

دانلود کتاب



گزین از آزادی

نویسنده : اریک فروم

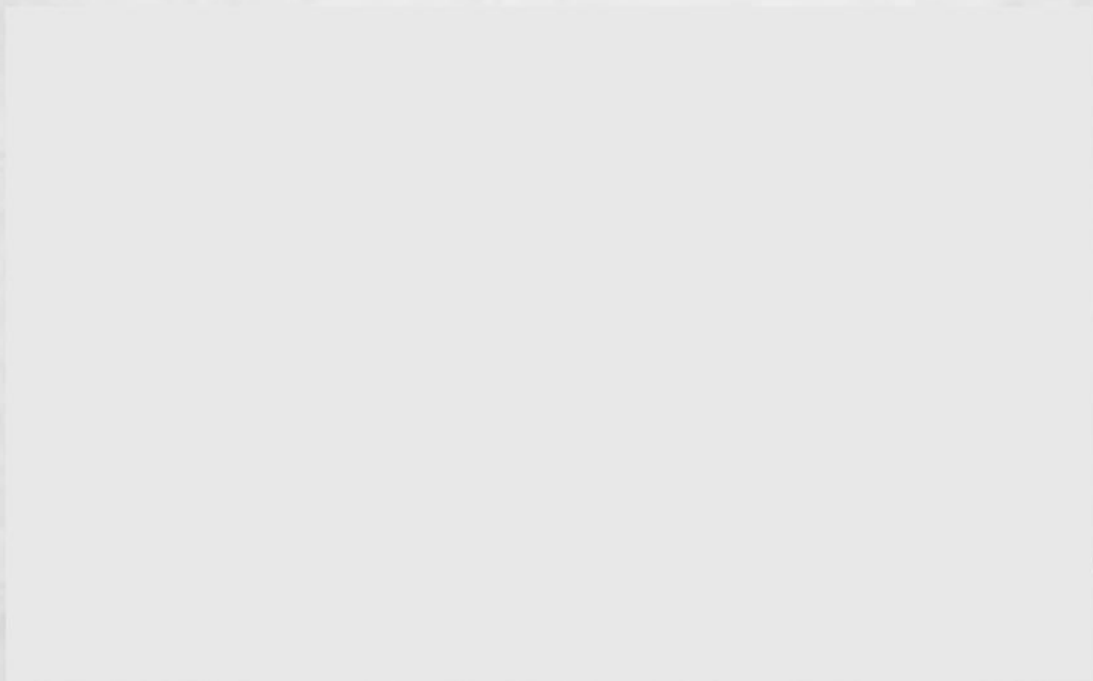
گزین از آزادی

ارباب فروم



اریک فروم

«گریز از آزادی»



«دعاں آں ایں دے»

«گریز از آزادی»

اثر: اریک فروم

ترجمہ: داود حسینی

«فهرست مطالب»

عنوان	صفحه
پیشگفتار	۵
فصل اول: آیا آزادی مسئله‌ای روانی است؟	۷
فصل دوم: پیدایش فرد و ابهام مفهوم آزادی	۲۹
فصل سوم: آزادی در دوران رفرم	۴۷
۱- قرون وسطی و رنسانس	۴۷
۲- دوران رفرم	۷۲
فصل چهارم: انسان نوین و دوراهی آزادی	۱۱۵
فصل پنجم: مکانیسمهای گریز	۱۵۱
۱- قدرت گیری	۱۵۷
۲- تخریب	۱۹۸
۳- همرنگی ماشینی	۲۰۳
فصل ششم: روانشناسی نازیسم	۲۲۹
فصل هفتم: آزادی و دموکراسی	۲۶۳
۱- اندیشه فرد بودن	۲۶۳
۲- آزادی و انگیختگی	۲۸۱

پیشگفتار

اریش فروم به سال ۱۹۰۰ در آلمان دیده به جهان گشود. پس از طی تحصیلات ابتدائی در سال ۱۹۲۰ وارد دانشگاه فرانکفورت شد و در رشته روانکاوی به تحصیل پرداخت. پس از آن دنباله تحصیلات خویش را در دانشگاههای مونیخ و هایدلبرگ ادامه داد و به دریافت درجه دکترا نائل آمد. سپس به ایالات متحده آمریکا مهاجرت نمود و در دانشگاههای نیویورک و میشیگان و کلمبیا به تدریس پرداخت. فروم در سال ۱۹۷۴ دیده از جهان فرو بست.

علت اصلی تألیف این کتاب فشاری است که قدرتهای ضد آزادی بر اساس فردیت و امنیت انسان جهان ما وارد می آورند و شناساندن این دشمنان به خاطر از بین بردن آنهاست. فروم معتقد است که ارزیابی بحران کنونی و پیدا نمودن راه چاره ای برای مخاطراتی که تمدن امروز با آنها مواجه است وابسته به فهم معنای آزادی در نظر انسان و درک معنای آزادی تابه درک شخصیت انسان این دوره است.

فروم با دو دسته از متفکران مخالفت می نماید، ابتدا آنانکه تحولات بزرگ اجتماعی را فقط و فقط معلول عوامل روانی می دانند و دسته دوم کسانی که جز به تأثیر نیروهای اقتصادی و سیاسی در تحول و دگرگونی جامعه معتقد نیستند.

در این کتاب فروم به بررسی عقاید مختلف صاحب نظران می پردازد و پاره ای از آنها را مردود می شمارد و برخی دیگر را تأیید می کند و اشکال مختلف آزادی را از ادوار گذشته از قرون وسطی و رنسانس گرفته تا عصر کنونی مورد بحث و بررسی قرار می دهد و به گونه ای زیبا آنها را به تصویر می کشد.

برای تألیف این کتاب فروم از کمکهای دکتر آ. سیدمن که از اساتید دانشگاه ویلادلفیاست بهره می برد و کتابهای فراوانی را که شامل کتب اقتصادی و سیاسی و روانشناسی است مورد مطالعه قرار می دهد.

در قسمتی از این کتاب فروم شخصیت هیتلر را مورد بررسی قرار می دهد و شرایط روانی را که در آن زمان منجر به پیدایش نازیسم گشت عنوان می کند و به کندوکاو پیرامون علل ظهور نازیسم و فاشیسم از نظر روانشناسی می پردازد.

فروم معتقد است که آرزوی تسلیم و تسلط و گریز از آزادی مسئله ای ذاتی است و به مخالفت با برخی از نظرات کالوین و کانت برمی خیزد.

کتابی را که اینک مطالعه می کنید حاصل کوششها و تلاشها و زحمات سالهای متمادی است که اریش فروم کشیده تا بتواند علل هراس و گریز از آزادی را به رشته تحریر درآورد.

«فصل یکم»

آیا آزادی مسئله‌ای روانی است؟

تاریخ آمریکا و اروپا در عصر جدید بر روی محوری برای رهایی از پایبندی‌های اقتصادی و سیاسی و معنوی که همیشه انسان را به اسارت خود درآورده‌اند دور می‌زند. مبارزان جنگهای رهایی ستمدیدگانی بودند که آزادیهای نوینی را جستجو می‌کردند و در مقابل صاحبان امتیاز قدعلم کرده بودند و هنگامیکه طبقه‌ای برای رهایی خود می‌جنگید بر این اعتقاد بود که برای آزادی تمامی انسانها کوشش می‌کند و بهمین علت می‌توانست در پی آرمانی بزرگ باشد، آرزوی آزادی که در قلب همه رنجدیدگان جا دارد. لکن در این جنگ مستمر و طولانی، طبقاتی که تا آن زمان در مقابل ظلم جنگیده بودند، وقتی که به پیروزی رسیدند و امتیازات نوینی کسب کردند خود دشمنان آزادی گردیدند.

ولی با وجود شکست‌های فراوان، آزادی در چند نبرد نیز پیروز شده است. در این نبردها عده کثیری نیز با این اعتقاد که کشته شدن

برای برچیدن بساط ظلم بهتر از زنده بودن بدون آزادی است، جان باختند. چنین مرگی دلیل قاطعی بر فردیت آنها به شمار می رفت. پنداری تاریخ در پی اثبات این بود که انسان می تواند بر خود حکومت، برای خودش تصمیم گیری، آنگونه که صلاح می داند فکر کند. به نظر می رسد که نمودار ساختن تمامی استعدادهای آدمی یگانه هدفی است که توسعه اجتماعی با سرعت به آن نزدیک می شود و اصول لیبرالیسم اقتصادی، دموکراسی سیاسی و استقلال مذهبی در زندگی شخصی پیام آور آرزوهای آزادی بوده و در همین حال انسان را در دستیابی به آرزوهایش نزدیکتر می کرد. انسان بر جبر طبیعت چیره و به سازماندهی آن برگزیده شده بود، بر تسلط کلیسا و دیکتاتوری پیروزی یافته بود. کوتاه کردن دست خارجیان نه تنها شرطی لازم به شمار می رفت بلکه برای نیل به هدف مقدس آزادی فردی یکی از مهمترین شروط بود.

به عقیده عده ای جنگ بین الملل آخرین جنگ بود و پایان گرفتن آن پیروزی نهایی آزادی به شمار می رفت، حکومت های دموکراسی که در آن هنگام بوجود آمده بودند بسیار پر قدرت به نظر می آمدند و در بعضی نقاط دموکراسی های نوینی جایگزین سیستم های کهن می شدند. اما هنوز چند سالی نگذشته بود که حکومت های نوینی منکر چیزهایی شدند که مردم تصور می کردند در اثر قرن ها کوشش به دست آمده است، چرا که ماهیت این سیستم ها که از تمام جهات بر زندگی اجتماعی و شخصی مردم مسلط شده بودند اقتضا می کرد که همه به جز عده ای اندک تسلیم قدرتی شوند که بر آن نظارتی نداشتند.

در ابتدا عده کثیری دل خود را به این خوش کرده بودند که موقعیتهای سیستم های خود کامه معلول بی خردی و دیوانگی عده قلیل

است و سرانجام این دیوانگی سبب سقوط آنها خواهد شد. دیگران نیز با نگرشی احمقانه خیال می کردند که مردم ایتالیا یا آلمان هنوز تربیت لازم را برای دموکراسی نیافته اند و در نتیجه می شود با آسودگی خیال منتظر نشست که آنها نیز به رشد سیاسی دموکراسیهای غربی برسند. اندیشه غلط و متداول و خطرناکتر از همه این بود که مردانی همچون هیتلر و تشکیلات وسیع دولت، تنها ثمره حيله و نیرنگ و حکومت آنها و دست نشاندگان شان فقط بر پایه زور استوار است و مردم جملگی آلت وحشت و خیانتند.

اما اشتباه بودن این نوع طرز تفکر در سالهاییکه از آن زمان گذشته روشن گردیده است. اکنون به ناچار به این واقعیت پی می بریم که میلیونها آلمانی با همان شوق آزادی تسلیم شدند که اجدادشان برای آن جنگیده بودند و به جای آزادیخواهی در پی راههای فرار از آن برآمدند و میلیونها نفر دیگر اصلاً به این که دفاع از آزادی ارزش این را دارد که باید جنگید و کشته شد اعتقاد نیاوردند و توجهی نکردند. در ضمن به این نکته پی برده ایم که مشکل دموکراسی شکل خاص آلمان یا ایتالیا نیست بلکه مشکلی است که روستای امروز با آن مواجه اند. مهم نیست که دشمنان آزادی انسان چه پرچمی را برای خود انتخاب می کنند، حمله ای که بر آزادی به نام ضد فاشیسم صورت می گیرد به اندازه حمله فاشیسم خطرناک است.^۱ این واقعیت بگونه ای در گفتار جان دیوئی مؤثر بیان شده که بهتر است عین کلمات او را نقل کنیم،

۱- منظور از کلمه فاشیسم سیستمی است دیکتاتوری مثل حکومت های آلمان یا ایتالیا اگر فقط سیستم حکومتی آلمان موردنظر بود، اصطلاح نازیسم را به کار می بریم.

خطری که دموکراسی ما را مورد تهدید قرار می دهد وجود حکومت‌های دیکتاتوری تک حزبی نیست. وجود این خطر در شرایطی است که در کشورهای دیگر پیروزی را از آن قدرتهای خارجی و انضباط و وابستگی به رهبر کرده‌اند و وضع روحی، در رسوم اجتماعی ما نهفته است، پس میدان جنگ همین است: در وضع روحی ما و در رسوم اجتماعی ما اگر قصد مبارزه با فاشیسم را داریم ابتدا باید آن را به خوبی بشناسیم، خوش‌باوری به ما کمک نخواهد کرد، و تکرار دعا‌های خیر همان اندازه بی اثر است که رقص سرخ‌پوستان برای نزول باران، علاوه بر مشکلات اقتصادی و اجتماعی که پیدایش فاشیسم را موجب شده‌اند نکته‌ای دیگر که ارزش شناخته شدن دارد، مشکل انسانی است. در این کتاب عوامل تغییر یابنده در ساختمان شخصیتی انسان این زمانه است، که در کشورهای فاشیستی او را مایل کرده‌اند که از آزادی دست بشوید. و در میان میلیون‌ها نفر از مردم خودمان چیرگی دارند. زمانیکه جنبه آزادی انسانی و آرزوی تسلیم و جنون قدرت مورد توجه قرار می گیرند، سؤالات مهمی از این قرار به میان می آیند. آزادی به صورت یک تجربه انسانی چیست؟ آیا انسان ذاتاً میل به آزادی دارد؟ آیا این تجربه بدون احتساب فرهنگی که شخص به آن تعلق دارد یکسان است یا چیزی است بسته به مقدار فردگرایی در هر اجتماع متغیر؟ چه عوامل اقتصادی و اجتماعی در جامعه باعث کوشش برای آزادی است؟ آیا امکان دارد آزادی آنقدر سخت گردد که انسان نتواند از عهده آن برآید و از آن بگریزد؟ پس به چه علت آزادی برای برخی هدفی مقدس است و برای برخی دیگر خطری بزرگ؟

آیا علاوه بر ذاتی بودن میل آزادی یک میل غریزی دیگری نیز برای تسلیم وجود دارد؟ اگر این چنین نیست، چطور می شود علتی برای

میل تسلیم به رهبر پیدا کرد؟ آیا تسلیم در برابر قدرت همیشه امری عادیست؟ یا درمقابل نیروهایی که در درون ما قوت گرفته‌اند مانند وظیفه یا وجدان اخلاقی، در برابر جبرهای درونی یا وسوسه و در برابر قدرتهای بی‌نام مانند عقیده عمومی نیز وجود دارد؟ آیا در تسلیم میل پنهانیست و اگر هست چگونه چیز است؟ کدام علت در انسانها شهرتی به وجود می‌آورند که سیری ناپذیر ندارند؟ آیا قوت انرژی حیاتی آنها هست؟ یا یک سستی کلی و ضعیف برای آنکه زندگی را عاشقانه و خودانگیخته به تجربه آورند؟ چه شرطهای روانی قوت این تلاشها را سبب می‌شوند؟ کدام شروط اجتماعی است که این شروط روانی را به نوبه خود بر آنها تحکیم شده‌اند؟ حل نمودن جنبه آزادی انسانی و روی آوردن به قدرت ما را ناچار به یک مسئله کلی می‌نماید و آن نقشی است که عامل‌های روانی به عنوان نیروهای محرک در مسیر اجتماعی برعهده دارند، و این مسئله بالاخره به تأثیر عامل‌های روانی، اقتصادی و ایدئولوژیک در مسیر اجتماعی منتهی می‌گردد. هر نوع کوشش برای درک جاذبه‌ای که فاشیسم برای ملل بزرگ دارد، ما را در رسیدن به نقش عوامل روانی وادار می‌نماید، اگرچه در اینجا با یک دستگاه سیاسی روبرو هستیم که در حقیقت با نیروی مطابق عقل «نفع شخصی» توسل نمی‌جوید، بلکه قدرتهای اهریمنی را که خیال نمی‌کردیم وجود داشته باشد یا حداقل فکر می‌کردیم مدتهاست از بین رفته‌اند در آدمی به وجود می‌آورند و به خدمت می‌گیرند. شکل آشنای آدمی در قرنهای گذشته به موجودی دارای عقل اختصاص داشت که کارهایش به اقتضای نفع خودش تعیین می‌شود و او می‌توانست طبق آن عمل نماید. حتی نویسندگانی مانند هابس^۱ که جنون قدرت و دشمنی

را نیروهای محرک آدمی می دانستند، وجود این نیروها را به عنوان نتیجه منطقی به سود خود توجیه می کردند. بنظر آنها از آنجائی که تمام مردم برابر و همه آرزوی سعادت به طور مساوی وجود دارد، و از طرف دیگر ثروت به اندازه ای نیست که همه را به یک اندازه راضی کند، لاجرم میان آنها مبارزه ای به وجود می آید و هر کدام برآنند که به قدرت برسند تا هرآنچه را که امروز دارند فردا نیز داشته باشند، لکن چیزی را که هابس تصویر کرده بود، ارزشش را از دست داد. طبقه متوسط بیشتر از پیش پیروزیهایی برای از هم پاشیدن قدرت فرمانروایان سیاسی گذشته به دست آورد. هر مقدار که انسان تسلطش بر طبیعت بیشتر شد، و هرچه میلیونها نفر به استقلال اقتصادی رسیدند به همان اندازه اعتقاد به اینکه اهالی دنیا به پایه عقل است و آدمی موجودی است طبیعتاً معقول زیادتر شد. قدرتهای مخوف و اهریمنی پنهان در طبیعت انسان را به قرون وسطی و حتی دوران قبل از آن پیوند دادند و علت آنها را بی خردی یا نقشه های فریبکارانه فرمانروایان و کشیش های سالوس پنداشتند.

دوره های پیشین همانند کوه آتشفشانی می نماید که اکنون قرنهاست سرد و خاموش شده است. با اطمینان حس می شد که پیروزیهای دمکراسی قدرتهای منحوس را کاملاً نابود کرده و از بین برده اند. به نظر می آمد که جهان همانند خیابانهای روشن یک شهر جدید امن است، به نظر می رسید که جنگها آخرین بقایای دوران گذشته بوده اند و کافی است تا جنگ دیگر پیش آید تا خاتمه دهنده تمام جنگها باشد. نابسامانی های اقتصادی یک اتفاق به نظر می آمدند هرچند که بروز این اتفاقات با نظمی خاص ادامه پیدا می کرد.

هنگامیکه فاشیسم به قدرت رسید وزمام امور را در دست

گرفت اکثر مردم نمی‌توانستند آن را پذیرا باشند. آنها بر این باور نبودند که ممکن است در انسان چنان تمایلات پلیدی مانند شهوت قدرت‌طلبی و تجاوز به حقوق محرومین و یا آنهمه رغبت برای تسلیم پدیدار گردد تعداد قلیلی از مردم پیش از انفجار از غرش آتشفشان آگاه بودند. نیچه^۱ و مارکس^۲ اوضاع قرن نوزدهم را از هر کدام با عقاید خوش‌خیالانه توأم با بی‌خیالی خود مغشوش کرده بودند. پس از چندگاهی فروید^۳ زنگ خطر را به صدا درآورد. او و اکثر هوادارانش از آنچه که بر اجتماع می‌رفت برداشتی ساده‌لوحانه داشتند، و اکثر تلاشهای او در زمینه کاربرد روش روانشناسی در مسائل اجتماعی نتایج گمراه‌کننده‌ای را به وجود آورد. با تمام این تفاضیل نگرش خاص فروید نسبت به پدیده‌های اختلالات احساسی و فکر باعث این شد که ما به سوی دهانه این آتشفشان هدایت بشویم و از آنجا درون اعماق جوشان آن را نظاره کنیم.

فروید بیشتر از همه کوشش می‌کرد که بتواند نیروهای غیرمعقول و ناآگاه را که بر اجزای رفتار انسان حاکمیت داشتند مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهد. او و پیروانش در زمینه روانشناسی نوین، نه تنها موفق به آشکار نمودن قسمتهای غیرمعقول و ناآگاه طبیعت انسان را که در مکتب عقلیون مهم به شمار نمی‌رفت شدند، بلکه توانستند ثابت کنند که بین قوانین غیرعقلانی اکثرأ تابع قوانین دیگری هستند و می‌توان آنها را با اصول عقلی سنجید. فروید به ما کمک کرد تا بهتر بتوانیم موارد نامعقول رفتار آدمی را درک کنیم. او کشف

1. Nietzsche

3. Freud

2. Marx

نمود نه تنها رفتار نامعقول، بلکه ساختار شخصیتی یک انسان مستقیماً تحت تأثیر محیط و واکنشهایی است که در برابر آنها صورت می گیرد. خصوصاً حوادث دوران کودکی و چگونگی تأثیر آنها بر شخص. اما فروید بقدری در محتوای فرهنگ خود غرق شده بود که نتوانست پا فراتر از آن بگذارد. به همین سبب قوه ادراک او حتی در مورد بیماران ضعیف شده بود و فرصت پیدا نکرد تا بتواند مردم عادی و پدیده‌های غیرمعقول را که در زندگی اجتماعی وارد عمل می شوند مورد شناسایی قرار دهد.

به سبب آنکه این کتاب بر اهمیت نقش عوامل درونی در جریان اجتماعی تکیه دارد، و مبنای این بررسیها برخی از اکتشافات مهم فروید است بخصوص آن دسته از اکتشافات که به طرز عمل نیروهای ناآگاه در ذات انسان و چگونگی وابستگی آن با تأثیرات خارجی ارتباط دارد. فکر می کنم قبل از هرچیز تذکر این نکته که اصول کلی روش بحث ما و اختلافات زیادی که بین این روش و مفاهیم کلاسیک روانشناسی فروید موجود است برای خواننده ارزشمند باشد.^۱

اعتقاد قدیمی مبنی براینکه انسان و اجتماع از یکدیگر جدا هستند و همچنین اعتقاد به شرارت طبع انسان مورد تأیید فروید نیز بود.

۱- روشی از روانکاوی که باوجود انطباق بر اصول نظریه فروید، در برخی از موارد اساسی و مهم با آن مغایرت دارد در تألیفات نویسندگان زیر آورده شده:

Karen Horney

Harry Stack Sullivan

با آنکه این دو نویسنده در بسیاری از موارد باهم متفاوتند ولی در اینجا بینش ها و آنها وجه اشتراک بسیاری دارد.

او بر این عقیده بود که طبیعتاً انسان موجودی ضداجتماعیست و این اجتماع است که باید او را رام کند و رفع حوائج برخی از امیال طبیعی و غیرقابل انکار او را پذیرا شود و از همه بیشتر حرکات درونی اصلی وی را به طرز ماهرانه‌ای اصلاح و تحت اختیار درآورد.

جلوگیری از حرکات درونی توسط اجتماع نتیجه‌ای معجزه‌آسا دارد. جلوگیری از امیال طبیعی به کوششهایی مبدل می‌شوند که از حیث فرهنگی ارزش بسزائی دارند و بدینسان فرهنگ اجتماع را پایه‌گذاری می‌کند. فروید این تغییر شگفت از ممانعت یا جلوگیری به رفتار متمدن را عروج نام داد. در صورتی که مقدار ممانعت بیش از ظرفیت عروج باشد به عدم تعادل روانی منجر می‌گردد و در این صورت باید از مقدار ممانعت کاسته گردد. بطور کلی رابطه‌ای معکوس مابین اوضاع امیال طبیعی و فرهنگ موجود است: هر قدر ممانعت بیشتر شود مقدار فرهنگ بالاتر می‌رود و بالتجیه خطر احتمالات روانی افزایش پیدا می‌کند. در نظریه فروید، رابطه‌ای میان اجتماع و انسان رابطه‌ای ساکن است و فرد فقط به معنای فرد باقی می‌ماند و واکنشهای بستگی به فشاری دارد که اجتماع بر امیال طبیعی وی وارد می‌آورد و به این ترتیب باعث عروج بیشتر او می‌گردد، و یا بعکس وقتی که بیش از حد امیال طبیعی را ارضاء کند باعث نابودی فرهنگ می‌شود. تصور فروید از طبیعت انسان، مثل چیزهایی که بنام غرایز اصلی آدمی در نزد روانشناسان پیشین مورد قبول واقع شده بود، بازتابی از مهمترین امیال طبیعی است که در انسان این عصر دیده می‌شود. به عقیده فروید «انسان» به کسی اطلاق می‌شود که متعلق به فرهنگ اجتماع خود است و هیجانات و اضطراباتی که از مختصات آدمی در اجتماع نویس محسوب می‌شود نیروهای لایزالی هستند که در ریشه در

ساختمان طبیعی بشر دارند.

گرچه می‌شود برای این مطلب امثال بسیاری آورد (مثلاً اساس کجروی‌هایی که در انسان امروزی مشاهده می‌گردد یا عقده ادیپ^۱ یا چیزی که در زنان به نام عقده اخضاء^۲ شهرت پیدا کرده) یک مثال دیگر کافی است که از لحاظ ارتباط آن با مفهوم کلی انسان به عنوان یک موجود اجتماعی، اهمیت به‌سزایی دارد. فروید همواره فرد و روابط او با دیگران را مورد توجه قرار می‌دهد. به عقیده او این روابط وجه تشابه بسیاری با روابط اقتصادی فرد با دیگران که موقعیت او را در یک جامعه سرمایه‌داری مشخص می‌کنند دارد. هر فرد به تنهایی با مسئولیت خود و برای خودش کار می‌کند. بدون آنکه همیاری با دیگران را مدنظر قرار دهد. ولی با این حال هیچکس رابینسون کروزو^۳ نیست، به افراد دیگر نیز تحت عناوین مشتری، کارفرما یا کارمند نیز محتاج است. باید دادوستد داشته باشد. سروسامان‌دهنده تمام این روابط بازار است، بازار کار و یا بازار اجناس. به هر صورت گرچه فرد تنها و بی‌نیاز است ولی با دیگران روابط اقتصادی برقرار می‌سازد که به وسیله آن بتواند به هدفش دست یابد. یعنی دادوستد کند. برداشت کلی فروید از روابط انسانی نیز درحقیقت به همین صورت است: هنگامیکه شخص با خواسته‌های

۱- عقده ادیپ: به نظر فروید این عقده عموماً در پیران یافت می‌شود و اکثر پیران در ضمیر ناخودآگاه به مادر خود عشق می‌ورزند و پدر رقیب عشقی خود پنداشته و از او نفرتی پنهانی دارند.

۲- اخضاء: به معنای برداشتن غدد جنسی در زنان یا مردان است.

طبیعی که باید ارضاء شوند پا به صحنه می گذارد، برای ارضاء آنها با اشیاء و ابزار اطراف خود روابطی برقرار می کند. به ترتیبی که دیگر افراد همواره ابزاری هستند برای به هدف رسیدن شخص، یعنی حقیقت بخشیدن به تلاشهایی که قبل از ارتباط با دیگران در وی پدیدار گردیده اند. صحنه روابط انسانی به آن معنا که فروید به آن اعتقاد دارد مانند یک بازار است، صحنه ای که افراد در آن برای رفع امیال طبیعی به دادوستد می پردازند و هر شخص با دیگر اشخاص بی آنکه در واقع خودش هدفی محسوب گردد وسیله ای است برای دستیابی به هدف.

علیرغم عقیده فروید، تفسیرات این کتاب بر این گمان است که اولاً مسئله ای که در روانشناسی مهم است، نمونه خاص روابط شخص با دنیا است، نه فقط ارضاء یا محروم کردن نیازهای غریزی معین. ثانیاً ساکن نبودن رابطه فرد و اجتماع، به قولی دیگر نمی توان گفت فرد دارای امیال طبیعی در یک سو قرار گرفته و اجتماع به صورت چیزی جداگانه که تمایلات فطری او را ارضاء می کند یا اینکه ناکام می گذارد در سوی دیگر. با وجود آنکه بعضی از احتیاجات چون تشنگی و گرسنگی و غریزه جنسی در همه وجود دارد، امیالی که رفتار هر فرد را از دیگران جدا می کند، مثل عشق و نفرت، شهوت قدرت طلبی و میل به تسلیم همه ره آورد حرکات اجتماعی هستند. هیچکدام از بهترین و بدترین تمایلات انسان جزء طبیعت تغییرناپذیر و بیولوژیک نیست، بلکه نتیجه حرکات اجتماعی است که خالق انسان است. به گفته دیگر علاوه بر جلوگیری اجتماع وظیفه اخلاقی نیز دارد. طبیعت انسان و اضطرابات و هیجانات او نتیجه فرهنگ اجتماع است و خود انسان مهمترین مخلوق تلاشهای دائمی بشر است که به این

داستان (تاریخ) می گوئیم.

روانشناسی اجتماعی عهده دار آن است که مراحل آفرینش انسان را در تاریخ به عقل نزدیک کند. چه چیزی باعث تغییرات رفتار آدمی از دوره ای به دوره ای دیگر در تاریخ می شود؟ برای چه به عنوان مثال روح رنسانس با روح قرون وسطی متفاوت است؟ به چه علت خوی آدمی در سیستم سرمایه داری انحصارطلب و در قرن نوزدهم متفاوت است؟ روانشناسی اجتماعی عهده دار آن است که توضیح دهد و برای چه توانائیهای جدید و تحولات نوین، خوب یا بد، شکل می گیرند. فی المثل به این موضوع برخورد می کنیم که چرا در دوره رنسانس افراد تشنه شهرت بودند. درحالی که این تشنگی در افراد امروزی امری عادی است در انسان قرون وسطی وجود نداشته. در همین دوره حالتی برای درک زیباییهای طبیعت پدیدار گشت که قبلاً وجود نداشت. یا مشاهده می کنیم که از قرن شانزدهم به این طرف در کشورهای اروپای شمالی، برای کار کردن تمایلاتی به وجود می آید که تا آن زمان در کسانی که برده نبودند وجود نداشت.

ولی همانطور که بشر ساخته تاریخ است، تاریخ هم ساخته انسان است. حل این فرقه های ظاهری زمینه ساز کار روانشناسی اجتماعیست. وظیفه این بخش از علم آن است که نه تنها نمایانگر آن باشد که چگونه تحولات، خواسته ها و هیجانات به عنوان ثمره سیر اجتماع تغییر و رشد می کنند، بلکه چگونه نیروهای انسان که به صورت قالبهایی و یژه شکل می گیرند تبدیل به نیروهای باروری می گردند که خود سیر اجتماع را قالب ریزی می کنند. به این ترتیب مثلاً آرزوی شهرت و موفقیت و میل کار کردن نیروهایی هستند که نظام سرمایه داری نوین بدون آن نمی توانست شکل بگیرد و بدون وجود این

نیروهای انسانی، آدمی نمی‌توانست محرکی لازم برای عمل نمودن مطابق با شرایط اقتصادی نظام تجاری و صنعتی به‌دست آورد. از آنچه که گفته شد نتیجه چنین است که فرق میان نظری که در این کتاب آمده و عقیده فروید، مورد مخالف ماست. با برداشت او از تاریخ به عنوان نیروهای روانی که خود مشروط به اجتماع نیستند، بعلاوه، مخالفت با عقایدی که موضوع عامل انسانی را به عنوان یکی از علل تحرک سیر اجتماع محسوب نمی‌کنند. این انتقاد صرفاً شامل عقایدی در جامعه‌شناسی که بطور صریح مسائل روانی را از جامعه‌شناسی حذف می‌کنند نیست. (مانند عقاید دورکم و مکتب او)^۱ بلکه دربرگیرنده عقایدی که کم و بیش از روانشناسی رفتاری سهمی دارند نیز می‌شود. همه این عقاید در یک فرض وجه اشتراک دارند که انسان ذاتاً دارای تحرکی از خود نیست و فعل و انفعالات روانی باید به مقتضیات بروز «عادات» تازه برای هماهنگی با الگوهای فرهنگی جدید محیط درک گردند. در این عقاید باینکه از عامل روانی سخن به میان آمده است، ولی در عین حال این عامل همانند سایه‌ای از الگوهای فرهنگی محیط بی‌اهمیت قلمداد می‌شود. تنها یک روانشناسی متغیر (پویا) که فروید بنیان‌گذار آن بود، قادر است پا را فراتر از مرحله چرب‌زبانی درباره‌ی عامل انسان بگذارد. باوجود آنکه ذات آدمی متحرک است، ولی نمی‌شود میزان انعطاف آن را بی‌نهایت گرفت و تصور کرد که می‌تواند بی‌وجود یک تحرک روانی با هر شرایطی هماهنگ گردد. گرچه خوی انسان محصول تاریخ است، به همان گونه نیز از خود دارای سیستم و قوانینی است که

1. Durkheim

علم روانشناسی عهده‌دار کشف آنهاست.

اینک ضرورت دارد برای درک کامل آنچه که تا بحال گفته شد و آنچه از این پس گفته خواهد شد از مفهوم تعدیل سخن گفته شود. این بحث شاهد خوبی برای معنائی که ما از سیستمها و قوانین روانی داریم است.

مفید به نظر می‌رسد که بین تعدیل «ساکن» و «متحرک» یا «متغیر» فرقی قائل شویم. مراد از تعدیل ساکن هماهنگی با سیستمهاست به گونه‌ای که ساختمان کلی خوی تغییر نکند و تنها عادت جدیدی حاصل شود. بهترین مثال برای اینگونه تعدیل پیدایش تغییر عادت در غذا خوردن از شیوه چینی به غربی با استفاده از کارد و چنگال است. وقتی که فردی از مردم چین به آمریکا می‌رود با این عادت جدید هماهنگ خواهد شد. ولی این هماهنگی در واقع در شخصیت او اثری نخواهد گذاشت و امیال و صفات نوینی را در او باعث نخواهد شد.

مفهوم تعدیل یا سازش متحرک نوعی هماهنگی است که مثلاً در بارهٔ پسری مشاهده می‌شود که به خاطر این که از پدرش می‌ترسد، هیچ راهی جز تسلیم شدن در برابر خواسته‌های پدر سخت گیر خود نمی‌بیند و پسر «خوبی» می‌شود با آنکه پسر برحسب ضرورت موقعیت هماهنگی حاصل می‌کند، در ضمیر ناخودآگاهش جریانی اتفاق می‌افتد. امکان دارد در پسر دشمنی و خصومت شدیدی بر علیه پدرش به وجود آید که چون نمایان کردن این خصومت یا حتی آگاهی از آن خطرناک است، از آن جلوگیری و ممانعت می‌کند، اما این خصومت پنهان، بی‌آنکه آشکار شود، باعث تغییری در ساختمان خوی پسر می‌گردد که احتمال دارد باعث هیجانی تازه گردد که منجر به تسلیم

عمیقتری شود، یا یک نوع خوی مبارزه طلبی نامحسوسی را در او به وجود آورد که دربرگیرنده زندگی شخصی بطور کلی است. با آنکه شخص در این مورد نیز مانند مثال اول با پاره‌ای از شرایط خارجی هماهنگ می‌شود، هماهنگی بدینگونه، چیز تازه‌ای را در وی ایجاد می‌کند و هیجانات و امیال نوینی برمی‌انگیزد. عدم تعادل روانی^۱ نمونه‌ای از این هماهنگی متحرک است، به گفته دیگر تعدیلی است با شرایط خارجی (خصوصاً اوان کودکی) که غیرعقلانی و کلاً از نظر رشد و پرورش کودک نامساعد. به همین ترتیب پاره‌ای پدیده‌های اجتماعی روانی را می‌شود نمونه‌ای از تعدیل متغیر با شرایط اجتماع دانست که غیرمعقول و مضر پرورش آدمی نیز هستند. (این پدیده‌ها که نمونه آنها حرکات قوی درونی) در گروه‌های اجتماعی برای سادیسم^۲ یا تخریبند، قابل مقایسه با پدیده‌های نوروتیک^۳ هستند، و نمی‌توان علت آن را نوروتیک نامید ولی علت اصلی آن بعداً روشن خواهد گردید.

غیر از مسئله نوع تعدیل، این سؤالات پیش می‌آیند که باید به آنها پاسخ داده شود: چه چیز است که آدمی را ناچار به هماهنگی (تعدیل) یا تقریباً هرگونه شرایط در زندگی می‌کند و حدود پذیرش هماهنگی او چیست؟

نخستین موردی را که باید برای پاسخ به این سؤال در آن بحث کرد این واقعیت است که قسمتهایی از سرشت انسان بیشتر از

1. *Nevrose*

2. *Sadism*

۳- *Nevrotique*: شخص مبتلا به عدم تعادل روانی.

قسمتهای دیگر قابل هماهنگی و انعطاف هستند. آن خصوصیتی که باعث برتری انسانها از یکدیگر می شود دارای انعطاف و قابلیت ارتجاع بیشتری هستند، مانند عشق، میل به خرابکاری، سادیسم، استعداد برای تسلیم، شهوت قدرت، گوشه گیری، میل به خودبزرگ بینی، تمایل شدید به صرفه جویی یا ترس از خودستایی. همه اینها و تلاشها و ترسهای بسیار دیگری که در آدمی یافت می شوند همه به عنوان واکنش درمقابل برخی از شرایط زندگی به وجود می آیند و بعد از آنکه در نهاد و خوی آدمی جا گرفته و محکم شدند، به آسانی از بین نمی روند تغییرات زیادی در آنها حاصل نمی شود یا به امیال دیگری مبدل نمی گردند. تغییرناپذیری آنها فقط به این صورت و معنی است که در اشخاص بسته به نوع زندگی، خصوصاً دوران کودکی، احتیاجات گوناگونی پرورش می یابد. هیچکدام از این احتیاجات ثابت و سخت نیست چرا که طبیعت انسان پرورش پیدا می کند و باید در همه شرایط ارضاء شود.

برخلاف این دسته از احتیاجات، خواسته های دیگر وجود دارند که جزء لاینفک طبیعت انسان هستند و ارضاء آن الزامی است. ریشه این احتیاجات در ساختمان فیزیولوژیک انسان قرار دارد و نمونه آنها گرسنگی، تشنگی، احتیاج به خواب و جز اینهاست. هرکدام از این خواسته ها دارای آستانه ای است که بیش از آن ارضاء شدن غیرقابل تحمل می شود و اگر از این آستانه جلوتر برویم، میل به ارضاء آن نیاز حالت فعالی پیدا می کند که همه چیز در قدرت آن است. می توان همه این خواسته های فیزیولوژیک را در معنای بقای نفس خلاصه کرد. نیاز به بقای نفس آن قسمت از طبیعت انسانی است که در هر شرایطی باید ارضاء شود و به همین علت در ابتدا، مهمترین انگیزه رفتار اوست. این مطالب را در فرمولی ساده می توان بیان کرد: انسان ناگزیر

از خوردن، نوشیدن، خوابیدن و حفاظت از خود در برابر دشمنان و امثال اینهاست. برای انجام این اعمال باید کار نماید و تولید کند. اما «کار» امری کلی نیست. منظور از کار، کاری است که دارای واقعیت عینی باشد، به گفته دیگر نوع خاص کار در یک نظام اقتصادی خاص. امکان دارد کسی در یک سیستم فئودالی به عنوان یک برده، در یک جامعه سرخپوستی آمریکای جنوبی یا مکزیک به عنوان یک کشاورز، در یک جامعه سرمایه داری به عنوان یک تاجر مستقل، در فروشگاه‌های بزرگ به عنوان یک فروشنده، یا به عنوان کارگر در یک کارخانه کار می‌کند. این کارها هر کدام محتاج به صفات خاصی در شخصیت است و فرد را به طریقی با دیگران مربوط می‌سازد. زمانی که کسی به دنیا می‌آید صحنه برایش آماده است. چون ناگزیر از خوردن و نوشیدن است، باید کار کند، ولی مطابق با شرایط و راه‌هایی که اجتماعی که در آن به دنیا آمده برایش تعیین می‌کند. هیچیک از این عوامل، یعنی خواسته‌های زندگی و نظام اجتماعی، به وسیله شخص به عنوان یک فرد قابل تغییر نیست، و این دو عامل باعث پیدایش و رشد صفات دیگر وی را که دارای انعطاف بیشتری هستند تعیین می‌کنند.

به این ترتیب نحوه زندگی فرد، که نمایانگر آن چگونگی خاص یک نظام اقتصادی است، در تعیین ساختمان خوی فرد نخستین عامل به شمار می‌آید و این بدان سبب است که نیاز آمرانه به بقای نفس او را مجبور به پذیرفتن شرایطی می‌سازد که باید تحت آنها زندگی کند. البته این بدان منظور نیست که فرد قادر نیست به یاری دیگران در به وجود آوردن پاره‌ای تغییرات اقتصادی و سیاسی کوشش کند. بلکه منظور آن است که مهمتر از همه چیز طرز خاص زندگی

اوست که شخصیتش را شکل می دهد، همان شیوه که با آن در کودکی از طریق خانواده که نماینده چگونگی یک اجتماع یا طبقه خاص است برخورد کرده است.^۱

نیازهایی که از نظر فیزیولوژیک شرطی شده اند یگانه قسمت فرمانده طبیعت آدمی نیستند، قسمت دیگر احتیاج به ارتباط با دنیای خارج از خود احتراز از تنهایی است که به جای آنکه بر پایه اعمال بدن قرار داشته باشد، ریشه در شیوه زندگی آدمی دارد. به همان صورت که گرسنگی باعث مرگ می شود، نتیجه احساس تنهایی نیز آشفته گی روانی است. اما ارتباط با دیگران به معنای تماس جسمانی نیست. ممکن است شخصی مدتهای مدیدی را در تنهایی جسمانی سپری کند با وجود این با افکار و ارزشها یا حداقل با سازمانهای اجتماعی که به او نوعی احساس همکاری می دهد در ارتباط باشد. از سوی دیگر، امکان دارد شخص در بین مردم زندگی کند ولی خود را

۱- در اینجا باید خوانندگان را در مورد اشتباهی که غالباً درباره این مسئله پیش می آید متوجه کنیم. با روشن شدن روش زندگی فرد، ساختمان اقتصادی جوامع به عنوان شرطی که تکامل شخصیت فرد نیز بدان وابسته است وارد عمل می شود. اما این شرایط اقتصادی با علل ذهنی اقتصادی مثل علاقه به ثروت مغایرت دارند. همین علتها بود که به عقیده بسیاری از نویسندگان از زمان رنسانس تا بعضی نویسندگان هوادار مارکس که قادر به درک مفاهیم اصلی او نبودند به عنوان محرک اصلی رفتار انسانی جلوه می نمودند. حقیقت آن است که مثلاً علاقمندی زیاد به ثروت، فقط نیاز خاص بعضی از جوامع است، و شرایط دیگر اقتصادی می تواند یک چگونگی در شخصیت را باعث شوند که سبب انزجار یا بی علاقه گی شخص به آن نیاز گردند. من در این مورد در مقاله زیر به طور مفصل بحث کرده ام.

مغلوب احساسی از جدائی بیابد که اگر از یک حد مشخص بیشتر گردد نتیجه آن حالتی از جنون را باعث می گردد که نماینده آن نوعی اختلالات روانی^۱ است. ممکن است نداشتن ارتباط با ارزشها، و نشانه ها و سازمانها را انزوای اخلاقی بنامیم و بگوئیم انزوای اخلاقی را به همان مقدار نمی توان تحمل کرد که انزوای جسمانی را، یا به عبارت دیگر، انزوای جسمانی موقعی غیرقابل تحمل می شود که در آن انزوای اخلاقی نهفته باشد. ارتباط روانی با دنیا ممکن است دارای اشکال دیگری نیز باشد. راهبی که در انزوا به خدا عشق می ورزد و یا زندانی سیاسی که در زندان مجرد است خود را با کسانی که دوشادوش آنها جنگیده یکی حس می کنند، آن «جنتلمن» انگلیسی که در جایی دورافتاده هنوز لباس اسموکینگ می پوشد، یا آن خرده بورژوا که با وجود جدائی زیاد از هموعان، با مردم کشورش یا نشانه هایش حس وحدتی دارد، هیچکدام از نظر اخلاقی منزوی نیستند. ممکن است نوع ارتباط با جهان بزرگ و شریف یا کوچک و غیرقابل توجه باشد، ولی ارتباط یا حتی پست ترین سازمانها بیشتر از انزوا ارزش دارد. دین، گرایش به ملت یا قبیله، هر رسم و اعتقاد دیگر، هر مقدار بی ارزش و مسبب تحقیر شدن باشد، اگر شخص را وابسته دیگران کند، مأمنی است از جدایی که آدمی بیش از هر چیز از آن هراس دارد.

احتیاج غیرقابل سرپیچی به پرهیز از انزوا و جدائی اخلاقی در یک قسمت از کتاب «رنجهای یک مخترع» نوشته بالزاک با قدرت زیادی توصیف شده است:

1. Schizophrenic Disturbances

«اما این نکته را یاد بگیر و در ذهنت که هنوز بدینسان قابل انعطاف است جای بده: انسان از تنهایی وحشت دارد. و در این میان، از همه وحشتناکتر تنهایی اخلاقی است. نخستین راهبان با خدا زندگی می کردند و در پرجمعیت ترین دنیاها یعنی دنیای ارواح می زیستند. اولین فکر انسان، چه جذامی و چه زندانی، چه گناهکار و چه زمینگیر، آن است که در راه سرنوشت دوستی پیدا کند. برای ارضاء این امیالی که چیزی جز زندگی نیست آدمی تمام توان و انرژی سراسر زندگی خود را بسیج می کند. آیا بدون این اشتیاق مقاومت ناپذیر اهریمن هیچگاه همدامانی پیدا می کرد؟ در این باره می توان یک حماسه کامل نوشت و به مقدمه کتاب «بهشت گمشده»^۱ افزود، چرا که «بهشت گمشده» چیزی جز حمایت از طغیان نیست.»^۲

کوشش برای پاسخ به این سؤال که برای چه وحشت از انزوا در انسان چنین نیرومند است ما را از هدف اصلی که در این کتاب دنبال می کنیم منحرف خواهد کرد. ولی به خاطر آنکه خواننده گمان نکند که نیاز به احساس یگانگی با دیگران دارای کیفیتی مرموز است، میل دارم راهی را که تصور می کنم پاسخ به این پرسش در آن قرار دارد نشان دهیم.

یکی از ارکان مهم، این حقیقت که انسان بدون همکاری با دیگران نمی تواند زندگی کند، در هر فرهنگ و محیطی به هر صورت که انگاشته شود انسان برای ادامه حیات نیازمند به همکاری با دیگران است، چه برای دفاع از خویش در برابر دشمنان یا خطرات طبیعی چه

۱- اثر بزرگ شاعر نامی انگلیسی جان هیلتون

^۲- Jean Piaget, *the moral Judgment of the Child*, Kegan Paul, London, 1932, P. 407

برای آنکه بتواند کار و تولید کند. حتی رابینسون کروزو شخصی را مانند «جمعه»^۱ همراه داشت که بی او نه تنها دیوانه می شد بلکه کارش به مرگ هم می رسید. هرکس نیاز به همیاری دیگران را در کودکی شدیداً احساس می کند. به خاطر اینکه کودک قدرت مراقبت از خود را ندارد و نمی تواند مهمترین وظایف زندگی را به تنهایی انجام دهد شکلی چنین سرپیچی ناپذیر می دهد. حقیقت خودآگاهی باطنی قوه متفکره آدمی است که به خاطر آن انسان به عنوان جانداري تنها و مغایر از طبیعت انسانهای دیگر آگاه می گردد به طوری که در فصل بعد نشان داده خواهد شد میزان این آگاهی متغیر است، صرف وجود آن آدمی را به مسئله ای انسانی روبرو می سازد: به این مفهوم که با آگاهی از خویش به عنوان موجودی جدا از طبیعت و دیگر مردم، و با آگاهی از مرگ و بیماری و پیری هرچند بطور کم، انسان طبیعتاً در مقایسه خود با دنیا و همه کسانی که «او» نیستند احساس حقارت می کند. تنها احساسی که باعث می شود که انسان از این اندیشه برحذر باشد که مانند ذره ای خاک مغلوب کوچکی خود خواهد شد، احساس تعلق به جایی و معنی و هدفی در زندگی است. و اگر نتواند به طریقی خود را به سیستمی که زندگیش را مفهوم و جهتی می بخشد مرتبط کند، سراسر وجودش سرشار از شک و تردید خواهد شد و همین تردید عاقبت قدرت عمل، یا به عبارت دیگر قدرت زندگی را در او فلج خواهد نمود.

قبل از آنکه به دنبال بحث بپردازیم، لازم است یک نتیجه گیری کلی بطور خلاصه در مورد مسائل روانشناسی اجتماعی

۳- Manfriday همدم رابینسون کروزو قهرمان کتاب معروف دانیل دفو

داشته باشیم. طبیعت انسان مجموعه‌ای از امیال و خواسته‌های فطری و سایه‌ای از سازمانهای فرهنگی محیط نیست، که به آرامی بتواند با آنها منطبق شود، بلکه ثمره تکامل انسانی است، ولی باتمام این احوال در خودش نیز دارای قوانین و مکانیسمهای خاصی است، در طبیعت انسان عواملی وجود دارند که غیر قابل تغییرند، مانند ضرورت ارضاء خواسته‌ها و امیالی که از نظر فیزیولوژیک شرطی گردیده و لزوم پرهیز از انزوا و جدایی اخلاقی است، مشاهده کردیم که فرد ناچار است آن روش زندگی را که در سیستم تولید و توزیع خاص هر جامعه جادارند پذیرا باشد. در حین هماهنگی عوامل متغیر با فرهنگ جامعه، بعضی امیال نیرومندی پدید می‌آیند که باعث هرگونه اعمال و احساسات فرد می‌شوند. امکان دارد فرد از وجود آنها مطلع باشد یا آگاه نباشد، اما در هر صورت شکلی در قدرت این خواسته‌ها نیست و زمانی که پدید آمدند ارضاء طلبی می‌کنند و قدرتهایی می‌گردند که در جای خود در فرم دادن به حرکت و مسیر اجتماع مؤثر هستند. اینکه به ترتیبی عوامل اقتصادی، روانی و ایدئولوژیک بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و چه نتیجه عمومی دیگری می‌شود از تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر گرفت، در بررسی و تجزیه و تحلیل دوران رفرم و فاشیسم مورد بحث قرار خواهد گرفت. این بحث دائماً بر موضوع اصلی این کتاب متمرکز خواهد بود که: هرچه انسان بیشتر از قید یکی بودن ابتدائی با دیگر مردم و طبیعت آزاد شود و صورت «فرد» پیدا کند، بیشتر خود را با این انتخاب روبرو می‌بیند که ناچار است یا خودش را به عشق و کار تولیدی بسپارد و با این وسیله بتواند با دنیا متحد شود، یا اینکه در جستجوی نوعی امنیت باشد که نتیجه‌اش قیدوبندهایی به دنیا است که حاصلی جز معدوم کردن آزادی و درستی نفس در برنخواهد داشت.

فصل دوم

پیدایش فرد و ابهام مفهوم آزادی

قبل از آنکه به سر اصل مطلب برویم، به گفته‌ای دیگر، ببینیم مفهوم آزادی از دیدگاه انسان جدید چیست و به چه علت و چگونه تلاش می‌کند تا از آن بگریزد. لاجرم باید وارد بحثی در معنا و مفهومی گردیم که ممکن است مقداری از واقعیت دور به نظر آید. این معنای کلی که برای درک تجزیه و تحلیل آزادی در اجتماع نوین پیش‌درآمدی است لازم، نمی‌تواند غیر از این باشد که اولاً، چیزی که به زندگی و حیات آدمی کیفیتی خاص می‌دهد آزادی است، و ثانیاً مفهوم آزادی نسبت به درجه و مقدار آگاهی و برداشت انسان از خودش به عنوان موجودی مستقل و جدا، متفاوت است.

شروع تاریخ اجتماعی انسان بدینسان بود که وی از حالت یکی بودن با دنیای طبیعت بیرون آمد و از خود به عنوان موجودی جدا از محیط طبیعی و مردم دیگر آگاه شد. این آگاهی تا زمانی طولانی از خود پرتویی نداشت. فرد به همان صورت با جهان طبیعی و اجتماعی

که از آن برخاسته بود بستگی داشت، و با آنکه تا حدودی به عنوان موجودی جداگان از خود آگاه بود، در همان حال احساس می کرد که جزئی از دنیای اطراف است. در تاریخ نوین، سیر بیرون آمدن فرد از دلبستگی های اولیه، که می شود به آن «یگانگی» کسب جاه و مقام و تشخیص نام دارد، در قرن میان دوره رفرم تا عصر حاضر به اوج می رسد. در تاریخ زندگی فرد نیز همین حرکت به چشم می خورد. کودک زمانی که پا به عرصه زندگی می نهد دیگر با مادرش یکی نیست، و بعد از آن از لحاظ زیست شناسی موجودی است جد از او. با این وجود، با آنکه این جدائی سرآغاز زندگی فردی انسانی است، کودک تا زمانی نسبتاً طولانی از نظر کار با مادریکی می ماند. اینطور نیز می توان گفت، به همان مقدار که فرد هنوز با بند ناف به دنیای خارج مرتبط است، به همان میزان فاقد آزادی است. اما این بندها و دلبستگی ها به او ایمنی و احساسی از تعلق می دهند. می شود به این نوع علائق، که قبل از آنکه سیریگانگی سبب پیدایش کامل فرد شود وجود دارند، «علائق مقدم»^۱ نام داده و از این جهت که قسمتی از رشد طبیعی آدمی است، آنها را عاملی موثر و پرکشش دانست. با اینکه این علائق به انسان ایمنی می دهد و او را کمک می کنند تا وضع خودش را بهتر بشناسد، ولی نتیجه ضمنی آنها فقدان فردیت است. برای آنها است که کودک به مادر، عضو یک جامعه ابتدائی به قبیله خویش و طبیعت و انسان قرون وسطی به کلیسا و طبقه ثابت خود بستگی پیدا می کنند. اما بعد از یگانگی کامل و آزادی از این علائق، فرد با امر تازه ای مواجه می شود، بدین معنی که باید در جهان جهت

1. Primawy Ties

یابی کند و استوار شود و به روشی غیر از آنها که خاص زندگی قبلی اوست ایمنی به دست آورد. در این حال آزادی مفهومی دیگر به خود می‌گیرد غیر از آنچه قبل از این مرحله از تکامل داشت. ضروری است در این قسمت اندکی صبر کنیم و این مفاهیم را با بحث از آنها به طور حقیقی دربارهٔ پرورش فرد و اجتماع روشن سازیم.

تغییر ناگهانی از زندگی جنینی به انسانی و قطع بند ناف آغاز استقلال کودک از بدن مادر است. اما این استقلال صرفاً در مفهوم ساده و ابتدائی جدا شدن دو بدن از یکدیگر دارای حقیقتی است. از نظر انجام کارها و وظایف، کودک هنوز قسمتی از مادر است و به وسیله اوست که تغذیه می‌شود و در هر مورد زندگی مراقبت می‌گردد. به مرور کودک نسبت به مادر و اجسام دیگر به عنوان موجوداتی جدا از خود نگاه می‌کند. یکی از علل موثر در این سیر و حرکت، رشد جسمانی و سیستم عصبی کودک است و قدرت او برای فهم و دستیابی به اجسام و تسلط بر آنها. کودک از طریق تلاش و کوشش خودش، از دنیای خارج از خویش تجربه به دست می‌آورد. تعلیم و تربیت به پیشرفت سیر یگانگی کمک می‌کند. این سیر، نامرادیها و موانعی در پی دارد که باعث دگرگونی نقش مادر می‌شود و او را به صورت کسی با اهدافی مخالف تمایلات کودک و حتی غالباً فردی متخاصم و خطرناک در می‌آورند^۱ با آنکه این ضدیت در برگیرنده تمام سیر تربیتی نیست اما در هر حال قسمتی از آن است و در تشدید فرق

۱- باید توجه کرد که ناکامی ذاتاً دشمنی و سرکشی را باعث نمی‌شود. جلوگیری از بسط آزادی، خرد کردن فعالیتهای کودک برای ابراز وجود، سرکشی آشکار از والدین و خلاصه محیط عمومی ممانعت یا سرکوبی است که در طفل احساس ناتوانی و در نتیجه سرکشی را می‌آفریند.

میان «من» و «تو» عامل مهمی است.

باید چند ماهی از تولد بگذرد تا طفل بتواند شخص دیگری را به این معنی بشناسد و با لبخند واکنشی نمایان سازد، و سالها بعد از آن است دیگر کودک خودش را با جهان در هم نمی آمیزد و اشتباه نمی کند.^۱ تا آن موقع همانگونه که خاص بچه هاست، کودک حالتی از خود نشان می دهد که بر پایه آن نسبت به همه چیز فقط از دیدگاه شخصی واکنش نشان می دهد و به خود مشغول است و به ناراحتیهای دیگران بی توجه. اما این «خود کانونی»^۲ عاری از مهر و علاقه به دیگران نیست چرا که کودک هنوز بطور کامل «دیگران» را به عنوان موجوداتی حقیقتاً از خود جدا نمی شناسد. برای همین نیز تکیه کودک بر مراجع قدرت در این سالها و بعد از آن دو مفهوم جداگانه را داراست. پدر و مادر، یا هر شخص که مرجع قدرت است، به شکل موجوداتی جدا نگریسته نمی گردند. والدین بخشی از دنیای کودک می باشد و دنیا نیز قسمتی از کودک، بنابراین نوع تسلیم به آنها و نوع دیگر تسلیم بین دو نفر که واقعاً از هم جدا شده اند به یک اندازه نیست.

قسمت زیر کتاب آر. هیوز^۳ به نام «تندباد در جامائیکا» تصویر بزرگ بسیار موشکافانه ای است از یک کودک ده ساله که به یکباره به فردیت خود پی می برد: و بعد اتفاق مهمی برای امیلی پیش آمد. ناگهان متوجه شد که کیست.

۱- Honore de Balzac, *Les Souffrances du 'minventeu*

همچنین به همان کتاب از Sullivan صفحه ۱۰ به بعد رجوع کنید.

2. *Egocentricity*

3. *R. Hughes*

هیچ دلیلی نبود که این اتفاق، به جای آن بعداز ظهر خاص، پنج سال زودتر یا دیرتر پیش نیاید امیلی در گوشه‌ای در روی عرشه کشتی پشت چرخ مخصوص بالا بردن لنگر که روی آن قلابی به عنوان چکش در آویزان بود بازی می‌کرد و چون خسته شده بود بی‌آنکه مقصدی داشته باشد به سمت انتهای کشتی می‌رفت و به زنبورهای عسل و شاه‌پریان می‌اندیشید که ناگهان به فکرش رسید که او، اوست. برجایش می‌خکوب شد و شروع به ورنانداز آن قسمتهایی از خودش کرد که در معرض دید بود. چیز زیادی نمی‌توانست ببیند. فقط می‌توانست وقتی که دستانش را برای بررسی آن بلند می‌کند به انضمام پیراهنش را ببیند، اما همین کافی بود که مفهومی که از بدن کوچکی که ناگهان فهمیده بود مال خودش است برایش حاصل شود.

«خنده‌اش گرفت. خنده‌ای تمسخر آمیز. با خودش فکر کرد: خوب فکرش را بکن باید از میان همه مردم تو بروی و گرفتار بشوی! به این زودیها دیگر نمی‌توانی فرار کنی: باید بچگی را بگذرانی، بزرگ بشوی و پیر گردی تا از شر این شوخی بی‌معنی خلاص شوی!»

«چون دوست داشت این حالت مهم دچار هیچگونه وقفه‌ای نشود، از پله‌های طنابی بالا رفت و در سر دکل برجایی که به آن علاقه داشت نشست. اما هر وقت دست و پایش را در این حرکت ساده تکان می‌داد باز تعجب می‌کرد که چگونه به این صورت سریع از او فرمانبرداری می‌کنند. البته حافظه‌اش گواه بود که این اعضا نیز قبلاً هم همینطور بوده‌اند. اما پیش از این هرگز به ذهنش خطور نکرده بود که این قضیه چقدر شگفت‌انگیز است. بعداز آنکه بر روی دکل نشست با دقت هرچه تمامتر به پوست دستانش نگاه کرد: پوستی که مال خودش بود. یکی از شانه‌هایش را از قسمت بالای پیراهنش بیرون آورد و بعداز

نگاهی به درون پیراهنش برای آنکه اطمینان حاصل کند که بدنش زیر لباسهایش ادامه پیدا می کند، شانه اش را بالا آورد و به صورتش چسبانید. تماس چهره و گودی گرم و عریان شانه اش به او آرامش می داد، مانند نوازش دوستی مهربان. ولی برای او قابل درک و تحلیل نبود که این احساس از طریق شانه به او می رسد یا گونه اش.

«پس از این واقعیت شگرف که باور کرد حالا دیگر او «امیلی بس ثورتون»^۱ است (برای چه کلمات حالا دیگر) را به این جمله می افزود خودش هم دقیقاً نمی دانست چون تنها چیزی که فکرش را هم نمی کرد چرندیات مربوط به تناسخ روح بود و اینکه در یک زندگی پیشین به شکل انسان دیگری زندگی کرده باشد) در حول و حوش نتایج آن به تفکری جدی پرداخت.»

هرچه کودک بزرگتر می شود و به همان مقدار که از دلبستگی هائی ابتدائی جدا می شوند، کوشش برای آزادی و استقلال بیشتر در او نمو می کند. اما سرانجام این کوشش وقتی درک خواهد شد که از چگونگی دو جانبه این سیریگانگی که هر لحظه زیاده تر می شود آگاه شویم.

این مسیر دو جنبه دارد: اول آنکه کودک از نظر جسمی، هیجانی و فکری رشد می کند و در عین حال که شدت و فعالیت در هر کدام از اینها زیاده تر می شود، تکامل و تقوای آنها نیز بیشتر می شود و بنای متشکل و منظم به رهبری اراده و عقل پرورش پیدا می کند. اگر این بنای متشکل و تکامل یافته شخصیت را «خود» بنامیم. می شود گفت یکی از جوانب سیر افزون شدن یگانگی، رشد توانایی «خود»

است.

مقدار رشد یگانگی و خود تا اندازه‌ای به وسیله شرایط فردی، اما عمدتاً به وسیله شرایط اجتماعی تعیین می‌شود، هرچند با آنکه اختلاف بین افراد از این لحاظ بیشتر نمایان می‌شود، هر جامعه به وسیله سطحی از یگانگی مشخص می‌شود که افرادی عادل نمی‌توانند فراتر از آن روند.

جنبه دیگر سیر یگانگی تنهایی است که همواره به آن افزوده می‌شود. دلبستگی‌های ابتدائی ضامن ایمنی و اتحادی کلی با دنیای خارج از شخص هستند. همانقدر که کودک از دنیایش بیرون می‌آید به تنهایی خود را درمی‌یابد و با این واقعیت که شخصی است جدا از دیگران آشنا می‌شود. این انزوا از دنیائی که در سنجش با وجود فردی شخص به نحوی غیر قابل مقابله سخت و قوی و به گفته‌ای غالباً وحشت‌زا و خطرناک است، احساسی از اضطراب وضعف پدید می‌آورند. تا وقتی که فرد جزئی از این جهان بود، و از مسئولیتهای عمل فردی بی‌اطلاع، ضرورتی برای ترس از آن وجود نداشت. ولی هنگامی که شخصی دارای یگانگی شد، باید مقابل دنیا و جنبه‌های خطرناک و قدرتمند آن به تنهایی ایستادگی کند.

اینجاست که تحولاتی در درون ظاهر می‌شود تا شخص از یگانگی خود بگذرد و با حلول در دنیا خارج می‌تواند بر این احساس ضعف و تنهایی چیره گردد.

اما این تحولات و دلبستگی‌هایی که از آنها سرچشمه می‌گیرند با دلبستگی‌های اولیه که در زمان رشد از هم گسیخته شده‌اند یکی نیستند. همانگونه که کودک هیچگاه از لحاظ جسمانی نمی‌تواند به رحم مادرش باز گردد، همانطور نیز ممکن نیست بتواند که

سیریگانگی را به عقب ببرد. کوشش در این باره عمدتاً کیفیت تسلیم به خود می‌گیرد، ولی ضدیت کلی میان منشاء قدرت و کودکی که تسلیم آن می‌گردد هرگز از بین نمی‌رود، با آنکه کودک آگاهانه احساس امنیت و خرسندی می‌کند، اما تلویحاً درک می‌کند که این به قیمت از کف دادن نیرو و همهٔ نفس او تمام می‌شود. نتیجهٔ حقیقی تسلیم نیز به همین ترتیب نقطهٔ مقابل آن است. تسلیم سبب افزایش احساس نا امنی برای کودک می‌شود و باعث پدید آمدن سرکشی نیز می‌گردد که چون خطرش متوجه کسانی است که کودک به آنها متکی و وابسته مانده یا شده، و وحشتناک‌تر است.

اما تسلیم تنها راه پرهیز از تنهایی نیست. تنها راهی که مفید است و نتیجه‌اش فقط آن طریق است که کشمکش آن‌راه چاره دارد، ارتباط خود انگیخته انسان با دیگران و طبیعت است: ارتباطی که شخص را به جهان متصل می‌کند بی‌آنکه یگانگی او را نابود کند. این نوع ارتباط، که بهترین نمونهٔ آن عشق و کار تولیدی است، در نیروی شخصیت جا دارد و برای این است که تابع محدوده‌ای است که تکامل نفس بدانها محدود، میشود.

در بعد از این راجع به مسئله تسلیم و فعالیت خود انگیخته به عنوان دو نتیجهٔ بریگانگی روز افزون، به تفصیل بحث خواهیم کرد، در اینجا صرفاً می‌خواهیم به یک اصل کلی یا سیر دوجانبه‌ای که حاصل یگانگی و آزادی روزافزون است اشاره کنیم. کودک نه فقط آزادی آن را پیدا می‌کند تا نفس فردی خود را بدون مزاحمت از طرف دلبستگی‌هایی که آن را محدود می‌کردند پرورش دهد و بنمایاند، بلکه از دنیائی که به او امنیت و آسودگی خیال می‌دهد نیز آزادتر می‌شود. یگانگی سیری است که در آن قدرت و شخصیت فردی زیاده‌تر

می شوند، اما احساس آمیختگی با دیگران از میان می رود و کودک از سایرین جداتر می شود. این همان احساس تنهایی و بی کسی است و اضطراب و ناامنی شدیدی را پیش می آورد، همینطور امکان دارد به یک نوع نزدیکی و اتحاد تازه با دیگران مبدل گردد اما به شرطی که آن نیروی درونی و نیروی تولیدی که اساس این نوع ارتباط با دنیاست در کودک پرورش یافته باشد.

اگر همگام با هر قدم در راه انزوا و یگانگی، نفس نیز رشدش زیاد می گشت، کودک با هماهنگی پرورش پیدا می کرد. اما وضع اینطور نیست. پیشرفت سیر یگانگی غیر ارادی است در صورتی که در راه رشد نفس به دلایلی فردی و اجتماعی موانعی موجود است. نتیجه فاصله اینها، احساس انزوا و ضعف طاقت فرسایی است که در جای خود به برخی مکانیسم های روانی منتهی می گردد که پس از این با عنوان مکانیسم های گریز توصیف خواهند شد.

از دیدگاه تکامل و تاریخ نژادی نیز می توان داستان انسان را سیر یگانگی و آزادی روزافزون دانست نخستین گام انسان برای خروج از مرحله ماقبل انسانی، رهایی از قید غرائز اجباری است. اگر غریزه را به عنوان مجموعه ای متشکل از کردار که به وسیله سیستم های عصبی ارثی معین می شود تعریف کنیم، جهت پیشرفت روشنی در حیوانات خواهیم دید^۱. هر مقدار که در جانور در رده بندی رشد پائین تر قرار داشته باشد، هماهنگی آن با طبیعت بیشتر است و فعالیتهايش بیشتر و

۱- نباید این معنای غریزه را با معنای دیگری که از آن به عنوان محرکی که از نظر فیزیولوژیک شرطی شده (مانند تشنگی، گرسنگی و مانند آن) یاد می کند و ارضاء آن به وسیله راههایی غیر ثابت که در تعیین آنها وراثت دخالت ندارد عملی می شود اشتباه کرد.

به وسیله مکانیسمهای مربوط به اعمال غریزی و بازتابی کنترل می شود، باعث به وجود آمدن سازمانهای اجتماعی بعضی حشرات معروف فقط غرایزند. ولی هرچه مرتبه حیوان در رده بندی رشد بالا تر باشد، در هنگام تولد انعطاف عملش بیشتر و هماهنگی ساختمانی اش با محیط ناقص تر است. این سیر در انسان به اوج خود میرسد. هنگامی که انسان زاده می شود ناتوانترین و ضعیف ترین جانوران است و هماهنگی اش با طبیعت براساس چیزهایی است که می آموزد، نه براساس آنچه که غرایزش معین می نماید.

«در جانوران عالیترا» مخصوصاً در انسان، غریزه چیزی است روبه کاهش و یا بلکه «فنا»^۱ حیات آدمی از وقتی شروع می شود که عدم برقراری اعمال توسط غرائز از حد معینی تجاوز کند و هماهنگی با طبیعت خاصیت اجباری خودش را از دست بدهد و دیگر طرز عمل توسط مکانیسم هایی که موروثی اند معین نگردد. به گفته دیگر، از همان آغاز زندگی انسان و آزادی غیر قابل جدائی اند. باید دقت کرد که لغت آزادی در اینجا به معنای مثبت آن یعنی «آزادی برای انجام هر کاری» نیست، بلکه به معنای منفی آن یعنی «آزادی از چیزی» یا به عبارت بهتر و دقیق تر آزادی از این قید که غرائز اعمال انسان را تعیین کنند به کار رفته است.

در معنای دوم آزادی نعمتی مبهم است، برعکس جانوران دیگر، زمانیکه آدمی به دنیا می آید وسیله ای برای انجام اعمال مناسب ندارد^۲، وابستگی او به والدین بیشتر از هر حیوان دیگری به طول

1. L. Berand, *Instinct*, Holt & Co., New York.

1924, P. 509

Ralph Linton, *the study of man*,
Appleton, London, 1936, Chapter IV.

می انجامد، و واکنش های او در برابر محیط کندتر و غیر مؤثرتر از اعمالی است که به خودی خود توسط غرایز تنظیم می شوند. باید مخاطرات و ترس هایی را تحمل کند که در این کمبود غریزی پیوسته است. با تمام اینها، همین ناتوانی آدمی نقطه ای است که پرورش او از آن سرچشمه می گیرد: به عبارت دیگر ضعف طبیعی انسان شرط فرهنگ اوست.

از آغاز زندگی، انسان با انتخاب میان راه های مختلف عمل روبروست. در حیوانات، سلسله دائمی واکنشها با محرکی چون گرسنگی شروع می گردد و به همتی شخص می انجامد که کشش پافشاری را که محرک به وجود آورده بود نابود می کند. در انسان این سلسله منقطع است. محرک وجود دارد ولی نوع رضایت وابسته به انتخاب است به این مفهوم که شخص باید یکی از راه های مختلف را انتخاب کند. انسان عوض آنکه به کاری دست بزند که قبلاً توسط غریزه مشخص شده، راه های ممکن را امتحان می کند و به تفکر می پردازد. نقش خویش را در هماهنگی با طبیعت از مفعول به فاعل مبدل می کند و به گفته دیگر تولید می کند. به اختراع می پردازد و در همان حال که به این صورت بر طبیعت غلبه می کند، خود را از آن جداتر می کند. به مرور از خویش وعده ای که بدان تعلق دارد به عنوان موجوداتی که با طبیعت یکی نیستند آگاه می شود، و به عاقبت غمناک خود آگاه می شود که با آنکه قسمتی از طبیعت است باید برآن چیره گردد و بالاتر رود. پی می برد که مرگ آخرین سرنوشت اوست هرچند سعی کند که آن را در تصورات مختلف خود پنهان کند.

در تورات گفته بسیار شیوایی از رابطه بین انسان و آزادی در داستان طرد آدم از بهشت آمده است. این داستان آغاز داستان انسان را

یک انتخاب ذکر می کند ولی تمام تأکیدش بر گناه آلودگی این اولین عمل آزادی است و محنتی است که از آن حاصل می گردد. زن و مرد در باغ بهشت همگام با یکدیگر و طبیعت زندگی می کنند. آرامش وجود دارد و برای کار کردن اجباری نیست، نه انتخاب وجود دارد، نه آزادی و نه تفکر، خوردن میوه درخت و برگزیدن بین خیر و شر برای انسان ممنوع است، اما انسان از امر خداوند سرپیچی می کند و از هماهنگی با طبیعت خارج می شود، بی آنکه از آن فراتر برود از دیدگاه کلیسا یا نماینده قدرت، این عمل گناه محسوب می شود، اما از نظر انسان سرچشمه آزادی بشر است. مفهوم سرپیچی از امر خدا، رهایی انسان از قید اجبار و خروج از زندگی ناآگاهانه است که این نوع زندگی مختص زندگی ماقبل انسانی و پیش از رسیدن به مقام بشری است. سرپیچی از اوامر خدا یا ارتکاب گناه در جنبه مثبت انسانی آن، اولین عمل آزادی است یا به عبارت گویاتر، اولین عمل آدمی در این داستان، جنبه ظاهر گناه عمل کردن برخلاف اوامر خداست و جنبه مادیش تناول میوه درخت دانش به عنوان عملی آزاد، سرپیچی آغاز عقل اوست. داستان ادامه پیدا می کند و پیامد دیگر این اولین عمل آزاد را بازگو می کند. هماهنگی بین انسان و طبیعت از بین می رود. خداوند میان زن و مرد و بین انسان و طبیعت جنگ را قرار می دهد. آدمی از طبیعت فاصله می گیرد و با (فرد شدن) نخستین گام را بسوی انسانیت برمی دارد و مرتکب اولین عمل آزاد گردیده است. پافشاری داستان بر رنجی که از این کار حاصل شده قرار می گیرد. برای چیرگی و طبیعت، انسان نسبت به طبیعت و دیگران بیگانه شده و شرمگین مانده است. تنها ورها، اما ضعیف و ترسان. آزادی جدید بصورت نفرین نمایان می شود، انسان از قید فرحناک اسارت بهشت

آزاد شده است، ولی این آزادی را ندارد که بر خود حاکم باشد و یگانگی خود را از نیرو به عمل واقع در آورد.

آزادی از چیزی، با نوع مثبت آزادی، (یعنی آزادی برای انجام کاری) یکسان نیست. برتری انسان از طبیعت دارای سیری طولانی است. هنوز به جهانی که از آن خارج شده تا مقدار زیادی مقید مانده و قسمتی از طبیعت است: جزئی است از خاکی که بر روی آن، زندگی می کند، خورشید و ماه و ستارگان، گلها و درختان و حیوانات، و نژادی که به آن بادل بستگی خون پیوسته است. دلیل احساس یگانگی آدمی با طبیعت، مذاهب ابتدائی اند. طبیعت جاندار و بیجان بخشی از دنیای بشری انسانی اند و او هنوز قسمتی از دنیای طبیعی.

