

The Freudian Turn: From Consciousness as the Object of Psychological Science to the Unconscious.

Seyed Mahdiyar Rahimi*

Mohammad Hossein Vafaiyan**

Abstract

In the history of modern psychology, Freud appears as a thinker who stands at the point of rupture between philosophy and Kantian science, a point at which the Cartesian conscious subject could no longer be the bearer of the whole truth. This article argues that Freud's turn from consciousness to the unconscious, rather than being a mere shift of focus from the conscious to the unconscious, is a response to the internal crisis of a psychology of consciousness and to the critique of the doctrine that identifies consciousness with the mental. This turn is deeply intertwined with Freud's engagement with the German tradition (from Leibniz to Nietzsche) and with the physiological concepts of the Helmholtzian school.

Using a historical-philosophical method and drawing on Freud's primary texts and related sources, the paper shows that the Freudian unconscious is neither a return to a metaphysical "soul" nor a reduction of the psyche to biological mechanisms but is instead conceived through the gaps and dysfunctions of consciousness, thereby transforming the very object of psychological science. It concludes that Freudian psychoanalysis should be understood as a radical alternative to a psychology of consciousness—one that is situated between philosophy and

* M.A. Student in Counseling, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author),
Smr13805@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Science and Technology Studies, Amirkabir University of Technology,
Tehran, Iran, mh.vafa@aut.ac.ir

Date received: 23/11/2025, Date of acceptance: 03/02/2026



physiology, grounded in clinical experience and the analysis of the failures of consciousness, and that thereby makes possible a science of the unconscious.

Keywords: Freud, psychoanalysis, unconscious, science of psychology.

Introduction

Modern psychology emerged in the nineteenth century by attempting to separate itself from philosophy and establish an empirical object of inquiry. A decisive step was the replacement of the metaphysical soul with consciousness. Consciousness appeared scientifically accessible through introspection and experiment. Yet it is not only an object of experience but also the condition that makes experience possible.

Freud's turn to the unconscious arose within this crisis. It should not be understood as the addition of a neglected domain to an established psychology of consciousness. Dreams, symptoms, slips, repression, and parapraxes reveal structured gaps that cannot be explained at the conscious level alone. This article argues that Freud's intervention transformed the object of psychological science. Psychoanalysis neither returned to the metaphysical soul nor reduced psychic life to physiology. It sought a science of the unconscious at the intersection of philosophy, physiology, and clinical experience.

Materials and Methods

The study adopts a historical–philosophical and analytical method with a genealogical orientation. It reconstructs the movement from the soul to consciousness and from consciousness to the unconscious. The analysis draws primarily on Freud's *Studies on Hysteria*, *The Unconscious*, *Beyond the Pleasure Principle*, and *An Outline of Psycho-Analysis*.

These texts are examined in relation to nineteenth-century debates concerning the possibility of psychology as a science, the identification of the mental with the conscious, and the status of unobservable processes. The study also considers the philosophical prehistory of the unconscious in German thought and Freud's relation to the Helmholtzian school of physiology. It explains how Freud reformulated inherited concepts within a distinct clinical science.

Discussion and Results

The analysis shows that the nineteenth-century project of a psychology without a soul did not resolve the problem of psychology's object. By rejecting the soul as an

unobservable substance, psychology redefined itself as the science of mental phenomena. Yet these phenomena were still largely identified with conscious phenomena. It thus escaped one form of metaphysics while retaining a Cartesian belief in the transparency of consciousness.

Freud objected that the equation of the mental with the conscious is both logically insufficient and scientifically restrictive. Conscious life contains discontinuities that become intelligible only when unconscious psychological processes are assumed. The unconscious is not merely a hidden storehouse of impulses or an additional layer beneath consciousness. It is the dimension through which consciousness is divided and rendered nontransparent to itself.

As Gödde shows, concepts of unconscious activity had already appeared in Leibniz, Romanticism, Schopenhauer, Nietzsche, Fechner, and other German thinkers. Freud's originality lay not in first discovering the unconscious but in transforming dispersed philosophical insights into concepts inferred from clinical phenomena and revisable through further experience.

Freud's relation to physiology also reveals the position of psychoanalysis. His neurological training and the influence of the Helmholtzian school introduced him to energy, excitation, discharge, and constancy. Bernfeld clarifies the importance of this background for Freud's early metapsychology. However, Freud gradually abandoned the expectation that psychic processes could be directly reduced to neurological mechanisms.

Clinical experience consequently became the decisive field of psychoanalytic inquiry. Dreams, symptoms, slips, bodily disturbances, memories, and resistances functioned as evidence of processes that could not be directly observed. Psychoanalytic concepts were therefore inferential and revisable. Freud compared them with theoretical concepts such as force, mass, and gravity.

This comparison challenges the assumption that scientific legitimacy requires direct observation, mathematical formulation, or complete transparency. Grünbaum's discussion is important because Freud's naturalism need not be interpreted as an enduring reduction of the psyche to the brain. Freud retained a commitment to scientific explanation while enlarging experience to include clinical observation and interpretation.

Psychoanalysis is therefore not a supplementary branch of the psychology of consciousness. If the unconscious merely filled gaps in conscious knowledge,

psychology's foundations would remain unchanged. Freud instead treated these gaps as constitutive and displaced consciousness from its privileged epistemic position.

Conclusion

The Freudian turn altered the object, method, and epistemic ambition of modern psychology. By demonstrating that conscious life contains meaningful failures and discontinuities, Freud challenged the identification of the mental with the conscious and established the necessity of unconscious psychical processes.

The unconscious is not simply a new object placed beside consciousness. It disrupts the assumption that the psyche can become fully transparent to itself or to scientific observation. Psychoanalysis therefore constitutes an internal rupture with the psychology of consciousness.

Freud developed this alternative science between philosophy and physiology. From philosophy, he inherited questions concerning the limits of consciousness. From physiology, he adopted naturalistic concepts and causal explanation. From clinical practice, he derived an empirical field in which unconscious processes could be reconstructed from their effects.

Psychoanalysis thus represents neither a rejection of science nor a return to metaphysics. Freud's decisive achievement was to formulate a science in which the unconscious transforms the conditions under which the psyche can become an object of knowledge.

Bibliography

- Allen, A. (2019). Sigmund Freud (1856–1939). In A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas lexicon* (pp. 542–544). Cambridge University Press.
- Azhari, M., & Salahi Moghaddam, S. (2012). A psychoanalytic analysis of the characters in the novel *Symphony of the Dead* based on the theories of Sigmund Freud and his followers. *Contemporary Persian Literature*, 2(4). [in Persian]
- Bernfeld, S. (1944). Freud's earliest theories and the school of Helmholtz. *The Psychoanalytic Quarterly*, 13, 341–362.
- Boothby, R. (2021). *Freud as philosopher: Metapsychology after Lacan* (S. Sommi, Trans.). Qoqnoos. [in Persian]
- Cassirer, E. (1946). *The myth of the state*. Yale University Press.
- Cottingham, J. (2021). *The rationalists* (M. Shahr-Ayini, Trans.). SAMT. [in Persian]
- Fancher, R. E., & Rutherford, A. (2017). *Pioneers of psychology: A history*. W. W. Norton.

211 Abstract

- Ffytche, M. (2011). *The foundation of the unconscious: Schelling, Freud and the birth of the modern psyche*. Cambridge University Press.
- Freud, S. (1955). *Studies on hysteria* (J. Strachey, Ed. & Trans.). In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 2). Hogarth Press. (Original work published 1895)
- Freud, S. (1955). *Totem and taboo and other works* (J. Strachey, Ed. & Trans.). In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 13). Hogarth Press. (Original work published 1913)
- Freud, S. (1964). *Moses and monotheism, an outline of psycho-analysis, and other works* (J. Strachey, Ed. & Trans.). In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 23). Hogarth Press. (Original works published 1937–1939)
- Freud, S. (2003). *Beyond the pleasure principle and other writings* (A. Phillips, Ed.; J. Reddick, Trans.). Penguin Books.
- Freud, S. (2003). The unconscious (S. Vaghfipour, Trans.). *Arghanoon*, 21, 133–152. [in Persian]
- Freud, S. (2018). *Five papers on psychoanalytic treatment technique* (M. Mobasheri, Trans.). Niloufar. [in Persian]
- Freud, S. (2020). Beyond the pleasure principle (M. Mobasheri, Trans.). *Sokhan-e Siavashan*, 9, 11–59. [in Persian]
- Freud, S. (2022). *An autobiographical study* (A. Tahmasb, Trans.). Binesh-e No. [in Persian]
- Frierson, P. R. (2014). *Kant's empirical psychology*. Cambridge University Press.
- Gay, P. (1998). *Freud: A life for our time*. W. W. Norton & Company.
- Glymour, C. (2019). Freud's androids. In J. Neu (Ed.), *Essays on Freud* (S. Eskandari, Trans.). Sales. [in Persian]
- Gödde, G. (2010). Freud and nineteenth-century philosophical sources on the unconscious. In A. Nicholls & M. Liebscher (Eds.), *Thinking the unconscious: Nineteenth-century German thought* (pp. 261–286). Cambridge University Press.
- Gori, P. (2015). Psychology without a soul, philosophy without an I. In *De Gruyter eBooks* (pp. 166–195).
- Grünbaum, A. (1983). Freud's theory: The perspective of a philosopher of science. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 57(1), 5–21.
- Grünbaum, A. (1985). *The foundations of psychoanalysis: A philosophical critique*. University of California Press.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests*. Beacon Press.
- Hatfield, G. (2008). Psychology: Old and new. In T. Baldwin (Ed.), *The Cambridge history of philosophy, 1870–1945* (pp. 93–115). Cambridge University Press.
- Heidelberger, M. (2004). *Nature from within*. MIT Press.
- Herzog, P. (1988). The myth of Freud as anti-philosopher. In P. E. Stepanisky (Ed.), *Freud: Appraisals and reappraisals*. Routledge.

- Kaufmann, W. (2019). *Discovering the mind: Goethe, Kant, and Hegel* (F. Radmehr, Trans.). Cheshmeh. [in Persian]
- Leahey, T. H. (2018). *A history of psychology: From antiquity to modernity* (8th ed.). Routledge.
- Leary, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. In W. R. Woodward & M. G. Ash (Eds.), *The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought* (pp. 17–42). Praeger.
- Makari, G. J. (1991). German philosophy, Freud, and the riddle of the woman. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 39(1), 183–213.
- McGrath, W. J. (1986). *Freud's discovery of psychoanalysis: The politics of hysteria*. Cornell University Press.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (D. Savage, Trans.). Yale University Press.
- Roozbeh, M. R., & Danyari, K. (2014). A psychological analysis of the story of Siavash based on Freud's structural model of the mind. *Mystical and Mythological Literature*, 10(34). [in Persian]
- Roudinesco, E. (2022). *Freud: In his time and ours* (G. Malek, Trans.). Nashr-e Khoob. [in Persian]
- Simms, E. (2005). Goethe, Husserl, and the crisis of the European sciences. *Janus Head*, 8(1), 160–172.
- Smith, D. (1999). *Freud's philosophy of the unconscious*. Springer Science & Business Media.
- Solomon, R. C. (2018). *Continental philosophy since 1750: The rise and fall of the self* (M. M. Ardebili, Trans.). SAMT. [in Persian]
- Textor, M. (2021). *The disappearance of the soul and the turn against metaphysics: Austrian philosophy, 1874–1918*. Oxford University Press.
- Tran The, J., Magistretti, P., & Ansermet, F. (2018). The epistemological foundations of Freud's energetics model. *Frontiers in Psychology*, 9, Article 1861.
- Van de Vijver, G., & Geerardyn, F. (2002). *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. Karnac.
- Whyte, L. L. (1962). *The unconscious before Freud*. Anchor Books.
- Zupančič, A. (2018). *Why psychoanalysis? Three interventions* (A. Hassanzadeh, Trans.). Ban. [in Persian]

چرخش فرویدی:

از «آگاهی» به مثابه موضوع علم روان‌شناسی به «ناخودآگاه»

سید مهدیار رحیمی*

محمدحسین وفائیان**

چکیده

در تاریخ روان‌شناسی مدرن، فروید همچون متفکری ظاهر می‌شود که در نقطه گسست میان فلسفه و علم کانتی ایستاده است؛ نقطه‌ای که در آن، سوژه آگاه دکارتی دیگر نمی‌توانست حامل تمام حقیقت باشد. این نوشتار بر این تز تکیه دارد که چرخش فروید از آگاهی به ناخودآگاه، پیش از آن‌که صرفاً انتقال کانون توجه از آگاهی به ناخودآگاه باشد، پاسخی است به بحران درونی روان‌شناسی آگاهی و به‌ویژه نقد آموزه این‌همانی آگاهی و امر روانی. این چرخش، پیوند عمیقی با بهره‌مندی فروید از سنت آلمانی (از لایبنیتس تا نیچه) و مفاهیم فیزیولوژیک مکتب هلمهلتز دارد.

با روشی تاریخی فلسفی و بر اساس متون اصلی فروید و منابع مرتبط، نشان داده می‌شود که ناخودآگاه فرویدی بازگشت به «نفس» متافیزیکی یا فروکاهش روان به سازوکارهای زیستی نیست، بلکه شکاف‌ها و کژکاری‌های آگاهی دانسته می‌شود تا بدین‌سان موضوع علم روان‌شناسی را دگرگون کند. نتیجه آن است که روان‌کاوی فروید باید همچون بدیلی رادیکال برای روان‌شناسی آگاهی فهمیده شود که در میانه فلسفه و فیزیولوژی می‌ایستد، بر تجربه بالینی و تحلیل شکست‌های آگاهی تکیه می‌کند و امکان علم ناخودآگاه را فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: فروید، روان‌کاوی، ناخودآگاه، علم روان‌شناسی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد مشاوره خانواده، گروه مشاوره، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه

تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، Smr13805@Gmail.com

** استادیار گروه مطالعات علم و فناوری، دانشکده مدیریت، علم و فناوری، دانشگاه صنعتی امیرکبیر، تهران،

ایران، mh.vafa@aut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴



۱. مقدمه

در نیمه دوم قرن نوزدهم، روان‌شناسی به‌منزله دانشی نوپا می‌کوشید از سایه فلسفه بیرون آید و به مرتبه علوم تجربی ارتقا یابد (Leary, 1980)؛ کلان‌پروژه‌ای که بر محور قرار دادن آگاهی به‌عنوان موضوع علم روانی بنا شده بود؛ زیرا گمان می‌رفت که تنها آنچه به آگاهی درآید، مشاهده‌شدنی و آزمون‌پذیر است. با این حال، همین انتخاب، درونی‌ترین بحران علم روان‌شناسی را رقم زد: چگونه می‌توان خودِ آگاهی را، که شرط امکان هر تجربه است، به‌مثابه ابژه‌ای تجربی پژوهش کرد؟ این مسئله، روان‌شناسی را میان دو قطب متعارض معلق گذاشت: تجربه‌گرایی علمی و تأمل فلسفی.

فروید در این فضای پرتنش ظهور می‌کند. او با تکیه بر میراث فلسفی دکارت و کانت و در عین فاصله گرفتن از آنان، بر این باور بود که آگاهی نمی‌تواند تمام واقعیت روانی را دربرگیرد. در زمانی که علم بر سنجش‌پذیری و وضوح مفهومی استوار بود، فروید از امری سخن گفت که ذاتاً تاریک و ناپیداست: ناخودآگاه. اما چگونه می‌توان درباره چیزی سخن گفت که اساساً از حیطه آگاهی خارج است. آیا اصولاً می‌توان آن را موضوع علم قرار داد؟ فروید با چنین چالشی دست‌به‌گریبان است: او می‌خواست از سویی به آرمان علم وفادار بماند و از سوی دیگر، واقعیتی را بررسی کند که علم کلاسیک به رسمیت نمی‌شناخت. از همین‌جا مسئله‌ای ژرف‌تر سر برمی‌آورد؛ مسئله‌ای که نه‌فقط روان‌شناسی، بلکه خود مفهوم علم را به چالش می‌کشد. آیا علم می‌تواند بر بنیانی غیرریاضی، غیرفیزیکی و حتی ناآگاه استوار شود؟ آیا می‌توان بدون فروکاست ذهن به مغز یا نفی کامل نفس، از علمی درباره روان سخن گفت؟ فروید جایگاه خود را در میانه این دو قطب می‌جوید: میان علم کانتی و فلسفه متافیزیکی، میان تجربه‌گرایی و تفسیر، میان مشاهده‌پذیری و ناپیدایی. از این منظر، روان‌کاوی او نه‌تنها نظریه‌ای درباره ناخودآگاه، بلکه تلاشی برای بازتعریف نسبت علم و ذهن است.

ادبیات موجود درباره علم فرویدی عمدتاً به دو محور پرداخته‌اند: نخست، پیوندهای تاریخی میان فروید و سنت ایدئالیسم آلمانی و رمانتیسم که ایده‌هایی درباره ناخودآگاه را پیش‌تر طرح کرده بودند (Ffytche, 2011; Nicholls & Liebscher, 2012)؛ دوم، بحث‌های روش‌شناختی درباره نسبت روان‌کاوی با علوم طبیعی و معیارهای پذیرفته‌شده علمی (Grunbaum, 1983; Gay, 1998). با وجود این پژوهش‌ها، همچنان خلأ مهمی باقی مانده است: کمتر پژوهشی به‌صورت نظام‌مند نشان داده است که چرخش فروید از آگاهی به

ناخودآگاه چگونه از دل بحران مفهومی روان‌شناسی قرن نوزدهم زاده شد و چرا این چرخش، صرفاً گسترشی در تلقی فلسفی ناخودآگاه نبود، بلکه دگرگونی رادیکالی در موضوع علم امر روانی نیز بود که ناگزیر مستلزم تغییری اساسی در خود این علم بود. افزون‌بر این، تحلیل دقیق نسبت فروید با کانت و نیز با سنت علمی هلمهلتزی همچنان نیازمند واکاوی است.

پیشنهاد نوشته حاضر این است که چرخش فروید از آگاهی به ناخودآگاه، پاسخی به این بحران درونی و نقد آموزه این‌همانی امر روانی و آگاهی است؛ چرخشی که در پیوند با بهره‌گیری غیرتقلیل‌گرایانه فروید از مفاهیم فیزیولوژیک امکان‌پذیر شده و در نتیجه، نوعی علم بدیل برای امر روانی را پیش می‌نهد.

مسئله اصلی این جستار فهم تاریخی چستی و چگونگی و علل چرخش فرویدی از آگاهی به ناخودآگاه در وضع آن به‌عنوان موضوع علم روان‌شناسی است. ادعا این است که فروید با طرح مفهوم ناخودآگاه نشان می‌دهد که پروژه‌ای که می‌خواست آگاهی را به‌مثابه موضوع شفاف علم روان‌شناسی تثبیت کند، ناگزیر به بن‌بست منتهی می‌شود و باید جای خود را به صورت‌بندی دیگری از امر روانی بدهد که در آن، ناخودآگاه ابژه تازه‌ای در کنار آگاهی و صرفاً برای پر کردن خلأهای موجود در آگاهی نیست. ناخودآگاه فرویدی همان بعدی است که امکان ابژه‌سازی کامل و شفاف روان را مخدوش می‌کند. با روش تحلیلی تاریخی و با رویکردی تبارشناختی، دگرگونی مفهومی موضوع علم روان‌شناسی پی گرفته می‌شود. در این پژوهش، داده‌ها عمدتاً از متون تاریخی و آثار اصلی فروید و نیز منابع فلسفی و علمی مرتبط استخراج شده‌اند. هدف پژوهش صرفاً بازخوانی تاریخی نیست، بلکه تحلیل نحوه تحول در «موضوع علم روان‌شناسی» از آگاهی به ناخودآگاه و تبیین مبادی و علل معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این تغییر است. بدین‌منظور، مفاهیم بنیادین در آثار فروید در پیوند با زمینه‌های فکری قرن نوزدهم، به‌شکلی تفسیری و تحلیلی بررسی شده تا نشان داده شود چگونه این چرخش، افق تازه‌ای برای فهم انسان در علوم ذهن و روان گشوده است.

در واقع این نوشتار می‌کوشد با بازگشت به نقاط سرآغازین تأسیس روان‌شناسی و زنده کردن امکان‌های نهفته در آن؛ امکان‌ها یا محدودیت‌هایی را بیابد که می‌توانند نقشی بدیل برای چالش موضوع روان‌شناسی قرن نوزدهم یافته و چرخش فرویدی از آگاهی به ناخودآگاه و برجستگی فعالیت او را فهم‌پذیر سازد. روایت کنونی از فروید و علم ویژه‌ای

که به دست او ایجاد شد، به ویژه در حوزه روان‌درمانی، گاه فروید را همچون پدر بزرگ فرتوتی به تصویر می‌کشد که با وجود ارائه پاره‌بینش‌های عمیق، گویی از نظر علمی مطمئن نیست. این رویکرد به فروید و کوشش‌های علمی‌اش، همه سرمایه نهفته در آن را خرج ایجاد انشعابات دیگری می‌کند و گاه روان‌کاوی را به یکی از رویکردهای منفعل در مواجهه با پدیده‌ها تبدیل می‌کند که صرفاً دست‌مایه تحلیل‌های عالمانه جامعه‌شناسان، روان‌شناسان و منتقدان ادبی قرار می‌گیرد (مثلاً نک: اظهري و صباحی مقدم، ۱۳۹۱؛ روزبه و دانیاری، ۱۳۹۳) و از اینکه در جایگاه پیشنهادی برای علم بنشیند، بازمی‌ماند. این موقعیت حاشیه‌ای، خود بازتاب فاصله نهادی روان‌کاوی از روان‌شناسی آکادمیک قرن بیستم است. برخلاف این جریان، پژوهش حاضر می‌کوشد این تصویر مخدوش را تاحدی اصلاح کرده و فروید را همچون متفکری ترسیم کند که در گسست میان علم کانتی و متافیزیک سنتی، پیشنهادی تازه برای علم امر روانی پیش کشیده است. علمی که موضوع آن ناخودآگاه است و بنابراین بر مشاهده‌پذیری مستقیم و آزمون‌پذیری آزمایشگاهی تکیه نمی‌کند بلکه بر عمل بالینی و تفسیر شکست‌های آگاهی بنا می‌شود. این پیشنهاد روان‌کاوی را به مثابه گسستی درونی از منطق علم روان‌شناسی طرح می‌کند که افقی دیگر برای اندیشیدن به امر روانی می‌گشاید.

بدین منظور، در بخش نخست، پیشینه فلسفی و علمی مفهوم ناخودآگاه و تمایز ناخودآگاه فرویدی از صورت‌بندی‌های فلسفی پیشین بررسی می‌شود. در بخش بعدی، نشان داده می‌شود که فروید چگونه در میانه سنت فلسفی و فیزیولوژی قرن نوزدهم می‌ایستد و مفاهیمی چون انرژی روانی و اصل لذت را در قالب علمی منسجم اما متفاوت به کار می‌گیرد. سپس در بخش سوم، تحول تاریخی موضوع علم روان‌شناسی از نفس به آگاهی و نهایتاً به ناخودآگاه به مثابه گسستی از این زنجیره تبیین می‌شود و جایگاه چرخش فرویدی در این مسیر آشکار می‌گردد. در پایان، بخش «نتیجه‌گیری» پیامدهای این چرخش را برای بازتعریف علم روان‌شناسی جمع‌بندی می‌کند.

فروید و صورت‌بندی نو از ناخودآگاه

فروید و روان‌کاوی را بیشتر با کشف ناخودآگاه می‌شناسیم؛ ایده‌ای چنان بنیان‌برافکن که فروید را در کنار گالیله و داروین قرار داد. اما چنان‌که وایت به دقت اشاره می‌کند، کشف در اینجا به معنای اکتشافی علمی نیست که به وسیله آزمایش‌های نظام‌مند پشتیبانی می‌شود؛ بلکه بیشتر به معنای نوعی استنتاج جدید است؛ آشکارسازی آنچه حضور داشت، اما پنهان بود (Whyte, 1962: 54).

پس فروید درواقع کاشف ناخودآگاه نبود؛ بلکه فیلسوفان پیش از او به این مهم توفیق یافته‌اند؛ اگرچه این به معنای فروکاهش سهم او در رواج دادن ایده ناخودآگاه نیست. پیش از او، بسیار به چیزی تحت عنوان ناخودآگاه اشاره شده بود. این موارد به‌ویژه در آثار لایبنیتس، گوته، آرتور شوپنهاور^۱، فون هارتمان، فخنر و هلمهلتز دیده می‌شد^۲ (Nicholls & Liebscher, 2012) و می‌توان گفت روح زمانه فروید، به صحبت از چیزی چون ناخودآگاه گرایش داشت. تاریخ ناخودآگاه یا دست‌کم این شناخت که بسیاری از علل برانگیزنده رفتار ما ممکن است برایمان ناشناخته باشند، دربرگیرنده کل اندیشه مدرن آلمان، شامل لایبنیتس، گوته، کانت، شوپنهاور و نیچه است که این جمله قصارش بسیار موردتحسین فروید بود: «یک اندیشه [به ذهن] می‌آید هروقت که [خودش] می‌خواهد، نه زمانی که من می‌خواهم» (سالمن، ۱۴۰۲: ۱۵۰). باین حال، فروید با این فلسفه به‌ارث‌رسیده که به ناخودآگاه توجه می‌کرد، رابطه‌ای دوگانه داشت. ازسویی، متافیزیک را نفی می‌کرد و ازسوی دیگر بهره‌های فراوانی از درس فیلسوفان، به‌ویژه کارهای افرادی مانند برنتانو می‌برد.

مواجهه فروید با برنتانو به سال‌های نخست دوران دانشجویی او در دانشگاه وین بازمی‌گردد. در آن دوره، شرکت در کلاس‌های فلسفه برای همه دانشجویان پزشکی الزامی نبود، اما فروید انتخاب کرد که در سخنرانی‌ها و کلاس‌های فلسفه‌ای شرکت کند که برنتانو برگزار می‌کرد. اثری که برنتانو بر فروید نهاد، آن‌قدرها بود که او را به فکر ادامه تحصیل در رشته فلسفه بیندازد؛ هرچند بعدها از این تصمیم منصرف شد^۳ (Geerdyn & Vijver, 2002). بنابراین فروید به‌خوبی از تأکید سنت فلسفه آلمانی بر مفهوم ناخودآگاه روانی آگاه بود؛ سستی که به ایدئالیسم پساکانتی و مکتب فلسفه طبیعت شلینگ بازمی‌گشت (Herzog, 1988:169; Makari, 1991: 184).

می‌توان این پیشینه را پیش‌تر هم برد و به دکارت رساند. اساساً پس از طرح ایده آگاهی و خودآگاهی وی، ایده ناخودآگاه نیز ممکن و بلکه ضروری شده بود. اگر انسان از نفس متافیزیکی، به من اندیشنده، آن‌هم مبتنی بر اندیشه خشک ریاضیاتی و هندسی فروکاسته شود، قطعاً دراین میان، پس‌ماندهایی باقی می‌مانند که در چارچوب‌های ایده‌های دکارتی نمی‌گنجند.

علم شگفت‌انگیز (Scientia mirabilis) دکارت، یعنی علم ریاضی معجزه‌آسای او، راه‌های فوق‌العاده‌ای برای اکتشافات علمی و اختراعات تکنولوژیک گشود، اما حوزه‌های گسترده‌ای

نیز از پژوهش علمی مستثنا می‌شوند؛ چون به تسخیر ریاضیات در نمی‌آیند. (Simms, 2005: 164)

این فروکاست و گنجاندن تمام حیطه/انسانی به آگاهی و تلاش برای فهم قواعد آن، به‌ویژه پس از کانت، چیزهایی را از دست می‌داد. همین فقدان خاستگاه اعتراض‌های جریان‌هایی مانند رمانتیست‌ها نیز بود؛ اعتراض‌هایی که نطفه‌های توجه به آنچه را از دست رفته بود، ایجاد کرد. بنابراین، همچنان‌که تا پیش از دکارت مفاهیمی مانند خود، خودآگاه و آگاهی متولد نشده بود، ناخودآگاه نیز مجالی برای مطرح شدن نداشت و تنها پس از پی‌ریزی طرح آگاهی از سوی دکارت بود که طرح ایده ناخودآگاه نیز برای پرکردن برخی خلأها ممکن شد.

کشف ناخودآگاه، گسترش روشنایی فکری بود که دکارت به‌شدت بر آن متمرکز شده بود. این اعتبار ایده‌های دکارتی بود که «مشکل ناخودآگاه» را ایجاد کرد. (Whyte, 1962: 54) به بیان دیگر کشف ناخودآگاه در فلسفه و سپس در روان‌کاوی فرویدی، امتداد پافشاری دکارت است بر آنچه به زعم وی معیار حقیقت بود: وضوح و تمایز. وقتی معیاری چنان تنگ برای حقیقت معین می‌شود، بسیاری از حقایق، به‌ویژه حقایق روزمره و عرفی انسانی از صحنه حقیقت حذف می‌شوند. رمانتیک‌ها این حقایق انسانی را در تاریک‌خانه مه‌جورمانده پشت صحنه ذهن کشف کرده بودند. این زمانه تاریخی، در انتظار کسی بود که بتواند همه آن حرف‌های پراکنده ولی به‌هم‌مرتبط متافیزیکی گذشتگان درباره ناخودآگاه را با/فسون علم دوران بیامیزد و همگان را از رنج بی‌خبری علمی درباره درون برهاند. این فروید بود که «کوشید با توصیف دقیق [ضمیر] ناخودآگاه و کارکردش، این مجموعه از مشاهدات و نظورری‌ها را به «علم» بدل سازد» (سالمن، ۱۴۰۲: ۱۵۰). البته تصویر او از دستگاه روانی «تقریباً از هر جهت با [وضوح] الگوی دکارتی در تضاد قرار داشت» (سالمن، ۱۴۰۲: ۱۵۲) و از قضا همین تضاد با الگوی دکارتی بود که موجب شد طرح او، مکمل پازل تبدیل متافیزیک به علم و تکمیل فرایند حذف ارسطوگرایی شود. فروید بر همان نقطه‌ای دست گذاشت که خلأ سوژه دکارتی در توضیح انسان بود. او با پر کردن این خلأ تبیینی، بیش از پیش سوژه دکارتی را قوام بخشید. او سوژه دکارتی را نادیده نگرفت. به تعبیر پل ریکور می‌توان گفت فروید با طرح مفهوم ناخودآگاه، خود آگاهی را اپوخه می‌کند؛ اپوخه‌ای که امکان می‌دهد شرط امکان تجربه امر روانی نه در خودآگاهی دکارتی بلکه در سطحی ناآگاه جست‌وجو شود (Ricoeur, 1970: 118, 122). او از سوژه آگاه گذر کرد و در

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۱۹

این گذر، باز هم در زمین ذهن قدم می‌زد. فرق او این بود که به پشتِ خانه آگاهی هم رفت و آن را نیز جزئی از خانه و به بیان دقیق‌تر، اساس آن قرار داد. موضع فروید در مقایسه با فیلسوفانی که می‌کوشیدند با پدیده ناخودآگاه مواجه شوند، دیدگاه او را درخصوص کارش بهتر بیان می‌کند:

درست است که فلسفه همواره به مسئله ناخودآگاه پرداخته است، اما به‌استثنای چند مورد، فیلسوفان یکی از دو موضع ذیل را اتخاذ کرده‌اند: یا ناخودآگاه آن‌ها چیزی مرموز، نامحسوس و اثبات‌ناپذیر بوده است که [در این صورت] رابطه آن با ذهن مبهم مانده یا امر روانی را با امر خودآگاه یکی دانسته‌اند و از این تعریف نتیجه گرفته‌اند که آنچه ناخودآگاه است، نمی‌تواند روانی باشد یا موضوع روان‌شناسی قرار گیرد [و در عمل آن را نادیده گرفته‌اند]^۴. (SE, 13: 178)

۲. روش علمی فروید، ایستادن در میانه فلسفه و فیزیولوژی

در مواجهه با ایده ناخودآگاه و پژوهش آن، فروید می‌کوشد ایده‌اش را امر میانه معرفی کند؛ نه بحثی متافیزیکی و فلسفی درباره ناخودآگاه که نتوان علم نامیدش و نه به‌بهانه اینکه موضوع علم روان‌شناسی نیست و در حیطه علم جایگاهی ندارد آن را نادیده انگاشت. نقد او به آموزه وونت، مؤسس علم روان‌شناسی نیز از همین ایده امر میانه سرچشمه می‌گیرد؛ آموزه‌ای که کاوش علم روان‌شناسی در امر روانی را به آگاهی منحصر دانسته بود و بنابراین آنچه را ناخودآگاه بود، موضوع روان‌شناسی نمی‌دانست. البته فروید نیز در جستجوی علم بود نه فلسفه؛ ولی علمی که موضوعش ناخودآگاه باشد؛ تمنایی والا که آغاز ماجرای سخت و به‌ظاهر ناممکن بود؛ چراکه هم چیزی را می‌خواست و هم طردش می‌کرد.

از همین رو، فروید را باید متفکری دانست که ناگزیر در مرز روان‌شناسی و فلسفه می‌ایستد. روان‌کاوی از یک سو بر مواد تجربی و مشاهده بالینی تکیه دارد و از سوی دیگر بدون مفصل‌بندی‌های نظری و پرسش‌های فلسفی پیش نمی‌رود. همین وضعیت مرزی است که امکان می‌دهد او هم بر خود موضوع علم روان‌شناسی دست بگذارد و آن را از آگاهی به ناخودآگاه جابه‌جا کند، هم علمی درباره امر روانی پیش نهد که در افق محدود روان‌شناسی آگاهی باقی نمی‌ماند و در عین حفظ دعوی علمیت، بیرون از آن می‌ایستد.

فروید می‌کوشید برخی ایده‌های گذشتگان را که مرموز، نامحسوس و اثبات‌ناپذیر بوده‌اند، برگزیند و با دست‌کاری آن‌ها، طوری تعریفشان نماید که موضوع روان‌شناسی قرار

بگیرند. به عنوان مثال، او در بخش اول مقاله «آن سوی اصل لذت»، برای توضیح اصل لذت که برگرفته از اصل ثبات انرژی روانی است، از فخر وام می‌گیرد و چنین از او قدردانی می‌کند:

باین حال، وقتی متوجه می‌شویم که دانشمند نافذی مانند گ. ت. فخر از تفسیری از لذت و ناخوشی حمایت می‌کند که از همه جنبه‌های اساسی با تفسیری که کار روان‌کاوی ما به شدت به ما پیشنهاد می‌کند، همخوانی دارد، شورمندی خاصی احساس می‌کنیم (Freud, 2003: 214).

او با این جملات همخوانی یافته‌های فخر را مایه مسرت خویش و جریان روان‌کاوی می‌داند. این همان وجه علمی فروید است که در اثربخشی ویژه وی از فخر یافت می‌شود. او حتی اصل لذت را نیز ذیل اصل گرایش به ثباتی تعریف کرد که فخر مبدع آن بود. البته پیش از اینکه از همخوانی یافته‌های فخر چنین مسرتی را ابراز کند، تأکیدی خاص بر جنبه علمی کار خویش دارد: «در اینجا آزمایش نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. مطمئناً به ما روان‌کاوان چنین توصیه می‌شود که تا زمانی که نتوانسته‌ایم به وسیله مشاهداتی خاص هدایت شویم، عمیق‌تر از این وارد این مشکلات نشویم» (Freud, 2003: 215؛ تأکید از من).

این آغاز دوسودایی و میانه بودن فروید یا پروژه شورانگیز روان‌کاوی است؛ تلاش برای بحثی علمی از موضوعی که به ظاهر نمی‌تواند به چنگ علم درآید و باید همچنان ذیل فلسفه باقی بماند. شاید همین چالش بود که فروید را واداشت به فلسفه معنایی جدید بدهد:

فروید به «فلسفه» معنای خاصی داد. او به رسم فیلسوفان روشنگری، فلسفه‌پردازی متافیزیک‌دانان را به مثابه انتزاع‌های بی‌فایده تحقیر کرد و به همان اندازه با آن فیلسوفانی که دستیابی به ذهن را با آگاهی یک‌سان می‌دانند، دشمن بود. فلسفه او تجربه‌گرایی علمی بود که در یک نظریه علمی [درباره] ذهن تجسم یافته بود (Gay, 1998: 167).

اینکه فروید می‌تواند با فخر ارتباطی علمی برقرار کند و ایده‌های وی را به دل بنشانند، از همین دوسودایی مشترکشان در قبال فلسفه و علم سرچشمه می‌گیرد. فخر نیز دچار دوسودایی و تعارض در خصوص فلسفه و علم بود: «آنچه رویکرد فخر را برای فروید جذاب می‌کرد، از یک طرف، روش تجربی عقلانی محض او و از طرف دیگر، در نظر گرفتن و

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۲۱

ارج نهادن امر غیرعقلانی بود.» (Gödde, 2010: 273) فخر نیز در میانه دیدگاه زیبایی‌شناختی رمانتیک و دیدگاه علمی محض مانده بود و این حیرت چنان شدید بود که خود را چنین توصیف کرد: «کسی که گاه عمیقاً به درستی نمی‌داند که چه می‌خواهد.» (به نقل از: Heidelberg, 2004: 37)

البته این ندانستن را نباید نوعی سرگشتگی عظیم بی‌پایان دانست. حیرتی که فخر و بعدها فروید تجربه کردند، محرکی بود که هویت علمی آنان را تشکیل داد. شاید بتوان گفت برخلاف تفاوتشان در غلبه نهایی امر طبیعی بر امر روانی نزد فخر و برجسته شدن ناخودآگاه در علم فرویدی، حلقه وصل هر دو نقش پررنگ‌گفته بود؛ فردی که فخر و فروید، هر دو در نگاهشان به طبیعت و جهان، وام‌دار او بودند.

افسون علم دوران که فروید برخلاف تمنای علمیت پروژه فکری‌اش از آن می‌گریخت؛ البته به نحوی که به دامن فلسفه نیفتد، دو ویژگی عمده داشت: نخستین آن اختصاصاً مربوط به علم روان‌شناسی و موضوع آن (آگاهی) بود و دومینش که خصلتی عمومی‌تر داشت، مربوط به ماهیت تجربی و ریاضیاتی هرگونه علم بود. در ادامه به این دو ویژگی می‌پردازیم.

۳. نگاهی متفاوت به موضوع علم روان‌شناسی

مخالفت با هرگونه علم روان‌شناسی که به این‌همانی روان و آگاهی قائل باشد، وجه مشخصه کار فروید در زمانه‌ای بود که درون علم روان‌شناسی این فرض غلبه داشت. فروید مصمم بود نشان دهد آگاهی به‌مثابه موضوع روان‌شناسی، به‌هیچ‌وجه برای مطالعه روان و امور روانی کافی نیست و همواره از شکافی درون خود رنج می‌برد. البته مقصودش این نیست که طرح ناخودآگاه، شکاف آگاهی را پر می‌کند، بلکه کاملاً برعکس. ناخودآگاهی که او معرفی کرد، تغییر منظری اساسی در فهم واقعیت آگاهی بود؛ واقعیتی که نباید انتظار پر شدن شکاف‌های آن را در سطح آگاهی داشت و کوشید تصویری کامل از روان آدمی به‌مثابه آگاهی تکمیل‌شده با ناخودآگاه ارائه داد. ناخودآگاه، متصل‌کننده قطعات پراکنده آگاهی به یکدیگر و تکمیل‌کننده تبیین روان‌شناسی نبود. ناخودآگاه، قطعه گم‌شده پازل آگاهی نیست و انباری از غرایز و اشتیاق‌های فروخته نیست.

تلاش روان‌کاوی، به‌هیچ‌عنوان صرف پر کردن شکاف‌های درون آگاهی نمی‌شود، بلکه می‌کوشد این شکاف‌ها و نقصان‌ها را به‌روشی خاص بازشناسی کند. ساده‌انگاری است اگر

گمان کنیم روان‌کاوی خلالتی را در روان‌شناسی آگاهی تشخیص داد و کوشید آن را با طرح ناخودآگاه پر کند. گویی طرح فروید چیزی جز امتداد و مکمل پروژه روان‌شناسی آگاهی نبود. اگر این چنین بود، روان‌کاوی می‌توانست رفیق شفیق روان‌شناسی‌های آگاهی باشد و نقاط ضعف آن‌ها را بپوشاند و مقبول عام واقع شود. اما قضیه کاملاً برعکس است. پروژه روان‌کاوی، پروژه‌ای تماماً/تقلابی بود که پیگیری آن درنهایت به براندازی روان‌شناسی آگاهی می‌انجامید. فروید می‌خواست نشان دهد که آگاهی به‌علت شکاف‌ها و نقصان‌ها، اگر موضوع علم روان‌شناسی قرار بگیرد، رهنر خواهد بود و دانشمندان را سرگرم موضوعاتی می‌کند که از واقعیت نهفته در ظرفیت تحقیقی روان بسیار فاصله دارد. طرح ناخودآگاه، نشئت گرفته از خلأ ذاتی آگاهی‌ای بود که در دکارت بنیان نهاده شده بود، اما تکمیل آن در همان سطح آگاهی جست‌وجو نمی‌شد. چرخش دکارتی در فهم حقیقت انسان، چرخشی از نفس به آگاهی بود و چرخش فروید نیز چرخشی از آگاهی به ناخودآگاه.

بنابراین، فروید حقیقتاً به دنبال علم/امر روانی بود و از این آرمان کوتاه نمی‌آمد، اما علمی که موضوعش ناخودآگاه است. فروید دست‌کم دو نقد جدی به این‌همانی آگاهی و امر روانی داشت و بنابراین، نمی‌توانست روان‌شناسی را منحصر در شناخت علمی آگاهی بداند: نخست آنکه، این مترادف به لحاظ منطقی صادق نیست و دوم اینکه، این مترادف راه پیشرفت علم روان‌شناسی را می‌بندد (Herzog, 1988:167). فروید نقد اول خویش را به این آموزه، در مقاله ناخودآگاه (the unconscious) مستدل می‌کند. او می‌نویسد:

وجود [امر ناخودآگاه] از آن رو ضروری است که داده‌های آگاه، درون خودشان دارای شمار بسیاری شکاف و فاصله‌اند... می‌شود پیش‌تر رفت و در دفاع از فرض وجود نوعی حالت روانی ناخودآگاه، چنین استدلال کرد که خودآگاهی [بالفعل ما] در همه حال، تنها شامل محتوای اندکی است؛ بنابراین، قسمت اعظم آنچه معرفت آگاه می‌نامیم، باید در دوره‌های قابل توجه از زمان در حالت نهفتگی باشد. به عبارت بهتر، از نظر روانی، در ضمیر ناخودآگاه باشد. (فروید، ۱۳۸۲: ۱۳۴، اضافات از مترجم فارسی)

ویژگی دوم افسون علم دوران، رویکرد غالب و اساسی هرگونه علم بود که تمرکز و انحصار را در تجربه و روش علم تجربی می‌طلبید. در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، غلبه با روش‌های تجربی علمی بود و نمی‌توان انکار کرد که میل روزافزونی در میان دانشمندان به علمی‌سازی هرچه بیشتر دانسته‌های بشر وجود داشته است. تلاش‌های فروید در پروژه (۱۸۹۵)، سه رساله (۱۹۰۵) و آثاری از این دست نیز به نوعی بیانگر اثرپذیری از

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۲۳

همین روح علم‌محور زمانه اوست. بنابراین، اگرچه او به‌هیچ‌وجه تا پایان عمر خویش بر این روحیه و روش پافشاری نکرد و اساساً مدعا این است که گونه علمی بدیل را پیش نهاد و جایگزین ساخت، نباید سابقه علمی فروید را در حوزه پزشکی از یاد برد و کم‌رنگ جلوه داد.

او از ۱۸۷۷ تا ۱۹۰۰ بیش از دویست مقاله و اثر علمی در زمینه کالبدشناسی اعصاب، عصب‌شناسی و مانند آن منتشر کرد. تأثیر این پس‌زمینه غلیظ را می‌توان در اثر او، *پروژه‌ای برای روان‌شناسی علمی* (۱۸۹۵م) دید که در آن، تمامی مفاهیم روان‌شناختی نظریه‌اش را در قالب تعبیر علوم اعصاب بازتعریف کرده است (طهماسب، ۱۴۰۰: ۱۰).

البته این بازتعریف به‌تمامی مورد تأیید خود فروید نبود و از آن رضایت کامل نداشت. با این حال، «فلیس نسخه متن پروژه را نسوزاند و مری بوناپارت نیز بعد از یافتن دست‌نویس آن در میان نامه‌های فروید به فلیس، دستور روشن فروید را مبنی بر سوزاندن آن نادیده گرفت و به این ترتیب، این متن باقی ماند» (بوتبی (Boothby)، ۱۴۰۰: ۲۱).

او در عرض دو سال پس از نگارش پروژه، از کل ایده فروکاست‌گرایانه مطابقت و این‌همانی دو سطح، دست کشید (Grunbaum, 1983).^۷ این نوشتن و سپس میل به سوزاندن و انهدام، به‌خوبی دوسودایی وی، یعنی تمایل به علمی بودن روان‌کاوی و ازسویی، تمایل به فراروری از آن را به نمایش می‌گذارد. صبغه فکری فروید به این دوسودایی آغشته بود؛ دوسودایی‌ای که خود را در مواجهه فروید با هلمهلتز و اثرپذیری از کارهای او نیز نشان می‌داد.

اساساً غلبه مکتب هلمهلتز در فضای دانشگاهی اواخر قرن نوزدهم چنان قدرتمند بود که هر دانشجوی فیزیولوژی را تحت تأثیر قرار می‌داد. هلمهلتز نظیر لوتزه و فخنر، پزشک فیزیک‌دانی بود که روان‌شناسی، مرحله آخر جست‌وجوی علمی‌اش را شکل می‌داد. او یکی از مهم‌ترین افراد انجمن فیزیک برلین بود که به مدت کمتر از سی سال بر فضای دانشگاهی آلمان غلبه داشت و نسل مؤثری از دانشجویان، نظیر فروید و وونت را تربیت کرد (Tranet al., 2018). هرچند هنگامی که فروید وارد دانشگاه پزشکی وین شد، دوران اوج این غلبه طی شده بود، در آزمایشگاه بروکه همچنان نافذ و جذاب بود^۸ (Bernfeld, 1944). شاید بتوان مهم‌ترین اثر این مکتب را در فیزیولوژی آلمان، گسترش دادن قانون نخست ترمودینامیک به ارگانیسم‌های زنده دانست. هلمهلتز اصل ثبات انرژی را چنین صورت‌بندی کرده بود: «جمع نیروها (نیروهای انگیزشی و بالقوه) در هر سیستم ایزوله‌ای ثابت باقی

می‌ماند» (Bernfeld, 1944: 349). از همین طریق بود که فروید گسترش این قانون را در فیزیولوژی و سیستم‌های زنده نیز پذیرفت (Tran et al., 2018). آنچه او بعدها تحت‌عنوان اصل لذت بیان کرد و در مقاله مهم *آن‌سوی اصل لذت* از آن فراتر رفت، نشان از همین ایده داشت.

یکی از تلاش‌های دستگاه روانی این است که مقدار تحریک موجود در درون خود را در حد امکان پایین یا دست‌کم ثابت نگاه دارد. ... اصل لذت، از اصل ثبات نشئت می‌گیرد. درحقیقت، اصل ثبات از واقعیت‌هایی استنتاج شد که ما را به پذیرفتن وجود اصل لذت ملزم می‌کردند (فروید، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۳).

بروئر، دوست، همکار و حامی فکری و مالی فروید (Fancher & Rutherford, 2017: 404) نیز خود یکی از کسانی بود که تحت‌تأثیر این مکتب قرار داشت. ایده انرژی روانی و سطح ثابت آن در روان، برگرفته از همین مکتب غالب در دانشگاه‌های آلمان بود (Bernfeld, 1944). نخستین کارهایی که فروید در حوزه درمان بالینی با همکاری بروئر انجام داد، تحت‌تأثیر مفهوم انرژی روانی بود. آن‌ها در مقدمه‌ای که بر اثر مشترکشان، *مطالعاتی درباره هیستری* (۱۸۹۵) نگاشتند، درمان ابداعی‌شان را چنین تعریف کردند:

[درمان]، انرژی فعال ایده‌ای را که در وهله نخست برون‌ریزی نشده بود، به‌وسیله یافتن راهی برای آزادسازی عاطفه مختنقش^۹ از طریق سخن گفتن به پایان می‌رساند (SE, 2: 17).

بدین ترتیب، فروید جایگاهی مهم برای استعاره انرژی روانی در نظر گرفت؛ استعاره‌ای که از هلمهلتز و همکاری‌اش با بروئر وام گرفته بود. بااین‌حال، سویه دیگر فروید باعث شد تا برخلاف بهره‌ای که تا آخر عمر از این استعاره برد، اصلاحش نیز بکند.

می‌توان چنین خلاصه کرد که فروید طرفدار مطالعه علمی ذهن (روان) بود و علم روان‌کاوی را مسئول اصلی پاسخ‌گویی به پرسش‌های این حوزه می‌دانست، اما اینکه از مطالعه علمی چه وصفی در نظر داشت، امری است که نمی‌توان به‌سادگی به آن پاسخ داد. او برخلاف توجه به علم و مشاهدات فیزیکی و مکانیکی از بدن، هیچ‌گاه به روش‌های آزمایشگاهی دل‌نست؛ بلکه همواره کار علمی خویش را در میدان تجربه بالینی رقم زد. این مسئله بیش از هرچیز می‌توانست نشئت‌گرفته از رابطه منفی او با کانت باشد. او هیچ‌گاه به آموزه گام/استوار دانش و علم مطمئن کانت پایبند نبود. او در زمینی متفاوت و برداشتی بدیل از علم گام نهاده بود که سرچشمه‌های آن در گوته یافت می‌شود (نک: کوفمان، ۱۳۹۸). از این منظر، پروژه فروید را می‌توان تلاشی برای دورزدن فرمان امتناع روان‌شناسی

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۲۵

تجربی نزد کانت دانست که از راه تکیه بر نوعی تجربه بالینی تفسیری صورت می‌گرفت و تابع معیارهای ریاضیاتی علم کانتی نبود و به روان‌شناسی متافیزیکی گذشتگان نیز باز نمی‌گشت.

در مجموع، فروید نه قصدی برای فروگذاری علمیت داشت و نه می‌خواست علم روان‌شناسی را به علم آگاهی فروکاهد. او قصد فراروی از آن‌ها و نه نادیده گرفتنشان را داشت و در نهایت، هردوی آن‌ها را در علم روان‌کاوی آمیخت. همه هنر ویژه فروید در این بود که در عین علمی بودن، افسون‌زده علم رایج روان‌شناسی نبود. او از هر دو آموزه اساسی علم روان‌شناسی دوران، یعنی غلبه روش تجربی محض و این‌همانی آگاهی و روان، فراروی کرد و علم خود را بنیاد نهاد؛ علمی که نشان داد می‌توان نوعی روان‌شناسی به معنای عام داشت که از انحصار آگاهی فراتر رود و علمیت خویش را نیز حفظ کند. پس چرخش فرویدی گامی در امتداد روان‌شناسی آگاهی نبود، بلکه گسستی از علم آگاهی و گذار به طرح ناخودآگاه بود. اما این جمع چگونه میسر می‌شد و آیا اساساً ممکن بود؟

۴. روان‌شناسی، از علم‌النفس به علم آگاهی و ناخودآگاه

روان‌کاوی از بدو تولد، دو روی به‌ظاهر جمع‌ناشدنی داشت. روان‌شناسان یا فیلسوفان غالباً بر وجه علمی‌مکانیستی اندیشه فروید تأکید می‌کنند و آن را نقطه‌ضعف یا بخش موقتی کارهای او می‌بینند که با تحقیقات به‌روزتر رد شده و اهمیتی صرفاً تاریخی یافته است (نک: گلیمور (Glymour)، ۱۳۹۸). جنبه تفسیری و به‌ظاهر غیرعلمی آثار او نیز بیشتر به‌وسیله منتقدان ادبی و فیلسوفان مطالعه می‌شود. گویی روان‌شناسان، این بخش را به‌اندازه کافی علمی ندانسته‌اند یا اگر هم بدانند، آن را شکست‌خورده می‌دانند. کنار هم قرار دادن این دو جنبه و کاوش در محدوده اینکه فروید چگونه تمنای علمی داشت که در چارچوب‌های رایج علم زمانه نمی‌گنجید، مستلزم روایتی عمیق‌تر از ایده‌های اوست.

پیش از فروید، جسم طبیعی از چنگ فیلسوفان به در آمده و به دست دانشمندان علوم طبیعی افتاده بود. باین حساب، نفس نیز می‌توانست به چنین جایگاهی برسد. نزد دکارت، نفس به ذهن و شیئی اندیشنده فروکاسته شده و اکنون سخن از چیستی انسان و سوژه به‌مثابه امر آگاه بود، نه نفس. اما کانت که پایه‌های علم را قوام بخشیده بود، روان‌شناسی را ممتنع دانست؛ چه آنکه نمی‌شد خود آگاهی و روان را تجربه کرد. روان، تجربه‌کننده امور و

پدیده‌های فیزیکی بود و قادر به تجربه خویشتن نبود.^{۱۰} بنابراین، این فلسفه بود که همچنان روان را می‌کاوید و قیّم آن بود.

اما به دلیل ضعف‌هایی که روان‌شناسی متافیزیکی در پاسخ‌گویی به پرسش‌های جدید داشت، به تدریج جنبش‌هایی برای خارج کردن ذهن از قیّمومیت فلسفه آغاز شد؛ جنبش‌هایی بیشتر برخاسته از اندیشمندان آلمانی‌زبان که سودایی شبیه این در سر داشتند: روان‌شناسی همچون علمی طبیعی. برای این منظور، نخستین گام این بود که از شرّ چیزی تاریک و مبهم خلاص شوند که کل روان‌شناسی متافیزیکی پیشین بر آن استوار بود: نفس. گرچه این حرکت پیش‌تر در فلسفه به واسطه هیوم و لاک آغاز شده بود، کاربست آن در روان‌شناسی به واسطه مباحثات اندیشمندان قرن نوزدهم آلمانی‌زبان به وقوع پیوست که از موضوع علم روان‌شناسی می‌پرسیدند. نفس متافیزیکی، نه به مشاهده می‌آمد و نه می‌شد از قرائن وجود آن را در پس زندگی روزمره نشان داد. بنابراین، روان‌شناسی به مثابه یک علم باید از شرّ چنین موجود ناهمگونی خلاص می‌شد. انرژی جنبش «روان‌شناسی بدون نفس» (Psychology without soul) در قرن نوزدهم، صرف همین فرایند طاق‌ت‌فرسای حذف نفس شد (نک: Textor, 2021: ch2).

هم لانگه و هم ماخ، تحت تأثیر اشاره‌ای از فرانتس برنتانو، امکان ایجاد «روان‌شناسی بدون نفس» را مطرح کردند و به‌ویژه کوشیدند نشان دهند که می‌توان از آن موضع، بدون توسل به صورت‌بندی‌های متناقض دفاع کرد (Gori, 2015).

چالش جنبش روان‌شناسی بدون نفس، جسمانی یا غیرجسمانی بودن نفس نبود، بلکه مسئله این بود که روان‌شناسی متافیزیکی، جوهر پایداری (Persisting) را تصور می‌کرد که تجربه نشانی از آن نمی‌داد. بنابراین نزد کانت و پیروانش چنین علمی ممتنع می‌نمود. درمقابل، روان‌شناسان تجربی بر آن بودند که چنین نفس و جوهر پایداری وجود ندارد: حاملی در پس تجربه‌ها نیست که خواص بر آن بنشینند. اگرچه این جریان نیز در تعیین موضوع علم روان‌شناسی با چالشی دیگر مواجه بود و به تعبیری، از چاله‌ای خارج شد و به چاهی درافتاد که از نفس مبهم‌تر بود، اکنون مسئله‌ای تازه جای پرسش از نفس را گرفته بود: امر روانی (The mental) چیست؟ اما باوجود این و برخلاف تمام تفاوت‌ها در تعیین ملاکی برای امر روانی، این موضوع همچنان در حیطه آگاهی و زمینی دکارتی جست‌وجو می‌شد، نه فراتر از آن.

همان‌طور که در حواس با پدیده‌های گرما، رنگ و صدا روبه‌رو می‌شویم، در ادراک درونی با پدیده‌های اندیشیدن، احساس کردن و اراده ورزیدن مواجه خواهیم شد. [در حواس] با موجودیتی روبه‌رو نمی‌شویم که آن [پدیده]ها را به‌عنوان ویژگی‌های خود داراست. این یک قصه است که یا به‌کلی واقعیت ندارد یا اگر هست، وجودش نمی‌تواند تصدیق شود. پس این مشخصاً موضوع علم نیست. از این‌روست که علوم طبیعی نمی‌توانند علم ابدان تعریف شوند و به‌همین‌طریق، روان‌شناسی هم نمی‌تواند علم نفس تعریف گردد. در عوض، به اولی باید به‌سادگی همچون علم پدیده‌های جسمانی اندیشید و به‌نحوی مشابه، به دومی به‌مثابه علم پدیده‌های روانی. دست‌کم تا بدان‌جا که به ما مربوط می‌شود، چیزی شبیه نفس در کار نیست، اما باوجوداین، روان‌شناسی می‌تواند و باید وجود داشته باشد، باینکه طبق اظهار پارادوکسیکال آلبرت لانگه، این یک روان‌شناسی بدون نفس خواهد بود (برنتانو به‌نقل از 51: textor, 2021).

در این میان، برخی برای فرار از ابهام امر روانی کوشیدند نوعی فروگاهش را پیشه خود سازند و این‌چنین از معضل چیستی آن رهایی یابند:

ریبو^{۱۱} گفته بود: آنچه در همه هیجانات اساسی است، حالات روانی نیست، بلکه تظاهرات تحریک‌شده است؛ یعنی گرایش‌ها و امیالی که به حرکت تبدیل شده‌اند. برای تبیین این حالات، نیازی به «روان» مبهمی نیست که گرایش‌های وازنده و جذب‌کننده داشته باشد. باید روان‌شناسی‌مان را از همه عناصر انسان‌پنداری بزدایم و آن را بر شالوده عینی محض، یعنی بر پایه فکت‌های شیمیایی و فیزیولوژیک بنا سازیم (Cassirer, 1946: 30). اما فروید کسی بود که نه تنها این فروگاهش را بر نمی‌تایید، بلکه از پذیرش دیدگاه نفی نفس به‌شکل افراطی آن نیز سر باز زد. شاید بتوان گفت اساساً مسئله وی، بود یا نبود نفس به‌مثابه جوهری پشت پدیده‌های روانی نبود:

از میان بردن همه تلقی‌ها از نفس، به‌هیچ‌وجه آرزوی فروید نبود. او نیز قویاً از دیدگاه مکانیستی محض دفاع می‌کرد، اما بر این عقیده نبود که می‌توان حیات هیجانی آدمی را به علل صرفاً شیمیایی یا فیزیولوژیک فروکاست. (Cassirer, 1946: 30)

مسئله فروید توضیح رفتارهایی بود که در سطح آگاهی و روان‌شناسی رایج، فهمیدنی و توضیح‌پذیر نبودند. او می‌خواست درباره ناخودآگاه به‌شکلی علمی صحبت کند؛ اما همین خواسته، نقطه بحرانی علم روان‌کاوی بود. علم در زمانه فروید، منحصر در علم کانتی‌نیوتنی بود که ریاضیات محور اصلی‌اش بود. اگر علمی جدید قصد تکلم به زبانی غیر از ریاضیات

داشت، پیشاپیش خبر از مرگ خود می‌داد. غیرریاضیاتی بودن خصیصه اصلی علمی بود که فروید قصد بنای آن را داشت؛ دقیقاً برخلاف دکارت و جریان کانتی علم.

دکارت باور داشت که گستردن روش ریاضیات به همه چیزهای در تیررس آدمی، تنها راه متقن علم است (کاتینگم، ۱۴۰۰: ۴۹). بهره‌ای که دکارت از ریاضیاتی ساختن علوم می‌برد، در معیار او برای یافتن حقیقت ریشه داشت که می‌کوشید همه چیز را واضح و متمایز کند. پافشاری دکارت بر این معیار و بهره‌گیری از ریاضیات کلی برای فهم همه پدیده‌های عالم، چنان فراگیر شد که علم‌هایی که بر دیوار ریاضیات تکیه نکرده‌اند، حتی امروزه کم‌ارزش‌تر شناخته می‌شوند. اما انسان منحصر در امور قطعی، واضح و متمایز نبود؛ چنانکه رمانتیست‌ها باور داشتند. براساس معیارهای دکارتی و کانتی علم، چیزهای بسیاری از دست می‌رفت. فروید کسی بود که تمنای بازگرداندن این چیزهای ازدست‌رفته در علم رایج را داشت و مسئولیت صورت‌بندی و اعلام آن را به‌عهده گرفت.

در این بازی دیالکتیکی میان تاریکی و روشنایی است که می‌توانیم فروید را در جایگاه وارث نیچه بنشانیم؛ چراکه طرح او مستلزم اراده به تبدیل رمانتیسیسم به علم بود. (رودینسکو، ۱۴۰۱: ۲۶۶؛ تأکید از من)

اساساً ماهیت درمانی روان‌کاوی نیز از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد؛ مانند نخستین تجربیات درمانی خود فروید در درمان هیستری که معمولاً نقطه عزیمت درمان روان‌کاوی نیز دانسته شده است. آنچه در اینجا توجه را به خود جلب می‌کند، ماهیت این آغاز است: بیماری. فروید کار خویش را از بیماری آغاز می‌کند و بعدها نیز همواره به دنبال کج‌روی‌ها و کج‌کاری‌هاست. این توجه که بیشتر حاصل صبغه طبی تحصیلات اوست و درنهایت نیز سبب صورت‌بندی ناخودآگاه برای فروید در تجربیات بالینی وی شد، به این معنا بود که قصد داشت همه پسماندهای گزینش دکارت از وجود انسانی را مجدداً به آن برگرداند. او تلاش کرد نشان دهد هرآنچه به آدمی مرتبط است، می‌تواند در شناخت بهتر او بهره‌ای داشته باشد. درحقیقت او توانست به بی‌ارزش‌ترین چیزها که زائد و دورریختنی بودند، ارزشی معرفتی ببخشد.

همزمان، فروید می‌کوشد روان‌کاوی را به علوم طبیعی نزدیک کند و این را در نوشته‌هایش نیز به‌خوبی نشان می‌دهد^{۱۲}؛ اما نه در روش و موضوع یا براساس یک ویژگی ایجابی، بلکه شاید به‌واسطه خلائی که در هردو شیوه علم‌ورزی یافت می‌شود. او در طرح

کلی روان‌کاوی (۱۹۴۰) که در حکم نوعی جمع‌بندی از تاریخ نظریه و عمل روان‌کاوی است، می‌نویسد:

دیدگاه متقابل [یعنی روان‌کاوی] که امر روانی را فی‌نفسه ناخودآگاه می‌پنداشت، روان‌شناسی را قادر ساخت که همچون سایر علوم طبیعی، جایگاه خود را بیابد. فرایندهایی که روان‌شناسی بررسی می‌کند، به‌خودی‌خود همان‌قدر ناشناختنی‌اند که فرایندهای موردبررسی در سایر علوم، مانند شیمی یا فیزیک. (SE, 23: 158)

هم روان‌کاوی و هم علوم طبیعی نظیر فیزیک و شیمی از خلأی بنیادین رنجورند و آن ناشناختنی بودن فرایندهای تحت پژوهش است. در نظر فروید، صحبت کردن از امر ناخودآگاه برای روان‌کاوی می‌تواند معتبر باشد، به همان اعتباری که صحبت کردن از نیرو برای فیزیک معتبر است. در اینجا با پیشنهادی برای خطر کردن مواجهیم. فروید به مخاطب پیشنهاد می‌کند چنان‌که خطر مبهم و نامعین بودن مفاهیم بنیادی علوم طبیعی را پذیرفته است، خطر دیگری را نیز در حوزه انسانی متحمل شود. او اطمینان دارد که با پذیرفتن این خطر است که امکان پیشرفت فراهم می‌شود. این خطرپذیری به‌هیچ‌وجه نشانه ضعف یا مرتبه پایین‌تر علمی نیست؛ بلکه نشانه‌ای از پیشرفتگی و افق‌های گشوده علم است. فروید بر علم بودن روان‌کاوی به‌مثابه علم پژوهش ناخودآگاه اصرار دارد و آن را از روان‌شناسی رایج غنی‌تر می‌داند. در بیانی شجاعانه، خطر پذیرش این نوع فرضیات را موجب غنای علم می‌داند:

این فرضیه‌ها و مفاهیم را نباید اسباب شرم ما و بنابراین شایسته تحقیر پنداشت؛ بلکه برعکس بجاست آن‌ها را مایه غنای علم بدانیم. می‌توان ادعا کرد که فرضیه‌ها و مفاهیم مذکور، ارزش همان تقریب‌هایی را دارند که در چارچوب‌های فکری مشابه در سایر علوم طبیعی یافت می‌شوند و ما مشتاقانه در پی آنیم که هم‌زمان با کسب تجربه بیشتر و بررسی این تجربه‌ها، بتوانیم فرضیه‌ها و مفاهیم خود را تعدیل و تصحیح و به‌طور دقیق‌تر تبیین کنیم. این نیز کاملاً با توقعات ما همخوانی دارد که مفاهیم و اصول بنیادین علم جدید (غریزه، انرژی اعصاب و ازاین‌قبیل) تا مدتی نسبتاً مدید به‌اندازه مفاهیم و اصول بنیادین علوم کهن‌تر (نیرو، جرم، جاذبه و ازاین‌قبیل) نامعین باقی بمانند. (SE, 23: 159)

بنابراین، فروید در عین بهره‌گیری از شیوه و زبان علوم طبیعی، روش علمی ویژه‌اش را در اتاق درمان بنا می‌کند. نزد او، تجربه بالینی، جایگزین آزمایش علمی نیست، بلکه گونه‌ای دیگر از تجربه را می‌آفریند که در آن، لغزش‌های زبانی، رؤیاها و کژکاری‌های بدن،

داده‌های اصلی‌اند. بدین‌سان، مفهوم‌هایی چون «غریزه»، «انرژی روانی» و... همچون ساخته‌هایی نظری به کار می‌روند که باید در پرتو فرایند تحلیل بالینی افراد، مدام آزموده و بازتعریف شوند؛ نه اینکه همچون کمیت‌هایی ریاضیاتی و ثابت ظاهر شوند. این تفاوت در نوع تجربه و داده، مسیر روان‌کاوی را از روان‌شناسی آزمایشگاهی که مبتنی بر گزارش‌های آگاهانه است جدا می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در تاریخ روان‌شناسی مدرن، فروید را باید همچون متفکری دید که در نقطه گسست میان فلسفه و علم کانتی ایستاده است؛ نقطه‌ای که در آن دیگر سوژه آگاه دکارتی نمی‌توانست حامل تمام حقیقت انسان باشد. روان‌شناسی قرن نوزدهم، با کنار نهادن مفهوم «نفس» و برگزیدن «آگاهی» به عنوان موضوع علم، در پی آن بود تا از قیومیت فلسفه رها شود و همچون فیزیک یا فیزیولوژی به جایگاهی تجربی و عینی دست یابد. اما همین جابه‌جایی، روان‌شناسی را با تناقضی بنیادی روبه‌رو کرد: چگونه می‌توان پدیده‌ای را که خودش شرط هرگونه تجربه است، به صورت تجربی پژوهید؟ این بن‌بست مفهومی، همان جایی است که فروید با چرخشی رادیکال وارد می‌شود.

فروید با طرح مفهوم ناخودآگاه، به نوعی در برابر این همانی آگاهی و روان ایستاد. هدف او نه بازگشت به نفس متافیزیکی پیشین بود و نه پذیرش فروگاهش روان به سازوکارهای زیستی، بلکه کوششی برای تأسیس قلمرویی تازه بود: علمی درباره امری که از بنیاد، در قلمروی آگاهی مشاهده‌شدنی و اندازه‌پذیر نیست. به این معنا، پروژه فروید دوجبه‌ای است؛ از یک‌سو، وفاداری به آرمان علم و تجربه و از سوی دیگر، پذیرش امری که ذاتاً با معیارهای علم نیوتنی‌کانتی سازگار نیست. مسئله اساسی این است که فروید چگونه توانست میان این دو قطب، یعنی علم و متافیزیک، نسبت تازه‌ای برقرار کند. بنابراین، چرخش فرویدی را نمی‌توان صرفاً درون نظام روان‌شناسی آگاهی دانست؛ چنان‌که گویی آگاهی کنار گذاشته شده و ناخودآگاه به عنوان ابژه تازه همان علم جای آن را گرفته است. آنچه در این چرخش اهمیت دارد، طرح ناخودآگاه به مثابه برهم‌زننده نظامی است که می‌کوشد آگاهی را ابژه‌ای علمی و ریاضیاتی کند. بدین‌سان روان‌کاوی «روان‌شناسی ناخودآگاه» به معنای اضافه کردن سطحی جدید نیست، بلکه طرح علمی است که از افق روان‌شناسی آگاهی بیرون می‌ایستد و آن افق را به پرسش می‌کشد.

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۳۱

این موقعیت میانه، مسئله علمیت روان‌کاوی را به بحران فلسفی مدرن پیوند می‌زند. فروید در صدد بود تا مفاهیمی چون رؤیا، میل و واپس‌رانی را از حالت رازآمیز و شاعرانه‌اش بیرون کشد و در قالب نظریه‌ای با اتکای تجربی بازتعریف کند؛ اما درست در همین لحظه، پارادوکس روان‌کاوی آشکار می‌شود: علم فروید در عین علمی‌بودن، از پذیرش تاریکی و ناپیدایی حاصل از ناخودآگاه ناگزیر است. این دوگانگی، همان نقطه تنش دائمی در تاریخ فهم فروید است؛ تنشی میان علم و تفسیر، میان امر مشاهده‌پذیر و پنهان. هنر ویژه فروید در اشاره کردن به همین پارادوکس است: علم امر روانی نه به تمامی فلسفه است و نه به تمامی فیزیولوژی.

روان‌کاوی، همین تمنای امر محال، اما ضروری بود. تمنای مبدأ و حقیقت پیش از آنکه مخاطب قرار گیرد و لب به سخن بگشاید و خود را در قالب گزاره‌ها آشکار سازد. فروید روی چیزی حقیقی، ولی خطرناک دست گذاشته بود (زوپانچچ، ۱۳۹۷: ۳۷) و از این نظر، تمنای او را می‌توان تمنایی دانست شبیه تمنای گوته در جستجوی گیاه نخستین و آنچه هایدگر اشاره صوری (Formal indication) می‌نامد. پس روان‌کاوی از ابتدای تأسیسش، محل مهر و کین بود؛ همچون جادویی که هم مطلوب است و هم خطیر. به بیان دیگر، فروید جادوگری و روان‌شناسی را به هم پیوند زد؛ همان کاری که برای همه کسانی که به موضوع علم روان‌شناسی و انحصار آن در آگاهی می‌اندیشیدند، امری جدید و برای پزشکان تابو بود؛ چه آنکه درمان نزد پزشکان، به معنای تغییر در امر طبیعی و بدن بیمار بود، نه تغییر در امر روانی به منظور تغییر در بدن بیمار (نک: فروید، ۱۳۹۷: ۲۱).

پی‌نوشت‌ها

۱. دو منبع بسیار ارزشمند در این زمینه، یکی گوپتا (Gupta)، ۱۹۷۵ و دیگری گاردنر (Gardner)، ۲۰۰۶ هستند. دومی فصلی از کتاب دست‌نامه کمبریج درباره شوپنهاور است که با عنوان راهنمای شوپنهاور ترجمه و چاپ شده است.

۲. گوده سه سنت تاریخی فلسفی را در مفهوم‌پردازی ناخودآگاه از هم تفکیک کرده است: نخستین آن‌ها ناخودآگاه شناختی است که لایب‌نیتس داعیه‌دار اصلی آن به شمار می‌رود و بعد از او می‌توان به هربارت، فخنر، هلمهلتز و لیس اشاره کرد. در مفهوم‌پردازی لایب‌نیتس، ذره‌های بسیار کوچک ادراک آن قدر ضعیف و کوچک‌اند که به تنهایی نمی‌توانند وارد آگاهی شوند و نیازمند ترکیب شدن با دیگر عناصر ادراک‌اند. دومین سنت، مربوط به رمانتیست‌هاست. آن‌ها بیش از هر چیز نگران جهان تخت و عقل‌گرایی خالی از حیاتی بودند که جنبه‌های هیجانی، طبیعی و غیرعقلانی آدمی را در نظر

نمی‌گرفت؛ از این رو، ناخودآگاه برای آن‌ها نماینده جنبه‌های تاریک ماهیت انسان بود. این سنت با هامان، هردر و گوته شناخته می‌شود و بعدها در فلسفه طبیعت شلینگ گسترش می‌یابد. آخرین سنت در پاسخ به دو جریان پساکانتی در ایدئالیسم آلمانی ایجاد شد. یکی از آن‌ها فلسفه ایدئالیستی هگل و فیخته است و دیگری فلسفه طبیعت شلینگ. این سنت بیش از هر چیز بر رانۀ غیرعقلانی و کور حیات مبتنی بود و بنابراین، نمایندگان آن نیز کسانی چون شوپنهاور، هارتمان و نیچه‌اند (Godde, 2010: 274-275).

۳. البته دوسودایی فروید سبب شد نزد برخی دیگر، بیشتر به چشم دانشمند مخالف فلسفه و متافیزیک نگریسته شود.

۴. کلیشه رابطه خصمانه فروید را با فلسفه، بیشتر جونز رایج کرد، اما نامه‌ای که فروید به سیلبرشتاین (Silberstine) (1874) نگاشته بود، این کلیشه را به کلی رد می‌کند. در این نامه او به دوستش توضیح می‌دهد که درباره سخنرانی‌های برنتانو چگونه فکر می‌کند و چه نسبتی با فیلسوفان مهم، از دکارت تا لاک و هیوم و... دارد. این نامه به خوبی نشان می‌دهد که بخش زیادی از دوران دانشجویی فروید صرف اندیشیدن به فلسفه می‌شده است. بنابراین، انکارشدنی نیست که درون‌مایه‌های فلسفی او از همین دوره و مطالعات بعدی او نشئت بگیرد (McGrath, 1986: 101).

۵. البته منطق و محدودیت‌های درون‌نگری آزمایشگاهی با تغییر تعریف سیستماتیک وونت از روان‌شناسی، تغییر کرد. در سال‌های هایدلبرگ، زمانی که وونت به وجود فرایندهای روانی ناخودآگاه اعتقاد داشت، روش درون‌نگری سستی فیلسوفان را رد کرد؛ زیرا این روش به مشاهده آگاهی محدود بود و نمی‌توانست طبق تعریف، کارکردهای ناخودآگاه را آشکار کند. وونت بر این باور بود که آزمایش‌های دقیق ممکن است پدیده‌هایی را آشکار کنند که بتوان از آن‌ها به فرایندهای ذهنی ناخودآگاه پی برد. در این دوره، وونت گستره وسیع‌تری نسبت به آنچه بعدها انجام داد، برای روش درون‌نگری در نظر گرفت. او بیان کرد که این «پیش‌داوری» است اگر گمان کنیم نمی‌توان با روش‌های آزمایشگاهی به قلمرو فرایندهای روانی سطح بالا نفوذ کرد. بعدها در دوره لایپزیگ، وونت وجود ناخودآگاه را نفی کرد و به آزمایش اعتبار بیشتری بخشید. در نظر او سایر مشاهده‌گران در زمان‌های متفاوت می‌توانستند آزمایش تجربه مشاهده‌گر را تکرار کنند. مسئله اینجا بود که تأکید بر تکرارپذیری، ابژه‌های مطالعاتی وونت را به فرایندهای سطح پایین آگاهی محدود می‌کرد. وونت نیز چنین کرد و آن‌ها را از محدوده روان‌شناسی فیزیولوژیکی خارج ساخت تا موضعی تماماً خلاف موضع هیدلبرگ گرفته باشد. البته این موضع، همگام با کانت بود. کانت می‌گفت ایگوی استعلائی تجربه نمی‌شود؛ بنابراین، وونت نیز درون‌نگری را به سطحی‌ترین جنبه آگاهی ذهن محدود کرد: تجربه آگاهانه بی‌واسطه (Leahey, 2018: 230). در نقل‌قولی که از فروید ذکر کردیم، یکی از فیلسوفان مد‌نظر وی احتمالاً می‌تواند جان استوارت میل باشد؛ کسی که معتقد بود اصلاً ایده ناخودآگاه از تناقضی درونی رنج می‌برد: «برخی از تجربه‌گرایان ضد‌متافیزیک چنین مفاهیمی [یعنی مفاهیمی نظیر ایده‌ها یا تصورات ناخودآگاه که در آستانه آگاهی ایستاده‌اند] را معادل تناقض درونی حالات آگاهانه

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۳۳

ناخودآگاه دانستند (John Stuart Mill, 1865: ch15); درحالی که دیگران بی هیچ تردیدی از احساسات و فرایندهای روانی (ذهنی) ناخودآگاه سخن می گفتند [مانند] (Helmholtz, 1867 [1924-5: III: 4]) «(Hatfield, 2008: 104). ذکر این نکته خالی از وجه نیست که وونت حالات ناخودآگاه در ساحت روان را به پیروی از هلمهلتز منحصر در ویژگی های فیزیولوژیک می دانست؛ درست برخلاف فهم فروید از ناخودآگاه که صرفاً شامل اموری نمی شد که به آگاهی درنیامده اند، بلکه اساساً شرط امکان کسب آگاهی بود.

۶. البته اشاره مستقیم به وونت و آموزه او در این مقاله یافت نمی شود، اما وی به نحوی غیرمستقیم این کار را می کند. نک: بخش اول از مقاله «ضمیر ناخودآگاه» (۱۳۸۲).

۷. این موضوع، حلقه اصلی نقد آدولف گرونبوم به یورگن هابرماس را تشکیل می دهد. هابرماس معتقد بود، فروید تصویری علم گرایانه و تقلیل گرایانه از علم روان کاوی داشته است (Habermas, 1972: 214). البته او خود با چرخش و اصلاح تلقی تقلیل گرایانه فروید، شکلی نو از روان کاری به عنوان علم رهایی بخش را صورت بندی کرد (Habermas, 1972: 286-287)؛ هرچند که بعدها هابرماس کلاً از نظریه فرویدی دست کشید و به نظریات ژان پیاژه و لارنس کلبِرگ متوسل شد (Allen, 2019: 543). گرونبوم در پاسخ به این تلقی هابرماس، معتقد بود تصور تقلیل گرایانه فروید از علم روان کاوی صرفاً به دوره اولیه کار وی محدود می شود و هرچه روان کاوی در طول عمر فروید پیشرفت می کند، انگاره تقلیل گرایانه نیز تضعیف می شود (نک: Grunbaum, 1985). اگرچه تلقی فروید از علم روان کاوی در نهایت مبتنی بر علوم طبیعی باقی می ماند و فروید علم گرایی خویش را کنار نمی گذارد. این نکته در کارهای پایان عمر فروید قابل رصد است و ما نیز در ادامه مقاله به آن اشاره خواهیم کرد.

گرونبوم تفسیر هابرماس و ریکور را ذیل «افسانه تفسیری سوءفهم علم گرایانه» فروید قرار می دهد؛ افسانه ای که در آن، روان کاوی به منزله دانشی هرمنوتیکی و رهایی بخش تصویر می شود که در آن فروید گویا به سبب وفاداری نابجا به الگوی علوم طبیعی، بدان دست نیافته. (Grunbaum, 1985: 9-12) در واقع مدعای ما در این نوشته دفاع از تلقی گرونبوم است، این باور که علم گرایی فروید را نه در سطح هستی شناسی بلکه باید در سطح روش شناختی فهم کرد (Grunbaum, 1983). تلقی فروید از روش علمی دربرگیرنده مشاهده های بالینی نیز بود و او علم را منحصر در تقلیل های عصب شناختی نمی بیند؛ تقلیل هایی که متن پروژه و در ابتدای مسیر علمی فروید درون مایه هایی از آن حضور داشت و هرچه علم روان کاوی پرورده تر شد، چنین تلقی های تقلیل گرایانه بیشتر کنار رفت؛ هرچند فروید همچنان نمی خواست روان کاوی را در سبد علوم روحی ديلتای یا نوکانتی هایی نظیر ویندلبلاند قرار دهد (Grunbaum, 1985: 2).

اساساً علم تازه فروید تلاشی برای مطالعه ذهن و طبیعت بود، اما نه آن چنان که هگل یا ديلتای می فهمیدند، بلکه نسخه ای تکامل یافته تر از هر دوی آن ها. نگرش خاص او به علوم طبیعی و روان کاوی نیز نشئت گرفته از همین تلاش برای تلفیق ذهن و طبیعت است. از این رو، علوم روحی ديلتای و تمایز روش شناختی شدیدی که وی برقرار کرد، فروید را به مخالفت با خود ترغیب نمود

(Grunbaum, 1983). اعتدالی که والتر کاوفمن از آن سخن می‌گفت، حاصل همین مخالفت با روش دیلتای بود که موجب شکاف عمیقی میان ذهن و طبیعت می‌شد؛ علوم طبیعی در یک‌سو و علوم روحی در سویی دیگر. اساساً شاید بتوان مهم‌ترین پیامد مطالعه درباره طبیعت گوته را در اندیشه فروید رهیدن او از دوگانه ذهن و بدن دانست؛ مسئله‌ای که برای کل جریان فلسفی غرب به‌جز معدودی از فلاسفه، به دغدغه‌ای اساسی بدل شد. «فروید به‌شدت به سنت نودکارتی فلسفه ذهن با آن دوگانه‌گرایی متافیزیکی، ضدطبیعت‌گرایی، درون‌نگری‌گرایی و عقل‌گرایی‌اش که در زمانه او غالب بود، انتقاد داشت» (Smith, 1999: 2). نکته موردمخالفت فروید، نه صرفاً در یگانه‌انگاری، بلکه در کوششی است که در جهت ارائه تصویری یک‌پارچه و بدون شکاف از جهان و روان ازسوی فیلسوفان متافیزیکی صورت می‌گیرد.

۸. دومین سال تحصیلی فروید در رشته پزشکی مصادف بود با تاریخ انتشار کتاب مهم برنتانو، *روانشناسی از منظر تجربی*. در همین سال بود که ورنیکه توانست ناحیه مغزی مسئول فهم زبان را کشف کند. این هم‌زمانی در پیشرفت کار برنتانو و ورنیکه به‌عنوان یک روان‌شناس تجربی که تعهدات و دل‌بستگی‌های فلسفی دارد، درمقابل یک فیزیولوژیست که در پی کشف مکانیسم‌ها و کارکردهای مسئول اعمال روانی و شناختی در مغز است، نشانه فضای علمی و دانشگاهی است که فروید در آن بالید (کلیمور، ۱۳۹۸: ۸۱-۸۲).

۹. باینکه شاید این معادل در نگاه نخست غریبه بنماید، کاربرد آن در بافت پزشکی باعث می‌شود معادل بهتری برای مقصود فروید باشد. Strangulate به‌معنای اختناق، خفقان و خفگی است. مقصود فروید نیز در اینجا تحت‌فشار قرار گرفتن نیروی روانی است که در باور او درمان کلامی، راهی برای رها شدن آن فراهم می‌آورد.

۱۰. برای شرحی ارزشمند از علت امتناع علم روان‌شناسی نزد کانت نک: Leary, 1982. همچنین برای کوششی در جهت تفسیر ایجابی رأی کانت درباره علمیت روان‌شناسی، نک: Frierson, 2014.

۱۱. روان‌شناسی فرانسوی که بنیان‌گذار روان‌شناسی علمی در فرانسه به‌حساب می‌آید (۱۸۳۲-۱۹۱۶). نزد ریو تمایز علم آزمایشگاهی روان‌شناسی از علم متافیزیک یا سستی نفس بسیار مهم بود. باین‌همه، معیار سخت‌گیرانه وی بیشتر درباره متافیزیک بود و رویکردهای متنوعی را که می‌کوشیدند از این رویکرد متافیزیکی فاصله بگیرند، ارج می‌نهاد (Hatfield, 2008: 101).

۱۲. برای مثال، او در بخش چهارم از مقاله «آن‌سوی اصل لذت»، تبیینی علمی/مکانیستی از دستگاه ادراکی روان انسان ارائه می‌دهد؛ تبیینی که البته به تعبیر خود او نوعی نظروورزی روان‌کاوانه است. ازقضا این بخش در مقایسه با دیگر بخش‌های مقاله، کسالت‌بار و کمتر شورانگیز است. او در اوایل این بخش می‌کوشد به‌واسطه مثالی از جنین‌شناسی، نحوه کارکرد ادراک و تحریک در دستگاه روان را تبیین کند: «جنین‌شناسی به‌منزله دانشی که تکرار تاریخ تحول، موضوع آن است، واقعاً به ما نشان می‌دهد که دستگاه مرکزی اعصاب از اکتودرم [برون‌پوست یا پوشش خارجی اولیه جنین تازه شکل‌یافته] نشئت می‌گیرد و قشر خاکستری مغز به‌مثابه مشتقی از لایه سطحی بدوی ارگانیکس باقی

می‌ماند و ممکن است خصوصیت‌های اساسی آن را از راه وراثت صاحب شده باشد... . در این صورت، غشایی شکل می‌گیرد که سرانجام بر اثر تحریکات، چنان آبدیده شده است که برای پذیرش تحریک، مناسب‌ترین وضعیت را عرضه می‌کند و قابلیت تغییرات بعدی را از دست می‌دهد. اگر این مثال را دربارهٔ دستگاه Bw به کار ببندیم، به این معناست که عناصر دستگاه Bw دیگر توانایی پذیرش تغییرات مداوم را هنگام عبور تحریک ندارند؛ زیرا قبلاً مطابق تأثیر آن، تا حد ممکن تغییر یافته‌اند، اما پس از این تغییر قادرند آگاهی را ایجاد کنند. دربارهٔ این موضوع که این تغییرات ماده و روند تغییر در آن از چه قرار است، می‌توان تصوراتی داشت که هنوز امکان آزمودن آن‌ها وجود ندارد. می‌توان تصور کرد که تحریک طی گذار از عنصری به عنصر بعدی باید بر مقاومتی غالب شود و همین کاهش مقاومت است که ردپایی پایدار از تحریک بر جای می‌گذارد (راه را هموار می‌کند)؛ بنابراین در دستگاه Bw طی گذار از یک عنصر به عنصر دیگر چنین مقاومتی دیگر وجود ندارد. ... باین‌همه، از طریق این گمان‌ورزی‌ها، ایجاد آگاهی را با وضعیت دستگاه Bw و ویژگی‌های روند تحریک که باید به این دستگاه متناسب دانست، پیوند دادیم» (فصلنامهٔ سیاهوشان، ش ۹: ۲۸). [Bw] مخفف عبارت آلمانی Das Bewusste، به معنای ضمیر آگاه است. در ترجمه‌های انگلیسی‌زبان فروید، از مخفف Cs برای نشان دادن ضمیر آگاه استفاده می‌کنند. در اینجا چون از ترجمهٔ مبشری بهره بردیم و وی مقالهٔ «آن‌سوی اصل لذت» را از آلمانی به فارسی ترجمه کرده، عین عبارت او را نقل کردیم. البته نباید از ایدهٔ مهمی که پشت این تبیین به‌ظاهر تماماً فیزیکی وجود دارد غافل شد. نکتهٔ مهم این است که نزد فروید، مقاومت خاطره / ایجاد می‌کند. بینش سرراست فروید دربارهٔ اینکه چرا صفحهٔ آگاهی این اندازه بی‌خاطره می‌ماند و رد ادراکات و تصورات زودآزود از آن محو می‌گردند، این است که احتمالاً وقتی تحریک به سطح آگاهی نمی‌رسد و در مرز بیرون و درون ما در نسبت با جهان (W- Bw) همهٔ انرژی خراشندهٔ خود را برای رسیدن به سطح آگاهی از دست می‌دهد، دیگر توانی برای نهشتن ردی بر آگاهی نخواهد داشت. نتیجهٔ اینکه، چیزی در آگاهی ثبت نمی‌شود. شبیه این بینش را می‌توان در صفحهٔ یادداشت جادویی نیز مجدداً رؤیت کرد.

کتاب‌نامه

- Allen, A. (2019). Sigmund Freud (1856–1939). In A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 542–544). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkeley: University of California Press.
- Bernfeld, S. (1944). "Freud's earliest theories and the school of Helmholtz". *The Psychoanalytic Quarterly*, 13, 341–362.
- Cassirer, E. (1946). *The myth of the state*. Yale University Press.
- Fancher, R. E., & Rutherford, A. (2017). *Pioneers of Psychology: a history*. W. W. Norton.
- Ffytche, M. (2011). *The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Freud, S. (1955). Studies on hysteria (J. Strachey, Ed. & Trans.). In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 2). Hogarth Press. (Original work published 1895).
- Freud, S. (1955). Totem and taboo and other works (J. Strachey, Ed. & Trans.). In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 13). Hogarth Press. (Original work published 1913).
- Freud, S. (1964). Moses and monotheism, an outline of psycho-analysis, and other works (J. Strachey, Ed. & Trans.). In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 23). Hogarth Press. (Original works published 1937-1939).
- Freud, S. (2003). *Beyond the pleasure principle and other writings* (A. Phillips, and J. Reddick Trans. & Ed.). Penguin Books.
- Frierson, P. R. (2014). *Kant's empirical psychology*. Cambridge University Press.
- Gay, P. (1998). *Freud: A life for our time*. W. W. Norton & Company.
- Gödde, G. (2010). Freud and nineteenth-century philosophical sources on the unconscious. In A. Nicholls & M. Liebscher (Eds.), *Thinking the unconscious: Nineteenth-century German thought* (pp. 261-286). Cambridge University Press.
- Gori, P. (2015). "Psychology without a soul, philosophy without an I". In De Gruyter eBooks (pp. 166-195).
- Grunbaum, A. (1983). "Freud's theory: The perspective of a philosopher of science". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 57(1), 5-21.
- Grünbaum, A. (1985). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and Human Interests*. United States: Beacon Press.
- Hatfield, G. (2008). Psychology: old and new. In T. Baldwin (Eds.), *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945* (pp. 93-115). Cambridge University Press.
- Heidelberger, M. (2004). *Nature from within*. MIT Press.
- Herzog, P. (1988). The myth of Freud as Anti-philosopher. In P. E. Stepanisky (Ed.), *Freud, appraisals and reappraisals*. Routledge.
- Leahey, T. H. (2018). *A history of psychology: From antiquity to modernity* (8th ed.). Routledge.
- Leary, D. E. (1982). Immanuel Kant and the development of modern psychology. In W. R. Woodward & M. G. Ash (Eds.), *The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought* (pp. 17-42). Praeger.
- Makari, G. J. (1991). "German philosophy, Freud, and the riddle of the woman". *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 39(1), 183-213.
- McGrath, W. J., & Freud, S. (1986). *Freud's discovery of psychoanalysis: The politics of hysteria*. Cornell University Press.
- Simms, E. (2005). "Goethe, Husserl, and the crisis of the European sciences". *Janus Head*, 8(1), 160-172.
- Smith, D. (1999). *Freud's philosophy of the unconscious*. Springer Science & Business Media.

چرخش فرویدی: ... (سید مهدیار رحیمی و محمدحسین وفائیان) ۲۳۷

Textor, M. (2021). *The disappearance of the soul and the turn against metaphysics: Austrian philosophy 1874-1918*. Oxford University Press.

Tran The, J., Magistretti, P., & Ansermet, F. (2018). "The epistemological foundations of Freud's energetics model". *Frontiers in Psychology*, 9, 1861.

Van de Vijver, G., & Geerdyn, F. (2002). *The pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud*. Karnac.

Whyte, L. L. (1962). *The unconscious before Freud*. Anchor Books.

Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (D. Savage, Trans.). Yale University Press.

اظهري، محبوبه و صلاحی مقدم، سهیلا. (۱۳۹۱). تحلیل روان کاوانه شخصیت‌های رمان سمفونی مردگان براساس آموزه‌های زیگموند فروید و شاگردانش. *ادبیات پارسی معاصر*، شماره ۲(۴).
بوتی، ریچارد. (۱۴۰۰). فروید در مقام فیلسوف: *فراروان‌شناسی پس از لاکان*، ترجمه سهیل سمی، تهران، ققنوس.

رودینسکو، الیزابت. (۱۴۰۱). *فروید در زمانه خودش و ما*، ترجمه گلناز ملک، تهران، نشر خوب.
روزبه، محمدرضا و دانیاری، کیانوش. (۱۳۹۳). تحلیلی روانشناسانه از داستان سیاوش بر مبنای الگوی ساختار ذهن فروید. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، سال دهم، شماره ۳۴.
زوپانچیچ، آلنکا. (۱۳۹۷). *چرا روان‌کاوی؟ سه مداخله*، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، نشر بان.
سالمن، رابرت سی. (۱۳۹۷). *فلسفه قاره‌ای، طلوع و افول خود*، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، تهران، سمت.

فروید، زیگموند. (۱۳۸۲). «ضمیر ناخودآگاه»، ترجمه شهریار وقفی‌پور، مجله ارغنون، شماره ۲۱ (۱۳۳-۱۵۲).

فروید، زیگموند. (۱۳۹۷). *پنج نوشتار درباره تکنیک درمان روان‌کاوانه*، ترجمه محمد مبشری، تهران: نیلوفر.

فروید، زیگموند. (۱۳۹۹). «آن‌سوی اصل لذت»، سخن سیاوشان، تابستان و پاییز ۱۳۹۹، شماره ۹ (۵۹-۱۱). ترجمه محمد مبشری.

فروید، زیگموند. (۱۴۰۱). *زندگی‌نامه خودنوشت*. ترجمه علی‌رضا طهماسب، تهران: بینش نو.
کاتینگم، جان. (۱۴۰۰). *عقل‌گرایان*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر سمت.
کوفمان، والتر (۱۳۹۸)، *کشف ذهن: گوته، کانت و هگل*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: چشمه.
گلیمور، کلارک. (۱۳۹۸). «انسان‌نماهای فروید» در *جستارهایی درباره فروید* (ویراستار: جروم نوی). ترجمه سارا اسکندری، تهران، نشر ثالث.