

مکتب فرانکفورت و روانکاوی

نوشتهٔ مارتین جین

ترجمهٔ یوسف اباذری

– تئودور آدرنو

در روانکاوی هیچ چیز حقیقت ندارد مگر اغراقها.

اگر ترس و نابودگری سرچشمه‌های عمدهٔ عاطفی فاشیسم باشند، اروس اساساً به دموکراسی
تعلق دارد. – نویسندگان شخصیت اقتدار طلب

۱

در دههٔ ۷۰ قرن بیستم دشوار بود که شجاعت نخستین نظریه پردازانی را فهمید که پیوند غیرطبیعی آرای مارکس و فروید را پیشنهاد کردند. با اوجگیری علاقه‌مندی به ویلهلم رایش در ایام اخیر و تأثیر گستردهٔ کتاب مارکوزه، اروس و تمدن، این برداشت که هر دو متفکر از مسائل یکسان هرچند از دیدگاههای متفاوت سخن می‌گویند، در میان بسیاری از اعضای چپ معتبر شناخته شده است. یک نسل قبل مسخره بودن اندیشهٔ چنین پیوندی در دو سوی آتلانتیک چندان مورد مناقشه نبود. اگرچه تروتسکی به روانکاوی علاقه‌مند بود اما صدای او بعد از سال ۱۹۲۳ در میان حلقه‌های کمونیستی ارتدکس دیگر به گوش نرسید، یعنی زمانی که فروید و پیروان او تحریم شدند و رفتارگرایی پاولوفی [به عنوان روانشناسی مناسب مارکسیسم - لنینیسم] رسمیت یافت. در میان جنبش روانکاوی نیز متفکرانی

همچون زیگفرید پِژن فِلْد و اُتو فِنیشل و پاول فِیدرن به پیوند دو نظام مارکسی و فرویدی علاقه‌مندی نشان دادند اما در این راه موفقیت اندکی کسب کردند؛ و ویلهلم رایش، مبلغ پرهیاهوی این پیوند در اواخر دهه ۲۰ و [اوایل] دهه ۳۰، با تمسخر همگانی روبه‌رو شد و در اواسط دهه ۳۰ بی‌ادبانه هم از حزب کمونیست هم از جنبش روانکاوی اخراج شد. محافظه‌کاران و رادیکالها به گونه‌ای شبیه به هم موافق بودند که بدبینی اساسی فرویدی دربارهٔ امکانات تغییر اجتماعی با امیدهای انقلابی پیروان حقیقی مارکس ناسازگارند. بعدها در سال ۱۹۵۹ فیلیپ ریف می‌توانست بنویسد: «از نظر مارکس، گذشته آستن آینده است و پرولتاریا مامای تاریخ است؛ از نظر فروید، آینده آستن گذشته است که فقط پزشک و خوش‌اقبالی می‌توانند ما را از بار آن برهانند... انقلاب فقط می‌تواند الگوی اولیهٔ عصیان بر ضد پدر را تکرار کند و در هر مورد درست مثل آن به شکست ناگزیر بینجامد.»

بنابراین کوشش مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی برای وارد کردن روانکاوی در نظریهٔ انتقادی نو مارکسیستی خود قدمی گستاخانه و غیر معمول بود. همچنین نشانهٔ خواست مؤسسه بود برای پشت سر نهادن چارچوب دست‌وپاگیر مارکسیستی سنتی. در واقع یکی از مهمترین تفاوتها میان نسل گرون‌برگ* -گروس‌مان* و جانشینان آنها که رهبریشان را هورکهایمر به دست داشت، اختلاف‌نظر آنها در مورد روانشناسی بود. و همان‌طور که خواهیم دید بی‌اعتنایی کلی فرانکس نُویمان به روانشناسی یکی از عواملی بود که مانع شد اعضای اصلی مؤسسه او را کاملاً پذیرا باشند. زمانی که نویمان دست آخر به فروید علاقه‌مند شد تقریباً به پایان زندگی خود نزدیک شده بود و دیگر برای تلفیق موفقیت‌آمیز این دو سنت دیر شده بود. برخلاف او علاقه‌مندی هورکهایمر به فروید به دهه ۲۰ بازمی‌گشت. لئو لوونثال در برانگیختن علاقه‌مندی او سهمی داشت زیرا که فریدا فروم -رایشمان در اواسط دهه ۲۰ او را روانکاوی کرده بود. علاوه بر این نسبت میان روانشناسی و سوسیالیسم موضوعی بود که اغلب در آن سالها در فرانکفورت دربارهٔ آن بحث می‌شد. کسی که در حلقه‌های دانشگاهی دست‌چپی بعد از سال ۱۹۲۹ از جهاتی اهمیت داشت سوسیالیست

* رئیس مؤسسه تحقیقات اجتماعی ملقب به مکتب فرانکفورت. هورکهایمر جانشین او شد و فعالیتهای مؤسسه را کاملاً دگرگون ساخت. برای اطلاع از تاریخ مکتب فرانکفورت به ترجمهٔ فارسی کتاب مکتب فرانکفورت نوشتهٔ تام باتامور مراجعه کنید.

* از مهمترین اعضای مؤسسه در زمان ریاست گرون‌برگ.

بلژیکی هنریک دُمن بود. او بود که در کتاب دربارهٔ روانشناسی مارکسیسم (۱۹۲۷) سعی کرده بود تا عمل‌گرایی را که مبتنی بر ذهن‌گرایی بیشتر بود جایگزین جبرگرایی اقتصادی کند. دُمن روانشناسی فایده‌گرای معطوف به نفع را که به مارکس نسبت می‌داد، مورد حمله قرار داد و به جای آن ریشه‌های غیر عقلانی کنش رادیکال را مورد تأکید قرار داد. در آن زمان شایع شده بود که دُمن را در مقام استاد روانشناسی اجتماعی به دانشکدهٔ فرانکفورت آورده بودند تا تعادلی در برابر مارکسیسم بیشتر ارتدکس مؤسسه ایجاد کنند. دلیل هر چه بود آمدن او هورکهایمر و دیگران را به موضع غیر عقلانی جلب نکرد، موضعی که آشکارا با نظریهٔ انتقادی ناسازگار بود؛ لاس‌زندهای بعدی دُمن با فاشیسم به نظر می‌رسد که عدم اعتماد آنها را به ثبوت رسانده باشد، آنچه اعضای مکتب با دُمن در آن شریک بودند، آرزوی فراتر رفتن از فایده‌گرایی ابزاری بود که مارکسیسم عامیانه را آغشته بود.

تا قبل از ۱۹۲۷ آدرنو به تشویق هورکهایمر مقاله‌ای بلند نوشت و در آن روانکاری را به پدیدارشناسی استعلایی کورنلیوس* ربط داد.^۷ او در میان مشابتهای آن دو به تأکید مشترک آنها بر ساختار به هم پیوسته و از حیث نمادین پیوند یافتهٔ ناخودآگاه و تلاش مشترک آنها برای شروع کار از تجارب معاصر برای رسیدن به تجارب گذشته اشاره کرد. در سال بعد هورکهایمر که شخصاً مدتی بود به روانکاری علاقه‌مند شده بود، تصمیم گرفت که روانکاری شود و برای این کار کارل لان‌داوئر را که شاگرد فروید بود به عنوان روانشناس خود انتخاب کرد. بعد از گذشت یک سال مسأله‌ای که به شدت فکر هورکهایمر را به خود مشغول کرده بود، یعنی ناتوانی در سخنرانی بدون متن آماده شده، حل شد و جریان روانکاری که بیشتر آموزشی بود تا درمانی پایان گرفت. لان‌داوئر تشویق شد که مؤسسهٔ روانکاری فرانکفورت را به عنوان شعبه‌ای از گروه مطالعاتی روانکاری جنوب غرب آلمان تشکیل دهد، گروهی که خود اخیراً در هایدلبرگ تشکیل شده بود. مؤسسهٔ روانکاری فرانکفورت که در شانزدهم فوریهٔ سال ۱۹۲۹ گشایش یافت به اولین سازمان آشکارا فرویدی بدل شد که، هرچند غیر مستقیم، به دانشگاهی آلمانی پیوسته بود. این سازمان همچنین با هورکهایمر و همکارانش که در جلب موافقت دانشکده برای تأسیس این مؤسسهٔ جدید، ملقب به «مؤسسهٔ مهمان»، سهمیم بودند، رابطهٔ دوری را حفظ کرد. فروید خود دو نامه

به هورکهایمر نوشت تا سپاسگزاری کرده باشد.

هینریش مینگ و اریش فروم و همسر او فریدا فروم - رایشمان به عنوان اعضای ثابت به لان داونر پیوستند. در اولین ماههای تشکیل مؤسسه روانکاوی، سخنرانیهای عمومی توسط اعضای برجسته جنبش از قبیل هانس زاخس و زیگفرید بزَن فلد و آنا فروید و پاول فیدزن ایراد شد. گنورگ گرویدک نیز اغلب به آنجا رفت و آمد می کرد. از میان چهار عضو ثابت، اریش فروم که بالغ بر یک دهه دوست لونتال بود و توسط او به مؤسسه معرفی شده بود به زودی به شاخص ترین فرد آنجا بدل شد. فقط او بود که بعد از رفتن مؤسسه تحقیقات اجتماعی به آمریکا مجدداً به مؤسسه پیوست. در آمریکا او به عنوان یکی از برجسته ترین اعضای به اصطلاح تجدیدنظر طلب نو فرویدی، مقامی شامخ یافت. همسر او نیز به آمریکا آمد اما کار چندانی به کار مؤسسه نداشت. لان داونر به آمستردام رفت و در آنجا آنقدر اقامتش را غیر عاقلانه طول داد که دیگر درخواستهای همکاران سابقش برای ترک اروپا فایده ای نداشت. او در طول جنگ در پلیس درگذشت. بخت بیشتری یار مینگ بود. او فرانکفورت را به قصد بازگشت ترک کرد و در آنجا به عنوان متخصص بهداشت روانی شهرتی به هم زد. بنابراین اساساً با آثار فروم بود که مؤسسه برای نخستین بار کوشید تا فروید و مارکس را آشتی دهد.

فروم که در سال ۱۹۰۰ در فرانکفورت به دنیا آمد در فضایی به شدت مذهبی بزرگ شد. در دوران نوجوانی اش قویاً مجذوب رگه موعودگرایانه تفکر یهودی شد. او بعداً نوشت «بیش از هر چیز نوشته های نبوی اشعیا نبی و عاموس نبی و هوشع نبی اندیشه مرا متحول ساخت. آن قدرها تحت تأثیر اخبارها و پیشگوییهای فاجعه قرار نگرفتم که تحت تأثیر وعده «پایان زمان»... تصویر صلح جهانی و هماهنگی میان ملتها زمانی که دوازده، سیزده ساله بودم عمیقاً مرا متأثر ساخت.» فروم به همراه لونتال در اوایل دهه ۲۰ زندگی خود وارد حلقه خاخام نوبل شد.

اگرچه فروم بعد از آن که در سال ۱۹۲۶ برای نخستین بار در مونیخ روانکاوی شد عمل به شعائر دینی را فرو گذاشت، اما چیزی را که می توان نوعی بینش دینی نامید در او باقی ماند، حتی در همه کارهای واپسین او.

آنچه او از اسلاف یهودی خود کسب کرده بود بس متفاوت بود از آنچه ظاهراً

هورکهایمر و آدرنو از پیشینیان خود کسب کرده بودند. فروم به جای تأکید گذاشتن بر کیفیت غیربازنمایانه حقیقت و عدم امکان تعریف ماهوی انسان، به برداشتی از انسان‌شناسی فلسفی تأکید کرد. فروم مثل مارتین بوبر و سایر اعضای حلقه Lir house ماهیت انسان را چیزی می‌پنداشت که از طریق نسبتش با جهان و تعاملش با دیگران خلق می‌شود. این امر به آشکارترین وجه خود، در کارهای واپسین او، زمانی که مؤسسه را ترک گفت عیان شد. اما فروم همواره بر واقعیت ماهیت انسانی تأکید می‌گذاشت. این ماهیت مفهوم ثابتی همچون *Natura* رومی نبود بلکه بیشتر مفهومی بود ناظر بر ماهیت بالقوه انسان یعنی چیزی شبیه به *physis* ** یونانی. فروم بر همین سیاق تأکید بسیاری بر دلالت‌های انسان‌شناختی دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی مارکس می‌گذاشت. وی در این امر به مارکوزه نزدیکتر بود — حداقل تا زمانی که مارکوزه درگیر امور مؤسسه نشده بود — تا به هورکهایمر و آدرنو. فروم از میان کسانی که با مکتب فرانکفورت همکاری می‌کردند، بیش از همه مفهوم بیگانگی مارکس را به کار می‌برد، خاصه در آثاری که بعد از جدایی از مؤسسه نگاشت. وی تلاش کرد که سرشت ماهوی انسان را بنیان بصیرت خود در مورد انسان کامل شده قرار دهد، به همین سبب در جستجوی بارقه‌هایی از این سرشت در آثار متفکرانی از قبیل اسپینوزا و دیویی برآمد؛ و در دهه ۴۰ کوشید که به ورای روانشناسی، به سوی نظامی اخلاقی رود که آن نیز بر سرشت انسان مبتنی بود. در ورای ظاهر علم اخلاق او — که به کاملترین وجه در انسان از آن خود (۱۹۴۷) بیان شده است — طبیعت‌گرایی به چشم می‌خورد که برخی از منتقدان پایبندی به آن را دشوار یافته‌اند.

