

## یونگ در برابر فروید: شورش پسر بر ضد پدر

دکتر حسین پاینده

رابطه‌ی مودت‌آمیز و در عین حال تنش‌آلود یونگ با فروید، داستانی است که بر حسب مفاهیم همان نظریه‌ای که فروید بنیانش را گذاشت و یونگ بسط و گسترش داد قابل فهم است. در روانکاوی فرویدی، رابطه‌ی پدر و پسر بر حسب مثلثی اُدیپی تبیین می‌شود که در رأس آن «مادر» قرار دارد و در دو سوی قاعده‌اش «پسر» و «پدر». پسر که توجه و محبت مادر را انحصاراً برای خود می‌خواهد، پدر را رقیب خود می‌انگارد و می‌کوشد تا با حذف او از این رابطه مادر را همچون اُبژه‌ای یکتا «تصاحب» کند. این البته آروزیی است که در ژرف‌ترین لایه‌های ذهن ناخودآگاه پسر شکل می‌گیرد و از این رو، خود از آن بی‌خبر است. اما به هر رو، همین میل ناخودآگاهانه باعث انواع و اقسام تخالف‌جویی‌ها و تنش‌ها در روابط پدر و پسر می‌شود. مطابق با نظریه‌ی فروید، اگر پسر بتواند از این مرحله با سلامت روان عبور کند، این رقابت جای خود را به همانندسازی هویت بین او و پدر می‌دهد، و در غیر این صورت پسر مبتلا به «عقده‌ی اُدیپ» خواهد شد که سایه‌ی سنگینی بر مراحل بعدی زندگی او خواهد افکند. شرحی که یونگ در زندگینامه‌اش (زندگینامه‌ی من: خاطرات، خواب‌ها و تفکرات، ترجمه‌ی بهروز ذکا، تهران: انتشارات کتاب پارسه، ۱۳۹۰) از رابطه‌ی خود با فروید به دست می‌دهد، همچون داستانی است که می‌شود این رابطه‌ی اُدیپی را به سهولت در آن تشخیص داد. یونگ چند سالی پیش از آشنایی با آراء و اندیشه‌های فروید، در تحقیق راجع به بیماری‌های روان و نحوه‌ی درمان بیماران روان‌گسیخته مسیری کمابیش موازی با مسیر فروید را طی کرده بود. او در بسط و تکوین آزمون موسوم به «تداعی واژگان» متوجه‌ی این موضوع شد که شخص تحلیل‌شونده در واکنش به واژه‌هایی که بنا به دلایلی ناخودآگاه برای او ناخوشایند و ناراحت‌کننده هستند، بیشتر مکث می‌کند. پرسشی که او می‌خواست پاسخ دهد این بود که چرا بیمار با شنیدن این کلمات مضطرب می‌شود و تمرکز خود را از دست می‌دهد. یونگ این واژگان را از بقیه جدا می‌کرد و می‌کوشید تا ربط بین آن‌ها را بیابد. این روش کمک

می‌کرد تا تداعی‌های این کلمات در ضمیر ناخودآگاه بیمار را مشخص کند و از این راه به تعارض‌های روانی او پی ببرد. انتشار کتاب دوران‌ساز فروید با عنوان تفسیر رؤیا در سال ۱۹۰۰، بر یافته‌های یونگ مَهر تأیید زد، زیرا فروید استدلال می‌کرد که امیال ناخودآگاهانه و خاطرات باقی‌مانده از ضایعه‌های روحی غالباً در رؤیاهای بیماران بازتاب می‌یابند و حتی می‌توانند به صورت نشانه‌های روان‌رنجوری در کارکرد بدن بیمار نیز اختلال ایجاد کنند. این تبیین از حیات ناخودآگاه انسان، روشن می‌کرد که چرا بیماران یونگ در آزمون تداعی برای واکنش نشان دادن به کلماتی خاص دچار تردید می‌شدند و زمان طولانی‌تری وقت صرف می‌کردند. در واقع، آن واژگان باعث تداعی‌های ناخودآگاهانه‌ای در ذهن بیمار می‌شدند و خاطرات اضطراب‌آوری را از زندگی گذشته‌اش به یاد او می‌آوردند که او نمی‌خواست به خاطر آورَد. بدین ترتیب، نقطه‌ی اشتراک رویکرد یونگ با نظریه‌ی فروید، تأکید هر دوی آن‌ها بر جنبه‌های ناخودآگاه انسان بود. یونگ در زندگینامه‌اش اشاره می‌کند که کتاب فروید را در همان اولین سال انتشار خوانده بود، اما تازه سه سال بعد بود که توانست همسویی آراء خودش با فروید را دریابد: «سال‌ها قبل یعنی به سال ۱۹۰۰، کتاب فروید را تحت عنوان تعبیر و تفسیر رؤیا خوانده بودم ولی چون در آن ایام موضوع آن‌چنان که باید دستگیرم نشده بود، بی‌اعتنایی آن را به گوشه‌ای انداخته بودم. در بیست‌وپنج‌سالگی هنوز تجربه‌ی کافی برای درک نظریات علمی فروید را نداشتم. در سال ۱۹۰۳، برای بار دوم این کتاب را برای مطالعه در دست گرفتم و این بار بود که دیدم مطالب این کتاب با افکار و نظریات خودم ارتباطی نزدیک و تنگاتنگ دارد» (زندگینامه‌ی من، ص. ۲۴۲-۲۴۱). یونگ چنان شیفته‌ی نظریه‌ی فروید شد که وقتی کتاب خودش با عنوان پژوهش‌هایی درباره‌ی تداعی واژگان در سال ۱۹۰۶ منتشر شد، بلافاصله نسخه‌ای از آن را برای فروید فرستاد. فروید هم پس از خواندن کتاب یونگ دریافت که سمت‌وسوی کلی تحقیقات خودش با پژوهش‌های یونگ انطباق دارد و به همین دلیل او را به وین دعوت کرد. شرح ملاقات این دو متفکر بزرگ در زندگینامه‌ی یونگ بیشتر به روایتی از وصل مرید و مراد و پایان فراغ دو دل‌داده شباهت دارد: «دیدار نخست ما در ماه مارس ۱۹۰۷ در شهر وین صورت گرفت. این ملاقات ساعت یک بعدازظهر شروع شد و ما بی‌وقفه به مدت سیزده ساعت با یکدیگر به گفت‌وگو نشستیم» (همان‌جا، ص. ۲۴۴).

