان‌پریشی، ما به رستن وی‌از قید فشارهـای روانی دست می‌یابیم . ما شرایط کاهش آن ضد فشاری را فراهم می‌آوریم که به خودی خود فشار وسواس را شدت می‌داد. هرگاه بخواهیم این فشار را از میان برداریم، یعنی وظیفـه‌ای که پیش از روان درمانی و همچنین معنادرمانی باید انجام داد ، لازم است در نگرهٔ بیمار نسبت به ناخوشی، تغییر کاملی فراهم‌آورد. یعنی، تا آن‌جاکه ناخوشی، هسته‌ای سرشتی داشته باشد، بیمار باید پذیرش ساختار منش را به عنوان تقدیر بیاموزد، تا از ساخت رنج‌روانزوای اضافی پیرامون هستهٔ سرشتی جلوگیری شود . در این حال، حـداقل پایهٔ سرشتی وجود دارد کـه در واقع زیـر تأثیر روان درمانی قـرار نمی‌گیرد. بیمار باید بیاموزد این حد اقل راتأکید کند. هرچه به‌بیمار بیش‌ترآموزش داده شود تا با خوشرویی سرنوشت را پـذیرا شود، بقیهٔ نشانه‌ها آن‌قدر بی‌اهمیت خواهدبود که به کمك بیمارنیازی نیست.

مورد بیماری را به یاد می‌آوریم که به‌مدت پانزده سال ازشکل شدید روان‌نژندی وسواسی رنج می‌بـرد . وی در جست‌وجوی راه درمان، خانه‌اش را در ده ترك کـرد و برای چند مـاهی در یك خانهٔ شهری مقیم‌شد. در این شهرزیر درمان روانکاوی قرار گرفت که موفق نبود ـ شاید به این خاطر که مدت کوتاهی با تحلیل گر در تماس بود و بیمار تصمیم گـرفت به خانه بر گردد ـ تنها به این‌خاطر کـه وضع خانواده‌وشغلش‌رارو به‌راه کند. پس‌ازاتمام کارها، نقشه کشید که‌خودکشی کند ـ نومیدی بیمار تا آن حد عظیم بود کـه به نظرش می‌رسید امید بهبودی نداشته باشد .

چنـد روز پیش از عزیمت به ده ، به اصرار یکی از دوستـان

پذیرفت به روانکاو دیگری مراجعه کند. این پزشك، از آن‌جا که برای کار فرصت کمی داشت، هرگونه فکر تحلیل نشانه‌ها را به کنار گذاشت و با مرور نگرهٔ بیمار نسبت به بیماری وسواسی، فکر خود را متمرکز این مسأله کـرد. به این ترتیب، پزشك کوشید تا بیمار را با ناخوشی خویش آشتی دهد، کوشش پزشك بر این واقعیت استوار بود که بیمار عمیقاً مذهبی بود. پزشك از بیمار خواست بیماری را به عنوان «مشیت پروردگار» بپذیرد، چیزی که سرنوشت به وی تحمیل کـرده است و گلـه‌ای در این باره نداشته باشد. این بیمار باید می‌کوشید به رغـم ناخوشی با جلب رضایت پروردگـار زندگی کنـد. در بیمار تغییری درونی به‌وجود آمد که حاصل این استدلال بود و چنان اثر شگفت‌انگیزی داشت که پزشك خود به تعجب آمده بود. بیمار در پایان دومین جلسهٔ درمانی اظهار داشت که برای اولین بار در ده‌سال، او مدتی رها از عقاید وسواسی بوده است. بعداز این جلسه، بیمار به‌علت تدارك سفر، آن‌شهر را ترك می‌گفت و طی نامه‌ای به پزشك نوشت که بیماریش آن چنان با موفقیت تسکین یافته است که وی احساس می‌کند کاملاً علاج شده است.

در اصلاح کوشش‌های انحرافی بیمار در ستیز نومیدانه و شدید با وسواس‌ها، دو نکته را باید در نظر داشت: که از یك سو بیمار مسؤول عقاید وسواسی خود نیست و از سوی دیگر مسؤول نگره‌ای است که نسبت به‌این عقاید دارد. زیرا این نگره است که عقاید آزار دهنده را هنگامی که بیمار «در گیرشان شد»، هنگامی که در افکارش بیش‌تر آن‌ها را بررسی کرد، یا از آن‌ها ترسید، به‌طغیان‌های روحی تبدیل می‌کند، در این‌جا نیز، اجزای مثبت معنادرمانی باید علاوه بر اجزای منفی روان درمانی (به‌مفهوم محدودتر کلمه) وارد عمل شوند.

سرانجام بیمار می آموزد روان‌نژندی وسواسی خود رابه هیچ بگیرد و به رغم آن به سوی زندگی بامعنایی هدایت شود. آشکار است که‌این چرخش به سمت وظیفهٔ معین‌زندگی، چرخش وی از افکاروسواسی‌را تسهیل می کند .

علاوه بر این گونه معنا درمانی عام ، می‌توانیم روان نژندی وسواسی را با معنا درمانی اختصاصی هم درمان کنیم که با جهان‌بینی ویژهٔ گرفتارروان‌نژندی وسواسی‌ارتباط پیدا می کند، این مسأله‌رابه‌طور خلاصه مورد بحث قرار خواهیم داد . تحلیل وجودی اختصاصی روان نژندی وسواسی، به ما کمك خواهد کرد تا این جهان بینی را دریابیم. این تحلیل باید از آزمون بی تعصب پدیده شناختی تجربهٔ روان‌نژندانهٔ وسواسی شروع شود.

