



اسطوره با تخیل و کارکردهای ذهن بشر پیوند دارد/ اسطوره و منطق

اسطوره پیوندی بیواسطه با تخیل و کارکردهای ذهن بشر دارد، بدین ترتیب می توان امیدوار بود که با شناسایی جهان شمولهای ذهن و روان به شناختی عمیقتر از فرهنگهای دور از دسترس اما دارای تجربه مشترک بشری برسیم.

اسطوره پیوندی بیواسطه با تخیل و کارکردهای ذهن بشر دارد، بدین ترتیب می توان امیدوار بود که با شناسایی جهان شمولهای ذهن و روان به شناختی عمیقتر از فرهنگهای دور از دسترس اما دارای تجربه مشترک بشری برسیم. به گزارش خبرگزاری مهر، اسطوره منطق عنوان مقاله ای از نویل مِری است که به همت ناتالی چوبینه به فارسی ترجمه شده و در سایت انسان شناسی و فرهنگ منتشر شده است که شما را به مطالعه متن آن دعوت می کنیم.

در بخش نخست این مطلب، دیدیم که دست یافتن به محتوای ذهن و اندیشه مردمان باستان امری است محال، چون برای کسب اطلاع درمورد آن منبعی در اختیار نداریم جز بخشی شاید بسیار اندک از فرآورده های فرهنگی تولیدشده با استفاده از آن محتوا. فرآورده های پیش روی ما، مثلن یک لنگه پای تقدیمی یا یک گلدان آتنی که روی آن تصویر موجودی بالدار نقش بسته، هرچند زمینه ای غنی و گسترده برای ژرف اندیشی و گمانه زنی به دست می دهند اما، مثلا به نسبت سفال همان گلدان که قابل تجزیه و تحلیل آزمایشگاهی است، واقعیت های بسیار کمتری درمورد چند و چون پیدایش و سرگذشت خود در اختیار می گذارند. نوشته های گذشتگان درباره این گونه فرآورده ها نیز، با تمام مزیت هایی که در خود دارند، اغلب بیش از آن که روشنگر باشند بحث انگیز از آب درمی آیند.

از سوی دیگر، ما برای دست یابی به شناخت دقیقی از آن فرهنگ ها، در راستای بهره هایی که از بررسی آنها برای آگاهی از روندها و فرآیندهای زیستن در جهان هستی می گیریم، به آن محتوا نیاز داریم. یکی از راه های تحقق پذیر برای دست یابی به چنین محتوایی، استفاده از جهان شمول هاست: خصوصیت های نوع بشر، اندیشه ها و باورهایی که بتوان ثابت کرد بین همه انسان ها، ورای مرزهای زمان و مکان، مشترک هستند. نویل مِری برای یافتن این جهان شمول ها به سراغ دو منبع اسطوره و منطق می رود. دو مؤلفه بنیانی برای تمامی فرهنگ های بشری. در بحث پیشین، مِری نشان داد که اسطوره برای شناسایی جهان شمول های فرهنگ بشر منبعی بهتر و کارآمدتر از منطق به شمار می آید، چرا که می تواند، در سطحی گسترده تر از منطق، فراتر از چارچوب های قانونمندی و به گستردگی تخیل عمل کند. اسطوره پیوندی بی واسطه تر با تخیل و کارکردهای ذهن بشر دارد، بدین ترتیب می توان امیدوار بود که با شناسایی جهان شمول های ذهن و روان به شناختی عمیق تر از فرهنگ های دور از دسترس اما دارای جنبه هایی مشترک از تجربه بشری برسیم. در این بخش، کارکردهای روان شناختی ای مورد بررسی قرار می گیرند که از یک سو در پدید آوردن اسطوره ها نقش عمده دارند و از سوی دیگر حضور فعال آنها در ذهن و اندیشه همه انسان ها را می توان ردیابی و مشاهده کرد.

ناخودآگاه بشر

شاید معروف ترین رویکرد «علمی» در زمینه بحث حاضر روش تحلیل فروید در روانکاوی باشد. هرچند که جایگاه آن در مقام «علم» و نه (آن طور که منتقدانش استدلال می کنند) عرفان یا عقیده، همچنان بحث انگیز است. نفوذ اندیشه های فروید را نمی توان نادیده گرفت، هرچند این نفوذ در حوزه های ادبیات و مطالعات فرهنگی و صفحه های «شما بگویند چه کنم» بیشتر خودنمایی می کند تا در عرصه پزشکی و درمان. عناصر کلیدی نظریه های فروید، مثل «سرکوب» و «فراکنی»، اکنون کاربری همگانی پیدا کرده و «زبان غالب برای صحبت از شخصیت و روابط آدم ها» شده اند (Gellner ۱۹۸۵)؛ شاید همین موفقیت ها دلیل خوشنونی باشد که عده ای از منتقدان در حمله به روانکاوی تحلیلی به کار می برند.

فروید هیچ کشف هوشمندانه و بنیان سازی نکرد. فقط نوعی علم مثلنی بفرنج به وجود آورد که باید آن را یکی از آن دیوانه بازی های بزرگ تمدن غربی دانست. او برای درست کردن این علم مثلنی به خصوص، یک سبک روشنفکری خودمدارانه و ضدتجربی ایجاد کرد که بی اندازه در بروز بیماری های روشنفکری زمانه ما نقش داشته است. نظام نظری ابداعی، عادت های فکری و کل نگرش او نسبت به پژوهش علمی اکنون دیگر همگی از عرصه هر گونه روش تحقیق پاسخگویی کنار گذاشته شده و هیچ رویکرد روشنفکرانه ای که آن را مبنا قرار دهد دوام چندانی نخواهد یافت. تازه احتمال این که مسائل نفسانی ذات بشر که خود فروید فکر می کرد به آنها تسلط دارد با این روش حل شوند، از این هم کمتر است (Webster ۱۹۹۵: ۴۳۸).

مشکل بالا با روانکاوی در مطالعه هر فرآیند فکری بشر که دست به آن بزنیم، پیش می آید: چون به چیزی که در ذهن فرد می گذرد دسترسی مستقیم نداریم، ناچاریم به گفته هایش تکیه کنیم و یکی از پیش نیازهای کلیدی نظریه فروید اشراف به این واقعیت است که آدم ها در واقع از همه چیزهایی که در ذهن شان می گذرد آگاه نیستند، پس نمی توان هرچه را که می گویند به همان صورت قبول کرد. روانکاوی فرضیه ای درباره زیرساخت های تعیین کننده رفتار بشر ارائه می دهد که قابل رد یا اثبات نیست و فقط می توان قضاوتی کم و بیش معتبر از آن به عمل آورد اما، همان طور که خود فروید تصدیق کرده، از آن جا که نظریه مزبور تفسیری تازه و خودسرانه از رفتار انسان به دست می دهد، احتمال قضاوت نامعتبر درمورد آن نسبتن زیاد است.

من به شما نشان می دهم کل روند آموزش شما تا امروز و مجموعه عادت های فکری تان چگونه شما را به مخالفتی ناگزیر با

روانکاوی می‌کشاند، و چقدر باید با خودتان مبارزه کنید تا به این مخالفت غریزی در درون خود فائق شوید (Freud ۱۹۷۳: ۴۰). از این گذشته، درمان در روانکاوی، چون متکی به واداشتن بیمار به صحبت از خصوصی‌ترین جزئیات زندگی روحی روانی خویش است، باید در خلوت انجام شود؛ بنابراین روال کار قابل مشاهده نیست بلکه فقط می‌توان آن را تجربه کرد، یا اگر روانکاو سرگذشت موردی آن را (البته با رعایت رازداری درمورد هویت) منتشر کرد مطلب را خواند - «آشنایی با روانکاوی، به معنای مطلق کلمه فقط از راه گفت و شنود میسر می‌شود» (Freud ۱۹۷۳: ۴۳). اما یک مورد هست که مقوله رازداری شامل حالش نمی‌شود:

آدم روانکاوی را از روی خودش یاد می‌گیرد، با بررسی شخصیت فردی خودش... تعداد خیلی زیادی پدیده روانی بسیار آشنا و مشترک وجود دارند که، با کمی یادگیری فوت و فن کار، می‌توانند موضوع تحلیل روانی روی خود قرار بگیرند. بدین ترتیب حس مطلوب تمایل به واقع‌بینی در این گونه فرآیندها و تحلیل آنها و تصحیح دیدگاه‌ها کسب می‌شود (Freud ۱۹۷۳: ۴۴). فروید مجموعه‌ای از مثال‌های مختلف ارائه می‌دهد تا پرده از وجود «ناخودآگاه» بردارد: منطقه‌ای از ذهن که دسترسی مستقیم به آن نداریم؛ در «نسخه فرویدی» مورد نظر او فکرهای ناخودآگاه یا پنهان به صورت تصادفی بیان می‌شوند. مدیر یک شرکت که به جای اعلام شروع جلسه ختم آن را اعلام می‌کند، یا عاشق ناکامی که هرچند مدام در زندگی روزمره با رقیب برخورد دارد هیچ‌وقت اسم او یادش نمی‌ماند. بدین ترتیب وسوسه می‌شویم که قبول کنیم شاید آرزوها و احساس‌هایی در ما باشند که خودمان از وجود آنها خبر نداریم و ممکن است یکسر خلاف خواست‌ها و فکرهای آگاهانه ما عمل کنند. فروید سپس این ایده را بسط می‌دهد: ضمیر ناخودآگاه در حقیقت دربردارنده تمامی آرزوها و اندیشه‌های «سرکوب‌شده» است، که از بخش آگاه ذهن ما طرد شده‌اند چون نمی‌خواستیم وجود چنین احساس‌هایی در درون‌مان را بپذیریم. مهم‌تر از همه، خواست‌های مزبور از جنس میل شهوانی هستند که هم یکی از بنیانی‌ترین غریزه‌های بشر است و هم جامعه قوانین سفت و سختی برای ابرازهای پذیرفتنی میل جنسی وضع می‌کند؛ مهم‌تر این که خواست‌های جنسی سرکوب‌شده آنهایی هستند که ما نسبت به والد جنس مخالف داشته‌ایم (و آمیخته با احساس کینه و همچشمی نسبت به والد همجنس). از آن‌جا که بیشتر آدم‌ها در نخستین سال‌های شکل‌گیری شخصیت خود این رابطه ابتدایی را تجربه می‌کنند، خواست‌های زناکارانه سخت‌ترین منع‌ها را یدک می‌کشند.

یک تمرین خوب این که با خودمان صداقت کامل داشته باشیم. یکی از ایده‌های معتبر درمورد همگان در همین حال به ذهن من رسید. متوجه شدم خود من هم دچار [پدیده] عشق‌ورزی به مادر و حسادت به پدر هستم، و حال این را یک رخداد جهان‌شمول در سال‌های نخست کودکی می‌دانم (نامه به ویلهلم فلیس، ۱۵ اکتبر ۱۸۹۷).

تأیید وجود این گونه خواست‌ها، حتا در دل خود، هرگز امکان‌پذیر نیست؛ آنها باید سرکوب شوند. با این حال، سرکوب همیشه با موفقیت کامل انجام نمی‌گیرد. ضمیر ناخودآگاه مدام در تلاش است تا راهی برای ابراز وجود پیدا کند؛ این ابراز می‌تواند به لباس خواب و رویا و یا لغزش‌های زبانی دربیاید، اما اگر کشمکش بین عواطف سرکوفته و بخش آگاه ذهن از حد معینی شدیدتر شود منجر به اختلال عصبی و آسیب روانی خواهد شد. هدف روانکاوی این است که با کمک به بیمار در شناسایی دقیق مشکل این کشمکش را برطرف کند تا احساس‌های سرکوب‌شده آشکار شوند و راهی برای کنار آمدن با آنها پیدا شود؛ حکم کلیشه‌یی این که «بگو پدرت چه جور آدمی بود [تا بگویم تو چه جور آدمی هستی]». البته درمان کامل هرگز شدنی نیست؛ همه آدم‌ها کم و بیش درصدی اختلال عصبی را دارند، چون همگی ما خواست‌هایی در دل داریم که نمی‌توانیم به زبان بیاوریم. فقط امید می‌رود که خودشناسی بتواند، به موقع خود، دست کم بخشی از علایم آزاردهنده را از میان بردارد.

بحث در این جا بر سر میزان موفقیت روانکاوی به عنوان یک روش درمانی نیست؛ بلکه می‌خواهیم ببینیم آیا آرای فروید می‌تواند روش تمرین‌بخشی برای شناسایی جنبه‌های گوناگون تفکر باستان ارائه دهند یا نه. ادعای او این است که این آرا اعتباری جهان‌شمول دارند و درمورد همه انسان‌ها صدق می‌کنند؛ بنابراین انتظار داریم همین الگوهای سرکوب و عصبیت را در جامعه‌های گذشته نیز مشاهده کنیم. محتوای ضمیر ناخودآگاه این که چه چیزهایی سرکوب شده‌اند احتمالاً به این دلیل که فرهنگ‌های مختلف پنداشت‌های متفاوتی از خواست‌های پذیرفتنی و ناپذیرفتنی دارند، در هر مورد فرق می‌کند. اما فروید تا حد زیادی بر جهان‌شمولی منع‌های علیه زناي محارم و پدرکشی تأکید داشت: هم یونانیان باستان و هم اروپاییان امروز، اگر نگوییم همه‌ی دنیا، «عقدی ادیپ» را دارند.

آرای فروید را به سه روش می‌توان درمورد فرهنگ‌های باستان به کار برد. نخست، می‌توان تحلیلی از شخصیت‌های باستانی به عمل آورد تا بدین وسیله کنش‌ها و انگیزه‌های آنان بهتر شناسایی و درک شود: برای مثال، رفتار نرون به عنوان یک امپراتور هوس‌باز و دمدمی مزاج چه پیوندهایی با رابطه پیچیده و پر فراز و نشیب او و مادرش داشت؟ حقیقت این که در این رابطه گزارش‌های فرویدی مفصل به آن شکل چندان زیاد نیست، اما گمان کلی‌تر این است که رابطه‌ها و تجربه‌های کودکی که شخصیت فرد در بزرگسالی را تشکیل می‌دهند در شرح حال همه فرمانروایان باستان یافت می‌شوند. بارزترین مشکل در این رابطه مسئله شواهد است. روانکاوی معمولاً به ساعت‌ها صحبت با درمان‌جو درباره خاطره‌ها و احساسات او نیاز دارد و نمی‌تواند به گزارش‌های تاریخ‌نویسان با آن موضع‌گیری‌های سفت و سخت‌شان تکیه کند. پاره‌ای از اطلاعات مربوط به کودکی این چهره‌ها در منابع دست اول به ثبت رسیده، اما به نظر می‌رسد رویدادها گزینشی ثبت شده‌اند چون به جای مطرح کردن نکته‌های اساسی در شکل‌گیری شخصیت چهره مورد بحث، چند و چون کردار او را به نمایش می‌گذارند (که طبق فرض زندگی‌نامه‌نویسان باستان کم و بیش از همان هنگام تولد شکل نهایی خود را گرفته است). آرای باستانی درباره اهمیت خواب و رویا یکسر با تفسیر فرویدی رویا فرق می‌کند، به همین خاطر نوع اطلاعاتی که در زندگی‌نامه‌ها یا شرح رویاها به ثبت می‌رسند

فقط درمورد درشت‌بافت‌ترین تفسیرها از پشتیبانی روانکاو بر خوردار می‌شوند. روی هم رفته، تأثیر اصلی یک رویکرد بدل فرویدی این است که نشان دهد آدم‌های عهد باستان درست مثل خود ما (یا مشاهیر زمان ما) بودند و وحشت‌های کودکی را به دنبال می‌کشیدند و از این قبیل. این رویکرد شاید به گذشته چهره‌ای «انسانی»، و البته بسیار مردم‌پسند، ببخشد، اما این که آیا اطلاعی درباره عهد باستان به دست می‌دهد یا نه جای بحث دارد.

دومین کاربری آرای فروید در روش تحلیل «فرآورده‌های فرهنگی» به گسترده‌ترین معنای کلمه است. اسطوره‌ها را می‌توان با رویاها همانند کرد، از این لحاظ که هردو قالب‌های به بیان درآوردن محتویات ضمیر ناخودآگاه به روش «نظارت از دور» هستند: از آن‌جا که «چیزی جز» داستان نیستند، به ما امکان می‌دهند وجود تمایل به زنا با محارم، پدرکشی، آدمخواری و مانند این‌ها را تصدیق کنیم و به منع چنین تمایل‌هایی در جامعه قوت ببخشیم بدون این‌که مستقیم با این واقعیت رودرو شویم که چنین تمایل‌هایی در درون خودمان هستند. در این صورت است که می‌توان اسطوره‌ها را به چشم این گونه کارکردهای روان‌شناختی مطالعه کرد و نیز آنها را منبع اطلاع درباره محتوای ناخودآگاه مردمان باستان دانست. همین روش تفسیر به ادبیات هم می‌خورد؛ تصور بر این است که هنرمندان خلاق بهتر به ضمیر ناخودآگاه خود دسترسی دارند و قادر اند محتوای آن را به شکلی درآوردند که هم مایه لذت دیگران شود و هم به‌طور نیابتی به تمایل‌های سرکوب‌شده‌شان میدان بدهد.

مردی که یک هنرمند واقعی باشد... بلد است طوری روی خواب و خیال‌های خود کار کند که خصوصی‌ترین گوشه کناره‌شان از پرده بیرون بیفتد و غریبه‌ها را به وحشت و دلزدگی بیندازد، و امکان شریک شدن در لذت آنها نصیب دیگران شود. این را هم می‌داند که چه رنگ و بویی به آنها ببخشد تا به همین راحتی‌ها اصل و ریشه خود در منابع ممنوعه را لو ندهند. از این گذشته، او از این قدرت اسرارآمیز برخوردار است که برخی مواد را آن‌قدر تراش دهد تا تندبسی وفادار به تخیل او شکل بگیرد؛ علاوه بر این‌ها، می‌تواند فریاد بلند لذت را چنان به این بازنمود خیال ناخودآگاه خود پیوند بزند که سرکوب‌ها، دست کم در حال حاضر، سنگینی‌شان را از دست بدهند و بار خاطر را سبک کنند (Freud ۱۹۷۳: ۴۲۳-۴).

