

«خودشیفتگی» بیماری اجتماعی زمانه ما است

کد خبر: 193904

تاریخ درج خبر: 10 خرداد 1397 - 8:18 بعد از ظهر

چاپ صفحه



استاد نظریه و نقد ادبی دانشگاه علامه طباطبائی: چگونه می‌شود روانکاوی را به تحلیل‌های کلان اجتماعی پیوند داد؟ این پرسش اساسی‌ای است که من مطرح می‌کنم. استدلال من در پاسخ به این پرسش این خواهد بود که فریود در مرحله‌ای از اواخر تحقیقاتش، دامنه‌ی نگاهش به آسیب‌ها و اختلال‌های روانی را فراختر از گذشته کرد و به تعبیری می‌توان گفت نگرشی کلان در خصوص بیماری‌های روانی پیدا کرد. بعد از آن می‌خواهم بحثم را به سمت مفهوم «خودشیفتگی» ببرم، بخصوص «خودشیفتگی ثانوی»، آن‌چنان که در روانکاوی تعریفش می‌کنیم. اشاره‌ای نیز به شخصیت هامون در فیلمی به همین نام از داریوش مهرجویی خواهم داشت که معتقدم مصداقی از شخصیت خودویژه در یکی از شاخص‌ترین و ماندگارترین آثار سینمای ایران است. من استدلال خواهم کرد که خودشیفتگی بیماری اجتماعی زمانه‌ی ما است و در جامعه‌ی ایران، مصادیق وحشتناک آن در روابط اجتماعی مشکل می‌آفریند.

به گزارش **عظنا**؛ آنچه در پی می‌آید، متن سخنرانی دکتر حسین پاینده، استاد نظریه و نقد ادبی و عضو هیئت علمی دانشکده علوم ارتباطات دانشگاه علامه طباطبائی در نشستی با عنوان «چرخش روانکاوانه در مطالعات اجتماعی- فرهنگی» است که به همت انجمن انسان‌شناسی ایران در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران برگزار شد. این نشست به رابطه‌ی روانکاوی و تحلیل‌های اجتماعی اختصاص داشت و در آن علاوه بر حسین پاینده، دکتر بیتر ویدمر، استاد روانکاوی دانشگاه زوریخ و دکتر مهرداد عربستانی از انجمن انسان‌شناسی ایران سخنرانی کردند. متن کامل سخنان دکتر پاینده در ادامه می‌آید:

آیا روانکاوی که به درمان فرد می‌پردازد، می‌تواند تحلیلی از گروه‌های اجتماعی و به صورت کلی‌تر، از جامعه به دست دهد؟ طرح این پرسش، ضروری است زیرا روانکاوی به تصور ما با فرد سر و کار دارد در حالی که علوم اجتماعی از قبیل انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی همیشه با جمع انسان‌ها سر و کار دارند. چگونه می‌شود روانکاوی را به تحلیل‌های کلان اجتماعی پیوند داد؟ این پرسش اساسی‌ای است که من مطرح می‌کنم. استدلال من در پاسخ به این پرسش این خواهد بود که فریود در مرحله‌ای از اواخر تحقیقاتش، دامنه‌ی نگاهش به آسیب‌ها و اختلال‌های روانی را فراختر از گذشته کرد و به تعبیری می‌توان گفت نگرشی کلان در خصوص بیماری‌های روانی پیدا کرد. بعد از آن می‌خواهم بحثم را به سمت مفهوم «خودشیفتگی» ببرم، بخصوص «خودشیفتگی ثانوی»، آن‌چنان که در روانکاوی تعریفش می‌کنیم. در ادامه به تحقیقات دو پژوهشگر برجسته اشاره خواهم کرد که جامعه را از منظر روانکاوانه تحلیل می‌کنند: یکی جوئل کوول و دیگری کریستوفر لش. این خلاصه‌ای از صحبت‌های من است. البته به سبب علائق شخصی خودم، اشاره‌ای نیز به شخصیت هامون در فیلمی به همین نام از داریوش مهرجویی خواهم داشت که معتقدم مصداقی از شخصیت خودویژه در یکی از شاخص‌ترین و ماندگارترین آثار سینمای ایران است. من استدلال خواهم کرد که خودشیفتگی بیماری اجتماعی زمانه‌ی ما است و در جامعه‌ی ایران، مصادیق وحشتناک آن در روابط اجتماعی مشکل می‌آفریند.

فروید از راه سال‌ها تحقیق و کار بالینی برای درمان بیماران مبتلا به انواع نابسامانی‌های روانی، نظریه‌ی روانکاوی را تدوین کرد. این نظریه نه فقط شامل کشفیات و مفهوم‌پردازی‌های دوران‌سازی، همچون ضمیر ناخودآگاه در رفتار انسان‌ها، عقده‌ی ادیپ، معنای رؤیا و تبارشناسی روان‌نژندی بود، بلکه همچنین تأملات او پیرامون تمدن بشری، هنر و اخلاق را نیز در بر می‌گیرد. این وجه آخر فروید، یعنی وجه اجتماعی و ادبی و هنری او، در جامعه‌ی علمی ما کمتر شناخته شده است.

در بسیاری از رمان‌هایی که در پانزده سال اخیر در کشور ما نوشته شده‌اند، شخصیت‌های اصلی افرادی خودشیفته هستند، دقیقاً مانند تعریفی که کوول ارائه می‌دهد. این شخصیت‌ها می‌خواهند دیگران در خدمت اهداف آنان باشند و در غیر این صورت، از نظر آن‌ها دیگران اصلاً وجود ندارند.

