

آرای فروید در باره تمدن و جامعه

نوشته ریچارد ولهايم
ترجمه امیرحسین رنجبر

چنانچه در آثار و نوشته‌های فروید در پی یافتن علم‌الاخلاق یا نظریه اجتماعی منسجم و دقیقی باشیم، یعنی همان تلاش مهمی که بسیاری از اذهان اندیشمند روزگار ما را به خود مشغول داشته، دست به کار بیهوده‌ای زده‌ایم. زیرا فروید، تا جایی که خودش می‌دانست، نه چنین نظریه‌ای داشت و نه چنین اخلاقی.

البته او به بررسی بسیاری از جنبه‌های جامعه و نهادهای مربوط به آن عمیقاً علاقه‌مند بود، و اگر [در این خصوص] جویای علاقه و تمایل فراگیری باشیم، می‌توانیم بگوییم که فروید همواره سخت تحت تأثیر هر موضوعی قرار می‌گرفت که به سرچشمه‌های امور اجتماعی و یا به سرآغازهای یک پدیده اجتماعی یا فرهنگی خاص مربوط می‌شد. سرچشمه‌های اخلاق، مذهب و نهادهای اجتماعی به‌طور کلی و به‌ویژه اقتدار سیاسی، مسائلی بودند که او دائماً به آنها رجوع می‌کرد و آثار مهم او در باره جامعه، نظیر توتم و تابو (*Totem and Taboo*)، روانشناسی گروه و خود (*Group psychology and The Ego*)، آینده یک توهم (*The Future of an Illusion*)، تمدن و نارضایتیهای آن (*Civilization and its Discontents*) و موسی و تسوید (*Moses and Monotheism*) در عین حال که با جسارت تمام نوشته شده‌اند، پاسخهای فوق‌العاده اندیشمندان‌ای به این سوآلها محسوب می‌شوند. این علاقه تا حدی با طبیعت فروید - با چیزی زرف در طبیعت فروید - همخوانی داشت: یعنی با آن شیفتگی خاص به امور و مسائل ابتدایی و باستانی که نه تنها بر آثار علمی او سایه افکنده بود، بلکه در مطالعات عمومی او و نیز در مهارت و استادی که در کار خود به‌دست آورده بود، تجلی می‌یافت. در واقع یکی از تشبیهات

مورد علاقه فروید در توصیف کار خودش، یعنی کار تحلیل روانی (psycho-analysis)، تحقیق باستان‌شناختی بود.^۱ و فروید نیز به نوبه خود با چسبیدن به تصویری تقریباً منسوخ این شیفتگی به گذشته را تقویت نمود. بر اساس این تصور تقریباً منسوخ، بین آنچه که از لحاظ تاریخی یا در زندگی انواع (Species) آغازین است و آنچه از لحاظ روانشناختی یا در زندگی فرد (individual) آغازین است، نوعی همخوانی وجود دارد. اما برخلاف آنچه که گاهی اوقات می‌گویند، فروید هرگز دچار این خلط فکری نشد که بگوید قدمت یک نهاد با مطلوبیت اجتماعی و یا با ضرورت اجتماعی آن رابطه‌ای مستقیم دارد. این موضوع را می‌توان به وضوح تمام در بحث فروید از مذهب در کتاب آینده یک توهم مشاهده کرد. به نظر فروید ایمان مذهبی، چیزی کهنه، مضر و ریشه‌کن‌شدنی بود.

لیکن فروید حتی در باره کلیت‌ترین موضوعات و مباحث سازمان اجتماعی مطالعه عمیقی نداشت و در صدد اتخاذ هیچ‌گونه نظرگاه دستگامند یا جاافتاده‌ای نیز برنیامد. او در زمینه علم و کار علمی مردی متهور و بی‌باک محسوب می‌شد و همواره در فراتر بردن و جلوتر اندادن مرزهای علم بی‌تاب و ناشکیبا بود؛ از این رو هم به واسطه سرشت و هم تحت تأثیر تربیت عقلانی‌اش از صورت‌بندی اعتقادات و اصولی که فراتر از درک یا تحلیل [عقلانی] می‌رفتند عمیقاً نفرت داشت، چه خود را صاحب درک یا [قوة] تحلیل می‌دانست. او در بحث از وجوه افتراق بین روش مذهب و روش علم نوشت:

مذهب در سومین کارکرد خود که عبارت از صدور اوامر و نواهی و وضع حدود و نفور است، فاصله بسیار زیادی از علم پیدا می‌کند. زیرا علم به تحقیق در امور واقع (Facts) و تثبیت آنها بسنده می‌کند، هرچند این نیز درست است که کاربردهای عملی علم یکی از سرچشمه‌های قواعد و تدابیر اداره زندگی و سلوک است.^۲

این دیدگاه فروید در باره تحقیق که تا حدی سخت و انعطاف‌ناپذیر بود نه تنها با جهان‌نگری علمی او، بلکه با خلق و خوی او نیز سازگار بود. یکی از عواملی که فروید را از عصر کنونی ما به طرز مؤثر جدا می‌کند، یعنی از عصری که در قیاس با گذشته به مراتب شور و حرارت بیشتری دارد، مخالفت او با این باور است که امیدوارماندن نشان سلامت و پویایی ذهن است. برعکس، فروید معتقد بود که نوع بشر جمعاً می‌بایست بیشترین ترس را از پدیده «توهم» داشته باشد. یعنی از اعتقادات مبتنی بر امیال و آرزوها.

یکی از مباحثی که فروید فکر می‌کرد کار علمی‌اش به او حق می‌دهد تا در باره آن حرف بزند (حتی اگر خود را در رسیدن به نظرگاهی معین در آن خصوص ناتوان می‌دید) مبحث ارزش یا توجیه غایبی تمدن بود.

در مقاله‌ای که در ۱۹۰۷ نوشته و عنوان «اعمال و سواسی و گنشهای مذهبی» را بر آن نهاده است، درمی‌یابیم که او پیشاپیش ایده نزع ذاتی بین تمدن و لذت غریزی را پذیرفته و منظور نظر داشته است، و [رابطه این دو را] به نحوی می‌داند که اولی (تمدن) براساس انکار فزاینده دومی (لذت غریزی) بنیاد نهاده شده است. بعد این سؤال پیش آمد که آیا بهای تمدن (که غریزه متحمل پرداخت آن شده است) بیش از حد زیاد نبوده است و همین سؤال - یعنی ارزش یا بی‌ارزشی تمدن - بود که فروید احساس می‌کرد تجربه بالینی‌اش، جایگاه مناسبی برای پاسخ به آن فراهم کرده است. او یک‌سال بعد در مقاله‌ای نوشت: «به‌خوبی می‌توانیم این سؤال را پیش بکشیم که آیا اخلاق «جنسی» متمدن ما ارزش ایشار و فداکاری را که بر ما تحمیل می‌کند دارد یا نه؟» و با لحنی خشک اضافه می‌کند: «به‌خصوص اگر هنوز هم آنقدر اسیر لذت‌طلبی هستیم که در میان اهداف توسعه فرهنگیمان، میزان معینی از رضامندی را نیز بگنجانیم.»^۳ و سالها بعد، یعنی در سن ۷۳ سالگی، هنگامی که معدودی از افراد همچنان آماده طرح سؤالات بنیادین در خصوص سازمان زندگی هستند، نوشت:

به‌هرحال می‌توانم بدون تغییر و رنجش به سخنان منتقدی گوش دهم که معتقد است بررسی اهداف توسعه فرهنگی و نیز ابزاری که بدین منظور به کار می‌رود، ضرورتاً به این نتیجه‌گیری منجر می‌شود که کل قضیه به زحمتش نمی‌ارزد و حاصل آن صرفاً ایجاد وضعی است که فرد قادر به تحمل آن نخواهد بود.^۴

این سؤال به‌وضوح سؤال جسورانه‌ای است، مع‌الوصف با نگاهی دقیقتر می‌توانیم ببینیم که مشکلات یا ابهاماتی چند گرد آن را گرفته‌اند. از میان این مشکلات و ابهامات دو مورد را می‌توان به نحو شسته - رفته‌ای روشنی و وضوح بخشید، آن هم با پرسش از اینکه چرا فروید فکر می‌کرد تجربه بالینی‌اش او را مشخصاً برای برخورد با این سؤال مجهز کرده است. پاسخ آشکار به این سؤال شاید این باشد که از نظر فروید اهمیت تجربه بالینی‌اش ناشی از بی‌تنبه‌گی بصیرتی بود که در عوارض سوء ناشی از سرکوب جنسی به‌دست آورده بود. اما یقیناً مبحث انکار غرایز گسترده‌تر از مبحث سرکوب جنسی است - آن هم از دو جهت: نخست آنکه انکار

غرایز ممکن است غرایز غیرجنسی را نیز شامل شود، و دوم آنکه علاوه بر سرکوب، اشکال دیگری از انکار غریزه نیز وجود دارد. بدین ترتیب چنانچه پاسخی، که من به جای فروید دادم، پاسخ صحیحی باشد، پس در نتیجه آیا او مجموعه این امکانات را که در جریان پیشرفت فرهنگی تحقق یافته‌اند، انکار می‌کرد - یا آیا واقعاً این امکانات را نادیده می‌گرفت؟

درست است که فروید در باره نخستین امکان چیز زیادی برای گفتن نداشت، آن هم مادام که غرایز غیرجنسی را با غرایز خودی (ego-instincts) یکی می‌کرد. اما زمانی که فروید خوی تهاجم را [به‌عنوان غریزه‌ای] در کنار جنسیت پذیرفت، نتیجه آن، چنانکه خواهیم دید، عطف توجه به این پرسش بود که انکار غریزه تهاجم و پرخاشگری چه بخشی از بهای تمدن را تشکیل می‌دهد. احتمالاً تا پیش از این تغییر رأی، فروید می‌پنداشت که در زمینه تخمین رایج از سهم غرایز خودی در پرداخت بهای تمدن، حرف چندانی برای گفتن ندارد.

در باره امکان دوم باید گفت که مباحث و مسائل ذریبط بسی پیچیده‌ترند و سخنان فروید نیز در این زمینه بیش از حد گسسته و موجزنند. یک سوء تعبیر آشکار از گفته‌های فروید این فرض است که او سرکوب جنسی را به منزله ابزاری طبیعی انگاشته است که تمدن به مدد آن خود را در قلمرو فرهنگی برپا نگاه می‌دارد، همان‌طور که به موازات آن سرکوب سیاسی را در قلمرو مدنی به کار می‌گیرد. زیرا این تفسیر، در میان اشتباهات دیگر، این مسأله را پیش می‌کشد که بهای انکار غرایز را تنها طبقات تحت ستم پرداخته‌اند؛ در حالی که دیدگاه فروید مبتنی بر این بود که طبقات حاکم (ستمگران) و طبقات تحت ستم هر دو به یک اندازه و مانند هم ناگزیر از پرداخت آن بوده‌اند. در واقع طبقات حاکم بهای سنگینتری را متحمل می‌شوند. به نظر فروید بی‌عدالتی به این خاطر ظهور کرد که فقط طبقات حاکم می‌توانند از این وضعیت تحمیلی بهره‌برداری کنند، زیرا فقط آنان هستند که در منافع تمدن شریک‌اند.

اما در کنار سرکوب غرایز، بدیل‌های دیگری وجود داشت که تمدن می‌توانست از آنها به‌عنوان ابزاری برای انکار غرایز سود جوید؛ این ابزار (به‌طور کلی) عبارت بودند از: محرومیت‌کشیدن یا عدم کامیابی بدون سرکوب (frustration)، تصعید یا پالایش غریزه (sublimation) و امتناع عقلانی (rational rejection).

فروید امتناع عقلانی یا به‌قول خودش «داوری» ("judgment") را با اخلاق آزاد برابر دانست، و منظور او از اخلاق آزاد، اخلاقی فارق از اضطراب بود - اما به‌روشنی اعتقاد داشت که صرف‌نظر از عده‌ای معدود، دیگران هنوز ظرفیت قبول چنین اخلاقی را ندارند؛ البته گذشته از این مسأله هنوز جای این سؤال باقی است که آیا امتناع از غریزه به اندازه‌ای که تمدن خواهان آن

است می‌تواند نوعی حکم یا داوری عقلانی تلقی شود یا نه. همین موضوع در باره تصعید نیز صادق بود. وانگهی هم تصعید و هم محرومیت بدیلهایی کمی‌اند و هر دو آنها سقف یا حدّ بالایی معینی دارند: فقط میزان معینی از انرژی غریزی را می‌توان تصعید کرد و [به همین سان] تنها میزان معینی از محرومیت قابل تحمل است. به همین دلیل، سؤال از اینکه تمدن تا چه اندازه در کنترل غرایز از سرکوب استفاده می‌کند، در گرو [پاسخ به] این سؤال است که چنین کنترلی با چه شدّت و تا چه حد اعمال می‌شود، یا به عبارت دیگر، میزان و مقیاس انکار غرایز که لازمه تمدن است، چیست؟

در اینجا عامل دیگری وجود دارد که به این موضوع مربوط می‌شود. رسانه عمده‌ای که حامل لوازم و خواسته‌های تمدن است یقیناً اخلاق است: و اخلاق، چنانکه پیش از این دیده‌ایم، به میزان زیادی، فرایندی است درونی شده. اخلاق همراه با فراخود (superego) درونی می‌شود و به سهم خود با گشاده‌دستی معیارها و هنجارهایی فراهم می‌کند که سرکوب می‌کوشد غرایز فرد را با آنها مطابق سازد. اما همان‌طور که آستانه‌ای وجود دارد که فراتر از آن محرومیت دیگر نمی‌تواند تحمل شود، همان‌طور هم - به نظر می‌رسد نظر فروید نیز همین باشد - آستانه‌ای وجود دارد که فراتر از آن یک اخلاق سرکوب‌کننده، یا به هر حال یک اخلاق سرکوبگر بی حساب و کتاب، دیگر نمی‌تواند درونی شود.