فروم در دهه ۴۰ نه فقط مؤسسه بلکه فرویدگرایی از تدکس خود را نیز پشت سر گذاشت. البته این امر به آن معنا نیست که او تمامی ابعاد موضع اولیه خود را رها ساخت. او بعداً نوشت:

من هرگز فرویدگرایی را رها نساختمم الا این‌که اندیشه فروید را با نظریه لیبدوی او یکی بدانند... من دستاورد اساسی فروید را مفهوم ناخودآگاه و تجلیات آن در روان‌رنجوری و خوابها و جز آن، و مقاومت و برداشت پویای او از شخصیت می‌دانم. این مفاهیم در تمامی آثار من اهمیتی اساسی دارند و گفتن این‌که چون من نظریه لیبدو را رها نساختمم پس فرویدگرایی را رها نساختمم،

بیانی قاطع است که فقط از دیدگاه فرویدگرایی ارتدکس ابراز آن ممکن است. به هر رو من هرگز روانکاوی را رها نساختمم و هرگز نخواستم که مکتب خود را بنا نهم. مرا انجمن روانکاوی بین‌المللی از عضویت در انجمنی که به آن تعلق داشتم اخراج کرد اما من هنوز [۱۹۷۱] عضو انجمن روانکاوی واشنگتن هستم که انجمنی فرویدی است. من همواره از ارتدکسی فرویدی و روشهای بوروکراتیک سازمانهای بین‌المللی فرویدی انتقاد کرده‌ام اما کل کار نظری من مبتنی بر آن چیزی است که آن را مهمترین یافته‌های فروید دانسته‌ام به استثنای مابعدروانشناسی او.

از نظر سایر صاحب‌نظران، رها کردن نظریه‌ی لیبیدو و سایر عناصر حیاتی اندیشه‌ی اصلی فروید از قبیل عقده‌ی اُدیپ بدان معنا بود که فروم به آن اندازه از عناصر اصلی نظریه‌ی ارتدکس دور شده است که به حق بتوان او را تجدیدنظرطلبی تمام‌عیار به شمار آورد. تمیز نهادن فروم میان یافته‌های بالینی فروید و مابعدروانشناسی او - که منظور او از آن نه فقط سیر و نظرهای مناقشه‌برانگیز شناخته‌شده‌ی فروید درباره‌ی غرایز زندگی و مرگ بلکه نظریه‌ی وسیعاً پذیرفته‌شده‌ی فروید درباره‌ی لیبیدو نیز هست - آنانی را که رابطه‌ی نزدیکی مابین این دو قائل بودند ناخشنود ساخت از جمله دوست او را در مؤسسه.

اگرچه فروم هرگز کاملاً از تلاش برای تلفیق روانکاوی با مارکسیسم بازنیستاد اما تلاشهای واپسین او چندان متکی بر صور معینی از کار فروید نبود بلکه به طور فزاینده‌ای بر بصیرتهایی روانشناختی متکی بود که خود مارکس آنها را پیش‌بینی کرده بود. زمانی که فروم در سال ۱۹۶۲ در صدد نوشتن زندگینامه‌ی فکری خود برآمد، مارکس را متفکری بس مهمتر در تحول خود برشمرد. «مارکس شخصیتی با اهمیت تاریخی - جهانی است که فروید را از این حیث حتی نمی‌توان با او مقایسه کرد و این مسأله به گفتن نیاز ندارد.» مفهوم نبی‌وارانه‌ی صلح جهانی که او در جوانی ملکه‌ی ذهن خود کرده بود، او را بدان سو راند تا نکته‌ی مشابهی را که مارکس در این باره متذکر شده بود با حسن نظر بنگرد و از دلالت‌های کمتر ایجابی تفکر فروید روی برگرداند، هرچند وی به بسیاری از مفاهیم فرویدی وفادار باقی ماند.

به هر رو، فروم ۳۰ سال قبل، زمانی که به مؤسسه آمد نظر کاملاً متفاوتی درباره‌ی فروید داشت. فروم بعد از تحصیل در دانشگاه‌های هایدلبرگ و فرانکفورت و مونیخ، در مؤسسه روانکاوی برلین روانکاوی آموخت. هانس زاخس او را روانکاوی کرد و فرویدگرایی‌های

شاخصی مثل تئودور رایک او را آموزش دادند. او در سال ۱۹۲۶، خود معالجات بالینی را آغاز کرد هرچند مثل زاخس و بسیاری از روانکاوان اولیه هرگز دوره پزشکی را طی نکرده بود. فروم مدعی بود که برخورد عملی او با بیماران همواره محرکی ارزشمند برای آثار نظری او بوده است، تجربه‌ای که سایر اعضای مؤسسه فاقد آن بودند. اندک زمانی بعد مقالات اولیه او در مجلات روانکاوانه ارتدکس از قبیل نامه تربیت روانکاوی که آ.ج. شتورفر آن را ویراستاری می‌کرد و همچنین ارگان خود فروید به نام *Imago* ظاهر شدند.

اگرچه موضوعات برگزیده او اغلب پیش‌زمینه دینی او را منعکس می‌ساختند (به عنوان مثال مطالعه سبت^{*})، فروم همچنین علاقه اولیه خود را به تحول روانشناسی اجتماعی نشان داد. مقاله‌ای که وی در سال ۱۹۳۱ برای *Psychoanalytische Bewegung* نوشت و «روانکاوی و سیاست» نام داشت مسبب مناقشات بسیاری در محافل روانکاوی شد. آنچه خواست او را برای غنا بخشیدن به فرویدگرایی با کمک بصیرتهای مارکسیستی بیشتر نشان می‌دهد مطالعه مطول اولیه او تحول اصول مسیح نام داشت، مطالعه‌ای که پژوهش تئودور رایک درباره همان مسأله انگیزه آن بود. فروم استدلال می‌کند جایی که رایک خطا می‌کند جایی است که مسیحیان اولیه راهمگن جلوه می‌دهد، گروهی واحد با واقعیت روانی همشکل. رایک با دست زدن به این کار بی‌شبهت به متأللهانی از قبیل هارناک نیست: «آنچه رایک از آن غفلت می‌کند این است که موضوع روانشناسانه در اینجا نه انسانی واحد و نه حتی گروهی است که به طور نسبی واجد ساختار واحد و لایتغیر روانی است بلکه موضوع عبارت است از گروههای متفاوتی که علائق روانی و اجتماعی متفاوتی دارند.» از نظر فروم تغییر اساسی در اصول مسیحی - از ایده آدپتاسیونی قرون اولیه مبنی بر انسانی که به خدا مبدل می‌شود تا برداشت هوموسیونی قرن چهارم مبنی بر انسان شدن خدا - محصول تغییرات اجتماعی بود. فقط نظریه اولیه مبین خصومت عصیان‌زده مسیحیان اولیه در برابر اقتدار یعنی اقتدار پدر است. تغییر عقیده [پذیرش نظریه دوم] به معنای پذیرش اقتدار خداوند و جهت دادن مجدد کینه‌توزی به سمت درون، به سمت خود مسیحیان است. فروم استدلال می‌کند «سبب این تحول، تغییرات موقعیت اقتصادی - اجتماعی یا واپس‌روی

* sabbath، روز تعطیلی - یهودیان در شنبه، مسیحیان در یکشنبه.

نیروهای اقتصادی و نتایج اجتماعی آنهاست. ایدئولوژیهای طبقات مسلط با ارائه وضعیتهای نمادین به مردم و هدایت خشونت آنها به راههایی که از نظر اجتماعی بی ضرر بود، این تحول را تقویت کردند و سرعت بخشیدند.»

فروم با تأکید بر لزوم دقت در مورد تفاوت‌های میان گروه‌های اجتماعی خاص تا منتسب ساختن فراگیر آموزه‌های ایدئولوژیک به نیازهای روانی عام، همان چیزی را از بُعد روانشناسانه تأکید می‌کند که هورکهایمر و مارکوزه - بعد از جدا شدنش از هایدگر - درباره مفهوم انتزاعی «تاریخمندی» (Historicity) ابراز کردند. جایی که او عنصر خاص اندیشه فروید را وارد می‌کند، جایی است که از مکانیسم‌های روانکاوانه به عنوان مفاهیم میانجی میان فرد و جامعه استفاده می‌کند، به عنوان مثال زمانی که او دشمنی با اقتدار را با مضامین کینه‌توزی ادیبی به پدر بیان می‌کند. مؤسسه بر همین سیاق بعداً از بسیاری از مفاهیم فرویدی استفاده کرد. بُورکنا در اولین شماره *Zeitschrift** مأمور شد تا نقدی درباره تحول اصول مسیح بنویسد و او این مقاله را اولین مثال انضمامی ترکیب اندیشه‌های فروید و مارکس نامید.

فروم در همین شماره مجله کوشید تا قواعد اساسی روانشناسی اجتماعی را شرح دهد. او کار را با انتقاد از این برداشت آغاز کرد که روانشناسی فقط به فرد قابل اطلاق است و آثار اولیه ویلهلم رایش را برای شرح و بسط این نظریه مثال آورد. فروم هرچند به مفهوم روح گروهی یا توده‌ای حمله کرد اما بر آن شد که فرد هرگز به تمامی از موقعیت اجتماعی خود منفک نیست. وظیفه واقعی، تکمیل و غنا بخشیدن به چارچوب بنیانی مارکسیستی است که او آن را بی قید و شرط پذیرفته بود. او استدلال کرد که مارکسیسم به خطا متهم شده است که به روانشناسی ساده‌گرایانه‌ای اعتقاد دارد که آزمندی بشری بنیان آن است. او در این جا انگشت اتهام را متوجه برتراند راسل و هندریک دُمن ساخت، کسانی که به غلط نفی جویی اقتصادی را بنیان بینش مارکس درباره بشر متصور شده بودند. در واقع او استدلال کرد که احکام روانشناختی مارکس اندک‌اند - اندک‌تر از آنچه خود فروم بعدها بر آن پای فشرد. از نظر مارکس انسان سائقه‌های بنیادی معینی دارد (گر سنگی و عشق و جز آن) که در جستجوی ارضاشدن‌اند، آزمندی فقط محصول وضعیتهای اجتماعی خاصی است. به هر رو

* مخفف "Zeitschrift für Sozialforschung" «مجله تحقیقات اجتماعی» ارگان مؤسسه تحقیقات اجتماعی.

مارکسیسم محتاج بصیرتهای روانشناختی الحاقی است که مارکسیستهایی از قبیل کائوتسکی و برنشتاین با عقاید ساده ایدئالیستی خود دربارهٔ گرایز اخلاقی مادرزادی در تمهید آن شکست خوردند. روانکاوی می‌تواند مهیاگر حلقهٔ مفقودهٔ میان روبنای ایدئولوژیک و زیربنای اقتصادی-اجتماعی باشد. سخن کوتاه، روانکاوی می‌تواند برداشت ماتریالیستی از سرشت ماهوی انسان را غنا بخشد.

به هر رو فروم ایده‌ای کاملاً مشخص از چیزی داشت که مقوم پُربارترین جنبه‌های روانکاوی برای روانشناسی اجتماعی بود. او در آغاز مقالهٔ خود کاملاً روشن ساخت که نظریهٔ گرایز مرگ و زندگی فروید را به سبب اختلاط نابخردانهٔ زیست‌شناسی و روانشناسی مردود می‌داند. فروم به جای آن، تقسیم‌بندی دوگانهٔ اولیهٔ فرویدی رانه‌های اروتیک و صیانت نفس را پذیرفت. تقسیم‌بندی دومی قابلیت آن را دارد که در تخیل جابه‌جا و تصعید و ارضا شود (به عنوان مثال، سادیسم می‌تواند با شماری از شیوه‌های مقبول اجتماعی ارضا شود) درحالی‌که تقسیم‌بندی اولیه نمی‌تواند (فقط نان می‌تواند موجب رفع گرسنگی شود)، سکسوالیته، انطباق‌پذیری بیشتری با وضعیتهای اجتماعی دارد. وظیفهٔ روانشناسی اجتماعی تحلیلی، فهم رفتاری است که ناخودآگاهانه برانگیخته شده است آن هم با توجه به تأثیرات زیربنای اقتصادی-اجتماعی بر رانه‌های روانی اساسی. فروم استدلال می‌کند که تجربیات دوران کودکی خاصه اهمیت دارد زیرا که خانواده عامل اجتماعی است. (تأکید فروم بر خانواده در تمامی طول مشغلهٔ او پابرجا باقی ماند هرچند وی بعدها با توسل به این استدلال که «روانکاو نباید به مطالعهٔ تجارب کودکی بسنده کند بلکه باید توجه خود را به فرایندهای ناخودآگاهی که اکنون موجودند معطوف کند»، تأکید فرویدی ارتدکس بر دوران کودکی را تعدیل کرد. اما در اوایل دههٔ ۳۰ او آنقدرها به روانکاوی ارتدکس وابسته بود که به دوران شکل‌گیری کودکان توجه وافر کند.)