جانبداری از آراء فروید در محافل پزشکی برای یونگ چندان سهل یا بدون هزینه نبود و با این حال او قاطعانه از فروید حمایت کرده بود. همان‌گونه که یونگ متذکر می‌شود، فروید در محافل علمی و دانشگاهی «عنصری نامطلوب» تلقی می‌شد زیرا مطابق با نظریه‌ی او بیمارهای جسمانی می‌توانستند منشأیی غیرجسمانی داشته باشند. از منظر پزشکی که ریشه‌ی همه‌ی بیماری‌ها را در بدن می‌دیدند، این دیدگاه بیشتر به خرافه شباهت داشت و به همین دلیل، استناد یونگ به آثار فروید یا اظهار این‌که یافته‌های پژوهشی خودش در خصوص تداعی با نظریه‌ی فروید همخوانی دارند، می‌توانست در کار حرفه‌ای او مشکل به وجود آورد و، از این هم مهم‌تر، استخدام او در دانشگاه زوریخ را با مانع مواجه کند. با این همه، یونگ در همراهی با فروید هیچ تردیدی به خود راه نداد. در زندگینامه‌اش می‌خوانیم که یک روز هنگام کار در آزمایشگاه، «شیطان» او را وسوسه کرد که نتایج آزمایش‌هایش را بدون نام بردن از فروید منتشر کند تا از مشکلاتی که مخالفان نظریه‌ی روانکاوی برایش ایجاد می‌کردند مصون بماند. اما بلافاصله همزادش از درون به او ندا می‌دهد که این کار «فریبکارانه و خدعه‌آمیز» خواهد بود و زندگی‌اش را بر مبنای دروغ بنا خواهد کرد. پس از شنیدن این ندای باطنی است که یونگ تصمیم قطعی به حمایت از فروید می‌گیرد و، آن‌طور که خود می‌نویسد، «از آن پس به‌طور علنی و آشکار در زمره‌ی یکی از پیروان فروید درآمدم و برای اثبات صحت آراء و نظرات او خود را آماده‌ی ورود به کارزار و میدان نبرد کردم» (همان‌جا، ص. ۲۴۳). این احساس یک‌طرفه نبود و متقابلاً فروید هم در سیمای یونگ، پژوهشگری توانا را می‌دید که می‌توانست نظریه‌ی او را از راه‌هایی دیگر ثابت کند. فروید در عصب‌شناسی تخصص داشت، حال آن‌که یونگ روانپزشک بود و لذا تحقیقاتش مکمل کارهای فروید محسوب می‌شد. همراهی یونگ یقیناً به پیشبرد نظریه‌ی روانکاوی کمک می‌کرد، زیرا آزمایشات او در زمینه‌ی تداعی واژگان شواهدی تجربی در اثبات وجود انگیزه‌های ناخودآگاهانه (بنیانی‌ترین فرضیه‌ی فروید) به دست داده بود. همچنین سابقه‌ی چندین‌ساله‌ی یونگ در درمان بیماران مبتلا به روان‌گیسختگی (اسکیزوفرنی) در یکی از مشهورترین مراکز روان‌درمانی اروپا (تیمارستان بورگهولتسلی در زوریخ) به اعتبار روانکاوی می‌افزود، زیرا این نظریه را وارد عرصه‌هایی می‌کرد که فروید هنوز به آن‌ها وارد نشده بود. بدین ترتیب، همه‌ی زمینه‌های لازم برای همکاری یونگ و فروید فراهم بود، مضافاً این‌که فروید می‌توانست یونگ جوان را «جانشین»

خود فرض کند. بنا به توصیه و درخواست شخصی فروید بود که یونگ در سال ۱۹۱۰، پس از تشکیل «انجمن بین‌المللی روانکاوی»، هم ریاست بر این انجمن را پذیرفت و هم سمت سردبیری اولین نشریه در حوزه‌ی روانکاوی را.

با این همه و اگر چه نقطه‌نظرات و برخی روش‌های این دو اندیشمند در بسیاری زمینه‌ها به هم نزدیک و حتی همسان بود، اما با تفحص در زندگینامه‌ی یونگ می‌توان دریافت که نشانه‌هایی از اختلاف نظر نیز از همان ابتدا بروز پیدا کرده بودند. حتی پیش از ملاقات با فروید، یونگ به این موضوع توجه کرده بود که در روانکاوی فرویدی بیش از حد بر امیال جنسی و نقش این امیال در تنظیم حیات روانی انسان تأکید می‌شود. فروید اعتقاد داشت که امیال جنسی به ضمیر ناخودآگاه واپس رانده می‌شوند زیرا تحقق آن‌ها غالباً با ملاک‌های اخلاقی یا قانونی و غیره جور در نمی‌آیند. در مجموعه «سازوکارهای دفاعی» که فروید برمی‌شمرد، «سرکوب» مکانیسمی دفاعی است که از طریق آن، راه ورود تکانه‌ها و امیال ناپسند یا افکار و خاطرات ناراحت‌کننده به ضمیر آگاه سد می‌گردد تا به ضمیر ناخودآگاه واپس رانده شوند. مطابق با نظریه‌ی فروید، علت سرکوب را باید در آسیب روانی‌ای دید که به امیال جنسی بیمار ربط دارند، اما یونگ از تجربه‌ی درمان بیماران روانی در تیمارستان بورگهولتسلی به این نتیجه رسیده بود که دلایل مهم‌تر واپس‌رانی و سرکوب را باید در مسائل و موضوعات دیگری مانند ناسازگاری‌های اجتماعی و مشکل بیمار در انطباق با محیط جست‌وجو کرد. ملاقات و گفت‌وگوی سیزده‌ساعته با فروید، کمکی به رفع این اختلاف نظر نکرد. در این ملاقات، فروید همچنان شورمندانه و با تعصب از دیدگاه خود درباره‌ی «لیبیدو» (نیروی شهوی) دفاع می‌کند و البته یونگ به او در مقام نظریه‌پرداز و پژوهشگری ارشد احترام می‌گذارد. باید به خاطر داشته باشیم که در آن زمان، یونگ سی‌ودو سال داشت، در حالی که فروید پنجاه‌ساله بود.

