

زیگموند فروید تمدن و ملالت‌های آن

محمد مبشری



نشر ماهی

۱۸
ف



تمدن و ملالت‌های آن

زیگموند فروید

مترجم
محمد مبشری



نقشه‌ها

تهران

۱۳۸۳

Sigmund Freud
Das Unbehagen in der Kultur
S. Fischer Verlag GmbH,
Frankfurt am Main, Dezember 2000



فروید، زیگموند، ۱۸۵۶-۱۹۳۹ م.
Freud, Sigmund
تمدن و ملالت‌های آن / زیگموند فروید؛ مترجم محمد مبشری. - تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۲.
۱۲۴ ص. - (مجموعه آثار فروید؛ ۱)

ISBN 964-7948-34-4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی:
این کتاب با عنوان ناخوشایندی‌های تمدن (ناخوشایندی‌های فرهنگ) با ترجمه امید مهرگان
سطر گام‌نوم چاپ شده است.
۱. روانکاری و فرهنگ. ۲. تمدن. الف. مبشری، محمد، مترجم. ب. عنوان: ناخوشایندی‌های تمدن.
توان: ناخوشایندی‌های فرهنگ.

۱۵۰ / ۱۹۵۲

BF ۱۷۳ / ۴۸ ن ۹

الف ۱۳۸۲

خانه ملی ایران

۸۲-۱۳۹۶۸ م

نمی‌توان از این گمان خلاصی یافت که مردم معمولاً در ارزیابی‌هایشان از معیارهای نادرست استفاده می‌کنند، در پی قدرت، موفقیت و ثروت‌اند و این‌ها را نزد دیگران می‌ستایند، اما آن‌چه را در زندگانی ارزش واقعی دارد دست‌کم می‌گیرند. با این‌همه هر قضاوتی که چنین کلی باشد آدمی را در معرض این خطر قرار می‌دهد که فراموش کند جهان بشری و زندگی روحی انسان چقدر رنگارنگ است. مردان معدودی هستند که از احترام همعصران خویش برخوردارند، اگرچه بزرگی آنان بر پایه‌ی خصوصیات و توانایی‌هایی استوار است که با هدف‌ها و آرمان‌های عامه‌ی مردم تجانسی ندارد. آدمی به آسانی به این گمان گرایش پیدا می‌کند که این مردان بزرگ تنها مورد قبول اقلیت‌اند و اکثریت بزرگ، گرایشی به آنان ندارد. اما واقعیات به این سادگی نیستند زیرا اندیشه‌ها و اعمال آدمیان با هم نمی‌خوانند و محرک‌های آرزوهایشان ناهماهنگ‌اند.

یکی از این مردان معدود و استثنایی در نامه‌هایش خود را دوست من



می‌خواند. من کتاب کوچک خود را که به دین به مثابه‌ی وهم می‌پردازد^۱ برایش فرستاده بودم و او پاسخ داده بود که با داوری من درباره‌ی دین کاملاً موافق است، اما متأسف است که به سرچشمه‌ی اصلی احساسات دینی نپرداخته‌ام. می‌گوید این احساسی خاص است که خود او را هرگز ترک نمی‌کند، احساسی که بسیاری از دیگران نیز [وجود] آن را تصدیق کرده‌اند و می‌پندارد که در میلیون‌ها انسان دیگر هم باشد. احساسی که مایل است آن را «جاودانگی» بنامد، احساس چیزی بی‌انتهای، بی‌حد، به اصطلاح «اقیانوسی». [او می‌گوید] این احساس، واقعیتی صرفاً ذهنی است، نه از جنس ایمان، و چیزی نیست که بقای شخصی فرد را تضمین کند اما سرچشمه‌ی نیرویی دینی است که کلیساها و دستگاه‌های گوناگون دینی آن را به دست گرفته‌اند و به مسیرهای معینی هدایت می‌کنند و یقیناً سرانجام، آن را به فرسایش می‌کشانند. به نظر او آدمی تنها بر مبنای این احساس اقیانوسی حق دارد خود را دیندار بنامد، هرچند هر ایمان و هر وهمی را مردود شمارد.

این ابراز نظر دوست محترم، که خود زمانی جادوی وهم را در یکی از اشعارش ستوده است، مرا دچار مشکلات بسیار کرده است.^۲ من خود قادر نیستم این احساس اقیانوسی را در درونم کشف کنم. پرداختن به احساس‌ها از طریق علمی، کاری آسان نیست، اما می‌توان دست به تلاشی برای توصیف نشانه‌های فیزیولوژیک آن زد. وقتی این کار ممکن نباشد (بیم آن دارم که احساس اقیانوسی نیز از این راه توصیف‌پذیر

نباشد) راهی جز این باقی نمی‌ماند که بر محتوای تصویری [فکری] آن تکیه کنیم که پیش از همه به احساس نزدیک است. اگر منظور دوستم را درست دریافته باشم همان چیزی را می‌گوید که شاعری اصیل و قدری نامتعارف، به منظور تسلی دادن به قهرمانش، که در برابر مرگ خود خواسته قرار دارد عرضه می‌کند: «ممکن نیست که از این جهان بیرون بیفتیم»^۳ یعنی این احساس، احساس داشتن پیوندی ناگسستنی با جهان خارج به صورت یک کل و یکی بودن با آن است. می‌خواهم بگویم که این از نظر من تا حدودی ماهیت یک ادراک عقلانی را دارد که بی‌شک عاری از رنگ احساس نیست، چنان‌که هر عمل فکری دیگری که همپایه‌ی آن باشد نیز، خالی از آن نیست. در مورد شخص خود نمی‌توانم متقاعد شوم که چنین احساسی به مثابه‌ی سرشت اولیه‌ی من وجود داشته است. اما این به من حق نمی‌دهد که وجود آن را در دیگران انکار کنم. سؤال فقط این است که آیا این احساس به درستی تعبیر می‌شود و آیا باید آن را به مثابه‌ی «پایه و منشأ» نیاز کلی به دین پذیرفت یا نه.

نمی‌توانم چیزی عرضه کنم که در حل این مسئله اثری تعیین‌کننده داشته باشد. این فکر که انسان از آغاز و بی‌واسطه دارای احساسی باشد که او را از رابطه با جهان پیرامونش آگاه سازد، چنان غریب به نظر می‌رسد و چنان با بافت روان‌شناسی ما سازگار است که باید از راه روانکاوی، یعنی از راه تکوینی، در یافتن ریشه‌ی چنین احساسی کوشید. پس باید به دنبال این فکر رفت که طبیعتاً هیچ چیز مطمئن‌تر از احساس ما از خودمان

۱. آبنده‌ی یک وهم، (۱۹۲۷).

۲. پس از انتشار دو کتاب زندگی داماکویشا (۱۹۲۹) و زندگی دیوکت آلتا (۱۹۳۰) دیگر لازم نیست پنهان کنم که دوستی که در متن به او اشاره شده است رومن رولان (Romain Rolland) است.

۳. کد و گرابه (C. D. Grabbe) در حاشیه می‌گوید: «آری، از این جهان بیرون نخواهیم افتاد، بکنار که پایه

دنیا گذاشتیم دیگر برای همیشه در آن هستیم»

یعنی «من»^۱ ما نیست. این «من» در نظر ما مستقل، یکپارچه و متمایز از همه‌ی چیزهای دیگر نمودار می‌گردد. این که این نمود، گمراه‌کننده است، و این که «من» به عکس، بدون مرزهای دقیق تا درون موجودیت ذهنی ناهشیار که آن را «نهاد»^۲ می‌نامیم ادامه می‌یابد و «من» نمای خارجی آن را تشکیل می‌دهد، موضوعی است که پژوهش روانکاوی تازه آن را به ما آموخته است و هنوز هم باید مطالبی فراوان را درباره «من» و «نهاد» به ما بیاموزد. اما «من»، به هر صورت در برابر جهان خارج به ظاهر دارای مرزهای دقیق است. فقط در یک حالت، وضع به گونه‌ی دیگر است، حالتی غیرعادی که با وجود این نمی‌توان آن را بیمارگونه نامید. در اوج عاشقی مرزهای میان «من» و موضوع عشق^۳ در معرض محو شدن قرار می‌گیرد. عاشق برخلاف همه‌ی شواهد حسی ادعا می‌کند که «من» و «تو» [معشوق] یکی است، و طوری رفتار می‌کند که گویی واقعاً چنین است. پس اگر ممکن باشد که این مرز در اثر یک عملکرد فیزیولوژیک [عادی] موقتاً از میان برداشته شود طبعاً باید در اثر روندهای آسیب‌شناختی نیز مختل شود.

در آسیب‌شناسی [روانی] حالات فراوانی را می‌شناسیم که در آنها مرزبندی میان «من» و جهان پیرامون نامعین می‌شود یا این مرزها واقعاً در جای نادرست گذاشته می‌شوند. این‌ها مواردی هستند که بخش‌هایی از بدن شخص، حتا اجزایی از زندگی روحی او، ادراک‌ها، افکار و

۱. من به آلمانی «Ich» و به لاتین «Ego».

۲. «Es» در زبان آلمانی ضمیر سوم شخص مفرد است. در زبان روانکاوی به کل نیروهای نهادین اطلاق می‌شود. در انگلیسی به آن «Id» گفته می‌شود. در ترجمه‌های فارسی برای این مفهوم از واژه‌ی «نهاد» استفاده شده است. م.

۳. «Liebesobjekt» در زبان روانکاوی، به فرد مورد عشق یا شیء و موضوع عشق گفته می‌شود. م.

احساس‌هایش به نظر خودش هم غریبه می‌رسند چنان‌که گویی متعلق به او نیستند و حالت‌هایی دیگر وجود دارند که آن‌چه را که به طور مسلم در «من» او ایجاد شده است و باید بپذیرد، به جهان بیرون نسبت می‌دهد. بنابراین حتا احساس «من» ما در معرض اختلال است و مرزهای «من» ثابت نیستند.

تأملات بیش‌تر و بعدی به ما می‌گوید که ممکن نیست احساس «من» در بزرگسالان از آغاز چنین بوده باشد و باید تکامل یافته باشد، که البته نمی‌توان این را اثبات کرد، اما می‌توان به احتمال زیاد آن را ساخت. ^۱ کودک شیرخوار «من» خویش را از جهان بیرون که سرچشمه‌ی احساس‌هایی است که به سوی او جاری می‌شود، جدا نمی‌کند. او این [جدایی] را به تدریج در اثر محرک‌های گوناگون می‌آموزد.

این امر احتمالاً تأثیری شدید بر او می‌گذارد که بعضی از سرچشمه‌های تحریک، که بعد در می‌یابد اندام‌های بدن خود او هستند، ممکن است هر زمان احساس‌هایی را به او منتقل کنند، حال آن‌که بعضی دیگر، گاهی در اختیار او نیستند - از جمله، محبوب‌ترین آن‌ها: پستان مادر - و به دنبال گریه‌ای که می‌کند در اختیارش قرار می‌گیرد. به این طریق برای نخستین بار عین (Objekt) در برابر «من» قرار می‌گیرد که «بیرون» از آن است و کودک در اثر فعالیت به خصوص [گریه کردن] به نشانه‌ی گرسنگی [آن را وادار به ظاهر شدن می‌کند].

یکی دیگر از انگیزه‌های جداشدن «من» از انبوه احساس‌ها، یعنی پذیرفتن وجود «بیرون» یا جهان خارج [در دوران نوزادی]، دردها و

۱. مراجعه شود به آثار قراوانی درباره‌ی تکامل «من» و احساس «من»، از مقاله‌ی «مراحل تکامل واقعیت» (۱۹۱۳) نوشته‌ی فرنچی (Ferenczi) تا مقالات فدرن (Federn) در ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷، و بعد از آن.

نارضایی‌های مکرر، گوناگون و اجتناب‌ناپذیر است که ناقض یا مانع اصل لذت به مثابه‌ی حاکم مطلق است. این تمایل پیدا می‌شود که هر آنچه را که در او احتمالاً سرچشمه‌ی نارضایی است، از «من» سوا کند، آن را به بیرون افکند، و «من» ی بسازد که به‌طور خالص «من» لذت‌جو باشد، که [جهان] خصمانه‌ی بیرون و غریب در برابر آن قرار گرفته است. ممکن نیست که مرزهای این «من» لذت‌جو در اثر تجربه تغییر نکند. او به تجربه درمی‌یابد که بعضی چیزها که لذت بخشند و نمی‌خواهد آن‌ها را از دست بدهد، به «من» او تعلق ندارند و بعضی از رنج‌ها که می‌خواهد به بیرون نسبت دهد، از «من» او جداشدنی نیستند و منشأ درونی دارند. آدمی روشی می‌آموزد که می‌تواند به کمک آن در نتیجه‌ی هدایت فعالیت حواس و حرکات ماهیچه‌ای مناسب با آن، امر درونی را (یعنی آنچه به «من» تعلق دارد) از بیرونی (یعنی آنچه از جهان خارج نشأت می‌گیرد) متمایز کند و به این وسیله نخستین گام را در به کار گرفتن اصل واقعیت، که بر روند بعدی تکامل حاکم خواهد شد، برمی‌دارد. این تمایز طبیعتاً در خدمت این منظور عملی است، که آدمی با احساس‌های ناخوشایندی که او را تهدید می‌کنند، مقابله کند. اما «من» به منظور رفع بعضی از تحریک‌های ناخوشایند که از درون برمی‌خیزند از همان روش استفاده می‌کند که در برابر نارضایی‌های ناشی از جهان خارج به کار می‌گیرد و این نقطه‌ی شروع اختلالات مهم روانی می‌شود.

پس «من» این‌گونه از جهان بیرون جدا می‌شود. یا درست‌تر آن‌که بگوییم، «من» در ابتدا شامل همه چیز می‌شود و سپس جهان بیرون را از خویش جدا می‌سازد. بنابراین «من» امروزی ما باقیمانده‌ی منقبض‌شده‌ی احساسی بسیار فراگیرنده‌تر است، در واقع احساس

فراگیرنده‌ی تامی که در گذشته وابستگی عمیق‌تری با جهان پیرامون خویش داشته است، اگر این فرض مجاز باشد که احساس اولیه‌ی «من» در زندگی روحی بسیاری از انسان‌ها کم و بیش حفظ شده است، پس به مثابه‌ی یک نوع قطب مخالف، در کنار احساس من دوران پختگی، که مرزهایش دقیق‌تر و تنگ‌ترند، باقی می‌ماند و محتویات فکری هماهنگی با آن، همان بی‌انتهایی و متصل بودن به کل است، که دوست من می‌کوشند آن را با [واژه‌ی] احساس «اقیانوسی» بیان کند. اما آیا حق داریم فرض کنیم که آنچه در ابتدا وجود داشته است در کنار آنچه که از آن مشتق شده است باقی بماند؟

چنین پدیده‌ای بی‌شک نه در قلمرو روح شگفت‌آور است، نه در زمینه‌های دیگر. درک ما در مورد سلسله‌ی حیوانات بر این فرض استوار است که تکامل یافته‌ترین انواع، از ابتدایی‌ترین (ساده‌ترین) ایجاد شده‌اند. با وجود این، امروز هم همه‌ی اشکال ساده زندگی را در میان زندگان می‌یابیم. نژاد دایناسورهای بزرگ منقرض شده و جا را برای پستانداران باز کرده است. اما سوسمار، نماینده‌ی صحیح‌النسب این نژاد، هنوز با ما زندگی می‌کند. شاید این قیاس از موضوع دور باشد، به علاوه این ایراد را دارد که بازماندگان انواع کم‌تکامل یافته، غالباً اسلاف درست انواعی که تکامل یافته‌ترند و امروز زندگی می‌کنند، نیستند. حلقه‌های میانی معمولاً از بین رفته‌اند و آن‌ها را تنها از راه بازسازی به وسیله‌ی شواهد و قراین می‌شناسیم. اما در قلمرو روح، باقی ماندن بخش‌های بدوی در کنار بخش‌های تغییر یافته که از آن‌ها نشأت گرفته‌اند، چندان به وفور یافت می‌شود که برای اثبات آن نیازی به نمونه نیست. این پدیده غالباً نتیجه‌ی شکافی در تکامل است. مقداری از یک محرک سابق، تغییر نکرده

باقی مانده و مقداری دیگر از آن در معرض تکامل قرار گرفته است. در این جا با مسئله‌ای کلی‌تر در مورد باقی ماندن بخش‌های روان برخورد می‌کنیم، موضوعی که به ندرت به آن پرداخته‌اند، اما چنان جذاب و پراهمیت است که بجاست چندی توجه خود را به آن معطوف کنیم اگرچه با مطلب مورد بحث رابطه‌ی مستقیم نداشته باشد. از زمانی که از این اشتباه که فراموشی‌های رایج به معنی انهدام حافظه، یعنی از میان رفتن آن نیست بیرون آمده‌ایم، به این فرض مخالف گرایش پیدا کرده‌ایم که در زندگی روحی هر آنچه زمانی ساخته شده است، ممکن نیست دچار زوال گردد، یعنی همه چیز به نحوی حفظ می‌شود و ممکن است در شرایط مناسب، مثلاً در اثر واپسروی^۱ شدید باز پدیدار شود. می‌توان با قیاسی در زمینه‌ای دیگر محتوای این فرض را روشن کرد.

برای مثال تکامل شهر جاودانی^۲ را انتخاب می‌کنیم.^۳ تاریخ‌دانان به ما می‌آموزند که قدیم‌ترین رم، رم مربع^۴ بوده است، منطقه‌ی مسکونی محصور بر پالاتین^۵، سپس مرحله هفت‌تپه‌ای^۶ به دنبال آن می‌آید، که در این مرحله فراز تپه‌ها تبدیل به فدراسیون شده است. بعد شهر رم، که دیوارهای سرویان^۷ دور آن را گرفته بود و باز هم بعد از آن، یعنی پس از همه‌ی تغییرات [دوران] جمهوریت و نخستین قیصرها یعنی وضع شهر در زمانی که اورلیانوس^۸ امپراتور، پیرامون آن را دیوار کشید. دیگر قصد

1. Regression

۲. منظور شهر رم باستان است. م.

۳. از روی The Cambridge Ancient History، جلد ۷، «پایه‌گذاری شهر رم» اثر هیزلست (Hugh Last).

6. Septimontium

5. Palatin

4. Roma Quadrata

۷. منطقه‌ی Servius از شاهان رم م.

8. Aurelian

نداریم که تغییرات شهر را دنبال کنیم و از خود می‌پرسیم، مسافری که کاملاً به دانسته‌های تاریخی و وسایل نقشه‌برداری مجهز باشد، در رم امروزی، از مراحل پیشین چه چیزهایی را باز می‌یابد.

دیوار اورلیوس را جز از شکاف‌های کمی که پیدا کرده است، تقریباً تغییر نیافته خواهد دید. در بعضی جاها، بخش‌هایی از دیوار سرویان را که در نتیجه‌ی حفاری بیرون آمده است پیدا خواهد کرد. اگر به قدر کافی معلومات داشته باشد (یعنی بیش از آنچه باستان‌شناسی امروز می‌داند) شاید بتواند همه‌ی ادامه این دیوار و پیرامون رم مربع را به روی نقشه‌ی شهر ترسیم کند. از بناهایی که زمانی این چارچوب را پر می‌کرده‌اند، یا اثری نمی‌یابد یا کمی از آن را باز می‌یابد، زیرا دیگر وجود ندارند. با بهترین شناخت از رم جمهوری ممکن است حداکثر بتواند مکان‌هایی را نشان دهد که معبد‌ها و بناهای عمومی آن زمان، در آنجا قرار داشته‌اند. آنچه امروز جانشین آن‌ها است خرابه است، اما نه خرابه‌ی خود آن‌ها، بلکه خرابه‌ی تعمیرشده‌ی آن‌ها از دوران‌های بعد، یعنی پس از آتش‌سوزی‌ها و ویرانی‌ها. لازم به تأکید خاصی نیست که این بقایای رم قدیم، مانند اجزایی به نظر می‌رسند که در شلوغی یک شهر بزرگ در قرن‌های بعد از رنسانس پخش و گسترده شده باشند. بعضی از چیزهای قدیم به یقین هنوز زیر خاک شهر یا زیر بناهای جدید آن مدفون‌اند. این نحوه‌ی باقی ماندن چیزهای گذشته است، که در مشاهده‌ی مکان‌های تاریخی به آن برمی‌خوریم. حال در خیال فرض کنیم که رم، مکان مسکونی مردم نباشد، بلکه موجودی روانی باشد با گذشته‌ای همان قدر طولانی و غنی؛ یعنی هیچ چیز که زمانی در آن ایجاد شده است، فنا نشده باشد و همه‌ی مراحل تکاملی پیشین در کنار آخرین مراحل تکامل باقی

مانده باشد. این در مورد رم به این معنی است که به روی تپه‌ی پالاتین، کاخ‌های امپراتوران و کاخ سبتیوس سوروس^۱ به ارتفاع سابق برپا و بر کنگره‌های قلعه‌ی فرشتگان، مجسمه‌های زیبا هنوز برجا باشند که تا محاصره‌ی رم توسط گت‌ها^۲ زینت بخش آن جا بوده است و غیره... و باز هم بیش از این: در مکان کاخ کافارلی^۳، معبد کاپیتول^۴ ژوپیتر برجا باشد، بی آن‌که کاخ کافارلی از جا برداشته شده باشد و البته نه به آخرین صورت آن، بلکه به آن گونه که فرم‌های اترووسکی^۵ داشت و به مجسمه‌های سقالین مزین بود.

کاخ نرون^۶ می‌توانست در آن جا که اکنون کلیژئو^۷ قرار دارد، اعجاب ما را برانگیزد. در میدان پانتئون نه تنها پانتئون^۸ را می‌دیدیم که از هادریان^۹ برای ما به جا مانده است، بلکه بر روی همان زمین بنای آگریپا^{۱۰} را نیز می‌دیدیم. همین زمین حتا زیربنای کلیسای ماریا سوپرا مینروا^{۱۱} و معبد باستانی که بر فراز آن ساخته بودند نیز می‌بود. و کافی بود که تماشاگر فقط جهت نگاه یا موضوع مورد نظر خود را تغییر دهد تا بتواند هر یک از این نماها را مشاهده کند.

واضح است که ادامه‌ی این خیالبافی معنی ندارد و به چیزهای

تصورناپذیر و محال می‌انجامد. نشان دادن توالی تاریخی به شکل فضایی، فقط در تداوم [زمانی] ممکن است، زیرا ممکن نیست یک مکان از دو چیز پُر شود. به نظر می‌رسد که این کوشش، بازی بیهوده‌ای باشد، اما تنها یک توجیه دارد. این به ما نشان می‌دهد که از مجسم کردن خصوصیات زندگی روحی در غالب تصاویر روشن چقدر فاصله داریم.

باید در برابر یک اعتراض دیگر موضع‌گیری کنیم. ممکن است این سؤال پیش بیاید که چرا گذشته‌ی یک شهر را برای مقایسه با گذشته‌ی روانی انتخاب کرده‌ایم. در زندگی روانی هم، فرض ما مبنی بر باقی ماندن همه‌ی وضعیت‌های گذشته، فقط به این شرط صادق است که اندام روحی سالم مانده باشد. یعنی بافت آن در اثر ضربه یا التهاب صدمه ندیده باشد. اما تأثیرات ویرانگر، که می‌توان آن‌ها را با علل بیماری‌ها مقایسه کرد در تاریخ هر شهری وجود دارد، و مثلاً شهری گذشته‌اش مانند گذشته رم تکان‌دهنده نباشد، حتا اگر مانند لندن تقریباً مورد حمله‌ی هیچ دشمنی قرار نگرفته باشد. تکامل یک شهر هر چه هم آمیخته به صلح باشد، باز شامل ویرانی‌ها و جابه‌جاشدن بناهاست، بنابراین یک شهر برای قیاس با ارگانسیم روانی از آغاز نامناسب است. این اعتراض را می‌پذیریم و با صرف نظر کردن از تفاوتی شدید که در مثال فوق وجود دارد به جسم حیوان یا انسان که برای قیاس [با روان] نزدیک‌ترند می‌پردازیم.

اما این جا نیز همان را می‌یابیم. مراحل تکامل پیشین به هیچ وجه باقی نمانده‌اند، بلکه به مراحل بعدی تکامل، که از آن‌ها به مثابه‌ی زمینه‌ی مادی نشأت گرفته‌اند، تبدیل شده‌اند. چنین را نمی‌توان در انسان بزرگسال باز یافت، غده‌ی تیموس، در کودک پس از سن بلوغ به بافت پیوندی تبدیل می‌شود اما خود دیگر وجود ندارد. درست است که می‌توان در جدار

- | | | |
|---|----------------|---------------|
| 1. Septimius Severus | 2. Gothen | 3. Capitdinus |
| ۴. کاپیتولیم تلی بود در قسمت غربی شهر رم و آن کوچک‌ترین تل از تل‌های هفتگانه بود که رومیان بر فراز آن معبدی برای ژوپیتر ساخته بودند. م. | | |
| 5. Etruscan | 6. Domus aurea | ۷. Colaseo |
| ۷. آلفی‌تاتر بزرگ رم، که بناختن آن در زمان وسپازین آغاز شد و در دوره‌ی تیتوس به پایان رسید و در آن گلابیانورها را به جان هم می‌انداختند. م. | | |
| 8. Pantheon | 9. Hadrian | 10. Agrippa |
| 11. Maria sopra Minerva | | |

داخلی استخوان فرد بالغ، دور استخوان کودک را ترسیم کرد، اما [استخوان کودک] خود در اثر دراز و قطور شدن [از آن مرحله] گذشته تا به شکل نهایی رسیده است. پس باز تغییری در این امر حاصل نمی‌شود که باقی ماندن همه‌ی مراحل پیشین در کنار مراحل آخر تنها در قلمرو روح امکان‌پذیر است و این‌که ما قادر نیستیم این پدیده را در قالب تصویر مجسم کنیم. شاید در این باره زیاده‌روی می‌کنیم. شاید بهتر باشد به این بسنده کنیم که گذشته‌ها ممکن است در روان باقی بماند و نباید الزاماً نابود شود. به هر حال ممکن است در قلمرو روان نیز بعضی از چیزهای کهن (یا برحسب قاعده، یا استثنائاً) چنان محو و نابود شوند که نتوان آن‌ها را با هیچ روشی بازسازی یا احیا کرد، یا این‌که باقی ماندن آن‌ها عموماً به شرایط مناسب معینی مربوط باشد. ممکن است چنین باشد، اما در این باره چیزی نمی‌دانیم. اما می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که باقی‌مانده‌ی گذشته‌ها در زندگانی روانی بیش‌تر قاعده است تا استثنایی نادر.

چنان‌که کاملاً حاضر به قبول این مطلب باشیم که احساس «اقیانوسی» نزد بسیاری از مردم وجود دارد و تمایل داشته باشیم آن را به یک مرحله پیشین تکامل «من» نسبت دهیم، این سؤال پیش می‌آید که این احساس بر چه مبنایی به مثابه‌ی سرچشمه‌ی نیازهای دینی انگاشته می‌شود.

به نظر من حتماً لازم نیست که چنین باشد. یک احساس تنها هنگامی می‌تواند سرچشمه‌ی نیرو باشد، که خود بیان نیازی نیرومند باشد. به نظر من نمی‌توان انکار کرد که نیاز به دین از بی‌پناهی دوران کودکی و نیاز به پدرناشی می‌شود، به خصوص به این علت که این احساس از زمان زندگی

کودکی به‌طور ساده ادامه نمی‌یابد، بلکه در اثر ترس از نیروی غالب سرنوشت، مداوم نگاه داشته می‌شود. از نیازهای دوران کودکی نمی‌توانم از نیازی نام ببرم که مانند نیاز به محافظت از جانب پدر نیرومند باشد. بنابراین نقشی که احساس اقیانوسی ایفا می‌کند و شاید به‌منظور احیای خودشیفتگی بی‌حد اولیه باشد، به عقب رانده می‌شود. متشاً طرز فکر دینی را می‌توان در خطوط کلی به‌وضوح تا احساس بی‌پناهی در کودکی پیگیری کرد. شاید چیزی دیگر هم در پس آن نهان باشد، اما فعلاً هنوز ناروشن است.

