

طرحی در باب تئوری

# ہیجانا

ژان پُل سارتر

ترجمہ

م-ح عبا پور میجانی

انتشارات مروارید

منتشر کرده است

نقد و بررسی رمانهای ژان پل سارتر، آیریس مردولف، ترجمه م. ح. عباسپور تمیجانی

بررسی تطبیقی قهرمانان پوچی، در آثار آلبر کامو، ژان پل سارتر و سال بلو

گردآوری و ترجمه: علی اکبر عقیلی آشتیانی

اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ژان پل سارتر، ترجمه دکتر مصطفی رحیمی

آیا بشر آینده‌ای هم دارد؟ برتراند راسل، ترجمه م. منصور

هنر عشق ورزیدن، اریک فروم، ترجمه پوری سلطانی

زبان از یاد رفته، اریک فروم، ترجمه دکتر ابراهیم امانت



انتشارات مروارید

ریال

انتشارات مروارید

تنویری هیجانات

18

۶۴۹۸۶ ۱

ژان پل سارتر

طرحی در باب

# تئوری هیجانات

ترجمه. م. ح. عباسپور تمیجانی



انتشارات مروارید

---

طرحی در باب تئوری هیجانان

چاپ اول، ۲۵۳۶

انتشارات مروارید، خیابان شاهرضا، روبروی دانشگاه، تهران

تعداد چاپ، ۳۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی، چاپخانه رامین

شماره ثبت کتابخانه ملی، ۱۸۱۰  
۳۶/۱/۶

طرحى در باب  
تئورى هيچانات



## یادآوری مترجم:

طرحی در باب تئوری هیجانات *Esquisse d'une théorie des émotions*

از طرف «انتشارات علمی هرمان» در پاریس منتشر گردید. ترجمه انگلیسی این اثر به قلم فیلیپ مریه Philip Mairet برای نخستین بار در ۱۹۳۹ تحت عنوان *Sketch for a Theory of the Emotions* در ۱۹۷۱ از طرف مؤسسه انتشاراتی Methuen & Co Ltd، لندن، انتشار یافت. این یکی از ترجمه‌های دقیق و قابل اعتماد این کتاب سارتر در زبان انگلیسی است. خانم مری وارنالك که یکی از صاحب‌نظران انگلیسی‌زبان در فلسفه معاصر است، مقدمه‌ای جامع و مفید در باب مقولات مورد بحث سارتر در این رساله، بر ترجمه انگلیسی نوشته است که در ترجمه حاضر می‌خوانید. و ترجمه فارسی از روی همین ترجمه انگلیسی صورت گرفته است. در ترجمه فارسی آن، مترجم نهایت تلاش خود را کرده است تا در درجه اول به مفاهیم مورد بحث کتاب که گاه در قالب جملات و عبارات کوتاه و گاه در قالب جملات بلند و تعبیرات و ترکیبات معترضه آمده، و در درجه دوم به سبک و سیاق متن مورد ترجمه، تاسرحد ممکن وفادار بماند. خوانندگان گرامی توجه دارند که این اثر همانند آثار دیگر سارتر ( آثار داستانی او) نیست بلکه کتابی است تئوریک و تاحدودی علمی، و از این رو، در ترجمه اینگونه آثار، عنایت و همت مترجم، علی‌الاصول، بیشتر معطوف به بازگردانی و نقل دقیق معنی و مفهوم و در واقع نقل «جان گفتار» است. و حال اگر مترجمی به سبک متن نیز عنایت داشته باشد، مسلماً بردشواری کارش افزوده خواهد شد.

زبان سارتر، چه در تبیین و توضیح مقولات فلسفی مهم و چه در بیان

رویدادهای ظاهر آ ساده در داستان‌ها و نمایشنامه‌هایش، در واقع - همانگونه که خوانندگان آثار سارتر به‌خوبی آگاهند - سهل و ممتنع است. به‌همین خاطر کار ترجمه این رساله حدود شش‌ماه وقت گرفت. بااین وجود مترجم اذعان دارد که در ترجمه حاضر، شاید در برخی موارد باتوفیق کاملی روبه‌رو نباشد به‌ویژه در ترجمه برخی اصطلاحات و تعبیرات. مع‌هذا معادل انگلیسی آنها هم در برابر معادلهای فارسی پیشنهادشده و هم در ذیل صفحه داده شده است تا خوانندگان آگاه و اهل فن خود معادل بلیغ‌تری اگر دارند درمقابلش بگذارند. نیز برخی از اصطلاحات و تعبیرات باعلامت (\*) مشخص‌شده‌اند که معادل انگلیسی آنها را در پایان کتاب آورده‌ام تا شاید برای آن‌عده از خوانندگان اهل تحقیق مفید فایده‌ای باشد.

درخاتمه، ناگزیرم به این نکته اشاره کنم که بسیاری از تعبیرات و مفاهیم مورد بحث سارتر در این کتاب، در کتاب «نقد و بررسی رمانهای ژان پل سارتر» نوشته آیریس مردوک، به ترجمه همین قلم، که قبلاً از طرف انتشارات مروارید منتشر گردیده است، به تفصیل مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است. بنابراین، برای آن دسته از خوانندگان این کتاب که اثر تحلیلی فوق‌الذکر را قبلاً خوانده‌اند، تعبیرات و مفاهیم مطروحه در اینجا آشناتر و قابل فهم‌تر خواهد بود.

محمد حسین عباسپور تمیجانی

مقدمه به قلم مری وارناک Mary Warnock

طرحی در باب تئوری هیجانات - *Esquisse d'une théorie des émotions* برای نخستین بار در ۱۹۳۹، هنگامیکه سارتر سی و چهار ساله بود، منتشر گردید. این رساله بهترین منبع برای عقیده‌های نظریه‌ای او درباره ماهیت و طبیعت روانشناسی است و در برگیرنده تعالیمی است که بعدها در کتاب *ارزنده‌وی به نام «هستی و نیستی»* متشکل گردید هرچند که اینگونه کامل و به تفصیل درباره اصل و منشأ آنها در آن کتاب ذکرى به میان نیامد. بنا براین خواننده برای پیدا کردن آمادگى خواندن آن کتاب مفصل، لازم است اثر حاضر را بخواند؛ لیکن این اثر به عنوان سندی در تاریخ پدیدة‌شناسی و مذهب اصالت وجود، ارزش و اهمیت ویژه خود را داراست. خوانندگان انگلیسی زبان شاید نمی‌دانند که این رساله را باید اثری در علم روانشناسی دانست یا نوشته‌ای در فلسفه؛ ولی آنها باید به خاطر بیاورند که علاوه بر آثار صاحب‌نظران پدیدة‌شناس، به ویژه هوسرل<sup>۱</sup> که سارتر آنهمه از وی تأثیر پذیرفته است،

---

(۱) Edmund Husserl (۱۸۵۹ - ۱۹۵۹) - فیلسوف آلمانی معاصر

آثار (فلسفی) هیوم<sup>۱</sup> نیز از چنین ابهامی برکنار نیست.

این رساله (مقاله) با خرده گیری بی از گزارشهای مربوط به هیجانان که از ویلیام جمز<sup>۲</sup> به بعد در اصول نظری روانشناسی (نظریه روانشناسان در این مقوله) تدوین یافته است آغاز می شود. ویلیام جمز در این مورد نظریه ای دارد که به نظریه محیط - Peripheric Theory معروف است... که بر طبق آن هیجان عبادت است از آگاهی ناشی از بی نظمی و آشوب در وظایف الاعضاء (بی نظمی فیزیولوژیک). از این رو، در این نظریه بحث درباره نشانه های جسمی در شخصی که آنرا احساس می کند، در حکم نعل وارونه زدن است. اندوه باعث گریه نمی شود؛ ویلیام جمز، برعکس، ترجیح می دهد اینگونه تناقض - گویی کند که گریه، آشوب و بی نظمی فیزیولوژیک، موجب اندوه می گردد، که این هم خودش آگاهی از این نوع بی نظمی و آشوب است. این نظریه به خاطر نارسا بودنش، هنگامی که بخواهیم هیجانی را از هیجان دیگر بازشناسیم، و به دلیل شکستی که به هنگام ارائه دادن دلایل درباره امور صریح و ساده می خورد، مورد خرده گیری سارتر و دیگران واقع شده است.

---

→ و بانی مکتب پدیده شناسی (پدیدارشناسی) Phenomenology هوسرل کار خود را با ریاضیات و منطق آغاز کرد و به فلسفه رسید.

(۱) David Hume فیلسوف انگلیسی (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱)

(۲) William James (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) - فیلسوف پراگماتیست آمریکایی. پراگماتیسم یا اصالت عمل در فلسفه، حق یا باطل بودن آراء و عقاید را به اعتبار تأثیر و نتیجه عملی آنها می سنجد (باروش مشاهده و تجربه).

عامل اندیشه و اندیشه به یک صورت عینی Object در حالت اندوه یا خشم و در هر یک از این دو حالت، آنچنان مهم است که نمیتوان آنرا با طیب خاطر پدیده‌ای ناشی از آگاهی نسبت به یک تغییر جسمی معرفی کرد.

نظریه ژانه<sup>۱</sup> از طرف سارتر بیشتر با احساس همدردی تلقی می‌شود. ژانه هیجان را نوع مضاعفی از رفتار می‌داند که ترکیبی است از پدیده‌های روانی و بدنی هر دو. او سعی دارد با تعریف کردن هیجان به عنوان رفتار ناشی از شکست، به این هر دو عنصر وزن و اهمیتی بدهد. در مثالی که در این رساله مورد بحث قرار گرفته است، دختری ناگهان به گریه می‌افتد زیرا که وضع خاص او، آن حالتی که او آنرا برای پزشک معالجش تشریح می‌کند، برای وی فوق‌العاده دشوار است. گریستن نوعی جانشین‌سازی آسانتر است. سارتر با این نظر مخالف است که این اعتقاد تصور قطعیت یا تعدد را به صورتی نادرست مطرح می‌کند. تعریف خود سارتر از هیجان شامل همین تصور و استنباط است، ولی ایراد او بر ژانه این است که گزارش او ارتباطی با مطرح ساختن نیت‌ورزی<sup>۲</sup> ندارد زیرا که هیچگونه آگاهی را در هیجان تعریف نمی‌کند. ژانه، بنا به اعتقاد

---

(۱) Pierre Janet روانشناس فرانسوی - به اعتقاد این روانشناس قسمتهای مختلف شخصیت اشخاص مبتلا به «نوروز» (neurosis)، به فرانسوی (névrose) باهم سازگار نیستند و حال آنکه در شخصیت‌های بهنجار و سالم همه اجزاء شخصیت باهم سازگارند. نظریه همسازی ژانه معروف است.

(۲) Purposiveness

سارتر، از نشان دادن این واقعیت که عامل اصلی روانی در هیجان -همانگونه که خود سارتر آنرا توصیف می کند- دارای چنان قدرتی است که می تواند اندیشه يك تصميم و قصد را تقویت کند، قصور می ورزد. عامل اصلی ذهنی (یا روانی) در اینجا، همانگونه که در نظریه محیط آمده، به قدر کافی آشکار و قابل درك نیست. اگر رفتار لازم است عمدی باشد بایستی که حقیقتاً هدفی در مدنظر باشد. ضمناً انتقاد سارتر از ژانه به ویژه نشان دهنده خصوصیت بارز سبك سارتر است... سبك داستانی او. از این گذشته، نظر عمده او درباره دختر و پزشك معالجش این است که او به این دلیل گریه می کند که مجبور نباشد با پزشك خود گفتگو کند هر چند تقریباً معتقد است که باید لزوماً چنین کند؛ با اینهمه، چنان وانمود شده است که دختر در حال خود فریبی است، رفتارش توأم با سوءنیت است، آنگونه سوءنیتی که نقش مهمی در نظریه سارتر درباره طبیعت بشری دارد، که در کتاب «هستی و نیستی» آمده است. و این نظریه در همین کتاب است که به قدر کافی توضیح داده شده است. دلیل سارتر در این که چرا این مورد را ترجیح داده، این است که این حالت یا مورد از آنجا که هیجانات را به عنوان «الگوی سازمان یافته ای از وسیله ها که به غایتی منتهی می شوند» می انگارد، ادراك نیت را بصورت کاملاً آشکاری به خدمت می گیرد.

به عقیده سارتر، نظریه دمبوا حتی از این هم به بیان و تعریف

واقعی هیجانان نزدیکتر می‌شود. برطبق این نظریه، مثلاً خشم نوعی راه چاره در بیرون آمدن از يك وضع دشوار است، هنگامی که همه راهها بسته باشند. این کار در حکم خنثی ساختن و بی اثر کردن «آن وضع دشوار» است. در مورد هیجانان دیگر نیز وضع چنین است. این يك راه حل مخصوصاً حقیرانه و پست ترین وسیله برای رسیدن به هدف و نتیجه‌ای است، بسا کمک آن قسمت حقیر وجود خودمان. در لحظات خنثی و بی اثر سازی، چندان به خودمان خرده نمی‌گیریم. و بنابراین از راه حل و وسیله‌ای کمک می‌گیریم که طبیعتاً لازم بود از آن احتراز کنیم. سارتر می‌گوید این يك شرح کامل ولی هنوز ناکافی است. زیرا که او اینطور استدلال می‌کند که بدون آگاهی، اختلافی بین شکلی از رفتار که عالی است و شکلی از رفتار که پست است وجود نخواهد داشت. شکلی از رفتار نمی‌تواند جانشین شکل دیگری از رفتار بشود مگر اینکه «به طور آشکار خود را جانشین شکل پیشین رفتار وانمود کند». بنا بر این، به محض آنکه به این نکته واقف شدیم که توضیح و شرحی از هیجان بیان کننده رابطه‌ای بین شخص مورد مطالعه و جهان پیرامون او است، لازم است آشکارا به آگاهی توسل جویم. بدین ترتیب، موارد جمل و ژانه و دمبو آنگونه که سارتر معرفی می‌کند، شباهت به نظریه‌های نارسای ناکاملی پیدا می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که هیجان را می‌توان در قلمرو اصطلاحات شناختی<sup>۱</sup> (ادراکی) یا

تعبیرات و اصطلاحات مربوط به آگاهی توصیف کرد.

سارتر از کلمه «آگاهی»<sup>۱</sup> دقیقاً چه استنباطی دارد؟ تا وقتی که این نکته روشن نشده است، نمیتوان امیدوار بود که بخش مسلم و قطعی اصل پیشنهادی سارتر قابل درک باشد. پس از توضیح انتقاد آمیزی در نظریه‌هایی که تاکنون مشاهده کرده‌ایم، سارتر همچنان به مخالفت آگاهانه خود با نظریه «روانکاوانه» یا نظریه آگاهی ادامه می‌دهد و اینجاست که استنباط خود او از آگاهی آشکارتر می‌شود لیکن باید افزود که این استنباط آنقدرها هم آشکار نیست. (ضمناً باید توجه داشت که سارتر بیش از هر چیز می‌خواهد نظریه خود را جانشین نظریه فروید کند و چندان از قویترین قسمت‌های کتاب «هستی و نیستی» *L'Être et le Néant* متوجه چنین هدفی است.

سارتر می‌گوید پذیرفتن این آیین (دکترین) در باره خود ناآگاه، در حکم مخالفت با پیروی از شیوه دکارت است و منظور ضمنی‌اش این است که این آن کاری است که هیچ شخص عاقلی نمی‌کند. طرز تلقی او از نوعی اعتقاد به آگاهی آمیخته به پیروی از شیوه دکارتی است. به‌طور خلاصه، این طرز تلقی و این شیوه اندیشه او درباره آگاهی را چنین می‌توان بیان کرد: آگاهی لزوماً باید همیشه از وجود خود آگاه باشد. فوراً این نکته روشن می‌گردد

---

(۱) *Consciousness* (به فرانسوی *Conscience*) - معادل‌های وجدان،

شعور، و شناخت نیز برای این واژه به کار رفته است. استاد محمود صناعی معادل «هشیاری» برای آن به کار برده.

که حالا که آگاهی به آن چیزی گفته می‌شود که از وجود خود آگاه است، پس تصور خود ناآگاه مفهومی است متناقض. سارتر مدعی است این تعریف را که بابت نتیجه‌گیری ضد فرویدی همراه است از بحث معروف دکارت درباره تفکر اقتباس کرده است. دکارت که تصمیم گرفته بود نه به حواس خود اعتماد کند و نه به آنچه از مردم آموخته بود، دریافت در هر چه که شك می‌کند، در وجود خویش شك نتواند کرد. زیرا که هر بار که شك می‌کرد، چنین استدلال می‌کرد که وجود او به منزله يك هستی مدرك (آگاه شونده)<sup>۱</sup> است، یا آنکه به فعالیت ذهنی دیگری می‌پرداخت. بنابراین نظام فلسفی او بر این قرار داشت که او به عنوان يك هستی متفکر وجود دارد. اکنون این بحث به شیوه‌های متفاوتی تفسیر شده است، چندیابی از این شیوه‌ها که بسیار دور از ذهن هستند و تغییرات متعددی از آنها را می‌توان در نوشته‌های خود دکارت یافت، آغاز به ویژه ثمر بخشی برای فیلسوفان دیگر می‌توان شمرد. در واقع این توضیح به صورت يك نوع کارناشی از پارسامنشی برای فرانسویان در آمده است و حداقل این حسن را دارد که می‌توانند مدعی شوند وضع و موقع خود را از وضع و موقع دکارت گرفته‌اند. ولی این هم قابل قبول نیست روی این عقیده اصرار بورزیم که نظریه آگاهی سارتر یا هر چیز شبیه به آن را در واقع می‌توان در نوشته‌های دکارت یافت. آگاهی به مفهوم سارتری، منبعث از دانش پدید شناسی است. با آنکه پدید شناسان خود را

از پیروان دکارت می‌پنداشتند، معهذا اطلاق این عنوان به آنها در واقع گمراه‌کننده است.

زیرا که دکارت استدلال می‌کرد که از چیزی مطمئن نمی‌تواند باشد مگر اینکه قبول کند که خود او يك هستی متفکر<sup>۱</sup> است؛ او چنین اندیشه‌هایی داشت. بنابراین مسئله‌ای که حل کردن آن برایش يك کار بسیار فوری و لازم به نظر می‌رسید، این بود که این تصورات چه کلیدی در برابر معمای جهان بیرون به دست می‌دهند. آیا آنها حقیقتاً امور را همانگونه که هستند معرفی میکنند؟ مهمترین کمک او به فلسفه، خوب یا بد، طرح این سؤال به صورت کنونی است. پاسخ خود او روی هم رفته فاقد دلیری است، و کم اهمیت است... بدین معنی که اگر ما اندیشه خود را دقیقاً بر روی تصورات و فرضیات صریح و ممتاز متمرکز کنیم معمولاً<sup>۲</sup> می‌توانیم به آنها تا به آن میزان اعتماد کنیم که در مقام جلوه‌های حقیقی امور باشند. فراتر از این، تصویری که از میان تصورها برای ما قابل اعتماد می‌تواند باشد، تصویری است که ما از خداوندگار کریم راستگو داریم که نمی‌گذارد همیشه در اندیشه‌ها و تصورات دیگر خود به گمراهی دچار شویم. در اینجا لزومی ندارد چندان تکیه‌ای بر استدلالات دکارت بشود: ضرورتی چیز برای او جدایی‌ای است که بین فکر و هدف آن وجود دارد، طوری که سؤال قاطع باید در باب حقیقی یا دروغین بودن اندیشه و واقعی یا غیر واقعی بودن

شئی باشد.

او همچنین استدلال می‌کرد که از آنجا که همه معرفت من از ذهن من سرچشمه می‌گیرد، من الزاماً باید ذهنم را بهتر از هر چیزی بشناسم، علی‌الخصوص بهتر از جسم خودم. حال می‌توان گفت که این استدلال کم اهمیت و بی‌اندازه تردیدآمیز، نظریه آگاهی را مطرح می‌کند که ما اکنون سعی داریم آنرا توضیح دهیم زیرا که شاید پای چنین استدلالی را به میان آورد که: حال که من نسبت به شئی معرفت پیدا کرده‌ام باید نسبت به ذهنم نیز که در حال مشاهده و درک کردن آن شئی است، معرفت پیدا کنم. این موردی بود که هوسرل و دیگر پدیده شناسان را به مطالعه آثار دکارت واداشت. صورت اصلی و اساسی فعالیت ذهنی برای آنان این بود که چنین موردی دارای يك صورت عینی است<sup>۱</sup> و این صورت عینی یا خارجی آگاهانه است و می‌تواند انعکاسی<sup>۲</sup> باشد. مطالعه راستین معرفت-شناسی و نظریه ادراک را، مانند مطالعه روانشناسی تجربیدی، به اعتقاد آنان، می‌بایست بابی اعتنائی نسبت به هدف عمل ذهنی ادراک و در عوض آن فی‌المثل بامتمرکز ساختن حواس بر روی خودعمل ذهنی انجام داد. درمورد هرگونه فعالیت ذهنی، آن چیزی لزوم

---

(۱) object، به انگلیسی

(۲) reflexif به انگلیسی reflexive یعنی اینکه ذهن (آگاهی) به دانستن و آگاه بودن خود وقوف دارد. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «ادبیات چیست؟» ژان پل سارتر، ترجمه مصطفی رحیمی و ابوالحسن نجفی

ص: ۱۱۵ و ۲۴۰

پیدا می‌کرد که صورتی عینی برای آن مترتب باشد. ولی خط سیر فعالیت فلاسفه این بود که واقعیتی مجرد را تحقق بخشند تا بتوانند به حاکمیت شی و صورت خارجی پایان دهند و حواس خود را صرفاً به روی خود فعالیت متمرکز کنند. این کار به « جهان را در داخل پرانتز قرار دادن » شهرت دارد. پس از آن، پدیده شناسانی مثل بونتانو<sup>۱</sup> وظیفه اصلی فیلسوف را عملی براساس توضیح خالص نامیدند. از سوی دیگر هوسرل مشاهده کرد که با پرداختن و به نمایش درآوردن این عمل انتزاعی و مجرد و تمرکز دادن حواس خود بر روی آگاهی، فیلسوفان می‌توانند به يك حقیقت مطلق و جهانشمول برسند. خوشبختانه ما در این زمینه نیازی به پیروی از دیدگاه این مکتب پندارگرایی نداریم.

در این رساله، در بحثی که علیه نظریه خود ناآگاه آمده به نظر می‌رسد که سارتر در بیان و طرح این عقیده که آگاهی باید همواره از خود آگاه باشد و نه فقط گاهی، از مکتب به اصطلاح دکارتی فراتر می‌رود. لیکن سارتر قبول دارد که این آگاهی همیشه لازم نیست کاملاً صریح و روشن باشد. و از این گذشته، آگاهی داشتن از عمل، آگاه بودن به آن چیزی که مورد نظر من است، در واقع آن حالتی است که سارتر گاهی آنرا تفکر از پیش-

---

(۱) توضیح بی‌اندازه روشن و مفیدی درباره اصول مهمتری از علم پدیده-شناسی را که با مقالاتی از Brentano و هوسرل همراه است می‌توان در کتاب Realism and the Background of Phenomenology تألیف R. Chisholm (چاپ لندن، ۱۹۶۱) ملاحظه کرد.

آگاه‌امی‌نامد. این تعریف، نفس self را به مفهوم يك شئی یا صورت عینی نمی‌گیرد؛ چرا که آگاهانه و انعکاسی نیست بلکه همپا و یا همراه با تصورات و ادراکات من است. این طرز تلقی بیشتر ملهم از شیوه کانت است تا دکارت. این فراخواننده من متفکر، محور همه تصورات است، و من برترین است. ولی مقوله مهمی که در اینجا علیه فروید خودنمایی دارد به گونه‌ای عنوان می‌شود که همسان يك توضیح ممکن از پدیده ضمیر آگاه در نظر گرفته شود.

سارتر معتقد است که توضیح هر نوع فکر یا رؤیا یا احساسی را باید در خود آگاهی جستجو کرد، نه در خارج از آن، مثلاً در مورد قصد و نیتی یا يك صورت عینی که توسط خود ذهن آگاهانه ادراک شده باشد. آگاهی چیزی شبیه به يك سنگ یا حوض تلقی نمی‌شود. آگاهی همیشه روی چیزی تمرکز داده می‌شود و یا دربردارنده معنای چیزی است. بنابراین هیجانی که جزئی از زندگی ذهنی من است هنگامی که به روی يك صورت عینی ناشی از خودش هدایت شود، دربردارنده مفهوم چیزی است. فقط با تعبیرات و اصطلاحات این شئی یا صورت عینی است که می‌توان آنرا توضیح داد همانگونه که من کلماتم را با تعبیرات و اصطلاحات مفهومی که آنها قصد دارند بیان کنند می‌توانم تعریف کنم؛ از طریق آنچه من قصد دارم، نه از طریق يك رابطه تثبیت شده اتفاقی یا استقرایی که ممکن است بین گفتار من و جهان خارج برقرار شده باشد و بطور تجربی یافت شود. (کلمه‌ها نه شبیه به سنگها

هستند نه مانند استخرها). پیروان فروید را نمیتوان برحق دانست زیرا که آنان رویدادهای ذهنی را نادیده می‌انگارند و چنین می‌اندیشند که نوعی «ابطه تصادفی جبری استقرائی می‌تواند بین رؤیا، شاید اینطور بتوان گفت، و نوعی شئی یا صورت عینی خارجی ممکن است باشد... رابطه‌ای ناشی از چیزی که من به عنوان يك بیمار از آن بی‌اطلاعم زیرا که رابطه بطور ناخودآگاه از جانب من پدید آمده است. بنابراین بحث و گفتگو علیه توضیحات تصادفی صرف پدیده‌های ذهنی و علیه خود ناآگاه به چنین نتیجه‌ای منتهی می‌شود. سارتر آنگاه که کار بررسی فروید را به اتمام رسانیده باشد به آیین اثباتی<sup>۱</sup> برمی‌گردد: هیجانان مانند همه اعمال دیگر ذهن بسوی يك شئی و هدف عینی رهنمون می‌شوند. غیر ممکن است بتوان هیجانی را بدون ذکر کردن عین خارجی یا شئی و ذهن که این عین خارج را در پرتو يك نوع روشنایی می‌بیند، فی‌المثل يك هیجان یا عاطفه تنفرآمیز، مطالعه کرد. «هیجان شیوه خاصی از درك کردن جهان است؛» و براساس تعلیم دانش پدیده‌شناسی، این شیوه درك کردن را می‌توان جدا از شئی یا صورت عینی آن شرح داد هرچند این توضیحی کامل نمی‌تواند باشد. توضیح و تشریح کامل هیجان را باید همچون ارتباطی که بین ذهن و عین (صورت عینی‌یاشئی)، «ترکیب تجزیه ناپذیر»، وجود دارد مورد بحث قرار داد. ما جهان را در روشنایی خاصی می‌بینیم، گویی درخواستهایی از ما دارد. هم‌اکنون این نکته روشن است

که این طریق دیدن رانمی توان بدون رجوع کردن به شخص دریافت کننده، کسی که مطالعه و درخواست روی او انجام می گیرد، و شئی ادراك شده، توصیف کرد. ولی زندگی عادی ما صرفاً يك مشکل ادراك و مشاهده نیست. ماکارهایی داریم که باید انجام بگیرند و می بینیم امور همچون وسایل و یا موانعی در سر راه ما خودنمایی دارند. ما برای خودمان نقشه ای از جهان طرح می ریزیم، يك نقشه «دقیقاً طرح شده»، در آن راههایی که ما از طریق شان ناگزیریم به هدفها و مقاصدمان برسیم و در روشنایی این نقشه، ما جهان را همچون ساخته و آفریده خود در برابرمان می بینیم. ولی علاوه بر راهها، سدها و موانع هم هست، و هنگامیکه موانع بیش از اندازه بزرگ می شوند ما وانمود می کنیم که می توانیم آنچه را که بطور طبیعی و کامل به دست نمی آوریم از طریق سحر و جادو فراچنگ آوریم. با این وصف، دگرگون کردن جهان از طریق سحر و جادو، اگرچه ضرورتاً متوجه هدف است، ولی فی الواقع چیزی نیست که بتوان درباره آن تفکر کرد. این يك صورت عینی آگاهی نیست. این بخشی از آگاهی در مفهومی است که ما درباره اش گفتگو کردیم؛ بدین معنی که این يك نوع فهمیدن جهان است، که با معرفت و دانشی که ما از طریق آن جهان را به نحو خاصی درك می کنیم همراه است.