مثلاً هنگامی که روان نژند وسواسی اسیر تردید می‌شود چه اتفاق می‌افتد؟ فرض کنیم او می‌داند: دو دوتا می‌شود چهارتا . درهر مورد مشخص می‌توان ثابت کرد که بیمار پیش از به دام تردید افتادن می‌داند که تشخیص‌اش درست است. با این همه، او ناگهان به شك می‌افتد. این گونه‌اشخاص روان نژند خواهند گفت: بایدبازهم محاسبه کنم، اگرچه می‌دانم این محاسبه رادرست‌انجام داده‌ام.«از نظرعاطفی بیمار احساس‌می کند چیزی ناراحت کننده‌باقی مانده است، فردطبیعی با نتایج فرضی افعال‌فکری‌اش‌ارضا می‌شودوسؤال بیش‌تری‌نمی کند؛ ولی روان نژند وسواسی فاقد این احساس سادهٔ رضامندی است که درپی تفکرمی آید،به‌طوری که‌در موردمثال‌محاسبه‌ای«دودوتا می‌شود چهارتا » خواهد گفت «البته این درست است .» شخص طبیعی حس اطمینانی‌تجربه‌می کند که‌حاصل این‌امر بدیهی‌است؛ روان‌نژند وسواسی

حس طبیعی بدیهی بودن ندارد. شخص طبیعی حتی هنگام انجام محاسبات ریاضی دشوارتر یا فراگردهای فکری پیچیده‌تر در زمینه‌های دیگر، به باقی‌ماندهٔ غیر معقولی که الزاماً به همهٔ نتایج تفکر پیوسته است، توجه ندارد. ولی روان نژند وسواسی نمی‌خواهد خود را از شر این باقی‌مانده خلاص کند، افکارش قادر به گذشتن از آن نیست. همراه حس ناقص بدیهی بودن، بیمار نمی‌تواند این باقی‌ماندهٔ غیر معقول را تحمل کند. روان نژند وسواسی در توجه نکردن به این مسأله موفق نمی‌شود.

پس روان نژند وسواسی چگونه می‌تواند به این باقی‌ماندهٔ غیر منطقی واکنش نشان دهد؟ او می‌کوشد با پرگویی دربارهٔ فراگردتازهٔ فکری، بر این امر فایق شود، ولی به علت ماهیت اشیاء، وی هرگز نمی‌تواند به طور کامل این مسأله را حذف کند. بنابراین، هر بار که می‌کوشد باقی‌ماندهٔ غیر عقلانی را هیچ انگارد، مجبور می‌شود فراگرد فکری را دوباره تکرار کند. حد اکثر آن که بیمار تنها به کاهش این کار موفق می‌شود. این بازی شبیه کار یك پمپ تخلیه است، که هرگز نمی‌تواند خلأ مطلق ایجاد کند؛ با این دستگاه تنها می‌توان هر بار چند درصد هوا از ظرف تخلیه کرد. اولین ضربهٔ پیستون محتوی هوا را به یك دهم کاهش می‌دهد، ضربهٔ بعدی به یك صدم، وغیره. در نهایت ضربه‌های پیستون بیهوده تکرار می‌شود ـ این تکرار مطابق وسواس تکرار[1] در روان‌نژندی وسواسی است. هر بار با مرور نتایج تفکرات خویش، بیمار روان‌نژند وسواسی کمی مطمئن‌تر خواهد شد، ولی ته‌نشین بی‌اطمینانی باز هم باقی خواهد بود و دوامش ادامه خواهد داشت، و این ادامهٔ دوام به چگونگی تبعیت روان نژند از وسواس تکرار و کوشش او در حذف این باقی‌مانده بستگی ندارد. او کوشش‌های خود را تا آن‌جا ادامه می‌دهد که وامانده

1- Compulsion

شود، سپس زیرلب زمزمه می‌کند و درحاصل جمع ، مطلقیت‌موقتی می‌یابد و تا بار بعد زانوی غم به بغل می‌گیرد .

این آشفتگی حس بدیهیت درقلمروشناخت بـا آشفتگی یقین غریـزی در قلمـرو تصمیم، منطبق است. تحلیل‌هـای بیش‌تر پدیده شناختی آشکار ساخته‌است که یقین غریزی[1] بیماررواننژند وسواسی درهم شکسته‌است ـ یعنی این یقین غریزی که درشخص سالم سلوك زندگی‌روزانه‌را راهبراست‌واورا ازملال تصمیم‌گیری‌های بیهوده رها می‌کند . یقین غریزی‌شخص طبیعی ، هشیاری به‌مسؤولیت شخص‌را درلحظه‌های‌حساس زندگی‌حفظ می‌کند ، حتی‌پس از آن که‌مسؤولیت به‌شکلی غیر منطقی ، به‌صورت‌وجدان‌عمل کرد. اما ، بیمار روان‌نژند وسواسی‌بازرنگی ویژه وآگاهی اختصاصی باید نقص دوگانهٔروان‌ـ جـانی[2] را جبران کندکه او را به‌رنج و تعب کشـانده است: یعنی آشفتگی حس بدیهیت ویقین غریزی . این گونه وظیفه‌شنـاسی بیش ازحد وآگاهی فراوان به افراط‌درجبران[3] روان عقلی[4] منتهی می‌شود (من اینجا ازجفت متضاد مشهوراسترانسکی[5] : روان عقلی و روان‌ـ جانی‌بهره برده‌ام(۲)) درهم شکستن اعتماد به‌نفس هیجانی درشناخت وتصمیم ، دربیماران روان‌نژند وسواسی به‌خود ـ وارسی[6] مصنوعی وناگزیر منتهی می‌شود . این حالت ازطریق جبران درایشان، میل به

