

هربرت مارکوز

پنج گفتار

# پنج گفتار

از هربرت مار کوز

ترجمه دکتر محمود جزایری



مؤسسه اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

---

چاپخانه کاویان ، تهران - بهمن ماه ۱۳۴۹

به فرح

- که می پرستمش -

با شوق



## پیشگفتار

هربرت مارکوز در سال ۱۸۹۸ در برلن چشم بدنیا گشود . در هنگام سقوط جمهوری وایمار و بقدرت رسیدن نازیها به ایالات متحده گریخت. در جنگ جهانی دوم در اداره خدمات استراتژیکی ایالات متحده خدمت کرد و سپس در دانشگاه های کلمبیا، هاروارد، و برانده ایس به تحقیق پرداخت. وی اکنون در سان دیگو، دانشگاه کالیفرنیا، استاد نظرات سیاسی است.

مارکوز مردی است بلند قامت، باموهای سپید که همیشه سیکار برگی بر لب دارد. وی به مارکسیستهای شوروی شباهتی ندارد که به «فیلسوف تازه جناح چپ» شهرت یافته است .

بطور کلی نظرات و عقاید مقامات رسمی و صاحب نفوذ در مورد این شخصیت اعجوبه متناقض است . دونالد دریکان، فرماندار کالیفرنیا ، محیطی را که بر اثر وجود تعلیمات مارکوز در کالیفرنیا ایجاد شده محکوم کرده ولی در همین حال با ادامه کار او در دانشگاه سان دیگو مخالفتی ندارد . مخالفان مارکوز وی را به تلقین و اغوای دانشجویان به اصول مارکسیستی متهم می کنند ولی روزنامه پراودا ارگان حزب کمونیست شوروی نظر مخالفی درباره وی ابراز داشته و او را « پیامبر قلابی » نامیده است – پیامبری که آثارش برای مارکسیسم شوروی زیان آور است .

مارکوز خود در مصاحبه‌یی گفته است «مرام من سوای مرام شوروی هاست. مارکسیسم آنها خشک ، خشن و انعطاف ناپذیر است در حالیکه مارکسیسم به ذات خود آغشته به تعصب نیست. پرواضح است که مارکسیسم نیز باید مثل آراء و عقاید دیگر ، با واقعیت منطبق گردد .»

مارکوز بعد از فرار از آلمان یک چند در ژنو بکار مشغول بود و سپس به آمریکا رفت و در دانشگاه کلمبیا به تدریس پرداخت. در سال ۱۹۴۰ تابعیت آمریکا را پذیرفت و در جنگ جهانی دوم با سازمان خدمات استراتژیکی به همکاری پرداخت. از سال ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۰ وی سمت ریاست شعبه اروپایی سازمان ضد اطلاعات وزارت امور خارجه آمریکا را بعهده داشت پس از آن وارد دانشگاه هاروارد شد و در سازمان تحقیقات مربوط به شوروی بکار پرداخت.

مارکوز مدت ۱۰ سال نیز در دانشگاه برانده ایس به تدریس فلسفه و علوم سیاسی اشتغال داشت. آثار و نوشته‌های وی در سراسر جهان توجه و نظر روشنفکران را جلب کرده است.

از آثار مارکوز باید به «علت و انقلاب»، «نفی‌ها»، «در باب رهایی» و «اروس و تمدن» اشاره کرد.

کتاب «علت و انقلاب» در سال ۱۹۳۹ نوشته شده است - چند سالی پس از اینکه آلمان نازی را ترک گفته بود. این کتاب نمایشی است از داستان افکاری که از هگل مایه میگیرد تا جاییکه از تولد تئوری اجتماعی و جامعه‌شناسی مارکس، اگوست کنت و غیره سخن می‌گوید.

بنظر مارکوز چیزی که امروز بیش از پیش ضرورت لزوم وجود آوردن یک بشریت تازه است که نیازهای جدیدی را برای خود خلق کند. این موضوع قدری مشکل است زیرا قبل از هر چیز نیاز گسترش یافته ادامه پیدا میکند و رضایت در اجتماعی است که همیشه نیازهای نوین ایجاد نماید. این موضوع هم در جوامع سرمایه‌داری و هم در شوروی که انقلابش به عدم موفقیت گراییده صادق است.

مارکوز در ابتدای کتاب «علت و انقلاب» می‌نویسد: «آزادی برای هگل چیزی است از وجود، نشانه آنست که یک چیز ساده نباشی و موضوع خالص وجودت باشی»، «نفی‌ها» یک تئوری تحلیلی است که تا این دربارش نوشت «تمام نوشته‌های مارکوز، و منجمله کتاب نفی‌ها، از منطقی‌ترین نوشته‌های عصر ما به شمار می‌روند. در نوشته‌های مارکوز، عمق، ظرافت و تازگی خاصی بچشم می‌خورد. مارکوز در تکوین عقاید سهم عمده‌ی داشته است.»

آلکس کامفورت، در روزنامه گاردین، در نقدی بر کتاب «در باب رهایی» نوشت: «یکی از مطالبی که هربرت رید در سخنرانی‌های خود بر آن تأکید می‌ورزید، این بود که انقلابات سیاسی همواره بدنبال تغییر حواس پدید می‌آیند و چون مارکوز در این کتاب، به این مسأله پرداخته، برای آنها که نمی‌دانند جوانان چه «حس» می‌کنند، خواندنش ضروری است. در اینجا وقاحت سیاستمداران همراه با مسخرگی و جدیت اخلاقی آنها، جملگی یکی می‌آیند.»

«اروس و تمدن» یک بررسی فلسفی از عقاید فروید است - میکایل پای در اسکاتسمن درباره این کتاب نوشت: «موفقیت مارکوز در اثبات متاپسیکولوژی فروید بر اوستی شگرف است. مارکوز، فروید را از دست اطبایی که متاپسیکولوژی را رد می‌کنند، نجات داده و مقام واقعی وی را در فلسفه غرب که میراث نیچه و شیلر است،

بوی بازگردانیده است. مارکوز همچنین رؤیای آزادی را به واقعیت می‌آورد. هر چند که سالخورده‌گان این کتاب را تحسین می‌کنند ولی برای آنان نوشته نشده است. این کتاب خاص طبقه جوان است.»

در کتاب حاضر عقاید و نظراتی از مارکوز عنوان شده که عنوان «بهترین ناقد جامعه صنعتی مدرن» و رهبری جناح چپ جدید را برای وی به ارمغان آورده است.

در این گفتارها که برای دانشجویان نیویورک، فرانکفورت و برلین ایراد شده، مارکوز نیروهای سرکوب‌کننده‌ی را نشان می‌دهد که جامعه حاضر، در راه ایجاد یک جامعه فاقد سرکوبی، تولید می‌کند. در سه مقاله اول، مارکوز مفاهیم آزادی و پیشرفت را از نظر فروید بررسی میکند و سپس باین تزرادیکال می‌رسد که فردی که فروید تصور می‌کرد—دیگر وجود ندارد و ساکنین یک جامعه صنعتی پیشرفته مستقیماً به توسط مؤسسات بزرگ «اجتماعی» می‌شوند. و خودمختاری، منطقی و وجدانی که به اعتبار فروید از صفات یک انسان سالم هستند، دیگر بوجود نمی‌آیند.

سپس فرد را رها کرده و به این نیاز می‌پردازد که باید بطریقی کیفی از نهادهای موجود و تمام آنچه «پیشرفت» تصور می‌شود، برید و به این عقیده می‌رسد که تصور مدینه فاضله (اوتویی) تنها طریقی است که می‌توان از توانایی‌های تکنولوژی بنحوی منطقی سود برد، در گفتار آخری، وضع سیاسی موجود را باختصار بررسی کرده و نیروهایی را که ممکن است این تغییر کیفی را ایجاد نمایند، نشان می‌دهد و باین سؤال می‌پردازد که آیا برای حصول به تغییرات اجتماعی رادیکال، خشونت امری ضرورت یا خیر؟

کتاب حاضر، در واقع مقدمه‌ی است بر افکار و نظرات مارکوز که برای بهره‌بردن از آثار دیگرش چون «نفی‌ها»، «در باب‌های»، و «اروس و تمدن»، مطالعه‌آن الزامی است.



## فهرست گفتارها

۵	آزادی و نظریهٔ غرایز فروید
۳۱	پیشرفت و تکوینی غرایز فروید
۴۹	ترك مفهوم فرویدی بشر
۶۹	مرگ مدینهٔ فاضله (اوتوپی)
۹۱	مسألهٔ خشونت و عصیان اساسی (رادیکال)

آزادی  
و  
نظریهٔ غرایز فروید

بحث درباره نظریه فروید، بایک دید سیاسی و فلسفی، محتاج توجیهاتی است. زیرا فروید بارها خصوصیت علمی و عملی کار خود را تأکید کرده است. این توجیه از دو قسمت تشکیل شده است: اول، باید نشان دهد که بنیاد تئوری فروید را می‌توان از نظر سیاسی بررسی کرد - و در واقع خود تئوری چنین کاری را تشویق می‌کند - و باید آشکار سازد که این تئوری که در وهله اول کاملاً زیست‌شناسی به نظر می‌رسد، اساس اجتماعی و تاریخی دارد. دوم از یک طرف باید نشان دهد که امروز روانشناسی یکی از اجزای مهم علوم سیاسی است، و از طرف دیگر روشن سازد که تئوری گرایز فروید (که در اینجا تنها به آن می‌پردازیم) تا چه حد کمک می‌کند که ماهیت نهفته برخی تمایلات قطعی موجود در سیاست امروز را بازشناسیم.

از قسمت دوم این توجیهات شروع می‌کنیم. هدف آن نیست که مفاهیم روانشناسی را در علوم سیاسی وارد سازیم و یا پدیده‌های سیاسی را با اصطلاحات روانشناسی تشریح نماییم. چنین کاری بمنزله کوششی است برای توضیح امور اساسی بوسیله اموری که بر این اساس پایه‌گذاری شده‌اند. روانشناسی در بنیاد درونی‌اش باید آشکار سازد که سیاسی است. روان بیش از پیش به صورت جزئی از تمامیت اجتماعی در می‌آید بطوریکه فردیت و انزوا کم و بیش مترداف با بی‌تفاوتی و حتی گناه‌تلقی می‌شود ولی در عین حال می‌توان آن را یکی از اصول نفی، که امکان انقلاب را پیش می‌آورد، محسوب داشت. بعلاوه، تمامیتی که روان جزئی از آن است، بیشتر به «سیاست» گرایش دارد تا به «جامعه». یعنی جامعه در یوغ تسلط گرفتار آمده است.

در این ابتدا باید بدانیم که منظور از «تسلط» چیست زیرا مفهوم این

اصطلاح در واقع مرکز تئوری غرایز فروید را تشکیل می‌دهد. هنگامی از تسلط سخن می‌گوییم که هدف‌ها و مقاصد شخص یا راه‌های نیل بدانها، بوی گفته شود ووی طوری رفتار کند انگار که برایش مقدر کرده‌اند. تسلط ممکن است از جانب بشر، طبیعت و اشیاء حاصل شود. و ممکن است درونی باشد و شخص آنرا در مورد خود اعمال کند، که در این صورت بشکل خود مختاری جلوه میکند. این شکل دوم در تئوری غرایز فروید نقشی قطعی دارد: سوپراگو، نمونه‌های قدرت یعنی پدر و آثار او را می‌گیرد و اوامر و منهیات آنرا به صورت قوانینی برای خود در آورده و آنها را بشکل وجدان شخص ظاهر می‌سازد. تسلط بر این قوه‌های محرکه دیگر وظیفه خود شخص است. یعنی خود مختاری.

در چنین شرایطی، آزادی مفهومی نخواهد داشت زیرا هر مطلبی را بنحوی به شخص گفته‌اند. و در واقع اگر قرار باشد از تاریخ گذشته بعنوان راهنمایی برای توصیف آزادی استفاده کنیم، تعریف آزادی خارج از چارچوب تسلط قرار نخواهد گرفت. آزادی نوعی تسلط است: نوعی تسلط که نیازهای شخص را بر آورده می‌سازد در حالیکه حداقل ناراحتی برای وی ایجاد می‌شود. آزادی، به این مفهوم، کاملاً تاریخی است و ارزیابی آن نیز تنها بصورت تاریخی امکان پذیر است؛ ظرفیت‌ها و نیازها و نیز حداقل ناراحتی، جملگی مسایلی هستند که بارشد فرهنگی بستگی داشته و با شرایط عینی مربوطند. و درست همین شرط تاریخی و عینی بودن است که تفاوت بین آزادی و تسلط را بر هر نوع ارزیابی ذهنی فزونی می‌دهد: وسایلی که در یک سطح فرهنگی نیازها را بر آورده می‌سازند، مثل خود نیازها و ظرفیت‌ها، واقعیاتی هستند که اجتماع معین میکند و در نیروهای تولیدی مادی و معنوی و امکانات کاربرد آنها وجود دارند. تمدن قادر است از این امکانات برای ارضاء نیازهای افراد استفاده کند و باین ترتیب تحت عنوان آزادی سازمان می‌یابد: تحت شرایط مساعد، تسلط بطور منطقی به کار و تجربه تقسیم می‌شود؛ و آزادی و شادی بهم می‌رسند. بعکس ممکن است ارضای افراد خود تحت تابعیت نیازی اجتماعی در آید که این امکانات را منحرف می‌سازد؛ در این صورت نیازهای فرد و اجتماع از هم جدا شده و تمدن از طریق تسلط بکار می‌افتد.

تاکنون فرهنگ موجود به شکل تسلط سازمان یافته است و در هر لحظه معین، نیازهای جامعه بر اساس منافع هیأت حاکمه تعیین گردیده، و این

منافع نیازهای گروه‌های دیگر و طرق ارضاء این نیازها و محدودیت‌های این نیازها را معین کرده‌اند. تمدن معاصر، ثروت اجتماعی را بحدی رسانیده است که ناراحتی‌ها و نامایمات افراد بسیار غیر ضروری و غیر منطقی جلوه می‌کنند. غیر منطقی بودن اسارت پیش از همه به صورت اسارت فرد بدست دستگاه عظیم تولید و توزیع، از دست رفتن استقلال در وقت آزاد، و یکی شدن کمابیش نامحسوس کار اجتماعی سازنده و مخرب، تظاهر می‌کند. و درست همین یکی شدن است که کار آمدی و تسلط دایمی و افزایش طبیعت را باعث می‌شود و افراد را - یا حداقل اکثریت افراد را در يك کشور پیشرفته - در آسایش فزاینده بی نگاهمیدارد. باین ترتیب غیر منطقی بودن بشکل منطقی اجتماعی در می‌آید و منطق جهانی می‌شود. از نظر روانشناسی - که در اینجا تنها مورد توجه ماست - تفاوت بین آزادی و تسلط کم می‌شود. فرد در پایین‌ترین سطح ممکن، یعنی بر اساس بنیاد غریزی خود، ارزش‌ها و رفتارهایی را بوجود می‌آورد که تسلط را پابرجا نگاه می‌دارد، در حالیکه تسلط تدریجاً خود کاری و شخصی - بودن را از دست می‌دهد، و عینی‌تر و جهانی‌تر می‌شود. چیزی که تسلط پیدا می‌کند، دستگاه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است که کار اجتماعی آنرا به صورت يك واحد تقسیم ناپذیر، بنیان نهاده است.

در واقع فرد همواره تسلط را از درون خود بوجود آورده است، و تا حدی که این تسلط حد دستگاه را تکامل دهد، این ایجاد تسلط بِنفع بقا و رشد منطقی فرد بوده است. این واحد از ابتدا با قربانی کردن شادی و آزادی اکثریت افراد بشر بوجود آمده است؛ همواره تضادی درون خود داشته است که به صورت نیروهای سیاسی و معنوی که متوجه بسوی ایجاد شکل دیگری از زندگی هستند، ظاهر گشته است. ویژگی مرحله حاضر در آن است که این تضاد بی طرف شده است - یعنی غلبه بر فشاری که بین زندگی موجود و نفی آن وجود دارد، یعنی رد آزادی بیشتری که از نظر تاریخی حصول بدان امکان پذیر است. در حالیکه بی طرفی این تضاد به حداکثر رسیده است، آزادی ممکن را کمتر می‌شناسند و طلب می‌کنند، بویژه آنها که واقعی کردن این آزادی ممکن به شناخت و خواست آنها بستگی داشته باشد یعنی تنها آنهایی که می‌توانند این آزادی ممکن را به واقعیت بدل سازند. در بسیاری از مراکز دنیای معاصر که از نظر فنی پیشرفته هستند، جامعه در واحدی متمرکز شده که هرگز سابقه نداشته است: تمام چیزهای ممکن را بوسیله نیروهایی که این



واحد را بوجود آورده‌اند، توصیف می‌کنند؛ آینده در دست آنان است، و افراد باید این آینده را «در آزادی» طلب کنند و در نظر بگیرند.

«در آزادی» - زیرا اجبار، مآلاً تضادی را پیش می‌آورد که ممکن است خود را بصورت مقاومت نشان دهد. حکومت توالتیتر تنها یکی از اشکالی است - از اشکال فراموش شده شاید - که در آن برضد امکان تاریخی آزادی، تلاشی صورت می‌گیرد. شکل دیگر، یعنی شکل دموکرات، ترور را رد می‌کند زیرا آنقدر قوی و غنی هست که بدون ترور خود را نگاهدارد و به جلو برد؛ در این شکل اکثریت افراد بهتر از شکل دیگر هستند. ولی جهت تاریخی آنرا این حقیقت معین نمی‌کند بلکه طرز سازمان دادن و استفاده از نیروهای تولیدی که در اختیار دارد مهم است. این شکل نیز، علی‌رغم تمام پیشرفت‌های فنی، جامعه را در سطح خود نگاه می‌دارد. این شکل نیز بر علیه تمام اشکال جدید آزادی که از نظر تاریخی وقوع آنها امکان پذیر است عمل می‌کند. از این نظر، با اینکه وسایل و روش‌های راحت‌تر و بی‌دردس‌تری در اختیار دارد، معذک منطقش روبه برگشت و رگرسیون دارد. ولی این منطق نباید مانع از این شود که دریا بیم در دموکراسی آزادی کاملاً واقعیت نمی‌یابد، و واقعیت رو در روی امکان قرار دارد.

برای مقایسه آزادی بالقوه با آزادی موجود، و برای آنکه از زاویه آزادی بالقوه، آزادی موجود را بنگریم لازم است بسیاری از ناراحتی‌ها، ناملایمات و محدودیت‌هایی را که تمدن برای بشر ایجاد کرده باقحطی، تنازع بقاء، فقر و ضعف توجیه نکنیم. جامعه توانایی آن را دارد که در غیاب موانع پیشرفت، از يك آزادی غریزی عظیم برخوردار شود. تعقیب این آزادی، همانطور که در تئوری فروید آمده، با این حقیقت امکان پذیر است که دریا بیم قسمت اعظم انرژی غریزی به کار دگرگون یافته بدل شده است و برای رشد خود مختار نیازهای افراد باید این انرژی را آزاد کرد. این حقیقت را می‌توان رهایی از تصعید یا عدم تصعید (desublimation) تعبیر کرد - ولی رهایی از تصعیدی که تظاهرات «معنوی» انرژی انسانی را ویران نکند بلکه از آنها برای تظاهرات و امکانات رضایت شادمانه سود برد. نتیجه بصورت برگشت به تمدن قبل از تاریخ نخواهد بود بلکه محتوی و هدف تمدن دراصل پیشرفت، اساساً تغییر خواهد کرد. در جای دیگری به توضیح این مطلب خواهم پرداخت و در اینجا تنها قصد دارم نشان دهم که واقعیت یافتن این امکان

مستلزم تغییر اساسی نهادهای اجتماعی و فرهنگی است. در فرهنگ موجود که پیشرفت فاجعه‌ی محسوب می‌شود و مبارزه با آن از ضروریات است، طبیعی است که نیروهایی که در آن جهت تلاش می‌کنند فلج خواهند شد.

تئوری غرایز فروید، بی‌طرفی پویایی آزادی را با سلاح روانشناسی نشان می‌دهد و فروید ضرورت این کار، عواقب این کار برای فرد و محدودیت‌های آنرا نشان داده است. ما این ابعاد را در تزهایی شکل خواهیم داد و در این راه از مفاهیم تئوری غریزی فروید سود برده و از آن نیز فراتر می‌رویم.

در چارچوب تمدنی که بصورت يك واقعیت تاریخی درآمده است، آزادی را تنها بر اساس اسارت یعنی بر اساس مهار غرایز میتوان بدست آورد. زیرا شخص بر اساس بنیاد غریزی‌اش در جستجوی لذت و تحت تسلط اصل لذت است: یعنی غرایز می‌خواهند فشارهای موجود را بصورت لذت درآورند و نیازها بی‌هیچ زحمتی ارضاء شوند. نمی‌خواهند لذت دیرارضاء شود، یا محدود یا تصعید شود و بکاری غیر از لیبدو درآید. ولی فرهنگ یعنی تصعید: چرا که ارضاء را به تأخیر می‌اندازد و تحت کنترل در می‌آورد و مآلاً ناراحتی را در بدن خود دارد. «تنازع بقاء» «قحطی» و همکاری، جملگی ناراحتی و قید را بخاطر ایجاد امنیت، نظم و زندگی جمعی تحمیل می‌کنند. پیشرفت فرهنگی بصورت تابعی از تولید شکر و شرایط پیشرفته فنی، مادی و معنوی درآمده است. در واقع خود ارضاء نمی‌شود برای آنکه ارضاء کند. محدودیت درونی آزادی در تمدن بصورت اکتساب و برقراری نیروی کار در شخص تظاهر میکند - که وی را از حالت يك موجود خواهان لذت بشکل موجود خواهان کار درمی‌آورد. باین ترتیب، بایک دید اجتماعی، اصل واقعیت بر اصل لذت برتری می‌یابد و از او ان طفولیت اصل واقعیت در پدیده‌های روانی بصورت اصل غالب درمی‌آید. تنها این تحول، که زخم بهبود ناپذیری بر پیکر بشر می‌گذارد، وی را برای جامعه و زندگی مناسب می‌سازد چرا که در غیر این صورت بدون همکاری قادر نخواهد بود در يك محیط متخاصم و بخیل زیست کند. تنها این تحول بیمارگونه است که طبیعت بشر را، به تعبیر صحیح کلام، «دگرگونه» می‌سازد، بطوری که شخص را قادر به کسب لذت می‌نماید؛ تنها غریزه‌ی که مهار و اسیر شده قادر است ارضای طبیعی نیازها را، لذت تصور نماید - لذتی که قبلاً تجربه و درك شده، و آنرا شادی تلقی نماید.

ولی از این لحظه بی‌عد شادی بشر تنها هماهنگ با محدودیت‌های اجتماعی

خواهد بود و آزادی بر پایه اسارت رشد می کند . بر طبق تئوری فروید ، این در هم شدن اجتناب ناپذیر و اصلاح نانشدنی است . برای درک بهتر مطلب ، باید تئوری غرایزش را کمی بهتر بشناسیم . برای این کار از آخرین ورسیون تئوری که در ۱۹۲۰ تدوین شد ، آغاز می کنیم . این ورسیون ، شاید تنها باین دلیل که عمیق ترین و انقلابی ترین هسته تئوری فروید را در بر می گیرد ، ورسیون متاپسیکولوژیک و حتی متافیزیک است .

تکامل موجود زنده حاصل فعالیت دوغریزه اساسی و اصلی است : غریزه حیات (غریزه جنسی که فروید اینک بیشتر آنرا اروس = Eros = خدای عشق ، می خواند) و غریزه مرگ ، که غریزه بی مخرب است . غریزه اول کوشش دارد که مواد زنده را بصورت واحدهای بزرگتر و دیرپاتری تشکل دهد درحالیکه غریزه مرگ میخواهد به حالت قبل از تولد برگردد ، که نیازی ، و مآلاً زحمتی ندارد . غریزه مرگ برای از بین بردن حیات و بازگشت به مرحله ماده بیجان تلاش میکند . موجودی که باین طریق دوغریزه متضاد را به همراه دارد ، خود را در محیطی می بیند که برای ارضای غریزه حیات خیلی ناتوان و خصمانه است . اروس زندگی را تحت لوای اصل لذت طلب میکند ولی محیط مانع از رسیدن باین هدف میشود . بنابراین از لحظه ای که غریزه حیات غریزه مرگ را تحت نفوذ خود می گیرد ( تسلط غریزه حیات بر غریزه مرگ از لحظه تولد آغاز و تا پایان زندگی ادامه می یابد ) ، محیط غرایز را تعدیل میکند : از طرفی تا حدی آنها را از رسیدن به هدفشان منع کرده و آنها را منحرف میکند ، از طرف دیگر تا حدی دامنه فعالیت های آنها و جهت فعالیت ها محدود شده و تغییر می کند .<sup>۱</sup> حاصل این تعدیل آنست که ارضای غرایز منع می شود ، به تأخیر می افتد و تغییر شکل می دهد ولی این ارضاء در عین حال امن ، مفید و نسبتاً بادوام است . بنابراین پویایی روان بشکل تلاش مداوم سه نیروی اساسی در می آید : اروس ، غریزه مرگ ، و دنیای برون . بر اساس این سه نیرو سه اصل پدید می آید که ، به اعتبار فروید ، اعمال دستگاه روان را تعیین میکند : اصل لذت ، اصل نیروانا ، اصل واقعیت . اصل لذت مسئول خواسته های نامحدود غریزه حیات است ، اصل نیروانا بازگشت به حالت بدون زحمت قبل از تولد را طلب میکند ، و اصل

---

۱ - «شکل پذیری» غرایز که در این تئوری آمده است برای رد این عقیده که غرایز را عناصر بیولوژیک تغییر ناپذیری میداند ، کافی است . در واقع تنها «انرژی» غرایز و - تا حدی - «محل» آنها اساساً بی تغییر میماند .

واقعیت تمامیت تعدیل غرایزی را که دنیای برون ایجاد میکند به عهده دارد ؛ این اصل مثل خود واقعیت اهمیت «منطق» را آشکار می‌سازد .

بنظر می‌رسد که در پس این تقسیم سه گانه، يك تقسیم دو گانه نهفته باشد: اگر غریزه مرگ باین دلیل نیستی را طلب میکند که زندگی مملو از ناراحتی، فشار و نیاز است، پس اصل نیروانا خود شکلی از اصل لذت است، و غریزه مرگ بطرز خطرناکی با اروس ارتباط دارد. از جانب دیگر، اروس نیز تا حدی در ماهیت غریزه مرگ شرکت میکند: تلاش برای آرامش و برای جاودانه کردن لذت يك مقاومت غریزی را در اروس و فشارهای نوظهور دایمی نشان می‌دهد و آشکار می‌سازد که هر گاه لذت به يك تعادل برسد، اروس تسلیم می‌شود . این مقاومت اگر چه با حیات مخالف نباشد ولی بهر صورت ایستا است و به این ترتیب «ضد پیشرفت» . فروید وحدت اصلی این دو غریزه متضاد را شناخته بود : وی از طبیعت محافظه کار که در هر دوی آنهاست، و از «ثقل درونی» و «اینرسی» تمام زندگی سخن رانده است . البته او این نظر را پذیرفته است - شاید از ترس- و متفاوت بودن اروس و غریزه مرگ، یادو گانه بودن اصل لذت و اصل نیروانا را همچنان قبول داشته است، علی‌رغم این موضوع، که بارها هم تأکید کرده، که مشکل است قوه محرکه بی بجزلیبیدودر نظر گرفت. زندگی از «اختلاط»، مؤثر این دو غریزه اصلی پدید می‌آید: غریزه مرگ با اینکه تحت نفوذ اروس قرار می‌گیرد ولی نیروی خود را از دست نمی‌دهد با این تفاوت که نیروی مخربش از خود موجود منحرف شده و بصورت تهاجم مفید اجتماعی - بر علیه طبیعت و دشمنان موجود- به سوی دنیای خارج متوجه می‌شود، و یا ابرمن (سوپراگو) از آن بشکل وجدان و اخلاق برای استفاده اجتماعی مفید از قوای محرکه شخص، سود می‌برد.

غرایز مخرب باین ترتیب بخدمت غرایز حیات در می‌آیند، ولی تنها باین دلیل که غرایز حیات تحول قطعی یافته‌اند . فروید قسمت اعظم کارهایش را وقف تجزیه و تحلیل چگونگی تحول اروس نموده است ؛ ما در اینجا تنها بر قسمت‌هایی تأکید می‌کنیم که در سرنوشت آزادی دخالت دارند . اروس در غریزه زندگی یعنی غریزه جنسی و عمل اصلی غریزه جنسی یعنی «کسب لذت» از قسمت‌های مختلف بدن، نه بیشتر و نه کمتر . و فروید به عبارت فوق این جمله را افزوده است : لذتی که تنها «بعداً برای تولید مثل بکار گرفته میشود .» این بخوبی خصلت انحراف چند شکلی غریزه جنسی را نشان می‌دهد: از نظر

هدف، برای این غرایز تفاوتی ندارد که بدن خود شخص باشد یا بدن دیگری؛ بعلاوه این غرایز در نقطه بخصوصی از بدن قرار ندارند و به اعمال خاصی محدود نمی‌شوند. برتری سکسوالیته و تولید مثل که بعداً بصورت تولید مثل در يك ازدواج يك همسری درمی‌آید، تاحدی از مراحل بعدی تکامل است. این یکی از موفقیت‌های نهایی اصل واقعیت است. یعنی جامعه بشری در مبارزه ضروری خود بر علیه اصل لذت يك موفقیت تاریخی بدست آورده است زیرا اصل لذت مغایر با جامعه است. اصولاً<sup>۱</sup> موجود زنده در تمام فعالیت‌ها و روابطش، زمینه مساعدی برای غریزه جنسی است که اصل لذت بر آن غلبه کرده است. و درست بهمین دلیل است که برای کار بدون لذت یعنی در واقع برای کار در يك محیط بی‌لذت، باید سکسوالیته را از بین برد (desexualization).

در اینجا تنها می‌توانیم به ذکر دو جنبه بسیار مهم دسکسوالیزاسیون اکتفا کنیم که فروید شرح داده است: اول خاموش کردن چیزهایی که «غرایز نسبی» گفته می‌شوند یعنی سکسوالیته قبل و غیر تناسلی که بدن را کلاً بصورت يك منطقه شهوت زامی‌داند. غرایز نسبی یا استقلال خود را از دست داده و تابع غریزه قوای تناسلی می‌شوند، یعنی بابرگشت به مراحل اولیه، بخدمت تولید مثل در می‌آیند، و یا تصعید می‌شوند و یا اگر بامقاومتی روبرو شوند بصورت انحراف تظاهر می‌کنند. دوم، سکسوالیته و موضوع سکسوالیته بصورت «عشق» درآمده و حس خود را ازدست می‌دهند. یعنی رام کردن و مهار کردن اخلاقی اروس. این یکی از بزرگترین و تازه‌ترین موفقیت‌های تمدن است. این حقیقت تنها ضامن حفظ موقعیت خانواده يك همسری بعنوان «هسته» سالم جامعه می‌باشد.

غلبه بر عقده اودیپ در واقع مقدمه‌یی برای بروز این حالت است. در این پدیده، اروس که در اصل تمام چیزها را در بر می‌گیرد، بحد يك عمل

---

۱ - فروید ضمن استعمال «اصل Origin» برای آن اهمیتی بنیادی، عملی، زمانی و نیز از نظر تکامل فردی و نوعی قایل است. بنیاد اصلی غرایز، بنیادی است که قبل از تاریخ بر انواع تسلط داشته است. این بنیاد در سیر تاریخ تحول می‌یابد ولی همواره بشکل يك وجدان نیمه آگاه و ناخودآگاه در تاریخ فردی و نوعی اثر می‌گذارد - اثرش در طفولیت آشکار است. این عقیده که بشریت بطو کلی و نیز يك يك افرادش، هنوز تحت تسلط نیروهای باستانی‌اند، یکی از جالب‌ترین عقاید فروید است.

خاص جنسی تنزل پیدا میکند. اروتیسم تاحدی که برای جامعه قابل قبول باشد کاهش می‌یابد. دیگر اروس غریزه حیاتی نیست که بر تمام اجزاء موجود حکومت کند و بخواهد اصول محیط انسانی و طبیعی را شکل دهد، اروس بصورت يك مسأله خصوصی درمی‌آید که در روابط اجتماعی انسان و روابط کار، نه‌جایی و نه‌زمانی دارد و تنها بصورت عمل تولید مثل «عمومیت» دارد. سرکوبی غرایز- زیراتصعید نیز نوعی سرکوبی است - پایه و اساس زندگی در جامعه متمدن درمی‌آید.

این تحول زیست‌شناسی - روانشناسی، اساسی‌ترین تجربه وجود بشر و هدف زندگی وی را مشخص می‌سازد. زندگی بصورت تلاش مداوم شخص با خودش و محیطش درمی‌آید؛ باید آنرا تحمل کرد و تنها پیروزمندان در آنها سر بلندند. خمیرمایه آن الم است نه لذت. شادی در واقع پاداش و آرامشی گذران است - که بهر صورت هدف وجود نیست. هدف بیشتر کار است. و کار نیز اصولاً دگرگون شده است. تنها افراد مرفه «بخاطر خودشان» کار میکنند و نیازهای تصعید شده خود را در شغلشان برآورده می‌سازند. بطور معمول شخص بر اساس طرحی که جامعه معین کرده کار میکند درحالی‌که در اوقات کاملاً محدودی، اگر اصولاً چنین وقتی داشته باشد، بخود می‌پردازد. بنیاد اجتماعی زمان بر اساس بنیاد غرایزی که در طفولیت کامل شده طرح ریزی می‌شود. تنها محدودیت‌های اروس هستند که محدودیت‌های زمان آزاد و لذت بخش زمان غیر از کار را بحد اقل کاهش می‌دهد و محتوای زمان نیز، مثل وجود، بدو قسمت اولیه «کار دگرگون یافته» و ثانویه «غیر کار» تقسیم شده است.

ولی بنیاد غرایز که بدین ترتیب اصل لذت را خلع سلاح می‌کند، در عین حال پیدایش اخلاق را امکان‌پذیر می‌سازد که بنحو روزافزونی در تکامل تمدن غرب جای خود را بازمی‌کند. شخص بطور غریزی اصل لذت، ناملايمات جامعه و ناراحتی‌های حاصل از کار را انکار می‌کند؛ همراه با تعدیل توأم با سرکوبی غرایز، قوانین جامعه بصورت قوانین خود فرد در می‌آیند؛ اسارت ضروری بصورت بازتابی از خود مختاریش جلوه می‌کند و آزادی تعبیر می‌شود. هر گاه تئوری غرایز فروید در این نقطه متوقف می‌شد در واقع تنها يك زمینه روانشناسی برای مفهوم ایده‌آلیستی آزادی فراهم آورده بود که بنوبه خود می‌توانست برای حقایق تسلط فرهنگی يك اساس فلسفی ایجاد کند. این مفهوم فلسفی آزادی را در برابر و مخالف لذت قرار می‌دهد بطوریکه کنترل و حتی مهار غرایز بصورت فراهم آوردن امکان آزادی جلوه گرمی‌شود. کانت، آزادی

را اصولاً آزادی اخلاقی - درونی، و نامحسوس - میدانند و اجبار را نیز بهمچنین: «شخص هرچه اجبار کمتری در اعمال بدنی و اجبار بیشتری در اعمال اخلاقی داشته باشد (تنها از طریق تظاهر معنوی و وظیفه)، آزادتر است.» گرایش از قلمرو و ضرورت به قلمرو آزادی در اینجا بصورت پیشرفت از اجبار جسمانی به اخلاقی نمایان می شود ولی موضوع اجبار همان که بود باقی می ماند: بشر بعنوان عضوی از «دنیای واجد لذت جسمانی». و اجبار اخلاقی تنها اخلاقی نیست و جسمانی ترین نهادهای خود را در بر دارد. این نهادها هنگام رفتن شخص از خانواده به کار - خانه یا ارتش، خود را بصورت نمای ظاهری اصل واقعیت نشان می دهد. آزادی سیاسی بر این اساس دو گانه اجبار اخلاقی تکامل می یابد: در حالی که از جنگ ها و نزاع های خونین خیابانی تأثیر می گیرد، بصورتی امن و بی طرف که خود مراقب خود است و خود ناملایم خود را معین می کند، در فرد جای می گیرد. آنها دریافته اند که آزادی تغییر ناپذیر آنها در دست وظیفه بی ست که کمترین آنها، مهار نیروهای غریزی است. اجبار اخلاقی و جسمانی هر دو یک نمای مشترک دارند - و آن تسلط است.

تسلط منطق درونی تکامل تمدن است. فروید هنگام بررسی آن، با اخلاقیات ایده آلیستی و سیاست بورژوازی لیبرال خود را مجهز میکند. آزادی الزاماً باید اجبار را شامل شود: قحطی، تنازع بقا، و ماهیت غیر اخلاقی غرایز، مهار غرایز را حتمی جلوه می دهد؛ راه چاره یا پیشرفت است یا وحشیگری. باید مجدداً تأکید کرد که اساسی ترین دلیل برای مهار غرایز از نظر فروید کامل بودن اصل لذت است، یعنی این حقیقت که موجود زنده ذاتاً می خواهد از طریق ارضاء و صلح، آرامش بدست آورد. «طبیعت محافظه کارانه» غرایز را به باطل ترین صورتشان در می آورد: باطل بودن تولید دگرگون یافته یعنی نیروی پیشرفت فرهنگی، بطالتی تا بدان حد که چنانچه بقای شخصی بمفهوم سلطه بر ناملایم گرفته شود. اصولاً شخص از بقای خود در می گذرد. در جدیدترین و رسیون تئوری غریزی فروید دیگر برای بقای شخصی هیچ محرك مستقلی وجود ندارد بلکه یا تظاهری از اروس است یا از تجاوز. بنابراین اگر قرار باشد يك زندگی متمدن تکامل حاصل نماید، باید بر این بطالت و محافظه کاری غلبه کرد. صلح و آرامش و اصل لذت، در تنازع بقاء هیچ جایی ندارند: «برنامه شادکننده بی را که اصل لذت در نظر دارد، نمی توان انجام داد.»