این دل بستگی های ابتدائی راه را برای پرورش انسان می بندند، مانع رشد عقل و نیروهای تمیز دهنده، خوب از بد او می شوند و به او فرصت می دهند که خود و مردمانی دیگر را صرفاً بواسطه سهم بودن خویش یا سهم بودن آنها در یک قوم یا گروه مذهبی یا اجتماعی شناسایی کند، نه به عنوان موجوداتی انسانی، به قولی دیگر، این دل بستگی ها از اینکه انسان به عنوان فردی آزاد و خودرای و تولید کننده رشد کند ممانعت می کنند اما این ماجرا دارای جنبه دیگری نیز هست. یکی بودن با طبیعت، قوم و مذهب به فرد امنیت می دهد. او به یک کل متشکل تعلق دارد و در آن دارای جایی حتمی و ریشه دار است. ممکن است از گرسنگی و اختناق آزرده شود، ولی از بیشترین دردها یعنی تنهایی کامل و تردید در امان است. به این ترتیب ملاحظه می کنیم که سیر افزایش آزادی انسانی دارای همان کیفیت دوجانبه است که در سیر رشد فردی دیدیم. از یکسو نیرو و تمامیت، چیرگی بر طبیعت، قدرت تفکر و همبستگی با دیگران در این سیر افزایش پیدا

می‌کند. اما از سوی دیگر این یگانگی روز افزون به تنهایی و ناامنی زیادتر و به همین علت به تردیدی افزون‌تر در باره جهان و مفهوم زندگی منجر می‌گردد و به احساس ناتوانی و کوچکی شخص به عنوان یک فرد اضافه می‌گردد.

اگر سیر پرورش انسان هماهنگ بود و برابر با نقشه‌ای پیش رفته بود، آن موقع میان هردو جنبه این رشد یعنی افزایش توان و افزایش یگانگی- تعادلی دقیق برقرار می‌شد. اما چنانکه هست، تاریخ بشر داستان تلاش و کوشش است. هر گامی که مردم به سوی یگانگی بیشتر برداشته‌اند، آنان را با ناامنی‌های نوینی روبرو گردانیده است. وقتی دلبستگی‌های اولیه از یکدیگر پاره‌پاره شدند دیگر دوخته نمی‌شوند، وقتی بهشت ناپدید شد، دیگر انسان نمی‌تواند به آن بازگردد. مسئله ارتباط میان طبیعت و انسانی که اینک فرد شده تنها از یک راه قابل حل است و آن همبستگی فرد با تمام انسانهاست و کوشش خودانگیخته او با عشق ورزیدن و کار کردن است که وی را نه با دلبستگی‌های اولیه بلکه به عنوان فردی مستقل و آزاد با دنیا متحد می‌سازد.

اما اگر شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که همه سیر یگانگی انسانی به آنها بستگی دارد، پایه‌ای برای به حقیقت رسیدن فردیت به آن معنا که اخیراً گفتیم نباشد، و مردم نیز آن دلبستگی‌ها را که به آنان امنیت می‌دهد از دست داده باشند، این خلاء آزادی را غیرقابل تحمل می‌گرداند که در این حال با تردید، با یک نوع زندگی بی‌هدف و بی‌جهت فرقی ندارد. تمایل شدیدی در افراد پیدا می‌شود که از این نوع آزادی فرار کنند و به تسلیم یا یک نوع ارتباط میان انسان و جهان پناه ببرند که به آنها بشارت‌هایی از عدم یقین و شک

می‌دهد، گرچه این جریان آزادی آنها را با خود می‌برد.

تاریخ اروپا و آمریکا از پایان قرون وسطی، تاریخ پیدایش کامل فرد است سیری است که در دورهٔ رنسانس از ایتالیا آغاز گشت و امروز به اوج خود رسیده است. بیش از چهارصد سال به طول انجامید تا قرون وسطی درهم شکسته شدند و مردم از بدترین و واضح‌ترین قیود آزاد گشتند. اما با آنکه فرد از بیشتر جهات رشد کرده، از نظر ذهنی و هیجانی پرورش پیدا کرده و در موفقیت‌های فرهنگی به مقامی بی‌سابقه رسیده است، به همین مقدار نیز فاصلهٔ بین دو معنای «آزادی از چیزی» و «آزادی برای کاری» بیشتر شده است. نتیجه این عدم تناسب میان آزادی از قیود و کمبود امکانات برای تحقق آزادی مثبت و فردیت، آن شده که در اروپا مردم باوحشت از آزادی فرار می‌کنند و به قیود جدیدی یا دست‌کم به بی‌اعتنایی کامل پناه می‌برند.

بررسی ما در مفهوم آزادی از دیدگاه انسان جدید با تحلیلی از صحنهٔ فرهنگی اروپا در انتهای قرون وسطی و ابتدای دوران جدید شروع خواهد شد. در این زمان بود که اساس اقتصاد جوامع غربی به تحولاتی اساسی دچار شد و با این تغییرات، دگرگونی عمیقی در ساختمان شخصیت انسان پیدا شد. مفهوم جدیدی از آزادی پرورش یافت که واضح‌ترین آن بیان ایدئولوژیک آن در اصول عقاید تازه مذهبی دوران رفرم جلوه‌گر شد. برای درک آزادی در جوامع جدید باید از آن هنگامیکه در آن فرهنگ جدید پایه‌ریزی شد شروع کرد، چرا که بیشتر از هر دورهٔ بعد، این مرحلهٔ تشکیل انسان جدید به ما اجازه می‌دهد که ابهام پنهان در مفهوم آزادی را که در سراسر فرهنگ جدید از کار نمی‌نشیند به روشی شناسایی کنیم. از سوی دیگر به تنهایی و احساسی از ضعف و ناتوانی که ثمرهٔ این تنهایی است مبتلا شده

است. بررسی منشاء ارکان جدید در ساختمان شخصیت آدمی درک ما را درباره آنها بیشتر خواهد نمود. چرا که با تحلیل مختصات اصلی سرمایه‌داری و فردگرایی در ریشه آنها می‌توانیم فرقه‌های میان آنها و یک سیستم اقتصادی و نوعی از شخصیت را که از پایه با مال خودمان متفاوت است بنمایانیم. این مقایسه چشم‌انداز بهتری برای درک خصوصیات سیستم اجتماعی جدید را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که به چه صورت این سیستم، ساختمان خوی مردمی را که در آن زندگی می‌کنند شکل بخشیده است و این تغییر شخصیت، چگونه روحی به وجود آورده است.

فصل آینده نمایانگر این خواهد بود که شباهت دوران رفرم و دوران معاصر بیشتر از آن است که ممکن است که در ابتدا به نظر می‌رسد. در حقیقت شاید از قرن شانزدهم تا امروز، باوجود تفاوت‌های آشکار بین این دو دوره، هیچ دوره‌ای چنین شباهتی از لحاظ ابهام مفهوم آزادی به زمان خودمان نداشته باشد. یکی از پایه‌های مفهوم آزادی و استقلال انسانی به گونه‌ای که این مفهوم در دموکراسی جدید نمایان می‌شود، دوران رفرم است. ولی با آنکه این بعد قضیه، خصوصاً در کشورهای غیر کاتولیک، همیشه مورد تأکید قرار می‌گیرد، جنبه دیگر آن یعنی اتکاء بر سرکشی طبع انسانی، ناچیزی و ضعف فرد، و لزوم فرمانبرداری او از نیروی خارج از خودش، به سکوت برگزار می‌شود. موضوع عمده ایدئولوژی هیتلر همین پندار بی‌ارزشی و ضعف فرد برای اتکاء به خودش و نیاز او به تسلیم است، با این تفاوت که در این ایدئولوژی از پافشاری بر آزادی و اصول اخلاقی که در ذات مذاهب پروتستان موجود است خبری نیست.

نفعی که بررسی قرون پانزدهم و شانزدهم از لحاظ درک

دوران معاصر دار است فقط به خاطر همانندی ایدئولوژیک بین این دو دوره نیست. تشابه اساسی دیگر در اوضاع اجتماعی است، و کوشش ما بر آن خواهد بود تا نشان دهیم که چطور این تشابه، همانندی دیگر از نظر ایدئولوژیک و روانی به دنبال داشته است. در آن زمان نیز مانند زمان خودمان شیوه کهن زندگی که قسمت بسیاری از مردم هماهنگ آن می‌زیستند به علت تحولات انقلابی در سازمانهای اقتصادی و اجتماعی مورد تهدید قرار گرفته بود، و مثلاً امروز، مخصوصاً طبقه متوسط از سوی قدرت انحصارات و قدرتهای بزرگ سرمایه به خطر افتاده بود و این خطر به علت شدت یافتن احساس انزوا و ناچیزی فرد، در روح و ایدئولوژی بخش تهدید شده اثری مهم گذاشت.

«فصل سوم»

آزادی در دوران رفرم

۱- قرون وسطی و رنسانس

تصویر قرون وسطی^۱ به دو صورت دچار انحطاط گردیده است

۱- در گفتگو از «اجتماع قرون وسطی» و «روح قرون وسطی» در برابری با «اجتماع سرمایه داری» گفتار ما از نمونه های فرضی کامل است. البته واقعیت چنین نبوده که به یکباره قرون وسطی در نقطه ای به پایان برسد و اجتماع جدید در نقطه ای دیگر پدیدار شود. تمام قدرت های اقتصادی و اجتماعی که مختص به اجتماع جدید هستند قبلاً در درون جامعه قرون وسطی در سده های دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم پرورش یافته بودند. اهمیت نقش سرمایه و تضاد میان طبقات اجتماعی در شهرها در اواخر قرون وسطی بالا می گرفت. همانگونه که همواره در تاریخ دیده شده، پیش از آنکه سیستم جدید جایگزین سیستم قدیم گردد تمام ارکان مربوط به سیستم اجتماعی نوین در سیستم قدیم رشد پیدا کرده بودند. اما با اینکه این نکته بسیار درخور اهمیت است که مشاهده می کنیم چه ارکانی از دوران نوین در اواخر قرون وسطی موجود بودند و چه ارکانی از قرون وسطی هنوز باقی مانده اند، اگر با اتکاء به اصل تسلسل و تداوم بخواهیم اختلافات اساسی بین

مکتب عقلیون جدید به این قرون به صورت دوره‌ای تاریک نگریسته است و مایل است نشان دهد که محسنات قرون وسطی چیزی جز فقدان عمومی آزادی فردی، بهره‌برداری و استثمار توده مردم از سوی یک اقلیت کم، خرافات و جهل و بالاخره کوتاه‌فکری که نه فقط مردم کشورهای دیگر، بلکه کشاورزانی که در اطراف شهر سکنی دارند را نیز به چشم شهرنشینان به صورت بیگانگانی خطرناک و مستحق بدگمانی جلوه‌گر می‌ساخت، نبوده است. از سوی دیگر، عده‌ای، مخصوصاً فلاسفه واپسگرا و زمانی هم منتقدین پیش‌تاز سرمایه‌داری نوین، قرون وسطی را تا حد کمال مطلوب بالا برده‌اند. این گروه اشاره می‌کنند که اصول اعتقاد کلیسای کاتولیک در این دوره از مرزهای کشورهای می‌گذشت و قرون وسطی را به احساس اتحاد، به فرمانبرداری از احتیاجات اقتصادی از خواسته‌های انسانی، به حقیقت و سادگی روابط انسانی و به احساس امنیت خاص آدمی ممتاز می‌دانند. این تصاویر هردو درستند، چیزی که باعث می‌شود هردوی آنها به اشتباه روند، توجه بر یکی و نادیده گرفتن دیگری است.

در رویارویی با اجتماع نوین، صفت مشخص قرون وسطی فقدان آزادی فردی است. در این دوران هرکس به نقش خود در سیستم



اجتماع قرون وسطی و اجتماع نوین را به حداقل کاهش دهیم، یا معانی «اجتماع قرون وسطی» و «اجتماع سرمایه‌داری» را به علت آنکه فرآورده‌هایی غیرعلمی هستند رد کنیم، درک نظری بر تاریخ به وقفه دچار خواهد شد، اینگونه کوششها، به عنوان حقیقت و واقعیت علمی، بررسی اجتماع را به جمع‌آوری اجزاء بشمار کاهش می‌دهند و سدی برای درک ساختمان و قوای متحرکه اجتماع هستند.

اجتماعی پای بند شده بود هیچکس نمی توانست از یک طبقه اجتماع به طبقه دیگر برود و یا حتی از شهری یا کشوری به شهر یا کشوری دیگر نقل مکان کند. به استثناء عده ای معدود، مردم در همان جا که زاده می شدند مجبور به اقامت بودند و اکثراً حتی به این اندازه آزاد نبودند که آن طوری که می خواهند بپوشند و بخورند. صنعتگر مجبور بود حاصل رنج خود را به قیمتی معین و دهقان محصول خویش را در جایی مشخص، که بازار شهر بود، بفروشد. عضو یک صنعت مجاز نبود که فن کار خود را به دیگران که در آن صنعت عضو نبودند یاد دهد و مجبور بود دیگر اعضاء صنف را در هر خرید پرسود مواد اولیه شریک کند. زندگی شخصی و اقتصادی و اجتماعی در کنترل قواعد و تکالیفی بود که تقریباً هیچ دایره ای از فعالیت از آنها معاف نبود.

ولی با اینکه فرد به مفهوم تازه کلمه آزادی نداشت، یکه و تنها هم نبود. همان جای مشخص و غیرقابل تغییر و بحث وی در اجتماع از بدو تولد، به منزله ریشه انسان در یک کل متشکل بود به این صورت زندگی دارای مفهومی می گشت که جایی برای تردید و شک باقی نمی گذاشت. هیچکس از نقش خود در اجتماع جدا نبود - کشاورز و صنعتگر و شوالیه، همان کشاورز و صنعتگر و شوالیه بودند، نه اشخاصی که برحسب اتفاق در این مقامات بودند. سیستم اجتماعی به صورت یک سیستم طبیعی به نظر می آمد، و اینکه انسان یک قسمت حتمی آن است به وی احساسی از امنیت و همکاری می داد. از رقابت تقریباً اثری نبود و هرکس وارث موقعیت اقتصادی معینی بود که به همان صورت گذران زندگی او را ضمانت می کرد، نسبت به آنها که در درجات بالاتر اجتماع از وی قرار داشتند تکالیفی به دنبال می آورد. ولی در همان حدود اجتماع هم، چه در زندگی عاطفی و چه

در کار، برای بیان نفس فردی آزادی فراوان وجود داشت. هرچند از فردگرایی، به مفهوم تازه کلمه یعنی انتخاب نامحدود بین طرق ممکن زندگی، اثری نبود (و این آزادی انتخاب نیز ناپایدار است تا حقیقی)، اما کلاً فردگرایی حقیقی و غیرتصوری بسیار بود.

سختی و درد فراوان بود، ولی کلیسا با توجیه این رنج به عنوان حاصل سرکشی و نافرمانی حضرت آدم و گناهان فردی هرکس، تحمل آن را هموارتر می ساخت، باینکه کلیسا حس گناه را تقویت می کرد، ولی فرد را تشویق به محبت به سایر مؤمنان می کرد و راهی برای آموزش و محبت خدا پیش پای نهاد، ایمان به خدا بیشتر با اطمینان و عشق همراه بود تا شک و ترس. همانگونه که کشاورز و شهرنشین کمتر از محدوده جغرافیائی خود پا بیرون می گذاشتند، جهان نیز به سهولت قابل درک نبود، زمین و انسان در مرکز جهان جای داشتند، بهشت و جهنم جای زندگی بعدی بودند، و از بدو تولد تا هنگام مرگ کردار انسان به عنوان علت و معلول به وضوح نمایان بود.

با آنکه اجتماع به این صورت شکل گرفته بود به انسان امنیت می بخشید، اما از طرف دیگر او را مقید می ساخت. ولی این قیدوبند با اسارتی که در دوران بعد توسط قدرت گرایی و ظلم پدید آمد یکسان نبود. اجتماع قرون وسطی فرد را از آزادی محروم نمی کرد به علت اینکه هنوز «فردی» وجود نداشت. انسان هنوز با دلبستگی های اولیه به دنیا مربوط بود و نه فقط از دیگران بلکه از خود نیز به عنوان یک فرد تصویری نداشت به جز نقش اجتماعی اش، کشاورزی که به شهر می آمد یک غریبه بود، و حتی در داخل شهر هم رده های مختلف اجتماعی به یکدیگر به چشم غریبه نگاه می کردند. آگاهی انسان از نفس خود، از دیگران و از دنیا به عنوان موجوداتی جداگانه، هنوز

پرورش پیدا نکرده بود.

فقدان خودآگاهی فرد در اجتماع قرون وسطی یا توصیفی که جاکوب بورگهارت از فرهنگ این دوران می کند به شیوه ای عالی بیان گردیده است:

«در قرون وسطی هر دو جانب هوشیاری انسان - چه آن جانب که متوجه درون بود و چه آنکه متوجه برون - زیر پوششی مشترک در حال خیال یا خواب و بیدار آرمیده بود. ایمان و تعصبات بچگانه تشکیل دهنده تاروپود این پوشش بودند، و جهان و تاریخ از پشت آن غریب به نظر می آمد. انسان تنها به عنوان یک نژاد، قوم، رده، خانواده یا شرکت یعنی فقط از طریق یک مقوله عمومی - از خود آگاه بود.»^۱

در اواخر قرون وسطی در ساختمان اجتماع و شخصیت انسان تحولاتی نمودار شد. وحدت و مرکزیت اجتماع ضعیف تر شد، سرمایه، ابتکار فردی در اقتصاد و رقابت اهمیت بیشتری پیدا کردند و طبقه نوین و پولدار پدید آمد. فردگرایی روزافزونی که در تمام طبقات اجتماع به چشم می خورد بر همه کوششهای انسانی، سلیقه ها، رسوم، هنر، فلسفه و الهیات تأثیر می گذاشت. لازم به یادآوری است که این سیر در چشم دسته کوچکی متشکل از سرمایه داران و در چشم توده های کشاورزان، و مخصوصاً اعضای طبقه متوسط شهرنشین که در این تحول جدید برای ابراز ابتکار فردی فرصتی پیدا می کردند و در عین حال روشهای قدیمی زندگی را در معرض خطری می دیدند، مفاهیم و معانی گوناگونی داشت. ضروری است که این اختلاف را از ابتدا به یاد

1. Jacob Burckardt, *The civilization of the Renaissance in Italy*, Allen and Unwin, 1921. P. 129

داشته باشیم چرا که همین اختلاف بود که واکنشهای روانی ایدئولوژیک هر گروه را معین می کرد.

درجهٔ این تحول تازه در اقتصاد و فرهنگ، در ایتالیا بیشتر و بازتاب آن در فلسفه، هنر و روش زندگی در این سرزمین روشنتر از اروپای غربی و مرکزی بود. برای اولین بار در ایتالیا بود که فرد از جامعهٔ فئودالی بیرون آمد و قید و بندهائی را که به او امنیت می داد و در عین حال گرفتارش می کرد از هم پاره کرد. مردم ایتالیا نخستین کسانی بودند که در دوران رنسانس به فردیت رسیدند و به گفتهٔ بورگهارت، «در بین فرزندان اروپای نوین نخست پیدا کردند.»

علت اینکه اجتماع قرون وسطی در ایتالیا - سریعتر از اروپای غربی و مرکزی ویران گشت معلول چند عامل اقتصادی و سیاسی بود که مهمترین آنها عبارتست از:

اول موقعیت جغرافیای ایتالیا و منافع حاصل از تجارت در زمانی که دریای مدیترانه راه بزرگ بازرگانی اروپا محسوب می شد، دوم، عداوت و درگیری میان پاپ و امپراتور که به پیدایش واحدهای مستقل سیاسی زیادی انجامید، سوم، نزدیکی به مشرق زمین و فراگیری بعضی از فنون، مانند صنعت ابریشم، که از لحاظ پیشرفت صنایع دارای اهمیت بودند به ایتالیا زودتر از دیگر جاهای اروپا رسیدند حاصل این عوامل و شرایط دیگر باعث گردید که در ایتالیا طبقهٔ قدرتمند پولداری پدید آید که اعضاء آن از روح زیادت طلبی و قدرت ابتکار سرشار بودند. اهمیت طبقه بندی دوران فئودال رو به کاهش نهاد، و از دوازدهم به این طرف نجبا و معتقدین باهم در شهر زندگی کردند. امتیازات مربوط به طبقهٔ ثابت، در این نزدیکی نادیده گرفته شد و اهمیت دادن به اصل و نصب در برابر ثروت کاهش پیدا کرد.

در بین مردم عادی نیز طبقه‌بندی اجتماعی کهن از میان رفت و به جای آن، در شهرها قشرهایی پدیدار شدند که هم از حیث سیاسی رنج می‌دیدند و هم از لحاظ اقتصادی استثمار می‌شدند. به گفته بورگهارت، از سال ۱۲۳۱ میلادی هدف کارهای سیاسی فردریک دوم آن بود که «دولت فئودالی را ریشه کن کند و مردم را به افرادی بی‌اراده، و بدون آلت دفاعی مبدل کند که تا می‌توانند برای خزانه سودآور باشند.»

پیدایش فرد به مفهوم جدید ثمره این خرابی تدریجی ساختمان اجتماعی قرون وسطی بود. باز به گفته بورگهارت: «ابتدا در ایتالیا بود که این پوشش (ایمان و تصور و تعصبات کودکانه) از بین رفت و آزمایش عینی دولت و هرچیز دیگری در این دنیا امکان‌پذیر شد. جنبه ذهنی نیز به همان صورت و با همان قوت پیش رفت و انسان به صورت فردی روحانی، خود را شناخت و به همین ترتیب، در قدیم نیز وقتی که یونانیان خود را از وحشیان برتر می‌دانستند و در موقعی که آسیائیه‌های دیگر از خویش به عنوان عضوی از یک نژاد آگاه بودند، یک عرب خود را فردی می‌یافت.»

توصیفی که بورگهارت از روح این فرد جدید می‌کند نمونه واقعی است از آنچه که در فصل گذشته راجع به خروج فرد از دلبستگی‌های اولیه گفتیم. انسان پی می‌برد که خودش و دیگران افراد یا موجوداتی مجزا هستند و نتیجه‌گیری می‌کند که طبیعت به دو وجه از او جدا است: اول به عنوان چیزی که باید از لحاظ علمی و نظری بر آن غلبه کند، و دوم به عنوان سرچشمه زیبایی که باید از آن لذت ببرد. از لحاظ علمی جهان را با اکتشاف قاره‌های جدید و از لحاظ روحانی با پروراندن روح به همبستگی با تمام جهان بازمی‌یابد،

همان روحی که دانسته تحت تأثیر آن واقع گردید و گفت:

«میهن من همه جهان است.»^۱

اما بقیه شدیداً به بورگهارت تاخته اند. ج. هوی تسینگا بر این اعتقاد است که اولاً بورگهارت میزان شباهت بین زندگی توده‌ها را در ایتالیا و کشورهای دیگر اروپائی در قرون وسطی ناچیز دانسته است، دوم با آنکه آغاز رنسانس را در حدود سال ۱۴۰۰ میلادی می‌داند، بیشتر شواهدی را که برای تز خود مورد استفاده قرار داده از قرن پانزدهم یا اوایل قرن شانزدهم به دست آورده است، سوم جنبه مذهبی (مسیحی) رنسانی را کمتر و جنبه مذهبی و کفر را در آن بیش از پیش مورد اهمیت قرار داد، چهارم تصور او بر آن است که فردگرایی مهمترین صفت رنسانس است، درحالی‌که باید گفت فقط یکی از صفات آن دوره محسوب می‌شده، پنجم به آن مقدار که بورگهارت تصور می‌کند قرون وسطی عاری از فردیت نبود و به خاطر همین روش او در مقایسه آن دوره با رنسانس اشتباه است، ششم، رنسانس به همان اندازه پای‌بند قدرت بود که قرون وسطی، هفتم، نه قرون وسطی آنقدرها مخالف لذتهای این دنیا بود و نه رنسانس به آن مقدار خوشبین که بورگهارت می‌پندارد، هشتم از طرز تفکر و وضع روانی انسان نوین، یعنی کوشش برای رسیدن به مدارج شخصی و پرورش فردیت، در رنسانس جز به شکل دانه اثری نبود، نهم، قبل از این دوره در قرن سیزدهم شعرائی مانند تتروبادور معنای شرافت و محبت را پرورش داده

۱- «تز» اصلی بورگهارت از سوی نویسندگان تأیید شده و گسترش پیدا کرده است، اما گروهی دیگر آن را مردود دانسته اند. مطالعات و ویدلتهای تحت عنوان «جهان‌بینی و بررسی انسان از دوران رنسان و رفرم تا کنون» و بررسی ا. کامیسور به نام «فرد و جهان در فلسفه رنسانس» نیز تا اندازه‌ای در همین زمینه سیر می‌کنند.

بودند، درحالی که بین دوره رنسانس و معنی وفاداری و خدمت به کسی که دارای جایگاه اجتماعی بالاتری است گسستگی پدید نمی آید.

به عقیده من، حتی اگر جزئیات این برداشتها هم درست باشد، باز باعث مردودی تز بورگهارت نخواهد شد. اساس نقطه نظرات هوی تسینگا این است که بورگهارت اشتباه می کند به این دلیل که بخشی از پدیده هایی که به دوران رنسانس نسبت می دهد قبلاً در اواخر قرون وسطی در اروپای غربی و مرکزی وجود داشته، و بخشی دیگر بعد از اتمام رنسانس پدید آمده است. این برداشت که از همان نوع است که علیه تمام مفاهیمی که در مقابله کردن اجتماع فئودالی قرون وسطی و اجتماع سرمایه داری نوین به کار می رود ذکر شده است و آنچه که در اطراف این برداشت گفته شد درباره ایراداتی که بر بورگهارت وارد شده است نیز صادق است. بورگهارت فرق اساسی میان فرهنگ قرون وسطی و جدید را نشان داده است. امکان دارد بیش از حد از معانی «رنسانس» و «قرون وسطی» به عنوان نمونه های فرضی کامل استفاده کرده باشد و از تفاوت های جزئی چنان گفتگو کرده باشد که گوئی تفاوتها کلی اند، ولی به عقیده من او صاحب بینشی بود که جهات مشخصه و قوای متحرکه آن تمایلاتی را که بعدها در طول تاریخ اروپا از جزئی به کلی تبدیل شدند به وضوح بشناساند. درباره برداشتهای هوی تسینگا به دو کتاب او: «مسئله رنسانس درباره تاریخ فرهنگ» از صفحه ۸۹ به بعد و «خزان قرون وسطی» رجوع کنید.

درباره این مسئله کلاً رجوع کنید به بررسی ارزشمند چارلز ای. ترنیک هاوس به نام «نجبای شوربختی» که از راه بررسی و تحلیل

نظریات او میان انسان‌گرای ایتالیا در مورد مسئله خوشبختی در زندگی، به انتقاد سازنده کار بورگه‌هارت می‌پردازد. سخنان این نویسنده مخصوصاً دربارهٔ عدم امنیت، تسلیم و ناامید به عنوان فرآورد، کوشش و رقابت روزافزون برای پیشرفت، با مسائلی که از آنها در این کتاب بحث می‌شود ارتباط دارد.

رنسانس فرهنگ طبقه بالائی از توانگران نیرومند بود که بر بالای موجی که بر اثر طغیان قدرتهای تازهٔ اقتصادی به وجود آمده بود به جلو می‌رفتند. توده‌ای که در ثروت و قدرت حاکم شرکتی نداشت، امنیت و مقام قبلی را از دست داد. و توده‌ای بی‌شکل شده بود که بعضی اوقات مورد تمسخر واقع می‌شد و گاهی تهدید اما همیشه به وسیلهٔ آنهایی که قدرت در دستشان بود استثمار می‌شد. همراه فردگرایی نوین و دیکتاتوری تازه‌ای پدیدار گشت. آزادی و ظلم، فردیت و آشوب، به گونه‌ای لاینفک درهم آمیخته بودند. رنسانس فرهنگ نجبای توانگر و طبقهٔ متوسط شهرها بود نه از آن کاسبان کوچک و خرده‌بورژواها. فعالیت اقتصادی و ثروتمندی صاحبان این فرهنگ به آنها یک نوع احساس آزادی و فردیت می‌داد. اما با این وجود، همین مردم امنیت و احساسی که آنها را به ساختمان اجتماعی قرون وسطی متعلق می‌کرد از دست داده بودند. خویش را رهاتر اما تنهاتر می‌یافتند. از قدرت و ثروتشان استفاده می‌کردند تا بیشترین لذت را از زندگی ببرند، و برای این کار، به هر وسیله بیرحمانه‌ای از شکنجه جسمی تا شکنجه روانی متوسل می‌شدند تا بتوانند به مردم حکومت کنند و جلوی رقیبان را در طبقهٔ خویش بگیرند. این کوشش شدید حیاتی برای حفظ ثروت و قدرت، تمام روابط انسانی را آلوده کرده بود. اتحاد با انسانهای دیگر - یا لااقل با اعضاء طبقهٔ خود - جای

خود را به طرز تفکری مبنی بر بی اعتنائی و بدگمانی نسبت به درستی انسان داده بود. اشخاص به دیده «اشیائی» نگریسته می شدند که یا باید مورد شکنجه و استفاده قرار گیرند یا به اقتضای هدف شخصی بیرحمانه از میان برداشته شوند. نوعی «خودکانونی» سوزان و طمع‌ی سیرنشدنی برای کسب ثروت و قدرت، فرد را فراگرفته بود. نتیجه این طمع‌ورزی آن بود که احساس امنیت و اعتماد فرد و رابطه او با خودش نیز زهرآگین می شد. او همانطور که دیگران را مورد شکنجه قرار می داد، با خود نیز معامله می کرد. دلایلی در دست داریم که در تصویری که غالباً از بزرگ سرمایه داران رنسانس به عنوان موجوداتی دارای امنیت و خوشبخت رسم می کنند جای شک و تردید از خود باقی می گذارد. به نظر می رسد که آزادی نوین برای آنان دوجیز به همراه داشت: احساس قدرت زیادتر، و در عین حال انزوا و تردید و شکاکیت زیادتر. و به عنوان نتیجه این حالات، یک اضطراب عمیق و ریشه دار. این همان ضد و نقیضی است که در مقالات فلسفی ادبیات انسان گرا به آن برمی خوریم که در همان حال که بر شرافت و فردیت و نیروی انسان اتکاء دارد، علائمی از عدم امنیت و ناامیدی در فلسفه خویش بروز می دهند.

این ناامیتهای در اساس کار که ثمره وضع انزوای فرد در یک جهان پیکارکننده است، پدیدار شدن صفتی را توجیه می کند که به قول بورگهارت از جهات مشخصه فرد در دوره رنسانس به شمار می رود اما در مردم قرون وسطی یا نیست یا لااقل به این اندازه مشاهده نمی شود، و آن شوقی سوزان برای شهرت است. اگر مفهوم زندگی دچار شک و تردید شده، اگر روابط شخص با دیگران و با خودش بشارت امنیت نمی دهد، پس باید از شهرت به عنوان وسیله ای برای

مهار کردن این تردید کمک گرفت. علت شهرت طلبی در این زمینه با علت به وجود آمدن اهرام مصر و اعتقاد مسیحیت به فناپذیری روح یکی است. شهرت است که فرد را از تنگنای زندگی و بی ثباتی آن نجات می دهد و تا حد جاودانگی بالا می برد. اگر معاصران کسی را به نام بشناسند و بتوان امیدوار بود که این شهرت سالیان متمادی بلکه قرن ها به جای می ماند، همین بازتاب آن در قضاوت دیگران کافی است که به زندگی معنای دیگر می بخشد. پرواضح است که حل مسئله عدم امنیت فردی به این روش منتها برای عده ای در اجتماع مقدور بود که اعضای آن از ابزار حقیقی کسب شهرت برخوردار می شدند، نه برای توده های ضعیفی که در همان فرهنگ جای داشتند و طبقه متوسط شهرنشینی که دوران رفرف به آن متکی بود.

علت شروع کارها با بحثی درباره رنسانس یکی این است در این دوره فردگرایی جدید شروع می شود، و یکی دیگر کارهای مورخین این دوره همان عواملی را آشکار می کند که از نظر سیری که در بررسی ما مورد تحلیل قرار می گیرد دارای معناست. این سیر خروج انسان از مرحله هستی پیش از یگانگی است و رسیدن او به مرحله ای که در آن کاملاً از خودش به عنوان موجودی مجزا آگاه می شود. ولی با اینکه معانی رنسانس در پرورش بعدی تفکر در اروپا بی اثر نبود، ریشه های اصلی بورژوازی جدید و ساختمان اقتصادی و روح آن را باید در اوضاع اقتصادی و اجتماعی اروپای مرکزی و غربی و در تعالیم لولتر و کالوین مورد جستجو قرار داد، نه در فرهنگ ایتالیا در اواخر قرون وسطی.

فرق اساسی میان این دو فرهنگ در این است که دوره رنسانس نماینده رشد تقریباً زیاد سرمایه داری تجاری و صنعتی بود. در

اجتماع این دوره عده معدودی از افراد ثروتمند و قدرتمند حکومت را در دست داشتند و برای فیلسوفان و هنرمندانی که روح این فرهنگ را بیان می کردند پایه ای به وجود می آوردند. اما رفرم در واقع مذهب طبقه متوسط و طبقه پائین شهرنشین و کشاورز بود. در آلمان هم تجار قدرتمندی مثل فوگرها وجود داشتند ولی آنها نبودند که به تعالیم مذهبی تازه روی می آوردند و پایه ای برای پرورش سرمایه داری تشکیل دادند. همانگونه که ماکس وبر نشان داده، طبقه متوسط شهرنشین بود که اساس رشد سرمایه داری نوین در جهان غرب قرار گرفت به همان صورت که زمینه اجتماعی دو جنبش و رفرم کاملاً با یکدیگر فرق داشت، باید انتظار داشت که روح این دو دوره نیز با یکدیگر اختلاف داشته باشد.

پاره ای از این اختلافات، در گفتگو از عقاید لوتر و کالوین در الهیات، به عنوان نتایج ضمنی قضیه روشن خواهد شد. توجه ما بر روی این مسئله معطوف خواهد بود که به چه صورت رهایی از قیود فردی بر ساختمان خوی طبقه متوسط شهرنشین اثر گذاشت، و کوشش خواهیم کرد پروتستانیسم و کالوینیسم در حالی که بیانگر احساس تازه ای از آزادی بودند، راهی برای گریز از بار آزادی نیز محسوب می شدند.

در این بحث از اوضاع اقتصادی و اجتماعی اروپا، مخصوصاً اروپای مرکزی، در ابتدای قرن شانزدهم صحبت خواهیم کرد، و سپس بازتاب این اوضاع را در شخصیت مردمی که در این قرن زندگی می کردند، رابطه میان تعالیم لوتر و کالوین و این عوامل روانی، و دست آخر ارتباط میان عقاید جدید مذهبی و روح سرمایه داری را مورد

بررسی و تحلیل قرار خواهیم داد.

در اجتماع قرون وسطی سازمان اقتصادی شهرها تقریباً ساکن بود. از اواخر قرون وسطی صنعتگران در صنفهای گوناگون جمع شده بودند. هر استادکار یک یا دو شاگرد داشت و بین استادکاران و نیازهای جامعه رابطه‌ای وجود داشت. باینکه همواره کسانی بودند که تأمین خرج زندگی برای آنها آسان نبود، ولی کلاً عضویک صنف مطمئن بود که با کاری که انجام می‌دهد می‌تواند گذران زندگی کند و هرچه را که درست می‌کند اعم از صندلی، کفش، نان، یا زین و برگ، در ساخت آن دقت و مهارتی به خرج دهد، در سطحی که مطابق سنن متعلق به پایگاه اجتماعی اوست آسوده زندگی خواهد کرد. چنین شخصی می‌توانست بر «کارهای خویش» تکیه کند به شرط آن که اصطلاح کارهای خوب در مفهوم اقتصادی به کار رود و منظور کارهای خوب مذهبی نباشد. اصناف از هرگونه رقابت بین اعضا جلوگیری به عمل می‌آوردند و آنها را در خرید مواد اولیه، فنون تولید، و قیمت‌گذاری روی اجناس به همکاری وادار می‌کردند. برعکس عده‌ای که سیستم صنفی و به به طور کلی زندگی را در قرون وسطی تا حد زیادی مطلوب می‌دانند، بعضی از مورخین به این نکته اشاره کرده‌اند که اصناف تحت تأثیر روح انحصارگری بودند و سعی داشتند گروه کوچکی را مصون نگاه دارند و تازه‌واردین را به صنف خود راه ندهند. اما اغلب نویسندگان در این باره متفق القولند که حتی اگر اصناف را تا حد مطلوب بالا بنویسیم، باز این واقعیت وجود دارد که کار آنها بر اساس همکاری متقابل قرار داشت و اعضای خود را در یک امنیت نسبی نگاه می‌داشتند.

همانگونه که زومبارت^۱ متذکر شده، به طور کلی داد و ستد در قرون وسطی در دست اقلیتی از تجار قرار داشت. عمده‌فروشی و خرده‌فروشی از یکدیگر جدا نشده بود. و حتی تاجرانی مانند اتحادیه بازرگانی آلمان شمالی که به کشورهای خارجی می‌رفتند، خرده‌فروشی نیز می‌کردند. تا انتهای قرن پانزدهم، سرمایه نیز کم‌کم جمع می‌شد. به این ترتیب، در مقایسه با وضع اقتصادی اواخر قرون وسطی که در آن سرمایه‌های کلان و تجارت انحصاری اهمیت روزافزونی را دارا شده بود، تجار کوچک تأمین خوبی داشتند. به گفته پروفیسور تونی هنگامی از شهر در قرون وسطی صحبت می‌کنند، «بیشتر آن چیزهایی که اکنون ماشینی است، در آن دوران انسانی و گرم و درست بود، و برای سازمانهایی که بزرگی آنها فرصتی برای معیارهای فردی باقی نمی‌گذاشت، و تعلیمات و عقایدی که بر دقایق اخلاقی خط بطلان می‌کشند و دفاتر حساب را با توسل به مقتضیات اقتصادی می‌بندند، جایی وجود نداشت.»

این گفته ما را به نکته‌ای راهنمایی می‌کند که برای درک موقعیت فرد در اجتماع قرون وسطی دارای اهمیت به‌سزایی است و آن عبارت از عقاید اخلاقی درباره فعالیت‌های اقتصادی است به این صورت که نه فقط در تعلیمات کلیسای کاتولیک بلکه در قوانین دنیوی نیز بیان می‌شده است. راهنمای ما در این بحث شرحی است که تونی داده، چرا که عقیده او چنان است که نمی‌توان ظنین شد که می‌کوشد به جهان قرون وسطی رنگی آرمانی و رمانتیک ببخشد. اساس زندگی اقتصادی بر روی دو فرض بود:

1. Sombart

«اول آنکه منافع اقتصادی تابع هدف حقیقی زندگی یعنی توحید و رستگاری است، دوم آنکه رفتار اقتصادی فقط یکی از جنبه‌های رفتار شخصی است و مقررات اخلاقی بر این جنبه نیز چون به بخشهای دیگر حاکم است.»

سپس تونی به تفسیر عقیده قرون وسطی در باره فعالیت‌های اقتصادی می‌پردازد:

«ثروت لازم است و در درجه دوم اهمیت قرار دارد چرا که بدون ثروت انسانها نمی‌توانند راحت زندگی کنند و یاریکدیگر باشند... ولی انگیزه‌های اقتصادی در خطر بدگمانی هستند. مردم از این انگیزه‌ها می‌ترسند به خاطر اینکه امیال یا اشتها آورانی قدرتمندند، اما آنچنان هم کم ارزش نیستند که این انگیزه‌ها را ستایش کنند. در اصول نظری قرون وسطی جایی برای فعالیت‌های اقتصادی که رابطه‌ای با هدفی اخلاقی نداشته باشند موجود نیست. بنیان‌گذاری یک دانش اجتماعی بر این فرض که میل به سود اقتصاد نیروئی است ثابت و قابل اندازه‌گیری که می‌باید همانند دیگر نیروهای طبیعی به صورت یکی از مفروضات غیرقابل اجتناب و حتمی پذیرفته شود، به عقیده متفکرین قرون وسطی همان مقدار مخالف عقل و اخلاق بود که فرض کردن عمل بی‌قیدوبند غرائز جنگ‌طلبی و جنسی برای بنای فلسفه اجتماعی... به گفته آنتونیو ثروت برای انسان پدید آمده نه انسان برای ثروت... بنابراین، در هر گوشه به حدود و سخت‌گیری و اعلام خطر در برابر دخالت منافع اقتصادی در امور جدی برخورد می‌کنیم. اینکه انسان در پی آن اندازه از ثروتی باشد که برای راحت زندگی

کردن لازم است، کاری است صحیح. بیشتر از این اندازه حرص مختلف برای این است که خداوند می خواهد که انسان به این فعالیت پردازد، اما نباید غافل از خطر آن باشد. انسان باید اطمینان داشته باشد که کار تجاری اش برای تمام مردم مفید است و سودی که برداشت می کند زیاده از مزد کارش نیست. اینکه هر نفر برای خودش ملک و مالی داشته باشد — لااقل در دنیایی که سقوط کرده — رسمی است ضروری. وقتی اموالی مشترک نیست و منحصر به هر نفر است، مردم بیشتر به کار می پردازند تا به خصومت و دشمنی. ولی این رسمی است که به علت ضعف انسانی به آن تن می دهیم و رهایش می گذاریم نه چیزی که بخواهیم به عنوان اینکه مورد قبول است، ستایش کنیم. اگر طبیعت انسان می توانست به مقام رفیع تری برسد، نتیجه اش اشتراک اموال میان همه مردم بود. گراتیان در امریه خود چنین می نویسد:

«استفاده از تمام چیزهایی که در این دنیا موجود است باید برای همه انسانها مشترک باشد.» تازه در مناسب ترین شرایط مال باعث دردسر و گرفتاری است: باید از راه مشروع به دست آمده باشد، باید به بیشتر مردم برسد، باید به مستمندان کمک شود، باید تا جایی که امکان دارد از آن به طور مشترک استفاده کرد و باید صاحبانش آمادگی آن را داشته باشند که با دیگران که به آن نیازمندند حتی اگر نیازشان به درجه بینوایی نرسد تقسیم کنند.»

با وجود آنکه این آرا نمایانگر واقعیت زندگی اقتصادی نیست، با این حال تا مقداری می شود بازتاب روح حقیقی اجتماع قرون وسطی را در آنها دید.

ثبات نسبی موقعیت صنعتگران و بازرگانان که از مختصات

زندگی شهری در قرون وسطی بود، در اواخر این دوره کم کم متزلزل گردید تا عاقبت در قرن شانزدهم به کلی از بین رفت، قبل از آن نیز در قرن چهاردهم و حتی پیش از آن، اختلافی که در اصناف پدید آمده بود بیشتر شد و بنا وجود تلاش برای خاتمه دادن به آن، ادامه پیدا کرد، عده‌ای از اعضای صنف سرمایه بیشتری داشتند و بقیه به جای یک یا دو نفر پنج الی شش شاگرد مزدور به کار می‌گرفتند. چندی بعد عده‌ای از اصناف تنها کسانی را به عضویت قبول می‌کردند که سرمایه آنها به مقدار معینی می‌رسید، و صنفهای دیگر به شکل انحصارات قدرتمندان درآمدند که سعی آنها بر این بود که از موقعیت انحصاری خود حداکثر سود را ببرند و تا جایی که امکان دارد خریدار را استثمار کنند. از سوی دیگر، تعداد بی‌شماری از اصناف دچار فقر شدند و برای آنکه بتوانند پولی به دست بیاورند به ناچار خارج از شغل خود به کاری که غالباً تجارتي کوچک بود می‌پرداختند. برخی از آنان باینکه عملاً استقلال اقتصادی و امنیت خود را از دست داده بودند، دست از آرمان کهن استقلال برنمی‌داشتند.

در پی این دگرگونیها در نظام صنفی، وضع شاگردان مزدور نیز به تدریج رو به خرابی گذاشت، در آن موقع که در قرن سیزدهم یا حتی قبل از آن طبقه‌ای از کارگران ناراضی در صنایع ایتالیا و فلاندر وجود داشت، شاگردان مزدور و وابسته به اصناف تقریباً تأمین بودند. باینکه مزدور نمی‌توانست استاد بشود، بیشتر آنها به استادی می‌رسیدند. ولی به همان ترتیب که مقدار شاگردان مزدوری که همه برای یک استاد کار می‌کردند، زیاد می‌شد و به همان اندازه‌ای که سرمایه لازم برای استاد شدن بیشتر می‌شد و اصناف جنبه انحصاری به خود می‌گرفتند و مانع وارد شدن دیگران به صنفشان می‌شدند، به همان

مقدار نیز امکانات برای شاگردان مزدور کمتر می گشت. خرابی اوضاع اقتصادی و اجتماعی آنها در نارضائی، در سازمانهایی که تشکیل می دادند، در اعتصابها و بالاخره، در قیامهایشان کاملاً آشکار بود.

آنچه که دربارهٔ رشد روزافزون سرمایه داری در اصناف صنعتگران گفته شد، دربارهٔ تجارت مصداق بیشتری دارد. تجارت در قرون وسطی موضوع کوچکی بود که محدود به ارتباط بین شهرها می شد، اما در قرون چهاردهم و پانزدهم این فعالیت در سطح بین المللی و کشوری سریعاً توسعه پیدا کرد. با اینکه مورخین در این نکته عقاید مختلفی دارند که رشد شرکتهای بزرگ بازرگانی از چه زمانی آغاز شد، اما متفق القولند که این شرکتها در قرن پانزدهم قدرت زیادی پیدا کردند و به صورت انحصاراتی درآمدند که با نیروی سرمایه خود، خرده بازرگانان و مصرف کنندگان را به خطر می انداختند، هدف اصلاحات امپراطور زیگسموند^۱ در قرن پانزدهم آن بود که قدرت انحصارات را از راه قانونی مهار کند. وضع تاجر کوچک هر مقدار بیشتر دچار عدم تأمین می شد. «نفوذ او تنها آنقدر بود که شکایتش را گوش کنند، نه آنقدر که منتهی به کار مؤثر می شود.»

آزردگی و عصبانیت تاجر کوچک در مقابل انحصارات در تزی از مارتین اوتر که در سال ۱۵۲۴ میلادی به نام «در باب سوداگری و رباخواری» به چاپ رسید بیان گویایی پیدا کرد. «تمام کالاها در اختیار آنهاست و به تمام حیللهائی که بیان شد آشکاراً دست می زنند؛ قیمتها را به میل خود پائین و بالا می برند، به تاجر کوچک ظلم می کنند و همانگونه که ماهیان بزرگ، ماهیان کوچک

1. Sigismund

را می‌بلعند روزگار ایشان را سیاه می‌کنند: چنان رفتار می‌کنند که پنداری بر مخلوق آفریدگار قدرت مطلق دارند و از قید قوانین ایمان و محبت آزادند.»

این کلمات نوتر چنان است که گوئی در دوران خودمان نوشته شده است. وحشت و خشمی که طبقه متوسط در قرون پانزدهم و شانزدهم در مقابل انحصارکنندگان قدرتمند احساس می‌کردند از بیشتر جهات شبیه احساسی است که طرز فکر طبقه متوسط این دوره را نسبت به انحصارات و سرمایه‌داران نیرومند مشخص می‌کند.

اهمیت نقش سرمایه در صنایع نیز رو به افزایش بود. بهترین نمونه این نقش صنایع معدن است. در ابتدا هرکدام از اعضای صنفی از معدنچیان به نسبت کاری که انجام می‌داد سهم می‌برد اما در قرن پانزدهم در بیشتر موارد سهام متعلق به سرمایه‌دارانی شد که خود کار نمی‌کردند و کار به وسیله کارگرانی انجام می‌گرفت که دارای سهمی نبودند و فقط مزد می‌گرفتند. این حرکت به سوی سرمایه‌داری، در صنایع دیگر نیز آغاز می‌شد و مسیر را در جهتی افزایش می‌داد که از اهمیت روزافزون نقش سرمایه در اصناف صنعتگران و تجارت نتیجه شده بود و باعث فاصله‌گیری میان توانگران و مستضعفان و نارضایتی شدید در بین طبقات فقیر می‌شد.

با آنکه نظریات مورخین درباره کشاورزان یکسان نیست، ولی نتیجه تحقیقات بیشتر آنان مورد تأیید تحلیلی است که شاپیرو از این وضع می‌کند. «برخلاف این دلایل که حاکی از رونق کار آنها است، وضع کشاورزان به سرعت خراب می‌شد. در ابتدای قرن شانزدهم بسیاری از آنان مالک زمینی که در آن کشت می‌کردند نبودند و در مجالس شورای محلی که در قرون وسطی داشتن نماینده در

آنها نشانه استقلال طبقاتی و برابری حقوق بود، هیچ نماینده‌ای نداشتند. بیشتر آنان طبقه‌ای وابسته بودند، که هرچه شخصاً آزاد بودند، اما در طبقه‌ای جای داشتند که به مناسبت به زمینشان مالیات تعلق می‌گرفت و خودشان به انجام خدماتی موظف بودند که طبق قرارداد تعیین می‌شد... در قیامهایی که برای تقسیم اراضی شکل می‌گرفت، رل اصلی بر دوش همین طبقه بود. این کشاورزان طبقه متوسط که به صورت اجتماع در مجاورت املاک ارباب زندگی می‌کردند کم‌کم فهمیدند که افزون شدن مالیات و خدمات عملاً آنان را به صورت رعایائی در می‌آورد که قسمتی از ملک هستند و زمین و چراگاه عمومی دهکده را هم به همین شکل.

در پی رشد اقتصادی سرمایه‌داری، در محیط روانی نیز تحولات زیادی آشکار می‌شد. در انتهای قرون وسطی معنای نوین پدیدار می‌شد و روحی سرکش و ناآرام زندگی را در برمی‌گرفت. حتی دقایق نیز ارزش پیدا می‌کردند. نشانه این مفهوم نوین زمان ساعتهای بزرگ شهر نورنبرگ^۱ است که از قرن شانزدهم تا کنون ربع ساعت را نیز اعلام می‌کنند. تعطیلات زیاد اندک اندک به صورت بدبختی جلوه‌گر می‌شد. وقت نیز به قدری پرارزش شده بود که مردم احساس می‌کردند نباید هیچوقت آن را صرف کاری کنند که از آن سودی عایدشان نمی‌شود. کار والاترین ارزش زندگی به شمار می‌آمد، و طرز تفکر جدید درباره کار تا اندازه‌ای زیاد بود که طبقه متوسط را در مقابل مؤسسات کلیسا که تولید اقتصادی نداشتند عصبانی می‌کرد. راهبانی که فقیرانه زندگی می‌کردند و اعانه می‌خواستند کارشان

1. Nurnberg

غیرتولیدی محسوب می‌گشت و برای همین مغایر اخلاقی تلقی می‌شد. کار کردن یکی از بهترین فضائل به حساب می‌آمد و آرزو و شور ثروت و کامیابی در امور مادی همه‌جا را فراگرفته بود. واعظی بنام مارتین بوتسر^۱ معتقد بود که «همه در پی حرفه‌ها و مشاغلی هستند که بیشترین نفع از آنها به دست آید و فراگیری و تحقیق در علوم و هنرها را به خاطر پست‌ترین کارهای جسمی کنار می‌گذارند. آنها دارای هوش و استعدادی هستند که خداوند برای تحقیقات عالیه‌تر به آنان عطا فرموده است، غرق در تجارت هستند، و تجارت در این زمان چنان به تقلب و نادرستی آلوده شده که کار مرد شرافتمند نیست.»

یکی از پیامدهای این تحولات اقتصادی که شرح داده‌ایم دامنگیر همه شد. در پی انهدام سیستم اجتماعی قرون وسطی، تأمین نسبتهای و ثباتی که فرد در این سیستم از آن بهره‌مند بود از بین رفت. اکنون با شروع سرمایه‌داری همه طبقات اجتماع به حرکت درآمدند. دیگر در سیستم اقتصادی جائی نمانده بود که بشود گفت طبیعی و غیرقابل بحث است. فرد به خویش واگذار شده بود، و همه چیز به تلاش خود او وابسته بود نه مقام قدیمی‌اش.

هر طبقه به طریقی تحت تأثیر این وضع قرار می‌گرفت. فقرایی که در شهرها زندگی می‌کردند و کارگران و شاگردان کارگاهها، فقیرتر می‌شدند و بیشتر استثمار می‌گشتند. کشاورزان نیز از این فشار اقتصادی و فردی در امان نبودند و نجبائی که در رده پائین‌تر قرار داشتند، به طریق دیگر نابود می‌شدند. ولی با وجود خرابی وضع این طبقات، هنگامی که به طبقه متوسط شهرنشین می‌رسیم مسئله را بازهم

پیچیده‌تر می‌یابیم. از شکاف و اختلافی که در میان این طبقه پیش آمده بود قبل از این بحث کرده‌ایم. قسمت‌هایی بزرگ در حالتی قرار گرفته بودند که وضع آن روز به روز بدتر می‌شد. عده زیادی از کاسبان و تجار کوچک با قدرت انحصارگران و رقیبان سرمایه‌دارتر مواجه بودند و برای حفظ استقلال بالاجبار با مشکلات بزرگ روبرو می‌گردیدند. نیروئی که در برابر آن می‌جنگیدند مقاومت‌ناپذیر بود و این جنگ برای بیشتر آنان دارای امید پیروزی نبود. دیگران در این طبقه از رونق بیشتری برخوردار بودند و در جهت مسیر سرمایه‌داری نوین پیش می‌رفتند. ولی اهمیت روزافزون بازار، سرمایه و رقابت وضع شخصی آنها را نیز به ناامنی و تنهایی و نگرانی دچار می‌کرد.

اهمیت نقش سرمایه به آن معنی بود که نیروئی بالاتر از شخص بر سرنوشت اقتصادی و اختصاصی او حاکم شده است. «دیگر سرمایه از صورت تحت اختیار بودن درآمد و خود اختیاردار شده بود و با نیروی حیاتی مستقلی که پیدا کرده بود مثل شریکی چیره قصد آن داشت که فرمان بدهد و سازمان اقتصادی را درست مطابق شرایط خود تنظیم کند.

بازار نیز با عمل تازه‌ای که انجام می‌داد به همین شکل تأثیرگذار بود. بازار قرون وسطی تقریباً کوچک بود و طرز آن به آسانی قابل فهم، میان عرضه و تقاضا رابطه مستقیمی به وجود می‌آورد. تولیدکننده می‌دانست تقریباً چه اندازه باید تولید کند و تقریباً مطمئن بود که محصولا تش به قیمت مناسبی به فروش خواهد رفت. ولی حالا لازم بود تولید به سطح بازاری برسد که دائماً گسترش می‌یافت، و کسی نمی‌توانست احتمال فروش را از پیش معین کند. بنابراین دیگر کافی نبود که کسی فقط اجناس قابل استفاده تولید کند. البته این

یکی از شرایط فروش بود، اما تعیین کردن اینکه فرآورده‌ای کلاً به فروش خواهد رفت یا نه و چه سودی را داراست به قوانین غیرقابل پیش‌بینی بازار بستگی داشت. مکانیسم بازار جدید مانند اعتقاد کالوین دربارهٔ سرنوشت ازلی بود که طبق آن فرد باید هر قدر می‌تواند تلاش کند که کارهای نیک انجام دهد، با آنکه سرنوشت ازلی است حتی قبل از تولد معین کرده که او از رستگاران است یا خیر. به این ترتیب، از نظر دسترنج آدمی، روز بازار، روز قیامت شده بود.

عامل مهم دیگر، رقابت روزافزون بود. با اینکه در اجتماع قرون وسطی رقابت وجود داشت، اما سیستم اقتصادی فئودالی بر اصل همکاری و مشارکت استوار بود و قوانینی که نظمی - ولو اجباری - در آن به وجود می‌آورد، رقابت را نیز تحت اختیار درمی‌آورد. با پیدایش سرمایه‌داری، اصول مربوط به قرون وسطی کم‌کم جای خود را به اصل فعالیت فردی را هر ده نفر باید برود و اقبال خود را آزمایش کند، یا روی آب می‌ماند، یا به ته آن فرومی‌رود. این‌طور نبود که او و دیگران در کاری مشترک متحد باشند. دیگران رقیبان او شده بودند، و بیشتر اوقات با این انتخاب روبرو می‌شدند که یا نابود کند یا خود نابود شود.

البته اهمیت نقش سرمایه، بازار و رقابت فردی در قرن شانزدهم هنوز به اندازه‌ای نبود که بعداً به آن رسید. ولی از سوی دیگر تا این عصر تمام ارکان قاطع سرمایه‌داری نوین، همراه با اثر روانی آنها در فرد، به مرحله ظهور رسیده بود.

آنچه که گفته شد فقط یک طرف تصویر را نمایان می‌کند، طرف دیگر آن بود که سرمایه‌دار باعث رهایی فرد گردید، درحالی که از نظم اجباری نظام تعاون و امکان آنکه هر نفر بر روی پای خویش

بایستد و به دنبال سرنوشت و شانس خود برود. انسان بر سرنوشت خویش حاکمیت یافته بود و مسئول سود و زیان اعمالش بود. فعالیت فردی بود که می توانست او را موفق کند و به استقلال اقتصادی برساند. آنچه همه در مقابلش یکسان می شدند پول بود، و پول از طبقه و اصل و نسب می گذشت.

این جنبه سرمایه داری در زمانی که از آن گفتگو کردیم تازه آغاز به رشد کرده بود، و هنوز اهمیتی که در بین سرمایه داران قدرتمند داشت در میان طبقه متوسط شهرنشین دارا نبود، اما در همین دوره نیز به تناسب اهمیت، در شکل دادن به شخصیت آدمی اثری عمیق داشت.

اگر بخواهیم از نفوذ تحولات اجتماعی و اقتصادی قرن پانزدهم و شانزدهم در فرد نتیجه ای به دست آوریم، اوضاع را چنین خواهیم یافت.

ابهام مفهوم آزادی که پیش از این درباره آن گفتگو شد بی شک در جای خود استوار است: فرد از اسارت قیود اقتصادی و سیاسی رها شده و از طریق نقش فعال و مستقلی که در سیستم نوین پیدا کرده، تا اندازه ای از آزادی به مفهوم مثبت آن برخوردار گشته، ولی در عین حال از علائقی که به وی امنیت و احساس تعلق می داد نیز خارج گشته است. زندگی دیگر در جهان بسته ای که انسان در مرکز آن قرار داشت محبوس نیست، جهان بی انتها و در عین حال پرمخاطره شده است. با از دست دادن این مکان ثابت در یک جهان بسته، انسان در برابر مفهوم زندگی سرگردان مانده و در نتیجه مبهوت شده که هدف از زندگی چیست و خودش کیست. قدرتهائی بالاتر از شخص، مثل بازار و سرمایه، انسان را مورد تهدید قرار می دهند و رابطه او

با دیگران که همه رقیب او محسوب می‌شوند به بیگانگی و دشمنی آمیخته است. خلاصه آنکه انسان منزوی و مجزاست و خطر از همه طرف او را مورد تهدید قرار می‌دهد و چون دیگر از ثروت و قدرت سرمایه‌داران رنسانس بهره ندارد و با دنیا و دیگران احساس یگانگی نمی‌کند، دچار احساسی از سرشکستگی و پوچی و بدبختی شده است. بهشت برای همیشه ناپدید گردیده است، فرد به تنهایی با دنیا مواجه است: غریبه‌ای است در دنیای لایتناهی و پرخطر شکی نیست که آزادی جدید احساسی از عدم امنیت تا ضعف و تردید، تنهایی و اضطراب به وجود خواهد آورد. اگر قرار باشد انسان در انجام وظایفش کامیاب شود، باید این احساسات آرام و ساکت شوند.

۲- دوران رفرم

در همین هنگام که مکاتب لوترنیسم و کالوینیسم پدیدار شدند مذاهب نوین برای طبقه توانگر نبودند، مذاهب متوسط و فقیر شهرها و کشاورزان بودند و اینان به این خاطر به این تعالیم روی می‌آوردند که بیان شیوا و تازه‌ای از آزادی، استقلال و همین‌طور از احساس ضعف و اضطرابی که بر تمام زندگی حکمفرما شده بود در آنها پیدا می‌کردند ولی این تعالیم از این مقدار فراتر رفتند و تنها به بیان احساساتی که از یک سیستم متغیر اقتصادی سرچشمه می‌گرفت اکتفا نکردند، بلکه آنها را تشدید کردند و در عین حال راههایی نشان دادند که فرد را در رویارویی با احساس ناامنی خود که جز به همین طریق در تاب و توان جای نمی‌گرفت یاری کنند.

قبل از آنکه به تحلیل مفهوم اجتماعی و روانی آئین مذهبی جدید بپردازیم، ضروری است به خاطر کمک به درک مطلب، راجع به روشی که در پیش خواهیم گرفت گفتگو کنیم.

باید همواره به یاد بیاوریم که در بررسی ارزش و اهمیت روانی یک آئین مذهبی یا سیاسی، تحلیل روانی به معنای داوری در مورد درستی آئین مورد بررسی نیست.

تعیین درستی یا نادرستی یک مطلب تنها از راه سنجش ساختمان منطقی آن امکان پذیر است. باینکه تجزیه و تحلیل انگیزه‌های روانی که در پشت برخی از آئین‌ها و افکار پنهان است، می‌تواند ما را در درک معنای واقعی این آئین‌ها کمک کند و اثر کلی در قضاوت‌هایمان درباره ارزشها بگذارد، اما این بررسی هرگز جای قضاوت عقلی را در مورد درستی این آئین‌ها و ارزشهایی که به طور ضمنی از آنها نتیجه می‌شوند نخواهد گرفت.

آنچه از بررسی روانی آئین‌ها نتیجه می‌شود انتظار داشتن آن است که نشان دهد چه انگیزش ذهنی باعث گردیده که شخص از وجود بعضی مسائل آگاه شود و در سمتی مشخص به کاوش برای پاسخ بپردازد. هرگونه تفکر، چه حقیقی و چه کاذب، باید از سوی نیازها و منافع ذهنی متفکر برانگیخته شود. امکان دارد دستیابی به حقیقت به پیشرفت برخی منافع کمک کند و بعضی منافع دیگر را از بین ببرد، ولی در هر دو حال، انگیزشهای روانی هستند که برای رسیدن به بعضی نتایج علت اصلی قرار می‌گیرند. می‌توانیم حتی از این اندازه هم پیش‌تر برویم و بگوئیم افکاری که در نیازهای نیرومند شخصیت ریشه ندارند، در اعمال و زندگی شخص موثر نیستند.

وقتی رسوم مذهبی یا سیاسی را از لحاظ مفهوم و اهمیت

روانی آنها مورد بررسی قرار می‌دهیم، باید بین دو مسئله فرق بگذاریم. می‌توانیم در ساختمان خوی فردی که آئینی جدید را باعث شده مطالعه کنیم و در درک صفاتی در شخصیت او که باعث شده تفکرش در این جهت خاص سیر کند کوشش کنیم. مثلاً باید ساختمان خوی لوتر و کالوین را بررسی کنیم تا ببینیم چه سیری در شخصیت آنها باعث شده که به این نتایج برسند و آئین‌های مخصوصی را تدوین کنند. مسئله دیگر تحلیل انگیزه‌های روانی گروهی در اجتماع است که به تعالیم روی می‌آورند. نفوذ و تأثیر یک آئین یا فکر در مردم وابسته به اندازه‌ای است که آن نظر در کنار نیازهای روانی پنهان در ساختمان خوی آنان مورد پذیرش واقع می‌شود. شرط اینکه فکری از نظر تاریخی به صورت نیروی مؤثری درآید آن است که احتیاجات روانی قدرتمند بعضی گروههای اجتماعی را جوابگو باشد.

البته بین این دو مسئله، یعنی «روانشناسی» رهبر و پیروان او رابطه نزدیکی وجود دارد. اگر همان عقیده پیش هردو مورد قبول است، علتش آن است که ساختمان خوی آنها از جهاتی متشابه به یکدیگر است. غیر از عواملی مانند استعداد خاص رهبر برای فکر و عمل، معمولاً ساختمان خوی وی نماینده ساختمان شخصیت کسانی است که به آئینهای او روی می‌آورند. اما به شکلی افراطی. رهبر می‌تواند همان افکار را که پیروانش از نظر روحی آمادگی پذیرش آن را دارند به صراحت بیان کند. اینکه همان خصوصیات که در پیروان وجود دارد در ساختمان خوی رهبر بیشتر آشکار است ممکن است علتش یکی از دو عامل ذیل باشد یا هردوی آن: اول موقعیت اجتماعی رهبر-صورت نوعی شرایطی است که شخصیت گروه را شکل می‌دهند، دوم آنکه همان خصوصیات که باید در گروه از موقعیت اجتماعی آن حاصل

شوند، در رهبر اتفاقاً به سبب تربیت و تجربه‌های شخصی پرورش بیشتر پیدا کرده‌اند.

در بررسی که از اهمیت و مفهوم روانی اعتقادات پروتستان و مذهب کالوین کردیم گفتگو از شخصیت لوتر و کالوین نیست، بلکه قصد آن داریم که وضع روانی طبقاتی را که به طرز تفکر آنها روی می‌آورند معلوم کنیم. قبل از آنکه از عقاید لوتر در الهیات گفتگو کنیم، به طور مختصر متذکر می‌شویم که، همانگونه که بعد از این خواهید دید، او شخصاً نماینده‌ی خوئی بود که می‌شود آن را «مقتدر» نام داد. تربیت او را پدر فوق‌العاده سختگیری عهده‌دار بود و دچار کمبود محبت در کودکی بود، این باعث شد که در او دو احساس مخالف هم نسبت به قدرت پدیدار شود و شخصیتش دچار کشمکش دائم شود. از یک سو از قدرت منزجر بود و برعلیه آن طغیان می‌کرد، و از سوئی دیگر آنها ستایش می‌کرد و آماده‌ی تسلیم به آن بود. تمام عمر نیز در حالی که با یک قدرت مخالفت می‌کرد، قدرت دیگر را ستایش می‌نمود: این دو قدرت یکی پدرش و بزرگان صومعه‌ای که در جوانی در آن زندگی کرده بود، و دیگری پاپ و بعدها بعضی از شاهزادگان بودند.

احساس شدیدی از انزوا و ضعف سراسر وجودش را فرا گرفته بود، ولی در همان حال اشتیاق داشت که پیروز شود و نفوذ پیدا کند. رنجی که از تردید و شک می‌برد تنها در توان خوئی و سواسی و خارج از قدرت اراده‌اش است. دائماً در پی چیزی بود که از این شکنجه آزادش کند و در درونش امنیت برقرار کند. از دیگران، مخصوصاً از «اوباش»، از خودش و از زندگی منزجر بود. حاصل این همه تنفر آن کوشش سخت بود که دوستش داشته باشند. غرق در وحشت و تردید و تنهایی بود و عاقبت نیز بر همین اساس قد علم کرد و پشتیبان

گروه‌هائی در اجتماع شد که از لحاظ موقعیت روانی مانند خود او بودند.

جادارد در مورد روشی که در بررسی ذیل دنبال شده یک نکته دیگر را نیز یادآور شویم. هنگامی که افکار و ایدئولوژی شخصی را از نظر روانشناسی مورد بررسی قرار می‌دهیم، مقصود آن است که ریشه‌های روانی این افکار یا معانی آن را پیدا کنیم. شرط اول برای این بررسی، درک کامل زمینه منطقی یک فکر است و آنچه مؤلف هشیارانه می‌خواهد بیان کند. در هر حال می‌دانیم که امکان دارد کسی در فکر خود صادق و از نیرنگ به دور باشد، ولی اکثراً ناخودآگاهانه تحت تأثیر انگیزه‌هایی جز آنچه که خود فکر می‌کند در جهتی دیگر برود، یا ممکن است مفهوم کلی به کار برد که از لحاظ منطقی مفید یک مفهوم است، و به طور ناخودآگاه نزد خود او مفید معنایی دیگر، غیر از آن معنای به اصطلاح «رسمی» کلمه. در ضمن می‌دانیم که امکان دارد کسی بخواهد که بعضی تناقضات را در احساسات خود از راه بناهای لفظی ایدئولوژیک هماهنگ کند، یا تصویری را سرکوب کند و با دلیل آوردن برای خودش که بازگوکننده عکس آنند بخواهد بر روی آن سرپوش بگذارد. فهمیدن کار عناصر ناآگاه به ما یاد داده است که در الفاظ با شک نگاه کنیم و از پذیرش مفهوم صوری و آشکار آنها خودداری نمائیم.

بررسی افکار دو کار اساسی برعهده دارد: اول اهمیت یک فکر را در یک دستگاه ایدئولوژیک معین کند. دوم معلوم کند که آیا ما با یک نوع بهانه‌جوئی سروکار داریم که با معنای واقعی افکار مغایرت دارد. مثالی که برای نکته اول می‌توان بیان کرد، ایدئولوژی هیتلر

است که در آن ناعادلانه بودن پیمان ورسای^۱ نقش بزرگی را دارد و اگر بگوئیم که این پیمان واقعاً باعث آزدگی و خشم او می شد مرتکب اشتباه نشده ایم.

از سوی دیگر، اگر ایدئولوژی سیاسی هیتلر را کلاً بررسی کنیم می بینیم که اساس آن آرزوی شدید قدرت و کشورگشائی است، و با اینکه او هشیارانه برای مظلومیت آلمان اهمیت زیادی قائل است، در عمق تفکرش اهمیت این فکر ناچیز است. در باره تفاوت میان دو مفهوم یک فکر - که اولی از لحاظ خودآگاه در نظر گرفته می شود و دومی از لحاظ روانی مفهوم واقعی آن است - از بررسی مکتب لوتر می توان فهمید که در این فصل با آن سروکار داریم.

صحبت از این است که می گوئیم رابطه لوتر با خدا عبارت از تسلیم است: تسلیمی که زاده ناتوانی آدمی است. خود او این تسلیم را اختیاری و علت آن را از عشق می داند نه از ترس. پس می شود دلیل آورد که از نظر منطق تسلیمی در کار نیست. اما از نظر روانشناسی، همه ساختمان فکری لوتر دلیل آن است که این نوع عشق یا ایمان در واقع همان تسلیم است، و با اینکه تفکر خودآگاه خودش برحسب نوع اختیاری و عاشقانه این تسلیم در برابر خدا صورت می پذیرد، ولی احساسی از ضعف و بدی که وجودش را فرامی گیرد ماهیت رابطه اش را با خدا به تسلیم تبدیل می کند. (درست به همان صورت که وابستگی ناشی از مازوخیسم^۲ کسی به دیگری غالباً خودآگاهانه «عشق» تصور می شود). بنابراین از نقطه نظر تحلیل روانی، این

1. Versai

۲ - Masochism لذت بردن از مورد آزار و اذیت قرار گرفتن. م.

اعتراض قابل توجه نیست که بین آنچه لوتر می گوید با آنچه که ما به آن معتقدیم منظور ناخودآگاه اوست فرقی وجود دارد. ما معتقدیم که درک بعضی از تناقضات در سیستم لوتر تنها از طریق بررسی معنی یا منظور روانی مفاهیم او عملی است.

در بررسی ذیل از اصول و عقاید مذهب پروتستان، تعبیری را که از تعالیم مذهبی می کنیم برحسب معنایی است که از آنها در زمینه کلی دستگاه مورد استفاده قرار می گیرد. اگر اعتقاد داشته باشیم که معنای برخی جملات طوری است که تناقضی ندارند، و تنها برای اینکه فقط با بعضی از عقاید لوتر و کالوین مخالفت دارند به نقل آنها نخواهیم پرداخت. روشی را که در این تعبیر به کار خواهیم برد جدا کردم جملاتی که با هدف ما سازگارند نیست، بلکه به بررسی سیستم لوتر و کالوین خواهیم پرداخت و تک تک ارکان آن را با توجه به ساختمان روانشناسی سیستم تفسیر خواهیم کرد.

برای درک آنکه چه چیز جدیدی در آئین های مربوط به دوران رفرم وجود داشت، باید ابتدا اساس الهیات را در قرون وسطی مورد سنجش قرار داد. از لحاظ روش، در این کار به همان مشکلی برمی خوریم که درباره مفاهیمی مانند اجتماع «قرون وسطی» و «اجتماع سرمایه داری» از آن سخن گفتیم. همانطور که در مورد اقتصاد تعبیر ناگهانی از یک ساختمان به ساختمان دیگر صورت نمی گیرد، در مورد الهیات هم چنین تغییرات ناگهانی وجود ندارد. برخی از تعالیم لوتر و کالوین آنقدر شبیه به تعالیم کلیسای قرون وسطی است که بعضی اوقات مشکل است اختلافی اساسی میان آنها دید. کلیسای کاتولیک هم، مانند مذاهب پروتستان و کالوینیسم، همیشه منکر آن بودند که انسان می تواند تنها به اتکای فضایل و شایستگی خود رستگار

شود و برای رسیدن به رستگاری از رحمت الهی بی نیاز گردد. با این حال برخلاف تمام عناصر مشترک میان الهیات قدیم و جدید، روح کلیسای کاتولیک با روح دوران رفرم اساساً اختلاف داشت. مخصوصاً در مورد مسئله حیثیت و آزادی انسانی و تأثیر کارهای انسان بر سرنوشت او.

اما اصولی نیز وجود داشت که در ایام طولانی قبل از رفرم به الهیات کاتولیک اختصاص داشت، از جمله این آئین که باینکه ذات انسان به خاطر گناه حضرت آدم فاسد شده، او هنوز خواهان خوبی است، یا اینکه انسان در تمنای خوبی آزاد است، یا اینکه تلاش آدمی برای رستگاری سودبخش است، یا اینکه شعائر کلیسا که اساس آنها بر مقام مرگ مسیح قرار دارد، می توانند گناهکار را به رستگاری برسانند.