مثال کلاسیک این مقوله طبعن ادیبوس شهریار سُقکلیس است. برهان فروید این بود که نظریه‌هایش چگونگی اعمال قدرت ادبیات، به ویژه ادبیات والا، را نشان می‌دهند: «بعید است تصادف محض باشد که سه اثر از شاهکارهای ادبیات کل تاریخ ادیبوس شهریار سُقکلیس، هملت شکسپیر و برادران کارامازُف داستایفسکی سراسر به یک موضوع می‌پردازند: پدرکشی» (Freud ۱۹۸۵b: ۴۵۳-۴).

آخرین جنبه کاربری آرای فروید نظریه کلی او درباره تمدن و جامعه است (Freud ۱۹۸۵a). استدلال او این است که انسان، از یک سو، حیوانی اجتماعی است: ما نیاز داریم با دیگران وارد رابطه شویم تا بتوانیم دست کم بخشی از تمایل‌های خود را برآورده سازیم، و نیاز به غذا، سرپناه، حفاظت در برابر بلایای طبیعی و مانند این‌ها را برطرف کنیم. از سوی دیگر، لازمه عضویت در جامعه مهار زدن به تمایل‌ها و غریزه‌های فردی است: تمدن نفی و سرکوب این‌ها را می‌طلبد، و هرچه پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر باشد سرکوب را بیشتر می‌خواهد.

نکته جالب توجه این‌که انسان‌ها با این که در انزوا چندان دوام نمی‌آورند، اما ناچارند بار سنگین فداکاری‌هایی را به دوش بکشند که تمدن برای تحقق بخشیدن به یک زندگی جمعی از آنها توقع دارد. در این حال باید از تمدن در برابر نهادهای فردی، و قواعد و قوانین آنها، دفاع کرد و برای ادای این تکلیف‌دستورهایی هدفمند لازم است (Freud ۱۹۸۵a: ۱۸۴).

شاید بتوان نمایش‌های تراژدی در آتن را از این منظر و به شکل نوعی «سوپاپ اطمینان» برای سرکوب و ابزاری در خدمت تلقین هنجارهای اجتماعی دید، ولی بارزترین نمونه در دین یافت می‌شود. دین را منبع آرامش و اطمینان قلبی می‌دانند، وابستگی کودک به پدر (در دو مقام حفاظت‌گر و قانون‌گذار) جای خود را به توکل بر صورت‌های پدران قادر مطلق می‌دهد؛ ایزدان «باید وحشت‌های طبیعی را دفع کنند، انسان را با بی‌رحمی تقدیر، به ویژه در لباس مرگ، آشتی دهند، و به آنها آمادگی و توان تحمل رنج‌هایی را بدهند که زندگی اشتراکی در تمدن به بشر تحمیل می‌کند» (Freud ۱۹۸۵a: ۱۹۷).

یک اعتراض بدیهی به آرای فروید این است که از قرار معلوم تفاوت‌های بارز فرهنگی در آنها نادیده گرفته شده‌اند: همه دین‌ها در تفسیر با یک چوب رانده شده‌اند (که اساس آن الگوی یهودی مسیحی تأکید بر یک الوهیت واحد و مذكر است)، «تمدن» به مجردترین معنای کلمه به کار رفته، و اساطیر و ادبیات همگی آشکارکننده معضله‌های عصبی جهان‌شمول در نظر گرفته شده‌اند که تقریباً سراپا رنگمایه تمایل جنسی دارند. خود فروید به پاره‌ای از محدودیت‌ها و محدودنگری‌های رویکرد خود اشاره می‌کند؛ در بحث نمادپردازی جنسی، «گاه یک سیگاربرگ فقط یک سیگاربرگ نیست».

اندیشه‌های دینی که در بالا خلاصه شده‌اند بی‌تردید روند رشدی طولانی را پشت سر گذاشته‌اند و تمدن‌های گوناگون در مرحله‌های مختلف بستگی‌های گوناگونی به آنها پیدا کرده‌اند. من تنها یکی از این مرحله‌ها را مشخص کردم که کم و بیش به آن شکل و قالب از تمدن که در نهایت مورد پذیرش تمدن مسیحی و سفیدپوست امروز ماست گره خورده است. به راحتی می‌توان دید که تمام اجزای این تصویر با دقت و همانندی یکسان به هم نیپیوسته‌اند، همه پرسش‌هایی که پاسخ می‌طلبد پاسخ نگرفته‌اند، و مشکل می‌توان تضاد تجربه زندگی روزمره با این همه را ندیده گرفت (Freud ۱۹۸۵a: ۱۹۹).

حتا موافقان رویکردهای روان‌شناختی نیز روی هم رفته قبول دارند که با برخی اسطوره‌ها و آثار ادبی راحت‌تر از بقیه می‌توانند کار کنند هرچند شکی نیست که نپذیرفتن آرای فروید شاید فقط بازتاب بی‌میلی ما به تصدیق وجود تمایل‌های سرکوب‌شده خودمان باشد. اما خصوصیت‌های تحلیل او قانع‌کننده به نظر برسند یا نه، فرضیه پایه او درباره نقش ضمیر ناخودآگاه و بقایای گذشته (گذشته فردی یا جمعی) در شکل‌گیری افکار و رفتار انسان، و در نتیجه فرهنگ و جامعه بشری، راهگشای پرسش‌هایی

است که توجه جدی می‌طلبند.

جانورخویی انسان

فروید رفتار انسان را در قالب چند شاخصه ناخودآگاه، فرا-خود (سوپرایگو)، و جز این‌ها تفسیر می‌کند که وجودشان قابل اثبات نیست بلکه از روی رفتارهای آدمی استنباط می‌شوند. علم نظری معروف به «جامعه‌شناسی زیستی» می‌گوید که این شاخصه‌ها به درد نمی‌خورند، و در حقیقت از بیخ و بن زاییده تخیل هستند: علت هر یک از رفتارهای آدمی را می‌توان به راحتی در زیست‌شناسی پیدا کرد. انسان هم نوعی حیوان است و بنابراین تابع غریزه‌ها و واکنش‌های زیست‌شناختی پایه: نیاز به غذا و سرپناه، گرایش به تولیدمثل، غریزه واکنشی «جنگ یا گریز» در برابر خطر. انسان‌ها شاید به نسبت بیشتر جانوران ابزارهای بسیار پیشرفته‌تری برای برآوردن نیازها و به انجام رساندن تولیدمثل درست کرده باشند، اما انگیزه زیربنایی همان است که بود، غریزه‌هایی که مایه بقا و تکامل گونه‌های مختلف جانوری می‌شوند.

اگر مغز دستگاهی شامل ده میلیارد سلول عصبی است و کارکرد ذهن را می‌توان کم و بیش به صورت فعالیت جمعی تعداد قابل شماری از واکنش‌های شیمیایی و الکتریکی توضیح داد، پس مرزهایی هستند که افق دید بشر را محدود می‌کنند. ما موجوداتی زیست‌شناختی هستیم و روح‌مان نمی‌تواند از حصار تن بگریزد (Wilson ۱۹۷۸: ۱).

تکامل انسان و عنتر (baboon) بر اثر انتخاب طبیعی صورت گرفته است. با نگاهی به نحوه عملکرد انتخاب طبیعی می‌توان دید که حاصل این روند نشان از این دارد که هر موجودی بر اثر انتخاب طبیعی تکامل یافته باشد لاجرم موجودی خودخواه است. پس انتظار داریم وقتی برمی‌گردیم و نگاهی به رفتار عنترها، انسان‌ها، و سایر موجودات زنده می‌اندازیم همه را خودخواهانه ببینیم. اما اگر ببینیم توقع ما بی‌جا بوده، اگر مشاهده کنیم رفتار انسان‌ها در حقیقت خیلی هم نوع‌دوستانه است، آن‌گاه با مسئله‌ای گیج‌کننده روبه‌رو خواهیم بود، مسئله‌ای که باید روشن شود (Dawkins ۱۹۷۶: ۴).

در این دیدگاه، نه تنها رفتار آدم‌ها بلکه قالب و کارکرد عرف‌های اجتماعی نیز با ارجاع به الزام‌های زیست‌شناختی علت‌یابی می‌شوند؛ از آن‌جا که این عرف‌ها به دست موجوداتی زیر حاکمیت الزام‌های تکامل ایجاد شده‌اند، باید انتظار داشت به یک معنا حالت «انطباقی» داشته باشند و به سود بقای این گونه‌ی جانوری یا، طبق استدلال داوکینز، بقای ژن، رمزگان ژنتیکی مشترک بین خویشاوندان نزدیک عمل کنند. حتی پدیده‌ای مانند ایثار (فداکاری حتا در حد گذشتن از جان به خاطر دیگری)، که ظاهر با انگاشت خشن «داروینیسیم اجتماعی» از طبیعت به مثابه جدال مرگ و زندگی - هرکسی برای خود - در تضاد است، می‌تواند به صورت مصلحت‌اندیشی در راستای دست‌یابی به بیشترین فرصت‌های بقای گونه خود توجیه شود. سایر عرف‌های اجتماعی، مثل تقسیم کار بر اساس جنسیت، غریزه مادری، خشونت مردانه و بی‌بندوباری و حتا دعوای بین پدر و مادر و فرزندان را نیز به راحتی می‌توان بر اساس همین الگو تحلیل کرد. انسان‌ها نیز مثل بقیه موجودات زنده در حقیقت چیزی نیستند جز دستگاه‌هایی در خدمت بقای ژنتیکی.

جامعه‌شناسی زیستی تصویر تازه و متفاوتی از نهادهایی مانند زناشویی و خانواده به دست می‌دهد. در تاریخ باستان، می‌شد پافشاری آتنی‌ها به ماندن زن در خانه را به تدبیر مرد برای اطمینان از این که فرزندان تنی خود و نه فرزندان از ژن مردی دیگر را پرورش می‌دهد، تعبیر کرد. تصمیم‌گیری درمورد تنظیم خانواده بر مبنای برقراری تعادل بین نگهداری از فرزندان موجود و داشتن فرزند بیشتر انجام می‌شد؛ عملکرد بزرگان رومی در محدود کردن میزان زاد و ولد با هدف جلوگیری از تقسیم دارایی‌ها بین افراد متعدد به لحاظ سیاسی موفقیتی به دنبال نداشت، چون بسیاری از خانواده‌ها در تولید یک وارث پسر ناکام می‌ماندند، اما می‌توانست با بالا بردن منابع در دسترس برای تقویت کودکانی که زنده می‌ماندند به بقای برخی ژن‌ها کمک کند. البته ناگفته نماند که استفاده از واژه‌هایی مانند «تدبیر» و «سیاست» را نباید القاگر معنای تصمیم‌گیری آگاهانه یا برنامه‌ریزی تلقی کرد؛ داوکینز به صراحت توضیح می‌دهد که منظور او از «ژن خودخواه» استعاری است، استعاره‌ای برای درک این مطلب که چطور رفتارهای مختلف به سود بقای ژنتیکی کار می‌کنند. در عوض، پیدایش کاربست‌هایی مثل خانه‌نشین کردن زنان آتنی را می‌توان حاصل فرآیندهای طبیعی دید: انتخاب طبیعی به سود افرادی از آب درمی‌آید که پیشاپیش قصد انجام حرکت یا کنشی خاص (مثل حبس کردن همسر) را داشته باشند، بدین‌ترتیب خصیصه‌های آنان در جامعه تثبیت می‌شود در حالی که زنجیره‌های ژنتیکی نه چندان موفق رو به نابودی می‌روند.