1- Instinctive certainty
2- thymopsychie
3- Overcompensation
4- noopsyche
5- Stransky
6- Self-scrutiny

یقین مطلق درشناخت وتصمیم وگرایش به‌تصمیم‌های اخلاقی سخت‌را فراهم می‌آورد . باهمـان شدت ومراقبتی که شخص طبیعی شغل یـا همسرش‌را برمی گزیند ، روان‌نژندوسواسی نامه پست می کند یـادر اطاق‌را می‌بندد. آشکار است که این گونه هشیاری فراوان وخویشتن‌نگری شدید باید به‌خودی‌خود آشوب‌انگیز باشد. به‌علت هشیاری بیش ازحد رشدیافته‌ای که باافعال شناختی یاتصمیم بیماررواننژندوسواسی همراه است ، بیمار فاقد «شیوه‌ای روان»است که درزندگی ، افکار و افعال اشخاص سالم دیده می‌شود . به‌محض آن‌که بیماربه‌جـای‌نگاه کردن به‌هدف بیش ازحد به‌فعل رامرفتن توجه می کند ، سکنـدری می‌خورد . هرشخصی‌ممکن است‌فعلی‌را باهشیاری بیش ازحد شروع کند ، ولی بدون آن که‌هشیاری، خود به‌عـامل آشوب‌زا تبدیل شود ، نمی‌تواند آن‌را به‌پایان‌رساند.

پس، آگاهی و وظیفه شنـاسی بیش ازحد روان‌نژند وسواسی دومورداز‌صفات‌خویی ویژهٔ اورانشان‌می‌دهد ، که ریشهٔ آن‌هارامی‌توان درزیرساختار روان‌جانی‌شخصیت مشاهده کرد . به‌این‌ترتیب مشخص می‌شود که وظیفهٔ‌درمان ، کمك بـه‌روان‌نژند وسواسی دریافتن راهی به منابع‌مدفون یقین‌غریزی وحس‌بدیهیت‌اواست، که‌این‌منابع درژرف‌ترین‌لایه‌های‌هیجانی شخصیت جای‌دارند. روش انجام‌این‌کار می‌تواند به‌صورت آموزش‌مجدد بـاشد: بایدبه‌شخص آموزش‌داد به‌باقیمانده‌های یقین وحس بدیهیت که‌هنوزهم‌درروان‌نژندان وسواسی قابل تشخیص است اعتماد کند.

همان‌گونه که گفتیم ، روان‌نژند وسواسی درجست‌وجوی یقین مطلق درشناخت‌و تصمیم گیری‌است. او برای‌حالت‌صددرصدمی کوشد.

او همیشه ، مطلق و کلیت را می‌خواهد . روان‌نژند وسواسی عمیقاً از محدودیت‌های فکر آدمی و تردید در همهٔ تصمیم‌ها رنج می‌برد.

روان‌نژند وسواسی با بی‌صبری شدید مشخص می‌شود . او نه تنها از نبود تحمل باقی ماندهٔ غیر عقلانی فکر در زحمت است ، بلکه از فقدان تحمل تنش میان آن‌چه هست و آن‌چه باید باشد ، رنج می‌برد. زمینه ساز این مسأله ممکن است کوشش در «خدا گونه شدن» باشد، که آلفرد آدلر از آن سخن گفته است، و به‌نظر ما آن روی سکهٔ پذیرفتن نقص آفرینش است. این پذیرش به بازشناسی تنش میان آن‌چه هست و آن‌چه باید باشد کمک می کند.

بنابراین، از نقطه نظر تحلیل وجودی ، جوهر غایی روان‌نژندی وسواسی، کژدیسگی کشش فاوستی [1] (۳) است. روان نژند وسواسی در مطلق جویی [2] و کوشش صددرصد بودن در همهٔ زمینه‌ها شبیه فاوست فرومانده است.