فروید در مقاله‌ای به نام «اخلاق جنسی» متمدن و بیماری عصبی عصر جدید» که در ۱۹۰۸ به رشته تحریر درآورد چنین نگاشت که جامعه می‌تواند با توجه به نگرش اخلاقی که به [امر] جنسیت دارد و برحسب این نگرش در سه مرحله متفاوت جای گیرد.^۵ مرحله نخست، مرحله دوم، است که در آن غریزه جنسی می‌تواند آزادانه و بدون هیچ قید و بندی ارضاء شود؛ مرحله سوم، مرحله‌ای است که در آن غریزه جنسی شما به شرطی ارضاء می‌شود که در خدمت تولیدمثل باشد و به این هدف یاری رساند؛ و مرحله سوم مرحله‌ای است که در آن غریزه جنسی شما به شرطی ارضاء می‌شود که در راستای تولیدمثل شرعی و عرفی (قانونی) قرار داشته باشد - یعنی، تولیدمثل در حیطه ازدواج رسمی. به اعتقاد فروید جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کرد در مرحله سوم قرار داشت - گو اینکه وقتی نوبت به زندگی و عمل بر اساس این اخلاق می‌رسد، دورویی و ریا نیز ظاهر می‌شود و از نظر فروید واضح بود که چنین اخلاقی غیرقابل تحمل است مگر در نزد قویترین روانها. زیرا اکنون دیگر صرف بار سنگین مسؤولیت غریزی گردن نهادن به تقاضاهای این اخلاق مطرح نیست، بلکه بی حساب و کتاب بودن خود این تقاضاها کار را برای درونی شدن آنها دشوارتر می‌کند. پس اخلاق جنسی معاصر بر ترکیبی از سرکوب و

محرومیت استوار است؛ اما به هر میزان که سرکوب به شکست می‌انجامد و محرومیت‌کشی از حدّ تحمل فراتر می‌رود، دو گُنش خاص - که هر دو از نظر فروید مضرّند - رواج می‌یابد، گُنشهایی که وجه مشخصه اخلاق جنسی معاصر محسوب می‌شوند و به واسطه آنهاست که اخلاق جنسی معاصر در آن واحد هم حفظ و تأیید می‌شود و هم نادیده گرفته می‌شود: فحشاء و استمناء.

اینک در موقعیتی قرار داریم که می‌بینیم فروید وقتی ادعا کرد تجربه بالینی‌اش به او این حق را داده تا در باره ارزش غایی تمدن و اینکه آیا تمدن ارزش چنین بهایی را داشته یا نه به قضاوت نشیند، فقط آنچه را که در باره عوارض سوء سرکوب جنسی آموخته بود، در ذهن نداشت و [در قضاوت خود تنها از این آموخته‌ها استفاده نکرد] تحلیل‌های او همان قدر بر مطالعه و بررسی اختلالات عصبی موجود و بالفعل (actual neuroses) متکی بود که بر مطالعه و بررسی اختلالات روانی (روان‌نژندی psycho-neuroses). زیرا در بررسی اختلالات عصبی موجود و بالفعل مدرکی یافته بود - یا حداقل در آن زمان اینطور فکر می‌کرد - که آسیب ناشی از خودداری جنسی یا نوعی زندگی جنسی فقیر را نشان می‌داد. به عبارت دیگر محرومیت، حتی بدون سرکوب، می‌توانست منجر به [بروز] اضطراب گردد. درست است که در آن زمان نظر فروید در باره اختلالات عصبی موجود و بالفعل ارتباط تنگاتنگی با این دیدگاه او داشت که اضطراب معادل غریزه جنسی (Libido) تغییر شکل یافته است، و هنگامی که بعدها در یکی دانستن این دو تردید کرد، هرگز به مسأله اختلالات عصبی موجود و بالفعل بازنگشت یا در دیدگاه خود در باره این‌گونه اختلالات عصبی تجدیدنظر نکرد و آن را مورد صورت‌بندی مجدد قرار نداد. فی الواقع، در آن زمان مسأله اختلالات عصبی موجود و بالفعل دیگر توجه فروید را به خود معطوف نمی‌داشت. به نظر می‌رسد توضیح این امر بدین صورت باشد که فروید به این نتیجه رسیده بود که اختلالات عصبی موجود و بالفعل همیشه و در همه موارد بر بدنه‌ای از اختلال روانی (روان‌نژندی) استوارند. بدین سان نیازی نبود فروید ارزیابی خود از ویژگی بیماری‌زای محرومیت را مورد تجدیدنظر قرار دهد؛ اما ویژگی بیماری‌زای محرومیت اینک از نحوه عمل آن در پیوند با سرکوب، یا تأثیر آن در فعال‌شدن مجدد سرکوب، استنتاج می‌شد.

لیکن سؤالی که فروید در باره ارزش تمدن مطرح کرد همچنان با اشکال مواجه است. زیرا، همان‌طور که پیش از این در نقل قولی موضوع را روشن کردم، به اعتقاد فروید این لذت‌طلبی ماست که در ارزشمندبودن تمدن مردّمان می‌سازد. مادام که در طلب و تمنّای لذت هستیم، باید [از این مسأله] در شگفت باشیم که آیا حق داریم لذت را، در چنان مقیاس عظیمی که تمدن

ایجاب می‌کند، انکار کنیم یا نه. و مع‌ذلک اگر واقعاً لذت‌طلبیم، اگر به‌راستی چنین مقام و مرتبه‌ی والایی برای لذت قائلیم، پس چگونه است که همواره راضی شده‌ایم شکلی از زندگی را بپذیریم که چنین عذاب الیمی را با لذت درمی‌آمیزد؟ مگر آنکه بپذیریم اگرچه تمدن از ما می‌خواهد تا لذت را در یک شکل انکار کنیم، ولی این کار را تنها از آن‌روی انجام می‌دهد که زندگی را به شکل دیگری برایمان امتر کند. در واقع با در نظر گرفتن نکته‌ی آخر این سؤال برای ما پیش می‌آید که آیا فروید این مبحث را با معطوف کردن توجه ما به بهای تمدن و پنهان کردن آنچه از تمدن نصیب ما می‌شود، تحریف نکرده است؟ اگر می‌توانستیم هر دوسوی این داستان را ببینیم (بهای تمدن و آنچه از آن نصیب می‌شود) آیا امکان نداشت دریابیم که تعادل سراسری تمدن در تأیید لذت و نه انکار آن عمل می‌کند - و البته با توجه به این واقعیت که انسان جانوری لذت‌طلب است، آیا خود ما نیز نباید همین انتظار را از تمدن داشته باشیم؟