تحول توأم با سرکوبی غرایز بصورت ذات زیست شناسی موجود در

می آید: تاریخ حتی بر بنیاد غرایز نیز حاکم است، بمجرد اینکه فرد پیاموزد اصل واقعیت را از درون خود و بطور غریزی، تولید کند، فرهنگ به ماهیت فرد بدل می شود. با محدود کردن اروس به عمل جنسی و استفاده از غریزه مخرب، فرد، از نظر ماهیتی، بصورت عامل کارمفید اجتماعی و موضوع تسلط بشر و طبیعت در می آید. تکنولوژی نیز از مهار غرایز زاده می شود؛ حتی بزرگترین موفقیت ها که آسایش فراوانی را برای بشر بارمغان آورد، در عین حال به طبیعت و ماهیت انسانی تجاوز می کند. «آزادی فردی، از فرآورده های تمدن - نیست.»

بعد از اینکه جامعه متمدن استقرار یافت، تحول توأم با سرکوبی غریزه ها اساس يك تسلط سه گانه را بوجود می آورد: اول، تسلط بخود. تسلط به ماهیت خود، و تسلط بر تمنیات احساسی که تنها در جستجوی لذت و رضایت است؛ دوم، تسلط از جانب کاری که توسط همین افراد مهار شده بوجود آمده است؛ سوم، تسلط از جانب طبیعت، علم و تکنولوژی. و به تسلطی که به این گونه تقسیم شده است، آزادی سه گانه یی تعلق می یابد: اول، آزادی ناشی از ضرورت ارضای تمنیات فرد، یعنی آزادی ناملايمات و بالنتیجه آزادی لذاتی که جامعه قبول دارد. آزادی اخلاقی؛ دوم، آزادی از خشونت مطلق و از هرج و مرج ناشی از تنازع بقاء، آزادی اجتماعی یی که بوسیله تقسیم کار، حقوق قانونی و وظایف مشخص می شود. آزادی سیاسی؛ سوم، آزادی از قوای طبیعت، یعنی، تسلط بر طبیعت، آزادی تغییر دنیا بر اساس استدلال بشری - آزادی معنوی.

از نظر روانی این سه نوع آزادی يك وجه مشترك دارند و آن اسارت است: تسلط بر غرایز فرد، تسلطی که جامعه آنرا بصورت طبیعت ثانوی در می آورد و نهاد های تسلط را برقرار می سازد. ولی اسارت تمدن، يك فشار ویژه است؛ اسارتی منطقی ست، تسلطی منطقی ست. تا بآن حدی منطقی ست که تبدیل يك بشر حیوان را به يك بشر انسان یعنی، تبدیل طبیعت به تمدن را امکان پذیر می سازد. ولی آیا هنگامیکه تمدن به منتهای تکامل خود رسید، باز هم منطقی باقی خواهد ماند؟

در اینجا است که تئوری غرایز فروید، تکامل تمدن را مورد تردید قرار می دهد. این تردید از تجارب بالینی روانکاوی حاصل شد و راه فروید را بسوی تدوین این تئوری گشود. بنابراین تمدن در فرد و از نظر فرد در واقع از نظر يك فرد بیمار و عصبی - مورد تردید واقع می شود. بیماری، سرنوشت



فرد و تاریخ شخصی اوست؛ ولی در روانکاوی این شخصی بودن بصورت لحظه‌ مشخصی از سر نوشت عمومی تلقی می‌شود و نمودی از زخمی‌ست که تحول غریزه‌های سرکوب شده بر پیکر بشر وارد نموده است. بنابراین هنگامی که فروید می‌پرسد تمدن از بشر چه ساخته است، تمدن را با يك حالت «طبیعی» مقایسه نمی‌کند بلکه نیازهای فردی را که در جریان تاریخ تکامل یافته‌اند و امکان برآورده شدن آنها را، در ترازو می‌گذارد.

پاسخ فروید را می‌توان در مطالبی که ذکر شد، یافت. با پیشرفت تمدن، توانایی آن برای تکامل و ارضای نیازهای اجتماعی افزون‌تر می‌شود و برای حفظ بنیاد ضروری غرایز مجبور می‌شود تحمیل‌های بیشتری بر افراد وارد سازد و قربانی‌های افزون‌تری از آنها بگیرد.

تئوری فروید می‌گوید که همگام با پیشرفت فرهنگ، سرکوبی غرایز افزایش می‌یابد زیرا تهاجمی که باید مهار شود، افزون‌تر می‌شود. هنگامیکه آزادی‌های کنونی را با آزادی‌های گذشته مقایسه کنیم در خواهیم یافت که این تردید، جدی‌تر از آنست که تصور می‌شود. اخلاقیات جنسی محققاً نسبت به قرن نوزدهم، محدودیت کمتری دارد. محققاً بنیاد اقتدار و بنیاد خانواده بعنوان نماینده آموزش و «اجتماعی کردن» فرد، بمقدار زیادی تضعیف شده است. محققاً آزادی‌های سیاسی بیش از هر زمان دیگر در غرب گسترش یافته‌اند، با اینکه خمیرمایه دوره فاشیسم هنوز وجود دارد و نیازی نیست که رشد و افزایش تجاوز را نشان دهیم. ولی در عین اینکه اخلاق عمومی و شخصی را واجد آزادی بیشتری تلقی می‌کنیم، ارتباطی ضروری که بنظر فروید بین این حقایق و پویایی غرایز وجود داشته، روشن نیست. و هنگامیکه دسته‌بندی فروید را با دقت بیشتری بر وضع موجود تطبیق دهیم، وضعیت زمان حاضر را به گونه‌ی دیگری می‌یابیم.

برای بررسی تئوری غرایز فروید از دوره می‌توان استفاده کرد. اول از طریق مادی کردن و خودکار کردن آگون. بر طبق تئوری غرایز فروید، اصل واقعیت ابتدا از طریق پدیده‌هایی کار می‌کند که بین‌اید، اگو و سوپراگو، و بین ضمیر ناخود آگاه، خود آگاه و دنیای برون بوقوع می‌پیوندد. اگو، یا قسمت خود آگاه اگو، در دو وجود جبهه به مبارزه مشغول است، یکی بر علیه اید و یکی دنیای برون، و در این راه اغلب کمک‌هایی موقتی نیز دارد. این مبارزه اساساً بر میزان آزادی عمل غرایز و تعدیل، تصعید و سرکوبی غرایز متمرکز شده است. قسمت خود آگاه اگو، در این مبارزه نقش فرماندهی دارد. تصمیمات

نهایی در واقع تصمیمات او هستند؛ حداقل در يك فرد بالغ معمولی، مسئولیت تسلط بر پدیده‌های روانی را اگو بعهده دارد. ولی این تسلط، تغییراتی بحرانی بخود گرفته است. فرانتس الکساندر گفته است که اگو «جسمانی» میشود و واکنش‌های آن در برابر محیط خارج، از جانب‌اید می‌آیند و تدریجاً «خودکار» می‌شوند. تدریجاً وضع طوری می‌شود که در مقابله با امور مختلف، پدیده‌های خود آگاه بصورت واکنش‌های فوری و جسمانی تظاهر می‌کنند بطوریکه درک، تفکر و حتی خواسته‌های شخص در آنها کمتر و کمتر دخالت خواهد داشت. در واقع مثل اینست که فضای آزادی که برای انجام پدیده‌های روانی در فرد وجود دارد، کوچک می‌شود، و دیگر روان فرد با خواسته‌ها و تصمیمات خاص خودش قادر نیست در این فضا رشد کند، و این فضا بوسیله نیروهای عمومی و اجتماعی اشغال می‌شود. این کاهش نسبی خود مختاری اگو را می‌توان در ژست‌های غیر ارادی افراد و در کاهش فعالیت افراد در روزهای تعطیل مشاهده کرد که بنحو افزاینده‌یی جنبه شخصی خود را از دست داده و بمفهوم بدکلمه، مرکزیت یافته و جهانی میشود و باین ترتیب تحت کنترل درمی‌آید. این پدیده، تحمل ناپذیری اجتماعی مخالفت، ناتوانی انتقاد، همکاری فنی، و تحرك دایمی جمعی را از نظر روانی توجیه می‌کند.

شکل دوم بصورت قوی‌تر کردن قدرتهای خارج خانواده است. تکامل اجتماعی که قدرت اقتصادی فرد را از او گرفته، بمقدار بسیار زیادی فردیت خانواده را نسبت به نیروهای مؤثر دیگر کاهش داده است. نسل جوان، اصل واقعیت را در خانواده کمتر از خارج خانواده می‌آموزد؛ وی واکنش‌های مفید اجتماعی و طرز رفتار در خارج از محیط بسته خانواده را یاد می‌گیرد. پدر عصر جدید دیگر نماینده با قدرت اصل واقعیت نیست و سست شدن محدودیت‌های جنسی، غلبه بر عقده ادیب را آسانتر می‌کند؛ مبارزه علیه پدر، بسیاری از اهمیت قطعی خود را در روانشناسی از دست می‌دهد. ولی این وضع بجای آنکه قدرت مطلق تسلط را تضعیف کند آنرا تقویت می‌کند. در واقع تا زمانیکه خصوصی بودن خانواده حفظ شده بود، بعلت اختلافی که با جامعه داشت بخوبی می‌توانست رود روی آن بایستد ولی اکنون که خانواده نمونه‌ها و مراجع تقلید خود را از خارج از خانواده انتخاب می‌کند، «اجتماعی شدن» نسل جوان یکپارچه‌تر و در جهت منافع عموم و در واقع بصورت جزئی از قدرت عمومی تکامل می‌یابد. در اینجا نیز فضای روانی که استقلال و ممیزات افراد باید در آن جای گیرد، فضایی محدود است که اشغال شده است.

برای آنکه نقش تاریخی این تغییرات روانی آشکار شود، باید ارتباط آنها را با بنیادهای سیاسی معاصر در نظر گیریم. خصوصیات این بنیادها را با **دموکراسی توده** توصیف می‌کنند. بدون اینکه بخواهیم بحث کنیم آیا در استعمال چنین مفهومی مجاز هستیم یا خیر، اجزاء اصلی آنرا خلاصه می‌کنیم: دردموکراسی توده اجزاء سیاسی حقیقی را، گروههای فردی بوجود نمی‌آورند بلکه **تمامیت‌های** یکپارچه‌یی - یا اجتماعات سیاسی - اجزاء سیاسی آنرا تشکیل می‌دهند. دو واحد برتر وجود دارد؛ اول، دستگاه تولید و توزیع عظیم صنعت جدید، و دوم، توده‌هایی که در این دستگاهها خدمت می‌کنند. بنابراین در دست داشتن کنترل این دستگاه یا حتی داشتن موقعیتی حساس در این دستگاه، بمنزله آنست که کنترل توده را در دست داشته باشند و بنظر می‌رسد که این کنترل بطور طبیعی از تقسیم کار ناشی شده و نتیجه فنی آنست و منطق دستگاه فعالیست که جامعه را می‌گرداند برقرار نگاه میدارد. بنابراین تسلط، يك کیفیت فنی - اداری تلقی شده و افراد مؤثر و متفاوت دستگاه را - اقتصادی، سیاسی، نظامی - بهم پیوند داده و بصورت يك جمع فنی - اداری نماینده عام می‌سازد.

از طرف دیگر، گروهی که در این دستگاه کار می‌کنند بواسطه ضرورت فنی توده مجتمع می‌شوند؛ این افراد بصورت قسمت‌هایی در می‌آیند که بر آنها حکومت می‌شود، حتی اگر این طبقه حاکم، آزادانه بقدرت رسیده و بنحوی دموکراتیک کنترل را در دست داشته باشند.

تشکیل يك جمع فنی - اداری در واقع نمایشگر يك دلیل عینیست و نشان می‌دهد که تمام دستگاه چگونه ایجاد شده و توسعه می‌یابد. این دستگاه تمام آزادی‌ها را معین کرده و صورت واقعی به آنها می‌دهد و این آزادی‌ها بیشتر با توجه به خواست‌های منطقی دستگاه تنظیم می‌شوند تا نیروهای سیاسی. در واقع دستگاه، موجودیت خصوصی و عمومی افراد، چه فرمانده و چه فرمانبر، زمان کار و زمان استراحت، خدمت و مرخصی، ماهیت و فرهنگ را معین می‌کند. ولی در اینراه به‌دنیای درونی شخص، غرایز و فرهنگ او تجاوز می‌کند و این تجاوز بنحوی متفاوت از مراحل اولیه تکامل صورت می‌گیرد: دیگر بصورت مداخله يك نیروی وحشی خارجی، شخصی یا طبیعی نیست، حتی بصورت رقابت آزاد هم نیست، بلکه کاملاً بشکل دلایل تکنولوژیکی عینی شده‌ییست که تحت کنترل دو گانه منطق و روش در آمده - و بصورت قانون تدوین شده است.

بنابراین دیگر توده بصورت جزئی نیست که تحت تسلط قرار گرفته باشد، بلکه فرمانبرانی هستند که دیگر مخالفتی ندارند و یا از مخالفت آنها بصورت يك ضريب تصحيح که در جهت پیشرفت دستگاہست ، بنفع تمام واحد بهره برداری می شود . ذهنیت سیاسی سابق ، عینی شده است و منافع متضادی که سابقاً باهم سازگار نبودند بنظر می رسد که در يك اشتراك منافع، مجتمع شده اند .

وبه حال ، با این تغییرات ، تصویر کلی سیاست دچار تحول شده است . بنابراین دیگر ذهن در اعمال خویش، خودمختار نیست و دیگر ذهنیتی وجود ندارد که بر اساس منافع و هدف های خودش عمل کند . تسلط بصورت امری بی طرف و تغییر پذیر در آمده در حالیکه تمامیت جامعه در این تغییرات سهمی ندارد؛ تسلط تنها بر ظرفیت و تمنیاتی تکیه دارد که باعث حفظ و بقا و توسعه دستگاہ بشوند . یکی از تظاهرات سیاسی آشکار این بی طرفی، شباهت روزافزونی است که بین احزاب سیاسی کشورهای پیشرفته و بین استراتژی و هدف های آنها بوجود می آید در حالیکه این احزاب سابقاً باهم مخالف بودند و نیز بصورت رشد اتحاد زبان و سمول های سیاسی، واتحاد های فوق ملی و حتی فوق قاره ای است که برغم مقاومت هایی که در برابر این اتحادها ابراز میشود ، بین کشورهای که از نظر نظام های سیاسی کاملاً باهم متفاوتند، بوجود می آید . آیا ممکن است بیطرفی تضادها و شباهت های روز افزون بین المللی نظام های مختلف، سرانجام روابط دو نظام سیاسی شرق و غرب را تعیین نماید ؟ شواهدی از این قبیل هم اکنون موجود است .

این انحراف سیاسی میتواند نقش تاریخی پویایی روان را که فرویداز شناسایی آن عاجز بوده، بنمایاند . معادل کلکتیویزاسیون سیاسی را میتوان در بی طرفی بنیاد روانی جستجو کرد، که باختصار شرح داده شد : یعنی یکی شدن اگو و سوپراگو که باعث می شود بدلائل اجتماعی، اگو نتواند آزادانه با اقتدار پدرمقابله کند . کیفیت فنی- اداری تسلط، به خود کاری و مادی شدن اگو مربوط می شود که طی آن اعمال آزادانه فرد بصورت عکس العمل های خشنی تظاهر می کنند .

ولی اگو که بدین ترتیب به سوپراگو تسلیم شده و استقلال خود را در شکل دادن غرایزش از دست داده، بمقدار بیشتری تحت تأثیر غریزه مخرب در می آید و بمقدار کمتری از اروس تأثیر می گیرد . زیرا سوپراگو در واقع عامل

جامعه برای سرکوبی غرایز است و ضمناً محلی از روان است که ویرانی‌هایی که از نظر اجتماعی مفید هستند در آنجا انبار می‌شوند. باین ترتیب بنظر می‌رسد که اتم‌های روانی جامعه معاصر باندازه تولید اجتماعی، قابلیت انفجار دارند. در پس یکی شدن فنی - اداری که کیفیتی منطقی است يك نوع خطر غیر منطقی وجود دارد که هنوز مهار نشده است - به زبان فروید، این خطر بوسیله قربانی‌هایی که تمدن موجود از افراد می‌گیرد، بیان می‌شود. با پیشرفت تولید، لازم می‌آید که از تابوها و منهیات غریزه‌بی که تولید اجتماعی بر آنها تکیه دارد، با دقت بیشتری مراقبت شود. آیا ممکن است تصور کرد که علت لزوم مراقبت بیشتر، آن است که با پیشرفت تولید اجتماعی، افراد وسوسه می‌شوند که از این تولید در آزادی و شادی بیشتری بهره برند؟ این تصویری منطقی و ورای نظریات فروید است. در هر صورت، فروید معتقد است همگام با پیشرفت تمدن، «احساس گناه تشدید می‌یابد» و گاه «آنقدر لبریز می‌شود که فرد خود را از تحمل آن عاجز می‌بیند». و در این احساس گناه «تظاهری از برخورد و مبارزه دایمی اروس و غریزه مرگ یا انهدام» می‌بیند. بینش انقلابی فروید در همینجا نهفته است: برخوردی که سرنوشت تمدن را شکل می‌دهد، برخوردی است بین واقعیت سرکوبی و امکان احترام از سرکوبی که به همین اندازه امکان پذیر است، و برخوردی است بین افزایش اروس که برای تمدن ضروری است و مهار آن که برای لذت الزامی است و این ضرورت برای هر دو مورد بیک اندازه است. تازمانی که تکثیر ثروت اجتماعی می‌تواند بوضوح باعث آزادی بیشتر و بیشتر اروس شود، سرکوبی آن خشن و خشن‌تر می‌گردد. و باین ترتیب ضمن آنکه این سرکوبی، قدرت اروس را در مهار کردن غریزه مرگ تضعیف می‌کند، يك انرژی تخریبی و نوعی تجاوز بیحد را در این میان آزاد می‌کند و همین مسأله است که يك ضرورت سیاسی را بشکل کنترل شدیدتر، بوجود می‌آورد.

این دیالکتیک نهایی تمدن است که باعتبار فروید چاره‌ی ندارد - همانطور که جدال بین اروس و غریزه مرگ، تولید و انهدام نیز چاره‌ناپذیر است. ولی هر گاه در تشخیص این تضاد بین مهارتی که از نظر اجتماعی ضروری است از یک طرف و رعایت نکردن این مهارتی که از نظر تاریخی امکان پذیر است از طرف دیگر، خود را محق بدانیم، در این صورت، افزایش «احساس گناه» نیز با همین تعارض مشخص می‌شود: این احساس گناه از دو مأخذ نتیجه می‌شود، یکی از

سوی مهار مداوم‌گریزه‌ها - خصومت با پدر و اشتیاق به مادر - و دیگری از جانب پذیرش وحتى همداستانی در استقرار مجدد، ذهنی کردن و انکار اقتدار پدر و در نتیجه تسلط. تمام چیزهایی که در مراحل اولیه فرهنگ برای تکامل انواع، يك ضرورت اجتماعی و علاوه بر آن يك ضرورت زیستی بوده است، امروزه که در اوج تمدن قرار داریم، تنها بصورت يك «ضرورت» اجتماعی و سیاسی برای حفظ وضع موجود درآمده‌اند. منع زنا با محارم از نظر تاریخی و بنیادی آغازگر يك سلسله منهیات و سرکوبی‌هایی است که جامعه يك همسری پدرسالاری را مشخص می‌سازند. اینها باعث می‌شوند که ارضای غرایز تحت سلطه تولید در آید، تولیدی که خود را بالا می‌برد و در ضمن خود را منهدم می‌کند، و نیز اروس، یا غریزه حیات را تحریف می‌کند. بدین ترتیب احساس‌گناه در باره آزادی از دست رفته و تسلیم شده بوجود می‌آید.

اشاره فروید به برخوردهایی که در تمدن بصورت جدال دایمی اروس و غریزه مرگ وجود دارد، در واقع يك تضاد درونی تئوری فروید را آشکار می‌سازد و این تضاد، بنوبه خود، چون اصیل است امکان از بین بردن خودش را به همراه دارد ولی روانکاوی همواره از این امر جلوگیری کرده است. فروید تأکید می‌کند که «تمدن از يك تحريك شهوانی درونی پیروی می‌کند که وی را مجبور می‌سازد انسان‌ها را بشکل توده متحدتری در آورد.» پس اگر چنین است چگونه میتوان تصور کرد ماهیت غیر اخلاقی و غیر اجتماعی اروس وحتى ماهیت ضد اخلاقی و ضد اجتماعی اروس که فروید خود اینهمه بر آنها تأکید کرده، در عین حال «تمدن را خلق کنند»؟ چگونه می‌توان تصور کرد که تأثیر عمده اصل لذت، که حتی بر آرزوی بقای خویشتن فزونی می‌گیرد، و خصلت چند شکلی بودن سکسوالیته، بصورت يك محرك شهوانی برای تمدن عمل کند؟ بهیچوجه نمی‌توان دورویه این تضاد را به دو مرحله مختلف تکامل نسبت داد؛ فروید این هر دو رویه را به ماهیت اصلی اروس می‌چسباند. در عوض باید این تضاد را حفظ کنیم و بکوشیم که از درون آن، چاره‌اش را بیابیم.

هنگامیکه فروید «ایجاد واحدهای بزرگتری متشکل از موجودات زنده» را برای «بزرگتر کردن و ابقای این واحدها» همه ناشی از تمنیات جنسی می‌داند، این تمنیات در تمام پدیده‌هایی که به بقاء حیات کمک می‌کنند دیده می‌شوند. یعنی از اولین اتحاد سلولهای جنسی تا تشکیل جوامع فرهنگی اعم از جامعه و ملت. این تمنا تحت لوای اصل لذت می‌زید: این بعلت خصلت

چند شکلی بودن سکسوالیته است که باعث می‌شود میل داشته باشد از حدود قانونی اعمال خود تجاوز کند، ولذت بیشتر و عمیق‌تری طلب نماید، و باهمنوعش يك رابطه لیبیدویی برقرار سازد و يك محیط لیبیدویی یعنی يك محیط شاد بیافریند. تمدن از لذت برمی‌خیزد: ما باید تمام نتایج این تز را محفوظ نگاهداریم. فروید می‌نویسد: پدیده‌هایی که تحقیقات روانکاوی در سیر تکامل لیبیدو افراد نشان داده، در روابط اجتماعی انسان‌ها نیز وجود دارد. هدف اولیه لیبیدو آنست که نیازهای اصلی زندگی را ارضاء کند و برای این کار افرادی را برمی‌گزیند که در این فعالیت‌ها شرکت می‌نمایند. و عشق تنها، بمفهوم بریدن از خود و پیوستن به دیگری، در تکامل بشر همان نقشی را داشته که در تکامل فرد داشته و بعنوان نیرویی در تمدن عمل کرده است. این نیرو از اروس می‌آید نه از Agape، و حاصلی از تمنایی‌ست که تصعید نشده است. کار که در واقع وجه تمایز تکامل انسان از حیوان است، امری شهوانی و فاشی از لیبیدوست. فروید می‌گوید که عشق جنسی و تصعید شده «با کار جمعی مربوط است.» انسان باین دلیل کار می‌کند که هنگام کار کردن لذت می‌برد، و لذت منحصر به بعد از کار نیست، لذت می‌برد از اینکه خواسته‌ها و نیازهای زندگی‌اش را جامعه عمل می‌پوشاند، وسیله‌یی برای زندگی نیست بلکه خود زندگی‌ست. انسان باین دلیل طبیعت و خود را می‌پروراند و همکاری می‌کند که بتواند کسب لذت را تضمین کند. ژاروهایم بیش از همه در اثبات این تز کوشیده است.

اگر چنین باشد، لازم است رابطه فرویدی بین تمدن و پویایی‌های غرایز را اصلاح نمود. در این صورت برخورد بین اصل لذت و اصل واقعیت، نه از نظر زیستی ضرورت خواهد داشت، نه لاینحل خواهد بود و نه تنها چاره‌اش تحول توأم با سرکوبی غرایز خواهد بود. و راه حل توأم با سرکوبی آن يك پدیده طبیعی که در تاریخ گسترده شده باشد، و نتیجه اجتناب ناپذیر تنازع بقاء، ضعف و خصومت نخواهد بود، بلکه يك پدیده اجتماعی - تاریخی خواهد بود که جزیی از طبیعت شده باشد. تبدیل موجود زنده به وسیله‌یی که کار دگرگون شده ایجاد کند، در واقع حاصل تمام تمدن‌ها نیست بلکه حاصل تمدنی‌ست که بر پایه تسلط بوجود آمده باشد یعنی نتیجه‌یی از نوعی تمدن بخصوص است. اسارت سرشتی در واقع آزادی متعلق به تمام تمدن‌ها نخواهد بود بلکه آزادی تمدنی خواهد بود که بر اساس تسلط پی‌ریزی شده باشد، یعنی تمدن موجود.

فروید، سرنوشت غریزه‌ها را با توجه به تسلط معین می‌کند: وی معتقد

است که قدرت مطلق پدر در همان ابتدا غرایز را به راهی می‌اندازد که در واقع بصورت زیربنای روانی تمدنی در آیند که تمدنی منطقی و مبتنی بر تسلط باشد و در آن هرگز آثار تسلط از بین نرود. از آنجا که طفیان پسران و برادران بر علیه پدران و استقرار مجدد و ذهنی شدن اقتدار پدر، تسلط، مذهب و اخلاقیات باهم ارتباط نزدیکی دارند، استقرار مجدد و ذهنی شدن اقتدار پدر، تسلط، مذهب و اخلاقیات يك اساس دایمی و قانونی برای سازمان یافتن - و توجیه - تسلط بوجود می‌آورند و در همان حال تسلط جنبه جهانی پیدا می‌کند. چون همه در طفیان و گناه شریکند، پس همه، حتی طبقه حاکم، نیز، باید قربانی دهند. فرماندهان نیز مثل فرمانبران به ارضاء محدود غرایز و به محدود بودن لذت، تسلیم می‌شوند. ولی سرکوبی غرایز باعث می‌شود که هر فرمانبری در خانه خود فرمانده شود، بنابراین در تمام خانه‌ها فرمانده بوجود می‌آید: یعنی همزمان با سرکوبی غرایز، تسلط اجتماعی جای خود را تثبیت کرده و بصورت تسلط جهانی در می‌آید. این روال در سازمان یافتن کار صورت می‌گیرد.

تکامل تسلط بر اساس سازمان یافتن کار، پدیده‌یی است که باید در اقتصاد سیاسی آنرا بررسی کرد نه در روانشناسی. ولی مقدمه جسمی - روانی این حالت را که فروید کشف کرده، این اجازه را می‌دهد که اشاره کنیم تمدنی که بر اساس سرکوبی غرایز بوجود آمده باشد دیگر از نظر تاریخی «منطقی» نیست و توجیه تاریخی نخواهد داشت. برای تفهیم این مطلب، عوامل اصلی پویایی غرایز را تا آنجا که به پدیده کارمر بوطمی شوند، خلاصه می‌کنم: اول، تعدیل توأم با سرکوبی سکسوالیته باعث می‌شود که موجود از لذت بگذرد و بصورت وسیله‌یی در آید که بتوان از آن کار مفید اجتماعی گرفت. دوم، اگر این کار بصورت يك شغل دایمی درآمده باشد یعنی وسیله زندگی در تمام دنیا شده باشد، پس جهت اصلی تکامل غرایز آنقدر تغییر یافته که باید گفت زندگی دیگر ارضای غرایز نیست بلکه کار بسوی آنست. سوم، باین ترتیب تمدن بنحو شکفت انگیزی توسعه می‌یابد. نیرویی که از سکسوالیته و تصعید ذخیره شده در واقع «سرمایه گذاری» روانی را بطور مداوم می‌افزاید و نتیجه تولیدی کار را اضافه می‌کند (پیشرفت‌فنی). چهارم، افزایش نتیجه تولیدی کار، بنوبه خود امکان خوشی و مآلاً معکوس شدن بالقوه رابطه بین کار و تفریح، و کار و استراحت را که از نظر اجتماعی اجباری‌ست، می‌افزاید. ولی تسلطی که باین صورت بدست آمده باشد، تصعید



را نیز بمقدار زیاد به همراه دارد: اشیایی که برای خوشی ایجاد شده اند بصورت کالاهایی هستند که برای استفاده از آنها لازم است قبلاً، با توجه به روابط موجود، کار زیادتری انجام داد. ارضاء بصورت يك فرآورده فرعی کاری درمی آید که ارضاء نهی کند. افزایش نتیجه تولیدی بصورت ضرورتی در می آید که ابتدا باید آنرا حذف می کردیم. بنابراین پنجم، بتدریج که توجه سابق - الذکر بمقاصد خود رسیده و نیازهای ابتدایی برآورده شده اند، فداکاریهایی که افراد اجتماعی شده از زمان سقوط پدر اولیه بر خود تحمیل کرده اند، غیر منطقی تر جلوه می کند. و احساس گناهی که باید از طریق مهم کردن و ذهنی کردن پدر جبران شود (مذهب و اخلاق)، جبران نمی شود زیرا استقرار مجدد اقتدار پدر، هر قدر هم که بر اساس يك منطق جهانی باشد، بازهم آرزوی - سرکوب شده - نفی این اقتدار را از بین نمی برد. در واقع، در پرتو امکانات تاریخی رهایی، خصلت تاریخی این تسلط بیشتر آشکار می شود و گناه مهار بیشتری می یابد.

در این مرحله اسارت دیگر بصورت اساس منطقی آزادی جلوه نمی کند بلکه محدودیتی بر آزادی محسوب می شود. موفقیت های تمدنی که بر پایه تسلط بنا شده، ضرورت اسارت را کاهش می دهد؛ میزان تسلط طبیعت و تسلط ثروت اجتماعی، کار ارضا نشده را به حداقل تقلیل می دهد؛ کمیت به کیفیت تبدیل می شود، وقت آزاد می تواند محتوای زندگی را تشکیل دهد و کار بصورت تفریح توانایی های بشری درمی آید. باین طریق بنیاد سرکوب شده غرایز بنحو انفجار آمیزی متحول می شود؛ نیروهایی که در کار، کاری که ارضاء نکرده، مصرف نشده، آزاد می شود و مثل اروس، روابط جهانی و تمدن را بر اساس لیبیدو، شکل می دهد. و با اینکه در پرتو این امکان، ضرورت سرکوبی غرایز امری غیر منطقی جلوه می کند، معهدا در جامعه موجود این سرکوبی غرایز بصورت يك ضرورت اجتماعی زیستی درمی آید. زیرا سرکوبی غرایز نوعی ناراحتی در افراد ایجاد می کند، و دستگاه ارضای نیازها که خود بوجود آورده اند، افراد را به نیروی کار بدل می سازد.

گفتیم که مفهوم اساسی تئوری غرایز فروید، نمود روانی دیگری از عقیده اخلاقی - ایده آلیستی آزادی ست. آزادی، برخلاف عقیده مکانیکی - مادی فروید درباره روان، خود عامل سرکوبی اش یعنی اسارت را به همراه دارد زیرا بدون این اسارت، بشر تا حد يك حیوان نزول خواهد کرد، و آزادی

فردی، حاصل تمدن نیست.» و درست همانطور که در اخلاق ایده آلیستی، آزادی را بعنوان يك عامل بنیادی پدیده‌ها می‌دانند، که احساسات را سرکوب می‌کند و در آن «جوهر» آزادی بشر را می‌بینند، فروید نیز سرکوبی غرایز را يك ضرورت فرهنگی و طبیعی می‌شناسد: قحطی، تنازع بقاء و خصلت نا منظم بودن غریزه‌ها، جملگی محدودیت‌هایی را برای آزادی ایجاد می‌کنند که نمی‌توان آنها را از بین برد. اکنون می‌توانیم این تناظر و توازی را بیشتر دنبال کنیم. جنبه دیگر عقیده ایده آلیستی آزادی را برتری تشکیل می‌دهد که در فلسفه اصالت وجود بنحوی بارز نمایان است: آزادی بشر، امکان و حتی ضرورتی است که از وضع موجود عبور می‌کند و حتی آنها را نفی می‌نماید، زیرا هر موقعیتی با توجه به ارتباطش با امکانات بشر نوعی نفی، یا مانع یا «چیز دیگری» است. باعتبار سارتر، وجود بشر يك «طرح» جاودانی است که هرگز کاملاً اجرا نمی‌شود و به فراوانی و راحتی نمی‌رسد: تضاد بین درون خود و برای خود را هرگز نمی‌توان از بین برد. این نفی عقیده آزادی در تئوری غریزی فروید، نظم روانی می‌یابد.

یادآوری «ماهیت محافظه کار» غرایز که يك برخورد دایمی بین اصل لذت و اصل واقعیت را باعث می‌شود، به سهولت صحت گفته فوق را آشکار می‌سازد. غرایز اساسی همواره میل به ارضاء و برقراری لذت دارند ولی برآورده شدن این تمنیات بمنزله مرگ بشر است، هم مرگ طبیعی و هم مرگ اجتماعی-تاریخی: مرگ طبیعی یعنی قرار گرفتن در مرحله قبل از تولد، و مرگ تاریخی یعنی قرار گرفتن در مرحله قبل از تمدن. تصعید يك برتری روانشناسی است که آزادی تمدن را در خود جای می‌دهد، نفی يك انکار است که همچنان منفی باقی می‌ماند. نه تنها باین دلیل که حساسیت را سرکوب می‌کند بلکه باین جهت که خود را برتر نگاه میدارد: تولید و ایجاد نوعی ناملایمیتی که تا بی نهایت ادامه خواهد داشت. ولی آنچه را که اخلاق ایده آلیستی نمی‌تواند در بنیاد پدیده‌ی سابق الذکر کشف نماید و بشکل تاج بشریت جلوه می‌دهد، در تئوری فروید بصورت زخمی در می‌آید که فرهنگ بر پیکر بشر وارد نموده و نیازمند التیام است. افزایش انهدام و خفقان، افزایش نگرانی، «نارضایتی از تمدن»، همگی نتایج آرزوی سرکوب شده شادی و ناشی از فدا شدن امکان شادی است - اینها را نمی‌توان رویه دیگر آزادی تمدن فرض کرد بلکه اینها منطبق درونی آزادی تمدن هستند که باید همزمان با پیشرفت تمدن و نزدیکتر شدن امکان شادی و ایجاد يك مدینه فاضله با استفاده از علم و دانش، آنها را کنترل کرد.

بدین ترتیب فروید نفی واقعی آزادی را آشکار می‌کند و بدون اینکه

بخواهد در خیال خود آنرا بشکل دیگری در آورد، بوجود نوعی آزادی دیگر معتقد می‌شود که ایجادش امکان پذیر است و در آن سرکوبی غرایز و فشارهای سیاسی جایی ندارند ولی تمام موفقیت‌هایی را که از سرکوبی غرایز انتظار می‌رود، به‌مراه دارد. در تئوری فروید هیچ نوع برگشتی به طبیعت یا ماهیت انسان بچشم نمی‌خورد: پدیده تمدن برگشت ناپذیر است. هر گاه بتوان سرکوبی غرایز را بنحوی برداشت که رابطه بین کار و لذت معکوس شود، در این صورت می‌توان تصعید نیروی شهوانی را، از قدیم تا بامروز، از بین برد. بنابراین در صورتی میتوان احساسات و عقل، و شادی و آزادی را هماهنگ یا حتی یکی نمود که تمدن در تکامل‌نهایی خود بجایی برسد که بتوان، حداقل با استفاده از وسایل فنی، نیاز مطلق و فقر را از بین برد و تنازع بقاء دیگر بصورت تلاشی برای حفظ وسایل وجود نباشد.