سارتر اظهار می دارد که گزارش وی در باب « دگرگونی به صورتی که ما در آن قادر به فهمیدن امور باشیم »،

هنگامی که بطور محدود در نظر گرفته شود صریح و قابل درك است چنانکه مورد « دمبو » قابل درك نیست، چه آنکه آن بحث تعریف هیجان را اینگونه آغاز می کند که گویی هیجان نوعی نگرش به جهان پیرامون ما است، که در مقام قابل شناخت است. درك تازه جهان، رفتار تازه پدید می آورد ولی این رفتار بی نتیجه و احتمالاً جادویی است. هدف ما این است که جهان را دگرگون کنیم ولی اگر در این کار توفیق نیافتیم خودمان را دگرگون می کنیم. در موارد اضطراری حتی ممکن است ضعف نشان دهیم یعنی اینکه در حال حاضر باتقویت کردن رابطه خودمان با جهان، به صورت جادو-گرانه ای آنها را به نابودی می کشیم.

سارتر پس از آنکه نظریه کلی خود را درباره هیجانات توضیح می دهد، با طرح ریختن مثالهای متعددی می خواهد نشان دهد که چگونه می توان آنها را در پرتو درخشش توضیح و تعریف کلی تفسیر کرد.

باید پذیرفت که این شرح و گزارش به ویژه متناسب با آن-گونه هیجاناتی است که به طریقی پریشان و نگران کننده اند از قبیل خشم یا ناامیدی. گزارشی که درباره هیجانات مطبوع و سازگار آمده است، آنقدر قابل فهم و واضح نیست. به عنوان مثال، گزارش احساس وحشتی که ما ممکن است با دیدن چهره ای مقابل پنجره پیدا کنیم، کاملاً قابل قبول است. تصور و درك جادو در اینجا نقش دوگانه ای دارد. ما احساس وحشت می کنیم زیرا که ما جهان

را همانند «يك كل غير مفيد»<sup>۱</sup> می‌بینیم، نه منطقاً به عنوان يك رشته وسیله‌ها و هدف‌های شیوه‌ها و روش‌هایی که در خدمت این یا آن منظور شاید به کار گرفته شوند. باید گفت هدف (صورت عینی) وحشت فوراً روی ما اعمال می‌شود، و ماقوله‌های هنجار ممکن و غیر ممکن را به کار نمی‌بریم. منطقاً ما باید پیش خود حساب کنیم که پنجره بسته است و مردی که بیرون بود نمی‌توانست داخل شود و اینکه اگر او داخل میشد به ما صدمه نمی‌زد ولی هیچ‌یک از این فکرها در صورت خیالی ترسناک از آن صورت خارجی در نظر گرفته نمی‌شود. گفتی چنین به نظر می‌رسد که بین ما و آن (چهره) فضایی قرار نگرفته بود، و هیچ‌گونه موانع فیزیکی که در واقع از ما حفاظت کند وجود نداشت. و از آنجا که صورتی که ما را همچون يك صورت جادویی می‌ترساند با عدم امکانات مادی (فیزیکی) معمولی وابسته نیست، ما نیز می‌کوشیم تا از طریق سحر و جادو با خطر مبارزه کنیم؛ و آنهم نه از طریق اقدامات منطقی برای نیل به هدف بلکه با جیغ کشیدن و غش کردن - تا آنکه صورت عینی وحشت را شاید بتوانیم محو کنیم. عمل «جادوگری» یکی از راه‌هایی است که ما به کمک آن جهان را می‌بینیم. این راهی است به مراتب حقیرانه‌تر و ابتدائی‌تر از راه عقلی و عملی‌بی که به کمک آن دیدن جهان برای ما عادی به نظر می‌رسد. بنابراین هیجان در حکم غرق شدن در وجه پست و ناچیزی از آگاهی است. «هیجان هنگامی پدید می‌آید که جهان

---

a non - utilizable whole (۱)

سودمند غفلتاً ناپدید شود، و جهان سحر و جادو به جای آن ظاهر گردد.»

سارتر چنین نتیجه می گیرد که نظریه ای که او در این رساله طرح ریخته است هم ما تقدم (ما قبل تجربی)<sup>۱</sup> است و هم تجربی (ما بعد تجربی)<sup>۲</sup>؛ این از ادراکی منشاء می گیرد که انسان را به عنوان يك هستی در جهان می داند، اما هستی بی از نوع خاص، و با قابلیت‌ها و تواناییهای کلی خاص؛ ولی برای آنکه نشان دهد این یا آن یا نوع دیگری از هیجان پدید می آید که چنین و چنان است، متوسل به تجربه و مشاهده می شود. بنابراین سارتر وظیفه اش را این می بیند نظریه ای پیشنهاد کند که اندکی توصیفی و اندکی متافیزیکی باشد. باید گفت که سارتر فقط علاقه مند به وصف کردن یا تعریف کردن هیجان نیست بلکه می خواهد نشان دهد که انسانها از نوعی اند که رفتار ویژه ای را که او بدانها نسبت می دهد، ناگزیرند بپذیرند. ولی نمی توان بطور جداگانه با آنها رفتار کرد. برای سارتر غیرممکن

---

(۱) a Priori -- «صفت برای هر چیز که مطلقاً مقدم بر هر گونه تجربه باشد و نتوان آنرا از طریق تجربه تبیین کرد. به عقیده کانت علمی که از طریق ادراک حسی حاصل شود حقیقی نیست و علم اصیل عبارت است از اشکال ما تقدم احساس (زمان و مکان) و اشکال ما تقدم عقل (علت، ضرورت و غیره). استدلال ما تقدم استدلالی است که به جای تکیه بر امور واقع منحصر بر قوانین منطقی عقل مبتنی باشد.

(۲) empirical (a posteriori) -- صفت برای هر چیز که مؤخر بر تجربه باشد یا (در مورد مفاهیم) از طریق تجربه حاصل شده باشد و یا بر تجربه (در مورد استدلال یا روش) مبتنی بر دنیای امور واقع باشد. رجوع کنید به کتاب «ادیات چیست؟»، سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی - مصطفی رحیمی

است نظریه‌ای درباره طبیعت انسانی پیشنهاد کند که در آن لزوماً نوعی ارتباط آگاهانه باجهان برای انسانها قابل نشده باشد. آیین اصلی اصالت وجودیها، این است که انسانها چیزی مگر انتخاب خود نیستند، جوهر اصلی مذهب‌شان در انتخاب کاری است که می‌کنند. ولی جوهر اصلی مذهب‌شان، در آنچه برای دانستن و شناختن انتخاب می‌کنند، در زاویه‌ای که آنها برای دیدن جهان برمی‌گزینند، نیز نهفته است. هیچان‌آنگاه ظهور می‌کند که آنها شیوه خاصی برای نگرستن به جهان، یعنی از طریق جادو، انتخاب می‌کنند. این بخش لازم و اصلی طبیعت آدمی است که در این کار توانا می‌باشد. اگر هدف تعلیم رساله حاضر همین نکته باشد به سهولت می‌توان دید که چگونه این اثر می‌تواند به صورت مقدمه یا ضمیمه لازمی برای کتاب «هستی و نیستی» درآید که هدفش بزرگ کردن و به تفصیل شرح دادن این مقوله است که اگر انسانها را درجهان به حال خود واگذارند، پیوند و ارتباط خود را در قلمروی آگاهانه و خردمندانه باجهان پیدا می‌کنند. در یک مقیاس وسیع و به تفصیل بیشتر، توصیف اصولی و منظم سارتر از مقام انسان در عالم (در این رساله) به ما داده می‌شود. این کتاب تلویحاً تعهد می‌کند که چنین توصیفی ممکن است.

## مقدمه

### روانشناسی، پدیده‌شناسی و روانشناسی پدیده‌شناسانه

روانشناسی انضباطی است که ادعای ثبات‌گرایی دارد؛ یعنی سعی دارد که صرفاً بر منابع تجربه تکیه کند. ما البته دیگر در روزگار مؤسسه‌گرایان<sup>۱</sup> زندگی نمی‌کنیم و روانشناسان معاصر حق «باز-پرسی و تفسیر کردن» را از خود سلب نمی‌کنند. ولی آنها سعی دارند طوری با موضوع<sup>۲</sup> خود رو به‌رو شوند که متخصص فیزیک با موضوعش. با وجود این، هنگامی که از روانشناسان معاصر سخن می‌گوییم لازم است حدود این تصور تجربه را مشخص کنیم زیرا که، با اینهمه، تنوعی از تجربه‌های گوناگون هست و ما به عنوان مثال ممکن است ناگزیر باشیم مشخص کنیم که آیا تجربه‌ای از جوهرها یا ارزشها یا یک تجربه مذهبی به‌راستی وجود دارد یا نه. روانشناس سعی دارد فقط از دو گونه تجربه خوب تعریف شده استفاده کند: آنگونه تجربه‌ای که ما از طریق تجربه زمانی - مکانی<sup>۳</sup> اجسام

---

(۱) associationists

(۲) subject (به فرانسوی sujet): شخص مورد مطالعه

(۳) spatiotemporal experience

متشکل و معرفت شهودی<sup>۱</sup> از خودمان که آنرا تجربه انعکاسی می‌نامیم کسب می‌کنیم. هنگامی که درباره روش، مباحثاتی در میان روانشناسان در می‌گیرد، آنها تقریباً همیشه این مسئله را پیش می‌کشند که آیا این دو نوع اطلاع (خبر)<sup>۲</sup> مکمل یکدیگرند. آیا یکی باید تابع دیگری باشد؟ یا اینکه، آیا باید یکی از آن دو را مطلقاً نادیده گرفت؟ ولی روی يك اصل اساسی توافق می‌شود: و آن اینکه جستجوهای آنها پیش از هر چیز باید از واقعیات آغاز شود. و اگر ما از خود پرسیم واقعیت چیست، خواهیم دید که واقعیت خود را اینطور تعریف می‌کند: آن چیزی است که شخص در جریان تحقیق با آن روبه‌رو می‌شود و آن چیز همیشه خود را در مقایسه با واقعیت-های پیشین به عنوان يك غنای غیر منتظره و يك تازگی معرفی می‌کند. بنابراین ما نباید از واقعیات توقع داشته باشیم که خود را به صورت يك کل مرکب<sup>۳</sup> که خود رساننده مفهوم خویش می‌باشد متشکل سازند. به عبارت دیگر اگر ما مردم‌شناسی را يك انضباط بشمار آوریم که سعی دارد جوهر انسان و موقع انسانی را تعریف کند، پس روانشناسی - حتی روانشناسی انسان - يك علم مردم‌شناسی (یا انسان‌شناسی) نیست و نخواهد بود. قصد آن ندارد که تجربه مقدم صورت‌عینی جستجوی خود را تعریف و تحدید کند. آن مفهوم از انسان را می‌پذیرد که کاملاً تجربی است: در سراسر جهان تعداد معینی

---

intuitive knowledge (۱)

information (۲)

synthetic whole (۳)

موجودات وجود دارند که ویژگیهای برجسته همانند ارائه می دهند. وانگهی، ما از علوم دیگر مثلاً "جامعه شناسی و زیست شناسی آموخته ایم که رابطه های خارجی معینی بین این موجودات وجود دارد. احتیاجی به این نیست که روانشناس را چرا باید محق بدانیم که محدودیت موقت تحقیقاتش در باره این دسته از موجودات را با احتیاط و به عنوان يك فرضیه مؤثر تلقی میکند. وسایل اطلاع مناسب و هماهنگ موجود، برای ما به دست آوردنش سهلتر است زیرا که آنها در جامعه زندگی می کنند و زبان و تاریخ دارند. روانشناس خودش را مستلزم نمی کند: او نمی داند که مفهوم انسان اختیاری است. این مفهوم امکان دارد بی اندازه «گسترده» باشد؛ گزینه ای نیست نشان دهد که انسان بومی استرالیا را می توان در همان طبقه ای قرار داد که کارگر آمریکایی ۱۹۳۹ در آن جامی گیرد. یا اینکه ممکن است این مفهوم «بسیار محدود» باشد؛ دلیلی در دست نداریم که به ما بگوید بین میمونهای آدم نمای سطحهای بالاتر و هرگونه موجودات بشری اختلاف زیادی وجود دارد. در هر حال، روانشناس در اینکه انسانهای اطراف خود را آدمیانی همانند خویش بداند سخت امتناع می ورزد. آن مفهوم همانندی که براساس آن شاید دانش انسان شناسی می توانست بناشود در نظرش ابلهانه و خطرناک جلوه می کند. او، باتوجه به ملاحظات فوق، باخوشحالی خواهد پذیرفت که او «يك انسان» است - یعنی او به این طبقه موقتاً تجزیه شده تعلق دارد. ولی او معتقد خواهد شد که این خصلت انسانی يك

شق « مؤخر بر تجربه » به‌وی خواهد بخشید و اینکه او نمی‌تواند همچون عضوی از این طبقه يك موضوع مطالعه ممتاز باشد مگر آنکه برای يك فرصت تجربی بکار رود. او آنگاه از دیگران خواهد آموخت که او يك انسان است: طبیعت انسانی او در زیر شرایطی که وسیلهٔ خودش مورد مطالعه قرار می‌گیرد، به‌هیچوجه آشکار نمی‌شود. درون‌نگری در اینجا مانند تجربه‌گری عینی در آنجا، چیزی مگر واقعیتها را متجلی نمی‌سازد. اگر لازم باشد که بعدها يك ادراك معین و قطعی از انسان در نظر گرفته شود — که این خود محل تردید است — با این ادراك فقط باید به‌عنوان مهمترین استنباطی از يك دانش به‌کمال رسیده رو به‌رو گردید، بدین معنی که باید تحقق آنرا تا بی‌نهایت به‌تعویق انداخت. این گونه ادراك یا تصور concept چیزی بیش از يك فرضیهٔ شکل‌پذیر که به‌این منظور ساخته می‌شود تا خود را بر طبق سلسله‌مراتب با مجموعهٔ نامحدود اموری که در معرض روشنائی قرار می‌گیرند هماهنگ کند، نمی‌تواند باشد. بدین معنی که اندیشهٔ انسان، اگر اصلاً این اندیشه با يك معنی اثباتی ملازمه داشته باشد، صرفاً به‌منزلهٔ حدس و گمانی خواهد بود که برای برقرار ساختن رابطه‌هایی بین مقولات پراکنده به‌کار می‌رود و امکان وجود خود را تنها از کامیابی خویش کسب خواهد کرد. بنا به تعریف پی‌یرس Pierce، فرضیه عبارت است از مقداری نتیجه‌های تجربی که توانایی پیش‌بینی به‌ما می‌دهد. با این وجود، اگر

برخی از روانشناسان پیش از آنکه این تألیف نهایی<sup>۱</sup> ممکن شود از نوعی مفهوم انسان استفاده می کردند، تنها براساس گزارش و تعریف خصوصی آنان بود و به عنوان يك مثال راهنما<sup>۲</sup>، یا بهتر، به عنوان مثالی در مفهوم کانتی تلقی ، و مهمترین وظیفه شان این بود که آنرا هرگز به عنوان يك تصور نظم بخش از یاد نبرند.

با توجه به همه این احتیاط ها و محافظه کاریها، این نتیجه به دست می آید که روانشناسی تا آنجا که خود را به عنوان يك علم معرفی می کند، کاری مگر گرد آوردن مقداری واقعیت های نا هماهنگ که هیچ نوع پیوستگی بی بین بسیاری از آنها نیست انجام نمی دهد. فی المثل، چه موردی ناهمسانتر و مغایرتر از مطالعه عقدۀ حقارت و مطالعه خطای باصره ناشی از استرو بسکوپ<sup>۳</sup> می تواند باشد؟ این آشفتگی تصادفی نیست که پیش می آید بلکه از همین اصول علم روانشناسی منشاء می گیرد.

ملازمت داشتن با «واقعیت» تا حدودی در حکم ملازمت داشتن با امور انتزاعی\* است؛ یعنی قطعاً ترجیح دادن حادثه\* بر اصل لازم\*، احتمال\* بر لزوم\*، بی نظمی\* بر نظم\*. یعنی در اصل رد کردن و موکول کردن اصل لازم به عنوان چیزی، به آینده — «این

۱) ultimate synthesis

۲) leading idea

۳) stroboscope - دستگاهی است که به کمک نور تحولات مختلف

اجرام سماوی را مورد مطالعه قرار می دهد و همچنین تصاویر را با سرعت از مقابل دیدگان عبور می دهد به طوری که آنها متحرك جلوه می کنند.

برای آینده است، آنگاه که به قدر کافی واقعیتها را جمع آوری کرده ایم.» روانشناسان در واقع به این نکته توجه نمی کنند که بر روی هم انباشتن حادثه ها برای رسیدن به جوهر\* همانقدر غیرممکن است که افزودن ارقام نامحدود به طرف راست (رقم اعشاری) ۰.۹۹. برای رسیدن به شماره يك. اگر هدف شان تنها گرد آوردن شرح جزئیات است چیزی برای گفتن باقی نمی ماند مگر اینکه بتوانیم بگوییم که فایده چندان در این زحمات جمع آوری کنندگان دیده نمی شود. ولی اگر آنان در کمال فروتنی امیدوارند که به طور تصادفی بر اساس رساله ها و تحقیقات خود به يك قیاس کلی انسانشناسی پی میبرند پس هدف شان کاملاً خود ستیز\* است. ممکن است بگویند این دقیقاً همان روش و جاه طلبی علوم طبیعی است. در پاسخ این گفته می توان گفت هدف علوم طبیعت\* این نیست که «جهان» را بشناسد بلکه هدفش دانستن این امور است که کدام پدیده های عمومی معینی امکان پذیرند. این کار در حالی می تواند خوب و ثمربخش باشد که مفهوم (تصور) جهان زیر تأثیر خرده گیری ها و نکته سنجی های روش شناسان از بین رفته باشد، درست مثل اینکه خود ما نمی توانیم روش های علوم قطعی (اثباتی)\* را بکار بندیم و در عین حال از آن روشها توقع داشته باشیم که روزی ما را به کشف معنای کلیتی مرکب\* که نام جهان روی آن گذاشته ایم، رهنمون شوند. ولی «انسان» از همان گونه هستی یی برخوردار است که «جهان» دارد؛ همانگونه که هایدگر معتقد است حتی این احتمال هست که

مفاهیم جهان و «واقعیت بشری»\* غیر قابل تجزیه باشند. دقیقاً به همین دلیل روانشناسی باید به ادامه کار خود، بی عنایت به واقعیت بشری، تن در دهد، اگر اصلاً واقعیت بشری‌ئی وجود داشته باشد.

حال با توجه به يك مورد خاص، مثلاً مطالعه هیجانان، چه نتیجه‌ای از قاعده‌ها و روشهای روانشناس حاصل می‌شود؟ قبل از هر چیزی باید گفت که معرفت ما از هیجان چیزی اضافی و خارج از همه معرفت دیگر ما درباره هستی مادی (بدنی) خواهد بود. هیجان نسبت به کارهایی مانند توجه، حافظه و غیره خود را به عنوان يك تازگی کاستی ناپذیر\* معرفی خواهد کرد. شما در واقع می‌توانید این پدیده‌ها را دقیقاً و ارسی کنید، و ما مفاهیم تجربی‌یی را که روانشناسان ما را در کسب‌شان راهنمایی می‌کنند به هر شکلی که بخواهیم می‌توانیم تغییر دهیم ولی کمترین ارتباط لازم را بین آنها و هیجان مشاهده نمی‌کنیم. با وجود این روانشناسان می‌پذیرند که انسان دارای هیجانان است و این را از روی تجربه می‌دانند. از این لحاظ، هیجان در درجه اول و در اصل يك حادثه است. در رساله‌هایی که در باب روانشناسی نوشته می‌شوند هیجان فصلی از فصل‌های دیگر کتاب را به خود اختصاص می‌دهد همانگونه که در رساله‌های پزشکی پس از بحث درباره هیدروژن و گوگرد فصلی را هم به کلیسم اختصاص می‌دهند. و اما مطالعه و تحقیق در اوضاع و شرایطی که تحت آنها يك هیجان امکان‌پذیر است - یعنی استفسار و تحقیق در این امر که همین ساخت واقعیت بشری است که هیجانان

را امکان‌پذیر می‌کند و این که واقعیت بشری «چگونه» چنین کاری را امکان‌پذیر می‌سازد، برای روانشناس نا لازم و بیمعنی جلوه می‌کند. فایده تحقیق در این امر که آیا هیجان امکان‌پذیر است و نیز فهمیدن اینکه آیا هیجان وجود دارد، چیست؟ همچنین باید تجربه کرد که روانشناس به اصرار می‌خواهد حدود پدیده‌های هیجانی را تثبیت و آنها را تعریف کند. و واقع امر اینکه این ممکن است چشم او را به حقیقتی بگشاید که وی هم اکنون ادراکی از هیجان دارد، زیرا که او پس از سنجیدن واقعیات، حدفاصلی بین امور مربوط به هیجان و امور مربوط به جزئیات کاملاً متفاوت قابل خواهد شد. اگر او هم اکنون تجربه‌ای را که شامل اصل مشخص کننده‌ای است کسب نمی‌کرد، چگونه می‌توانست به یکی از اصول رسیده باشد؟ ولی روانشناس سخت به این اعتقاد چسبیده است که واقعیتهای امور در زیر نگاه او خود را به صورت گروهی نشان می‌دهند.

در حال حاضر پرسشی که خودنمایی دارد این است که آن دسته از هیجان‌هایی را که مشخص و منتزع کرده‌ایم چگونه مطالعه کنیم. برای نیل به این نتیجه، بیایید توافق کنیم که چند وضع هیجانی را توضیح دهیم یا توجه خود را به موضوعهای به‌ویژه هیجانی که از سوی دانش بیماری‌شناسی\* به‌ما عرضه می‌شود معطوف سازیم. آنگاه خواهیم کوشید تا عوامل را در شعاع چنین اوضاع پیچیده‌ای تعیین کنیم: مابین واکنشهای جسمی (هر اندازه که آنها را بتوانیم

با بیشترین دقت برقرار کنیم)، رفتار و وضع و حالت مثلاً آگاهی، مرزی برقرار خواهیم کرد. پس از آن در وضعی خواهیم بود که قوانین خودمان را تحت «فرمول» در بیاوریم و توضیحات خودمان را ارائه دهیم؛ یعنی ما سعی خواهیم کرد این سه گونه عوامل را درنظمی غیرقابل نقض با هم مرتبط سازیم.

مثلاً اگر من طرفدار نظریه خردگرایی\* باشم يك توالی\* پایدار و غیر قابل نقض بین حالت صادقانه آگاهی که مقدم شمرده می شود پدید خواهم آورد و مزاحمت های روانی را به عنوان نتیجه ها تلقی خواهم کرد. برعکس، اگر من با دلایل طرفداران نظریه محیط\* موافق باشم (که «يك مادر غمگین است زیرا که گریه می کند») خودم را اساساً به نظم و آرونة عوامل محدود خواهم کرد. در هر حال آنچه مسلم است این است که من در ساختمان کلی واقعیت بشری در جستجوی توضیح یا قوانین هیجان نخواهم بود بلکه برعکس در گسترش و بسط خود هیجان تحقیق خواهم کرد؛ بنابراین حتی هنگامی که هیجان را چنانکه باید شرح و توضیح داده باشند، این هرگز چیزی بیش از يك واقعیت در میان واقعیتهای دیگر نیست، واقعیتی در خود بسته، که هرگز شخصی را قادر به درك چیزی دیگر نخواهد کرد و نه شخص را وادار خواهد ساخت تا واقعیت اصلی و لازم انسان را از طریق آن دقیقاً نظاره کند.

در جریان عکس العمل در برابر نارساییهای روانشناسی و روانشناسی گرایی\* بود که حدود سی سال پیش انضباط جدیدی تحت

عنوان علم پدیده‌شناسی رشد کرد. بنیانگذارش هوسرل\* نخستین کسی بود که به ناگاه بادرک این حقیقت یکه خورد: که نوعی بی‌تناسبی بین جوهرها و واقعیتها وجود دارد و اینکه آنکس که تحقیقات خود را با واقعیتها آغاز می‌کند هرگز به دریافت جوهرها نایل نخواهد شد. اگر من به دنبال واقعیتهای روانی‌یی باشم که طرز تلقی حسابگرانه شخصی را که در حال شمردن و جمع‌زدن است مشخص می‌سازد، من هرگز نخواهم توانست جوهرهای احتسابی وحدت\* و عدد و کاربردهای عددی را دوباره بسازم. با این وجود بدون چشم‌پوشی کردن از اعتقاد به تجربه (اصل لازم پدیده‌شناسی براساس «به‌خود چیزها پرداختن» قرار دارد و این روش برپایه شهود آشکار\* بنا شده است)، حداقل باید انعطاف‌پذیری بیشتری داشته باشم؛ باید جایی و مکانی برای تجربه جوهرها و ارزشها در نظر گرفت؛ ما حتی باید به این نکته واقف باشیم که جوهرها به‌تنهایی می‌توانند ما را قادر به طبقه‌بندی کردن و سنجیدن واقعیتها بکنند. اگر به‌طور ضمنی به جوهر هیجان متوسل نشویم برای ما غیرممکن است این دسته از واقعیتی هیجانی خاص را از میان انبوه واقعیتهای روانی بازشناسیم. از آنجا که در آن صورت ما در هر حال توسلی ضمنی به جوهر هیجان جسته‌ایم، دانش پدیده‌شناسی به ما اجازه می‌دهد تا ما توسل و استعانت خود را آشکار کنیم – که برای همیشه و به کمک ادراکات و تصورات خود محتوای این جوهر را تثبیت می‌کنیم. از دیدگاه علم پدیده‌شناسی، به‌سهولت می‌توان دید که مفهوم انسان

را دیگر نمی‌توان به‌عنوان يك ادراك تجربی تلقی کرد که از کلیت تاریخی\* گرفته شده باشد؛ ولی، برعکس، ما ناگزیر می‌شویم بی‌آنکه چنین ادعایی داشته باشیم از جوهر ما تقدم هستی بشری (انسان) برای بخشیدن اندکی پایه و بنیاد استوار به تعمیمها و کلیت‌های روانشناس استفاده کنیم. از این گذشته، روانشناسی در حالیکه به‌عنوان دانشی از برخی واقعیتهای انسانی تلقی می‌شود، نقطه آغاز کار نمی‌تواند باشد زیرا که آنگونه از واقعیتهای روانی که مابا آنها روبه‌رو می‌شویم همیشه مقدم بر آن است. و این گونه واقعیتهای ساختمان اساسی خود به‌مثابه واکنشهای انسانی علیه جهان است: بنابراین آنها انسان و جهان را از پیش بوده فرض می‌کنند و نمی‌توانند معنی حقیقی خود را تعهد کنند مگر اینکه آن دو مفهوم پیش از هر چیز روشن شده باشد. اگر بخواهیم يك دانش روانشناسی پایه‌گذاری کنیم، به‌ناگزیر باید از پدیده‌های روانی و موقعیت انسان در جهان و حتی از همین منبع و سرچشمه انسان و موقعیت جهان و موقعیت روان فراتر رویم، و به يك آگاهی متعالی و شکل دهنده\* که از طریق «تقلیل پدیده‌شناسانه»<sup>۱</sup> یا «جهان را در پرانتر گذاشتن» حاصل می‌شود نایل شویم. همین آگاهی است که مورد سؤال قرار می‌گیرد؛ و آنچه به پاسخهایش ارزش می‌بخشد این است که این آگاهی «مال من» است. هوسرل می‌داند چگونه از آن نزدیکی مطلق آگاهی به خودش سود ببرد، که روانشناسان خوش ندارند از

آن استفاده کنند. او با زیرکی از آن بهره می‌گیرد و با اعتماد مطلق نیز، چه آنکه تمامی آگاهی دقیقاً تا بدان درجه وجود دارد که آگاهی وجود داشتن\* ظاهر می‌شود. ولی در اینجا، همانگونه که در بالا گفته شد، او دربارهٔ واقعیات (امور)، آگاهی را استنتاج نمی‌کند که این هم محتملاً دوباره باعث یافتن آشفتگی و نابسامانی روانشناسی در سطحی متعالی می‌گردد. چیزی که او آغاز می‌کند تا آنها را در تصورات و ادراکات توصیف و تثبیت کند، دقیقاً همان جوهرهایی اند که در قلمرو متعالی (برتر\*) برپیشرفته‌ها\*... نظارت می‌کنند. بنابراین، به عنوان نمونه، یک نوع علم پدیده‌شناسی هیجان پدید خواهد آمد که پس از «گذاشتن جهان در میان پرانتز»، هیجان را به عنوان یک پدیدهٔ کاملاً متعالی مورد مطالعه قرار خواهد داد، و بی‌آنکه آنها را متوجه هیجان‌ات خاصی کند جوهر متعالی هیجان را به عنوان نوع سازمان یافته‌ای از آگاهی جستجو و تفسیر خواهد کرد.