در اینجا فروید قائل به تمایزی گردید که اهمیت خاصی در تفکراتش پیدا کرد؛^۱ گو اینکه این تمایز در میان تمام کسانی که قائل به نظریه‌ی لذت‌گرایانه‌ی طبیعت انسانی بودند، امری عادی و پیش‌پاافتاده محسوب می‌شد. درست است که آدمی بر حسب غریزه به دنبال و در جست‌وجوی لذت است، لیکن او چنان ساخته شده که به‌ندرت می‌تواند لذت را تجربه کند، آن هم تجربه‌ای که غالباً برایش مشکل و دردسز آفرین است و بهره‌مند شدن از آن معمولاً با سیر کلی‌ی زندگیش در تضاد است. از طرف دیگر، مقام و موضع آدمی در جهان چنان است که تجربه رنج برایش بسیار راحت و سهل‌الوصول است. رنج از سه منبع نشأت می‌گیرد و آدمی دائماً در معرض آن است: یکی جسم اوست، دیگری جهان خارج و آخر از همه «به‌منزله‌ی نوعی متمم به‌دردنخور»^۲ روابط او با دیگران. در نتیجه وظیفه‌ی پرهیز از رنج مقدم بر کسب لذت واقع می‌شود و نسبت بدن حق تقدم پیدا می‌کند؛ و به‌نظر می‌رسد نظر فروید [در این باره] چنین بوده است که اگر آدمی در خلوت خود جانوری جویای لذت است، [در عوض] در زندگی مدنی و اجتماعی خود بیشتر در صدد پرهیز از رنج است. اگر تمدن خواهان چنین فداکاری عظیمی در عالم غریزه است، آنچه به‌عنوان غرامت پیش می‌نهد بیشتر فقدان درد و رنج است، تا تأمین لذت. منابع درد و رنج هرچه باشند، چنین فقدانی تنها می‌تواند از طریق چشمپوشی از کامیابی‌ی غریزی و کار تأمین گردد. و از آنجا که هیچ‌یک از این دو ذاتاً مطبوع و دلپذیر نیستند، پس اجبار ضروری است. اگرچه فروید گاهی اوقات مسأله‌ی تمدن را چنان با آب و تاب پیش کشیده که گویی سخن بر سر همه یا هیچ است، ولی با وجود این همه‌ی این عوامل در یک سطح نیستند و شدت و ضعف دارند و او نیز غالباً از دیدگاهی واقعیت‌به این مشکل نگاه کرده است، یعنی به‌منزله‌ی مسأله‌ی ارزیابی مطلوبترین

تبادل بین عوامل مختلف که در یک لحظه معین تاریخی می‌توان بدان دست یافت. برای مثال، فروید در ارزیابی انقلاب روسیه اظهار کرد که قضاوت آیندگان ای بسا چنین باشد:

آزمونی که ناپهنگام و زودتر از موقع به وقوع پیوست، زیرا زیر و رو شدن نظم اجتماعی تا زمانی که اکتشافات جدید استیلای ما را بر نیروهای طبیعت افزایش نداده باشد و بدین سان ارضای نیازهایمان را ساده‌تر نکرده باشد امید چندانی به بهبود و موفقیت نخواهد داشت. تنها پس از آن است که شاید این امکان به وجود آید که نظم اجتماعی جدید نه تنها به فقر مادی توده‌ها پایان بخشد، بلکه خواسته‌های فرهنگی فرد را نیز دریابد.^۸

فروید می‌نویسد: «حتی بعدها نیز همچنان ناگزیریم که به خاطر [فرارسیدن] زمانی که نمی‌دانیم کی خواهد بود، با مشکلاتی بچنگیم که ویژگی رام‌ناشدنی طبیعت انسانی در هرگونه نظم اجتماعی از خود بروز می‌دهد.»

ابتکار و اصالت رهیافت فروید به مشکل تمدن از این قرار است: او سؤال را به این شکل مطرح ساخت که آیا تمدن به بهایی که دارد یا مشقتی که می‌طلبد می‌ارزد یا نه؛ آیا لذتی که تمدن از ما می‌خواهد انکارش کنیم یا فراغت از رنج و آسایشی که تمدن در اختیارمان می‌گذارد، جبران می‌شود یا نه؛ و دیگر اینکه او به مسأله نارضاییها یا بیماری (malaise) تمدن پرداخت که باید از نقطه نظر کسانی مورد ارزیابی قرار گیرد که بیشترین بهره را از تمدن می‌برند. زیرا اگر آنان ناخشنود باشند و کامیاب نگردند این امر به نقائص بنیادی یا ذاتی موجود در ترتیبات اجتماعی ما اشاره دارد. البته به اعتقاد فروید وظیفه اصلی هر تمدنی که خواهان بقاست، شریک کردن اکثریت اعضای جامعه، اگر نه همه آنان، در مواهب خویش است. فروید می‌نویسد:

اگر فرهنگی هنوز از مرحله‌ای فراتر نرفته است که در آن کامیابی فشری از مشارکان و حاملان آن فرهنگ منوط به عدم کامیابی قشر احتمالاً وسیعتری است - و این نمونه همه فرهنگهای امروزی است - کاملاً قابل درک است که مردم ناکام و ارضاء‌ناشده نسبت به فرهنگی که وجود خود را مرهون کار آنان است، اما رفاه و آسایش خود را از آنان دریغ می‌دارد، خصومت بورزند و با شدت و حدت تمام به این احساس کینه و عداوت وسعت ببخشند... عداوتی که این طبقات نسبت به تمدن دارند چنان واضح و آشکار است که موجب گشته ما از خصومت خفته و نیمه‌پنهان لایه‌های اجتماعی مرفه‌تر غافل بمانیم. ناگفته پیداست آن تمدنی که کثیری از مشارکان و اعضای خود را ناکام و ارضاء‌ناشده رها می‌کند و [بدین سان] آنان را به شورش و طغیان وامی‌دارد، نه امیدی به پایداری دارد و نه سزاوار پایدارماندن است.^۹

با وجود این، فروید می‌دانست که هر کوششی برای بسط و گسترش منافع تمدن که در عین

بی توجهی به محدودیتهای ذاتی آن صورت گیرد، تنها می تواند توهم را دوام بخشد و جاودانی سازد. این محدودیتهای ذاتی در آنچه تمدن به مرفه ترین بخشهای اجتماعی ارائه می کند بروز می یابند. زیرا اغلب در عیبجویی از این یا آن شکل تاریخی جامعه، آنچه مورد حمله قرار می گرفت، به جز امری ذاتی خود جامعه، چیز دیگری نبود.

و اینک می توانیم سوآلی را مطرح کنیم که ما را به جان کلام فروید در خصوص ارزیابی تمدن رهنمون می سازد: با فرض اینکه پرهیز از رنج طرح و نقشه ای است که برای آدمی اهمیت و معنایی تعیین کننده دارد، و با فرض اینکه توفیق نسبی این نقشه فقط می تواند در حیطه جامعه ای صورت پذیرد که وحدت و یکپارچگی خود را مرهون قیود و الزامهای مشترک است، پس چرا این وحدت و یکپارچگی باید بر بنیاد انکار گسترده غرایز استوار باشد که در پس آن اجبار و اضطراب نهفته است؟ آیا این امکان وجود ندارد که قیود و الزاماتی که جامعه را وحدت می بخشند به جای آنکه در تضاد با گزینه قرار گیرند بر بنیاد آن استوار گردند؟ یا به عبارتی خاصتر، آیا تعادل پیچیده انگیزشها - یعنی انگیزشهای شهوانی و عاطفی، صریح و بازداشته، دگرخواهانه و خودخواهانه (narcissistic) - که ما آن را عشق می نامیم، نمی تواند بدون استفاده از سرکوب سیاسی و اخلاقی سختگیر و خشن، برای وحدت و یکپارچگی اعضای یک جامعه کفایت کند؟ فروید در کتاب تمدن و نارضائیه های آن فرض وجود جامعه ای را پیش کشید که در آن قیود اجتماعی اساساً و عمدتاً ماهیتی مهرآمیز (erotic) دارند و واحد بنیانی آن زوجی است که تنها به واسطه جاذبه جنسی با یکدیگر پیوند خورده اند. فروید پس از اشاره به قدرت عشق جنسی بین دو نفر، این سؤال را پیش کشید که آیا تصور «اجتماعی فرهنگی متشکل از زوجهایی این گونه، که از لحاظ ارضای گزینه جنسی خود کفایند، و به واسطه پیوندهای ناشی از کار مشترک و علائق و منافع مشترک با یکدیگر ارتباط دارند»^{۱۰} تصویری خیالی و ساده لوحانه است.

به علاوه، فروید در برخورد با مسائل اجتماعی و سیاسی، هرگز پرسشی را که در اینجا با وضوح و صراحت تمام طرح شده است، نادیده نگرفت و این پرسش به واقع نتیجه طبیعی کلیت اندیشه او در باب انسان و مقام او در جامعه است.

لیکن برخورد فروید با این برداشت فراقت طلب و آسایش پسند (idyllic) از تمدن، که سیترا* را الگوی جامعه بشری می داند، بی تردید برخوردی شگاکانه بود. درست است که تمدن در آغاز

* سیترا Cythera یا سیترون Citheron، کوهی است که بر اساس اساطیر یونان مراسم نیایش دیونیوس باکوس، رب النوع عشق و شراب، در آنجا توسط راهبگان باکوس (Bacchanals) صورت می گرفته است.

آماده و حاضر به تحمل عشق است. در واقع تمدن هرگز از ستایش عشق باز نمی ماند و عشق را در زمره والاترین ارزشهای فرهنگی به حساب می آورد. اما به اعتقاد فروید جایگاه عشق به نحو روزافزونی نقصان می یابد و نگرش تمدن به عشق دیگر تماماً دوستانه نیست.

رابطه عشق با تمدن همبای گسترش تمدن، وضوح و روشنی خود را از دست می دهد. از یک سو عشق در تضاد با علائق و منافع تمدن قرار می گیرد، و از سوی دیگر تمدن عشق را با محدودیتهای بنیادین و جدی مواجه می سازد.^{۱۱}

حتی در حیطه حلقه و محفل سحرآمیز اغنیا و ممتازان نیز حقوق و مزایای عشق به نحو قاعده مندی نادیده انگاشته می شود.

اینک اگر بپرسیم که چرا چنین فرایندی روی می دهد، چرا جامعه نمی تواند به جای آنکه به ستیز با عشق پردازد، بر اساس و بنیان آن استوار گردد، بخشی از پاسخ فروید چنین خواهد بود که این عشق است که ذاتاً ویرانگر است. عشق جنسی ارتباطی است بین دو نفر که شخص ثالثی را بر نمی تابد چرا که حضور او یا زائد و بی مورد است و یا موجب مزاحمت. اما قسمت مهمتر پاسخ فروید از این قرار است که تمدن محتاج جنسیت و آن رابطه جنسی است که بین دو عاشق وجود دارد تا بتواند این جذبه و رابطه جنسی را در میان دیگر اعضای جامعه رواج دهد و از دل آن پیوندهای دوستی و همبستگی جمعی را شکل بخشد که سازنده و تشکیل دهنده هسته حیات اجتماعی است. البته در میان متفکران سیاسی - برای مثال از زمان مباحث افلاطون و ارسطو در مورد ازدواج جمعی - این عقیده رواج داشته مابین میل و هوس خصوصی و حس جمعی تناسبی معکوس وجود دارد. اما فروید با اشاره به آن مکانیسم روانی که حافظ این تناسب است، این مبحث را گسترش داد. استدلال او که در کتاب روانشناسی گروهی و تحلیل خود آمده است، مستلزم بازنگری به پدیده های خاصی چون یکی شدن و عشق است که اکنون باید در زمینه اجتماعی خاص خود مورد بررسی قرار گیرد. زیرا آنچه می توان تعادل یا معادله اجتماعی نامیدش باید برحسب این پدیده ها فهمیده شود.

فروید، با تکیه بر شیوه ای از تفکر که در آن زمان به نقد کمی کهنه و منسوخ می نمود، کوشید تا با رجوع به گروههای [اجتماعی] همبسته تر و همگنتر که وجه مشخصه اعصار قدیمترند (و در عصر جدید در هیأت نهادهای کم و بیش پیرامونی نظیر ارتش یا کلیسای کاتولیک، و به نحوی گذراتر در هیأت اجتماعات و توده های انقلابی جلوه گر می شوند) جامعه پیش رفته و باز

عصر خویش را توضیح دهد. طبق استدلال فروید تقریباً همه کسانی که این گروههای اجتماعی قدیمی را مورد توجه قرار داده‌اند به دو خصیصه بارز آنها اشاره کرده‌اند: این دو خصیصه را می‌توان سرایت (contagion) و تحریک (suggestion) نامید. سرایت معرف رابطه‌ای میان اعضای گروه است، در حالی که تحریک حاکی از وجود رابطه‌ای میان اعضای گروه و شخصی خارج از آن است که برای پیشبرد استدلال می‌توان او را «رهبر» نامید.^{۱۲}