در روان‌نژندی اضطراب دیدیم که اضطراب متافیزیکی در نشانهٔ هراسی متراکم می‌شود. در روان‌نژندی وسواسی نیز چیزی مشابه صورت می گیرد. از آن‌جا که برای روان‌نژند غیر ممکن است که نیازهای یکه تاز خویش را تحقق بخشد، بیش‌تر در زمینهٔ خاصی از زندگی متمرکز می‌شود، از آن‌جا که وی درک می کند که همیشه و در هر موردی نمی توان به حالت صددرصد رسید. این پافشاری را در زمینه‌ای معین محدود می کند، زمینه‌ای که احتمال دست‌یابی به آن محتمل‌تر است (مثل ، پاکیزگی دست‌ها: وسواس شستن) به‌عنوان مثال، زمینه‌هایی که روان‌نژند وسواسی

1- Faustian urge

2- will to absolutism

در تحمیل آرمان خود موفق می‌شود ـ دست‌کم در نیمی از موارد ـ عبارت است از: برای کدبانو، خانه‌اش، برای کسی که کارفکری می‌کند، منظم‌بودن میز کار ، برای مردی که دوست دارد کارها را روی کاغذ پیاده کند، عنوان بندی دقیق طرح‌ها و برنامه‌ها بر اساس تجربه؛ برای دیوان‌سالار، نظم مطلق زمانی. وغیره. روان‌نژند وسواسی همیشه خود را به‌بخش معینی از وجود محدود می‌کند ؛ او دراین بخش به‌عنوان «پاره‌ای از کل» می‌کوشد نیازهای یکه‌تاز خود را تحقق‌بخشد. این‌دو فرا گرد مشابه است: درهراس (در مورد مردمانی ازدستهٔ فعل‌پذیر)، ترس ازجهان به‌عنوان کل روی‌درونهٔ معین وثابتی ازیك‌شیئی تمرکزمی‌یابد؛ در روان‌نژندی‌وسواسی پس از آن‌که تصویر ذهنی خود شخص معطوف‌قلمرو منفردی اززندگی‌شد، میل‌به شکل‌دادن (درموردمردمان فعال‌تر) بروز می‌کند. ولی‌حتی در این قلمرو، روان‌نژند وسواسی تنها به‌صورت ناقص یا بطور خیالی می‌تواند پیشرفت کند، واین پیشرفت همیشه به‌بهای طبیعی‌بودن و «آفرینشی بودن» او صورت می‌گیرد . به این‌ترتیب‌همهٔ کوشش‌های‌وی کیفیتی غیربشری‌دارد.

ویژگی روان‌نژندان وسواسی و مضطرب آن است که کوشش ایشان در بدست‌آوردن امنیت ، «تحریف‌شده» و فریبکارانه است، و درصورتی که کیفیت روانشناسی گری نداشته باشد ، بطور مشخص ذهن‌گرا است. برای درك‌بهتر این‌امر خوب‌است از مجاهدت شخص سالم‌در بدست‌آوردن امنیت آغاز کنیم. درونهٔ این کوشش درشخص طبیعی امنیت خودبه‌خودی است. ولی روان‌نژند از محتوایی با این نوع ایمنی بسیار دور است؛ و این‌مسأله را مبهم می‌داند، زیرا شخص روان‌نژند معمولاً درحالت هشدار است ، و از این‌رو کوشش‌های مربوط به تلاش برای‌امنیت در او ماهیتی اجباری و تصنعی دارد ،

درنتیجه میل بـه ایمنی مطلق در او به وجـود می‌آیـد. در روان‌نژند مضطرب، این‌میل به‌صورت نیاز به امنیت دربرابرتمام آسیب‌هامتجلی می‌شود. ولی از آن‌جا کـه ایمنی مطلق از این نوع غیر ممکن است، روان‌نژند مضطرب ناگزیر است خـود را بـه احساس صرف امنیت دلخوش کند. به این‌ترتیب دنیای‌اجسام و واقعیت عینی‌را ترک‌می‌گوید و در ذهنیت پناه می‌جوید، روان‌نژند مضطرب از گذران زندگی در دنیای‌معمولی‌دست‌می‌کشد، دنیایی که اشخاص‌طبیعی به‌علت‌بازشناسی نسبتاً غیرمحتمل‌بودن‌بلا، باآرامش در آن زندگی می‌کنند. روان‌نژند مضطرب بـا تقاضای ایمنی دربرابـر هربلای احتمالی، ناگزیر است درخود از آئینی ذهنی برای ایجاد احساس‌ایمنی استفاده‌کند. فرار او ازدنیا، وجدانی‌گناهکار برایش ایجاد می‌کند. این امر به نوبهٔ خود به جبران نیاز دارد، وی جبـران را تنهـا در غلو غیرانسانی تلاش ذهن‌گرایانه‌اش برای امنیت می‌یابد.

ازسوی‌دیگر، روان‌نژندوسواسی، در جست‌وجوی‌نوع‌دیگری از امنیت است ـ امنیت درشناخت و تصمیم‌گیری. ولی به‌نظر او نیز، این‌تلاش برای امنیت موجب نزدیـک شدن و مشروط بـودن وجود انسان نمی‌شود: برای او، نیز، تلاش برای‌امنیت، چرخشی ذهن‌گرا پیدا می‌کند و به تلاش وسواسی برای احساس صرف امنیت «صد در صد» ختم می‌شود، نتیجهٔ این امر شکستی غم‌انگیز است. زیرا هرگاه تلاش «فاوستی» او برای‌امنیت‌مطلق محکوم‌به‌شکست باشد، تلاش‌برای احساس امنیت مطلق نیز محکوم به شکست است. لحظه‌ای کـه ذهن معطوف احساسی ازاین‌دست است (به جـای آن‌کـه احساس به‌طور طبیعی درنتیجهٔ افعال ارادی ایجـاد شود)، این احساس دفع می‌شود. بنابراین، آدمی نمی‌تواند به امنیت‌کامل دست یابـد ـ نه در زندگی،

نه در دانستن و نه در تصمیم گیری. ولی حداقل چیزی کـه می‌تواند به آن دست یابد احساس ایمنی مطلق است که روان‌نژند وسواسی نومیدانه دنبال می کنـد . (احساس می‌توانـد به‌حس واقعـی ایمنی براساس اصطلاحات بسیار متفاوت برسد. نگاه کنید به اولین پاورقی از اعترافات دنیوی تا روحانیت پزشکی) .