دعوی جامعه‌شناسی زیستی برای شناخته شدن به عنوان یک رشته «علمی» از دعوی روانکاوی قوی‌تر است، چون به نظریه‌های تکامل و انتخاب طبیعی تکیه دارد که مَهر تأیید اکثریت گسترده دانشمندان حرفه‌یی را یدک می‌کشند. در این رشته نظریه تکامل یک حقیقت مطلق تلقی می‌شود - «اگر موجوداتی برتر از فضا به زمین سفر کنند، نخستین پرسش آنها، برای محک زدن سطح تمدن ما، این خواهد بود که "آیا تکامل این‌جا کشف شده یا نه؟" - نه (مثل ادعای فیلسوفان طبیعی) بهترین فرضیه موجود در حال حاضر برای توضیح و توجیه شواهدی که در دست ماست (Dawkins ۱۹۷۶: ۱). دعوای اصلی سر این است که آیا نتیجه‌گیری‌های جامعه‌شناسان زیستی از مشاهدات خود روی رفتار جانوران و حشرات اعتباری هم دارد که بخواهد درمورد انسان‌ها به کار گرفته شود. روشن است که به هیچ عنوان نمی‌توان ثابت کرد یک نوع رفتار به‌خصوص محدود کردن زنان در آتن، نمایش‌های جفت‌جویانه پرنده‌های بهشتی از الزام ژنتیکی سرچشمه می‌گیرد: حرف سر این است که زیست‌شناسی تکاملی قانع‌کننده‌ترین و به‌صرفه‌ترین علت رفتار را، بدون نیاز به مطرح کردن مفاهیمی متافیزیکی از قبیل فرا-خود، توضیح می‌دهد.

این استدلال در ظاهر بیشتر به درد توضیح همان مقوله مربوط به پرنده‌های بهشتی می‌خورد تا انسان؛ احساس ما این است که موجودات پیچیده‌تری هستیم، رفتارمان اختیاری و (اگر نه به تمامی، دست کم پیش از هرچیز) حاصل تصمیم‌های آگاهانه

است نه الزام‌های زیست‌شناختی، به علاوه ما (برخلاف جانوران) «فرهنگ» داریم.

در نیمه‌راه بین تمایل‌های غریزی‌ای که می‌توان به طبع آدمی نسبت داد و ساختارهای اجتماعی فرهنگ بشر یک بلاتکلیفی اساسی وجود دارد. انگیزه‌های انسانی همسان در قالب‌های فرهنگی گوناگون ظاهر می‌شوند و انگیزه‌های گوناگون در قالب‌های همسان. بین شخصیت جامعه و شخصیت انسان قاطعیت تغییرناپذیری وجود ندارد، و قطعیت‌گرایی زیست‌شناختی محلی از اعراب پیدا نمی‌کند. فرهنگ شرط اساسی رهایی نظم بشری از قید الزام‌های عاطفی یا انگیزشی است (Sahlins ۱۹۷۷: ۱۱).

دانشمندانی که در عرصه «جامعه‌شناسی زیستی» کار می‌کنند هرچند همه آنها برچسب «جامعه‌شناس زیستی» را قبول نمی‌کنند بر سر جایگاه «فرهنگ» با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برخی پافشاری می‌کنند که فرهنگ را هم می‌شود فقط با الگوهای زیست‌شناختی و به عنوان وسیله‌ای در خدمت افزایش فرصت‌های بقا برای گونه‌های مختلف زیستی یا ژن‌ها محک زد:

اگر تکامل مغز حاصل انتخاب طبیعی باشد، حتی قابلیت‌های مربوط به انتخاب قضاوت‌های زیبایی‌شناختی و باورهای دینی نیز باید از همان فرآیند مکانیکی سرچشمه بگیرند. یا باید انطباق‌های مستقیم با همان محیط‌های گذشته باشند که نیاکان انسان را تکامل بخشیده‌اند یا دست بالا باید ساختارهایی فرعی باشند که در جریان فعالیت‌های عمیق‌تر و کم‌پیدائری شکل گرفته‌اند که روزگاری به همان معنای خشک‌تر و زیست‌شناختی‌تر کلمه «انطباق‌پذیر» بوده‌اند (Wilson ۱۹۷۸: ۲)؛ مقایسه کنید با (Shermer ۱۹۹۷).

دین و اسطوره را می‌توان بر اساس این الگوها توضیح داد، به عنوان راه و روش معنا بخشیدن به جهانی که به بقای فرد کمک کرده شکارچی‌هایی که برای ایزدان خود قربانی می‌کردند تا در شکار گوزن موفقیت بیشتری نصیب‌شان شود یا ویژگی‌هایی که بر اثر تصادف ماندگار شده‌اند چون دست کم فرصت‌های بقای بشر را کاهش نمی‌دادند. اسطوره‌ی ادیپوس بازتاب‌دهنده برتری‌های زیست‌شناختی پرهیز از درون‌همسری است: «افرادی که دارای پس‌زمینه ژنتیکی منع پیوند خویشاوندی و پرهیز از زنا با محارم باشند ژن‌های بیشتری را به نسل بعدی انتقال می‌دهند» (Wilson ۱۹۷۸: ۳۸). چنین تفسیرهایی گذشته از این که اثبات درستی یا نادرستی‌شان غیرممکن است، توجه کاملی هم به محتوای باورهای این چنینی نشان نمی‌دهند؛ درست مثل این می‌ماند که بخواهیم به کمک مشاهده‌ی میزان تأثیر شهرت و ثروت یک موسیقی‌دان بر افزایش احتمال بازتولید دی این‌ای او پدیده‌ای به نام موتسارت یا حتی لید زپلین را ارزیابی کنیم. «زیست‌شناسی در عین این‌که شرط لازم و کافی پیدایش فرهنگ است، به همان اندازه و کفایت نیز [در این امر] بی‌اثر است: زیست‌شناسی هرگز نمی‌تواند خصوصیت‌های فرهنگی رفتار انسان یا شکل‌های مختلف بروز این خصوصیت‌ها در گروه‌های انسانی را به‌طور دقیق مشخص کند» (Sahlins ۱۹۷۷: xi).

یک رهیافت جالب دیگر، که از جانب ریچارد داوکینز پیشنهاد شده، به رسمیت شناختن فرهنگ در مقام عنصری جدا از طبیعت است هرچند نه به عنوان خصوصیتی منحصر به انسان، چرا که فرآیند انتقال فرهنگ را می‌توان در استفاده میمون‌ها از ابزار و آواز برخی پرندگان نیز مشاهده کرد. داوکینز استدلال می‌کند که فرهنگ جایگاه ویژه‌ای به انسان می‌بخشد و او را از سلطه قدرت مطلق زیست‌شناسی خارج می‌کند: «برای به دست آوردن شناختی از تکامل انسان امروز، باید ابتدا ژن را از مقام تنها بنیان اندیشه‌ها مان دربار تکامل خلع کنیم» (Dawkins ۱۹۷۶: ۲۰۵). فرهنگ قالبی دیگرگونه را برای تکامل مطرح می‌کند، که در آن انطباق انسان‌ها با محیط خود نه از راه جهش فیزیکی و انتخاب طبیعی بلکه از طریق انتقال و رشد اندیشه‌ها، مهارت‌ها و دانش صورت می‌گیرد، و خود اندیشه‌ها نیز به تکامل می‌رسند (که با رشد و تکامل علوم طبیعی قابل تطبیق است). نظریه تکامل روشی برای درک این فرآیند پیشنهاد می‌کند که عبارت است از تمرکز نه روی ژن بلکه روی «میم»:

نمونه‌های میم عبارت‌اند از نغمه‌ها، اندیشه‌ها، تکیه‌کلام‌ها، مدهای لباس، شکل و نقش ظرف‌ها یا ساختمان‌ها و رواق‌ها. اگر ژن‌ها در استخر ژن با جهش از بدنی به بدن دیگر از راه اسپرم یا تخمک پخش می‌شوند، میم‌ها نیز در استخر میم با جهش از مغزی به مغز دیگر از راه فرآیندی این کار را می‌کنند که نام آن را، به معنای گسترده کلمه، می‌توان تقلید گذاشت (Dawkins ۱۹۷۶: ۲۰۶).

اندیشه‌ها برای پخش و انتشار خود به واقع هیچ تلاشی نمی‌کنند («میم خودخواه» هم مثل «ژن خودخواه» یک استعاره است)؛ اما اندیشه‌هایی که به خوبی با محیط خود سازگار شده باشند به‌طور طبیعی بین جمعیت‌ها گسترش پیدا می‌کنند. مفهوم خدا را در نظر بگیرید. ما نمی‌دانیم این مفهوم چطور و از کجا سر از استخر میم درآورده. شاید بارها از «جهش» مستقل زاییده شده باشد. در هر صورت، واقعن خیلی قدیمی است. چگونه خود را تکثیر می‌کند؟ به وسیله کلام گفتاری و نوشتاری، با پشتوانه‌ای از عظمت موسیقی و عظمت هنر. چرا میزان ماندگاری آن این قدر بالا است؟ یادمان باشد که «میزان ماندگاری» در این جا نه به معنای ماندگاری یک ژن در استخر ژن‌ها، بلکه به معنای ماندگاری یک میم در استخر میم‌هاست. برای نمونه، [در پاسخ به] این پرسش که چه چیزی در مفهوم خدا وجود دارد که چنین پایداری و دوامی در محیط فرهنگی به آن می‌بخشد؟ [می‌توان گفت] میزان ماندگاری میم خدا در استخر میم حاصل جذابیت روان‌شناختی عظیم آن است. این میم به ظاهر پاسخی است پذیرفتنی برای پرسش‌های درونی آزاردهنده درباره هستی (Dawkins ۱۹۷۶: ۲۰۷).

وسيله انتشار میم‌ها بازتولید (تولید مثل) نیست بلکه ارتباط است: «اگر در فرهنگ جهانی مشارکت داشته باشید، یک فکر خوب عرضه کنید، یک نغمه بسازید، نوعی شمع و دلکوی جدید اختراع کنید، شعر بگویید، اثری که به وجود آورده‌اید ممکن است، دست نخورده، تا مدت‌ها بعد از متلاشی شدن ژن‌های شما در استخر عمومی باقی بماند» (Dawkins ۱۹۷۶: ۲۱۴). وظیفه میم‌ها فقط کمک به ماندگاری گونه‌های گیاهی و جانوری یا ژن‌ها نیست در برخی موارد، مثلن در مورد آرمان دینی

پرهیز از زناشویی یا نگرش به طبیعت به مثابه منبع بهره کشی، ممکن است درست خلاف آن عمل کنند بلکه معنا بخشیدن به هستی هم هست. نمی توان گفت چنین فکری این که آیا یک «میم» از میم ها دارای میزان ماندگاری بالا هست یا نه - تا چه حد به پدید آوردن یک رهیافت عملی برای کاوش در فرهنگ های باستان کمک می کند، ولی جهت گیری آن به خصوص در این راستا متمرکز است که با استفاده از نگاهی مسالمت آمیزتر نسبت به قابلیت زیست شناسی در علت یابی پدیده ها، مشاهده های زیست شناسانه را با دغدغه های انسان شناسانی مانند سالینز آشتی دهد.

یکی از دغدغه های مهم و اساسی سالینز در رابطه با زیست شناسی جامعه شناختی جنبه سیاسی این مقوله است. مشاهده های مربوط به «طبیعت» معمولن از «هست» به «باید باشد» حرکت می کنند؛ یکی از سنت های دیرپا در تفکر غربی (یا به زبان داوکینز، یکی از میم های پایدار و به شدت اکتساب پذیر) نگاه کردن به «طبیعت» به چشم موجودی است که به خودی خود درست و مطلوب است. روی همین اصل، زیست شناسی جامعه شناختی نه تنها می تواند ریشه های، مثلن، خشونت و بی بندوباری مردانه را در قالب الزام های زیست شناختی توجیه کند، بلکه به تلویح این طور القا می کند که چنین خصیصه هایی [در وجود مردان] طبیعی و بنابراین عذرپذیرفته هستند. حتا می گوید که جامعه ای که بخواهد چنین غریزه هایی را مهار کند «خلاف طبیعت» عمل کرده است. تفاوت های جنسیتی و نژادی به کمک استدلال از روی طبیعت منطقی و مجاز جلوه داده می شوند. نظام جدید سرمایه داری شکل طبیعی جامعه انسانی قلمداد می شود، چون بر مبنای رقابت آزاد و بقای مناسب ترین ها شکل می گیرد؛ دخالت دولت در بازار، رفاه اجتماعی، فعالیت های تأیید آمیز و مانند این ها همگی با برچسب خلاف طبیعت مردود و محکوم به شکست اعلام می شوند. یا بدتر از آن، موجب ترویج اصل بقای گزینه های نه چندان مناسب می شوند (برای بررسی کلی این مقوله نک. به Wilson ۱۹۷۷: ۷۱-۱۰۷).

البته این گونه اظهارنظرهای آشکارا عقیدتی به ندرت از دانشمندان برجسته ای مثل ادوارد ا. ویلسن سر می زند، اما دیدگاه های او می توان گفت که دست کم با این گونه بینش ها ناهمخوان نیستند: «علم شاید به همین زودی ها به پایه ی کندوکاو در خاستگاه و معنای اصلی ارزش های انسانی برسد، همان ارزش هایی که سرچشمه تمامی احکام اخلاقی و بخش بزرگی از کاربست سیاسی هستند» (Wilson ۱۹۷۸: ۵). «اگرچه پیشرفت بشر ممکن است حاصل بصیرت و اراده باشد، اما فقط دانش تجربی ای که طبیعت زیست شناختی ما با زحمت به دست آورده راهنمای بهترین گزینش ها در عرصه رقابت معیارهای پیشرفت خواهد بود» (Wilson ۱۹۷۸: ۷). این، به گفته ی سالینز، نوع جدید منفعت طلبی است، که بر پایه چند گمان مشکوک شکل گرفته است: رفتار حیوانی به خوی انسانی تعبیر شده مقوله هایی مانند «چندهمسری»، «بی بندوباری جنسی» و «همجنس بازی» را خوی طبیعی جلوه می دهد و نتیجه گیری ها نیز به همین سیاق درمورد رفتار انسانی روا دانسته شده و مثلن این طور القا می کنند که «بی بندوباری جنسی» خصلت «طبیعی» جنس مذکر است.

[از قرن هفدهم به این سو] خصلت های رقابتی و اکتسابی مرد غربی همخوان با طبیعت معرفی شده اند و به همین خاطر طبیعت به شکل و شمایل انسان طراحی شده و همین شمایل نیز، در مقابل، مرد غربی را توجیه کرده است. بازتاب چنین منطقی تحکیم زیربنای خصوصیت های کنش اجتماعی انسان، به شکلی که ما درک و دریافت می کنیم، در طبیعت است، و حاکمیت قوانین طبیعت بر برداشت ذهنی ما از کنش اجتماعی انسان. جامعه انسانی یک جامعه طبیعی است، بنابراین جامعه طبیعی هم به طرز غریبی شکل انسانی دارد (Sahlins ۱۹۷۷: ۹۳).

این پیام عقیدتی خصوصیت ذاتی رویکردهای زیست شناختی نسبت به رفتار انسانی نیست. بلکه بستگی به فرو ریختن مرز بین «هست» و «باید باشد»، و نیز این پیش فرض دارد که انسان ها چون جانور هستند پس چیزی جز جانور نیستند. به بیان دیگر، نقش «فرهنگ» به کلی بی اعتبار دانسته می شود. داوکینز رویکردی متفاوت دارد که دربردارنده دلالت های سیاسی یا بهتر بگوییم، اخلاقی متفاوت است: «ما تنها موجودات کره زمین هستیم که می توانیم علیه بیدادگری بازتولیدکنندگان خودخواه سر به طغیان برداریم» (Dawkins ۱۹۷۶: ۲۱۵).

قصد من این نیست که از نوعی نظام اخلاقی بر پایه نظریه تکامل دفاع کنم. می خواهم بگویم تکامل هر چیز چگونه صورت گرفته است. نمی گویم که ما انسان ها به لحاظ اخلاقی چگونه باید رفتار کنیم. روی این نکته تأکید دارم، چون می دانم ممکن است مردم حرفم را اشتباه برداشت کنند، آن هم عده ای بسیار زیاد که نمی توانند فرق بین حرفی از روی اعتقاد به چیزی که هست را با دفاع از چیزی که باید باشد تشخیص دهند. احساس خود من این است که جامعه انسانی اگر فقط بر مبنای قانون خودخواهی بی رویه و جهانی ژن ها شکل گرفته باشد جای بسیار مزخرفی برای زندگی خواهد بود. درحالی که بدبختانه، هر قدر هم غصه اش را بخوریم، نمی توان از حقیقت داشتن این حرف فرار کرد. کتاب حاضر قرار است بیش از هر چیز جالب توجه باشد، ولی اگر قرار است یک پیام اخلاقی از آن بیرون بکشید بهتر است این حرف ها را هشدار تلقی کنید. مراقب باشید که اگر شما هم، مثل من، آرزو دارید جامعه ای بسازید که آدم ها در آن با محبت و بزرگواری و به دور از خودخواهی در کنار یکدیگر در راستای خیر و صلاح همگانی کار کنند، نمی توانید توقع کمک زیادی از طبیعت به معنای زیست شناختی کلمه داشته باشید. بیا بید سعی کنیم بزرگواری و هم نوع دوستی را یاد همدیگر بدهیم، چون همگی خودخواه به دنیا آمده ایم (Dawkins ۱۹۷۶: ۳).

منابع

Dawkins, R., ۱۹۷۶, *The Selfish Gene*, Oxford

Freud, S., ۱۹۷۳, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Penguin Freud Library ۱), Harmondsworth, Middy

- .Freud, S., ۱۹۱۵a, *Civilization, Society and Religion* (Penguin Freud Library ۱۲), Harmondsworth, Middx
- .Freud, S., ۱۹۱۵b, *Art and Literature* (Penguin Freud Library ۱۴), Harmondsworth, Middx
- .Gellner, E., ۱۹۸۵, *The Psychoanalytical Movement, or, the Coming of Unreason*, London
- .Sahlins, M., ۱۹۷۷, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, London
- Shermer, M., ۱۹۹۷, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition and Other Confusions of Our Time*, New York
- .Webster, R., ۱۹۹۵, *Why Freud Was Wrong*, London
- Wilson, E.O., ۱۹۷۸, *On Human Nature*, Cambridge, MA