

کانت و فروید

اندرو بروک

رضا احمدی وند

فروید دربارهٔ روان دو چیز را به ما عرضه کرد، یکی نظریهٔ روان و دیگری دو سنخ متمایز نظریهٔ روان؛ یکی دربارهٔ ساختار و عملکرد زیرسیستم‌ها و دیگری دربارهٔ ماهیت و سازوکار محتویات آن. شیوهٔ ساختار و عملکرد روان به‌نزد فروید از جنبه‌های مختلف هم‌ارز نظریهٔ کانت است. شوپنهاور نیز در نظریهٔ محتوای روانی بر بخش عمده‌ای از این ساختارها و عملکردها از پیش آگاه بود. (ما این مناسبات را در جای دیگری بررسی کرده‌ایم؛ یانگ و بروک، 1994).

شیوه‌ای که فروید و حتی روانکاوان پس از او در روانکاوی دنبال می‌کردند، عمیقاً کانتی بود؛ همان شیوه‌ای که روانشناسی آگو نیز از آن پیروی می‌کرد. اما این وجه از اندیشهٔ فروید هیچگاه آنچنان که باید به چشم نیامد. در عوض، نفوذ فلسفهٔ طبیعی^۱ آلمانی و ماتریالیسم مکانیکی هلمهولتزی^۲ (هولت، 1963)، بحث *Geisteswissenschaft* (مطالعهٔ قصدی و غایت‌شناختی فرهنگ)، داروین و پوزیتویسم ارنست ماخ بر اندیشهٔ فروید به‌دقت واکاوی شد. با وجود تسلط شیوه و روش کانت در جهان آلمانی زبان قرن نوزدهم، کمتر نامی از کانت به گوش می‌رسد.

باری، فروید بیش از هر فیلسوفی به کانت اشاره می‌کرد و زمانی که دیدگاه‌های کانت، در قالب نوکانتیانیسم قرن نوزدهم، در اوج شهرت بود، او در دههٔ پایانی قرن نوزدهم به شیوه‌ای مختص خود به مسئلهٔ روان می‌نگریست (فروید، 1895 و Ch. VII: 1900) شیوه‌ای که باقی عمر سرلوحه‌اش باشد. هربارت، هلمولتز، مینرت و حتی لیبس خود را کانتی می‌دانستند و از این رو، فروید را باید یکسره کانتی به شمار آورد. هرچند، کسی چون هولت (1963) نه از کانت و کانتیانیسم نام برده و نه از مؤلفه‌های ایدئولوژیک روانکاوی.

امانوئل کانت مهم‌ترین فیلسوف جهان آلمانی زبان در اواخر قرن هجدهم و حداقل پایان قرن نوزدهم است و شیوهٔ او در بررسی ذهن و شناخت آن بسیار تأثیرگذار بود. تناظر شیوهٔ کانت و فروید در خصوص ساختار و

¹ Naturphilosophie

² Helmholtzian

عملکرد ذهن بسیار پرمادانه است. شیوه فروید همچون کانت، سه‌گانه است. این سه رکن در نظریه کانت عبارت‌اند از: خرد، فهم و حس‌پذیری³. دو‌تای اول از پیش با سوپراگو و آگو هم‌ارز و حتی مابین‌سومی و اید نیز تقریباً همین نسبت برقرار است. ما در این فصل این مسئله را به تفصیل بررسی می‌کنیم. نظریه فروید در باب مناسبات آگاهی و زبان، و در نتیجه صورتبندی او از ناهشیار، کانتی است. کانت نیز همچون فروید بر این باور بود که بخش عمده و از بسیاری جهات مهمترین عملکرد ذهن "ناهشیار" است، البته نه درونفکنی و آگاهی در معنای فرویدی. در نزد کانت و فروید، «چیز» فقط هنگامی به آگاهی درمی‌آید که بتوان آن را بیان کرد، یعنی به تسخیر زبان درآورد. فروید هم‌صدا با کانت می‌خواست بداند چگونه ذهن تجربیات را در هم می‌آمیزد و حتی در شرح این فرآیند اصطلاح کانتی "ستز" را به کار می‌برد. سرانجام، خود فروید نیز به‌خوبی می‌دانست، آموزه ناخودآگاه (وجه بی‌زمانی آن و غیره) طنین نومی‌نالیسم کانتی است (b1915، ص 171). ما این مسائل را بررسی خواهیم کرد.

فروید هرگز به دیدگاه کانت در باب روان اشاره نکرد. گرچه این مسئله تأمل‌انگیز است، شاید کمتر از آنچه می‌نماید حائز اهمیت باشد. فروید بی‌شک از روش کانت مطلع بود. انتظار ما از او در حد مبانی است اما شاهدهی انکارناپذیر در کار است: او نسخه‌ای از *نقد عقل محض* در خانه داشت (1997/1781) که اکنون در موزه فروید در لندن از آن نگهداری می‌کنند. حاشیه‌نویسی‌های او بر صد صفحه آغازین کتاب، چندان زیاد نیست و چنگی به دل نمی‌زند، اما وجود این یادداشت‌ها از آن رو حائز اهمیت است که فروید به ندرت در کتاب‌ها حاشیه‌نویسی می‌کرد. فروید *نقد عقل محض* را در سال 1882 خرید (تروسمان و سیمونز، 1973، ص 654، ص 651)، همان سالی که برای اولین بار به فکر الگوهای روان افتاد. او در گزارش مورد شریب (a1911، ص 34) با ذکر منبع به *نقد عقل محض* ارجاع می‌دهد (یادداشت فروید در صفحه A58 = B83).

اینکه چرا فروید هرگز به الگوی روان در نزد کانت اشاره نکرد آنچنان حائز اهمیت نیست، زیرا در زمان فروید، الگوی کانتی ذهن آنچنان سیطره داشت که در حیات فکری آلمانی نگره‌ای فراگیر بود. در نتیجه همه اندیشمندان آلمانی‌زبان به نوعی کانتی بودند و از این رو، بنیان کانتی ذهن هرگز فروید را آنچنان در حیرت فرو نبرد که بخواهد آن را رسماً اعلام کند. روزی ماری بناپارت از سر تمجید به فروید گفت او تلفیقی از کانت و پاستور است (جونز، 1955، دوم، ص 415). باری، کانت نه تنها در حلقه فرویدی‌ها مشهور، بلکه کانون فکری حلقه نیز بود. در حال حاضر، صدق مدل کانتی ذهن برای ما آنچنان بدیهی نیست، از این رو لازم است سهم آن

³ sensibility

در تفکر فروید روشن شود. این پژوهش بیش از آنکه تاریخی باشد هرمنوتیکی است. به عبارت دیگر، نه بر اساس مستندات تاریخی، بلکه بر اساس حشرونشر درون‌متنی آثار کانت و فروید و تناظر آموزه و چهارچوب مفهومی آنها است. من به جانب این پرسش نمی‌روم که این حشرونشر از کجا می‌آید؛ چه پای نفوذ مستقیم یکی بر دیگری در میان باشد، چه موضوع فقط از این قرار باشد که دو آموزه مشابه مستقل از هم شکل گرفته‌اند. هرچند این روابط در نوع خود جالب است.

مدل سه‌گانه روان به‌نزد کانت

حال موضع کانت را به اختصار شرح می‌دهیم. هرکسی فقط از حالات هشیار (پدیده) خود آگاه است که آن هم جز اعمال پاره‌ای سازوکارهای فکری بر روی ماده خام آن سازوکارها مهیا نمی‌شود. کانت این سازوکارها را شهود (intuitions) می‌نامد. نخست، شهودها می‌بایست «به واسطه یکدیگر حرکت کنند و در کنار هم نگه داشته شوند». یعنی باید آنها را در زمان و بعضی از آنها را در مکان قرار داد (جزء مکانی ظاهراً همچون موضعی خارج از شهود نمود می‌یابد). دوم، شهودهای قبلی باید در کنار شهود فعلی قرار بگیرند تا در کنار هم پیکره‌ای واحد بسازند. سوم، آنها باید ذیل مفاهیم سامان یابند، مفاهیمی که آنها را با نام مقولات فاهمه می‌شناسیم. تمام این فرایندها به «بازنمایی» ختم می‌شود. سرانجام، هرکسی باید با بهره‌گیری از مفاهیم علی، بازنمایی‌های شخصی خود را مجموعاً به نظام بازنمایی‌ها گره بزند. فقط در این مرحله است که پای تجربه به میان می‌آید، حداقل از نوع تماماً آگاه. این سازوکار فکری را در معنای عام «ترکیب» می‌نامیم.