در جمع بندی، می‌توان گفت که شخص طبیعی، دنیایی نیمه امن آرزو دارد، حال آن که روان‌نژند در پی امنیت مطلق است. آدم طبیعی آرزو دارد خویشتن را به معشوق تسلیم کند ـ حال آن کـه روان‌نژند جنسی می کوشد به ارگاسم[1] (۴) دست یابـد ، هدف این شخص تنها دست‌یابی بـه ارگاسم است ، و از این‌رو قـدرت جنسی خویش را می‌فرساید. شخص طبیعی آرزودارد بخشی از پیرامون خود را بشناسد ـ حال آن که روان‌نژند وسواسی به احساس بدیهی بودن[2] توجه دارد، و به‌این ترتیب حس می کند روی نقالهٔ متحرکی از هدف دور می‌شود. شخص طبیعی در زندگی واقعی آمادهٔ بدست گرفتن مسؤولیت است، درحالی که روان‌نژند با افکار و اعمال وسواسی‌اش تنها دوست‌دارد از وجدانی در آرامش (اگرچه آرامش مطلق) بهره‌ور باشد. از نقطه‌نظر آن‌چه که آدمی باید آرزو کند، روان‌نژند وسواسی بسیار خواه است؛ براساس آن‌چه انسان می‌تواند بدست آورد ، روان‌نژند وسواسی کم طلب می کند .

روان‌نژند وسواسی واقعیت را خوار می‌شمرد، آن واقعیت کـه اشخاص غیرگرفتار به روان‌نژندی وسواسی از آن به عنوان سکوی رسیدن به آزادی وجودی استفاده می کنند، او راه‌حل‌هایی تصنعی برای

1- orgasm

2- sense of obviousness

زندگی پیدا می‌کند.

آلرز[1] می‌گوید: «دقت بیش‌ازحدچیزی نیست جزحکم‌تحمیل قانون شخصیت برابتذال محیط». با این همه این حکم را، هم‌چون نظم‌جویی کلی روان‌نژندوسواسی، می‌توان به بهترین‌وجه خودانسانی خواند. ورفل[2] گفته است: «تفکر ابدی‌از راه نظم‌کامیاب می‌شود، و تنها ازراه نظم آدمی می‌تواند تصویرذهنی پروردگار را درهستی‌خود زنده‌کند.»

روان‌نژندی وسواسی به طرزی زیبا، نمونه‌ای است از بازی متقابل رهایی و قید در محدودهٔ روان‌نژندی بطور عام. ما فکر نمی‌کنیم که رشد منش‌شناختی به شکل روان‌نژندی‌وسواسی بارز، تقدیری ناگزیر است. برعکس ما آن رانوعی‌ارتوپدی‌روانی(۵) کاملاً علاج‌پذیر تلقی می‌کنیم. براهمیت آشنا ساختن روان‌نژند با آن خصلت که او متأسفانه فاقد آن است ـ خلق‌خوش و آرامش ـ باید تأکید کرد. نیز باید اشتراوس را به عنوان یکی از اولین کسانی مورد ستایش قرارداد که به جنبه‌های وجودی روان‌نژندی وسواسی توجه‌کرده است. اما او امکان درمان روان‌نژندی وسواسی‌را به‌مفهوم روحانی آن نادیده‌گرفته است. روان‌نژندی وسواسی یك روان‌پریشی نیست؛ هنوز به‌طور نسبی نگرهٔ شخص نسبت به بیماری آزاد است. در هرموردی که باشد، «نگره» به معنای موضع روحانی‌است که‌نسبت

1- Allers
2- Werfel
3- psychic orthopedics

به بیمـاری روانی، اتخـاذ می‌شود. نگرهٔ روحانی شخص نسبت بـه ناخوشی‌روانی نقطهٔ آغاز معنادرمانی است. ما پیش‌ازاین دربارهٔ معنا-درمانی‌عام روان‌نژندی‌وسواسی، (تغییر نگرهٔ شخص نسبت‌به‌ناخوشی روانی) و تحلیل‌وجودی خاص روان‌نژندی وسواسی (تعبیر روان‌نژند به‌شکل هزل‌آمیز از انسان فاوستی) سخن گفته‌ایم. حالا، معنا درمانی اختصاصی روان‌نژنـدی وسواسی و امکانات اصلاح جهان‌بینی روان-نژند وسواسی‌را بررسی خواهیم کرد.