فروم در ادامه می‌گوید هر جامعه‌ای دارای ساختار لیبیدینال خود، یعنی ترکیبی از رانه‌های انسانی اساسی و عوامل اجتماعی است. روانشناس اجتماعی باید واریسی کند که چگونه این ساختار لیبیدینال به عنوان پیونددهندهٔ جامعه عمل می‌کند و چگونه بر اقتدار سیاسی تأثیر می‌گذارد. در اینجا می‌بایست اضافه شود که فروم بر پایهٔ تجارب عملی سخن می‌گوید. پروژهٔ بررسی الگوهای اقتدار کارگران که انجام آن در سخنرانی افتتاحیهٔ هورکهایمر اعلام شده بود، در حال انجام بود و فروم اغلب کارهای تجربی آن را سرپرستی

می‌کرد. همان‌طور که او در مقاله توضیح داد پیش‌فرض این مطالعه طرد هنجارهای بورژوازی بود که اکثر روانشناسان به غلط آن را مطلق گرفته بودند. او استدلال می‌کند که گرایش رایج مبنی بر عمومیت بخشیدن به تجربهٔ جامعهٔ حاضر به روشترین شکل خود در بسط و گسترش عقدهٔ اُدیپ به تمامی تحول بشری نمایان است. درحالی‌که در واقعیت این عقده فقط محدود به جوامع «پدرسالار» است. روانشناسی اجتماعی معتبر باید این امر را بازشناسد که هنگامی که زیربنای اقتصادی-اجتماعی جامعه‌ای تغییر می‌کند، کارکرد اجتماعی ساختار لیبیدینال آن نیز تغییر می‌کند. فروم در پایان مقاله استدلال می‌کند که زمانی که میزان دگرگونی میان این دو نوسان می‌کند، می‌تواند موقعیتی انفجاری به وجود آید. این همان نکته‌ای بود که او می‌بایست تا حد زیادی در اثر عمدهٔ بعدی خود گریز از آزادی در دهه‌ها بعد بسط و گسترش دهد.

فروم سپس برای تمهید بنیانی برای تعمیم‌های خود، در نخستین مقاله‌اش در *Zeitschrift*، توجه خود را به مسألهٔ سنخ‌بندی شخصیت معطوف کرد. در اینجا نیز جهت‌گیری اساسی او فرویدی باقی ماند. او در بسیاری موارد برداشت روانکاوانه از شخصیت را به عنوان شکل‌بندی واکنشی یا تصعید رانه‌های اساسی لیبیدینال پذیرفت. او براساس آرای کارل ابراهام و ارنست جونز به طراحی سنخ‌های شخصیت دهانی (oral) و مقعدی (anal) و آلتی (genital) پرداخت. فروم از میان این سه سنخ، بر شخصیت آلتی رجحان قائل شد و آن را با استقلال و آزادی و دوستی ملازم دانست. او به طور ضمنی با سنخ‌های شخصیتی غیرآلتی خصومت ورزید. این نظر، وجه‌مشخصهٔ آثار واپسین او بود و او را از هربرت مارکوزه جدا می‌ساخت، کسی که عقیده‌ای بس متفاوت دربارهٔ «بی‌هنجاری چندشکلی» (polymorphous perversity) ماقبل آلتی داشت. در اینجا می‌بایست خاطر نشان کرد که فروم به ویلهلم رایش نزدیکتر بود که همین زمان خود در حال سنخ‌بندی شخصیت بود. او همچنین دربارهٔ آثار آزادی‌بخش روابط جنسی آلتی سرکوب‌نشده با رایش هم‌رأی بود، هرچند این امر را فی‌نفسه کافی نمی‌دانست. به هر رو در سالهای بعد شک و شبهه‌های فروم دربارهٔ نظریات رایش قدرت یافت زیرا که او معتقد شد که نازیها نشان دادند که آزادی جنسی ضرورتاً به آزادی سیاسی منجر نمی‌شود.

فروم بعد از تثبیت اهمیت ریشه‌های اصلی لیبیدینال سنخ‌های شخصیت گامی فراتر نهاد و بار دیگر بر تأثیر عوامل اجتماعی که از منشور خانواده گذشته باشند تأکید کرد. به عنوان

مثال، وی از تأثیر عادات شدیداً سرکوب‌کننده جنسی یاد کرد که می‌تواند تحول سکسوالیته آلتی سالم را مانع شود و به تبع آن سنخهای شخصیت ماقبل آلتی را قوت بخشد. فروم [در این مقاله] در کل کمابیش به فرویدیسم ارتدکسی وابسته باقی ماند: «از آنجا که نشانه‌های شخصیت در ساخت لیبیدینال ریشه دارند ثباتی نسبی را نشان می‌دهند.» فروم در پایان مقاله توجه خود را شدیداً به نسبت میان «روح سرمایه‌داری» و مقعدی بودن معطوف می‌کند. او با استفاده از استدلالهایی که هم‌اکنون به ورد زبان این و آن تبدیل شده‌اند اما در آن زمان تازه و بدیع بودند عقلانیت تملک‌جویانه و پاکیزه‌گرایی بورژوازی را به نظم و سرکوب مقعدی مرتبط ساخت. او استدلال کرد که دامنه این خصصتها به سبب شکاف میان ایدئولوژی (در معنای وسیع کلمه که شامل سنخهای شخصیت نیز می‌شود) و تغییرات اجتماعی-اقتصادی به قرن بیستم آن هم اغلب در محافل پتی‌بورژوازی و حتی در محافل پرولتاریایی خاص کشیده شده است. رابطه میان این دو رابطه‌ای بود که فروم در تحقیق واپسین خود درباره اصلاح‌طلبی دینی در کتاب گریز از آزادی به آن بازگشت. اما تا این زمان نگرش او درباره مقعدی بودن و نظریه لیبیدوی فروید به طور کلی دچار تحولی شگرف شده بود. هرچند توصیف بالینی از سنخ مقعدی در این اثر واپسین بی‌تغییر باقی مانده بود اما تفسیر فروم شدیداً رنگ دیگری به خود گرفته بود.

همان‌طور که قبلاً خاطر نشان شد سبب این تغییرات اغلب بلااستثنا مشاهدات بالینی او بودند. اما سرچشمه‌ای فکری نیز وجود داشت که او را یاری کرد تا دیدگاه جدید خود را تدوین کند. فروم در اواسط دهه بیست برای اولین بار با آثار نظریه پرداز انسان‌شناس سوئیسی قرن نوزدهم به نام یوهان یاکوب باخوفن آشنا شد. مطالعات باخوفن درباره فرهنگ مادرسالاری که برای اولین بار در دهه شصت قرن نوزدهم منتشر شد در دو دهه بعد از مرگ او در سال ۱۸۸۷ نسبتاً به‌بوته فراموشی افتاد. به عنوان مثال، تأملات روانشناختی فروید اساساً از مطالعات سر جیمز فریزر درباره توتمیسم نشأت گرفته بود؛ اما باخوفن و سایر نظریه پردازان مادرسالاری مثل لوئیس مورگان قبل از آن که علاقه‌مندی به آنها کاهش یابد در حلقه‌های سوسیالیستی بسیار بانفوذ بودند. به عنوان مثال، کتاب انگلس به نام سرمنشأ خانواده (۱۸۸۴) و کتاب پیل به نام زن و سوسیالیسم (۱۸۸۳) به شدت مدیون آنها بود.

در دهه بیست قرن بیستم نظریه مادرسالاری هیجانی جدید در محافل گوناگون ایجاد

کرد. منتقدان ضد مدرنیست دست راستی جامعه بورژوازی از قبیل آلفرد بوملر و لودویگ کلاگز به سبب دلالت‌های رمانتیک و طبیعت‌گرایانه و ضد فکری این نظریه مجذوب آن شدند. برخی از مریدان سابق اشتفان گنورگه [شاعر] زن‌ستیزی مراد خود را رد کردند و حلقه گنورگه را در جستجوی زنانگی جاودانه ترک کردند. همان‌طور که ی. م. باتلر خاطر نشان کرده است این واقعه تکرار واقعه جستجوی پیروان سن سیمون فرانسوی برای «مادر عرفانی» در هفتاد سال قبل بود. در حلقه‌های انسان‌شناسی ارتدوکس‌تر در انگلستان مطالعات پرونیسلاو مالینوفسکی درباره فرهنگ مادر سالار در کتاب سکس و سرکوب در جامعه وحشی (۱۹۲۷) مورد استفاده قرار گرفت تا عمومیت عقده ادیپ فروید را متزلزل سازد. در همان زمان کتاب رابرت بریفو به نام مادران: مطالعه‌ای در باب ریشه‌های احساسات و نهادها (۱۹۲۷) علاقه‌ای وافر برانگیخت.

در محافل روانکاوی نیز نظریه مادر سالاری در پرتو جدید مورد توجه قرار گرفت. ویلهلم رایش جزو اولین کسانی بود که به چنین کاری دست زد، به گونه‌ای که در سال ۱۹۳۳ در کتاب روانشناسی توده‌ای فاشیسم نوشت مادر سالاری یگانه سنخ حقیقی خانواده در «جامعه طبیعی» است. فروم نیز یکی از فعالترین مدافعان نظریه مادر سالاری بود. او در سال ۱۹۳۲ در بررسی‌ای طولانی کتاب مادران را در *Zeitschrift* به آلمانیها معرفی کرد. از پی آن مقاله خود بریفو به نام «احساسات خانوادگی» به زبان انگلیسی چاپ شد. فروم خاصه این نظریه بریفو را برگرفته بود که تمامی عشقها و احساسات دیگر خواهانه نهایتاً از عشق مادرانه ناشی شده است که خود حاصل دوره طولانی حاملگی و مراقبت پس از زایمان است. بنابراین برخلاف آنچه فروید گفته است عشق به سکسوالیته وابسته نیست. در واقع سکس اغلب با نفرت و نابودی پیوند دارد. فروم همچنین حساسیت بریفو به عوامل اجتماعی را ستود. مردانگی و زنانگی برخلاف اندیشه رمانتیکها بیانگر تفاوت جنسی «ماهوی» نیستند، آنها از تفاوتها در کارکردهای زندگی ناشی شده‌اند، کارکردهایی که بعضاً اجتماع آنها را معین ساخته است. بنابراین از حیث اقتصادی گله‌داری تک‌همسری را قوت بخشید، مشغله‌ای که حرکت و سرکردگی شبان‌مذکر لازمه آن بود. فروم نتیجه می‌گیرد که بریفو از ملاحظات قوم‌شناسانه محض فراتر می‌رود و به سنت ماتریالیسم تاریخی می‌پیوندد و این امر از مقاله او در *Zietschrift* پیداست، مقاله‌ای که در آن بر اهمیت عوامل اقتصادی در تحول خانواده تأکید می‌کند.

فروم در شماره بعدی *Zietschrift* مستقیماً به اندیشه‌های خود باخوفن پرداخت. او کار خود را با تمیز نهادن دقیق میان عناصر متفاوتی که در نظریهٔ مادرسالاری وجود دارند و برای منتقدان دست‌راستی و دست‌چپی جامعهٔ بورژوازی جذاب‌اند آغاز کرد. نوستالژیای مغشوش خود باخوفن برای گذشته و نظریهٔ رمانتیک او دربارهٔ طبیعت نزد دست‌راستیها مقبول واقع می‌شود. آدمی همچون کودکی به مادرش باید خود را تسلیم طبیعت کند. او همچون رمانتیکها اما برخلاف بریفو تفاوت‌های معنوی میان مرد و زن را به امری مطلق بدل می‌سازد (امری که به تأیید فروم مبین اعتراضی موجه بر ضد آزادی بخشیدن روشنگری به زنان و رساندن آنان به منزلت مردان بورژواست). بوملر و کلاگز و سایر نظریه‌پردازان مردمی (*völkisch*) فقط به متافیزیک طبیعت‌باورانه باخوفن واکنش نشان دادند و آن را به جهت جذبهٔ جوشان (*schwärmerei*) عرفانی سوق دادند. آنچه آنان از آن غفلت کردند بصیرت‌های روانشناختی باخوفن بود.

از سوی دیگر این بصیرت‌ها سرچشمهٔ جذابیت او برای دست‌چپیها بود. جامعهٔ مادرسالار بر همبستگی و سعادت بشری تأکید می‌ورزد. ارزشهای مسلط آن عشق و بخشایش‌اند نه ترس و سرسپردگی. از اخلاق اجتماعی آن مالکیت خصوصی و سکسوالیتهٔ سرکوب‌شده غایب‌اند. جامعهٔ پدرسالار همان‌طور که انگلس و ببل آن را تفسیر کرده‌اند به جامعهٔ طبقاتی مربوط است. هر دو مؤلف بر تفوق وظیفه و اقتدار بر عشق و ارضا تأکید کردند. اگر از زاویه‌ای خاص بنگریم فلسفهٔ تاریخ باخوفن شبیه فلسفهٔ تاریخ هگل است. ظهور جامعهٔ پدرسالار مطابق است با ایجاد شکاف میان روح و طبیعت و پیروزی رم بر شرق.