البته عده‌ای از علمای الهیات مانند آوگوستین^۱ و توماس آکویناس^۲ در ضمن آنکه مقید به این اعتقادات بودند، عقایدی نیز ابراز کردند که روح آنها با آنچه که گفته شد اختلاف زیادی داشت. با وجود اینکه آکویناس به تقدیر ازلی معتقد بود، هرگز از پافشاری بر اختیار یا آزادی اراده انسان به عنوان یکی از آئینهای اساسی خود دست برنداشت، و برای از بین بردن فاصله میان تقدیر و اختیار از ناپسندترین بناهای لفظی کمک گرفت. این بناها تناقضات را آنطور که می باید حل نمی کنند، ولی آکویناس هم از اعتقاد به اختیار و به اینکه کوشش آدمی راهی است برای نیل به رستگاری دست بردار نیست،

۱- Augustine (۳۵۴-۴۳۰)

۲- Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴)

حتی اگر ارادهٔ انسان در این راه به رحمت خداوند نیاز داشته باشد.^۱ دربارهٔ اختیار یا آزادی انسان، آکویناس می‌گوید اگر فرض بگیریم که انسان تصمیم اختیار ندارد، یا حتی دارای اختیار است که از رحمتی که خدا به او عرضه می‌دارد سرپیچی کند، ماهیت وی و خدا را نقض کرده‌ایم.

علمای دیگر الهیات، نقش تلاش انسان را برای رستگاری بیش از آکویناس مورد تأکید قرار می‌دادند، بوناونتورا^۲ معتقد است که هدف خداوند بخشیدن رحمت به آدمی است، اما فقط کسانی از این رحمت بهره خواهند برد که با لیاقت خود آمادهٔ پذیرش این رحمت شده باشند.

این تأکید در سده‌های سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم در سیستم‌های فلسفی دانز اسکوتوس^۳، آکهم^۴، و بیل^۵ افزایش پیدا کرد، و اهمیت آن برای درک روح تازهٔ رفرم از آنجا است که در حملات لوتر، اهل مدرسه در اواخر قرون وسطی هدف او قرار می‌گرفتند و عاقبت نیز به وسیلهٔ او به «عالمین دینی خوک»^۶ ملقب شدند.

دانز اسکوتوس بر نقش اراده تکیه کرد. به اعتقاد او اراده آزاد است. شخصی که از نیروی اراده استفاده می‌کند، نقش فردی را تحقق می‌بخشد، و این تحقق بالا ترین رضایتی است که انسان

۱- دربارهٔ این نکته، گفتهٔ آکویناس چنین است: «برای این است که آنان که از ازل تقدیر یافته‌اند باید در کارهای خیر و دعا کوشش کنند برای اینکه از این راه تقدیر ازلی بطور یقین تحقیق پیدا می‌کند... بنابراین بندگان خدا می‌توانند تقدیر ازلی را پیش برند اما قادر به جلوگیری از آن نیستند.» مأخذ:

2. Bonaventura

3. Duns Scotus

4. Ockham

5. Biel

The Tridentinum

می‌تواند کسب کند. زیرا به امر خدا اراده یکی از نیروهای نفس فردی است، بنابراین حتی خدا نیز بر تفهیم آدمی تأثیر مستقیمی ندارد. بیل و آکهم لیاقت خود انسان را مورد تأکید قرار می‌دهند و آنرا شرط رستگاری می‌دانند، و باینکه بازهم از تأیید خداوند گفتگو می‌کنند، مفهوم و اهمیت این موضوع را آنقدر که پیشینیان فرض می‌کردند رها می‌کنند. برطبق نظریه بیل انسان مختار است و همواره می‌تواند به سوی خدا روی آورد و از رحمت خداوند برخوردار گردد. آکهم می‌گوید که گناه طبیعت انسان را دچار فساد نکرده است. به عقیده او گناه بیش از یک فعل نیست و ذات آدمی را تغییر نمی‌دهد. اعلامیه شورای شرنیت در این زمینه روشنگر این است که بین اراده آزاد و رحمت خداوند همکاری برقرار است، اما اراده می‌تواند از این همکاری خودداری کند. تصویری که آکهم و دیگر اهل مدرسه دراواخر قرون وسطی از انسان رسم می‌کنند، او را نه به عنوان گناهکار دوران، بلکه به عنوان یک موجود آزاد نشان می‌دهد که همان طبیعت او وی را برآنچه چیز است قادر می‌سازد و اراده‌اش از تأثیر نیروهای طبیعی و خارجی رهاست.

خریدن «نامه اغماض»^۱ که اهمیت نقش آن روز به روز در قرون وسطی بیشتر می‌شد و هدف یکی از حملات اصلی لوثر قرار گرفت، با این اتکاء بر اراده انسان و مفید بودن کوشش او ارتباط داشت. با خریداری نامه اغماض از نماینده پاپ، آدمی از کیفر در این دنیا که کیفر ابدی پنداشته می‌شد، رها می‌شد و به گفته زبرگ می‌توانست مطمئن باشد که تمام گناهانش بخشیده خواهد شد.

۱- منظور نامه‌ای است که در قدیم مقامات کلیسای کاتولیک با گرفتن پول به اشخاص گناهکار می‌فروختند و گناه آنان را می‌بخشیدند.

در ابتدا امکان دارد خریدن نامه اگماض از پاپ، و رهایی از مجازات در آن دنیا - که مفهوم ضمنی آن وابستگی به قدرت و شعائر کلیساست - نقیض مفید بودن همکاری انسان در راه رستگاری به نظر رسد. ولی با اینکه این تصور تاحدودی صحیح است، نمی شود منکر این واقعیت شد که خریدن نامه اگماض روحی از امید و امنیت را باعث می شود. به قول دیگر، اگر انسان بتواند به همین سهولت از مجازات فرار کند، بار گناه کمتر می شود و از اضطرابی که او را فرا گرفته، نجات پیدا می کند. در ضمن نباید فراموش کرد که طبق نظریه صریح و ضمنی کلیسا، تأثیر و فایده خریدن نامه اگماض به آن وابسته بود که خریدار قبلاً اعتراف و توبه کند.^۱

آثار عارفان، خطابه ها و روشهای پرطول و تفصیل ناظر بر کار کشیشان اعتراف گیرنده نیز همه در برگیرنده افکاری است که با روح رفرم اختلاف دارند.

این آثار گواه شرافت انسانی هستند و مدافع آن هستند که

۱- چه از لحاظ فکر و چه از لحاظ عملی، نامه اگماض از شواهد بزرگ نفوذ روزافزون سرمایه است، تصور امکان خریدن آزادی از مجازات، روشنگر احساس تازه ای است که نسبت به نقش بزرگ پول به وجود آمده بود. اساس نظری نامه اگماض هم که در سال ۱۳۴۳ میلادی توسط پاپ کلمنس ششم (Clemens) تنظیم شد، روح تفکر سرمایه داری جدید را روشن می کند. همین پاپ است که گفت مرتبه بلندی که مسیح و مؤمنان پیدا کردند در امانت نزد پاپ قرار دارد و او قادر است قسمتی از این گنجینه را بین دیگران تقسیم کند. (رجوع کنید به همان کتاب از زبرگ صفحه ۶۲۱). آنچه در اینجا با آن مواجه می شویم تصویری است از پاپ به عنوان انحصارگری که دارای یک سرمایه بزرگ اخلاقی است و از آن برای سود مادی خود که در این حال به صورت سود اخلاقی «مشتریان» جلوه گر می شود استفاده می کند.

حقانیت بیان آدمی را از وجود خویشتن به اثبات رسانند. همراه با این وضع روانی، به تفکر تقلید از مسیح که از قرن دوازدهم رواج پیدا کرده بود، برمی‌خوریم و متوجه اعتقادی می‌شویم که آدمی می‌تواند آرزو کند مانند خدا شود. مقررات موجود بر کار کسانی که اعتراف می‌گرفتند نشان می‌دهد که وضع واقعی فرد در زندگی درک و اختلافات ذهنی میان افراد شناخته گردیده است. در این مقررات گناه به سان شلاقی نیست که بر بدن انسان بزنند و تحقیرش کنند، بلکه ضعف انسانی است که باید در درک آن کوشید و به حال آن ملاحظه داشت.^۱

خلاصه آنکه کلیسا در قرون وسطی بر شرافت و حیثیت و آزادی ارادهٔ انسان تکیه می‌کرد و در این باره که از همکاری وی نتیجه خوبی حاصل می‌شود و میان انسان و خدا یکسانی وجود دارد و انسان حق دارد به لطف و رحمت الهی اطمینان داشته باشد تأکید می‌کرد. یکسانی با خدا باعث ایجاد این احساس می‌گشت که تمام انسانها برابر و برادرند. در اواخر قرون وسطی احساسی از سردرگمی و عدم امنیت نمایان گردید که با شروع نظام سرمایه‌داری ارتباط داشت، ولی در عین حال تمایلی نیز پدیدار گشت که نقش اراده و تلاش انسان بیشتر مورد تأکید قرار بگیرد. می‌شود اساس را بر این فرض قرار داد که فلسفهٔ رنسانس و تعالیم کلیسای کاتولیک در اواخر قرون وسطی هردو تحت تأثیر روح رایج بین گروههایی در جامعه که به سبب موقعیت اقتصادی خود احساس قدرت و استقلال می‌کردند بود. از سوی

۱- باید در این باره از چارلز ترنیک هاوس سپاسگزاری کنم که مرا متوجه اهمیت آثار مربوط به عرفان و خطابه و موعظه کرد و در هر مورد نظرانی از خود ابراز نمود که در این بخش از آن استفاده شد.

دیگر، احساسات طبقه متوسط که با قدرت کلیسا در ستیز بود و از طبقه تازه به دوران رسیده منزجر و خشمگین و ظهور سرمایه داری را خطر جدی می دانست و دستخوش احساسی از ضعف و ناتوانی شده بود، در نظریات لوتر در الهیات بیان می یافت.

از نظر اختلاف آن بار سوم کلیسای کاتولیک، سیستم لوتر دارای دو جنبه است که غالباً فقط یکی از آنها در تصاویری که از تعالیم او در کشورهای پروتستان عرضه می شود مورد تأکید قرار می گیرد. این جنبه دلیل آن است که لوتر به انسان در مسائل مذهبی استقلال داد، قدرت و اعتبار را از کلیسا گرفت و به فرد داد و معنائی که از ایمان و رستگاری عرضه داشت مفهومی است از تجربه ذهنی فردی که تمام مسئولیت آن به خودش واگذار می شود نه به قدرتمندان که بتواند آن چیزی را که فرد نمی تواند به دست آورد به او ببخشد. این جنبه تعالیم لوتر و کالوین یکی از علل ظهور آزادی سیاسی و روحانی در اجتماع جدید است و برای همین مستحق تحسین، اشاره به این موضوع نیز لازم است که در کشورهای آنگلوساکسن پرورش آزادیهای مورد بحث همواره به طرز تجزیه ناپذیر با پوریتانیسم^۱ ارتباط داشته است.

جنبه دیگر آزادی تازه، انزوا و ضعف فرد است و این جنبه هم مثل جنبه استقلال در مذهب پروتستان جای دارد. زیرا این کتاب بیشتر راجع به بحث در آزادی به عنوان خطر است، بنابراین در بررسی ذیل که عمداً به صورت یک جانبه آمده است، آنچه مورد تأکید قرار

۱-Puritanism شاخه ای از مذهب پروتستان که تحت تأثیر تعالیم کالوین در قرن شانزدهم در انگلستان پدیدار شد.

گرفته قسمتی از تعالیم لوتر و کالوین است که مبانی جنبه منفی آزادی بر آن استوار است، به گفته دیگر تأکید در شرارت و ضعف انسان است.

تصور لوتر آن است که در طبیعت انسان شرارتی ذاتی نهفته است که اراده او را به طرف شرّ هدایت می کند و به هیچکس مجال آن را نمی دهد که بر اساس طبیعت خود کار خیر انجام دهد. ذات انسان شرور و تبهکار است.

از مفاهیم اصلی طرز تفکر لوتر تباهی و فساد ذات انسان و عدم آزادی او برای انتخاب صواب است. همین روح در تفسیری که لوتر به نامه پولس پیامبر به رومیان نوشته نیز متجلی است: «جوهر این نامه نابود کردن و از ریشه کندن وارستگی و عدل است، باشد که در چشم خودمان و دیگران برجسته و درست آید... مهم این است که ریشه عدل و وارستگی ما که در مقابلمان گسترده از دل و نقش خود میان ما برکنده شود.»

از شرایط اصلی لطف خدا آن است که بر تباهکاری انسان اعتقاد بیاوریم و دریابیم که با اتکاء بر فضایل به کار خیر قادر نخواهیم شد. لطف خداوند تنها به این شرط شامل انسان می شود که او به حقارت تن بدهد و در نابودی اراده فردی و غرور کوشش نماید، «زیرا خداوند می خواهد ما را با وارستگی و عدلی رستگار کند که از خودمان نیست بلکه از جای دیگری است. عدلی که مبنای آن در ذات ما نیست و از جای دیگر به سوی ما می آید... به قول دیگر عدلی را باید فراگرفت که تنها از بیرون می آید و با ما غریب است.»

لوتر بعد از هفت سال از این مقدار نیز فراتر رفت و در کتابی به

نام (اسیر اراده) که برای حمله به دفاع اراسموس^۱ از آزادی نوشته بود به این موضوع اهمیت خاصی داد:

«... به این صورت اراده انسان مانند چارپائی است که بین مقام دوم قرار گرفته. اگر خدا بر آن بر رویش سوار شود، اراده می کند و به آنجا می رود که خدا خواسته باشد، همانطور که در مزموور آمده است: «من حیوانی وحشی بودم که معرفت نداشتم و مثل بهائم نزد تو گردیدم، ولی من دائماً با تو هستم» (کتاب عهد عتیق - کتاب مزامیر - مزامیر ۷۳، ۲۲، ۲۳). اگر اهریمن بر آن نشیند همانطور اراده می کند و به همان جا می رود که اهریمن می خواهد. همینطور خارج از قدرت اراده اش نیست که انتخاب به طرف کدام سوار برود و دنبال کدام باشد. بر سر آنکه کدامیک از سواران مالک آن باشند و نگاهش دارند نزاع می کنند.» لوتر می گوید:

«اگر نخواهیم این موضوع (یعنی آزادی اراده) را بازگو نکنیم (که سکوت درباره آن هم بیشترین سلامتی است و هم بالاترین حد خداپرستی)، ممکن است با راحتی یاد بگیریم که انجام این کار تنها تا اندازه ای مجاز است که انسان را در مقابل موجوداتی که از وی پائین ترند، نه آنانکه از او بالاتر قرار دارند، «آزادی اراده» ببخشد... نسبت به خدا انسان «آزادی اراده» ندارد، برای اینکه بنده اراده خدا یا اراده شیطان است.»^۲ این تعالیم که انسان ذاتاً موجودی شریر و ضعیف در مقابل خداوند، که یگانه وظیفه اش تسلیم در برابر خداست،

۱- Erasmus فیلسوف و حکیم هلندی.

۲- همان کتاب صفحه ۷۹. بطوری که بعداً خواهیم دید این دوگانگی یعنی تسلیم در برابر قدرتمندان و چیرگی بر ضعیفان از مختصات وضع روانی کسی است که خوی قدرنگرا دارد.

که تنها راه نجات او فقط در اراده خداوند است که درک آن خارج از فهم بشری است، از طرف مردی مانند لوتر که آنهمه دچار ناامیدی و اضطراب و شک بوده است و در عین حال برای رسیدن به مقصودش تلاش نموده، پاسخی مناسب نیست. ولی عاقبت لوتر برای شک خود پاسخی پیدا کرد. در سال ۱۵۱۸ مطلب مهمی را کشف نمود. انسان نمی‌تواند با اتکاء بر فضائل نجات پیدا کرده و رستگار شود و حتی نباید در این فکر باشد که کردارش مورد قبول خداست یا نه، اگر ایمان داشت می‌تواند مطمئن باشد که به رستگاری می‌رسد. خداست که به آدمی ایمان می‌بخشد و هنگامی که شخصی شکی به ایمان خود نداشت، نجاتش حتمی است. در رابطه‌ای که بین خدا و شخص وجود دارد، شخص ذاتاً دریافت‌کننده است. هنگامی که انسان از راه ایمان موفق به دریافت رحمت خدا نائل آمد، ذاتش تغییر می‌کند، زیرا زمانی که ایمان می‌آورد وحدتی میان او و مسیح به وجود می‌آید و عدالت مسیح جایگزین عدالت خود او می‌گردد که در هنگام طرد حضرت آدم از دست رفته بود. با اینهمه انسان هیچگاه قادر نیست در هنگام زندگی به فضیلت کامل برسد برای اینکه شرارت ذاتی او هرگز بطور کامل از بین نمی‌رود.

به عقیده لوتر ایمان عبارت است از یک تجربه ذهنی از رستگاری که به فرد دست می‌دهد و شکی در آن ندارد. در آغاز امکان دارد این اعتقاد با احساس شک زیادی می‌بینیم تا سال ۱۵۱۸ خاص شخصیت و تعالیم لوتر است. شدیداً متناقض به نظر آید، اما از دیدگاه روانشناسی تحولی که از شک به یقین نتیجه شده نه فقط تناقضی ندارد بلکه رابطه علت و معلول را بیان می‌کند. باید آنچه را که در مورد ماهیت شک لوتر صحبت کردیم یادآوری کنیم و بدانیم این شک،

یک تردید عقلی نیست که حاصل آزادی فکر باشد و به خود اجازه دهد عقایدی را که اکثراً به آنها پای بندند علامت سؤالی پیش آن بگذارد. این شکی غیرعقلانی است ناشی از آزادی فکر باشد و جرات کند عقایدی را که اکثر مردم پای بند آنها هستند مورد سؤال قرار دهد. این شکی است غیرعقلانی که ناشی از تنهایی و ناتوانی کسی است که به دنیا با اضطراب و کینه‌توزی می‌نگرد. این شک نامعقول را نمی‌توان جوابی معقول داد، تنها در صورتی از میان می‌رود که فردی جزء لازم و مکمل دنیائی شده باشد که دارای معناست. در غیر این صورت، همانگونه که دربارهٔ طبقهٔ متوسط و نمایندهٔ آن لوتر پیش آمد، شک فقط آرام می‌شود و به اصطلاح سرکوب می‌شود، و این منظور تنها از راه فرمولی عملی است که بشارت یقین مطلق در برداشته باشد. هنگامی که کسب یقین در قدرت اراده نبود و به صورت وسواسی صورت گرفت - به گونه‌ای که در مورد لوتر به آن برمی‌خوریم - دلیل ایمان واقعی نیست، حالتی است که ریشه‌های آن در اختیار بر پیروزی بر شکی که تحمل آن از قدرت خارج شده استوار است. امروز هم عدهٔ کثیری از مردم که از دیدگاه یکتاپرستی نیز به امور نمی‌نگرند همان راه حل لوتر را دستاویز قرار می‌دهند، به این مفهوم که می‌خواهند از راه نابود کردن نفس تنهای خود و با آلت قرار گرفتن در کف یک قدرت مقاومت‌ناپذیر برونی به حقیقت برسند. دربارهٔ لوتر این قدرت خدا بود، و او از راه تسلیم در پی یافتن حقیقت بود. اما با اینکه لوتر در سرکوب کردن شک خود تا اندازه‌ای موفق شد، هرگز از قید آن بیرون نیامد و تا آخرین روز شک بر او مستولی بود و او سعی داشت با کوشش مجدد برای تسلیم، بر آن چیره گردد، از دیدگاه روانشناسی، ایمان دارای دو معنای کاملاً مجزا است. امکان دارد یک ارتباط را با مردم ابراز

دارد و نمودار از نظری مثبت نسبت به زندگی باشد، یا به شکل واکنشی مخالف تمایل اصلی یک احساس عمیق شک پدیدار گردد و از تنهایی فرد و نظر منفی او نسبت به زندگی ریشه بگیرد. ایمان لوتر دارای همین خاصیت جبرانی اخیر بود.

نکته دارای اهمیت، درک معنای شک و کوششی است که برای خاموش کردن آن به کار می رود، برای اینکه این مسئله فقط مختص به نظرات لوتر و کالوین در الهیات نیست، بلکه یکی از مسائلی است که انسان این دوره نیز با آن مواجه است، شک، سرآغاز فلسفه نوین است و نیاز به خاموش کردن آن از محرکین قدرتمند حکمت و علم جدید.

ولی با اینکه بیشتر صورتهای عقلی با جوابهای عقلی حل شده، تا زمانی که انسان از آزادی منفی به آزادی مثبت نرسیده، شک نامعقول از بین نخواهد رفت و نمی تواند برخیزد. کوششهایی که در این زمان برای آرام کردن شک به کار می رود و راه‌حلهایی که پیدا شده - به صورت کوششهای وسواسی برای پیروزی، یا به صورت این عقیده که دانش نامحدود از حقایق انسان را به سوی یقین می برد، یا به شکل تسلیم به رهبری که مسئولیت رسیدن به یقین را عهده دار می شود همه فقط می توانند آگاهی از شک را از بین ببرند. تا زمانی که انسان بر تنهایی خود چیره نشده و برحسب احتیاجات خود جایی در دنیا پیدا نکرده که دارای معنی و هدفی باشد، خود شک از بین نخواهد رفت.

در اینجا باید دیدار ارتباط بین تعالیم لوتر و وضع روانی مردم غیر از ثروتمندان و توانگران در اواخر قرون وسطی چه بود. دیدیم که سیستم قدیمی فرومی ریخت، فرد از امنیت و اطمینان محروم شده بود و مورد تهدید نیروهای جدید اقتصادی و سرمایه داران و انحصارگران قرار

می گرفت، رقابت جایگزین اصل مشارکت شده بود، و طبقات پائین خود را زیر فشار روزافزون استثمار می یافتند. آنچه در تعالیم لوتر مورد قبول طبقات پائین قرار می گرفت با آنچه مورد قبول طبقه متوسط بود اختلاف داشت.

تهیدستان شهرنشین و کشاورزان بیشتر آنها در پریشانی و نومیدی زندگی می کردند، بی رحمانه استثمار و از حقوق و امتیازات دیرینه محروم می گشتند، و حالتی از طغیان پیدا کرده بودند که به صورت شورش در بین کشاورزان و نهضت های انقلابی در شهرها ظهور می کرد. مانند بردگان و رنجیدگانی که در ابتدای مسیحیت انجیل را بازگوکننده احوال خود می دانستند، مردمی که از آنان گفتگوست نیز این کتاب را بازگوکننده امید و خواسته های خویش می دیدند و با راهنمایی آن در پی آزادی و عدالت می رفتند. تا جایی که لوتر به منابع قدرت و اعتبار حمله می کرد و گفته های انجیل را مرکز تعلیمات خود قرار می داد، اقشار طغیانگر و بی قرار به او مثل نهضت های انجیلی گذشته روی می آورند.

اما لوتر فقط تا اندازه ای می توانست وفاداری این توده ها را قبول کند و از آنها پشتیبانی نماید. وقتی کشاورزان پا را از حدود حمله به قدرت کلیسا و تقاضاهای جزئی برای بهتر کردن وضع خود فراتر گذاردند، لوتر از همکاری با آنها خودداری نمود. کشاورزان نیز به صورت طبقه ای انقلابی درآمدند و تمام قدرتها و اساس سیستم اجتماعی را در معرض خطر نابودی قرار دادند. ولی طبقه متوسط در نگهداری این سیستم اجتماعی نفع زیاد داشت چرا که برخلاف تمام مشکلاتی که یادآور شدیم، حتی پائین ترین اقشار این طبقه امتیازاتی داشت که برای حفظ آنها در مقابل تهیدستان کوشش می کرد. بنابراین

اگر یک نهضت انقلابی در براندازی امتیازات به اعیان و اشراف و کلیسا و انحصارات بسنده نمی کرد و طبقه متوسط را نیز هدف قرار می داد، مورد کینه و عداوت این طبقه قرار می گرفت.

اعضای طبقه متوسط در وضعی میان دو گروه بسیار توانگر و بسیار بی چیز قرار داشتند و این نکته باعث می شد که واکنش آنان پیچیده و از بیشتر موارد دچار تناقض گردد. آنان می خواستند قانون و نظم باقی بماند، اما از سوی دیگر خود را از طرف سرمایه داری در معرض خطر می دیدند. حتی موفقترین اعضای این طبقه به اندازه سرمایه داران بزرگ ثروت و قدرت نداشتند، و برای اینکه بتوانند پیشرفت کنند مجبور به مبارزه ای سخت بودند، تجمل طبقه ثروتمند باعث احساس حسد و حقارت در آنان می شد و بطور کلی می توان گفت که نابودی سیستم فئودالی و پیدایش سرمایه داری، به جای آنکه منجی طبقه متوسط باشد، این طبقه را در معرض خطر قرار داد:

تصویری که لوتر از انسان ترسیم می نماید بازتابی است از این مشکل دوجانبه. انسان از دلبستگی هائی که او را به مراجع قدرت روحانی پای بند می کرد رها شده است، ولی همین آزادی تنها و مضطرب رهایش کرد و باعث شد احساسی از ناچیزی و ناتوانی در او به وجود آید احساس ناچیزی، فرد آزاد ولی تنها را خرد می کند. الهیاتی که لوتر مقررکننده آن بود بازگوکننده این احساس شک و ناتوانی است. تصویری که او از نظر دینی از انسان رسم می کند موقعیت فرد را که در نتیجه تحولات اجتماعی و اقتصادی آن زمان پدیدار شده توصیف می کند. می توان گفت که یک عضو طبقه متوسط به همان اندازه در برابر قدرتهای اقتصادی نوین بی پناه بود که انسان مورد نظر لوتر در رابطه اش با خدا.

اما لوتر فقط به ابراز احساس ناچیزی طبقاتی که گوش به سخنان او داشتند اکتفاء نکرد، بلکه راه حلی نیز عرضه نمود، فرد به شرطی می تواند امید داشته باشد که در پیش خدا عزیز است که نه تنها ناچیزی و ناتوانی خود را پذیرا باشد، بلکه باقیمانده اراده فردی خود را نیز رها کند، و از قدرت فردی خود دست بردارد و آن را انکار و محکوم کند. رابطه لوتر با خدا فقط تسلیم بود. از نظر روانشناسی معنای این مفهوم ایمان اینطور است، اگر تسلیم محض شدی، اگر ناچیزی و بی ارزشی خود را قبول کردی، امکان دارد خداوند ترا مورد لطف قرار دهد و رستگارت کند. اگر با فنای خود نفس منفرد خویش و نواقص و تردیدهایی را که بدان متعلق است به دور ریختی از احساس هیچی نجات پیدا می کنی و می توانی سهمی از الطاف خداوند ببری. به این ترتیب لوتر انسان را از قدرت کلیسا رها کرد و به نیروی جابرنه تر سپرد - یعنی قدرت خدائی که شرط اساسی نجات انسان را تسلیم محض و فنای نفس منفرد وی قرار می داد.

«ایمان» در نزد لوتر عبارت بود از اعتقاد به دوست داشته شدن به شرط تسلیم، و این راه حلی است که با اصل تسلیم محض فرد به دولت و رهبرجهاات مشترک بسیار دارد.

ترس همراه با احترام و علاقه زیاد لوتر به قدرت، در اعتقادات سیاسی او نیز آشکار است. باینکه او بر ضد قدرت کلیسا به مبارزه برخاست و از طبقه جدید ثروتمندی که قسمتی از آن در مقامات بلند پایه روحانیون قرار داشتند رنجش و خشمی زیاد به دل داشت و باینکه تا اندازه ای از تمایلات انقلابی کشاورزان پشتیبانی می کرد، باین وجود تسلیم در برابر قدرتهای دنیوی و شاهزادگان را لازم می دانست فرض می گرفت: «حتی اگر آنها که دارای قدرت هستند

بی ایمان و شریر باشند باوجود این قدرت و اختیارات متعلق به آن خوب است و از سوی خداست. بنابراین آنجا که قدرت است و این قدرت نمودار می شود قدرت همانجاست و همانجا باقی خواهد ماند برای اینکه این خواست خداوند است.» یا آنکه می گوید: «خدا ترجیح می دهد حکومت را هر مقدار هم که بد باشد تحمل کند تا اینکه اجازه دهد او باش هر مقدار هم که حق با آنها باشد شورش و آشوب کنند... یک شاهزاده باید شاهزاده باقی بماند هر اندازه که دیکتاتور و ظالم باشد. او تنها سر چند نفر را الزاماً از تن می کند به خاطر اینکه بتواند حکم کند باید رعایائی داشته باشد.

جنبه دیگر علاقه لوتر به قدرت و همچنین هیبتی که از آن در دل اوست، در کینه و احساس تحقیر او برای اقشار ضعیف پدیدار می شود. همان اقشار که هنگامی در مبارزات انقلابی از حدود معینی تجاوز می کردند، از سوی وی به «او باش» ملقب می شدند.

لوتر در یکی از حملات مشهور خود چنین می گوید: «بنابراین بگذار هرکسی می خواهد، چه در اختفاء و چه آشکار بکشد، بکوبد و به خاطر آورد که هیچ چیز سمی تر و موذی تر و شیطانی تر از یک ستمگر نیست. این درست مثل آن است که شخصی سنگ هاری را بکشد، اگر تو او را نرنی او سرزمینی را به همراه تو خواهد زد.»

شخصیت لوتر دارای دو احساس مخالف نسبت به قدرت است. از یک سو، از قدرتهای این دنیا و از قدرت خدای جبارش ترسی بزرگ به دل دارد، و از سوی دیگر در برابر قدرت کلیسا قیام می کند. درباره توده ها نیز دستخوش همین دو احساس متضاد است. تا آنجا که شورش توده به مقداری محدود است که خود او مقرر داشته، لوتر با

آنهاست، اما وقتی این توده‌ها به قدرتهایی یورش می‌برند که لوتر به آنها با نظر خوش نگاه می‌کند، کینه و احساس تحقیری شدید در او آشکار می‌گردد. در بخشی که در آن مکانیسم روانی گریز را مورد بحث قرار می‌دهیم خواهیم دید که پیوستگی عشق به قدرت با کینه در برابر ضعف از مختصات خوبی است که آن را «قدرت‌گرا» نامیده‌ایم.

باید دانست که وضع روانی لوتر در برابر قدرتهای دنیوی با تعلیمات مذهبی او رابطه‌ای نزدیک داشت. با قرار دادن این احساس در فرد که فضائل او هیچ ارزشی ندارند و خودش آلتی ضعیف و بی‌اراده در نظر خداست، لوتر اعتماد به نفس و احساس شرافت و حیثیت را از انسان گرفت و به این صورت از آنچه که برای ایستادگی در مقابل قدرتهای دنیوی لازم است محروم‌ش کرد. نتایج تعلیمات لوتر در جریان دگرگونی تاریخ از این اندازه هم بیشتر بود. مثلاً از مشخصات فکری در قرون وسطی آن بود که مقصود زندگی، انسان و اهداف روحانی اوست. بعد از آنکه فرد فاقد احساس غرور و حیثیت شد، دیگر از لحاظ روانی آمادگی پیدا کرد که از این احساس نیز بگذرد. به گفته دیگر حاضر به پذیرش نقشی شد که در آن زندگی او به شکل وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصدی خارج از وجود او، یعنی استفاده اقتصادی و جمع‌آوری سرمایه، درآمد بود. البته نوع نظرات لوتر درباره مسائل اقتصادی - مانند نظرات کالوین و حتی بیشتر از او همان بود که در قرون وسطی به آن برخورد می‌کنیم و بطور حتم تصور اینکه زندگی انسان به توسط وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد اقتصادی مبدل شود، سبب تنفر او می‌شد، ولی با اینکه طرز تفکر لوتر در مطالب اقتصادی به دنباله‌روی از سنتهای قدیمی صورت می‌گرفت، اتکاء او بر هیچ فرد ناقص این اندیشه قرار گرفت و راه را برای وضعی

هموار کرد که در آن انسان نه فقط موظف به اطاعت از قدرتهای دنیوی شد، بلکه مجبور گشت که زندگی خود را نیز تابع رسیدن به پیروزیهای اقتصادی گرداند. همین طرز تفکر است که در عصر ما به اوج رسیده است و می بینیم که برحسب آن فاشیسم تأکید می کند که هدف از زندگی قربانی شدن در راه قدرتهای «برتر» یا رهبر یا جامعه نژادی است.

از حیث مذهبی و روانشناسی، نظرات لوتر و کالوین در الهیات دارای یک روح هستند، و اهمیت حکمت کالوین در کشورهای آنگلوساکسن به همان رتبه رسید که حکمت لوتر در آلمان به آن رسید. با اینکه کالوین هم با قدرت کلیسا و پیروی کورکورانه از تعالیم آن مخالف است، اما به عقیده او اساس دیانت بر ضعف انسان استوار است، و هیچ شمردن خود و برانداختن اساس غرور انسان مطالبی است که در نظر او مکرر دیده می شود. فقط کسی قادر است خود را وقف آماده شدن برای آخرت کند که دنیا را حقیر بداند و از آن دل برکند.

کالوین یاد می دهد که باید خود را خوار کنیم، برای اینکه از این راه است که می توانیم بر نیروی خدا اتکاء کنیم. «هیچ چیز بیشتر از عدم اعتماد به خودمان و اضطرابی که از آگاهی بر پریشانی حالمان حاصل می شود ما را به اینکه بر خدا اتکال داشته باشیم راهنمایی نمی کند.»

به اعتقاد کالوین انسان نباید احساس کند که بر خودش حاکم است. «ما مال خود نیستیم، بنابراین چه در افکار و چه در کارهایمان نباید چیرگی با اراده و عقلمان باشد. ما مال خود نیستیم، بنابراین اجازه مده هدفمان جستجوی آنچه ممکن است به حکم تن به صلاحمان باشد قرار گیرد. ما مال خودمان نیستیم، بنابراین بگذار تا آنجا که امکان دارد خود را و هر چه که از آن ماست به فراموشی بسپاریم. ما از آن خدا

هستیم، بنابراین بگذار در راه او زندگی کنیم و بمیریم زیرا همانطور که خانمان براندازترین آفتی که مردم را تباه می کند آن است که ایشان از خود اطاعت کنند، تنها راه رهایی آن است که کسی خود را نشناسد و چیزی نخواهد بلکه به اراده خدا که پیشاپیش ما روان است هدایت شود.^۱

انسان نباید برای خود فضیلت و در طلب آن کوشش نماید چرا که تنها نتیجه این کار گردنکشی و خودپسندی است. «این نکته واقعی از زمان گذشته گفته شده که در درون روح انسان دنیایی از فساد و گناه نهان است، هیچ علاج دیگری نخواهی یافت جز آنکه خود را نفی کنی،

۱- از جمله زیر «همانطور که...» ترجمه ای است که خودم کرده ام. علت این امر آن است که در ترجمه آن از این گفته سختی فکر کالوین آسان گرفته شده. ترجمه آن چنین است: «زیرا همانطور که از همه چیز مؤثر در هدایت انسانها به تباهی پیروی آنان از تمایلات خودشان است، همانگونه نیز به اراده خودمان وابسته نشدن، و به دنبال رهبری خدا روانه گشتن، تنها راه ایمنی است.» نه «پیروی از تمایلات خود». سرپیچی از پیروی از تمایلات خود، دارای کیفیت سیستم اخلاقی (Kant) است که انسان باید جلوی تمایلات طبیعی خود را بگیرد و با این کار فرامین وجدان اخلاقی خود را دنبال کند. در صورتی که جلوگیری از اطاعت خویشتن، انکار خودمختاری آدمی است. همین تعیر کوچک در معنی، به صورت «به معرفت یا اراده خودمان وابسته نشدن» درآمده. صورت متن اصلی درست نقض کننده شعار عصر روشنگری است که می گوید: «جرأت داشته باش که دانی» (Sapere aude) در صورتیکه ترجمه آن تنها هشدار است در مقابل واستگی به اراده خود شخص، و تناقض بین این هشدار و اندیشه نوین به مراتب کمتر است. ذکر این انحرافات ترجمه از متن اصلی به خاطر این است که برای این واقعیت گواه بیاوریم که با ترجمه آثار یک نویسنده، بدون آنکه قصدی داشته باشیم، روح او «تجدد» پیدا می کند.

ملاحظات ناشی از خودخواهی را به دور بریزی و تمام توجه خود را صرف پیروی از کارهائی کنی که خداوند از تو می خواهد و باید تنها به همین دلیل در پی این کارها بروی که مورد پسند خداست.»

کالوین هم منکر آن است که کردار نیک به رستگاری می انجامد، دلیلش هم آن است که کردار نیک خارج از توان ماست. «هرگز عملی از انسان با تقوا سر نزده که وقتی با داوری دقیق خدا سنجده شد مستحق لعنت نگردید.»

آنچه درباره اصول تعالیم لوتر بیان گردید، درباره سیستم نظری کالوین هم مصداق دارد. شنوندگان او نیز همان اعضای محافظه کار طبقه متوسط بودند که انزوا و وحشتی بزرگ بر آنها حاکم بود و احساساتشان در تعالیم کالوین درباره ناچیزی و ضعف فرد و بیهودگی مبارزات او بیان می شد. اختلاف کوچکی وجود داشت این بود که آلمان در زمان لوتر وضعی آشفته و منقلب داشت که در آن نه فقط طبقه متوسط بلکه کشاورزان و بینوایان شهرها نیز با پیدایش سرمایه داری در معرض خطر قرار گرفته بودند، در حالی که جامعه ژنوتقریباً در آسایش و نعمت بود. این شهر در نیمه اول قرن پانزدهم یکی از نمایشگاهها و بازارهای مهم اروپا محسوب می شد، و با آنکه در زمان کالوین از این حیث تحت تأثیر شهر لیون قرار داشت، نظام اقتصادی گذشته هنوز پابرجا بود.

با تمام این احوال می توان گفت که پیروان کالوین را اکثراً اعضای محافظه کار طبقه متوسط تشکیل می دادند. همین نکته درباره فرانسه و هلند و انگلستان نیز صادق است زیرا در آنجا نیز هواداران کالوین از پیشه وران و تجار کوچک بودند نه اعضای گروههای پیشرفته سرمایه دار. با آنکه کار بعضی از این هواداران از بقیه رونق بیشتری

داشت، ولی به عنوان یک گروه همه در معرض خطر سرمایه داری قرار داشتند.

از نظر روانی، کالوینیسم به همان علت در پیش این طبقه در اجتماع مورد قبول واقع گردید که درباره سیستم لوتر شاهد آن بودیم، به گفته دیگر به سبب بیان آزادی و در عین حال ناچیزی و ناتوانی فرد، و از سوی دیگر برای پیدا کردن راه حلی از راه آموزش. این نکته که تنها راه رسیدن به یک امنیت تازه تسلیم محض و ناتوان دانستن خویش است.

در بین تعالیم لوتر و کالوین پاره‌ای اختلافات کوچک وجود دارد که از نظر بحثی که در این کتاب در پیش داریم چندان قابل توجه نیست. از این اختلافات تنها دو نکته دارای اهمیت است: یکی اعتقاد کالوین به تقدیر ازلی، که برخلاف همین عقیده نزد آگوستین و آکویناس و لوتر، درباره کالوین از عناصر فکر او به شمار می‌رود و شاید بتوان گفت که سیستم او بر روی آن استوار شده است. توضیحی که کالوین در این مورد می‌دهد برای فرض استوار است که تقدیر انسانها از ازل معین می‌شود: خداوند تصمیم می‌گیرد که عده‌ای به رحمت برسند و عده‌ای دچار لعنت جاویدان گردند.

موضوع مهم در اینجا است که کسی در نتیجه کارهای خیر یا بدی که در مدت زندگیش انجام می‌دهد به رستگاری یا لعنت نمی‌رسد، خداوند است که قبل از آنکه انسان به جهان بیاید یکی از این دو حالت را تعیین می‌کند. چرا خداوند یکی را در ردیف رستگاران قرار می‌دهد و دیگری را محکوم می‌کند، از رازهایی است که آدمی نباید برای رسیدن به علت آن کوشش کند. خدا چنین کرد چون دوست داشت که اینطور بکند که قدرت بی‌کران خود را از این راه نشان دهد. برخلاف تمام کوششهایی که در رحمت نگهداری عدل و رحمت الهی مصروف می‌شود، خدای

کالوین دارای صفات جبّاری است که نه رحمت دارد و نه عدالت. کالوین به صراحت انجیل را نقض می کند و منکر نقش عشق که بالا تر از همه چیز قرار دارد می گردد و می گوید:

«آنچه اهل مدرسه در تقدم مهربانی و خیرات راجع به امید و ایمان گفته اند تصورات خام مغز بیماری بیش نیست.»

از نظر روانشناسی، اعتقاد به سرنوشت ازلی دارای دو معناست: اول آنکه احساس ناچیزی و ناتوانی فرد را بیان می کند و افزایش می دهد. هیچ نظری، بی ارزشی اراده و کوشش انسان را به قدرت این اعتقاد بیان نمی کند، زیرا در اینجا تعیین سرنوشت کلاً از انسان گرفته می شود و او هرکاری کند در تغییر این سرنوشت بی اثر است. انسان آلتی ضعیف در دست خداست. دیگر معنای این اعتقاد عبارت از عملی است که در آرام کردن تردید نامعقولی که کالوین و پیروانش نیز مانند لوتر به آن گرفتار بودند انجام می دهد. در ابتدا به نظر می رسد که اعتقاد به تقدیر ازلی باعث زیاد شدن شک می گردد نه آرام کردن آن. مگر چنین نیست که هنگامی که کسی دریافت که قبل از تولد در ازل مورد رحمت یا محکوم به لعنت جاویدان شده بیشتر از شک عذاب خواهد کشید؟ چگونه می توان مطمئن شد که سرنوشت ما چیست؟ باینکه کالوین در این نکته سکوت کرده که دلیلی حقیقی برای یقین در این امر وجود دارد، عملاً اعتقاد واقعی خود او و پیروانش آن بود که در ردیف برگزیدگانند. همان مکانیسم خوار دانستن خود که در باره آئین لوتر به بررسی آن پرداختیم موجب می شد که این گروه نیز چنین اعتقادی پیدا کنند. در ضمن داشتن این ایمان چنین نتیجه می داد که نه فقط در اطمینان به رستگاری جای شک نیست، بلکه چون نجات هرکس به کردار او بستگی ندارد و در ازل مقدر شده، کارهای فردی باعث خلل در رستگاری نمی شود. همانگونه

که در بحث از لوتر دیدیم، در اینجا هم طلب یقین مطلق نتیجه یک شک اساسی است. اما با اینکه اعتقاد به تقدیر ازلی چنین یقینی به همراه می آورد، خود شک در پشت پرده باقی می ماند و آنان که گرفتار آن بودند در آرام کردنش به ناچار از این عقیده قشری کمک می گرفتند که جامعه مذهبی خودشان نماینده بخش منتخب بشریت است.

عقیده تقدیر ازلی کالوین شامل یک نتیجه ضمنی است که بعدها در ایدئولوژی نازیسم احیاء شد و به شدت رواج پیدا کرد و به این علت ذکر صریح آن لازم است. مقصود از این نتیجه، اصل عدم تساوی اساسی مردم است. به عقیده کالوین مردم دو گونه اند: آنان که به رستگاری می رسند و آنان که سرنوشتشان لعنت جاویدان است. چون این سرنوشت قبل از آنکه انسانها زاده شوند تعیین می گردد و آنچه کسی در مدت زندگی بکند یا نکند در تغییر آن مؤثر نیست، مشاهده می کنیم که به این ترتیب اصل تساوی انسان مورد انکار قرار می گیرد. به علاوه، چون با انکار این اصل قویترین عاملی که بین مردم اتحاد به وجود می آورد، یعنی برابری سرنوشت آنان، نیز انکار می گردد، نتیجه ضمنی اصل نابرابری آن می شود که میان انسانها اتحاد وجود ندارد: به قول دیگر، در خلقت انسانها تساوی در کار نبوده است. اندیشه ساده دلانه کالوینیستها آن بود که برگزیدگان از خودشان تشکیل می شوند و باقی مردم را خداوند به لعنت جاویدان محکوم کرده است. از نظر روانی، نتیجه ضمنی چنین عقیده ای البته حس تحقیر و کینه نسبت به دیگر مردم است چرا که این کینه در واقع همان است که پیروان این اعتقاد، خدا را صاحب آن دیده بودند. درست است که راهی که اندیشه جدید طی کرده در جهت اثبات برابری مردم بوده است، ولی اصول عقاید کالوینیستها هرگز از بین نرفته است. آئین عدم برابری مردم به حسب سابقه نژادی تأیید کننده همین اصل

است، و اگر به عذری دیگر عنوان می شود، از نظر روانشناسی نتایج ضمنی آن تفاوتی ندارد.

اختلافات مورد اهمیت دیگر بین تعالیم کالوین و لوتر اتکاء بیشتر بر ارزش مبارزه اخلاقی و زندگی همراه با تقوا است. البته کسی نمی تواند سرنوشت را خود با آنچه می کند تغییر دهد، اما همین اندازه که کسی از کوشش دست برندارد نشانه تعلق او بر برگزیدگان است. فضایی که باید آدمی به دست آورد عبارت است از: فروتنی، اعتدال، عدالت یعنی به هرکسی سهم خودش را دادن، و تقوا که آدمی را با خدا وحدت می دهد. در دگرگونیهای بعدی کالوینیسم، تأکید بر زندگی همراه با تقوا و کوشش بلاانقطاع اهمیت بیشتری پیدا کرده خلاصه آنکه توفیق در امور دنیوی در نتیجه این کوشش، در ردیف نشانه های رستگاری آمد.^۱

اتکاء خاص بر زندگی همراه با تقوا که از خصوصیات کالوینیسم به شمار می رود از حیث روانشناسی مفهومی خاص دارد. کالوینیسم بر لزوم کوشش مداوم انسان تکیه کرد و آموخت که انسان باید همواره کوشش کند تا مطابق امر خدا زندگی کند و هرگز در این مبارزه کوتاهی ننماید. این آئین امکان دارد با اعتقاد به این که از مساعی انسان برای رستگار شدن سودی حاصل نیست متناقض به نظر رسد، و شاید یک وضع روانی یا طرز فکر ناشی از اعتقاد به جبر که بر کوششهای انسان خط بطلان می کشد پاسخی مقتضی تر به نظر آید. ولی بعضی ملاحظات روانی در میان است که نشان می دهد وضع به این صورت نیست.

۱- این نکته به عنوان یکی از روابط مهم بین تعالیم کالوین و روح سرمایه داری، در کارهای ماکس وبر مورد توجه خاص قرار گرفته است.

اضطراب، احساس ضعف و ناچیزی و بخصوص شک در باره آینده پس از مرگ، نمودار حالی است که تحمل آن در توان نیست. اگر چنین وحشتی بر کسی دست یافت، محال است بتواند آرام باشد و از زندگی لذت ببرد و به آنچه بعداً اتفاق خواهد افتاد بی اعتناء بماند از راههایی که برای فرار از این حال شک و احساس فلج کننده ناچیزی وجود دارد صفتی است که در کالوینیسیم به طرز برجسته دیده می شود و آن یک فعالیت دیوانه وار و یک کوشش بی پایان برای کار است. در این معانی خاص، فعالیت کیفیتی و سواسی و خارج از نیروی اراده به خود می گیرد. باید فعال بود تا بر احساس شک و ضعف غلبه کرد. این نوع کوشش ثمره یک قدرت درونی و اعتماد به نفس نیست، فرار مذبحخانه ای از اضطراب.

مشاهده این مکانیسم در افرادی که دچار ترس شدیداً ناشی از نگرانی می شوند آسان است. طبیعتاً هنگامیکه کسی منتظر است چند ساعت دیگر نتیجه تشخیص بیماریش را که امکان دارد خطرناک باشد از پزشک دریافت کند، در حالی از اضطراب به سر می برد. معمولاً چنین کسی آرام می نشیند و صبر می کند ولی اکثر اوقات اگر این اضطراب را فلج نکند، به سوی فعالیت دیوانه وار سوقش می دهد. در اطاق راه می رود، شروع به سؤال می کند، و با هرکسی که بتواند به صحبت مشغول می شود، میز تحریرش را مرتب می کند، نامه می نویسد. ممکن است کار عادیش را ادامه دهد ولی فعالیتش تشدید می گردد و حالی تب آلود پیدا می کند. کوشش این فرد به هر شکل که باشد به وسیله نگرانی برانگیخته شده و هدف از آن پیروزی بر احساس ضعف از راه فعالیت دیوانه وار است

به آن صورت که تلاش و کوشش در تعالیم کالوین به کار می رود، از نظر روانشناسی مفهوم دیگری نیز از آن حاصل می شود. همین

مطلب که انسان از کوشش مداوم بازنايستد و تکالیف اخلاقی و دنیوی خود را انجام دهد، نشانه تقریباً روشنی است که از برگزیدگان است. تفاوت این کوشش اجباری و خارج از نیروی اراده با اصول عقلی در این است که مقصود از فعالیت رسیدن به یک هدف مطلوب نیست بلکه برای این انجام می گیرد که معلوم کند چیزی که پیشاپیش و بدون وابستگی به فعالیت یا نظارت انسان تکلیفش معین شده به وقوع خواهد پیوست یا نه. این مکانیسم از مشخصات نوروتیکهای وسواسی است. هنگامیکه چنین اشخاصی از نتیجه امر مهمی دچار هراسند، در حین آنکه در انتظار پاسخ به سر می برند، پنجره های خانه یا درختان را می شمارند. اگر تعدادی که می شمارند زوج شد، احساس می کنند که کار به نحو احسن انجام خواهد گرفت، اگر تعداد فرد شد، معلوم است که با شکست مواجه خواهند شد.

اکثراً این شک به مورد خاصی مربوط نیست، بلکه تمامی زندگی فرد را زیر نفوذ می گیرد و وسواسی برای «نشانه» جستن به همراه می آورد که در همه چیز نفوذ می کند. اکثر اوقات ارتباط بین شمردن سنگها، گرفتن فال ورق، قمار و نگرانی و تردید، به صورت هشیار دانسته نیست. امکان دارد شخصی فال ورق بگیرد برای اینکه گرفتار احساس مبهمی از بی قراری است، تنها جستجوی روانی می تواند وظیفه پنهان این فعالیت را هویدا سازد و نشان دهد که مقصود آن پرده برداشتن از آینده است. در کالوینیسم، این مفهوم کوشش و تلاش به شکل جزئی از یک اعتقاد مذهبی درآمد. در آغاز هدف از آن مبارزه اخلاقی بود، ولی بعد کم کم اتکاء بر کوشش در شغل و حرفه و نتایج آن قرار گرفت، یا به قول دیگر پیروزی یا شکست در کار از میان این دو، موفقیت به عنوان نشانه رحمت الهی و شکست به عنوان لعنت به شمار می رفت.

این ملاحظات نشان می دهد که وسواس کار کردن نه تنها با

ایمان به ضعف آدمی متناقض نیست بلکه نتیجه روانی آن است. کار و کوشش در این معنی کیفیتی کاملاً نامعقول به خود گرفت. سودی که از آن حاصل می شد به سبب تغییر قضا نبود، زیرا این امر بدون دخالت شخص قبلاً از جانب خدا تعیین شده بود. منظور و سنبله ای بود برای پیش بینی تقدیر ازلی، و کسب اطمینان در مقابل یک احساس ناتوانی غیرقابل تحمل.

می توان گفت عمده ترین تغییری که از پایان قرون وسطی تا کنون در انسان به وجود آمده پیدایش همین وضع روانی نوین نسبت به کار و کوشش است که برحسب آن کار نهایی دانسته می شود... در هر اجتماع، اگر انسان بخواهد به حیات خود ادامه دهد، باید کار کند. برخی اجتماعات با محول کردن کار به بردگان این مسئله را حل کردند و به این ترتیب فرصت دادند تا آنان که آزاد بودند وقت خود را برای کارهای «شریف تر» صرف کنند. در این گونه اجتماعات، کار در شان مردمان آزاد نبود. در اجتماع قرون وسطی نیز کار به صورت نابرابر بین طبقات مختلف که در پایگاههای مختلف اجتماعی جای داشتند تقسیم می شد و میزان استثمار کاملاً قابل ملاحظه بود. اما وضع روانی که نسبت به کار وجود داشت به دوران نوین شبیه نبود. هنوز کار دارای آن کیفیت انتزاعی نشده بود که برحسب آن ثمر کوشش در تولید، کالا و فروش آن در بازار برای جلب استفاده خلاصه شود. کار برای برآوردن نیاز حقیقی، با هدفی واقعی انجام می گرفت. به عبارت دیگر برای گذران زندگی همانگونه که ماکس وبر نشان داده، جنبشی موجود نبود که کسی بیشتر از آنچه برای حفظ زندگی در یک سطح قدیم لازم بود کار کند. به نظر می رسد که در اجتماع قرون وسطی عده ای برای آن که کار استعداد تولیدی آنان را تحقق می بخشید از آن لذت می بردند اما دیگران ناچاراً

کار می کردند و لزوم امر را مشروط به فشارهای خارجی می دانستند. آنچه در دوره بعد تازگی داشت آن بود که مردم بیشتر از آنکه در اثر فشار خارج به کار بپردازند توسط اجبارهای درونی به سوی کار می رفتند، و این اجبارها چنان انسانها را به کار کشید که گوئی ثروتمندان اجتماعات دیگری هستند که زیردستان را به کار می کشند. در تجهیز نیروها، تأثیر هیچ اجبار خارجی به اندازه اجبار درونی نمی رسد. طغیانی که دائماً در مقابل اجبار خارجی وجود دارد راندهای کار را با موانعی روبرو می کند و مردم را در انجام کارهایی که به هوش و ابتکار و حس مسئولیت است ناتوان می کند. ولی وسواس یا اجبار که انسان را به کارفرمای ظالم خویش مبدل ساخت، بروز این صفات را مانع نمی گشت. بدون تردید اگر بخش اعظم نیروی انسان متوجه کار نمی شد، سرمایه داری رشد نمی کرد. در هیچیک از قرون تاریخ کسانی که برده نبودند و آزاد زندگی می کردند این چنین تمامی نیروی خویش را به سوی تنها یک هدف یعنی کار، سوق نمی دادند. در پرورش سیستم صنفی ماه سائق کار خستگی ناپذیر به عنوان یکی از نیروهای تولیدی، اهمیت آن از برق و بخار کمتر نبوده است.

تا اینجا بیشتر از احساس ضعف و اضطرابی سخن گفته ایم که اعضای طبقه متوسط را در برمی گرفت. در مورد سرپیچی و رنجش این مردم که خصوصیت دیگر آنها است نیز تذکر مختصری می دهیم. پرورش یک سرکشی عمیق در طبقه متوسط تعجیبی ندارد. هرکس در بیان احوال عاطفی و حسی خودش پیروز نشود و زندگی خود را در خطر ببندد واکنش او با سرکشی یا دشمنی همراه بود. همانطور که دیدیم طبقه متوسط عموماً، و اعضائی از آن که از مزایای سرمایه داری سودی نمی برند خصوصاً، خود را ناکام و حتی در معرض تهدید می دیدند. عامل دیگری

که در فزونی سرکشی آنان مؤثر بود تجمل و قدرتی بود که گروه کوچک سرمایه‌داران و بزرگان کلیسا از آن بهره می‌بردند، نتیجه‌ی ضمنی این امر احساس رشک شدیدی بود.

از سوی دیگر، در عین حال که این احساس سرکشی و رشک در اعضاء طبقه‌ی متوسط پرورش می‌یافت، آن بیان صریح احساسات که درباره‌ی طبقات زیردست امکان‌پذیر بود، در این طبقه امکان نداشت. طبقات پائین به توانگرانی که آنان را استثمار می‌کردند به دیده‌ی کینه می‌نگریستند و درصدد برانداختن آنان بودند و از این طریق کینه‌ی خود را نمایان می‌کردند. برای طبقه‌ی بالا بروز مستقیم تهاجم از طریق آرزوی قدرت امکان‌پذیر بود. ولی اعضاء طبقه‌ی متوسط اصولاً محافظه‌کار بودند، علاقه‌ی آنها متوجه برقراری ثبات در جامعه بود نه سرنگون کردن آن با هر کدام از آنها امید داشتند که کارش پیشرفت بیشتری بکند و بتواند در ترقی و توسعه عمومی شرکت داشته باشد. بنابراین بیان سرکشی به وضوح جایز نبود و حتی احساس خودآگاه آن هم ممکن نمی‌شد. پس باید سرکشی سرکوب می‌شد. اما سرکوبی تنها سرکشی را از سطح خودآگاهی به دور نگاه می‌دارد نه آنکه آن را از بین ببرد. سرکشی سرکوب شده که روزه‌ای برای آشکار شدن پیدا نمی‌کند، زیاد می‌شود و به حدی می‌رسد که تمام شخصیت را فرامی‌گیرد و رابطه‌ی انسان با دیگران و با خودش رسوخ می‌یابد اما به صورت معقول و در لباس مبدل. کارل لوتر و کالوین تصویر این سرکشی همه‌گیر است، نه فقط به این معنی که خودشان از بزرگترین کینه‌توزان در بین شخصیت‌های بزرگ تاریخ یا حداقل رهبران مذهبی به‌شمار می‌روند، بلکه به این مفهوم مهم‌تر که چون تعالیشان رنگ سرکشی می‌گرفت، مورد قبول ذات عده‌ای می‌شد که خود به سائقه‌ی سرکشی شدید و سرکوب شده به این طرف و آن طرف رانده می‌شدند.

جالبترین بیان این سرکشی در تصویری که لوتر و مخصوصاً کالوین از خدا دارند دیده می‌شود. با اینکه همه با این تصور آشنا هستیم، اکثراً به آن توجهی نداریم که مفهوم تصور خدا به عنوان موجود زورگو و بیرحم که بی‌هیچگونه دلیلی غیر از قدرت نمائی، عده‌ای از انسانها را به لعنت جاویدان محکوم می‌سازد چیست. چنین خدائی خدای کالوین است. البته کالوین نسبت به اعتراضاتی که نسبت به چنین تصویری از خدا بر او شده است، بی‌توجه نبود، اما بناهای لفظی که کمابیش با دقت و موشکافی برای برپا داشتن تصویری از خدائی دیکتاتور بود که خواستش تسلط بر انسانها و تسلیم و خواری آنهاست، طراحی یا دادن واقعیتی برونی به رشک و سرکشی است که در قلب اعضای طبقه متوسط موج می‌زند.

این سرکشی یا رنجش در کیفیت روابط با دیگران نیز نمایان است. صورت اصلی آن، نوعی خشم اخلاقی است که از دوره لوتر تا هیتلر همواره از خصوصیات طبقه متوسط پائین به حساب می‌آمده است. در عین حال که اعضای این طبقه به آنان که پول و قدرت داشتند و از زندگانی لذت می‌بردند رشک می‌ورزیدند، به رنجشی که از این راه احساس می‌کردند لباس عقلانی به صورت خشم اخلاقی می‌پوشاندند و اعتقاد داشتند که بالادستان به سزای خود می‌رسند و به عذاب جاویدان دچار خواهند شد.^۱ با این وجود این تنها راه بروز فشار ناشی از کینه و سرکشی نبود. در رژیم مستبدانه‌ای که کالوین در شهر ژنوبه وجود آورده بود همه نسبت به یکدیگر بدگمان و سرکش بودند و اثری از روح دوستی

۱- رجوع کنید به اثری از Ranulf که در تأیید این ادعا که خشم اخلاقی خصیصه نوعی طبقه متوسط مخصوصاً متوسط پائین است، نکات مهمی در بردارد.

و برادري مشهود نبود. كالوين به ثروت به ديده بدگمانی می نگريست ولي فقر هم ترحم او را جلب نمی كرد. در رشد بعدی كالوینيسم، اعلام خطر نسبت به دوستی با بيگانگان، پيرحمی نسبت به تهيدستان و جوّ عمومی سوءظن اموری بود كه مكرراً به وجود می آمد.

به غير از طراحي يا نسبت دادن رشك و سرکشی به خداوند و بيان مستقيم اين دو احساس به شكل خشم اخلاقی، راه ديگری كه برای بروز سرکشی يافته شد برگردانیدن آن عليه خود بود. مشاهده كرديم كه چطور لوتر و كالوين با حرارت هرچه بيشتتر بر شرارت انسان تكيه می كردند و اساس تمام فضایل را خوار و پست داشتن نفس می شمردند. آنچه مقصود خودآگاهانه آنها را تشكيل می داد بطور حتم چیزی غير از فروتنی زياد نبود. ولي هرکس با مكانيسمهای روانی خوار كردن خود و اتهام به نفس آشناست بی ترديد می داند كه ريشه اين نوع «فروتنی» در نفرتی شديد استوار است كه وقتی متوجه دنياي خارج می شود راه را به عللی می بندد و به درون گرايش پيدا می كند و به ضد خود شخص به كار می افتد، برای درك كامل اين پديده، بايد دانست كه بين وضع روانی شخص نسبت به ديگران و نسبت به خودش نه تنها تفاوتی در كار نیست بلكه در اساس هماهنگی برقرار است. اما با اينكه دشمنی يا سرکشی نسبت به ديگران غالباً در سطح خودآگاه قرار دارد و به صورت آشكار بيان می شود، سرکشی نسبت به خود معمولاً ناخودآگاه است و به طرقی غيرمستقيم و ظاهراً عقلانی بروز می كند. از اين دو وجه يکی به صورت اتكاء فرد بر شرارت و ناچيزی خودش متجلی می شود، و ديگری در لباس وجدان اخلاقی يا وظيفه نمايان می شود. ولی همانگونه كه در مواردی بين فروتنی و كينه به خود ارتباطی وجود ندارد، احكام وجدان اخلاقی يا حس وظيفه هم امكان دارد خالصانه صادر گردند و در آنها راهی برای

سرکشی نباشد. این وجدان خالص قسمتی از شخصیت شکل یافته انسان و پیروی از احکام آن اثبات نفس به طور کلی است. اما با آن نحو که حس «وظیفه» زندگی انسان نوین را از دوران رفم تا به امروز به شکل دلیل تراشی های مذهبی یا دنیوی در خود غوطه ور کرده، از سرکشی شدید نسبت به خود فرد رنگ می گیرد. «وجدان اخلاقی» سلطانی ظالم شد، که انسان برای خود انتخاب کرده و انسان را برحسب مقاصد و آرزوهائی وادار به عمل می کند که فکر می کند مال خود اوست، بی خبر از آنکه این مقاصد و آرزوها در واقع احکام برونی اجتماع هستند که انسان به درون برده و به باطن خود آمیخته است. همین وجدان است که با سختی و شقاوت بر انسان نهیب می زند، از لذت و خوشی برحذرش می دارد و تمام عمر را به کفاره گناهی مرموز مبدل می کند.^۱

«ریاضت در دنیای درون» که از مشخصات ابتدای کالوینیسیم و اواخر پوریتانیسم به شمار می آید، براساس وجدان به وجود آمد. سرکشی که نوع متداول فروتنی و وظیفه شناسی بر آن مبتنی است،

۱- فروید بود که به سرکشی انسان بر علیه خودش پی برد. این سرکشی از محتویات آن بخش از روان است که او آنرا «فراخود» نام داد و عقیده داشت که فراخود قدرت برونی خطرناکی است که به درون رفته و جزئی از ذات شده است اما فروید بین آرمانهایی که خودانگیخته بدون دخالت عوامل خارجی از درون سرچشمه می گیرند و جزئی از «خود» به شمار می روند و فرمانهایی که از خارج می رسند و درونی شده اند و بر «خود» حکم می کنند فرقی نگذاشت... عقیده ای که در اینجا آمده است در تحقیقی که نویسنده در اطراف روانشناسی قدرت در کتابی به نام «قدرت و خانواده» انجام داده مورد بحث بیشتری قرار گرفته است. به کیفیت وسواسی یا اجباری فرامین فراخود، در کتابی از کارن هورنای (Karen Horney) به نام «روشهای جدید روانکاوی» اشاره شده است.

تناقضی را بیان می کند که جز آنکه از این راه سنجیده شود فقط حیرت می افزاید و عبارت از آن است که اولاً این فروتنی با تحقیر و دیگران همراه می شود و ثانیاً غره بودن به تقوای خود عملاً جایگزین صحبت و بخشایش می گردد. البته فروتنی و وظیفه شناسی خالصانه نسبت به دیگران ممکن نیست چنین نتیجه دهد. اما هنگامیکه یک روی سرکشی و دشمنی خوار داشتن خود «وجدان» ناشی از انکار نفس شد، روی دیگر آن چیزی جز تحقیر و کینه نسبت به دیگران نخواهد بود.

اکنون جا دارد بر مبنای بررسی کوتاهی که از مفهوم آزادی در دوران رفرم عرضه شد، از نتایجی که درباره مسئله خاص آزادی و مسئله کلی عمل متقابل عوامل اقتصادی، روانی و ایدئولوژیک در سیر اجتماع به دست آمده خلاصه ای بازگویی کنیم.

سقوط سیستم فئودالی در اجتماع قرون وسطی حاصلی به بار آورد که دامنگیر عموم طبقات اجتماعی شد و آن عبارت بود از رها شدن فرد و مجرد و تنهایی او. آزادی که به دست آمده بود نتیجه ای دوجانبه داشت. از یک سو انسان از امنیتی که قبلاً از آن برخوردار بود و همچنین از احساس غیرقابل تردید تعلق محروم گشت و از جهانی که جوابگوی اشتیاق او در طلب امنیت اقتصادی و روحانی بود به دور افتاد و احساسی از اضطراب و انزوا بر او دست یافت. از سوی دیگر آزاد شد که مستقلاً فکر و عمل کند و ارباب خودش باشد و آنطور که می تواند زندگی کند نه آنطور که به او می گویند.

با این حال این دو جنبه آزادی درباره طبقات مختلف اجتماع هم وزن نبودند و وزن هریک بر حسب وضع زندگی حقیقی اعضای هر طبقه تغییر می کرد. فقط موفق ترین طبقه اجتماع از سرمایه داری نوین بهره می برد و از آن قدرت و ثروت کسب می کرد. اعضای این طبقه با

فعالیت و محاسبات معقول خود، نفوذ پیدا می کردند، تصاحب می کردند و فرمان می دادند، و در جمع آوری مال و زیاد کردن آن کوشش می نمودند. موقعیت کسانی که یا به خاطر پول یا به علت اصل و نسب، در ردیف اشراف قرار می گرفتند چنان بود که می توانستند از نتایج آزادی نوین برخوردار شوند و احساس کنند که بزرگ پرقدرتند و بر ابتکار فردی آنها فایده ای مترتب بوده است. هرچند خود را ناچار دیدند که بر توده ها مسلط شوند و با یکدیگر ستیزه کنند و همین امر باعث می شد که وضع آنان نیز دچار اضطراب و عدم امنیت گردد، اما رویهم رفته سرمایه داران نوین از آزادی به مفهوم مثبت آن برخوردار می شدند. این مفهوم آزادی در فرهنگ نوین رنسانس که در اشرافیت جدید جای داشت بروز می کرد. در فلسفه و هنر این عصر، نه فقط روح تازه حیثیت و اختیار و برتری انسان، بلکه ناامیدی و تردید وی هردو بیان می یافتند. همین نکته بر تأثیر فعالیت و اراده فردی، در تعالیم مذهبی کلیسای کاتولیک در اواخر قرون وسطی نیز نمایان است. البته در این دوره اهل مدرسه در برابر قدرت قیام نمی کردند و به رهنمودهای آن گوش می دادند، ولی در عین حال بر مفهوم مثبت آزادی، بر سهم آدمی در تعیین سرنوشت خود، بر قدرت و حیثیت و آزادی اراده او نیز تکیه می کردند.

اما زمانی که به طبقات پائین تر، به تهیدستان ساکن شهرها و مخصوصاً به کشاورزان نگاه می کنیم، حال را غیر از این می بینیم. آنچه اینان را به جلو می برد شوق آزادی و امیدی سوزان به سرنگونی ظلم فردی و اقتصادی بود، و چون چیزی نداشتند، از این معامله ضرری نمی دیدند. نظرشان بر اصول کتاب مقدس یعنی عدالت و برادری بود نه ریزه کاریهای اصول و راههای قیامهای سیاسی و جنبشهای مذهبی آنان که مانند ابتدای مسیحیت به روحی سازش ناپذیر آمیخته بود، همه به امید

تحقق بخشیدن به این آرزوها به پا می شد.

اما آنچه بیش از هر چیز دیگر توجه ما را به خود معطوف کرده واکنش طبقه متوسط است. با آنکه پیدایش سرمایه داری استقلال زیادتری برای این طبقه به همراه آورد و میدان را برای ابراز ابتکار بازتر کرد، ولی خطری که به وجود آورد بر این مزایا بیشتر بود. هنوز در ابتدای قرن شانزدهم فرد از آزادی تازه بهره ای به صورت قدرت و امنیت نمی برد. احساس ناچیزی فرد و تجردی که آزادی به همراه داشت از این رو اعتمادی که می بخشید بیشتر بود، و به علاوه تجمل و قدرت طبقات قدرتمند و بزرگان کلیسای کاتولیک رنجش زیادی در افراد دیگر به وجود می آورد.

پروتستانیسیم به این احساس ناچیزی و خشم بیان بخشید، اطمینان به محبت بی قید و شرط خدا را از بین برد، و به مردمان یاد داد که در خود و دیگران به دیده بدگمانی و بی اعتمادی نگاه کنند. به عوض آنکه انسان را نهایی در خود به شمار آورند، از او آلتی ساخت، در برابر قدرتهای دنیوی تسلیم شود، در نگهداری این اصل که اگر این قدرتها اصول اخلاقی را نقض کنند صرف وجود آنها دلیل حقانیت آنها نیست پافشاری نمود و آن را رها کرد، و عاقبت به جایی رسید که ارکانی را که اساس سنت یهودی و مسیحی از آنها سرچشمه می گرفت از دست داد. در تصویری که پروتستانیسیم به کمک تعالیم خاص خود از فرد و خدا و جهان عرضه داشت، احساسات ناچیزی و ناتوانی به حق گرفته شد چرا که این اعتقاد بر این اصل استوار شد که سرچشمه این احساسات در صفات انسانی خود فرد است و او باید با این احساسات دست به گریبان باشد.

به این ترتیب، آئینهای جدید مذهبی احساسات افراد معمولی

طبقه متوسط را بیان کردند و با تنظیم و دلیل آوردن برای دفع روانی آنها، در شدت یافتن و محکم کردن احساساتشان تأثیر گذاشتند. ولی به علاوه این تعالیم به فرد نشان دادند که چطور بر اضطراب چیره شوند. به او یاد دادند که با پذیرش ناتوانی و شرارت طبع خود، با محسوب کردن زندگی به عنوان کفاره گناهان، با تحقیر خود به حد افراط و با کوشش دائمی امکان دارد بر شک و اضطراب پیروز شود، با تسلیم محض ممکن است مورد لطف و محبت قرار گیرد یا لااقل به جمع رستگاران درآید.

پروتستانیسیم جوابی بود به نیاز انسانی وحشت زدگان و آوارگان و بی کسان که ناچاراً باید در دنیای نوین جایی برای خود پیدا می کردند و به نقطه ای مرتبط می شدند. این ساختمان جدید خوی که از تحولات اقتصادی و اجتماعی حاصل شده و توسط تعالیم مذهبی تحکیم گردیده بود، به جای خود به یکی از عواملی مبدل شد که رشد بعدی اقتصاد و اجتماع را تشکیل داد. ارکانی که در این بنای خوی جای داشتند - از قبیل وسواس برای کار، صرفه جویی زیاد، آمادگی برای فدا کردن زندگی برای کمک به مقاصد قدرتی برونی، ریاضت و یک حس وظیفه شناسی ناشی از وسواس و اجبار درونی - همه خصوصیات بودند که در اجتماع سرمایه داری به صورت نیروهای مولد درآمدند و بدون وجود آنها پرورش اقتصاد و اجتماع نوین امکان پذیر نمی شد. در این ارکان بود که نیروی انسان شکل شخصی گرفت و در ردیف نیروهای مولد در مسیر اجتماع درآمد. اعمالی که به پیروی از خصایص جدید خوی انجام می یافتند هم از حیث ضرورت زندگانی اقتصادی به شخص فایده می رساند و هم از نظر روانی نیازها و اضطرابات شخصیت نوین او را جواب می گفتند و آرام می کردند. این اصل را می شود با عباراتی جامع تر ابراز کرد و گفت: سیر اجتماع با تعیین روش زندگی فردی، یعنی رابطه او با

دیگران و با کاری که انجام می‌دهد، بنای خوی او را فرم مخصوصی می‌دهد. ایدئولوژیهای جدید - اعم از مذهبی یا سیاسی یا فلسفی - از یک سو از این بنای تغییر یافته خوی به وجود می‌آیند و از سوی دیگر مورد قبول این خوی تازه قرار می‌گیرند و آن را شدت می‌دهند و ارضاء می‌کنند. خصایص جدیدی که در خوی رشد نموده‌اند به نوبه خود عواملی می‌شوند که در پرورش بعدی اقتصاد و اجتماع مؤثر هستند و در سیر اجتماع نفوذ می‌کنند. باینکه این خصایص در آغاز به عنوان واکنشی در مقابل تهدید نیروهای نوین اقتصادی پدیدار می‌شوند، اما کم کم خود به نیروهایی مولد تبدیل می‌گردند و تحولی را که در اقتصاد پدید آمده بیشتر گسترش می‌دهند.^۱

۱- بحث جامع‌تری در مورد عمل متقابل عوامل اقتصادی - اجتماعی، ایدئولوژیک و روانی در ضمیمه کتاب آمده است.

«فصل چهارم»

انسان نوین و دوراهی آزادی

فصل گذشته به بررسی مفاهیم روانی تعالیم اصلی پروتستانیسم گذشت. در آنجا گفتیم که آئینهای نوین دینی برای جوابگوئی به برخی نیازمندیهای روحی به وجود آمدند که این نیازها خود حاصل سرنگونی سیستم اجتماعی قرون وسطی و آغاز کار سرمایه‌داری بودند. این بررسی بر محور مفهوم دوجانبه آزادی دور می‌زد و روشن کرد که باینکه آزادی از قیود اجتماعی قدیمی قرون وسطی به فرد احساس تازه‌ای از استقلال داد، در عین حال حالتی از انزوا و مجرد و تردید و اضطراب به وجود آورد و فرد را به تسلیم‌کوشی غیرعقلانی و وسواسی مجبور ساخت.