فروید نسبت باین امکان بسیار شکاک بود زیرا مدت‌ها قبل از آنکه بمب اتمی و هیدروژنی اختراع شود مدت‌ها پیش از بسیج عمومی دوره فاشیسم که تاکنون نیز ادامه دارد و هنوز باوج خود نرسیده است، دریافته بود که بین افزایش حاصل تولید و افزایش انهدام، و نیز بین افزایش کنترل طبیعت و افزایش کنترل بشر، ارتباط عمیقی هست. وی مشاهده کرده بود که همگام با افزایش ثروت اجتماعی، باید وسایل و ابزارهای بهتر و مرفه‌تری را برای بشر ایجاد کرد، افزایش ثروت اجتماعی باعث می‌شود که آنها بتوانند نیازهای خود را برآورده سازند - نیازهایی که آزادانه، و نه تحت کنترل، بوجود آمده باشند. این شاید آخرین توجیه فروید از این مسأله باشد که پیشرفت تمدن، احساس گناه را تا مقادیر غیر قابل تحملی افزون می‌کند - احساس گناهی که از مهار خواست‌های غریزی ناشی شده در حالیکه علی‌رغم این سرکوبی، خواست‌های غریزی هنوز وجود دارند. وی معتقد بود که این جهت خواست‌های غریزی ممنوع ولی زنده، عاقبت به‌سوی پدر و مادر خواهد بود ولی در آخرین آثار فروید، این خواست‌ها کاملاً از شکل ابتدایی زیستی - روانی‌شان، ممتاز هستند. امروزه احساس گناه را اینطور تعریف می‌کنند «بازتاب بر خوردهای دوگانه، جدال جاودانه بین اروس و غریزه انهدام یا مرگ»، و در یک توصیف حیرت‌آور می‌خوانیم که «آنچه با پدر آغاز می‌شود در توده‌ها تکمیل می‌گردد»، تمدن در جوامع مختلف، هنگام «پیوند صمیمانه» افراد بیکدیگر، از یک قوای شهوانی درونی پیروی می‌کند؛ «و اصل لذت فرمان می‌برد ولی اروس به‌غریزه مرگ، و اصل لذت به‌اصل نیروانا مربوط است.

باید با این برخورد به مبارزه برخاست. «تازمانیکه در جوامع، خانواده واحد منحصر بفرد است، این برخورد بشکل عقده ادیپ خود را نشان می‌دهد. برای درک مفاهیم فروید، باید پراکندگی نیروها در این برخورد را شناخت. پدر، که فرزند را از طلب مادر منع میکند، نمایشگر اروس است که از برگشت (رگرسیون) غریزه مرگ جلوگیری می‌کند. و بنا بر این اروس سرکوب شده است و اصل لذت را تا آنجا محدود می‌کند که برای زندگی و جامعه قابل هضم باشد و بنا بر این نوعی انرژی تخریبی آزاد می‌سازد. در رابطه با پدر نوعی دوگانگی ممزوج از عشق و نفرت نهفته است. مادر هم هدف اروس است و هم هدف غریزه مرگ؛ در پس این تمنای جنسی، میل به برگشت به دوره قبل از تولد پنهان است؛ در دوره قبل از تولد، یعنی در این سوی اصل واقعیت، بی تفاوتی خاصی نسبت به اصل لذت و اصل نیروانا وجود دارد و باین جهت دوگانگی موجود نیست ولیبیدو خالص است. بعد احساسات شهوانی تمدن از مرز خانواده فراتر رفته و گروههای بزرگتر را بهم پیوند می‌دهد و برخورد فوق‌الذکر «بشکلی که سابقاً وجود داشته» تشدید می‌یابد: یعنی تسلط پدر پیروزمندانه وسعت می‌یابد و همراه با آن برخورد دوگانگی نیز گسترده میشود و در اوج تمدن در نقش مخالف توده‌ها ظاهر می‌شود، توده‌هایی که پدران را نیز شامل می‌شود. و هرچه تسلط گسترش یابد، نیروی تخریبی آن نیز جهانی‌تر می‌شود. تازمانیکه تکامل تمدن «بشکلی که سابقاً وجود داشته» صورت گیرد، برخورد بین اروس و غریزه مرگ به درونی‌ترین جزء، این تکامل تعلق خواهد داشت.

بدین ترتیب نظراتی که فروید مکرراً ابراز کرده، یکبار دیگر تأیید می‌شود که تاریخ بشر هنوز تحت تسلط نیروهای باستانی است، و که هنوز قبل از تاریخ و تاریخ در ما اثر دارند. «بازگشت غریزه‌های سرکوب شده» در نقطه‌های عطف ترسناک تاریخ صورت می‌گیرند: یعنی در نفرت و شورش بر علیه پدر، و در استقرار مجدد اقتدار پدر. تمایلات شهوانی تمدن برای متحد کردن تساوی و آزادی، بیشتر و بیشتر به تسلط تسلیم می‌شوند، و اعتراض، خود را به انهدام می‌سپارد. فروید خیلی بندرت و محتاطانه اظهار امیدواری می‌کند که تمدن سرانجام روزی مفهوم آزادی را دریابد و نیروهای باستانی را به اختیار خود گیرد. تمدن و نارضایتی‌هایش با این کلمات خاتمه می‌پذیرد: «انسانها بحدی نیروهای طبیعت را به اختیار خود گرفته‌اند که قادرند فرد فرد خود را از بین ببرند. آنها خود باین حقیقت وقوف دارند. و قسمت زیادی از ناراحتی، افسردگی و بیم کنونی‌شان نیز

باین خاطر است. و اینک می‌توان انتظار داشت که یکی از این دو «نیروی بهشتی»، یعنی اروس جاودانه، قدرت خود را بکار برده و همگام با رقیب ابدیش بجلو رود. این عبارات در سال ۱۹۳۰ نوشته شده‌اند. در این فاصله زمانی که سپری شده، هیچ اثری از این نیروی جاودانه، نزدیک شدن آزادی شادمانه، و تجلی اروس بصورت خالق تمدن، مشهود نبوده است. یا شاید وقایع این مدت همه نشانه افزایش فعالیت انهدام بوده که چهره‌اش از همیشه منطقی‌ترست و نشان می‌دهد که تمدن بسوی فاجعه‌یی می‌رود که در آن خود نیروهای باستانی را به‌نابودی می‌کشاند، و بدینگونه راه را برای حصول یک تمدن بالاتر هموار می‌کند؟



پیشرفت  
و  
تئوری غرایز فروید

بگذارید گفتار خود را با شرح دو مفهوم عمده پیشرفت شروع کنیم که از خصوصیات دوره جدید فرهنگ غرب بشمار می آیند. در اولین مفهوم، پیشرفت را یک پدیده کمی دانسته و هر نوع ارتباط آنرا با ارزش‌های مثبت انکار می نمایند. در این مفهوم، پیشرفت بمعنای آنست که در سیر تکامل فرهنگی، علی‌رغم پس رفت‌ها، در مجموع، دانش و توانایی‌های بشر رشد کرده و بهمین قیاس استفاده از آنها برای تسلط بر بشر و محیط طبیعی، بیش از همیشه تعمیم یافته است. حاصل این پیشرفت بصورت افزایش ثروت اجتماعی نمودار می‌شود. با پیشرفت تمدن، نیازهای بشر همراه با وسایل برآورده ساختن این نیازها گسترش می‌یابند. ولی این پیشرفت یک پرسش را بدون پاسخ می‌گذارد و آن اینکه آیا چنین پیشرفتی می‌تواند بشر را به کمال، به وجودی آزادتر و شادتر، برساند یا خیر. می‌توانیم این مفهوم کمی پیشرفت را، مفهوم پیشرفت فنی محسوب داشته و آنرا با نوع دوم، یعنی مفهوم کیفی پیشرفت مقایسه کنیم که بویژه در فلسفه ایده‌آلیست‌ها آمده و هگل آنرا در قاطع‌ترین شکلش ارائه داده است. در این مفهوم پیشرفت در تاریخ را مترادف با واقعیت یافتن آزادی و اخلاق بشر آورده‌اند. بشر آزادی بیشتری بدست می‌آورد، و هر نوع آگاهی به آزادی، خود محرکی برای توسعه آزادی بشمار می‌آید. حاصل پیشرفت را بصورت افزایش انسانیت و کاهش بردگی، استبداد، فشار و ناراحتی در نظر می‌گیرند. می‌توان این مفهوم کیفی پیشرفت را پیشرفت بشر دوستانه نامید.

امروز یک ارتباط درونی بین مفاهیم کیفی و کمی پیشرفت وجود دارد : بنظر می‌رسد که برای حصول پیشرفت بشر دوستانه، لازم باشد که قبلاً به پیشرفت فنی دست یافت. تکامل انسانیت از بردگی و فقر تا آزادی مستلزم آنست که

ابتدا پیشرفت فنی حاصل شود یعنی تسلط بر طبیعت بدست آید، تسلطی که تنها رکن ثروت اجتماعی است، که بعد بتوان از طریق آن نیازهای بشر و ارضای آنها را بر بنیادی انسانی تر ریخت. از جانب دیگر، بنظر نمی‌رسد که پیشرفت فنی بخوبی خودپیشرفت بشر دوستانه را به دنبال داشته باشد. زیرا وجود پیشرفت فنی بهیچوجه نشان نمیدهد که ثروت اجتماعی را چگونه توزیع کنیم و دانش و توانایی‌های روزافزون بشر را در خدمت چه کسانی درآوریم. پیشرفت فنی، که در واقع مقدمه آزادی است، بهیچوجه تضمین نمی‌کند که آزادی بزرگتری را به واقعیت کشاند. تنها باید طرح يك حالت رفاه توالتیر را ترسیم نمود، که انتزاعی و نظری نباشد و بتواند نشان دهد که در آن نیازهای انسان بیش و کم برآورده می‌شوند ولی بطریقی که وجود خصوصی و عمومی تمام افراد، از گهواره تا گور، تحت کنترل باشد. هر گاه در چنین شرایطی بتوان از شادی صحبت کرد، این شادی همانا شادی يك فرد تحت کنترل است.

برای ایجاد يك نظم فلسفی در مفهوم پیشرفت، يك تمایل قطعی بچشم می‌خورد که میتوان آنرا بی‌طرفی پیشرفت نامید. درحالیکه در قرن هیجده، تا قبل از انقلاب فرانسه، مفهوم فنی پیشرفت را نیز مفهومی کیفی قلمداد کرده و هر نوع تکامل فنی را قدمی به سوی انسانیت می‌دانستند. این نظریه را کندورسه بوضوح شرح داده است. این مفهوم در قرن نوزده دگرگون شد. اگر مفاهیم پیشرفت کنت و میل را با مفهوم پیشرفت کندورسه مقایسه کنیم بلافاصله به يك بی‌طرفی آگاهانه پی می‌بریم. کنت و میل کوشش دارند که يك توصیف بدون معیار از مفهوم پیشرفت ارائه دهند: تکامل انسانیت را نمی‌توان بطریق فوق از پیشرفت فنی نتیجه گرفت. این گفته بدان معنی است که عنصر کیفی پیشرفت بیش از پیش به مدینه فاضله نزدیک می‌شود. این حالت در نظام سوسیالیستی پیش از دوره علم و دوره علم مستقر می‌شود که در آن عنصر بشر دوستی بر عنصر فنی پیروزمی‌شود ولی در مفهوم پیشرفت چنین نمی‌شود. مفهوم پیشرفت بی‌طرف می‌ماند: بی‌معیار، یا بی‌دلیل.

مفهوم بدون معیار پیشرفت که از قرن نوزده تدریجاً بصورت خصلت تمدن و فرهنگ غرب درآمده در واقع يك نوع ارزشیابی خاص را شامل می‌شود. و این ارزشیابی اصل همگانی پیشرفت را بوجود می‌آورد که جامعه صنعتی مدرن بر اساس آن تطور یافته است و عناصر قطعی آنرا می‌توان بطریق زیر برشمرد. تولید بالاترین ارزش‌هاست و مراد از این معیار تنها تولید مواد مادی و معنوی نیست بلکه مفهوم تسلط جهانی طبیعت را نیز در برمی‌گیرد. این سؤال پیش



می‌آید، که تولید برای چه؟ پاسخی که معمولاً داده می‌شود خود بخود آشکار است: برای برآورده ساختن خواست‌ها. هدف آنست که بوسیله تولید بتوانیم خواست‌ها و نیازهای گوناگون را بهتر برآورده سازیم؛ تنها تولیدارزش‌های مصرف‌بنفع بشر خواهد بود. ولی اگر مفهوم خواست‌ها را از حد تغذیه، لباس، ومسکن فراتر برده و بمب‌ها، ماشین‌های سرگرم‌کننده و انهدام مواد غذایی اضافه را نیز در آن جای‌دهیم براحتی در می‌یابیم که این مفهوم لیاقت و صداقت آنرا ندارد که تکلیف تولید مشروع را تعیین کند. باز حق داریم که این سؤال را بی‌پاسخ بیاوریم که: تولید برای چه؟ بنظر می‌رسد که تولید تدریجاً خود هدف را بوجود می‌آورد و سؤال فوق علاوه بر آنکه پاسخی نمی‌یابد، تدریجاً فراموش می‌شود.

بمحض آنکه تولید بنحوی صمیم و جدا ناشدنی با اصل مدرن پیشرفت بستگی حاصل کند، این تصور پیش می‌آید که زندگی بصورت کار تجربه می‌شود و کار خود محتوای زندگی را بوجود می‌آورد. کار از نظر اجتماعی هم مفید است و هم ضروری، ولی نمیتوان باین دلیل چنین استنتاج کرد که هم برای فرد ضروری‌ست و هم ارضاکننده. نیازهای فرد و جامعه از هم جدا می‌ماند، شاید تازمانی که جامعه صنعتی براساس این اصل پیشرفت تکامل یابد. بدیگر سخن، کاری که واقعیت زندگی را تشکیل می‌دهد، **کار دگرگون یافته** است. این نوع کار را میتوان چنین توصیف کرد: این کار ارضای توانایی‌ها و نیازهای بشر را در نظر نمی‌گیرد، و اگر رضایتی ایجاد کند، تنها بعد از کار است. معنی این سخن آنست که مفهوم پیشرفتی که تکامل جامعه صنعتی را شکل می‌دهد، و ارزش‌ها، ارضاء نیازها، انجام خواسته‌ها، صلح و شادی، دیگر هدف نیستند، حتی معیارهای پرارزش نیز نیستند بلکه در سطح بسیار پایینی قرار می‌گیرند. بر این سلسله مراتب ارزش‌ها که ارضاء و شادی فرد را تنها بصورت يك عنصر فرعی می‌نگرد، يك سلسله مراتب قوای ذهنی انسانی که مشخص‌کننده خصیصه پیشرفت است، پیوند می‌شود: تقسیم‌ماهیت انسان به قوای ذهنی بالاتر (معنوی) و پایین‌تر (احساسی). ارتباط این دودسته قوای ذهنی باین صورت است که قوای ذهنی بالاتر یعنی منطق، غرایز را در مقابل حساسیت می‌آراید. منطق بصورت انکار واصل انکار در می‌آید که وظیفه‌اش نه تنها مقابله مستقیم با حساسیت، یا قوه ذهنی پایین‌تر انسانی‌ست، بلکه آنرا سرکوب نیز می‌کند. باین ترتیب، با در نظر گرفتن این ایده پیشرفت، آزادی بصورت آزادی از

جبر غرایز و آزادی از حساسیت درمی آید که بصورت مفهومی و رای ارضاء قرار می گیرد و در واقع بصورت خود کاری این برتری درمی آید. محتوی و فضای آزادی را هرگز نباید ارضاء پر کند. آزادی همواره برتر از ارضاء قرار می گیرد و هدفش چیز دیگر و «بالا تری» است. و درست مثل تولید، که ایندو بیکدیگر تعلق دارند، این برتر بودن ذاتی آزادی، سرانجام خود هدف را بوجود می آورد. بعد ممکن است سؤال شود برتری برای چه؟ این نوع برتری تنها بمنظور تعیین ذات آزادی و پاسخ به سؤالاتی از این قبیل الزامی است: چرا برتری؟ چرا هر لحظه باید از لحظه قبل جلوتر رفت؟ چرا این پویایی باید جوهر بشر را تعریف کند؟ و این سؤالات مثل همین پرسش بدون پاسخ خواهد ماند که، حقیقه چرا باید تولید بیشتر، بالاترین ارزش اجتماعی و نیروی محرک را بوجود آورد؟ بدین ترتیب آزادی بی که خود هدف باشد و به سختی ارضاء متمایز شود، فاقد هر نوع شادی خواهد بود. این آزادی بشکل سرباری جلوه می کند که فلاسفه و شعرا آنرا تغییر شکل داده و بصورت آزادی فقر، آزادی کار، و حتی آزادی در زنجیر جلوه داده اند. آنها آزادی را به تاج وجود بشر و کیفیت قطعی بشر تشبیه کرده اند. به این مفهوم آزادی، یکنوع نفی و انکار وابسته است که بدون آن نمی توان آزادی را تعریف کرد و فلسفه ایده آلیسم و اگزستانسیالیسم، کانت و سارتر، در این نفی باهم هم عقیده اند. سارتر در تعریف آزادی، به یک برتری جاودانه اشاره می کند زیرا بگمان وی این برتری، واجد کیفیت الزامی آزادی است و این درست همان نفی بی است که در ریشه فلسفه ایده آلیسم وجود دارد. زیرا در فلسفه ایده آلیسم، آزادی را اجبار اخلاقی ذهنی، نفی ارضاء و شادی و به عبارت دیگر مخالف تمایل می دانند.

یکی از خصوصیات تصور جدیدی که از پیشرفت می رود، ارزیابی زمان است. زمان را بصورت خط مستقیم یا منحنی صعودی بی پایانی می دانند که تمام ارزش های وجود را از بین می برد. حال را با آینده بی کمابیش نا معین تجربه می کنند. آینده از همان ابتدا حال را در معرض تهدید دارد و بانگرانی تجربه می شود. گذشته در پشت سر واقع می شود که نه به تسلط می آید و نه تکرار می شود و بعلت همین عدم تسلط، حال را معین می کند. در این تجربه خطی از زمان، مدت زمان ارضاء، ادامه شادی فردی، و زمان صلح را تنها بصورت مافوق بشر و مادون بشر می توان نشان داد: یک نعمت جاودانی است، که تنها پس از خاتمه وجود در این جهان خاکی، دسترسی بدان ممکن است، یا ایده بی است

که تنها تمایل به بقای لحظات شادی، خود نیروی غیر انسانی یا ضد انسانی است که انسان را به شیطان تسلیم می‌کند.

خلاصه می‌کنم: پیشرفت، با توجه به مفهوم آشکارش، مملو از فعالیت‌های ناراحت‌کننده است از قبیل برتری بخاطر خودش، ناخوشی، و نفی. همواره بی‌اختیار این سؤال پیش می‌آید که آیا نفی‌یی که در اصل پیشرفت نهفته است در عین حال قوه محرکه پیشرفت و نیرویی که پیشرفت را ممکن می‌سازد، نیست؟ یا، سؤال را برای این که ارتباطش را با فروید حفظ کند بنحود دیگری مطرح می‌کنیم. آیا پیشرفت الزاماً بر ناخوشی استوار است و لازم است همواره با ناخوشی و ارضاء نشدن مرتبط بماند؟ جان استوارت میل زمانی گفت: «هیچ حقیقتی از این روشن‌ترین نیست که تمام پیشرفت‌ها، بدست افراد ناراضی بوجود می‌آید.» اگر این گفته صحیح باشد، مفهوم مخالف آن نیز درست خواهد بود - و این مفهوم مخالف، رویه دیگر ایده پیشرفت را نشان می‌دهد - رضایت، ارضاء و صلح ممکن است شادی بیافرینند ولی هرگز باعث پیشرفت نمی‌شوند: جنگ بمفهوم تنازع بقاء بانی تمام پیشرفت‌هاست که در زمانی دور به پیشرفت و ارضای نیازهای بشر می‌انجامد و اجرا نشدن و ناراحتی، محرک‌های دایمی تمام موفقیت‌هایی بوده که تمدن ما در گذشته بدانها رسیده است.

در اینجا به قلب مسأله‌یی می‌رسیم که فروید طرح کرده است. به اعتبار وی، تمدن بهمان اندازه قلبی که آزادی ایجاد میکند، شادی نیز می‌آفریند. شادی و آزادی با تمدن سازگار نیستند. تکامل تمدن بر اساس سرکوبی، محدود کردن و جلوگیری از خواست‌های احساسی و غریزی طرح ریزی شده و بدون تعدیل توأم با سرکوبی غرایز اصولاً در وهم نمی‌گنجد. بگمان فروید، این مسأله نتیجه طبیعی يك اصل است، و آن این که وجود انسان اصولاً تحت فرمان «دو اصل لذت» است و میل دارد زحمتی نداشته باشد و در عوض لذت بدست بیاورد، ولی تمدن نمی‌تواند این اصل را قبول کند. چون انسان بسیار ضعیف و محیط انسانی بسیار فقیر و سنگدل است، از همان ابتدا، انکار و سرکوبی غرایز جزء لاینفک کارهای نامطبوع می‌شود، و ناراحتی و انکاری که بصورت انرژی از تحول توأم با سرکوبی غرایز حاصل می‌شود، پیشرفت تمدن را امکان پذیر می‌سازد. اگر جامعه انسانی بخواهد از حد يك حیوان به سطح انسانی ارتقاء یابد، باید اصل واقعیت را جایگزین اصل لذت نماید.

من تنها بدین منظور آنقدر برای این مسأله تأکید می‌کنم که سوء تفاهمی که فروید را غیر عقلایی می‌داند، کاملاً از بین برود. شاید در سالهای گذشته هیچکس منطقی‌تر از فروید فکر نمی‌کرده چرا که او تمام هدفش آن بوده که نشان دهد اگر بشریت بخواهد بهر صورتی پیشرفت کند، باید نیروهای غیرمنطقی‌یی را که هنوز در انسان هست، از بین برد، و گفته‌اش که «هر جا اید باشد، اگو پیشرفت خواهد کرد» شاید منطقی‌ترین قانونی‌ست که در روانشناسی ابراز شده است.

چرا تمدن احتیاج دارد که اصل واقعیت بر اصل لذت فایق آید؟ اصل واقعیت چگونه بعنوان اصل پیشرفت پذیرفته می‌شود؟ در اینجا نیز اساس بحث مرا، ورسیون جدید تئوری غرایز فروید تشکیل می‌دهد. بهر حال، بگمان فروید تا زمانی که دوغریزه اساسی بشر، یعنی اروس و غریزه مرگ، تحت کنترل نیامده باشند، موجود رانمی‌توان اجتماعی کرد و برای ساختن جامعه‌یی که در آن ارضاء امن نیازها امکان پذیر باشد، نمی‌توان از آنها سود جست. اروس اگر کنترل نشود تنها در پی کسب لذت بیشتر و دایمی‌ترست و غریزه مرگ اگر به کنترل نیاید می‌خواهد انسان را به دوره قبل از تولد برگشت دهد و بنابراین روبروی نفی تمام حیات دارد. ازینرو برای آنکه فرهنگ و تمدن بدست آید، لازم است اصل لذت را با اصل دیگری مبادله کرد، اصلی که بتواند جامعه را بسازد و آنرا نگاهدارد: یعنی اصل واقعیت. بگمان فروید این نیست مگر يك اصل تولید ناملایم زیرا برای آنکه فرد را از صورت يك تجربه‌کننده اصل لذت بدرآورده و بشکل يك ابزار کار مفید درآوریم لازم است تعدیل‌ها، افکارها، انحراف‌ها و تصعیدهای غریزی را بر فرد تحمیل نماییم. باین مفهوم، اصل واقعیت واصل پیشرفت معادل هم می‌شود زیرا انرژی غریزی تنها از اصل واقعیت توأم با سرکوبی نتیجه میشود که این انرژی را برای ایجاد کار نامطبوع، کاری که ناملایم ایجاد کند، کاریکه خواست‌های غریزی را انکار کند، و کاری که از نظر اجتماعی مفید باشد، مصرف می‌کنند.

اثرات روانی حکومت اصل واقعیت چیست؟ تحول توأم با سرکوبی اروس، که با تحریم زنای با محارم آغاز می‌شود و سرانجام، حتی در اوان کودکی نیز، به سرنگون کردن عقیده ادیب و برقراری تسلط پدرمی انجامد. در این زمان اروس تحت تأثیر اصل واقعیت تعدیل می‌یابد: و همین جاست که تحول آن به سکسوالیته عملی می‌گردد. اروس اصولاً بیش از سکسوالیته است، باین مفهوم

که يك غریزه ناقص نیست و نیرویی است که بر تمامی موجود حکم میراند و تنها بعداً بخدمت تولید مثل گرفته شده و بصورت سکسوالیته تظاهر میکند. تعدیل اروس یعنی از بین بردن سکسوالیته موجود و تنها این تغییر می تواند وی را از قالب يك تجربه کننده اصل لذت به يك ابزار کار بدل سازد. بدن برای مصرف انرژی‌یی که در غیر این صورت بکار شهوت می آمد، آماده می شود. در واقع وی از سلطه اروس آزاد می شود و آماده می شود که کار نامطبوع را بعنوان محتوای زندگی بپذیرد. تا آنجا که به فرد مربوط می شود باید گفت که تأثیر تمدن و پیشرفت فرهنگ، همین تحول توأم با سرکوبی بنیاد اساسی روان است. نتیجه این تحول تنها آن نیست که موجود را بصورت يك ابزار کار نامطبوع در آورد، بلکه مهم تر آنست که ارزش های شادی و لذت را بعنوان هدف، از بین می برد، و شادی و ارضاء را به خدمت تولید اجتماعی می گیرد، تولید اجتماعی‌یی که بدون آن نمی توان تمدن را به پیشرفت نایل ساخت. با این بی ارزش ساختن شادی و ارضاء غریزی و تبدیل آنها به نوعی ارضاء که از نظر اجتماعی قابل قبول باشد بشر حیوان به بشر انسان ارتقاء می یابد و ضرورت ارضاء غریزی صرف، که در واقع لذت هم نیست، به يك رفتار بازتایی و لذت با واسطه بدل می شود که خصلت بشر است.

نتیجه تعدیل توأم با سرکوبی غریزه مرگ چیست؟ در اینجا نیز قدم اول در تحریم زنا با محارم قرار دارد. غلبه پدر و محرومیت از مادر در واقع اهمیت غلبه دایمی بر غریزه مرگ، یا اصل نیروانا، و به انقیاد کشیدن آن توسط غریزه حیات را نشان می دهد. زیرا طلب مادر و اشتیاق به وی در واقع هدف نهایی غریزه مرگ را هم در بردارد باین صورت که برگشت به حالت بدون زحمت، بدون نیاز و پر لذت قبل از تولد آرزو می شود، بخصوص هر چه که بیشتر شخص نا ملایقات زندگی را تجربه می کند. بنابراین انرژی باقیمانده غریزه مرگ در اجتماع بدو صورت مورد استفاده قرار می گیرد: یکی بصورت انرژی مخربی که از نظر اجتماعی مفید است و به خارج متوجه می شود، یعنی دیگر هدف غریزه مرگ آن نیست که از طریق برگشت (رگرسیون) زندگی فرد را به نیستی کشاند، بلکه زندگی دیگری را هدف قرار می دهد: یعنی نفی طبیعت را بصورت تسلط بر آن و نفی دشمنان مجاز داخل و خارج ملت را طلب می کند. ولی از این توجه به خارج، مهم تر توجه بداخل است. وی از انرژی مخربش بصورت اخلاق جامعه و وجدان استفاده می کند که در سوپراگوتمترکز

شده و خواست‌های سوپراگورا بر علیه‌ا‌گ‌و عملی می‌سازد. بنا بر این حاصل تحول اجتماعی غریزه مرگ، بصورت انهدام تظاهر می‌کند. و این انهدام در قالب تجاوز مفید و تسلط بر طبیعت، یکی از توانایی‌های عمده تمدن را بوجود می‌آورد و بصورت تهاجم اخلاقی که با وجدان بر علیه‌اید، متحد شده، یکی از عوامل الزامی تمدن است.

این موضوع بسیار حیاتی‌ست که از طریق تعدیل توأم با سرکوبی‌غرایز، و تنها از این طریق، نه تنها پیشرفت تمدن ممکن می‌شود بلکه خودکار می‌گردد. وقتی تعدیل توأم با سرکوبی‌غرایز انجام شد، بخودی خود پیشرفت حاصل میشود. ولی در عین اینکه پیشرفت از طریق تعدیل توأم با سرکوبی‌غرایز خودکار می‌شود، خود را نفی می‌کند. زیرا وی استفاده از ثمرات خودش را ممنوع می‌کند، ولی درست بعلمت همین ممانعت، تولید را افزایش می‌دهد و با مال پیشرفت سریعتر می‌شود. بطور دقیق‌تر، این پویایی متضاد و عجیب پیشرفت را می‌توان بشرح زیر توصیف نمود. پیشرفت تنها در صورتی حاصل می‌شود که انرژی‌غریزی را به انرژی مفید اجتماعی یعنی کاربرد سازیم، بعبارت دیگر پیشرفت تنها در سایه تصعید دست یافتنی‌ست. تصعید تنها از طریق توسعه تصعید بدست می‌آید. زیرا هنگامیکه تصعید بکار افتاد، خود تحت تأثیر پویایی خود قرار می‌گیرد که وسعت و شدت تصعید را می‌افزاید. لببیدو که در اصل متوجه بسوی لذتی بوده که از نظر اجتماعی بی‌استفاده‌ست و حتی روبه‌سوی هدف‌های‌غریزی مضر داشته، اینک تحت لوای اصل واقعیت منحرف گشته و به تولید اجتماعی بدل می‌گردد و باین ترتیب وسایل مادی و معنوی ارضای نیازهای بشری را افزون می‌کند. ولی در همانحال، استفاده کامل از این وسایل را انکار می‌کند زیرا اینک نوع انرژی‌غریزی سرکوب شده‌است که بشر را طوری شکل داده که نمی‌داند از این نوع زندگی که در آن سلسله مراتب ارزش‌ها بنحوی‌ست که دیگر شادی، صلح و ارضاء هدف نیستند و مطیع تولید قرار می‌گیرند، چگونه بهره برد. با اجتماع انرژی‌هایی که باین طریق از ناملايمات حاصل می‌شود، تولیدی بوجود می‌آید که ارضای فردی را باعث نمی‌شود، فرد امتیازات این تولید را نمی‌پذیرد و دائماً بدنبال منابع تولیدی جدید است که سطح تولید را بالاتر می‌برند ولی در عین حال انزجار از مواد تولید شده را باعث می‌گردد. این بنیاد روانی، سازمان خاص پیشرفت در جامعه صنعتی پیشرفته را نمایش می‌دهد. در اینجامیتوانیم از یک دوره معیوب پیشرفت سخن بگوییم. افزایش تولید کار اجتماعی خود به

افزایش سرکوبی وابسته است که این دومی بنوبه خود افزایش تولید را باعث می‌شود. بدیگر سخن، پیشرفت برای آنکه همچنان پیشرفت باقی بماند باید دایماً خود را نفی کند. همواره باید میل را فدای منطق کرد و شادی را قربانی آزادی برتر نمود، تا بدین ترتیب بتوان بشر را به امید شادی، در کار دگرگون شده و بعنوان مولد باقی نگاهداشت و در عین حال وی را از نتایج تولیدش دور نگاهداشت تا تولید، خود برقرار نگاهداشته شود.

البته تصدیق می‌کنم که فروید خود آزادی اصل پیشرفت را باین صورت به قانون نیاورده است ولی معتقدم تئوری فروید بطور تلویحی این کیفیت را در بردارد و شاید بتوان گفت که این کیفیت در دیالکتیک اقتدار پدر که فروید شرح داده، بنحوی بسیار جالب نهفته است. این پدیده برای شناخت مفهوم پیشرفت، اهمیت قطعی دارد. هیپوتز فروید درباره اصل تاریخ بشر، بدون توجه به جنبه‌های عملی آن، **دیالکتیک تسلط و منشاء، تحول و تکامل** آنرا در سیر تمدن بسوی یک تصویر واحد، تأکید میکند. خصوصیات عمده آن شناخته شده است. تاریخ بشر در گروهی آغاز می‌شود که در آن پدر اولیه بقدرت رسید و زنان را به انحصار خود درآورد و تسلط خود را بر آنها تثبیت نمود و سایر افراد گروه را از شادی محروم نمود. معنی این گفته آنست که سرکوبی اولیه غرایز نه توسط طبیعت و نه توسط ضعف یا فقر صورت گرفته است. این نکته در سیر تکاملی فرهنگ بسیار مهم است ولی از نظر برتری تسلط نیز اهمیت دارد: باین معنی که یک فرد مستبد، فقر، قحطی و ضعف را بنحوی غیر عادلانه توزیع میکند و شادی را برای خود نگاه می‌دارد و کار را بر سایر افراد گروه تحمیل می‌کند. این اولین سرکوبی غرایز در پیش از تاریخ، سرکوبی دوم را بدنبال دارد: شورش پسران علیه استبداد پدر. در هیپوتز فروید، پسران پدر را میکشند و در یک تشییع جنازه عمومی وی را می‌بلعند. بنابراین اولین اقدام برای آزاد کردن غرایز، تعمیم ارضای غرایز، نابود کردن استبداد و سلسله مراتب، و توزیع عادلانه شادی و کار، در واقع همان کوشش برای رهایی از تسلط است. بگمان فروید، هنگامی این وضع خاتمه می‌یابد که پسران و برادران می‌بینند یا فکر می‌کنند که بدون تسلط نمی‌توانند زندگی کنند و پدر با تمام استبدادش ضروری بوده است. پس مجدداً مقام پدر را به وی باز می‌گردانند و بآن عمومیت می‌دهد که بصورت اخلاق ظاهر می‌شود یعنی برادران بطور دلخواه، همان ناملایمات و افکارهای غریزی را که پدر بر آنها تحمیل می‌کرد، خود بر خود تحمیل می‌کنند. فرهنگ و تمدن

با ذهنی کردن تسلط پدر آغاز می‌شود که در واقع منشاء اخلاق و وجدان است . گروه ابتدایی «بشر حیوان» بصورت ابتدایی‌ترین جامعه بشری تغییر کرده است. سرکوبی غرایز مورد توجه افراد قرار می‌گیرد و ذهنی می‌شود و در همانحال پدران متعددی که - هر يك برای خود - اخلاق و تسلط پدران و مآل‌سرکوبی غریزی گروه خود را پذیرفته‌اند، تسلط پدران را برقرار کرده و پدر آنرا در نسل جوان می‌پاشند.

این پویایی تسلط که با استبداد آغاز می‌شود، به انقلاب می‌انجامد و پس از اولین کوشش برای رهایی، بصورت استقرار مجدد اقتدار پدر و ذهنی کردن و تعمیم آن، یعنی شکل عقلایی‌اش، خاتمه می‌پذیرد و بگمان فروید در تمام طول تاریخ فرهنگ و تمدن، البته باشکال خفیف‌تر، تکرار می‌شود. این مسأله بصورت شورش تمام پسران علیه پدران نشان در بلوغ و سپس محو این طغیان، بعد از بلوغ و سرانجام بصورت شرکت پسران در چارچوب جامعه و تسلیم داوطلبانه آنها به نامالیقات غریزی، نمایش داده می‌شود، و سرانجام پسران خود پدر می‌شوند، این تکرار روانی پویایی تسلط در تمدن، از نظر تاریخی خود را بصورت پویایی انقلابات در گذشته نشان می‌دهد. انقلابات تقریباً طرح يك تکامل را می‌ریزند. شورش موفق می‌شود و نیروهای انقلاب را به سرحد خود می‌رسانند باین امید که مرحله جدیدی، جدید کیفی و کمی، بعرضه وجود آید. معمولاً در این نقطه، انقلاب شکست می‌خورد و تسلط مجدداً ذهنی می‌شود و استقرار می‌یابد و در سطح جدیدی ادامه می‌یابد. اگر هیپوتز فروید صحیح باشد، میتوان این سؤال را مطرح کرد که آیا بموازات این کیفیت اجتماعی تاریخی که در تمام انقلاب گذشته مشهود است يك کیفیت روانی وجود ندارد؟ آیا علاوه بر شکست و ضربیهی که از خارج بر انقلابات وارد می‌شود، يك پویایی درونی در خود افراد وجود ندارد که آزادی و ارضاء را نفی کند و قوای خارجی انکار را حمایت کند؟

اگر این سرکوبی غرایز، حتی بر طبق هیپوتز فروید، يك نیاز طبیعی نباشد، اگر ریشه‌های این سرکوبی را ابتدا باید در تسلط و میل به ادامه قدرت استبدادی جستجو کرد و اگر اصل سرکوب‌کننده واقیعت تنها حاصل يك منطق تاریخی الزامی برای پیشرفت نیست بلکه خودورای این مسایل يك شکل تاریخی تسلط است؛ پس باید تئوری فروید را در معرض اصلاحات قطعی قرار دهیم. زیرا اگر قرار باشد تعدیل توأم با سرکوبی غرایز که تاکنون محتوای اصلی



روانشناسی مفهوم پیشرفت را تشکیل میداده، نه يك ضرورت طبیعی باشد و نه از نظر تاریخی تغییر کند، بنابراین دامنه‌اش بسیار محدود خواهد بود و این حقیقت هنگامی آشکار خواهد شد که سرکوبی غرایز و پیشرفت، نقش تاریخی خود را با انجام رسانیده باشند و بر ناتوانی بشر و قحطی کالاها فایق آمده باشند، و جامعه آزاد برای همه يك امکان واقعی بشود. با نزدیک شدن تمدن به سطحی که در آن حذف نوعی زندگی که سرکوب‌گر ایز را ضروری می‌دانست، يك امکان تاریخی قابل فهم بنظر آید، اصل سرکوب‌کننده واقعیت زاید جلوه میکند. موفقیت‌های پیشرفت توأم با سرکوبی خود نوید از بین رفتن خود اصل سرکوب‌کننده پیشرفت را به همراه دارند. در این صورت میتوان وضعی را در نظر آورد که در آن دیگر از ناملايمات تولید بوجود نیاید و کار دگرگون شده وجود نداشته باشد؛ وضعی که در آن در سایه مکانیزاسیون کار، بتوان قسمت بیشتری از انرژی غریزی را که باید برای کار دگرگون شده در نظر می‌گرفتند، به شکل اصلی‌اش بازگردانید، عبارت دیگر، می‌توان آنرا مجدداً به انرژی غریزه حیات تبدیل کرد. دیگر چنین نخواهد بود که قسمت اعظم زندگی هر فرد به کار دگرگون شده اختصاص داشته باشد و قسمتی از وقت فرد که برای ارضای نیازهای فرد لازم است، تنها جزء باقیمانده وقت شخص را تشکیل دهد. در عوض، وقت کار دگرگون شده بحد اقل رسیده و از بین میرود و زندگی تماماً از وقت آزاد تشکیل می‌شود.