همان‌طور که انتظار می‌رود از نظر فروم قرائت سوسیالیستی از آثار باخوفن مطلوب‌تر است. او استدلال می‌کند که اهمیت مطالعهٔ جوامع مادرسالار به سبب اهمیت تاریخی آنها نیست - در واقع اثبات وجود واقعی آنها در گذشته میسر نیست - بلکه این اهمیت به آن سبب است که بصیرتی دربارهٔ واقعیتی بدیل به دست می‌دهد. فروم مثل مالدینوسکی از نظریهٔ مادرسالاری استفاده می‌کند تا عام بودن عقدهٔ ادیپ را نفی کند. او تأکید می‌کند که اهمیت این عقده در جوامع پدرسالار بعضاً به سبب نقش پسر در مقام وارث‌داری پدر و موقعیت او برای نگهداری از پدر در کهنسالی است. این امر بدان معناست که تربیت اولیهٔ پسر بیشتر برای مفید بودن اقتصادی است تا کسب سعادت. عشق میان پدر و پسر به سبب ترسهای پسر از شکست خوردن می‌تواند کاملاً به نفرت تبدیل شود. بنابراین حادثی بودن عشقی که

بدین ترتیب به وجود می‌آید می‌تواند کاملاً به از دست رفتن امنیت معنوی و تقویت وظیفه به عنوان مرکز هستی منجر شود.

از سوی دیگر عشق مادری لا به شرط است و کمتر به فشارهای اجتماعی واکنش نشان می‌دهد. به هر رو در جامعه معاصر قدرت مادر واقعی فرسوده شده است؛ دیگر او را به چشم حامی نگاه نمی‌کنند بلکه بیشتر او را کسی می‌پندارند که خود نیازمند محافظت شدن است. فروم استدلال می‌کند که این امر در مورد جانشینهای مادرگونه از قبیل کشور یا مردم نیز صدق می‌کند. گناه پدران و سرکوب مقعدی و اخلاق اقتدارگرایانه جایگزین اعتماد و صمیمیت مادرانه اصیل شده‌اند. ظهور پروتستانتیسیم، نفوذ پدر را فزونی بخشید و به موازات آن امنیت کاتولیسیم قرون وسطایی با کلیسایی که همچون رجم مادر بود و کیش مادر باکره، تأثیر خود را از دست دادند. بنیادهای روانی سرمایه‌داری آشکارا پدرسالارانه‌اند هر چند سرمایه‌داری به شکلی پارادکسی وضعیتهای بازگشت به فرهنگ مادرسالارانه حقیقی را نیز خلق کرده است. سبب این امر و فور کالاها و خدماتی است که سرمایه‌داری آنها را مهیا می‌کند. و این امر می‌تواند میدان را برای اصل واقعیتهای فراخ کند که جهت‌گیری آن کمتر دستاورد طلب است؛ فروم نتیجه می‌گیرد که سوسیالیسم باید وعده این بازگشت را پاس دارد.

با افزایش علاقه‌مندی فروم به باخوفن اشتیاق او به فرویدگرایی ارتدکس کاهش یافت. او در سال ۱۹۳۵ در *Zeitschrift* سرچشمه‌های ریختن توهم خود را از فرویدگرایی ارتدکس بیان کرد. او استدلال کرد که فروید زندانی اخلاق بورژوازی و ارزشهای پدرسالارانه خود بود. وی ادامه داد در روانکاوی حاصل تأکید بر تجارب دوران کودکی این شد که دیگر به شخص روانکاو توجهی نشود. در مواردی که روانکاو به شیوه‌ای غیرانتقادی در ارزشهای جامعه سهیم است و آرزوها و نیازهای بیمار مخالف چنان ارزشهایی هستند، روانکاو گرایش می‌یابد که مقاومت بیمار را برانگیزد. البته از حیث نظری روانکاو بناست که بی‌طرفی ارزشی را رعایت کند و با تساهل با اخلاقیات بیمار رفتار کند. اما فروم استدلال می‌کند که در واقع آرمان تساهل از حیث تاریخی دو چهره دارد.

سزاوار است که بحثهای فروم درباره تساهل با تفسیر بیشتر بررسی شود، چرا که مبین بینشی است که سایر اعضای مؤسسه نیز در آن شریک بوده‌اند، بینشی که بعداً در یکی از مناقشه‌انگیزترین و بانفوذترین مقاله‌های مارکوزه تکرار شد. فروم بر آن است که در آغاز،

هدف مبارزه بورژوایی برای ایجاد تساهل رفع سرکوب اجتماعی بود، اما زمانی که طبقه متوسط از حیث اجتماعی تفوق یافت، تساهل به نقابی برای بی‌بندوباری اخلاقی بدل شد. در واقعیت این نوع تساهل هرگز تا آنجا گسترش نیافت که از تهدید جدی به نظم مستقر حمایت کند. همان‌طور که از آثار کانت پیداست، تساهل به اندیشه و سخن ربط داده شده تا به عمل. تساهل بورژوایی همواره ناقض خود است: آگاهانه نسبی‌گرایانه و خنثی است اما ناخودآگاهانه برای محافظت از وضعیت موجود طراحی شده است. فروم بر آن است که روانکاری مشخصه دو چهره‌ای این نوع تساهل را داراست. ظاهر بی‌طرف اغلب پوششی است برای آنچه فروم آن را آشکارا سادیسیم پنهان پزشکی می‌نامد.

به هر تقدیر فروم قدم بعدی را برداشت، قدمی که مارکوزه بعدها آن را برداشت. (مارکوزه در سال ۱۹۶۵ نوشت: «تساهل آزادیبخش عبارت است از تساهل نکردن با جنبشهای دست راستی و تساهل کردن با جنبشهای دست چپی.») فروم به جای این امر به آشکار ساختن ابعاد دیگر پدرسالاری نظریه فروید پرداخت. او استدلال کرد که هدف روانکاری ارتدکس قابلیت کار کردن، تولیدمثل کردن و لذت بردن است. فروید بر دو امر اولیه تأکید نهاد تا بر امر سوم؛ و تضادی آشتی‌ناپذیر میان تمدن و ارضاقائل شد. بنیث او در برابر رادیکالهای سیاسی که می‌خواستند جامعه‌ای بسازند که در آن ارضای بیشتر ممکن باشد، کاملاً خصمانه بود. فروید گمان می‌کرد که تمامی آنچه آنها انجام می‌دهند عبارت است از به نمایش گذاشتن پرخاشهای ادیبی خود به پدرانشان. در واقع فروید روان‌رنجوری را برحسب عدم توانایی در پذیرش هنجارهای بورژوایی تعریف می‌کرد. نشانه بعدی برای عدم توانایی فروید برای فراتر رفتن از پیش‌زمینه [بورژوایی] خود، اصرار او بر پرداخت نقدی حق معالجه بود. و دست‌آخر فروم استدلال می‌کند که شخص فروید از سنخ [شخصیت] پدرسالار کلاسیک بود که با شاگردان و بیمارانش مقتدرانه برخورد می‌کرد.

فروم بر آن بود که بدلیهای بهتر برای فروید، گئورگ گروودک و ساندور فرنچی هستند. آنچه آنها را در وضعیت بهتر قرار می‌دهد نوآوری آنها در معالجه است. آنها روانکارا روبه‌روی بیمار می‌نشانند که رابطه‌ای یک‌به‌یک و مساوات‌طلبانه‌تر است. رها ساختن عقده ادیب به دست فروم بدان معنا بود که نقش «انتقال» (transference) به شدت در تکنیکی که او اکنون به دنبال آن بود کاهش یافته است. گروودک و فرنچی نیز چندان برای پرداخت حق معالجه سختگیری نمی‌کردند و حتی گاهی اوقات از آن چشم می‌پوشیدند. برخلاف

«تساهل ورزی» پدر مرکز و مقتدرانه و بی عاطفه فروید، آنها مداوایی را پیشنهاد کردند که پس فراتر می‌رفت از هدف کوتاه‌بینانه سازگاری با سنگدلیهای اخلاقی جامعه معاصر. فروم مرگ زود هنگام فرنچی را ضایعه‌ای عظیم برای روانکاوی به شمار آورد و بر آن تأسف خورد. در سالهای بعد او در صدد برآمد آبروی فرنچی را از خدشه‌هایی مصون بدارد که اینست جونز [داماد فروید] بر آن وارد می‌کرد و می‌گفت که فرنچی در پایان عمر خود مبتلا به روان‌پریشی شده بود. فروم و همسرش به رغم ساده‌لوحی سیاسی گرو دک دوست او باقی ماندند. گرو دک زمانی امیدوار بود که از هیتلر - که ضد یهود بودن او را چندان باور نمی‌کرد - بخواهد که به برخی از کارهای او کمک مالی کند و زمانی که هیتلر به قدرت رسید او ناپدید شد.

به موازات افزایش سرخوردگی فروم از فروید، جدایی او از سایر اعضای مؤسسه نیز بیشتر شد. بعد از نوشتن بخش مربوط به تحلیل روانشناختی اقتدار در طرح مشترکی که اعضای مؤسسه در سال ۱۹۳۶ چاپ کردند و مطالعاتی درباره اقتدار و خانواده نام داشت، فروم فقط یک مقاله دیگر برای *Zeitschrift* نوشت: «مطالعه‌ای درباره احساس سترونی در جامعه مدرن». در سال ۱۹۳۹ پیوند او با مؤسسه قطع شد و او به طور گسترده‌تری به مشغله پزشکی خود پرداخت و به طور فزاینده‌ای رگه غیرفرویدی اندیشه خود را پی گرفت. دو سال بعد کتاب *گریز از آزادی* که شاید خواننده‌شده‌ترین کتاب او باشد انتشار یافت. این کتاب به عنوان تبیین اقتدارگرایی که آمریکا قرار بود در جنگ با آن مقابله کند توجه زیادی به خود جلب کرد و در زمان خود به کتابی کلاسیک در رشته خود بدل شد. از آنجا که این کتاب را کسان دیگر مورد بحث قرار داده‌اند در اینجا فقط به عنوان شاهدهی مورد بحث قرار می‌گیرد که حاکی از دور شدن فروم از فروید و مؤسسه است.

فروم مثل مقالات اولیه چاپ شده در *Zeitschrift*، [در این کتاب نیز] کار خود را با متهم ساختن فروید به کوتاه‌بینی فرهنگی آغاز می‌کند: «از نظر فروید حوزه روابط انسانی شبیه به بازار است - و عبارت است از دادوستد ارضای نیازمندیهای بیولوژیک که در آن رابطه با فردی دیگر بدون آن که فی‌نفسه هدف باشد، ابزاری است برای رسیدن به هدف.» او [در کتاب *گریز از آزادی*] شدیدتر از همیشه بدبینی فروید و نظر او درباره غریزه مرگ را نفی می‌کند. در اینجا او غریزه مرگ را با نیاز به تخریب یکی می‌داند، تفسیری که بعدها مارکوزه آن را به مبارزه طلبید. فروم با چنین برداشتی از غریزه مرگ می‌نویسد: «اگر فرضیات فروید

درست باشند ما باید فرض بگیریم که میزان تخریب‌گری، اعم از آن‌که بر ضد خود باشد یا بر ضد دیگری، کمابیش باید ثابت باشد. اما آنچه ما مشاهده می‌کنیم خلاف آن را نشان می‌دهد. نه فقط وزن تخریب‌گری در میان افراد در فرهنگ ما به میزان زیادی تفاوت می‌کند بلکه در میان گروه‌های اجتماعی متفاوت نیز تخریب‌گری میزانی نابرابر دارد.»

فروم همچنین در حالی که توصیفات بالینی فروید را به کار می‌گرفت به نفی نظریهٔ لیبیدوی او ادامه داد. او با انجام این کار بخش تفسیری کتاب خود اصول مسیح و همچنین سنخ‌بندی شخصیتی مبتنی بر لیبیدو را که در سال ۱۹۳۲ در *Zeitschrift* از آن دفاع می‌کرد، آشکارا رها کرد. بحث او دربارهٔ خودآزاری - دیگرآزاری، که از جمله مهم‌ترین مفاهیم نظریهٔ او دربارهٔ اقتدار غیر عقلانی بود، در پی آن بود که هر نظریه‌ای دربارهٔ عناصر اروتیک را کنار بگذارد. در واقع او در کتاب بعدی خود، انسان از آن خویش، سنخ‌بندی خود را بر اساس مبانی کاملاً متفاوتی بسط و گسترش داد. او برای نخستین بار در نوشته‌های خود به شباهت اندیشه‌های خود با اندیشه‌های کارن هورنی و هری ستک سالیوان اذعان کرد، کسانی که در اندیشه‌های فروید از جهتی مشابه تجدیدنظر می‌کردند. بار دیگر او نفوذ عوامل اجتماعی را خاطر نشان کرد که بر احکام مسلم رانه‌های صیانت نفس متکی بودند. او در ضمیمه، مفهوم «شخصیت اجتماعی» را تدوین کرد که در آثار اولیه‌اش به آن اشاره شده بود. مفهومی که آن را «مهم‌ترین کمک خود... به رشتهٔ روانشناسی اجتماعی می‌دانست». او نوشت: «شخصیت اجتماعی فقط شامل گزینه‌ای از خصیلتهاست، هستهٔ اصلی ساختار شخصیتی اغلب اعضای یک گروه که به سبب تجارب اساسی و نحوهٔ زندگی مشترک آن گروه، تحول یافته است [تأکید از خود فروم است].»

فروم در تمامی این تلاشها در زمینی آشنا قدم می‌زند، زمینی که در مقالات اولیه‌اش به این یا آن طریق در آن قدم زده است. آنچه در کتاب گریز از آزادی امری بدیع محسوب می‌شود علاقه‌مندی کلیتر به چیزی است که می‌توان آن را وضعیت «وجودی» بشر نامید. از نظر فروم «مضمون اصلی این کتاب این است که انسان هر چه بیشتر به کسب آزادی نایل آید یعنی از وحدت اولیه با انسان و طبیعت بگسلد و هر چه بیشتر به فرد تبدیل شود، ناگزیر خواهد بود که یا خود را با توسل به خودانگیختگی عشق و کار مولد با جهان متحد سازد یا در غیر این صورت، با برقرار کردن روابطی با جهان که آزادی و انسجام نفس فردی او را تخریب می‌کنند، از پی نوعی امنیت رود». مفهوم بیگانگی که فروم آن را در نوشته‌های اولیهٔ مارکس

آنچنان مدلل یافته بود، به روشنی به سرمنشأ بینش جدید او بدل شد. اینک انزوا و همبستگی به دو قطب تفکر او بدل شده بودند. روان‌رنجوری به طور فزاینده‌ای بر حسب سنخ‌های خاصی از روابط بین‌الاشخاصی تعریف می‌شدند؛ به عنوان مثال خودآزاری و دیگرآزاری دیگر پدیده‌هایی نبودند که از امر جنسی استنتاج شده باشند بلکه به کوششهایی بدل شدند که به فرد کمک می‌کردند تا از احساسات تحمل‌ناپذیر تنهایی و ناتوانی بگریزد. هدف واقعی «هم‌رنگ» جماعت شدن است، که به معنای از دست رفتن انسجام نفس و فردیت و تحلیل نفس در دیگری است.

فروم در کتاب *گریز از آزادی* میان دو چیز فرق می‌گذارد، ذره‌ای شدنِ منزوی «آزادی از» منفی و «فعالیت خودانگیخته شخصیت کامل منسجم آزادی برای» مثبت. هرچند او زحمت زیادی می‌کشد تا تغییرات اجتماعی - اقتصادی را که برای پایان دادن به بیگانگی «آزادی از» و دستیابی به «آزادی برای» مثبت لازم است متذکر شود، اما تأکید زیادی بر دشواریهای این تغییر نمی‌گذارد. فروم به طور فزاینده‌ای مسأله تغییر را به شیوه‌ای خوشبینانه و حتی بر حسب مضامین اخلاقی متصور می‌شود. اگر رانه مادرزاد تخریب کردن نبود، رؤیای پیامبران یهود یعنی «بیش صلح همگانی و هماهنگی میان ملتها» که فروم جوان را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده بود، دست‌یافتنی می‌بود. فروم در نوشته‌های بعدی خود بر پیوستگی میان اخلاق و روانشناسی تأکید گذاشت. او در کتاب *انسان از آن خویش* تا آنجا پیش رفت که بگوید: «هر روان‌رنجوری‌ای مبین مسأله‌ای اخلاقی است، هر شکستی در رسیدن به بلوغ و انسجام بخشیدن به کلی شخصیت مسأله‌ای اخلاقی است.» او در سالهای بعد به ستایش از آموزه‌های معنوی شرق - خاصه استادان ذن بودیسم - و همچنین غرب پرداخت. اگر در مورد فروم انصاف را رعایت کنیم باید اذعان کنیم که این تغییر در اندیشه او، تغییری در اهمیت قائل شدن بر این یا آن امر است تا دگرگونی‌ای مطلق در موضع او. فروم در واکنش به این اتهام که به فرد خوشبین ساده‌لوحی بدل شده است با خشم جواب داد: «من همواره بر این نظر بوده‌ام که قابلیت آدمی برای آزادی و عشق و جز آن به تمامی وابسته به وضعیتهای اجتماعی - اقتصادی معین است و همان‌طور که در هنر دوست داشتن خاطر نشان کرده‌ام، فقط در حالتی استثنایی می‌توان عشق را در جامعه‌ای یافت که اساسش بر ضد آن استوار شده باشد.» به هر تقدیر دشوار است که کارهای واپسین فروم را خوانند و به این نتیجه نرسید که او در مقایسه با هورکهایمر و سایر اعضای حلقه درونی مؤسسه - که

امیدهای موقتی دهه ۲۰ و ۳۰ خود را رها ساختند - از موضعی خوشبینانه تر دفاع می‌کند. هورکهایمر و دیگران با مقالات اولیه‌ای که فروم در *Zeitschrift* چاپ کرده بود به طور کلی موافق بودند، حتی با انتقادهای اولیه‌ی او از فروید نیز موافق بودند. در واقع فروم بعدها یادآوری کرد که کارن هورنی و هورکهایمر در سالهای اولیه‌ای که در نیویورک مهاجر بودند، روابط دوستانه‌ای با یکدیگر داشتند. افزون بر این مؤسسه امیدهای فروم برای تملیق روانکاوی و مارکسیسم را با آغوش باز پذیرفت. هورکهایمر در مقاله‌ای که «تاریخ و روانشناسی» نام داشت و در اولین شماره مجله جدید مؤسسه چاپ شد، به فوریت افزودن بُعدی روانشناختی به نظریه مارکسیستی اذعان کرد. او بر آن شده که انگیزه‌های آدمیان در جامعه معاصر باید هم، به تعبیر مارکس، «ایدئولوژیک» و هم روانشناسانه درک شود. هرچه جامعه عقلانیتر شود، به یقین این دو بینش مفهومی کمتر مورد نیاز خواهند بود تا معنایی از واقعیت اجتماعی به دست دهند. اما در حال حاضر تبیین روانشناختی مورد نیاز است تا قدرت پابرجای صور اجتماعی، بعد از آن که ضرورت عینی آنها از میان رفت، فهمیده شود. هورکهایمر با فروم موافق است که این روانشناسی باید روانشناسی فردی باشد. هیچ نوع روح توده‌ای یا آگاهی جمعی حقیقتاً وجود ندارد، هرچند عوامل اجتماعی بر تشکیل روانشناسی فردی تأثیر می‌گذارند: «نه فقط محتوا بلکه قوت فورانهای دستگاههای روانی را نیز امر اقتصادی مشروط کرده‌اند.»

در طول سالهای اولیه مهاجرت، هورکهایمر همچون فروم از نظریه غریزه مرگ اکراه داشت. تا سال ۱۹۳۶ در مقاله «خودخواهی و جنبش برای آزادی» هورکهایمر به انفعالی که این نظریه بدان منجر می‌شد حمله کرد. هورکهایمر استدلال می‌کند که آثار اولیه فروید بیشتر دیالکتیکی هستند و آثار واپسین او بیشتر زیست‌شناسانه و پوزیتیویستی؛ اعتقاد او به رانه مخرب چیزی شبیه به عقیده قرون وسطایی نسبت دادن شر به شیطان اسطوره‌ای است. فروید با غفلت کردن از جزء تاریخی‌ای که در سرکوب وجود دارد وضع موجود را مطلق انگاشت و به این موضع واپس نشست که ضروری است که همواره نخبگانی وجود داشته باشند تا راه توده‌های مخرب را سد کنند.

در اواخر دهه ۳۰ فروم و سایر اعضای مؤسسه شروع کردند تا هر یک راه خود را در پیش گیرند. دیگران تمایز میان پدرسالاری و مادرسالاری را که فروم آنچنان بر آن تأکید کرده بود، هرگز کاملاً نپذیرفتند. فقط والتر بنیامین که هیچ‌وقت فروم را ندیده بود و عضو حلقه درونی

مؤسسه هم نبود علاقه و افری به آثار باخوفن نشان داد. دیگران از پذیرش نظر فروم که فروید را به عنوان نماینده اندیشه پدرسالار طرد کرده بود، بیمناک بودند. فروم زمانی که به جدایی خود از مؤسسه می‌نگرد سبب آن را این می‌داند که هورکهایمر «فرویدی انقلابیتر» را کشف کرد. از آن جا که فروید از سکسوالیته سخن می‌گوید، هورکهایمر گمان می‌کند که فروید از فروم بیشتر به ماتریالیسم واقعی نزدیک است. از سوی دیگر لوونتال سبب جدایی را این امر می‌داند که بینش فروم تغییر کرده بود و نماد این تغییر، دو بخش متفاوت گریز از آزادی یعنی امر اجتماعی و «امر وجودی» است. به علاوه کاملاً محتمل است که تفاوت‌های شخصی نیز تأثیری بر جای گذاشته باشند. حتی اگر فقط به نوشته‌های فروم نگاه کنیم، آشکار می‌شود که او حساسیتهای به مراتب کمتر کنایی‌ای از سایر اعضای حلقهٔ درونی مؤسسه داشته است. بینش او به زندگی کمتر از بینش مشترک هورکهایمر و آدرنو از ظرایف زیبایی‌شناختی متأثر بود. ورود تمام و کمال آدرنو به امور مؤسسه درست در همان زمانی که فروم در حال ترک آن بود، نشان تغییر حیاتی در لحن آثار مکتب فرانکفورت به شمار می‌رود.

سبب ترک فروم هر چه بود آثار او در دههٔ ۴۰ مایهٔ نفرت دوستان سابقش شد. مؤسسه بعد از ترک فروم در انتشارات خود زمان زیادی را صرف بحث‌های نظری دربارهٔ مسائل روانکاوی نکرد. هورکهایمر در مقاله‌ای در سال ۱۹۳۹ فروید را با دیلتای مقایسه کرد و او را ترجیح داد، اما بدون این که دلایل رجحان خود را به شیوه‌ای گسترده تبیین کرده باشد. اگرچه مقولات روانکاوانه در اکثر آثار مؤسسه در طول جنگ و پس از آن مورد استفاده قرار گرفت، پیداست که هورکهایمر و دیگران ابداً از علنی ساختن درگیریهای خود با نظریهٔ فرویدی ابایی نداشتند. در اکتبر سال ۱۹۴۲ ارنست کریس که یکی از پیروان برجستهٔ مکتب «روانشناسی خود» (ego psychology) بود، از لئو لوونتال در مورد نظر مؤسسه دربارهٔ فروید جویا شد. لوونتال نامه‌ای به هورکهایمر نوشت و از او خواست که او را در جواب دادن راهنمایی کند. هورکهایمر که در این زمان به کالیفرنیا نقل مکان کرده بود به شیوه‌ای کاملاً روشن، نامهٔ او را پاسخ داد. شایسته است که پاسخ او تا حدودی به تفصیل نقل شود:

من فکر می‌کنم که جواب تو خیلی ساده باید مثبت باشد. ما واقعاً عمیقاً مدیون فروید و همکاران اولیهٔ او هستیم. اندیشهٔ او یکی از سنگ‌بناهایی است که فلسفهٔ خود ما بدون آن، آن چیزی نمی‌بود که هم اکنون هست. من در هفته‌های اخیر مجدداً به بزرگی او پی بردم. به خاطر داری که بسیاری

می‌گویند که روش اصلی او خاصه مناسب و بسنده طبقه متوسط ظریف و پیچیده وینی است. البته این گفته به عنوان گفته‌ای عام کاملاً کذب است. اما اندکی حقیقت در آن وجود دارد که وجود آن هیچ لطمه‌ای به آثار فروید نمی‌زند. هر چه اثر بزرگتر باشد، ریشه آن بیشتر در وضعیت تاریخی - انضمامی نهفته است. اما اگر نگاهی دقیق بر این پیوند میان وین آزادمنش و روش اصلی فروید بیندازی درخواهی یافت که او چه متفکر بزرگی بوده است. با زوال زندگی خانوادگی طبقه متوسط نظریه او به مرحله‌ای جدید رسید که در مقاله «ورای اصل لذت»^{*} و نوشته‌های بعدی او بیان شده است. این چرخش فلسفه او اثبات می‌کند که فروید در اثر خاص خود متوجه تغییراتی شده است که در فصل مربوط به مفهوم عقل [احتمالاً اشاره‌ای است به بخشی از نوشته خود هورکهایمر «عقل و صیانت نفس»] به زوال خانواده و فرد اختصاص یافته است. روانشناسی بدون لیبیدو به هیچ وجه روانشناسی نیست و فروید آنقدر بزرگ بوده است که در چارچوب کار خود روانشناسی را کنار بگذارد. روانشناسی در مفهوم صحیحش همواره روانشناسی فرد بوده است، زمانی که مورد نیاز باشد ما باید به شیوه‌ای ارتدکس به آثار اولیه فروید مراجعه کنیم. سلسله مفاهیمی که به غریزه مرگ مربوطاند، مقولاتی انسانشناختی‌اند (در معنای آلمانی کلمه). حتی زمانی که ما با تفاسیر فروید و استفاده او از آنها موافق نباشیم اهداف عینی آنها را عمیقاً درست می‌دانیم و درمی‌یابیم که آنها شامه قوی فروید برای درک موقعیت را آشکار می‌سازند. تحول فروید او را به نتایجی رساند که چندان از نتایجی که متفکر بزرگ آن دوره یعنی برگسون به آن رسید دور نبودند. فروید به شیوه‌ای عینی خود را از روانکاوی پس کشید. درحالی که فروم و هورنی به طرف روانشناسی عوامانه بازگشتند و حتی جامعه و فرهنگ را نیز روانشناسانه کردند.

آنچه در این نامه بیان شده است مبین اختلاف نظرهای بنیادی چندی با فروم است. اول، هورکهایمر این اتهام را رد می‌کند که عناصر بورژوازی که یقیناً در اندیشه فروید وجود دارند، آشکارا ناپسندند. او قبلاً در مقاله «نظریه سنتی و انتقادی» استدلال کرده بود که هیچ اندیشمندی نمی‌تواند به طور کامل از سر منشأهای اجتماعی خود بگریزد. او به لوونستال نوشت «هر چه اثر بزرگتر باشد، ریشه آن بیشتر در وضعیت تاریخی - انضمامی نهفته است». بنابراین برداشت فروید از غریزه مرگ دارای «هدفی عینی» است که «عمیقاً درست» است. آن هم نه به این سبب که با امور عام بیولوژیک مطابقت می‌کند بلکه بدین سبب که مبین عمق

* این مقاله که در آن فروید به واری غریزه مرگ می‌پردازد در شماره قبل ارغنون چاپ شده است. - م.

و جدیت انگیزه‌های مخرب انسان مدرن است. دوم، نابینایی نسبت داده شده به فروید درباره نقش خانواده به عنوان عامل اجتماع - که فروم آن همه شدیداً بر آن تأکید می‌گذارد و در آثار اولیه مؤسسه درباره اقتدار تأثیر آن مشهود بود - در واقع بازتاب حساسیت فروید به زوال خانواده در زندگی مدرن است. این تغییر همان تغییری است که هورکهایمر با تفصیلی بیشتر در کارهای بعدی خود درباره آن بحث می‌کند. و دست آخر، فروید دریافت که روانشناسی ضرورتاً مطالعه فرد است. بنابراین لیبدو که متضمن لایه‌ای از هستی انسانی است که شدیداً از دسترس کنترل تمام عیار اجتماعی به دور است، مفهومی حیاتی است. به همین سبب جامعه‌شناختی کردن فرد خطاست. از این رو تجدیدنظرطلبان [فروم و «روانشناسان خود» در آمریکا] که سعی می‌کنند «جامعه و فرهنگ را روانشناسانه کنند» بر خطا هستند. بنیان امتناع هورکهایمر از حل کردن روانشناسی در جامعه‌شناسی یا برعکس، تأکیدی است بر امر غیر اینهمان (nonidentity)، مفهومی که یکی از محورهای نظریه انتقادی است. تا زمانی که تضادها از حیث اجتماعی حل نشده باشند، آنها را نمی‌توان از حیث روش شناختی با یکدیگر آشتی داد. این امر انتقادی همان امری است که آدرنو مدتها بعد در مقاله خود «جامعه‌شناسی و روانشناسی» به بحث در مورد آن پرداخت.

در واقع، آدرنو بود که برای نخستین بار به طور علنی اختلاف آرای اعضای مؤسسه با اعضای سابق تجدیدنظرطلب را تشریح کرد. او در ۲۶ آوریل سال ۱۹۴۶ در لوس آنجلس مقاله‌ای به نام «علوم اجتماعی و گرایشهای جامعه‌شناسانه در روانکاوی» منتشر ساخت. این مقاله از دو حیث جالب توجه است. اول به سبب آنچه درباره جذابیت فروید برای مکتب فرانکفورت می‌گوید و دوم به عنوان بذری که در آرای وسیعاً شناخته شده مارکوزه روید و حاصل آن انتقاد تند مارکوزه از تجدیدنظرطلبان در کتاب *اروس و تمدن* بود. آدرنو خاصه کتاب کارن هورنی به نام *شیوه‌های جدید در روانکاوی* و مقاله فروم به نام «محدودیت‌های اجتماعی مداوای روانکاوانه» را - مقاله‌ای که یازده سال قبل از *Zeitschrift* چاپ شده بود - مورد بررسی قرار داد. مقاله آدرنو که بلافاصله بعد از جنگ نوشته شده است لحن تلخ و گزنده‌ای دارد که در آثار قبلی مؤسسه دیده نمی‌شود.

آدرنو کار را با واریسی حمله تجدیدنظرطلبان به نظریه غرایز فروید آغاز می‌کند. او استدلال می‌کند که غریزه‌گرایی می‌تواند یا به معنای تقسیم مکانیکی روح انسانی به غرایز ثابت باشد یا نوعی استنتاج منعطف روان از جد و جهدهایی برای کسب لذت و صیانت

نفس، که خود می‌تواند گونه‌های بیشماری داشته باشد. فروید معنای دوم را مد نظر دارد. بنابراین تجدیدنظرطلبان به غلط او را متهم به مکانیکی بودن می‌کنند. درحالی‌که در واقع اصل مسلّم انگاشتن سنخهای شخصیتی آنها به حق شایسته چنین صفتی است. آنها به رغم تأکیدشان بر تأثیر امر تاریخی کمتر از فروید با «تاریخ درونی» لیبیدو سازگاری نشان می‌دهند. آنها با تأکید بیش از حد بر اهمیت «خود» از تعامل تکوینی آن با «نهاد» (Id) غفلت می‌کنند: «به طور مشخص نفی به اصطلاح غریزه‌گرایی فروید به معنای نفی این امر است که فرهنگ با تحمیل محدودیتهایی بر امر لیبیدویی و خاصه بر رانه‌های مخرب، مسبب بروز سرکوب و احساس گناه و نیاز به مجازات کردن خود است.»

افزون بر این تجدیدنظرطلبان با به حداقل رساندن نقش تجارب کودکی (Erlebnisse = تجربه‌های زنده، که با Erfahrungen = تجربه‌ها، یکی نیست) ^۳، خاصه آسیب‌هایی که شدیداً بر تحول شخصیتی تأثیر می‌گذارند، نظریه‌ای تمام‌عیارانه درباره شخصیت صادر کردند. حساسیت فروید به اهمیت شوک‌های آسیب‌زا در تشکیل شخصیت از هم گسیخته مدرن در آثار تجدیدنظرطلبان رنگ باخته و محو شده است. آدرنو می‌نویسد «تأکید بر کلیت و نه بر انگیزش‌های منحصر به فرد و گسسته، همواره متضمن عقیده‌ای هماهنگ‌گرا در چیزی است که می‌توان آن را وحدت شخصیت نامید، وحدتی که هرگز در جامعه مابعد دست نخواهد آمد. یکی از بزرگترین شایستگی‌های فروید این بود که اسطوره این وحدت را رسوا ساخت.» طبقه‌بندی سنخهای شخصیتی به گونه‌ای که فروم آن را انجام می‌دهد به معنای پذیرش شخصیت‌های منسجم است که چیزی نیست به جز «کشیدن حجابی ایدئولوژیک بر وضع موجود روانشناختی هر فردی.»

کلیتر این‌که تصحیح فروید به دست تجدیدنظرطلبان که آن همه به رخ کشیده شده است در واقع چیزی نیست مگر رفع و رجوع کردن تضادهای اجتماعی. آنها با قطع ریشه‌های بیولوژیک روانکاوی، آن را به گونه‌ای از علوم انسانی (Geisteswissenschaften) و به ابزارهای بهداشت اجتماعی بدل کردند. سکس‌زدایی آنها بخشی است از انکار تضاد میان

* Erfahrung نوعی تجربه منسجم است که متضمن دریافتی از زمان حال و انتظاراتی از زمان آینده است - به عبارت دیگر تجربه‌ای است که آگاهی فرهنگی آن را غنی ساخته است. تمایز میان تجربه زنده و تجربه تأثیر بسزایی در آثار مؤسسه در باره فرهنگ توده‌ای داشت.

جوهر و نمود و نفی شکاف میان ارضای حقیقی و سعادت قلبی تمدن معاصر. آدرنو استدلال می‌کند فروم با نفی پایه جنسی سادیسم یا دیگر آزاری، کار خطایی می‌کند آن هم درست در زمانی که نازیها آن را به شیوه وقیحانه‌ای به نمایش می‌گذارند. دلالت‌های آثار تجدیدنظر طلبان به رغم این که خود آن را انکار می‌کنند، در نهایت سازشکاری است؛ این امر خاصه از اخلاق‌گرایی فزاینده آنها پیدا است. آدرنو با خشم خاطر نشان می‌کند که هیچ عذری برای مطلق انگاشتن هنجارهای اخلاقی پذیرفته نیست، آن هم در زمانه‌ای که بعد از نقد نیچه از ریشه‌های روانشناسانه آن هنجارهای اخلاقی، همه آنها در معرض شک و شبهه‌اند.

آدرنو ادامه می‌دهد تجدیدنظر طلبان در تبیین خود از سرچشمه‌های بی‌نظمی اجتماعی ساده لوحی به خرج می‌دهند. علم کردن ادعایی که آنها علم کردند، دال بر این که رقابت جویی دلیل عمده تضاد و درگیری در جامعه بورژوازی است، ابلهانه است، خاصه با توجه به اذعان این امر در گریز از آزادی که فرد خودانگیخته تقریباً از میان رفته است. در واقع «خود رقابت هرگز آن قانونی نبوده است که بر طبق آن جامعه متکی بر طبقه متوسط عمل کرده است». پیوند واقعی جامعه بورژوازی همواره تهدید به اعمال خشونت جسمانی بوده است، امری که فروید به طور واضحتری آن را دریافته است: «در عصر اردوگاه‌های بیگاری اخته کردن بیشتر مشخصه واقعیت اجتماعی است تا رقابت جویی». آدرنو استدلال می‌کند که فروید به سنت هابزی نظریه پردازان بورژوازی تعلق دارد، کسانی که مطلق انگاشتن بدبینانه شر در سرشت انسانی به دست آنها به مراتب واقعیت غالب را بهتر باز می‌تاباند تا خوشبینی ایجابی تجدیدنظر طلبان. فروید در یکی دانستن تمدن با تثبیت (fixation) و تکرار (repetition) بی‌شبهت به شوپنهاور نبود. تجدیدنظر طلبان بار دیگر در گمان خود دایر بر این که تغییر حقیقی می‌تواند زنجیره تکرار را در تمدن غربی بگسلد، بی‌جهت خوشبینند.

آدرنو دست‌آخر به تأکیدی که در آثار تجدیدنظر طلبان بر عشق وجود دارد معترض است. فروم به سبب فقدان اقتدار منشانه صمیمیت به فروید حمله کرده بود. اما انقلابیون واقعی، اغلب سختگیر و سردند. تخصصات اجتماعی را نمی‌توان با آرزو کردن از میان برد، آنها باید به اتمام برسند و این امر ناگزیر به معنای رنج کشیدن همگان است: «می‌توان گفت که جامعه ما به چنان افراطی افتاده است که در آن واقعیت عشق عملاً فقط می‌تواند با نفرت ورزیدن به هر آنچه وجود دارد بیان شود در حالی که هر نوع نشانه مستقیم عشق فقط به درد

اثبات همان وضعیتهایی می‌خورد که زاینده نرفت‌اند.» آدرنو مقاله خود را با عبارتی پایان می‌دهد که یادآور گفته بسیار نقل شده بنیامین در مقاله «شباهتهای برگزیده نوشته گوته» است: «فقط به سبب نو میدان است که به ما امید عطا شده است.» آدرنو می‌نویسد: «من گمان می‌کنم که حس تحقیر فروید به آدمیان چیزی نیست مگر نشان همان عشق نو میدان‌های که فقط می‌تواند مبین امیدی باشد که هنوز برای ما مجاز است.»

نظر مؤسسه درباره فروید و فروم در دهه ۴۰ به قراری بود که گفته شد. تصادفی نبود که بدیبهی فزاینده درباره امکان وقوع انقلاب دوش به دوش ستایش فزاینده درخور بودن فروید پیش رفت. در جامعه‌ای که به نظر می‌رسید تضادهای اجتماعی برطرف‌نشده باشند و با این همه به شیوه‌ای پارادکسی تیرگی و ابهام بیشتری می‌یابند، قضایای جدلی‌الطرفین اندیشه فروید، جان‌پناهی ضروری در برابر توهمات هماهنگ‌گرایانه تجدیدنظرطلبان به چشم آمد و نه فقط اندیشه فروید بلکه افراطیترین و هولناکترین جنبه‌های آن، به مفیدترین آنها بدل شد. آدرنو در کتاب اخلاق صغیر در یکی از مشهورترین گفته‌های خود این امر را چنین بیان کرد: «در روانکاری هیچ چیز حقیقت ندارد مگر اغراقها.»

در اغلب آثار مؤسسه در دهه ۴۰ - شخصیت اقتدارطلب و دیالکتیک روشنگری و پیامبران فریب نوشته لوونتال - تأثیر هوشیارکننده فروید کاملاً آشکار است. بعد از بازگشت مؤسسه به آلمان این روند ادامه یافت و تأثیری بامعنا هم در آثار نظری و هم در تحقیقات تجربی بر جای گذاشت. در سال ۱۹۵۶ مؤسسه در صدمین سالگرد تولد فروید با اختصاص دادن جلدی از مجموعه جدید *Frankfurter Beiträge Zur Soziologie* به فروید از او تجلیل کرد. به هر رو، بار دیگر تلاش برای تلفیق آرای فروید و مارکس به شیوه‌ای خوشبینانه، بر عهده یکی از اعضای حلقه درونی مؤسسه نهاد شده که کمترین سروکار را با تأملات روانشناسانه دوره آمریکا داشت: هربرت مارکوزه. هربرت مارکوزه در اروس و تمدن، در پی رهانیدن «فروید انقلابی» برآمد که فروم او را به عنوان اسطوره طرد کرده بود و هورکهایمر و آدرنو او را به پیامبر ظلمات بدل کرده بودند. اروس و تمدن ادامه علاقه‌مندی اولیه نظریه انتقادی به فروید است و فی‌نفسه شایستگی آن را دارد که در اینجا شرحی کوتاه از آن به دست داده شود.

۲

مارکوزه برخلاف دیگر اعضای اصلی مؤسسه زمانی که به آمریکا رفت علاقه‌ای جدی به روانکاوی نداشت. مارکوزه جوان شاید بیش از آن عقل‌گرا بود که در دنیای تیره و مبهم ناخودآگاه چیزی بیابد که جذابیت زیادی داشته باشد. مارکوزه که بر مصالحه بالقوه سوز و ابژه تأکید می‌کرد - هورکهایمر و آدرنو که توجهشان به مقوله غیراینهمانی معطوف شده بود هرگز بر این مصالحه تأکید نکردند - به روانشناسی فردی علاقه کمتری نشان می‌داد تا به کلیت اجتماعی. او در مقاله‌ای که در مطالعه مشترک اولیه مؤسسه درباره اقتدار نوشت از ادعان به نقش خانواده به عنوان عامل اجتماعی ظفره رفت، امری که فروم به شدت مدافع آن بود و برای دیگران اساساً هنوز به مسأله بدل نشده بود.

با این همه، همان‌طور که پل رابینسون استدلال کرده است در بسیاری از آثاری که او در دهه ۳۰ نوشت نشانه‌های ظریفی از علاقه‌مندی بعدی او به فروید به چشم می‌خورد. به عنوان مثال مارکوزه با معتبر شمردن فرصت خوشباشانه (hedonistic) در کلیت دیالکتیکی عقل و سعادت به گرایشهای زهدگرایانه ایدئالیسم اعتراض کرده بود. در کل سرکوب جنسی مشمول نقد او از استثمار قرار گرفته بود و صرف‌نظر از ابعاد صرفاً روانشناسانه این سرکوب، به آن اهمیتی سیاسی داده شده بود. افزون بر این مارکوزه از ایدئولوژی بورژوازی عشق که وظیفه و وفاداری را بر لذت ترجیح می‌داد، انتقاد کرده بود. او همچنین به مفهوم ایدئالیستی «شخصیت» حمله کرده بود، به گونه‌ای که پیش درآمدی بود بر آرای بعدی آدرنو و طرد اندیشه تجدیدنظرطلبان به دست او. در زمانی زود هنگام در سال ۱۹۳۷ او به عناصر حسی و جسمانی مستتر در سعادت واقعی اشاره کرده بود و در افراطیترین صورت شیء‌واره شدن تن «خاطره پیشگویانه» لذت اصیل را مشاهده کرده بود و دست‌آخر در مقاله خود درباره خوشباشی، نسبت میان سکسوالیته سرکوب شده و پرخاشگری را بازساخته بود، نسبتی که می‌بایست در کتاب اروس و تمدن نقشی حیاتی بر عهده گیرد.

به هر تقدیر بعد از نتایج نگران‌کننده جنگ داخلی اسپانیا و محاکمات پا کساز می‌کننده مسکو بود که مارکوزه به طور جدی شروع به مطالعه فروید کرد. نارضایتی فزاینده از مارکسیسم حتی در شکل هگلی آن او را بدان سو راند - همان‌طور که هورکهایمر و آدرنو را

رانده بود. تا موانع روانشناختی سر راه تغییرات اجتماعی بامعنا را واری کند. در حالی که این واری بدینی در حال گسترش آدرنو و هورکهایمر را قوت بخشید و به تسریع دست کشیدن آنها از عمل‌گرایی سیاسی کمک کرد، اما مارکوزه را به تأیید مجدد ابعاد یوتوپایی رادیکالیسمش هدایت کرد. زمانی که بعد از دوره طولانی تدقیق و تأمل، اروس و تمدن در سال ۱۹۵۵ منتشر شد، تلاش مارکوزه برای تلفیق آرای مارکس و فروید بسی از تلاشهای اولیه نظریه انتقادی فراتر رفت. برخلاف هورکهایمر و آدرنو که از بصیرتهای فروید درباره تضادهای عمیق انسان مدرن استفاده کردند تا از بحثهای خود درباره غیراینهمانی بودن پشتیبانی کنند، مارکوزه دریافت که فروید، خاصه فروید متأخری که به مباحث مابعدروانشناسانه پرداخته است، پیام‌آور اینهمانی و مصالحه است. مارکوزه برخلاف فروم که اساساً فروید ارتدکس را به عنوان دشمن اصلی واقعیت جدید طرد کرده بود، کوشید تا از آن عناصری در روانکاوی پرده برداری کند که در واقع به واری نظام حاضر نظر می‌افکنند.

در اینجا مجال پرداختن مستوفاً به اروس و تمدن وجود ندارد، کتابی که پیچیده و غنی است؛ اما می‌توان درباره نسبت آن با آثار قبلی مؤسسه نکاتی را خاطر نشان کرد. نخستین بخش آن - که در تابستان سال ۱۹۵۵ در مجله *Dissent* به طور جداگانه چاپ شد - به نظر می‌رسد حمله‌ای باشد به تجدیدنظرطلبان. در اینجا مارکوزه رشته مطلبی را که آدرنو یک دهه قبل ارائه کرده بود به دست می‌گیرد. او کار را با اذعان به این امر که آثار ویلهلم رایش مقدمه تأملات او هستند آغاز می‌کند اما بلافاصله به نواقص اندیشه رایش می‌پردازد. از نظر مارکوزه عدم توانایی رایش در تمیز گذاشتن میان انواع متفاوت سرکوب مانع شد تا او «پویایی تاریخی غرایز جنسی و پیوند آنها با انگیزشهای ویرانگر» را مشاهده کند. در نتیجه رایش بدان سو رانده شد که از آزادی جنسی به عنوان هدفی فی‌نفسه دفاعی ساده‌بینانه کند، چیزی که در نهایت به توهمات بدوی سالهای واپسین او استحاله یافت.

مارکوزه بعد از آن که تند و کوتاه یونگ و روانکاوی «دست راستی» را مردود می‌انگارد، توجه خود را به نو-فرویدها معطوف می‌کند. او بحث خود درباره آثار آنان را با ستایش از بصیرتهای مقالات اولیه فروم در *Zeitschrift* آغاز می‌کند. مارکوزه موافقت خود را با مخالفت فروم با جامعه پدرسالار اعلام می‌کند (او از واژه «پدر محوری - آزمندان» *(Patricentric-Acquisitive)* استفاده می‌کند، واژه‌ای که فروم در سالهای متأخر برای توضیح همان پدیده جعل کرده بود) و آن را با جمله خود به «اصل عملکرد» *(Performance-Principle)*

مقایسه می‌کند. منظور او از این مقوله، گونه‌ای اصل واقعیت ویژه جامعه معاصر است که بنا به قواعد آن «جامعه بر مبنای عملکردهای اقتصادی رقابتی اعضای آن قشربندی می‌شود». مارکوزه استدلال می‌کند که حوالی جدا شدن فروم از مؤسسه، لبه انتقادی آثار اولیه او کُشد شده بود. تغییرات عمیق با مشغول شدن فزاینده فروم به معالجات بالینی به وقوع پیوست؛ کاری که فروم اغلب به ستایش و تمجید از آن می‌پرداخت. فروم با تبلیغ برای نوعی از مداوای معطوف به سعادت که فرنجی و گرو دیک آن را بسط و گسترش داده بودند، تسلیم این ایدئولوژی شد که سعادت واقعی می‌تواند در همین جامعه به دست آید. ولی مارکوزه تأکید می‌کند «در جامعه سرکوبگر سعادت فردی و تحول مولد در تضاد با جامعه قرار می‌گیرند و اگر آنها به عنوان ارزشهایی که باید در همین جامعه تحقق یابند تعریف شوند، خود به عامل سرکوب بدل می‌شوند.»

آنچه مارکوزه درباره نظریه و مداوای روانکاوانه می‌گوید به آنچه او و سایر اعضای مؤسسه غالباً درباره نظریه و پراکسیس (praxis) گفته‌اند شباهت بسیار دارد. در این مرحله از تمدن غربی، این دو را نمی‌توان کاملاً با یکدیگر آشتی داد هرچند آنها کاملاً از یکدیگر مستقل نیستند. حل کردن کامل نظریه در پراکسیس یا «مداوا» به معنای از میان بردن محتوای منفی و انتقادی آن است. تجدیدنظرطلبان با جذب تخیل تأملی در کنش مداواگرایانه، بسیار به پراگماتیستها و پوزیتیویستها شبیه‌اند، کسانی که نظریه پردازان انتقادی اصلاً از آنها دل خوشی ندارند. تجدیدنظرطلبان همان کاری را با فروید می‌کنند که جانشینان هگل با او کردند، کاری که مارکوزه در بخش دوم کتاب عقل و انقلاب به توصیف آن پرداخته است. آنها جریان جذب را در دو جبهه انجام می‌دهند. اول، آنها پُر معناترین و شجاعانه‌ترین فرضیه‌های فروید را رد کردند: غریزه مرگ، قبیله نخستین و کشتن پدر نخستین. مارکوزه در متن اصلی اروس و تمدن نوشت میراث باستانی‌ای که تجدیدنظرطلبان آن را مسخره کردند، به سبب «ارزش نمادین آن با معناست، رخدادهای باستانی که فرضیه فروید آن را قید کرده است، ممکن است تا ابد از قلمرو تصدیق انسان‌شناسانه فراتر باقی بماند. نتایج منتسب به این رخدادهای امور واقعی تاریخی هستند... اگر این نظریه عقل سلیم را به مبارزه می‌طلبد [سبب آن است که این فرضیه] در جریان مبارزه جویی خود مدعی حقیقتی است که عقل سلیم به گونه‌ای تربیت شده است که آن را فراموش کنند.» دوم، همان‌طور که آدرنو در سال ۱۹۴۶ استدلال کرد، تجدیدنظرطلبان تضاد میان فرد و جامعه و میان آرزوهای غریزی و

آگاهی را رفع و رجوع کردند. تجدیدنظرطلبان با رجعت به روانشناسی آگاهی ماقبل فرویدی به رغم خواست خود سر از سازشکاری درآوردند.

مارکوزه همچنین حمله آدرنو به برداشت تجدیدنظرطلبان از شخصیت منسجم را نیز تکرار می‌کند. او استدلال می‌کند که در جامعه معاصر امکان به وجود آمدن فردیت اصیل، عملاً هیچ است: «موقعیتهای فردی مشتقاتی از سرنوشت عام هستند و همان‌طور که فروید نشان داده است همین سرنوشت عام است که کلید سرنوشت فرد را در دست دارد.» چیزی که با همین امر نسبت دارد نقص اخلاق‌گرایی تجدیدنظرطلبان است: «فروید توهمات اخلاق ایدنالیستی را نابود کرده است: «شخصیت» چیزی نیست به جز فرد «درهم‌شکسته» ای که سرکوب و پرخاشگری را درونی کرده است و به شیوه‌ای موفقیت‌آمیز آنها را به کار می‌گیرد.» مارکوزه با شدت و حدّتی بسیار به مثله کردن نظریه غریزه فروید به دست تجدیدنظرطلبان حمله می‌کند. او استدلال می‌کند که جهت‌گیری ذاتی نظریه غرایز اساساً از آگاهی به ناخودآگاهی و از شخصیت بالغ به تجارب کودکی و از خود به نهاد و از فرد به نوع است. فروید با تأکید گذاشتن بر لیبیدو برداشتی ماتریالیستی از ارضاء را بسط و گسترش داد که مخالف آرای معنوی و در نهایت سرکوبگر تجدیدنظرطلبان است. مارکوزه با بازگشت به ریشه‌های جنسی نظریه فروید بار دیگر عقده‌آدیپ را مورد توجه قرار می‌دهد، عقده‌ای که فروم از اولین روزهای ورودش به مؤسسه آن را به باد انتقاد گرفته بود. مارکوزه در کتاب *اروس و تمدن* به ندرت از عقده‌آدیپ نام می‌برد و چندان بر اهمیت آن انگشت نمی‌گذارد. اما در مقاله چاپ‌شده در *Dissent* که مؤخره او [بر کتاب *اروس و تمدن*] به شمار می‌رود، نظری کاملاً متفاوت ابراز می‌کند. تلاش فروم برای «برگرداندن عقده‌آدیپ از قلمرو جنسیت به قلمرو روابط بین‌الائینی» بازگونه‌نکته عمده انتقادی اندیشه فروید است. از نظر فروید آرزوی آدیپ برخلاف نظر فروم صرفاً اعتراضی به جدایی از مادر و آزادی‌ای دردناک و بیگانه‌کننده نیست. این آرزو همچنین مبین اشتیاقی عمیق برای ارضای جنسی، برای رهایی از طلب کردن، برای مادر به عنوان زن و نه فقط به عنوان حامی است. در واقع مارکوزه استدلال می‌کند «در وهله نخست «اشتیاق جنسی» برای مادر - زن است که بنیان روانی تمدن را تهدید می‌کند. «اشتیاق جنسی» است که کشمکش آدیپ را به نمونه نخستین کشمکشهای غریزی میان فرد و جامعه او بدل می‌کند.» به بوتۀ نسیان سپردن ریشه‌های لیبیدنال عقده‌آدیپ اعم از آن‌که عام باشد یا صرفاً تجلی نمادین عمیقترین مسائل همین جامعه، به معنای رفع و

رجوع کردن تخصصات بنیادینی است که این عقده به آنها ارجاع می‌کند. اما چیزی که برای استدلال مارکوزه اساسیتر است، اعتراض او به طرد غریزه دیگر دوره مابعدروانشناسانه فروید به دست تجدیدنظرطلبان است: تاناتوس (thanatos) یا غریزه مرگ. همین جاست که مارکوزه از آدرنو و هورکهایمر نیز فراتر می‌رود و بار دیگر درصدد تلفیق یوتوپیایی آرای فروید و مارکس برمی‌آید. آدرنو و هورکهایمر غریزه مرگ را بازنمایی نمادین از حساسیت فروید به عمق انگیزشهای ویرانگر انسان مدرن متصور می‌شدند. مارکوزه این تفسیر را می‌پذیرد و به استمرار و حتی شدت یافتن فعالیت‌های مخرب که ملازم تمدن است و تجدیدنظرطلبان گرایش دارند تا آن را به حداقل برسانند اشاره می‌کند. غریزه مرگ فروید به مراتب بصیرانه‌تر از ایمان کورکورانه تجدیدنظرطلبان به پیشرفت، سرشت مبهم انسان مدرن را درک می‌کند.

مارکوزه برخلاف آدرنو و هورکهایمر بحث خود را با بدبینی به پایان نمی‌رساند. از نظر او غریزه مرگ برخلاف آنچه اغلب گمان می‌کنند به معنای انگیزشی درونی برای پرخاشگری نیست. فروید «بر آن نبود که ما به منظور نابودگری زندگی می‌کنیم؛ غریزه نابودگری یا بر ضد غرایز زندگی عمل می‌کند یا در خدمت آنهاست؛ افزون بر این هدف غریزه مرگ نابودگری فی‌نفسه نیست بلکه رفع نیاز به نابودگری است». مارکوزه در کتاب اروس و تمدن فهم خود از سرشت واقعی تاناتوس را شرح و بسط می‌دهد. هدف واقعی غریزه مرگ پرخاشگری نیست بلکه پایان بخشیدن به تنشی است که زندگی نام دارد. ساحت این غریزه، آن به اصطلاح اصل نیروانا است که مبین تمنا برای رسیدن به سکون طبیعت بی‌جان است. غریزه مرگ با دارا بودن این آرزو به شکلی شگفت‌آمیز شبیه غریزه زندگی است: هر دو در جستجوی ارضا و پایان بخشیدن به خود آرزو هستند. اگر هدف غریزه مرگ تقلیل تنش باشد آن‌گاه زمانی که تنش زندگی تقلیل یافت، این غریزه از قدرتمند بودن بازمی‌ایستد. این فرض، فرضی اساسی است که به مارکوزه اجازه می‌دهد تا نتایج به ظاهر بدبینانه فروید متأخر را به جهتی یوتوپیایی سوق دهد. همان‌طور که او هنگام جمع‌بندی نظرات خود می‌گوید: «اگر هدف اساسی غریزه نه نابودی زندگی بلکه نابودی درد - فقدان تنش - باشد، آن‌گاه به شیوه‌ای پارادکسی با توجه به این غریزه، هر چه زندگی به حالت ارضا نزدیکتر شود تخصص میان زندگی و مرگ بیشتر تقلیل خواهد یافت. بنابراین اصل لذت و اصل نیروانا به هم می‌رسند». اغلب پیروان ارتدکس فروید با توجه به دلایلی که مارکوزه

می‌آورد با یکدیگر موافق خواهند بود که مارکوزه نیز به اندازه فروم و هورنی تجدیدنظر طلب است هر چند از وجهی دیگر.

بنابراین مارکوزه می‌کوشد تا تانائوس را براساس بهترین سنت نظریه انتقادی، تاریخی کند. اگر زندگی از طریق باز-اروتیزه شدن غیر سرکوبگرانه نسبت‌های آدمی با طبیعت آزاد شود نیازی به سلطه مرگ نیست. مارکوزه استدلال می‌کند این امر نیازمند برجیده شدن استبداد جنسی آلت تناسلی و بازگشت به «بی‌هنجاری چندشکلی» کودک است. او در اینجا، حتی اگر نامی از سه تن همکاران او در مؤسسه نبریم، به شیوه خاص خود از فروید و رایش نیز فراتر می‌رود. مارکوزه استدلال می‌کند فقط زمانی که کل تن باز-اروتیزه شود می‌توان بر کار بیگانه شده، که بنیادش شیء واره شدن بخش‌های غیر آلتی تن است، غلبه کرد. جامعه دگرگون شده - که دیگر بر «اصل عملکردی» سرکوب‌کننده و منسوخ‌شده استوار نیست - به «سرکوب اضافی» که ریشه تاریخی دارد پایان می‌دهد و بدین ترتیب فرد را از کار بیگانه شده تنش‌آفرین‌رهایی می‌بخشد. بازی زیبایی‌شناسانه شده به جای مشقت می‌نشیند؛ اصل نیروانا و نابودگری‌ای که منع آن به بار می‌آورد از سلطه ورزیدن بر زندگی انسان بازمی‌ایستند. حاصل این امر «آرامش یافتن هستی» است که چیزی نیست مگر بعد روانشناختی نظریه اینهمانی که همان‌طور که بحث شد بنیان فلسفه مارکوزه است.

همان‌طور که می‌شد انتظارش را داشت تلاش شجاعانه مارکوزه برای قرائت فروید به عنوان یوتوپیاگرایی انقلابی زیاد به مذاق همکاران او خوش نیامد. آدرنو و هورکهایمر زیرکانه سکوت اختیار کردند اما فروم در شماره بعدی *Dissent* کوشید تا ریشه‌ای بر آن بنویسد. حمله او از دو موضع انجام گرفت. اول او سعی کرد نشان دهد که مارکوزه، فروید را بد فهمیده است و این‌که او فاقد هر نوع تجربه عملی در حیطه روانکاوی است. فروم همان‌طور که قبلاً استدلال کرده بود مدعی شد که فروید بیشتر زندانی ماتریالیسم غیر دیالکتیکی بورژوازی قرن نوزدهم بود تا فردی عصیانگر بر ضد آن. او همچنین در صدد برآمد تا تفسیر مارکوزه از تجدیدنظر طلبان را بی‌اعتبار کند و گرایش او به یکی انگاشتن آنان - بدون تمیز گذاشتن تفاوت‌های بنیادی میان آنان - را رد کند. فروم مدعی شد که، به عنوان مثال، برداشت خود او از «شخصیت مولد» بیشتر از آنچه مارکوزه می‌پندارد با جامعه معاصر به مبارزه برمی‌خیزد. او، فزونتر، مارکوزه را به سبب غیر دیالکتیکی بودن اصرارش مبنی بر این‌که به طور مطلق هیچ شخصیت منسجمی نمی‌تواند در وضعیت فعلی به وجود آید

سرزنش می‌کند.

موضع دوم حمله فروم مهمتر است. او در اینجا می‌کوشد تا درگیری اجتناب‌ناپذیر میان ارضاء جنسی و تمدن را، که خود فروید آن همه مکرراً بر آن اصرار ورزیده بود، احیاء کند. فروم بر آن است که مهمل است بپنداریم که برخی از ناهنجاریهای جنسی که مشمول دفاع مارکوزه از «بی‌هنجاری چندشکلی» است بتواند با هر تمدنی سازگار شود. اگر فقط دو مورد سادیسم و مدفوع دوستی را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که این دو در هر شرایطی مشتمل‌کننده‌اند. هدف ارضاء کامل و آنی که مارکوزه در پی آن است می‌تواند فرد را به جزوی از نظام تحریکات و آرزوهایی که به سهولت قابل دستکاری‌اند تبدیل کند، همان‌طور که در کتاب دنیای شجاع نور نوشته‌الدوس هاگسلی اتفاق می‌افتد. عشق جدای از سکسوالیته برخلاف آنچه مارکوزه (و آدرنو) می‌پندارند، صرفاً امری ایدئولوژیک نیست، هرچند می‌توان تأیید کرد که بروز آن در جامعه معاصر نادر است. دلالت‌های منفی اندیشه مارکوزه به چیزی منجر نمی‌شود مگر رد نیهیلیستی جهان.

همان‌طور که در مناقشات فکری میان دوستان و همکاران سابق مر سوم است، این بحث در قالب مجموعه‌ای از ردیه‌ها و ضد ردیه‌ها ادامه یافت. و همان‌طور که اغلب اتفاق می‌افتد، اختلاف نظر در موارد جزئی اهمیت بس بیشتری یافت از دیگر موارد مورد توافق مهمتر. مارکوزه این اتهام فروم را پذیرفت که نیهیلیست است و استدلال کرد که نیهیلیسم «امتناع بزرگ» (great refusal) شاید یگانه انسان‌گرایی حقیقی باشد که در عصر حاضر جایز است. این گفته بار دیگر مارکوزه را به آدرنو و هورکهایمر نزدیکتر ساخت. اما هسته اساسی اروس و تمدن آشکارا در مسیری است که نهایتاً به تصدیق می‌انجامد. تفسیر مارکوزه از اصل نیروانا در واقع چندان از حال و هوایی دور نیست که فروم سالها قبل در کتاب گریز از آزادی بیان کرده بود، زمانی که نوشته بود: «انگیزش برای زندگی و انگیزش برای ویرانگری عوامل مستقلی نیستند که به یکدیگر بی‌ربط باشند بلکه به شکلی بازگونه به یکدیگر وابسته‌اند. هر چه انگیزش به سوی زندگی مسدود شود، انگیزش به سوی ویرانگری قدرتمندتر خواهد شد؛ هرچه زندگی بیشتر تحقق یابد قدرت نابودگری کمتر خواهد شد. نابودگری نتیجه زندگی نازیسته است.» مارکوزه یقیناً معتقد بود که دو غریزه را در نهایت می‌توان به یکی فرو کاست، درحالی‌که فروم بیشتر دوگرایی محتاط باقی ماند. با این همه در دوگرایی فروم غریزه مرگ یا نیاز به نابودگری فقط به عنوان حاصل استیصال غریزه زندگی فهمیده می‌شود. فروم بعدها

در کتاب *دل آدمی* موضع خود را این‌گونه تدوین کرد:

این دوگرایی... از نوع دو غریزه ذاتی بیولوژیک نیست که به طور نسبی ثابت باشند و همواره تا پیروزی نهایی غریزه مرگ با یکدیگر بستیزند، بلکه دوگرایی میان نخستین و بنیادین‌ترین گرایش به زندگی - برای صیانت از زندگی - و ضد آن است، ضدی که زمانی به وجود می‌آید که آدمی در این هدف شکست خورد.

بنابراین، به رغم اصرار این دو نفر مبنی بر این که مواضع آنها فرسنگها از یکدیگر فاصله دارد، به نظر می‌رسد که آنها در مورد مسأله قوت و استمرار غریزه مردن به هم می‌رسند. یوتوپایی‌ترین کتاب مارکوزه با تذکری که حال و هوایی آری‌گویانه دارد به پایان می‌رسد، اما با توسل به استدلالی که هورکهایمر دهه‌ها قبل ارائه کرده بود؛ استدلالی درباره عدم امکان جبران رنجهای کسانی که قبلاً مُرده‌اند. علاوه بر این، کتاب مارکوزه مبتنی اعتمادی خوشبینانه است بس به دور از کنایه‌های ظلمانی سایر استادان نظریه انتقادی.

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل سوم کتاب زیر:

Martin Jay (1976). *The Dialectical Imagination*, London: Heinemann.



پښتونستان د علومو او مطالعات فریښی
پرتال جامع علوم انسانی