از نظر یونگ، «لیبیدو» در نظریه‌ی فروید حکم عقیده‌ای جزمی (یا «دگم») را پیدا کرده بود. فروید متعصبانه همه‌چیز را به این اصل فرومی‌کاست و هیچ‌گونه تردیدی را در خصوص اهمیت این شالوده یا اصل بنیادین روا نمی‌دانست. یونگ به این نکته توجه می‌کند که هنگام

سخن به میان آوردن از «لیبدو»، حتی حالات چهره‌ی فروید دگرگون می‌شد: «وقتی او درباره‌ی نظریه‌ی شور و اشتیاق جنسی، ساخته‌وپرداخته‌ی خود، سخن می‌گفت، لحن کلام او الحاح‌آمیز و تا اندازه‌ای هیجان‌زده بود، به طوری که در تمامی طول این مدت، نشانه‌ها و علائم حالات ظاهری او، که در شرایط عادی با آمیزه‌ای از شک و تردید و نگرش انتقادی نسبت به همه‌چیز همراه بود، از چهره‌ی او به کلی محو و زایل گردیده و به جای آن حالت عمیقاً تهییج‌شده‌ای به خود می‌گرفت» (همان‌جا، ص. ۲۴۵). قاطعیت و جزمیت فروید در خصوص این موضوع چنان زیاد بود که از نظر یونگ، فروید به رغم این‌که اعتقادات دینی نداشت اما عملاً برای مفهوم «لیبدو» قداست قائل می‌شد.

سرانجام این اختلاف همچون غده‌ای چرکین سر باز کرد و باعث شد این دو نظریه‌پرداز و متفکر بزرگ پس از هفت سال همکاری، راه خود را از هم جدا کنند. از گفته‌های یونگ این‌طور به نظر می‌آید که فروید همچون پدری سخت‌گیر، فقط تبعیت محض را از او انتظار داشته است. یونگ یا می‌بایست به اقتدار و اصول خدشه‌ناپذیر فروید گردن می‌گذاشت تا همچنان «ولیعهد» فروید باقی بماند، و یا این‌که با شورش ضد پدر مکتب جداگانه‌ی خویش را در روانشناسی نظریه‌پردازی کند و البته با این کار جایگاه خود به عنوان فرزند و وارث اندیشه‌ی فروید را از دست بدهد. او در نهایت تصمیم گرفت گزینه‌ی دوم را انتخاب کند، هرچند که پیامدهای روانی این تصمیم، زندگی او را تا چندین سال تحت تأثیر خود قرار داد. حتی پیش از انشعاب رسمی یونگ از «انجمن بین‌المللی روانکاوی»، فروید متوجه‌ی رفتار شورشگرانه‌ی او شده بود و از این بابت احساس نگرانی می‌کرد. این نگرانی آن‌قدر افزایش یافت که فروید در سال ۱۹۰۹، زمانی که به اتفاق یونگ برای ایراد سخنرانی به دانشگاه کلارک در آمریکا رفته بود، دو بار در بحث با او از حال رفت و غش کرد. بار اول، وقتی که یونگ از علاقه‌ی خود به مطالعه درباره‌ی اجساد مومیایی‌شده‌ی مردگان صحبت می‌کرده، و بار دوم وقتی که یونگ درباره‌ی «آمنوفیس چهارم» (یکی از فراعنه‌ی مصر باستان در قرن چهاردهم پیش از میلاد مسیح) سخن می‌گفته است، فروید ناگاه از حال می‌رود. در نوبت اول، فروید پس از به هوش آمدن به یونگ می‌گوید با خود به این نتیجه رسیده بوده که علت صحبت‌های یونگ درباره‌ی اجساد و مردگان و مومیایی‌ها این بوده که ناخودآگاهانه آرزوی

مرگ فروید را در سر می‌پرورانده است. علت غش کردن فروید در نوبت بعدی هم دلالت‌مند است. در آن لحظه، یونگ راجع به فرعون‌ی در مصر باستان حرف می‌زده که گفته می‌شود نام پدرش را از روی الواح و ستون‌های یادبود پاک کرده بوده است. پیداست که در این مورد، فروید ناخودآگاهانه به جایگاه پدرگونه‌ی خودش نسبت به یونگ می‌اندیشیده است. یونگ می‌گوید وقتی فروید به هوش آمد، «در آن حالتِ ضعف، طوری به من خیره شده بود که گویی پدر من است» (همان‌جا، ص. ۲۵۵). البته کاربرد لفظ «پدر» در این‌جا استثنا نیست و یونگ آن را در موارد دیگری نیز برای توصیف نحوه‌ی صحبت کردن فروید با او به کار برده است. مثلاً در جایی اشاره می‌کند که فروید هنگام بیان اهمیت «لیبیدو»، لحن پدری را داشت که فرزندش را مورد خطاب قرار می‌دهد: «وی این مطلب را با حالت تهییج‌شده‌ی خاصی ادا می‌کرد، لحنی که معمولاً پدر فرزند خود را مورد خطاب قرار می‌دهد» (همان‌جا، ص. ۲۴۶). از «پدر» پنداشتن فروید توسط یونگ نباید تعجب کرد، زیرا به گفته‌ی یونگ، فروید او را با لفظ «فرزند عزیزم» مورد خطاب قرار می‌داده است (همان‌جا).

راه «پدر و پسر» زمانی کاملاً از هم جدا شد که یونگ با انتشار کتاب معروف خود با عنوان گشتارها و نمادهای نیروی شهوی دو چالش بزرگ را ضد روانکاوی فرویدی مطرح کرد: نخست این‌که «لیبیدو» یگانه منشأ انگیزه‌های ناخودآگاهانه نیست، و دوم این‌که علاوه بر ضمیر ناخودآگاه فردی، لایه‌ی ژرف‌تری از روان را نیز می‌توان مفروض تلقی کرد که یونگ «ضمیر ناخودآگاه جمعی» نامید. بخش نخست این کتاب در سال ۱۹۱۱ و بخش دوم آن یک سال بعد در ۱۹۱۲ منتشر شد. ایده‌های مطرح‌شده در این کتاب دیدگاه‌های فروید درباره‌ی «لیبیدو» و ضمیر ناخودآگاه را چنان تغییر می‌داد که زمینه‌ی همکاری آنان عملاً از بین رفت و در نتیجه یک سال بعد، در ۱۹۱۳، یونگ از مقام خود به عنوان رئیس «انجمن بین‌المللی روانکاوی» و سردبیری نشریه‌ی آن استعفا کرد و از آن پس راه مستقل خود را در پی‌ریزی مکتبی که به نام «روانشناسی تحلیلی» معروف شده است ادامه داد. البته باید دقت کنیم که یونگ هرگز مفاهیم اساسی روانکاوی را به کلی رد نکرد. مفهوم «ناخودآگاه» در اندیشه‌های او همچنان شالوده‌ی فهم جهان پیچیده‌ی درون انسان است. به طریق اولی، یونگ هرگز نقش امیال جنسی را در حیات روانی انسان انکار نمی‌کند. اما برداشت او از امر جنسی و مفهوم