در مرحله بعدی فروید کوشید تا با رجوع به مفهوم یکی شدن، هر دو این خصایص و تفاوت میان آنها را توضیح دهد. شرایط و اوضاع و احوال متعددی وجود دارد که در آنها فرد، در خیال خود، موضوع یا شیئی خاص را - که غالباً از قبل گم‌گشته است یا فرد نگران از دست دادن آن است - جذب خود کرده آن را بخشی از جهان درونی خود می‌کند. در چنین مواردی فرد غنا می‌یابد. با این حال، موارد دیگری وجود دارند که به‌رغم شباهت همه‌جانبه‌شان با این موارد نتیجه‌ای متفاوت در پی دارند. در این‌گونه موارد فرد [شخصیت] به‌نحو کاملاً بارزی فقیر می‌شود. او تواضعی بیش از حد از خود نشان می‌دهد و خود را خوار و بی‌مقدار می‌انگارد، و در همان حال شیء یا موضوعی را که درونی کرده است آرمانی ساخته ارزشی بیش از حد برای آن قائل می‌شود. فروید نوع اول را یکی شدن می‌نامد: او برای نوع دوم نام مشخصی جعل نمی‌کند ولی حضور آن را در پدیده‌هایی چون هیپنوتیزم و عاشق شدن - به‌ویژه عشق ناشاد - تشخیص می‌دهد. به‌گفته فروید در مورد نخست شیء یا موضوع جای خود را گرفته است، حال آنکه در مورد دوم شیء در مقام آنچه فروید هنوز «خودایدئال» (یا خودآرمانی) می‌نامید استقرار یافته است.^{۱۳}

همان‌طور که از اصطلاحات به‌کاررفته برمی‌آید، بحث فروید در مورد سرایت و تحریک و تفاوت میان آنها مقدم بر بسط نظریه او در باب فراخود در کتاب خود و من است، و در واقع دو سال پیش از نگارش این کتاب مطرح شده است. در کتاب مذکور این فراخود است که به‌طور مشخص از دل یکی شدن سربرمی‌آورد. اما در اینجا فروید هنوز صرفاً از اشیاء و موضوعات متکثری سخن می‌گوید که در نتیجه فرایند یکی شدن درونی می‌شوند. آیا در اینجا با تعارضی در آرای فروید روبه‌رویم و اگر چنین است، توضیح آن چیست؟ به اعتقاد من پاسخ آن است که ما باید تمایزی را که فروید به‌طور ضمنی از آن سخن گفته است جدی بگیریم، یعنی تمایز میان شیء درونی شده که به‌عنوان فراخود استقرار می‌یابد و شیء درونی شده که به‌عوض و در جای فراخود می‌نشیند. به‌عبارت دیگر فروید هیپنوتیزم و عشق ناشاد را پدیده‌هایی می‌داند که بر نتایج و آثار رشد طبیعی تحمیل می‌شوند و تا حدی این آثار را محو می‌کنند؛ اگرچه شکی

نیست که صرف امکان وقوع چنین محوکردنی نمایانگر معیوب بودن رشد است. بنابراین یکی شدن سرچشمه همبستگی اجتماعی است. به لطف این فرایند اعضای گروه از یکدیگر سرمشق می‌گیرند و بر آن می‌شوند تا چون یکدیگر احساس کنند و بیندیشند. سرایت مضمنی که به ناگهان توده‌ها و جماعات برافروخته و عصیان‌زده را فرامی‌گیرد نمونه‌ای افراطی از همین پدیده است. حال باید پرسید که اوضاع و احوال مناسب و مساعد یکی شدن کدام است. تا آنجا که به رشد فرد مربوط می‌شود می‌توانیم پاسخ احتمالی فروید را چنین بازگو کنیم. یکی شدن به مرحله‌ی ماقبل قطعیت گزینش موضوع یا شیء تعلق دارد، و در نتیجه مشخصاً هنگامی ظاهر می‌شود که نوعی وابستگی به این مرحله‌ی اولیه رخ داده است. با این حال یکی شدن می‌تواند در شرایط و اوضاع و احوال دیگری نیز رخ دهد، شرایطی که فی‌نفسه چندان مهم نیست ولی از لحاظ روان‌شناسی گروهی اهمیتی وافر دارد. دلیل کم‌اهمیت بودن این شرایط آن است که یکی شدن به منزله‌ی پدیده‌ای ثانوی تحقق می‌یابد. مثالی که فروید ارائه می‌دهد^{۱۴} مربوط به یک دختر نوجوان است که در مدرسه‌ی شبانه‌روزی خود از معشوق پنهانی خویش نامه‌ای دریافت می‌کند: این نامه، به دلایلی، حسادت او را برمی‌انگیزد، واکنش دختر حمله‌ی هیستری است: در چنین شرایطی ممکن است دوستان دختر که از واقعه باخبرند از طریق نوعی «سرایت ذهنی» (mental infection) دچار همین حالت شوند. در اینجا نیز با موردی از یکی شدن سروکار داریم، اما این یکی شدن از نوعی کیفیت عاطفی مشترک ناشی می‌شود. دوستان دختر بر اساس پیوندی عمیقتر از دوستی خود را با او یکی می‌کنند، زیرا آنان نیز مایل‌اند از چنین رابطه‌ای برخوردار شوند، همان رابطه‌ای که گمان می‌رود دخترک با معشوق سنگدل خویش دارد. در چنین وضعی، که از لحاظ مطالعه‌ی جامعه‌امری حاشیه‌ای و فرعی است، می‌توان به چیزی پی‌برد که فروید آن را «فرمول تشکّل و برپایی غریزی (libidinal) گروهها» می‌نامد.^{۱۵} به اعتقاد فروید هر گروهی متشکّل از «شماری از افراد است که شیء یا موضوعی واحد را در جای خود ایدئال خویش نشانده‌اند و در نتیجه در خود (Ego) خویش با یکدیگر یکی شده‌اند.» به عبارت دیگر از دو خصیصه‌ی بارز گروهها، یعنی تحریک و سرایت، دوامی وابسته به اولی است. پیوند عاطفی مابین اعضای گروه از پیوند عاطفی میان گروه و رهبر نشأت گرفته، توسط آن حفظ و تحکیم می‌شود. فروید با اعلام این حکم که آدمی جانوری توده‌ای (Herd animal) است نه جانوری گله‌ای (Herd animal)، همین نکته را به نحوی قاطع و گویا بیان می‌کند.^{۱۶}

البته آنچه در مورد گروه صادق است، ضرورتاً در مورد جوامع پیشرفته صدق نمی‌کند. فروید به این امر واقف بود. مع‌هذا تا آنجا که چهره‌کلّی اشکال قدیم‌تر سازماندهی اجتماعی هنوز هم