سطوح بالاتر این «ترکیب» در حیطة قوه‌ای به نام قوه ادراک است. ادراک باید یکپارچه باشد و از این رو باید به عنوان ذهن منفرد تجربه عمل کند و برای این کار نیز باید از خود به عنوان ذهن منفرد تجربه آگاه شود. یکپارچگی ادراک و امکان آگاه شدن آن از خویشتن برای کانت بسیار مهم بود، اما ادراک در نزد فروید کمرنگ‌تر است، بنابراین از آن می‌گذریم (حضور کمرنگ ادراک در نزد فروید در قالب این مفاهیم است: «آگاهی مضاعف»، دوپارگی آگاهی و چندشخصیتی (b1915، صص 170-1) و غیره).

کانت «نظام» محیط بر شهودها را حس‌پذیری می‌نامد. حس‌پذیری دو زیرسیستم را در بر گرفته؛ حس درونی (تقریباً، شهود شخص از روان و «سوما»⁴ی خودش) و حس بیرونی (شهودهایی با قابلیت سازمان‌یابی مکانی).

فاهمه نامی است که او برای سیستم برانگیختن این شهودها به بازنمایی‌ها انتخاب کرده است. این سیستم استفاده زبانی است که کار تفکر را انجام می‌دهد..

فاهمه به نوبه خود در قبضه عقل است. کانت دو عملکرد را به عقل نسبت می‌دهد. یکی در انداختن اصول نظام‌بخش است که فاهمه باید بر عملکردهای آن نظارت کند و دیگری اسکان اصول اساسی اخلاق، اصولی که ماحصل تجربه نیست. البته بنیادی‌ترین این اصول، حکم مطلق⁵ است. این بخش از عقل کانتی پیشگام سوپراگوی فرویدی است. در نظام کانتی، نظام عقل شبیه به ادراک و فاهمه نیست و موقعیت آن هموار کمی مبهم است. این مسئله درباره دیدگاه فروید در باب بنیان اخلاق نیز صدق می‌کند.

2. مدل کانتی عملکرد و ساختار روان در نزد فروید

شبهت مدل فرویدی ساختار روان به مدل کانت شگفت‌آور است. تمایز نظریه ساختار و عملکردهای روان — زیرسیستم‌های اصلی، مؤلفه‌های محرک و غیره — و نظریه محتوای آنها — فانتزی‌ها، عواطف، رویاها، درون‌فکنی‌ها، شخصیت و غیره — و چگونگی تنسيق این محتواها را در فرایندهای اولیه و ثانویه مدنظر داشته باشید.

فروید در هیچ‌جا جز کتاب *آگو و آید* (1923) اینچنین روشن درباره تمایز این دو نظریه سخن نگفته است. چرخش او در فصل‌های اول و دوم و سوم کاملاً مشهود است. در فصل اول عملکردهای آگو را فهرست‌وار برمی‌شمارد و در فصل دوم، به اختصار، نظریه سازوکار نظامی را شرح می‌دهد که مقوم عملکردهای آگو و پیوند آن با ادراک است. این دو فصل مختص ساختار و عملکرد است. با وجود این، در پایان فصل دوم ادعای جدیدی سر می‌کند که آگو قبل از هر چیز آگویی بدنی است؛ نوعی بیرون‌زدگی (و قالبی از) پوست بدن. نکته اصلی نه عملکردهای آگو، بلکه بررسی محتویات آن است، به ویژه بازنمایی‌ها⁶ یا تصاویری⁷ که

⁴ soma

⁵ categorical imperative

⁶ vorstellungen

⁷ bildes

محتوای آگواند. سپس، فروید در فصل سوم نظریه مبسوطی، احتمالاً اولین نظریه مبسوط او، درباب محتوا ارائه می‌دهد. براساس ایده اصلی فروید، بخش اصلی محتوا، یعنی شخصیت، «رسوب نیروگذاری‌ها بر ابژه وانهاده است». پر واضح است که این دو نظریه عمیقاً از هم متمایزند.

تمایزگذاری اساسی بین ساختار و عملکرد و نیز محتوای بازنمایی‌ها را نباید از سال 1923 دانست. مصداق بارز این تمایزگذاری کتاب *تأویل رؤیا* (1932) است. فروید دل‌نگران خطرات تصویربرداری روان از منظر توپوگرافی است:

با یادآوری این ایده‌ها می‌توانیم از هرگونه سواستفاده احتمالی از روش بازنمایی اجتناب کنیم. اندیشه‌ها و ساختارهای روانی به‌طور کلی هیچ‌گاه نباید [چیزی] درون عناصر ارگانیک سیستم عصبی قلمداد شوند بلکه میان آنها جای گرفته‌اند، جایی که مقاومت و تسهیل لازم و ملزوم هم‌اند. هرآنچه ابژه ادراک درونی ما باشد، *بالتوه* است، مانند تصویری که در اثر عبور اشعه‌های نور در تلسکوپ نقش می‌بندد. ولی ما منطقاً وجود سیستم را مسلم می‌گیریم (سیستمی که در دسترس ادراک روانی ما نیست) مانند عدسی‌های تلسکوپ که صرفاً تصویر را منعکس می‌کنند. در مقام قیاس، می‌توان حسن‌گر دو سیستم را با شکستی که هنگام عبور یک اشعه درون رسانگری جدید اتفاق می‌افتد، مقایسه کرد. (Freud, 1900, p. 611)

با وجود این، تمایز بین بازنمایی‌ها، ساختارها و عملکردهایی که آنها را تولید و مهار و مدیریت می‌کند (از طریق فرایندهای اولیه و ثانویه) در سال 1900 به وضوح وجود داشت تا سال 1923 توضیح داده نشد. نظریه فروید درباره ساختار روان پیشینه کانتی دارد، یعنی به سیستم‌ها و نیروها و عملکردهای تولید شده و مدیریت محتوا مربوط می‌شوند. هرچند نظرگاه فروید درباب ساختار سیستم روان دستخوش تغییراتی شد، اما از سال 1895 تا 1938 اساساً یکسان باقی ماند. او ضروریات الگویی را که نخستین بار ارائه داد هرگز رها نکرد. همه مدل‌های بعدی دارای سیستمی محرک مانند Q درون‌زاد سال 1895 (libido, the Id) و سیستم آگو همچون آگو سال 1895 (ego 1911 b و ego 1923) بود. همه آنها همچنین عنصری خودسنج داشتند، اما سوپراگو فقط در سال 1923 شکل نهایی به خود گرفت. همه آنها نظریه‌های ناشی از سائق باقی ماندند. اگرچه قسم سوم مدل او فقط در سال 1923 ارائه شد، تصویر فروید از روان همچون کانت اساساً از ابتدا تا انتها سه‌گانه بود.

3. مواجهه مدل فروید و مدل کانت

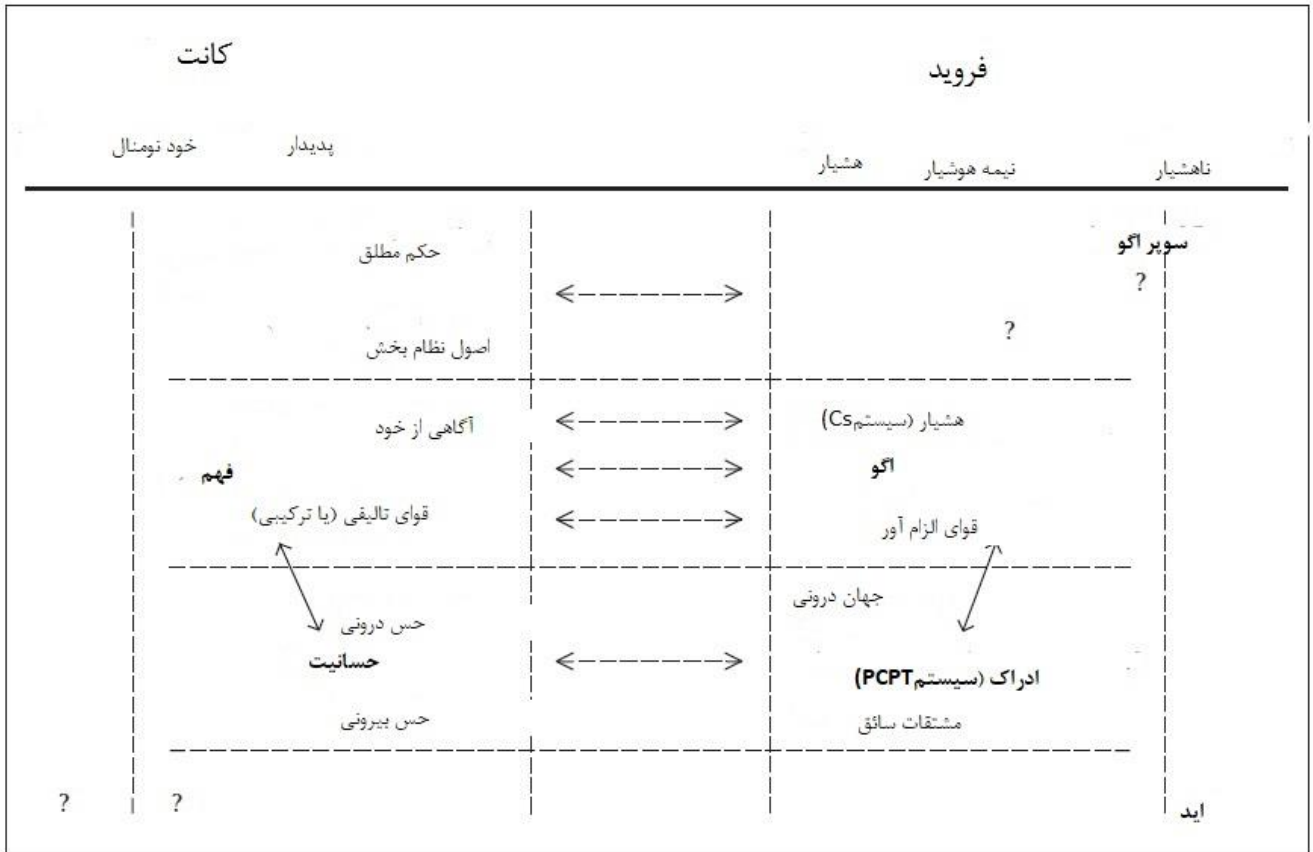
مدل های سه‌گانه روان حداقل از زمان افلاطون وجود داشته است، اما این کانت بود که مدل‌سازی سه‌گانه را در تفکر آلمانی برجسته کرد. کمتر مدلی بوده که چنین تاثیراتی داشته باشد. مدل سه‌گانه فرویدی، به ویژه مدل نهایی 1923، با تاویل مذکور مطابقت دارد. شکل 1 ساختار مدل کانت و نحوه ارتباط آن با فروید را نشان می‌دهد. این دو [مدل] از روان روبه‌روی هم هستند. هر عنصر از مدل فروید با پیکانی به عنصر موجود در کانت متصل شده است که بیشترین نزدیکی را با آن دارد. این تناظرها کامل نیست، البته ما به این مبحث باز می‌گردیم. از بالا به پایین، نحوه ارتباط این دو مدل با یکدیگر آمده است.

نومن — ناهشیاری

درباره «خودِ نومنال» (Noumenal self) ناگفته‌های زیادی است. زیرا کانت معتقد است که ما نمی‌توانیم در این باب سخن بگوییم. گرچه تصور فروید از ناهشیار کاملاً متأثر از آموزه کانت بود اما او هرگز فکر نمی‌کرد این امر به همان اندازه که کانت درباره امرِ نومنال تصور می‌کرد مبهم و ناروشن باشد (Freud 1915b, p. 171). ما در این بخش به این موضوع خواهیم پرداخت.

فنومن پیشا-آگاهی

هرچند کانت هرگز نمودی را که شخص از بودِ آن آگاه است (خودآگاهی) از نمودهایی که شخص از آن آگاه نیست ولی می‌تواند آگاه شود (پیش‌آگاهی) متمایز نکرد ولی تفاوت آنها را می‌دانست. (1997/1781, p. A103, A117fn., B132) و همچون فروید هر دو را در تقابل با چیزی بسیار بزرگتر، یعنی خودِ نومنال، می‌گذاشت که نمی‌توانیم از آن آگاه شویم. بی‌تردید او معتقد بود که ساختار روان که ما به آن ناآگاهی و باید ناآگاه بمانیم مسئله‌ای بسیار با اهمیت است ولی هیچ‌گاه به این باره که آیا باز نمودهایی وجود دارند که صرفاً نه پیشا-آگاهی، که کاملاً ناهشیارند، پرداخت (بازنمایی‌های نیمه‌هشیارانه‌ای که براساس اراده آگاه انجام می‌پذیرند، نمی‌توانند ناهشیار باشند).



شکل 1: مدل فروید در مواجهه با مدل کانت

علامت‌های سوال نشان می‌دهد که هیچ چیز قابل مقایسه‌ای [در این بخش از] دو مدل وجود ندارد. خطوط متصل فهم و حس‌پذیری در مدل کانت و اگو و ادراک در مدل فروید نشان می‌دهد که این زیرسیستم‌ها بسیار به هم نزدیک‌اند.

حکم مطلق - سوپراگو

خود فروید سوپراگو را به حکم مطلق کانت نزدیک می‌دید. همان‌طور که یک بار اذعان کرد عقدهٔ ادیپ ماحصل حکم مطلق است.... (1924، ص 167؛ همچنین نگاه کنید به 1923، ص 35، 48). البته سوپراگو بسیار فراتر از حکم مطلق است. کانت هرگز به خواب هم نمی‌دید که چیزی مانند درون‌فکنی والدین وجود داشته باشد، چه رسد به اینکه بتوان آنها را با حکم مطلق مرتبط کرد. اما از حکم مطلق نیز کمتر است. کانت این مفهوم را در خدمت نظریهٔ اخلاقی خاصی به کار می‌گیرد؛ یعنی نظریهٔ اخلاق و وظیفه-گرا که [بر اساس آن] می‌توان آنچه را که می‌بایست انجام دهیم از اصول اولیهٔ کلی، مانند حکم مطلق، استنتاج کرد. فروید در این خصوص نه تنها پیرو او نبود بلکه به توجیه باورهای اخلاقی هم چندان توجهی نداشت.

از نظر کانت این اصول که عقل به آنها شکل می‌دهد ضروری است یا نمی‌تواند به گونه دیگری باشد و بنابراین برای هر موجود عقلانی گریزناپذیر است. فروید همچنین متأثر از خدشه‌ناپذیری اخلاق و وظیفه بود. البته خوانش فروید از این خدشه‌ناپذیری کاملاً متفاوت از گفتهٔ کانت بود، حداقل او گمان نمی‌کرد که این مسئله به صورت محض منطقی باشد. با وجود این، اشارهٔ چندبارهٔ فروید به حکم مطلق بیانگر پیوند میان آنهاست.

از نظر من سوپراگو به مثابهٔ چیزی است که قابلیت گسترش در ناهشیاری را دارد. شاید این دیدگاه غالب در نظر فروید هم بوده است. با وجود این، همان‌طور که خود فروید تشخیص داد، معضل همین‌جاست. محتویات سوپراگو در مفاهیم، نمودهای کلامی (word-presentations)، بیان می‌شوند. اما پیوستگی با نمودهای کلامی روش اصلی فروید در مرزگذاری میان نیمه‌هشیار و ناهشیار است. بنابراین محتوای سوپراگو باید از نیمه‌هشیار باشد. هنگامی که فروید این مسئله را به به کل مدنظر می‌گیرد، راهکار او این است:

بخش‌های بزرگی از آگو، به ویژه سوپراگو، مشخصهٔ نیمه‌هشیار بودنشان انکارناپذیر است. با وجود این، در معنای پدیدارشناختی همچنان ناهشیار باقی می‌مانند. (Freud, 1938b, p. 162)

منظور فروید از «ناهشیار در معنای پدیدارشناختی» باید همان چیزی باشد که او ناهشیار «توصیفی» خوانده است؛ در واقع نمی‌تواند هشیار باشد اما در عین حال فاقد دام‌های معمول ناهشیار همچون بی‌زمانی، عدم مفهوم‌سازی (بازنمایی‌های کلامی) و غیره است.

اصول نظام‌بخش؟

اصول نظام‌بخش کانت از عقل با یک سائق برای رسیدن به جامعیت و کلیت مرتبط است. به نظر می‌رسد فروید برای فراهم کردن قواعد اندیشه عقلانی، هرگز درباره این کارکرد عقل بحثی به میان نیاورده است. این همان علامت سوالی است که [در شکل 1] وجود دارد.

خود-آگاهی-هشیار [CS یا نظام آگاهی]

احتمالاً پیچیده‌ترین جنبه هر دو مدل این است که چگونه آگاهی در آنها پدیدار می‌شود. زیرا در هر دوی آنها دو بار پدیدار می‌شود؛ در کانت به‌مثابه یک عنوان (به صورت فنومن؛ وضعیت‌های فنومنال، وضعیت‌های آگاهانه هستند) و به‌مثابه وجهی از فهم و در فروید به‌مثابه بخش اصلی و در عین حال زیرسیستم آگو. این مدار گیج‌کننده جالب توجه است.

نخست فروید. همان‌گونه که مشهور است، فروید هشیاری را، هم زیرسیستم آگو (CS)؛ سیستم ω (امگا/1895) (omega) و هم کیفیت محتویات هر سیستمی در نظر می‌گرفت. هرچند او در این باره به روشنی سخن نگفته است، اما گو آنکه معتقد باشد بازنمایی با دسترس‌پذیر کردن سیستم آگاهی، کیفیت آگاهی را به دست می‌آورد.

خودآگاهی کیفیتی است که در یک خط مستقیم نزولی از فنومن‌های کانتی به مثابه وضعیت‌های آگاهانه قرار دارد. این با بازنمایی‌هایی که فرد از آن آگاهی ندارد (پیش-آگاهی فرویدی) و البته با نومن و نا-هشیار در تضاد است. از آنجا که مندرجات موجود در هر سیستم می‌توانند کیفیت هشیاری فروید را داشته یا از آن بی‌بهره باشند، آن و نیز پیش-آگاهی باید مانند فنومن کانتی در رأس قرار گیرد.

سیستم CS، امری کاملاً متفاوت است. خودآگاهی کانتی را در نظر بگیرید. برای کانت، عملکرد ادراکی فاهمه به ما آگاهی از خود می‌دهد. ادراک، کاربرد مفاهیم در شهود ابژه است. برای تحقق آگاهی از خود، ادراک نه تنها از چیزی بلکه باید از وجود آن آگاه باشد. آگاهی از این چیز ادراک فرویدی خواهد بود. اطلاع از این شناخت آگاهی فرویدی است. آنچه فروید «آگاهی» می‌نامید در واقع آگاهی از خود است. از آنجا که از نظر فروید، سیستم CS همان چیزی است که ادراک و سایر حالات روحی را درک می‌کند (b1915، ص 171)، سیستم CS دقیقاً مانند جنبه‌ای از ادراک است که در نگاه کانت ما را از خود مطلع می‌کند.

کانت و فروید این تمایز را به روشی مشابه انجام دادند. کانت بین تجربه‌هایی که باعث می‌شوند ما از ابژه‌ها آگاه شویم و آگاه بودن از داشتن تجربه‌ها تمایز قائل می‌شود. نزد فروید، تنها آگاهی از حالات روانی، نه به راحتی داشتن حالات روانی، (کیفیت) آگاهی به شمار می‌آید. همه بازنمایی‌های دیگر صرفاً پیش - آگاه بودند. کانت اصطلاحات را به گونه‌ای دیگر به کار برد؛ آنچه فروید ادراک می‌نامید او آگاهی می‌داند و آنچه فروید آگاهی می‌نامید کانت آگاهی از خود می‌دانست. این تفاوت در ترمینولوژی نباید اجازه دهد که شباهت عمیق در تصویر زیرین نادیده گرفته شود.

نه فروید و نه کانت هیچگاه درباره آنچه از ادراک ساده در آگاهی از خود دخیل است، روشن نبودند. هر دو به تاثیر تاثرات اشاره کرده‌اند. نزد فروید، آگاهی (خود) به صورت زیر پدیدار می‌گردد. ما ادراکاتی از جهان خارج و بازنمایی‌هایی از وضعیت‌های درونی داریم؛ تاثرات، بازنمایی سائق، بازنمایی‌های سوما و البته باورها، امیال و اندیشه‌ها. وقتی سیستم CS که از همه آنها متمایز است، «به آنها ارجاع می‌دهد» ما نسبت به آنها آگاه می‌شویم. در غیر این صورت صرفاً نیمه‌هوشیار هستیم.

در واقع، تصویر فروید کمی پیچیده‌تر از این است. زیرا فروید در اوایل دهه 1900 نظر خود را در باب ادراک کمی تغییر داد و در نتیجه دو دیدگاه در خصوص چگونگی ارتباط با CS باقی گذاشت. در دیدگاه پیشین او (Ch. VII: 1900; 1895) سیستم « ω » یا CS یک سیستم و « ϕ » (phi) سیستم دیگر یا pcpt است. اما در ادامه این دو را به هم پیوند داد و مفهوم حاصله را pcpt.cs نامید. (اولین وقوع از این اصطلاح جدید احتمالاً 1920، ص 24 است، اما ایده و حتی نسخه احتمالی این اصطلاح در سال 1917، ص 232 روی می‌دهد). با این حال، این تغییر ذهنیت در مورد چگونگی ارتباط ادراک با آگاهی نبود، بلکه تغییر ذهنیت در معنای کلمه «ادراک» بود. از نظر پیشین، آنچه فروید ادراک (سیستم ϕ) می‌نامید و همچنین

بازنمایی «درونی»، قبل از آگاهی (پیش آگاهی) بود و برای به دست آوردن کیفیت آگاهی به پردازش فرعی در سیستم Ψ (psi) نیاز داشت. همه اینها با حواس بیرونی و درونی حس‌پذیری کانت مطابقت دارد. در این دیدگاه پیشین، سیستم «O» سیستمی جداگانه و مربوط به خودآگاهی کانت است. فروید در برخی آثارش آن را سیستم CS نیز می‌نامد. در روایت متأخرتر، «ادراک» نامی است که نه فقط برای بازنمایی‌های نیمه‌هشیار درونی و دسترسی به جهان خارج بلکه شامل آگاهی از این بازنمایی‌ها نیز هست.

فاهمه - آگو

نشان دادیم که مفهوم آگو در آثار فروید با هر دو مفهوم فاهمه و حس‌پذیری در آثار کانت منطبق است. به این دلیل که فروید تجربه حسی مستقیم، اعم از درونی و بیرونی، را در هم گنجانده و کانت این تجربه را سیستمی جداگانه، یعنی حس‌پذیری در نظر می‌گیرد نه بخشی از فاهمه. قبلاً در مورد جنبه ادراکی مفهوم آگو در تفکر فروید بحث کردیم. جنبه شناختی آنچه فروید کارکرد آگو می‌نامید کاملاً با فهم کانت منطبق است، گرچه نظریه کانت درباره این کارکردها کامل‌تر از فروید است. این کارکردها همان مواردی هستند که به آگو اجازه می‌دهند در قالب یک سیستم، بازنمایی‌ها را مدیریت کند. (از نظر فروید، پیش از رشد آگو و چنین پردازش‌های ثانویه‌ای، بازنمایی‌ها محدود نیستند و روند اولیه را نمایان می‌کنند). فروید چندین بار درباره عملکردهای آگو صحبت کرد (به عنوان مثال 1923، ص 17؛ 1926، ص 196). در علم رایانه، این کارکردها نوعی برنامه‌نویسی هستند که به سخت‌افزار امکان مدیریت داده‌ها را می‌دهند.

در کتاب *مفهوم ساده روانکاوی* (1926، ص 196) و دیگر جاها، فروید آگو را چنین توصیف می‌کند «سازمانی که مشخصه اصلی آن روندی منحصر به فرد در جهت یکپارچه سازی و ترکیب است». ترکیب مفهوم اصلی در شرح کانت از فهم است. فروید نه تنها مفهوم کانت، بلکه حتی واژگان او را نیز حفظ کرده است. علاقه فروید به ترکیب علاقه‌ای کهن بود. در اوایل سال 1895، او متذکر شده بود که کنش‌های داوری با ترکیب محرک‌ها و ایجاد تجربه اشیا (ص 384) «وحدت روانی» را به همراه دارد و بیش از چهل سال بعد این موضوع همچنان مورد علاقه فروید بود (1938الف، ص 276).

در این بخش تنها یک نکته به آنچه قبلاً گفتیم اضافه خواهیم کرد؛ فروید نظریهٔ کاملی از ادراک، چه درونی و چه بیرونی، ارائه نکرد. در سال 1895، او ادراک بیرونی را به عنوان سیستمی جداگانه، سیستم \emptyset ، متمایز از هشیار و آگو تلقی کرد. این همان چیز است که در شکل 1 نشان دادیم. بعدها، تنها نوع ادراکی که فروید به وضوح متمایز می‌کند ادراکی است که در هشیار دخیل است، سیستم ادراک - خودآگاهی (Pcpt.-Cs) همان‌طور که دیدیم فروید همین اصطلاح را در مورد دسترسی نیمه‌هشیار به دنیای خارج نیز به کار می‌برد. از آنجا که فروید نظریه‌ای در باب ادراک بیرونی و درونی دارد، مشابه حس‌پذیری نزد کانت است.

حس درونی - بازنمایی‌های سائق

آنچه ما «بازنمایی‌های سائق» نامیده‌ایم بازنمایی‌هایی از مشتقات سائق هستند، یعنی همان امیال و خواسته‌ها. فروید آنها را بازنمایی روانشناختی سائق‌ها نیز می‌نامد (1915 الف، ص 122). بازنمایی سائق در کنار عواطف، بازنمایی احساسات درونی، عقاید، افکار و غیره (که در شکل 1 مشخص نشده‌اند)، در تفکرکانت با مفهوم حس درونی منطبق می‌شود.

؟- اید

هیچ مفهومی در مدل کانتی را نمی‌توان به‌طور مستقیم با مفهوم اید در آثار فروید مقایسه کرد. در انتهای مقاله به این موضوع خواهیم پرداخت.

4. کانت و فروید دربارهٔ مفاهیم و ادراکات

مشابهت مهم دیگر کانت و فروید دیدگاه آنها دربارهٔ رابطهٔ ادراک و توصیف است. هر دو در مورد این رابطه دیدگاهی مشابه دارند. علاوه بر این، فروید از این رابطه برای تعریف ناهشیار استفاده کرد. در این موضوع معروف‌ترین اظهار نظر کانت این بود:

اندیشه‌ها بدون محتوا پوچ‌اند، شهود بدون مفاهیم بی‌حاصل‌اند.

(کانت، 1997/1781، ص. الف 51=ب75)

می‌خواهم به نیمه دوم این جمله پردازم که می‌گوید این شهودها بدون مفاهیم بی‌حاصل‌اند. فروید دقیقاً همین نظر را داشت و آن را اینگونه بیان می‌کند: «بازنمایی یک چیز (یک مفهوم، یک اثره یا یک وضعیت) نمی‌تواند به هشیاری راه یابد مگر اینکه به شکل کلمات پدیدار شود. اگر بازنمایی در قالب کلمات بیان نشود... در ناهشیاری باقی می‌ماند» (1915ب، ص 202). بنابراین ارتباط ادراک شهودی با مفاهیم، برای فروید تعیین‌کننده ناهشیاری است. وی در *پروژه‌ای برای روانشناسی علمی* (1895، 364 به بعد)، همین موضوع را با روشی منطقی‌تر و مستدل شرح می‌دهد. منطقی‌تر زیرا در آنجا مطلبی را عنوان می‌کند که در سال 1915 حتی به آن اشاره نکرده بود، او عنوان کرد که فقط خاطرات هستند که برای راهیابی به هشیاری به کلمات نیاز دارند. ما نسبت به ادراک بیرونی، احساس درد یا ناراحتی و حرکات بدنی متداول آگاه هستیم، این موارد کاملاً واضح هستند، بدون اینکه آنها را در قالب کلمات بیان کنیم. (کانت با این استثنا موافق نبود، اما در اینجا فروید دیدگاه مقبول‌تری دارد).

در سال 1915، فروید درباره پیوندی که مدعی بود بین زبان و هشیاری برقرار است بحث و استدلال نکرد. چنین استدلالی نیز در آثار کانت به‌سختی یافت می‌شود. پس همین که فروید در سال 1895 درباره این موضوع بحث می‌کند نکته قابل تأملی است. استدلال فروید پیچیده است، اما ارزشش را دارد که برای فهم و گره‌گشایی آن تلاش کنیم.

فروید شناخت را، درک آنچه فهم کرده‌ایم، به عنوان مثالی برای شروع در نظر می‌گیرد. او می‌گوید برای شناخت، باید به ادراک شهودی مورد نظر توجه و تمرکز کنیم (hypercathect) و سپس ببینیم که انرژی (Q) آن به سمت کدام تصاویر محفوظ در حافظه جریان می‌یابد. در توضیح غیرمکانیکی می‌توان گفت برای تشخیص ویژگی‌هایی که دریافت می‌کنیم، باید ادراک شهودی را با ویژگی‌هایی مقایسه کنیم که قبلاً با آنها مواجه شده‌ایم و در حافظه ثبت شده‌اند، سپس می‌توانیم آن ویژگی را تشخیص دهیم. فرایندی که فروید در اینجا توصیف می‌کند، یعنی از مقایسه آنچه دیده می‌شود با خاطرات آنچه قبلاً دیده شده به شناخت دست می‌یابیم، شباهت زیادی به ترکیب شناختی یک مفهوم در تفکر کانت دارد (1997/1781، ص الف 103-6).

اکنون به تعاریف مکانیکی فروید بازمی‌گردیم. مقایسه ادراک شهودی با حافظه، مستلزم آن است که انرژی حاصل از ادراک شهودی، تصویری حفظ شده از یک ویژگی را انتخاب کند. اما باید تصویر حفظ شده مناسبی را انتخاب کند، تصویری که در واقع شبیه ویژگی‌های اثره شناخت باشد. هر تصویری که از قبل حفظ شده مناسب نخواهد بود. بنابراین باید بتوانیم تصویر حفظ شده در خاطرات را از دیگر تصاویر تمیز و تشخیص

دهیم. این امر به نوبه خود مستلزم آن است که تصاویر قابل شناسایی باشند، یعنی حالت‌های خودآگاه را به جریان بیندازند (ویژگی‌ها در کلام فروید؛ کیفیات ذهنی در اصطلاح تخصصی به روزتر). اما این روند به‌طور خودکار اتفاق نمی‌افتد. در حقیقت، بیشتر رد پاهای خاطره اصلاً وارد هشیاری نمی‌شوند. پس برای آنکه رد پای خاطره به هشیاری وارد شود چه چیزی لازم است؟

چند حرکت بعدی مهم هستند، اما اهمیت آنها با پیچیدگی‌شان برابری می‌کند. برای اینکه انرژی حاصل از ادراک شهودی به تصویر حفظ شده درست، یعنی تصویر مشابه آن هدایت شود، باید تصویر حفظ شده قابل درک باشد و به هشیاری وارد شود (فروید، 1895، ص 364). علاوه بر این، اطلاعات حاصل از تصویری که بدین ترتیب دریافت می‌شود، باید مجدد به خود بازگردد، به مکانیسم توجه که جریان انرژی را از ادراک اولیه به سوی خاطرات صحیح هدایت می‌کند. تا اینجا هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم زبان الزامی است.

اکنون نوبت حرکتیست که زبان را وارد می‌کند. همبستگی بین آنچه در تصویر حافظه درک می‌شود و آنچه در مورد تصویر مورد توجه قرار می‌گیرد ("شاخص کیفیت") باید ارتباطی تنگاتنگ و قابل اعتماد باشد. از این طریق ورودی و خروجی فقط در زبان به طور نظام‌مند و تنگاتنگ با هم مرتبط هستند. آنچه بیرون می‌دهیم (آنچه می‌گوییم) به شیوه‌ای سیستماتیک (فروید می‌گوید انحصاری) با آنچه دریافت می‌کنیم (آنچه می‌شنویم) همبستگی دارد. در هیچ یک از اشکال دیگر ادراک، چنین همبستگی وجود ندارد. بنابراین، اگر قرار است خاطرات به ما کمک کنند تا آنچه را می‌بینیم بشناسیم، باید خاطرات را به صورت توصیف و تشریح آنچه به خاطر سپرده می‌شود، به یاد بیاوریم، توصیفی که "نزدیکترین ارتباط را با گفتار-تصاویر حرکتی دارد" (فروید، 1895، ص 365).

حال ببینیم این استدلال واقعاً چه ادعایی می‌کند و چه ادعایی نمی‌کند. این استدلال ادعا نمی‌کند که زبان برای همه اشکال یادآوری آگاهانه خاطرات ضروری است. اما ادعا می‌کند که برای یادآوری آگاهانه به هر شکلی که قرار باشد در فرآیند ثانویه استفاده شود، زبان ضروری است. شاید بهترین راه برای بیان این نکته چنین باشد: یک خاطره را تنها در صورتی می‌توان آگاهانه مدیریت کرد که بتوان آنچه به یاد آورده می‌شود را توصیف کرد. (این نکته به نظر فروید پیامدهایی دارد که در ماهیت فرایندهای نهفته در سرکوب و شکافت دیده می‌شود (بروک، 1992)). اما فروید فکر می‌کرد چیزهای بیشتری را ثابت کرده است. بی شک در *ناهشیار* (1915) گمان می‌کرد ادعای استوارتری را اثبات می‌کند که ردپاهای خاطره بدون پیوند با کلمات به هیچ وجه نمی‌

توانند وارد هشیاری شوند. با اطمینان می‌توان گفت حتی این ادعای استوار نیز نسبت به اندیشه های کانت ضعیف تر است. فروید حتی ادعای استوارتر خود را فقط در مورد حافظه به کار بست، نه در مورد ادراک شهودی، ناخوشایندی و احساس جسمی/حرکتی. ادعای کانت این بود که تمامی "ادراک‌های شهودی بدون اندیشه، پوچ هستند". ادعای سست بنیان فروید به وضوح ادعای قابل قبول تری است. با این وجود، خط نزولی بسیار محتمل به نظر می‌رسد.

در حقیقت، عامل اختلاف نظر بین آنها آشکار است اما با اطمینان نمی‌توان گفت که واقعا اختلاف نظر دارند. از نظر فروید، حتی اگر چنین حالات روحی و روانی داشته باشیم بدون آنکه برای بیان آنها به کلمات دسترسی داشته باشیم، بدون کلمات قادر نیستیم در مورد هیچ یک از این حالات فکر کنیم (فروید، 1895، ص 367). به عبارت دیگر، نمی‌توانیم روی آنها تمرکز کنیم، آنها را با سایر حالات روحی ارتباط دهیم، آنها را به عنوان نمونه‌هایی از تجربه‌های قبلی آشنا شناسایی کنیم و غیره. اما مشخص نیست که صرف آگاهی از یک تجربه کجا متوقف می‌شود و فکر کردن در مورد آن کی آغاز می‌شود. همچنین مشخص نیست که کانت انکار کرده فرد می‌تواند بدون اندیشه صرفاً از یک وضعیت روانی آگاه باشد، پس مشخص نیست که آیا کانت و فروید واقعا اختلاف نظر دارند یا خیر.

استدلال فروید احتمالاً در مقابل بررسی موشکافانه تاب نخواهد آورد. در وهله اول اینکه طبق این استدلال حتی فکر کردن در مورد یک کلمه، مقدار کمی (مقدار بسیار کم (فروید، 1895، ص. 367)) انرژی را از یک سیستم روانی به سیستم دیگر می‌فرستد. اما این یک استدلال است و حایز اهمیت است. تعداد اندکی از دیدگاه‌های کانت قابل قبول ترند یا تأثیر بیشتری دارند نسبت به این دیدگاه که تفکر و تجربه خودشناسی (خودآگاهی در کلام فروید) مستلزم بکارگیری زبان است. با این حال، استدلال های بسیار کمی در مورد این مساله، چه در تفکر کانت و چه در آثار دیگر متفکران وجود دارد. این واقعیت که فروید در مورد این مساله استدلال ارائه کرده به خودی خود ارزشمند است.

این تفکر که هشیاری مستلزم و نیازمند زبان است بیانگر سویه دیگری از تفکر کانتی در فروید است. فروید مانند کانت اما برخلاف اکثر روانشناسان، در نظریه خود حافظه را در کانون توجه قرار می‌دهد. او حتی از اصطلاحات کانت استفاده کرد، به عنوان مثال از اندیشه "خلاق" صحبت کرد (فروید، 1895، ص 319)

(کانت: "تخیل خلاق"، 1997/1781، صص. الف 100-2). نظریه فروید در باب ماهیت حافظه به نوبه خود درخور مطالعه شایسته است.

5- ساختار روان ذاتی است یا اکتسابی؟

تفاوت اساسی بین مدل‌های کانت و فروید به ذاتی بودن مربوط می‌شود، تفاوتی که در شکل 1 منعکس نشده است. کانت معتقد بود که خرد و فهم ذاتی است. آنها باید کامل شکل گرفته و پیش از نخستین تجربه آماده عمل باشند، زیرا عملکردهایشان (سازماندهی ادراک شهودی و به دست آوردن آن از مفاهیم) برای کسب تجربه ضروریست و بنابراین باید قبل از هرگونه تجربه وجود داشته باشند. در واقع از نظر کانت، خرد بیشتر از کارکردهای شناختی آن ذاتی است. جنبه اخلاقی آن نیز ذاتی است. امر مطلق، پایه و اساس کل اصول اخلاقی، از جنبه اخلاقی الزام آور است، در ذات ما نهفته است. در مقابل، فروید معتقد بود که آگو و بیشتر کارکردهای آن از تجربه حاصل می‌شود، به ویژه هنگام دفاع در مقابل تنش‌های ایجاد شده توسط سائق‌ها.

اصول اخلاقی که محتوای سوپراگو را می‌سازد، نیز ذاتی نبوده بلکه اکتسابی هستند. این اصول اخلاقی توسط درون‌فکنی‌ها و برون‌فکنی‌های خودخواهانه به دست می‌آیند. برای فروید تا پیش از سال 1920، به غیر از تمایل کلی برای مهار هیجان‌ات (اصل نالذتی⁸)، تنها عنصر ذاتی بازنمایی‌هایی هستند که از سائق‌ها ناشی می‌شوند. (در اینجا تناقضی آشکار به چشم می‌خورد: به عقیده کانت، به غیر از ادراکات شهودی، بازنمایی‌های ناشی از سائق‌ها تنها عنصر روانی هستند که ذاتی نیستند!). در سال 1920، فروید اروس را به عنوان یک عامل ذاتی دیگر اضافه کرد. با این وجود، دیدگاه فروید درباره آنچه ذاتی است و آنچه اکتسابی است کاملاً با دیدگاه کانت متفاوت است. اگر کانت در باب رشد کودک نظریه‌ای می‌داد، نظرات آنها تصاویر کاملاً متفاوتی از رشد کودک ارائه می‌کرد. (فروید چنین نظریه‌ای ارائه کرد و نظریه او درباره رشد روانی-جنسی کودک یکی از مشهورترین نظریه‌های فروید است (1905الف)).

در همین رابطه، فروید تصور می‌کرد با کشف تجربی به مدل خاص خودش دست پیدا کرده، نه اینکه با استدلال در مورد ذهن و شرایط لازم آن از علت به معلول رسیده باشد. بنابراین، برخلاف کانت، او علاقه چندانی نداشت که ادعا کند امور چگونه باید باشد. همین که می‌توانست وضعیت امور را در واقعیت کشف کند خوشحال

⁸ unpleasure principle

می‌شد. به عبارتی، کانت نشانه‌های خردگرایی کهن را حفظ کرد در حالی که فروید فرزند جهان‌بینی نو دوران، یعنی تجربه‌گرایی بیولوژیکی بود که تا امروز با ما باقی مانده است.

6. فروید و نومنای کانت

پیش از این گفتیم که برای کانت، تمام آنچه می‌توانیم مستقیماً از آن آگاه باشیم وضعیت های ذهنی خود ما هستند، آنچه او فنومنا نامید. در مورد چیزهای دیگر چطور؟ به راستی آیا چیز دیگری وجود دارد؟ برای کانت وجود دارد. آن را "شی فی نفسه"^۹ یا نومنال نامید. "نومنال" به معنای "غیر قابل شناخت" است. کانت معتقد بود که ما نمی‌توانیم چیزها را آنگونه که هستند بشناسیم، بلکه طوری می‌شناسیم که به نظر ما می‌رسند. "نومنال" غیرقابل شناخت، زیربنای دو جنبه اساسی ذهن است. منبع شهودهای ما، هم شهودهای حس درونی (از روان و سومای خودمان) و هم شهودهای حس بیرونی (از جهان خارج)، غیر قابل شناخت هستند. و ذهن که شهود را به تجربه تبدیل می‌کند، نیز غیرقابل شناخت است. ما ذهن را فقط به همان شکلی می‌شناسیم که در حس درونی ظاهر می‌شود، نه آنطور که واقعا هست. بنابراین، هم منبع شهود و هم ماهیت واقعی دستگاهی که ادراک شهودی را به تجربه های آگاهانه تبدیل می‌کند، باید برای همیشه فراتر از تجربه (از نظر فروید، ناهشیار) باقی بماند. اگرچه آن‌ها تجربه تولید می‌کنند، اما هرگز خودشان تجربه نمی‌شوند. (به گفته بک (1967 الف، ص. 305)، هربارت نیز همین دیدگاه را داشت.) این نکته تأثیر ژرفی در فروید داشت.

نومنال نه تنها منبع محتوای حس بیرونی بلکه منبع حس درونی نیز هست. حس درونی در واقع آگاهی ما از روان و سومای خودمان است. بی شک فروید به این تفکر علاقه داشت که حس بیرونی (تجربه ما از دنیای خارج) منبعی نومنال و "ناهشیار" دارد، اما نسبت به ایده دیگر کانت مبنی بر این که حس درونی هم بنیادی نومنال دارد، رویکرد جالبی داشت. او بیان می‌دارد:

همانطور که کانت به ما هشدار داد تا مبدا این واقعیت را نادیده بگیریم که ادراکات شهودی ما از نظر ذهنی مشروط هستند و نباید با آنچه دریافت می‌شود هرچند ناشناخته، یکسان تلقی شود. روانکاوی نیز به ما هشدار می‌دهد که ادراک شهودی به کمک خودآگاهی را با فرایندهای ذهنی ناهشیار یکسان نپنداریم، که فرایندهای ذهنی ناخودآگاه ابژه آنها هستند. مانند مسایل جسمانی و روان شناختی نیز ضرورتاً در واقعیت همان چیزی نیست که به نظر ما می‌رسد. (1915، ص 171)

⁹ Ding an sich

فروید در این متن می‌داند که عقایدش درباره محدودیت‌های شناخت جهان خارج از اندیشه‌های کانت گرفته شده است (همچنین رجوع کنید به 1920، ص 28؛ 1938 ب، ص 150، 196؛ 1938 سی، ص 300)، اما می‌گوید روانکاوی به ما هشدار می‌دهد که ادراک شهودی به کمک خودآگاهی نباید "با فرآیندهای ذهنی ناهشیار که هدف آنها هستند" یکسان شمرده شوند. *روانکاوی*؟ بیش از صد سال قبل از آنکه فروید نظریه اش را عنوان کند کانت همین دیدگاه را داشته است. کانت بیان می‌دارد:

حس درونی... حتی خود ما را همانطور که به نظر می‌رسیم به خودآگاه نشان می‌دهد، نه آنگونه که خودمان هستیم. . . . من... خودم را، مانند سایر پدیده‌ها، فقط همانطور که به نظر خودم می‌رسد، می‌شناسم، نه آنگونه که هستم. . . . تا آنجا که به شهود درونی مربوط می‌شود، ما ذهن خود را فقط در ظاهر می‌شناسیم، نه آنطور که واقعاً هست. (کانت، 1997/1781، صص. ب 152-6)

کانت در اینجا می‌گوید که منابع حس درونی همان اندازه برای خودآگاه مبهم هستند که منابع حس بیرونی. به عبارت دیگر، او در مورد ناشناخته بودن منابع دنیای درونی دقیقاً همان عقیده‌ای را داشت که در مورد جهان خارج داشت. این تفکر به روشنی، مفهوم ناهشیار فروید را پیش‌بینی می‌کند. در واقع، سیستم‌های ψ و ϕ که فروید در سال 1895 بکار بست تقریباً همان نومنال کانت است با عنوانی دیگر.

خوشبختانه، فروید محدودیت‌های سختگیرانه‌ی کانت در درک نومنال را نپذیرفت: از نظر فروید، "ابژه درونی [فقط] از جهان خارج کمتر قابل شناخت هستند" (تأکید من). کانت اصرار داشت که هم جهان درونی و هم جهان خارج کاملاً غیرقابل شناخت هستند و تنها چیزی که می‌توانیم از آن آگاه شویم این است که چگونه به نظر می‌رسند.

دیدگاه‌های کانت در مورد ماهیت اشیا فی‌نفسه (امر نومنال) نیز تأثیر مستقیمی بر نگره فروید به ماهیت ناهشیار داشت. از نظر کانت، نومنال نمی‌تواند مکان‌مند یا زمان‌مند باشد، مکان و زمان صرفاً اشکال تحمیل شده ذهن به تجربه محسوس است. درک معنای این ادعاها بسیار دشوار است اما توجه کنید فروید در مورد آنها چه می‌گوید.

در نتیجه‌ی برخی از کشفیات روانکاوی، ما امروز در وضعیتی هستیم که می‌توانیم در مورد قضیه کانتی بحث کنیم که بر طبق آن زمان و مکان [صرفاً] "فرمهای ضروری تفکر" هستند. ما یاد گرفته‌ایم که فرآیندهای ذهنی ناهشیار به خودی خود "بی‌انتها" هستند. این بدان معناست که در وهله اول این فرایندها به لحاظ زمانی مرتب نشده‌اند، زمان به هیچ وجه آن‌ها را تغییر نمی‌دهد و ایده زمان را نمی‌توان در مورد آنها اعمال کرد. . . . از طرف دیگر، به نظر می‌رسد تفکر انتزاعی ما از زمان، کاملاً از روش کار

سیستم ادراک-آگاهی (Pcpt.-Cs) نشات گرفته است. . . می دانم که این اظهارات بسیار مبهم به نظر می‌رسد. (فروید، 1920، ص 28)

جالب اینجاست که فروید بی‌زمان بودن ناهشیار را به معنای واقعی کلمه نمی‌دانست. به عنوان مثال او هرگز انکار نکرد فرایندهای ناهشیار که (در زمان مناسب) شروع می‌شوند، می‌توانند با روانکاوی (در زمان مناسب) اصلاح شوند و در نهایت با مرگ پایان یابند. گویا منظور او از بی‌زمانی ناهشیار این است که این فرایندها با گذشت زمان تغییر نمی‌کنند، به ویژه با گذشت عمر اصلاح نمی‌شوند و ممکن است از توالی زمانی "عادی" به روش‌های عجیب و غریب ظاهر شوند. اما به عقیده کانت بی‌زمان بودن ناهشیار به معنای واقعی کلمه شمرده می‌شد. او معتقد بود که هر تفکری در مورد زمان‌مند کردن فرآیندهای ناهشیار حتی در نظر گرفتن آغاز یا پایان برای آنها اندیشه نادرستی است، و نمی‌توان مفهوم زمان را به معنای واقعی کلمه بر آنها تحمیل کرد.

آنچه فروید در اینجا درباره زمان می‌گوید بعداً در مورد مکان هم می‌گوید. او در یکی از آخرین نوشته‌هایش گفت: "مکان می‌تواند ادامه برون فکنی دستگاه روانی ما باشد. هیچ ترکیب دیگری امکان پذیر نیست" (1938 ج، ص. 300) این نکته همان تفکر کانت است که مکان توسط ذهن به واقعیت تحمیل می‌شود. (ظاهراً هلمهولتز، بنیانگذار دانشکده پزشکی که فروید آنجا تحصیل می‌کرد، نیز چنین دیدگاهی نسبت به مکان داشته است (بک، 1967، ص. 469).) به طور خلاصه، مفهوم فروید از روان ناهشیار کاملاً بر آموزه کانت منطبق است که می‌گفت نمی‌توانیم روان را همانطور که هست بشناسیم.

7. اید

تا اینجا در مورد مفهوم اید چیزی نگفته‌ایم. "اید" اصطلاحی بود که فروید از سال 1920 از آن استفاده کرد. پیش از آن، در مورد لیبدو و صحبت می‌کرد، منبع ناهشیار آنچه "خواستگاه سائق‌ها" نامید - امیال ناهشیار، ترس‌ها، عشق‌ها، نفرت‌ها و غیره. پیشینه این مفهوم در آثار کانت به چشم نمی‌خورد. برای یافتن پیشینه آن باید به اندیشه شوپنهاور مراجعه کنیم. متأسفانه در این فرصت نمی‌توانیم به این مطلب پردازیم. (به یانگ و بروک (1994) مراجعه کنید، که پیوندهای اعتقادی فروید و شوپنهاور را مورد بررسی قرار می‌دهند.) اگر مفهوم اید در اندیشه فروید را به حد کافی به عقب برگردانیم، در نهایت می‌توانیم پیوندی با کانت بیابیم. فروید از مفهوم لیبدو به اید رسید، و لیبدو به نوبه خود از آنچه فروید در سال 1895 منابع درونی کمیت می‌خواند، بیرون آمد. برای مفهوم منابع درونی می‌توان مفهوم مشابهی در کانت یافت. این مفهوم مطابق برداشت کانت از منابع

نومنال (بازنمایی) امیال، تمنیات و تاثرات در احساس درونی است. با این حال، مفاهیم لیبیدو و اید نخستین بار تمام و کمال در آثار شوپنهاور دیده می‌شود. شوپنهاور از دیدگاه کانت به جهان و خود آغاز کرد و این دو را به عنوان امر نومنال، یعنی غیر قابل شناخت در نظر گرفت و سپس مفهوم جدیدی را ایجاد کرد، مفهوم اراده. به عبارت ساده تر، در جهان بازنمایی و اراده شوپنهاور، قسمت بازنمایی توسط کانت فراهم شده و قسمت اراده را شوپنهاور ایجاد کرده است. در آثار فروید نیز مشابه این موضوع دیده می‌شود: در پروژه روانشناسی علمی (1895) مفهوم آگو در مدل فروید ارائه می‌شود و در سایر آثار، به ویژه سه مقاله در مورد جنسیت (1905 الف) مفهوم لیبیدو و اید ارایه می‌شود.

8. موخره ای درباب نگرش فروید به فلسفه

فروید شناخت کافی از فیلسوفان بزرگ داشته است، فیلسوفانی که نه تنها از روح ناهشیار اطلاع داشتند بلکه آن را در مرکز مطالعات خود قرار داده بودند، فیلسوفان بزرگی چون کانت و شوپنهاور. با در نظر گرفتن این نکته، برخی از سخنان او درباره فلسفه بسیار عجیب است. برای مثال:

به نظر اکثر افرادی که در حوزه فلسفه آموزش دیده اند، هر مفهوم روانشناختی که آگاهانه هم نباشد، آنقدر غیرقابل تصور است که به نظر آنها پوچ و از منظر منطقی کاذب است. . . روانشناسی هشیاری آنها قادر به حل مشکلات رویاها و هیپنوتیزم نیست. (فروید، 1923، ص 13)

اینها حرف‌های کسی است که جوانی اش غرق در رمانتیسم آلمان بوده! همانطور که النبرگر متذکر می‌شود،

در دهه‌های آخر قرن نوزدهم، مفهوم فلسفی ناهشیار، آنگونه که در تعالیم شوپنهاور و فون هارتمن آمده بود، بسیار محبوب بود و اکثر فیلسوفان معاصر وجود زندگی ذهنی ناشیاری را تایید می‌کردند (النبرگر، 1970، ص 311)

فروید حتماً از این موضوع آگاه بود. برای مثال می‌دانیم که فروید آثار فون هارتمن را خوانده است. فون هارتمن در کتاب «فلسفه ناهشیار» (1869) که از کتاب‌های پرفروش دوره خود بود و نیز آثار دهه 1870 موجب محبوبیت شوپنهاور شده بود (براندل 1979، ص 93). علاوه بر این، برنتانو، استاد فروید در کتاب 1874 خود در مورد فون هارتمن و در مورد وضعیت‌های روانی ناهشیار به طور مفصل بحث کرده است. این کتاب دقیقاً زمانی به پایان رسیده که فروید در کلاس‌های او در دانشگاه شرکت می‌کرده است. خب که چی؟

شاید علت، یکی از موارد زیر باشد. فرانتس برنتانو فیلسوفی بود که حتی احتمال وجود حالت های روانی ناهشیار را انکار می کرد. فروید در دوران دانشجویی حداقل به مدت دو سال در کلاس های برنتانو شرکت می کرد و درست در همان زمان بود که برنتانو کتاب مشهور خود را در سال 1874 به پایان رساند. محور اصلی این کتاب هم ترازوی بُعد روانی با هشیاری است. در واقع، برنتانو تنها فیلسوفی بود که فروید در محضر او تحصیل می کرد. اگرچه فروید در اثر خود تنها یک بار به برنتانو اشاره کرده و حتی آن یک بار هم در لفافه بوده (1905 ب)، با این حال گویا برنتانو تصویر فروید از فیلسوف بوده است.

همانطور که گفتیم، برخی از ویژگی هایی که فروید در سال 1923 به فیلسوفان نسبت می دهد، بازتاب قسمت هایی از کتاب 1874 برنتانو هستند (برای مثال به صفحات 101-4 مراجعه کنید). برنتانو تنها فیلسوف قرن نوزدهم نبود که روانشناسی را با هشیاری برابر می دانست، اما تنها کسی بود که بر فروید تأثیرگذار بود. تنها در صورتی که برنتانو تصویر فروید از فلسفه باشد، می شود توضیح داد که چگونه فروید از نظرات فیلسوفانی مانند شوپنهاور، فون هارتمن و نیچه غافل شده، با وجود تأثیری که در جوانی بر او گذاشته بودند.

نتیجه گیری: موضوع اصلی بحث ما این بود که الگوی ساختار و کارکرد روان آنطور که در کل زندگی حرفه ای فروید بر اندیشه او حاکم بود، اساساً مدلی کانتی بوده است. درباره این سوال که در حقیقت اندیشه کانت چه تأثیری بر فروید داشته است، ما چند نظر احتمالی ارائه کردیم اما هنوز پرسش های بسیاری باقیست.

- Amacher, P. (1965). *Freud's Neurological Education and its Influence on Psychoanalytic Theory*. New York: International Universities Press.
- Bakan, D. (1975). The authenticity of the Freud memorial collection. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 11, 365–7.
- Beck, L. W. (1967a). German philosophy. In P. Edwards (Ed.) *The Encyclopaedia of Philosophy*. New York: Macmillan and the Free Press, 3, 291–309.
- Beck, L. W. (1967b). Neo-Kantianism. In P. Edwards (Ed.) *The Encyclopaedia of Philosophy*. New York: Macmillan and the Free Press, 5, 468–73.
- Brandell, G. (1979). *Freud: A Man of his Century*. Englewood Cliffs, NJ: Humanities Press.
- Brentano, F. (1874/1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Brook, A. (1992). Freud and splitting. *International Review of Psychoanalysis* 19, 335–50.
- Brook, A. (1994). *Kant and the Mind*. Cambridge and New York: Cambridge University Press
- Ellenberger, H. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
- Freud, S. (1895). *Project for a Scientific Psychology*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 1. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1900). *Interpretation of Dreams*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vols 4 and 5. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1905a). *Three Essays on the Theory of Sexuality*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 7. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1905b). *Jokes and their Relation to the Unconscious*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 8. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1911a). *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia paranoides)*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 12. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1911b). *Formulations on the Two Principles of Mental Functioning*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 12. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1915a). *Instincts and their Vicissitudes*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 14. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1915b). *The Unconscious*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 14. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1917). *A Difficulty in the Path of Psycho-analysis*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 17. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1920). *Beyond the Pleasure Principle*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 18. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1923). *The Ego and the Id*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 19. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1924). *The Economic Problem of Masochism*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 19. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1925). *An Autobiographical Study*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 20. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1926). *The Question of Lay Analysis*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 20. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1932). *New Introductory Lectures*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 22. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1938a/1940). *An Outline of Psycho-analysis*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 23. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1938b/1940). *Some Elementary Lessons in Psycho-analysis*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 23. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1938c/1941). *Findings, Ideas, Problems*. The standard edition of the complete works of Sigmund Freud, Vol. 23. London: Hogarth Press.
- Hartmann, E. von (1869/1931). *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results According to the Inductive Method of Physical Science*. New York: Harcourt, Brace & Company.
- Holt, R. R. (1963). Two influences on Freud's scientific thought: a fragment of intellectual biography. In *Essays on Personality in Honour of Henry A. Murray*. New York: Atherton Press.
- Jones, E. (1953/1955). *The Life and Work of Sigmund Freud*, Vols I & II. New York: Basic Books.
- Kant, I. (1787/1997). *Critique of Pure Reason*. P. Guyer and A. Wood (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

Panel on the Ideological Wellsprings of Psychoanalysis. (1973). *Psychoanalytic*

Quarterly, 43, 167–242.

Trosman, H. and Simmons, R. D. (1973). *The Freud Library. Journal of the American Psychoanalytic Association* 21, 646–87.

Young, C. and Brook, A. (1994). Schopenhauer and Freud. *International Journal of Psychoanalysis* 75, 101–18.