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که روانکاوی صرفاً شیوه‌ای برای پایان دادن به رنج‌های افراد و آرام روحی‌شان است. اما اگر نگاهی به گستردگی آثار فروید و بخصوص به نوشتارهای به شدت ادبی او ببینیم، متوجه می‌شویم که روانکاوی علاوه بر ارزش درمانی، ابزاری نیز برای کندوکاو در مسائل فرهنگی جوامع بشری است. فروید ادامه‌دهنده‌ی راه افرادی است که انسان را از جایگاه رفیع خودش در عرش اعلی به زیر کشیده‌اند. در تاریخ بشر، کوپرنیک یکی از این افراد است. کوپرنیک در سده‌ی شانزدهم با انقلابی در کیهان‌شناسی اثبات کرد که زمین مرکز کائنات نیست بلکه مانند سایر اجرام سماوی به دور خورشید می‌چرخد. این نظریه در مقابل دیدگاه‌هایی که پیش از آن در فلسفه راجع به انسان مطرح شده بود، انقلابی عظیم محسوب می‌گردید که مقام انسان را مقداری زمینی کرد و پایین آورد. داروین هم در قرن نوزدهم با نظریه‌ی تکامل همین کار را کرد، یعنی ضربه‌ای زد به این‌که بشر اشرف مخلوقات تلقی می‌شد و کلاً این تصویر از انسان را تغییر داد. فروید را باید ادامه‌دهنده‌ی راه کوپرنیک و داروین تلقی کنیم، چون ثابت کرد که انسان فقط در ظاهر یک موجود بخرد است، اما رفتار و نیات آگاهانه‌اش در واقع از ضمیر ناخودآگاه، ناخرد و خردگریزی نشأت می‌گیرد که خود بشر نیز به آن اشرافی ندارد.

به رغم تنوع موضوعاتی که فروید در آثارش بررسی می‌کند، می‌توان تکوین اندیشه‌ی او را به سه دوره تقسیم کرد. این سه دوره کاملاً از یکدیگر مجزا نیستند و با همدیگر همپوشانی دارند. اولین دوره، سال‌های ۱۸۹۵ تا ۱۹۱۷ است که کارهای بالینی فروید بیشتر در همین دوره منتشر شده است، کارهایی مانند «تحقیقاتی در مورد هیستری» که کتاب مشترک او با یوزف بروئر بود. کتاب‌های معروف و اثرگذاری همچون «تعبیر رؤیا»، «آسیب‌شناسی زندگی روزمره»، «لطیفه و رابطه‌ی آن با ضمیر ناخودآگاه»، «سه مسئله در مورد نظریه‌ی جنسیت» و «پیش‌درآمدی عمومی بر روانکاوی» مربوط به مرحله‌ی اول تکوین اندیشه‌ی فروید هستند.

اما فروید در مرحله‌ی دوم که تا سال ۱۹۳۹ ادامه پیدا کرد، توجه خاصی به مباحث فرهنگی از خود نشان می‌دهد. این مرحله‌ی گذار فروید به سمت نگاهی کلان و فرافردی است. او در این مرحله کتاب «توتم و تابو» را در سال ۱۹۱۳ نوشت، «روان‌شناسی گروه و تحلیل "خود"» را در ۱۹۲۱، و «موسی و بکتاپرستی» را در سال ۱۹۳۹. این کتاب‌ها به شدت صبغی انسان‌شناسانه دارند. اما نقدی هم به فروید شده است: این‌که او کار میدانی نکرده و کارش تئوری بود و بیشتر متکی بر کتاب «شاخه طلایی» جیمز فریزر بوده است. و بنابر این مقداری از تأملات انسان‌شناسی فروید در کار میدانی می‌تواند تعدیل و دقیق‌تر شود.

اما صحبت من بیشتر مربوط به سومین دوره است، یعنی دوره‌ای که نگاه فلسفی و فراروان‌شناسانه‌ی فروید در آن شکل گرفت و از ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۹ ادامه داشت. در این دوره فروید به مسائلی از قبیل مرگ و زندگی، جبر و اختیار و بخصوص تمدن می‌پردازد. سه کتاب، مهم‌ترین آثار او در این دوره هستند: «فراسوی اصل لذت»، «آینده‌ی یک توهم» و «تمدن و ناخرسندی‌های آن». کتاب آخر چهار بار به فارسی ترجمه شده است. این نشانه‌ای از دوران‌ساز بودن هر کتابی است که چندین بار به یک زبان واحد ترجمه و بازترجمه شود.

فروید در مرحله‌ای از پرورش اندیشه‌های روانکاوانه‌اش، دیدگاهی کلان (از فرد به جامعه) به بیماری‌های اجتماعی پیدا کرد. شکلی جنینی از این دیدگاه را در سال ۱۹۰۷ در مقاله‌ای از او می‌بینیم که ندیده‌ام در زبان فارسی به آن اشاره شده باشد. فروید مقاله‌ای دارد به نام «کارهای وسواسی و رفتارهای دینی». در این مقاله تصور اولیه‌ی فروید در مورد جامعه را پیدا می‌کنیم، البته تصویری که ناپخته است و هنوز بسط داده نشده. یک سال بعد، یعنی در ۱۹۰۸، فروید مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «اخلاق جنسی متمدانه و بیماری عصبی در عصر جدید» نوشت. در این مقاله هم فروید به سمت بررسی بیماری اجتماعی رفت.

فروید در این مقالات بین زندگی غربی از یک طرف و الزامات تمدن از طرف دیگر تضادی می‌بیند. این شاهبیت کتاب «تمدن و ناخرسندی‌های آن» است. البته به این مسئله در «روان‌شناسی گروه» نیز اشاره می‌کند. آن‌جا می‌گوید، هر گونه الگوی رفتار اجتماعی و جمعی یک جور انگل در روان فرد است، یعنی فردیت او را زایل می‌کند. اما به هر حال، کامل‌ترین تصویر از تحلیل کلام فروید از جامعه و سیر پیشرفت‌ش را می‌توان در همان کتاب «تمدن و ناخرسندی‌های آن» پیدا کرد.