روان‌نژندی وسواسی، نه‌بیماری‌روانی‌نیست چه‌برسد که‌بیماری «روح» باشد؛ موضعی که‌شخص‌نسبت به‌بیماری‌می گیرد‌مستقل‌از بیماری است. او درتغییر نگره آزاد می‌ماند. برای درمانگر ضروری‌است که از این‌آزادی بهره برد. زیرا روان‌نژندی وسواسی، بیمار روان‌نژند وسواسی‌را درموضع ویژهٔ فلسفی‌خود، یعنی‌با جهان‌بینی صددرصدی که‌ازآن سخن گفتیم، می‌فریبد. به یك نمونه اشاره می کنیم کـه نشان-دهندهٔ جهان‌بینی روان‌نژند ـ وسواسی در مراحل آغازین آن است. مردجوانی بود که اواخر دورهٔ بلوغ‌را سپری‌می کرد. درمیان‌رنج‌های نوجوانی‌این‌بیمار آشکارشد که‌در وی‌جهان‌بینی روان‌نژندانهٔوسواسی، جا افتاده است.

این‌مرد جوان سرشاراز نیاز فاوستی برای‌دانستن ریشهٔ همه‌چیز بود. کلماتش‌از این‌قرار بود که؛ «من می‌خواهم به‌ریشهٔ همه‌چیز دست یابم». «می‌خواهم بتوانم همه‌چیز را ثابت‌کنم؛ می‌خواهم هرچه‌را بدیهی است بی‌درنگ اثبات کنم ـ مثلاً ثابت کنم که زنده‌هستم.»

می‌دانیم که حس بدیهی بودن روان‌نژند وسواسی ناقص است. به‌هرحال، حتی‌حس‌طبیعی بدیهی‌بودن محدودیت‌هایی‌دارد. به‌این‌دلیل که‌ازدسترسی‌تعمدبیرون‌است: اگربکوشیم، به‌علل معرفت‌شناختی‌تنها

به حس بدیهی‌بودن وابسته باشیم، به پیشرفتی بی‌انتها و منطقی راهبر می‌شویم. نقطهٔ مقابل آسیب‌شناسی روانی این مسأله وسواس تکرار روان‌نژند وسواسی است.

مسأله‌نهایی ـ یا اگر ترجیح‌می‌دهید، نخستین‌مسأله‌ـشك گرایی افراطی[1] مربوط به معنای‌وجود است. ولی پرسش معنای‌وجودبی‌معنا است، از این‌جهت که وجود مقدم برمعنا است. زیرا هنگامی‌می‌توان به‌وجود معنا گمان برد که ما معنای وجود را زیر سؤال قرار دهیم. می‌شود گفت که‌وجود هم‌چون‌دیواری‌است که هر گاه درباره‌اش‌پرسش کنیم به‌آن تکیه می‌دهیم. ولی بیمار یادشده می‌خواست یافته‌های شهودی[2] را ثابت کند. باید به‌او نشان می‌دادیم که «اثبات» این‌یافته‌ها امکان ندارد ـ و ازطرفی‌ضرورتی‌هم ندارد، زیرا این یافته‌های‌شهودی بدیهی‌اند. اعتراض بیمار براین‌مورد که او به هرحال به همه‌چیز شك دارد، کاملاً بی‌معنا بود. زیرا فقدان امکان منطقی شك شهودی آشکار است. و یافته‌های‌آنی وجود در واقعیت روانشناختی منعکس‌می‌شود: این‌گونه شك نمایندهٔ گفتگویی بی‌پایه است. در واقع افراطی‌ترین شك‌گرا ازنظر فکری‌و کنشی درست‌رفتار فردی را دارد که قوانین واقعیت‌و تفکر را پذیرفته است.

آرتورکرنفلد[3](۶)درکتاب روان‌درمانی خود اشاره‌کرده است که شك‌گرایی، خود را نفی می‌کند ـ دیدگاه فلسفی متداولی که به هرحال‌نقایص‌آن‌را دیده‌ایم. چون‌حکم «من به همه‌چیز شك می‌کنم»

1- radical skepticism
2- intuitive data
3- Arthur kronfeld

همیشه به مفهوم «همه‌چیز غیراز این حکم‌ویژه» است . وقتی سقراط می‌گوید: «من می‌دانم که هیچ نمی‌دانم. » منظورش این است که : می‌دانم: «که غیراز ـ این که هیچ نمی‌دانم، هیچ نمی‌دانم».

همانند همهٔ شك‌گرایی‌های معرفت شناختی، شك‌گرایی روان‌نژند وسواسی هم در جست‌وجو آن نقطهٔ ارشمیدسی است ، آن پایهٔ مطلقاً استواری که بتوان از آن حرکت را آغاز کرد و آن پایه‌ای که با قوانین منطقی‌وحقیقتی بی‌قید و شرط جهان‌بینی کاملی بنیاد نهاد. به همین‌سبب برای آن‌حال آغازی جست‌وجو می‌کنیم. این «فلسفهٔ غایی» به‌عنوان نخستین‌حکم، خود توجیهی خواهد گزید که ازنظر معرفت‌شناختی توجیه‌خویش باشد. تنها حکمی که می‌تواند جوابگوی این نیاز باشد ، حکم تائیدکنندهٔ ضرورت‌ناگزیر استفاده از تفکر ادراکی به‌رغم ماهیت شکاك آن است ـ و به بیان دیگر، فکری که به علت وابستگی فکری درونه‌اش به مفاهیم (یعنی وابستگی به‌چیزی غیر از کشف‌و شهود بدیهی) از خویش حمایت می‌کند.