در جوامع عصر ما قابل تشخیص است، فرمول غریزی مذکور صادق است. اما این امر دو جنبه دارد: نخست آنکه پیوند اجتماعی وابسته و متکی بر پیوند با رهبر است. رهبر صرفاً عاملی بیرونی نیست که حافظ نظم و پلیس جامعه باشد و آن را از تفرقه مصون دارد. بلکه جامعه اساساً هستی خود را در اطاعت و تبعیت از او بازمی‌یابد. انسجام اجتماعی در تبعیت و انقیاد سیاسی ریشه دارد. نکته دوم اینکه پیوند اجتماعی به قیمت چشمپوشی از ارضای غرایز تضمین می‌شود. جامعه سازمان‌یافته عصر ما در آموزه (doctrine) عشق همگانی آخرین احترامات فائقه خویش را به این غریزه بشری عشق تقدیم می‌کند، زیرا این جامعه با ایجاد و ترویج این آموزه عملاً آن غریزه را لگدمال می‌کند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که شکل قدیمتر و بسته‌تر جامعه تا چه حد پدیده‌ای صرفاً تاریخی است که از مقتضیات و الزامات زندگی بدوی سرچشمه می‌گیرد و پس از غلبه بر این الزامات ناپدید خواهد شد. آیا اشکال سنتی جامعه‌پذیری با مرحله‌ای از نیاز و ضعف انسانی متناسب‌اند؟ و آیا این اشکال پایه‌پای افزایش تسلط آدمی بر محیط زندگی خویش، به‌طور طبیعی تغییر شکل می‌یابند؟ فروید فقط پس از اتخاذ تصمیم در باره نگارش تمدن و نارضا‌یتهای آن، خود را آماده طرح این پرسش یافت، و در آن زمان پاسخی نیز برای آن یافته بود. این فرمان اخلاقی که «همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار» جذبه‌ای همیشگی و دائمی دارد، زیرا هیچ حکمی تا این حد مستقیماً با تمایلات طبیعی انسان تخالف نمی‌ورزد.^{۱۷} پیوندهای عاطفی (erotic) گسترده در میان اعضای جامعه، که در آن واحد هم بر تواضع و وابستگی به اقتدار متکی‌اند و هم بر انکار ارضای مستقیم غرایز در سطحی گسترده، سدهایی در برابر قویترین و سرسخت‌ترین خصم تمدن‌اند: غریزه مرگ که تجلی بیرونی آن خوی تهاجم است. فروید می‌نویسد:

معنای تطور تمدن دیگر برای ما مگنگ و ناروشن نیست. این معنا مبین مبارزه میان اروس و مرگ است، مبارزه‌ای میان غریزه حیات و غریزه ویرانگری که نوع بشر عرصه تحقق آن است. این اصل و اساس زندگی است، و از این رو، می‌توان تطور و تکامل تمدن را صرفاً به منزله مبارزه نوع بشر برای ادامه زندگی توصیف کرد. و لالایی‌لله‌های ما در مورد بهشت، در واقع تلاشی است برای آرام ساختن همین نبرد غولها.^{۱۸}

چگونگی مهار خوی تهاجم، همان مسأله مرکزی است که هرگونه قضاوتی در مورد ارزش تمدن بشری نهایتاً منوط به حل آن و پاسخ‌دادن به این سؤال است که آیا آلات و ادوات [و

مکانیسمهای [نهفته در دل جوامع سنتی، یگانه ابزار مناسب برای حصول این نتیجه است یا نه. فروید چهار روش مختلف برای مهار خوی تهاجم برمی شمارد. دو تای اولی، به روشنی ماهیتی اجتماعی دارند، زیرا به نهادهای اجتماعی مربوط می شوند. همان طور که دیدیم، تشدید احساسات جمعی از طریق وابستگی و پیوند با رهبر، می تواند در تنظیم و مهار خوی تهاجم مؤثر باشد. ولی صرف نظر از ایثار و فداکاریهایی که چنین جامعه‌ای از اعضای خود طلب می کند، مشکل و عیب دیگری نیز وجود دارد: تقویت و تحکیم احساسات جمعی، با سختگیری و ناشکیبایی فزاینده نسبت به همه افراد خارج از جمع همراه است. و این ناشکیبایی و عدم تساهل مستلزم آن نیست که حدود و ثغور هر جامعه‌ای باید به روشنی از دیگر جوامع مشخص و متمایز گردد. بلکه برعکس، به واسطه عملکرد آنچه فروید «خودشیفتگی تفاوتی کوچک»^{۱۰} نامید، احساس نفرت و حسادت نسبت به خارجیا به راحتی اوج می گیرد، خارجیهایی که خود از بسیاری لحاظ شبیه جامعه‌ای هستند که بدانها خصومت می ورزد.^{۱۱} در روش دوم می توان با حذف زمینه‌ها و مناسبت‌های موجد تهاجم، خوی تهاجم را تا حدی مهار کرد؛ به همین لحاظ فروید هرگونه تلاشی برای انحلال یا تعدیل و تحدید نهادهایی چون ملیت و مالکیت را آشکارا تحسین و تأیید می کرد.^{۱۲} در واقع، ایراد اصلی فروید به این گونه اقدامات، برای مثال کوششهای روسیه در دهه ۱۹۲۰، متوجه برداشت ذهنی مجریان و عاملان آنها بود، برداشتی که به اعتقاد فروید اساساً متکی بر این باور غلط و بس خطرناک بود که همه مشکلات بنیاتی جامعه بشری، بیشتر از خود جامعه ناشی می شود تا از طبیعت انسان. او در تمدن و نارضایتیهای آن نوشت: «من نیز معتقدم که تغییری واقعی در روابط انسانها با مالکیت و داراییهایشان، در قیاس با موعظه و احکام اخلاقی، بی تردید برای منظور ما [یعنی مهار خوی تهاجم و اصلاح و گسترش تمدن] مؤثرتر و مفیدتر است؛ ولیکن ظهور یک بدفهمی ایدئالیستی جدید نسبت به طبیعت بشری، تشخیص این حقیقت از سوی سوسیالیستها را گنگ

• منظور فروید اشاره به این امر است که مردمان تمایل دارند هویت خود را بر اساس تفاوتیانشان از دیگران شکل بخشند. از این رو، هرچه شباهتها و در نتیجه میل باطنی به یکی شدن با دیگری بیشتر باشد، اهمیت تفاوتیهای ناچیز و بی اهمیت افزایش می یابد. عشق و علاقه افراد به هویت خویش، یا همان خودشیفتگی، آنان را به سوی برجسته کردن تفاوتها سوق می دهد، به نحوی که نهایتاً به خود این تفاوتها عشق می ورزند. حاصل کار هویتی است که شدیداً نسبت به تفاوتیانش از دیگران حساس است و از آنجا که این هویت مبتنی جز این تفاوتها ندارد، پس در نهایت همه چیز در تفاوتیایی که به خود عشق می ورزند، یا در خودشیفتگی تفاوتها خلاصه می شود.

