

تمدن و ناکامی هایش

زیگموند فروید

ترجمه: بنفشه جعفر

@PDFsCom

مقدمه

حقیقت این است که مردمان در گروه‌ها، جوامع و اجتماعات گوناگون می‌کوشند اندیشه‌ای را به عنوان خدا پرورش دهند و این اندیشه را حاکم بر حیات جمعی خود کنند. این روح جمعی یا این توهم اجتماعی باعث می‌شود که بشر در زندگی خود احساس امنیت کند و امیال و خواسته‌های درونی خود را فرافکنی نماید. پس اساس دین، نوعی توهم برای گریز از نیروهای قهار و غلبه کننده بر انسان است. از نظر فروید تفکر انتقادی و تحلیلی خرد جمعی بشر که منجر به تمدن‌سازی و حرکت جوامع به سوی پیشرفت و تمدن‌آفرینی می‌شود، با ابزار دین عقیم خواهد شد و این مایه قدرت و توانایی بشر از کار خواهد افتاد و جای آن را اندیشه‌های دینی خواهد گرفت که به زعم او با پیشرفت و تمدن‌سازی تناسبی ندارد.

دین باعث می‌شود اخلاق پایه‌های سست و متزلزلی پیدا کند. از نظر فروید، اگر اخلاق را بر بنیاد دین و دینداری قرار دهیم، به جهت این که دین همواره امری است مواجه شونده با شکاکیت و نیز امری است که در طی تاریخ تکامل بشری کمرنگ و بی‌رنگ می‌شود، اخلاق را هم کمرنگ و بی‌رنگ و متزلزل کرده ایم.

گرچه خود فروید دیدگاهی کاملاً منفی راجع به رفتار دینی داشت، ولی سایر رهبران روانکاوی و حتی مکاتب روانشناسی معاصر مایلند دیدگاه او را با دیدگاه‌های همدلانه‌تر خود درباره دین وفق دهند. شاخص‌ترین شخصیت این سنت یعنی کارل یانگ، دین را مجموعه‌ای پیچیده از تصورات و ایده‌ها می‌داند که مجموعاً به نوع انسان تعلق دارد و در اسطوره، فرهنگ، ادبیات و فلسفه تجلی می‌کند. نه به عنوان روان رنجوری بلکه به عنوان بیان سالم انسانیت ژرف و صحیح.

نقدها و ایرادهای وارد بر نظریات فروید:

تفسیر طبیعت گرایانه فروید از دین قابل قبول نیست چون طبیعت‌گرایی، تنها بخشی از تجربه را می‌گیرد و آنرا به عنوان کل واقعیت به نمایش می‌گذارد. فروید از اصول روانکاوی خود در مطالعه دین استفاده می‌کند. درحالیکه اعتبار علمی بسیاری از این اصول حتی در مورد فرد، مورد تردید قرار گرفته است. از طرفی به کارگیری این اصول درباره پدیده‌های اجتماعی نیز جای بحث زیاد دارد. برای مثال

نوع رابطه بین فرزندان و والدین که براساس عقده اودیپ به تصویر می کشد، برای هیچ انسان سالمی قابل قبول نیست. از طرفی فروید از یک روح اجتماعی مشابه روح فردی سخن می گوید ولی توضیح نمی دهد که قرارگاه این روح جمعی کجاست و چگونه از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. اگر مراد او از روح جمعی همان ارزشهای مشترک و وجدان جمعی باشد، نمی توان پذیرفت که این روح براساس قواعد روانکاوی فروید عمل کند. مثلاً افکار و عواطف سرکوفته در ناخودآگاه و بروز آن بعد از سالها یا قرنها را چگونه میتوان به وجدان جمعی نسبت داد؟

فروید چنانچه خودش هم قبول دارد، از درک تجربه های جذبه ای و عرفانی ناتوان بوده، حال آنکه این تجربه ها در نظر بسیاری از مردم منشاء احساسهای دینی هستند.

یونگ در نقد نظریه جنسی فروید می گوید: عقیده مزبور تنها بیان کننده جنبه ای از واقعیت است زیرا انسان تنها تحت فشار غریزه جنسی نیست و غرایز دیگری نیز وجود دارد. مثلاً در زیست شناسی، غریزه تغذیه به اندازه غریزه جنسی دارای اهمیت است. در جوامع ابتدایی، هرچند جنسیت نقش خود را دارد، ولی تغذیه جای بسیار بزرگتری را اشغال می کند و غذا مهمترین کشش میل انسان ابتدایی است. جوامع دیگری نیز وجود دارد -منظور جوامع متمدن است- که در آن قدرت نقش بسیار بزرگتری تا جنسیت ایفا میکند. درست است که غریزه جنسی در جوانی نیرویی مهم در وجود انسان است که می تواند برخی رفتار و حرکات او را تحت تأثیر قرار دهد و به همین دلیل است که اسلام توجه خاصی به آن مبذول داشته است و برای رفع آن راهکارهای عملی روشنی ارائه داده است، فطرت تعالی طلب انسان که به صورت دین تجلی یافته است نیز یکی از کشش های درونی انسان است. چگونه می توان میل جنسی را مسلط بر این میل فطری دانست. فروید نیز صرفاً ادعا می کند و دلیلی ارائه نمی کند.

فروید می خواست اصول روانکاوی خود را از سطح فردی فراتر برده و به طور کامل درباره جامعه، فرهنگ و تمدن بکار گیرد. برای همین دنبال مواردی رفت که دیدگاه او را تایید کند. مثلاً همه اقوام ابتدایی توتیم نمی پرستیدند. برای اشکال پیشرفته تر هم سراغ مسیحیت می رود. در حالیکه ادیانی هستند که خدای آنها فاقد ویژگی جنسیت است و ادیانی هستند که به خدایان مونث معتقدند. خود

فروید در جواب پرسش از الهه‌ها می‌گوید «این سؤالی است که پاسخی برای آن ندارم» به قول همیلتون، گوناگونی دین در فرهنگ‌های متفاوت جهان چنان شدید است که احتمال وجود الگوی یک نواختی که از ویژگی‌های جهانی ماهیت بشر سرچشمه گرفته باشد، بسیار ضعیف است. فروید رمه‌ی آغازین را برای بشر ابتدایی در نظر گرفت و توتمیسم را نخستین دین ابتدایی دانست که ادیان دیگر از تکامل آن به وجود آمده‌اند، ولی هر دو نظر باطل است. اولاً هیچ شواهدی در دست نیست که سازمان اجتماعی انسان اولیه به صورت رمه‌ی آغازین بوده است. حتی در انواع حیوانی که ساختاری رمه‌وار دارند و یک نر بر نرهای دیگر تسلط دارد، نر مسلط همه‌ی ماده‌ها را در انحصار خود ندارد. ثانیاً هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد توتمیسم نخستین صورت دین است و دین‌های دیگر از تکامل آن برخاسته‌اند. حتی در زمان خود فروید ثابت شد که توتمیسم به عنوان یک صورت متمایز دین، در واقع افسانه‌ای بیش نیست. داستان گله‌نخستین و قتل پدر نخستین به تعبیر ایوانز پریچارد «قصه پریان» است.

فروید چنین تصور می‌کرد که غرایز سرکوب شده به روان ناخودآگاه برمی‌گردد. بر این اساس می‌گفت که غریزه جنسی سرکوب شده به ناخودآگاه می‌رود و سپس به صورت شعر و یا هنر و یا دین، تجلی می‌کند. روان‌شناسان بعدی، مکانیزم رجوع غرایز سرکوب شده به ناخودآگاه را نپذیرفته‌اند و مکانیزم دیگری برای آن پی ریخته‌اند.

از نظر جان مک کوآری در صلاحیت روان‌شناسی دین نیست که بکوشد یا بخواهد درستی و اعتبار و صحت عینی و خارجی ادیان را بررسی کند. باورهای دینی هم ریشه‌های فردی و هم ریشه‌های اجتماعی دارد و روان‌شناس نمی‌تواند بدون استقلال عقلانی به طرد یا رد این گونه مفاهیم بپردازد. آرا و اندیشه‌های فروید در مورد یهودیت و مسیحیت مبتنی بر تصویری تقریباً بی‌اساس درباره تاریخ حیات موسی است و گفته‌های او در این مورد از دید تاریخی اثبات شده نیست.

فروید در کتاب توتم و تابو به گله‌نخستین و جدال پدر با فرزندانش اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌دهد. او این قصه را منشاء پیدایش هنجارهای نخستین در جوامع ابتدایی بشر می‌داند. درحالی‌که خود قصه بیانگر وجود حجم وسیعی از هنجارها در میان گله‌نخستین است. مثلاً توافق پسران می‌تواند بدون

وجود هیچگونه ارزش و هنجاری میان آنها شکل گیرد و عملی شود؟ هر توافق جمعی مبتنی بر هنجارهایی است که قبلاً توسط گروه پذیرفته شده است. در حالیکه فروید این قصه را منشاء ابتدایی‌ترین هنجارها مثل ممنوعیت قتل و حرمت مقاربت با خویشان می‌داند. با اینکه فروید توانست در زمینه‌ی روانشناسی، با نبوغ و مطالعات خود راهکارها و پژوهشهای نوینی را پایه‌ریزی کند، اما نگاه او به دین، نگاهی سطحی و در محدوده‌ی علم روانشناسی باقی ماند. این در حالیست که شناخت دین خصوصاً دین اسلام و آموزه‌های و حیانی، نیازمند ذهنی است که افق اندیشه‌هایش فراتر از دنیای ماده و روابط حاکم بر آن باشد.

فصل اول

انکار این مساله که مردم عموماً معیارهای نادرستی را در زندگی به کار می‌گیرند و متعاقباً تمام عمر خود را صرف دستیابی به قدرت، موفقیت و ثروت می‌کنند و علی‌الخصوص وجود این موارد را در دیگران می‌ستایند، امری ناممکن است. آن هم درست در حالیکه آنچه را حقیقتاً جزو ارزش‌های مسلم زندگی است نادیده می‌انگارند. البته در عین حال چنین قضاوت‌های نادرستی فرد را در معرض خطر به فراموشی سپردن و بی‌توجهی به تنوع غنی موجود در دنیای بشریت و زندگی معنوی قرار می‌دهد. در هر دوره‌ای از زندگی دنیوی ما انسان‌ها همیشه افراد معدودی همواره مورد تکریم هم‌عصران خویش قرار گرفته‌اند اما این بزرگی و جایگاه آنان متکی بر کامیابی‌ها و خصوصیات‌هایی است که تا حدی با اهداف و آرمان‌های اکثریت در تضاد بوده است. ممکن است شخصی گمان کند که این مردان بزرگ تنها مورد احترام جمع اقلیتی از مردم هستند و اکثریت، قلباً چندان اشتیاقی به آنان نشان نمی‌دهند. اما باید گفت که این مساله به این سادگی‌ها هم نیست و دلیل آن هم چیزی جز تفاوت بین افکار و اعمال نوع بشر و تنوع و گستردگی در خواسته‌هایشان نیست.

با یکی از این افراد مشهور و برجسته که در نامه‌اش مرا دوست خود می‌نامد طی مکاتباتی گفت و گو کردم و همراه نامه‌هایم یکی از کتاب‌هایم را که در آن مذهب را صرفاً نوعی پندار می‌نامم برای او ارسال کردم^۱ وی در پاسخ نامه‌ام اظهار کرد که گرچه در مجموع با نظراتم در کتاب هم عقیده است اما افسوس که در تکریم سرچشمه‌ی راستین دین داری ناکام مانده‌ام و این دقیقاً همان نکته‌ای است که خودش هیچ‌گاه از آن غافل نشده است. احساسی ناشی از حضور دین که افراد زیادی وجودش را پذیرفته‌اند و میلیون‌ها نفر در آن با یکدیگر سهیم هستند. اما بگذارید صریح‌تر بگویم در حقیقت آن احساسی که این دوست عزیز سعی در صحبت از آن دارد "جاودانگی" است. احساسی نامحدود و بی‌انتهای همچون اقیانوس.

این احساس نه تنها نشأت گرفته از یک اعتقاد بلکه یک حقیقت ذهنی مطلق است. ضامنی برای بقای ابدی شخص نیست اما سرچشمه‌ی نیروی دینی است که به واسطه‌ی کلیساها و باورهای مذهبی تصاحب شده، سپس در مسیرهای مشخصی هدایت می‌شود و در نهایت منجر به تحلیل یافتن آن

می شوند. تنها بر اساس همین احساس اقیانوسی است که فرد می تواند خود را دین دار بنامد حتی اگر هیچ اعتقاد یا پنداری را نپذیرد.

نظریات این دوست گرامی^۲ که خودش نیز با بهره گیری از شعر به تحلیل این جادوی پندار می پردازد برای من کوچکترین مشکلی ایجاد نکرد. باید اقرار کنم که من هیچ نشانه ای از این احساس اقیانوسی در خودم نیافتم. حقیقتاً بیان و تحلیل احساسات اصلاً کار ساده ای نیست با این حال ممکن است شخصی برای توصیف علائم فیزیولوژیکی این احساس تلاش کند اما زمانی که چنین کاری عملی نباشد (و متعاقباً نگرانی من این است که احساسات اقیانوسی زیر بار چنین توصیفاتی نروند) راهی جز تمرکز بر روی محتوای اندیشه ای که با این احساس پیوند دارد نمی ماند. اگر درست متوجه ی منظور این دوست شده باشم آنچه در ذهن او می گذرد همانند دلداری های نسبتاً غیر معمول یک نویسنده ی اصیل به قهرمانش پیش از اینکه مرگ او را رقم زند است که می گوید: "ممکن نیست از این جهان بیرون رانده شویم". بنابراین، این احساس حاکی از یک جزو لاینفک بودن، تعلق داشتن و یکی بودن با جهان خارج است. تلاش دارم بگویم این مساله برای من بیشتر ماهیت یک بینش عقلانی را دارد که البته خالی از مفهوم احساس هم نیست اگرچه هر فعالیت فکری مشابه دیگری در همین حوزه هم خالی از آن نیست. بر اساس تجربیات شخصیم قادر نیستم خودم را به وجود ماهیت یک چنین احساسی در خود قانع کنم. البته این مساله باعث نمی شود که حضور آن را در دیگران هم کتمان کنم. موضوع اصلی این است که آیا این احساس به درستی تفسیر و بسط یافته است و آیا باید آن را منشاء تمام احتیاجات مذهبی دانست یا خیر؟

پیشنهادی برای حل قطعی این مشکل ندارم. این طرز فکر که انسان باید از طریق یک احساس آنی به رابطه اش با جهان پیرامون مستحضر باشد، احساسی که از همان ابتدا هم به همین هدف در وجودش گذاشته شده تا از آن بهره گیرد، برای ما بسیار ناملموس و عجیب است و با بافت روانشناسی ما ناسازگار است آنچنان که ما را از راه تکوینی به جست و جوی منشاء روانکاوانه برای یک چنین احساسی سوق می دهد. سپس زنجیره ی افکار پیش رو، راه حلی را پیشنهاد می کند. طبیعتاً ما به هیچ چیز به اندازه ی حس خودمان اطمینان نداریم. یعنی بهتر است بگویم (من) خودمان برایمان

قابل اطمینان‌ترین محسوب می‌شود. این (من) در نظرمان مستقل، یکنواخت و جدا از هر چیز دیگری جلوه می‌کند. تحقیقات در زمینه روانکاوی برای اولین مرتبه به ما آموخت که این یک فریب بوده است، و اینکه در حقیقت این (من) بدون هیچ مرز و محدوده‌ی مشخصی در درون ما و تا موجودیت ذهنی ناآگاهی که ما آن را "سرشت" می‌نامیم توسعه یافته و برای آن به عنوان یک نمای خارجی عمل می‌کند. البته هنوز هم روانشناسان باید اطلاعات زیاد دیگری را در مورد این (من) و در مورد سرشت آدمی به ما انتقال دهند. با این حال حداقل مرز و محدوده‌ی این (من) در خارج تعیین شده است. فقط در یک حالت، آن هم حالتی غیرطبیعی که البته نمی‌توان آن را جزو حیطه‌ی آسیب‌شناختی دانست، این وضع بیش از این ادامه نمی‌یابد و تغییر می‌کند. در اوج احساسات شهوانی مرز بین این (من) و موضوع مورد عشق در خطر از بین رفتن و تیره و تار شدن قرار می‌گیرد. برخلاف تمام شواهد، این احساسات عاشق همواره مدعی است که من و تو (معشوق) یکی است و آنگونه رفتار می‌کند که گویا همیشه همین‌طور بوده است. البته آنچه که به واسطه یک عملکرد فیزیولوژیکی مختل شود حتماً توسط روندهای آسیب‌شناختی نیز نابودپذیر است.

پاتولوژی (آسیب‌شناسی روانی) ما را با حالت‌های متعددی آشنا می‌کند که در آن مرز بین (من) و جهان خارجی یا نامشخص می‌ماند و یا به طور نادرستی تعیین می‌شود. از جمله حالت‌هایی که در آن قسمت‌هایی از جسم یک شخص و نیز حتی بخش‌هایی از زندگی روحی او همچون ادراک، افکار و احساسات از این (من) جدا می‌شود و حتی برای خود شخص بیگانه به نظر می‌رسد و یا حالت‌های دیگری که برخاسته از این (من) است و باید آن را بپذیرد و به جهان خارجی نسبت دهد. از این رو احساس ما از خویشتن در معرض اختلال قرار می‌گیرد و محدوده‌ی این خویشتن ثابت نیست. بررسی‌های بیشتر بیانگر این مساله است که امکان ندارد احساسات بزرگسالان از خویشتن از ابتدای خلقت یکسان و دست‌نخورده باقی بماند بلکه دستخوش یک روند تکاملی شده است که گرچه نمی‌توان آن را ثابت کرد اما می‌توان آن را دوباره با احتمال نسبتاً خوبی بازسازی کرد. برای نمونه، یک نوزاد هرگز قادر به تفکیک بین این (من) از جهان پیرامونش که سرچشمه‌ی احساساتی است که به سوی او جاری می‌شود، نیست. سپس با گذر زمان این جدایی را می‌آموزد و به محرک‌های مختلف

واکنش نشان می‌دهد. این مساله این برداشت را در او ایجاد می‌کند که تعدادی از این منابع تحریک، در واقع همان اندام و ارگان‌های بدن اوست که در هر زمان احساساتی را به او منتقل می‌کند که مدتی بعد کودک آنها را در می‌یابد، در حالی که موارد دیگر همچون سینه‌ی مادر که او بیش از هر چیز دیگری خواهان و طالب آن است از اختیار و تملک کودک خارج است و زمانی که لحظه‌ای از او گرفته شود با گریه سر دادن دوباره در اختیارش قرار می‌گیرد. در این هنگام است که این (من) در نوزاد برای اولین مرتبه با همان موضوع مورد عشق رو در رو می‌شود، یعنی چیزی در جهان خارجی که تنها با عمل خاصی (همچون گریه کردن) قادر به حفظ آن است.

عوامل دیگر برای انفصال این (من) از انبوه احساسات، پذیرفتن وجود این جهان خارجی و احساس مکرر و اجتناب ناپذیر درد (و یا عدم حضور لذت) است که پایان‌دهی و یا ممانعت از آن از اصل لذت مطلق مستلزم است. سپس تمایلی به تفکیک این (من) از آنچه که ممکن است باعث ایجاد چنین تجربیات ناخوشایندی شود، بیرون انداختن آن و ایجاد یک (من) منحصراً لذت‌جو که بتواند با جهان خارجی، بیگانه و مخاطره‌آمیز رو در رو شود پیدا می‌شود. مرزها و محدوده‌ی این "من لذت‌جوی اولیه" به کمک تجربه تصحیح می‌شود. سپس متوجه می‌شویم مواردی که عامل ایجاد لذت در وجود ما می‌شود و قادر به چشم‌پوشی از آنها نیستیم به (من) تعلق ندارد بلکه متعلق به مورد عشق است و شکنجه‌ها و آزارهایی که مایل به جدایی از آنها است همگی منشائی درونی دارند و جزو لاینفک این (من) محسوب می‌شود. می‌آموزیم که چگونه از طریق کنترل محتاطانه‌ی فعالیت‌های حسی و عملکرد صحیح ماهیچه‌ها بین امور درونی که متعلق به (من) ما است و امور بیرونی که از جهان بیرونی نشأت می‌گیرد تمایز قائل شویم. این اولین گام در ایجاد اصل واقعیت که مسئول رهبری تکامل‌های پیش رو است محسوب می‌شود. این تمایز بین جهان خارجی و داخلی ذاتاً در خدمت به یک مفهوم عملی است که به جهت حفاظت از ما در برابر تجربیات ناخوشایند و تهدیدها ایجاد شده است. این حقیقت که (من) برای راندن تحریکات ناخوشایند ناشی از درونش و مقابله با ناخوشی‌های وارده از جهان بیرون از روشی یکسان بهره می‌گیرد موجب می‌شود تا همین نقطه‌ی آغازی برای اختلالات روانی باشد.

در این صورت، پس اینگونه (من) خودش را از جهان خارجی جدا می‌سازد و یا به بیانی صحیح‌تر (من) در ابتدا و ذاتاً مشمول و فراگیر است که بعدها جهان خارجی را از خود جدا می‌سازد. بنابراین، درک اکنون ما از خودمان فقط یک باقی مانده‌ی ناچیز از احساساتی جامع و گسترده است که اتصالی محکم بین (من) و جهان پیرامون بوده است. اگر فرض را بر این امر بگذاریم که این حس ابتدایی ما از خودمان به میزان کم یا زیادی در زندگی روحی افراد محفوظ مانده است پس همچون قطبی مخالف در جوار (من) که متعلق به دوران بلوغ است با مرزهایی دقیق‌تر و تیزبینانه‌تر قرار می‌گیرند و محتوای فکری مناسب با آن به صراحت همان تصویری انتهایی، نامحدودی، و یگانگی در جهان است که دوست من از آن به عنوان احساسات اقیانوسی یاد می‌کند. اما اکنون این سؤال ما را به چالش می‌کشد که آیا اصلاً مجازیم گمان کنیم آنچه که موهبتی ذاتی بوده است در کنار آنچه بعدها از آن نشأت گرفته شده است پابرجا و زنده باقی مانده است.

بدون شک! هیچ مورد دیگری نه در قلمروی روح و نه در قلمرویی دیگر وجود ندارد. در دنیای حیوانات ما این فرضیه را پذیرفته‌ایم که تکامل یافته‌ترین جانداران از ساده‌ترین آنها ایجاد شده است. حتماً هنوز هم سبک ساده‌زیستی را در میان امروزیان می‌بینید. نژاد دایناسورها منقرض شده و پستانداران جایگزین آن شده‌اند البته سوسمار هنوز هم به عنوان نماینده‌ای اصیل از نسل آنان در این دوره به زندگی ادامه می‌دهند. البته شاید چنین مقایسه‌ای دور از موضوع باشد، اما باز این ایراد را دارد که طبق یک قانون، گونه‌های بازمانده از انواع کمتر تکامل یافته، به راستی از اجداد تکامل یافته و امروزی نیستند. مراحل و چرخه‌های میانی اغلب نابود شده و تنها از طریق بازسازی برایمان ملموس و قابل درک می‌شوند. اگرچه، در قلمروی ذهن بقای بخش‌های اولیه در کنار قسمت‌های نشأت گرفته از آن چنان رایج است که برای اثبات آن نیاز به آوردن مثال نیست. زمانی که چنین روی می‌دهد آن را در اثر شکاف تکامل می‌دانیم.

این مسائل ما را با مسئله‌ای کلی و جامع در مورد حفظ و بقا در حوزه‌ی فیزیکی روبرو می‌کند که تا به حال کمتر به آن پرداخته شده است اما آن چنان مسحور کننده و قابل توجه است که تأمل در آن خالی از لطف نیست هر چند اگر چندان به موضوع مورد بحث ما ارتباط نزدیکی نداشته باشد.

بعد از غلبه بر این تفکر اشتباه که فراموشی‌های مکرر منجر به انهدام حافظه و از بین رفتن مساله در ذهن می‌شود به این احتمال مخالف سوق یافته‌ایم که در زندگی روحی آنچه که یک بار شکل گرفته دیگر نابود شدنی نیست و همه چیز به نحوی حفظ می‌شود و در شرایط مناسب بازیابی می‌شود. برای نمونه از طریق یک رگرسیون (واپسروی) به اندازه‌ی کافی طولانی این عمل صورت می‌گیرد. بیایید با ذکر مثالی در زمینه‌ی دیگر به فهم فرضیه ذهنی و نهفته در این برداشت کمک کنیم.

مثال مورد نظرمان در مورد تکامل شهر ابدی^۲ است. بر اساس گفته‌های تاریخ دانان در زمان‌های بسیار قدیم در دوران اولیه‌ی شهر روم که به آن روم مربع می‌گفتند در حقیقت روم محدود به منطقه‌ای محصور در تپه‌های پالاتین^۴ بوده و سپس مراحل تکاملی بعد از آن هفت تپه بوده است. یک اجتماع اسکان یافته بر روی هفت تپه‌ی مجزا. سپس این شهر با دیوارهای سروین^۵ محصور شده و بعد از آن، یعنی بعد از تمام تحولاتی که جمهوری دستخوش آن شد، و وضع شهر در دوران اورلیان^۶ امپراطور روم با دیوارهایی که پیرامون آن کشید شرحی از آنچه بر روم گذشت است. نیازی نیست که تغییرات بیشتر این شهر را شرح دهیم اما آنچه که بسیار موجب شگفتی را فراهم می‌کند آن است که چه مسائلی از آن دوران اولیه‌ی این شهر هنوز مورد علاقه و توجه یک توریست امروزی که خود مجهز به اطلاعات تاریخی و نقشه برداری است می‌باشد که به تماشای دیوار اورلیان که بدون تغییر و تنها با چند شکاف باقی مانده است خواهد رفت و در این سمت و آن سو قسمت‌هایی از دیوار را که بیرون زده است جست و جو می‌کند و می‌یابد. اگر به قدر کافی معلومات داشته باشد (بیشتر از باستان شناسان امروزی) قادر است تا مسیر این دیوار و نقش‌ها و مرزهای این ربع مربع را در یک نقشه‌ی شهری امروزی مشخص کند. از ساختمان‌هایی که زمانی این چهارچوب باستانی را اشغال کرده بودند یا اثری نمی‌یابد و یا کمی از آن را می‌یابد، چون دیگر از بین رفته‌اند و وجود ندارد. ممکن است به دلیل اطلاعات وسیعش در زمینه‌ی جمهوری رم قادر باشد تا محل‌هایی را که زمانی مقبره‌ها و بناهای عمومی در آن ساخته شده بودند معین کند. البته این قسمت‌ها اکنون خرابه‌هایی بیش نیست. خرابه‌های ساختمان‌های مختلفی که بعد از تخریب و آتش سوزی‌های ساختمان اصلی به جای آنها بنا شده بودند. تمام بقایای آن رم باستانی همانند بخش‌ها و قطعات پراکنده و متلاشی شده در سراسر

این شهر شلوغ که بعد از دوران رنسانس توسعه یافته، پیدا می شود. در حقیقت هنوز هم آثار قدیمی زیادی آنجا وجود دارد اما زیر ساختمان های امروزی مدفون شده اند. در نتیجه اینگونه است که در مکان های تاریخی همچون رم، یاد و آثار گذشته نجات پیدا می کند.

بیاید کمی هم خیال پردازی کنیم. تصور کنید رم محل زندگی مردم نبود بلکه فقط نمود ذهنی داشت، و یا با حفظ همان تاریخ و گذشته ی غنی و طویل که هر آنچه در آن شکل گرفته همچنان باقی مانده باشد چنان که گویا هیچ چیز در آن از بین نرفته و تمام بخش های توسعه یافته ی قبلی در کنار بخش های امروزی باقی حاضر باشد آن را در ذهن خود تصور کنید. این برای روم بدین معنا است که قصرهای امپراطوری و کاخ سپتیموس سوروس با همان ارتفاع و هیبت خودش بر فراز تپه های پالاتین باقی بماند و مجسمه های زیبایی که تا زمان حمله و محاصره ی قوم گت ها زینت بخش آن بودند دست نخورده مانده باشد. علاوه بر این ها، جایی که اکنون کلسئوم^۷ قرار دارد می توانستیم به تحسین و تمجید کاخ نابود شده ی نرون پردازیم. در میدان پانتئون نه تنها پانتئون^۸ را که توسط هادریان بنا شده بود می دیدیم بلکه همان جا سازه ی آگریپا را هم می دیدیم. همچنین در همین زمین، کلیسای ماریا سوپرا میتروا و معبد باستانی موجود بر فراز آن وجود داشت طوریکه فقط کافی بود تماشگر برای دیدن آنها کمی جهت نگاه و یا محل ایستادنش را تغییر دهد.

آشکار است که ادامه ی این خیال بافی امر بی ثمری است که نتیجه ی پوچ و غیرقابل تصویری دارد. اگر می خواهید که یک روند تاریخی را در حالتی سه بعدی ارائه دهید تنها می توانید از کنار هم قرار دادن دو فضا بهره گیرید زیرا که نمی توان در یک فضا دو چیز متفاوت را کنار هم قرار داد. این تقلا همچون بازی بیهوده ای است که تنها حاصل آن این است که نشان دهد تا چه حد از تصور مشخصات زندگی خیالی از طریق ابزارهای دیداری ناتوان هستیم.

تنها در مورد یک موضوع است که باید برای یافتن پاسخ آن بیشتر تلاش کنیم. چرا ما مقایسه ی بین گذشته ی یک شهر و گذشته ی خیالی و ذهنی آن را برگزیده ایم. حتی در جایی که زندگی ذهنی و روانی مورد علاقه است این فرض که هر چیزی از گذشته باقی می ماند و نابود نمی شود تنها در صورتی معتبر است که ذهن سالم باقی بماند و بافت آن در اثر تورم و آسیب صدمه ندیده باشد. در هر حال

عوامل ویرانگری که ممکن است آنها را با عاملان چنین بیماری‌هایی مقایسه کنیم در تاریخ هر شهری وجود داشته است حتی اگر نسبت به شهر روم گذشته‌ای بی‌مخاطره‌تر داشته باشد و یا همچون شهر لندن چندان مورد هجوم دشمنان قرار نگرفته باشد.

حتی توسعه یافته‌ترین شهرها هم شاهد تخریب و جابجایی بناهایش بوده است و بنا بر همین مسئله مقایسه‌ی هیچ شهری با ارگان‌های ذهنی و روانی کار چندان مناسبی نیست. اکنون بر این مساله اعتراض می‌کنیم و با گذر از این تضاد شدیدی که در مقایسه‌ی فوق وجود داشت به سوی جسم انسان یا حیوان که مقایسه‌ای معقول‌تر است می‌پردازیم.

اما در این مورد هم با همان پدیده مواجه می‌شویم. مراحل اولیه تکامل باقی نمی‌ماند و در طی مراحل بعدی تکامل مواد اولیه‌ی مورد نیاز آن استفاده می‌شود و از بین می‌رود. چنین پدیده‌ای را نمی‌توان به هیچ وجه در فرد بالغ یافت. مثلاً اجزایی همچون غده‌ی تیموس او که بعد از سن بلوغ تبدیل به بافت پیوندی می‌شود و دیگر به همان شکل اولیه باقی نمی‌ماند. در مغز استخوان یک فرد بالغ می‌توان اثری از مرز محدوده‌ی استخوان کودکی اش یافت اما با قطور شدن آن، قبل از اینکه به شکل نهایی برسد آن شکل اولیه از بین رفته است. این حقیقت مسلم باقی می‌ماند که حفظ تمام مراحل پیشین در کنار یکدیگر و در یک شکل نهایی تنها در ذهن امکان پذیر است و ما در موقعیتی نیستیم که بتوانیم این پدیده را به وسیله‌ی هر گونه تشبیهی برای خود به تصویر بکشیم.

شاید دیگر برای شرح این پنداشت زیاده روی کرده‌ام. شاید باید به گفتن همین که گذشته می‌تواند تنها در زندگی ذهنی و روانی باقی بماند و نیازی به نابود شدن آن نیست بسنده کنم. حتی ممکن است در حوزه‌ی زندگی ذهنی چیزهای قدیمی تحلیل یابد و یا محو شود (به روشی معمولی و یا حالتی استثنایی) طوری که دیگر هیچ راهی برای نجات و بازیابی آن باقی نمی‌ماند و یا حفظ آن به شرایط مناسب خاصی وابسته می‌شود. در هر حال ممکن است این گونه باشد اما راهی برای فهم آن نداریم. تنها کاری که از ما بر می‌آید این است که به این حقیقت اطمینان داشته باشیم که در زندگی فکری، حفظ گذشته، یک قاعده است تا یک شگفتی استثنایی. از این رو اگر آمادگی پذیرش احساسات اقیانوسی در نوع بشر را داریم و آن را به مرحله‌ی اولیه احساس خویشتن نسبت دهیم سؤالی دیگر

ذهن را درگیر خودش می‌سازد. این احساس بر اساس چه ادعایی به عنوان سرچشمه‌ی نیازهای مذهبی انگاشته می‌شود؟^۹

در هر حال یک احساس در صورتی که بیانگر یک نیاز قوی باشد منبع و سرچشمه‌ی نیرو محسوب می‌شود. از نظر من نیاز به دین از ناتوانی کودک و انتظارش برای پدر نشأت می‌گیرد که امری غیرقابل انکار است بخصوص که این احساس از زمان بچگی نه تنها ادامه نمی‌یابد بلکه در اثر ترس از قدرت سرنوشت به طور مداوم حفظ می‌شود. نمی‌توان نیازی از دوران کودکی را برای فرزند نام برد که ضروری‌تر از نیاز به حمایت خانواده باشد. بنابراین نقش احساسات اقیانوسی (که ممکن است در جست و جوی احیای خودشیفتگی پی‌حد و مرز باشد)، کمرنگ می‌شود. سرچشمه‌ی ماهیت دین در نمای واضح و کلی تا احساس ناتوانی کودک قابل مشاهده است. البته شاید چیز دیگری هم پشت آن پنهان باشد اما اکنون این چیزها نامعلوم است.

می‌توانم تصور کنم که احساس اقیانوسی نیز متعاقباً با مذهب در ارتباط است. یکی بودن با کل که محتوای ذهنی آن مرتبط به این احساسات مذکور است، همچون تلاش ابتدایی نسل دینی‌مان، به ما هجوم می‌آورد و به مثابه‌ی راهی دیگر برای کتمان خطری که این (من) را از سوی جهان خارجی تهدید می‌کند است. دوباره باید اقرار کنم که کار کردن با این مفهوم غیر قابل لمس برایم امر بسیار دشواری است و یکی دیگر از دوستانم که اشتیاق شدیدش به دانش او را به انجام آزمایشات غیرمعمول سوق می‌دهد و نهایتاً او را به یک همه چیزدان و عالم تبدیل کرد، به من اطمینان داد که افراد می‌توانند با انجام تمرینات یوگا احساسات جدید و عواطف فراگیری را در خود ایجاد کنند و تمریناتی چون روی برگرداندن از جهان بیرونی، متمرکز کردن توجه بر عملکرد بدن و نحوه‌ی خاصی از دم و بازدم را به عنوان عوامل یاری رسان در بازگشت به شرایط گذشته و زندگی ذهنی و روانی که مدت‌ها قبل کمرنگ شده‌اند می‌داند. همانطور که گفته شد، این دوست در آن احساسات یک توجیه فزیولوژیکی برای اکثر حکمت‌های عرفان می‌بیند. پس در این صورت وجود روابطی با حالات روانی مبهم بسیاری همچون خلسه و جد عجیب نیست. اما دوست دارم تا در پاسخ به دوستم با جمله‌ای از شیلر بگویم: بگذارید شاد باشد، آنکه در انوار روشن نفس می‌کشد.

فصل دوم

در یکی از کتاب‌هایم تحت عنوان آینده‌ی یک پندار کمتر به عمیق‌ترین سرچشمه‌ی مذهب پرداخته‌ام تا به درک افراد عامه از دینشان، یا همان سیستم آموزه‌ها و وعده‌ها که از یک سو با کمال رشک برانگیزی به تفسیر معما و راز نهفته در این جهان می‌پردازد و از سوی دیگر یک عنایت الهی است که زندگی فرد را به دقت تحت نظر دارد و در زندگی بعدیش تمام رنج‌های محتمل شده در این دنیا را برای او جبران می‌کند. فرد عادی نمی‌تواند این عنایت و اراده‌ی الهی را چیزی جز یک پدر متعالی و عظیم در نظر بگیرد. تنها چنین موجودی قادر است نیازهای فرزند آدمی را دریابد، با دعای آنها مهربانانه برخورد کند و با توبه‌ی آنها خشمش را فرو نشاند و دوباره آرام شود. به وضوح مشخص است که تمام این برداشتها بچه‌گانه و دور از حقیقت است. در فطرت بشر دوستانه این تصور اکثر انسان‌ها مبنی بر موجوداتی فانی بودن و اینکه به دلیل داشتن چنین دیدی گامی فراتر بر نمی‌دارند، امر بسیار دردناکی است. البته دانستن این مساله که نمی‌توان به بسیاری از افراد امروزی در فهم اینکه دین غیرقابل حمایت شده است کمکی کرد و اینکه هنوز هم با عقب نشینی تاثر برانگیزی ذره ذره از آن دفاع می‌کنند، بسیار شرم‌آور است. ممکن است تمایل داشته باشید که با افراد معتقد و مومن همگام شوید تا در برابر فیلسوفانی که گمان می‌کنند می‌توانند خدای دین را با جایگزین کردن با یک اصل اتراتی غیرشخصی و مبهم نجات دهند، بایستید و به آنها یادآور شوید که نباید نام خداوندگار را بیهوده به زبان آورد.

البته اگر افرادی با روح بزرگشان در گذشته چنین کرده‌اند نمی‌توانیم آنها را مشمول این مساله بدانیم زیرا که آگاهیم به چه علت مرتکب چنین کاری شده‌اند. بیایید به موضوع فرد عادی و دین او یعنی تنها کسی که لیاقت داشتن نام دیندار را دارد بپردازیم. نخستین چیزی که در این مورد به یاد می‌آورم گفته‌ی یکی از حکما و شاعران برجسته است که به شرح چگونگی اتصال دین با علم و هنر می‌پردازد و می‌گوید:

"آنکه صاحب علم و هنر است دیندار است، اما بگذارید آنکس که هیچ یک را ندارد حداقل دین را داشته باشد." ۱۰

فصل دوم

در یکی از کتاب‌هایم تحت عنوان آینده‌ی یک پندار کمتر به عمیق‌ترین سرچشمه‌ی مذهب پرداخته‌ام تا به درک افراد عامه از دینشان، یا همان سیستم آموزه‌ها و وعده‌ها که از یک سو با کمال رشک برانگیزی به تفسیر معما و راز نهفته در این جهان می‌پردازد و از سوی دیگر یک عنایت الهی است که زندگی فرد را به دقت تحت نظر دارد و در زندگی بعدیش تمام رنج‌های محتمل شده در این دنیا را برای او جبران می‌کند. فرد عادی نمی‌تواند این عنایت و اراده‌ی الهی را چیزی جز یک پدر متعالی و عظیم در نظر بگیرد. تنها چنین موجودی قادر است نیازهای فرزند آدمی را دریابد، با دعای آنها مهربانانه برخورد کند و با توبه‌ی آنها خشمش را فرو نشاند و دوباره آرام شود. به وضوح مشخص است که تمام این برداشتها بچه‌گانه و دور از حقیقت است. در فطرت بشر دوستانه این تصور اکثر انسان‌ها مبنی بر موجوداتی فانی بودن و اینکه به دلیل داشتن چنین دیدی گامی فراتر بر نمی‌دارند، امر بسیار دردناکی است. البته دانستن این مساله که نمی‌توان به بسیاری از افراد امروزی در فهم اینکه دین غیرقابل حمایت شده است کمکی کرد و اینکه هنوز هم با عقب نشینی تاجر برانگیزی ذره ذره از آن دفاع می‌کنند، بسیار شرم‌آور است. ممکن است تمایل داشته باشید که با افراد معتقد و مومن همگام شوید تا در برابر فیلسوفانی که گمان می‌کنند می‌توانند خدای دین را با جایگزین کردن با یک اصل اتراتی غیرشخصی و مبهم نجات دهند، بایستید و به آنها یادآور شوید که نباید نام خداوندگار را بیهوده به زبان آورد.

البته اگر افرادی با روح بزرگشان در گذشته چنین کرده‌اند نمی‌توانیم آنها را مشمول این مساله بدانیم زیرا که آگاهییم به چه علت مرتکب چنین کاری شده‌اند. بیایید به موضوع فرد عادی و دین او یعنی تنها کسی که لیاقت داشتن نام دیندار را دارد بپردازیم. نخستین چیزی که در این مورد به یاد می‌آورم گفته‌ی یکی از حکما و شاعران برجسته است که به شرح چگونگی اتصال دین با علم و هنر می‌پردازد و می‌گوید:

"آنکه صاحب علم و هنر است دیندار است، اما بگذارید آنکس که هیچ یک را ندارد حداقل دین را داشته باشد." ۱۰

این گفته از یک سو دین را در برابر دو تا از بزرگترین دستاوردهای بشر قرار می‌دهد و از سوی دیگر بیانگر این است که زمانی که دین ارزش یکسانی با علم و هنر پیدا می‌کند می‌تواند جای آنها را بگیرد و عدم وجود آنها را جبران کند. اگر بخواهیم ادعای دینداری یک فرد عادی را از او بگیریم دیگر حمایت این شاعر را از دست می‌دهیم. بنابراین سعی بر آن است تا با پذیرش یک روش یا شیوه‌ی خاص برای قدردانی از این طرح به او نزدیکتر شویم. زندگی تحمیل شده به ما بیش از قدرت تحمل ما است. زندگی سرشار از دردها، ناامیدی‌ها و مشکلات لاینحل است و بدون استفاده از عوامل آرامش بخش مسکن نمی‌توانیم آن را تحمل کنیم. همانطور که تئودور فونتابه^{۱۱} در این مورد می‌گوید "تحمل زندگی بدون کمک‌های مضاعف ممکن نیست" شاید برای این امر سه نوع وسیله کمکی باشد. یکی ابزار قدرتمند سرگرمی که به سبک شدن بارهای بدبختی مان کمک می‌کند. دیگری خرسندی و ارضا جانشین که این تحمل سختی‌ها را آسان‌تر می‌کند و سپس نوشیدن که ما را نسبت به درد بی‌توجه می‌کند. چنین چیزهایی در زندگی انسان اجتناب‌ناپذیر است.

زمانی که ولتر "کاندید" را با این بند به پایان می‌رساند که آدمی باید روی باغچه‌ای کشت و کار کند، منظورش بهره‌گیری از ابزار قدرتمند سرگرمی است. یکی دیگر از این ابزارهای حواس پرت کننده و سرگرم کننده فعالیت‌های علمی است. ارضاهای جانشین هم مانند دستاوردهای هنری، پنداری در برابر حقیقت است اما از آن جهت که تأثیر ندارد قدردان نقشی که تصورات در زندگی روحی و ذهنی ایفا می‌کنند، است. مسکرات هم بر ساختار جسم ما تأثیر می‌گذارد و عملکرد شیمیایی آن را تغییر می‌دهد. شرح جایگاه دین در این مجموعه کار ساده‌ای نیست و باید از فاصله‌ی بیشتری به این موضوع بپردازیم.

بارها سؤال پیش آمده است که هدف از زندگی بشریت چیست؟ اما هیچ‌گاه پاسخ قانع کننده‌ای برای آن نبود و شاید هم هیچ پاسخی برای آن قابل پذیرش نباشد. عده‌ای از این افراد بیان داشته‌اند که اگر برای این زندگی انسانی هدفی تعیین نشده باشد ارزشش را برای آدمی از دست می‌دهد. البته هنوز هم این تهدید چیزی را تغییر نمی‌دهد بلکه به نظر می‌رسد افراد استحقاق رد این سؤال را داشته باشند. این تهدید در سراسر خودپسندی نوع بشر که آن را به صورت‌های دیگری هم دیده‌ایم آشکار می‌شود.

هیچکس در مورد هدف زندگی و آفرینش حیوانات صحبتی به میان نمی‌آورد مگر بخواهد بگوید که برای خدمت به نوع بشر آفریده شده‌اند. هنوز هم این توجیح بلااستفاده است زیرا که بسیاری از حیوانات هیچ ارتباطی به انسان‌ها ندارند (البته به غیر از توصیف، دسته بندی و مطالعه‌ی آنها) و تعداد زیادی از آنها حتی این استفاده را هم نداشته و قبل از خلقت بشر منقرض شده‌اند. بار دیگر تنها مذهب و ایمان است که هدف خلقت بشر را می‌داند و پاسخ این سؤال را می‌دهد. اگر نتیجه بگیریم که پندار هدفمند بودن زندگی از سلسله مذاهب نشأت می‌گیرد اشتباه نکرده ایم.

بنابراین، اکنون به این سؤال ساده‌تر که بشر با کردار خود در زندگی‌اش چه مقصودی را دنبال می‌کند، چه توقعاتی دارد و خواستار دستیابی به چه چیزهایی است برمیخوریم. پاسخ این سؤال به ندرت با تردید مواجه می‌شود. آنها برای دستیابی به سعادت تقلا می‌کنند و می‌خواهند تا شادی را بیابند و آن را در زندگی حفظ کنند. برای این تقلایشان دو هدف را پیش رو دارند. هدفی مثبت و هدفی منفی. از سویی هدف این تلاش پوچ شمردن دردها و تجارب ناخوشایند است و از سوی دیگر چشیدن احساس لذت‌های شدید. مورد دومی را به بیانی صحیح‌تر سعادت می‌نامند. تطابق با دوگانگی اهداف فعالیت‌های بشر در دو جهت بسته به این موضوع که آدمی کدام یک از این دو اهداف را (عمدتاً یا منحصراً) می‌جوید توسعه می‌یابد.

همانطور که می‌بینید، این فقط یک برنامه‌ی اصل لذت است که هدف زندگی را تعیین می‌کند. این اصل عملکرد دستگاه روانی را از ابتدا هدایت می‌کند در حالی که هیچ شکی در تأثیرگذار بودن آن نیست و هنوز هم برنامه‌اش با جهان (هم با عالم صغیر و هم با عالم کبیر) در تضاد است. در فهم این مساله تا حدی ناتوانیم و تمام نهادهای جهان در مقابل آن قرار می‌گیرد. فردی ممکن است بگوید که هدف سعادت و آدمی در این برنامه‌ی خلقت شرکتی ندارد. آنچه ما بدان نام سعادت می‌نهیم خشنودی و ارضاء ناگهانی نیازهای محصور شده است و بر اساس ماهیت آن، چیزی بیش از پدیده‌ای گذرا نیست. استمرار هر وضعیتی که اصل لذت خواهان آن است تنها یک احساس خشنودی متوسط ایجاد می‌کند. خلقت ما به گونه‌ای است که تنها در مواقع یک تقابل و تضاد شدید احساس خشنودی می‌کنیم و از طریق مقدار و حالت ثابت و یکنواخت آن کمتر دستخوش چنین حسی می‌شویم^{۱۲} از

این رو برداشت ما از سعادت توسط خودمان محدود می‌شود. احساس بیچارگی کردن چندان مشکل نیست. به طور کل رنج‌ها از سه جهت ما را تهدید می‌کنند. نخست، از سوی بدنمان که در نهایت فنا و نابودی برای آن مقرر شده است و از درد و اضطراب که از علائم هشداردهنده‌ی سیستم بدنمان است راه‌گزینی نیست. دوم، از سوی جهان بیرونی که نیروهای تخریب‌گر، غیرقابل نفوذ و چیره‌شونده را در برابر ما رها کرده است. و در آخر، رنج ناشی از روابطمان با دیگران. برآستی رنجی که از مورد آخربر ما اعمال می‌شود بیش از دیگر موارد دردناک و آزاردهنده است و گرچه ما به آن به عنوان منشائی قابل حذف و نسبتاً غیرضروری می‌نگریم که احتمالاً نسبت به رنج‌های نشأت گرفته از محل‌های دیگر که آسیب‌رسان و اجتناب‌ناپذیرند کمتر مجبور به تحمل آن هستیم و بیشتر به تصمیم خودمان مربوط می‌شود.

تعجیبی نیست که بشر عادت کرده است تا تحت فشارهای ناشی از این رنج‌های محتمل کمتر به دنبال دستیابی به سعادت باشد، همانطور که اصل لذت تحت تأثیر جهان بیرونی به اصل سطح پائین‌تری به نام اصل حقیقت تبدیل می‌شود. در نتیجه ممکن است فرد خودش را تنها به جهت فرار از ناخشنودی، بدبختی و نجات یافتن از درد و رنج، خوش‌شانس بداند. دوری از رنج، لذت‌جویی را نیز عقب می‌راند و بر آن چیره می‌شود. تفکرات به ما می‌آموزند که تا چه حد قادریم تا از طریق راه‌های متفاوت پیش‌رو برای عملی کردن این امر تلاش کنیم. تمام این اصول و روش‌ها توسط مکتب‌های حکمت‌جهانی که افراد بشر همواره در آن گام برداشته‌اند توصیه می‌شود. ارضاء نامحدود تمام نیازها و سوسه‌انگیزترین روش زندگی است. اما در این صورت باید لذت را مقدم بر احتیاط شمرد و مدتی بعد هم تاوان آن را پرداخت.

روش‌های دیگر که به هدف ممانعت از تجارب ناخوشایند ایجاد شده‌اند، بر مبنای این که کدام منشاء رنج را بیشتر مورد توجه قرار می‌دهند، متفاوت‌اند. تعدادی از آنها روش‌های افراطی و تعدادی دیگر اعتدالی را پی‌گرفته‌اند. بعضی یک‌جانبه و بعضی دیگر به صورت چندجانبه عمل می‌کنند. انزوای خودخواسته بیشترین حمایت مشهود را از ما در برابر رنجی که در روابطمان با دیگران می‌بریم دارد. سعادت‌ی که از این طریق حاصل می‌شود سعادت‌ی نشأت گرفته از آرامش و سکوت است. اگر فردی

بخواهد بدون هیچ مددی مشکلاتش را خودش به تنهایی حل کند تنها با دوری کردن از جهان بیرونی قادر به چنین کاری است و این گونه تا حدی خودش را از خطرات آن حفظ می کند. البته روش بهتر دیگری هم وجود دارد. به عنوان عضوی از جامعه ی بشری، فرد می تواند با کمک گیری از علوم کاربردی در برابر طبیعت بایستد و آن را در مقابل اراده ی انسانی قرار دهد. در این صورت فرد به همراه دیگران در راه دستیابی به سعادت جمعی گام برمی دارد. یکی از جالب ترین روش های ممانعت از رنج بردن روشی است که می کوشد تا بر ساختار و ارگانیزم جسمی فرد تأثیر گذارد. در این روش سرانجام تمام رنج ها صرفاً نوعی احساس محسوب می شوند و تنها تا آنجا که ما آنها را حس کنیم وجود دارند. ما نیز تنها به این دلیل که ارگانیزم بدنمان به روش بخصوصی تنظیم شده است آن را حس می کنیم. در نتیجه خام ترین اما موثرترین روش تأثیر بر ساختار جسم روش های بهره گیری از شیمی همچون استفاده از مسکرات است.

گمان می کنم هیچکس به طور کامل از نحوه ی عملکرد و تأثیر آن آگاه نباشد اما حقیقت این است که مواد خارجی به خصوصی شناخته شده است که وجودشان در خون و بافت های بدن باعث ایجاد لذت و سرخوشی در افراد می شود و آنچنان تغییری در توان و قدرت ما ایجاد می کند که دیگر به احساسات ناخوشایند اهمیت ندهیم. هر دو تأثیر نه تنها همزمان رخ می دهد بلکه به شدت به یکدیگر مرتبط هستند. در هر حال از آنجائیکه ما حداقل یک حالت بیمارگونه یعنی مانیا^{۱۳} را می شناسیم که بدون استفاده ی فرد از مسکرات حالتی مشابه با حالت مستی در فرد ایجاد می کند، پس در شیمی بدن نیز باید موادی وجود داشته باشد که همین گونه عمل کند. علاوه بر این در زندگی روحی و روانی طبیعی ما نوساناتی بین رهایی نسبتاً آسان از لذت ها و آن دسته که حصول آنها سخت تر است، وجود دارد که به طور موازی برای حساسیت کم یا زیاد این احساسات ناخوشایند ادامه می یابد. افسوس که در تحقیقات علمی در مورد این جنبه ی سمی روند ذهنی کوتاهی شده است. این تأثیر مسکرات در ایجاد شادی و دور کردن حس بدبختی آنچنان قدرتمند است که نه تنها فرد بلکه تمام ملت ها برای آن جایگاه مستحکمی در نظام لیبردویی^{۱۴} خود تعیین کرده اند. آدمیان نه تنها کسب لذت بلاواسطه را مدیون این مواد هستند بلکه تمایل شدیدی به درجاتی از استقلال از جهان بیرونی را به همراه دارد.

گذشته از همه‌ی این موارد فرد نمی‌تواند هر زمان با غرق شدن در حزن و اندوه از فشار واقعیت رهایی یابد و در دنیای خود ساخته‌اش که شرایط بهتری برای حساسیت‌هایش فراهم می‌کند پناه بگیرد. مشخص است که همین خصوصیات مسکرات آن را خطرناک و مضر ساخته است و در بعضی موارد همین مسکرات مسئول تلف شدن مقادیر زیادی از انرژی که می‌توانست صرف بهبود زندگی بشر شود، هستند.

در هر حال، ساختار پیچیده‌ی دستگاه روانی ما تأثیرات خوب فراوان دیگری را تصدیق می‌کند. از آنجائیکه ارضاء سابق‌ها^{۱۵} موجب سعادت می‌شود پس اگر جهان بیرونی از رفع نیازهای ما و یا دستیابی به آنها امتناع ورزد موجب رنج زیادی می‌شود. آدمی ممکن است امید داشته باشد تا از طریق تأثیرگذاری بر این تکانه‌های غریزی از بخشی از رنجش‌هایش رهایی یابد. این نوع مقابله با رنج چندان از طریق دستگاه حسی قابل دستیابی نیست بلکه در پی تلاش برای کنترل سرچشمه‌ی درونی نیازهای مان حاصل می‌شود. در موارد افراطی این کار از طریق کشتن سابق‌ها به طرز توصیه شده از سوی حکمت‌های شرقی و انجام تمرینات یوگا صورت می‌گیرد. اگر این امر موفقیت‌آمیز باشد، فرد فرصت انجام کارهای دیگر را از دست می‌دهد (قربانی کردن زندگی فرد) و فقط از راه مسیری دیگر به سعادت می‌رسد که از آرامش حاصل شده است می‌رسد. زمانی که اهداف ما افراطی نباشد و ما صرفاً برای مهار کردن سابق‌هایمان تلاش کنیم همگی مسیر مشابهی را در پیش گرفته ایم.

این مهار کردن توسط حکمای برتر روان که خود را در معرض اصل واقعیت قرار داده‌اند همواره تمرین می‌شود. در همین حین هدف از ارضا و خرسندی به هیچ وجه قابل چشم‌پوشی نیست و بنابراین محفوظ ماندن از رنج تا حدی اینگونه حاصل می‌شود که ارضا نشدن سایق‌های به بند کشیده شده نسبت به سایق‌های رها شده رنج کمتری را به دنبال داشته باشد. البته این امر که امکان لذت کاهش می‌یابد غیر قابل کتمان است. احساس سعادت می‌دهد که در اثر ارضاء یک محرک غریزی که توسط این (من) قابل کنترل نیست، در ما ایجاد می‌شود به طور غیر قابل قیاسی از احساسی که از ارضای یک سایق مهار شده به ما دست می‌دهد شدیدتر است. در اینجا به بیان شرحی علمی برای غیر قابل مقاومت بودن محرک و تکانه‌های منحرف و شاید برای جلب توجه نسبت به هر چه ممنوعه است می‌پردازیم.

روش دیگر برای دفع رنج، بهره‌گیری از جابجایی لیپیدو است که از طریق دستگاه روانی امکان پذیر است و منجر به انعطاف در عملکرد آن می‌شود. آنچه که باید انجام داد جابجایی^{۱۶} اهداف سایق‌های مختلف با یکدیگر به طوری که امکان ناکامی ناشی از سوی جهان بیرون به طور کامل از بین رود، است. والایش^{۱۷} سایق‌ها نیز در اینجا به ایفای نقش می‌پردازد. اگر ما لذت‌های برخاسته از کار روحی و فکری را به طور مناسبی ارتقا دهیم دستاوردهای بیشتری را برایمان به ارمغان می‌آورد و دیگر قدرت آسیب‌رسانی سرنوشت ضعیف می‌شود. این نوع از ارضاء (برای یک هنرمند لذت حاصله به هنگام خلق یک اثر که در خیالش تصور آن را داشته، برای یک عالم و دانشمند هنگام کشف یک حقیقت و یا پیدا کردن راه حلی برای یک مسئله است) دارای کیفیتی بخصوص است که قطعاً روزی از طریق متاپسیکولوژی^{۱۸} قابل شرح است. در حال حاضر فقط می‌توانیم بگوییم که اینها برایمان برتر و لطیف‌تر به نظر می‌رسد اما شدتش در قیاس با ارضاء سایق‌های اولیه و خام ضعیف‌تر است و ساختار فیزیکی ما را دچار تشنج نمی‌کند.

در هر صورت، ضعف این روش در این است که توسط تمامی جهانیان قابل به کارگیری نیست و تنها برای مدتی در دسترس است. پیش فرض آن داشتن موهبت و استعدادها خاصی است که یا رایج نیستند یا آنقدر رواج ندارند که موثر واقع شوند و حتی نمی‌تواند از تعداد کمی در برابر رنج بردن به طور

کامل محافظت کند و آنها را به سلاحی محافظ در برابر تیرها و اهداف سرنوشت مسلح سازد. زمانی که بدن این شخص منشاء این رنج‌ها می‌شود بر حسب عادت این روش شکست می‌خورد.^{۱۹}

در مورد این روش آخر مشخص است که هدف استقلال شخص از جهان بیرونی از طریق تلاش برای ارضاء روند روانی-درونی حاصل می‌شود اما در روش بعدی همین خصوصیت حتی شدیدتر هم پدیدار می‌شود. در اینجا ارتباط با واقعیت سست‌تر می‌شود و ارضاء از پندارها حاصل می‌شود که در آن شخص گرچه به موهوم بودن آن واقف است اما اجازه نمی‌دهد این انحراف از واقعیت در لذت او تداخلی ایجاد کند. قلمرویی که این پندار از آن نشأت می‌گیرد زندگی خیالی است که هنگامی که احساس پذیرش واقعیت تکامل می‌یابد صرفاً از مقتضیات آزمون واقعیت‌رهایی یافته و به جهت تحقق آرزوهایی که دستیابی به آن سخت است تعیین شده است. در درجه‌ی اول در میان ارضاهایی که آن را مدیون خیال هستیم لذت از آثار هنری قرار دارد که حتی برای کسانی که خودشان خالق نیستند از طریق هنرمند قابل دستیابی است. برای هر کسی که پذیرای تأثیرات هنر است، امکان دارد تا نقش هنر را به عنوان منشأ لذت و تسلی خاطر در زندگی در میزان بالایی ارزیابی کند. البته هنوز بی‌حسی خفیف حاصله از هنر به طور موقت ما را از اندیشیدن به سختی‌های زندگی منصرف می‌کند اما آن قدر قدرتمند نیست که بتواند کمک کند تا فلاکت و بدبختی‌های واقعی زندگی فراموش مان شود.

روش دیگری که پارانرژی‌تر و با فراگیری بیشتری عمل می‌کند واقعیت را یگانه دشمن، منبع تمامی رنج‌ها و عاملی که زندگی با حضور آن غیرممکن می‌شود، می‌داند. بنابراین آدمی باید برای شادی و سعادتش ارتباطش را به کل با هریک از جنبه‌های جهان قطع کند. یک زاهد رویش را از جهان برمی‌گرداند و از متعلقات آن دوری می‌جوید. اما فرد می‌تواند از این هم پیشی بگیرد، یعنی جهان را دوباره‌سازی کند و مکان آن را تغییر دهد و جهانی بسازد که در آن غیرقابل تحمل‌ترین مسائل از بین برود و جایش را به خصوصیات که با آمال و آرزوهای فرد همخوانی دارد بدهد.

به عنوان یک قانون هر فردی که در پی یک طغیان روحی این مسیر سعادت را در پیش می‌گیرد به جایی نمی‌رسد. او به یک دیوانه تبدیل می‌شود که کسی برای کمک به او به جهت دستیابی به وهم و پندارهایش پیدا نمی‌شود. در هر حال، ادعا شده است که به نحوی هریک از ما همچون یک بیمار

پارانوایی عمل می‌کنیم و از آرزوهایمان به جهت تصحیح بعضی از مسیرهای غیرقابل تحمل جهان بهره می‌گیریم تا آن پندار را وارد بخشی از واقعیت کنیم. در موقعیتی که تعداد قابل توجهی از مردم به صورت هماهنگ سعی در تضمین سعادت خود و حفاظت از خود در برابر رنج‌ها از طریق تغییر شکل آرزو و پندارهایشان به واقعیت دارند این مسأله حائز اهمیت است. دین و مذهب نوع بشر نیز به عنوان مثالی از پندار جمعی قابل تمثیل است. البته واضح است که کسی که خود دچار یک پندار است خودش هم قادر به تشخیص آن است.

فکر نمی‌کنم که در این مورد لیست کاملی از تمام روش‌هایی که نوع بشر برای دستیابی به سعادت و دفع رنج به کار می‌گیرد ارائه داده باشیم. هنوز روش دیگری باقی است که از آن صحبتی به میان نیاوردیم البته نه چون آن را به فراموشی سپرده بودم و ناچیز به حساب آوردم بلکه به این دلیل که قصد داشتم در مقوله‌ی دیگری به آن پردازم. اصلاً چطور ممکن است فردی این روش به خصوص را در هنر زیستن به فراموشی بسپارد؟

داشتن ترکیبی از خصوصیات نادر این متد را به یک روش ویژه تبدیل کرده است. ذاتاً این هدف به دنبال استقلال از برده‌ی سرنوشت (به گمانم واژه‌ی سرنوشت بهترین نام برای آن است) بودن است و برای دستیابی به این هدف این روش ارضا و خرسندی را به روندهای ذهنی درونی انتقال می‌دهد و از امکان جابجایی لببیدو که بیش از این بدان اشاره شده بهره می‌گیرد. البته این روش از جهان بیرونی روی برنمی‌گرداند بلکه به متعاقبات آن چنگ می‌زند و سعادت را از طریق دل‌بستگی احساسی آن بدست می‌آورد. همچنین فقط به ممانعت از تجارب ناخوشایند که هدفی از روی سرخوردگی است محدود نمی‌شود بلکه از این هدف فراتر رفته و به آن توجهی نمی‌کند و به تلاش شدید اولیه خود به جهت دستیابی به آثار مثبت سعادت ادامه می‌دهد. شاید این روش نسبت به بقیه در دستیابی به این هدف موفق‌تر باشد. البته من روشی از زندگی که در آن عشق در مرکزیت همه چیز قرار دارد را می‌گویم که انتظار می‌رود تمام ارضاءها و خرسندی‌ها از دوست داشتن و دوست داشته شدن حاصل شود. این نوع از گرایش ذهنی برای همه‌ی آدمیان کافی و آشنا است. یک روش اظهار عشق، یعنی در عشق جنسی، تجربه‌ی احساس لذت فراگیری را به ما القاء می‌کند و به موجب آن الگویی برای حسن

سعادت‌مان ایجاد می‌کند. چه چیزی طبیعی‌تر از این است که سعادت را در مسیری که برای اولین مرتبه با آن رودررو شدیم بجوئیم. البته ضعف این روش زندگی هم بارز است و گرنه فکرها کردن این مسیر سعادت و دنبال کردن مسیر دیگر به ذهن آدمی خطور نمی‌کرد. هیچ‌گاه به اندازه‌ی زمانی که عاشق هستیم در برابر رنج‌ها بی‌دفاع نیستیم. اما این جملات آخرین حرف‌هایمان در مورد روش عشق ورزیدن که در آن از عشق به عنوان ابزاری برای رسیدن به سعادت استفاده می‌شود نیست و هنوز حرف‌های زیادی در مورد آن می‌توان زد. در اینجا شخص ممکن است سعادت در زندگی را اساساً در لذت بردن از زیبایی بداند. یعنی هر جایی که زیبایی در احساس و قضاوت‌مان حضور یابد، همچون زیبایی در صورت و اندام آدمی، زیبایی در مناظر و اشیای طبیعی، زیبایی در آثار علمی و هنری. این رویکرد زیبایی شناختی در اهداف زندگی از ما در برابر رنج‌هایی که تهدیدمان می‌کند چندان محافظت نمی‌کند اما می‌تواند جبران‌کننده‌ی موارد زیادی باشد. لذت از زیبایی احساسی آرام و مسحورکننده است. اگرچه زیبایی کاربرد شخصی ندارد با این وجود فهم دلیل ضرورت وجود آن در تمدن ساده است. علم زیبایی شناختی شرایطی را که تحت آن زیبایی ایجاد می‌شود بررسی کرده اما قادر به تعیین دقیق منشأ و ذات زیبایی نبوده و طبق معمول این عدم یافتن نتیجه‌ی مناسب را با سخن پردازی‌های پوچ و اغراق‌آمیز کمرنگ کرده است. متأسفانه روانشناسان هم به ندرت حرفی برای گفتن در مقوله‌ی زیبایی دارند. آنچه واضح است این است که منشأ آن در قلمروی احساسات حسی که مثالی زیبا از یک تکانه‌ای که از به هدف رسیدن آن جلوگیری شده است، قرار دارد. زیبایی و جذابیت از خصوصیات اصلی جنسی هستند. قابل توجه است که اگرچه اعضای تناسلی تصویر محرکی دارد اما چندان جزو زیبایی محسوب نمی‌شود. از سوی دیگر کیفیت زیبایی ظاهراً به خصوصیات جنسی ثانویه‌ی به خصوصی نسبت داده می‌شود.

علی‌رغم جامع نبودن روش‌ها و ارائه‌هایم قصد دارم در همین مراحل ابتدایی چند نکته‌ی دیگر را پیش از بستن این مطلب ارائه دهم. برنامه‌ی دستیابی به سعادت که از طریق آن اصل لذت بر ما تحمیل شده است کاملاً قابل فهم نیست اما ما نباید یا بهتر است بگویم نمی‌توانیم تلاشمان را به جهت فهم عمیق‌تر آن رها کنیم. ممکن است برای دستیابی به این هدف مسیرهای متفاوتی را برگزینیم و

دستیابی به هر یک از اهداف مذکور را در اولویت قرار دهیم. یعنی اهداف مثبت به جهت حصول لذت و اهداف منفی به جهت ممانعت از ناکامی‌ها. اما هیچ یک از این دو مسیر ما را به آرزوها و آمال‌هایمان نمی‌رساند.

سعادت در حالت محدود شده‌ی آن که ما این گونه آن را امکان‌پذیر می‌دانیم، مشکلی است که به مسئله نظام لیبیدویی هر فرد مربوط می‌شود. هیچ پیشنهاد مفیدی برای همه وجود ندارد و هر شخص خودش مسئول یافتن راه نجاتش است. عوامل گوناگونی در این راه نقش دارند و به انتخاب فرد جهت می‌بخشند. سؤال این است که فرد تا چه حد می‌تواند از جهان بیرونی انتظار ارضاء و خشنودی حقیقی را داشته باشد، تا چه میزان می‌تواند به استقلال برسد و بالاخره اینکه تا چه میزان مطابق مسیر آرزوهایش در این جهان به قدرت می‌رسد. گذشته از شرایط بیرونی شرایط روحی و روانی فرد امر تعیین کننده‌ای است. یک فرد به شدت شهوانی، اولویت را به روابطی احساسی‌اش با دیگران نسبت می‌دهد. یک فرد خودشیفته وجود خودش را کافی می‌داند و مهمترین و برجسته‌ترین خشنودی‌ها را در روند روانی و درونی خویش جست‌وجو می‌کند و بالاخره اینکه یک فرد کاری ارتباطش را با جهان بیرون قطع نمی‌کند زیرا که به کمک افراد قدرتش را می‌آزماید.

برای فردی که در وسط این نمونه باشد ذات استعدادهای او و وسعتی که قادر است سایق‌هایش را والایش دهد، در سوق دادن علایق و اشتیاقش به سمت معینی تعیین کننده خواهد بود. هر تصمیم افراطی آنچنان مجازات‌گراست که فرد در معرض خطر گزینش یک تکنیک زندگی نامناسب به عنوان تنها فن قرار می‌گیرد. همانند تاجر دنیادار محتاطی که تمام سرمایه‌اش را یک جا به کار نمی‌گیرد حکمت هم توصیه می‌کند که انتظار حصول تمام ارضاهای و خرسندی‌هایمان را از یک گرایش نداشته باشیم. موفقیت امری حتمی نیست و به انطباق و همراهی عوامل زیادی بستگی دارد و نیز ممکن است بیش از هر چیزی به ساختار روانی خودمان در انطباق کارکرد آن با محیط و استفاده از آن به هدف لذت‌جویی بستگی داشته باشد. هر کس که با ساختار غریزی نامناسب بخصوصی به دنیا آمده باشد و کسی که قادر نباشد به طور صحیح مسیر تحول در اجزای لیبیدویی (یک روندی که وجودش برای دستیابی‌های بعدی الزامی است) را طی کند در رسیدن به سعادت از طریق جهان بیرونی به مشکل

برمی خورد بخصوص اگر با وظایف نسبتاً سختی مواجه شود.

به عنوان آخرین روش زندگی، که حداقل ارضاء بدلی را برای فرد تضمین می کند ممکن است فرد به یک بیماری عصبی که معمولاً در سنین جوانی رخ می دهد پناه ببرد. شخصی که تقلایش برای حصول سعادت بی نتیجه باقی ماند در سنین پیری نیز روشی برای دستیابی به لذت می یابد و ممکن است سکر مزمن و یا اقدامی ناامیدانه که منجر به پیسکوز می شود را برگزیند.^{۲۰} دین با این بازی انتخاب و تطبیق از طریق تحمیل شیوهی خود بر همگان در دستیابی به سعادت و محافظت شدن از رنجها نقش دارد. روش دین این است که از ارزش های زندگی می کاهد و تصویر حقیقی جهان را از طریق پندارها دگرگون می کند و این کار را از طریق ترساندن عقل انجام می دهد. دین به قیمت تثبیت اجباری نوع بشر در حالت نابالغی روحی از طریق سوق دادن آنها به یک جنون جمعی منجر به نجات فرد از اختلال روانی می شود. اما دیگر کار چندانی انجام نمی دهد. همانطور که گفته شد راه های بسیاری برای دستیابی به سعادت وجود دارد اما هیچ یک از آنها به طور صد در صد و حتمی نیست. حتی روش دین هم نمی تواند بر سر قول خود باقی بماند و اگر مومنان روزی مجبور شوند از مشیت الهی صحبت کنند متوجه می شوند تنها چیزی که به عنوان تسلاهی نهایی و سرچشمه ی لذت در قلب رنج برایشان باقی می ماند تسلیم بی چون و چرا است و اگر حاضر به اطاعت باشند پس احتمالاً از رفتن به بیراهه هم چشم پوشی می کردند یعنی می توانستند از همان ابتدا تن به مشیت الهی دهند.

فصل سوم

مطالعات ما بر روی سعادت چندان چیزی به دانسته‌های ما نیافزوده است حتی اگر بخواهیم این سؤال را مطرح کنیم که چرا سعادت‌مند بودن تا این حد برای افراد امر سختی است باز هم متوجه مطلب تازه‌ای نمی‌شویم. این سؤال را می‌توان با اشاره به سرچشمه‌ی رنج پاسخ داد که شامل نیروی غالب طبیعت، ضعف بدنی مان و نامناسبی نهادهایی که روابط انسانی را با یکدیگر در خانواده، دولت و جامعه تنظیم می‌کند می‌باشد. در مورد دو منشاء اول مدت چندان دچار تردید نمی‌شویم. همین امر ما را مجبور به پذیرش این دو سرچشمه می‌کند و در برابر آن تسلیم می‌شویم. ما هرگز نخواهیم توانست بر طبیعت مسلط شویم و ساختار ما که بخشی از طبیعت محسوب می‌شود همیشه به عنوان بخشی فناپذیر با ظرفیت محدود سازش و تکامل باقی می‌ماند. فهم این مساله نه تنها باعث سستی ما نمی‌شود بلکه به اعمال ما جهت می‌بخشد. حتی اگر نتوانیم به تمام این رنج‌ها پایان بخشیم می‌توانیم آن را تسکین دهیم. تجارب هزاران ساله‌ی نهفته در پشت این مسئله ما را متقاعد خواهد کرد. دیدگاه ما در مورد سومین سرچشمه‌ی رنج یعنی سرچشمه‌ی اجتماعی متفاوت است. از شناخت آن امتناع می‌ورزیم و قادر نیستیم تا دریابیم که چرا نباید نهادهایی که خودمان ایجاد کرده‌ایم از ما محافظت کنند و برایمان مفید باشند. زمانی که متوجه می‌شویم تا چه حد در دفع رنج‌ها در این حوزه موفق بوده‌ایم این گمان ایجاد می‌شود که شاید پشت این کامیابی‌ها هم یک طبیعت مغلوب نشدنی که این بار روان خود ما است قرار دارد. هنگامی که این امکان را بررسی می‌کنیم با مباحثه‌ای حیرت‌انگیز روبرو می‌شویم که مدتی را صرف آن خواهیم کرد. این مبحث ادعا می‌کند که بیشتر از همه مقصر این بدبختی ما در آنچه تمدن می‌نامیم قرار دارد و اگر آن را رها کرده و به موفقیت ابتدایی رجوع کنیم خوشبخت‌تر می‌شویم. به این دلیل آن را حیرت‌آور می‌نامیم که اگرچه شخصی مفهوم تمدن را تعریف کند باز هم واضح است که همه‌ی ابزارهایی که ما در پنداشت‌هایمان برای محافظت از خودمان در برابر تهدیدهای رنج‌ها استفاده می‌کنیم در اصل به این تمدن ختم می‌شود.

پس افراد از چه طریقی به این پنداشت غریب از تمدن می‌رسند. گمان می‌کنم که نارضایتی طولانی و عمیق از وضع تمدن زمینه‌ای ایجاد کرده است که به دلایل تاریخی مشخصی تمدن را محکوم می‌کند.

گمانم بر این است که بتوانم دو نکته‌ی آخرش را در این مورد برایتان معین کنم. من به اندازه‌ی کافی عالم نیستم که بتوانم زنجیره‌ی علتی گذشته‌ی تاریخ نوع بشر را دنبال کنم. چنین خصومتی با تمدن باید به پیروزی مسیحیان بر بت پرستی مربوط شود. در هر حال این خصومت ارتباط بسیار نزدیکی به بی‌اعتباری زندگی زمینی که از آموزه‌های مسیحیت برگرفته شده است، دارد. مورد ماقبل آخر زمانی ایجاد شد که سفرهای اکتشافی، ما را با اقوام اولیه‌ی خود آشنا کرد. به جهت مشاهدات ناکافی و برداشت نادرست از آداب و رسوم، آنها برای اروپائیان افرادی با زندگی ساده، کم توقع و سعادتمند شناخته شدند که برای مهمانان متمدن آنان دور از دسترس بود. تجارب بعدی چنین قضاوتی را تصحیح می‌کند. سادگی زندگی انسان‌های اولیه را که از بخشش طبیعت و آسانی نیازهای بزرگ نشأت می‌گرفت به غلط به غیبت الزامات فرهنگی پیچیده نسبت می‌دهیم. به مورد آخر به خوبی آگاهیم و زمانی ایجاد شد که با مکانیزم اختلال روانی که آن میزان از حداقل سعادت بشر متمدن را مورد تهدید قرار می‌داد، آشنا شدیم. مشخص شد که افراد از آنجائیکه قادر به تحمل ناکامی‌هایی که از سوی جامعه به منظور خدمت به آمال‌های فرهنگی بر آنها تحمیل شده است نیستند، دچار اختلال روانی می‌شوند. بنابراین به این نتیجه می‌رسیدند که کاهش اساسی در این مقتضیات امکان بازگشت به سعادت را فراهم می‌کند.

در اینجا یک عامل سرخوردگی نیز به آن اضافه می‌شود. در نسل اخیر، نوع بشر پیشرفت‌های قابل توجهی در علوم کاربردی و برنامه‌های فنی داشته‌اند و همین مساله قدرت کنترل و تسلط را بر طبیعت که تا پیش از این غیرممکن به نظر می‌رسید افزایش داد. جزئیات همه‌ی این پیشرفت‌ها را کاملاً می‌شناسیم و نیازی بر شرح آنها نیست. نوع بشر به این دست‌یافته‌هایش افتخار می‌کند و خوب، مسلماً هم باید چنین باشد اما هنوز معتقدند که این تسلط نوین شان بر مکان و زمان، تسلط بر نیروهای طبیعت و اشتیاق چندهزار ساله، در افزایش لذت مورد انتظار از زندگی تأثیری ندارد و به آنها احساس سعادتمندی بیشتری نمی‌دهد. بر اساس این مشاهدات به این نتیجه می‌رسیم که قدرت تسلط بر طبیعت تنها شرط سعادت آدمی نیست درست همانطور که تنها هدف کوشش‌های فرهنگی نیز نیست. البته نمی‌توان این نتیجه را گرفت که پیشرفت‌های تکنیکی در سعادت ما بی‌ارزش بوده

است. ممکن است که پرسید که آیا اینکه آدمی می‌تواند همانطور که همیشه آرزو داشته است صدای فرزندش را از صدها کیلومتر دورتر بشنود و یا دوستی بلافاصله بعد از رسیدنش به مقصد بتواند خبر سفری ایمن را بدهد، یک افزایش مثبت لذت و سعادت‌مندی نیست. اینکه داروهای ساخت بشر باعث کاهش مرگ و میر نوزادان، کاهش خطر عفونت در زنان تازه زایمان کرده و نیز افزایش میانگین عمر بشر متمدن شده است، حائز اهمیت نیست؟ اگرچه باز هم می‌توانیم تعدادی از چنین اعمال مفیدی را که آنها را مدیون عصر پیشرفت‌های علمی و تکنیکی هستیم نام ببریم. در هر حال صدای منتقدانی بدبین را هم می‌شنویم که به ما یادآور می‌شوند که این ارضاء و خوشنودی‌ها بیشتر الگوهای لذت‌های پست را دنبال می‌کند که آن را در یک لطیفه این گونه توصیف می‌کند "درست همچون شی زمستانی که پاهایت را از زیر پتو بیرون می‌آوری با دوباره برگرداندن آن زیر پتو کیف می‌کنید". اگر راه آهن برای غلبه به فواصل و کوتاه کردن آن‌ها وجود نداشت فرزندم هیچگاه زادگاهش را ترک نمی‌کرد و من برای شنیدن صدایش به تلفن احتیاج نداشتم. اگر امکان سفر کردن با کشتی وجود نداشت دوستم به سفر نمی‌رفت و ما هم برای ارتباط با او به جهت کم کردن نگرانی‌مان به تلگراف نیازی نداشتم. کاهش مرگ و میر نوزادان در حالی که مجبور شده‌ایم در تولید نسل احتیاط شدیدی کنیم و نسبت به زمانی که از بهداشت خبری نبود فرزندان کمتری داشته باشیم بخصوص که زندگی را در جنبه‌ی روابط زناشویی سخت‌تر کرده است و ما احتمالاً بر خلاف بقای نسل عمل می‌کنیم چه سودی دارد و بالاخره زندگی طولانی به خصوص زمانی که سرشار از رنج است طوری که از مرگ به عنوان ناجی استقبال می‌کنیم برایمان چه سودی دارد.

آنچه واضح است این است که ما با وجود این تمدن احساس آسودگی نمی‌کنیم اما قضاوت در این مورد که مردمان عصر اولیه‌ی جهان تا چه میزان احساس سعادت می‌کنند و وضعیت فرهنگی آنها در این سعادت چه نقشی داشته است، امر دشواری است. همیشه خواستار آن بودیم که شاهد بدبختی‌های آنها باشیم و خود را با تمام خواسته‌ها و حساسیت‌هایمان در جایگاه و شرایط آنها بگذاریم تا ببینیم آنها در چه موقعیتی احساس سعادت و چه زمانی احساس نگون بدبختی می‌کرده‌اند. این طرز دید عینی است زیرا که از تنوع حساسیت‌های روانی چشم پوشی می‌کند و در واقع از آنجائیکه

شرایط روحی و ذهنی را با شرایط ذهنی ناشناخته‌ای جایگزین می‌کند غیرعینی‌ترین نحوه‌ی دید محسوب می‌شود. با این وجود اما سعادت کاملاً ذهنی است. هرچند در شرایط بخصوصی وحشت زده می‌شویم مثلاً بودن به جای برده و پاروزنی در دوران باستان، دهقانی در جنگ سی ساله^{۲۱}، قربانی برنامه‌ی مقدس تفتیش عقاید مذهبی از سوی کلیساها شدن و یا در شرایط یک یهودی در انتظار تعقیب بودن. هرچند که هیچگاه نمی‌توانیم خودمان را کاملاً جای آنها بگذاریم و قادر باشیم تغییرات کم حسی اولیه، کم حسی تدریجی، دیدگاه‌های آنان و روش‌های قوی و ضعیف تجزیه حواس در احساس رنج و لذت آنها را درک کنیم. در مواردی که احتمال رنج فراوانی است مکانیزم‌های روانی محافظ معینی فعال می‌شود که به نظرم باز کردن این جنبه‌ی مسئله بی‌ثمر است.

اکنون زمان آن رسیده که به بررسی ماهیت تمدن که ارزشش برای سعادت ما مورد سؤال است بپردازیم. پس بیش از آنکه از این بررسی‌ها چیزی بدست آوریم باید از یافتن یک فرمول که ماهیت تمدن را در چند کلمه تعریف کند بپرهیزیم. بنابراین به تکرار این مطلب اکتفا می‌کنیم که تمدن مجموع دستاوردها و نهادهایی است که زندگی انسانی را از زندگی حیوانی اجدادمان تمایز داده و در خدمت دو مقصود می‌باشد. یکی محافظت از نوع بشر در برابر طبیعت و دیگری تنظیم روابط متقابل آدمیان. برای فهم بیشتر این موضوع، جنبه‌های منفرد تمدن را که در جوامع انسانی وجود دارد گردهم می‌آوریم. در انجام این فهم به خودمان فرصت می‌دهیم که توسط زبان متداول و یا به عبارتی دیگر یک احساس زبانی هدایت شویم و اطمینان داشته باشیم که به این روش عدالت را برای مفاهیم درونی که نمی‌توان با اصطلاحات انتزاعی بیان کنیم برپا کرده‌ایم. مرحله اول بسیار ساده است. تمام فعالیت‌ها و ارزش‌هایی را که برای بشریت مفید است و از انسان در برابر قهر نیروهای طبیعی محافظت می‌کند و یا زمین را خدمتگذار او قرار می‌دهد به عنوان تمدن می‌پذیریم. به ندرت می‌توان در این جنبه از تمدن تردید کرد. اگر به گذشته بازگردیم متوجه می‌شویم استفاده از ابزار، مهار کردن آتش و ساختن خانه اولین فعالیت‌های متمدنانه‌ی بشر محسوب می‌شوند. در میان این‌ها به کنترل در آوردن آتش به عنوان یکی از دستاوردهای فوق‌العاده و بی‌سابقه محسوب می‌شود. ^{۲۲} البته دستاوردهای دیگر مسیرهایی را ایجاد کرده‌اند که تا کنون ادامه یافته است و حدس زدن انگیزه‌ی آن کار سختی است. با کمک تمامی این ابزارها آدمیان اعضای خود را چه به صورت حرکتی و چه به صورت حسی تکمیل کرده‌اند و یا موانع پیش روی عملکرد آن را برداشته‌اند. موتورهای نیروهای عظیمی را در دست او قرارداده‌اند که می‌تواند همچون ماهیچه‌هایش در هر جهت از آن استفاده کند و با کشتی و هواپیما دیگر نه آب و نه هوا نمی‌توانند مانع او شوند.

با بهره‌گیری از عینک می‌تواند نقص عدسی چشمی‌اش را برطرف کند، با تلسکوپ تا فواصل بسیار دورتر را بسنجد و با میکروسکوپ بر محدودیت بینایی در شبکیه‌ی چشمش غلبه کند. در دوربین‌ها ابزاری ایجاد کرده است که بتواند لحظات و آثار بینایی ناپایدار را ثبت کند و ثبت آثار شنوایی را هم با صفحات گرامافون ممکن ساخته‌اند که هر دوی این کمک وسایل ماده سازی برای توانایی ذاتی

یادآوری خاطراتمان ضروری است. با کمک تلفن فرد صداها را از فواصلی که حتی در افسانه‌ها هم غیرممکن بود می‌شنود. خط در آغاز نوعی زبان بی‌صدا از سوی فرد غایب بوده و خانه نیز محل بدل ما یعنی جایی که انسان برای اولین بار در آن ساکن می‌شود بوده و در آن احساس امنیت و آرامش دارد و احتمالاً همیشه هم طالب آن است.

آنچه که انسان‌ها از طریق علم و تکنولوژی در این جهان یعنی در جایی که ابتدا به عنوان موجودی حیوانی و آسیب‌پذیر شناخته می‌شد و نیز در جایی که هر هم‌نوع او به عنوان نوزادی ناتوان پا به عرصه‌ی این جهان می‌گذاشت ایجاد کرد نه تنها مثل یک افسانه بود بلکه تحقق تمام و یا بهتر بگوییم اکثر آرزوهای موجود در افسانه‌ها نیز بود. پس انسان مستحق است تمام این سرمایه‌ها را جزو دستاوردهای فرهنگی خود بداند. انسان‌ها از مدت‌ها پیش یک تصویر ایده‌آل از علم منطق و قدرت مطلق که در وجود خدایانشان تجلی می‌یافت ارائه داده بودند و هرآنچه را که دور از آرزوهایشان بود و یا برایشان ممنوعه تلقی می‌شد به آنان نسبت می‌داد. سپس ممکن است بگوئیم این خدایان ایده‌آل‌های فرهنگی هستند. اکنون آدمی به دستیابی به این ایده‌آل‌ها بسیار نزدیک شده است و تقریباً خودش نیز خدایی شده است البته مسلماً از طریقی که بر اساس قضاوت‌های کلی انسان می‌توان به آن دست پیدا کرد، یعنی نه به طور کامل. در بعضی بخش‌ها اصلاً نمی‌توان و در بعضی دیگر تا حدی می‌شود به آن دست پیدا کرد. همانطور که گفته شد انسان خود خدایی مصنوعی شده است. زمانی که انسان از تمام اعضای کمکی‌اش بهره می‌گیرد بسیار باشکوه است اما در هر صورت این اعضا جزئی از بدن او نیستند و گاهی برایش مشکلاتی هم ایجاد می‌کنند. البته او حق داشت که خودش را با این حقیقت که این توسعه در سال ۱۹۳۰ بعد از میلاد پایان نمی‌یابد، تسلا دهد. در دوران‌های آینده در زمینه‌ی تمدن پیشرفت‌های بزرگ و نوینی را به ارمغان می‌آورند که قادرند خدایی بودن او را بیشتر تحقق بخشند. البته در رابطه با این تحقیقات باید یادآور شویم که این انسان شبیه خدا باز هم احساس سعادت نمی‌کند.

می‌دانیم که کشوری از سطح بالای فرهنگی برخوردار است که مراقب همه چیز باشد و به درستی اداره شود و در خدمت بهره‌ی انسان از زمین و محافظت از او در برابر نیروهای طبیعی قرار گیرد، یعنی به

طور خلاصه به حال آنان سودمند باشد. در چنین کشورهایی باید بیشتر رودخانه‌هایی که امکان طغیان کردنشان وجود دارد تنظیم شود و آب‌های آن را از طریق کانال کشی به مناطق خشک انتقال دهند، بر روی زمین گیاهان و درختانی را که مناسب آن خاک باشد کشت دهند، مواد معدنی اعماق زمین با پشتکار استخراج شود و از آن‌ها در تولید ابزار و وسایل مناسب استفاده شود. وسایل نقلیه باید سریع و ایمن باشند. حیوانات وحشی باید منقرض شوند و پرورش حیوانات اهلی رونق یابد. اگرچه ما از تمدن تقاضاهای دیگری هم داریم و به طور قابل توجهی انتظار داریم به این توقعاتمان در همان کشور پاسخ داده شود. اگر ببینیم افراد به چیزهایی که هیچ ارزش و فایده‌ای ندارند توجه نشان می‌دهند، مثلاً وقتی فضای سبز شهری که برای زمین بازی و یا هواخوری افراد ایجاد شده‌اند با گل‌ها آراسته می‌شوند و زمانی که پنجره‌ی خانه‌ها با گل‌دان پر گل مزین شده باشد آن‌ها را نشانه‌ی تمدن می‌انگاریم و از آن استقبال می‌کنیم. بزودی متوجه می‌شویم که آنچه بی‌فایده می‌پنداریم اما متوقع هستیم که تمدن آن را ارج نهد، زیبایی است. از آدمیان می‌خواهیم هرگاه در طبیعت با نمود زیبایی برخورد می‌کند به آن احترام گذارد و اگر توانست آن را با دستانش در سازه‌هایش متجلی سازد. هنوز هم تقاضای ما از تمدن تمام نشدنی است و همچنین می‌خواهیم شاهد آثار پاکیزگی و نظم باشیم. هنگامی که در جایی می‌خوانیم که در زمان شکسپیر مقابل در خانه‌ی پدر او در استارت فورد توده‌ی فضولات ریخته بوده در حقیقت تمدن و فرهنگ روستایی انگلیسی را حقیر می‌شماریم. زمانی که در مسیرمان از جنگل‌های وین با آن همه کاغذهای پاره شده و پخش و پلا مواجه می‌شویم به یاد واژه‌ی بربریت که در مقابله با تمدن قرار دارد برمی‌خوریم. آلودگی در هر نوعی که باشد برایمان در تضاد با تمدن قرار دارد و این انتظار از پاکی را مشمول بدنمان هم می‌دانیم. از اینکه در نوشته‌ها می‌خوانیم که پادشاه خورشید چه بوی بدی می‌داده متحیر می‌شویم و در بازدیدمان از جزیره‌ی بلا، زمانی که لگنی را که ناپلئون برای شستن دست و صورتش صبح‌ها از آن استفاده می‌کرده نشانمان می‌دهند ما سرمان را به نشانه‌ی تحسین تکان می‌دهیم. برآستی از اینکه شخصی استفاده از صابون را از نشانه‌های تمدن بداند متعجب نمی‌شویم. این مسائل در مورد نظم هم که همانند پاکیزگی از اصول ایجاد شده توسط بشر است، صدق می‌کند.

البته از آنجائیکه پاکیزگی ساخته‌ی بشر است نمی‌توان آن را از طبیعت هم انتظار داشت اما در مورد نظم ما آن را از طبیعت آموخته ایم. تماشای عظمت نجوم نه تنها الگویی برای آدمیان برای برقراری نظم در زندگی شخصی بوده است بلکه اولین سرنخ برای ایفای چگونگی آن است. نظم نوعی اجبار در تکرار است که وقتی الگویی را ارائه می‌دهد در این مورد که کاری چه زمان، کجا و چگونه صورت گیرد تصمیم می‌گیرم. بنابراین جای هیچ تردید یا درنگی در موارد مشابه برایمان نیست. انکار فواید نظم محال است زیرا که افراد را قادر می‌سازد که بهترین استفاده را از زمان و مکان داشته باشند در حالی که نیروی ذهنی آنان را حفظ می‌کند.

ممکن است شخصی خود را مستحق بداند نظم از آغاز و بدون هیچ مشکلی در اعمال آدمیان استقرار یافته باشد اما متعجب می‌شویم که چنین چیزی نیست. بشر در حقیقت نوعی گرایش ذاتی به ناپاکی و بی‌نظمی در انجام کارهایش را دارد و قبل از هر چیزی باید با کوشش به تقلید از اجرام آسمانی سوق داده شود. زیبایی، پاکیزگی و نظم در میان مطالبات تمدن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هیچ کس ادعا نمی‌کند که این موارد به همان اندازه برای زندگی ضروری است که برای کنترل نیروهای طبیعت و عواملی که بعداً خواهیم شناخت واجب است. اما هیچکس هم نمی‌خواهد که از آن‌ها به عنوان مسائلی کم‌اهمیت‌تر چشم‌پوشی کند. این مساله که تمدن منحصراً خواهان سود بردن نیست با نمونه‌ای از زیبایی ملموس می‌شود که در میان دیگر خواسته‌های تمدن بر روی آنها تأکید می‌ورزیم. فایده‌ی نظم محسوس است و در مورد پاکیزگی باید توجه داشته باشیم که بهداشت مستلزم وجود آن است و فرض می‌گیریم که مردم حتی قبل از زمان ایجاد طب پیشگیری از بیماری‌های عفونی به طور کامل از این رابطه آگاه نبوده‌اند. البته این شناخت هنوز فایده‌ی پاکیزگی را به طور کامل روشن نمی‌کند و باید مورد دیگری هم در آن نقش داشته باشد. اگرچه به نظر می‌رسد تمدن را با هیچ مشخصه‌ای بهتر از ارج نهادن و تهذیب فعالیت‌های عالی روانی، دستاوردهای فکری، علمی و هنری و نقش هدایتگر فکر در اندیشه‌ی زندگی، نمی‌توان توصیف کرد. در میان این اندیشه‌ها دستگاه‌های دینی که تلاش کردم تا ساختار پیچیده‌ی آن را روشن کنم وجود دارند. سپس تأملات فلسفی و در آخر آنچه که می‌توان آن را ایده‌آل سازی انسانی بنامیم یعنی همان کمالی که افراد، اقوام و یا کل بشر

ممکن است بدان دست یابند و یا هرآنچه که بر این پایه از آن طلب می‌شود.

این حقیقت که این مخلوقات نه تنها از یکدیگر مستقل نیستند بلکه از درون بایکدیگر در ارتباط هستند، نه تنها توصیفشان بلکه ریشه یابی روان شناختی را دشوار می‌سازد. اگر به طور کلی فرض را بر این بگذاریم که انگیزه‌ی تمام آمال انسان، دو هدف همسو یعنی سود بردن و لذت جویی است پس حتماً موافقید که این مورد در تظاهرات تمدن مذکور هم صدق می‌کند. اگرچه مشاهده‌ی حضور این گرایش‌ها تنها در فعالیت‌های علمی و هنری امر ساده‌ای است. در هر حال، جای هیچ شکی نیست که آن چیزهای دیگر به نیازهای شدید انسان پاسخ می‌دهد البته شاید به نیازهایی که میان اقلیت مردم رشد کرده است. علاوه بر این، نباید به خود اجازه دهیم که با ارزیابی یکی از این سیستم‌های دینی، فلسفی و ایده‌آلها به راه خطا هدایت شویم گرچه ممکن است شخص گمان کند که اینها عالی‌ترین دستاوردهای ذهن انسان است و یا گمان کند این مسائل او را گمراه می‌کنند اما باید بداند که وجود آنها و بخصوص تأثیر تعیین کننده‌ی آنها نشانه‌ی بالا بردن درجه‌ی تمدن است.

آخرین اما نه کم اهمیت‌ترین خصوصیت تمدن بررسی چگونگی تنظیم روابط میان نوع بشر است. یعنی روابط اجتماعی که بر افراد در نقش همسایه، کارمند، موضوع جنسی، عضوی از خانواده و یا شهروند یک دولت تأثیر گذار است. در اینجا، حفظ رهایی خودمان از مقتضیات ایده‌آلها و چنگ زدن به متعلقات تمدن کار چندان ساده‌ای نیست. شاید شخصی بگوید که به محض اینکه اولین کوشش به جهت تنظیم روابط اجتماعی صورت گرفت، عنصر تمدن ایجاد می‌شود اگر این کوشش صورت نمی‌گرفت این روابط تحت خواست فرد می‌ماند. بهتر است اینگونه بگوییم که هر کس از لحاظ فیزیکی و جسمی قدرتمندتر است این روابط اجتماعی را مطابق علایم و سابق‌های غریزی خود معین کرده و اگر این فرد قوی در برابر فردی قویتر از خودش قرار می‌گرفت باز هم چیزی تغییر نمی‌کرد. سپس قدرت این جمع به عنوان "حق" در برابر قدرت فردیت با عنوان "خشونت سبانه" قرار می‌گیرد. جایگزینی قدرت جمع به جای قدرت فرد گامی قاطعانه در تمدن محسوب می‌شود. ماهیت و حقیقت امر این است که اعضای جامعه خودشان را در حیطه‌ی ارضای امیالشان محدود می‌کنند، در حالی که فرد با چنین محدودیت‌هایی میانه ندارد. از این رو، یکی از مقتضیات دیگر وجود تمدن عدالت است

که ضمانتی است برای اینکه نظام حقوقی بعد از ایجاد نباید به نفع هیچ فردی شکسته شود. به نظر توسعه‌های بعدی تمدن در مورد مواقعی است که در آن قانون نباید دیگر بیانگر اراده‌ی جامعه‌ی کوچکی (کاست، قشر اجتماعی، قبیله) باشد و با جوامع دیگر که احتمالاً بزرگ‌تراند مثل همان فرد زورگو رفتار می‌کند. نتیجه‌ی نهایی باید یک سیستم قانون مداری باشد که در آن همه و یا دست کم کسانی که شایستگی زندگی اجتماعی را دارند با فدا کردن سایق‌هایشان در آن نقشی داشته باشند و اجازه ندهند که هیچکس قربانی خشونت سبانه فردیت شود.

آزادی فردی از دستاوردهای تمدن نیست. آزادی فردی پیش از وجود هر تمدنی وجود داشته و از هر زمان دیگری هم بیشتر بوده هرچند که در آن زمان چندان ارزشی نداشته زیرا که فرد در جایگاه دفاع از آن نبوده است. با توسعه‌ی تمدن این مساله تحت محدودیت قرار می‌گیرد و اقتضای عدالت این است که هیچ کس نباید معاف از این محدودیت باشد. آنچه در جامعه‌ی انسانی تحت عنوان شوق آزادی حس می‌شود مقاومت در برابر بی‌عدالتی است و بنابراین برای توسعه بعدی تمدن مفید است و سازگار با آن باقی می‌ماند اما ممکن است این از بقایای شخصیت اصلی که هنوز از سوی تمدن رام نشده است ناشی شده باشد و بنابراین به اساس ضدیت با تمدن تبدیل شود. شوق آزادی یا در برابر اشکال و ادعاهای تمدن و یا در برابر کل تمدن می‌ایستد. و به نظر نمی‌رسد که با هیچ وسیله‌ای بتواند نوع بشر را به تغییر ذات و طبیعتش و نیز تبدیل شدن به طبیعت موربانه و ادار سازد. انسان همیشه از خواست خود از آزادی فردی در برابر خواست جمع دفاع می‌کند. بیشتر تقلای بشر حول یافتن سازشی مناسب یا بهتر بگوییم سازشی سعادت‌مند بین خواسته‌های فرد و خواسته‌های جمعی تمدن است. یکی از مسائل تأثیرگذار بر سرنوشت آدمی این است که آیا چنین سازشی از طریق شکل دادن به تمدن حاصل می‌شود و یا اصلاً تضادی آشتی‌ناپذیر است. با توجه به اینکه احساس عامه‌ی مان چه جنبه‌هایی از زندگی انسان را متمدن می‌خواند، به تصویری واضح و مشخص از برداشت یک فرد از کل تمدن دست پیدا می‌کنیم. در همین حین باید مراقب باشیم که در این مورد که تمدن مترادف با گرایش به کمال و یا مسیر از پیش تعیین شده‌ی کمال است پیشداوری نکنیم. اکنون با عقیده‌ی دیگری مواجه می‌شویم که ممکن است ما را به مسیر دیگری سوق دهد.

توسعه‌ی تمدن برایمان فرآیند منحصر به فردی است که اراده‌ی انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و در آن چیزهایی برای ما آشنا به نظر می‌رسد. می‌توانیم مشخصه‌های این فرایند را از طریق تغییراتی که تمدن بر نهادهای شناخته شده‌ی سابق انسان - که ارضای آنها وظیفه‌ی اقتصادی زندگی ما است - اعمال می‌کند، شرح می‌دهیم. بعضی از این سابق‌ها به نحوی استفاده می‌شود که چیزی دیگر که فرد از آن به عنوان خصوصیت یاد می‌کند جای آن را می‌گیرد. جالب‌ترین مثال این فرایند در اروتیک معقدی خردسالان است. توجه اولیه آنان به عمل تخلیه، به اندام‌ها و محصولات آن که در طی دوران رشد به گروهی از صفات مبدل می‌شوند و ما آن‌ها را به عنوان یک حس نظم و پاکیزگی می‌شناسیم که خود به خود با ارزش است اما اگر غالب شود آنچه را که منش مقعدی^{۲۳} می‌نامیم به وجود می‌آورد. اینکه چطور این اتفاق می‌افتد برایمان آشکار نیست اما به درستی آن شکی نیست. اکنون متوجه شده‌ایم که پاکیزگی و نظم از مقتضیات ضروری تمدن است هرچند که لزوم آنها و اینکه چرا سرچشمه‌ی لذت هستند مشخص نیست. در این میان قادر نیستیم در ابتدا از شباهت بین فرایند تمدن و توسعه‌ی لیبیدویی فرد صرف نظر کنیم. سابق‌های دیگر نیز برای ارضا شدن شرایطشان را تغییر می‌دهند و به راه‌های دیگری هدایت می‌شوند.

در اغلب موارد این روند با والایش (اهداف سابق‌ها) که برایمان امری آشنا است همزمان است اما می‌توان این دو را از یکدیگر تفکیک کرد. والایش سابق‌ها یکی از مشخصه‌های بخصوص تکامل تمدن است که این امکان را به وجود می‌آورد تا فعالیت‌های عالی روانی، علمی، هنری، ایدئولوژیک نقش مهمی را در زندگی متمدن ایفا کند. شخصی ممکن است بگوید والایش، سرنوشتی است که تمدن بر سابق‌ها تحمیل می‌کند. هرچند که بهتر است بیشتر به این مساله فکر کنیم. مهمتر از همه نمی‌توان از اینکه تمدن تا چه حد بر اساس ارضای سابق‌ها بنا شده است چشم‌پوشی کرد و اینکه پیش شرط آن تا چه میزان سابق‌های نیرومند ارضا نشده (از طریق سرکوب آنها و فراموش کردنشان) می‌باشد. این (محرومیت فرهنگی) بر حیطه‌ی وسیعی از روابط شخصی درونی آدمیان حاکم است و همانطور که می‌دانیم علت دشمنی‌ای است که تمام تمدن‌ها با آن مبارزه می‌کنند و در کارهای علمی نیز مطالبات جدی را از این "من" طلب می‌کند. و در این رابطه باید بیش از این روشنگری کرد. فهم اینکه چطور

می شود مانع از ارضای سایق ها شد ممکن نیست. نمی توان بدون پذیرفتن خطر این کار را کرد و اگر این ممانعت با اقتصاد روانی، جبران نشود فرد باید انتظار وقوع اختلال جدی ای را داشته باشد. در هر حال اگر بخواهیم بدانیم برداشت ما از تکامل تمدن به عنوان فرایندی بخصوص و قابل مقایسه با رشد طبیعی فرد چه ارزشی دارد به وضوح باید به مساله دیگری بپردازیم و از خودمان بپرسیم که منشاء تکامل تمدن مدیون چه تأثیراتی بوده است، چگونه ایجاد شده است و چه چیزهایی تعیین کننده ی روند آن بوده است.

فصل چهارم

این وظیفه‌ی بسیار بزرگی است و ممکن است فرد به راحتی در برابر آن احساس ترس کند. در اینجا چند مسأله را که ذهنم مشغول آن شده است بیان می‌کنم. زمانی که انسان‌های اولیه متوجه شدند که بهبود سرنوشت زمینی‌شان با کار کردن حاصل می‌شود و نیز به معنای واقعی در دستان خودش است، دیگر برایش مهم نبود که دیگران در کنارش همکاری کنند یا در برابرش قرار گیرند. زیرا که افراد دیگر برایش به عنوان یک همکار ارزش دارند و زندگی با آنها برایش مفید است. حتی بیش از آن، یعنی در شکل و ظاهر ماقبل تاریخ آدمیان که همچون میمون بوده‌اند تمایل به تشکیل خانواده وجود داشته و احتمالاً اولین یاری دهندگان او اعضای خانواده‌اش بوده‌اند. فرض بر این است که تشکیل خانواده مرتبط با این حقیقت بوده است که نیاز به ارضای جنسی دیگر همچون یک مهمانی نیست که روزی سروکله‌ات پیدا شود و سپس آنجا را ترک کنی و برای مدت طولانی دیگر بازنگردی بلکه بیشتر همچون مستأجری دایمی بودن است. از این جهت جنس مذکر تمایل داشت تا جنس مونث را یا کلی‌تر بگویم ابژه‌ی جنسی را در نزدیکی خویش داشته باشد و ماده هم از آنجائیکه نمی‌خواهد از کودکان بی‌پناهِش جدا شود، نزد جنس مذکر که قویتر هم هست باقی می‌ماند. در این خانواده‌ی اولیه متوجه‌ی فقدان یک جنبه‌ی حیاتی تمدن می‌شویم، زیرا که قدرت اختیار پدر یا همان رئیس خانواده مطلق و بی‌حد بوده است. در توتم و تابو^{۲۴} کوشیده‌ام تا مسیری را پیدا کنم که این خانواده را به مرحله‌ی بعدی زندگی اجتماعی که از کنار هم قرار گرفتن برادران تشکیل می‌شود سوق دهد. پسران یافته بودند که در غلبه بر پدر نیروی یک گروه قدرتمندتر از یک فرد است. فرهنگ توتمی استوار بر محدودیت‌هایی بود که آنها باید برای حفظ این وضعیت جدید رابطه‌هایشان بر یکدیگر اعمال می‌کردند. دستورات تابو نخستین سیستم قانون مداری بود. بنابراین دو دلیل برای ضرورت زندگی انسان‌ها کنار یکدیگر وجود داشت. یکی اجبار در کار که از سوی خارج تحمیل می‌شد و دیگری نیروی عشق که مرد را از دوری از ابژه جنسی‌اش بیزار می‌کرد و زن را از جدایی از فرزندش (که بخشی از وجود زن است) متنفر می‌سازد. بنابراین عشق و ضرورت، اولیای تمدن بشری شدند. اولین اثر تمدن در آن دوره، کنار هم قرار گرفتن تعداد بیشتری از افراد در جامعه بود. و به دلیل همین تأثیر هم سوی دو

نیروی قدرتمند انتظار است تکامل‌های بعدی به آرامی به سوی کنترل و تسط بهتر و بیشتر بر جهان خارجی سوق یابد و جامعه با افزایش بیش از بیش افراد تشکیل دهنده‌اش توسعه یابد. علاوه بر این، فهم این مساله که چگونه ممکن است تمدن چیزی جز سرچشمه‌ی سعادت برای اعضایش باشد امر ساده‌ای است.

قبل از بررسی منشاء پیدایش این اختلال برای تکمیل بحثی که آغاز کرده بودیم، بیایید به خودمان فرصت دهیم کمی هم به ستایش عشق که بنیان تمدن است پردازیم. از آنجائیکه عشق جنسی (تناسلی) موجب دستیابی به نیرومندترین تجربه‌ی ارضای انسان می‌شود و باید برای او سرمشق سعادت باشد، به او می‌فهماند که بهتر است رسیدن به سعادت در زندگی را در قلمروی روابط جنسی بجوید و عشق تناسلی را در مرکز زندگی‌اش قرار دهد. می‌خواهیم بگوییم که با این کار فرد به طور خطرناکی وابسته به بخشی از جهان بیرونی یعنی ابژه‌ی منتخب عشقی می‌شود و اگر مورد اهانت معشوق قرار گیرد و یا اگر او را در اثر بی‌وفایی و مرگ از دست دهد دچار رنج زیادی می‌گردد. به همین دلیل به آدمی در هر سنی موکداً توصیه می‌شود از این راه دوری کند هر چند هنوز هم جذابیت آن برای تعداد زیادی از نوع بشر از بین نرفته است. اقلیتی از افراد ذاتاً قادرند از طریق عشق آن هم حتی علی‌رغم تمام مسائل و مشکلاتش به سعادت دست یابند. این افراد خودشان را از توافق و رضایت ابژه‌ی عشقشان از طریق انتقال اهمیت اصلی از مورد عشق واقع شدن به عشق ورزیدن، بی‌نیاز می‌کنند.

آنها از خودشان در برابر صدمات از دست دادن معشوق از طریق انتقال مخاطب عشقشان از فرد به همه‌ی انسان‌ها به طور یکسان محافظت می‌کنند و با روی گرداندن از هدف عشق و تبدیل سابق به محرکی که از دستیابی به هدفش ممانعت شده، از وقوع سرخوردگی‌های عشقی جلوگیری می‌کند. آنچه بدین طریق در او ایجاد می‌شود یعنی حالت احساسی یکنواخت و پایدار دیگر فاقد شباهتی بیرونی و ظاهری به زندگی عاشقانه‌ی جنسی طوفانی و پرتلاطم است. شاید فرانسویس آسیزی^{۲۵} در کشف عشق به عنوان ابزار دستیابی به یک احساس سعادت درونی پیش‌تر رفته است. علاوه بر این، آنچه که به عنوان یکی از روش‌های اعمال اصل لذت می‌شناسیم به طور مکرری به مذهب مرتبط

است. البته ممکن است مربوط به مناطقی باشد که تمایز بین "من" و ابژه و یا تمایز بین خود ابژه‌ها را نادیده می‌انگارند. در یک نظریه‌ی اخلاقی، که انگیزه‌های عمیق آن اکنون برایمان روشن خواهد شد، در کل این آمادگی برای عشق‌ورزی به آدمیان جهان را والاترین دیدگاهی می‌داند که ممکن است نوع بشر بدان دست یابد. حتی در همین مرحله‌ی اولیه مباحثاتمان از بیان دو تردید و نگرانی اصلی مضایقه نخواهیم کرد. اولی این است که به نظر می‌رسد، عشق خالی از تبعیض، ارزش خود را با ظلم به ابژه‌ی عشق تا حدی از دست می‌دهد و دوم اینکه همه‌ی آدم‌ها ارزش دوست داشته شدن را ندارند.

عشق در هر دو شکل اولیه‌ی خود یعنی در شکلی که از ارضاء مستقیم نیازهای جنسی چشم‌پوشی نمی‌کند و شکل تغییر یافته‌ی آن یعنی عشقی که از دستیابی به هدف آن ممانعت شده است، بنیان خانواده را به طور موثری حفظ می‌کند. این عشق در هر دو شکل خود به ارتباط دادن تعداد زیادی از آدمیان به یکدیگر ادامه می‌دهد و این ارتباط قویتر از رابطه‌ای است که در اثر کار دسته جمعی به وجود می‌آید. بی‌دقتی در استفاده از واژه‌ی عشق در زبان از نظر تکوینی قابل توجیه است. جهان تنها شامل روابط بین مرد و زن یعنی کسانی که نیازهای جنسی، آنها را به تشکیل خانواده سوق می‌دهد نیست بلکه شامل احساسات مثبت موجود بین مادر و پدر و فرزندان، و بین خواهران و برادران هم می‌شود هر چند که ما این رابطه‌ی آخری را به عنوان عشقی که از دستیابی به هدف آن ممانعت شده است می‌دانیم و یا از آن تحت عنوان مهربانی یاد می‌کنیم. این نوع عشق در اصل همان عشق حسی کامل است که هنوز در ضمیر ناخودآگاه فرد وجود دارد. هم عشق حسی کامل و هم عشقی که از دستیابی به هدف آن ممانعت شده است در بیرون از خانواده توسعه می‌یابد و با افرادی که تا پیش از این غریبه محسوب می‌شدند اتصالات جدیدی را به وجود می‌آورد. عشق حسی ما را به تشکیل خانواده‌ی جدید سوق می‌دهد و عشقی که از دستیابی به هدف آن ممانعت شده به دوستی تبدیل می‌شود که برای تمدن بشر وجودش بسیار حائز اهمیت است زیرا که از بعضی از محدودیت‌های عشق جنسی همچون منحصر بودن آن معاف است. اما در حین تکامل تمدن روابط عشق با تمدن، خصوصیت یک جانبه بودنش را از دست می‌دهد. از یک سو عشق در تضاد با منافع تمدن قرار می‌گیرد و از طرف دیگر تمدن

عشق را با محدودیت‌هایی اساسی تهدید می‌کند. این شکاف بین این دو اجتناب‌ناپذیر است اما دلیل آن را نمی‌توان به سرعت روشن کرد. این شکاف در ابتدا به عنوان تضاد و برخورد بین خانواده و جامعه بزرگتری که فرد به آن تعلق دارد ظاهر می‌شود. متوجه شدیم که یکی از اهداف اصلی تمدن گردهم آوردن انسان‌ها در واحدهای بزرگ‌تر است.

هر چند که خانواده فرد را رها نمی‌کند. هر چه همبستگی بین اعضای خانواده بیشتر باشد افراد آن بیشتر تمایل به تفکیک خود از دیگران دارند و بنابراین ورود اعضا به چرخه‌ی بزرگتر زندگی دشوارتر است. نحوه‌ی قدیمی‌تر تکامل نژادی زندگی در کنار یکدیگر - تنها نحوه‌ی زندگی در دوران کودکی - در برابر منسوخ شدن توسط نحوه‌ی زندگی متمدنانه‌ی نو مقاومت می‌کند. جدا شدن از خانواده مشکلی است که هر جوانی با آن روبرو می‌شود و اغلب جامعه با قرار دادن سن بلوغ و وارد کردن او به جهان بزرگسالان به جوان در این مسیر کمک می‌کند. ممکن است گمان کنید که چنین مشکلی ذاتاً مربوط به تکامل روانی است در حالی که برآستی به تکامل ارگانیک هم مربوط می‌شود.

علاوه بر این، زنان به مبارزه با گرایش فرهنگی می‌پردازند و تأثیر منع‌کننده و کندکننده‌ای بر روی تمدن می‌گذارند اگرچه زنان خودشان همان کسانی بودند که برای اولین بار تمدن را با عشق خود پایه‌گذاری کردند. از آنجائیکه زنان خواهان منافع خانواده و زندگی جنسی هستند کار فرهنگی بیش از پیش بر عهده‌ی مردان گذاشته شده است و آنها را با وظایف دشوارتری مواجه می‌کند که آنها را موظف به والایش سابق‌ها می‌کند و این کاری است که زنان کمتر از عهده‌ی آن بر می‌آیند. میزان انرژی روانی در اختیار مردان محدود است بنابراین باید وظایفش را از طریق توزیع مقرون‌بصره‌ی مصلحت‌لیبیدو انجام دهد.

هر نیرویی را که مردان صرف اهداف فرهنگی می‌کنند غالباً از نیرویی است که از جنس مخالف می‌گیرند. معاشرت دائمی او با مردان و وابستگی او به این رابطه حتی او را با وظایفش به عنوان پدر و همسر بیگانه می‌کند. بنابراین در اثر مطالبات تمدن خود را عقب مانده می‌انگارد و به دشمنی با تمدن برمی‌خیزد. تمایلات تمدن به محدود کردن زندگی جنسی به اندازه‌ی گرایش دیگرش که توسعه‌ی محدوده‌ی فرهنگی است، روشن و واضح است. در اولین بخش تمدن که به آن مرحله‌ی توتیسم

می‌گویند ممنوعیت‌گزینش برخی افراد به عنوان ابژه‌ی جنسی را به همراه می‌آورد. شاید این شدیدترین آسیبی باشد که در خلال سال‌ها به زندگی عشقی فرد وارد شده باشد. تابوها، قوانین و سنن، محدودیت‌های دیگری را به وجود می‌آورند که هم روی مردان و هم روی زنان تأثیر می‌گذارد. همه‌ی تمدن‌ها به یک میزان توسعه نمی‌یابند و ساختار اقتصادی جامعه بر میزان آزادی جنسی تأثیرگذار است. می‌دانیم که تمدن از این جنبه از ضرورت اقتصادی فرمانبرداری می‌کند زیرا که مقدار زیادی از انرژی روانی را که صرف می‌کند از جنسیت کسب می‌کند. بنابراین تمدن نسبت به جنسیت همان رفتاری را دارد که یک قبیله یا بخشی از جمعیت نسبت به قبیله یا جمعیتی که تحت استعمار اوست اعمال می‌کند.

ترس از قیام قربانیان، استعمارگران را به سوی اقدامات احتیاطی سوق می‌دهد. نقطه‌ی اوج چنین تکاملی در تمدن اروپایی غرب قابل مشاهده است. از نظر روانشناسی قابل توجه است که تظاهرات زندگی جنسی کودک از همان ابتدا زشت بشمار آید زیرا که اگر در دوران کودکی مقدمات آن فراهم نشده باشد سد کردن هوس‌های جنسی بزرگسالان به نتیجه‌ای نخواهد رسید. اما جامعه‌ی متمدن به هیچ عنوان نمی‌تواند آنطور پیش رود که این پدیده‌ها را که مسلم و قابل مشاهده است انکار کند. فرد بالغ از نظر جنسی متوجه است که انتخاب ابژه به جنس مخالف محدود نمی‌شود و اکثر ارضاهای غیرتناسلی به عنوان انحراف جنسی محسوب می‌شود و ممنوع است. و مطالباتی که در قالب این ممنوعیت‌ها ظاهر می‌شود و تقاضای یک زندگی جنسی را برای همگان مجاز می‌داند، نابرابری‌های ذاتی یا اکتسابی موجود در ماهیت جنسی نوع بشر را نادیده می‌گیرد و راه لذت جنسی را بر روی افراد زیادی می‌بندد و به منبع بی‌عدالتی تبدیل می‌شود.

ممکن است نتایج چنین محدودیت‌هایی این باشد که افراد عادی (یعنی کسانی که بنیه دارند) تمام علایق جنسی را بدون اینکه زیانی کنند به سوی مسیرهایی که هنوز باز است هدایت کنند. اما آنچه که بی‌قانونی محسوب نمی‌شود (یعنی عشق تناسلی دو جنس مخالف به یکدیگر) باز هم با منع قانونی تک همسری محدود می‌شود. تمدن امروزی آشکار می‌سازد که رابطه‌ی جنسی مجاز فقط براساس ارتباط و وابستگی جدایی‌ناپذیر بین زن و مرد است و اینکه جنسیت را به عنوان منشاء لذت نمی‌پذیرد

و تنها آن را به عنوان وسیله‌ای برای تولید مثل تحمل می‌کند.

البته هرچند که این تصور اغراق‌آمیز است و می‌دانیم که این مساله حتی برای مدت کوتاهی هم شناخته شده نیست و فقط افرادی با اراده ضعیف دچار چنین تعدی در آزادی جنسی می‌شوند، افراد با روحیه‌ی قویتر تنها در شرایط قابل جبران این کار را می‌کند که در آینده آن را شرح خواهیم داد. جامعه‌ی متمدن خودش را موظف می‌داند تا چشمانش را بر روی بسیاری از این خطاها که باید با قوانین خود بشر مجازات شود، ببندد البته از سوی دیگر نباید به غلط قضاوت کنیم و فرض را بر این گیریم که چنین فرضیه‌ی فرهنگی از آن جهت که چون به هر آنچه که قرار بود انجام دهد و بدست آورد رسیده است، پس کاملاً بی‌آزار است. بالاخره زندگی جنسی افراد متمدن به طور جدی آسیب‌پذیر شده است و گاهی گمان می‌کنیم که جنسیت به عنوان عملکردی است که دچار فرایند نابودی شده است درست همانطور که دندان‌ها و موها به عنوان اندام طی زمان از بین رفته‌اند. ممکن است شخصی به خودش حق دهد که این گمان را داشته باشد که اهمیت آن به عنوان یک سرچشمه و منشاء سعادت، یعنی به عنوان ابزاری برای تحقق هدف زندگی مان، به طور حساسی کاهش یافته است.

گاه‌گذاری به نظر می‌رسد که این مسئله تنها بر اثر فشار فرهنگی ایجاد نشده است بلکه ماهیت موجود در خود عملکرد است که ما را از لذت کامل محروم می‌کند و ما را مجبور به انتخاب مسیری دیگر می‌کند. شاید اصلاً این فکر اشتباه است. براستی تصمیم‌گیری سخت است.^{۲۶}

فصل پنجم

فعالیت‌هایی که در زمینه‌ی روانکاوی صورت گرفته است به ما آموخته است که همین سرخوردگی‌های زندگی جنسی در کسانی که ما آنها را افراد نوروپیک می‌نامیم غیر قابل تحمل است. افراد نوروپیک با کمک علائم بیماری‌شان جانشینی برای سایق‌های ارضا نشده‌ی خویش ایجاد می‌کنند اما یا خود عامل رنج می‌شوند و یا به دلیل ایجاد مشکلات در رابطه‌شان با جامعه یا محیط اطراف سرچشمه و منشاء رنج می‌شوند. فهم این مسأله‌ی آخر ساده است اما اولی تا حدی گیج‌کننده است. در هر حال، تمدن قربانی‌های دیگری جز قربانی کردن ارضای جنسی را نیز می‌طلبد. متوجه شده‌ایم که مشکل تکامل فرهنگ به عنوان یک مشکل کلی در تکامل محسوب می‌شود که از طریق بی‌رغبتی لیبیدو و نیزرها کردن وضع پیشین و متعاقب آن ورود به وضعیت جدید حاصل می‌شود. ممکن است تضاد بین تمدن و عشق جنسی را ناشی از این بدانیم که عشق جنسی در رابطه‌ی بین دو فرد است و فرد سوم در این میان مزاحم است در حالی که تمدن بر پایه رابطه‌ی بین تعداد افراد بیشتری استوار است. زمانیکه یک رابطه‌ی عشقی در اوج خود بسر می‌برد عشاق دیگر توجه و علاقه‌ای به محیط اطرافشان ندارند آنها دیگر جفتی خود کفا هستند و حتی برای سعادت‌مند بودن به فرزند هم احتیاجی ندارند در هیچ موردی دیگری عشق آنچه را که در هسته‌ی وجودی‌اش است که قصد آن یکی کردن دو نفر است به راحتی آشکار نمی‌کند. در هر حال دو فرد با دستیابی به این هدف از طریق عاشق یکدیگر شدن دیگر تمایلی به فراتر رفتن ندارند.

تا اینجا به خوبی می‌توانیم یک جامعه‌ی فرهنگی را که متشکل از چنین جفت‌هایی است که از لحاظ لیبیدو سیراب شده و با کار و علایق مشترک با هم در ارتباطند تصور کنیم. اگر این چنین می‌بود دیگر برای تمدن ضرورتی ندارد که نیروی جنسی را به سوی خود جلب کند. اما چنین حالت دلخواهی در روابط وجود ندارد و هرگز هم نخواهد داشت. واقعیت امر این است که تمدن به اتصالاتی که دارد بسنده نمی‌کند و تلاش دارد تا اعضای جامعه را از طریق لیبیدو هم اتصال دهد. برای رسیدن به این هدف از هر وسیله‌ی ممکن استفاده می‌کند، و هر مسیری را که باعث هم‌هویتی قوی بین آنها شود تقویت می‌کند و یا با گردهم‌آوری بیش‌ترین میزان لیبیدویی که از دستیابی به هدفش جلوگیری شده

است به جهت تقویت اتصالات اجتماعی از طریق روابط دوستانه تلاش می‌کند. محدود کردن زندگی جنسی به جهت دستیابی به این اهداف ناممکن است. هنوز هم قادر به فهم ضرورتی که تمدن را در این مسیر پیش می‌برد و عدالت و اساس دشمنی آن با عشق جنسی است، نیستیم. حتماً باید عامل مختل کننده‌ای وجود داشته باشد که ما هنوز موفق به کشف آن نشده ایم.

آنچه را که مطالبات ایده‌آل جامعه متمدن می‌خوانیم ممکن است راهی را به ما نشان دهد که می‌گوید: "همنوعت را همچون خودت دوست بدار" این جمله همه جا شناخته شده است و قطعاً حتی از جانب مسیحیت که آن را از پرافتخارترین آموزه‌های خود می‌داند قدیمی تر است. البته نه آنقدر کهنه که انسان‌های زمان‌های اولیه آن را بدانند. ما با ساده لوحی و طوری که انگار برای اولین بار آن را می‌شنویم با آن برخورد می‌کنیم و خوب مسلماً هم سپس دچار نوعی احساس تعجب و

سردرگمی می‌شویم. اصلاً چرا باید چنین کنیم؟ مگر سودی برایمان دارد؟ اما گذشته از همه‌ی این‌ها چطور باید این چنین عمل کرد؟ اصلاً چطور ممکن است؟ عشق من برایم چیزی با ارزش است که نباید بدون فکر دور انداخته شود و وظایفی را بر عهده‌ی من می‌گذارد که باید برای تحقق آنها جداً کاری کنم. اگر شخصی را دوست دارم او هم باید به نوعی شایسته‌ی آن باشد. (منظورم بهره‌ی

شخصی و یا اهمیت و جایگاهی که از کنار او بودن به عنوان ابژه‌ی جنسی برایم حاصل می‌شود نیست زیرا که این دو دلیل برقراری رابطه، در دستور عشق به هم‌نوع ممنوع است.) در حقیقت فرد زمانی سزاوار مورد عشق من واقع شدن است که در جنبه‌ها و مسائل مورد اهمیتم آنچنان از خودم هم بهتر عمل کند که با دوست داشتن او در حقیقت خودم را هم دوست بدارم، یا زمانی که از خودم هم

کامل‌تر باشد طوری که بتوانم تصویر ایده‌آلی که از خودم می‌خواهم بینم در او بینم و در نهایت اگر پسر دوستم است باید او را دوست بدارم زیرا که اگر پسرش صدمه‌ای ببیند درد او درد من هم می‌شود و باید در این درد او را همراهی کنم. اما اگر غریبه‌ای باشد و قادر نباشد تا با هیچ‌یک از لیاقت‌هایش و یا با کسب اهمیت در زندگی احساسی من توجهم را جلب کند دوست داشتنش برایم سخت می‌شود.

براستی، اصلاً دوست داشتن او عمل اشتباهی است زیرا که عشق من به دوستان و خانواده‌ام نشانه‌ی این است که آنها اولویت و ترجیح من هستند. اما اگر آن غریبه را در این عشق هم‌تراز خانواده‌ام کنم

در حق آنها بی‌عدالتی کرده‌ام. اگر هنوز با این عشق جهانی چنین شخصی را دوست بدارم آن هم فقط به این دلیل که او هم یکی از مخلوقات زمینی همچون حشره، کرم خاکی و یا مار علفزارها است، بنابراین نگرانم که آنچنان میزان عشقم به او کم باشد که عقل حکم کند تا این میزان اندک عشق را صرف خودم کنم. چنین دستورات بدیمنی که عقل نتواند به آن جامعه‌ی عمل ببوشاند به چه کار می‌آید؟

با تأملی عمیق‌تر هنوز هم اشکالات بیشتری را در می‌یابیم. این غریبه نه تنها روی هم رفته دوست داشتنی نیست بلکه صادقانه باید اعتراف کنم که شایسته‌ی دشمنی و حتی تنفر هم هست. طوری به نظر می‌رسد که حتی کمترین عشقی به من ندارد و حداقل ملاحظه‌ای به خاطر من نمی‌کند. اگر سودی برایش داشته باشد، در آسیب رساندن به من تعلل نمی‌کند و حتی از خودش این سؤال را نمی‌پرسد که آسیب رساندن به من با سود فردی‌اش تناسبی دارد یا نه. در حقیقت اصلاً احتیاجی نیست برایش سودی داشته باشم. اگر صرفاً بتواند بعضی خواسته‌هایش را از این طریق ارضا کند، به هیچ چیز جز مسخره کردن، توهین و تهمت زدن و اعمال قدرت بر من فکر نمی‌کند. به هر اندازه که او احساس اطمینان کند و من احساس بیچارگی بیشتر، از بابت این رفتارش نسبت به خودم مطمئن‌تر می‌شوم. اگر یک غریبه طوری دیگر یعنی با ملاحظه و احتیاط با من رفتار کند من هم هر طور که باشد همین گونه رفتار او را جبران می‌کنم. برآستی اگر این دستور این گونه بود که هم‌نوعت را همان‌طور دوست بدار که او دوستت دارد دیگر مخالفتی با آن نداشتم. دستور دیگری است که من آن را ملموس‌تر می‌دانم و حتی در من مقاومت بیشتری در برابر آن ایجاد می‌شود. این دستور می‌گوید: دشمنانت را دوست بدار. اما با تفکری عمیق‌تر در می‌یابیم که رد کردن آن به عنوان فرضیه‌ای بزرگ‌تر کار اشتباهی است. در اصل این هم همان است ۲۷.

اما اکنون صدایی موقرانه می‌شونم که مرا نصیحت می‌کند و می‌گوید: باید هم‌نوعت را به اندازه‌ی خودت دوست بداری درست به این دلیل که او دوست داشتنی نیست و علاوه بر این دشمنت هم است. سپس متوجه می‌شوم که این مثال دیگری است که می‌گوید به آن ایمان دارم زیرا که ناقض عقل است. اکنون درست این گونه است که اگر هم‌نوع من از دوست داشتن من همچون خودش

لذت ببرد درست مثل من واکنش نشان می‌دهد و البته از سوی دیگر به همین علت مشابه نیز می‌توانید مراد کنید. امیدوارم که او همان حقوق عینی را نداشته باشد اما او هم ذهنیت مشابهی دارد. در هر حال، تفاوت در نحوه‌ی رفتار آدمیان است که اخلاقیات آن را به دو دسته‌ی خوب و بد تقسیم می‌کند و تا هنگامی که این تفاوت در برخوردها وجود دارد اطاعت از دستورات اخلاقی به اهداف تمدن آسیب می‌رساند زیرا که رفتار اخلاقی اشتباه را تشویق می‌کند.

در خلال همین بحث ممکن است مبحث اعدامی را که در پارلمان فرانسه اتفاق افتاد به یاد آوریم. یک سخنران با جدیت در مورد لغو مجازات اعدام در حال سخن گفتن بود اما در همین حین که مورد تحسین قرار می‌گرفت صدای فردی از داخل سالن به گوش همگان رسید که گفت: پس اجازه دهید آقایان قاتل کار خود را شروع کنند.

واقعیت پشت این جمله که اکثریت آن را انکار می‌کنند این است که نوع بشر فقط یک مخلوق متشخص و محتاج به عشق نیست که تنها هنگام دفاع از خود حمله کند بلکه در مقابل در قدرت پرخاشگری که از استعدادهای غریزی انسان است سهم دارد. بنابراین هم‌نوع یک فرد نه تنها یاری رسان و ابژه‌ی جنسی او نیست بلکه کسی است که افراد را وسوسه می‌کند تا سابق پرخاشگری را با مخاطب قرار دادنش ارضا کند، از نیرویش در کار کردن بدون دستمزد بهره‌گیرد، از او بدون رضایتش استفاده‌ی جنسی کند، مالکیت دارایی‌های او را از آن خود کند، تحقیرش کند و باعث رنجش او شود، شکنجه‌اش دهد و سرانجام حتی او را بکشد. انسان برای انسان گرگ است. ^{۲۸}

چه کسی جسارت می کند تا بعد از آموختن تجاربی از زندگی و تاریخ این گفته را انکار کند؟ به عنوان قانون، این پرخاشگری های ظالمانه منتظر یک محرک باقی می ماند و یا خودش را در خدمت هدفی دیگر قرار می دهد که البته به طریقی ملایم تر هم قابل دستیابی است. در شرایط معقول یعنی زمانی که در ذهن نیروهای مهار کننده ی مخالف (پرخاشگری) وجود ندارد به طور خود برانگیخته ظاهر می شود و نشان می دهد که انسان موجودی درنده خواست که با محافظت از همنوع بیگانه است. هر کس که وحشی گری های انسان را به هنگام مهاجرت هایش به یاد آورد همچون تاراج و هجوم هون ها^{۲۹} و مغول ها به سردستگی چنگیز خان و تیمور لنگ، تصرف بیت المقدس توسط جنگ آوران صلیبی و یا وحشت ناشی از جنگ جهانی پیشین، ما را مجبور می کند تا این فرض را به عنوان یک حقیقت مسلم بپذیریم.

تمایل به خشونت که هم در خودمان و هم در دیگران حضور دارد، رابطه ی ما را با همنوع هایمان مختل می کند و تمدن را به جلو سوق می دهد. بر اساس این خشونت نهادین نوع بشر نسبت به یکدیگر، جوامع متمدن مرتباً در خطر فروپاشی قرار دارند. علاقه ی مشترک به کار نیز آن را پابرجا حفظ نمی کند. عواطفی که از سایق ها نشأت می گیرد قدرتمندتر از علایق منطقی است. تمدن همواره تلاش می کند این خشونت را در آدمی محدود کند و تظاهرات آن را از طریق ایجاد واکنش های روانی در سطح پائین نگه دارد. از این رو به بهره گیری از روش هایی که هدفشان هم هویت کردن انسان ها است و آنها را به روابط عاشقانه ای که از دستیابی به هدف آن ممانعت شده، محدود کردن زندگی جنسی، و نیز دستورات ایده آل دوست داشتن همنوع خویش همچون خودمان - که هیچ چیز تا این حد با ذات نهادین بشر در تضاد نیست - سوق می دهد. با تمام این تلاش ها، کوشش های فرهنگی چندان حاصلی نداشته است. امید می رفت از این طریق از شدیدتر شدن پرخاشگری ها و خشونت ها جلوگیری کند تا خودش (تمدن) بتواند در برابر جنایتکاران اعمال مجازات کند اما قانون با تظاهرات واقعیت خشونت انسانی کاری ندارد. به جایی می رسیم که هریک از ما انتظاراتی را که در زمان جوانی از همنوع اش داشته به عنوان توهم کنار انداخته و متوجه می شویم تا چه حد زندگیمان به دلیل بدخواهی آنان دردناک و سخت شده است.

البته سرزنش تمدن که می‌خواهد رقابت و جدال را از فعالیت‌های انسانی بزدايد تا حدی بی‌انصافی است. اگرچه این مسائل قطعاً اجتناب‌ناپذیرند اما مخالفت و سرزنش آنها به معنی دشمنی نیست بلکه فقط به عنوان جهانی برای دشمنی بعدی مورد استفاده قرار می‌گیرد. گمان جامعه بر این است که راهی برای رهایی بشر از بدی‌ها و بدبختی‌ها یافته است. آدمی ذاتاً خوب و دوستدار هم‌نوع خویش است اما این ذات او با تمایل به مالکیت خصوصی تا حدی زایل شده است. مالکیت دارایی به افراد قدرت می‌دهد و فرد را به بدرفتاری با هم‌نوع خود وسوسه می‌کند و کسی که از مالکیت محروم است نسبت به کسانی که در برابر او ظالم و یاغی بوده‌اند خصمانه رفتار می‌کند. زمانی که مالکیت خصوصی از بین رود و زمانی که دارایی‌ها بین هم اشتراک گذاشته شود و از آن لذت ببرند بدخواهی و دشمنی هم در میان آدمیان از بین می‌رود زیرا که تمام نیازها ارضا می‌شود و کسی دلیلی برای اینکه دیگری را دشمن خود بداند، ندارد و همه با خشنودی به کاری که لازم است می‌پردازند.

من برای انتقادهای اقتصادی وارده به این سیستم کمونیستی نگران نیستم و به هیچ وجه نمی‌دانم که آیا لغو مالکیت خصوصی مفید و به مصلحت است یا نه.^{۳۰} اما من می‌توانم پیش فرض مربوط به روانشناسی پنهان پشت آن را به عنوان وهمی بی‌پایه و اساس تشخیص دهم. با لغو مالکیت خصوصی یکی از ابزارهای قدرتمندی که انسان برای پرخاشگری از آن بهره می‌گیرد سلب می‌شود هرچند که نیرومندترین ابزار نیست و هیچ تغییری در تفاوت قدرت و نفوذ که افراد و سایق تعرض بدان متوسلند رخ نمی‌دهد. تعرض را مالکیت ایجاد نکرده است، بلکه بدون هیچ محدودیتی در دوران اولیه که مالکیت بسیار ناچیز بوده است نیز وجود داشته است. حتی تعرض در کودکان که مالکیت هنوز شکل اولیه مقعدی خود را حفظ کرده است قابل مشاهده است. تعرض پایه و اساس تمام کدورت‌ها در روابط عاشقانه میان نوع بشر است مگر استثنائاً بین مادر و فرزند پسرش. اگر حق مالکیت خصوصی بر ثروت مادی مان را برداریم هنوز امتیازاتی در رابطه‌ی جنسی باقی می‌ماند که عامل قوی‌ترین بدخواهی‌ها و شدیدترین دشمنی میان انسان‌ها می‌شود که از لحاظ‌های دیگر یکسانند. اگر ما این نابرابری را از بین ببریم و اجازه‌ی آزادی جنسی کامل را بدهیم - یعنی خانواده که نقطه‌ی اتکای تمدن است از بین رود - مسلماً پیش‌بینی راه‌های جدیدی که تمدن ممکن است در پیش گیرد غیرممکن

است، اما در یک چیز می‌توانیم مطمئن باشیم: اینکه ذات فناپذیر انسان به دنبال آن به هر کجا خواهد رفت.

واضح است که صرف نظر کردن از ارضای تمایلات پرخاشگری برای انسان‌ها آسان نیست و بدون آن چندان احساس رضایت نمی‌کند. نباید مزیتی را که از سوی یک جمع فرهنگی نسبتاً کوچک حاصل می‌شود و به سابق خشونت اجازه می‌دهد تا در قالب دشمنی نسبت به افراد خارجی بروز کند نادیده گرفت. همیشه می‌توان تعداد زیادی از افراد را با کمک عشق به هم مرتبط کرد البته افرادی هم به عنوان هدف سابق پرخاشگری باقی می‌مانند. یک بار در مورد این پدیده صحبت کردم، در مورد این حقیقت که جوامعی که همسایه‌ی یک کشور هستند و یا از هر طریقی ارتباط نزدیکی با آن کشور دارند با هم در ستیز هستند و یکدیگر را به سخره می‌گیرند. همچون اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، آلمان شمالی و جنوبی، انگلیسی‌ها و اسکاتلندی‌ها و غیره. من این پدیده را خودشیفتگی پدیده‌های کوچک می‌نامم، هر چند که از نام آن چندان اطلاعاتی در موردش بدست نمی‌آوریم. این پدیده راحت‌ترین و نسبتاً بی‌خطرترین راه ارضای تمایل به پرخاشگری است و اتحاد درون جامعه را آسان‌تر می‌کند. جمعیت یهودیان پراکنده خدمات با ارزشی به کشورهایی که خودشان در آن زندگی می‌کنند، کرده‌اند. و متأسفانه تمام کشتارهای دسته جمعی یهودیان در قرون وسطا در ایجاد امنیت بیشتر و صلح‌آمیز کردن آن دوران بی‌تأثیر بود. بعد از آنکه پائول^{۳۱} عشق جهانی میان انسان‌ها را اساس جامعه‌ی مسیحیت قرار داد ناتوانی زیاد مسیحیان در برابر افراد خارج از این دایره از جمله عواقب اجتناب‌ناپذیر آن بود. در میان رومیان که دولت‌شان را بر اساس عشق بنا نکرده‌اند تعصب دینی امر غریبی بود. اگرچه دین‌نگرانی یک دولت بود و دولت با دین آمیخته است. این که رویای آلمان مبنی بر غلبه بر جهان برای تکمیل خود نیازمند به آنتی سیمیتیسم (یهود ستیزی) است، امر غیر قابل درکی نیست. و اینکه چرا فرضیه ایجاد فرهنگ کمونیستی جدید در روسیه، بایک حامی روانشناسانه با تعقیب بورژوا همراه است، نیز قابل فهم است. آدمی با کمی نگرانی متعجبانه می‌پرسد بعد از ریشه کن شدن بورژوازی^{۳۲} شوراها چه خواهند کرد؟

اگر تمدن خواهان اعمال فداکاری‌های بزرگ نه فقط در تمایلات جنسی بلکه در سابق پرخاشگری

باشد در جایگاه مناسبی برای فهم دلیل اینکه چرا برای آدمیان سعادت‌مند بودن در تمدن تا این حد دشوار است، قرار می‌گیرد. وضع انسان‌های اولیه در این مورد بهتر بوده است. زیرا که سایق‌هایش محدود نمی‌شدند و در عوض امنیت او برای بهره‌گیری از این سعادت کم بوده است. بنابراین انسان متمدن میزانی از سعادت را با امنیت مبادله کرده است. البته نباید فراموش کرد که در خانواده‌های اولیه تنها رئیس خانواده حق کامل ارضای این سایق‌ها را داشته و اعضای دیگر همچون برده‌ی او بوده‌اند. در آن دوره‌ی کهن تمدن تضاد چشمگیری بین اقلیت که از مزایای تمدن بهره‌مند بودند و اکثریت یعنی کسانی که محروم بودند به چشم می‌خورد. مطالعه دقیق در نسل انسان‌های اولیه‌ای که امروز زندگی می‌کنند بیانگر این مطلب است که ما هیچ دلیلی برای حسادت به آزادی موجود در زندگی غریزی آنان نداریم.

البته شاید زندگی غریزی آنان هم محدودیت‌هایی داشته که حتی از محدودیت‌های زندگی متمدن کنونی هم شدیدتر بوده است. اگر از وضعیت کنونی تمدن‌ها شکایتی داریم مبنی بر اینکه پاسخ به مطالبات ما به منظور ایجاد شکل سعادت بخش زندگی به اندازه کافی مناسب نیست و یا عامل رنجش‌های اجتناب‌ناپذیر است، و اگر با نقد صریح تلاش داریم این نقص را روشن کنیم کاملاً حق داریم و دشمن تمدن محسوب نمی‌شویم. ممکن است انتظار داشته باشیم تا به تدریج چنین اصلاحاتی در تمدن به جهت ارضای بهتر نیازهایمان و فرار از نقد صورت گیرد. اما شاید هم باید با این نظر که یک سری از مشکلات در ماهیت تمدن نهفته است مانوس شویم. علاوه بر این در وظایف محدودکننده‌ی سایق‌ها که آن را "فقر روانی توده‌ی مردم" می‌نامیم، آماده‌ی خطر کردن هستیم. این خطر بیشتر در محل پیوندهای اجتماعی که عموماً از طریق هم‌هویتی افراد جامعه با یکدیگر حاصل می‌شود از هر جای دیگر تهدیدکننده‌تر است. در ضمن شخصیت‌های هدایتگر، آن اهمیتی را که باید در ترکیب گروه باشد احراز نمی‌کنند. شرایط اکنون تمدن آمریکایی فرصت خوبی را برای مطالعه‌ی لطامات فرهنگی که از بابت آن بیم داریم ایجاد می‌کند. اما من باید از این وسوسه‌ی تشویق‌کننده در نقد تمدن آمریکا بپرهیزم زیرا که نمی‌خواهم این گمان که خودم هم می‌خواهم این روش آمریکایی را به کار گیرم ایجاد شود.

فصل ششم

در هیچ یک از نوشته‌هایم این احساس را نداشتم که مطالبم برای همگان آشناست. از مداد و کاغذ و کمی بعد از خدمات حروف چینی و چاپ برای بیان مطالب بدیهی بهره گرفتم. اگر چنین به نظر برسد که تشخیص یک سایق خاص و مستقل پرخاشگری تغییری در نظریه‌ی روانکاوی ایجاد می‌کند با تمایل فراوان به شرح آن می‌پردازم.

اما خواهیم دید که این چنین نیست و موضوع اصلی صرفاً تمرکز بیشتر بر روی تغییر جهتی که مدت‌ها پیش رخ داده است و دنبال کردن پی آمده‌های آن، است. از میان تمام واحدهای تئوری تحلیلی که مدت‌ها صرف تکمیل آن شده است بخش سایق به زحمت پیش رفته است. وجود این بخش آنچنان حتمی بود که در هر حال چیز دیگری نباید جایگزین آن شود. در ابتدا، بعد از اینکه کاملاً دچار گمراهی شده بودم اولین راهنمای من جمله‌ای از شاعر و فیلسوف نامی یعنی شیلر بود که می‌گوید: مکانیزم حیات جهان بر پایه گرسنگی و عشق است. گرسنگی نماینده آن دسته از سایق‌هایی است که برای بقا و حیات مخلوق منفرد الزامی است. در حالیکه عشق به سوی ابژه می‌گراید و عملکرد عمده‌ی آن که طبیعت به هر نحوی از آن مراقبت می‌کند مربوط به بقا و حفظ گونه و نسل است. بنابراین سایق "من" در برابر سایق ابژه قرار می‌گیرد. برای شرح انرژی سایق ابژه و صرفاً برای آن، از اصطلاح "لیبدو" استفاده کرده‌ام. بنابراین نوعی تضاد بین سایق‌های "من" و سایق لیبدویی عشق در وسیع‌ترین جنبه‌ی جهان وجود دارد که به سوی یک ابژه هدایت شده است. یکی از سایق‌های آنها "سایق سادیسیم" است. که به این دلیل که هدفش عاشقانه نیست از بقیه سایق‌ها جدا شده است. علاوه بر این، از جهاتی هم به سایق "من" مرتبط می‌شود و نمی‌توان قرابت آن با سایق‌های که به قصد سلطه‌جویی ایجاد شده‌اند و هیچ هدف لیبدویی ندارند را از نظرها پنهان کرد. هر چند که ما این هماهنگی را نادیده گرفتیم. در هر صورت، سادیسیم بخشی از زندگی جنسی است که می‌تواند با شفقت جایگزین این بی‌رحمی شود. اختلال روانی به نظر نتیجه‌ی مبارزه‌ی بین علاقه به حفظ خود و خواسته‌های لیبدو است. مبارزه‌ای که در آن "من" پیروز می‌شود البته به قیمت فداکاری و رنجی زیاد. هر روانکاوی خواهد پذیرفت که حتی امروزه این مساله شبیه اشتباه طرد شده‌ی مدت‌ها پیش به نظر

نمی‌رسد، البته به دلیل اینکه در روند تحقیقات از سایق‌های سرکوب شده به عامل سرکوب سایق‌ها یعنی از سایق‌های ابژه‌ای به "من" رسیدیم اعمال اصلاح و ایجاد تغییر ناگزیر است. این مرحله‌ی قطعی مقدمه‌ی اصل خودشیفتگی است. این بدان معنا است که تشخیص این "من" هم خود در تصرف لیبدو است و هم در حقیقت منشاء آن محسوب می‌شود و همچون مرکز فرماندهی آن باقی می‌ماند. این لیبدوی خودشیفته متمایل به ابژه است بنابراین به لیبدویی ابژه‌ای مبدل می‌شود و می‌تواند دوباره به لیبدوی خودشیفته تبدیل شود. اصل خودشیفتگی امکان فهم و تحلیل اختلالات روانی و نیز بسیاری از شرایط اختلال نزدیک به پيسکوز و خود پيسکوز را ایجاد می‌کند. نیازی نبود تعابیر نوروزهای انتقالی به عنوان تقلای "من" جهت دفع جنسیت را رها کنیم. اما در این صورت اصل لیبدو در معرض خطر قرار می‌گرفت. بدان جهت که سایق‌های "من" هم لیبدویی بودند مدتی ناچار بودیم همانطور که چی‌یونگ پیش از این اظهار کرده بود، لیبدو را با انرژی سایق‌ها به طور کلی ادغام کنیم. هنوز یک چیز برایم مثل روز روشن باقی مانده است که هنوز هم شرح داده نشده بود و آن این بود که همه‌ی سایق‌ها نمی‌توانند از یک نوع باشند. گام بعدی من، کتاب آن سوی لذت (۱۹۲۰) بود که از سوی وسواس، تکرار و ماهیت محافظه‌کارانه‌ی زندگی توجهم را جلب کرده بود. از تفکر در مورد زندگی و تقارن‌های بیولوژیک شروع کردم و به این نتیجه رسیدم که علاوه بر سایق‌های حفظ ماده‌ی زنده و جمع کردن مداوم آن در واحدهای بزرگتر^{۳۳} سایق‌های دیگری هم وجود دارد. متضاد دیگری هم وجود دارد که این واحدها را از هم می‌شکند و آنها را به وضع غیر ارگانیک اولیه تبدیل می‌کند. بنابراین علاوه بر سایق عشق، سایق مرگ هم وجود دارد و روابط مشترک و متضاد این دو پدیده‌های زندگی را تشریح می‌کند. اکنون تجسم عملکرد این سایق مفروض کار آسانی نیست. جلوه‌ی عشق به اندازه‌ی کافی قابل دیدن و شنیدن است و شخص گمان می‌کند که سایق مرگ به آرامی درون موجود زنده به هدف انحلال او عمل می‌کند.

هر چند که این ادعا قابل اثبات نیست. یکی دیگر از نظریات پرثمر این است که یک بخش از این سایق به جهان بیرونی روی می‌آورد و سپس به عنوان سایقی که هدفش پرخاشگری و تخریب است ظاهر می‌شود. بر همین اساس سایق به خدمت عشق در می‌آید و در این صورت به عنوان ارگانسیم به جای

تخریب خودش چیزهای دیگر را چه زنده و چه غیر زنده تخریب می کند. و برعکس محدود کردن پرخاشگری بیرون گرا باعث افزایش درجه‌ی تخریبی، که در هر حال در جریان است، می شود. در همین حین براساس این مثال می توان نتیجه گرفت که دو نوع سایق، مجزا از هم ظاهر نمی شود بلکه با نسبت های بسیار زیاد و متفاوت با هم یکی می شوند و به همین دلیل در داوری ما غیر قابل تشخیص می شود. در سادیسم که از مدت ها پیش به عنوان یک بخش از سایق جنسی شناخته شده است، ممکن است با ملغمه‌ی محکمی از گرایش عاشقانه و سایق تخریب مواجه شویم. چنانچه در مقابل آن مازوخیسم ترکیبی از نیروهای تخریب درونگرو و سایق جنسی قرار دارد که از طریق این گرایش نامحسوس، ملموس و آشکار می شود.

فرضیه سایق مرگ و سایق تخریب حتی در جوامع روانکاوی با مقاومت روبرو شد. آگاهم که گرایشی وسیع وجود دارد که در آن هر چیزی را که مورد عشقی خطرناک و خصمانه است به دوقطبی بودن ذاتش نسبت می دهند. نظریه‌ای که در اینجا ابراز کردم در ابتدا فقط به صورت آزمایشی پیش رو قرار دادم اما با گذر زمان چنان بر من چیره شد که دیگر قادر نیستم به نحو دیگری بیندیشم. در نظر من این از نظر تئوریک بسیار سودمندتر از نظریات دیگری است که مرا مشغول می کند. آنها آنچه را که در کارهای علمی برایش تلاش می کنیم فراهم می کنند یعنی پاسخی ساده که نه قابل چشم پوشی و نه قابل تحمیل به واقعیت است. متوجه شده‌ام که همیشه سادیسم و مازوخیسم را به عنوان تظاهر سایق تخریب (برونگرا یا درونگرا و به شدت آمیخته با عشق) می دیدم اما متوجه نمی شوم که چطور می توانیم پرخاشگری و تخریب غیر عشقی حاضر در همه جا را نادیده انگاریم و در تفسیر جایگاه آن در زندگی شکست خورده ایم. (اگر گرایش تخریبی درونگرا آمیخته با عشق نباشد معمولاً می توان آن را دریافت). حتی زمانی را که برای اولین بار با نظریه‌ی سایق تخریب در مقالات روانکاوی مواجه شدم به یاد دارم که چگونه در برابر آن مقاومت کردم و مدت زمان زیادی طول کشید تا آن را بپذیرم. اگر دیگران نیز این چنین مخالفت می ورزیدند و یا بورزند چندان تعجبی ندارد. گوته در غزلی به نام "زیرا کودکان دوست ندارند بشنوند" از گرایش ذاتی انسان به بدجنسی، پرخاشگری و تخریب صحبت کرده است.

از آنجائیکه خداوند آدمی را همچون خودش در کمال آفریده است بنابراین آدمی نمی خواهد به او یادآور شوند که وقف دادن وجود انکارناپذیر پلیدی (با وجود مخالفت های دانش مسیحی) با قدرت و رحمانیت خداوند تا چه حد امر دشواری است. شیطان بهترین راه معذور داشتن خداوند است که همان نقش تبرئه کننده ای را ایفا می کند که یهودیان در جهان ایده آل آریایی ها ایفا می کردند. اما اگر چنین هم باشد می توان خداوند را برای وجود شیطان و پلیدی هایش مسئول دانست. با وجود این سختی ها به همه ی ما توصیه می شود در موقعیت مناسب در برابر ذات معنوی عمیق انسان تواضع پیشه کنیم. این امر باعث می شود آدمی محبوبیت یابد و بیشتر مورد گذشت قرار گیرد^{۳۴}.

واژه ی لیبیدو را می توان بیش از یک مرتبه برای نشان دادن نیروی سایق عشق به کار گرفت.^{۳۵} باید بگویم که درک این سایق آخر (سایق مرگ) بسیار سخت تر است و تنها می توان آن را به عنوان چیزی به جا مانده از سایق عشق تشخیص داد. سادیسیم برای مقاصد خودش هدف عشق را منحرف می کند در حالی که خواست جنسی خود را کاملاً ارضا می کند، پس کاملاً واضح تر از هر جای دیگر به ماهیت آن و رابطه اش با سایق عشق پی می بریم. حتی وقتی در جایی بدون مقاصد جنسی در کورتین نیروی مخرب خشم ظاهر می شود، این حقیقت قابل کتمان نیست که ارضای آن وابسته به لذت شدید نارسیسی است، طوریکه این ارضای آرزوهای قدیمی "من" داشتن قدرت مطلق را به من عرضه می کند. تعدیل و مهار سایق تخریب و ممانعت از دستیابی آن به هدف، زمانی که به سوی ابراهای معطوف شده است باید منجر به ارضای نیازهای حیاتی من و کنترلش بر طبیعت شود. هرچند که این گمان کاملاً زمینه ی تئوری دارد. باز هم باید پذیرفت که این گواه قاطعی در برابر اعتراضات تئوری نیست، اما در وضعیت فعلی دانش ما، این گونه به نظر می رسد و مقتضیات و تأملات آتی بدون شک این مساله را شفاف سازی می کند.

در آخر باید بگویم که گرایش به خشونت یک محرک سایق اصیل و مستقل آدمی است و با توجه به گفته های پیشینم این بزرگترین مانع تمدن است. در قسمتی از این تحقیق با این مفهوم مواجه می شویم که تمدن روندی بخصوص است که تا فرای انسانیت پیش می رود. حتی هنوز هم تحت تسلط این نظریه هستیم. علاوه بر این ها تمدن فرایندی در خدمت سایق عشق است که هدف آن

گردهم آوردن افراد، سپس خانواده، و در آخر قبیله و ملت‌ها در واحد بزرگتر و ایجاد جامعه‌ی انسانی است. دلیل این واقعه برایم روشن نیست اما خوب این کار سایق عشق است. جمعیت انسانی از طریق لیپیدو به یکدیگر اتصال می‌یابند زیرا که ضرورت و مزیت کار مشترک به تنهایی نمی‌تواند آنها را کنار یکدیگر نگه دارد. هرچند این برنامه‌ی تمدن در تضاد با سایق پرخاشگری ذاتی فرد، یعنی دشمنی همه با یکی و یکی با همه قرار دارد. این سایق پرخاشگری زاده و نماینده‌ی اصل سایق مرگ است که در کنار سایق عشق آن را بنا می‌کنیم تا تسلط بر جهان را با آن سهیم شویم. و اکنون گمان می‌کنیم که دیگر معنای تکامل تمدن برایمان مبهم نباشد.

تکامل تمدن باید حاکی از مبارزه‌ی بین عشق و مرگ یا به عبارتی دیگر بین سابق زندگی و سایق تخریب باشد که در نوع بشر تحقق می‌یابد. این مبارزه محتوای ضروری همه‌ی زندگی است بنابراین تکامل تمدن را باید به طور خلاصه مبارزه‌ی زندگی نوع بشر دانست و این نبرد غول‌ها چیزی است که دایه‌های ما تلاش دارند تا با خواندن لالایی بهشت آن را تسکین دهند.

فصل هفتم

چرا حیوانات با وجود قرابتی که با ما دارند هیچ تلاشی برای چنین مبارزه‌ی فرهنگی نمی‌کنند. راهی برای فهمیدن آن وجود ندارد. اما احتمالاً بعضی از آنها همچون زنبورها، مورچه‌ها و موریانها هزاران قرن را مبارزه کرده‌اند تا زمانی که آن نهادهای دولتی، توزیع عملکردها و محدودیت‌های فردی که ما امروزه مورد تحسین قرار می‌دهیم بدست آورند. این مشخصه‌ی شرایط کنونی باعث می‌شود حس کنیم گویی در هیچ یک از دولت‌های حیوانات و یا نقشی که برای آنان به فرد محول می‌شود سعادت‌مند نیستیم. در مورد گونه‌های دیگر حیوانات به طور موقت نوعی تعادل بین تأثیرات محیط زیست و سایق‌های خصمانه‌ی درونیشان برقرار است که موجب توقف هرگونه‌ی تکاملی می‌شود. ممکن است در انسان‌های اولیه دستیابی نوظهور لیبدو به مقاومت نوظهور به بخشی از سایق تخریب دامن زده باشد. اکنون سؤالات زیادی ایجاد می‌شود که هنوز پاسخی برای آن نیست.

سؤال دیگر به ما بیشتر مربوط می‌شود. فرهنگ برای جلوگیری از پرخاشگری‌هایی که با آن رودرو شده است، خنثی کردن و از میان برداشتن آن از چه افرادی بهره می‌گیرد؟ اکنون با تعدادی از این روش‌ها آشنا شده‌ایم اما هنوز مهمترین آن را نشناخته‌ایم. ما می‌توانیم این مسأله را در تکامل فردی مورد بررسی قرار دهیم. چه اتفاقی برای فردی که هوس پرخاشگری را در خود خنثی می‌کند می‌افتد؟ امری نادر که اگرچه واضح است اما نمی‌توان آن را حدس زد. پرخاشگری درون افکنده، درونی نگه داشته می‌شود اما در حقیقت به جایی که از آن آمده است باز می‌گردد. به عبارتی دیگر به سوی "من" خود فرد هدایت می‌شود. در آنجا قسمتی از این "من" که خودش را "فرامن" می‌داند، همچون وجدان آگاه در مورد "من" همان پرخاشگری‌ای را اعمال می‌کند که تمایل داشت بر افراد دیگر اعمال کند و این گونه خود را ارضا می‌کند. تنش میان "فرامن" و "من" که در معرض او قرار دارد چیزی است که ما آن را عذاب وجدان می‌نامیم و خودش را به عنوان یک نیاز به مجازات نشان می‌دهد. اینگونه است که تمدن سعی دارد از طریق تضعیف فرد، خلع سلاح کردن او و قرار دادن یک مقام و مرجعیت درونی که او را همچون پادگانی در شهر اشغالی تحت نظر دارد، بر پرخاشگری مخاطره‌آمیز فرد غلبه کند. در مورد منشاء احساس تقصیر بین نظر روانکاوان با روانشناسان تفاوت وجود دارد و آدمی در شرح آن با

دشواری روبرو می‌شود. در ابتدا، اگر سؤال کنید که شخص چگونه دچار احساس تقصیر می‌شود، پاسخ دریافتی غیرقابل مخالفت است.

شخص زمانی دچار احساس گناه می‌شود (مومنان آن را گناهکار می‌نامند) که به نظر خود کاری بد انجام داده باشد. سپس متوجه می‌شویم که این پاسخ چندان اطلاعاتی به ما نمی‌دهد بعد از کمی تأمل اضافه می‌کنیم که حتی ممکن است شخصی کار اشتباهی انجام نداده باشد و صرفاً قصد انجام آن را داشته باشد اما باز خود را تقصیر کار بداند که در اینجا این سؤال پیش روی ما قرار می‌گیرد که چرا در این مورد قصد انجام کاری زشت با انجام آن یکسان در نظر گرفته می‌شود. در هر دو مورد پیش فرض ما این است که کار زشت را از پیش به عنوان چیزی که هرگز نباید به آن دست زد قابل سرزنش دانسته‌ایم. براستی چگونه به چنین قضاوتی رسیدیم؟ ممکن است ما این گمان توانایی تفکیک بین خوب و بد را از آغاز و به طور طبیعی انکار کرده باشیم. شر و بدی اغلب صرفاً چیزی خطرناک و آسیب‌رسان به "من" نیست بلکه حتی چیزی است که "من" خواهان آن است و از آن لذت می‌برد. سپس در اینجا به یک عامل خارجی که عامل تشخیص خوب از بد است اشاره می‌شود. از آنجائیکه امکان ندارد احساسات شخصی فرد او را به این سمت سوق دهد او باید انگیزه‌ای برای فرمانبرداری از این عامل خارجی داشته باشد که می‌توان به راحتی این انگیزه را در بی‌پناهی و وابستگی به دیگران یافت. البته توصیف بهتر آن، ترس از دست دادن عشق است. اگر فرد عشق شخصی را که به او وابسته است از دست دهد دیگر در برابر بسیاری از خطرات ایمن نیست و در معرض این خطر قرار می‌گیرد که آن شخص از طریق تنبیه برتری خود را به او نشان دهد. ابتدا بدی چیزی است که فرد را به از دست دادن عشق تهدید می‌کند بنابراین باید از آن دوری کرد. از این جهت، اگر شخص کار بدی انجام داده و یا فقط قصد انجام آن را داشته باشد در معرض خطر است و ممکن است مرجعیت آن را کشف کند و در هر دو حالت رفتار مشابهی داشته باشد.

به این حالت عذاب وجدان می‌گوییم البته این نام شایسته‌ای برای آن نیست زیرا که در این مرحله آگاهی از تقصیر چیزی بیش از ترس از دست دادن عشق و یا همان ترس "اجتماعی" نیست. در کودکان خردسال هرگز نمی‌تواند جز این باشد اما برای بسیاری از بزرگسالان هم تنها تغییر در جایگاه

افراد است. یعنی جایگاه پدر و یا والدین با جامعه‌ای بزرگ‌تر جایگزین می‌شود. از این رو، افراد بالغ مرتباً خود را جایز می‌دانند که دست به کارهای اشتباهی که برایشان لذت‌آور است بزنند البته تا زمانی که اطمینان داشته باشند که مرجعیت از آن آگاه نمی‌شود و نمی‌تواند از آن برای تنبیه‌شان استفاده کند. تنها علت ترس آنها رسوا شدن است. این حالتی از روابط است که جامعه‌ی امروزی باید به طور کلی آن را در نظر گیرد.

چیزی چندان دچار تغییر نمی‌شود تا زمانی که مرجعیت از طریق درخواستن "فرامن" درونی شود. سپس پدیده‌های وجدان به مرحله‌ی جدیدی راه می‌یابند. تنها اکنون است که می‌توان به درستی در مورد وجدان و احساس تقصیر صحبت کرد.^{۳۶} ترس از رسوایی و در نتیجه حتی تفاوتی بین انجام کار اشتباه و قصد انجام آن وجود ندارد زیرا که هرآنچه که در ذهن می‌گذرد از نظر فرامن پنهان نمی‌ماند. البته، سنگینی و خطر واقعی آن از بین رفته زیرا که مرجعیت جدید یعنی "فرامن" دیگر انگیزه‌ای برای بدرفتاری با "من" که دیگر متعلق به آن است ندارد. اما تأثیری که باعث ایجاد آن شده است هنوز در مراقبت از بازماندگان باقی مانده از وقایع گذشته و پشت سر گذاشته دارای نفوذ و قدرت است. بنابراین همه چیز ضرورتاً همانطور که بوده است باقی می‌ماند. "فرامن"، من گناهکار یا همان احساس ترس را شکنجه می‌کند و به دنبال فرصتی برای تنبیه کردن آن در جهان بیرون باقی می‌ماند. در دومین مرحله‌ی تکامل، وجدان مشخصه‌هایی را که در مرحله اول غایب بود و شرح آن آسان نبود آشکار می‌کند. ((آدمی هر چه پارسا تر باشد، وجدانش سختگیرتر است، بنابراین افرادی که به بالاترین میزان پرهیزکاری دست یافته‌اند در نهایت همان کسانی هستند که بیش از همه خود را گناهکار می‌دانند.)) بنابراین پرهیزکاران بخشی از پاداش وعده داده شده را از دست می‌دهند و من پارسا و مطیع دیگر از لذت مورد اعتماد بودن مربی خود بی‌بهره می‌گردد و گویی بیهوده برای دستیابی به این پاداش تقلا می‌کند.

اکنون، شاید این مساله مورد اعتراض قرار گیرد که این‌ها مشکلات مصنوعی تعبیه شده هستند و وجدان هوشیار وجهی شخصیت و عیار ماهیت معنوی افراد پرهیزگار است و اگر قدیسین خود را گناهکار بدانند، از لحاظ وسوسه‌ای که برای ارضای سایق‌هایشان تحت تأثیرش هستند، به ناحق هم

نیست. زیرا که وسوسه‌های آنان همانطور که به خوبی می‌دانیم با محرومیتی دائمی مواجه است و افزایش می‌یابد بیشتر از دیگران به آنها فشار می‌آورد در حالی که ارضای هر از چندگاه وسوسه‌ها آنها را موقتاً کاهش می‌دهد. حقیقت دیگر در زمینه‌ی اخلاق بدشانشی است. که باید به آن ناکامی‌های خارجی گفت که نیروی وجدان در فرامن را تقویت می‌کند. تا زمانی که همه چیز برای شخصی خوب پیش می‌رود، وجدانش آسوده خاطر است و با من به هر روشی موافق است. اما زمانی که بدبختی به آدمی روی آورد او در روح خویش به کاوش می‌پردازد و خود را گناهکار می‌یابد و مطالبات وجدانش را افزایش می‌دهد و با تاوان دادن تزکیه نفس خود را تنبیه می‌کند.^{۳۷} تمام مردم چنین رفتاری داشته‌اند و هنوز هم دارند. در هر صورت، شرح آن با رجوع به مرحله اولیه‌ی وجدان در کودک که بعد از وارد شدن به (فرامن) دیگر ترک نمی‌شود بلکه در کنار و پشت آن باقی می‌ماند، آسان می‌شود. سرنوشت همچون جانشین مرجعیت والدین است که اگر شخصی دچار بدشانشی شود به این دلیل است که آن شخص دیگر مورد علاقه‌ی این قدرت اعلی نیست و در اثر ترس از دست دادن عشق بار دیگر فرمانبردار نماینده‌ی والدین یعنی سرنوشت در فرامن می‌شود که نسبت به کامیابی و شانس آوردن او بی‌توجه بوده است. اگر فرد دارای اعتقادات مذهبی سرسختانه باشد و سرنوشت را تنها همچون اراده‌ی الهی بداند این مطلب روشن می‌گردد. قوم بنی اسرائیل خود را فرزند محبوب پروردگار می‌دانستند و زمانی که این پدر بزرگوار مشکلات را همچون بارانی بر سر آنها ریخت آنها به روابطشان با خداوند شک نکردند، و قدرت و عدالت او را زیر سؤال نبردند سپس پیامبرانی را خلق کرد که آنها را برای اعمالشان سرزنش می‌کرد و به دلیل آگاهی آنان به تقصیراتشان قواعد و مرزهای دین را آفرید. عجیب است که چطور رفتار انسان‌های اولیه تا این حد متفاوت بوده است و در رویارویی با بدشانشی و بد اقبالی خود را مقصر نمی‌دانند. بلکه بت‌ها را که به وظایف خود عمل نکرده‌اند مقصر می‌دانند و به جای تنبیه خود به آنها ضربه می‌زنند. بنابراین دو سرچشمه‌ی احساس تقصیر را می‌شناسیم یکی ترس از مرجعیت و دیگری که به دنبال آن ایجاد می‌شود ترس از فرامن است. مورد اول ما را مجبور به فراموش کردن ارضای سابق‌ها می‌کند و علاوه بر این مورد دوم بر تنبیه و مجازات به فرد فشار می‌آورد زیرا که بقای سابق‌های ممنوعه نمی‌تواند از فرامن مخفی بماند. همچنین آموخته‌ایم که چگونه فرامن

یعنی مطالبات وجدان را می‌شود درک کرد. این مطالبات به راحتی در ادامه‌ی مرجعیت بیرونی است که از آن جدا و جایگزین بخشی از آن شده است. اکنون می‌فهمیم که صرف نظر کردن از سایق‌ها چه ارتباطی با احساس تقصیر دارد. در ابتدا، این صرف نظر در نتیجه‌ی ترسی از مرجعیت بیرونی بود. یعنی شخص از ارضای مخصوصی به جهت از دست ندادن عشق صرف نظر می‌کرد. بعد از چشم‌پوشی از این سایق‌ها مرجعیت حسابش صاف شده و دیگر چیزی به عنوان احساس تقصیر باقی نمی‌ماند. البته زمانی که ترس از "فرامن" به میان می‌آید همه چیز فرق می‌کند. دیگر صرف نظر کردن از ارضای سایق‌ها چندان کافی نیست زیرا که آمال‌ها باقی می‌ماند و از "فرامن" مخفی نمی‌ماند. علی‌رغم صرف نظر فرد از این ارضای سایق‌ها احساس گناه باز هم ایجاد می‌شود. در به کارگیری "فرامن" یا بهتر است بگویم در ساختن "فرامن" زیان اقتصادی عظیمی نهفته است. صرف نظر از سایق‌ها دیگر تأثیرهایی بخش کاملی ندارد. دیگر پیش از این پرهیزکاری نمی‌تواند تضمین عشق را به عنوان پاداش دریافت کند و ناکامی بیرونی که او را تهدید می‌کند (از دست دادن عشق و مجازات از سوی مرجعیت بیرونی) با ناکامی پیوسته‌ی درونی که حاصل از احساس تقصیر است مبادله می‌شود. این مقولات آنچنان پیچیده و با اهمیت است که با وجود قرار دادن خودم در معرض خطر تکرار مطالب، مایلم از جنبه‌ی دیگر نیز بدان بپردازم. سپس، روند زمانی بدین ترتیب خواهد بود. اولین، صرف نظر از ارضای سایق‌ها در نتیجه‌ی ترس از پرخاشگری مرجعیت بیرونی (به همین دلیل از دست دادن عشق ترس دارد زیرا که عشق از آدمی در برابر این پرخاشگری محافظت می‌کند) و سپس برپایی مرجعیت درونی و صرف نظر از ارضای سایق‌ها در نتیجه‌ی ترس از این مرجعیت درونی یعنی ترس از وجدان است. حالت ذکر شده‌ی دوم، انجام کارزشت و قصد انجام آن را از جهت احساس تقصیر و نیاز به مجازات هم‌تراز می‌داند. پرخاشگری وجدان منجر به ادامه‌ی پرخاشگری مرجعیت بیرونی می‌گردد. شاید اکنون دیگر این مساله را به اندازه کافی شرح داده باشیم اما تأثیر ناکامی و بدبختی (محرومیتی که از برون بر ما اعمال می‌شود) که منجر به یاغیگری وجدان می‌شود و برای توضیح سخت‌گیری عمومی و بیرونی و نیز جدال آن در افراد بهتر و مطیع‌تر صورت می‌یابد جایی باقی می‌ماند؟ بیش از این هر دو مشخصه‌ی وجدان را شرح دادیم اما احتمالاً هنوز گمان بر این است که این تفاسیر ما قادر به دستیابی به قلب و

اساس موضوع نبوده و مسائلی را روشن نشده باقی گذاشتند. در اینجا بالاخره ایده‌ای ایجاد می‌شود که کاملاً متعلق به مبحث روانشناسی است و برای روال عادی تفکر ما غریب است.

این ایده ما را قادر می‌سازد تا علت پیچیدگی و ابهام این موضوع را دریابیم. این ایده بیان می‌کند که اگرچه در ابتدا وجدان (یا ترسی که بعدها به وجدان تبدیل می‌شود) عامل صرف نظر از سایق است اما این رابطه‌ی نه چندان مهم معکوس می‌شود. هر صرف نظری از سایق‌ها اکنون به سرچشمه‌ی فعال وجدان تبدیل می‌شود و هر صرف نظر دیگری به سخت‌گیری و عدم تحمل آن می‌افزاید و اگر ما فقط می‌توانستیم آن را با آنچه که درباره‌ی تاریخ ظهور وجدان می‌دانستیم هماهنگ کنیم، و سوسه می‌شویم تا به این بیانیه متناقض اعتقاد آوریم که وجدان در نتیجه‌ی صرف نظر از ارضای سایق‌ها است و یا اینکه این صرف نظر از سایق‌ها (که از بدن بر ما وارد می‌شود) عامل ایجاد وجدانی است که بعدها خواستار صرف نظرهای بیشتری می‌باشد. تضاد این بیانیه و آنچه در مورد تکوین وجدان گفته شده چندان بزرگ نیست و قادریم راهی برای کاهش بیشتر آن بیابیم. به منظور تسهیل بیشتر در ارائه‌هایمان اجازه دهیم مثالی از سایق پرخاشگری بیاوریم. بیایید فرض را بر این بگذارید صرف نظر درباره‌ی مساله مورد بحثمان همیشه به صرف نظر از سایق پرخاشگری دلالت کند. البته طبیعتاً آن را به عنوان فرضی موقت در نظر می‌گیریم. تأثیر صرف نظر از سایق بر وجدان این گونه است که هر پرخاشگری‌ای که از ارضای آن بگذریم از سوی (فرامن) نادیده گرفته می‌شود و پرخاشگری (فرامن) را نسبت به "من" افزایش می‌دهد. البته این نظریه که پرخاشگری اولیه‌ی وجدان در ادامه‌ی سخت‌گیری مرجعیت بیرونی است و بنابراین با صرف نظر کردن رابطه‌ای ندارد با گفته‌های پیش‌ناهماهنگ است. هر چند اگر منشاء متفاوتی را برای "فرامن" ابتدایی فرض بگیریم این ناهماهنگی از بین می‌رود. میزان قابل توجهی از پرخاشگری باید در کودکان در برابر مرجعیتی که مانع از ارضای نخستین و (مهمترین) سایق او شده است به وجود آید و اهمیتی ندارد که چه نوع از محرومیت از سایق مستلزم است. او به خودش کمک می‌کند تا با مراجعه به مکانیزم‌های خانوادگی از این واقعیت اقتصادی مشکل بیرون آید. و سپس خودش را با مرجعیت که نمی‌توان بدان حمله کرد ادغام می‌کند، مرجعیت تبدیل به فرامن می‌شود و همه‌ی پرخاشگری را که آدمی در دوران کودکی مایل است علیه مرجعیت بیرونی اعمال کند به تصرف "فرامن" درمی‌آید و "من" کودک باید به نقش غمناک مرجعیت (پدر) که تنزل یافته است اکتفا کند. طبق روال همیشه وضعیت ابتدایی معکوس می‌شود و اگر "من" پدر بود و شما فرزند بودید باید با تو بدرفتاری می‌کرد. رابطه‌ی بین "فرامن" و "من"، بازگشتی است از رابطه‌ی حقیقی

میان "من" یکپارچه و هدف خارجی که در اثر آرزو تغییر شکل یافته است. هر چند تفاوت ضروری این است که سخت‌گیری اولیه (فرامن) به آن وسعتی نبوده یا نیست که شخصی این سخت‌گیری را از جانب پدر با مرجعیت بیرونی می‌شناسد بلکه نماینگر پرخاشگری خود شخص علیه آن مرجعیت است. اگر این گونه باشد، فرد نمی‌تواند برآستی ادعا کند که وجدان در ابتدا از طریق سرکوب یک محرک پرخاشگری ایجاد شده و از طریق تکرار سرکوب‌هایی از همان دسته تشدید می‌گردد.

به نظر کدام یک از این دو دیدگاه صحیح است؟ اولی که آن را در برداشت‌هایمان تکویناً غیرقابل تردید می‌دانیم یا مورد جدیدتر که تئوری را به سبک مورد دلخواه تکمیل می‌کند. از شواهد بدست آمده از مشاهدات مستقیم هر دو قابل توجیه است. آنها همدیگر را رد نمی‌کنند بلکه حتی در محلی به همدیگر می‌پیوندند زیرا که پرخاشگری انتقام جویانه‌ی کودک تا حدی از طریق میزان پرخاشگری مجازات‌گرانه‌ای که از پدرش انتظار دارد قابل تعیین است. تجربیات به ما آموخته است که سخت‌گیری فرامن در کودک توسعه می‌یابد و به هیچ وجه الزاماً همان رفتار خشنی که بر او اعمال شده است، نیست. ظاهراً حتی بدان وابسته نیست. حتی با تربیتی مشمول ملایمت نیز ممکن است وجدان کودک بسیار سختگیرانه رشد کند، البته مبالغه در این مورد اشتباه است، متعاقد کردن شخصی به این که سخت‌گیری در تربیت و بزرگ کردن فرزند تأثیر بسزایی در شکل‌گیری "فرامن" کودک دارد، چندان امر دشواری نیست. در کل می‌گوییم که در شکل‌گیری "فرامن" و شکوفایی وجدان عوامل نهادی درونی با تأثیرات محیط پیرامون واقعی هم جهت می‌شود. این مساله چندان شگفت‌آور نیست بلکه شرط علت‌شناسی جهان برای همه‌ی روندها است.^{۳۸}

ممکن است شخصی بگوید که اگر کودک با اولین محرومیت از ارضای سایق مواجه شود با پرخاشگری زیاد و سخت‌گیری مطابق آن از جانب "فرامن" واکنش نشان می‌دهد. این امر از یک مدل فزیولوژیک پیروی می‌کند و از واکنش مناسب با آن وضعیت فراتر می‌رود، زیرا که پدران دوران اولیه تشکیل خانواده به شدت وحشتناک و احتمالاً پرخاشگر بوده‌اند. تفاوت این دو دیدگاه در مورد تکوین وجدان باز هم تقلیل می‌یابد البته زمانی که از روند تکامل فردی به تکامل فیزیولوژیکی تمرکز کنیم. از سویی دیگر، از تفاوت نو و قابل توجه موجود بین این دو روند توسعه آگاه شده‌ایم. نمی‌توانیم از این

پنداشت که احساس تقصیر از عقده‌ی ادیب نشأت می‌گیرد و به هنگام کشتن پدر با اتحاد برادران حاصل می‌شود صرف نظر کنیم. در آن موقعیت پر خاشگری سرکوب نشد بلکه اجرا شد البته همان پر خاشگری که سرکوب آن در کودک به عنوان سرچشمه‌ی احساس تقصیر محسوب می‌شود. اگر خواننده‌ای با خشم بگوید که پس کشتن یا نکشتن پدر تفاوتی نمی‌کند زیرا در هر حال فرد دچار احساس تقصیر می‌شود نباید دچار شگفتی شویم. ممکن است در اینجا با چندین تردید روبرو شویم. یا این که احساس تقصیر ناشی از پر خاشگری سرکوب شده غلط است یا کل این قضیه‌ی پدرکشی خیالی است و فرزندان اولیه بیش از فرزندان امروزی پدرشان را نمی‌کشتند. علاوه بر این، اگرچه خیالی نباشد و تاریخ را بپذیریم با موردی مواجه می‌شویم که هر کسی انتظار آن را دارد.

یعنی فردی احساس تقصیر می‌کند زیرا که عملی غیرقابل توجیه انجام داده و در این مورد که هر روزه اتفاق می‌افتد روانشناسان هنوز به ما توضیحی نداده‌اند. این مطلب حقیقت دارد و موضوع جبران کردن آن است گرچه راز خاصی هم در آن نیست. اگر شخصی بعد از ارتکاب عملی اشتباه احساس تقصیر کرد باید آن را پشیمانی بنامیم. این فقط به آن عمل مربوط می‌شود البته پیش شرط آن این است که وجدان، یعنی آمادگی مقصر دانستن خویش، قبل از عمل موجود باشد. چنین پشیمانی‌ای هرگز در کشف منشاء وجدان و به طرز کلی احساس تقصیر کمکی نمی‌کند. آنچه معمولاً در این موارد روزمره اتفاق می‌افتد این است که احتیاج ایجاد شده از سوی یک سایق به نیروی کافی جهت تسلط بر یک وجدان نسبتاً ضعیف و دستیابی به ارضای سایق مورد نظر دست پیدا می‌کند. زمانی که موفق به ارضای سایق شد این نیاز طبیعتاً تضعیف می‌شود و تناسب قوای پیشین باز می‌گردد. بنابراین،

روانشناسان حق دارند احساس تقصیر ناشی از پشیمانی را که بارها هم پیش می‌آید و اهمیت عملی آن زیاد است از این مبحث خارج کند. اما اگر احساس تقصیر آدمی به کشتن پدر اولیه مربوط شود (که این هم یک مورد پشیمانی است) بنابراین، باید فرض کنیم که وجدان و احساس تقصیر بیش از عمل وجود نداشته است. در این مورد، پشیمانی از کجا آمده است. بی‌شک این مورد باید پرده از احساس تقصیر بردارد و برای مشکلات ما هدفی قرار دهد. این پشیمانی در نتیجه‌ی احساسات دوگانه‌ی نخستین در برابر پدر بوده است. پسران از پدر متنفر بوده‌اند اما با این حال دوستش هم داشتند. زمانی که نفرت در

اثر پر خاشگری ارضا شده بود عشقشان به صورت حس پشیمانی از عمل نمو می یابد. از طریق هم هویتی با پدر، این عشق فرامن را برپا ساخته و آن را به قدرت پدر به واسطه‌ی مجازات پر خاشگری انجام شده در برابر او، تفویض می کند و محدودیت‌ها را به جهت جلوگیری از تکرار آن اعمال می کند. و زمانی که گرایش به پر خاشگری علیه پدر در نسل بعد هم تکرار شد احساس تقصیر باقی می ماند و هر جایی که احساس تقصیر باقی ماند و هر جایی که پر خاشگری سرکوب گشت و به "فرامن" انتقال یافت، تشدید می شود. اکنون، گمان می کنم باید دو چیز را روشن کنیم. یکی نقش عشق در پیدایش وجدان و دیگری ناگزیری شوم در احساس تقصیر. این که شخص پدرش را کشته است و یا از این کار اجتناب کرده است برآستی تعیین کننده نیست. در هر صورت فرد احساس گناه می کند زیرا که احساس تقصیر تظاهر "تعارضی دوگانگی" است.

مبارزه‌ای بین عشق و سایق تخریب و مرگ. این تعارض به محض اینکه آدمیان با یکدیگر زندگی کنند برافروخته می شود. تا زمانی که این تعارض تنها شکل زندگی اش جمعی است این مبارزه به جهت برقراری وجدان و ایجاد احساس تقصیر اولیه خودش را به صورت عقده‌ی ادیب شرح می دهد. زمانی که تصمیم به توسعه‌ی این تجمع گرفته شد این تعارض به صورت‌های وابسته به گذشته‌اش ادامه پیدا می کند، تقویت می شود و به سمت نوعی افزایش بعدی احساس تقصیر سوق می یابد. از آن جهت تمدن تحت فرمان یک انگیزه‌ی عشق درونی است که برای متحد ساختن نوع بشر به صورت یک گروه عمیقاً به یکدیگر متصل، تنها با تشدید مداوم احساس تقصیر امکان پذیر است. اگر روند تکاملی تمدن ضروری باشد که از خانواده به نوع بشر در حرکت است، بنابراین، تشدید احساس گناه تا حدی که از تحمل فرد خارج باشد به عنوان نتیجه‌ی تعارضی ذاتی و جدالی ابدی میان عشق و گرایش به مرگ که به طور جدایی ناپذیری با آن همراه است، می باشد. شکایت پرآه و گداز یک شاعر بزرگ از ((قدرت‌های آسمانی)) را در اینجا برایتان می گویم.

((به ما حیات می بخشید و اجازه می دهید ما نگون بختان گناهکار شویم. سپس ما را به درد خویش می سپارید زیرا که تاوان هر گناهی را باید همین جا روی زمین پس داد))

ممکن است شخصی از حسرت آهی کشد وقتی متوجه می شود که استعدادهایی که به تعدادی از افراد

داده شده قادر است عمیق‌ترین ادراک احساسات را از درون فرد بیرون کشد. در حالی که افراد دیگری همچون ما این کار را با تردید و به زحمت انجام می‌دهند.

فصل هشتم

زمانی که همچون اکنون به پایان جاده می‌رسیم نویسنده باید از مخاطبانش به این دلیل که راهنمایی ماهر نبوده و نتوانسته مانع از رفتن آنها به بیراهه‌های طاقت فرسا شود عذرخواهی کند. بدون شک می‌توانست از این بهتر هم باشد. اکنون تلاش میکنم گذشته را تا حدی جبران کنم. در اولین گام حدس می‌زنم خوانندگان گمان می‌کنند که بحث در مورد احساس تقصیر خارج از چهارچوب این مقاله باشد به این دلیل که فضای زیادی از این مطلب را به خود اختصاص داد و باقی مطالب را به حاشیه کشانده است. این امر ممکن است ساختار این بحث را دچار اختلال کند اما با منظور اصلی کاملاً منطبق است زیرا که احساس تقصیر را به عنوان مهمترین مشکل در توسعه و تکامل تمدن نشان می‌دهد و بهایی را که برای توسعه‌ی فرهنگی می‌پردازیم در حقیقت در ازای از دست دادن سعادت در اثر احساس تقصیری فراوان، است.^{۳۹} آنچه هنوز در مورد این برداشت که نتیجه‌ی نهایی مطالعات و تحقیقات ما است عجیب به نظر می‌رسد، احتمالاً به رابطه‌ی نسبتاً خاص بین احساس تقصیر و آگاهی مربوط می‌شود که هنوز از درک ما به دور است. در اکثر موارد پشیمانی که برایمان امری عادی است احساس تقصیر خودش را برای آگاهی و وجدان قابل درک می‌سازد. بنابراین به جای احساس تقصیر آن را آگاهی به تقصیر می‌نامیم. در حین مطالعه بر روی نوروها^{۴۰} (Neuroses) که در هر صورت با ارزش‌ترین اشارات در درک حالات طبیعی را مدیون آن هستیم با چندین تناقض رو در رو می‌شویم. در یکی از این اختلالات یعنی نورو سواس، احساس تقصیر خودش را وادار می‌کند تا سر و صدایش را به آگاهی برساند و هم بر تصویر بالینی و هم بر زندگی بیمار غلبه کند و به سختی اجازه می‌دهد چیز دیگری در کنار آن ظاهر شود. در هر صورت، اغلب انواع نوروهای دیگر تا حد زیادی ناهوشیار باقی می‌مانند و تأثیری که ایجاد می‌کند به این علت کم اهمیت‌تر می‌باشد. زمانی که به بیماران گفته می‌شود احساس تقصیرشان ناهوشیار است، حرف ما را باور نمی‌کنند و بنابراین برای اینکه حرف ما را بفهمند با آنها در مورد یک نیاز ناهوشیار به مجازاتی که احساس تقصیر خودش را در آن ظاهر می‌کند صحبت می‌کنیم. در هر حال، رابطه‌ی این احساس با یکی از اشکال نوروها نباید زیاد برجسته شود. حتی در مورد نورو سواس هم بیمارانی هستند که از احساس تقصیر خود ناآگاهند و یا آن را

هنگامی که مانع از انجام کارشان می‌شود به صورت اضطرابی حس می‌کنند. شاید روزی از این مطالب سردر بیاوریم اما اکنون متوجه نمی‌شویم.

در اینجا بهتر است بگوییم که احساس تقصیر اساساً چیزی جز تنوع موضوعی اضطراب نیست. در بخش آخر آن را به طور کامل با اضطراب در برابر فرامن تطابق می‌دهم. تنوعات فوق‌العاده‌ای را در مورد اضطراب با آگاهی شاهد بودیم. اضطراب همیشه در پس علائم بیماری حضور داشته اگرچه گاهی اوقات، آگاهی تمام را تحت کنترل خود درمی‌آورد. در حالی که در زمانی دیگر آن را کاملاً پنهان می‌کند. بنابراین باید از اضطرابی ناآگاهانه و یا اگر بخواهیم وجدان روانشناسی مان آسوده خاطر باشد از امکان اضطراب سخن گوئیم زیرا که اضطراب صرفاً یک احساس است. از این رو، تا حدی قابل درک است که حتی احساس تقصیر که به واسطه‌ی تمدن ظهور یافته به عنوان احساس تقصیر شناخته نشود بلکه در ناآگاهی باقی بماند و به صورت ملال و یا نارضایتی ظاهر شود که انگیزه‌های دیگری برای آن جویا می‌شویم. حداقل، مذاهب هرگز نقشی را که احساس تقصیر در شکل‌گیری تمدن بازی کرده نادیده نگرفته‌اند. علاوه بر این، همانطور که در جایی دیگر اشاره کردیم آنها مدعی هستند که بشریت را از این احساس تقصیر که آن را احساس گناه می‌نامند رها کرده‌اند. آنطور که این آموزه در مسیحیت حاصل شده است از طریق قربانی کردن یک نفر که گناه همه را بر گردن می‌گیرد به این نتیجه رسیدیم که اتفاق نخستی که به تقصیر منجر شده و تمدن از آنجا شکل گرفته است چگونه بوده است. توضیح کلماتی چون "فرامن"، وجدان، احساس تقصیر، نیاز به مجازات و پشیمانی اگرچه نمی‌تواند خیلی مهم باشد اما کاملاً بی‌فایده هم نیست. البته شاید غالباً مجزا از هم و یا به جای هم به کار گرفته شود. همه‌ی این واژه‌ها ارتباط یکسانی با موضوع دارند اما به جنبه‌های مختلف آن مربوط می‌شوند. فرامن مرجعیتی است که خود را از آن استنتاج کرده‌ایم و وجدان عملکردی است که به فرامن مربوط است و در کنار عناوین دیگر وظیفه‌اش تحت نظر داشتن و ارزیابی مقاصد "من" است یعنی نوعی فعالیت سانسورکننده دارد. احساس تقصیر که سخت‌گیری "فرامن" است با سخت‌گیری وجدان هم هویت است. این دریافت "من" از تحت نظر بودن است. ارزیابی تنش بین کوشش‌های خودمان و ادعاهای فرامن. ترس از این مرجعیت نقاد (ترسی که تمام این رابطه را تحت پوشش قرار

می دهد و میزانی از احتیاج بر مجازات) تظاهر یک سایق غریزی در بخشی از "من" است که تحت تأثیر "فرامن" سادیسمی، مازوخیسم شده است. یعنی بخشی از سایق ذاتی "من" که هدفش تخریب درونی است، صرف برپایی اتصال احساسی به "فرامن" می شود. تا زمانی که فرامن به طور کامل و واضح تشکیل نشده است نباید از وجدان حرف زد.

این مورد قابل ذکر است که آگاهی به تقصیر حتی بیش از وجود "فرامن" و متعاقب وجود وجدان هم حضور داشته است. پس تا قبل از تبدیل آگاهی تقصیر به وجدان ابراز ترس از مرجعیت اقتدار بیرونی و تشخیص تنش موجود میان "من" و آن مرجعیت در پی تعارض و کشمکش بین نیاز به عشق مرجعیت مقتدر و تمایل به ارضای سایق‌ها بوده است که ممانعت از دستیابی به هدف آن به میل به پر خاشگری منجر می شود. از آنجائیکه این دو احساس تقصیر یعنی یکی به علت ترس از مرجعیت بیرونی و دیگری بر اثر ترس از مرجعیت درونی به طور عظیمی با هم ادغام شده فهم ما از وضعیتی که وجدان دچار آن شده است را دشوار می سازد. پشیمانی اصطلاحی کلی، برای واکنش "من" در حالتی که درگیر آگاهی به تقصیر می شود است و حاوی محتویات احساس ترس است که متعاقب احساس تقصیر حاصل می شود. خود پشیمانی یک مجازات محسوب می شود و حتی ممکن است با نیاز به مجازات ترکیب شود. احتمالاً قدمت پشیمانی از وجدان بیشتر است. ضرری ندارد که در این مطالعات و تحقیقاتمان به بررسی تضادی که ما را موقتاً دچار سردرگمی می کند پردازیم. در اینجا، باید گفته شود که احساس تقصیر در نتیجه‌ی پر خاشگری وقوع نیافته بوده است در حالی که بار دیگر (بخصوص در آغاز تاریخی آن در مورد کشتن پدر) در نتیجه‌ی پر خاشگری وقوع یافته بوده است. ما راهی برای بیرون آمدن از این مشکل پیدا کردیم. با نهاد مرجعیت درونی، یعنی فرامن، وضعیت از بنیان تغییر کرد. پیش از این، احساس تقصیر با پشیمانی هم هویت بود. پشیمانی اصطلاحی است که باید به واکنشی که متعاقب اعمال میل پر خاشگری حاصل می شود گویند. سپس با لطف "فرامن" عالم به همه چیز، تضاد بین پر خاشگری واقعی و قصد پر خاشگری نیروی خود را از دست می دهد. ممکن است احساس تقصیر اکنون نه تنها در نتیجه‌ی صورت پذیرفتن حقیقی یک عمل خصمانه (همانطور که همه می دانند) بلکه در اثر صرفاً قصد و تصمیم انجام آن (همانطور که روانشناسان یافته‌اند) نیز باشد. علی‌رغم ایجاد این

وضعیت جدید در روانشناسی مبارزه‌ی بین دو سایق اولیه هنوز همان تأثیر را به دنبال دارد. در اینجا نوعی وسوسه‌ی آشکار برای جست و جوی راه حل مشکل ذکر شده در مورد رابطه‌ی متغیر بین احساس تقصیر و آگاهی در ما ایجاد می‌شود. احساس تقصیری که از پشیمانی ناشی از ارتکاب عملی بد بر می‌خیزد اغلب به صورت آگاهانه است در حالی که احساس تقصیر ناشی از داشتن قصد و انگیزه‌ای پلید در ما ایجاد می‌شود احتمالاً در ناآگاهی باقی می‌ماند. اگرچه هنوز نمی‌توان به پاسخی به این سادگی بسنده کرد و در نوروز و سواس شرایط کاملاً معکوس است. در تضاد دوم مطابق یک بررسی، انرژی پرخاشگری را به فرامنی که صرفاً تداوم نیروی مجازات مرجعیت بیرونی است، نسبت می‌دهیم در حالی که طبق نظریه و بررسی‌های دیگر، پرخاشگری مصرف نشده‌ی خود شخص است که به سوی مرجعیت بازدارنده هدایت می‌شود.

گویا نظریه‌ی اول بیشتر با تاریخ مطابقت دارد و نظریه‌ی دوم با تئوری احساس تقصیر هم خوانی دارد. بررسی‌های بیشتر در جزئیات موضوع به اندازه‌ای در حل این تضاد به ظاهر آشتی ناپذیر موفق بوده است. آنچه به عنوان عامل رایج و ضروری باقی می‌ماند این است که هر دو مورد درگیر پرخاشگری درونی هستند. بار دیگر مشاهدات بالینی به ما در تمایز قائل شدن بین سرچشمه‌ی پرخاشگری که به دو فرامن نسبت داده می‌شود کمک کرد اما در هر یک از دو مورد، تأثیر یکی از دیگری شدیدتر است، اگرچه به طور کلی هر دو هم تأثیرند.

فکر می‌کنیم اکنون اینجا بهترین مکان برای ارائه‌ی یک برداشت جدی که قبلاً از آن به عنوان فرض موقت یاد کرده بودم باشد. در تحقیقات تحلیلی اخیر نوعی تمایل به این نظریه که احساس تقصیر با هر نوع محرومیت و حتی با عدم ارضای هر سایق افزایش می‌یابد و یا ممکن است افزایش یابد مشاهده شده است. گمان می‌کنم که اگر این نظریه را تنها در مورد سایق‌های پرخاشگری اعمال کنیم کار تئوریک را بسیار آسان کرده‌ایم. موارد کمی هستند که در تضاد با این برداشت قرار می‌گیرند. چگونه به صورت دینامیکی و اقتصادی شرح دهیم که هنگامی که یک نیاز عشقی ارضا نشده وجود دارد حداکثر میزان احساس تقصیر حاصل می‌شود؟ در هر حال، توضیح آن فقط از طریق مسیری غیرمستقیم امکان‌پذیر است یعنی اگر جلوگیری از ارضای عشقی به پرخاشگری علیه فرد مزاحم آن منجر شود و

سپس پرخاشگری با سرکوب شدن و انتقال به (فرامن) مبدل به یک احساس تقصیر شود متقاعد شده‌ام که در صورت محدود کردن کشفیات روانشناسی که به منشاء احساس تقصیر مربوط است قادر خواهیم بود بسیاری از روندها را ساده‌تر و شفاف‌تر شرح دهیم. در این مورد، آزمودن داده‌های بالینی پاسخ روشنی به ما نمی‌دهد. مطابق فرضیه‌ی مذکورمان، دو نوع سابق تقریباً هیچ‌گاه به طور خالص و مجزا پدیدار نمی‌شوند. در هر حال، مطالعه بر روی موارد شدید در همان جهت مورد انتظار است. بهره‌گیری از مزیت اولیه‌ی این برداشت و به کارگیری آن در مورد روند واپس‌زنی (سرکوبی)^{۴۱} بسیار وسوسه‌برانگیز است. همانطور که متوجه شده‌ایم، علائم نوروزها ضرورتاً رضای اساسی آرزو و خواسته‌های محقق نشده‌ی جنسی است. در کارهای روانشناسی از یافتن این مساله که احتمالاً هر نوروز میزان بخصوصی از احساس تقصیر ناهوشیار را پنهان می‌کند متعجب می‌شویم و با استفاده از علائم (بیماری) به عنوان مجازات آن علائم را تثبیت می‌کند.

قادریم فرمول پیش رو را ارائه دهیم: زمانی که سایقی سرکوب (واپس زده) می‌شود عناصر لیبیدویی آن به علائم (بیماری) و نیز اجزای پرخاشگری آن به احساس تقصیر مبدل می‌شود. اگر این بیانیه تنها نزدیک به حقیقت باشد هنوز هم قابل توجه است. ممکن است عده‌ای از خوانندگان گمان کنند که فرمول مبارزه‌ی بین عشق و سایق مرگ را بسیار شنیده‌اند. این فرمول ابزاری برای تعیین روند فرهنگی غالب بر بشر و تکامل فرد است و علاوه بر این‌ها، این فرمول در کل، گره‌ی راز زندگی زیستی را می‌گشاید. گویا نمی‌توان از بررسی چگونگی رابطه‌ی این سه روند با یکدیگر اجتناب کرد. اکنون، به محض اینکه شخصی متوجه شود که تکامل تمدن بشری و تکامل فردیت هر دو از روندهای مهم و حیاتی است تکرار این فرمول توجیه می‌شود و باید در عمومی‌ترین جنبه‌های ماهیت زندگی با هم سهیم باشند.

از سویی دیگر، عمومیت این خصوصیات مانع از تمایز قائل شدن بین این روندها می‌شود مگر اینکه، در شرایط خاصی محدود شوند. از این رو تنها می‌توانیم خودمان را به این بیانیه قانع کنیم که فرایند تمدن نوعی بهبود و تغییر فرایند زندگی است که تحت تأثیر وظیفه‌ای که توسط عشق (Eros) و تقدیر، یعنی نیاز واقعی، که در تحقیقات معین شده است، برانگیخته می‌شود. این وظیفه شامل متحد

کردن و جمع کردن افراد پراکنده به صورت جامعه‌ای که افراد در آن با اتصالات لیبیدویی به یکدیگر وابسته هستند می‌باشد. در هر صورت، اگر توجهمان را بر روی رابطه‌ی بین تمدن بشری و تکامل با رشد فردیت متمرکز کنیم بدون هیچ تردیدی به این نتیجه می‌رسیم که هر دو روند بسیار مشابهند و حتی هر دو یکی به نظر می‌رسند. تمدن بشر طبیعتاً در میزان بالایی از انتزاعی بودن نسبت به تکامل فردیت قرار داد. بر همین مبنا درک صحیح‌تر آن دشوارتر است و در جست‌وجوی تشابه آنها نباید مصرانه افراط کرد. اگر چنین تشابه اهدافی وجود دارد (یکی انضمام فرد در گروه و دیگری جمع کردن افراد دیگر در یک گروه)، پس دیگر تشابه وسایلی که در این دو روند از آن بهره گرفته می‌شود و تشابه پدیده‌های حاصل از آن چندان شگفت‌آور نیست. یک تمایز در میان این دو فرایند وجود دارد که اهمیت بسزایی دارد و نباید بیش از این مورد غفلت قرار گیرد. در تکامل افراد، برنامه‌ی اصل لذت که به هدف دستیابی به سعادت است ارجح باقی می‌ماند. پیوستن به یک جامعه و یا وفق یافتن با آن به نظر شرطی اجتناب‌ناپذیر است و باید در صورت دستیابی به هدف سعادت عملی شود. شاید اگر این کار بدون شرط صورت گیرد بهتر باشد.

به بیانی دیگر، تکامل فرد محصول دو تعامل و تمایل است. یکی تلاش برای دستیابی به سعادت که عموماً آن را "خودخواهی" می‌نامیم و دیگری تلاش برای اتحاد با دیگران در جمع و در جامعه که آن را از "خودگذشتگی" می‌نامیم. هیچ یک از این دو واژه چندان فراتر از سطح نمی‌رود. همانطور که گفتیم در تکامل فرد تأکید بشر بر تلاش خودخواهانه برای سعادت است. در حالی که در تکامل دیگر که آن را "فرهنگ" می‌نامیم به نقش محدود شده‌ای اکتفا می‌کنیم. اما در روند تمدن همه چیز به گونه‌ای دیگر است. هدف تشکیل یک جامعه‌ی متحد و متشکل از افراد نوع بشر در درجه‌ی اول و در اولویت قرار دارد. گرچه هدف سعادت‌مند کردن هنوز هم وجود دارد اما در پس‌زمینه و در درجه‌ی دوم قرار می‌گیرد. اگر احتیاجی به نگرانی برای سعادت‌مند شدن تک‌تک افراد نبود ایجاد یک جمع بزرگ انسانی آسان‌تر بود. بنابراین خصوصیات مشخصی در تکامل فردیت وجود دارد که با روند تمدن مطابقت ندارد. فقط در این مورد که هدف در روند اولی اتصال به جمع است با هدف روند دوم در تطابق است. همانطور که سیارات به دور یک جسم مرکزی در گردش هستند و هم‌زمان به دور محور خویش نیز می‌چرخند فرد هم در حالی که مسیر زندگی خود را می‌پیماید در چرخه تکامل فرد هم شرکت دارد. در هر حال، از دیدگاه ضعیف ما، چرخش این نیروها در آسمان نظم‌ی ثابت دارد در حالی که در حیطه‌ی زندگی زیستی قادریم شاهد چگونگی برخورد این نیروها با یکدیگر و تغییر مداوم این نتایج باشیم. به همین صورت هر دو تلاش (برای سعادت‌مند شدن فرد و پیروی از جامعه و متمدن شدن) برای هر فرد با مبارزه‌ای رو در رو همراه است. بنابراین روندهای تکامل فردی و تکامل فرهنگی با مبارزه و دشمنی با قلمروی یکدیگر بر می‌خیزند و وجود یکدیگر را کتمان می‌کنند. اما این مبارزه بین فرد و جامعه از تضاد و محرک سابق اولیه یعنی از عشق و مرگ که آشتی ناپذیرند نشأت نمی‌گیرد بلکه بیانگر نوعی تضاد در اقتصاد لیبیدویی است که در قیاس با توزیع لیبیدو بین "من" و "ابژه" است. این موضوع در فرد تعاملی نهایی ایجاد می‌کند و این گونه می‌توانیم امیدوار باشیم که در آینده تمدن نیز چنین امکانی دهد، هرچند که در حال حاضر باز هم زندگی فرد را دچار مشکل می‌کند. قیاس بین تکامل تمدن و فرد را می‌توان از جنبه‌های پراهمیت گسترش داد. می‌توانیم بگوئیم که جامعه خود را درگیر فرامنی می‌کند که تحت تأثیر آن تکامل تمدن حاصل می‌شود.

هر کسی که با تمدن‌های گوناگون آشنایی دارد ممکن است دنبال کردن این تشابه را در جزئیات و سوسه‌انگیز بداند. می‌خواهم توجهتان را به چندین نکته‌ی خاص جلب کنم. "فرامن" یک دوره‌ی فرهنگی همچون "فرامن" فرد منشاء یکسانی دارند که مبتنی بر تأثیر به جا گذاشته توسط شخصیت رهبران بزرگ است، افرادی که نیروی روحی و ذهنی فوق‌العاده‌ای داشته‌اند و یا کسانی که بعضی از انگیزه‌ها و تحرک‌های انسانی در آنان با قدرتمندترین و ناب‌ترین شکل و در پی آن به یک جنبه‌ترین حالت تجلی یافته است. در بسیاری از موارد این تشابه باز هم پیش رفته است. به این صورت که این اشخاص در طول زندگی‌شان (نه همیشه اما اغلب) از سوی دیگران مورد تمسخر و بدرفتاری قرار گرفته‌اند و یا به طرز ظالمانه‌ای کشته شده‌اند درست همانطور که پدران دوران اولیه زمانی که به طرز وحشیانه‌ای کشته شدند به درجه بالایی از الاهیت رسیدند. یکی از گرانبهاترین مثال‌های این اصل سرنوشت‌ساز در مردم، حضرت عیسی مسیح است، مگر آنکه جزو اسطوره‌ای نباشد که بر اساس خاطره‌ی مبهم به جا مانده از آن واقعه‌ی ابتدایی به یاد آورده نشود. یکی دیگر از موارد مورد توافق، "فرامن" فرهنگی و فردی است که مطالبات ایده‌آلی را ابراز می‌کند و عدم توانایی در دستیابی به این مطالبات توسط ترس و جدانی مجازات می‌گردد. در اینجا برآستی با پدیده‌ای نادر روبرو می‌شویم. روندهای روانی زمانی که در جمع یا گروه ظاهر می‌شوند آشناتر هستند و از روندهایی که در فردیت وجود دارند قابل درک‌تر هستند. زمانی که در فردیت تنش ایجاد می‌شود پرخاشگری فرامن خودش را به شکل سرزنش دریافت می‌کند در حالی که مطالبات خودش اغلب به صورت ناهوشیار در پس‌زمینه باقی می‌ماند. وقتی آنها به طور کامل به هوشیاری می‌رسند با دستورات فرامن فرهنگی غالب بر زمان مطابقت دارد. در اینجا، بین هر دو فرآیند، یعنی بین تکامل فرهنگی گروه و تکامل شخصی فرد اتصال وجود دارد. تعدادی از این تظاهرات و خصوصیات فرامن را می‌توان به طور ساده‌تری از طریق رفتار آن در جامعه‌ی فرهنگی بهتر شناخت تا از طریق رفتار آن در فردیت. بعد از آنکه "فرامن" ایده‌آل‌هایش را توسعه داد، فرامن فرهنگی مطالباتش را مطرح می‌کند. در این میان، مطالباتی که مربوط به روابط انسان‌های بالغ با یکدیگر است مجموعاً تحت عنوان اخلاقیات شناخته می‌شود. همیشه در دوران‌ها جایگاه و ارزش والایی را برای اخلاقیات قائل شده‌ایم، چنانچه گویی کارایی بسیار مهمی را از آن انتظار داریم. برآستی اخلاقیات خودش را همچون نقطه‌ی ضعف هر تمدنی

می‌داند. بنابراین اخلاقیات را به عنوان یک کوشش درمانی می‌انگاریم، یعنی تلاشی برای دستیابی به آنچه بیش از این در پی فعالیت‌های فرهنگی از طریق فرمان‌های "فرامن" حاصل نمی‌شد. همانطور که می‌دانید، مساله اصلی چگونگی از میان برداشتن بزرگترین مانع فرهنگی یعنی تمایلی ذاتی به پرخاشگری افراد نسبت به یکدیگر است. و بنابر همین علت، توجه خاصی به این دستور اخیر فرامن فرهنگی داریم که می‌گوید: ((همنوعت را همچون خودت دوست بدار)). مطالعه و بررسی‌ها و درمان‌های نوروزها به دو علت به سوی سرزنش "فرامن" سوق داده می‌شود. یکی آنکه با سخت‌گیری در دستورها و ممنوعیت‌هایش اهمیت بسیار ناچیزی به عادت "من" می‌دهد، به گونه‌ای که نیروی ذاتی "نهاد" و مشکلات نشأت گرفته از محیط حقیقی را چندان به حساب نمی‌آورد. بنابراین اغلب به دلایل درمانی مجبوریم "فرامن" و کوشش‌هایش را در معرض کاهش مطالبات قرار دهیم. می‌توانیم اعتراضاتی تا حدی مشابه به مطالبات اخلاقی "فرامن" فرهنگی داشته باشیم. این مساله نیز توجه کافی به واقعیت نهادین انسان نمی‌کند و فرمانی صادر می‌کند بدون اینکه حتی بپرسد قادر به انجام آن است یا خیر. فرض بر این است که از بابت روانی برای "من" انسان میسر است تا هر تقاضایی از او می‌شود انجام دهد و این "من" کنترل مطلق بر نهاد آدمی دارد.

این یک خطا است. حتی در افراد عادی هم کنترل بر نهاد را نمی‌توان بیش از حد خاصی افزایش داد. افزایش مطالبات باعث ایجاد مقاومت و یا نوروز در فردیت می‌شود و او را شوربخت می‌سازد. "دستور همنوعت را همچون خودت دوست بدار" قوی‌ترین دفاع در برابر پرخاشگری است و نمونه‌ای عالی از رفتار غیر روانشناسانه فرامن فرهنگی است. اجرای این فرامن غیرممکن است. چنین تورم عظیم عشق تنها قادر است ارزش آن را بکاهد و نه اینکه مشکل را کاملاً برطرف کند. تمدن همه‌ی اینها را نادیده می‌گیرد و یادآور می‌شود که تنها فرمانبرداری از این حکم هرچه سخت‌تر باشد افتخارآمیزتر است. اما هنوز هم در تمدن امروزی، هرکسی که از چنین حکمی پیروی کند در قیاس با کسانی که آن را نادیده می‌گیرند، زیان کرده است. پرخاشگری باید چه مانع بزرگی در برابر تمدن باشد که دفع آن باعث ناخشنودی آدمی و نیز نارضایتی خود آن به یک میزان می‌شود. در چنین موقعیتی، آنچه ما به آن اخلاق طبیعی می‌گوییم چیزی را جز ارضای خودشیفتگی خویش که موجب می‌شود خود را بهتر از دیگران

بدانیم ارائه نمی دهد. در اینجا جایی است که اخلاق مبتنی بر مذهب به همراه وعده‌ی جهانی دیگر و زندگی بهتر در آن وارد صحنه می شود. من به این گمان معتقدم که تازمانی که پرهیزکاری در همین جهان بی فایده و بی پاداش باشد، موعظه‌های اخلاق هم بی ثمر است. همچنین شکی ندارم که تغییر حقیقی در رابطه‌ی انسان‌ها با مالکیت از هر فرمان اخلاقی دیگری کارآمدتر است. هنوز هم تشخیص این حقیقت در میان سوسیالیست‌ها مبهم است و در اثریک سوء تفاهم ایدئالیستی نوین در طبیعت انسان غیر قابل استفاده می شود.

نگرشی که سعی در دنبال کردن نقش فرامن در پدیده‌های تکامل فرهنگی را دارد به نظرم امکان دست یافتن به کشفیات بیشتری را فراهم می کند. گرچه مشتاق جمع بندی مطلب هستم اما هنوز هم سؤالی باقیست که به سختی می توانم از فکر کردن بدان اجتناب ورزم. اگر تکامل تمدن این چنین به تکامل فرد شبیه باشد و با ابزاری یکسان عمل کند آیا مستحق نیستیم گمان کنیم که بعضی از تمدن‌ها و یا دوران‌های تمدن و حتی احتمالاً تمام نوع بشر تحت تأثیر کوشش‌های فرهنگی نورویتیک قرار گرفته‌اند؟ ممکن است تجزیه‌ی تحلیلی این نروزها توسط پیشنهاد‌های درمانی که شایسته‌ی توجه بسزایی است دنبال شود. نمی توان گفت که چنین کوششی برای به کارگیری روانکاوی بر جامعه‌ی فرهنگی، پوچ و محکوم به بی فایده‌گی است. اما در یک مورد باید بسیار محتاط عمل کرد و فراموش نکنید که این کار را از روی قیاس انجام می دهیم و در مورد این مفاهیم هم همچون در مورد انسان‌ها، جدایی از فضایی که در آن به وجود آمده‌اند و رشد کرده‌اند خطرناک است. علاوه بر این، در تشخیص نروز جمعی مشکل خاصی در برابرمان قد علم می کند. در نروز فردی اولین نشانه‌ی تشخیص که با آن برمی خوریم تقابل بین بیمار و محیط اطرافش که عادی فرض شده است می باشد. اما در مورد جمع که همه‌ی اعضا تحت تأثیر شرایط یکسان و یک اختلال یکسان قرار دارند و هیچ پیش زمینه‌ای وجود ندارد، باید این زمینه را از جای دیگری قرض گرفت. از لحاظ کاربرد درمانی این شناخت باید گفت اگر کسی نفوذ و اعتباری برای اجبار جمع به درمان نداشته باشد تحلیل نروز اجتماعی چه فایده‌ای دارد؟ علی‌رغم تمامی این مشکلات می توانیم اطمینان داشته باشیم که روزی شخصی جسارت پرداختن به مطالعات آسیب شناختی در جامعه‌ی فرهنگی را به خرج دهد.

به دلایل مختلفی اصلاً تمایلی به ارائه‌ی ارزیابی از تمدن انسانی را ندارم. بسیار دقت کرده‌ام تا از این پیش‌داوری مشتاقانه که تمدن‌مان را همچون باارزش‌ترین دستاورد ما می‌داند و معتقد است که مسیر آن به طور حتمی ما را به قله‌های ناشناخته‌ی تکامل می‌رساند، دوری کنم. حداقل قادرم بدون وجود هیچ خصومتی به این انتقاد گوش بسپارم که می‌گوید بررسی اهداف مجاهدت‌های فرهنگی و ابزاری که در آن به کار گرفته می‌شود ما را به این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که تمامی این مجاهدت‌ها و تلاش‌ها ارزش زحمت آن را ندارد و تنها منجر به حالتی می‌شود که اجباراً به آن تن در می‌دهد. به دلیل عدم اطلاعات کافی ترجیح می‌دهم که در این مورد اعلام بی‌طرفی کنم. حداقل در یک مورد اطمینان دارم. ارزشیابی‌های ارزشمند نوع بشر بدون شک توسط تمایل به سعادت‌مندی هدایت می‌شود.

بنابراین منظور این است که این ارزیابی‌ها تلاشی به جهت تحکیم پنداره‌هایش به وسیله‌ی استدلال است. باید به درستی متوجه شده باشیم اگر شخصی به ضرورت تمدن انسانی و حفظ آن تأکید ورزد و برای مثال بگوید تمایل به محدود کردن زندگی جنسی و یا ترویج ایده‌آل‌های انسانی به هزینه‌ی بقا احسن دارد، تمایلی به تکامل است که نمی‌توان از آن ممانعت کرد و یا آن را منحرف ساخت، چنانچه گویی ضرورتی طبیعی است که به درستی متوجه‌ی حرف‌هایش می‌شوم اما از سویی دیگر این اعتراض را هم وارد می‌دانم که در طول تاریخ تمدن بشر چنین گرایش‌هایی که تسلط‌ناپذیر فرض شده‌اند کنار گذاشته می‌شوند و چیز دیگری جای آن را می‌گیرد. در نتیجه جرئت نمی‌کنم که خودم را همچون پیامبری بدانم که در برابر مردم ایستادگی کنم بنابراین شرمسارانه می‌گویم که قادر به یافتن راه حلی برای آنان نیستم هرچند که این اساساً چیزی است که همگان خواهانش هستند. پرشورترین انقلابیون تا صالح‌ترین و پرهیزکارترین مومنان به یک میزان. سرنوشت‌سازترین سؤال برای بشریت این است که آیا تکامل تمدن قادر است بر اختلالات ناشی از سایق پرخاشگری و خود نابودگری بر زندگی اجتماعی غلبه کند و اگر این گونه است تا چه حدی امکان پذیر است. شاید از این حیص، زمان حاضر ارزش توجه داشته و تعیین کننده باشد. نوع بشر این چنین در جهت کنترل نیروهای طبیعی گام برداشته تا با کمک آنها در نابودی یکدیگر تا آخرین نفر به مشکلی برنخورند.

آنان به این مساله آگاهند و به همین علت هم تا حد زیادی دچار ناخشنودی و اضطراب هستند. اکنون

انتظار می‌رود که یکی از آن دو (نیروی آسمانی) یعنی عشق فناپذیر به خودش در مبارزه با هموردش که آن هم ابدی است یاری رساند. اما چه کسی قادر است آینده‌ی این مبارزه را پیش بینی کند؟

نشر روزگار نو منتشر کرده است:

- مجموعه‌ی ۴۶ جلدی داستان‌های مدرن کلاسیک
- مجموعه‌ی ۱۰۰ جلدی ایده‌های بزرگ

یادداشت‌ها

[۱←]

- کتاب آینده‌ی یک پندار (Future of illusion)

[۲←]

- رومن رولان (Romain Rolland) رمان نویس، مقاله نویس و مورخ هنر که در سال ۱۹۱۶ موفق به دریافت جایزه ادبی نوبل شد. (۱۸۶۶-۱۹۴۴)

[۳←]

- Eternal city نام مستعار شهر روم

[۴←]

- روم بر روی هفت تپه بنا شده است که یکی از آنها تپه‌ی پالاتین نام دارد و احتمالاً اولین دهکده‌ی لاتین در آنجا شکل گرفته است.

[۵←]

- Servian Wall: دیوارهایی ساخته شده در گرداگرد شهر رم به ارتفاع ۱۰ متر و پهنای ۳.۶ متر و ۱۶ دروازه‌ی ضلعی

[۶←]

- امپراطور روم (۲۱۴-۲۷۵) که از سال ۲۷۰ به سمت امپراطوری رسید و چون آن زمان روم را که در حال از هم پاشیدگی بود دوباره متحد ساخت به او لقب احیاگر را داده بودند.

[۷←]

- آمفی تاتری بیضی شکل در مرکز شهر روم که یکی از بزرگترین آثار معماری رومی محسوب می شود که در آن زمان محل مبارزه‌ی گلاادیاتورها با یکدیگر بود. ساخت این مکان در سال ۶ میلادی و به دستور و سپاسین ساخته شد.

[۸←]

- معبد پانتئون یکی از ساختمان‌های بزرگ حفظ شده از روم باستان که معبدی برای خدایان است و توسط دریان، امپراتور روم در سال‌های ۱۱۸ تا ۲۲۸ ساخته شد.

[۹←]

- برای نقد نظریات مندرج در این صفحه به مقدمه کتاب مراجعه شود.

[۱۰←]

- جمله‌ای از گوته شاعر، نویسنده و نقاش که کلید اصلی ادبیات آلمان محسوب می‌شود (۱۸۱۹-۱۸۹۸).

[۱۱←]

۱- نویسنده و شاعر آلمانی (۱۸۹۸-۱۸۱۹)

[۱۲←]

- گوته در این زمینه می‌گوید: هر چیزی در این جهان قابل تحلیل است مگر توالی روزهای خوب. گرچه ممکن است در اینجا تا حدی اغراق شده باشد.

[۱۳←]

- مانیا یا سرخوشی نوعی بیماری روانی است که برخلاف افسردگی است و در آن فرد انرژی بالایی دارد.

[۱۴←]

- لیبدو یا زیست مایه از نگاه فروید عاملی غریزی و پرنرزی در نهاد آدمی است که تمایل به بقا دارد و منبع و سرچشمه‌ی آن مجموع غرایز زندگی است. لیبدو می‌کوشد انسان را در هر زمینه‌ای به پیروزی برساند. البته این نیرو را شهوت هم می‌نامند. در حقیقت لیبدو منبع انرژی روانی انسان است و مراحل رشد یک انسان از نظر فروید شامل مراحل لیبدوپی است که شامل مراحل پنج‌گانه می‌باشد. رشد شخصیت از وظایف انرژی لیبدوپی است یعنی نظام لیبدو موازی با مراحل رشد شخصیت سازی می‌کند. ارتباط بین افراد نیز نتیجه‌ی تبدیل لیبدو است که ممکن است ارضا و یا سرکوب شود و یا دچار تغییر و یا جابجایی شود.

[۱۵←]

- سابق تمایلی برانگیخته در موجود زنده است که البته متفاوت با مقوله‌ی نیاز است. چون نیاز نمادی از حالت محرومیت است اما ضرورتاً، برخلاف سابق، حالت انگیزشی ندارد.

[۱۶←]

- جابجایی (Refrence) یکی از مکانیسم‌های دفاعی نظریات فروید است که در کل به انتقال احساسات روانی و عاطفی، هیجانات و تکانه‌های اضطراب از شخص یا شیئی (تهدید کننده یا غیرقابل دسترس) به فرد یا شیئی امن‌تر و قابل دسترس‌تر می‌پردازد.

[۱۷←]

- والایش (Sublimation) از دیگر مکانیسم‌های دفاعی نظریات فروید است که شخص سعی می‌کند امیال و خواسته‌های نامعقول خود را به شکل مورد پذیرش همگان درآورد. به اعتقاد وی غالب هنرمندان شاهکارهای هنری خود را با تصعید عقده‌ها و امیال واپس زده شده خلق کرده‌اند. همچون فردی که تمایل به پرخاشگری دارد پس به هنرهای رزمی رو می‌آورد و در این زمینه موفقیت‌های چشمگیری هم بدست می‌آورد.

[۱۸←]

Metapsychology -

[۱۹←]

- طبق نصیحت‌های حکیمانه‌ی والتر اگریک استعداد خاص به علایق فرد در زندگی سمت و سو نبخشد، کارهای شغلی معمولی که برای همه موجود است می‌تواند جای استعداد را بگیرد. البته با این مطلب فشرده نمی‌توان به اندازه‌ی کافی به بررسی نقش حیاتی کار در نظام لیبیدویی پرداخت. هیچ روش دیگری نمی‌تواند برای گذراندن زندگی فرد به اندازه‌ی تأکید بر کار که او را در جامعه انسانی مستقر می‌کند، وی را اینچنین محکم درگیر واقعیت کند. امکان انتقال اجزای زیادی از نظام لیبیدویی همچون خودشیفتگی، سلطه جویی و حتی شهوت، به مهارت شغلی و روابط انسانی مرتبط با آن چنان ارزشی به آن می‌دهد که به هیچ وجه با ضرورت ادعا و توجیه وجود شخص در جامعه تداخل ندارد.

زمانی که در شغل حق انتخاب داشته باشیم فعالیت شغلی بسیار لذت بخش است و استفاده‌ی ممکن را به صورت والایش از امیال موجود فرد و یا تمایلات غریزی پیوسته تقویت شده‌ی شخص ببرد. هر چند که با وجود تمام این مطالب انسان‌ها باز هم نقش کار را در دستیابی به سعادت نادیده می‌گیرند. معمولاً اشخاص آنچنان که تشنه‌ی بهره‌گیری از دیگر روش‌های سعادت هستند چندان به دنبال این روش نیستند. از آنجائیکه اکثریت فقط از روی اجبار کار می‌کنند بنابراین این بیزاری از کار منبع اکثر مشکلات اجتماعی است.

[۲۰←]

- مجبورم حداقل به یکی از مسائل به جا مانده در مورد توضیحات بالا اشاره کنم. نباید از احتساب و بررسی امکانات سعادت انسان در رابطه‌ی بین خودشیفتگی و لیبیدو غفلت کنیم و باید آگاه باشیم که در نظام لیبیدویی چه چیزی ضرورتاً به خود ما متکی است.

[۲۱←]

- جنگی میان سال‌های ۱۶۱۸ و ۱۶۴۸، که بیشتر در خاک امپراتوری مقدس روم رخ داد و در آن ابرقدرت‌های اصلی اروپایی به منظور تثبیت قدرت و تعیین مرزبندی‌های جدید شرکت داشتند. علت این کشمکش ولی در نهایت، به درگیری بین دو مذهب کاتولیک و پروتستان و همچنین رقابت بین حکومت‌های هابسبورگی اتریش و اسپانیا با قدرت‌های دیگر منطقه که فرانسه، هلند، دانمارک و سوئد بودند و به کشمکش هابسبورگ-فرانسه مشهور شده بود، برمی‌گشت. این جنگ همچنین قحطی و بیماری‌های گوناگونی را به همراه داشت و باعث شد، که کشور آلمان از جمعیت خالی شود

[۲۲←]

- اسناد و مدارک وابسته به روانشناسی کامل هم نیستند و تفسیر و شرح آنها ممکن نیست اما حداقل اجازه می‌دهند در مورد منشأ این دستاوردهای عظیم انسانی گمانه زد، گرچه حدسی که تخیلی به نظر می‌رسد. گویی انسان اولیه عادت داشته است زمان رویارویی با آتش از آن به جهت ارضای لذت کودکانه‌اش استفاده کند و آن را با ادرارش خاموش کند. افسانه‌های به جا گذاشته شده شکی باقی نگذاشته است که شعله‌های زبانه کش آتش به سمت بالا برای او همچون ذکر است. بنابراین خاموش کردن آتش با ادرار بر روی آن (عملی که توسط غول‌های مدرن‌تر همچون گاليله در شهر لیلیپوت‌ها و گارگانتو صورت گرفته است) نوعی عمل جنسی که توسط آدمی صورت می‌گرفته و نوعی لذت از قوای جنسی در رقابت بین هم‌جنسانش بوده است، محسوب می‌شود. اولین شخصی که از این لذت صرف نظر کرد و از آتشی که می‌توانست آن را با خود ببرد و از آن در جهت اهدافش بهره گیرد، حفاظت کرد، با خاموش کردن آتش هیجان‌ات جنسی، بر نیروی طبیعی آتش غلبه کرده است. پس این دستاورد بزرگ فرهنگی در نتیجه‌ی صرف نظر از ارضای یک سابق قدیمی است. علاوه بر این‌ها، این گونه به نظر می‌رسد که مردان این زنان را مسئول حفاظت از آتش کرده‌اند زیرا که آناتومی بدن آنها به گونه‌ای است که امکان ندارد در برابر چنین وسوسه‌ای قرار گیرد و تسلیم آن شود. البته قابل توجه است که مرتباً یافته‌های روانکاوی رابطه‌ی بین جاه طلبی، آتش و تحریکات مجرای ادرار را تصدیق می‌کند.

[←۲۳]

- فروید مراحل را که یک کودک طی می‌کند تا در بزرگسالی شخصیتی کامل و سالم داشته باشد در پنج مرحله دهانی (oral Stage)، مقعدی (Anal Stage)، تناسلی (Phallic Stage)، نهفتگی (latency Stage)، جنسی (Genital Stage) طبقه بندی می‌کند و اعتقاد دارد که بخش اعظم شخصیت افراد طی سه مرحله اول یعنی تا پنج سالگی فرد شکل می‌گیرد و پایه‌گذاری می‌شود و پس از آن تغییرات کمتری ایجاد می‌شود. اهمیت این مرحله در این است که کودک یاد بگیرد برای بار اول لذت ناشی از دفع را به تاخیر بیندازد و این واقعیت را دریابد که با عدم امکان دفع در هر زمان و مکان رودررو است.

[۲۴←]

-Totem and Taboo

[۲۵←]

- (St Francis of Assis) از مشهورترین قدیسان مسیحی و از مقدس‌ترین شخصیت‌های عالم مسیحیت است که بنیان‌گذار فرقه‌ی فرانسیسکن‌ها نیز می‌باشد.

[۲۶←]

- بیانیه‌های ارائه شده پیش روی شما بر اینکه انسان موجودیتی حیوانی است پا فشاری می‌کند (درست مانند دیگر حیوانات او هم یک حیوان است) و آدمی نیز دارای خصلت دوجنسی است و هر فرد دارای دونیمه‌ی متقارن در وجود خودش است. به نظر محققان یکی از این نیمه‌ها کاملاً مذکر و دیگری مونث است. حتی ممکن است که هر یک از این قسمت‌ها خود دوجنسی باشد. جنسیت اصلی بیولوژیکی است که در زندگی روانی ما اهمیت بسزایی دارد اما دشوار است که از لحاظ روانشناسی بدان دست پیدا کرد. طبق عادت می‌گوییم که هر آدمی در معرض محرک‌ها، نیازها و خصلت‌های زنانه و مردانه قرار می‌گیرد و می‌تواند آناتومی بدن مذکر و مونث را نشان دهد در حالی که در روانشناسی این کار ممکن نیست. در روانشناسی تضاد بین مرد و زن در تضاد بین فعل و منفعل محو می‌شود. در بخشی از مباحث روانشناسی بدون تعمق فعالیت را به مردانگی و انفعال را به زنانگی نسبت می‌دهند. اما این تقسیم‌بندی به هیچ وجه بر قلمروی حیوانات قابل تعمیم نیست. نظریه‌ی دوجنسی هنوز مبهم است و حقیقت این است که ارتباط این نظریه هنوز با سابق‌هایی که ما را از لحاظ روانشناسی مورد هجوم قرار می‌دهند مشخص نیست. اما هرچه که باشد اگر فرض بگیریم که هر فرد خواهان ارضای خواسته‌های مردانه و زنانه در زندگی جنسی خودش باشد آماده‌ی پذیرش این امر می‌شویم که برآوردن این خواسته‌ها با یک ابژه ممکن نیست و در هم اختلال ایجاد می‌کند مگر فرد آن‌ها را از هم تفکیک دهد و هر محرک را به مسیری درست هدایت کند. در رویارویی با چنین پیچیدگی‌هایی ابژه‌ی عشق تحمل و بردباری‌اش به اندازه‌ی آن زن دهقان نیست که شکایت می‌کند که چون همسرش دیگر یک هفته شده که او را کتک نزده است پس دیگر دوستش ندارد.

حدسی که در پاورقی پیشین زده‌ام نسبت به نظریات دیگر به عمق بیشتری می‌پردازد و وضع ایستاده‌ی انسان و بی‌ارزش شدن حس بویایی، نه تنها اروتیک مقعدی بلکه تمام زندگی جنسی را به خطر می‌اندازد. طوریکه دیگر عملکرد جنسی با تنفیری همراه است که دلیلی برایش نداریم و از ارضای کامل ممانعت کرده و فرد را از هدف جنسی به سوی والايش و جابجایی لیبیدو سوق می‌دهد. می‌دانیم که مدتی پیش بلوئر در کتابی در سال ۱۹۱۳ به وجود برخورد اولیه در زندگی جنسی اشاره کرده. تمام نورووتیک‌ها و بسیاری دیگر جز آنها به این واقعیت که ما همگی بین پول و رقابت به دنیا آمده‌ایم اعتراض دارند. اعضای تناسلی رایحه‌ی قوی‌ای دارند که برای افراد زیادی غیر قابل تحمل است و لذت جنسی آنها را از بین می‌برد.

از این جهت، واپسین ریشه‌ی سرکوبی جنسی که فرایند فرهنگی را به همراه دارد تدافعی ارگانیکی در روش جدید زندگی به نظر می‌رسد که در اثر حالت قائم آدمی در تضاد با وجود حیوانی سابق او است. این نتایج تحقیقات علمی به طرز حیرت‌آوری با پیش‌دوری‌های عامه که اغلب شنیده می‌شود هماهنگی دارد با این وجود در حال حاضر این‌ها صرفاً احتمالاتی فاقد تثبیت علمی هستند. اجازه دهید این نکته را فراموش نکنیم که علی‌رغم ارزش بدون شک تحریکات بویایی هنوز افرادی حتی در اروپا هستند که برای بوی تند و زننده آلات تناسلی به عنوان محرک جنسی ارزش قائلند و از صرف نظر کردن و چشم‌پوشی از آن متنفرند (رجوع شود به یافته‌های همه‌پرسی ایوان بوخ درباره‌ی حس بویایی در زندگی جنسی که در نشریه‌های مختلف از فردریس اس کراتوس به چاپ رسیده است.)

[←۲۷]

نویسنده‌ی بزرگی خود را مجاز می‌داند لااقل به زبان طنز حقایق روانشناسی را که متحمل عدم رضایت شدید است ارائه دهد. برای مثال هاینه اقرار می‌کند (من صلح جو طلب‌ترین گرایش را دارم و آرزوهای من این است کلبه‌ای محقر با سقفی کاهگلی، تخت‌خوابی مناسب، غذای خوب، شیر و کره‌ی بسیار تازه، گل‌هایی روبروی پنجره و چند درخت زیبا در جلوی خانه داشته باشم و اگر خداوند دوست دارد که سعادت مرا کامل کند ۶ یا ۷ نفر از دشمنانم را از این درختان آویزان کند و من هم بیش از مرگشان تمام ستمی‌را که در طول زندگی‌شان به من روا داشته‌اند ببخشم). بله آدمی باید دشمنانش

را ببخشد اما نه پیش از آنکه آنها را از درختان آویزان کرده باشد.

[←۲۸]

- از جملات افلاطون، دوّمین فیلسوف از فیلسوفان بزرگ سه گانه یونانی (سقراط، افلاطون و ارسطو) است. افلاطون نخستین فیلسوفی است که آثار مکتوب از او به جا مانده است. همچنین بسیاری او را بزرگترین فیلسوف تاریخ می دانند.

[←۲۹]

- قومی آسیایی که در سده‌ی ۴ و ۵ میلادی به مناطق مختلف اروپا حمله می کردند.

[←۳۰]

- هرکس در جوانیش طعم بدبختی و فقر را چشیده باشد و بی توجهی و تکبر افراد غنی را تجربه کرده باشد از این گمان که در تقلا و تلاشی که برای مبارزه با نابرابری ثروت می کند هیچ همدردی ندارد، به دور است. البته اگر این مبارزه در جست و جوی خواستی انتزاعی و عدالت برای ایجاد برابری بین تمام انسان‌ها باشد، ممکن است از سوی فردی مورد اعتراض قرار گیرد و بگوید طبیعت با اعطای ناعادلانه شرایط بدنی و استعدادهای ذهنی به افراد خود عامل به وجود آمدن این بی عدالتی شده است و دیگر نمی توان آن را تغییر داد.

[←۳۱]

St Paul-

[←۳۲]

- اصطلاحی در علم جامعه شناسی و تاریخ که در دسته بندی های مورد استفاده در تحلیل جوامع بشری کاربرد دارد. این واژه به دسته ی مرفه و سرمایه دار جامعه اطلاق می شود.

[←۳۳]

- تضاد شدید بین گرایش به توسعه ی عشق و ماهیت محافظه کارانه ی سایق ها چشم گیر است و می تواند نقطه ی شروعی برای طرح مسائل دیگر شود.

[۳۴←]

- در فیستوفل گوته، برابری اصل پلیدی با سایق تخریب به نحو قانع کننده‌ای بدین گونه آورده شده است: هر چه وجود پیدا می‌کند با خود تخریب به همراه دارد. از این رو هرچه را که گناه یا ویرانی می‌نامیم و به طور خلاصه هرچه که مفهوم پلیدی دارد عنصر واقعی من است. پلیدی امر خوب و مقدسی نیست اما به بیان دیگر قدرت طبیعت در زاد و ولد است و نیروی سایق عشق است که می‌گوید از آب و باد و خاک، هزاران جوانه‌ی حیات در خشکی و رطوبت، گرما و سرما بیرون می‌زند و اگر من آتش را برای خودم حفظ نمی‌کردم چیزی از خودم به جا نگذاشته بودم.

[۳۵←]

- نظریه اکنون ما بیانگر این مطلب است که لیبدو در همه‌ی تحلیل سایق‌ها نقش دارد اما هر چیزی در این تحلیل‌ها از سوی لیبدو نیست.

[۳۶←]

- هر انسان با بصیرتی متوجه این حقیقت می‌شود که این خلاصه‌ی حاضر، تمایز شدیدی در جایی که انتقالی خفیفی که بیشتر به صورت تدریجی است ایجاد می‌کند و این مطلب تنها در مورد وجود فرامن نیست بلکه در مورد قدرت نسبی و حیطة‌ی تاثیر آن نیز هست. در آخر، آنچه پیش از این در مورد وجدان گفته شد برای همگان شناخته شده است و بسختی می‌شود آن را درک کرد.

[۳۷←]

- مارک تواین در داستان شیرین کوتاهی به نام اولین هندوانه‌ای که دزدیدم به مطالبات وجدان در نتیجه‌ی بدشانسی می‌پردازد، این اولین هندوانه‌ی نارس است. به یاد دارم صدای مارک تواین را حین خواندن این داستان می‌شنیدم. بعد از آنکه عنوان آن را خواند لحظه‌ای سکوت کرد و از خودش پرسید: اولین یعنی چه؟ به این روش همه چیز گفته شد یعنی وقتی که از اولین مورد صحبت می‌کنیم پس تنها مورد نبوده است.

[۳۸←]

- فرانسیس الکساندر (Franz Alexander) در روانکاوی کلی شخصیت در سال ۱۹۷۰ به دقت از دو

نوع روش بیماری‌زای اصلی تربیتی یعنی سخت‌گیری زیاد و آزادی افراطی مرتبط با مطالعات (Aichhorn) بر روی کودکان بی‌سرپرست بهره‌گرفت. افراط پدر در نرمی و ملاحظه‌کاری در فرزند، "فرامن" بسیار سخت‌گیرانه‌ای را رشد می‌دهد زیرا که در زندگی که تحت تاثیر دریافت عشقی زیاد قرار دارد راه دیگری برای ابراز پرخاشگری‌اش ندارد مگر آن را به سوی درون خود هدایت کند. در کودکان بی‌سرپرست که بدون عشق بزرگ شده‌اند هیچ تنشی بین "من" و "فرامن" او ایجاد نمی‌شود و کودک می‌تواند تمام پرخاشگری‌اش را به سوی بیرون هدایت کند. از این رو، اگر شخصی از عامل اساسی که وجودش پذیرفته شده است صرف‌نظر کند می‌توان ادعا کرد که یک وجدان سخت‌گیر در اثر تأثیر دو عامل بر زندگی شخص ایجاد می‌شود. یکی صرف‌نظر از رضای سابق‌ها است که تهاجم را از بندرها می‌کند و دیگری تجربه‌ی عشق است که این پرخاشگری را به سمت درون هدایت می‌کند و به "فرامن" انتقال می‌دهد.

[←۳۹]

- "وجدان این گونه همه‌ی ما را ترسو بار می‌آورد" در روش تربیت جدید نقش جنسیت در زندگی که از جوانان پنهان می‌شود تنها موردی نیست که باید از آن انتقاد شود. یکی دیگر از نقایص آن این است که فرد را برای رویارویی با پرخاشگری آماده نمی‌کند بنابراین شخص قربانی آن می‌شود. سوق دادن جوانان به زندگی واقعی بایک چنین نقش روانشناسانه در فرد درست همچون افرادی مجهز است که برای اکتشاف به قطب شمال با لباس تابستانی و نقشه‌ی دریاچه‌ی شمال ایتالیا به راه افتاده‌اند. این مساله نشانگر سواستفاده در مطالبات اخلاقی است این سخت‌گیری اخلاقی در صورتی چندان آسیب‌زننده نبود که فرهیختگان ادعا کنند اگر می‌خواهید سعادت‌مند باشید و دیگران را نیز سعادت‌مند کنید باید این گونه باشید. اما باید دانست که اینگونه نیستند. در عوض نوجوانان را در این گمان می‌گذاشتند که بقیه به این اصول اخلاقی عمل می‌کنند و بنابراین پرهیزکار و با اخلاقند و رعایت این دستور اخلاقی بنیانی الزامی است که باعث می‌شود شما با اخلاق شوید.

[←۴۰]

- نوروز به اختلالات روانی‌ای که عملکرد اصلی شخصیت را در بر نمی‌گیرد و فرد به آن آگاه است اطلاق

می‌شود که انواع رایج آن شامل اضطراب، وسواس و هیستری است. افراد نوروپیک در مجموع دارای چندین ویژگی مشترک هستند: پرخاشگرند، دچار اختلال خوابند، روابط جنسی آنان مختل شده است و بسیار خسته به نظر می‌رسند. به عقیده‌ی فروید انسان نوروپیک به اسب سواری شبیه است که خیال می‌کند خود هدایت اسب را بر عهده دارد غافل از اینکه عنان خودش هم در دست اسب است.

[←۴۱]

Processes of Reoression-