می‌توانم تصور کنم که احساس اقیانوسی بعدها در رابطه با دین قرار گرفته باشد. «یکی بودن با کل وجود» که محتوای فکری آن را تشکیل می‌دهد، مانند نخستین کوشش در راه تسلی دینی به گوش می‌آید، مانند راهی دیگر برای انکار خطری که «من» را از سوی جهان بیرون تهدید می‌کند. باید دوباره اذعان کنم که پرداختن به این کمیت‌های غیرقابل لمس، برایم بسیار دشوار است. یکی دیگر از دوستانم، که عطش سیرشدنی او به دانش، او را به آزمایش‌های غیرعادی سوق داده است و سرانجام دانشی جامع به دست آورده است، به من اطمینان داده است، که آدمی می‌تواند با تمرینات یوگا، در اثر روی‌گرداندن [برگرفتن حواس] از جهان بیرون و معطوف کردن توجه به عملکردهای بدن و نحوه‌ی معینی از تنفس، احساس‌ها و عواطف نویی را در خود بیدار کند که او آن را به مثابه‌ی بازگشت به وضعیت‌های بسیار کهن روحی که مدت‌هاست مدفون شده‌اند تعبیر می‌کند. به نظر او این‌ها به نوعی پایه‌ی فیزیولوژیک بسیاری از حکمت‌های عرفان هستند. در این جا پیدا کردن روابطی با تغییرات تاریک روان مانند جذبه و خلسه‌ی صوفیانه دشوار نیست. اما

دلم می‌خواهد به بیان غواص شیلر به آوای بلند بگویم:

"... Es freue sich,

wer da atmet im rosigten Licht"



من در آینده‌ی یک و هم (۱۹۲۷) کم‌تر به عمیق‌ترین سرچشمه‌های احساس دینی پرداخته‌ام، بلکه بیشتر به این مطلب توجه کرده‌ام که فرد عادی، از دین خود چه می‌فهمد. و نیز به سیستم آیین‌ها و وعده‌هایی که از یک سو معماهای این جهان را برایش چنان کامل توضیح می‌دهند که رشک آدمی برانگیخته می‌شود و از طرف دیگر او را مطمئن می‌سازند که تقدیری زندگی او را به دقت زیر نظر دارد و ناکامی‌های احتمالی را در زندگی پس از مرگ جبران خواهد کرد. فرد عادی نمی‌تواند این تقدیر را جز در هیئت پدری متعالی تصور کند. فقط چنین وجودی می‌تواند نیازهای فرزندان آدم را بشناسد و در اثر دعا‌های آنها رثوف شود و با نشانه‌های توبه‌ی آنها نرم شود. روشن است که همه‌ی این‌ها آن‌قدر کودکانه و دور از واقعیت است که برای یک طرز فکر بشر دوستانه، دیدن این‌که اکثریت انسان‌های فانی هرگز نمی‌توانند از این دید به زندگی فراتر روند، دردناک است. شرم‌آورتر از آن این است که می‌بینم بسیاری از کسانی که امروز زندگی می‌کنند و باید بدانند که دین را دیگر نمی‌توان

حفظ کرد، با عقب‌نشینی‌های تأسف‌آور می‌کوشند تکه‌تکه از آن دفاع کنند. آدمی میل پیدا می‌کند به صفوف مؤمنان پیوندد، تا به فیلسوفانی که خیال می‌کنند می‌توانند با جانشین کردن یک اصل انتزاعی غیرشخصی و مبهم به جای خدای دین، آن را نجات دهند، هشدار بدهد که «نام خداوند را بیهوده بر زبان میاور». و اگر چند تن از مردان بزرگ در گذشته چنین کرده‌اند، جایز نیست که در این جا به آنان استناد شود. می‌دانیم که به چه علت مجبور به این کار بوده‌اند.

باز می‌گردیم به فرد عادی و دین او، چون دین فقط باید به دین فرد عادی اطلاق شود. نخست گفته‌ی معروف یکی از شاعران و حکیمان بزرگمان درباره‌ی ارتباط دین با هنر و علم به‌خاطرمان می‌آید که می‌گوید:

"Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion;

Wer jene beide nicht besitzt, der habe Religion!"^۱

این جمله از یک طرف دین را در برابر دو دستاورد انسان، که از عالی‌ترین دستاوردهای اوست قرار می‌دهد، از طرف دیگر ادعا می‌کند که [علم و هنر] از نظر ارزش زندگانی می‌توانند جای دین را بگیرند یا آن را جبران کنند. اگر بخواهیم دین فرد عادی را [که نه علم دارد، نه هنر] نیز از او بگیریم، ظاهراً شاعر پر قدر از ما پشتیبانی نمی‌کند. کوشش می‌کنیم از راهی خاص به ارزیابی کلام او نزدیک‌تر شویم. زندگی آن‌گونه که ما در می‌یابیم برایمان بسیار دشوار است و رنج‌های بسیار و سرخوردگی‌ها و وظایف ناممکن به همراه می‌آورد. برای تحمل کردن آن نمی‌توانیم از

۱. «آن‌کس که علم و هنر دارد، دین نیز دارد؛ آن‌کس که هیچ‌یک از آن دو را ندارد، بگذار دین داشته باشد» از Zokme Xenien IX اثر گوته.

وسایل تسکین بخش چشم‌پوشی کنیم. تشویر فوتانه^۱ به ما می‌گوید که «بدون ساختارهای کمکی نمی‌توانیم از پس آن برآیم». شاید برای این کار سه نوع وسیله وجود داشته باشد: وسایل نیرومند سرگرمی، که موجب می‌شوند بار بدبختی‌های خویش را سبک‌تر کنیم، ارضاهای جانشین که از بدبختی ما می‌کاهند و مواد سکرآور که حساسیت ما را در برابر بدبختی‌ها از بین می‌برند. ممکن نیست که آدمی از این نوع چیزها اجتناب کند.

ولتر آن‌جا که کاندید را با این پند به پایان می‌رساند، که وی روی باغچه‌اش کار کند، منظورش سرگرمی است. کار علمی نیز یک چنین سرگرمی‌ای را فراهم می‌آورد. ارضاهای جانشین که هنر در اختیار ما می‌گذارد، وهمی است در برابر واقعیت و به شکرانه‌ی نقشی که خیال در زندگی روحی ایفا می‌کند تأثیری کم‌تر [از سرگرمی] ندارد. مواد سکرآور بدن ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند و شیمی آن را دگرگون می‌کنند. نمی‌توان به سادگی گفت که جای دین در این ردیف کجاست. باید باز هم دورتر بنگریم.

این سؤال که هدف و غرض از زندگانی انسان چیست بارها مطرح شده و تا به حال هرگز پاسخی قانع‌کننده نیافته است و شاید اصلاً ممکن نباشد پاسخی به آن داده شود. بعضی از کسانی که این سؤال را مطرح کرده‌اند افزوده‌اند که اگر زندگانی هدفی نداشته باشد، از نظر آنان هیچ ارزشی ندارد. اما این تهدید هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد، بلکه به نظر می‌رسد که حق داشته باشیم طرح سؤال را مردود بشماریم. ظاهراً چنین سؤالی از خودپسندی نوع بشر، که آن را در اشکال فراوان دیگر نیز

می‌شناسیم، ناشی می‌شود. از هدف زندگی حیوانات حرفی در میان نیست، مگر این‌که تقدیر آن‌ها در خدمت‌کردن به نوع بشر نهفته باشد. اما این هم قابل قبول نیست، زیرا انسان با بسیاری از حیوانات هیچ رابطه‌ای ندارد، جز این‌که آن‌ها را توصیف، دسته‌بندی و مطالعه کند و انواعی بی‌شمار از حیوانات نیز پیش از آن‌که چشم نوع بشر به آن‌ها افتاده باشد وجود داشته و منقرض شده‌اند و حتا امکان این نبوده است که از آن‌ها چنین استفاده‌ای بشود. پس باز تنها دین است که می‌تواند به این سؤال که هدف زندگی چیست پاسخ دهد. اگر نتیجه بگیریم که فکر هدفمند بودن زندگی کاملاً وابسته به سیستم دینی است، چندان به خطا نرفته‌ایم. پس به این سؤال متواضعانه‌تر می‌پردازیم که انسان‌ها با رفتار خود در زندگی خویش در پی چه هدف و مقصودی هستند از زندگی‌شان چه انتظاری دارند و به چه چیز می‌خواهند دست یابند. در پاسخ به این سؤال نمی‌توان چندان به بیراهه رفت؛ آنان در پی سعادت‌اند، می‌خواهند خوشبخت شوند و خوشبخت بمانند. این کوشش دو جنبه دارد، یک هدف مثبت و یک هدف منفی، یعنی از یک طرف، فقدان رنج و ناراحتی را می‌جویند و از طرف دیگر چشیدن طعم لذت‌های شدید را. «سعادت» به معنی دقیق‌تر فقط به آخری گفته می‌شود. فعالیت انسان مطابق با دوگانگی هدفش، در دو جهت گسترش می‌یابد و وابسته به این است که کدام یک از این دو هدف را (یا به طور عمده یا منحصرأ) بجوید.

به نظر ما، هدف زندگی به وسیله‌ی برنامه اصلی لذت تعیین می‌گردد. این اصل از ابتدا بر فعالیت‌های دستگاه روانی حاکم است و دربارهی اثربخشی آن نمی‌توان شک کرد و با وجود این، برنامه‌اش با همه‌ی جهان در ستیز است، هم با عالم صغیر و هم با عالم کبیر. این کار اصلاً عملی

نیست، همه‌ی قواعد عالم در جهت خلاف آن در کارند. می‌توان گفت که سعادت انسان در برنامه‌ی «خلقت» منظور نشده است. سعادت به معنای دقیق، ارضای نیازهای انباشته‌شده است (که ترجیحاً ناگهانی حادث می‌شود) و طبق ماهیت‌اش فقط به مثابه‌ی پدیده‌ای گذرا امکان‌پذیر است. تداوم هر وضعی که اصل لذت، رسیدن به آن را آرزو می‌کند، فقط خشنودی متوسطی حاصل می‌کند. ما چنان ساخته شده‌ایم که فقط از تباین شدید لذت می‌بریم و از یک وضع ثابت کم‌تر احساس لذت می‌کنیم.^۱ بنابراین نهاد خود ما امکانات سعادت‌مان را محدود می‌کند. احساس بدبختی کردن کم‌تر دشوار است. رنج از سه جهت ما را تهدید می‌کند. یکی از طرف جسم خودمان که محکوم به تلاشی و اضمحلال است و حتا از درد و ترس که نشانه‌های خطرند، راه‌گریزی ندارد. دیگر از طرف جهان بیرون، که با نیروی جیره، بی‌رحم و ویرانگر ما را مورد حمله قرار می‌دهد و سرانجام از طرف رابطه‌ی ما با دیگران، شاید رنجی که از این آخری ناشی می‌شود دردناک‌تر از هر رنج دیگر باشد. گرایش ما این است آن را به مثابه‌ی نوعی اضافه زاید تلقی کنیم، حال آن‌که این نیز مانند رنج‌هایی که منشأ دیگری دارند، سرنوشتی محتوم است.

جای عجب نیست که انسان‌ها زیر فشار این همه رنج گوناگون عادت کرده‌اند که انتظارات خود را از سعادت کاهش دهند، چنان‌که اصل لذت نیز خود تحت تأثیر جهان بیرون، به اصل واقعیت، که کم‌توقع‌تر است تبدیل می‌شود و آدمی اگر از بدبختی نجات پیدا کند و رنج را پشت سر

۱. گونه حنا هشدار می‌دهد که «همه چیز در جهان تحمل‌پذیر است، جز سلسله‌ای از روزهای خوش.»

[*"Alles in der Welt lässt sich ertragen. Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen."* (Weimar, 1810-12)]

بگذارد، خود را سعادتمند می‌داند و به‌طور کلی احتراز از رنج بر لذت‌جویی قایق می‌آید. با تعمق درمی‌یابیم که از راه‌های گوناگون می‌توان در انجام این وظیفه کوشید؛ و همه این راه‌ها را مکاتب گوناگون حکمت عملی پیشنهاد کرده‌اند و مردمان نیز این راه‌ها را پیموده‌اند. و سوسه‌انگیزترین نحوه‌ی گذراندن زندگانی، ارضای بی‌حد و مرز همه‌ی نیازهاست، اما معنی آن این است که آدمی لذت را برتر از احتیاط بداند و [در این صورت] باید پس از چندی تاوان آن را پس دهد. روش‌هایی دیگر که هدف‌شان به‌طور عمده احتراز از رنج است، بر این مبنا از یکدیگر متمایز می‌شوند که کدام منشأ رنج را بیش‌تر مورد توجه قرار دهند. روش‌های افراطی و اعتدالی وجود دارند، روش‌های یک‌جانبه و روش‌هایی که همزمان به چند جنبه می‌پردازند. عزلت خودخواسته، یعنی دوری‌جستن از دیگران، نزدیک‌ترین راه محافظت خود در برابر رنجی است که از رابطه‌ی با دیگران ممکن است حاصل شود. می‌بینیم که سعادت‌ی که از این راه حاصل می‌شود، آرامش است.

اگر کسی بخواهد این مسئله را فقط برای خود حل کند، تنها از طریق دوری‌جستن می‌تواند در برابر جهان هراسناک بیرون از خود دفاع کند. البته راه بهتری هم وجود دارد و آن این است که آدمی به‌مثابه‌ی عضوی از جامعه بشری و به کمک تکنیک که علم آن را هدایت می‌کند به طبیعت حمله کند و آن را تحت انقیاد اراده‌ی انسانی درآورد. در این صورت هر کس به یاری همه در راه سعادت همگان می‌کوشد. اما جالب‌ترین روش‌های پیشگیری از رنج، روش‌هایی هستند که می‌کوشند ارگانیسم انسان را تحت تأثیر قرار دهند. هر رنجی در تحلیل نهایی یک احساس است و فقط تا زمانی که آن را احساس می‌کنیم وجود دارد و آن را فقط

به دلیل وجود دستگاه‌های معینی در ارگانیسم خود احساس می‌کنیم. از میان این روش‌ها خشن‌ترین و در عین حال مؤثرترین روش، روش شیمیایی یعنی سُکر است. گمان نمی‌کنم که کسی مکانیسم آن را کاملاً درک کند، اما واقعیت این است که موادی خارج از بدن وجود دارند که حضورشان در خون و بافت‌ها به ما لذت بلاواسطه می‌دهد و شرایط دریافت‌های حسی‌مان را نیز چنان تغییر می‌دهد که دیگر قادر به دریافت تکانه‌های رنج‌آور نیستیم. این دو تأثیر نه‌تنها همزمان حادث می‌شوند، بلکه به‌نظر می‌رسد که عمیقاً به یکدیگر وابسته هستند. اما باید در شیمی بدن خودمان نیز موادی موجود باشند که تأثیری مشابه دارند، زیرا لااقل یک حالت بیمارگونه، یعنی حالت مانیاک، را می‌شناسیم که در آن رفتاری مانند مستی به وجود می‌آید بی‌آن‌که بیمار از ماده‌ای سُکرآور استفاده کرده باشد. به‌علاوه در زندگی عادی روانی‌مان نیز نوساناتی دیده می‌شود به این صورت که حصول لذت سهل‌تر یا سخت‌تر است و آمادگی برای پذیرش نارضایتی که به‌همراه آن است بیش‌تر یا کم‌تر است. افسوس فراوان که این جنبه‌ی مسمومیت در روندهای روانی تا به حال مورد تحقیق علمی قرار نگرفته است. به این کاربرد مواد سُکرآور در مبارزه برای دستیابی به سعادت و دوری‌جستن از ناکامی چنان ارج گذاشته می‌شود که افراد و اقوام، در اقتصاد لیبردویی خود جایی ثابت را برای آن، منظور کرده‌اند. آدمی نه‌فقط کسب لذت بلاواسطه را مدیون این مواد است، بلکه نیز عدم وابستگی‌اش به جهان بیرون را که شدیداً آرزوی آن را دارد. او می‌داند که به کمک این «غم‌گسار» می‌تواند هر زمان از فشار واقعیت‌رهایی یابد و به جهانی خودساخته با شرایط بهتر احساسی پناه آورد. معلوم است که همین خصوصیت مواد سُکرآور درست موجب خطر و

ضرر آن نیز هست. [این مواد] در شرایطی معین این عیب را دارند که مقداری زیاد از نیروها را که می‌توان در راه بهتر کردن سرنوشت انسان صرف کرد، بپورده تلف می‌کنند.

اما ساختمان پیچیده‌ی دستگاه روانی ما امکان تأثیرات فراوان دیگر را هم به وجود می‌آورد. همان طور که ارضای سابق‌ها موجب سعادت می‌شود، هنگامی که جهان بیرون چیزی را از ما دریغ دارد و از رفع نیازهایمان جلوگیری کند. سابق‌ها منشأ رنج نیز می‌شوند، ممکن است آدمی به این دلیل امیدوار باشد که با تأثیر گذاشتن بر این محرک‌های سابق، از بعضی از رنج‌ها رهایی یابد. این نوع دفع رنج، دیگر به وسیله‌ی تأثیرگذاری بر دستگاه‌های حسی به دست نمی‌آید، بلکه با کوشش در راه چیره شدن بر سرچشمه‌های درونی نیازها حاصل می‌شود. نوع افراطی آن، کشتن سابق‌ها است که در حکمت عملی شرق و تعالیم یوگا به آن عمل می‌شود. اگر کسی در این کار موفق شود، البته آن فعالیت‌های دیگر را هم از دست داده است (زندگی را قربانی کرده است) و از راه دیگر باز سعادت آرامش را به دست آورده است. اگر هدف‌های ما چنین افراطی نباشند و بکوشیم زندگی غربی‌مان را تحت تسلط درآوریم نیز همین راه را می‌رویم. در این حالت مراجع عالی روان که تحت انقیاد اصل واقعیت قرار گرفته‌اند غالب‌اند. در این جا از ارضا، به مثابه‌ی هدف به هیچ وجه صرف نظر نشده است اما ایمنی از رنج تا اندازه‌ای به این طریق حاصل می‌شود که ارضانکردن سابق‌هایی که در وابستگی نگاه داشته شده‌اند کم‌تر از ارضانکردن سابق‌های لگام‌گسیخته رنج‌آور است. نمی‌توان انکار کرد که در عوض امکانات لذت کاهش می‌یابد. احساس سعادت‌ی که از ارضای یک محرک سابق مهارنشده ناشی می‌گردد بسیار قوی‌تر از

سیراب کردن سابق مهارشده است. غیرقابل مقاومت بودن تکانه‌های منحرف^۱ و کشتن به سوی چیزهای ممنوع را شاید اصلاً بتوان از نظر اقتصاد لیبدویی به این وسیله توضیح داد.

یک تکنیک دیگر دفع رنج، که دستگاه روانی ما آن را ممکن می‌سازد، استفاده از جابه‌جا کردن لیبدو^۲ است که عملکردش را بسیار انعطاف‌پذیر می‌کند. تکلیف این است که هدف سابق‌ها چنان جابه‌جا شود که امکان ناکامی ناشی از طرف جهان بیرون از میان برود. در این جا والایش^۳ سابق‌ها به کمک می‌آید. اگر آدمی بتواند لذات را به سرچشمه‌های کار روحی و فکری ارتقا دهد، بیش از همه سود برده است. در این صورت سرنوشت نمی‌تواند لطمه‌ای زیاد به او وارد آورد. این نوع ارضا مانند شادی هنرمند به هنگام خلق و تجسم بخشیدن به تصاویر خیالی، یا شادی کاوشگر به هنگام حل مسائل و شناخت حقیقت، کیفیتی خاص دارد که بی‌شک روزی خواهیم توانست این را از لحاظ متاپسیکولوژی توضیح دهیم. فعلاً فقط می‌توانیم در قالب تصویری بگوییم که این‌ها به نظرمان «لطیف‌تر و بالاتر» می‌آیند، اما شدت آن‌ها در مقایسه با ارضای محرک‌های سابق خام و اولیه ضعیف‌تر است و وضع جسمانی ما را دچار تشنج نمی‌کند. اما نقطه ضعف این روش عبارت از این است که از طرف همگان قابل استفاده نیست و تنها عده‌ای کم به آن راه دارند. شرط قبلی آن داشتن استعدادها و سرشت‌هایی است که عملاً در عامه یافت نمی‌شود. اما این تعداد کم را نیز کاملاً از رنج ایمن نمی‌کند و در برابر

1. Perverse Impulse

۲. زیست‌عایبه

3. volitional

تیرهای سرنوشت سپری محکم نمی‌سازد و معمولاً وقتی که بدن خود شخص سرچشمه‌ی رنج باشد، کارایی ندارد.^۱ به روشنی دیده می‌شود که منظور این روش عبارت از این است که فرد با جستن ارضا در روندهای درونی و روانی، از جهان بیرون بی‌نیاز شود، اما در روش زیرین همین خصوصیات شدیدتر پدیدار می‌شود. در این [روش] رابطه با واقعیت باز هم مست‌تر است، ارضا از وهم حاصل می‌شود اگرچه فرد به موهم بودن آن واقف است، این انحراف از واقعیت، خللی در لذت او ایجاد نمی‌کند. قلمروی که این اوهام از آن سرچشمه می‌گیرند تخیل است. در زمانی که حس پذیرش واقعیت شکل می‌گرفت، این قلمرو صریحاً از امتحان واقعیت معاف شد و وظیفه‌ای که برایش تعیین شد، برآوردن آرزوهایی است که مشکل می‌توان به آن رسید. لذت بردن از آثار هنری، حتا به کسانی که خود خلاق نیستند از جانب هنرمند منتقل می‌شود و در ارضایی که از راه خیال حاصل می‌شود

اگر آدمی استعداد خاصی نداشته باشد که علایق او را در زندگانی، بی‌چون و چرا به سمت معینی سوق دهد، ممکن است فعالیت شغلی ما که عمومی و برای همه میسر است، جای آن را بگیرد همان طور که از پند داهیانه‌ی ولتر دانسیم (مراجعه شود به ص ۳۱). در این چارچوب تنگ نمی‌توان به قدر کافی درباره‌ی اهمیت کار برای انضاد لبیدویی سخن گفت. هیچ تکنیک دیگری به منظور گذراندن زندگانی نمی‌تواند فرد را چنین نیرومند به واقعیت پیوند دهد که تکیه بر آن کاری که او را تا اندازه‌ای در واقعیت جامعه انسانی مستقر می‌کند.

امکان انتقال دادن مقدار زیادی از اجزای تشکیل دهنده‌ی لبیدو - چه خودشیفتگی باشد، چه نهاجم یا حتی عشق جنسی - به کار شغلی و رابطه‌های انسانی که با آن پیوند دارد، اهمیتی به آن می‌دهد، که از لازم بودن آن به منظور ایفای وجود و توجیه وجود در جامعه کم‌تر نیست. فعالیت شغلی به خصوص وقتی رضایت‌بخش است که آزادانه انتخاب شده باشد، یعنی از تمایلات موجود فرد و محرک‌های غریزی او که از قبل وجود داشته یا در اثر کار انقویت شده است، به صورت تصعید (والایش) شده استفاده شود. با این همه انسان‌ها به کار به عنوان راهی به سوی سعادت، کم‌تر ارج می‌نهند. آدمی به کار کم‌تر گرایش دارد تا به امکانات دیگر ارضاشدن. اکثریت عظیم انسان‌ها اجباراً کار می‌کنند و این فرار طبیعی از کار موجب پیچیده‌ترین مشکلات اجتماعی و فرهنگی می‌شود.

در درجه‌ی اول قرار دارد/ هر کس که از هنر تأثیر پذیرفته باشد می‌داند که ارزش هنر به مثابه‌ی سرچشمه‌ی لذت و تسلی خاطر در زندگانی حدی ندارد. با وجود این، تخدیر خفیفی که هنر در ما ایجاد می‌کند آن قدر نیست که باعث شود بدبختی‌های واقعی را فراموش کنیم.

روش دیگری هست که نیرومندتر و شامل‌تر است. این روش، واقعیت را تنها دشمنی می‌داند، که سرچشمه‌ی همه‌ی رنج‌ها است، رنجهایی که زندگی کردن با آن‌ها ناممکن است، و از این رو آدمی اگر بخواهد سعادت‌مند باشد باید همه‌ی روابطش را با آن [واقعیت] قطع کند. معتکف به این جهان پشت می‌کند و نمی‌خواهد تماسی با آن داشته باشد. اما می‌توان از این هم پیش‌تر رفت، می‌توان جهان را دوباره ساخت، می‌توان به جای این جهان، جهان دیگری ساخت که در آن، تحمل‌ناپذیرترین خصوصیات محو شوند و خصوصیات دیگری که با آرزوهای فرد تطابق داشته باشند جای آن را بگیرند. هر کس که از سر انزجار نومیدانه این راه را برگزیند، معمولاً به جایی نمی‌رسد. واقعیت برای او بیش از حد نیرومند است. او دیوانه‌ای می‌شود که در تحقق هذیانش غالباً یاوری پیدا نمی‌کند. اما می‌گویند هر یک از ما از بابشی مانند یک فرد پارانوایی رفتار می‌کنیم، یعنی آن جنبه از جهان را که در نظرمان رنج‌آور است به وسیله آرزو اصلاح و این جنون را داخل واقعیت می‌کنیم. وقتی تعداد زیادی از افراد به طور جمعی بخواهند سعادت خویش را تضمین و از رنج پیشگیری کنند و به این منظور واقعیت را با وهم بیامیزند، موردی پیش می‌آید که حایز اهمیت خاص است. دین‌های نوع بشر را نیز باید از شمار این هذیان‌های جمعی

۱. ویلیهم بویش در «هلن پارسا» همین را در سطح نازل‌تری می‌گوید: «کسی که غم و غصه دارد، لبیکور هم دارد».

دانست. طبیعتاً کسی که خود دچار آن است، آن را تشخیص نمی‌دهد. گمان نمی‌کنم همه روش‌هایی را که انسان‌ها برای دستیابی به سعادت و دوری‌جستن از رنج مورد استفاده قرار داده‌اند، به‌طور کامل برشمرده باشم، همچنین می‌دانم که مطلب را می‌توان به ترتیب دیگری آورد. هنوز از یکی از این شیوه‌ها نام نبرده‌ام، اما نه به این علت که آن را فراموش کرده باشم، بلکه به این علت که در رابطه‌ای دیگر به آن خواهم پرداخت. واقعاً چطور ممکن است که این فن در هنر زیستن فراموش شود؟ این فن به علت داشتن مجموعه‌ای قابل توجه از جنبه‌های خاص، نسبت به فن‌های دیگر امتیاز دارد. البته هدف این فن نیز مستقل کردن فرد از سرنوشت است (بهتر از همه آن است که آن را چنین بنامیم) و به این منظور، ارضا را به روندهای درونی روان و می‌گذارد و از جابه‌جا کردن لیبو، که قبلاً صحبت آن بود نیز استفاده می‌کند، اما از جهان بیرون روی بر نمی‌گرداند، به عکس، به عین‌هایی [ابژه‌هایی] که متعلق به جهان بیرون‌اند متصل می‌شود و سعادت را در رابطه‌ای احساسی با آن‌ها به دست می‌آورد. در ضمن به اجتناب از ناکامی، که هدفی از روی سرخوردگی است نیز راضی نمی‌شود، بلکه بی‌آن‌که توجهی به آن کند، از کنار آن می‌گذرد و در کوشش پرشوق اولیه در تحقق بخشیدن آن، به سعادت مثبت تکیه می‌کند. شاید هم از همه‌ی روش‌های دیگر بیش‌تر به این هدف نزدیک شود. البته منظور من آن طریقی از زندگانی است که مرکز آن عشق است و انتظار دارد که همه‌ی رضایت‌ها از عشق‌ورزیدن و مورد عشق واقع شدن حاصل شود. همه‌ی ما این وضعیت روانی را به قدر کافی می‌شناسیم. یکی از اشکال تظاهر عشق، یعنی عشق جنسی؛ شدیدترین تجربه‌ی احساس شیفتگی را به ما عرضه کرده و سرمشق ما در

راه جستن سعادت شده است. چه چیز طبیعی‌تر از این که سعادت را مصراغه از این راه، که نخستین بار سعادت را در آن شناخته‌ایم، بجویم. نقطه ضعف این فن زندگی کاملاً روشن است و گرنه به فکر هیچ‌کس نمی‌رسید که این سعادت را رها کند و راهی دیگر برگزیند. هیچ‌گاه در برابر رنج، بی‌حفاظ‌تر از هنگامی که عشق می‌ورزیم و هیچ‌گاه ناکام‌تر از وقتی که ابژه^۱ عشق را از دست می‌دهیم نیستیم. اما آن‌چه می‌توان درباره ارزشی سعادت بخش که مبتنی بر فن عشق‌ورزیدن است گفت، هنوز پایان نیافته است. هنوز می‌توان در این باره بسیار گفت.

در این جا به این مورد جالب توجه می‌رسیم که سعادت را در زندگانی، به‌طور عمده از طریق لذت بردن از زیبایی جستجو می‌کنیم. فرقی نمی‌کند که زیبایی کجا بر حواس و داوری ما ظاهر شود: در زیبایی فرم و حرکات انسان، در اشیای طبیعی و مناظر یا در آفریده‌های هنری و حتا علمی. این دیدگاه زیبایی‌شناختی به مثابه‌ی هدف زندگانی فقط اندکی ما را از خطر رنج‌ها حفظ می‌کند، اما بسیاری از چیزها را جبران می‌کند. لذت بردن از زیبایی ماهیت احساسی خاص، ملایم و سرمست‌کننده دارد. قایده‌ی زیبایی معلوم نیست، ضرورت فرهنگی آن را نمی‌توان به روشنی درک کرد و بنا وجود این، تمدن نمی‌تواند از آن صرف‌نظر کند (علم زیبایی‌شناختی شرایطی را بررسی می‌کند که تحت آن‌ها زیبایی احساس می‌شود، اما تا به حال نتوانسته است مطلبی را درباره ماهیت و مبدأ آن روشن کند و چنان‌چه معمول است بر این عدم موفقیت با کلمات برطمطراق و کم‌محتوا به زحمت سرپوش گذاشته می‌شود. جای تأسف است که روانکاوی هم هنوز نمی‌تواند چیزی زیاد درباره زیبایی بگوید.