و مغشوش و از لحاظ مقاصد عملی بی‌فایده ساخته است.^{۲۱} این واقعیت که اقدام در جهت اصلاح نهادهای اجتماعی، اگر به منزله داروی همه دردهای بشری تلقی شود، صرف‌نظر از گستردگی و همه‌جانبه‌بودنش، به توهمات ایدئالیستی دامن می‌زند، خود معلول و همچنین گویای این حقیقت است که خوی تهاجم را نمی‌توان صرفاً به یاری وسایل اجتماعی به حد کافی مهار کرد، و اینکه هرگونه تلاش ریشه‌ای برای درمان و برخورد با این مسأله باید تعلق آن به قلمرو روانشناسی فردی را تشخیص دهد. البته شکی نیست که نوع مناسبات مسلط اجتماعی می‌تواند تلاش فرد برای تنظیم و مهار خوی تهاجم خویش را تسهیل کند و یا به‌عکس مانع آن شود. فروید معتقد بود که این تلاش [یعنی روشهای سوم و چهارم] می‌تواند به دو شیوه صورت پذیرد. خوی تهاجم می‌تواند درونی شود، بدین معنا که فراخود می‌تواند حامل غریزه‌ای شود که فرد شخصاً آن را طرد می‌کند. راه دوم آن است که عقل جانشین غریزه شود.

این روشها هر دو فقط به‌مراتب‌اعلای تمدن تعلق دارند. تقارن بسیاری از عوامل و شرایط مساعد، شرط اولیه تحقق آنهاست. به‌علاوه، [فایده] هر دو این روشها اساساً و ذاتاً منوط به حل مسأله‌ای است که فروید آن را مهمترین و اصلیت‌ترین معضل اجتماعی می‌دانست: اینکه آیا تمدن می‌تواند همه را در منافع و برکات خود سهیم سازد، یا آنکه باید سرچشمه و منبع کامیابی قشر ممتاز جامعه باقی بماند. زیرا درونی‌کردن خوی تهاجم، یا بسط و رشد یک فراخود نیرومند، مستلزم آن است که فرد به سهم خود تا حدی قواعد و معیارهای محیط را بپذیرد. و تحقق این امر نیز تا زمانی که ثمرات تمدن به شیوه‌ای آشکارا غیرعادلانه توزیع می‌شوند، غیرقابل تصور است.^{۲۲} روش دیگری که فروید پیشنهاد کرد، یعنی نشان دادن عقل بر جای غریزه، بیش از آنکه مبتنی بر وجود جامعه‌ای متشکل از آدمیان برابر باشد، مشوق حرکت به‌سوی ایجاد چنین جامعه‌ای است. زیرا این فقط ایده‌ای است که فروید مطرح ساخت بی‌آنکه هرگز به بسط آن بپردازد؛ براساس این ایده می‌توان پذیرفت که، احتمالاً در آینده، آرمان یا ایدئالی خاص، مشخصاً آرمان عقل، می‌تواند همان نقشی را ایفا کند که در جوامع سنتی تر به‌عهده رهبر است. در درسهای مقدماتی جدید و در نامه‌نگاری با اینشتین، فروید از «دیکتاتوری عقل» به‌عنوان اصل حاکم بر جامعه آینده سخن راند.^{۲۳} او این عبارت را در اوایل دهه ۱۹۳۰ نوشت، و از این رو به رنگ و بوی طنزآمیز آن کاملاً واقف بود: می‌توان گفت این عبارت، به‌شیوه‌ای اغراق‌آمیز، تحریک‌کنندگی نهفته در هرگونه تفکر را به‌نمایش می‌گذارد.

فروید به عقل ایمان داشت. او در آینده یک توهم نوشت: «در درازمدت هیچ چیز نمی‌تواند

در برابر عقل و تجربه بایستند.^{۲۴} او معتقد بود که ذهن آدمی چنان تنظیم شده است که اگر به استدلال و ملاحظات عقلانی گوش سپارد، سرانجام قانع خواهد شد. ولی درست همان طور که استدلال و ملاحظات عقلانی چنین تأثیری بر او دارند، آدمی هرگاه راحتی و میلش اقتضا کند، به هر کاری دست می‌زند تا به ندای آنها گوش نسیپارد. می‌توانیم بگوییم، کلّ حیات علمی فروید، تلاشی برای تحقیق در ناشنوایی ذهن بود. فروید عقلگرا بود، اما خوشبین نبود. او می‌پنداشت که سرانجام عقل پیروز خواهد شد، ولی به نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که هم‌اینک مشغول تعیین زمان پیروزی نهایی شویم و یا در مورد آنچه نخست باید اتفاق افتد پیشگویی کنیم. به اعتقاد او تبدیل این اطمینان‌کنی که سرانجام روزی بشریت به ندای عقل گوش خواهد سپرد، به نوعی ایمان جزمی به آینده قابل پیش‌بینی، با علم و دیدگاه علمی ناسازگار است. بنیادهای موجهی برای عمل و جست‌وجوی دانش وجود دارد، اما برای امید، نه. فروید در عبارتی که می‌توان آن را ختم کلام او دانست، می‌گوید:

شجاعت آن را ندارم که در پیشگاه هموعانم چونان پیامبری ظاهر شوم، و در برابر این سرزنش که نمی‌توانم هیچ تسلایی بدیشان تقدیم کنم، تسلیم؛ زیرا در اصل این همان چیزی است که آنان همگی طلب می‌کنند. و افراطیترین انقلابیون با همان اشتیاقی طالبش هستند که بانفواترین مؤمنان.^{۲۵}

بدترین بی‌انصافی در حقّ فروید از سوی کسانی انجام می‌پذیرد که به سود این یا آن مذهب و مرام، او را مدافع نوعی خوشبینی خام یا تهی از فکر معرفی می‌کنند که فروید آن را همیشه و در همه حال با شجاعتی قهرمانانه خوار می‌شمرد.

مأخذ:

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Richard Wollheim, "Civilization and Society" in Fontana Modern Masters, FREUD, Editor:
Frank Kermode, Fontana press, Ninth impression, October 1985, pp 219-235.

پی‌نوشتها:

1. Standard Edition of *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vols. IX, 40, 51 : X, 176-7 : XXI, 69-71 : XXIII, 259-60.
2. XXII, 162
3. IX, 204
4. XXI, 144-5
5. IX, 189
6. XXI, 76-85
7. XXI, 77
8. XXII, 181
9. XXI, 12
10. XXI, 108
11. XXI, 103
12. XVIII, 95
13. XVIII, 114, 116
14. XVIII, 107
15. XVIII, 116
16. XVIII, 121
17. XXI, III, 143
18. XXI, 122
19. XI, 199 : XVIII, 101 : XXI, 114 : XXIII, 91
20. XXI, 143 : XXII, 181, 207-8
21. XXI, 143
22. XXI, 12
23. XXII, 171-2, 213; cf. XXI, 53-6
24. XXI, 54
25. XXI, 145

* ترجمه این مقاله بدون یارها و یاورهای آقای مراد فرهادپور ممکن نبود، از ایشان سپاسگزارم. - مترجم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی