

روان و فرهنگ

فهرست مطالب

| | |
|-----|--|
| ۷ | دستخط اختصاصی نویسنده بر ترجمه فارسی |
| ۸ | پیش‌گفتار اختصاصی نویسنده بر ترجمه فارسی |
| ۱۱ | پیشگفتار |
| ۱۳ | ۱. روان‌کاوی، فرهنگ و ناخودآگاه فرهنگی |
| ۳۱ | ۲. اسارت مادری. مادری-زنانه در روان‌کاوی هند |
| ۴۸ | ۳. کار بالینی و تصورات فرهنگی |
| ۶۵ | ۴. رویارویی‌هایی از جنس روان‌کاوی: فروید، یونگ و هند |
| ۸۲ | ۵. روان‌کاوی و فرهنگ‌های غیر غربی |
| ۹۷ | ۶. آیا روان‌کاوی رشته‌ای معنوی نیز هست؟ |
| ۱۱۰ | منابع |
| ۱۱۵ | واژه‌نامه انگلیسی به فارسی |
| ۱۱۸ | واژه‌نامه فارسی به انگلیسی |

پیشگفتار

«نوزاد تنها فردی در خانواده است که گذشته‌ای ندارد. والدینش اما خیلی زود گذشته خود را به او می‌بخشند».

— رنه اشپیتس

مقالات برگزیده در این مجلد به رشته روان‌شناسی فرهنگی تعلق دارند که فرهنگ در بیشتر آنها هندو و روان‌شناسی در تمامی آنها روان‌کاوانه است. هرچند از اصطلاح روان‌شناسی فرهنگی بیش از ۳۰ سال قبل استفاده و آن را «تعامل بین فرد و جامعه و فرهنگش» تعریف کردم، در همین دو دهه است که روان‌شناسی فرهنگی به رشته‌ای زنده و مهیج بدل شده و خود را از رشته‌های مرتبط روان‌شناسی میان‌فرهنگی و قوم‌روان‌کاوی متمایز ساخته است. مورد اخیر کاربست روان‌کاوی برای داده‌های مردم‌شناسی است که اگر با دقت و حساسیت اعمال نشود به‌آسانی این حس را ایجاد می‌کند که مرد اروپایی طبقه متوسط را «هنجار»ی در نظر می‌گیرد که افراد جوامع غیر غربی چیزی جز انحراف از آن محسوب نمی‌شوند. بر این باورم که روان‌شناسی فرهنگی از این نظر که هم مدل‌ها و نظریه‌های روان‌کاوی را اعمال می‌کند و هم آن دسته از آنها را که روان‌کاوی جهان‌شمول می‌داند اما به‌لحاظ تاریخی و فرهنگی تنها درمورد تجربه غربی مدرن صادق و محدود بدان است در روان‌کاوی ایفای نقش می‌کند.

از نظر من، روان‌شناسی فرهنگی به تبیین آن بخش از جهان‌با‌زنمایی فرد می‌پردازد که براساس تعلق وی به یک گروه فرهنگی شکل می‌گیرد و مقایسه آن با با‌زنمایی‌های درونی افراد متعلق به دیگر گروه‌های فرهنگی آن را برجسته می‌سازد. روان‌شناسی فرهنگی در یک جهان چندفرهنگی فزاینده باید آگاه باشد که جهان درونی و فضایی که به اصطلاح «خود» اشغال می‌کند نه تنها متشکل از با‌زنمایی روانی حیات بدنی فرد و

روابط اصلی درون خانواده است بلکه بازنمایی‌های فرهنگ و نهادهای اجتماعی جامعه او را نیز شامل می‌شود. بنابراین «خود» نظامی از جهان‌های بازنمایی بازتابی-بازنمایی‌های فرهنگ، روابط اصلی خانواده و حیات بدنی-است که هریک دیگرانی را که مشترکاً در چرخه حیات تکامی می‌یابند غنا بخشیده، محدود ساخته و شکل می‌دهند. بازنگری در مفاهیم روان‌کاوانه خود، هویت و ذهنیت نشانگر این است که هیچ‌یک از این جهان‌های درونی تشکیل‌دهنده (بازنمایی بدن خانواده و فرهنگ) «اصلی» یا «ژرف‌تر» نیستند. پس نیازی به هیچ سلسله‌مراتبی از جنبه‌های روان یا تلاشی برای لایه‌بندی «باستان‌شناختی» جهان‌های درونی متفاوت وجود ندارد هرچند گاهی «خود» در این یا آن حالت بازنمایی تجربه می‌شود.