«لیبیدو»، برخلاف فروید، نه برداشتی محدود و اکید، بلکه کاملاً شامل‌شونده و گسترده است. یونگ «لیبیدو» را «نیروی هستی» می‌نامد، نیرویی که از جمله — اما نه منحصرأ — در امیال جنسی تبلور می‌یابد. از نظر او، تجلی «لیبیدو» را همچنین می‌توان در نمادهای جهانشمولی یافت که در اسطوره‌ها (نه اسطوره‌های این یا آن ملت معین، بلکه در اسطوره‌های عام بشر) به چشم می‌خورند. یکی از آشناترین این اسطوره‌ها که مصداق‌هایش با تفاوت‌های جزئی در فرهنگ و ادبیات ملت‌های مختلف به وفور وجود دارند، اسطوره‌ی «قهرمان» است. در این اسطوره، به قهرمانی برمی‌خوریم که می‌بایست با حیوانی درنده و عظیم‌الجثه همچون اژدها بجنگد تا ملت خود را از بلا یا مصیبتی که به آن گرفتار آمده‌اند برهاند. یونگ پیکار بین این قهرمان اسطوره‌ای و حیوان درنده را صورتی نمادین از تلاش نفس در دوره‌ی نوجوانی برای استقلال از مادر و کسب فردانیت می‌داند. البته وسعت اندیشه‌ی یونگ بسیار زیاد است و او علاوه بر اسطوره‌ی «قهرمان» ده‌ها اسطوره‌ی دیگر را در آثارش از همین منظر روانکاوانه تبیین کرده که در این‌جا مجال پرداختن به آن‌ها نیست.

همان‌طور که اشاره کردیم، یونگ علاوه بر برداشتی نو از مفهوم «لیبیدو»، دیدگاه فروید در خصوص فردی بودن ضمیر ناخودآگاه را هم به چالش گرفت. در این‌جا بد نیست به یکی از رؤیاهای یونگ اشاره کنیم که انگیزه‌ای شد برای کشف «ضمیر ناخودآگاه جمعی». مطابق با شرحی که او در زندگینامه‌اش می‌دهد، هنگام اقامت در آمریکا برای سخنرانی‌های دانشگاه کلارک، یونگ شبی خواب دید که در طبقه‌ی دوم خانه‌ای دوطبقه و در سالنی قرار دارد که در جای‌جایش اشیاء قدیمی به چشم می‌خورد. آن‌گاه تصمیم می‌گیرد که به طبقه‌ی پایین برود و آن‌جا را هم ببیند. وقتی از راه‌پله پایین می‌رود و به طبقه‌ی همکف می‌رسد، می‌بیند که اسباب و اثاث طبقه‌ی پایین بسیار قدیمی‌تر از وسایلی بودند که در طبقه‌ی بالا دیده بود. در این‌جا همه‌چیز بسیار کهنه و حتی قرون وسطایی به نظر می‌رسید؛ همچنین نور این قسمت از ساختمان کمتر از طبقه‌ی بالا بود. سپس دری بزرگ می‌بیند که باز می‌کند و با پایین رفتن از پلکانی سنگی به زیرزمینی بسیار قدیمی با سقف گنبدی‌شکل می‌رسد که از دیوارهایش چنین برمی‌آمد که متعلق به دوره‌ی روم باستان است. یکی از قطعات سنگفرش این زیرزمین را که حلقه‌ای فلزی به آن وصل بوده بالا می‌برد و راه‌پله‌ی باریکی می‌بیند که از آن هم پایین

می‌رود تا این‌که به غاری تاریک می‌رسد. در این غار بقایای استخوان‌های اجساد و نیز تکه‌های ظروف سفالی شکسته‌شده‌ای را می‌بیند که روی زمین ریخته‌اند. همچنین باقیمانده‌های دو جمجمه‌ی متلاشی‌شده‌ی انسان نیز به چشم می‌خورند. در این هنگام است که ناگهان از خواب می‌پرد. هنگامی که یونگ این رؤیا را با فروید در میان می‌گذارد، فروید آن را به پیروی از روش روانکاوانه‌اش به آرزویی کام‌نیافته نسبت می‌دهد. به اعتقاد فروید، مواجهه‌ی یونگ با استخوان‌ها و جمجمه‌ها، حکایت از آرزوی مرگ‌خواهی برای کسی دارند که یونگ ناخودآگاهانه از او متنفر بوده است. اما یونگ رؤیای خود را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد. مطابق با تحلیل او، خانه‌ای که یونگ به خواب دیده بود، ایماژی از روان انسان است و بخش‌های مختلف این خانه در واقع ساختار روان را بر او آشکار می‌کنند. در این جا بد نیست که بخشی از تفسیر یونگ را از زبان خودش نقل کنیم:

«طبقه‌ی همکف نماد و نشانگر لایه‌ی نخستین خودآگاه من بود. به تناسب نزول به طبقات پایین‌تر و عمیق‌تر خانه، محیط آن نیز بیگانه‌تر و تاریک‌تر می‌شد. در داخل غار به بقایای یک فرهنگ ابتدایی — یعنی به دنیای یک انسان ابتدایی و نخستین که در باطن من جای داشت — راه جسته بودم، دنیایی که به استعانت ضمیر آگاه من، مشکل بود نوری از روشنایی در آن تاباند و به سهولت به درون آن راه یافت. ضمیر انسان ابتدایی با حیات و روح جانوران مرز مشترکی دارد، همچنان که غارهای ماقبل تاریخ، پیش از آن‌که دست انسان سلطه‌گر و انحصارطلب به سوی آن‌ها دراز گردد، گنم و حوش و زیستگاه جانوران بوده است.» (همان‌جا، ص. ۲۵۹)

می‌بینیم که در این تفسیر، خبری از امیال جنسی و تلاش برای تشخیص آرزویی استتارشده در کار نیست. یونگ بر خلاف فروید می‌کوشد تا این رؤیا را به منزله‌ی راهنمای یافتن لایه‌های ذهن قرائت کند. مطابق با این قرائت، طبقه‌ی فوقانی و همکف این خانه، سطوح مختلف ضمیر آگاه را تشکیل می‌دهند (بر حسب مصطلحات نظریه‌ی روانکاوی، می‌توان گفت به ترتیب ضمیر آگاه و ضمیر نیمه‌آگاه) و به همین علت نور آن‌ها رفته‌رفته کمتر می‌شود. طبقه‌ی زیرزمین بازنمودی از ضمیر ناخودآگاه فردی است که خاطرات قدیمی‌تر و نیز امیال و



هراس‌های سرکوب‌شده را در بر می‌گیرد. اما دخمه‌ی غارمانندی که یونگ پایین‌تر از این زیرزمین کشف می‌کند، در واقع لایه‌ی عمیق‌تری از روان است که نه به فرد، بلکه به کل نوع بشر مربوط می‌شود و تجربیات و استنباط‌های عام انسان را در خود جای می‌دهد. به اعتقاد یونگ، مجموعه‌های باقی‌مانده در آن‌جا نمادی از اجداد انسان است که میراث روانی مشترک همه‌ی ابناء بشر را به وجود آوردند. بر خلاف فروید که با تأکید بر امیال جنسی باب تحلیل رؤیاهای بیمارانش را می‌گشود، یونگ این رؤیا را نشانه‌ی وجود درهای دیگری می‌داند که برای راه بردن به معنای ضمنی رؤیاها می‌توانند گشوده شوند. آن‌گونه که خود می‌گوید، این «رؤیا حاکی از آن بود که برای رهیافت و رسیدن به حالت آگاهی و شعور به ترتیبی که شرح دادم، ابواب و مسیرهای گسترده و گوناگونی وجود دارد: اول طبقه‌ی غیرمسکون و عریض و طویل بخش به اصطلاح همکفِ خانه که به شیوه‌ی قرون وسطایی آراسته و تزئین یافته بود، سپس زیرزمین رومیایی و سرانجام و در وهله‌ی آخر، غار ماقبل تاریخی آن» (همان‌جا، ص. ۲۶۰).

دیدن این خوابِ رازآمیز، یونگ را به صرافت اندیشیدن به موضوعی انداخت که در نظریه‌ی فروید مغفول مانده بود. پرسشی که یونگ کوشید پاسخ دهد این بود که: آیا می‌توان علت برخی رفتارها یا استنباط‌های ناخودآگاهانه‌ی افراد را در جایی به غیر از ضمیر ناخودآگاه شخص خودشان جست‌وجو کرد و یافت؟ یونگ با مثبت فرض کردن پاسخ این پرسش، در مسیری گام برداشت که ضد فلسفه‌ی جان لاک (فیلسوف قرن هجدهم) بود. بر خلاف جان لاک که ذهن بشر را «لوحی سفید» می‌دانست و اعتقاد داشت تجربیات هر کس به تدریج در آن حک می‌شوند، یونگ به این نتیجه رسید که ذهن انسان در بدو تولد «تهی» نیست، بلکه همچون بدن واجد محتوایی پیشین‌بنیاد است. یونگ عناصر این محتوای پیشین‌بنیاد را اصطلاحاً «کهن‌الگو» می‌نامید و آن‌ها را ایماژهای جهانشمولی می‌دانست که در اذهان همه‌ی انسان‌ها، صرف نظر از نژاد و زبان و دین‌شان، وجود دارد. یونگ از راه سال‌ها تحقیق درباره‌ی اسطوره و دین و کیمیاگری و پدیده‌های فراهنجار نتیجه گرفت که هر یک از ما وارث تجربیات عام بشر است و بی آن‌که خود بداند جهان پیرامونش را بر حسب آن تجربیات حلاجی و درک می‌کند. پژوهش‌های یونگ او را وارد حوزه‌های فراروانشناسی کرد —

حوزه‌هایی از قبیل غیب‌بینی و اندیشه‌خوانی (یا «تله‌پاتی») و طالع‌بینی — و این نیز دلیل مضاعفی برای دوری بیش‌ازپیش او از استادش فروید شد، چندان که دیگر زمینه‌ای برای ادامه‌ی نظریه‌پردازی‌های مشترک بین او و فروید باقی نماند.

با بازخوانی داستان رابطه‌ی یونگ و فروید می‌توان گفت که نظریه‌ی روانکاوی حکم مادری را داشت که یونگ، در جایگاه پسر، نمی‌توانست قبول کند که هم به او تعلق داشته باشد و هم به پدری سلطه‌جو و انعطاف‌ناپذیر (فروید). از سوی دیگر، فروید هم به جای میدان دادن به رشد و کمال فردی فرزند معنوی‌اش، صرفاً می‌خواست که این فرزند گام در همان مسیری بگذارد که پدر پیشتر گشوده بود. به عبارتی، فروید در پی آن بود که یونگ را به «ولیعهد» خود تبدیل کند، حال آن‌که یونگ به ولیعهدی رضایت نداشت و سودای پادشاهی را در سر می‌پروراند. یونگ نهایتاً همچون فرزندی عاق شده از این پدر سختگیر و اطاعت طلب جدا شد. او نه فقط با استعفا کردن از ریاست «انجمن بین‌المللی روانکاوی» و مقام سردبیری‌اش از جرگه‌ی روانکاوی فرویدی بیرون رفت، بلکه چنان دچار افسردگی شد که حتی از مقام استادی در دانشگاه زوریخ هم کناره‌گیری کرد و چندین سال عزلت گزید. از این دوره در زندگی حرفه‌ای یونگ معمولاً با عنوان «تأمل در نفس» یاد می‌شود. ریچارد بیلسکر از قول برخی زندگینامه‌نویسان یونگ می‌گوید که او دچار نوعی «فروپاشی کامل روانی» شده بوده است (اندیشه‌ی یونگ، ترجمه‌ی حسین پاینده، تهران: انتشارات آشیان، ۱۳۸۸، ص. ۲۴). هرچند که جدایی یونگ از فروید برای هر دوی آنان حکم رویدادی سخت و گرانبار را داشت، اما یقیناً ضربه‌ی روحی و روانی‌ای که بر اثر این رویداد به یونگ وارد شد به مراتب سخت‌تر بود. شورش پسر ضد پدر، هم برای پدر ناراحت‌کننده است و هم بویژه برای پسر. یونگ چنان در خود فرو رفت که حتی کار حرفه‌ای روانپزشکانه‌ی خود را هم محدود کرد و از تعداد بیماران که در مطب خصوصی‌اش می‌پذیرفت کاست. هشت سال طول کشید تا یونگ بتواند کتاب بعدی خود، با عنوان *سنخ‌های روانی*، را بنویسد و منتشر کند. با این همه، امروز با ارزیابی کارنامه‌ی پُربار او باید بگوییم، این جدایی و محنت‌های روانی ناشی از آن نهایتاً به صلاح یونگ و روانکاوی بود. بر خلاف قول مشهوری که بهترین شاگرد را کسی می‌داند که «راه استاد را ادامه می‌دهد»، باید گفت شاگرد واقعاً ممتاز و متمایز آن کسی است

که به جای ادامه دادن راه استاد، طرح نو درمی‌اندازد و از استاد خود پیشی می‌گیرد، حتی اگر لازمی این کار مخالفت با برخی از آراء استاد باشد. همان‌طور که یونگ در نامه‌ای خطاب به فروید از زرتشت نیچه نقل‌قول می‌کند، «فقط آن شاگردی که حق استاد خویش را به شایستگی ادا نکند تا به ابد شاگرد باقی می‌ماند».

منبع:

<http://hosseinpandeh.blogfa.com>

## نوشتاری از ژاک لکان درباره نمایشنامه هملت

ترجمه: حسین پاینده

### نکاتی درباره‌ی لکان و نقد روانکاوانه‌ی نمایشنامه‌ی هملت

ژاک لکان در سال ۱۹۰۱ در فرانسه به دنیا آمد. در یکی از دانشگاه‌های پاریس به تحصیل در رشته‌ی پزشکی پرداخت و سپس از سال ۱۹۳۶ به جنبش روانکاوانه‌ی فروید پیوست. لکان گرچه تا مدتی همچنان به نظریه‌های اساسی فروید وفادار ماند، اما در واقع هیچ‌گاه نارضایتی خود را از محدودیت‌های روانکاوی کلاسیک پنهان نکرد. به دنبال اخراج وی از «انجمن بین‌المللی روانکاوی» در سال ۱۹۵۹، لکان اقدام به برگزاری سخنرانی‌های هفتگی کرد که بسیار مورد استقبال دانشجویان قرار گرفت. هدف لکان عبارت بود از بازخوانی یا تفسیر مجدد نظریه‌های فروید، بویژه در زمینه‌ی ضمیر ناخودآگاه. به این منظور، او نیز همچون نظریه‌پردازان ساختارگرا و پساساختارگرا از قبیل استراوس، فوکو، بارت و دریدا، برخی از مفاهیم بنیادین زبانشناسی ساختاری را که مهم‌ترین آن‌ها مفهوم «نشانه» بود، به عاریت گرفت و بر نهاد اساسی خود را این‌گونه مطرح کرد که «ضمیر ناخودآگاه ساختاری زبان‌مانند دارد». او همچنین با به عاریت گرفتن تمایزی که نظریه‌پرداز فرمالیست روس رومن یاکوبسن بین استعاره و مجاز قائل می‌شد، استدلال کرد که این دو قطب زبانی را می‌توان با مفاهیم «ادغام»<sup>[۱]</sup> و «جاب‌جایی»<sup>[۲]</sup> در روانکاوی قابل قیاس دانست. انتشار مجموعه‌ای از مقالات و سخنرانی‌های لکان در سال ۱۹۶۴ موجب شهرت فراوان وی شد و او را

---

1 [۱]. *condensation*

2 [۲]. *displacement*

تبدیل به شخصیتی بسیار تأثیرگذار در اشاعه‌ی اندیشه‌های ساختارگرایانه و پسا ساختارگرایانه درباره‌ی ادبیات کرد. ژاک لکان در سال ۱۹۸۱ دیده بر جهان فروبست.

در مقاله‌ی حاضر، لکان به تراژدی **هملت** می‌پردازد. نخستین روانکاوی که این نمایشنامه‌ی مشهور را مورد توجه و بررسی قرار داد، خود فروید بود که آن را در کنار **آدیپ شهریار** نوشته‌ی سوفکل و **برادران کارامازوف** نوشته‌ی داستایوسکی، یکی از سه «شاهکار بزرگ ادبیات همهی اعصار» می‌دانست. به گمان فروید، هملت قاعدتاً باید می‌توانست انتقام قتل پدرش را بگیرد، لیکن احساس گنهکاری وی را عاجز از این کار کرده است. روانکاو برجسته‌ی دیگری که نمایشنامه‌ی **هملت** را به تفصیل مورد بررسی قرار داد، شاگرد و مرید فروید، ارنست جونز بود که در تک‌نگاری معروفی با عنوان **هملت و آدیپ** در سال ۱۹۴۹، با فرض این که هملت شخصیتی واقعی است که همچون یک بیمار به وی مراجعه کرده، به روانکاوی او پرداخت. جونز روان‌رنجوری هملت را ناشی از «عقدی آدیپ» و عجز او از کشتن عموی خود (قاتل پدرش) را ناشی از این می‌داند که کلادیوس در واقع دست به عملی زده که هملت همواره به‌طور ناخودآگاهانه در پی انجام دادن آن بوده است. او نتیجه گرفت که کشتن قاتل پدر، برای هملت حکم نوعی خودکشی را دارد و هراس هملت از مرگ است که مانع از انتقام گرفتن او می‌شود.

اما رویکرد روانکاوانه‌ی لکان در این مقاله به‌کلی با رهیافت فروید و جونز تفاوت دارد. وی برای پرتوافشانی بر فرایندهای ناخودآگاه ذهن هملت و تبیین اعمال متناقضش، صرفاً کلام او را تحلیل می‌کند و به همین دلیل، تک‌تک واژگان مورد استفاده‌ی هملت – و بویژه بازی‌های وی با کلمات (مثلاً در قالب جناس) – را دلالتمند و واجد اهمیتی اساسی در کشف علل روان‌رنجوری او می‌داند. این جنبه از نقد روانکاوانه‌ی لکان را (توجه به متن در حکم مجموعه‌ای از نشانه‌های زبانی فرایندهای ناخودآگاه) باید هم پدیده‌ای تازه در کاربرد روانکاوی در نقد ادبی دانست و هم مایه‌ی قرابت رهیافت او با دیگر شیوه‌های نقد ادبی جدید.

ح. پ.

## درباره‌ی هملت

نوشته‌ی ژاک لکان

ترجمه‌ی حسین پاینده

تراژدی **هملت**، تراژدی امیال انسان است. اما ... اکنون زمان توجه به آن چیزی است که همیشه آخر از همه مورد توجه قرار می‌گیرد، یعنی آشکارترین وجه این نمایشنامه. تا آن‌جا که من می‌دانم، هنوز هیچ مفسری زحمت اظهارنظر در این باره را به خود نداده، هرچند غفلت از این موضوع پس از بیان کردنش بسیار دشوار است. موضوع مورد نظر من این است که: از آغاز تا پایان نمایشنامه‌ی **هملت**، همگان فقط از سوگواری سخن می‌گویند.

به سبب سوگواری است که ازدواج مادر هملت آن‌قدر مایه‌ی ننگ او می‌شود. وی که خواهان یافتن علت «بدخُلُقِی» پسر دل‌بندش است، خود چنین می‌گوید: «شک ندارم که علت، همان مرگ پدر او و عروسیِ زیاده از حد عجلولانه‌ی ما است.» و به گمانم لازم نباشد به یاد خواننده آورم که هملت راجع به استفاده از باقیمانده‌ی «خوراک‌های گوشت که برای مجلس عزا پخته بودند»، «بر سرِ خوانِ عروسی» چه می‌گوید: «صرفه‌جویی، هوراشیو! صرفه‌جویی!» ...

همچنین نمی‌توان از این امر شگفت‌زده نشد که هر گاه در نمایشنامه‌ی **هملت** به مناسبتی سوگواری می‌شود، یک عنصر همواره حاضر است: مراسم عزاداری به اختصار و پنهانی برگزار می‌گردد.

به سبب پاره‌ای ملاحظات سیاسی، پولونیوس با شتاب فراوان به خاک سپرده می‌شود، بی آن‌که مجلسی به این مناسبت برگزار گردد. همچنین خواننده به خوبی می‌داند که تدفین افیلیا به چه صورت انجام می‌شود. این نکته جای بحث دارد که چگونه افیلیا که به احتمال قوی مرتکب خودکشی شده است (دست‌کم برداشت عمومی چنین است)، در خاک سرزمینی مسیحی دفن می‌شود. گورکن‌ها تردید ندارند که اگر وی از چنان مرتبه‌ی اجتماعی والایی برخوردار نبود،

حتماً به گونه‌ای دیگر به خاک سپرده می‌شد. کشیش حاضر در مراسم نیز درباره‌ی تدفین افیلیا مطابق با آئین مسیحیت، نظر مساعدی ندارد («بایستی تا نفخه‌ی صور، بدون تقدیس مذهبی در زیر خاک می‌ماند و به جای دعاها‌ی خیر که بر جنازه‌اش تلاوت شد، تکه‌های سفال و سنگ خارا بر آن می‌انباشتیم») و همان مراسمی هم که مُجاز دانسته است، به اختصار برگزار می‌شود.

خواه‌ناخواه باید همه‌ی این نکات را در نظر گرفت، با علم به این‌که بسیاری نکات دیگر نیز وجود دارند.

روح پدر هملت از گناهی کفاره‌ناپذیر شکوه دارد. به گفته‌ی خودش، ظلمی که در حق وی شده جاودانه است، زیرا او را «به هنگام شکوفایی گناهان» اش غافلگیر کردند (و یکی از رازهای بزرگ معنای این تراژدی، همین است). به سخن دیگر، وی قبل از مرگش فرصت نیافت تا به آرامش باطن یا هر آنچه برای حاضر شدن در محکمه‌ی عدل الهی لازم است، دست یابد.

به این ترتیب، اصطلاحاً چند «سرنخ» در اختیار داریم که به نحو بسیار دلالت‌مندی به هم ربط می‌یابند، و پرسش این است که: سرنخ‌های یادشده توجه ما را به چه چیز جلب می‌کنند؟ به رابطه‌ی نمایش امیال انسانی با سوگواری و ضرورت‌هایش.

در مقاله‌ی حاضر قصد دارم مشخصاً به همین نکته بپردازم تا از این طریق مسئله‌ی «اُبژه» را آن‌گونه که در روانکاوی مطرح می‌شود (یعنی «مصدق امیال») مورد بررسی قرار دهم.

\*\*\*

اولاً رابطه‌ی سوژه با مصداق امیالش، رابطه‌ای ساده است که من آن را به شکل یک قرار ملاقات می‌بینم. اما یقیناً متوجه هستید که وقتی می‌گویم مصداق امیال چنان خصایصی دارد که سوژه در سوگواری با او هم‌هویت می‌شود (یعنی شخص می‌تواند مصداق امیالش را مجدداً در

«خود» [۳] ادغام کند)، در واقع مسئله‌ی ابژه را از زاویه‌ای کاملاً متفاوت بررسی می‌کنیم. مفهوم این گفته چیست؟ آیا در این جا با دو مرحله‌ی متفاوت که در روانکاوی با یکدیگر وفق نمی‌یابند، روبه‌رو هستیم؟ و آیا این موضوع نشان‌دهنده‌ی ضرورت بررسی جدی‌تر مسئله نیست؟

آنچه فوقاً درباره‌ی سوگواری در نمایشنامه‌ی *هملت* گفتیم، نباید باعث غفلت از این موضوع شود که سرچشمه‌ی این سوگواری – چه در *هملت* و چه در *آدیپ شهریار* – وقوع یک جنایت است. تمام این سوگواری‌های شتابزده و پی‌درپی را تا مرحله‌ی معینی می‌توان پیامد جنایت نخست قلمداد کرد. *هملت*، به این مفهوم، نمایشی آدیپی است، یعنی نمایشی که می‌توان آن را به صورت *آدیپ شهریار* دوم خواند و کارکردش را در انواع تراژدی، همدریف همان نمایش دانست. فروید و پس از او مریدانش نیز به همین سبب نمایشنامه‌ی *هملت* را مهم تلقی می‌کردند. ...

بی‌مناسبت نیست که موارد عدم تقارن بین تراژدی آدیپ و تراژدی *هملت* را متذکر شویم. فهرست مشروح این موارد، زیاده از حد پُرطول و تفصیل می‌شود؛ با این همه، به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنم.

در *آدیپ شهریار*، جنایت در نسل قهرمان نمایش به وقوع می‌پیوندد؛ اما در نمایشنامه‌ی *هملت* جنایت را کسی از نسل پیشین مرتکب شده است. در *آدیپ شهریار*، قهرمان نمایش به عمل خود واقف نیست و دست سرنوشت است که او را به جنایت سوق می‌دهد؛ اما در *هملت*، جنایت تعمداً انجام می‌شود.

جنایت در نمایشنامه‌ی *هملت* بر اثر خیانت رخ می‌دهد. پدر *هملت* را به هنگام خواب چنان غافلگیر می‌کنند که در بیداری هرگز به فکرش خطور نمی‌کرد. خود وی در این باره می‌گوید: «از میان برداشته شدم، آن‌هم به هنگام شکوفایی گناهانم.» او از جایی ضربه می‌خورد که هرگز

---

۳- [۳] Ego، در نظریه‌ی روانکاوی، حوزه‌ای از روان که تحت سیطره‌ی «اصل واقعیت» قرار دارد و «مظهر خرد و مال‌اندیشی» است، زیرا تحریکات غریزی را تعدیل می‌کند. (م)



توقع نداشت، و این را حقیقتاً باید دخالت واقعیت و ازهم‌گسیختن رشته‌ی تقدیر دانست. مطابق آنچه شکسپیر در متن نمایش متذکر می‌شود، پدر هملت در بستری از گل‌ها جان می‌سپارد و این صحنه در لال‌بازی [پانتومیم] آغازین نمایش دوباره نشان داده می‌شود.

این موضوع تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد که از یک سو، وقوع جنایت غیرمترقبه و ناگهانی است، و از سوی دیگر، شخص به آن وقوف دارد. یکی از جنبه‌های بسیار گیج‌کننده‌ی این اثر، همین است. نمایش **هملت** برخلاف **آدیپ شهریار**، با این پرسش آغاز نمی‌شود که «چه خبر است؟»، «جنایت کجا رخ داده است؟»، «جنایتکار کجاست؟»، بلکه با تقبیح جنایت و توصیف آن به صورتی که برای شخص آشکار گردیده، آغاز می‌شود. ...

... پدر هملت دیگر در دنیای زندگان نیست و نیز نمی‌تواند قاتلانش را عادلانه کیفر دهد. وی با این جنایت به دوزخ رفته است، با دینی که نتوانسته ادا کند، یا به قول خودش با دینی «کفاره‌ناپذیر». در واقع، هراس‌آورترین ملازمه‌ی افشاگری او برای پرسش همین موضوع است.

آدیپ دین خود را ادا کرد. وی مظهر انسانی است که به حکم سرنوشت قهرمانانه‌اش باید بار دینی ادا شده را به دوش بکشد. اما پدر هملت برعکس باید تا ابد شکوه کند که با غافلگیر شدن و از بین رفتن در میانه‌ی عمر، تکلیفش ناتمام باقی مانده و امکان نشان دادن واکنش و به عقوبت رساندن قاتلانش دیگر از او سلب شده است.

بدینسان می‌بینید که تفحص ما، خواه‌ناخواه منجر به طرح پرسش‌هایی درباره‌ی عقوبت و کیفر مسبب جنایت می‌شود ...

فروید خود با لحنی حاکی از اخلاقیاتی کمابیش سهل‌گیرانه خاطر نشان می‌کند که مقدر است وقتی بنا به دلایلی نمایش آدیپ را پست سر می‌گذاریم، این نوع نمایش شکلی قلب‌شده به خود گرفته باشد. در نمایشنامه‌ی **هملت** یقیناً می‌توان نشانی از این دیدگاه فروید یافت.

برای مثال، نخستین بانگ اعتراض هملت در پایان پرده‌ی اول نمایش را در نظر بگیرید: «روزگار نابسامانی است. آه، لعنت بر این سرنوشت کینه‌توز که من برای اصلاح روزگار از

مادر زاده شدم!». واژه‌ی «کینه» که در اغلب غزلیات شکسپیر به چشم می‌خورد، مترادف «غرض» و «رنجش» است (مثلاً در این جمله: «او از سر کینه دست به این کار زد»). اما بیایید با دقت بیشتری به بررسی موضوع پردازیم. برای پی بردن به منظور نمایشنامه‌نویسان دوره‌ی الیزابت [۴]، لازم است برخی از واژگان مورد استفاده‌ی آنان را از جنبه‌ای دیگر در نظر بگیریم تا از این طریق، معنایی ذهنی و همزمان عینی برای آن واژگان معین کنیم. امروزه کلمه‌ی «کینه» در جمله‌ای مانند «او از سر کینه دست به این کار زد»، معنایی ذهنی دارد، حال آن‌که در گفته‌ی هملت («آه، لعنت بر این سرنوشت کینه‌توز») واجد معنایی دوسویه است (از یک سو تجربه‌ی سوژه و از سوی دیگر بی‌عدالتی دنیا). ما ظاهراً متوجه‌ی این اشاره به سامان جهان نیستیم. عبارت «سرنوشت کینه‌توز»، هم نشان‌دهنده‌ی احساس کینه‌توزانه‌ی هملت درباره‌ی سرنوشت است و هم مبین ناعادلانه بودن آنچه روزگار بر سرش می‌آورد. ضمناً چه بسا در این عبارت، فراتر از واژگان شکسپیر، پنداشت واهی «روح زیبا» [۵] را نیز تشخیص داده باشید، پنداشتی واهی که به رغم همه‌ی تلاش‌های مان هنوز به هیچ وجه از آن رهایی نیافته‌ایم

....

**منبع: <http://hosseinpayandeh.blogfa.com>**

---

۴ [۴]. دوره‌ی سلطنت ملکه الیزابت از ۱۵۵۸ تا ۱۶۰۳، یکی از دوره‌های پُررونق ادبیات انگلستان بود و نمایشنامه‌های شکسپیر نیز عمدتاً در همین دوره نوشته و اجرا شدند. (م)

۵ [۵]. تلمیحی است به احتجاج هگل درباره‌ی «روح زیبا»ی انزواطلب و ژرف‌اندیش که ... نابسامانی دنیای پیرامون خود را تقبیح می‌کند بی آن‌که دریابد این نابسامانی، بازتابی از حالت درونی خود اوست.