مسأله حیاتی درك این مسأله است که چنین تکاملی هرگز نمی‌تواند معادل توسعه شرایط و روابط کنونی باشد. در عوض باید يك اصل واقعیت که از نظر کیفی با اصل سرکوب‌کننده واقعیت تفاوت داشته باشد، برقرار سازیم که تمام بنیاد روانی و اجتماعی-تاریخی بشر را دگرگون سازد. وقتی چنین وضعی که امروز، از آن بعنوان مدینه فاضله یاد می‌شود، واقعیت پذیرد، چه اتفاقاتی خواهد افتاد؟ زمانیکه اتوماسیون کامل، جامعه را سازمان دهد و در تمام زوایای زندگی رخنه کند، چه اتفاقی می‌افتد؟ برای شرح عواقب چنین وضعی، من بازم به مفاهیم اساسی فروید استناد خواهم جست. اولین نتیجه آنست که نیرویی که توسط کارمکانیزه از انرژی غریزی آزاد می‌شود، دیگر بمصرف توسعه فعالیت‌های ناراحت‌کننده نخواهد آمد و مجدداً به نیروی اروس بازخواهد گشت. تمام نیروهای اروس و رفتارهایی که تحت تأثیر اصل سرکوب‌کننده واقعیت محصور شده و دسکسوا-لیزه شده بودند، میتوان مجدداً فعال کرد، بویژه میل دارم باین نکته تأکید

کنم و این سوء تفاهم را ازین پیرم که در این صورت تصعید متوقف نخواهد شد بلکه بجای آن، نیروی اروس بصورت نیروهای نوین خلاق فرهنگی مجتمعت خواهد شد. نتیجه بصورت پان سکسوالیسم نخواهد بود زیرا چنین تصویری بیشتر به يك جامعه سرکوب شده تعلق دارد (زیرا پان سکسوالیسم را حاصل انفجار انرژی غریزی سرکوب شده می‌دانند، نه عملی شدن انرژی غریزی سرکوب نشده). وقتی انرژی اروس واقعاً آزاد شود، دیگر تنها بصورت سکسوالیته تظاهر نمیکنند، بلکه بشکل نیرویی درمی‌آید که رفتارها، ابعاد، و هدف‌های موجود را معین می‌کند. بعبارت دیگر موجود اعمالی را انجام می‌دهد که در شرایط اصل سرکوب‌کننده واقعیت نمی‌تواند انجام دهد. تلاش برای ارضاء دريك دنیای شاد، اصلی خواهد بود که وجود انسانی براساس آن تکامل می‌یابد. نظم ارزش‌ها را براساس يك اصل پیشرفت فاقد سرکوبی، می‌توان کاملاً در جهت مخالف اصل سرکوب‌کننده پیشرفت آراست. دیگر تجربه اصلی بشر بصورت تنازع بقاء نبوده و بصورت تمتع از زندگی خواهد بود کار دگرگون شده بشکل تفریح آزادی در توانایی و اختیار و نیروی انسان در می‌آید. بطور خلاصه برتری‌های بی‌معنی ازین خواهند رفت و آزادی از صورت يك طرح غیر قابل اجرای دایمی، بدر خواهد آمد. تولید براساس تقاضا صورت خواهد گرفت، وجود دیگر يك تجربه توسعه طلب و ارضا نشده نخواهد بود بلکه بصورت آنچه که هست و می‌تواند باشد در می‌آید. زمان دیگر بصورت يك خط مستقیم یا منحنی بالارونده نخواهد بود بلکه مثل بازگشتی که در عقیده نیچه مبنی بر «جاودانگی لذت، آمده، شکل دایره خواهد داشت.

ملاحظه می‌کنید که اصل پیشرفت فاقد سرکوبی، با نظم ارزش‌هایش، اساساً محافظه کار است. و هیچکس با اندازه فریاد بر محافظه کاری غرایز اصرار نورزیده است. در واقع هدف غرایز این نیست که تغییراتی پدید آید که رضایت بنحوی بی‌پایان و همیشگی در آن وجود داشته باشد و نیز هدف آنها کسب موقعیت‌های بالاتر و دست نایافتنی نیست، بلکه بیشتر در پی ایجاد يك تعادل و ثبات و شرایطی است که در این موقعیت جدید تمام نیازها برآورده شوند و نیازهای جدید نیز در صورتی بوجود بیایند که امکان ارضای آنها وجود داشته باشد. اگر این نوع ارضای غرایز بتواند با توجه به ماهیت محافظه کار غرایز تحت لوای اصل پیشرفت فاقد سرکوبی به واقعیت گراید در این صورت یکی از اعتراضات عمده بی‌که بر- علیه امکان وجودی آن ابراز می‌شود، ارزش خود را از دست می‌دهد. این

اعتراض می گوید وقتی يك وضعیت آرام حاصل شد ، دیگر بشر هیچ محرکی برای کار نخواهد داشت و به بیهودگی خواهد گرایید و به شادی ثابتی که می تواند بدون کار کردن حاصل کند ، قناعت خواهد کرد . بنظر می رسد که وضع کاملاً مخالف این باشد. دیگر برای کار کردن نیازی به محرك نیست. زیرا اگر کار خود بصورت تفریح آزاد توانایی های انسان درآید، دیگر هیچ ناراحتی وجود نخواهد داشت که آنها را مجبور به کار کند. آنها، تنها بخاطر نیازهای خودشان، کوشش می کنند دنیایی بوجود آورند که در آن وجود، واقعیت خود را دریا بد جالب است که هیپوتز تمدنی که در آن اصل پیشرفت فاقد سرکوبی حکومت کند و کار در آن تفریح باشد، بوسیله عده یی از متفکران غرب پیشنهاد شده که هیچ دلیل دیگری وجود ندارد که آنها را مبلغین حساسیت ، پان سکسوالیسم ، یا آزادی غیر مشروع تمایلات رادیکال بدانیم. دو مثال می زنم.

شیلر در مقالاتش در باره آموزش زیبایی بشر از تمدن استتیک و حساسی سخن میراند که در فوق بر اساس نظرات فروید شرح داده شد، و در این تمدن حساسیت و منطق را تلفیق می کند. فکر اساسی در اینجا تحول کار به تفریح آزاد و توانایی های بشر است که در واقع هدف معتبر وجود، و تنها هدفی است که لیاقت بشر را دارد. شیلر تأکید می کند که حصول به چنین تمدنی تنها در صورتی امکان پذیر است که تکامل ظرفیت های معنوی بموازات وسایل و کالاهای مادی که برای ارضای نیازهای بشر مورد احتیاج است، به پیش برود.

افلاطون، متفکر دیگری که کمتر از شیلر تظاهرات پان سکسوالیسم یا آزادی غیرمجاز غرایز را دارد و شاید یکی از افرادی باشد - حداقل از نظر سنتی - که بیش از همه مدافع سرکوبی است، این عقیده را به رادیکالترین شکلش بیان داشته است ؛ و در کتابی که شاید از تمام کتابهای دیگرش بیشتر مدافع سرکوبی است، عقیده ایجاد يك حکومت توتالیتر را با جزئیات نامتساوی برشته تحریر آورده است، در این زمینه چنین گفته است (بحث در باره اینست که چه نوع وجودی بیش از همه شایستگی و لیاقت بشر را دارد ، در این زمینه این متفکر یونانی سخن میگوید):

منظورم آنست که چرا باید جدیت را تنها برای امور جدی نگاهداشت و آنرا برای امور جزئی مصرف نکرد و چرا در حالیکه خدا هدف تمام اقدامات جدی و نیکو کارانه ماست، بشر ، همانطور که گفته شد، بصورت بازیچه یی برای خدا خلق شده و این در واقع

یکی از زیباترین خصوصیات اوست. بنا بر این تمام ما، چه زن و چه مرد باید تا آنجا که ممکن است نقش خود را در زندگی به بهترین وجهی اجرا کنیم - تاواژگونی کامل تئوری موجود... تصور می‌شود که کار جدی مان را باید برای بازی نگاهداریم، باین ترتیب تصور می‌شود که جنگ يك کار جدی است که باید بخاطر صلح بخوبی فدا شود. ولی حقیقت آنست که در جنگ نه بازی حقیقی می‌یابیم و نه آموزش واقعی و با ارزش، و ایندو چیزهایی هستند که بگمان من جدی‌ترین امور مخلوقاتی چون ما را تشکیل می‌دهند. بنا بر این، ما باید بیشتر زندگی مان را در صلح سپری کنیم و آنرا به بهترین وجه انجام دهیم. پس راه صحیح ما چیست؟ باید زندگی مان را در بازی‌هایی بگذرانیم - بازی‌های مشخص یعنی قربانی، آواز، رقص - که در نتیجه بتوانیم به بهشت دست یابیم و هنگام جنگ با دشمن آنرا شکست دهیم ....

واکنش هر مخاطبی، مشابه ما خواهد بود. زیرا می‌گوید «... تنها تخمین

نادرستی از نژاد ما دارید.»

این متفکر جواب می‌دهد. «مگیلوس، از این موضوع تعجب نکن. با من باش. من خدا را با چشم عقلم دیده‌ام و آنچه را که گفتم خود لمس کرده‌ام.» ملاحظه می‌کنید که افلاطون در این لحظه که آگاهانه می‌خواهد انگیزه‌ها را به نظم درآورد، و کار را چون بازی می‌گیرد و بازی را محتوای اصلی زندگی می‌پندارد و آنرا شایسته‌ترین چیز برای وجود بشر تلقی می‌کند، جدی‌تر از همیشه است.

در خاتمه می‌خواهم از خود در برابر نسبتی که بمن داده می‌شود دفاع کنم. اغلب گفته میشود که من گفته‌ام در واقعیتی زندگی می‌کنیم که هیچ دخلی به شادی بی که در اینجا ذکر شد ندارد و حتی از بسیاری جهات درست مخالف آنست و بنظر می‌آید که چنین هم خواهد ماند، و در این شرایط بهیچوجه نمی‌توان فکر مدینه فاضله را کرد، مدینه فاضله‌یی که انتظار می‌رود جامعه صنعتی مدرن آنرا بوجود آورد و در آن دیگر اصل سرکوبی که تاکنون تکامل جامعه صنعتی مدرن را شکل می‌داده، متروک و مطرود جلوه کند، بی‌شک مفهوم مخالف مدینه فاضله را هرگز نمی‌توان بوضوح زمان حال مشاهده کرد. ولی شاید تضاد زیاد این دو، در واقع نشانه محدودیت این تضاد باشد. هرچه ناملایمت و انکار از نظر

زیستی و اجتماعی ضرورت کمتری داشته باشد، بشر را باید بیشتر بصورت مجری و ابزار سیاست سرکوب‌کننده درآورد تا نتواند بفکر واقعی کردن توانایی‌هایی بیفتد که در غیر این صورت می‌خواست آنها را عملی کند. ممکن است امروز طرح مدینه فاضله‌یی که اساس واقعی داشته باشد مسئولیتی کمتر از سوا کردن شرایط و توانایی‌هایی که مدتهاست بصورت امکانات قابل فهم درآمده و از آنها بعنوان مدینه فاضله یاد می‌شود، داشته باشد.



ترك مفهوم فرویدی بشر

برخی از فرضیات اساسی تئوری فروید، چه آنها که بروال معمول تکامل یافته‌اند و چه آنها که در سیر تکامل خود دستخوش تجدید نظرهایی قرار گرفته‌اند، آنقدر فراموش شده‌اند که موضوع آنها، یعنی «فرد»، فردی که تظاهر اید، آگو و سوپراگو است، نیز از یادها رفته و در واقعیت اجتماعی جایی ندارد. تکامل جامعه معاصر يك اتم اجتماعی را جانشین نمونه فرویدی نموده است و این اتم دیگر از نظر بنیاد روانی نمایشگر کیفیاتی نیست که فروید به موضوع روانکاوی نسبت داده است. روانکاوی در مکاتب مختلف و در بخش‌های بزرگ جامعه گسترده شده ولی بعلت تغییری که در موضوع آن بعمل آمده، شکاف بین تئوری و درمان عمیق‌تر شده است. درمان اکنون موقعیتی را احراز کرده که بنظر می‌رسد بیشتر بحال وضع موجود مفید باشد تا بحال فرد. بنابراین به حقیقت روانکاوی بی‌حرمتی نشده است، بعکس، طرز موضوع آن نمایشگر این حقیقت است که تا چه حد پیشرفت در واقع پس رفت بوده است. باین ترتیب باید گفت که روانکاوی پر توهای نوینی بر سیاست جامعه صنعتی پیشرفته تابانیده است.

در این مقاله کوشش میشود با نمایاندن محتوای اجتماعی و سیاسی مفاهیم اساسی روانکاوی، نقش کمکی روانکاوی را در عقاید سیاسی نشان دهیم. لزومی ندارد که دسته‌بندی‌های روانکاوی را با شرایط اجتماعی و سیاسی «مرتبط» سازیم. آنها خود دسته‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی هستند. روانکاوی را میتوان بعنوان يك ابزار اجتماعی و سیاسی مؤثر، هم مثبت و هم منفی، هم بعنوان يك وسیله اداره‌کننده و هم بعنوان يك وسیله انتقادی، بکار برد، زیرا فروید در اعماق انگیزه‌ها و رضایت‌های غرایز، مکانیسم‌هایی را کشف کرده که بتوسط آنها می‌توان کنترل اجتماعی و سیاسی را انجام داد.

اغلب گفته می‌شود که بیشتر ارزش تئوری فروید بواسطه وابستگی آن به طبقه متوسط جامعه وین درده سال قبل از ظهور فاشیسم - یعنی از اوایل قرن حاضر تا دوره بین دو جنگ - است. این ارتباط تاحدی درست است ولی حدود جغرافیایی و تاریخی آن صحیح نیست. تئوری فروید، در اوج خود، بیشتر گذشته را تشریح میکند تا حال را - در واقع يك تصویر قدیمی و فراموش شده انسان را ارائه می‌دهد نه يك تصویر کنونی، و به يك موجودیت محوشده اشاره می‌کند. فروید يك بنیاد روانی پویا را شرح می‌دهد: مبارزه مرگ و زندگی بین نیروهای متضاد - ایدواگو، اگو و سوپراگو، اصل لذت و اصل واقعیت، اروس و تاناتوس (در میتولوژی یونان به مرگ زنده شده اطلاق می‌شود - م.) این مبارزه تماماً درون فرد و توسط فرد، درون و توسط جسم و عقل فرد انجام می‌شود؛ روانکاوی بصورت سخنگو (سخنگوی خاموش!) منطق عمل می‌کند - در تحلیل نهایی، منطق خود فرد. روانکاوی تنها محتویات درون بیمار، توانایی‌ها و خواسته‌های روانی وی را فعال می‌کند. «اید عاقبت اگو خواهد شد.»: در اینجا منطق و برنامه منطقی روانکاوی نهفته است - یعنی تسخیر ناخودآگاه و انگیزه‌ها و عینیت‌های دست‌نیافتنی، اش. در واقع شخص در سایه منطق و نیروی خودش، خواسته‌های نامشروع اصل لذت را رد می‌کند و به اصل واقعیت تسلیم می‌شود، می‌آموزد که چگونه تعادل سست بین اروس و تاناتوس را حفظ نماید - که می‌آموزد بیشتر و بیشتر در جامعه‌ی (فرویدمی گوید «تمدنی») زیست کند که نمیتواند وی را شاد نماید، یعنی انگیزه‌های غریزی‌اش را ارضاء کند.

دوست دارم که برد و عنصر موجود در این مفهوم تأکید نمایم که ریشه‌های آنرا در شرایط سیاسی و اجتماعی بی‌نشان می‌دهد که دیگر وجود ندارند. اول، فروید بوجود يك نزاع دایمی و حل‌ناشدنی بین فرد و جامعه معتقد است. دوم، معتقد است که فرد خود باین مبارزه آگاه است، و بیمار نیازی حیاتی برای ایجاد يك توافق دارد - هر دوی اینها بصورت ناتوانی در انجام اعمال عادی در چنین جامعه‌ی ظاهر می‌شود. ریشه‌های این مبارزه را نباید تنها در سابقه خصوصی بیمار جستجو کرد بلکه علاوه بر آن (و در درجه اول!) سرنوشت عمومی و جهانی فرد تحت لوای اصل واقعیت مستقر شده نیز در شکل دادن به ریشه‌های این مبارزه دخالت دارند: تاریخ فردی تکرار می‌شود و در يك فرد تاریخ نوعی بشر را بوجود می‌آورد. پویایی حالت ادیب نه تنها رابطه مخفی هر پدر - پسری را آشکار می‌سازد، بلکه راز تسلط انسان بر انسان را نیز برملا می‌سازد - راز پیروزی و شکست تمدن



راه ریشه‌های فردی و غریزی اصل واقعیت که بر جامعه حکومت می‌کنند، در حالت ادیپ‌نهفته‌اند. درمان تا حد زیادی منوط به شناسایی ارتباط داخلی ناراحتی فردی و عمومی است. شخصی که بنحو موفقیت آمیزی روانکاوی شود، ناشاد می‌ماند، بایک وجدان ناشاد - ولی وی درمان شده است، آنقدر «آزاد» شده است که میتواند گناه و عشق پدر را بشناسد، اعمال درست و نادرست مقامات را، آنها را که بعد از او می‌آیند و کار پدر را ادامه می‌دهند، تشخیص دهد. بنابراین قیود لیبیدو، تسلیم فرد به جامعه را مستحکم‌تر میکنند: فرد در جهانی که دیگری فرمان می‌راند یک خود مختاری (نسبی) بدست می‌آورد.

کدام تغییرات تاریخی این مفهوم را به فراموشی سوق داده‌اند؟ فروید معتقد است مبارزه نهایی بین فرد و جامعه در ابتدایی‌ترین و ضمناً شدیدترین شکلش، هنگام مقابله با پدر ظاهر می‌شود: در اینجا مبارزه جهانی بین اروس و تاناتوس جوانه می‌زند و تکامل فرد رامعین می‌کند. و این پدر است که اصل لذت را به اطاعت از اصل واقعیت وامی‌دارد؛ طفیان و کمال بلوغ، همگی مراحل در رقابت وجدال با پدر هستند. باین ترتیب اولین «اجتماعی‌شدن» و خودمختاری طفل، در خانواده صورت می‌گیرد - تمام «اگو»ی طفل در پناه و درون خلوت تشکیل می‌شود: شخص موافق و در عین حال مخالف دیگران می‌شود. «فرد» خود پدیده جاندار واسطه‌گی است که تمام سرکوبی‌ها و رهایی‌ها در او ذهنی می‌شود، و بصورت اوامر و منهیات فرد در می‌آیند.

حال باید گفت که این وضع، یعنی وضعی که طی آن در جدال با پدر که بعنوان نماینده اصل واقعیت است، اگر و سوپراگو شکل می‌گیرند، یک وضع تاریخی است: که با تغییرات جامعه صنعتی که در دوره بین دو جنگ صورت گرفت، خاتمه پذیرفت. بعضی از خصوصیات آشنای آنرا ذکر می‌کنیم: انتقال از رقابت آزاد به رقابت سازمان یافته، تمرکز همه جانبه قدرت در دست یک سازمان اداری فنی، فرهنگی و سیاسی، تولید و مصرف فراوان متکی بخود، تسلیم ابعاد خصوصی و غیر اجتماعی وجود به تلقین، تغییر و کنترل. برای آنکه روشن شود این تغییرات تا چه حد اساس تئوری فروید را متزلزل ساخته است، تنها دو تمایل مربوط بهم را ذکر میکنم که بنیاد اجتماعی و روانی را متأثر ساخته‌اند.

اول، نمونه کلاسیک روانکاوی، که در آن پدر و خانواده‌یی که در آن پدر تسلط دارد، نماینده اجتماعی کردن روانی است. این نمونه بواسطه تأثیر مستقیم جامعه بر اگوی نو بنیاد اهمیت خود را ازدست می‌دهد. تأثیر جامعه از طریق

توده‌ها، تیم‌های ورزش، مدرسه، دسته‌ها و غیره اعمال می‌شود. دوم، این نزول نقش پدر، نزول نقش و واحدهای خصوصی و خانوادگی را بدنبال دارد؛ دیگر پسر برای انتخاب شغل و وسیله کسب و ابستگی کمتری به پدر و سنت خانوادگی دارد. دیگر در جدال طولانی با پدر، سرکوبهای ضروری اجتماعی و رفتارهای ضروری اجتماعی آموخته نمی‌شوند - و ذهنی نمی‌شوند - در واقع قبل از آنکه اگوی خاص شخص با خود مختاری (نسبی) بعنوان واسطه‌ی بین شخص و سایرین تشکیل شود، اگو مستقیماً و «از خارج» بوجود می‌آید.

این تغییرات «فضای زنده» و خود مختاری اگو را کم کرده و زمینه را برای تشکیل توده‌ها فراهم می‌کند. میانجیگری بین شخص و سایرین به همانند سازی فوری تسلیم می‌شود. فرد در بنیاد اجتماعی بصورت يك شیئی آگاه و ناآگاه مورد حکومت درمی‌آید و آزادی و رضایش را در حد همان شیئی بودن دریافت می‌کند؛ در بنیاد روانی، اگو آنقدر کوچک می‌شود که شخصیت خود - را از دست داده و دیگر از ایدو سوپراگو قابل تشخیص نیست. پویایی چند بعدی که فرد بتوسط آن تعادل بین خود مختاری و حکومت دیگران، آزادی و سرکوبی، لذت و الم، را بدست می‌آورد و حفظ می‌کرد، جای خود را به همانند سازی ایستای تک بعدی بین فرد و دیگران و بین فرد با اصل واقعیت حاکم می‌دهد. در این بنیاد تک بعدی فضایی باقی نمی‌ماند که پدیده‌های روانی‌یی که فروید شرح داده بتواند در آنجا تکامل یابد. در نتیجه موضوع روانکاوی یکسان نمی‌ماند و نقش اجتماعی روانکاوی، بواسطه تغییرات بنیاد روانی، عوض می‌شود این بنیاد روانی بوسیله جامعه ایجاد و تکثیر می‌شود.

ولی فروید معتقد است که برخوردها و پدیده‌های روانی اساسی «تاریخی» نبوده و به يك دوره خاص و يك بنیاد اجتماعی ویژه تعلق ندارند. بلکه جهانی، «جاودانه»، و نهایی هستند. این پدیده‌ها نمی‌توانند از بین بروند و این برخوردها لاینحل می‌مانند - آنها بصورت‌های مختلف و در حالی که تمایلات گونه‌گونی را نشان می‌دهند، باقی می‌مانند. آنها در شرایطی باقی می‌مانند که نشانه جامعه نوین است: در رفتار توده‌ها و روابطشان با آنها که اصل واقعیت را تحمیل می‌کنند، یعنی رهبران. مراد از استعمال لفظ «رهبر» در اینجا، علاوه بر -

---

۱ - برای اطمینان، پدر همچنان سعی میکند سکسوالیته را از مادر منحرف کند ولی دیگر اقتداروی از جانب نیروهای آموزشی و اقتصادی تقویت نمی‌شود.

فرماندهان دولت‌های مستبد، برای دموکراسی‌های توتالیتر نیز هست و «توتالیتر» نیز بمعنای جذب تروریستیک و یلورالیستیک تمام مخالفت‌های موجود در جامعه مستقر آمده است.

اینک فروید روانکاوی را برای شرایطی بکار می‌برد که چنانچه در چگونگی تشکیل نمونه کلاسیک اگو تجدید نظر اساسی ننماید.

حال فروید روانکاوی را بدون آنکه در آن تغییری بدهد برای شرایطی بکار می‌برد که نمونه کلاسیک اگو در آن شرایط بوجود می‌آید ولی دیگر بی‌ارزش بنظر می‌رسند در روانشناسی گروهی و تحلیل اگو، روانکاوی یک قدم ضروری از روانشناسی فردی به روانشناسی جمعی نزدیک می‌شود و فرد را بعنوان یکی از اعضاء توده و ذهن فرد را بعنوان یک ذهن جمعی در نظر می‌گیرد. این یک قدم ضروری بود زیرا تئوری فروید از همان ابتدا با ناخوشی عمومی فرد و بخصوص جهانی مواجه بوده است. وقتی فرد وارد توده بشود و غایت مطلوب، وجدان، و مسئولیت اگو «برون افکنی»، نماید و از قلمرو روان فرد خارج شده و در عاملی خارجی محصور گردد، تحلیل اگو، تحلیلی سیاسی خواهد بود. این عامل خارجی که از این پس بسیاری از اعمال مهم اگو (وسوپراگو) را معین خواهد کرد، همان رهبر است. رهبر با استفاده از اینکه غایت مطلوب تمام آنهاست بایک قید دوگانه آنها را بهم پیوند می‌دهد، یکی همانند سازی بارهبر، و دیگری همانند سازی بین خود افراد. پدیده‌های روانی پیچیده‌یی که در تشکیل توده‌ها ظاهر می‌شود، خارج از حوصله این مقال است؛ تنها به نکاتی اشاره خواهد شد که روشن نماید آیا از یاد رفتن تحلیل اگو در مورد روانشناسی جمعی اگو نیز صادق است یا خیر. در روانشناسی گروهی فروید معتقدند قیدهایی که در توده، افراد را بهم مربوط می‌سازد، روابطی بر مبنای لیبیدو هستند. این روابط، در تمامیتشان، تمنیاتی هستند که مرحله‌نهایی‌شان ممنوع شده است و به اگو ضعیف‌تر و فقیرتری مربوطند و باین ترتیب برگشتی به مراحل اولیه تکامل را نشان می‌دهند. در تحلیل‌نهایی به گروه‌های اولیه.

فروید در تحلیل دو توده بزرگ «مصنوعی» که برای مثال در نظر گرفته، این خصوصیات را می‌یابد: کلیسا و ارتش. مسأله اینست که آیا حداقل برخی از نتایجش را می‌توان در تشکیل توده‌های بزرگ‌تر در جامعه صنعتی پیشرفته صادق دانست یا خیر. در این زمینه مطالبی خواهم گفت.

به اعتبار فروید، عمومی‌ترین عنصر در تشکیل توده‌های تمدن‌های تکامل

یافته، نوعی «برگشت خاص به فعالیت‌های ابتدایی مغز» است که تمدن پیشرفته را به آغاز تمدن پیش از تاریخ- یعنی گروه اولیه- ارتباط می‌دهد.

فروید در تشکیل توده‌ها، خصوصیات زیر را علامت برگشت می‌داند:

«ضعیف شدن شخصیت آگاه فرد، تمرکز افکار و احساسات به یک جهت مشترک و عمومی، برتری احساسات و زندگی روانی ناآگاه، تمایل به انجام فوری انگیزه‌ها.»

این خصوصیات برگشت نشان می‌دهد که شخص غایت مطلوب آگوی خود را از دست داده و بجای آن یک غایت مطلوب گروهی که همان رهبر است، قرار داده است. اکنون بنظر می‌رسد علایم برگشت که فروید نشان داده، در نقاط پیشرفته جامعه صنعتی بچشم می‌خورند. کوچک شدن آگو و کاهش مقاومت آگو در برابر دیگران بصورتی است که همواره راه را برای ورود تحمیل‌های خارجی بازمی‌گذارد، آنتن‌هایی که بر سر بام خانه‌هاست، ترانزیستوری که در هر کران وجود دارد، وجعبه‌های موزیکی که در بارها و رستوران‌ها وجود دارد، همه فریاد نومیدی است - فرد نمی‌خواهد تنها بماند، نمی‌خواهد از رهبرها دور بیفتد، نمی‌خواهد به‌خلاء یا نفرت یا رؤیاهای خودش محکوم شود. و این فریاد دیگران را نیز در بر می‌گیرد حتی آنها که هنوز آگوی خاص خود دارند و می‌خواهند که داشته باشند، محکوم می‌شوند- یک گروه بزرگ تسخیر شده است که اکثریت از این تسخیر شدن شادمانند.

ولی برگشت آگو را می‌توان در اشکال مخرب‌تری مشاهده کرد که در رأس همه ضعف «بحرانی» توانایی‌های روانی است: یعنی وجدان و آگاهی. (این دو بهم مربوطند: بدون تکامل دانش و بدون شناسایی خوب و بد، وجدان بوجود نمی‌آید.) بوروکراسی عمومی، کاهش وجدان و مسئولیت شخصی کاملاً «عینی» است، و دیگر مشکل است که خود مختاری وجود داشته باشد و عمل دستگاه، خود مختاری شخص رامعین می‌کند- و بر آن غلبه می‌یابد. بهر صورت، این فکر آشنا، یک عنصر ایده‌ئولوژیکی قوی را در بر می‌گیرد: اصطلاح «بوروکراسی» (مثل اصطلاح «حکومت») واقعیات گوناگون و متناقضی را در بر می‌گیرد. بوروکراسی تسلط و بهره برداری با اداره امور، کاملاً تفاوت دارد، اداره امور را عمده‌اً برای تکامل و ارضای نیازهای حیاتی فرد، طرح ریزی می‌کنند. در جامعه صنعتی پیشرفته اداره امور هنوز در سایه بوروکراسی تسلط گام برمی‌دارد: در اینجا انتقال منطقی و پیشرونده اعمال فرد به دستگاه با انتقال غیر منطقی وجدان و سرکوبی آگاهی همراه است.

مقدار زیادی از نیروی روانکاوی باین موضوع اختصاص داده شده که سهولت و راحتی وحشتناکی را که مردم در تسلیم به مقتضیات حکومت کامل از خود نشان می‌دهند بیان نماید این توضیحات تهیه مقدمات رسیدن به يك سرانجام مخرب را نیز شامل می‌شود. پسر (و بمقدار کمتری دختر) که از قدرت يك پدر ضعیف آزاد شده‌اند و از خانواده‌یی خارج شده‌اند که طفل مرکز آنرا تشکیل می‌داده، همراه با عقاید و حقایقی که از طریق توده به آنها منتقل شده، پا بدنیای آماده‌یی می‌گذارند که باید راه خود را در آن بیابند. جالب آنست که آزادی‌یی که در خانواده پیشرو و خانواده‌یی که طفل مرکز آنرا تشکیل می‌داده با آنها لذت می‌داده اکنون بیشتر بصورت يك مسئولیت بنظرشان می‌آید تا يك موهبت: اگو که در شرایطی آسان و بدون مبارزه، رشد یافته است اکنون يك موجودیت ضعیف جلوه می‌کند، که یارای مقابله با خود و دیگران را ندارد و نمی‌تواند در برابر نیروهایی که اصل واقعیت را قدرت می‌بخشند مقاومت نماید، و این نیروها با نیروهایی که پدر (و مادر) اعمال می‌کردند کاملاً تفاوت دارند و سوای تساوی هستند که توده برای آنها نقش زده بود. (در زمینه تئوری فروید، این تناقض از بین می‌رود: در يك تمدن سرکوب کننده، تضعیف نقش پدر و احراز جای آن بتوسط قدرت‌های خارجی، باید آن قسمت از انرژی اگو را که ازلیبیدو نتیجه می‌شود، تضعیف نماید و بدین ترتیب غریزه حیات آنرا ضعیف گرداند.)

هرچه در جریان حکومت، اگوی خود مختار زائدتر، و حتی عقب مانده و اخلاک‌گر جلوه کند، تکامل اگو بر «نیروی انکار» خودش بیشتر اتکاء می‌یابد. منظور از نیروی انکار نیرویی است که اگو با استفاده از آن يك قلمروی شخصی و خصوصی بر مبنای نیازها و توانایی‌های فردی می‌سازد و از آن محافظت می‌نماید. ولی این نیرو از دو سوزایعه می‌بیند: اجتماعی شدن فوری و خارجی اگو، و کنترل و اداره وقت آزاد - یعنی توده‌یی شدن خصوصیت فرد. اگو، که از نیروی انکار خود محروم شده است، در پی یافتن وجودی تازه در دنیایی که دیگران در آن حکومت می‌کنند، یا نیروی خود را صرف بیماری‌های روانی و عاطفی می‌نماید که محتاج درمان روانشناسی خواهند شد و یا اگو خود را سریعاً به افکار و رفتارهای موجود تسلیم کرده و خود را با دیگران همانند می‌کند. ولی دیگران، که یادرنقش افراد مافوق و یادرنقش افراد رقیب ظاهر می‌شوند، خصومت غرایز را برمی‌انگیزند: همانند سازی با غایت مطلوب اگوی

آنها، يك انرژی تهاجمی را فعال می‌کند. غایت مطلوب آگوی خارجی شده، راه را برای صرف این انرژی نشان می‌دهد: این وجدان را بصورت داور اخلاقی آگو در نمی‌آورد، بلکه تهاجم را بسوی دشمنان خارجی غایت مطلوب آگو متوجه می‌گرداند. بنابراین افراد هم از نظر روانی و هم از نظر غریزی آمادگی پیدا می‌کنند که برخی ضروریات سیاسی و اجتماعی را از آن خود سازند. این ضروریات نیازمند بسیج همیشگی افراد بر علیه انهدام اتمی: یعنی آشنایی با مرگ و انهدامی که وسیله خود انسان سازمان یافته، می‌باشند.

عضوین جامعه تمام این حقایق را می‌شناسد و از آنها بیم دارد و این شناسایی تنها از طریق آگو و ایده آل آگوی خودش (پدرش و تصاویر پدرش) نیست بلکه از طریق ایده آل آگوی مشترك و خارجی شده‌شان صورت می‌گیرد: یعنی مقاصد ملی و فوق ملی و سخنگویان آنها. اصل واقمیت بطور کلی سخن می‌گوید: نه تنها از طریق تناوب شب و روز که خصوصیت همه را باهم هماهنگ می‌سازد، بلکه از طریق افراد مشابه، همکاران، شرکت‌ها. وجدان آگوبه آنان تعلق دارد؛ بقیه عبارتست از انحرافات، بحران‌های وجودی یا ناراحتی‌های شخصی. ولی آگوی خارجی هرگز بوسیله نیروهای ناهماهنگ تحمیل نمی‌شود: هماهنگی عمیقی بین درون و برون وجود دارد زیرا این همکاری مدتها قبل از مرحله آگاهی آغاز می‌شود: افراد از برون می‌آموزند که چه چیزهایی می‌خواهند؛ و با اینکه خانواده دیگر عامل ابتدایی اجتماعی کردن نیست، ولی همانند سازی ایده آل آگوی اشتراکی باهم در طفل صورت می‌گیرد. قوام گرفتن در خانواده بیشتر امری منفی است: طفل می‌آموزد که این نه پدر بل دوستان، همسایگان، رهبر دسته، ورزش و سینما هستند که جلوداران و مقتدرین اعمال روانی و بدنی‌اند. قبلاً نشان دادیم که چگونه این تغییرات قطعی بر بنیاد اقتصادی اثر می‌گذارند: نزول شجاعت‌های فردی و خانوادگی، اهمیت مهارت‌ها و شغل‌های «موروثی»، نیاز به آموزش عمومی، نقش حیاتی و روزافزون سازمان‌های حرفه‌یی، تجاری و کار- که تمام اینها نقش پدر را متزلزل می‌سازند - و تئوری روانکاوی سوپراگو که سوپراگو را وارث قدرت پدر معرفی می‌نماید. در بسیاری از بخش‌های پیشرفته جامعه مدرن، دیگر شخص بتوسط تصویرهای پدر بطور جدی از کار بازمی‌ماند.

بنظر می‌رسد که این تغییرات تفسیر فروید را از جامعه توده‌یی مدرن بی‌اعتبار سازد. در مفهوم فروید، به رهبری نیازمندیم که همه را باهم متحد

سازد و در آن ایده آل اگواز تصویر پدر به رهبر انتقال یابد. بعلاوه قیود ناشی از لیبیدو که اعضای توده‌ها را به یکدیگر و به رهبر پیوند می‌دهد بنظر می‌رسد يك «تجدید نمونه دلخواهانه از وضع گروه ابتدایی باشد که در آن تمام پسران می‌دانستند يك اندازه از جانب پدر آزار می‌بینند و يك اندازه از او می‌ترسیدند و حساب می‌بردند.» ولی رهبران فاشیست «پدر» نبودند و رهبران دوره‌های بعد از فاشیسم و بعد از استالین نیز هیچ اثری که وابستگی آنها را به پدر اولیه نشان دهد، نداشتند. هیچ نشانی از «ایده آل ساختن» تصاویر نداشتند. علاوه بر آن تمام افراد يك اندازه مورد آزار و مورد محبت نیستند: این عدم تساوی هم در حکومت‌های دموکرات و هم در حکومت‌های استبدادی، هر دو، وجود دارد. فروید این امکان را پیش‌بینی کرده بود و گفته بود «ممکن است يك ایده یا يك تجرید جای رهبر را بگیرد، یا يك تمایل مشترك» ممکن است بشکل يك «رهبر ثانوی» جایگزین رهبر شود. هدف ملی، یا سرمایه داری، یا کمونیزم، یا حتی آزادی می‌تواند این «تجرید» باشد؛ ولی بعید بنظر می‌آید که لیبیدو بتواند جای این رهبر را بگیرد. و بدون شك، علی‌رغم بسیج همیشگی، از مقایسه جامعه معاصر با ارتشی که در آن فرمانده عامل وحدت باشد، خرسند نخواهیم بود. مطمئناً در هر حکومتی، رهبران کافی وجود دارند ولی بنظر نمی‌رسد که هیچ‌یک از آنها بتوانند تصویر هیپوتوتز فروید را منعکس سازد. بنابراین کوشش برای تدوین يك تئوری روانکاوی توده‌ها، حداقل از این نظر، غیر منطقی جلوه می‌کند. در اینجا نیز این مفهوم متروک است. بنابراین خود را با واقعیتی مواجه می‌بینیم که نهاد رهاشیه روانکاوی از آن صحبت شده است—Vaterlose Gesellschaft (جامعه بدون پدر). در چنین جامعه‌یی، انرژی مخرب عظیمی آزاد می‌شود: قیده‌های غریزی از سلطه پدر و وجدان آزاد شده‌اند، تجاوز در همه جا شایع شده و به سقوط گروه می‌انجامد. پرواضح است. که موقعیت تاریخی، چنین نیست (یا هنوز چنین نشده است:) ممکن است جامعه‌یی داشته باشیم که در آن تصویر پدر افراد را تربیت و راهنمایی نکند، بلکه نمایندگان دیگر اصل واقعیت، که بهیچ روی از پدر ضعیف‌تر نیستند، جای آنرا بگیرد. این نمایندگان چه کسانی هستند؟ اینها را دیگر نمی‌توان در چارچوب مفاهیم فروید باز شناخت: جامعه دیگر از مرحله‌یی گذشته است که تئوری روانکاوی قادر باشد ورود جامعه را بداخل بنیاد روانی افراد نشان دهد و بنابراین نمی‌تواند مکانیزم‌های کنترل اجتماعی را درون افراد متظاهر سازد. سنگ بنای روانکاوی بر این مفهوم

است که کنترل‌های اجتماعی از جدال بین نیازهای غریزی و نیازهای اجتماعی ظهور می‌کنند؛ این جدال درون اگو و بر علیه اقتدار شخصی صورت می‌گیرد. نتیجهٔ پیچیده‌ترین، عینی‌ترین و غیر شخصی‌ترین کنترل‌های اجتماعی و سیاسی باید در یک شخص «منظور گردند» - «منظور گشتن» نه تنها بصورت یک سمبول یا شباهت بلکه بمفهومی کاملاً ادبی: قیود غریزی باید برده‌دار را به برده، رئیس را به مرئوس، رهبر را به رهبری شده، حاکم را به مردم پیوند دهد.

امروز هیچکس نمی‌تواند وجود این قیود را انکار کند: مبارزات انتخابی بهترین گواه این مدعا است، و مبلغین بخوبی می‌دانند که چگونه بر این پدیده‌های غریزی دست یابند. ولی در اینجا تصویر پدر بکار گرفته نشده است: ستارگان سیاست، تلویزیون و ورزش را براحتی می‌توان عوض کرد (در واقع ممکن است این سؤال پیش آید که ارتقاء مقام این افراد که گران تمام شده، آیا حتی از نظر وضع موجود نیز به اسراف نمی‌ماند؟ - اسراف از این نظر که انتخاب محدود به برگزیدن یکی از میان مشابهین شده است). قابلیت تعویض آنها نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم آنها را اشخاص یا شخصیت‌هایی بدانیم که برای آنکه غایت مطلوب اگو بتواند نقش حیاتی خود را در همبستگی جامعه موجود انجام دهد، از آنها استفاده کند. این رهبران با رهبران کوچکتر در واقع نشانی از یک قدرت برتر هستند که در یک شخص مستقر نشده است: آن هنگام که قدرت دستگاه تولید بکار افتاد و جهت خود را یافت، رهبران و رهبری شدگان را در خود حل می‌کند - ولی بدون آنکه تفاوت‌های رادیکال آنها، یعنی تفاوت‌های بین فرماندهان و فرمانبران را از میان ببرد. تمام تأسیسات فیزیکی تولید و توزیع، فنون، تکنولوژی، و علمی که در این پدیده‌ها بکار رفته و تقسیم اجتماعی کار که این پدیده‌ها را حفظ می‌کند و بجلو می‌راند، در این دستگاه جای می‌گیرند. طبیعی است که این دستگاه بتوسط انسان سازمان می‌یابد و هدایت می‌شود ولی هدف‌ها و وسایل انسان‌ها همه در جهتت است که به ابقاء، محافظت و توسعه این دستگاه بیانجامد - یعنی از دست رفتن خود مختاری، ولی این از دست رفتن خود مختاری از نظر کیفی، بکلی با وضع مشابهی که از وابستگی به «نیروهای تولید» نتیجه می‌شود و مشخص مراحل تاریخی قبلی است، متفاوت است. در نظام متحد با بوروکراسی و سیمش، همانقدر که اقتصاد ملی و بین‌المللی گسترده و آمیخته با دیگران است، مسئولیت فردی نیز گسترده و آمیخته با دیگران است. در این گسترده‌گی، غایت مطلوب اگوشکلی می‌گیرد که افراد را به اتباع جامعه



توده‌یی همبسته می‌سازد : این ایده‌آل اگو ازگزیدگان قدرتمند ، رهبران و رؤسا در می‌گذرد و در قوانین ملموسی نمودار می‌شود که دستگاه را بجلو می‌راند و رفتار اشیاء مادی و اشیاء انسانی را معین می‌سازد ؛ رمز فنی ، رمز اخلاقی ، و تولید سودآور همگی در یک واحد مؤثر مجتمع می‌شوند.

ولی در لحظه‌یی که تئوری رهبری فروید که وارث پدر - سوپراگو را نشان داده است، در مورد جامعه‌یی که تماماً عادی شده، بی‌ارزش جلوه می‌کند، در همان لحظه تزش استوار باقی ماند . تز فروید می‌گوید تمام اتحادیه‌های متمدن، اگر با ترور و حشیانه بهم بستگی پیدا نکنند ، باید عامل اتحاد خود- را در نوعی رابطه لببیدویی جستجو کنند - یا همانند سازی متقابل . ولی در حالیکه يك «تجریده» نمی‌تواند محل تمرکز این لببیدو باشد ، يك دستگاه انضمامی بخوبی می‌تواند به چنین صورتی درآید : می‌توان اتومبیل را مثال زد. ولی اگر اتومبیل (یا هر ماشین دیگری) را محل تمرکز لببیدو نماییم و از آن ورای ارزش معمولی‌اش بعنوان يك وسیله حمل و نقل، و بعنوان محلی برای ارضای نیروهای جنسی تصعید نشده سودبریم ، واضح است که می‌تواند يك ارضای غیر واقعی ایجاد نماید- و ارضای فقیرتر. نتیجهٔ ، به اعتبار فروید، باید قبول کرد که تقویت مستقیم و عینی اصل واقعیت و تحمیل آن براگو تضعیف شده، غرایز حیات (اروس) و رشد تجاوز غریزی یا نیروی مخرب را ضعیف می‌کند. و در شرایط اجتماعی و سیاسی‌یی که بر جوامع تکنولوژیکی کنونی حاکم‌اند، نیروی متجاوزیی که بدین صورت فعال شده هدف شخصی و انضمامی خود را در دشمن مشترك گروه که در خارج قرار دارد، می‌یابد.

کمونیزم برای کاپیتالیزم انکار قدرتمند غایت مطلوب اگو و خود اصل واقعیت مستقر را فراهم می‌آورد و بدین ترتیب برای دفاع از وضع مستقر ، همانندسازی و توده‌یی کردن عظیمی برمی‌انگیزد. در این شکل همبستگی اجتماعی و سیاسی، استیلای تجاوز بر انرژی لببیدو عاملی ضروری بنظر می‌رسد. و در این شکل، سلسله مراتب فردی، یعنی متمرکز تهاجم و منفی را که جامعه تکنولوژیکی انکار می‌کند، می‌توان به واقعیت بدل ساخت - دشمن بعنوان هدف شخصی مرکز تجمع غرایز قرار می‌گیرد. زیرا با اطلاعات و تبلیغات روزانه تصویر دشمن را تصویری انضمامی و فوری و يك نیروی کاملاً شخصی شده می‌نمایانند و توده را بر علیه آن شکل می‌دهند و متحد می‌کنند- دشمن ممکن است انسانی یا غیر انسانی باشد؛ مثلاً کمونیزم ، بصورت يك نظام اجتماعی «مجرد» و بسیار پیچیده ،

یا سرخ‌ها، کمونیست‌ها، رفقا، کاسترو، استالین، چینی‌ها که خطرناکند و تهدید می‌کنند. بنابراین دشمن چندان هم از تجرید حقیقی خود، انضمامی‌تر نیست. دشمن هم، انعطاف‌پذیر و تعویض‌شدنی‌ست و می‌توان بر حسب گروه اجتماعی معین، نفرت‌های مختلفی را مثلاً نسبت به رادیکال‌ها، روشنفکران، مخالفین، اجنبی‌ها، یهودی‌ها بوجد آورد.

این مطالعه مجدد مفاهیم روانکاوی بمنظور تفسیر شرایط سیاسی بهیچ روی توضیحات منطقی روشن را بی‌اعتبار یا حتی کم‌اعتبار نمی‌کند. محققاً بوجد آمدن و توسعه کمونیزم یک خطر جدی واضح برای نظام غرب بشمار می‌رود، محققاً نظام غرب باید تمام توانایی‌های روانی و جسمانی خود را برای دفاع از خویشتن بسیج نماید؛ محققاً در مناطق اتمی و ائوماسیون تکنولوژیکی، این بسیج کردن، اشکال شخصی‌تر و ابتدایی‌تر اجتماعی کردن، را که مشخص مراحل قبلی بوده است، ازین می‌برد، برای درک این تکامل‌ها، بهیچوجه به روانشناسی عمیقی نیاز نیست، ولی بهر حال با توجه به توسعه همگانی تصویر دشمن، و با توجه به اثر آن بر بنیاد روانی مردم، ضروری بنظر می‌رسد. بدیگر سخن، روانکاوی ممکن است حقایق سیاسی را روشن نسازد، ولی بهر صورت اثرات این حقایق را بر آنها که این حقایق را تحمل می‌کنند، آشکار می‌نماید.

خطری که از این پیدایش توده نتیجه می‌شود و شاید نتوان آنرا کنترل کرد، ایجاد انرژی مخربی‌ست که از این پیدایش نتیجه می‌شود. من انکاریا حتی کم جلوه دادن این خطر را در جوامع صنعتی پیشرفته بهیچوجه امکان پذیر نمی‌بینم. مسابقه تسلیحاتی، با سلاح‌هایی که نابودی کامل می‌آورند، و موافق بامیل اکثریت مردم است، آشکارترین علامت این بسیج انرژی مخرب است. باید گفت که این بسیج را برای ابقاء و محافظت حیات انجام داده‌اند. ولی درست در همین جاست که عملی‌ترین پیشنهادات فروید، نیروهای خود را آشکار می‌سازند: هرچه نیروی مخرب بیشتر تولید شود، تعادل مست بین اروس و تاناتوس را برهم می‌زند و از انرژی غرایز حیات، بنفع غریزه مرگ، می‌کاهد. همین‌تر در مورد استفاده از انرژی مخرب در جدال با طبیعت مصداق پیدا می‌کند. در اینجا نیز پیشرفت فنی تا آنجا که «تحمل شود» و تحت راهنمایی انرژی لیبیدو باشد، عامل حفظ و توسعه حیات است. این تفوق اروس در پیشرفت فنی، بصورت تشکیل و آرامش روزافزون تنازع بقاء و در رشد نیازها و رضایت‌های

خالص اروتیک نمودار می‌شود بعبارت دیگر، پیشرفت فنی بایک عدم تصعید همراه است که بجای اینکه بشر را به مراحل پرهرج ومرج و اولیه سوق دهد، یک تمدن بالاتر با سرکوبی کمتر بوجود می‌آورد.

امروز در جوامع تکنولوژیکی پیشرفته غرب، واقعاً عدم تصعید عظیمی (در مقایسه با مراحل قبلی) در رفتار و رسوم جنسی، در زندگی بهتر، در دسترسی فرهنگ (فرهنگ توده همان فرهنگ برتر تصعید نشده است) وجود دارد. محدودیت‌های جنسی بمقدار زیادی کاهش یافته است. بعلاوه از سکسوالیته بعنوان محرک تجاری، کالای بازرگانی و سمبول استفاده می‌شود، ولی آیا این نوع عدم تصعید برتری اروس یعنی عامل بقاء و توسعه حیات، را بر مخالف مخربش نشان می‌دهد؟ مفهوم سکسوالیته فروید می‌تواند راهی به سوی پاسخ بیابد.

هسته مرکزی این مفهوم را جدال بین سکسوالیته (بعنوان نیروی اصل لذت) و جامعه (نهاد اصل واقعیت) بعنوان عامل سرکوب کننده انگیزه‌های نامشروع غرایز ابتدایی حیات، تشکیل می‌دهد. اروس، پیرکت درونی‌ترین نیرویش «تظاهری بر علیه غریزه اجتماعی شدن» و «رد نفوذ گروه» درمی‌آید. در عدم تصعید تکنولوژیکی امروز بنظر می‌رسد که عکس این انگیزه‌ها برقرار می‌ماند. وجدال بین اصل لذت و اصل واقعیت در سایه آزادی کنترل شده‌ی صورت می‌گیرد که به مدد مواهب جامعه، بنحور و افزونی رضایت را باعث می‌شود. ولی در این نوع آزادی، نقش اجتماعی انرژی لیبیدو تغییر می‌یابد: تابان حد که جامعه نمایش آن را اجازه می‌دهد و حتی تشویق می‌کند (البته نه رسماً ولی از طریق رسوم و رفتاری که «منظم» جلوه می‌کنند) ولی در همین حال کیفیت خود را از دست می‌دهد - کیفیتی را که فروید اساساً کیفیت اروتیک آن و فارغ از کنترل اجتماعی می‌داند. در این حدود: آزادی نهایی یعنی خود مختاری خطرناک فرد تحت فرماندهی اصل لذت نهفته بود؛ محدودیت مستبدانه آن توسط جامعه، جدال این فرد و جامعه را عمیق‌تر کرد یعنی تابان حد که آزادی را سرکوب نمود. اینک با قرارداد این حدود در قلمرو تجارت و سرگرمی، خودسرکوبی، سرکوب می‌شود. جامعه آزادی فرد را توسعه نداده بلکه کنترل بر فرد را وسعت بخشیده است. و این افزایش کنترل اجتماعی، کمابیش بتوسط تولد سودآور و باردهی دستگاه حاصل شده است نه باترور.

در اینجا یک مرحله بسیار پیشرفته از تمدن را پیش روی داریم که در آن

جامعه، بتوسط توسعه آزادی و تساوی، افراد را باطاعت از احتیاجاتش وامی دارد یا اصل واقعیت از طریق توسعه کنترل شده عدم تصعید عمل می کند. در این شکل تاریخی جدید اصل واقعیت، پیشرفت ممکن است بعنوان وسیله سرکوبی مورد استفاده قرار گیرد. رضایت بهتر و بزرگتر بوضوح واقعیت دارد. ولی ضمناً، به اعتبار فروید، بهمان اندازه که در روان فرد منابع اصل لذت و آزادی را می کاهد، بهمان اندازه نیز سرکوب کننده است: یعنی مقاومت غریزی و معنوی، از مقابل اصل واقعیت. ریشه های مقاومت معنوی نیز تضعیف می گردد، رضایت تلقین شده در قلمروی فرهنگ بالاتر، یعنی نیازها و عینیت های تصعید شده، نیز ادامه دارد. یکی از مکانیزم های ضروری جامعه صنعتی پیشرفته، گسترش هنر، ادبیات، موسیقی و فلسفه در میان توده است؛ اینها بصورت تجهیزات فنی زندگی و کار روزانه درمی آیند. و در این پدیده، دچار یک تحول قطعی می شوند؛ آنها تفاوت کیفی خود، یعنی آنچه را که برای گستسگی شان از اصل واقعیت مستقر ضروری بود و زمینه را برای آزادی عمل آنها فراهم می نمود، از دست می دهند. حال تصاویر و ایده هایی که هنر، ادبیات و فلسفه زمانی بتوسط آنها بر اصل واقعیت می تاخند و بر آن برتری می جستند، در جامعه متمرکز شده اند و اصل واقعیت را تقویت می کنند. این تمایلات بنهایی هیپوتز فروید را تأیید می کنند که می گوید با پیشرفت جامعه صنعتی، سرکوبی زیادتز می شود و منافع مادی و فرهنگی خود را به جمعیت بیشتری می رساند. افرادی که از این منافع بهره مند می گردند، بنحو پیچیده یی با عوامل متعددی که این منافع را ایجاد می کنند در هم می آمیزند و در همان حال دستگاه برای دفاع از این عوامل بهره رسان که در داخل و خارج از مرزهای ملی مستقر هستند، دایماً بزرگ می شود؛ مردم بصورت هدف اداره و حکومت درمی آید. تا زمانی که صلح برقرار باشد، این واقعاً یک حکومت خوشقلب است. ولی این رضایت همگانی، رضایت تمایلات تجاوززا نیز شامل میشود و آنها را زیاد می کند و تمرکز انرژی تجاوز بسیج شده بر پدیده های سیاسی محلی و خارجی اثر می گذارد.

علایم خطر در اینجانهفته اند. رابطه بین حکومت کننده و حکومت شونده، و رابطه بین اداره کننده و موضوع اداره دستخوش تغییر مهمی ست. بدون آنکه نهادهای خوب دموکراسی تغییر محسوسی بنمایند. پاسخ حکومت؛ خواست ها و آرزوهای افزون شده مردم- که برای بقای هر دموکراسی ضروری ست- غالباً بصورت پاسخ به افراطیون درمی آیند؛ خواست های مبنی بر اسلحه بیشتر، سیاست های

انعطاف ناپذیرتر، سیاست‌های خطرناکتر، که گاهی بنحوی کاملاً غیر منطقی، موجودیت تمدن را تهدید می‌کنند. بنابراین بقای دموکراسی، و تمدن، بنحو روزافزونی بستگی باین پیدا می‌کند که تا چه حد حکومت بتواند در برابر تمنیات تجاوزکارانه «مردم» ایستادگی کند.

اشارات سیاسی تئوری فروید را که در این بحث آمده است، بنحویزیر خلاصه می‌کنیم:

۱- تغییرات همه‌جانبه صنعتی پیشرفته، تغییراتی در اساس بنیاد روانی اولیه را نیز باعث شده است. در یک جامعه بطور کلی، پیشرفت فنی و وجود نظام‌های اجتماعی مخالف باعث می‌شود که خود مختاری فرد در اقتصاد و سیاست از بین برود. نتیجه آن می‌شود که اگو درون‌توده و بتوسط توده تشکیل می‌شود و بر رهبران واقعی سیاسی و فنی حکومت تکیه می‌کند. در بنیاد روانی، عوامل چندی باین پدیده کمک می‌کنند، از این قرار: نزول تصویر پدر، جدا شدن غایت مطلوب اگو از اگو و پیوستن آن به یک غایت مطلوب مشترک، و نوعی عدم تصعید که کنترل انرژی لیبیدو را به توسط اجتماع تشدید می‌کند.

۲- کوچک شدن اگو و مشترک شدن غایت مطلوب اگو، در واقع برگشت بمرحله ابتدایی تکامل را نشان می‌دهند که در آن تجاوز جمع شده را می‌بایستی بتوسط سرپیچی‌های ادواری «جبران نمود»، در وضعیت کنونی بنظر می‌رسد که این سرپیچی‌های مجاز اجتماعی، جای خود را به نوعی آمادگی جنگی دایمی داده است که انرژی متجاوز سیاسی و اجتماعی را در خود جای داده است.

۳- با اینکه انرژی متجاوز اضافی را بگونه‌ی منطقی در تکنولوژی و سیاست بین‌المللی بکار گرفته‌اند، مع هذا این انرژی متجاوز اضافی تولید یک نیروی غریزی آزاد می‌کند که نهادهای سیاسی مستقر را در معرض تهدید خود دارد. نیاز به مجاز بودن انرژی تجاوزی در شرایط موجود، توده را به سوی افراط می‌کشاند- یعنی نیروهای غیر منطقی را برمی‌انگیزد که بر علیه رهبر بسیج می‌شود و خواهان رضایت هستند.

۴- در این وضع پیچیده، توده‌ها دایماً سیاست رهبر خود را

معین می‌کنند و در عین حال رهبر در برابر توده نیروهای خود را افزایش می‌دهد و واکنش نشان می‌دهد. تشکیل و بسیج توده‌ها، این خطر را دارد که در حکومت دموکراسی، استبداد برقرار شود. این یک تمایل عمومی است - فروید ریشه‌های غریزی آنرا در یک تمدن پیشرفته، آشکار ساخته است.

۵- اینها تمایلات به برگشت بودند، توده همان مردمی، نیستند که قرار بود بر منطق حاکمیت آنها جامعه آزاد بنا شود. امروزه فرصت بروز آزادی بمقدار زیاد بستگی دارد به نیرو و تمایل به مخالفت با عقیده توده، استقرار سیاست‌های مخالف با خواسته‌های مردم، تغییر جهت پیشرفت. روانکاوی نمی‌تواند چاره سیاسی بیافریند ولی قادر است به برقراری خودمختاری و منطق شخصی، کمک کند. سیاست جامعه، در خانه و همراه با کوچک شدن آگو و مشترک شدن غایت مطلوب آگو آغاز می‌شود. عکس این موضوع نیز ممکن است در خانه شروع شود: روانکاوی به بیمار کمک می‌کند با وجدان خودش و باغایت مطلوب آگوی خودش زندگی کند، که ممکن است معنایش این باشد - زندگی در انکار و مخالفت با وضع مستقر.

باین ترتیب روانکاوی قدرت خود را از فراموش شدنش استخراج می‌کند: از اصرارش بر نیازها و توانایی‌های فردی که در تکامل اجتماعی و سیاسی کنونی، متروک شده‌اند. متروک شدن اجباری ندارند که غلط باشند. اگر جامعه صنعتی پیشرفته و سیاست‌های آن نمونه فرویدی فرد و ارتباطش با جامعه را بی‌اعتبار ساخته است، اگر آنها قدرت آگو را برای جدایی از دیگران و ایجاد یک «خود» تضعیف کرده‌اند، پس مفاهیم فروید نه تنها یک گذشته اعمال شده را در پشت سر دارند. آینده‌یی را در جلوی خود دارند که باید تسخیرش کنند. فروید بانسان دادن ناملایماتی که یک جامعه سرکوب‌کننده برای بشر ایجاد می‌کند و با پیش بینی‌اش در مورد اینکه با پیشرفت تمدن گناه گسترش می‌یابد و مرگ و انهدام تهدید بیشتری را به غرایز حیات باعث می‌شوند، ادعا نامه‌یی را فراهم آورده که از آن زمان تا با امروز تأیید شده است: بوسیله اطاق‌های گاز وارد و گاه‌های کار اجباری، باروش شکنجه‌یی که در جنگ‌های استعماری اجرا می‌شود و «اعمال پلیس»، با آمادگی بشر برای ایجاد یک «زندگی» زیرزمینی». این گناه روانکاوی

نیست که قدرت ندارد جلوی این تکامل را سد کند. با پشتیبانی از سرگرمی‌هایی چون زن پورایسم ، اگزستانسیالیزم و غیره نیز نمی‌تواند قدرت کسب کند و حقیقت روانکاوی در ایمانش به هیپوتزهای عملی‌اش باقی می‌ماند.



مرگ مدینه فاضله (اوتوپی)



امروزه هر شکل از جهان انضمامی، زندگی انسانی، و هر نوع تحول محیط طبیعی و فنی خود یک امکان است و مکان این امکان، تاریخی است. امروز ما می‌توانیم دنیا را به جهنم بدل سازیم، و در واقع همین کار را هم می‌کنیم. از جانب دیگر قادریم جهان را در قطب مخالف جهنم قرار دهیم. این، بمعنای دیگر، یعنی پایان مدینه فاضله (Utopia) و انکار تمام عقاید و نظراتی که مفهوم مدینه فاضله را دستاویزی برای پایان دادن به برخی امکانات اجتماعی - تاریخی مشخص قرار می‌دهند. از سوی دیگر می‌توان آنرا بصورت «پایان تاریخ»، بمعنای دقیق عبارت، تعبیر کرد که مراد از آن این است که امکانات جدید جامعه بشریت و محیط آن را نمی‌توان ادامه امکانات قبلی دانست و حتی در یک تداوم تاریخی با گذشته‌ها نیز قرار نمی‌گیرند. بالعکس، وقفه‌یی را در تداوم تاریخی نشان می‌دهند و از نظر کیفی تفاوتی را بین جوامع آزاد و جوامعی که هنوز از بند نرسته‌اند آشکار می‌سازند که با اعتبار مارکس، تمام تاریخ گذشته بشریت را بصورت قبل از تاریخ در می‌آورد.

ولی من معتقدم که حتی مارکس هم بیش از حد خود را در قید عقیده تداوم پیشرفت اسیر کرده بود بطوریکه حتی نظریه سوسیالیسم وی قادر نیست نفی نهایی سرمایه داری را نشان دهد، در حالیکه هدفش نشان دادن آن بود. به عبارت دیگر، امروز که فکر مدینه فاضله روبه نابودی است لازم است تعریف جدیدی برای سوسیالیسم را مورد بحث قرار دهیم. اساس این بحث برای این سؤال خواهد بود که آیا عناصر قطعی مفهوم سوسیالیسم مارکس، امروزه متعلق به یک مرحله قدیمی از رشد نیروهای تولید هست یا نه؟ این قدیمی بودن، به اعتقاد من، با شناخت قلمروی آزادی از قلمروی ضرورت به سهولت آشکار

میشود چرا که معلوم می‌شود قلمروی آزادی تنهاورای قلمروی ضرورت می‌تواند وجود داشته باشد. مفهوم دیگر این تقسیم‌بندی آنست که قلمروی ضرورت به جهت قلمروی کار دگرگون یافته باین صورت درآمده یعنی ، باعتبار مارکس ، تنها چیزی که می‌تواند بوقوع پیوندد آن است که کار به منطقی‌ترین شکلش سازمان یابد و کم شود. ولی این کار همچنان در قلمروی ضرورت، و مالا سیر، می‌ماند. من معتقدم که يك امکان جدید که می‌تواند تفاوتی کیفی بین جامعه آزاد و اسیر ایجاد نماید، آن است که بگذاریم قلمروی آزادی درون قلمروی ضرورت جای گیرد البته در مورد کار و نه در چیز دیگر . برای عملی کردن این نظریه باید راه سوسیالیزم را از علم به مدینه فاضله طی کنیم و نه از مدینه فاضله به علم .

مدینه فاضله يك مفهوم تاریخیست و نمایشگر طرح‌هایی برای تحولات اجتماعیست که ناممکن می‌نمایند. چرا و به چه دلیل ناممکن؟ در بحث درباره واقعت یافتن مدینه فاضله، مشکلاتی که در راه ایجاد يك جامعه نو وجود دارند هنگامی آشکار می‌شود که وجود برخی عوامل ذهنی و عینی یا فقدان پاره‌یی از آنها در وضع اجتماعی، راه تحول را سد می‌کنند که از آن به نابالغ بودن وضع اجتماعی یاد می‌شود. وجود طرح‌های کمونیستی در انقلاب فرانسه و وجود سوسیالیزم در کشورهای کاپیتالیست بسیار پیشرفته ، هر دو نشان این هستند که عوامل ذهنی و عینی که تصور می‌شود سدراه تحول هستند، وجود ندارند.

بهر حال، طرح تحول اجتماعی را ممکن است از آن نظر دست نیافتنی دانست که با برخی قوانین علمی، قوانین زیست‌شناسی و قوانین فیزیکی متناقض است؛ از این نمونه می‌توان طرح‌های جوانی جاودان و بازگشت به يك عصر طلایی را ذکر کرد. بعقیده من تنها در این مفهوم دوم، یعنی تناقض طرح تحول اجتماعی با قوانین طبیعیست که حق داریم از مدینه فاضله سخن برانیم . تنها چنین طرحی از مدینه فاضله، بمعنای دقیق کلام، و رای تاریخ قرار می‌گیرد. ولی حتی این «بی‌تاریخی» نیز يك حد تاریخی دارد .

طرح‌های دیگری را که بعلت فقدان عوامل ذهنی و عینی ناممکن بنظر می‌آیند، تنهایی توان «موقه» دست نیافتنی تصور کرد. مثلاً معیار کارل مانهایم برای دست نیافتنی بودن این طرح‌ها ، به دلیل ساده‌یی رد می‌شود زیرا وی دست نیافتنی بودن را تنها بدلیل آنکه بعد از واقعت جای می‌گیرد ، عنوان می‌دارد. نمی‌توان که طرح يك تحول اجتماعی را بدلیل آنکه در تاریخ واقعت نداشته است دست نیافتنی دانست . این چنین معیاری از دست نیافتنی بودن

قابل قبول نیست زیرا ممکن است واقعیت یافتن طرح‌های انقلابی بواسطه وجود تمایلات و نیروهای مخالف به تأخیر افتاده باشد در حالی که این تمایلات و نیروهای مخالف را می‌توان در حین پدیده انقلاب از بین برد. باین دلیل نمی‌توان فقدان عوامل ذهنی و عینی را ایرادی بر امکان تحولات اساسی (رادیکال) دانست. بویژه - و اینجاست که بامر بوط می‌شود - این واقعیت که در کشورهای سرمایه‌داری که از نظر فنی بسیار پیشرفته هستند، طبقه انقلابی وجود ندارد، بهیچوجه مفهومی آن نیست که مارکسیسم نوعی مدینه فاضله است.

عوامل اجتماعی انقلاب تنها در حین پدیده تحول وجود می‌آیند - و این نظر مارکس است - و هیچکس نمی‌تواند وضعیت را نشان دهد که در آغاز انقلاب، نیروهای انقلابی وجود داشته باشند. ولی با اعتقاد من یک معیار با ارزش برای امکان واقعیت یافتن انقلاب وجود دارد و آن هنگامی است که نیروهای مادی و معنوی تحول از نظر فنی در دسترس اند ولی سازمان موجود نیروهای تولید، از پیاده کردن منطقی این نیروها جلوگیری می‌کند. و با اعتقاد من امروز تنها از این نظر اجازه داریم ایده مدینه فاضله را پایان یافته بدانیم.

تمام نیروهای مادی و معنوی که برای واقعیت بخشیدن به یک جامعه آزاد مورد نیازند، هم اکنون وجود دارند. چرا بکار گرفته نمی‌شوند بدلیل آنست که تمام تحریک اجتماع موجود در خلاف جهت توانایی بالقوه اش برای آزادی بسیج شده است. ولی این وضعیت بهیچ روی ایده تحولات اساسی (رادیکال) را بصورت مدینه فاضله در نمی‌آورد.

بصورتی که شرح دادم می‌توان فقر و بدبختی را و بهمانگونه کارد گرگون یافته و چیزی را که «سرکوبی اضافی» (Surplus Repression) نامیده‌ام می‌توان از میان برد. حتی در اقتصاد بورژوازی بندرت محقق یا دانشمندی یافت می‌شود که قبول نداشته باشد که می‌توان بوسیله نیروهای تولیدی که از نظر فنی وجود دارند، بر گرسنگی و بدبختی غلبه کرد و قبول نداشته باشد که اتفاقات معاصر را باید به سیاست یک اجتماع سرکوب کننده نسبت داد. ولی با اینکه ما این واقعیت را قبول داریم هنوز نمی‌دانیم چگونه می‌توان از این امکانات فنی برای از بین بردن فقر، بدبختی و کار سود برد. در واقع این امکانات باید به شکلی در نظر گرفته شوند که نشانه یک وقفه در تاریخ گذشته باشند نه تداوم، و تداوم منفی را نشان دهند نه مثبت، و بجای پیشرفت، نمایشگر تفاوت باشند. اینها آزادی یکی از ابعاد غیر مادی وجود بشر، یعنی تحول

نیازها، را نشان می‌دهند.

امروز نظریه جدید بشریت، نه تنها بصورت نظریه بل بصورت چگونگی وجود در خطر است: تولید و تکامل يك نیاز حیاتی به آزادی و نیازهای حیاتی آزادی. آزادی‌یی که بر قحطی و ضرورت يك کار دگرگون یافته استوار نبوده و بوسیله آنها محدود نشده باشد. تکامل انواعی از نیازهای انسانی که از نظر کیفی جدید باشند، يك ضرورت زیست‌شناسی است؛ اینها از نظر زیست‌شناسی، نیاز هستند. زیرا اکثریت جمعیت دستکاری شده کشورهای کاپیتالیست پیشرفته، نیاز به آزادی را يك نیاز حیاتی و ضروری نمی‌دانند. همگام با این نیازهای حیاتی، تئوری جدید بشریت يك نوع اخلاق جدید نیز ایجاد می‌کند که میراث و نتیجه نفی اخلاق یهودی - مسیحی است که تاکنون تاریخ تمدن غرب را شکل داده است. در واقع، درست همین تداوم نیازهایی که در يك جامعه سرکوب کننده ایجاد ارضا می‌شوند، در يك يك افراد، این جامعه سرکوب کننده را پایه می‌ریزند: افراد، این جامعه سرکوب کننده را در نیازهای خود حفظ می‌کنند بطوری که حتی در جریان انقلاب نیز از بین نمی‌رود، و درست همین تداوم است که تاکنون مانع شده که در جوامع آزاد، آزادی کمی به آزادی کیفی تبدیل شود. این نظریه نشان می‌دهد که نیازهای انسان، يك خصلت تاریخی دارند. تمام نیازهای انسان، که نیازهای جنسی را نیز شامل می‌شوند، و رای دنیای حیوانی قرار می‌گیرند. این نیازها در تاریخ ایجاد شده‌اند و با تاریخ هم تغییر می‌یابند. وقفه‌یی که در تداوم نیازهایی که خود سرکوبی‌شان را به همراه دارند و جهش به تفاوت‌های کیفی وجود دارد يك ابداع نویست بلکه در ذات تکامل نیروهای تولید نهفته است. یعنی این تکامل به مرحله‌یی رسیده است که برای رعایت عدالت در مورد توانایی‌های خودش، به يك سری نیازهای حیاتی احتیاج دارد.

کدام يك از تمایلات نیروهای تولید، این جهش از کمیت به کیفیت را ممکن می‌سازد؟ بعلاوه، فنی شدن تسلط، خود پایه‌های تسلط را سست می‌کند. کاهش نیروی کار بدنی در پدیده تولید (پدیده تولید مادی) و قرارداد کار فکری بجای آن، نیازمند آن است که کار بیشتری در طبقه تکنیسین‌ها، دانشمندان، مهندسی‌ن و غیره ایجاد نماییم. این شاید بتواند رهایی از کار دگرگون یافته را نشان دهد. البته در اینجا تنها مسأله تمایلات مطرح است ولی تمایلاتی که در زمینه تکامل و ادامه موجودیت يك جامعه کاپیتالیست کار گذاشته شده‌اند. هر گاه کاپیتالیسم از این امکانات جدید نیروهای تولید و سازمان آنها بهره

نگیرد ، نخواهد توانست سود لازم را بدست آورد، و اگر کاپیتالیزم این نیاز را نادیده بگیرد و بدون توجه، به اتوماسیون ادامه دهد، در مقابل محدودیت‌های درونی خود قرار خواهد گرفت : منابع ارزش‌های اضافی که برای ابقای جامعه مورد نیازند ، تدریجاً از بین خواهند رفت .

مارکس در Grundrisse نشان داده است که اتوماسیون کامل کار مورد نیاز جامعه با ابقای کاپیتالیزم سازگار نیست. اتوماسیون تنها بکار سر آغاز این تمایل می‌آید که کار بدنی لازم یا کار دگرگون یافته را از پدیده مادی تولید هر چه بیشتر جدا کنیم. این تمایل هر گاه خود را از قیود تولید کاپیتالیستی رها سازد به تجربه‌ی خلاقه در نیروهای تولیدی خواهد انجامید. هر گاه فقر از میان برود، معنی این تمایل آن خواهد بود که بازی با توانایی‌های ماهیت انسانی و غیر انسانی، محتوای جامعه را تشکیل خواهد داد. تصورات تولیدی بصورت بنیاد انضمامی یک نیروی تولیدی در خواهد آمد که تجسم آزادی بشریت را بر اساس تکامل نیروهای تولیدی مادی، بسهولت امکان پذیر می‌سازد. برای آنکه این امکانات فنی تبدیل به امکانات سرکوب کننده نشوند و برای آنکه بتوانند وظیفه آزاد کردن (لیبراسیون) خود را بانجام رسانند لازم است آنها را بسوی نیازهای آزادی و ارضاء متوجه کرد و آنها را در همین جهت نگاهداشت .

وقتی هیچ نیاز حیاتی برای از بین بردن کار (دگرگون یافته) وجود نداشته باشد و بعکس نیاز به ادامه و توسعه کار موجود باشد، کاری که از نظر اجتماعی دیگر احتیاجی بآن نیست؛ وقتی نیاز حیاتی به خوشی و شادی بایک وجدان خوب وجود نداشته باشد و بعکس نیاز به تأمین معیشت درزندگی بی‌کی‌بده‌تر از آن ممکن نیست، موجود باشد؛ وقتی این نیازهای حیاتی وجود نداشته باشند و بعکس نیازهای سرکوب کننده ، آنها را در خفقان نگاهدارند ، تنها انتظاری که می‌توان داشت آن است که امکانات فنی جدید تنها بصورت امکاناتی جلوه کنند که از طریق تسلط، سرکوبی را باعث می‌شوند .