مقالات زیر که «محصول» سی سال اخیر است جدیداً برای این کتاب نگارش و ویرایش شده است. فصول ۱ تا ۵ منتخبی از مقالات منتشره در نشریات روان‌کاوی است. فصل ۶ یک سخنرانی جدید انتشارنیافته است.

۱. روان‌کاوی، فرهنگ و ناخودآگاه فرهنگی

بخش اعظم دانش ما در مورد چگونگی تجربه احساس، اندیشه و رفتار انسان برگرفته از زیرمجموعه کوچکی از جامعه انسانی است که روان‌شناسی به نام جانانان هایدت (۲۰۱۲) از آن با عنوان WEIRD یاد می‌کند که سرواژه غربی، تحصیل کرده، ساکن جوامع صنعتی، ثروتمند و دموکراتیک^۱ است. روان‌شناسان، جامعه‌شناسان، روان‌درمانگران و فیلسوفان نیز همچون موضوع مطالعات، اقدامات یا تأملات خود WEIRD هستند. همین گروه کوچک از افراد حاشیه‌ای هستند که هم روش کار و هم موضوع دانش روان‌کاوی معاصر را - که با بی‌فکری به سایر انسان‌ها تعمیم می‌دهیم - در اختیارمان قرار می‌دهد.

هایدت شکاف میان این دسته از افراد و دیگران را در مطالعه خود از مقوله اخلاقیات نشان می‌دهد. او در این مطالعه، با دوازده گروه از افراد طبقات اجتماعی مختلف در کشورهای مختلف مصاحبه کرد. در جریان این مطالعه، داستان‌های متفاوتی برای هریک از این مصاحبه‌شوندگان مطرح کرده و سپس از آنها پرسیده آیا مشکلی در نحوه رفتار شخصیت‌های داستان می‌بینند یا خیر و در صورت مشاهده مشکل، دلیل آن را چه می‌دانند. یکی از این داستان‌ها از این قرار است:

مردی مبتلا به اختلال زوفیلیا^۲، هفته‌ای یک بار به سوپرمارکت رفته و مرغی را به این دلیل خریداری کرده و سپس آن را می‌پزد و می‌خورد.

یکی از گروه‌های تحت بررسی در این مطالعه متشکل از دانشجویان دانشگاه پنسیلوانیا بود که یک مؤسسه آموزشی برتر لیبرال در ایالات متحده است و بی‌تردید در میان گروه‌های انتخاب‌شده، بیش از بقیه WEIRD محسوب می‌شود. از میان دوازده گروه مورد مطالعه، این تنها گروهی بود که اکثر افراد آن (۷۳ درصد) با داستان مرغ کنار

1. western, educated, industrialized, rich and democratic

۲ زوفیلیا (zoophilia)، یک بیماری جنسی است که در آن انسان نسبت به حیوانات میل و انگیزش جنسی دارد.

آمدند و مشکلی با آن نداشتند. «مرغ خودش است، بی جان است، کسی آسیبی نمی بیند و این کار در یک محیط خصوصی انجام می شود».

برای درک بهتر این موضوع، می توان به تشبیه روان کاوی و شراب که آنوراگ میسرا (۲۰۱۲) مطرح کرده نیز اشاره کرد. به عمل آمدن شراب نیازمند شرایط محیطی و خاک متفاوتی است و بنابراین با وجود شرایط مختلف حتی برای یک نوع انگور واحد نیز شراب های متفاوتی به عمل می آید. شرایط محیط بشری شامل تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی نیز شراب همچون همان شراب مختلف هستند و روان کاوی متفاوتی را موجب می شوند. محیط پرورش روان کاوی بیش از یک قرن غربی بوده و همچنان غربی و دربرگیرنده بسیاری از ایدئال ها و مفاهیم فرهنگی غربی در نظریه و عمل روان درمانی است. نظریات بنیادی مربوط به روان کاو و آنالیزانت^۱ مشترک هستند و در تمام فضای تحلیلی این دو حضور دارند. مفاهیم بنیادی پیرامون روابط انسانی، خانواده، ازدواج، مرد و زن و نظایر آن که ضرورتاً منشأ فرهنگی دارند و تحلیلگران و آنالیزانت به یک اندازه می پذیرند و در فضای تحلیلی آن دو رایج است اغلب بررسی نشده و دارای اعتباری جهانی تلقی می شوند. همان گونه که گفته است، اگر ماهی دانشمند بود، آخرین چیزی را که کشف می کرد آب بود. اجازه دهید با ذکر نمونه هایی از کشور هند این موضوع را روشن کنم.