تنها چیزی که محرز به نظر می‌رسد این است که زیبایی از قلمرو احساس جنسی نشأت گرفته است. به نظر می‌رسد که عشق به زیبایی بهترین نمونه‌ای باشد برای تکانه‌ای که از به هدف رسیدن آن جلوگیری شده است. «زیبایی» و «جذابیت» در اصل از خصوصیات ابژه‌ی جنسی هستند. قابل توجه است که خود اعضای تناسلی که تماشای آن‌ها تحریک‌کننده است، تقریباً هیچ‌گاه زیبا خوانده نمی‌شوند، در عوض کیفیت زیبایی ظاهراً به بعضی از خصوصیت‌های ثانوی جنسی وابسته است.

با وجود ناکامل بودن [برشمردن شیوه‌ها] می‌خواهم چند نکته را که به بررسی ما خاتمه می‌دهد بیان کنم. برنامه‌ای که اصل لذت جویی به منظور سعادت‌مند شدن بر ما تحمیل می‌کند اجرا شدنی نیست، با وجود این، نباید - یا در واقع نمی‌توانیم - کوشش‌هایی را که ما را به تحقق آن نزدیک می‌کند، رها کنیم، راه‌هایی گوناگون را می‌توان رفت که هدف آن‌ها یا دارای محتوای مثبت است، یعنی لذت جویی، یا محتوای منفی، یعنی گریز از ناکامی، اما هیچ‌یک از این راه‌ها ما را به آن‌جا که آرزو داریم نمی‌رساند.

سعادت به معنی محدود آن، که به این معنی آن را امکان‌پذیر می‌دانیم، مسئله‌ی اقتصاد لیبردویی هر فرد است. قاعده‌ای وجود ندارد که به کار همه بخورد. هر کس باید خود راهی بیابد که او را نجات دهد.^۱ عوامل گوناگون در یافتن این راه نقش دارند. مسئله این است که آدمی در ارضای واقعی خود تا چه حد از جهان بیرون انتظار داشته باشد و تا کجا می‌تواند

۱. اشاره‌ای است به گفته‌ی متسبب به فردریک کیور «در کشور من هر کس می‌تواند به سبک خویش مورد رحمت قرار گیرد» و منظور این است که هر کس می‌تواند «بهین خود را داشته باشد».

به آن وابسته باشد و باری، تا چه اندازه آن نیرو را در خویش می‌یابد که جهان را طبق امیالش تغییر دهد. در این میان سوای شرایط خارجی، بنیه‌ی روانی فرد تعیین‌کننده خواهد بود. کسی که به طور عمده شهوانی است، روابط احساسی با دیگران را در درجه‌ی اول اهمیت قرار می‌دهد، کسی که خودشیفته باشد و به عشق‌ورزی به خود قناعت کند، ارضاهای اصلی را در فرایندهای درون‌روانی خویش می‌جوید، کسی که اهل عمل باشد، از جهان بیرون، که نیروی خود را با آن می‌آزماید، دست نمی‌کشد. در کسی که در حدّ وسط این نمونه‌ها باشد نوع استعدادها و آن اندازه که بتواند سابق‌هایش را والایش دهد در سوق دادن علایقش به یک سمت معین، تعیین‌کننده خواهد بود. هر انتخاب افراطی به این نحو مجازات می‌شود که ممکن است آن تکنیکی که به عنوان تنها فن انتخاب شده است برای فرد نامناسب باشد. همان‌طور که یک تاجر محتاط از به کار انداختن سرمایه‌اش در یک جا پرهیز می‌کند، مصلحت زندگی نیز حکم می‌کند که آدمی همه‌ی رضایت خویش را از یک گرایش انتظار نداشته باشد. موفقیت هیچ‌گاه حتمی نیست، بلکه به جمع شدن عواملی بسیار بستگی دارد و از همه بیش‌تر وابسته به سرشت روانی است که کارکردش را با جهان بیرون منطبق سازد و از آن به منظور لذت جویی استفاده کند. کسی که با سرشت غریزی به خصوص نامناسبی به دنیا آمده باشد و تحول و تنظیم مجدد اجزای لیبردویی خود را که برای دستاوردهای بعدی لازم اند طی نکرده باشد، مشکل خواهد توانست از شرایط بیرونی سعادت کسب کند، به خصوص وقتی که در برابر وظایف سخت قرار گیرد. آخرین فن زندگی، که به آدمی لااقل وعده‌ی ارضای بدلی را می‌دهد، پناه آوردن به یک بیماری نوروتیک است، که معمولاً در سنین جوانی اتفاق می‌افتد.

کسی که کوشش‌هایش در راه سعادت به شکست منجر شده است ممکن است در سال‌های پیری تسلی را در سکر مؤمن بیابد، یا به این اقدام نومیدانه دست زند که مبتلا به پسکوز شود.^۱

دین به این بازی انتخاب و تطبیق لطمه وارد می‌کند، زیرا راه لذت‌جویی و جلوگیری از رنج را به همگان به یک شیوه تحمیل می‌کند. تکنیک دین این است که ارزش زندگانی را کاهش دهد و تصویر جهان واقعی را به‌طور وهم آمیخته‌ای دگرگون کند و شرط این کار ترساندن عقل است. دین به قیمت تثبیت نابالغی روحی به وسیله‌ی اعمال فشار و کشتادن انسان‌ها به جنون جمعی، بسیاری از آنان را از نوروز^۲ فردی مصون می‌کند. اما دیگر کار چندانی نمی‌کند. همان‌طور که گفتیم راه‌های بسیاری برای انسان‌ها در دستیابی به سعادت وجود دارند، اما هیچ‌یک به یقین معلوم نیست که به آن‌جا برسد. حتا دین هم نمی‌تواند به وعده‌ی خود وفا کند. وقتی فرد مؤمن نهایتاً مجبور شود از «مشیت الهی» سخن بگوید، اقرار می‌کند که تنها چیزی که در حال رنج به مثابه‌ی تسلی و سرچشمه‌ی لذت برایش باقی مانده است تسلیم بی‌چون و چراس است. و اگر حاضر به اطاعت بی‌چون و چرا است، پس احتمالاً می‌توانست از رفتن به بیراهه اجتناب کند.^۳

۱. تاچارم لافل به یکی از چیزهایی که در توضیحات فوق از قلم افتاده است اشاره کنم. در هر بحثی درباره‌ی امکانات سعادت بشر باید رابطه‌ی بین خودشیفتگی و زیست‌مایه‌ی لیبیدویی را به حساب آورد. لازم است بدانیم که در اقتصاد لیبیدویی اهمیت قائم‌بودن به خود در کجاست.

2. Neurose

۳. بحث می‌توانست از اینجا تن به مشیت الهی دهد و کوششی نکند. م.



کاوش ما درباره‌ی سعادت تا به حال چیزی بیش از آن‌چه تاکنون می‌دانسته‌ایم به دانسته‌های ما نیفزوده است. حتا اگر این کاوش را با این سؤال ادامه دهیم که چرا سعادت‌مند شدن انسان چنین دشوار است، باز هم مطلب نویی دستگیرمان نمی‌شود. پاسخ به این سؤال را قبلاً با اشاره به آن سه منشأ که سرچشمه‌ی رنج‌های ما هستند، یعنی چیرگی نیروی طبیعت، ضعف بدنی خودمان و نارسایی نهادهایی که روابط میان انسان را در خانواده، دولت و جامعه تنظیم می‌کنند، داده‌ایم. ما در داوری خود در مورد دو سرچشمه‌ی نخستین، چندان دچار تردید نمی‌شویم. تاچاریم این دو سرچشمه‌ی رنج را بپذیریم و در برابر امری ناگزیر تسلیم شویم. ما هرگز نخواهیم توانست بر طبیعت کاملاً چیره شویم. ارگانیسم ما که خود جزئی از طبیعت است، همیشه بنیانی فناپذیر خواهد بود و از بابت قابلیت تطبیق و کاربرد محدود است. دانستن این موضوع ما را منفعل نمی‌کند، بلکه به عکس به فعالیت ما جهت می‌دهد. اگر قادر نیستیم که همه‌ی رنج‌ها را از میان ببریم، اما می‌توانیم بعضی از آن‌ها را از میان ببریم و

بعضی دیگر را تسکین دهیم. تجربه‌ی چندین هزار ساله، ما را در این باره مستقاعده کرده است. در مورد سومی، یعنی سرچشمه‌ی رنج‌های اجتماعی، رفتار ما طوری دیگر است. اصلاً حاضر نیستیم این‌ها را بپذیریم، نمی‌توانیم قبول کنیم که نهادهایی که به دست خودمان ساخته شده‌اند از محافظت ما و یاری رسانیدن به ما عاجزند. و باز هم اگر در نظر بگیریم که پیشگیری از رنج، درست در همین حیطه تا چه اندازه‌ای ناموفق بوده است، این ظن به وجود می‌آید که شاید علت در این جا هم بخشی از طبیعت چیرگی ناپذیر، یعنی سرشت روانی خود ما باشد. وقتی شروع به بررسی این امکان می‌کنیم، به ادعایی چنان حیرت‌انگیز بر می‌خوریم، که ناچاریم اندکی به آن پردازیم. این ادعا از این قرار است که آن چه به طور عمده موجب شوربختی ما است چیزی است که به آن تمدن می‌گوییم، اگر آن را رها می‌کردیم و در روابط بدوی می‌زیستیم، بسیار خوشبخت‌تر می‌بودیم. این ادعا را از این رو حیرت‌آور می‌خوانم که مفهوم تمدن هرگونه تعریف شود، مسلم است که همه‌ی وسایلی که با آن، در برابر تهدیدات سرچشمه‌های رنج از خود حفاظت می‌کنیم، باز هم به همان تمدن تعلق دارند.

پس چه شده است که این همه مردم به این موضع حیرت‌آور ضدیت با فرهنگ [تمدن] رسیده‌اند؟ فکر می‌کنم ناراضایتی طولانی از وضعیت تمدن در هر دوران زمینه‌ای بوده است که بر مبنای آن به مناسبت‌های معین تاریخی، تمدن را محکوم کرده‌اند. گمان می‌کنم دو موقعیت اخیر تاریخی را که به مناسبت آن‌ها تمدن محکوم شده است بشناسم. دانش من چندان نیست که بتوانم زنجیره‌ی این مناسبت‌ها را در گذشته‌ی تاریخی نوع بشر به قدر کافی دنبال کنم. یک چنین عامل ضدتمدنی

احتمالاً در پیروزی مسیحیت بر آیین‌های غیرتوحیدی سهیم بوده است. بی‌اعتبار کردن زندگی این جهانی، که در آموزش مسیحی صورت گرفته است، با این عامل [ضد فرهنگی] قرابت نزدیک دارد. مناسبت متأخر آن وقتی پیش آمد که در سفرهای اکتشافی، با اقوام بدوی تماس حاصل شد. زندگی آنان از دید اروپایی‌ها، به علت مشاهده‌ی ناکافی و سوء تفاهم در مورد رسوم و آدابشان، ساده، کم‌توقع و سعادتمند می‌گذشت، زندگی‌ای که برای مهمانانی که از نظر تمدن برتر بودند، دست‌یافتنی نبود. تجربه‌های بعدی، بعضی از این داوری‌ها را تصحیح کرد. این ناظران در بسیاری از موارد سبکباری نسبی زندگانی بدوی را که مدیون سخای طبیعت و آسانی ارضای نیازهای بزرگ بود، به غلط مربوط به فقدان مقتضیات پیچیده‌ی فرهنگی می‌دانستند. با مناسبت آخر به خوبی آشنا هستیم. این مناسبت وقتی پدیدار شد که مردم مکانیسم نوروزها را شناختند که آن اندک سعادت انسان متمدن را نیز به مخاطره انداخته است معلوم شده بود که علت نورو تیک شدن فرد این است که فرد نمی‌تواند آن همه ناکامی را که جامعه به منظور خدمت به آرمان‌های فرهنگی بر گرده‌ی او سوار می‌کند، تحمل کند و از این نتیجه می‌گرفتند که اگر آن مقتضیات از میان برداشته شوند یا کاهش یابند می‌توان به امکان سعادت بازگشت.

یک عامل سرخوردگی نیز به آن اضافه می‌شود. انسان‌های نسل‌های گذشته، پیشرفت‌های فوق‌العاده‌ایی در زمینه‌ی علوم طبیعی و کاربرد تکنیکی آن کرده‌اند و تسلط خود را بر طبیعت استحکام بخشیده‌اند، چنان‌که بیش از آن تصور ناپذیر بود. یکایک این پیشرفت‌ها را همه می‌شناسند و بر شمردن آن‌ها لازم نیست. انسان‌ها به این دستاوردها

افتخار می‌کنند و حق دارند. اما به نظر می‌رسد که متوجه شده باشند که این تسلط نو بر زمان و مکان، این رام کردن نیروهای طبیعت و برآورده شدن اشتیاق چندین هزار ساله‌ی آنان، آن مقدار ارضای لذت‌بخش را که از زندگانی انتظار دارند، افزایش نداده و آنان را از نظر احساسی سعادتمندتر نکرده است. باید به این نتیجه‌گیری اکتفا کرد که تسلط بر طبیعت تنها شرط سعادت انسان نیست، چنان‌که تنها هدف کوشش‌های تمدن هم نیست. اما نمی‌توان بی‌ارزش بودن پیشرفت‌های تمدن را از آن نتیجه گرفت. ممکن است کسی بپرسد: مگر این لذت مثبت یا به طور واضح، افزایش احساس سعادت نیست که آدمی بتواند صدای فرزندش را که صدها کیلومتر از او فاصله دارد، هرچند بار بخواهد بشنود. یا در کوتاه‌ترین زمان ممکن، باخبر شود که دوستی سفری طولانی و سخت را به خوبی گذرانده و به مقصد رسیده است؟ آیا کاهش چشمگیر مرگ کودکان و کاهش خطر بیماری‌های عفونی زانو یا افزایش فوق‌العاده‌ی عمر متوسط انسان متمدن، که علم پزشکی آن را ممکن کرده است، ارزشی ندارد؟ و باز هم می‌توان ردیفی طولیل به این اعمال مفید اضافه کرد که آن‌ها را مدیون عصر دشنام‌خورده‌ی پیشرفت‌های علمی و تکنیکی هستیم. اما در این جا صدای منتقدی بدبین را می‌شنویم که به ما هشدار می‌دهد که غالب این رضایت‌ها از نوع همان «لذت‌های کم‌ارزش» اند که در لطیفه‌ای از آن‌ها تمجید می‌شود: «اگر کسی در یک شب سرد زمستان پای برهنه‌اش را از زیر لحاف بیرون آورد و باز به زیر لحاف ببرد، احساس لذت می‌کند.» اگر راه آهن وجود نمی‌داشت که فاصله‌ها را کوتاه کند، آن فرزند هم شهر پدری‌اش را ترک نمی‌کرد و برای شنیدن صدای او نیازی به تلفن نبود. اگر امکان سفر کشتی بر اقیانوس

فراهم نشده بود، آن دوست به سفر نمی‌رفت و نیازی به تلگراف نداشتیم تا نگرانی خود را فرو بنشانیم. کاهش دادن مرگ کودکان چه فایده‌ای دارد، وقتی درست همین امر باعث احتیاط فوق‌العاده‌ی ما در تولید نسل شود، به طوری که نسبت به زمانی که بهداشت هنوز مسلط نشده بود در مجموع کم‌تر فرزند پیدا می‌کنیم و در عین حال برای زندگی جنسی‌مان در زناشویی شرایطی سخت به وجود آورده و احتمالاً برخلاف بقای انسب عمل کرده‌ایم. و سرانجام هنگامی که زندگانی چنان سخت، ناشاد و پررنج باشد که بتوان به مرگ به عنوان ناجی خوشامد گفت، عمر طولانی به چه کار می‌آید؟

به نظر مسلم می‌آید که ما در تمدن امروزی‌مان احساس خستودی نمی‌کنیم. اما بسیار مشکل می‌توان دانست که انسان‌های اعصار گذشته سعادتمندتر بوده‌اند یا نه، و اگر بوده‌اند به چه اندازه و شرایط فرهنگی آنان در سعادتشان چه سهمی داشته است. گرایش ما همیشه این خواهد بود که شوربختی مردم را به طور عینی درک کنیم، یعنی خود را با خواسته‌ها و حساسیت‌هایمان در شرایط آنان قرار دهیم و سپس ببینیم که آنان در چه شرایطی احساس سعادت یا بی‌سعادت می‌کرده‌اند. این نحوه‌ی دید که به علت نادیده گرفتن تنوع حساسیت‌های ذهنی، به ظاهر طرز دیدی عینی است، در واقع ذهنی‌ترین نحوه‌ی دید ممکن است، زیرا وضعیت روحی فرد را جایگزین وضعیت‌های روحی ناشناخته‌ی دیگر می‌کند. اما سعادت امری کاملاً ذهنی است. موقعیت‌های معینی، مانند موقعیت یک برده‌ی پارو زن کشتی‌های جنگی در قرون وسطا، موقعیت یک دهقان در جنگ سی ساله^۱، یک قربانی انکیزیسیون مقدس^۲ با یک

۱. جنگ‌هایی که بین ۱۶۱۸ و ۱۶۴۸ در آلمان اتفاق افتاد و باعث ویرانی‌ها و کشتار فراوان شد. م.

یهودی منتظر تعقیب، هرچند برایمان وحشتناک باشد، باز هم ممکن نیست بتوانیم خود را به جای آنان بگذاریم و تغییراتی را حدس بزنیم که کم حسی اولیه، کم حس شدن تدریجی، دیدگاه‌ها و انتظاراتشان، انواع شدید و خفیف تخدیر حواس در ادراک لذت و رنج، چه حالی در آنان ایجاد کرده است. در شرایط رنج بسیار شدید، مکانیسم‌های روانی معینی که حفاظت کننده‌اند فعال می‌شوند. به نظرم ادامه دادن به بحث درباره‌ی این جنبه‌ی مسئله بی‌ثمر است.

وقت آن است که به ماهیت این تمدن، که ارزش سعادت در آن، مورد تردید است، بپردازیم. پیش از آنکه از بررسی این ماهیت چیزی دستگیرمان شود، نباید به دنبال فرمولی باشیم که آن را در چند کلمه بیان کند. پس به تکرار این مطلب اکتفا می‌کنیم که کلمه‌ی «تمدن» به مجموعه دستاوردها و نهادهایی گفته می‌شود که زندگی ما را از زندگی اسلاف حیوانی ما دور می‌کند و دو مقصود دارد: یکی حفاظت از انسان در برابر طبیعت و دیگر تنظیم روابط بین انسان‌ها. برای این که مطلب را بهتر بفهمیم، جنبه‌های تمدن را چنان که در اجتماعات انسانی دیده می‌شوند، یکایک می‌جویم. در ضمن می‌گذاریم زبان متداول یا به اصطلاح، احساس زبان، بی آنکه درباره‌ی آن تردید کنیم ما را در این راه هدایت کند، و اعتقاد داریم که می‌توانیم به این طریق حق مفاهیم درونی را، که با کلمات انتزاعی قابل بیان نیستند، ادا کنیم. شروع کار آسان است. همه‌ی فعالیت‌ها و ارزش‌هایی را که در جهت استفاده از کوهی خاک و محافظت در برابر قهر نیروهای طبیعت به انسان کمک می‌کنند، به عنوان تمدن می‌پذیریم. درباره‌ی این جنبه‌ی تمدن، کم‌تر از جنبه‌های دیگر آن تردید

وجود دارد. برای آن که به قدر کافی به عقب برگردیم، از نخستین اعمال فرهنگی نام می‌بریم که عبارت‌اند از استفاده از ابزار کار، مهار کردن آتش و ساختن مکان‌های مسکونی. در این میان، مهار کردن آتش که دستاوردی فوق‌العاده و بی‌مثال است، عرض اندام می‌کند، حال آن که کارهای دیگر، راه‌هایی را گشوده‌اند که تاکنون ادامه داشته است و به سادگی می‌توان انگیزه‌ی آن‌ها را دریافت. آدمی با هر ابزار، اعضای خود را کامل می‌کند. هم اعضای حرکتی و هم اعضای حسی. یا محدودیت کاربرد آن‌ها را کاهش می‌دهد. موتورها، نیروی غول‌آسایی را در اختیار او می‌گذارند که می‌تواند از آن‌ها همان‌طور که از ماهیچه‌هایش استفاده می‌کند، در همه جهت استفاده کند. با وجود کشتی و هواپیما دیگر نه آب می‌تواند مانع حرکت او بشود نه هوا. او با عینک، ضعف عدسی چشم‌اش را جبران می‌کند، با دوربین به مکان‌های دور دست می‌نگرد و با میکروسکوپ بر محدودیت بینایی‌اش که شبکیه به او تحمیل می‌کند، چیره می‌شود. با

۱. چند مدرک پسکوآنالتیک وجود دارند که اگرچه کامل نیستند و نمی‌توان آن‌ها را به‌طور قطع تعبیر کرد، اما لااقل می‌توان بر مبنای آن‌ها درباره‌ی مبدأ این عمل بزرگ انسان حدسی زد (حدسی که تخیلی به نظر می‌رسد). گویا انسان اولیه عادت داشته است در برخورد با آتش، لذت کودکانه‌ای را ارضا کند و آن خاموش کردن آتش با جریان ادرارش بوده است. بر اساس اسانه‌های موجود، شکی نیست که شعله‌های زیانه‌کش و برخیزنده‌ی آتش، در نظر او مانند ذکر بوده است. بنابراین خاموش کردن آتش با شاشیدن بر آن، عمل جنسی با جنس مذکر (که غول‌های مدرن، یعنی گالیور در لیلیوت و گارگاتوای رابله (Rabelais) نیز همین کار را تکرار می‌کنند) و لذت بردن از فوای جنسی در رقابت همجنس‌گویانه بوده است. نخستین کسی که از این لذت چشم‌پوشی و از آتش حفاظت کرد، توانسته است که آن را با خود ببرد و به خدمت خویش درآورد. او توانسته است در اثر غلبه بر آتش تحریکات جنسی خود، نیروی طبیعی آتش را مهار کند. پس این دستاورد بزرگ فرهنگی دستمزد کنار گذاشتن سابق بوده است. به علاوه این‌طور به نظر می‌رسد که نگهداری از آتش به این علت به زبان واگذار شده بود که بر اساس ساختمان بدنی‌شان نمی‌توانستند به این وسوسه پاسخ دهند. قابل توجه اینکه تجربه‌ی روانکاوی مرتباً رابطه میان جاه‌طلبی، آتش و اردتسم مجرای ادرار را تصدیق می‌کند.

خلق دستگاه عکاسی وسیله‌ای در اختیار اوست که می‌تواند با آن تأثیرات قرار یکنایی را تثبیت کند، همان‌طور که صفحه‌ی گرامافون تأثیرات صوتی را ضبط می‌کند. این دو در واقع مادیت بخشیدن به توانایی به یاد آوردن، یعنی حافظه است. او به کمک تلفن، صدا را از فاصله‌هایی می‌شنود که در افسانه هم باورکردنی نیست. خط، در آغاز، صدای شخص غایب بوده است و خانه، بدلی برای بطن مادر؛ مسکنی که زمانی برای انسان امن‌ترین و راحتی‌بخش‌ترین مکان بوده است که باز همیشه آرزوی آن را دارد.

این چیزهایی که انسان به وسیله‌ی عمل و تکنولوژی به روی زمین خلق کرده است نه تنها افسانه‌وار به نظر می‌رسد بلکه واقعاً تحقق آرزوهای موجود در افسانه‌ها است (البته نه همه‌ی آرزوها بلکه اغلب آن‌ها)، انسانی که در آغاز به مثابه‌ی موجود حیوانی ضعیفی بر عرصه‌ی زمین پدیدار شد و هر فرد نوع او نیز ناگزیر است به مثابه‌ی نوزادی ناتوان پا به این عرصه بگذارد (oh, inch of nature)^۱ حق دارد همه‌ی این مزایا را از زمره‌ی دستاوردهای فرهنگی خویش بداند، او مدت‌ها پیش، از قدرت مطلق و علم مطلق، تصویری ایدئال ساخته بود که در [وجود] خدایانش متجلی می‌شد و همه‌ی آرزوهایی را که در نظر او دست‌نیافتنی یا ممنوع بودند به آنان نسبت می‌داد. پس می‌توان گفت که این خدایان ایدئال‌های فرهنگی بودند. انسان امروز به این ایدئال‌ها بسیار نزدیک شده و تقریباً خود خدایی شده است. البته تنها آن‌طور که طبق داورى انسان می‌توان به ایدئال‌ها دسترسی پیدا کرد، یعنی نه به‌طور کامل؛ در بعضی بخش‌ها هیچ نمی‌توان و در بخش‌های دیگر می‌توان نیمه‌کاره به آن‌ها دسترسی یافت.

۱. در متن، اصل انگلیسی این جمله آمده است و شاید از یک رمان جورج ویلکینز (George Wilkins) نقل قول شده باشد، به معنای این قریب‌ناتوانی. م.

گویی انسان یک‌نوع خدای مصنوعی شده است و اگر همه اعضای کمکی‌اش را به خود وصل کند، کاملاً باشکوه است، اما این عضوهای کمکی جزء بدن او نیستند و گاهی برایش دردسر فراوان ایجاد می‌کند. با وجود این، حق دارد خود را تسکین دهد که این تکامل با سال ۱۹۳۰ پس از میلاد مسیح پایان نمی‌یابد.^۱ زمان‌های آینده پیشرفت‌هایی بزرگ و نو در زمینه‌ی تمدن به همراه خواهند آورد که شباهت او را به خدا بیش‌تر خواهند کرد و شاید این امروزه قابل تصور نباشد. اما در رابطه با موضوع مورد تحقیق مان باید متذکر شویم که انسان امروزی با شباهتی که به خدا دارد، سعادت‌مند نیست.

حال اگر در یک کشور از همه چیز مراقبت به عمل آید و همه چیز با هدفمندی تهیه شود، چنان‌که در خدمت استفاده‌ی انسان‌ها از کره‌ی خاک و حفظ او در برابر نیروهای طبیعت باشد، یعنی به‌طور خلاصه به حال او سودمند باشد، می‌دانیم که این کشور از بابت تمدن در سطح بالاست. در چنین کشوری رودخانه‌هایی که خطر سیل ایجاد می‌کنند، در بسترشان تنظیم شده‌اند و آبشان آن‌جا که مورد نیاز نیست، از طریق کانال هدایت می‌شود. به روی زمین‌ها به دقت کار می‌شود و بر آن گیاهانی می‌کارند که مناسب آن است. مخازن معدنی با پشتکار از عمق زمین استخراج می‌شوند و به ابزارها و وسایل لازم تبدیل می‌شوند. وسایط نقلیه به اندازه‌ی کافی موجودند و سریع و امن‌اند، حیوانات وحشی و خطرناک ریشه‌کن شده‌اند و پرورش حیوانات اهلی رو به شکوفایی است. اما از تمدن انتظارات دیگری هم داریم و واقعیت قابل توجه این است که امیدواریم این انتظارات در همان کشور عملی شده باشد. وقتی می‌بینیم

۱. اشاره‌ی فریید به سالی که در آن این اثر نوشته است. م.

دلسوزی و مراقبت مردم، متوجه چیزهایی است که اصلاً و ابداً مفید نیستند، بلکه کاملاً بی‌فایده به نظر می‌رسند، مثل این‌که در یک شهر باغ‌هایی که به عنوان زمین بازی و مکان هواخوری مورد استفاده قرار می‌گیرند، به کرت‌های گل هم مزین باشند یا پنجره‌ها با گل تزئین شده باشند، این‌ها را هم به مثابه‌ی نشانه‌های تمدن می‌پذیریم، گویی خواسته باشیم که انتظارات اولیه‌ی خود از تمدن را نقی کنیم. به زودی مشاهده می‌کنیم که آن چیز بی‌فایده‌ای که انتظار داریم تمدن به آن ارج بگذارد، زیبایی است. از انسان متمدن می‌خواهیم که هر جا در طبیعت با زیبایی روبرو شود، به آن احترام بگذارد و تا آن‌جا که دست‌انوش توانایی کار داشته باشند، آن را در اشیا خلق کند. اما انتظارات ما از تمدن هنوز پایان نیافته است. می‌خواهیم نشانه‌های پاکیزگی و نظم را هم ببینیم. وقتی می‌خوانیم که در مقابل در خانه‌ی پدري شکسپیر همیشه یک تل سرگین چارپایان انباشته بوده است، فرهنگ یک شهرک روستایی انگلیسی زمان شکسپیر را تحقیر می‌کنیم. از این‌که در راه‌های جنگل وین کاغذپاره پخش شده است، خشمگین می‌شویم و این را به عنوان «بربریت» که نقطه‌ی مقابل تمدن است، سرزنش می‌کنیم. به نظر می‌آید که ناپاکی از هر نوع که باشد با تمدن ناموافق است. انتظار پاکیزگی را به بدن انسان نیز تعمیم می‌دهیم. با تحقیر می‌شویم که پادشاه خورشید^۱ چه بوی بدی می‌داده است و وقتی در جزیره‌ی بلا^۲ لگنی کوچک را که ناپلئون صبح‌ها برای شستشو استفاده می‌کرده است، نشان‌مان می‌دهند، سر تکان می‌دهیم. آری، از این فکر که استفاده از صابون، واقعاً یک معیار تمدن است، تعجبی نمی‌کنیم. این در

مورد نظم هم صادق است، که چون پاکیزگی ساخته‌ی نوع بشر است، پاکیزگی را نمی‌توان از طبیعت انتظار داشت، حال آن‌که نظم را از طبیعت آموخته‌ایم. مشاهده‌ی نظم بزرگ ستارگان نه تنها سرمشق نوع بشر، بلکه نخستین نقطه‌ی اتکای او در وارد کردن نظم در زندگیش بوده است. نظم نوعی اجبار در تکرار است که وقتی مستقر شد، معین می‌کند که یک کار، کی، کجا و چگونه انجام شود و به این طریق آدمی را در تکرار موارد شبیه، از درنگ و تردید مصون می‌دارد. فایده‌ی نظم انکار نشدنی است، زیرا به انسان بهترین امکان استفاده از مکان و زمان را می‌دهد و در ضمن نیروهای روانی او را حفظ می‌کند. این انتظار به جا می‌بود که نظم از آغاز و به آسانی بر عمل انسان حاکم باشد، اما با حیرت مشاهده می‌کنیم که چنین نیست. به عکس، انسان در کارهایش به طور طبیعی به بی‌دقتی، بی‌نظمی و وظیفه‌شناسی گرایش دارد و باید با کوشش تربیت شود تا بتواند از نمونه‌های آسمانی تقلید کند.

از میان مطالبات تمدن، زیبایی، پاکیزگی و نظم، به وضوح مقام خاصی را اشغال می‌کنند. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که این‌ها برای زندگی به اندازه‌ی کنترل نیروهای طبیعت و عواملی دیگر که بعد خواهیم شناخت واجب‌اند. با وجود این، هیچ‌کس هم حاضر نیست این‌ها را به مثابه‌ی امور فرعی کنار بگذارد. زیبایی، که حاضر نیستیم آن را از خواسته‌های تمدن حذف کنیم، نمونه‌ای است برای نشان دادن این‌که هدف تمدن فقط فایده‌بردن نیست. فایده‌ی نظم کاملاً روشن است. درباره‌ی پاکیزگی باید توجه داشته باشیم که بهداشت هم آن را ایجاب می‌کند و می‌توان حدس زد که این رابطه حتا قبل از پیشگیری علمی بیماری‌های عفونی برای انسان‌ها کاملاً ناشناخته نبوده است. اما این شناخت، فایده‌ی تلاش در

جهت پاکیزگی را کاملاً توضیح نمی‌دهد. باید چیزی دیگر هم در این جا نقش داشته باشد.

اما تمدن را یا هیچ مشخصه‌ی دیگری نمی‌توان بهتر از ارزش‌نهادن و آرامش فعالیت‌های عالی روانی، دستاوردهای فکری، علمی و هنری و نقش هدایت‌کننده‌ای که فکر در زندگانی انسان ایفا می‌کند، توصیف کرد. در میان این افکار، دستگاه‌های دینی، که در جای دیگر کوشیدیم تا ساختمان پیچیده‌ی آن‌ها را روشن کنیم، از همه بالاترند. سپس تأملات فلسفی و سرانجام، آنچه می‌توان آن را ایدئال‌سازی‌های انسان نامید، یعنی تصور از کمالی که افراد، اقوام یا کل نوع بشر، ممکن است به آن دست یابند و آنچه که بر این پایه از آنان طلب می‌شود.

این واقعیت که این مخلوقات [ذهن] از یکدیگر مستقل نیستند بلکه از درون با یکدیگر پیوند دارند، هم توصیف و هم ریشه‌یابی روان‌شناختی آن‌ها را دشوار می‌کند. اگر به‌طور کلی فرض کنیم که انگیزه‌ی همه‌ی فعالیت‌های انسان، گرایش به دو هدف همسو، یعنی فایده‌بردن و لذت‌جویی باشد، پس باید انتظار داشته باشیم که همین در مورد تظاهرات فرهنگی ذکر شده نیز معتبر باشد، اگرچه این گرایش را فقط در مورد فعالیت‌های علمی و هنری می‌توان به‌سادگی دید. با وجود این، آن چیزهای دیگر نیز بی‌شک با نیازهای شدید انسان تطابق دارند؛ شاید نیازهایی که فقط نزد اقلیتی رشد کرده باشند. همچنین جایز نیست که با ارزیابی این دستگاه‌های دینی و فلسفی و ایدئال‌ها، به راه خطا برویم. چه آن‌ها را عالی‌ترین دستاوردهای ذهن انسان بدانیم، چه آن‌ها را متهم به گمراهی کنیم، در هر حال باید بپذیریم که وجود و به‌خصوص تأثیر تعیین‌کننده‌ی آن‌ها به معنای بالا بردن درجه‌ی تمدن است.

آخرین خصوصیت تمدن، که به‌یقین از خصوصیات دیگر آن حایز اهمیت کم‌تر نیست، این است که رابطه‌ی میان انسان‌ها چگونه است، یعنی روابط اجتماعی چگونه تنظیم شده است، که به نقش انسان به‌مثابه‌ی همسایه، یاور، ابژه‌ی جنسی، عضو خانواده و دولت مربوط می‌شود. در این جا رهاکردن خود از بار بعضی مطالبات ایدئال و دیدن آنچه که حاصل از تمدن است دشوار است. شاید بهتر باشد با این توضیح شروع کنیم که عنصر فرهنگی با نخستین کوشش در تنظیم این روابط اجتماعی به‌وجود می‌آید. اگر این کوشش صورت نمی‌گرفت، این روابط تحت الشعاع خواست فردی می‌ماند، یعنی کسی که جسماً قوی‌تر بود، این روابط را در جهت منافع و محرک‌های سابق خویش معین می‌کرد. اگر این انسان قوی‌تر، از خود قوی‌تری را می‌یافت، باز هم فرقی نمی‌کرد. زندگی جمعی انسان فقط وقتی امکان‌پذیر می‌شود که اکثریتی گرد هم آیند که از یکایک افراد جمع قوی‌تر و در برابر فرد متحد باشد. سپس قدرت این جمع به‌عنوان «حق» در برابر قدرت فرد که به‌مثابه‌ی «خشونت سبعانه» محکوم می‌شود، مستقر می‌گردد. این جایگزین شدن قدرت جمع به‌جای قدرت فرد، گام تعیین‌کننده‌ای در راه تمدن است. ماهیت آن این است که اعضای جمع، خود را در زمینه‌ی امکانات ارضای امیال خویش محدود می‌کنند، در حالی که فرد چنین محدودیتی را نمی‌شناخت. پس عدالت از لوازم بعدی تمدن است، یعنی این ضمانت که نظام حقوقی استقرار یافته، از این پس به‌نفع فرد شکسته نشود. این به آن معنا نیست که چنین حقی ارزش اخلاقی داشته باشد. ظاهراً راه بعدی تکامل تمدن این است که این حق، دیگر فقط تظاهر اراده‌ی یک جمع کوچک (کاست، قشر اجتماعی، قبیله) نیست که با اجتماعات دیگر که

احتمالاً بزرگترند، همان رفتار فرد زورگو را دارد. نتیجه‌ی نهایی باید حقی باشد که همه (یا حداقل همه‌ی کسانی که قابلیت زندگی جمعی را دارند) با قربانی کردن سابق‌هایشان در آن سهمی داشته باشند و نگذارند هیچ‌کس (باز با همان استثنا) قربانی خشونت سبعانه گردد.

آزادی فردی دستاورد تمدن نیست و پیش از آن‌که اصلاً تمدنی وجود داشته باشد، از هر زمان دیگر بیشتر بوده است، البته در آن زمان ارزشی نداشته است، زیرا فرد تقریباً قادر نبوده است از آن دفاع کند. با تکامل تمدن، آزادی فردی محدود می‌شود و اقتضای عدالت این است که هیچ‌کس از این محدودیت معاف نباشد. آن‌چه در یک جامعه‌ی انسانی به‌عنوان شوق آزادی به‌جنبش در می‌آید، ممکن است مقاومتی در برابر بی‌عدالتی باشد و از این‌رو برای تکامل بعدی تمدن، مفید و با تمدن سازگار باشد. اما ممکن است که از بقایای شخصیت اولیه‌ی آن مردم ناشی شده باشد که تمدن آنان را رام نکرده است و به زمینه‌ای برای ضدیت با تمدن تبدیل شود. بنابراین شوق آزادی، یا با بعضی از آشکال و مطالبات تمدن می‌ستیزد، یا با خود تمدن در کل آن‌گه گمان نمی‌کنم که انسان را با هیچ وسیله بتوان به آن‌جا رسانید که طبیعت او تبدیل به طبیعت موربانه شود. او همواره از خواست خود مبنی بر آزادی فردی در برابر اراده‌ی جمع دفاع خواهد کرد. بخشی بزرگ از درگیری نوع بشر، حول این مسئله متراکم شده است که تعادلی سودمند یعنی سعادت بخش، میان این خواسته‌های فردی و فرهنگی جمع پیدا کند. یکی از مشکلات تعیین‌کننده‌ی سرنوشت نوع بشر این است که آیا می‌تواند با شکل دادن به تمدن این تعادل را به‌نحوی برقرار کند یا این تضاد آشتی‌ناپذیر است؟

با پیروی از این اصل که احساس عامه چه جنبه‌هایی از زندگانی انسان

را متعین می‌خواند، تصویری روشن از کل تمدن به دست آورديم. البته هنوز آن‌چه را که فراتر از شناخت عامه است، دریافته‌ایم. در ضمن از هم‌نظر شدن با این پیش‌داوری که تمدن مترادف با تکامل یا راهی به سوی کمال می‌باشد، که سرنوشت محتوم انسان است، خودداری کرده‌ایم. اما اکنون فکری به ذهن ما می‌رسد که شاید ما را به جهتی دیگر سوق دهد. به‌نظر ما توسعه‌ی تمدن، فرایندی عجیب است که بر فراز اراده‌ی نوع بشر جریان دارد و بعضی چیزها در این روند برایمان آشنا هستند. این فرایند را می‌توانیم با التجا به تغییراتی توصیف کنیم، که تمدن بر نهادهای سابق شناخته‌شده‌ی انسان اعمال می‌کند، [سابق‌هایی] که ارضاء آن‌ها وظیفه‌ی اقتصادی زندگی ماست. تعداد کمی از این سابق‌ها به‌نحوی مورد انصراف واقع می‌شوند که چیزی دیگر جای آن‌ها را می‌گیرد، این را در فرد به‌عنوان خصوصیت تعریف می‌کنیم. جالب‌ترین نمونه‌ی این روند را در اروتیک مقعدی خردسالان یافته‌ایم. توجه اولیه‌ی آنان به عمل تخلیه، اندام‌ها و محصولات آن در طی رشد به گروهی از خصوصیات تبدیل می‌شود که به‌عنوان صرفه‌جویی، حس نظم و پاکیزگی شناخته شده است که خود به‌خود با ارزش و خوشایند می‌باشند، اما اگر به‌طور چشمگیر غالب شوند، چیزی را به‌وجود می‌آورند که به آن «منش مقعدی» می‌گوییم. نمی‌دانیم که این اتفاق چگونه حادث می‌شود، اما در درستی این برداشت شک نیست.^۱ حال دریافته‌ایم که پاکیزگی و نظم از مطالبات تمدن می‌باشند، اگرچه روشن نیست که لزوم آن‌ها برای زندگی چیست و چرا سرچشمه‌ی لذت‌اند. در این جا نظرم‌ان ناگزیر به شباهت میان روند

۱. مراجعه شود به «منش و اروتیک مقعدی» (۱۹۰۸) (مجموعه آثار، جلد ۷) و مقالات متعدد دیگر

لارنس جونز (۱۹۱۸) و دیگران.

تمدن و تکامل لیبدویی فرد جلب می‌شود. شرایط ارضای سابق‌های دیگر [در کنار اروتیسم مقعدی] نیز به ناچار تغییر می‌کند، یعنی به راه‌های دیگر هدایت می‌شوند. این روند غالباً با والایش (اهداف سابق‌ها) که آن را می‌شناسیم همزمان حادث می‌شود، در موارد دیگر می‌توان این دو را از یکدیگر تمیز داد. والایش سابق‌ها یکی از جنبه‌های بسیار برجسته‌ی تکامل تمدن است و این امکان را به وجود می‌آورد که فعالیت‌های عالی روانی، علمی، هنری و ایدئولوژیک یک چنین نقش پراهمیتی را در زندگانی ایفا کنند. در نظر اول ممکن است بگوییم که والایش اصلاً سرنوشتی است که فرهنگ به سابق‌های ما تحمیل می‌کند. اما مصلحت آن است که در این باره بیش‌تر تعمق کنیم. باری، سوم این‌که (و این مهم‌تر از همه به نظر می‌رسد) نمی‌توان نادیده گرفت که تمدن تا چه اندازه برخودداری از ارضای سابق‌ها بنا شده است و پیش شرط آن تا چه حد درست ارضانکردن (سرکوب کردن، فراموش کردن و غیره) سابق‌های نیرومند می‌باشد. این «محرومیت در فرهنگ» بر قلمرو بزرگی از روابط آدمیان حاکم است و می‌دانیم که علت دشمنی‌هایی است که همه‌ی تمدن‌ها مجبور به مبارزه با آن هستند. این در کار علمی نیز فعالیت شدیدی را از ما طلب می‌کند، باید در این مورد روشنگری بسیار کرد. نمی‌توان به سادگی فهمید که چگونه می‌توان مانع از ارضای سابق‌ها شد. اگر این (محرومیت) از نظر اقتصاد [روانی] ^۱ جبران نشود، باید در انتظار اختلالات جدی بود. اما اگر بخواهیم بدانیم که نظر ما درباره‌ی تکامل فرهنگ به عنوان فرایندی خاص و قابل قیاس با رشد عادی فرد چه

^۱ از نظر فروید فرایندهای روانی بر مبنای نیادلات انرژی یک شکل می‌گیرند، به طوری که مصرف این انرژی‌ها باید برای کل سیستم روانی جبران شود.

ارزشی دارد، ظاهراً باید به مسئله‌ی دیگر پردازیم. یعنی از خود پیرسیم که تکامل تمدن در آغاز تحت چه تأثیراتی بوده است، چگونه ایجاد شده و چه چیزهایی روند آن را تعیین کرده‌اند.

این تکلیف بسیار بزرگ به نظر می‌رسد و طبیعی است که در برابر آن احساس بی‌جراتی کنیم. آن مختصر چیزی که توانسته‌ام دریابم، از این قرار است. پس از آن‌که انسان نخستین کشف کرد که بهبود سرنوشتش بر گره‌ی خاک به معنی واقعی کلمه در دست خود اوست، همکاری یا ضدیت افراد دیگر برایش مطمئناً بی‌اهمیت نبوده است. افراد دیگر برایش به‌عنوان همکار ارزش پیدا کردند، زیرا زندگی کردن با آنان مفید بود. حتا پیش از آن، یعنی زمانی که به میمون شباهت داشت، به تشکیل خانواده عادت کرده بود. احتمالاً اعضای خانواده، نخستین یاوران او بودند. می‌توان حدس زد که تأسیس خانواده مربوط به این بوده است که نیاز به ارضای جنسی، دیگر مانند مهمانی نبود که ناگهان پیدا می‌شود و پس از این‌که رفت دیگر از او خبری نمی‌شود، بلکه مانند مستأجری دایمی مستقر شده بود. از این رو [جنس] نر این انگیزه را پیدا کرده بود که [جنس] ماده، یا کلی‌تر بگوییم، ابژه‌ی جنسی را نزد خویش نگاه دارد و ماده که نمی‌خواست از کودکان بی‌پنااهش جدا شود، باید به‌خاطر آنان نزد نر، که

قوی تر بود می ماند. این خانواده بدوی هنوز فاقد یک جنبه ی اساسی

درست است که تسلسل دوره ای ارگانیک در روند جنسی هنوز باقی است، اما تأثیر آن بر تحریک روانی جنسی را از گون شده است. این تغییر بیش از هر چیز مربوط به کند شدن تحریکات بویایی است که از طریق آن، عادت ماهانه بر روان فرد تأثیر می گذاشته است. تحریکات بینایی جای آن را گرفته است که برخلاف تحریکات بویایی تأثیرشان مداوم است. نابوی (Tabu) عادت ماهانه از این تغییر ارگانیک ناشی شده است و به مثابه ی دفع (یا از خاطر زدودن) مرحله ای از تکامل بوده که سپری شده بوده است. احتمالاً همه ی انگیزه های دیگر، اهمیت ثانوی داشته اند (مقایسه شود با C.D. Day، اسطوره ی هندوها و مقدس اختگی، ۱۹۲۷).

این روند در سطوح دیگر تکرار می شود، به این صورت که خدایانی که متعلق به مرحله ای از تمدن گذشته بوده اند، به ارواح خبیث تبدیل می شوند. اما به نظر می رسد که ضعیف شدن تحریکات بویایی، خود نتیجه فاصله گرفتن انسان از زمین و تصمیم او به راه رفتن قائم بوده است، که آلت تناسل را که تا آن زمان تابنده بوده است، پدیدار و نیازمند حفاظ می کند و به این ترتیب شرم ایجاد می شود. با این روند دوم تمدن با قائم شدن انسان آغاز می گردد. از این جا سلسله ی زنجیر شروع می شود که از بزرگ شدن تحریکات بویایی و دوری جستن از عادت ماهانه و افزایش اهمیت تحریکات بینایی و نمایان شدن آلت تناسل تا به مداوم تحریکات جنسی و تأسیس خانواده ادامه می یابد و به این ترتیب به آسانهای تمدن انسان می رسد. این لفظ یک ثوریک است، اما آن قدر اهمیت دارد که موجب شود درباره شرایط زندگی حیوانی که به انسان نزدیک است مطالعه ی دقیق کنیم.

در گرایش فرهنگ به سوی پاکیزگی، که بعدها به عنوان ملاحظات بهداشتی توجیه شد، اما پیش از آن هم بوده است، یک عامل اجتماعی وجود دارد که نمی توان نادیده گرفت. انگیزه ی پاکیزگی مربوط است با اجبار در بر طرف کردن مدفوع، که برای دریافت های حسی ناخوشایند شده بودند. اما می دانیم که وضع در اتاق کودکان طور دیگریست. کودک از مدفوعش منزجر نمی شود، بلکه آن را به مثابه ی بخشی که از بدنش جدا شده است، با ارزش می داند. تربیت در این جا با شدت تمام در سریع مرحله تکاملی ای که در انتظار کودک است می گوشت تا مدفوع را بی ارزش، نفرت انگیز، زشت و مذموم کند. اگر این مواد که از بدن بیرون می آیند، به علت بیوی شدتشان و در نتیجه ی راه رفتن قائم انسان با تحریکات دیگر بویایی هم سرشوش نمی شدند، ممکن نبود که چنین تغییر ارزشی صورت بگیرد. پس تمدن هموار کند گواهی برای وجود یک عامل اجتماعی که در مرحله ی بعدی باعث تغییر اردو یک مدفوع شده است. این واقعیت است که انسان با وجود همه ی پیشرفت هایی که در تکامل کرده است، از حیوانی که مدفوع خود را متزجر نمی شود، بلکه همیشه از بوی مدفوع دیگران منزجر است، پس آدم کنیف نمی کشد. فحش های شدید متداول نیز گواهی این مطلب است. اگر چنین نبود، نمی شد فهمید که چرا انسان

تمدن بوده است، زیرا اعمال قدرت ریس و پدر خانواده بی حد بوده است. در توتم و تابو کوشیده ام راهی را نشان بدهم که این خانواده را به مرحله ی بعدی همزیستی که به صورت اتحاد برادران بوده است، می رساند. پسران به این نتیجه رسیده بودند که برای غلبه کردن بر پدر، توانایی جمع متحد، از توانایی فرد بیشتر است. فرهنگ توتمی بر پایه ی محدودیت هایی که افراد می بایست به منظور تحکیم وضع جدید برای یکدیگر قایل می شدند، استوار است. دستورات تابو نخستین «قانون» بود. پس زندگی مشترک انسان ها پایه ای دوگانه داشته است، یکی اجبار در کار، که از بیرون تحمیل می شد و دیگر نیروی عشق که باعث می شد که مرد نخواهد از ابژه ی جنسی اش (یعنی زن) محروم باشد و زن نخواهد از کودکش (که بخشی از بدنش بوده است) جدا شود. چنین بود که عشق و ضرورت، اولیای تمدن شدند. نخستین نتیجه ی تمدن در آن زمان این بود که تعداد افراد بیش تری می توانستند در جمع بمانند. و چون این دو نیروی بزرگ تأثیر همسو داشتند، تکامل بعدی باید طبق انتظار راهی هموار می داشت و به چیرگی بهتر بر جهان بیرون و نیز به توسعه ی افرادی که جامعه آنان را در بر می گیرد، منجر می شد. نمی توان به سادگی فهمید که چطور ممکن است چنین تمدنی بر اعضای تشکیل دهنده اش تأثیری جز تأثیر سعادت بخش داشته باشد.

پیش از آن که به بررسی منشأ اختلال پیردازیم برای کامل کردن بحثی که قبلاً شروع کرده بودیم، گریزی به ستایش عشق می زنیم، که یکی از

تا از سگ که وفادارترین دوست او در جهان حیوانات است به عنوان فحش استفاده می کند زیرا سگ به علت دو خصیصه است: در جهت انسان و در جهت سگ

بنیان‌های تمدن است. گفتیم که این تجربه‌ی انسان که عشق جنسی (تناسلی) نیرومندترین تجربه‌ی ارضاکننده است، می‌بایست برای او سر مشق سعادت می‌بود و به او می‌فهماند که رسیدن به سعادت در زندگی را همواره در قلمرو رابطه‌ی جنسی بجوید و عشق تناسلی را در مرکز زندگانی‌ش قرار دهد. در ادامه‌ی بحث دیدیم که آدمی در این راه به طور نگران‌کننده‌ای به بخشی از جهان بیرون، یعنی به ابژه‌ی منتخب عشقی خود وابسته می‌شود و اگر مورد اهانت او قرار گیرد یا او را به علت بی‌وفایی یا مرگ از دست بدهد، گرفتار رنج‌هایی شدید می‌گردد. حکیمان همه‌ی اعصار، به همین دلیل انسان را موکداً از این راه برحذر داشته‌اند، اما هنوز هم کشش آن برای عده‌ای زیاد از ابناء بشر از میان نرفته است.

با وجود همه‌ی مشکلاتی که در راه عشق وجود دارد، اقلیتی کوچک ذاتاً این امکان را دارد، که سعادت را از این راه بیابد. این اشخاص به این نحو از تأیید ابژه [عشق] بی‌نیاز می‌شوند که به عشق‌ورزیدن خود بیشتر ارج می‌نهند تا به مورد عشق واقع شدن، و به این نحو در برابر از دست دادن [معشوق] از خود محافظت می‌کنند که عشق‌شان را فقط به یک ابژه معطوف نمی‌کنند، بلکه به همه‌ی انسان‌ها به طور یکسان عشق می‌ورزند و از نوسانات و سرخوردگی‌های عشق جنسی به این طریق جلوگیری می‌کنند که از هدف عشق روی می‌گردانند و سابق را تبدیل به محرکی می‌کنند که از رسیدن به هدفش جلوگیری شده است. آنچه به این طریق در آنان ایجاد می‌شود، یعنی حالت احساسی یکنواخت، پایدار و لطیف، دیگر شباهت ظاهری زیادی به زندگی عاشقانه‌ی جنسی که توفانی و پرتلاطم است، ندارد. شاید فرانچسکو قدیسی^۱ در استفاده از

عشق به منظور رسیدن به احساس سعادت درونی از دیگران پیش‌تر رفته بوده است. آنچه ما به عنوان یکی از تکنیک‌های عملی کردن اصل لذت می‌شناسیم، مکرراً به دین هم منسوب شده است. شاید این مربوط به آن نواحی دوردستی باشد که در آنجا تمایز بین «من» و ابژه‌ها، یا بین خود ابژه‌ها نادیده گرفته می‌شود. از یک دیدگاه اخلاقی، که انگیزه‌های عمیق آن بعد برایمان روشن خواهد شد، این گونه آمادگی برای عشق‌ورزیدن به همه‌ی انسان‌ها و جهان، بلندترین مقامی است که انسان می‌تواند به آن دست یابد. با این‌که هنوز در مرحله ابتدایی بحث هستیم، مایلم دو تردید اساسی خود را درباره‌ی این نقطه نظر ابراز کنم. عشقی که تفاوت قایل نشود، به نظر می‌رسد که تا اندازه‌ای ارزش خود را از دست بدهد، به این معنی که به ابژه [عشق] ظلم می‌کند. دیگر این‌که همه انسان‌ها ارزش دوست داشتن ندارند.

عشقی که بنیانگذار خانواده است، در هر دو شکل اولیه‌ی خود، مؤثر باقی می‌ماند، یعنی از ارضای مستقیم جنسی چشم‌پوشی نمی‌کند و در شکل تغییر یافته‌اش، به مثابه‌ی مهربانی [که در واقع عشقی است که از به هدف رسیدن آن جلوگیری شده است] عمل می‌کند. [این عشق] در هر دو شکل به عملکرد خود ادامه می‌دهد که عبارت است از متصل کردن عده‌ی زیادی انسان به یکدیگر و این اتصال، قوی‌تر از اتصالی است که در اثر کار دسته‌جمعی به وجود می‌آید. سهل‌انگاری زبان در استفاده از کلمه‌ی «عشق» از نظر تکوینی توجیه‌پذیر است. عشق به رابطه‌ی میان زن و مرد که بر پایه‌ی نیاز جنسی‌شان خانواده تشکیل داده‌اند اطلاق می‌شود، اما به احساسات مثبت بین والدین و فرزندان و خواهران و برادران در خانواده هم گفته می‌شود؛ هر چند ما این روابط را باید به عنوان «عشقی که

از به هدف رسیدن آن جلوگیری شده است. با به عنوان «مهریانی»
توصیف کنیم. عشقی که از رسیدن آن به هدفش جلوگیری شده است در
اصل همان عشق کاملاً حسی بوده است و در ضمیر ناخشیار انسان هنوز
وجود دارد. هم عشق کاملاً حسی و هم عشقی که از به هدف رسیدن آن
جلوگیری شده است، هر دو از خانواده فراتر می روند و با کسانی که قبلاً
غریبه بوده اند، روابط جدید به وجود می آورد. عشق جنسی به ساختن
بستگی های جدید خانوادگی منجر می شود، عشقی که از به هدف رسیدن
آن جلوگیری شده است به دوستی تبدیل می شود که اهمیت فرهنگی
پیدا می کند، زیرا از بعضی از محدودیت های عشق جنسی، مانند
منحصربودن آن، معاف است. اما در طول تکامل تمدن، رابطه ی عشق و
فرهنگ یک جانگی خود را از دست می دهد. از یک طرف عشق با منافع
تمدن در تضاد است، از طرف دیگر تمدن، عشق را از اساس تهدید می کند.
این شکاف میان آن ها اجتناب ناپذیر به نظر می رسد. دلیل آن را
نمی توان قویاً شناخت. [این شکاف] در آغاز به عنوان برخورد میان
خانواده و جمع بزرگ تر، که فرد به آن تعلق دارد، ظاهر می شود. قبلاً
تهدیدیم که یکی از کوشش های اصلی تمدن، گرد هم آوردن انسان ها در
آحاد بزرگ تر بوده است. اما خانواده حاضر نیست فرد را رها کند. هرچه
اتحاد اعضای خانواده عمیق تر باشد، غالباً این گرایش بیشتر است که
خود را از دیگران جدا کند و ورود اعضای آن به دایره ی بزرگ تر زندگی
دشوارتر است. آن نحوه ی زندگی که در تاریخ تطوّر نوع قدیم تر است، و
تنها نحوه ی زندگی در دوران کودکی است، مقاومت می کند و نمی گذارد
که به وسیله ی نحوه ی زندگی فرهنگی نو منسوخ شود. جدا شدن از

خانواده برای هر نوع جوان مشکلی است که جامعه غالباً به وسیله ی تناسک
بلوغ و وارد کردن او [به جهان بزرگسالان] در حل کردن آن به او بهاری
می کند، می بینیم که این مشکلات ذاتی هر تکامل روانی و حتی در اصل هر
تکامل ارگانیکی هستند.