چنین ازخود راضی بودن[1] خردگرایی[2] ممکن‌است در حکم حذف‌خود[3] باشد. به این ترتیب هدف از درمان این‌بیمار روان‌نژند وسواسی ، بامعنا درمانی ، از میان بردن خردگرایی مبالغه‌آمیزش (که زیربنای تمام شك‌گرایی‌ها است) باوسیله‌ای منطقی بوده است .

راه عقلانی،«پل طلایی» است که باید برای‌شکاك بنیاد نهاد. چنین پلی می‌تواند القای این مطلب باشدکه : « منطقی‌ترین رویه آن

1- self - justification

2- rationalism

3- self-elimination

نیست که بخواهیم زیاد منطقی باشیم* ».

بیمارمان باید به یاد می‌آورد که گوته گفته است : «شك‌گرایی حالتی‌است که شخص بی‌وقفه بکوشد بر آن‌حال فایق آید» . بنابراین معنادرمان، باید این جهان‌بینی‌روان‌نژندانهٔ شکاك‌را بپذیرد و این‌صورت شك‌گرایی را بسطدهد. بیمار به‌کمك ابزار عقلانی‌و از راه‌بازشناسی ماهیت‌درنهایت‌غیرعقلانی‌وجود می‌جنگید. مجموعهٔ نخستین‌مشکلات اکنون با رنگ جدیدی دربرابرش ظاهرشده‌است. در ابتدا عقیده‌ای نظری را دنبال می‌کرد که چیز تازه‌ای بود و اساس‌افکارش به‌شمار می‌رفت. حال‌مسأله‌را بطور متفاوتی‌مطرح کرده است‌و در پی راه‌حلی مقدم بر قلمرو تمام افکار فلسفی است ، قلمروی که در آن همهٔ کنش‌ها و احساس‌ها ریشه دارد: یعنی قلمرو وجودی. آن‌چه‌که بیمار دراین‌راه به‌دست خواهد آورد همان‌چیزی است که اوکن[1] «کردار بدیهی[2]» خوانده است .

مبارزه‌و فایق‌آمدن برخرد‌گرایی‌مشخص روان‌نژندانهٔوسواسی، از راه ابزار عقلانی ، باید ازطریق رویارویی خرد‌گرایانه ، صورت گیرد. زیرا روان‌نژند وسواسی باحالت صددرصد خواهی خود درپی یقین مطلق و شناخت در اخذ تصمیم است . وظیفه‌شناسی بیش‌ازحد بیمار درممانعت‌از اعمالش همچون آگاهی بیش‌از اندازه‌اش‌دربرابر

---

* لئوتولستوی می‌گوید : « عقل همچون پیچ دوربین اپرا ، تنها باید تا نقطه‌ای مشخص پیچانده شود؛ اگر پیچ‌را بیش‌ازحد بپیچانید، تارتر می‌بینید . »

1- Eucken

2- axiomatic deed

شناخت عمل می‌کند . نیمهٔ دیگر شك‌گرایی نظری بیمار نوعی شك‌گرایی اخلاقی است؛ این‌حالت همراه با تردیدهای وی دربارهٔ اعتبار منطقی تفکرش موجب تردیدهای مربوط‌به اعتبار اخلاقی اعمالش‌نیز می‌شود. بی‌ارادگی بیمار روان‌نژند وسواسی‌از این‌حالت سرچشمه می‌گیرد . مثلاً زنی گرفتار روان‌نژندی وسواسی به علت شك دائمی دربارهٔ اعمالی که باید انجام دهد سر به‌طغیان برداشت. این دودلی‌ها تا آن‌حد فزونی یافت که این بیمار سرانجام به‌کاری دست نمی‌زد . اوهرگز نمی‌توانست‌حتی‌دربارهٔ چیزی‌تصمیم بگیرد؛ حتی نمی‌دانست دربارهٔ پیش‌پا افتاده‌ترین مسایل‌چه‌کند. به‌عنوان مثال، او نمی‌توانست ذهن‌خود را درتصمیم به‌رفتن کنسرت یا قدم‌زدن در پارك مقید کند ، و به این‌ترتیب درخانه می‌ماند ـ و تمام‌وقت‌خود را به این بحث درونی می‌گذراند که شاید بهتر بود کار دیگری می‌کرد .

این‌گونه بی‌ارادگی‌از ویژگی‌های روان‌نژند وسواسی دربرابر تصمیم‌های مبتذل‌و مهم‌است. ولی‌با معنادرمانی اختصاصی حتی این وظیفه‌شناسی بیش‌از اندازهٔ روان‌نژند وسواسی‌و هم‌چنین خردگرایی گزافهٔ او را می‌توان ازمیان‌برداشت. اگرچه گوته گفته است: «وجدان برای مردی‌است که می‌اندیشد، نه برای مردی که عمل می‌کند». ولی منظور از این‌گفتهٔ نغز آن است که روان‌نژند وسواسی هرگز بسیار محتاط نیست. برای‌او باید پل‌طلایی ساخت. ما باکمی سبك‌روحی برای این گفتهٔ نغز گوته تنها به مکملی نیاز داریم : ممکن است عمل کردن به این یا آن‌طریق وجدانی نباشد ، ولی انجام ندادن عمل هم ظالمانه است. آدمی که در هیچ‌موردی نمی‌تواند تصمیم بگیرد و یا نمی‌تواند در هیچ‌موردی بیاندیشد ، بی‌شك بی‌قیدترین تصمیم‌ها را خواهدگرفت .

پانویس‌ها

(۱) وسواس که معادل Obsession به‌کار گرفته شده‌است کلمه‌ای است عربی به‌معنی اندیشهٔ بد و آنچه در دل گذرد و همچنین وسوسه

ضمیر پاك ترا دیو کی کند وسواس که هست برسر تو جبرئیل امین

«امیرمعزی»

اگرچه وسوسه در دل ز عشق دارم صعب

دلم ز وسوسهٔ عشق کی خورد تیمار

«امیرمعزی»

این لغت در روانپزشکی به‌معنای عقیده ، هیجان ، یا تکانه‌ای است که کراراً و مدام حتی بدون دعوت وارد آگاهی می‌شود . وسواس را آن‌گاه که اساساً در تفکر یا دیگر وظایف روانی تداخل نمی‌کند می‌توان طبیعی دانست، این نوع وسواس کوتاه مدت بوده و معمولا با انحراف توجه به‌مسایل دیگر، بسیار کم می‌شود یا از میان می‌رود.

به‌عکس ، وسواس‌های مرضی یا بیمارگن ، درازمدت بوده و ممکن است به‌اختلال بی‌پایان کارکرد روانی منتهی شود ؛ این حالات بسیار کم زیر کنترل آگاه درمی‌آیند و بیمار را ناگزیر انجام اقدامات بیهودهٔ متنوعی

می کنند تا خودرا ازشر این افکار برهانند.

وسواس ، بیشتر به‌صورت عقاید ، یا تصاویر ذهنی حسی بروز می کند، که قویاً بارهیجانی دارند :

۱ ـ وسواس‌های عقلانی ، اغلب به‌صورت اشتغال به مسایل متافیزیکی مربوط به‌هدف شخص درزندگی، سرنوشت غایی ، مرگ‌وغیره دورمی‌زند ۲ ـ وسواس‌های‌مهارکننده به‌صورت شك ودودلی درباره‌اعمال یاهراس‌های متعددی است که‌فعالیت‌رافلج می کند.۳ ـ وسواس‌های‌انگیزشی که عقاید سرزدهٔ تکراری است که به‌عمل منتهی می‌شود .

وسواس‌ها کم‌تر به‌صورت‌احساس ظاهرمی‌شوندوباعقاید مشخص‌مانند اضطراب‌یاوحشت Panic ،احساس‌عدم‌واقعیت‌یـا شخصیت‌زدایی‌همراه‌نیستند برخی ازمحققان تیك‌های حرکتی‌را نیز وسواس‌هـای انگیزشی‌می‌دانند .

(۲) استرانسکی Stransky این دواصطلاح‌را بااین آرمان بکار گرفته است‌که دوعامل روانی جداگانه موجوداست!

۱ ـ روان عقلی noopsyche که شامل‌است برتمام فرا گردهای خالص عقلی و۲) روان جانی thymopsyche که ازفراگردهای عاطفی تشکیل شده‌است . به‌عقیدهٔوی، آتاکسی‌درون روانی که موجب‌ناهماهنگی مشخص میان‌عقاید وهیجانات می‌شود؛پی‌آمد فعالیت‌های کم وبیش مستقل این دوعامل روانی است (م)

(۳) فاوست یافاوستوس، نام جادوگروحقه‌باز قرن شانزدهم‌مسیحی است‌که درادبیات وافسانه‌های اروپا شهرت دارد . دربارهٔ واقعیت‌وجود چنین شخصی سخن بسیاراست . نام اونخستین‌بار درنامه‌ای آمده است‌که به‌تاریخ بیستم‌اوت۱۵۰۷ میلادی، بوسیلهٔراهب کل‌اسپنهایم Spanheim به‌نام بندیکتین‌تریتمیوس Benedictine Trithmius به‌یك ریاضی‌دان

PersianPDF.com

یاستاره شناس نوشته شده است . یك‌روحانی پروتستان ضمن اینکه نبوغ وجادوگری‌را به‌عنوان دوموهبت فوق طبیعی قیاس وارزیابی می‌کند ، ازفاوست نام می‌برد . یادداشت‌های این مرد پروتستان‌که یوهان‌گاست نام داشته‌به‌سال ۱۵۴۳ میلادی‌انتشار یافته‌است . این مرد عجیب درتمام افسانه‌هایی‌که درقرون وسطی به‌وجود آمده اثرگذاشته‌است وکتاب‌های متعددی به‌نام فاوست انتشاریافته‌که معروف‌ترین آنها ازگوته‌است .

(۴) ارگاسم Orgasm یانهایت لذت جنسی به‌فارسی‌ربوخه(به‌فتح اول وآخر)خوانده می‌شود . وآن‌خوش‌وخوشی‌راگویند عموماً ـ وخوشی ولذتی‌که درمباشرت ومجامعت‌به‌هم رسد خصوصاً (برهان قاطع)مابه‌جای ربوخه ونهایت‌لذت جنسی، ارگاسم‌را انتخاب کرده‌ایم‌که درزبان‌انگلیسی وفرانسه مشترك است.

(۵) منظورراست‌کردن انحرافات روانی‌است . (م)

(۶) آرتورکرونفلد (۱۹۶۱-۱۸۸۶) روانپزشك وروان درمان آلمانی‌است .