

زیگموند فروید

تمدن و ملالت‌های آن

محمد مبشری





تمدن و ملالت‌های آن

زیگموند فروید

۶۰-۳۷

مترجم
محمد مبشری



نترمال
تهران
۱۳۸۲

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



Freud, Sigmund

تمدن و ملالت‌های آن / زیگموند فروید؛ مترجم محمد مبشری. — تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۲.
۱۲۴ ص: (مجموعه آثار فروید، ۱۱).

ISBN 964-7948-34-4

فهرستنامه براساس اطلاعات فیبا (فهرستنامه پیش از انتشار)

عنوان اصلی:

Das Unbehagen in der Kultur

این کتاب با عنوان «ناحرسندی‌های تمدن» (ناخوشابدی‌های فرهنگ) با ترجمه‌ی امید مهرگان

سط نشر کامو هم چاپ شده است.

۱. روانکاری و فرهنگ. ۲. تمدن. الف. مبشری، محمد، مترجم. ب. عنوان: ناخرسندی‌های تمدن.

تهران: ناخوشابدی‌های فرهنگ.

الف. ۱۳۸۲ ن. ۴۸ ف / BF ۱۷۳

۱۵۰ / ۱۹۰

خانه‌ی ملی ایران

۱۳۹۶۸-۸۲

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

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



نیاشد) راهی جز این باقی نمی‌ماند که بر محتوای تصوری (فکری) آن نکیه کنیم که بیش از همه به احساس تزدیک است. اگر منظور دوستم را درست دریافته باشم همان چیزی را می‌گوید که شاعری اصیل و قدری نامتعارف، به منظور تسلی دادن به قهرمانش، که در برابر مرگ خودخواسته قرار دارد عرضه می‌کند: «ممکن نیست که از این جهان بیرون بیفتم»^۱ یعنی این احساس، احساس داشتن پیوندی ناگستنی با جهان خارج به صورت یک کل و یکی بودن با آن است. می‌خواهم بگویم که این از نظر من تا حدودی ماهیت یک ادراک عقلانی را دارد که بی‌شک عاری از رنگ احساس نیست، چنان‌که هر عمل فکری دیگری که همپایه‌ی آن باشد نیز، خالی از آن نیست. در مورد شخص خود نمی‌توانم متقادع شوم که چنین احساسی به مثابه‌ی سرشت اولیه‌ی من وجود داشته است. اما این به من حق نمی‌دهد که وجود آن را در دیگران انکار کنم. سؤال فقط این است که آیا این احساس به درستی تعبیر می‌شود و آیا باید آن را به مثابه‌ی «پایه و منشأ» نیاز کلی به دین پذیرفت یا نه.

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

می‌خواند. من کتاب کوچک خود را که به دین به مثابه‌ی وهم می‌بردازد^۲ برایش فرماده بودم و او پاسخ داده بود که با داوری من درباره‌ی دین کاملاً موافق است، اما متأسف است که به سرچشمه‌ی اصلی احساسات دینی پرداخته‌ام. می‌گوید این احساسی خاص است که خود او را هرگز ترک نمی‌کند، احساسی که بسیاری از دیگران نیز [وجود] آن را تصدیق کرده‌اند و می‌پندارد که در میلیون‌ها انسان دیگر هم باشد. احساسی که مایل است آن را «جاودانگی» بنامد، احساس چیزی بسی‌انتها، بسی‌حد، به‌اصطلاح «اقیانوسی». (او می‌گوید این احساس، واقعیتی صرف‌اً ذهنی است، نه از جنس ایمان، و چیزی نیست که بقای شخصی فرد را تضمین کند اما سرچشمه‌ی نیرویی دینی است که کلیساها و دستگاه‌های گوناگون دینی آن را به دست گرفته‌اند و به مسیرهای معینی هدایت می‌کنند و یقیناً سرانجام، آن را به فرمایش می‌کشانند. به‌نظر او آدمی تنها بر مبنای این احساس اقیانوسی حق دارد خود را دیبدار بنامد، هرچند هر ایمان و هر وهمی را مردود شمارد.

این ابراز نظر دوست محترم، که خود زمانی جادوی وهم را در یکی از اشعارش متوجه است، مرا دچار مشکلات بسیار کرده است^۳. من خود قادر نیستم این احساس اقیانوسی را در درونم کشف کنم. پرداختن به احساس‌ها از طریق علمی، کاری آسان نیست، اما می‌توان دست به تلاشی برای توصیف نشانه‌های فیزیولوژیک آن زد. وقتی این کار ممکن نیاشد (بیم آن دارم که احساس اقیانوسی نیز از این راه توضیف‌پذیر

۱. آیینه‌ی یک دهم، (۱۹۲۷)

۲. پس از انتشار دو کتاب زنگی راه‌گیری (۱۹۲۹) و زنگی دوک آندا (۱۹۳۰) دیگر لازم نیست بهانگ کنم

که در متن به او اشاره شده است رومین رولان (Romain Rolland) است.

۳. اک. د. گرایه (C. D. Gratté) در هیئت‌من‌گردیده آری، از این جهان بیرون نخواهیم افتاد، یکباره که یا به دنیاگذاشتم دیگر برای هبته در آن هستم.

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

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

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

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

۱. مراجعت شود به آثار فراوانی درباری تکامل «من» و احساس «من» از مقاله‌ی «مراحل تکامل راقعیت» (۱۹۱۳) توشته‌ی فریچی (Ferenczi) (مقالات فدرن (Feder) در ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷)، و بعد از آن

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

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

۱. من: به آلمانی «Ich»، به لاتین «Ego».

۲. در زبان آلمانی ضیر سوم شخص مفرد است. در زبان روانکاوی به کل نیروهای نهادین اطلاق می‌شود در انگلیس به آن «I» گفته می‌شود. در ترجمه‌های فارسی برای این مفهوم از واژه‌ی «نهاد» استفاده شده است.

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

پس «من» این گونه از جهان بیرون جدا می‌شود. یا درست‌تر آن که بگوییم، «من» در ابتداء شامل همه چیز می‌شود و سپس جهان بیرون را از خوش جدا می‌سازد. بنابراین «من» امروزی ما با قیمانده‌ی منقبض شده‌ی احساسی بسیار فراگیر‌نده‌تر است، در واقع احساس

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

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

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

برای مثال تکامل شهر جاودائی^۲ را انتخاب می‌کنیم.^۳ تاریخدانان به ما می‌آموزند که قدیم‌ترین رم، رمِ مریع^۴ بوده است، منطقه‌ی مسکونی محصوری بر پالاتین^۵، سپس مرحله هفت‌پله‌ای^۶ به دنبال آن می‌آید، که در این مرحله فرار پله‌ها تبدیل به فدراسیون شده است. بعد شهر رم، که دیوارهای سرویان^۷ دور آن را گرفته بود و باز هم بعد از آن، یعنی پس از همه‌ی تغیرات [دوران] جمهوریت و نخستین قیصرها یعنی وضع شهر در زمانی که اورلیانوس^۸ امپراطور، پیرامون آن را دیوار کشید. دیگر قصد

۱. Regression

۲. منظر شهر رم باستان است م

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

۴. Septimontium

۵. Palatin

۶. Palatin

۷. سلطه از شاهان رم م

۸. Aurelian

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

مانده باشد. این در هورد رم به این معنی است که به روی تپه‌ی پالاتین، کاخ‌های امپراتوران و کاخ سپتیوس سوروس^۱ به ارتفاع سابق بریا و بر کنگره‌های قلعه‌ی فرشتگان، مجسمه‌های زیبا هنوز بر جا باشند که تا محاصره‌ی رم توسط گت‌ها^۲ زینت بخش آن‌جا بوده است و غیره... و باز هم یشن از این در مکان کاخ کافارلی^۳، معبد کاپیتول^۴ ژوپیتر بر جا باشد، بی‌آنکه کاخ کافارلی از جا برداشته شده باشد و ایته نه به آخرین صورت آن، بلکه به آن گونه که فرم‌های اتروسکی^۵ داشت و به مجسمه‌های سفالین مزین بود.

کاخ نرون^۶ می‌توانست در آن‌جا که اکون کلیزنو^۷ قرار دارد، اعجاب ما را برانگیزد. در میدان پاتشون نه تنها پاتشون^۸ را می‌دیدیم که از هادریان^۹ برای ما به جا مانده است، بلکه بر روی همان زمین بنای آگریا^{۱۰} را نیز می‌دیدیم. همین زمین حتا زیر بنای کلیسای هاریا سوپرا میترولا^{۱۱} و معبد باستانی که بر فراز آن ساخته بودند نیز می‌بود. و کافی بود که تماشا گرفقط جهت نگاه یا موضوع مورد نظر خود را تغیر دهد تا بتواند هر یک از این نماهار را مشاهده کند.

واضح است که ادامه‌ی این خیال‌بافی معنی ندارد و به چیزهای

^۱ کاپیتولوم تل بود در قسمت غربی شهر رم و آن کوچک‌ترین تل از تل‌های هفتگانه بود که رومیان بر فراز آن معبدی برای ژوپیتر ساخته بودند.^۲ م

³ Capitoline
⁴ Septimius Severus
⁵ Gothen
⁶ Capiditium
⁷ Colosseum
⁸ Etruscan
⁹ Domus aurea
¹⁰ Agrippa
¹¹ Pantheon

¹² Maria sopra Minerva

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

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

اما این‌جا نیز همان را می‌باییم. مراحل تکامل پیشین به هیچ وجه باقی نمانده‌اند، بلکه به مراحل بعدی تکامل، که از آن‌ها به مثابه‌ی زمینه‌ی مادی نشأت گرفته‌اند، تبدیل شده‌اند. جنین را نمی‌توان در انسان بزرگ‌الباز یافت، غده‌ی تیموس، در کودک پس از سن بلوغ به بافت یونندی تبدیل می‌شود اما خود دیگر وجود ندارد. درست است که می‌توان در جدار

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

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

به‌نظر من حتماً لازم نیست که چنین باشد. یک احساس تنها هنگامی می‌تواند سرچشمهٔ نیرو باشد، که خود بیان نیازی نیرومند باشد. به‌نظر من نمی‌توان انکار کرد که بیاز به دین از بی‌بناهی دوران کودکی و نیاز به پدر ناشی می‌شود؛ به‌خصوص به این علت که این احساس از زمان زندگی

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

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

دلم می‌خواهد به بیان غواص شیلر به آوای بلند بگویم:

"... Es freue sich,
wer da atmet im rosigten Licht"^۱

۷

من در آیینه‌ی یک و هم (۱۹۲۷) کمتر به عمیق‌ترین سرچشمه‌های احساس دینی پرداخته‌ام، بلکه بیشتر به این مطلب توجه کرده‌ام که فرد عادی، از دین خود چه می‌فهمد. و نیز به سیستم آیین‌ها و وعده‌هایی که از یک‌سو معماهای این جهان را برایش چنان کامل توضیح می‌دهند که رشك آدمی برانگیخته می‌شود و از طرف دیگر اورا مطمئن می‌سازند که تقديری زندگی او را به دقت زیر نظر دارد و ناکامی‌های احتمالی را در زندگی پس از مرگ جبران خواهد کرد. فرد عادی نمی‌تواند این تقدير را جز در هیئت پدری متعالی تصور کند. فقط چنین وجودی می‌تواند نیازهای فرزندان آدم را بشناسد و در اثر دعاهای آنها رثوف شود و با نشانه‌های توبه‌ی آنها نرم شود. روشن است که همه‌ی این‌ها آنقدر کودکانه و دور از واقعیت است که برای یک طرز فکر بشردوستانه، دیدن این‌که اکثریت انسان‌های فانی هرگز نمی‌توانند از این دید به زندگی فراتر روند، دردناک است. شرم‌آورتر از آن این است که می‌بینم بسیاری از کسانی که امروز زندگی می‌کنند و باید بدانند که دین را دیگر نمی‌توانند
^۱ انداده‌ای این‌جا در تور روش نهی می‌کشد، از «غواص»، از شیلر.

حفظ کرد، با عقب‌نشینی‌های تأسف‌آور می‌کوشید تکه‌تکه از آن دفاع کند. آدمی می‌پیدامی کند به صرف مؤمنان بیرونند، تا به فیلسوفانی که خیال می‌کنند می‌توانند با جانشین کردن یک اصل انتزاعی غیرشخصی و مبهم به جای خدای دین، آن را نجات دهند، هشدار بدهد که «نام خداوند را یهوده بر زبان می‌اور». و اگر چند تن از مردان بزرگ در گذشته چنین کردند، جایز نیست که در اینجا به آنان استناد شود. می‌دانیم که به چه علت مجبور به این کار بوده‌اند.

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

*"Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion;
Wer jene beide nicht besitzt, der habe Religion!"^۱*

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

^۱ اذکر ی علم ر هنر دارد، دین نیز دارد؛ آن‌کس که هیچ یک از آن دو را ندارد، بگذر دین داشته باشد، از Zehn Xerien IX اثر گزنه

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

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

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

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

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

^۱ اگرنه حنا هشدار می‌دهد که «همه چیز در جهان تحمل پذیر است، جز مسلمه‌ای از روزهای خوبست.» ("Alles in der Welt lässt sich ertragen. Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen." (Weimar, 1810-12))

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

پس از این، هدف زندگی به وسیله‌ی برنامه اصل لذت تعیین می‌گردد. این اصل از ابتدا بر فعالیت‌های دستگاه روانی حاکم است و درباره‌ی اثر بخشی آن نمی‌توان شک کرد و با وجود این، برنامه‌اش با همه‌ی جهان درستیز است، هم با عالم صغیر و هم با عالم کبیر. این کار اصلاً عملی

یگذارد، خود را سعادتمند می‌داند و به طور کلی احتراز از رنج بر لذت‌جویی فایق می‌آید. با تعمق در می‌بایس که از راه‌های گوناگون می‌توان در انجام این وظیفه کوشید؛ و همه این راه‌ها را مکاتب گوناگون حکمت عملی پیشنهاد کرده‌اند و موردمان نیز این راه‌ها را پیموده‌اند. وسوسه‌انگیزترین نحوه‌ی گذراندن زندگانی، اراضی بی‌حد و مرز همه‌ی نیازهایست، اما معنی آن این است که آدمی لذت را بتر از احتیاط بداند و [در این صورت] باید پس از چندی توان آن را پس دهد. روش‌هایی دیگر که هدف‌شان به طور عمده احتراز از رنج است، بر این مبنای دیگر متایز می‌شوند که کدام ممتاز را بیشتر مورد توجه قرار دهد.

روش‌های افراطی و اعتدالی وجود دارند، روش‌های یک جانبه و روش‌هایی که همزمان به چند جنبه می‌پردازند. عزلت خودخواسته، یعنی دوری جست از دیگران، تزدیک ترین راه محافظت خود در برابر رنجی است که از رایطه‌ی با دیگران ممکن است حاصل شود. می‌بینیم که سعادتی که از این راه حاصل می‌شود، آرامش است.

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

به دلیل وجود دستگاه‌های معینی در ارگانیسم خود احساس می‌کنیم. از میان این روش‌ها خشن‌ترین و در عین حال مؤثرترین روش، روش شیمیایی یعنی سُکر است. گمان نمی‌کنم که کسی مکانیسم آن را کاملاً درک کند، اما واقعیت این است که موادی خارج از بدن وجود دارند که حضورشان در خون و بافت‌ها به ما لذت بلاواسطه می‌دهد و شرایط دریافت‌های حسی‌مان را نیز چنان تغییر می‌دهد که دیگر قادر به دریافت تکانه‌های رنج آور نیستیم. این دو تأثیر نه تنها همزمان حادث می‌شوند، بلکه به نظر می‌رسد که عمیقاً به یکدیگر وابسته هستند. اما باید در شیمی بدن خودمان نیز موادی موجود باشد که تأثیری مشابه دارند، زیرا لاقل یک حالت یمارگونه، یعنی حالت مانیاک، را می‌شناشیم که در آن رفتاری مانند مستی به وجود می‌آید بی‌آن‌که یمار از ماده‌ای سُکر اور استفاده کرده باشد. به علاوه در زندگی عادی روانی‌مان نیز توانایی دیده می‌شود به این صورت که حصول لذت سهل‌تر یا سخت‌تر است و آمادگی برای پذیرش نارضایی که به همراه آن است بیشتر یا کم‌تر است. افسوس فراوان که این جنبه‌ی مسمومیت در روندهای روانی تابه‌حال مورد تحقیق علمی قرار نگرفته است. به این کاربرد مواد سُکر اور در مبارزه برای دستیابی به سعادت و دوری جست از ناکامی چنان ارج گذاشته می‌شود که افراد و اقوام، در اقتصاد لبیدوبی خود جایی ثابت را برای آن، متنظر کرده‌اند. آدمی نه فقط کسب لذت بلاواسطه را مدبیون این مواد است، بلکه نیز عدم وابستگی اش به جهان بیرون را که شدیداً آرزوی آن را دارد. او می‌داند که به کمک این «غم‌گار» می‌تواند هر زمان از فشار واقعیت رهایی یابد و به جهانی خودساخته با شرایط بهتر احساسی پناه آورد. معلوم است که همین خصوصیت مواد سُکر اور درست موجب خطر و

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

اما ساختمان پیچیده‌ی دستگاه روانی ما امکان تأثیرات فراوان دیگر را هم به وجود می‌آورد. همان طور که ارضای سایق‌ها موجب سعادت می‌شود، هنگامی که جهان بیرون چیزی را از ما درین دارد و از رفع نیازهایمان جلوگیری کند. سایق‌ها مثلاً رنج نیز می‌شوند، ممکن است آدمی به این دلیل امیدوار باشد که با تأثیرگذاشتن بر این محرك‌های سایق، از بعضی از رنج‌های راهی بیاند. این نوع دفع رنج، دیگر به وسیله‌ی تأثیرگذاری بر دستگاه‌های حسی به دست نمی‌آید، بلکه با کوشش در راه چیره‌شدن بر سرچشمه‌های درونی نیازها حاصل می‌شود. نوع افراطی آن، کشنن سایق‌ها است که در حکمت عملی شرق و تعالیم یوگا به آن عمل می‌شود. اگر کسی در این کار موفق شود، البته آن فعالیت‌های دیگر را هم از دست داده است (زندگی را فرمائی کرده است) و از راه دیگر باز سعادت آرامش را به دست آورده است. اگر هدف‌های ما چنین افراطی نباشند و بکوشیم زندگی غریزی مان را تحت تسلط درآوریم تیز همین راه را می‌رویم. در این حالت مراجع عالی روان که تحت انقیاد اصل واقعیت قرار گرفته‌اند غالب‌اند. در اینجا از ارضاء، به متابه‌ی هدف به هیچ وجه صرف نظر نشده است اما این‌نی از رنج تا اندازه‌ای به این طریق حاصل می‌شود که ارضانکردن سایق‌هایی که در وابستگی نگاه داشته شده‌اند کمتر از ارضانکردن سایق‌های لگام‌گیخته رنج آور است. تمی‌توان انکار کرد که در عوض امکانات لذت کاهش می‌یابد. احساس سعادتی که از ارضای یک محرك سایق مهارنشده ناشی می‌گردد بسیار قوی‌تر از

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

یک تکنیک دیگر دفع رنج، که دستگاه روانی ما آن را ممکن می‌سازد، استفاده از جایه‌جاکردن لبیدو^۲ است که عملکردش را بسیار انعطاف‌پذیر می‌کند^۳. تکلیف این است که هدف سایق‌ها چنان جایه‌جا شود که امکان ناکامی ناشی از طرف جهان بیرون از میان برود. در اینجا والایش^۴ سایق‌ها به کمک می‌آید. اگر آدمی بتواند لذات را به سرچشمه‌های کار روحی و فکری ارتقا دهد، بیش از همه سود برده است. در این صورت سرنوشت نمی‌تواند لطمehای زیاد به او وارد آورد. این نوع ارضامانند شادی هنرمند به هنگام خلق و تجسم بخشدیدن به تصاویر خیالی، یا شادی کاوشگر به هنگام حل مسائل و شناخت حقیقت، کیفیتی خاص دارد که بی‌شک روزی خواهیم توانست این را از لحاظ متاپسیکولوژی توضیح دهیم. فعلاً فقط می‌توانیم در قالب تصویری بگوییم که این‌ها به نظرمان «لطیفتر و بالاتر» می‌آیند، اما شدت آن‌ها در مقایسه با ارضای محرك‌های سایق خام و اولیه ضعیفتر است و وضع جسمانی ما را دچار تشنج نمی‌کند. اما نقطه ضعف این روش عبارت از این است که از طرف همگان قابل استفاده نیست و تنها عده‌ای کم به آن راه دارند. شرط قبلی آن داشتن استعدادها و سرشت‌هایی است که عملاً در عameه بافت نمی‌شود. اما این تعداد کم را نیز کاملاً از رنج این‌نمی‌کند و در برابر

۱. Perverse impulse

۲. سقط‌های

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

در درجه‌ی اول قرار دارد^۱ هر کس که از هنر تأثیر پذیرفته باشد می‌داند که ارزش هنر به مثابه‌ی سرچشمه‌ی لذت و تسلی خاطر در زندگانی حدی ندارد. با وجود این، تخدیر خفیفی که هنر در ما ایجاد می‌کند آنقدر نیست که باعث شود بدینختی‌های واقعی را فراموش کنیم.

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

^۱ ویلیام بوش در «هلن بارسا» همین را در سطح نازل‌تری می‌گویند: «کس که غم و غصه دارد لبکو هم دارد.»

^۱ اگر آدم استعداد خاصی داشته باشد که علایق اورا در زندگانی، بی‌جون و چرا به سمت معین سرق دهد، ممکن است مالک شغلی مانکه عمومی و هرای همه میسر است، جای آن را بگیر) همان ملوک که از پند ذاتی و لذت ذاتیم (مراجعة شده به من ۳۱)، در این چارچوب نک یعنی توان بعقدر کافی دناروی اهمیت کار برای انسداد لبکویی مخن گفتند هیچ نکتیک دیگری به منظور گذراندن زندگانی امن تواند فرد را چنین نیرومند به واقعیت یووند دهد که تکیه بر آن کاری که اورا ذاتی از در دالعیت حامده انسان مستقر می‌کند.

امکان انتقال دادن مقادیر بادی از اجزای تشکیل دهنده‌ی لبکو - چه خودش بستگی باشد، چه نهایم با حافظ حقیقی - به کار شغلی و رابطه‌های انسانی که با آن پیوند دارد، اهمیتی به آن می‌دهد، که از لام‌بودن آن به منظور اتفاقی وجود و توجیه وجود در جامعه کمتر نیست. فعالیت شغلی به خصوص وقایع رضایت‌بخش است که آزادانه انتخاب شده باشد، یعنی از تنبیلات موجود فرد و محرك‌های غریزی او که از قل و جوده داشته باشد اثری کار اثمرت شده است، به صورت تصعید (والایش) شده استفاده شود. این همه اسان‌ها به کار به عنوان راهی به مسوی سعادت، کمتر از این نکتی است که این انسانها اجبار آکار می‌کنند و این قرار طبعی از کار موجه یچند ترین مشکلات اجتماعی

دانست. طبعتاً کسی که خود دچار آن است، آن را تشخیص نمی‌دهد. گمان نمی‌کنم همه روش‌هایی را که انسان‌ها برای دستیابی به سعادت و دوری جتن از رنج مورد استفاده قرار داده‌اند، به‌طور کامل برشمرده باشم، همچنان می‌دانم که مطلب را می‌توان به ترتیب دیگری آورد. هنوز از یکی از این شوه‌های نام تبرده‌ام، اما ته به این علت که آن را فراموش کرده باشم، بلکه به این علت که در رابطه‌ای دیگر به آن خواهم پرداخت. واقعاً چطور ممکن است که این فن در هتر زیستن فراموش شود؟ این فن به علت داشتن مجموعه‌ای قابل توجه از جنبه‌های خاص، تسبیت به فن‌های دیگر امتیاز دارد. البته هدف این فن نیز مستقل کردن فرد از سرنوشت است (بهتر از همه آن است که آن را چنین بنامیم) و به این منظور، ارضیا را به روندهای درونی روان و امنی گذارد و از جایه‌جاکردن لیدو، که قلاً صحبت آن بود نیز استفاده می‌کند، اما از جهان بیرون روی برنسی گرداند، به عکس، به عین‌هایی (ایزوهایی) اکه متعلق به جهان بیرون‌اند متولی می‌شود و سعادت را در رابطه‌ی احساسی با آن‌ها به دست می‌آورد. در ضمن به اجتناب از ناکامی، که هدفی از روی سرخوردگی است نیز راضی نمی‌شود، بلکه بی‌آن‌که توجهی به آن کند، از کنار آن می‌گذرد و در گوشش پر شوق اولیه در تحقیق بخشیدن آن، به سعادت مشت تکیه می‌کند. شاید هم از همه‌ی روش‌های دیگر بیشتر به این هدف نزدیک شود. البته منظور من آن طریقی از زندگانی است که مرکز آن عشق است و انتظار دارد که همه‌ی رضایت‌ها از عشق ورزیدن و مورد عشق واقع شدن حاصل شود. همه‌ی ما این وضعیت روانی را به قدر کافی می‌شناسیم. یکی از اشکال تظاهر عشق، یعنی عشق جنسی؛ شدیدترین تعجب‌های احساس شیفتگی را به ما عرضه کرده و سرمتش مادر

راه جتن سعادت شده است. چه چیز طبیعی‌تر از این که سعادت را مصراوه از این راه، که نخستین بار سعادت را در آن شناخته‌ایم، بحیرم. نقطه ضعف این فن زندگی کاملاً روش‌است و گرنه به فکر هیچ‌کس نمی‌رسید که این سعادت را رها کند و راهی دیگر برگزیند. هیچ‌گاه در برابر رنج، بی‌حافظت از هنگامی که عشق می‌ورزیم و هیچ‌گاه ناکام‌تر از وقتی که ابزه^۱ عشق را از دست می‌دهیم نیستیم. اما آن‌چه می‌توان در باره ارزشی سعادت‌بخش که مبنی بر فن عشق ورزیدن است گفت، هنوز پایان نیافته است. هنوز می‌توان در این‌باره بسیار گفت.

در این‌جا به این مورد جالب توجه می‌رسیم که سعادت را در زندگانی، به‌طور عمده از طریق لذت‌بردن از زیبایی جستجو می‌کنیم. فرقی نمی‌کند که زیبایی کجا بر حواس و داوری ما ظاهر شود: در زیبایی فرم و حرکات انسان، در اشیای طبیعی و متناظر یا در آفریده‌های هنری و حتا علمی. این دیدگاه زیبایی‌شناختی به مثابه‌ی هدف زندگانی فقط اندکی ما را از خطر رنج‌ها حفظ می‌کند، اما بسیاری از چیزها را جبران می‌کند. لذت‌بردن از زیبایی ماهیت احساسی خاص، ملایم و سرمتش‌کننده دارد. قایده‌ی زیبایی معلوم است، ضرورت فرهنگی آن را نمی‌توان به روشنی درک کرد و با وجود این، تمدن نمی‌تواند از آن صرف‌نظر کند. علم زیبایی‌شناختی شرایطی را بررسی می‌کند که تحت آن‌ها زیبایی احساس می‌شود، اما تا به حال نتوانسته است مطلبی را در باره ماهیت و مبدأ آن روش کند و چنان‌چه معمول است بر این عدم موفقیت با کلمات پر طمع‌راق و کم محتوا به‌زحمت سرپوش گذاشته می‌شود. جای تأسف است که روانکاری هم هنوز نمی‌تواند چیزی زیاد در باره زیبایی بگوید.

تها چیزی که محجز به نظر می‌رسد این است که زیبایی از قلمرو احساس جنسی شأت گرفته است. به نظر می‌رسد که عشق به زیبایی بهترین نمونه‌ای باشد برای تکاهه‌ای که از به هدفارسیدن آن جلوگیری شده است. «زیبایی» و «چذابت» در اصل از خصوصیات ابژه‌ی جنسی هستند. قابل توجه است که خود اعضای تناسلی که تماشای آن‌ها تحریک‌کننده است، تقریباً هیچ‌گاه زیبا خوانده نمی‌شوند، در عرض کیفیت زیبایی ظاهراً به بعضی از خصوصیت‌های ثانوی جنسی وابسته است.

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

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

^۱ اشاره‌ای است به گفته متن به فردیک کیفر: «در کشور من هر کس می‌تواند به سک خوبی مورد رحمت قرار گیرد»، و متنظر این است که هر کس می‌تواند دین خود را داشته باشد.

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

کسی که کوشش‌هایش در راه سعادت به شکست منجر شده است ممکن است در سال‌های پیری تسلی را در مُکر مژمن بباید، یا به این اقدام نوییدانه دست زند که مبتلا به پسیکوز شود.)

دین به این بازی انتخاب و تطبیق لطمہ وارد می‌کند، زیرا راه لذت‌حریقی و جلوگیری از رنج را به همگان به یک شیوه تحمیل می‌کند. تکیک دین این است که ارزش زندگانی را کاهش دهد و تصویر جهان واقعی را به طور وهم آمیخته‌ای دگرگون کند و شرط این کار ترساندن عقل است. دین به قیمت تثیت نایاب‌الغی روحی به وسیله‌ی اعمال فشار و گشاندن انسان‌ها به جنون جمعی، بسیاری از آنان را از نوروز^۱ فردی مصون می‌کند. اما دیگر کار چندانی نمی‌کند. همان‌طور که گفتیم راه‌های بسیاری برای انسان‌ها در دستیابی به سعادت وجود دارند، اما هیچ یک بهیقین معلوم نیست که به آن‌جا برسد. حتاً دین هم نمی‌تواند به وعده‌ی خود وفا کند. وقتی فرد مؤمن نهایتاً مجبور شود از «مشیت الهی» سخن بگوید، اقرار می‌کند که تنها چیزی که در حال رنج به متابه‌ی تسلی و سرچشم‌های لذت برآیش باقی مانده است تسلیم بی‌چون و چرامست. و اگر حاضر به اطاعت بی‌چون و چرا است، پس احتمالاً می‌توانست از رفتن به بیراهه اجتناب کند.^۲

۳

کاوش ما در باره‌ی سعادت تا به حال چیزی بیش از آن‌چه تاکنون می‌دانسته‌ایم به دانسته‌های ما نیافروده است. حتاً اگر این کاوش را با این سؤال ادامه دهیم که چرا سعادتمندشدن انسان چنین دشوار است، باز هم مطلب نوبی دستگیرمان نمی‌شود. پاسخ به این سؤال را قبل‌با اشاره به آن سه منشأ که سرچشم‌های رنج‌های ما هستند، یعنی چیرگی نیروی طیعت، ضعف بدنی خودمان و نارسایی نهادهایی که روابط میان انسان را در خانواده، دولت و جامعه تنظیم می‌کنند، داده‌ایم. ما در داوری خود در مورد دو سرچشم‌های تختین، چندان دچار تردید نمی‌شویم. تا جاییم این دو سرچشم‌های رنج را بپذیریم و در برابر امری ناگزیر تسلیم شویم. ما هرگز نخواهیم توانست بر طیعت کاملاً چیره شویم. ارگائیسم ما که خود جزیی از طیعت است، همیشه بینانی فناپذیر خواهد بود و از بابت قابلیت تطبیق و کاربرد محدود است. دانستن این موضوع ما را منفعل نمی‌کند، بلکه به عکس به فعالیت ما جهت می‌دهد. اگر قادر نیستیم که همه‌ی رنج‌ها را از میان ببریم، اما می‌توانیم بعضی از آن‌ها را از میان ببریم و

۱. تاجرم لاقل به یکی از چیزهایی که در توضیحات فوق از قلم افتد است اشاره کنم، در هر بحثی دوباره امکانات سعادت بشر باید را بعلتی مبنی خودشیفتگی درست‌مایه‌ی بسیاری را به حساب آورده‌لام است بدایم که در اقتصاد‌بی‌بداری احتیت قائم‌بودن به خود در کجاست.

۲. Neurose

بعضی دیگر را تسکین دهیم. تجربه‌ی چندین هزار ساله، ما را در این باره مستقاعد کرده است. در مورد سومی، یعنی سرچشمه‌ی رنج‌های اجتماعی، رفتار ما طوری دیگر است. اصلاً حاضر نیستیم این‌ها را پذیریم، نمی‌توانیم قبول کنیم که نهادهایی که به دست خودمان ساخته شده‌اند از محافظت ما و باری رسانیدن به ما عاجزند. و باز هم اگر در نظر بگیریم که یشگیری از رنج، درست در همین حیطه تا چه اندازه‌ای ناموفق بوده است، این ظن به وجود می‌آید که شاید علت در اینجا هم بخشی از طبیعت چیرگی ناپذیر، یعنی سرشت روانی خود ما باشد. وقتی شروع به بررسی این امکان می‌کنیم، به ادعایی چنان حیرت‌انگیز برمی‌خوریم، که ناچاریم اندازی به آن پردازیم. این ادعا از این قرار است که آن‌چه به طور عده موجب شوریختی ما است چیزی است که به آن تمدن می‌گوییم، اگر آن را رهایی کردیم و در روابط بدی و می‌زیستیم، بسیار خوشبخت‌تر می‌بودیم. این ادعا را از این رو حیرت‌آور می‌خوانم که مفهوم تمدن هرگونه تعریف شود، مسلم است که همه‌ی وسائلی که با آن، در برای بر تهدیدات سرچشمه‌های رنج از خود حفاظت می‌کنیم، باز هم به همان تمدن تعلق دارند.

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

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

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

افتخار می‌کشند و حق دارند. اما به نظر می‌رسد که متوجه شده باشند که این سلط نو بر زمان و مکان، این رام‌کردن نیروهای طبیعت و برآورده شدن اشتیاق چندین هزار ساله‌ی آنان، آن مقدار ارضای لذت‌بخش را که از زندگانی انتظار دارند، افزایش نداده و آنان را از نظر احساسی سعادتمندتر نکرده است. باید به این نتیجه‌گیری اکتفا کرد که سلط بر طبیعت تنها شرط سعادت انسان نیست، چنان‌که تنها هدف کوشش‌های تمدن هم نیست. اما نمی‌توان بی‌ازش بودن پیشرفت‌های تمدن را از آن نتیجه گرفت. ممکن است کسی بپرسد: مگر این لذت مشبت یا به‌طور واضح، افزایش احساس سعادت نیست که آدمی بتواند صدای فرزندش را که صدھا کیلومتر از او فاصله دارد، هرچند بار بخواهد بشنود. با در کوتاه‌ترین زمان ممکن، باخبر شود که دوستی سفری طولانی و سخت را به‌خوبی گذرانده و به مقصد رسیده است؟ آیا کاهش چشمگیر مرگ کودکان و کاهش خطر بیماری‌های عفونی زانو یا افزایش فوق العاده‌ی عمر متوسط انسان متمدن، که علم پژوهشکی آن را ممکن کرده است، ارزشی ندارد؟ و باز هم می‌توان ردیفی طویل به این اعمال مفید اضافه کرد که آن‌ها را مدیون عصر دشمن خورده‌ی پیشرفت‌های علمی و تکنیکی هستیم^۱. اما در این جا صدای منتقدی بدین را می‌شنویم که به ما هشدار می‌دهد که غالب این رضایت‌ها از نوع همان «لذت‌های کم ارزش» آند که در لطیفه‌ای از آن‌ها تمجید می‌شود: «اگر کسی در یک شب سرد زمستان پای بر هنگام را از زیر لحاف بیرون آورد و باز به زیر لحاف ببرد، احساس لذت می‌کند». اگر راه آهن وجود نمی‌داشت که فاصله‌ها را کوتاه کند، آن فرزند هم شهر پدری اش را ترک نمی‌کرد و برای شنیدن صدای او نیازی به تلفن نبود. اگر امکان سفر کشته برا اقیانوس

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

به‌نظر مسلم می‌آید که ما در تمدن امروزی مان احساس خستودی نمی‌کنیم. اما بسیار مشکل می‌توان دانست که انسان‌های اعصار گذشته سعادتمندتر بوده‌اند یا نه، و اگر بوده‌اند به چه اندازه و شرایط فرهنگی آنان در سعادتشان چه سهمی داشته است. گرایش ما همیشه این خواهد بود که سوریختی مردم را به‌طور عینی درک کنیم، یعنی خود را با خواسته‌ها و حساسیت‌هایمان در شرایط آنان قرار دهیم و سپس بیسم که آنان در چه شرایطی احساس سعادت یا بی‌سعادتی می‌کرده‌اند. این نحوه‌ی دید که به‌علت نادیده گرفتن تنوع حساسیت‌های ذهنی، به‌ظاهر طرز دیدی عینی است، در واقع ذهنی ترین نحوه‌ی دید ممکن است، زیرا وضعیت روحی فرد را جایگزین وضعیت‌های روحی ناشناخته‌ی دیگر می‌کند. اما سعادت امری کاملاً ذهنی است. موقعیت‌های معینی، مانند موقعیت یک برده‌ی پاروزن کشته‌های جنگی در قرون وسطاً، موقعیت یک دهقان در جنگ سی ساله^۱، یک قربانی انکیزیسیون مقدس^۲ با یک

۱. جنگ‌هایی که بین ۱۶۱۸ و ۱۶۴۸ در آلمان اتفاق افتاد و باعث ویرانی‌ها و کشته‌گوارانی شد.

وجود دارد. برای آنکه به قدر کافی به عقب برگردیم، از نخستین اعمال فرهنگی نام می‌بریم که عبارت‌اند از استفاده از ابزار کار، مهارکردن آتش و ساختن مکان‌های مسکونی. در این میان، مهارکردن آتش که دستاوردهای فوق‌العاده و بی‌مثال است، عرض اندام می‌کند^۱، حال آنکه کارهای دیگر، راه‌هایی را گشوده‌اند که تاکنون ادامه داشته است و به سادگی می‌توان انگیزه‌ی آن‌ها را دریافت. آدمی با هر ابزار، اعضای خود را کامل می‌کند – هم اعضای حرکتی و هم اعضای حسی – یا محدودیت کاربرد آن‌ها را کاهش می‌دهد. موتورها، نیروی غول‌آساوی را در اختیار او می‌گذارند که می‌تواند از آن‌ها همان طور که از ماهیجه‌هایش استفاده می‌کند، در همه جهت استفاده کند. با وجود کشتی و هواپیما دیگر نه آب می‌تواند مانع حرکت او بشود نه هوا. او با عینک، ضعف عدسی چشم‌اش را جبران می‌کند، با دوربین به مکان‌های دوردست می‌نگردد و با میکروسکوپ بر محدودیت بینایی‌اش که شبکیه به او تحمیل می‌کند، چیره می‌شود. با

۱) چند مردک پیکوآنالیتیک وجود دارند که اگرچه کامل نیستند و نمی‌توان آنها را به طور قطع تعییر کرد، اما لاقل می‌توان بر مبنای آنها درباره‌ی مبدأ این عمل بزرگ انسان حدس زد (حدس که نخیل به نظر من رسد). گویا انسان اولیه عادت داشته است در برخوره با آتش، لذت کودکانه‌ای را لذاکرند و آن خاموش کردن آتش با جریان ادرارش بوده است. بر اساس انسان‌های موجود، شکی نیست که شعله‌های زبانه کش و پرخیزندی آتش، در تظر از مانند ذکر بوده است. بنابراین خاموش کردن آتش با شاشیدن بر آن، عمل جنس با جنس مذکور (که غول‌های مدرن، یعنی گالیور در لیلیویت و گارگاتواری رابله (Rabelais) نیز همین کار را تکرار می‌کند) ولذتبردن از فوای جنس در رفاقت همجنس‌گرایانه بوده است. نخستین کس که از این لذت چشم پوشی دار آتش حفاظت کرد، توانته است که آن را با خود ببرد و به خدمت خویش درآورد او توانته است در اثر غله بر آتش تحریکات جنسی خود پی‌ذییریم. درباره‌ی این جنبه‌ی تمدن، کمتر از جنبه‌های دیگر آن تردید به علاوه، اینطور بعنظر من رسد که تکه‌داری از آتش به این علت به زبان واگذار شده بود که بر اساس ساختمان بدنی‌شان نمی‌توانستند به این دوسره پاسخ دهند قابل توجه اینکه تحریکهای روانکاری مرتبأ رابطه میان جاه‌طلبی، آتش و ارتباط سحرای ادار را تصدیق می‌کند.

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

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

خلق دستگاه عکاسی و سیله‌ای در اختیار اوست که می‌تواند با آن تأثیرات فرمازنایی را ثابت کند، همان‌طور که صفحه‌ی گرامافون تأثیرات صوتی را خبیط می‌کند. این دو در واقع مادیت‌بخشیدن به توانایی به یادآوردن، یعنی حافظه است. او به کمک تلفن، صداراً از فاصله‌هایی می‌شود که در افانه هم باور نکردند نیست. خط، در آغاز، صدای شخص غایب بوده است و خانه، بدلمی برای بطن مادر؛ مسکنی که زمانی برای انسان امن‌ترین و راحتی‌بخشنده‌ی مکان بوده است که باز همیشه آرزوی آن را دارد. این چیزهایی که انسان به وسیله‌ی عمل و تکنولوژی به روی زمین خلق کرده است نه تنها افسانه‌وار به نظر می‌رسد بلکه واقعاً تحقق آرزوهای موجود در افسانه‌ها است (البته نه همه آرزوها بلکه اغلب آن‌ها)، انسانی که در آغاز به مثابه‌ی موجود حیوانی ضعیفی بر عرصه‌ی زمین پدیدار شد و هر فرد نوع او نیز ناگزیر است به مثابه‌ی نوزادی ناتوان پایه این عرصه بگذارد (*oh, inch of nature*)^۱ حق دارد همه‌ی این مزایا را از زمراهی دستاوردهای فرهنگی خوش بداند، او مدت‌ها پیش، از قدرت مطلق و علم مطلق، تصوری ایدئال ساخته بود که در [وجود] خدایانش متجلى می‌شد و همه‌ی آرزوهایی را که در نظر او دست‌نیافتنی یا ممنوع بودند به آنان نسبت می‌داد. پس می‌توان گفت که این خدایان ایدئال‌های فرهنگی بودند. انسان امروز به این ایدئال‌ها بسیار نزدیک شده و تقریباً خود خدایی شده است. البته تنها آن‌طور که طبق داوری انسان می‌توان به ایدئال‌ها دسترسی پیدا کرد، یعنی نه به طور کامل؛ در بعضی بخش‌ها هیچ نمی‌توان و در بخش‌های دیگر می‌توان نیمه کاره به آن‌ها دسترسی یافت.

^۱ در من، اصل انگلیس این جمله آمده است و شاید از یک رمان حزب و ملکیت (George Wilkins) نقل قول شده باشد، به معنای ای ذریعی ناقابل م.

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

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

^۱ اشاره‌ی فرید به سالی که در آن این اثر را توئنده است.

دلوزی و مراقبت مردم، متوجه چیزهایی است که اصلاً وابداً مفید نیستند، بلکه کاملاً بی فایده به نظر می‌رسند، مثل این‌که در یک شهر باغ‌هایی که به عنوان زمین بازی و مکان هواخوری مورد استفاده قرار می‌گیرند، به کرت‌های گل هم مزین باشند یا پنجره‌ها با گل تزیین شده باشند، این‌ها را هم به مثابه‌ی نشانه‌های تمدن می‌پذیریم، گویی خواسته باشیم که انتظارات اولیه‌ی خود از تمدن را تفی کنیم. بهزودی مشاهده می‌کیم که آن چیز بی فایده‌ای که انتظار داریم تمدن به آن ارج بگذارد، زیبایی است. از انسان تمدن می‌خواهیم که هر جا در طبیعت با زیبایی رویه‌رو شود، به آن احترام بگذارد و تا آن‌جا که دستانش توانایی کار داشته باشند، آن را در اشیا خلق کند. اما انتظارات ما از تمدن هنوز پایان نیافته است. می‌خواهیم نشانه‌های پاکیزگی و نظم را هم بیینیم. وقتی می‌خوانیم که در مقابل در خانه‌ی پدری شکسپیر همیشه یک تل سرگین چار بیان انبیا شده است، فرهنگ یک شهرک روستایی انگلیسی زمان شکسپیر را تحقیر می‌کیم. از این‌که در راه‌های جنگل وین کاغذپاره پخش شده است، خشمگین می‌شویم و این را به عنوان «بربریت» که نقطه‌ی مقابل تمدن است، سرزنش می‌کنیم. به نظر می‌آید که ناپاکی از هر نوع که باشد با تمدن ناموفق است. انتظار پاکیزگی را به بدن انسان نیز تعمیم می‌دهیم. با تحریر می‌شونیم که پادشاه خورشید^۱ چه بوی بدی می‌داده است و وقتی در جزیره‌ی بلا^۲ لگنی کوچک را که ناپلثون صبح‌ها برای شستشو استفاده می‌کرده است، نشانه‌اند می‌دهند، سر تکان می‌دهیم. آری، از این فکر که استفاده از صابون، واقعاً یک معیار تمدن است، تعجبی نمی‌کنیم. این در

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

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

جهت پاکیزگی را کاملاً توضیح نمی‌دهد. باید چیزی دیگر هم در این جا نقش داشته باشد. اما تمدن را با هیچ مشخصه‌ی دیگری نمی‌توان بهتر از ارزش‌نهادن و آرامتن فعالیت‌های عالی روانی، دستاوردهای فکری، علمی و هنری و نقش هدایت‌کننده‌ای که فکر در زندگانی انسان ایفا می‌کند، توصیف کرد. در میان این افکار، دستگاه‌های دینی، که در جای دیگر کوشیدم تا ساختمان پیچیده‌ی آن‌ها را روشن کنم، از همه بالاترند. سپس تأملات فلسفی و سرانجام، آنچه می‌توان آن را ایدئال‌سازی‌های انسان نامید، یعنی تصور از کمالی که افراد، اقوام یا کل نوع بشر، ممکن است به آن دست یابند و آنچه که براین پایه از آنان طلب می‌شود.

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

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

احتمالاً بزرگترند، همان رفتار فرد زورگو را دارد. نتیجه‌ی نهایی باید حقیقی باشد که همه (یا حداقل همه‌ی کسانی که قابلیت زندگی جمعی را دارند) با قربانی کردن سایق‌هایشان در آن سهمی داشته باشند و نگذارند هیچ کس (بازر یا همان استثنای قربانی خشونت سبعانه گردد).

آزادی فردی دستاورد تمدن نیست و پیش از آنکه اصلاً تمدنی وجود داشته باشد، از هر زمان دیگر بیشتر بوده است، البته در آن زمان ارزشی نداشته است، زیرا فرد تقریباً قادر نبوده است از آن دفاع کند. با تکامل تمدن، آزادی فردی محدود می‌شود و اقتضای عدالت این است که هیچ کس از این محدودیت معاف نباشد. آنچه در یک جامعه‌ی انسانی به عنوان شوق آزادی به جنبش در می‌آید، ممکن است مقاومتی در برابر بین‌عدالتی باشد و از این رو برای تکامل بعدی تمدن، مفید و با تمدن مسازگار باشد، اما ممکن است که از بقاپایی شخصیت اولیه‌ی آن مردم ناشی شده باشد که تمدن آنان را رام نکرده است و به ذمیته‌ای برای خود را تبدیل شود؛ بنابراین شوق آزادی، یا با بعضی از آشکال و مطالبات تمدن می‌ستیزد، یا با خود تمدن در کل آن^۴ گمان نمی‌کنم که انسان را با هیچ وسیله بتوان به آن بجای ساید که طبیعت او تبدیل به طبیعت مورمانه شود، او همواره از خواست خود مبنی بر آزادی فردی در برابر اراده‌ی جمع دفاع خواهد کرد. بخشی بزرگ از درگیری نوع پسر، حول این مسئله متراکم شده است که تعادلی سودمند یعنی سعادت‌بخش، میان این خواسته‌های فردی و فرهنگی جمع بسیار است. یکی از مشکلات تعیین‌کننده‌ی مربوطه نوع پسر این است که: آیا می‌تواند با شکل دادن به تمدن این تعادل را به نحوی برقرار کند یا این تضاد آشتبانی ناپذیر است؟ با پیروی از این اصل که احساس عامه چه حبه‌هایی از زندگانی انسان

را تمدن می‌خواند، تصویری روشن از کل تمدن به دست آوردیم. البته هنوز آنچه را که فراتر از شناخت عامه است، در نیافته‌ایم. در ضمن از هم نظرشدن با این پیش‌داوری که تمدن متراکم با تکامل یا راهی به سوی کمال می‌باشد، که سرنوشت محظوظ انسان است، خودداری کرده‌ایم. اما اکنون فکری به ذهن ما می‌رسد که شاید ما را به جهتی دیگر سوق دهد. به نظر ما توسعه‌ی تمدن، فرایندی عجیب است که بر فراز اراده‌ی نوع بشر جریان دارد و بعضی چیزها در این روند برایمان آشنا هستند. این فرایند را می‌توانیم با التجا به تغییراتی توصیف کنیم، که تمدن بر نهادهای سایق شناخته‌شده‌ی انسان اعمال می‌کند، [سایق‌هایی] که ارضاء آن‌ها وظیفه‌ی اقتصادی زندگی ماست. تعداد کمی از این سایق‌ها به تحری مورد انصراف واقع می‌شوند که چیزی دیگر جای آن‌ها را می‌گیرد، این را در فرد به عنوان خصوصیت تعریف می‌کنیم. جالب‌ترین نمونه‌ی این روند را در اروتیک مقعدی خردسالان یافته‌ایم. توجه اولیه‌ی آنان به عمل تخلیه، اندام‌ها و محصولات آن در طی رشد به گروهی از خصوصیات تبدیل می‌شود که به عنوان صرفه‌جویی، حسن نظم و پاکیزگی شناخته شده است که خود به خود با ارزش و خوشایند می‌باشند، اما اگر به طور چشمگیر غالب شوند، چیزی را به وجود می‌آورند که به آن «منش مقعدی» می‌گوییم. نمی‌دانیم که این اتفاق چگونه حادث می‌شود، اما در درستی این برداشت شکی نیست. حال دریافتیم که پاکیزگی و نظم از مطالبات تمدن می‌باشند، اگرچه روشن نیست که لزوم آن‌ها برای زندگی چیست و چرا سرچشمه‌ی لذت‌اند. در این جا نظرمان ناگزیر به شاهت میان روند

^۱ از ارجمنده شود به «منش و اروتیک مقعدی» (۱۹۰۶) (مسئوده‌گز، جلد ۷) و مطالعات متعدد دیگر از سنت جوتز (۱۹۱۸) و دیگران.

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

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

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

فوی تر بود می‌ماند.^۱ این خانواده بدروی هنوز قادر نیک جنبه‌ی اساسی

دارد است که سلسله دردهای ارگایک در رویداد حسی هنوز باقی است، اما تأثیر آن بر تحریکات روانی، حسی و ایگوند شده است این تغییرات از هرچند منوط به کندشدن تحریکات بوده است، که از طریق آن، عادات ماهله بر روان فرد را تغییر می‌کنند. تحریکات پستانی حای آن را گرفته است که برخلاف تحریکات جو پستانی کاپوشان مذکور است. تابو (Taboo) هادت ماهله از این تغییر ارگایک، ناشی شده است و بعضاً دفع ای از عامل رخداد از مرحله‌ای از نکامله بود، که سبزی شده بود، است. اعضاً آسمی ایگرهاشان دیگر، ماهیت لاروی داشته‌اند (مقایسه شود با *C.D.D. Day*، استطوانه‌ی هندوار علقمی اختنگی، ۱۹۷۷)

از رویداد مطلع شدیگر تغییر می‌شود به این صورت که خدایانی که متعلق به مرحله‌ای از این مدت گذشته بودند که از راه خست شده‌اند اما به نظر می‌رسد که متوجه شدن تحریکات بیانی، خود توجه فاصله گزاف انسان از زمین را نسبیم از به راه رفتن قائم بوده است، که آنکه تناول را که تا آن زمان تا زمان بوده است، بدینار و بیزار می‌حافظت می‌کند و به این ترتیب شرم ایجاد می‌شود. پالمرلین رونک توم نیز این باقیماند انسان‌ها را می‌گرداند از این جا مسلسلی زنجیر شروع می‌شود که از پولارش شدن تحریکات بیانی دیگری جستن از عادت ماهله و افزایش اهمیت تحریکات بیانی و می‌دانند آنکه تناول تا به تقادم تحریکات جنس و ناپس خانواده ادامه می‌یابد و به این ترتیب به این راه تراویز زنگن حیوانات که به انسان بزرگ‌تر کنند مطالعه‌ی دقیق کنیم.

آنهم بوده است، بک هابل اجتماعی وجود داره که نسیوان نادیده گرفت، اینکه زنگن می‌رویه است و احصار در بر مطراف گزاف مذکور، که برای دریافت‌های حسی ناخوشاپند شده بودند، اما من دایم که در ایال کردگان طور دیگر است، که از مذکور علی می‌زنجیر نمی‌شود، بلکه آن را به متابعی بخشن که از بدلش جدا شده است، با این از مذکور علی مذکور را نمی‌شود، بلکه آن را به متابعی تکلیل ای که در انتظار گزاف است من کوشید نامذکور را این از ایش، نفرات‌انگشت، رشت و مذکوم کند اگر این مولاکه از بیانی بود می‌آیند بعثت بیوی شدیدشان و در تسبیحی راه رفتند قائم انسان با تحریکات دیگر بیانی هم سرو شوت نمی‌شوند، مذکون نمود که چنین تغییر اندیشه‌ی صورت بگیرد، بس نعله همراه کند گواهر برای وجود یک عمل اجتماعی که در مرحله‌ی بعدی باعث تغییر اندیشه ملعنتی شده است این واقعیت است که انسان با وجود همه‌ی پیشرفت‌هایی که در تکامل گزاف است، او هی مدفع خود را متوجه نمی‌شود بلکه همینه از بوق مدفع دیگران متوجه است، پس آدم گفت من نکند فخر های دندان مبارک بتوگاه این مطلباند اگر چنین بود، نمی‌شد همین که جو انسان

تمدن بوده است، زیرا اعمال قدرت ریس و پدر خانواده بسیار بوده است. در توئم و قابو کوشیده‌ام راهی را نشان بدهم که این خانواده را به مرحله‌ی بعدی همراهستی که به صورت اتحاد برادران بوده است، می‌رساند، پسران به این نتیجه رسیده بودند که برای غلبه کردن بر پدر، توانایی جمع متحده، از توانایی فرد بیشتر است. فرهنگ توئمی بر پایه‌ی محدودیت‌هایی که افراد می‌باشند به منظور تحکیم وضع جدید برای یکدیگر قابل می‌شدند، استوار است. دستورات قابو نخستین «قانون» بود، پس زندگی مشترک انسان‌ها پایه‌ای دوگانه داشته است، یکی اجراء در کار، که از بیرون تحمیل می‌شود و دیگر نیروی عشق که باعث می‌شود که مرد ت Xiao هدایت از ابروهی جنسی اش (یعنی زن) محروم باشد و زن ت Xiao هدایت از کودکش (که بخشی از بدنش بوده است) جدا شود. چنین بود که عشق و ضرورت، اولیای تمدن شدند. نتیجه‌ی تمدن در آن زمان این بود که تعداد افراد بیش قری می‌توانستند در جمع بمانند، و چون این دو نیروی بزرگ تأثیر همسو داشتند، تکامل بعدی باید طبق انتظار راهی هموار می‌داشت و به چیرگی بیشتر بر جهان بیرون و نیز به توسعه‌ی افرادی که جامعه آنان را در بر می‌گیرد، متوجه می‌شد. نمی‌توان به سادگی فهمید که چطور ممکن است چنین تمدنی بر اعضای تشکیل دهنده‌اش تأثیری جزو تأثیر سعادت‌بخش داشته باشد.

پیش از آن که به بودسی منشأ اختلال بپردازیم برای کامل کردن بحثی که قبل از شروع کرده بودیم، گزیزی به ستایش عشق می‌زنیم، که یکی از

نه از سگ که وقارداران دوست او در جهان حیوانات است به قیوان بخش استفاده من کند بروانی همکلت دو خصم است و بخوبی اینها را که اینها را

بیان‌های تعلقی است. گفتم که این تجربه‌ی انسان که عشق جنسی (تامسی) نیرومندترین تجربه‌ی ارضی‌کننده است، می‌باشد برای او سرمشق سعادت می‌بود و به او می‌فهماند که رسیدن به سعادت در زندگی را همواره در قلمرو رابطه‌ی جنسی بجوید و عشق تامسی را در مرکز زندگانیش قرار دهد. در ادامه‌ی بحث دیدیم که آدمی در این راه به طور نگران‌کننده‌ای به بخشی از جهان بیرون، یعنی به ابزاری منتخب عشقی خود واپس شده باشد و اگر مورد اهانت او قرار گیرد یا او را به علت بی‌وفایی یا مرگ از دست بدهد، گرفتار رنج‌هایی شدید می‌گردد. حکیمان همه‌ی اعصار، به همین دلیل انسان را موکداً از این راه بر حذر داشته‌اند، اما هنوز هم کشش آن برای عده‌ای زیاد از ابناء بشر از میان نرفته است.

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

عشق به منظور رسیدن به احساس سعادت درونی از دیگران پیش‌تر رفته بوده است. آن‌چه ما به عنوان یکی از تکنیک‌های عملی کردن اصل لذت می‌شناسیم، مکرراً به دین هم منسوب شده است. شاید این مربوط به آن نواحی دور دستی باشد که در آن‌جا تمایز بین «من» و «بزرگ‌ها»، یا بین خود ابزه‌ها نادیده گرفته می‌شود. از یک دیدگاه اخلاقی، که انگیزه‌های عمیق آن بعد پرایمان روشن خواهد شد، این‌گونه آمادگی برای عشق ورزیدن به همه‌ی انسان‌ها و جهان، بلندترین مقامی است که انسان می‌تواند به آن دست یابد، با این‌که هنوز در مرحله ابتدایی بحث هستیم، مایل مدو تردید اساسی خود را در باره‌ی این نفع‌النظر ابراز کنم. عشقی که تفاوت قابل نشود، به نظر می‌رسد که تا اندازه‌ای ارزش خود را از دست بدهد، به این معنی که به ابزه‌ی عشق [ظلم] می‌کند. دیگر این‌که همه انسان‌ها ارزش دوست‌داشتن ندارند.

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

از به هدف رسیدن آن جلوگیری شده است، با به عنوان «شهریار» توصیف کیم. عشقی که از رسیدن آن به هدفی جلوگیری شده است در اصل همان عشق کاملاً حس بوده است و در ضمیر ناهشیان انسان هنوز وجود دارد. هم عشق کاملاً حس و هم عشقی که از به هدفر رسیدن آن جلوگیری شده است، هر دو از خانواده فرازه‌های روند و باکسانی که قبلاً غریبه بوده‌اند، روایت جدید به وجود می‌آورد. عشق جنسی به ساختن بستگی‌های جدید خانوادگی منجر می‌شود، عشقی که از به هدفر رسیدن آن جلوگیری شده است به «دوستی» تبدیل می‌شود که اهمیت فرهنگی پسندان کند، زیرا از بعضی از محدودیت‌های عشق جنسی، مانند مخصوص بودن آن، معاف است. اما در طول تکامل تمدن، رابطه‌ی عشق و فرهنگ یک جایگی خود را از دست می‌دهد. از یک طرف عشق با منافع تمدن در تضاد است، از طرف دیگر تمدن، عشق را از اساس تهدید می‌کند.

این شکاف میان آن‌ها اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد. دلیل آن را نمی‌توان فوراً شاخت. این شکاف از آغاز به عنوان برخورد میان خانواده و جمع بزرگ‌تر، که فرد به آن تعلق دارد، ظاهر می‌شود. قبلاً فرمیدیم که یکی از کوشش‌های اصلی تمدن، گرد هم آوردن انسان‌ها در آحاد بزرگ‌تر بوده است. اما خانواده حاضر نیست فرد را رها کند. هرچه اتحاد اعضا خانواده عمیق‌تر باشد، غالباً این گرایش بیشتر است که خود را از دیگران جدا کند و ورود اعضا از آن به دایره‌ی بزرگ‌تر زندگی دشوار‌تر است. آن نحوه‌ی زندگی که در تاریخ تطور نوع «قدیم‌تر است» و تنها نحوه‌ی زندگی در دوران کودکی است، مقاومت می‌کند و نمی‌گذارد که به وسیله‌ی نحوه‌ی زندگی فرهنگی تو مترخ شود. جداسدن از

خانواده برای هر بیوچون منکلی است که بجا باید هالا به وسیله‌ی مناسک بلوغ را درگزیدن او ایه‌جهان بزرگ‌گالان | در حلی‌گردن آن به او باری من کندا من بینیم که این مشکلات ذاتی هر لکامد دوائی و خا در اصل هر لکامد از گاییک هستند

سین زنان که در آغاز تمدن آن را با هشق خود بایه‌بری کرده بودند شروع به ضدیت با جریان تمدن می‌کنند و تأثیر بازدارنده و کشکننده‌ی خوبیش را گسترش می‌دهند. زنان نماینده‌ی منافع خانواده و زندگی جنسی می‌باشند. کار فرهنگی مردم‌آیش تر به عهده‌ی مردان گذاشته شده است و آنان را دایعاً با مسائل دشوارتری روبرو می‌کند و مجبور به والایش مایق‌ها می‌کند، کاری که زنان کم تر از عهده‌ی آن برمی‌آید و آن‌جا که مقدار اثری روانی‌ای که مرد در اختیار دارد، نامحدود نیست، باید وظایفش را با پختش کردن مفروض به مصلحت لبید و انجام دهد.

آن این‌روی از اکه به مصرف اهداف فرهنگی می‌رسانند، عدالت از نیرویی که صرف زنان و زندگی جنسی می‌کرده می‌گیرد، مدلات مذکوم با مردان و واسطگی او به رابطه با آنانه حتا اور را از وظایفش بعثت‌های همسر و پدر بیگانه می‌کنند و این ترتیب زن خود را از این مطالبات تمدن عقب‌ازده می‌انگارد و به داشتن با آن‌بر می‌خیرد.

این گرایش تمدن به محدودگردن زندگی جنسی همراه‌کننده و مفسر است که گرایش دیگری به گسترش دادن دایره‌ی فرهنگی در همان مرحله‌ی اول، یعنی در شوتبیسم، ممکن‌عیت برگزینند. محقق این ایزه‌ای جنسی ایه‌هراء فرهنگ آنده و شاید این محدودت‌های انتظامی باشد که به زندگی اروپیک انسان وارد آمده است. تابو‌های فواید و سنت‌ها، محدودیت‌هایی دیگر به وجود می‌آورند که هم به مردان و هم به

زندان لطمہ من زندگی تمدن‌ها در این راه به یک اندازه پیش نمی‌رود. ساختمان اقتصادی جامعه نیز بر مقدار آزادی جنسی تأثیر می‌گذارد. من دانم که تمدن در اینجا از جبر خسروت‌های اقتصادی اطاعت من کند، زیرا مقداری زیاد از نیروی روانی ای را که خود صرف می‌کند باید از جنسیت کسب کند از این نظر تمدن با جنسیت همان رفتاری را می‌کند که یک قوم یا قشر، یا قوم یا قشری دریگر که تحت استثمار است. نرس استثمارگران از قبایل سرکوب‌شدنگان آنان را به سوی اقدامات احتیاطی شدید سوق می‌دهد. نفعه اوج چنین تکاملی را تمدن ما در اروپای غربی شان می‌دهد. این عمل جامعه‌ی فرهنگی از نظر روان‌شناسی کاملاً موجه است که تفاهرات زندگی جنسی کودک را از همان ابتدا زشت بشمارد، زیرا اگر در کودکی مقدمات آن فراهم نشده باشد، سذکردن هوس‌های جنسی بزرگ‌الان به تیجه‌ای تحریک‌ریزید. اما به هیچ وجه قابل توجیه نیست که جامعه‌ی متعدد نا آن‌جا پیش رود که این پدیده‌های چشمگیر و مسلم را انکار کند. انتخاب ابزه‌ی فرد بالغ به جنس مخالف محدود می‌شود و غالباً ارضاهای غیر تناسلی به عنوان انجحاط ممنوع می‌شوند. مطالباتی که در قالب این معموریت‌ها ظاهر می‌شوند و برای همه یک نوع زندگی جنسی را مجاز می‌دانند، نایابی‌های مادرزاد یا اکتسابی را که جزو ذات جنسی انسان‌هاست نادیده می‌گیرند، راه لذت‌بردن جنسی را به روی عده زیادی از آنان می‌بنند و به متشا تیجه‌ی این اقدامات محدودکشیده، محکم است این باشد که کسانی بدنه‌ند، همه‌ی علایق جنسی شان را به راههای مجاز بیندازند. اما عشق

که عادی هستند و از نظر بشه مانعی ندارند، بسی آنکه چیزی را از دست بدند، همه‌ی علایق جنسی شان را به راههای مجاز بیندازند. اما عشق

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

البته این تصویری اغراق‌آمیز است. همه می‌دانند که چنین چیزی حتی برای مدتی کوتاه هم عملی نبوده است. فقط افراد ضعیف‌نفس نسلیم چنین تعدادی پرداخته‌ای به زندگی جنسی شان می‌شوند. طبیع نیرو و مددتر فقط تحت شرایطی تن به آن داده‌اند که بتوانند جیرانش کنند، که بعد در این باره صحبت خواهیم کرد. جامعه‌ی متعدد مجبور بوده است بسیاری از این تخلف‌ها را بی‌سر و صدا آزاد بگذارد، که [قاعده‌ای] می‌بایست آن را طبق قوانین خود تعقیب می‌کرد. اما از سوی دیگر باید اشتباه کنیم و بینداریم که چون به همه‌ی هدف‌هایش نمی‌رسد پس بسی آزار است. زندگی جنسی انسان متعدد به شدت دچار اختلال است. گاهی چنین بنتظر می‌رسد که [جنسیت] عملکردی است که در حال از میان رفتن است، چنان‌که دندان‌ها و موهای سرمهان به عنوان عضو از بین می‌رولند. شاید این فکر جایز باشد که اهمیت آن به مثابه‌ی سرچشمه احساس معادت، یعنی تحقق هدف زندگی ما، به طور حساس کاهش یافته است.^۱ آدمی گاهی فکر می‌کند که شاید این فقط در اثر فشار فرهنگ نباشد

^۱ از میان آثار نویسنده‌ی انگلیس، جس. گلوریتی (J. Gollority) (۱) که اسرار موره فیوز هنگام استدلال انسانی کوچه به عنام «دریخت میب» بسیار عوشم می‌آید این داستان به خوبی نشان می‌دهد که زندگی انسان متعدد امروزه، دیگر «حال» نیست، هست.

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

۱. توضیحات زیر، نظر مژبور را ناید می‌کند: انسان موجودی حیوانی است (مانند حیوانات دیگر) که می‌شک دارای حیی دو جنس است (bisexual) هر فرد از دو گمی مغارن درآمده است که طبق نظر بعض از محققان بیس صراحتاً مذکور و بین دیگر مؤنث است. به عویض ممکن است که هر یک از این دو یعنی در اصل دو جنس (hermaphrodite) بوده باشد جنسیت یک واقعیت بیولوژیک است که اگرچه در حیات روانی اهمیت فوق العاده دارد، اما دستیابی به آن از نظر روان‌شناسی دشوار است. طبق عادت من گوییم که هر انسان هم ساین‌ها، تیازها و صفات مردانه دارد، هم زنانه درست است که من توان حصوصیات مردگر و مؤنث را در آن‌ها نشان داد اما در روان‌شناسی چنین کاری ممکن نیست، در روان‌شناسی تقابل بین در جنس محو می‌شود و به تقابل بین فعل و مفعول بدل می‌شود، ضمن این‌که بذوق تعقیب العدالت را با مردانگی و الفعال را با زنانگی یکی می‌دانم، که این در قلمرو حیوانات به هیچ رجه مسومیت ندارد. نظریه دو جنس بودن (انسان) هنوز تاروشن است و این کمبود در روان‌کاوی پیشتد احساس می‌شود که رابطه‌ای میان این نظریه و نظریه ساین‌ها هنوز کشف نشده است این رابطه هرچه بالشد اگر این فرض واقعیت داشته باشد که فرد در زندگی جنسی خود طالب ارضای خواسته‌های مردانه و زنانه است، قبول می‌کنیم که این دو خواست به موسیله یک ابر، واحد ابر آرده نمی‌شوند و محل بکدیگرد مگر این که فرد آن‌ها را از بکدیگر تبعیز دهد و هر انگیزه را در میزی پیشازد که مناسب آن است، مشکل دیگر از این جا به وجود می‌آید که رابطه‌ی عشق، سوای جزء سلویتی که متعلق به خود آن است، غالباً با مقادیر گراش متفاوت به نهاج همراه است، این‌جیه عشقی همیش برای این درگیری‌ها، تناهم و بین‌باری ندارد و مانند آن زن دهقان نیست که از این شکایت من کرده که شوهرش از راه دیگر درست ندارد، چون یک همه است که او را کنک نموده است.

حسن که در توضیحات پاورقی ۶۶ زده‌ام بیش از نظرات دیگر به عمق می‌رود و آن این است که وضع قائم انسان و بی‌لذت‌شن شدن حس بویایی به تنها ازویک مقتضی، بلکه همهی زندگی جنس را به خطر انداخته است به طوری که از آن بس عملکرد جنسی با از جایی همراه است که تنی توان دلیلی دیگر برای آن یافت و مانع از ارضای کامل می‌شود و انسان را از هدف حس در می‌کند و به سوی والاپس و جایه‌جاکردن لبید و سوچ می‌رعد می‌دانیم که بلولر (Blouler) زمانی (۱۹۱۳) بوجود حسین برخورد اولیه در وضع جسم اشله کرده است همهی توروبنک‌ها را بسیاری دیگر حر آنان، از این تأثیرت که "سته فیس" (ma femme در میان بول و غایت به دنیا می‌آیم)، ابراز انتزاعی من کنند ارضای اشل می‌حسند هم احسانی بویایی را بعثت تحریک می‌کنند و این بویایی بسیاری از افراد خوش‌فعال تحریک است و بعثت رابطه‌ی جنسی قرارشان می‌دهند، بنابراین همیشگی‌ترین ریشه‌ی به

۱. عقیزدگی جسبت که تمدن را به همراه دارد، تداعی ارگاییک است که در این حالت قائم (انسان) به‌مشکل‌های جدیدی از زندگانی متوجه شده است که با وجود حیوانی سلیمانی او در تضاد است. این توجه تحقیقات علمی به طرزی حیرت آور با یافتن داری‌های عامه که غالباً شبهه می‌شود همراهیکی دارد با وجود این، این‌ها امکاناتی هستند که هنوز مسلم نیست و در عین سیت شتمانند همچنین با وجود عیال‌زدن شدن انتکار تاییدی تحریکات بویایی، غایب فراموشی کنیم، که هنوز در این‌ها حقیقی هستند که برای بیوی آلت سابل که جنسیت و زندگی است، به عنوان محرك حس ارزش فروزان قابلیت و حاضر نیست که از این صرف‌ظرفیت ارجاع شود به آملر همسایه‌سوس ایوان شیخ (Ivan Bloch) درباره‌ی حس بویایی در زندگی جنسی، در مالک‌الحمدانی مختار مکنیک‌پرسه از فرقه‌شی، آس. کراتوس (F. S. Krasse)

کار روانکاوی به ما نشان داده است که درست همین تاکامی‌های زندگی جنسی است که افراد موسوم به تورروتیک نمی‌توانند تحمل کنند. افراد تورروتیک به وسیله‌ی علائم بیماری‌شان جانشیتی برای سایق‌های ارضانشده‌ی خوبیش ابداع می‌کنند که یا خود باعث رنج می‌شود یا به علت این‌که در رابطه‌ی آنان با محیط اطراف و جامعه مشکل به وجود می‌آورد، سرچشممه‌ی رنج آنان می‌گردد. این آخری را به آسانی می‌توان فهمید، اما اولی معماًی تازه‌ای مطرح می‌کند. ولی تمدن، جز قربانی کردن ارضای جنسی قربانی‌های دیگری نیز می‌طلبد.

ما به مشکل تکامل فرهنگی به مثابه‌ی یک مشکل کلی تکامل پرداختیم که از فعالیت لبید و مبنی بر بی‌رغبتی آن به رها کردن وضع قدیم و ورود به وضع جدید ناشی می‌شود. وقتی تضاد بین تمدن و عشق جنسی را ناشی از این بدانیم که عشق جنسی رابطه‌ای دونفری است که فرد سوم در این میان اضافی یا مزاحم است، حال آن‌که تمدن بر پایه‌ی رابطه‌ی بین عده‌ای بیشتر استوار است، تقریباً همان حرف را زده‌ایم. در اوج یک

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

تا این‌جا به خوبی می‌توانیم تصور کنیم که یک جامعه‌ی فرهنگی از چنین جفت‌هایی تشکیل شده باشد که از نظر لبیدویی سیراب شده و توسط کار و علایق مشترک با هم پیوند داشته باشند. اگر چنین می‌بود، لازم نبود که تمدن نیروی جنسی را [به سود خود] از آنان سلب کند. اما چنین وضع دلخواهی وجود ندارد و هرگز وجود نداشته است. واقعیت شناختی دارد که تمدن به پیوند‌هایی که در اختیار داشته، اکتفا نکرده است. هدف‌ش این است که اعضای جامعه را به وسیله‌ی لبیدو به یکدیگر پیوند دهد و در این راه از هر وسیله‌ای استفاده می‌کند و هر راهی را که موجب [هم‌هویت] نیرومند بین آنان شود تقویت می‌کند و در مفاسد گسترده با فراهم آوردن لبیدویی که از رسیدن به هدف‌ش منع شده است، می‌کوشند تا پیوند‌های اجتماعی را به وسیله‌ی روابط دولتیه محکم کند. محدوده‌گذاری زندگی جنسی به مطلعه تحقق این هدف‌ها ناگزیر است؛ اما نمی‌توان فهمید که چرا تمدن الزاماً بر این راه پاپشاری می‌کند و دشمنی آذربایجانی چنی بر چه پایه است. باید هامانی مزاحم در این میان وجود داشته باشد که هنوز آن را کشف نکرده‌ایم.

یکی از این به قول ما مطالبات آرمانی جامعه‌ی متmodern مسکن است در این جهاراهی را به مانشان دهد، که می‌گویند: «همنوع خوبیش را مانند خود

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

دوسست نیست آن را اجحافی بزرگتر بدانم در اصل همان است.
همان می‌کنم که اکنون صدایی محترم را یشوم که بعد از هشتم
می‌دهند: «درست به این هلت باید او را مالک خوبی دوست بداری که
همترعت دوست داشته باشد نیست. بلکه دشمن ترسست» در این صورت
می‌فهمم که این هم موردی است لظییر Credo quia absurdum ایمان
دانندگان اتفاقن حقل است!»

اگر به هستی من هم فرماد بدهند که مرا هاشد خود دوست داشت
پاشد، درست همین طور پاسخ خواهد داد و موابه همین دلیل رد خواهد
کرد. امیدوارم که به طور عیشی هاشد من حق نداشت، پاشد که جیز نگیرد،
اما همین را خواهد گفت، هرچه هست تفاوتی میان وقتار آدمیان و جسد
دارد که علم اخلاقی با تادیده گرفتن شرایط علیق آن، به عنوان «خوب» و
« بد » دسته بندی می کند. تازمانی که این تفاوت های انکار نیافر از میان
بوداشت نشده اند، اطاعت از دستورات عالی اخلاقی به معنای لطمهدن
به اهداف تمدن است، زیرا این کار به خبائث جایزه می دهد. در اینجا
بعناچار باد موضوعی می افتم که ضمن بحث در موردی مجازات اعدام در
پارلمان فرانسه اتفاق افتاده بود. سخنرانی باشور و شرق در لغز مجازات

شروع بیزد گی به خود این احتجاج را این بعد که آن حادثه را داشتند را که از طرف این
است لایکر و نیز این شرکتی می باشد که هسته اقیانوس آنتل که از من صلح جنوب این سهم ای
بروزد یک آتشی محترم یک سقف کاهشگر یک اتحادیه خوبه سطح خوب شرکتی، این
تاریخ تکرار پیغامی گشته است در مطابق عرض خاله و ای خاله عروج پیغامی
علیه است ایک مردمین طبیعت شناس ایک که شر هست
پس از این گشایش سه هشتی را که در زمینی به من رسیده است، راهت ای خوش بخت ای
آنس مادر و داشتیست بختیست ای خوش بخت
خوش بخت ای خوش بخت

می دهم. اگر غریب‌ای را بآنان همتواز کنم، در مورد ایشان بسی عدالت
کرد، اما اگر مجبور باشم او را (با آن هشت جهانی) تها به این هلت
دوست داشته باشم، که او هم موجودی است بر روی این زمین، مانند
حضره، کرم حاکی یا عاز سبزه زار، در این صورت می‌ترسم آن مقدار
علقی که به او می‌رسد آنقدر ناجیز باشد که به حکم عقل بهتر است آن
را برای خود نگاه دارم. چنین دستور پرطمطراوی که عقل نتواند
عمل کردن آن را تأیید کند به چه کار می‌آید؟

اگر یادفت یعنی تر نگاه کنم، یاز هم اشکالاتی بیشتر می یابم. این
غیره نه تنها به طور کلی دوست داشتنی نیست، بلکه اگر بخواهم صادق
باشم باید بگویم که مستحق دشمنی و حنا نفرت من است. به نظر من رسید
که هیچ عشقی به من داشته باشد و در مورد من هیچ ملاحظه ای نکند. اگر
بیایم سودی داشته باشد، از لطمہ زدن به من پرواپس ندارد و از خود
من برسد که سودش بالطفه ای که به من می زند توانی دارد یا نه. آری،
حال زیست سودی در عیان باشد. اگر بتواند لذتی را ارضی کند، از
سحر «گردان» من، افانت و اتهام به من، و اعمال قدرت بر من یا کسی ندارد
هر چه مغلظتی تر باشد و هر چه سیجاره تر باشم، انتظار این که این رفتار از او
سرمه زد یعنی تراست. اگر طوری دیگر رفتار کند، اگر به عنوان غریبه تبت
به من ملاحظه و احیاط نشان دهد، من هم به هر حال و بدون هیچ
مشکلی حاضر رفتارش را به عسان نوع جیران کنم. آری، اگر این فرمان
نیشکوه از این فرمازود که همتورت را آن طور دوست بدار که او دوست
می دارد مخالفت نداشت، فرمائی دیگر هست، که به نظرم یاز هم کم تر قائل
نمی است و متفاوتی شدیدتر در من ایجاد می کند این فرمان می گویند:
«دلخواست را دوست بدار!» هرجند وقتی خوب فکر می کنم، می بینم که

جهانه هزارها^۱ آنچه صردام به نام معمول من می‌دانم به سر داداری
پندگیر خان و پیمور لشگ، اشغال بیست‌الله عقد من توسط جنگاوران صلیبی و
جنادی و حاشیت جنگ جهانی پیشین را به خاطر یاور در برایر واقعیت
این برداشت با فروتنی سرتسلیم فرود آورده
وجود گراش به پرخاشگری که در خود حس من کیم و بهترست
من دانم که تزد درگران نیز موجود است آن عاملی است که رابطه‌ی ما را
با همتیان مان مختل و تمدن را وادار به کوشش من کند. در تیجه‌ی این
خصوصیت اولیه‌ی [نهادن] انسان‌ها با یکدیگر، جامعه‌ی متمند دائم در
عرض فروپاشیدگی است. علاقه به کار جمعی باعث استحکام آن
نمی‌گردد، عواطف غریزی از علایق عاقلانه نیرومندترند. تمدن باید
همه‌ی وسائل را فراهم آورد تا سایق پرخاشگری انسان‌ها را محدود کند و
ظاهر آن را به وسیله واکنش‌های روانی در سطح پایین نگاه دارد. پس از
این رونت عرضه کردن روش‌هایی که هدف آن‌ها هم هویت کردن انسان‌ها
است و آنان را به سوی روابط عاشقانه مهار شده سوق می‌دهد و از
این رونت محدود کردن زندگی جنسی و فرمان ایدئال مبتنی بر
دوست داشتن همتی خود مانند خویش، که هیچ چیز به این اندازه با
طبیعت اصلی نوع بشر مغایرت ندارد. کوشش‌های فرهنگ با همه‌ی
زحماتش تا حال به تیجه‌ی زیادی نرسیده است. [تمدن] امید دارد که
به این وسیله از شدیدترین پرخاشگری‌های خشونت‌بار جلوگیری کند که
خود حق داشته باشد تا در مورد جنایتکاران اعمال خشونت کند. اما
قانون، ظاهر شکل‌های مخفی و خفیف پرخاشگری را در بر نمی‌گیرد.
روزی می‌رسد که هر یک از ما انتظاراتی را که در جوانی از همتیان

این پسرخان می‌گفت و خود را تشویق خواهد نظر می‌گرفت که صدایی از
درود را از حرف اوراع خصم کرد.^۲
"Qui mes lieux les assassins communiquent"
و اتفاقی که در پس همه‌ی این هاست و مردم آن را بخوبیت انکار
می‌کنند این است که انسان فقط موجودی نرم و بیاز مند به عشق نیست که
تیها وقتی به او حمله می‌شود از خود دفاع کند، بلکه سهی زیاد از گراش
به پرخاشگری را تبریز باید جزو استعدادهای غریزی او به شمار آورد. در
تیجه همتی برای او نه تنها یاور و ابزه‌ی جنسی بالقوه است، بلکه نیز
کسی است که او را وسوسه می‌کند، تا سایق پرخاشگریش را با او ارضا
کند، از نیروی کارش بی دستمزد سوءاستفاده کند، از او بدون موافقت
استفاده‌ی جنسی کند، دارایی او را به تملک خود درآورد، او را تحکیر کند،
باعث رنج او شود، او را شکنجه دهد و بکشد. *Homo homini lupus*.
چه کسی جرئت دارد پس از همه‌ی تجربه‌های زندگی و تاریخ این جمله را
لغی کند؟ معمولاً این پرخاشگری خطرناک در انتظار یک عامل
برانگیزندگ است را به خدمت مقصدی دیگر در می‌آید که هدف آن با
وسائل ملایم‌تر هم قابل دسترسی است. در شرایط مناسب، یعنی
هنگامی که در روان، نیروهای مخالف [پرخاشگری] اکه آن را مهار
می‌کنند، وجود نداشته باشند، به طور خودانگیخته ظاهر می‌شود و نشان
می‌دهد که انسان حیوانی درنده خوست که محافظت از همتیان براش
ناشاخته است. هر کس که وحشی‌گری‌های خلق‌ها به هنگام کوچ کردن،

۱. حال که جین است آلبان فائل شروع کند.
۲. اسان‌گرگ انسان است گفته‌ی اذلاءن.

داشته است، به متابعی وهم به دور می‌افکند و در می‌باید که زندگانیش را «چه انداز» در اثر بدخواهی آنان سخت و در دنای شده است، در مسین روا نیست که به سوزش تمدن پیردادارم که می‌خواهد جدل و رفاقت را از صحنه فعالیت‌های بشری خارج کند. این‌ها به یقین اجتناب ناپذیرند. اما مخالفت، الزاماً دشمنی نیست، بلکه به عنوان بهانه‌ای برای دشمنی مرود سوءاستفاده قرار می‌گیرد.

کمویست‌ها گمان می‌کنند که راه رهایی از بدبختی را پیدا کرده‌اند. طبق نظر آنان آدمی کاملاً خوب و خیرخواه همتیع خویش است، اما نهاد مالکیت خصوصی طبیعت او را ضایع کرده است. مالکیت پرثروت خصوصی به یکی قدرت فردی می‌دهد و از این راه او را به بدرفتاری با همیع خویش و سوسه می‌کند و آنکس که از مالکیت محروم شده است باید در برابر ستمگر خصمائه مبارزه کند. اگر مالکیت خصوصی لغرض شود و همه در ثروت اشتراک پیدا کنند و از لذت آن برخوردار شوند، بدخواهی و دشمنی میان انسان‌ها تاپذید خواهد شد. از آنجا که همه‌ی نیازها برآورده شود، علی‌برای دشمنی وجود ندارد و همه با رغبت به کاری می‌پردازند که لازم است، قصد ندارم به نقد سیستم کمویستی پردازم. نمی‌توانم به تحقیق بگویم که لغو مالکیت خصوصی در خدمت این هدف معتقد است یا نه.^۱ اما می‌توانم تشخیص بدهم که یعنی شرطی که این سیستم بر آن استوار است از نظر روان‌شناسی، و همی‌بی‌پایه است، با

لغو مالکیت خصوصی، [فقط] یکی از ابزارهایی که می‌پرخانگری انسان از آن استفاده می‌کند، از دست او گرفته می‌شود، که نیرومندترین ابزار هم نیست، اگرچه بسیار تیز و مند است. اما اتفاقاً که از نظر قدرت و نفوذ میان انسان‌ها وجود دارد و مایل تعرض (پرخانگری) برای مقاصد خود از آن استفاده می‌کند، به جای خود باقی است و در ماهیت آن هم نیزی ایجاد نمی‌شود. تعرض را مالکیت خصوصی ایجاد نکرده است. تعرض در دوران‌های اولیه، که مالکیت بسیار ناجیز بوده است، بسیار وجود داشته است و در کودکان، که مالکیت هنوز شکل اولیه‌ی مقعدی خود را از دست نداده است مشاهده می‌شود؛ باعث کدورت روابط عاطفی و عاشقانه انسان‌ها می‌شود، شاید به استثنای رابطه‌ی مادر با فرزند ذکر شود. اگر حق خصوصی پرثروت مادی هم از میان پرداشته شود، باز امتیازاتی در روابط جنسی برای بعضی از مردم باقی می‌ماند که باعث نیرومندترین بدخواهی‌ها و شدیدترین دشمنی بین انسان‌هایی می‌شود، که از جنبه‌های دیگر با هم برابرند. اگر این هم به وسیله‌ی آزادکردن کامل زندگی جنسی از میان پرداشته شود، یعنی خانواره که نطقه‌ی تمدن از بین برود، البته نمی‌توان به آسانی پیش‌بینی کرد که نکامل تمدن چه راههای نوی را در پیش خواهد گرفت. اما یک چیز را می‌توان انتظار داشت و آن این است که این خصلت نابودشدنی انسان در آنجا هم به دنبال آن خواهد رفت.

ظاهراً چشم‌پوشی از اراضی تمایلات تعریضی برای انسان‌ها آسان نیست، بدون تعرض خشود نیستند. مزیت یک جمع نیازاً گروچک فرهنگی، که با دشمنی نسبت به کسانی که خارج از این جمع هستند، امکان بروز این مایل را می‌دهد، نباید دست کم گرفته شود. همیشه

^۱ هر کس که در مالهای جوایی پنروناکام را چشیده و می‌اعتناید و تکبر دارایان را دیده، باشد بدانه این حق دالع شود که برای گوشش همی که در راه مبارزه با ناپریمی نزد می‌شود، تمام‌دستی خیرخواهی ندارد این اگر جان این میان حواس استرامی عدالت و برابری همگان باشد، ممکن است کسی اعتراف نکند و بگوید که طبیعت را اعطای کرده بسیار غیرعادلانه روابط بدش و استعمالهای غلط به از راه باشد جنین این عدالت شده است، که آن را تعین نوان نمی‌داند.

می‌توان عده‌ی کثیری را با عشق به هم پیوند داد، به شرط آنکه کسانی باقی بمانند که بتوان آنان را مورد پرخاشگری قرار داد. من زمانی به این پدیده پرداخته بودم که درست جوامعی که همسایه و از دیگر بایت‌ها به یکدیگر نزدیک ترند باهم می‌ستینند و یکدیگر را مسخره می‌کنند مثل اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، شمالی‌ها و جنوبی‌ها در آلمان، انگلیسی‌ها و کوچک،^۱ که البته توضیحی زیاد در مورد این پدیده نمی‌دهد. اما ارضی‌سیه سهل و نسبتاً بی خطر میل پرخاشگری را در آن مشاهده می‌کنیم، که اتحاد اعضاً جمع را آسان‌تر می‌کند. خلق یهود که در همه جا پراکنده است، توانسته است از این راه خدمتش قابل تقدیر به خلق‌های میزبان خود بکند. جای تأسف است که همه‌ی کشتهارهای یهودیان در قرون وسطاً، به منظور صلح‌آمیزتر و امن ترکردن آن دوران برای هم‌عصران مسیحی خلق یهود کافی نبود. پس از آنکه پانول حواری^۲ هشت میان همه‌ی انسان‌ها را اساس جامعه مسیحی خود قرار دارد، عدم مسامحة مسیحیت تسبیت به کسانی که خارج از این دایره بودند، تشیجه‌ای ناگزیر بود، تعصب دینی، نژادرویانی که اجتماع دولتی خود را بر پایه‌ی عشق بنا نکرده بودند، امری ناشناخته بود، هر چند دین مسئله‌ی دولت بود و دولت و دین با هم آمیخته بودند. این اتفاقی غیرقابل فهم تسبیت که رؤیایی ذرمشی تسلط بر جهان، برای تکمیل کردن خود به آئس مسیتیسم^۳ نیاز داشت، همچنان می‌توان فهمید که چرا در فرهنگ کمویستی جدیدی که در روسیه بنا می‌شد، تعقیب بزرگوارها از نظر روانی پشیمانی می‌شد. آدمی ما نگرانی از خود می‌پرسد

که وقتی بورزوای رشید کن شد، شوراها به چه کاری دست خواهد زد.
وقتی تمدن از انسان‌ها بخواهد که نه تنها سایق‌های جنسی، بلکه تمايلات پرخاشگری خود را نیز قربانی کنند، می‌توان فهمید که انسان تقریباً نمی‌تواند در تمدن سعادتمند باشد. انسان لختیش، وضعش از این نظر واقعاً بهتر بوده است زیرا محدودیتی برای سایق‌هایش نمی‌شاخه است. در عوض امنیت او برای بهره‌گرفتن یعنی تراز این معادت، بسیار کم‌تر بوده است. انسان متعدد مقداری از امکانات سعادت را با مقداری امنیت مبادله کرده است. اما نباید فراموش کنیم که در خانواده‌ی لختیش، فقط ریس خانواده از چنین آزادی سایق‌هایی برخوردار بوده است. یافی افراد بردۀ وار زیر ستم او بوده‌اند. بنابراین تضاد میان اقیانی که از مزایای تمدن لذت می‌برده و اکثریتی که از آن مزایا محروم بوده است، فرق العاده شدید بوده است. مطالعه درباره‌ی انسان‌های بدوي که امروز زندگی می‌کنند نشان می‌دهد که به هیچ وجه موجبی وجود ندارد که به زندگی غریزی آنان رشك برم. زندگی غریزی آنان محدودیت‌هایی از نوع دیگر دارد که شاید شدیدتر از محدودیت‌های انسان متعدد مدرن باشد.

اگر به وضع تمدن کنونی معتبر ضیم که خواسته‌های ما را به منظور یک نظام سعادت‌بخش زندگی به قدر کافی برآورده نمی‌کنند، را باعث رنج‌هایی می‌شود که احتمالاً اجتناب پذیرند و اگر با تقدیم صریح می‌کوشیم این نقص را روشی کنیم، یقیناً حق داریم و دشمن تمدن را تسبیم می‌توان استخار داشت که این تغییرات به تدریج در تمدن ما مستقر شوند و تیازهای مالک را بهتر برآورده کنند و دریگر مورده این تقدیم قرار نگیرند. اما شاید هم راید را این فکر مأمور شویم که بعضی از مشکلات جزء ماهیت تمدن هستند و اصلاح نای可行 نند. فرای وطنی محدود کردن حماقی‌ها، که براک انجام آن

^۱ Agrestic People^۲ سرمه نکتر و ابرهست نکنی که توکل ساسی و دلخصور می‌خواهد. راجع‌به آن که براک انجام آن

آماده‌ایم، خطری ما را نهدید من کند که من توان آن را «فقیر روانی توده‌ی مردم» نامید. این خطر آن جا که پیوندهای اجتماعی به طور عمده از طریق هم‌ هویتی اعضاي جامعه با يكديگر برقرار می‌شود، از هرجای دیگر بيش تراست، ضمن اين‌که شخصیت‌های رهبری‌کننده، آن اهمیت را که باید در ترکیب گروه داشته باشند، احراز نمی‌کنند.^۱ وضعیت فعلی فرهنگ امریکا امکان خوبی است برای مطالعه لطمات تمدن، که موجب نگرانی است. اما از پاسخ دادن به این وسوسه که وارد به نقد تمدن امریکا بشوم اجتناب می‌کنم. نمی‌خواهم این ظن به وجود آید که خود من نیز از روش‌های امریکایی استفاده می‌کنم.

۶

در هیچ‌یک از نوشته‌های پیشین خود تا به این اندازه این احساس را نداشتم که مطالبی را بیان می‌کنم – که همه می‌شناشند – و این‌که کاغذ و جوهر و کار حروف‌چینی و مرکب چاپ را به مصرف می‌رسانم که چیز‌های بدیهی تعریف کنم. به این علت اگر به نظر بیاید که پذیرفتن سایق برخاشگری به عنوان سایقی مستقل، تغییری در تئوری روانکاری است، به رغبت به این موضوع می‌پردازم.

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

۱. مراجعت شود به روان‌شناس توده‌ی مردم و تکلیف، من، (۱۹۲۱)، مجموعه‌گذر، جلد ۳.

پایه‌ی گرستنگی و عشق استوار است.^۱ اگرستنگی نماینده‌ی آن سایق‌هایی به حساب می‌آمد که یکایک موجودات را زنده نگه می‌دارند، عشق به سوی ابزه می‌گراید و کاربرد عمدۀ آن نگاهداری از نوع است که طبیعت به هر طریق از آن پشتیبانی می‌کند. چنین بود که در آغاز سایق‌های «من» و سایق‌های «غیر» (یا ابزه‌ای) در برابر هم قرار گرفتند. واژه‌ی «لیبیدو» را برای نامیدن انرژی این سایق‌های دوم و فقط برای آن وارد [تئوری] کردم، به این ترتیب تقابلی بین سایق‌های من و سایق‌های لیبیدوی عشقی (به معنای کلی) ایجاد شد. یکی از این سایق‌های ابزه‌ای یعنی سادیسم، اگرچه باقیه این فرق را داشت که هدفش عاشقانه بود و ظاهرآ از بابتی به سایق‌های «من» متصل می‌شد و قرابتش با سایق‌های سلطه‌جو، که هیچ هدف لیبیدوی ندارند آشکار بود، اما این ناهماهنگی را نادیده می‌گرفتیم. در هر حال سادیسم مطمئناً بخشی از زندگانی جنسی بود و ممکن بود مهربانی جای این بازی بی‌رحمانه را بگیرد. به نظر می‌رسید که نوروز تیجه‌ی مبارزه‌ای باشد بین علاقه به حفظ خوبیش و خواست‌های لیبیدو، مبارزه‌ای که «من» در آن پیروز می‌شود، اما به بهانه‌ی رنج فراوان و محرومیت.

هر روانکار تأیید خواهد کرد که این نظر امروز هم مانند اشتباهی که مدت‌ها پیش کنار گذاشته شده است به گوش نمی‌رسد. با وجود این، چون در ضمن تحقیق از سایق‌های سرکوب شده به آنچه سایق‌ها را سرکوب می‌کند رسیدیم (یعنی از سایق‌های ابزه‌ای به خود) دادن تغیراتی [در تئوری] ناگزیر بود. در اینجا وارد کردن مفهوم خودشیفتگی^۲ تعین‌کننده بود یعنی کشف این مطلب که «من» هم خود در اشغال لیبیدو است و حتا

مأوای اصلی آن است به مثابه‌ی نوعی مرکز فرمائندگی آن باقی می‌ماند، این لیبیدوی خودشیفتگی به سوی ابزه‌ها متمایل و تبدیل به لیبیدوی ابزه‌ای می‌شود و باز ممکن است به لیبیدوی خودشیفتگی تبدیل گردد. مفهوم خودشیفتگی درک نوروزهایی را که در اثر ضریبی روانی به وجود می‌آید و همچنین درک بسیاری از اختلالات نزدیک به پسیکوز و خودپسیکوز را از طریق روانکاوی ممکن می‌کند. لازم نبود تعبیر نوروزهای انتقالی را به عنوان کوشش «من» در راه دفع سایق‌های جنسی کنار بگذاریم، اما مفهوم لیبیدو در خطر بود. از آنجاکه سایق‌های «من» هم لیبیدویی بودند، مدتی ناگزیر بودیم که لیبیدو را با انرژی سایق‌ها به طور کلی یکی کنیم، همان‌طور که ک. گ. یونگ قبلاً چنین می‌خواست. با وجود این هنوز یک نوع یقین در من باقی مانده بود که نمی‌توانست آن را ابیات کنم و آن این بود که ممکن نیست همه‌ی سایق‌ها از یک نوع باشند. گام بعدی من در آن سوی اصل لذت (۱۹۲۰) بود که در آن هنگام، وسوسات نکرار و ماهیت محافظه کارانه زندگی توجه مرا به خود جلب کرده بود. با شروع کردن به تعمق درباره‌ی آغاز حیات و تقارن‌های یولوژیک به این نتیجه رسیدم که به جز سایق حفظ ماده‌ی زنده و متصل کردن مدام آن به واحدهای بزرگ‌تر،^۳ سایقی دیگر نیز باید وجود داشته باشد که ضد آن است و می‌کوشد این واحدها را از هم پاشد و به وضع ارگانیک اولیه برگرداند. بتایرا این می‌باشد علاوه بر عشق (Eros) سایق مرگ هم وجود داشته باشد. پدیده‌های زندگی را می‌توان از تأثیر مشترک و متضاد این دو سایق توضیح داد. اما شان‌دادن فعالیت این سایق مفروض مرگ آسان

^۱ اتفاقاً که در اینجا بین عشق که گرایش مداوم به گسترش دارد، و ماهیت عموماً محافظه کارانه سایق‌ها به وجود می‌آید، چشمگیر است و می‌تواند نفعی عزیز برای طرح مسائل جدید باشد.

^۲ خردمندان جهان، «Die Weltweisen»

بود تظاهرات عشق به قدر کافی چشمگیر و پرسر و صدا بود گمان می‌رفت که سایق مرگ، بی صدا در جهت انحلال موجود زنده در دروز او تعالیت کند، اما البته این ادعاهای نمی‌شد اثبات کرد. در ادامه‌ی این فکر به این حاریدم که بخشی از این اسایق به جهان بیرون روی می‌آورد و به شکل سایق پرخاشگری و تخریب ظاهر می‌گردد. به این طریق این سایق در خدمت عشق (Eros) فرار می‌گیرد و به جای این‌که خود را نابود کند، چیزهای غیر از خود را نابود می‌کند، چه زنده باشند و چه بی‌جان عکس این نیز صادق است، یعنی محدود کردن پرخاشگری‌ای که به جهان بیرون اعمال می‌شود باعث تقویت نیروی تخریبی به سوی درون می‌شود، که در هر حال جزوان دارد. در ضمن می‌توان از این مثال نتیجه گرفت که هیچ یک از این دو سایق مجزا از یکدیگر پدیدار نمی‌شوند (یا به تدریج می‌شوند یا هرگز نمی‌شوند)، بلکه به نسبت‌های بسیار متفاوت با هم مزج می‌شوند و به این علت نمی‌توان آن‌ها را از هم تمیز داد. ساده‌ی مدت‌هایست با آن به مثابه‌ی بخشی از سایق جنسی آشنایی داریم، نمونه‌ی جنسی ملعتمدی بسیار محکمی است از گرایش عاشقانه و سایق تخریب، جهان‌که تعطیه‌ی مقابله آن، یعنی مازوخیسم هم ترکیبی از نیروهای مخرب درونگرا و سایق جنسی است، که این گرایش غالباً نامحسوس را چشمگیر و قابل درک می‌کند.

فرضی سایق مرگ و تخریب حتا در مجتمع روانکاوی با مقاومت زورهای شدید است. می‌دانم که این گرایش فراوان وجود دارد که هر چه در هشت خط‌نگار و خصم‌انه است، به دوقطبی بودن ذاتی آن نسبت داده شود. برداشته را که در اینجا پرورانده‌ام در ابتدا فقط به طور آزمایشی ابراز کرده بودم، اما این برداشت در طول زمان چنان بر من مسلط شد که

دیگر قادر نیستم [در این مورد] به نحوی دیگر بیندیشم. به عقیده‌ی من این از نظر تئوریک بی‌اندازه سودمندتر از همه تئوری‌های مسکن است، زیرا بی‌آنکه چیزی را از قلم بستاده باشد واقعیت تحمیل کند، یک نوع سهولت به وجود می‌آورد که در کار علمی جویای آنیم، می‌دانم که هم‌نهضه‌ی ظاهر سایق تخریب را (که را به درون یا به بیرون راه می‌باید) که با سایق عشق در آمیخته است می‌دیده‌ایم، اما نمی‌توانم بفهمم که چرا پرخاشگری و تخریب غیرعشقی را که در همه جا هست نادیده گرفته‌ایم و در تعییر نقش پراهمیت آن در زندگی، قصور کرده‌ایم. (اگر گرایش تخریبی درونگرا رنگ عشق نداشته باشد [یا با عشق آمیخته باشد] بسیار نمی‌توان آن را دریافت). به بیان می‌آورم که هنگامی که در متون پیکرآنالیک ایده‌ی سایق تخریب برای تختین بار ابراز شد در برابر آن مفارمت می‌کردم و به خاطر دارم که مدتی زیاد گذشت تا پذیرای آن شدم. اگر دیگران نیز چنین مقاومتی نشان می‌دادند یا می‌دهند کمتر تعجب اور است. زیرا کودکان دوست تدارتد پشتوند^۱ که کسی از گرایش ذاتی انسان به «پلیدی» و پرخاشگری و به این ترتیب از بدجنسی صحبت کند. خداوند آنان را از نظر کمال مانند خوش آفریده است. آدمی نمی‌خواهد اورا مترجمه این مطلب کنند که (علی‌رغم اختلافات داشش مسحی) وقتی دادن وجود انکار ناپذیر پلیدی، با رحمانی بودن خداوند، چقدر دشوار است. بهترین راه برای معدود را داشتن خداوند، شیطان است که در این میان از نظر اقتصاد روانی همان نقش آرام‌کننده‌ی وجود جهان (برائت) را ایغا می‌کند که یهودیان در جهان ایدئال آرایی‌ها، اما اگر چنین هم باشد می‌توان به خاطر وجود شیطان همان‌طور از خداوند حساب پس گرفت که

^۱ تخلیق است از یکی از غزلات گوئه.

یخداست و این که نیازی نیست آن است. با وجود این مشکل‌اند که
توپیه می‌شود که در میان ماده‌های بیرونی طبیعت پاک انسان اسر تعطیل
و زرد آورند این محیط آدمی را منع عیوم افزایش می‌دهد و به عنوان
منابعی کاهشی در مردم از گذشت گند.^{۲۷}

از از این‌دو نوع توایم باز هم برای تظاهر تیری سایق عشق (Eros)
استفاده کیم، تا توایم آنرا از تیری سایق مرگ متمایز کیم "باید اقرار
کرد که این سایق آخر اغربی مرگ ارابیار دشوارتر می‌توایم دری
کیم. یعنی فقط می‌توایم آن را به متابه‌ی چیزی در پس سایق عشق حبس
بزیم و اگر در اثر افتراق با آن تظاهر پیدا نکند، در دسترس نماییست. در
سادیم که سایق مرگ هدف عاشقانه را به منظور مقاصد خود متصرف و
در ضمن خواست جسی خود را کاملاً ارضامی کنند، روشی تر از هر جای
دیگر به ماهیت و رابطه آن با سایق عشق پی می‌بریم. اما آن‌جا هم که بدون
هدف جنسی و با کورتین نیروی مخرب خشم ظاهر می‌شود نمی‌توان
نادیده گرفت که بالذات شدید نارسیستی همراه است به این معنی که
ارضی آرزویی قدریم «من» در داشتن قدرت متعلق را به «من» هرچه

باشیم از این پس از این تقطه‌نظر حرکت می‌کیم که تسایل به
پرخاشگری یک محرك سایق اصیل و مستقل انسان است و به این مطلب
باز می‌گرددیم که این بزرگ‌ترین مانع تمدن است. در ضمن این بررسی،
یکباره این نظر رمیدیم که فرهنگ فرایندی است که در رای اراده‌ی نوع
بشر او تسلط دارد و هنوز هم تحت نفوذ این فکر. اکنون می‌خواهم
اعفاد کنم که فرهنگ فرایندی است در خدمت سایق عشق که هدف آن
جمع‌کردن افراد انسانی در خانواده، سپس قبیله، خلق، ملت و در واحد
بزرگ‌تر کل جامعه‌ی انسانی است. چرا باید چنین شود، تمنی دالم، این کار
سایق عشق است. این جمعیت‌های انسانی باید از طریق لیدو به یکدیگر
فصل شوند. ضرورت کار مشترک به تنها بین نمی‌تواند آنان را متشکل نگاه
دارد اما سایق پرخاشگری طبیعی انسان، یعنی دشمنی یکی باشد و
همه با یکیم، با این برنامه‌ی تهدی در تضاد است. این سایق پرخاشگری،
زاده‌ی سایق مرگ و نماینده‌ی اصلی آن است که در گذار سایق عشق
می‌گوشد که تسلط بر جهان را با آن تقسیم کند. و اکنون فکر می‌کنم که

اعفسنگر گویی، یکی بود اصل پنده و سایق نخرب را به نحری پس از قایع کنند و می‌توانند هم کند
و من آن را هم که همه جو زانوی دانکار می‌کند، از این‌جهه ایجاده می‌گردد. در خود دیواری است از
آن‌جایی که را اسماکانه در میانی همی‌باشد و بالجمله آنچه مفهم باندی است، عصی و آهنگ می‌باشد
لشکل نهاده امده از آن و بد و خاک هزاران بیولوژی بحیات خود را به خشکی و هرسهاده گشته
اویں اگر اگر را باری خوبی پنده بودم هچ سهیم از جهان امن داشتم
از این‌جهت و چهارمین لشکل دسرمانیم و گرما هر یک خاصیت یکی از جهان را هرسهاده
ادویه و این است و جهان از این‌گیب این اضداد ساخته شده است (ما اسطاد از این‌جهتی داریم)
نه کن اسناک مشری) ۴۰

^{۲۷} همه نظریه‌ها از این‌گاه تبدیل در همهی تجذبات همی‌شوند این تجذبات را
ملکیت نمی‌نگند

۱. آن‌به دستی فرهنگ در قارس عهد را اسلام ایزی به میان میان نهاده است. بسیار
فراغتگ «فراغتی هیزم و قصد و اراده» اسلام

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



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

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

^۱ نقل نوی از یک شعر هایزبی‌ها به نمایش می‌گیرد.

دارد از چه وسایلی استفاده می‌کند؟ با بعضی از این روش‌ها آشنا شدیم، اما روشی را که از همه مهم‌تر به نظر می‌رسد هنوز نشانخواهیم. می‌توایم آن را در روند تکامل فرد مطالعه کیم. هنگامی که فرد هوس پرخاشگری را خطا می‌کند، در درونش چه می‌گذرد؟ امری بسیار قابل توجه، که علی‌رغم عیان‌بودنش نمی‌توانستیم آن را حدس بزنیم. پرخاشگری به درون افکنده^۱ و در درون نگهداشت می‌شود، اما در واقع به همان‌جا که آمده بود پس فرستاده می‌شود یعنی به «من» فرد برمی‌گردد. در آن‌جا بخشی از «من» آذرا می‌گیرد و اکنون به متابه‌ی وجدان در مورد «من» همان پرخاشگری شدید را اعمال می‌کند که «من» تمایل داشت نسبت به افراد دیگر اعمال و به این وسیله خود را ارضاء کند. تشییق میان «فرامن» سختگیر و «امن»^۲ که تحت سلطه‌ی اوست را عذاب و جدان می‌نامیم. این تشییق به صورت نیاز به کیفر ظاهر می‌باشد. برابر این فرهنگ بر لذت پرخاشگری خطرناک فرد از این راه چیزی می‌شود که آن را تضعیف و خلع سلاح می‌کند و به وسیله‌ی مرجعی در درون فرد که مانند نیروی نظامی در شهری اشغال شده است، آن را تحت نظر قرار می‌دهد.

نظر روانکاران دربارهٔ پیداشر احساس تقصیر با نظر سایر روانشناسان تفاوت دارد، اما حتاً روانکاران نیز نمی‌توانند به آسانی آن را توضیح دهند. تخت و قصی می‌بریم احساس تقصیر در آدمی چگونه بوجود می‌آید، پاسخی می‌شویم که نمی‌توان مخالف آن بود؛ آدمی هنگامی احساس تقصیر (مؤمنان به آن می‌گویند گناه) می‌کند که به نظر خود، کار «بدی» کرده باشد. سپس متوجه می‌شویم که این پاسخ چه کم محتوایست. شاید پس از کمی درنگ اضافه کنند که اگر او این کار را زشت

رانگرده باشد بلکه بداند که فقط قصد آن را داشته است نیز ممکن است خود را تغییر کار بداند، باز می‌پرسند که چرا قصد و اجرای عمل رشت در این‌جا یکسان ارزیابی می‌شود. اما در هر دو مورد شرط این است که آدمی کار رشت را از قبل مذموم بداند و آگاه باشد که نایابد به آن دست زند، این حکم چگونه حاصل می‌شود؟ می‌توان گفت که توانایی تسبیزدادن بین خوب و بد از آغاز و به طور طبیعی وجود نداشته است. شر غالباً آن چیزی نیست که برای «من» زیان‌آور یا خطرناک باشد. به عکس، چیزی است که در آرزوی آن است و از آن لذت می‌برد. پس در این‌جا یک عامل خارجی در کار است که تعیین‌کننده‌ی خوب و شر است، از آن‌جا که ممکن نیست آدمی با احساس خود به این راه کشانده شده باشد، باید برای اطاعت از این تأثیر غیر ایرونی^۳، انگیزه‌ای داشته باشد. این انگیزه را می‌توان در بی‌پناهی و وابستگی او به دیگران یافت و بهتر آن است که آن را ترس در برایر از دست دادن عشق بنامیم. وقتی آدمی عشق دیگری را که به او وابسته است از دست بدهد، این‌ست در برابر بعضی خطرهای را از دست می‌دهد و به خصوص در معرض این خطر واقع می‌شود که آن شخص به وسیله‌ی تیه، برتری خود را به او بینایاند. پس شر در آغاز چیزی است که آدمی را به از دست دادن عشق تهدید می‌کند آدمی ناجار است به علت ترسی که از این کمبود دارد، از شر پرهیز کند، به همین علت نیز فرق زیادی ندارد که کاری رشت کرده یا فقط قصد آن را داشته باشد، در هر دو مورد همان رفتار را دارد.

به این حالت «عذاب و جدان» می‌گویند، اما این نام در واقع ماسب آن نیست، زیرا در این مرحله، آگاهی به تقصیر ظاهرًا فقط ترس از دست دادن

حق، یعنی توسي «اجماعی» است. تزد کودکان خردسال ممکن نیست حزابن باشد و تزد بسیاری از بزرگسالان نیز چنین است که جامعه‌ی انسانی جایگزین پدر را والدین می‌شود. به این علت است که اگر اطیان داشته باشد که مرجعیت از کار آنان با خبر نمی‌شود و نمی‌تواند آنان را سرزنش کند، عادتاً به خود اجازه می‌دهند که به زشتکاری‌هایی که برای آنان راحتی فراهم می‌کند دست را نمایند. علت ترس آنان فقط این است که افشا شوند.^۱ جامعه‌ی روزگار ما باید به طور کلی این وضع را به حساب آورد.

تغیر بزرگ فقط هنگامی ظاهر می‌شود که مرجعیت، از طریق بریخاستن «فرامن» به درون حلول کند. میس پدیده‌های وجود آن را به اعتراض کنند که این‌ها مشکلات مصنوعی و خودساخته‌اند. وجود آن را بیدارتر و سخت‌گیرتر درست همان وجه شخصیتی انسان‌های یاتقواست و اگر قدیسین خود را گناهکار بناهند، با توجه به وسوسه‌ی ارضای غرایز، به ناحق نیست، زیرا چنان‌که می‌دانیم به این علت که وسوسه‌های آنان در اثر محرومیت دایی‌ی افزایش می‌یابند، بیش از دیگران تحت تأثیر آن هستند، حال آن‌که ارضای گاه‌به‌گاه وسوسه‌ها، آن‌ها را لاقل موقتاً کاهش می‌دهد. قلمرو اخلاقی که آنکه از مشکلات گوناگون است هارا با واقعیتی دیگر رو به رو می‌کند که همان بداقبالی است. ناکامی‌هایی که مشاخصه‌ی دارند، باعث تقویت نیروی وجود آن در «فرامن» می‌شوند. تازمانی که وضع آدمی خوب باشد، وجود آن را آرام است و بسیاری چیزها را بر «من» روا می‌دارد. اما وقتی گرفتار بداقبالی شود، به درون خویش می‌نگردد، خود را گناهکار می‌داند و مطالبات وجود آن را افزایش می‌باید و با تزکیه‌ی نفس و توان دادن، خود را تثبیه می‌کند. ^۲ همه‌ی خلیق‌ها چنین باعث تقویت نیروی وجود آن می‌شوند که در این جا بجهنم‌های خلاصه کردن موضوع، آن‌ها را که در را ثبت در مرزاکان سپاه راکی می‌کنند از هم جدا کرده‌اند و مطلب نهایی در بازی و وجود «فرامن» نیست بلکه مربوط به تقدیر، لسمی و خجله نظره آن است. از جهه نایخالان درباره‌ی وجود آن را می‌دانند و مخلالت چندانی با آن ندارند.

در کین موقعیت‌هایی است که موجب شود محظی بیرون آن را تسبیه کند. وجود آن در این مرحله‌ی دوم تکامل، خصوصیاتی نشان می‌دهد که در مرحله‌ی تخت نداشت و دیگر نمی‌توان به سادگی توضیح داد. آدمی هر چه بار ساتر باشد، وجود آن سخت‌گیرتر و ظلیل‌تر است، چنان‌که درنهایت کانی که در پرهیزگاری از همه بالاترند، بیش از دیگران خود را گناهکار می‌دانند. در این جا پارسایی، پارهای از آن پاداش موعود را از دست می‌دهد «من» مطیع و پرهیزگار، مورد اعتماد مریب خود نیست و ظاهراً بیهوده به خاطر پاداش می‌کشد. ممکن است کسی در این جا اعتراض کند که این‌ها مشکلات مصنوعی و خودساخته‌اند. وجود آن را بیدارتر و سخت‌گیرتر درست همان وجه شخصیتی انسان‌های یاتقا است و اگر قدیسین خود را گناهکار بناهند، با توجه به وسوسه‌ی ارضای غرایز، به ناحق نیست، زیرا چنان‌که می‌دانیم به این علت که وسوسه‌های آنان در اثر محرومیت دایی‌ی افزایش می‌یابند، بیش از دیگران تحت تأثیر آن هستند، حال آن‌که ارضای گاه‌به‌گاه وسوسه‌ها، آن‌ها را لاقل موقتاً کاهش می‌دهد. قلمرو اخلاقی که آنکه از مشکلات گوناگون است هارا با واقعیتی دیگر رو به رو می‌کند که همان بداقبالی است. ناکامی‌هایی که مشاخصه‌ی دارند، باعث تقویت نیروی وجود آن در «فرامن» می‌شوند. تازمانی که وضع آدمی خوب باشد، وجود آن را آرام است و بسیاری چیزها را بر «من» روا می‌دارد. اما وقتی گرفتار بداقبالی شود، به درون خویش می‌نگردد، خود را گناهکار می‌داند و مطالبات وجود آن را افزایش می‌باید و با تزکیه‌ی نفس و توان دادن، خود را تثبیه می‌کند. ^۳ همه‌ی خلیق‌ها چنین باعث تقویت نیروی وجود آن می‌شوند که در این جا بجهنم‌های خلاصه کردن موضوع، آن‌ها را که در را ثبت در مرزاکان سپاه راکی می‌کنند از هم جدا کرده‌اند و مطلب نهایی در بازی وجود «فرامن» نیست بلکه مربوط به تقدیر، لسمی و خجله نظره آن است. از جهه نایخالان درباره‌ی وجود آن را می‌دانند و مخلالت چندانی با آن ندارند.

^۱ امارکد توان در داستان شیرین کوشاگری به این مطالبه‌ی وجود آن در عینجهی بذوق‌اللی می‌تواند باشد: «اوین

^۲ به مانندین رسالت‌نگر کنند

^۳ هر کسی که بصیرت «الله» باشد از آن‌ها می‌گذرد که در این جا بجهنم‌های خلاصه کردن موضوع، آن‌ها را که در را ثبت در مرزاکان سپاه راکی می‌کنند از هم جدا کرده‌اند و مطلب نهایی در بازی وجود «فرامن» نیست بلکه مربوط به تقدیر، لسمی و خجله نظره آن است. از جهه نایخالان درباره‌ی وجود آن را می‌دانند و مخلالت چندانی با آن ندارند.

رفتاری داشته‌اند و هنوز هم دارند. اما این را می‌توان با مرحله‌ی اولیه‌ی رفتار در کودکان، که پس از حلول به درون «فوق‌من» ترک ننمی‌شود، و بعدان در کتاب و در پس آن باقی مانده است به آسانی توضیح داد. سرنوشت بلکه در کتاب و در پس آن باقی مانده است به آسانی توضیح داد. سرنوشت به عباره‌ی جانشین مرجعیت والدین انگاشته می‌شود. هنگامی که آدمی به باتفاقی گرفتار می‌شود به این معنی است که این قدرت اعلا آدمی را دوست نمی‌دارد و به علت ترس از دست دادن عشق، باز مطیع نماینده‌ی والدین که در «فرامن» است می‌شود، [مرجعیت] [که درباره‌ی کامیارشدن او بی‌اعتراض است] این مطلب وقتی بمرورش مشاهده شود که فرد سرنوشت را به معنای دقیق دستی، اراده‌ی خداوند می‌داند. قوم اسرائیل خود را اخراج خداوند می‌دانست و پس از آن که پسر بزرگ، علیه خود را اگر هزار باتفاقی های متواتی تکرر، ایمان این خلق نسبت به این رابطه متزوال نمگردید و به عذالت خداوند شک نکرده، بلکه به این احتیاط خلق کرده که گشادکاری‌شان را به او نمایاندند و به علت آگاهی به تقصیر خوبیش، قوانین فوق العاده سخت ترین رهبری خود را اگر بد مقابله توجه نمی‌کند، چنان‌که انسان بدوی چنقدر با این تفاوت دارد؟ وقتی دچار باتفاقی می‌شود، گناه را از خود نمی‌دانند، بلکه بُست آرا مقصوس می‌دانند، که ظاهرآ به وظیفه‌ی خود عمل نکرده است، و به جای آن که خود را تنبیه کند، بت را کنک می‌زنند.

پس دو مشا احساس تقصیر می‌شانیم، یکی ترس در برابر مرجعیت

و پس ترس در برابر «فرامن». اولی آدمی را مجبور به چشم‌پوشی از ارضای سایق‌ها می‌کند، دومی علاوه بر این، به علت این که ادامه‌ی یقای آرزوهای منع را نمی‌توان از نظر «فرامن» مخفی نگاه داشت به متعطر مجازات به فرد قشار می‌آورد. همچنین دانستیم که سختگیری «فرامن»، یعنی مطالبه‌ی وجدان را چگونه باید فهمید. این [مطالبه] همان ادامه‌ی سختگیری مرجعیت بیرونی است که از آن جدا و جایگزین بخشی از آن شده است. اکنون می‌بینیم که چشم‌پوشی از سایق‌ها با [احساس] تقصیر چه رابطه‌ای دارد. چشم‌پوشی از سایق‌ها در اصل تبعیجه‌ی ترس از مرجعیت بیرونی است. آدمی برای این‌که عشق او را از دست داده‌است از ارضای خود صرف‌نظر می‌کند. با این چشم‌پوشی، به اصطلاح حساب صاف شده است و احساس تقصیر نمی‌باشد؛ بلکه بدانند، اما از مسورة ترس از برابر «فرامن» چیز نیست، هر این‌جا چشم‌پوشی از سایق‌ها جندان کافی نیست، زیرا آرزو باتفاقی می‌داند و نمی‌توان آنرا از نظر «فرامن» مخفی داشت. بنابراین اگرچه چشم‌پوشی مصوّر است گرفته ام است، با این‌همه احساس گناه به وجود نمی‌آید. به کلار گرفتن «فرامن» [با بدزیمان] دیگر مساختن «فرامن» از نظر اتفاقی از عاصی بزرگ است. دویگو چشم‌پوشی از محرک‌های سایق تأثیری کاملاً رهایی‌بخش ندارد، بر هیزگاری پارسا گونه نمی‌تواند پاداش خود را که تضیییک کردن عشق است، دریافت کند، بلکه ناکامی مداوم درونی و نشی که حاصل از احساس تقصیر است با آن ناکامی که او را از بیرون تهدید می‌کرد (از دست دادن عشق و مجازات از سوی مرجعیت بیرونی) می‌آذله شده است. این روابط چنان پیچیده و در عین حال مهم‌اند که مایلم از جبهه‌ای دیگر به آن پردازم، هر چند در معرض خطر تکرار باشم. پس توالي

نه هندوانه‌ای که دریدم، این تفسیر هندوانه‌ای‌کال است، و قلی بارگ تواین این دامستان را من بحواله‌ی حضور داشتم پس از این که نام دامستان را به زبان آورده بکم مکنده گرد و باشک از خود بزید: «تحسین بده!» به این طریق همه هیز را گفت. هنگامی که از تحسین مبلغ می‌گیریم به این معنی است که نهایه مورد تجویی است.

زمانی بدين فقرار است: تختت چشمپوشی از محرك‌های سایق به علت قوس از برخاشگری مرجعیت خارجی (از دستدادن عشق به همین معنی است، زیرا عشق مانع از برخاشگری و مجازات می‌شود)، سپس بروی ساختن مرجعیت درونی و چشمپوشی از محرك‌های سایق به علت قوس از این مرجعیت، یعنی قوس وجوداتی. در این حالت دوم، در هر دو مورد یکی است کارآمد و فضیل هم ارزند و در نتیجه آگاهی به تفسیر و تجزیه مجازات در هر دو مورد یکی است. برخاشگری وجودات متعادل برخاشگری مرجعیت ایروانی است. تا این جا باید موضع روش تهدیدات اماری ای تأثیر تشدیدکننده‌ی ناکامی وجودات (محرومیت که از بیرون احتمال می‌شود) و برای توضیح اسختگیری فوق العادتی وجودات در کاری که از دیگران ازبین و مطیع شرطیت جه جایی باقی می‌ماند؟ قبل از هر دو حصر میت وجودات را توضیح دادیم، اما بعثتی می‌رسد که این توضیح به ترتیف از تسلیم و تاریخی هست و قلی است، و در اینجا سراج‌نمایانه ذکری نیمیه من آید که کاملاً حاضر پیکربندی‌ها و برای تفکر علی‌السان‌ها یگانه است این فکر طوری است که به ما من فهم‌داشته جوا عرضیع بدستور ما جنین میم و بیجده من آمده است. این فکر از این فقرار است: تختت وجودات (درست‌تر است یک‌گوییم ترسی که بعد به وجودات تبدیل می‌شود) موجب چشمپوشی از سایق است، اما این رابطه واژگون می‌شود. اکنون هرگونه چشمپوشی از سایق، سرجشمه‌ی دینامیک وجودات می‌گردد، هر چشمپوشی مجدد، سختگیری و عدم تعطیف آن را افزایش می‌دهد. اگر فقط می‌توانیم آن را با تاریخ پیدایش وجودات همراهی کیم، مسکن بود و سوشه شویم و به این حکم متفاصل اتفاق دیدا کیم که وجودات نتیجه‌ی چشمپوشی از سایق‌ها است، یا

چشمپوشی از سایق‌ها (که از بیرون به ما تحمیل می‌شود) وجودات را بوجود می‌آورد که به عنوانی خود چشمپوشی‌های بعدی را طلب می‌کند در افع نضاد این حکم با تکرین مفروض وجودات چندان بزرگ نیست راهی رامی‌شناسیم که این نضاد را باز هم کاهش دهد. به مظور توضیح این‌تر، مثال سایق برخاشگری را انتخاب می‌کیم و فرض می‌کیم که چشمپوشی مورد بحث همیشه چشمپوشی از برخاشگری باشد. آن‌هی این تطبیک فرض موقت است. تأثیر چشمپوشی از سایق بر وجودات چنین خواهد بود که هر بخش از برخاشگری که ارضا نشود، از جانب «غواص» تکاری گرفته می‌شود و برخاشگری «فرامن» در برابر «من» را افزایش می‌دهد این‌که برخاشگری اولیه وجودات همان‌دامنه‌ی سختگیری برخست بیرونی است، یعنی با چشمپوشی رابطه‌ای تدارد با آنها فراهم می‌شود. اما این تأثیرگذاری را همگانی از بیان بیرونی داریم که در عین کیم تجهیز تختین این برخاشگری «فرامن» است. تأثیرگذاری در مقدار معتبری از برخاشگری باید در کوچک علیه مرجعیت که مدعی از اندی تختین و در همین حال مهم‌ترین سایق‌های او شده است بوجود آمده باشد، حال قرقی تدارد که این مطالبات در محرریت از سایق‌ها از جه نوع بوده‌اند. کودک از این وقایعیت، که از نظر اقتصاد اندی ا مشکل است به این طریق بیرون می‌شود و آن را در وجود خوبیش از نیاز به آن حمله کند، هم‌هربت می‌شود و آن را در وجود خوبیش از نیاز من کند. مرجعیت در این حال تبدیل به «فرامن» می‌شود و همه‌ی برخاشگری‌ای را که آدمی در کودکی مایل است علیه آن امریعیت اعمال کند، به تصرف «فرامن» در می‌آید. «من» کودک ناچار است به این نظر غم انگیز مرجعیت تحقیر شده (پدر) اکتفا کند. در این جا هم، مانند

حالب مولود، و شخصیت اولیه‌ی | و اگر من پدر بودم و تو
کودک بودی، یا تو چیز رفتار بخوبی می‌کردم، | رابطه‌ی میان «فرامن» و
«من» بازگشته است به رابطه‌ی واقعی میان «من» | که هنوز پیکارچه
است و عین (object) پیروزی، رابطه‌ای که در اثر آرزو تغیر شکل یافته
است. این نیز نمونه‌ای بارز است. اما تفاوت ماهوی از این قرار است که
سختگیری اولیه‌ی «فرامن» نمایانگر آن نیست (یا به آن حد نیست) که
آدمی از امر جمعیت پیروزی | می‌شناسد یا انتظار دارد، بلکه نمایانگر
پرخاشگری خود فرد علیه آن | امر جمعیت | است. اگر این درست باشد،
واقعاً می‌توان ادعا کرد که وجودان، در آغاز در نتیجه‌ی سرکوب یک
پرخاشگری ایجاد شده است و در روند بعدی در اثر سرکوب‌های مجدد
از همان نوع، تشدید می‌گردد.

حال کدام یک از این دو دیدگاه درست است؟ اولی که در نظرمان از
دیدگاه تکوینی غیرقابل تردید بود یا این برداشت تو، که تصوری را به نحو
دلخواه تکمیل می‌کند؟ ظاهرآ بر طبق شواهد مستقیم هر دو موجه
هستند، باهم تناقض ندارند و حتاً در جایی به هم می‌پونندند، زیرا بخشی
از پرخاشگری استقام‌جوي کودک بر حسب مقدار پرخاشگری
مجازاتگرانه‌ای که از جانب پدر انتظار دارد، تعین می‌گردد. اما تجربه
می‌آموزد که سختگیری «فرامن» که در کودک رشد می‌یابد به هیچ وجه
الزاماً همان رفتار خشنی که بر او اعمال شده است، نیست^۱ و به نظر
می‌رسد که به آن واپسی نباشد. ممکن است کودک علی‌رغم تریبون
مالیم، وجدانی بسیار سختگیریداکند. اما اگر در عدم این واپسگی هم
اغراق کنیم، نادرست است. به آسانی می‌توان متقادع شد که سختگیری

۱. فرانس الکساندر (F. Alexander) در «روانکاری کنی شخصیت»، ۱۹۲۷ به هر نوع اصلی روش‌های
تریبونی یمارکننده، یعنی سختگیری زیاد و لوس کردن به نحوی درست برداخته است پدر «فرامن»
برم و ملاحظه کار، باعث ساخته شدن «فرامون»ی بسیار سختگیر می‌شود، زیرا این شار عشقی که
کودک در کوکان می‌سریرست که بین عشق بزرگ شده‌اند، بین «من» و «فرامون»شش محدوده نماید
کند در کوکان می‌سریرست که بین عشق بزرگ شده‌اند، بین «من» و «فرامون»شش محدوده نماید
و کودک می‌تواند همه تهاجمش را به بیرون اعمال کند پس اگر از یک عامل بیادیں لریس صرف نظر
کنیم، من نوان گفت که وجودان سختگیر در اثر تأثیرات متاببل دو عامل بوجوده می‌آید، یکی
جسم پوشش از سایر هایی که تهاجم را از بند رها می‌کند و دیگر تحریمی عشق، که تهاجم را بمنزد
درین معنوی، می‌دانم و مذکور است از این دو علل

۱. جننج ملاتی کلاین (Melanie Klein) و دیگر توسلگان انگلیسی تأجیل کرده‌اند

من کنیم سرکوب کردن آن در کودک، مثلاً احساس تقصیر باشد. حال دچار شگفتی نخواهیم شد اگر خوالتدهای با خشم اعتراض کند که «پس هیچ فرقی ندارد که آدمی پدرش را بکشد یانه، زیرا در هر حال احساس تقصیر گرانگیریش می‌شود. در این باره من توان شک کرد یا این نظر غلط است که احساس تقصیر از پرخاشگری سرکوب شده نشأت می‌گیرد، یا همه‌ی داستان پدرکشی افسانه است و فرزندان تختین نوع بشر بیش از قریزندان امروزی پدرانشان را نمی‌کشته‌اند. در حین اگر این افسانه باشد و تاریخ قابل قبول باشد، با موردی مواجهیم که در آن حادثه‌ای روی می‌دهد که همه انتظار آن را دارند، [یعنی] آدمی احساس تقصیر می‌کند، زیرا واقعاً دست به کاری زده است که قابل توجیه نیست. و در این مورد که هر روز حادث می‌شود، پسیکوآنالیز هنوز توضیحی به ما نداده است.»

این راست است و باید آن را جیران کنیم. رازی خاص هم در این مطلب نیست، وقتی آدمی پس از دست‌زندن به جنایت احساس تقصیر کند، باید این احساس را پشیمانی بنامیم. این [احساس] فقط به آن عمل مربوط می‌شود و شرط آن طبیعتاً این نیست که وجود آن در اثر پرخاشگری برای مقصراً خوبیش، قبل از عمل موجود بوده باشد. این گونه پشیمانی در پیدا کردن مثلاً وجود احساس تقصیر اصلاً کمکی به ما نمی‌کند. روند این گونه موارد روزمره معمولاً این است که یک تیاز سایق، در برابر وجود ای که شاید از نظر قدرت هنوز محدود است، تیزی به دست می‌آورد و موفق به ارضاء می‌شود، و پس از این که در اثر ارضاء تضعیف شد، تناسب قوای پیشین باز برقرار می‌گردد. پس پسیکوآنالیز حق دارد احساس تقصیری را که از پشیمانی ناشی شده باشد از این مبحث خارج کند، هر چند که بارها بیش می‌آید و اهمیت عملی آن بسیار است.

اما اگر احساس تقصیر بشری، به کشتن پدر او لیه مربوط باشد (این گفتم این موردی از «پشیمانی» بوده است) پس چگونه ممکن است بر طبق فرض مان در آن زمان، وجودان و احساس تقصیر، بیش از عمل وجود نداشته بوده باشد. پس در این مورد پشیمانی از کجا آمده است؟ شک نیست که این مورد راز احساس تقصیر را بروای ما فاش خواهد کرد و به مشکلات ما پایان خواهد داد این پشیمانی نتیجه‌ی احساس دوگانه‌ی مشکلات ما پایان خواهد داد این پشیمانی نتیجه‌ی احساس دوگانه‌ی مشکلات در برابر پدر بوده است. پس از این اتفاق داشتند اما او را دوست تختین در برابر پدر بوده است. پس از آنکه نقرت در اثر پرخاشگری از پسر شده بود هم می‌داشته‌اند. پس از آنکه نقرت در اثر پرخاشگری از پسر شده بود عشق به صورت پشیمانی از عمل ظاهر گردید و توسط هم‌هویت شدند با پدر، «فرامن» را برپا ساخت و قدرت پدر به مبتکر مجازات عمل انجام شده، پرخاشگری را به آن تفویض کرد که می‌باشد از تکرار عمل جلوگیری کند. و به این علت که گرایش پرخاشگری علیه پدر در تسل‌های بعد تکرار شد، احساس تقصیر هم باقی ماند و به وسیله‌ی هر پرخاشگری نو سرکوب گشت و با انتقال به «فرامن» نویه تو شدید شد. فکر من کنم حال دو چیز را به روشی درک کرده باشیم. یکی نقش عشق در پیدا شدن وجودان و دیگر ناگزیر بودن شوم احساس تقصیر را. [در اینجا] آنچه را فعلاً تعیین کننده است این نیست که کسی پدرش را کشته باشد یا از این کار اجتناب کرده باشد. او در هر دو حال خود را مقصراً می‌داند زیرا احساس تقصیر، تظاهر تعارض دوگانگی^۱ است، مبارزه‌ای جاوده می‌داند عشق و سایق تخریب و مرگ. این تعارض به محض این که انسان‌ها موظف به زندگی جمعی می‌شوند برافروخته می‌شود. این تعارض نازمانی که تجمع فقط به شکل خانواده است، تاچار است به صورت عقده‌ی از بـ

حل که به پایان این راه رسیده‌ایم؛ تواند باید از خواستگاری طلب بورش کند که نتوانسته است برای آنکه راهنمایی مدهو باشد و از کشته‌اند به مسیرهای پیراشه جلوگیری کند شکریست که من نتوانست به از این کند حال من خواهم نکوشم آنچه را که گذشته است کمی جبران نکند نخست حدس من زنم که بحث‌های مربوط به احساس تقصیر به نظر خواستگار خارج از جازیوب این مقاله باشد، از پرا جایی رساندی را استدلال کوچه و مطالب دیگر را که با آن رابطه تردید کنند به حدی راند است این مسکن است به ساختار مقاله لطفه زده باشد، اما ما متغیر من کمالاً تعابیر دارد که احساس تقصیر به مثابه می‌نماییم تین مسکن شکل‌گیری تعلق نشان داده و نمایان شود که بهایی که پیراشه پیشرفت تعلق می‌برد ازین بعازای محرومیت از معاشرت پرداخته من شود که [با] تبعیجه افزایش احساس تقصیر است.^۱

یان شود، وجود آن را برقرار سازد و احساس تقصیر نخستین را به وجود آورد اگر ممکن در گسترش این تجمع شود، همین تعارض در صورت‌هایی که وابسته به گذشته می‌باشند، ادامه پیدا می‌کند، تشدید می‌شود و به افزایش بعدی احساس تقصیر می‌انجامد. از آنجاکه تمدن از قرمان یک انگیزه‌ی عشق درونی است که می‌خواهد انسان‌ها را به شکل یک گروه عیقاً به یکدیگر متصل و با هم متحد کند، تنها از راه تشدید مداوم احساس تقصیر به این هدف می‌رسد. آنچه در رابطه با پدر آغاز شد به گروه ختم می‌گردد اگر تمدن یک روند تکاملی لازم از خدای تاده تایه نوع شر باشد، پس افزایش احساس گناه به طور جدایی نایافرمه ممکن‌به‌شده تعارض دوگانه‌ی مادرزاد و جدال ایندی بین عشق و گواش به مرگ با آن همراه است و مسکن است به قرارهای صعود کند که تحمل آزارهای فرد دشوار باشد. شکایت پرسوز و گیرای شعر بزرگ از «قدرت‌های آسمانی» را به حاضر می‌آوریم که می‌گوید: «نه حاجات من خوبی و من گذارند من گذارند بخنان تقصیر کار شویم، پس هزار به غریب خوشمان من می‌باشد از برآن‌جا از هر تقصیر را باید به روی ازین پس داده» و به حاجات از سر حرمت آه بکشیم که بعضی‌ها با اعتمادشان می‌توانند عصیت‌ترین ادراکات را از احساس‌های خوبیش ببرند ازوند، حال آنکه افرادی مثل ما با تردید رفع آور و زحمات مداوم می‌خواهند به آنرا بپداشند.

^۱ از جمله این گونه همه‌ی مایا که می‌شود... (اعلمک، پروردگار سوچ، ملجم) اولیه از نیت امروزیک نا

احساس تقصیر خود را ادراک نمی‌کنند، یا آن را هنگامی که مانع از الجام کارهای معین شویم به عنوان ناراحتی زجرا اور یا نوعی اضطراب احساس می‌کنند. شاید بتوان این چیزها را سراسر جام فهمید، اما هنوز نمی‌توالیم بفهمیم، شاید در اینجا این اشاره بهجا باشد که احساس تقصیر در حق چیزی جز یکی از انواع موضعی اضطراب نیست، در مراحل بعدی با اضطراب در برابر «فرامن» کاملاً تعابیر دارد. و در رابطه میان اضطراب و آگاهی همان تنوع فوق العاده دیده می‌شود. اضطراب همواره بگونه‌ای در پس علایم بیماری وجود دارد. اما آگاهی همه‌ی آگاهی را به اشکارا به تملک خود در می‌آورد و گاهی چنان مخفی است، که ناجازیم از اضطراب ناآگاهانه سخن بگوییم، یا اگر بخواهیم وجدان روان‌شناسی مان آسوده‌تر باشد، باید از امکان اضطراب سخن بگوییم زیرا اضطراب در درجه‌ی اول فقط احساس است. در تیجه می‌توان تصریح کرد که احساس تقصیری که تیجه‌ی تمدن است، به عنوان احساس تقصیر تاخته نشود و غالباً در ناآگاهی، بر جای بماند یا به صورت ملال یا نارضایی پذیدار شود، که آدمی برای آن انگیزه‌هایی دیگر می‌جویند. هر چه هست، ادیان هرگز نقش احساس تقصیر را در تمدن تأثیردهنگرفته‌اند از این‌رو ادعا می‌کنند که نوع بشر را از این احساس تقصیر که به آن گناه می‌گویند بجای داشتند، مطلبی که در جای دیگر به آن پرداخته‌اند آنطور که این امر را در مسیحیت حاصل می‌شود، یعنی به وسیله‌ی قربانی گردید بکثیر، که از من راه گناه همه را بزرگ‌ترین می‌گیرد، ما را به این تیجه رساند که تختین موجی که به تقصیر منجر شده و تمدن از آنجا آغاز گشته چگونه بوده است.^۱

آنچه در این حکم، که تیجه‌ی نهایی بررسی ماست، غریب می‌نماید احتمالاً ناشی از رابطه‌ی عجیب میان احساس تقصیر و آگاهی ماست که هنوز بعد از آن فهمیده‌اند. آگاهی، در غالب موارد، پشیمانی را به وضوح دریافت می‌کند، واقعاً هم چنین است که به جای احساس تقصیر می‌گوییم «آگاهی به تقصیر». ضمن مطالعه درباره‌ی نوروزها، که بالرغم ترین اشارات در فهمیدن حالات عادی را مدیون آن‌ها هستیم، به تنافض‌هایی برمی‌خوریم. در یکی از این اختلالات، یعنی نوروز و سوامی، احساس تقصیر سر و صدای خود را به گوش آگاهی می‌رسانند و بر تصور بالینی و زندگی بیمار حاکم است و تقریباً نمی‌گذارد که چیزی دیگر در گذارش ظاهر شود. اما در غالب موارد و شکل‌های دیگر نوروز کاملاً در فضیر تا هشیار بر جای می‌ماند، بین آنکه به این هلت تأثیری کمتر داشته باشد. وقتی به بیماران می‌گوییم که به «احساس تقصیر» شان واقع نیستند، حرف هارا باور نمی‌کنند. برای اینکه حرف هارا تا اندازه‌ای بهمند با آلان از بیاز تا هشیار به کفیر، که احساس تقصیر در آن متجلی می‌شود، سخن می‌گوییم. اما باید بر رابطه‌ی این احساس با شکل‌های گوناگون نوروزی‌زاد تأکید کرد. بیمارانی با نوروز و سوامی بیز هستند که

۱) نهادهای سنتی کرده‌اند این‌ها را از نظر توجه‌اند مخفی نگاه می‌نمایند. ملاتی در این تفضیل ایز است که اداراً امدادی مملکتی (آهاجم) نمی‌گذارد که «اگر بر قریبی آن خواهد شد، جهت‌دادن عطف و زندگی آن را بین نجی درست ماند کس رفعت می‌گذارد که این‌ها را در این ایجاد به طلب شدال من بینند. بالسرهای لاستانی و خشی در تیجه شدال این‌ها بجهز کند در این حسوسات از اعماق روح من شرط ایگر قریب می‌گفت: «برای اینکه اسلام‌ها سعادتمند باشند و بگویان را سلامند کنید یا بد جن بود اما باید داشت که چنین بیست در آن صورت سلطکی ایجاد شوند ای اس عالیت در عرض وجود ایلان را هر این حیال باقی می‌گذاردند که همه‌ی افراد عورت و بیوک را مادرات می‌گذند بمن «الخلقد» یا این دفعه‌ی خوائند آلان را به «الخلقد» بودند

اگرچه اهمیت فراوانی ندارد، بی‌فایده هم نیست که معنی بعضی کلمات مانند «فرامن»، وجودان، احساس تقصیر، نیاز به کیفر و پشیمانی را توضیح دهیم، که شاید غالباً جدا از هم و به جای یکدیگر به کار برده‌ایم. همه‌ی این کلمات به یک موضوع مربوط‌اند، اما به جنبه‌های مختلف آن اطلاق می‌شوند. «فراخود» مقامی است که خود آن را استنتاج کرده‌ایم، وجودان یکی از عملکردهایی است که به «فرامن» نسبت می‌دهیم و کارش تحت نظرداشتن و ارزیابی اعمال و مقاصد «من» است، یعنی فعالیت ممیزی [سانسورکننده] دارد. پس احساس تقصیر یعنی سختگیری «فرامن»، همان سختگیری وجودان است. این دریافتی است که «من» از تحت نظربودن دارد، ارزیابی تنش بین کوشش‌های «من» و مطالبات «فرامن». ترس از این مقام استفاده‌کننده (ترمی که اساس همه‌ی این رایطه است)، نیاز به کیفر، یکی از تظاهرات غریزی بخشی از «من» است که تحت تأثیر «فرامن» سادیستی، مازوخیست شده است، یعنی بخشی از مایق موجود در «من» که هدفتش تخریب درون است صرف واگذگی اروتیک به «فرامن» می‌شود. تازمانی که «فرامن» هتوژ بدورج شکل نگرفته باشد باید از وجودان سخن گفت. باید اذعان کرد که آگاهی به تقصیر بیش از آنکه «فرامن» و هو تیجه وجودان نیز وجود داشته باشد، وجود دارد پس این آگاهی به تقصیر [تازمانی که هتوژ به وجودان تبدیل شده است] بدان بلاواسطه ترس از مرجع اقتدار بیرونی و شاخن تنش بین «من» و آن مرجع اقتدار و تیجه می‌گیرد تعارض میان نیاز به عشق مرجع اقتدار و میل به مسوی از خای مایق است، که مدعوت از آن، میل به پرخاشگری را ایجاد می‌کند به علت این که این دو قشر احساس تقصیر (یکی ترسی که از مرجع اقتدار بیرونی و دیگری

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

زبانی تدارد که باز هم تضادهایی را که در این بررسی موجب سردرگمی مانده بودند از مد نظر بگذرانیم. احساس گناه یک‌بار تیجه پرخاشگری عملی نشده بوده است، یک‌بار (و به خصوص در آغاز تاریخی آن) تیجه‌ی پرخاشگری واقع شده، اما راهی برای یورون‌آمدن از این مشکل پیدا کردیم. زیرا گفتیم که بسادکردن مرجع اقتدار درونی، یعنی «فرامن»، روابط را از اساس تغیر داده است. پیش از آن، احساس تقصیر با پشیمانی تطابق داشت (ترجمه داشته باشیم که واژه پشیمانی به واکنش اختصاص دارد که پس از عملی کردن واقعی پرخاشگری به وجود می‌آید). از آن پس تمايز میان پرخاشگری واقعی و قصد به پرخاشگری به علت این که «فرامن» از همه چیز باخیر است، ترسی خود را از دست می‌دهد از این نقطه بعد، هم عمل خشونت آفری که راهنمای احتمال شده بشد احساس گناه به وجود می‌آورد (چنان‌که همه این را می‌دانند) و هم قصد به عمل قهرآمیز (چنان‌که پی‌کو آنلاین کشف کرده است)، گذشت از این تغییر که در وضعیت روانی صورت می‌گیرد تعارض که از دو گانگو ناشی می‌شود (یعنی تعارض بین دو مایق اولیه) همان تیجه را به جای می‌گذارد در اینجا، جسته کا معنای اصطلاحی متغير بین احساس تقصیر

و آگاهی‌ها را به خود جلب می‌کند. می‌توان تصور کرد که احساس گناه ناشی از پیشی‌ماعنی، که تیجه‌ی انجام عمل پلید است همینه آگاهانه است، حال آنکه احساس گناهی که از دریافت انگیزه‌ی پلید ناشی می‌شود، ممکن است در ناآگاهی باقی بماند. اما پاسخ به این سادگی نیست و در نوروز و سواں کاملاً عکس این را مشاهده می‌کنیم. تضاد دوم مربوط می‌شود به این‌زی پرخاشگری‌ای که فکر می‌کنیم «فرامن» به آن مجهر است. این نیروی پرخاشگری اطبیق نظریه‌ای، فقط تداوم نیروی مجازات مرجعیت ییرونی است که در ذهن زنده نگاهداشته می‌شود، حال آنکه نظریه‌ای دیگر می‌گوید، به عکس، این پرخاشگری‌ای است که مصرف نشده است و اکنون آدمی آن را به همان مرجع اعتماد بازدارنده برمی‌گردد. به نظر من رسد که نظریه‌ی اول با تاریخ احساس تقصیر هماهنگ باشد و دومی بیشتر به تئوری احساس تقصیر، تعمقات بیشتر، این تضاد به ظاهر آشی نایاب‌تر را شاید زیاد از اندازه محکم کرده باشد. آذچه به عنوان اساس و عامل مشترک باقی می‌ماند این است که موضوع درباره‌ی آن پرخاشگری‌ای است که به درون معطوف می‌شود. به علاوه مشاهدات بالیس این امکان را به وجود می‌آورند که دو سرچشمی پرخاشگری را که به «فرامن» مشوب می‌شود، از یکدیگر متمایز کنیم. در هر مورد معین تأثیر یکی از آن دو شدیدتر است، اما به طور کلی هر دو با هم تأثیر می‌گذارند.

گمان می‌کنم در این جامعی توائم آن برداشتی را که قبل از به عنوان فرض موقت یشہاد کرده بودم، با قاطعیت ابراز کنم. در جدیدترین متن‌های تحملی تبدیل به این نظریه مشاهده می‌شود که هر نوع محرومیت و هر امتناع از اراضی مسایق، به افزایش احساس تقصیر متعجر می‌شود یا ممکن

است منجر شود.^{۲۷} اگمان می‌کنم اگر این امر را فقط درباره‌ی مسایق پرخاشگری صادق بدانیم، کار تئوریک را بسیار آسان‌تر کرده‌ایم و چیز زیادی نمی‌توان یافت که این فرض را رد کند. چگونه می‌توان از نظر دینامیک و اقتصاد اروانی این امر را توضیح داد که اگر به یک نیاز عشقی پاسخ ندهیم، احساس تقصیر جای آن را می‌گیرد؟ این موضع را فقط غیرمستقیم می‌توان توضیح داد، به این نحو که فرض کنیم که جلوگیری از اراضی عشقی، علیه کسی که مزاحم ارضانده است تا اندازه‌ای گرایش به پرخاشگری ایجاد می‌کند و این پرخاشگری باید باز سرکوب شود. اگر چنین باشد، پس این فقط خود پرخاشگری است که به احساس تقصیر مدل می‌شود، به این نحو که سرکوب می‌گردد و به حساب «فرامن» گذاشته می‌شود. معتقدم که اگر کشفیات روانکاوی را به مسایق پرخاشگری محدود کنیم، می‌توانیم بسیاری از روندهارا ساده‌تر و شفاف‌تر توضیح دهیم. بررسی داده‌های بالینی پاسخی صریح به این سوال نمی‌دهد. زیرا طبق فرض ما، این دو نوع محرك مسایق، تقریباً هیچ‌گاه به طور خالص و جدا از هم پدیده‌ار نمی‌شوند. اما بررسی موارد شدید احتمالاً در همان جهت است که انتظار دارم. مایل‌م از تختیر مزرت این برداشت به طور مشخص استفاده کنم و آن را در مورد «پسر زدن» به کار برم. چنان‌چه آموختیم، علام توروز به طور عمدۀ عبارت است از اراضی‌های بدلتی برای آرزوهای تحقیق‌افتدی جنسی. ضمن کار روانکاوی با شگفتی در ماقبلیم که تقریباً هر توروزی از اندازه‌ای

^{۲۷} این نظریه مخصوص از حساب جوین (John Goffe) سرگرد ایروج (Sir George Everest) و ملاتی کلتو (Matthew Clatworthy) است. این نظریه اینکه درست نبوده به این عیوب از حساب رانک (Rank) و لکسلر (Lexler) (Lexler) اشاره شده است.

احساس تغییر لاهثار را پنهان می‌کنند که به عنوان بی‌خود با استفاده از علام (بساری) به منظور مجازات، علام را تهیت می‌کنند، به نظر مورد مدد گه جواہم این حکم را باید کنیم که، اگر یک محرك سابق را بسزده شود، عاصر ئیلوو آن به علام (بساری) او اجزای پوششگری آن را به احساس تغییر تبدیل می‌شوند اگر این حکم حتاً فقط میانگین در تردید نمایند به حقیقت باشند قبل توجه است.

شاید به هظر بعضی از خواستگاران این مقاله چنین باید که فرمول مازه «بلا ارس» (ساین عشق) و ساین مرگ را زاد از اندازه تبدیله‌اند. این فرمول می‌بایست آن فرایند فرهنگی ای را که بر نوع بشر حاکم است مشخص کند (آخر قصل ششم) اما به تکامل فرد هم ارتباط داده شده (اول قصل ششم) و به علاوه می‌بایست به طور کلی از واژه زندگی پرده بردارد (اول قصل ششم) فکر می‌کنم نصی توانیم از بزرگی رابطه‌ی این سه روند با یکدیگر احتساب کنیم. توجه تکرار این فرمول این است که روند تعداد نوع بشر و تکامل فرد هر دو از روندهای زندگی هستند، یعنی باید در عمومی ترین خصوصیت‌های زندگی وجه مشترک داشته باشند. از طرف دیگر، درست همین بدینه بودن این خصوصیات عمومی مانع از آن می‌شود که میان این روندها تمایزی قابل شویم، مگر این که در اثر شرایطی خاص، محدود شوند. بنابراین فقط می‌توانیم خود را با این ادعا آرام کنیم که فرایند فرهنگ، آن تغییر فرایند زندگی است که تحت تأثیر وظیفه‌ای که اروس تعیین کرده و تقدیر، یعنی نیاز واقعی، انگیخته است، آزموده می‌شود. و این وظیفه عبارت است از جمع کردن افراد انسانی به صورت جامعه‌ای که آنان در آن [جمع] از طریق لبید و به یکدیگر وابسته باشند. اما اگر به رابطه‌ی میان فرایند فرهنگ نوع بشر و روند

لشکل‌گیری یا انتقامی فرد انسان بگردد، می‌خواستگر نیزه می‌گیریم که هر دو ماهیتی بسیار متشابه دارند، حاجین می‌نمایند که این روند در مورد هر دویکی است. البته روند تعداد نوع بشر در مقابلیه، تکامل فرد از هظر اخواهی بودن در درجه‌ی بالاتری است، و به همین علت درک روند آن دشوارتر است و در جنحی تشبیه آنها تایید مضرانه اتفاق نکرد اما اگر هدف این دو فرایند چنین متشابه‌اند (در یک مورد اقسام فرد در گروه و در مورد دیگر ایجاد یک واحد گروهی از افراد بسیار)، تشبیه و مطالعه که مارا به سوی هدف می‌برند و پذیده‌های حاصل از آن شگفت‌آور است یک جبه در این دو روند تفاوت دارد که به علت اهمیت فوق العاده‌ی آن نایاب ذکر کردنش به تأخیر افتاد. در فرایند تکامل فرد، برگامه اصل لذت، که باقتن ارضای سعادتمندانه است، هدف اصلی است. قرارگرفتن تحت نظام جامعه و وقندادن خود با آن، شرطی احتجاب نایاب‌تر است، که باید در راه به دست آوردن هدف سعادت، عملی شود. اگر این کار بدون آن شرط ممکن بود، شاید به از این بود به بیان دیگر تکامل فردی به نظر ما محصول تداخل^۱ دو کوشش است، یکی کوشش در راه سعادت که معمولاً به آن «خودخواهی» می‌گوییم و دیگر کوشش در راه اتحاد با دیگران به شکل جمع، که آن را «از خودگذشتگی» می‌نامیم. هیچ‌یک از این دو واژه از سطح، چندان فراتر نمی‌روند. چنان‌چه گفتم، در تکامل فردی تکیه‌ی اصلی بر کوشش خودخواهانه یا سعادت‌جویانه است، تکامل دیگر که به آن «فرهنگی» می‌گوییم قاعده‌ای به نقش محدود کننده اکتفا می‌کند. در اینجا هدف ایجاد وحدت بین افراد انسان در درجه‌ی اعلای اهمیت قرار دارد و اگرچه هدف، سعادتمندکردن انسان است، اما

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

همان‌طور که سیاره در عین حال هم به دور یک جسم مرکزی و هم به دور محور خود می‌چرخد، فرد انسانی ضمن این‌که زاده زندگانی خود را می‌سپارد، در تکامل نوع پژوهش شرکت می‌کند. اما از دید چشمان ضعیف ما، بازی این پژوهها در آسمان نظمی ثابت و دائمی است. در قلمرو زندگی ارگایک هنوز می‌توانیم بستیم که پژوهها چگونه با یکدیگر مبارزه می‌کنند و چگونه تابع این برخورد دائمی در حال تغیر است. همچنین این دو کوشش، یعنی کوشش در راه سعادت فردی و اتحاد تکامل اجتماعی تاگزیر یا دشمنی یا یکدیگر برخورد می‌کنند و زمینه‌ی وجودی یکدیگر را نمی‌می‌کنند. اما این مبارزه میان فرد و جامعه تیجه‌ی تضاد و محرک سابق اولیه، [یعنی] عشق و مرض که احتمالاً آشنا نمایدیرند، نیست، بلکه [به معنای] کشمکش در اقتصاد لبیدوس امکان تعادل می‌دهد و امیدواریم در آینده به تمدن نیز چنین امکانی بدهد، هر چند در حال حاضر هنوز زندگی فرد را بسیار دشوار می‌کند. قیاس بین فرایند تمدن و راه تکامل فردی را می‌توان از جنبه‌ای پژوهشی گسترش داد. می‌توان ادعا کرد که جامعه نیز «فرامن»‌ی می‌سازد که تکامل تمدن تحت تأثیر آن توسعه می‌یابد. شاید برای کسی

که تمدن‌های نوع بشر را می‌شناشد، دنبال کردن این تشابه در جزئیات آن، وظیفه‌ای جالب باشد. در اینجا می‌خواهیم به تأکید چند نکته‌ی چشمگیر اکتفا کنم. «فرامن» هر عصر فرهنگی مانند «فرامن» فرد انسان سرآغازی متباشه دارد. این سرآغاز مبتنی بر تأثیری به وجود آمده است که شخصیت رهبران بزرگ از خود به جاگذاشته است، انسان‌هایی که نیروی روحی شان برتیری فوق العاده داشته است یا کسانی که یکی از انگیزه‌های انسانی در آنان به نیرومندترین و نایاب‌ترین [شکل] او در نتیجه غالباً به یک جانبه‌ترین شکل متجلی شده است. این تشابه در مواردی بسیار باز هم بیش از این است، به این صورت که این اشخاص در زمان حیاتشان (اگرنه همیشه، اما به قدر کافی) از جانب دیگران مورد استهزا و پدرفتاری واقع شده و حتا به طرز وحشیانه‌ای نایاب شده‌اند، همان‌طور که پدر اولیه نیز تازه پس از آن‌که به طرز خشونت‌بار کشته شده بود به درجه‌ی خدایی اعتلا یافت. شخصی مسیح، گیراترین نمونه‌ی این اتصال سرنوشت‌ساز است. البته اگر او جز آن اسطوره‌ای نباشد که آن واقعه‌ی اولیه را به‌طور مبهم به‌خطاط می‌آورد و وجه توافق دیگر این است که «فرامن» فرهنگی درست مانند «فرامن» فرد مطالبات جدی ابراز می‌کند، که پیروی نکردن از آن موجب مجازات از جانب «ترس و جدانی» می‌گردد. این جا واقعاً به وضعی قابل توجه بر می‌خوریم، که با روندهای روانی مربوط به گروه آشنازیم و از روندهای روانی یک فرد بهتر می‌توانیم آن را درک کنیم. هنگامی که نزد فرد قشنگ پدیدار می‌شود، فقط پرخاشگری «فرامن» است که فرد آن را به شکل سرزنش دریافت می‌کند، حال آن‌که خود مطالبات [و جدان] غالباً بی‌آنکه به هشیاری درآیند در پس ماجرا باقی می‌ماند. اگر آن‌ها را به شناخت آگاهانه درآوریم، می‌بینیم که با دستورات «فرامن» فرهنگی

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

«فرامن» فرهنگی ایدئال خود را پرورش داده است و مطالبات خود را مطرح می‌کند، از میان این مطالبات آنچه مربوط به رابطه‌ی انسان‌ها با یکدیگر می‌شود در اصول اخلاقی جمع شده است. در همه‌ی دوران‌ها ارزش بسیار برای این اخلاقیات قابل بوده‌اند، چنان‌که گروپی کارایی به خصوص مهمی را از آن توقع داشته‌اند. و در واقع توجه اخلاقیات معطوف به آن نقطه‌ای است که می‌توان به مشابهی ضعیف‌ترین نقطه‌ی هر تمدن شناخت. پس اخلاقیات را باید به عنوان کوشش درمانی فهمید، کوشش برای بدست آوردن چیزی به وسیله‌ی فرمان‌های «فرامن»، که در تیجه‌ی فعالیت‌های فرهنگی دیگر بدست نمی‌آید. چنان‌که می‌دانیم مسئله در اینجا این است که گرایش ذاتی پرخاشگرایی انسان‌ها نسبت به یکدیگر که بزرگ‌ترین مانع فرهنگ است، چگونه از میان برداشته می‌شود. درست به این علت است که این فرمان «فرامن» فرهنگی که «همنوع خود را نیز مانند خود دوست بدار»، و احتمالاً جدیدترین فرمان آن است به خصوص جالب توجه است.

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

مجبریم به قصد درمان با «فرامن» مبارزه کنیم و من کوشیم مطالبات آن را کاهش دهیم. می‌توان نسبت به مطالبات اخلاقی «فرامن» فرهنگی بیش از تراضاتی کاملاً مشابه این داشت، زیرا این هم توجه زیادی به واقعیات نهادین روان انسان نمی‌کند، فرمائی صادر می‌کند و نمی‌پرسد که آیا آدمی قادر است از آن پیروی کند یا نه. به عکس، فرض می‌کند که «من» انسان از بایت روانی قادر به همه چیز هست و این «من» حاکمیت نامحدود بر «نهاد» اعمال می‌کند. این خطاست و در انسان‌هایی که به آنان عادی می‌گویند نیز تسلط بر «نهاد» را نمی‌توان از حد معینی افزایش داد. اگر مطالبات افزایش یابند، در آدمی مقاومت یا نوروز ایجاد می‌گردد یا اورا ناخشنود می‌سازد. فرمان «همنوع خود را نیز مانند خود دوست بدار» شدیدترین تدافع در برابر پرخاشگری انسان و بهترین تموثه برای رفتار غیرروان‌شناخته‌ی «فرامن» فرهنگی است. این فرمان اجرایش نیست. تورم شدید عشق به این گونه، تنها ممکن است ارزش آن را کاهش دهد، اما مشکل را بر طرف نمی‌کند. تمدن همه‌ی این‌ها را نادیده می‌گیرد و فقط گوشزد می‌کند که اطاعت از دستورات، هر چه ساخت‌تر باشد، افتخار‌آمیزتر است. اما هر کس که در تمدن کنونی از چنین فرمائی پیروی کند، در مقایسه با آن‌کس که آن را زیر پا می‌گذارد، زیان کرده است. پرخاشگری باید چه مانع بزرگی در راه فرهنگ باشد که دفع آن آدمی را همان‌قدر ناخشنود می‌سازد که خود آن. آن‌چه در اصطلاح به آن اخلاق طبیعی می‌گویند، فایده‌ای جز این ندارد که موجب می‌شود، با ارضای خودشیقتگی خوبیش، خود را از دیگران بهتر بینگاریم. اخلاقی که به دین انکا دارد در اینجا به این وعده متوصل می‌شود که جهان دیگر از این جهان [بهتر] است. فکر می‌کنم تازمانی که فضیلت در همین جهان پاداش

وادرار به درمان کند، تحلیل درست نوروز اجتماعی به چه کار می‌آید؟ با وجود همه‌ی این مشکلات می‌توان انتظار داشت که روزی کسی این چسارت را داشته باشد که به آسیب‌شناسی جامعه‌ی فرهنگی بردارد. عرضه‌کردن یک ارزیابی از تمدن انسانی به علل گوتاگون اصلاً مورد نظر من نیست. کوشیده‌ام تا از این پیش‌داوری پرشور و شوق که [مدعی است] فرهنگ ما از هر آنچه داریم و ممکن است به دست آوریم بازرس‌تر است و راه آن الزاماً به قله‌های ناشناخته‌ی تکامل خواهد رسید، اجتناب کنم، لاقل می‌توانم بسی آنکه خشمگین شوم به حرف ناقدی گوش فرا دهم که می‌گویید: وقتی به هدف‌های کوشش فرهنگ و وسائلی که برای رسیدن به آن هدف‌ها از آن استفاده می‌کند بنگریم، به این نتیجه می‌رسیم که این کوشش به زحمتش نمی‌اززد و حاصل آن وضعی است که فقط به اجبار برای فرد تحمل پذیر است. چون از هیچ یک از این چیزها اطلاعی درست ندارم، برایم آسان است که در این جا بی‌طرف بمانم. اما یک چیز را به یقین می‌دانم و آن اینکه آرزوی سعادت، ارزیابی انسان‌ها را بلاشرط هدایت می‌کند، یعنی ارزیابی آنان کوششی است به منظور استحکام بخشیدن به اوها می‌شان به وسیله‌ی استدلال. اگر کسی ماهیت جبری فرهنگ انسانی را برجسته کند و برای مثال بگوید، محدودیت زندگی جنسی یا تحمیل انسان‌دوستی به زبان بقای احسن است و جهتی است از تکامل که نمی‌توان آن را منحرف ساخت یا مانع از آن شد، و باید چنان تسلیم آن بود، چنان‌که گویی ضرورتی است طبیعی، حرفش را می‌فهم، اما این اعتراض را هم می‌پذیرم که گرایش‌هایی که چیرگی نایذیر انگاشته می‌شوند، در میز تاریخ نوع بشر غالباً به کناری افکنده شده‌اند و چیزی دیگر جای آن‌ها را گرفته است. بنابراین شهامت

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

گمان دارم که آن نحوه‌ی نگرشی که نقش «فرامن» را در تظاهرات تکامل فرهنگی دنبال می‌کند، امکان رسیدن به کشفیات دیگر را نیز به وجود می‌آورد، می‌شتابم تا به آخر برسم. اما مسئله‌ای هست که نمی‌توانم به سادگی ازکنار آن بگذرم. اگر تکامل تمدن تا این اندازه به تکامل فرد شیوه باشد و از همان ابزارها استفاده کند، آیا این تشخیص موجه نیست، که بعضی از تمدن‌ها یا دوره‌هایی از تمدن یا احتمالاً همه‌ی نوع بشر تحت تأثیر کوشش‌های فرهنگی، نوروتیک شده است؟ می‌توان با معجزاکردن تحلیلی این نوروزها، به پیشنهادهای درمانی ای رسید که از بایت عملی بسیار قابل توجه‌اند. نمی‌توانم بگویم که انتقال [انتطباق] روانکاوی بر جامعه‌ی فرهنگی بی معنی با محکوم به بی‌ثمری است. اما باید سیار محتاط بود و نایاب فراموش کرد که این کار از روی قیاس است و نه فقط جداکردن انسان‌ها از فضایی که در آن به وجود آمده و رشد کرده‌اند خطرناک است، بلکه این در مورد مقاومیت نیز صدق می‌کند. به علاوه در تشخیص نوروز جمعی با مشکلی به خصوص برخورد می‌کنیم. لختین نقطه‌ی انکای ما در [تشخیص] نوروز فردی، تبایس است که بیمار را از محیط اطرافش، که «عادی» فرض می‌شود جدا می‌کند. اما جمعی که اعضای آن همگی به یک اختلال مبتلا باشند، قادر چنین زمینه‌ای است، این زمینه را باید در جای دیگر جست و از نقطه نظر استفاده‌ی درمانی از این شناخت باید گفت، آن‌جا که هیچ کس آن نفوذ را ندارد که جمعی را



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

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



Sigmund Freud

Das Unbehagen in der Kultur

M. Mobashery



ISBN 964-7948-34-4
٩٦٤-٧٩٤٨-٣٤-٤
٠٠١٥١٢٦