مایلم در این‌جا به کتاب «روان‌شناسی گروه و تحلیل "خود"» اشاره بکنم که جلد دوازدهم از کلیات آثار فروید است. پاراگرافی از آن را می‌خوانم. فروید در این پاراگراف حرفی می‌زند که خیلی مناقشه‌برانگیز به نظر می‌آید. او مدعی می‌شود که جامعه‌شناسی زیرمجموعه‌ی روان‌شناسی است و حالا استدلالش را هم بشنویم.

The contrast between individual psychology and social or group psychology, which at a first glance may seem to be full of significance, loses a great deal of its sharpness when it is examined more closely. It is true that individual psychology is concerned with the individual man and explores the paths by which he seeks to find satisfaction for his instinctual impulses; but only rarely and under certain exceptional conditions is individual psychology in a position to disregard the relations of this individual to others. In the individual's mental life someone else is invariably involved, as a model, as an object, as a helper, as an opponent; and so from the very first individual psychology, in this extended but entirely justifiable sense of the words, is at the same time social psychology as well.

بحث فروید بسیار مشخص است. به اعتقاد او، امکان ندارد به روان فرد پردازید بدون این‌که بخواهید نظری به جامعه داشته باشید. چنین چیزی ممکن نیست. هویت فرد در بافتاری اجتماعی شکل می‌گیرد. هر چند ما در روانکاوی به فرد می‌پردازیم، اما ناگزیریم به جامعه نظر داشته باشیم. پس روانکاوی به جامعه بی‌اعتنا نیست. ما نمی‌توانیم این تصور را در روانکاوی بپذیریم که علوم اجتماعی در یک طرف قرار دارد و روان‌شناسی (با تمام زیرمجموعه‌هایش) در طرف دیگر. اگر چنین دیدگاهی را در روانکاوی بپذیریم، آن‌گاه این

پرسش مطرح می‌شود که: پس نسبت نقد ادبی با روانکاوی چیست؟ این سؤال بجاست. اگر روانکاوی روشی برای درمان بیماری‌های روانی است، پس تحلیل داستان و شعر چه معنایی دارد؟

فریود در کتاب *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* بحث دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر این‌که جامعه‌شناسی، در واقع شکلی از روان‌شناسی کاربردی است. فریود علوم را به دو دسته تقسیم می‌کند: علوم طبیعی و روان‌شناسی، و روان‌شناسی را نیز دارای دو شق می‌داند: یک شق آن روان‌شناسی محض است از جمله روانکاوی، و شق دومش روان‌شناسی کاربردی است که جامعه‌شناسی از جمله‌ی آن می‌شود.

اگر جامعه‌شناسی را شکلی از روان‌شناسی بدانیم، به طریق اولی می‌توانیم این گزاره را مطرح کنیم که روانکاوی یک جور روان‌شناسی اجتماعی است. برای نمونه، عقده‌ی ادیپ را در نظر بگیرید. این عقده یک پدیده بینافردی است. برای شکل گرفتن عقده‌ی ادیپ باید یک گروه سه‌نفره وجود داشته باشد. در واقع مطابق با سناریوی فریودی، هر مرحله از رشد روانی-جنسی فرد، توأم با فرایندهای اجتماعی رخ می‌دهد. به عنوان مثال، رقابت ادیپی را در نظر بگیرید. رقابت بین پسر و والد همجنسش (پدر)، یا بین دختر و مادرش، با احساسات اجتماعی مانند عشق و تنفر همراه می‌شود به بیان دیگر، در چنین رقابتی حس گنجهاری و هراس از مجازات هم به طور ضمنی وجود دارد. این قبیل احساسات که ماهیتی اجتماعی دارند، باید وجود داشته باشند تا عقده‌ی ادیپ مصداق پیدا بکند. تحلیل این فرایندها و احساسات، شکلی از تلاش برای تحلیل روابط اجتماعی است. پس می‌توان نتیجه گرفت که نظریه روانکاوی از ابتدا واجد بُعدی اجتماعی و فرافردی بوده است.

اگر جامعه‌شناسی را شکلی از روان‌شناسی بدانیم، به طریق اولی می‌توانیم این گزاره را مطرح کنیم که روانکاوی یک جور روان‌شناسی اجتماعی است. برای نمونه، عقده‌ی ادیپ را در نظر بگیرید. این عقده یک پدیده بینافردی است. برای شکل گرفتن عقده‌ی ادیپ باید یک گروه سه‌نفره وجود داشته باشد. در واقع مطابق با سناریوی فریودی، هر مرحله از رشد روانی-جنسی فرد، توأم با فرایندهای اجتماعی رخ می‌دهد.

تأثیر روانکاوی بر متفکران اجتماعی بسیار زیاد است. من در این‌جا به چند مورد اشاره می‌کنم. این افراد بیشتر در اندیشه‌ی علوم اجتماعی جدید مطرح هستند و در مورد جامعه‌ی مدرن نظریه‌پردازی کرده‌اند. اریک فروم، هربرت مارکوزه، لویی آلتوسر، یورگن هابرماس، تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر و ژولیا کریستوا و لوس ایریگاره برخی از شناخته‌شده‌ترین این اشخاص هستند. همه‌ی این افراد نظریات اجتماعی داده‌اند ولی پشتوانه‌ی تحلیل‌هایشان روانکاوی است. مکتب فرانکفورت یکی از اصلی‌ترین پایگاه‌های نفوذ روانکاوی به حوزه‌ی اندیشه‌ی اجتماعی است. مطابق با تبیین روانکاوانه‌ی آدورنو و مارکوزه و فروم از جامعه‌ی مدرن، فرد در چنین جامعه‌ای از درون انشقاق‌یافته و از بیرون هم با دیگران بیگانه است. نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت این وضعیت را پیامد نظام سرمایه‌داری می‌دانستند. منظوم این است که آن‌ها تحلیل اجتماعی می‌کنند اما مفاهیمی که به کار می‌برند، کاملاً روانکاوانه است. «شخصیت انشقاق‌یافته» مفهومی در روان‌شناسی است و آدورنو این اصطلاح را خودش ابداع نکرده است.