در این فصل نشان می‌دهیم که راهی را که شخصیت انسان در دوران رفرم در آن آغاز سیر کرده بود، با تأثیری که از رشد بعدی سرمایه‌داری گرفت ادامه پیدا کرد. با تعالیم پروتستانیسم انسان از حیث روانی برای نقشی که چندی بعد در سیستم صنعتی نوین به او

محول گشت آماده شده بود. این سیستم و طرز عمل و روحی که از آن سرچشمه گرفت و تمام زندگی همگان را دربرگرفت، تمام شخصیت انسان را شکل داد و تناقضاتی را که در فصل گذشته مورد بحث قرار دادیم به شیوه روشنتری نمایان کرد. فرد را پرورش داد، ولی بیچاره‌تر از قبل رهایش کرد، آزادی را بیشتر نمود، اما وابستگیهای جدیدی را منجر شد. البته هدف ما این نیست که تأثیر سرمایه داری را در تمام ساختمان شخصیت انسان شرح دهیم، چرا که آنچه توجه ما را به خود جلب می‌کند فقط یکی از جوانب این مسئله عمومی است و می‌خواهیم ببینیم کیفیت دوجانبه این آزادی روزافزون چیست. هدف عمده ما آن است که نشان دهیم ساختمان اجتماع نوین دارای دو تأثیر مقارن بر انسان است: از یک سو استقلال و اتکاء به نفس و قوه تشخیص خوب از بد انسان فزونی می‌گیرد، و از سوی دیگر دچار ترس و انزوا و تجرد بیشتری می‌شود. درک کامل مسئله آزادی به این بستگی دارد که بتوانیم هردو وجه این سیر را مدنظر داشته باشیم، نه آنکه با دنبال کردن یکی، دیگری را گم کنیم.

عیب کار اینجاست که عادت نکرده‌ایم در مسائل به طرز دوجانبه فکر کنیم و نمی‌دانیم چطور دو وجه متناقض می‌توانند با یکدیگر مقارن باشند و هردو از یک علت باشند، در ضمن، درک جنبه منفی آزادی سنگینی‌ای که بر فکر انسان وارد می‌آورد خود بدون عیب نیست، مخصوصاً برای کسانی که قلبشان به خاطر آزادی می‌تپد. زیرا در نبردهائی که در تاریخ نوین برای آزادی صورت گرفته همواره توجه بر مبارزه علیه اشکال قدیم قدرت و سخت‌گیری متمرکز بوده است، طبیعتاً این احساس پیدا می‌شود که هر مقدار از این موانع و سخت‌گیریها بیشتر از بین بروند، انسان بیشتر از آزادی بهره خواهد برد.

غافل از آنکه هرچند انسان دشمنان قدیم آزادی را از میدان به در کرده، دشمنان دیگری به پا خاسته‌اند که از لحاظ ماهیت با موانع برونی اختلاف دارند اما راه را بر آزادی شخصیت به صورت عواملی در داخل می‌بندند. برای نمونه ما اعتقاد داریم که اختیار در انتخاب دین از پیروزیهای نهائی آزادی است ولی این نکته را به روشنی نمی‌دانیم که هرچند قدرتهای منکر این اختیار در دولت و کلیسا شکست خورده‌اند، انسان جدید نیز قسمت زیادی از استعداد خود را برای اینکه به چیزی ایمان بیاورد که با روش متداول در علوم طبیعی قابل اثبات نباشد، از دست داده است یا مثلاً خیال می‌کنیم با آزادی سخن، پیروزی آزادی تکمیل گردیده، ولی فکر نمی‌کنیم که هرچند این آزادی از پیروزیهای ظاهری است که در نبرد با سخت‌گیرها و موانع قدیم به دست آمده، وضع انسان نوین طوری شده که بیشتر آنچه که می‌پندارد و ابراز می‌کند همان مطالبی است که دیگران نیز می‌پندارند و می‌گویند و هنوز نمی‌تواند افکار تازه داشته باشد و بطور مستقل فکر کند، و فراموش کنیم که بدون این شرط دعوی آنکه کسی را حق دخالت در بیان افکار او نیست خالی از معنی می‌گردد. یا به خود می‌بالیم که در روش زندگی از قید قدرتهای برونی که بر ما حکم می‌کردند رها شده‌ایم، ولی از نقش قدرتهای بی‌نام مثل عقیده عمومی و آنچه «عقل سلیم» یا «احساس مشترک» لقب یافته غافلیم و نمی‌دانیم که سایه نفوذ این قدرتها در آمادگی عمیقی است که در هماهنگ کردن خود با انتظارات دیگران داریم و در هراسی که مبادا با دیگران فرق داشته باشیم. به عبارت دیگر، افزایش آزادی از قید قدرتهای برون چنان شیفته‌مان کرده که در مقابل موانع، اجبارها و ترسهای درون، که کم‌کم پیروزی آزادی را بر دشمنان قدیم از معنی تهی می‌کنند، کور

شده‌ایم. بنابراین امکان دارد به این فکر دچار شویم که کافی است از همان نوع آزادی که در تاریخ نوین بر سر آن جنگ بوده مقدار بیشتری کسب کنیم تا مشکل کلی آزادی حل شود، و تصور کنیم هنگامی از آزادی در مقابل قدرتهائی که در آن دیده انکار می‌نگرد دفاع کردیم، آنچه لازم بوده به‌جا آورده‌ایم این نکته از یادمان به دور می‌ماند که با آنکه باید آنچه در توان داریم در دفاع از آزادیهائی که به دست آمده به کار بندیم، آزادی موضوعی است که کمیت و کیفیت هر دو در آن راه دارند و وظیفه ماست که نه تنها نگهبان آزادی قدیم باشیم و بر آن اضافه کنیم، بلکه برای بدست آوردن نوع تازه‌ای از آزادی کوشش کنیم که در تحقق بخشیدن به نفس فردی و دریافتن ایمان به نفس و به زندگانی یاورمان خواهد بود.

هرگونه نقد و سنجش تأثیری که سیستم صنعتی در این نوع آزادی درونی داشته باید با درک کامل سهمی که سرمایه‌داری در پرورش عظیم شخصیت انسان داشته است شروع گردد. اهمیت این موضوع در این است که اگر دیدیم در نقد و ارزیابی اجتماع نوین این جانب قضیه به سهل‌انگاری می‌گذرد، باید بدانیم که ساختمان کار بر نوعی رمانتیسم غیرمعقول است و مشکوک شویم که انتقاداتی که از سرمایه‌داری به عمل می‌آید برای پیشرفت نیست بلکه برای نابود کردن مهمترین پیشرفتهایی است که در طول تاریخ جدید نصیب انسان شده است.

کاری که پروتستانیزم با واگذاری آزادی روحانی به انسان شروع کرد، سرمایه‌داری با بخشیدن آزادی ذهنی و اجتماعی و سیاسی ادامه داد. آزادی اقتصادی اساس کار و طبقه متوسط حامی آن بودند. فرد از سخت‌گیری یک سیستم اجتماعی ثابت که پایه آن بر رسوم

قدیمی قرار داشت و جای پیشرفت مردم را با حدود کهن تنگ می کرد رها شده بود. انتظار آن شده بود که کامیابی در جلب نفع اقتصادی فقط به کوشش، پشتکار، هوش، شجاعت، قناعت یا اقبال هر شخص محدود شود.

احتمال پیروزی یا خطر شکست و خطر مرگ در نبرد اقتصادی هردو مقابل فرد گسترده بود و این نبردی بود که در آن هر نفر به تنهایی با دیگران می جنگید. در سیستم فئودالی، قبل از آنکه فرد زاده شود حدود زندگانی اش معین شده بود اما در سیستم سرمایه داری برخلاف بیشتر محدودیتها، هر نفر، مخصوصاً یک عضو طبقه متوسط، می توانست بر لیاقت و کارهای خود اتکاء کند و از این راه پیروز شود. ابتدا انسان هدفی در نظر می گرفت و بعد برای رسیدن به آن کوشش می کرد و اکثراً احتمال پیروزش قابل ملاحظه بود. به این ترتیب انسان فراگرفت که بر خود اتکاء کند، در تصمیماتی که می گیرد مسئولیت کار را قبول کند، و از خرافاتی که در او ایجاد هراس می کردند یا پادزهری بر خاطرش می گذاشتند بگذرد. قیودی که طبیعت بر دست و پای او می زد هرچه بیشتر پاره می شدند، و برتری انسان بر نیروهای طبیعی به مرتبه ای رسید که پیشینیان در خواب هم نمی دیدند. مردم باهم برابر شدند و اختلافاتی که از تعلق به طبقات ثابت یا ادیان مختلف ناشی می شد و زمانی که مرزهای طبیعی یکسان گشته بود و مانع اتحاد بشر بود از میان رفت و انسانها فراگرفتند که یکدیگر را به دیده هممنوع بنگرند. جهان از ارکان نامعلوم و شگفت انگیز خالی می شد و انسان با دیده ای واقع بین و خالی از اوهام در خود نگریستن آغاز می کرد. آزادی سیاسی نیز رشد می کرد. موقعیت اقتصادی طبقه متوسط باعث می شد که این طبقه بر قدرت سیاسی دست یابد، و این قدرت تازه سیاسی

امکانات جدیدی برای ترقی اقتصادی به وجود می آورد. انقلابات بزرگ فرانسه و انگلستان و مبارزه آمریکائیان برای کسب استقلال از رویدادهای مهمی بود که در راه این دگرگونی رخ داد. اوج تکامل سیاسی زمانی به دست آمد که حکومت دموکراتیک جدید به وجود آمد و بر اساس تساوی عموم و برابری حقوق همه مردم برای شرکت در حکومت از طریق نمایندگان منتخب خودشان استقرار یافت. از هر نفر خواسته می شد که در حالی که در جهت منافع خود عمل می کند رفاه و مصلحت ملتی را که به آن وابسته است در نظر بگیرد.

خلاصه مطلب آنکه سرمایه داری نه تنها انسان را از قیود قدیم نجات داد، بلکه در افزایش آزادی به مفهوم مثبت آن و در رشد یک نقش فعال و مسئول تأثیر زیادی گذاشت.

ولی این تنها یکی از اثرات سرمایه داری در رشد آزادی است، انزوا و تجرد و احساس ناتوانی و ناچیزی که در فرد نفوذ کرده بود، از آثار دیگر آن است.

اولین عاملی که قابل ذکر است و یکی از خصوصیات اقتصاد

سرمایه داری به شمار می آید اصل فعالیت انفرادی است. علیرغم سیستم فئودالی در قرون وسطی که مطابق آن هر نفر در یک سیستم اجتماعی مرتب و آشکار جایی ثابت و معین داشت، اقتصاد سرمایه داری شخص را به حال خود می گذاشت. کیفیت، چگونگی، کامیابی یا شکست فرد در آنچه می کرد تنها به خودش ارتباط داشت. واضح است که این اصل به پیشرفت سیری که در آن مردم فردیت پیدا می کردند کمک کرد، و در گفتگو از فرهنگ نوین نیز همواره از آن به عنوان مزیتی یاد می شود. ولی در عین حال که این اصل جنبه منفی آزادی را به پیش می برد، علائق میان فرد و دیگران را از بین برد و انسانها را از همدیگر

جدا کرد. آنچه راه را برای این وضع هموار کرد تعالیم دینی دوران رفرم بود. در مذهب کاتولیک یک رابط میان خدا و فرد بود، و باینکه به این صورت فردیت انسان را محدود می کرد، به او فرصت می داد که با خدا به عنوان عضو همبسته یک گروه روبرو شود. پروتستانیسم فرد را وادار کرد که با خدا تنها روبرو گردد. به عقیده لوتر، ایمان تجربه ای ذهنی بود و درباره کالوین نیز اعتقاد به رستگاری کیفیتی ذهنی داشت. انزوا در رویارویی با خدا فرد را خرد می کرد و در جستجوی رستگاری چاره ای غیر از تسلیم محض باقی نمی گذاشت از لحاظ روانشناسی، اعتقاد به اصالت فرد در امور روحانی با همین اعتقاد در زمینه امور اقتصادی چندان اختلاف ندارد. در هر دو صورت وقتی فرد با نیروئی برتر از خود مواجه می شود تنهاست، خواه این نیرو مال خدا باشد یا متعلق به رقیبان یا قدرتهای اقتصادی فراتر از اشخاص. رابطه انفرادی آدمی با خدا، از لحاظ روانی مقدمه آن شد که فعالیتهای دنیوی او نیز کیفیتی انفرادی بیابند.

باینکه کیفیت انفرادی سیستم اقتصادی حقیقتی است که همه آن را قبول دارند و تنها تأثیر این فردگرایی اقتصادی در افزایش تنهایی مردم است که شاید جای تردید داشته باشد، نکته ای که می خواهیم مورد بررسی قرار دهیم ناقض تصوراتی از سرمایه داری است که بیش از همه رواج دارند. در این تصورات فرض بر این است که اجتماع نوین و نهایت تمام کوششهای انسان است و آنچه او می کند برای خودش انجام می دهد، و نفع شخصی و خودخواهی در انگیزش کوشش انسان قدرت مطلق دارند. از چیزهایی که از ابتدای این فصل گفتیم چنین نتیجه گیری می کنیم که ما نیز تا مقداری به درستی این ادعا معتقدیم. بیشتر آنچه انسان در قرن حاضر انجام داده به خاطر خود

و هدفها و مقاصد خودش نمایان می شده در واقع چنین نبوده است. البته در صورتی که انسان فقط به چشم «یک کارگر» یا «تولیدکننده» نگاه نکنیم و در بحث از «او» مقصودمان یک انسان واقعی با تمام استعدادهای فکری، عاطفی و حسی باشد. علاوه بر اثبات فردیت انسان، سرمایه داری باعث به وجود آمدن یکم نوع انکار نفس و ریاضت شد که دنباله مستقیم روح پروتستانیسیم به شمار می رود.

در توجیه این مدعا باید واقعیتی را تکرار کنیم که در فصل گذشته راجع به آن گفتگو کردیم. در سیستم قرون وسطی سرمایه فرمانبردار انسان بود، ولی در سیستم جدید فرمانده او شده است. در جهان قرون وسطی فعالیت اقتصادی وسیله ای بود برای رسیدن به یک هدف و این هدف چیزی جز زندگی، موافق برداشت کلیسای کاتولیک، جز رستگاری روحانی انسان نبود. فعالیت اقتصادی لازم است چرا که حتی دارائی هم در کمک به اهداف خداوند مؤثر واقع می شود، ولی فعالیت خارجی فقط تا حدی دارای حیثیت و معنی است که هدفهای زندگی را به پیش می برد. فعالیت اقتصادی به عنوان نهایتی در خود آن و آرزوی سود برای خود سود، همان مقدار در نزد متفکران قرون وسطی نامعقول جلوه می نمود که فقدان این طرز تفکر در عصر جدید غیرمعقول به نظر می رسد.

در سیستم سرمایه داری، فعالیت اقتصادی و توفیق و نفع هادی در واقع هدف قرار می گیرند. سرنوشت انسان طوری شده که برای نفس اهر به رشد سیستم اقتصادی کمک کند و سرمایه جمع آوری نماید نه به خاطر خوشبختی یا رستگاری فرد. انسان مهره ای است در ماشین بزرگ اقتصادی که برحسب مقدار سرمایه که اهمیت آن در حال کم و

زیاد شدن است - مهره‌ای که در هر صورت در خدمت هدفی خارجی است. هرچند تفوق فعالیت اقتصادی بر دیگر امور اندیشه‌ای نبود که در فکر لوتر و کالوین راه پیدا کند، ولی اساس این آمادگی برای تسلیم به اهدافی که «خارج» از دایره امور انسانی جای دارند توسط پروتستانیسم افکنده شد. تعالیم مذهبی کالوین و لوتر پشت انسان را از لحاظ روحانی شکست و با آموختن این نکته که کوشش باید برای اهدافی خارج از آدمی انجام یابد، احساس حیثیت و غرور او را از هم پاشید و راه را برای این وضع آماده ساخت.

همانگونه که در فصل پیش دیدیم، یکی از نکات اساسی در تعلیمات لوتر تکیه بر شرارت طبیعت انسان و بیهودگی ارادت و مبارزات اوست. در عقیده لوتر این اتکاء بر شرارت انسان قرار می‌گیرد و این فکر که انسان باید غرور خود را تا سرحد توانائی به زیر پا گذارد مرکزیت پیدا می‌کند و مراد از زندگی فقط بزرگداشت خداوند گرفته می‌شود و اهمیت اهداف خود آدمی به صفر تنزل می‌کند. به این ترتیب لوتر و کالوین انسان را از حیث روانی برای نقشی که می‌بایست در اجتماع جدید به عهده بگیرد آماده نمودند و به او یاد دادند که خود را به هیچ نخرد و زندگی خویش را فقط تابع اهدافی نماید که مال او نیستند. هنگامیکه انسان حاضر شد به شکل وسیله‌ای برای بزرگداشت خدایی بدون عدل و رحمت درآید، دیگر آماده بود که به قبول نقش فرمانبردار یک ماشین اقتصادی و عاقبت رهبری مانند هیتلر تن دردهد.

درآمدن خود به صورت وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف اقتصادی از خواص روش تولید در سیستم سرمایه‌داری است که در آن منظور از فعالیت اقتصادی جمع‌آوری سرمایه است، کار انسان برای

سود است، ولی سودی که به دست می‌آید به مصرف نمی‌رسد بلکه به شکل سرمایه‌ای تازه درمی‌آید. این سرمایه بیشتر سود زیادتری می‌آورد که دوباره سرمایه‌گذاری می‌گردد و به همین ترتیب تسلسل می‌یابد. البته همواره سرمایه‌دارانی وجود داشته‌اند که پول را صرف تجمل می‌کرده‌اند شاید برای خودنمایی به دور می‌ریختند، ولی کسانی که می‌شود از آنها به عنوان نمایندگان سرمایه‌داری یاد کرد لذتشان در کار بود، نه در خرج کردن. اساس پیروزیهای سیستم اقتصادی جدید همین اصل جمع کردن سرمایه به جای مصرف آن است.

اگر انسان گرفتار این وضع روانی نبود که رنج کار را بر جان بخرد و با سرمایه‌گذاری، حاصل کار خود را به خاطر توسعه استعدادهای تولیدی سیستم اقتصادی به کار اندازد، پیشرفت ما در تسلط بر طبیعت، امکان‌پذیر نبود. آنچه به ما اجازه می‌دهد که برای اولین بار در تاریخ وضعی در آینده مجسم کنیم که در آن تنازع دائمی انسانها برای رفع احتیاجات مادی از بین رفته، همین رشد نیروهای تولیدی اجتماع است، با تمام این احوال، باینکه اصل کار به خاطر جمع کردن سرمایه از نظر پیشرفت انسان به طور عینی دارای ارزشی بزرگ و حقیقی است، از لحاظ ذهنی انسان را در خدمت اهدافی به کار مجبور ساخته که با مقاصد انسانی او غریبه‌اند و ناچارش کرده که فرمانبردار دستگاهی شود که ساخته خود اوست و به این ترتیب در چنگال احساسی از ناچیزی و ناتوانی گرفتار شود.

تا اینجا گفتگو از کسانی بود که سرمایه داشتند و می‌توانستند منافعی که می‌برند به صورت سرمایه به کار اندازند قطع نظر از مقدار سرمایه‌ای که در اختیار هریک از این اشخاص قرار داشت، زندگی او صرف کاری که هدف خویش قرار داده بود یعنی جمع کردن سرمایه

می شد. ولی باید دید که تکلیف آنها که سرمایه ای نداشتند و از راه فروش کار خود زندگی می کردند چه بود. از نظر روانی حاصل وضع آنها با موقعیت سرمایه داران چندان اختلاف نداشت. اولاً چون برای دیگران کار می کردند، کارشان به قوانین بازار و رونق و کسادى آن و نتایج پیشرفتهای فنی وابسته بود. مستقیماً آلت دست کارفرما قرار می گرفتند و در او به عنوان نماینده قدرتی برتر که مجبور به تسلیم به آن بودند می نگریستند. این موضوع مخصوصاً درباره وضع کارگران تا قرن نوزدهم صادق است. از آن به بعد اتحادیه های کارگری به کارگران نیروئی مستقل دادند و با تحولی که در احوال به وجود آوردند آنان را از حالت آلت دست بیرون آوردند.

ولی از این وابستگی مستقیم و شخصی کارگر به کارفرما که بگذریم، در کارگران نیز به همان روح ریاضت و تسلیم برمی خوریم که درباره سرمایه داران از آن سخن گفتیم. البته این نکته جای تعجب ندارد چرا که در هر اجتماع روح گروههای نیرومند است که روح فرهنگ اجتماعی را به طور کلی تعیین می کند. علت این امر بعضاً آن است که این گروهها با نیروئی که دارند تعلیم و تربیت، مذهب، مدارس، مطبوعات و تئاتر را زیر نفوذ می گیرند و از این طریق عموم مردم را به افکار خود علاقه مند می کنند، به علاوه به سبب اعتباری که دارند طبقات پائین در پذیرش و تقلید ارزشهای خاص آنها بر یکدیگر پیشی می گیرند و از حیث روانی کوشش می کنند خودشان را مثل آنها ببینند.

تاکنون گفته ما این بود که آن چیزی که انسان را به شکل آلتی برای رسیدن به اهداف اقتصادی مافوق شخصی درآورد و روح ریاضت را که مقدمات آن از لحاظ روانی توسط پروتستانیزم فراهم

شده بود در او تقویت کرد، روش تولید اختصاص به سرمایه‌داری داشت. از سوی دیگر به نظر می‌آید که انگیزه انسان جدید، خودخواهی به حد اعلاء و جلب سود شخصی است، نه فداکاری و ریاضت‌کشی، و این واقعیت با آنچه ادعا کردیم وفق نمی‌دهد. چگونه می‌توان بین این دو واقعیت سازش برقرار کرد که هنگامی به موضوع به صورت عینی نگاه می‌کنیم انسان را بنده اهداف می‌یابیم که مال او نیستند اما خود او در ذهن خویش اعتقاد دارد که آنچه باعث انگیزش فعالیتش می‌شود جلب سود شخصی است؟ به چه صورت می‌توان بین روح پروتستانیسیم که تمام اتکایش بر فداکاری است و آئین نوین که، اگر بخواهیم موضوع را از زبان ماکیاولی^۱ بیان کنیم، بزرگترین نیروی انگیزنده رفتار انسان را خودخواهی معرفی می‌نماید آشتی برقرار کرد - همین آئین که آرزوی نفع شخصی را قوی‌تر از هر ملاحظه اخلاقی می‌داند و مدعی است که انسان دوست دارد پدر خویش را به حال مرگ ببیند ولی ثروت خود را از دست ندهد. اگر فرض را بر این قرار دادیم که اتکاء بر فداکاری فقط به خاطر پنهان کردن یک خودخواهی عمیق عنوان شده، آیا این تناقض از میان خواهد رفت؟ شاید تاحدودی، ولی این پاسخی کامل نیست. برای اینکه نشان دهیم در کجا باید به دنبال جواب رفت، ناگزیریم ابهام مسئله خودخواهی را از نظر روانشناسی مورد موشکافی قرار دهیم.

فرضی که در اساس طرز تفکر لوتر و کالوین و کانت و فروید جای دارد آن است که خودخواهی و خویش‌دوستی یکی است. دیگران را دوست داشتن فضیلتی است ولی خود را دوست داشتن گناه

۱ - Machiavelli سیاستمدار و نویسنده ایتالیائی.

است. عشق به خود و عشق به دیگران قابل جمع نیست.

از لحاظ نظری در اینجا اشتباهی در مورد ماهیت عشق به کار رفته است چیزی که موضوع محبت واقع می شود علت عشق نیست، عشق خاصیتی است موجود در شخص و تنها توسط چیزی که موضوع محبت است از قوه به عمل می رسد. انزجار تمایلی است سوزان برای نابود کردن، عشق با همه نیرو می خواهد موجودیت آنچه را که به آن متوجه شده به اثبات برساند. عشق جنبه انفعالی یا «تأثری» ندارد بلکه کوششی است فعال برای نیل به یک ارتباط درونی که هدف آن شادمانی و رشد و آزادی چیزی است که به آن عشق ورزیده می شود.^۱ عشق کلاً عبارت است از یک آمادگی که می تواند متوجه هرکس یا هرچیزی حتی خود شخص گردد. عشق منحصر به یک چیز یا کس، دچار تناقضی ذاتی است البته اینکه شخصی خاص موضوع محبت آشکار قرار می گیرد اتفاقی نیست و بحث در عوامل گوناگون و پیچیده ای که این انتخاب به آنها مشروط می شود از حوصله این گفتار خارج است، نکته مهم آن است که، در عشق ورزیدن به کسی خاص، فقط محبتی که بالقوه در دل آرمیده بود، در شخصی واحد تمرکز می یابد و فعلیت می یابد. برخلاف تفکر رمانتیک ها، واقعیت این نیست که فقط یک نفر در عالم وجود دارد که می توان دوست داشت و شانس بزرگ زندگی در پیدا کردن آن یک نفر خلاصه

۱ — سالیوان هم در تعالیم خود به این نظر نزدیک می شود. او می گوید صفت مشخص دوران قبل از جوانی پیدایش بعضی جنبشهای درونی در رابطه میان افراد است که به نوع تازه ای به رضایت منتهی می شود. به نظری عشق عبارت از وضعی است که در آن رضایت معشوق درست که به همان اندازه پرمعنی و خواستنی است که رضایت عاشق.

می شود و عشق به او باعث می شود که انسان از همه کس پای عقب گذارد. عشقی که نمی تواند جز به یک نفر متوجه شود، خودش دلیل آن است که عشق نیست بلکه یک بستگی ناشی از سادیسم و مازوخیسم است. در محبت، صفات و کیفیات انسانی به صورت معشوق شکل می یابد. و به این علت جنبه اثباتی که در اساس عشق نهفته به طرف او روان می گردد. عشق به یک نفر دلیل عشق به انسان است، و برخلاف تفکر غالب، عشق به انسان تصور انتزاعی نیست که به دنبال دل دادن به شخصی خاص به وجود آید و تجربه ای را که با یک «موضوع» پدیدار شده عمومیت دهد. با آنکه از لحاظ تکوین، عشق به بشر به طور کلی نتیجه برخورد با افراد خاص است، ولی بعد از این مرحله، بنیان عشق به معشوق را عشق به انسان تشکیل می دهد.

پس مهم آن است که محبت من، دیگران و خودم را به یک مقدار در برمی گیرد اگر می توانم در زندگی و شادمانی و نمود آزادی خود به چشم اثبات نگاه کنم علتش آن است که در من یک قدرت و آمادگی اساسی برای این امر وجود دارد. هنگامی این آمادگی در کسی به وجود آمد، خود او را هم در برمی گیرد، اما اگر شخص فقط توانست دیگران را دوست داشته باشد، دوست داشتن در توان او نیست. خودخواهی با خویشن دوستی ارتباط ندارد بلکه با خلاف آن یکی است. خودخواهی نوعی طمع و حرص است و چون دیگر انواع این صفت، سیری ناپذیر است و به این علت هرگز رضایت نمی شناسد. طمع چاه ویلی است که بی آنکه نیاز کسی را رفع کند توانش را به آخر می رساند. بررسیهای دقیق نشان می دهند که خودخواه همواره به خود مشغول است، هرگز راضی نیست، همیشه ناآرام است، همواره می ترسد که آنچه به دست می آورد برایش کافی نباشد و از چیزی

غافلانه بگذرد و محروم شود. وجودش در آتش رشک است چرا که ممکن است دیگری بیشتر از او داشته باشد. اگر مشاهده را دقیقتر کنیم و مخصوصاً قوای متحرکه ناخودآگاه را در نظر آوریم، می بینیم که چنین کسی نه فقط خود را دوست ندارد بلکه از خود بیزار است.

حل معمائی که در این تناقض ظاهری پنهان است ساده است. ریشه خودخواهی در فقدان محبت برای خویشتن است. کسی که در خود موردی برای محبت و تحسین پیدا نمی کند، همیشه از خود در اضطراب است. ایمنی درونی که وجود آن وابسته به محبت و اثبات حقیقتی است در درون او خانه ندارد. نگران خویشتن است، و چون از یک امنیت و رضایت بنیانی سودی نمی برد، حریص است که همه چیز را برای خودش محفوظ دارد. این در مورد افراد «خودمفتون»^۱ نیز صادق است، با این فرق که آنچه ایشان را مشغول می کند پرستش خود است نه تحصیل اشیاء. هرچند ظاهر آن است که این افراد به خود عشق فراوان می ورزند، ولی در واقع محبتی به خود ندارند، و نارساییسم را هم مثل خودخواهی، افراط برای جبران فقدان محبت به خود است. به نظر فروید، خودمفتون کسی است که عشق خود را از دیگران قطع کرده و متوجه خویشتن کرده است. قسمت اول این عقیده درست اما قسمت دوم آن نادرست است: خودمفتون نه خود را دوست دارد و نه دیگران را.

از این موضوع به مسئله ای که درباره آن بحث می کردیم و دامنه گفتگو به بررسی خودخواهی از لحاظ روانشناسی کشید برگردیم.

۱- در اصل نارسپستیک (Narcissitic) است به معنای کسی که عاشق

خود می شود. - م.

بحث به تناقضی رسیده بود که از یک طرف، انسان نوین معتقد است که انگیزه آنچه می کند سود خود اوست، اما درحقیقت زندگانی اش در پی اهدافی می گذرد که مال او نیستند. این موضوع شبیه عقیده کالوین است که نهایت زندگی انسان باید بزرگداشت خدا باشد نه خود او. کوشش ما صرف آن شد که نشان دهیم بن خودخواهی در این است که شخص به آنچه حقیقتاً «نفس» اوست محبت نمی ورزد مقصود از «نفس» در اینجا تمام وجود یک انسان واقعی با همه قوا و استعدادهای اوست. آنچه از نقشی که باید فرد در جامعه به عهده داشته باشد تشکیل می شود و در واقع لباس تبدلی است که انسان در ذهن خود به وظیفه ای که واقعاً در جامعه دارد می پوشاند این نوع خودخواهی که در ایام نوین با آن روبرو هستیم حرص و طمعی است که نفس حقیقی فرد را ناکام می کند چرا که هدفش در نفس اجتماعی او خلاصه می شود. ظاهراً صفت مشخص انسان نوین خودنمایی است، ولی حقیقت آن است که نقش او کاستی گرفته و به جزئی کاهش یافته است و قوه متفکر و اراده، شخصیت انسان را به خود منحصر کرده اند.

بااینهمه به فرض درستی این مدعا، این سؤال پیش می آید که آیا تسلط بیشتر انسان به طبیعت سبب نشده که نفس او نیرومندتر شود؟ البته این نکته تا مقداری صحیح است و جنبه مثبتی که در پرورش فرد وجود داشته و نباید از نظر دور کرد، از آن ناشی می شود. اما با وجود برتری انسان بر طبیعت، متأسفانه اجتماع در ضبط نیروهایی که خود به وجود آورده نیست. تا آنجا که غرض جوانب فنی موضوع است، سیستم تولیدی ما سیستم معقولی است، ولی هنگامی جوانب اجتماعی این سیستم در نظر آورده می شود، وضع غیرعقلانی آن پدیدار می شود.

بحرانهای اقتصادی و بیکاری و جنگ حاکم بر سرنوشت انسان است. انسان دنیائی برای خود به وجود آورده، کارخانه و خانه درست کرده، به تولید اتومبیل و لباس و میوه و غلات پرداخته است، ولی در عین حال از حاصل زحمات خود به دور مانده و نسبت به آن غریبه شده است. دیگر بر جهانی که به وجود آورده حاکم نیست، بلکه این جهان بر او حکومت می کند و به ناچار در مقابل آن سر تعظیم فرود می آورد و کوشش می کند تا آنجا که می تواند آن را با خود همراه کند و شاید دستی در آن ببرد. حاصل کار او، خدای او شده است. ظاهراً آنچه انسان را به پیش می برد سود خود اوست، اما در حقیقت تمام وجود او با تمام استعدادات واقعی نهفته در آن آلتی شده که در خدمت ماشینی که وی خود به وجود آورنده آن بوده به کار افتاده است. این تفکر هنوز در انسان زنده است که در مرکز جهان جای دارد، ولی از طرف دیگر احساس شدیدی از ضعف و ناچیزی وجودش را فرا گرفته که در ایام قدیم از احساسات خود آگاه اجدادش در مقابل خدا محسوب می شد.

کیفیتی که در روابط انسان نوین و هموعانش پدید آمده، احساس تجرد و ناتوانی را تشدید می کند. کیفیت انسانی و سراسر است از رابطه حقیقی بین افراد رفته و در عوض روحی پیدا شده که مقصودش دست کاری و آلت قرار دادن دیگران است. حاکم بر روابط شخصی و اجتماعی قوانین بازار است. تردیدی نیست که از لحاظ انسانی، رابطه میان رقیبان جز بر اساس بی اعتنائی نمی تواند استوار باشد، و گرنه هریک در به انجام رسانیدن هدف اقتصادی خویش یعنی مبارزه و در صورت لزوم نابودی اقتصادی دیگری ناتوان می شد.

همین روح بی اعتنائی، رابطه میان کارفرما و کارکنان را نیز شامل می شود. کافی است به لفظ «کارفرما» بنگریم و از آن حدیث

مفصل بخوانیم. کسی که سرمایه‌دار است انسان دیگری را به کار می‌گیرد، درست همانگونه که در کار از یک ماشین کمک می‌گیرد. هردو به دنبال منافع اقتصادی خود هستند و در راه از یکدیگر بهره می‌برند. در این رابطه، هریک دیگری را به چشم وسیله یا آلتی برای رسیدن به هدفی خاص می‌نگرد. ولی رابطه میان دو انسان که در یکدیگر چیزی جز سودرسانی متقابل جستجو می‌کنند اینطور نیست. آلت قرار دادن دیگران در روابط میان تاجر و مشتری و همچنین در وضع روانی نسبت به کار نیز دیده می‌شود. مشتری آلتی است که باید دستکاری گردد، نه انسانی مشخص که تاجر باید در برآوردن اهدافش بکوشد. تولیدکننده امروز برخلاف پیشه‌ور قرون وسطی در آنچه تولید می‌کند، چندان علاقمند نیست، تولید او به خاطر سودی است که کوشش می‌کند از سرمایه‌اش به دست آورد، و چیزی که تولید می‌کند وابسته به بازار است که می‌گوید اگر در فلان جا سرمایه‌گذاری نمودی، سود می‌بری.

این کیفیت بیگانگی مختص به اقتصادیات نیست بلکه در روابط شخص نیز رسوخ کرده است. روابط موجود، رابطه میان آدمیان نیست، روابط میان اشیاء است. مهمترین و مخربترین شکل این حالت، یعنی آلت قرار دادن دیگران و بیگانگی در رابطه با خودش پدید می‌آید.^۱ انسان تنها کالا نمی‌فروشد، بلکه خودش را نیز می‌فروشد و خودش را کالا احساس می‌کند. آنکه نان بازویش را

۱ - اساسی که برای درک مسئله بیگانگی وجود دارد توسط هگل و مارکس فراهم شده است. در این باره مفاهیم «پرستش کالا» و «بیگانگی کارگر» از مارکس شایان توجه خاص است.

می خورد نیروی جسمانی خود، و اشخاصی مانند پزشکان و تجار و کارمندان دفتری «شخصیت» خود را می فروشند. برای فروش محصولات یا خدمات خود، گروه اخیر ناچاراً باید «شخصیتی» خوب و صفاتی مثل انرژی و ابتکار یا هر نکته دیگری که شغل مورد نظر ایجاب می کند دارا باشند. آن چیزی که ارزش و حتی احتیاج به وجود این صفات را معین می کند بازار است. اگر از صفاتی که شخص عرضه می دارد بهره ای نرسید، باید گفت اصولاً صفتی ندارد، درست همانطور که اگر کالائی قابل فروش نباشد، می گویند بی ارزش است، هرچند امکان دارد هنوز به کار آید. به این ترتیب می بینیم که اعتماد به نفس یا «احساس وجود» فقط نشانه آن است که دیگران راجع به انسان چگونه فکر می کنند. اعتقاد به ارزش شخصی بدون در نظر گرفتن محبوبیت و موفقیت در بازار امکان پذیر نیست. اگر به دنبال شخص آمدند. معلوم می شود کسی است، ولی اگر محبوبیت نداشت، کسی نیست، علت آنکه محبوبیت در نظر انسان نوین چنین اهمیت بزرگی پیدا کرده آن است که عزت نفس او به پذیرا شدن «شخصیت» او وابستگی یافته است. اگر کسی در عرضه «شخصیت» موفق شد، نه فقط در امور روزانه به هدفش برسد، بلکه به جای اینکه خویش را با احساس حقارت دست به گریبان بیابد، می تواند در خود به دیده احترام و بزرگی بنگرد.^۱

به این ترتیب، آزادی جدیدی که از سرمایه داری پدید آمد بر

۱- تجلیلی از مسئله عزت نفس کردیم در نوشته ای از ارنست شاختل

(Ernest Schachtel) تحت عنوان «احساس وجود» و «فروش شخصیت» که تا کنون منتشر نشده به روشنی بیان گردیده است.

تأثیری که از آزادی مذهبی پروتستانیسم در فرد باقی مانده بود اضافه گردید. تنهایی و جدائی افزایش پیدا کرد و او به شکل آلتی در دست قوای غالب خارجی درآمد. فرد شد، اما فردی مبهوت و نایمن. برای چیرگی بر صور این نایمنی، انسان به ناچار از عواملی یاری گرفت. متوجه شد که ثروت پشتیبان نفس اوست، و آنچه هست و آنچه دارد قابل تفکیک نیستند. نفس او همان اندازه از خانه و لباسش تشکیل می‌شود که از بدنش. هرچه احساس «ناکسی» بیشتر بر او غلبه می‌کرد، احتیاج او به دارائی بیشتر می‌شد، به این نتیجه رسید که اگر ثروتش را از دست بدهد، قسمت مهمی از «نفسش» از بین رفته است و در نزد دیگران وجودش به شکل انسانی عامل نمایان نخواهد شد.

کسب ثروت و پیروزی بر رقیبان، قدرت و اعتبار به همراه می‌آورد و این دو نیز در تقویت نفس مؤثر می‌شدند. تحسین از جانب دیگران و تسلط بر آنها، بر قدرت ناشی از ثروت اضافه می‌شد و نفس نایمن فرد را بیشتر تقویت می‌کرد.

آن کس که ثروتی نداشت و از اعتبار اجتماعی محروم بود، در خانواده در پی آبرو می‌رفت و در آنجا خود را کسی می‌یافت. همسر و فرزندان ناچار بودند از او اطاعت کنند، و این باعث می‌شد که او خود را در رتبه‌ای والا ببیند و دل خوش کند که چنین مرتبه‌ای حق طبیعی اوست. ممکن است کسی را در روابط اجتماعی اش با دیگران ارزشی برایش قائل نباشند، ولی همین انسان وقتی به خانه خویش می‌رود پادشاه است. از خانواده که بگذریم، غرور ملی (در اروپا بیشتر غرور طبقاتی) نیز موجب می‌شد که شخص برای خود اهمیتی قائل شود. حتی آنها که به تنهایی کسی نبودند، زیرا خود را به دسته‌ای وابسته می‌دیدند که خیال می‌کردند از دسته‌های دیگر بالاتر است، احساس

غرور می کردند.

البته باید بین این عوامل که در تقویت وجود ضعیف شده از آنها کمک گرفته می شد و می توان به عوامل مقوی نام گذاری نمود و عوامل دیگری مانند آزادی واقعی اقتصادی و سیاسی و امکان برای ابراز ابتکار روشن کردن افکار که در اول این فصل به آنها اشاره شد، فرق قائل گردید. عوامل اخیر به راستی نفس انسان را نیرو می دادند و راه را برای پرورش فردیت و استقلال و تفکر عقلانی هموار می ساختند، در صورتیکه عوامل مقوی تنها به درد آن می خوردند که احساس ناامینیتی و اضطراب انسان را جبران کنند و بی آنکه به ریشه درد برسند، فقط بر آن سرپوش بگذارند. به یاری این عوامل فرد در ذهن خود آگاه خویش را ایمن می پنداشت بی خبر از آنکه آنچه در ظاهر نمایان بود و با یاری از این عوامل ناپدید می گشت تنها قسمتی از اضطراب و ناامینیتی پنهان در درون بود.

بررسی مفصل تاریخ اروپا و آمریکا در دورهٔ میان عصر رفرم و زمان خودمان نشان خواهد داد که در سیر تحول آزادی از منفی به مثبت دو جنبهٔ متناقض موجود بوده که هر کدام با دیگری به پیش می رفته و در آن می آمیخته است. متأسفانه چنین تحلیلی از گنجایش این کتاب خارج است و باید در کتابی دیگر عرضه شود. همین مقدار می گوئیم که در بعضی از دوران و در بین پاره‌ای دسته‌ها، عاملی که غلبه داشت آزادی به مفهوم مثبت آن، یعنی نیرو و حیثیت نفس انسان بود. چنین وضعی هنگام پیروزی اقتصادی و اجتماعی طبقهٔ متوسط بر نمایندگان سیستم قدیم در انگلستان و فرانسه و آمریکا و آلمان روی داده. در مبارزه‌ای که به این صورت برای رسیدن به معنای مثبت آن انجام گرفت، طبقهٔ متوسط به آن جنبه از پروتستانیزم که بر استقلال و

حیثیت انسان تکیه می کرد متوسل می شد و کلیسای کاتولیک با آنها که برای حفظ امتیازات به ناچار با آزادی انسان به جنگ پرداخته بودند دست اتحاد می داد.

آمیختگی این دو جنبه آزادی، علاوه بر اصول دینی دوران رفرم در تفکر فلسفی عصر جدید نمایان است به این ترتیب می بینیم که باینکه استقلال و آزادی فرد از فرضیات فلسفه کانت و هگل است، با این وجود این دو فیلسوف انسان را در درجه دوم اهمیت قرار می دهند و او را تابع مقاصد دولتی که قدرت مطلق دارند می دانند. یا مشاهده می کنیم با آنکه فیلسوفان دوران انقلاب کبیر فرانسه و بعد از آنان متفکرین قرن نوزدهم مانند فویرباخ^۱ و مارکس و اشتیرنر^۲ و نیچه بر این عقیده اند که فرد نباید تابع هیچگونه غرضی که با رشد و خوشبختی او غریبه است واقع شود و در این اعتقاد هیچگونه مصالحه ای نمی نمایند، ولی فلاسفه واپسگرا در همان قرن تبعیت انسان را از مراجع قدرت روحانی و دنیوی از اصول سیستم فکری خود قرار می دهند. سیر آزادی بشر به معنای مثبت آن در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به اوج می رسد. طبقه متوسط در این آزادی شریک می شود و طبقه کارگر عاملی آزاد و کوشا می گردد که هم برای اهداف اقتصادی خود و هم در عین حال به خاطر آرمانهای وسیعتر انسانیت به مبارزه دست می زند.

با فرارسیدن مرحله انحصارگری سرمایه داری و رشد روزافزون آن در سالهای اخیر، اهمیت هریک از این دو جنبه آزادی انسان دگرگون می گردد. عواملی که به ضعف نفس فردی منجر می شوند

1. Feuerbach

2. Stirner

پیشی می گیرند، آنها که به او نیرو می دهند از اهمیت می افتند. احساس ناتوانی و تنهایی فرد افزایش پیدا می کند، از قیود قدیمی آزادتر می شود اما امکاناتی که برای کامیابی در امور اقتصادی در برابر خویش به دست می آورد محدودتر می گردند. انسان خودش را در مقابل نیروهای غول آسا در خطر می بیند و به طور کلی وضعش از بیشتر جهات به وضع قرون پانزدهم و شانزدهم شباهت پیدا می کند.

مهمترین عامل در این دگرگونی، افزایش قدرت سرمایه انحصارگران است. تمرکز سرمایه (که نباید با ثروت اشتباه شود) در بخشهای معینی از سیستم اقتصادی ما امکان به ثمر رسیدن ابتکار و شجاعت و هوش فرد را مواجه با سخت گیری کرده است. در هریک از این قسمتها که سرمایه انحصاری پیروز شده، استقلال اقتصادی بسیاری از مردم از بین رفته است. آنها که مانند قسمت اعظم طبقه متوسط هنوز به کوشش ادامه می دهند، در این نبرد خود را با چنان قدرتی روبرو می بینند که احساس شجاعت و اعتماد بر ابتکار فردی در دلشان به احساسی از ضعف و درماندگی مبدل می گردد. گروهی کوچک، در مقابله با جامعه نفوذ و قدرتی عظیم دارند و سرنوشت قسمتی بزرگ از اجتماع وابسته به تصمیمات این گروه است. تورم اقتصادی ۱۹۲۳ در آلمان و فاجعه مالی ۱۹۲۹ در آمریکا ناامیتی را شدت بخشید و در قلب آنها که به تأثیر کوشش فردی برای موفق شدن امید داشتند مأیوسشان کرد و اعتقاد به نامحدود بودن امکانات کامیابی از هم پاشید.

خطر قدرت عظیم سرمایه که تجار کوچک و متوسط را تهدید می کند بالقوه است و این احتمال به خوبی وجود دارد که اینان بتوانند استقلال خود را حفظ کنند و مانند سابق از کارشان بهره ببرند، اما با

این وجود احساس ناامینیتی و ضعف که اعضاء این گروه را فراگرفته دفعتهً بیشتر از پیش است. در قدیم تاجری مانند اینها در برابر رقیبانی مبارزه می کرد که با او یکسان بودند، ولی حالا با حریفان انحصارگر قوی در نبرد است. حتی تجار مستقلی که در اثر پیشرفت صنعت نوین به کارهای جدید اشتغال ورزیده از لحاظ روانی با بازرگانان مستقل گذشته متفاوتند. گواه این تفاوت، اوضاع صاحبان جایگاههای فروش بنزین است که گاهی از آنان به عنوان نمایندگان طبقه متوسط جدید یاد می شود. بسیاری از اینان از لحاظ اقتصادی مستقلند و مثل یک بقال یا خیاط قدیم صاحب کسب و کار خود هستند. ولی برخلاف این موضوع، بنگر که تفاوت به چه اندازه است. آنکه در قدیم دکان بقالی داشت، نیازمند علم و مهارت بسیار بود، می توانست بین عمده فروشانی که از آنان خریداری می کرد به حسب قیمت و کیفیت کالای آنها هر کدام را که می خواهد انتخاب کند و مجبور بود نسبت به نیازهای مشتریان زیادی که داشت آگاه باشد، از راهنمایی آنها دریغ نکند، و بداند به چه کسی نسبه بفروشد و با چه شخصی نقداً معامله کند. روی هم رفته کاسب یا تاجر قدیمی در عین حال که از استقلال برخوردار بود، به دقت و توجه به تک تک مشتریان و بینائی و فعالیت هم نیاز داشت. ولی وضع صاحب جایگاه فروش بنزین اینطور نیست. کالائی که برای فروش عرضه می کند منحصر بفرد است: بنزین و روغن، در معاملاتش با شرکتهای نفتی جای چانه و چون و چرا وجود ندارد، کارش تکرار همان یک عمل یعنی دادن بنزین و روغن است. از لحاظ بروز مهارت و ابتکار و فعالیت فردی فرصتش از بقال سابق کمتر است، نفعی که می برد وابسته به دو عامل است: اول قیمتی که ه در مقابل خریداری بنزین و روغن می پردازد و بعد تعداد اتومبیلهایی

که در جایگاه فروش متعلق به او توقف می کنند، و او بر هیچکدام از این دو عامل نظارت زیادی ندارد چرا که وظیفه اش واسطه گری میان مصرف کننده و عمده فروش است. از نظر روانی مهم نیست که چنین کسی در استخدام شرکت تولیدکننده نفت باشد یا تاجری به اصطلاح «مستقل»، در هر دو صورت مهره ای است کوچک در سیستم عظیم توزیع.

آن گروه از اعضاء طبقه متوسط جدید هم که پشت میز می نشینند و تعدادشان با توسعه کار شرکتهای بزرگ تجاری افزایش پیدا کرده است وضعیتشان با تجار کوچک ولی مستقل قدیم فرق بسیار کرده است. امکان دارد بگوئیم باینکه این گروه ظاهراً مستقل نیستند ولی همان اندازه برای نشان دادن ابتکار و هوش و کامیابی میدان دارند که خیاط یا بقال قدیم، و شاید از آن هم زیادتر. باینکه این گفته به یک معنی درست است، ولی روشن نیست که تا کجا می توان به درستی آن امید داشت. و تازه وضع عضوی از این گروه از لحاظ روانی با گذشته تفاوت دارد. چنین کسی جزئی است از یک ماشین بزرگ اقتصادی، به شغلی بسیار تخصصی اشتغال دارد، یا صدها نفر دیگر که وضعی مانند او دارند سخت در رقابت است، و اگر جا بماند بی هیچگونه ترحم از خدمت منفصل می گردد. خلاصه آنکه اگر هم احتمال موفقیت او گاهی زیادتر باشد، احساس امنیت و استقلالش از آن تاجر قدیم به مراتب کمتر شده است و به صورت مهره ای درآمده که گذشته از بزرگی یا کوچکی، به ناچار باید در سیستمی بچرخد و با سرعت چرخش آن هماهنگ گردد که در نظارت آن هیچگونه سهمی ندارد، و در مقایسه با آن به کلی ناچیز است.

گسترده گی و نیروی عظیم مؤسسات بزرگ تجاری در کارگر

هم از نظر روانی اثر گذاشت. در ایام قدیم در مؤسسات کوچکتر کارگر شخصاً رئیس خود را می‌شناخت و با کار مؤسسه به صورت کلی آشنایی داشت و می‌توانست آنرا در نظر بگیرد. باینکه استخدام و اخراج کارگر به قوانین بازار بستگی داشت، رابطه میان او و رئیس و کار مؤسسه از واقعیتی برخوردار بود و همین امر باعث می‌شد که کارگر احساس کند که از وضع خود به درستی آگاه است. ولی کسی که اکنون در کارخانه‌ای که هزاران کارگر دارد به کار اشتغال دارد وضع دیگری دارد. «رئیس» صورتی غیرواقعی یافته و هرگز دیده نمی‌شود. «هیأت مدیره» قدرتی بی‌نام شده که غیرمستقیم با کارگر معامله می‌کند و افراد در برابری با آن ضعیف و ناچیزند. خود مؤسسه آنقدر بزرگ شده که فقط قسمتی از آن که در میدان دید کارگر قرار می‌گیرد همان است که با شغل او ارتباط دارد.

عدم تعادل این وضع تاحدودی توسط اتحادیه‌های کارگری جبران شده است. این اتحادیه‌ها نه فقط وضع اقتصادی کارگر را بهتر نموده‌اند بلکه احساسی از نیرومندی و اهمیت در برابر سیستم‌های عظیم کارفرما در او به وجود آورده‌اند و به این وسیله از لحاظ روانی تأثیر زیادی از خود به جای گذاشته‌اند. اما متأسفانه بیشتر این اتحادیه‌ها خود به سازمانهایی بسیار بزرگ تبدیل شده‌اند که باز عرصه را برای ابراز ابتکار فردی از سوی اعضا تنگ کرده‌اند. اعضا حقوقی را که باید می‌پردازند و هرچند یک بار در انتخابات اتحادیه رأی می‌دهند، اما باز در شمار مهره‌هایی ناچیز در ماشین عظیم هستند. مهمترین امر آن است که اتحادیه‌ها به همکاری فعال خود فرد اعضا دلگرم شوند و صفوف آنها را چنان فشرده سازند که هرکدام فرصت پیدا کنند خود را در زندگی سازمان سهیم ببینند و در برابر آنچه انجام

می گیرد احساس مسئولیت نمایند. تنها در نقش تاجر و کارمند و کارگر نیست که فرد در زمان ما ناچیز شده، او حتی به عنوان خریدار هم گرفتار این احساس است. سالهای اخیر شاهد تغییری اساسی در نقش مشتری بوده است. کسی که در قدیم برای خرید به یک مغازه خرده فروشی به نزد تاجری مستقل می رفت، مطمئن بود که مورد توجه خاص واقع می گردد، خریدی که می کرد از نظر صاحب مغازه اهمیت داشت، شیوه استقبال به گونه ای بود که کسی درخور اعتناء وارد شده، خواسته های مشتری بررسی می شد، و همان عمل خرید به او احساس اهمیت و حیثیت می داد. اما حالا رابطه مشتری با یک فروشگاه بزرگ به کلی از این حالت خارج شده است. عظمت فروشگاه، تعداد کارکنان و کثرت کالاها مشتری را تحت تأثیر قرار می دهد و در مقایسه او خود را کوچک و بی اهمیت می یابد. به عنوان یک فرد فروشگاه برایش اهمیتی قائل نیست. اهمیتی در آن است که یک مشتری است، و اگر فروشنده ای نمی خواهد او را از دست بدهد به این علت است که این امر نشان خواهد داد که عیبی در کار وجود دارد و خریداران دیگر هم امکان دارد به همان علت از دست بروند. فقط به عنوان موجودی انتزاعی است که مشتری اهمیتی دارد، به صورت موجودی قابل لمس که برای خرید آمده هیچ اهمیتی ندارد، هیچکس از آمدن او خوشحال نمی گردد و هیچکس به درخواستهای او توجهی ندارد. عمل خرید درست مانند رفتن به اداره پست و خریدن تمبر شده است.

این وضع در مورد روشهای جدیدی که در تبلیغات به کار می رود از این هم واضح تر است. در قدیم نیز تاجر برای فروش کالای خود «بازارگری» می کرد، ولی گفته هایش غیر معقول نبود. با مشتری

آشنا بود و کالای خود را می‌شناخت و بر مبنای آن کوشش می‌نمود تا آنچه دارد بفروشد، البته آنچه برای فروش می‌گفت کاملاً عقلانی نبود و تا آنجا که می‌توانست کوشش می‌کرد خریدار را شنونده کند اما تأثیر سخنش وابسته به آن نبود که عقل و منطق نیز در آن راه داشته باشد. امروز قسمت عظیمی از تبلیغات از این راه جدا شده است. آنجا که این تبلیغات از این راه جدا شده است. آنجا که این تبلیغات مورد پسند قرار می‌گیرند نزد هیجانات است نه عقلانی و مثل هرگونه تلقین خواب مصنوعی می‌خواهند ابتدا مردم را از لحاظ هیجانی تحت تأثیر قرار دهند و سپس به تسلیم فکری مجبورشان سازند. برای تأثیر در مشتریان، این گونه تبلیغ با اعلان به انواع حيله‌ها دست می‌آورد همان «فرمول» را بارها تکرار می‌کند، از نفوذ چهره شخصیتی معتبر مانند خانمی که در محافل رفت و آمد دارد یا مشت زنی مشهور که مثلاً سیگار او از نوع خاص است کمک می‌گیرد، خریدار را مجذوب و در همان حال قوای تشخیص او را توسط «جاذبه جنسی» دختری زیبا سست می‌کند، در دلش از اینکه مبادا بدنش یا دهانش بوئی بد بگیرد می‌ترسد، یا به خیال پردازی تحریکش می‌کند که مثلاً با خرید فلان پیراهن و صابون مسیر زندگی‌اش را به یک باره عوض خواهد شد. تمام این روشها طبیعتاً غیر معقولند و هیچگونه ارتباطی با کیفیت کالای مورد نظر ندارند و مثل ماده‌ای مخدر یا هیپنوتیزم^۱ قدرت تشخیص را در مشتری می‌کشند یا مانند فیلمهای سینما با خاصیت خیالپردازی باعث نوعی رضایت خاطر در مشتری می‌شوند ولی احساس کوچکی و ناتوانی‌اش را بالا می‌برند.

واقعیت آن است که دموکراسی از طرف چنین روشهایی که در کند کردن استعداد تفکر تمیز دهنده خوب از بد به کار می‌روند بیشتر در خطر است تا از سوی بسیاری حملات علنی، و از نظر درستی انسان تفاوت این روشها با اصول اخلاقی بیشتر از مجلات و کتابهای زشتی است که انتشار آنها را محکوم به مجازات می‌کنیم. جنبشی که در بین مصرف کنندگان بوجود آمد، هدفش آن است که قوه تشخیص و حیثیت و احساس اهمیت خریدار را به او برگرداند و می‌توان گفت از این نظر در جهتی مانند جنبش اتحادیه‌های کارگری پیش می‌رود. اما هنوز عمل آن از مراحل ابتدائی فراتر نرفته است.

آنچه گفتیم در دایره اقتصادیات در زمینه امور سیاسی هر دو درست است. در زمانی که دموکراسی هنوز جوان بود، امکانات مختلفی برای شرکت واقعی فرد در رأی دادن به فلان تصمیم یا به کسی که خود را برای فلان پست نامزد کرده بود وجود داشت هر یک از افراد با مسائلی که باید در آنها رأی گیری می‌شد آشنائی داشت و نامزدها را می‌شناخت، و عمل رأی دادن که اکثراً در جائی که شهرنشینان در آن انجمن داشتند صورت می‌گرفت، از کیفیتی حقیقی برخوردار بود که در آن فرد واقعاً در آن ارزشمند بود. ولی امروز رأی دهنده با احزابی مواجه است که از لحاظ عظمت و دوری از او، با سازمانهای عظیم صنعتی به رقابت می‌پردازند. مسائل خود به اندازه کافی پیچیده و مشکل، به طرقي گوناگون نیز بر پیچیدگی آنها افزوده می‌شود تنها موقعی که رأی دهنده می‌تواند نامزد حزب را ببیند نزدیک انتخابات است، ولی از وقتی رادیو به وجود آمده این دیدار هم تقریباً از میان رفته و به این ترتیب آخرین راه برای اینکه رأی دهنده بتواند از نزدیک در مورد نامزدی که باید از انتخابش نماید قضاوت از بین رفته

است انتخاب میان دو یا سه نفر است که از جانب سیستم حزب نامزد شده‌اند، ولی این نامزدها منتخبین خود رأی‌دهندگان نیستند و رابطه میان طرفین مثل بیشتر روابط دیگر از حقیقت خالی شده است.

وجه تشابه تبلیغات سیاسی و آگهی‌های تجارتي در این است که هر دو احساس ناچیزی را در فرد افزایش می‌دهند. تکرار شعارها و تأکید در عواملی که با مسئله مورد علاقه ارتباطی ندارند، قوه تشخیص رأی‌دهنده را به سستی سوق می‌دهد. کوشش در آنکه فرد در اثر تفکر موضوعی را به صراحت و موافق با اصول عقل را بپذیرد در تبلیغات سیاسی کشورهای دموکراتیک نیز از حال قاعده به وضع استثناء درآمده است. دلیل قدرت و بزرگی احزاب تبلیغات آنهاست و موقعی رأی‌دهنده با چنین عظمتی مواجه می‌شود پیدایش احساس حقارت در او عادی است.

نباید گمان کرد که آگهی‌های تجارتي و تبلیغات سیاسی صریحاً بر ناچیز بودن فرد تکیه می‌کنند - کاملاً برعکس با گفتار شیرین اهمیت ظاهریش را بالا می‌برند و چنین وانمود می‌کنند که می‌خواهند قضاوت تشخیص و حس تمیزدهنده او مورد قبول واقع شود. ولی تمام این جلوه‌ها به خاطر آن است که بدگمانی شخصی از میان برود و فریب بخورد که خود تصمیم گرفته است. البته اینگونه تبلیغات یکسره هم غیرعقلانی نیستند و هر حزب یا نامزد انتخاباتی در آنچه می‌گوید عواملی معقول نیز به کار می‌برد که وزن و اهمیت آنها نسبت به هر مورد خاص تغییر می‌کند.

عوامل دیگر هم در شدت گرفتن ناتوانی فرد کمک کرده‌اند. سیاست و اقتصادیات پیچیده‌تر و وسیع‌تر از گذشته در فرد در رسیدن به حقایق پنهان آنها ناتوان‌تر شده است. خطراتی که از سوی آنها مورد

تهدید قرار گرفته بزرگتر شده‌اند و وجود میلیون‌ها نفر بیکار که وضع آنها قسمتی از ساختمان اجتماع شده است بر احساس ناامنی می‌افزایند. با اینکه کمک اجتماع در خنثی کردن اثرات اقتصادی و روانی بیکاری تأثیر بسیار داشته است، هنوز این واقعیت برجاست که از لحاظ روانی تحمل اثری که بیکاری بر روی اکثریت مردم می‌گذارد بسیار دشوار است و هراس از آن بر زندگی آنها سایه انداخته است. تنها خواست مردم از زندگی آن است که کاری داشته باشند، بدون آنکه اهمیت بدهند چگونه کاری. به همین وضع قانع و شکرگزارند. بیکاری باعث شده که زمان پیری نیز پرخطرتر گردد. در بسیاری از مشاغل فقط جوانها که هنوز قادرند خودشان را با اوضاع تطبیق دهند مورد احتیاج هستند حتی آنکه دارای تجربه نباشد. به قول دیگر، کسانی که بدون زحمت به قالب مهره‌های کوچکی که سیستم محتاج است ریخته می‌شوند.

خطر جنگ هم به افزایش احساس ناتوانی در فرد کمک کرده است. البته در قرن نوزدهم نیز جنگ وجود داشت، ولی از زمان آخرین جنگ امکانات نابودی چنان ترسناک رشد کرده، و دامنه تأثیر درگیریها به جایی رسیده است که هیچکس در امان نیست. خطر جنگ مانند کابوسی شده که با آنکه تا ملتی را در کام خویش نکشد بیشتر مردم از آن آگاه نیستند، با این وجود بر زندگی هم سایه انداخته و بر احساس وحشت و ناتوانی افراد می‌افزاید.

تصویری که ترسیم کرده‌ایم قسمتی از زندگی این عصر نیست که برابری نکند. بزرگی شهرها که فرد در آنها گم شده، آسمان‌خراشها، هیاهوی بی‌وقفه رادیوها، عنوان درشت روزنامه‌ها که سه مرتبه در روز عوض می‌شوند، فرصت ارزیابی به کسی نمی‌دهند،

نمایشاتی که در آنها صد رقاصه به صورت واحد پای می کوبند و به شکل ماشینی قوی و منظم درآمده‌اند، موسیقی جاز، اینها و خیلی از چیزهای دیگر مثل کهکشان می‌مانند که فرد در آن با ابعادی عظیم مواجه است و به اندازه ذره‌ای ناچیز کاهش پیدا کرده است. از او غیر از این برنمی‌آید که مانند یک سرباز با دیگران قدم بردارد. هنوز می‌تواند عمل کند، اما دیگر آن حس خودمختاری و ارزش به جای خود باقی نیست.

نمونه احساس بی‌مقداری و هراسی که بر مردم متوسط آمریکا چیره شده محبوبیت فیلمهای «میکی ماوس» است که در آنجا مطلب اصلی همواره این است که موجودی عظیم موجود کوچکی را می‌آزارد و تهدید می‌کند و او را با خطر مرگ مواجه می‌سازد. کوچولو می‌گریزد و عاقبت جان سالم بدر می‌برد و حتی موفق می‌شود به دشمنش آسیب برساند. نکته در این است که اگر این مطلب با زندگی عاطفی مردم ارتباطی نداشت آنها حاضر نمی‌شدند که بنشینند و قسمتهای گوناگون آن را نظاره کنند. به نظر می‌رسد که آن موجود کوچولو که از جانب دشمنی نیرومند در معرض خطر قرار می‌گیرد شخص بیننده است که احساسش به تصویر درآمده و می‌تواند خودش را در آن وضع ببیند. واضح است که اگر فیلم دارای عاقبت خوشی نبود جاذبه موضوع آن دوامی پیدا نمی‌کرد. ولی حالا بیننده می‌تواند به کمک پرده از کلیه مراحل ترس و احساس ناچیزی خود بگذرد و در انتهای کار آسوده‌خاطر باشد که با وجود همه چیز، سرانجام نجات خواهد یافت و بر دشمن پیروز خواهد شد. اما نکته غم‌انگیز در این «عاقبت خوش» آن است که نجات بیشتر به توانائی برای گریز و پیشآمدهای پیش‌بینی نشده‌ای که دامنگیر موجود غول‌پیکر می‌شود و

گرفتاری موجود کوچک را بهره‌مند می‌کند وابسته می‌شود. متفکرین آینده‌نگر قرن نوزدهم حالت فرد را در قرن ما پیش‌بینی کرده بودند. در حالتی که کی‌یرکه گارد^۱ توصیف می‌کند فرد بیچاره است، شک در وجودش رسوخ کرده و احساس انزوا و بی‌مقداری بر او مستولی شده است. نیچه وضع آینده را تصویر می‌نماید که همه چیز در دریای افکار غرقه می‌شود و این همان وضع بود که او از موجودی فوق‌انسانی می‌گوید، مردم ناچیز و بی‌هدف زندگی واقعی را انکار می‌کنند. بهترین بیان ناتوانی انسان در آمار فرانکس کافکا^۲ متجلی است. در کتاب «کاخ» او کسی را توصیف می‌کند که تلاش می‌کند به ساکنین مرموز یک کاخ که قصد دارند به او بگویند که چکار کند و جایش در جهان چیست دسترسی پیدا کند. عمر قهرمان کتاب در این تلاش سپری می‌شود، اما هرگز موفق نمی‌شود و احساسی از حرمان و ناتوانی در او باقی می‌ماند. احساس تجرد و ناتوانی در این مطلب از ژولین گرین به شیواترین گونه بیان شده است:

«می‌دانستم که ما در مقایسه با کیهان کوچکیم، می‌دانستم که هیچ هستم، اما به نظر می‌آید که هنگامی کوچکی بدینسان از اندازه خارج شد هم مغلوب می‌کند و هم مطمئن می‌سازد. آن شکلها، آن ابعادی که حتی در فکر انسان نمی‌گنجد تماماً توان از دست می‌برند آیا چیزی وجود دارد که بتوان به آن متوسل شد؟ در میان هرج و مرجی که در فکر و خیال به وجود آمده و در آن افتاده‌ایم فقط یک

۱- Keirkegaard نویسنده و فیلسوف دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳)

۲- Franz Kafka نویسنده چکسلواکی (۱۹۲۴-۱۸۸۳)

چیز دارای حقیقتی اساسی است و آن عشق است. باقی تمام پوچ و خالی است. ما به قعر این پرتگاه تاریک می‌نگریم و ترس بر ما غلبه می‌کند.»

اما این احساس به آن شیوه که این نویسندگان گفته‌اند و آنطور که بسیاری از بیماران نوروتیک با آن روبرو هستند، چنان وحشت‌آور است که مردم عادی و متوسط از آن آگاهی ندارند. فعالیت‌های روزانه، اطمینانی که فکر از نظر دیگران در زندگی شخصی و روابط اجتماعی به دست می‌آورد، موفقیت در کار، اشتغالات دیگر، «تفریح» و «ارتباط یافتن» با دیگران و «گشت و گذار» هم بر این احساس سرپوش می‌گذارند و پنهانش می‌کنند. ولی دل خوش کردن مانع بروز حقایق نیست. تنهایی و هراس و حیرت به جای خود باقی است و تحمل آن بطور همیشگی امکان‌پذیر نیست.

مردم نمی‌توانند بار آزادی منفی یا «آزادی از قیود» را همواره تحمل کنند. باید بکوشند از آزادی به کلی بگریزند، مگر آنکه بتوانند از آزادی منفی به سمت آزادی مثبت پیش روند. برای گریز از آزادی دو راه اصلی در اجتماع موجود است: در کشورهای فاشیستی تسلیم به یک رهبر، و در دموکراسی خودمان همانطور که متداول است وسواس برای یکرنگی با دیگران. قبل از توصیف این دو راه که هر دو نقش اجتماعی یافته‌اند، به موشکافی در مکانیسم‌های روانی گریز می‌پردازیم. برخی از این مکانیسم‌ها در فصل‌های قبل مورد بحث قرار گرفتند، ولی برای اینکه بفهمیم معنای فاشیسم از لحاظ روانشناسی چیست و چگونه انسان در دموکراسی نوین به شکل ماشینی خودکار درآمد ضروری است بعضی پدیده‌های روانی را نه تنها به صورت کلی بلکه قسمت به قسمت و به گونه‌ای که در عمل صورت می‌پذیرد درک

کنیم. شاید این راههای پرپیچ و خم به نظر آید، اما یکی از بخشهای اصلی بحث ما همین است. همانگونه که درک مسائل روانی بدون در نظر گرفتن زمینه اجتماعی و فرهنگی آنها مقدور نیست، فهم پدیده‌های اجتماعی نیز بدون آگاهی بر مکانیسمهای روانی که در اصل موضوع جای دارند صورت امکان نمی‌پذیرد. در فصل آینده این مکانیسمها را مورد بررسی قرار می‌دهیم و کوشش می‌کنیم آنچه را که در درون انسان به وجود می‌آید نمایان کنیم و نشان دهیم که چگونه در حالی که کوشش می‌نمائیم از تنهایی و ناتوانی بگریزیم، آماده‌ایم که با تسلیم به صورت تازه قدرت یا با وسواس برای یکرنگ شدن با شیوه‌های موردپسند، نفس خود را به عنوان یک فرد به دور بریزیم.

«فصل پنجم»

مکانیسمهای گریز

در بحثی که داریم راه را تا به امروز طی نموده‌ایم. اکنون هنگام آن است که به اهمیت روانی فاشیسم پردازیم و راجع به مفهوم آزادی در سیستم‌های قدرت گرا و دردموکرایی خودمان گفتگو کنیم. ولی چون درستی برداشتمان نسبت به درستی مطالبی است که از نظر روانی فرض می‌گیریم، بهتر است مسیر عمومی تفکرمان را متوقف نکنیم و فصلی درباره بحث در جزئیات مکانیسمهای روانی که قبلاً به آنها اشاره نمودیم و بعد هم از آنها صحبت خواهیم کرد اختصاص دهیم. مطالبی که فرض می‌گیریم محتاج بحثی جامع‌اند چرا که مفاهیمی که این مفروضات بر آنها استوارند با نیروهای ناخودآگاه و طرّقی که این نیروها به صورت دلیل‌تراشی و خصائص خوی از آنها ناشی می‌شوند سروکار دارند. مسلماً از خوانندگان اگر هم کاملاً با این مفاهیم آشنایی داشته باشند باز نیازمند توضیح بیشتری هستند. در این فصل با علم به روانشناسی فردی و مشاهداتی که توسط

روش روانکاوی طی مطالعات دقیق افراد به عمل آمده است. با آنکه روانکاوی به حد دلخواهی که روانشناسان سالهای دراز در آزوی آن بودند نرسیده و نتوانسته تا آنجا که امکانش هست به روش تجربه‌ای علوم طبیعی نزدیک شود، با این وجود روشی است کاملاً تجربی که بر مبنای مشاهده دقیق رؤیاها، خیال‌پردازیها و افکاری که به صورت آزاد به فکر فرد می‌رسند استوار است. تنها به کمک مفهوم نیروهای ناخودآگاه است که یک سیستم روانشناسی می‌تواند از آشفتگی که دلیل تراشیها به وجود می‌آورند و در بررسی افراد یا فرهنگ اجتماعات با آن برخورد می‌کنیم بگذرد. هنگامی که اطمینان پیدا کردیم که انگیزه‌های واقعی کردار و احساسات و افکار مردم با انگیزه‌هایی که خود معتقدند در کار بوده الزاماً یکی نیستند، بی‌درنگ بیشتر مسائل در ظاهر لاینحل خود به خود از بین می‌روند.

این سؤال در نزد عده‌ای از خوانندگان پیش می‌آید که آیا می‌توان نتایج مشاهداتی را که درباره افراد به عمل آمده است برای درک اقشار مختلف از لحاظ روانشناسی به کار برد؟ پاسخ ما برای این سؤال مثبت است. هیچ گروهی نیست که جز از افراد تشکیل شود، بنابراین مکانیسم‌هایی که در گروه عمل می‌کنند به طور لازم مکانیسم‌های روانی هستند که در افراد با آنها مواجه می‌شویم. مطالعه ما در روانشناسی فردی به خاطر درک روانشناسی اجتماعی، مانند آن است که چیزی را در زیر میکروسکپ بررسی نمائیم. با این کار می‌توانیم جزئیات همان مکانیسم‌های روانی را که در سیر اجتماعی با مقیاس بزرگتری وارد عمل می‌شوند نظاره کرده و بیابیم. اگر بررسی ما از پدیده‌های اجتماعی - روانی بر اساس مطالعه دقیق رفتاری فردی قرار نگیرد، کیفیت تجربی و درسی آن از دست می‌رود.

اما به فرض اهمیت بررسی رفتار فردی، باز امکان دارد این سؤال پیش آید که آیا مکالمه افرادی که نزد مردم به عنوان نوروتیک شناخته شده‌اند از نظر سیر در مسائل روانشناسی اجتماعی سودی به دست می‌آورند؟ در این مورد نیز پاسخ ما مثبت است. پدیده‌هایی که در یک نوروتیک و در یک فرد معمولی^۱ می‌بینیم در اصل اختلافی ندارند. تفاوت در این است که در نوروتیک این پدیده‌ها بیشتر و روشنتر هستند و بیشتر در معرض اطلاعات بیمار قرار دارند، در صورتیکه فرد عادی از وجود مسئله‌ای که احتیاج به مطالعه داشته باشد آگاه نیست.

بحث ذیل راجع به اصطلاحات نوروتیک و معمولی یا سالم در روشن کردن موضوع مفید خواهد بود.

اصطلاح معمولی یا سالم را می‌توان به دو صورت تعریف نمود. از نظر اجتماعی که به انجام وظایف اشتغال دارد، انسان معمولی یا سالم کسی است که می‌توان نقشی را که باید در آن اجتماع داشته باشد به نحو احسن انجام دهد، یعنی به گونه‌ای که اجتماع مقرر می‌کند کار نماید و به علاوه می‌تواند در امر تولیدمثل در اجتماع سهمی داشته باشد، یا به قول دیگر خانواده‌ای تشکیل دهد. از نظر فردی، شخص زمانی سالم یا معمولی است که بتواند به بهترین وجه رشد کند و خوشحال باشد.

اگر ساختمان اجتماع طوری بود که به نحو احسن به فرد فرصت خوشبختی یا شادمانی می‌داد، دو نظری که به آنها اشاره شد با یکدیگر منطبق نبودند، ولی در اکثر اجتماعاتی که می‌شناسیم، از

۱- Normal منظور انسانی است که از هر حیث طبیعی باشد.

جمله اجتماع خودمان، وضع اینطور نیست. هر اجتماع تا اندازه‌ای خاص خود به پیشرفت رشد فرد کمک می‌کند، اما عاقبت بین آنچه که هدف از آن نظم و ترتیب در کار اجتماع و آنچه که منظور از آن پرورش کامل فرد است تباینی وجود دارد. به علت این حقیقت است که باید بین این دو معنا سلامت که یکی از ضروریات اجتماعی و دیگری از ارزشها و معیارهای مربوط به زندگی فردی پیروی می‌کند به طور کامل فرق بگذاریم.

متأسفانه این تمایز اکثر مواقع جدی گرفته نمی‌شود. اکثر روان‌پزشکان ساختمان خاص اجتماع خود را چنان بی تحقیق می‌پذیرند که اگر فردی با آن هماهنگی کامل نداشت او را کم ارزش می‌پندارند، و به عکس افرادی را که با این ساختمان هماهنگ شده‌اند در سلسله مراتب ارزشهای انسانی پرارزش‌تر می‌پندارند. وقتی بین دو معنی «سالم» و «نوروتیک» فرق بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که، از نظر ارزشهای انسانی، فرد نوروتیک اکثراً سالم‌تر از کسی است که به خاطر سازش کافی سالم پنداشته می‌شود. بیشتر اوقات سازگاری چنین فردی با ساختمان اجتماع به سبب آن بوده است که کم و بیش به صورت شخصی که می‌پندارد باید باشد درآید و این سازش به قیمت نابودی نفس فردی او تمام شده است، و چه بسا که در این معامله فردیت و طیب خاطرش به کلی از بین رفته باشد. از طرف دیگر می‌توان گفت نوروتیک کسی است که در مبارزه برای حفظ نفس فردی خود حاضر به تسلیم کامل نشده است. البته نمی‌توان منکر این شد که نوروتیک در این مبارزه پیروز نشده و به جای آنکه نفس خود را به نحوی سازنده به ظهور رساند، به دنیائی که زاده تصور است پناه برده و در آن به جستجوی نجات پرداخته است. ولی، از نظر

ارزشهای انسانی، آنکه انسانی سالم نامیده می شود و همه فردیت خود را از دست داده از یک نوروتیک عاجزتر است. لازم به تذکر این مطلب نیست که اشخاصی وجود دارند که نوروتیک نیستند و فردیت خود را هم برای سازگار شدن رها نکرده اند، اما به نظر ما برچسب نوروتیک زدن به افراد بی مورد است و فقط زمانی قابل توجیه است که منظور کارآمدی اجتماعی باشد. واضح است که درباره خود اجتماع استعمال اصطلاح نوروتیک در این مفهوم تازه امکان پذیر نیست چرا که اعضای اجتماع به وظایف اجتماعی خود عمل نمی کردند اجتماعی به وجود نمی آمد. اما از نظر ارزشهای انسانی، هنگامی اعضای اجتماع در رشد دادن به شخصیت عاجز ماندند، باید گفت آن اجتماع نوروتیک است. از سوی دیگر، چون در اکثر موارد اصطلاح نوروتیک زمانی به کار می رود که هدف گوینده انجام نشدن وظایف اجتماعی است، ترجیح می دهیم به جای آنکه اجتماع را نوروتیک بنامیم از آن به عنوان تشکیلاتی مخالف خوشبختی و تحقق نفس انسان یاد کنیم.

مکانیسمهایی که در این فصل درباره آنها گفتگو خواهیم کرد، مکانیسمهایی هستند برای گریز که در نتیجه ناامنی و تجرد و انزوای فرد به وجود آمده اند.

بعد از آنکه دلبستگی های اولیه که به فرد ایمنی می دادند گسستند و انسان با دنیای خارج از خود به عنوان موجودی کاملاً جدا مواجه شد، برای غلبه بر حالت غیرقابل تحمل ناتوانی و تنهایی دو راه درمقابل خود می یابد. از یک راه می تواند به سمت آزادی مثبت ها پیش برود، خودبخود از راه عشق و کار و بیان واقعی استعداد های عاطفی و حسی و فکری خود با دنیا ارتباط پیدا می کند و به این ترتیب بدون آنکه استقلال و تمامیت نفس فردی خود را از دست دهد دوباره با

آدمیان و طبیعت خودش یکی شود. راه دیگر این است که به عقب برود، از آزادی دست بشوید و کوشش نماید تا با از بین بردن فاصله‌ای که میان دنیا و نفس فردی او به وجود آمده است بر تنهایی پیروز شود. این راه هرگز او را دوباره به گونه‌ای که قبل از فردیت یافتن با جهان مربوط بود با عالم متفق نخواهد کرد زیرا حقیقت جدائی قابل شکست و برگشت نیست. این طریق، راه گریز از وضعی است که اگر ادامه پیدا می‌کرد زندگی غیرممکن می‌شد. بنابراین، راه گریز توسط کیفیت و سواسی که همواره در گریز از وحشتهای شدید وجود دارد مشخص می‌شود و از خصوصیات دیگر آن از دست دادن کامل فردیت و تمامیت نفس است. پس این راه حلی نیست که به بهروزی و آزادی مثبت بیانجامد، زیرا در اصل این راه حلی است که در تمام پدیده‌های نوروتیک وجود دارد. کار آن التیام یک اضطراب غیرقابل تحمل به وسیله پرهیز از حالت وحشتزدگی است تا به این شکل اصولاً زندگی امکان‌پذیر گردد. اما نمی‌شود انتظار داشت که مسئله اساسی حل گردد و این درمان جز به بهای زندگانی که چیزی به جز کوششهای خودکار و ناشی از وسواس یا اجبارهای درونی در بردارند، به دست آید.

از مکانیسمهای گریز اهمیت اجتماعی برخی تقریباً کمتر است و تنها در افرادی به شکل برجسته دیده می‌شود که از اختلاف شدید روانی و هیجانی در عذابند. در این فصل فقط به گفتگو در پیرامون مکانیسمهایی می‌پردازیم که از لحاظ فرهنگ اجتماع دارای اهمیت می‌باشند و درک آنها باید مبنای تحلیل روانشناسی پدیده‌هایی اجتماعی مثل سیستم فاشیسم و دموکراسی جدید قرار گیرد که در فصلهای آتی راجع به آنها بحث خواهد شد.

۱- قدرت گرایی

اولین مکانیسم گریز که مورد تحلیل قرار می‌دهیم این استعداد است که شخص استقلال نفس فردی خود را از دست بدهد و خودش را برای به دست آوردن نیروئی که فاقد آن است در شخصی دیگری یا چیزی خارج از خویش غیرممکن سازد یا به گفته دیگر در پی یک سری علائق دیگری باشد و بخواهد توسط آن جای علائق نخستین را پر نماید.

شکل واضحتر این مکانیسم کوشش برای تسلیم یا تسلط است، یا به عبارت بهتر تلاشهای ناشی از مازوخیسم یا سادیسم که به اندازه‌های مختلف در نوروئیکها و افراد سالم هر دو وجود دارند. در این بحث ابتدا این استعداد را شرح می‌دهیم و بعد کوشش می‌کنیم نشان دهیم هیچکدام جز راهی برای گریز از یک تنهائی غیرقابل تحمل نیست.

احساسات بی‌مقداری و ناتوانی و حقارت متداولترین صور کوششهای ناشی از مازوخیسم محسوب می‌شوند. جستجو در باره اشخاصی که به این احساسات دچارند نشان می‌دهد که با آنکه اینان آگاهانه از این امر می‌نالند و می‌خواهند از آن نجات پیدا کنند، نیروئی ناخودآگاه به سمتی می‌بردشان که خود را حقیر و بی‌مقدار حس می‌کنند. این احساس با پی بردن به این مسئله که شخص حقیقتاً عیوب و یا نقاط ضعفی دارد یکسان نیست. (با اینکه با دلیل تراشی به مطلب شکل واقعی داده می‌شود). کسانی که چنین احساسی دارند آمادگی آن را دارند که خود را حقیر بدانند و ضعیف بشمارند و بر کارها مسلط شوند. وابستگی زیاد به قدرتهای برونی، به

مردم دیگر، به مؤسسات اجتماعی یا به طبیعت از صفات مشخص آنهاست. از ابراز وجود خودداری می کنند و آنچه را که دوست دارند انجام نمی دهند، در عوض به فرامین واقعی یا خیالی نیروهای برون تسلیم می شوند و اکثراً به احساسی که گفتن «من می خواهم» یا «من هستم» در بردارند بیگانه اند و بطور کلی در زندگی به عنوان نیروئی غالب که خارج از ضبط و قدرت آنهاست نگاه می کنند.

آنها در بیشتر موارد زیاده روی می کنند و نه فقط خود را حقیر می شمارند و به نیروهای برونی تسلیم می شوند، بلکه خود را نیز اذیت می کنند و باعث آزار خود می گردند.

این استعداد اخیر به شکل های گوناگونی ظاهر می شود. اشخاصی را می بینیم که در تهمت زدن به خود و انتقاد از بدترین دشمنان خود هم بدترند... دیگران، مثل بعضی نوروتیکهای وسواسی، با افکار و تشریفات اجباری خود را مورد شکنجه قرار می دهند. گروهی دیگر از نوروتیکها آمادگی آن را دارند که بیمار شوند و خودآگاه یا ناخودآگاه چنان منتظر بیماری می شوند که انگار باید به نعمتی خدائی برسند، برای خود حادثه آفرینی می کنند، حوادثی که اگر به علت یک استعداد ناخودآگاه نبود رخ نمی دادند. وجه مشخصه این استعدادها به کار افتادن آنها بر علیه خود شخص است، ولی همیشه نیز اشکالی به این روشنی ندارند. برای مثال اشخاصی وجود دارند که در حین امتحان نمی توانند به سؤالات امتحانی پاسخ دهند، درحالی که پاسخها را در زمان امتحان و حتی بعدها نیز به خوبی می دانند.

گروه دیگر با آنچه می گویند کسانی را دوست دارند یا به آنها وابسته اند به دشمنی برمی. انگیزند در حالی که احساساتشان ناشی از دوستی است و قصدشان آن نبوده که به آنچه گفتند لب بگشایند

طوری هستند که انگار به حرف دشمن گوش می کنند و در رفتار روشی را انتخاب می نمایند که هرچه بیشتر به ضررشان می انجامد. تمایلات ناشی از مازوخیسم در بسیاری موارد به وضعی غیرمعقول یا به صورت بیماری ظهور می کنند اما مواردی که این تمایلات در پشت پرده ای از بهانه و دلیل پنهان می شوند بیشتر است، وابستگی ناشی از مازوخیسم، عشق یا وفاداری، احساس بی مقداری، نماینده نواقص واقعی، و باعث رنج و درد شرایط غیرقابل تحوّل پنداشته می شوند.

این تمایلات و نقطه مقابل آنها، یعنی استعدادهای ناشی از سادیسم، همواره در یک خوی جمع می شوند، ممکن است شدت و ضعفی داشته باشند و شخص بیشتر یا کمتر از وجود آنها آگاه باشد، اما به هر حال همیشه وجود دارند. به طور کلی سه نوع استعداد ناشی از سادیسم وجود دارد و کمابیش هر سه با یکدیگر ارتباط نزدیک دارند. نوع اول آن است که دیگران را به خود وابسته کنیم و برای آنکه مانند آلتی در اختیارمان باشند، بر آنها قدرت و تسلط مطلق و نامحدود بیابیم. نوع دوم نه تنها شامل تسلط مطلق بر دیگران است، بلکه جنبشی که در آن پیدا می شود انسان را مجبور می سازد که دیگران را استثمار کند. آنچه دارند بدزدند، ببلعد و از بلعیدن دیگران به خود بیافزاید. این خواسته بر مادیات و معنویات، مثل خصال عاطفی یا فکری دیگران، هردو احاطه پیدا می کند. نوع سوم استعدادی است که بخواهیم باعث آزار دیگران شویم یا آنها را در رنج ببینیم. این رنج امکان دارد جسمانی باشد، اما اکثراً روانی است. هدف آن است که به آزار دیگران دست بزنیم، آنها را خرد کنیم و شرمنده شان سازیم، یا ببینیم که در وضعی همراه با سرشکستگی و شرمندگی قرار می گیرند.

روشن است که تمایلات ناشی از مازوخیسم به سبب آنکه از نظر اجتماع بی‌آزارترند معمولاً بیشتر از استعدادهای ناشی از سادیسم در معرض خودآگاهی قرار می‌گیرند و کمتر در پشت بهانه و دلیل پنهان می‌شوند. بیشتر اوقات این استعدادهای سادیستی به کلی در پشت پرده‌ای از واکنش‌های مخالف تمایل اصل مانند خوبی بیش از حد یا پرستاری کردن زیاد برای دیگران پنهان می‌گردند. از بین بهانه‌هایی که آورده می‌شوند، برد با مواردی است که بگویند: «من بر تو حکومت می‌کنم زیرا صلاح ترا تشخیص می‌دهم و به نفع توست که بدون مخالفت از من فرمانبرداری کنی» یا «من آنقدر خوبم که حق دارم انتظار داشته باشم دیگران به من وابسته شوند.» بهانه دیگری که بر تمایل برای بهره‌وری از دیگران پرده می‌کشد این است که بگویند: «من آنهمه برای تو زحمت کشیده‌ام و اکنون حق دارم هرچه می‌خواهم از تو بگیرم.» تحولات ناشی از سادیسم که با پرخاشگری بیشتر همراهند اکثراً به این بهانه عنوان می‌شوند که: «چون دیگران مرا آزار داده‌اند اگر من آنها را بی‌آزارم تلافی کار آنها را نموده‌ام.» یا آنکه: «من اول حمله می‌کنم برای آنکه از خودم و دوستانم در مقابل خطر آزار دیدن دفاع می‌کنم.» در رابطه میان کسی که مبتلا به سادیسم است و فردی که در معرض سادیسم او قرار می‌گیرد عاملی وجود دارد که غالباً به بی‌خبری می‌گذرد و بنابراین شایسته است در اینجا مورد تأکید خاص قرار گیرد، مقصود وابستگی سادیست به طرف اوست.

این وابستگی درباره‌ی مازوخیستها واضح است، ولی درباره‌ی سادیست انتظار به عکس است، زیرا او آنقدر نیرومند و غالب و طرف مقابلش آنقدر ناتوان و مطیع نمایان می‌شوند که مشکل است تصور کرد آنکه قوی است به کسی که در فرمان اوست وابستگی داشته باشد.

اما هنگامی موضوع را به دقت مورد بررسی قرار دهیم، مشاهده می‌کنیم که غیر از این نیست. سادیست به شخصی که از او اطاعت می‌کند نیاز دارد. آنهم نیازی شدید، چه قدرتی که احساس ناخودآگاه باشد مثل مردی که درمقابل همسرش سادیسم بروز می‌دهد و دائماً به او می‌گوید هر وقت خواست می‌تواند خانه را ترک کند، او از این بابت نه تنها ناراحت نخواهد شد بلکه خوشحال هم می‌شود. معمولاً زن چنان خرد شده که جرأت ندارد خانه را ترک کند و این باعث می‌شود که هردو در این خیال بمانند که آنچه مرد می‌گوید راست است. اما اگر زن جرأتی به خود داد و گفت که خانه را ترک خواهد کرد، وضعی پیش می‌آید که هیچکدام انتظار آن را نداشته‌اند. مرد بیچاره می‌شود و به زانو درمی‌آید و التماس می‌کند که زن از تصمیم خود صرف‌نظر کند، خواهد گفت که بی‌او زندگی برایش غیرممکن است، از عشق خود خواهد گفت و...

معمولاً چون زن اصلاً از ابراز وجود می‌ترسد، مستعد است که گفته‌های مرد را باور کند، تصمیمش را عوض کند و بماند. به محض آنکه ماند، همان حالت تکرار می‌شود. مرد رفتار گذشته را پیش می‌گیرد، زن وضعش روز به روز بدتر می‌شود و بالاخره از کوره درمی‌رود، مرد دوباره از پای درمی‌آید، زن دوباره می‌ماند و به همین نحو ماجرأ تداوم می‌یابد.

هزاران زندگی زناشوئی و هزاران رابطه شخصی وجود دارند که به این صورت به گردش ادامه می‌دهند و این دایره‌ای است که هرگز از بین نمی‌رود. آیا هنگامی که مرد به زن اظهار عشق می‌کند و می‌گفت که بی‌او زندگی برایش غیرممکن است دروغ می‌گفت؟ تا عشق را چه بدانیم. ولی اگر منظور معنای مجازی و غیرممکن بودن

زندگی باشد، گفته‌ی مرد کاملاً درست است که نمی‌تواند بدون همسرش زندگی کند چرا که بی‌آن زن یا کس دیگری که بتواند حس کند در مقابلش از خود اراده‌ای بروز نخواهد داد زندگی برایش ممکن نمی‌شود. البته در موردی که مثال زدیم احساس عشق وقتی پیدا می‌شود که رابطه‌ی موجود در خطر نابودی است، اما در موارد دیگر کاملاً واضح است که سادیست به آنها که در تسلط او قرار دارند «عشق» می‌ورزد. طرف او ممکن است همسر یا فرزند یا همکارش باشد یا گدائی در خیابان یا یک پیشخدمت، اما به هر حال احساس «محبت» و حتی سپاس در مقابل موجوداتی که در تسلط او هستند همواره موجود است. ممکن است سادیست خود در این خیال باشد که می‌خواهد بر زندگی آنان مسلط شود چون دوستشان دارد. اما واقعیت آن است که «دوستشان دارد» چون بر آنها مسلط است. سعی می‌کند تا با پول، با تحسین، با مطمئن کردن به محبت خود، با لطیفه و غمخواری به آنان رشوه دهد. به آنها همه چیز می‌دهد و همه چیز به غیر از یک چیز: حق آنکه مستقل و آزاد باشند. این حالت به خصوص در روابط میان پدر و مادر و فرزندان غلبه دارد.

حالت تسلط و تملک اغلب توسط پوششی که به صورت غمخواری «طبیعی» و کوشش در محافظت کودک جلوه‌گر می‌شود پنهان می‌گردد. طفل را در قفسی طلائی زندانی می‌کنند و به او همه چیز می‌دهند به شرط آنکه قفس را ترک نکند. حاصل این کار غالباً آن است که وقتی کودک بزرگ شد در او وحشتی عمیق از عشق پدید می‌آید چرا که در نظر او لازمه‌ی «عشق» اسارت و برخوردن به مانع در راه کسب آزادی است: در نظر بسیاری از محققین سادیسم همواره از مازوخیسم کم‌اهمیت‌تر بوده است. اینکه کسی بخواهد دیگران را آزار

دهد یا بر آنها تسلط پیدا کند گرچه لزوماً «خوب» تلقی نمی شده اما کاملاً طبیعی به نظر می آمده است. فرض ها بر این بود که «تمایل عمومی بشر» به طرف «آزویی ناآرام و دائمی برای قدرت و بازهم قدرت بیشتر است و فقط مرگ این آرزو را پایان می بخشد.» در نظر او قدرت طلبی نه تنها خالی از هرگونه کیفیت اهریمنی است، بلکه نتیجه کاملاً معقول آرزوی لذت و امنیت است که در انسان وجود دارد. هیتلر میل به تسلط را به عنوان نتیجه منطقی تنازع بقا توجیه می کند و از زمان هابز تا زمان او دائماً شهوت قدرت قسمتی از مازوخیسم که بر علیه خود شخص به کار می افتند صورت معما داشته اند.

چگونه می توان این حقیقت را به فهم نزدیک ساخت که مردم نه تنها خود را تحقیر و تضعیف می کنند و خود را می آزارند، بلکه از این کار لذت هم می برند؟ آیا تصویری که از روان انسان و میل آن به سوی لذت برای خود به وجود آورده ایم با پدیده ای مثل مازوخیسم متناقض نیست؟ چگونه می توان توجیه کرد که درد و رنج، که همه می کوشیم از آن دوری بجوئیم بعضی از مردم را به سمت خود می کشد؟

پدیده ای که ثابت می کند ممکن است انسان رنج و ضعف را به عنوان هدف خود انتخاب سازد ارتداد ناشی از مازوخیسم است. در اینجاست که مشاهده می کنیم عده ای خود آگاهانه سعی می کنند که به نحوی رنج بکشند و از این کار لذت می برند. کسی که به انحراف ناشی از مازوخیسم مبتلاست هنگامی از دست دیگری رنج می کشد دچار تحریک جنسی می شود. این انحراف امکان دارد به شکل های دیگری نیز نمایان شود. غالباً آنچه مورد نظر است رنج بردن و درد کشیدن نیست، رضایت و تحریکی است که بستن دست و پا و بیچاره

و ناتوان شدن به همراه می آورد. در بیشتر موارد کسی که دارای این انحراف است فقط می خواهد دیگران با او مانند کودک رفتار کنند و حرف بزنند یا به راههای گوناگون او را سرزنش کنند تا به این وسیله خود را ذاتاً ضعیف ببینند. در انحرافات ناشی از سادیسم نیز آنچه باعث رضایت می شود همین شیوه هاست، یعنی جسماً دیگران را آزار دادن و دست و پایشان را بستن یا باعث تحقیرشان شدن.

اشخاصی که به انحراف مازوخیستی مبتلا هستند خود آگاهانه و قصداً به دنبال درد کشیدن و تحقیر شدن می روند و از آن لذت می برند و همین نکته بود که باعث شد در ابتدا زودتر از آنها که فقط خوی مازوخیستی (یا مازوخیسم اخلاقی) دارند نظر روانشناسان را به خود جلب کنند. اما کم کم توجه حاصل شد که بین استعدادهای ناشی از مازوخیسم که در ابتدا شرح دادیم و انحراف جنسی چه مقدار وجه تشابه وجود دارد و این هردو نوع مازوخیسم در واقع در حکم پدیده ای واحدند. بعضی از روانشناسان چون دیدند که برخی اشخاص خودشان می خواهند تسلیم شوند و رنج بکشند به این نتیجه رسیدند که باید در انسان «غریزه ای» با این هدف وجود داشته باشد. این نتیجه گیری به وسیله جامعه شناسانی مانند فیرکاند^۱ نیز تأیید شد. اولین شخصی که کوشش کرد موضوع را از دیدگاهی کاملتر توجیه کند فروید بود که در ابتدا عقیده داشت «سادیسم - مازوخیسم» پدیده ای است جنسی، و با مشاهداتی که در اعمال ناشی از «سادیسم - مازوخیسم» در کودکان به عمل آورده بود به این نتیجه رسید که این امر «هدایت کننده ای است جزئی» که در طی پرورش غریزه جنسی

1. Vierkand

ظهور می کند. در این مرحله عقیده فروید در آن بود که استعداد های ناشی از سادیسم - مازوخیسم در بزرگسالان علتش «تمرکز» پرورش «روان جنسی» شخص در سطحی ابتدائی است یا از برگشت به آن نتیجه می شود. ولی بعد فروید متوجه اهمیت پدیده هایی شد که آنها را «مازوخیسم اخلاقی» نامید و مقصود از آن استعدادی است که هدفش رنج ذهنی است نه جسمانی، و به این حقیقت اتکاء کرد که با وجود اختلاف ظاهری، استعداد های ناشی از مازوخیسم و سادیسم همیشه باهم همراه هستند. با تحولی که او در توجیه نظری پدیده های ناشی از مازوخیسم به وجود آورد، فرض را بر این قرار داد که در انسان استعداد های طبیعی برای خرابکاری وجود دارد که ممکن است متوجه خود شخص یا دیگران شود. از اینجا فروید اینطور نتیجه گرفت که مازوخیسم اصولاً نتیجه چیزی است که او به آن «غریزه مرگ» نام داد. نظر دیگر فروید آن بود که این غریزه مرگ که در معرض دید مستقیم قرار ندارد، با غریزه جنسی می پیوندد و اگر در این پیوند بر علیه خود شخص به کار افتاد به صورت مازوخیسم و اگر علیه دیگران وارد عمل شد به شکل سادیسم نمایان می گردد. فروید معتقد بود که اگر این پیوند صورت نمی گرفت انسان از اثرات خطرناک غریزه مرگ در امان نبود. نتیجه مطلب آنکه به نظر فروید اگر انسان تمایل مخربش را با جنسیت پیوند ندهد، باید یا خودش را نابود کند یا دیگران را. این نظریه با فرض اول او راجع به سادیسم - مازوخیسم، فرقی اساسی دارد. در آنجا سادیسم - مازوخیسم پدیده ای ماهیتاً جنسی و در نظریه جدید تر غیرجنسی است که عامل جنسی پنهان در آن فقط علتش پیوند دو غریزه مرگ و جنسی است.

فروید به پدیده تهاجم غیرجنسی توجهی نکرد ولی سیستم

روانشناسی آدلر^۱ درست بر محور استعدادهایی که راجع به آنها گفتگو است دور می‌زند. فرقی که وجود دارد آن است که آدلر این استعدادها را به صورت سادیسم-مازوخیسم در نظر نمی‌آورد بلکه از آنها به عنوان «احساسات حقارت» و «آزادی قدرت» نام می‌برد و فقط به جنبه عقلانی این پدیده‌ها می‌نگرد. گفتگوی ما در استعدادی غیرعقلانی برای بی‌مقدار دانستن و حقیر شمردن خویش است، حال آنکه در تفکر آدلر احساس حقارت واکنشی است متناسب با نقاط ضعف واقعی، مثل نقص عضوی یا حالت عمومی ناتوانی کودک. در نظر ما آرزوی قدرت از جنبشی درونی و غیرعقلانی ناشی می‌شود که هدفش حکمفرمایی بر دیگران است، اما آدلر به جنبه عقلانی امر نگاه می‌کند و آرزوی قدرت را واکنشی متناسب می‌داند که وظیفه‌اش حفظ شخص در مقابل خطراتی است که به واسطه ناامنی و ناتوانی او پیش می‌آید. به این ترتیب آدلر اینجا هم مانند موارد دیگر رفتار انسان را تابع مقاصد ارادی و عقلانی می‌یابد و نمی‌تواند در پشت پرده نفوذ کند، و با آنکه درباره نکات مهم انگیزش کارهای انسان موشکافی کرده و از دیدگاهی خاص نگریسته است، دائماً در سطح قضایا باقی می‌ماند و هرگز مانند فروید در اعماق جنبشهای غیرعقلانی وارد نمی‌گردد.

نظر دیگری که از حیث روانکاوی در این باره عرضه شده به وسیله ویلهم رایش، کارن هورنی و مؤلف این سطور بوده است.

با آنکه اساس نظریه رایش بر روی معنای اصلی «انرژی حیاتی»^۱ که فروید بیانگر آن بوده است، با این وجود به این نکته

1. Alfred Adler

ارتباط دارد که کسی که به مازوخیسم دچار است هدف نهایی اش لذت است و رنجی که می کشد محصولی است فرعی و در نفس خویش مقصودی محسوب نمی گردد. هورنی اولین شخصی بود که نقش اساسی کوششهای ناشی از مازوخیسم را در شخصیتهای نوروتیک بازشناخت و توصیفی کامل و مفصل از خصایص مازوخیستی خوی کرد و از لحاظ نظری آنها را به عنوان محصول علت ساختمان کلی خوی دانست. در آثار خانم هورنی و مطالب خود من، ریشه خصایص مازوخیستی، انحراف جنسی تصور کرده نمی شود، بلکه خود این انحراف به عنوان بیان استعدادهای روانی در نظر گرفته می شود که در نوع خاص ساختمان خوی ریشه دارند.

اکنون به موضوع اصلی می رسیم و می پرسیم ریشه انحراف ناشی از مازوخیسم و اساس خصایص مازوخیستی در خوی چیست؟ و باز از این اندازه هم جلوتر می رویم و می پرسیم ریشه مشترکی که کوششهای ناشی از مازوخیسم و سادیسم هردو از آن سر برمی آورند کدام است؟

سمتی که در جواب به این سؤالات باید در آن پیش رفت در اول این فصل نشان داده شد. کوششهای ناشی از مازوخیسم و سادیسم هردو به شخص یاری می کنند که از احساس غیرقابل تحمل تنهایی و ضعف فرار کند. مشاهداتی که خواه با روش روانکاوی و خواه با شیوه های دیگر تجربی درباره اشخاص دچار مازوخیسم به عمل آمده به خوبی مدلل می کنند که در این افراد وحشتی بزرگ از انزوا و بی مقداری موج می زند (از بازگو کردن دلائلی که در این مورد به دست آمده به علت محدودی که دامنه این کتاب به آنها محدود است خودداری می کنیم). در بیشتر موارد این احساس خودآگاه نیست و

اکثراً توسط احساسات بزرگی و کمال جبران می شود. اما کافی است پرده را کنار بزنیم و در نیروهای متحرکه ای که ناخودآگاه در اندرون چنین اشخاصی درکارند نفوذ کنیم تا به احساساتی که به وجودشان مشکوک شده بودیم برسیم. خواهیم دید که چنین کسی خود را به معنای منفی کلمه «آزاد» پیدا می کند یعنی با نفس خود تنها و با جهانی غریب و متخاصم مواجه است. از توصیف زیبایی که داستایفسکی در «برادران کارامازوف» کرده است یاری می جوئیم و می بینیم که در این حالت شخص «نیازی شدیدتر از آن ندارد که شخصی را بیابد و هرچه زودتر موهبت آزادی را که از بداقبالی با آن به دنیا آمده تسلیمش کند.»

فرد وحشت زده در پی کسی یا چیزی است که بتواند به آن اتکاء کند، دیگر نمی تواند خودش باشد، دیوانه وار به هر دری می زند که بار نفس خویش را زمین بگذارد و از آن خلاص شود، تا بتواند دوباره احساس امنیت نماید.

مازوخیزم وسیله ای است برای دستیابی به هدف. کوششهای ناشی از مازوخیزم به هر شکل پدیدار شود هدف از آنها همیشه رهایی از نفس فردی و غرقه ساختن خود است، یا به گفته بهتر رهایی از بار آزادی. پی بردن به این هدف در مواردی از کوششهای مازوخیزی که فرد در طلب تسلیم به قدرتی یا کسی دیگر است که احساس می کند تا نیروئی غالب بر او تسلط دارد آسان است. باید اضافه کرد که اعتقاد به نیروی برتر دیگران همواره نسبی است. امکان دارد شخص دیگر واقعاً نیرومند باشد، ممکن است این اعتقاد از این خیال ناشی شود که فرد خود به کلی بی مقدار و ضعیف است. (در موارد اخیر کافی است یک موش یا یک برگ دردل وحشت بیافریند.) در موارد کوششهای

دیگر مازوخیستی نیز باز هدف اصلی همان است. احساس کوچکی ناشی از مازوخیستی بر احساس اصلی ناچیزی اضافه می شود و درک این خود احتیاج به تفکر عمیق دارد. آیا می توان گفت تشدید وحشت باعث از بین رفتن آن می گردد؟ این سؤال برای این است که مشاهده می کنیم کسی که به مازوخیسم دچار است درست به همین راه می رود. تا هنگامی شخص گرفتار کشمکش بین آرزوی نیرو و استقلال و احساس بی مقداری و ضعف است از این اختلاف عذاب می کشد. حال اگر موفق شد نفس فردی خود را به صفر کاهش دهد و آگاهی خود را که فردی است مستقل و جدا از دیگران از بین ببرد، از این اختلاف رها می شود. احساس کوچکی و بیچارگی یک راه رسیدن به این هدف است، مغلوب درد و عذاب شدن راه دیگر، و مغلوب اثرات مستی و بی خبری گشتن راه سوم. اگر از هیچکدام از این راهها نتیجه دلخواه که رهایی از بار تنهائی است به دست نیامد می شود به آخرین امید یعنی افکار مربوط به خودکشی پناه برد.

در بعضی از شرایط امکان دارد این کوششهای مازوخیستی با موفقیتی نسبی همراه شوند. اگر سازمانهای مربوط به فرهنگ اجتماع باعث ارضاء این کوششها شدند ممکن است فرد با میلیونها نفری که در این احساسات شریکند متحد گردد و از این راه امنیت به دست آورد (نمونه این امر تسلیم به پیشوا در ایدئولوژی فاشیستی است) اما حتی در این موارد هم تأثیر راه حلی که مازوخیسم عرضه می دارد بیش از تأثیر دیگر تظاهرات نوروبتیک نیست. رنج مشهود از میان برداشته می شود، ولی غوغائی که در اساس کار است و ناخشنودی خاموش، همچنان برجا می ماند، اما هنگامی سازمانی هم در فرهنگ اجتماع وجود نداشت که کوشش ناشی از مازوخیسم به آن ارتباط پیدا کند، یا اندازه

این کوشش از میزان متوسط مازوخیسم شایع در گروهی در اجتماع که به شخص آن تعلق دارد فراتر رفت، راه حلی که مازوخیسم عرضه می کند با همان توفیق نسبی هم توأم نخواهد شد، کوششی که به وجود آمده از وضع غیرقابل تحمل فرد ناشی می شود.

پس از اینکه نتیجه از آن به دست نیامد، شخص گرفتار رنج بیشتر می گردد. اگر رفتار انسان دائماً عقلانی و برحسب مقاصدی مشخص بود، مازوخیسم هم مانند دیگر تظاهرات نوروتیک غیرقابل توجیه باقی می ماند. ولی جستجو در اختلالات روانی و هیجانی به ما یاد داده است که انگیزه رفتار انسان ممکن است کوششهای ناشی از اضطراب یا حالت غیرقابل تحمل فکری دیگری باشد. هدف این کوششها پیروزی بر چنین حالت هیجانی است اما نتیجه ای که از آنها به دست می آید از پرده پوشی بر آشکارترین تظاهرات آن حالت فراتر نمی رود و گاهی حتی این نتیجه هم به دست نمی آید. تظاهرات نوروتیک مانند رفتار غیرعقلانی افراد در هنگام وحشت زدگی است.

به این ترتیب مشاهده می کنیم که کسی که در یک آتش سوزی گرفتار شده است لب پنجره اطاق می رود و بی آنکه توجه کند که کسی نمی تواند صدایش را بشنود یا اینکه هنوز وقت دارد از راه پله ای که چند لحظه دیگر آتش آن جا را فراخواهد گرفت بگریزد، شروع به فریاد می کند و کمک می خواهد. فریاد او برای آن است که می خواهد نجات پیدا کند و در لحظه اول هم ممکن است این عمل قدمی صحیح به نظر رسد. اما نتیجه ای که به دست می آید جز فاجعه کامل نیست. به همین اندازه تمنای رهایی از نفس فردی با تمام نقصهای آن و از کشمکشها و خطرات و تردیدها و تنهایی غیرقابل تحمل که در سینه آن نهفته است باعث ایجاد کوششهای ناشی از

مازوخیسم می شود، اما تنها نتیجه ای که از این راه حاصل می شود رفع دردهائی است که شدیدتر احساس می شوند، و گاهی نه فقط همین نتیجه هم به دست نمی آید بلکه رنجی دیگر نیز بر دردهای قدیم افزوده می شود مانند هر تظاهر نوروتیک دیگر، غیرمعقول بودن مازوخیسم در بیهودگی نهائی وسایلی است که برای رهائی از یک وضع محال هیجانی برمی انگیزد.

این ملاحظات بیان کننده تفاوت مهمی میان فعالیتهای نوروتیک و معقول است. در فعالیت معقول، میان نتیجه و انگیزه رابطه ای وجود دارد، به عبارت دیگر فعالیت برای کسب نتیجه ای خاص انجام می پذیرد. در کوششهای نوروتیک فعالیت از یک وسواس یا اجبار درونی ناشی می شود که چون به منظور گریز از وضعی غیرقابل تحمل صورت می گیرد، ذاتاً منفی است. کوشش متوجه جهتی می شود که به عنوان یک راه حل دروغین و خیالی است و نتیجه ای که به دست می آید ضد هدفی است که شخص در نظر داشته است. شدت وسواسی که فرد را برای رهائی از یک احساس غیرقابل تحمل به تلاش مجبور می سازد به قدری است که او نمی تواند جز به چاره ای خیالی و غیرحقیقی متوسل شود.

نتیجه ضمنی این امر آن است که در مازوخیسم، هادی فرد احساسی از تنهائی و بی مقداری است که خارج از توان می باشد. شخص کوشش می کند تا با از دست دادن نفس فردی (از لحاظ روانی نه فیزیولوژیک) بر این احساس پیروز شود. راهی که انتخاب می کند خوار شمردن کامل خود و رنج بردن است. ولی چیزی که می خواهد رنج و درد نیست، رنج و درد قیمتی است که باید برای دستیابی به هدفی که با وسواس در پی آن است پردازد. این بهائی

است گزاف که کم کم افزونی می گیرد بی آنکه هرگز متاعی که باید در مقابل آن خریداری شود، یعنی صلح و آرامش درونی، به دست آید. درست مانند کسی که می خواهد بدهی خود را تسویه کند اما هرچه بیشتر می گذرد قرضهایش بیشتر می شوند.

انحراف ناشی از مازوخیسم ثابت می کند که رنج بردن می تواند مورد خواست باشد، و برای این امر بود که درباره آن بحث نمودیم. ولی باید در نظر داشت که چه در این انحراف و چه در مازوخیسم «اخلاقی» رنج کشیدن هدف واقعی نیست بلکه وسیله ای است برای رسیدن به مقصودی دیگر یعنی فراموش کردن نفس. فرق اصلی بین انحراف یا ارتداد مازوخیستی و مازوخیسم اخلاقی (یا وجود خصایص مازوخیستی در خوی) در این است که در اولی استعداد به دور انداختن نفس فردی از راه بدن بروز می کند و با احساسات جنسی رابطه دارد حال آنکه در مازوخیسم «اخلاقی» گرایشهای مازوخیستی تمام نفس را در خود فرومی برند و تمام اهدافی را که «خوی» آگاهانه به دنبال آن است نابود می کنند. به علاوه در حالت انحرافی، کوششهای ناشی از مازوخیسم کمابیش به قلمرو جسمانی محدود می شوند و با پیوند با غریزه جنسی به رفع فشارهایی که در دایره تأثیر آن غریزه به وجود می آیند کمک می کنند و به این ترتیب راه گریز پیدا می کنند.

کوششی که برای غلبه بر احساس ناتوانی از طریق نابود کردن نفس فردی به کار می بریم تنها یک جنبه کوششهای ناشی از مازوخیسم است. جنبه دیگر آن است که کوشش کنیم تا جزئی شویم از کل نیرومندتری که خارج از ماست، و بخواهیم خود را در آن غرق سازیم. این قدرت برونی امکان دارد یک شخص یا یک مؤسسه،

خدا، ملت، وجدان یا وسواسی روانی باشد. ولی بهرحال وقتی از اجزاء قدرتی به شمار می‌رویم که احساس کنیم تزلزل‌ناپذیر و جاودان و فریبنده است در نیرو و بزرگی آن سهم می‌شویم.

نفس فردی و نیرو و غرور خود را به آن تسلیم می‌کنیم، تمامیت خود را به عنوان یک فرد از دست می‌دهیم، از آزادی خود می‌گذریم، ولی در عوض با شریک شدن در قدرتی که ما را می‌بلعد امنیت و غروری تازه به دست می‌آوریم، و همچنین در مقابل شکنجه شک نیز امنیت پیدا می‌کنیم. آنچه به آن خدمت می‌کنند هرچه باشد - خواه مرجعی برونی و خواه محذوفی درونی مانند وجدان یا وسواسی روانی - کسی که دچار مازوخیسم است و مانند برده در مقابل آن می‌ایستد از قید تصمیم گرفتن، از قید مسئولیت‌نهایی آنچه عاقبت بر او می‌رود، از قید انتخاب نوع راهی که باید پیش گیرد و از قید آنکه در مفهوم زندگی شک کند و بداند که واقعاً چه کسی است، نجات می‌یابد. جواب به تمام این سؤالات در رابطه شخص و قدرتی که خود را به آن پیوسته است نهفته. اینکه او کیست و مفهوم زندگی چیست، توسط آن کل بزرگتر که در آن غرقه شده مشخص می‌گردد.

علائق مازوخیستی با علائق اولیه اساساً متفاوتند. علائق اولیه قبل از آنکه سیریگانگی به حد مطلوب برسد، وقتی که فرد هنوز جزئی از جهان طبیعی و اجتماعی خودش است و کاملاً از آن محیط سر برنیاورده موجودند. این علائق به او یک امنیت حقیقی می‌دهند و در فهم اینکه به کجا متعلق است کمکش می‌کنند. علائق مازوخیستی یعنی فرار - نفس فردی پدیدار شده، اما نمی‌تواند از آزادی سودی ببرد و گرفتار اضطراب و تردید و احساس ضعف است. کوشش می‌کند تا با علائق دومین یا مازوخیستی به امنیت برسد، ولی این کوشش هرگز به

جائی نمی‌رسد. پیدایش نفس فردی قابل نقض و برگشت نیست. ممکن است کسی خود آگاهانه چنین احساس کند که ایمن است و به جائی تعلق دارد، اما واقعیت آن است که ذره‌ای ناتوان است که از غرقه بودن نفس رنج می‌برد. فرد و نیروئی که به آن متکی می‌شود هرگز یکی نمی‌گردند، یک تناقض اساسی همواره به جایش باقی می‌ماند و به همراه آن جنبشی - حتی ناخودآگاه - در درون برای غلبه بر وابستگی ناشی از مازوخیسم و آزاد شدن.

اکنون جا دارد که سؤال کنیم ماهیت هدایت گرسادیستی چیست. در اینجا هم باز به این نکته برمی‌خوریم که ماهیت امر با میل آزار دادن یکی نیست. تمام اشکال گوناگون سادیسم که می‌توان مشاهده کرد بر این جنبش درونی اصلی استوارند که می‌خواهیم بر کسی برتری مطلق داشته باشیم، از او آلتی بلااراده در دست خود بسازیم، بر او حکومت کامل داشته باشیم، خدای او شویم و آنچه می‌خواهیم با او بکنیم. خواری و فرمانبرداری او وسیله‌ای است برای دستیابی به این مقصود و اساسی‌ترین مقصود آن است که او را در رنج بیاندازیم چرا که هیچ قدرتی بزرگتر از این نیست که بتوانیم باعث آزار او گردیم و مجبورش نمائیم که بی‌آنکه بتواند از خود دفاع کند این رنج را ببرد. پس ماهیت هدایتگر سادیست لذتی است که از برتری کامل بر کسی دیگر (یا موجودات جاندار دیگر) نتیجه می‌شود.^۱

۱- در نوشته‌ای که در زیر از کتاب «ژولیت دوم» (Julierre II) اثر مارکوس دوساد Marquis de Sade آمده است عقیده او آن است که ماهیت سادیسم در نوع برتری خلاصه می‌گردد. «مقصود تو آن نیست که به کسی که با تو انسبت لذت بدهی، می‌خواهی بر او تأثیر بگذاری و تأثیر درد به مراتب بیشتر از

در تحلیلی که گورر از آثار سادیسم می آورد، سادیسم را به عنوان لذتی تعریف می نماید که با مشاهده تحولاتی که شخص در دنیای برون به وجود می آورد به او دست می دهد. این تعریف به نظریه خود من درباره سادیسم نزدیکتر از آن است تا به نظرات روانشناسان دیگر، با این وجود فکر می کنم هنگامی گورر سادیسم را با لذت تولید و برتری یکسان می داند اشتباه می کند. وجه مشخصه برتری همراه با سادیسم آن است که می خواهد شخص دیگر را به شکل آلتی بی اراده درآورد که سادیست بتواند هرطور که مایل است با او رفتار نماید، حال آنکه لذتی که از تأثیر غیرسادیست بر دیگران نتیجه می گردد در سراسر وجود آنها به دیده احترام می نگرد و بر احساسی حاکی از برابر مبنی است. در تعریف گورر سادیسم نوع خاص خود را از دست می دهد و بین آن و انواع دیگر ایجاد و تولید تفاوتی باقی نمی ماند.

در آغاز اینطور به نظر می رسد که میل به فرمانروایی بر دیگران متضاد استعدادهای ناشی از مازوخیسم است، و امکان دارد تعجب کنیم که چگونه این دو با یکدیگر ارتباطی چنین نزدیک دارند البته شکی نیست که از نظر نتایجی که در عمل به دست می آید میل به وابسته بودن و رنج بردن مخالف میل به برتری یافتن و باعث رنجش شدن است. ولی از نظر روانشناسی هردو استعداد از یک نیاز اصلی حاصل می شوند و از ناتوانی فرد برای تحمل تجرد و ضعفش ناشی می شود. پیشنهاد می کنیم هدفی را که سادیسم و مازوخیسم هردو به آن استوارند همزیستی بنامیم. در این مفهوم روانشناسی، همزیستی عبارت

لذت است. آنچه استنباط می شود همین است و هنگامی به کار رفت ارضاء می کند». [این قسمت در کتاب «مارکوس دوساد» نوشته گورر G.Gorer آمده است.]

است از اتحاد دو نفس منفرد با یکدیگر (یا یک نفس با هر قدرتی خارج از آن) به این صورت که هردو تمامیت نفس را از دست بدهند و کلاً به یکدیگر وابسته شوند. سادیست و مازوخیست هردو به طرف خود محتاجند، تنها فرق این است که سادیست عوض آنکه با بلعیده شدن دنبال ایمنی برود، با بلعیدن امنیت به دست می آورد، ولی در هردو حالت خود را در قدرتی برونی غرقه می کنیم، در حالت دوم دیگری را جزئی از خود می کنیم و به این وسیله بزرگ می شویم و به نیروئی می رسیم که نفس بدون استقلال فاقد آن است. هدایت کننده همزیستی با فرد دیگر، دائماً ناتوانی فرد برای تحمل تنهایی نفس منفرد اوست. اینجا است که ثابت می شود چرا تمایلات سادیستی و مازوخیستی همواره در یکدیگر می پیوندند. با اینکه سادیسم و مازوخیسم ظاهراً ضد همدیگر به نظر می آیند، اما ماهیتاً از یک احتیاج اصلی سرچشمه می گیرند. اینطور نیست که مردم یا سادیست باشند یا مازوخیست، حرکاتی که دائماً میان دو جنبه مثبت و منفی آزادی عقده همزیستی صورت می گیرد تشخیص این امر را که در هر لحظه کدام جنبه در کار است با اشکال مواجه می نماید. اما در هر دو حال آنچه از دست می رود فردیت و آزادی است.

هنگامی که به سادیسم فکر می کنیم، معمولاً فرمان متوجه حس تخریب و دشمنی می گردد که بطور واضح با آن همراه است. شک نیست که در تمایلات سادیستی این حس همیشه کم یا زیاد وجود دارد، ولی درباره مازوخیسم هم همینطور است و به هر شکل که به تحلیل این ابتلاء پردازیم به چنین دشمنی برمی خوریم، فرق بزرگ آن است که در سادیسم این دشمنی اکثراً خودآگاهانه تر است و مستقیماً از راه عمل آشکار می شود، درحالیکه عداوتی را که مازوخیسم

به دنبال دارد معمولاً ناخودآگاه است و به راههای غیرمستقیم به ظهور می‌رسد. در بحثهای آینده نشان می‌دهیم که هرگاه درمقابل بسط آزادی حسی، عاطفی و فکری مانعی ایجاد شد، نتیجه کار تخریب است، و باید انتظار داشت که همان شرایط به ظهور نیاز برای همزیستی منجر می‌شوند، این صفت را نیز موجب می‌گردند. آنچه اینجا بر آن اتکاء می‌کنیم این است که برخلاف اشتراک نزدیک، سادیسم و حس تخریب یکی نیستند. فرد مخرب درصدد انهدام چیزی است که به آن مشغول می‌شود و می‌خواهد آن را از میان بردارد و راحت شود. سادیست به دنبال تسلط است و به این سبب هنگامیکه موضوع این تسلط از بین رفت به احساس کمبود دچار می‌شود.

در مفهومی که ما می‌گوئیم، امکان دارد سادیسم دارای حس تخریب نباشد و با حالتی دوستانه درآمیزد. این نوع سادیسم «عاشقانه» را بالزاک در کتاب «پندارهای گم‌شده» به بهترین نحو بیان کرده است و توصیفی که از آن می‌کند بیانگر کیفیت خاصی است که ما در بکار بردن اصطلاح نیاز به همزیستی در نظر داریم. بالزاک رابطه‌ای را توصیف می‌کند که میان جوانی به نام لوسین^۱ و یک زندانی محکوم به اعمال شاقه که به جرگه روحانیون پیوسته است، جوان سعی کرده خودکشی کند، و در اینجا است که مرد روحانی به او چنین می‌گوید: «این جوان و شاعری که اینک وفات کرد با همدیگر هیچ وجه اشتراکی ندارند. من تو را انتخاب کردم، به تو زندگی دادم و اکنون توبه من تعلق داری، درست به همانگونه که مخلوق متعلق به شیطان است و تن متعلق به جان، من با دستان نیرومند تو را در راه

قدرت نگاه خواهم داشت و به توقول می دهم که زندگیت سراسر مملو از افتخارات و لذات و عیش دائمی خواهد بود. تو همیشه توانگر و درخشان خواهی بود و من در منجلابی که در پشت سعادت توست غرق خواهم شد اما به تو کامیابی خواهم داد. من قدرت را برای خود قدرت دوست دارم من دائماً از شادی تو لذت خواهم برد با اینکه باید از آنها درگذرم، به زودی من و تویکی خواهیم بود... من مخلوق خود را دوست خواهم داشت به او شکل می دهم و در خدمت خود خواهم آورد برای اینکه او را مثل فرزند خود دوست داشته باشم. در کالسکه کنار تو می نشینم و وقتی از زنان لذت میبری شاد خواهم شد. به خود می گویم که این جوان رعنا منم - منم که خالق «مارکوس دو روبامپره»^۱ هستم و او را در ردیف اشراف آورده‌ام. کامیابی او محصول من است او خاموش است و زمانی که صحبت می نماید صدای من است که از دهان او خارج می شود و در هر کاری به نصیحت من گوش می دهد.»

از اصطلاح عامه هم که بگذریم، اکثراً اتفاق می افتد که سادیسم - مازوخیسم را با عشق اشتباه می کنند و مخصوصاً پدیده‌های مازوخیستی را ابراز عشق تصور می کنند. انکار نفس و گذشتن از حقوق خود را نشانه‌های «عشق بزرگ» می پندارند و ستایش می کنند چنان است که انگار دلیلی بزرگتر از فدا شدن و از خود گذشتن وجود ندارد که ثابت کند دیگری را دوست داریم. ولی واقعیت آن است که در این موارد «عشق» یک اشتیاق ناشی از مازوخیسم است که در نیاز شخص به همزیستی ریشه دارد. اگر مفهومی که از عشق در نظر داریم

۱ - Marquis de Rubempre اسم خاص.

شوقی است که انکار را رد می کند و پیوندی است که وقتی با ذات معشوق برقرار شده فعلیت پیدا می کند، اگر مقصود از آن وحدت با شخص دیگری است که آن استقلال و تمامیت هردو طرف به جای می ماند، این نتیجه اجتناب ناپذیر است که مازوخیسم و عشق مخالف یکدیگرند. عشق بر روی برابری و آزادی استوار است و اگر بر تابعیت و از دست رفتن تمامیت یکی از طرفین مبتنی شد دیگر عشق نیست -جوری وابستگی است که هرچه در پشت پرده دلیل و عذر پنهان شود باز اصل آن مازوخیسم است. سادیسم هم اکثراً در لباس عشق نمودار می شود. بیشتر اوقات وقتی کسی ادعا کرد که تحکمش بر دیگری به خاطر مصلحت اوست، سادیسم محبت تصور می شود غافل از آنکه عامل اصلی کسب لذت از برتری اوست.

در اینجا پرسشی که به فکر بیشتر خوانندگان می رسد آن است که: اگر توصیفی که از سادیسم کردیم صحیح است، پس نمی توان گفت سادیسم همان آرزوی قدرت اوست؟ پاسخی که می دهیم این است که با آنکه صورتهای مخرب تر سادیسم که در آنها هدف آزار و اذیت دیگران است با تمنای قدرت یکی نیستند، این تمنا واضح ترین نشانه سادیسم است. اهمیت این مسئله در زمان خودمان افزایش پیدا کرده است. از زمان هابز تا به حال، انگیزه اصلی رفتار انسان قدرت تصور شده است و باینکه در قرون بعد از هابز اهمیت عوامل قانونی و اخلاقی برای ممانعت از افسارگسیختگی قدرت افزایش پیدا کرده، ظهور فاشیسم، شهوت قدرت و اعتقاد به درست بودن آن را جلو برده و با پیروزیهایی که به دست آورده میلیونها نفر را چنان زیر نفوذ گرفته که تصور می کنند قدرت نشانه نیرومندی است. البته وقتی دیگران را در قدرت داشتیم نشانه آن است که نیرویمان برتر است، اما وقتی به

معنای مادی کلمه. اگر من قدرتی داشتم که دیگری را بکشم، از او «نیرومند» تر هستم. اما وقتی معنای کلمه را از لحاظ روانشناسی بسنجیم می بینیم که مبنای شهوت قدرت، نیرومندی نیست، ضعف است. شهوت قدرت نشانه ناتوانی شخص در تحمل تنهایی در زندگی است، کوششی است مذبوحانه برای پر کردن جای نیروی واقعی یا نیروئی دوم.

کلمه «قدرت» را می توان به دو صورت معنی نمود: اول، قدرت بر دیگران و توانائی تسلط بر آنان، دوم، قدرت انجام کار، توانا بودن، قوی بودن، مفهوم اخیر با تسلط هیچ رابطه ای ندارد بلکه بیانگر توانائی است. وقتی که ما از ضعف یا فقدان قدرت صحبت می کنیم، منظورمان همین مفهوم اخیر است یا به گفته دیگر منظور آن نیست که شخص مورد بحث نمی تواند بر دیگران مسلط شود، فرض آن است که قادر نیست آنچه را که می خواهد انجام دهد. پس دو مفهومی که می توان از به کار بردن کلمه «قدرت» در نظر داشت تسلط و قوت است. این دو مفهوم نه تنها یکی نیستند، بلکه اثبات یکی رد دیگری است. قدرت نداشتن، نه فقط به معنای جنسی آن بلکه به هر معنایی که از آن قوای فعلیت نیافته آدمی مورد استفاده قرار گیرد، هیچگاه حاصلی غیر از کوششهای ناشی از سادیسم که در آنها هدف فقط تسلط بر دیگران است به بار نمی آورد. تا وقتی فرد قوی است، یعنی می تواند بر مبنای آزادی و تمامیت نفس قوای خود را از نیرو به کار درآورد، محتاج تسلط نیست و در آرزوی قدرت نمی باشد، زیرا قدرت به معنای تسلط، حالت انحرافی قوت است، همانطور که سادیسم جنسی صورت منحرف محبت جنسی است.

خصائص سادیستی و مازوخیستی شاید در تمام افراد بتوان

یافت. کسانی هستند که شخصیت آنان به کلی در سلطه این خصائص مشخص نمود، و تنها در بحث از گروه اول است که از خوی سادیست - مازوخیست گفتگو می کنیم. اصطلاح «خوی» یا «منش» در اینجا به معنای متحرک آن که مورد بحث فروید بود به کار می رود. در این معنی هدف از خوی سلسله رفتار خاص هرکس نیست بلکه آن هدایت کننده های اصلی است که باعث انگیزش رفتار می شوند، چون فرض فروید بر آن بود که نیروهای اصلی انگیزشی همیشه جنسی است، به این جهت مفاهیمی تازه آورد و خوی ها را به «دهانی»، «مقعدی» و «تناسلی» تقسیم نمود. هرکس این فرض را قبول نداشته باشد باید خود انواع جدیدی از خوی را بیان نماید، اما به هر حال مفهوم متحرک خوی به قوت خوی باقی می ماند، ضرورت ندارد شخص حتماً از نیروهای محرکه ای که خوی او در تسلط آنهاست به این عنوان خودآگاه باشد. امکان دارد کوششهای ناشی از سادیسم به کلی بر کسی دست یافته باشند و او خودآگاهانه فکر کند که انگیزه اش فقط حس وظیفه شناسی است و حتی در این قید باشد که هیچگونه عمل سادیستی از او سر نزد و چنان هدایت کننده های سادیستی خود را منکوب کند که ظاهر آن از سرباطن خبر ندهد. با تمام اینها، بررسی دقیق رفتار و خیالات و رؤیایها و حرکاتش نشان خواهد داد که قشرهای عمیق شخصیت او جایگاهی است برای عمل جنبشهای درونی سادیستی.

اشخاصی که هدایت کننده های سادیستی - مازوخیستی برتری بر خوی آنها تسلط دارد، سادیست مازوخیست هستند، اما لزوماً نوروتیک نیستند. «معمولی» یا «نوروتیک» بودن ساختمان خوی هرکس تا اندازه زیادی به وظایفی که فرد در وضع اجتماعی خاص خود

را انجام می‌دهد و سازمانهای احساسی و رفتاری فرهنگ آن اجتماع وابسته است. برای نمونه، قسمتهای بزرگی از اعضای طبقه متوسط پائین در آلمان و کشورهای دیگر اروپائی خوی سادیست-مازوخیست دارند و همانطور که بعد از این می‌بینیم همین نوع ساختمان خوی است که ایدئولوژی نازی را بیش از همه مورد پسند یافته است. چون هنگامی از اصطلاح «سادیست-مازوخیست» گفتگو به میان می‌آید، در فکر انحراف و عدم تعادل روانی (نوروز) تجسم می‌شود، بهتر است هر وقت مقصود خوی سادیست-مازوخیست باشد، مخصوصاً موقعی که موضوع به افراد معمولی یا سالم مربوط می‌شود، از آن به عنوان «خوی قدرت‌گرا» گفتگو کنیم.

این اصطلاح بیشتر از این جهت درست و بجاست که آنچه همیشه فرد سادیست-مازوخیست را روانی است که از او نسبت به مراجع قدرت پدیدار می‌شود. چنین شخصی درحالیکه مراجع قدرت را ستایش می‌نماید و متمایل است به آنها تسلیم شود، میل دارد که خود مرجعی شود تا دیگران به او تسلیم شوند. علت دیگر انتخاب این اصطلاح آن است که سیستم‌های فاشیست خود را قدرت‌گرا می‌نامند. چه به این سبب که نقش اصلی در ساختمان اجتماعی و سیاسی آنها به عهده قدرت است، و زمانی که ما این اصطلاح «خوی قدرت‌گرا» را به کار می‌بریم، نتیجه‌ای که می‌خواهیم از آن به دست آوریم آن است که این خوی نماینده ساختمانی از شخصیت انسان است که باید اساس انسانی فاشیسم به حساب بیاید.

قبل از آنکه به گفتگو درباره خوی قدرت‌گرا پردازیم، ضروری است کلمه «قدرت» یا «مرجع قدرت» را به خوبی بشناسیم. قدرت داشتن یا به شکل مرجع قدرت نگریسته شدن کیفیتی مانند

صفات جسمانی شخص نیست که کسی «مالک» آن باشد، امری است مربوط به ارتباط میان اشخاص که برحسب آن یکی از آنها طرف دیگر را برتر بداند. اما بین رابطه کوچکتر و بزرگتر که می شود آنرا قدرت معقول نامید تفاوت است با رابطه دیگری که باید به عنوان قدرت مانع نامیده گردد.

یک مثال این معنی را روشن می کند. رابطه بین استاد و شاگرد و بین ارباب و بنده هردو برتری یکی از طرفین بر دیگری استوار است. ولی در یکی، منافع استاد و شاگرد هردو در یک جهت سیر می کند، اگر پیشرفتی در کار شاگرد پیدا شد استاد راضی است و اگر نشد استاد و شاگرد هردو ناخرسندند، و در دیگری، ارباب دائماً قصد دارد که بنده خود را استثمار کند و هرچه بیشتر از او استفاده نماید راضی تر خواهد بود. در همان حال، بنده در پی آن است که از خواسته هایش برای کسب خوشبختی حتی به مقدار کم دفاع نماید سپس منافع ارباب و بنده در برابر یکدیگر قرار می گیرند و آنچه به سود یکی است به زیان دیگری تمام می شود. نتیجه می گیریم برتری نقش تفاوتی در این دو موضوع دارد: در یکی از دو رابطه، برتری شرط کمک به کسی است که بر او حکم رانده می شود و در دیگری شرط استثمار اوست.

این دو رابطه متحرکاً نیز با یکدیگر متفاوتند. هر مقدار شاگرد بیشتر فراگیرد، فاصله بین او و استادش کمتر می شود و عاقبت رابطه کوچکتر و بزرگتر خودبخود از میان می رود. ولی وقتی استثمار بر اساس برتری پایه گذاری شد، هرچه بیشتر طول بکشد فاصله بین دو طرف بیشتر می گردد.

از نظر روانشناسی، قدرت در این دو حالت دارای دو وضع

مختلف است. در اولی محبت و ستایش و قدردانی حاکم است، و مرجع قدرت نمونه‌ای قرار می‌گیرد که دیگری می‌خواهد به طور کامل به قالب آن درآید. در دومی، آنکه استثمار می‌کند با رنجش و دشمنی مواجه می‌گردد زیرا پیروی از او مخالف منافع دیگری است اما اکثراً کینه‌ای که در دل بنده ایجاد می‌شود به درگیری‌هایی منجر می‌گردد که رنج به دنبال می‌آورد بی‌آنکه بشارتی از پیروزی بدهد. بنابراین گرایشی پیدا می‌شود که این احساس تنفر سرکوب شود و حتی بعضی اوقات به جای آن ستایشی کورکورانه استقرار یابد. با این دو کار صورت می‌گیرد: اولاً احساس خطرناک تنفر از بین می‌رود، دوماً احساس حقیر بودن تسکین می‌پذیرد. استدلالی که به آن دست می‌آویزند این است که چون شخصی فرمانبردار خوبی است، سرپیچی از اطاعت مجاز نیست. نمی‌توان با او برابر بود چون بسیار قوی‌تر و داناتر است و بهتر است نتیجه کلی آنکه در روابطی که پای قدرت مانع در میان است عاملی که همواره افزایش پیدا می‌کند نفرت یا زیاده‌روی غیرعقلانی در ستایش مرجع قدرت است. حال آنکه در روابط عقلانی به همان مقدار که کسی فرمانبردار است قوی‌تر و بنابراین به مرجع قدرت شبیه‌تر می‌شود، این عامل نیز کاهش می‌یابد.

باید دقت کنیم که تفاوت بین قدرت معقول و قدرت مانع نسبی است. حتی رابطه میان ارباب و بنده هم شامل منافی مانند حداقل رفاه زندگی و حفاظت برده است که ادامه کار او را باعث می‌شود. از سوی دیگر هیچ رابطه استاد و شاگردی نیست که عملاً شامل میزانی اصطکاک منافع نباشد. بین دو قطب ارباب بودن محض و رابطه استاد و شاگرد، درجات بسیار است، چون رابطه کارفرما و کارگر، کشاورز و پسرش خانم خانه‌دار و شوهرش. بهر حال باینکه دو

نوع قدرت در عمل با یکدیگر می پیوندند، در اصل متفاوتند، و هر وقت خواستیم که رابطه ای را که اساس آن بر قدرت است بررسی نمائیم باید کیفیت و اهمیت هر کدام را جداگانه روشن سازیم.

لزومی ندارد مرجع قدرت حتماً شخص یا مؤسسه ای باشد که بگوید باید این کار را انجام دهی، یا فلان کار را انجام ندهی، چنین مراجعی قدرت برونی دارند. ولی امکان دارد مرجع قدرت به نام وظیفه یا وجدان، ظاهر شود و از درون ندا دهد به این ترتیب مشاهده می کنیم که آنچه طرز تفکر نوین را آغاز پروتستانیسم تا فلسفه کانت مشخص می کند، همین استقرار مراجع قدرت درونی به جای مراجع قدرت خارجی است. با پیروزیهای سیاسی طبقه متوسط، از اعتبار قدرتهای خارجی کم شد و وجدان اخلاقی انسان بر جایگاه نفوذ مکان یافت. این تغییر در نزد بیشتر مردم به عنوان پیروزی آزادی نمایان شد. اینطور پنداشته شد که اطاعت از فرامین برون درخور آزار مردان نیست (مخصوصاً در امور روحانی)، اما اینکه انسان تمایلات طبیعی خود را سرکوب و قسمتی از وجودش، یعنی طبیعتش، مغلوب بخشی دیگر از آن، یعنی عقل یا وجدان اخلاقی یا اراده اش گردد، نهایت آزادی است. ولی هنگامی مسئله را مورد بررسی قرار می دهیم می بینیم که وجدان اخلاقی و مراجع قدرت برونی هر دو به یکسان در فرمانروایی سختگیر و خشن هستند، و به علاوه ناظر نهائی بر آنچه فرامین وجدان اخلاقی می گویند خواسته های فرد نیستند، بلکه خواسته های اجتماعی هستند که ارزش قوانین اخلاقی پیدا نموده اند. وجدان اخلاقی حتی از مراجع قدرت خارجی هم می تواند سختگیرتر شود چرا که فرد در این خیال است که احکام آن فرامین است که خود داده و به این علت نمی تواند علیه خودش شورش نماید و از آن اطاعت نکند.

از اهمیت «وجدان اخلاقی» در سالهای اخیر بسیار کم شده است. مردم بر این باورند که مراجع قدرت خارجی و درونی هیچ کدام در زندگی آنها نقش مهمی برعهده ندارند، همه کاملاً آزادند بشرط آنکه به خواسته‌های قانونی دیگران زیان نرسانند اما واقعیت امر آن است که به جای از بین رفتن مراجع قدرت از نظر پنهان شده‌اند. قدرتهای قابل رؤیت تبدیل به قدرت‌های بی نام شده و به صورت «عقل سالم»، «علوم»، «سلامت روان»، «غیرعادی نبودن» و «عقاید یا افکار عمومی درآمده‌اند. این قدرت بی نام خواسته غیرعقلانی ندارد - آنچه می‌خواهد از روی عقل است، به زور متوسل نمی‌شود، هدفش متقاعد کردن است. مادر به دخترش می‌گوید: «من می‌دانم که تو مایل نیستی با آن پسر به گردش بروی»، یک آگهی تجارتي وسوسه می‌کند که: «از این سیگار بکشید خنکی طعم آن حتماً مورد پسند شماست»، در هر دو حال آنچه درمقابل آن قرار داریم مکر تلقین است که عملاً در تمام زندگی اجتماعی نفوذ کرده است. تأثیر قدرت بی نام بیشتر از قدرت آشکار است چرا که هرگز فکر نمی‌کنیم که اصلاً فرمانی در کار است که از آن اطاعت کنیم. وقتی قدرتی عیان شد، معلوم است که ضامن فرامینی است و می‌دانیم کیست که فرمان می‌دهد، می‌توانیم درمقابلش بایستیم و هنگامی به جنگ رفتیم، شخصاً مستقل‌تر و اخلاقاً شجاعت‌ر می‌شویم. حتی در مورد قدرتی که به درون برده و مال خود نموده‌ایم، باز وجود تحکم بارز است. اما وقتی مرجع قدرت بی نام شد، فرمانده و فرمانبر هردو از نظر پنهان می‌گردند، مثل آن است که دشمنی غیرقابل رؤیت به ما شلیک کند - معلوم نیست که باید با چه کسی جنگید.

به گفتگوی راجع به خویهای قدرت گرا برمی‌گردیم. مهمترین

صفت قابل ذکر آنها حالتی است که از لحاظ روانی درمقابل قدرت به خود می گیرند. مانند آن است که برای چنین خوئی دو گروه موجود مختلف از نظر جنسیت وجود دارند: قدرتمندان و ضعیفان. کسی که خوی قدرت گرا دارد در برابر قدرت، خواه قدرت مال شخص باشد خواه مال یک سیستم، خودبخود به دوستی و ستایش و تسلیم برانگیخته می شود. او شیفته قدرت است نه برای آنکه ممکن است قدرت حامی ارزشی خاص باشد، بلکه به خاطر خود آن. درمقابل، همانگونه که قدرت خودبخود در او احساس «محبت» بیدار می کند، مردم یا مؤسسات ضعیف حس تحقیرش را تحریک می کنند. کافی است به ضعیفی نگاه کند و در او این میل برخیزد که به او حمله برده پیروز گردد و تحقیرش کند. فکر هجوم به ضعف به راستی با خوئی دیگر، وحشت آور است، اما هر مقدار ضعف و بیچارگی انسان که درمقابل خوی قدرت گرا قرار می گیرند بیشتر شود، برانگیختگی آن زیادتر می شود.

فقط یکی از مشخصات خوی قدرت گرا است که صاحب نظران را دچار اشتباه کرده است و آن استعداد ایستادن در مقابل مراجع قدرت و رنجش از هرگونه نفوذ از «بالا» است. گاهی آن استعداد صورت کلی موضوع را تحت الشعاع قرار می دهد و استعدادهائی که برای تسلیم وجود دارند به عقب رانده می شوند. صاحب چنین خوئی همواره در برابر مراجع قدرت در حال شورش و سرکشی است، حتی مراجعی که منافع او را به جلو می برند و درصدد منکوب کردن نیستند. بعضی اوقات حالتی که از لحاظ روانی در برابر مراجع قدرت وجود دارد دچار ناهماهنگی است. به این ترتیب کسانی را مشاهده می کنیم که با یک گروه از مراجع به ستیز برمی خیزند - مخصوصاً وقتی این مراجع

برای آنها باعث یأس بوده است. اما در همان حال یا چندی بعد به گروهی دیگر که به وسیله قدرت زیادتر یا نوید فراوانتر اشتیاقات ناشی از مازوخیسم را در آنها تحقق می بخشد، تسلیم می گردند. بالاخره به گونه ای دیگر از این خوی برمی خوریم که در آن گرایش به ایستادگی به کلی سرکوب شده است و تنها زمانی پدیدار می شود که نظارت خودآگاه کاهش می یابد، یا وقتی شناخته می شود که ضعفی که در مراجع قدرت نفوذ پیدا می کند و باعث سستی آن می گردد موجب نفرت صاحب خوی می شود. در مورد افراد گروه اول که حال ایستادگی در آنها قابل توجه است، امکان دارد به آسانی پنداشته شود که ساختمان خوی اینها درست برخلاف ساختمان خوی مازوخیستهای فرمانبردار است، و به نظر می رسد که ایستادگی آنها در مقابل هرگونه مرجع قدرت بر اساس استقلال طلبی شدیدشان مستتر است. ظاهر امر آن است که چنین کسانی براساس نیروی درونی و درستی و تمامیت وجود به نبرد با قدرتهائی مانع استقلال و آزادی شان هستند می روند. غافل از آنکه این جنگ نوعی مبارزه طلبی است، کوششی است که صاحبان خوی قدرت گرا برای ابراز وجود غلبه بر احساس ناتوانی خود می کنند درحالی که میل به تسلیم، خودآگاه یا ناخودآگاه، هرگز از بین نرفته است. شخصی که خوی قدرت گرا دارد هرگز «انقلابی نیست، بهتر است او را ستمگر لقب دهیم.»

تلاش عاطفی یا هیجانی مشخص کننده فلسفه کلی قدرت گرایان وضع روانی آنها نسبت به زندگی است. قدرت گرا شرایطی را که به محدود شدن آزادی انسان منجر می شوند تسلیم شدن در مقابل تقدیر را دوست دارد. معنائی که از تقدیر نتیجه می گیرد به وضع اجتماعیش بستگی دارد. کسی که سرباز است تقدیر را در اراده

یا هوس مافوق جستجو می کند و با خوشحالی تسلیم آن می شود، بازرگان فرد، تقدیر را به صورت قوانین اقتصادی می بیند و به کساد و رونق بازار به عنوان خواستهای یک نیروی بالاتر نگاه می کند نه به صورت پدیده های اجتماعی که ممکن است در اثر فعالیت انسان دگرگون شوند قدرتمندان اجتماع نیز به همین گونه تابع این قاعده اند. تفاوت تنها در بزرگی و عمومیت نیروی است که باید به آن تسلیم شد، وگرنه احساس وابستگی در همه حال یکی است.

قدرت گرا نیروهای مؤثر در زندگی فردی و عمومی را مبین تقدیر غیرقابل تغییر می داند. تقدیر این است که باید جنگ وجود داشته باشد، تقدیر این است که یک گروه از انسانها باید بر دیگر گروهها حاکم باشند، تقدیر این است که رنج و بدبختی هیچگاه از آنچه دائماً وجود داشته کمتر نشود. تقدیر به صورت عقلانی شکل بگیرد و از نظر فلسفه «قانون طبیعت» یا «تقدیر انسان»، از نظر مذهب «خواست خداوند»، از نظر اخلاق «وظیفه» و از نظر قدرت گرایان قدرتی بالاتر و خارج از فرد که چاره ای غیر از تسلیم به آن ندارد نام داده شود. قدرت گرا گذشته را ستایش می کند، معتقد است که تا بوده چنین بوده و تا هست همینطور خواهد بود، و تنها دیوانگان و مجرمین می توانند در آرزوی چیزهای تازه باشند یا برای به وجود آوردن آنها کوشش نمایند. خلاقیت از محدوده هیجانی او خارج است.

اشلایر مافرا تجربه مذهبی را به عنوان وابستگی کامل تعریف می کند، درحالیکه این تعریفی است که باید به طور کلی از تجربه مازوخیستی نمود که از لحاظ وابستگی نقش عمده در آن برعهده گناه

است. قدرت گرا قادر است در درون خود تصویری مانند «گناه اول» آدم و حوا را به تجربه درآورد که بار آن تا آخر از دوش نسلهای بشر برداشته نمی گردد. سهل انگاری اخلاقی هم مانند هر نوع سهل انگاری دیگری که از انسان واقع شود به صورت تقدیری درمی آید که فرار از آن امکان پذیر نیست. گناهکار تا ابد به گناه خود زنجیر شده است و کارهای انسانی نیرویی می گردد که بر او تحکم می نماید و هرگز رهایش نمی سازد. امکان دارد بار گناهان با توبه سبک تر شوند، اما گناه همیشه به جای خود باقی است.^۱ گفته اشعیا نبی که «اگر گناهان شما مانند ارغوان باشد مثل برف سفید خواهد شد» بیان کننده فلسفه ای است به عکس فلسفه قدرت گرایی.

وجه اشتراک کلیه انواع مختلف تفکر مبتنی بر قدرت گرایی این عقیده است که حیات در اراده نیروهای خارج از نفس و منافع و آرزوهای انسان است، و خوشبختی تنها از راه تسلیم به این نیروها حاصل می شود. تفکر ثابت در فلسفه مازوخیستی، ناتوانی انسان است. یکی از بنیان ایدئولوژی نازی به نام مولرفان در بروک این احساس را به طور صریح ابراز داشته است. او می نویسد:

«محافظه کاران، بیشتر اعتقاد دارند که فاجعه غیرقابل اجتناب است و انسان نمی تواند که از آن دوری جوید و خوشبینان مجذوب، عاقبت مأیوس خواهند شد. نمونه های این روح در نوشته های هیتلر که از این به بعد خواهیم دید فراوان است.