سپس زنان که در آغاز تمدن آن را با عشق خود پایه ریزی کرده بودند
شروع به ضدیت با جریان تمدن می کنند و تأثیر بازدارنده و کندکننده ی
خویش را گسترش می دهند. زنان نماینده ی منافع خانواده و زندگی
جنسی می باشند. کار فرهنگی مرتباً بیشتر به عهده ی مردان گذاشته شده
است و آنان را دائماً با مسائل دشوارتری روبه رو می کند و مجبور به
والایش سابق ها می کند، کاری که زنان کم تر از عهده ی آن بر می آیند. از
آن جا که مقدار انرژی روانی ای که مرد در اختیار دارد نامحدود نیست،
باید وظایفش را با پخش کردن مقرون به مصلحت لیست و انجام دهد.

آن نیرویی [را که به مصرف اهداف فرهنگی می رساند، غالباً از]
نیرویی که صرف زنان و زندگی جنسی می کرد، می گیرد. معاشرت مداوم
با مردان و وابستگی او به رابطه با آنان، حتی او را از وظایفش به مثابه ی
همسر و پدر بیگانه می کند. به این ترتیب زن خود را در اثر مطالبات تمدن
عقب رانده می انگارد و به دشمنی با آن بر می خیزد.

این گرایش تمدن به محدود کردن زندگی جنسی همال قدر روشن
است که گرایش دیگرش به گسترش دادن دایره ی فرهنگ در همان
مرحله ی اول، یعنی در توتمسم، ممنوعیت برگزیدن محارم به مثابه ی
ایزه ای جنسی [به همراه فرهنگ آمد و شاید این شدیدترین نقطه ای
باشد که به زندگی اروپیک انسان وارد آمده است. نابوه ها، قوانین و
سنت ها، محدودیت هایی دیگر به وجود می آورند که هم به مردان و هم به

زبان لطمه می‌زنند. همه‌ی تمدن‌ها در این راه به یک اندازه پیش نمی‌روند. ساختمان اقتصادی جامعه نیز بر مقدار آزادی جنسی تأثیر می‌گذارد. می‌دانیم که تمدن در این جا از جبر ضرورت‌های اقتصادی اطاعت می‌کند، زیرا مقداری زیاد از نیروی روانی‌ای را که خود صرف می‌کند باید از جنسیت کسب کند. از این نظر تمدن با جنسیت همان رفتاری را می‌کند که یک قوم یا قشر، با قوم یا قشری دیگر که تحت استثمار اوست. نوس استثمارگران از قیام سرکوب‌شدگان آنان را به سوی اقدامات احتیاطی شدید سوق می‌دهد. نقطه‌ی اوج چنین تکاملی را تمدن ما در اروپای غربی نشان می‌دهد. این عمل جامعه‌ی فرهنگی از نظر روان‌شناسی کاملاً موجه است که تظاهرات زندگی جنسی کودک را از همان ابتدا زشت بشمارد، زیرا اگر در کودکی مقدمات آن فراهم نشده باشد، سد کردن هوس‌های جنسی بزرگسالان به نتیجه‌ای نخواهد رسید. اما به هیچ وجه قابل توجه نیست که جامعه‌ی تمدن تا آن جای پیش رود که این پدیده‌های چشمگیر و مسلم را انکار کند. انتخاب ایزه‌ی فرد بالغ به جنس مخالف محدود می‌شود و غالب اوضاعی غیرتناسلی به عنوان انحطاط ممنوع می‌شوند. مطالباتی که در قالب این ممنوعیت‌ها ظاهر می‌شوند و برای همه یک نوع زندگی جنسی را مجاز می‌دانند، نابرابری‌های مادرزاد یا اکتسابی را که جزء ذات جنسی انسان‌هاست نادیده می‌گیرند، راه لذت‌بردن جنسی را به روی صدها زیادی از آنان می‌بندند و به مثلاً بی‌عدالتی‌های شدید تبدیل می‌شوند.

نتیجه‌ی این اقدامات محدودکننده، ممکن است این باشد که کسانی که عادی هستند و از نظر بنیه مانعی ندارند، بی‌آنکه چیزی را از دست بدهند، همه‌ی علایق جنسی‌شان را به راه‌های مجاز بیندازند. اما عشق

جنسی به جنس مخالف که مانع قانونی ندارد، باز هم با محدودیت قانونی یک‌همسری خدشه‌دار می‌شود. تمدن امروزی به روشنی به ما می‌فهماند که رابطه‌ی جنسی فقط بر مبنای وابستگی جدایی‌ناپذیر بین یک زن و یک مرد مجاز است و از جنسیت به عنوان سرچشمه‌ی مستقل لذت خوشش نمی‌آید و آن را تنها به این علت حاضر است تحمل کند، که وسیله‌ی دیگری به منظور تکثیر نوع وجود ندارد.

البته این تصویری اغراق‌آمیز است. همه می‌دانند که چنین چیزی حتماً برای مدتی کوتاه هم عملی نبوده است. فقط افراد ضعیف‌النفس تسلیم چنین تعدی پر دامنه‌ای به زندگی جنسی‌شان می‌شوند. طبایع نیرومندتر فقط تحت شرایطی تن به آن داده‌اند که بتوانند جبران‌ش کنند، که بعد در این باره صحبت خواهیم کرد. جامعه‌ی تمدن مجبور بوده است بسیاری از این تخلف‌ها را بی‌سروصدا آزاد بگذارد، که [قاعدتاً] می‌بایست آن را طبق قوانین خود تعقیب می‌کرد. اما از سوی دیگر نباید اشتباه کنیم و بپنداریم که چون به همه‌ی هدف‌هایش نمی‌رسد پس بی‌آزار است. زندگی جنسی انسان تمدن به شدت دچار اختلال است. گاهی چنین به نظر می‌رسد که [جنسیت] عملکردی است که در حال از میان رفتن است، چنان‌که دندان‌ها و موهای سرمان به عنوان عضو از بین می‌روند.

شاید این فکر جایز باشد که اهمیت آن به مثابه‌ی سرچشمه احساس سعادت، یعنی تحقق هدف زندگی ما، به طور حساسی کاهش یافته است.^۱ آدمی گاهی فکر می‌کند که شاید این فقط در اثر فشار فرهنگ نباشد

^۱ در میان آثار نویسندگی انگلیسی، جی. گلدورف (J. Goldworthy) که امروز مورد قبول همگان است، از داستان کوتاه به نام «درخت سیب» بسیار خوشم می‌آید. این داستان به خوبی نشان می‌دهد که در زندگی انسان تمدن امروزی، دیگر به جای عشق ساده و طبعی در انسان ساده است.

بلکه ماهیت خود این عملکرد است که ما را از لذت کامل محروم و مجبور به رفتن راه‌های دیگر می‌کند. شاید این فکر اشتباه باشد، مشکل می‌توان تصمیم گرفت.^۱

۱. توضیحات زیر، نظر مزبور را تأیید می‌کنند: انسان موجودی حیوانی است (مانند حیوانات دیگر) که بی‌شک دارای خوی دو جنسی است (biennell) هر فرد از دو نیمه‌ی متقارن درآمیخته است که طبق نظر بعضی از محققان نیمی صرفاً مذکر و نیمی دیگر مؤنث است. به‌خوبی ممکن است که هر یک از این دو نیم در اصل دو جنسی (hermaphrodite) بوده باشند. جنسیت یک واقعیت بیولوژیک است که اگرچه در حیات روانی اهمیت فوق‌العاده دارد، اما دستیابی به آن از نظر روان‌شناسی دشوار است. طبق عادت می‌گوییم که هر انسان هم ساین‌ها، نیازها و صفات مردانه دارد، هم زنانه. درست است که می‌توان خصوصیات مذکر و مؤنث را در آناتومی نشان داد، اما در روان‌شناسی چنین کاری ممکن نیست. در روان‌شناسی تقابل بین دو جنس محو می‌شود و به تقابل بین فعال و متغیر بدل می‌شود، ضمن این‌که بدون تعمق، فعالیت را با مردانگی و افعال را با زنانگی یکی می‌دانیم، که این در قلمرو حیوانات به هیچ وجه عمومیت ندارد. نظریه‌ی دو جنسی بودن (انسان) هنوز ناروشن است و این کمبود در روانکاوی به‌شدت احساس می‌شود که رابطه‌ی میان این نظریه و نظریه‌ی سابق‌ها هنوز کشف نشده است. این رابطه هرچه باشد اگر این فرض واقعیت داشته باشد که فرد در زندگی جنسی خود طالب ارضای خواسته‌های مردانه و زنانه است، قبول می‌کنیم که این دو خواست به‌وسیله‌ی یک ابزار (واحد) برآورده نمی‌شوند و محل یکدیگرند مگر این‌که فرد آن‌ها را از یکدیگر تمیز دهد و هر انگیزه را در مسیری بگذارد که مناسب آن است. مشکل دیگر از این‌جا به‌وجود می‌آید که رابطه‌ی عشقی، سوای جزء سادیستی که متعلق به خود آن است، غالباً با مقداری گرایش مستقیم به نه‌اجم همراه است. ابزارهای عشقی همیش برای این درگیری‌ها، نظام و برده‌بازی ندارد و مانند آن زن دهقان نیست که از این شکایت می‌کرد که شوهرش او را دیگر دوست ندارد، چون یک هفته است که او را تنگ نزده است.

حکمی که در توضیحات پاورقی ۶۲ زده‌ام بیش از نظرات دیگر به عمق می‌رود و آن این است که وضع قائم انسان و برآزش شدن حس بویایی نه‌تنها از پیشک، مقعدی، بلکه همه‌ی زندگی جنسی را به خطر انداخته است. به‌طوری‌که از آن پس عملکرد جنسی با ازجاری همراه است که نمی‌توان دلایل دیگر برای آن یافت و مانع از ارضای کامل می‌شود و انسان را از هدف جنسی دور می‌کند و به‌سوی دلالت و جابه‌جا کردن لیبیدو سوق می‌دهد. می‌دانیم که بلوئر (Blauel) زمانی (۱۹۱۳) به‌وجود چنین برخورد اولیه در وضع جنسیت اشاره کرده است. همه‌ی نوروتیک‌ها و بسیاری دیگر جز آن‌ها، از این واقعیت که "inter unum et fures unum" (ما همه در میان بول و غایت به دنیا می‌آیم) آبریز ازجاری می‌کنند اعضای تناسل هم احساس بویایی را به‌شدت تحریک می‌کنند و این برای بسیاری از افراد غیرقابل تحمل است و به‌عقلم رابطه‌ی جنسی آزارشان می‌دهد بنابراین عمیق‌ترین ریشه‌ی به

۵. عقب‌زدن جنسیت که تمدن را به‌همراه دارد، تدافع ارگانیکی است که در اثر حالت قایم (انسان)

به‌شکل‌های جدیدی از زندگی منجر شده است که با وجود حیوانی سابق او در تضاد است.

این نتیجه تحقیقات علمی به‌طوری‌حیث آورد با پیش‌داوری‌های عامه که غالباً شنبه می‌شود هماهنگی دارد با وجود این، این‌ها امکاناتی هستند که هنوز مسلم نیستند و در علم تثبیت نشده‌اند. همچنین با وجود برآزش شدن ابتکارپذیر تحرکات بویایی، نباید فراموش کنیم، که هنوز در ارتعاش خلق‌های هستند که برای بوی آلت تناسل که چنین تند و زنده است، به‌عنوان محرک جنسی آرزو فراوان قایلند و حاضر نیستند که از آن صرف‌نظر کنند (رجوع شود به آملر هم‌میرسی ابوال‌یغیخ (Iran Bloch) درباره‌ی حس بویایی در زندگی جنسی، در سالنامه‌ی مختلف *Anthropologie* از

کار روانکاوی به ما نشان داده است که درست همین ناکامی‌های زندگی جنسی است که افراد موسوم به نوروتیک نمی‌توانند تحمل کنند. افراد نوروتیک به وسیله‌ی علائم بیماری‌شان جانشینی برای سابق‌های ارضا نشده‌ی خویش ابداع می‌کنند که یا خود باعث رنج می‌شود یا به علت این‌که در رابطه‌ی آنان با محیط اطراف و جامعه مشکل به وجود می‌آورد، سرچشمه‌ی رنج آنان می‌گردد. این آخری را به آسانی می‌توان فهمید، اما اولی معمای تازه‌ای مطرح می‌کند. ولی تمدن، جز قربانی کردن ارضای جنسی قربانی‌های دیگری نیز می‌طلبد. ما به مشکل تکامل فرهنگی به مثابه‌ی یک مشکل کلی تکامل پرداختیم که از فعالیت لیبیدو مبنی بر بی‌رغبتی آن به رها کردن وضع قدیم و ورود به وضع جدید ناشی می‌شود. وقتی تضاد بین تمدن و عشق جنسی را ناشی از این بدانیم که عشق جنسی رابطه‌ای دوفری است که فرد سوم در این میان اضافی یا مزاحم است، حال آن‌که تمدن بر پایه‌ی رابطه‌ی بین عده‌ای بیش‌تر استوار است، تقریباً همان حرف را زده‌ایم. در اوج یک

رابطه‌ی عشقی، علاقه‌ای نسبت به محیط اطراف باقی نمی‌ماند. زوج عاشق خودکفاست و برای سعادتمند بودن حتماً به فرزند مشترک هم نیازی ندارد. عشق (Eros) در هیچ مورد دیگر، هسته وجود خود را به این روشنی آشکار نمی‌کند، که قصد آن یکی کردن دو فرد است. اما وقتی دو انسان به وسیله‌ی عشق به یکدیگر به این مقصود دست یافتند، دیگر نمی‌خواهند از این فراتر روند.

تا این جا به خوبی می‌توانیم تصور کنیم که یک جامعه‌ی فرهنگی از چنین جفت‌هایی تشکیل شده باشد که از نظر لیبیدویی سیراب شده و توسط کار و علائق مشترک با هم پیوند داشته باشند. اگر چنین می‌بود، لازم نبود که تمدن نیروی جنسی را [به سود خود] از آنان سلب کند. اما چنین وضع دلخواهی وجود ندارد و هرگز وجود نداشته است. واقعیت نشان می‌دهد که تمدن به پیوندهایی که در اختیار داشته، اکتفا نکرده است. هدفش این است که اعضای جامعه را به وسیله‌ی لیبیدو به یکدیگر پیوند دهد و در این راه از هر وسیله‌ای استفاده می‌کند و هر راهی را که موجب هم‌هویتی نیرومند بین آنان شود تقویت می‌کند و در مقیاس گسترده با فراهم آوردن لیبیدویی که از رسیدن به هدفش منع شده است، می‌کوشد تا پیوندهای اجتماعی را به وسیله‌ی روابط دوستانه محکم کند. محدود کردن زندگی جنسی به منظور تحقق این هدف‌ها ناگزیر است. اما نمی‌توان فهمید که چرا تمدن الزاماً بر این راه پافشاری می‌کند و دشمنی آن با عشق جنسی بر چه پایه است. باید عاملی مزاحم در این میان وجود داشته باشد که هنوز آن را کشف نکرده‌ایم.

یکی از این به قول ما مطالبات آرمانی جامعه‌ی متمدن ممکن است در این جا راهی را به ما نشان دهد، که می‌گوید: «همین نوع خویش را مانند خود

دوست بدار.» این درخواست در همه جا شهرت دارد و به یقین از مسیحیت، که آن را یکی از افتخارآمیزترین ادعاهای خود می‌نمایاند، کهن‌تر است. اما مسلماً چندان هم کهن نیست و برای انسان‌ها در زمان‌های دور تاریخ ناآشنا بوده است. بیایید با ساده‌لوحی با آن رویه‌رو شویم، چنان‌که گویی نخستین بار آن را می‌شنویم. در این صورت احساس غافلگیری و تحیر می‌کنیم. چرا باید چنین کنیم؟ برای ما چه سودی دارد؟ اما بالاتر از همه، چگونه موفق به این کار شویم، چگونه امکان‌پذیر است؟ عشق من برای خودم با ارزش است و نباید آن را بی‌تأمل به دور افکنم. [این عشق] وظایفی را به من محول می‌کند که باید با فداکاری آماده‌ی تحقق آن باشم. اگر کسی را دوست می‌دارم، باید به نوعی شایسته‌ی آن باشد. (در این جا فایده‌ی شخصی و همچنین اهمیت اجتماعی آن به مثابه‌ی ابژه‌ی جنسی را به حساب نمی‌آورم زیرا دستور عشق به هم‌نوع در مورد این دو نوع رابطه صدق نمی‌کند). دیگری در صورتی شایستگی عشق مرا دارد که در جنبه‌هایی که برایم پراهمیت است چنان به من شبیه باشد که با دوست داشتن او خود را دوست داشته باشم، یا در صورتی شایستگی آن را دارد که بسیار کامل‌تر از من باشد، چنان‌که ایدئال شخص خود را در [وجود] او دوست داشته باشم. و سرانجام اگر فرزند دوستم باشد، باید او را دوست داشته باشم، زیرا اگر بلایی بر سرش آید، درد او در من هم هست و باید در این درد با او شریک باشم. اما اگر غریبه‌ای باشد که نتواند به وسیله‌ی هیچ‌یک از ارزش‌های خود یا اهمیتی که در زندگی احساسی من کسب کرده است مرا به طرف خود جلب کند، دوست داشتن او برایم دشوار است. دوست داشتن او حتماً اشتباه است، زیرا عشق من به نزدیکانم در نظر آنان به این معناست که آنان را ترجیح

می‌دهم. اگر غریبه‌ای را با آنان هم‌تراز کنم، در مورد ایشان بی‌عدالتی کرده‌ام. اما اگر مجبور باشم او را (با آن عشق جهانی) تنها به این علت دوست داشته باشم، که او هم موجودی است بر روی این زمین، مانند حشره، کرم خاکی یا مار سبز زار، در این صورت می‌ترسم آن مقدار عشقی که به او می‌رسد آن قدر ناچیز باشد که به حکم عقل بهتر است آن را برای خود نگاه دارم. چنین دستور پرطمطراقی که عقل نتواند عملی کردن آن را تأیید کند به چه کار می‌آید؟

اگر با دقت بیشتر نگاه کنم، باز هم اشکالاتی پیش‌تر می‌یابم. این غریبه نه تنها به‌طور کلی دوست‌داشتنی نیست، بلکه اگر بخواهم صادق باشم باید بگویم که مستحق دشمنی و حتا نفرت من است. به نظر می‌رسد که هیچ عشقی به من نداشته باشد و در مورد من هیچ ملاحظه‌ای نکند. اگر برایش سودی داشته باشد، از لطمه زدن به من پروایی ندارد و از خود نمی‌برد که سودش با لطمه‌ای که به من می‌زند تناسب دارد یا نه. آری، حتا لازم نیست سودی در میان باشد. اگر بتواند لذتی را از ضا‌ئع شدن من ببرد، من، امانت و اتهام به من، و اعمال قدرت بر من باکی ندارد. هر چه مطمئن‌تر باشد و هر چه بیچاره‌تر باشم، انتظار این که این رفتار از او سرزند بیشتر است. اگر طوری دیگر رفتار کند، اگر به عنوان غریبه نسبت به من ملاحظه و احتیاط نشان دهد، من هم به هر حال و بدون هیچ دستوری حاضر و قانع را به همان نوع جبران کنم. آری، اگر این فرمان پوشکوه از این قرار بود که هم‌نوع را آن‌طور دوست بدار که او دوست دارد، مخالفت من با این فرمانی دیگر هست، که به نظرم باز هم کم‌تر قابل فهم است و مقاومتی شدیدتر در من ایجاد می‌کند. این فرمان می‌گوید: «دشمنان را دوست بدار» هر چند وقتی خوب فکر می‌کنم، می‌بینم که

درست نیست آن را اجدافی بزرگتر بدانم. در اصل همان است. گمان می‌کنم که اکنون صدایی محترم را بشنوم که به من هشدار می‌دهد: «درست به این علت باید او را مانند خویش دوست بداری که هم‌نوع دوست‌داشتنی نیست. بلکه دشمن توست». در این صورت می‌فهمم که این هم موردی است نظیر Credo quia absurdum [ایمان دارم، زیرا ناقض عقل است].

اگر به هم‌نوع من هم فرمان بدهند که مرا مانند خود دوست داشته باشد، درست همین‌طور پاسخ خواهد داد و مرا به همین دلیل رد خواهد کرد. امیدوارم که به‌طور عینی مانند من حق نداشته باشد که چنین بگوید، اما همین را خواهد گفت. هر چه هست تفاوتی میان رفتار آدمیان وجود دارد که علم اخلاق با نادیده گرفتن شرایط علی آن، به عنوان «خوب» و «بد» دسته‌بندی می‌کند. تا زمانی که این تفاوت‌های انکارناپذیر از میان برداشته نشده‌اند، اطاعت از دستورات عالی اخلاقی به معنای لطمه زدن به اهداف تمدن است، زیرا این کار به خیانت جایزه می‌دهد. در این جا به ناچار یاد موضوعی می‌افتم که ضمن بحث درباره‌ی مجازات اعدام در پارلمان فرانسه اتفاق افتاده بود. سخنرانی با شور و شوق در لغو مجازات

اشهری بزرگ به خود این اجازه را می‌دهد که آن حقایق روان‌شناسی را که از طرف علوم سبک‌ساز است، لااقل به زبان شوخی بیان کند. حیات انوار می‌کند که من هیچ‌چیز از تو نمی‌دانم. تو را به یک گنجی محشر، یک سقف کاهکی، یک انجمن خوب، صدای خوب، شیر و کره، سار و کره، بجزدی گل، چند توخت زینا در مقابل من خاله و اگر خطایه عرو بخواهد من کمالاً سعادتمند گشت مرا این طور شک می‌کند که شش هفت نفر از دشمنانم را به این عروخت حق آید که پیش از مرگشان همه شش‌هلی را که در زندگی به من ریز داشته‌اند، رخت قلب خواهم بپوشد. آری، آفس باید بر دشمنانم بپوشاند اما تا پیش از آنکه به بار آورده شوند، فکر و بپوشانم عید.

حتی آمیزش‌های دین و لایق از عشق، باید حقیقت آن را احسان کرد. همیشه آن لازم نیست این

جست به تر و تیراوس (عشق)

اندام سخی می بخت و مورد تشویق قوانین قرار می گرفت که صدایی از
خردن تالار حرف را قطع کرد.

"Que messieurs les assamies commencent"

واقعیتی که در پس همه‌ی اسرارهاست و مردم آن را به رغبت انکار
می کنند، این است که انسان فقط موجودی نرم و نیازمند به عشق نیست که
تنها وقتی به او حمله می شود از خود دفاع کند، بلکه سهمی زیاد از گرایش
به پرخاشگری را نیز باید جزء استعدادهای غریزی او به شمار آورد. در
نتیجه هم نوع برای او نه تنها یاور و ابزاری جنسی بالقوه است، بلکه نیز
کسی است که او را وسوسه می کند، تا سابق پرخاشگریش را با او ارضا
کند، از نیروی کارش بی‌دستبرد سوء استفاده کند، از او بدون موافقتش
استفاده‌ی جنسی کند، دارایی او را به تملک خود درآورد، او را تحقیر کند،
باعث رنج او شود، او را شکنجه دهد و بکشد. Homo homini lupus.^۱
چه کسی جرئت دارد پس از همه‌ی تجربه‌های زندگی و تاریخ این جمله را
نفی کند؟ معمولاً این پرخاشگری خطرناک در انتظار یک عامل
برانگیزنده است یا به خدمت مقصودی دیگر درمی آید که هدف آن با
وسایل ملایم تر هم قابل دسترسی است. در شرایط مناسب، یعنی
هنگامی که در روان، نیروهای مخالف [پرخاشگری] که آن را مهار
می کنند، وجود نداشته باشند، به طور خودانگیخته ظاهر می شود و نشان
می دهد که انسان حیوانی درنده خوست که محافظت از هم نوع برایش
ناشناخته است. هرکس که وحشی‌گری‌های خلق‌ها به هنگام کوچ کردن،

۱. حال که چنین است آنگاه فانیل شروع کنند.

۲. انسان گرگ انسان است. گفته‌ی افلاطون.

حمله عورت‌ها، آنچه مردم به نام مغول می شناسند به سردمداری
چنگیزخان و تیمور لنگ، اشغال بیت المقدس توسط چنگاوران صلیبی و
حتا وحشت جنگ جهانی پیشین را به خاطر بیاورد، باید در برابر واقعیت
این برداشت با فروتنی سر تسلیم فرود آورد.

وجود گرایش به پرخاشگری که در خود حس می کنیم و به درستی
می دانیم که نزد دیگران نیز موجود است آن عاملی است که رابطه‌ی ما را
با هموعانمان مختل و تمدن را وادار به کوشش می کند. در نتیجه‌ی این
خصوصیت اولیه‌ی [نهادین] انسان‌ها با یکدیگر، جامعه‌ی متمدن داریم در
معرض فروپاشیدگی است. علاقه به کار جمعی باعث استحکام آن
نمی گردد، عواطف غریزی از علایق عاقلانه نیرومندترند. تمدن باید
همه‌ی وسایل را فراهم آورد تا سابق پرخاشگری انسان‌ها را محدود کند و
تظاهر آن را به وسیله واکنش‌های روانی در سطح پایین نگاه دارد. پس از
این روست عرضه کردن روش‌هایی که هدف آن‌ها هم هویت کردن انسان‌ها
است و آنان را به سوی روابط عاشقانه‌ی مهارشده سوق می دهد و از
این روست محدود کردن زندگی جنسی و فرمان ایدئال مبنی بر
دوست داشتن هم نوع خود مانند خویش، که هیچ چیز به این اندازه با
طبیعت اصلی نوع بشر مغایرت ندارد، کوشش‌های فرهنگ با همه‌ی
زحماتش تا حال به نتیجه‌ی زیادی نرسیده است. [تمدن] امید دارد که
به این وسیله از شدیدترین پرخاشگری‌های خشونت بار جلوگیری کند که
خود حق داشته باشد تا در مورد جنایتکاران اعمال خشونت کند. اما
قانون، تظاهر شکل‌های مخفی و خفیف پرخاشگری را دربر نمی گیرد.
روزی می رسد که هر یک از ما انتظاراتی را که در جوانی از هموعانش

۱. نیم دره در آسیایی که در سده‌های چهار و پنج میلادی در آنجا تاخت و تاز می کردند.

داشته است، به مثابه‌ی وهم به دور می افکند و درمی یابد که زندگی‌اش تا چه اندازه در اثر بدخواهی آنان سخت و دردناک شده است. در ضمن روا نیست که به سرزنش تمدن پردازیم که می خواهد جدل و رقابت را از صحنه‌ی فعالیت‌های بشری خارج کند. این‌ها به یقین اجتناب‌ناپذیرند. اما مخالفت، الزاماً دشمنی نیست، بلکه به عنوان بهانه‌ای برای دشمنی مورد سوءاستفاده قرار می گیرد.

کمونیست‌ها گمان می کنند که راه رهایی از بدبختی را پیدا کرده‌اند. طبق نظر آنان آدمی کاملاً خوب و خیرخواه هم‌نوع خویش است، اما نهاد مالکیت خصوصی طبیعت او را ضایع کرده است. مالکیت بر ثروت خصوصی به یکی قدرت فردی می دهد و از این راه او را به بدرفتاری با هم‌نوع خویش و سوسه می کند و آن‌کس که از مالکیت محروم شده است باید در برابر ستمگر خصمانه مبارزه کند. اگر مالکیت خصوصی لغو شود و همه در ثروت اشتراک پیدا کنند و از لذت آن برخوردار شوند، بدخواهی و دشمنی میان انسان‌ها ناپدید خواهد شد. از آن‌جا که همه‌ی نیازها برآورد می شود، علتی برای دشمنی وجود ندارد و همه با رغبت به کاری می پردازند که لازم است. قصد ندارم به نقد سیستم کمونیستی پردازم. نمی توانم به تحقیق بگویم که لغو مالکیت خصوصی در خدمت این هدف مفید است یا نه.^۱ اما می توانم تشخیص بدهم که پیش شرطی که این سیستم بر آن استوار است از نظر روان‌شناسی، وهمی بی پایه است. با

۱ هر کس که در سال‌های جوانی فقر و ناگامی را چشیده و بی اعتنائی و تکبر داراییان را دیده باشد باید مورد این نظر واقع شود که برای کوشش‌هایی که در راه مبارزه با نابرابری ثروت می شود، نظام د خیرخواهی ندارد البته اگر بیان این مبارزه خواست انترناسیونالیستی و برابری همگان باشد، ممکن است کسی اعتراض کند و بگوید که طبیعت با اعطای کردن بسیار غیر عادلانه شرایط بدنی و استعدادهای ذهنی به افراد باعث چنین بی عدالتی شده است، که آن را نمی توان تغییر داد.

لغو مالکیت خصوصی، [فقط] یکی از ابزارهایی که میل پر خاشاگری انسان از آن استفاده می کند، از دست او گرفته می شود، که نیرومندترین ابزار هم نیست، اگرچه بسیار نیرومند است. اما تفاوتی که از نظر قدرت و نفوذ میان انسان‌ها وجود دارد و سابق تعرض (پر خاشاگری) برای مقاصد خود از آن استفاده می کند، به جای خود باقی است و در ماهیت آن هم تغییری ایجاد نمی شود. تعرض را مالکیت خصوصی ایجاد نکرده است. تعرض در دوران‌های اولیه، که مالکیت بسیار ناچیز بوده است، بی حد وجود داشته است و در کودکان، که مالکیت هنوز شکل اولیه‌ی مقعده‌ی خود را از دست نداده است مشاهده می شود؛ باعث کدورت روابط عاطفی و عاشقانه انسان‌ها می شود، شاید به استثنای رابطه‌ی مادر با فرزند ذکورش. اگر حق خصوصی بر ثروت مادی هم از میان برداشته شود، باز امتیازاتی در روابط جنسی برای بعضی از مردم باقی می ماند که باعث نیرومندترین بدخواهی‌ها و شدیدترین دشمنی بین انسان‌هایی می شود، که از جنبه‌های دیگر با هم برابرند. اگر این هم به وسیله‌ی آزاد کردن کامل زندگی جنسی از میان برداشته شود، یعنی خانواده که نقطه‌ی تمدن است از بین برود، البته نمی توان به آسانی پیش‌بینی کرد که تکامل تمدن چه راه‌های نوری را در پیش خواهد گرفت. اما یک چیز را می توان انتظار داشت و آن این است که این خصلت نابودشدنی انسان، در آن‌جا هم به دنبال آن خواهد رفت.

ظاهراً چشم‌پوشی از ارضای تمایلات تعرضی برای انسان‌ها آسان نیست. بدون تعرض خشنود نیستند. مزیت یک جمع نسبتاً کوچک فرهنگی، که با دشمنی نسبت به کسانی که خارج از این جمع هستند، امکان بروز این سابق را می دهد، نباید دست‌کم گرفته شود. همیشه

می‌توان عده‌ی کثیری را با عشق به هم پیوند داد، به شرط آن‌که کسانی باقی بمانند که بتوان آنان را مورد پرخاشگری قرار داد. من زمانی به این پدیده پرداخته بودم که درست جوامعی که همسایه و از دیگر بابت‌ها به یکدیگر نزدیک‌ترند با هم می‌مشیزند و یکدیگر را مسخره می‌کنند مثل اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، شمالی‌ها و جنوبی‌ها در آلمان، انگلیسی‌ها و اسکاتلندی‌ها و غیره. اسم آن را گذاشته بودم «خودشیفتگی تفاوت‌های کوچک»، که البته توضیحی زیاد در مورد این پدیده نمی‌دهد. اما ارضای سهل و نسبتاً بی‌خطر میل پرخاشگری را در آن مشاهده می‌کنیم، که اتحاد اعضای جمع را آسان‌تر می‌کند. خلق یهود که در همه جا پراکنده است، توانسته است از این راه خدمتی قابل تقدیر به خلق‌های میزبان خود بکند. جای تأسف است که همه‌ی کشتارهای یهودیان در قرون وسطا، به منظور صلح‌آمیزتر و امن‌تر کردن آن دوران برای هم‌عصران مسیحی خلق یهود کافی نبود. پس از آن‌که پائول حواری^۱ عشق میان همه‌ی انسان‌ها را اساس جامعه مسیحی خود قرار دارد، عدم مسامحه مسیحیت نسبت به کسانی که خارج از این دایره بودند، نتیجه‌ای ناگزیر بود. تعصب دینی، نزد رومیان که اجتماع دولتی خود را بر پایه‌ی عشق بنا نکرده بودند، امری ناشناخته بود، هرچند دین مسئله‌ی دولت بود و دولت و دین با هم آمیخته بودند. این اتفاق غیرقابل فهم نیست که رؤیای ژرمنی تسلط بر جهان، برای تکمیل کردن خود به آتش سمیتسم^۲ نیاز داشت، همچنین می‌توان فهمید که چرا در فرهنگ کمونیستی جدیدی که در روسیه بنا می‌شود، تعقیب بورژواها از نظر روانی پشتیبانی می‌شود. آدمی با نگرانی از خود می‌پرسد

1. Appol Paulus

2. Socialism: the theory and practice of socialism and communism, by Vladimir Lenin, 1917, 1962, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767, 3768, 3769, 3770, 3771, 3772, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3778, 3779, 3780, 3781, 3782, 3783, 3784, 3785, 3786, 3787, 3788, 3789, 3790, 3791, 3792, 3793, 3794, 3795, 3796, 3797, 3798, 3799, 3800, 3801, 3802, 3803, 3804, 3805, 3806, 3807, 3808, 3809, 3810, 3811, 3812, 3813, 3814, 3815, 3816, 3817, 3818, 3819, 3820, 3821, 3822, 3823, 3824, 3825, 3826, 3827, 3828, 3829, 3830, 3831, 3832, 3833, 3834, 3835, 3836, 3837, 3838, 3839, 3840, 3841, 3842, 3843, 3844, 3845, 3846, 3847, 3848, 3849, 3850, 3851, 3852, 3853, 3854, 3855, 3856, 3857, 3858, 3859, 3860, 3861, 3862, 3863, 3864, 3865, 3866, 3867, 3868, 3869, 3870, 3871, 3872, 3873, 3874, 3875, 3876, 3877, 3878, 3879, 3880, 3881, 3882, 3883, 3884, 3885, 3886, 3887, 3888, 3889, 3890, 3891, 3892, 3893, 3894, 3895, 3896, 3897, 3898, 3899, 3900, 3901, 3902, 3903, 3904, 3905, 3906, 3907, 3908, 3909, 3910, 3911, 39

آماده‌ایم، خطری ما را تهدید می‌کند که می‌توان آن را «فقر روانی توده‌ی مردم» نامید. این خطر آن‌جا که پیوندهای اجتماعی به‌طور عمده از طریق هم‌هستی اعضای جامعه با یکدیگر برقرار می‌شود، از هرجای دیگر بیشتر است، ضمن این‌که شخصیت‌های رهبری‌کننده، آن اهمیت را که باید در ترکیب گروه داشته باشند، احراز نمی‌کنند.^۱ وضعیت فعلی فرهنگ امریکا امکان خوبی است برای مطالعه لطمات تمدن، که موجب نگرانی است. اما از پاسخ دادن به این وسوسه که وارد به نقد تمدن امریکا بشوم اجتناب می‌کنم. نمی‌خواهم این ظن به وجود آید که خود من نیز از روش‌های امریکایی استفاده می‌کنم.



در هیچ‌یک از نوشته‌های پیشین خود تا به این اندازه این احساس را نداشتم که مطالبی را بیان می‌کنم - که همه می‌شناسند - و این‌که کاغذ و جوهر و کار حروف‌چینی و مرکب چاپ را به مصرف می‌رسانم که چیزهای بدیهی تعریف کنم. به این علت اگر به نظر بیاید که پذیرفتن سابق پرخاشگری به عنوان ساینقی مستقل، تغییری در تئوری روانکاوی است، به رغبت به این موضوع می‌پردازیم.

خواهیم دید که چنین نیست، بلکه موضوع فقط بر سر آن است که چرخشی را که مدت‌ها پیش صورت گرفته است، دقیق‌تر درک و نتایج آن را دنبال کنیم. از میان همه‌ی بخش‌های تئوری تحلیلی که به‌کندی تکامل پیدا کرده‌اند، تئوری سابق‌ها دشوارتر به پیش رفته است و این تئوری برای ساختمان کلی [تئوری] چنان ناگزیر بود، که چیزی دیگر باید جای آن را می‌گرفت. در اوایل از روی ناچاری جمله‌ای از شاعر فیلسوف، شیلر را به عنوان نقطه‌ی عزیمت انتخاب کردم که می‌گوید: «گردش جهان بر

۱. مراجعه شود به روان‌شناسی توده‌ی مردم و تألیف من، (۱۹۲۱)، مجموعه آثار، جلد ۱۳.

پایه‌ی گرسنگی و عشق استوار است. «اگر سبکی نمایند ی آن ساق‌های به حساب می‌آمد که یکایک موجودات را زنده نگه می‌دارند، عشق به سوی ابژه می‌گراید و کاربرد عمده آن نگاهداری از نوع است که طبیعت به هر طریق از آن پشتیبانی می‌کند. چنین بود که در آغاز ساق‌های «من» و ساق‌های «غیر» (یا ابژه‌ای) در برابر هم قرار گرفتند. واژه‌ی «لیبیدو» را برای نامیدن انرژی این ساق‌های دوم و فقط برای آن وارد [تئوری] کردم. به این ترتیب تقابلی بین ساق‌های من و ساق‌های لیبیدویی عشقی (به معنای کلی) ایجاد شد. یکی از این ساق‌های ابژه‌ای یعنی سادیسم، اگرچه با بقیه این فرق را داشت که هدفش عاشقانه نبود و ظاهراً از بابی به ساق‌های «من» متصل می‌شد و قرابتش با ساق‌های سلطه‌جو، که هیچ هدف لیبیدویی ندارند آشکار بود، اما این ناهماهنگی را نادیده می‌گرفتم. در هر حال سادیسم مطمئناً بخشی از زندگانی جنسی بود و ممکن بود مهربانی جای این بازی بی‌رحمانه را بگیرد. به نظر می‌رسید که نوروز نتیجه‌ی مبارزه‌ای باشد بین علاقه به حفظ خویش و خواست‌های لیبیدو، مبارزه‌ای که «من» در آن پیروز می‌شود، اما به بهانه‌ی رنج فراوان و محرومیت.

هر روانکاو تأیید خواهد کرد که این نظر امروز هم مانند اشتباهی که مدت‌ها پیش کنار گذاشته شده است به گوش نمی‌رسد. با وجود این، چون در ضمن تحقیق از ساق‌های سرکوب‌شده به آنچه ساق‌ها را سرکوب می‌کند رسیدیم (یعنی از ساق‌های ابژه‌ای به خود) دادن تغییراتی [در تئوری] ناگزیر بود. در این جا وارد کردن مفهوم خودشیفتگی^۱ تعیین‌کننده بود یعنی کشف این مطلب که «من» هم خود در اشغال لیبیدو است و حتا

۱. «خودمدان جهان» ("Die Weltschmerz")

ماوای اصلی آن است به مثابه‌ی نوعی مرکز فرماندهی آن باقی می‌ماند، این لیبیدوی خودشیفته‌ی به سوی ابژه‌ها متمایل و تبدیل به لیبیدوی ابژه‌ای می‌شود و باز ممکن است به لیبیدوی خودشیفته تبدیل گردد. مفهوم خودشیفتگی درک نوروزهایی را که در اثر ضربه‌ی روانی به وجود می‌آیند و همچنین درک بسیاری از اختلالات نزدیک به پسیکوز و خودپسیکوز را از طریق روانکاوی ممکن می‌کند. لازم نبود تعبیر نوروزهای انتقالی را به عنوان کوشش «من» در راه دفع ساق‌های جنسی کنار بگذاریم، اما مفهوم لیبیدو در خطر بود. از آن جا که ساق‌های «من» هم لیبیدویی بودند، مدتی ناگزیر بودیم که لیبیدو را با انرژی ساق‌ها به طور کلی یکی کنیم، همان طور که ک. گ. یونگ قبلاً چنین می‌خواست. با وجود این هنوز یک نوع یقین در من باقی مانده بود که نمی‌توانستم آن را اثبات کنم و آن این بود که ممکن نیست همه‌ی ساق‌ها از یک نوع باشند. گام بعدی من در آن سوی اصل لذت (۱۹۲۰) بود که در آن هنگام، وسواس تکرار و ماهیت محافظه‌کارانه زندگی توجه مرا به خود جلب کرده بود. با شروع کردن به تعمق درباره‌ی آغاز حیات و تقارن‌های بیولوژیک به این نتیجه رسیدم که به جز ساق حفظ ماده‌ی زنده و متصل کردن مدام آن به واحدهای بزرگ‌تر،^۱ ساقی دیگر نیز باید وجود داشته باشد که ضد آن است و می‌کوشد این واحدها را از هم بپاشد و به وضع ارگانیکی اولیه برگرداند. بنابراین می‌بایست علاوه بر عشق (Eros) ساق مرگ هم وجود داشته باشد. پدیده‌های زندگی را می‌توان از تأثیر مشترک و متضاد این دو ساق توضیح داد. اما نشان دادن فعالیت این ساق مفروض مرگ آسان

۱. تفاوتی که در این جا بین عشق که گرایش مداوم به گسترش دارد و ماهیت عفوفاً محالظه‌کنانه‌ی ساق‌ها به وجود می‌آید، چشمگیر است و می‌تواند نقطه‌ی عزیمتی برای طرح مسایل جدید باشد.

نبود تظاهرات عشق به قدر کافی چشمگیر و پرمهر و صدا بود. گمان می رفت که سابق مرگ، بی صدا در جهت انحلال موجود زنده در درون او فعالیت کند، اما البته این ادعا را نمی شد اثبات کرد. در ادامه ی این فکر به این جا رسیدم که بخشی از این | سابق | به جهان بیرون روی می آورد و به شکل سابق پر خاشگری و تخریب ظاهر می گردد. به این طریق | این | سابق در خدمت عشق (Eros) قرار می گیرد و به جای این که خود را نابود کند، چیزهای غیر از خود را نابود می کند، چه زنده باشند و چه بی جان. عکس این نیز صادق است، یعنی محدود کردن پر خاشگری ای که به جهان بیرون اعمال می شود باعث تقویت نیروی تخریبی به سوی درون می شود، که در هر حال جریان دارد. در ضمن می توان از این مثال نتیجه گرفت که هیچ یک از این دو سابق مجزا از یکدیگر پدیدار نمی شوند (یا به ندرت می شوند یا هرگز نمی شوند)، بلکه به نسبت های بسیار متفاوت با هم مزج می شوند و به این علت نمی توان آن ها را از هم تمیز داد. سادیسیم که مدت هاست با آن به مثابه ی بخشی از سابق جنسی آشنایی داریم، نمونه ی چنین ملغمه ی بسیار محکمی است از گرایش عاشقانه و سابق تخریب، چنان که نقطه ی مقابل آن، یعنی مازوخیسم هم ترکیبی از نیروهای مخرب درونگرا و سابق جنسی است، که این گرایش غالباً نامحسوس را چشمگیر و قابل درک می کند.

فرضیه ی سابق مرگ و تخریب حتا در مجامع روانکاوی با مقاومت روبه رو شده است. می دانم که این گرایش فراوان وجود دارد که هر چه در عشق خطرناک و خصمانه است، به دو قطبی بودن ذاتی آن نسبت داده شود. برداشتی را که در این جا پرورانده ام در ابتدا فقط به طور آزمایشی ابراز کرده بودم، اما این برداشت در طول زمان چنان بر من مسلط شد که

دیگر قادر نیستم | در این مورد | به نحوی دیگر ببینم. به عقیده ی من این از نظر تنوریک بی اندازه سودمندتر از همه تئوری های ممکن است، زیرا بی آن که چیزی را از قلم بیندازد یا به واقعیت تحمیل کند، یک نوع سهولت به وجود می آورد که در کار علمی جویای آئیم، می دانم که همیشه نظامر سابق تخریب را (که یا به درون یا به بیرون راه می یابد) که با سابق عشق در آمیخته است می دیده ایم، اما نمی توانم بفهمم که چرا پر خاشگری و تخریب غیر عشقی را که در همه جا هست نادیده گرفته ایم و در تعبیر نقش پراهمیت آن در زندگی، قصور کرده ایم. (اگر گرایش تخریبی درونگرا رنگ عشق نداشته باشد | یا با عشق آمیخته نباشد | معمولاً نمی توان آن را دریافت). به یاد می آورم که هنگامی که در متون پسیکوانالیتیک ایده ی سابق تخریب برای نخستین بار ابراز شد در برابر آن مقاومت می کردم و به خاطر دارم که مدتی زیاد گذشت تا پذیرای آن شدم. اگر دیگران نیز چنین مقاومتی نشان می دادند یا می دهند کم تر تعجب آور است. زیرا کودکان دوست ندارند بشنوند که کسی از گرایش ذاتی انسان به «پلیدی» و پر خاشگری و به این ترتیب از بدجنسی صحبت کند. خداوند آنان را از نظر کمال مانند خویش آفریده است. آدمی نمی خواهد او را متوجه این مطلب کنند که (علی رغم اعتراضات دانش مسیحی) وفق دادن وجود انکارناپذیر پلیدی، با رحمانی بودن خداوند، چقدر دشوار است. بهترین راه برای معذور داشتن خداوند، شیطان است که در این میان از نظر اقتصاد روانی همان نقش آرام کننده ی وجدان (برائت) را ایفا می کند که یهودیان در جهان ایدئال آریایی ها، اما اگر چنین هم باشد می توان به خاطر وجود شیطان همان طور از خداوند حساب پس گرفت که

محیط پستی ای که شیطان ظهور آن است. با وجود این مشکلات به حدی
توجه می شود که در موقع مناسب در برابر طبیعت پاک انسان سر تعظیم
نمود آورند این محویت آسمی را این رسوم افزایش می دهد و به این
می شود که گاهی در مورد او گذشت کند.

از راه لیدر می توانیم باز هم برای تظاهر نیروی سابق عشق (Eros)
استفاده کنیم تا بتوانیم آن را از نیروی سابق مرگ متمایز کنیم^۱ باید اقرار
کرد که این سابق آخر (عریزه ی مرگ) را بسیار دشوارتر می توانیم دری
کنیم. یعنی فقط می توانیم آن را به مثابه ی چیزی در پس سابق عشق حدس
بزنیم و اگر در اثر افتراج با آن تظاهر پیدا نکند، در دسترس ما نیست. در
سادبسم که سابق مرگ هدف عاشقانه را به منظور مقاصد خود منحرف و
در ضمن خواست جنسی خود را کاملاً ارضا می کند، روشن تر از هر جای
دیگر به ماهیت و رابطه آن با سابق عشق پی می بریم. اما آن جا هم که بدون
هدف جنسی و با کورترین نیروی مخرب خشم ظاهر می شود نمی توان
نادیده گرفت که با لذت شدید نارسبستی همراه است به این معنی که
ارضای آرزوهای قدیم «من» در داشتن قدرت مطلق را به «من» عرضه

۱. هوسوایس گفته، یکن بودن اصل پندگی و سابق تخریب را به نحوی بسیار قانع کننده و مؤثر بیان می کند
و من آن روحم که همه چیز را خلق و تخریب می کند. زیرا هر چه ایجاد می گردد، در خود ویرانی است و
این در هر چه را ایجاد و ویرانی می نماید و بالجملة آنچه مفهوم پندگی است، عنصر واقعی و
تشکیلی ماده است از آب و باد و خاک هزاران جوانی حیات خود را به عشقی و سرما و گرمای
او می افکند اگر آنس را برای روشن شدن پذیرفته بودم هیچ سهمی از جهان نمی داشتم.
(از فلسفه ی عهد عشق عشقی و سرما و گرمای هر یک خاصیت یکی از چهار عنصر خاک و
آب و آتش است و جهان از ترکیب این المانها ساخته شده است. (با استناد از ترجمه ی فارسی «
فلسفه ی عهد عشق» ام)
«نقطه نظر فعلی ما این است که لیدر در ضمنی تعالیم عریضی سهم است، اما همین آن تعالیم را
تشکیل می دهد.

می کند اگر سابق تخریب تعالیم و چهار گردد و از رسیدن آن به هدف
ساخت شرف یعنی به سوری آرزوها معطوف گردد ارضای نیازهای زندگی
«من» و تسلط آن بر طبیعت را امکان پذیر می سازد. از آنجا که این فرض
به طور عمده بر پایه ی تئوریک است، باید اقرار کنیم که در برابر
این اراضات تئوریک، کاملاً در امان نیست. اما به نظر می رسد که درجه ی
داشتن فعلی ما این باشد. تحقیقات و تعمق آینده این موضوع را به یقین
روشن خواهد کرد.

بنابراین از این پس از این نقطه نظر حرکت می کنیم که تعالیم به
پرخاشگری یک محرک سابق اصیل و مستقل انسان است و به این مطلب
باز می گردیم که این بزرگ ترین مانع تمدن است. در ضمن این بررسی،
یک بار به این نظر رسیدیم که فرهنگ فرایندی است که برای اراده ی نوع
بشر بر او تسلط دارد و هنوز هم تحت نفوذ این فکرم^۱ اکنون می خواهم
افزافه کنم که فرهنگ فرایندی است در خدمت سابق عشق که هدف آن
جمع کردن افراد انسانی در خانواده، سپس قبیله، خلق، ملت و در واحد
بزرگ تر کل جامعه ی انسانی است. چرا باید چنین شود، نمی دانم. این کار
سابق عشق است. این جمعیت های انسانی باید از طریق لیدر و به یکدیگر
متصل شوند. ضرورت کار مشترک به تنهایی نمی تواند آنان را متشکل نگاه
دارد اما سابق پرخاشگری طبیعی انسان، یعنی دشمنی یکی با همه و
همه با یکی، با این برنامه ی تمدن در تضاد است. این سابق پرخاشگری،
زاده ی سابق مرگ و نماینده ی اصلی آن است که در کنار سابق عشق
می کوشد که تسلط بر جهان را با آن تقسیم کند. و اکنون فکر می کنم که

۱. شاید کشمی فرهنگ در فارسی عهد یا انسان نیز به همین معنی فهمیده می شده است یعنی
موانعگ «فرای عزم و قصد و اراده انسان».

معنای تکامل تمدن برایمان ناروشن باشد. [تکامل تمدن] باید نمایانگر مبارزه‌ی میان عشق و مرگ، یعنی سابق زندگی و سابق تخریب باشد که در نوع بشر تحقق می‌یابد. این مبارزه اصلاً محتوای وجودی زندگی است و به این علت تکامل تمدن را باید به طور خلاصه مبارزه‌ی زندگی نوع بشر نامید. و دایه‌های ما می‌خواهند این نبرد غول‌ها را با «لای لای بهشت» آرام کنند.^۱



چرا حیوانات که با ما قرابت دارند چنین مبارزه‌ی فرهنگی‌ای نمی‌کنند؟ نمی‌دانیم. به احتمال قوی بعضی از آن‌ها مانند زنبورها، مورچگان و موربانه‌ها هزاران سال مبارزه کرده‌اند تا آن نهادهای دولتی، آن تقسیم وظایف، آن محدودیت‌های فردی را که ما امروز آن را تحسین می‌کنیم، به دست آورند. مشخصه‌ی وضع امروزی ما این است که احساس مان به ما می‌گوید که در هیچ یک از این دولت‌های حیوانات و در هیچ کدام از نقش‌هایی که به فرد فرد آن‌ها محول شده است، سعادتمند نمی‌بودیم. ممکن است نزد بعضی از انواع دیگر حیوانات موقتاً تعادلی بین تأثیرات محیط زیست و سابق‌های متخاصم درونی آن‌ها ایجاد شده باشد که موجب توقف تکامل آن‌ها بوده باشد. شاید نزد انسان بدوی پیشروی نوظهور لیبدو به عقب‌نشینی سابق تخریب دامن زده باشد. در این جا سؤالاتی بسیار هستند، که پاسخی ندارند.

سؤالی دیگر وجود دارد که بیش‌تر به ما مربوط می‌شود. فرهنگ برای مهار کردن، خنثی کردن یا از میان بردن پرخاشگری‌ای که در برابر آن قرار

۱. نقل قول از یک شعر هاینریش هاینه م.

دارد از چه وسایلی استفاده می کند؟ با بعضی از این روش ها آشنا شدیم، اما روشی را که از همه مهم تر به نظر می رسد هنوز نشناخته ایم. می توانیم آن را در روند تکامل فرد مطالعه کنیم. هنگامی که فرد هوس پرخاشگری را خنثا می کند، در درونش چه می گذرد؟ امری بسیار قابل توجه، که علی رغم عیان بودنش نمی توانستیم آن را حدس بزنیم. پرخاشگری به درون افکنده^۱ و در درون نگهداشته می شود، اما در واقع به همان جا که آمده بود پس فرستاده می شود یعنی به «من» فرد برمی گردد. در آن جا بخشی از «من» آن را می گیرد و اکنون به مثابه ی وجدان در مورد «من» همان پرخاشگری شدید را اعمال می کند که «من» تمایل داشت نسبت به افراد دیگر اعمال و به این وسیله خود را ارضا کند. تنش میان «فرامن»^۲ سختگیر و «من»ی که تحت سلطه ی اوست را عذاب وجدان می نامیم. این تنش به صورت نیاز به کيفر تظاهر می یابد. بنابراین فرهنگ بر لذت پرخاشگری خطرناک فرد از این راه چیره می شود که آن را تضعیف و خلع سلاح می کند و به وسیله ی مرجعی در درون فرد که مانند نیرویی نظامی در شهری اشغال شده است، آن را تحت نظر قرار می دهد.

نظر روانکاوان درباره ی پیدایش احساس تقصیر با نظر سایر روان شناسان تفاوت دارد، اما حتی روانکاوان نیز نمی توانند به آسانی آن را توضیح دهند. نخست وقتی می برسیم احساس تقصیر در آدمی چگونه به وجود می آید، پاسخی می شنویم که نمی توان مخالف آن بود: آدمی هنگامی احساس تقصیر (مؤمنان به آن می گویند گناه) می کند که به نظر خود، کار «بدی» کرده باشد. سپس متوجه می شویم که این پاسخ چه کم محتوامست. شاید پس از کمی درنگ اضافه کنند که اگر او این کار زشت

را نکرده باشد بلکه بداند که فقط قصد آن را داشته است نیز ممکن است خود را تقصیرکار بداند. باز می پرسند که چرا قصد و اجرای عمل زشت در این جا یکسان ارزیابی می شود. اما در هر دو مورد شرط این است که آدمی کار زشت را از قبل مذموم بداند و آگاه باشد که نباید به آن دست زند. این حکم چگونه حاصل می شود؟ می توان گفت که توانایی تمیز دادن بین خوب و بد از آغاز و به طور طبیعی وجود نداشته است. شر غالباً آن چیزی نیست که برای «من» زیان آور یا خطرناک باشد. به عکس، چیزی است که در آرزوی آن است و از آن لذت می برد. پس در این جا یک عامل خارجی در کار است که تعیین کننده ی خوب و شر است. از آن جا که ممکن نیست آدمی با احساس خود به این راه کشانده شده باشد، باید برای اطاعت از این تأثیر غیر ابیرونی^۳، انگیزه ای داشته باشد. این انگیزه را می توان در بی پناهی و وابستگی او به دیگران یافت و بهتر آن است که آن را ترس در برابر از دست دادن عشق بنامیم. وقتی آدمی عشق دیگری را که به او وابسته است از دست بدهد، ایمنی در برابر بعضی خطرهایش از دست می دهد و به خصوص در معرض این خطر واقع می شود که آن شخص به وسیله ی تنبیه، برتری خود را به او بنمایاند. پس شر در آغاز چیزی است که آدمی را به از دست دادن عشق تهدید می کند. آدمی ناچار است به علت ترسی که از این کمبود دارد، از شر پرهیز کند. به همین علت نیز فرق زیادی ندارد که کاری زشت کرده یا فقط قصد آن را داشته باشد. در هر دو مورد این خطر هست که مرجعیت آن را کشف کند و در هر دو مورد همان رفتار را دارد.

به این حالت «عذاب وجدان» می گویند، اما این نام در واقع مناسب آن نیست، زیرا در این مرحله، آگاهی به تقصیر ظاهراً فقط ترس از دست دادن

عشق، یعنی ترسی «اجتماعی» است. نزد کودکان خردسال ممکن نیست جز این باشد و نزد بسیاری از بزرگسالان نیز چنین است که جامعه‌ی انسانی جایگزین پدر یا والدین می‌شود. به این علت است که اگر اطمینان داشته باشند که مرجعیت از کار آنان با خبر نمی‌شود و نمی‌تواند آنان را سرزنش کند، عادتاً به خود اجازه می‌دهند که به زشتکاری‌هایی که برای آنان راحتی فراهم می‌کند دست زنند. علت ترس آنان فقط این است که افشا شوند.^۱ جامعه‌ی روزگار ما باید به‌طور کلی این وضع را به حساب آورد.

تغییر بزرگی فقط هنگامی ظاهر می‌شود که مرجعیت، از طریق برپا داشتن «فرمان» به درون حلول کند. سپس پدیده‌های وجدانی به مرحله‌ای نو ارتقا می‌یابند. در واقع تا این جا هنوز نمی‌توان از وجدان و احساس تقصیر سخن گفت.^۲ در این جا دیگر ترس از افشاشدن و در نتیجه، تفاوت میان بدخواهی و زشتکاری وجود ندارد، زیرا چیزی از دید «فرمان» پنهان نمی‌ماند و این امر شامل فکر هم می‌شود. درست است که از دیدگاه واقع‌بینی، خطر ناک‌بودن موقعیت از میان رفته است، زیرا مرجعیت نو، یعنی «فرمان»، به اعتقاد ما انگیزه‌ای برای بدرفتاری با «من» که عمیقاً به آن متعلق است، ندارد، اما تأثیری که باعث تکوین آن شده است و موجب ادامه‌ی حیات وقایع پیشین و پشت سر گذاشته می‌شود، چنین تظاهر پیدا می‌کند که وضع اساساً به همان حالت اول باقی می‌ماند. «فرمان»، «من» گناهکار را با همان احساس ترس آزار می‌دهد و

۱. به ماندن این دوسو فکر کنید.

۲. هر کس که بصورت داشته باشد می‌فهمد که در این جا به‌منظور خلاصه کردن موضوع، آنچه را که در واقعیت در مرتبه‌ای بسیار رده می‌دهد، کامل از هم جدا کرده‌ایم و مطلب تنها درباره‌ی وجود «فرمان» نیست بلکه مربوط به قدرت نفس و خطه نفوذ آن است. آنچه باید حال درباره‌ی وجدان و تقصیر گفته شد همه می‌داند و مطالبات چندانی با آن ندارند.

در کمین موقعیت‌هایی است که موجب شود محیط بیرون آن را تشبیه کند. وجدان در این مرحله‌ی دوم تکامل، خصوصیات نشان می‌دهد که در مرحله نخست نداشت و دیگر نمی‌توان به سادگی توضیح داد. آدمی هر چه پارسا تر باشد، وجدانش سخت‌گیرتر و ظنن‌تر است، چنان‌که در نهایت کسانی که در پرهیزگاری از همه بالاترند، بیش از دیگران خود را گناهکار می‌دانند. در این جا پارسایی، پاره‌ای از آن پاداش موعود را از دست می‌دهد «من» مطیع و پرهیزگار، مورد اعتماد مربی خود نیست و ظاهراً بیهوده به خاطر پاداش می‌کوشد. ممکن است کسی در این جا اعتراض کند که این‌ها مشکلات مصنوعی و خودساخته‌اند. وجدان بیدارتر و سخت‌گیرتر درست همان وجه شخصیتی انسان‌های باتقوا است و اگر قدیسین خود را گناهکار بنامند، با توجه به وسوسه‌ی ارضای غرایز، به ناحق نیست، زیرا چنان‌که می‌دانیم به این علت که وسوسه‌های آنان در اثر محرومیت دایمی افزایش می‌یابند، بیش از دیگران تحت تأثیر آن هستند، حال آن‌که ارضای گاه‌به‌گاه وسوسه‌ها، آن‌ها را لاف‌لرزان موقتاً کاهش می‌دهد. قلمرو اخلاق که آکنده از مشکلات گوناگون است ما را با واقعیتی دیگر روبه‌رو می‌کند که همان بداقبالی است. ناکامی‌هایی که منشأ خارجی دارند، باعث تقویت نیروی وجدان در «فرمان» می‌شوند. تا زمانی که وضع آدمی خوب باشد، وجدانش هم آرام است و بسیاری چیزها را بر «من» روا می‌دارد. اما وقتی گرفتار بداقبالی شود، به درون خویش می‌نگرد، خود را گناهکار می‌داند و مطالبات وجدانش افزایش می‌یابد و با تزکیه‌ی نفس و تاوان دادن، خود را تشبیه می‌کند.^۱ همه‌ی خلق‌ها چنین

۱. مارک تواین در داستان شیرین کوتاهی به این مطالبه‌ی وجدان در تشبیه بداقبالی می‌پردازد و اولین

رفتاری داشته‌اند و هنوز هم دارند. اما این را می‌توان با مرحله‌ی اولیه‌ی وجدان در کودکان، که پس از حلول به درون «فوق من» ترک نمی‌شود، بلکه در کنار و در پس آن باقی مانده است به آسانی توضیح داد. سرنوشت به مثابه‌ی جانشین مرجعیت والدین انگاشته می‌شود. هنگامی که آدمی به بداقبالی گرفتار می‌شود به این معنی است که این قدرت اعلا آدمی را دوست نمی‌دارد و به علت ترس از دست دادن عشق، باز مطیع نماینده‌ی والدین که در «فرامن» است می‌شود. [مرجعیتی] که درباره‌ی کامیاب شدن او بی‌اعتنا بوده است. این مطلب وقتی به روشنی مشاهده می‌شود که فرد سرنوشت را به معنای دقیق دینی، اراده‌ی خداوند بداند. قوم اسرائیل خود را فرزندان ارجح خداوند می‌دانست و پس از آنکه پند و بزرگ، خلق خود را اگر گرفتار بداقبالی‌های متوالی کرده، ایمان این خلق نسبت به این رابطه متزلزل نگردد و به قنوت و عدالت خداوند شک نکرده، بلکه پیامبرانی خلق کرد که گناهکارشان را به او نمایانند و به علت آگاهی به تقصیر خویش، قوانین فوق‌العاده سخت دین رهبانی خود را آفرید. قابل توجه است که رفتار انسان بدوی چقدر با این تفاوت دارد! وقتی دچار بداقبالی می‌شود، گناه را از خود نمی‌داند، بلکه بت‌آرا مقصر می‌داند، که ظاهراً به وظیفه‌ی خود عمل نکرده است، و به جای آن که خود را تنبیه کند، بت را کتک می‌زند.

پس دو منشأ احساس تقصیر می‌شناسیم، یکی ترس در برابر مرجعیت

به هندوانه‌ای که در دیدم. این نخستین هندوانه اتفاقاً کمال است. وقتی بزرگ توان این داستان را می‌خواند، حضور داشتم. پس از این که نام داستان را به زیاد آورد کمی مکث کرد و با شک از خود پرسید: «نخستین یعنی چه؟» به این طریق همه چیز را گفت. هنگامی که از نخستین سخن می‌گویم به این معنی است که تنها مورد تکرار شده است.

و سپس ترس در برابر «فرامن». اولی آدمی را مجبور به چشم‌پوشی از ارضای سابق‌ها می‌کند، دومی علاوه بر این، به علت این که ادامه‌ی بقای آرزوهای ممنوع را نمی‌توان از نظر «فرامن» مخفی نگاه داشت به منظور مجازات به فرد فشار می‌آورد. همچنین دانستیم که سختگیری «فرامن»، یعنی مطالبه‌ی وجدان را چگونه باید فهمید. این [مطالبه] همان ادامه‌ی سختگیری مرجعیت بیرونی است که از آن جدا و جایگزین بخشی از آن شده است. اکنون می‌بینیم که چشم‌پوشی از سابق‌ها با [احساس] تقصیر چه رابطه‌ای دارد. چشم‌پوشی از سابق‌ها در اصل نتیجه‌ی ترس از مرجعیت بیرونی است. آدمی برای این که عشق او را از دست ندهد از ارضای خود صرف‌نظر می‌کند. یا این چشم‌پوشی، به اصطلاح حسابش صاف شده است و احساس تقصیر نمی‌بایست باقی بماند. اما در مورد ترس در برابر «فرامن» چنین نیست. در این جا چشم‌پوشی از سابق‌ها چندان کفایتی نیست، زیرا آرزو باقی می‌ماند و نمی‌توان آن را از نظر «فرامن» مخفی داشت. بنابراین اگرچه چشم‌پوشی صورت گرفته است، با اینهمه احساس گناه به وجود می‌آید. به کار گرفتن «فرامن» با به زبان دیگر ساختن «فرامن» از نظر اقتصاد روانی از بانی بزرگ است. دیگر چشم‌پوشی از محرک‌های سابق تأثیری کاملاً رهایی بخش ندارد، پرهیزگاری پارساگونه نمی‌تواند پاداش خود را که تضمین کردن عشق است، دریافت کند، بلکه ناکامی مداوم درونی و تنشی که حاصل از احساس تقصیر است با آن ناکامی که او را از بیرون تهدید می‌کرد (از دست دادن عشق و مجازات از سوی مرجعیت بیرونی) مبادله شده است. این روابط چنان پیچیده و در عین حال مهم‌اند که مایلیم از جنبه‌ای دیگر به آن پردازیم، هر چند در معرض خطر تکرار باشیم. پس توالی

زمانی بدین قرار است: نخست چشم پوشی از محرک های سابق به علت ترس از پرخاشگری مرجعیت خارجی (از دست دادن عشق به همین معنی است، زیرا عشق مانع از پرخاشگری و مجازات می شود)، سپس برپا ساختن مرجعیتی درونی و چشم پوشی از محرک های سابق به علت ترس از این مرجعیت، یعنی ترس وجدانی. در این حالت دوم، در هر دو مورد یکی است: کار زشت و قصد پلید هم ارزند و در نتیجه آگاهی به تضیر و نیاز به مجازات در هر دو مورد یکی است. پرخاشگری وجدان تفاوت پرخاشگری مرجعیت [بیرونی] است. تا این جا باید موضوع روشن شده باشد اما برای تأثیر تشدید کننده ی ناکامی بر وجدان (محرومیتی که از بیرون اعمال می شود) و برای توضیح [سختگیری فوق العاده ی] وجدان در کسانی که از دیگران بهتر و مطیع ترند چه جایی باقی می ماند؟ قبلاً هر دو خصوصیت وجدان را توضیح دادیم، اما به نظر می رسد که این توضیح به ژرفا راه نمی یابد و تاروشنی هنوز باقی است. و در این جا سرانجام فکری پدید می آید که کاملاً خاص پسیکوانالیز و برای تفکر عالی انسان ها یگانه است. این فکر طوری است که به ما می فهماند که چرا موضوع به نظر ما چنین مهم و پیچیده می آمده است. این فکر از این قرار است: نخست وجدان (درست تر است بگوییم ترسی که بعد به وجدان تبدیل می شود) موجب چشم پوشی از سابق است، اما سپس رابطه و ازگون می شود. اکنون هرگونه چشم پوشی از سابق، سرچشمه ی دینامیک وجدان می گردد، هر چشم پوشی مجدد، سختگیری و عدم انعطاف آن را افزایش می دهد. اگر فقط می توانستیم آن را با تاریخ پیدایش وجدان هماهنگ کنیم، ممکن بود وسوسه شریم و به این حکم متناقض اعتقاد پیدا کنیم که: وجدان نتیجه ی چشم پوشی از سابق ها است، یا

چشم پوشی از سابق ها (که از بیرون به ما تحمیل می شود) وجدانی را بوجود می آورد که به نوبه ی خود چشم پوشی های بعدی را طلب می کند. در واقع تضاد این حکم با تکوین مفروض وجدان چندان بزرگ نیست و راهی را می شناسیم که این تضاد را باز هم کاهش دهد. به منظور توضیح ساده تر، مثال سابق پرخاشگری را انتخاب می کنیم و فرض می کنیم که چشم پوشی مورد بحث همیشه چشم پوشی از پرخاشگری باشد. البته این نقطه ی یک فرض موقت است. تأثیر چشم پوشی از سابق بر وجدان چنین خواهد بود که هر بخش از پرخاشگری که ارضا نشود، از جانب «فرامن» به تار گرفته می شود و پرخاشگری «فرامن» در برابر «من» را افزایش می دهد. این که پرخاشگری اولیه ی وجدان همان ادامه ی سختگیری مرجعیت بیرونی است، یعنی با چشم پوشی رابطه ای ندارد، با گفتمانی قبل ناممکن است. اما این هماهنگی را هنگامی از میان برمی داریم که فرض کنیم تجهیز نخستین این پرخاشگری «فرامن» اشتقاق دیگری دارد. مقدار معتابیه ی از پرخاشگری باید در کودک علیه مرجعیتی که مانع از رضای نخستین و در عین حال مهم ترین سابق های او شده است، بوجود آمده باشد، حال فرقی ندارد که این مطالبات در محرومیت از سابق ها از چه نوع بوده اند. کودک از این وضعیت، که از نظر اقتصاد روانی مشکل است به این طریق بیرون می آید که با مرجعیت که سر تواند به آن حمله کند، هم هویت می شود و آن را در وجود خویش ادغام می کند. مرجعیت در این حال تبدیل به «فرامن» می شود و همه ی پرخاشگری ای را که آدمی در کودکی مایل است علیه آن [مرجعیت] اعمال کند، به تصرف «فرامن» در می آید. «من» کودک ناچار است به این نقش غم انگیز مرجعیت تحقیر شده (پدر) اکتفا کند. در این جا هم، مانند

غالب موارد، وضعیت واقعی [واقعی] را از گونه می‌شود: «اگر من پدر بودم و تو کودک بودی، با تو چنین رفتار پدیی می‌کردم.» رابطه‌ی میان «فرامن» و «من» بازگشتی است به رابطه‌ی واقعی میان «من» و «تو» که هنوز یکپارچه است و عین (object) بیرونی، رابطه‌ای که در اثر آرزو تغییر شکل یافته است. این نیز نمونه‌ای بارز است. اما تفاوت ماهوی از این قرار است که سختگیری اولیه‌ی «فرامن» نمایانگر آن نیست (یا به آن حد نیست) که آدمی از [مرجعیت بیرونی] می‌شناسد یا انتظار دارد، بلکه نمایانگر پرخاشگری خود فرد علیه آن [مرجعیت] است. اگر این درست باشد، واقعاً می‌توان ادعا کرد که وجدان، در آغاز در نتیجه‌ی سرکوب یک پرخاشگری ایجاد شده است و در روند بعدی در اثر سرکوب‌های مجدد از همان نوع، تشدید می‌گردد.

حال کدام یک از این دو دیدگاه درست است؟ اولی که در نظرمان از دیدگاه تکوینی غیرقابل تردید بود یا این برداشت نو، که تئوری را به نحو دلخواه تکمیل می‌کند؟ ظاهراً بر طبق شواهد مستقیم هر دو موجه هستند، با هم تناقض ندارند و حتا در جایی به هم می‌پیوندند، زیرا بخشی از پرخاشگری انتقام‌جوی کودک بر حسب مقدار پرخاشگری مجازات‌گرانه‌ای که از جانب پدر انتظار دارد، تعیین می‌گردد. اما تجربه می‌آموزد که سختگیری «فرامن» که در کودک رشد می‌یابد به هیچ وجه الزاماً همان رفتار خشنی که بر او اعمال شده است، نیست^۱ و به نظر می‌رسد که به آن وابسته نباشد. ممکن است کودک علی‌رغم تربیتی ملایم، وجدانی بسیار سختگیر پیدا کند. اما اگر در عدم این وابستگی هم اغراق کنیم، نادرست است. به آسانی می‌توان متقاعد شد که سختگیری

۱. چنانچه ملانی کلاین (Melanie Klein) و دیگر نویسندگان انگلیسی تأکید کرده‌اند.

تربیت در ساختار «فرامن» کودک تأثیری شدید دارد. بنابراین در ساخته شدن «فرامن» و پیدایش وجدان، عوامل نهادی و تأثیرات محیط پیرامون واقعی با هم مؤثر می‌شوند و این امر به هیچ وجه شکست‌ناپذیر نیست، بلکه به طور کلی شرط علی همه‌ی روندهایی چون این است.^۲ می‌توان نیز گفت که وقتی کودک در برابر محرومیت از محرک‌های سابق با پرخاشگری فوق‌العاده شدید و سختگیری مطابق آن از جانب «فرامن» واکنش نشان می‌دهد، از یک سر مشق فیلوژنتیک^۱ پیروی می‌کند و از واکنش مناسب با آن وضعیت فراتر می‌رود، زیرا پدر دوران ماقبل تاریخ به یقین پدری وحشتناک و احتمالاً به نهایت پرخاشگر بوده است. هنگامی که از روند تکامل فردی بگذریم و به تکامل فیلوژنتیکی برسیم، تفاوت‌های میان این دو نظریه‌ی مختلف درباره‌ی منشأ وجدان باز هم کم‌تر می‌شوند. اما از سوی دیگر تفاوت نو و مهم میان این دو روند مشاهده می‌گردد. نمی‌توانیم از این فرض بگذریم که احساس تقصیر در نوع بشر از عقده‌ی ادیپ سرچشمه می‌گیرد و به هنگام کشتن پدر از طریق اتحاد برادران حاصل شده است. در آن زمان عمل پرخاشگری سرکوب نگردید، بلکه اجرا شد، اما این همان پرخاشگری‌ای است که گمان

۱. فرانتس الکساندر (F. Alexander) در «روانکاو کلی شخصیت» ۱۹۲۷ به هر دو نوع اصلی روش‌های تربیتی بیمارکننده، یعنی سختگیری زیاد و لوس کردن به نحوی درست پرداخته است. پدر «فوق‌العاده نرم و ملاحظه‌کار» باعث ساخته شدن «فراخود»ی بسیار سختگیر می‌شود، زیرا زیر فشار عشقی که کودک دریافت می‌کند، راه گریزی برای ابراز تهاجم نمی‌یابد، جز این که آن را به طرف درون معطوف کند. در کودکان بی‌سربست که بی‌عشق بزرگ شده‌اند، بین «من» و «فراخود» تنش به وجود نمی‌آید و کودک می‌تواند همه تهاجماتش را به بیرون اعمال کند. پس اگر از یک عامل نهادی لرزش صرف نظر کنیم، می‌توان گفت که وجدان سختگیر در اثر تأثیرات متقابل دو عامل به وجود می‌آید، یکی چشم‌پوشی از سابق‌هایی که تهاجم را از بند رها می‌کند و دیگر تجربه‌ی عشق، که تهاجم را به سوی درون معطوف می‌کند. در این مقاله به تفصیل به این موضوع پرداخته می‌شود.

۲. تاریخ تکامل نوع ۴.

می‌کنیم سرکوب کردن آن در کودکی، منشأ احساس تقصیر باشد. حال دچار شگفتی نخواهیم شد اگر خواننده‌ای با خشم اعتراض کند که «پس هیچ فرقی ندارد که آدمی پدرش را بکشد یا نه، زیرا در هر حال احساس تقصیر گریبانگیرش می‌شود. در این باره می‌توان شک کرد. یا این نظر غلط است که احساس تقصیر از پرخاشگری سرکوب شده نشأت می‌گیرد، یا همه‌ی داستان پدرکشی افسانه است و فرزندان نخستین نوع بشر پیش از فرزندان امروزی پدرانشان را نمی‌کشته‌اند. در ضمن اگر این افسانه نباشد و تاریخ قابل قبول باشد، با موردی مواجهیم که در آن حادثه‌ای روی می‌دهد که همه انتظار آن را دارند، [یعنی] آدمی احساس تقصیر می‌کند، زیرا واقعاً دست به کاری زده است که قابل توجیه نیست. و در این مورد که هر روز حادث می‌شود، پس‌یکو آنالیز هنوز توضیحی به ما نداده است.»

این راست است و باید آن را جبران کنیم. رازی خاص هم در این مطلب نیست. وقتی آدمی پس از دست زدن به جنایت احساس تقصیر کند، باید این احساس را پشیمانی بنامیم. این [احساس] فقط به آن عمل مربوط می‌شود و شرط آن طبیعتاً این نیست که وجدان، یعنی آمادگی برای مقصد دانستن خویش، قبل از عمل موجود بوده باشد. این گونه پشیمانی در پیدا کردن منشأ وجدان و احساس تقصیر اصلاً کمکی به ما نمی‌کند. روند این گونه موارد روزمره معمولاً این است که یک نیاز سابق، در برابر وجدانی که شاید از نظر قدرت هنوز محدود است، نیرویی به دست می‌آورد و موفق به ارضا می‌شود، و پس از این که در اثر ارضا تضعیف شد، تناسب قوای پیشین باز برقرار می‌گردد. پس پس‌یکو آنالیز حق دارد احساس تقصیری را که از پشیمانی ناشی شده باشد از این مبحث خارج کند، هر چند که بارها پیش می‌آید و اهمیت عملی آن بسیار است.

اما اگر احساس تقصیر بشری، به کشتن پدر اولیه مربوط باشد (که گفتیم این موردی از «پشیمانی» بوده است) پس چگونه ممکن است بر طبق فرض مان در آن زمان، وجدان و احساس تقصیر، پیش از عمل وجود نداشته بوده باشد. پس در این مورد پشیمانی از کجا آمده است؟ شک نیست که این مورد راز احساس تقصیر را برای ما فاش خواهد کرد و به مشکلات ما پایان خواهد داد. این پشیمانی نتیجه‌ی احساس دوگانگی نخستین در برابر پدر بوده است. پسران از او نفرت داشتند اما او را دوست هم می‌داشته‌اند. پس از آن که نفرت در اثر پرخاشگری ارضا شده بود عشق به صورت پشیمانی از عمل ظاهر گردید و توسط هم‌هویت شدن با پدر، «فرامن» را برپا ساخت و قدرت پدر به منظور مجازات عمل انجام شده، پرخاشگری را به آن تفویض کرد که می‌بایست از تکرار عمل جلوگیری کند. و به این علت که گرایش پرخاشگری علیه پدر در سل‌های بعد تکرار شد، احساس تقصیر هم باقی ماند و به وسیله‌ی هر پرخاشگری نو سرکوب گشت و با انتقال به «فرامن» نو به نو تشدید شد. فکر می‌کنم حال دو چیز را به روشنی درک کرده باشیم. یکی نقش عشق در پیدایش وجدان و دیگر ناگزیر بودن شوم احساس تقصیر را. [در این جا] آنچه واقعاً تعیین‌کننده است این نیست که کسی پدرش را کشته باشد یا از این کار اجتناب کرده باشد. او در هر دو حال خود را مقصر می‌داند زیرا احساس تقصیر، تظاهر تعارض دوگانگی^۱ است، مبارزه‌ای جاوید میان عشق و سابق تخریب و مرگ. این تعارض به محض این که انسان‌ها موظف به زندگی جمعی می‌شوند برافروخته می‌شود. این تعارض تا زمانی که تجمع فقط به شکل خانواده است، ناچار است به صورت عقده‌ی اترپ

بیان شود، وجدان را برقرار سازد و احساس تقصیر نخستین را به وجود آورد. اگر سعی در گسترش این تجمع شود، همین تعارض در صورت‌هایی که وابسته به گذشته می‌باشند، ادامه پیدا می‌کند، تشدید می‌شود و به افزایش بعدی احساس تقصیر می‌انجامد. از آن‌جا که تمدن، زیر فرمان یک انگیزه‌ی عشق درونی است که می‌خواهد انسان‌ها را به شکل یک گروه عبقاً به یکدیگر متصل و با هم متحد کند، تنها از راه تشدید مداوم احساس تقصیر به این هدف می‌رسد. آنچه در رابطه با پدر آغاز شد، به گروه ختم می‌گردد. اگر تمدن یک روند تکاملی لازم از خانواده تا به نوع بشر باشد، پس افزایش احساس گناه به‌طور جدایی‌ناپذیر به مثابه‌ی نتیجه‌ی تعارض دوگانه‌ی مادرزاد و جدال ابدی بین عشق و گرایش به مرگ با آن همراه است و ممکن است به قوازهایی صعود کند که تحمل آن برای فرد دشوار باشد. شکایت پرموز و گیرای شاعر بزرگ از «قدرت‌های آسمانی» را به خاطر می‌آوریم که می‌گوید: «ما حیات می‌بخشید و می‌گذارید ما نگویند بختان تقصیر کار شویم، سپس ما را به درد خویشان می‌مبارید، زیرا تاوان هر تقصیر را باید به روی زمین پس داده»^۱ و به جاست از سر حسرت آن بکشیم که بعضی‌ها با استعدادهای می‌توانند عمیق‌ترین ادراکات را از احساس‌های خویش بیرون آورند، حال آنکه افرادی مثل ما با تردید رنج آور و زحمات مداوم می‌توانند به آن راه پیدا کنند.

A

حال که به پایان این راه رسیدیم، نویسنده باید از خوانندگانش طلب بورش کند که نتوانسته است برای آنان راهنمایی ماهر باشد و از کشاندن آنان به مسیرهای بیراهه جلوگیری کند. شک نیست که می‌توانست به از این‌کند حال می‌خواهم بگویم آنچه را که گذشته است کمی جبران کنم. نخست حدس می‌زنم که بحث‌های مربوط به احساس تقصیر به‌طور خواننده خارج از چارچوب این مقاله باشد، زیرا جای زیادی را اشغال کرده و مطالب دیگر را که با آن رابطه‌ی نزدیک دارند، به حاشیه رانده است. این ممکن است به ساختار مقاله لطمه زده باشد، اما با منظور من کاملاً تطابق دارد که احساس تقصیر به مثابه‌ی مهم‌ترین مسئله‌ی شکل‌گیری تمدن نشان داده و نمایان شود که بهایی که برای پیشرفت تمدن می‌پردازیم به ازای محرومیت از سعادت پرداخته می‌شود که [باز] نتیجه‌ی افزایش احساس تقصیر است.^۲

۱. در همان‌جا که می‌گوید: «ما را که می‌کشد» (عاطفیت، پردی سوم، صفحه اول)، تربیت امروزه را

۲. همان‌جا که می‌گوید: «ما را که می‌کشد» (عاطفیت، پردی سوم، صفحه اول)، تربیت امروزه را

آنچه در این حکم، که نتیجه‌ی نهایی بررسی ماست، غریب می‌نماید احتمالاً ناشی از رابطه‌ی عجیب میان احساس تقصیر و آگاهی ماست که هنوز به درستی آن را نفهمیده‌ام. آگاهی، در غالب موارد، پشیمانی را به وضوح دریافت می‌کند، واقعاً هم چنین است که به جای احساس تقصیر می‌گویم «آگاهی به تقصیر». ضمن مطالعه دربارهی نوروزها، که با ارزش‌ترین اشارات در فهمیدن حالات عادی را مدیون آن‌ها هستیم، به تناقض‌هایی بومی خوریم. در یکی از این اختلالات، یعنی نوروز و سواس، احساس تقصیر سر و صدای خود را به گوش آگاهی می‌رساند و بر تصویر بالینی و زندگی بیمار حاکم است و تقریباً نمی‌گذارد که چیزی دیگر در کنارش ظاهر شود. اما در غالب موارد و شکل‌های دیگر نوروز کاملاً در ضمیر ناهشیار بر جای می‌ماند، بی آنکه به این علت تأثیری کم‌تر داشته باشد. وقتی به بیمارانی می‌گویم که به «احساس تقصیر» شان واقف نیستند، حرف‌ها را باور نمی‌کنند. برای این که حرف ما را تا اندازه‌ای بفهمند با آنان از نیاز ناهشیار به کیفر، که احساس تقصیر در آن متجلی می‌شود، سخن می‌گویم. اما نباید بر رابطه‌ی این احساس با شکل‌های گوناگون نوروز زیاد تأکید کرد. بیمارانی با نوروز و سواس نیز هستند که

به آنها به این علت باید سرزنش کرد که نقش حیثیت در زندگی را از نظر نوجوانان مخفی نگاه می‌دارند. علاوه بر این گفتم آن است که آنان را آمادگی مقابله با نهادی نمی‌کند، که اگر بر قرینتی آن خواهند شد تربیت با جهت دادن قطره زندگی آنان به این نوع، درست مانند کسی رفتار می‌کند که شخصی را که برای اکتشاف به قطب شمال می‌راند با لباس‌های تابستانی و نقشه‌ی دریای شمال تجهیز کند. در اینجا سوسپنداره اخلاقی روشن می‌شود اگر تربیت می‌گفت: «برای این که انسان‌ها سعادت مند باشند و دیگران را سعادت مند کنند باید چنین بود اما باید دانست که چنین نیست به هر آن صورت محکمی اخلاقی از پیش نمی‌دانستیم موضوع نوجوانان را در این خیال باقی می‌گذارند که همه‌ی افراد دستورات اخلاقی را مراعات می‌کنند، بعضی با اعتقاد با این ادعا می‌خواهند آنان را به با اعتقاد بودن توبیخ کند.

احساس تقصیر خود را ادراک نمی‌کنند، یا آن را هنگامی که مانع از انجام کارهای معینی شویم به عنوان ناراحتی زجرآور یا نوعی اضطراب احساس می‌کنند. شاید بتوان این چیزها را سرانجام فهمید، اما هنوز نمی‌توانیم بفهمیم. شاید در این جا این اشاره به جا باشد که احساس تقصیر در صفت چیزی جز یکی از انواع موضعی اضطراب نیست، در مراحل بعدی با اضطراب در برابر «فرامن» کاملاً تطابق دارد. و در رابطه میان اضطراب و آگاهی همان تنوع فوق‌العاده دیده می‌شود. اضطراب همواره به گونه‌ای در پس علایم بیماری وجود دارد. اما گاهی همه‌ی آگاهی را به آشکارا به تملک خود درمی‌آورد و گاهی چنان مخفی است، که ناچاریم از اضطراب ناآگاهانه سخن بگوییم، یا اگر بخواهیم وجدان روان‌شناسی مان آسوده‌تر باشد، باید از امکان اضطراب سخن بگوییم زیرا اضطراب در درجه‌ی اول فقط احساس است. در نتیجه می‌توان تصور کرد که احساس تقصیری که نتیجه‌ی تمدن است، به عنوان احساس تقصیر شناخته نشود و غالباً در ناآگاهی، بر جای بماند یا به صورت ملال یا ناراضایی پدیدار شود، که آدمی برای آن انگیزه‌هایی دیگر می‌جوید. هر چه هست، ادیان هرگز نقش احساس تقصیر را در تمدن نادیده نگرفته‌اند. از این رو ادعا می‌کنند که نوع بشر را از این احساس تقصیر که به آن گناه می‌گویند نجات دهند، مطلبی که در جای دیگر به آن پرداخته‌ام.^۱ آن‌طور که این آموزش در مسیحیت حاصل می‌شود، یعنی به وسیله‌ی قربانی کردن یک نفر، که ازین راه گناه همه را برگردن می‌گیرد، ما را به این نتیجه رساند که نخستین موجهی که به تقصیر منجر شده و تمدن از آن جا آغاز گشته چگونه بوده است.^۲

اگرچه اهمیت فراوانی ندارد، بی‌فایده هم نیست که معنی بعضی کلمات مانند «فرامن»، وجدان، احساس تقصیر، نیاز به کیفر و پشیمانی را توضیح دهیم، که شاید غالباً جدا از هم و به جای یکدیگر به کار برده‌ایم. همه‌ی این کلمات به یک موضوع مربوطند، اما به جنبه‌های مختلف آن اطلاق می‌شوند. «فراخود» مقامی است که خود آن را استنتاج کرده‌ایم، وجدان یکی از عملکردهایی است که به «فرامن» نسبت می‌دهیم و کارش تحت نظر داشتن و ارزیابی اعمال و مقاصد «من» است، یعنی فعالیت ممیزی [سانسورکننده] دارد. پس احساس تقصیر یعنی سختگیری «فرامن»، همان سختگیری وجدان است. این دریافتی است که «من» از تحت نظر بودن دارد، ارزیابی تنش بین کوشش‌های «من» و مطالبات «فرامن». ترس از این مقام انتقادکننده (ترسی که اساس همه‌ی این رابطه است)، نیاز به کیفر، یکی از تظاهرات غریزی بخشی از «من» است که تحت تأثیر «فرامن» سادیستی، مازوخیست شده است، یعنی بخشی از سابق موجود در «من» که هدفش تخریب درون است صرف وابستگی اروپیک به «فرامن» می‌شود. تا زمانی که «فرامن» هنوز به‌وضوح شکل نگرفته باشد، نباید از وجدان سخن گفت. باید اذعان کرد که آگاهی به تقصیر پیش از آنکه «فرامن» و در نتیجه وجدان نیز وجود داشته باشد، وجود دارد. پس این [آگاهی به تقصیر] تا زمانی که هنوز به وجدان تبدیل نشده است، بیان بلاواسطه‌ی ترس از مرجع اقتدار بیرونی و شناخت تنش بین «من» و آن مرجع اقتدار و نتیجه‌ی مستقیم تعارض میان نیاز به عشق مرجع اقتدار و میل به سوی ارضای سابق است، که ممانعت از آن، میل به پرخاشگری را ایجاد می‌کند. به علت این که این دو قشر احساس تقصیر (یکی ترسی که از مرجع اقتدار بیرونی و دیگری

ترسی که از مرجع اقتدار درونی ایجاد می‌شود) روی هم قرار گرفته‌اند، راه یافتن به وضعیت وجدان از جهات گوناگون برایمان دشوار شده است. پشیمانی واژه‌ای است کلی که به واکنش «من» در حالت آگاهی به تقصیر گفته می‌شود و (با تغییر شکل اندک) حاوی موضوعات احساس ترسی است که در پی احساس تقصیر وجود دارد. [پشیمانی] خود مجازات است و ممکن است حاوی نیاز به کیفر هم باشد. پشیمانی نیز ممکن است قدیم‌تر از وجدان باشد.

زیانی ندارد که باز هم تضادهایی را که در این بررسی موجب سردرگمی ما شده بودند از مد نظر بگذرانیم. احساس گناه یکبار نتیجه پرخاشگری عملی نشده بوده است، یکبار (و به‌خصوص در آغاز تاریخی آن) نتیجه‌ی پرخاشگری واقع شده، اما راهی برای بیرون آمدن از این مشکل پیدا کردیم. زیرا گفتیم که بنیادکردن مرجع اقتدار درونی، یعنی «فرامن»، روابط را از اساس تغییر داده است. پیش از آن، احساس تقصیر با پشیمانی تطابق داشت (توجه داشته باشیم که واژه پشیمانی به واکنشی اختصاص دارد که پس از عملی کردن واقعی پرخاشگری به‌وجود می‌آید). از آن پس تمایز میان پرخاشگری واقعی و قصد به پرخاشگری به‌علت این که «فرامن» از همه چیز باخبر است، نیروی خود را از دست می‌دهد. از این نقطه به بعد، هم عمل خشونت آمیزی که واقعاً انجام شده باشد احساس گناه به‌وجود می‌آورد (چنانکه همه این را می‌دانند) و هم قصد به عمل قهرآمیز (چنانکه پس‌گوانالیز کشف کرده است) گذشته از این تغییر که در وضعیت روانی صورت می‌گیرد، تعارضی که از دوگانگی ناشی می‌شود (یعنی تعارض بین دو سابق اولیه) همان نتیجه را به‌جای می‌گذارد. در این جا، حسن کلاً معمایی رابطه‌ی متغیر میان احساس تقصیر

و آگاهی ما را به خود جلب می‌کند. می‌توان تصور کرد که احساس گناه ناشی از پشیمانی، که نتیجه‌ی انجام عمل پلید است همیشه آگاهانه است، حال آن‌که احساس گناهی که از دریافت انگیزه‌ی پلید ناشی می‌شود، ممکن است در ناآگاهی باقی بماند. اما پاسخ به این سادگی نیست و در نوروز و سواس کاملاً عکس این را مشاهده می‌کنیم. تضاد دوم مربوط می‌شود به انرژی پرخاشگری‌ای که فکر می‌کنیم «فرامن» به آن مجهز است. [این نیروی پرخاشگری] طبق نظریه‌ای، فقط تداوم نیروی مجازات مرجعیت بیرونی است که در ذهن زنده نگاهداشته می‌شود، حال آن‌که نظریه‌ای دیگر می‌گوید، به عکس، این پرخاشگری‌ای است که مصرف نشده است و اکنون آدمی آن را به همان مرجع اقتدار بازدارنده برمی‌گرداند. به نظر می‌رسد که نظریه‌ی اول با تاریخ احساس تقصیر هماهنگ باشد و دومی بیش‌تر به تئوری احساس تقصیر، تعمقات بیش‌تر، این تضاد به ظاهر آشتی‌ناپذیر را شاید زیاد از اندازه محو کرده باشد. آنچه به عنوان اساس و عامل مشترک باقی می‌ماند این است که موضوع درباره‌ی آن پرخاشگری‌ای است که به درون معطوف می‌شود. به علاوه مشاهدات بالینی این امکان را به وجود می‌آورند که دو سرچشمه‌ی پرخاشگری را که به «فرامن» منسوب می‌شود، از یکدیگر متمایز کنیم. در هر مورد معین تأثیر یکی از آن دو شدیدتر است، اما به طور کلی هر دو با هم تأثیر می‌گذارند.

گمان می‌کنم در این جا می‌توانم آن برداشتی را که قبلاً به عنوان فرض موقت پیشنهاد کرده بودم، با قاطعیت ابراز کنم. در جدیدترین متن‌های تحلیلی تمایل به این نظریه مشاهده می‌شود که هر نوع محرومیت و هر امتناع از ارضای سابق، به افزایش احساس تقصیر منجر می‌شود یا ممکن

است منجر شود. ^۱ گمان می‌کنم اگر این امر را فقط درباره‌ی سابق پرخاشگری صادق بدانیم، کار تئوریک را بسیار آسان‌تر کرده‌ایم و چیز زیادی نمی‌توان یافت که این فرض را رد کند. چگونه می‌توان از نظر دینامیک و اقتصاد روانی [این امر را توضیح داد که اگر به یک نیاز عشقی پاسخ ندهیم، احساس تقصیر جای آن را می‌گیرد؟ این موضوع را فقط غیرمستقیم می‌توان توضیح داد، به این نحو که فرض کنیم که جلوگیری از ارضای عشقی، علیه کسی که مزاحم ارضا شده است تا اندازه‌ای گرایش به پرخاشگری ایجاد می‌کند و این پرخاشگری باید باز سرکوب شود. اگر چنین باشد، پس این فقط خود پرخاشگری است که به احساس تقصیر بدل می‌شود، به این نحو که سرکوب می‌گردد و به حساب «فرامن» گذاشته می‌شود. معتقدم که اگر کشفیات روانکاوی را به سابق پرخاشگری محدود کنیم، می‌توانیم بسیاری از روندها را ساده‌تر و شفاف‌تر توضیح دهیم. بررسی داده‌های بالینی پناسخی صریح به این سؤال نمی‌دهد. زیرا طبق فرض ما، این دو نوع محرک سابق، تقریباً هیچ‌گاه به طور خالص و جدا از هم پدیدار نمی‌شوند. اما بررسی موارد شدید احتمالاً در همان جهت است که انتظار دارم. مایلیم از نخستین مزیت این برداشت به طور مشخص استفاده کنم و آن را در مورد واپس‌زدن^۲ به کار بوم. چنانچه آموختیم، علائم تورووز به طور عمده عبارات است از ارضاهای بدنی برای آرزوهای تحقق‌یافته‌ی جنسی. ضمن کار روانکاوی با شگفتی دریافتیم که تقریباً هر تورووزی تا اندازه‌ای

^۱ این نظریه مخصوصاً از جانب جوتز (J. Jones) و سوزان ایریک (S. Erikson) و ملانی کلای (M. Klein) ابراز می‌شود. اما اگر درست فهمیده باشم همچنین از جانب رابک (Rabek) و الکساندر (Alexander).

احساس تقصیر ناخشیار را پنهان می‌کنند، که به نوبه‌ی خود با استفاده از علام (بیماری) به منظور محاربات، علام را کثیف می‌کنند. به نظر می‌رسد که بتوانیم این حکم را بیان کنیم که: اگر یک محرک سابق واپس زده شود، حاضر لیبودی آن به علام (بیماری) و اجزای پرخاشگری آن، به احساس تقصیر تبدیل می‌شوند. اگر این حکم حتماً فقط میانگینی در نزدیک شدن به حقیقت باشد، قابل توجه است.

شاید به نظر بعضی از خوانندگان این مقاله چنین بیاید که فرمول مبارزه میان اروم (سابق عشق) و سابق مرگ را زیاد از اندازه شنیده‌اند. این فرمول می‌بایست آن فرایند فرهنگی‌ای را که بر نوع بشر حاکم است مشخص کند (آخر فصل ششم) اما به تکامل فرد هم ارتباط داده شده (اول فصل ششم) و به علاوه می‌بایست به طور کلی از راز زندگی پرده بردارد (اول فصل ششم). فکر می‌کنم نمی‌توانیم از بررسی رابطه‌ی این سه روند با یکدیگر اجتناب کنیم. توجه تکرار این فرمول این است که روند تمدن نوع بشر و تکامل فرد هر دو از روندهای زندگی هستند، یعنی باید در عمومی‌ترین خصوصیت‌های زندگی وجه مشترک داشته باشند. از طرف دیگر، درست همین بدیهی بودن این خصوصیات عمومی مانع از آن می‌شود که میان این روندها تمایزی قابل شویم، مگر این که در اثر شرایطی خاص، محدود شوند. بنابراین فقط می‌توانیم خود را با این ادعا آرام کنیم که فرایند فرهنگ، آن تغییر فرایند زندگی است که تحت تأثیر وظیفه‌ای که اروم تعیین کرده و تقدیر، یعنی نیاز واقعی، انگیزه است، آزموده می‌شود. و این وظیفه عبارت است از جمع کردن افراد انسانی به صورت جامعه‌ای که آنان در آن [جمع] از طریق لیبیدو به یکدیگر وابسته باشند. اما اگر به رابطه‌ی میان فرایند فرهنگ نوع بشر و روند

شکل‌گیری یا ترمیمی فرد انسان بنگریم، بی‌درنگ نتیجه می‌گیریم که هر دو ماهیتی بسیار مشابه دارند، حتی چنین می‌نماید که این روند در مورد هر دو یکی است. البته روند تمدن نوع بشر در مقایسه با تکامل فرد از نظر اثرات بیشتری در درجه‌ی بالاتری است، و به همین علت درک روشن آن دشوارتر است و در جستجوی تشابه آنها نباید مضراته افتراق کرد. اما اگر هدف این دو فرایند چنین مشابه‌اند (در یک مورد انقسام فرد در گروه و در مورد دیگر ایجاد یک واحد گروهی از افراد بسیار)، تشابه وسایلی که ما را به سوی هدف می‌برند و بدیده‌های حاصل از آن، شگفت‌آور نیست. یک جبهه در این دو روند تفاوت دارد که به علت اهمیت فوق‌العاده‌ی آن نباید ذکر کردنش به تأخیر افتد. در فرایند تکامل فرد، برنامه اصل لذت، که یافتن ارضای سعادت‌مندانه است، هدف اصلی است. قرار گرفتن تحت نظام جامعه و وفق دادن خود با آن، شرطی اجتناب‌ناپذیر است، که باید در راه به دست آوردن هدف سعادت، عملی شود. اگر این کار بدون آن شرط ممکن بود، شاید به از این بود. به بیان دیگر تکامل فردی به نظر ما محصول تداخل^۱ دو کوشش است، یکی کوشش در راه سعادت که معمولاً به آن «خودخواهی» می‌گوییم و دیگر کوشش در راه اتحاد با دیگران به شکل جمع، که آن را «از خودگذشتگی» می‌نامیم. هیچ یک از این دو واژه از سطح، چندان فراتر نمی‌روند. چنانچه گفتیم، در تکامل فردی تکیه‌ی اصلی بر کوشش خودخواهانه یا سعادت‌جویانه است، تکامل دیگر که به آن «فرهنگی» می‌گوییم قاعدتاً به نقش محدودکننده اکتفا می‌کند. در این جا هدف ایجاد وحدت بین افراد انسان در درجه‌ی اعلای اهمیت قرار دارد و اگرچه هدف، سعادت‌مند کردن انسان است، اما

۱. تداخل و تأثیر متقابل (Interference).

این هدف به عقب رانده شده است، حتا چنین به نظر می‌آید که اگر لازم نمی‌بود که به سعادت یکایک افراد توجه شود، ایجاد یک جمع بزرگ انسانی بسیار آسان‌تر می‌بود. پس روند تکامل فرد، احتمالاً خصوصیتی دارد که در فرایند فرهنگ نمی‌توان آن را بازیافت. فقط تا آن‌جا که هدف در روند اول، اتصال به جمع است با هدف روند دوم تطابق دارد.

همان‌طور که سیاره در عین حال هم به دور یک جسم مرکزی و هم به دور محور خود می‌چرخد، فرد انسانی ضمن این‌که راه زندگانی خود را می‌پیماید، در تکامل نوع بشر نیز شرکت می‌کند. اما از دید چشمان ضعیف ما، بازی این نیروها در آسمان نظم‌ی ثابت و دایمی است. در قلمرو زندگی ارگانیکی هنوز می‌توانیم ببینیم که نیروها چگونه با یکدیگر مبارزه می‌کنند و چگونه نتایج این برخورد دایماً در حال تغییر است. همچنین این دو کوشش، یعنی کوشش در راه سعادت فردی و اتحاد انسان‌ها، برای هر فرد یک مبارزه است و این دو روند تکامل فردی و تکامل اجتماعی ناگزیر با دشمنی یا یکدیگر برخورد می‌کنند و زمینه‌ی وجودی یکدیگر را نمی‌کنند. اما این مبارزه میان فرد و جامعه نتیجه‌ی تضاد و محرک سابق اولیه، [یعنی] عشق و مرگ که احتمالاً آشتی‌ناپذیرند، نیست، [بلکه] به معنای کشمکش در اقتصاد لیبرالیستی است، قابل قیاس با تقسیم لیبرال به «من» و «بزه‌ها» و در نهایت به فرد امکان تعادل می‌دهد و امیدواریم در آینده به تمدن نیز چنین امکانی بدهد، هر چند در حال حاضر هنوز زندگی فرد را بسیار دشوار می‌کند.

قیاس بین فرایند تمدن و راه تکامل فردی را می‌توان از جنبه‌ای پراهمیت گسترش داد. می‌توان ادعا کرد که جامعه نیز «فرامن»ی می‌سازد که تکامل تمدن تحت تأثیر آن توسعه می‌یابد. شاید برای کسی

که تمدن‌های نوع بشر را می‌شناسد، دنبال کردن این تشابه در جزئیات آن، وظیفه‌ای جالب باشد. در این جا می‌خواهم به تأکید چند نکته‌ی چشمگیر اکتفا کنم. «فرامن» هر عصر فرهنگی مانند «فرامن» فرد انسان سرآغازی متشابه دارد. این سرآغاز مبتنی بر تأثیری به وجود آمده است که شخصیت رهبران بزرگ از خود به جا گذاشته است، انسان‌هایی که نیروی روحی‌شان برتری فوق‌العاده داشته است یا کسانی که یکی از انگیزه‌های انسانی در آنان به نیرومندترین و ناب‌ترین [شکل] و در نتیجه غالباً به یک جنبه‌ترین شکل متجلی شده است. این تشابه در مواردی بسیار باز هم بیش از این است، به این صورت که این اشخاص در زمان حیاتشان (اگر نه همیشه، اما به قدر کافی) از جانب دیگران مورد استهزا و بدرفتاری واقع شده و حتا به طرز وحشیانه‌ای نابود شده‌اند، همان‌طور که پدر اولیه نیز تازه پس از آن‌که به طرز خشونت‌بار کشته شده بود به درجه‌ی خدایی اعتلا یافت. شخص عیسی مسیح، گیراترین نمونه‌ی این اتصال سرنوشت‌ساز است. البته اگر از جز آن اسطوره‌ای نباشد که آن واقعه‌ی اولیه را به طور مبهم به خاطر می‌آورد. وجه توافق دیگر این است که «فرامن» فرهنگی درست مانند «فرامن» فرد مطالبات جدی ابراز می‌کند، که پیروی نکردن از آن موجب مجازات از جانب «ترس وجدانی» می‌گردد. این جا واقعاً به وضعی قابل توجه برمی‌خوریم، که با روندهای روانی مربوط به گروه آشناتریم و از روندهای روانی یک فرد بهتر می‌توانیم آن را درک کنیم. هنگامی که نزد فرد تنش پدیدار می‌شود، فقط پرخاشگری «فرامن» است که فرد آن را به شکل سرزنش دریافت می‌کند، حال آن‌که خود مطالبات [وجدان] غالباً بی‌آن‌که به هشیاری درآیند در پس ماجرا باقی می‌ماند. اگر آن‌ها را به شناخت آگاهانه درآوریم، می‌بینیم که با دستورات «فرامن» فرهنگی

حاکم بر زمان تطابق دارند. در این نقطه، گویی هر دو فرایند، یعنی فرایند تکامل فرهنگی گروه و فرد، به یکدیگر وصل شده اند. به این علت بعضی از تظاهرات و خصوصیات «فرامن» را در جامعه‌ی فرهنگی از روی رفتار آن آسان‌تر می‌توان شناخت تا در نزد فرد.

«فرامن» فرهنگی ایدئال خود را پرورش داده است و مطالبات خود را مطرح می‌کند. از میان این مطالبات آنچه مربوط به رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر می‌شود در اصول اخلاقی جمع شده است. در همه‌ی دوران‌ها ارزش بسیار برای این اخلاقیات قایل بوده اند، چنان‌که گویی کارایی به‌خصوص مهمی را از آن توقع داشته اند. و در واقع توجه اخلاقیات معطوف به آن نقطه‌ای است که می‌توان به مثابه‌ی ضعیف‌ترین نقطه‌ی هر تمدن شناخت. پس اخلاقیات را باید به عنوان کوشش درمائی فهمید، کوشش برای به دست آوردن چیزی به وسیله‌ی فرمان‌های «فرامن»، که در نتیجه‌ی فعالیت‌های فرهنگی دیگر به دست نمی‌آید. چنان‌که می‌دانیم مسئله در این جا این است که گرایش ذاتی پرخاشگرانه‌ی انسان‌ها نسبت به یکدیگر که بزرگ‌ترین مانع فرهنگ است، چگونه از میان برداشته می‌شود. درست به این علت است که این فرمان «فرامن» فرهنگی که «هموع خود را نیز مانند خود دوست بدار»، و احتمالاً جدیدترین فرمان آن است به‌خصوص جالب توجه است.

در کاوش و درمان نوروژها به این جا می‌رسیم که «فرامن» فرد را به دو علت سرزنش کنیم: [یکی به این علت که] با سخت‌گیری فرمان‌ها و ممنوعیت‌هایش اهمیت چندانی به سعادت «من» نمی‌دهد، به این معنی که مقاومت‌های «من» در برابر این فرمان‌ها، قدرت غریزی «نهاد» و مشکلات محیط اطراف را به قدر کافی به حساب نمی‌آورد. در نتیجه غالباً

مجبوریم به قصد درمان با «فرامن» مبارزه کنیم و می‌کوشیم مطالبات آن را کاهش دهیم. می‌توان نسبت به مطالبات اخلاقی «فرامن» فرهنگی نیز اعتراضاتی کاملاً مشابه این داشت، زیرا این هم توجه زیادی به واقعیات نهادین روان انسان نمی‌کند، فرمانی صادر می‌کند و نمی‌پرسد که آیا آدمی قادر است از آن پیروی کند یا نه. به عکس، فرض می‌کند که «من» انسان از بابت روانی قادر به همه چیز هست و این «من» حاکمیتی نامحدود بر «نهاد» اعمال می‌کند. این خطاست و در انسان‌هایی که به آنان عادی می‌گویند نیز تسلط بر «نهاد» را نمی‌توان از حد معینی افزایش داد. اگر مطالبات افزایش یابند، در آدمی مقاومت یا نوروژ ایجاد می‌گردد یا او را ناخشنود می‌سازد. فرمان «هموع خود را نیز مانند خود دوست بدار» شدیدترین تدافع در برابر پرخاشگری انسان و بهترین نمونه برای رفتار غیرروان‌شناسانه‌ی «فرامن» فرهنگی است. این فرمان اجراشدنی نیست. تورم شدید عشق به این گونه، تنها ممکن است ارزش آن را کاهش دهد، اما مشکل را برطرف نمی‌کند. تمدن همه‌ی این‌ها را نادیده می‌گیرد و فقط گوشزد می‌کند که اطاعت از دستورات، هر چه سخت‌تر باشد، افتخارآمیزتر است. اما هر کس که در تمدن کنونی از چنین فرمانی پیروی کند، در مقایسه با آن کس که آن را زیر پا می‌گذارد، زیان کرده است. پرخاشگری باید چه مانع بزرگی در راه فرهنگ باشد که دفع آن آدمی را همان قدر ناخشنود می‌سازد که خود آن. آنچه در اصطلاح به آن اخلاق طبیعی می‌گویند، فایده‌ای جز این ندارد که موجب می‌شود، با ارضای خودشیفتگی خویش، خود را از دیگران بهتر بینگاریم. اخلاقی که به دین اتکا دارد در این جا به این وعده متوصل می‌شود که جهان دیگر از این جهان [بهتر است. فکر می‌کنم تا زمانی که فضیلت در همین جهان پاداش

نداشته باشد، موعظه‌ی اخلاق بیهوده است. نیز شک ندارم که تغییر واقعی رابطه‌ی انسان‌ها با مالکیت سودمندتر از هر دستور اخلاقی است. اما این بینش سوسیالیست‌ها در اثر یک سوء تفاهم ایدئالیستی جدید از طبیعت انسان، کدر و در عمل غیرقابل استفاده می‌شود.

گمان دارم که آن نحوه‌ی نگرشی که نقش «قوامین» را در تظاهرات تکامل فرهنگی دنبال می‌کند، امکان رسیدن به کشفیات دیگر را نیز به وجود می‌آورد. می‌شتابم تا به آخر برسم. اما مسئله‌ای هست که نمی‌توانم به سادگی از کنار آن بگذرم. اگر تکامل تمدن تا این اندازه به تکامل فرد شبیه باشد و از همان ابزارها استفاده کند، آیا این تشخیص موجه نیست، که بعضی از تمدن‌ها یا دوره‌هایی از تمدن یا احتمالاً همه‌ی نوع بشر تحت تأثیر کوشش‌های فرهنگی، نوروپیک شده است؟ می‌توان با مجزاکردن تحلیلی این نروزها، به پیشنهادهای درمانی‌ای رسید که از بابت عملی بسیار قابل توجه‌اند. نمی‌توانم بگویم که انتقال [انطباق] روانکاوی بر جامعه‌ی فرهنگی بی‌معنی یا محکوم به بی‌ثمری است. اما باید بسیار محتاط بود و نباید فراموش کرد که این کار از روی قیاس است و نه فقط جداکردن انسان‌ها از فضایی که در آن به وجود آمده و رشد کرده‌اند. خطرناک است، بلکه این در مورد مفاهیم نیز صدق می‌کند. به علاوه در تشخیص نروز جمعی یا مشکلی به خصوص برخورد می‌کنیم. نخستین نقطه‌ی اتکای ما در [تشخیص] نروز فردی، تبیینی است که بیمار را از محیط اطرافش، که «عادی» فرض می‌شود جدا می‌کند. اما جمعی که اعضای آن همگی به یک اختلال مبتلا باشند، فاقد چنین زمینه‌ای است، این زمینه را باید در جای دیگر جست و از نقطه نظر استفاده‌ی درمانی از این شناخت باید گفت، آن‌جا که هیچ‌کس آن نفوذ را ندارد که جمعی را

و اداری به درمان کند، تحلیل درست نروز اجتماعی به چه کار می‌آید؟ با وجود همه‌ی این مشکلات می‌توان انتظار داشت که روزی کسی این جسارت را داشته باشد که به آسیب‌شناسی جامعه‌ی فرهنگی بپردازد.

عرضه کردن یک ارزیابی از تمدن انسانی به علل گوناگون اصلاً موردنظر من نیست. کوشیده‌ام تا از این پیش‌داوری پرشور و شوق که [مدعی است] فرهنگی ما از هر آن‌چه داریم و ممکن است به دست آوریم بارزتر است و راه آن الزاماً به قله‌های ناشناخته‌ی تکامل خواهد رسید، اجتناب کنم، لااقل می‌توانم بی آن‌که خشمگین شوم به حرف ناقدی گوش فرا دهم که می‌گوید: وقتی به هدف‌های کوشش فرهنگ و وسایلی که برای رسیدن به آن هدف‌ها از آن استفاده می‌کند بنگریم، به این نتیجه می‌رسیم که این کوشش به زحمتش نمی‌ارزد و حاصل آن وضعی است که فقط به اجبار برای فرد تحمل‌پذیر است. چون از هیچ‌یک از این چیزها اطلاعی درست ندارم، برایم آسان است که در این‌جا بی طرف بمانم. اما یک چیز را به یقین می‌دانم و آن این‌که آرزوی سعادت، ارزیابی انسان‌ها را بلاشرط هدایت می‌کند، یعنی ارزیابی آنان کوششی است به منظور استحکام بخشیدن به اوهاشان به وسیله‌ی استدلال. اگر کسی ماهیت جبری فرهنگ انسانی را برجسته کند و برای مثال بگوید، محدودیت زندگی جنسی یا تحمیل انسان‌دوستی به زبان بقای احسن است و جهتی است از تکامل که نمی‌توان آن را منحرف ساخت یا مانع از آن شد، و باید چنان تسلیم آن بود، چنان‌که گویی ضرورتی است طبیعی، حرفش را می‌فهم، اما این اعتراض را هم می‌پذیرم که گرایش‌هایی که چیرگی ناپذیر انگاشته می‌شوند، در مسیر تاریخ نوع بشر غالباً به کناری افکنده شده‌اند و چیزی دیگر جای آن‌ها را گرفته است. بنابراین شهادت



آن را ندارم که به عنوان پیامبر در برابر هممنوعانم برخیزم و تسلیم این سرزنش می‌شوم که قادر به تسلی دادن آنان نیستم، که این در اساس همان چیزی است که همه‌ی آنان توقع دارند: هم پرشورترین انقلابیون، هم صالح‌ترین مؤمنان.

به نظر من، سؤال سرنوشت‌ساز نوع بشر این است: آیا ممکن است تکامل فرهنگی‌اش موفق به چیرگی بر اختلالاتی شود که در زندگی اجتماعی او وجود دارند و ناشی از سایق پر خاشگری و خود نابود کردن او هستند یا نه، اگر ممکن باشد تا چه اندازه می‌تواند بر این‌ها تسلط یابد. شاید زمان حاضر در این رابطه به خصوص تعیین‌کننده باشد. انسان‌ها اکنون در چیرگی بر طبیعت تا جایی پیش رفته‌اند که می‌توانند به کمک آن یکدیگر را تا آخرین نفر نابود کنند. آنان به این امر واقف‌اند و ناآرامی، ناخشنودی و حالت اضطرابشان تا به اندازه‌ی زیادی به این علت است. و اکنون باید انتظار داشت که از آن دو «نیروی آسمانی»، این یک، یعنی عشق (Eros) جاوید، بکوشد تا در مبارزه با ضد خود، که آن هم ابدی است پیروز شود. اما چه کسی می‌تواند این پیروزی و پایان این نبرد را پیش‌بینی کند؟^۱



Sigmund Freud

Das Unbehagen in der Kultur

M. Mobashery



نفس ماه

ISBN 964-7948-34-4



9 789647 948340

۱۵۰۰ تومانی