بر مبنای این بحث، مایلم در ادامه راجع به آن دو نظریه‌پردازی صحبت کنم که در ابتدای این سخنرانی از آن‌ها نام بردم: کوول و کریستوفر لش. وقتی از روانکاوی در علوم اجتماعی استفاده شد، خیلی از نظریه‌پردازان به سمت مفهوم «خودشیفتگی» یا نارسیسیسم رفتند. برای این‌که بتوانیم بحث‌های بعدی را متوجه بشویم، نیاز است تا با مفهوم «خودشیفتگی» از منظر فریود به اختصار آشنا شویم.

خیلی از مفاهیم روانکاوی از اسطوره‌شناسی به عاریت گرفته شده است. معمولاً وقتی از یونگ نام می‌بریم به سراغ اسطوره می‌رویم. اما باید بدانیم، که فریود انسان بسیار کتاب‌خوانده‌ای بود و مطالعات گسترده‌ای در زمینه‌های مختلف و از جمله اسطوره‌شناسی داشت و از دانش خود در این زمینه استفاده‌ی ماهرانه‌ای برای پرداختن نظریه‌ی روانکاوی کرد. از جمله اسطوره‌هایی که مورد استفاده‌ی فریود قرار گرفتند، اسطوره‌ی نارسیسوس در ادبیات روم باستان بود. نارسیسوس که بود؟ مطابق با آنچه در اشعار شاعر روم باستان اووید آمده است، نارسیسوس پسر جوان و خوش‌سیمایی بوده که خیلی‌ها آرزوی وصال او را داشته‌اند. وقتی که شانزده‌ساله می‌شود و به سن بلوغ می‌رسد، نسبت به همه بی‌اعتناست و دل‌باختگان زیادی دارد. روزی دختری به نام آکو به او دل می‌بازد. آکو دختری است که خدایان تکلم به شیوه آدمیان را برایش ناممکن کرده‌اند. آکو فقط می‌تواند آخر جملات دیگران را تکرار کند. مثلاً اگر کسی می‌گفت «کتابم کجاست؟»، او تکرار می‌کرد «کجاست؟ کجاست؟ کجاست؟». امروزه هم وقتی می‌گوییم «این کلمات آکو شد»، منظورمان همین تکرار واژه‌هاست. آکو به شدت به نارسیسوس دل می‌بازد، اما هر چه به سراغش می‌رود پاسخی نمی‌گیرد. روزی نارسیسوس او را می‌بیند و می‌پرسد «کسی آن‌جا هست؟» و آکو می‌گوید، «هست، هست، هست». وقتی که نارسیسوس آکو را می‌بیند، به او بی‌اعتنایی می‌کند. او هم نفرین می‌کند و می‌گوید «امیدوارم همین کاری که با منی که عاشقت هستم کردی، بر سر خودت هم بیاید.» و همین‌طور هم می‌شود. روزی نارسیسوس در آب نگاه می‌کرده و تصویر خودش را می‌بیند و فکر می‌کند کس دیگری است که این‌قدر زیباست. سعی می‌کند به تصویرش نزدیک بشود، اما در آب می‌افتد و غرق می‌شود.

فریود از این اسطوره برای نظریه‌پردازی مفهوم «خودشیفتگی» استفاده می‌کند. او مقاله‌ی مطول و معروفی دارد با عنوان «درآمدی بر خودشیفتگی» که من حدود بیست سال قبل در مجله «ارغنون» ترجمه‌اش کردم. این مقاله در سال ۱۹۱۴ نوشته شده و جیمز استراچی (مترجم و ویراستار معروف آثار فریود) تأکید بسیاری بر این مقاله دارد و معتقد است یکی از محورهای اندیشه‌ی فریود در همین مقاله تبیین شده. فریود در این مقاله دو نوع خودشیفتگی را توضیح می‌دهد، «خودشیفتگی اولیه» و «خودشیفتگی ثانویه». در خودشیفتگی اولیه کودک هنوز قادر به تمایزگذاری بین خود و مادر نیست و فکر می‌کند مادر امتداد خود اوست. وقتی مادر بچه را در آغوش می‌گیرد و به او شیر می‌دهد، در روان کودک، بدن مادر امتداد بدن خودش تلقی می‌شود. به بیان دیگر، او فکر می‌کند که قدرت خودش باعث شده که مادر بیاید و به او شیر دهد؛ بنابراین، خودش را قادر مطلق تلقی می‌کند. اگر بخواهیم از واژگان لاکان استفاده بکنیم، می‌توانیم بگوییم کودک در این مرحله بین خود و «دیگری» تمایزی نمی‌گذارد. وقتی پوشکش را عوض می‌کنند، فکر می‌کند «من گریه کردم و مادر آمد و مرا از رنج رها کنید. من تا این اندازه قوی هستم. من هستم که مادر را کنترل می‌کنم.»

اگر کودک مراحل رشدش را به صورت نرمال یا هنجارین طی کند، به تدریج متوجه می‌شود که دنیای بیرون مستقل از او وجود دارد و او فقط پدیده‌ای در این دنیاست. بنابر این بین خود و دیگری، بین نفس خودش و جهان بیرون، تمایز می‌گذارد. پیامد این تمایزگذاری این است که نیروگذاری روانی‌اش به اُبژه‌ها منتقل می‌شود. اگر این کودک رشد هنجارین داشته باشد، در بزرگسالی می‌تواند عاشق شود. تعریف روانکاوانه‌ی عشق چیست؟ عشق در واقع نیروگذاری روانی خود در دیگری است، یعنی یافتن اُبژه یا مصداقی برای امیال. پس می‌توانیم بگوییم کسی که عاشق نمی‌شود در واقع مبتلا به نوعی بیماری روانی است چون هنوز نمی‌تواند نیروی روانی درون خودش را به دیگری معطوف بکند. عشق نشانه‌ی سلامت روان است یا به تعبیر فروید، که در این مقاله می‌گوید: «برای بیمار نشدن باید عاشق شویم و اگر بر اثر سرماخوردگی عاجز از عاشق شدن باشیم، آن‌گاه حتماً بیمار خواهیم شد.» بیان فروید در این‌جا طنزآمیز است. مقصودش این است که انسان نباید به هیچ بهانه‌ای عشق را فراموش کند. عشق بزرگ‌ترین دلیل سلامت روان است.

اما گونه‌ی دوم خودشیفتگی به دلیل معکوس شدن نیروگذاری روانی صورت می‌گیرد. شخص به جای این‌که نیروی روانی خود را به دیگری معطوف کند، به خود باز می‌گرداند. این شکل از خودشیفتگی در بزرگسالی می‌تواند اتفاق بیفتد. به عبارت ساده‌تر، شخص مبتلا به خودشیفتگی ثانوی، نیروی شهوی یا اصطلاحاً «لیبیدو»ی خود را به نفس خودش معطوف می‌کند.

از این‌جا باید مشخص شده باشد که موضوع خودشیفتگی در رفتارهای اجتماعی از چه جایگاه مهمی برخوردار است. فراموش نکنیم که هویت فرد در بافتاری اجتماعی و بر اساس روابط بینافردی شکل می‌گیرد. حال سؤال این است که: اگر ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که روابط اجتماعی در آن دچار اغتشاش شده است، آن‌وقت چه بلایی سر هویت فردی می‌آید؟ اگر بخواهیم از منظر مکتب فرانکفورت نگاه کنیم، نظام سرمایه‌داری صرفاً به دنبال سود است و به مسائل مرتبط با انسانیت توجهی ندارد. در این نظام، کار کردن، ارتباط با دیگران و به طور کلی حضور اجتماعی یعنی کنار گذاشتن آرمان‌گرایی خودمان و تن دادن به زندگی سخت برای ادامه‌ی بقا. اگر چنین نگاه بکنیم، می‌توانیم بگوییم که تجربیات اجتماعی و فرهنگی مان، ما را به سمت، گسیختگی و تجزیه‌ی روانی سوق می‌دهند. پیامد این وضعیت چیست؟

آن دسته از نظریه‌پردازان اجتماعی که در نظریه‌های‌شان از روانکاوی استفاده می‌کنند، برای توضیح پیامدهای این وضعیت به خودشیفتگی اشاره کرده‌اند، از جمله کوول. به اعتقاد کوول، خودشیفتگی در حالت غیر بیمارگونه‌اش، وضعیتی است که امیال فرد معطوف به نفس دیگری می‌شود و این عزت نفس خودش را نیز تحکیم می‌بخشد. خودشیفتگی در واقع رابطه‌ی فرد با دیگری را تنظیم می‌کند. وقتی که خودشیفتگی ابعادی مفرط به خود بگیرد، آن زمان است که باید آن را نوعی اختلال شخصیت تلقی کنیم که باعث دوری‌گزینی از دیگران و بیگانگی با خود شخص نیز می‌شود. از نظر کوول، فردی که به لحاظ استنباط‌های ناخودآگاهانه‌ی روانی در همان حالت اولیه کودک باقی مانده است، یعنی خودش را قادر مطلق می‌داند و می‌گوید که دنیا امتداد من است، دچار اختلال خودشیفتگی است و نمی‌تواند بین خودش و جهان پیرامون حد فاصلی قائل شود. در این حالت فرد، اسیر توهمات و خیالات دوران کودکی است. البته این قدرت مطلق که انسان‌های خودشیفته گمان می‌کنند از آن برخوردارند، در دنیای واقعیت، مابه‌ازایی ندارد. بنابر این فرد خودشیفته، چون می‌بیند ضعیف است شروع به تحسین دیگران می‌کند. این همان تملق و چاکرمنشی ایرانی است که به شدت در جامعه‌ی ما رواج دارد. آدم‌هایی که به شدت های‌وهوی دارند، وقتی نزدیک‌شان می‌شویم می‌بینیم که به علت آن خلاء درونی بسیار وابسته به قدرت هستند.

در حال حاضر در غرب، روانکاوی برای متفکران، روشنفکران، دانشجویان، اهل علم و علوم انسانی دارای وضعیت روشنی است. اما دیرزمانی است که روانکاوی با چالشی بزرگ‌تر مواجه شده است.

از نظر کوول بین چنین فردی و دنیای پیرامونش فقط فاصله و افتراق وجود دارد. همه‌ی اُبژه‌های این جهان منفصل و نامرتبط هستند و فرد خودشیفته این اُبژه‌ها را یا آرمانی می‌کند و یا تحقیر، آن هم با دشنام‌آمیزترین کلمات و تعبیرها. این دشنام‌ها در واقع روی دیگر سکه‌ی تحسین هستند. اگر اندکی روانکاوی بدانید به سهولت درمی‌یابید افرادی که بی‌دلیل از شما تعریف می‌کنند، بسیار خطرناک‌اند. این افراد همان کسانی هستند که در زمان مناسب شخصیت شما را ترور می‌کنند و انواع اتهامات و انگ‌ها را به شما می‌زنند. تحسین مفرط و ترور شخصیت، دو روی یک سکه است. اصلاً روانکاوی بسیاری از مرزهایی را که بین احساسات به ظاهر متناقض وجود دارند از میان برمی‌دارد. برای مثال، مردم عامی گمان می‌کنند عشق و محبت را نمی‌توان با تنفر آمیخت. از نظر آنان، عشق یک چیز است و تنفر آنتی‌تر آن. روانکاوی این موضوع را قبول ندارد؛ عشق می‌تواند با تنفر توأم شود. تحسین بیجا، روی دیگر ترور شخصیت و اتهام زدن به دیگران است که در فرهنگ ما یک بیماری اجتماعی شایع است.

به اعتقاد کوول، فرد خودشیفته ظاهراً خود را خیلی مهم می‌داند، اما در باطن، احساسات قوی درباره‌ی بی‌ارزش بودن و بی‌کفایت بودن خودش دارد. تمام حیات روانی او از این احساسات پر شده است. افراد خودشیفته به ظاهر هدفی را دنبال می‌کنند و می‌گویند ما کارهای بزرگی انجام می‌دهیم. اما در واقع این نوعی سازوکار دفاعی برای انکار نفس است، نفسی که به غایت شکننده و کم‌جان است. به سخن دیگر، وقتی این آدم‌ها از طرح‌های بزرگشان صحبت می‌کنند و می‌گویند کارهای مهمی انجام می‌دهند، این فقط یک نقاب بر خشم است، نقابی که ناخرسندی درونی آنان از خودشان را پنهان می‌کند.

پس افراد خودشیفته احساسات دوسوگرا دارند. به زعم کوول در این مرحله، به جای association، dissociation شروع می‌شود. association یعنی به سمت جامعه رفتن، اجتماعی شدن، با دیگران نشست و برخاست کردن. dissociation یعنی شخص مدام خود را از جامعه عقب می‌کشد. فرد خودشیفته چون هیچ‌گونه رابطه‌ی واقعی با جامعه ندارد، خودش را به شدت عاجز و ناتوان حس می‌کند. یگانه راه تحمل واقعیت برای او، رو آوردن به سادیسیم یا دگرآزاری است. در این مرحله تمام هدف فرد خودشیفته این است که دیگران در خدمت او و اهدافش قرار بگیرند تا او بتواند خودش را بزرگ و توانمند جلوه بدهد.

بحث کوول درباره‌ی خودشیفتگی، یک تحلیل نافذ اجتماعی است. کوول این حرف‌ها را حدود چهل سال قبل زده است. اگر نگاهی به جهان پیرامون مان داشته باشیم، می‌توانیم مصادیق بسیاری برای آن بیابیم. وقتی که کشیش‌ها به فروید اعتراض کردند که نظریه‌ی تو در مورد مسائل جنسی غیراخلاقی است، وقتی که جامعه‌ی پزشکی او را به شارلاتانیسم متهم کرد، فروید پاسخی داد که شایسته است تکرارش کنیم. او گفت اگر تحلیل روانکاوانه به نظر شما مبالغه‌آمیز می‌آید، کمی به تجربه‌های خودتان فکر کنید. فروید نامه‌ای به فلیس دارد، آن‌جا می‌گوید که من عقده‌ی ادیپ را در تجربیات خودم و در تحقیقات بالینی درباره‌ی مراجعانم دیدم و به این نتیجه رسیدم که تجربه‌ای جهانشمول است.

در بسیاری از رمان‌هایی که در پانزده سال اخیر در کشور ما نوشته شده‌اند، شخصیت‌های اصلی افرادی خودشیفته هستند، دقیقاً مانند تعریفی که کوول ارایه می‌دهد. این شخصیت‌ها می‌خواهند دیگران در خدمت اهداف آنان باشند و در غیر این صورت، از نظر آن‌ها دیگران اصلاً وجود ندارند.

کریستوفر لش تاریخ‌دان است و در دانشگاه راجستر آمریکا تدریس می‌کند و دو کتاب معروف دارد: «فرهنگ خودشیفتگی» و «نفس کمینه». کریستوفر لش متخصص تاریخ معاصر است. وقتی صحبت از تاریخ معاصر می‌کنیم، منظور در ایران بعد از مشروطه است و در آمریکا بعد از جنگ ویتنام. جنگ ویتنام نقطه‌ی عطفی در تاریخ آمریکا است، مانند مشروطه در تاریخ ما. لش می‌گوید شکست آمریکا در جنگ ویتنام و رکود اقتصادی بعد از آن، همچنین قریب‌الوقوع بودن پایان منابع انرژی باعث شده است که رهبران سیاسی به آینده خوشبین نباشند و مردم نیز به دلیل اتفاقاتی که در جهان شاهدش هستند، به عقلانی بودن تصمیم‌ها و کارهای این سیاستمداران شک کرده‌اند. احیای جنبش‌های هوادار فاشیسم در آلمان و اروپا را که مرکز تمدن امروز است می‌توان نشانه‌ای از همین بی‌اعتمادی محسوب کرد.

لش استدلال می‌کند که در گذشته، تاریخ موضوع مهمی تلقی می‌شد، اما در زمانه‌ی ما تاریخ به دوره‌ی معاصر بی‌ربط شده است. عین جمله‌ی کریستوفر لش را برای‌تان می‌خوانم: «تاریخ‌نگاران در گذشته بر این اعتقاد بودند که انسان‌ها از اشتباهات قبلی خود درس عبرت می‌گیرند. اکنون که آینده‌ی جامعه‌ی انسانی مشقت‌بار و نامطمئن به نظر می‌رسد، گذشته نیز نامربوط به نظر می‌آید، حتی برای کسانی که زندگی خود را وقف تحقیق درباره این گذشته می‌کنند.» منظورش این است که دیگر حتی تاریخ‌دانان هم نمی‌دانند جامعه‌ی بشری به کدام سمت می‌روند. این حرف‌ها مبالغه‌آمیز نیست. در تنشی که بین روسیه و آمریکا بر سر سوریه پیش آمده، در همین چند ماه اخیر صف‌آرایی موشک‌های اتمی روسیه به سمت غرب و اعلام ناتو مبنی بر این‌که ما نیروهایمان در مرزهای روسیه را تقویت می‌کنیم و هشدار آمریکا که اگر یک هواپیمای ما ساقط شود، جنگ جهانی سوم شروع می‌شود، این‌ها حرف‌های هراس‌انگیزی است. فراموش نکنیم که نقطه‌ی آغاز جنگ جهانی اول رویدادی در حد ترور یک شاهزاده بود.

سخن کریستوفر لش در خصوص این‌که ما در آستانه‌ی بحران هستیم و تاریخ به زمانه‌ی ما نامرتب شده است، یعنی ما از جنگ جهانی اول و دوم درس نگرفته‌ایم. آشوبتس و هولوکاست به شکل‌های جدید در چند قدمی ما ایستاده است. پس ما با تاریخ قطع ارتباط کرده‌ایم. به زعم کریستوفر لش، در ادبیات نیز با دنیای ملموس و عینی قطع ارتباط شده است. وقتی رمان‌های مدرن را در نظر می‌گیریم می‌بینیم که همه‌ی آن‌ها بازنمایی فرایندهای ذهنی است، بر خلاف رمان‌های رئالیستی که هدفشان توصیفی عینی واقعیت بود. زوال رئالیسم در ادبیات و نضج گرفتن مدرنیسم حکایت از بی‌اهمیت شدن امر عینی دارد. استدلال لش این است که این تحولات گسترده پیامد روانی خودشان را داشته‌اند که همانا شیوع خودشیفتگی در سطحی گسترده و اجتماعی بوده است.

من بر فصل دوم این کتاب تمرکز می‌کنم. نام این فصل «خودشیفتگی در زمانه ما» است. لش در این فصل تبیینی از مفهوم خودشیفتگی ارائه می‌دهد و می‌گوید اولاً خودشیفتگی با خودمحوری و تحسین خویش فرق دارد. نباید این مفهوم را ساده دید. این یک برداشت عامیانه است که گمان کنیم فرد خودشیفته فقط می‌گوید «من از همه بهترم». بحث علمی‌تر این است که راجع به نیروگذاری روانی صحبت کنیم و این‌که فرد چطور بر خودش نیروگذاری می‌کند، یعنی ایگوی خودش می‌شود آبه‌اش و به این ترتیب انگار ارتباطش با جهان بیرون قطع شده است. بیماری‌های روانی در هر دوره‌ای نماینده ساختارهای منشی افراد در جامعه‌ی همان دوره است. در دوره‌ی فروید، روان‌رنجوری‌ها اغلب از سرکوب‌گریز سرچشمه می‌گرفت و لذا فروید با بیمارانی سر و کار داشت که دچار وسواس، یا فوبیا و هراس‌های بی‌دلیل بودند و به همین دلیل عارضه‌های جسمانی داشتند. فروید معتقد بود که این عارضه‌ها در واقع روان‌رنجوری‌های تبدیلی هستند. به بیان دیگر، این بیماری‌های جسمی از اضطراب‌های زندگی معاصر ناشی می‌شوند، اضطراب‌هایی که ریشه در سرکوب‌گریز دارند. اما در دوره‌ی ما افراد بویژه مبتلا به خودشیفتگی‌اند.

تمام بحث‌های روانکاوی مبتنی بر رشد روانی-جنسی کودک در پنج سال اول زندگی‌اش است.

توصیف فرد خودشیفته از نظر کریستوفر لش این است: افرادی کسل، دلمرده و افسرده که زندگی خود را بی‌هدف و حتی بی‌ارزش می‌انگارند. این اشخاص غالباً خود را به انواع بیماری‌های جسمی مبتلا می‌دانند. اصطلاحی که در روان‌پزشکی برای اطلاق به این قبیل اشخاص به کار می‌رود، «خودبیمارانگاری» است. افراد مبتلا به خودبیمارانگاری اضطراب و نگرانی مفرطی درباره‌ی سلامتی خویش دارند و دائماً نشانه‌های امراض مختلف را در خود می‌یابند. این افراد واقعاً بیمار جسمی نیستند ولی فکر می‌کنند انواع بیماری‌ها را دارند و لذا مدام احساس اضطراب می‌کنند. زمانی که دیگران از آنها تمجید و تحسین می‌کنند اندکی تسکین می‌یابند، اما به طور کلی از برقراری روابط عمیق عاطفی با دیگران عاجزند و لذا از زندگی خود لذت نمی‌برند و شادکام نیستند.

ناتوانی در برقراری عمیق عاطفی یعنی این‌که رابطه‌ها سطحی‌اند و تا می‌خواهیم کمی جدی شود، آدم‌ها خودشان را عقب می‌کشند. لش بحث مبسوطی در این زمینه دارد. به اعتقاد او یکی از عواملی که باعث این خودشیفتگی می‌شود، دیوان‌سالاری یا بوروکراسی است. بوروکراسی آدم‌ها را خرد می‌کند. در جامعه‌ای که انجام کارها دائماً با فرایندها و موانع بوروکراتیک متعدد و فرساینده روبه‌رو می‌شود، فرد به سمت ایشکال‌گیری دائم سوق می‌یابد. پس تفاوتی بین نارسایی بین نارسایی‌ها و نارسایی‌ها وجود دارد. فریود در مبحث خودشیفتگی همه‌چیز را درونی می‌بیند، در حالی که کریستوفر لش از راه تحلیل فرهنگی و با استناد به فرایندهای اجتماعی در جامعه‌ی مدرن خودشیفتگی را تبیین می‌کند.

فریود در کتاب «تمدن و ناخردسندی‌های آن»، به منظور معین کردن این‌که فرهنگ مدرن چطور به آسیب روانی در فرد منجر می‌شود، دیدگاه‌های روانکاوانه را به مسائل اجتماعی اعمال می‌کند، به این صورت که الگوی رابطه‌ی فرزند و والدین را به تعامل فرد و جامعه تعمیم می‌دهد. می‌دانیم که تمام بحث‌های روانکاوی مبتنی بر رشد روانی-جنسی کودک در پنج سال اول زندگی‌اش است. در «تمدن و ناخردسندی‌های آن» کودک و والدین تبدیل می‌شوند به فرد و جامعه. فریود در صفحه ۶۲ از متن انگلیسی این کتاب می‌گوید جای پدر یا هر دوی والدین را جامعه‌ی بزرگ‌تر انسانی گرفته است، یعنی اقتدار مستبدانه‌ی پدر و جامعه فرد را وامی‌دارد تا به هنجارهای مشترک اجتماعی تن دهد. ورود به جامعه یعنی قبول کردن هنجارها و معیارهای اجتماعی. اگر فرد این هنجارها را زیر پا بگذارد تا گرایزش را ارضاء بکند، مانند بچه‌ای رفتار می‌کند که دور از پدر و مادر همان کاری را انجام

می‌دهد که والدین از آن منعش کرده‌اند (masturbation). این کار باعث اضطراب در او می‌شود چون کاری منع شده است، ضمن این‌که فرد بعداً احساس گناهکاری هم می‌کند. بنابر این، فروید با قیاس بین فرایند تمدن و مسیر رشد فردی به این نتیجه می‌رسد، «جامعه نیز فراخودی می‌پروراند که پیشرفت فرهنگی با تأثیرپذیری از آن صورت می‌پذیرد»، یعنی اگر فرد بخواهد در جامعه کارش جلو برود و ترقی بکند، یا محبوبیت اجتماعی به دست آورد، مجبور به عمل کردن به فرمان‌های فراخود است.

فروید جامعه مدرن را سرکوبگر می‌داند چون فرد را ملزم می‌کند که اختیار خود را به جامعه بدهد. به بیان دیگر، تمدن آن جایی شکل می‌گیرد که این تفویض اختیار با توافق و تمکین فرد انجام شود. پس به اعتقاد فروید تمدن آزادی را به ارمغان نمی‌آورد، بلکه برای فرد این شرط را می‌گذارد که تو، اگر در جامعه ادغام شوی و استلزام‌های این ادغام را قبول کنی، می‌توانی آزادی و شادکامی داشته باشی. فروید در این کتاب پرسش مهمی را مطرح می‌کند: «انسان‌ها از زندگی چه می‌خواهند و به چیزی نائل می‌شوند؟». سپس خودش پاسخ می‌دهد که انسان‌ها در تکاپوی نیل به شادکامی‌اند؛ آن‌ها می‌خواهند شادکام شوند و شادکام بمانند. اما تحقیق این هدف دائم به تعویق می‌افتد، چون انسان از سه طرف درد می‌کشد. یکی از بدن، یکی از بیرون و دیگری از روابطی که با سایر اعضای جامعه داریم. آخرین مورد، یعنی رابطه با سایر اعضای جامعه، سرچشمه‌ی محنت‌های انسان و در نظر فروید واجد کمال اهمیت است. شاید بتوانیم بگوییم که خودشیفتگی اجتماعی که کریستوفر لش از آن صحبت می‌کند، دقیقاً از همین‌جا نشئت می‌گیرد. در این‌جاست که می‌توان فروید را به گونه‌ای دقیق به کریستوفر لش ارتباط بدهیم.

از دید کریستوفر لش نتیجه‌ی این وضعیت، انزوای اجتماعی، نجوشیدن با دیگران و روی گرداندن از دنیا است. آدم‌های خودشیفته نه فقط با دیگران نمی‌جوشند، بلکه از دنیا نیز روی برمی‌گردانند و آن را دلهره‌آور می‌دانند. این تعبیر بسیار به فیلم «هامون» (ساخته‌ی داریوش مهرجویی) نزدیک است، به نظر من، شخصیت اصلی این فیلم یک مورد پانولوژیک است. یک روانکاو حرفه‌ای می‌تواند شخصیت هامون را از دید خودشیفتگی و قطع ارتباط با دنیا به دقت تحلیل بکند.

اجازه بدهید صحبت‌هایم را با این سخن به پایان برسانم. شاید روانکاوی زمانی باید اثبات می‌کرد که بدون تجویز دارو، توانایی درمان بیماری‌های جسمی‌ای را دارد که ریشه در بدن ندارند بلکه از وضعیت روانی فرد ناشی شده‌اند. من فکر می‌کنم در اروپا روانکاوی سال‌هاست که از این مرحله عبور کرده است. وقوع دو جنگ جهانی در اروپا بر بسیاری از گزاره‌های فروید صخه گذاشت. در حال حاضر در غرب، روانکاوی برای متفکران، روشنفکران، دانشجویان، اهل علم و علوم انسانی دارای وضعیت روشنی است. اما دیرزمانی است که روانکاوی با چالشی بزرگ‌تر مواجه شده است. آیا روانکاوی می‌تواند ثابت کند که مقیاس تحلیل‌هایش فردی نیست؟ یعنی وقتی شخصیت هامون را تحلیل می‌کنیم، هامون را به عنوان کهن‌الگوی روشنفکر ایرانی در نظر می‌گیریم، نه به عنوان یک فرد. برای این‌که بدانیم این آرکی‌تایپ چگونه شکل گرفته است، باید به رخدادها و فرایندهای تاریخی برگردیم و از این رو نیازمند بررسی جامعه هستیم. از این‌جا نتیجه می‌گیریم که روانکاوی با تحلیل‌های کلان اجتماعی کاملاً سازگار است. از این‌که با شکیبایی به صحبت‌های من گوش دادید، متشکرم.