می‌دانیم که مغزهای الکترونی و سبیرنتیک هر دو می‌توانند به کنترل کلی بشر کمک کنند. نیازهای نو، که در واقع نفی‌نهایی نیازهای موجود هستند، ابتدا بصورت نفی‌نیازهایی که نظام تسلط فعلی را نگاه می‌دارند و نفی ارزش‌هایی که اساسشان بر آنهاست، تظاهر می‌کنند: بعنوان مثال، نفی نیاز به تنازع بقاء (البته بنظر می‌رسد که تنازع بقاء از ضروریات است و تمام افکار رؤیایی که از محو این پدیده سخن می‌گویند ، با شرایط طبیعی و اجتماعی موجودیت انسان

تناقض دارند؛) نفی نیاز به تأمین معاش؛ نفی اصل خود نمایی، ورقابت؛ نفی نیاز به تولید بیهوده که از انهدام جدا نیست؛ و نفی نیاز حیاتی به سرکوبی ریا آمیز غرایز. این نیازها بوسیله نیاز بیولوژیک حیاتی به صلح، که امروزه نیاز اکثریت نیست، نیاز به آرامش، نیاز به تنهایی مطلق یا تنها با فرد دیگری که خود انتخاب کرده، نیاز به زیبایی، نیاز به شادی «بی عقوبت»، نفی می شوند و این نیازها تنها نیازهای فردی نیستند بلکه بصورت نیروهای تولید اجتماعی و نیروهای اجتماعی درمی آیند که می توان از طریق جهت دادن و استقرار نیروهای تولید آنها را فعال کرد.

این نیازهای حیاتی می توانند بشکل نیروی تولید اجتماعی، دنیای انضمامی زندگی انسان را از نظر فنی دوباره سازمان دهند و باعتقاد من روابط جدید انسانها و روابط جدید بین افراد، تنها در یک چنین دنیای جدیدی امکان پذیر خواهد بود. منظور من از سازمان جدید فنی، در کشورهای کاپیتالیستی پیشرفته است که نتیجه آن بصورت از بین بردن ترور صنعتی شدن و تجاری شدن کاپیتالیزم، و دوباره سازی شهرها و حفظ طبیعت پس از زدودن وحشت های صنعتی شدن کاپیتالیزم، ظاهر می گردد. امیدوارم منظور من از «از بین بردن وحشت های صنعتی شدن»، را به برگشت خیالپردازانه به عصر پیش از تکنولوژی تعبیر نکنید. لیکن، من اعتقاد دارم مواهب توانایی های آزادکننده تکنولوژی و صنعتی شدن هنگامی ظاهر می شود که صنعتی شدن و تکنولوژی سرمایه داری از بین برود.

کیفیاتی از آزادی که من در اینجا عنوان کردم، کیفیاتی هستند که در تفکرات جدید درباره سوسیالیزم نسبت با آنها توجهی نشده است. حتی چپ ترین سوسیالیزم ها خیلی در چارچوب تکامل نیروهای تولید و افزایش کارآمدی کار گرفتار آمده اند و این چیزی است که در آغاز، هنگام شکل گرفتن سوسیالیزم صنعتی برای تولید، مورد نیاز بوده ولی امروزه مورد بحث است. ما امروز باید تفاوت های کیفی بین جامعه سوسیالیستی آزاد و جامعه سوسیالیستی موجود را مورد بحث و تعریف قرار دهیم - و این کار را بدون هیچ مانعی انجام دهیم، هر قدر هم که مضحک بنظر بیاید. و درست در همینجاست که وقتی در پی یافتن مفاهیمی هستیم که تفاوت کیفی جامعه سوسیالیستی را نشان دهد، بی اختیار ابعاد استتیک - اروتیک آن در نظر می آید - حداقل برای من. در اینجا زیبایی (aesthetic) را بمعنای اصیل کلام، یعنی بصورت یکی از حساسیت های

حواس و به شکل دنیای انضمامی زندگی بشر بکار گرفته‌ام، باین طریق تکنولوژی و هنر، و کار و بازی بهم می‌رسند. اینکه کارهای فوریه (Fourier) مجدداً نظر روشنفکران پیشرو جناح چپ را بخود جلب میکند، تصادف نیست. همانطور که مارکس و انگلس نیز دریافته بوده‌اند، فوریه تنها کسی بود که این تفاوت کیفی جامعه آزاد و اسیر را نشان داده بود. و او برخلاف مارکس نمی‌ترسید که از جامعه‌ی سخن بگوید که در آن کار بصورت تفریح در آید، جامعه‌ی که در آن کار مورد نیاز اجتماع را بتوان بانیازهای آزاد و اصیل افراد هماهنگ ساخت.

خلاصه می‌کنم. گفتم که اگر تئوری حیاتی، که تاحد زیادی به مارکس مرهون است، نخواهد تنها بصورت پیشبر دامور موجود مورد استفاده قرار گیرد، باید امکانات نهایی آزادی را که در اینجا بطور کلی و بصورت فاجعه تفاوت‌های کیفی از آنها صحبت شد، در نظر گرفته و درون خود آنها را بوجود بیاورد، مارکسیسم، باید آزادی را آنچنان توصیف کند که مردم روشن و آگاه شوند که در هیچ‌جا فعلاً آزادی وجود ندارد. و چون امکانات مدینه فاضله نیستند مگر نفی اجتماعی - تاریخی موجود، اگر بخواهیم خود و دیگران نسبت باین امکانات و نیروهای ضد آنها آگاه سازیم، باید به نوعی عصیان واقعی و عملی مجهز شویم. عصیانی پرتوان و عاری از هر نوع تصور باطل زیرا هر نوع سستی در این زمینه امکان آزادی را در وضع موجود (Status quo) نگاه می‌دارد.

### سؤالها و جواب‌های گفتار مردم مدینه فاضله

سؤال - جنبش مردم انگلیس به سوی شیوه استتیک - اروتیک زندگی را

تا چه حد مثبت می‌بینید؟

مارکوز - ممکن است بدانید که در میان چیزهایی که مرا بخاطر آنها سرزنش می‌کنند، دو تایشان بسیار جالبند. یکی آنکه تصور می‌کنند گفته‌ام عصیان‌های کنونی دانشجویان می‌تواند بخودی خود انقلاب ایجاد کند. دوم آنکه گفته‌ام افرادی را که امروز در آمریکا هپی می‌خوانیم و شما Gamlers، و بیتنیک می‌شناسید، طبقه انقلابی جدیدی هستند، خیلی بیدار است که من چنین چیزهایی گفته باشم. آنچه می‌خواسته‌ام بگویم اشاره باین حقیقت است که امروز تمایلاتی در جامعه وجود دارد - تمایلات غیر ارادی و بی‌نظم - که در واقع طلبه

وقفه‌یی در نیازهای غالب جامعه سرکوب‌کننده است. گروه‌هایی که از آنها یاد شد در واقع آثار اضمحلال يك چنین نظامی‌ست که بخودی خود بهیچوجه نیروی انقلابی ندارند ولی شاید زمانی بتوانند با همکاری نیروهای قویتر دیگر، نقشی در این زمینه داشته باشند.

سؤال - گفتید که نیروهای مادی و معنوی لازم برای تحولات انقلابی هم اکنون وجود دارند. در گفتارتان بنظر می‌رسید که از این نیروها برای وصال به «مدینه فاضله» سخن گفتید نه برای خود تحولات و در واقع، باین سؤال، جوابی ندادید.

مارکوز - برای پاسخ باین سؤال، گفتار دیگری لازم است. ولی بچند نکته توجه کنید: اگر من روی نیازها و تفاوت کیفی تأکید زیادی کرده‌ام تنها بخاطر ارتباط آنها با مسأله تحول بوده است. فقدان یا سرکوبی نیاز به تحول، با اینکه سالهاست که در باره آن بحث می‌شود، یکی از مهم‌ترین عواملی‌ست که از بروز تحول جلوگیری میکند در حالیکه در گروه‌های اجتماعی نیازمند تحول، لازم است که علاوه بر عامل تفاوت کیفی این نیاز نیز وجود داشته باشد. اگر مارکس پرولتاریا را طبقه انقلابی می‌دید باین جهت بود که پرولتاریا از بند نیازهای سرکوب‌کننده جامعه کاپیتالیستی رها بود و باین جهت بود که نیازهای جدید به آزادی تحت تأثیر نیازهای قدیمی و غالب قرار نگرفته بود و می‌توانست در پرولتاریا بوجود آید. امروزه در بسیاری از جوامع کاپیتالیستی پیشرفته چنین وضعی موجود نیست. طبقه کارگر بهیچوجه نیازهای موجود را نفی نمی‌کند. این یکی از مهم‌ترین مسایلی‌ست که با آن مواجهیم. تا آنجا که به نیروهای تحول مربوط می‌شود می‌توانم به شما اطمینان بدهم که امروز هیچکس نمی‌تواند در این باره نسخه‌یی بدهد و قادر نیست بگوید «اینها نیروهای انقلابی شما هستند، شما در این زمینه‌ها قدرت دارید، و باید این کار و اینکار را بکنید».

تنها کاری که من می‌توانم بکنم آن است که به نیروهایی که بالقوه قادراند در نظام موجود تحولات اساسی ایجاد کنند، اشاره کنم. امروز بیش از هر زمان دیگر، تناقضات کلاسیک کاپیتالیزم شدت یافته‌اند، از همه اینها مهم‌تر تضاد بین رشد بیسابقه نیروهای تولید و ثروت اجتماعی از یکسو و جنبه‌های مخرب و سرکوب‌کننده این نیروهای تولید از سوی دیگر است که حادثر از همیشه می‌نماید.



دوم آنکه از نظر کلی، کاپیتالیسم امروزه بانبروهای ضد سرمایه داری بی‌مواجه است که در نقاط مختلف دنیا آشکارا با آن در جدال‌اند. سوم آنکه در درون خود کاپیتالیسم پیشرفته، چه در ایالات متحده و چه در اروپا، نیروهای منفی بی‌وجود دارند که از آن جمله می‌توانم مجدداً عصیان روشنفکران و بویژه دانشجویان را نام ببرم.

این موضوع امروز برای ما جالب توجه است اما با کمی اطلاع تاریخی واقف خواهیم شد که این اولین بار نیست که دانشجویان تحولات تاریخی اساسی (رادیکال) را باعث شده‌اند. این موضوع هم در اروپا و هم در سایر نقاط دنیا صادق است. نقش امروزی دانشجویان بعنوان روشنفکران، که همانطور که می‌دانید حتی قوای مجریه و رهبران جامعه موجود را از میان آنان برمی‌گزینند، از نظر تاریخی مهم‌تر از همیشه است. بعلاوه طغیان اخلاقی، جنسی کنونی را که در مقابل اخلاقیات غالب جامعه قد علم کرده باید یکی از عوامل جدی تحلیل برنده دانست. اینرا می‌شود از واکنشی که نسبت به این طغیان، بخصوص در ایالات متحده، ابراز می‌شود دریافت. سرانجام، در اروپا باید آن طبقه از کارگرانی را که در پدیده ترکیب از آنها استفاده نشده، منظور داریم. اینها همه نیروهای متمایل به تحول هستند که برای ارزیابی موقعیت آنها، قدرت آنها، و غیره طبیعتاً به بحث مفصلتری محتاجیم.

سؤال - سؤال من درباره انسان شناسی جدیدی است که از آن یاد کردید و درباره نیازهای بیولوژیک کیفی جدیدی است که در چارچوب بنیادی نیازهایی قرار می‌گیرد که از نظر تاریخی آنها را متغیر دانستید. فرق این با نظریه سوسیالیسم انقلابی چیست؟ مارکس در آخرین نوشته‌هایش باین عقیده رسیده بود که قلمرو آزادی را تنها بر اساس قلمرو ضرورت می‌توان بنا نهاد، و شاید منظورش آن بوده که یک جامعه انسانی آزاد را تنها می‌توان در یک چارچوب تاریخ طبیعی، و نه منتزع از آن، قرارداد نه‌ورای قلمروی ضرورت. آیا منظور شما از نیازهای بیولوژیک جدید، مثل نیاز حیاتی نوین آزادی، شادی، شادی بی‌که سرکوب نشده باشد، آن است که به تحول کیفی ساختمان فیزیولوژیک بشر که از تاریخ طبیعی ناشی می‌شود، اشاره کنید؟ آیا معتقدید که امروزه این یک امکان کیفی است؟

مارکوز - اگر منظور شما این است که با تغییر تاریخ طبیعی بشر، نیازهای جدیدی که من با آنها اشاره کردم بوجود می‌آید، باید بگویم بله. طبیعت انسانی -

و مارکس بخاطر شناسایی بر این حقیقت بود که آنقدر بر قلمروی ضرورت اصرار می‌ورزد - طبیعت انسانی در تاریخ معین می‌شود و با تاریخ رشد می‌کند. شك نیست که تاریخ طبیعی انسان ادامه می‌یابد. ارتباط انسان با طبیعت کاملاً دگرگون شده است ، و هنگامیکه بتوانیم بوسیله تکنولوژی کامل کار دگرگون یافته را بدور بیاندازیم و قسمت اعظم کار ضروری جامعه بصورت يك تجربه تکنولوژیکی درآید، قلمروی ضرورت جای خود را به قلمروی دیگری خواهد داد ؛ در آن موقع قلمروی ضرورت تغییر خواهد کرد و شاید بتوانیم کیفیات وجود انسانی آزاد را که مارکس و انگلس ورای قلمروی کار در نظر می‌گرفتند، درون خود قلمروی کار قرار دهیم .

**سؤال -** اگر قرار باشد نیازهای حیاتی آزادی و شادی بصورت نیازهای

بیولوژیکی پدید آیند، چگونه باید این موضوع به واقعیت گراید؟

**مارکوز -** آیا منظور شما از «گرایش به واقعیت»، آن است که: چگونه تأثیر خود را در تولید اجتماعی و سرانجام در ساختمان فیزیولوژیکی ظاهر می‌سازد؟ این از طریق ایجاد يك محیط آرام و متعادل اثر خواهد کرد. من سعی کردم این موضوع را هنگام صحبت از حذف ترورهای صنعتی شدن کاپیتالیستی نشان دهم . منظور من آنچنان محیطی است که بواسطه ویژگی‌های جدید و آرامش، فضای کافی برای این نیازها داشته باشد، باین معنی که آنها را قادر سازد از طریق تغییر مداوم طبیعت انسانی یعنی با استفاده از کاهش خصوصیات که امروزه بنحو وحشتناکی خود را نشان می‌دهند مثل: وحشیگری، سنگدلی، قهرمانی‌های کاذب، مردانگی دروغین، رقابت بهر نحو که شده ، از نظر مادی و حتی فیزیولوژیکی تغییر یابند. این پدیده‌ها ، جنبه فیزیولوژیک نیز دارند .

**سؤال -** آیا هیچ ارتباطی بین احیای بعضی استراتژی‌های آنارشیسم

و افزایش خشونت غیر اقتصادی که امروزه بعزت ذهنی شدن يك نیروی اقتصادی بوجود آورده، می‌بینند، منظورم آن است که این عوامل حاکم می‌دانند که چگونه مکانیسم‌های اداری و حکومتی تسلط را ذهنی کنند؟

**مارکوز -** ولی این ذهنی کردن خشونت نیست . چیزی که امروز از کاپیتالیسم آشکار شده آنست که خشونت خالص برونی، خشونت قدیمی، قویتر از همیشه است. من هیچ ذهنی شدنی در اینجا نمی‌بینم . نباید فراموش کرد که تمایلات حکومت، خشونت نیستند. هیچکس مرام‌مجبور نمی‌کند ساعت‌ها جلوی

تلویزیون بنشینم و هیچکس مرا مجبور نمی‌کند مطالب احمقانه روزنامه‌ها را بخوانم .

سؤال - ولی من موافق نیستم زیرا ذهنی شدن دقیقاً یعنی امکان يك آزادی تصویری وجود دارد - همانطور که در کاپیتالیسم کلاسیک ، ذهنی کردن قدرت اقتصادی مترادف با آن است که می‌توان بنیاد سیاسی و اقتصادی را آزاد کرد .

مارکوز - بنظر من این خیلی از مطلب دور می‌شود ، خشونت خشونت است ، و نظامی که آزادی تصویری در چیزهایی از قبیل تلویزیون ایجاد می‌کند که هر وقت بخواهم بتوانم آنرا خاموش کنم - این خود يك تصور باطل نیست - بهیچوجه بعد خشونت را نشان نمی‌دهد ، اگر شما چنین چیزی بگویید ، در واقع یکی از عوامل قطعی جامعه موجود را نسخ کرده‌اید ، یعنی تفاوت بین ترور و دموکراسی توتالیتر که از ترور استفاده نمی‌کند بلکه از ذهنی کردن ، و مکانیزم‌های همکاری سود می‌برد ؛ و این خشونت نیست . خشونت وقتی است که کسی با چوب بر سر شخص دیگری می‌کوبد ، یا تهدید به این کار می‌کند ، این خشونت نیست که برای من برنامه‌های تلویزیونی نشان دهند که در آنها وضع موجود اشیاء را بنحوی دیگر نشان دهند .

سؤال - آیا ارتباطی بین برنامه بنیاد متفاوت تاریخی و بیولوژیک نیازها و احیای استراتژی گروهی که مارکس و انگلس با توجه به اخلاقیات پتی بورژوازی ، دکلاسه (déclassé) نامیده‌اند ، می‌بینید ؟

مارکوز - باید بین این گروه دکلاسه فرق گذارد . تا آنجا که من می‌دانم امروز نه لوپین پرولتاریا و نه پتی بورژواها ، هیچیک از سابق قویتر نشده‌اند . در اینجا نیز نقش روشنفکران کاملاً متفاوتست .

سؤال - ولی آیا فکر نمی‌کنید که دانشجویان درست همان گروه دکلاسه هستند ؟

مارکوز - خیر .

سؤال - آیا تحت شرایط نبوغ نیروهای تولید ، آیا ممکن است یا ارزش دارد که از «ضرورت» و قوانین ضروری عینی و حتی تمایلات رشد اجتماعی صحبت کنیم ؟ آیا لازم نیست که نقش ذهنیت را بعنوان يك عامل نو در زمان حاضر مجدداً بررسی کرده و آنرا سازمان دهیم بخصوص آنکه شاید همین ذهنیت ظهور مجدد آنارشیسم را قانونی جلوه دهد ؟

**مارکوز -** من ارزیابی مجدد و تعیین عامل ذهنی را یکی از قطعی‌ترین ضروریات وضع حاضر می‌دانم. هرچه بیشتر بر موجودیت نیروهای تولیدمادی، فنی و علمی در یک جامعه آزاد تکیه کنیم، بهمان نسبت شناسایی آزادانه این امکانات واقعیت پذیر را سبب شده‌ایم. زیرا تلقین وجدان بر ضد این امکانات یکی از خصوصیات وضع حاضر و در واقع عامل ذهنی جامعه موجود است. بگمان من ایجاد شناسایی، یا اگر ترجیح می‌دهید کار بر روی ایجاد این شناسایی یعنی این انحراف ایده‌آلیستی، یکی از مهم‌ترین اعمال ماتریالیزم امروز، یعنی ماتریالیزم انقلابی است. و اگر من آنقدر بر نیازها تأکید کرده‌ام، با توجه بهمین چیزی بوده که شما آنرا عامل ذهنی می‌دانید.

یکی از راهها آن است که بشر انقلابی را آزاد کنیم زیرا او باید انقلاب داشته باشد و در غیر این صورت در انزوا خواهد رفت. این عامل ذهنی است که امروز، بیش از یک عامل ذهنی تأثیر می‌گذارد. از جانب دیگر، عامل عینی طبیعت، سازمان است - اینجاست که میل دارم اشتباهات را تصحیح کنم. آنچه را که من بعنوان تحرك کامل جامعه استقرار یافته بر ضد توانایی‌های خودش نام بردم، امروز از هر زمان قویتر است. از یکسو خود را در نیاز مطلق می‌بینیم که وجدان را آزاد بسازیم، از سوی دیگر با نیروی مخالفی مواجهیم که حتی آزاده‌ترین وجدان‌ها در برابرش مضحك و ناتوان است. تلاش در این دو جنبه، امروزه روز از هر زمان دیگر حادثتر است: از یک طرف آزادی وجدان لازم است، از جانب دیگر باید هر نوع امکان شکستی را از نیروهای عظیم جامعه موجود بدر آوریم: بعنوان مثال در ایالات متحده، آزادی نسبی و جوان امکان پذیر بوده است زیرا تأثیری ندارد.

**سؤال -** نیازهای جدیدی را که بعنوان نیروهای محرک در ایجاد تحولات اجتماعی نام بردید - تا چه حد بنفع جوامع بزرگ کار می‌کنند؟ نیاز آنها به جوامعی که از نظر فنی و اقتصادی بسیار پیشرفته باشد تا چه حد است؟ آیا این نیازها را در انقلابات کشورهای فقیر نظیر چین و کوبا نیز مؤثر می‌دانید؟

**مارکوز -** من احتیاج به این نیازها را در هر دو قطب جوامع موجود، یعنی هم جامعه بسیار پیشرفته و هم قسمت‌هایی از جهان سوم که هنوز در تلاش آزادی هستند، می‌بینم. در واقع در تمام اینها پدیده‌ی تکرار می‌شود که در تئوری مارکس بوضوح بیان شده و باعتبار آن، در همان‌هایی که از مواهب سست و مشکوک نظام کاپیتالیستی «آزاد» هستند، نیازهایی بوجود می‌آید که آنها را بسوی

جامعه آزاد رهنمون می‌شود. بعنوان مثال لزومی ندارد به ویتنامی‌هایی که در راه آزادی‌شان تلاش می‌کنند نیاز به صلح پیوند کنیم چرا که آنها خود این نیاز را دارند. بعلاوه آنها نیاز به دفاع از زندگی‌شان در برابر تجاوز را نیز دارند. این نیازها، بمعنای اخص کلمه نیازهایی طبیعی هستند؛ غیرارادی‌اند. در قطب مخالف، در جامعه بسیار پیشرفته گروه‌هایی، البته اقلیت‌هایی، هستند که می‌توانند نیازهای جدید بیافرینند و این کار را می‌کنند حتی اگر استطاعتش را نداشته باشند زیرا در غیر این صورت از نظر فیزیولوژیکی دچار خفقان می‌شوند. در اینجا من به نهضت بیتنیک و هیپی بازمی‌گردم. چیزی که در اینجا می‌بینیم پدیده واقعا جالبی است و در واقع امتناع از بهره‌جویی از مواهب يك «جامعه ثروتمند» است. این بخودی خود يك تغییر کیفی در نیازهاست. نیاز به تلویزیون‌های بهتر، اتومبیل‌های بهتر، یا هر نوع راحتی، از بین رفته است. چیزی که می‌بینم در واقع نفی این نیازهاست. «ماه‌یچ کاری با این چیزها نداریم.» باین ترتیب ملاحظه می‌کنید که در هر دو قطب توانایی‌هایی بالقوه هست.

**سؤال -** اگر اساس عینی يك جامعه کیفی متفاوت وجود داشته باشد، چه لزومی دارد که بروقه مطلق بین زمان حال و آینده این همه تأکید کنیم؟ آیا نباید به ایجاد این تحول کمک کرد و آیا تصور وقفه مطلق با کوشش‌های انضمامی برای پر کردن این خلاء تناقض ندارد؟

**مارکوز -** در دفاع از خودم باید بگویم که من از خلاء جانبداری نکرده‌ام. واقعیت این است که در زمان حال با توصیفی که از جامعه آزادمی کنیم، من تنها بانفی‌نهایی جامعه موجود، رسیدن به يك جامعه آزاد را عملی می‌بینم. ولی نباید این نفی‌نهایی را تنها بصورت شراب‌کهنه در بطری‌های نودر نظر گرفت، باین جهت، و با توجه به مارکسیسم کلاسیک من بر این خلاء تأکید کرده‌ام. من هیچ تعارضی در اینجا نمی‌بینم. سؤال شما مبنی بر اینکه چگونه این خلاء بوجود می‌آید و چگونه نیازهای جدید به آزادی ظاهر می‌شوند، درست همان چیزی است که من می‌خواهم از شما بپرسم. جواب شما می‌تواند همانی باشد که من اغلب بخودم می‌دهم و آن اینست که تمام اینها صحیح است اگر تمام جامعه برضد پیدایش این نیازهای جدید بسیج شده است چگونه می‌توان تصور کرد که این مفاهیم جدید اینجا در انسان‌های زنده بوجود بیایند. این سؤال است که باید آنرا بررسی کنیم. در همین زمان سؤال دیگری مطرح می‌شود، اینکه آیا این نیازهای جدید می‌توانند بدنبال رشد اساسی (رادیکال) نیازهای

موجود ایجاد شوند و یا برای آزاد کردن آنها نوعی دیکتاتوری لازم است که در هر صورت از دیکتاتوری پرولتاریای مارکس کاملاً تفاوت دارد: یعنی يك دیکتاتوری و نظام جدید که ترورهای حاصل از نظام مستقر را از بین ببرد. این یکی از چیزهایی است که بسیار مرا ناراحت می کند و باید جداً مورد بحث قرار گیرد.

**سؤال -** بدون اینکه بخواهیم بوسیله فرهنگهای زمینه‌یی، این نظام را از اجزایش تصفیه کنیم، فعالیت‌های مخالف را در این نظام چگونه جای می‌دهید؟ بعنوان مثال، طب که نه تنها مردم را بهبود می‌بخشد که بتواند بهتر بکارشان برسند بلکه با آنها می‌فهماند که چگونه کار آنها را بیمار می‌کند و آنها نمی‌توانند در کارهای کیفی مختلف شرکت کنند؟

**مارکوز -** در مورد اینکه عناصری که شما آنها را مخالف خواندید چگونه در يك نظام مستقر رشد می‌کنند باید بگویم که: در جوامع مستقر هنوز خلاءها و فواصلی هست که می‌توان در آنها آزمایش کرد بدون اینکه آزمایش‌ها صورت قربانی بیهوده داشته باشند و در عین حال بمقصود نهایی کمک کند. این امکان دارد. فریاد با اظهار اینکه در روانکاوی باید بیماران را انقلابی ساخت، نشان داد که بوضوح به این مطلب وقوف یافته است. ولی متأسفانه چنین کاری عملی نیست زیرا ما مجبوریم در چارچوب وضع موجود (Status quo) کار کنیم. روانکاوی باید با این تناقض بسازد و از امکانات غیرطبی، تجربه سازی کند. امروز هنوز روانکاوانی هستند که تا حد امکان به عناصر اساسی (رادیکال) روانکاوی وفادار مانده‌اند. در قضاوت نیز قضات معدودی هستند که در جهت مخالف و بر ضد نظام مستقر، کار می‌کنند برای اینکه متهمانی را که از این نظام اخراج شده‌اند حفظ کنند بدون اینکه کار خودشان غیرعملی باشد.

هنوز در جامعه مستقر خلاءهایی موجود است و یکی از مهم‌ترین کارهای ما آن است که از این فواصل بحد اکثر استفاده کنیم.

**سؤال -** آیا میان نیازهای ویتکنگ و نیازهایی که شما آنها را حساسیت خواندید، منازعه‌یی درگیر نیست؟ آیا باهم سازگارند؟ و آیا شخص مجبور نیست تنها یکی از آنها را برگزیند؟

**مارکوز -** استقامتی که در تلاش‌های جهان سوم وجود دارد، اولین تمایلاتی است که برای ساختن تصویر جدیدی از انسان جلب نظر می‌کند. نیازهایی که در جوامع صنعتی پیشرفته بروز می‌کنند، نیازهایی هستند که در جهان سوم بهیچ روی جدید نیستند بل واکنش‌های غیرارادی در برابر وقایع بشمار می‌آیند.

**سؤال -** من تصور می‌کنم نیازهایی که جنبش‌های انقلابی اجتماع را

تعیین می‌کنند، نیازهایی قدیمی‌اند صنعتی شدن به نظم و ترتیب احتیاج دارد. آیا یکجا قرارداد این بااروس استتیک، بلند پروازی نیست؟

مارکوز - ولی نیاز به آزادی بهیچ روی بلند پروازی بی نیست که تنها جوامع پیشرفته استطاعت آنرا داشته باشند. نیاز به آزادی که بطور غیرارادی و بصورت یک نیاز قدیمی در انقلاب اجتماعی ظاهر می‌شود، در دنیای سرمایه داری ازین می‌رود. در اجتماعی نظیر اجتماع ما که تاحدی به آرامش و تعادل رسیده‌ایم، ابتدا نیاز به انقلاب، احمقانه بنظر می‌آید. زیرا هرآنچه را که می‌خواهیم، داریم. ولی در اینجا هدف آنست که خواست مردم را تغییر دهیم بطوریکه دیگر چیزهایی را نخواهند که تاکنون می‌خواسته‌اند. باین ترتیب کارما در اجتماع پیشرفته با کارما دروینتام تفاوت دارد. ولی هر دو بهم مربوطند.

سؤال - آیا مفهوم این‌تر که فنی کردن تسلط، تسلط را می‌کاهد این‌است که بوروکراسی با این دستگاه خودمحرک خود را به‌مراه دارد و یا همچون پدیده یادگیری باید دائماً آنرا تحریک کرد تا تناقضات و بیهودگی این بوروکراسی را نشان دهد؟ و یا معنیش این‌است که نباید آنرا تحریک کنیم زیرا خطر ترور فاشیسم وجود دارد که هر نوع امکان تغییری را از بین می‌برد؟

مارکوز - بطور قطع منظورم دومی نبوده است چرا که وضع موجود را در معرض خطر قرار می‌دهید. نمی‌توان گفت که عمل اساسی (رادیکال) وضع موجود را بصورت ضرورت اقدام در جهت مخالف، تهدید می‌کند. معنی فنی شدن تسلط آن‌است که اگر ما به وجهی منطقی پدیده‌های تکنولوژیکی را تا باخر دنبال کنیم، در خواهیم یافت که بانهادهای کاپیتالیستی موجود، سازگار نیستند. بدیگر سخن، تسلطی که بر نیاز به بهره‌برداری و کار تغییر یافته تکیه دارد، اساس خود را بالقوه از دست می‌دهد. هر گاه در پدیده تولید نیازی به نیروی کار بدنی نباشد، پس از تسلط کاسته شده است.

سؤال - آیا منظورتان اینست که کار باید کاملاً از بین برود و یا باید از بدبختی رها شود؟

مارکوز - من در استعمال اصطلاح ازین بردن کار و از بین بردن کار دگرگون یافته مردم بودم زیرا در عمل هر دو را بیک معنی بکار گرفته‌اند. از همینجاست که این ابهام ناشی شده است. من معتقدم که کار بدان صورت را نمی‌توان ازین برد. اگر خلاف اینرا قبول داشته باشیم در واقع مثل آن‌است که پدیده‌یی را که مارکس تبادل سوخت و ساز بین انسان و طبیعت خوانده‌است،

انکار کنیم. بی شک کنترل، اسیر کردن، تحول طبیعت و یک تعدیل نسبی از طریق کار موجود، اجتناب ناپذیر است ولی در هیپوتز مدینه فاضله مفهوم کار و مفهومی که ما از کار می‌شناسیم آنقدر باهم تفاوت دارند که تقارب کار و تفریح آنقدر هم دور از امکان بنظر نمی‌رسند.

**سؤال -** آیا هنگامیکه نفرت مظلوم از ظالم بحدی برسد که عناصر انسانی ازین بروند، انقلاب به اثبات نمی‌رسد؟ این اثبات در جریان انقلاب عملی نیست و حتماً باید بعد از انقلاب صورت گیرد؟

**مارکوز -** سؤال برآستی ترسناکی است. از یک طرف من معتقدم که نفرت از سودجویی و ظلم یک عنصر انسانی است. از سوی دیگر شك نیست که در جریان یک جنبش انقلابی نفرت ظاهر می‌شود و بدون آن انقلاب عملی نیست و آزادی بدست نمی‌آید. درد نیایی که نفرت بنیاد خود را نهاده است هیچ عبارتی از این اندرز وحشتناکتر نیست که «از ظالمین نفرت بدل‌راه ندهید.» طبیعتاً در جریان یک جنبش انقلابی، این نفرت می‌تواند به سنگدلی، وحشیگری و ترور بدل گردد. مرز بین ایندو بطرز وحشتناکی مجاور هم است. حداقل چیزی که می‌توانم بگویم این است که قسمتی از کار ما آن است که تا حد امکان از چنین تکاملی جلوگیری کنیم و نشان دهیم که سنگدلی و وحشیگری نیز الزاماً به نظام سرکوب کننده تعلق دارند. تلاش در راه آزادی نیازی به این تبدیل، تبدیل نفرت به وحشیگری و سنگدلی، ندارد. می‌توان یک مخالف را کوباند و مغلوب کرد بدون اینکه گوشش را ببریم یا اندام‌هایش را قطع کنیم یا شکنجه‌اش دهیم.

**سؤال -** بنظر می‌رسد که ایده آل شما جامعه هماهنگی است بدون تحمل یا پلورالیزم. در چنین جامعه‌یی چه کسی خوب را معین می‌کند؟ آیا مخالفتی وجود نخواهد داشت؟ این ایده آل، غیر واقعی است اگر قرار باشد برای رفع مخالفت‌ها تحملی وجود نداشته باشد، در واقع دموکراسی نیست و به دیکتاتوری محتاج خواهیم بود.

**مارکوز -** یا باین علت که جامعه آزاد بدون تحمل وجود خارجی نخواهد داشت، و یا جامعه آزاد بجهت آزاد بودنش به تحمل نیازی ندارد، بالاخره تحمل جایی نخواهد یافت و بنیادی نخواهد گذارد. جامعه‌یی که در آن هیچ منازعه‌یی نباشد، همان مدینه فاضله است ولی جامعه‌یی که در آن منازعه باشد ولی بدون ظلم و ستم آنها را برطرف سازیم، بگمان من دیگر مدینه فاضله نیست. با توجه به مفهوم دموکراسی: البته این یک مسأله واقعاً جدی است. اگر



من در این لحظه جوایی بشما می‌دهم که می‌خواهم آنرا بگویم تنها بخاطر آنست که در این لحظه هیچکس بیش از من طرفدار دموکراسی نیست. اعتراض من این است که در هیچ جامعه‌ی، حتی جوامعی که خود را دموکرات می‌دانند، دموکراسی وجود ندارد. چیزی که وجود دارد در واقع يك نوع دموکراسی محدود و خیالی‌ست که باتبعیض‌ها بنا شده در حالیکه هنوز باید اصول دموکراسی را در آنجا خلق کرد. در مورد دیکتاتوری! پیشنهاد من تنها يك سؤال بود و آن اینکه نمی‌توانم مجسم کنم که چگونه يك وضعیت تلقین و هماهنگی کامل می‌تواند بگونه‌ی متکامل به‌ضد خود بدل گردد. بعقیده من يك دخالت نسبی، امری اجتناب‌ناپذیر است. و ظالم را باید تا حدی سرکوب کرد چرا که بدبختانه ظالم خودش خودش را سرکوب نمی‌کند.

**سؤال -** این‌طور بنظرم رسید که اساس گفتار امروز شما بر این تراز است که برای تحول اجتماعی لازم است که قبلاً تحولی در نیازها بوجود آید. من تصور می‌کنم نیازها در صورتی تغییر می‌کنند که مکانیزم‌هایی که آن نیازها را بوجود آورده‌اند، تغییر کنند. چنین بنظرم آمد که شما بر انقلاب تأکید نکردید و بعکس بر تنویر افکار اصرار ورزیدید.

**مارکوز -** شما مشکلترین قسمت مسأله را مطرح کردید. اعتراض شما این است که برای اینکه نیازهای جدید و انقلابی بوجود آید، باید مکانیزم‌هایی که نیازهای قدیمی را ایجاد می‌کند از بین بروند. برای اینکه مکانیزمی از بین برود، ابتدا باید نیاز به از بین بردن این نیاز وجود داشته باشد. این دور تسلسلی‌ست که مادر و آن‌جای داریم و نمی‌دانیم چگونه می‌توان از آن خارج شد.

**سؤال -** چگونه می‌توان مدینه فاضله کاذب را از مدینه فاضله اصیل باز شناخت؟ بعنوان مثال، آیا از بین رفتن تسلط بعلت عدم بلوغ اجتماعی‌ست و یا بخاطر آن است که از بین رفتن تسلط از نظر بیولوژیک امکان پذیر نیست؟ اگر کسی شق دوم را قبول داشته باشد چگونه وی را با شتاب‌هش روشن می‌سازید؟

**مارکوز -** اگر می‌شد نشان داد که از بین بردن تسلط از نظر بیولوژیک امکان پذیر نیست، من ایده از بین بردن تسلط را مدینه فاضله می‌دانستم. قبول ندارم که تاکنون کسی این را نشان داده باشد. چیزی که از نظر بیولوژیک امکانش نیست آن است که نمی‌توان بدون سرکوبی این کار را کرد. ممکن است خود این کار را بکنیم یا دیگران آن را تحمیل کنند. ولی این تسلط نیست. در تئوری مارکس و قبل از آن، بین اقتدار و برتری منطقی و تسلط تفاوتی قابل

بودند. بعنوان مثال اقتدار يك خلبان يك قدرت منطقی است. ممکن نیست فکر کنیم که مسافران به خلبان دستور دهند که چکار کند. پلیس راهنمایی مثال دیگری برای اقتدار منطقی است. اینها شاید ضرورت‌های بیولوژیک باشند ولی تسلط سیاسی، و تسلطی بر سودجویی و ظلم استوار باشد، بیولوژیک نیست.