نزدیکی مطلق\* محقق به موضوع مورد تحقیق نیز نقطهٔ عزیمت روانشناس دیگری به نام هایدگر است. آنچه باید فرقی بین همهٔ جستجو دربارهٔ انسان و دیگر انواع دقیق تحقیق پدید آورد، دقیقاً همین شرایط و اوضاع و احوال ممتاز است. زیرا که حقیقت بشری متعلق به «خودمان» است. هایدگر<sup>۱</sup> می‌نویسد: «موجودی که باید

---

۱- مارتین هایدگر Heidegger که چندی پیش در سن ۸۶ سالگی در گذشت، بانوشتن کتاب «وجود و زمان» (۱۹۲۷) و کتابهای دیگری از قبیل «نامه‌ای

وی را تحلیل کنیم خودما هستیم. هستی این موجود هستی خود من (از آن خودم) است.<sup>۱</sup> آشکارا می‌توان گفت که این واقعیت بشری باید «خودم» باشم زیرا که دقیقاً به‌خاطر همین واقعیت بشری است که وجود داشتن همواره در حکم پذیرفتن هستی آن است، به این معنی که به‌جای آنکه همچون يك سنگ ریزه آنرا از بیرون دریافت کنیم به‌خاطر آن احساس مسئولیت می‌کنیم. و از آنجا که واقعیت بشری لزوماً در حکم امکان بالقوه\* آن است، این موجود خودش می‌تواند «انتخاب کند» که چه خواهد بود، آیا به‌خود خواهد رسید یا خود را گم خواهد کرد.<sup>۲</sup> این فرض\* از خود که واقعیت انسانی را اختصاصاً توصیف می‌کند، هر اندازه هم که کار فهمیدن این احتمال را مبهم بگذارد، به‌تنهایی دلالت بر درکی از واقعیت بشری دارد. «در هستی این موجود، آخری خود را با هستی خود مربوط می‌کند.»<sup>۳</sup> زیرا که در واقع این فهم کیفیتی نیست که از خارج از واقعیت بشری بیاید بلکه از وجه خود وجود\* است. بنابراین واقعیت بشری که خودم هستم، هستی خود را از طریق فهمیدن آن می‌پذیرد. این فهم\* متعلق به خودم است (از آن خود من است). بنابراین من،

---

درباره بشریت و «متافیزیک چیست» تأثیر فراوانی در متفکران اصالت وجودی علی‌الخصوص ژان پل سارتر باقی‌گذارد. او معتقد بود که فلسفه‌های رایج غرب به مسئله وجود چندان توجی نکرده است - م

۱) Sein und Zeit, P. 41. (هایدگر)

۲) Sein und Zeit, P. 41.

۳) Ibid, P. 43.

پیش از هر چیز، آن هستی‌یی هستم که کم یا بیش به‌طور مبهم واقعیت\* (وجود واقعی) خود را به‌عنوان يك انسان\* ادراک می‌کند؛ بدین معنی که من با چنین ادراکی از خودم، خود را يك انسان می‌سازم. من بنابراین می‌توانم از خود پرسم و براساس آن پرسش، تحلیلی از واقعیت بشری که به عنوان پایه و اساسی برای يك علم انسان‌شناسی خواهد بود به عمل آورم. البته در اینجا نیز روش کار نباید از درون‌نگری پیروی کند؛ نخست آنکه چون درون‌نگری با چیزی مگر واقعیات برخورد نمی‌کند، و دوم آنکه چون درك من از واقعیت بشری مبهم و نامعتبر است. باید آنرا تصریح و اصلاح کرد. در هر حال کار تفسیر وجود\* برای يك علم انسان‌شناسی، اساس و شالوده‌ای کافی خواهد بود، و این علم انسان‌شناسی به‌عنوان پایه و اساسی برای همه دانش روانشناسی به کار خواهد رفت. بدین ترتیب ما در طرف مقابل روانشناسان قرار می‌گیریم زیرا که ما با تمامیت (کلیت) مرکبی\* «آغاز» می‌کنیم که انسان را می‌سازد و پیش از آغازیدن دانش روانشناسی، جوهر انسان را تعیین و تثبیت می‌کنیم.

در همه رویدادها، علم پدیده‌شناسی مطالعه پدیده‌ها است. نه واقعیتهای (امور). و از طریق يك پدیده ما باید «آنچه خود را اعلام می‌کند»، آن چیزی را که واقعیت آشکارا پوخته و ظاهرش را تشکیل می‌دهد، ادراک کنیم. و این «این اعلام خود» متعلق به چیز دیگری

نیست... هستی وجود چیزی نیست که «در پشت آن» هنوز چیز دیگری باشد که «همچنان ناپیدا است»<sup>۱</sup>. در واقع، به اعتقاد هایدگر، برای واقعیت بشری وجود داشتن، پذیرفتن هستی خود در شیوه‌ای وحدت وجودی نسبت به ادراک\* است. و به اعتبار هوسرل، وجود داشتن از لحاظ هشیاری در برابر نفس ظاهر شدن است. زیرا که ظهور\* در اینجا مطلق است، این آن گونه ظهوری است که باید آنرا وصف کرد و درون آنرا کاوید. از این نظر گاه، هایدگر معتقد است که در هر گونه طرز تلقی و گرایشی فی‌المثل در هیجان، که تا کنون در بابش سخن رانده‌ایم، ما می‌توانیم کل\* واقعیت بشری را کشف کنیم زیرا که هیجان واقعیت بشری‌یی است که خود را می‌پذیرد و خود را به شکلی هیجانی بسوی جهان هدایت می‌کند. هوسرل معتقد است که يك توصیف پدیده‌شناسانه هیجان ساختمانهای اساسی آگاهی را آشکار خواهد کرد، و هیجان را صراحتاً به عنوان يك آگاهی تلقی می‌کند. متقابلاً سئوالی پیش خواهد آمد که روانشناس حتی ظنی بر آن نمی‌برد: آیا می‌توان آگاهی‌هایی را متصور شد که در میان تواناییهای بالقوه‌شان فاقد هیجان باشند یا اینکه آیا در واقع باید آنرا عامل ساختمان دهنده حتمی و لازم آگاهی به شمار آورد؟ بدین ترتیب پدیده‌شناس درباره ارتباط بین هیجان و آگاهی یا ارتباط بین هیجان و انسان سئوالی طرح خواهد کرد؛ او نه تنها درباره کیفیت آن تحقیق خواهد کرد بلکه همچنین تحقیق خواهد کرد که هیجان چه چیزی درباره هستی می‌تواند به ما بگوید؛ و یکی از

---

(۱) «Sein und Zeit, PP. 35-6»

ویژگیهای ممتازش در واقع این است که قابلیت برانگیخته شدن دارد. و برعکس، پدیده‌شناس پرسشهایی درباره آگاهی، واقعیت بشری و هیجان طرح خواهد کرد: آگاهی چه چیزی باید باشد، آیا هیجان باید امکان‌پذیر باشد، احتمالاً این سؤال که: آیا هیجان باید حتی لازم باشد؟

ما اکنون می‌توانیم بفهمیم که چرا روانشناس نسبت به پدیده‌شناسی بدگمان است. نخستین احتیاط روانشناس در عمل به این ملاحظه است که او به آن گونه وضع روانی\* اهمیت می‌دهد که چنین حالت روانی را عاری از هر گونه معنی\* می‌سازد. برای او يك حالت روانی همیشه يك واقعیت و از این قبیل است و همیشه تصادفی است. این کیفیت تصادفی در واقع آن چیزی است که روانشناس بیش از هر چیز جداً از آن حمایت می‌کند. اگر ما از يك دانشمند بپرسیم: چرا اجسام بر طبق قانون نیوتون همدیگر را جذب می‌کنند؟ پاسخ خواهد داد: من چیزی در این باره نمی‌دانم؛ یا، برای اینکه قانون اینطور است. و اگر از وی بپرسیم: مفهوم این جاذبه چیست؟ پاسخ خواهد داد: مفهومی دربر ندارد؛ فقط همین است. همینطور هم اگر از روانشناس درباره هیجان سؤال شود با غرور کامل جواب خواهد داد: «وجود دارد. چرا؟ من چیزی درباره آن نمی‌دانم، من فقط آنرا توضیح می‌دهم. معنای آنرا نمی‌دانم.» از طرف دیگر، در نظر عالم پدیده‌شناس هر گونه واقعیت بشری دال بر مفهوم جوهر آن است. اگر آنرا از معنایش خالی کنید

آنرا به عنوان يك واقعیت بشری از طبیعتش عاری و جدا می کنید. بنابراین وظیفه پدیده شناس مطالعه مفهوم هیجان خواهد بود. آیا ما از طریق آن، به معنایی لازم است برسیم؟

فهمیدن مفهوم چیزی، همان نشان دادن و تعیین کردن يك چیز دیگر است؛ و نشان دادن آن به طریقی است که شخص در گسترش دادن مفهوم، چیز مفهوم شده (مدلول) را دقیقاً پیدا می کند. برای روانشناس هیجان مفهوم چیزی را در بر ندارد زیرا که آنرا به عنوان يك واقعیت مطالعه می کند؛ یعنی با جدا کردن آن از هر چیز دیگری. بنابراین هیجان از همان آغاز نا مفهوم\* است؛ ولی اگر هر گونه واقعیت بشری در حقیقت دارای مفهوم باشد، این هیجان روانشناسان در طبیعت خود مرده، بی روح\* و غیر انسانی است. و حال آنکه اگر بخواهیم هیجان را با همان ویژگی هایی ببینیم که پدیده شناسان آنرا به عنوان پدیده ای حقیقی از آگاهی می بینند، پیش از هر چیز ناگزیر خواهیم بود آنرا دارای مفهوم بدانیم؛ و این بدین معنی است که ما می خواهیم ثابت کنیم که هیجان تا به درجه باه معنی بودن وجود دارد. ما مطالعه خود را با گم کردن راه خود در مطالعه واقعیات روانشناختی\* آغاز نخواهیم کرد، فقط به این دلیل که اگر آنها را (هیجان ها) به تنهایی و به طور جداگانه مورد مطالعه قرار دهیم تقریباً دلالت بر مفهومی نخواهند کرد: و همینقدر کافی است که وجود دارند. برعکس، با گسترش دادن مفهوم رفتار و آگاهی مضطرب\*، سعی خواهیم کرد توضیح دهیم چه چیزی دارای

مفهوم می‌شود. و این را که این چگونه چیزی است از همان آغاز کار میدانیم: يك هيجان «به طریق خودش» دلالت بر کل آگاهی دارد، اگر از نظرگاه اصالت وجودیان به واقعیت بشری بنگریم. این يك تصادف\* نیست؛ زیرا که واقعیت بشری مجموعه‌ای از واقعیات نیست؛ از نقطه نظر معینی کلیت بشری مرکبی را در یکپارچگی‌اش توضیح میدهد. و به کمک آن به هیچوجه نباید این گونه استنباط کنیم که این تأثیر واقعیت بشری است. این همان واقعیت بشری است، خود را در وجه «هیجان» ادراک می‌کند. از این رو، غیرممکن است هیجان را يك بی‌نظمی فیزیولوژیک روانی\* دانست. هیجان جوهر خودش را دارد، ساختمانهای خاص خود را، قوانین ظاهر شدن خود را و معنای خود را. محتملاً از بیرون از واقعیت بشری نمی‌آید. برعکس، این خود انسان است که هیجان خود را به خود می‌پذیرد و بنابراین هیجان وجه سازمان یافته‌ای از وجود بشری (انسانی) است.

در اینجا، قصد و نیت ما نیست که می‌کوشد مطالعه و تحقیق پدیده‌شناسانه‌ای از هیجان بکند. چنین مطالعه و تحقیقی، اگر اصلاً ما به چنین تحقیقی دست می‌یازیدیم، همچون شیوه‌ای اصالت وجودی واقعیت بشری با عواطف و نفسانیات رفتار می‌کرد. ولی جاه‌طلبی ما محدودتر می‌شود. ما درحالی تعریف شده و انضمامی\* ترجیح می‌دهیم امتحان کنیم که آیا روانشناسی صرف می‌تواند روش و دستورالعملهایی از علم پدیده‌شناسی بگیرد. ما از این نقطه نظر با

علم روانشناسی به نزاع نمی‌پردازیم که مسئله انسان را به میان نمی‌آورد و یا اینکه جهان را در «پرانتز» می‌گذارد. روانشناسی انسان را همانطور که او خود را در زمینه يك سلسله موقعیتهای معرفی می‌کند در برابر جهان قرار می‌دهد: در رستوران، در خانواده، در جنگ. در شیوه‌ای عام، آنچه مورد علاقه روانشناسی است «انسانی است که در موقعیت باشد». این دانش فی‌نفسه، تا آنجا که مادیده‌ایم تابع پدیده‌شناسی است زیرا که يك مطالعه قطعی و مسلم درباره انسانانی که در موقعیت قرار دارد، نخست باید مفاهیم مربوط به انسان و جهان هستی در جهان بودن و موقعیت را توضیح داده باشد. ولی با این همه در حال حاضر پدیده‌شناسی چندان محل اعتنا نیست و همه این مفاهیم با يك توضیح و تفسیر قطعی فاصله‌ای بس دور دارد. آیا روانشناسی آنقدر باید منتظر بماند تا پدیده‌شناسی به مرحله کمال و بلوغ خود برسد؟ ما این چنین نمی‌اندیشیم. ولی روانشناسی حتی اگر چشم به راه يك تشکل قطعی نوعی دانش انسان‌شناسی نماند، باز هم لازم نیست این نکته را نادیده بینگارد که اینگونه انسان-شناسی قابل درك است و اینکه اگر روزی این دانش به رسمیت شناخته شود همه ضابطه‌های روانشناسی ناگزیر خواهند بود از منابع آن بهره‌گیری کنند. در حال حاضر، روانشناسی نباید کوشش خود را بر این استوار کند که آنقدرها که به جمع‌آوری واقعیتهای می‌پردازد پدیده‌ها را مورد سؤال قرار دهد - یعنی پیشامدهای روحی حقیقی‌ئی که دارای مفاهیم و مقاصدی است، نه آن پیشامدهای روحی که

صرفاً به صورت واقعیت‌های مطلق جلوه می‌کنند. به عنوان مثال، روانشناسی باید به این نکته واقف شود که هیجان «وجود ندارد»، يك پدیده جسمی تلقی می‌شود چه آنکه يك جسم نمی‌تواند هیجانی\* باشد و همچنین قادر نیست معنایی را با تظاهرات\* (عارضات) خود آن معنا مربوط سازد. روانشناسی فی‌الغور در جستجوی چیزی فراتر از ناراحتی‌های عروقی یا تنفسی خواهد بود و این هم چیزی بالاتر از «معنای» شادمانی یا اندوه خواهد بود. ولی از آنجا که این معنی آشکارا کیفیتی نیست که از بیرون بر شادمانی یا اندوه تحمیل شده باشد زیرا که فقط تا به درجه‌ای وجود دارد که ظاهر میشود، یعنی تا به درجه‌ای که از سوی واقعیت بشری پذیرفته می‌شود - این خود آگاهی است که باید مورد سؤال و استفسار قرار گیرد، زیرا که شادمانی هنگامی شادمانی است که بدین نحو ظاهر شود. و دقیقاً به این دلیل که روانشناسی در جستجوی واقعیات نیست ولی به دنبال مفاهیم آنها است، روش آن درون‌نگری استقرائی\* یا مشاهده خارجی تجربی\* نیست و هدف جستجویش صرفاً یافتن و تثبیت کردن جوهر پدیده‌ها است. پس روانشناسی نیز خود را به عنوان يك علم آشکارا عرضه می‌کند. فقط، از طریق مطالعه پدیده روانی، به آنچه سرانجام «مدلول» می‌شود - که در حقیقت کایت انسان است، نمی‌پردازد. وسایل لازم و کافی را برای مبادرت ورزیدن به آن تحقیق و مطالعه در اختیار نمی‌گذارد. با وجود این، چیزی که آنرا برمی‌انگیزد،

و فقط همین، پدیده‌ای است که بقدر کافی آنرا مدلل می‌سازد. فقط بدین طریق است که من می‌توانم از طریق کلمهٔ پرولتاریا ( طبقهٔ رنجبر) به جوهر «طبقهٔ رنجبر» دست بیابم. در آن صورت من باید در حال پرداختن به جامعه‌شناسی باشم. ولی زبان شناس \* کلمهٔ «پرولتاریا» را تا آنجا مطالعه می‌کند که به معنی پرولتاریا به کار می‌رود و دربارهٔ تغییرات و تحولات این کلمه به عنوان يك وسیلهٔ القای معنی خود را به رنج خواهد انداخت.

چنین علمی کاملاً امکان‌پذیر است. برای آنکه واقعی بشود چه کم دارد؟ تا خود را اثبات کرده باشد. مادیده‌ایم که اگر واقعیت بشری به عنوان مجموعه‌ای از مفروضات (سوابق) نامتجانس\* در نظرش جلوه‌گر می‌شود به این دلیل است که روانشناس با میل و رغبت خود را در موقعیتی قرار داده است که در آنجا واقعیت بشری در نظرش همانگونه ظاهر شود. لیکن این سخن لزوماً رسانندهٔ این معنی نیست که واقعیت بشری (واقعیت وجودی انسان) چیزی جدا از يك مجموعه\* است. استدلال ما تاکنون این بوده است که واقعیت بشری نمی‌تواند طور دیگری در نظر روانشناس جلوه‌کند. مع هذا ناگزیریم بدانیم که آیا واقعیت بشری عمقاً ظرفیت يك تحقیق و واریسی پدیده‌شناسانه را دارد. که آیا مثلاً هیجان در حقیقت پدیده‌ای است که معنایی دربر دارد. برای اینکه به این معنی نزدیکتر شویم، فقط يك راه وجود دارد، و آن هم این است که به توصیف خود عالم پدیده‌شناس « به خود امور بپردازیم. » امیدوارم صفحات آینده را

از سر لطف به عنوان «تجربه» ای در روانشناسی پدیده‌شناسی\* تلقی کنید. ما سعی خواهیم کرد خودمان را در سطح معنی قرار دهیم و هیجان را به عنوان یک پدیده تلقی کنیم.

## طرحی در باب تئوری هیجانات

### ۱- نظریه‌های کلاسیک

همه ما از خرده‌گیریهایی که بر «نظریه محیط» هیجانات به عمل آمده است اطلاع داریم. این نظریه چگونه می‌تواند هیجانات ظرفیت را توضیح دهد؟ یا لذت انفعالی را\*؟ چگونه می‌توانیم بپذیریم که واکنشهای عضوی معمولی، حالات روانی مشخصی را به‌طور کامل ارائه می‌دهند؟ تغییرات کمی و بر همین قیاس تغییرات ظاهراً مداوم موجود در وظایف گیاهسواری\*، چگونه قابل تطبیق با یک سلسله از حالات کیفی‌یی توانند بود که خودشان غیرقابل تبدیل به یکدیگرند؟ به عنوان مثال، تغییرات روانی که مربوط به خشم‌اند، تنها از این جهت باهم فرق دارند که تا چه میزان با احساس شادمانی\* آمیختگی داشته باشند (اندکی شدت در جریان تنفسی، انقباض مختصری در حالت عضله، زیاد شدن مبادلات شیمیایی بدن، افزایش مختصری در انقباض شریانی و غیره). با توجه به همه اینها، خشم صورت شدیدتری از شادمانی نیست، حداقل آنطور که خود را به آگاهی عرضه می‌کند نیست، چیز دیگری است.

بیفایده است اگر در اثبات این نکته اصرار بورزیم که نوعی برانگیختگی<sup>۱</sup> در حالت شادمانی هست که می‌تواند تبدیل به خشم شود، با تکیه بر مواردی که در دیوانگان مشاهده می‌شود. که خوشحالی آنها پیوسته مبدل به خشم می‌شود (مثلاً هنگامی که روی صندلی‌شان با «ریتم» شدت یابنده‌ای بدن خود را به عقب و جلو متمایل می‌سازند)، احمقی که خشمگین شده «بیش از حد شادمان» نیست حتی اگر از حالت شادمانی به حالت خشم درآمده باشد (وما دلیلی برای اثبات این عقیده نداریم که در این حالت انتقال) تعدادی از کیفیات روانی ضمنی دخالت نداشته است)، خشم قابل تبدیل به شادمانی نیست.

به اعتقاد من اساس و اصلی را که در تمام این موارد مشترك است می‌توان اینطور خلاصه کرد: ویلیام جمز دو دسته از پدیده‌ها را در هیجان مؤثر میداند، يك دسته رویدادهای روانی و يك دسته حادثه‌های روانی - که مانیز همچون خود او آنها را حالت آگاهی خواهیم نامید. جوهر و چکیده «تز» او این است که آن دسته از حالت آگاهی که شادمانی و خشم و غیره نام دارند چیزی جز آگاهی تظاهرات روانی\* نیستند - یا آنکه - در صورت تمایل می‌توانیم آنها را واکنش در برابر آگاهی به حساب آوریم. با وجود این، از میان همه آنها که بر ویلیام جمز خرده گرفته‌اند - هموکه بطرزی موفقیت-آمیز «حالت» آگاهی، هیجان، و تظاهرات روانی همراه با آنرا

مورد بررسی قراردادده است - حتی یکی هم پیدا نمی‌شود به این نکته واقف بوده باشد که بین مورد اول و دوم فرق بگذارد و به این نکته پی برده باشد که عامل دوم (هیجان و تظاهرات روانی همراه با آن) فرافکنی Projection یا نقش سایه‌واری است که از آگاهی نشأت گرفته است. آنها دریافته‌ای بیشتری از آن خواهند داشت - آنها چه کاملاً در آن آگاهی و بصیرت داشته باشند چه نداشته باشند باید بدانند که گفته‌جمز جای کاملاً مشخصی دارد. گذشته از اینها، هر اندازه هم که ما بخواهیم هیجان را به‌موارد آشفته‌گی و بی‌نظمی بدن نسبت دهیم باز هم از فهمیدن این مورد عاجز خواهیم ماند که «برای مثال» آگاهی مورد بحث چرا يك آگاهی وحشترده\* است. وحشت يك حالت بی‌اندازه دردناك و حتی غیر قابل تحمل است، و از این جهت غیر قابل ادراك است که يك وضعیت بدنی، با توجه به خود آن و فی‌نفسه، با چنین خصوصیت بیرحمانه‌ای در آگاهی ظاهر می‌شود. این مقوله دیگری است؛ زیرا که در واقع، و حتی اگر هیجانی که به طرزی عینی قابل ادراك است خود را به‌مثابه يك يك آشفته‌گی روانی و مثلاً مانند يك واقعیت مربوط به آگاهی عرضه کند، نه آشفته‌گی می‌تواند باشد نه يك درهم‌برهمی و هرج و مرج محض و ساده؛ دارای معنی است، حاوی مفهومی است. و از این رو قصد ما صرفاً این نیست که بگوییم این حالت خود را به‌عنوان يك کیفیت خالص جلوه‌گر می‌سازد. این ناشی از رابطه معینی بین هستی

روحي\* ما و جهان است؛ و این رابطه relation - یادرواقع آگاهی ما از آن - يك ارتباط آمیخته به بی نظمی و هرج و مرج بین نفس self و عالم universe است، يك ساختمان سازمان یافته و قابل توصیف است.

من تردید دارم که اصطلاح حساسیت غشاء خارجی مغز Corticothalamic sensitivity که اخیراً از جانب همین اشخاصی که این انتقادات را از «جمز» به عمل آوردند ساخته شده، پاسخ قانع کننده ای برای این مسئله داشته باشد. قبل از هر چیز باید گفت که نظریه محیط هنری جمز يك امتیاز عمده داشت: باید بر این نکته تأکید ورزید که اضطرابات فیزیولوژیک به طور مستقیم یا غیر مستقیم قابل ادراکند. نظریه حساسیت لایه چین خورده خارجی مغز منتهی به نوعی اختلال مغزی می شود که غیر قابل توجیه است. شرینگتن Sherrington آزمایشهایی روی سگها انجام داد، و مهارت وی در آزمایشها قابل ستایش است. لیکن این آزمایشها به تنهایی مطلقاً چیزی را ثابت نمی کنند. صرفاً به این دلیل که سړیک سگ که واقعاً از بدن او جدا شده است هنوز نشانه هایی از هیجان را نشان می دهد، مؤید این واقعیت نمی تواند باشد که «سگ» هیجان کاملی را احساس می کند. وانگهی، حتی فرض کنیم که با وجود نوعی حساسیت غشاء خارجی مغز به اثبات رسیده، هنوز پرسش پیشین لزوم پیدا می کند که: آیا يك اضطراب فیزیولوژیک، از هر نوع که باشد، می تواند به خصوصیت متشکلی از هیجان مبدل شود؟

این همان چیزی است که ژانه آنرا خیلی خوب می‌فهمید ولی هنگامی که او می‌گفت « جمز » در تعریف هیجان عامل روان psyche را نادیده گرفته است، چندان پیچ و تاب‌بی به سخن خود نمیداد و ظرافت نشان نمی‌داد. ژانه که می‌خواهد منحصرأ بر دلایل و شواهد عینی تکیه کند، صرفأ به ثبت کردن تظاهرات خارجی هیجان می‌پردازد. ولی حتی اگر فقط پدیده‌های سازمان بدن آدمی را که قابل تشریح‌اند و در برابر عوامل خارجی قابل تشخیص‌اند مورد مطالعه قرار دهیم، او اینطور نتیجه می‌گیرد که این پدیده‌ها فورأ می‌توانند به دو طبقه تقسیم شوند: پدیده‌های روانی یا رفتار، و پدیده‌های فیزیولوژیک. این نظریه‌ای درباره‌ی هیجان بود که می‌خواست تأکید عمده‌اش را بر عامل روان بگذارد، و هیجان را نوعی رفتار تلقی می‌کرد. با این همه، ژانه نیز به قدر جمز به این نکته واقف است که هر هیجانی می‌تواند اضطراب و آشوب خارجی پدید آورد. از این رو، او هیجان را رفتاری می‌داند که چندان مطبوع و مستحسن نیست یا آنکه می‌توان آنرا رفتاری ناشی از عدم پذیرش و رفتاری از شکست تلقی کرد. هنگامی که با کار بسیار دشوار و شاقی روبه‌رو می‌شویم و نمی‌توانیم رفتار شایسته‌تری در برابر آن از خود نشان دهیم، نیروی روانی آزاد شده خود را در مسیر دیگری پیش می‌راند؛ ما به رفتار دیگری رضایت می‌دهیم که اضطراب و تنش tension پست‌تری را ایجاد می‌کند. در اینجا به عنوان نمونه می‌توان مورد دختری را به یاد آورد که پدرش

هم اکنون به او گفته است دستهایش درد می کنند و می ترسد مبادا بدنش فلج شود. دختر به روی زمین می افتد، دچار هیجان شدیدی می شود، این هیجان چند روز بعد با همان شدت به سراغش می آید، که بالاخره ناگزیر می شود از پزشك استمداد کند. در جریان معالجه اقرار می کند که فکر پرستاری کردن از پدر و اینکه ادامه زندگی ریاضت کشانه يك پرستار به عنوان يك زندگانی غیر قابل تحمل به خاطرش می رسیده است. پس در اینجا هیجان خود را به عنوان يك طرز تلقی و وضع ناشی از شکست به وی عرضه می دارد؛ این جانشین «رفتار غیر قابل ادامه يك پرستار» است. ژانه در کتاب «پرشانفکری و روان رنجوری»<sup>\*</sup> خود تذکر می دهد که در چند مورد بیمارانی که برای اقرار و اعتراف به وی رجوع کرده بوده اند نتوانسته اند سخنان خود را کاملاً بازگویند بلکه به گریه درمی آمده و گاهی حتی دچار نوعی بحران عصبی می شده اند. در این مورد نیز رفتار مورد لزوم بی اندازه دشوار است. گریستن آنهم توأم با بحران عصبی، نشان دهنده رفتاری ناشی از شکست است، که بانوعی انحراف خود را جانشین رفتار پیشین می کند. مطاب احتیاج به استدلال و توضیح ندارد؛ نمونه ها در این باب فراوانند. چه کسی نظیر چنین پیشامدی را از یاد میبرد که در هنگام درگیر شدن در گفتگویی آمیخته به شوخی و کنایه با دوستی، مادام که خودش را با مخاطبش برابر می بیند آرام است و حال آنکه هماندم که احساس کرد در برابر رقیب دیگر چیزی برای گفتن ندارد، خود را خشمگین و تحريك شده می بیند؟

بنابراین ژانه می‌توانست روی خودش حساب کند که عامل روان و هیجانات را توأم در نظر می‌گیرد: آگاهی‌یی که مادر بر خورد با هیجان کسب می‌کنیم - آگاهی‌یی که در اینجا يك پدیدهٔ ثانوی است<sup>۱</sup> - دیگر صرفاً يك عنصر تلفیق‌کنندهٔ اضطرابات فیزیولوژیک نیست: آگاهی از نوعی شکست و رفتاری ناشی از نوعی شکست است. این يك نظریهٔ جالب توجه به نظر می‌رسد: در واقع این يك قضیهٔ روانشناسی\* است و با وجود این يك قضیهٔ خود به خود ساده است. پدیدهٔ برگشت\* چیزی بیش از به کار انداختن يك نیروی عصبی آزاد شده در خط دیگری نیست.

و با این وجود چه اندازه ابهام در این چند طرز فکر که در بادی امر آنهمه واضح به نظر می‌رسند نهفته است! در صورتیکه به این نکته خوشبین تر باشیم و فرض کنیم که ژانه می‌تواند عقیده جمعی را توسعه بخشد، تنها با استفاده از نوعی غایت finality ضمنی میسر است که این خود مورد طرد و انکار آشکار نظریهٔ اوست. در واقع «رفتار» (ناشی از) «شکست» چیست؟ آیا مافقط ناگزیریم از این طریق پی به جانشین خود کار خط مافوق رفتار ببریم که توانایی پیگیری آنرا نداریم؟ در این صورت نیروی عصبی در موقع خطر بر طبق قانون حداقل مقاومت آزاد می‌شود. لیکن در این موقع واکنشهای هیجانی به جای آنکه شبیه به رفتاری از شکست باشد در حکم این خواهد بود که با فقدان

---

(۱) لیکن این يك پدیدهٔ برتر (epiphenomen) نیست: آگاهی رفتار رفتارها است.

رفتار همراه باشد. نوعی واکنش جسمی پراکنده جای واکنش فرض شده را خواهد گرفت - نوعی آشفتگی. ولی این همان چیزی نیست که جمز می‌خواهد بگوید؟ به اعتقاد جمز، آیا هیجان درست در لحظه شکست يك فرض و پذیرش، مداخله نمی‌کند و آیا این-گونه واکنشها لزوماً ترکیبی از مقادیری آشفتگی نیست که این نوع عدم توافق برای موجود زنده به دنبال دارد؟ تردیدی نیست که ژانه خیلی بیشتر از جمز روی احساس شکست تأکید می‌ورزد. ولی استنباط ما از آن چگونه باید باشد؟ اگر فرد را عیناً به صورت دستگاهی متشکل از رفتارهای مختلف فرض کنیم و اگر احساس شکست و انحراف در این دستگاه بطور خودبه‌خودی رخنه کند، بنابر این شکستی وجود نخواهد داشت؛ آنچه پیش می‌آید صرفاً جابه‌جا شدن نوعی رفتار است که از پراکندگی عوارض ظاهری موجود زنده ناشی شده است. اگر لازم است هیجان يك مفهوم روانی از شکست در برداشته باشد آگاهی باید نفوذ خود را آشکار کند و مفهوم به آن بدهد، باید بطرزی فطری به نوعی رفتار عالی منتهی شود و نسبت به این رفتار عالی نوعی آگاهی هیجانی در موجود پدید آید. اما این هم مستلزم آن نوعی تلاشی است که وظیفه‌ای سازنده‌ای را از آگاهی متوقع باشیم که جمز هیچ به این نکته توجه ندارد. اگر لازم بود در جستجوی مفهومی در نظریه ژانه باشیم ناگزیر بودیم نظر م، والون<sup>۱</sup> را که در مقاله‌اش در مجله «دوره‌های درس

و سخنرانی<sup>۱</sup> آمده است بپذیریم که آنرا اینطور تفسیر می‌کند: در كودك صغير دستگاه عصبی ابتدائی است. همه واكنشهای يك نوزاد از غلغلك گرفته تا درد وغيره (لرزیدن، انقباضات عضله‌ای پراكنده، تند شدن ضربان قلب و غيره.)، زیر نظارت این مدار- Circuit است و بدین ترتیب وظیفه يك نوع سازگاری را به عهده دارد. البته نوعی سازگاری موروثی\*. بعدها، یاد می‌گیریم چگونه رفتار کنیم و الگوهای تازه‌ای از واكنش reaction را کسب می‌کنیم. که یعنی مدارهای تازه‌ای می‌سازیم. ولی هنگامی که در وضعی تازه و دشوار نتوانیم رفتار سنجیده‌ای که متناسب با آن وضع باشد نشان دهیم، به مدار عصبی ابتدائی خود رجعت می‌کنیم. می‌بینیم که این نظریه نوع تبدیل یافته‌ای از تلقی ژانه در حوزه اصالت رفتارگرایی خالص pure behaviourism است؛ ارزش این نظریه در آن است که واكنشهای هیجانی مثل يك بی‌نظمی و آشفتگی ساده قابل رؤیت نیستند بلکه شبیه به نوعی سازگاری کم اهمیت تر تلقی می‌شوند: نخستین دستگاه انعكاسهای بازتابی سازمان یافته - متعلق به مدار عصبی كودك - در مقابل با نیازهای افراد بالغ ناسازگار است؛ ولی فی نفسه يك سازمان موظف است، مثلاً شبیه به انعكاس تنفسی\* است. ولی ما نیز می‌توانیم دریابیم که این مقوله با آنچه جمز درباره آن می‌اندیشد و آنرا نوعی وحدت و سازگاری می‌میداند که همه تظاهرات هیجانی موجود را با هم مربوط می‌سازد

فرق می‌کند. نیازی به گفتن نیست که جمز بی‌هیچ احساس شرمساری وجود چنین مداری را، در صورتیکه مورد اثبات قرار می‌گرفت، می‌پذیرفت. در این صورت مشاهده می‌کرد که اصلاح و تغییر نظریه خود او چندان مهم و قابل اعتناء نمی‌تواند باشد زیرا که این صرفاً يك نظم و قانون علم روانشناسی است. بنابراین ژانه، اگر به اعتبار مقوله‌اش، احترامی برایش قائل شویم خیلی بیش از آنچه خود او می‌توانست اذعان کرده باشد به جمز وابسته است. آنجا که مجدداً خواسته است عوامل «روانی» psychic را در ایجاد هیجان مؤثر بداند و هم آنجا که علت انواع مختلف رفتار شکست را توضیح داده است باشد شکست مواجه شده است؛ و همچنین آنگاه که چرا ما تحت تأثیر ترس یا خشم به نوعی پرخاشگری\* ناگهانی متوسل می‌شویم. از این گذشته، ژانه به مواردی اشاره می‌کند که همه تقریباً قابل تبدیل به یکدیگرند، منظور آنگونه آشفتگی‌ها و بی‌نظمی‌های هیجانی است که چندان اختلافی با هم ندارند (گریه، حملات عصبی و غیره)، دقیقاً به ضربه‌های به اصطلاح هیجانی نزدیک‌ترند تا به هیجانی از این قبیل.

ولی در کار ژانه ظاهراً باید يك نظریه ضمنی دربارهٔ هیجان و نیز رفتار به طور کلی مطرح شده باشد که بی‌آنکه عنوانی بدان بدهد، نوعی غایت در آن به چشم می‌خورد. در توضیحاتی که در باب بیماری روانی یا تأثیرپذیری دارد؛ همانطور که قبلاً گفته‌ایم بر خصوصیت خود به خودی انحراف\* تکیه می‌کند، لیکن

در بسیاری از موارد به ما تفهیم می‌کند که بیمار برای آنکه رفتار عالی را حفظ نکند به رفتار پست متوسل می‌شود. اینجا خود شخص بیمار است که حتی پیش از آنکه درگیر تلاش و تقلا شود، اعلام شکست می‌کند و رفتار هیجانی او ناگهان دست به کار می‌شود تا ضعف و ناتوانی او را در پیروی از مسیر رفتار سازگار شده بپوشاند. بگذارید به مثالی که در بالا اشاره کردیم برگردیم: بیماری که پیش‌زانه می‌آید می‌خواهد زوایای مخفی ناراحتی‌های خود را پیش او بر ملا کند و توصیف دقیقی از مزاحمت‌های روانی‌اش را به دست دهد. ولی نمی‌تواند: این رفتار اجتماعی است که برایش بی‌اندازه دشوار جلوه می‌کند. آنوقت ناگهان به گریه می‌افتد. آیا از اینکه نمی‌تواند سخنی بگوید به حال گریه در می‌آید؟ حق گریستن او آیا کوشش بیهوده‌ای در انجام چنین کاری است، تغییر ناگهانی نامربوطی که باعث از بین رفتن رفتاری می‌شود که بیمار آن را بی‌اندازه دشوار یافته است؟ یا اینکه، آیا دقیقاً او برای این گریه نمی‌کند که چیزی بگوید؟ بین این دو تفسیر، در نگاه نخست، اختلاف شاید جزئی به نظر آید: با توجه به این دو گونه تفسیر، ابقا و حفظ یک سلسله از رفتار غیر ممکن به نظر می‌رسد، و بر طبق هر یک از این دو تفسیر، تظاهرات روانی پراکنده جای این رفتار را می‌گیرد. علاوه بر این، ژانه خیلی راحت از شاخه‌ای به شاخه‌ای می‌پرد و به همین دلیل نظریه‌اش مبهم جلوه می‌کند. چرا که در واقع شکافی از اختلاف و تفرقه بین این دو تفسیر مشاهده می‌شود. اولی در واقع ساختگی است - همان‌طور که قبلاً دیده‌ایم

- در اصل تقریباً نزدیک به عقاید جمز است. تفسیر دوم، از طرف دیگر، در حقیقت چیز تازه‌ای را عنوان می‌کند: فقط این نظریه است که شایستگی عنوان نظریه‌ای روانشناسی درباره هیجان را دارد؛ که هیجان را به عنوان یک رفتار مطرح می‌کند. زیرا که در اینجا اگر ما به راستی می‌خواهیم مسئله غایت (نتیجه‌گیری) را دوباره پیش بکشیم، به خوبی خواهیم فهمید که رفتار هیجانی به هیچوجه آشفته‌گی (بی‌نظمی) نیست؛ بدین معنی که الگوی سازمان یافته‌ای از وسایلی است که به سوی هدف و غایتی رهنمون شده است. و این وسایل به کار گرفته شده‌اند تا رشته‌ای از رفتاری را مخفی، جابه‌جا یا طرد کنند که انسان نمی‌تواند یا نمی‌خواهد آنرا دنبال کند. ضمناً توضیح اختلاف هیجانات آسان می‌شود: هر یک از آنها راه متفاوتی در گریختن از یک وضع دشوار، طریق خاصی از گریز و طفره و حيله را معرفی می‌کند.

ولی ژانه آنچه از دستش ساخته بود به‌ما داده است: او بی‌اندازه مردد است، بین اعتقاد به یک نوع غایت که ناشی از طیب خاطر است و نوعی دستگاه‌گرایی mechanism اصولی سرگردان است. به او ارتباطی ندارد که ما در جستجوی نمایشی از این نظریه خالص رفتار هیجانی هستیم. در میان طرفداران Kohler، و به‌ویژه Lewin و Dembo<sup>۱</sup>، این مقوله اهمیت خاصی دارد. آنچه را که

---

(۱) Lewin, Vorsatz, Wille und Bedürfnis, Psy.

پ. گیوم<sup>۳</sup> در کتاب « روانشناسی شکل » خود دربارهٔ این موضوع می‌نویسد اینجا می‌آورم:

« اجازه بدهید ساده‌ترین مثال را در نظر بگیریم: ما از یک شخص مورد مطالعه می‌خواهیم چیزی را که روی یک صندلی قرار دارد بردارد به این شرط که پا را از دایره‌ای که روی زمین به دور او رسم شده است فراتر نگذارد: فواصل طوری حساب شده‌اند که این کار یا بسیار دشوار است یا مستقیماً غیر ممکن، ولی این مشکل را می‌توان به طور غیر مستقیم برطرف کرد... »

در اینجا نیرویی که متوجه هدف شده است مفهوم واضح و استواری<sup>۴</sup> پیدا کرده است. از طرف دیگر، این مسائل مانعی سرراه



Forschung VII, 1926.

توضیح مترجم: پروفیسور لوین همان کسی است که « بحث بردارها » (Vector psychology) را وارد علم روانشناسی کرده است. « اشیاء یا اوضاعی که ما را به سوی خود می‌کشند گوییم والانس مثبت دارند. اشیائی که ما را دفع می‌کنند گوییم والانس منفی دارند. » برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب « اصول روانشناسی » تألیف نرمان ل. مان ترجمه استاد - محمود صناعی ص ۱۳۲.

(2) Dembo, Das Aerger als Dynamisches Problem.

Psy. Forschung, 1931, PP. 1-144.

(3) Psychologie de la Forme, P. Gueillaume

۴- این واژه را معادل concrete گرفته‌ام - آنرا « انضمامی » نیز ترجمه کرده‌اند - م.

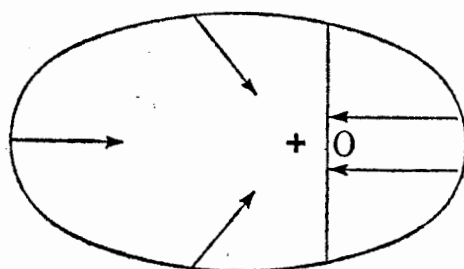
اجزای مستقیم عمل عرضه می‌دارند، مانعی که هم ممکن است مادی باشد هم اخلاقی - به عنوان نمونه می‌توان قانونی را ذکر کرد که شخص برعهده گرفته است آنرا رعایت کند. بدین ترتیب، در مثال ما، دایره‌ای که نباید پا از آن فراتر گذاشت، بنا به ادراک شخصی مورد مطالعه، مانعی پدید آمده است که نیرویی از آن در جهت مخالف با نیروی سابق ناشی شده. نزاع بین دو نیرو تلاطمی در قلمرو پدیده - شناسی پدیدمی‌آورد. اگر راه حل پیدا شود عمل موفقیت آمیز این تلاطم و کشیدگی عصبی را خاتمه می‌دهد... این روانشناسی جامعی از عمل جابه‌جایی replacement یا جایگزینی substitution است که مکتب لوین با تکیه به عمل «پاداش»<sup>۱</sup> کمک جالبی بدان کرده است. شکل ظاهرش بسیار قابل تغییر است؛ نتایج ناکاملش شاید کمک به تثبیت شدن آن می‌کند. گاهی اوقات شخص مورد مطالعه (موضوع) با آزاد کردن خود از برخی اوضاع تحمیل شده ناشی از کمیت، کیفیت، سرعت یا با ادامه یا حتی با تغییر دادن طبیعت وظیفه‌اش کار را آسان می‌کند؛ در موارد دیگر کارهای غیر واقعی سمبلیک می‌کند؛ حرکت و حالت غیر مفید آشکاری در جهت عمل از او سر می‌زند؛ شخص دیگری به جای آنکه دست به کاری بزند آنرا توصیف می‌کند یا امور غیر واقعی و موهومی را متصور می‌شود (اگر من فقط... می‌داشتم... می‌توانستم...) که بیرون از اوضاع

---

۱- پاداش، جبران، تلافی و واژه‌هایی در این معنی معادل کلمه آلمانی

Ersatze است - م.

واقعی یا تحمیل شده برای تکمیل کردن آن است. اگر اعمال جایگزین سازی غیرممکن است یا راه حل کاملی ارائه نمی دهد، فشار عصبی که سرسختی نشان می دهد و از طریق تمایلی که می خواهد مشکل را به حال خود واگذارد پافشاری نشان می دهد، در شگفت میماند یا اینکه در حالتی منفعل و تأثیرپذیر به اندیشه های خود واپس می نشیند. همانگونه که گفته ایم، در واقع شخص مورد مطالعه، خود را بالمعاینه تابع شیفتگی و جاذبه قطعی نتیجه می بیند و اینکه تابع تأثیر منفی و بیزارکننده مانع شده است: از این گذشته، این امر که او راضی شده است که آزمایش را تحمل کند يك ارزش منفی بر همه موانع این زمینه می بخشد، بدین معنی که همه انحرافات که ارتباطی به وظیفه ندارند فی الواقع غیرممکن اند. بدین ترتیب شخص مورد مطالعه مانند لحظات پیش در فضایی زندانی است که در هر طرف با حصار احاطه شده است: فقط يك راه خروج قطعی هست و آنهم وسیله مانع خاص بسته میشود. این وضع بر طبق تصویر زیر است:



فرار يك راه حل صرفاً ابتدائی است زیرا كه این خود نوعی برطرف کردن مانع و درحکم خود را حقیر کردن است. برگشتن به اندیشه های خود (محدود ساختن) كه نوعی سد حفاظتی بین عمل خصومت آمیز و خویشتن خویش پدید می آورد نیز راه حلی دیگر تلقی می شود كه به همین میزان بینابین و میانه است.

ادامه یافتن عذاب جسمی Ordeal ممكن است به آشفته گیهای هیجانی یا به شیوه های آزادسازی هرچه بیشتر ابتدائی دیگر منتهی شود. انواع خشم، بعضاً بسیار شدید، كه ناگهان در برخی از اشخاص دیده می شود، در آثار دمبو به طرز شایسته ای مورد بررسی قرار گرفته است. چنین وضعی نوعی تسهیل و اختصار ساختن structural را تعهد می کند. در خشم و بی تردید در همه هیجانات عاملی هست كه باعث تضعیف سدها و مانعهایی می شود كه عارضه های سطحی و ساختگی نفس را از شخصیت عمیق انسان واقعاً جدا می سازد و موجب حفظ و ابقاء خویشنداری می گردد: عاملی كه باعث ناتوان شدن حصارهایی بین واقعی و غیر واقعی است. از طرف دیگر، از آنجا كه راه عمل کردن بسته است، تلاطمهای عصبی بین جهان بیرون و جهان درون همچنان رو به فزونی می گذارند: يك منش (خصوصیت) منفی به همه امور آن زمینه به طرزی يك شكل و يكسان بسط می یابد، آنها ارزش و اعتبار خاص خود را از دست می دهند... شیوه ممتاز و مستحسنی كه به سوی هدف رهنمون می شد ناپدید

می‌گردد، ساختمان مشخصی که مسئله بر آن قلمرو حاکم ساخته بود از میان می‌رود. امور خاص به‌ویژه آنها که ما میل داریم مفاهیم ویژه عاطفی به آنها نسبت دهیم، همین واکنشهای فیزیولوژیک گوناگون، تا هنگامیکه به شناخت قلمروی هیجان‌نایل نگشته‌ایم نامفهومند...» بنابراین ما در اینجا، در پایان یک نقل قول طولانی، به مفهوم عملی خشم دست می‌یابیم. بدیهی است که خشم یک غریزه یا عادت نیست یک عمل حساب‌شده نیز نیست؛ راه‌حلی فوری در کشمکش و تعارض است، نوعی بریدن گره کور است. و ما در اینجا به مقوله جداسازی ژانه که به اعتبار آن بین نوع عالی رفتار و نوع پست یا انحرافی آن اختلاف وجود دارد، برمی‌گردیم. ولی در اینجا این اختلاف distinction معنی کاملی پیدا می‌کند: این ماییم که خودمان را در حالت و وضع کاملاً پست و حقارت‌آمیز قرار می‌دهیم زیرا که در چنین مرحله بسیار پست و حقیرانه‌ای خواستهای ما کوچکتر و حقیرتر می‌شوند؛ خودمان را به بهای ارزانتری می‌فروشیم. در یک حالت تشنج عصبی شدید، اگر نتوانیم جواب ظریف و دقیقی برای یک مسئله بیابیم، عمل مسا به‌روی خودمان برمی‌گردد و به موجودی تبدیل می‌شویم که به‌خشن‌ترین و سنجیده‌ترین راه‌حلها اکتفا می‌کند (به عنوان مثال، پاره کردن کاغذی که مسئله‌ای روی آن طرح شده است). بدین ترتیب، خشم نوعی فرار (از مسئله) به نظر می‌رسد. شخص خشمگین مانند شخصی است که در گشودن گره‌های طنابهایی که به دست و پایش بسته شده‌اند عاجز بماند و گره‌ای بر

گره‌های موجود بیفزاید. رفتار و سلوک خشم‌آمیز، هرچند که مثل يك رفتار عالی در برابر مسئله قابل انطباق نیست و غیرممکن است به برطرف کردن مسئله کمک کند (و حال آنکه يك رفتار عالی مشکل را برطرف می‌کند)، دقیقاً و کاملاً هنوز هم برای از بین بردن تشنج و تعارض عصبی و رهایی از سنگینی بار آن انتخاب می‌شود. مثالهایی را که در بالا ذکر کردیم هنوز بهتر خواهیم فهمید: شخص روان‌بیماری که به دیدن ژانه می‌آید می‌خواهد پیش او اعتراف کند. اما این کار مشکلی است. اینجا او (زن بیمار) در جهانی محدود و تهدیدکننده زندگی می‌کند و منتظر است این جهان عمل معینی را به او عرضه کند، و درعین حال او را دفع و بیزار می‌کند. خود ژانه با رفتارش وانمود می‌کند که در حال گوش دادن و توجه کردن است؛ ولی درعین حال اعتبار، شخصیت، و خصوصیات دیگرش این اعتراف را تکذیب می‌کند و مانع ادامه یافتن آن می‌شود. زن بیمار باید از آن وضع غیر قابل تحمل فرار کند! و بیمار تنها از طریق بزرگ کردن ضعف و پریشان‌حالی خود می‌تواند به چنین هدفی برسد، و نیز از طریق منحرف ساختن توجه پزشک معالج از وظیفه‌ای که برعهده دارد و با معطوف ساختن توجه او به روی خودش (من چه اندازه بدبختم<sup>۱</sup>). رفتار خود بیمار توجه ژانه را از وی منحرف می‌کند و با همان تظاهر و مبالغه‌ای که بیمار در غیر ممکن جلوه دادن عمل تکلم و مصاحبه خود به کار می‌برد، مانع داوری

پزشك در احوال بیمار می شود و نمی گذارد ژانه (پزشك معالج یا تسلی دهنده) اطلاعاتی از این قبیل را که لازمه رهانیدن و سبك کردن بیمار از زیر بار و فشار تمامی جهان است، به دست آورد. نتیجه این می شود که حق هق گریه و بحران عصبی به بیمار روی بیاورد.

همینطور، آنگونه خشمی که در برابر يك ریشخند کننده به من دست می دهد، آنگاه که پاسخی برای او به نظر نمی رسد، برایم به آسانی قابل درك است. اینجا خشم آن نقشی را که مورد مثال دمبو عرضه می کنند دارد. احتیاج من این است که مباحثه را در مسیر دیگری بیندازم. من به اندازه کافی زیرك و هشیار نبوده ام، بنابراین مهیب و تهدید کننده می شوم. من می خواهم ترس برانگیزم. در عین حال از راه حل های كوچك و حقیر\* استفاده می كنم تا بر رقیب، توهین ها، و تهدید هایی که باید به جای حربه هوش و ذکاوتی که من حتی فكرشان را هم نکرده بودم به كار می بردم، پیروز شوم. زیرا که تغییر سریع و ناگهانی بی که در اندیشه و طرز تلقی من پیش آمد و بر من تحميل شد، در مورد انتخاب وسیله، از سخت گیری و صراحت من می گاهد. و با این وجود، ما اکنون به جایی رسیده ایم که همچنان

احساس ناخرسندی می کنیم. نظریه رفتار هیجانی کامل است ولی عدم کفایت آنرا نیز در صداقت و درستی اش می بینیم. در همه مثال هایی که ذکر شد، نقش عملی بی که به وسیله هیجان انجام می گیرد غیر قابل تردید است. لیکن به همین صورت فعلی غیر قابل درك نیز می باشد. منظورم این است که برای دمبو و روانشناسان رفتار گرا — form

psychologists خط‌سیری که از حالت جستجو کردن آغاز و به-  
خشم‌متهی می‌شود، مثل از میان رفتن يك صورت یا رفتار و دوباره  
پدید آمدن يك صورت و رفتار دیگر است. و من در صورت لزوم  
می‌توانم محو شدن شکل و رفتار «مسئله بدون راه‌حل» را بفهمم.  
«لیکن من چگونه می‌توانم صورت و قالب دیگری را بپذیرم؟ ما باید  
فرض کنیم که این صورت یا قالب صراحتاً خود را به‌عنوان جانشین  
صورت یا قالب پیشین معرفی می‌کند. تنها با نسبت دادن به این قالب  
است که می‌توان گفت وجود دارد. بنابراین ما دارای يك جریان  
تنها هستیم - يك تغییر شکل صورت یا قالب form. اما ما نخست  
بی‌آنکه وجود آگاهی را اثبات یا تصدیق کنیم، نمی‌توانیم این تغییر  
صورت را دریابیم. آگاهی، به‌تنهایی، با توجه به فعالیت مرکب  
خود، می‌تواند لایق قطع صور و اشکال را خراب و دوباره سازی  
کند. می‌تواند به‌تنهایی اندازه قطعیت هیجان را به‌دست دهد. از  
این گذشته، دیده‌ایم که همه شرح و وضعی که گیوم Geullaume بر-  
اساس تعریف دمبو از خشم به‌دست داده است، نشان می‌دهد که  
هدفش دگرگون ساختن سیمای جهان است. «برای ضعیف کردن سدها  
و بی‌اثر ساختن حصارهایی که بین واقعی و غیر واقعی وجود دارد»، «برای  
از میان بردن ساختمان تجزیه شده‌ای که مسئله بر جهان تحمیل کرده  
است»، به کار گرفته می‌شود. قابل تحسین! ولی این مقوله تاهنگامی  
که به صورت ارتباط جهان با نفس self مطرح می‌شود، دیگر  
نمی‌توان خود را با روانشناسی قالب (شکل) فریفت. کاملاً آشکار

است که باید به آگاهی توسل جست. و گذشته از این، آیا هنگامیکه  
گیوم می گوید شخص خشمگین مورد مطالعه\* « باعث تضعیف  
سدهایی می شود که جنبه های عمیقتر نفس را از جنبه های هرچه بیشتر  
ساختگی و سطحی آن جدا می سازد، منظورش همین آگاهی نیست؟  
بدین ترتیب نظریه روانشناسی جمز با نارسایی خود و از طریق آن  
ما را به نظریه رفتار ژانه رهنمون می شود، این آخری به نظریه هیجان  
عامل<sup>۱</sup> در روانشناسی شکل گرا form-psychology و این، سرانجام،  
ما را به آگاهی حواله می دهد. این همان نقطه ای است که مامیایست  
از آن آغاز کرده باشیم و اکنون درست هنگام آن رسیده است که  
شکل منظمی به مسئله واقعی بدهیم.

## II. نظریه روانکاوی

ما نمی‌توانیم هیجانی را بفهمیم مگر آنکه در جستجوی مفهوم آن باشیم. و این‌هم با توجه به طبیعت آن، از نوعی نظم عامل<sup>۱</sup> به حساب می‌آید. بنابراین، به این نتیجه می‌رسیم که درباره نوعی قطعیت (غایت) هیجان<sup>۲</sup> سخن بگوییم. از طریق واریسی و آزمایش عینی در رفتار هیجانی، می‌توان به طرزی بسیار واقعی به این قطعیت رسید. در اینجا به هیچ وجه مسئله‌ای درباره نظریه‌ای کم یا بیش مبهم درباره هیجان و گزینه‌ای که بر اساس فرضهای مسلم یا اصول مقدم و ما قبل تجربی باشد، پیش نمی‌آید. تفکر و اندیشیدن ساده در باره امور ما را به يك دریافت تجربی از معنی غایت گرایانه هیجان می‌رساند. از سوی دیگر، اگر سعی ما بر این استوار شود که به هنگام يك ادراك و كشف و شهود کامل، جوهر هیجان را امری قطعی و مستقر تلقی کنیم - به عنوان يك واقعیت روانشناسی متقابل (تأثیرپذیر و تأثیرگذار) - خواهیم دید که این غایت جزئی لاینفك ساختمان

---

Functional order (۱)

Finality of emotion (۲)

خویش است. و همه روانشناسانی که درباره نظریه محیط و ویلیام جمز تفکر کرده اند، کم یا بیش از این مفهوم قطعیت گرایانه آگاه بوده اند - این همان چیزی است که ژانه، به عنوان نمونه، زیر عنوان «روحي» بدان می پردازد؛ این همان است که روانشناسان یا زیست شناسان مانند کانون و شرینگتن<sup>۲</sup> سعی دارند براساس فرضیه نوعی حساسیت دماغی آنرا در توصیفهایی که از واقعیتهای هیجانی ارائه می دهند، دوباره تعریف کنند. این همان است که ما آنها را در آثار والون یا در همین اواخر در نوشته های روانشناسان یافته ایم. این قطعیت (غایت)، سازمان مرکبی از رفتارها را متصور می شود که تنها می تواند ضمیر «ناآگاه» روانکاوی یا آگاهی باشد. و در صورت لزوم می توانست با سهولت بسیار یک نوع نظریه روانکاوانه درباره قطعیت هیجانی پدید آورد. آدم می توانست بدون دشواری فراوان به اثبات این نکته پردازد که خشم یا ترس در حکم وسیله هایی هستند که ضمیر ناهشیار در نیل به خشنودی و خرسندی کنایی (سمبلیک) و به منظورهایی از یک حالت گرفتگی عصبی غیر قابل تحمل، از آنها کمک می گیرد. از اینرو شخص می توانست به این خصوصیت اساسی هیجان تکیه کند که «تحمل می شود»، به تعجب و امیدارد، و خود را بر طبق قوانین خود توسعه می بخشد، و تلاشها و کشمکشهای هشیارانه و آگاهانه تا حدود قابل ستایشی توانایی معرفی و توصیف

---

(۱) ( غایت گرایانه ) Finalistic

(۲) Cannon; Sherrington

آنها ندارد.

این جدایی و از هم گسیختگی بین خصوصیت سازمان یافته هیجان و خصوصیت غیر قابل انکارش که در آگاهی شخص مورد مطالعه سراغ گرفته نمی شود، در قلمروی روانشناسی مقوله ای پدید خواهد آورد که شباهت به اختلاف و از هم گسیختگی بی که بین مقوله های تجربی و مقوله های مجرد در فلسفه ماورای طبیعه کانت دیده می شود، داشته باشد.

این کاملاً حقیقت دارد که روانکاوی نخستین (علمی) بود که بر اهمیت واقعیت های روانی تکیه می کرد: یعنی نخستین عاملی بود که بر روی این واقعیت اصرار می ورزید که هر حالتی از آگاهی جانشین چیزی غیر از خود می شود. به عنوان نمونه، لغزشی که تحت تأثیر اندیشه مزاحم جنسی پیش می آید، صرفاً يك لغزش زشت و نامطبوع نیست. این اندیشه از همان هنگامی که ما شروع می کنیم، آنها به طریق يك روانکاو همچون يك پدیده خود آزاری تلقی کنیم، دال بر چیز دیگری خواهد بود. آنگاه اشاره به آن عقده اولیه ای می کند که به خاطر آن، بیمار سعی دارد از طریق خود آزاری خود را محق بداند و تبرئه کند. می توانیم ببینیم که نظریه روانکاوانه ای از هیجان نیز امکان پذیر است. این نظریه آیا هم اکنون وجود دارد؟ چنان زنی با احساس وحشت از درخت غان وجود دارد. اگر این زن انبوهی از درخت غان ببیند غش می کند. روانکاو کشف می کند که در زمان بچگی زن حادثه جنسی دردناکی در میان بیشه زار - های درختان غان برای او پیش آمده بوده است. هیجان وابسته بدان

چه خواهد بود؟ چیزی در ردیف انکار و تکذیب، امتناع و خودداری. قصد اجتناب از خود درخت غان نیست بلکه خودداری و اجتناب از خاطره‌ای است که با درختان غان ارتباط دارد. اینجا هیجان نقش فرار از صراحت دنباله‌روی و ادامه دادن خاطره را دارد، همانگونه که خواب گاهی گریزی است در برابر تصمیمی که باید گرفته شود و مثل ناخوشی‌بی است که بنابه اعتقاد stekel برخی از زنان جوان پیش از ازدواج به عنوان راه گریزی بدان متوسل می‌شوند. طبیعی است که هیجان همواره يك نوع گریز نیست. ماهم اکنون اشاراتی به اظهارات برخی از روانکاوان که خشم رانوعی خوشی و انبساط خاطر کنایی ناشی از تمایلات جنسی تفسیر کرده‌اند خواهیم کرد. و مطمئناً هیچیک از این تفسیرها را نباید نادیده گرفت. آن گونه خشمی که مفهوم ضمنی «سادیسزم» را می‌رساند ابداً وجود ندارد. آن گونه غش کردن که جدا از حالت انفعالی ترس است و هدفش جستن پناهگاه است و بیان کننده نوعی گریز است، تقریباً حتمی است و ما سعی خواهیم کرد دلایل را نشان دهیم. آنچه در اینجا مطرح است، صرفاً اصل توضیح و تفسیر روانکاوی است - این همان چیزی است که ما بدان بر خواهیم خورد.

روانکاوی در تفسیر و توضیح خود، پدیده آگاهی را به عنوان ادراک و تصدیق خواهشی تلقی می‌کند که از طریق مانع و بازدارنده سرکوب شده باشد. توجه داشته باشید که برای آگاهی، آرزو یا خواهش دلالت ضمنی بر درك کنایی خود ندارد (آنها نمی‌توان در

چارچوب استنباط رمزی و کنایه آمیزش فهمید.) تا آنجا که خواهش در آگاهی ما و از طریق آن وجود دارد، صرفاً همان چیزی است که خود را می نمایاند:

هیجان، آرزوی خوابیدن، سرقت، ترس بی دلیل از درخت غان، و غیره. اگر غیر از این می بود، اگر ما اندکی آگاهی می داشتیم، حتی اگر به طور ضمنی و مطلق درباره خواهش واقعی آگاهی می داشتیم، خودمان را گول می زدیم و این آن چیزی نیست که روانکاو قصد دارد بدان برسد. او به این نتیجه می رسد که اهمیت و مفهوم رفتار آگاهانه ما تماماً در خارج از خود رفتار نهفته است. به عبارت دیگر اگر شخص این رویه را ترجیح بدهد باید گفت که آنچه دارای مفهوم و ارزش است مطلقاً خارج از اهمیت و معنی دادن قراردادزد و کاملاً جدا از آن است. این رفتار موضوع (با شخص مورد مطالعه)، فی نفسه همان است که هست (اگر منظور ما از «فی نفسه»<sup>۱</sup>، «لنفسه»<sup>۲</sup> یا خود به خود باشد) ولی این را می توان به کمک شگردها و فن ها از حالت رمز در آورده مانگونه که شخص ناگزیر است مفاهیم و مقاصد شخص متکلم را از يك زبان ساختگی استخراج کند. مختصر اینکه يك امر آگاهانه با چیزی که مفهوم و اهميتش را مدلل میدارد پیوستگی دارد، کما اینکه چیزی که نتیجه و معلول پیشامدی است با آن پیشامد پیوستگی دارد: به عنوان مثال،

---

(۱) (به انگلیسی en soi (in itself

(۲) (به انگلیسی pour soi (for itself

خاکسترهایی که از يك آتش خاموش روی قله کوهی به جا مانده است، با آدمهایی ارتباط دارد که این آتش را روشن کردند. حضورشان در این خاکسترها «گنجانیده نشده» ولی برطبق يك رابطه علیت causality این خاکسترها با آنها ارتباط دارد. ارتباط خارجی external است، خاکسترهای آتش - هنگامی که يك ارتباط سببی فرض شود - فعل پذیر passive است همانگونه که هر معلولی با علتش در ارتباط است. اگر يك آگاهی شناخت فنی مورد لزوم خود را به دست نمی آورد، نمی توانست این بقایا را به عنوان نشانه ها signs در نظر بگیرد. در عین حال بقایا همانند که هستند؛ یعنی اینکه آنها در خودشان (فی نفسه) وجود دارند، ارتباطی با همه تفسیر شامل مفهوم و محتوا ندارند: آنها تکه هایی از چوب نیمه سوخته اند، همین و بس.

آیا ما می توانیم بپذیریم واقعیتی ناشی از آگاهی می تواند مانند چیزی باشد که با مفهوم و مظهر خود پیوستگی دارد - یعنی مانند يك کیفیت و صفت خارجی مفهوم خود را از خارج دریافت می کند - همانگونه که، به عنوان مثال، این چیزی که به دست آدمهایی سوزانده شده است تا آنان خود را گرم نگاه دارند، يك کیفیت و صفت خارجی برای چوب سوخته شده است؟ اساساً اینطور به نظر می رسد که نتیجه چنین تفسیری این است که آگاهی را مبدل به چیزی می کند که با مفهومی که القاء می کند پیوستگی دارد: باید پذیرفت که آگاهی بی آنکه از مفهومی که خود را بدان مبدل

می‌سازد آگاه باشد، می‌تواند خود را متشکل کند. تناقض آشکاری در این مقوله وجود دارد مگر آنکه آگاهی را «موجودی» چون يك سنگ يا يك استخر به حساب بیاوریم. لیکن، در این صورت، نتیجتاً باید اندیشه پیروان دکارت یعنی cogito را کنار بگذاریم و آگاهی را پدیده‌ای ثانوی و تابع تلقی کنیم. تا آنجا که آگاهی «خود را نشان می‌دهد»، هرگز چیزی مگر «آنچه خود را می‌نمایاند» نیست. بنابراین، اگر آگاهی مفهوم و محتوایی را دربر داشته باشد، باید همان ساختمان و ترکیب محتوای خود را به خود بگیرد. معنی این سخن این نیست که این مفهوم و محتوا signification کاملاً آشکار و عینی نیست. درجات امکان‌پذیری متعددی از ادغام و صراحت وجود دارد. معنی این حرف این است که معنی آگاهی را در خارج نباید جستجو کنیم - همانگونه که هنگامیکه بقایای آتش و محل اقامت موقت را مورد بررسی قرار دادیم - بلکه باید مفهوم و محتوای آگاهی را از بطن خودش جستجو و استفسار کنیم. آگاهی، در صورتیکه «اندیشه» امری امکان‌پذیر باشد، خودش حقیقت است، معنی و مفهوم است، و آن چیزی است که آنرا معلوم می‌دارد.

راستش این است که آنچه انکار کردن روان‌کاوی را بسیار دشوار می‌سازد، شیوه شخص روان‌کاواست زیرا که او از این نکته غافل است که معنی و مفهوم کاملاً از خارج آگاهی منشأ می‌گیرد. برای او همیشه بین واقعیتی و امری آگاهانه و خواهشی که این واقعیت بیان‌کننده آن است، يك نوع شباهت و قیاس درونی وجود

دارد، چه آنکه امری آگاهانه، کنایه و نشانه‌ای است از عقده‌روانی شرح داده شده. در این يك نکته ماکاملاً با روانکاو موافقیم. در اینکه عمل رمز آمیز و کنایه دار کردن (مفهومی را با كمك نشانه‌ها نشان دادن) سازنده و سازمان دهنده آگاهی کنایه‌ای است، که بدون تردید برای کسی که به ارزش مطلق « اندیشه » مکتب دکارت معتقد است، می‌تواند دارای اهمیتی باشد. اما این را باید به درستی فهمید: اگر نشان دادن و مدلل ساختن مفهومی از طریق علائم و نشانه‌ها عملی سازنده و سازمان دهنده باشد، به حق باید نوعی ارتباط ذاتی ناشی از استنباط بین عمل نشان دادن مفهوم از طریق نشانه‌ها و علائم و خود نشانه‌ها و علائم دید. فقط ما باید در این يك نکته توافق کنیم که آگاهی به كمك استفاده از نشانه‌ها و رمزها خودرामी سازد. در این صورت مفهومی در پشت آن نهفته نیست، و رابطه بین نشانه‌ها و مفهومی که به كمك آن نشانه‌ها بیان شده و همچنین خود عمل استفاده از نشانه‌ها، نوعی پیوستگی و رابطه درون ساخت\* (intra - structural bond) آگاهی است. لیکن اگر ما بازهم استدلال کنیم که آگاهی تحت تأثیر جبر علی یا سببی<sup>۱</sup> ناشی از يك واقعیت متعالی است - که همان خواهش واپس نشانده شده است، بازهم به همان نظریه‌ای برمی گردیم که قبلاً به آن اشاره شد و آن اینکه رابطه مفهوم با عامل فهماننده (مدلل دارنده) به عنوان رابطه سببی رفتارمی گردد. تناقض ژرفی که در همه سطوح روانکاوی دیده

می‌شود این است که در عین حال پیوند محکمی بین علیت و عمل-فهمیدن با پدیده‌هایی که مورد مطالعه آن است ارائه می‌دهد. این دو گونه خویشاوندی و نزدیکی با هم نمی‌خوانند. نظریه‌دان (تئورسین) روانکاوی، رابطه‌های مافوق تجربی و متعالی ناشی از رابطه علت و معلولی محکم بین اموری که زیر تأثیر مشاهدات حادث می‌شود، برقرار می‌کند (يك جا سوزنی اگر در خواب کسی ظاهر شود نشاندهنده پستانهای زن است و سوار شدن زن در کالسکه نماینده يك عمل جنسی است)، و حال آنکه يك روانپزشك ماهرو با تجربه اساساً با مطالعه اموری که از درك آگاهانه به دست می‌آید، به موفقیت خود امیدوار است؛ یعنی کارش بر اساس تحقیق و مطالعه قابل انعطافی در چگونگی پیوند درون ساختی از نیروهای ذهنی (بین عمل استفاده از نشانه‌ها و رمزها و خود آن نشانه‌ها و رمزها) پیش می‌رود.

ما به نوبه خود، یافته‌های روانکاوان را - هنگامی که این یافته‌ها از طریق فهم و دریافت به دست آمده باشند - انکار نمی‌کنیم. ما فقط با این نکته موافق نیستیم که نوعی ارزش یا مفهوم آشکار در نظریه ضمنی علیت روانی<sup>۱</sup> وجود داشته باشد. و از این گذشته، تا آنجا که روانکاو برای تفسیر آگاهی از قوه دریافت استفاده می‌کند، به طور قطع و یقین با وی موافقیم و شایسته است به این نکته نیز توجه کند که فعل و انفعالی که در قلمروی آگاهی جریان

دارد، توضیح خود را باید تنها از خود آگاهی بجوید. و اینجا است که باز هم به نقطه آغاز مطلب برمی گردیم: نظریه ای در باب آگاهی که کیفیت معنی داری به واقعیت های هیجانی می دهد، آن معنی را تنها باید در آگاهی جستجو کند. به عبارت دیگر، این آگاهی است که خود را آگاه می کند و به خاطر يك مفهوم و مدلول باطنی زیر تأثیر يك نوع نیاز باطنی قرار می گیرد.

و در واقع، هواخواهان روانکاوی، مورد دشواری را نیز پیش می کشند. اگر آگاهی هیجان را آن چنان سازمان می دهد که همانند نوع خاصی از پاسخ سازگاری یافته با يك موقعیت خارجی عمل می کند، پس چگونه نمی تواند به این سازش و هماهنگی واقف شود؟ و باید پذیرفت که تئوری آنها اختلاف فاحشی بین آگاهی و مفهوم پدید می آورد. که لزوماً باعث شگفتی مانمی شود چه آنکه این درست همان است که آنها در نظر داشتند ساخته شود. هنوز بهتر از این، آنها خواهند گفت در بسیاری از موارد ما در حالت خود به خودی آگاهانه علیه توسعه عوارض هیجانی مبارزه می کنیم؛ مامی کوشیم بر خشم خود غلبه کنیم، بر ترس خود پیروز شویم، جلوی گریستن خود را بگیریم. از این رو، ما نه تنها هیچگونه آگاهی از غایت هیجان نداریم بلکه با تمام نیرو هیجان را طرد می کنیم، ولی هیجان به رغم کوشش مان ما را مورد تهاجم خود قرار می دهد. يك توصیف پدیده شناسانه از هیجان باید تناقض گویی های آنان را بر طرف کند.

### III. طرح يك نظريه پديده‌شناسی

شاید اگر در تحقیق خودمان نوعی مشاهده مقدماتی به عمل بیاوریم ما را در کارمان کمک کند، مشاهده‌ای که جای نوعی انتقاد از همه نظریه‌هایی را که تاکنون با آنها برخورد کرده‌ایم بگیرد (احتمالاً به استثنای نظریه دمبو). برای اکثریت روانشناسان آنچه اتفاق می‌افتد مثل این است که آگاهی ناشی از هیجان دراصل يك آگاهی انعکاسی است؛ یعنی مثل این است که شکل ابتدائی هیجان، به عنوان يك واقعیت آگاهی، ظاهراً برای ما همچون شکل اصلاح شده‌ای از هستی روحی ما است - به عبارت ساده‌تر، پیش از هر چیز هستی آن همچون حالتی از ذهن ادراك می‌گردد. مطمئناً هنگامیکه ما می‌گوییم: ما خشمگینیم، من می‌ترسم و غیره، همواره این امکان هست که هیجان را پدیده‌ای از آگاهی تلقی کنیم. ولی ترس همانگونه که آگاهی از ترسیدن آغاز می‌کنه آغاز نمی‌کند، و این چیزی بیش از تصور وجود این کتاب نسبت به آگاه بودن از عمل تصور کردن و درك کردن آن نیست. هشپاری (آگاهی) هیجانی، در وهله نخست غیر انعکاسی است. بنابراین نمی‌تواند از نفس خود آگاه باشد مگر

در حالت غیر وضعی non - positional . آگاهی هیجانی قبل از هر چیز آگاه شدن از جهان است. برای فهمیدن کامل این اصل لازم نیست همه قسمت‌های نظریه آگاهی را به خاطر بیاوریم. چند مشاهده ساده کافی است، و مطلب قابل توجه این است که روانشناسان تحقیق کننده در اطراف هیجان، حتی به این چند مشاهده ساده هم نپرداخته اند. بدیهی است شخصی که ترسانیده شده است، از چیزی می ترسد. حتی اگر این موردی در یکی از آن اضطرابات نامشخص باشد که شخص در تاریکی احساس می کند، در یک گذرگاه شوم و متروک، و از این قبیل. ممکن است درباره برخی از مناظر شب یا جهان باشد که شخص از آنها می ترسد. و بدون تردید همه روانشناسان مشاهده کرده اند که هیجان از طریق نوعی ادراک perception پدید می آید - علامتی از چیزی و غیره. ولی برای آنها هیجان ظاهراً از شئی یا هدف دیگری جدا می شود تا مجذوب خود گردد. از سوی دیگر، با اندکی تفکر کافی است به این نکته واقف شویم که هیجان به دفعات متوجه هدف یا عین خارجی object می شود و از آن تغذیه می کند. به عنوان مثال، آنها به هنگام ترس است که فرار را توصیف می کنند. مثل این است که فرار قبل از هر چیز، فراری از چیزی یا هدف مشخصی نیست، مثل این است که آن شئی یا صورت خارجی مثل مضمون خود همواره در حال گریز و فرار باقی نمی ماند، مثل هنگامی که شخص از چیزی در حال فرار است. چگونه می توان درباره خشمی سخن گفت که در آن آدم نزاع می کند، دشنام می دهد

و تهدید می کند بی آنکه ذکر از آن شخصی که باعث همه این دشنام گوییها، کینه ورزیها، و کتک کاریها شده است به میان بیاوریم؟ مختصر اینکه موضوع هیجان در یک ترکیب غیر قابل تجزیه بساهم پیوسته اند. هیجان نوع مشخصی از فهمیدن جهان است. این آن چیزی است که دمبو نگاه گذرایی بدان افکنده است ولی دلیلی برای آن ارائه نمی دهد. شخصی که راه حلی برای یک مسئله عملی در بیرون از جهان جستجو می کند، در هر لحظه ای از تمامی اعمالش از جهان آگاه است. او در تلاش خود با عدم موفقیت روبه رو می شود و برافروخته می شود. خود همین برافروختگی هنوز راهی است که از طریق آن جهان بر او ظاهر می گردد. و لازم نیست که شخص مورد مطالعه در لحظات شکست خود، در برابر یک فعل و خشم، به خویشتن خویش باز گردد و نوعی آگاهی انعکاسی برانگیزد. ممکن است ارتباط مداومی از آگاهی غیر انعکاسی «جهان ایزاری» (عمل) به سوی آگاهی غیر انعکاسی «جهان نفرت آمیز» (خشم) برقرار باشد. دومین، شکل دگرگون شده اولین است.

برای آنکه خواننده مطالبی را که بعد خواهد آمد بهتر بفهمد، ناگزیر است جوهر و درونمایه اصلی رفتار غیر انعکاسی را به یاد بیاورد. ما آنقدر به سهولت اعتقاد پیدا می کنیم که نمی توانیم به این فکر بيفتیم که عمل گذر کردن دائم از آگاهی غیر انعکاسی به آگاهی انعکاسی، عبور کردن از جهان به نفس را نیز شامل می شود. بدین

معنی که ما مسئله آگاهی غیر انعکاسی جهان را درك می کنیم، بنابراین ما به این نکته آگاه می شویم که باید «معمای» جهان را دوباره حل کنیم (تفکریا انعکاس)؛ و آنگاه، همینکه کار خود را با تفکر آغاز کردیم، عملی را که باید از عهده انجام دادنش بر آییم ادراك می کنیم (تفکر)؛ و پس از آن باز هم وارد جهان می شویم تا آنرا انجام دهیم (به طور غیر انعکاسی)، و اینك به چیزی فکر می کنیم که فعل روی آن انجام شده است. از این پس هرگونه دشواری تازه ای، هرگونه زیان جزئی بی که برای دوباره منظم کردن وسیله ها لازم شود، ما را دوباره به مسیر تفکر می اندازد. بر طبق این نظر، يك حرکت مداوم به سوی داخل و به سوی خارج، لازمه و سازنده عمل است.

اکنون مطمئن شدیم که ما می توانیم درباره فعالیت خودمان تفکر کنیم. لیکن فعل و اقدامی در عالم، بی آنکه ناگزیر شویم سطح غیر انعکاسی تفکر را ترك کنیم، عموماً به اجرا در می آید. به عنوان مثال، در این لحظه من در حال نوشتن هستم، ولی من نسبت به عمل نوشتن آگاه نیستم. آیا کسی خواهد گفت که این عادت است که تکان نا آگاهانه دستهایم را باعث می گردد تا حروف را به روی کاغذ بیاورد؟ این سخن بیهوده ای است. من شاید عادت نوشتن داشته باشم ولی نه آن نوع عادت نوشتنی که این گونه کلمه ها را با اینگونه نظم بنویسد. معمولاً آدم همیشه نباید عادت را بهانه توجیه قرار دهد. در واقع هنر نوشتن به هیچ روی نا آگاهانه نیست، يك ساخت واقعی

آگاهی من است. فقط از نفس خود آگاه نیست. نوشتن يك نوع آگاهی فعال بر واژه‌ها است بدانگونه که آنها در زیر قلم من متولد می‌شوند. آنها چیزی بیش از آنچه به وسیله خود من نوشته می‌شوند نیستند: تسا آن اندازه که آن کلمه‌ها با چنان کیفیت ساختی آمیختگی دارند که من آنها را از طریق کشف و شهود ادراکی می‌کنم؛ آنها تسا آن اندازه از آن کیفیت ساختی را داشته‌اند که از عدم ex nihilo پدید آمده‌اند؛ با وجود این خود را نمی‌آفرینند، که به‌طور انفعالی خلق شده‌اند. در لحظه واقعی، هنگامیکه کلمه‌ای می‌نویسم جدا جدا به هر يك از نشانه‌هایی که در زیر قلم من شکل می‌گیرند توجه نمی‌کنم. من در حالت معینی از توجه هستم، توجه خلاق؛ من چشم به راه کلمه‌ای که پیشاپیش بر احوال آن معرفت دارم می‌مانم تا دست را که در حال نوشتن است و نشانه‌هایی را که آن دست ترسیم می‌کند و بدین ترتیب به خاصیت خود پی می‌برد، به خدمت بگیرم.

و من مطمئناً با نگاه کردن به کلمه‌هایی که شخص دیگری در حال نوشتن آنها است، به این صورت آگاهی پیدا نمی‌کنم. اما معنی این گفته آن نیست که من همچنان از فعل نوشتن آگاهم و تفاوت‌های اساسی اینها هستند: نخست آنکه دریافت مستقیم من از آنچه همسایه من می‌نویسد از نوع «شهادت محتمل» است. من اندکی پیش از هنگامیکه او آن کلمه‌ها را کاملاً به‌روی کاغذ آورده باشد آنها را می‌فهمم. اما در لحظه‌ای که من جزئی از کلمه‌ای را مثلاً

این قسمت از کلمه را - که با حروف « استقل... » آغاز می شود می خوانم، کلمه « استقلال » را بطور مستقیم و بیواسطه ادراک می کنم. این کلمه « استقلال » خود را به عنوان يك واقعیت محتمل ارائه می دهد. از طرف دیگر دریافت بیواسطه من از کلمه هایی که من خودم در حال نوشتن شان هستم آنها را به عنوان مسلمات certainties به من عرضه می دارد. امر مسلم (یقین) در اینجا اندکی غرابت دارد: بدین معنی که نمی توان مطمئن شد که کلمه « یقین » که من اکنون در حال نوشتن آن هستم پدید می آید (ممکن است دچار اختلال حواس شوم، تصمیم را عوض کنم، و از این قبیل). اما می توان مطمئن شد که اگر این کلمه از نوک قلم من جاری شود به همین صورت ظاهر خواهد شد. بدین ترتیب، این فعالیت نوعی توالی و تسلسل از برخی صور عینی objects در جهانی احتمالی می سازد؛ بگذارید بگویم، اگر مایل باشید، آنها محتملاً به عنوان واقعیت های آینده و برخی از آنها به عنوان قوای نهانی و استعداد های نهفته جهان تلقی می شوند. دوم آنکه کلماتی که به دست همسایه من نوشته می شوند درخواستی از من نمی کنند؛ من آنها را با همان توالی و تسلسلی که دارند در نظر می گیرم همانگونه که شاید به يك میز یا جامه دان نظر بیندازم. برعکس، کلمه هایی که من در حال نوشتن شان هستم حاصل ضرورت و نیاز است. این همان شیوه دقیق و صحیحی است که من در جریان خلاقیتی که آنها را به همان صورتی که هستند می سازد از طریق همان کلمه ها می فهمم: آنها توانایی های ذاتی نهفته ای هستند که باید فهمیده

و شناخته شوند. نه آنکه باید ازسوی من فهمیده و شناخته شوند. نفس اصلاً در این مورد ظاهر نمی‌شود. من فقط کشش و انقباضی را احساس می‌کنم که آنها اعمال می‌کنند؛ ضرورت‌شان را به طریزی عینی احساس می‌کنم. من می‌بینم که آنها خود را در می‌یابند، در-عین حال شناخت و تصدیق بیشتری را مطالبه می‌کنند. من خیلی خوب می‌توانم «اندیشه کنم»، کلماتی که همسایه من می‌نویسد شناخت و تصدیق خود را از او مطالبه می‌کنند اما من آن مطالبه را «احساس» نمی‌کنم. برعکس، ضرورت و اقتضای کلمه‌هایی که من می‌نویسم مستقیماً حاضرند، دارای وزن و تأثیرند و احساس می‌شوند. آنها دستم را به فعالیت وامی‌دارند و راهنمایی می‌کنند. امانه‌همچون شیطانهای کوچک زنده و خلاق که دستم را به کارسوق می‌دادند و آنرا راهنمایی می‌کردند: این يك نوع ضرورت انفعالی است. ولی درباره دست من باید بگویم که من به مفهومی که آنرا به عنوان وسیله‌ای روبه‌روی خود می‌بینم تا باعث شود کلمه‌ها یکدیگر را تصدیق کنند و از قوه به فعل درآیند، از آن آگاهم: دست من در جهان يك صورت خارجی (عینی) است ولی صورت عینی‌ئی که در عین حال حاضر و زنده است. من در اینجا برای لحظه‌ای درنگ می‌کنم: آیا من کلمه «آنگاه» را خواهم نوشت یا عبارت «در نتیجه» را؟ این به هیچ‌روی دلالت بر این امر ندارد که من به نفس خودم رجوع می‌کنم؛ بلکه دلالت بر این نکته دارد که این دو احتمال و استعداد نهفته یعنی «آنگاه» و «در نتیجه» - که صرفاً به عنوان امکانات

و استعدادهای نهفته‌اند - ظاهر می‌شوند و با یکدیگر به معارضه برمی‌خیزند.

در جای دیگر سعی خواهیم کرد جهان را که انسان در آن عمل می‌کند، توضیح دهیم. نکته‌ای که در اینجا دارای اهمیت است صرفاً برای این است که فعالیت activity که به عنوان يك آگاهی غیرانعکاسی خلق الساعه است، نوعی پایه وجودی<sup>۱</sup> در جهان می‌سازد و کاملاً برعکس، برای عمل کردن نیازی به این نیست که از خود به عنوان «عمل کردن» آگاهی داشته باشد. مختصر اینکه رفتار غیرانعکاسی رفتار ناآگاهانه نیست. به طرزی ناآشکار از خود آگاه است؛ و شیوه آگاه و هشیار بودن از نفس خود برای او، این است که همچون کیفیتی از امور جهان خارج خود را درك کند و برتر بداند. بدین طریق ما می‌توانیم همه آن ضرورتها و تلاطمهای جهان اطراف ما را بفهمیم؛ بدین طریق ما می‌توانیم «نمودار قاطعی» از جهان بیرون umwelt خود ترسیم کنیم، نموداری که به تناسب اعمال و نیازهای ما تغییر می‌یابد. فقط دريك فعالیت وجدیت طبیعی و خوب سازگاری داده شده است که صور عینی «که باید تصدیق شوند»، خود را به عنوان نیاز و لزومی که لازم است به شیوه‌های معینی شناخته و درك شوند، ارائه می‌دهند. وسیله‌ها که خودشان در مقام استعدادهای نهانی و بالفطره عرض وجود می‌کنند، بر ما ظاهر می‌شوند. این گونه دریافت و ادراك وسیله‌ها در حکم راه باریك

امکان‌پذیری است که به موفقیت می‌انجامد (به عبارت دیگر اگر بی‌نهایت (n) وسیله باشد همانگونه که بی‌نهایت (n) نیز ممکن است) شاید درك و دریافت بیواسطه فایده‌گرایانه جزمیت جهان شمرده از این نظرگاه، جهان اطراف ما که آلمانیها واژه umwelt برای آن به کار می‌برند - جهان خواهشهای ما، و نیازهای ما و فعالیت‌های ما، ظاهرأ با انشعاب راه‌های مستقیم و باریکی به چنان غایات جزمی منتهی شود - یعنی اینکه صورت ظاهر يك عین خارجی آفریده شده را به خود می‌گیرد. طبیعتاً اینجا و آنجا و تا اندازه‌ای در همه جا، دامها و تله‌ها گسترده شده‌اند. می‌توان این جهان را بایکی از آن میزهای بازی قیاس کرد که در آنجا شما با انداختن يك سکه در شكاف ماشین می‌توانید توپهای كوچك را به حرکت در آورید : راههای باریکی بین میله‌های نازك میز می‌گذرد، آنجا که این راهها همدیگر را قطع می‌کنند سوراخهایی تعبیه شده است. توپ لازم است مسیر از پیش مشخص شده را بطور کامل طی کند، از راههای باريك مورد لزوم استفاده کند بی‌آنکه در سوراخها بیفتد. این جهان «دشوار» است. مفهوم دشواری در اینجا يك مفهوم انعکاسی نیست که رابطه و نسبتی با خود برقرار می‌کند. او آنجا است، در جهان، کیفیتی از جهانی است که در معرض قوه ادراك و مشاهده گذاشته شده است ( درست همانگونه که راههای باريك به هدفها منتهی می‌شوند، به خود امکانات بالقوه و ضرورت‌های صورعینی - کتاب - هاییکه باید خوانده شوند، کشفهایی که باید دوباره تخت زیرشان

انداخت و غیره.) این لازمه ادراکی moetic correlate فعالیت است که برعهده گرفته ایم یا تصور کرده ایم.

حالا می توانیم تصور کنیم که هیجان چیست. صورت دگرگون شده جهان است. هنگامیکه راههای مقابل ما بی اندازه دشوار می شوند یا آنگاه که مانمی توانیم راه خود را ببینیم، دیگر برای ما ممکن نیست که با چنین جهان سختگیر و دشواری سازگاری داشته باشیم. تمام راهها مسدود است و با وجود این ما باید عمل و ایفای وظیفه کنیم. پس آنگاه ما می کوشیم جهان را دگرگون کنیم؛ یعنی به گونه ای در آن زیست کنیم که گویی مناسبات بین امور و نیروهای نهفته و بالقوه آنها از طریق جریانات جزمی-deterministic processes تعیین نمی شود بلکه از طریق جادو صورت می پذیرد. ولی حتی اگر این مطلب خوب ادراک شود، يك موضوع پیش پا افتاده نیست: دلواپس هستیم و باتمام قوا به این طرز تلقی تازه پناه می بریم. به این نکته نیز باید توجه داشت که جهد effort ما از ماهیت این مقوله آگاه نیست، در چنین صورتی می بایست هدف و صورت عینی يك انعکاس باشد. در مجموع تصرف seizure در مناسبات و درخواستهای تازه است. به عبارت ساده، از آنجا که تصرف در يك صورت عینی (خارجی) غیرممکن است یا باعث نوعی کشش عصبی غیرقابل تحمل می گردد، هشیاری آنرا می گیرد (تصرف می کند) یا می کوشد به طریق دیگری آنرا بگیرد (تصرف کند)؛ به این معنی که برای دگرگون ساختن صورت عینی خود را دگرگون می کند. این دگرگونی در مسیر آگاهی، فی نفسه امر قابل توجه ای نیست. نمونه-

های متعددی از دگرگونیها (استحاله‌ها)ی مشابه اقدام و ادراك می‌توانیم بیابیم. به عنوان مثال، هنگامیکه بخواهیم شکلی را در دريك معمای مصور پیدا کنیم، (تفننگ کجا است؟) در واقع ادراك و بصیرت خود را به طریقی تازه به کار می‌اندازیم، شاخه‌های درختان را به دقت نگاه می‌کنیم، تیرهای تلگراف را و چیزهای را در عکس، مثل این است که در حال نگاه کردن به يك تفنگ هستیم و همانگونه که شخص به هنگام نگاه کردن به تفنگ حرکات مرئی نشان می‌دهد در عکس نیز چنین می‌کند. ولی ما این حرکات را به این صورت مشاهده و دریافت نمی‌کنیم. از طریق این وسایل، ادراك مستقیمی که بر آنها غلبه می‌کند و این وسایل به کمک آن نیرو hyle، برای قصد تازه به کار می‌روند، درختان و تیرهای تلگراف را مورد دقت قرار می‌دهد که خود اینها نیز به جای «تفننگ احتمالی» گرفته می‌شوند. تا آنکه ناگهان مشاهده ما متبلور می‌شود و تفنگ پدیدار می‌گردد. بدین ترتیب از طریق دگرگون کردن قصد و نیت، مثل دگرگونی رفتار، ما يك صورت عینی تازه یا کهنه را به شیوه‌ای متفاوت درك می‌کنیم. قبل از همه لازم نیست يك وضع انعکاسی (تفکری) به خود بگیریم. توصیه‌های زیر عکس انگیزه‌ئی فوری پدید می‌آورد؛ و ما بی آنکه به سطح غیر انعکاسی اندیشه برسیم، به جستجوی تفنگ می‌آئیم: يك تفنگ پنهان شده آشکار می‌شود و ما به طور مبهم به محل (اختفای) آن پی می‌بریم.

درست به همین شیوه است که ما باید شاهد دگرگونی قصد و دگرگونی رفتاری باشیم که هیجان را مشخص می‌کند. به عنوان کیفیتی

از جهان، غیر ممکن بودن دستیابی به يك راه حل برای این مسئله به طرزی عینی فهمیده می شود. این باعث می شود که آگاهی غیر انعکاسی که اکنون از دیدگاه تازه ای جهان را به طرز متفاوتی درك می کند برانگیخته شود و رفتار تازه ای را تحمیل می کند که از طریق آن نظرگاه فهمیده می شود - و خود این نیز به عنوان يك نیرو برای قصد و منظور تازه ای مورد استفاده قرار می گیرد. ولی رفتار هیجانی در همان سطحی نیست که انواع دیگر رفتار قرار می گیرد؛ این «نتیجه» بخش نیست. هدفش واقعاً این نیست که از طریق تعریف جدیدی از وسیله های خاص، بريك صورت عینی یا خارجی همانگونه که هست اثر بگذارد. رفتار هیجانی خود به خود و بی آنکه ساخت يك صورت عینی را تعریف کند، می خواهد کیفیت دیگری به آن بدهد، وجود یا حضور کم اهمیت تری (یا وجود نیرومندتر و غیره). دريك کلام، در جریان هیجان، این جسم است که تحت راهنمایی آگاهی، خویشی و رابطه خود را با جهان دگرگون می کند به نحوی که جهان کیفیات خود را دگرگون می کند. اگر هیجان نقش بازی کردن باشد، بازی آن چیزی است که ما بدان معتقدیم.

برای توضیح این ساخت هیجان آمیز احتیاج به يك مثال ساده داریم: من دستم را بلند می کنم تا يك خوشه انگور بچینم. نمی توانم از عهده چنین کاری برآیم؛ خوشه های انگور خسار ج از دسترس من قرار دارند بنابراین در حالیکه شانه بالا می اندازم، پیش خودم می گویم «انگورها بی اندازه نارسند» و به راه خود ادامه می دهم. این کارها، کلمه ها و رفتار را نباید کم ارزش تلقی کرد. با همین بازی خنده آوری كوچك که اجرا کردم، کیفیت «بی اندازه نارس»

بودن را به انگورها بخشیدم و این خود جای کاری را می گیرد که من نمی توانم آنرا تمام کنم. انگورها نخست خود را «حاضر برای چیده شدن» عرضه کردند، ولی جاذبه این عمل به زودی غیرقابل تحمل می شود و این هنگامی است که نمی توان این فعل (چیده شدن) را از قوه به فعل در آورد. انقباض عصبی یا تنش عصبی ناسا مطبوع به نوبه خود انگیزه ای می شود که ما در سایه آن کیفیت دیگری در آن انگورها ببینیم: «بی اندازه نارس بودن» شان را که مشکل را حل می کند و به تنش عصبی پایان می دهد. تنها کاری که نمی توانم بکنم این است که من نمی توانم این کیفیت را از لحاظ شیمیایی به انگورها بدهم. بنابراین من به این بهانه تمسک می جویم که انگورها خیلی نارسند و این هم در واقع بسا بخشیدن رفتار ناشی - از بی میلی به انگورها امکان پذیر شده است. و من از طریق سحر و جادو کیفیت مورد لزوم را به انگور می دهم. در این مورد، بازی خنده آورچندان صادقانه نیست. ولی اجازه بدهید که وضع وخیمتر از این باشد؛ بگذارید رفتار جادو گرانه در تمامی اهمیت و وخامت خود پابرجا بماند: و شما در اینجا است که به هیجان دست پیدا می کنید.

به عنوان نمونه، ترس انفعالی را در نظر بگیرید. جانوری درنده را می بینم که بسوی من می آید: پاهای من نمی توانند سنگینی بدنم را تحمل کنند، ضربان قلبم کندتر می شود، رنگ از چهره ام می پرد، بر زمین می افتم و غش می کنم. برای مقابله با خطر رفتاری بدتر از این نمی توانست باشد، که مرا بیدفاع باقی می گذارد. و با این وجود این رفتاری ناشی از «فرار»<sup>۱</sup> است؛ غش کردن نوعی

escape (۱)

گریز<sup>۱</sup> است. ولی من به کسی اجازه نمی‌دهم فکر کنند که این نوعی گریز برای من است چه آنکه من سعی می‌کنم **خودم** را نجات بدهم یا اینکه می‌گویم «دیگر جانور را نبینم». من از سطح آگاهی غیر انعکاسی خارج نشده‌ام: بلکه از آنجا که نمی‌توانم با وسیله‌ها و حیل‌های عادی و اقدامات قاطع از خطر برهم، وجودش را منکر شده‌ام. کوشیده‌ام تا آنرا نابود کنم فوریت خطر انگیزه‌ای بود برای این کوشش تا آنرا نابود کند، که این هم مستلزم رفتار جادویی است. و من در جریان این پیشامد با همه نیروی خودم آنرا نابود کردم. چنین اندرزه‌های قدرت جادویی من در برابر جهان: من می‌توانم آنرا به عنوان يك صورت خارجی آگاهی سرکوب کنم، ولی فقط از طریق سرکوب کردن خود آگاهی<sup>۲</sup>، نباید چنین پنداشت که رفتار فیریولوژیک در هنگام ترس انفعالی **Passive fear** کاملاً آشفته است. این رفتار نشاندهنده شناخت و تصدیق فوری شرایط بدنی است که در حالت عادی بامسیری که حالت بیداری را به خواب منتهی می‌کند، همراه است.

فرار در ترس فعال **active fear**، اشتباهاً رفتار منطقی تصور می‌شود. اینطور فرض می‌شود که فرار شخص با برآورد مسلماً مختصری می‌خواهد تا آنجا که در قدرت دارد از خطر دوری گزیند. ولی این يك نوع سوء تفاهم از این رفتار است که تا به مرحله حزم

---

(۱) refuge (مفر)

(۲) یا اینکه انسان به‌هنگامی که غش می‌کند، در نوعی آگاهی به خواب رفته یعنی در نوعی «بی‌ادراکی» فرو می‌رود.

و دوراندیشی تنزل می‌یابد. ما به این قصد فرار نمی‌کنیم که به پناه گاهی برسیم: به این دلیل فرار می‌کنیم برای اینکه نمی‌توانیم خودمان را در ضمیر ناآگاه خویش نابود کنیم. فرار در عمل غش کردن است، این رفتار جادویی است که با دگرگونی ساختن ساخت برداری<sup>۱</sup> فضایی که ما در آن زندگی می‌کنیم و با ناگهان آفریدن مسیر بالقوه از جانب دیگر، صورت عینی<sup>۲</sup> خطرناک را با تمام وجودش انکار می‌کند. این يك راه فراموش کردن و انکار کردن خطر است. این دقیقاً همان شیوه‌ای است که گویی يك مشت زن تربیت نشده با چشمهای بسته خود را جلو حریف بیندازد: او می‌خواهد از تأثیر آن مشت‌ها جلو گیری کند؛ با انکار در مشاهده آن مشت‌ها اثرشان را خنثی کند. معنی واقعی ترس اکنون برای ما آشکار می‌گردد. این يك نوع آگاهی است که با استفاده از امکانات رفتار جادویی منکر شدن چیزی در جهان خارج است، و تا به آنجا پیش می‌رود که برای نابود و بی‌اثر کردن صورت خارجی، خود را نیز نابود می‌کند.

غم انفعالی، همانگونه که می‌دانیم، با رفتار افسرده و مغموم مشخص می‌شود؛ در دو انتهای سستی عضلانی، رنگ پریدگی و سرما هست؛ شخص به گوشه‌ای پناه می‌برد تا در آنجا بی‌حرکت باقی‌بماند و تماس خود را با جهان خارج به حداقل برساند، انسان بین‌الطوین را به روز روشن، سکوت را بر صدا، تنهایی در اتاقش را به جاده‌ها و اماکن شلوغ و پررفت و آمد ترجیح می‌دهد. به گفته

---

Vectorial structure (۱)

(۲) صورت عینی، صورت خارجی object

آنها «تنها باغم خویش سرکردن». ولی این به هیچ روی صحیح نیست: این البته شکل صحیحی برای عمیقاً اندیشیدن دربارهٔ اندوه و غصهٔ خودمان است. ولی مواردی که در آنها اندوه اینگونه پرورده می‌شود، نسبتاً کمیابند. هنوز دلیل دیگری نیز وجود دارد: یکی از شرایط عادی فعالیت و تلاش ما محوشده است، معهدا ماناگزیریم بی‌آن در داخل و خارج جهان به ایفای وظیفه پردازیم. بسیاری از افعال بالقوهٔ جهان ما (کاری را که لازم است انجام داد، مردمی که باید با آنها روبرو شد، وظایف روزانه‌ای که باید آنها را به انجام رسانید) همچنان باقی میمانند. فقط وسایل دریافت و تشخیص آنها و راههایی که به «فضای ترسیمی» منتهی می‌شوند، عوض شده‌اند. به عنوان مثال، اگر من هم‌اکنون به این نکته واقف شده باشم که خانه خراب و تهدیدست شده‌ام، دیگر از همین وسیله‌ها (اتومبیل شخصی و غیره) برای انجام دادن این امور استفاده نمی‌کنم. من وسیله‌های تازه‌ای را جانشین آنها خواهم کرد (سوار اتوبوس خواهم شد و غیره) و این مطمئناً آن کاری است که من میل ندارم انجام دهم. افسردگی من از طریق تغییر شکل دادن ساخت و ترکیب فعلی جهان و از طریق گذاشتن يك ساخت و ترکیب کاملاً نا مشخص به جای آن، شیوه‌ای از طرد و سرکوب کردن الزام و تعهدی است که شخص را به جستجوی این راههای تازه وامی‌دارد. مختصر اینکه نتیجه‌اش این است که من جهان را به يك واقعیت عقیم تأثیرپذیر نظامی که به طرزی انفعالی در آرامش و توازن کامل است، مبدل می‌کنم. صورتهای عینی‌یی که به طرزی وافر از تأثیرپذیری و انفعال

انباشته اند تهی می شوند و تا به درجه صفر متأثر<sup>۱</sup> و منفعل تنزل می یابند و بنابراین به عنوان يك تعادل کامل<sup>۲</sup> درك می شوند. به عبارت دیگر، من با نداشتن توانایی و اراده در انجام دادن نقشه‌هایی که قبلاً به آنها سرگرم بوده‌ام، به چنان شیوه‌ای رفتار می‌کنم که گویی جهان چیزی بیشتر از این از من درخواست نمی‌کند. این را فقط به این صورت می‌توان عملی کرد که خود را منفعل کنیم، زندگی خود را تا به درجه سړيك سوزن تنزل دهیم و هدف و نتیجه ادراکی این نظر و طرز تلقی آن چیزی است که ما نام «بی‌پناهی» bleakness روی آن می‌نهم. کائنات universe بی‌پناه است؛ یعنی اینکه از ترکیب و بافت نامشخصی ساخته شده است. در عین حال ما طبیعتاً به خودمان برمی‌گردیم، «خودمان را تحت الشعاع قرار می‌دهیم» المثنای راستین نهایی آن همان «پناهگاه» است. تمامی کائنات (گیتی - عالم وجود) بی‌پناه است، و این آشکارا بدین قصد است که ما برای آنکه در برابر یکنواختی رعب‌انگیز و نامحدود آن از خود حمایت و حفاظت کنیم، جاهایی را تبدیل به «پناهگاه» می‌کنیم. یعنی اینکه تنها عامل مشخص و جداکننده در یکنواختی مطلق جهان: يك دیوار بی‌پناه و کمی تاریکی که ما را از آن فراخی و عظمت بی‌حفاظ و بی‌تکیه گاه جدا می‌کند.

اندوه فعال می‌تواند اشکال متعددی به خود بگیرد؛ ولی موردی که از طرف ژانه ذکر شده (درباره بیمار روان‌پریشی که تعادل

---

affective Zero (۱)

(۲) (اکویی‌لی بریوم) complete equilibrium

عصبی خود را از دست می‌دهد زیرا که نمی‌خواهد اقرار کند) ممکن است به عنوان نوعی امتناع روانی به حساب آید. این مورد به ویژه نمونه‌ای از رفتار منفی است که 'فوریت و اضطراب برخی مسائل را منکر می‌شود و جای آنها را با هم عوض می‌کند. بیمار می‌خواهد عواطف ژانه را زیر تأثیر بگیرد. این بدین معنی است که دختر می‌خواهد انتظار تألم ناپذیر و خالی از تأثر او (ژانه) را به گونه‌ای از دلبستگی و علاقه‌مندی محبت‌آمیز تبدیل کند. او این را متوقع است و از جسم خود برای پدید آوردن چنین تأثیری استفاده می‌کند. در عین حال دختر با قرار دادن خود در چنان حالتی که عمل اقرار کردن را غیر ممکن جلوه می‌دهد، این کار را به این بهانه که از توانایی او بیرون است کنار می‌گذارد. اکنون از آنجا که در حال گریستن است و تا هنگامی که حق می‌گیرد، هر گونه توانایی سخن گفتن از او سلب می‌شود. در اینجا، این امکان و توانایی بالقوه از بین نرفته است، این اقرار سر جایش باقی می‌ماند که لازم است انجام گیرد. ولی اکنون از دسترس بیمار خارج شده است چه آنکه دیگر او نمی‌تواند چنین کاری را به انجام برساند. فقط این امیدواری هنوز باقی است که یک روزی بتواند این کار را بکند. بدین ترتیب بیمار از بند احساس دردناکی رسته است که آنرا در تسلط خویش داشت، و اینکه در انجام دادن یا ندادن آن کار مختار بود. بحران هیجانی در اینجا یک نوع ترك کردن احساس مسئولیت است که از طریق مبالغه جادویی دشواری جهان صورت می‌گیرد. جهان ساختمان مشخص خود را حفظ می‌کند ولی غیر منصف و دشمن-

کیش جلوه می کند زیرا که بیش از اندازه از ما توقع دارد؛ یعنی بیش از آنچه انسانیت حکم می کند؛ بنابراین هیجان ناشی از اندوه، در این مورد، یک نوع تظاهر و نقش بازی کردن جادویی ناشی از ناتوانی و ضعف است: وضع بیمار شباهت به وضع یکی از آن نوکرانی دارد که دزدان را به خانه اربابش راه داده و به دزدان اجازه داده باشند که دست و پای آنها را ببندند؛ در واقع دلیل صریح و قابل قبول آنها این است که آنها نتوانسته اند جلوی دزدی را بگیرند. با این وجود، در اینجا بیمار خود را در بند تعدادی از انقباضات عصبی گرفتار می کند. شاید بتوان گفت احساس دردناک رهایی و آزادی بی که بیمار می خواهد خود را از «قید» آن خلاص کند، لزوماً یک نوع طبیعت انعکاسی است. ولی ما به این اعتقاد نداریم؛ و شخص فقط مجبور است ببیند که واقعاً برای خودش چه اتفاقی پیش می آید. این همان صورت عینی است که خود به مثابه درخواستی که باید آفریده شود، ارائه می دهد؛ همان اقراری است که خود را به عنوان رفتاری که باید آنرا انجام داد و می توان آنرا انجام داد، ارائه می دهد.

بدیهی است عملکردهای دیگر و اشکال دیگری از اندوه فعال وجود دارد. بیش از این دیگر درباره خشم سخن نخواهیم گفت چه آنکه قبلاً به تفصیل درباره اش حرف زده ایم و خشم در میان همه هیجانات، آشکارا کنشی (عملی) ترین آنها است. ولی درباره شادی چه می توان گفت؟ آیا این هیجان در بیان ما می گنجد؟ در نگاه نخست، پاسخ این سؤال ظاهراً منفی است زیرا که شخص شاد و

خوشحال نیازی نمی‌بیند تا خود را علیه تحقیر یا دگرگونی خطرناك تبرئه کند. امادر درجهٔ اول ما باید بین احساس شادی‌یی که حاکی از نوعی تعادل یا حالتی از سازگاری است و شادمانی هیجانی فرق قابل شویم. با نگاهی دقیقتر، درمورد دومی (خوشی هیجانی) می‌توان گفت که از طریق يك جور ناشکیبایی مشخص می‌شود. منظور ما از این بیان این است که شخص خوشحال رفتارش خیلی زیاد شبیه به يك آدم کم‌حوصله است. نمی‌تواند آرام بماند، نقشه‌های متعددی پیش خودش می‌کشد، شروع می‌کند کارهایی را انجام دهد که فوراً آنها را کنار می‌گذارد و از این قبیل. زیرا که این خوشی و شادی با ظاهر و تحقق صورت عینی خواسته‌هایش پدید آمده است. به او گفته شده است که مبلغ هنگفتی پول نصیبش شده است یا اینکه به زودی شخصی را خواهد دید که دوستش دارد و او مدت درازی است که از دیدن آن شخص محروم مانده بوده. با اینکه این صورت عینی و تحقق «قرب الوقوع» است و هنوز عملی نشده، متعلق به او نیست. با واسطهٔ مدتی از زمان، هنوز بین او و آن «قرب الوقوع» جدایی و فاصله هست. و حتی اگر او آنجا حاضر باشد، حتی هنگامیکه آن دوست که دیدارش آنهمه با آرزو مندی توأم بوده است اکنون در سکوی راه آهن ایستاده باشد، حضورش هنوز همان صورت عینی است و هدفی است که اندك اندك خود را می‌نمایاند؛ خوشحالی و شادمانی‌یی که ما با دیدن او احساس می‌کنیم دوباره به زودی روبه کاهش می‌گذارد. ما هرگز تا آنجا پیش نخواهیم رفت که او را به عنوان يك چیز مطلقاً متعلق به خودمان داشته باشیم و

یکجا او را در اختیار بگیریم (حتی به عنوان يك کليت و شمول آنی نیز نمی توانیم دارایی تازه به دست آمده خود را تصدیق کنیم.) این «صورت عینی» تنها به کمک جزئیات بیشمار است که خود را به ما عرضه خواهد کرد، گفتی Abschattvengen است.) خوشی، رفتار جادوگرانه ای است که سعی دارد به کمک افسون، تملك صورت- عینی آرزو شده را به عنوان يك کليت آنی مورد تصدیق قرار دهد. چنین رفتاری همراه با این احساس اطمینان است که تملك دیر یا زود مورد تصدیق قرار خواهد گرفت ولی در صدد است تا این تملك را پیش بینی کند و بر آن سبقت جوید. فعالیت های متعدد ناشی از شادی توأم با قدرتمندی فوق العاده عضلانی و اتصاع خفیف عروقی را قصد و نیتی برمی انگیزد و تعالی می بخشد که از طریق آنها با جهان روبه رو می شود. این جهان (جهانی که در حال خوشی و شادمانی با آن روبه رو می شویم - مترجم)، آسان است و صورت عینی و هدف خواستهای مآظها را نزدیک و سهل الوصول به نظر می رسند. هر نوع حرکت و اشارتی بیان کننده تصویب و تصدیق مؤکد است. رقصیدن یا آواز خواندن در اثر خوشی و انبساط خاطر، همگی نشان دهنده رفتار ناشی از احساس نزدیکی کنایی و افسون و جادو است. به کمک اینها آن صورت عینی بی که فی الواقع به آسانی در حیطه تعلق ما قرار نمی گیرد - مگر با رفتاری دشوار و آمیخته به دوراندیشی - به طرزی کنایی فوراً به تملك ما درمی آید. به عنوان مثال، به همین دلیل است که مردی که از زنی شنیده است او را دوست می دارد، شاید به رقصیدن و آواز خواندن می پردازد. او با انجام دادن چنین کاری،

اندیشه خود را از رفتار دشوار و دوراندیشانه‌ای که بعدها برای حفظ این عشق خواهد کرد، یعنی در صورتیکه سزاوار این محبت باشد و بر کمیت آن بیفزاید، منحرف خواهد کرد و ناگزیر خواهد بود با انجام دادن کارهای بسیار دیگری (لبخندها و توجه کردنهای تدریجی و غیره) به مرحله این تملک نایل گردید. او حتی از خودزن که در اینجا نماینده واقعیت زنده همه آن کارهای ظریف است روی می گرداند. بعداً به این مرحله خواهد رسید، او اکنون نوعی سکون و استراحت به خودش می بخشد. در این لحظه از طریق جادو است که به صورت عینی می پردازد؛ رقص جریان اقدام و فعالیت او را در این کار تقلید می کند.

با این وصف نمی توانیم کاملاً به همین چند مشاهده اکتفا کنیم. آنها این قدرت را به ما داده اند تا به نقشی که هیجان ایفا می کند معرفت حاصل کنیم ولی هنوز اطلاعات زیادی درباره طبیعت و ماهیت آن نداریم.

پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشته باشیم که چندموردی را که ذکر کردیم به زحمت می توان در مورد تمام انواع هیجانان تعمیم داد. بسا ترسها که امکان پذیرند و بسا احساس اندوههای دیگر نیز. ما فقط به اثبات این نکته می کوشیم که همه هیجانان می توانند يك جهان سحرآمیز پدید آورند و بدنهای ما را به عنوان وسایل افسون و جادو مورد استفاده قرار می دهند. در هر موردی، مسئله فرق می کند و رفتار متفاوت است. انسان به منظور درك معنی و غایت ناگزیر است هروضع بخصوص را بداند و تحلیل

کند. به طور کلی می توان گفت که فقط چهار نوع هیجان وجود ندارد: تعداد هیجانات خیلی بیشتر از اینهاست و کار سودمند و ثمر بخشی خواهد بود اگر آنها را طبقه بندی کنیم. به عنوان نمونه، اگر ترس و هراس يك آدم ترسو ناگهان مبدل به خشم شود (تغییر رفتار تحت تأثیر دگرگون شدن موقعیت)، این خشم از نوع معمولی نیست: این يك خشم غالب و فائق شده است. معنی این سخن به هیچ روی این نیست که چنین خشمی قابل تبدیل به ترس نخواهد بود بلکه صرفاً درونمایه ترسی را دربر خواهد داشت که خود از آن ساخته شده است. ولی این فقط هنگامی مصداق پیدا می کند که انسان تحت تأثیر آن خصیصه عملی از هیجان قرار گرفته باشد که بتواند به فهم تنوع نامحدودی از حالاتی که به دنبال آگاهی هیجانی به انسان دست می دهد، نایل آید. از سوی دیگر ما هرگز، نباید يك واقعیت عمده را مورد غفلت قرار دهیم: و آن اینکه يك رفتار خالص و ساده هیجان نیست، و این چیزی بیش از آگاهی خالص و ساده آن رفتار نیست. اگر چنین می بود، نهایی ترین مشخصه هیجان بسیار بیش از این صراحت می داشت، و از سوی دیگر آگاهی می توانست خود را به سهولت از هیجان برکنار نگاه دارد. از این گذشته، هیجانات ساختگی یی گاهی به انسان دست می دهد که چیزی جز رفتار نمی توانند باشند. اگر شخصی هدیه ای به من بدهد که من چندان علاقه ای به آن ندارم و انمود می کنم که بسیار خوشحالم؛ ممکن است دستهایم را به هم بمالم، به هوا بپریم یا حتی برقصیم. معیناً اینها همه اش نقش بازی کردن است. اجازه می دهم کمی از این «تظاهر به شادی» در من اثر

بگذارد و این هم دور از صداقت است که بگویم خوشحال نیستم؛  
 معهذا خوشحالی من صادقانه و خالصانه نیست. همینکه میهمانم  
 رفت، هدیه را دور خواهم انداخت. این دقیقاً همان است که ما  
 آنرا خوشی ساختگی می‌نامیم. با توجه به این امر که ساختگی بودن  
 در اینجا ویژگی منطقی برخی از مقولات نیست بلکه نوعی کیفیت  
 اصالت وجودی است. به همین قیاس، من می‌توانم ترسهای ساختگی  
 و غمهای ساختگی داشته باشیم این حالات ساختگی و دروغین  
 ذهن در هر حال با حالات يك هنرپیشه کاملاً فرق دارند:  
 يك هنرپیشه بی آنکه خوشحال یا غمگین باشد خوشحالی یا غم را  
 تقلید می‌کند چرا که رفتارش جهان خیالی را مخاطب قرار می‌دهد.  
 رفتار را تقلید می‌کند ولی خودش رفتار نمی‌کند. در موارد متعددی  
 از هیجان ساختگی که تاکنون آنرا یادآوری کرده‌ام، چیزی نیست  
 که رفتار را خلق کند، رفتار فی‌نفسه وجود دارد و ارادی است:  
 ولی وضع و حالت رفتار، واقعی است و لازمه‌اش معنای همان رفتار  
 است. وانگهی، در سایه چنین رفتاری، به طرزی جادویی، برخی  
 از کیفیات را برای صورعینی «اراده» می‌کنیم: ولی این کیفیتهای  
 ساختگی‌اند.

بنابراین نباید چنین تصور کرد که این کیفیات خیالی‌اند و بعداً ناگزیر  
 به محو شدن گردیده‌اند. ساختگی بودنشان ناشی از نوعی ضعف  
 اساسی است که وانمود و تظاهری از شدت وحدت است. خوشی  
 و نشاط من، در هدفی که من هم اکنون بدان رسیده‌ام، بیشتر به عنوان  
 يك وظیفه وجود دارد تا يك واقعیت؛ دارای نوعی واقعیت مزاحم  
 و منحل يك نوع ستایش است که من نيك بدان آگاهم؛ من می‌دانم

که من نوعی شیفتگی و افسون به صورت عینی آن می‌بخشم لیکن آنگاه که افسونهای خود را دخالت ندهم، این صورت عینی یاشئی فوراً ناپدید می‌شود.

هیجان راستین کاملاً چیز دیگری است: با اعتقاد همراه است. خصوصیت‌هایی را که برای صورتهای عینی «اراده» می‌شود، باید واقعی دانست. دقیقاً به این وسیله، چه چیزی را می‌توان فهمید؟ این - یاتقریباً این مطلب را - که هیجان دگرگون شده است. ما آنگونه که میل داریم نمی‌توانیم از این مخمصه خارج شویم؛ هیجان خود را نابود می‌کند ولی نمی‌توان آنرا متوقف ساخت. گذشته از این، رفتاری که صرفاً به خود متوجه است اثرش در صورت عینی بیش از اشاره توطئه آمیز خصلتی که انسان به آن می‌بخشد، نیست. برای ترسناك ساختن يك صورت عینی، کافی نیست که فقط از آن بگریزیم؛ و این عمل شاید تقریباً همان صفت رسمی «ترسناك» را روی آن بگذارد ولی جوهر این صفت را به آن صورت عینی نمی‌دهد. اگر لازم است که واقعاً تسلیم ترس و وحشت شویم، مانه فقط ناگزیریم آنرا تقلید کنیم بلکه باید از سوی هیجان خودمان طلسم و کاملاً افسون شویم، و شکل و قالب رفتارمان از چیزی مبهم و سنگین پر شود که به آن جوهر می‌بخشد. اینجا است که می‌توانیم آن وظیفه‌ای را که وسیله پدیده‌های فیزیولوژیک خالص انجام می‌گیرد بفهمیم؛ اینها نماینده درجه «خلوص» هیجان‌اند، پدیده‌های عقیده‌اند. حقیقت امر این است که آنها را نباید از رفتار جدا کرد: در وهله اول آنها از برخی جهات بار رفتار شبیه‌اند. کشش و انقباض عصبی در حالت

ترس یا اندوه، تنگ شدنهای عروق و ناراحتیهای جریان تنفس که توأم بایک رفتار می‌باشند، رفتاری که می‌کوشد جهان را نفی کند یا قدرت و قابلیت نهفته‌اش را از آن بگیرد و مرزی را که جهان بین خود رنجها و رفتار قرار می‌دهد انکار کند، همگی به قدر کافی کنایی و رمز گونه‌اند. و دوم آنکه آنها چنان با رفتار ترکیب می‌شوند که نمی‌توان آن «پدیده»ها را به طور علیحده مورد مطالعه قرار داد. نظریه محیطی آنها را به خطا به صورت جداگانه‌ای در نظر گرفته است. و با این وجود، این عارضه‌ها قابل تبدیل به رفتار نیستند: انسان می‌تواند دویدن خود را متوقف کند اما نمی‌تواند با تلاش زیاد از روی صندلی‌اش برخیزد، از پریشانفکری‌ئی که بر او غلبه پیدا کرده است رهایی یابد، و به کارش پردازد؛ ولی دستهایش مثل یخ همچنان سرد باقی می‌مانند. بنابراین هیجان را نمی‌توان صرفاً نوعی نقش بازی کردن به حساب آورد؛ همچنین نمی‌توان آنرا نوعی رفتار به حساب آورد ولی می‌توان گفت که این آنگونه رفتاری است که به کمک آن، بدن انسان در حالت معینی قرار می‌گیرد: این حالت فی‌نفسه نمی‌تواند رفتار پدید آورد، رفتار بدون حالت نوعی نقش بازی کردن است؛ ولی هیجان در بدن از نظم افتاده‌ای ظاهر می‌شود که نوعی رفتار از خود نشان می‌دهد. بی‌نظمی و مزاحمت جسمی ممکن است مدت طولانی‌تری نسبت به رفتار داشته باشد ولی رفتار شکل و مفهوم آشفتگی بدن را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر، رفتاری که فاقد این بی‌نظمی و آشفتگی بدنی باشد تنها همان مفهوم صرف است، عاری از انفعال affect است. قالبی که ما با آن سرو-

کار داریم در حقیقت مرکب است: برای آنکه شخص به رفتار جادویی و افسونگرانه معتقد شود، باید جسماً منقلب گردد.

بدیهی است که به منظور فهمیدن فعالیت هیجانی، همانگونه که از آگاهی ناشی می شود، ما باید طبیعت دوگانه جسم را به خاطر داشته باشیم که از يك سو يك صورت عینی در جهان است و از دیگر سو همچون يك وسیله آگاهی به طریقی بیواسطه وجود دارد. فقط در آن موقع است که ما آنچه را که اساسی و لازم است می توانیم درك کنیم - چه اینکه هیجان يك پدیده عقیده است. آگاهی خود را به طرح ریختن و تصور معانی تأثیرپذیر درباره جهان اطراف خود محدود نمی کند؛ در جهانی زندگی می کند که خود بدین وسیله ساخته است - بیواسطه زندگی می کند، خود را بدان وابسته می کند و از کیفیات و صفاتی رنج می برد که رفتار وابسته بدان برایش مقرر داشته است. این بدان معنی است که آنگاه که همه راههای بیرون بسته شده باشند، آگاهی به جهان افسونگرانه هیجان می جهد و باحقیر و ناچیز کردن خود در آن غوطه می خورد. هنگامیکه با يك جهان متفاوت روبه رو می شود، به صورت يك آگاهی متفاوت درمی آید - جهانی که با صمیمانه ترین کیفیت خود ساخته و تا آن اندازه در آن حضور دارد و کاملاً بدان نزدیک است و از نظر گاه خاص خود به آن می نگرد. هنگامی که يك آگاهی آمیخته به هیجان می شود، مثل آن آگاهی بی است که به زودی تسلیم خواب خواهد شد. هر دوی آنها (آگاهی و هیجان) که شبیه به هم عمل می کنند، به جهان دیگر می خزند و برای

آنکه به زندگی ادامه دهند و این جهان دیگر را از آن نظرگاه درك کنند، آنرا به يك كل مرکب مبدل می کنند. به تعبیر دیگر، آگاهی جسم را در گون می کند یا اینکه به قصد اینکه جسم را در مسیر دیگری بیندازد - که نظرگاهی در برابر عالمی است که مستقیماً و بیواسطه جزء لا ینفك آگاهی می گردد - خود را تا به سطح رفتار تنزل می دهد. به همین دلیل است که تظاهرات بدنیه اساساً در حکم آنگونه آشفته گی های جسمی اند که توضیح شان بی اندازه آسان است؛ آنها شباهتی به تظاهرات بدنیه ناشی از تب و هیجانزدگی مبالغه آمیز دروغین دارند. آنها فقط نشان دهنده يك انقلاب جسمی کامل معمولی اند، از این قبیل که تنها خود رفتار است که معلوم می کند این بی نظمی و بی تعادلی بدن آیا باید زندگی را «تضعیف» کند یا «تقویت». آگاهی فی نفسه چیزی نیست، حاکی از چیزی بیش از گنگی و پیچیدگی نظرگاه هشیارانه (آگاهانه) در برابر جهان نیست، یعنی تا آنجا که آگاهی این گنگی و پیچیدگی را درك می کند و با طیب خاطر در آن زندگی می کند. طبیعتاً درك این گنگی و پیچیدگی، همچون يك پدیده مرکب، لزوماً غیر قابل تقسیم خواهد بود لیکن از سوی دیگر، از آنجا که جسم شیئی از اشیاء است، شاید يك تحلیل علمی بتواند بی نظمی و بی تعادلی موضعی این یا آن عضو را در يك جسم زنده، جسم به عنوان يك شئی، مشخص کند.

بنابراین، منشاء هیجان نوعی حقارت ارادی یی است که آگاهی در برابر جهان در آن ادامه می یابد. هیجان که از طریقی برای

آگاهی غیر قابل تحمل و ادامه می شود، سعی می کند به طریق دیگری آنرا متصرف گردد، از طریق خوابیدن، از طریق مبدل شدن به حالات آگاهی در خواب، خیالبافی یا بی تعادلی عصبی و هیجانی (هیستری) Hysteria. آشفتگی جسمی، هنگامی که از بیرون به آن نگریسته شود، چیزی جز ایمانی که از جانب آگاهی زنده شده باشد نیست. فقط باید این نکته را تذکر داد:

نخست آنکه آگاهی، دریافت و درك قاطع و مشخصی نسبت به حقیر شدن خود برای فرار از فشارهای جهان ندارد: فقط يك آگاهی وضعی در برابر تنزل جهان دارد که تا به سطح سحر و افسون پایین آمده است. با این وجود، نوعی آگاهی وضعی ناپیدا نسبت به نفس هنوز باقی است. این آگاهی تا بدان درجه هست که چنین فعلی از آن صادر شود، همچنین می تواند تا به درجه ای وجود داشته باشد که ما يك هیجان را غیر صادقانه تلقی کنیم. بنابراین، اگر بگوییم هدف غایی يك هیجان با عمای از آگاهی که در بطن خود هیجان مشخص نمی گردد آمیختگی دارد، جای تعجب نخواهد بود. غایت آن تماماً به خاطر خود نا آگاه نیست بلکه در جریان ساختن صورت عینی «مصرف» می شود.

دوم آنکه آگاهی به دام خود گرفتار می شود. آشکارا به این دلیل که آگاهی با عقیده مند بودن به دیدگاه تازه جهان، در آن زندگی می کند، محاط و محاصره در ایمان خودش است - درست همانگونه که در لحظات رؤیاها و آشفتگی عصبی و هیجانی در محاصره

ایمان خویش است. آگاهی هیجانی اسیر است، ولی معنی این سخن آن نیست که چیزی از بیرون آنرا در قید و بند گرفته است. در این معنی، آگاهی اسیر نفس خویش است - یعنی اینکه برایمانی که خود او غالباً بر اساس آن زنده است مسلط نیست، و این می‌رساند که دقیقاً آن ایمان را زندگی می‌کند و مجذوب زندگی کردن در آن شده است. نباید تصور کرد که آگاهی به این مفهوم خود به خودی و اختیاری است که همیشه مختار است چیزی را در یک لحظه هم تکذیب کند هم تصدیق. چنین حالت خود به خودی و ناشی از طیب خاطر، خود را نقض خواهد کرد. جوهر آگاهی چنین اقتضا دارد که از خود فراتر رود (عروج کند) و بنا بر این غیر ممکن است در خود عقب نشینی کند و در این تردید بماند که آیا در بیرون از صورت عینی است یا خیر. فقط در جهان است که به احوال خویش معرفت دارد. و تردید در نفس خود چیزی جز تشکیل یک کیفیت وجودی از صورت عینی نمی‌تواند باشد؛ یک امر تردید آمیز یا عمل انعکاسی ناشی از تقلیل و استحاله، خاصیت اساسی نوعی آگاهی جدید است که به سوی آگاهی وضعی<sup>۱</sup> متوجه شده باشد. از اینرو هنگامی که جهان جادویی و سحر آمیزی را زندگی می‌کند که خود را در آن ته نشین کرده است، مایل است آن جهان را با وسیله‌ای که او را در قید گذاشته است پایدار نگاه دارد: هیجان قصد دارد خود را پایدار نگاه دارد. به همین معنی است که می‌توانیم بگوییم آگاهی خود را

دگرگون کرده است؛ آگاهی زیرتأثیر هیجان خود قرار می‌گیرد و آنرا ترفیع می‌بخشد. انسان هرچه تندتر بگریزد، بیشتر ترسیده است. جهان سحرآمیز پدیدار می‌گردد، شکل می‌گیرد، به آگاهی نزدیک می‌شود، و بدان چنگ می‌زند: آگاهی حتی نمی‌تواند فرار آرزو کند، شاید می‌خواهد از صورت عینی سحرآمیز (جهان بیرون) بگریزد، لیکن گریختن از آن در حکم تقویت کردن واقعیت جادویی آن است. و همین وضع «اسارت» است که فی‌نفسه از سوی آگاهی درک نمی‌شود چرا که به صورتهای عینی مربوط می‌شود. آنها هستند که آنرا در قیدوبند می‌اندازند، آنها آگاهی را در تملک خویش دارند. عمل آزادسازی آن صرفاً از نوعی تفکر پالاینده یا از ناپدید شدن کامل وضع هیجانی حادث می‌شود.

معهدا و بر همین اساس، هیجان در صورتیکه بیش از رونوشت کاملاً درست چیزی که به صورت منطقی و ذهنی از آن تشکیل شده است در صورت عینی ادراک نشده باشد، آنقدرها جامع و قابل تعمیم نمی‌تواند باشد (به عنوان مثال، در همین لحظه، در روشنایی این چراغ، در چنین یاچنان شرایط و اوضاع و احوالی این مرد ترسناک است).

لیکن این یکی از خصوصیات سازنده هیجان است که چیزی را به صورت عینی بی‌نسبت می‌دهد که بی‌نهایت از آن فراتر می‌رود. در حقیقت، مادر جهانی از هیجان بسرمی‌بریم. همه هیجانان در این مورد وجوه مشترك دارند، حضور چنین جهانی را فرا می‌خوانند:

ستمگر، ترسناك، بی پناه، شادمان، وغيره؛ ولی درچنین جهانی رابطه های اشیاء با آگاهی همیشه و منحصر آجادویی است. ماناگزیریم از جهان هیجان سخن بگوییم همانگونه که کسی از جهان رؤیاها یا جهان دیوانگی حرف می زند. يك جهان معنأ آمیزه ای است از ترکیات انفرادی در مناسبات دوجانبه و کیفیات و خصوصیات تملك آمیز. ولی بی آنکه به مرحله بی نهایتی the infinite برسد، هیچگونه خصوصیتی به يك صورت عینی بخشیده نمی شود. مثلاً، این رنگ خاکستری نماینده واحدهای يك بی نهایتی از تخمین abschattungen واقعی و ممکن است که چندتایی از آنها سبزخاکستری، و چندتایی دیگر از آنها در نور بخصوصی خاکستری و سیاه و غیره دیده می شوند. به همین قیاس کیفیاتی را که هیجان به صورت عینی و به جهان می بخشد، همچنان تا بی نهایت ادامه می دهد. درواقع، هنگامی که من به طور ناگهانی يك شئی ترسناك را مشاهده می کنم، صراحتاً تصدیق نمی کنم که این شئی برای همیشه ترسناك باقی خواهد ماند. ولی تصدیق و اثبات صرف حالت ترسناك بودن آن شئی، درحکم يك کیفیت ذاتی صورت عینی، فی نفسه هم اکنون گذرگاهی به بینهایت می گشاید. حالت ترسناك بودن اکنون در شئی است، در بطن آن، دریافت هیجان آمیز آن و خصلت متشکله آن نهفته است. از اینرو، در جریان لحظاتی که هیجان رخ می دهد، يك کیفیت و خصلت قطعی و مشخص از آن شئی ظاهرش را می سازد. و این آن چیزی است که بر هیجان برتری می یابد و هیجان ما را حفظ می کند. حالت ترسناکی نه تنها حالت کنونی شئی است بلکه

تهدیدی برای آینده است. این حالت گسترده می‌شود و سراسر چشم‌انداز را تیره می‌سازد، و این کشف و شهودی است در باب معنی جهان. «ترسناك» در واقع به این معنی است که ترسناکی يك کیفیت و صفت ذاتی است و حالت ترسناکی در جهان وجود دارد. بنابراین، در هر هیجانی، تعداد زیادی از پیش هیجانهای تأثیرپذیر - affective Protensions به سوی آینده امتداد می‌یابند و آنرا در يك روشنایی هیجانی عرضه می‌دارند. ما با هیجان‌زندگی می‌کنیم، از کیفیتی که در ما نفوذ می‌کند رنج می‌بریم و این کیفیت ما را در تمام جهات محاط می‌کند. بی‌فاصله، هیجان از خود بدر می‌آید و برخورد رجحان پیدا می‌کند؛ این يك حادثه ضمنی زندگانی روزانه مسانیست بلکه درك مستقیم مطلق absolute است.

همین است که هیجان‌های جزئی را توضیح می‌دهد. از طریق يك رفتار به سختی قابل مشاهده، از طریق نوسان مختصر وضع بدنی، نوعی کیفیت عینی شئی را می‌توانیم در اینها بفهمیم. هیجان جزئی، به هیچ وجه از يك نوع فضیلت و برتری تقلیل یافته، يك چیز مختصراً ناخوشایند یا يك چیز به طور ساختگی شرارت آمیز نمی‌هراسد. زیرا که از ورای يك پرده نازك تنها نگاه گذرای بدن می‌اندازد. این نوعی ادراك مستقیم تیره و مبهم است و خود را این طور نشان می‌دهد. ولی شئی آنجا است، انتظار می‌کشد؛ و شاید فردا پرده پس برود و ما آنرا در وضوح کامل رؤیت کنیم. بنابراین ممکن است ما اندکی هیجان‌زده شویم - اگر اصلاً. با این هیجان‌زده شدن همه آن پریشانیهای جسمی و رفتار را درك کنیم و همه زندگی خود را آمیخته

به بدبختی به پنداریم. بدبختی (مصیبت) کلی است، آنرا می‌شناسیم، عمیق است؛ اما در حال حاضر ما فقط نگاه کوتاهی به آن افکنده‌ایم. در این معنی و در موارد بسیار دیگر، هیجان نیرومندتر از آنست که واقعاً هست چه آنکه پیش از هر چیز نوعی بدبختی در آن احساس می‌کنیم. این هیجانات جزئی طبیعتاً با آن هیجانات صرفاً ضعیفی که فقط کیفیت و خصوصیت تأثیرپذیرناچیزی به صورت عینی (شیئی) می‌بخشند، از ریشه فرق دارد. این قصد و نیت است که هیجان جزئی را از هیجان ضعیف مشخص می‌کند، زیرا که رفتار و وضع بدنی در هر دو مورد شاید با هم مطابقت داشته باشند. ولی قصد intention نیز به نوبه خود تحت تأثیر موقعیت پدید می‌آید.

این نظریه هیجان، واکنشهای فوری ترس و تعجب را که اختیار ما را به دست می‌گیرند، آنگاه که صورتهایی عینی ناگهان بر ما ظاهر می‌شوند، شرح نمی‌دهد. به عنوان مثال، يك صورت ترسناك به طور ناگهانی از خارج پنجره بر ما ظاهر می‌شود؛ من وحشترده می‌شوم. بدیهی است که در اینجا هیچ نوع رفتار متناسبی پدید نمی‌آید و به نظر می‌رسد که هیجان بدون قاطعیت است. وانگهی، به شیوه‌ای عام، ادراك ما از حالت ترسناك بودن در موقعیتهای صورتها كم یا بیش آنی است و معمولاً "بسا فرار تظاهر نمی‌کند: آدم حتی مایل به فرار نیست. با این وجود، در يك بررسی دقیقتر، همین پدیده‌های خاص، قابلیت پذیرش توضیح و تعریفی را که با اندیشه‌های مورد بحث ما در ارتباطند، دارند. ما در لحظات يك هیجان دیده‌ایم که

چگونه آگاهی خود را حقیر می‌کند و جهان جبرآیین<sup>۱</sup> را که ما در آن زندگی می‌کنیم، فوراً به جهانی سحرآمیز مبدل می‌سازد. اما برعکس، گاهی اوقات همین جهان است که درست آنجا که ما توقع داریم جبری (جبرآیین) باشد، خود را همچون يك جهان جادویی و سحرآمیز بر آگاهی آشکار می‌سازد. درحقیقت نباید تصور کرد که سحر و جادو کیفیت و خاصیت بیدوامی است که ما برسبیل طنز و شوخ طبعی بر جهان تحمیل می‌کنیم. نوعی ساختمان وجودی در جهان هست که سحرآفرین است. اکنون به تفصیل این مطلب نمی‌پردازیم، در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت. مع هذا ما اکنون در اینجا همینقدر اشاره می‌کنیم که مقوله «سحر یا جادو» بر مناسبات روحی متقابلی که بین انسان در جامعه، حتی آشکارتر، و ادراک ما از دیگران برقرار است، حاکم است. بر طبق گفته آلن Alain، سحرآمیزی و جادویی یعنی «خزیدن ذهن در میان اشیاء»؛ یعنی ترکیب غیر منطقی نوعی توانایی خارج از اختیار و ناگهانی با حالت تأثیرپذیری (انفعال). این نوعی فعالیت درونی است، آگاهی تأثیرپذیرفته است. اما درست در همین چارچوب است که ما بر دیگران ظاهر می‌شویم، به خاطر موقعیت ما در مناسبات با آنها نیست که با آنها ارتباط برقرار می‌کنیم، و ناشی از شهوات و امیال ما نیز نمی‌تواند باشد، بلکه از نوعی ضرورت اصلی سرچشمه می‌گیرد. حقیقت امر این است که آگاهی با دگرگون ساختن کیفیت

انفعال یا حالت تأثیرپذیری، فقط می‌تواند از صورت عینی عروج کند. بنابراین، معنی يك چهره قبل از هر چیز معنی آگاهی مورد بحث است (نه نشانه‌ای از آن آگاهی) بلکه معنی و مفهوم آگاهی‌بی‌است که دگرگون شده و خود را از شأن و مقام خویش انداخته است - که این آشکارا همان حالت انفعال یا تأثیرپذیری است. هنگامی که امیدواریم نشان دهیم که آنها خود را بر ذهن تحمیل می‌کنند، باز هم به این سخنان بر خواهیم گشت. نتیجه این می‌شود که انسان همواره در برابر انسان حکم يك جادوگر را دارد، و جهان اجتماعی بدو آجادویی و سحرآمیز است. قصدم این نیست بگویم عمل انتخاب نظر جبرگرایانه‌ای از جهان روانشناختی متقابل یا ساختن ابر ساختها superstructures بر اساس آن غیر ممکن است. ولی همین ساختها هستند که بیدوام و ناپایدارند، همین ابر ساختها هستند که به محض آنکه جنبه جادویی چهره‌ها و حرکات و اشارات و اوضاع بشری وضوح و ضراحت فوق‌العاده می‌یابد، از صحنه خارج می‌شوند. و آنگاه که ابرساختها که با مهارت به نیروی خرد (reason, raison) بنا شده‌اند با هم هماهنگ نباشند و انسان دوباره خود را در سحر و جادوی اصلی غوطه‌ور ببیند، چه اتفاقی رخ خواهد داد؟ این را می‌توان به سهولت حدس زد؛ آگاهی جادو را به عنوان جادومی پذیرد

---

#### deterministic View (۱)

توضیح: ترکیبات جبرگرای و جبرآیین و جبرگرایی یا جبرآیینی (determinism) رانخستین بار دانشمند گرامی امیر حسین آریا‌نپور بکار برده‌اند.

و آشکارا باچنان وضعی می‌زید . مقوله‌های «بدگمان» و «باآرام کننده» و ازاین قبیل، تا آنجا که پدیده‌سحر آمیزی و جادویی به کمک آگاهی زندگی می‌کند یا آگاهی را و امیدارد تا برطبق آن زندگی کند، جهان جادو و سحر را طرح می‌افکند.

عبور ناگهانی از درك منطقی جهان به درك همان جهان به کمک جادو، هنگامیکه صورت عینی فی‌نفسه آنرا پدید آورده باشد و با عنصر ناخوشایندی همراه باشد - همین ترس و وحشت است: حال اگر با عنصر خوشایند و مطبوعی همراه باشد، مایه‌تحسین و پسند خاطر خواهد بود (ما این دو مثال را ذکر می‌کنیم ولی بالطبع مثال‌های فراوان دیگری نیز وجود دارد). از این رو، دو نوع هیجان وجود دارد بر حسب اینکه آیا این ماییم که برای ساختن طلسم و جادوی جهان که می‌خواهیم به جای جهد و تلاش جبرگرایانه که مورد تصدیق و شناسایی مانمی‌تواند باشد، عمل کند - یا اینکه جهان خود به خود غیر قابل تصدیق است و ناگهان خود را به عنوان يك محیط سحر آمیز بر ما آشکار می‌سازد. در حالت ترس، ما ناگهان در می‌یابیم که موانع جبری از صحنه خارج شده‌اند. ما، به عنوان نمونه آن صورتی را که دم‌پنجره ظاهر می‌شود ابتدا به عنوان صورت‌مردی نمی‌پذیریم، که ممکن است در را به زور باز کند و تا بیست قدم، تا آنجا که ما ایستاده‌ایم، به ما نزدیک شود. برعکس، او خود را همچنان بی‌حرکت به ما می‌نمایاند، مثل این است که با ما فاصله دارد. چهره بیرون از پنجره يك نوع نزدیکی و ارتباط‌آنی با جسم ما برقرار می‌کند؛ ما مفهوم آنرا زنده و تحمل می‌کنیم؛ ما

باتمام خون و گوشت خود آنرا می سازیم، ولی درعین حال او خود  
 را برمانحمیل می کند: فاصله را از میان می برد و به درون مامی خزد.  
 آگاهی یی که غوطه ور در این جهان جادو و افسون است، تا آنجا که  
 خود هدف اعتقاد است و آگاهی آنرا باور دارد، جسم را همراه  
 خود به درون آن می کشد. رفتاری که معنی خود را به هیجان می دهد  
 دیگر رفتار خودمان نیست؛ تفسیر چهره و حرکات بدن موجود  
 دیگری است که در «ارگانیزم» ما يك كل مرکب را با دگرگونی  
 بزرگ و ناگهانی می آمیزد. بنابراین ما در اینجا نیز همان عناصر  
 و همان ساختمان را می یابیم - همانگونه که چند لحظه پیش آنها را  
 توضیح دادیم، و این مورد، البته با مورد قبلی که در آن جادو و معنی  
 هیجان از جهان سرچشمه می گرفت و نه از خودمان، مغایر است.  
 طبیعی است که جادو و افسون به عنوان يك کیفیت واقعی جهان،  
 صرفاً به انسان محدود نمی شود. تا آن اندازه که می تواند خود را  
 انسانی معرفی کند، به اشیاء نیز گسترش می یابد (تأثیر پریشان کننده  
 يك منظره و برخی صورتهای عینی یا تأثیر نامطلوب اتاقی که نشانه ها  
 و برگه های يك میهمان مرموز را در خود نگاه داشته است) یا  
 هنگامی که تأثیر و نشانه ناخوشایند روحی را در برداشته باشد.  
 و طبیعتاً، همچنین، دونوع اصلی هیجان مطلقاً و به طور دقیق مشخص  
 نیست؛ اغلب این دونوع با هم ترکیب می شوند و بسیاری از آنها  
 به ندرت خالص دیده می شوند. بنابراین، این خود آگاهی است که  
 با قطعیت خارج از اختیار، استعداد ساحرانه جهان را تصدیق

می‌کند و از قوه به فعل درمی‌آورد که این می‌تواند فرصتی بیابد و خود را به عنوان يك خصوصیت جادویی راستین بشناساند. و متقابلاً، اگر جهان به طریقی خود را يك جهان افسونگر عرضه بدارد، این آگاهی است که ساختمان و کیفیت این جادو را مشخص می‌کند و به آن دست می‌یابد، آنرا به هر سو منتشر می‌کند یا برعکس آنرا ازوماً به روی يك صورت عینی واحد متمرکز می‌سازد.

در هر حال باید توجه داشت که هیجان آن دگرگونی ناگهانی و اتفاقی آدمی نیست که در جهانی دگرگون نشده احاطه شده است. به سهولت می‌توان دید که هیچ نوع ادراك هیجانی از شیئی ترساننده، عصبی‌کننده، اندوهگین‌کننده، و غیره ظاهر نمی‌شود مگر آنکه در برابر يك منظره و زمینه دگرگونی کامل جهان قرار گرفته باشد. برای اینکه شیئی سهمگین و ترسناك جلوه‌کند، در حقیقت باید آنرا يك حضور جادویی و فوری تلقی کرد که در مقابل آگاهی قرار گرفته است. مثلاً این شیئی که من در فاصله ده متری خودم در بیرون پنجره می‌بینم، باید تهدید فوری، حاضر، و زنده‌ای برای من باشد. ولی این مورد تنها هنگامی میسر و ممکن است که آگاهی با عمل خود همه ساختهای جهانی را که شاید اثر سحر و افسون را از بین می‌برد و این پیشامد را به درجات و نسبتهای قابل قبولی تنزل می‌دهد، عقیم بگذارد. مثلاً لازمه‌اش این است که این تصور یعنی پنجره به عنوان «شیئی که باید قبلاً شکسته شود» و فاصله ده متری به عنوان «مسافتی که باید قبلاً پیموده شود» بی‌اثر گذاشته شود. این بدان

معنی نیست که آگاهی از آنجا که می‌خواهد حداقل در حالت ترس و تشویش خود آن چهره را به من نزدیکتر کند، در این مورد از طول مسافتی که بین آن صورت عینی و من وجود دارد، می‌کاهد. برای کاستن طول مسافت، تازه باید با اندازه‌ها و معیارهای مسافت اندیشه کرد. به همین طریق، با آنکه شخص وحشترده ممکن است بیندیشد، درباره پنجره که «می‌شود به سهولت آنرا شکست» یا «می‌شد آنرا از بیرون باز کرد»، اینها تنها توضیحات معقولی است که او ممکن است برای ترس خودش ارائه کند. در واقع، پنجره و مسافت همزمان در عمل آگاهی درك می‌شوند تا او صورت را دم پنجره ببیند: ولی در این عمل، دیدن پنجره و مسافت از خاصیت لازم و «قابل استفاده بودن» خود تهی می‌شوند. آنها به نحو دیگری درك و فهمیده می‌شوند. اینجا مسافت دیگر به عنوان مسافت فهمیده نمی‌شود. زیرا که این آن چیزی نیست که به عنوان «فاصله‌ای که باید طی شود» تلقی گردد، بلکه به عنوان منظره و زمینه‌ای درك می‌شود که با حالت ترسناک بودن همراه است. پنجره دیگر به عنوان آن چیزی که «بایستی قبلاً باز بوده باشد» تلقی نمی‌شود، بلکه فقط به عنوان «قاب» صورت ترسناک درك می‌شود. به طور کلی، مناطقی که در میان آنها حالت ترسناکی به ما القاء می‌شد، اینك در اطراف من شکل می‌گیرند. زیرا که در جهان جبرگرای قابل استفاده، ترسناک بودن «ممکن نیست». ترسناکی فقط در جهانی جلوه گر می‌شود که همه اشیاء موجود در آن طبیعتاً سحرآمیز باشند و تنها حصارهای مقابل آنها

جادویی و سحرآمیزند. این همان چیزی است که مادرعالم خواب- های خود به قدر کافی اغلب تجربه می کنیم، جایی که در آنجا درها، قفلها، و دیوارها حفاظ و سدی در برابر تهدیدهای دزدان یا جانوران وحشی نمی توانند باشند زیرا که همه آنها یکجا و در همان حالت ترس و وحشت درك می شوند. و از آنجا که عملی که باید آنها را خلع سلاح کند همان است که آنها را می آفریند، آدمکشان را می بینیم که از میان درها و دیوارها می گذرند؛ ماشه سلاح کمری خود را می کشیم: بیهوده است، تیری خارج نمی شود. مختصر اینکه تجربه کردن هرگونه شیئی به عنوان يك چیز ترسناك، در حکم این است که آنها را در زمینه و چشم انداز جهانی می بینیم که خود را به عنوان صورتی هم اکنون ترسناك آشکار می سازد.

از این رو، آگاهی می تواند به دو طریق متفاوت «در - جهان - باشد». جهان ممکن است به عنوان مجموعه پیچیده سازمان یافته ای از اشیاء قابل استفاده در برابر آن ظاهر شود، بدین ترتیب که اگر انسان بخواهد اثر از پیش قدر شده ای پدید آورد، لازم است به عناصر جبری آن مجموعه پیچیده بپردازد. هنگامی که انسان به چنین کاری دست می یازد، هر ابزاری او را به دیگر ابزارها حواله می دهد؛ و به کلیت ابزارها حواله می دهد، هیچ گونه عمل مطلق، هیچ گونه دگرگونی لازمی که بتوان آنرا فوراً به این جهان شناساند وجود ندارد. ما ناگزیریم ابزار خاصی را دگرگون کنیم و این ابزار وسیله ابزار دیگری دگرگونی می یابد و این آخری وسیله ابزار دیگری دگرگونی حاصل می کند، و

همینطور تاب‌نهایت. لیکن جهان شاید ما را باکل غیرمفیدی نیز روبه‌رو کند؛ یعنی صرفاً به‌عنوان يك دگرگونی و اصلاح‌بی‌واسطه، و از طریق توده‌های وسیع. در آن حالت، امور آشکار جهان فوراً و بی‌واسطه بر روی آگاهی تأثیر می‌گذارند، آنها از نزدیک در برابر آن ظاهر می‌شوند (به‌عنوان مثال، چهره‌ مردی که از میان پنجره ما را می‌ترساند مستقیماً در ما اثر می‌گذارد، نیازی به این نیست که پنجره باز باشد تا آن‌مرد به‌داخل اتاق بپرد یا عرض کف اتاق را طی کند). و برعکس، آگاهی می‌کوشد تا با این‌خطر‌ها به‌پیکار برخیزد و هم‌آنجا این‌صورت‌های عینی را دگرگون و تعدیل کند، و بدون وسیله‌ای، از طریق نوعی دگرگونی وسیع مطلق جهان. این جنبه از جهان يك جنبه کاملاً مرتبط است؛ این همان جهان جادو است. شاید بتوان هیجان را نوعی سقوط ناگهانی آگاهی به‌قلمرو سحر و افسون نامید؛ یا اینکه در صورتی که بامن موافق باشید (می‌توانم بگویم) آنگاه که جهان سودمند و بهره‌رسان غفلتاً ناپدید می‌شود و جهان جادو جای آنرا می‌گیرد، هیجان پدید می‌آید. بنابراین، در لحظات هیجان، ما نباید متوقع دیدن نوعی بی‌نظمی گذرنده در انسان و ذهن او که فوراً پدید آید و جسم و ذهن او را از بیرون منقلب کند، باشیم. برعکس، این رجعت آگاهی به‌طرز تلقی سحر و جادو و با ظهور جهان مرتبط و مربوط است - جهان جادو و سحر یکی از بزرگترین طرز تلقی‌ها و شیوه‌ اندیشه‌هایی است که برای آن لزوم پیدا می‌کند. هیجان يك حادثه Accident

نیست، وجهی از وجود آگاه<sup>۱</sup> ما، یکی از راههایی است که در آن آگاهی «در جهان بودن» خود را درک می‌کند (هایدگر برای بیان این مفهوم از لفظ Verstehen کمک می‌گیرد).

يك آگاهی انعکاسی همواره می‌تواند توجه خود را بسوی هیجان معطوف دارد. در این صورت، هیجان همچون ساختمانی از آگاهی دیده می‌شود. به خلاف نظریه هنری جمز، هیجان يك کیفیت و خصوصیت بیان‌نشده ناب همچون رنگ سرخ آجری یا احساس خالص درد نیست. دارای نوعی معنی است، مفهوم چیزی را در زندگی روحی من نشان می‌دهد. انعکاس پالاینده ناشی از جرح و تعدیل<sup>۲</sup> پدیده‌شناسانه این قابلیت را به ما می‌دهد تا هیجان را در حین ساختن شکل و قالب جادویی جهان درک کنیم. «من او را نفرت‌انگیز می‌بینم»، به این دلیل که «خشمگینم». ولی این بازتاب فکری به ندرت دست می‌دهد و بستگی به انگیزه‌های خاص دارد. به شیوه معمولی، بازتاب فکری‌یی که ما متوجه آگاهی هیجانی می‌کنیم، پس از واقعیت و فرع بر آن است. در واقع ممکن است آگاهی را همچون آگاهی تصدیق‌کننده ولی صرفاً هنگامی که از جانب صورت خارجی (شئی یا عین) برانگیخته شده باشد: «من خشمگینم به این دلیل که او نفرت‌انگیز است.» این از آن نوع انعکاس

---

conscious existence (۱)

reduction (۲)

تفکری است که علاقه یا خشم شدید<sup>۱</sup> passion بر اساس آن ساخته می‌شود.

---

(۱) معانی این لفظ متعدد است: عشق و علاقه شدید، محبت شدید، کینه شدید، شهوت، اغراض نفسانی و غیره.

## نتیجه

نظریه هیجانات که در صفحات قبل به اختصار بیان گردید، می‌تواند به عنوان تجربه‌ای برای شالوده‌ریزی یک نوع روانشناسی پدیده‌شناسانه به کار آید. قهرماً ویژگی آن به عنوان یک نوع مثال‌مانع از این گردید که ما بتوانیم به جزئیاتی پردازیم که لازم بود که این بحث بدانها منتهی شود.<sup>۱</sup> از سوی دیگر، از آنجا که ناگزیر بودیم از نظریه‌های پیش‌پا افتاده در باب هیجان اجتناب کنیم، مجبور شدیم از ملاحظات و تفکرات روانی جمز آغاز کنیم و به تدریج به اندیشه مفهوم هیجان برسیم. به نوعی علم روانشناسی پرداختیم که بر اساس (دانش نوپای) پدیده‌شناسی پدیدآمده، و با اعتقاد به خود، قبلاً زمینه را آماده کرده و بر آن شده بود تا در سایه اندیشه و تعقلی صریح و قاطع، جوهر واقعیت روانی مورد تحقیق خود را تثبیت

---

(۱) از این جهت که امیدواریم توضیحات مختصر ما مخصوصاً منتهی به مطالعات جداگانه کاملی درباره خوشحالی، غم، و غیره گردد. در اینجا ما فقط مثالهای خلاصه و طرح‌مانندی از چنین مطالعات تک‌موضوعی ارائه داده‌ایم.

کند. این آن کاری است که ما آنرا در اثری که به زودی نشر خواهد یافت به خاطر تصویر ذهنی کوشیده ایم انجام دهیم. لیکن با وجود تشریح این جزئیات، امیدواریم در اثبات این نکته توفیق حاصل کرده باشیم که يك واقعیت روانی از قبیل هیجان که عموماً تصویری کنند نوعی آشفتگی و بی نظمی عاری از قاعده است، مستقلاً دارای مفهومی است که از خودش سرچشمه می گیرد و بی آنکه این مفهوم و مدل اول فهمیده شود خود به خود قابل فهم نیست. حال مایلیم حدود چنین تحقیق روانشناسانه‌یی را مشخص کنیم.

در پیشگفتار خود یادآور شدیم که مفهوم يك واقعیت ناشی از از آگاهی، تا به این مرحله می رسد: که این مفهوم همیشه به آن واقعیت بشری کلی‌یی توجه داده می شود که خود را هیجانی، هشیار، دارای قوه درك، خواشمند و غیره می سازد. مطالعه هیجان‌ات، در حقیقت، این اصل را به محك زده است: يك هیجان اشاره به چیزی می کند که بخواهد مفهوم و درونمایه آنرا اعلام دارد. و چیزی که هیجان مفهومش را بیان می کند، در واقع، و در نتیجه، تمامیت و کلیت مناسبات و روابط واقعیت بشری با جهان است. بر طبق همین قوانین خاص سحر و افسون، ظهور ناگهانی هیجان تعدیل کامل (از مفهوم) «در جهان بودن» است. لیکن فوراً می توان حدود این توضیح را دریافت: نظریه روانشناختی هیجان يك شرح مقدم بر حالت انفعال را لازم می شمارد تا آنجا که این آخرین شرح، هستی راستین «واقعیت بشری» را می سازد - یعنی تا آنجا پیش می رود که واقعیت بشری ما را به -

صورت يك واقعيت بشری منفعل درمی آورد. اگر این شرط اصلی مورد قبول واقع می شد، آنگاه به جای آغاز يك مطالعه و بررسی درباره هیجان یا به جای مطالعه درباره علائقی که متوجه نوعی واقعیت بشری می که هنوز به عنوان ترکیب نهایی و نتیجه بخش مورد تفسیر قرار نگرفته است می باشد - يك شرط دلخواه است، و از این گذشته، برای آنها که از طریق تجربه آغاز می کنند به احتمال زیاد غیر قابل دستیابی است - شرح و توضیح مادر باره تأثیرات و نتایج ناشی از واقعیت بشری وصف شده فراتر می رفت و به کمک نوعی ادراک ما تقدم intuition a priori تثبیت می گردید. انضباطها و سختگیری های متعدد روانشناسی پدیده شناسی دارای سیری قهقرائی اند هر چند نتیجه نهایی به قهقرا رفتن شان برای آنها کاملاً آرمانی و دلخواه است: انضباطها و محدودیتهای دانش پدیده شناسی ناب، برعکس، پیش روند. شاید اصلاً بتوان این سؤال را مطرح کرد که چرا شخص باید از این دو نوع انضباط و محدودیت همزمان استفاده کند؛ پدیده شناسی ناب شاید ظاهراً کافی به نظر می رسد. ولی پدیده شناسی اگر بتواند ثابت کند که هیجان، همان درك و تصدیق جوهر واقعیت بشری است تا به آن حد که این آخری (واقعیت بشری) نیز خود در واقع همان حالت انفعال یا تأثیر پذیری است؛ غیر ممکن است بتواند نشان دهد که واقعیت بشری لزوماً باید در این قبیل هیجانات، همانگونه که هست حضور داشته باشد. هیجاناتی از این قبیل وجود دارند و نه انواع دیگر - این بدون هیچ تردیدی برگه ای از خصلت

ساختگی وجود انسانی است. در این حالت ساختگی بودن است که رجوع منظمی به واقعیتهای تجربی لزوم پیدا می کند؛ و اینکه در حدامکان جلوی سیر قهقرایی روانشناسی و زیاده روی پدیده شناسی را در يك همگرایی کامل برای همیشه خواهد گرفت.

## واژه‌نامه

واژه‌ها و ترکیباتی که در متن ترجمه با علامت (\*) مشخص شده‌اند

### آ- الف

|                            |                                 |
|----------------------------|---------------------------------|
| Psychological disturbance  | آشفته‌گی روانی                  |
| Consciousness              | آگاهی، هشیاری                   |
| Positional Consciousness   | آگاهی وضعی                      |
| Doctrine                   | آیین، اصل پیشنهادی              |
| Affectivity                | ابتلاء، انفعال                  |
| Arbitrary                  | اختیاری، دلبخواه، خودسرانه      |
| The contingent; probablity | احتمال                          |
| Organized bodies           | اجسام متشکل، اجسام سازمان یافته |
| Conception                 | ادراک، تصور                     |
| Regulative concept         | ادراک نظم‌بخش                   |
| The concept of purpose     | ادراک قصد                       |
| Announcement of self       | اعلام نفس                       |
| Assumption                 | التزام، تعهد، فرض               |

|                      |                             |
|----------------------|-----------------------------|
| Possibility          | امکان                       |
| Facts                | واقعیات، امور               |
| Idea                 | اندیشه، مثال                |
| Prereflective cogito | اندیشه از پیش آگاه          |
| Leading idea         | اندیشه راهنما               |
| Deviation            | انحراف                      |
| Concrete             | انضمامی * (مصطفی رحیمی):    |
| (concret (به فرانسوی | اگزستانسیالیسم و اصالت بشر) |
| Reflexive            | انعکاسی، بازتابی            |
| Respiratory reflex   | انعکاس تنفسی                |

## ب

|                                 |                            |
|---------------------------------|----------------------------|
| Excitation                      | برانگیختگی                 |
| Incommensurability              | بی تناسبی، بی کفایتی       |
| Non-psycho                      | بیروح، غیر فیزیولوژیک      |
| Psycho - physiological disorder | بی نظمی تنی - روانی        |
|                                 | (آشفتنگی روانی فیزیولوژیک) |
| Pathology                       | بیماری شناسی               |

## پ

|                               |                                        |
|-------------------------------|----------------------------------------|
| Phenomenon                    | پدیده                                  |
| Phenomena                     | پدیده ها                               |
| Phenomenology                 | پدیده شناسی                            |
| Obsession and psycho asthenia | پریشان فکری و روان رنجوری              |
| Phenomenon of deviation       | پدیده انحراف                           |
| Aggression                    | پرخاشگری (محمود صناعی: اصول روانشناسی) |

\* واقعی، مادی، جامد

## ت

|                              |                                             |
|------------------------------|---------------------------------------------|
| Novelty                      | تازگی                                       |
| Irreducible novelty          | تازگی کاستنی ناپذیر                         |
| Experience                   | تجربه                                       |
| Empirical                    | تجربی                                       |
| Reflective experience        | تجربه انعکاسی                               |
| Spatio - temporal experience | تجربه زمانی مکانی                           |
| Objective experimentation    | تجربه گری عینی                              |
| Ultimate synthesis           | ترکیب نهایی                                 |
| Anthropological synthesis    | ترکیب مردم شناسانه، -<br>جامعیت انسان شناسی |
| Indissoluble synthesis       | ترکیب تجزیه ناپذیر                          |
| Accident                     | تصادف                                       |
| Manifestations               | تظاهرات، جلوه ها                            |
| Psychological manifestations | تظاهرات روانی                               |
| Structural simplification    | تسهیل ساختمانی                              |
| The isolated                 | تک افتاده                                   |
| Synthetic totality           | تمامیت ترکیبی، کلیت مرکب                    |
| succession                   | توالی                                       |
| Systematic description       | توصیف منظم                                  |

## ث

|            |                        |
|------------|------------------------|
| Positivism | ثبات گرایی، مطلق گرایی |
| Positivist | ثبات گرا، مطلق گرا     |

## ج

|                                       |                      |
|---------------------------------------|----------------------|
| The arithmetical essences<br>of unity | جوهرهای احتسابی وحدت |
| Determinist world                     | جهان جبر آیین        |

Universe جهان، عالم

True representations of facts جلوه‌های حقیقی امور

### خ

Illusion خطای باصره

Stroboscopic illusion خطای باصره ناشی از استروبیسکپ

### د

Inductive introspection درون‌نگری استقرائی

percipient دریافت کننده، باادراک

### ذ

Subject (sujet (به فرانسوی mind ذهن

Mental ذهنی

(Mental element (عنصرذهنی

### ر

Treatises رسالات

Psychologism روانشناسی‌گرایی

Psychology proper روانشناسی محض

Phenomenological psychology روانشناسی پدیده‌شناسی

Methodology روش‌شناسی

Methodologist روش‌شناس

Existential mode of understanding روش‌یا وجه اصالت وجودی فهم

### ز

Linguist زبان‌شناس، نحوی

Linguistic                      زبان‌شناسانه

### س

Structure                      ساخت، ساختمان

Inherited adaptation                      سازگاری موروثی

Experimental convenience                      سهولت تجربی

### ش

The thing signified                      شئی معلوم (مفهوم)

Joy                      شادمانی

Eidetic intuition                      شهود آشکار

Object (objet                      شئی، صورت عینی، عین (به‌فرانسوی

### ظ

Appearance                      ظهور، پیدایی

### ع

Inferiority complex                      عقده حقارت

Eidetic science                      علم آشکار

The hermeneutics of existence                      علم تفسیر وجود

Natural sciences                      علوم طبیعی

The sciences of nature                      علوم طبیعت

Positive sciences                      علوم اثباتی

### غ

Finality                      غائیت، غایت (ا. ح. آریان‌پور: سیرفلسفه در ایران)

Enrichment                      غناء، پری

Irreversible                      غیرقابل نقض

## ف

|                 |                     |
|-----------------|---------------------|
| Hypothesis      | فرضیه               |
| Understanding   | فهم                 |
| Mental activity | فعالیت دماغی (ذهنی) |

## ق

|                          |                                    |
|--------------------------|------------------------------------|
| Cognitive                | قابل درک (شناخت)                   |
| Intentional              | قصدی، عمدی                         |
| Psychological thesis     | تضیه روانشناختی (روانشناسانه)      |
| The transcendental field | قلمرو و الا ترجویانه (برترگرایانه) |

## ک

|                           |                                                   |
|---------------------------|---------------------------------------------------|
| Synthetic whole           | کل مرکب                                           |
| Universal general         | کلی جهان (کائناتی)، کلی جهانشمول                  |
| Synthetic totality        | کلیت مرکب، تمامیت مرکب<br>(حمید عنایت: فلسفه هگل) |
| Historical generalization | کلیت (تعمیم) تاریخی                               |

## ل

|                   |             |
|-------------------|-------------|
| Passive enjoyment | لذت انفعالی |
|-------------------|-------------|

## م

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| Empirical external observation | مشاهده خارجی تجربی               |
| Knowledge                      | معرفت، شناخت                     |
| Meaning                        | معنی                             |
| The intuitive knowledge        | معرفت شهودی                      |
| Heteroclit data                | مفروضات نامتجانس، مسلمات ناهمگون |
| Epistemology                   | معرفت‌شناسی                      |

|                       |                                  |
|-----------------------|----------------------------------|
| A priori              | مقدم بر تجربه                    |
| (A posteriori         | (مؤخر بر تجربه، مابعد تجربی      |
| Normal categories     | مقولات عادی - مقوله‌های به‌هنجار |
| Provisional; temporal | موقت، گذران                      |
| Associationist        | مؤسسه‌گرا، بنیادگرا، تجمع‌گرا    |
| Subject (sujet        | موضوع (به‌فرانسوی)               |
| Human condition       | موقعیت بشری                      |
| The I - thinking      | من‌اندیشمند                      |
| The transcendental I  | من‌برترجو، من‌والاگرای           |

## ن

|                      |                             |
|----------------------|-----------------------------|
| Non - significant    | نامفهوم، نامدل              |
| Absolute proximity   | نزدیکی مطلق                 |
| Theory               | نظریه                       |
| Theoretical          | نظریه‌ای                    |
| Theory of perception | نظریه ادراک                 |
| Intellectual theory  | نظریه عقلی، نظریه خردگرایی* |
| peripheric theory    | نظریه محیطی                 |
| Purposiveness        | نیت‌گری، مقصودطلبی          |

## و

|                     |                                 |
|---------------------|---------------------------------|
| Reality; fact       | واقعیت، امر واقعی               |
| Human reality       | واقعیت بشری                     |
| Psychological facts | واقعیت‌های روانی ( روانشناختی ) |
| Heteroclite facts   | واقعیت‌های ناهمگن (نامتجانس)    |
| Organic reactions   | واکنش‌های اندامی                |

\* پسوندهای «گرا» و «گرایی» را نخستین‌بار فاضل ارجمند آق‌ای امیرحسین آریانپور به‌کار برده‌اند.

|                           |                        |
|---------------------------|------------------------|
| Bodily reactions          | واکنشهای بدنی          |
| Mode                      | وجه، روش، طرز          |
| Existence                 | وجود                   |
| Psychic state             | وضع (حالت) روانی       |
| Vegetative functions      | وظایف گیاهواری         |
| Analogous characteristics | ویژگیهای همگن (همانند) |

### آ (مکورد)

|                                                   |                                     |
|---------------------------------------------------|-------------------------------------|
| The transcendental and constitutive consciousness | آگاهی والاگر و سامانبخش (سازمان ده) |
| Consciousness of existing                         | آگاهی وجود داشتن                    |
| Disturbed consciousness                           | آگاهی مضطرب                         |
| Terrorized consciousness                          | آگاهی وحشتزده                       |

۵

|                 |             |
|-----------------|-------------|
| Being           | هستی        |
| Cognitive being | هستی ادراکی |
| Physic being    | هستی بدنی   |
| Phychic being   | هستی روانی  |

\* - کتابهایی که در ضمن ترجمه گاهی مورد مطالعه و مراجعه قرار گرفته‌اند:

- ۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمد حسین طباطبایی، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، مجلدات ۱ و ۲ و ۵، مطبوعات دارالعلم قم، ۱۳۵۰.
- ۲- سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، جلد‌های ۱ و ۲، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۰.
- ۳- فلسفه تحلیل منطقی، منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۸.
- ۴- زمینه جامعه شناسی، اقتباس ۱. ح. آریان‌پور، چاپ هفتم، سازمان کتابهای جیبی و انتشارات دهخدا، ۱۳۵۳.
- ۵- سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری، ترجمه ۱. ح. آریان‌پور، چاپ سوم، انتشارات بامداد، ۱۳۵۳.
- ۶- فلسفه هگل، و. ت. ستیس، ترجمه حمید عنایت، شرکت سهامی کتابهای جیبی (جلد‌های ۱ و ۲)، چاپ دوم، ۱۳۵۱.
- ۷- اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ژان پل سارتر، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ دوم، انتشارات مروارید، ۱۳۴۵.
- ۸- ویژه‌نامه ژان پل سارتر، ترجمه و گردآوری مصطفی رحیمی و عده‌ای از مترجمان، انتشارات زمان، (تاریخ‌نشر؟).
- ۹- ادبیات چیست، ژان پل سارتر، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، انتشارات زمان، چاپ اول (تاریخ‌نشر؟).

- ۱۰- نقد وبررسی رمانهای ژان پل سارتر آیریس مردوک، ترجمه م.ح. عباسپور تمیجانی، انتشارات مروارید، ۱۳۵۳.
- ۱۱- رئالیسم در ادبیات و هنر، ژان پل سارتر، هوشنگ طاهری، انتشارات پیام، ۱۳۴۰.
- ۱۲- اصول روانشناسی، نورمان. ل. مان، ترجمه محمود صناعی، شرکت سهامی نشر اندیشه، ۱۳۴۲.
- ۱۳- مفهوم ساده روانکاری، زیگموند فروید، ترجمه فرید جواهرکلام، چاپ دوم، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۶.
- ۱۴- علم، ترجمه و نگارش محمود بهزاد، انتشارات پیام، چاپ دوم، ۱۳۵۳.
- ۱۵- معارف اسلامی در جهان معاصر، سید حسین نصر، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۳.
- ۱۶- رساله منطق (دانشنامه علائی)، شیخ رئیس ابوعلی سینا، مقدمه و حواشی از محمد معین و سید محمد مشکوة، انتشارات دهخدا، ۱۳۵۳.

#### کتابهای بیگانه :

- 1 - D. F. Pears, Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy, the Fontana Library Book, London, 1968.
- 2 - Sigmund Freud, Psycho - analysis, Authorized English Translation by Joan Riviere, Washington Square Press, Inc., New York, 1964.
- 3 - N. J. Berrill, Man's Emerging Mind, Fawcett World Library, New York, 1962.

## از همین مترجم:

### مجموعه قصه

طرح يك قصه      انتشارات طهوري  
خانم كارمند (تلواسه)      انتشارات عطایی  
آینده سازان      انتشارات رز  
چشم به راه تا ابدیت      انتشارات طوس  
پایان شبهای خوش      انتشارات ایران کتاب

### ترجمه و تألیف

داستانهای کوتاه در ادبیات نو (مرکز نشر سپهر)  
نقد و بررسی ادبیات نو

### ترجمه

نقد و بررسی رمانهای ژان پل سارتر      انتشارات مروارید  
نگون بخت (رمان کوتاهی از داستایوسکی)      انتشارات عطایی  
فرزندان ناتنی زمین (يك رمان علمی برای جوانان)      انتشارات مرکزی  
گاهی اندکی تنوع لازم است      کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان  
جانوران بیشه و جنگل      انتشارات امیرکبیر  
حقوق برای آمریکائیان      انتشارات فرانکلین  
کمکهای نخستین  
ای خدای مهربان (منظومه)