علاقه خودم به نقش فرهنگ در روان درمانگری روانکاوانه و تبدیل شدن به شراب ساز روان کاوی نه به صورت کاری فکری و انتزاعی که به عنوان معنایی شخصی آغاز شد. بدون آنکه خودم متوجه شوم در ابتدای کارم این علاقه زمانی به عنوان روانکاو آغاز شد که بیش از چهل سال قبل، وارد جلسات تحلیلی پنج روز در هفته با یک تحلیلگر آلمانی در مؤسسه زیگموند فروید در فرانکفورت شدم. ابتدا، به نقش فرهنگ در تحلیل خودم به عنوان مجموعه ای از احساسات ناخوشایند که درک منشأ آنها تا ماه ها برایم امکان نداشت پی بردم. در واقع، سال ها باید می گذشت که به اهمیت چشم انداز فرهنگی ذهن به گونه ای فراتر از شیوه مقدماتی پی ببرم و تجربیات خود را هم به عنوان

۱. در فرایند روان کاوی، مراجعه کننده ای است که این فرایند را درخواست می کند و خواهان تحلیل شدن است.

آنالیزانت و هم در هیئت روانکاو در دوگانه‌های درمانی میان فرهنگی درک کنم (کاکار، ۱۹۸۲، ۱۹۸۷، ۱۹۸۹، ۱۹۹۴، ۱۹۹۷).

در آن زمان درآمد چندانی نداشتم و باینکه مرتب از نداشتن منبع مالی کافی در جلسات تحلیلی می‌نالیدم، روانکاو در پایان هر ماه، بدون آن که پیشنهاد تخفیف بدهد، صورت حساب را سر وقت به دستم می‌داد و این باعث سرخوردگی‌ام می‌شد. بدون آن که مستقیم از او درخواستی کنم، اشاره‌هایی به این مسئله می‌کردم تا شاید بتواند شغلی با درآمدی بهتر برای من پیدا کند - شاید به عنوان دستیار خودش در مؤسسه‌ای که سمت اداری مهمی در آن داشت.

مشکلی با حضور به موقع برای آغاز جلسات نداشتم اما از اینکه روانکاو من هم با همان دقت جلسات را در وقت معین، یعنی دقیقاً پس از ۵۰ دقیقه و در مواردی درست در میانه صحبت من و در زمانی به پایان می‌برد که فکر می‌کردم به اندازه خود من به صحبت‌هایم علاقه دارد دل‌خور می‌شدم. پس از چند ماه، متوجه شدم احساس بیگانگی مکرر من از تفاوت‌های فرهنگی در مورد اشکال مختلف ادب، نحوه صحبت کردن، نگرش ما به مقوله زمان یا حتی تفاوت‌های موجود در ادراک زیبایی‌شناسی ما ناشی نمی‌شود (برای من در آن زمان، بتهوون چیزی جز سروصدا نبود و شک دارم او هم اطلاعی از موسیقی کلاسیک هندوستان که من را منقلب می‌کرد داشت یا خیر). این بیگانگی بخش زیادی از لایه‌های فرهنگی «خود» - که بخش تقلیل‌ناپذیری از ذهنیت من بود - را درگیر کرده بود چراکه تصور می‌کنم بخشی از ذهنیت او نیز بود. به عبارت دیگر، اگر گاهی طی جلسه ناگهان به افرادی غریبه برای هم بدل می‌شدیم، علت این بود که هر یک از ما خود را اسیر یک ناخودآگاه فرهنگی مشخص، متشکل از نظامی کم‌وبیش بسته از بازنمایی‌های فرهنگی - که به راحتی در دسترس خودآگاه قرار نداشتند - می‌یافت. در این دوران، کورسویی از این لایه‌های عمیق‌تر فرهنگی برای من قابل رؤیت شد، هر چند تا سال‌ها پس از این جلسات تحلیل، نتوانستم به درک کاملی از آنها برسم.

آغاز با رابطه‌ای ویژه: در جهان استاد-شفناگر، من روانکاووم را در مرتبه^۱ شخصی قرار داده بودم. به نظر می‌رسد از ابتدای جلسات تحلیل آموزشی، من به صورتی پیش‌آگاهانه رابطهٔ بینمان را به صورت پیوندی میان مرید و مراد تصور کرده بودم، امری بسیار نزدیک‌تر از قرارداد میان پزشک و آنالیزانت که به گرایش حرفه‌ای روانکاو من جهت می‌داد. در الگوی فرهنگی من، او نماد پیر دانایی محسوب می‌شد که با خوش‌رویی، مرید صادق و سخت‌کوشی را که مسئولیت سعادت خود را به این مراد محول کرده راهنمایی می‌کند. الگوی مرادی که من در ذهن داشتم ایجاب می‌کرد که روانکاو من دلسوزی، توجه، صمیمیت و پاسخگویی خود را آشکارتر از آنچه در الگوی روان‌کاوای - که مداخلات درمانی مرسوم یا حتی ممکن را هدایت می‌کند - نشان دهد. دست دادن همراه با «صبح بخیر، آقای کاکار» در آغاز جلسه و دست دادن همراه با «خدانگهدار، آقای کاکار» در پایان جلسه، حتی اگر همراه با بارقه‌ای از لبخند بود برای کسی که روانکاو را مراد خود می‌دانست کافی نبود. نه اینکه از سکوت‌های طولانی در خلال جلسات ناراحت بودم، بلکه این سکوت می‌بایست در متن و بطن شکل دیگری از برقراری ارتباط باشد. در یکی از مقالات اولیه، به این مسئله اشاره کرده‌ام که تأکید بر صحبت کردن و کلام در ارتباط تحلیلی با این مثل رایج هندی که کلام تنها بخش کوچکی از نشانه‌ها و علائم مورد استفاده برای برقراری ارتباط محسوب می‌شوند مغایرت دارد (کاکار، ۱۹۸۵). در درمان روان‌کاوانه، کلام در جایگاه نخست اهمیت قرار دارد. به گفتهٔ فروید (۱۹۱۶)، «کلام در آغاز نوعی جادو محسوب می‌شد و تا امروز نیز بخش اعظمی از نیروی جادویی باستانی خود را حفظ کرده است. با استفاده از کلام می‌توان فردی را آن قدر خوشحال کرد که احساس خوشبختی کند، یا با استفاده از آن به سمت نومیدی سوق داد، آموزگار با استفاده از کلام، دانش خود را به شاگردانش منتقل می‌کند، واعظ با استفاده از کلام، مخاطبش را با خود همراه می‌کند و قضاوت‌ها و تصمیمات او را شکل می‌دهد. کلام عواطف را تحت تأثیر قرار می‌دهد و می‌توان گفت، ابزار اثرگذار دوطرفه‌ای میان بشر است» (ص. ۱۷). البته تأکید فروید بر کلام ریشه در تفاوت فرهنگی عمیق‌تری مابین بیان و حقیقت دارد. زبان در عالم هندو و به‌ویژه در عالم بودایی، ذاتاً برای ابراز حقیقت مناسب نیست. کلام به فاصله

بین اشیا و انسان دلالت می‌کند، بنابراین راهنمای خوبی نیست. به‌علاوه کلام ناگزیر موجب سوء تفاهم و خطا می‌شود. صحبت کردن موجب غلتیدن انسان به شبکه‌ای از سوء تفاهم‌ها می‌شود. حقیقت ناگفتنی است و تنها سکوت است که حقیقت دارد. در این دیدگاه از رابطه میان کلام و سکوت، انتظار فرهنگی از شفاگر-استاد (به‌گفته دابو، قدیس هندی قرن ۱۶) از این قرار است:

مراد در آغاز با ذهن صحبت می‌کند

سپس با گوشه چشم

اگر مرید متوجه نشد

در نهایت با کلامی که بر زبانش جاری می‌شود درس خود را به او آموزش

می‌دهد

کسی که کلام ملفوظ را درک کند عامی است

کسی که اشاره را تعبیر کند تازه‌کار است

کسی که افکار ذهن را بخواند

دست‌نیافتنی و درک‌ناپذیر، خدا است (اشتاینمن، ۱۹۸۶، ص. ۲۳۵)

به‌عبارت دیگر، یک هندی پیرو آیین هندو، حضور شفاگر را به کلام او رجحان می‌دهد.

از خود می‌پرسد چه تعدادی از ما به این موضوع واقف هستیم که ضرباهنگ تعبیر ملفوظ و سکوت‌های ما نه تنها تحت تأثیر جریان تحلیل - یعنی آنچه در تعامل تحلیلی رخ می‌دهد - است بلکه شاکله‌ای فرهنگی نیز دارد؟ تعبیر روانکاوا از سکوت آنالیزانت و بالعکس نیز حاوی دال‌هایی فرهنگی است که ممکن است هر دو نسبت به آنها ناآگاه باشند؟

از طرفی، گرایش‌های فرهنگی ما نیز برای روابط خانوادگی مختلف اهمیت واحدی قائل نبود. به‌عنوان نمونه، در کودکی‌ام، مقاطعی طولانی از زندگی را با اعضای خانواده گسترده پدر و مادرم گذارندم. عمه‌ها، عموها، خاله‌ها، دایی‌ها و فرزندان آنها بخش مهمی از تجربه بزرگ شدنم را به خود اختصاص داده بودند. کم‌اهمیت شمردن این افراد یا تقلیل آنها فقط به بستگان والدینم در تعبیر تحلیلی برای من به منزله ارزش

قائل نشدن برای دنیای درونی‌ام بود.

متوجه شدم این تأکید تقریباً انحصاری بر زوج والد در روان‌کاوی با مفهوم رایج خانواده در غرب در ارتباط است که در آن زوج زن-شوهر کانون اصلی محسوب می‌شود. از دیدگاه سنتی هند که همچنان تأثیر بسیار قدرتمندی بر نحوه نگاه حتی مدرن‌ترین هندی‌ها بر پدیده ازدواج دارد، پیوند میان والدین و پسران و پیوندهای فرزندی میان پسران، نسبت به زوج - پدر و مادر - اهمیت بیشتری دارد. ایدئال‌های فرهنگی چنین ایجاب می‌کند که رؤیای جهانی عشق که سازنده زوج است و اوج خود را در آن جست‌وجو می‌کند، سرکوب شود. اجازه نمی‌دهند خانواده هوشیار شود مبادا زوج به دژی بدل شود که دیگر روابط درون خانواده گسترده را کم‌رنگ کند.

بعدها به این موضوع پی بردم که در سطح عام، مفاهیم متفاوت ما از ماهیت «حقیقی» روابط انسانی از شکافی اساسی‌تر در نگاه فرهنگی ما نسبت به اشخاص ناشی می‌شود. برخلاف غرب مدرن، تجربه یک هندی از «خود» ارتباطی با فردیت محدود و یکتا ندارد. فرد هندی مرکز خودمدار آگاهی - که در تعامل با دیگر افراد مشابه باشد - نیست. بلکه هندی سنتی در انگاره^۱ غالب فرهنگ خود و در بخش اعظم تجربه شخصی‌اش از «خود»، از روابط تشکیل شده است. وی واحدی یگانه نیست، بلکه سرشت شخصی خود را به صورت بینافردی به دست می‌آورد. تمامی عواطف، نیازها و انگیزه‌های او ناشی از ارتباط بوده، در نتیجه پریشانی‌های او نیز ناشی از اختلال در روابطش - نه فقط در سطح انسانی، بلکه در سطح طبیعی و کیهانی - است.

این تأکید بر سرشت «فرفردی^۲» (به جای فردی) انسان محدود به هندوستان سنتی و روستایی نیست. حتی برای افراد شهرنشین و تحصیل کرده که بخش اعظم آنالیزانت روان‌درمانی را تشکیل می‌دهند این گرایش هنوز شیوه «طبیعی» نگاه به «خود» و جهان است.

در عمل، مشکلی که دائم برای من پیش می‌آمد این بود که وقتی تصور می‌کردم روان‌درمانی به خوبی پیش می‌رود و آنالیزانت در مسیر مناسب دستیابی به استقلال روانی نسبی قرار دارد، خانواده آنالیزانت مراجعه می‌کردند و از این شکایت داشتند که

1. image
2. transpersonal

«با پسر/دختر من چه می‌کنید؟ او دارد از ما مستقل می‌شود. حالا دیگر می‌خواهد خودش انتخاب‌های خودش را انجام دهد و فکر می‌کند می‌داند چه کاری برای او بهتر است و دیگر به حرف ما گوش نمی‌دهد». خوب به خاطر دارم روزی، ریش سفید یک خانواده گسترده و متمول، با کت و شلوار و کراوات و البته دستاری که بر سر داشت وارد دفترم شد. قصد داشت در مورد پیشرفت درمانی نوّه ۲۱ ساله‌اش صحبت کند که تظاهرات بالینی او نشان می‌داد هرچقدر به مراسم عروسی اجباری‌اش با فرزند ارشد یک خانواده متمول دیگر نزدیک می‌شود، علائم افسردگی در او شدت می‌یابد. پدربزرگ مقابل میز کارم نشست و درحالی‌که هر دو دستش را روی عصای خود تکیه کرده بود، نتوانست ناراضی‌اش را از من پنهان کند. گفت «شاید حالش بهتر شود، آقای دکتر، اما حال ما خیلی بدتر است». این دو خانواده از این موضوع متعجب بودند که ایدئال‌های روان‌کاوی باعث افزایش دامنه انتخاب‌های فرد می‌شود و نه ادغام او در خانواده. واکنش انتقالی^۱ در آنالیزانت ممکن است این دیدگاه فرهنگی را حین روان‌کاوی یا برای مدتی حتی پس از آن نادیده بگیرد، اما این دیدگاه به صورت احساس گناه ناشی از جدایی یا رها کردن خانواده به آنالیزانت باز خواهد گشت.

میل به روابط یعنی اطمینان از حضور افراد مورد علاقه و اضطراب ناشی از عدم دسترسی یا پاسخ‌گویی آنها در زمان لازم الگوی فرهنگی غالب در روابط اجتماعی هند محسوب می‌شود. این الگو به اشکال مختلف خود را نشان می‌دهد اما همواره حضور دارد. می‌توان آن را در مواردی دید که شخص در غیاب اعضای خانواده خود احساس ناتوانی کند یا به تنهایی قادر به تصمیم‌گیری نباشد. به طور خلاصه، یکی از مشخصه‌های اغلب هندی‌ها این است که در طول زندگی و برای رویارویی با مشکلات جهان خارج به حمایت دیگران تکیه می‌کنند (کاکار، ۱۹۷۸).

آیا می‌توان این طور تصور کرد که روان‌کاو من نیز مانند برخی دیگر از روان‌کاوان غربی – که آن زمان در حال مطالعه آنها بودم – می‌خواست این مسئله را نوعی «ضعف» در منش هندی من تعبیر کند؟ بی‌تردید این ارزیابی به این پیامد ارزشی منتهی خواهد شد که استقلال و ابتکار عمل «بهتر» از وابستگی متقابل و زندگی جمعی است. البته این مسئله به نگاه فرهنگ به «جامعه خوب» و «شایستگی‌های فردی» بستگی دارد،

همان‌گونه که جوامع معاصر غربی سنت فردگرایی را دنبال می‌کند، درمقابل فرهنگ سنتی هندی در پی جمع‌گرایی است. در این راستا، می‌توان به تشبیه شوپنهاور اشاره کرد که براساس آن، مسئله اصلی روابط انسانی مانند رابطه بین جوجه تیغی‌ها در شب‌های سرد است. این جانوران برای گرم شدن به یکدیگر نزدیک می‌شوند، به تیغ‌های یکدیگر برخورد می‌کنند و از هم فاصله می‌گیرند، اما دوباره احساس سرما می‌کنند و سعی می‌کنند باز به هم نزدیک شوند. این حرکت رفت و برگشتی آن‌قدر تکرار می‌شود تا وضعیتی بهینه حاصل شود که در آن دمای بدن از دمای انجماد بالاتر باشد و درعین‌حال درد ناشی از تیغ (یا نزدیک بودن به دیگران) همچنان تحمل‌پذیر باشد. صرف‌نظر از وضعیتی که پیشینه زندگی فردی ما در این پیوستار برایمان تعیین کرده، در فرهنگ هندی من، برخلاف فرهنگ آلمانی روانکاو، وضعیت بهینه به معنی پذیرش درد بیشتر برای رسیدن به گرمای بیشتر بود.

تأکید بر ارتباط در انگاره هندی از جسم نیز دیده می‌شود که عنصری اساسی در رشد ذهن است. از نظر آیورودا، یکی از معماران بزرگ انگاره هندی جسم انسان، بدن ارتباط نزدیکی با طبیعت و با کیهان دارد و چیزی در طبیعت وجود ندارد که برای طب بی‌فایده باشد. بنابراین، انگاره هندی جسم بر تبادل همیشگی با محیط تأکید دارد و با تغییرات بی‌وقفه درون جسم همراه است. به علاوه، در دیدگاه هندی، تفاوتی اساسی میان جسم و ذهن وجود ندارد. جسم تنها شکل ناخالصی از ماده و ذهن شکلی ظریف‌تر از همان ماده است؛ هر دو نیز اشکال مختلفی از یک ماده جسمی-ذهنی هستند.

درمقابل، انگاره غربی، جسم را دارای مرزهای مشخصی می‌داند که آن را کاملاً از دیگر اشیای موجود در جهان مجزا می‌کنند. این نگاه به جسم به صورت دژ مستحکم با تعداد محدودی پل که تماس ناچیزی با دنیای بیرون میسر می‌کند دارای پیامدهای فرهنگی مختص به خود است. به نظر می‌رسد در تفکر غربی - چه علمی، چه هنری - به اتفاقاتی که در درون دژ جسم شخص رخ داده توجه ویژه‌ای می‌شود. اغلب در پی توضیح رفتار از طریق رویکردهایی در روان‌شناسی که از زیست‌شناسی نشئت می‌گیرد هستند و تقریباً محیط طبیعی و فراطبیعی را نادیده می‌گیرند. بدین ترتیب، جست‌وجوی

معاصر برای یافتن اساس ژنتیک تمام پدیده‌های روان‌شناسی، صرف‌نظر از ارزش علمی آن، پیامد منطقی انگاره غرب از جسم محسوب می‌شود. جنبه‌های طبیعی محیط - کیفیت هوا، میزان نور خورشید، حضور پرندگان و حیوانات، گیاهان و درختان - در این نگاه، اگر در نظر گرفته شود هم به صورت پیشینی، نامرتب با رشد عقلانی و احساسی در نظر گرفته می‌شود. با توجه به انگاره غربی جسم، خیالی دانستن باورهای نامتعارف هندی در مورد تأثیر بروج فلکی، انرژی‌های کیهانی، میدان‌های مغناطیسی زمین، ریتم فصلی و روزانه و سنگ‌ها و فلزات قیمتی و جالب توجه بودن این امور تنها برای «حاشیه مجنون» جامعه غربی جالب توجه است.

در فرهنگ هند، نه تنها جسم، بلکه احساسات نیز در دایره ارتباطات، به صورتی متفاوت دیده می‌شوند. دو تن از روان‌شناسان فرهنگی، ریک شودر و هاتسل مارکوس، به این نکته اشاره داشته‌اند که احساساتی که مربوط به دیگران هستند، مانند همدلی، احساسات مربوط به ارتباطات بین‌فردی و شرم، احساسات اصلی هستند، در حالی که احساسات فردی‌تر مانند خشم و گناه، احساسات فرعی محسوب می‌شوند. برای روان‌های هندی، تجربه و ابراز خشم و گناه مشکل‌تر است، در حالی که برای دستگاه روان‌فردی غربی پرداختن به احساساتی همچون همدلی و شرم مشکل‌تر محسوب می‌شود. اگر غرور به صورت آشکار ابراز شود اغلب این ابراز برای جمعی خواهد بود که شخص عضوی از آن باشد. سخت‌کوشی برای رسیدن به ترفیع در محل کار یا وارد شدن به یک مؤسسه آموزشی عالی برجسته در ارتباط با نیاز فردی به موفقیت در درجه دوم قرار دارد، حال آنکه در غرب هدف انگیزشی اصلی محسوب می‌شود. اولین تفکر آگاه یا پیش‌آگاه در ذهن یک هندی این است که «چقدر خانواده‌ام خوشحال خواهند بود و به من افتخار خواهند کرد!» به همین دلیل است که هندی‌ها تمایل به ایدئال‌سازی خانواده و پیشینه اجدادی خود دارند و به همین دلیل است که چنین تأکیدی بر اسطوره‌های خانوادگی و افتخار خانوادگی در هند وجود دارد و باز هم به همین دلیل است که الگوهای منشی جوانان تقریباً همیشه اعضای خانواده و در بسیاری از مواقع والدین هستند و نه ستارگان سینما، قهرمانان ورزشی، یا چهره‌های مشهور دیگری که مورد توجه جوانان غرب قرار دارند.

گرایش بیشتر «فرافردگرایی»ⁱⁱ با مضمون کلی محتوای هنر هند نیز همخوانی دارد. به‌عنوان مثال، در نقاشی سنتی هندی و به‌ویژه در مجسمه‌های موجود در معابد، انسان نه به‌صورت یک حضور مجزا، بلکه به‌صورت مجذوب در پیرامون خود با تمام پیوندهای مختلف خود شامل نمایش داده می‌شود. این مجسمه‌ها، همان‌گونه که توماس مان اشاره کرده، «هزارتویی فراگیر هستند که حیوانات و انسان‌ها و خدایان را شامل می‌شوند... تجسم‌هایی زنده از زندگی که همگی در یکدیگر ادغام شده‌اند... و به هزاران شکل مختلف در حال عذاب کشیدن و لذت بردن هستند، به یکدیگر زندگی می‌بخشند، یکدیگر را می‌بلعند و از به همدیگر تبدیل می‌شوند».ⁱⁱⁱ

اجازه دهید به این نکته نیز اشاره کنم که هدف من تأکید بر شکافی ساده میان انگاره فرهنگی غربی روانکاوم از یک فرد با خود مستقل و انگاره فرافردی من در فرهنگ هندی نیست. هر دو این انگاره‌ها از تجارب انسانی در تمام فرهنگ‌های عمده دیده می‌شوند اما ممکن است یک فرهنگ خاص، طی یک دوره زمانی، بر یکی از این ابعاد نسبت به دیگری تأکید بیشتری داشته باشد. آنچه ظهور عصر روشنگری در غرب، طی چند سده گذشته به حاشیه رانده همچنان برای هویت هندی ارزش غالب محسوب می‌شود، یعنی بزرگ‌ترین منبع نیروی انسانی در ادغام هماهنگ با خانواده و گروه یافت می‌شود. این اجماع فراگیر در مورد آنچه ایدئولوژی «خانواده‌گرایی»¹ نامیده‌ام بر آن است که تعلق به جامعه نیاز بنیادین انسان است. تنها در صورتی که فرد به معنای واقعی کلمه به‌صورتی طبیعی و ناخودآگاه به چنین جامعه‌ای تعلق داشته باشد می‌تواند وارد رود حیات شود و زندگی کامل، خلاق و زایا را تجربه کند.

البته در عمل – و این همان است که روان‌درمانی روان‌کاوانه را در جوامع غیر غربی ممکن می‌سازد – گرایش‌های فرهنگی آنالیزانتی که برای درمان روان‌کاوانه مراجعه می‌کنند در نقطه مقابل گرایش روان‌کاو قرار ندارند. اکثر آنالیزانت‌های غیر غربی که به روان‌کاوان امریکای شمالی و اروپا مراجعه می‌کنند به‌درجات مختلف در فرهنگ غالب کشور میزبان خود ادغام شده‌اند، اما رقابت میان فرهنگ اصلی و فرهنگ تازه آنها به‌طور کامل به نفع هیچ‌یک از این دو فرهنگ مغلوبه نشده است.

به‌همین ترتیب در کشورهای غیر غربی، آنالیزاتی که برای درمان روان‌کاوانه مراجعه می‌کنند - همانند روان‌کاوان خود - به‌درجات مختلف غربی شده‌اند. به‌عنوان نمونه، در هند، در شهرهای دهلی، بمبئی، کلکته و بنگلور، روان‌کاوان هندی در حیطهٔ مدرنیتهٔ غربی به کار می‌پردازند. در این شهرها، درمیان طبقات متوسط و مرفه، تعداد آنالیزانتهایی که به‌درجات مختلف غربی شده و جذب مدل فرویدی انسان و علل مشکلات آن باشند و روان‌کاو خود را بهترین دوست خود در دستیابی به فردیت کامل خود بینند زیاد است.

چه کاری از روان‌کاو من ساخته بود؟ آیا می‌بایست درمورد فرهنگ من دانش کسب می‌کرد و در این صورت، چه نوع دانشی؟ آیا داشتن پیش‌زمینهٔ انسان‌شناسی، تاریخی یا فلسفی درمورد فرهنگ هندو می‌توانست به او در درک بهتر من کمک کند؟ یا دانش روان‌کاوانه درمورد فرهنگ من بود که می‌توانست سودمندتر باشد؟ دانش روان‌کاوانه درمورد فرهنگ معادل دانش انسان‌شناسانه درمورد آن نیست هرچند ممکن است هم‌پوشی‌هایی میان این دو وجود داشته باشند. دانش روان‌کاوانه در درجهٔ نخست دانشی درمورد تخیل فرهنگ است، یعنی دانش مربوط به خیال آن که در محصولات نمادین آن - اسطوره‌ها و افسانه‌های قومی، هنر، ادبیات و سینمای عامیانهٔ آن - رمزنگاری می‌شود.

علاوه‌بر پرسش «کدام دانش؟» لازم است این پرسش را نیز مطرح کنیم که «کدام فرهنگ؟» آیا درخصوص من دانش روان‌کاوانه از فرهنگ هندو کافی بود؟ بله، من هندو هستم اما از طرفی، از بدو تولد، یک ختری پنجابی هستم. به‌عبارت‌دیگر، درکنار فرهنگ غالب هندوی من فرهنگ منطقه‌ای پنجابی و کاستِ ختری نیز وجود دارد. این فرهنگ هندو-پنجابی-ختری با وجود پدری ندانم‌گرا و مادری مؤمن و سنتی که هر دو به‌درجات مختلف غربی‌گرا بودند، پیچیده‌تر می‌شود. آیا انتظار اینکه روان‌کاو چنین میزانی از دانش قبلی درمورد آنالیزانت خود داشته باشد بیش‌ازاندازه نیست؟ از طرفی، آیا ایرادی ندارد روان‌کاو هیچ دانشی درمورد پیشینهٔ فرهنگی آنالیزانت خود نداشته باشد؟ یا اینکه حقیقت، همان‌گونه که در اکثر موارد دیده می‌شود، جایی میان این دو واقع است؟