سؤال - در بخش بسیار پیشرفته صنعت و بوروکراسی امروز، بین دانشمندان، تکنیسین‌ها و غیره نوعی تقارب کاروبازی وجود دارد. مثل بازی‌های برنامه‌ی و استراتژی، فرضیه بازی‌ها، استفاده از فانتزی علمی. تبدیل این فعالیت‌ها به رد بنیاد قدرت، همانطور که مثلاً سرژماله گفته، تاچه حد بنظر شما امکان پذیر است؟

مارکوز - اعتراض من به ارزیابی مال‌ه آن‌است که تکنیسین‌ها امروز جزء افرادی هستند که بالاترین حقوق‌ها را دریافت می‌کند. برای آنکه گفته شما عملی بشود باید نه تنها وجدان، بلکه تمام وضعیت دگرگون شود. اعتراض دوم من آن‌است که اگر این گروه بخواهد به تنهایی نیروهای انقلابی را ایجاد کند يك انقلاب تکنوکراتی بوجود می‌آید، یعنی کاپیتالیزم پیشرفته به کاپیتالیزم تکنوکرات تحول خواهد یافت و این محققاً چیزی نیست که ما از آن بعنوان جامعه آزاد یاد می‌کنیم.

سؤال - با توجه به تئوری جدید درباره انسان: نیازهای صلح، آزادی و شادی چگونه بطور انضمامی به صورت نیازهای بیولوژیک چسبانی درمی‌آیند؟

مارکوز - باید بگویم که نیاز به صلح که يك نیاز حیاتی است، لزومی ندارد که از نظر بیولوژیک مادی گردد زیرا از این نظر خود يك نیاز مادی است. بعنوان مثال، نیاز به صلح را می‌توان بصورت امتناع مردم از رفتن به خدمت و وظیفه دریافت. این يك تغییر مادی از نیاز به صلح نیست بلکه خود يك نیاز مادی است. در مورد نیازهای دیگر نیز این مطالب صادق است.

سؤال - به مسأله خلاء کیفی برگردیم. بنظر می‌رسد که این خلاء به يك بحران نیاز دارد، و در واقع بحران هم هست. ولی چگونه می‌توانیم بگوئیم که بحران در مرحله تکاملش به خلاء رسیده است؟ آیا اصولاً بحران به خلاء می‌رسد؟ اقلیتی که از دخالت ممکن در جامعه آگاهند چگونه می‌توانند از نابودی مدینه فاضله جلوگیری کنند؟

مارکوز - من بحران را بصورت حقایق و حوادث سمبلیکی می‌بینم که نقاط عطفی تکامل نظام محسوب می‌شوند. بعنوان مثال، اجبار به خاتمه جنگ

در ویتنام ، نشانی از توسعه بحران جامعه موجود است .  
سؤال - با توجه به تئوری جدیدی درباره انسان: این تئوری در جهان سوم طرفدارانی پیدا کرده است از جمله قانون که می گوید. هدف آن است که تمام افراد زندگی کنند، و گوارا، که می گوید «ما انسان قرن بیست و یکرامی سازیم.» من می خواستم بپرسم نظر شما درباره تئوری جدید درباره انسان، تا چه حد با این دو نظر ارتباط دارد .

مارکوز - من جرأت نداشتم چنین چیزی بگویم ولی وقتی شما خود اینرا مطرح کردید و بنظر می رسد اطلاعی درباره آن دارید، با اینکه تا بحال ذکر از آن نکردم ولی اکنون باید بگویم که این تئوری در قسمتی از تلاش های جهان سوم در راه کسب آزادی یا حداقل در بعضی از روش های تکامل جهان سوم خود را می نمایاند. من درباره قانون و گوارا اطلاع چندانی ندارم تنها در گزارشی که درباره ویتنام شمالی خواندم با آنها اشاره ای شده بود. این گزارش اثر زیادی روی من گذاشت زیرا من آدمی احساساتی هستم. در این گزارش آمده بود که در پارک های هانوی نیمکت هایی هست که تنها جای دو نفر را دارد و تنها دو نفر می توانند روی آن بنشینند بطوریکه شخص ثالث حتی از نظر فنی نیز نمی تواند اخلال کند.



مسأله خشونت  
و  
عصیان اساسی (رادیکال)

امروزه عصیان اساسی را تنها در يك چارچوب جهانی می‌توان در نظر گرفت، اگر بخواهیم آنرا به‌تنهایی در نظر گیریم از همان ابتدا ماهیت آنرا تحریف کرده‌ایم. من بایک دید جهانی ولی با توجه خاص به ایالات متحده، در این باره بحث خواهم کرد. می‌دانید که با اعتقاد من عصیان کنونی دانشجویان یکی از عوامل قطعی تحول است: البته نه يك نیروی انقلابی آنی که بخاطر اظهارش مراسم‌نش کرده‌اند بل یکی از قویترین عواملی، که می‌توانند نیروهای انقلابی ایجاد کنند. از اینرو یکی از مهم‌ترین ضرورت‌های استراتژیکی این سالها، آن است که عصیان دانشجویان نقاط مختلف را بهم مربوط سازیم. بندرت می‌توان رابطه‌ی بین عصیان دانشجویان آمریکایی و آلمانی یافت. عصیان دانشجویان در آمریکا حتی يك سازمان مرکزی مؤثر ندارد، باید برای استقرار چنین ارتباطی بکوشیم و اگر می‌بینید که در گفتارم ایالات متحده را مثال می‌زنم، بخاطر استقرار چنین ارتباطی است. عصیان دانشجویان در آمریکا خود جزیی از يك عصیان بزرگتر است که غالباً «چپ جدید» گفته می‌شود.

ابتدا باید تفاوت‌های اصولی چپ جدید و چپ قدیم را باختصار شرح دهم. چپ جدید، با استثنائاتی، بیشتر نئومارکسیست است تا مارکسیست معمولی؛ این گروه از مائویسم و جنبش‌های انقلابی جهان سوم سخت متأثر شده‌اند. به‌علاوه در این چپ‌های جدید، تمایلات نئوآنارشیست وجود دارد و بارهایی اعتقادی عمیق نسبت به احزاب چپ قدیم و ایدئولوژی آنها، مشخص می‌شوند. چپ‌های جدید، باز با در نظر گرفتن استثنائاتی، تنها طبقه کارگر را عوامل انقلابی نمی‌شناسد. چپ‌های جدید را نمی‌توان آنطور که معمول است طبقه‌بندی کرد و آنها را در گروه‌های روشنفکر، گروه‌های طرفدار جنبش‌های حقوق مدنی،

جوانان و بخصوص رادیکال‌ترین عناصر جوانان و افرادی که در نظر اول سیاسی بنظر نمی‌آیند، یعنی هیپی‌ها، جای داد. در باره هیپی‌ها بعداً صحبت خواهم کرد. نکته جالب این است که سخنگویان این جنبش را اشخاص مشکوکی چون شعرا، نویسندگان و روشنفکران تشکیل می‌دهند نه سیاستمداران سنتی. اگر به طرحی که برای شما ترسیم کردم نظر افکنید تصدیق خواهید کرد که این وضع برای مارکسیست‌های قدیم به کابوسی می‌ماند. شما در اینجا عصیانی را می‌بینید که هیچ ارتباطی با نیروی انقلابی «کلاسیک» ندارد: ولی کابوسی است که از واقعیت می‌آید. بگمان من این عصیان‌های غیرمعمول بازتابی واقعی از یک جامعه دموکراسی اتوریتر «در حال تلاش» است، و بازتابی از آن چیزی است که من «جامعه‌تک بعد»ش خوانده‌ام و خصلت اصلی‌اش آن است که یک طبقه حاکم، ظاهراً بر اساس نیازهای کنترل شده و ارضا شده‌ی که خود را انحصار کاپیتالیسمی را بوجود می‌آورند. یک وجدان کنترل شده و سرکوب شده - بر تمام مواد و اساس واقعی جامعه تسلط دارد. نتیجه این عصیان‌ها آن است که در جامعه‌ی که عوامل عینی‌اش باین حد آشکارند، برای ایجاد تحول، عوامل ذهنی الزامی نیستند. و در این شرایط عصیان از جانب آنهایی که خارج از نظام مستقر شده جای دارند صورت می‌گیرد. اولین دسته، گروه محرومی هستند که حتی کاپیتالیسم پیشرفته نیز نمی‌تواند و نمی‌خواهد نیازهای حیاتی آنان را برآورده سازد. دومین گروه قطب دیگر جامعه را تشکیل می‌دهند، یعنی طبقه مرفهی که وجدان و غریزه اجتماعی‌شان از کنترل اجتماع خارج می‌شود. منظورم آن دسته از قشرهای اجتماعی است که بخاطر موقعیت و تحصیلاتشان، حقایق و بنیاد کلی حقایق را می‌شناسند. و این شناسایی به سختی حاصل می‌شود. این قشرها به تناقضات روزافزون این جامعه ظاهراً ثروتمند و نیز به خراجی که این جامعه ظاهراً ثروتمند از قربانیانش می‌گیرد، آگاهی دارند. بطور خلاصه، در این هر دو قطب انتهایی جامعه عصیان وجود دارد، و میل دارم باختصار آنها را شرح دهم:

**قشر محروم** - در ایالات متحده این طبقه محروم معمولاً از اقلیت‌های ملی و نژادی تشکیل شده که سازمان سیاسی درستی ندارند و غالباً خودشان با یکدیگر هم اختلاف دارند (مثلاً در شهرهای بزرگ بر خوردهای زیادی بین سیاهان و پورتوریکویی‌ها وجود دارد) این گروه غالباً در پدیده تولید جایی ندارند از اینرو با توجه به تئوری مارکس نمی‌توان آنها را نیروهای بالقوه

انقلابی دانست. حداقل بدون کمک دیگران. ولی بایک دید جهانی، گروه محروم واقعی که بار تمام این نظام را بردوش می کشد، در واقع مبارزین راه آزادی برضد استعمارنو در جهان سوم و برضد استعمار در ایالات متحده هستند. در اینجا نیز هیچ نوع وابستگی و ارتباطی بین اقلیت‌های نژادی و ملی در مراکز بزرگ جامعه سرمایه داری و توده‌های نو مستعمره‌یی که برضد این جامعه در مبارزه‌اند، وجود ندارد. این توده را شاید بتوان پرولتاریای جدیدی دانست که امروز یک خطر واقعی برای نظام سرمایه داری به شمار می‌روند. اینکه طبقه کارگر اروپا را تا چه حد می‌توان در این گروه محروم جای داد خود مسأله‌یی است که باید جداگانه بآن پرداخت؛ در اینجا نمی‌توانم آن را بررسی کنم و تنها به اصول کلی آن اشاره می‌کنم. در مورد طبقه کارگر ایالات متحده باید گفت که اکثریت آنها در نظام سرمایه داری مکانی دارند بنابراین به یک تحول اساسی (رادیکال) تمایلی ندارند، ولی هنوز در باره کارگران اروپا شاید نتوان سخن گفت.

**قشر مرفه** - من گروه دومی را که بمخالفت بانظام سرمایه داری پیشرفته برخاسته‌اند، در دو قسمت بررسی می‌کنم. اجازه دهید ابتدا با گروهی که طبقه کارگر جدید خوانده می‌شوند و شامل تکنیسین‌ها، مهندسین، متخصصین، دانشمندان، وغیره هستند و در پدیده تولید دخالت دارند شروع کنیم، اگر چه این گروه موقعیتی استثنایی دارند. از یک طرف بعلت موقعیت خاصی که این گروه دارند هسته یک نیروی انقلابی عینی را تشکیل می‌دهند و از طرف دیگر برای نظام مستقر همچون طفل مورد نظیری هستند که ضمناً وجدان نظام را شکل می‌دهند. باین ترتیب عبارت «طبقه جدید کارگر» اصطلاحی نارساست. قسمت دوم موضوعی است که امروز بطور اخص می‌خواهم درباره اش صحبت کنم و آن عصیان دانشجویان، بمعنای وسیع آن است که اخراجی‌ها را نیز شامل می‌شود. تا آنجا که من می‌توانم داوری کنم تفاوت عمده بین جنبش‌های دانشجویی آلمان و ایالات متحده در همین اخراجی‌هاست. در آمریکا بسیاری از دانشجویان که عصیانگرانی فعال هستند از دانشجویی دست کشیده و بصورت تمام وقت این عصیان‌ها را سازمان می‌دهند. این موضوع خطرناک است ولی ضمناً مزیتی هم دارد. من عصیان دانشجویان را تحت سه عنوان مورد بحث قرار می‌دهم. اول آنکه این عصیان برضد چیست؛ دوم آنکه به چه اشکالی است؛ و سوم آنکه دورنمای این عصیان به چه گونه است؟

اول، هدف عصیان چیست؟ این سؤال را باید خیلی جدی گرفت زیرا با عصیانی مواجه هستیم که در برابر يك جامعه دموکرات با بازده خوب ابراز می‌شود که حداقل در شرایط موجود از ترور در آن اثری نیست. بعلاوه، نکته‌یی که در ایالات متحده روشن است آن است که، این عصیان بر ضد اکثریت افراد جامعه و منجمله طبقه کارگر، اعمال می‌شود. این عصیانی است بر ضد فشار دایمی و همه جانبه. این نظام، فشاری که بواسطه قدرت سرکوب کننده و مخربش تمام امور را، به گونه‌ی غیر انسانی، تحلیل برده و آنها را به اشیا بی بدل می‌سازد که خرید و فروش آنها گذران و محتوای زندگی را تشکیل می‌دهد؛ عصیانی است بر ضد اخلاقیات و ارزش‌های، معمول این نظام و بر ضد ترورهای خارج شهرهای بزرگ. این عصیان‌ها ابتدا بصورت جنبش حقوق مدنی و بعد بصورت جنگ ویتنام جلوه گر شد. در جنبش حقوق مدنی، دانشجویان از شمال به جنوب رفتند تا سیاهان را برای اخذ حق رأی کمک کنند. در این موقع بود که دانشجویان برای اولین بار چهره واقعی این نظام دموکراتیک آزاد را دیدند، دیدند که کلانترها چه‌هایی کنند، دیدند چگونه قتل و کشتار سیاهان بی مجازات می‌ماند در حالیکه قاتل کاملاً شناخته شده است. این يك تجربه تکان دهنده بود که فعالیت سیاسی دانشجویان و روشنفکران ایالات متحده را بجریان انداخت. در وهله دوم این عصیان با جنگ ویتنام تشدید یافت. جنگ برای این دانشجویان ذات واقعی جامعه مستقر را آشکار ساخت: نیاز توسعه طالبی و تجاوزی که در ذات این نظام هست و وحشیگری‌یی که در مخالفت با جنبش‌های آزادیخواهی از خود نشان می‌دهند.

متأسفانه فرصت نیست که در اینجا جنگ ویتنام را بررسی کرده و به بینیم يك جنگ امپریالیستی است یا خیر. در اینجا تنها يك اشاره مختصر می‌کنم زیرا مسأله‌یی است که همواره در گیرش هستیم. اگر امپریالیزم را بمفهوم قدیمی‌اش بگیریم، یعنی آمریکا برای سرمایه‌اش جنگ می‌کند، این يك جنگ امپریالیستی نیست با اینکه این جنبه امپریالیزم مجدداً مسأله حادی را تشکیل می‌دهد. در مجله نیوزویک شماره هفتم جولای ۱۹۶۷ می‌خوانید که ویتنام يك سرمایه‌بیست میلیون دلاری را در برمی‌گیرد و این رقم روز بروز روبه افزایش است: مهذا نیازی نیست که در اینجا تعریف جدیدی از امپریالیزم را مورد بررسی قرار دهیم زیرا سخنگویان دولت آمریکا خود قبلاً این کار را کرده‌اند. هدف آمریکا در ویتنام آن است که نگذارد یکی از مهم‌ترین مناطق استراتژیکی و اقتصادی



جهان بدست کمونیست‌ها بیفتد. اهمیت جنگ ویتنام برای مبارزات ملی سراسر گیتی ارزش دارد، از این نظر که موفقیت ویتنامی‌ها در کسب آزادی، جنبش‌های آزادیخواهی سایر نقاط دنیا را و نقاطی را که در آنها سرمایه‌گذاری‌های عظیم صورت گرفته، فعال می‌کند. اگر ویتنام تنها یک بازتاب از سیاست خارجی آمریکا نباشد بلکه با ذات این نظام ارتباط داشته باشد، شاید نقطه عطفی در رشد این نظام بوده و در واقع آغاز مرگ آنرا در بطن داشته باشد. زیرا در اینجا آشکار شده است که اراده و جسم انسانی با فقیرترین سلاح‌ها می‌تواند از عهده بزرگترین نظام مخرب تمام قرون و اعصار برآید، این در تاریخ دنیا، چیز نوظهوری است.

اینک به سؤال دوم خود باز می‌گردم و اشکال این عصیان را بررسی می‌کنم. ما از عصیان دانشجویان سخن می‌گوییم ولی در ابتدا باید بگویم که مسأله سیاسی شدن دانشگاهها نیست زیرا دانشگاهها قبلاً سیاسی شده‌اند. تنها باید دید. مثلاً علوم طبیعی و حتی علوم مثل ریاضیات، در پدیده تولید و استراتژی نظامی تا چه حد جای دارند. تنها باید دید علوم طبیعی و حتی جامعه‌شناسی و روانشناسی از نظر مالی تا چه حد بر دولت و مؤسسات بزرگ تکیه دارند، و دید دخالت دولت و مؤسسات بزرگ در کنترل انسان‌ها و تنظیم بازار تا چه حد است. از این نظر باید گفت که دانشگاه خود یک بنیاد سیاسی است و عصیان دانشجویان برای اخراج سیاست از دانشگاه است و نه سیاسی کردن دانشگاه. لازم است که در کنار بی‌طرفی مثبت، که بی‌طرفی کاذبی است، در برنامه تحصیلی و در چارچوب مباحث روشنفکری، محلی برای نقد آن در نظر بگیریم. باین دلیل است که یکی از خواسته‌های اصلی عصیان دانشجویان آن است که در برنامه‌های تحصیلی تحولی ایجاد کرده افکار و اطلاعات انتقادی را بر اساس مباحث روشنفکری در آنها جای دهند - و نه تنها بصورت اغتشاش و هیاهوی و تبلیغات و در امکانی که این امکان نداشته است، خارج دانشگاه، «دانشگاه آزاد» و «دانشگاه انتقادی» بوجود آمده که هم اکنون در برکلی و استنفورد و بعضی از دانشگاههای شرق دیده می‌شود. در این دانشگاههای آزاد، دوره‌ها و سمینارهایی تشکیل می‌شود که اموری را که در برنامه تحصیلی معمولی از آنها صحبت نمی‌شود یا بطور ناقص صحبت می‌شود، مورد بحث قرار می‌دهد از قبیل مارکسیسم، روانکاوی، امپریالیزم، سیاست خارجی در جنگ سرد، و محله‌های اقلیت نشین.

شکل دیگر عصیان دانشجویان به تدریس‌ها، نشستن‌ها، بودن‌ها و عشق‌ها معروف است در اینجا تنها می‌خواهم به دامنه و فشارهای درونی عصیان اشاره کنم: تعلیم و تعلم انتقادی، که از یک طرف با تئوری مربوط باشد و از سوی دیگر با چیزی که تنها می‌توان آنرا «مجمع هستی» یا «انجام کار هر کس بدست خودش» نام نهاد، ارتباط داشته باشد. درباره فشار این عصیان بعداً صحبت خواهم کرد زیرا بگمان من آن نوع از ترکیب شورش سیاسی و شورش جنسی-اخلاقی را نشان می‌دهد که به گمان من که یکی از عوامل مهم عصیان در آمریکاست. آشکارترین نمود این فشارهای روانی، تظاهرات - تظاهرات غیر مسلح- است که بوجود آمدن آنها محتاج هیچ فرصت خاصی نیست و بهانه جستن برای برقرار ساختن آنها ضرورتی ندارد. بهانه و اصطکاک همه جا هست. لزومی ندارد اصطکاکها را مجتمع سازیم. و اگر بخواهیم با جستجو، آنها را نشان کنیم، در واقع عصیان را تحریف کرده‌ایم چرا که امروزه عصیان یک موقعیت تدافعی دارد نه تهاجمی، به مثالهای زیر توجه کنید:

تصادف جنگ ویتنام، دیدارهای نمایندگان سیاست جنگ؛ اعتصاب‌های کارخانجاتی که در آنها ناپالم و سایر مواد جنگی شیمیایی ساخته می‌شود. این تظاهرات ماسازمان یافته و قانونی هستند. آیا این تظاهرات قانونی، با اصطکاک با خشونت بنیادی است که عصیان آنرا آشکار می‌سازد؟ پاسخ من درباره ایالات متحده صادق است ولی شما می‌توانید آنرا با وضع خودتان تطبیق دهید. این تظاهرات را تازمانی که در چارچوب قانونی قرار می‌گیرند، نمی‌توان اصطکاک دانست. ولی وقتی در چارچوب قانونی قرار گرفتند در واقع خود را به این خشونت نهادی تسلیم کرده‌اند که بطور خودکار چارچوب قانونی آنها را معین کرده و آنها را تاحد خفقان آوری محدود می‌کند: مثل پیاده کردن قوانینی که تجاوز به املاک شخصی و دولتی را ممنوع کرده، قوانین مربوط به ترافیک، اخلاقی آرامش و غیره، باین ترتیب اگر تظاهرات آرام، آرامش را برهم بزنند و یا تجاوز خشن یا ملایمی بر املاک شخصی صورت گیرد، یک امر قانونی ظرف یک دقیقه غیر قانونی می‌شود. در چنین شرایطی اصطکاک باقوای دولتی و با خشونت نهادی، اجتناب ناپذیر است. مگر آنکه عصیان بصورت یک عبارت سالم، یک وجدان آرام‌کننده و شاهدهی که تنها آزادی‌ها و حقوق وضع موجود را می‌بیند، در آید. اینها تجربیات جنبش حقوق مدنی بود: که دیگران خشونت بکار

می‌برند، که دیگران خشن هستند، که قانون در برابر این خشونت از همان ابتدا مشکوک است. عصیان دانشجویان نیز بمحض آنکه نظام موجود، خود را در معرض تهدید آنان به بیند، چنین سرانجامی خواهد داشت. و آنزمان عصیان باید تصمیم‌نهایی خود را بگیرد: عصیان آرام و زاهدانه یا عصیان بصورت مقاومت یعنی سرپیچی از حقوق مدنی.

میل دارم چند کلمه‌یی درباره حق مقاومت صحبت کنم چرا که هر بار که متوجه می‌شوم که مردم اطلاع چندانی از این موضوع ندارند که حق مقاومت، یا سرپیچی از حقوق مدنی، به یکی از قدیمی‌ترین و مقدس‌ترین عناصر تمدن غرب تعلق دارد، تعجب من بیشتر و بیشتر می‌شود. این مسأله که حق قانونی بالاتر از قانون مثبت وجود دارد، با اندازه همین تمدن قدمت دارد. اینجا برخورد حقوق مطرح است که در مرحله بعد از هر نوع عصیان خصوصی خود را می‌نمایاند. زیرا هیأت حاکمه، خشونت و حقوق مثبت را در انحصار قانونی خود دارد و حتی وظیفه خود می‌داند که از این خشونت برای دفاع از خود استفاده کند. بعکس، شناسایی و استفاده از یک حق بالاتر و وظیفه مقاومت، یعنی سرپیچی از حقوق مدنی، یکی از نیروهای محرک و یک خشونت بالقوه آزادی‌ساز در تکامل تاریخی آزادی‌ست. اگر این حق مقاومت وجود نداشت و اگر یک قانون بالاتر در برابر قانون به فعالیت در نمی‌آمد، وضع امروز ما تفاوتی با دوران بربریت نداشت. به این جهت من اعتقاد دارم که مفهوم خشونت دو شکل را در بر می‌گیرد؛ خشونت نهادی نظام موجود و خشونت مقاومت که با توجه به قوانین مثبت، امری غیر قانونی است. تصور قانونی بودن خشونت، خیالی است بی‌معنی و بیهوده: هیچ نظام اجتماعی، حتی آزادترین نظام‌ها، نمی‌تواند خشونت بر ضد خودش را قانونی بداند. هر یک از این اشکال، اعمالی دارد که با دیگری به تعارض بر می‌خیزد. هم خشونت سرکوبی هست و هم خشونت آزادیخواهی؛ هم خشونت دفاع از زندگی هست و هم خشونت تجاوز. و هر دو شکل بصورت نیروهای تاریخی هستند و باقی خواهند ماند. بنابراین عصیان از همان ابتدا در زمینه خشونت جای می‌گیرد. حقوق در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و نه تنها بصورت تجربیدی بلکه بطور عملی. مجدداً وضع موجود حق دارد که حدود قانونی بودن را معین کند. این برخورد بین دو حق، یعنی برخورد حق مقاومت و خشونت نهادی، همواره خطر برخورد خشونت مردم با دولت را بدنبال دارد مگر آنکه حق آزادی

خواهی را فدای نظام موجود کنیم و یا مثل گذشته‌ها، تعداد قربانیان نیروهای نظام موجود از تعداد قربانیان انقلاب‌ها بیشتر باشد. معنی این حرف آن است که دعوت به ملامت و موعظه در این خصوص، خشونت نهادی موجود را می‌افزاید. و در جامعه صنعتی انحصاری، این خشونت بنحویسابقه‌یی در تسلط وجود دارد که تمامیت جامعه را از خود متأثر می‌سازد. حق آزادیخواهی که بدنبال این تمامیت بوجود می‌آید، حق خصوصی‌ست. بنا بر این خشونت بصورت بلوایی بین خشونت عام و خاص یا بین خشونت عمومی و خصوصی درمی‌آید و در این بلوا خشونت خصوصی شکست می‌خورد مگر آنکه بتواند بصورت يك تمايل مشترك عموم در برابر نیروی جامعه موجود ایستادگی کند.

تا زمانیکه عصیان، نیروی اجتماعی يك تمايل مشترك عموم را دربر نداشته باشد، مسأله خشونت يك مسأله تاکتیکی خواهد بود. آیا اصطکاک با قدرت‌ها که طی آن نیروی مقاومت ضعیف می‌شود می‌تواند در شرایط خاصی تعادل نیروها را بنفع عصیان برهم بزند؟ پاسخی که معمولاً باین سؤال داده می‌شود بی‌ارزش است. این پاسخ معتقد است که در جریان این اصطکاکها مخالفت شونده قوی می‌شود. این قوی‌تر شدن، بدون آنکه به این اصطکاکها نیاز داشته باشد، به‌خودی‌خود ادامه دارد.

هر بار عصیان تشدید یابد، این قوی‌تر شدن صورت می‌گیرد و مسأله آن است که این پدیده را به يك مرحله بینابینی منتقل سازیم. پس ارزیابی موقعیت، به‌زمان اصطکاک و بخصوص به موفقیت بر نامه‌های همه‌جانبه فرهنگی و سازمان مقاومت، بستگی دارد. مثالی از ایالات متحده می‌آورم. این عصیانها جنگ ویتنام را ضربه‌یی بر پیکر آزادی، و بر خود زندگی می‌دانند که تمام جامعه را از خود متأثر می‌کند، و همه را در يك حالت تدافعی قرار می‌دهد. ولی اکثریت مردم هنوز از دولت و جنگ جانبداری می‌کند در حالیکه عصیان پراکنده است و سازمان‌های محلی دارد. شکلی از عصیان که هنوز در اینجا قانونی‌ست، بی‌اختیار به سرپیچی از حقوق مدنی تبدیل شده و بصورت امتناع از رفتن خدمت وظیفه و سازمان دادن این امتناع تظاهر می‌کند. این کار غیر قانونی‌ست و وضع را حادث‌تر می‌کند. از سوی دیگر با فعالیت‌های همه‌جانبه دانشجویان در بین مردم، تظاهرات پر دامنه‌تر خواهد شد. این يك «کار جمعی»‌ست. دانشجویان به محلات فقیر می‌روند تا وجدان ساکنین این محله‌ها را آگاه سازند و نیازهای روشن آنان از قبیل فقدان ابتدایی‌ترین شرایط بهداشتی و غیره را از بین ببرند.

دانشجویان کوشش میکنند این علایق مشترک مردم را سازمان دهند و در همان حین وجدان سیاسی ساکنین این محله‌ها را نیز آگاه سازند. این کار دانشجویان منحصر به محلات کثیف و پایین نیست. همچنین مبارزه مشهور « مبارزه دق-الباب» نیز وجود دارد که دانشجویان زنان خانه‌دار، و شوهرانشان را اگر خانه باشند، درمباحثات متعدد از وضعی که دارند آگاه می‌سازند. این مسأله بخصوص قبل از انتخابات اهمیت دارد. من روی مباحثه با زنان زیاد تکیه میکنم بدلیل آنکه روشن شده است که عموماً زنان به مباحثات انسانی راغب‌ترند. زیرا هنوز زنان در پدیده تولید کاملاً حل‌و‌خوش نشده‌اند. این کار دانشجویان خیلی پرمشقت و کنداست. آیا موفق خواهند بود؟ موفقیت آنان قابل تخمین است - مثلاً با توجه به تعداد آرایبی که به اصطلاح «نامزدهای صلح» در انتخابات محلی، ایالتی و ملی بدست می‌آورند.

امروزه در عصیانگران، گرایش بسوی تئوری مشاهده می‌شود، که همان طور که گفتم، بخصوص در مورد چپ‌های جدید مهم است که از ابتدا به ایدئولوژی بادیده شك و تردیدی نگرستند. با اعتقاد من هر روز روشن تر از روز پیش می‌شود که هر نوع تغییر در هر نظامی، نیازمند رهبری نظری است. امروز در ایالات متحده و در عصیان دانشجویان، می‌بینیم که نه تنها برای پر کردن شکاف بین چپ‌های جدید و قدیم کوشش می‌شود بلکه سعی می‌شود يك تئوری انتقادی از کاپیتالیسم معاصر بر اساس نئومارکسیسم تدوین شود.

در اینجا، بعنوان آخرین جنبه عصیان، می‌خواهم به بعد جدیدی در اعتراضات اشاره کنم که از ترکیب شورش اخلاقی - جنسی و شورش سیاسی بوجود آمده است. تصویری را که خود شاهدش بودم برای شما بازگو می‌کنم که متوجه شوید بین حوادثی که در ایالات متحده می‌گذرد و وقایعی که در اینجا اتفاق می‌افتد چه تفاوتی هست. یکی از تظاهرات بزرگ ضد جنگ در برکلی بود. پلیس برگزاری تظاهرات را آزاد گذارده بود ولی تظاهرکنندگان را از رسیدن به دفشان که راه آهن نظامی او کلند بود منع کرده بود. معنی این حرف آن بود که از يك نقطه به بعد، بعلت تخطی از دستور پلیس، تظاهرات جنبه غیرقانونی پیدا می‌کرد. وقتی هزاران دانشجو به نقطه ممنوعه رسیدند، ده ردیف پلیس مسلح در او نیفورم‌های مشکمی و کلاه خودهای فلزی را در برابر خود دیدند. تظاهرکنندگان به پلیس‌ها نزدیک می‌شدند و مطابق معمول در جلوی آنها افرادی بودند که تظاهرکنندگان را تشویق می‌کردند متوقف نشوند و پلیس‌ها را شکافته

و بسوی هدف بروند که طبیعتاً به يك شكست خونین و بی نتیجه می انجامید. در میان خود تظاهر کنندگان نیز عده‌ی مخالف پیش رفتن بوجود آمده بود که در مجموع تظاهر کنندگان برای جلورفتن ابتدا باید از اینها می گذشتند و بعد به پلیس می رسیدند. طبیعتاً چنین چیزی اتفاق نیفتاد. پس از چند دقیقه پر آشوب، هزاران نفر تظاهر کنندگان روی زمین نشستند و گیتارها و هارمونیکاهای خود را بدر آورده و به نواختن مشغول شدند و تظاهرات پایان گرفت. ممکن است این بنظر شما مسخره بیاید، ولی من معتقدم در اینجا يك وحدت غیر ارادی و بی نظم بوجود آمد که شاید روی دشمن هم بی تأثیر نبود.

چند دقیقه هم درباره دورنمای عصیان صحبت کنم. من هرگز عصیان امروزی دانشجویان را به نیروهای انقلابی تعبیر نکرده‌ام و هپی‌ها را هم «وراث پرولتاریا» ندیده‌ام! تنها جبهه‌های آزادیخواه ملی در کشورهای در حال توسعه در يك تلاش انقلابی به سر می‌برند. ولی حتی اینها هم بخودی خود خطر مؤثری برای کاپیتالیسم پیشرفته به‌شمار نمی‌روند. تمام نیروهای عصیان اکنون در مقدمات و تنها مقدمات هستند. ولی مقدماتی که برای ایجاد يك بحران احتمالی ضروری‌اند. و جبهه‌های آزادیخواه ملی و شورش اقلیت‌ها نیز دقیقاً باین بحران کمک می‌کند، و این کمک نه تنها کمک نظامی است بل بصورت کمک‌های اخلاقی و سیاسی نیز می‌باشد. نفی انسانی و زنده نظام موجود. برای ایجاد مقدمات و عاقبت ایجاد بحران شاید بتوان طبقه کارگر را نیز از نظر سیاسی دچار تحول اساسی کرد. ولی مخفی نماند در این صورت معلوم نیست این تحول اساسی بسوی چپ یا راست خواهد بود. خطر حاد فاشیسم یا نئوفاشیسم هنوز کاملاً از بین نرفته است.

من از يك بحران احتمالی، از يك بحران نهایی این نظام یاد کردم. نیروهایی که به پیدایش این بحران کمک می‌کنند خود محتاج مباحثات دقیق و فراوان است. بگمان من باید این بحران را بصورت ملتقای تمایلات عینی و ذهنی جداگانه‌ی دانست که ماهیت اقتصادی، سیاسی و اخلاقی دارند و هم در غرب و هم در شرق موجودند. این نیروها هنوز بر اساس مقاومت سازمان نگرفته‌اند و هنوز در کشورهای کاپیتالیستی پیشرفته، پایه این نیروها بر توده نیست. حتی اقلیت‌ها نیز اکنون در ایالات متحده در مرحله ابتدایی سیاسی شدن هستند. و در تحت چنین شرایطی من فکر میکنم اولین وظیفه عصیان آن است که وجدان افراد را در خارج از گروه اجتماعی‌ما، روشن گرداند. چرا که در واقع زندگی

فرد فرد ما در خطر است ، و امروز تمام ما متعلق به چیزی هستیم که و بلن ( Veblen ) «جمعیت پایه» خوانده است یعنی همانهایی هستیم که تحت تسلط قرار گرفته‌ایم. باید آنها را از سیاست دهشتناک نظامی که نیرو و فشارش همگام باخطر نیستی کامل بجلو می‌رود، آگاه گردانید. باید بدانند که نیروهای تولید موجود برای افزایش بهره و سود جویی بکار می‌رود و جهان باصطلاح آزاد برای حفظ منافع خود از دیکتاتوری نظامی و پلیسی استفاده می‌کند. این سیاست بهیچوجه توتالیتریزم طرف مقابل را توجیه نمی‌کند ، توتالیتریزمی که برضدش چیزها می‌توان گفت و باید گفت . ولی این توتالیتریزم هنوز توسعه طلب و متجاوز نشده و هنوز تحت نفوذ فقر و سستی قرار دارد. ولی این حقیقت مبارزه با آن را نفی نمی‌کند - ولی مبارزه از چپ.

اکنون آزادی وجدانی که از آن صحبت کردم، مفصلتر از یک بحث بنظر می‌رسد. معنی آن یعنی تظاهرات به مفهوم ادبی، و در شرایط موجود باید هم این معنی را بدهد. تمام افراد باید تمایل خود به زندگی، یعنی خواست خود به زندگی در یک دنیای آرام و انسانی را متظاهر سازند. نظام موجود در خلاف جهت این امکان واقعی به حرکت درآمده است. و اگر تصور باطل داشتن خطا باشد، موعظه و اندرز و دعوت به آرامش و آسان گرفتن مضر است چرا که تنها به گردانندگان این نظام کمک می‌کند. واقعیت این است که خود را در مقابل نظامی می‌یابیم که از ابتدای دوره فاشیسم، با اعمال خود، پیشرفت تاریخی را نفی کرده است ، نظامی که تضادهای درونی اش خود را بصورت جنگ‌های غیر انسانی و غیر ضروری آشکار ساخته‌اند، و نظامی که تکامل تولید آن بصورت تکامل تخریب و بیهودگی جلوه گر شده است. چنین نظامی هرگز مصون نیست و اکنون در سراسر گیتی، در برابر عصیانها و حتی عصیان روشنفکران از خود دفاع می‌کند. و اگر هم تحولی نمی‌بینیم باز باید به مبارزه ادامه دهیم. اگر میل داریم که بعنوان انسان زندگی کنیم، کار کنیم و خوشحال باشیم، باید مقاومت کنیم. در جهت موافق و متحد بانظام، بیش از این نمی‌توانیم زندگی شاد و خوبی داشته باشیم.

### مسأله عصیان - سؤالات و جوابها

سؤال - اگر می‌گویید که پرولتاریای جهان سوم ، مهم‌ترین نیروهایی هستند که می‌توانند امپریالیزم را از بین ببرند، پس باید اینرا در بنیاد تئوری خود وارد کنید. ولی شما این کار را نکرده‌اید، و در تئوری انسان تک بعدی

به فقدان عامل انقلابی اشاره کرده‌اید و در صحبتتان در مورد جنبش دانشجویان اظهار داشتید که در توده پایه‌ی ندارد. عصیان باید اساس خود را بر پرولتاریای جهان سوم قرار دهد.

مارکوز - این ارتباط هم اکنون در واقعیت عینی بوجود آمده است. در ابتدا باین مفهوم اشاره کنم که هیچ چیز «خارج از کاپیتالیسم» قرار ندارد. حتی نظام‌های سوسیالیسم و کمونیسم نیز در یک نظام دنیایی با سرمایه داری مربوطند. بنابراین مفهوم «خارج» بسیار نسبی خواهد بود. جنبش‌های آزادی-خواهی ملی در جهان سوم بخودی خود دارای آنچنان نیروی انقلابی نیستند که بتوانند نظام کاپیتالیستی پیشرفته را سرنگون سازند. این چنین نیروی انقلابی تهامی تواند از اتحاد نیروهای تحول در مرکز سرمایه داری پیشرفته و نیروهای جهان سوم بوجود آید. و چنین کاری بسیار مشکل است. طبیعتاً این بسیار ساده است که بگوییم که عصیان روشنفکران باید پایه‌های خود را بر جبهه‌های آزادیخواه ملی استوار کند. برقراری چنین ارتباطی هنوز صورت نگرفته و حتی شروع نشده است. موانع بسیاری در این راه وجود دارند، بجز مسأله بعد مسافت، تفاوت زبان و فرهنگ و چیزهای دیگر از مسایل عمده‌اند. اینها عناصر جدیدی هستند که هم در تئوری و هم در عمل باید آنها را در نظر گرفت.

کلاً بنظر من، پیدایش یک نیروی انقلابی مؤثر تنها از ترکیب وقایع جهان سوم با نیروهای انفجاری مرکز دنیای پیشرفته امکان پذیر است.

سؤال - عصیان دانشجویان واقف است که جلب حمایت مردم در کشورهای کاپیتالیستی پیشرفته تا چه حد اشکال دارد. در بحث با کارگران، اغلب این جواب را شنیده‌اند، که: «نمیدانم از چه صحبت می‌کنید. وضع من الآن از همیشه بهتر است.» ترورهای ویتنام برای این کارگر چه اهمیتی دارد؟ مباحثات انسانی نتیجه‌ی نمی‌دهد چرا که انسانیت خود، ترور را بوجود آورده است.

مارکوز - وقتی کارگری می‌گوید وضع من از همیشه بهتر است، در صورتی واقعاً صحیح می‌گوید که افکار و رفتارش در یک وضعیت غیر انقلابی، همچون یک وضعیت انقلابی نباشد. وظیفه شما آنست که توجه وی را به بهایی که برای زندگی (محقرانهاش) می‌پردازد جلب کنید. زحمات دایمی زندگی خودش و بدبختی دیگران را برایش روشن سازید. و سرانجام باید معتقد شویم که در یک کاپیتالیسم پیشرفته نمی‌توان نیروهای انقلابی را بوسیله فقر و بدبختی فعال کرد



بلکه باید از توقعات بالاتر در يك سطح زندگی بهتر، و آگاه ساختن وجدان کارگران تحصیل کرده و واجد شرایط سود برد: پیشروان يك طبقه جدید کارگر یا قسمت جدیدی از يك طبقه کارگر قدیم. تضادهای درونی کاپیتالیسم اکنون به وحشیانه ترین و کلی ترین شکل خود رسیده اند، و می توان از وجدان جدید بعنوان واسطه یی برای بهره بردن و حل کردن این تضادها سود جست در مورد مباحثات انسانی باید بگویم که واقعاً نباید معتقد باشیم که مباحثات انسانی راهی از پیش نمی برند. از همه شما يك سؤال می کنم: اگر من اساس انسانیت را در مباحثات خود اصولاً حذف کنم، دیگر بر چه مبنایی خواهم توانست بر ضد نظام کاپیتالیستی پیشرفته داد سخن بدهم؟ اگر شما تنها در چارچوب منطق فنی بحث کنید و از همان ابتدا مفاهیم تاریخی غالب قبلی را که بر مبنای نفی نظام موجود استوارند حذف کنید - با توجه باینکه این نظام انسانی نیست و افکار انسانی به نفی این نظام بستگی دارد - دائماً خود را با سؤالاتی مواجه می بینید که نمی توانید بدانها پاسخ دهید، مثلاً از چه چیز این نظام واقعاً ترس داشته باشیم؟ نظامی که دائماً ثروت اجتماعی را افزایش می دهد و تمام طبقات مردم را که سابقاً در فقر و بدبختی غوطه می خوردند، صاحب اتومبیل، تلویزیون و خانه کرده است. واقعاً چه چیز این نظام آنقدر بد است که ارزش سرنگون کردن آنرا داشته باشد؟ اگر به مباحثات مادی اکتفا کنید و از سایر جنبه های بحث استفاده یی نکنید، طرفی نخواهید بست. سرانجام باید به حقیقتی وقوف یابیم که در دوره فاشیسم، که شاید شما هنوز دنیا هم نیامده بودید، آنرا درک نکردیم: که مباحثات انسانی و اخلاقی تنها ایدئولوژی های فریب دهنده یی نیستند بلکه آنها می توانند و باید نیروهای مرکزی اجتماع را تشکیل دهند. اگر از همان ابتدا این مباحثات را حذف کنیم، در واقع خود را در برابر قویترین مباحثات مدافع وضع موجود خلع سلاح کرده ایم.

سؤال - فرض کنیم که در ایالات متحده عصیانها بتوانند بر بنیاد نیروهای مستقر پیروز شوند، فکر می کنید کار خلاق عصیان که قدرت دولت را در دست خواهد گرفت، چه خواهد بود؟

مارکوز - منظورتان اینست که چگونه می توان در شرایط مفروض يك جامعه آزاد ساخت؟ برای پاسخ باین سؤال، ساعتها وقت لازم است. تنها يك چیز می گویم. نباید تصور کرد موفقیت عصیان دانشجویان ما را بجایی خواهد

رسانید که بتوانیم فکر ساختن يك جامعه آزاد را بخود راه دهیم. اگر عصیان دانشجویان در انزوا بماند و نتواند از لاک خود بیرون بیاید، و اگر نتواند قشرهای اجتماعی را که بواسطه موقعیتشان در پدیده اجتماعی تولید نقش عمده‌یی در انقلاب دارند، به تحرك وادارد، در این صورت عصیان دانشجویان تنها يك نقش فرعی را بازی کرده است. می‌توان عصیان دانشجویان را هسته يك انقلاب فرض کرد ولی باهسته تنها که نمی‌شود انقلاب برآه انداخت. عصیان دانشجویان، امروز، امکانات متعددی برای از بین بردن محدوده خود و تغییر موقعیت روشنفکران، روشنفکران «بورژوازی»، از يك موقعیت بی‌حاصل به يك Parole d'honneur دارد. ولی معنی آن اینست که محدوده خود را طوری بشکنیم یا وسعت دهیم تا جایی که نیروهای متعددی را در بر گیرد که از نظر مادی و فرهنگی بکار يك انقلاب آیند.

سعی می‌کنم انضمامی باشم. متأسفم اگر سؤال شما را بمفهوم نیروی فکر مثبت گرفته‌ام؛ من هنوز به نیروی نفی معتقدم و فکر می‌کنم همیشه خیلی زود به نیروی مثبت می‌رسیم.

در گفتارم، راههای آتی دانشجویان را نشان دادم. اول از همه باید برای آنهایی که می‌پرسند پرسیدن این سؤال که چه چیزی در این جامعه بد است امکان ندارد، روشن ساخت که این سؤال وحشیانه و غیر انسانی است. باید آنها را مجبور کرد وقایع اطراف خود را به بینند، بشنوند و حس کنند، و باید حس کنند که فرماندهان آنان بارضایت و سکوت مردم، چه فجایی را در کشورهای تحت تسلط اجتماع امپریالیستی بیار می‌آورند. قدم بعدی بر حسب جامعه یا منطقه تفاوت می‌کند، بعبارت دیگر اگر شما «دموکراسی» ایالات متحده را داشته باشید وضعیتان فرق میکند تا «دموکراسی»، مثلاً برلین را در نظر بگیرید. هر يك از دو مورد به اقدامات خاص خود نیاز دارد. من هنگامی آنرا در آمریکا سازنده میدانم که جنگ ویتنام با خروج نیروهای آمریکایی خاتمه پذیرد، یعنی عصیان پیروز شود. ولی این قدم با آنکه يك قدم بسیار مثبت و سازنده است ولی در يك جامعه سوسیالیستی بهیچ کاری نمی‌آید. بنابراین باید قدم به قدم جلورفت. اگر شما در ایالات متحده بگویید «هدف ما برقراری سوسیالیسم و الغای مالکیت خصوصی و استفاده از آن در کنترل جمعی و تولید است» مردم از شما فرار می‌کنند. معنی این کار این نیست که سوسیالیسم اشتباه می‌کند؛ بالعکس. بلکه معنی اش این است که ما نتوانسته‌ایم نیاز به سوسیالیسم را در وجدان آنها

روشن سازیم و اگر نخواهیم به بربریت تسلیم شویم و ازین برویم. باید سعی کنیم باین فکر واقعیت بخشیم.

سؤال - چگونه می توان در طبقه کارگر توانایی هایی را شناخت که خود نیازی بدانها حس نمی کنند، که مجبور باشیم ابتدا نیاز را برای آنها روشن سازیم، چیزی که در نظام موجود غیرممکن بنظر می آید؟ بعلاوه، بنظر می رسد مردم از انتقاد خود شما در مورد تحمل توأم با سرکوبی استفاده کرده و می گویند هر نوع تحملی سرکوب کننده است، بطوریکه حتی مخالفت با نتایج نظرات خود شما هم اکنون از بین رفته است.

مارکوز - در مورد شناخت توانایی ها، نمی توان تصور کرد که چگونه یک چنین نظام قوی و یکپارچه بی را می توان سرنگون ساخت زیرا کوچکترین تحریکات را با تمام نیرویش درهم می شکند. اگر این طور بود، پس این اولین نظام اجتماعی بود که در تاریخ جاودان می ماند. من معتقدم که شکاف های امروزی بحد کافی عمیق اند. تضادهای درونی این نظام حادثر از هر زمان دیگر هستند: اول تضاد بین ثروت شگرف اجتماعی از یک طرف و استفاده مخرب و سرکوب کننده از آن از طرف دیگر؛ دوم تمایل به اتوماسیون که اگر سرمایه داری بخواهد تولیدش را توسعه دهد باید این تمایل را داشته باشد. اتوماسیون در جهت حذف نیروی کار بدنی از پدیده تولید به پیش می رود، و این، باعتبار مارکس، با بقای کاپیتالیسم در آینده دور سازگار نیست. بنابراین نمی توان از مصون بودن این نظام حرفی زد.

امیدوارم مقاله ام در مورد تحمل این سوء تفاهم را ایجاد نکند که من هر نوع تحمل را رد کرده ام. این بنظر من خیلی احمقانه است و نمی دانم چطور چنین تعبیری پیش آمده است، منظورم آن بود که در جنبش هایی که علاوه بر عمل، تبلیغات و هایهوی فراوان انجام می دهند، با احتمال زیاد می توان گفت که به افزایش سرکوبی و انهدام می انجامند. این جنبش ها را در چارچوب دموکراسی نباید تحمل کرد. به یک مثال کلاسیک توجه کنید: من معتقدم که اگر در جمهوری وایمار، اولین جنبش های نازی را که تازه خصوصیات خود را نشان می داد، تحمل نکرده بودند و اگر این جنبش از مواهب آن دموکراسی بهره نمی برد، شاید امروز فجایع جنگ جهانی دوم و فجایع دیگر این جنبش بوجود نیامده بود. یک معیار در پهلوی وجود دارد که می توانیم بگوییم: اگر بخواهیم زندگی انسان را با پیشرفت و آرامش بیاراییم، باید بعضی جنبش ها را تحمل نکرد.

این که بگوئید من تحمل را بهر نحو، محکوم می‌دانم، موضوعی است که نمی‌توانم بفهمم .

در مورد سؤال اول: ما امروز خود را در وضعی می‌بینیم که ضرورت عینی تحول آشکار است ولی قشرهایی که باید این تحول را بوجود آورند، نیاز به این تحول را ندارند. اول باید مکانیزمی که این نیاز را از بین می‌برد حذف شود که این خود محتاج نیاز به حذف این مکانیزم است. این دیالکتیکی است که هیچ راهی ندارد .

سؤال - آیا فکرمی‌کنید طبقه کارگر اروپا می‌تواند نقشی در تحول داشته باشد؟ و یا مادر موقعیتی هستیم که انقلاب آینده انقلاب پرولتاریایی نبوده و يك انقلاب انسانی باشد که در آن بعلت سلب قدرت از طبقه سرمایه‌دار تمام مردم را باید بالقوه انقلابی دانست ؟

مارکوز - سنت سیاسی کارگری اروپا که هنوز در بعضی کشورهای اروپایی وجود دارد، زمانی در آمریکا نیز وجود داشت ولی اکنون از بین رفته است. ولی بدون در نظر گرفتن مفهوم مبهم سنت سیاسی، پاسخ شما به سؤال دیگری مربوط می‌شود و آن اینکه آیا تمایلاتی که در ایالات متحده ممتاز شده‌اند و تسلط پیدا کرده‌اند، در اروپا هم می‌توانند چنین وضعی پیدا کنند بطوریکه تمایلات مخالفی که پایه‌شان بر اساس سنت سیاسی طبقه کارگر اروپاست، در مقابل این تمایلات جدید از بین بروند یا خیر. این بستگی دارد به زمانی که فعالیت سیاسی آغاز می‌شود. اگر در پایان مرحله آمریکایی شدن آغاز شود، شاید نتوان این نوع نقش انقلابی را برای طبقه کارگر اروپا تصور نمود. ولی اگر موقعی آغاز شود که این تمایلات هنوز مسلط نشده‌اند بطوریکه مراحل رشد کاپیتالیسم اروپا مثل حالا با مراحل رشد کاپیتالیسم آمریکا کاملاً فرق داشته باشد، شانس بیشتری خواهد بود. آیا اقتصاد سرمایه داری اروپا کاملاً راه اقتصاد سرمایه داری آمریکا را دنبال خواهد کرد؟ آیا نفوذ اقتصاد آمریکا در اروپا ادامه خواهد یافت یا در نقطه‌ی متوقف خواهد شد ؟

سؤال - شما از يك بحران نهایی در نظام سرمایه داری صحبت کردید که هم باید امیدوار بود بوجود بیاید و هم باید از آن ترسید- زیرا ممکن است کارگران را به فاشیسم بکشاند. من فکرمی‌کنم فاشیسم بوجود نخواهد آمد زیرا پیدایش فاشیسم در ۱۹۳۳ با اجتماعی بستگی داشت که مثل امروز همگن نبود و از نوشته‌هایش تأثیر می‌گرفت. از طرف دیگر رشد اخیر کاپیتالیسم بخصوص

در امتداد مکتب کینس (Kynesian Policy) نشان می‌دهد که حتی اگر اتوماسیون راهم در نظر بگیریم، دلیلی نیست که منتظر بحران باشیم. تئوری بحران بر تئوری کلاسیک امپریالیزم تکیه دارد. این تئوری و امیدهایش امروزه مشکوک بنظر می‌رسند. ولی آیا نهادها، نه توده‌ها، مخالفین ما نیستند؟ آیا نیروهای انسانی هوادار ما نخواهند بود؟

مارکوز - تمام افراد، بالقوه، هوادار ما هستند. ولی آیا از این توانایی می‌توانیم بهره‌بریم؟ فاشیسم نو اگر بوجود بیاید با فاشیسم قدیم بکلی فرق خواهد داشت. تاریخ باین سادگی تکرار نخواهد شد. وقتی من از فاشیسم مثلاً در آمریکا صحبت می‌کنم منظورم آن است که آزادی‌های سیاسی و مدنی موجود آنقدر تخفیف خواهد یافت که عاقبت روزی کنگره قوانین سرکوب‌کننده‌یی تصویب خواهد کرد که قدرت اجرایی زیادی خواهند داشت. یعنی لزومی ندارد که اساس توده‌یی، از افرادی تشکیل شود که بخوابان‌ها بریزند و یکدیگر را بزنند، بلکه ممکن است مردم تدریجاً به توانایی‌های دموکراسی موجود قانع شوند، و در نتیجه قدرت عصیان تضعیف می‌شود.

مرا همیشه بخاطر این بدبینی وحشتناکی که دارم سرزنش می‌کنند. ولی باید بگویم که بعد از گفته شما، من خود را خوش بین غیر ملتزمی می‌بینم که مدت‌هاست از واقعیت بدور افتاده است. من هرگز نمی‌توانم تصور کنم که حتی بهترین سرمایه‌داری‌ها بتواند تا ابد جاودان بماند. اعتراضی که شما نسبت به اتوماسیون ایراد کردید تنها در صورتی صحیح است که شما اتوماسیون را جدا از عوامل اجتماعی دیگری که آنرا به یک نیروی انقلابی بدل می‌سازند، در نظر بگیرید؛ مثلاً اول، روشن شدن وجدان‌ها، دوم آموزش مخصوصاً طبقه کارگر جدید؛ سوم انحلال روانی - اخلاقی (و این دلیل دیگری است که چرامن معتقدم اخلاقیات دیگر تنها یک ایدئولوژی نیست)، و چهارم مطالبی که تا بحال از آن صحبتی نکرده‌ایم، وجود جهان دیگر یعنی بلوک شوروی است که هر لحظه رقابت اقتصادی خود را با کاپیتالیسم فشرده‌تر می‌کند. این نیروها را باید در نظر داشت.

سؤال - آیا لازم نیست که نفی‌های نظام مستقر را تشریح کنیم؟ و اگر چنین نکنیم آیا ما در اقلیت باقی نخواهیم ماند در حالیکه اکثریت با از بین رفتن نظام موجود، خیلی چیزها از دست خواهد داد؟ تا چه حد باید اصلاح‌طلبان و تجدید نظر طلبان را تحمل کرد؟ آیا سوسیال دموکراسی در تحول نقش مثبتی دارد؟

مارکوز - در مورد راه حل انضمامی، نمی دانم در برلین چگونه ممکن است چنین کاری را انجام داد زیرا مدت کوتاهی اینجا بوده ام. اگر در آمریکا این سؤال مطرح می شد من به شاگردانم می گفتم: باید وضعی ایجاد شود که دیگر شما مجبور نباشید پسران را به ویتنام بفرستید تا کشته شود؛ باید جامعه‌یی ایجاد شود که در آن باسیاهان و پورتوریکویی‌ها دیگر مثل افراد طبقه دورفتار نشود (امروز اغلب آنها را اصولاً آدم نمی دانند) و جامعه‌یی که در آن همه، نه فقط فرزندان افراد ثروتمند، بتوانند از يك آموزش صحیح برخوردار شوند. و ما می توانیم برای ایجاد چنین وضعی، قدم‌های آرامی برداریم. ممکن است اینرا قدم مثبتی ندانید. ولی من معتقدم که این واقعاً قدم مثبتی است و این راه بخصوص برای آنها که از وقایع ویتنام ناراحت‌اند، مفید است.

من معتقدم که نباید جامعه شوروی را با جامعه کاپیتالیستی پیشرفته، تحت عنوان «جامعه صنعتی پیشرفته» در يك سطح قرار داد و این مفهوم در مورد اصول اساسی این دو جامعه، عادلانه نیست. معضله امروز نوعی همکاری بین اتحاد شوروی و ایالات متحده وجود دارد که ورای رآل پولیتیک قرار می گیرد و بنظر می رسد که تماماً به تئوری غیرمارکسی مربوط است. این تئوری معتقد است اشتراك منافی بین ملل ثروتمند در برابر ملل فقیر وجود دارد که تفاوت بین جامعه کاپیتالیستی و سوسیالیستی را از بین برده و هر دو را شامل می شود.

در آمریکا اگر سوسیالیزم را راه چاره پیشنهاد کنید جواب خواهید شنید که: «اگر راه حل شما این است پس هیچ چیز نمی خواهیم». هر چه که شما درباره نظام موجود بگویید ولی وضع ما از وضع مردم در اتحاد شوروی و سایر کشورهای سوسیالیستی بهتر است. و بعد مشکل است با آنها بفهمانید که آنچه در اتحاد شوروی و سایر کشورها می گذرد واقعاً سوسیالیزم نیست.

واقعاً با گروه زیادی از مردم، بحث بیفایده است. صحبت با اینها تنها اطلاق وقت و انرژی است. این معنی اش این نیست که آنها را تحمل نکرد یا متهاجم بود، بلکه معنی اش این است که نباید با آنها صحبت کرد. این واقعاً غیر قابل تحمل نیست چون معلوم است از این صحبت کردن راه بجایی نمی بریم. ما باید وقت و نیروی خود را صرف طبقاتی کنیم که بحرف ما گوش می دهند و هنوز قدرت فکر کردن دارند. کار حقیقی دانشجویان در آنجا امکان پذیر است ولی با برنامه: چون روش تلقین دیگر سودی ندارد.

سؤال - در مورد تجدید نظر طلبی که در سؤال قبل درباره اش صحبت

شد: تجدید نظر طلبان افرادی هستند که فکرمی کنند با حفظ نهادهای موجود می توانند جامعه را تغییر دهند درحالیکه تعداد زیادی از دانشجویان به مخالفت ضد نهادی و فوق پارلمانی معتقدند.

مارکوز - لازم است که تفاوت های مهم را دریافت : بگذارید يك چیز شخصی بگویم. اگر منظور تان تجدید نظر طلبی حزب سوسیال دمکرات آلمان است باید بگویم که من از ابتدای تحصیلات سیاسی ام، یعنی از ۱۹۱۹، با این حزب مخالف بوده ام. من از ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۸ عضو حزب سوسیال دمکرات بودم ولی بعد از قتل روزا لوگزامبورگ و کارل لایبنخت استعفا داده و از سیاست این حزب انتقاد کرده ام. نه باین خاطر که فکرمی کنم در چارچوب نظام موجود نمی توان کار کرد - چرا که ماهم همین کار را می کنیم و برای ایجاد تحول از درون، از کوچکترین امکانات نظام موجود استفاده میکنیم- دلیل مخالفت من با حزب سوسیال دمکرات این نبود. علت این بود که این حزب با نیروهای رآکسیونر، مخرب و سرکوب کننده همکاری می کرد .

از سال ۱۹۱۸ دائماً از نیروهای چپ در حزب سوسیال دمکرات صحبت شده است ولی می بینیم که این چپ ها بیشتر و بیشتر به راست ها نزدیک می شوند تا جایی که دیگر هیچ چیز چپی در آنها نمی ماند. بنابراین می بینید که حداقل بعضی کارهای اساسی حزب نمی توانند مرا متقاعد سازند.

سؤال - آیا تغییرات اجتماعی عمده را، مثل تبدیل وضع اتحاد شوروی در دوره استالین به وضع کنونی ، نمی توان از ملازمین و نتایج الزامی يك نظام دانست و آیا اگر جنگ ویتنام خاتمه پذیرد ، نمی توان آنرا نیز از بدیهیات دانست؟ آیا مسأله خشونت را می توان تنها يك مسأله تاکتیکی ندانست و آنرا به اصول استراتژیک و انسانی نیز نسبت داد؟ و آیا ایده های ترقیخواهی مثل لنینیسم ممکن است منحرف شوند ؟

مارکوز - در گفتارم تأکید کردم که در دفاع و تهاجم، خشونت های مختلفی بکار گرفته می شود. مثلاً خشونت پلیسی که يك جنایتکار را هدف قرار می دهد، چه از نظر خارجی و چه از نظر بنیاد غریزی، از اساس با خشونت پلیسی که يك تظاهر کننده را با باتوم می زند تفاوت دارد. هر دو خشونت هستند ولی اعمال کاملاً متفاوتی دارند.

تمام چیزهایی که در اینجا در فرد مصداق پیدا می کند در جامعه و تاریخ نیز مطابقت دارد. مثلاً خشونت ترور انقلابی از ترور سفید پوست ها کاملاً

جداست زیرا ترور انقلابی در جریان خلق يك جامعه آزاد خودش خودش را ازین می برد، در حالیکه ترور سفید پوستها چنین نیست، تروری که در دفاع ویتنام شمالی وجود دارد اساساً با تروری که در تهاجم وجود دارد متفاوتست. اینکه چگونه می توان از تبدیل يك ترور انقلابی به سنگدلی و وحشیگری جلوگیری کرد، خود مسأله دیگریست. در يك انقلاب واقعی همیشه راهی برای این کار وجود دارد. در آغاز انقلاب بولشویکها هیچ وحشیگری یا سنگدلی وجود نداشت، و ترور موجود از مرز مقاومت در برابر نیروهای موجود فراتر نرفت. وقتی در انقلابی این نوع ترور در عمل به سنگدلی، وحشیگری و شکنجه بدل می شود، آن هنگامیست که انقلاب منحرف شده است.

سؤال - چند سؤال دارم :

اول، آیا از فرصتهایی که پیش می آید نباید استفاده کرده و به سازمانهای موجود ملحق شویم بطوری که بتوانیم وجدان طبقات پایین این سازمانها را آگاه سازیم ؟

دوم، در مورد حقانیت مقاومت، در مقاله تان در مورد تحمل، اینرا بطور اخص ذکر کرده و در گیومه قرار داده اید در حالیکه اکنون از آن بعنوان يك اصل باستانی یاد می کنید. این حقانیت بر چه اساسی تکیه دارد ؟ آیا یادگار رومانتیکی از قانون طبیعت است و یا قائم بذات است و در این صورت چگونه عصیان می تواند حقی را فعال کند که خود ابتدا باید آنرا بوجود بیاورد ؟

سوم، این سیاست است که باید تنویر افکار و روشن کردن وجدان را از طریق تظاهرات و بحث انجام داد. ولی چگونه می توان عصیان غیر مسلح را سازمان داد و با کوششی که بوروکراسی برای از بین بردن کار بدنی انجام می دهد، چگونه می توان ملایمتی را که آشکار است بکار گرفت. عصیان ماصولاً از دفاع از حقوق موجود تشکیل شده است، حقوقی که دائماً بوسیله خشونت دولت و دخالت های آن مورد تجاوز قرار می گیرد. شاید بجای استفاده از حقوق مقاومت، ما قوانین سطح پایین را داریم فدای دفاع از قانون اساسی می کنیم. بعلاوه، دلایل نظری که علیه اصول ملایمت قرار دارند با دلایل انسانی موافق آن، تضاد دارند.

مارکوز - من بطور خلاصه جواب سؤالات شما را می دهم.

تضادی که ذکر کردید تنها از يك سوء تعبیر ناشی می شود. من نگفتم که از ملایمت باید بعنوان يك اصل استراتژی سود برد و آنرا وعظ کرد. من بهیچوجه



انسانیت و ملائمت را همسنگ نگرفته‌ام. بعکس، من از وضعیاتی سخن گفتم که در آنها انسانیت به خشونت منتهی می‌شود:

آیا وضعیاتی هست که در آنها بتوان با احزاب موجود، تحولات اساسی انجام داد یا خیر؟ اگر سؤال شما باین طریق مطرح می‌شد، می‌گفتم آری. این واقعاً يك سؤال عملی است. اگر در ارزیابی وضع موجود، به تجربه درمی‌یابید که گروهها و سازمان‌هایی محلی وجود دارند که بحرف شما گوش می‌دهند و میل دارند این کار را بکنند، پس بی‌شک باید روی آنها کار کرد. من فقط گفتم که تجربیات من نشان می‌دهند که امکان ندارد که احزاب عمده کنونی بتوانند تحولی انجام دهند و بدینی من هنوز باندازه چهل سال قبل است.

در مورد سؤال مربوط به حقانیت مقاومت: اینکه در مقاله‌ام درباره تحمل آنرا در گیومه ذکر کرده‌ام تنها باین خاطر بوده که نشان دهم يك اصطلاح قدیمی تئوری سیاسی است.

سؤالان مبنی بر اینکه آیا آنها که از حق مقاومت بنفع خودشان استفاده می‌کنند خود اصلی را ایجاد نمی‌کنند که بر اساس آن در مقابل قوانین مثبت مقاومت کنند، مسأله بسیار جالبی را طرح می‌کند. یعنی آیا جاذبه و کششی که در حق مقاومت قرار دارد نسبی نبوده و تنها بصورت مصلحت ویژه يك گروه خاص تظاهر نمی‌کند؟ باید اشاره کنم که از نظر تاریخی، مفهوم حق مقاومت این نیست. نظریه حقانیت مقاومت همواره معتقد بوده است که جاذبه و کشش این حق بسوی قوانین بالاتر است که ارزش جهانی دارد یعنی از مرز حقوق فردی و مصلحت يك گروه خاص می‌گذرد. ولی بین حق مقاومت و قانون طبیعت واقعاً ارتباطی هست. خواهید گفت که اکنون يك قانون جهانی بالاتر وجود ندارد. من معتقدم که وجود دارد. امروز دیگر آنرا قانون طبیعت نمی‌خوانیم ولی معتقدم اگر بگوییم که چیزی که مقاومت مادر برابر نظام موجود را توجیه می‌کند بیش از مصلحت نسبی يك گروه خاص و بیش از چیزی است که خودمان آنرا توصیف کرده‌ایم، می‌توانیم آنرا نشان دهیم. اگر از کشش و جاذبه حق بشریت به صلح، حق بشریت به محکوم کردن بهره بردن و سودجویی صحبت می‌کنیم، تنها در محدوده مصلحت يك گروه خاص بحث نمی‌کنیم بلکه از مصالحی که بصورت حقوق جهانی هستند، یاد می‌کنیم. باین دلیل است که امروز می‌توانیم و باید حق مقاومت را بیش از يك حق نسبی ارج نهیم.

در مورد اینکه تحمل در بعضی شرایط خاص باید به اعمال خاصی بدل

گردد من کاملاً موافقم. در گفتارم گفتم که مدتهاست در وضعی هستیم که مباحثات به تظاهرات و اعمال دیگری منتج می‌شوند. بدون توجه به ملایمت تظاهرات اتمان باید منتظر باشیم که تظاهرات اتمان باخشونت بنیادی مواجه شوند. نمی‌توانیم با این فکر خودمان را گول بزنیم که چون تظاهرات اتمان ملایم و آرام هستند پس قانونی اندو هیچ اتفاق بدی نخواهد افتاد. از این نظریه سازمان عمومی برای «ملایمت مادی آشکار» وجود ندارد، ماهواره باید منتظر باشیم که نظام مستقر از خشونت بنیادی بی‌که در اختیار دارد به‌ضرر ما استفاده کند. هیچ لزومی ندارد که ما تظاهراتی بیابیم که چنین اصطکاکی باخشونت ایجاد نکنند زیرا در حال حاضر ما مجبور هستیم که شکست بخوریم. اگر درست شنیده باشم، چنین تظاهراتی هم اکنون در برلن انجام می‌شود و مورد آزمایش‌اند. خودتان می‌دانید چه می‌گویم و لزومی نمی‌بینم که بیشتر در این زمینه صحبت کنم.

يك چیز بنظر من خطرناك می‌آید. شما کاملاً درست می‌گویید که حقیقهٔ مامدافعین قوانین مثبت موجود هستیم. اگر دريك دموکراسی، ما از آزادی‌های مدنی دفاع کنیم، در واقع از قوانین نظام موجود دفاع کرده‌ایم. ولی متأسفانه این خیلی ساده است. مثلاً پلیس و احکام آن نیز از جمله قوانین مثبت‌اند. بطور کلی می‌توانیم بگوییم که: ماها از دموکراسی دفاع می‌کنیم. ولی این بهیچوجه تغییری در این حقیقت نمی‌دهد که درعین حال ما کاملاً آگاهیم که قوانین مثبت را مورد تجاوز قرار می‌دهیم و معتقدیم حق هم با ما است.

سؤال - چند سؤال و تذکر درباره مسایل انضمامی :

در مورد کارگران - نقش طبقه کارگر اروپا با طبقه کارگر آمریکا تفاوت دارد زیرا منازعات کارگران را نمی‌توان به منازعات اقلیت‌ها منتقل و افزون کرد، چون در اینجا منازعه‌ی نیست. معنی این حرف این است که طبقه کارگر را می‌توان رادیکالیزه کرد. در مورد دانشگاهها - از نظر موقعیت تاریخی ما اکنون در مرحله‌ی هستیم که آزادی تحصیلی قسمتی از يك تحمل توأم با سرکوبی است زیرا بسیار روشن است که امروز هر کس بخواهد می‌تواند دانشکده‌ها و تأسیسات يك دانشگاه را بخرد. بنا بر این وظیفه ما آن است که يك دانشگاه انتقادی تشکیل دهیم که بصورت دانشگاه مخالفی عمل کرده و نشان دهد که آستانه تحمل ما به سطحی رسیده است که استعمال ناصواب از دانش را بمنظور ارضای هدف‌های غیر انسانی و مخرب، محکوم می‌کنیم. آیا شما در انتشارات خود، مرکز اسنادی برای استعمال ناصواب علم و دانش را پیشنهاد خواهید کرد؟

در مورد دانشجویان و رادیکال‌ها در مشاغل - چگونه دانشجویان را بصورت توانایی‌های انقلابی تلقی می‌کنید در حالیکه آنها دانشگاه را ترک کرده و در آستانه غرق شدن در یک زندگی بورژوازی قرار می‌گیرند؟ این مهم نیست که دانشجویان اکنون بچه نحو سازمان دارند - مادر اروپا سعی می‌کنیم چنین سازمانی بوجود بیاوریم - مهم آنست که پس از اینکه مدارکشان را دریافت داشتند چگونه سازمان خواهند داشت .

مارکوز - این واقعاً یکی از مشکلترین سؤالات است و در آمریکا خیلی مشکلتر از اینجا است. اینجا شخص می‌تواند بدون اینکه مدرکی دریافت کند سالها تحصیل کند و از دانشگاهی بدانشگاهی دیگر برود ولی در آمریکا این کار امکان ندارد. و بجای آن شخص باید سعی کند شغلی بدست آورد، و بدین ترتیب روزهای خوش عصیان دانشجویی بسر می‌آید. از این رو این خیلی مهم است که افرادی را که در زمان دانشجویی‌شان در دسته عصیانگران قرار داشته‌اند همچنان عصیانگر نگاه داشت . چگونه چنین چیزی امکان پذیر است باید در جاهای مختلف و بصورت‌های مختلف روی آن کار بشود . ولی بخصوص با توجه به نقش فوق‌العاده مهمی که روشنفکران در پدیده اجتماعی تولید آینده دارند، ادامه چنین مخالفتی پس از روزهای تحصیل، بسیار حیاتی‌ست.

من تفاوت‌های بین طبقه کارگر اروپا و آمریکا را ذکر کردم . باشما موافقم. نمی‌توانیم بگوییم که کاپیتالیسم آمریکا تضادهایش را به اقلیت‌ها منتقل کرده است . این موضوع ارتباطی با وضع کنونی کاپیتالیسم ندارد . در يك مدت طولانی، نمی‌توان تضادهای کاپیتالیسم را به اقلیت‌ها منتقل کرد.

از يك طرف ، از حقوق موجود و منجمله آزادی تحصیل دفاع می‌کنیم. ما باید بر این آزادی تحصیل خیلی تأکید کنیم که یکی از عناصر آن ، حق دانشجویان برای بحث و تظاهرات است - بحث و تظاهرات در تمام شهرشان نه فقط در کلاسشان . حداقل در آمریکا هنوز این حق را می‌شناسند و آنرا جزیی از آزادی تحصیل می‌دانند .

ولی از آزادی تحصیل استفاده‌های ناصوابی هم می‌شود: استفاده نادرست از علم بمنظور انهدام و ویرانی، بخصوص برای مقاصد نظامی در ویتنام يك مثال جالب است . در آمریکا روشن شده است که تعدادی از دانشگاهها دیگر بصورت مؤسساتی نیستند که با دولت و صنایع قرارداد داشته باشند که برایشان مواد زنده و شیمیایی تهیه کنند . و اتفاقاً این کار را تنها عده کمی از مردم بانجام

رساندند که بدون هیچ کمکی نشستند، موضوع را حلاجی کردند و سپس گروهی را تشکیل دادند . با این که خیلی مشکل است ولی مردم دارند استفاده‌های ناصواب علم را با ثبات می‌رسانند و جلوگیری از این استفاده ناصواب واقعا کار بسیار مهمی است .



منتشر شده است :

اجازه هست آقای برشت ؟

از : نادر ابراهیمی

عزیز

از : اولین و

ترجمه : احمد کریمی

ناصر

از : پیتر منسفیلد

ترجمه : محمدرضا جعفری

رمان دوپولی

از : برتولت برشت

ترجمه : ا. باقرزاده

شب نشینی با شکوه

از : غلامحسین ساعدی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر