

## حوالی خواستِ خوشبختی

بهروز صفدری

به مهری، و نگهبان و مهر"بان" او، به هم‌کنارانِ جان،  
به "خنز"های خلیج، به خاراَشکنانِ همسفرِ زندگی‌ام در  
زمستانِ شگرفِ امسال ...

گاهی در نوشته‌هایم این جمله‌ی شارل ژوزف دولینی را می‌آورم، که راثول  
ونه‌گم نیز در برخی از متن‌هایش آن را نقل می‌کند: در زمستان به نیروی بهار  
پیش می‌روم.

در اوایل بهار ۲۰۱۶، در حاشیه‌ی ترجمه‌ام از متنی از نیچه، در مقاله‌ای با  
عنوان هم سال و هم سایه، نوشتم:

«این زمینه‌ی سایه‌روشنِ انگیزه و چشم‌اندازِ من در گردشِ سال و  
سایه است: گذشتن از زمستان به نیروی بهار. استیلای مرگ، ویران‌گری،  
تاریک‌اندیشی و سردرگمی بر جهانِ زیر سیطره‌ی سرمایه‌مدام تشدید می‌شود.

سلاح شعر را باید صیقل داد. واژگونی چشم انداز شعر در زبان فارسی مستلزم بازتعریف شعر و شعورِ رهایی بخش است. ماندگاری و جان‌سختی ذهنیت و روحیه‌ی استبدادی و انتزاعی در خطه‌ی ما باعث شده تا ارکان تفکیک‌ناپذیر شعر، عشق و آزادی (انقلاب)، سست و لنگ و نامنسجم شود. اولین پرسش، پرسشِ تمامیت است و مطالبه‌اش مطلوبِ ما را از شعر و عشق و آزادی رقم می‌زند.»

در اواخر زمستان دو سال پیش، از دوست عزیز موسیقی‌شناسم ترانه‌ای دریافت کردم، همچون چشمکی به همین زندگی‌خواهی بهارانه در دل ضدحال‌های زمستانی. که در متنی به آن چنین اشاره کردم:

«به هر حال، اگر میلِ سرکوب‌ناشدنی به یک زندگی دیگر، خودش درجا همان زندگی دیگر است، پس میلِ فراگذشتن از ضدحال‌ها، خود به معنای احیای حال است، حتا در روزگاری که از زمین و زمان‌اش ضدحال می‌بارد. باشد تا آوازِ بهاریِ گیریم شگفتِ مرغکِ زمستانی، که ترانه‌اش را یکی از دوستان نازنین برایم فرستاده، در همین تکه از بازگشت به زندگی نیز که هدیه‌ی نوروزی من به شماست، در دل‌تان طنین افکند.»

این ترانه روی شعری سه‌بیتی، یا نوحسروانی سروده‌ی مهدی اخوان‌ثالث، با صدای افسانه‌رثایی خوانده شده:

کس در زمستان این شگفتی نشنید  
آن مرغک آواز بهاری می‌خواند  
بویت اگر نشنید پس رویت دید

از آن پس، هر حال و هوای عاطفی که به رویش گیاه در میان صخره‌ها، یا گل‌های خارا شکن تشبیه‌اش کرده‌ام، برایم تداعی‌گر آوازِ شگفت‌انگیز بهاری در زمستان، یا همان گذشتن از زمستان به نیروی بهار بوده است.

و زمستان گذشته برای من، تن و روانِ من، چشیدن و سیراب‌شدن از

چنین نیرویی به ارمغان آورد. نیروی پیوند و پیوستن، دوستی و دوست داشتن، برای ساختنِ موقعیت‌های زندگی خواهانه، به‌رغم تمام واقعیتِ تضعیف‌کننده و گسلنده‌ی پیوندها، به‌رغم دنیای خصمانه و نادوست. [این کلمه را در این لحظه به یاد ژاک کمت، می‌نویسم که دو روز پیش درگذشت، نک. مقاله‌ی "مرگ همین جاست همین جا باید پرید"]

در سفر به سوی این پیوندها، تنها یک متن با خود همراه برده بودم، خواست خوشبختی، از اوتو رانک، به قصد انتشار احتمالی در سایت. گاه بازیگوشانه به‌روزی را جایگزین خوشبختی می‌کردم، تا به عجبین بودن دیرین این موضوع با دل و اندرون‌ام اشاره کنم.

دوست بندری‌ام نیز موضوع این متن را سازگار با حال و هوایمان، و نیز نزدیکیِ نوروز ارزیابی کرد، و مشوق انتشارش شد. روزی در قفسه‌ی کتاب‌هایش، کتابی دیدم با عنوان روان‌کاوی و ادبیات و هنر، و عنوان فرعی از فروید تا ژاک دریدا. تألیف نویسنده‌ای که تا پیش از آن نمی‌شناختم، علی شریعت‌کاشانی. کنجکاوی و علاقه‌ام به موضوع کتاب فزونی گرفت وقتی دیدم چند صفحه از آن به معرفی اوتو رانک اختصاص یافته است. مدتی بود پی برده بودم که نام اوتو رانک حالا دیگر در زبان فارسی دیگر آن‌قدر ناشناخته نیست، و حتا روان‌شناسان و درمان‌گرانی فارسی‌زبان، در صفحه‌های اینترنتی، به آثار و آرای او استناد می‌کنند. پس این‌ها را به فال نیک گرفتم، و دعوتی خیالی به انتشار هر چه زودتر ترجمه‌ام از خواستِ خوشبختی.

اما خواندن بخش مربوط به اوتو رانک در کتاب یادشده، خیلی زود آتش این اشتیاق را خاموش کرد. مؤلف خوانشی سرسری و پست‌مدرنیستی همراه با ترجمه‌ای نه تنها غلط که بدتر از آن، غلط‌انداز از اوتو رانک ارائه کرده است. و حتا با تفرعنی باورنکردنی خطاب به اوتو رانک نوشته است: «این ره که تو می‌روی به ترکستان است!» بنابراین باید ترجمه‌ام از متن او را با مطالبی دیگر

در توضیح و نقد این بدخوانی و بدفهمی تکمیل می‌کردم.

هر چند این کتاب در مجموع اطلاعات مفیدی نیز در اختیار خوانندگان فارسی‌زبان می‌گذارد، اما نقص و کمبود اساسی در رویکرد به جایگاه روان‌کاوی در ادبیات و هنر همان اطلاعات مفید را نیز، به علت ندیدن و نشناختن راه‌نشان‌های بنیادی در این عرصه، ابتر کرده است. عجیب است که مؤلفی که خود را تحصیل کرده در رشته‌ی «روان‌شناسی بالینی و روان‌کاوی» و به‌خصوص علاقمند به آثار نیچه معرفی کرده، در کتابی ۴۴۰ صفحه‌ای بر محور روان‌کاوی فرویدی و جایگاه آن در ادبیات و هنر حتا یک بار نامی از نیچه نبرده، و وخیم‌تر از آن، در صفحاتی که در باره‌ی اوتو رانک، این نیچه‌ای‌ترین روان‌کاو، نوشته است به کار بست اندیشه‌ی نیچه در ساز و برگ نظری و عملی اوتو رانک هیچ اشاره‌ای نکرده است. و عجیب‌تر از همه این که، در میان منابع فرانسوی‌زبانی که در تألیف این کتاب مورد استناد او بوده‌اند، از سه کتاب پل لوران آسون نام می‌برد بی آن که به اصلی‌ترین کتاب او یعنی فروید و نیچه، که از قضا بخشی از آن به اوتو رانک اختصاص یافته، هیچ اشاره‌ای نکند.

علی شریعت کاشانی برای توجیه نقد خود از اوتو رانک فقط و فقط به متنی از اریش فروم استناد می‌کند و می‌نویسد:

«از دید برخی ناقدانِ روان‌کاو مانند اریک فروم اراده‌باوری و اراده‌درمانی رانک، از آن رو که در نهایت بیشتر به یک برهوت فلسفی وارِ واقع‌گریز می‌پیوندد تا به یک دیدگاه تحلیلی و منطقی قابل دفاع، مسأله‌زا و بحث‌انگیز است. داوری فروم در این خصوص سنجیده و به‌جاست» (ص. ۳۳۸).

این هم یکی از آن اطلاع‌رسانی‌های ابتر است که شاید خوانندگان فارسی‌زبان در ایران را مرعوب کند، اما فاقد هرگونه ارزش استنادی در ارزیابی آرای اوتو رانک است. متنی که اریش فروم در ۱۹۳۹ علیه رانک منتشر می‌کند در واقع بدترین متنی است که می‌توان در میان آثار اریش فروم پیدا کرد.

در سال ۱۹۸۵ جیمز لیبرمن E. James Lieberman کتابی در آمریکا منتشر می‌کند (حدود ۵۳۰ صفحه) با عنوان «اراده در عمل زندگی و کاروندِ اوتو رانک» که ترجمه‌ی فرانسوی آن در سال ۱۹۹۱ توسط نشر PUF منتشر می‌شود. در بخش‌هایی از این کتاب در باره‌ی مقاله‌ی اریش فروم علیه اوتو رانک، نکته‌هایی آمده، از جمله در صفحات ۴۵۳-۴۵۲ :

در مارس ۱۹۳۹ اریش فروم کنفرانسی برگزار می‌کند در باره‌ی فلسفه‌ی اجتماعی "درمان اراده". رانک از طریق یکی از درمان‌جوهای خود مطلع می‌شود که فروم او را یک فاشیست نامیده است. فروم در متن مقاله‌ی خود، که در ماه مه منتشر می‌شود، رانک را: «اقتدارطلب [توصیف کرده و می‌نویسد] شک‌ورزی او در باره‌ی هستی و کارایی حقیقت، لحن تأکیدی او در باره‌ی بی‌معنایی واقعیت، برداشت‌اش از ضرورت اطاعت و ایثار [...] گویای نزدیکی تنگاتنگ‌اش با عناصر فلسفه‌ی فاشیستی است». فروم می‌پذیرد که پافشاری رانک بر مفهوم آفرینندگی با اتهام فاشیسم تناقض دارد، اما سپس شکوه می‌کند که رانک بیش از حد «بی‌ثبات و بی‌انسجام» است و روحیه‌ی موجود در آثارش، هر چند نه با قصد و نیت، طنینی از ماین کامف [کتاب هیتلر] دارد. مقاله‌ی فروم نه برای نویسنده‌اش و نه برای نشریه‌ی psychiatry که آن را منتشر کرد، مایه‌ی مباهات نیست».

[...] طرفداران رانک پاسخی به این اتهامات منتشر نکردند. جان رُز John Rose مقاله‌ای نوشت اما رانک به او توصیه کرد منتشرش نکند (رُز در ۱۹۴۲ سرانجام دفاعیه‌ی ظریفی در مورد رانک منتشر کرد). رانک ترجیح می‌داد وارد میدانی نشود تا علیه آنچه به نظرش حماقت بود مبارزه کند. او هرچند به طور علنی پاسخ نداد، اما خشم خود را از این که «فاشیست» توصیف شده است در نامه‌ای به تفت Taft بیان کرد. و در همین نامه آرزویش را به سفر به سواحل غربی و گذراندن تابستان در مناطق کوهستانی به او اطلاع داد. در پایان نامه نوشت: «همان‌طور که مهاتما گاندی در اواخر زندگی‌اش در

یک مصاحبه، جمله‌ای را در باره‌ی صلح خطاب به روزنامه‌نگار گفت: «آیا برای یک بار هم که شده، این برای‌تان کافی نیست!»

پس بی‌جهت نیست که پُلِ رَوَازَن Paul Roazen، تاریخ‌نگار سرشناس جنبش روانکاو، در مقاله‌ای با عنوان «اخراج اریش فروم از انجمن بین‌المللی روان‌کاوی»<sup>۱</sup> می‌نویسد: «بنا به گفته‌ی راینر فونک Rainer Funk، وصی ادبی اریش فروم، وی از نقد خود علیه رانک که در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ منتشر کرده بود آن قدری معذب بود که آرزو کند این متن تجدید چاپ نشود.»

اما مؤلف ایرانی نه‌چندان فروتنِ ما ادامه می‌دهد:

زیرا با نگاهی بر آثار رانک، به ویژه بر آثاری از وی که از دو دهه‌ی بیست و سی سده‌ی بیستم به بعد منتشر شده است، نشانه‌های آشکاری از پنداره‌گرایی (ایدئالیسم) و حتا عرفان‌باوری در نظرات و نظریه‌پردازی‌های او می‌بینیم که دامنه‌ی آن به داوری‌های وی در باره‌ی هنرمند نیز کشیده می‌شود. برای نمونه او در پیش‌گفتار کتابی که در باره‌ی عزم و اراده پرداخته است در باره‌ی روان‌شناسی "سنخ تولیدگر" و نیروی همت در او چنین می‌آورد:

«من در وجود این فرد به رشد و تکامل چشمگیر می‌رسد و به مرتبه‌ی خلاقیت ارتقا می‌یابد. این من در روان‌کاوی فروید در تنگنایی میان آن نفسانی ابتدایی و ابرمن که از جهان خارج تحمیل می‌شود به سر می‌برد و جز آلت دست این ابرمن نیست. این من به ناچار به گونه‌ی یک عنصر منفعل و بی‌نصیب از عزم و اراده‌ی خلق کردن در می‌آید و عمل می‌کند... من انفرادی و متمایز مورد نظر ما چیز دیگری است، و صحنه‌ی تنش و کشاکش مستمر میان دو عنصر پر قدرتی چون آن نفسانی و ابرمن نمی‌باشد. این من نه تنها پاسدار ارزش‌های برین و متعالی است (ارزش‌هایی که بر پایه‌ی همانندسازی فرد با جزمین به عنوان یک الگوی مطلوب بنا شده‌اند)، بلکه نماینده‌ی قدرت کیهانی ازلی و ابدی هم هست. حال فرق نمی‌کند که نام‌های متنوع و گوناگون به این قدرت گسترده‌دامن بدهیم، نظیر "جنسیت"، "شور شهوانی" (لیبدو) و یا "آن

نفسانی". آنچه که ما "اراده" می‌نامیم همانا شور و توانایی قاطع این قدرت دیرینه و ازلی است که در نهاد آدمی یافت می‌شود.

اراده به‌هنگامی سرچشمه‌ی آفرینش‌گری واقع می‌شود که در "ابرمَن" نفوذ کند و در آن آرمان‌های خود را بیافریند. ریشه‌ی اصلی این آرمان‌ها نه در جهان خارج بلکه در آن نفسانی است، و این امر توضیح‌دهنده‌ی قدرت‌مند بودنِ من در وجود انسان‌های خلاقه و نابغه است. من فردِ عصبی نیز برخوردار از این چنین قدرت خلاقه‌ای است، ولی خلاقیت این من را در پدیدآوردنِ اختلال عصبی و یک وضعیتِ نفسانی منفعل می‌شود دید.

فعلاً از انگ و اتهام موهوم «عرفان‌باوری» و «پندارگرایی» بگذریم و به کیفیت ترجمه‌ی شریعت کاشانی از این تکه از متن رانک نگاهی بیندازیم. گفتنی است که متنی که وی ترجمه کرده، همان متن فرانسوی است که من نیز از روی آن فصلی از خواست خوشبختی را به فارسی ترجمه کرده‌ام، که برای مقایسه عبارت‌های نقل‌شده در بالا را این‌جا می‌آورم:

«در این سنخ، ضمیر من یا خود بُعدی بس توسعه‌یافته و آفریننده پیدا می‌کند؛ که نزد فروید بین دو نیروی مغلوب‌ناشدنی به‌نوعی گیر افتاده بود: نهاد درونی و فرامنِ برآمده از بیرون، که من چیزی جز ابزار منفعلانه‌ی آن‌ها نبود... حال آن‌که، من فرد یکسره چیزی دیگری متفاوت از صحنه‌ی ستیز دائم میان این دو نیروی بزرگ است. این من نه فقط پشتیبان ارزش‌های برتر است، حتا اگر این ارزش‌ها بر پایه‌ی همذات‌پنداری‌های با دیگران ایجاد شده باشند، بلکه همچنین نماینده‌ی زمانمند و دنیوی نیروی کیهانی اولیه است، فارغ از این‌که چه نامی بر این نیرو بگذاریم: سکسوالیته، لیدو یا نهاد. هر چه نمایندگی این نیرو از طریق من گسترده‌تر باشد نیرومندی این من بیشتر است: همین نیرومندیِ نیروی اولیه را که در وجود فرد نمایندگی می‌شود ما خواست و اراده می‌نامیم. این خواست وقتی به اراده‌ی خلاق و آفریننده تبدیل می‌شود که از طریق من فرد

به عرصه‌ی فرامن می‌رسد و آرمان‌های خودش را در آن می‌آفریند؛ آرمان‌هایی که هر چند در تحلیل نهایی برخاسته از نهاد فرد هستند، اما به‌یقین از بیرون نمی‌آیند. این برایمان روشن می‌کند که چرا من در هر آفریننده‌ای، از هر نوع که باشد، بسیار نیرومندتر از من در یک آدم متوسط است، آن‌چنان که نمونه‌اش را نه فقط در انسان نابغه بلکه همچنین در آدم روان‌نژند، که بیش‌پروردگی من او موجب روان‌نژندی شده، می‌بینیم. وجه تمایز سنخ آفریننده، که روان‌نژند پایین‌رده نمایانگر گونه‌ی ناکام آن است، نه فقط ساز و برگ غریزی نیرومند او بلکه همچنین نوع بسیار خاصی از پرداخت و پرورش این ساز و برگ است که نتیجه‌ی اصلی آن تشکیل آرمانی برآمده از خویش (بنیان‌یافته بر ساز و برگ غریزی خودش) می‌باشد، که صورت منفی‌اش را در تولیدِ مرض‌نشانه‌های روان‌نژندانه می‌یابیم.»

سرانجام، مؤلف ما خوانش و تفسیرِ غلط و غلط‌انداز خود را از رانک این‌گونه به پایان می‌رساند:

«آشکارا می‌بینیم که فاصله‌گیری از دبستان فروید و دخالت دادن فرهنگ‌گرایی و به‌خصوص عرفان‌باوری در روان‌کاوی به برهوت پنداره‌گرایی و خیال‌بافی می‌کشاند و ابراز نظرات واقع‌گریز و انتزاعی با خود می‌آورد. باورداشتن به یک "قدرت کیهانی" در توضیح و تشریح طبیعت و میدان عمل عزم و اراده‌ی هنرمند و دیگران نمونه‌ای از این لغزش‌های فکری و نظری گمراه‌کننده است. تردیدی نیست که فاصله‌گیری رانک از دبستان فروید دست‌کم در مورد شناخت دنیای درون هنرمند به او امکان می‌دهد تا چشم‌انداز تازه‌تری در برابر خود و دیگران بگشاید، و به توضیح چگونگی "سایقه‌ی آفرینش‌گر" در وجود هنرمند و مسیر تحول و مقصد نهایی این کششِ قدرت‌مند بپردازد. نظریه‌ی "ضربه‌ی تولد" او نیز که به سپیده‌دم دوره‌ی پیش‌اودیپی می‌رساند در ادبیات روان‌کاوی از جنبه‌ی نوسرشت و ابتکاری برخوردار است و به نظریه‌های هنرپژوهانه و هنرمندشناسانه نیز فصل تازه‌تر و دیگرگونه‌ای می‌افزاید، همان‌گونه که این

نظریه شناخت روان‌کاوانه را نیز در سطوح بالینی و آسیب‌شناسانه بارورتر گردانیده است. با این‌همه، این دسته از نوآوری‌های رانک به جای این که در چهارچوبی ملاحظاتی تجربی و اندیشه‌ی تحلیلی و انتقادی به محک آزمون و اعتبارسنجی بخورد، در پوشش همان تعبیر و تفسیرگری‌های آرمان‌جویانه و عرفانی‌وار درمی‌پیچد که شامل عزم و اراده و قدرت کیهانی و طبیعت من انفرادی (به روایت رانک) می‌شود، غافل از این که "این ره که تو می‌روی به ترکستان است!" (سعدی)، وجود تناقض‌گویی را نیز نزد رانک نمی‌توان نادیده گرفت. همین بس که به‌گفت‌و‌گویی او در باره‌ی جایگاه و مقصد عزم و اراده بیان‌دیشیم. او از یک‌سو "آرمان‌ها" و اهداف این اراده را در "آن نفسانی" (که به‌راستی جز انبار انگیزه‌ها و خواست‌های سرکش و سایقه‌های سراپا ناخودآگاه نیست) می‌جوید، و خود اراده را نیز در رده‌ی اموری چون جنسیت و شور شهوانی و آن نفسانی درمی‌آورد، ولی از سوی دیگر همین اراده را خاص یک من بی‌نام و نشان و متمایز از "من نفسانی" مورد نظر فروید قلمداد می‌کند. منی است که از بازرسی و نظارت "ابرمن" می‌رهد، به‌گونه‌ی معجزه‌آسا خودکفی و خودفرمان می‌شود، عزم و اراده‌ی آن نیز ابعاد فرانسفانی به خود می‌گیرد، و سرانجام این من به نمایندگی "قدرت کیهانی" ارتقا می‌یابد! قدرتی ازلی و ابدی که ماهیت واقعی، چگونگی آغاز و فرجام، و موقعیت هستی‌شناسانه‌ی آن معلوم و مشخص و ادراک‌پذیر نیست.» (ص. ۳۴۰)

در برابر هر یک از این گزاره‌ها می‌توان چندین علامت سؤال و تعجب گذاشت. از آن‌جا که انگیزه‌ی اصلی من در این‌جا نه نقد این کتاب بلکه انتشار متنی از رانک بوده که به‌خاطر ریشه‌های نیچه‌ای‌اش همیشه به آن دلبسته بوده‌ام، صرفاً برای آن‌که خواننده‌ی فارسی‌زبان راه‌نشانه‌هایی برای بهتر فهمیدن این متن، و نیز فاصله‌گرفتن از بدفهمی‌های این‌چنینی در اختیار داشته باشد، ترجمه‌ام از چندین متن را به‌عنوان پیش‌زمینه‌ی درست فهمیدن آثار او تو رانک به‌عنوان نوروژانه‌ی امسال به او اهدا می‌کنم.

## اراده<sup>۲</sup>

نیچه فهم اراده به مثابه استعداد را نمی‌پذیرد و تا آن‌جا پیش می‌رود که حتا واقعیتِ آن را به‌طور ریشه‌ای رد می‌کند: «اراده اصلاً وجود ندارد، نه آزاد و نه غیرآزاد» (قطعات منتشر شده پس از مرگ FP، ج. ۱۰، قطعه‌ی [۲۷])؛ «هیچ اراده‌ای وجود ندارد» (ق.م.پ، ج. ۱۳، [۹]). و با این‌همه، متن‌های او به استفاده از این لغت، در معنایی جا به‌جا شده، ادامه می‌دهند، لغتی که برخلاف آنچه گاهی گفته شده، به‌هیچ‌رو نمی‌توان آن را به عنوان واژه‌ای وام‌گرفته از شوپنهاور، که نیچه بارها تئوری‌اش را به‌صراحت محکوم می‌کند توضیح داد. تفسیرِ عادی از اراده، چه فلسفی و چه عامیانه، آن را منبعِ ایجادِ هر گونه عملی می‌داند: «هر آدمی که نمی‌اندیشد بر این عقیده است که اراده [خواست] یگانه چیزِ اثرگذار است [عمل می‌کند]؛ گویی اراده کردن [خواستن] چیزی ساده، داده‌شده، ناکاستنی و فی‌نفسه قابل فهم است (دانش شاد، بند ۱۲۷). این اعتقاد به وجودِ استعدادهایی که آزادانه موجدِ اعمال می‌شوند و همواره به بُن‌مایه (وجودی) که پشتوانه‌ی آن‌ها فرض می‌شود متصل‌اند چیزی را تشکیل می‌دهند که نیچه آن را «بت‌واره‌پرستی» می‌نامد، که همراه با دوگانه‌باوری و اتم‌باوری یکی از پیش‌داوری‌های عمده‌ی فیلسوفان است (نک. غروب بت‌ها، «عقل» در فلسفه»، بند ۵). نیچه تأکید می‌کند که در این‌جا نیز مانند جاهای دیگر، مضمونِ استعداد هیچ‌چیز را توضیح نمی‌دهد، و بت‌واره‌پرستی، چه در شکل عامیانه و چه در شکل فلسفیِ مدّون‌اش، برخاسته از خیال و جادو باوری است: «برای وی [کسی که نمی‌اندیشد] اراده نیرویی است که جادویی عمل می‌کند: اعتقاد به اراده به‌مثابه علتِ معلول‌ها اعتقاد به نیروهایی است که به طرزی جادویی عمل می‌کنند» (دانش شاد، بند ۱۲۷)

اراده [خواست] نامی است یگانه با ظاهرِ سنتزگونه‌ی فریبنده‌ای که به‌طور

سنتی به کثرتی به شدت همتافته از فراگردهایی اطلاق می‌شود که از قضا همان شوپنهاور آن‌ها را بد بررسی کرده و به طرزی زمخت ساده‌شان ساخته است. از همین رو نیچه بر آن می‌شود تا این پدیده‌ی بسیار ساخته‌وپرداخته را موشکافانه از نو بررسی کند تا نخست سازه‌هایش را تشخیص دهد: که همزمان شامل احساس‌ها، اندیشه (که نیچه برای آن حتا نقش هدایت‌کننده قائل است) و حال‌مایه [زیسته‌ی عاطفی affect] می‌شود. از آن پس، قلب مسئله همانا شیوه‌ی اطلاع‌رسانی‌یی است که مجموعه عناصر تشکیل‌دهنده‌ی تن را سامان می‌دهد. رکن مرکزی این همتافتِ رانه‌ای حال‌مایه‌ی فرماندهی است: «در برخی وضعیت‌ها یک اندیشه با یک عمل دنبال می‌شود: همزمان با اندیشه حال‌مایه‌ی فرماندهی زاده می‌شود احساس آزادی‌یی که معمولاً به خود "اراده" نسبت داده می‌شود (در حالی که صرفاً پدیده‌ای است که خواستن را همراهی می‌کند) در پیوند با همین حال‌مایه است» (ق.م.پ.، ج. ۱۰ [۲۷]).

به همین دلیل است که نیچه به این اطلاع‌رسانی از روی الگوی صدور، انتقال و اجرا (یا عدم اجرا)ی یک فرمان می‌اندیشد: «آدمی که می‌خواهد به چیزی در درون خودش فرمان می‌دهد، به چیزی که از وی فرمان می‌برد، یا وی گمان می‌کند که از وی فرمان می‌برد» (فراسوی نیک و بد، بند ۱۹). بدین سان، وقتی نیچه می‌خواهد بر عنصر مرکزی در این ساز و برگ بسیار غنی تأکید ورزد که یک حال‌مایه است و نه یک استعداد اراده [خواست] را همان فرماندهی می‌داند: «خواستن فرمان‌دادن است» (ق.م.پ.، ج. ۱۰ [۲۵]). و نیز در همین جلد از قطعات منتشر شده پس از مرگ، قطعه ۲۵ [بندهای ۳۸۹ و ۴۳۶] و نیز دانش‌شاد، بند ۳۴۷. نیچه در متن‌های متعددی سرشت این عنصر را با نزدیک‌دانستن‌اش به حال‌مایه‌ی غرور مشخص‌تر می‌کند، یا در جایی دیگر، به نوع حال‌مایه‌ای که همراه با آگاهی از موقعیت برتری مسلم ایجاد می‌شود: «احساس بازی در فائق‌شدن بر مشکلات بزرگ، برای مثال چیره‌دستی هنری:

اطمینان به خویش، مطمئن به این که اراده با عملی دنبال می‌شود که دقیقاً با آن همخوان است این‌جا گونه‌ای **حالمایه‌ی غرور** احساس می‌شود، احساس خودفرمانی کسی که **فرمان می‌دهد** (ق.م.پ.، ج. ۱۰، بند ۲۷ [۲۴])؛ آنچه "آزادی اراده" نامیده می‌شود اساساً **حالمایه‌ی برتری** در برابر کسی است که باید اطاعت کند: "من آزادم،" او باید اطاعت کند" این آگاهی در هر اراده‌ای لانه کرده است، و همچنین، آن توجه سفت و سخت، آن نگاه مستقیم که با کنار زدن هر چیز دیگر به نقطه‌ای یکتا خیره شده، آن ارزش‌گذاری بی‌قید و شرط که "از این پس فقط فلان چیز ضرور است و بس"، آن اطمینان باطنی به اطاعتی که از این فرمان خواهد شد، و همه‌ی چیزهای دیگری که حال درونی کسی را می‌سازند که فرمان می‌دهد («**فراسوی نیک و بد**، بند ۱۹). بنابراین، این فراگرد، که به‌طور مرسوم آن را به «اراده» نسبت می‌دهند، اساساً مجموعه‌ای از روابط میان رانه‌ای را پوشش می‌دهد که می‌توانند همچون شکلی از اطلاع‌رسانی [communication هم‌رسانی، ارتباط‌گیری] توصیف شوند. این روابط در چارچوبی نه تنها چندگانه یا کثرت‌مند، بلکه به‌خصوص چارچوبی پایگانی [سلسله‌مراتبی] برقرار می‌شوند که در آن هر رانه‌ای، در هر لحظه‌ی معین از هستی اورگانیک، رده‌ای ویژه در بطن آن دارد. (نک. **حالمایه، حال‌مایه‌ی فرماندهی؛ تن؛ سلسله‌مراتب**) [در واژه‌نامه‌ی حاضر].

از سوی دیگر این رویکرد به ما اجازه می‌دهد تا بفهمیم چرا تفسیر اراده همچون استعداد، با وجودی که تفسیری اشتباه است، با چنین اقبالی چیرگی یافته است. و همزمان به ما امکان می‌دهد تا ساختار این سازوبرگ تفسیری را بهتر روشن کنیم و نشان دهیم که همسان‌سازی اراده و استعداد عمدتاً برپایه‌ی باور به من همچون وحدت مطلق شکل گرفته است. زیرا حکم قاطع برخاسته از این افسانه‌ی سنتزسازانه، یعنی سوژه یا من، به‌عنوان پایه‌ی اراده استعداد ادعایی، اجازه می‌دهد تا ساختار تفاوت‌مند گروه رانه‌ای دخیل در این فراگرد به شکل

مؤثری پوشیده بماند و به‌خصوص پیامدهای دردناک فرماندهی، که برآمده از سلسله‌مراتبی بودنِ رانه‌ای هستند، خنثا شود. در واقع افسانه‌ی وحدت‌مندی من به «فرد» اجازه می‌دهد تا با رانه‌های سلطه‌ورز، که فرمان صادر می‌کنند، و موجب تشدید احساس قدرت در شخص می‌شوند، همذات‌پنداری کند؛ و از این طریق کارِ اجراییِ دردناکی را که رانه‌های تحت سلطه انجام می‌دهند، لاپوشانی کند، همان «اراده‌های فرومرتب» (ق.م.پ.ج. ۱۰، ۲۷ [۶۶])، «اراده‌های مادون»، یا «روان‌های مادون» (فراسوی نیک و بد، بند ۱۹)، که در چارچوب یک تقسیم‌کارِ دقیق، مجبورند از احکام اراده‌های فرمان‌دهنده اطاعت کنند: «خطاهای مرسوم: ما آنچه که رشته‌ای از حرکات متعدد و پیچیده که با آن‌ها بار آمده‌ایم را ممکن ساخته است به قدرتِ اراده منسوب می‌کنیم. کسی که دستور می‌دهد شخص خودش را با ابزارهایی که از او اطاعت می‌کنند (و با اراده‌شان) اشتباه می‌گیرد» (ق.م.پ.ج. ۱۰، ۲۷ [۶۵]). این گونه است که فرد، با انکار منش [کاراکتر] کثرت‌مندِ خود، که بخشاً فرمانده و بخشاً فرمانبر است، به کم کردن و حتا حذف کردنِ احساس‌های ناخرسندی و بندگی ایجادشده در اکثر رانه‌هایش نائل می‌آید، رانه‌هایی که در رده‌ای فرومرتب قرار گرفته و به اجرای نقشی اجرایی فروکاسته شده‌اند. درک این نکته بسیار اساسی است که بنیانِ این افسانه‌ی به‌شدت ارضاکننده در باره‌ی اراده به معنای عادی آن، بر اعتقاد به یک من وحدت‌مندِ واحد بناشده است که منشاء عمل محسوب می‌شود. این اعتقاد به خویش همچون قدرتِ عمل تفسیرِ بت‌واره پرستانه‌ی خویش به نظر نیچه حتا پیش‌دواریِ بنیادین انسان است: «این که ما موجوداتی عمل‌کننده، و مجموعه نیرو هستیم، اعتقادِ بنیادی ما را تشکیل می‌دهد» (ق.م.پ.ج. ۱۱، ۳۴ [۲۵۰]). چنین است که این خوانشِ بت‌واره‌گرایانه واقعیت را واژگونه می‌فهمد: سرشتِ همواره مؤثرِ خواستن را ابراز می‌کند، حال آن که در واقع فراگردِ «اراده»، صدور یک دستور، تنها وقتی آغاز می‌شود که گروه رانه‌های

حاکم توازنِ قوای مساعدی را حس کند که احتمالِ بسیار قوی اجرای واقعی دستور را تضمین کند. در موردی که هیچ‌گونه برتری از سوی یکی از گروه‌های رانه‌ای وجود نداشته باشد، هیچ صدور فرمانی شکل نمی‌گیرد: «در اکثر موارد شخص فقط در صورتی می‌خواهد که بتواند انتظار نتیجه‌ای از آن داشته باشد، "ضرورت" نتیجه به حساب یک نیروی اراده گذاشته می‌شود» (ق.م.پ.، ج. ۱۰، ۲۷ [۲۴]: و (فراسوی نیک و بد، بند ۱۹).

توفیق این برداشتِ بت‌واره‌گرا از اراده همچنین برخاسته از این است که اجازه می‌دهد تا مفهوم آزادی مشروعیت یابد و بنابراین انسان مسؤول و ازین‌رو قابل مجازات شناخته شود. پس این برداشت در خدمتِ تفسیری اخلاق‌پردازانه از واقعیت است. نیچه با مردود شمردنِ مضمونِ اراده امکان تفسیر اخلاق‌پردازانه را نیز از میان برمی‌دارد و «معصومیتِ شدن» را از نو برقرار می‌سازد (غروب بت‌ها، «چهار خطای بزرگ»، بند ۷).

بنابراین، «اراده»، که اغلب داخل گیومه آمده تا نامشروع بودنِ درک رایج از آن نشان داده شود، به هیچ‌رو فراگردی نیست که در اصل وحدت‌مند باشد. و نیز، آغازگاهی هم که منشاء اعمال باشد شمرده نمی‌شود، بلکه بر حالت ویژه‌ای از هماهنگی کارِ تفسیری رانه‌ها دلالت دارد: «واژه‌ی قدیمی "اراده" دیگر به کار نمی‌آید جز برای تعریفِ یک برآیند، نوعی واکنشِ فردی، که ضرورتاً در پی تعدادِ کثیری از درخواست‌هایی می‌آید که بخشی از آن‌ها متضاد و بخشی دیگر همساز اند: اراده دیگر "عمل" نمی‌کند، دیگر "نمی‌جنانند"» (دجال، بند ۱۴). بنابراین «اراده» هنگامی وجود دارد که همکاری بسیار تنظیم‌شده‌ای یا ادغام‌شدن [همپارچگی] مجموعه‌ی همه‌ی غرایزِ یک موجود زنده در جهت‌گیری خاصی وجود داشته باشد. بر پایه‌ی چنین درکی از اراده است که نیچه گاهی اعلام می‌کند که یک عمل می‌تواند ایجاد شود بی آن که «اراده»‌ای وجود داشته باشد. وحدتِ اراده، آن‌گاه که وجود دارد، مبتنی بر ترکیب‌بندی

است: این بدان معناست که اراده رابطه‌ای بنیادی با نوع سازمان‌یابی بی دارد که سرشت یک ساختار رانه‌ای را، یعنی این که به‌خوبی سلسله‌مراتب یافته یا برعکس بی‌نظم و ترتیب است، تعیین می‌کند. در این چشم‌انداز، کیفیت اراده بنا بر توان‌مندی‌اش به مواجهه‌ی مؤثر با مقاومت‌ها، بر پایه‌ی سلسله‌مراتبی به‌خوبی تعریف‌شده، که شرط همکاری مؤثر رانه‌های تشکیل‌دهنده‌ی تن است، ارزیابی می‌شود: «من انسان را بنا بر مقدار [کوانتوم] توان و مقدار [کوانتوم] فراوانی اراده‌اش ارزیابی می‌کنم [...] من توان یک اراده [خواست] را بنا بر درجه‌ی مقاومت، درد و شکنجه‌ای که تاب می‌آورد و می‌تواند به نفع خود تبدیل‌اش کند، ارزیابی می‌کنم» (ق.م.پ.، ج. ۱۳، بند ۱۰، [۱۱۸]. همین است که به نیجه اجازه می‌دهد که در عین انکار اراده، به طور استعاری مضمون‌هایی چون اراده‌ی قوی و اراده‌ی ضعیف به کار برد: «ضعف اراده: این تصویری است که می‌تواند به اشتباه بیان‌دازد. زیرا اراده وجود ندارد، و بنابراین نه اراده‌ی ضعیف وجود دارد و نه اراده‌ی قوی. کثرت و چندپارچگی تکانش‌ها، کمبود سیستمی برای هماهنگ کردن آن‌ها، موجب یک "اراده‌ی ضعیف" است؛ هماهنگ‌سازی آن‌ها تحت چیرگی یک تکانش یگانه موجب یک "اراده‌ی قوی" است؛ در مورد اول، نوسان دائم و کمبود گرانیکه در کار است؛ در مورد دوم، جهت‌گیری دقیق و روشن» (ق.م.پ.، ج. ۱۴، بند ۱۴ [۲۱۹]). بنابراین عبارت «ضعف اراده»، یا «اراده‌ی ضعیف» در زبان روان‌شناسی بیان‌گر آن چیزی است که لغت تصویری [انحطاط [تباهی]] در زبان اخلاق، یا اصطلاح «تضاد فیزیولوژیک» در زبان فیزیولوژی یا پزشکی بیان می‌کند. چنین است معنایی که نیجه برای بی‌سازمان‌شدن نظام رانه‌ای انسان قائل است که به طور استعاری همچون «فلج اراده»، یا تضاد فیزیولوژیک، به‌عنوان سرشت‌نمای اساسی مدرنیته تعریف می‌شود: «فلج اراده: کجاست که این علیل امروزه مستقر نشده باشد؟» (فراسوی نیک و بد، بند ۲۰۸): «این غریزه‌ها با یکدیگر

در تضاد اند، مزاحم یکدیگر اند، مخرب یکدیگر اند؛ من پیش از این مدرنیته را چونان تضادِ فیزیولوژیک با خود داشتن تعریف کرده‌ام» ( غروب بت‌ها، «پرسه‌های یک نابه‌هنگام»، بند ۴۱).

در متنی که روبرت کرامر Robert Kramer در باره‌ی اوتو رانک نوشته است، کلمه‌ی انگلیسی Insight به کار رفته، که مترجمان فرانسوی این متن در پانویسی در باره‌اش می‌نویسند: این کلمه‌ی انگلیسی، که مترادف کلمه‌ی آلمانی Einsicht است، قابل ترجمه به فرانسوی نیست. ما در این متن آن را گاهی با معادل «بصیرت»، گاهی «فهم»، «درک و دریافت» یا «دریافتِ روان‌کاوانه» ترجمه کرده‌ایم. معنای دقیق این کلمه «نگاهی روشن داشتن در باره‌ی روان خود» است.

در فارسی، برای این کلمه می‌توان معادل‌هایی چون بینش، درون‌بینی، نظر، بصیرت و فراستِ روانی، آگاهی به وضع روانی خود، روان‌آگاهی و بینش شهودی به کار برد.

این مقاله نخست همچون مقدمه‌ای بر کتابِ رانک، روان‌شناسی تفاوت، شامل کنفرانس‌های اوتو رانک در آمریکا در سال‌های میان ۱۹۲۴ تا ۱۹۳۸، منتشر شده است.

## درون‌بینی و ناپینایی: «بینش‌های» رانک

اوتو رانک، که عمیقاً شاعر و نویسنده است، از اهدای هدیه‌های ادبی به استادِ محبوب‌اش، زیگموند فروید، که استاد بزرگ زبان آلمانی هم هست، لذتی وافر می‌برد. در ۶ ماه مه ۱۹۲۳ به عنوان هدیه‌ی سالروز ۷۷ سالگی فروید، دست‌نوشته‌ی جدید خود، متنی عالی که چند روز پیش از آن نوشتن‌اش را به پایان رسانده بود، یعنی روان‌زخم [سانحه‌ی] تولد، به او کادو می‌دهد. این دست‌نوشته رونوشتی است از «دفتر یادداشت‌های روزانه» اش که رانک در آن، چنان که بعدها می‌گوید، «برداشت‌های حسی‌اش از جلساتِ روان‌کاوی را به شکل گزین‌گویه‌ها یا آفورسیم» ثبت کرده بود. در سرتاسر این اثر شاعرانه مقدار فراوانی آفورسیم عجیب و تکان‌دهنده نوشته شده بود.

## دهانِ جهنم

رانک می‌نویسد که در فراگرد تولدِ فیزیولوژیک، هر تازه‌واردی به سیاره‌ی زمین اولین ابژه‌ی خود، یعنی مادرش، را می‌یابد اما خیلی زود آن را دوباره از دست می‌دهد: این فاجعه‌ی خاستگاهی یا اصلی است. برای مخلوقِ کوچک، این تروما (از کلمه‌ی یونانی «زخم») ضایعه‌ای ناگفتنی و الگوی نخستین رنجِ محاسبه‌ناپذیری است که با زندگی پیوند خورده است. انسان، حتا با مهربان‌ترین مادر و آرام‌ترین تولد نیز، همچون محموله‌ای لرزان از اضطراب در هراس زاده و در اقیانوسی از بی‌تفاوتی رها می‌شود. در لحظه‌ی تولد، این طفل زبان‌بسته (infans از لاتین به معنی بی‌زبان، و ریشه‌ی واژه‌ی enfant به معنی کودک)، که احساس به‌حال‌خود رهاشدگی و فهمیده‌نشدن می‌کند، گریان و نالان از شکم بهشت بیرون رانده می‌شود، و مثل حضرت آدم، گذشته‌ای وصف‌ناپذیر را پشت سر می‌گذارد. مرز میان من (آلمانی *das Ich*) و عالم، همین اضطراب است که تا وقتی من و تو، همچون اجزای یک تمامیت و کلیت، دوباره یکی نشوند، از میان نخواهد رفت. با تولد، احساس وحدت با کل *dans Ganze*، از دست می‌رود.

رانک با تشبیه این امر به موقعیتِ روانکاوانه رابطه میان مادر و اینفانس [طفل زبان‌بسته] که نهایتاً کودکی است که باید زاده شود (رانک، ۱۹۲۴، ص. ۱۳۰) الگویی از رابطه میان درمان‌گر و درمان‌جو می‌داند که در اشتراکی عمیق به این منظور یگانه و متناقض‌نما با هم یکی می‌شوند که راه تاب‌آوردنِ روان‌زخم جدایی با رنجی کمتر از قبل یافته شود. اما در جدایی شادی نیز به اندازه‌ی رنج وجود دارد. در رابطه‌ی درمانی (شفا؟)، درمان‌گر و درمان‌جو به طور عاطفی در وجودی واحد آمیخته می‌شوند، همانند نیمه‌وجود اسطوره‌ای که در پی یکی‌شدن با دیگری است، به گونه‌ای که درمان‌جو بتواند فردیت

یکتای خویش را، با تجدید غنای معنوی، باز یابد. تنها از خلال بازشناسی متقابل است که امکان شفا و تبدیل شدن به یک «کل» ممکن می‌شود. اما رانک توضیح می‌دهد که برای بازیافتن خود، شاید نخست گم شدن، هر چند برای مدت کوتاهی، لازم باشد: «میان ما دیگر من و تویی وجود ندارد. من، من نیستم، تو تو نیستی، همان‌طور که تو من نیستی؛ من همزمان من و تو هستم، تو همزمان تو و من هستی». (همان. ص. ۱۷۷).

با انحلال همزمان تفاوت‌شان در یک کل بزرگ‌تر، درمان‌گر و درمان‌جو از انزوای دردناک‌شان، هر چند فقط برای مدتی، دست برمی‌دارند تا فردیت‌شان از طریق آشنایی با بُعدی مقدس شکلی نوشته و غنیافته بیابد. این یکی دانی [هویت‌یابی، خود بازشناسی] متقابل میان درمان‌گر و درمان‌جو پژوهی از یک هویت گم‌شده است، که صرفاً و به‌سادگی همان «وصلت مقدس کودک و مادر» نیست (ص. ۶۵). بلکه وحدت عالم، وحدت کل، است که قبلاً وجود داشته و اکنون از دست رفته و گم‌شده است. این «هم‌هویتی کیهانی» (ص. ۶۵)، که وحدتی با کل است، باید در هر یک از مراحل توسعه‌ی خویشتن فرد گم و باز یافته شود. میل به احیای یکتایی، این وحدت پیشابژه‌ای *préobjectale* با کیهانی شناور در بخار عرفانی، که گذشته، حال و آینده در آن از هم متمایز نیستند، این «وحدت عرفانی *unio mystica*»، یکی شدن با کل، این وحدت معنوی که در آن دیگر فضل مکان مانعی نیست، که زمان و مرگ ناپدید شده‌اند، همان انگیختار نخستین عشق و هنر است. آشنایی و دیدار یا تلاقی من و تو، با تصدیق تفاوت، و نیز، متناقض‌نمایانه، آزاد شدن از تفاوت، از هر دو سو به احساس وحدت با دیگری، با کیهان، با کل، و سرانجام با خویشتن یا من خویش می‌انجامد.

با اولویت یافتن بر عقده‌ی ادیپ، این تنش میان واگذاشته‌شدگی و ابراز وجود، میان وصلت و جدایی، بهار زندگی است و در همه‌ی مراحل زندگی از

نو تکرار می‌شود، از تولد تا کودکی، از خلال دوران بلوغ، تا دوره‌ی پختگی، پیری و تا مرگ. هر چند که درد و رنج در این جهان نوشدارویی ندارد و بخشی ضروری از هستی است، درمان‌گری به روح گمشده کمک می‌کند تا خود را به لحاظ روحی معنوی «نوزاد» احساس کند، بی آن‌که به‌هنگام جداشدن از درمان‌گر (که نقش ماما و زائو دارد)، همزمان با جداشدن از بخش‌های گذشته یا بچگانه‌ی خویشتن چندان احساس گناه و تقصیر و اضطراب کند. فقط با خواستِ خود بودن در رابطه است، و نیز با پذیرشِ تفاوتِ خود (تفاوتی که مورد پذیرشِ دیگری هم هست) که انسان آفرینندگیِ تغییر را کشف می‌کند یا بازمی‌یابد. انسان، این مخلوق و آفرینه‌ی زاده شده که از شکم مادر بیولوژیک بیرون آمده، از دو ذره از غبار کیهانی ساخته شده، و همزمان آفریده و آفریننده است، یا به عبارت دقیق‌تر، از وضعیتِ آفریده به سوی وضعیتِ آفریننده، از حالت بیولوژیکی به سوی حالت روانی، از ابژه بودن به سوی سوژه بودن پیش می‌رود و در مولدترین موارد هنرمند، دانشمند یا فیلسوف خودش را خود انتخاب می‌کند. دوباره زاده‌شدن، به معنای روحی و معنوی‌اش، معجزه‌وارتر از نخستین بار زاده‌شدن نیست، اما دریغ‌که برخی از روح و روان‌های گمشده و آسیب‌پذیر حتا به فکرشان خطور نمی‌کند که چنین چیزی ممکن است.

از نظر رانک «واپس‌رانیِ اولیه» ناتوانی فرد در پذیرفتنِ تولد، به عبارت دیگر، «آویختن به مادر» (همان کتاب، ص. ۲۱۵)، آویختنی دردناک به نفع بیماری، نوعی بازتولیدِ مبهمِ رابطه‌ی ازدست‌رفته با مادر است. «ایماگوی مادرانه»، که در جایی میان هزارتوی فضای روانی قرار گرفته (همانجا، ص. ۸۷) فانتاسمی از اضطراب و رشک، احساس تقصیر و میل است که همزمان وحشت‌ناک و عاطفه‌برانگیز است. اما پی بردن به این شیخ نامرئی جان‌گزااست. رانک می‌نویسد: «آخرین چیزی که به نظر می‌رسد انسان‌ها برایش ساخته شده باشند تاب‌آوردنِ حقیقتِ روان‌کاوانه است» و همان‌طور که فروید اغلب به او گفته

بود «همه از این توان برخوردار نیستند که مدام گودال‌های تاریکِ ناخودآگاهی را بکاوند، و فقط گهگاه نگاهی به روشنایی روز بیفکنند (همانجا، ص. ۱۸۴). نمی‌توان با تمام حقیقت زندگی کرد. در سرلوحه‌ی اولین صفحه‌ی تفسیر خواب، فروید عبارتی دلیرانه از ویرژیل را نقل می‌کند: «اگر نتوانم قدرت‌های عالم علیا را تغییر جهت دهم، خطه‌های عالم سفلا را زیر و رو خواهم کرد<sup>۳</sup>». تنها حقیقتِ روان‌کاوانه می‌تواند گودال‌های تاریکِ مناطقِ دوزخی را روشن کند، آن‌جا که به قول ویرژیلِ شاعر، رودخانه‌ی اسطوره‌ایِ آکرون جاری است، گردابی زیرزمینی که یگراست به هادس [جهنم] می‌انجامد، ورطه‌ای که به روی آرواره‌های هولناک مرگ «دهانِ جهنم» جایی که خودِ شیطان در انتظار ماست گشوده می‌شود، و رانک در باره‌اش به ما هشدار می‌دهد: که این همان «مادر کهن و خطرناکِ اولیه (Urmutter) است» (رانک، ۱۹۲۴، ص. ۱۳۲).

## فروید روبه‌روی نیچه: تکوین یک تلاق

نوشته‌ی پُل لوران آسون

همین چندی پیش کتاب نیچه را به دست گرفتم  
که امیدوارم در آن، برای بسی چیزها که در من  
ساکت مانده‌اند، کلماتی بیابم...

فروید

### از یک تبدیل ارزش<sup>۴</sup> به تبدیل ارزشِ دیگر

نیچه در آخرِ کار وندش، گویی به قصد بیان معنا و غایتِ آن می‌نویسد: «تورینو، ۳۰ سپتامبر ۱۸۸۸، روزی که اولین بخش از کتابِ تبدیلِ ارزشِ همهی ارزش‌ها به پایان رسید»<sup>۵</sup>.

وقتی فروید با کشفِ افسانه‌بافی در صحنه‌ی اغواگری به نقطه‌ی بحرانی‌یی می‌رسد که بن‌بستِ تئوری‌اش در باره‌ی روان‌نژندی‌ها (نورزها) در آن آشکار می‌شود در نامه‌ای به فلی‌یس Fliess به تاریخ ۲۱ سپتامبر می‌نویسد: «من دیگر به neurotica (تئوری اغوا)ی خودم باور ندارم... در این فروریزی کلی همهی ارزش‌ها، فقط روان‌شناسی دست‌نخورده می‌ماند. به‌یقین رؤیا همچنان ارزش خود را نگه می‌دارد و من هنوز برای دوران آغازین فعالیت‌ام در فراروان‌شناسی (متاروان‌شناسی) ارج و بهای بیشتری قائل‌ام»<sup>۶</sup>.

چنین است که به فاصله‌ی زمانی یک دهه، فروید که ذهن‌اش آبه‌ستن «فرزند آرمانی‌اش، فرزندی مشکل‌زا» است که نام‌اش را فراروان‌شناسی می‌گذارد، در لحظه‌ای که تئوری بنیان‌سازِ میل را دنبال می‌کند، به طور خودبه‌خودی اصطلاحی را زیر قلم خود بازمی‌یابد که نیچه برای نامیدن پروژه‌اش به کار

برده بود. این موضوع ساده که زبان نیچه، ولو در پرتو استعاره، برای نامیدن آن زیر و رو شدنِ تئوریکی که گفتمان تازه‌ای از آن بیرون می‌آید غلبه می‌کند، خود نمادی از نزدیکی‌های این دو روال نظری است. و همین خود نشان‌دهنده‌ی فایده‌ی پرس‌وجو در زمینه‌ی همگرایی و واگرایی میان این دو تبدیل سرشتِ ارزش‌هاست؛ یکی در روان‌شناسی به گونه‌ای که زیگموند فروید نام خود را به آن پیوند زده و دیگری همان که نیچه از طریق نقدش از اخلاقیات به انجام رسانده است.

اما این پرس‌وجو مستلزم آن است که، فراسوی نزدیک‌سازیِ عینیِ روان‌کاوی و نیچه‌ایسم به گونه‌ای که در مقدمه‌ی کتاب بدان اشاره شد، به اصل و خاستگاهِ رابطه‌ی شخصِ فروید با نیچه، آن‌گونه که این تلاقیِ زبانی به آن مادیت می‌بخشد، بازگردیم.

فروید طعم این استعاره‌ی ارزش‌شناختی با لحن نیچه‌ای را آن‌قدر می‌شناسد که آن را در همان دوره در چارچوب تئوریِ رؤیا نیز به کار برده است. با بررسی «کارِ رؤیا» از خلال «شیوه‌های شکل‌سازی» اش فروید به رابطه‌ی میان اندیشه‌ی رؤیا و محتوای آن می‌پردازد. و با نائل شدن به چنین کاری به مغایرت چشمگیری اشاره می‌کند که میان «شدتِ حسّانی» یا «زنده‌بودن شدید» تصاویرِ رؤیا از یک سو و «شدتِ روانیِ عناصر مرتب با آن‌ها در اندیشه‌ی رؤیا» یا «ارزشِ روانی» شان وجود دارد. بنابراین قاطعانه می‌گوید: «شدتِ این عناصرِ اول هیچ ربطی به شدتِ عناصرِ دوم ندارد؛ چنین است که میانِ موادِ رؤیاپردازی و رؤیا چیزی جز یک «تبدیلِ ارزشِ (همه‌ی) ارزش‌های روانی» وجود ندارد. (Umwertung der psychischen Wertigkeiten).

به زبان دیگر: «در حینی که کارِ رؤیا انجام می‌گیرد، شدتِ روانیِ ایده‌ها و بازنمایی‌هایی که موضوع یا ابژه‌ی آن هستند به ایده‌ها و بازنمایی‌های دیگری منتقل می‌شود که، بنا به داوری من، هیچ حقی به چنین شدت‌یابی‌ای ندارند.»

این همان جابه‌جایی‌ای است که فروید نام «باژگونی ارزش‌های روانی» بر آن می‌نهد. این درست همان سرشت‌نمایی کل‌کار ریخت‌زدایی و تاریک‌سازی‌ای است که زبانِ رؤیا را تعریف و مشخص می‌کند. بنابراین فروید برای سرشت‌نمایی این فراگرد اصلی کارِ ناخودآگاهیِ رؤیایپردازانه اصطلاح بهتری از اصطلاح نیچه‌ای نمی‌یابد.

اما این فقط یک استعاره است: آنچه فروید «ارزش‌روانی» (البته Wertigkeit ارزش کیفی و نه صرفاً Wert ارزش) می‌نامد شدت آن در پیوند با «فایده»‌ای است که یک بازنمایی برمی‌انگیزد. بنابراین آنچه دگرگونی شدت‌ها را تولید می‌کند شدت‌یابی اثر عاطفی (حال‌مایه، affect) است که از طریق انتقال تغییر کلی ریخت و سیمای رؤیا را تعیین می‌کند که فروید در فورمول قبلی خصلت خودسرانه‌ی آن را خاطر نشان کرده است.

به هر حال، به یاد داشته باشیم که اصطلاح مهم و کانونی در ارزش‌شناسی نیچه نزد فروید برای بیان بی‌درنگ و خودانگیخته‌ی دگرسانی‌هایی اساسی به کار می‌رود، یعنی دگرسانی «ارزش‌های تئوریک» و دگرسانی «ارزش‌های روانی». اما این وام‌گیری زبانی چگونه انجام گرفته است؟

### یک وام‌گیری زبانی برای یک ناگفتنی

از همان پایان قرن نوزدهم محافل نیچه‌ای در آلمان شکل می‌گیرند، برای نمونه در برلین، شهری که فلی‌یس در آن تدریس می‌کند، محفلی که کوگل Koegel، مدیر آتی‌بایگانی نیچه در سال‌های ۱۸۹۷-۱۸۹۴، در آن عضویت دارد. در چنین شرایطی است که در نامه‌ای به ویلهلم فلی‌یس نشانه‌ای از این امر می‌یابیم که فروید از کسانی بوده که به نیچه علاقه داشته‌اند.

فروید در یکم فوریه ۱۹۰۰ در پایان نامه‌ای طولانی به فلی‌یس این راز را با او در میان می‌گذارد: «همین چندی پیش کتاب نیچه را به دست گرفتم که

امیدوارم در آن، برای بسی چیزها که در من ساکت مانده‌اند، کلماتی بیابم، اما هنوز لای کتاب را باز نکرده‌ام. فعلاً بیش از حد تنبل‌ام»<sup>۷</sup>.

این سند گران‌بهایی است که همچون شهادتی خودانگیخته از میان سیالهی محرمانه‌گویی‌های خانوادگی برگرفته شده است. این فورمول بسیار جالب را در آن می‌یابیم: فروید به نیچه رجوع می‌کند به این امید که نزد او برای بسیاری چیزها که در خودش ساکت مانده‌اند کلماتی بیابد. و چنین عبارتی بسیار القاگرانه‌تر از اعلامیه‌های رسمی بعدی<sup>۸</sup> معنای سرمایه‌گذاری شخصی فروید روی نیچه را بیان می‌کند. فروید این‌جا زبانی به کار می‌برد که عمیقاً به خودش مربوط است، اما از خلال این پارادوکس که آنچه نیچه می‌گوید قرار است چیزی را بیان کند که در فروید سرسختانه لال و ساکت مانده است. تمامی غرابت این رابطه در همین عبارت گنجیده است. فروید به طرف نیچه می‌رود تا زبانی برای ناگفتنی خودش بیابد، و در این معناست که همواره در آستانه باقی می‌ماند. بنابراین بهتر می‌فهمیم که چرا اندکی بعدتر اعلام می‌کند که نتوانسته بیش از نیم‌صفحه از نیچه را بخواند. بی‌شک مخصوصاً به همین دوره‌ای می‌اندیشد که در این نامه به آن اشاره می‌کند. اما «تنبلی» یادشده در این نامه که موجب به تعویق انداختن این اقدام شده، پیچیدگی بازدارندگی روانی را پنهان می‌سازد. یعنی ترجمانی است از عقب‌نشینی در برابر اقدامی همان‌قدر متناقض که اقدام یک آدم لال که سعی می‌کند کتاب بخواند تا حرف‌زدن بیاموزد! قطعاً نیچه نمی‌توانسته چنین نقش مربی‌گری‌یی برای فروید ایفا کند.

در چنین منظری آمیزهی تحسین، جذابیت و اضطراب فروید در برابر نیچه و سماجت‌اش در نخواندن نیچه، «به علت علاقه‌ی بیش از حد» به او را، بهتر می‌فهمیم. خواندنی که همواره به تعویق افتاده تا روزی که این چیزهای مهم متعددی که لال و ساکت مانده‌اند به زبان آیند. اما این یک دور باطل است زیرا برای خواندن نیچه فروید باید زبان‌اش را عوض کند!

[صفحات هنوز ترجمه نشده به فارسی]

اولین میانجی: پانت

مرحله‌ی آرنولد تسوایگ، گفتار ناممکن در باره‌ی نیچه

نیچه در دستِ اهانت‌کنندگان به لبیدو

لو سالومه، پیوندِ طبیعی میان نیچه و فروید

توماس مان، طلایه‌دار و میانجی‌گر آثار

## نیچه ایسم فرویدیسم

### از اوتو گروس تا اوتو رانک

حال باید از کسانی گفت که به‌طور نظام‌مند به رابطه‌ی نیچه و فروید پرداخته‌اند. از سال ۱۹۲۴، شارل بُدون Charles Baudouin مدافع این تز می‌شود که میان بُن‌مایه‌ی نیچه‌ای و روان‌کاوی پیوند و تداومی هست که نخستین زندگی‌نامه‌نویس فروید، ویتلس، به آن اشاره کرده است. برخی از اطرافیان فروید نزدیکی نظری با نیچه را مطرح می‌کردند. مانند اسکار پفیستر Oscar Pfister که، در ۱۹۲۷ به فروید خاطر نشان می‌کند که موضع‌اش در باره‌ی دین قبلاً از سوی نیچه بی‌آنکه خودش بداند بیان شده است. یا به‌خصوص مانند لودویگ بینسوانگر Ludwig Binswanger، نزدیک‌ترین فیلسوف به فروید، که دو پروژه‌ی نیچه و فروید را در موازات هم قرار می‌دهد. او در متنی به تاریخ ۱۹۳۶ که در یک تجلیل‌نامه‌ی پر کبکبه ره‌آورد فروید را خلاصه می‌کند، آن را «تحقق‌دهنده‌ی رسالت خدایی ایده‌های خود می‌داند، با رادیکالیته و شیفتگی‌ای نه کمتر از نیچه، که تدوین دقیق و نظام‌مند بنای غول‌آسای تجربی علمی را به آذرخش آفوریس‌های بُرنده ترجیح داده است»<sup>۹</sup>. بدین‌گونه در محفل فلسفی نزدیک به روان‌کاوی این نظر اعتبار می‌یابد که میان پروژه‌های نیچه و فروید نوعی هم‌امیزی وجود دارد هر چند دو راه متفاوت در پیش می‌گیرند: یکی گسلنده و گزین‌گوبه‌وار، دیگری روش‌مند و علمی، تا سرزمین ناشناخته‌ی واحدی را احاطه کنند. حتا اگر این تفاوت، بنا به نظر بینسوانگر، در سطح انسان‌شناختی قرار گیرد: «خصلت دقیقاً طبیعت‌گرانه و تجربی سازنده‌ی انسان طبیعت homo natura فرویدی، آن را بیش از تقابل میان اروس و اراده‌ی قدرت، از انسان طبیعت نیچه متمایز می‌سازد».

اما با اوتو رانک است که نزدیک‌سازی این دو پروژه نظام‌مند می‌شود.

همان‌طور که در پژوهش قبلی مان<sup>۱۱</sup> دیدیم، رانک در دل جنبش روان‌کاوی فعال‌ترین میانجی رابطه با فیلسوفان است. او به پشتوانه‌ی فرهنگِ محکم فلسفی‌اش به قرابت‌های فرهنگی مبهم اکتفا نمی‌کند، بلکه ساختارهای ادراک‌مندی پیونددهنده‌ی فروید به نظام‌های فلسفی را تشخیص می‌دهد. او که شیفته‌ی شوپنهاور و فروید است از هنگام دگراندیشی‌اش با فروید، پس از ۱۹۲۴، رویکرد متفاوت خود را بر پایه‌ی بازتفسیر شگفت‌انگیزی از ره‌آورده‌های روان‌کاوی در پرتو نیچه‌ایسم بنیان می‌نهد<sup>۱۱</sup>، و جریانی نیچه‌ای فرویدی را، که از پیش از جنگ جهانی اول توسط اوتو گروس<sup>۱۲</sup> پدید آمده بود، به فرجام می‌رساند.

از همان سال ۱۹۲۵ رانک نقدش از درمان‌گری فرویدی را، همان‌طور که در کتاب **اراده و روان‌درمانی** دیده می‌شود، بر مطالبه‌ی «درمانِ اراده» بنا می‌نهد. و این کار لزوماً با فراخواندن نیچه انجام می‌شود. رانک تا بدان‌جا پیش می‌رود که «تجربه‌ی درمانی» را بر رویاروییِ دو اراده بنیان می‌نهد، اراده‌ی روان‌کاو و اراده‌ی شخصِ روان‌کاو شده، و همان‌الگوی نیچه‌ایِ رویاروییِ اراده‌ها را در روند درمان بازمی‌یابد. بنابراین «روان‌شناسیِ اراده» با استناد به نیچه به‌عنوان رهنمون، و تنها کسی که پذیرفته در چنین چشم‌اندازی قرار گیرد، شکل می‌گیرد.

به این ترتیب رانک مدافع این نظر است که «روان‌شناسیِ فروید هر چیزی جز یک آموزه‌ی اراده است» و به‌همین خاطر برای بازشناختنِ ضرورتِ نوعی «احیای اعتبارِ اراده» صریحاً به نیچه رو می‌آورد، و منظورش عبارت است از «سازمان‌دهی مثبت و رهبری‌کننده، و یکپارچه‌ساز (ادغام‌بخش) من، که گرایش‌های غریزی را همزمان با بازداشتن و کنترل‌شان به گونه‌ای سازنده به کار می‌گیرند». این فراخوان به اراده‌ی خلاق و مثبت، سازنده و یکپارچه‌ساز، که آرای نیچه را پشتوانه‌ی خود می‌داند (در مقابلِ میل بنا به تعریف فرویدی،

که اراده‌ای محوشونده و درمانده است) نمایان‌گر رویکرد رانک است. در کتاب فلسفی مهم‌اش، **خواستِ خوشبختی** (۱۹۲۹) است که رانک الگویی از مفصل‌بندی روانکاوی و فلسفه‌ی نیچه‌ای پیش می‌نهد. می‌توان این کتاب را اولین الگوی ساخت بزرگ فرویدی نیچه‌ای دانست. زیرا برای نخستین بار ره‌آورد‌های نیچه و فروید، که رانک به یکسان از آن‌ها تغذیه کرده است، در سنتزی بلندپروازانه ادغام شده‌اند که از نظام‌مندی یک جهان‌بینی **Weltanschauung** برخوردار است. بنابراین سندی ارزشمند برای کار ماست زیرا رانک با قاطعیت نیروی همگرایی اندیشه‌ها را نمایان می‌سازد، حتی اگر بنا به نیازهای پروژه‌اش این همگرایی را قطب‌بندی کند. این که چنین آلیاژ محکمی ماهیتاً به مذاق فروید خوش نیاید، امری مسلم است. اما این‌جا درست الگویی فرجام‌یافته از سنتزی در اختیار داریم که به راحتی از بازنمود محتاطانه‌ی «مشابهت‌ها»ی جزئی فراتر می‌رود و اندیشه‌ها را در «جهان‌نگری» بلندپروازانه‌ای در بر می‌گیرد. چنین کاری بدون یک همترازسازی متقابل میسر نمی‌شود که ارزش آن درست در همین است که همچون نمایان‌گر شکاف‌هایی عمل می‌کند که رانک مدعی فراگذشتن از آن‌هاست. اقدام رانک به نظر ما از این جهت ارزشمند است که با تلاش برای کامل کردن فروید با نیچه، همخوانی‌ها و گسل‌های این دو اندیشه را نشان می‌دهد.

رانک خود را همچون فرویدی‌یی معرفی می‌کند که در جهت احیای اعتبار جنبه‌ی **خلاق** شخصیت تحول یافته است: «من در ابتدا کاملاً تحت تأثیر روان‌شناسی ماتریالیستی فروید بودم و دریافت خود را از نبوغ آفرینش‌گرانه در قالب بیولوژی مکانیستی، سازگار با ایده‌تولوژی او در زمینه‌ی علوم طبیعی، ارائه کردم.» او انگیزه‌ی خود در جداشدن از طبیعت‌گرایی فرویدی را به کشف «آفرینش خود فرد»، «کش آفریننده‌ی انسان» به هنگام کشف نقش تعیین‌کننده‌ی «سانحه (روان‌زخم) تولد» منسوب می‌کند. بنابراین اصل

تکمیلی‌یی که رانک در برابر دیدگاهِ فرویدی مطالبه می‌کند ویژگی‌بخشیدن به طبیعت‌گرایی او از طریق دیدگاهی مبتنی بر «آفرینش» است، که همچون «توانی مستقل» از «جهانِ درون‌ذهنی» فهمیده می‌شود که به تأثیرپذیری از جهانِ بیرون خرسند نمی‌شود بلکه در پی تغییر دادنِ فعالانه‌ی آن است.

باید به این مطالبه از دیدگاهِ فعالیتِ آفریننده‌ی فردیت به‌خوبی توجه کنیم، زیرا، به عنوان تقابل با فروید و تکمیل کردن او، پایه‌ی روآوردن رانک به دیدگاهی نیچه‌ای برای بناکردنِ یک «روان‌شناسیِ اراده» است. رانک «سنخِ آفریننده» را این‌گونه تعریف می‌کند: «موجودی برخوردار از استعدادِ استفاده از عواملِ غریزیِ ابتدایی به منظور یک آفرینشِ ارادی ... برای تشکیلِ ایده‌ئال و آرمانی که آگاهانه این خواست و اراده را در جهتِ شخصیت‌هدایت می‌کند و بر آن مسلط است»، امری که نیازمند رشدِ گسترده‌ی من به‌مثابه «آفریننده» است. رانک توضیح می‌دهد که «همین نیرومندیِ نیروی اولیه را که در وجود فرد نمایندگی می‌شود ما خواست و اراده می‌نامیم». همان‌طور که می‌بینیم، احیای آفرینندگی که به نظر می‌رسد فروید آن را از بیخ و بُن نادیده گرفته است، هم‌چنین احیای فردیت در مقابل نوعیت، و معنویت در مقابل بیولوژیک است. از این‌رو اجازه می‌دهد تا، در مقابل جبرِ فرویدیِ ضمیر ناخودآگاه، یک نظریه‌ی آزادیِ خودآگاه شکل بگیرد که پایه‌ی بازبینیِ درمان‌گریِ فرویدیسم است.

از همین رو رانک روان‌نژندی و آفرینش هنری را همچون دو سویه از یک فرایند می‌داند، یکی «ناکام» و دیگری کامیاب. روان‌نژندی در نهایت همچون گونه‌ای اثر هنری به ثمر نرسیده است اما از همان منبع الهام بیش‌ازحد رشدیافته‌ی من سرچشمه می‌گیرد. بنابراین اصل درمان مبتنی خواهد بود بر تبدیل زبانِ روان‌نژندی به زبانِ آفرینش، بنا بر الگوی هنری. به نظر رانک همین موضوع موجب شده تا فروید نتواند واقعاً به نیروی آفرینش‌گرانه‌ی هنر بیاندیشد. در نتیجه روی آوردن به نیچه معنای هم‌گرایانه‌ی استناد به دیدگاهی

زیباشناختی در مقابله با دیدگاه شناخت علمی نزد فروید به خود می‌گیرد. از این رو روند درمان با مسئله‌ی اخلاقیات مواجهه می‌شود، یعنی با مسئله‌ی «خوب» یا «بد» بودن اراده، که خاستگاه پرسش احساس گناه و تقصیر است. همین موضوع است که به رانک امکان می‌دهد تا در یک خلاصه‌سازی بزرگ به بازتفسیر کل معنای تحول این مسئله از شوپنهاور و نیچه تا فروید بپردازد. از نظر رانک ارزش و منزلت شوپنهاور در عینیت بخشیدن به سرشت بد اراده، و ارزش و منزلت نیچه در جدا کردن «اراده از مسئله‌ی احساس تقصیر» است. اما با فروید ما به درک و برداشتی بدبینانه بازمی‌گردیم که در «رانه‌ی مرگ» به سرانجام می‌رسد، که این خود در قرابت با دیدگاه اصلی شوپنهاور قرار می‌گیرد و نیازمند یک تبدیل و تغییر غایی است که مطالبه‌ی رانک است. بنابراین از خلال این مسئله‌ی آزمون‌گونه به جدول عجیبی می‌رسیم که شکل یک تناسب متناوب چهاروجهی به خود می‌گیرد. رانک مدعی است که با فروید همان نسبتی را دارد که نیچه با شوپنهاور داشته است.

او می‌نویسد: «واکنش نیچه به نفی اراده در نظام شوپنهاور تصدیق اراده است؛ به همین سان تئوری فروید نیز، در تقابل با نیچه، بازگشتی است به نوعی بدبینی و نیهلیسم تقریباً شوپنهاوری. شک ندارم که روان‌شناسی اراده [پرداخته‌ی] من ... روزی به نوبه‌ی خود پاسخی به برداشت فرویدی اراده‌ی بد خواهد بود». رانک نقش خود را صریحاً چنین تعریف می‌کند: او «نیچه‌ی فروید» خواهد بود<sup>۱۳</sup>. اما این را نباید همچون نوعی پس‌روی به سوی دیدگاه نیچه‌ای در الگوی پیش‌رونده‌ی اعلام شده دانست: هر چند رانک نیچه را به عنوان «تنها و یگانه روان‌شناس تاکنون»ی بر تخت می‌نشاند، اما به همان روشنی نیز اعلام می‌کند که نیچه نمی‌توانسته مسئله‌ی طرح‌شده را حل کند «زیرا لازمه‌ی این کار تجربه‌ی روان‌کاوی بوده است»، و او را به سختی نکوهش می‌کند که «مخفیانه ... نوعی درجه‌بندی ارزشی را به روان‌شناسی» وارد کرده است.

بنابراین رانک هرگونه خلط موضوع را رد می‌کند. از «روان‌شناسی» آغاز می‌کند و آن را همچنان نگه می‌دارد: برای او اراده پیش از آن که مسئله‌ای اخلاقی ارزشی باشد «یک داده‌ی روان‌شناختی» است. اما شیوه‌ای که او با آن مسئله‌ی «شناخت‌شناسی» را فرموله می‌کند، بیانگرِ داوِ اخلاقیِ متافیزیکیِ اوست: «نخست این که اراده از کجا می‌آید و چگونه در انسان توسعه یافته است؟ سپس این که چرا ما باید اراده را یا همچون چیزی «بد» محکوم یا همچون چیزی «خوب» توجیه کنیم، به جای آن که سرشتِ ضروری آن را بازشناسیم و تصدیق کنیم؟». پرسشی که رانک مطرح می‌کند، درست به خاطرِ اختلاطاش، که وی به همین عنوان آن را به گردن می‌گیرد، تلاقیِ دو پرسش و دو زبانِ برآمده از آرای نیچه و فروید را به طرزِ اعلا ترجمه می‌کند. این که رانک نتواند در نقطه‌ی تلاقیِ انفجاریِ این دو زبان بدون تناقض‌گویی عمل کند، به ارزیابیِ ما از پروژه‌ی خود او بستگی دارد: مهم این است که وی تلاقی‌گاهِ این دو کشتزار را آماده‌ی کشت می‌کند و بی‌شک داوِ اصلی آن را مادیت می‌بخشد. در واقع شاید نیچه و فروید بر سر این پرسشِ آزمون‌گونه، یعنی پرسشی که رانک به زبان خود همچون پرسش مربوط به «خاستگاه و اهمیتِ روان‌شناختیِ اراده» بیان می‌کند، با هم تلاقی می‌کنند تا بهتر از هم تفکیک شوند، یکی با کاویدن آن از طریق رویکرد روان‌شناسانه، دیگری از راه نقدِ اخلاقیات و رانک هم این دو را در پهنه‌ی درمانی که وظیفه‌ی آن را توجیه اراده می‌داند در همگرایی با هم می‌نهد.

اهمیتِ دوگانه‌ی رانک را سرانجام می‌توان چنین خلاصه کرد: از لحاظ تاریخی، همچون صنعتگرِ مهم‌ترین نظام‌مندسازیِ نیچه‌ایسم فرویدیسم؛ از لحاظ دیالکتیکی، و در پیوند با موضوع پژوهش ما، همچون کاتالیزورِ نزدیک‌سازی و آشکارگرِ مفید برای انگشت‌نهادن بر جاهای وقوع این تلاقی، که ما در پژوهش حاضر به مفصل‌بندیِ جزء به جزء درون‌مایه‌های آن خواهیم

پرداخت. از این رو رانک می‌تواند نقش چنین نشان‌دهنده‌ای را مطالبه کند، هم به‌عنوان هم‌اوردِ روانکاوی و پیروِ نیچه، و هم به‌عنوان نماینده‌ی نیچه‌ایسم در کنار فروید، و علیه وی.

چنین است فراگرد پیچیده‌ای که به مدت بیش از نیم قرن رویکرد فروید در برابر نیچه را رقم می‌زند. فراگردی پُر پیچ و خم و چندبُعدی که با این حال در انسجامی تضادمند سازمان می‌یابد که سازه‌های آن را ما بازسازی کرده‌ایم. در ابتدا با **رابطه‌ای شخصی**، که هم غیرمستقیم و هم چندمعناست، سر و کار داریم که از طریق وام‌گیریِ زبانی و نیز نوعی دوری‌جویی بیان می‌شود که به صورت نوعی ممنوعیت در باره‌ی خواندنِ آثار نیچه و حتا نوشتن در باره‌ی نیچه درمی‌آید. در زهدانِ این رابطه‌ی شخصی است که کارِ میانجی‌گری و وساطتِ کسانی شکل می‌گیرد که جریانِ نیچه‌ایسم فرویدیسم را می‌سازند، ترکیبی است از اسطوره، داده‌هایی از تاریخ ایده‌ها، مطالبه و حتا نظام. به گونه‌ای که فروید، به‌عنوان لازمه‌ی این نزدیک‌سازی، رابطه‌ای را که می‌کوشیده از خود دور کند در برابر خود می‌یابد.

پس اکنون باید به آنچه فروید در آثارش از نیچه می‌گوید بازگردیم تا مادیتِ این رابطه را، که ما تاریخ آن را بازسازی کرده‌ایم، در آن بجوییم.



# خواست خوشبختی

اوتورانک

ترجمه‌ی بهروز صفدری

عیسی: من به جهان آمدم تا بر حقیقت گواهی دهم.

پیلاتوس: حقیقت چیست؟<sup>۱۴</sup>

## یادآوری

پژوهشی که اینک به زبان فرانسوی منتشر می‌کنیم برای نخستین بار عنصرِ خواست و اراده را، که عاملی بنیادی در شخصیتِ ماست و تمامی حیاتِ روانی مان را اداره و خلاصه می‌کند، وارد دریافت‌های روان‌شناختی من می‌کند. اگر بنا باشد به موضوع این گزارش پیشاپیش اشاره کنم و بگویم منظورم از لغتِ خواست یا اراده چه بوده است، می‌توانم با تأویلی از سخن دکارت آن را چنین تعریف کنم: **می‌خواهم، پس هستم**. همباز<sup>۱۵</sup> بزرگ اراده، که هم سرور و هم خدمتکار اوست، آگاهی<sup>۱۶</sup> است.

این که این دو نیرو چگونه با رویارویی و در هم تافتن شدن با هم و میل شان به جد شدن از هم موجب بزرگ‌ترین عذاب انسان، یعنی احساس تقصیر، می‌شوند موضوعی است که روایت‌اش در صفحات بعدی این کتاب خواهد آمد.

صافی و فیلترِ عالمانه‌ای که آگاهی بر خواست تحمیل می‌کند باعث می‌شود که این نیرو با آفریدن دو جهانِ متقابل، یعنی حقیقت و واقعیت، دو شاخه شود. به بیان دقیق‌تر، این جا نه چندان با تقابل بل با دو جنبه‌ی متفاوت سر و کار داریم، زیرا این دو برخاسته از یک سرچشمه‌اند و یکی به دیگری تبدیل می‌شود. این کلیت در جنبش دائم است، و همین دیدگاه پویایی است که نمی‌گذارد برای این دو جنبه حد و مرز دقیق تعیین کنیم. بنابراین، برای آن که تثبیت کردن ایده‌هایی که در این جا خلاصه شده به هیچ‌چیز و شکلی کاذب و نادرست به آن‌ها ندهد، شکل خودانگیخته‌شان را نگاه داشته‌ایم، به همان صورتی که در لحظه‌ی اندیشیدن به ذهن مان خطور کرده‌اند.

با این وصف، من با استدعا از بخشندگی خواننده‌ی فرانسوی، که شیفته‌ی روشنی و دقت است، از او می‌خواهم که ناامید نشود! این پژوهش باید زیسته و نه شناخته شود.

# پیش‌گفتار از آنائیس نین

مقدمه

زایشِ فردیت

مهم‌ترین رویداد در زندگی انسان لحظه‌ای است که از منِ خویش آگاهی می‌یابد.

تولستوی

ایده‌های خلاصه‌شده در فصل‌های پیش‌رو یک جمع‌بندی موقت از یک نظریه‌ی امرِ روانی است که بیست و پنج سال پیش در کتاب دوران جوانی‌ام، هنرمند، ارائه کرده بودم. با تداوم و تعمیقِ این دریافت، کم‌کم به یک روان‌شناسی ژنتیک<sup>۱۷</sup> *génétique* و سازنده *constructive* رسیدم که، پس از کارهای روان‌کاوانه‌ام، سرانجام در *روان‌شناسیِ خواست‌متبلور* شد. و همین روان‌شناسی نیز سرانجام بر مبانیِ روان‌شناختیِ نظریه‌ی شناخت و اخلاق چنان روشنایی‌های شدیدی افکند که مرا به *فلسفه‌ی امرِ روانی* رهنمون شد، که در این جا می‌خواهم خطوط عمده‌اش را ترسیم کرده و شرحِ کاربستِ درمانیِ آن را به کتاب دیگری موکول کنم.

من در ابتدا کاملاً تحت تأثیر روان‌شناسیِ ماتریالیستی فروید بودم و دریافت خود را از نبوغِ آفرینش‌گرانه (در کتاب *هنرمند*) در قالب بیولوژیِ مکانیستی، سازگار با ایده‌تولوژی او در زمینه‌ی علوم طبیعی، ارائه کردم. اما از آن زمان به بعد، با تجربه‌اندوزی، این امکان را یافتم تا همان مسائل عام انسانی را به زبانی دست‌یافتنی‌تر بیان کنم. لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی این تحول را انتشار

روان‌زخم تولد، در ۱۹۲۳، رقم زد که در آن در تقابل با تکانش آفرینش‌گری فرد، به صورتی که در هنرمند بررسی کرده بودم، آفرینش خود فرد را قرار دادم؛ آفرینشی نه فقط جسمانی بلکه همچنین روانی، گونه‌ای تجربه‌ی باززایی و تکرار تولد که من از دیدگاه روانی به آن همچون کنش آفریننده‌ی انسان می‌نگرم. زیرا در این کنش چیزی هست متفاوت از تولد فرد، و آن بیرون آمدن من روانی از من جسمانی است؛ انسان در این کنش هم آفریننده و هم آفریده است، یا به بیان درست‌تر، آفریده‌ای است که به آفریننده و در شکل ایده‌آل آن، به آفریننده‌ی من خویش، شخصیتِ خویش تبدیل می‌شود.

زایشِ فردیت، آن‌گاه که همچون پیامدِ روان‌شناختیِ روان‌زخم تولد و زایش نگریسته شود، نیازمند شیوه‌ی بررسی و شیوه‌ی ارائه‌ی متفاوتی است. نقطه‌ی عزیمت من در روان‌زخم تولد تفسیر جدیدی از تجربه‌ی معین موقعیتِ درمانی بود. همانند رویکردم در هنرمند، در این کتاب نیز کوشیده بودم این تجربه را به کلیتِ امرِ انسانی و تمدن بسط دهم. امروز برعکس، دریافت‌ام بر ایده‌ی کلیتِ امرِ انسانی، چه بسا کیهانی، روحی، متکی است و می‌کوشد تا همه‌ی نمودهای آن را در کانونِ نوعی فردیت گردآورَد. منظور نه فروکاستنِ امور عام و فرافردی به چیزی شخصی و انضمامی، و نه توضیح یکی با دیگری است. حتا اگر چنین به نظر رسد، حتا اگر گاهی به وسوسه‌ی چنین اقدام‌هایی نیز کشانده شده باشم، نیتِ این پژوهش به هیچ رو چنین نبوده است؛ برعکس، بر آن بوده تا هر دو جهانِ کلان‌کیهان (ماکروکوسم) و خردکیهان (میکروکوسم) را به موازات هم بنشانند و تا جایی که ممکن است نشان دهد که این دو چگونه به هم وابسته‌اند و نسبت به یکدیگر واکنش دارند. طبیعی است که چنین برنامه‌ای ارائه‌ی ملاحظاتی در باره‌ی تاریخ تمدن‌ها را ناگزیر می‌سازد، ولو به این منظور که همبازِ عظیم فرد را، در برخی از نمودهای شاخص آن، نمایان گرداند.

اما کار اساسی در توسعه‌ی روان‌شناسیِ تکوینی تعریف کردنِ بازیگر و

تماشاگر اصلی، یعنی من فردی، در نقش دوگانه‌ی اوست. این نقش دوگانه فقط در این نیست که همزمان بازیگر و ناظر خویش است، بلکه در چیزی بیش از این است. برای انسان متمدن محیط زندگی دیگر واقعیت طبیعی، آن رقیب و هم‌اورد بیرونی و برخوردار از توانی حقیقی، نیست؛ بل واقعیتی مصنوعی است که خودش خلق کرده که ما اشکال بیرونی و درونی آن را تمدن می‌نامیم. انسان متمدن حتا وقتی علیه بیرون مبارزه می‌کند با رقیب و حریفی «طبیعی» درگیر نیست؛ در اصل او با خودش درگیر است، با چیزی که خودش آفریده، آفرینشی که به‌ویژه در رسوم و سنت‌ها، در اخلاق و قراردادها، در نهادهای اجتماعی و فرهنگی بازتاب یافته است. این پدیده برای درک روابط انسان با جهان بیرون و با هم‌نو‌عانش اهمیتی بنیادین دارد. روان‌شناسی ماتریالیستی فروید به‌خصوص تأثیری را برجسته می‌کرد که مجموعه‌ی عوامل بیرونی، که می‌توان آن را محیط نامید، بر توسعه‌ی فرد و شکل‌گیری منش او دارد. در همان زمان در کتاب *هنرمند من* در مقابل این اصل زیست‌شناختی، **اصل روحی و معنوی** را، که برای توسعه‌ی آن‌چه به معنای **اخص کلمه انسانی** است اهمیت فراوان دارد، قرار دادم. ایده‌ای که به نظر من پایه و اساس این اصل است این است که جهان درون‌ذهنی<sup>۱۸</sup> که برآمده از بیرون است ( و از راه همذات‌پنداری درون‌فکنی شده) طی زمان به توانی مستقل تبدیل شده که به نوبه‌ی خود به بیرون فرافکنی می‌شود و در پی تأثیرگذاری بر بیرون و تغییر دادن آن به قصد هم‌نو‌سازی کامل‌تر دنیای درون و برون انسان است.<sup>۱۹</sup> چنین پدیده‌ای در مجموع مبنای خلق و آفرینش است که در تقابل با انطباق قرار دارد و باید همچون پدیده‌ای از جنس خواست و اراده نگریسته شود. در آن‌چه در پی می‌آید خواهیم کوشید به‌ویژه نشان دهیم چگونه روان‌شناسی خواست و اراده تعین‌های روان‌شناختی این پدیده و عوامل پویای آن را در نظر می‌گیرد و درمی‌یابد.

این ایده که فرد بر محیط اثر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد دربرگیرنده‌ی

ایده‌ی آفرینش ( سنخ و تیپ هنرمند) است، ایده‌ای که در جهان فرویدی هیچ جایی نداشت چرا که همه‌ی نمودهای فردی از دیدگاه فرویدی واکنش‌هایی علیه تأثیرات اجتماعی یا غریزه‌های بیولوژیک هستند و بنابراین به عواملِ برون‌فردی تقلیل می‌یابند. از نظر فروید فرد در کنه وجودش، (نهاد)<sup>۲۰</sup>، تابع قوانینِ سترگِ طبیعت است (اسیرِ ناگزیریِ تکرار)، و در چنین حالی کاراکتر و منشِ شخصی او را انبوه «همذات‌پنداری‌ها»یی تشکیل می‌دهند که پایه‌شان «فرامن» پدرمادری است. شاید در نگاهی کلی در مورد میانگین انبوهه‌ی آدمیان چنین باشد؛ اما با چنین دیدی نمی‌توان گونه‌ی یا سنخ آفریننده را توضیح داد، سنخی که که من در همان زمان در کتاب *هنرمند، آدم* «روان‌نژند» را نیز، که نمونه‌ی ناکام هنرمند است، در رده‌ی آن جا داده بودم. حال می‌خواهم در این نگاه سریع، به طور موقت به تعریفِ سنخ آفریننده بسنده کنم: موجودی برخوردار از استعداد (استعدادی که باید تعریف شود) استفاده از عواملِ غریزی ابتدایی به منظور یک آفرینش ارادی، همچنین قادر به پیش‌راندن توسعه‌ی قوای عالی خود فراسوی همذات‌پنداری‌های اخلاقی فرامن پدرمادری برای تشکیل ایده‌ئال و آرمانی که آگاهانه این خواست و اراده را در جهت شخصیت هدایت می‌کند و بر آن مسلط است. آنچه در این میان اساسی است این است که سنخ آفریننده ایده‌ئال و آرمانش را از منبع خویش برمی‌کشد و آن را با عواملی که نه جزو داده‌ها بلکه گزینه‌های اوست شکل می‌دهد و آگاهانه در پی واقعیت‌بخشیدن به آن است.

در این سنخ، ضمیر من یا خود بُعدی بس توسعه‌یافته و آفریننده پیدا می‌کند؛ که نزد فروید بین دو نیروی مغلوب‌ناشدنی به‌نوعی گیر افتاده بود: نهاد درونی و فرامن برآمده از بیرون، که من چیزی جز ابزار منفعلانه‌ی آن‌ها نبود. از یک سو لیبودی نهاد آن را سوق می‌داد و پیش می‌راند و از سوی دیگر عوامل اخلاقی برآمده از پدرمادر بازدارنده‌ی آن می‌شد و آن را به ارزشی

ناچیز فرومی کاست که تقریباً فاقد کارکردی خاص خود بود و جبراً خواست و اراده‌ای برای آفریدن یا حتی صرفاً دنبال کردن آگاهانه‌ی طرحی را نداشت. حال آن‌که، من فرد یکسره چیزی دیگری متفاوت از صحنه‌ی ستیز دائم میان این دو نیروی بزرگ است. این من نه فقط پشتیبان ارزش‌های برتر است، حتا اگر این ارزش‌ها بر پایه‌ی همذات‌پنداری‌های با دیگران ایجاد شده باشند، بلکه همچنن نماینده‌ی زمانمند و دنیوی نیروی کیهانی اولیه است، فارغ از این که چه نامی بر این نیرو بگذاریم: سکسوالیته، لیدو یا نهاد. هر چه نمایندگی این نیرو از طریق من گسترده‌تر باشد نیرومندی این من بیشتر است: همین نیرومندی نیروی اولیه را که در وجود فرد نمایندگی می‌شود ما خواست و اراده می‌نامیم. این خواست وقتی به اراده‌ی خلاق و آفریننده تبدیل می‌شود که از طریق من فرد به عرصه‌ی فرمان می‌رسد و آرمان‌های خودش را در آن می‌آفریند؛ آرمان‌هایی که هر چند در تحلیل نهایی برخاسته از نهاد فرد هستند، اما به‌یقین از بیرون نمی‌آیند. این برایمان روشن می‌کند که چرا من در هر آفریننده‌ای، از هر نوع که باشد، بسیار نیرومندتر از من در یک آدم متوسط است، آن‌چنان که نمونه‌اش را نه فقط در انسان نابغه بلکه همچنن در آدم روان‌نژند، که بیش‌پروردگی من او موجب روان‌نژندی شده، می‌بینیم. وجه تمایز سنخ آفریننده، که روان‌نژند پایین‌رده نمایانگر گونه‌ی ناکام آن است، نه فقط ساز و برگ غریزی نیرومند او بلکه همچنن نوع بسیار خاصی از پرداخت و پرورش این ساز و برگ است که نتیجه‌ی اصلی آن تشکیل آرمانی برآمده از خویش ( بنیان‌یافته بر ساز و برگ غریزی خودش) می‌باشد، که صورت منفی‌اش را در تولید مرض‌نشانه‌های روان‌نژدانه می‌یابیم. فرد روان‌نژند بازدارندگی‌هایش را علیه توان من غریزش تقویت می‌کند تا جایی که سرانجام هرگونه قابلیت خواستن و عمل کردن را از دست می‌دهد، حال آن‌که در فرد خلاق و آفریننده یک ترانهش یا جابه‌جایی غریز رخ می‌دهد که به‌طور کیفی متفاوت است؛ این

ترانهش از لحاظ روانی از طریق شکل‌گیری یک آرمان و ایده‌ئال شخصی نمود می‌یابد که تأثیر آن در همان لحظه در کارِ خودآگاهانه‌ی خواستِ آفرینش‌گرانه حس می‌شود. تواناییِ کارِ آفریننده را فقط از این راه می‌توان توضیح داد؛ ایده‌ی بی‌رمق و بی‌جلای و الایش یا تصعیدِ روانی sublimation، که به زندگی شیخ‌گونه‌اش در روانکاوی ادامه می‌دهد، از عهده‌ی این توضیح بر نمی‌آید. به نظر ما می‌توان این‌گونه گفت که برخی از نمودهای غریزی در انسان گاهی فقط بازتابِ ضعیف و نابسنده‌ی چیزی هستند که نیروی آفرینش‌گرِ اراده خواهان آن است. به بیان دیگر، این نمودها محصولات فانتزی نیستند که جانشینِ واقعیتِ دست‌نیافتده می‌شوند؛ برعکس، کلِ واقعیتِ دست‌یافتنی چیزی جز جبرانِ کم‌رنگِ اراده‌ی پایان‌ناپذیر نیست.

بنابراین درکِ روان‌شناختیِ سنخِ آفریننده و گونه‌ی ناکام آن، روان‌نژند، به ما نشان می‌دهد که باید من را نه فقط همچون صحنه‌ی نبرد میان غریزه‌ها (نهاد) و بازدارندگی‌ها (فرامن) در نظر گرفت، بلکه همچنین باید پشتوانه‌ی خودآگاهانه‌ی نوعی گرایش به بالاروی، نماینده‌ی خودمختارِ خواستن و بایستن، به‌مثابه آرمانِ شخصی را در آن دید. نخستین تئوریِ فرویدی در باره‌ی «تحققِ میل» بیشتر به چنین شناختی نزدیک بود تا آموزه‌ی بعدی او در باره‌ی «غرایز»، که یک ترانهش‌زیست‌شناختیِ صرف در موردِ امیالِ «ناخودآگاه» بود. می‌توان در «میل» فرویدی همان اراده‌ی قدیم روان‌شناسانِ مکتبی را، هر چند تا حدودی در لباسِ مبدلِ فلسفه‌ی رمانتیکِ طبیعت، به آسانی بازشناخت؛ حال آن‌که، همان‌طور که در کتاب هنرمند شرح دادم، میلِ ناخودآگاه در واقع به رانشیِ غریزی مربوط است که بعدها حتا به «نهاد» فرافردی نسبت داده شد. و، خودِ فروید هم سرانجام در کتاب من و نهاد مجبور شد این را بپذیرد که، گرایشِ خودآگاهانه‌ی من به تحققِ میل که بهترین کلمه برای تعریفِ آن همان اراده است دارای بُرد و دامنه‌ای است بسیار بزرگ‌تر از آن‌چه او اذعان داشته،

و در همان حال گرایشِ غریزی در انسان دارای دامنه‌ای است کمتر از آنچه او فکر می‌کرده؛ زیرا این گرایش توسط قوای نیرومند فرامن بازداشته می‌شود، و من اضافه می‌کنم که از طریق تشکیل یک آرمان شخصی هدایت می‌شود. این را در پدیده‌ی رؤیا نیز، که فروید گرایش به تحقق میل را در آن کشف کرد، به‌وضوح می‌بینیم. گاه امیالِ خودآگاهِ روز آن قدر نیرو دارند که بتوانند در طول خواب تحقق یابند، حال آن که امیالِ ناخودآگاه، که گفته می‌شود قوی‌تر اند (گرایش‌های غریزی)، تقریباً هر بار با موانع اخلاقی (به قول فروید، سانسور) ی‌سد می‌شوند که خوابِ نگهبانی‌شان را برنداشته است.

چه بسا روان‌کاوی می‌توانست با در نظر گرفتن همه‌ی این داده‌ها و ملاحظات از پُربهادادن به واداشتگیِ ناخودآگاهانه در انسان، و کم‌بهادادن به من ارادی و آگاهانه‌ی او اجتناب کند؛ اما نوعی اجبارِ روانی، که بسیار فراتر از روان‌شناسی فردی آفریننده‌ی آن [فروید] بود، مانع چنین روندی شد. پیش از بررسیِ خاستگاه و سرشتِ این اجبار، مایل‌ام به‌طور خلاصه بگویم که چرا در این جا از لغتِ اجبار استفاده می‌کنم. تمامی روان‌کاوی، چه از لحاظ نظری و چه عملی، بزرگداشتی، در نوع خود بی‌همتا، از آگاهی و از توانِ آن است؛ این نکته را قبلاً در کتاب *هنرمند نشان داده بودم*. حال آن‌که فروید آموزه‌ی خود را «روان‌شناسیِ ناخودآگاهی» می‌نامد و خواهان حفظ چنین دلالتی است. و این دلالت به نوعی مصداق هم دارد؛ اما به تدریج که این آموزه به آموزه‌ی ناخودآگاهی تبدیل می‌شد دیگر نمی‌توانست روان‌شناسی باشد. کم‌کم آموزه‌ی ناخودآگاهی به نوعی بنیانِ بیولوژیکِ روان‌شناسی تبدیل شد که من در کتاب *هنرمند کوشیدم آن را از همین منظر معرفی کنم*؛ در مقابل، سازوکارهای دگرذیبی فرامن در این آموزه تشکیل‌دهنده‌ی پایه‌ای برای مَنش‌شناسی (caractérologie) شدند. و در عرصه‌ی خاص روان‌شناسی، رفتارِ آموزه‌ی یادشده با «من» خودآگاه، و خواستن‌ها، بایستن‌ها و جسمندی او، کم‌وبیش

خصمانه بود و آن را تقریباً یکسره زیر قیومتِ نیروهای فرافرادی «نهاد» و «فرامن» قرار داد. دست‌کم در تئوری! زیرا در پراتیک و عمل، روان‌کاوی چیزی نیست جز تمجید و بزرگداشتِ توأنِ خودآگاهی: هم به لحاظ ارزشِ درمانی آن، چرا که روان‌نژند از راه آگاهی یافتن از انگیزه‌های ناخودآگاهانه‌اش است که درمان می‌شود؛ هم به لحاظ ارزشِ فرهنگی آن، که من آن را در کتاب *همزمند* همچون گسترشِ عظیمِ خودآگاهی در توسعه‌ی بشریت معرفی کردم؛ و سرانجام به لحاظ ارزشِ علمی آن، چرا که خودآگاهی نوعی شناخت و دانش در باره‌ی بخشی از ناخودآگاهی، یعنی طبیعت، است.

پیش از بررسی این موضوع که چنین تناقضی میان تئوری و داده‌های مبانی آن و نیز نتیجه‌گیری‌های حاصل از آن چگونه به وجود آمد، به صورت خیلی خلاصه به عواملی اشاره می‌کنیم که روان‌کاوی به آن‌ها کم‌بها داده است. نخست اهمیتِ درونِ مستقل از بیرون؛ سپس اهمیتِ خواست و اراده‌ی آفرینش‌گر و سرانجام اهمیتِ وظیفه [بایستگی]ی خودآگاهانه. حالا دیگر می‌دانیم که این همه‌ی این عوامل پیوند تنگاتنگ با یکدیگر دارند، به‌طور متقابل یکدیگر را مشروط می‌سازند، و به یک معنا معرّفِ یک چیز اند. نقطه‌ی شروع برای ما درون بود، درونی که نخست بیرون بوده و سپس درونی شده است، و نماینده‌ی آن، هم برای ما و هم برای فروید، «فرامن» است چرا که از هویت‌سازی (همذات‌پنداری)ها تشکیل شده است. حالا اگر «نهاد» را نیز، که به یک معنا فرافرادی است چرا که متعلق به آن نوعی است که یونگ «ناخودآگاهی جمعی» یا نژادی می‌نامد، بخشی از این بیرون بدانیم آن‌گاه آن‌چه به‌عنوان هسته‌ی خاصِ فردی باقی می‌ماند همان «من» است که ما آن را نماینده‌ی خواست و اراده‌ی خلاق و آفریننده، یا به‌طور کلی‌تر، نماینده‌ی شخصیتِ خودآگاه دانستیم. همین که توان این هسته بازشناخته شود و روان‌کاوی این توان را نخست بازشناخته بود و سپس نفی‌اش کرد چشم‌اندازهای وسیع‌تر و جالب‌تری در برابر ما گشوده

می‌شود که روان‌شناسی قدیم هر چند به اهمیت اراده‌ی خودآگاهانه پی برده بود نمی‌توانست کمترین تصویری از آن داشته باشد زیرا هیچ شناختی از نگرش دینامیک نداشت؛ روان‌کاوی هم به رغم شناختن این هسته چیزی جز یک نیروی بیولوژیک صرفاً غریزی در آن نمی‌دید؛ و ما امروز به آن همچون توان آفرینش گرانه‌ی فردی می‌نگریم.

حاصل این نگرش پیش از هر چیز امکان پژوهاک‌یابی خلاقانه‌ی این اراده‌ی تقویت‌شده‌ی شخصی بر «نهاد» غریزی موروثی است. از سوی دیگر، اشکال «فرامن» نیز به نوبه‌ی خود از آرمان شخصی آفریده‌شده تأثیر می‌پذیرند. پیامد نخست ما را به سوی مهم‌ترین، و نیز تاریک‌ترین، قلمرو تمامی روان‌شناسی یعنی قلمرو زندگی عاطفی می‌برد، در حالی که پیامد اراده‌ی شخصی همه‌ی پدیده‌های والایش، همه‌ی جنبه‌های معنوی در معنای وسیع کلمه را دربر می‌گیرد. خلاصه، در این جاست که ما وارد قلمرو واقعی روان‌شناسی می‌شویم، قلمرو خواستن و بایستن صرفاً معنوی و نه بیولوژیکی یا اخلاقی، قلمرویی بدون هیچ اجبار فرافردی، قلمرو «آزادی» به معنای متافیزیکی‌ای که کانت برای آن قائل شده بود، یعنی فراسوی هر گونه تأثیر و نفوذ بیرونی. روان‌کاوی به مسئله‌ی زندگی عاطفی جز به‌طور سطحی نپرداخت؛ زیرا احساس‌های «ناخودآگاهانه»، که بنا بر فرض روان‌کاوی در همخوانی با امیال «ناخودآگاه» بودند، به همان آسانی امیال قابل تقلیل به زندگی غریزی نبودند. در غیاب توضیحی بهتر، شاید بتوان پذیرفت که عواطف یا حال‌مایه‌ها affects با این‌گونه احساس‌های ناخودآگاه همخوانی دارند؛ اما این امر همچنان انکارناپذیر است که تمامی سپهر احساسی، با درجه‌بندی ریزه‌تفاوت‌هایش، پدیده‌ای است که مانند کل وجود انسان پدیده‌ای مربوط به خودآگاهی است. این‌جا می‌توان تعریف فروید از خودآگاهی را پذیرفت: «اندامی از حواس که کارش دریافت حسی کیفیات روانی است». محتمل است که پیش‌ترها خودآگاهی فقط حسی برای

حس کرد [دریافتِ حسی] کیفیاتِ بیرونی بوده باشد (روان‌شناسیِ حسّانی)، وانگهی هنوز هم چنین است؛ بعدها کارکردِ دریافتِ حسّانیِ کیفیاتِ درونی نیز به آن افزوده شد؛ درجه‌ی بعدی توسعه آن را تبدیل به اندامِ مستقلی کرد که از فعالیتِ ویژه به منظور تسلط بر بخشی از جهان‌های درونی و بیرونی برخوردار است. سرانجام، خودآگاهی به ابزاری برای مشاهده [رصد، نپاهش] و شناختِ خویشتن (آگاهی از خود) تبدیل شد؛ و به همین عنوان، در روان‌کاوی، و در روان‌شناسیِ اراده که ادامه‌دهنده‌ی روان‌کاوی است، به عالی‌ترین درجه‌ی رشد و شناختِ خویشتن می‌رسد. بنابراین توانِ افزایش‌یافته‌ی خودآگاهی به «من» فردی اجازه می‌دهد که خود را نه تنها از سلطه‌ی نیروهای طبیعی پیرامونش، بلکه از اجبارِ بیولوژیکیِ تکرار «نهاد» موروثی نیز آزاد سازد؛ همزمان، به یمنِ شکل‌گیری یک آرمان و ایده‌ئال، تأثیر مثبتِ خود را بر توسعه‌ی «فرامن» و نهایتاً، بر جهانِ بیرونی بیش از پیش محسوس می‌سازد، یعنی بر جهانی که نیروی آفرینندگی او در آن به عمل در می‌آید و تغییر و دگردیسیِ آن توسط انسان در درون او و در رشدِ درونی‌اش بازتاب می‌یابد.

پس به این ترتیب ما از اراده به آگاهی برگشتیم؛ زیرا قصدمان این است که در قلمرو روان‌شناسی بمانیم. هر چند که اراده با هر برداشتی که از این لغت داشته باشیم برای برانگیختن عمل، احساس و اندیشه در فرد، بسیار مهم و بنیادی است، اما به یقین می‌توان گفت که ما به این پدیده‌ها جز از راه آگاهی نمی‌توانیم پی ببریم. در چنین معنای عمیقی است که ضرورتاً هیچ روان‌شناسی دیگری جز روان‌شناسیِ آگاهی نمی‌تواند وجود داشته باشد. حتا فراتر از این! روان‌شناسی نمی‌تواند جز به صورت روان‌شناسیِ آگاهی در مراحل، اشکال و تفاوت‌های ظریفِ توسعه‌ی آن وجود داشته باشد. ما در ادامه‌ی این بررسی به موضوعِ نسبیّتِ نه فقط شناختِ آگاهانه، بلکه همچنین نسبیّتِ همه‌ی پدیده‌های آگاهی خواهیم پرداخت. مهم فعلاً طرح مسئله است: ما عواملِ فعالِ زندگیِ روانی‌مان

را هرگز جز به واسطه‌ی آگاهی نمی‌توانیم درک کنیم؛ حال آن‌که این آگاهی نه ثابت است، نه دائم و نه تغییرناپذیر. و این خود منشاء دشواری‌های پُرشماری است که نشناختن آن‌ها هر گونه روان‌شناسی را ناممکن می‌سازد و شناخت آن‌ها اساسی‌ترین کار این علم است. این دشواری‌ها نخست به این علت‌اند که ما پدیده‌های اراده را جز به واسطه‌ی آگاهی درک و دریافت نمی‌کنیم؛ دوم این که این آگاهی هیچ نقطه اتکای محکمی به نحوه‌ی ملاحظه‌ی این پدیده‌ها در اختیار ما نمی‌گذارد، زیرا این ملاحظه پیوسته تغییر می‌کند، جابه‌جا و وسیع‌تر می‌شود؛ این ما را به سومین، و شاید مهم‌ترین نکته می‌رساند، و آن این است که ما این نوسان‌های پدیده‌ی آگاهی را جز به وسیله‌ی نوعی **فراآگاهی**، که ما آن را آگاهی از خویش [خودآگاهی] می‌نامیم، نمی‌توانیم ملاحظه کنیم.

همین‌که به یاد بیاوریم که پدیده‌های اراده به میزان بسیار گسترده‌ای تعیین‌کننده‌ی خود آگاهی اند یا دست‌کم بر آن تأثیر می‌گذارند، این دشواری‌ها به مراتب پیچیده‌تر می‌شوند. تنها تصور ناچیزی که می‌توانیم از این پیچیدگی عظیم داشته باشیم با گفتن این نکته میسر است که ما دائماً در حال تفسیر و بازتفسیر به سر می‌بریم: اراده، در سطوح مختلف‌اش، پیوسته در حال تفسیر آگاهی است، آگاهی‌ای که به احتمال زیاد، خودش در اصل پدیده‌ای از اراده، ابزاری برای تحقق خواست بوده است، پیش از آن‌که نخست به مرتبه‌ی توانی آگاه از خویش برسد که خواست را کنترل می‌کند، و نهایتاً به فراآگاهی تحلیل‌گرانه‌ای تبدیل شود که به نوبه‌ی خود پیوسته اراده و پدیده‌هایش را تفسیر می‌کند تا آن‌ها را، در هر لحظه، به خدمت منافع‌اش درآورد. بنابراین، برای پرداختن به روان‌شناسی به معنای درست کلمه باید از روی آوردن به یک تئوری جدید به منظور فراگذشتن از این فرایندهای تفسیری دائم و متقابل پرهیز کرد. هر گونه تئوری در پی آن است که فقط با یک رویکرد، که همچون رویکردی دائم، پایدار و «حقیقی» نگریسته می‌شود، با صدها اقدام تفسیری

خودانگیزه که برآمده از اراده و آگاهی اند مقابله کند. حال آن که، همان طور که دیدیم، هیچ چیز غیرروان شناسانه‌تر از این کار نیست، زیرا دگرگونی و تغییرپذیری تفسیرهای ممکن در ذاتِ فرایندهای روانی است. سماجت و وسواسِ تئوری صرفاً پاسخی است به میلِ یافتنِ نقطه اتکاییِ محکم، مبنایی ثابت، و استراحت و آرامشی در بطنِ گریزپاییِ زندگیِ روانی.

آیا گریختن از چنگِ این وسواسِ تفسیرگری امکان‌پذیر است، یا نمی‌توان دست‌کم برای لحظه‌ای بیرون از آن استراحت کرد؟ آن چه به یقین می‌توان گفت این است که از راه تحلیل و واکاوی<sup>۲۱</sup> تاریخی یا ژنتیک نمی‌توان به آن رسید.

زیرا آخرین عناصری که از این طریق به آن‌ها می‌رسیم همواره خودشان پدیده‌هایی تفسیری اند؛ و افزون بر این، جست‌وجوی تحلیلی این عناصر به ناگزیر طعمه‌ی همین جنونِ تفسیرگرانه هم در مورد آگاهی و هم در مورد اراده خواهد بود. بنابراین، از دیدگاه روان‌شناختی، چاره‌ای جز بازشناختن و قبولِ این دشواری‌ها نداریم. شاید کماکان بتوانیم سعی کنیم این نکته را بفهمیم که چرا باید چنین باشد. این است آن مسئله‌ی روان‌شناختیِ ناب که فراسوی آن بلافاصله نوعی از تفسیر آغاز می‌شود که ما آن را، به وسیع‌ترین معنای کلمه، شناخت می‌نامیم. این شناخت به هیچ‌رویک فهم تفسیری نیست؛ بلکه تجربه‌ای بی‌واسطه و بلافاصله است، شکلی از آفرینش که شاید والاترین، و به یقین خطرناک‌ترین نوعی باشد که انسان قادر است بیافریند زیرا نهایتاً می‌تواند به رنج بینجامد هنگامی که به جای تصدیقِ شادمانه‌ی زندگی آن را سد کند. همین تباین میان شناخت و تجربه است که به مسئله‌ی «حقیقت یا واقعیت»<sup>۲۲</sup> می‌انجامد که که ما در صفحات بعد آن را بررسی می‌کنیم. در تقابلِ حالاتِ روحیِ بس دلخواهی مانند «خوشبختی و رهایی» ما سرانجام همین نقش دوگانه‌ی آگاهی یا شناختِ آگاهانه را، که سرچشمه‌ی هر شادی و هر رنجی است، بازخواهیم یافت.

در این مقدمه می‌خواهم مسئله را به‌درستی مطرح کنم و اهمیت شناخت در فهمیدن زندگی روانی‌مان را خاطر نشان سازم. همان‌گونه که پیش‌تر آمد، ما سعی کردیم راهی برای گریختن از چنگ اجبار تفسیرگرانه‌ای بیابیم که در آن اراده و آگاهی یکدیگر را شکنجه می‌کنند. این چنین شناختی، بیش از هر نوع دیگری، شایسته‌ی نام فلسفه است زیرا کوشش آن نه فقط به سوی این یا آن محتوا بلکه به سوی ذات و جوهر پدیده‌ها معطوف است. فیلسوف نیر مانند هنرمند یا مؤمن صرفاً از منبع شخصیت خودش مایه نمی‌گیرد. آنچه در همه به اشکال مختلف نمود می‌یابد چیزی است که توأمان فرافردی، بدوی، کیهانی است و دارای ارزش عام انسانی یا جهان‌شمول است. چنین است که با مسئله‌ی مشکل مواجه می‌شویم، که از دیدگاه روان‌شناختی مسئله‌ی اصلی است. این در حالی است که در فرد آفریننده، انسان دارای نبوغ، آنچه نمود می‌یابد، آنچه کم و بیش خودآگاهانه می‌شود، تنها بخشی از عنصر ابتدایی نیست، بلکه به همان اندازه نیز امری فردی و شخصی است، و گستره و درجه‌ی عمومیت شناخت به نسبت و مقدار این دو عنصر [ابتدایی و فردی]، و نیز به آمیختگی و تأثیرشان یکدیگر بستگی دارد. به هر صورت، فرد به مصاف این خطر، یا دست‌کم این آزمون، وسوسه و چالش، می‌رود که امر کلی و جهان‌شمول را، که در او خودآگاهانه شده است، بنا بر رشد و توسعه‌ی شخصیت‌اش تفسیر کند، یعنی، به زبان روان‌شناسی، می‌کوشد [وسوسه و برانگیخته می‌شود] تا بیانی از اراده‌ی خودش، و نه اجباری فرافردی، را در آن ببیند. چنین است روان‌شناسی «جهان‌بینی» (Weltanschauung). اگر هر تئوری، در مجموع، وسیله‌ای است برای گریختن از چنگ شک و تردیدی که در هر تفسیری نهفته است، این روان‌شناسی، برعکس، نمایان‌گر تجربه‌ی آفرینش‌گرانه‌ی بی‌واسطه و بلافاصله، نه فقط در مورد خود فرد بلکه در مورد کیهان نمودیافته در اوست. این‌جا نیز، در قله‌ی رفیع آگاهی انسانی و بیان آفرینش‌گرانه‌ی آن، ما با همان

ستیزمندی بنیادی میان اراده و اجبار رو به روییم که از خلال کلِ فرگشتِ بشر و بیدارشدنِ آگاهی‌اش، در اشکال گوناگون ادامه یافته است. این ستیزمندی هر بار فقط در وجودِ فردِ آفریننده است که نمود می‌یابد، و بهترین توضیح آن به نظر ما این است: در وجود انسان است که طبیعت بیش از پیش به خودش آگاهی می‌یابد، و انسان همزمان با کسبِ شناختِ عمیق‌تر (که ما آن را ایجادِ فردیت یا فردیت‌یابی می‌نامیم)، به جست‌وجوی آزادسازیِ بیش از پیش خود از حیاتِ بدوی می‌پردازد. بنابراین، در هر درجه از توسعه، آنچه پیوسته از سر گرفته می‌شود مبادرتِ فرد به جداییِ متشنج و مداوم‌اش از جمع است: من با کمال میل این فرایند را زایشِ همواره خاتمه‌ناپذیرِ فردیت می‌نامم. زیرا سرتاسرِ رشد و توسعه، از غریزه‌ی کور تا اراده‌ی آگاهانه، و تا شناختِ آگاهانه از خویش، به رشته‌ی ناگسیخته‌ای از زایش‌ها، باززایی‌ها و زایش‌های نو می‌ماند که از به دنیا آمدنِ کودک توسط مادرش تا تولدِ فردِ بیرون‌آمده از توده، تا تولدِ اثرِ آفریده‌شده توسط فرد، و سرانجام زایشِ شناخت، به مثابه فرزندِ اثر، را در بر می‌گیرد.<sup>۲۳</sup>

چنین است که تقابل میان اراده و آگاهی، که ما آن را بسترِ مسئله‌ی روانی، در معنای تمام‌عیارش، دانستیم، به گونه‌ای در همخوانی با تباینِ بیولوژیکی است که میان تولیدمثل و تولد وجود دارد. به هر صورت، ما در همه‌ی این پدیده‌ها، تا بالاترین قله‌ی معنوی، با این مسائل مواجه‌ایم: پیکار و دردِ تولد، جدایی از کلیتِ جهان، و آمیختگی‌شان با لذت‌ها و حظِ تولدمثل، آفریدنِ یک عالم و کیهانِ فردی، چه فرزندی زاده‌ی تنِ ما باشد و چه اثری زاده‌ی توانِ آفرینندگی یا فردیت معنویِ ما. در اصل، مسئله همیشه این است و این خواهد بود: کنشی برخاسته از اراده و خواستِ ما، آرزوی درونیِ آزادی، و این که چگونه با این کنش به مصافِ اجبارِ بیرونیِ واقعیت می‌رویم.

## پی‌نوشت‌ها:

## 1. Le Coq-Héron, n° 182 (2005)

۲. برگرفته از:

Dictionnaire Nietzsche, Céline Denat, Patrick Wotling, ellipses, 2013.

۳. ترجمه‌ی لفظی اصل لاتین، از کتاب هفتم انه‌اید: «اگر نتوانم سمت و سوی اراده نیروی‌های برین را تغییر دهم، پس به سوی رودخانه آکرون راهی خواهم شد». (آکرون، نام رودخانه‌ای در جهان زیرین، بازنمود دوزخ)

۴. عبارت آلمانی Umwerthung aller Werthe (در املا‌ی قدیمی آلمانی، و بدون حرف h در املا‌ی جدید) در آثار و اندیشه‌ی نیچه جایگاهی کلیدی و بنیادی دارد. به طور کلی Wert به معنی ارزش، و Wertung ارزش‌گذاری و ارزیابی است که با پیشوند پرمعنای Um معنایی نزدیک به دگرگونی و بازگونی و تبدیل ارزش می‌گیرد. این کلمه را در فرانسوی اغلب با دو معادل renversement (بازگونی) و transvaluation (تراارزش‌گذاری، تبدیل ارزش) ترجمه کرده‌اند. زیرا پیشوند trans، به معنی ترا، فرا، عبور از، گذر، معنایی نزدیک به پیشوند Um در زبان آلمانی دارد. از آن‌جا که من در متن‌های دیگر کلمه‌ی transmutaion را، که در کیمیاگری نیز کاربرد دارد، تبدیل سرشت ترجمه کرده‌ام، این‌جا نیز معادل تبدیل ارزش را پیشنهاد می‌کنم. می‌توان به معادل ارزش‌گذاری (در قیاس با ارزش‌گذاری) نیز اندیشید، گذشتن از یک ارزش و تبدیل آن به ارزشی دیگر. داریوش آشوری گاه معادل «بازسنجی» را برای آن به کار برده است.

۵. این فورمول را نیچه از تاریخ پیش‌گفتار غروب بت‌ها به کار می‌برد. هم‌چنین نک. آفروریسم ۶۲ در دجال: «از امروز به بعد؟ تبدیل ارزش همه‌ی ارزش‌ها!...» این نوشته در ذهن نیچه اولین بخش از کتابی است که قرار بود عنوان‌اش تبدیل ارزش همه‌ی ارزش‌ها باشد و از تاریخ تابستان ۱۸۸۸ جایگزین عنوان خواست قدرت می‌شود.

۶. عجیب است که در ترجمه‌ی فرانسوی این نامه کلمه‌ی «ارزش‌ها» از قلم افتاده و فقط به «فروریزی کلی» بسنده شده است. در مقابل، جنس همه‌ی واژه‌ها را ترجمه کرده و حتا معنای ارزش‌شناختی موجود در این عبارات را به عنوان «تأویلی از مفهوم نیچه‌ای» یادآوری می‌کند.

۷. این نامه در کتاب فروید، زایش (تاریخ) روانکاوی، نیامده است. اما ماکس شور Max Schur در کتاب مرگ در زندگی فروید، آن را نقل کرده است.

۸. نویسنده، پل-لوران آسون، در صفحات بعدی کتابش نمونه‌ای از این اعلامیه‌ها را ارائه می‌دهد.

۹. در کتاب **مفهوم‌پردازی فرویدی در باره‌ی انسان در پرتو انسان‌شناسی**. گالیمار، ص. ۲۰۳. این را هم اضافه کنیم که عموی این فیلسوف، به نام اوتو بینسوانگر بود که به معالجه‌ی نیچه در اینا پرداخت.
۱۰. منظور کتاب دیگری از پل لوران آسون است: فروید، فلسفه و فیلسوفان، ص. ۱۸۱.
۱۱. از زمانی که رانک کتاب **سازنده‌ی تولد** را می‌نویسد از فروید دور می‌شود. یادآوری می‌کنیم که فروید نیچه را همچون منبع ارجاعی به یک دگراندیشی در برابر خود می‌یابد، همان‌گونه که در زمان اختلافات نظری با آدلر پیش آمد.
۱۲. اوتو گروس **Otto Gross**، که از ابتدا در جنبش روانکاوی شرکت کرد، هم به عنوان یک شخص بدیع و اصیل و هم از سوی فروید با بدگمانی نگریسته می‌شد (نک. مکاتبات فروید با یونگ). هدف ابرازشده‌اش در **حول و حوش ۱۹۱۳** ترکیب کردن تکنیک فرویدی با مفاهیم نیچه‌ای، به مثابه پشتوانه‌ی یک جهان‌بینی انقلابی و آناشیسستی بود، چیزی که او را در نوشته‌هایش به معرفی فرویدیسم همچون کاریست علمی شهودهای نیچه‌ای رساند. تره‌های گروس در ارتباط بود با فلسفه‌ی عجیب آناشیسستی «محفل کیهانی»، گروهی از روشنفکران که در جست‌جوی نوسازی فرهنگ (Kultur آلمانی) از طریق زن بودند، و نیز «گروه تات Tat» یا «اکسیون گروپ» در ناحیه‌ی شوایینگ، که یک جنبش اکتیویست (کش‌گر) بود. گروس در جستارهای منتشرشده در نشریه‌ی اکسیون اندیشه‌ی نیچه‌ای و روانکاوی را به‌طور همبسته به عنوان اصل یک فلسفه‌ی انقلاب معرفی می‌کند. در متنی با عنوان **اثوات همدارگان (جماعت) بر فرد**، فروید به عنوان ادامه‌دهنده‌ی راستین نیچه معرفی شده، و هر دو به عنوان کسانی که با تئوری‌هاشان بنیان‌های دولت محافظه‌کار را برمی‌اندازند. بنابراین گروس کسی محسوب می‌شود که طرفدار یک آناشیسیم انقلابی است و مبلغ مکتبی نیچه‌ای فرویدی است. بدگمانی فروید به این رایش نیچه‌ای نیز از این رو بود، یعنی کسی که خود را واسط ازواجی میان روانکاوی و نیچه می‌دانست، همان‌گونه که رایش در پی وصلت روانکاوی با مارکس برای ایجاد یک جهان‌بینی انقلابی بود (درباره‌ی شباهت این مکانیسم، نک. مارکس و تکرار تاریخی، ص. ۱۷۴).
۱۳. با این حال او می‌افزاید: «تئوری فروید "تکرار"ی از تئوری، بسیار خویشاوند، شوپنهاور نیست؛ روان‌شناسی اراده [پرداخته‌ی] من نیز تکراری از "اراده‌ی قدرت" نیچه نیست.» (کلمه‌ی تکرار، به معنی اجرا و تمرین یک اثر هنری هم هست. به همین خاطر رانک آن را داخل گیومه گذاشته است. یادداشت برای ترجمه‌ی فارسی)
۱۴. این دیالوگ برگرفته از انجیل یوحنا در کتاب مقدس عهد جدید است. در ترجمه‌های فارسی، چه قدیم و چه جدید، به جای «حقیقت» کلمه‌ی «راستی» به کار برده شده. حال آن‌که این دو مترادف عربی و فارسی را همه‌جا نمی‌شود یکسان به کار برد. مثلاً و به‌ویژه در ترجمه‌ی آثار اوتو رانک که واکاوی مفاهیمی چون حقیقت در برابر واقعیت جایگاهی اساسی در آن دارد.
۱۵. partenaire، همتا، شریک، جفت، پارتنر

۱۶. conscience، خودآگاهی، شعور، وجدان
۱۷. نه در معنای موروثی و زیست‌شناختی، بل به معنای تکوین و پیدایش تحولات روانی.
۱۸. intramental
۱۹. شاید دو کلمه‌ی آکورد (همنوایی) و کامل در این جمله تداعی‌گر اصطلاح موسیقایی «آکورد کامل» باشد.
۲۰. آلمانی Es، فرانسوی ça، انگلیسی Id.
۲۱. منظور روان‌کاوی گذشته‌ی فرد است.
۲۲. جستار حاضر در نسخه‌ی اصلی به زبان آلمانی چنین عنوانی دارد.
۲۳. یادآوری کنیم که این همه ارجاع به معانی زایش و تولد در پیوند عمیق با اولین پژوهش اوتو رانک است که عنوان آن «تروماتیسْم تولد (ضربه‌ی روانی یا روان‌زخم زایش)» بود. در تنها ترجمه‌ی فارسی از یکی از کتاب‌های رانک که من دیده‌ام، (همزاد، ترجمه‌ی سبا مقدم، نشر افکار)، به این کتاب یک بار با عنوان «زادضربه» و یک بار هم «ضربه‌ی تولد» اشاره شده است.