خوی قدرت گرا بدون فعالیت و شجاعت و ایمان نیست، اما

۱- شخصیت ژاور در کتاب «بینوایان» اثر ویکتور هوگو بیان بسیار شیوای این معناست که گریز از گناه امکان دارد.

معنائی که از این صفات پیدا می‌کند با مفهوم آنها در پیش کسی که در آرزوی تسلیم نیست تفاوت دارد. اساس فعالیتی که خوی قدرت‌گرا به آن می‌پردازد در احساس ناتوانی است و قدرت‌گرا می‌خواهد به این وسیله بر این احساس غلبه کند. فعالیت در این مفهوم به نام موجودی یا چیزی بالاتر از وجود خود شخص انجام می‌گیرد، مانند خدا، گذشته، طبیعت، وظیفه اما اگر پای آینده و آیندگان و ضعفا و حتی خود زندگی به میان آمد دیگر اثری از فعالیت نیست. نیروی فعال خوی قدرت‌گرا از اتکاء بر قدرتی ناشی می‌گردد، به این قدرت هرگز نمی‌شود حمله کرد، یا آن را تغییر داد، نداشتن قدرت از دید قدرت‌گرایان نشانهٔ مسلم حقارت و گناه است، و وقتی مرجع قدرتی که به آن اعتقاد دارند از خودش ضعف نشان داد، محبت و احترامشان به حس تحقیر و تنفر مبدل می‌شود. قدرت‌گرا آن «قوة حمله» را ندارد که توسط آن فرد می‌تواند بی‌آنکه اول به فرمانبرداری از قدرت برتر دیگری درآید به آنانکه قدرت در دست آنهاست حمله نماید.

شجاعت قدرت‌گرا، شجاعتی است برای تحمل آنچه تقدیر یا نمایندهٔ آن که «پیشوا» است به او مقدر می‌کند. بزرگترین فضیلت در نزد او رنج بردن و سکوت کردن است، نه کم نمودن شجاعت یا پایان دادن به رنج. قدرت‌گرا کسی را قهرمان می‌شناسد که تقدیر را می‌پذیرد نه آنکس که می‌خواهد آن را تغییر دهد.

تا موقعی که مرجع قدرت نیرومند و زورمند است، قدرت‌گرا به آن اعتقاد دارد. اساس اصلی این اعتقاد ناشی از شک است و کوششی است برای جبران این شک. اما وقتی پای ایمان به میان آمد، یعنی یک یقین بی‌تردید که آنچه امروز فقط با قدرت وجود دارد روزی

به فعل خواهد رسید، سینه قدرت گرا تهی است. قدرت گرایان جنجال به راه می اندازند و مدعی می شوند که بر فلسفه خودشان بر نیستی گرائی^۱ و نسیت مبتنی است، اشکال آنها یأس و عدم ایمان است و برای همین است که به نیستی گرائی و به انکار زندگی روی می آورند.^۲

در فلسفه قدرت گرائی معنائی برای مفهوم مساوات وجود ندارد. ممکن است گهگاه قدرت گرا به خاطر عادت یا برای عملی نمودن اهداف خود از این کلمه استفاده کند، اما معنی و اهمیتی برای آن قائل نیست زیرا از لحاظ هیجانی نمی تواند آن را به تجربه درک نماید. دنیای قدرت گرا از قدرتمندان و ضعیفان، برتران و پستیان تشکیل گردیده است. کوششهای سادیست - مازوخیستی که قدرت گرا گرفتار آنها است به او اجازه نمی دهند که به تجربه بفهمد همبستگی چیست زیرا تجارب او به تسلط و تسلیم منتهی می شوند. در پیش او هر تفاوت، چه جنسی و چه نژادی، نشانه برتری یا پستی است و تفاوتی که بیانگر این مفهوم نباشد در فکر او نمی گنجد.

در توصیفی که از کوششهای سادیست - مازوخیست کردیم نظرم آن بر حالات بیچارگی معطوف بود، و بر اشکال افراطی گریز از این حالات توسط برقراری روابط همزیستی با کسی یا چیزی که مورد ستایش یا تسلط است در نظر داشتیم.

با وجود رواج این کوششها، فقط افراد یا گروههای اجتماعی

۱- *Nihilism* 'اعتقاد به اینکه هیچ چیز وجود ندارد یا دارای ارزشی

نیست.

۲- درباره نیستی گرایی و فاشیسم.

بخصوصی را می‌توان مشخصاً سادیست - مازوخیست دانست. اما وابستگی به شکل ملایمتر به قدری در فرهنگ اجتماع ما رایج است که فقدان آن غیرممکن می‌باشد. این حالت وابستگی دارای انواع خطرناک سادیسم - مازوخیسم نیست اما اهمیت آن به حدی است که باید راجع به آن صحبت کرد.

مقصود مردمانی است که زندگی آنها به طرز باریکی به قدرتی خارج از آنها مرتبط می‌شود، و امکان ندارد کاری انجام دهند، چیزی را احساس کنند یا فکری به نظرشان بیاید که به طریقی با این قدرت ارتباط پیدا نکنند. انتظار دارند که این قدرت مواظبت و محافظتشان نماید، و هرآنچه نصیبشان می‌گردد به حساب نتایج اعمال این قدرت می‌گذارند. اکثراً از این وابستگی آگاه نیستند، و اگر هم باشند قدرتی که به آن وابسته‌اند دارای تشخیص و تعیین نیست و صورتی مشخص از آن در نظر ندارند. خاصیت مهم این منبع حفاظت و کمک و پرورش و همراهی با کسانی است که به آن وابسته‌اند. گاهی نیز این «دوست جادوئی» شخصیت پیدا می‌کند و به شکل خدا، اصل کلی، یا شخصی حقیقی مثل پدر و مادر، شوهر، زن یا مافوق به ذهن راه می‌یابد. نکته مهمی که باید در نظر داشت این است که وقتی اشخاص حقیقی در نقش این یاور افسونگر ظاهر شدند، به صفات آن توصیف می‌گردند و ارزش و اهمیتی که پیدا می‌کنند نتیجه همین امر است. از مواردی که می‌توان در آن جریان شخصیت یافتن دوست جادوئی را مشاهده کرد «عاشق شدن» است. داستان اینطور شروع می‌شود که کسی با این گونه ارتباط باطنی در جستجوی شخصی حقیقی با صفات این دوست ساحر برمی‌آید. به دلایل زیاد - که اکثراً خواسته‌های جنسی نیز در آنها دخالت دارد - این صفات را در کسی

دیگر پیدا می کند و او را به شکل موجودی درمی آورد که تمام زندگیش به او مرتبط می شود و وابستگی می یابد. اینکه معشوق هم درباره عاشق درست به همین کار پرداخته تأثیری در موضوع ندارد و تنها به این فکر قوت می دهد که آنچه به وجود آمده «عشق حقیقی» است.

احتیاج به یک دوست سحرآمیز را می توان در شرایط آزمایشی که در روانکاوی پیش می آید بررسی نمود. اکثراً فردی که مورد کاوش روانی قرار می گیرد به روانکاو دلبستگی عمیقی پیدا می کند و تمام زندگی و اعمال و افکار و احساساتش با او ارتباط پیدا می کند.

خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه میل دارد بداند که آیا کارهایش مورد پسند و موافقت روانکاو قرار می گیرد یا با سرزنش او مواجه می شود. در روابط عاشقانه اینطور خیال می شود که اینکه شخص معین را انتخاب می کنیم به این دلیل است که او را به خاطر اینکه «او» ست دوست داریم، اما در شرایط روانکاوی این فکر پایدار نمی ماند. اشخاصی را مشاهده می کنیم که با یکدیگر به کلی اختلاف دارند اما نسبت به روانکاوانی کاملاً مختلف دچار همانطور احساس می شوند. این نوع رابطه در ظاهر مانند عشق است و اکثراً تمایلات جنسی نیز به همراه دارد، اما واقعیت آن است که از تجسم روانکاو به صورت دوست افسونگر مایه می گیرد. واضح است که در نزد کسی که در جستجوی چنین یآوری است، روانکاو مانند دیگر مراجع قدرت و اعتبار مثل پزشکان و روحانیون و آموزگاران می تواند از پس این کار به خوبی برآید.

علل این امر در واقع همان علتی است که در بررسی هدایت کننده های همزیستی دیدیم. یعنی ناتوانی در ایستادن و ابراز کامل قوا و استعداد های فردی. در مورد کوششهای ناشی از سادیسم

-مازوخیسم، این ناتوانی به از دست دادن نفس فردی و وابستگی به یاوری افسونگر می انجامد، در حالات ضعیف تر وابستگی که اکنون راجع به آن گفتگو می کنیم، سرانجام کار میل به حمایت و راهنما شدن است. بین شدت ارتباط با یاوری سحرآمیز و ناتوانی در پدیدار شدن خودانگیخته استعدادهای فکری، هیجانی و حسی نسبتی برعکس وجود دارد. هر مقدار بر اعمال خود کمتر اتکاء کنیم و امید پیدا کردیم که آن چه را در زندگی می خواهیم به یاری یاور افسونگرمان به دست خواهد آمد، مرکز ثقل زندگی از خودمان دورتر و به آن شکلی که در نظرمان پیدا نموده نزدیکتر می شود. وقتی اینطور شدیم، دیگر این سؤال پیش نمی آید که چگونه زندگی کنیم، مسئله به این شکل می شود که چگونه از مددکارمان یاری بگیریم و همراه شویم که از دست نرود و آنچه دوست داریم انجام دهد و حتی مسئولیت هایمان را به عهده بگیرد.

در موارد شدیدتر تمام سعی شخص صرف این امر می شود. مردم در انتخاب راهها، با یکدیگر تفاوت دارند، برخی راه اطاعت را پیش می گیرند و بعضی از راه نیکی و عده ای از راه رنج بردن. تمام احساسات، هیجانات و افکار از نیاز به آماده کردن مددکار سحرآمیز رنگ می پذیرند، و دیگر عملی نیست که آزادانه و خودانگیخته صورت پذیرد. این وابستگی، که منبع و مقصد آن انسداد خودانگیختگی است، متضمن اندکی احساس امنیت است اما بیشتر از آن، ناتوانی و بندگی به همراه دارد. به همین سبب است که شخصی که به یاور افسونگر خود وابسته شده اکثراً به صورت ناخودآگاه احساس می کند که برده اوست و برعلیه او شورش می کند. از سوی دیگر شورش در مقابل کسی که انسان امید امنیت و خوشبختی اش در او به امانت رفته

باعث کشمکشهای درونی تازه می شود برای نگهداری او باید این کشمکشها را سرکوب نمود، اما تناقضی که در اساس کار وجود دارد آن احساس امنیت را که باید این رابطه به همراه داشته باشد به خاطر می اندازد.

اگر این یاور سحرآمیز به شکل شخصی ظاهر شود، وقتی نتوانست خواسته هائی را که از او انتظار می رفت برآورده کند، کسی که خود را به او وابسته به اصطلاح سومی خورد، و چون اساس این انتظارات بر واقعیت طلبی استوار نبوده - مددکار هر که باشد، این سرخوردگی غیرقابل اجتناب است. سرخوردگی بر رنجشی که انسان از بندگی خودش در مقابل یاور در دل دارد اضافه می شود و به کشمکش درونی دائمی منجر می شود. سرانجام کشمکش جدائی است اما موضوع در همین جا خاتمه پیدا نمی کند، یکی دیگر انتخاب می شود و به شکل یاور افسونگر تجسم می یابد و امیدها و انتظارات در گرو او می روند. اگر این رابطه هم شکست خورد، می گسلد، یا آنکه با امید در این فکر می رود که «زندگی همین است» و کاری نمی توان کرد، بی خبر از اینکه عدم توفیق او حاصل انتخاب غلط نبوده بلکه از اینجا آب می خورد که خواسته آنچه را باید از راه کوشش خودانگیخته فردی به دست می آورد با دستکاری و مساعد نمودن نیروئی سحرآمیز به دست آورد.

فروید به این پدیده که افراد سراسر عمر به چیزی خارج از خود وابسته می گردند پی برد و آن را به عنوان ادامه علائق نخستین و جنسی میان والدین و فرزندان تفسیر کرد. این پدیده آنقدر بر او اثر گذاشت که اعتقاد پیدا کرد عامل تمام «نوروزها» عقده ادیپ است و بزرگترین مشکل در راه پرورش سالم فرد چیرگی بر این عقده است.

تشخیص عقده ادیپ به عنوان پدیده اصلی روانشناسی از مهمترین کشفیات فروید است، اما برداشت او از آن کامل و مانع نیست زیرا با اینکه پدیده جاذبه جنسی میان والدین و فرزندان از حقایق است و کشمکشهایی که از آن نتیجه می‌شوند گاهی از ارکان تشکیل‌دهنده «نوروزها» محسوب می‌شوند، نه آن جاذبه و نه این کشمکشها هیچکدام در «تثبیت یافتن» فرزندان بر پدر و مادر تأثیر عمده‌ای ندارند. تا وقتی که کودک هنوز شیرخوار و کوچک است، طبیعتاً به والدین وابسته است، اما نتیجه ضمنی این وابستگی منع و محدود نمودن خودانگیختگی کودک نیست. واضح است که وقتی پدر و مادر به عنوان عاملین یا نمایندگان اجتماع به ممانعت از خودانگیختگی و استقلال کودک پرداختند، اتکاء کودک به خودش کاهش می‌یابد و به این سبب به دنبال یآوری سحرآمیز می‌رود و غالباً والدین را به آن صورت تجسم می‌بخشد، بعدها هم این احساس را به کسی دیگر مانند معلم و یا شوهر یا روانکاو منتقل می‌کند. اما به علت نیاز به ارتباط با نشانه‌های قدرت، ادامه میل جنسی نسبت به پدر و مادر نیست، جلوگیری از بسط آزادی و خودانگیختگی کودک و اضطراب حاصل از آن است.

آنچه در قلب هر «نوروز» یا هر پرورش سالم می‌بینیم مبارزه‌ای است برای آزادی و استقلال. این مبارزه در مورد عده زیادی از اشخاص که سالم یا معمولی تصور می‌شوند تمام شده و به از دست دادن کامل نفس فردی می‌انجامد و از اینجا است که گمان می‌رود چنین کسانی که با محیط هماهنگی یافته افرادی سالم هستند. اما در عین حال به تصویری که از یک سحرآمیز برای خود ایجاد می‌کنند مقید مانده است. پس باید ابتلای او به عنوان کوششی ذاتاً محکوم به

شکست تصور کرد که مراد از آن حل کشمکش بین یک وابستگی بنیانی و آزادیخواهی است.

۲- تخریب

قبل از این گفتیم که با آنکه در اکثر موارد کوششهای ناشی از سادیسم - مازوخیسم و حس تخریب باهم می پیوندند، باید بین آنها تفاوت قائل شویم برای اینکه هدف حس تخریب همزیستی با تأثیر یا تأثر نیست بلکه از بین بردن طرف مقابل است. با تمام اینها، باید گفت که این حس نیز در حالت غیرقابل ناتوانی و مجرد فرد جا دارد. تخریب دنیای خارج، راه گریز از احساس ناتوانی در مقابل آن تصور می شود. البته تردیدی نیست که وقتی جهان را برانداختیم باز به انزوا و مجرد گرفتار می شویم، اما تجردی زیبا که در آن دیگر چیزی وجود ندارد که ما را درهم بکوبد. نابود کردن دنیا آخرین کوشش برای پرهیز از خرد شدن است. سادیسم هدفش آن است که طرف مقابل را ببلعد و قسمتی از خود نماید، حس تخریب آن را نابود می سازد. سادیسم می خواهد وجودی را که از اجزاء مختلف تشکیل می شود با تسلط بر دیگران نیرو بدهد، حس تخریب نیز به دنبال همین هدف است منتهی از راه نابودسازی هر جور تهدید از طرف خارج.

کسانی که به اجتماع با دقت می نگرند بطور حتم متوجه حس تخریبی که در هر سوی آن موجود است خواهند شد. اکثراً این حس ناخودآگاه است و با دلیل تراشی پنهان می گردد. دلیلی وجود ندارد که این کار انجام نگیرد، از محبت و وظیفه تا وجدان اخلاقی و

میهن پرستی همه به جای خود برای از بین بردن خود و دیگران بهانه قرار گرفته و می گیرند. با وجود این دلایل و بهانه ها، استعدادها یا تمایلات تخریبی را به دو نوع می توان تقسیم نمود. بعضی از این استعدادها از حالتی خاص حاصل می گردند مثل واکنش در مقابل یورش بر زندگانی و تمامیت و افکار خود شخص یا دیگران. این گونه تخریب لازمه طبیعی اثبات حقانیت زندگی است.

اما تخریبی که در این جا از آن گفتگو می کنیم این دشمنی معقول یا به اصطلاح «واکنشی» نیست، بلکه تمایلی است که در اعماق وجود شخص جا دارد و در انتظار فرصتی است که نمایان شود. وقتی «دلیلی» عینی و واقعی بر آشکار شدن حس تخریب از سوی شخص نبود، می گوئیم از لحاظ روانی یا هیجانی بیمار است (البته خود شخص به این نکته اعتراف ندارد و به دلیل تراشی می پردازد). در اکثر موارد جنبشهای درونی تخریبی بطوری زیر پوششی از عذر و دلیل پنهان می شوند که عاقبت چند نفری یا گروهی در اجتماع به «واقعی» بودن این دلایل معتقد می گردند. اما موضوع اینجاست که آنچه مورد تخریب و نابودی قرار می گیرد و دلایلی که بر انتخاب آن اقامه می گردد در درجه دوم اهمیت قرار دارند، جنبش درونی برای تخریب شوقی است که همیشه چیزی برای سرنگون ساختن پیدا می کند. اگر به دلایلی نابودی دیگران امکان پذیر نشد، خود شخص هدف قرار می گیرد، و هنگامی این امر تشدید شد به بیماری جسمی و حتی خودکشی می انجامد.

فرض ما این بود که حس تخریب گریزی است از احساس غیرقابل تحمل ضعف تا به این صورت هرچیز که امکانش هست شخص با آن مقایسه شود از میان برداشته شود. اما به علت نقش بزرگ

تمایلات تخریبی در رفتار آدمی، این برداشت توجیهی کافی به نظر نمی‌رسد. تجرد و ناتوانی خود باعث به وجود آمدن دو سرچشمه دیگر حس تخریب یعنی اضطراب و ایجاد مانع درمقابل زندگی است. نقش اضطراب احتیاج به بحث فراوان ندارد. هروقت منافع زندگانی فرد (مادی و عاطفی) مورد تهدید قرار گیرند، اضطراب پدید می‌آید، و تمایلات تخریبی شایع‌ترین واکنش در برابر این اضطراب هستند. این تهدید امکان دارد به حالتی خاص و اشخاص معین باشد که در این حال حس تخریب به شکل اضطراب مداوم و ناخودآگاه درآید و از احساس دائمی خطر درمقابل دنیای خارج ناشی شود. سرچشمه این اضطراب دائم تجرد و ناتوانی فرد است، و این اضطراب خود سرچشمه‌ای است که اساس حس تخریب در آن جای دارند.

حاصل دیگر تجرد و ناتوانی، ایجاد مانع درمقابل زندگی است. کسی که تنها و ناتوان شد راه تحقق قوای حسی و هیجانی و فکری خود را مسدود می‌یابد. خود او آن امنیت و خودانگیختگی درونی را ندارد که از قوه به فعل درآمدن این استعدادها به آن مشروط می‌شود. آنچه فرهنگ اجتماع درباره لذتها و خوشبختی تحریم نموده است، مانند چیزهایی که از دوران رفم تا حال و در مذهب و عادات طبقه متوسط جزء تحریمات محسوب گشته، این مانع درونی را بیشتر نموده است. البته امروز تحریمات برونی تقریباً از بین رفته‌اند، اما برخلاف نظر مساعدی که خودآگاهانه نسبت به لذتهای حسی پیدا شده، مانع درونی به قوت قبلی خود وجود دارد.

فروید به مسئله میان ایجاد مانع درمقابل زندگی و حس تخریب اشاره کرده است. ما راجع به عقیده او گفتگو خواهیم کرد تا توسط آن بتوانیم عقاید خود را بیان کنیم.

فروید می‌دانست که اهمیت جنبشهای درونی تخریبی را که در فرض خود مبنی بر اینکه هدایت‌کننده‌های جنسی و هدایت‌کننده‌های حافظ نفس اساس انگیزش انسان هستند نادیده گرفته است. پس از اعتقاد به اینکه تمایلات تخریبی و جنسی دارای اهمیت یکسان هستند، او به این فرض رسید که در انسان دو گروه کوششهای اساسی وجود دارند: ابتدا هدایت‌کننده‌ای که متوجه زندگی است و می‌توان گفت کمابیش همان انرژی حیات جنسی است، دوم «غریزه مرگ» که هدف آن نابود ساختن زندگی است. به عقیده فروید، این غریزه می‌تواند با انرژی جنسی مخلوط گردد و بر علیه خود شخص یا دنیای خارج به کار رود. بر طبق این نظریه، غریزه مرگ در یک خاصیت زیست‌شناسی یا حیاتی تمام جانداران ریشه دارد و بنابراین جزء غیرقابل تغییر حیات است.

فرض غریزه مرگ از یک جهت متقاعدکننده است زیرا نکات مهم را از لحاظ اهمیت تمایلات تخریبی که در نظریه‌های قدیم فروید به آن توجهی نکرده بود بیان می‌کند، اما از جهت دیگر متقاعدکننده نیست زیرا با توجیهی که بر حسب زیست‌شناسی می‌کند آنطور که باید اختلافات بزرگی را که از لحاظ مقدار حس تخریب در اشخاص و گروههای مختلف اجتماعی وجود دارد در نظر نمی‌گیرد. اگر فرض فروید درست بود، مقدار حس تخریب مشتمل بر اینکه متوجه خود ما یا دیگران باشد، کمابیش ثابت بود. اما مشاهده خلاف آن را نشان می‌دهد. نه تنها افراد، بلکه گروههای مختلف اجتماعی نیز از لحاظ حس تخریب متفاوتند. مثلاً یک عضو طبقه متوسط پائین اروپا به مراتب بیشتر از یکی از اعضای طبقه کارگر یا طبقات بالا حس تخریب دارد و پژوهشهای مردم‌شناسی نشان داده که این حس در

نژادهای مختلف نیز متفاوت است، خواه به شکل دشمنی بر علیه دیگران باشد خواه بر علیه خود شخص.

برای اینکه درک نمائیم که اساس حس تخریب چیست، باید از مشاهده این اختلافات شروع کنیم و سپس ببینیم چه عوامل جداکننده دیگری وجود دارند و چگونه برای این عوامل اختلاف اندازه این حس ذکر علت می نمایند.

در این راه موانعی وجود دارد که احتیاج به بحث دیگری برایش هست و از حوصله بحث ما خارج است، با این وجود بد نیست بگوییم که در کجا باید به دنبال پاسخ رفت. اینطور به نظر می آید که میان مقدار حس تخریب در هر فرد و میزان محدودیتی که در مقابل بسط آزاد زندگی وجود دارد رابطه ای مستقیم موجود است. منظور از این محدودیت، عدم کامیابی خواسته های غریزی نیست، بلکه مقصود ایجاد مانع در مقابل تمام زندگی و ممانعت از رشد و ابراز خودانگیخته قوای حسی و فکری و هیجانی است. زندگی دارای یک تحرک درونی است و می خواهد رشد کند، ابراز شود و نتیجتاً جریان داشته باشد. وقتی در مقابل این خواسته مانعی به وجود آمد، نیروئی که به سوی زندگی متوجه بود مضمحل می شود و به تخریب می گراید. به گفته دیگر، هدایت کننده زندگی و هدایت کننده تخریب از یکدیگر جدا نیستند بلکه هر کدام به دیگر به صورت معکوس وابسته است. هر مقدار که هدایت کننده زندگی کاهش یابد، نیروی هدایت کننده تخریب افزایش می یابد، خلاصه آنکه حس تخریب محصول زندگی فعلیت نیافته است. شرایط فردی و اجتماعی که در مقابل زندگی مانع ایجاد می نمایند شوقی برای تخریب به وجود می آورند که منبع تغذیه تمایلات ستیزنده یا خصومت آمیز قرار می گیرد، چه این تمایلات بر علیه دیگران

به کار افتد چه بر علیه خود شخص.

از اهمیت این موضوع معلوم است که نباید به بازشناختن نقش پویای حس تخریب بسنده نمود بلکه باید در درک شرایط خاصی که باعث تشدید آن می گردند نیز کوشید. قبل از این درباره این موضوع صحبت نمودیم که چگونه در دوران رفرم دشمنی یا خصومت بر طبقه متوسط دست یافته بود و این احساس از راه مفاهیم مذهبی پروتستانیسم، مخصوصاً روح ریاضت کشی و تصویر کالوین از خدا به عنوان موجودی بی رحم که بی آنکه خطائی از انسانها سرزده باشد عده ای از آنها را به عذاب جاویدان محکوم نموده است، بیان می شد در آن ایام هم مانند دوران بعد، طبقه متوسط احساس خصومت خود را به صورت رنجش یا خشم اخلاقی درمی آورد و به این وسیله رشک شدید خود را در مقابل آنانکه می توانستند متلذذ گردند با دلیل تراشی پنهان می کرد. حس تخریب طبقه متوسط پائین از عوامل مهم پیشرفت کار نازیسم در زمان خودمان بوده است. با استقبالی که اعضاء این طبقه از نازیسم به عمل آوردند، بازیچه آنها شدند و در نبرد با دشمنان آن به شکل سلاحی درآمدند. اساس حس تخریب در طبقه متوسط پائین همان است که در این بحث بنای گفتگو قرار گرفت - یعنی تنهایی فرد و وجود مانع در مقابل بسط آزادی او و این هردو درباره اعضاء این طبقه بیش از طبقات بالاتر یا پائین تر درست بوده است.

۳- همرنگی ماشینی

وقتی که فرد خودش را با دنیا مقایسه می کند دچار احساس بی مقداری می گردد و توسط مکانیسمهایی که قبلاً یادآور شدیم

کوشش می کند یا با دست برداشتن از تمامیت فردی خود و یا نابود کردن دیگران و در نتیجه پایان دادن به حالت تهدیدآمیز دنیای خارج بر این احساس غلبه کند.

مکانیسمهای دیگر گریز عبارتند از دست کشیدن از دنیا به حدی که دیگر خطری از جانب آن متوجه شخص نشود (این حالتی است که در بعضی اختلالات مغزی به آن می رسیم) یا غلو کردن و آنقدر از لحاظ روانی خود را بزرگ شمردن که دنیای خارج در مقایسه کوچک به نظر آید. با آنکه این مکانیسمها از نظر روانشناسی فردی دارای اهمیتند، اما ارتباطشان با فرهنگ اجتماع ناچیز است و به این سبب به جای گفتگو راجع به آنها، به گفتگو در مورد مکانیسم دیگری برای گریز می پردازیم که از لحاظ اجتماعی اهمیت زیادی دارد.

مقصود از این مکانیسم راه حلی است که غالباً افراد عادی اجتماع به آن روی می آورند. به طور خلاصه، وقتی شخصی از این راه راغب شد، دیگر خودش نیست بلکه یکباره شخصیتی می یابد که الگوهای فرهنگی اجتماع پیش پای او می گذارند و به این ترتیب درست همهرنگ دیگران می شود و موافق انتظارات آنها عمل می کند. اختلاف بین «من» و دنیای خارج و هراس از تنهایی از میان می رود. این مکانیسم را می شود با رنگی که بعضی از حیوانات برای استتار و به خاطر احتراز از خطر به خود می گیرند مقایسه نمود. جانور چنان به محیط شبیه می شود که تشخیص آن کار ساده ای نیست. شخصی هم که نفس فردی خود را رها می سازد و به شکل ماشینی مانند میلیونها ماشین دیگر که در اطراف او هستند درمی آید، از تنهایی و اضطراب درمان می ماند، اما این کار برایش گران تمام می شود زیرا از دست

دادن نفس بهائی است که باید پردازد.

این فرض که ماشینی شدن راه «معمولی» یا «سالم» غلبه بر تنهائی است، یکی از رایج‌ترین مفاهیم مربوط به انسان را در فرهنگ اجتماعی ما نقض می‌کند. تصور این است که ما غالباً اشخاصی هستیم که در فکر کردن و احساس و عمل آزادیم غیر از نظر عمومی، هرکدام از اشخاص نیز کاملاً اعتقاد دارد که «خودش» است و احساسات و خواسته‌ها و افکارش «متعلق به خود اوست» با این حال، با اینکه در بین ما افرادی هستند که واقعاً فردیت دارند، این خیالی بیش نیست، و به علت آنکه مانع رفع علل این وضع می‌شود، در بیشتر موارد تصویری خطرناک است.

موضوعی که در اینجا با آن روبرو هستیم یکی از اساسی‌ترین مسائل روانشناسی است و با چند سؤال روشن می‌گردد: اول: «خود» چیست؟ دوم: ماهیت اعمالی که شخص فکر می‌کند از خودش ناشی شده‌اند چیست؟ سوم: خودانگیختگی کدام است؟ چهارم: عمل روانی تازه یا اصیل چیست؟ پنجم: چه ارتباطی بین این مسائل و آزادی وجود دارد؟

در این فصل نشان خواهیم داد که چطور امکان دارد احساسات و افکار از خارج القاء شوند و در عین حال در فکر انسان به صورت احساسات و افکار به تجربه درآیند، و چگونه امکان دارد احساسات و افکار متعلق به خودش سرکوب شوند و در نتیجه قسمتی از خود او را تشکیل ندهند. بعداً دنباله بحث را در فصل دیگری با نام «آزادی و دموکراسی» مورد تحلیل قرار خواهیم داد.

در ابتدای بحث، مفهوم تجربه‌ای را بررسی می‌کنیم که وقتی به صورت جملاتی مانند «من احساس می‌کنم» و «من فکر می‌کنم»

و «من اراده می کنم» درمی آید؛ وقتی می گوئیم «من فکر می کنم» ظاهراً ابهامی در این گفته وجود ندارد، سؤالی که اینجا پیش می آید این است که آیا این منم که فکر می کنم، بلکه این است که آیا آنچه که فکر می کنید صحیح است یا اشتباه. با این وجود، یک مثال از یک حالت آزمایشی کافی است که سریعاً نشان دهد جواب به این سؤال لزوماً آنچه فکر می کنیم نیست. نمونه ای که در پائین می آوریم از یک آزمایش مربوط به هیپنوتیزم گرفته شده است. هیپنوتیزور^۱ شخصی را که «الف» می نامیم هیپنوتیزم می نماید و به او تلقین می کند که بعد از بیدار شدن باید یادداشتی را که از مطلبی که تصور می کند به همراه آورده است بخواند، اما چون آن یادداشت را در جیبهایش می گردد و پیدا نمی کند اینطور تصور خواهد نمود که شخص دیگری بنام «ب» آن را دزدیده است و بهمین علت از دست «ب» عصبانی خواهد شد. ضمناً هیپنوتیزور به «الف» سفارش می کند که وقتی بیدار شد باید به کلی فراموش کند که این مطالب در خواب مصنوعی به او تلقین شده است. باید خوانندگان را متوجه این نکته کنیم که «ب» شخصی است که «الف» هرگز از دست او عصبانی نشده و دلیلی برای عصبانیت نسبت به او ندارد. و از این گذشته «الف» اصلاً یادداشتی با خود نیاورده است.

«الف» بیدار می شود و پس از چندی که صحبت می کند می گوید: «راستی این مطلب مرا به یاد چیزی می اندازد که نوشته ام و اکنون برایتان می خوانم». به جیبهایش نگاه می کند، یادداشت را پیدا نمی کند و سپس به «ب» روی می کند و می گوید که ممکن است

۱- شخصی که خواب مصنوعی را تلقین می کند.

او آن را برداشته باشد. وقتی «ب» می گوید اطلاعی ندارد، «الف» برافروخته می شود و عاقبت بسیار عصبانی می گردد و بی هیچ گونه پرده پوشی «ب» را متهم به دزدیدن یادداشت می کند و حتی برای موجه ساختن این اتهام به دلیل تراشی می پردازد و مثلاً می گوید از دیگران شنیده که «ب» به آن یادداشت احتیاج داشته و برای همین وقتی فرصتی پیدا کرده آن را دزدیده است. مشاهده می کنیم که «الف» نه تنها «ب» را متهم می کند بلکه به «دلیل تراشی های» مختلف می پردازد تا این اتهام را موجه جلوه دهد. (البته هیچکدام از این دلایل درست نیست و هرگز قبلاً به فکر «الف» نمی آمده است).

اکنون فرض می کنیم در این موقع شخصی وارد اطاق شود. این شخص هیچگونه تردیدی ندارد که «الف» آنچه را فکر و احساس می کند به زبان می آورد، تنها چیزی که باقی می ماند این است که آیا اتهامی که وارد می کند درست است یا خیر، به عبارت دیگر آیا آنچه «الف» تصور می کند حقیقت دارد یا نه. اما ما که از اول جریان ناظر آن بوده ایم و برای اطمینان خاطر از درستی اتهام لازم نیست سؤالی کنیم، می دانیم که آنچه «الف» در این موقع احساس می کند و تصور می نماید احساسات و افکار خود او نیست بلکه ارکانی است خارجی که شخص دیگری به او تلقین نموده است.

نتیجه ای که کسی در وسط آزمایش وارد اطاق شده می گیرد امکان دارد چنین بیان شود:

از سوئی «الف» به وضوح نشان می دهد که تمام این افکار به خود او متعلق است. هیچکس بهتر از خود او نمی داند که افکارش چیست و بهترین دلیل بر اثبات اینکه چه احساسی می کند گفته های خودش است. از سوی دیگر کسانی هستند که می گویند این افکار به

او تحمیل گردیده و در شمار ارکانی است که از خارج به او می‌رسد. باید منصفانه بگویم که نمی‌دانم حق با چه کسی است زیرا امکان دارد هریک از دو طرف اشتباه کرده باشند. اما ما که از ابتدا ناظر آزمایش بوده‌ایم شک نداریم و تازه‌وارد هم اگر آزمایشات دیگر هیپنوتیزم را دیده بود دچار تردید نمی‌شد و مشاهده می‌کرد که این نوع آزمایش را می‌شود به هر مقدار که بخواهند و در مورد اشخاص مختلف با موضوعهای گوناگون تکرار کنند. هیپنوتیزم قادر است تلقین کند که یک سیب زمینی خام خوشمزه‌تر از یک آناناس است و کسی که هیپنوتیزم شده سیب زمینی را با همان لذت آناناس خواهد خورد، یا می‌توان تلقین نمود که آنکه هیپنوتیزم شده قادر به دیدن نیست یا اینکه زمین گرد نیست بلکه مسطح است، و شخص خواب شده به صورت نابینائی درخواهد آمد یا دلیل تراشی می‌کند که زمین گرد نیست بلکه مسطح است.

این آزمایش چه چیزی را ثابت می‌کند؟ ثابت می‌کند که ممکن است افکار و احساسات و امیال داشته باشیم که ذهناً تصور می‌کنیم مال خودمان است، حال آنکه برخلاف این حقیقت که این افکار و احساسات را به تجربه درمی‌آوریم، از خارج در درون ما گذاشته شده‌اند و با ما بیگانه هستند و آنچه که خود احساس می‌کنیم و تصور می‌نمائیم نیستند.

این آزمایش خاص همچنین نشان می‌دهد که کسی که خواب می‌شود اولاً به چیزی اراده می‌کند، یعنی می‌خواهد یادداشت را بخواند، دوماً به چیزی فکر می‌کند، یعنی فکر می‌کند «ب» یادداشت را برداشته است، سوماً چیزی را احساس می‌کند، یعنی نسبت به «ب» دچار احساس خشم می‌گردد. مشاهده کردیم که هیچ‌یک از

این سه عمل ذهنی چنین شخصی - یعنی جنبش درونی مربوط به اراده و اندیشه‌ها و احساسات او متعلق به خودش نیست به این مفهوم که از فعالیت ذهنی خود او نتیجه نمی‌شود و از خود او ناشی نمی‌گردد یا تازه درست نشده بلکه از برون در درون او گذاشته شده است، با این وصف او خود ذهناً احساسش طوری است که گوئی هر سه عمل مال خود اوست.

به علاوه، او به ابراز افکاری می‌پردازد که در مدت خواب مصنوعی به او تلقین نشده است. این افکار همان دلیل تراشی‌هایی است که توسط آنها می‌خواهد فرض خود را که «ب» یادداشت را دزدیده «توجیه» کند. ولی تعلق این دلیل تراشیها به خود او فقط جنبه ظاهری دارد زیرا ابتدا شک به وجود آمد و بعد فکرهای مربوط به دلیل تراشی ابداع شد تا احساسی که ایجاد گشته بود موجه جلوه داده شود. این فکرها چیزی را توجیه نمی‌کنند برای اینکه نتیجه‌ای که گرفته شد بر اساس آنها نبوده است.

پس به گونه‌ای بدون خطا نشان داده شد که شخص می‌تواند ایمان داشته باشد که اعمال ذهنی او خودانگیخته‌اند درحالی‌که در واقع از تأثیر شخص دیگری تحت شرایطی در حالتی خاص ناشی شده‌اند. این پدیده منحصر به شرایط هیپنوتیزم نیست. متعلق نبودن محتوای افکار و احساسات و ارادات ما به خودمان آنقدر همه گیر است که سبب ظهور این خیال می‌شود که قاعده بر اینگونه اعمال کاذب است و اعمال ذهنی اصیل جزء استثناء محسوب می‌شوند.

کشف نوع کاذب افکار آسانتر از احساسات و ارادات است و بنابراین بهتر است از گفتگو در تفاوت میان تفکر اصیل و تفکر کاذب آغاز نمائیم. فرض می‌کنیم در جزیره‌ای هستیم که در آن ماهیگیران

محلی و عده‌ای از مردم شهر که برای گذراندن تابستان آمده‌اند هر دو اقامت دارند. می‌خواهیم بدانیم وضع چگونه خواهد بود و برای همین از یک ماهیگیر و دو نفر شهری که می‌دانیم پیش‌بینی وضع هوا را از رادیو گوش کرده‌اند سؤال می‌کنیم. ماهیگیر که در این زمینه تجربه زیاد دارد و نسبت به آن نگران است شروع به فکر کردن می‌نماید (البته فرض بر این است که قبل از این سؤال فکرهايش را نکرده است). با اطلاعی که از اهمیت جهت وزش باد، رطوبت و درجه حرارت در پیش‌بینی وضع هوا دارد، بعد از محاسبه عاقبت به نتیجه‌ای نسبتاً قطعی می‌رسد. ممکن است گفته رادیو را هم به یاد آورد و در صورت موافقت آن با عقیده خودش این نکته را متذکر شود. و در صورت تفاوت، در مدلل کردن درستی پیش‌بینی خود دقت زیادتری می‌کند. به هر حال آنچه مهم است اینکه نظری را که بیان می‌کند متعلق به خود اوست و از فکر خودش به این نتیجه رسیده است.

از دو نفر مردم شهر، اولی شخصی است که وقتی از او سؤال می‌کنیم می‌داند که از موضوع سر رشته ندارد و دچار وسواس سر رشته پیدا کردن هم نیست و بنابراین می‌گوید:

«خودم نمی‌توانم چیزی بگویم - رادیو پیش‌بینی می‌کرد که وضع هوا چنین و چنان خواهد شد». ولی دومی فرق دارد، با این که سر رشته‌ای ندارد، معتقد است که در آن وارد است چون احساس می‌کند که باید بتواند به هر پرسشی پاسخی دهد. چند لحظه فکر می‌کند و سپس عقیده «خودش» را می‌گوید که در واقع با پیش‌بینی رادیو هیچ تفاوتی ندارد و وقتی سؤال کنیم به چه دلیل به این نتیجه رسیده است از جهت وزش باد و درجه حرارت و غیره سخن به میان می‌آورد.

موقعی از خارج به موضوع نگاه می‌کنیم، میان رفتار این شخص و ماهیگیر تفاوتی مشاهده نمی‌کنیم. اما اگر بیشتر دقت کنیم و به بررسی موضوع بپردازیم، مشاهده می‌کنیم که فرد مورد بحث گزارش وضع هوا را از رادیو شنیده و قبول کرده است و چون وسواس یا اجباری درونی به او حکم می‌کند که عقیده‌ای از «خودش» بیان کند، به خاطر نمی‌آورد که آنچه می‌گوید تکرار عقیده مرجعی معتبر است و می‌پندارد در نتیجه اندیشه خود به آن رسیده است. خیال می‌کند که عقیده‌اش بر دلایلی که می‌آورد استوار است، یا به عبارت دیگر عقیده را از راه دلایل به دست آورده است، درحالی‌که بررسی این دلائل نشان خواهد داد که محال بود بتواند بر اساس آنها به چنین نتیجه‌ای برسد. این دلایل در واقع دلایلی دروغین هستند که فقط باید نشان دهند که عقیده گوینده حاصل اندیشه خودش بوده است. خیال می‌کند که عقیده‌اش متعلق به خودش است، حال آنکه در واقع بدون اینکه توجه داشته باشد عقیده مرجعی معتبر را ذکر کرده است. البته امکان دارد که گفته‌های او درباره وضع هوا درست و عقیده ماهیگیر غلط باشد. اما باز در این صورت هم ماهیگیر در عقیده‌ای که مال خود او بوده اشتباه کرده درحالی‌که در مورد او، با وجود درستی، عقیده از «خودش» عنوان نشده است.

همین پدیده در مورد عقاید مردم راجع به موضوعات دیگر هم صحیح است. یک مثال از سیاست می‌زنیم:

از یک نفر روزنامه‌خوان معمولی سؤال کنید نظرش درباره فلان مسئله سیاسی چیست. آن چیزهایی را که خوانده است با تفاوت مختصری به عنوان عقیده خودش بیان می‌کند و نکته مهم اینجاست که می‌پندارد گفته‌هایش حاصل تفکر خودش بوده است. اگر عضو اجتماع

کوچکی باشد که در آن عقاید سیاسی از پدر به فرزند به ارث می‌رسند، هرگز تصور نمی‌کند که تعیین‌کننده این عقاید که مثلاً مال خود اوست بقایایی هیبت و اعتبار پدری سختگیر است. عقیده‌ای که خواننده دیگری بیان می‌کند نتیجه یک خجالت موقتی است که نکند تصور کنند بی‌اطلاع است و بنابراین به خاطر حفظ ظاهر به وجود آمده نه در نتیجه تجربه و میل به دانستن و مهارت. درباره قضاوت‌های مربوط به تشخیص زیبایی نیز به همین پدیده برمی‌خوریم. یک فرد معمولی زمانیکه به موزه می‌رود به یکی از آثار نقاشی مشهور مانند رامبراند^۱ می‌نگرد، نقاشی را بسیار زیبا می‌داند، اگر این قضاوت را بسنجیم می‌بینیم که هیچگونه واکنش درونی خاصی نسبت به آن نقاشی نداشته است اما فکر می‌کند زیباست چرا که می‌داند باید اینگونه فکر کند. این پدیده در موارد دیگری مثل قضاوت در زمینه موسیقی و حتی حواس پنجگانه نیز دیده می‌شود. عده زیادی از اشخاص موقعی به یک منظره طبیعی مشهور نگاه می‌کنند، تصویری را که دفعته از آن مثلاً بر روی کارت پستالها دیده‌اند به یاد می‌آورند و با اینکه خیال می‌کنند که خود به تماشا مشغولند، آنچه می‌بینند همان تصاویری است که قبلاً دیده‌اند. یا وقتی حادثه‌ای در حضور آنها پیش آید، وضع را برحسب گزارشی که پیش‌بینی می‌کنند در روزنامه چاپ خواهد شد می‌شنوند و می‌بینند. نزد بسیاری از مردم، تجربه‌ای که از موضوعی به دست آورده‌اند یا کاری هنری انجام داده‌اند یا جلسه سیاسی که در آن حضور داشته‌اند تنها موقعی شکل حقیقی به خود می‌پذیرد که بتوانند مطلبی را که در روزنامه راجع به آن چاپ شده بخوانند.

1. Rembrandt

جلوگیری از تفکر تشخیص دهنده خوب از بد، از کودکی شروع می شود. مثلاً یک دختر پنج ساله به دروغگو بودن مادرش پی می برد چرا که هشیارانه می فهمد که با اینکه مادر دائماً از محبت و دوستی سخن می گوید در حقیقت زنی است سرد و خودخواه، یا می بیند که در حالی که مادر بر شرافت اخلاقی خود تکیه می کند با مرد دیگری روابط نامشروع دارد. دختر به فریبکاری و عدم صداقت مادرش پی می برد و تفاوت بین ظاهر و باطن او را احساس می کند و حس عدالت و صداقتش آزار می بیند اما برای اینکه به مادر وابسته است و او فرصت هیچگونه انتقادی را نمی دهد و فرض می کنیم پدری سست دارد که نمی تواند بر او اتکاء کند، حس تشخیص خود را از دست می دهد و به زودی دخترک دیگر فریبکاری یا خیانتی از مادر مشاهده نمی کند، قدرت تشخیص از او دور می شود زیرا پایدار نگه داشتن آن هم بی نتیجه است و هم خطرناک، اما از طرف دیگر تحت تأثیر اجبار به قبول کردن صداقت و خوبی ها و در او اعتقاد به سعادت زندگی زناشوئی والدین قرار می گیرد و طوری به این عقیده پای بند می شود مثل اینکه خود او به این سعادت رسیده است.

در هیچکدام از نمونه هائی که از تفکر دروغین توصیف نمودیم مسئله این نبود که آیا محتوای تفکر شخص صحیح است یا غلط بلکه می خواستیم بدانیم افکارش حاصل تفکر یا فعالیت ذهنی خود اوست یا خیر. در مقابل ماهیگیری که در مورد وضع هوا سخن می گفت دیدیم که امکان دارد فکر او اشتباه باشد و عقیده کسی که فکر دیگران را بازگو می نماید صحیح، تفکر دروغین ممکن است کاملاً عقلانی و منطقی باشد و گونه کاذب آن لزومی ندارد که از مخالفت با منطق ناشی شود. این مطلب در مواردی مشهود است که با اینکه دلایلی که

آورده می‌شوند عمل یا احساسی را با توسل به عقل و واقعیت توجیه می‌کنند، دلیل تراشی خود، بر عوامل نامعقول و ذهنی استوار است. البته امکان دارد دلیل تراشی ضد حقایق و ضد قواعد تفکر منطقی باشد. اما اکثراً ذاتاً عقلانی و منطقی است: آنچه به آن کیفیتی نامعقول می‌دهد این است که در واقع انگیزه حقیقی عملی که تظاهر می‌کند باعث آن است، نیست.

مثال دلیل تراشی نامعقول، لطیفه‌ای است که از مردی می‌گویند که از همسایه‌اش ظرفی شیشه‌ای امانت می‌گیرد و آن را می‌شکند. موقعی همسایه ظرفش را می‌خواهد، مرد پاسخ می‌دهد: «اولاً ظرف را پس داده‌ام، ثانیاً اصلاً ظرفی از تو نگرفتم، ثالثاً همان موقع که ظرف را به من دادی شکسته بود». نمونه دلیل تراشی «عقلانی» ماجرای کسی است مانند آن. «ب» این تقاضا را نمی‌پذیرد و به عنوان دلیل این کارش می‌گوید قرض دادن به «الف» تنها نتیجه‌اش آن است که او را بی‌خیال‌تر کند و بیشتر به دیگران متکی سازد. با اینکه ممکن است این برداشت کاملاً درست باشد، به این علت صورت دلیل تراشی دارد که «ب» در هر حال نمی‌خواسته به «الف» پول بدهد، و با آنکه خود او معتقد است انگیزه‌اش در عدم قبول این تقاضا آن بوده که نگران کار و اوضاع «الف» بوده، در واقع آنچه او را به خودداری واداشته حساست خودش بوده است.

پس برای اینکه بدانیم آیا با دلیل تراشی مواجهیم کافی نیست که اظهارات اشخاص را تنها از لحاظ منطقی بودن مورد بررسی قرار دهیم، بلکه باید انگیزش روانی آن را نیز در نظر بگیریم. نکته مهم آن است که چگونه اندیشه‌ای به وجود می‌آید نه آنکه آنچه اندیشیده می‌شود چیست. تفکری که در نتیجه تفکر فعال پدیدار می‌شود دائماً

تازه و بدیع است لازم نیست بدعت آن حتماً در این باشد که دیگران قبلاً به آن نرسیده‌اند، بلکه به این معنی که متفکر برای کشف نکته‌ای جدید راجع به دنیای خارج یا درون از تفکر به عنوان ابزار کار استفاده نموده است. نوع کشف و نمایش از ذات دلیل تراشی خارج است. دلیل تراشی فقط به درد آن می‌خورد که اغراض یا پیشداوریهای شخص را تأیید کند نه آنکه برای نفوذ و رسوخ در حقایق وسیله‌ای قرار گیرد، کوششی است که بعد از آنکه مطلبی صورت وقوع یافت برای هماهنگ کردن امیال شخصی و حقایق موجود به کار می‌رود.

در مورد احساسات هم مانند تفکرات باید بین احساسات اصیل که از درون ما سرچشمه می‌گیرند و احساسات دروغین که برخلاف تصورمان مال ما نیستند فرق بگذاریم. مثالی که می‌زنیم مبین نوع کاذب احساسات ما در روابطمان با دیگران است. مردی را می‌بینیم که به میهمانی رفته است - خوشحال و خندان در حال صحبت است و به نظر می‌آید که بسیار خوش و خرسند است. موقع خداحافظی نیز لبخندی دوستانه می‌زند و می‌گوید شب خوشی را گذرانده است. خارج می‌گردد و در پشت سرش بسته می‌شود. اکنون آن وقت است که او را به دقت بنگریم. چهره‌اش به ناگاه تغییر می‌کند و لبخند روی لبهایش می‌خشکد. می‌گوئیم این تغییر موافق انتظار است زیرا حالا دیگر کسی همراه او نیست که لبخندی بر لبهایش بیاورد. اما تغییری که از آن صحبت می‌کنیم تنها مربوط به لبخند نزدن نیست. بر صورتش آثار عمیق و شاید نشانی از ناامیدی و بیچارگی ظاهر می‌شود. ممکن است این حالت زیاد طول نکشد و پس از چند دقیقه از بین برود. دوباره چهره‌ی مرد در پشت نقاب همیشگی می‌رود. سوار اتومبیل می‌شود. به شبی که سپری نموده می‌اندیشد و فکر می‌کند که از خود

چگونه تأثیری به جا گذاشته است و به این نتیجه می‌رسد که تأثیرش بر میهمانان خوب بوده است. ولی باید سؤال کرد این شخص و کسی که در مدت شب شاد و خوشحال بود یکی بوده‌اند؟ بعد از آن نقش غم و یأس که بر چهره‌اش گذشت فقط عکس‌العملی کوتاه و غیرقابل توجه بود؟ تقریباً امکان ندارد بی‌آنکه مرد را بهتر شناخت به این سؤال جواب داد. در این بین فقط یک چیز است که ممکن است این مسئله را روشن سازد و ما را در درک معنای خوشحالی او راهنمایی نماید.

آن شب در خواب می‌بیند که دوباره به خدمت نیروهای اعزامی آمریکا در جنگ برگشته است. به او دستوری می‌دهند که از خط نیروهای دشمن بگذرد و به ستاد دشمن نفوذ نماید. لباسی به تن می‌کند که ظاهراً اونیفورم افسران ارتش آلمان است و ناگهان خود را در میان عده‌ای از آنان می‌یابد. تعجب می‌کند که ستاد نیروها جایی این‌طور راحت است و همه با او دوستانه رفتار می‌کنند. ولی کم‌کم ترس بر او مستولی می‌شود که مبدا به هویت اصلی او پی ببرند. یکی از افسران جوان که با او دوست شده به مرد نزدیک می‌شود و می‌گوید: «من می‌دانم تو چه کسی هستی. تنها یک راه فرار داری. شروع کن به شوخی کردن و خندیدن و بگذار تا آنقدر بخندند که توجهشان از تو منحرف شود.» مرد از این کار متشکر می‌شود و شروع به شوخی و خنده می‌کند. ولی عاقبت شوخی را به جایی می‌رساند که افسران به او مشکوک می‌شوند. هرچه شک آنها بیشتر می‌شود، شوخی مرد بی‌مزه‌تر می‌شود. بالاخره ترس آنقدر وجودش را فرا می‌گیرد که طاقتش تمام می‌شود و ناگهان از روی صندلی می‌پرد و فرار می‌کند و بقیه به دنبال او می‌گذارند. بعداً صحنه تغییر پیدا می‌کند. مرد می‌بیند

که در تراموائی نشسته و تراموای درمقابل خانه اش توقف می کند. لباس معمولی در بردارد و از پایان گرفتن جنگ احساس شادمانی می کند.

فرض می کنم چنان است که می توانیم روز بعد از مرد پیرسیم که وقتی از ارکان تشکیل دهنده این خواب سخن به میان می آید، چه چیزی به فکر او می رسد. مطالبی که در اینجا ثبت می کنیم برخی از تداعیاتی است که از لحاظ درک نکته ای که به آن مشغولیم اهمیت خاص دارند. اونیفورم ارتش آلمان به خاطرش می آورد که در شب میهمانی یکی از مدعوین با لهجه غلیظ آلمانی حرف می زد. باز به خاطر می آورد که باینکه سعی زیادی می کرد که در آن میهمانی تأثیر خوبی به جای بگذارد عاقبت از بی اعتنائی او عصبانی شد. در این افکار است که به یاد می آورد در شبی که گذشت برای یک لحظه به نظرش آمد که این آلمانی مسخره اش می کند و راجع به یکی از گفته هایش بی ادبانه می خندد. وقتی به اطاقی که در خواب ستاد نیروی دشمن در آن بود فکر می کند به یاد سالن میهمانی آن شب می افتد، باین فرق که یک بار در آن امتحانی داده اما مردود شده است. از این تداعی تعجب می کند اما به خاطر می آورد که قبل از رفتن به ضیافت درباره تأثیری که از خود به جای خواهد گذاشت نگرانی داشته به این سبب که اولاً یکی از میهمانان برادر دختری بوده که او می خواسته علاقه اش را برانگیزد و ثانیاً میزبان در رئیس اداره او نفوذ زیادی داشته و پیشرفت او در امور اداری بسته به نظر رئیس بوده است. صحبت از رئیس که می شود، مرد از تنفرش نسبت به او حرف می زند و می گویند از اینکه مجبور است در پیش او ظاهری دوستانه داشته باشد بسیار احساس سرشکستگی می کند و می گوید که بدون آنکه آگاه باشد نسبت به میزبان نیز احساس انزجار می کرده است.

تداعی دیگر آنکه شب قبل داستانی طنزآلود در مورد مردی طاس گفته و بعداً نگران شده بود که نکند این ماجرا باعث دلخوری میزبان که او هم سری تقریباً بی‌مو داشت شده باشد. چیزی که نمی‌داند چگونه توجیه نماید تراموائی است که در خواب دیده، زیرا ریلی برای آن وجود نداشت، اما ضمن صحبت از آن به یاد تراموائی می‌افتد که وقتی محصل بوده سوار می‌شده و در همین حال به یادش می‌آید که دیده بود، به جای راننده تراموای نشسته و در این فکر رفته بود، که میان راندن تراموای و اتومبیل تفاوت به طرز تعجب‌آوری جزئی است. واضح است که تراموای جانشین اتومبیل خودش که با آن به منزل آمده بود شده است، و برگشتن به منزل او را به یاد برگشتن از مدرسه انداخته است.

هرکس در پی بردن به مفهوم رؤیاها تجربه‌ای داشته باشد، باینکه فقط قسمتی از تداعیات عنوان گردیده و هیچگونه صحبت از ساختمان شخصیت و اوضاع گذشته و حال مرد به میان نیامده، معانی ضمنی این خواب را به روشنی خواهد دید. این خواب مشخص می‌کند که احساسات واقعی مرد در شب قبل چه بوده. مشاهده کردیم که مضطرب و هراسناک بود که نکند تأثیری که دوست دارد از خود به جای نگذارد، و کسانی که احساس می‌کرد مسخره‌اش می‌کنند و به اندازه کافی دوستش ندارند خشم او را برانگیخته بودند.

این رؤیا همین‌طور نشان می‌دهد که شادمانی مرد وسیله‌ای بوده برای پنهان کردن اضطراب و خشم او و آرام نمودن اشخاصی که بر آنها غضبناک شده بود. چهره خندان او تنها یک نقاب بود که از درون مرد سرچشمه نمی‌گرفت بلکه احساسات واقعی هراس و خشم او را پنهان می‌کرده، این امر وضع مرد را دچار ناامنی می‌کرده و این

احساس را رشد می‌داده که جاسوسی است در قلب دشمن و امکان دارد هر لحظه گرفتار شود. پس آن نقش غم و یأسی که در زمان خروج از مجلس بر چهرهٔ مرد گذشت به این ترتیب توجیه می‌گردد، به عبارت دیگر در آن لحظه بود که آنچه حقیقتاً احساس می‌کرد بر صورتش آشکار شد هرچند او خود از این احساس آگاهی نداشت. باوجود آنکه محتوای این خواب علناً به کسانی که احساسات مرد را برانگیخته‌اند مربوط نمی‌شود، اما در خواب است که این احساسات بگونه‌ای برجسته و آشکار به وصف می‌آیند.

مردی که صحبت راجع به اوست نه نوروتیک است و نه تحت تأثیر هیپنوتیزم قرار گرفته، شخصی است تقریباً معمولی با همان اضطرابات و نیاز به تشویق و تحسین که پیش هر انسان این دوره متداول است. آگاه نبودن او از این موضوع که شادمانیش متعلق به خودش نیست علتش عادت اوست به اینکه در هر وضع خاص آنچه را که باید انتظار می‌رود احساس کند و این امر به قدری قوی است که اگر متوجه مطلبی «خلاف معمول» شد استثنائی پدید آمده است.

آنچه در زمینه افکار و احساسات مجزاست راجع به ارادت نیز صادق است. اکثر مردم در این مطلب هیچ تردیدی مشاهده نمی‌کنند که تا هنگامی که علناً از سوی قدرتی برونی به انجام کاری مجبور نشده‌اند تصمیماتشان از خودشان ناشی می‌شود و به خود آنها تعلق دارد، و موقعی چیزی را خواستند، این خواسته مال خود آنهاست اما این تصویری بیش نیست. بسیاری از تصمیماتی را که می‌گیریم از خارج به ما تحمیل شده‌اند و مال خود ما نیستند. کاری که ما می‌کنیم این است که خویشتن را متقاعد سازیم که خود تصمیم گرفته‌ایم در حالی که واقعاً فقط با توقعاتی که دیگران از ما دارند هم‌رنگ شده‌ایم و

هراس تنها ماندن و خطرات مستقیم‌تری که حیات و آزادی و آسودگی ما در معرض آنهاست به سوی آن تصمیمات هدایتمان کرده‌اند.

اگر از بچه‌ای سؤال کنیم آیا می‌خواهد هرروز به مدرسه برود، جواب می‌گوید: «البته که می‌خواهم» ولی آیا این جواب راست است؟ در بیشتر مواقع چنین نیست. صحیح است که اکثر اوقات کودک دوست دارد به مدرسه برود، ولی بیشتر متمایل است به جای آن بازی کند و به کاری دیگر مشغول شود و اگر در وجودش احساس می‌کند که می‌خواهد هرروز به مدرسه برود، امکان دارد که به سرکوبی اکراهی که از کار منظم مدرسه دارد بپردازد. البته احساس می‌کند که انتظار دارد هرروز به مدرسه برود، و بعداً چون این فشار به حد کافی رسید احساس دیگری که مدرسه رفتن او اجباری است سرکوب می‌گردد.

شاید اگر کودک آگاه بود که مدرسه رفتن او زمانی به میل و زمانی به اجبار است بهتر و خوشحالت‌تر زندگی می‌کرد اما فشار حس وظیفه‌طوری است که احساس می‌کند آنچه را از او انتظار دارند خواست خودش هم هست.

درباره ازدواج، فرض عمومی آن است که اکثر مردان به خواست خود ازدواج می‌کنند. البته مواردی نیز هست که مردانی به علت احساس دین یا وظیفه ازدواج می‌کنند و خود نیز از این امر آگاه هستند، و نیز می‌توان شاهد موارد دیگری بود که شخصی ازدواج می‌کند برای آنکه خودش واقعاً دوست دارد. ولی موارد زیادی موجود است که مردی - و بلکه زنی خودآگاهانه در این فکر است که واقعاً می‌خواهد با دیگری ازدواج کند حال آنکه جریان حوادث طوری راه را بروی آنها بسته است که هیچ راه گریزی ندارند. در تمام ماههای قبل

از مراسم زناشوئی، چنین شخصی معتقد است که حقیقتاً اوست که می‌خواهد ازدواج کند. اولین نشانه آنکه حقیقت اینطور نیست روز عقدکنان پدیدار می‌شود. ناگهان مرد دچار ترس بی‌علتی می‌شود و فعالیتی در درون او به وجود می‌آید که بگریزد. اگر «عاقل» باشد، احساس زیاد دوام نمی‌آورد و در برابر این پرسش که آیا واقعاً قصد ازدواج دارد با اعتقادی محکم بازهم پاسخ مثبت می‌دهد. می‌توان بازهم از زندگی روزمره مواردی برای مثال آورد که به نظر می‌رسد مردم خود تصمیم می‌گیرند و خود به چیزی متمایلند حال آنکه واقعاً از یک فشار درونی یا خارجی پیروی می‌کنند که می‌گوید باید آنچه را انجام می‌دهد بخواهی. زمانی به پدیده تصمیمات انسان نگاه می‌کنیم آنچه قابل توجه است وسعت دامنه این خطا است که چگونه مردم تسلیم به سنتها یا وظیفه یا فشار به جای تصمیمات خود تصور می‌نمایند. کار به جایی رسیده که در اجتماعی که تصمیم فردی باید از اساس آن باشد، تصمیماتی که ناشی از خود افراد هستند در شمار مستثنیات می‌باشند.

ماجرائی که اکنون می‌آوریم نمونه‌ای است از ارادات دروغین که در کسانی که حتی اثری از اختلالات روانی «نوروز» هم بروز نمی‌دهند فراوان می‌توان یافت.

باینکه این سرگذشت با مسائلی که در این کتاب از لحاظ فرهنگ اجتماع به آنها مشغولیم چندان ارتباط ندارد، اما به خواننده‌ای که با عملیات نیروهای ناخودآگاه بیگانه است یک بار دیگر فرصت می‌دهد که با این پدیده آشنا شود. یکی از نکاتی که تا بحال به طرز ضمنی بر آن اتکاء می‌شد و در مثالی که خواهد آمد به روشنی معلوم خواهد شد موضوع ارتباط بین سرکوبی و فعالیت‌های دروغین است.

پدیده سرکوبی معمولاً از لحاظ عمل نیروهای سرکوب شده در رفتار نوروتیک‌ها در رؤیاها و مانند اینها مورد دقت قرار می‌گیرد، ولی حقیقت قابل تأکید آن است که در هر سرکوبی قسمتی از «خود» از بین می‌رود، و به جای آن احساس سرکوب شده، احساسی کاذب جایگزین می‌شود.

سرگذشتی که بازگو می‌کنیم مربوط به یک دانشجوی بیست و دو ساله پزشکی است که به کارش علاقه نشان می‌دهد و رفتارش با دیگران به صورت عادی است. ناخشنودی خاصی ندارد. باینکه اکثراً می‌خواهد مورد جستجوی روانی قرار گیرد دلیلی نظری است، زیرا راغب است روانپزشک شود، تنها شکایتش نوعی ممانعت ذهنی در کار پزشکی است که اکثراً آنچه را می‌خواند در حافظه‌اش ضبط نمی‌کند، در کنفرانسها پیش از حد خسته می‌شود، و در امتحانات تقریباً ضعیف است. متعجب است که در موضوعات دیگر حافظه‌اش به مراتب بهتر کار می‌کند، و باینکه تردیدی ندارد که می‌خواهد پزشکی را ادامه دهد، تردید شدیدی دارد که آیا می‌تواند موفق شود؟

بعد از چند هفته روانکاوی داستان خوابی را بازگو می‌نماید که دیده بر بالای آسمان خراشی که خودش ساخته ایستاده است و بر ساختمانهای دیگر با احساس پیروزی نگاه می‌کند. ناگهان آسمان خراش خراب می‌شود و او در زیر خرابه‌ها مدفون می‌شود. از کوششهایی که برای بیرون کشیدن او آغاز شده مطلع است و می‌شنود که یکی می‌گوید سخت مجروح شده و پزشک به زودی خواهد آمد. مدتی که باید در انتظار رسیدن پزشک بماند در نظرش بسیار طولانی می‌نماید، اما هنگامی پزشک می‌رسد، تازه مشاهده می‌کند لوازم خود را همراه نیاورده است و بنابراین نمی‌تواند کمکی کند. خشم زیادی

سراسر وجود جوان را فرامی گیرد و ناگهان ملاحظه می کند بر روی پایش ایستاده و اصلاً زخمی برنداشته است، پزشک را تمسخر می کند و در همین لحظه از خواب برمی خیزد.

تداعیاتش دربارهٔ این خواب زیاد نیست، اما نکات زیر بیشتر به موضوع ربط دارند:

هنگامی به آسمان خراش فکر می کند، بدون آنکه اهمیتی برای این نکته قائل باشد متذکر می گردد که تا چه مقدار همیشه به معماری دلبستگی داشته است. در کودکی سالهای زیادی بازی با مکعبهای ساختمانی بهترین سرگرمی او بوده است و وقتی به هفده سالگی می رسد به فکر می افتد که مهندس معمار شود. موقعی که این فکر را با پدرش مطرح می سازد با واکنش دوستانه ای مواجه می شود. پدر می گوید البته پسر در انتخاب کار و شغل آزاد است ولی اطمینان دارد که این فکر از سالهای کودکی به جا مانده و خواست واقعی پسرش آن است که پزشک شود. جوان حق را با پدر می بیند و از آن به بعد نیز هیچوقت در این باره با او گفتگو نمی کند و به خواندن دروس پزشکی می پردازد. در مورد تأخیر پزشک و فراموش نمودن لوازم تداعیات جوان مبهم و کم است، اما در همان حال که راجع به این قسمت از خواب حرف می زند، به خاطر می آورد که ساعاتی را که باید به دیدن روانکاو برود تغییر یافته است و یا اینکه با این تغییر بدون اعتراض موافقت کرده، از این امر بسیار عصبانی شده بوده است. احساس می کند که خشم دوباره در سینه اش به جوش می آید. روانکاو را به خودسری متهم می نماید و می گوید: «اما من که در هر حال نمی توانم آنچه دلم می خواهد بکنم». ولی بعد خودش از این خشم و گفته متعجب می شود مخصوصاً که تاکنون نسبت به هیچ روانکاوی

احساس مخالفت نکرده است.

بعد از مدتی خواب دیگری می بیند. آنچه را از آن به خاطر می آورد این است که پدرش در یک تصادف اتومبیل مجروح شده، خود او پزشک معالج است، اما وقتی به معاینه مشغول می شود احساس می کند به کلی فلج شده نمی تواند کاری انجام دهد. دچار وحشت زیادی می گردد و از خواب می پرد.

ضمن بیان تداعیات، جوان با اکراه متذکر می شود که در چند سال اخیر در این فکر بوده که ممکن است پدرش ناگهان بمیرد و این افکار باعث ترس او گردیده است. حتی بعضی اوقات به ارثیه ای که به او خواهد رسید و به آنچهم با این ارث خواهد نمود فکر کرده ولی هیچگاه نگذاشته این خیالبافیها فراتر روند، و به محض ظهور سرکوبشان نموده است. وقتی خواب اولی را با دومی مقایسه می کند، توجهش به این نکته معطوف می شود که در هر دو مورد پزشک از کمک کردن عاجز است، و بهتر از قبل به این احساس خود پی می برد که هرگز به عنوان یک پزشک کاری از دستش ساخته نیست. هنگامی به این امر اشاره می شود که در اولین خواب احساس خشم و تمسخر در مقابل پزشک پدیدار شده بود، جوان به خاطر می آورد که اغلب وقتی می شنود یا می خواند که پزشکی نمی تواند به بیماری کمک کند، نوعی احساس پیروزی به او دست می دهد که قبلاً از آن آگاه نبوده است.

در جریان بعدی روانکاوی، موضوعات سرکوفته دیگر چهره می گشایند. جوان با تعجب پی می برد که نسبت به پدر احساس خشمی نیرومند دارد و می فهمد که احساس عدم توانائیش به عنوان یک پزشک قسمتی از یک احساس عمومی ناتوانی است که تمام

زندگانش را فرامی گیرد. با آنکه ظاهراً تصور می کند که ترتیب زندگانش نتیجه نقشه های خود اوست، اکنون می تواند احساس کند که در عمق وجودش احساس تسلیم داشته است. می فهمد که معتقد شده بود آنچه می خواهد نمی تواند بکند و ناچار است با انتظاراتی که از او می رود همزنک شود. مشاهده می کند هرگز واقعاً نخواستہ پزشک شود و آنچه در نظرش به صورت ناتوانی جلوه گر می شده چیزی جز بروز مقاومتی منفی نبوده است.

این سرگذشت نماینده حالاتی است که در آن روزهای حقیقی شخص سرکوب و انتظارات دیگران جایگزین می گردند. آنهم به شکلی که به نظر می آید این انتظارات، آرزوهای خود فرد است. می توان مطلب را با این عبارت بیان کرد که آرزوی اصلی جایش را به آرزویی کاذب می دهد.

موقعی که فعالیت های دروغین جایگزین فعالیت های اصیل و بدیع تفکر و احساس و اراده شدند، عاقبت کار به جایی می انجامد که نفس اصیل شخص نیز جای خود را به نفس دروغین می بخشد. نقش اصلی شخص باعث فعالیت های ذهنی اوست، نفس دروغین تنها عاملی است که نقشی را که باید برعهده شخص داشته باشد و از او انتظار می رود، نمایان می کند و این عمل را به نام نفس اصیل انجام می دهد. البته هرکسی می تواند نقشهای گوناگون بازی کند و در ذهن خود نیز اعتقاد داشته باشد که در هریک از موارد خودش است، اما واقعیت آن است که در تمام این نقشها شخص آن چیزی است که می پندارد از او توقع دارند، و نزد بیشتر مردم، نفس دروغین نفس اصیل را به کلی نابود کرده است.

اما بعضی اوقات در خواب، در رؤیایها یا وقتی که انسان

مست می‌شود، نفس اصیل دوباره پدیدار می‌گردد و احساسات و افکاری که سالیان دراز به تجربه نرسیده بودند آشکار می‌گردند. اکثراً این تفکرات و احساسات به بدی آمیخته‌اند و برای همین سرکوب گردیده‌اند که ترس یا خجالت بیمار می‌آورند، ولی گاهی نیز بهتر از آنها در ذات شخص نیست و اگر سرکوب شده‌اند علتش آن بوده که شخص می‌هراسد به علت آنها در معرض تمسخر و هجوم قرار گیرد.^۱

نابود شدن «خود» یا نفس اصیل و جایگزینی نفس دروغین، فرد را در حالتی از ناامنی شدید رها می‌سازد. دیگر دچار شک نمی‌گردد برای آنکه فقط بازتابی از انتظارات دیگران شده، هویت خود را تقریباً از دست داده است.

به خاطر پیروزی بر هراسی که فقدان هویت به همراه می‌آورده خودش را ناچار می‌بیند که منطبق شده و همواره به دنبال تحسین و تصویب و شناسائی رود تا مگر به این طریق به هویت نابود شده برسد نمی‌داند کیست، ولی در این فکر است که اگر موافق توقعات دیگران عمل نمود، لااقل آنها خواهند دانست، و اگر دیگران دانستند کافی است قول آنها را قبول کند و خود نیز بداند.

در یکی از عواملی که در درماندگی و ناامنی افراد متوسط اجتماع نوین افزایش پیدا کرده آن بوده است که فرد به شکل ماشین

۱- روش روانکاوی آن است که شخص تلاش می‌کند این نفس اصیل را آشکار نماید. «تداعی آزاد» یعنی ابراز افکار و احساسات اصیل و راست گفتن، و راستی یعنی گفتن آنچه از خود شخص بدعت می‌گیرد و پرهیز از هماهنگی با تفکراتی که انتظار دارند بیان شود، نه رک گویی. هرچه فروید به سرکوبی امور «بد» توجه داشته، ولی وسعت سرکوبی امور «خوب» را به اندازه کافی در نظر گرفته است.

خودکار درآمده، و به این ترتیب حاضر شده به تسلیم درمقابل مراجع تازه قدرت که مژده امنیت و رهائی از تردید می دهند تن دردهد. در فصل بعد به بحث در شرایط خاصی که برای پذیرش این بشارت در آلمان لازم بود می پردازیم و نشان می دهیم که مکانیسم قدرت گرائی که از خصوصیات طبقه متوسط پائین که هسته مرکزی نهضت نازیسم را به وجود آوردند به شمار می رفت. در فصل آخر هم به گفتگوراجع به آنچه ماشین خودکار نامیده ایم دنبال می کنیم و ارتباط آن را با فرهنگ اجتماع در دموکراسی خودمان مورد سنجش قرار می دهیم.

«فصل ششم»

روانشناسی نازیسم

در فصل قبل، بررسی ما بر دو نمونه روانی متمرکز شد: اول خوی قدرت گرا و بعد نوع ماشین خود کار. در این فصل و در فصل بعد دو مسئله مورد توجه قرار خواهد گرفت: یکی روانشناسی نازیسم و دیگری دموکراسی نوین، امیدواریم بحث جامع تری که در زمینه آن دو نمونه روانی عرضه خواهیم نمود، درک این دو مسئله را ساده تر نماید.

قبل از آنکه در مورد روانشناسی نازیسم گفتگو نمائیم، باید این موضوع سنجیده گردد که ارتباط عوامل روانشناسی با فهم نازیسم چیست. در بخشهای علمی و گفتگوهای مردم راجع به نازیسم اکثراً دو نظریه متفاوت وجود دارد: اول آنکه روانشناسی نمی تواند پدیده ای اقتصادی و سیاسی مانند فاشیسم را توجیه نماید، دوم آنکه: فاشیسم مسئله ای کاملاً روانی است.

گروه اول نازیسم را حاصل تحرکی صرفاً اقتصادی می دانند و یا در آن به عنوان نتیجه تمایلات توسعه طلبی امپریالیسم آلمان، یا به

شکل پدیده‌ای صرفاً سیاسی نگاه می‌کنند که قصد از آن تسخیر دستگاه دولت به دست یک حزب متکی به سرمایه‌داران و نجبا و اشراف پروس بوده است. خلاصه برحسب این عقیده، نازیسم نتیجه کلاهبرداری و تزویر و زور گروه کوچکی بر اکثریت مردم است.

دسته دوم اعتقاد دارند که توجیه نازیسم تنها از طریق روان‌شناسی یا حتی آسیب‌شناسی روانی امکان‌پذیر است و در هیتلر به چشم یک دیوانه یا «نوروتیک» و در پیروانش به دیده دیوانگان و محرومین از تعادل ذهنی می‌نگرند. این عقیده، برطبق تفسیری که ال. مامفورد می‌کند، ریشه‌های واقعی فاشیسم را در «روح آدمی» می‌داند «نه در اقتصاد». نظر مامفورد آن است که: «غرور بیش از اندازه و لذت از بیرحمی و از هم پاشیدگی نوروتیک است که فاشیسم را توجیه می‌کند نه پیمان ورسای و بی‌لیاقتی جمهوری آلمان».

به نظر ما هیچکدام از این دو عقیده - یعنی اتکاء بر عوامل سیاسی و اقتصادی و حذف عوامل روانی یا بالعکس - درست نیست. صحیح است که نازیسم مسئله‌ای روانی است، اما باید دانست که عوامل روانی آن خود توسط عوامل اجتماعی-اقتصادی شکل گرفته‌اند، و با وجود آنکه نازیسم مسئله‌ای اقتصادی و سیاسی است، اما نفوذی که این مسلک بر افراد یک نژاد یافته باید برحسب ملاحظات روانشناسی سنجیده و درک گردد. آنچه در این فصل به آن می‌پردازیم همین جنبه روانی یا پایه انسانی نازیسم است که خود دو مسئله به وجود می‌آورد: اول ساختمان خوی مردمی که به نازیسم روی آوردند، دوم خصائص روانشناسی ایدئولوژی که در معامله با آن مردم، از این ساختمان خوی وسیله‌ای چنان مؤثر ساخت و به کار گرفت.

در سنجش اساس روانی موفقیتی که نازیسم به دست آورد

باید از ابتدا گفت که عده‌ای از مردم بی‌هیچگونه مقاومتی شدید در مقابل نازیسم تسلیم شدند اما ستایشگر ایدئولوژی و روش سیاسی آن نیز نشدند، حال آنکه عده دیگر سخت شیفته آن شدند و با تعصب مبلغ آن گشتند. گروه اول که اکثراً از طبقه کارگر و بورژواهای لیبرال و کاتولیک تشکیل می‌یافت برخلاف داشتن سازمانی عالی (مخصوصاً در میان طبقه کارگر) و دشمنی تقریباً همیشگی که از آغاز کار نازیسم تا سال ۱۹۳۳ درمقابل این ایدئولوژی نشان داد، در درون اعضای خود آن مقاومتی را که پنداشته می‌شد در نتیجه اعتقادات سیاسی دارا باشد نداشت. قدرت ایستادگی آن به سرعت کاهش یافت و از آن پس نیز مشکلی در راه رژیم به وجود نیامده است (البته غیر از اقلیت کوچکی که در تمام این سالها در برابر نازیسم قهرمانانه جنگیده است). از لحاظ روانشناسی، به نظر می‌آید این آمادگی برای تسلیم و رضا باشد که، همانگونه که در فصل آینده خواهیم دید، از خصائص مردم این دوره حتی در کشورهای دموکراتیک است در مورد آلمان، علتی که علاوه بر شرایط دیگر از لحاظ طبقه کارگر وجود داشت، شکست این طبقه بعد از پیروزیهای آن در انقلاب سال ۱۹۱۸ بود. وقتی طبقه کارگر وارد دوره بعد از جنگ شد، نسبت به تحقق سوسیالیسم یا لااقل بهبود وضع سیاسی و اجتماعی خود امید فراوان داشت، اما علت هرچه بود، حاصل آن یک سلسله شکست پی در پی عاقبت به برباد رفتن کامل این امیدها منجر شده و نتایج پیروزیهای اولیه این طبقه تا اوایل سال ۱۹۳۰ تقریباً همه از میان رفته بود و به جای آن احساسی از تسلیم و رغبت در کارگران به جای مانده بود که اعتقاد آنها را به رهبران سیاسی خود و اطمینانشان را نسبت به ارزش هرگونه سازمان و فعالیت سیاسی کاهش می‌داد. البته هنوز از عضویت در احزابی که به آنها

تعلق داشتند و اعتقاد ظاهری به تعالیم سیاسی این احزاب دست برنداشته بودند، اما در ته قلب، از تأثیر فعالیت سیاسی مأیوس شده بود. نکته دیگری که بعد از روی کار آمدن هیتلر محرک اکثریت مردم برای وفادار ماندن نسبت به حکومت نازی قرار گرفت آن بود که به عقیده میلیونها نفر آلمانی حکومت هیتلر و آلمان یکی محسوب می شدند. موقعی قدرت به دست هیتلر افتاد نتیجه ضمنی جنگیدن با او بیرون ماندن از اجتماع مردم آلمان شد، و بعد از انحلال احزاب دیگر سیاسی، حزب نازی به منزله اکمال و مخالفت با آن مخالفت با آلمان محسوب شد. از نظر افراد متوسط ظاهراً تحمل هیچ چیز مشکل تر از آن نیست که نتوانند خود را با گروه بزرگتری یکی ببینند. هرچه یک آلمانی با اصول کار نازیسم مخالف باشد، اگر قرار شد میان تنهائی و احساس تعلق به آلمان یکی را انتخاب نماید اکثراً تعلق به آلمان را انتخاب می کند. بسیار می توان مشاهده کرد که کسانی که از پیروان نازیسم هم نیستند از نازیسم در مقابل حملات بیگانگان دفاع می کنند زیرا حمله کردن به نازیسم را حمله بر آلمان می دانند. پس از تسلط بر دستگاه دولت، هر حزب می تواند در جلب وفاداری تمام مردم از ترس تنها ماندن و ضعف نسبی اصول اخلاقی آنان کمک بگیرد.

بر اساس این مشاهدات می توان یک اصل کلی بیان نمود که در مسائل مربوط به تبلیغ سیاسی دارای اهمیت زیاد است و آن اینکه: هرگونه هجوم به آلمان، هرگونه تبلیغ و بدگوئی علیه آلمانیها (مانند استفاده از کلمه «هون»^۱ در مقام اشاره به آنان در جنگ گذشته) فقط

۱-Hun، نام قومی وحشی آسیائی، که در جنگ جهانی اول به آلمانیها گفته می شد.

باعث شدت وفاداری اشخاصی می گردد که خود را کاملاً نیز با سیستم نازی یکی نمی بینند. این مسئله از طریق مهارت در تبلیغات قابل حل نیست، راه کار آن است که این واقعیت بنیانی در تمام کشورها پیروز گردد که اصول اخلاقی در مقامی بالاتر از حیات ملل جای دارند و وقتی فرد از این اصول تبعیت نمود به کسانی می پیوندد که به این اعتقاد چه اکنون پای بندند چه در گذشته بوده اند و چه در آینده خواهند بود.

به عکس طبقه کارگر و لیبرال های کاتولیک و بورژوا که وضعی منفی و حاکی از تسلیم و رغبت به خود گرفته بودند، اقشار پائین تر طبقه متوسط متشکل از مغازه داران کوچک و صنعتکاران و «پشت میز نشینان» با شور و اشتیاق به استقبال ایدئولوژی نازی شتافتند.

در بین اعضای این طبقه، به شکل بنیاد متراکم و بی اراده و مقاومت درآمدند و فرزندان آنها رزمندگانی کوشا گردیدند. ایدئولوژی نازی، روح اطاعت کورکورانه از پیشوا، نفرت در مقابل اقلیت های نژادی و سیاسی، آرزوی پیروزی و تجلیل قوم آلمان «نژاد شمالی» سخت نزد هیجانات این طبقه مورد قبول واقع می شد و این پذیرش بود که باعث شد به نازیسم روی آوردند و به آن ایمان بیاورند و به خاطر هدف آن لباس جنگ به بر کنند. برای یافتن علت اقبال اعضای طبقه متوسط پائین به ایدئولوژی نازی باید به تحلیل خوی اجتماعی آنها پرداخت. موقعی این بررسی انجام گرفت می بینیم که خوی اجتماعی اعضای این طبقه با خوی اجتماعی اعضای طبقه کارگر و لایه های بالاتر طبقه متوسط و اشراف قبل از جنگ ۱۹۱۴ به طرز محسوس تفاوت داشت. از دوره خاصی هم که مورد بحث است بگذریم،

مشاهده می‌کنیم پاره‌ای صفات در طول تاریخ طبقه متوسط پائین همیشه از خصائص آن محسوب می‌شده است: برای مثال محبت به قدرتمندان و نفرت از ضعیفان، خرده‌بینی و دشمنی، احتیاط در بروز احساسات و صرفه‌جویی در بخشش مال و خلاصه روح ریاضت‌کشی، عدم وسعت نظر در زندگی، بدگمانی و نفرت نسبت به بیگانه، کنج‌کاوی و رشک نسبت به آشنا، و البته کوشش در نشان دادن رشک به عنوان رنجش اخلاقی. خلاصه مطلب آنکه اساس زندگی اعضای این طبقه بر اصل قحط‌زدگی چه از لحاظ اقتصادی و چه از لحاظ روانی استوار بود.

موقعی که می‌گوئیم خوی اجتماعی طبقه متوسط پائین و طبقه کارگر باهم متفاوت بود، منظور آن نیست که این ساختمان خوی در اعضای طبقه اخیر به کلی وجود نداشت. بلکه مقصود آن است که این ساختمان خوی صفت نوعی طبقه متوسط پائین بود حال آنکه در طبقه کارگر تنها اقلیت محدودی به آن شکل بدان متصف بودند. البته باید اضافه کرد که یکی دو صفت خاص، مانند احترام به مراجع قدرت و صرفه‌جویی، به گونه‌ای ضعیف‌تر در بیشتر اعضای طبقه کارگر هم وجود داشت، از سوی دیگر به نظر می‌آید که بیشتر «پشت‌میزنشینان» از حیث ساختمان خوی بیشتر به کارگران (مخصوصاً «کارگران کارخانه‌های بزرگ» شباهت داشت تا به «طبقه متوسط قدیم» که در پیدایش سرمایه‌داری انحصارگرانه سهمی نداشتند و تنها از طرف آن در معرض تهدید قرار گرفته بودند.^۱

۱- تحلیلی که در اینجا می‌آوریم بر اساس نتایج مطالعه‌ای است به نام «خوی کارگران و کارمندان آلمانی در سالهای ۱۹۲۹-۳۰» (Character

البته خوی اجتماعی طبقه متوسط پائین از مدتها قبل از جنگ ۱۹۱۴ یکسان باقی مانده بود، اما اتفاقات بعد از جنگ باعث تشدید صفاتی شد که ایدئولوژی نازی بیش از همه در پیش آنها مورد قبول واقع می شد. این صفات میل به تسلیم و شهوت قدرت بود.

بااینکه در دوره پیش از انقلاب ۱۹۱۸ آلمان وضع اقتصادی اقشار پائین طبقه متوسط قدیمی و تجار مستقل و صنعت کاران نابسامان بود، اما یأس و مأیوس شدن هم جایز نبود و عواملی موجود بودند که به آن ثبات می دادند.

قدرت سلطنت محفوظ بود و فردی از افراد طبقه متوسط پائین می توانست با اتکاء به آن و یکی دیدن خود با آن احساس امنیت و غرور نماید. دیانت و سنتهای اخلاقی به اعتبار گذشته باقی بودند و هنوز اساس خانواده به عنوان مأمنی در دنیای پر آشوب خلل نیافته بود. انسان احساس می کرد که به سیستم اجتماعی و فرهنگی ثابتی تعلق دارد و در آن مکان معینی دارد و بااینکه در برابر قدرتهای موجود سر فرود می آورد به این صورت جوابی برای کوششهای ناشی از مازوخیسم

→

of German Workers and Employess in 1929-30 که هنوز منتشر نشده و توسط آ. هاروخ A. Hartoch و ا. هرتسوک E. Herzog و ه. شاختل H. Schachte و خودم (نویسنده)، زیر نظر مؤسسه بین المللی تحقیقات اجتماعی کلمبیا و با پیشگفتاری تاریخی از اف. نومی F. Neumann. انجام گرفته است. ششصد نفر به سؤالاتی که در یک پرسشنامه بزرگ مطرح شده بود جواب دادند و بررسی جوابها نشان داد که از بین این افراد، کسانی که خوی قدرت گرا بروز می دهند و آنها که در پی آزادی و استقلال هستند تعدادی تقریباً برابر دارند و هردو نیز در اقلیت هستند، در حالیکه اکثریت با کسانی است که مخلوطی از صفات مختلف از خود ظاهر می سازند.

خود می‌یافت. اما افراط هم نمی‌کرد و از تسلیم کامل خود احتراز می‌نمود و هنوز احساس غرور و همچنین اهمیتی که برای شخصیت خود قائل بود به طور کامل از دست نداده بود. چه اگر از حیث امنیت کمبود داشت یا قادر نبود آن طور که می‌خواهد پرخاشگری نماید، نیروی مراجعی که در مقابل آنها تسلیم می‌شد این کمبود را جبران می‌کرد. خلاصه وضع اقتصادی فرد هنوز از استحکام برخوردار بود و به او احساسی از حبّ نفس و امنیت نسبی می‌داد و اگر کمبودی از نظر امنیت وجود داشت که شخص خودش نمی‌توانست آن را جبران کند، قدرتهائی که به آنها متکی بود به نیروئی که داشتند این کمبود را برطرف می‌ساختند.

در دوران بعد از جنگ این وضع متحول گشت. ابتدا، زوال اقتصادی طبقه متوسط قدیم بیشتر شد و توسط بحرانی که در سال ۱۹۲۳ اندوخته سالها کار را از بین برد تسریع شد.

با اینکه در فاصله سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۲۸ وضع اقتصادی این طبقه بهتر شد و امیدهای تازه ظاهر گردید، اما بحران اقتصادی ۱۹۲۹ بازهم آنها را از بین برد. دوباره مانند دوران بحران طبقه متوسط میان طبقات کارگر و بالا به زیر فشار آمد و بی دفاع و بی پناه در معرض مهلک‌ترین ضربات قرار گرفت.

غیر از عوامل اقتصادی، ملاحظات روانی از جمله شکست در جنگ و سقوط نظام سلطنت نیز به وخامت اوضاع کمک می‌کرد. به این علت که خرده‌بورژوازی حیات روانی خود را بر اساس سلطنت استوار کرده بود، موقعی شکست به میان آمد، اساس زندگی خود را بر باد رفته دید. اگر قرار باشد امپراطور آلمان را در پیشروی مردم مسخره نمایند و افسران را مورد هجوم قرار دهند و سیستم دولت تغییر شکل

بدهد و «اخلال گران سرخ» را به عنوان وزرا و زین سازی را به عنوان رئیس جمهور قبول نمایند، پس مردم باید به چه کسی اعتماد کنند؟ بعد از نابود شدن مؤسساتی که همین مردم به عنوان زیردستان خود را با آنها یکی دیده بودند، باید به کجا رفت؟

به همین صورت بحران در اقتصاد و در روان هردو تأثیر نمود. اصل صرفه جوئی و اعتبار دولت هردو از بحران ضربات شدید و کشنده ای دریافتند. اگر بنا باشد که پس انداز سالها که حاصل فدا کردن آنهمه لذات کوچک به دست آمده، بی آنکه شخص خود تقصیری داشته باشد نابود شود، پس فایده پس انداز چیست؟ اگر قرار باشد دولت عهد و پیمانش را که روی اسکناسها و اوراق قرضه اش چاپ شده بشکند، باید از این به بعد قول چه کسی را باور کرد؟

غیر از وضع اقتصادی، آبرو و اعتبار طبقه متوسط پائین نیز بعد از جنگ به سرعت رو به نابودی گذاشت. قبل از جنگ، عضوی از این طبقه می توانست احساس کند رشد و بیشتر هماهنگی پیدا نمود و سازگار شد. به این ترتیب در نسل جوان احساسی پدیدار گشت که از پیران نژاد برتر است و این امر باعث شد که نتواند برای تعالیه آنها وزنی قائل شود. غیر از این، زوال اقتصادی طبقه متوسط، پدران و مادران را از نقشی که در قبل به عنوان حامیان اقتصاد آینده فرزندان برعهده داشتند محروم نمود.

در بین این طبقه، نسل قدیم رنجیده و آزرده شده بود اما حالت فعالیت و سستی و بی ارادگی خود را از دست نمی داد، اما نسل جوان در جستجوی فعالیت زیاد بود: بنیان استقلال اقتصادی در زندگی که والدین این نسل در زمان خود از آن استفاده کرده بودند از بین رفته بود و بازار تقاضا برای اشخاصی مانند پزشکان و حقوق دانان حرفه ای

می دانستند به حد کمال رسیده بود. آنها که در جنگ شرکت داشتند خود را لایق وضع بهتری می دانستند، مخصوصاً افسران جوان که سالها به فرمان دادن و قدرت نمائی عادت کرده بودند پذیرش کارهائی مانند منشی گری و فروشندگی را بسیار دشوار می دانستند.

این ناکامی روزافزون اجتماعی سبب شد که اعضاء طبقه متوسط وضع دیگران را نیز مانند خود بدانند و این امر یکی از سرچشمه های ناسیونال سوسیالیسم قرار گرفت. چه اینان در عوض اینکه به عاقبت اقتصادی و اجتماعی طبقه متوسط قدیم فکر کنند، که نسبت به کارگران برتر است، بعد از انقلاب، آبرو و اعتبار اجتماعی طبقه کارگر افزایش یافت و در نتیجه از اعتبار طبقه متوسط پائین کم شد. دیگر کسی به جای نمانده بود که بشود او را تنگدست دانست، و این امر یکی از بزرگترین امتیازاتی بود که مغازه داران خرده و مانند آنها در زندگی برای خود قائل بودند.

علاوه بر این عوامل، آخرین سنگر امنیت طبقه متوسط یعنی خانواده نیز از بین رفت. دگرگونیهای بعد از جنگ بیشتر از دیگر کشورها در آلمان قدرت پدران و اخلاقیات طبقه متوسط را سست نموده بود. نسل جوان دیگر به خواست پدر و مادرش عمل نمی نمود و آنچه خود می خواست انجام می داد.

بحث مفصل راجع به علل این تحوّل به علت زیادی و پیچیدگی از حوصله این مقاله خارج است و مجبوریم تنها به ذکر چند علت بسنده کنیم. نابودی نشانه های قدیم قدرت اجتماعی، مانند نظام سلطنت و سیستم دولت، در مراجع قدرت اجتماعی که والدین احترام آنها را واجب دانسته به نسل جوان یاد داده بودند سست نمایان شدند، والدین نیز از اعتبار افتادند و قدرت خود را از دست دادند. عامل دیگر

آن بود که نسل هوشیار و جوان کمتر از نسل قدیم در تحت شرایط جدید، مخصوصاً بحران، مبهوت و سرگردان سرنوشت ملت را سرنوشت خود پنداشتند و ناکامی اجتماعی خود را به حساب چیزهائی مثل شکست ملی و پیمان ورسای گذاشتند.

اکثراً این نکته به گوش می خورد که از عوامل مهم ظهور نازیسم رفتاری بود که فاتحین در سال ۱۹۱۸ با آلمان کردند. قبول کردن این مطلب بی هیچ قید و شرطی ناروا است. درست است که بیشتر مردم آلمان قرارداد ورسای را ضد اصول عدل و انصاف می دانستند، اما باید در نظر داشت که آزردهائی طبقه متوسط از برای این پیمان به مراتب بیش از طبقه کارگر بود. گروه اخیر نسبت به نظام کهن مخالفت کرده بودند و شکست در جنگ را به منزله شکست آن می دانستند و علاوه بر این احساس می کردند که در جنگ شجاعانه جنگیده اند و شرمسار نیستند. از این که بگذریم، پیروزی انقلاب به توفیق و کامیابی طبقه کارگر در زمینه های سیاسی و اقتصادی و انسانی منجر شده بود و این امر جز با شکست نظام سلطنت در آلمان امکان پذیر نبود. پس آنانکه از پیمان ورسای دل آزردهائی داشتند اعضای طبقه متوسط پائین بودند که این احساس را به صورت آزردهائی ملی درآوردند و حقارت اجتماعی خود را در معیار حقانیت ملی می گرفتند.

معیار قرار دادن حال خود، یا کار دیگران را از خود قیاس گرفتن با «طراحی» در احوال شخصی هیتلر کاملاً چشم گیر است. هیتلر نمونه اعضای طبقه متوسط پائین بود، یعنی گمنامی که نه در زندگی موفقیتی داشت و نه می توانست به آینده امیدوار باشد. او در کتاب خود به نام «نبرد من» غالباً از خودش در جوانی به همین عنوان

گمنام سخن می گوید، ولی با اینکه علت اصلی این امر وضع خاص اجتماعی خود او بود، هیتلر به دلیل تراشی می پردازد و سعی می کند تا به موضوع رنگی ملی دهد. چون خارج از امپراطوری آلمان یا رایش مولد شده بود خویش را بیشتر از لحاظ ملی محروم احساس می کرد تا از نظر اجتماعی، و امپراطوری آلمان که امکان برگشت به آن بود، در نظر او به صورت نشانه شرف و آبروی اجتماعی و امنیت می نمود.

ولی احساس ضعف و اضطراب اعضای طبقه متوسط کهن و تصور جدائی از اجتماع و حس تخریبی که از این وضع ناشی می شد تنها منشاء روانی نازیسم نبود. کشاورزان از طلبکاران شهرنشین که از آنها مجبور به گرفتن وام شده بودند رنجش داشتند و کارگران از اینکه بعد از پیروزیهای اولیه ۱۹۱۸ اکنون توسط اشخاصی رهبری می شدند که به کلی ابتکار کار را از دست داده بودند و دائماً از لحاظ سیاسی کناره می گرفتند و مأیوس می شدند. اکثریت مردم دچار احساس بی مقداری و ضعفی شده بودند که قبلاً به عنوان یکی از خصائص نوعی سیستم های سرمایه داری انحصارگر وصف آن گذشت.

این شرایط روانی «علت» پیدایش نازیسم نبود، بلکه اساس انسانی آن به شمار می رفت چون بدون وجود آنها پرورش نازیسم میسر نمی شد. هر صورت تجزیه و تحلیل پدیده پیدایش و پیروزی نازیسم به طور کلی باید هم از سوی اقتصادی و سیاسی و هم از سوی روانشناسی به موضوع نزدیک شود. با در نظر گرفتن آنچه در این زمینه نوشته شده و هدف خاصی که این کتاب در پیش دارد احتیاج نیست که با گفتگو در زمینه های اقتصادی و سیاسی مسئله سخن بگوئیم، کافی است که نقش نمایندگان صنایع بزرگ و اشراف تقریباً ورشکسته پروس را در پایه گذاری نازیسم به خوانندگان یادآور شویم و بگوئیم که بدون

حمایت این گروه هیتلر هرگز نمی توانست پیروز شود و حمایت اینها نیز بیشتر بر برداشتشان از منافع اقتصادی خودشان مبتنی بود تا بر عوامل روانی.

چهل درصد نمایندگان از سوسیالیستها و کمونیستهای تشکیل می شد که به نمایندگی گروههای ناراضی به مجلس راه یافته بودند. تعداد نمایندگان نازی نیز رو به افزایش بود و این عده هم از سوی طبقه ای وکالت داشتند که با نیرومندترین نمایندگان سرمایه داری آلمان شدیداً مخالفت می کرد. به این ترتیب مجلسی که اکثریت آن به کسانی تعلق داشت که به نمایندگی از تمایلات منافع طبقه ثروتمند بر کرسی نشسته بودند، این طبقه را خطرناک می دانست. ثروتمندان فریاد می کشیدند که دموکراسی عملی نیست، ولی واقعیت آن است که دموکراسی به خوبی مشغول کار بود. مجلسی که وجود داشت نمودار کامل منافع طبقات مختلف مردم آلمان بود اما به همین علت بین آن و امتیازات صاحبان صنایع بزرگ و مالکین نیمه فئودال شکاف افتاده بود. توقع کسانی هم که از این امتیازات بهره مند می شدند آن بود که نازیسم آزدگیها و هیجانات را که علیه آنان متوجه بود به مجاری دیگر انتقال دهد و در عین حال ملت را در خدمت منافع اقتصادی آنها مجهز نماید. با اینکه این حسابها گاهی در جزئیات درست از آب درنیامد، اما رویهمرفته انتظارات برآورده شد. البته هیتلر و سیستم اداری او هم آلت نبودند که تیسنها و کروپها^۱ که ناگزیر باید قدرت خود را با نازیها تقسیم می کردند و در مقابل آنها تسلیم می شدند، هرگونه می خواهند با آنها رفتار کنند. اما با اینکه همه طبقات دیگر از نازیسم

۱. Krupp, Thyssen صاحبان بزرگ صنایع آلمان.

زیان اقتصادی دیدند، گروههای نیرومند صاحبان صنایع آلمان از آن سود بردند. سیستم نازی صورت ساخته و پرداخته امپریالیسم قبل از جنگ آلمان است و پیشرفت آن حتی در مواردی که رژیم سلطنت با شکست مواجه شده بود پیروزمندانه ادامه پیدا کرده است. (این نکته نیز درخور توجه است که بسط سرمایه‌داری انحصارگرانه در آلمان حتی در دوران جمهوری آن کشور هم دچار وقفه نشد و رژیم جمهوری به کمک وسایلی که در اختیار داشت به پیشبرد آن کمک کرد.)

سؤالی که امکان دارد در اینجا به فکر بیشتر خوانندگان رسیده باشد این است که چگونه می‌توان این دو مطلب را با یکدیگر هماهنگ کرد که از یک طرف می‌گوئیم طبقه متوسط کهن اساس انسانی نازیسم را تشکیل می‌دهد و از طرفی دیگر می‌گوئیم که نازیسم در خدمت منافع امپریالیسم آلمان به کار مشغول است؟ جواب به این سؤال و جوابی که قبلاً به مسئله نقش طبقه متوسط شهرنشین در دوران پیدایش سرمایه‌داری داده شد هردو بر یک اصل مبتنی است. گروهی که در دوره قبل از جنگ از طرف سرمایه‌داران انحصارگر مورد تهدید قرار داشت از اعضای طبقه متوسط پائین تشکیل می‌شد. اضطرابی که در این طبقه به وجود آمد سبب کینه گردید و بعد هراسی نمایان شد و باعث میل به تسلیم و آرزوی تسلط بر ضعیفان گشت. در این بین طبقه‌ای دیگر ظهور نمود و از این احساسات در بنیان نهادن رژیم که در خدمت منافع آن به کار می‌افتاد کمک گرفت. کارآیی هیتلر برای اجرای این هدف از آنجا بود که خصوصیات یک خرده‌بورژوازی آزردۀ کینه‌توز، که طبقه متوسط پائین از حیث هیجانی و اجتماعی خود را با او یکی می‌دید، و خصائص یک فرصت‌طلب خدمتکار صاحبان صنایع آلمان و نجبای پروس هردو در او جمع می‌شد. در ابتدای کار هیتلر

بمانند مسیح موعود طبقه متوسط کهن ظاهر شد و قول داد که فروشگاهیهای بزرگ نابود می شود و به تسلط بانکداران سرمایه دار خاتمه خواهد داد. تاریخ این دوره گواه است که هیچیک از قولها جامه عمل به خود نگرفت برای اینکه نازیسم هرگز مقید به اصول سیاسی و اقتصادی نبوده است و اساس کار را بر اصل منفعت و سودجویی از مقتضیات قرار داده است. ولی این نکته قابل توجه واقع نشد. آنچه اهمیت پیدا کرد آن بود که صدها هزار خرده بورژوا که اگر اوضاع مثل همیشه بود دستشان به پول و قدرت نمی رسید به سیستم اداری نازی ملحق شدند و طبقات بالا را مجبور کردند در ثروت و اعتبار خود با آنان شریک شوند. آنها که از سیستم نازی به دور بودند به مشاغلی که از یهودیان و دشمنان سیاسی گرفته شد دست یافتند. باقی مردم هم گرچه در این معرکه چیزی عایدشان نگردید اما در عوض تماشاگر شعبده باز شدند. منظره های آمیخته با سادیسم و ایدئولوژی که به آنها احساس برتری نسبت به دیگر انسانها می داد هیجانانگیزشان را آرامش می بخشید و دست کم موقتاً فقر اقتصادی و فرهنگی را که به آن دچار شده بودند جبران می نمود.

قبل از این دیدیم که پاره ای تحولات اجتماعی-اقتصادی، مخصوصاً نابودی طبقه متوسط و افزایش قدرت سرمایه انحصارگر، آثار روانی عمیقی به جای گذاشت. ایدئولوژی سیاسی نوین مانند ایدئولوژیهای دینی قرن شانزدهم این آثار را شدت دادند و به آنها شکلی منظم داد. اما نیروهای روانی که به این صورت برانگیخته شدند و در جهت مخالف منافع اقتصادی اصلی این طبقه به کار افتادند، نازیسم امکانات تجدید حیات روانی طبقه متوسط پائین را فراهم آورد اما در عین حال نیز موقعیت اجتماعی-اقتصادی سابق آن را برهم زد و

با تجهیز انرژی هیجانی این طبقه در نبرد برای مقاصد اقتصادی و سیاسی امپریالیسم آلمان نیروئی مؤثر به دست آورد.

در صفحات بعدی نشان خواهیم داد که خوی و تعالیم هیتلر و کلاً سیستم نازیسم بیانگر صورت افراطی یک ساختمان قدرت گرا است و به همین علت مورد پسند مردمی قرار گرفت که خودشان نیز کمابیش دارای همین ساختمان خوی هستند.

شرحی که هیتلر راجع به اوضاع و احوال خود می کند بیان نمونه ای از خوی قدرت گراست و به علاوه بیشتر از هر مدرک دیگر نازیسم را نمایان می کند. به این سبب در آنچه خواهد آمد، منشاء عمده ای که برای بررسی روانی نازیسم از آن استفاده می کنیم همین کتاب خواهد بود.

ماهیت خوی قدرت گرا در پیوستگی هدایت کننده ای سادیستی و مازوخیستی است. سادیسم یعنی آرزوی قدرت نامحدود بر دیگران و این آرزو نیز بعضی اوقات با حس تخریب می آمیزد، مازوخیسم یعنی آرزوی فنا شدن در قدرتی غالب و در نیرو شکوه آن شریک شدن. استعدادهای سادیستی و مازوخیستی هردو علتش ضعف فرد مجرد برای تحمل تنهائی و احتیاج او به یک رابطه همزیستی است که بر این تنهائی غلبه می کند.

این میل به قدرت که از سادیسم ناشی می شود و در کتاب «نبرد من» به صورتهای مختلف بیان می شود از خصوصیات رابطه هیتلر با مردم آلمان و مخالفان سیاسی اوست. احساس تحقیر و «محبتی» که گروه اول در او به وجود می آورند نمونه یک رابطه همراه با سادیسم است. حس تخریبی هم که گروه دوم در او به وجود می آورند از ارکان تشکیل دهنده سادیسم اوست. هیتلر از آرامش خاطری که مردم از تسلط

بر دیگران پیدا می کنند حرف می زند و می نویسد:

«آنچه اینان در جستجوی آن هستند پیروزی زورمندان و نابودی یا تسلیم بدون قید و شرط ضعیفان است.» و بعد: «مانند زنی... که تسلیم به مردی نیرومند را بر غلبه بر ضعیف ترجیح می دهد، مردم نیز حکمفرمایان را بر عاجزان ترجیح می دهند و باطناً از عقیده ای که به رقیبان فرصت ابراز وجود نمی دهد بیشتر راضی خواهند بود تا از آزادی همگان، زیرا موقعی به آزادی دست یافتند غالباً نمی دانند با آن چه کنند و به سادگی دچار این احساس می شوند که نرکشان کرده اند. جسارتی که روحشان را از ترس مملومی کند و اندازه زشت آزادی هایشان هردو از قوت درک توده ها خارج است زیرا هرگز به فریب پنهان در این عقیده پی نمی برند.»

هیتلر بعداً شرح می دهد که شکستن اراده شنوندگان یا حاضران توسط نیروی برتر گوینده عامل اصلی تبلیغات است، و از این اندازه هم فراتر می رود و قبول می نماید که خستگی شنوندگان، از شرایطی است که به خاطر تلفیق پذیری آنها باید از آن استقبال کرد. موقعی که از مناسبترین ساعات روز برای میتینگ های سیاسی صحبت می کند، می نویسد: «تلاشی که صبحها و حتی در طی روز برای برقرار داشتن سلطه اراده و عقیده بر مردمان به کار رود با شورش مواجه خواهد شد که در آن بیشترین نیروی اراده آنها به گرو رفته، درحالی که شبها زودتر می توان آنها را در برابر نیروی چیره گز اراده ای قویتر از پای درآورد. این برای آن است که اینگونه اجتماعات در واقع صحنه زور آزمائی بین دو نیروی مخالف است. مردمی که خود نیز به راه طبیعی مقاومتشان سست شده ساده تر تحت تأثیر یک طبیعت هستند امر پیشوا که در فن سخنوری دارای استعداد برتر است قرار می گیرند تا

جمعی که هنوز بر قدرتهای ذهنی و ارادی خود تسلط کامل دارند.»
 هیتلر به خوبی از شرایطی که زمینه را برای به وجود آمدن
 آرزوی تسلیم آماده می سازد مطلع است و از وضع کسی که در یک
 اجتماع بزرگ حضور دارد وصفی عالی می کند.

«اگر هیچ دلیل دیگر نتوان آورد، برپائی اجتماعات بزرگ
 دست کم به این علت لازم است که فردی که در آنها حضور می یابد از
 اینکه به تازگی در صف پیروان یک نهضت خاص درآمده احساس
 تنهایی می کند و ترس جدا ماندن به او دست می دهد. برای اولین بار
 تصاویری از یک جامعه بزرگتر به او عرضه می شود و این امر در
 بسیاری مردمان تأثیری به جای می گذارد که به استواری و شجاعت
 آنها می انجامد... اگر کسی است که برای اولین بار از کارگاه
 کوچک خود یا دستگاه بزرگی که در آن کار می کند و خویش را
 کوچک می بیند قدم بیرون گذاشته و در اجتماعی بزرگ شرکت کرده
 است و حالا خود را بین هزاران نفر هم عقیده و هم مرام می بیند. در
 برابر آنچه که تلقین مردم پسند می خوانیم از پای خواهد افتاد.»

گوبلز^۱ هم توده ها را به همین صورت توصیف می کند و در
 کتاب «می شائل» می نویسد: «مردم چیزی غیر از حکومت خوب
 نمی خواهند.»^۲ به عقیده او مردم «مانند سنگ در دست سنگ تراشند.
 میان مردم و پیشوا مانند رنگ و نقاش مسئله ای وجود ندارد.»
 در کتابی دیگر گوبلز توضیح می دهد که شخص سادیست تنها

1. Goebbels

2. Joseph Goebbels, Michael, F. Eher, Munchen 1936,
 P. 57

موقعی از احساس ناتوانی و تهی بودن به دور است که بتواند بر کسی دیگر تسلط داشته باشد و این تسلط به او نیروئی تازه می دهد. نوشته گوبلز شرحی بسیار دقیق و صحیح از وابستگی شخص سادیست به اشخاصی است که طرف او واقع می شوند. گفته خرد او آنچه در درونش می گذرد چنین است: «گاهی انسان دچار افسردگی می شود. تنها راه غلبه بر این حال آن است که دوباره در برابر توده ها رویم زیرا سرمنشاء قدرت ها مردمند.»

رهبر جبهه کارگران آلمان لای از این نوع خاص تسلط بر مردم که نازیها آن را رهبری می نامند توصیف خوبی می کند. بحث بر سر صفاتی است که باید یک پیشوای نازی دارا باشد و اهدافی که در تعلیم رهبران باید در نظر داشت و در اینجا است که لای می نویسد: «قصد داریم بدانیم که این مردان دارای اراده رهبری کردن و ارباب بودن و خلاصه حکومت کردن هستند یا نه... ما دوست داریم دستور بدهیم و از آن لذت ببریم... به این مردان یاد می دهیم که چگونه سوار بر اسب شوند... برای اینکه به آنها نشان دهیم که برتری مطلق بر موجودی زنده چگونه احساسی است.»

این اتکاء بر قدرت در نظرات هیتلر در مورد هدفهای تعلیم و تربیت نیز مشهود است. به عقیده او: «در آموزش و پرورش دانش آموز همه هدف باید آن باشد که اعتقاد راسخ به برتری مطلق بر دیگران در او پای بگیرد.»

در عین حال خوانندگان نباید از این موضوع تعجب کنند که هیتلر در جای دیگری می گوید به پسران باید آموخت که چگونه زیر بار ستم روند و دم برنیاورند. این تناقض نمونه تضاد احساسات ناشی از سادیسم - مازوخیسم است که شخص را بین میل به قدرت و تسلط از

یک طرف و آرزوی تسلیم از طرف دیگر در تردید دائمی رها می کند. علت تحرک «منتخبین» یا رهبران نازی میل به تسلط بر توده هاست. همانگونه که مطالب نقل شده نشان داد، این خواسته گاهی با صراحتی شگفت انگیز عیان می شود، گاه با تکیه بر این نکته که به زیر فرمان درآمدن خواهش خود توده هاست به شکلی بهتر بیان می گردد، و عاقبت گاه به اقتضای خوشایند توده ها و به خاطر لزوم پنهان داشته پست شماری آنها به داستانی مانند آن که اکنون شرح می دهیم منتهی می شود: گفتگو از غریزه صیانت نفس است، یعنی همان غریزه که در نظر هیتلر با قدرت طلبی یکسان می نماید. نظر او آن است که صیانت نفس نزد آریائیها به شریف ترین صورت رسیده «زیرا آریائی بی اکراه نفس خود را تابع حیات جامعه می دارد و در صورت لزوم آن را فدا می کند.»

البته «رهبران» باید حکومت نمایند، اما این دلیل آن نیست که توده ها امیال سادیستی خود را آرام نکنند. اقلیت های نژادی و سیاسی آلمان و بعد از آنها ملل و نژادهای دیگر که به سستی و انحطاط متصف می شوند طعمه های سادیسم هستند که به توده ها عرضه می گردند. هیتلر و سیستم اداری بر توده های آلمان مسلطند، و توده های آسان هم به تسلط بر ملل دیگر تشویق می شوند و فرامی گیرند که شهوت غلبه بر دنیا را محرک خود قرار دهند.

هیتلر از بیان اینکه غلبه بر دنیا هدف خود یا حزب اوست روی گردان نیست. بر صلح جویان طعنه می زند و می گوید: «فکر صلح جوئی و بشردوستی بسیار خوب است به شرط آنکه قبلاً کسی که پای بند شریفترین اصول کار است دنیا را فتح کرده و تحت اختیار درآورده آقای منحصر به فرد تمام جهان شده باشد.»

و باز می گوید: «در زمانی که نژادها به زهرآلوده شده اند، دولتی که سعی خود را در راه مهربانی و گرامی داشتن بهترین عناصر نژادی خود به کار می برد باید روزی فرمانروای جهان شود.»

هیتلر همواره سعی می کند که میل خود را به قدرت مدلل سازد و موجه جلوه دهد. عمده دلایلی که می آورد آن است که: اولاً سلطه او بر مردمان دیگر برای اصلاح آنها و به سود فرهنگ جهان است؛ ثانیاً میل به قدرت در قوانین ازلی طبیعت جا دارد و کار او فقط آن است که این قوانین را شناسایی کند و از آنها تبعیت نماید، ثالثاً خود او تابع قدرتی است مانند خدا یا تقدیر یا تاریخ طبیعت و دستوراتش را از آنها می گیرد، رابعاً سعی او برای تسلط دفاعی است درمقابل دیگران که سعی دارند بر او و مردم آلمان غلبه کنند. خود او هیچ چیز غیر از صلح و آزادی نمی خواهد.

دلیل تراشی نوع اول با مثال پائین که از «نبرد من» گرفته شده روشن می شود:

«اگر در جریان تاریخ، مردم آلمان نیز مثل اقوام دیگر از اتحاد بهره برده بودند، شاید اکنون دولت آلمان («رایش») خداوند زمین بود.» به نظر هیتلر غلبه آلمان بر دنیا می تواند به «صلحی بیانجامد که اساس آن شمشیر پیروزمند خداوند گاران قوی خواهد بود که فرهنگی بالاتر در دنیا بوجود خواهند آورد نه برگهای تخیل زنان سوگواری که اشک ریزان به دنبال صلح هستند.

در سالیان اخیر نیز دلگرمی های هیتلر که هدف او نه فقط خیر و سود مردم آلمان بلکه صلاح تمدن بشری است برای هر خواننده روزنامه نکته ای آشنا است.

توجیه دوم، یعنی این ادعا که میل او به قدرت در قوانین

طبیعی ریشه دارد، بیش از یک دلیل تراشی ساده است و از آرزوی گردن نهادن درمقابل قدرتی خارجی ناشی می شود. این همان تمنائی است که ضمن کوششهای بیهوده هیتلر برای عوام تفهیم کردن نظرات داروین بیان می شود و در ضمن آن می بینیم که «غریزه حفاظت نوع» نمایان می شود.

غریزه حفظ نفس به مبارزه قوی تر برای چیرگی بر ضعیف تر می انجامد و به مقتضای صرفه جوئی طبیعت عاقبت با زندگی مناسب پس از مرگ پایان می گیرد. نظر هیتلر که غریزه حفظ نفس را با قدرت یا تسلط بر دیگران یکی می داند در این فرض او به خوبی آشکار است که می نویسد: «بدون شک اولین فرهنگ بشر بیشتر به استفاده از مردم پست وابسته بوده تا به جانوران اهلی.»

هیتلر احوال طبیعت را که به نظر او «ملکه ظالم تمام خردهاست» از سادیسم خود قیاس می گیرد و در نظر می آورد که قانون طبیعی حفاظت «مقید به قانون بی پروای لزوم و حقانیت غلبه برتران و قدرتمندان گیتی است.»

جالب توجه آنکه هیتلر به اصطلاح «سوسیالیست» موقعی به زمینه این داروینسم خام می رسد از طرفداران اصول رقابت نامحدود می شود. در یکی از پرخاشگریهائی که علیه همکاری بین دسته های مختلف ناسیونالیست می کند می نویسد:

«این دسته بندی از اینکه انرژیها به طور آزاد عمل کنند ممانعت خواهد کرد، تنازع برای انتخاب شدن بهترین را متوقف می سازد و به این ترتیب پیروزی واجب و آخرین مرد قوی و سالم را برای ابد دچار مانع خواهد کرد». و در جای دیگر هم باز از بازی آزاد انرژیها صحبت می کند و از آن به عنوان حکمت زندگی سخن

می گوید.

البته می دانیم که نظریه اصلی داروین بیانگر احساسات یک منش سادیست - مازوخیست نیست، برعکس، بیشتر پیروان داروین از این نظریه برای امید به تکامل بشر برای دستیابی به مراحل بالاتر فرهنگ مایه گرفته اند. ولی در نظر هیتلر عقیده این دانشمند به صورت بیان و توجیه سادیسم درآمد. در کتاب او قسمتی وجود دارد که در آن با سادگی اهمیت و مفهوم روانی داروینسم را از نظر خود روشن می سازد و می نویسد وقتی که هنوز آدمی سرشناس نبود و در شهر مونیخ زندگی می کرد هر روز صبح ساعت ۵ از خواب بیدار می شد و عادت کرده بود «چند تکه نان برای موشهائی که در اطاق او بودند بگذارد و بعد مشاهده کند که چگونه این جانوران مضحک و کوچک به خاطر این نانها به دنبال یکدیگر می دوند و تلاش می کنند.»

این یعنی همان «تنازع بقاء» داروین البته به اندازه ای کوچکتر، و برای هیتلر یعنی جانشینی که خرده بورژوا برای سیرک قیصرهای رومی انتخاب می کند و مقدمه ای برای سیرکهای تاریخی که خود او بعدها ایجاد کرد.

آخرین دلیلی که هیتلر می آورد تا سادیسم خود را به عنوان دفاع در مقابل حملات دیگران توجیه کند در نوشته های او به گونه ای مختلف بیان شده است. خلاصه آنکه هیتلر و مردم آلمان همیشه بی گناهند و دشمنان آنها سادیست و حیوان صفت. بیشتر این تبلیغات چیزی غیر از دروغهای عمدی و خودآگاه نیست، «صداقت» عاطفی که در آنهاست از همان گونه است که در اتهامات خیالی است که از نوع آشفتگی مغزی ناشی می شود (اتهامات پارانوئید)^۱ نهفته است. باید

دانست که این اتهامات همیشه به خاطر ممانعت از کشف شدن سادیسم و حس تخریب خود فرد به کار برده می شوند، و شکل کلی آنها عبارت است از اول متهم نمودن شخص دیگر به داشتن سادیسم و دوم بی گناهی خود را نتیجه گرفتن. جنبه غیرمعقول این مکانیسم دفاعی درباره هیتلر به حد افراط رسیده است زیرا او دشمنان را به همان اموری متهم می کند که خودش اعتراف می کند از مقاصد شخص اوست. به این ترتیب مشاهده می کنیم که اتهاماتی که به یهودیان و کمونیست ها و فرانسویان وارد می سازد همان چیزهایی است که خود می گوید نهایت مکر کارهای او را تشکیل می دهند و در قید آن هم نیست که دست کم دلیلی برای این اختلاف بیاورد. یهودیان را متهم می کند که افراد ارتش فرانسه را در آفریقا به کرانه رود راین آورده اند به آن منظور که با اختلاط خونها نژاد سفید را نابود سازند و «خود به پایگاه قدرتمندان دست یابند.» ولی چون درمی یابد که محکوم کردن دیگران به جرمی که خودش ادعا می کند از شریفترین هدف نژاد اوست ضدیت دارد، دلیل تراشی می کند که غریزه حفظ نفس نژد یهودیان فاقد آن کیفیتی است که به کمال مطلوب نظر دارد و در هدایت کننده برتری جوئی آرئیائی ها نهفته است.

همین اتهامات بر ضد فرانسویان نیز به کار برده می شود که اینان قصد دارند آلمان را خفه کنند و قدرت آن را بگیرند. از این اتهام اینطور نتیجه گیری می شود که قصد فرانسویان برای سلطه بر اروپا باید حتماً سرکوب شود، اما با تمام اینها خود هیتلر اعتراف می کند که اگر

۱- Rhine رودی است که از خاک سویس سرچشمه می گیرد و پس از

عبور از آلمان به دریای شمال می ریزد.

به جای کلمنسوا^۱ بود مانند او عمل می کرد.

کمونیست‌ها به درنده‌خوئی متهم می شوند و موفقیت مارکسیسم به حساب ارادهٔ سیاسی و وحشی‌گری ناشی از اعتقاد این مشرب به تأثیر عمل نوشته می شود. ولی این معنی مانع از آن نیست که خود هیتلر اعلام کند: «آنچه آلمان نداشت همکاری نزدیک میان یک قدرت درنده‌خوی و یک نیت سیاسی استادانه بود.»

بحران ۱۹۳۸ در چکسلواکی و بحران کنونی، نمونه‌هایی از این قبیل بسیار به همراه آورده است. عمل ظالمانه‌ای نبوده که از نازیها سرزند و به عنوان دفاع درمقابل ظلم دیگران توجیه نگردد. شاید بشود گفت که اتهاماتی که در جریان این اتفاقات وارد شده تنها جنبهٔ مکر و شیطنت داشته و فاقد آن «صداقت» خیالی بوده است که در مورد تهمت به یهودیان و فرانسویان مشاهده کردیم. اما باز این نکته باقی می ماند که همین اتهامات همراه با دورویی هم از نظر تبلیغاتی بی ارزش نبوده است و قسمتی از مردم، مخصوصاً طبقهٔ متوسط پائین که به خاطر ساختمان خوی اعضای آن آماده برای پذیرش اتهامات خیالی است، آنها را باور کرده است.

هیتلر ضعفا را خوار می انگارد و این نکته مخصوصاً زمانی آشکار می گردد که راجع به مردمانی صحبت می کند که اهداف سیاسی آنان - یعنی نبرد برای آزادی ملی - مانند مقاصدی است که خود ادعا می کند دارای آنهاست. شاید هیچ چیز مثل توهم به انقلابیون ناتوان عدم صداقت هیتلر را در مورد آزادی ملی نشان ندهد. هنگامی راجع به گروه کوچک ناسیونال سوسیالیست‌هایی گفتگو می کند که

۱- Clemenceau سیاستمدار فرانسوی.

خودش در ابتدا به آنها پیوست لحنش آمیخته با تمسخر و تحقیر است. مثلاً اولین جلسه این گروه را که در آن شرکت کرده چنین توصیف می‌نماید: «خیلی بد، خیلی بد، مثل آن بود که می‌خواهند یک باشگاه درست کنند آنهم به بدترین صورت. و من باید حالا عضو این باشگاه بشوم؟ بعد موضوع اعضای جدید مطرح شد، و اینجا بود که من گیر می‌افتادم.»

هیتلر این گروه را «بنیادی کوچک و مسخره» می‌نامد که تنها خوبی‌اش آن بود که «فرصتی برای کوشش واقعی شخص عرضه می‌کرد.» بعداً می‌گوید هرگز به احزاب بزرگی که در آن موقع وجود داشت نمی‌پیوست. باید همین انتظار را هم از او داشت زیرا کسی مثل هیتلر باید از گروهی شروع کند که بتواند در آن به دیده پستی و ضعف بنگرد، شجاعت و ابتکار او هرگز در کهکشانی به جوش نمی‌آید که باید در آن با قدرتهای موجود بجنگد یا از هم مسلکان خود پیشی گیرد.

در مورد دیگری که هیتلر در ضعفها به دیده خواری می‌نگرد موقعی است که راجع به انقلابیون هند سخن می‌گوید. همان مردی که بیش از هرکس از شعار آزادی ملی برای اهداف خویش استفاده کرده است، هنگامی که گفتگو به مردمی می‌رسد که با وجود ناتوانی جرأت حمله به امپراتوری بریتانیا را در سینه خود یافتند، به تحقیر از آنها یاد می‌کند. او می‌نویسد: «به خاطر دارم که در آن هنگام درویشانی از اهل آسیا یا شاید هم تنی چند «مبارز واقعی راه آزادی» هندی در دوروبر اروپا دوان بودند و کوشش می‌کردند این فکر را در ذهن مردم هوشیار بگنجانند که امپراتوری بریتانیا که رکن اصلی آن کشور هندوستان است بر لبه پرتگاه نابودی قدیم برمی‌دارد... ولی

شورشیان هندی هرگز موفق نخواهند شد... امکان ندارد که عده‌ای درمانده سازشکار بتوانند دولتی قوی را سرنگون کنند... من چون بر پستی نژاد آنها آگاهم هرگز به خود اجازه نمی‌دهم که سرنوشت ملت خویش را با سرنوشت این اقوام به اصطلاح مظلوم پیوند دهم».

دوست داشتن قدرتمندان و نفرت از ضعیفان که از اوصاف مخصوص خوی‌های سادیستی-مازوخیستی است اکثر اعمال سیاسی هیتلر و هوادارانش را توجیه می‌کند. حکومت جمهوری آلمان خیال می‌کرد با خوش رفتاری می‌تواند دل نازیها را به دست آورد، اما نه تنها در این کار موفق نشد بلکه به سبب عدم ثبات و ناتوانی که نشان داد باعث نفرت این گروه شد. هیتلر از جمهوری ویمار^۱ به علت ناتوانی آن متنفر بود و رهبران صنعتی و نظامی را به خاطر قدرت آنها ستایش می‌کرد. جنگ او همیشه با ناتوانان بود نه با قدرتهای استوار. انقلاب هیتلر و موسولینی در پناه قدرتهای موجود صورت گرفت و کسی جز مردم بی دفاع مورد غضب آنان قرار نگرفت. شاید بی‌مورد نباشد که ادعا کنیم که یکی از عوامل تعیین کننده وضع روانی هیتلر نسبت به بریتانیا همین عقده او بود. تا وقتی که احساس می‌کرد انگلستان قوی است دوستان و ستایشگر آن بود و کتابی که نوشته دلیل این ادعا است. وقتی به سستی وضع آن کشور چه قبل از کنفرانس مونیخ و چه بعد از آن پی برد، دوستی‌اش مبدل به کینه شد و آرزوی نابودی بریتانیا را کرد. سنجش قضیه از این نظرگاه نشان می‌دهد که درباره شخصیتی مثل هیتلر سیاستی که هدف آن «به دست آوردن دل» باشد به کینه می‌انجامد نه دوستی.

تاکنون گفتگو از جنبه سادیستی ایدئولوژی هیتلر بود. اما همانگونه که در مورد خوی‌های قدرت گرا دیدیم، جنبه سادیست با جنبه مازوخیست همراه است. از یک طرف آرزوی تسلیم به نیروهای غالب و میل نابود کردن نفس. جایی که جنبه مازوخیستی ایدئولوژی و کردار نازی به خوبی آشکار می‌شود در مورد توده‌هاست، که دائماً می‌شنوند که فرد هیچ است و باید بی‌مقداری خویش را قبول کند و خود را در قدرتی بالاتر حس کند و از اینکه در قدرت و شکوه این قدرت شریک شد به خود افتخار نماید. این فکر در تعریفی که هیتلر از ایده آلیسم می‌کند به خوبی بیان شده است: «فقط ایده آلیسم است که می‌تواند انسانها را راهنمایی کند تا خود بی‌اختیار مزیت قدرت و نیرو را بشناسند و تصدیق نمایند و ایشان را وادار می‌سازد تا به صورت ذره‌ای خاکی که سراسر کیهان را شکل می‌دهد درآیند.»

مانند این نکته را در تعریف گوبلز از آنچه او سوسیالیسم می‌خواند می‌یابیم:

«سوسیالیست یعنی کسی که از خود می‌گذرد و سوسیالیسم، یعنی فدا شدن فرد به خاطر جمع.»^۱

معنی ضمنی فداکاری فرد و کاهش پیدا کردن او به ذره و خاک به نظر هیتلر گذشتن از حق عرضه عقاید و منافع و حتی سعادت شخصی است. گذشتن از این حق به گمان او رکن اصلی هر سازمان سیاسی است که در آن «فرد از آنچه نماینده عقاید و منافع شخصی اوست چشم‌پوشی می‌کند...» هیتلر یاد می‌دهد که نباید خودخواه بود و اضافه می‌کند که «وقتی مردم تنها خود را در نظر می‌گیرند و به

دنبال سعادت خود می روند، بیشتر از بهشت دور می شوند و به جهنم می روند». پس هدف آموزش و پرورش باید آن باشد که به افراد یاد دهد از ابراز وجود خودداری کنند. پسری که به مدرسه می رود باید فرابگیرد که «نه تنها موقعی که به حق مورد سرزنش قرار می گیرد بلکه اگر لازم شد اوقاتی که بر او ستم می کنند نیز حرف نزند و سکوت نماید». در زمینه این هدف نهائی است که می نویسد:

«در دولت مردم، عاقبت باید زندگی از دیدگاه مردم نگریسته شود، و این نظر دوره ای به وجود می آورد که در آن به جای انسانها غصه پیدا کردن راه بهتر برای سگ و اسب و گربه باشد به تعالی نفس انسان چشم دوخته شود، و زمانی بیابد که یکی دانسته و خاموش چشم بپوشد و دیگری خوشحال ایثار نماید.»

این جمله قدرتی جای تعجب است زیرا انتظار می رفت بعد از توصیف کسی که «با آگاهی چشم پوشی می کند»، نفر مقابل به عنوان کسی که راهنما می شود یا مسئولیت را به دوش می گیرد یا امثال آن وصف گردد. در صورتیکه مشاهده می کنیم هیتلر این شخص دوم یا «دیگری» را هم برحسب توانائی او برای ایثار تعریف می کند و بنابراین این عیب پیدا می شود که تفاوت بین آن که «خاموش چشم می پوشد» و دیگری که «خوشحال ایثار می نماید» چیست. حدس خود من آن است که نیت باطنی هیتلر فرق گذاری میان توده ها و حکمرانان بوده است به آن صورت که توده ها از خود بگذرند و رهبران حکومت کنند، اما چون باینکه بعضی اوقات به طور واضح اعتراف می کنند که خود او و «منتخبین» در آرزوی قدرت هستند، غالباً از تصدیق این معنی خودداری می کند؛ بنابراین در این جمله هم نخواست به صراحت بگوید و میل به «فداکاری و ایثار» را جایگزین آرزوی حکومت کرده

است.

هیتلر به خوبی می‌داند که فلسفه انکار نفس و ایثار برای کسانی نوشته شده که وضع اقتصادی آنها اجازه نمی‌دهد که خوشبخت شوند، و نمی‌خواهد سیستمی در اجتماع به وجود آورد که همه را به سعادت فردی برساند. هدف او بهره‌برداری از تنگدستی توده‌ها است تا به این وسیله ایمان آورند که این همان از خودرسته موعود است، و می‌بینیم که به روشنی می‌گوید: «ما به صفوف عظیم کسانی روی می‌آوریم که آنقدر در فقر به سر می‌برند که زندگانی شخص آنان هم طراز بزرگترین ثروت دنیا نیست...»

منظور از این همه سخنرانی در مورد فداکاری جز این نیست که توده‌ها از خود بگذرند و تسلیم شوند تا قدرت طلبی پیشوا و «منتخبین» از قوه به فعل درآید. هیتلر خود نیز دچار این اشتیاق ناشی از مازوخیسم است اما قدرتی که به آن تسلیم می‌شود «خدا»، «سرنوشت»، «واجبات»، «تاریخ»، و «طبیعت» است. این گفته‌ها همه در نظر او دارای معنای یکسانند و مبین قدرتی غالب هستند. در ابتدای شرح احوال او به این عبارت برمی‌خوریم: «از خوش اقبالی بود که من در شهر براوناو^۱ کنار رود این^۲ به دنیا آمدم.» بعد می‌گوید همه مردم آلمان باید در یک دولت اتحاد یابند برای اینکه تنها در آن صورت است که به علت کوچکی این دولت لزوماً دارای حق «اخلاقی تسخیر خاک و سرزمین» خواهد شد.

شکست در جنگ ۱۸-۱۹۱۴ به عقیده هیتلر مجازاتی بود که به حق از طرف قانون عذاب ابدی نازل شد. مللی که با نژادهای دیگر

مخلوط شوند «درمقابل اراده خداوند» یا «اراده آفریدگار» مرتکب گناه می شوند. رسالت آلمان به فرمان «آفریدگار جهان» است. آسمان از انسانها برتر است برای اینکه خوشبختانه می توان مردم را گول زد اما «به آسمان نمی توان رشوه داد».

ولی قدرتی که شاید از خدا و پروردگار و سرنوشت هم هیتلر را بیشتر تحت تأثیر قرار دهد طبیعت است. حرکت پرورش تاریخ در چهار قرن اخیر چنین بود که تسلط بر طبیعت جایگزین تسلط بر انسانها شده است، اما هیتلر در این باب اصرار می کند که شخص قادر است و باید بر مردم حکومت کند ولی حکومت بر طبیعت خارج از قدرت اوست. گفته او را که محتملاً تاریخ بشر عوض آنکه از اهلی کردن جانوران شروع شود با تسلط بر مردم پست شروع شده قبل از این نقل کردیم. او بر این فکر که انسان می تواند طبیعت را تسخیر کند مسخره می نماید و کسانی را که در تصور غلبه بر طبیعتند و «فقط به سلاح یک» اندیشه «مسلحند» ریشخند می کند و می گوید:

«انسان بر طبیعت مسلط نیست تنها با دانشی که از چند قانون و راز طبیعت کسب کرده بر جاندارانی که این دانش را ندارند حکمروا گشته است.» این فکر همان است که دیدیم، یعنی باید درمقابل قدرت بزرگ طبیعت تسلیم شویم اما بر موجودات جاندار سلطه پیدا کنیم.

در آنچه گذشت کوشش کردیم دو وجهی را که به عنوان مبانی خوی قدرت گرا در نوشته های هیتلر از آنها یاد شده بود نشان دهیم. این دو وجه یکی تمایل به غلبه بر مردمان و دیگری آرزوی تسلیم در برابر قدرتهای غالب برونی است. طرز تفکر هیتلر و ایدئولوژی حزب نازی تقریباً یکسان اند. افکاری که در کتاب او ابراز می شوند

همانهاست که مکرراً در نطقهای سیاسی وی که توسط آن توده‌ها را مرید حزب خود ساخت تکرار می‌کردند. این ایدئولوژی نتیجه شخصیت اوست که با احساس کوچکی، نفرت از زندگی، ریاضت‌کشی و رشک بر آنان که از زندگی لذت می‌برند می‌پیوندد و ریشه کوششهای سادیستی-مازوخیستی را پذیرا می‌شود. روی سخن در این ایدئولوژی با مردمی بود که به خاطر شباهت ساختمان خوی، از آن به وجد آمدند و در نتیجه این تعالیم پیروان مردی شدند که احساسات آنان را به خوبی بیان می‌کرد. طبقه متوسط پائین از این ایدئولوژی سیراب می‌شد و روش سیاسی نازیها بشارتهای آن را حقیقت می‌بخشید. در سلسله مراتبی که به وجود آمده هرکسی در برابر بالا تران تسلیم می‌شود و بر زیردستان حاکم است، حتی کسی که بر مقام پیشوائی نشسته به زیر قدرتهائی مانند سرنوشت، تاریخ یا طبیعت قرار دارد تا خودش را در آنها غرقه سازد. بدین ترتیب ایدئولوژی و روش عملی نازی از یکطرف کسانی را که تمناهایشان بر ساختمان خاص خوی آنها مبتنی است راضی می‌کند و از طرف دیگر به آنان که با وجود عدم لذت از تسلط و تسلیم دست از تلاش برداشته‌اند و ایمانشان از زندگی و تصمیمات خودشان و خلاصه تمام چیزها سلب شده است جهت و هدف می‌دهد. حالا باید دید این مشاهدات کلیدی به دست می‌دهند که بتوان پایداری وضع نازیسم را در آینده پیشگوئی کرد؟ با اینکه من صلاحیت پیشگوئی در این مورد را در خویش نمی‌بینم، اما جا دارد از بعضی قضایائی که از لحاظ روانی مقدمه گرفتیم به عنوان چند نکته نتایجی بگیریم. با در نظر گرفتن این شرایط و احوال روانی، آیا می‌شود گفت که نازیسم نیازهای هیجانی خلق را ارضاع می‌کند؟ و آیا این وظیفه روانی عاملی نیست که به پایداری روزافزون آن بیانجامد؟

بر اساس آنچه که تاکنون گفته شد، مسلم است که جواب به این سؤال جز به صورت منفی نمی تواند باشد. واقعیت تشخص و تعین یافتن انسان (یگانگی) و از میان رفتن «علائق اولیه» غیرقابل برگشت است. سقوط دنیای قرون وسطی چهارصد سال به طول انجامیده و تازه در زمان ما در شرف اتمام است. باید تمام سیستم صنفی و روش تولید دگرگون شوند و به سطح دوران قبل از ظهور صنایع برگردند و گرنه انسان به صورت فردی که به کلی از جهان پیرامون خویش بیرون آمده باقی خواهد ماند. مشاهده کردیم که انسان توانائی تحمل آزادی منفی را ندارد و می کوشد به طرف بندهای جدید بگریزد تا آنها را بر جای علائق اولیه که از دست داده بگذارد، ولی این علائق تازه او را واقعاً با جهان وحدت نمی دهند و او به ناچار این امنیت جدید را به بهای دست برداشتن از تمامیت نفس می خرد. عدم توحید بین انسان و قدرت هائی که به آنها پناه می آورد دارای واقعیتی خارجیت و هرگز از بین نمی رود. امکان دارد انسان اختیاراً در مقابل این قدرتها تسلیم شود، اما واقعیت آن است که بسط آزاد زندگانش در برخورد با آنها دچار انسداد می گردد. انسان در دنیائی زندگی می کند که نه فقط در آن به شکل اتم یا ذره درآمده، بلکه کلیه امکانات «فرد شدن» در این جهان برایش فراهم گشته است. سیستم صنفی جدید دارای قدرتی است که نه تنها تولید اسباب امنیت اقتصادی برای عموم در قدرت آن است بلکه قادر است بنیادهایی به وجود آورد که بر اساس آن استعدادهای فکری، حسی و هیجانی انسان به فعل برسد و بیان یابد، در عین حال ساعات کار او به میزان قابل توجهی کاهش یابد.

وظیفه یا کار یک ایدئولوژی قدرت گرا یا روشی را که در عمل انتخاب می کند با وظیفه یا کار علائم ناراحتی های نوروتیک قابل

مقایسه است که در نتیجه یک حالت غیرقابل تحمل روانی به وجود می‌آورند و در ضمن راه حلی پیش او می‌گذارند که به وسیله آن زندگی امکان‌پذیر شود. ولی راه حلی که به این صورت به دست آمده به سعادت و رشد شخصیت نمی‌انجامد و شرایطی را که به وجود می‌آورد به جستجوی این راه حل نوروپیک رویم همچنان باقی می‌ماند. تحرک طبیعت انسان عامل مهمی است که اگر امکانی وجود داشت او را مجبور می‌کند به دنبال راه‌حلهای راضی‌کننده‌تر رود. تنهایی و ضعف فرد و تلاش او در تحقق بخشیدن به قوا و استعدادهایی که در درونش پیدا شده‌اند و واقعیت عینی ظرفیت اجتماع جدید برای تولید، همه عوامل متحرکی هستند که جستجوی انسان برای آزادی و خوشبختی بر آنها استوار شده است. گریز به سوی همزیستی درد را موقتاً تسکین می‌دهد اما به کلی از بین نمی‌برد. تاریخ بشر تاریخ افزایش تعین و تشخیص است، تاریخ رشد آزادی است، جستجوی آزادی، نیروئی فوق طبیعت نیست که بشود توسط قانون طبیعت توجیه کرد، حاصل چیرگی سیر تعین و تشخیص و رشد فرهنگ است.

سیستمهای قدرت گرا قادر به آن نیستند شرایطی را که به جستجوی آزادی می‌انجامد از بین ببرند و روح آزادی‌طلبی را که از این شرایط سرچشمه می‌گیرند نابود سازند.

«فصل هفتم»

آزادی و دموکراسی

۱- اندیشهٔ فرد بودن

در فصل قبل کوشش نمودم تا نشان دهم که وجود برخی عوامل در سیستم صنعتی جدید به طور عموم، و خصوصاً در مرحلهٔ انحصارگر آن، شرایط را برای رشد شخصیتی ضعیف و تنها و مضطرب و ناایمن مساعد می‌کند. بعد به گفتگو دربارهٔ شرایط خاصی پرداختیم که در آلمان گروهی از مردم را برای قبول کردن یک ایدئولوژی و روش سیاسی مورد پسند خوی‌های قدرت گرا آماده می‌سازد.

اینک به خود نگاه می‌کنیم و می‌پرسیم: آیا فاشیسم در کشور دیگران تنها خطری است که سیستم دموکراسی ما را تهدید می‌کند یا «ستون پنجمی» هم در صفوف خودمان وجود دارد؟ اگر خطر فقط از خارج یا از «ستون پنجم» بود، وضع چندان بحرانی نبود و کافی بود تنها اوضاع را جدی بگیریم. با اینکه تهدیدهای خارجی و درونی فاشیسم را باید جدی گرفت، اما خطائی از این بیشتر نیست که نبینیم

که همان پدیده‌ها که همه جا زمینه را برای پیدایش فاشیسم آماده می‌کنند در اجتماع خودمان نیز پدیدار شده‌اند. منظور از این پدیده‌ها بی‌مقداری و ناتوانی فرد است.

این سخن با اعتقاد متداول که دموکراسی جدید با آزاد کردن فرد از بندهای خارج به او فردیت حقیقی داده سازگار نیست. ما خود را می‌ستائیم که از غلبه قدرتهای خارج خلاص شده‌ایم و در ابراز افکار و احساسات آزادیم و بدون دلیل می‌پذیریم که این امر خود به خود ضامن فردیت ماست. اما فراموش می‌کنیم که حق بیان افکار تنها در صورتی معنا دارد که بتوانیم افکاری هم برای بیان از خود داشته باشیم. نفعی که با رهایی از قید قدرتهای خارج به ما می‌رسد فقط موقعی پایدار است که بتوانیم بر اساس شرایط روانی در درون، پایه فردیت خود را محکم کنیم. آیا می‌توانیم ادعا کنیم که به این هدف رسیده‌ایم یا دست کم به آن نزدیک می‌شویم؟ تشخیص و تأمل در این مسئله از وظایف این کتاب است زیرا در آن با عامل انسانی سروکار داریم. برای همین باید ابتدا سر رشته را که در فصلهای گذشته رها کردیم دوباره به دست آوریم. در گفتگو از دو جنبه مختلف آزادی برای انسان جدید نشان دادیم که پاره‌ای شرایط اقتصادی مجرد و ضعف فرد را در این زمانه افزایش می‌دهند، و در بحث از نتایج روانی این امر متذکر شدیم که این ضعف و ناتوانی یا به گریزی می‌انجامد که در خویهای قدرت گرا می‌بینیم، یا اجبار و وسواسی در درون فرد ایجاد می‌کند که با دیگر مردم هماهنگ شود و در نتیجه نفس فردی خود را از دست بدهد و به شکل ماشینی خود کار درآید و در عین حال نیز خود آگاهانه معتقد باشیم که آزاد و فقط تابع خویش است.

با اینکه برای ذکر چند نمونه بیشتر فرصتی نداریم، اما اهمیت

دارد بدانیم چگونه فرهنگ اجتماعی که در آن زندگی می کنیم این استعداد برای همرنگ شدن را پرورش می دهد. ممانعت از احساسات خودانگیخته و پرورش فردیت اصیل از موقعی شروع می شود که کودک هنوز بسیار کوچک و در مراحل اولیه آموزش است.^۱ البته منظور آن نیست که اگر هدف واقعی تعلیم کمک به پرورش استقلال و فردیت درونی و رشد و تمامیت کودک هم باشد باز آموزش و پرورش به ممانعت از خودانگیختگی منتهی می شود. دشواریهایی که این نوع آموزش برای کودک در حال رشد به وجود می آورد در حکم اقداماتی موقتی است که در واقع سیر رشد و بسط او را پشتیبان می گردد. ولی در فرهنگ ما نتیجه ای که اکثراً آموزش و پرورش به بار می آورد از بین بردن خودانگیختگی و برقراری احساسات و تفکرات و خواسته های تحمیلی از خارج به جای اعمال اصیل روحی است. (باز یادآور می شویم که موقعی می گوئیم فکری بدیع یا اصیل است مقصود آن نیست که قبلاً به ذهن هیچکس نرسیده بود، بلکه می خواهیم بگوئیم که فکر از خود فرد ناشی شده و نتیجه فعالیت ذهنی خود اوست و به او تعلق دارد.) نمونه این امر ممانعت از احساسات دشمنی و نفرت است

۱- یکی از متخصصین در این موضوع، خانم آنا هارتوخ *Hartoch Anna*، گزارش می دهد که آزمایشهای رورشاخ *Rorschach* در مورد کودکان سه تا پنج ساله نشان داده که مهمترین علت اختلاف میان بچه ها و بزرگسالان قدرت نما تلاش کودکان برای حفظ خودانگیختگی آنهاست. (مأخذ این گزارش کتابی است نوشته ام. گی *M. Gay* آ. هارتوخ و ل. ب. مورفی *L. B. Murphy* که در آن نتایج تحقیقاتی که در وضع کودکان سارا لاورنس *Sarah Lawrence* به عمل آمده را بیان می کند و به زودی منتشر خواهد شد.

که در مراحل بسیار ابتدائی عمر به ظهور می‌رسد. ابتدا باید بدانیم که در اکثر کودکان احساسی از دشمنی و طغیان وجود دارد که در نتیجهٔ اختلاف با دنیای خارج که مانع راه بسط آزاد آنها می‌شود و کودک باید در مقابل آن به سبب عدم توانائی تسلیم شود به وجود می‌آید. یکی از اهداف اصلی آموزش و پرورش از بین بردن این واکنش خصمانه است. برای دستیابی به این هدف روشهای گوناگون وجود دارد. از تهدید و مجازات که باعث ترس کودک می‌شوند گرفته تا روشهای زیرکانه‌تری مانند رشوه و «توضیح» که او را سرگردان می‌کنند و گریزی جز دست برداشتن از دشمنی برایش باقی نمی‌گذارند. کودک ابتدا از بیان احساسات دست می‌کشد و عاقبت خود احساسات را هم رها می‌کند. در همین حال به او یاد می‌دهند که اجازه ندهد به دشمنی و نادرستی دیگران وجدان یابد، اما چون در کودکان نیروئی است که به آن واسطه بی‌آنکه مانند بزرگسالان گول الفاظ را بخورند متوجهٔ صفات منفی دیگران می‌گردند، این امر به آسانی امکان‌پذیر نیست. کودک هنوز «بی‌هیچگونه دلیل عقلانی» از دیگری متنفر است، ولی چه دلیلی از این معقولتر که دشمنی و نادرستی شخص دیگر را احساس می‌کند. این واکنش به زودی از بین می‌رود و طولی نمی‌کشد که کودک هم مانند بزرگسال متوسط دیگری به «پختگی» می‌رسد و حس فرق‌گذاری میان خوبان و بدان را از دست می‌دهد و تا هنگامی از خبیث‌خباثتی صورت نگرفته او را نمی‌شناسد.

از طرف دیگر قبل از آنکه مدت زیادی از آغاز آموزش و پرورش کودک بگذرد، احساساتی فرامی‌گیرد که به هیچ وجه مال خود او نیستند. به او فرامی‌آموزند که مردم را دوست داشته باشد و بی‌آنکه قوای تشخیص خود را به کار بگیرد دوستی نماید و لبخند بزند.

آن چیزی را که آموزش و پرورش ناتمام گذاشته است معمولاً فشار اجتماع در مراحل بعدی زندگی به انجام می‌رساند. اگر لبخند نزنید می‌گویند شخصیتتان «خوشایند» نیست، و اگر می‌خواهید مزدی از خدمتتان چه به عنوان یک دختر پیشخدمت و چه یک فروشنده یا پزشک بگیرید باید شخصیت خوشایند داشته باشید. فقط اشخاصی از این قاعده مستثنی هستند که یا در ته سلسله مراتب اجتماعی با زحمت کشیدن و جان کندن نان می‌خورند و یا در صدد آنند و به چنین شخصیتی احتیاج ندارند. دوستی یا خوشروئی یا هر چیز دیگری که باید از راه لبخند بیان شود مانند جریان برق با کلیدی کنترل می‌شود که می‌توانید به دلخواه خاموش و روشن کنید.^۱

بی‌تردید در بسیاری از موارد شخص می‌داند که آنچه می‌کند تنها برای «به‌جا آوردن آداب» است، اما عاقبت کار به جایی می‌کشد که این آگاهی هم از او گرفته می‌شود و دیگر قادر نیست میان احساسات کاذب و گشاده‌روئی خودانگیخته فرق بگذارد. ممانعت مختص به احساس دشمنی نیست و کشتن توسط جعل

۱- داستان پائین نمونه‌ای از تجارتی شدن خوشروئی است که از گزارشی که مجله فورتیون (۳۳۳۳۳۳۳) (شماره سپتامبر ۱۹۴۰ - صفحه ۹۶) راجع به «هوارد جانسون» (۳۳۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳۳۳) منتشر ساخته نقل می‌شود. جانسون عده‌ای «مشتري» در استخدام دارد که از رستورانی به رستوران دیگر می‌روند تا ببینند چه سهل‌انگاری آنها انجام می‌دهند. «چون تمام غذاها مطابق دستور طبخ و به اندازه‌هائی یکسان که از طرف اداره مرکزی تعیین شده در خود رستوران پخته می‌شوند بازرس می‌داند که اندازه بزرگی هر بیفتک باید چقدر باشد و سبزیها چه مزه‌ای بدهند، چقدر باید آماده شدن غذا به طول بیانجامد و به چه میزان خانم مهماندار و دختر پیشخدمت باید خوشروئی نمایند.»

و قلب به دوستی و گشاده‌روئی منحصر نمی‌شود. دامنه هیجانات خودانگیخته‌ای که ممانعت از آنها به عمل می‌آیند و به جای آنها احساسات دروغین قرار می‌گیرند بسیار وسیع است. فروید تنها یکی از این جلوگیرها - یعنی جلوگیری از غریزه جنسی - را انتخاب کرد و در مرکز سیستم روانشناسی خود مستقر ساخت. با آنکه اعتقاد دارم جلوگیری از لذت جنسی تنها مورد مهم جلوگیری از واکنشهای خودانگیخته نیست و موارد دیگر زیادی وجود دارند، اما با این حال اهمیت آن را نباید کم دانست. نتایج آشکار آن موانعی است که از لحاظ جنسی در درون احساس می‌شوند و گاه کیفیت وسواسی و خارج از ضبط اراده فعالیت جنسی است که مانند مشروبات و مخدرات مزه خاص خود را از دست می‌دهد و فقط فراموشی می‌آورد. نتیجه هرچه باشد این نکته درست است که به علت شدت تمنای جنسی جلوگیری از آنها نه تنها در زمینه جنسی تأثیر می‌گذارد بلکه در زمینه‌های دیگر نیز شخص را در بیان خودانگیخته احساسات جبون می‌کند.

به‌طور کلی اجتماع ما هیجانات را به دیده منع می‌نگرد. باینکه در پیوند میان فکر آفریننده - یا هرطور فعالیت خلاقه دیگر - و هیجانات نباید تردید نمود، هدف ما آن شده که بدون فکر و هیجان زندگی کنیم. «هیجانی» بودن با دیوانه و غیرمتعادل بودن دارای معنای واحد شده است. پذیرش این قاعده باعث ضعف فرد و سلب نیرو از فکر او شده است. اما چون نمی‌توان هیجانات را کلاً از بین برد، لازم شده قسمت دیگر از شخصیت که به کلی از دایره تفکرات جداست به آنها اختصاص پیدا کند. نتیجه این جدائی «سانتی‌مانتالیسم» بازاری و زودیاب و بی‌خلوص فیلمهای سینما و

سرودهای عامیانه‌ای است که مانند باران بر سر میلیون‌ها مردمی که تشنه هیجان هستند می‌بارد.

یکی از هیجانات تحریم شده که لازم است راجع به آن تذکری بدهیم و جلوگیری از آن به شخصیت آسیب می‌رساند حس اندوه یا افسوس یا تراژدی زندگی است. در یکی از فیلم‌های گذشته مشاهده کردیم که آگاهی از مرگ و جنبه تراژیک زندگی از خصوصیات اساسی انسان است. فرهنگ هر اجتماع به شکلی با مسئله مرگ مبارزه می‌کند. در اجتماعاتی که سیریگانگی پیشرفت چندانی نداشته، مرگ مسئله کوچکتري است زیرا تجربه فرد بودن بسط و تفصیل فراوان پیدا نکرده و هنوز اختلاف مرگ و زندگی در نظر مردم عمیق نیست. ولی اجتماعاتی که در آنها سیریگانگی به درجه بالاتری رسیده است و اهل آن تشخص و تعین بیشتری به دست آورده‌اند، همیشه مرگ را از روزنه ساختمان روانی خود نگاه کرده‌اند. پافشاری یونانیان همه بر زندگی بود و مرگ را دنباله سایه‌وار و غم‌انگیز زندگی می‌پنداشتند. مصریان به بقای جسم آدمی، یا دستکم جسم کسانی که در دوران زندگی قدرتشان فناپذیر بود، اعتقاد داشتند. یهودیان به حقیقت مرگ اعتراف داشتند و توانسته بودند با تصور حالتی که عاقبت در آن سعادت و عدل نصیب تمام مردم دنیا در همین جهان می‌شود فکر فنای حیات فردی را قبول نمایند. مسیحیت مرگ را از حقیقت خالی کرد و خواست که با نوید زندگی پس از مرگ، انسان رنج کشیده را دلداری دهد. عصر ما مرگ را انکار می‌کند و به این ترتیب به یکی از جنبه‌های اساسی زندگی به دیده انکار می‌نگرد. عوض آنکه اجازه دهد آگاهی از مرگ و درد نیرومندترین محرک زندگی و بنیان همبستگی انسانها شود و به صورت

تجربه‌ای مایهٔ شدت و عمق خوشحالی و شوق درآید، آن را سرکوب می‌کند. ولی چون همواره قاعده بر آن است که ارکان سرکوب شده از بین نمی‌روند و تنها از نظر پنهان می‌ماند، هراس از مرگ به زندگی غیرقانونی خود ادامه می‌دهد و برخلاف مبارزات ما در انکار آن، به سبب سرکوفتگی، زنده اما مخفی در درون به جای می‌ماند. این امر یکی از علل بی‌طعمی و بی‌خاصیتی تجربیات دیگر و عدم آرامش زندگی ماست. شاید بشود گفت پول بیهوده‌ای هم که برای مراسم تشییع و ترحیم اموات صرف می‌کنیم به همین خاطر است.

نقش روانپزشکی نوین دربارهٔ تحریم هیجانات گنگ است. از یک طرف، بزرگترین نمایندهٔ آن فروید، از داستانی که ذهن انسان را به نقش عقل و هدف پرداخته بود پرده برداشت و راهی برای نگاه کردن عمق ژرفنایی که در درون انسان است باز کرد. از طرف دیگر، لبریز از موفقیت‌های فروید، روانپزشکی از خود آلتی درست کرده و در دست نیروهای که به درستکاری شخصیت انسان نظر دارند افتاده است. نقشی که بیشتر روانپزشکان و روانکاوان از شخصیت انسان به عنوان «معمولی» توصیف کرده‌اند با قلمی ترسیم گشته که هرگز با اندوه و خشم و برانگیختگی بیش از حد مرتکب اشتباه نمی‌گردد. «کودکانه» و «نوروتیک» کلماتی است که آنها برای سرزنش خصائص یا شخصیت‌های ناهم‌رنگ با نقش رایج انسان «معمولی» به کار می‌برند. اینگونه نفوذ به قولی خطرناکتر از اشکال کهن و علنی دشنام و ناسزا است زیرا در آن موقع دستکم معلوم بود چه کسی یا کدام آئین تیر انتقاد می‌اندازد و امکان مبارزهٔ متقابل وجود داشت، اما چه کسی است که بتواند با «علم» بجنگد؟

فکر بدیع هم مثل احساسات و هیجانات دچار انحراف شده

است. از اول، آموزش و پرورش، مانع فکر اصیل بودند و در عوض آن در ذهن مردم اندیشه‌های حاضر و آماده قرار می‌دهند. کشف چگونگی این عمل راجع به کودکان کوچک مشکل نیست. کودکان لبریز از حس کنجکاوی در مورد دنیا هستند و می‌خواهند از لحاظ جسمی و فکری بر آن دست یابند و از مطمئن‌ترین راه یعنی دانستن واقعیت با جهان شگفت و نیرومند آشنا شوند. اما عوض آنکه در آنها به دیده جدی بنگرند، یا علناً آبرویشان را می‌برند یا به همان طریق که نسبت به همه ناتوانان مانند سالخوردگان و بیماران متداول است کوشش می‌کنند با آنها مدارا کنند. این معامله خود به تنهایی برای جلوگیری از فکر بدیع کافی است، ولی بدتر از آن عدم درستی و صداقت است که غالباً به طور غیرعمد نمونه رفتار عادی بزرگسالان در مقابل کودک است. این نادرستی، بعضاً از تصویر افسانه‌آمیز دنیا که به کودک عرضه می‌شود تشکیل می‌یابد، تصویری که سودمندی آن برابر با نفع درسی است که برای زندگی در قطب شمال به کسی که عازم صحرای آفریقا بدهند. غیر از این نمای غیرحقیقی کلی دنیا، دروغهای خاصی نیز وجود دارد که پنهان کردن حقایقی که بزرگسالان به عللی نمی‌خواهند بچه‌ها بدانند به آنها می‌گویند: «کودک نباید بداند» چرا؟ به علت بد رفتاری والدین که به صورت عدم رضایت موجه نسبت به رفتار کودک به قالب دلیل و برهان درمی‌آید، به علت تمایل به مخفی کردن روابط جنسی و مشاجرات آنها. دلیل هرچه باشد، نتیجه‌اش آن است که کودک را خواه مؤدبانه و خواه با خشونت از جستجو تحقیق باز می‌دارند.

کودکی که به این صورت آماده شد، به دبستان و شاید به دانشگاه می‌رود. روشهای متداول آموزش و پرورش نیز فکر بدیع را

بیشتر منع می‌کنند و برای همین بحث کوتاهی در مورد آنها به جاست. یکی اتکاء بر اطلاعات و محفوظات است. هنوز این اعتقاد بیهوده برجاست که موقعی محفوظات انسان بیشتر شد عاقبت به علم واقعیت می‌رسد. مغز دانش‌آموزان را آنقدر با اطلاعات پراکنده و نامربوط پر می‌کنند و وقت و نیروی آنها را به این صورت به هدر می‌دهند که دیگر فرصت تفکر باقی نمی‌ماند. البته تفکر بدون اطلاع میان‌تهی و دروغین است، اما صرف اطلاعات همانقدر مانع تفکر است که فقدان آن.

روش دیگر جلوگیری از فکر اصیل که با روش اول ارتباط نزدیک دارد تمام حقایق را به چشم نسبیت نگاه کردن است. واقعیت را به صورت یک تصور کلی مابعدالطبیعی نشان می‌دهند و اگر کسی از تمایل به کشف واقعیت سخن گفت، از سوی متفکرین «پیشرو» عصر ما متهم به عقب‌ماندگی می‌گردد. واقعیت را موضوعی کاملاً ذهنی و شاید فرع سلیقه می‌دانند، درحالی‌که جستجوی علمی باید از عوامل ذهنی جدا و هدف آن نگاه کردن به دنیا با چشمی خالی از سود باشد. عالم باید با دستی پاکیزه به سوی «امور مسلم»، پیش برود، مانند جراحی که به اطاق عمل می‌رود. نتیجه این نیست، که غالباً به صورت مکتب تجربی یا فلسفه تحقیقی درمی‌آید و می‌خواهد با اصرار در کاربرد صحیح و به جای کلمات مورد قبول واقع شود، آن است که این فکر را از محرک اصلی آن، یعنی خواسته‌ها و منافع کسی که به تفکر می‌پردازد، محروم می‌کند و از آن ماشینی برای جمع‌آوری «اطلاعات» می‌سازد. همانطور که تفکر به طور کلی از احتیاج به برتری مادی در زندگی پدید آمده، جستجوی حقیقت نیز بر منافع و احتیاجات افراد و گروه‌های اجتماعی مبتنی است. اگر چنین نفعی در

بین نبود در مردم محرکی برای کاوش واقعیت به جای نمی ماند. همیشه گروه‌هایی وجود دارند که پیشرفت منافع آنها وابسته به آشکار شدن واقعیت و نمایندگان آنها پیشاهنگان اندیشه محسوب می شوند. اما درمقابل، گروه‌های دیگری هستند که نفعشان در پوشش حقیقت است و تنها در این وضع است که واقعیت به ضرر منافع تمام می شود. پس مشکل بر سر در بین بودن منافع نیست، در آن است که چه نوع نفعی مورد معارضه است. به طور کلی می شود گفت میل به کشف واقعیت در انسان به علت نیازی اعست که نسبت به آن وجود دارد.

این ماجرا شامل حال تمام کسانی است که کوشش می کنند با دنیا آشنا شوند و در آن جهتی بیابند، اما درباره کودکان مصداق خاص دارد. هرکسی در کودکی از مرحله ای از ضعف و ناتوانی عبور می کند و حقیقت همواره نیرومندترین سلاح ناتوانان است. سودمندی واقعیت برای فرد تنها از حیث آشنائی با جهان خارج نیست، نیروی شخص به آن وابسته است که واقعیت را در مورد خود بداند. کسی که راجع به خودش دچار افکار و اوهام شده است به عصائی پناه برده که به درد آنهایی که قادر به راه رفتن نیستند می خورد و بیشتر باعث عدم توانائی او می شود. کسی که قدرت دارد از حداکثر تمامیت شخصیت بهره ببرد، و این خود بستگی به پاک بینی نسبت به خویش دارد. یکی از بنیادی ترین احکام برای نیل به نیرو و خوشبختی و سعادت این گفته است که می گوید: «خود را بشناس.»

غیر از چیزهایی که گفتیم. عوامل دیگری نیز وجود دارند که اگر هنوز هم استعدادی در بزرگسالان معمولی برای فکر اصیل باقی مانده باشد در آن باعث آشفته گی می شوند. قسمت بزرگی از فرهنگ اجتماع ما کاری غیر از این ندارد که وقتی مسائل فردی و اجتماعی و

مشکلات روانی و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی به میان آمدند آب را گل آلود کند. از وسایلی که برای مخفی نگاه داشتن خود استفاده می کنند یکی این ادعاست که مسائل پیچیده تر از آن هستند که در فهم افراد عادی بگنجد، در صورتیکه برعکس باید گفت بسیاری از قضایای مربوط به زندگی فردی و اجتماعی آنقدر ساده هستند که باید از همه انتظار فهم داشت. نشان دادن این قضایا به شکل مشکلات بزرگ و پیچیده درخور فهم متخصصان، و آنهم در حدود معین تخصص ایشان، مردم را عملاً و اغلب به عمد از اینکه بر استعداد خود برای تفکر در مورد مسائل مهم تکیه کنند مانع می شود. فرد احساس می کند در انبوهی از اطلاعات گرفتار شده است و باید صبر کند و منتظر بنشیند تا متخصصان راهی پیدا کنند و نشان بدهند.

نتیجه این امر شک و دیرباوری نسبت به تمام گفته ها و نوشته هاست یا ایمان کودکانه به آنچه با قدرت و اطمینان گفته می شود. این ترکیب دیرباوری و ساده لوحی از خصوصیات افراد در روزگار ما است و نتیجه اش آن شده که ایشان را از اینکه خود فکر کنند و تصمیم بگیرند بازداشته است.

روش دیگر فلج کردن تشخیص از بین بردن هرگونه نمای شکل یافته دنیا است که در آن ترکیب اجزاء باید تابع یک طرح کلی باشد. هر «امر واقع» قسمتی از یک کل و کیفیت خاص آن از شکل کلی قضیه مایه می گیرد. موقعی این نمای شکل یافته از بین رفت، حقایق نیز فاقد کیفیت می گردند و معنائی انتزاعی و صرفاً کمی از آنها باقی می ماند. ارزش تمام اطلاعات یکسان می شود و تنها معیار سنجش کمی یا زیادی محفوظات می شود. تأثیر منفی و مخرب رادیو و فیلمهای سینما و روزنامه ها در این موضوع کاملاً آشکار است. هیچ

حیا و شرمی در میان نیست: بعد و یا حتی در اثنا خبر بمباران یک شهر و مرگ صدها نفر، آگهی مثلاً یک نوع شراب یا صابون می آید. همان گوینده با همان لحن القاء کننده، مطمئن و دوستانه که چند ثانیه قبل کوشیده بود شما را تحت تأثیر وخامت اوضاع سیاسی درآورد حالا از خوبیهای یک صابون که تولیدکنندگان آن پول داده اند و برنامه پخش اخبار را خریده اند سخن می گوید، فیلمهای خبری، تصویر نمایشگاههای مد لباس را در پی منظره یک کشتی که مورد اصابت اثر در واقع شده نشان می دهند. اتفاقات مهم علمی و هنری، و افکار قدیمی فلان دخترخانم منسوب به خانواده ای ثروتمند یا روش صبحانه خوردن او با همان طول و تفصیل و اهمیت در روزنامه ها منتشر می گردند. اینها همه باعث شده که ارتباطی واقعی بین خود و آنچه که می شنویم درک کنیم. دیگر دچار هیجان نمی شویم، هیجانات و قوه تشخیص صمان کار نمی کند و عاقبت به جایی می رسیم که در اتفاقات دنیا به چشم بی اعتنائی می نگریم. به نام «آزادی» ساختمان زندگی از دست می رود و به جای آن انبوهی از قطعات بی ربط و کوچک می ماند که معنای کلی از آن برخاسته است. فرد تنها، به این قطعات نگاه می کند. مانند کودکی که باید از تکه های کوچک رنگینی که در دست دارد خانه ای بسازد. با این فرق که کودک می داند خانه چیست و در تکه های کوچکی که در دست دارد اجزاء مختلف خانه را می شناسد، اما بزرگسال معنای «کل» را که قطعات آن در دستش ریخته نمی بیند و حیرت زده و هراسان به تکه های بی معنی و کوچکی که دارد مات می ماند.

چیزهایی که در مورد فقدان اصالت در احساسات و افکار گفته شد، درباره ارادت نیز صدق می کند اما شناختن آن ساده نیست.

ظاهراً نکته گفتنی در مورد انسان این دوره آن است که اندازه‌ای بر خواسته‌ها نمی‌شناسد، و باینکه می‌داند چه می‌خواهد، قادر نیست به آرزوها برسد و این تنها مشکل او نیست. آنچه در قدرت داریم در راه رسیدن به آرزوها به کار می‌آوریم، و بیشتر مردم در اساس این قضیه که خود به خواسته‌های واقعی خویش مطلعند تردیدی نمی‌کنند. کسی فرصت آن را ندارد که تأمل کند و ببیند آیا حقیقتاً هدفهائی که به دنبال آنهاست از خواسته‌های خود او سرچشمه می‌گیرند. در دوران تحصیل نمره خوب می‌خواهند، وقتی بزرگ شدند موفقیت و پول و اعتبار بیشتری می‌خواهند، و هدفشان خریدن اتومبیل بهتر و سفر کردن و جهانگردی است. باینهمه در گیرودار این فعالیت تب‌آلود تأمل کنند، بعید نیست که این سؤال به ذهنشان برسد: «آمدیم و این کار جدید را پیدا کردم، آن اتومبیل بهتر را خریدم، چنین سفری کردم - تازه بعد چه می‌شود؟ اصولاً فایده اینها چیست؟ آیا واقعاً این منم که این چیزها را می‌خواهم؟ یا حقیقتاً به دنبال نهایی هستم که قرار است و باید مرا خوشبخت کند اما موقعی به آن رسیدم همانند سایه از کنارم می‌گریزد؟ این سؤالها باعث ترس می‌شوند زیرا وقتی به میان آمدند اساس تمام فعالیت‌های انسان محل شک و سؤال می‌شود. به این علت است که به محض بروز این افکار مردم کوشش می‌کنند آنها را از ذهن بیرون کنند. به خود می‌گویند به این سبب آرامش خاطرشان از این اندیشه‌ها به هم خورده که خسته یا افسرده بوده‌اند، و دوباره به تعقیب اهدافی که فکر می‌کنند مال خودشان است بازمی‌گردند.

گیروداری که مشاهده کردیم دلالت بر آن دارد که تردیدی از حقیقت به دل می‌رسد. حقیقت نیز غیر از این نیست که انسان زمان ما در سایه این تفکر غلط به سر می‌برد که خود می‌داند چه می‌خواهد

درحالی‌که درواقع چیزهائی که می‌خواهد آنهاست که باید بخواهد. برای پذیرش این نظر ابتدا باید دانست که برخلاف تصور بیشتر مردم دانستن آنچه می‌خواهیم نه فقط ساده نیست بلکه از مشکلترین مسائلی است که هر انسانی با آن مواجه است و باید عاقبت آن را حل نماید. چ متأسفانه این وظیفه‌ای است که دیوانه‌وار از آن اجتناب می‌کنیم و به جای آن اهداف ساخته و پرداخته دیگران را چنانکه انگار مال خود ما هستند قبول می‌کنیم. معاصران ما آماده‌اند برای نیل به این اهداف خیالی با مخاطرات بزرگ روبرو شوند اما موقعی دیدند که خود باید مسئولیت انتخاب اهداف خویش را قبول کنند ترسی عمیق بر آنها غالب می‌شود. فعالیت شدید را اکثراً به اشتباه دلیل اختیاری بودن در آنچه انجام می‌دهند می‌گیرند، درحالی که می‌دانیم این اعمال همانقدر خودانگیخته هستند که رفتار یک هنرپیشه یا کسی که هیپنوتیزم شده است. موقعی که داستان کلی یک نمایشنامه داده شد، هر هنرپیشه می‌تواند با شدت و قوت نقشی را که به او داده‌اند بازی کند و حتی برخی کلمات و جزئیات را نیز خودش به آن اضافه نماید، ولی با این همه آنچه می‌کند تابع نقش اوست که دیگران برعهده او گذاشته‌اند.

این مسئله خاص - یعنی شناختن این موضوع که تا چه اندازه خواسته‌ها، تفکرات و احساسات ما از خارج به ما داده شده‌اند و به راستی مال خود ما نیستند - با مسئله قدرت و آزادی ارتباط نزدیک دارد. در تاریخ نوین جای قدرتها عوض شده: ابتدا قدرت دولت به جای قدرت کلیسا و بعد قدرت وجدان به جای قدرت دولت قرار گرفت و عاقبت در عصر ما وجدان هم اعتبار خودش را از دست داد و اکنون قدرت مجهول حس مشترک مردمان یا «عقل سلیم» و «عقیده عمومی»

به عنوان اسباب تازه هم‌رنگ نمودن مردم به جای آن اعتبار کسب کرده است. چون از بند اشکال کهن قدرت آزاد شده‌ایم، نمی‌بینیم که طعمه نوع جدید آن گشته‌ایم. به صورت ماشینهای خودکار درآمده‌ایم و در این فکر دلخوشیم که افرادی دارای اراده مستقل هستیم. این پندار تنها به درد این می‌خورد که ما را از عدم ایمنی خود غافل نگاه دارد، اما اساس موضوع تغییر نمی‌کند و نفس فرد سست‌تر می‌شود و خویش را ضعیف و نایمن حس می‌نماید. شخص در دنیائی زندگی می‌کند که با او هیچگونه ارتباط واقعی ندارد و هرکس و هرچیز در آن به شکل آلت درآمده و او خود مانند قطعه‌ای از ماشینی شده که خودش ساخته است. تفکرات و احساسات و اراداتش آنهاست که گمان می‌کند باید داشته باشد، غافل از آنکه در این معامله نفس خود را که باید امنیت او به عنوان یک فرد آزاد براساس آن بنا شود از دست داده است.

از دست دادن نفس در فرد تردیدی عمیق نسبت به هویت او به وجود می‌آورد و ضرورت هم‌رنگ شدن را افزایش می‌دهد. اگر من چیزی جز آنچه مقرر شده و باید باشم نیستم - پس این «من» کیست؟ مشاهده کردیم که شک در مورد خود، با انهدام سیستم ثابت قرون وسطی که هرکس در آن جایگاهی معین داشت شروع شد. از زمان دکارت^۱ تا حال مسئله هویت فرد از بزرگترین مشکلات فلسفه نوین بوده است.

امروز با آنکه بی دلیل می‌پذیریم که منظور از ما جز ما نیست، آن شک هنوز وجود دارد و حتی زیاده‌تر شده است. این همان احساس

انسان این دوره است که در نمایشنامه‌های پیرانده‌لو^۱ بیان شده. پیرانده‌لو ابتدا سؤال می‌کند: «من کیستم؟ و جز آن که می‌بینم بدنم محلی از فضا را اشغال کرده، چه دلیل دیگری برای هویت خود دارم؟» ولی برعکس دکارت که این پرسش را با اثبات نفس فردی پاسخ می‌دهد، پاسخ پیرانده‌لو در انکار نفس خلاصه می‌شود و نتیجه‌اش آن است که: «من فاقد هویت هستم، و نفس من تنها انعکاس انتظاراتی است که دیگران از من دارند، به گفته دیگر من هرچه شما بخواهید هستم.»

ضرورت هم‌رنگ شدن با نابودی هویت بیشتر می‌شود و این‌طور معنی می‌دهد که شخص تنها موقعی می‌تواند از خودش اطمینان داشته باشد که برطبق میل دیگران زندگی کند. اگر نتوانیم خود را با این تصویر مطابقت دهیم، نه فقط در معرض سرزنش و نکوهش قرار می‌گیریم و از دیگران فاصله پیدا می‌کنیم، بلکه خطر از دست رفتن هویت و شاید جنون نیز تهدیدمان خواهد کرد.

شکلی که راجع به هویت خود داریم با مطابق توقعات دیگران رفتار کردن و مثل آنها شدن آرام می‌شود و یک نوع امنیت در پی خواهد داشت، اما بهائی که درمقابل آن باید پردازیم گران است. دست کشیدن از خودانگیختگی و فردیت راه زندگی راهی نبود و آن را بی‌حاصل می‌گذارد. درست است که اشخاصی که مثل ماشین خودکار شده‌اند از حیث زیست‌شناسی زنده‌اند، ولی از لحاظ روانی و ذهنی و بیجانی مرده محسوب می‌شوند، در ظاهر مانند زندگان جنبشی دارند، اما زندگی از لابلای انگشتانشان مانند خاک بر باد می‌رود. در

۱- Pirandello، نمایشنامه‌نویس ایتالیایی - م.

پشت پوششی از رضایت و خوشبختی، انسان این دوره به غمی عمیق دچار است و شاید بتوان گفت بر لب پرتگاه یأس رسیده است. با آخرین قوا در معنای فردیت چنگ انداخته و می‌خواهد با دیگران «فرق» داشته باشد، گفتگو از هر چیزی که می‌شود، با این کلام که چیزی است نه مثل دیگر چیزها از آن لب به تحسین می‌گشاید. در راه‌آهن برای اینکه به معامله جنبه‌ای غیرعمومی و شخصی و فردی دهند، از نام فروشنده بلیت مطلعمان می‌سازند، و خودمان اصرار داریم که حروف اول ناممان آرایش ورقهای بازی و رادیو و چمدانمان گردند، اینها همه نشان عطش ماست که می‌خواهیم با دیگران «فرق» داشته باشیم، ولی موضوع اینجاست که غیر از اینها نشانه‌ای از فردیت در ما نمانده است.

انسان این زمان عطش زندگی کردن دارد، ولی ماشینی خودکار شده که چون نمی‌تواند زندگی را به عنوان فعالیتی خودانگیخته به تجربه درآورد، کوشش می‌کند تا شور و حال دیگر جایگزین آن نماید و به الکل پناه می‌برد، در ورزش غرقه می‌شود، یا به سینما می‌رود و استخلافاً از لذت قهرمانان داستانی فیلم به هیجان می‌آید.

پس معنای آزادی از دیدگاه انسان نوین چیست؟

از بندهای برون رها شده و می‌تواند آنطور که می‌خواهد فکر و عمل کند. اگر می‌دانست که چه می‌خواهد و چه فکر می‌کند و چه احساسی می‌نماید، می‌توانست آزاد و متکی به اراده خود باشد. ولی متأسفانه نمی‌داند. به خواست قدرتهای مجهول و بی‌نام قدم برمی‌دارد و نفسی اختیار می‌کند که مال خودش نیست. هرچه بیشتر به این روش ادامه می‌دهد، خویشتن را ضعیف‌تر احساس می‌کند و چاره‌ای جز همرنگی بیشتر نمی‌بیند. برخلاف نمائی از خوش‌بینی و ابتکار،

احساس ضعف بر او غلبه می کند و وادارش می نماید چنانکه انگار فلج شده و به فاجعه‌هائی که نزدیک می شوند فقط خیره شود و از جایش تکان نخورد.

هنگامی به مردم عجولانه بنگریم، به نظر می آید که به خوبی به انجام وظایف اقتصادی و اجتماعی مشغولند، خطر اینجاست که با همین نگاه بگذریم و آن غم عمیق را که در پشت نقاب اطمینان بخش چهره‌هاست نبینیم. وقتی مفهوم زندگی از دست رفت، انسان با تمام وجود به تلاش می افتد. همانگونه که مرگ در نتیجه گرسنگی جسمی از انسان فریاد برمی آورد، مرگی که از گرسنگی روحی ناشی می شود نیز همراه با غوغاست. اگر فقط به نیازهای اقتصادی مردم «معمولی» نگاه کنیم و رنج ناخودآگاه آنها را که به صورت ماشین درآمده‌اند نادیده بگیریم، در برابر خطری که از اساس انسانی فرهنگ اجتماع ما سر بیرون می آورد و بنیان آن را تهدید می کند کور شده ایم. این خطر آمادگی مردم است برای قبول هرطور ایدئولوژی و هر رهبری که بتواند در قلبها شوری به وجود آورد و ساختمان سیاسی و نشانه‌هائی عرضه کند که به ظاهر زندگی فرد را معنی و نظم می بخشند. بهترین خاک برای رؤیا شدن مقاصد فاشیستی، قلب مأیوس انسانهای ماشینی است.

۲- آزادی و خودانگیختگی

تا اینجا در این کتاب گفتگو از یک جنبه آزادی بود: یعنی ناتوانی و ناامیتی فرد مجردی که در اجتماع نوین به سر می برد و از علائق یا بندهائی که روزگاری زندگی را به معنی و امنیت می آراستند

رها شده است. مشاهده کردیم که تحمل این مجرد از توان فرد خارج است و موقعی که کسی در مجرد ماند در مقایسه با جهان خارج به کلی ناچیز می شود و ترسی ژرف در دلش راه پیدا می کند و به علت این مجرد وحدت جهان در نظرش از بین می رود و فاقد هرگونه نقطه عطف می گردد و نسبت به خود، نسبت به معنای زندگی و دست آخر نسبت به هر اصلی که برحسب آن بتوان اعمال خویش را هدایت کند دچار شک می گردد. درماندگی و تردید حیات او را فلج می کند و برای اینکه انسان بتواند زنده بماند کوشش خواهد کرد تا از آزادی - و مخصوصاً آزادی منفی - بگریزد و ناچاراً به سوی بندهای تازه می رود. با اینکه علائق اولیه در سلطه مراجع قدرت و دسته های اجتماعی ریشه دارند، ولی به کلی هم با انسان بیگانه نیستند و به همین علت با بندهای تازه ای که راجع به آنها گفتگوست فرقی دارند. گریز، امنیت از دست رفته را باز نمی گرداند بلکه فقط به او کمک می کند که نفس خویش را به عنوان موجودی جداگانه فراموش کند. احساس امنیت نااستواری که از این طریق به انسان می رسد باید به بهای فدا کردن تمامیت نفس فردی به دست آید، ولی او ترجیح می دهد نفس خویش را از دست بدهد زیرا توان تحمل تنهایی را ندارد. به این ترتیب می بینیم که آزادی - یعنی آزادی منفی که فقط در مفهوم آزاد بودن از قیود خلاصه می شود - عاقبت به بندهای تازه می انجامد.

آیا باید از این بررسی نتیجه گرفت که آزادی دائماً به وابستگی های جدید می انجامد؟ آیا آزادی از علائق اولیه آنطور فرد را تنها و مجرد رها می کند که چاره ای غیر از گریز به طرف بندهای تازه برای او باقی نمی گذارد؟ پس استقلال و آزادی با مجرد و ترس برابرند؟ یا حالت دیگری - یعنی حالتی که نتیجه جنبه مثبت آزادی

است نیز وجود دارد که در آن فرد با نفسی مستقل زندگی می کند و با اینحال در تجرد نمی ماند و با جهان و دیگر انسانها وحدت برقرار می سازد؟

جواب آخرین سؤال به نظر ما مثبت است و معتقدیم که سیر رشد آزادی به قید و بند منتهی نمی شود. انسان نمی تواند آزاد باشد و به تنهایی دچار نشود، از تشخیص و سنجش بازنشیند و دچار شک هم نشود، استقلال خود را حفظ کند و ضمناً جزء تجزیه ناپذیر بشریت هم باقی بماند. انسان می تواند به این نوع آزادی برسد به شرط آنکه نفس خویش را از قوه به فعل آورد و تلاش کند تا خودش باشد. حالا باید دید منظور از قوه به فعل درآوردن نفس چیست. پیروان مکتب اصالت تصویراً اعتقاد دارند که تحقق دادن به نفس تنها از طریق بینش عقلی امکان پذیر است و به این علت در شخصیت انسان شکافی به وجود آورده اند تا عقل انسان بتواند طبیعت او را مهار و حفظ نماید. در نتیجه این شکاف، زندگی هیجانی و قوای عاقله انسان هردو فلج شده اند. عقل زندانبان انسان شده است و در این معامله خود نیز زندانی گردیده. به این ترتیب هردو جنبه شخصیت، یعنی عقل و هیجانات به مرحله ناتوانی رسیده اند. ما اعتقاد داریم که تفکر به تنهایی کافی نیست و برای متحقق ساختن نفس باید تمام شخصیت از قوه به فعل برسد و استعدادهای هیجانی و ذهنی انسان هردو بیان یابند. این استعدادها در همه وجود دارند و وقتی ابراز شدند یا به ظهور رسیدند حقیقی می شوند. به گفته دیگر آزادی مثبت عبارت است از فعالیت خودانگیخته مجموع تمامیت یافته شخصیت.

اینجاست که به یکی از مشکل‌ترین مسائل روانشناسی می‌رسیم و باید ببینیم خودانگیختگی چیست. بحثی که بتواند در این مسئله کافی باشد محتاج کتاب جداگانه‌ای است، اما بر اساس چیزهائی که تاکنون گفته شد امکان دارد با مقابله کردن این مفهوم با ضد آن، کیفیت ذاتی خودانگیختگی را قابل درک ساخت. فعالیت خودانگیخته با فعالیت اجباری یا وسواسی که مجرد و ضعف فرد او را به سمت آن هدایت می‌کند یکسان نیست، و با فعالیت ماشینی که نتیجه آن اختیار کردن ناسنجیده امور القاء شده از خارج است نیز تفاوت دارد، فعالیت خودانگیخته، فعالیت آزادانه نفس است و از لحاظ روانشناسی، معنی آن اختیار می‌باشد. باید دقت کرد که در این زمینه مقصود از فعالیت، «انجام دادن کاری» نیست، بلکه کیفیت به وجود آورنده‌ای است که می‌تواند هم در تجربه‌های هیجانی و حسی و فکری انسان و هم در ارادات او وارد عمل شود. یکی از شرایط خودانگیختگی، قبول شخصی به طور مجموع و از بین بردن شکاف میان «عقل» و «طبیعت» انسان است زیرا فعالیت خودانگیخته تنها در صورتی امکان دارد که انسان از سرکوب کردن اجزاء اصلی نفس خود دست بردارد، نسبت به خود پاک بین شود، و تمام قسمت‌های زندگانش وحدت و تمامیتی اساسی پیدا کنند.

باینکه خودانگیختگی چیزی است که بسیار کم در فرهنگ اجتماع خودمان به آن برمی‌خوریم، ولی کلاً هم از بین نرفته است. برای درک مطلب، خوانندگان را متوجه مواردی می‌کنیم که می‌توان هنوز در آنها نشانه‌ای از خودانگیختگی دید.

همه خودانگیختگان را می‌شناسیم، اینها کسانی هستند یا بوده‌اند که افکار و احساسات و اعمالشان بیان نفس آنهاست نه نمودار

یک ماشین خودکار. این اشخاص هنرمندند و هنرمند کسی است که بتواند خودش را خودانگیخته بیان کند. برحسب این تعریف - که بالزاک هم به همین شکل اختیار کرده - بعضی از دانشمندان و فیلسوفان نیز باید هنرمند نامیده شوند، ولی تفاوت بین بقیه و هنرمندان همان مقدار است که تفاوت میان یک عکاس قدیمی و یک نقاش آفریننده. اشخاص دیگری نیز هستند که باینکه از توانائی یا شاید فقط آموزش لازم بی بهره‌اند و نمی‌توانند مانند هنرمند قالبی برای بیان خویش داشته باشند، از همان خودانگیختگی برخوردارند. ولی هنرمند در حالتی آسیب‌پذیر قرار دارد. اگر به موفقیت رسید، در خودانگیختگی و فردیتش به دیده احترام نگاه خواهند کرد، اگر نتوانست آثارش را به فروش می‌رسانند، هم عصرانش خواهند گفت نامتعادل و «نوروتیک» است. در این مورد وضع هنرمند مانند وضعی است که در طول تاریخ انقلابیون به آن دچار بوده‌اند. انقلابی موفق حاکم می‌شود، و انقلابی شکست خورده جزو مجرمین به حساب خواهد آمد.

نمونه دیگر خودانگیختگی را می‌توان در کودکان مشاهده نمود. افکار و احساسات کودکان واقعاً به خودشان متعلق است و این خودانگیختگی در آنچه فکر می‌کنند و می‌گویند و احساساتی که بر صورتشان ظاهر می‌شود به خوبی آشکار است. به نظر من از اینکه اکثر مردم مجذوب کودکان می‌شوند، گذشته از احساسات خاص و دلایل دیگر، در همین کیفیت خودانگیختگی است که نزد آنان که هنوز به کلی نمرده‌اند و قدرت فهم این کیفیت را از دست نداده‌اند بسیار مورد قبول واقع می‌شود. هیچ چیز جذاب‌تر و قانع‌کننده‌تر از خودانگیختگی نیست، چه در کودک باشد، چه در هنرمند و چه در تمام اشخاصی که تنها وجه مشخصه‌ای که از آنها باقی مانده طبقه‌بندی سنی و شغلشان

نیست.

اکثر ما شاهد لحظات خودانگیختگی خویش بوده ایم و دیده ایم که خوشبختی واقعی در همین لحظات است. درک تازه و خودانگیخته منظره ای از طبیعت یا کشف ناگهانی واقعی که حاصل تفکر خود ما بوده است یا لذتی که از راه حواس ظاهر می رسد و هنوز مانند نسخه بدل دیگران نشده یا محبتی که برای انسان دیگری در دلمان به وجود می آید. در این لحظات است که می فهمیم خودانگیختگی چیست و می بینیم که اگر این تجربه ها چنین کم نبودند و بیشتر به دنبالشان بودیم کیفیت زندگی می توانست به کجا برسد.

چرا فعالیت خودانگیخته راه حل مسئله آزادی است؟ گفتیم که صرف آزادی منفی فرد را به صورت موجودی مجرد درمی آورد که از جهان به دور می ماند و دیگران به آن اعتقاد نمی کنند و همواره نفس خویش را ضعیف و در معرض خطر احساس می کند. با فعالیت خودانگیخته انسان بر وحشت تنهایی غلبه می کند بدون آنکه تمامیت نفس خود را از دست بدهد، زیرا وقتی خودانگیخته نفس را از قوه به فعل می رسانید دوباره با جهان، با انسانها و با خودش متحد می شود. بزرگترین رکن تشکیل دهنده خودانگیختگی عشق است. اما نه عشقی که نتیجه اش نابود شدن در دیگری یا تملک اوست بلکه عشقی به معنای اثبات دیگران، به معنی یکی شدن فرد با دیگران به آن پایه که نفس منفرد نیز باقی بماند و حفظ شود. کیفیت پویای عشق در همین تضاد است که از نیاز به غلبه بر جدائی برمی خیزد و به وحدت می انجامد اما با این حال فردیت شخص را از بین نمی برد. رکن دیگر کار است، اما نه کاری که از اجبارهای درونی و وسواسی ناشی

می شود و هدفش گریز از تنهایی است یا با طبیعت رابطه ای به وجود می آورد به آن قصد که بر آن چیرگی یابد و آدمی را ستایشگر و بنده چیزی که خود به وجود آورده کند. بلکه به معنای خلاقیتی که توسط آن راه انسان و طبیعت یکی شوند. آنچه در زمینه عشق و کار گفته شد به طور کلی در مورد تمام فعالیت های خودانگیخته، صادق است. چه این فعالیت درک لذت حسی یا شرکت در حیات سیاسی جامعه باشد فعالیت خودانگیخته، فردیت نفس را ثابت می کند و در عین حال نفس را با انسان و طبیعت اتحاد می دهد. به این ترتیب آن ضدیتی که در ذات آزادی پنهان است - یعنی تولد و رنج تنهایی - توسط فعالیت خودانگیخته انسان در سطحی بالا تر حل می شود.

کسی که به فعالیت خودانگیخته می پردازد جهان را در آغوش می کشد و نه تنها فردیت نفس او بکر می ماند، بلکه دارای استواری و استحکام بیشتری می شود زیرا نیروی نفس از فعالیت است. صرف تملک هرگز به کسی نیرو نمی دهد، چه تملک مادیات و چه هیجانات و افکار. صرف استفاده از اشیاء نیز باعث نیرومندی نیست زیرا هرگز نمی توان گفت به آن دلیل که از چیزی استفاده می کنیم مال ماست. چیزهایی که متعلق به ماست منحصر به چیزهایی است که با آنها توسط فعالیت آفریننده ارتباطی واقعی برقرار کرد، ایم. چه فقط صفات یا کیفیات به نفس نیرو می بخشند و به این ترتیب اساس درستی و تمامیت آن قرار می گیرند که از فعالیت خودانگیخته خودمان سرچشمه گرفته باشند. اساس احساسات حقارت و ناتوانی عدم توانایی از فعالیت خودانگیخته و بیان احساسات و تفکرات واقعی است و به علت این ناتوانی است که لازم می شود به دیگران و به خود نفسی کاذب عرضه کنیم. چه از این واقعیت آگاه باشیم و چه نباشیم، این

نکته به جای باقی است که بزرگترین شرم ما از آن است که خودمان نباشیم، و هیچ چیز بیشتر از آگاهی از این موضوع که تفکرات و احساسات و گفتارمان مال خودمان است باعث افتخار و خوشحالیمان نیست.

نتیجهٔ ضمنی این معنی آن است که آن چیزی که مهم است خود فعالیت است نه اثری که از آن به دست می‌آید. ولی در فرهنگ ما خلاف این موضوع مورد تأکید است. تولید می‌کنیم فقط برای فروش محصول نه برای رضایتی که از آن به دست می‌آوریم. احساس می‌کنیم هرچیز، چه مادی و چه غیرمادی، قابل خریدن است و به این ترتیب بی‌آنکه کوششی آفریننده انجام داده باشیم اشیاء مال ما می‌شوند. به همین قیاس، اگر صفاتی داشته باشیم و از کوششمان نتیجه‌ای به دست آمده باشد، در آن به صورت کالائی نگاه می‌کنیم که در مقابل پول و قدرت و اعتبار قابل فروش است. پس عوض آنکه تأکید بر رضایتی که اکنون از فعالیت آفریننده به دست می‌آید قرار گیرد، به ارزش محصول انتقال می‌یابد و انسان از تنها رضایتی که می‌تواند باعث خوشبختی واقعی او شود - یعنی تجربهٔ فعالیت در زمان حال - محروم می‌گردد و به دنبال سایه‌ای می‌رود که به مجرد آنکه خیال کرد به آن رسیده، مأیوس رهایش می‌سازد. این سایه همان خوشبختی خیالی است که آن را موفقیت می‌نامیم.

اگر فرد با فعالیت خودانگیخته نفس خود را از قوه به فعل درآورد و از این طریق با جهان ارتباط پیدا کرد، از حالت ذره‌ای دورافتاده و مجرد بیرون می‌آید، او و دنیا هرکدام جزئی از یک کل شکل‌یافته می‌شوند، بی‌شک جایی به او تعلق می‌گیرد و احتمالاً او دربارهٔ خودش و معنای زندگی خاتمه می‌دهد. علت شک، جدائی فرد

و مسدود بودن راه زندگانی اوست. هنگامی که کسی توانست خودانگیخته زندگی کند، شک از بین می‌رود و شخص از خودش به عنوان موجودی فعال و خلاق مطلع می‌شود و می‌فهمد که زندگی تنها یک معنی دارد و آن خود زندگی کردن است.

اگر فرد بر شک اساسی خود راجع به خویشتن و جایی که در زندگی به او تعلق می‌گیرد غلبه کرد و توانست با خودانگیخته زندگی کردن جهان را در آغوش بکشد و با آن ارتباط برقرار کند، به امنیت می‌رسد و نیرویش به عنوان یک فرد افزایش می‌یابد. ولی همانطور که بین ارتباط جدیدی که با دنیا به وجود آمده و علائق اولیه‌ای که زمانی وجود داشتند تفاوت است، امنیت جدید نیز با امنیتی که خاص مرحله قبل از فردیت یافته است تفاوت دارد. امنیت جدید ناشی از آن نیست که فرد در حیات قدرتی خارجی و بالاتر از خود قرار دارد، و کیفیت تراژیک زندگی نیز از آن رخت نبسته است، احساسی است متحرک که عوض آنکه از حمایت دیگران سرچشمه گیرد بر فعالیت خودانگیخته فرد مبتنی می‌شود. این امنیت که تنها باید از آزادی سرچشمه بگیرد از فکر و اوهام بی‌نیاز است زیرا شرایطی را که لازمه اوهام هستند از بین برده است.

معنی ضمنی آزادی مثبت به عنوان تحقق نفس، اثبات کامل این مطلب است که هرکدام از انسانها یک یا منحصر به فرد است. اشخاص مساوی ولی متفاوت زاده می‌شوند. اساس این تفاوت، کیفیات فیزیولوژیکی و ذهنی است که به ارث می‌رسند و از اوّل زندگی وجود دارند و بعدها با مجموعه خاصی از شرایط و تجربه‌هایی که هر شخص کسب می‌کند همراه می‌شوند. همانطور که بین دو ارگانیسم یا دو موجود زنده از لحاظ جسمی تفاوت وجود دارد، اساس

فردی شخصیت هر نفر نیز با دیگران اختلاف دارد. رشد واقعی نفس رشدی است که بر این پایه خاص انجام می گیرد، رشدی است که ارگانیک که در جریان آن هسته ای که مخصوص هر فرد است و غیر از او به هیچکس اختصاص ندارد باز و نمایان می شود. برعکس بسط یک ماشین خودکار، رشد زنده نیست. رشد اساس نفس بازایستاده و نفسی کاذب از برون بر آن تحمیل شده است که همانطور که مشاهده کردیم تنها از پیوند سازمانهای از بیرون رسیده فکری و احساسی تشکیل پیدا می کند. رشد زنده تنها به این شرط مقدور است که ویژگی نفس دیگران و خویشتن را به بالاترین مرتبه حفظ کنیم. احترام به این واقعیت که هر انسانی منحصر به فرد و یکتاست و تلاش برای پرورش و کمک به رشد و ویژگی نفس، پرارزش ترین موفقیتی است که نصیب تمدن انسان شده، اما امروز همین موفقیت است که در خطر قرار دارد.

یکتا بودن نفس با اصل تساوی ضدیت ندارد. معنای ضمنی این ادعاست که انسانها همه مساوی به دنیا می آیند آن است که همه در صفات بنیادی بشر مشترکند و از یک سرنوشت سهم می برند و حقی که برای لذت از سعادت و آزادی دارند از آنها قابل گرفتن نیست.

معنی دیگرش روابط انسانها بر اساس همبستگی استوار است نه بر پایه تسلط و تسلیم. از سوی دیگر، پیوند این معنی به مفهوم برابری که افراد بشر همه مثل یکدیگرند صحیح و روا نیست. اساس این تعبیر نقشی است که امروز در فعالیتهای اقتصادی به عهده فرد گذاشته شده است. در رابطه میان خریدار و فروشنده تفاوتهای حقیقی شخصیت هریک از بین می رود و آنچه مورد توجه واقع می شود آن است که یکی از طرفین چیزی برای فروش عرضه می کند و دیگری آن را با پول می خرد. پس در زندگانی اقتصادی تفاوتی بین اشخاص وجود ندارد، اما به عنوان

موجوداتی واقعی و کامل، افراد همه باهم متفاوتند و ماهیت فردیت، پرورش و کمک به رشد این فرقه‌هاست.

معنای دیگر آزادی مثبت آن است که هیچ قدرتی بالاتر از این نفس منفرد نیست و انسان مرکز و نهایت زندگی خودش است و رشد و تحقق فردیت انسان هدفی است که هیچگاه نمی‌تواند تابه اهدافی که دارای حیثیت بیشتر به شمار می‌روند واقع شود. این برداشت امکان دارد موزد اعتراضات شدیدی قرار بگیرد و بگویند که بر فرض خودپرستی مهارنشده مبتنی است و مفهوم ایثار به خاطر آرمانها را نفی می‌کند و قبول آن به هرج و مرج می‌انجامد. به این اعتراضات در فصلهای پیشین به صورت کلی و یا به طور ضمنی پاسخ داده‌ایم، اما به علت اهمیت موضوع ضرورت دارد بار دیگر برای اجتناب از سوء تفاهم در روشن کردن پاسخها کوشش کنیم.

این موضوع که انسان نباید تابع هیچ چیز بالاتر از خود قرار گیرد، نفی حیثیت آرمانها نیست بلکه برعکس بهترین روش ثابت کردن آنهاست و وادارمان می‌سازد با تحلیل قوه تشخیص ببینیم اصولاً آرمان چیست، تمایل کلی این دوره بر این است که فرض کنند آرمان هدفی است که رسیدن به آن به خاطر نفع مادی نیست، و هرچیز که شخص برای آن مطامع خودپرستانه خود را فدا کرد آرمان است. این تصویری کاملاً روانی و حتی نسبت، و عقیده‌ای ذهنی و دور از واقعیت عینی است و برحسب آن فاشیستی که تنها هدایت‌کننده او آرزوی پیروی از قدرتی بالاتر و مقهور ساختن مردمان دیگر است مثل مردی که در راه مساوات و آزادی انسان می‌جنگد و به آرمانی اتکاء می‌کند. مسئله آرمانها هرگز بر این پایه قابل حل نیست.

باید دانست که فرق بین آرمانها اصیل و خیالی به همان مقدار

اساسی است که فرق میان راستی و دروغ. تمام آرمانها در این نکته مشترکند که آرزوی چیزی را که هنوز بدست نیامده اما برای رشد و سعادت فرد مطلوب قرار گرفته است بیان می کنند. امکان دارد همیشه ندانیم که چه چیز برای این هدف مفید است و نتوانیم در کاری که از آرمانی معین برای پرورش انسانی برمی آید توافق کنیم، اما این دلیل آن نیست که به نوعی نسبیت گرایش پیدا کنیم و اعتقاد بیاوریم که نمی توان دانست چه چیز باعث پیشرفت زندگی می گردد و چه چیز است که راه آن را سد می کند. چون همیشه امکان دانستن آن نیست که چه غذائی سلامت و چه غذائی ناسالم است، به این نتیجه نمی رسیم که هیچ راهی برای شناسائی زهرها وجود ندارد. به همین شکل، اگر بخواهیم می توانیم بدانیم که چه چیز زندگانی را زهرآلود می کند. می دانیم که فقر و ترس و تنهایی بر ضد زندگی هستند و هرچه هدف آزادی را پیش برد و انسان را برای اینکه خودش باشد شجاع تر و نیرومندتر کرد به حال زندگی سودمند است. اینکه چه چیز برای انسان بد یا خوب است، از مسائل مابعدالطبیعی نیست، مطلبی است تجربی که برای پیدا کردن پاسخ آن باید طبیعت انسان را مورد بررسی قرار داد و دید تأثیر برخی از شرایط در او چیست؟

اما با «آرمانهائی» مانند آرمانهای فاشیسم که بطور حتم بر ضد زندگی هستند چه می توان کرد؟ و چگونه امکان دارد این حقیقت را درک نمود که بعضی با همان تعصب و تشویش به دنبال آرمانهای دروغین می روند که دیگران در پی آرمانهای اصیل؟ پاسخ به این سؤال با بعضی ملاحظات روانی به دست می آید. پدیده های مازوخیسم نشان می دهد که بعضی از مردم به طرف تجربه رنج و تسلیم جذب می شوند. شک نیست که رنج یا خودکشی یا تسلیم، «نقطه مقابل» یا عکس

اهداف مثبت زندگی است، اما امکان دارد تجربه ذهنی این امور برای کسی لذت آور و جاذب باشد. تمایل به طرف امور زیان آور در زندگی پدیده‌ای است که بیش از هر چیز درخور نام انحراف ناشی از ناخوشی است. عده زیادی از روان‌شناسان چنین فرض کرده‌اند که تجربه لذتها و اجتناب از درد، تنها اصلی است که افعال انسان را رهبری می‌کند. ولی روانشناسی متحرک قادر است نشان دهد که برای سنجش ارزش برخی از رفتارها از نظر سعادت آدمی، تجربه ذهنی لذت، معیاری کافی نیست. برای مثال، بررسی پدیده‌های مازوخیستی نشان می‌دهد که احساس لذت امکان دارد از یک انحراف ناشی نتیجه شود و همانگونه که طعم شیرین یک زهر دلیل سودمندی آن به حال موجود زنده نیست، این احساس لذت هم هیچ چیز را مورد مفهوم حقیقی یا عینی یک تجربه خاص ثابت نمی‌کند. پس به این نتیجه می‌رسیم که هر هدفی که به رشد و آزادی و خوشبختی انسان کمک کند، آرمانی است اصیل، و هدفهای غیرعقلانی که مسبب آنها وسواس یا اجبارهای درونی هستند، باینکه از لحاظ ذهنی تجربیاتی جاذبند (مثل هدایت‌کننده تسلیم)، در حقیقت مضر زندگی هستند و آرمانهایی هستند کاذب. با قبول این تعریف باید بپذیریم که آرمان اصیل یعنی بیان رسای اثبات نفس نه نیروئی برتر از فرد که پنهان شده و نمایان نیست. هر آرمانی که با این معنی متضاد شود، درست به همین دلیل ثابت می‌کند که به راستی آرمان نیست بلکه هدفی است که از ناخوشی ناشی می‌شود.

از اینجا به مسئله فداکاری می‌رسیم و سؤال می‌کنیم آیا تعریف ما از آزادی به عنوان تسلیم نشدن در مقابل قدرتهای برتر، شامل انواع فداکاری از جمله گذشتن از جان نیز می‌شود؟

این مسئله مخصوصاً امروز اهمیت زیادی دارد، زیرا فاشیسم می گوید که فداکاری بزرگترین فضائل است و در اکثر مردم با تکیه بر کیفیت ایده آلیستی فداکاری تأثیر گذاشته است. پاسخ به این پرسش نتیجه منطقی مطالبی است که تا بحال ابراز داشته ایم. فداکاری دو نوع است و این دو کلاً با یکدیگر متفاوتند. از حقایق غم انگیز زندگی یکی آن است که خواسته های نفس جسمانی و اهداف نفس روانی انسان امکان دارد به جنگ پردازند، و بعضی اوقات مجبوریم نفس جسمانی خود را به خاطر اثبات درستی و تمامیت نفس روحانی فدا کنیم. این فداکاری هرگز ماهیت غم انگیز خود را از دست نمی دهد. مرگ هرگز شیرین نیست، حتی مرگی که در راه بهترین و والاترین آرمانها پذیرفته شود، اما وجود این تلخی زائدالوصف، امکان دارد مرگ بالاترین وجه اثبات فردیت انسان قرار بگیرد. این نوع فداکاری اساساً با «فداکاری» که فاشیسم آن را جار می زند متفاوت است. در این نوع دوم، فداکاری از مرتبه والای قبلی سقوط می کند و دیگر گرانترین بهائی نیست که ممکن است مجبور به پرداخت آن شویم تا بتوانیم نفس خویش را اثبات کنیم، بلکه به خاطر خودش هدفی است. آن هم هدفی مازوخیستی که نهایت زندگی را در نفی آن و در فنای نفس جستجو می کند و مقصود فاشیسم را که نابودی و تسلیم محض به قدرتی برتر و بالاتر است به بهترین نحو بیان می کند. به همان ترتیب که خودکشی صورت منحرف زندگی است، این فداکاری نیز صورت انحراف یافته فداکاری حقیقی است. شرط فداکاری حقیقی، آرزوی تمامیت روحانی است و این آرزو آشتی پذیر نیست. کسانی که این تمامیت روحانی را ندارند، از فداکاری برای مخفی نمودن ورشکستگی اخلاقی خود کمک

می گیرند.

یک اعتراض دیگر باقی مانده که محتاج پاسخ است. اگر به افراد فرصت بدهیم که به صورت آزاد، یعنی خودانگیخته، عمل کنند و اگر به جایی برسند که هیچ قدرتی بالاتر از خود نشناسند، آیا نتیجه اجتناب ناپذیر چنین شرایطی هرج و مرج نخواهد بود؟

اگر منظور از هرج و مرج، خودپرستی غیرقابل مهار و تخریب باشد، عاملی که پاسخ به این پرسش به آن وابسته است برداشت ماست از معنای طبیعت انسان. همین قدر کافی است به مطالبی که در فصل مربوط به مکانیسمهای گریز گفته شد برگردیم و به یاد بیاوریم که انسان نه خوب است و نه بد، زندگی ذاتاً دارای استعدادی برای رشد و بسط و به فعل آوردن قوای پنهان است، و موقعی راه زندگی مسدود شد و فرد تنها ماند و شک ناتوانی بر او چیره گشت، به سوی تخریب و اشتیاق به کسب قدرت و تسلیم هدایت خواهد گردید. اگر آزادی که به انسان می دهند آزادی مثبت، یعنی آزادی برای انجام امور باشد، و اگر انسان بتواند بدون سازش و به صورت کامل نفس خود را از قوه به فعل درآورد، علت بنیادی هدایت کننده های غیراجتماعی او از بین خواهد رفت و اگر خطری باقی ماند تنها از سوی افراد غیرمعمولی و مریض خواهد بود. با آنکه این آزادی هرگز در طول تاریخ بشر به حقیقت نرسیده و اکثراً وقتی به قالب بیان آمده صورت غیرعقلانی پیدا کرده است، با این همه همیشه آرمانی بوده و انسان از آن دست برنداشته است. جای تعجب اینجا نیست که تاریخ ناظر این همه بیرحمی و تخریب بوده است، این موضوع جای تعجب و امیدواری است که با وجود آنچه بر سر بشریت آمده است، هنوز انسان دارای حیثیتی است و به گواهی تاریخ و همانطور که امروز نیز در افراد

زیادی می‌توان مشاهده کرد، شجاعت و خوبی و مهربانی نه فقط از قلب انسان نرفته بلکه زشد هم کرده است.

ولی اگر مقصود از «هرج و مرج» این باشد که فرد هیچ نوع مرجع قدرتی را نشناسد، جواب را باید در آنچه در مورد فرق میان قدرت عقلانی و غیرعقلانی گفته شد یافت. قدرت عقلانی - مثل هر آرمان اصیل - معرف اهداف رشد فرد است. بنابراین، در اصل هرگز با فرد و اهداف حقیقی و سالم وی در حال تعارض قرار نمی‌گیرد.

فرض ما در این کتاب آن است که آزادی از نظر انسان این دوره دارای دو معناست و باینکه انسان از قید قدرتهای قدیم رها شده و فردیت پیدا کرده، در عین حال مغلوب احساسی از تجرد و ناتوانی و آلتی در خدمت مقاصدی خارج از خود گشته و با دیگران و خودش بیگانه شده است. به علاوه اعتقاد داریم که این حالت، آهسته و پنهانی نفس او را به تحلیل می‌برد و سبب سستی و هراسش می‌شود و برای تسلیم به انواع جدید بندگی آماده‌اش می‌کند. آزادی مثبت یعنی تحقق کامل قوای فرد و توانائی برای خودانگیخته و فعال زندگی کردن. اما امروز آزادی به نقطه‌ای بحرانی رسیده است و این خطر به وجود آمده که به پیروی از منطقی که در تحرک آن نهفته به عکس خود تبدیل شود. آینده دموکراسی وابسته به تحقق فردیت انسان است، و این آرمانی است که از زمان رنسانس تا حال هدف ایدئولوژیکی تفکر نوین محسوب شده است. بحران فرهنگی و سیاسی دوران ما معلول آن نیست که انسانها بیش از حد فردیت پیدا کرده‌اند، بلکه ناشی از آن است که آنچه در نظر ما به صورت فردیت نمایان می‌شده پوستی از مغز تهی بوده است. پیروی آزادی فقط در صورتی امکان‌پذیر است که در اجتماع دموکراتیک، خود فرد و رشد و سعادت او نهایت و

مقصود فرهنگ جامعه قرار بگیرد، و برای اثبات حق زندگی نیازی به توسل به موفقیت در زندگی یا امور دیگر نباشد و افراد تابع و آلت دست قدرتهای خارج از خویش واقع نشوند، اعم از اینکه این قدرت مال دولت باشد یا مال یک سیستم اقتصادی، و وجدان اخلاقی و آرمانهای شخص حقیقتاً متعلق به خود او و بیانگر اهدافی که از ویژگی نفس او سرچشمه می گیرند باشد نه تقاضاهای منابع خارجی که به درون او رفته و جزئی از وی شده اند.

این اهداف در هیچیک از دوره های تاریخ جدید قابل بررسی و تحقیق کامل نبودند و به ناچار می بایست به شکل مقاصدی غیرواقعی و ایدئولوژیک باقی بمانند زیرا اساس مادی پرورش فردگرایی اصیل پنهان بود. ولی امروز سرمایه داری این اساس را به وجود آورده است. مشکل تولید دست کم در اصول حل شده است و می توانیم به آینده ای پر از نعمت و فراوانی امیدوار باشیم که در آن قحطی اقتصادی سبب ستیز بر سر امتیازات اقتصادی نخواهد شد. مشکلی که امروز با آن روبرو هستیم سازمان دادن به نیروهای اقتصادی و اجتماعی به گونه ای است که انسان به عنوان عضویک اجتماع متشکل از حالت بردگی بیرون آمده حاکم بر این نیروها گردد.

با آنکه اتکاء ما بر جنبه روانی آزادی است، در عین حال سعی کرده ایم نشان دهیم که این مسئله روانی از اساس مادی هستی انسان، یعنی از ساختمان اقتصادی و اجتماعی و سیاسی اجتماع، قابل جدا کردن نیست. نتیجه آنکه تحقق آزادی مثبت و فردگرایی وابسته به پاره ای تغییرات اقتصادی و اجتماعی است که جز با وجود آنها فرد نمی تواند نفس خویش را متحقق سازد و آزاد شود. البته هدف این کتاب بحث راجع به مسائلی که ممکن است از لحاظ اقتصادی از این

اساس مادی نتیجه شوند و برنامه گذاری اقتصاد آینده نیست، اما با این وجود جا دارد روشن کنیم که به نظر ما راه حل مورد نظر در کدام سمت قرار دارد.

ابتدا جا دارد این نکته را بگوئیم که باید در حفظ موفقیت‌های که نصیب دموکراسی نوین شده شدیداً کوشید. اصل انتخابی حکومت، یعنی حکومتی که منتخب مردم در مقابل آنها مسئول است، یا حقوقی که توسط قانون حقوق تضمین شده، هیچیک از دست دادنی نیست. غیر از این، اصول جدیدتر دموکراسی نیز باید غیرقابل سازش دانسته شوند و با اعتقاد به آنها قبول کنیم که جامعه مسئول تمام افراد خویش است، و نباید گذاشت هیچیک از افراد بشر گرسنگی بکشد، یا با ارباب وادار به تسلیم شود، یا از ترس بیکاری و گرسنگی از عزت نفس خویش بگذرد. وظیفه ماست که در حفظ این اصول کوشش کنیم و حتی گسترش و تقویت آنها را نیز برعهده بگیریم.

با اینکه دموکراسی تا این اندازه - حتی به طور غیرکامل - متحقق شده، باز نباید به این حد بسنده نمود. برای آنکه دموکراسی پیشرفت کند، ضروری است آزادی و ابتکار و خودانگیختگی، گذشته از برخی امور خصوصی و روحانی، در زمینه کار و شغل انسان، یعنی فعالیتی که با اساس زندگی او سروکار دارند نیز بیشتر شود.

چه شرایط عمومی باید وجود داشته باشد تا این امر عملی شود؟ باید کیفیت غیرمعقول و بی نقشه اجتماع جای خود را به اقتصادی طرح ریزی شده بدهد که همیاری واقعی و مطابق با برنامه اجتماع در آن نمایان باشد. به همان ترتیب که اجتماع موفق شده با اصول عقلی بر قوای طبیعت غلبه کند، باید بر مسائل اجتماعی نیز مطابق همان روش پیروز گردد. یکی از شرایط این امر، از بین بردن حکومت

مخفیانه کسانی است که با وجود تعداد کم، بی هیچگونه مسئولیت در برابر مردمی که سرنوشت آنها وابسته به تصمیمات آنهاست، صاحب قدرت اقتصادی عظیمند. مهم نیست که این سیستم تازه را سوسیالیسم همراه با دموکراسی بنامیم یا به نامی دیگر بخوانیم، آنچه اهمیت دارد آنکه سیستم اقتصادی معقولی به وجود آوریم که در خدمت مقاصد مردم به کار افتد. امروز سیستم اقتصادی از کنترل اکثریت مردم خارج است و امکانی برای این مردم وجود ندارد که بتوانند در کاری که به آن مشغول هستند از خود واقعاً ابتکار و خودانگیختگی بروز دهند. همه مستخدمند و تنها انتظاری که از آنها می رود آن است که در اجرای اوامر کوشش کنند برای اینکه فرد بتواند در مسئولیتها شریک شود، در کار خود هوش خلاق به کار برد، باید پایه های اقتصاد بر برنامه استوار گردد و ملت با اصول عقلانی بر نیروهای اقتصادی و اجتماعی پیروز شده باشد.

خلاصه مطلب آنکه باید امکان فعالیت حقیقی به فرد برگردانده شود و اهداف اجتماع و غایات شخصی او، نه تنها به معنای ایدئولوژیک بلکه در عمل نیز حکم واحد یابند و هرکس در کاری که برعهده اش است به عنوان امری که از لحاظ غایات انسانی او دارای قدر و معناست احساس مسئولیت کند و کوشش و عقل به کار برد. باید همکاری فعال و هوشمندانه جایگزین آلت قرار دادن دیگران گردد، و اصل حکومت مردم، توسط مردم و به خاطر مردم از حوزه امور سیاسی به دایره اقتصادیات شامل همه گردد.

پاسخ به این سؤال که آیا یک سیستم سیاسی و اقتصادی به پیشرفت آزادی انسان کمک می کند یا نه، با استفاده از مفاهیم سیاسی و اقتصادی به تنهایی امکان پذیر نیست. تنها ملاک سنجش این نکته

که آیا آزادی به تحقق رسیده آن است که مشاهده کنیم فرد در تعیین زندگی خویش و اجتماع سهمی دارد یا نه، آن هم نه تنها از طریق عمل رسمی دادن، بلکه در کلیه فعالیت‌های روزانه، در کار و در روابط با دیگران. خنثی کردن اثراتی که ناچیزی اقتصادی در افراد متوسط به بار آورده با منحصر کردن اصول دموکراسی جدید به امور صرفاً سیاسی امکان‌پذیر نیست. به همین اندازه، مفاهیمی کاملاً اقتصادی مثل سوسیالیزه کردن وسایل تولید نیز به تنهایی دردی دوا نمی‌کنند. البته منظور در اینجا معنای کلاهدردارانه لفظ سوسیالیسم که در بعضی زمینه‌ها مثل ناسیونال سوسیالیسم نازیها به اقتضای اهداف آنی به کار می‌رود نیست. منظور کشور روسیه است که در آن سوسیالیسم معنایی فریبنده یافته و باینکه سوسیالیزه شدن وسایل تولید به مرحله عمل درآمده است، یک سیستم اداری قدرتمند توده عظیم مردم را آلت فعل قرار می‌دهد. این امر برای مسدود کردن راه پرورش آزادی و فردگرایی کافی است حتی اگر نظارتی که توسط دولت اعمال می‌شود به نفع بیشتر مردم باشد.

سوءاستعمال کنونی کلمات برای مخفی نمودن حقایق در هیچ دوره‌ای سابقه نداشته است. خیانت به متفقین، سیاست تسکین و مدارا نامیده می‌شود، تجاوز نظامی، دفاع در مقابل حمله نام می‌گیرد. اشغال کشورهای کوچک پیمان دوستی نامیده می‌گردد، و منکوب کردن وحشیانه مردم، به شکل ناسیونال سوسیالیسم درمی‌آید. سوءاستعمال از کلمات به الفاظی مثل دموکراسی و آزادی و اصالت فرد نیز سرایت کرده است. اما با تمام این احوال، بیشتر از یک راه برای تعریف اختلاف حقیقی میان دموکراسی و فاشیسم وجود ندارد. دموکراسی یعنی سیستمی که شرایط اقتصادی و سیاسی و فرهنگی لازم برای

پرورش کامل فرد را ایجاد می کند، و فاشیسم را هرطور که بنامند، یعنی سیستمی که پرورش فردیت اصیل را به سوی نابودی می برد و افراد را تابع مقاصدی خارج از زندگی آنها می کند.

تردید نیست که یکی از بزرگترین مشکلاتی که در راه فراهم کردن موجبات تحقق دموکراسی وجود دارد ضدیت بین یک اقتصاد مطابق برنامه و همکاری فعال از طرف یکایک مردم کشور است. نیاز یک اقتصاد طرح ریزی شده مناسب حال یک سیستم صنعتی بزرگ به تمرکز امور و در نتیجه به یک سیستم اداری برای برگردانیدن این تشکیلات متمرکز است. از سوی دیگر، همکاری فعال فرد فرد مردم و واحدهای کوچک به عدم تمرکز امور احتیاج دارد. پس برای اینکه یک اقتصاد طرح ریزی شده دوباره باعث نشود که مردم آلت فعل قرار گیرند، باید برنامه ای که در سطح بالا ریخته می شود با همیاری طبقات پائین تر مواجه شود، و به عبارت دیگر، زندگی اجتماعی بدون هیچ وقفه همواره از پائین به بالا جریان داشته باشد. پیوند این دو امر، یعنی تمرکز و عدم تمرکز، از مهمترین وظایف اجتماع است و بطور حتم گره گشائی از آن از حل مسائلی که در علوم و فنون وجود داشته اما با موفقیت انجام یافته و باعث پیروزی ما بر طبیعت شده است، مشکلتر نیست. اما شرط موفقیت آن است که اولاً اعتقاد بیاوریم باید راه حلی پیدا شود و ثانیاً به مردم و به توانائی ایشان برای حفظ منافع حقیقی و انسانی خودشان ایمان داشته باشیم.

مشکلی که با آن روبرو هستیم کمابیش همان مسئله ابتکار فردی است. مشاهده کردیم که در زمان اوج سرمایه داری لیبرال، یکی از بزرگترین محرکین رشد سیستم اقتصادی و پرورش شخصی، ابتکار فردی بود. این نکته نیز گفتنی است که این محرک فقط جنبه های

معقول و ارادی انسان را پرورش داد و از جهات دیگر مردم را تابع اهداف اقتصادی نمود. در عصری که سرمایه‌داری به رقابت فراوان آمیخته بود و به واحدهای مستقل اقتصادی زیادی فرصت عمل می‌داد و هرکس به خاطر خود به فعالیت می‌پرداخت، میدان برای به کار افتادن اصل ابتکار فردی بازتر از همیشه بود. اما امروز این میدان تنگ شده است و تنها عده‌ای اندک می‌توانند ابراز ابتکار کنند. حالا این اصل به شرطی می‌تواند دوباره به فعلیت برسد و گسترش پیدا کند و باعث آزاد شدن شخصیت گردد که از کلیه جوانب اجتماع بالا توافق کوششی معقول به ظهور رسد و برای تضمین همکاری واقعی و حقیقی و فعال از سوی حتی کوچکترین واحدهای سیستم تمرکز امور تا سرحد امکان از میان برداشته شود.

آدمی تنها به شرطی می‌تواند بر آنچه اکنون بر او غلبه یافته و به سوی درماندگی و یأس هدایتش می‌کند پیروز شود، یا به عبارت بهتر احساس تنهایی و ناتوانی خود را تسخیر کند، که اجتماع را به زیر حکم درآورد و سیستم اقتصادی را تابع غایات خوشبختی انسانی خود گرداند و در سیر امور اجتماع شرکت کند و سهمی بخواهد. امروز رنج انسان از فقر نیست، درد این است که در یک ماشین عظیم به شکل مهره‌ای درآمده و زندگی‌اش از معنی خالی شده است. دموکراسی می‌تواند بر هرگونه سیستم قدرت گرا پیروز شود به شرط آنکه به جای عقب‌نشینی به حمله پردازد و کوشش کند که بر هدفی که پیکارگران راه آزادی در طی چند قرن گذشته پیش گرفتند جامه عمل بپوشاند. شکست نیروهای نیستی‌گرایی و پیروان انکار تنها در صورتی امکان‌پذیر است که دموکراسی مردمان را از بزرگترین ایمانها، یعنی ایمان به زندگی و به راستی، آکنده سازد و به آنها یاد دهد که به

آزادی اعتقاد داشته باشند و برای تحقق فعال و خودانگیخته نفس فردی خویش به جستجوی آن پردازند.

