

چاپ پنجم

انسان برای خوبیستن

پژوهشی در روانشناسی اخلاق

اریک فروم / ترجمه: اکبر تبریزی



اریک فروم

انسان برای خویشتن

(پژوهشی در روانشناسی اخلاق)

ترجمه: اکبر تبریزی



سرشناسه:	فروم، اریک، ۱۹۰۰ - ۱۹۸۰. Fromm, Erich
عنوان و نام پدیدآور:	انسان برای خویشتن / اثر اریک فروم؛ ترجمه: اکبر تبریزی
مشخصات نشر:	تهران بهجت ۱۳۷۰
مشخصات ظاهری:	ص ۲۷۲
شابک:	ISBN: 978-964-6671-94-2
وضعیت فهرست نویسی:	فیبیا
یادداشت:	عنوان اصلی: Man for himself, an inquiry into the psychology of ethics.
موضوع:	پژوهشی در روانشناسی اخلاق
موضوع:	۱. اخلاق انسانگر. ۲. انسان (فلسفه).
شماره افزوده:	مترجم تبریزی، اکبر، ۱۳۰۰-۱۳۷۵
رده بندی کنگره:	۸ الف ۴ / ف ۴۵ BJ
رده بندی دیویی:	۱۷۱
شماره کتابخانه ملی ایران:	۴۲۸۰ - ۷۰ م



انتشارات بهجت

انسان برای خویشتن

نویسنده: اریک فروم

مترجم: اکبر تبریزی

چاپ: گلشن نوین

چاپ پنجم ۱۳۹۰

شمارگان: ۱۱۰۰ جلد

قیمت: ۶۰۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۶۷۱-۹۴-۲

فروشگاه انتشارات بهجت: تهران، خیابان ولی عصر، دوراهی یوسف آباد، شماره ۱۹۷۸
دورنگار ۸۸۹۶۷۱۷۶ - تلفن: ۸۸۹۶۷۱۷۶ - دورنگار ۸۸۹۵۷۱۷۶
دفتر توزیع و فروش انتشارات بهجت: تهران، خیابان میرزای شیرازی، شماره ۱۶۲
تلفن: ۸۸۸۹۹۹۰۷ - دورنگار ۸۸۹۴۱۱۴۶

چراغ فرا راه خود باش

با اعتماد به نفس به حقیقت چون تنها روشنگر زندگی درآویز

(بودا)

گرچه کلمات همواره تناقض نما هستند، اما هیچ وسیله آموزشی دیگری
جای آنها را نمی‌گیرد.

(لائوتسه)

فلاسفه حقیقی چه کسانی هستند؟

آنان که شوق ژرف بینی به حقیقت را دارند.

(افلاطون)

فقدان معرفت و دانش، امت مرا تباه کرده است.

چون تو معرفت را انکار کرده‌ای

من هم تو را طرد می‌کنم.

(هوشع نبی)

... گرچه این راه، همانطور که نشان داده‌ام، بسیار سخت است ولی می‌توان

آن را پیدا کرد. این راه در حقیقت باید سخت باشد، چون بندرت کشف

شده است؛ زیرا اگر رستگاری آسان به‌چنگ می‌آمد و بی‌زحمت و مشقت

کشف می‌شد چگونه لازم می‌آمد که همه آن را ندیده بگیرند؟ اما، هر چیز

شریف و عزیز همانطور که نادر است به سختی نیز بدست می‌آید.

(اسپینوزا)

اریک فروم

اریک فروم در ۲۳ مارس ۱۹۰۰ در فرانکفورت به دنیا آمد. وی تحصیلات خود را در رشته روانشناسی و روانکاوی در دانشگاههای مونیخ و برلن به انجام رسانید.

فروم در ۱۹۳۴ آلمان نازی را ترک کرد و به آمریکا رفت. وی در سالهای ۴۱-۱۹۳۴ با تدریس در دانشگاه کلمبیا و شرکت در مباحث علمی به جستارهای خود ابعادی تازه بخشید.

فروم در «کتاب گریز از آزادی» و «انسان برای خویشتن» به قرائتی انسان گرایانه از اندیشه‌های مارکسیستی روی آورد.

فروم در کتاب جامعه سالم (۱۹۵۵) انسان مصرف کننده تک ساحتی را زیر سؤال برده و او را به ارزشهای انسانی و اجتماعی فرا می‌خواند. اریک فروم در سال ۱۹۸۰ درگذشت.

آثار دیگر فروم عبارتند از:

۱. هنر عشق ورزیدن
۲. ذن بودیسم و روانکاوی
۳. آیا انسان حکمروا خواهد شد؟
۴. برداشت مارکس از انسان
۵. در ورای زنجیرهای اغفال
۶. شما باید به خدایان مانید
۷. انقلاب امید
۸. داشتن یا بودن
۹. قلب انسان
۱۰. اصول دین مسیحیت
۱۱. پژوهشی در ویرانگری انسان

فهرست

۹	پیشگفتار
۱۳	فصل ۱ مسئله
۱۹	فصل ۲ اخلاق اومانیسטיک: دانش عملی هنر زیستن
۱۹	۱- اخلاق اومانیسטיک در برابر اخلاق قدرتگرا
۲۶	۲- اصول اخلاقی ذهنی در برابر اصول اخلاقی عینی
۳۳	۳- دانش انسانی
۳۸	۴- سنت اصول اخلاقی اومانیسטיک
۴۳	۵- اصول اخلاقی و روانکاوی
۵۳	فصل ۳ طبع و منش آدمی
۵۳	۱- موقع انسان
۵۴	(الف) ضعف بیولوژیکی انسان
۵۵	(ب) دوگانگی‌های وجودی و تاریخی انسان
۶۶	۲- شخصیت
۶۶	(الف) مزاجها
۶۹	(ب) منش
۶۹	(۱) مفهوم دینامیک منش

۷۷	(۲) انواع منش‌ها: جهت‌گیری‌های غیربارور
۷۷	(الف) جهت‌گیری گیرنده
۷۹	(ب) جهت‌گیری استثماری
۸۱	(پ) جهت‌گیری مال‌اندوزی
۸۳	(ت) جهت‌گیری بازاری
۱۰۰	(۳) جهت‌گیری بارور
۱۰۰	(الف) خصوصیات کلی
۱۱۱	(ب) عشق و تفکر بارور
۱۲۳	(۴) جهت‌گیری‌ها در روند اجتماعی کردن
۱۲۹	(۵) ترکیب جهت‌گیری‌های مختلف
۱۳۵	فصل ۴ - مسائل اخلاق اومانیتیک
۱۳۶	۱- خودپسندی، عشق به خود و سود شخصی
۱۵۷	۲- وجدان، بازگشت انسان بخود
۱۶۱	(الف) وجدان قدرتگرا
۱۷۶	(ب) وجدان اومانیتیک
۱۹۱	۳- شادی و خوشی
۱۹۱	(الف) خوشی معیار ارزش
۲۰۲	(ب) انواع خوشی‌ها
۲۱۰	(پ) مسئله وسایل و غایت‌ها
۲۱۶	۴- ایمان بمنزله نشانی از منش
۲۳۰	۵- نیروی اخلاقی در انسان
۲۳۰	(الف) انسان، خوب یا شریر
۲۴۶	(ب) سرکوبی در برابر باروری
۲۵۱	(پ) منش و حکم اخلاقی
۲۶۷	فصل ۵ - مسئله اخلاق کنونی

پیشگفتار

این کتاب از بسیاری جهات ادامه کتاب «گریز از آزادی» است، که در آن کوشش کردم تا فرار انسان امروزی را از خود و آزادی خویش مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم؛ در این کتاب درباره اصول اخلاقی، هنجارها و ارزشهایی که به درک نفس و استعدادهای نهانی انسان رهنمون است بحث می‌کنم. تکرار بعضی از عقاید و نظراتی که در «گریز از آزادی» آورده شده در این کتاب پرهیزناپذیر است، و گرچه منتهای کوشش خود را بعمل آورده‌ام تا از تکرار آنها خودداری کنم لکن نتوانستم بالمره از ذکر بعضی از آن عقاید صرفنظر نمایم. در فصل «طبع و منش آدمی» درباره منش‌شناسی^۱ که در کتاب قبلی از آن سخنی به میان نیامده بلکه اشاره مختصری به آن مسئله شده است بحث کرده‌ام. خواننده‌ای که مایل است تصویر کاملی از منش‌شناسی من داشته باشد باید هر دو کتاب را بخواند، گرچه این امر برای درک و فهم کتاب حاضر ضروری نیست.

شاید برخی از خوانندگان از اینکه روانکاوی به مسائل اخلاقی پرداخته و بخصوص معتقد است که روانشناسی نه تنها باید قضاوت‌های اخلاقی دروغین را طرد کند بلکه می‌تواند پای‌بست بنای هنجارهای با ارزش و عینی رفتار شود متعجب شوند. این عقیده با گرایش متداول در روانشناسی کنونی که بر سازگاری و هماهنگی، و نه «خوبی» تأکید کرده و طرفدار نسبیت‌گرایی اخلاقی است متعارض است. تجربیات من در مقام یک روانکاو عملی این اعتقاد را سخ مرا که مسائل اخلاقی را نمیتوان از بررسی‌های شخصیت، چه از لحاظ تئوری و چه تشخیص بیماری، حذف کرد تأیید کرده است. احکام ارزشی چگونگی اعمال ما را تعیین می‌کند و سلامت روان و شادکامی ما وابسته به احکام ارزشی ما

1- Characterology.

است. روان نژندی^۲ بخود، در تجزیه تحلیل نهائی، علامت نقض اخلاقی است (گرچه سازگاری بهیچوجه دستاورد اخلاق نمی‌باشد). در بیشتر موارد بیماری روان نژندی نشان ویژه تعارض اخلاقی بوده، و موفقیت در معالجه آن موکول به درك و حل مشکل اخلاقی شخص است.

جداکردن روانشناسی از اصول اخلاقی روشی نسبتاً جدید است. انه‌پشمندان بزرگ اخلاق اومانستی قدیم، که مبنای این کتاب برنوشته‌های آنان استوار است، فیلسوف و روانشناس بودند؛ آنان معتقد بودند که درك طبع انسانی و فهم ارزش‌ها و هنجارهای زندگی بشر وابسته به یکدیگراند. از طرف دیگر، فروید و مکتب وی که با طرد احکام ارزشی غیرمعقول سهم بسزائی در پیشرفت تفکر اخلاقی دارند درباره ارزشها معتقد به نسبیت بودند، عقیده‌ای که اثر منفی هم در تکامل تئوری اخلاق و هم در پیشرفت روانشناسی دارد.

روانکاو مشهور یونگ^۳ از این‌گرایش‌مستثنی است. او عقیده‌مند است که روانشناسی و درمان روانی، با مسائل اخلاقی و فلسفی انسان وابستگی ناگسستنی دارند. ولی ضمن اینکه این عقیده بخودی خود دارای اهمیت شایانی است، توجیه فلسفی یونگ فقط به واکنشی علیه فروید منجر شد، نه، به روانشناسی فلسفی‌پس از وی. از نظر یونگ «ناآگاهی» و اسطوره منابع جدید الهام شده، و فقط بدلیل اینکه دارای منشأ غیرمعقول می‌باشند برافکار معقول تفوق پیدا کرده‌اند. این نیروی یکتاپرستی مذاهب جهان غرب و آئین‌های بزرگ چین و هند بود که می‌بایست بحقیقت می‌پرداختند و ادعا می‌کردند که ایمان آنان ایمانی راستین است. در حالی که این اعتقاد راسخ اغلب مسبب عدم تسامح متمصبانه علیه سایر مذاهب می‌گردید ولی احترام بهحقیقت را در مؤمنین و منکرین بطور یکنواخت برمی‌انگیخت. یونگ در گلچین‌های خود در تحسین از هر مذهب جستجوی درك حقیقت را در تئوری خود کنار گذاشته است. هر سیستم غیرمعقول هر اسطوره و نماد، از نظر وی دارای ارزشی مساوی است. او از نظر مذهبی يك نسبی‌گرا است - نسبی‌گرایی منطقی منفی نه مخالف که وی بر علیه‌اش می‌جنگد. این بی‌منطق‌گرایی اعم از اینکه زیر پرده اصطلاحات روانشناسی، فلسفی، نژادی یا سیاسی باشد نشان پیشرفت نبوده بلکه دلیل ارتجاع است. شکست مکتب اصالت

2- Neurosis.

3- C.G. Jung.

عقل در دو قرن هیجدهم و نوزدهم نه بعلمت اعتقاد به دلیل و منطق بلکه به سبب ضعف برداشتهای آن بود. استدلالهای زیاد و پژوهشهای بی‌امان در راه کشف حقیقت می‌تواند اشتباهات یک‌جانبه مکتب اصالت عقل را اصلاح کند.

روانشناسی از فلسفه و اصول اخلاقی و یا جامعه‌شناسی و اقتصاد جدائی‌پذیر نیست. تکیه و تأکید من در این کتاب برمسائل فلسفی و روانشناسی بدین‌معنی نیست که معتقدم عوامل اجتماعی - اقتصادی اهمیت کمتری دارند؛ این تأکید یک‌جانبه فقط بمنظور ارائه آن است، و امیدوارم کتاب دیگری درباره روانشناسی اجتماعی بنگارم که هدف اصلی آن عمل متقابل عوامل روانی و اجتماعی اقتصادی باشد.

شاید تصور شود روانکاوی که متوجه اصرار و عناد در کوششها و رقابتهای غیرمنطقی است نسبت به توانائی انسان در تسلط برخود و آزادکردن خویش از احساسات انفعالی غیرمنطقی بدبین باشد. ولی باید اعتراف کنم که طی دورانی که به روانکاوی اشتغال دارم بطور فزاینده‌ای تحت تأثیر پدیده مخالف قرار گرفته‌ام: نیروی کوششها برای شادکامی و سلامت، که جزء ابزار و تجهیزات طبیعی انسان است. «بهبود یافتن» یعنی برطرف کردن موانعی که از مؤثر و مفید شدن کوششهای مزبور جلوگیری می‌کند. در حقیقت تعداد مردمانی که برغم نفوذهای معکوس از سلامت روان برخوردارند از آنان که مبتلا به روان‌نژندی میباشند بیشتر است.

باید به یک‌خطار اشاره شود. امروزه مردم زیادی متوقعند که کتابهای روانشناسی راه رسیدن به «شادکامی» یا «آرامش فکری» را نشان دهند و علاج و نسخه آنها ارائه نمایند. این کتاب محتوی چنین راهنماییها و توصیه‌ها نیست. بلکه حاوی تئوریهای بمنظور روشن کردن مسئله اصول اخلاقی و روانشناسی است؛ هدف کتاب حاضر این است که خواننده را وادار به پرسش از خود کند نه اینکه او را آرامش و تسکین بخشد.

۱

مسئله

گفتم به یقین معرفت غذای روح است، دوست من، باید مراقب باشیم که تعریف سوفسطائی از آنچه عرضه می‌کنند، مانند تبلیغ فروشندگان مواد خوراکی از کالای خود، ما را گمراه نکند؛ زیرا اینان از اجناس مختلف خود به یکسان تعریف میکنند بی آنکه بدانند چه متاعی سودمند یا زیان‌بخش است: مشتریان هم به استثنای آنانکه از علم پزشکی آگاهی دارند از اثر مطلوب یا سوء کالاهائی که می‌خرند بی‌خبرند. آنانکه متاع معرفت عرضه میکنند، و در شهرها میگردند و آنرا بهر مشتری که طالب باشد «میفروشند» کالای خود را بهمان نحو تبلیغ میکنند؛ بنابراین دوست من، جای تعجب نیست اگر اینان از اثر متاع خود بر روح آدمی بی‌خبر بوده و مشتریان‌شان هم به استثنای آنانکه طبیب روحند در چنین غفلتی باشند. اینک اگر از آنچه خیر یا شر است آگاه هستی، میتوانی با آسودگی خیال معرفت پروتاگوراس^۱ یا هرکس دیگری را «بخری»؛ و اگر نه، دوست من، تأمل کن و گرامی‌ترین علائق خود را در

بخت آزمائی بخطر میانداز. زیرا بیم زیان از «خرید» معرفت بسیار بیشتر از خرید گوشت یا آشامیدنی است.

(افلاطون، پروتاگوراس)

يك روح مباحات و خوش بینی در چند قرن گذشته سبب تمایز فرهنگ غرب شده است: مباحات برخورد بمنزله وسیله ای برای انسان در راه درك و تسلط بر طبیعت؛ خوش بینی در انجام و عملی شدن گرامی ترین امیدهای نوع بشر، نیل به بالاترین شادکامی برای بیشترین مردم. مباحات انسان موجه بوده است. زیرا با اتکاء به خرد خود يك جهان مادی بوجود آورده که واقعیت آن از رؤیاها و افسانه پریان و مدینه فاضله فراتر رفته است. نیروهای فیزیکی آنچنان مهار و در اختیار گرفته شده اند که نوع بشر قادر خواهد بود شرایط مادی لازم برای يك زندگی بارور درخور انسان را تأمین کند، و گرچه انسان هنوز به شمار زیادی از هدفهای خود نرسیده اما شکی نیست که این هدفها در دسترس بوده و مسئله تولید - که مسئله ای مربوط به گذشته است - بطور اصولی حل شده است. حال، برای اولین بار در تاریخ، انسان میتواند تصور کند که اتحاد نوع بشر و غلبه بر طبیعت بمنظور رفاه دیگر خواب و خیالی نبوده بلکه يك امکان واقعی است. پس آیا انسان حق ندارد که مباحات کرده و بخود و آینده بشر اعتماد داشته باشد؟

معینا انسان امروزی احساس آرامش نمیکند و بیشتر و بیشتر دچار سرگستگی است. کار و کوشش میکند اما از فعالیتهای خود احساس بیهودگی دارد. در حالیکه قدرت و تسلط او بر ماده گسترش می یابد، در

زندگی فردی و اجتماعی خود را ناتوان می‌بینند. با اینکه وسایل نوتر و بهتری برای استیلا به طبیعت می‌سازد، ولی در توری که از همین ابزار و وسایل تنیده شده گرفتار گردیده و بصیرت خود را به منظور غائی از دست داده است - خود انسان. در حالیکه فرمانروای طبیعت شده، برده ماشینی است که بدست خود ساخته است. با تمام دانشی که درباره ماده دارد، از مهمترین و اساسی‌ترین مسائل هستی انسانی بی‌خبر است: انسان چیست، چگونه باید زندگی کند، و چگونه میتواند نیروهای عظیمی را که در درون او نهفته است آزاد کرده و بکار بهره‌ور بگیرد؟

بحران کنونی منجر به عقب‌نشینی امیدها و افکار حاصله در عصر روشنگری^۲، که در سایه آن پیشرفت سیاسی و اقتصادی ما آغاز شد، گردیده است. فکر پیشرفت دیگر يك توهم بچگانه تلقی میشود و، «واقع‌گرائی» که کلمه جدیدی است برای بیان فقدان اعتقاد و ایمان صورت موعظه بخود گرفته است. عقیده به‌شان و قدرت بشر، که به انسان نیرو و جرأت داد تا شاهکارهایی را در چند قرن گذشته خلق کند، جای خود را به عقیده ضعف غائی و ناچیزی بشر داده است. این وضع ریشه‌های فرهنگ ما را به نابودی تهدید میکند.

افکار عصر روشنگری به انسان آموخت که چگونه میتواند از خود بمنزله رهنمونی برای ایجاد هنجارهای اخلاقی با ارزش استفاده کرده و بدون نیاز به الهام یا مقامات کلیسا بمنظور تشخیص خیر و شر بخود متکی شود. شعار روشنگری: «جرأت دانستن داشته باش» که تلویحاً «به دانش خود اعتماد داشته باش» را می‌رساند انگیزه

کوششها و موفقیت‌های انسان مدرن گردید. شك و تردید فزاینده در مختار بودن و خرد بشر وضع اخلاقی نابسامانی پدید آورده که انسان را از رهبری الهام یا خرد محروم کرده است. در نتیجه وضعی نسبی مورد قبول واقع شده که طبق آن احکام ارزشی^۲ و هنجارهای اخلاقی منحصرأ بسته به سلیقه و دلخواه بوده و در این مورد نمیتوان حکمی که ارزش عینی داشته باشد مقرر داشت. اما چون انسان نمیتواند بدون ارزشها و هنجارها زندگی کند لذا این نسبی‌گرایی او را شکار و قربانی سیستمهای ارزش غیرمنطقی میکند. و به‌موضعی برمیگردد که در گذشته مقهور روشنگری یونان، مسیحیت، رنسانس و روشنگری قرن هجدهم شده بود. خواسته‌های مربوط به کشور، پیشوایان قدرتمند و معجزه‌گر، ماشینهای نیرومند و موفقیت مادی منابع هنجارها و احکام ارزشی انسان شده‌اند.

آیا باید وضع را بهمین منوال باقی بگذاریم؟ آیا باید به شق دیگری بین مذهب و نسبی‌گرایی قانع شویم؟ آیا باید در اصول اخلاقی خرد را کنار بگذاریم؟. آیا باید معتقد باشیم که گزینش بین آزادی و بندگی، عشق و نفرت، راست و دروغ، همسازی و فرصت‌طلبی، زندگی و مرگ فقط نتیجه برتری‌های ذهنی است؟.

در واقع شق دیگری وجود دارد. هنجارهای اخلاقی با ارزش فقط و منحصرأ مولود خرد انسانی است. چون انسان توانائی و ظرفیت تمیز و تشخیص دارد پس میتواند احکام ارزشی را مانند سایر احکام ناشی از خرد معتبر کند. سنت بزرگ فکر اخلاق انسانی

پای‌بست‌های سیستم‌های ارزش پرمبنای مختار بودن و خرد آدمی است. این سیستم‌ها بر این فرض اصلی مبتنی بود که بمنظور تشخیص خوب از بد باید از طبع آدمی باخبر بود. بنابراین سیستم‌های مزبور اصولاً جنبه روانشناسی داشتند.

اگر اصول اخلاق انسانی مبتنی بر معرفت به طبع آدمی باشد، روانشناسی نوین، بویژه روانکاوی میبایست یکی از انگیزه‌های بسیار نیرومند در تکامل اصول اخلاقی انسانی میگردید. اما ضمن اینکه روانکاوی معرفت ما را درباره انسان بسیار افزایش داده، ولی به معلومات ما درباره اینکه انسان چگونه باید زندگی کند و چه بکند چیزی نیافزوده است. بلکه عمل عمده روانکاوی این بوده که ثابت کند احکام ارزشی و هنجارهای اخلاقی مظهر منطقی شده از خواسته‌ها و ترس‌های غیرمنطقی - و اغلب ناآگاهانه - بوده بنابراین ارزش عینی ندارند. درحالی‌که این اثبات خود بسیار با ارزش است ولی چون از انتقاد محض فراتر نرفت بنابراین بطور فزاینده‌ای سترون و بی‌اثر گردید.

روانکاوی در راه کوشش خود برای اینکه روانشناسی را جزو علوم طبیعی درآورد با جدا کردن آن از مسائل فلسفی و اصول اخلاقی دچار اشتباه شد؛ و این حقیقت را که شخصیت آدمی بدون توجه به مجموعه خواسته‌های انسانی، که شامل نیاز وی به پیدا کردن پاسخ به منظور و مفهوم هستی و کشف هنجارهای لازم برای زندگی نیز میباشد، قابل درک نیست ندیده گرفت. Homo Psychologicus فروید همانند Homo Economicus اقتصاد کلاسیک غیرواقعی بود. فهم و درک ما از انسان و ناآرامی‌های احساسی و فکری وی بدون درک ماهیت

ارزش و تعارضهای اخلاقی او امکان‌ناپذیر است. پیشرفت روانشناسی در جهت جدا کردن قلمرو طبیعی از قلمرو روحی و تمرکز توجه به قلمرو اخیر نبوده، بلکه در برگشت به سنت اصول اخلاقی انسانی است که به روان و جوهر انسانی توجه داشته و معتقد است که هدف انسان این است که خودش باشد و شرط رسیدن به آن هدف نیز در این است که انسان برای خویشتن باشد.

منظورم از نوشتن این کتاب تأیید دوباره ارزش اصول اخلاقی اومانستیستیک بوده و نشان‌دادن این واقعیت است که معرفت به طبع آدمی ما را به نسبت‌گرایی اخلاقی رهنمون نبوده، بلکه به این عقیده راسخ منجر میشود که باید منابع هنجارهای اخلاقی را در طبع آدمی پیدا کرد؛ هنجارهای اخلاقی بر کیفیتهای ذاتی انسان استوار بوده و تخلف از آن هنجارها سبب پریشانی فکری و احساسی میگردد. کوشش خواهم کرد نشان دهم که شالوده منش شخصیت بالغ و کامل، منش بارور، در تجزیه تحلیل نهائی، منبع و پایه «فضیلت» و «فساد» است. نه انکار نفس یا خودپسندی، بلکه عشق بخود، نه نفی فرد بلکه تأیید نفس واقعی آدمی، ارزشهای والای اصول اخلاقی انسانی هستند. اگر انسان باید به ارزشها ایمان داشته باشد، باید به خود و ظرفیت طبع خود برای خوبی و بهره‌وری واقف باشد.

۲

اخلاق اومانیستیک: دانش عملی

هنر زیستن

یکبار سوسیا^۱ در راز و نیاز باخدای خود گفت: «خداوند، ترا خیلی دوست می‌دارم، اما از تو بقدر کافی نمی‌ترسم. بگذار منم مانند فرشتگان، که متأثر از نام پرابهت هستند از تو بترسم».

خداوند خواسته او را اجابت فرمود و نامش در دل سوسیا جای گرفت، همانطور که در فرشتگان نفوذ کرده بود. اما او در نتیجه این نفوذ مانند سگ کوچکی زیر تختخواب خزید و ترس حیوانی او را لرزاند بطوری که زوزه‌کنان استغاثه کرد «خدای من، بگذار دوباره مانند سوسیا ترا دوست بدارم». خداوند این بار هم خواسته او را قبول فرمود^۲.

۱- اخلاق اومانیستیک در برابر اخلاق قدرتگرا^۳

اگر مانند نسبی‌گرایان اخلاقی، در جستجوی هنجارهای عینی اخلاق نباشیم پس معیار و محک چنین هنجارها را در کجا باید پیدا کنیم؟ نوع معیارها بسته

1- Susia

In Time and Eternity, A Jewish Reader

3- Humanistic VS. Authoritarian Ethics.

۲- از کتاب

به نوع اخلاقی است که هنجارهای آنرا بررسی می‌کنیم. الزاماً معیارهای اخلاق قدرتگرا بامعیارهای اومانستیك تفاوت اساسی دارند.

در آئین قدرتگرایی يك مقام مقتدر آنچه را که برای انسان خوب و مناسب است تعیین کرده و هنجارهای اخلاقی را مقرر می‌دارد؛ در اصول اخلاقی اومانستی انسان خود واضح و درعین حال تابع هنجارها است. با بکار بردن اصطلاح «قدرتگرا» لازم می‌آید که مفهوم قدرت و اقتدار روشن شود. ابهام و اشتباه‌زیادی درباره این مفهوم وجود دارد، زیرا عقیده براین است که ما یا با مقام مسئول دیکتاتوری سروکار داریم یا اصلاً مقام مسئولی در بین نیست. این نظر سفسطه‌آمیز است. مسئله حقیقی این است که چه نوع مقام مسئولی باید داشته باشیم. آیا در گفتگو از مقام مسئول یا مقتدر منظور ما اقتدار منطقی است یا غیر منطقی؟ منشاء اقتدار منطقی صلاحیت است. کسی که قدرت و اختیارش مورد احترام است، کاری را که مردم به او محول کرده‌اند به شایستگی انجام می‌دهد. وی نیاز به تهدید کردن مردم یا تحسین آنان از کیفیتهای معجزه‌آسای خود ندارد، مادام که جای استثمار یاری می‌کند، اقتدار و اختیارش دارای مبنای منطقی بوده و نیازی به ایجاد واهمه غیرمنطقی ندارد. چنین مقامی نه تنها اجازه بازرسی و انتقاد مداوم از اموری که بوی واگذار شده است می‌دهد، بلکه خود خواهان آن است؛ اقتدار تفویض شده موقتی بوده و تأیید آن موکول به چگونگی و نتیجه کار مقام دارنده آن است. ولی منشاء اقتدار غیرمنطقی تسلط بر مردم است. این تسلط ممکن است جسمی یا روحی بوده و برحسب میزان ترس و ناتوانی مردم تسلیم شده به آن

واقعی یا نسبی باشد. قدرت و ترس پای بسته‌های اقتدار غیر منطقی هستند. انتقاد از این مقام نه تنها مطلوب نیست بلکه ممنوع است. اقتدار منطقی بر برابری مرجع قدرت و مردم عادی استوار است، و تفاوت آن دو فقط در میزان معلومات و مهارت در زمینه بخصوصی است. اقتدار غیر منطقی به اقتضای ماهیت خود بر نابرابری، که دلالت به تفاوت در ارزش دارد، مبتنی است. منظور از اصطلاح «آئین قدرت‌گرایی» اقتدار غیر منطقی است که مترادف نظام‌های استبدادی و غیر دموکراتیک می‌باشد. خواننده بزودی اذعان خواهد کرد که اصول اخلاقی اومانيستيك با اقتدار منطقی ناسازگار نیست. قدرت‌گرایی را می‌توان با دو معیار از اصول اخلاقی اومانيستيك تمیز داد، یکی رسمی و دیگری مادی. آئین قدرت‌گرایی، بطور رسمی، استعداد تشخیص نیک و بد را در انسان انکار می‌کند؛ واضح هنجار مقامی است که بالاتر از افراد می‌باشد. پایه چنین سیستمی بر خرد و معرفت نبوده بلکه بر ترس صاحب مقام و احساس ضعف و عدم استقلال مردم مبتنی است؛ تفویض اخذ تصمیم بمرجع قدرت ناشی از قدرت جادویی این مقام است، نمی‌توان و نباید پرسشی از چگونگی تصمیم‌های وی به عمل آید. از جنبه مادی و برحسب مقدمات و توانائی، قدرت‌گرا نیک و بد را به دلخواه و طبق منظور مرجع قدرت معین و مشخص می‌سازد نه مردم عادی؛ این آئین استثمارگر است ولو اینکه مردم چه از لحاظ مادی و چه معنوی سود چشم‌گیری از آن نصیبشان شود.

جنبه‌های مادی و رسمی قدرت‌گرایی هر دو در تکوین قضاوت اخلاقی كودك و قضاوت‌های غیر انعکاسی افراد

بالغ درباره ارزش دیده می‌شود. ریشه‌های توانائی ما درباره تشخیص خیر و شر در دوران کودکی است، ابتدا از لحاظ کنشهای روانشناسی و سپس از لحاظ موارد بسیار پیچیده رفتار. کودک تشخیص بین خوب و بد را قبل از اینکه آنرا با تعقل دریابد بدست می‌آورد. احکام ارزشی وی در نتیجه واکنشهای دوستانه یا غیر دوستانه اشخاصی که در زندگی او نقش مؤثری دارند شکل می‌گیرد. چون کودک از نظر پرستاری و عشق کاملاً وابسته و متکی به بزرگترها است، بنابراین جای شگفتی نیست که نشانی از موافقت یا مخالفت در چهره مادر کافی است که تشخیص و تفاوت خوب و بد را به وی «بیاموزد». در مدرسه و اجتماع نیز همان عوامل نقش خود را ایفا می‌کنند. «خوب» چیزی است که سبب تحسین شخص می‌شود، و «بد» آن است که موجب درهم کشیده شدن ابروان سایرین یا تنبیه وسیله مقامات جامعه یا اکثریت همکاران شخص باشد. درحقیقت ترس از مخالفت و نیاز به تأیید محرك منحصر بفرد و نیرومند برای ارزشهای اخلاقی است. این فشار شدید عاطفی نمیگذارد تا کودک، و بعدها فرد بالغ، بپرسد که آیا آنچه «خوب» تلقی میشود از نظر خود او است یا از دیدگاه مرجع قدرت. همین‌طور است احکام ارزشی که به اشیاء اشاره می‌کند. اگر مثلاً بگویم که این اتومبیل از دیگری «بهتر» است تلویحاً منظورم این است که اتومبیل مورد نظر بدر من بهتر می‌خورد، خوب و بد بسته به میزان قابل استفاده بودن شیء برای من است. اگر صاحب سگی آن حیوان را «خوب» می‌داند منظورش کیفیات چندی است که برای وی مفید است، مثلاً سگ نگهبان یا، شکاری خوبی بوده یا حیوانی مهربان است.

شیء زمانی خوب خوانده می‌شود که برای کسی که از آن استفاده می‌کند خوب باشد. در اشاره به انسان نیز می‌توان همان معیار را ملاک عمل قرار داد. کارفرما کارمند یا کارگری را خوب می‌داند که مجری خواسته‌هایش باشد. از نظر معلم شاگردی خوب است که فرمانبردار بوده، سبب زحمت و نباراحتی نشده، و اسباب اعتبار او باشد. بهمین نحو فرزندی خوب است که سربراه و مطیع باشد. فرزند خوب ممکن است ترسو و متزلزل بوده و با تسلیم به خواسته‌های پدر و مادر خود بخواهد رضایت آنرا حاصل کند، در صورتی که شاید فرزند «بد» خواسته و آرزوی مخصوص به خود داشته و صاحب علائقی باشد که خوشآیند والدینش نیست.

بدیهی است جنبه‌های رسمی و مادی قدرتگرایی از هم قابل تفکیک نیستند. جز در مواردی که منظور استثمار باشد خودکامگی نیاز به حکومت با ترس و تسلیم ندارد، و حتی می‌تواند قضاوت منطقی و انتقاد راتشویق کند - در نتیجه خطر اتهام به عدم صلاحیت را بر خود هموار نماید. اما چون منافع خود مرجع قدرت در بین است لذا فرمانبرداری را فضیلت اصلی و نافرمانی را گناه عمده محسوب می‌دارد. گناه نابخشودنی در قدرت - گرائی تمرد و کنجکاوشدن دروضع هنجارها و علت بدیهی بودن هنجارهای مذکور به سود مردم است. حتی اگر کسی مرتکب گناهی شود قبول مجازات و احساس گناهکاری «خوبی» او را به وی برمی‌گرداند، زیرا با این عمل به برتری مرجع قدرت اعتراف می‌کند.

تورات در اوایل مبعث تاریخ بشر تصویر و تجسمی از قدرتگرایی دارد. گناه آدم و حوا با اصطلاحات خود

عمل بیان نشده است؛ خوردن میوه درخت معرفت به خیر و شر، به خودی خود ناپسند و بد نیست، در واقع مذاهب یهود و مسیح هر دو قبول دارند که توانائی تشخیص خوب از بد فضیلتی اساسی است. گناه عبارت بود از نافرمانی، مقابله با قدرت خداوند، خداوندی که می ترسید، چون انسان یکی از «ما» شود و خیر و شر را از هم تمیز دهد می تواند پا را فراتر گذاشته و با دسترسی به درخت زندگی حیات جاودان بدست آورد. اصول اخلاقی اومانیستی، در برابر قدرتگرایی، را نیز می توان با معیارهای رسمی و مادی مشخص کرد. از جنبه رسمی مبنای آن بر این اصل است که فقط خود انسان می تواند معیار تقوا و گناه را تعیین کند، نه مرجع قدرتی که از او فراتر است. این اصول از لحاظ مادی بر این اصل مبتنی است که «خوب» چیزی است که برای انسان خوب بوده و «شر» آن است که برای انسان زیان آور باشد؛ و تنها معیار ارزش اخلاقی رفاه انسان است.

فرق بین اخلاق اومانیستیک و قدرتگرا، در معانی مختلف کلمه «فضیلت»^۴ نشان داده شده است. ارسطو این کلمه را به معنای کمال^۵ بکار می برد - کمال در فعالیتی که توانائیهای ذاتی انسان را آشکار می سازد. پاراسلسوس^۶ «فضیلت» را مترادف خصوصیت فردی هر شیء می داند. - یعنی صفت اختصاصی آن شیء. یک قطعه سنگ و یا یک شاخه گل فضیلت مخصوص به خود دارند که مجموعه کیفیتهای ویژه آنهاست. فضیلت انسان هم همان مجموعه کیفیتهایی است که خصوصیت

4- Virtue

5- Excellence.

6- Paracelsus.

نوع بشر می‌باشد، فضیلت هر شخص شخصیت بی‌همتای او است. هرکسی که به فضیلت خود عمل کند شخص بافضیلتی است. برعکس امروزه فضیلت مفهومی از قدرتگرایی است. با فضیلت و با تقوا بودن یعنی انکار خود و فرمانبرداری، پایمال کردن فردیت و نه تحقق کامل آن.

اخلاق اومانیستیک بشر را کانون و والاتر^۲ از هر چیز بشمار می‌آورد، البته نه بدین معنی که انسان مرکز کائنات است بلکه منظور این است که ریشه احکام ارزشی او، مانند سایر قضاوت‌هایش، در خصوصیات ویژه هستی وی بوده، و انسان در حقیقت «معیار و مقیاس همه چیز است». هیچ چیز بالاتر و والاتر از هستی آدمی نیست. و بدین لحاظ گفته می‌شود که اقتضای رفتار اخلاقی بر این است که موجب اعتلاء انسان می‌شود، بنابراین سیستمی که فقط به شخص و منافع او توجه کند نمی‌تواند واقعاً مطابق با موازین اخلاقی باشد، و بالمال حاصل چنین نظامی فرد منزوی و خودبین خواهد بود.

بحثی که معمولاً منظور از آن انکار توانائی - و حق - انسان در خواستن هنجارهای با ارزش زندگی و قضاوت درباره آنها است، سفسطه‌ای بیش نیست، زیرا این اصل که خوب آن چیزی است که برای انسان خوب باشد دلالت بر این ندارد که انزوا و خودبینی درخور و شایسته وی است. همچنین بدین معنی نیست که منظورها و خواسته‌های انسان بدون پیوند و وابستگی وی با جهان خارج انجام‌پذیر است. در حقیقت همانگونه که بسیاری از طرفداران اخلاق اومانیستیک توصیه کرده‌اند

7- Anthropocentric.

انسان به اقتضای خصوصیات طبع خود فقط در صورت همبستگی و ارتباط با همنوعان خود احساس شادکامی می‌کند. مهر و محبت به همسایه پدیده‌ای والاتر از منش انسانی نیست، بلکه جزو ذات بشر است که پرتو افشان می‌شود. عشق و محبت نیروئی مافوق نیست که در انسان حلول کرده باشد، و یا وظیفه‌ای نیست به وی تحمیل شده باشد؛ بلکه نیروئی ذاتی است که آدمی وسیله آن خود را به جهان پیوند داده، و دنیا را از آن خود می‌کند.

۲- اصول اخلاقی ذهنی در برابر اصول اخلاقی عینی^۸
 اگر اصل اخلاق اومانیسٹیک را بپذیریم، پاسخ ما به آنان که توانائی انسان را در رسیدن به اصول هنجاری که ارزش عینی دارند انکار می‌کنند چه خواهد بود؟
 مکتب اومانیسٹیک این تردید را می‌پذیرد و قبول دارد که احکام ارزشی اعتبار عینی نداشته و چیزی جز برتری مطلق یا بیزاریهای فرد نیست. از این دیدگاه مثلا جمله «آزادی بهتر از بردگی است» به چیزی جز اختلاف سلیقه دلالت نداشته و اعتبار عینی ندارد. در این مفهوم ارزش بمعنی «هر خوبی مورد آرزو» می‌باشد، و آرزو آزمون ارزش است، نه ارزش آزمون آرزو. این ذهنی‌گرایی مطلق به اقتضای ماهیت خود با این عقیده که هنجارهای اخلاقی باید جهانی بوده و نسبت به تمام افراد بشر صادق باشند مخالف است، اگر چنین ذهنی-گرایی تنها اصول اخلاقی اومانیسٹیک می‌بود دو راه و گزینش بیشتر نداشتیم: قبول قدرت‌گرایی و دست‌کشیدن از کلیه خواسته‌های خود برای نیل به هنجارهای معتبر.

شادخواری (لذت‌جوئی) اخلاقی^۹ اولین امتیازی است که به اصل عینیت داده شده: با قبول این که خوشی برای بشر خوب و رنج بد است، اصلی پیش می‌آید که تعیین‌کننده اعتبار آرزوها است: فقط آرزوهائی با ارزش و معتبراند که سبب خوشی شوند، سایر خواسته‌ها ارزشی ندارند. اما برغم هربرت اسپنسر که معتقد است خوشی يك کنش عینی در روند تکامل بیولوژیکی دارد، نمی‌تواند معیاری برای ارزش محسوب شود. زیرا اشخاصی هستند که تسلیم را بر آزادی ترجیح می‌دهند، یا از نفرت لذت می‌برند نه از عشق‌ورزی، استثمار سبب خوشی آنان می‌گردد نه کار بارور. لذت بردن از آنچه بطور عینی موجب زیان و رنج است نمونه‌ای از خصوصیت روان‌نژندی است که مورد بررسی وسیع روانکاوی بوده است. در بحث خود درباره شالوده منش و فصل مربوط به خوشی و شادی در این باره سخن خواهیم گفت.

تعدیلی که اپیکور در اصل شادخواری عرضه کرد قدم مهمی در جهت تحصیل معیار عینی بیشتر ارزش بود. اپیکور می‌خواست اشکال تشخیص و تمایز بین خوشی «بالتر» و «پائین‌تر» را حل کند. ولی با اینکه مشکل اصلی شادخواری دانسته شده بود اقدام برای حل آن بی‌حاصل باقی ماند. با وجود این شادخواری يك ارزش و شایستگی بزرگ دارد: با اختیار تجربه خود شخص از خوشی و شادکامی به منزله معیار ارزش دیگر نیازی بمرجع قدرتی که تعیین کند «چه چیز برای انسان بهترین است» باقی نمی‌ماند. پس شگفت‌انگیز نیست که آئین شادخواری در یونان، روم و فرهنگهای

9- Ethical hedonism.

اروپا و آمریکای کنونی موردپشتیبانی متفکرین پیشرو، که برآستی شادکامی انسان را مد نظر دارند، می باشد. اما برغم اهمیتی که شادخواری دارد نمی تواند مبنای قضاوت های معتبر اخلاقی عینی شود. پس اگر اومانستی را اختیار کنیم آیا لازم می آید که عینیت را رها سازیم؟ و یا امکان دارد که چنان هنجارهای اخلاقی و احکام ارزشی وضع کنیم که از لحاظ عینی برای تمام مردم معتبر بوده و در عین حال خواسته خود انسان باشد نه مقام بالاتر از او؟ بنظر من این کار عملی است و سعی می کنم تا چگونگی امکان آنرا نشان دهم.

در ابتدا توجه به این نکته لازم است که «معتبر عینی»^{۱۰} همسان و مترادف «مطلق»^{۱۱} نیست. مثلاً يك احتمال یا امکان یا هر فرض دیگری ممکن است معتبر بوده و در عین حال بعلت مبتنی بودن برمدارك و شواهد محدود یا مشروط به پالایش درآینده، اگر حقایق و روشها آنرا تجویز کنند «نسبی» باشد. ریشه مفهوم کلی نسبی در برابر مطلق در طرز تفکر دینی است که در آن قلمرو خداوند «مطلق» تلقی شده و از قلمرو ناقص بشر متمایز می شود. به استثنای این زمینه مذهبی مطلق بی معنی است و بطور کلی در اصول اخلاقی و تفکر علمی جایی ندارد.

اما اگر هم با این نکته موافق باشیم، ایراد اصلی به امکان موارد معتبر عینی در اصول اخلاقی بی پاسخ باقی می ماند: ایراد مذکور این است که «حقایق» باید بطور روشن و صریح از «ارزشها» متمایز باشند. از زمان «کانت» تاکنون همواره عقیده بر این بوده است که مطالب

10- Objectively Valid.

11- absolute.

معتبر عینی را فقط درباره حقایق می‌توان بیان داشت نه ارزشها، و آزمایش علمی مستثنی از موارد مربوط به ارزشها است.

اما در هنر عادت بر این شده است که هنجارهای معتبر عینی را، که از اصول علمی استنتاج و با رعایت حقیقت و یا نتیجه‌گیری گسترده از روشهای ریاضی وضع گردیده‌اند، کنار بگذاریم. دانش محض یا تئوریک با کشف حقایق و اصول سروکار دارد، گرچه حتی در فیزیک و زیست‌شناسی نیز یک عنصر هنجاری وجود دارد که عینیت آنها را باطل نمیکند. دانش عملی در درجه اول به هنجارهای عملی می‌پردازد که کارها یا اقدامات باید طبق آن بعمل آید - در اینجا «باید» با معرفت علمی به حقایق و اصول بکار می‌رود. هنر فعالیتی است که مستلزم دانش و مهارت مخصوصی است. در حالی که بعضی از هنرها فقط نیاز به دانش عادی و متعارف دارند بعضی دیگر مانند مهندسی و پزشکی مستلزم معلومات وسیع تئوریک‌اند. مثلا اگر من بخواهم راه آهن بکشم باید این کار را با رعایت اصولی از فیزیک انجام دهم. در همه هنرها یک سیستم هنجارهای معتبر عینی تئوری تجربه (دانش عملی) را بر مبنای دانش تئوریک بوجود می‌آورد. گرچه شاید راههای مختلفی برای رسیدن به نتیجه عالی در هنر وجود داشته باشد، ولی هنجارها به هیچوجه اختیاری و دلخواه نیستند؛ تخطی از آنها سبب نتیجه نامطلوب و یا حتی شکست در راه عملی شدن منظور می‌گردد.

اما نه تنها پزشکی، مهندسی و نقاشی هنر است بلکه

زیستن نیز خود هنری^{۱۲} است و در حقیقت مهمترین و در عین حال مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین هنری است که انسان تجربه می‌کند. هدف این هنر انجام کار بخصوصی نیست، بلکه هدف آن زندگی شایان تحسین، و پرورش استعدادهای ذاتی است در پهنه هنر زیستن انسان هم هنرمند است و هم محصول هنر، هم پیگرتراش است و هم سنگ مرمر، هم پزشک است و هم بیمار.

اصول اخلاقی اومانیتیک که در آن «خوب» مترادف چیزی است که برای انسان خوب باشد و «بد» آن چیزی است که برای انسان بد باشد، توصیه می‌کند که برای درك و تشخیص آنچه برای انسان خوب است باید با طبع آدمی آشنا باشیم. اصول اومانیتیک دانش عملی «هنر زیستن» است که پایه آن بر «دانش انسانی»^{۱۳} تئوریک استوار است. در اینجا هم مانند سایر هنرها حد اعلاى موفقیت متناسب با اطلاعی است که شخص از دانش انسانی داشته و همچنین بستگی به میزان تجربه و مهارت دارد. اما استنتاج هنجارها از تئوریهما فقط با این شرط اصلی میسر است که فعالیت و هدف بخصوصی برگزیده شده باشد. شرط اصلی در دانش پزشکی بهبود بیماران و طولانی‌ترکردن عمر است، اگر چنین نبود تمام مقررات پزشکی بی‌مورد می‌بود. هر دانش عملی بر مبنای يك قاعده کلی استوار است که نتیجه انتخاب است: بدین معنی که پایان يك فعالیت باید مطلوب و پسندیده باشد. اما بین قاعده کلی اصول اخلاقی و سایر هنرها تفاوتی وجود دارد. يك فرهنگ

۱۲- بکاربردن کلمه «هنر» در اینجا مخالف معنائی است که ارسطو برای آن قائل است. او بین «ساختن» و «کردن» فرق قائل شده است.

خیالی را مجسم کنیم که مردم آن خواهان نقاشی و پل نباشند، اما حتی یکنفر هم از آنان به ادامه زندگی بی میل نخواهد بود. سائق زندگی کردن جزو ذات هر ارگانیسم است. انسان نیز نمی‌تواند فاقد میل به زندگی کردن باشد، اعم از اینکه در باره آن چگونه فکر کند^{۱۴}. گزینش بین زندگی و مرگ بیشتر ظاهری است تا حقیقی، انتخاب واقعی انسان انتخاب بین زندگی خوب و زندگی بد است.

چرا عصر ما نظریه «زیستن يك هنر است» را از یاد برده است؟ امروزه بشر معتقد است که خواندن و نوشتن هنری است که باید آموخت؛ معماری، مهندسی، یا کارگر ماهر شدن مستلزم مطالعه و تحصیل زیادی است؛ اما زندگی کردن آنچنان ساده است که نیاز به هیچ گونه کوشش برای آموزش ندارد. تنها بدین دلیل که هرکس نوعی «زندگی میکند» پس هرکس هم متخصص در زیستن است. در صورتیکه انسان چنان به هنر زیستن مسلط شده که دیگر مشکلات آنرا حس نمی‌کند. البته فقدان لذت و شادکامی حقیقی از این مورد مستثنی است. جامعه کنونی برغم تأکیدی که بر شادکامی، فردیت و سود فردی دارد به انسان آموخته است که احساس کند که شادکامی وی هدف زندگی نبوده (و یا از نظر دینی رستگاری وی) بلکه هدف انجام وظیفه یا موفقیت انسان است. پول، موقعیت اجتماعی و قدرت محرکها و غایت مطلوب آدمی شده‌اند. انسان بخطا تصور میکند که در راه سود خود قدم برمیدارد و حال آنکه کار و کوشش او در خدمت همه چیز است جز سود حقیقی خود وی. همه چیز در نظر آدمی مهم است جز

۱۴- خودکشی بعنوان يك پدیده بیماری تعارضی با این اصل کلی ندارد.

زندگی خود وی و هنرزیستن، و برای همه چیز است
جز خویشتن.

اگر اصول اخلاقی موجد هنجارهای رسیدن بحد
اعلای هنر زیستن باشد، جامع ترین اصول آن باید از
لحاظ کلی تابع ماهیت زندگی و بخصوص هستی آدمی
باشد. از جنبه بسیار کلی ماهیت هر زندگی نگهداری
و تأیید هستی خود است. تمام ارگانیسم‌ها یک گرایش
ذاتی به حفظ موجودیت خود دارند: با اتکاء به این
حقیقت است که روانشناسان «غریزه» حفظ ذات را
مسلم میدانند. اولین وظیفه هر ارگانیسم زنده ماندن
است.

«زنده بودن» یک مفهوم متحرك است نه ساکن.
حیات چیزی جز بروز نیروهای ویژه یک ارگانیسم
نیست. همه ارگانیسم‌ها یک گرایش ذاتی به فعلیت
بخشیدن به استعدادها و توانائیهای بالقوه خود دارند.
بنابراین هدف زندگی انسان آشکار کردن نیروهای خود
طبق قوانین طبع آدمی است.

لکن آدمی صفات «دسته جمعی» ندارد. در حالیکه
در هسته کیفیتهای انسانی با سایرین مشترك است،
همواره یک فرد و یک شخصیت بی‌همتا بوده و با هر
کس دیگری متفاوت است. منش، اخلاق، استعدادها و
خوی هرکس مانند اثر انگشتش با دیگری فرق دارد.
هر شخص فقط با ابراز شخصیت خود میتواند توانائی—
های انسانی خود را به اثبات برساند. وظیفه زنده—
ماندن همان وظیفه خود بودن، و نیل به شخصیتی است
که خود بالقوه دارا است.

خلاصه اینکه، خوب در اصول اومانیتیک عبارت
است از تصدیق زندگی و ابراز نیروهای انسانی.

و فضیلت یعنی احساس مسئولیت نسبت به هستی خویشتن شر و بدی موجب فلج شدن نیروهای انسانی است، شر و بدی یعنی عدم مسئولیت نسبت بخود. اینها اصول اولیه اخلاق اومانستیک عینی هستند. در این باره در فصل ۴ بحث خواهیم کرد. در اینجا باید به این پرسش توجه کنیم که آیا «دانش انسانی»، بمنزله پای‌بست تئوریک دانش عملی اصول اخلاقی، امکان پذیر میباشد؟

۳- دانش انسانی^{۱۵}

دانش انسانی برای این فرض اصلی مبتنی است که هدف آن، انسان، بوده و یک منش طبع آدمی برای نوع بشر وجود دارد. تاریخ تفکرات در این باره تعارضها و تناقضهایی را عرضه میکند.

اندیشمندان درباره آئین قدرتگرایی به وجود طبع آدمی معترف بودند ولی عقیده داشتند که این طبع ثابت و تغییرناپذیر است. بنابراین عقیده، نظامهای اخلاقی و سازمان اجتماعی آنان، که بر پایه طبع آدمی مورد ادعا بناشده، لازم و بی‌تغییر است. لکن آنچه را آنان طبع آدمی تلقی میکردند بازتاب هنجارها - و منافع - خودشان بود، نه نتیجه پژوهش عینی.

بنابراین اصلاح طلبان میبایست از کشفیات مردم شناسی و روان شناسی، که بر عکس، اصل نرزش و سازگاری بیحد طبع آدمی را شامل میشد، استقبال میکردند. زیرا سازگاری بر این دلالت میکرد که هنجارها

۱۵- عبارت «دانش انسانی» را من به مفهومی وسیعتر از آنچه معنای متعارف آن در مردم‌شناسی دارد بکار میبرم. Lenton نیز این عبارت را در معنی گسترده‌تر مشابه بکار برده است. کتاب The Science of man

و سرشته‌ها نیز می‌توانند دارای نرمش باشند. اما در مقابل طرفداران این عقیده اشتباه‌آمیز که بعضی از انگاره‌های فرهنگی تاریخی مبین طبع آدمی ثابت و ابدی هستند طرفداران فرضیه سازگاری بیحد طبع آدمی نیز موقعیت متزلزلی پیدا کردند. اول اینکه فرض کلی سازگاری بیحد طبع آدمی به نتیجه‌ای منجر می‌شود که مانند فرضیه طبع آدمی ثابت و ابدی قانع‌کننده نمی‌باشد. اگر سازگاری انسان نامحدود می‌بود، در این صورت هنجارها و سرشته‌هایی که بزیان رفاه بشر بودند می‌توانستند انسان را برای همیشه در قالب و انگاره‌های خود درآورند بدون اینکه امکان دهند تا نیروی ذاتی طبع آدمی مجهز شده و این انگاره‌ها را تغییر دهد. انسان فقط عروسکی در نظام اجتماعی بود نه - بطوریکه در طول تاریخ ثابت کرده - عاملی که خصوصیات ذاتی او در مقابل فشار قوی و انگاره‌های نامساعد اجتماعی و فرهنگی واکنش نشان می‌دهد. در حقیقت اگر انسان چیزی جز بازتاب انگاره‌های فرهنگی نبود از دیدگاه رفاه انسان نمی‌شد هیچ نظم اجتماعی را مورد انتقاد یا قضاوت قرار داد چرا که «انسان» مفهوم و معنایی نداشت.

انعکاس‌های اخلاقی و سیاسی تئوری سازگاری خود دلالت ضمنی بر اهمیت این فرضیه دارد. اگر فرض کنیم که طبع آدمی وجود نداشت. (مگر آنچه طبق الزامات روانشناسی تعریف شده) در این صورت روانشناسی منحصر به رفتارگرایی مطلق می‌گردید که فقط انگاره‌های رفتارهای بیشماری را تعیین و مقرر می‌داشت و یا جنبه‌های کمی اخلاق و رفتار انسانی را می‌سنجید. روانشناسی و انسان‌شناسی تنها قادرند راه‌های مختلفی

را که سازمانهای اجتماعی و انگاره‌های فرهنگی از آن راهها انسان را شکل می‌دهند توصیف کنند، و چون ظواهر انسان چیزی جز برجسبی که انگاره‌های اجتماعی بر او می‌زنند نیست پس تنها يك دانش انسانی میتواند وجود داشته باشد و آن جامعه‌شناسی تطبیقی^{۱۶} است. لکن اگر روانشناسی و انسان‌شناسی باید توصیه‌معتبری را درباره قوانین حاکم بر رفتار آدمی عرضه کنند، لازم می‌آید تا از عواملی که در محیط نفوذ دارند آغاز کنند. طبع آدمی ثابت نیست، و بنابراین فرهنگ را نمی‌توان نتیجه‌غرایز ثابت آدمی دانست؛ فرهنگ خود نیز عامل ثابتی نیست تا طبع انسانی بطور انفعالی و کامل با آن منطبق شود. گرچه انسان میتواند خود را حتی با شرایط نامطلوب هماهنگ کند ولی در این روند انطباق واکنش‌های روحی و عاطفی مشخصی نشان می‌دهد که از خصوصیات ویژه طبع وی پیروی می‌کنند.

انسان میتواند خود را با بردگی سازگار کند، اما با کاهش دادن کیفیتهای روحی و فکری خود نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد؛ آدمی میتواند خود را با فرهنگی پر از عدم اعتماد و دشمنی هماهنگ سازد ولی با ضعف و بیموده شدن واکنش نشان می‌دهد. انسان میتواند خود را با شرایط فرهنگی که خواستار سرکوب کردن تمایلات جنسی است انطباق دهد، ولی در رسیدن به این هماهنگی همانطور که فروید نشان داده است، دچار روان‌نژندی میشود. بشر میتواند خود را تقریباً با هر انگاره فرهنگی سازگار کند، اما اگر فرهنگ مخالف طبع وی باشد دچار اغتشاش روحی و عاطفی شده و این اغتشاش او را وادار میکند تا شرایط را تغییر دهد زیرا قادر به

تغییر طبع خود نیست.

انسان بمنزله برگ کاغذ سفیدی نیست که بتوان موضوع و متن فرهنگ را بر آن نگاشت؛ بلکه موجودی انباشته از انرژی بوده و واجد صفات مشخصی است، که ضمن هماهنگ کردن خود در برابر شرایط خارجی واکنشهای ویژه و معینی نشان میدهد. اگر انسان با تغییر طبع خویش خود را با شرایط خارجی منطبق میکرد، مانند حیوان، و فقط تحت یک نوع شرایط معین که خود را با آن هماهنگ کرده بود قادر به زندگی می بود به بن بست می رسید که سرنوشت هر حیوانی است. و در نتیجه از گردونه تاریخ بدور می افتاد. از طرف دیگر اگر برای بشر امکان داشت که خود را با دو نوع شرایط منطبق کند بدون اینکه نیاز به مبارزه با شرایطی که مخالف طبع او است داشته باشد باز هم نمی توانست صاحب تاریخ گردد. ریشه تکامل آدمی در قابلیت سازگاری و کیفیتهای معینی از طبع او است که انسان را وادار میکند تا در جستجو برای شرایط بهتری که درخور نیازهای غریزی وی باشد از پا ننشیند.

موضوع دانش انسانی طبع آدمی است. ولی این دانش با تصویر کامل و کافی از طبع آدمی آغاز نمیشود متد آن بررسی واکنشهای انسان نسبت به افراد مختلف و شرایط اجتماعی و سپس نتیجه گیری از این بررسی درباره طبع آدمی است. تاریخ و انسان شناسی واکنشهای انسان را نسبت به شرایط اجتماعی و فرهنگی که با شرایط ما متفاوت است بررسی میکنند. روانشناسی اجتماعی به بررسی موارد مختلف اجتماعی در فرهنگ ما می پردازد. روانشناسی کودک و واکنشهای کودک در حال رشد را نسبت به شرایط مختلف مورد مطالعه قرار

میده‌د. روان‌تنی^{۱۷} کوشش دارد تا از طریق بررسی انحرافات حاصله از عوارض بیماری به نتایجی درباره طبع آدمی برسد. طبع آدمی را فقط میتوان با مظاهر ویژه آن در شرایط بخصوص ملاحظه کرد. یک شالوده تئوریک را میتوان از بررسی تجربی رفتار آدمی استنتاج کرد. در این مورد دانش انسانی در ایجاد یک «نمونه از طبع آدمی» با سایر دانشها که با مفهوم ماهیتهای مبتنی بر نتایج حاصله از معلومات حاصله، و نه قابل مشاهده مستقیم، عمل میکنند تفاوتی ندارد.

علی‌رغم معلوماتی که انسان‌شناسی و روانشناسی در اختیار قرار داده ما فقط تصویری آزمایشی از طبع آدمی داریم. چگونگی تجربی و عینی را از آنچه که «طبع آدمی» را شامل است میتوانیم از شایلاک^{۱۸} بیاموزیم، بشرط آنکه کلمات او را درباره کلیمی‌ها و مسیحی‌ها در معنای وسیعتری در مقام خواسته تمام بشریت بکار بریم:

«من یک یهودی هستم! آیا چشمان یهودی‌ها را ندارم؟ آیا دستانم، اندامهایم، اندازه‌هایم، حواسم، محبت‌هایم و احساساتم یهودی نیستند؟ با همان خوراک تغذیه میشوم، با همان اسلحه صدمه می‌بینم، مبتلا بهمان بیماریها میشوم، با همان داروها شفا می‌یابم، با همان زمستان احساس سرما و با همان تابستان احساس گرما میکنم که یک مسیحی. اگر به من و یک مسیحی سوزنی فرو کنید خون جاری نمیشود؟»

17- Psychopathology.

۱۸- Shylock شخصیت رباخوار در نمایشنامه تاجر ونیزی اثر شکسپیر (م).

اگر ما هردو را قلقلك دهید نمی‌خندیم؟ اگر به ما سم بخورانید نمی‌میریم؟ اگر بما بدی کنید تلافی نمیکنیم؟ اگر چنین است پس ما هم مانند شمائیم».

۴- سنت اصول اخلاقی اومانیستیک

در سنت اصول اخلاقی اومانیستیک عقیده براین است که معرفت و دانش انسان مبنای وضع هنجارها و ارزشها است. بنابراین رساله‌های ارسطو، اسپینوزا و دیوئی^{۱۹} درباره اصول اخلاقی - اندیشمندانی که نظرات آنانرا در این فصل مطرح خواهیم کرد - در عین حال رساله‌هایی درباره روانشناسی هستند. منظورم این نیست که تاریخ اصول اخلاقی اومانیستیک را مورد بحث دوباره قرار دهم، بلکه میخواهم اصلی را که بعضی از بزرگترین طرفداران آن بیان کرده‌اند نشان دهم.

از نظر ارسطو اصول اخلاقی بردانش انسانی بنا شده است. روانشناسی به طبع آدمی و اصول اخلاقی می‌پردازد و بنابراین روانشناسی کاری عملی است. پژوهشگر علم اخلاق مانند پژوهشگر علوم پزشکی «باید تا حدی از حقایق مربوط به جان و روان آگاهی داشته باشد، زیرا کسی که میخواهد چشمان یا تن بیماری را یکجا معالجه کند باید درباره این دو اطلاع کافی داشته باشد... اما در میان پزشکان نیز دانشمندترین آنها وقت و زحمت بیشتری را برای بدست آوردن معلومات درباره تن و بدن صرف میکند»*. ارسطو از طبع انسانی نتیجه میگیرد که هنجار «فضیلت» (کمال) «فعالیت» است،

19- Dewey.

* - از کتاب Ethica Nicomachea.

منظورش تجربه وظائف و توانائیهای مخصوص آدمی است. شادکامی که هدف انسان است حاصل «فعالیت» و «بکار بردن» است؛ نه بی‌تحرکی و سکون فکری. ارسطو برای بیان برداشت خود از فعالیت بازیهای المپیک را مثال میزند. او میگوید «جایزه به‌خوش‌اندامترین و قویترین فرد داده نمیشود»^{۲۰}، بلکه از آن کسی است که وارد میدان رقابت میشود (زیرا فرد پیروز از بین رقابت کنندگان برمیخیزد)، بنابراین هرکس عمل و اقدام کند برنده است، برنده بحق اصالتها و خوبیهای زندگی. انسان آزاد، منطقی و فعال (مبارز) انسانی خوب و بنابراین شادکام است. پس اینها مختصات ارزش عینی هستند، که انسانی بوده و در عین حال ناشی از درک طبع و کنش^{۲۱} آدمی میباشند.

اسپینوزا هم مانند ارسطو به کنشهای مشخص انسانی می‌پردازد. او با توجه به هدف و کنش هر چیز در طبیعت آغاز کرده و پاسخ میدهد که «هر چیز تا جاییکه بخودش مربوط است منتهای کوشش را برای حفظ وجود خود معمول میدارد»^{۲۱}. انسان، کنش و هدفش نیز مانند همه ارگانیسمهای دیگر است: حفظ موجودیت و حیات خود. اسپینوزا به مفهومی از فضیلت میرسد که تنها کاربرد هنجار کلی در هستی آدمی است «کردار و عمل کردن کامل مطابق فضیلت، چیزی نیست جز کار، زندگی و حفظ هستی خویش (معنی این سه یکی است) طبق راهنمایی خرد، در جهت جستجو و دست‌یافتن به سود خودمان»^{۲۲}.

• از همان کتاب.

20- Function.

21- Benedictus de Spinoza, ethic

۲۲- همان کتاب.

از نظر اسپینوزا حفظ موجودیت یعنی فعال کردن استعدادهای بالقوه. این امر در هر چیزی مصداق دارد. وی میگوید «اگر اسبی تبدیل به انسان شود همان قدر خاصیت ذاتی خود را از دست میدهد که تبدیل به حشره میشد» و باید اضافه کنم که به استناد همین نظریه اگر انسان تبدیل به فرشته میشد بهمان اندازه خاصیت ذاتی و سرشت خود را از دست میداد که اگر تبدیل به اسب میشد. فضیلت عبارت است از آشکار کردن توانائیهای ویژه هر ارگانیسم؛ از دیدگاه آدمی فضیلت یعنی هرچه بیشتر انسان شدن. در نتیجه بنظر اسپینوزا «خوب» آن است که وسیله نزدیک شدن بیشتر و بیشتر ما به نمونه طبع آدمی باشد. و بد چیزی است که از رسیدن ما به نمونه مذکور جلوگیری کند»^{۲۳}. بنابراین فضیلت معادل بحقیقت پیوستن طبع آدمی است، پس دانش انسانی همان تئوری است که پایه و بنیاد اصول اخلاقی میباشد.

در حالیکه خرد به انسان می آموزد که چگونه واقعا خودش باشد و چه چیز برای او خوب است، رسیدن بفضیلت از طریق بکاربردن فعال توانائیهای انسان میسر است. بنابراین توانائی همان فضیلت است، و ناتوانی عکس آن. شادکامی خود غایت مطلوب نیست، بلکه همراهی برای تجربه است تا بر توانائی افزوده شود، در حالیکه ناتوانی با یأس و افسردگی همراه است، توانائی و ناتوانی هر دو از خصوصیات نیروهای انسان میباشند.

احکام ارزشی فقط در انسان و خواسته های وی صادق است. این احکام صرفاً مظهري از علائق یا تنفرهای

افراد نیست، زیرا خصوصیات انسانی ذاتی بوده و بنا بر این در همه نوع بشر مشترك است. خصوصیت عینی اصول اخلاقی اسپینوزا بر خصوصیت عینی نمونه طبع آدمی مبتنی است، که گرچه تغییرات فردی زیادی را اجازه میدهد ولی اصل و اساس آن برای همه نوع بشر یکی است. اسپینوزا مطلقاً با آئین اخلاق قدرتگرا مخالف است. از نظر او انسان برای خود غایت مطلوب است نه وسیله‌ای برای مقامی بالاتر. ارزش فقط در رابطه با علائق حقیقی آدمی، که آزادی و استفاده بهره‌ور از نیروهای انسانی است، تعیین میگردد.^{۲۴}

برجسته‌ترین طرفدار معاصر اصول اخلاقی علمی «جان دیوئی» است که مخالف قدرتگرایی و نسبیت در اصول اخلاقی است. او درباره قدرتگرایی میگوید: توسل و روی آوری به الهام، پیشوایان، حکومت، آئین-های قراردادی، سنت و غیره بدین سبب است که از آنها صدا و ندای آمرانه‌ای بگوش میرسد که انسان را از پرسش و خواستن بی‌نیاز میسازد. در مورد نسبیت معتقد است

۲۴- مارکس نظری شبیه به نظر اسپینوزا دارد او میگوید: «برای اینکه بدانیم چه چیز برای سگ مناسب است باید از طبیعت سگ آگاه باشیم و آنرا بررسی کنیم. این طبیعت را نباید از اصل بهره‌ور بودن استنتاج کرد. در کاربرد این امر در انسان، کسی که میخواهد تمام اعمال، جنبشها و روابط و غیره آدمی را با توجه به اصل بهره‌وری مورد انتقاد قرار دهد، باید قبلاً از لحاظ کلی به وضع آدمی و بعد به طبع آدمی در هر برهه از زمان مشخص شده به‌پردازد. بتنام با شاهد آوردن دکاندار امروزی مثال ساده‌تری بدست داده است بخصوص دکاندار انگلیسی بمنزله يك فرد عادی (از کتاب سرمایه کارل مارکس). نظر اسپینوزا درباره اصول اخلاقی علیرغم تفاوت‌های فلسفی بارز حاکی از اینست که «خوب» و «بد» دنباله‌رو سرنوشت مخصوص انسانی بوده و اسپینسر مینویسد: «معتقدم که اصول اخلاقی تعیین‌کننده رفتارهای زیان‌بخش و سودمند است. این نتیجه‌گیری‌های خوب یا بد تصادفی و بدخواه نبوده بلکه لزوماً وابسته به سرشت اشیاء است.»

که سبب خوشی بودن چیزی دلیل حکم ارزشی آن نیست. خوشی يك فرضیه بنیادی و کلی است که باید باحقایق فردی مورد تأیید و ثبوت قرار گیرد. او نیز مانند اسپینوزا عقیده دارد که میتوان با نیروی خرد آدمی به ارزشهای معتبر دست یافت، از نظر وی نیز هدف زندگی آدمی رشد و تکامل انسان برحسب طبع و سرشت وی است. مخالفت جان دیوئی با هر نوع هدف ثابت و معین سبب شد تا بتواند به موقع مهمی که اسپینوزا رسیده دست یابد: يك طبع آدمی نمونه بمنزله برداشتی علمی، تکیه و تأکید اصلی دیوئی بر رابطه بین وسیله و هدف (یا نتیجه) بمنزله مبنای عملی اعتبار هنجارها است. بنظر او ارزش یابی فقط زمانی عملی میشود که منظوری در میان بوده و مشکلی موجود باشد که مستلزم ازمیان برداشتن است از قبیل: نیاز، فقدان، لزوم برطرف کردن فقر، و اختلاف در تمایلات که باید از طریق تغییر شرایط موجود حل شود. این حقیقت بنوبه خود ثابت میکند که هر جا ارزش یابی وجود داشته باشد يك عامل عقلانی - عامل تحقیق - نیز موجود است، زیرا دورنما طوری شکل میگیرد که اگر طبق آن عمل شود نیازها و فقدانهای موجود برطرف و اختلاف حل میشود.^{۲۵}

از نظر دیوئی هدف غائی صرفاً عبارت از يك سری از حقایق است که از دور دیده میشوند، و وسیله عبارت از دسته‌ای از حقایق است که در میدان دید نزدیکتر واقع شده‌اند. تمایز بین هدف غائی و وسیله از بررسی مسیر اقدام پیشنهاد شده حاصل میشود، این مسیر برهه‌هایی از زمان است که بهم مربوط میباشند. «هدف

غائی» آخرین عملی است که درباره آن فکر شده، و وسائل عبارت از اعمالی است که قبلاً و بموقع انجام میگیرد.

وسائل و هدفهای غائی دو نام متفاوت برای واقعیتی واحد است. این دو اصطلاح دلالت بر تقسیم واقعیت ندارد بلکه تمایزی است در قضاوت^{۲۶}.

تأکید دیوئی بر رابطه بین وسائل و هدفهای غائی بی شك نکته برجسته‌ای در تکامل تئوری اصول اخلاقی منطقی است، بخصوص که ما را از تئوریهائی که با جدا کردن وسیله از هدف بيمصرف و بیحاصل میشوند بر حذر میدارد. اما بنظر نمیرسد این گفته او که «مادام مسير يك اقدام از طریق ذهنی و عقلی تعیین نشود نمیدانیم بعداً چه خواهیم شد»^{۲۷} درست باشد. هدفهای غائی را میتوان با تجزیه تحلیل عملی تمام پدیده - انسان - محقق کرد، گرچه هنوز وسیله رسیدن به آن معلوم نباشد. هدفهای هستند که میتوان درباره آنها پیشنهادات معتبری ارائه کرد، گرچه به اصطلاح هنوز دست و پا نداشته باشند. دانش انسانی میتواند تصویری از «نمونه طبع آدمی» بدست دهد که از آن بتوان هدفهای غائی را بیش از آنکه وسائل رسیدن به آنها پیدا شود استنتاج کرد.

۵- اصول اخلاقی و روانکاوی

بنظر من از آنچه گفته شد معلوم میشود که تکامل اصول اخلاقی اومانيستيك عینی بمنزله يك دانش عملی وابسته به تکامل روانشناسی بمنزله يك دانش تئوریک است.

۲۶- جان دیوئی Human Nature and Conduct.

۲۷- همان کتاب.

پیشرفت اصول اخلاقی از دوران ارسطو تا اسپینوزا در حد زیادی بعلت برتری تحرك دانش تئوریک به سکون روانشناسی دانش عملی است^{۲۸}. اسپینوزا محرك ناآگاه، قوانین تداعی، و دوام و ادامه تجربه‌های دوران کودکی را در طول زندگی کشف کرد. برداشت او از آرزو یک مفهوم پویا (دینامیک) است که بر «عادت» ارسطو برتری دارد. اما روانشناسی اسپینوزا، مانند همه افکار روانشناسی تا قرن نوزدهم، گرایش به انتزاع داشت و روشی برای آزمایشهای تئوریهایی خود وسیله تحقیقات عملی و کشف معلومات جدیدی درباره انسان نداشت.

پژوهش عملی فرض اصلی اصول اخلاقی و روانشناسی دیوئی است. او به محرك ناآگاه معتقد است و برداشت وی از «عادت» از آنچه در رفتارگرایی سنتی تعریف میشود متفاوت است. گفته او درباره اینکه «روانشناسی کلینیکی نوین با تأکید بر اهمیت عمیق نیروهای ضمیر ناخود آگاه در تعیین چگونگی رفتار آشکار، خواسته، قضاوت، ایمان واقعیتی را عرضه میکند»، اهمیتی را که وی به عوامل ناخودآگاه قائل است نشان میدهد، گرچه از تمام امکانات این روش جدید در تئوری اصول اخلاقی استفاده نکرده است.

از جنبه فلسفی و روانشناسی کوششهایی بعمل آمده تا آنچه از روانکاوی بدست می‌آید در راه تکامل تئوری اصول اخلاقی بکار گرفته شود، ولی موضوع

۲۸- مدینه‌های فاضله تجسمی از هدفهایی غائی بدون داشتن وسیله نیل بدانها است که بی‌معنی نیستند، برعکس بعضی‌ها اهمیت بیشتری به پیشرفت اندیشه قائلند بدون اینکه منظور خود را درباره آینده بشر تشریح کنند.

جالب توجه این است که روانکاوی در امری سهیم شده که در انحصار تئوری اصول اخلاقی میباشد. شاید مهمترین جنبه مشارکت منظور این باشد که تئوری روانکاوی اولین سیستم نوین روانشناسی است که با کلیه شخصیت آدمی سروکار دارد نه با جنبه‌های مجزای انسانی. بجای روش متعارف روانشناسی، که محدود و منحصر به بررسی پدیده‌هایی بود که میتوانستند مجزا شوند تا در آزمایش قابل درک باشند، فروید روش نوی کشف کرد که به او امکان میداد تا کلیه شخصیت انسانی و آنچه را که او را وادار به عمل و اقدام میکند بررسی نماید. این روش، تحلیل تداعی‌ها، رؤیاهای اشتباهات، و انتقال برداشتی است که وسیله آن معلومات «خصوصی» که فقط در معرفت نفس و خویشتن‌نگری مورد استفاده بود، «عمومی» شده و در رابطه بین انالیست و «بیمار» قابل نشان دادن باشد. بنابراین روش روانکاوی به پدیده‌هایی دست یافته که بطریق دیگر قابل رؤیت نبودند. در عین حال این روش از تجربیات عاطفی زیادی پرده برداشت، که حتی با خویشتن‌نگری هم قابل شناخت نبود زیرا از ضمیر آگاه واپس زده شده و جدا^{۲۹} گردیده بود.

فروید در آغاز بررسی‌های خویش توجه اصلی خود را به علائم روان‌نژندی معطوف کرد. اما هرچه روانکاوی بیشتر پیشرفت میکرد، بیشتر آشکار میشد که علائم روان‌نژندی را تنها میتوان با درک شالوده‌منشی که آن علائم را در خود دارد شناخت. منش

۲۹- جان دیوئی:

Objectivity of Value Philip B. Rice, Problems of Man Judgment and Types of Value Judgment.

روان‌نژند، بجای علائم این بیماری، موضوع اصلی تئوری و درمان روانکاوی گردید. فروید در پیگیری بررسی خویش درباره منش روان‌نژندی پای‌بستهای جدیدی برای دانش منش (منش‌شناسی)^{۳۰} بنانهاد، که در قرنهای اخیر روانشناسی آنرا ندیده گرفته و به رمان‌نویسان و نمایشنامه‌نویسان واگذار کرده بود.

منش‌شناسی روانکاوی، گرچه هنوز در آغاز کار است، از لحاظ تکامل تئوری اصول اخلاقی صرفنظر کردنی نیست. تمام فضیلتها و بدیها که اصول اخلاقی سنتی با آنها سروکار دارد باید مبهم و مشکوک باقی بمانند زیرا با کلماتی تعریف میشوند که نسبت به رفتارهای انسانی متفاوت و گاهی متضادند؛ و زمانی این شك و ابهام برطرف میشود که آن دوخصلت در رابطه با شالوده منش شخصی که فضیلت یا بدی به‌او نسبت داده میشود آورده شود. فضیلتی که جزو زمینه منش نیست ممکن است چیز با ارزشی نباشد (مثلا مانند فروتنی و تواضع ناشی از ترس یا بمنظور جبران خودبینی واپس‌زده شده)، و یا اگر بدی جزو زمینه کلی منش بحساب آید با دید متفاوتی به آن نگریسته خواهد شد (مثلا مانند خودبینی بمنزله توصیفی از ناایمنی و ناچیز شماری خود). این امر به اصول اخلاقی بسیار مربوط میشود، پرداختن به فضیلتها یا بدیها بمنزله صفاتی جداگانه و مجزا ناکافی بوده و سبب گمراهی است. موضوع اصول اخلاقی منش است، و فقط با مراجعه به شالوده منش میتوان ارزش يك خصلت یا عمل را مشخص کرد. منش با فضیلت یا بدی، و نه خود آن دو به تنهایی، موضوع پژوهش در اصول اخلاقی

است.

مفهوم انگیزه ضمیر ناخودآگاه در روانکاوی اهمیت کمی در اصول اخلاقی ندارد. در حالیکه سابقه^{۳۱} این مفهوم، در شکل کلی، به دوران لایبنیتز^{۳۲} و اسپینوزا برمیگردد، فروید اولین کسی بود که کششهای ضمیر ناخودآگاه را بطور تجربی و مشروح بررسی کرد و پای بستهای تئوری انگیزه‌های آدمی را بنانهاد: تکامل‌اندیشه اصول اخلاقی. نتیجه این بود که احکام ارزشی رفتار آدمی با توجه به انگیزه‌های عمل وضع میشود نه خود عمل. بنا بر این درك انگیزه ناخودآگاه بعد جدیدی برای پژوهش اصول اخلاقی بوجود آورد. فروید خاطر نشان میکند «نه تنها آنچه در «خود» پست تر است بلکه آنچه هم که بالاتر است ممکن است ناخودآگاه بوده^{۳۳}» و انگیزه نیرومندی برای عملی باشد که پژوهش در اصول اخلاقی نمیتواند ندیده بگیرد.

برغم امکانات زیادی که روانکاوی برای بررسی علمی ارزشها فراهم میکند، فروید و مکتب او استفاده چندانی از روش خود برای تحقیق در باره مسائل اخلاقی نکرده‌اند، بلکه در حقیقت جنبه‌های اصول اخلاقی را دچار آشفتگی کرده‌اند. این آشفتگی از نسبت‌گرایی فروید ناشی میشود، که عقیده دارد روانشناسی میتواند ما را به فهم تحریک احکام ارزشی رهنمون باشد ولی نمیتواند موجب برقراری اعتبار و ارزش برای خود آن احکام شود.

نظریه نسبت فروید در فرضیه «فراخود^{۳۴}» (وجدان) وی روشن‌تر نشان داده شده است. طبق این

31- Leibniz.

32- S. Freud, the Ego and id.

33- Super Ego.

فرضیه هرچیزی میتواند جزئی از وجدان باشد بشرط آنکه شامل قسمتی از سیستم، و امرونی‌هایی باشد که در فراخود پدر یا سنت فرهنگی است. از این دیدگاه وجدان چیزی جز قدرت درونی نیست. تجزیه تحلیل فروید از فراخود فقط تجزیه تحلیل «وجدان قدرتگرا» است.^{۳۴}

«شرودر^{۳۵}» توصیف خوبی از این نظریه نسبیت در نوشته‌ای زیر عنوان «برداشت يك روانشناس غیر اخلاقی^{۳۶}» کرده است. وی به این نتیجه میرسد که «هر ارزش‌گذاری اخلاقی محصول فساد عاطفی است که ناشی از تجربیات عاطفی گذشته است و روانکاوی غیر اخلاقی جانشین استانداردهای اخلاقی، ارزشها و احکام روانکاوی خواهد شد». او سپس موضوع را با طرح این مسئله که «روانشناسان تکامل اخلاقی قوانین مطلق و ابدی برای درستی یا نادرستی هیچ چیز ندارند» مبهم کرده و اظهار عقیده میکند که علم قوانین «مطلق و ابدی» را وضع میکند.

نظر وی با اختلاف جزئی باتئوری «فراخود» فروید حاکی از این است که پرهیزگاری و رعایت اصول اخلاقی يك واکنش ضروری در برابر شرارت ذاتی بشر است. و معتقد است که تمایلات جنسی كودك بطرف والد جنس مخالف وی هدایت میشود، و در نتیجه از والد هم جنس خود متنفر شده و دشمنی، ترس، و جرم لزوماً از همین موضع اولیه بروز میکند (عقده ادیب). این فرضیه توصیف این جهانی و غیردینی از «گناه اولیه

۳۴- در فصل چهارم درباره وجدان بیشتر بحث شده است.

35- T. Schroeder.

36- Attitude of one Amoral Psychologist.

حضرت آدم^{۳۷} است. نظر به اینکه این انگیزه‌های عشق حرام و جنایت‌آمیز جزو ذات طبع بشر است (بعقیده فروید) لذا انسان ناچار از وضع هنجارهای اخلاقی بوده تا زندگی اجتماعی را ممکن سازد. بشر ابتدائی سیستم تابو را ایجاد کرد، و سپس در سیستم‌هایی اخلاقی که کمتر ابتدائی بودند انسان هنجارهای رفتار اجتماعی را وضع نمود تا فرد و گروه‌ها را از خطر انگیزه‌های مذکور در امان دارد.

لکن موقع فروید بهیچوجه جنبه نسبت پایداری و مداوم ندارد. وی عقیده‌ای عاطفی به حقیقت ابراز میدارد، و آنرا هدفی میداند که آدمی باید در رسیدن به آن کوشش کند، و همچنین به توانائی انسان برای این کوشش ایمان دارد زیرا انسان از نعمت خرد برخوردار است. این برداشت ضد نسبت وی در نوشته او بنام «فلسفه زندگی» بخوبی توضیح داده شده است^{۳۸}. او با این تئوری که: «واقعیت فقط ساخته پرداخته نیازها و خواسته‌های ما است و طبق شرایط متغیر خارجی شکل میگیرد» مخالف است؛ بنظر وی چنین تئوری «هرج و مرجی^{۳۹}»، «بمحض اینکه با زندگی عملی برخورد کند شکست میخورد». ایمان فروید به نیروی خرد و توانائی آن به متحد کردن نوع بشر و آزاد کردن انسان از قید خرافات دارای خصوصیات‌گیرای فلسفه عصر «روشنگری» است. این ایمان به حقیقت زمینه و نظریه کلی او درباره درمان وسیله روانکاوی است. روانکاوی اقدامی است در جهت پرده‌برداری از حقیقت درباره خود شخص. از این دیدگاه فروید آن فکر سنتی را، از دوران بودا و

37- Original Sin.

38- Freud, New Introductory Lecture on Psychoanalysis.

39- Anarchistic

سقراط تاکنون، ادامه میدهد که حقیقت را نیروئی تلقی میکند که انسان را با فضیلت و آزاد میسازد، و یا - طبق اصطلاحی که فروید بکار برده - آدمی را به «سلامت» میرساند. هدف درمان تحلیلی جانشین کردن خرد بجای خردگریزی است. درمان تحلیلی رامیتوان اینگونه تعریف و مجسم کرد که دو نفر - روانکاو و بیمار - خود را وقف جستجوی حقیقت میکنند. هدف درمان برگرداندن سلامتی است، و داروی آن حقیقت و خرد است. مسلم و لازم دانستن موقعیتی برمبنای صداقت مطلق در درون فرهنگی که در آن چنین سادگی و آزادگی نادر است شاید بزرگترین توصیف از قریحه فروید باشد.

فروید، در منش‌شناسی خود نیز موضعی نسبی را ارائه میدهد، گرچه بطور ضمنی. او عقیده‌مند است که گسترش و تکامل لیبیدو^{۴۰} از دهان و از طریق مقعد به مرحله میل جنسی ادامه داشته و در شخص سالم جهت - گیری میل جنسی حاکم و مسلط میشود. گرچه فروید به ارزشهای اصول اخلاقی اشاره مستقیم ندارد ولی يك رابطه ضمنی وجود دارد: جهت‌گیریهای پیش تناسلی یعنی خصوصیت وابستگی، حرص، و رفتار زننده، از لحاظ اخلاقی پائین‌تر و پست‌تر از مرحله میل جنسی، که خصوصیتی بارور و بالغ است، میباشند. بنابراین منش‌شناسی فروید دلالت دارد بر اینکه فضیلت هدف طبیعی تکامل بشر است. این تکامل میتواند در نتیجه موقعیتهای ویژه و بخصوص عوامل خارجی متوقف شده و سبب بروز روان‌نژندی گردد. اما رشد عادی موجد شخصیتی بالغ، مستقل، بارور، عشق‌ورز و کارآمد میشود؛ بنابراین در تجزیه تحلیل نهائی از نظر فروید سلامت

40- Libido.

روان و فضیلت یکی هستند.

اما این رابطه بین منش و اصول اخلاقی روشن و صریح نمیباشد. و ناچار مبهم باقی مانده که قسمتی از این ابهام بعلت تعارض بین نسبیت‌گرائی فروید و شناخت ضمنی ارزشهای اخلاقی اومانیتیک بوده، و قسمتی بدین سبب است که در حالیکه فروید توجه اصلی خود را به شخصیت روان نژند معطوف داشته، توجه چندانی به تجزیه تحلیل و تعریف خصوصیت میل جنسی نکرده است.

در فصل آینده پس از بررسی «موقع انسان» و اهمیت آن برای تکامل منش به تجزیه تحلیل مشروح معادل خصوصیت میل جنسی، «جهت‌گیری بارور» خواهیم پرداخت.

طبع و منش آدمی

اینکه من يك انسانم
 اینکه با دیگر هموعانم مشارکت دارم
 اینکه می بینم و می شنوم و
 میخورم و می نوشم
 چیزی است که همه جانوران را شامل است
 اما «من» به «من» تعلق دارد
 و من از آن خودم هستم
 و نه کسی دیگر
 یا فرشتگان و حتی خداوند - بلکه
 فقط با آفریدگارم هستم

(اکهارت)

۱- موقع انسان

يك فرد نماینده انسانها، و نمونه مشخصی از نوع بشر است. «او» است و «همه» است. فردی است با ویژگی های مخصوص بخود و از این لحاظ بی همتا، و در عین حال نماینده تمام خصوصیات آدمی، شخصیت فردی انسان با صفات اختصاصی که در تمام نوع بشر مشترك است معین میگردد. بنابراین باید درباره موقع انسان پیش از شخصیت او بحث شود.

الف - ضعف بیولوژیکی انسان

اولین عنصری که انسان را از حیوان متمایز میسازد جنبه منفی دارد: فقدان نسبی قوانین غریزی در روند هماهنگی و انطباق با محیط زندگی. روند هماهنگی حیوان با جهان در تمام مدت زندگی یکسان و بی‌تغییر باقی میماند. اگر وسیله غریزی جاننداری نتواند با تغییرات محیط مقابله کند نسل آن حیوان منقرض خواهد شد. حیوان از طریق تغییر خود با محیط هماهنگ می‌شود نه با تغییر دادن شرایط محیط زیست. در این روند جانور زندگی سازشکاری دارد، منظور این نیست که کوشش و تلاشی بعمل نمی‌آورد، بلکه منظور این است که عوامل ذاتی حیوان را جزو بی‌تغییر و ثابتی از جهان می‌کند؛ که در نتیجه یازندگیش مناسب با محیط می‌شود و باقی میماند و یا میمیرد و از بین می‌رود.

هر قدر وسیله غریزی و ثابت جانور ناکاملتر باشد بهمان نسبت مغز او تکامل یافته‌تر شده و توانائی یادگیری بیشتر می‌شود. پس میتوان گفت انسان در روند تکامل زمانی پدیدار شد که هماهنگی غریزی به حد اقل رسید. ولی ظهور انسان با کیفیتهای همراه است که او را از جانوران متمایز میسازد: آگاهی از خود در مقام يك موجود جداگانه، توانائی بیاد آوردن گذشته، تجسم آینده، تشخیص اشیاء، خرد و شعور تصور و درك جهان، و تفکری که امکان میدهد تا انسان به فراسوی حواس خود دست یابد. انسان ناتوان‌ترین حیوان است، ولی همین ضعف بیولوژیکی مبنای قدرت و توانائی او بوده، و اولین سبب تکامل و توسعه کیفیتهای انسانی است.

بـ دوگانگی‌های^۱ زیستی و تاریخی در انسان آگاهی از خود، خرد و تفکر «توازنی» را که خصوصیت هستی حیوان است بهم‌زده و انسان را موجودی خارق‌العاده در کائنات کرده است. آدمی جزئی از طبیعت بوده و تابع قوانین فیزیکی خویش است، که قادر به تغییر آنها نیست ولی از طبیعت فراتر رفته است. ضمن اینکه جزئی از طبیعت است اما از آن جدا افتاده، بی‌خانمان است و در عین حال به‌خانه‌ای که با سایر موجودات شریک است پایبند شده است. در زمان و مکان تصادفی به این جهان افکنده شده و بطور تصادفی نیز از آن رانده شده است. با آگاهی از خود به محدودیتها و ناتوانیهای خویش واقف است. پایان کارش را می‌داند: مرگ. انسان هرگز از فکر و مغز خود رهائی ندارد ولو خود بخواهد؛ و مادام که زنده است تابع جسم خویش است زیرا جسمش می‌خواهد که زنده بماند. خرد، که موهبتی است، خود بلایی برای انسان است؛ او را وادار میکند که همواره در پی حل مسائل حل‌نشده‌نی باشد. از این جهت هستی انسان با موجودیت همه ارگانسیمهای دیگر متفاوت بوده و همواره در حال عدم تعادل است. انسان با تکرار غرایز زندگی نمی‌کند بلکه باید زندگی کند. انسان تنها حیوانی است که بیزار میشود، یا خرسند میشود، و حس میکند که از بهشت رانده شده است. انسان تنها حیوانی است که هستی‌اش مسئله‌ای است که باید حل کند و از آن‌گریزی ندارد. نمیتواند به موضع سازش با طبیعت قبل از ورود به مرحله انسانی برگردد، بلکه باید خرد خود

1- Dichotomies.

را بعدی توسعه و تکامل بخشد که حاکم بر طبیعت و خودش گردد.

خرد آدمی را وادار میکند تا همواره در پی راه حل تازه‌ای باشد. دینامیسم تاریخ بشری جزء لاینفک وجود خرد است که سبب میشود تا آنرا تکامل بخشیده و بدان وسیله دنیائی برای خود خلق کند که در آن خود را با خود و هموعانش بیابد. به هر مرحله‌ای که میرسد ناراضی و سرگشته میگردد، و این سرگشتگی او را وادار میکند تا در پی راه‌های تازه‌ای باشد. انسان دارای سائق ذاتی و طبیعی برای پیشرفت نیست؛ تناقض زندگی وادار میکند که انسان براهی که در پیش گرفته ادامه دهد. آدمی در نتیجه از دست دادن بهشت و وحدت خود با طبیعت سرگردان ابدی شده است (ادیسه، ادیپ، ابراهیم، فاست)؛ و مجبور است پیش برود و با کوشش دائمی ناشناخته‌ها را بشناسد. باید خود و معنی هستی‌اش را بحساب آورد. باید به دوگانگی درونی خود فائق آید.

این شکاف در طبع آدمی به دوگانگی‌هایی منجر میشود که من «زیستی» نامیده‌ام^۲، زیرا ریشه آنها در هستی انسان است، تناقض‌هایی هستند که انسان نمی‌تواند از بین ببرد بلکه بطرق مختلف نسبت به آن عکس‌العمل نشان میدهد، که وابسته به منش و فرهنگ هر فرد است.

۲- این اصطلاح را بدون در نظر گرفتن معنای اگزیزستانسیالیسم بکار برده‌ام. طی بررسی مجدد دست‌نوشته‌هایم به نوشته ژان پل سارتر زیر عنوان «آیا اگزیزستانسیالیسم انسان‌گرایی است؟» برخوردم. تصور نمی‌کنم تغییر و اضافه‌ای مجاز باشد. گرچه نکات مشترکی وجود دارد، اما نمیتوانم میزان توافق را تعیین کنم زیرا هنوز به نوشته اصلی فلسفی سارتر دسترسی پیدا نکرده‌ام.

اساسی‌ترین دوگانگی زیستی، دوگانگی مرگ و زندگی است. حقیقت مرگ انسان قابل تغییر نیست. آدمی به این حقیقت واقف است و این آگاهی نفوذ عمیقی در زندگی وی دارد. مرگ ضد زندگی بوده و ربطی به تجربه زندگی ندارد. تمام معلومات درباره مرگ تغییری در این حقیقت که مردن بخشی معنی‌دار از زندگی نبوده و ما گزیری جز قبول مرگ نداریم نمیدهد، بنابراین این چاره جز شکست در برابر آن نیست. اسپینوزا میگوید: «انسان عاقل به زندگی فکر میکند نه بمرگ». بشر سعی کرده است این دوگانگی را با آرمانها خنثی کند، یعنی مفهوم جاودانی بودن در مسیحیت، که با عقیده بوجود يك روح جاودانی، این حقیقت را که زندگی انسان با مرگ پایان می‌پذیرد انکار میکند.

اینکه انسان فناپذیر است شق دیگری از دوگانگی است: در حالیکه هرکس دارای صفات بالقوه تمام نوع بشر است، ولی کوتاهی عمر امکان نمیدهد که تمام این صفات حتی در مناسبترین موقعیتها از قوه بفعل درآیند. فقط اگر عمر فرد با عمر نوع بشر برابر میبود میتوانست در تکامل آدمی که در روند تاریخی صورت میگیرد شریک شود. عمر انسان، که نقطه آغاز و انجام آن نقطه‌ای تصادفی در روند تکامل بشر است، با ادعای فرد درباره عملی کردن کلیه استعدادهای بالقوه او تعارض دارد. در این تعارض بین آنچه وی میتواند عملی کند با آنچه واقعاً بدان جامه عمل می‌پوشاند دست‌کم ادراکی وجود دارد. در اینجا نیز ایده‌تولوژی به طرف تفاهم یا انکار این تعارض از طریق مسلم دانستن اینکه مرگ مرحله تکامل زندگی است، و یا بر عکس تکامل انسان فقط در طول حیات او است گرایش پیدا

میکند. عقیده دیگری حاکی از اینست که معنی زندگی فقط در خدمات و تکالیف اجتماعی است نه در مظاهر آن؛ و رشد، آزادی، و شادکامی فرد مادون رفاه کشور و جامعه و هر چیزی که نماینده قدرت ابدی و مافوق فرد است، میباشد.

انسان تنها بوده و در عین حال وابسته است. تنهایی او بعلت بی‌همتا بودنش است، باکس دیگری برابر نیست و از خود بعنوان يك شخصیت جداگانه آگاه است. اگر آدمی بخواهد با پیروی از خرد خود تصمیم بگیرد یا قضاوت کند باید تنها باشد. با اینحال نمیتواند تنهایی را تحمل کند و وابسته بدیگران نباشد. شادی او موکول به همبستگی‌اش با دیگران و با نسلهای گذشته و آینده است.

تضادهای تاریخی زیادی در زندگی فردی و اجتماعی انسان وجود دارند که جزء لازم هستی آدمی نبوده بلکه مصنوع خود انسان هستند، که در زمان وقوع و یا طی دوران تاریخ بشر قابل حل میباشند. تضاد کنونی بین وفور وسائل فنی و عدم توانائی در استفاده از آنها بمنظور تأمین آسایش مردم قابل حل است. این يك تضاد ضروری نبوده بلکه نتیجه فقدان جرأت و عقل کافی انسان است. نظام برده‌داری در یونان باستان مثالی برای تضاد غیر قابل حل نسبی است، که فقط در دورانهای بعد که بنیان مادی برابری انسان استوار گردید حل شد.

فرق بین دوگانگی زیستی و تاریخی آشکار بوده و قابل اشتباه باهم نیستند. طرفداران تضادهای تاریخی میخواستند ثابت کنند که آنها همان دوگانگی‌های زیستی بوده و بنابراین غیر قابل تغییراند. و سعی داشتند که

انسان را مجاب کنند که «آنچه نباید باشد نمیتواند باشد» لذا بشر باید به سرنوشت فاجعه‌آمیز خود گردن نهد. اما این کوشش برای بهم آمیختن دو نوع تضاد، کافی برای جلوگیری انسان در حل آنها نبود. یکی از کیفیات ویژه مغز بشر این است که وقتی با تضادی مواجه شد نمیتواند به آن بی‌تفاوت باشد، بلکه بفعالیت می‌پردازد تا آن را حل کند. کلیه پیشرفتهای بشری ثمره این واقعیت است. اگر بشود انسان را مانع از واکنش عملی به آگاهیه‌های خود نسبت به تضادهای گردید در اینصورت باید کلیه تضادهای موجود انکار شوند. تضادهای با ایجاد توازن در زندگی فردی و ایده‌ئولوژیها (توازن اجتماعی) در زندگی اجتماعی خنثی میگردند لکن، اگر مغز آدمی میتواند با پاسخ‌های منطقی و متوازن و حقیقی، قانع شود این ایده‌ئولوژیها بی-تأثیر میبودند. اما یکی دیگر از ویژگی‌های مغز این است که افکاری را که بیشترین افراد وابسته بفرهنگ او در آن شریکند و یا از طرف مراجع قدرت مسلم دانسته شده‌اند بعنوان حقیقتی قبول میکند. اگر هماهنگی ایده‌ئولوژیها رضایت‌آمیز بوده و یا مورد پشتیبانی مقامات مسئول باشد مغز آدمی تسکین مییابد گرچه خود شخص چندان احساس آرامش نمیکند.

انسان میتواند با از بین بردن تضادهای تاریخی وسیله اقدام خود در برابر آنها واکنش نشان دهد؛ ولی نمیتواند دوگانگی زیستی را از میان بردارد، گرچه میتواند در برابر آنها از راههای دیگری واکنش نشان دهد. او میتواند با هماهنگ کردن و تلفیق ایده‌ئولوژیها مغز خود را تسکین بخشد، و برای فرار از ناآرامی باطنی خود متوسل به فعالیت بی‌وقفه در کار یا تفریح

گردد. همچنین انسان میتواند از آزادی خویش چشم پوشد و خود را به وسیله‌ای در دست قدرتها مبدل سازد و در آنها مستهلك گردد. ولی ناراضی، نگران، و بیقرار باقی میماند. برای این مسئله فقط يك راه حل وجود دارد: روبروشدن با حقیقت، اعتراف به تنهایی خود در جهانی جدا از سرنوشت او، و قبول اینکه قدرتی مافوق قدرت خود او برای حل مشکل وی وجود ندارد. انسان باید مسئولیتش را نسبت به خودش قبول کرده و بداند که فقط با بکار گرفتن نیروهای خود میتواند بزندگیش معنی بخشد. اما این معنی دلالت ضمنی به اطمینان و ایقان ندارد، در حقیقت کوشش برای دستیابی به اطمینان مانع جستجوی معنی است. نامطمئنی انسان را وادار میکند تا نیروهای خود را آشکار کند. و چنانچه با حقیقت بدون ترس روبرو شود قبول خواهد کرد که **زندگی معنائی جز آنچه خود انسان از طریق آشکار ساختن نیروهای خود، و زندگی بارور بدان میدهد ندارد؛** و فقط مراقبت، فعالیت و کوشش مداوم ما را از شکست در رسیدن به تنها هدف مهم و مورد نظر باز می‌دارد - یعنی توسعه کامل نیروهای ما در محدوده قوانین هستی. انسان هرگز از حیرانی و سرگشتگی و مطرح کردن پرسشهای جدید رهائی نخواهد یافت. فقط اگر موقع انسان را دریابد، تضادهای لاینفك هستی خود و توانائی خویش را در ظاهر ساختن نیروهای خود درك کند در انجام وظیفه خویش موفق خواهد شد: خودش و برای خودش باشد و استعدادهایی را که منحصرأ از آن او هستند - عشق، خرد و کار بهره‌ور - از قوه بفعل درآورد.

پس از بحثی که درباره دوگانگی‌های لاینفك هستی

انسان کردیم حال به سر آغاز این فصل درباره اینکه موقع انسان باید مقدم بر موقع شخص باشد بر- میگردیم. دقیقترین معنی این گفته را میتوان با این جمله بیان داشت: روانشناسی باید مبتنی بر مفهوم انسانشناسی - فلسفه هستی آدمی - باشد.

برجستهترین جنبه رفتار انسانی انفعالات^۳ و تقلاهائی^۴ است که انسان از خود نشان میدهد. فروید بیشتر از هرکس به این واقعیت پی برد و سعی کرد تا آنرا با اصطلاحات مکانیکی - طبیعی بیان کند. او عقیده داشت که انفعالاتی که نشانه آشکار غریزه حفظ بقا و غریزه جنسی نیستند باز هم بطور غیر مستقیم و پیچیده مظاهر این سائقهای غریزی - بیولوژیکی میباشند. اما با وجود برجسته بودن، این عقاید نمیتوانند بخش عمدهای از سائقهای انفعالی انسان را با نیروی غرایز بشری توصیف کنند. حتی اگر سائقهای گرسنگی، تشنگی و جنسی آدمی بطور کامل ارضاء شوند «او» خود ارضاء نشده است. و برعکس حیوانات ضرورترین مسائل انسان حل نشده بلکه آغاز گردیده است. او برای دست یابی بقدرت یا عشق و یا تخریب کوشش میکند، زندگی خود را در راه مذهب، سیاست و آرمانهای انسانی بخطر میاندازد. این تقلاها گویای ویژگی زندگی انسان است. در حقیقت «انسان فقط با نان زنده نیست».

در برابر توضیح مکانیکی - طبیعی فروید این بیان طوری تعبیر و تفسیر شده تا برساند که انسان يك نیاز ذاتی و جبلی به دین دارد که با هستی طبیعی او قابل

3- Passion.

4- Striving

توصیف نبوده و باید با بیان فوق طبیعی وصف شود. لکن این عقیده و فرض غیر ضروری است زیرا این پدیده را میتوان بشرط درك و فهم كامل موقع انسان بیان کرد. عدم هماهنگی در هستی انسان نیازهای بوجود می-آورد که بسیار فراتر از منشأ حیوانی اوست. این نیازها منجر به يك سائق ضروری بمنظور برقرار کردن وحدت و تعادل بین خود انسان و طبیعت میگردد. انسان این اقدام به ایجاد وحدت و تعادل را در مرحله اول در فکر خود با تجسم تصویری از جهان که بمنزله انگاره ای است که با آن می-تواند پاسخی به این پرسش که جایش کجاست و چه باید بکند بعمل میآورد. اما این سیستم فکری کافی نیست. اگر انسان خرد مجرد و بی جسم بود میتواندست با سیستم فکری به هدف خود برسد. ولی چون جسم و فکر دارد باید بدوگانگی هستی خویش نه تنها با تفکر بلکه با فرایند زندگی کردن و احساسات و اعمال خود واکنش نشان دهد. و باید در تلاش تجربه وحدت و فردیت در تمام موارد هستی خود باشد تا تعادل جدیدی پیدا کند. بنابراین هر سیستم توجیه رضایت بخش نه تنها به عناصر عقلانی که به عناصر احساسی و حسی، که در عمل در تمام زمینه های کوشش انسان متجلی میگردد، دلالت دارد. دل بستگی به يك هدف یا عقیده و یا قدرتی فراتر از انسان از قبیل خداوند توصیفی از این نیاز به کمال در روند زندگی است.

پاسخهای داده شده به نیاز انسان برای يك جهت گیری و دل بستگی از لحاظ محتوا و شکل بکلی با هم متفاوت اند. در نظامهای ابتدائی مانند آنی میسم و توت میسم اشیاء و نیاکان نماینده پاسخهای مورد نظر انسان اند. سیستمهای بی خدائی مانند بودائیسیم گرچه وجود

خداوند در آنها مطرح نیست ولی باز دین نامیده میشوند. در آئین‌های فلسفی نظیر رواقیون و سیستم‌های یکتا پرستی پاسخ انسان با اشاره بوجود خداوند داده میشود. در بحث درباره این سیستمها ما گرفتار مشکل اصطلاحات هستیم. تمام آن نظامها را نمیتوانیم «دین» بنامیم زیرا از دیدگاه تاریخی «دین» يك سیستم خداپرستی است که وجود خداوند محور آن است، و در زبان خود لغتی نداریم که دلالت بهر دو سیستم با خدائی و بی‌خدائی کند - یعنی بکلّیه سیستمهای فکری که کوشش در دادن پاسخ به پرسش انسان برای معنی و مفهوم هستی دارند. چون چنین کلمه و لغتی وجود ندارد بنابراین سیستمها را «انگاره-های توجیه و دل بستگی» مینامیم.

ولی این نکته را تاکید میکنم که آئین‌های دیگری نیز وجود دارند که گرچه بکلی غیر روحانی و غیر دینی تلقی میشوند اما ریشه آنها در همان نیازهایی است که دین و سیستمهای فلسفی از آن نشات گرفته‌اند. مثلاً در عصر حاضر خود شاهدیم که در فرهنگ ما میلیونها نفر دل بسته نیل به پیروزی و شهرت هستند و در این راه حاضر بهمه نوع از خودگذشتگی میباشند. دیده‌ایم و هنوز هم شاهدیم که در فرهنگهای دیگر چگونه مردم متعصب خود را وقف سیستمهای دیکتاتوری متجاوز و استیلاگر کرده و میکنند. شدت این احساسات انفعالی که اغلب قوی‌تر از سائق صیانت نفس است ما را به شگفتی وامیدارد. محتوای غیر دینی این هدفها ما را می‌فریبد و آنها را محصول فعالیت‌های جنبی یا سایر عوامل بیولوژیکی تلقی میکنیم. ولی غافلیم که منشأ تعصبها در این هدفهای غیر دینی و ادیان یکی است؛ گرچه این سیستمهای غیر دینی توجیه و دل بستگی از لحاظ محتوا با ادیان متفاوت هستند

ولی از نظر نیا زبنيادی به پاسخ‌های مورد نظر انسان. فرقی باهم ندارند. این مورد بویژه در فرهنگ ما گمراه‌کننده‌تر است، زیرا گرچه مردم «یکتاپرست» هستند لکن دلبستگی اصلی آنها به سیستمی است که نزدیکتر به توتمیسم بوده و بیشتر بت‌پرستی است تا آئین مسیحیت.

اما باید گامی فراتر نهمیم. درك و فهم ماهیت «دینی» این تقلاهای غیردینی که شکل و الگوی فرهنگی دارند کلید فهم روان‌نژندیها و کوششهای غیرعقلانی است. باید این مورد اخیر را بمنزله پاسخ به کنجکاوی انسان برای توجیه و دلبستگی تلقی کنیم. کسی که تجربه‌اش با «وابستگی به خانواده‌اش» تعیین و مقرر میگردد و قادر به اقدام مستقل نیست در حقیقت در جرگه اجدادپرستان است، و تنها فرق او با میلیونها نفر پرستش‌کنندگان اجداد این است که سیستم او خصوصی و شخصی است و شکل و الگوی فرهنگی جامعه را ندارد. فروید رابطه بین دین و روان‌نژندی را تأیید کرد و دین را نوعی روان‌نژندی توصیف کرد، ولی ما به این نتیجه میرسیم که روان‌نژندی نوعی بخصوص از دین است که در افراد بروز میکند و الگو و قالب اجتماعی ندارد. نتیجه‌ای که با توجه به مسئله کلی انگیزش بشر به آن میرسیم این است که درحالیکه نیاز به سیستم توجیه و دلبستگی شامل کلیه افراد بشر میباشد، ولی محتوای ویژه سیستمها که عامل ارضاء است باید دیگر تفاوت دارند. این تفاوتها دارای ارزش متفاوت میباشد؛ شخص بالغ، بهره‌ور و منطقی سیستمی را برخواهدگزید که به او امکان میدهد تا بالغ،

بهره‌ور و منطقی باشد. شخصی که راه رشد و تکامل او بسته شده است باید به سیستمهای ابتدائی و غیر منطقی، که بنوبه خود وابستگی و غیرمنطقی بودن او را طولانی کرده و افزایش میدهد، رو آورد. او در سطحی باقی میماند که مردمان بالغ و رشید هزاران سال پیش آنرا پشت سر گذاشته‌اند.

چون نیاز به يك سیستم توجیه و دل بستگی بخشی ذاتی از هستی انسان است لذا میتوانیم به شدت و قوت این نیاز پی ببریم. در حقیقت منبع انرژی نیرومندتر از آن در وجود انسان وجود ندارد. انسان در انتخاب بین داشتن یا نداشتن «آرمانها»، و دل بسته بودن به پرستش قدرت و تخریب و یا به خرد و عشق آزاد و مختار نیست. همه انسانها آرمان‌گرا^۵ بوده و در تلاش رسیدن به چیزی در فراسوی ارضاء فیزیکی هستند. تفاوت آنها در آرمانهایی است که به آن ایمان و اعتقاد دارند. اهریمنی‌ترین مظاهر مغز انسانی در جسم او نبوده بلکه در همین «ایده‌آلیسم» روحی است. پس این نظریه نسبی‌گرا^۶ که ادعا میکند داشتن يك آرمان یا احساس دینی ارزشمند است خود خطرناک و گمراه‌کننده میباشد. باید هر آرمان از جمله آرمانهای ایده‌ئولوژیهای غیر دینی را توصیفی از همان نیاز انسان بدانیم که در محتوای آرمان وجود دارد، و قضاوت باید بر مبنای حقیقتی که در آن نهفته است و بمیزانی که میتواند نیروهای انسانی را آشکار سازد و بدرجه‌ای که پاسخ حقیقی به نیاز انسان برای تعادل و هماهنگی در دنیای او است، باشد. بنابراین تکرار میکنم که درك انگیزش

5- Idealist

6- Relativistic View

بشر باید از درك موقع انسان آغاز گردد.

۲- شخصیت

انسانها شبیه یکدیگرند، زیرا در موقع انسانی و دوگانگی‌های هستی با هم سهیمند؛ اما در حل مشکل بشر هر کدام راه مخصوص به خود را دارند. اختلاف نامحدود در شخصیتها خود خصوصیت هستی انسان است.

منظور من از شخصیت مجموع کیفیتهای موروثی و اکتسابی است که خصوصیت فرد بوده و او را منحصر بفرد می‌کند. فرق بین کیفیتهای موروثی و اکتسابی معادل فرق بین مزاج، استعدادها و کلیه کیفیتهای ذاتی از يك طرف و منش^۷ از طرف دیگر است. در حالیکه اختلافات مزاجی جنبه اخلاقی ندارند، تفاوتها و اختلافات در منش مشکل اصلی اخلاقی هستند؛ و بیانگر مرحله‌ای می‌باشند که فرد در هنر زیستن بدان رسیده است. چون ممکن است در به‌کار بردن دو اصطلاح «مزاج» و «منش» ابهامی پیش آید لذا به‌توصیف و تشریح آن دو کلمه می‌پردازیم:

الف - مزاجها^۸

بقراط مزاجها را در چهار نوع طبقه‌بندی کرده است: آتشی، دموی، سودائی و بلغمی. مزاجهای دموی و آتشی حالت‌هایی از واکنشها هستند که ویژگیهای آنها هیجان‌آنی و تفسیر و تناوب دلبستگی‌ها است، دلبستگی‌ها در مزاج دموی سست و ضعیف و در مزاج

7- Character.

8- Temperament.

آتشی شدید و قوی است. مزاجهای بلفمی و سودائی برعکس دیرپای بوده ولی روند برانگیختگی علاقه‌ها در آنها کند است. دلبستگی در مزاج بلفمی کند و ضعیف و در مزاج سودائی شدید و قوی است^۹. به عقیده بقراط، این حالت‌های مختلف واکنش وابسته به منابع مختلف جسمی هستند (جالب توجه است که در کاربرد عمومی فقط جنبه‌های منفی این مزاجها به‌خاطر آورده‌میشوند. امروزه آتشی مزاج کسی است که زود عصبانی می‌شود و از کوره بدر می‌رود، سودائی یعنی افسرده، دموی یعنی زیاده از حد خوش‌بین و بلفمی یعنی بی‌حال و سست). تا دوران «وونت^{۱۰}» این طبقه‌بندی مورد استناد اکثر محققین بود. مهم‌ترین مفاهیم امروزی انواع مزاجها را یونگ، کرتشمرا^{۱۱} و شلدون بیان داشته‌اند. در اهمیت بررسی بیشتر در این زمینه، بخصوص از لحاظ وابستگی متقابل مزاج و فرایندهای جسمی، تردیدی نیست. ولی باید تمایز و فرق بین مزاج و منش به‌خوبی روشن و معلوم گردد زیرا اشتباه این دو مفهوم سد راه پیشرفت منش‌شناسی و بررسی مزاجها شده است. مزاج به‌چگونگی واکنش دلالت دارد و ذاتی و تغییرناپذیر است؛ اما منش نتیجه تجربیات شخص، بخصوص تجربیات سال‌های اولیه زندگی، بوده و تا حدی با درون‌گرایی و تجربیات نوین تغییرپذیر است. مثلاً اگر کسی آتشی مزاج است کیفیت واکنش او «تند

۹- سمبل مزاج چهار عنصر میباشد: آتشی = آتش = گرم و خشک، تند و قوی؛ دموی = هوا = گرم و مرطوب، تند و ضعیف؛ بلفمی = آب = سرد و مرطوب، کند و ضعیف؛ سودائی = خاک = سرد و خشک، کند و قوی.

۱۰- wundt (روانشناس آلمانی).

و قوی» است. ولی اینکه نسبت به چه چیز واکنش شخص مزبور تند و قوی است مربوط به منش است. اگر بهره‌ور، دادگر و بامحبت است در عشق، در عصبانی شدن به علت بی‌عدالتی، و متأثر شدن از یک فکر نو واکنش تند و قوی نشان خواهد داد. و اگر دارای منش ویرانگر و سادیستیک است در ویرانگری و خشونت تند و قوی می‌شود.

اشتباه بین مزاج و منش عواقب وخیم در تئوری اخلاق داشته است. ارجحیت در مزاجهای مختلف صرفاً یک سلیقه ذهنی است. ولی تفاوت‌های منش از دید اخلاقی بوده و دارای اهمیت بنیادی می‌باشد. مثالی می‌تواند این نکته را روشن کند. گورینگ^{۱۲} و هیملر دارای مزاجهای متفاوتی بودند - اولی Cyclothyme و دومی Schizotheme بودند. بنابراین از نظر ارجحیت ذهنی کسی که مجذوب مزاج Cyclothymic باشد گورینگ را بیشتر از هیملر دوست خواهد داشت و برعکس. اما از نظر منش آن هر دو یک وجه مشترک داشتند: هر دو زیان‌بار و شریر بودند. از طرف دیگر بین اشخاص بهره‌ور، ممکن است آتشی مزاج به‌دموی مزاج ترجیح ذهنی داده شود، ولی این نوع قضاوت شامل قضاوت در خود ارزش آن دو شخص نخواهد بود.

در به‌کار بردن منظوره‌های «یونگ» از مزاج آنان که «ذهنی‌گرا^{۱۲}» و «عینی‌گرا» هستند، اغلب همان اشتباه‌کاری را می‌بینم. آنانکه عینی‌گرا هستند ذهنی‌گرا را مردود و روان‌نژند می‌دانند، و به عقیده طرفداران ذهنی‌گرا دسته مقابل یعنی عینی‌گرا سطحی

۱۲ - Himmler, Goering از سران آلمان نازی.

و کم‌مایه و فاقد پشت‌کار و عمق می‌باشند. اشتباه و سفسطه در مقایسه يك شخص «خوب» از يك مزاج با يك شخص «بد» از مزاج دیگر و اسناد تفاوت در ارزش به تفاوت در مزاج است.

به نظر من اثر این اشتباه بین مزاج و منش در اخلاق روشن است. زیرا در حالیکه این اشتباه منجر به محکوم کردن تمام نژادهایی شده است که مزاجهای مسلط بر آنها با مزاجهای ما متفاوت است، اما با عقیده بر اینکه تفاوت‌های منشی به همان نسبت مربوط به سلیقه‌اند که تفاوت‌های مزاجی، از نسبی‌گرائی^{۱۴} در دانش پشتیبانی شده است.

به منظور بحث درباره تئوری اخلاق باید به مفهوم منش برگردیم، که جوهر احکام اخلاقی و مقصود تکامل اخلاقی انسان است. در اینجا هم باید ابهام‌هایی را که در مفهوم دینامیک و کرداری منش وجود دارد روشن کنیم.

ب - منش

۱- مفهوم دینامیک منش

روان‌شناسان رفتارگرا خصوصیات منش را با ویژگی‌های رفتار معادل می‌دانند. از این دیدگاه «منش عبارت است از خصوصیت رفتاری يك فرد معین»^{۱۵}، و حال آنکه نویسندگان دیگری نظیر ویلیام مک‌دوگال، گوردون و کرتشمیر^{۱۶} بر عنصر دینامیک خصوصیات منش تکیه و تأکید می‌کنند.

14- Relativism

15- Psychiatric Dictionary (Newyork: oxford university Press).

16- Willam McDougall, Gordon, kretsckmer.

«فروید» اولین و استوارترین و نافذترین تئوری منش را به منزلهٔ يك سیستم کوشش‌ها که مأخذ رفتار است پایه‌گذاری کرد. به منظور درک مفهوم دینامیک منش فروید مقایسه‌ای بین ویژگیها و نشانه‌های رفتار و خصوصیات منش مفید خواهد بود. نشانه‌های رفتار با اصطلاحات مربوط به عمل که قابل دیدن وسیله شخص سوم است تعریف می‌شود. بنابراین مثلاً «متهور بودن» يك خصوصیت رفتاری است و به معنی کوشش برای رسیدن به هدفی است بدون اینکه از احتمال وجود خطر به آرامش، آزادی و زندگی هراسی باشد. یا خست‌بمنزله يك ویژگی رفتاری یعنی خرج نکردن پول یا مصرف نکردن شیئی مادی است. لکن اگر در انگیزه این ویژگیهای رفتاری، بخصوص در انگیزه ناآگاهانه آنها، غور کنیم متوجه خواهیم شد که خصوصیت رفتاری تعداد زیاد و گوناگونی از ویژگیهای منشی را در بر می‌گیرد. رفتار متهوران ممکن است به انگیزه شهرت‌طلبی باشد، بطوریکه شخص در موقعیتهای خاصی زندگی را به خطر می‌اندازد تا مورد تحسین قرار گیرد؛ و یا ممکن است محرك چنین شخصی انگیزه‌های آنی خودکشی باشد، که شخص را به جستجوی خطر و می‌دارد، زیرا وی آگاهانه یا ناآگاهانه به زندگی خود ارزشی قائل نیست و می‌خواهد آنرا نابود کند، و یا فقط به سبب عدم آگاهی از خطری باشد که در کمین اوست، و بالاخره ممکن است انگیزه این تهور فداکاری اصیل در راه عقیده یا هدفی باشد، انگیزه‌ای که معمولاً پایه و اساس تهور دانسته شده است. بظاهر رفتار در تمام مثالهای بالا علی‌رغم انگیزه‌های مختلف یکی است. می‌گوییم «به‌ظاهر» زیرا اگر رفتار به‌دقت

مورد بررسی قرار گیرد دیده خواهد شد که تفاوت در انگیزه سبب تفاوتی باریک در رفتار می‌شود. مثلاً رفتار افسری در میدان جنگ که انگیزه تهور او آرمان و ایمان است کاملاً با رفتاری که محرك آن شهرت‌طلبی است متفاوت می‌باشد. در مورد اول اگر قبول خطر منجر به پیروزی تاکتیکی نشود از حمله خودداری می‌کند. در صورتیکه در مورد دوم ممکن است شهرت‌طلبی چنان او را کور کند که زندگی خود و سربازانش را بیهوده به خطر اندازد. مثال بارز دیگر خست است. شخص ممکن است بسبب وضع مالی خود صرفه‌جو باشد، و یا خست او را وادار به امساک در خرج کردن کند بدون آنکه ضرورتی در میان باشد. در اینجا نیز تعلیل^{۱۷} نسبت به رفتار فرق می‌کند. در مورد اول شخص بخوبی قادر به تشخیص موارد لازم از غیر لازم مصرف پول می‌باشد. ولی در مورد دوم هدف شخص خسیس فقط امساک در خرج کردن است و بس. عامل دیگری که وسیله تفاوت در تعلیل می‌شود پیشگویی در رفتار است. در مورد افسر شجاعی که انگیزه‌اش شهرت‌طلبی است می‌توانیم پیشگویی کنیم که فقط زمانی ابراز شجاعت می‌کند که امید تحسین و تشویق داشته باشد. ولی افسری که به خاطر آرمان و ایمان می‌جنگد تأیید و تشویق کمتر در رفتارش مؤثر خواهد شد.

تئوری ماهیت ارادی خصوصیات منش فروید رابطه نزدیکی با مفهوم تعلیل ناآگاهانه او دارد. او به موضوعی پی‌برد که بالزاک رمان‌نویس و درام‌نویس بزرگ در زمان خود به آن آگاهی یافته بود. بالزاک می‌گوید: «بررسی منش با نیروهائی سروکار دارد که سبب

انگیزش انسان‌اند؛ راه‌های عمل، احساس و تفکر در حد زیادی وسیله خصوصیت منش شخص تعیین می‌شوند و نتیجه محض پاسخ‌های منطقی به موقعیتهای واقع-گرایانه نمی‌باشند. به عبارت دیگر «منش انسان سرنوشت او است». فروید به کیفیت دینامیک خصوصیات منش‌پی برد و کشف کرد که وضع ساختمان منش شخص نمایانگر کانال مخصوصی است که انرژی در روند زندگی در آن جریان پیدا میکند.

فروید سعی کرد که ماهیت دینامیک منش را با بهم آمیختن تئوری منش‌شناسی و لیبدو^{۱۸} خود روشن کند. طبق تفکر ماتریالیستی در علوم طبیعی در اواخر قرن نوزدهم، که انرژی را در پدیده‌های طبیعی و فیزیکی ذاتی می‌دانست نه نسبی، فروید عقیده داشت که سائق جنسی منبع انرژی منش می‌باشد. وی وسیله تعدادی فرضیه‌های پیچیده و عالی خصوصیات منش را «تعالی^{۱۹}» یا «فرم واکنش» در برابر اشکال مختلف سائق جنسی توصیف کرد. و ماهیت دینامیک خصوصیات منش را به توصیفی از منابع لیبدو تعبیر کرد.

پیشرفت تئوری روانکاوی^{۲۰}، به موازات پیشرفت در علوم طبیعی و اجتماعی، به مفهومی منجر شد که مبتنی بر رابطه انسان با دیگران، طبیعت، و خودش بود. عقیده بر این بود که این رابطه حاکم و تنظیم‌کننده انرژی در کوششهای انفعالی انسان است. سالیوان^{۲۱} یکی از پیشگامان این نظریه، روانکاوی را «بررسی

18- Libido.

19- Sublimation.

20- Psychoanalytic.

21- H. S. Sullivan.

روابط فیما بین اشخاص» نامیده است. تئوری که در صفحات آینده عرضه خواهد شد از جهت نکات اساسی دنباله منش‌شناسی فروید می‌باشد. با فرض اینکه خصوصیات منش زمینه رفتار بوده و باید از آن استنباط شود؛ و آن خصوصیات شامل نیروهایی هستند، گرچه نیرومند می‌باشند، که ممکن است انسان کاملاً نسبت به آنها ناآگاه باشد. آن تئوری همچنین در این نظریه که ماهیت بنیادی در منش خصوصیت واحد منش نبوده بلکه شامل مجموعه منش است که تک تک خصوصیتها از آن ناشی می‌شوند، مطابق با نظریه فروید می‌باشد. من فقط درباره تعداد محدودی از خصوصیات منش که از جهت‌گیری اساسی پیروی می‌کنند بحث خواهم کرد.

فرق اصلی تئوری منش که در اینجا پیشنهاد شده با تئوری فروید این است که پایه بنیادی منش بر انواع مختلف سازمان لیبیدو نبوده بلکه بر انواع مشخص از وابستگی شخص به جهان است. در روند زندگی انسان خود را به دو طریق با جهان مربوط می‌سازد:

۱- با به دست آوردن و جذب اشیاء.

۲- با ارتباط با مردم (و خودش).

من اولی را روند همسانی^{۲۲} و دومی را روند اجتماعی کردن^{۲۳} می‌نامم. هر دو شکل ارتباط «آزاد» بوده و مانند حیوانات تابع غریزه نیستند. انسان می‌تواند اشیاء را از منابع خارجی به دست آورد و یا با کوشش خود آنها را تولید کند. ولی بهر حال باید اشیاء لازم را به دست آورد و جذب کند تا نیازهایش برآورده

22- Assimilatoin.

23- Socialization.

شوند. همچنین انسان نمی‌تواند تنها و بدون رابطه با دیگران زندگی کند. و باید به‌منظور دفاع، کار، ارضاء جنسی، بازی و پرورش کودکان و انتقال دانش و معرفت و امور مادی با سایرین پیوند و همبستگی داشته باشد. انزوای محض غیرقابل تحمل بوده و با تندرستی ناسازگار است. همچنین انسان می‌تواند از راه‌های دیگر با سایرین مربوط شود: می‌تواند عشق بورزد یا بیزار شود، می‌تواند رقابت یا همکاری کند، می‌تواند یک سیستم اجتماعی برپایه برابری یا قدرت، آزادی یا خفقان به‌وجود آورد، ولی به‌رصورت ناچار به‌ایجاد ارتباط با یکی از روش‌های مزبور است، و روش برگزیده شده گویای منش وی می‌باشد.

این جهت‌گیریها که فرد وسیله آنها خود را با جهان مربوط می‌سازد هسته اصلی منش او را تشکیل می‌دهند؛ منش را می‌توان قالبی (نسبتاً دایم) دانست که در آن انرژی انسان در روند همسانی و اجتماعی شدن کانالیزه می‌شود. این کانالیزه شدن انرژی روانی یک وظیفه بیولوژیکی عمده دارد. چون اعمال انسان تابع غرایز نیست بنابراین اگر شخص ناچار بود برای هر اقدام یا گامی که برمی‌دارد یک تصمیم با تانی و کند بگیرد زندگی ناپایدار می‌بود. برعکس اقدامات زیادی وجود دارند که باید سریعتر از آنچه تأمل آگاهانه اقتضا می‌کند عملی شوند. به‌علاوه اگر هر رفتاری تابع تصمیم‌های کند و سنجیده باشد اقدامات ناموافق بیشتر از اعمال سازگار پیش خواهد آمد. به‌موجب فرضیه رفتارشناسی انسان با گسترش عادت‌ها و فکر، که می‌توان آنها را بازتاب‌های شرطی نامید، می‌آموزد که چگونه بطور نیمه‌غیرارادی واکنش نشان دهد. در

حالیکه این نظر تا حدی درست است، ولی این نکته ندیده گرفته شده که بیشتر عادت‌هایی که ریشه عمیق دارند و عقایدی که ویژه فرد مشخصی بوده و در برابر تغییرات پایداری می‌کنند از ساختمان منش همان فرد نشأت می‌گیرند. سیستم منش انسان را می‌توان جلانشین دستگاه غریزی حیوان دانست. همینکه انرژی به‌طریقی کانالیزه شد، عمل انجام شده از نظر منش بجا تلقی می‌شود. يك منش ممکن است از نظر اخلاقی پسندیده نباشد، ولی دست‌کم به‌شخص اجازه و امکان می‌دهد تا با روشی مشخص عمل کند و از بار تصمیم‌گیری گاه‌بگاه خلاصی یابد، و بتواند زندگی را طوری ترتیب دهد که مقتضی منشش باشد و از این راه تاحدی سازش و توافق بین وضع درونی و بیرونی خود به‌وجود آورد. بعلاوه منش از نظر آرمانها و ارزشهای شخص يك وظیفه‌گزینشی نیز دارد. چون به‌نظر بیشتر مردم آرمانها مستقل از هیجانها و خواسته‌ها بوده و نتیجه استنتاج منطقی است لذا عقیده دارند که روش و رویه آنان نسبت به‌جهان مورد تأیید آرمانها و قضاوت‌هایشان می‌باشد. این تأیید به‌نوبه خود موجب استوار و پایدار کردن منش آنان می‌گردد زیرا سبب می‌شوند که منش درست و معقول جلوه کند.

منش نه‌تنها موجب اقدامات مدام يك نواخت و «معقول» است، بلکه پایه قضاوت شخص درباره جامعه نیز می‌باشد. منش کودک از منش والدین او شکل می‌گیرد. منش والدین و روش پرورش کودک آنان نیز بنوبه خود متأثر از ساختمان اجتماعی فرهنگشان است. خانواده‌های عادی و معمولی «آژانس روانی» جامعه بوده، و کودک با تطبیق دادن خود با خانواده‌اش

منشی را به دست می آورد، که او را برای انجام وظایف اجتماعی زندگی در مراحل بعدی آماده می سازد. او منشی را کسب می کند که کاری را که باید بکند به او می آموزد، و همچنین آن منش هسته مرکزی عوامل مشترك او با طبقه اجتماعی مربوطه می باشد. این حقیقت که بیشتر اعضاء يك طبقه اجتماعی یا فرهنگی در عناصری از منشها با هم شریکند و اصطلاح «منش اجتماعی» که نماینده هسته اصلی ساختمان منش اکثر مردم متعلق به يك فرهنگ بخصوص می باشد نشان می دهد که چگونه منش وسیله الگوهای فرهنگی و اجتماعی شکل می گیرد. ولی باید بین منش اجتماعی و منش فردی که بین افراد وابسته به يك فرهنگ متفاوت است فرق بگذاریم. این تفاوتها تا حدی به علت تفاوت در شخصیت والدین، تفاوت روانی و مادی در محیط اجتماعی است که کودک در آن پرورش می یابد. تفاوتهای مذکور همچنین معلول تفاوتهای سرشتی بخصوص مزاجی می باشند. از لحاظ ژنتیک، ساخت منش فردی نتیجه برخورد تجربیات زندگی، فردی و فرهنگی، با مزاج و ساختمان فیزیکی فرد است. محیط زندگی دو نفر هرگز مشابه و نظیر هم نیست، زیرا تفاوت در سرشت سبب ایجاد محیط متفاوت می گردد. عادات و افکار صرف که محصول انطباق شخص با الگوی فرهنگی بوده و ریشه در منش شخص ندارند به آسانی در نتیجه نفوذ الگوهای اجتماعی جدید تغییر پیدا می کنند. از طرف دیگر اگر رفتار شخص ناشی از منش وی باشد، پر از انرژی بوده و فقط زمانی قابل تغییر است که يك تغییر بنیادی در منش وی به وجود آید. در تحلیل زیر جهت گیریهای غیر بارور از جهت-

گیری بارور متمایز شده‌اند^{۲۴}. باید توجه داشت که این نظرها ایده‌آل هستند نه توصیف منش فردی معین. به‌علاوه در حالیکه آن دو از نظر سهولت در توضیح و تشریح، بطور جداگانه مورد بحث قرار گرفته‌اند ولی منش يك شخص معین معمولاً ترکیبی از تمام یا قسمتی از این جهت‌گیریها است که بر شخص حاکم و مسلط است. بالاخره، می‌خواهم در اینجا متذکر شوم که در تشریح جهت‌گیریهای غیر بارور فقط جنبه‌های منفی آنها ارائه شده است و جنبه‌های مثبت آن در قسمت بعدی این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲- انواع منش‌ها: جهت‌گیری‌های غیر بارور^{۲۵} الف - جهت‌گیری گیرنده^{۲۶}

در جهت‌گیری گیرنده شخص احساس می‌کند که «منبع همه خوبیها» در بیرون است، و معتقد است که تنها راه تأمین خواسته‌هایش - اعم از مادی، محبت، عشق، دانش و خوشی - بدست آوردن آنها از منابع خارجی است. در این نوع جهت‌گیری عشق منحصرأ به معنای «محبوب واقع شدن» است نه عشق ورزیدن. این دسته از مردم در انتخاب معشوق خود دچار سرگشتگی و عدم تشخیص هستند، زیرا مورد عشق و محبت قرار گرفتن برای آنها تجربه‌ای آنچنان مقاوم‌ناپذیر است که به هر کسی که ابراز عشق کند و یا تصور ابراز عشقی باشد عاشق می‌شوند. آنان در برابر بی‌مهری و بی‌توجهی شخص مورد علاقه و عشق خود بسیار حساسند. جهت-

۲۴- به‌نمودار صفحه (۱۲۷) مراجعه شود.

25- The non - productive Orientation.

26- Receptive Orientation.

گیری این قبیل اشخاص در زمینه تفکر هم به همانگونه است: اگر باهوش وزیر کند بهترین شنونده خواهند بود، زیرا جهت‌گیری آنها گرفتن عقاید است نه ابداع یا وضع کردن آن، اگر به خود وا گذاشته شوند فلج و بی‌اثر خواهند شد. از خصوصیات دیگر این دسته از مردم این است که همواره در جستجوی کسی هستند که اطلاعات لازم را به آنها بدهد و در این راه کمترین کوششی از خود نشان نمی‌دهند. اگر مذهبی هستند همه چیز را از خداوند می‌خواهند نه از فعالیت خود. و اگر غیرمذهبی باشند باز هم رابطه آنان با اشخاص یا بنیادها به همان نحو است، یعنی همواره در جستجوی يك «معجزه‌گر» می‌باشند. اینان بسیار وفادارند، در عمق این منش حق‌شناسی نسبت به کسی که آنان را تغذیه می‌کند و همچنین ترس از دست دادن او نهفته است. چون نیاز به دستهای بیشتری دارند تا احساس ایمنی کنند، لذا باید نسبت به اشخاص زیادی وفادار باشند. «نه» گفتن برای آنان مشکل است و به‌آسانی گرفتار چنگال ابهام بین وفاداری و قول می‌شوند. چون نمی‌توانند «نه» بگویند، لذا «بلی» گفتن را به هرچیز و هر شخص دوست دارند، در نتیجه تواناییهای ذاتی آنان فلج شده و بطور فزاینده‌ای وابسته به دیگران می‌شوند. آنان نه تنها در دانش و یاری وابسته به قدرتها هستند بلکه بطور کلی محتاج پشتیبانی اشخاص نیز می‌باشند. در تنهایی احساس سرگستگی می‌کنند زیرا می‌بینند که بی‌کمک دیگران نمی‌توانند کاری انجام دهند. این ناتوانی بخصوص از نظر کارهایی که شخص به علت ماهیت ویژه آن کار باید به تنهایی انجام دهد حائز اهمیت است - تصمیم‌گیری و قبول مسئولیت.

مثلا در روابط شخصی از همان کسی که باید درباره‌اش تصمیم بگیرند راهنمایی می‌خواهند.

این دسته از مردم (جهت‌گیر گیرنده) علاقه زیادی به خوردن و آشامیدن دارند، و کوشش می‌کنند تا وسیله خوردن و نوشیدن به نگرانی و افسردگی خود پیروز شوند. دهانشان مهمترین عضویشان بوده و همواره برای دریافت غذا باز است. در رؤیاهای خود مکرر خواب غذا خوردن را که سمبل محبوب واقع شدن است، و یا گرسنگی را که تعبیر آن ناامیدی و یأس است می‌بینند.

بطور کلی این قبیل اشخاص خوش‌بین و مهربانند؛ به زندگی و مواهب آن اعتماد دارند، ولی بمحض اینکه «منبع تدارکاتی» آنان مورد تهدید قرار گیرد نگران می‌شوند. محبت بی‌ریائی دارند و مشتاق یاری بدیگران هستند، ولی در کمک بدیگران تأمین ایمنی خودشان نیز نهفته است.

ب - جهت‌گیری استثماری^{۲۷}

پایه و بنیاد جهت‌گیری استثماری نیز مانند جهت‌گیری گیرنده بر این احساس است که منبع تمام خوبیها در بیرون است، و تمام خواسته‌ها باید در آن منبع جستجو شود و شخص خود نمی‌تواند چیزی فراهم آورد. فرق این دو جهت‌گیری در این است که در جهت‌گیری استثماری شخص توقع ندارد که خواسته‌های خود را بعنوان هدیه و عطایا از سایرین دریافت کند، بلکه آنها را بزور یا نیرنگ و زرنگی بدست می‌آورد. این جهت‌گیری کله‌جنبه‌های فعالیت را در بر می‌گیرد.

در قلمرو عشق و محبت، این دسته از مردم می-خواهند بر بایند یا بدزدند. تصور می‌کنند مورد توجه کسی واقع میشوند که او را از دست دیگری بگیرند. شرط مورد توجه بودن از نظر آنها وابستگی به شخص دیگر است، آنان عاشق شخصی غیر وابسته و آزاد نمیشوند.

همین رویه در مورد چگونگی تفکر و اندیشه این اشخاص نیز دیده میشود. اینان مولد اندیشه و فکر نیستند بلکه آنها را از دیگران میدزدند. این عمل ممکن است بطریق دزدی ادبی مستقیم یا با تکرار عقاید دیگران با کلمات و اصطلاحات دیگر انجام گیرد، و در هر دو صورت اصرار دارند بقبولانند که آن عقاید نو و ابداع خود ایشان است. شگفت‌آور است که اشخاص هوشمندی هم گاهی به این روش رو می‌آورند، و حال آنکه اگر به استعداد های خود متکی باشند می‌توانند خود افکار و اندیشه‌هایی خلق کنند. این مورد در باره جهت‌گیری مادی نیز صادق است. از نظر آنان چیزی که از سایرین گرفته شود بهتر از چیزی است که خود تولید کنند. اینان اشخاص یا اشیائی را که بطریقی از چنگ دیگران بدر آورده‌اند مورد استفاده و استثمار قرار می‌دهند. شعارشان این است: «میوه دزدی شیرین‌تر است». چون استثمار را دوست دارند، لذا به اشخاصی که بطور ضمنی یا مستقیم میتوانند هدف استثمارشان باشد عشق می-ورزند و همینکه به اصطلاح شیره‌شان را کشیدند، از آنان بیزار میشوند. نمونه افراطی این دسته کسانی هستند که جنون دزدی دارند، اینان فقط از شیئی لذت می‌برند که بدزدند، گرچه پول کافی برای خرید آن داشته باشند.

یکی از سمبل‌های این جهت‌گیری سخنان نیش‌دار زدن است. این رویه همراه و آمیخته با خصومت و زرنگی است. هرکسی هدفی برای استثمار است و برحسب میزان مفید بودنش برای این منظور مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اینان برعکس جهت‌گیری گیرنده که دارندگان آن خوش‌بین و با اطمینان می‌باشند بدبین و بدگمان و حسود هستند. چون فقط آنچه از سایرین بدست می‌آورند موجب رضایتشان میشود آنچه را که خود دارند کم ارزش و آنچه را که دیگران دارند پر ارزش می‌شمارند.

(پ) جهت‌گیری مال‌اندوزی^{۲۸}

درحالی‌که جهت‌گیری‌های گیرنده و استثماری، بجز در مورد طرز بدست آوردن منظور خود از خارج، مشابه یکدیگرند جهت‌گیری مال‌اندوزی کیفیت کاملاً متفاوتی دارد. این جهت‌گیری اشخاص را وادار میکند که به آنچه از دنیای خارج بدست می‌آورند اعتماد کمتری داشته باشند؛ امنیت و ایمنی آنها در مال‌اندوزی و پسانداز کردن است و خرج کردن را تهدید تلقی میکنند. آنان خود را بادیوارهای حائلی محصور کرده‌اند، و هدف اصلیشان این است که هرچه را که میتوانند به درون این «قلعه» بیاورند و هرچه کمتر در خارج باقی گذارند. این اشخاص در احساسات و افکار نیز مانند پول و مادیات خسیس‌اند. عشق از نظر آنان يك تملك است؛ عشق - ورزی نمیکنند بلکه سعی دارند که از طریق مالک شدن به «محبوب» خود دست یابند. شخص مال‌اندوز معمولاً اعتقاد و وفاداری بخصوصی نسبت به مردم و خاطره‌ها دارد. احساساتی بودنش سبب میشود که گذشته‌ها را

خاطره‌هایی طلائی بدانند و در حسرت تجربیات و محسوسات سپری شده باشد. گرچه همه چیز را می‌داند ولی تهی از تفکر بهره‌ور و سازنده است.

چهره و صورت ظاهر این دسته از مردم گویای جهت‌گیری مال‌اندوزی‌شان است. لبهای بسته و طرز حرکات دستشان در سخن گفتن نمایانگر امساک و خست آنان است. حرکات شخص گیرنده کشش‌دار و گرد، و از آن استثماری پیکانی و تهاجمی است، ولی حرکات شخص مال‌اندوز چند پهلو است، گوئی که برمرزهای بین خود و جهان خارج تکیه و تأکید دارد. خصوصیت دیگر این رویه و سواس در نظم و ترتیب است. مال‌اندوز در اشیاء، افکار و محسوسات قائل به نظم و ترتیب بوده اما ذهن او سترون و منجمد است. نمیتواند تحمل کند که شیئی در خارج از محل خود باشد و خود بخود هرچیز را در جای مخصوص خود میگذارد. تصور میکند که جهان خارج همواره در صدد تجاوز به حصار او است؛ نظم و ترتیب از نظر او یعنی گذاشتن و نگهداشتن جهان خارج در جای خود بمنظور جلوگیری از تهاجم و تجاوز آن به حصار وی. نظافت اجباری چنین شخصی نیز نمایانگر دیگری از نیاز او به بی‌اثرکردن نتیجه تماس با دنیای خارج است. از دید وی اشیاء خارج از مرزهای او خطرناک و «نجس» اند، و تماسهای خطرناک را مانند آب کشیدن مذهبی با شستشوی اجباری بی‌اثر میکند. از نظر وی اشیاء نه‌تنها در جای مخصوص خود بلکه باید در زمان مخصوص بخود نیز گذاشته شوند؛ وقت‌شناسی خارج از حد، که نشان دیگری از تسلط برجهان خارج است، یکی دیگر از ویژگیهای شخص مال‌اندوز است. اگر جهان خارج تهدیدی به‌دژ شخص باشد سرسختی و

خود رأیی و واکنشی عقلانی خواهد بود. «نه» گفتن مداوم غیر ارادی‌ترین دفاع در مقابل تجاوز است؛ و استوار بودن پاسخ بخطر فشار و تحمیل زور. مال‌اندوزان تصور میکنند که نیرو، انرژی و توانائی فکری آنان محدود بحد معینی است که در نتیجه مصرف از بین میروند و پرکردن جای آنها غیرممکن است. ولی نمیدانند که تمام عناصر زنده کسری‌ها و کمبودها را خود بخود ترمیم میکنند و فعالیت و استفاده از نیرو و قوت و قدرت را افزایش میدهد در صورتیکه بی‌مصرف گذاشتن سبب فلج شدن آنها میگردد. از نظر آنان مرگ و نابودی بیشتر از زندگی و رشد حقیقت دارد. خلاقیت معجزه‌ای است که میشنوند ولی باور نمیکنند، بالاترین ارزش از دید این دسته از مردم نظم و امنیت است؛ شعار آنان این است «چیزی در زیر این آسمان نیلگون تازه نیست.» در آئین آنها رابطه بادیگران خطرناک است، دوری شخصی یا تملک و تسلط بر او سبب امنیت است. مال‌اندوز سوءظن دارد و قضاوت او در این جمله خلاصه میشود: «مال من مال من است و مال تو مال تو».

(ت) جهت‌گیری بازاری*

جهت‌گیری بازاری ره‌آورد عصر جدید است. برای درک و فهم ماهیت آن باید به عمل کرد اقتصادی بازار در جامعه کنونی، که نه‌تنها نظیر این جهت‌گیری بوده بلکه پایه و شرط اصلی گسترش آن در انسان امروزی است، توجه شود.

مبادله کالا یکی از کهن‌ترین مکانیسم‌های اقتصادی است. ولی بازار محلی سنتی بکلی از بازاری که در نظام

• Marketing Orientation.

سرمایه‌داری جدید بوجود آمده متفاوت است. روش مبادله در بازار محلی وسیله‌ای بود برای معاوضه کالاهای مورد نیاز بایکدیگر. تولیدکنندگان و مشتریان با هم آشنا می‌شدند؛ و نسبتاً گروه‌های کوچکی بودند؛ تقاضا کم و بیش معلوم و مشخص بود، بطوریکه تولیدکننده همان کالاهای مورد نیاز را تهیه میکرد.

بازار امروزی دیگر مجمع و محل ملاقات و دیدار نیست بلکه مکانیسمی است با تقاضاهای منتزع و بی‌هویت. تولید برای این بازار است نه برای گروهی از مشتریان معین و معلوم. تشخیص و قضاوت بر مبنای قانون عرضه و تقاضا است؛ و همین قانون است که امکان فروش و نرخ و ارزش کالا را تعیین میکند. مثلاً ارزش مصرفی، یک جفت کفش هرچه باشد، اگر عرضه از تقاضا بیشتر است مقداری از کفشها محکوم بمرگ اقتصادی هستند؛ و ممکن است دیگر از تولید آنها خودداری شود. از لحاظ ارزش مبادلاتی روز بازار «روز داوری» است.

شاید خواننده ایراد بگیرد که این توصیف از بازار زیاده از حد ساده است، تولیدکننده سعی دارد که میزان تقاضا را از پیش تخمین زده، و حتی در شرایط انحصاری تا حدی بر آن کنترل داشته باشد. معهدا ویژگی تنظیم‌کننده بازار نفوذ عمیقی در ساخت منش طبقه متوسط شهری داشته و از آن طریق در تمام مردم اثر و نفوذ فرهنگی و اجتماعی بجای می‌گذارد. مفهوم بازاری ارزش، با تأکید بر ارزش مبادلاتی و نه بر ارزش مصرفی، شامل مردم و بخصوص فرد نیز شده است. من آن منشی را که ریشه‌اش در تجربه شخصی بعنوان کالا و ارزش شخص بمنزله ارزش مبادله‌ای باشد جهت‌گیری

بازاری مینامم.

در زمان ما جهت‌گیری بازاری بسرعت در حال رشد بوده و توأم با گسترش بازار جدید پدیده دهه‌های اخیر است - «بازار شخصیت». کارمندان و فروشندگان، سوداگران و پزشکان، وکلای دادگستری و هنرپیشگان در این بازار دیده میشوند. البته موقع قانونی و اقتصادی آنان متفاوت است: بعضی‌ها مستقل‌اند و در مقابل کاری که انجام میدهند کارمزد میگیرند، برخی کارمندانند و حقوق دریافت میدارند. اما همگی وابسته و تابع موفقیت مادی خود در قبول شدن از طرف شخص یا مقامی هستند که به خدماتشان نیاز دارد و یا آنان را استخدام کرده است. اصل ارزشیابی در بازار شخصیت و کالا یکسان است: در یکی شخصیتها برای فروش عرضه میشوند و در دیگری کالاها. در هر دو مورد قیمت همان ارزش مبادله‌ای است، که در آن ارزش مصرفی شرط لازم هست ولی شرط کافی نیست. این مسلم است که اگر اشخاص در کار خود مهارت و تخصص نداشتند و فقط شخصیتهای دوست‌داشتنی بودند سیستم اقتصادی قادر به عمل نبود. عیادت شفقت آمیز از بیمار و داشتن يك مطب مجهز در بهترین خیابانهای شهر، چنانچه توأم با حداقل معلومات و مهارت‌های پزشکی نباشد دکتری را در کارش موفق نخواهد کرد. و اگر ماشین‌نویسی بخواهد که کارش را از دست ندهد باید در کار خود ماهر و سریع باشد. لکن اگر در پی یافتن میزان نقش مهارت و شخصیت بعنوان شرط موفقیت باشیم، خواهیم دید که فقط در موارد استثنائی موفقیت بطور بارز نتیجه مهارت و کیفیتهای دیگر انسانی از قبیل درستکاری، ادب و صداقت است. گرچه نسبت بین مهارت و کیفیتهای انسانی از يك طرف و «شخصیت» از طرف دیگر

بمنظور کسب موفقیت متغییر است اما عامل شخصیت همواره نقش قطعی و تعیین کننده دارد. موفقیت بیشتر بسته به این است که شخص خود را چگونه در بازار میفروشد و چه نوع «بسته ای» است: بشاش و خوشرو است، منطقی است، متجاوز است، قابل اعتماد است، بلندپرواز است؟ بعلاوه سابقه خانوادگی او چیست، عضو کدام باشگاه است، و آیا با اشخاص مؤثر و متنفذ آشنائی دارد؟ نوع شخصیت لازم تا حدی هم تابع رشته شغلی است. يك دلال، يك فروشنده، يك منشی، يك کارمند راه آهن، يك استاد دانشگاه، و يك مدیر هتل هر کدام باید شخصیت متفاوتی را عرضه کنند، ولی صرف نظر از این تفاوت همگی باید يك شرط مشترك را حائز باشند: مورد تقاضا باشند.

این واقعیت که برای بدست آوردن موفقیت داشتن مهارت و تجهیزات لازم جهت انجام کار محوله کافی نبوده بلکه باید در میدان رقابت از سایرین پیشی گرفت رویه و روش هر کس را نسبت بخود شکل میدهد. اگر برای تأمین زندگی تکیه بر معلومات و تخصص کافی بود، منزلت هر شخص متناسب با توانائیهای او یعنی ارزش مصرفی، میبود؛ اما چون موفقیت بمیزان زیاد موكول به طرز فروش و عرضه شخصیت است، لذا شخص خود را کالا و یا فروشنده کالای فروشی تجربه میکند. انسان نگران زندگی و رفاه خود نیست بلکه علاقمند به قابل فروش شدنش است. از این دیدگاه انسان را میتوان با کالا مقایسه کرد، مثلا اگر کیف هائی که در بساط مغازه چیده شده اند بتوانند احساس کنند یا بیاندیشند در آنصورت هر کیف میخواهد آنقدر که ممکن است خود را مطلوب جلوه دهد تا نظر مشتریان را جلب کند، و هر قدر ممکن است گرانتر جلوه کند تا قیمت بالاتری را از رقبایش

بدست آورد. کیفی که به قیمت بیشتری فروخته شده بخود خواهد بالید، زیرا پربهاترین کیفها بوده است؛ و کیفی که بفروش نرفته سرشکسته شده و به بی‌ارزشی خود اعتراف خواهد کرد. در این میان تقدیر نیز ممکن است گریبان‌گیر کیفی شود، گرچه زیبا و بدردخور است ولی بعلت منسوخ شدن و تغییر مد خریداری ندارد.

شخص نیز، مانند کیف، باید در بازار شخصیت باب روز باشد؛ و برای این منظور باید بداند که چه نوع شخصیت طالب و خواهان بیشتری دارد. این آگاهی و معرفت در روند کلی آموزش و پرورش از کودکان تا دانشگاه بدست آمده و وسیله خانواده تکمیل میگردد. ولی آگاهی بدست آمده در این مرحله اولیه کافی نیست، تکیه و تأکید آن فقط به کیفیتهای کلی معینی از قبیل سازش، بلندپروازی و قدرت درك خواسته‌های متغیر مردم میباشد. شخص مناسب‌ترین مدلهای را برای موفقیت از جای دیگر بدست میآورد. مجله‌های مصور، روزنامه‌ها و فیلمهای خبری به انواع مختلف داستانهای زندگی مردم موفق را نشان میدهند. آگهی‌های مصور نیز بهمین منوالند. تصویر يك مدیر اجرایی موفق در آگهی يك خیاط، تجسمی از وضع ظاهری کسی است که با داشتن آن میتواند پول هنگفتی در بازار شخصیت بجیب بزند.

مهمترین وسیله انتقال الگوی شخصیت مطلوب به مردم عادی فیلم سینمایی است. دختر جوان بهترین راه موفقیت را تقلید از سیما، آرایش مو و حرکات و اطوار ستاره فیلم میداند. مرد جوان کوشش دارد که شبیه هنرپیشه موردعلاقه‌اش شود. مردم عادی با زندگی اشخاص موفق تماس چندانی ندارند، ولی رابطه آنها با ستارگان سینما اینطور نیست. گرچه با اینان نیز تماس واقعی

ندارند ولی میتوانند آنانرا بارها و بارها بر روی پرده ببینند، میتوانند با آنان مکاتبه کنند و عکسهای امضا شده‌شان را دریافت نمایند. برخلاف دورانی که هنرپیشه گرچه از لحاظ اجتماعی خوار و بیمقدار ولی با اینحال انتقال دهنده اشعار شاعران بزرگ به شنوندگان بود، ستارگان سینمای ما کار و فکر مهمی برای انتقال ندارند، بلکه فقط حلقه رابطی بین شخص عادی با جهان «بزرگان» هستند. حتی اگر شخص عادی امید رسیدن به موفقیت آنان را نداشته باشد باز سعی میکند تا با آنان هم‌چشمی کند؛ ستارگان سینما مقدسین او هستند و بعلت موفقیتی که دارند تجسمی از هنجارهای زندگی برای وی میباشند.

چون انسان امروزی هم کالا است و هم فروشنده، لذا منزلت وی وابسته به شرایطی است که خارج از کنترل او است. اگر «موفق» است با ارزش است و گرنه بی‌ارزش. در میزان ناایمنی او که حاصل این جهت‌گیری است نمیتوان مبالغه کرد. اگر کسی حس میکند که ارزشش بر مبنای کیفیتهای انسانی نبوده، بلکه بر پایه موفقیتش در عرصه رقابت بازار با شرایط متغیر دائمی است حس احترام بخودش متزلزل شده و نیاز مداوم به تأیید دیگران خواهد داشت. بنابراین برای کسی که ناچار از کوشش مداوم برای کسب موفقیت است هر برگشت و تنزل تهدیدی بر منزلت و احترام شخصی او بوده و منجر به احساس درماندگی، ناایمنی و حقارت خواهد شد. اگر تحول بازار مأخذ ارزش شخص باشد حس شأن و غرور از میان خواهد رفت.

اما مسئله نه تنها خود - ارزشیابی و منزلت است، بلکه تجربه شخص از خود در مقام شخصیتی مستقل، و

هویت شخص نسبت بخود نیز هست. بطوریکه در صفحات آینده خواهیم دید فرد بالغ و بهره‌ور احساس هویت خود را از تجربه کردن خود بعنوان عاملی که دارای نیروهای اوست بدست می‌آورد؛ این احساس هویت را میتوان در این عبارت خلاصه کرد. «گردار من هویت من است». در جهت‌گیری بازاری انسان با نیروهای خود بمنزله کالاهای بیگانه شده از او روبرو است. او همراه نیروهایش نیست، و آنان نیز چهره پنهان میکنند زیرا آنچه اهمیت دارد موفقیت وی در روند فروش آنها است نه درک و فهم خویش در روند بکار بردن آنها. نیروها و آنچه آنها بوجود می‌آورند بیگانه میشوند، چیزی متفاوت از خود شخص، چیزی برای دیگران برای قضاوت و بهره‌برداری، بنا بر این احساس هویت وی مانند منزلتش لرزان شده و این هویت فقط شامل مجموعه نقشهائی خواهد بود که شخص میتواند ایفا کند چنین هویتی را میتوان با این جمله بیان کرد «من همانم که شما میخواهید».

ایبسن^{۲۹} این «خود» را در «پیرگینت^{۳۰}» چنین توصیف کرده است: پیرگینت در کوشش برای کشف خود متوجه میشود که مانند پیاز است، که لایه‌های آن یکی پس از دیگری کنده میشوند و در آخر هسته‌ای باقی نمی‌ماند. چون انسان نمیتواند با تردید نسبت به هویت خود زندگی کند، پس باید در جهت‌گیری بازاری نسبت به هویت خود یقین و اعتقاد حاصل کند، و این اعتقاد و ایقان را نه با اتکاء به خود و نیروهای خود بلکه با مراجعه به افکار دیگران در باره خود بدست می‌آورد. اعتبار، وضع اجتماعی، موفقیت و شناخته

۲۹- Ibsen (درام‌نویس و شاعر نروژی).

شدنش بعنوان فردی مشخص از طرف دیگران جایگزینی برای احساس اصیل هویت هستند. این وضع او را کاملاً وابسته و تابع نظرات مردم نسبت بوی کرده و ناچار میسازد که نقشی را که قبلاً سبب موفقیتش شده بود حفظ کند. پس اگر من و نیروهایم از یکدیگر جدا باشیم، در این صورت «خود» من از ارزشی که بدست میاورم تشکیل میشود.

روش تجربه کردن دیگران با تجربه کردن خود شخص متفاوت نیست. سایرین نیز مانند خود شخص بعنوان کالا تجربه میشوند. آنان نیز نه خود را بلکه بخش قابل فروش خود را عرضه میکنند. تفاوت بین افراد به تفاوت محض کمی از نظر کم و بیش موفق بودن، جالب توجه بودن و بطور خلاصه ارزش دار بودن کاهش می یابد. این روند با آنچه در مورد کالاها در بازار متداول است فرقی ندارد. يك تابلو نقاشی و یا يك جفت كفش را با ارزش مبادله آنها یعنی قیمتشان مورد قضاوت قرار میدهند، بطوریکه ممکن است ارزش چندین جفت كفش «برابر» يك تابلو نقاشی باشد. بهمین منوال تفاوت بین اشخاص نیز به يك عنصر عمومی، یعنی قیمت آنها در بازار، تنزل میکند. فردیت که مخصوص و منحصر بفرد هر کس است، بی ارزش میگردد، و به اصطلاح شبیه وزنه ای میشود که در بالونها یا ته کشتی ها قرار میدهند تا آنها ثابت نگهدارد^{۳۱}. معنی کلمه «مخصوص^{۳۲}» که در بالا ذکر شد بیانگر کامل این حالت است. بجای دلالت کردن بر بالاترین موفقیت انسان - که تکامل فردیت اوست -

31- ballast.

32- Peculiar.

تقریباً معادل کلمه «عجیب^{۳۳}» است. کلمه «برابری^{۳۴}» نیز معنی خود را عوض کرده است. این عقیده که انسانها برابر خلق شده‌اند میرساند که نباید افراد بشر بعنوان آلت و وسیله تلقی شوند.. ولی امروزه کلمه برابری معادل عبارت «قابلیت مبادله^{۳۵}» شده، و نشانه نفی فردیت گردیده است. برابری بجای اینکه شرط گسترش خصوصیت انسان شود مفهوم زوال فردیت را، که همان فقدان شخصیت در جهت‌گیری بازاری است، بخود گرفته است. در اصل برابری با تفاوت بستگی داشت، ولی امروزه با کلمه «بی‌تفاوت» معادل شده، و در واقع بی‌تفاوتی نماینده رابطه انسان امروزی با خود و سایرین است.

این شرایط لزوماً تمام روابط انسان را مکدر میکند. وقتی «خود» فرد ندیده گرفته شود، روابط بین مردم باید الزاماً سطحی و ظاهری باشد زیرا نه خود اشخاص بلکه کالاهای قابل مبادله با هم مربوط هستند. مردم نمیتوانند و قادر نیستند به آنچه که در دیگران مخصوص و منحصر بفرد است علاقمند باشند. اما بازار نوعی دوستی مخصوص بخود را بوجود می‌آورد. همه در يك جنگ رقابت شرکت دارند، در رسیدن به پیروزی یکسان کوشش میکنند، همه تحت يك نوع شرایط بازاری قرار گرفته‌اند (و یا دست‌کم چنین تصور می‌کنند). هرکس از طرز احساس دیگری با خبر است زیرا همه در يك وضع هستند: تنها، هراسناك از شکست، مشتاق مورد پسند شدن؛ امان و زنهاری در این نبرد

33- queer.

34- Equality.

35- Interchangeability.

داده نمیشود و کسی هم توقع آنرا ندارد. منش سطحی در روابط انسان بسیاری را به این امید واداشته است که میتوانند در احساس عشق فردی به عمق وحدت دست یابند. اما عشق به يك شخص و عشق به همسایه قابل تقسیم نیستند؛ در هر فرهنگ رابطه عشقی مظهري شدید و عمیق از همبستگی انسانها در همان فرهنگ است. بنابراین خطا است اگر توقع داشته باشیم که تنهائی انسان که ریشه آن در جهت-گیری بازاری است با عشق فردی درمان شود.

طرز اندیشیدن و احساس نیز وسیله جهت‌گیری بازاری تعیین می‌گردد اندیشه وسیله ایست برای بدست آوردن سریع اشیاء و بکار بردن موفقیت‌آمیز آنها، که با آموزش گسترده و بهره‌ور توسعه یافته و بدرجه اعلاء هوش، و نه خرد، منجر میشود^{۲۶}. بمنظور کاربرد درست و ماهرانه، آگاهی از کیفیت ظاهری و سطحی اشیاء کافی است. حقیقت، که با نفوذ به جوهر پدیده کشف میشود، مفهومی مطلق و مجرد است - حقیقت نه تنها بمعنای حقیقت «مطلق» که بطور جزمی بدون توجه به معلومات تجربی نگهداشته شده، بلکه همچنین بمعنای حقیقتی است که خرد انسان بدان دست یافته و در مشاهدات خود بکار می‌بندد ولی در عین حال قابل تجدید نظر است. بیشتر آزمونهای هوش با این نوع تفکر هماهنگ میشوند؛ این آزمونها چندان به سنجش توانائی خرد و ظرفیت توافق فوری فکری در موقعیت معینی توجه ندارند؛ «آزمونهای تعدیل فکری» بهترین نام برای این قبیل آزمونها است. برای این نوع اندیشیدن کار-برد طبقه‌بندی مقایسه و سنجش کمی - و نه تحلیل کلی

۲۶- تفاوت بین خرد و هوش در صفحات بعد مورد بحث قرار میگیرد.

يك پدیده و کیفیت آن - ضروری است. کلیه مسائل بطور یکسان «جالب» اند؛ و تفاوت در اهمیت آنها معنای چندانی ندارد. معرفت خود کالائی میشود. در اینجا نیز انسان از نیروی خود بیگانه میشود؛ اندیشیدن و دانستن به منظور حصول نتیجه تجربه میشود. معرفت انسان به خویشتن، روانشناسی، که در سنت بسزرگ افکار غربی شرطی برای فضیلت، زندگی درست، شادی بود به ابزاری تنزل کرده که برای استفاده ماهرانه از خود و دیگران، پژوهش بازاری، تبلیغات سیاسی، آگهی‌ها و غیره بکار میرود.

بدیهی است که این نوع تفکر اثر عمیقی در سیستم آموزش دارد. از آموزش دبستانی تا دانشگاهی هدف یادگیری بدست آوردن هر چه بیشتر معلومات و اطلاعاتی است که برای منظوره‌های بازاری سودمندانند. مواد درسی بقدری زیاد است که محصلین تقریباً وقت و انرژی برای اندیشیدن ندارند. انگیزه اصلی برای کسب آموزش و پرورش بیشتر و بهتر علاقه به موضوعهای درسی یا بدست آوردن معرفت و بصیرت نبوده، بلکه برای ارزش مبادله‌ای زیادی است که از دانش بدست می‌آید. امروزه اشتیاق عظیمی برای کسب دانش و آموزش بچشم می‌خورد، و در عین حال تفکر به اصطلاح غیر عملی و بیفایده که «فقط» با حقیقت سروکار داشته و ارزش مبادله‌ای در بازار ندارد خوار و بیمقدار گردیده است.

گرچه جهت‌گیری بازاری را یکی از جهت‌گیری‌های غیر مولد معرفی کرده‌ام، اما از جهات بسیار آنچنان متنوع است که باید خود طبقه‌بندی مخصوص داشته باشد. جهت‌گیری‌های گیرنده، استثماری و مال اندوزی در يك چیز مشترکند: هر کدام شکلی از وابستگی انسان

است، که اگر بر شخص مسلط شود، از ویژگی‌ها و منش او می‌گردد. (در صفحات بعد نشان داده خواهد شد که این چهار نوع جهت‌گیری علی‌رغم آنچه که تاکنون شرح داده شده الزاماً کیفیت منفی ندارند). جهت‌گیری بازاری آنچه را که شخص بالقوه دارد توسعه و تکامل نمی‌بخشد (مگر اینکه این عقیده باطل را قبول کنیم که «هیچ‌چیز» خود بخشی از کیفیتهای انسانی است)؛ ماهیت آن این است که در آن هیچ‌گونه وابستگی مشخص و دائمی بوجود نمی‌آید، بلکه خود تغییرپذیری رویه‌ها تنها کیفیت دائمی این جهت‌گیری است. در این جهت‌گیری آن کیفیتهای گسترش و تکامل می‌یابند که بهتر بفروش می‌روند. يك رویه بخصوص حاکم نیست، بلکه تسلط با خلاء است که میتواند بفوریت با کیفیت مطلوب پر شود. لکن این کیفیت همان کیفیت بمعنای اصیل خود نیست؛ بلکه نقش و تظاهری از کیفیت است، که اگر کیفیت دیگری مورد نظر باشد به آسانی جای خود را به آن می‌دهد. بنابراین، مثلاً، گاهی احترام و آبرومندی مطلوب و پسندیده است. پس فروشنده در بعضی از بخشهای بازرگانی باید مردم را با قابلیت اعتماد، متانت و احترام که در بازرگانان و سوداگران قرن نوزدهم اصیل و حقیقی بودند تحت تأثیر قرار دهد. امروزه شخص در جستجوی کسی است که به آهستگی و به تدریج القاء اطمینان کند، پس آنچه این شخص در بازار شخصیت می‌فروشد توانائی وی در ایفاء این نقش است؛ اینکه چهره حقیقی در فراسوی این نقش کیست مورد علاقه و توجه کسی نیست، و علاقه‌ای به خود امانت و درستی ندارد، بلکه توجه و علاقه به چیزی است که امانت در بازار عاید میکند. مقدمه جهت‌گیری بازاری

خلاء است، فقدان هر نوع کیفیت تغییرپذیر، زیرا هر خصوصیت دیر پای منش ممکن است روزی دچار تغییرات خواسته‌های بازار شود. بعضی نقشها با صفات ویژه شخص سازگار نیستند، بنابراین باید بدور افکنده شوند - منظور بدور افکندن صفات ویژه است نه نقشها. شخصیت بازاری باید فارغ باشد، فارغ از هر نوع فردیت.

جهت‌گیریهای منشی که تاکنون شرح داده شده‌اند برخلاف آنچه ممکن است تصور شود از یکدیگر جدا نیستند. مثلا جهت‌گیری گیرنده ممکن است بر کسی مسلط باشد ولی معمولا با یکی و یا تمام جهت‌گیری‌های دیگر آمیخته است. گرچه اقسام آمیختگی را در همین فصل مورد بحث قرار خواهم داد، ولی در اینجا تأکید میکنم که تمام جهت‌گیریها خود از ابزار انسان هستند، و تسلط هر کدام از آنها بیشتر موکول به خصوصیت فرهنگی است که شخص در آن زندگی میکند. گرچه تجزیه تحلیل مشروح درباره رابطه بین جهت‌گیریهای مختلف و الگوهای اجتماعی باید بموازات بررسی مسائل روانشناسی اجتماعی صورت گیرد، اما مایلیم در اینجا يك فرضیه آزمایشی درباره شرایط اجتماعی که سبب تقویت هر چهار نوع جهت‌گیری غیر مولد هستند. پیشنهاد کنم. باید توجه داشت که اهمیت بررسی رابطه متقابل بین جهت‌گیری منش و کالبد اجتماعی نه تنها کمک میکند تا عمده‌ترین سببهای ساخت منش را درك کنیم، بلکه این حقیقت را نیز دریابیم که جهت‌گیری‌ها - تا جائیکه مربوط به تمام اعضاء يك فرهنگ یا جامعه میگردد - نمایانگر نیروهای قوی عاطفی هستند که نقش آنها باید برای ما معلوم گردد تا بتوانیم به طرز کار-

کرد جامعه پی ببریم. از نظر تأکیدی که امروزه بر برخورد فرهنگ با شخصیت میشود، باید متذکر شوم که همبستگی بین جامعه و فرد نباید بمعنای الگوهای فرهنگی و نظامات اجتماعی که در فرد نفوذ دارد تلقی شود. این اثر متقابل بسیار عمیق تر است؛ تمام شخصیت يك فرد عادی بر حسب چگونگی روابط مردم با یکدیگر شکل گرفته و وسیله ساختمان اجتماعی - اقتصادی و سیاسی جامعه تعیین میگردد، بعدی که، از نظر اصولی، میتواند از تجزیه تحلیل يك فرد به ساختمان تمام جامعه که فرد متعلق به آن است پی برد.

جهت گیری گیرنده اغلب در جوامعی یافت میشود که در آن حق استثمار يك گروه از گروه دیگر بطور استوار و پابرجا شناخته شده است. چون گروه استثمار شده قدرت، و یا فکر، تغییر وضع خود را ندارد، لذا ارباب خود را ولینعمتی میداند که تمام موهبتهای زندگی را از دست وی دریافت میکند. برده اگر هم خیلی کم و جزئی از اربابش دریافت کند، باز هم تصور میکند که کوشش مستقیم خودش برای تأمین زندگی کمتر از آن عایدش خواهد ساخت؛ زیرا ساختمان اجتماعی بدو القاء کرده است که قادر به ایجاد سازمان و تکیه بر فعالیت و خرد خود نیست. در نظر اول چنین بنظر میرسد که در فرهنگ کنونی امریکا رویه گیرنده مطلقاً وجود ندارد. فرهنگ ما، عقاید موجود در آن کاربرد جهت گیری گیرنده را نفی کرده، و تأکید میکند که هر کس باید مراقب و مسئول خود باشد، و اگر میخواهد راه بجائی برد باید ابتکار خود را بکار اندازد. اما گرچه این جهت گیری نفی شده ولی بهیچوجه از بین نرفته است. نیاز به آرامش و خوشی، که در صفحات گذشته مورد

بحث قرار گرفت، منجر به احساس درماندگی و ناتوانی، که ریشه خصلت گیرندگی زیرکانه در انسان امروزی است، میشود. این جهت‌گیری بویژه نسبت به «متخصصین» و عقیده عمومی دیده میشود. مردم عقیده دارند که در هر زمینه و موردی متخصصی وجود دارد که میتواند آنان را در اجرای کارها رهنمون باشد، پس کافی است که به گفته‌های آنان گوش فراداشت و افکارشان را بکار بست. متخصصینی برای دانش و شادی وجود دارند، و نویسندگانی که مؤلف‌کتابهای پرفروش هستند متخصص هنر زندگی تلقی میشوند. این خصلت‌گیرندگی زیرکانه ولی تقریباً عمومی اشکال بی‌تناسب و مضحکی در «فولکلور» امروزی که مخصوصاً وسیله آگهی و تبلیغ ترویج میشود بخود گرفته است. در حالیکه همه میدانند شمار «فوری به ثروت برس» نمیتواند صورت عملی بخود بگیرد، با اینحال همه این خیال خام را در زندگی بی‌تلاش خود در سر می‌پرووراندند. این طرز فکر تا حدی در استفاده از بعضی از وسائل مکانیکی تفتنی دیده میشود؛ اتومبیلی که احتیاج به کاردانی ندارد، قلم خودنویسی که نیاز به زحمت برداشتن سر آن نیست مثالهائی از این فانتزی هستند. همچنین این مسئله در آنچه مربوط به شادی و شادکامی است متداول است. بعنوان شاهد و مثال به این نوشته توجه کنید: مؤلفی میگوید: «این کتاب به شما میگوید که چگونه به اصطلاح دو برابر خود بشوید - شادان، خوب، پر و مملو از انرژی، مطمئن و آزاد و فارغ از مراقبت. نیازی به پیروی از یک برنامه فکری و بدنی ندارید. بطوریکه در این کتاب خواهید دید راه رسیدن به این سود موعود شاید بنظر عجیب آید، زیرا کم‌اند آنهاییکه میتوانند به تحصیل سود

بدون کوشش بیان‌دیشند... ولی خواهید دید این امر عملی است^{۳۷}».

منش استثماری با شعار «آنچه نیاز دارم میگیرم» از دوران دزدان دریائی و فئودالها آغاز و به بارونهای غارتگر قرن نوزدهم که منابع طبیعت را استثمار میکردند میرسد. سرمایه‌داران منفور و ماجراجو (بقول ماکس وبر^{۳۸})، که دنیا را برای سود زیر پا میگذارند، از این نوع مردمانند، مردمانیکه ارزان میخرند و گران میفروشند و ستمگرانه در پی قدرت و ثروتند. بازار آزاد سده‌های هیجدهم و نوزدهم نیز که روش کارکرد آن بر مبنای رقابت بود از این نوع است. عصر خودمانیز این استثمارگری عریان را در سیستم‌های خودکامه بنخود دیده است، سیستمهاییکه نه تنها منابع انسانی و طبیعی کشور خود بلکه هر کشوری را که بتوانند مورد هجوم قرار دهند مورد بهره‌کشی قرار میدهند. آنان عمل خود را چنین توجیه میکنند که طبق قانون طبیعت حق حیات با قوی است؛ عشق و نزاکت علامت ضعف است؛ تفکر کار ترسوها و منحطین است.

در دو قرن هیجدهم و نوزدهم جهت‌گیری مال‌اندوزی دوش بدوش جهت‌گیری استثماری وجود داشت. مال‌اندوز محافظه‌کار و بیشتر در پی روشهای اقتصادی متدیک مبتنی بر اصول سالم و نگهداری آنچه بدست آمده، بود نه تحصیل ستمگرانه مال. از نظروی دارائی سمبل «خود» او بود و نگهداری از آن ارزشی والا. این جهت‌گیری به شخص ایمنی زیادی می‌بخشید؛ مالکیت وی به دارائی

۳۷- از کتاب ده ثانیه‌ای که زندگی شما را تغییر خواهد داد نوشته Hal Falucy.

و خانواده، که با شرایط نسبتاً پابرجای قرن نوزدهم حمایت میشد، دنیای امن و منظمی برای او ساخته بود. اصول اخلاقی منضبط با تکیه بر کار و موفقیت بعنوان نیکی موجب احساس ایمنی بیشتری میگردد و بزندگی معنی و مفهوم مذهبی میداد. این ترکیب جهان پابرجا، دارائی پابرجا و اخلاق پابرجا در طبقه متوسط يك حس تعلق، اعتماد بنفس و غرور ایجاد کرده بود.

جهت‌گیری بازاری محصول سده‌های هیجدهم و نوزدهم نبوده بلکه مسلماً پدیده جدیدی است. در همین دوران اخیر است که بسته‌ها، برچسبها و نام‌علامات چه در مردم و چه در کالاها، اهمیت پیدا کرده است. مرام کار کردن اعتبار خود را از دست میدهد و جای خود را به مرام فروش واگذار میکند. در عصر فئودالی، تحرك اجتماعی بسیار محدود بود و کسی نمیتوانست از هویت و شخصیت خود برای پیشرفت استفاده کند. در دوران بازار رقابت تحرك اجتماعی، بخصوص در ایالات متحده، نسبتاً عظیم بود هرکس «کالا را تحویل میداد» میتواند به جلو بتازد. در مقایسه با دوران سابق امروزه دیگر آن امکان که فرد به تنهایی میتواند ثروت قابل ملاحظه‌ای بدست آورد کاهش یافته است. کسی که خواهان پیشرفت است باید خود را با سازمانهای وسیعی تطبیق دهد و توانائی ایفای نقش مورد نظر را داشته باشد.

بی‌هویتی، تهی و بی‌محتوا بودن زندگی، و بی‌اراده شدن انسان سبب نارضایتی فزاینده و نیاز به جستجوی راه بهتری برای زندگی و هنجارهایی که بتواند شخص را به این مقصد راهنما باشد گردیده است. جهت‌گیری بارور که در زیر آن بحث خواهم کرد درباره منشی

است که در آن رشد و تکامل تمام خصائل بالقوه شخص هدف اصلی بوده و دیگر فعالیتها فرعی هستند.

۳- جهت‌گیری بارور^{۳۹}

(الف) خصوصیات کلی

از دوران ادبیات کلاسیک و قرون وسطی تا آخر قرن نوزدهم کوششهای زیادی برای توصیف شرایط انسان و جامعه خوب بعمل آمد. این توصیفها گاه در شکل فلسفی و نظری و گاه بصورت ایده‌آل بیان گردیده است. در قرن بیستم چنین نظراتی وجود ندارد. تکیه بر تحلیل انتقادی انسان و جامعه است، که در آن جنبه مثبتی که انسان باید دارا باشد تلویحاً گفته شده است. شکی نیست که این انتقاد بالاترین مشخصه و شرط تکامل هر جامعه است، فقدان عقیده و معیاری که نشان‌دهنده انسان «خوب» و جامعه خوب باشد سبب سست کردن ایمان شخص بخود و آتیه‌اش شده است.

روانشناسی و بخصوص روانکاوی معاصر از این لحاظ مستثنی نیستند. فروید و پیروانش تحلیل‌درخشانی از شخص روان‌نژند^{۴۰} نموده‌اند. توصیف کلینیکی آنان از شخصیت غیر بارور (فروید آن را شخصیت Pre-genital مینامد) جامع و دقیق است - البته نظرات تئوریک آنان محتاج تجدید نظر است. اما منش فرد سالم، بالغ و عادی تقریباً مورد توجه قرار نگرفته، و مبهم باقی مانده است. وی این منش را منش شخصی میدانند که در او لیبیدو دهنی و مقعدی موقع برتر خود را از دست داده و در

39- The Productive Orientation.

40- Neurotic.

تسلط تمایلات جنسی تناسلی قرار گرفته که هدف آن اتحاد جنسی با جنس مخالف است. توصیف منش جنسی همان تعریف منش شخصی است که میتواند بخوبی از عمده امور جنسی و اجتماعی برآید.

در گفتگو از منش بارور من در فراسوی تحلیل انتقادی در جستجوی ماهیت و منش کاملاً تکامل یافته‌ای خواهم بود که هدف تکامل انسان و در عین حال کمال مطلوب اصول اخلاقی انسانی است. شاید این کاوش رهیافتی مقدماتی به مفهوم جهت‌گیری بارور در بیان رابطه آن با منش تناسلی فروید باشد. در واقع، اگر ما اصطلاح فروید را در زمینه لیبیدو نه در معنای لغوی بلکه در مفهوم سمبولیک آن بکار بریم دقیقاً دلالت بر باروری خواهد کرد. زیرا بلوغ جنسی یعنی توانائی برای تولید طبیعی، با بهم پیوستن اسپرم و تخم زندگی جدیدی ایجاد میشود. در حالیکه این نوع تولید در انسان و حیوان یکسان است، ولی توانائی تولید مادی مخصوص نوع بشر است. انسان فقط یک حیوان ناطق و اجتماعی نیست. میتوان انسان را، همچنین، حیوان مولد دانست، که قادر است مواد را تغییر شکل دهد و خرد و فکر خود را بکار برد. او نه تنها توانائی تولید را دارد بلکه «باید» تولید کند تا بتواند زندگی کند. تولید مادی بمنزله نشانی از منش، معمولی‌ترین سمبل باروری است. جهت‌گیری بارور^{۴۱} شخص اشاره به یک رویه بنیادی میکند، شیوه‌ای از وابستگی در تمام قلمروهای تجربی انسان. و آن شامل پاسخهای فکری، عاطفی و احساسی نسبت بدیگران، به خود و اشیاء است. باروری

۴۱- منظور از باروری Productiveness در این کتاب مفهوم گسترده Spontaneity مذکور در کتاب گریز از آزادی است.

بمعنای توانائی انسان در بکار بردن نیروهای خود و پی بردن به توانائیهایی بالقوه ذاتی خویش است. وقتی میگوئیم که «او» باید نیروهای «خود» را بکاربرد منظور این است که او باید آزاد و بسی نیاز از دیگری برای کنترل نیروهای خود باشد. بعلاوه منظورمان این است که خرد رهنمون او باشد، زیرا انسان وقتی میتواند نیروهایش را بکارگیرد که بداند آنها کدامند، چگونه باید بکار برده شوند، و برای چه منظوری مورد استفاده قرار گیرند. باروری در این است که انسان خود را تجسمی از نیروهایش و مانند «هنرپیشه‌ای» بداند؛ یعنی خود همراه نیروهایش باشد و در عین حال نیروها از او بیگانه و پوشیده نباشند.

بمنظور پرهیز از سوء تفاهمات از اصطلاح «باروری» لازمست بطور خلاصه بگوئیم این کلمه چه مواردی را شامل نمیشود.

بطور کلی کلمه «باروری» مترادف کلمه «خلاقیت»، بخصوص در مفهوم هنری آن، است. هنرمند حقیقی نماینده کامل باروری است. اما همه هنرمندان بارور نیستند؛ مثلاً یک نقاشی عادی ممکن است چیزی جز نمایش یک مهارت تکنیکی از عکس کسی بر روی پرده نقاشی نباشد. ولی شخص میتواند بطور بارور تجربه کند، ببیند، احساس کند و بیاندیشد بدون آنکه استعداد خلق چیزی مشهود یا مسموع داشته باشد. باروری خصلتی است که در نهاد هر انسانی وجود دارد، مگر اینکه شخص دارای نقص فکری و عاطفی باشد.

همچنین ممکن است اصطلاح «بارور» با کلمه «فعال» و «باروری» با کلمه «فعالیت» اشتباه شوند با اینکه این دو اصطلاح میتوانند مترادف باشند. (مثلاً

در منظور ارسطو از فعالیت)، اما در کاربرد امروزی فعالیت ضد باروری است. فعالیت معمولاً کرداری است که با صرف انرژی موجب ایجاد فعالیت در وضع موجود میشود. برعکس کسی منفعل بشمار می‌آید که نتواند وضع موجود را تغییر داده و در آن نفوذ کند بلکه تحت نفوذ و تحرك نیروهای خارج از خود قرار می‌گیرد. این مفهوم فعالیت فقط استفاده از کاربرد واقعی انرژی و تغییرات حاصله وسیله آن را دربر می‌گیرد، و تفاوت بین شرایط روانی حاکم بر فعالیت‌ها را مشخص نمیسازد.

مثال بارز فعالیت غیر بارور فعالیت تحت تأثیر هیپنوتیزم است، گرچه این مثال تاحدی مبالغه‌آمیز است. کسی که تحت تأثیر عمیق هیپنوتیزم است ممکن است چشمانش باز باشد، راه برود، سخن بگوید و کاری انجام دهد. تعریف کلی فعالیت در چنین شخصی صادق است زیرا انرژی صرف میشود و تغییراتی بوجود می‌آید. اما اگر خصوصیت و کیفیت ویژه این فعالیت را در نظر بگیریم، متوجه میشویم که شخص هیپنوتیز شده نیست که این کارها را بموقع اجرا درمی‌آورد بلکه هیپنوتیزگر است که اعمال را از طریق او انجام میدهد. در حالیکه خواب مغناطیسی يك وضع مصنوعی است، اما نمونه‌ای مبالغه‌آمیز ولی مشخص از وضعی است که در آن شخص میتواند فعال بوده ولی عامل حقیقی نباشد، فعالیت ناشی از نیروهای وارده است که وی کنترل آنها ندارد.

يك نوع عمومی و متداول فعالیت غیر بارور واکنش در برابر نگرانی است، اعم از حاد یا مزمن، آگاهانه یا ناآگاهانه، که ریشه آن در تمایلات بی‌جهت ناشی از عصبانیت انسان امروزی است. اشکال مختلف فعالیت برانگیخته شده از نگرانی، که اکثراً هم با هم

در می‌آمیزند، فعالیتی است که مبتنی بر تسلیم به یا تابعیت از مرجع قدرت می‌باشد. ممکن است آن مقام مورد ترس، تحسین یا عشق باشد - که معمولاً آمیخته‌ای از هر سه مورد است - ولی سبب فعالیت دستور مقام قدرتمند است. شخص فعال است زیرا خواسته مقام آمر چنین است، و وی نیات آن مقام را - برآورده می‌کند. این نوع فعالیت مخصوص اشخاص قدرت‌گرا است. از نظر این گروه فعالیت یعنی اقدام بنام شخص یا مقامی بالاتر و برتر از خود. این اشخاص می‌توانند جز بنام خود دیگران از قبیل خدا، بالادست و وظیفه فعالیت کنند. بالاخره چنین افرادی انگیزه خود را از قدرت بالادست دریافت می‌کنند که نه قابل اعتراض است و نه تغییرپذیر، و لاجرم نمیتوانند به محرکهای اختیاری که از درون برمیخیزند اعتنا کنند.^{۴۲}

فعالیت ماشین‌وار^{۴۳} مشابه فعالیت تمکینی^{۴۴} است. در اینجا وابستگی بقدرت آشکار و معلوم دیده نمیشود بلکه وابستگی به قدرت بی‌نامی است که افکار عمومی، انگاره‌های فرهنگی، عرف یا «دانش» نماینده آن هستند. شخص همانطور عمل یا احساس میکند که از او خواسته میشود؛ فعالیت او اختیاری و بمیل خودش نیست زیرا از تجربه فکری و عاطفی خود او سرچشمه نمیگیرد بلکه منشأ آنها در منابع بیرونی است.

از جمله منابع نیرومند فعالیت انفعالات^{۴۵} خردستیز

۴۲- قدرت‌گرا نه تنها مایل به تسلیم است بلکه همچنین میخواهد به سایرین مسلط شود. در حقیقت مردود خصوصیت سادیسمی و مازوخیسمی حاضراند و تفاوت آنها فقط در شدت و ضعف هر کدام است (به فصل قدرت‌گرایی از کتاب گریز از آزادی مراجعه شود).

43- automation activity.

44- Submissive activity.

45- Irrational Passions.

است. شخصی که اسیر خست، مازوخیسم، حسد و سایر اشکال آز و طمع است ناچار از اقدام است؛ اما کردار وی نه ارادی است و نه معقول بلکه مخالف خرد و منافع انسانی او است. چنین فردی بطور فزاینده‌ای تغییرناپذیر و قالبی میشود. فعال هست اما بارور نیست. گرچه منبع این فعالیتها غیرمعقول بوده و اشخاص عامل نه آزادند و نه خردگرا، ولی ممکنست نتیجه عملی مهم و اغلب موفقیت مادی عاید شود. در گفتگو از باروری منظور ما فعالیتی که لزوماً به نتایج عملی برسد نبوده بلکه مقصود رویه‌ای است با واکنش و جهت‌گیری نسبت به جهان و خود شخص در روند زندگی. آنچه مورد توجه است منش انسان است نه موفقیت او.

باروری عبارتست از درك خصوصیت‌های بالقوه شخص وسیله خود او و بهره‌گیری از نیروهایش نیرو چیست؟ این کلمه دو معنای متضاد دارد: نیرو = توانائی، و نیرو = قدرت = تسلط. نیرو در معنای تسلط از فلج شدن نیرو در معنای توانائی بوجود می‌آید. قابلیت انسان در استفاده بارور از نیروهایش نشانگر توانائی و عدم این قابلیت نمایانگر ناتوانی او است. انسان میتواند با نیرو و خردش بداخل پدیده‌ها نفوذ کرده و جوهر آنها را دریابد. انسان میتواند با نیروی عشق دیواری را که انسانها را از هم جدا میکند فرو ریزد، انسان میتواند با نیروی تفکر اشیائی را که هنوز وجود ندارند مجسم کند؛ و سپس برنامه بریزد و خلق کند، چون توانائی نباشد رابطه انسان با جهان به سمت میل به تسلط، و اعمال قدرت نسبت بدیگران منحرف میشود، گوئی که مردم شیء‌اند نه انسان. سلطه با مرگ قرین است و توانائی با زندگی. تسلط از ناتوانی برمیخیزد

و ناتوانی بنوبه خود سبب تحکیم تسلط میشود، زیرا اگر فردی بتواند دیگری را وادار بخدمت کند نیاز او به بارور بودن بطور فزاینده‌ای فلج میشود.

کسی که نیروهایش را بطور بارور بکار میگیرد چگونه با جهان مربوط است؟

جهان خارج هرکس بدو طریق تجربه میشود: «تکثیری»^{۴۶} از طریق دیدن بهمان نحو که فیلم عکس اشیاء را ضبط میکند (گرچه حتی تکثیر محض هم مستلزم شرکت فعال مغز و ذهن است) و مولد^{۴۷} از طریق تصور جهان و با جان بخشیدن و خلق مجدد این تجسم جدید با یاری گرفتن از فعالیت اختیاری نیروهای ذهنی و عاطفی خود. گرچه هرکس تاحدی با هر دو طریق واکنش نشان میدهد، اما سنگینی هر کدام از دو نوع تجربه تفاوت زیادی باهم دارند. گاهی یکی از آن دو از رشد باز میماند، و بررسی چگونگی این بازماندگی که در آن یکی از دو نوع تکثیری یا مولد تقریباً غایب است امکان بهترین رهیافت^{۴۸} را به درک این پدیده فراهم میسازد. نقصان رشد توانائی مولد در فرهنگ ما بسیار پیش می‌آید. شخص ممکن است اشیاء را همانطور که هستند (یا آنطور که فرهنگ او آنها را معرفی میکند) درک کند، ولی قادر نیست که بتصور درونی خود جان به بخشد. چنین شخص رئالیست تمام عیار است، که ظاهر پدیده‌ها را می‌بیند اما توانائی نفوذ از سطح به نکته اصلی و اساسی و دیدن آنچه را که نهفته است ندارد. او اجزاء را می‌بیند ولی از دیدن کل عاجز است، درختان را می‌بیند ولی جنگل را خیر. حقیقت از نظر

46- Reproductively.

47- Generatively.

48- Approach.

او مجموعه‌ای است از آنچه صورت مادی بنخود گرفته است. این شخص فاقد قوه تصور نیست، اما تصور او حسابگر است، کلیه عوامل شناخته شده و موجود را باهم جمع کرده و طرزکار آینده آنها را نتیجه‌گیری می‌کند. از طرف دیگر کسی که توانائی تصور واقعیت را از دست داده باشد ناسالم است. آنکه دچار ناسلامتی روانی است يك دنیای تحقق درونی بنا میکند که به آن اعتماد کامل دارد؛ او در دنیای خودش زندگی میکند، و واقعیت‌هایی که مورد تأیید عموم است از نظر وی غیر حقیقی است. اگر شخصی اشیائی را می‌بیند که وجود واقعی ندارند بلکه محصول تخیل او هستند دچار اوهام است، پیش‌آمدها را طبق محسوسات خود تغییر و تفسیر میکند، بدون آنکه به آنچه در جهان واقعی میگذرد توجه یا دست‌کم آن را تصدیق کند. شخص مبتلا به پارانوید^{۴۹} ممکن است تصور کند که مورد آزار میباشد، یا يك گفته بی‌منظور را توطئه‌ای برای اهانت و نابودی خود تلقی کند؛ او معتقد است که فقدان شواهد مسلم درباره موارد بالا چیزی را ثابت نمیکند. گرچه آن گفته ممکن است بظاهر بی‌زیان باشد ولی اگر به «عمق» سخن توجه شود معنی اصلی آن آشکار خواهد شد. تحقق بالفعل در ذهن این شخص جای خود را به تحقق درونی داده است.

رنالیست فقط چهره سطحی اشیاء و دنیای آشکار را می‌بیند و میتواند آنها را مثل عکاسی دوباره در مغز خود تصور کند، رفتار وی بامردم و اشیاء برحسب ظاهر شدن آنها در آن تصویر خواهد بود. انسان ناسالم نمیتواند واقعیت را آنطور که هست به بیند؛ و واقعیت را بمنزله سمبل و بازتاب جهان درون خود میداند. این

آقای دکتر صاحب‌الزمانی اصطلاح «همه دشمن‌بینی» Paranoid- 49 را معادل این لغت بکار برده‌اند.

هر دو - رئالیست و انسان ناسالم - بیماراند. بیماری شخص ناسالم که رابطه خود را با واقعیت از دست داده است طوری است که قادر بکار اجتماعی نیست، و بیماری رئالیست سبب تنزل مقام انسانی وی میگردد. گرچه برای انجام وظائف اجتماعی خود ناتوان نیست، اما ذهن رئالیست او چنان بعلت فقدان عمق و محتوا تغییر جهت و تغییر شکل پیدا کرده است که فقط قادر به اقدام درست درباره داده‌های مستقیم و صریح و هدفهای بابرد کوتاه است، در غیراین دو صورت همواره در معرض خطا خواهد بود. **گرچه رئالیسم بظاهر متضاد ناسالم بودن است ولی در واقع مکمل آن است.**

نقطه مقابل درست رئالیسم و ناسالمی باروری است. انسان عادی و متعادل توانائی برقرار کردن رابطه با جهان را از طریق دیدن آن بهمان طوری که هست و تجسم آن بصورتی که وسیله نیروهای خود او جان گرفته و غنی شده است دارد. اگر یکی از دو توانائی گفته شده نباشد شخص بیمار است؛ شخص متعادل هر دو توانائی را دارد گرچه سنگینی آن دو باهم متفاوتند. وجود هر دو توانائی (تکثیر و مولد) شرط اولیه باروری است؛ آنها دو قطب متضاداند که عمل متقابلشان منبع دینامیک باروری است. در خاتمه میخواهم تأکید کنم که باروری مجموع هر دو توانائی نبوده بلکه پدیده جداگانه‌ای است که نتیجه عمل متقابل آن دو میباشد.

ما باروری را شیوه‌ای از رابطه با جهان توصیف کردیم. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا شخص بارور میتواند چیزی به بار آورد یا نه، و اگر بلی آن شیء چیست؟، گرچه باروری انسان میتواند شیء کار و هنر مادی و سیستمهای فکری تولید کند، ولی منظور عمده

باروری خود انسان است.

تولد فقط گامی ویژه از تداوم بی انتها است که با آبستنی آغاز و با مرگ پایان می پذیرد. هر آنچه در بین این دو قطب جریان دارد روند تولد صفات بالقوه، و وارد زندگی کردن آنها است. در حالیکه رشد جسمی خود بخود جریان دارد، البته اگر شرایط لازم موجود باشد، برعکس روند زایش در سطح فکری بخودی خود انجام پذیر نیست. بلکه مستلزم فعالیت بارور برای زندگی بخشیدن به خصائص بالقوه عاطفی و ذهنی انسان، و تولد «خود» شخص است. یکی از تراژدیهای انسان این است که هرگز رشد «خود» او کامل نمیشود؛ حتی در بهترین شرایط نیز فقط قسمتی از نیروهای بالقوه او متجلی میشوند. انسان همیشه قبل از اینکه تولد کامل یابد میمیرد

گرچه قصد ندارم تاریخچه باروری را شرح دهم، اما بمنظور روشن کردن بیشتر مفهوم آن نکات برجسته‌ای را متذکر میشوم. باروری یکی از منظورهای اصلی ارسطو در سیستم اخلاق است. او میگوید میزان فضیلت در شخص رابطه مستقیم با انجام وظیفه او دارد. درست مانند فلوت‌زن، مجسمه‌ساز یا هنرمند دیگر خوب آن است که جزو لاینفک عمل و وظیفه‌ای باشد که آن هنرمندان را از دیگران متمایز و معرف هنر مربوطه آنان است، خوبی شخص نیز عبارتست از عمل ذاتی مخصوص شخص که او را از دیگران مشخص میکند. این طرز عمل «فعالیت روح است که از يك اصل منطقی پیروی کرده و یا تلویحاً به آن اصل دلالت دارد». او اضافه میکند «اما فرقی نمیکند اگر ما خوب اصلی را در اختیار یا در معرض بهره‌برداری ذهن یا فعالیت قرار دهیم.

زیرا ذهن ممکن است بدون اینکه هیچگونه محصول خوبی ببار آورد راكد باقی بماند، مانند ذهن کسی که در خواب است و یا بنحو دیگری بکلی غیر فعال است، اما فعالیت چنین نیست، زیرا کسی که فعال است باید فعالیت کند و خوب هم فعالیت کند». از نظر ارسطو انسان خوب کسی است که با فعالیت خود، برهبری خردش، خصایص بالقوه انسانی را بتحرك و امیدارد.

اسپینوزا میگوید «من از فضیلت و نیرو و معنی و مفهوم یکسان درك میکنم. آزادی و سعادت انسان در خودشناسی و کوشش برای نیل بمقام بالقوه‌ای است که دارد. یعنی هرچه بیشتر نزدیک شدن به طبع انسانی». بعقیده اسپینوزا فضیلت معادل و برابر بهره‌جوئی انسان از نیروهای خود و رذیلت در عجز شخص در بکار بردن آن نیروها است؛ از نظر وی جوهر شرارت در ناتوانی است.

گوته و ایبسن مفهوم فعالیت بارور را شاعرانه و بطور زیبایی توصیف کرده‌اند. فاوست سمبل جستجوی ابدی انسان برای مفهوم زندگی است. نه دانش و خوشی، نه زور و نه حتی زیبایی پاسخ فاوست را نمیدهند. گوته معتقد است که تنها پاسخ به خواسته انسان فعالیت بارور است، که معادل خوبی است.

در منظومه پیش درآمد بهشت^۵ خداوند میفرماید که نه خطا بلکه عدم فعالیت است که انسان را ضایع و بی‌اثر میسازد.

در آخر بخش دوم فاوست شرط را از مفیستوفل برده است. او خطا و گناه کرده، ولی گناه کبیره مرتکب نشده است - غیر باروری. آخرین کلام فاوست این عقیده را روشنی بیان میکند، که سمبل آن مطالبه زمین قابل کشت

از دریا است.

درحالیکه فاوست، ایمان و اعتقاد انسان را که از خصوصیات بیشتر متفکرین در دو قرن هجدهم و نوزدهم بودنشان میدهد، «پیرگینت» نوشته ایبسن - که در نیمه دوم قرن نوزدهم نوشته شده - یک تحلیل انتقادی از انسان مدرن و غیر باروری او است. «انسان مدرن در جستجوی زندگی» میتواند عنوان فرعی مناسبی برای این نمایشنامه باشد. پیرگینت معتقد است که در صرف انرژی خود در راه بدست آوردن پول و کسب موفقیت برای «خود» اش اقدام میکند. او بر پایه اصل «برای خودت کافی باش» زندگی میکند، که نمایانگر آن «ترولز»^{۵۱} است؛ و نه بر مبنای اصل انسانی «با خودت صدیق باش». گینت در پایان زندگی خود درمی یابد که استثمارگری و خودخواهی او مانع شده اند تا خودش باشد، و متوجه میشود که تجلی شخصیت ذاتی فقط زمانی میسر است که شخص بارور بوده و بتواند کیفیتهای بالقوه خود را بکارگیرد. خصائل بالقوه پیرگینت که وارد میدان زندگی نشده اند او را به ارتکاب گناه متهم و به علت اصلی شکست انسانی او اشاره میکنند - فقدان باروری او.

تا اینجا کوشش ما در راه پژوهش خصوصیات کلی جهت گیری بارور بود. حال باید باروری را در فعالیتهای معلوم و ویژه مورد بررسی قرار دهیم، زیرا فقط با مطالعه عینی و ویژه است که می توان کلیات را درک کرد.

(ب) عشق و تفکر بارور

تنهایی و جدائی از جهان ویژگی هستی انسان است؛ چون بشر نمی تواند جدائی را تحمل کند لذا ناچار در

تلاش یافتن ارتباط و وحدت است. راههای زیادی برای تحقق بخشیدن به این نیاز وجود دارد؛ ولی فقط در یک راه است که او، به منزله شخصیت بی همتا، بی نقص و دست نخورده باقی میماند؛ طریقی که در آن نیروهای وی در روند ایجاد ارتباط آشکار میگردند. یکی از تضادهای هستی انسان اینست که باید در عین حال هم در جستجوی نزدیکی باشد و هم استقلال، هم در پی یگانگی با دیگران باشد هم خصوصیات ویژه خود را محفوظ بدارد^{۵۲}. همانطور که نشان داده ایم پاسخ این تضاد - و مسئله روانی انسان - باروری است.

انسان میتواند از طریق عمل کردن و درک کردن با جهان رابطه بارور برقرار کند. انسان اشیاء را تولید میکند و در روند خلق کردن نیروهای خود را بر ماده تجربه میکند. انسان جهان را درک میکند این درک فکری و عاطفی و از طریق عشق و خرد است. نیروی خرد شخص را قادر میسازد تا از بیرون بدرون نفوذ کرده و با ایجاد ارتباط فعال جوهر هدف مورد نظر خود را بچنگ آورد. نیروی عشق به وی امکان میدهد تا دیوار حائل بین خود و دیگران را از میان برداشته و آنانرا درک کند. گرچه عشق و خرد دو شکل متفاوت از درک جهان هستند و گرچه یکی بی وجود دیگری امکان پذیر نیست ولی هر کدام بیانگر نیروی متفاوتی میباشند - عاطفه و تفکر - بنابراین باید جداگانه مورد بحث قرار گیرند.

مفهوم عشق بارور با مفهوم آنچه عشق نامیده

۵۲- این مفهوم وابستگی بعنوان سنتز نزدیکی و یکتا بودن از بسیاری جهات شبیه مفهوم وابستگی منفصل (Detached-Attachment) در کتاب «گذرگاههای زندگی» اثر چارلز موریس است، با این تفاوت که اتکاء موریس به طبیعت آدمی است ولی نظر من به منش شخص استوار است.

میشود تفاوت بسیار دارد. کمتر کلمه‌ای. مانند کلمه «عشق» دارای مفهوم مبهم و سردرگم‌کننده است. این کلمه تقریباً برای بیان هر احساسی که فاقد تنفر و بیزاری باشد بکار می‌رود. کلمه عشق هرچیزی را از عشق به بستنی، عشق به سمفونی و عشق به نزدیکی و غیره شامل می‌شود. مردم اگر بکسی علاقمند شوند احساس عشق میکنند. آنان همچنین وابستگی و مالکیت خود را نیز عشق مینامند؛ و در حقیقت عقیده دارند هیچ چیز از عشق ورزیدن آسانتر نیست، اشکال فقط در پیدا کردن معشوق دلخواه است، و شکست در دستیابی به شادکامی عشق از بخت بد آنها است نه در پیدانکردن طرف مناسب. اما برخلاف این طرز تفکر عشق يك احساس بسیار مخصوص است؛ و با اینکه هرکس توانائی عشق‌ورزی دارد، اما تحقق بخشیدن به آن یکی از دشوارترین کارها است. ریشه عشق اصیل درباروری است پس میتوان آنرا «عشق بارور» نامید. جوهر انواع مختلف آن یکی است، خواه عشق مادر بفرزند باشد، خواه عشق ما به انسان یا عشق بین دو کس. (عشق به دیگران و عشق بخود نیز که بعداً درباره آنها صحبت خواهیم کرد از همین نوع می‌باشند)^{۵۲}. گرچه هدفهای عشق و در نتیجه شدت و کیفیت آن متفاوتند، اما عناصر بنیادی چندی در تمام اشکال عشق بارور یکسانند. این عناصر عبارتند از توجه، مسئولیت، احترام و معرفت. توجه و مسئولیت دلالت بر این دارد که عشق فعالیت است نه شوری انفعالی که برکسی مسلط شود، و نه يك احساس هیجان‌آمیز که شخص دچار آن گردد. عنصر توجه و مسئولیت در عشق بارور به طرز زیبایی در کتاب

۵۲- فصل ۴ خودپسندی، عشق به خود، سودشخصی.

«یونس» توصیف شده است. خداوند به یونس دستور می‌دهد که به نینوا برود و بمردم آن سرزمین هشدار دهد که اگر از راه نادرستی که در پیش گرفته‌اند برنگردند تنبیه خواهند شد. یونس از این مأموریت فرار میکند زیرا می‌ترسد که مردم نینوا توبه‌کنند و خداوند آنان را ببخشد. او مردی است با اعتقاد قوی نسبت به نظم و قانون، ولی تهی از عشق. وی در راه فرار خود را در شکم ماهی می‌بیند، این اسطوره سمبل انزوا و زندان است که باعث فقدان عشق و حس مسئولیت دچار آن گردیده است. خداوند او را نجات می‌دهد و یونس به نینوا می‌رود. او همانطور که خداوند فرموده بود مردم را موعظه میکند و آنچه از آن می‌ترسید روی می‌دهد. مردم نینوا از گناهانشان توبه میکنند و براه راست می‌افتند، و خداوند نیز آنان را می‌بخشد و شهرشان را ویران نمی‌کند. یونس بشدت عصبانی و ناامید میشود زیرا خواهان «عدالت» است نه بخشش. سرانجام برای استراحت به سایه درختی پناه می‌برد، این درخت را خداوند فقط برای او رویانده بود تا وی را از تابش آفتاب درامان بدارد. چون خداوند درخت را پژمرده میکند یونس ناامید شده و با عصبانیت گله و شکایت می‌کند. خداوند پاسخ می‌دهد: «تو برای درختی که جهت پرورش آن رنجی متحمل نشده‌ای و یک شبه پژمرده شده افسوس می‌خوری. پس آیا من نینوا، آن شهر بزرگ را با شصت هزار سکنه که دست راست و چپ خود را از هم تمیز نمی‌دهند، و همچنین آنهمه گله‌گاو و گوسفند را، نباید مورد بخشش خود قرار دهم؟». پاسخ خداوند به یونس جنبه سمبولیک دارد. خداوند می‌خواهد به یونس بفهماند که جوهر عشق در رنج و زحمت کشیدن برای چیزی بوده و

در پرورش دادن آن است، و بعبارت دیگر عشق و تحمل رنج و زحمت جدائی ناپذیراند. شخص به چیزی عشق می‌ورزد که برای آن زحمت بکشد، و برای چیزی زحمت میکشد که به آن عشق بورزد.

داستان یونس میرساند که عشق نمیتواند از مسئولیت جدا باشد. یونس مسئولیتی در مقابل زندگی برادرانش حس نمیکند. او مانند قابیل، میتواند پرسد: «آیا من پرستار برادرم هستم؟». مسئولیت وظیفه‌ای نیست که از خارج به کسی تحمیل شده باشد، بلکه پاسخی به خواسته‌ای است که شخص بدان علاقمند است. دو کلمه مسئولیت^{۵۴} و پاسخ^{۵۵} در انگلیسی دارای ریشه واحد هستند، پس مسئولیت یعنی آمادگی داشتن برای پاسخگوئی.

عشق مادری معمولی‌ترین و از نظر درك سهل‌ترین عشق بارور است. جوهر آن توجه و مسئولیت است. جسم مادر در حین تولد كودك برای او «زحمت میکشد» و پس از تولد عشق عبارت است از كوشش مادر برای پرورش فرزندش. عشق مادری موقوف بشرایطی نیست که كودك باید فراهم کند تا مورد محبت قرار گیرد، بلکه بلا شرط بوده و مبتنی برخواسته كودك و پاسخ مادر است. پس موجب شگفتی نیست اگر می‌بینیم که عشق مادر سمبل والاترین نوع عشق در هنر و دین شده است. در زبان عبری کلمه Rachamim از ریشه Rechem که بمعنای رحم (Womb) است عشق خداوند را به انسان و عشق شخص را به همسایه میرساند.

لکن رابطه توجه و مسئولیت با عشق چندان آشکار

54- Responsibility.

55- Response.

نیست؛ عقیده براین است که عاشق شدن نقطه اوج عشق است؛ در صورتیکه این آغاز کار بوده و فقط فرصتی است برای رسیدن به عشق. میگویند عشق نتیجه کیفیت مرموزی است که وسیله آن دو نفر مجذوب یکدیگر میشوند، رویدادی است که بدون کوشش پیش می‌آید. در حقیقت تنهایی و خواهشهای جنسی انسان سبب عشق‌ورزی میشود و بهیچوجه کیفیت مرموزی در بین نیست، این بردی است که آسان بدست می‌آید و آسان از دست میرود. شخص بطور اتفاقی مورد عشق-ورزی قرار نمیگیرد؛ بلکه نیروی عشقی او است که تولید عشق میکند - همانگونه که علاقه داشتن سبب مورد علاقه شدن میشود مردم میخواهند از میزان مورد توجه بودن خود آگاه شوند، اما فراموش میکنند که جوهر این کیفیت در توانائی آنها در عشق ورزیدن است. عشق‌ورزی بارور به کسی نشانه احساس توجه و مسئولیت به زندگی آن شخص چه از نظر فیزیکی و چه از لحاظ رشد و تکامل کلیه نیروهای انسانی وی می‌باشد. عشق‌ورزی بارور با فعل‌پذیری و تماشاگر زندگی معشوق بودن سازگار نیست، بلکه مستلزم رنج‌کشیدن و احساس توجه و مسئولیت در راه رشد و تکامل اوست. با اینکه مذاهب یکتاپرستی و مکتبهای سیاسی پیشرو تأکید کرده‌اند که «تمام انسانها برابر آفریده شده‌اند» ولی عشق برای انسان يك تجربه کلی و عمومی نشده است. عشق‌ورزی همان عشق بفرد یا تعقیب مفهومی مبهم تلقی میشود که فقط در آینده بحقیقت می‌پیوندد. عشق نسبت به انسان از عشق نسبت يك فرد جدا نیست. عشق‌ورزی بارور به يك انسان یعنی ایجاد رابطه با جوهر انسانی و خود او بعنوان نماینده نوع بشر. ولی عشق‌ورزی

بیک فرد، که از عشق نسبت به انسان جدا باشد، عشقی سطحی و عارضی است. ممکن است گفته شود عشق به یک نفر با عشق مادری متفاوت است زیرا کودک ناتوان است ولی مردم خیر، و یا عقیده براین باشد که این تفاوت نسبی است. مردم همه نیاز به یاری داشته و وابسته به یکدیگراند وحدت و یگانگی انسانها شرط لازم برای ابراز وجود هر فرد است.

توجه و مسئولیت عناصر متشکله عشق هستند، ولی بدون رعایت احترام و شناختن طرف مورد علاقه عشق تبدیل به تسلط و تملک میشود. احترام ترس و هراس نیست؛ ریشه کلمه Respect به معنای احترام کلمه لاتین Respicere یعنی نگاه کردن است! بنابراین احترام گذاشتن یعنی دیدن شخص همانگونه که هست و آگاهی از فردیت و ویژگی‌های مخصوص او. رعایت احترام شخص بدون شناختن او امکان ندارد؛ اگر این شناخت حاصل نشود توجه و مسئولیت کور میشوند.

رهیافتی مقدماتی به درك تفكر بارور مستلزم آگاهی به فرق بین خرد و هوش^{۵۶} است.

هوش وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفهای عملی بمنظور کشف آن جنبه‌های اشیاء که آگاهی بر آنها جهت بکار بردن اشیاء مذکور لازم است. خود هدف و یا هر قضیه‌ای که پایه تفکر هوش است پرسیدنی نیست، بلکه فرض مسلمی است که ممکن است منطقی یا غیر منطقی باشد. حالت افراطی کیفیت مخصوص هوش را میتوان در شخص مبتلا به پارانوید مشاهده کرد. مثلا اگرچه مسئله او، یعنی اینکه همه علیه وی توطئه می‌چینند، غیر منطقی و عاری از حقیقت است؛ اما روند

اندیشه او که بر پایه این قضیه مبتنی است خود می‌تواند نشانگر هوش زیادی باشد. وی در کوشش برای اثبات تز ناشی از پارانوید مشاهدات خود را بهم ربط داده و چنان دلیل منطقی ارائه می‌کند که غالباً طوری متقاعدکننده است که مشکل می‌توان غیر منطقی بودن آنرا به ثبوت رساند. البته کاربرد هوش مخصوص مسائل محدود به این قبیل پدیده‌های بیمارگونه نیست. بیشتر تفکرهای ما لزوماً در راه نیل به نتایج عملی است، که با چهره‌های کمی و سطحی پدیده‌ها بدون تحقیق درباره ارزش نتایج متصور و بدون کوشش در فهم ماهیت و کیفیت پدیده همراه است.

خرد بعد سوم یعنی عمق است که به جوهر اشیاء و فرآیندها میرسد. گرچه خود از هدفهای عملی زندگی جدائی ندارد (درستی این ادعا را نشان خواهم داد) ولی وسیله بلاواسطه عمل هم نمیباشد. وظیفه آن شناختن فهمیدن، به چنگ آوردن و ربط دادن شخص به اشیاء از طریق درک و فهم آنها است. خرد بدرون اشیاء نفوذ میکند تا جوهر آنها، روابط پنهانی آنها و معنای عمیق «خود» آنها را کشف کند. خرد دو بعدی نیست بلکه بگفته نیچه «پرسپکتیویستیك^{۵۷}» است. یعنی تمام مناظر و ابعاد قابل تصور را اخذ میکند و نه فقط آنچه را که ظاهر و آشکار است. سروکار داشتن با جوهر اشیاء به مفهوم سروکار داشتن با آنچه فراسوی آنها است نبوده بلکه منظور توجه به ویژگی‌هایی از پدیده است که اساسی، اصیل و جامع، عمومی و نافذ بوده و فارغ از جنبه‌های صوری و عارضی باشد.

حال میتوانیم به بررسی خصوصیات بیشتر تفکر

بارور به پردازیم. در تفکر بارور فاعل از مفعول جدا نبوده بلکه تحت تأثیر آن است. مفعول (موضوع تفکر) چیزی مرده و جدا از شخص و زندگی او نیست؛ بلکه برعکس فاعل قویاً به مفعول خود علاقمند است، و هرچه این علاقه بیشتر باشد اندیشه او باورتر خواهد بود. برانگیزنده تفکر در مرحله اولین کیفیت رابطه بین فاعل و مفعول است. از نظر شخص - فاعل - وقتی فرد یا پدیده‌ای موضوع تفکر - مفعول - واقع می‌شود که مورد علاقه وی بوده و با زندگی فردی و یا هستی انسان مربوط باشد. «حقیقت چهاروجهی» بودا تجسم زیبایی از این نکته است. بودا يك شخص مرده، يك شخص بیمار و يك شخص پیر را دید. او که مردی جوان بود عمیقاً تحت تأثیر سرنوشت اجتناب‌ناپذیر انسان قرار گرفت، و واکنش او به مشاهداتش سبب برانگیختن اندیشه‌اش گردید که نتیجه آن تئوری او از ماهیت زندگی و طریق راه نجات انسان شد. البته واکنش او تنها واکنش ممکن نبود. امروزه اگر پزشکی با این مناظر روبرو شود شاید بفکر مبارزه با مرگ، بیماری و یا پیری بیافتد، ولی بهر حال کیفیت اندیشه او نسبت به واکنشی که به موضوع تفکر خود نشان می‌دهد مشخص می‌گردد.

در روند تفکر بارور علاقه اندیشنده به موضوع فکری خود - مفعول - محرك او است؛ شخص از موضوع فکری متأثر شده و نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد، توجه می‌کند و پاسخ می‌دهد. خصوصیات دیگر تفکر بارور عبارتند از عینیت، احترامی که اندیشنده به موضوع دارد، و توانائی او به دیدن آن به همانگونه که هست نه طبق آنچه آرزو می‌کند. تقابل عینیت و ذهنیت از ویژگیهای تفکر بارور و بطور کلی باروری

است.

وقتی می‌توان عینی بود که بتوان به پدیده‌ها همانطور که دیده می‌شوند احترام گذاشت؛ یعنی بتوانیم آنها را با ویژگی‌های مخصوص به خود و وابستگی با یکدیگر ببینیم. این احترام با احترامی که درباره عشق گفتیم فرق اساسی ندارد؛ اگر من بخواهم چیزی را درك کنم باید آنرا همانطور که به اقتضای طبیعت خود وجود دارد ببینیم؛ این امر گرچه برای کلیه مشغله‌های فکری معتبر است، اما بررسی طبع آدمی خود مسئله بخصوصی است.

جنبه دیگر عینیت در تفکر بارور باید درباره موضوعهای تفکر جاندار و بیجان نشان داده شود: یعنی دیدن مجموع پدیده‌ها. اگر بیننده بدون توجه به مجموع موضوع به يك جنبه آن نگاه کند، حتی همین يك جنبه مورد بررسی را هم درك نخواهد کرد. ورتایمر^{۵۸} این نکته را مهمترین عنصر تفکر بارور دانسته است. او می‌نویسد: «روندهای بارور بیشتر دارای این ماهیت هستند: برای به دست آوردن درك و فهم کامل، پرسش مجدد و پژوهش آغاز می‌شود. برخی از موارد قطعی شده و در کانون توجه قرار می‌گیرند اما مجزا و منفرد نمی‌شوند. يك دید جدید عمیق از وضع به وجود می‌آید که تغییرات در معنای عملی و گروه‌بندی و غیره اقسام را دربر می‌گیرد. شخص با پیروی از آنچه ساختمان مورد قطعی شده اقتضا می‌کند به يك پیش‌بینی معقول می‌رسد، این پیش‌بینی – مانند بخشهای دیگر ساختمان – نیاز به تحقیق مستقیم یا غیرمستقیم دارد. در این مورد با دو جهت سروکار هست: به دست آوردن يك

تصویر سازگار و پایدار کلی، و دیدن آنچه مطلوب ساختمان کلی برای اجراء آن است».

عینیت نه تنها مستلزم دیدن شیء یا موضوع تفکر به صورت واقعی آن است، بلکه شخص باید خود را نیز با چهره واقعی خویش ببیند. بنا بر این تفکر بارور بر حسب طبیعت اندیشنده که خود را در روند تفکر با موضوع فکری خود - مفعول - مربوط می سازد مشخص می گردد: این تشخیص دو وجهی شامل عینیت (برخلاف ذهنیت کاذب که در آن اندیشیدن در کنترل مفعول نبوده و در نتیجه به تباهی پیشداوری کشیده می شود)، تفکر از روی رغبت و فانتزی است. عینیت، برخلاف آنچه در نظریه کاذب «علمی» گفته می شود، مترادف بی علاقگی و بی-قیدی و فقدان توجه نیست. چگونه می توان از سطح خارجی به درون اشیاء به منظور پی بردن به علل و روابط نفوذ کرد اگر توجه و علاقه که شرط حیاتی و سائق کافی برای این امر پرزحمت است وجود نداشته باشد؟ هدفهای تحقیق و جستجو چگونه جز با علاقه و توجه انسان می توانند شکل بگیرند؟ عینیت به معنای بی علاقگی نیست بلکه معنی آن احترام است، یعنی توانائی به تحریف نکردن و غیر واقع جلوه ندادن اشیاء و اشخاص و خود شخص اما آیا عامل ذهنی و منافع شخص، گرایش به تحریف اندیشه ندارد تا به نتایج مطلوب برسد؟ آیا فقدان علاقه شخصی شرط جستجوی علمی نیست؟ این عقیده که فقدان علاقه و سود شرطی برای شناخت حقیقت است سفسطه آمیز است. کمتر کشف یا بصیرت ممتاز را می توان یافت که سود متفکر انگیزه آن نبوده باشد. در حقیقت تفکری که برای سود و علاقه ای نباشد بی حاصل

و بی‌اثر خواهد بود. بودن یا نبودن سود مهم نیست بلکه آنچه اهمیت دارد نوع سود و رابطه آن با حقیقت است. سود شخص محرك بارور است. سود هرگز سبب تحریف عقاید نمی‌شود، بلکه آن سودهایی که با حقیقت و کشف ماهیت اشیاء مورد تحقیق ناسازگارند عقیده را منحرف می‌سازند.

این نظر که باروری توانائی ذاتی انسان است، با این عقیده که بشر طبیعتاً تنبل است و باید وادار به فعالیت شود متناقض است. این فرضیه قدیمی و کهنه است. وقتی موسی از فرعون می‌خواهد که بگذارد قوم یهود بروند و در بیابان به خدمت خداوند مشغول شوند، فرعون پاسخ می‌دهد: «شما تنبلید، و خیلی هم تنبلید» به نظر فرعون برده باید کار کند، عبادت به خداوند تنبلی است. اشخاص دیگری هم که می‌خواهند از فعالیت دیگران بهره برند همین عقیده را دارند، و به نظر آنان هر کاری که در آن استثمار نباشد بارور نیست.

به نظر می‌رسد که فرهنگ ما خلاف آن عقیده را ارائه می‌دهد. در چند قرن اخیر انسان غربی به وسواس کار و فعالیت مداوم دچار شده است. وی نمی‌تواند به هیچوجه بیکار باشد. ولی این تناقض ظاهری است. تنبلی و فعالیت اجباری نقطه مقابل هم نبوده بلکه هر دو از علائم اغتشاش بیمارگونه در فعالیت صحیح انسان‌اند. در شخص روان‌نژند عدم توانایی به کار کردن علامت اصلی بیماری بوده و در شخص به اصطلاح «اصلاح شده»^{۵۹} ناتوانی در استراحت و تفریح از نشانه‌های بیماری است. فعالیت اجباری نقطه مقابل تنبلی نیست بلکه مکمل آن است، متضاد این هر دو

باروری است.

لنگش فعالیت بارور نتیجه عدم فعالیت و یا فعالیت خارج از اندازه است. گرسنگی و زور هرگز نمی‌توانند از شرایط فعالیت بارور باشند. برعکس، آزادی، امنیت اقتصادی، و سازمان اجتماعی که در آن کار معنای ابراز استعداد و توانایی انسان را داشته باشد عوامل رهبری کننده به توصیف گرایش طبیعی انسان برای استفاده بارور از نیروهای خود می‌باشند. خصوصیت فعالیت بارور تناوب کار و استراحت است. فعالیت، عشق و فکر بارور فقط زمانی میسر است که شخص، هر زمان که ضرورت ایجاب کند با خودش خلوت کند. توانایی گوش کردن به خودشرطی برای توانایی گوش کردن به دیگران است؛ محرم بودن با خود شرط لازم برای ایجاد رابطه با هموعان می‌باشد.

۴- جهت‌گیریها در روند اجتماعی کردن^{۶۰}

بطوریکه در آغاز این فصل اشاره شد، روند زندگی دو نوع رابطه را با جهان خارج دربر دارد، همسانی^{۶۱} و اجتماعی کردن. در این فصل درباره اولی به تفصیل بحث کردیم^{۶۲}، و چون از دومی در کتاب گریز از آزادی مفصلاً سخن رفته است لذا در اینجا فقط خلاصه‌ای ذکر می‌کنیم.

می‌توانیم چگونگی روابط متقابل اشخاص را اقسام زیر بدانیم! وابستگی، همزیستی، کناره‌گیری^{۶۳}،

60- Socialization.

61- Assimilation.

۶۲- همچنین عشق را ضمن سایر فعالیت‌های بارور آوردیم تا توصیف کاملی از ماهیت باروری داده باشیم.

63- Simbiatic, relatedness, withdrawal - destructiveness, love

ویرانگری و عشق.

در وابستگی و همزیستی شخص با دیگران مربوط است اما استقلال خود را از دست می‌دهد و یا هرگز بدان دست نمی‌یابد؛ جزئی از کسی می‌شود تا از خطر تنهائی بگریزد، در این راه یا خود مجذوب طرف می‌شود و یا طرف را در خود جذب می‌کند. اولی را در اصطلاح کلینیکی مازوخیسم گویند. مازوخیسم تلاشی است برای رهایی از «خود»، گریز از آزادی و بدست آوردن امنیت به بهاء وابسته کردن خود به دیگران. اشکال این وابستگی بسیار است؛ و می‌توان آنرا با فداکاری، وظیفه یا عشق، موجه و منطقی جلوه داد، بخصوص اگر انگاره‌های فرهنگی این توجیه را قبول کرده باشد. گاهی تلاشهای مازوخیستی با فشارهای جنسی و لذت‌جوئی آمیخته است (انحراف مازوخیستی)؛ اغلب تلاشهای مازوخیستی چنان با کوششهای شخصیت برای رسیدن به استقلال و آزادی در کشمکش هستند که سبب زجر و عذاب میشوند. انگیزه مستحیل کردن دیگران در خود، سادیستیک شکل فعال وابستگی همزیستی، در انواع مختلف توجیه دیده می‌شود، از قبیل عشق، حمایت و پشتیبانی خارج از حد، تسلط «موجه»، انتقام‌جوئی «موجه» و غیره، این انگیزه گاهی با محرکهای جنسی مانند سادیسم جنسی همراه است. کلیه اشکال سائق سادیستیک، به تمایل به تسلط بر دیگران به منظور مستحیل کردن آنها در خود، و تبدیل کردن آنان به شیء بی‌اراده در دست ما برمی‌گردد. تسلط کامل بردیگری جوهر وابستگی و همزیستی است. شخصی که زیر سلطه قرار گرفته شیء تلقی می‌شود که می‌توان او را استثمار کرد، نه انسانی که برای خود هدف و غایتی دارد. هرچه این میل بیشتر

با ویرانگری آمیخته باشد بیرحمانه‌تر خواهد بود. تسلط نیکخواهانه نیز که با نقاب «عشق» پوشانده می‌شود خود نوعی سادیسم است. در حالیکه سادیست نیک‌خواه می‌خواهد که طرفش، ثروتمند، نیرومند و موفق بشود، ولی با تمام قوا کوشش می‌کند تا او آزاد و مستقل نبوده و در نتیجه متعلق به خودش نباشد.

بالزاک در کتاب «پندارهای برباد رفته»^{۶۴} خود نمونه جالبی از سادیسم نیکخواه ارائه می‌دهد. او رابطه بین لوسین^{۶۵} و زندانبان بانیو^{۶۶} را، که در کسوت راهب است، توصیف می‌کند. راهب پس از آنکه با مرد جوان که اقدام به خودکشی کرده بود آشنا می‌شود به او می‌گوید: «من تو را از مرگ نجات داده‌ام، به تو زندگی بخشیده‌ام پس تو متعلق به منی همانطور که مخلوق متعلق به خالق است - همانگونه که در قصه پریان شرق آمده است - و جسم متعلق به روح. من با دستهای نیرومند تو را در جاده قدرت نگه خواهم داشت، من به تو قول یک زندگی خوش، افتخار و عیش مدام می‌دهم. هرگز کیسه‌ات از پول تهی نخواهد بود، تو خواهی درخشید، در حالیکه من پیروزی تو را تأمین خواهم کرد. من قدرت را برای خاطر خود قدرت دوست دارم. همواره از خوشیهای تو لذت خواهیم برد گرچه خود از آنها کناره خواهم گرفت. خلاصه اینکه: من با تو یکی و یگانه خواهم شد... مخلوقم را عاشقانه دوست خواهم داشت، او را ذوب خواهم کرد و در قالب مورد علاقه‌ام خواهم ریخت، تا مثل پدری دوستش داشته باشم. من در درشکه

64- Lost Illusions.

65- Lucien.

66- Bagno.

در کنار تو خواهم نشست، پسر عزیزم از پیروزی‌هایی که بر زنان خواهی داشت لذت خواهم برد و خواهم گفت: «من این مرد جوان زیبا هستم.»

در حالیکه رابطه همزیستی رابطه‌ای نزدیک و صمیمی با شیء یا فرد مورد نظر است، گرچه به بهاء ازدست دادن آزادی است، نوع دیگری از رابطه وجود دارد که کناره‌گیری و ویرانگری است. شخص می‌تواند به احساس ضعف خود با کناره‌گیری از دیگران، که آنها را خطری می‌داند، فائق آید. کناره‌گیری تا حدی بخشی از آهنگ عادی رابطه هر شخص با جهان، ضرورتی برای اندیشیدن، مطالعه و تنظیم افکار و گرایش‌ها است. در پدیده‌ای که در اینجا مورد بحث است کناره‌گیری شکل اصلی رابطه با دیگران است، ولو یک رابطه منفی باشد. معادل عاطفی آن بی‌تفاوتی نسبت به سایرین است، که اغلب با حس مباهات بر خود متوازن می‌شود. کناره‌گیری و بی‌تفاوتی ممکن است (نه الزاماً) آگاهانه باشد؛ اما در فرهنگ کنونی ما این دو اغلب با علاقه و خوشروئی ظاهری استتار شده‌اند.

ویرانگری شکل فعال کناره‌گیری است؛ انگیزه زیان رساندن به دیگران ترس از زیان دیدن از طرف آنان است. چون کناره‌گیری و ویرانگری اشکال انفعالی و فعال یک نوع رابطه هستند، لذا اغلب بانسبتهای متفاوت با یکدیگر آمیخته‌اند. لکن فرق آنها بیشتر از تفاوت بین رابطه همزیستی انفعالی و فعال است. ویرانگری بیشتر از کناره‌گیری نتیجه بسته شدن راه باروری است. ویرانگری سائق زندگی کردن تحریف شده بوده و انرژی به‌کار نرفته حیات است که به انرژی ویرانگری زندگی تغییر شکل داده است.

عشق شکل بارور رابطه با دیگران و خود شخص است. عشق دلالت بر مسئولیت، توجه، احترام و معرفت و آرزوی رشد و تکامل برای سایرین دارد، و بیانگر صمیمیت بین دو کس با حفظ منیت فردی است.

از آنچه تاکنون گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که باید بین اشکال مختلف جهت‌گیری در روند همسانی و اجتماعی کردن نوعی وابستگی وجود داشته باشد. نمودار زیر تصویری از جهت‌گیریها و وابستگی بین آنها است که تاکنون مورد بحث قرار گرفته‌اند^{۶۷}.

اجتماعی کردن

همسانی

۱- جهت‌گیری غیر بارور

همزیستی	{	مازوخیسم	الف) دریافت
		(وفاداری)	(پذیرفتن)
	{	سادیستیک	ب) استثمار
		(قدرت)	(گرفتن)
کناره‌گیری	{	ویرانگری	پ) مال‌اندوزی
		(قطعیت)	(نگهداری)
	{	بی تفاوت	ت) بازاری
		(بی طرفی)	(مبادله)

۲- جهت‌گیری بارور

عشق ورزی، تعقل

کارکردن

چند کلمه‌ای به عنوان توضیح ضرورت دارد. رویه

۶۷- معنی کلماتی که در نمودار داخل پرانتز قرار داده شده‌اند در بخش آینده شرح خواهد شد.

در جهت‌گیری‌گیرنده و استثماری دلالت بر نوع متفاوتی از رابطه متقابل نسبت به جهت‌گیری مال‌اندوزی دارد. دو رویه‌گیرنده و استثماری منجر به صمیمیت و نزدیکی به کسانی می‌شود که شخص توقع تأمین نیازهای خود را از آنها دارد، این توقع ممکن است به مسالمت یا با اعمال زور حاصل شود. در رویه‌گیرنده رابطه حاکم تمکینی یا مازوخیسمی است: اگر به شخص قوی‌تری تمکین کنم، او نیازهای مرا برآورده خواهد کرد. آن شخص منبع تمام نیکیها می‌شود، و در رابطه همزیستی شخص هرچه را که بخواهد از آن منبع دریافت میکند. اما رویه استثماری معمولاً دلالت بر نوع سادیستیک رابطه دارد. اگر هرچه را می‌خواهم با اعمال زور نسبت به دیگری به دست آورم، باید به آن شخص مسلط شوم و او را به صورت فردی بی‌قدرت در حیطه قلمرو خود درآورم.

برخلاف این دو رویه رابطه مال‌اندوزی دوری از دیگران را می‌رساند. این رابطه بر پایه توقع به دست آوردن خواسته‌ها از منابع خارجی نبوده بلکه بر پایه داشتن از طریق مصرف نکردن و اندوختن استوار است. هر نوع صمیمیت با جهان خارج در این سیستم تهدیدی به ایمنی شخصی تلقی می‌شود. شخص مال‌اندوز مایل است مسئله رابطه‌اش را با سایرین با کناره‌گیری و یا - اگر جهان خارج از نظر او بیشتر از حد تهدیدآمیز باشد - با ویرانگری حل کند.

جهت‌گیری بازاری نیز بر پایه کناره‌گیری از دیگران است، اما برعکس جهت‌گیری مال‌اندوزی، این کناره‌گیری حالت دوستانه دارد نه ویرانگری. تمام اصول جهت‌گیری بازاری دلالت بر تماس آسان،

وابستگی سطحی، و کناره‌گیری از دیگران در مفهوم عمیق‌تر عاطفی دارد.

۵- ترکیب جهت‌گیریمهای مختلف

در بحث از جهت‌گیریمهای مختلف بارور و غیر بارور طوری سخن رفت که گوئی این جهت‌گیریمها از هم جدا بوده و تفاوت آشکاری با یکدیگر دارند. این طرز برداشت از لحاظ آموزشی لازم بود زیرا باید ماهیت هر جهت‌گیری را قبل از درک ترکیب آنها دریابیم. عملاً و در واقع ماهواره با ترکیب آنها سروکار داریم يك منش منحصرأ نمایانگر جهت‌گیریمهای بارور یا غیر بارور نیست.

در انواع ترکیبات جهت‌گیریمها باید بین ترکیب جهت‌گیری‌های غیر بارور با همدیگر، و ترکیب جهت‌گیری‌های بارور با غیر بارور فرق قائل شویم. در اولی قرابت‌هایی بین اجزاء ترکیبی وجود دارد؛ مثلاً جهت‌گیری گیرنده بیشتر با استثماری آمیخته می‌شود تا با مال‌اندوزی. جهت‌گیریمهای گیرنده و استثماری در نزدیکی به هدف مورد نظر مشترك و در دوری از آن با جهت‌گیری مال‌اندوزی متباین‌اند. با این حال حتی جهت‌گیریمهایی که کمتر بهم نزدیکند با هم درمی‌آمیزند. اگر بخواهیم به منش شخص پی ببریم باید جهت‌گیری مسلط بر او را مورد بررسی قرار دهیم.

ترکیب جهت‌گیریمهای غیر بارور و بارور مستلزم بحث دقیق‌تری است. جهت‌گیری کسی کاملاً بارور و یا کاملاً غیر بارور نیست. ولی سنگینی جهت‌گیری بارور و غیر بارور در ساختمان منش شخص متغییر بوده و تعیین کننده کیفیت جهت‌گیریمهای غیر بارور است. در

تعریفی که از جهت‌گیری‌های غیر بارور کردیم پذیرفتیم که آن جهت‌گیریها مسلط بر ساختمان منش هستند. حال باید تعریف اولی را با توجه به کیفیتهای جهت‌گیری‌های غیر بارور در ساختمان منشی که در آن جهت‌گیری بارور حاکم است کامل کنیم. در اینجا جهت‌گیریهای غیر بارور برعکس حالتی که حاکم بر ساختمان منش هستند معنی منفی نداشته بلکه کیفیتی متفاوت و سازنده دارند، در واقع، جهت‌گیریهای غیر بارور، همانطور که در پیش گفته شد، ممکن است جهت‌گیریهای منحرفی باشند که در اصل عادی بوده و بخش لازم زندگی هستند. هر انسانی به‌منظور ادامهٔ بقاء خود باید بتواند چیزی از سایرین قبول کند، چیزی بسازد، پس‌انداز کند و مبادله کند. او همچنین باید بتواند از مرجع قدرت پیروی کند، دیگران را راهنما باشد، با خود خلوت کند و حق خود را بخواهد. اگر راه بدست آوردن خواسته‌ها و ارتباط دادن خود با دیگران در شخصی غیر بارور باشد استعداد قبول کردن، سازندگی، پس‌انداز کردن و مبادله به‌حرص به دریافت، استثمار، مال‌اندوزی و بازاری تبدیل شده و این رویه‌ها روش اصلی و مسلط برای تأمین آرزوها می‌شوند. عوامل غیر بارور روابط اجتماعی در شخص بارور - وفاداری، قدرت‌گرایی، بیطرفی قاطعیت - در شخص غیر بارور به‌تمکین، تسلط، کناره‌گیری و ویرانگری مبدل می‌شود. پس هر کدام از جهت‌گیری‌های غیر بارور، بر طبق درجه باروری در کل ساختمان منش، یک جنبه مثبت و یک جنبه منفی دارد. نمودار جنبه‌های مثبت و منفی جهت‌گیریهای مختلف در زیر روشنگر این اصل است.

جهت‌گیری گیرنده (قبول کردن)

جنبه مثبت	جنبه منفی
قبول	فعل پذیر، بی ابتکار
علاقمند	بی عقیده، بی منش
صمیمی و فداکار	تمکین کننده
فروتن	بی غرور
فریبا و ملیح	انگل صفت
سازش پذیر	بی پرنسیب (غیر اصولی)
توافق اجتماعی	نوکر صفت، فاقد اعتماد بنفس
ایده آلیست	فاقد واقع بینی
حساس	ترسو
باادب	بی اراده
خوش بین	خوش خیال
اطمینان کننده	فریب خور
دلسوز	احساساتی (سانتیمانتال)

جهت‌گیری استثماری (گرفتن)

جنبه مثبت	جنبه منفی
فعال	استثمارگر
سرفراز	متجاوز
قادر به مطالبه کردن	خودبزرگ بین
مغرور	از خود راضی
پرتحرک	تخطی کننده
اعتماد بنفس	بانخوت
دلربا	اغوا کننده

جهت‌گیری مال‌اندوزی (نگهداری)

جنبه مثبت	جنبه منفی
فعال	فاقد قدرت تخیل
صرفه‌جو	خسیس
دقیق	بدگمان
کم‌حرف	سرد
شکیبا	بی‌حال
محتاط	نگران
ثابت‌قدم، استوار	عنود
تزلزل‌ناپذیر	کاهل
آرام در مقابل فشار	بی‌حال
مرتب	ملانقطی
منظم	وسواسی
وفادار	انحصارطلب (درباره اشخاص مورد نظر)

جهت‌گیری بازاری (مبادله)

جنبه مثبت	جنبه منفی
بااراده	فرصت‌طلب
قادر به تغییر	نااستوار
جوان‌مآب	بچه‌مآب
آینده‌نگر	بدون آینده یا گذشته
دارای فکر باز	غیر اصولی (بی‌پرنسیپ) و فاقد ارزش‌ها
اجتماعی	عدم تحمل تنهایی
معتقد به تجربه و آزمایش	بی‌هدف

کارآمد	خارج از حد فعال
کنجکاو و دقیق	عاری از حضور ذهن
باهوش	پیرو فلسفه عقلیه
شوخ	ابله
سخاوتمند	مسرف

جنبه‌های مثبت و منفی دو عامل جداگانه نیستند. هر کدام از آنها حلقه‌ای در زنجیرهٔ تداوم هستند که به نسبت درجه جهت‌گیری بارور حاکم هویدا میشوند؛ مثلاً نظم سیستماتیک منطقی وقتی بظهور میرسد که میزان باروری زیاد باشد، در صورتیکه کاهش باروری در نظم به غیر منطقی شدن، تظاهر و اجبار کشیده می‌شود، و در نتیجه منظور اصلی فراموش می‌گردد. همین امر در باره تبدیل از جوانی به بچه‌مآبی، و از غرور به از خودراضی بودن صادق است. فقط با دقت در جهت‌گیری‌های بنیادی متوجه تغییرپذیری هر شخص که معلول حقایق زیر است خواهیم شد:

۱- جهت‌گیری‌های غیر بارور بطرق متفاوت به نسبت سنگینی هر کدام باهم ترکیب میشوند،
 ۲- هر تغییر در کیفیت طبق میزان باروری موجود است.

۳- جهت‌گیری‌های مختلف با نیروهای متفاوت در فعالیت‌های مادی، عاطفی و ذهنی عمل می‌کنند.
 اگر به این تصویر شخصیت، مزاجها و استعداد‌های مختلف را اضافه کنیم به آسانی در خواهیم یافت که ترکیب این عناصر اساسی سبب تغییرات بیشماری در شخصیت میشود.

مسائل اخلاق اومانیتیک

آشکارترین بحث درباره اصل اخلاق اومانیتیک - اینکه فضیلت همان پیروی از وظائف انسان نسبت بخود بوده و شر همان فلج کردن خویش است - این است که ما خودخواهی و خودپسندی را هنجار اخلاق انسانی میدانیم در حالیکه هدف اصلی اصول اخلاقی باید از بین بردن آن باشد، و بعلاوه شرارت ذاتی بشر را، که فقط ترس از تنبیه و هراس از مراجع قدرت میتوانند بازدارنده آن باشند، ندیده میگیریم. و یاممکن است بحث چنین مطرح شود که اگر انسان ذاتاً بد نیست آیا مدام در پی لذت و خوشی نیست و آیا لذت خود مخالف، و یا دست کم بی اعتنا به اصول اخلاقی نیست؟. آیا وجدان تنها عامل مؤثر نیست که انسان را وادار به رعایت فضیلت میکند، و آیا وجدان در اخلاق اومانیتیک جای خود را از دست نداده است؟ بنظر میرسد که برای ایمان هم دیگر جایی نیست، ولی آیا ایمان بنیاد لازم رفتار اخلاقی نیست؟

این پرسشها فرضیه های چندی را درباره طبع آدمی پیش میآورد و مبارزه ای را برای هرروانشناسی که علاقه مند به کیفیت شادی وور شد انسان، و هنجارهای اخلاقی راهبر به این هدف باشد لازم میکند. در این فصل کوشش خواهم کرد در پرتو معلومات روانکاوی و

پای‌بست تئوریک که در این فصل زیر عنوان «طبع آدمی و منش» آورده شده در باره این مسائل صحبت کنم.

۱- خودخواهی، عشق بخود، سود شخصی^۱

«همسایه‌ات را به اندازه خودت دوست‌بدار» (انجیل) در فرهنگ کنونی خودخواهی «تابو» است. بما می‌آموزند که خودخواهی گناه و عشق بدیگران فضیلت است. اما این دکتترین تناقض آشکاری با تجربه و عمل کرد جامعه امروزی دارد، در دکتترین جامعه کنونی تصریح میشود که قوی‌ترین و مشروع‌ترین سائق انسان خودخواهی است و با پیروی از این سائق میتوان در راه منافع عمومی شرکت مؤثر داشت. اما این عقیده که خودخواهی شر و فساد است و عشق بدیگران بزرگترین فضیلت هنوز بقوت خود باقی است. در اینجا خودخواهی تقریباً مترادف با عشق بخود بکار رفته است. پس میتوان گفت که عشق بدیگران فضیلت و عشق بخود یا خودشیفتگی گناه است.

تعریف کلاسیک این اصل در الهیات «کالون» دیده میشود، که طبق آن انسان شرور و ناتوان است. انسان مطلقاً نمیتواند بر پایه قدرت و استعداد خود به هیچ خوبی دست یابد. کالون میگوید: «ما متعلق بخودمان نیستیم، پس نه خرد و نه خواسته‌های ما به اعمال و کردارمان مسلط نیستند. ما از آن خود نیستیم پس منظور ما نباید جستجوی مقتضیات جسمی باشد. ما متعلق بخودمان نیستیم، پس بیایید تا آنجا که ممکن است خود و آنچه را که متعلق بما است فراموش کنیم. برعکس ما از آن خدائیم و برای او هستیم، پس بیایید زندگی کنیم و

1- Selfishness, Self - love, Self - Interest.

بمیریم. زیرا همانطور که فرمانبرداری شخص از خود بیماری کشنده‌ای است، تنها راه رستگاری در این است که خود چیزی ندانیم و چیزی نخواهیم بلکه وسیله خداوند که در پیشاپیش ما راه می‌رود هدایت شویم»^۲

انسان نه تنها باید متقاعد به هیچ بودن خود باشد همچنین باید از هر اقدامی نیز در راه خوار کردن خود فروگذار نباشد. «نمی‌توانیم بدون آنکه هرچه در ما عالی و ممتاز است خوار شماریم در باره خود بیاندیشیم»^۲

این تأکید بر پوچی و شرارت خود می‌رساند که انسان نباید هیچ چیز را در خود دوست بدارد و احترام گذارد. ریشه این دکترین در خوار شمردن و بیزاری از خود است. کالون این نکته را روشن کرده و از عشق بخود با کلمه «آفت» یاد میکند، و می‌گوید اگر کسی علتی برای خوشی در خود بیابد عشق بخود گناه‌آمیز خویش را فاش ساخته است. این علاقه و عشق بخود سبب قضاوت شخص در باره دیگران و تحقیر آنان خواهد شد. بنابراین عشق بخود و دوست داشتن چیزی یکی از گناهان کبیره است. در عشق بخود عشق ورزی بدیگران راهی ندارد و این پدیده با خودخواهی یکسان است.^۴

عقیده کالون و لوتر در باره انسان نفوذ عظیمی در تکامل جامعه کنونی غرب داشته است. آن دو پای بست رویه‌ای را گذاشتند که در آن شادکامی خود انسان هدف

2, 3- Johnnes Calvin, Institutes of the christian translated by John Allen.

۴- باید توجه داشت که محبت به همسایه یکی از دکترینهای بنیادی کتاب «عهد جدید» است از نظر کالون چندان مهم نیست. کالون با مخالفت پرآوازه‌ای با عهد جدید می‌گوید: «تقدمی که معلمین بخیرخواهی، ایمان و امید قائلند خیالی واهی و تصورات خامی بیش نیست».

زندگی نبوده بلکه شخص در فراسوی اختیار خود ابزار و فرعی در دست خداوند قادر مطلق، و یا مراجع قدرت و هنجارهایی که قدرت آنها کمتر از خداوند نیست، کشور، شغل و یا پیروزی است. کانت با این عقیده که انسان باید مقصد و مقصودی برای خودش باشد و نه فقط ابزار، شاید بانفوذترین اندیشمند اصول اخلاقی در عصر روشنگری بود، اما او نیز همان اعتراض را بر عشق بخود داشت. بنظر او آرزوی شادکامی برای دیگری فضیلتی است، و در طلب خوشی خود بودن چندان مطلوب و مستحسن نیست؛ زیرا خواهسته‌ای است که طبع آدمی در پی آن است و آرزویی که از طبع آدمی برخیزد نمی‌تواند ارزش اخلاقی مثبت داشته باشد.^۵ کانت توقع شادکامی شخص را تأیید می‌کند؛ حتی در شرایط خاصی آنرا یک وظیفه می‌داند، زیرا ثروت، و تندرستی و امثال آنها ممکن است ابزار و وسیله انجام وظایف شخص باشد، بعلاوه فقدان شادکامی - فقر و نداری - گاهی مانع انجام وظیفه می‌گردند. اما عشق بخود و کوشش برای شادکامی خود، هرگز نمیتواند فضیلت باشد. کوشش برای شادکامی خود، به عنوان یک اصل اخلاقی، بسیار قابل اعتراض و مردود است نه بدین دلیل که دروغین است... بلکه بدین سبب که مانع اعتلاء اخلاق است.

کانت بین خودخواهی عشق بخود و سودجوئی برای خود و نخوت فرق قائل است. حتی «عشق بخود» منطقی نیز باید با اصول اخلاقی محدود شود، حس شادکامی برای خویشتن باید منکوب شده و فرد باید در مقایسه

۵- علی‌رغم تاکید لوئر بر آزادی معنوی شخص ملم کلام او، که در موارد زیادی با نظر کالون متفاوت است، بر مبنای ناتوانی و ناچیزی انسان است.

خود با قوانین اخلاقی احساس شرم کند^۶. انسان باید از انجام وظایف خود احساس منتهای شادی کند.

به حقیقت پیوستن اصل اخلاقی - و در نتیجه شادی فرد - فقط در کل، در کشور و در ملت میسر است. اما رفاه کشور همان رفاه و شادکامی شهروندان نیست^۷.

علی‌رغم اینکه کانت بیشتر از کالون ولوتر به شئون فردی احترام قائل است، ولی حق نافرمانی فرد را، حتی از ستمکارترین حکومتها، انکار می‌کند. نافرمانی اگر پادشاهی را تهدید کند باید با مجازات مرگ سرکوب شود^۸. کانت تمایل به شر را در ذات آدمی می‌داند، و معتقد است که فشار قانون اخلاقی ضروری است تا مبادا انسان تبدیل به حیوان گردد و جامعه انسانی به هرج و مرج و حشیانه کشیده شود.

در فلسفه دوران روشنگری دیگران، از جمله «الوسیسیس^۹»، بیشتر از کانت بر حق شادکامی فردی تأکید داشتند. این امر در فلسفه مدرن و در نوشته‌های اشتاینر^{۱۰} و نیچه توصیف رادیکالتری پیدا کرده است. در حالیکه آن دو از لحاظ ارزش خودخواهی درجه‌بندی مخالف با کالون و کانت قرار دارند، ولی هر چهار اندیشمند عشق به دیگران و عشق بخود را جایگزین یکدیگر می‌دانند. آنان عشق به دیگران را ضعف و فدا شدن دانسته و آن را محکوم می‌کنند ولی خودخواهی، خودپسندی و عشق بخود را - ضمن اینکه تفاوت این خصوصیات را روشن نمی‌کنند - فضیلت مسلم می‌دانند. اشتاینر می‌گوید: در اینجا خودخواهی و خودپسندی باید تصمیم‌گیرنده باشند، نه

۶- از کتاب نوشته‌های امانوئل کانت.

۷ و ۸- از کتاب نوشته‌های امانوئل کانت.

9- Hevetuis.

10- Stiner.

اصل عشق و نه انگیزه‌های عشق مانند شفقت، مهر بانی، خوش طبعی یا حتی عدل و انصاف - زیرا *Justitia* (عدالت) هم پدیده و محصول عشق است، عشق فقط فداکاری را می‌شناسد و فداکاری می‌خواهد^{۱۱}».

عشقی را که اشتاینر محکوم میکند وابستگی مازوخیستی است که در آن فرد خود را وسیله شخص یا شیء دیگر قرار می‌دهد. وی ضمن مخالفت با این مفهوم عشق از ساختن فورمولی که بسیار مجادله‌انگیز بوده و بیان مبالغه‌آمیزی دارد خودداری نمی‌کند. اصل مثبتی که مورد علاقه اشتاینر بود مخالف رویه‌ای بود که مسیحیت قرن‌ها در پیش داشت - و در رئالیسم آلمان زمان او متداول بود یعنی فرد را تا آن حد بزانو درآورند که بقدرتی تسلیم شود و مرکز خود را در نیروی خارجی بداند^{۱۲}. اشتاینر فیلسوفی در ردیف کانت یا هگل نبود ولی جرأت آنرا داشت که صراحتاً در مقابل آن جنبه از فلسفه ایده‌آلیستیک که فرد متحقق را ندیده گرفته و در نتیجه قدرت ظالمانه خود را بر روی وی نگه میدارد بمخالفت برخیزد.

با وجود تفاوت‌های زیاد بین نیچه و اشتاینر، افکار آنان در این مورد یکسان است. نیچه نیز عشق و رعایت

۱۱ - کتاب *The ego and his own* نوشته ماکس اشتاینر.

۱۲ - مثلاً یکی از فورمول‌های مثبت اشتاینر این است: «اما شخص از زندگی چگونه بهره‌مییجوید؟ اگر آنرا تماماً بکاربرد مثل شمع می‌سوزد... لذت بردن از زندگی بمعنای بکار بردن تمام آن است.» فردریک انگلس یک جانبه بودن فورمول‌های اشتاینر را درک کرده و خواسته است به جایگزینی کاذب خود شیفتگی با عشق بدیگران فائق آید. انگلس در نامه‌ای به مارکس که در آن از کتاب اشتاینر بحث کرده مینویسد: «اگر فرد متحقق و واقعی پایه واقعی انسان ما باشد خود گواه آن است که خودپرستی - البته نه تنها خودپرستی عقلی اشتاینر بلکه خودپرستی قلبی نیز - پایه عشق‌ورزی ما به انسان است.»

حال ديگران را نشانه ضعف و انكار خود شخص ميداند. از نظر نيچه در جستجوى عشق بودن تجسم واقعى از بردگان است كه چون نميتوانند براى بدست آوردن خواسته هاى خود بچنگند لذا بعشق رومياورند تا بلكه از اين راه به منظور خويش برسند. بنا بر اين عشق و رعايت حال ديگران سبب فساد نوع بشر شده است^{۱۲}. نيچه ميگويد كه آريستوكراسى عده پيشمارى را فدائى منافع خود ميكند بدون اينكه كمترين احساس گناه در برابر وجدان خود بكند. جامعه بايد بمنزله يك پاي بست و دار بست باشد كه يك طبقه برگزيده بتواند وسيله آن به وظائف بالاتر، و بطور كلي به زندگى بالاتر برسد^{۱۴}. گفته هاى زيادى را ميتوان بعنوان مدرك اين روح خودپرستى نقل كرد. اين عقايد همه فلسفه نيچه دانسته شده است. ولى نماينده هسته و روح فلسفه وى نيستند. بدلايل زيادى نيچه عقايد خود را بشرح بالا ابراز داشته است. اول، و مهمتر از همه، اينكه فلسفه او نيز مانند اشتاينر يك واكنش - طغيان - عليه سنت فلسفى استيلاى قدرتهاى خارج بر فرد بود. ثانياً در شخصيت نيچه احساس ناايمنى و نگرانى وجود داشت و او را وادار ميكرد تا بر «ابرمرد» بمنزله واكنش در مقابل آن احساس اتكاء كند. ثالثاً نيچه تحت تأثير تئورى تكامل و «بقاى انساب» قرار داشت. با وجود اين تفسير و تعبير باز نيچه به تضاد بين عشق بد ديگران و عشق بخود معتقد بود؛ اما عقايد او محتوى مطالبى اساسى است كه ميتواند بطلان اين دوگانگى كاذب را ثابت كند. عشقى كه او به آن حمله ميكند ريشه اش نه در قدرت شخص بلكه در

۱۲ - The Will to Power (فردريك نيچه).

۱۴ - Beyond good And Evil (فردريك نيچه).

ضعف شخص میباشد. «عشق بهمسایه شما عشق بد شما است، از دست خود بهمسایه پناه میبرید ولی بوی منت میگذارید، اما من این حالت شما را درك میکنم» او اضافه میکند «شما طاقت تحمل خود و عشق بخود را ندارید^{۱۵}». بعقیده نیچه فرد ویژگی بسیار عظیمی دارد^{۱۶}. فرد قوی کسی است که «محبت، نجابت، عظمت روح واقعی دارد، در دادن متوقع گرفتن نیست، نمیخواهد که با مهربان بودن برتر شود^{۱۷}». وی همین فکر را در کتاب «چنین گفت زرتشت» نیز بیان میکند: «کسی که بطرف همسایه اش می رود در جستجوی خودش است و از گم شدنش راضی است.»

چکیده نظر بالا این است: عشق پدیده وفور است و حکم قضیه آن موکول به نیروی فردی است که میتواند بدهد. عشق تأیید و باروری است و بگفته نیچه در پی آن است که آنچه را که مورد عشق ورزی است خلق کند. عشق ورزی بدیگری اگر از نیروهای باطن برخیزد فضیلت است، ولی اگر گویای ناتوانی در «خود» بودن باشد رذیلت است^{۱۸}. در هر حال باید خاطر نشان گنم که نیچه مسئله رابطه بین عشق بخود و عشق بدیگران را حل نشده باقی گذاشت.

این دکترین که خودخواهی بدترین شر و فساد بوده و عشق بخود عشق بدیگران را نفی میکند بهیچوجه محدود به علم الهیات و فلسفه نیست، بلکه عقیده ای است که در خانه، مدرسه، سینما و کتاب نیز ترویج میشود. «خودخواه مباش» جمله ای است که به میلیونها کودک

۱۵- چنین گفت زردشت (نوشته نیچه).

۱۶ و ۱۷ The Will to Power، (نوشته فردریک نیچه).

۱۸- The Twilight of Idols، (نوشته فردریک نیچه).

نسلها گوشزد شده است. اما معنی آن تا حدی مبهم است. بیشتر مردم معنی آنرا در خودخواه نبودن، رعایت دیگران و علاقه و توجه به هموعان دانسته‌اند: اما در واقع معنی آن جمله گسترده‌تر از اینها است. خودخواه نبودن یعنی جامه عمل نپوشاندن به آرزوهای خویش، دست کشیدن از خواسته‌های خود بخاطر خواسته‌های مرجع قدرت. بالاخره «خودخواه نباش» همان ابهامی را دارد که در کالونیسم دارد. جمله به غیر از مفهوم ظاهری خود این معانی را نیز دارد: «به خودت عشق مورز»، «خودت نباش» خود را تسلیم چیزی بکن که از تو مهمتر است، به یک نیروی خارجی و یا نیروئی که درونی تلقی میشود، یعنی «وظیفه». جمله «خودخواه نباش» یکی از قوی‌ترین ابزارهای ایده‌ئولوژیکی برای جلوگیری از تکامل شخصیت و اقدام و عمل بدلخواه شده است. با این شعار از مردم خواسته میشود که بهر نوع از خودگذشتگی و تسلیم کامل تن در دهند: فقط آن اعمال از روی خودخواهی نیست که در خدمت خود فرد نبوده بلکه بسود شخص یا شیء خارجی باشد.

باید تکرار کنیم که این تصویر تا حدودی یک بعدی است. زیرا علاوه بر این دکتترین که شخص نباید خودخواه باشد، عکس آن نیز در جامعه امروزی تبلیغ میشود: نفع شخصی را در نظر بگیر، برطبق آنچه برای تو بهترین است عمل کن؛ و اگر بدین روش عمل کنی در عین حال بزرگترین قدم را در خیر و صلاح سایرین نیز برداشته‌ای در حقیقت این عقیده که خودخواهی پایه رفاه عمومی است، پای‌بستی است که رقابت جامعه بر روی آن بنا شده است. شگفت‌انگیز است که این دو اصل متضاد در فرهنگها کنار هم تعلیم داده میشود. یکی از نتایج این تناقض

سردرگمی فرد است. شخص که در بین دو دکترین گیر کرده است نمیتواند شخصیت خود را تعالی بخشد. این سردرگمی بارزترین علت سرگردانی و درماندگی انسان است.

این عقیده که عشق بخود همان خودخواهی بوده و شق دیگری از عشق بدیگران است در الهیات، فلسفه و افکار عمومی نیز رسوخ کرده است؛ همان دکترین در تئوری عشق بخود^{۱۹} فروید نیز بزبان علمی بیان شده است. طبق نظریه فروید مقدار ثابتی لببیدو وجود دارد. در كودك تمام لببیدو وجود خود او را در بر میگیرد، که فروید آنرا «عشق بخود اولیه» مینامد. طی دوران تکامل فرد لببیدو از وجود شخص به سایر اشیاء نقل مکان میکند. اگر از رابطه شخص با شیء جلوگیری شود لببیدو او دوباره از اشیاء به وجود او منتقل میگردد که به آن «عشق بخود ثانوی» گفته میشود. بنظر فروید هرچه بیشتر عشق بجهان خارج متوجه شود عشق بخود کمتر باقی میماند و برعکس. بنابراین او پدیده عشق را ضعف عشق بخود توصیف میکند زیرا تمام لببیدو به شیء در بیرون شخص متوجه شده است.

این پرسشها مطرح اند: آیا بررسی روانشناسی تضاد بنیادی و وضع علی البدل بین عشق بخود و عشق بدیگران را تأیید میکند؟ آیا عشق همان پدیده خودخواهی است یا آن دو مخالف یکدیگرند؟ بعلاوه آیا خودخواهی انسان امروزی همان علاقه بخودشخص باتمام بالقوه های هوش و عاطفه و حساسیت او است؟ آیا انسان جزئی از نقش اجتماعی - اقتصادی خود نیست؟ آیا خودخواهی مترادف عشق بخود است یا معلول فقدان آن؟

پیش از آغاز بحث درباره مفهوم خودخواهی و عشق بخود از دید روانشناسی باید به این اشتباه منطقی که عشق بدیگران و عشق بخود جنبه انحصاری متقابل دارند تکیه کنیم. اگر عشق ورزی بهمسایه بعنوان يك انسان فضیلت است، پس عشق بخود نیز باید يك فضیلت باشد - نه شر و فساد - زیرا منم انسانم. معنی و مفهومی از کلمه انسان نداریم که در آن خود من مستثنی شده باشم. دکترینی که این استثناء را داشته باشد دارای تناقض ذاتی است. این دستور انجیل که همسایهات را به اندازه خودت دوست بدار» میرساند که احترام به منزلت و فردیت خود، عشق به «خود» و درك آن نمیتواند از احترام و عشق و درك نسبت به شخص دیگر جدا باشد. عشق بخود با عشق به دیگران وابستگی ناگسستنی دارد. حال به قضایای اساسی روانشناسی رسیده ایم که نتیجه گیری بحث ما برآن استوار است، این قضایا کلا بدین شرحند: نه تنها دیگران بلکه خود ما نیز «موضوع» احساسات و گرایش های خود هستیم؛ گرایش و رفتار نسبت بدیگران و خود ما متباین و متضاد نبوده بلکه اساساً مربوط به یکدیگرند. با توجه به مسئله ای که مطرح است این گفته بدان معنی است که: عشق بدیگران و عشق بخود جایگزین یکدیگر نیستند، بلکه برعکس عشق بخود در تمام اشخاصی که توانائی عشق ورزی بدیگران را دارند یافت میشود. در مواردی که پای ارتباط بین «موضوعها» و خود شخص در میان است عشق قابل تقسیم نیست. عشق اصیل بیانگر باروری بوده و توجه، احترام مسئولیت و معرفت را میرساند. آن بمعنای «اثر» در مفهوم متأثر شدن وسیله کسی نیست بلکه کوشش مثبتی است برای رشد و شادی (معشوق)، که بر پایه توانائی

عشق ورزیدن استوار است.

عشق ورزی بیانی از نیروی عشق است، و عشق - ورزی بدیگری از قوه بفعل در آوردن و تمرکز دادن این نیرو در شخص مورد نظر است. این عقیده رومانتيك كه انسان در دنیا فقط میتواند به يك نفر عشق بورزد و پیدا کردن او شانس بزرگی برای شخص میباشد، درست نیست و همچنین این عقیده كه عشق - ورزی به آن فرد مستلزم پس گرفتن عشق از دیگران است حقیقت ندارد. عشقی كه فقط نسبت به يك نفر تجربه شود، عشق نیست بلکه يك وابستگی همزیستی است. ثبات بنیادی موجود در عشق بمنزله نمونه ای از کیفیتهای اساسی انسانی متوجه «معشوق» میشود. «تقسیم کار»، به اصطلاح ویلیام جیمز، كه در آن شخص بخانواده اش عشق میورزد ولی احساسی به «بیگانه» ندارد نشانه عدم توانائی بعشق ورزی است. برخلاف آنچه اغلب تصور میشود، عشق به انسان انتزاعی نیست كه بدنبال عشق بيك فرد آمده باشد بلکه مقدمه آن است كه با عشق ورزی به افراد مشخص بدست میآید.

از این گفته نتیجه میگیریم كه «خود» من، نیز در اصل باید مانند شخص دیگر موضوع و هدف عشق من باشد. تأیید و اثبات زندگی، شادی، رشد، آزادی شخص از توانائی او بعشق ورزی نشأت میگیرد؛ بعبارت دیگر ریشه آنها در توجه، احترام، مسئولیت و معرفت است. اگر کسی قادر بعشق ورزی بارور باشد، بخود نیز عشق میورزد؛ اگر نتواند بدیگران عشق بورزد بهیچوجه توانائی عشق بخود را نیز نخواهد داشت.

با فرض اینکه عشق ورزی بخود و دیگران در اصل بهم مربوطند، چگونه میتوانیم خودخواهی را كه هرگونه

علاقه بدیگران را نفی میکند توصیف کنیم؟ شخص خودخواه فقط بخود علاقمند است، همه چیز را برای خود میخواهد، از دادن لذتی نمیبرد، لذت او در گرفتن است. دنیای خارج از نظر این شخص فقط جائی برای بهره برداری شخص است؛ وی توجهی به نیازها و احترام و منزلت سایرین ندارد. جز خود کسی یا چیزی را نمی بیند، قضاوتش درباره اشخاص و اشیاء از دید قابل استفاده بودن برای خودش است؛ اساساً فاقد توانائی عشق ورزی است. آیا این ثابت نمیکند که علاقه بدیگران و علاقه بخود جایگزین های غیرقابل اجتناب یکدیگر هستند؟ اگر خودخواهی و خودشیفتگی به یک معنی بود چنین میبود. اما این همان سفسطه ای است که ما را در حل مسئله خود به نتیجه اشتباه آمیز کشیده است **خودخواهی و عشق بخود نه تنها به یک مفهوم نیستند بلکه نقطه مقابل هم میباشند.** خودخواه خود را کم دوست دارد نه زیاد؛ و در حقیقت از خود بیزار است. این فقدان علاقه و توجه بخود، که فقط یکی از نشانه های عدم باروری است، شخص خودخواه را تهی و بی اثر میسازد. وی لزوماً ناشاد بوده و بانگرانی بزندگی می آویزد و خود راه رسیدن به خوشنودیها را بخود می بندد. او بظا هر زیاده از حد مراقب خویش است ولی عملاً بیهوده کوشش دارد تا شکست خود را در راه مراقبت از «خود» حقیقی خویش بپوشاند. فروید عقیده دارد که آدم خودخواه عاشق خویش است، گوئی که عشق خود را از دیگران پس گرفته و به شخص خود معطوف داشته است. **گرچه شخص خودخواه توانایی عشق ورزی بدیگران را ندارد، ولی توانائی عشق بخود را نیز فاقد است.**

مقایسه خودخواهی با علاقه مشتاقانه بدیگران،

مثلا مانند مادری که اشتیاق خارج از اندازه بر او مسلط است، درك معنی آنرا آسانتر میکند. چنین مادری ضمن اینکه آگاهانه باور دارد که شیفته فرزندش است ولی در حقیقت حس دشمنی واپس زده شده عمیقی نسبت به او دارد. علاقه بیحد وی نه از عشق زیاد بلکه برای جبران عدم توانائیش در عشق ورزی بفرزند است.

این تئوری ماهیت خودخواهی با تجربه روانکاوی بر روی روان نژندی «ناخودخواهی» به اثبات رسیده است، این علامت در اشخاصی که مبتلا به سایر بیماریهای روان نژندی هستند نیز دیده میشود نظیر، افسردگی، خستگی، عدم توانائی بکار کردن، شکست در رابطه عشقی و غیره. «ناخودخواهی^{۲۰}» نه تنها علامت بیماری نیست، بلکه اغلب رویه جبران کننده‌ای است که دارندگان آن بر خود می‌بالند. شخص ناخودخواه چیزی را برای خود نمیخواهد، فقط برای دیگران زندگی میکند؛ افتخار دارد که خود را مهم تلقی نمیکند. نمیدانند چرا علیرغم ناخودخواهی ناشاد است، و روابطش با نزدیکانش رضایت بخش نیست. میخواهد هرچه را که در او علامت بیماری است زدوده شود - بجز ناخودخواهی. آزمایش تحلیلی نشان میدهد که ناخودخواهی چنین فردی جدا از سایر علائم بیماری نبوده بلکه جزئی از آنها است؛ و حتی گاهی مهمترین آنها، که توانائی عشق ورزی و لذت بردن او را فلج کرده و دچار دشمنی با زندگی شده و در پشت ظاهر ناخودخواهش خودمحوری شدیدی پنهان است. این شخص معالجه پذیر است بشرط آنکه ناخودخواهی وی نیز همراه با سایر بیماریهای غیر بارورش، که ریشه در ناخودخواهی و سایر ناراحتی‌ها دارد، بیماری

تلقی شود.

ماهیت ناخودخواهی بویژه در تأثیر آن بر سایرین و بیشتر در فرهنگ ما آشکار میشود، مانند اثری که مادر ناخودخواه بر فرزندش دارد. این مادر عقیده دارد که فرزندش با ناخودخواه بودن او مورد محبت قرار گرفتن را تجربه کرده و معنی عشق را درک خواهد کرد. ولی اثر ناخودخواهی او بهیچوجه انتظاراتش را برآورده نمی‌کند. کودکان شادی کسی را که مورد عشق و محبت قرار گرفته است از خود نشان نمیدهند؛ آنان نگران، مشوش، هراسان از مخالفت مادر بوده و سعی در بجا آوردن انتظارات او را دارند. معمولاً این کودکان تحت تأثیر دشمنی پنهان مادرشان با زندگی، که آنرا حس می‌کنند ولی نمی‌شناسند، بوده و سرانجام خود از همان دشمنی اشباع میشوند. رویهمرفته تأثیر مادر ناخودخواه با مادر خودخواه چندان فرقی ندارد. و درحقیقت اولی بدتر است زیرا ناخودخواهی مادر مانع تنقید فرزندان از وی است. آنان ناچارند که مادر را ناامید نکنند. زیر ماسک فضیلت به این کودکان یاد داده می‌شود که از زندگی بیزار باشند. اگر اثر مادری با عشق بخود اصیل مورد بررسی قرار گیرد معلوم خواهد شد که شناساندن عشق، شادی و خوشی به کودک همان اثر عشق و محبت مادر بخود شیفته است.

حال که خودخواهی و عشق بخود را مورد تجزیه تحلیل قرار دادیم میتوانیم به بحث دربارهٔ سود شخصی که یکی از سمبل‌های اصلی جامعه امروزی است، پردازیم. این پدیده حتی از دو پدیده دیگر مبهم‌تر بوده، و این ابهام فقط زمانی بهتر درک میشود که گسترش تاریخی مفهوم سود شخصی بحساب آورده شود. مسئله

این است که سود شخصی چیست و چگونه تشخیص داده میشود.

دو رهیافت بنیادی به این مسئله وجود دارد. یکی رهیافت عینی است که اسپینوزا فورمول آنرا ابداع کرده است. از نظر او سود شخصی یا در جستجوی سود خود بودن با فضیلت یکسان است. اسپینوزا میگوید «شخص هرچه بیشتر برای سود خود کوشش کند و توانائی جستجوی آنرا داشته باشد صاحب فضیلت بیشتری است. از طرف دیگر بی توجهی به سود شخصی نشان اهمیت شخص است»^{۲۱}. طبق این نظر سود و علاقه شخصی عبارتست از حفظ هستی و وجود که همان فعلیت دادن به صفات بالقوه خویش است. مفهوم سود شخصی عینی است چون تصور «سود» برحسب احساس ذهنی سود نبوده بلکه برحسب طبع انسانی که عینی است میباشد و انسان فقط يك سود و علاقه حقیقی دارد و آن گسترش کامل صفات بالقوه انسانی اوست. همانطور که عشق ورزی نسبت بکسی فقط زمانی میسر است که خود او و نیازهای حقیقی اش را بدانیم باید خود را نیز بشناسیم تا بتوانیم منافع و علائق خود و راه تأمین آنها را دریابیم. اگر انسان نفس خود و نیازهای حقیقی خود را ندیده بگیرد و نداند که دانش و اطلاع عامل تعیین کننده اجزاء سود شخصی است در مورد منافع خود دچار فریب باطن خواهد شد. در سیصد سال اخیر مفهوم سود شخصی بطور فزاینده ای تنگتر شده و سرانجام بمعنای معکوس آنچه اسپینوزا می اندیشید درآمده، و معادل و مترادف خود خواهی شده است که هدف دارنده آن کسب مال، قدرت و پیروزی است؛ و بجای آنکه معادلی برای فضیلت باشد،

غلبه بر آن يك دستور اخلاقی شده است. برداشت ذهنی از سود شخصی که اشتباها بعضی برداشت عینی از آن شده سبب این تباهی در معنی گردیده است. چون سود شخصی دیگر وسیله طبع آدمی و نیازهای او تعیین نمیشد؛ در نتیجه امکان اشتباه انکار شد و در عوض گفته شد که هر چه انسان احساس میکند همان نماینده سود شخصی واقعی است.

مفهوم امروزی سود شخصی ترکیبی عجیب از دو منظور متضاد است: منظور کالون و لوتر از يك طرف و منظور متفکرین پیشرو نظیر اسپینوزا از طرف دیگر. کالون و لوتر گفته‌اند که انسان باید حس سود شخصی را سرکوب و خاموش کند و خود را فقط ابزاری برای مقاصد خداوند بداند. ولی اندیشمندان پیشرو توصیه کرده‌اند که انسان باید غایتی برای خودش باشد و نه وسیله برای مقامی که از خود فراتر است. انسان محتوای دکترین کالون را پذیرفته ولی جنبه مذهبی آن را بدور انداخته است. خود را بصورت ابزار درآورده است، اما نه ابزار در راه خواسته‌های خداوند بلکه برای پیشرفت صنعتی؛ کار کرده و پول جمع کرده است ولی نه برای لذت خرج کردن و بهره‌گیری از زندگی بلکه برای پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و نیل به موفقیت. بگفته ماکس وبر زهد رهبانی جای خود را به زهد این جهانی درونی داده که در آن دیگر شادی و شادکامی فردی هدف واقعی زندگی نیست. اما این رویه از منظور کالون جدا شده و با آنچه در مفهوم پیشرفته سود شخصی گفته شده درآمیخته است، مفهوم مذکور بما می‌آموزد که انسان حق - و اجبار - دارد که سود خود را هنجار عالی زندگی قرار دهد. نتیجه اینکه بشر امروزی بر اصل

انکار خود «زندگی میکنند» و به اقتضای سود شخصی می‌اندیشد. عقیده دارد که بمقتضای منافع خود عمل میکند و حال آنکه هدف اصلی وی پول و موفقیت است؛ و نمیداند که مهمترین خصوصیات بالقوه انسانی وی صورت عملی بخود نگرفته و خود را در روند جستجوی آنچه بخیالش برای او بهترین است گم کرده است.

تباهی معنی سود شخصی رابطه معلولی نزدیک با تغییر مفهوم «خود» دارد. در قرون وسطی انسان خود را جزئی اصلی از جامعه اجتماعی و مذهبی میدانست که در آن نقش «خود» خود را میدید زیرا هنوز فردی مستقل از گروه خود نشده بود. از آغاز عصر جدید که انسان با تجربه کردن خود بصورت یک شخصیت مستقل روبرو گردید هویتش مسئله‌ای شد. در دو قرن هیجدهم و نوزدهم مفهوم «خود» بطور فزاینده‌ای تنگتر شد، و فقط به‌دارائی شخص اطلاق گردید. فورمول این مفهوم از «خود» دیگر «من همانم که فکر میکنم» نبود بلکه «من انم که دارم» شده بود^{۲۲}.

۲۲- ویلیام جیمز این موضوع را بروشنی بیان کرده‌است، او میگوید: «برای داشتن «خود»ی که بتوانم بدان علاقمند باشم، «طبیعت» باید بمن شیئی عرضه کند که توجه کافی مرا جلب کرده و تمایل غریزی من آنرا بخاطر خودش تحسین نماید... پس جسم من و آنچه نیازهای او را برآورده میکند هدفهای اولیه منافع خودپرستانه من هستند، که بطور غریزی معین شده‌اند. سایر موارد ممکن است بطور مشتق و فرعی مورد توجه و علاقه قرار گیرند، از طریق پیوند با سایر چیزها، اعم از وسایل یا عادات همراه با آنها؛ و با این ترتیب هیجان‌ات اولیه خودپرستی میتواند گسترش یافته و مرزهای خود را تغییر دهد. این نوع سود معنی واقعی کلمه‌ای است که منظور من است (از کتاب اصول فلسفه) ویلیام جیمز در جای دیگر مینویسد: «روشن است که مشکل بتوان بین آنچه شخص «من» و آنچه «مال من» مینامد خطی کشید. ما درباره اغلب چیزهایی که از آن ما هستند همانطور احساس و عمل میکنم که درباره خودمان. شهرت ما، فرزندان ما، کار محصول دستهای ما ممکن است به ←

طی چند نسل گذشته، زیر نفوذ فزاینده بازار، مفهوم «خود» از جمله «من آنم که دارم» به جمله «من همانم که تو میخواهی» تبدیل شده است.^{۲۲} کسی که در اقتصاد بازاری زندگی میکند خود را کالائی حس میکند. از خودش جدا افتاده است، همانطور که فروشنده کالا از آنچه میفروشد جدا میشود. او بخود علاقمند است، علاقه شدیدی به موفقیتش در بازار دارد، اما «او» رئیس است، کارفرما است، فروشنده است — و در عین حال کالا است. سود شخصی وی در سود «او» است، که «خودش» را بعنوان کالا بکار گرفته که باید مناسبترین قیمت را در بازار شخصیت بدست آورد.

«سفسطه سود شخصی» در انسان امروزی را هیچکس بهتر از «ایبسن» در «پیرگینت» توصیف نکرده است. پیرگینت تصور میکند که تمام زندگی او وقف دست یابی به منافع «خود»ش است. او این «خود» را چنین توصیف میکند:

«خود» گینتیان
— کوهی از آرزوها، اشتها و آمال
«خود» گینتیان

→ اندازه جسم و تن مان پیش ما عزیز باشند، و در دفاع از همه آنها یکسان عمل کنیم. در معنای گسترده تر «خود» شخص عبارت از مجموع آن چیزهایی است که او آنها را «مال من» مینامد، که این نه تنها شامل جسم و تن و نیروهای فیزیکی است بلکه لباس، خانه، همسر، فرزندان، اسلاف و دوستان، شهرت و نوشته ها، زمین و اسبان و کشتی تفریحی و حساب بانکی او را نیز در بر میگیرد. همه این چیزها هیجان و عاطفه مشابهی در شخص برمیانگیزند. اگر آنها بدرخشند انسان خود را پیروز حس میکند و اگر افول کنند و به کاستی گرایند سبب یأس شخص می-شوند — البته در مورد هر کدام نه بیک میزان بلکه در همه موارد یکسان. ۲۳ — Pirondello در نمایشنامه های خود این مفهوم «خود» و «شک در خود» ناشی از آنرا تشریح کرده است.

دریائی است از هوسها، ادعاها و اشتیاقها، در حقیقت همان است که سینه‌ام را پر کرده است

و در نتیجه چیزی شده‌ام که هستم و همانگونه زندگی میکنم

گینت در پایان زندگی متوجه میشود که خود را فریب داده است؛ و در حالیکه از اصل «سود شخصی» پیروی کرده ولی نتوانسته است منافع حقیقی «خود» را بشناسد، و در نتیجه «خود»ی را که در صدد بود نگهدارد از دست داده است. به او میگویند که هرگز خودش نبوده است، بنابراین باید مانند ماده خامی دوباره در کوره افکنده شده و ذوب شود. متوجه میشود که طبق اصل «ترول» زندگی کرده است: «برای خودت کافی باش» که مخالف اصل انسانی «با خودت صدیق باش» است. وحشت بیهودگی و پوچی او را فرا میگیرد، و چون متوجه میشود که «خود»، موفقیت و تملک از او سلب شده چاره‌ای جز تسلیم به آن وحشت پیدا نمیکند. ناچار اذعان میکنند که در کوشش برای بدست آوردن تمام ثروت جهان روح خود - و یا به تعبیر من «خود» خویش - را از دست داده است.

معنای تباه شده سود شخصی که در جامعه کنونی رایج است سبب حمله به دموکراسی از طرف ایده‌ئولوژیهای توتالیتتر مختلف شده است. اینان ادعا میکنند که سرمایه‌داری اخلاقاً مردود است زیرا بر اصل سود شخصی استوار میباشد، و از برتری سیستمهای خود تعریف میکنند زیرا به گفته خودشان بر مبنای ناخودخواهی استوار بوده و کشور و نژاد و سرزمین و میهن سوسیالیستی را بر فرد مقدم میدارد. این انتقاد تأثیر

زیادی بجا میگذارد زیرا اشخاص زیادی بر این عقیده‌اند که در پیروی از نفع شخصی شادی و خوشنودی وجود ندارد، لذا در جستجوی یگانگی وسیع و مسئولیت مشترك بین انسانها هستند.

نیازی به صرف وقت زیاد برای بحث درباره ادعاهای توتالیتترین‌ها نیست. زیرا آنان در ادعای خود صادق نیستند. چون خودخواهی افراطی خود را در مقام «برگزیدگان» که میخواهند بر اکثریت مسلط شده و این استیلا را حفظ کنند با این شعارها استتار میکنند. ایده‌ئولوژی ناخودخواهی آنان وسیله فریب دادن مردمی است که در کنترل طبقه برگزیده‌اند و همچنین بمنظور تسهیل استثمار و اداره کردن آنها است. بعلاوه ایده‌ئولوژیهای توتالیتترین اصل ستمکاری و خودخواهی را در تمام کشور اعمال ولی آنها اصل ناخودخواهی جلوه میدهند و با این عمل وضع را پیچیده و مبهم میکنند. هر فرد باید خود را وقف رفاه اجتماعی کند، ولی دولت مجاز به پیروی از منافع خویش است بدون اینکه توجهی به رفاه عموم داشته باشد. اما صرفنظر از اینکه دکترین‌های توتالیتتر به خودخواهی افراطی مبدل شده‌اند، در واقع بمنزله تجدید حیات عقیده دینی مبتنی بر ناتوانی ذاتی بشر و نیاز به تمکین و تسلیم میباشد که از بین رفتن آن عقیده منجر به پیشرفت معنوی و سیاسی کنونی گردیده است. این ایده‌ئولوژیها نه تنها موفقیت‌های بسیار با ارزش فرهنگ غرب و احترام به مقام و منزلت فرد را تهدید میکنند، بلکه راه انتقاد سازنده جامعه کنونی و تغییرات ضروری را نیز می‌بندند. شکست فرهنگ امروزی نه در پیروی از اصل اصالت فرد، و نه در اعتقاد به این عقیده است که فضیلت

اخلاقی همان سودشخصی است، بلکه در تباه کردن معنای سود شخصی است، آنهم نه بدین معنی که مردم بمنافع خود بیشتر از حد علاقه مندند، بلکه در این مفهوم که توجه کافی به سود «خود» حقیقی خویش ندارند؛ و نه به این معنی که زیاده از حد خودخواه اند بلکه در این مفهوم که بخود عشق نمی ورزند.

اگر علل ادامه پیروی از مفهوم ساختگی سودشخصی آنقدر در شالوده اجتماعی ریشه دار است که در بالا گفته شد، پس تغییر در معنای آن بعید خواهد بود، مگر اینکه عوامل ویژه که در جهت تغییر عمل میکنند توجه شود. شاید مهمترین عامل، نارضائی باطنی انسان امروزی از نتایج پیروی از «سود شخصی» باشد. آئین موفقیت از هم می پاشد و تبدیل به رونما میگردد. «فضای باز» اجتماعی تنگتر میگردد؛ ناامیدی از داشتن دنیائی بهتر بعد از جنگ اول جهانی، انحطاط در دهه ۱۹۲۰، تهدید يك جنگ ویرانگر پس از جنگ دوم جهانی و نا ایمنی بی حد ناشی از این تهدید اعتقاد به پیروی از این شکل سودشخصی را متزلزل کرده است، بعلاوه عوامل موفقیت در به نتیجه رساندن کوشش های انسان در راه «خود» شدن شکست خورده است، مانند سایر هوسها و خیالهای خام دیگر این یکی نیز مادام که تازه بود و هیجان ناشی از آن بقدر کافی قوی تا انسان را از هوشیاری باز دارد، وظیفه خود را به انجام رسانید. کم نیستند کسانی که هر کاری که بکنند بنظرشان بیموده و باطل میاید. اینان هنوز تحت تأثیر افسون شعارهائی هستند که اعتقاد به بهشت دنیوی موفقیت را تلقین میکند. اما آیا وضع بارور پیشرفت آنان را بستوه آورده و آماده کرده است تا به پرسند

سود شخصی انسانی چیست؟ ... تردید دارم.
این رفع توهمات درونی و آمادگی برای ارزیابی مجدد سود شخصی مشکل می‌تواند مؤثر باشد، مگر اینکه شرایط اقتصادی فرهنگ ما اجازه دهد. من خاطر نشان کرده‌ام که هدایت تمام انرژی انسان بکار و کوشش برای موفقیت یکی از شرایط غیر قابل اجتناب پیروزی عظیم سرمایه‌داری کنونی بود، یک مرحله بدست آمده است مرحله‌ای که در آن مسئله تولید حل شده و مسئله سازمان اجتماعی زندگی وظیفه عمده شده است. انسان چنان منابع انرژی مکانیکی آفریده است که خود را از مشقت بکار بردن نیروی انسانی در راه فراهم آوردن شرایط مادی زندگی رهائی بخشیده است. بطوری که می‌تواند بخش قابل توجهی از نیروی خود را صرف زندگی کردن برای خویشتن کند.

فقط اگر این دو شرط، نارضائی ذهنی از هدفی که الگوی فرهنگی دارد و اساس اجتماعی - اقتصادی لازم برای تغییر، تأمین شوند عامل ضروری سوم، بصیرت منطقی، مفید و مؤثر خواهد بود. این موضوع به منزله اصل تحول اجتماعی و روانی بطور اعم و تغییر مفهوم خودبینی بطور اخص معتبر و صادق است. وقت آن رسیده است که کوشش تخدیر شده برای جستجوی سود حقیقی انسان جان تازه بگیرد. همین که انسان بداند سود شخصی او چیست، اولین و مشکل‌ترین گام برای واقعیت بخشیدن به آن برداشته شده است.

۲- وجدان، بازگشت انسان به خود

«هرکس درباره کار بدی که کرده است سخن بگوید و یا نسبت به آن واکنش نشان دهد به

فسادی می‌اندیشد که مرتکب شده است، و آنچه فکر می‌کند چیزی است که گرفتار آن است - شخص با تمام روحش گرفتار موضوع تفکرش است، پس او گرفتار فساد است. مسلماً چنین کسی قادر به برگشت نخواهد شد زیرا روحش خشن و قلبش تیره می‌شود، و علاوه بر این ممکن است غم و اندوه بر او چیره شود. پلیدی و آلودگی را به هر نوع که بهم‌بزنی باز همان پلیدی است. گناه‌کردن یا نکردن سودش در آن دنیا برای ما چیست؟ زمانی که در باره آن می‌اندیشم حسرت شادی و خوشیهای بهشت را دارم. بهمین سبب است که نوشته‌اند. «شر و فساد را کنار بگذار و به نیکوکاری روکن» بکلی از شر روگردان شو، بر سر راه او قرار مگیر و خوبی کن. اگر کار بد و ناشایست کرده‌ای آنرا با نیکوکاری توازن بخش^{۲۴}».

«ایزاک مایر»

غرور آمیزتر از این جمله برای انسان وجود ندارد: «طبق وجدان خود عمل خواهم کرد». در سرتاسر تاریخ انسانها از اصول عدالت، عشق و حقیقت در مقابل هر نوع فشاری که بر آنها وارد شده تا از آنچه می‌دانند و ایمان دارند صرف‌نظر کنند، پشتیبانی کرده‌اند. پیامبرانی که به سرزمین خود هشدار داده و زوال آنها بعلت شیوع فساد و ستم پیشگوئی کردند بندای وجدان خود پاسخ دادند. سقراط مرگ را بر درپیش گرفتن

۲۴- از کتاب Time and Eternity نوشته N.N. Glatzer.

راهی که منجر به زیرپا گذاشتن وجدانش می‌شد و حقیقت را بی‌اعتبار می‌کرد ترجیح داد. اگر وجدان نبود انسان مدت‌ها پیش در مسیر خطرناک خود درمنجلاپ فرو رفته بود.

جدا از این انسانها اشخاص دیگری نیز هستند که ادعا می‌کنند وجدان محرك آنها است: مأمورین تفتیش عقاید که صاحبان وجدان را در آتش سوزاندند، و ادعا کردند که این کار را به نام وجدان خود می‌کنند، جنگ‌افروزان غارتگر که شهرت و قدرت را بر همه چیز مقدم می‌دارند عمل خود را پاسخ به ندای وجدان عنوان می‌کنند. در حقیقت هیچ اقدام خشن و یا سهل‌انگاری نسبت به دیگران و یا خود شخص وجود ندارد که به امر و دستور وجدان نسبت داده نشود.

مظاهر تجربی وجدان گیج‌کننده است. آیا انواع وجدانها یکی هستند. و فقط محتوای آنها با هم متفاوت است؟ آیا آنها پدیده‌های مختلفی به نام عمومی «وجدان» هستند؟ آیا فرض وجود وجدان در صورتیکه ما آن را به‌منزله مسئله تعلیل^{۲۵} انسان مورد پژوهش تجربی قرار دهیم بی‌اعتبار می‌گردد؟

نوشته‌های فلسفی درباره وجدان پاسنهای زیادی به این پرسشها داده‌اند. سیسرو و سنکا^{۲۶} وجدان را ندای باطن می‌دانند که رفتار وسلوک ما را در رابطه با کیفیهای اخلاقی متهم کرده و یا از آن دفاع می‌کند. فلسفه رواقی آنرا به‌صیانت نفس (مراقبت از خود) مربوط می‌کند، و کریسیپوس^{۲۷} آنرا آگاهی از توازن

25- Motivation.

26- Cicero, Seneca.

۲۷- Chrysippus (فیلسوف رواقی یونانی).

باطنی می‌داند. در فلسفه اسکولاستیک وجدان قانون خرد تلقی می‌شود که خداوند در انسان بودیعت گذاشته است. وجدان از بصیرت^{۲۸} باطن جدا است؛ دومی روش (یا استعداد) داوری و یا آرزوی پیروزی حق است، اما اولی اصل کلی در اقدامات بخصوص را اعمال می‌کند. گرچه نویسندگان امروزی اصطلاح Synderesis را حذف کرده‌اند اما کلمه وجدان را در مفهوم آنچه فلاسفه رواقیون از آن کلمه منظور داشتند (آگاهی باطنی به اصول اخلاقی) بکار می‌برند. نویسندگان انگلیسی بر عنصر عاطفی این آگاهی تکیه و تأکید دارند، مثلاً «شافتس‌باری^{۲۹}»، در انسان يك «شعور اخلاقی»، شعور درك خوب و بد و واکنش عاطفی فرض میکند و معتقد است که مغز آدمی با نظم کیهانی هماهنگی دارد. «باتلر^{۳۰}» می‌گفت که اصول اخلاقی جزو ذات انسان است و وجدان را با میل باطنی انسان برای نیکوکاری یکی می‌دانست. بنظر آدم اسمیت احساسات ما نسبت به دیگران و یا واکنش ما در برابر موافقت یا مخالفت آنان هسته اصلی وجدان ما است. کانت وجدان را از سایر احساسات باطنی جدا کرد و آنرا با حس وظیفه‌شناسی برابر دانست نیچه، منتقد افراطی دین «وجدان بد»، ریشه وجدان اصیل را در تأیید خود، و در توانائی «نه گفتن به خود» می‌دانست. ماکس شلر معتقد بود که وجدان بیانگر قضاوت منطقی است، ولی قضاوتی که بر مبنای احساس باشد نه اندیشه.

اما مسائل مهم هنوز بی‌پاسخ و دست نخورده باقی

28- Symderesis.

29- Shaftesbury.

30- Butler.

مانده‌اند، مسائل تعلیل که در آن داده‌های پژوهش روانکاوی ممکن است سبب روشن شدن بیشتر موضوع گردد. در بحث زیر فرق بین «وجدان قدرت‌گرا» و «وجدان اومانیتیک» را تشریح خواهیم کرد، فرقی که از خط کلی تفاوت بین اخلاق قدرت‌گرا و اخلاق اومانیتیک پیروی می‌کند.

الف - وجدان قدرت‌گرا^{۳۱}

وجدان قدرت‌گرا صدای اقتدار بیرونی است که به صورت ندای درونی درآمدی است، والدین، دولت یا هر کسی که در فرهنگی مرجع قدرت می‌شود: مادام که روابط مردم با مراجع قدرت ظاهری و بدون ضمانت اخلاقی باشد نمی‌توانیم از وجدان سخن بگوئیم؛ این رابطه صرفاً مصلحت‌آمیز و مبتنی بر ترس از تنبیه و امید به پاداش بوده و همواره متکی به حضور مراجع قدرت، آگاهی آنها از چگونگی عمل مردم و میزان توانائی آنان به اعمال کیفر و پاداش می‌باشد. اغلب تجربه‌ای که مردم آنرا جرم وجدانی می‌دانند چیزی جز ترس آنها از مراجع قدرت نیست. اینان در واقع احساس گناه نمی‌کنند بلکه می‌ترسند. در شکل‌گیری وجدان این مراجع قدرت مانند والدین، کلیسا، دولت و عقاید عمومی آگاهانه یا ناآگاهانه به عنوان قانونگذار اخلاقی قبول شده‌اند، که شخص قوانین و تضمین‌های آنان را اختیار و به صورت احکام درونی خود درمی‌آورد. قوانین و تضمین‌های مرجع قدرت خارجی جزئی از خود شخص می‌شود، و به جای چیزی در بیرون از خود به چیزی در درون خود، وجدان، احساس مسئولیت می‌کنیم. وجدان

31- Authoritarian Conscience.

مؤثرتر از ترس از قدرتهای خارجی اخلاق و رفتار را تنظیم می‌کند؛ زیرا شخص می‌تواند از دست مرجع قدرت بگریزد ولی از دست خود رهائی ندارد، یعنی از دست قدرتی که به صورت باطنی درآمده و جزئی از وجود او شده است. وجدان قدرت‌گرا همان است که فروید آنرا «فراخود»^{۳۲} نامیده است؛ ولی بطوری که بعداً نشان خواهیم داد این فقط يك شکل از وجدان است، و احتمالاً مرحله اولیه در تکامل وجدان.

با اینکه وجدان قدرت‌گرا با ترس از تنبیه و امید به پاداش فرق دارد، رابطه با قدرتی که به صورت داخلی در آمده است، ولی در جنبه‌های اساسی چندان تفاوتی ندارد. مهمترین نکته این است که دستورات وجدان قدرت‌گرا وسیله احکام ارزشی خود شخص داده نشده بلکه منحصراً وسیله احکام و تابوهائی است که از طرف مراجع قدرت صادر می‌شود. اگر این هنجارها خوب و مناسب باشند، وجدان عمل و اقدام شخص را به راه راست رهنمون خواهد شد. ولی آن هنجارها به دلیل خوب بودن هنجارهای وجدان نشده‌اند بلکه هنجارهای هستند که از طرف مرجع قدرت داده شده‌اند. اگر بد باشند باز جزئی از وجدانند. مثلاً کسی که به هیتلر اعتقاد دارد اعمال غیر انسانی او را پیروی از دستورات وجدان می‌داند.

گرچه رابطه با مرجع قدرت به صورت داخلی^{۳۳} - ذاتی - در می‌آید ولی این ذاتی شدن نباید آنچنان کامل تصور شود که وجدان را از مراجع قدرت خارجی جدا کند. این جدائی کامل را که می‌توانیم در مورد روان

32- Super ego

33- Internalized

نژندی و سواسی ببینیم، استثنائی است نه قاعده کلی؛ معمولاً کسی که دارای وجدان قدرت‌گرا است وابسته به مراجع قدرت بوده و انعکاس صدای آنها از درون خود اوست. در واقع يك عمل متقابل مداوم بین آن دو وجود دارد. حضور مراجع قدرت خارجی که شخص از آنها بیمناك است منبعی است که بطور مداوم قدرت ذاتی شده و وجدان را تغذیه می‌کند. اگر آن مراجع صورت واقعی نداشتند، یعنی شخص علتی برای ترس از آنها نداشت، وجدان قدرت‌گرا ضعیف می‌شد و نیروی خود را از دست می‌داد. وجدان در تصویری که شخص از مراجع قدرت خارجی دارد نفوذ می‌کند. زیرا وجدان مورد بحث همواره رنگ نیاز انسان به تحسین، داشتن ایده‌آل^{۲۴} کوشش در نیل به نوعی تکامل را به خود می‌گیرد، و تصویر تکامل بر روی مراجع قدرت خارجی تابانده می‌شود. نتیجه این است که تصویر آن مراجع نیز بنوبه خود رنگ ایده‌آل وجدان را به خود می‌گیرد. این مسئله بسیار مهم است زیرا تصویری که شخص از کیفیتهای مراجع قدرت دارد با کیفیتهای واقعی آنان متفاوت است. اغلب این عمل متقابل ذاتی شدن منجر به عقیده‌ای استوار و تزلزل ناپذیر درباره منش ایده‌آل مرجع قدرت می‌شود، عقیده‌ای که در مقابل هرگونه شواهد تجربی مخالف مصونیت دارد.

خوشنودیمهای وجدان قدرت‌گرا از فرامین و تابوهای مرجع قدرت ناشی می‌شود؛ و ریشه نیرو و استحکام آن در ترس از مرجع قدرت و تحسین و تشویق او است.

وجدان خوب آن است که از خوشنودکردن مرجع قدرت

۲۴- فروید در نظر اولیه خود درباره Ego Ideal به این جنبه تاکید کرده است.

(خارجی و ذاتی) آگاه باشد، وجدان گناهکار آن است که از ناخشنود کردن آن مطلع باشد. وجدان خوب (قدرت‌گرا) حس اطمینان و ایمنی ایجاد می‌کند، زیرا دلالت بر تأیید مرجع قدرت و نزدیکی بیشتر به او دارد؛ وجدان گناهکار ترس و ناایمنی به بار می‌آورد، چون اقدام برخلاف خواسته مرجع قدرت خطر تنبیه شدن دارد و بدتر اینکه احتمال دارد مرجع او را طرد کند.

به منظور درك كامل مورد اخير بايد شالوده منش شخص قدرت‌گرا را به خاطر بیاوریم. او ایمنی درونی را با جزئی از مرجع قدرتی شدن که بنظرش از خود وی بزرگتر و نیرومندتر است به دست آورده است. مادام که جزئی از آن مرجع است — به بهاء منیت خود — احساس می‌کند که در نیروهای مرجع قدرت شريك است. احساس اطمینان و هویت او بسته به این وابستگی است؛ طرد شدن از طرف مرجع قدرت به معنی ره‌اشدن در پوچی است، که روبرو شدن با وحشت بی‌هودگی را بدنبال خواهد آورد. برای شخص قدرت‌گرا هیچ چیز بدتر از این نیست. عشق و تأیید مرجع قدرت بالاترین رضایت خاطر را برای وی فراهم می‌کند؛ حتی تنبیه از نظر او بهتر از طرد است. مرجع قدرت مؤاخذه‌کننده هنوز همراهش است، و اگر گناهی مرتکب شود تنبیه شدن دست کم دلیل آنست که باز مورد توجه است. با قبول کیفر گنااهش پاک می‌شود و ایمنی ناشی از تعلق دوباره برقرار می‌گردد.

نوشته انجیل درباره جنایت قابیل و کیفر وی تصویر کلاسیکی از این واقعیت است که انسان نه از تنبیه بلکه از طرد شدن بیم دارد. خداوند هدایای هابیل را می‌پذیرد ولی تقدیمی قابیل را رد می‌کند. خداوند بدون

اینکه دلیلی بیاورد بدترین عمل را نسبت به انسانی که نمی‌تواند بدون پذیرفته شدن از طرف مرجع قدرتی زندگی کند اجرا کرد. خداوند هدایای او را رد کرد و این نشانه طرد او بود. این طرد برای قابیل غیر قابل تحمل بود. رقیبش را که او را از مقبولیت محروم کرده بود کشت. کیفر قابیل چه بود؟ کشته نشد و حتی آزاری هم به او نرسید، در حقیقت خداوند همه را از کشتن وی منع کرد (علامتی که قابیل داشت وسیله حفاظت او از کشته شدن بود). تنبیه او رانده شدن بود؛ پس از آنکه خداوند او را طرد کرد از کسانش جدا شد. شدت این تنبیه را قابیل با این جمله بیان کرده است: «کیفر من خارج از توانائی تحمل من است».

تا اینجا من درباره شالوده ظاهری وجدان قدرت‌گرا سخن گفته و متذکر شده‌ام که وجدان خوب عبارتست از آگاهی به خوشنودکردن مراجع قدرت (خارجی و ذاتی)؛ و وجدان گناهکار وجدانی است که از ناخوشنودکردن آن مراجع آگاه است. حال به این پرسش برمی‌گردیم که مایه خوشنودی وجدان قدرت‌گرای خوب و یا گناهکار چیست؟ با اینکه مسلماً هرگونه تخلف از هنجارهای مثبت که وسیله مرجع قدرت لازم دانسته شده نافرمانی و گناه تلقی می‌شود (اعم از اینکه هنجارها خود خوب یا بد باشند)، گناهانی هم هستند که جزو ذات قدرت‌گرائی می‌باشند.

عمده‌ترین گناه سرکشی در برابر مقررات مرجع قدرت است. پس نافرمانی گناه کبیره و فرمانبرداری فضیلت کبیره است. فرمانبرداری دلالت بر تأیید نیرو و خرد برتر مرجع قدرت داشته و مؤید حق حاکمیت، کیفر یا پاداش دادن او طبق اوامر خود وی می‌باشد.

مرجع قدرت خواهان تسلیم و تمکین است، این تسلیم نه تنها باید بعلت ترس که نتیجه اذعان به برتری اخلاقی و حق وی نیز باشد. احترام مقرر به مرجع قدرت تابوی مورد پرسش قرار دادن او را نیز در بردارد. وی ممکن است «تنزل کرده» و در باره امرونی‌های خود، کیفر و پاداش خود توضیح دهد و یا از دادن پاسخ خودداری کند. اما کسی حق استیضاح یا انتقاد از او را ندارد. اگر موجبی برای انتقاد از مرجع قدرت موجود باشد مقصر فرد متبوع وی است و همین گستاخی در انتقاد خود مدرك جرم او است.

وظیفه تأیید برتری مرجع قدرت به ممنوعیت‌های چندی منجر می‌شود. جامع‌ترین آنها تابوی احساس شباهت بمرجع قدرت است زیرا این امر مخالف برتری و بی‌همتای بودن بی‌قید و شرط مرجع خواهد بود. گناه اصلی آدم و حوا، بطوری‌که در پیش اشاره شد، قصد آنان برای شبیه‌شدن به خداوند بود، اخراج آن دو از بهشت هم برای تنبیه بود و هم به منظور جلوگیری از تکرار چنین قصد و نیت^{۲۵}. در سیستم قدرت‌گرا اصل بر این است که مرجع قدرت اساساً با اتباع خود تفاوت داشته باشد. کسی را یارای رسیدن به قدرت و اقتدار او نیست. قدرت جادویی، فراست و توان که هرگز با اتباعش قابل مقایسه نمی‌باشد. مرجع قدرت هر که و هر چه باشد، اعم از اینکه صاحب کائنات بوده یا رهبر نادری، باشد که سرنوشت او را برگزیده است نابرابری بنیادی بین او و انسان اصل اساسی وجدان قدرت‌گرا

۲۵- این عقیده که انسان «به‌شکل خداوند» خلق شده است برتر از شالوده قدرت‌گرایی این قسمت از «عهد عتیق» است، و در حقیقت قطعی دیگر است که بدور آن دین یهودی - مسیحی تکامل و گسترش یافته است.

است. يك جنبه مهم بی‌همتا بودن مرجع پیروی نکردن او از خواسته دیگران است، صاحب اراده است، وسیله نیست بلکه خود غایت است، خالق است و مخلوق نیست. در جهت‌گیری قدرت‌گرا نیروی اراده و ایجاد مخصوص مرجع قدرت است. اتباعش وسیله دست او می‌باشند و بالمال مایملکش که در راه مقاصد دلخواه وی بکار می‌روند. برتری مرجع قدرت در نتیجه کوشش مخلوق وی برای رهایی از شیء بودن و خود خالق‌شدن مورد سؤال قرار می‌گیرد.

انسان هرگز از تلاش برای تولید و آفرینش بازنیایستاده است زیرا باروری منبع نیرو و قدرت و آزادی و شادکامی است. لکن چون می‌بیند به نیروهائی که از او برتراند وابسته می‌باشد لذا همان باروری و اعمال اراده‌ها، سبب احساس گناه می‌شود. بابلیان بدان جهت کیفر دیدند که میخواستند با کوشش يك نسل متحد بشری شهری بسازند که سر به آسمان بساید. پرومتوس^{۳۶} بزنجیر کشیده شد زیرا اسرار آتش را، که سمبل باروری است، به انسان داده بود. مباحثات به قدرت و نیروی انسان از طرف لوتر و کالون گناه تلقی شده و تقبیح شده است. انسان سعی کرده است خشم خدایان را به گناه باروری خود با قربانی کردن، و پیشکش کردن بهترین غلات و گاو و گوسفند خود به آنان فرونشاند. ختنه یکی دیگر از راههای فرونشاندن خشم خدا است، قسمتی از آلت تناسلی مرد، که سمبل خلاقیت جنس مذکر است، قربانی خداوند میشود تا مرد حق استفاده از آنرا حفظ کند. علاوه بر قربانی کردن که بوسیله آن انسان اختصاص و انحصار باروری را ولو بطرز سمبولیک برای

۳۶- Prometheus (قهرمان افسانه‌ای یونان).

خدایان تأیید و اعتراف میکنند، بشر با احساس گناهی که منشأ آن اعتقاد قدرت‌گرا به این است که تجربه کردن اراده و نیروی خلاقه خود سرکشی در برابر اراده و اختیارات مرجع قدرتمند که تنها آفریدگار بوده و وظیفه اتباع این است که «اشیاء» او باشند است نیروهای خود را فرومینشانند. این احساس گناه نیز به نوبه خود انسان را ضعیف کرده، از توانش کاسته و تسلیم و تمکین او را افزایش میدهد تا کفاره این «فضولی» را که میخواست «آفریننده و سازنده خود» باشد بدهد.

وجدان گناهکار قدرت‌گرا، بطور متناقض، نتیجه احساس قدرت، استقلال، باروری و غرور میباشد، در صورتیکه وجدان خوب قدرت‌گرا ناشی از احساس فرمانبرداری، تابعیت، ناتوانی و گناهکاری است. سنت پل، اگوستین، لوتر و کالون وجدان خوب را بخوبی و بدرستی توصیف کرده‌اند. آگاهی از ناتوانی خود خوار شمردن خویش، پرشدن از احساس گناهان و سرارتهای خود نشانه‌های خوبی هستند داشتن وجدان گناهکار خود نشان فضیلت شخص است زیرا چنین وجدانی علامت ترس و لرزش در برابر مرجع قدرت است. نتیجه متناقض این که وجدان گناهکار (قدرت‌گرا) پایه یک وجدان «خوب» میشود، در صورتیکه وجدان خوب، اگر کسی باید آنرا داشته باشد، باید احساس گناه بیافریند.

درونی کردن مرجع قدرت دو مفهوم ضمنی دارد: یکی همان است که در بالا گفتیم، تسلیم انسان به مرجع قدرت؛ دیگر اینکه شخص نقش مرجع قدرت را بعهده گرفته و با همان حدت و شدت با خود رفتار میکند. بنابراین انسان نه تنها برده فرمانبرداری میشود بلکه

خودکامه نیز میشود که با خود چون برده رفتار میکنند. این مفهوم دوم برای فهم مکانیسم روانشناسی وجدان قدرت‌گرا بسیار مهم است. شخص قدرت‌گرا، که باروری او کم‌وبیش فلج شده است، تا حدی مبتلا به سادیسم و ویرانگری میشود. نیروهای ویرانگر با به‌عهده گرفتن نقش مرجع قدرت و تسلط بر خود بمنزله زیردست تخلیه میشوند. فروید در تحلیل «فراخود» اجزاء مخرب آنرا توصیف کرده که با معلومات کلینیکی جمع‌آوری شده وسیله دیگران به اثبات رسیده است. مهم نیست اگر ریشه تجاوزکاری را در عجز و محرومیت غریزی بدانیم، همانطور که فروید در نوشته‌های اولی خود بدان معتقد بود، ویا، بطوریکه وی بعداً میگفت، در «غریزه مرگ». مهم این است که وجدان قدرت‌گرا با ویرانگری در برابر «خود» شخص تغذیه میشود بطوریکه کوششها در پوشش فضیلت بکار گرفته میشوند. اکتشافات روانکاوی، بخصوص در شخصیت و سواسی، میزان خشونت و ویرانگری وجدان را آشکار ساخته، و نشان داده است که شخص چگونه نفرت مکتوم را علیه خود بکار میبرد. فروید درستی تز نیچه را دایر براین که بسته شدن راه آزادی غرایز شخص را علیه خود او برمی‌انگیزد بخوبی نشان داده است. دشمنی، خشونت، لذت بردن از آزار دادن همه این غرایز علیه دارنده آن برمیگردند: این منشأ «وجدان بد» است^{۲۷}.

بیشتر سیستمهای سیاسی و مذهبی در تاریخ نوع بشر میتوانند تصویر و تجسمی از وجدان قدرت‌گرا باشند. چون فاشیسم و پروتستانیسیم را از این دیدگاه در کتاب «گریز از آزادی» تشریح کرده‌ام، لذا دیگر در

اینجا از لحاظ تاریخی سخنی نخواهم گفت بلکه بحث من محدود به بعضی از جنبه‌های وجدان قدرت‌گرا در روابط والدین و فرزندان در فرهنگ ما خواهد بود.

بکار بردن اصطلاح «وجدان قدرت‌گرا» در اشاره به به فرهنگ ما ممکن است سبب تعجب خواننده گردد، زیرا عادت بر این شده است که قدرت‌گرایی را فقط از خصوصیات فرهنگهای خودکامه و غیردموکراتیک بدانیم، اما این نظر نیروی عناصر قدرت‌گرا را، بخصوص نقش مرجع قدرت بی‌نام را که در خانواده و جامعه ما حاکم است، دست‌کم میگیرد.

مصاحبه روانکاوی یکی از مساعدترین موقع برای بررسی وجدان قدرت‌گرا در طبقه متوسط شهری است. در اینجا آشکار میشود که قدرت والدین و راهی که بچه‌ها با آن مقابله میکنند مسئله قاطع روان‌نژندی است. روانکاو متوجه میشود که بسیاری از کودکان بهیچوجه توانائی تنقید از والدین خود را ندارند؛ بعضی دیگر ضمن انتقاد از آنان، از خرده‌گیری از کیفیتهایی که خود از آن رنج میبرند خودداری میکنند؛ و برخی حین انتقاد احساس گناه و نگرانی میکنند. اغلب تحلیل زیادی لازم میآید تا کسی را آماده‌کنند که بتواند حتی رویدادهائی را که سبب برانگیختن خشم و انتقاد وی گردیده بیاد آورد^{۲۸}.

پنهانی‌ترین احساس گناه آن است که شخص نتواند والدین خود را خوشنود سازد. گاهی احساس گناه کودک از نداشتن عشق و محبت کافی به والدین ناشی میشود، بخصوص پدر و مادری که توقع دارند کانون احساسات

۲۸- نامه کافکا به پدرش که در آن کوشش کرده است علت ترس دائمش را از او بیان کند منند کلاسیکی براین امر است.

وی باشند. گاهی این احساس نتیجه برآورده نکردن توقعات والدین و مایوس کردن آنها است. نکته اخیر اهمیت بسزائی دارد زیرا به یکی از عناصر قطعی رفتار پدر یا مادر در خانواده قدرت‌گرا مربوط می‌شود. علی‌رغم فرق زیاد بین خانواده پدرسالاری روم، که خانواده جزو دارائی پدر محسوب می‌شد، و پدر در خانواده امروزی، این فکر که فرزندان بدنیا آورده شده‌اند تا موجب خوشنودی والدین شده و ناامیدی‌های زندگی آنان را جبران کنند هنوز رواج‌گسترده‌ای دارد. این باور در سخنرانی مشهور «کرتون^{۳۹}» در کتاب آنتیگون^{۴۰} نوشته سوفوکل بخوبی توصیف شده است:

پس، پسر، تو سل بهرچیز در راه پشتیبانی از منازعه قدرت درست است. بهمین دلیل است که مردان دعا میکنند تا بتوانند در خانه‌های خود فرزندان و وظیفه‌شناس پرورش دهند - تا دشمن پدر را با قهر و دوست او را با احترام پاسخ گویند. هرکس که فرزندان را مفید نداند - در بدنیا آوردن آنها زحمت برای خود و وسیله خنده برای دشمنان فراهم کرده است.»

حتی در فرهنگ غیر قدرت‌گرای ما هم دیده می‌شود که والدین می‌خواهند فرزندان‌شان «مؤثر» باشند تا آنچه را که در زندگی از دست داده‌اند جبران کنند. اگر والدین موفق نیستند، فرزندان باید موفق شوند تا سبب خوشنودی و رضایت آنان گردند. اگر طرف عشق و محبت نیستند (بخصوص در صورتیکه والدین بهم عشق

39- Creon.

40- Antigone.

نمی‌ورزند) فرزندان باید جبران کنند؛ اگر در زندگی اجتماعی خود بی‌نفوذ و بی‌قدرتند، می‌خواهند با کنترل و تسلط بر فرزندان ارضاء شوند، حتی اگر فرزندان این توقعات را برآورده کنند، باز احساس میکنند که خدمت کافی انجام نداده و پدر و مادر خود را ناامید کرده‌اند و بدین جهت خود را گناهکار میدانند.

یکی از شکل‌های نهانی که احساس ناامید کردن والدین بخود می‌گیرد از حس متفاوت بودن بوجود می‌آید. والدین مسلط می‌خواهند که فرزندان‌شان از حیث اخلاق و رفتار مثل خود آنان باشند. مثلاً پدر آتشی‌مزاج با پسر بلغمی‌مزاج سازگاری ندارد؛ پدری که معتقد به کارهای عملی است از پسری که در پی افکار تئوریک می‌باشد مأیوس است و بالعکس. اگر رفتار پدر مالکانه است بی‌اعتنائی و بی‌تفاوتی پسر را حمل بر پستی میکند؛ پسر از متفاوت بودن خود احساس گناه و حقارت میکند و سعی دارد همان کسی شود که پدرش می‌خواهد، ولی نیل به این خواسته به بهاء فلج کردن رشد خود و «المثنی» ناقص پدر شدن تمام میشود. چون عقیده دارد که باید مثل پدرش شود این شکست وجدان گناهکاری در وی بوجود می‌آورد. پسر، در کوشش برای رهائی از این الزام و «خودش» شدن، آنچنان زیر بار سنگین گناه این «جرم» خم میشود که پیش از آنکه به آزادی برسد در نیمه‌راه میماند. علت سنگینی این بار نه فقط در مقابله با والدین، با ناامیدی آنان، با تهمت‌ها و توسل‌ها است، بلکه در کوشش برای «عشق‌ورزی» بوالدین نیز میباشد که فرهنگ از فرزندان توقع دارد. گرچه توصیف بالا، با خانواده قدرت‌گرا تطبیق میکند، ولی در مورد خانواده‌های کنونی آمریکائی، بخصوص شهری، که در

آن مرجع قدرت معلوم و معین است درست نیست، اما نکات اساسی آن در آنها نیز صادق است. بجای دستورات صریح و روشن توقعات استعاره‌ای می‌بینیم. بعلاوه گرچه والدین خود را مرجع قدرت نمیدانند، اما نماینده مرجع قدرت بی‌نام بازارند، و از فرزندان خود میخواهند طبق استانداردهائی که هر دو - والدین و فرزندان - به آن تسلیم شده‌اند زندگی کنند.

احساس گناه نه‌تنها از وابستگی به يك مرجع قدرت نامعقول و این تصور که شخص موظف است مرجع قدرت را خوشنود سازد ناشی میشود بلکه احساس گناه بنوبه خود وابستگی را تقویت میکند. ثابت شده است که احساس گناه مؤثرترین وسیله در ایجاد و افزایش وابستگی است. یکی از عملکردهای اجتماعی اخلاق خودکامه در سرتاسر تاریخ در همین امر نهفته است. مرجع قدرت در مقام قانونگذار اتباعش را وادار میکند تا در مورد سرپیچیهای غیر قابل اجتناب خود احساس گناه کنند. گناه سرپیچیهای غیر قابل اجتناب در پیشگاه مرجع قدرت و نیاز به عفو او زنجیری بی‌انتهای از تقصیر و لغزش، احساس گناه، و نیاز به بخشش ایجاد میکند؛ شخص را در قید و در طلب عفو نگه میدارد نه معترض و خرده‌گیر بخواسته‌های مرجع قدرت. این عمل متقابل بین احساس گناه و وابستگی سبب استحکام و قدرت روابط قدرت‌گرا است. وابستگی به مرجع قدرت غیر معقول سبب تضعیف اراده شخص وابسته شده، و در عین حال، آنچه سبب فلج و سستی اراده میشود وابستگی را افزایش میدهد. در نتیجه يك مدار معیوب برقرار میگردد.

مؤثرترین روش برای تضعیف اراده كودك تحريك

حس گناه در او است. این عمل با تلقین این حس در کودک که امیال جنسی و ظهور پیش از موقوع آن «بد» است آغاز میشود. چون کودک از داشتن امیال جنسی ناگزیر است، روش تحریک حس گناه کمتر شکست میخورد. چون والدین (و جامعه‌ای که پدر و مادر نماینده آن هستند) توانستند وابستگی متقابل میل جنسی و گناه را ثابت و همیشگی کنند، احساسهای گناه بهمان میزان و با همان تداومی که انگیزه‌های جنسی ظاهر میشوند، بوجود می‌آیند. بعلاوه سایر اعمال فیزیکی نیز رنگ ملاحظات اخلاقی را میگیرند. اگر کودک همانطور که به او یاد داده شده به توالی نمیرود، اگر همانطور که از او متوقعند پاکیزه نیست، اگر آنچه را که باید بخورد نمی‌خورد بچه بدی است. در سنین پنج و شش سالگی احساس گناه تمام وجود کودک را میگیرد زیرا اختلاف بین انگیزه‌های طبیعی او و ارزیابی اخلاقی والدین یک منبع تولید دائمی احساس گناه بوجود می‌آورد.

سیستمهای لیبرال و پیشرفته آموزش و پرورش نتوانسته‌اند در حد کافی تغییری در این وضع بوجود آورند. مرجع قدرت آشکار جای خود را به مرجع قدرت بی‌نام داده است. دستور صریح با فورمول علمی «این کار را نکن» به «تو این کار را دوست نخواهی داشت» تبدیل شده است. در حقیقت از بیشتر جهات مرجع قدرت بی‌نام از مرجع آشکار گرانتتر و شاق‌تر است. کودک دیگر از اینکه دارای آقابالاسر است آگاه نیست (والدین نیز که دستور میدهند از آن بی‌اطلاعند)، پس نمیتواند متقابلاً مبارزه کند و حس استقلال خود را گسترش دهد. بنام علم، عرف و همکاری او را تحسین و ترغیب میکنند - و چه کسی میتواند با این قبیل

اصول عینی مبارزه کند؟

چون اراده كودك شكسته شد احساس گناه وی بطریق دیگری نیز تقویت میشود. او آگاهی مبهمی از تسلیم و شکست خود دارد، و باید مفهومی برای آن بیابد، و نمیتواند تجربه‌ای دردناک حیرت‌آور را بدون توصیف آن بپذیرد. تعبیر موجه‌نما در این مورد همان اصلی است که درباره فرقه نجس‌های هند و زجرکشی در مسیحیت بدان استناد میشود - شکست و ضعف کیفر گناهان او است.

واکنش طبیعی كودك در برابر فشار قدرت والدین سرکشی است، که جوهر «عقده اودیپ» فروید میباشد. فروید تصور میکرد که كودك بعزت میل جنسی بمادرش رقیب پدر میگردد، و گسترش روان نژندی نتیجه شکست در مقابله رضایت‌آمیز بانگرانی ناشی از این رقابت است. در اشاره به اختلاف بین كودك و پدرش و ناتوانی كودك در حل رضایت‌آمیز آن، فروید به ریشه‌های روان نژندی انگشت گذاشت؛ لکن، بنظر من این اختلاف در درجه اول معلول رقابت جنسی نبوده بلکه نتیجه واکنش بچه به فشار قدرت پدر است، که جزء ذاتی جامعه پدرسالاری است.

مادام که قدرت پدری و اجتماعی قصد شکستن اراده اختیار و استقلال كودك را که برای شکست بدنیا نیامده است، دارد با آن قدرت مبارزه خواهد کرد؛ وی برای رهایی از فشار، و آزادی برای «خود» شدن، وانسان بالغ و کامل و نه آدمک کوکی شدن می‌جنگد. بعضی از کودکان در این نبرد برای آزادی از دیگران موفق‌تراند، گرچه فقط عده کمی میتوانند به پیروزی کامل برسند. آثار ناشی از شکست در مبارزه علیه مرجع قدرت نامعقول

در باطن هر روان‌نژندی باقی میماند و تبدیل به نشانه‌های بیماری میشود که مهمترین آنها تضعیف یا فلج شدن قوه ابتکار و اختیار شخص؛ تضعیف «خود» و جایگزین کردن آن بایک «خود» کاذب که در آن حس «من هستم» بی‌رنگ شده و جای خود را به تجربه‌ای در «خود» میدهد که مجموع خواسته‌های دیگران است؛ و همچنین تبدیل خودمختاری به انقیاد، میباشد. مهمترین اثر شکست در مبارزه برای «خود» شدن وجدان گناهکار است، اگر کسی نتواند دام قدرت‌گرایی را پاره کند، کوشش ناموفق برای فرار سند جرم خواهد بود، و فقط با تسلیم و تمکین مجدد میتوان وجدان خوب را دوباره بدست آورد.

ب - وجدان اومانیستیک

وجدان اومانیستیک صدای درونی شده^{۴۱} مرجع قدرتی نیست که ما مشتاق خوشنودکردنش بوده و از ناخوشنودیش بیمناک باشیم؛ بلکه ندای خودما است، که در هر انسانی وجود داشته و آزاد از هرگونه کیفر و پاداش است. ماهیت این ندا چیست؟ چرا میتوانیم آنرا بشنویم و چرا نسبت به آن ناشنوا میشویم؟

وجدان اومانیستیک واکنش تمام وجود ما به عملکرد درست یا نادرست آن است؛ و نه واکنشی به این یا به آن توانائی بلکه به تمام توانائیهایی که تشکیل دهنده هستی انسانی و فردی ما است. وجدان اعمال ما را در مقام انسانی مورد قضاوت قرار میدهد؛ وجدان (همان طور که از ریشه کلمه Con-Scientia برمیآید) «معرفت بردرون خود» است، معرفت به موفقیت یا شکست ما در هنر زندگی کردن. اما گرچه وجدان «معرفت» است،

ولی در قلمرو فکر مجرد بالاتر از معرفت محض است. وجدان کیفیتی «نفسانی» دارد، زیرا واکنش تمام وجود و شخصیت ما است نه واکنش فکر. در حقیقت نیازی نداریم که از منظور وجدان آگاه شویم تا تحت نفوذ آن قرار گیریم.

اعمال، افکار و احساس‌هایی، که راهبر به کارهای درست بوده و نشان‌دهنده شخصیت کلی ما هستند یک احساس تأیید درونی، و «درستی» ویژه «وجدان خوب» اومانیستیک را بوجود می‌آورند. از طرف دیگر اعمال، افکار و احساس‌هایی که برای شخصیت ما زیان‌آورند سبب ناراحتی و ناخوشنودی میشوند که از خصوصیات «وجدان گناهکار» است پس وجدان عبارتست از واکنش ما نسبت به خودمان. ندای «خود» حقیقی ما است که ما را به برگشت بخود، بزندگی بارور، به تکامل گسترده و هماهنگ دعوت میکند. یعنی آنچه بالقوه هستیم بشویم. «وجدان نگهبان تمامیت ما و تضمین‌کننده «خود» شخص با تمام افتخارات آن بوده و توانائی «بلی» گفتن به خود است»^{۴۲}. اگر عشق بمفهوم تأیید صفات بالقوه و توجه واحترام به ویژگی شخص مورد عشق ورزی باشد، بحق میتوانیم وجدان اومانیستیک را ندای توجه عاشقانه ما بخودمان بدانیم.

وجدان اومانیستیک نه تنها نمایانگر توصیفی از «خود» حقیقی ما است، بلکه محتوی جوهر تجربیات اخلاقی ما در زندگی نیز میباشد. در درون آن مامعرفت به هدف زندگی خود و اصول رسیدن به آن را نگهداری میکنیم؛ اصولی که خود کشف کرده‌ایم و اصولی که از سایرین آموخته‌ایم و درستی آنها را دریافته‌ایم.

وجدان اومانستیك بیانگر سود شخصی و درستی انسان است، در صورتیکه وجدان قدرتگرا به فرمانبرداری، از خودگذشتگی، و طبقه و یا قضاوت اجتماعی شخص نظر دارد. مقصود وجدان اومانستیك باروری و در نتیجه شادکامی است، چون شادکامی با زندگی بارور ملازمه دارد. فلج کردن خود از طریق ابزارشدن برای دیگران، هر قدر هم که بظاهر محترم باشند، بی «خود»، ناشاد، دلسرد بودن و تن بقضادادن مخالف خواسته های وجدان شخص است؛ هرگونه تخلف از درستی و وظیفه مطلوب شخصیت ما، از نظر فکر و عمل، و یا حتی از نظر سلیقه در خوراك و رفتار جنسی، بمنزله سرپیچی از دستورات وجدان است.

آیا تحلیل ما از وجدان با این واقعیت که در اشخاص زیادی ندای وجدان آنچنان ضعیف است که نمیتوانند بشنوند تا طبق آن عمل کنند متناقض نیست؟ در حقیقت همین مسئله موجب ناپایداری اخلاق انسانی است. اگر ندای وجدان همواره رسا و واضح میبود فقط عده کمی از هدف اخلاقی خود منحرف میشدند. یکی از پاسخها در ماهیت خود وجدان نهفته است: چون وظیفه وجدان حراست سود شخصی واقعی انسان است، لذا تا حدی بیدار است که نگذارد شخص خود را بکلی گم کند و فدای بی اعتنائی و ویرانگری خویش شود. رابطه آن با باروری شخص عملی متقابل است. انسان هر قدر بارورتر زندگی کند، وجدانش قوی تر شده و بنوبه خود باروری را بیشتر میکند. و هرچه باروری زندگی شخص کمتر باشد، وجدانش ضعیفتر خواهد شد. وضع متناقض و - مصیبت بار - انسان در این است که وجدان زمانیکه نیازی بیشتری به آن حاصل است ضعیف تر است.

پاسخ دیگر به علت مؤثر نبودن وجدان گوش نکردن مابندای آن، و مهمتر از آن عدم آشنائی به روش گوش کردن به آن است. مردم اغلب بغلط تصور میکنند که صدای وجدان رسا و پیام آن روشن و صریح است؛ چون در انتظار چنین ندائی هستند لذا چیزی نمیشنوند. اما زمانیکه صدای وجدان ضعیف بوده و صریح نباشد باید شخص روش گوش کردن و درك آنرا بیاموزد تا طبق آن عمل کند.

لکن این آموختن به دو دلیل عمده بسیار دشوار است. برای گوش کردن بندای وجدان باید بتوانیم به خودمان گوش دهیم، و این چیزی است که برای بسیاری از مردم در فرهنگ ما مشکل است. ما بهر صدا و همه کس گوش فرامیدهیم جز بخودمان. مدام در معرض صداها و عقاید و افکاری هستیم که از همه طرف بسمت ما هجوم میاورند: سینما، روزنامه، رادیو و گفت و شنود های بیسوده. اگر عمداً نخواهیم به صدای باطن خود گوش دهیم قادر به انجام کار بهتری نمی شویم.

گوش فرا داشتن به خود بسیار دشوار است زیرا این هنر مستلزم توانائی دیگری است که در انسان امروزی نادر است: خلوت کردن با خود. در حقیقت يك ترس بیجا از تنهائی در ما بوجود آمده است؛ ما مصاحب مبتدل و زیان آور و بی حاصل ترین فعالیتها را به تنها بودن و خلوت کردن با خود ترجیح می دهیم؛ از چشم انداز روبرو شدن با خود هراسانیم. آیا بدین جهت است که می ترسیم مصاحب بدی برای خود باشیم؟ بنظر من ترس از تنها بودن با خودمان بعلت احساس پریشانی است، وحشت از دیدن کسی که در عین آشنائی نزدیک با ما غریبه است، لذا می ترسیم و فرار می کنیم. و در

نتیجه موقعیت گوش فرادادن بخود را از دست داده و به نادیده گرفتن وجدان ادامه می‌دهیم.

گوش فراداشتن به صدای نارسا و غیر صریح وجدان دشواری دیگری نیز دارد و آن این است که وجدان با ما غیرمستقیم سخن می‌گوید نه مستقیم، و متوجه نیستیم که این وجدان ما است که ما را آزار می‌دهد. ممکن است بعللی که رابطه آشکاری با وجدان ندارد احساس نگرانی (حتی بیماری) کنیم. شاید مکررترین واکنش غیرمستقیم وجدان ما در برابر فراموش شدن يك حس مبهم گناه و ناآرامی، و یا احساس خستگی و بیحالی باشد. گاهی این احساس‌ها به احساس گناه بعلت انجام ندادن کاری حمل میشود، این در صورتی است که قصوری که شخص نسبت به آنها احساس گناه میکند مسائل اخلاقی اصیل نباشند. اما اگر احساس اصیل گناه، گرچه ناآگاهانه، آنچنان قوی شد که نتوان آنرا با دلایل منطقی صوری ساکت کرد سبب نگرانیهای عمیق و حتی بیماری جسمی یا روحی میشود.

يك نوع از این نگرانیها ترس از مرگ است؛ نه ترس عادی که هرکس چون ب فکر مرگ بیافتد عارضش میشود، بلکه وحشتی که بطور دائم انسان را فرامیگیرد. این ترس غیر منطقی نتیجه شکست در زندگی کردن بوده و توصیف وجدان گناهکاری است که زندگی ما را بهدر داده و شانس استفاده بارور از توانائیمهای ما را ربوده است. مردن تلخ است ولی مردن بدون زندگی کردن غیرقابل تحمل است. علاوه بر ترس غیر منطقی از مرگ ترس از پیرشدن نیز وجود دارد که افراد زیادی در فرهنگ ما گرفتار آن هستند. در این

مورد نیز هراس عادی و معقول از کهولت در کیفیت و شدت با ترس از «زیادی پیر بودن» تفاوت کلی دارد. مکرر اشخاص را می‌بینیم بخصوص در روانکاوی، که مغز آنها از ترس از پیری انباشته است در حالیکه هنوز جوانند؛ اینان معتقدند که کاهش قدرت جسمی با ضعف کلی شخصیت و نیروهای عاطفی و ذهنی‌شان بستگی دارد. این فکر خرافه‌ای بیش نیست، که علی‌رغم شواهد بسیاری که در رد آن وجود دارد مقاومت میکند. این عقیده، در فرهنگ ما، با تأکید بر کیفیتهای به اصطلاح جوانی تقویت میشود، کیفیتهایی نظیر سرعت، قابلیت انطباق و هماهنگی و نیروی بدنی که در جهانی که موفقیت در رقابت شرط لازم است برای تکامل منشهای شخص، ضروری است. شواهد زیادی نشان میدهند که کسی که قبل از رسیدن بمرحله پیری زندگی باروری کرده است، هرگز روبرو بزوال نمیگذارد؛ برعکس کیفیتهای ذهنی و عاطفی که در روند زندگی بارور تکامل پیدا کرده‌اند به رشد خود ادامه میدهند گرچه نیروی جسمی کاهش مییابد. لکن تمام شخصیت فرد غیر بارور پس از آنکه چشمه نیروی جسمی او، که وسیله اصلی فعالیت‌های او بود، خشکید رو بزوال میگذارد. زوال شخصیت در پیری نشانه و مدرك شکست در داشتن زندگی بارور است. ترس از پیر شدن بیانگر احساس - اغلب ناآگاهانه - زندگی غیر بارور بوده و اکنش وجدان ما به فلج ساختن «خود» ما است. فرهنگ‌هایی هستند که در آن نیاز زیاد، و در نتیجه احترام زیاد، به کیفیتهای ویژه پیری، مانند خرد و تجربه، وجود دارد در این فرهنگها رویه‌هایی را می‌بینیم که بزیبائی هرچه تمامتر

در گفته زیر از هوکوسائی^{۴۳} نقاش ژاپنی آورده شده است:

«از شش سالگی عشق مفرط به نقاشی از اشیاء داشتم. در سن پنجاه سالگی نقاشیها و طرحهای بیشماری انتشار دادم، ولی آنچه قبل از هفتاد سالگی کشیده‌ام ارزش بحساب آوردن ندارد. در هفتاد و سه سالگی کمی از ساختمان حقیقی طبیعت، یا حیوانات، گیاهان، پرندگان و حشرات را یاد گرفته‌ام. پس آن زمان که به هشتاد سالگی برسم پیشرفت بیشتری خواهم داشت؛ در نود سالگی به اسرار اشیاء نفوذ خواهم کرد، در صد سالگی مسلماً به مرحله شگفت‌آوری خواهم رسید، و در صد و ده سالگی هر کار من، اعم از يك نقطه یا يك خط، زنده و با روح خواهد بود.»

ترس از عدم تأیید، گرچه از ترس غیرمنطقی از مرگ و پیری کمتر دراماتیک است، نمایانگر دیگری از احساس گناه ناآگاهانه است. در این مورد نیز تحریف غیرمنطقی رویه عادی دیده میشود: انسان طبیعتاً می‌خواهد که مورد قبول همگنان باشد؛ اما انسان امروزی در پی مورد تأیید بودن از طرف همگان است، پس می‌ترسد که مبادا از الگوهای فرهنگی اندیشیدن، احساس کردن و عمل کردن تخلف کند. یکی از دلایل ترس غیر منطقی از عدم تأیید يك حس گناه ناآگاهانه است. اگر کسی نتواند بعلت عدم موفقیت در زندگی کردن بارور خود را مورد تأیید قرار دهد باید تأیید دیگران را جانشین تأیید خود کند. این اشتیاق برای تأیید زمانی بخوبی

43- Hokusai.

درک میشود که قبول کنیم که آن يك مسئله اخلاقی است. شاید انسان بتواند كاملا به صدای وجدان خود بی‌اعتناء باشد بطوریکه اصلا آنرا نشنود. ولی این کار در موقعیکه شخص بخواب رفته عملی نیست. هنگام روز شخص گوش خود را بصدای وجدان می‌بندد و فقط به تجربیات درونی خود، که از کوششهای غیرمنطقی و احکام ارزشی و بصیرتهای باطنی تشکیل شده است، توجه میکند. خواب اغلب تنها موقعیتی است که انسان نمیتواند وجدان خود را خاموش کند؛ ولی تأسف در این است که وقتی صدای وجدان را در خواب میشنویم نمی‌توانیم عمل کنیم، و زمانی قادر به عمل هستیم که آنچه از رویای خود درک کرده‌ایم فراموش نموده‌ایم. رویائی که تعریف میکنم شاید توصیف روشنی از این مورد باشد. به نویسنده مشهوری پیشنهاد شده بود که شخصیت و مقام خود را با پول کلان و شهرت معاوضه کند، وی ضمن تفکر درباره قبول یا رد پیشنهاد این رویا را دید: در پای کوهی دو نفر را می‌بیند که بعلت فرصت‌طلبی‌شان مورد تحقیر و بی‌اعتنائی او بودند. آن دو بوی پیشنهاد میکنند که از جاده باریک به‌قله کوه برانند. نویسنده قبول میکند و براه میافتد ولی نزدیک قله اتومبیل از جاده خارج شده و او گشته میشود. این رویا چندان نیاز به تعبیر ندارد: موقعیکه نویسنده بخواب رفت میدانست که پذیرفتن مقام پیشنهادی برابر است با نابودی؛ البته نه مرگ جسمانی، که زبان سمبولیک رویا بیان داشته بود، بلکه نابودی باروری و شخصیت انسانی وی.

در بحث خود از وجدان من وجدانهای قدرت‌گر او اومانستیک را جداگانه تشریح کردم تا کیفیتهای ویژه هر کدام را نشان دهم؛ اما این دو در عالم واقعیت جدا

از هم نبوده و کسی را نمی‌توان یافت که منحصرأ دارای یکی از آن دو وجدان باشد. برعکس عملاً هر فرد دارای هر دو وجدان است. مسئله در میزان قدرت و رابطه هر کدام با شخص است.

اغلب احساس‌های گناه برحسب وجدان قدرت‌گرا تجربه میشوند، با اینکه ریشه آنها بطور دینامیک در وجدان او مانیک است؛ در این مورد وجدان قدرت‌گرا به وجدان او مانیک تعبیر میشود. شخص ممکن است بعزت خوشنود نکردن مراجع آگاهانه احساس گناه کند، در حالیکه، ناآگاهانه چون طبق خواسته‌ها و تمایلات خود زندگی نکرده است خود را گناهکار میداند. مثلاً کسی که میخواسته موسیقی‌دان شود ولی بازاری شده، تا آرزوهای پدرش را برآورده کند. او در کار کسب ناموفق است و پدر هم ناامیدی خود را از شکست فرزند پنهان نمیدارد، پسر که احساس افسردگی و ناتوانی در کسب و کار میکند سرانجام به روانکاو متوسل میشود. در مصاحبه وی شرح مفصلی از عدم توانائی و افسردگی خود را به پزشک روانکاو بازگو کرده و اعتراف میکند که افسردگی او معلول احساس گناهی است که در نتیجه مایوس کردن پدر عارضش شده است. وقتی روانکاو از میزان اصالت این احساس گناه می‌پرسد بیمار مردد میشود. وی بعد در خواب خود را بازرگانی موفق می‌بیند که مورد تحسین و تشویق پدرش است، چیزی که هرگز در زندگی حقیقی رخ نداده است؛ در این حال ناگهان در همان عالم رویا احساس تمایل خودکشی شدیدی به او دست میدهد و بیدار میشود. این رویا او را میترساند و نزد خود فکر میکند که نکند در مورد منبع حقیقی احساس گناه اشتباه کرده باشد؟ و سرانجام متوجه

میشود که علت اصلی احساس گناه وی ناتوانی در تأمین رضایت پدر نبوده، بلکه برعکس در اطاعت از او و بجا نیاوردن خواسته خودش بوده است. احساس گناه آگاهانه وی اصالت کافی دارد و گویای وجدان قدرت‌گرایی او است؛ ولی آن احساس، احساس گناه بزرگ او را نسبت بخود، که به‌پیچوجه از آن آگاه نیست، استتار کرده است. دلایل این استتار و جلوگیری چندان مهم نیست: الگوهای فرهنگ ما از آن پشتیبانی میکنند؛ طبق این انگاره‌ها احساس گناه بعلت ناامید ساختن پدر بجا و قابل توجیه است، ولی ندیده گرفتن خود خیر. دلیل دیگر ترس از آگاهی به گناه واقعی است، زیرا وادار خواهد شد که بجای سرگردانی بین ترس از خشم پدر و کوشش در تأمین رضایت خویش خود را آزاد ساخته و زندگی شخصی را جدی بگیرد.

شکل دیگر رابطه بین دو وجدان قدرت‌گر او اومانستیک رابطه‌ای است که در آن، گرچه محتوای هنجارها یکسان است، تعلیل پذیرش متفاوت است. مثلاً فرامینی از قبیل، نکش، بیزار و متنفر نباش، حسود نباش و همسایه‌ات را دوست بدار هنجارهای اخلاقی اومانستیک و همچنین قدرت‌گرا هستند. ممکن است گفته شود که در مرحله اول تکامل وجدان مرجع دستور میدهد ولی اطاعت از آن نه بعلت تسلیم و تمکین بلکه به سبب مسئولیت شخص نسبت بخود است. جولیان هاکسلی^{۶۴} خاطر نشان کرده است که تحصیل یک وجدان قدرت‌گرا مرحله‌ی لازمی در روند تکامل انسان قبل از تکامل مرحله تعقل و آزادی تا جائیکه وجدان اومانستیک بوجود آید، بود؛ دیگران همین روند را درباره تکامل کودک صادق

دانسته‌اند گرچه هاکسلی در تحلیل تاریخی خود محق است، اما من عقیده ندارم که در مورد كودك، در يك جامعه غیر قدرتگرا، وجود وجدان قدرتگرا شرط مقدماتی ایجاد وجدان اومانیزتیک باشد؛ بهر حال تکامل آینده نوع بشر معتبر یا بی اعتبار بودن این فرض را ثابت خواهد کرد.

اگر وجدان بر قدرت غیر منطقی محکم و غیر قابل تعرض مبتنی باشد تکامل و گسترش وجدان اومانیزتیک بکلی متوقف گردیده، و انسان کاملاً وابسته به نیروهای بیرون از خود شده و دیگر توجه و احساس مسئولیتی نسبت به هستی ندارد. و آنچه در نظر او مهم است تأیید و یا عدم تأیید آن نیروها می‌باشد که ممکن است دولت، رهبر یا افکار عمومی باشند. حتی غیر اخلاقی‌ترین رفتار - در مفهوم اومانیزتیک - بعنوان «وظیفه» در اخلاق قدرتگرایی تجربه می‌شود. کلمه «بایستن» که در هر دو وجدان بکار میرود بسیار اغواکننده است زیرا ممکن است هم به بدترین و هم به بهترین در انسان اشاره کند.

کافکا در کتاب خود بنام «محاكمه» تصویر زیبایی از رابطه متقابل دو وجدان اومانیزتیک و قدرتگرا نشان داده است. قهرمان کتاب «ك» را يك صبح زیبا به اتهام جرمی که خود از آن خبر ندارد بازداشت می‌کنند و سالهای باقیمانده عمر را در زندان می‌ماند. تمام داستان شرح کوشش «ك» برای مطرح کردن وضع خود در دادگاه اسرارآمیزی است که روش و قوانین آن بروی مجهول است. او کوشش دارد که از وکلای نیرنگ باز یازنانی که با دادگاه رابطه دارند و یا هرکس دیگر یاری بگیرد ولی موفق نمی‌شود. بالاخره محکوم و اعدام می‌گردد. داستان به زبان رویائی و سمبولیک نوشته شده

است؛ همه رویدادها ملموس و واقعی نما هستند، گرچه در واقع اشاره به تجربیات درونی است که رویدادهای بیرونی سمبل آن میباشند. این نوشته مفهوم گناه مردی را بیان میکند که وسیله مراجع نامعلوم متهم شده و بعلت خوشنود نکردن آنها خود را گناهکار میداند؛ با اینحال مقامات بقدری دور از دسترس هستند که نمیتواند بپرسد، اتهامش چیست و چگونه باید از خود دفاع کند. از این دیدگاه در داستان نکته‌ای مذهبی دیده میشود که بسیار شبیه به مکتب دینی کالون است. انسان محکوم یا تبرئه میشود بدون آنکه علت آنرا بداند. تنها کاری که از دستش ساخته است لرزیدن از ترس خداوند و توسل برحمت او است. تفسیر مذهبی این سرگذشت همان برداشت کالون از گناه است، که نماینده شکل افراطی وجدان قدرتگرا است. لکن در يك نکته مقامات دادگاه با خدای کالون فرق دارند. آنان بجای اینکه با عظمت و محتشم باشند فاسد و پست‌اند. این جنبه سمبل سرکشی «ك» از این مراجع قدرت است. حس میکند که آنان پایمالش کرده‌اند و احساس گناه میکند، و بعلاوه از آنان متنفر است و می‌بیند که فاقد اصول اخلاقی هستند. این ترکیب تسلیم و سرکشی از خصوصیات اشخاص زیادی است که به تناوب در مقابل مراجع قدرت، و بخصوص وجدان خود، تسلیم شده و سرکشی میکنند. اما احساس گناه «ك» در عین حال واکنش وجدان اومانستیک اوست. می‌بیند که «بازداشت شده است» و این بدان معنی است که از رشد و تکامل بازداشته شده است. بیهودگی و سترونی خود را احساس میکند. کافکا در چند جمله استادانه غیر باروری زندگی «ك» را بیان میکند:

«در آن بهار «ك» عادت کرده بود که شبها را بدینگونه بگذراند: پس از کار – همیشه تا ساعت نه در محل کارش بود – هر زمان که ممکن میشد کمی پیاده روی میکرد، تنها و یا با عده ای از همکارانش، سپس به آبجوفروشی، که اغلب مشتریان آن اشخاص مسن بودند، میرفت و تا ساعت یازده بر سر میزی می نشست. ولی گاهی این برنامه بهم می خورد؛ رئیس بانك که به هوش و درستی او ارزش زیادی قائل بود وی را برای گردش یا شام در ویلایش دعوت میکرد. بعلاوه «ك» هفته ای یکبار با دختری بنام «السا» ملاقات میکرد، وی پیشخدمت کاباره بود که تمام شب را کار میکرد و روزها با دیدار کنندگانش همبستر میشد. «ك» بدون آنکه علتش را بداند احساس گناه میکند. از خودش میگریزد، و در پی همیاری دیگران است، در صورتیکه فقط باکشف علت واقعی احساس گناه و گسترش باروری خویش میتواند خود را نجات دهد. او از باز پرس نام بازداشت کننده و چگونگی دادگاه و شانسهای خود در محاکمه را می پرسد. باز پرس پندی میدهد که معمولا در چنین مواقعی داده میشود، او میگوید: «نمیتوانم به پرسش تو پاسخ دهم، ولی دست کم میتوانم نصیحتی بکنم. کمتر درباره ما و آنچه برای تو پیش خواهد آمد فکر کن و در عوض بخودت بیاندیش.» در جای دیگر وجدان او بصورت روحانی زندان ظاهر شده و به او نشان میدهد که باید بخودش حساب پس بدهد، رشوه و طلب عفو مسئله اخلاقی وی را حل نخواهد کرد. اما «ك» روحانی را هم مرجع قدرت دیگری

تلقی میکند که میتواند برای او شفاعت کند، و فقط میخواهد بداند آیا روحانی نسبت به او عصبانی است یا نه. کوشش در رام کردن او دارد اما وی بعنوان موعظه فریاد میزند: «آیا چیزی نمیتوانی به بینی؟» گرچه فریاد واعظ از روی عصبانیت بود، اما شبیه فریادی غیر عمدی که از افتادن شخصی از نهاد برمیآید. ولی حتی این فریادهم «ك» را بیدار نمیکند، بلکه از عصبانی شدن او بیشتر احساس گناه میکند. روحانی گفتگو را اینگونه پایان میبخشد: «چرا من ادعائی از تو بکنم؟ دادگاه هم ادعائی از تو ندارد. چون بیائی میپذیرد و چون بروی رهایت میکند». این جمله بیانگر جوهر وجدان اومانیستیک است. هیچ قدرت برتری نمیتواند ادعای اخلاقی بر انسان داشته باشد. انسان مسئول برد و باخت زندگی خویش است. فقط زمانی میتواند بخودش برگردد که ندای وجدانش را بشنود اگر نتواند هلاک خواهد شد؛ کسی جز خودش نمیتواند او را یاری دهد. «ك» از درك صدای وجدان خود عاجز است، پس باید بمیرد. در لحظه اعدام برای اولین بار نگاهی به مشکل اساسی خود میافکند، و غیر باروری، فقدان عشق و بی‌ایمانی خود را احساس میکند:

«چشمش به طبقه بالای خانه‌ای مجاور معدن سنگ افتاد. ناگهان روزنه پنجره‌ای مثل برق باز شد، قیافه مبهم شخصی از آن مسافت دور و بلندی ظاهر گردید، خم شد و دو بازوی خود را بجلو دراز کرد او که بود؟ يك دوست؟ يك آدم خوب، کسی که همدردی میکرد؟ قصد كمك داشت؟ چرا یکنفر؟ یا عده دیگری هم بودند؟ آیا یاری و كمك نزدیک بود؟ آیا

گفتگویی برله او بود که نادیده گرفته شد؟ البته که بود. منطق غیرقابل تزلزل و تردید است ولی نمیتواند انسانی را که میخواهد به زندگی ادامه دهد متوقف سازد. دادرسی که او هرگز ندیده بود کجا است؟ دادگاه برین که هرگز نتوانست در آن نفوذ کند کجا است؟ دستهای خود را بالا برد و انگشتانش را از هم بازکرد.»

«ك» برای اولین بار مسئولیت مشترك نوع بشر را در برابر چشمان خود دید، امکان دوستی و الزام انسان نسبت بخود. می پرسد «دادگاه برین» کجا بود، اما دادگاه برینی که او در جستجویش است آن مرجع قدرت غیرمنطقی نبود که وی به آن اعتقاد داشت، بلکه «دادگاه برین» وجدان بود که متهم کننده واقعی بود اما او نتوانسته بود آن را بشناسد. «ك» فقط از وجدان قدرتگرایش آگاه بود و سعی داشت قدرتهائی را که آن وجدان نماینده آن بود بکارگیرد. وی آنچنان مشغول دفاع در برابر چیزی برتر از خود بود که مسئله اخلاقی حقیقی خود را از یاد برده بود. او آگاهانه احساس گناه میکند زیرا مرجع قدرت او را متهم کرده است، ولی بدین جهت گناهکار است که زندگیش را بهدر داده و توانائی تغییر ندارد زیرا قادر به درك و فهم گناه خود نیست. وقتی متوجه چگونگی میشود که دیگر خیلی دیر شده است.

باید تأکید کرد که فرق بین وجدانهای اومانستیک و قدرتگرا در این نیست که اولی قالب سنت فرهنگی دارد و دومی مستقلا تکامل می یابد. برعکس شبیه توانائی ما در سخن گفتن و تفکر است، که گرچه جزو ذات صفات بالقوه انسان است اما فقط در زمینه اجتماعی و فرهنگی

امکان گسترش و تکامل دارد. نوع بشر طی پنج‌شش هزار سال تکامل فرهنگی در سیستم‌های فلسفی و دینی خود هنجارهای اخلاقی ایجاد کرده است که وجدان هر فرد باید بسمت آنها جهت‌گیری شود، بشرط آنکه ناگزیر از اول شروع نکند. اما بعلت منافی که در هر سیستم نهفته است، طرفداران آن منافع بیشتر به تفاوتها انگشت میگذارند تا وجوه مشترك. از دیدگاه انسانی عناصر مشترك در این تعلیم مهمتر از تفاوتهای آنها است. اگر محدودیتها و ابهامات این تعلیمات را معلول وضع مخصوص تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بدانیم توافق شگفت‌انگیزی را بین اندیشمندانی که هدف آنان رشد و شادی انسان است خواهیم دید.

۳- خوشی و شادی

شادی پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است؛ محدود کردن شهوات سبب لذت بردن از شادی نیست، برعکس چون از شادی لذت میبریم لذا میتوانیم شهوات را محدود کنیم.

«اسپینوزا»

الف - خوشی معیار ارزشها

اخلاق قدرتگرا مزیتی دارد که سادگی آن است. معیار وملاك خوب و بد با نظر مرجع قدرت مشخص میشود و فرمانبرداری از آن فضیلت است. اخلاق اومانیستیک باید با این مشکل مقابله کند: یعنی اگر انسان قاضی منحصر بفرد ارزشها باشد خوشی و رنج داور نهائی خوب و بد خواهد شد. و اگر این تنها راه عملی بود دیگر اصل اومانیستیک مبنای هنجارهای اخلاقی نمیشد. زیرا

می بینیم که بعضی‌ها خوشی را در مست‌کردن، در جمع‌آوری ثروت، در شهرت، در آزار دیگران میدانند و عده دیگر در عشق‌ورزی، در سهیم‌کردن دوستان، در اندیشیدن و در نقاشی. چگونه زندگی ما میتواند با انگیزه‌ای رهبری شود که در انسان و حیوان، و شخص خوب و بد و عادی و غیرعادی یکسان و صادق باشد؟. حتی اگر اصل خوشی را به آن دسته از خوشی‌ها که به منافع مشروع دیگران صدمه نزنند محدود کنیم، باز هم نمیتوان آنرا رهنمونی کافی برای اعمالمان بدانیم.

اما این اختیار بین تسلیم به مرجع قدرت و در پی خوشی بودن بمنزله اصول راهبر سفسطه‌ای پیش نیست. سعی خواهیم کرد نشان دهیم که تحلیلی تجربی از ماهیت خوشی، رضایت، شادی و خوشحالی معلوم خواهد کرد که اینها باهم متفاوت بوده و تا حدی پدیده‌های متناقضی هستند. این تحلیل به این حقیقت منجر میشود که شادی و خوشی گرچه از يك لحاظ تجربه‌های ذهنی هستند ولی محصول عمل متقابل شرایط عینی بوده و نباید با تجربه ذهنی صرف اشتباه شوند. این شرایط عینی را میتوان در باروری خلاصه کرد.

اهمیت تحلیل کیفی خوشی از آغاز تفکر اخلاقی اومانئیستیک شناخته شده است. لکن راه‌حل مسئله تا زمانی که بصیرتی به دینامیک ناآگاهانه تجربه خوشی وجود نداشت رضایت بخش نبود. پژوهشهای روانکاوی معلومات جدیدی در دسترس قرار میدهند و پاسخهای جدیدی به این مسئله کهن اخلاق انسانی پیشنهاد میکنند بمنظور درك بهتر این کشفیات و کاربرد آنها در تئوری اخلاق بررسی مجملی از مهمترین تئوریهای اخلاقی درباره خوشی و شادی لازم است.

مکتب شادخواری^{۴۵} (لذت جوئی) بر این عقیده است که خوشی اصل راهبر عمل و اقدام انسان است. اریستیپوس^{۴۶} اولین ارائه کننده تئوری شادخواری معتقد بود که رسیدن به خوشی و دوری از رنج هدف زندگی و معیار فضیلت است. از نظر او خوشی فقط خوشی لحظه حاضر است.

در شادخواری رادیکال - و ساده - بر قدر و اهمیت فرد و مفهوم ملموس خوشی تأکید شده، و شادی معادل تجربه بلاواسطه دانسته شده است^{۴۷}. اما این عقیده مشکلی را که قبلاً گفتیم در بر دارد، مشکلی که شادخواران قادر به حل رضایت بخش آن نبودند: اصل آنان کاملاً حالت ذهنی داشت. اولین بار اپیکور اقدام به تجدیدنظر در کیفیت شادخواری کرد و معیار عینی را در مفاهیم خوشی وارد نمود، وی ضمن تأکید بر اینکه خوشی هدف زندگی است متذکر شد که «گرچه همه خوشی‌ها، فی نفسه خوب هستند، ولی نباید هر خوشی را هم برگزید»، زیرا بعضی از آنها سبب دردسرهائی میشوند که بیشتر از خود خوشی‌ها است، بنظر اپیکور فقط خوشی واقعی رهنمون زندگی عاقلانه، خوب و صحیح است. خوشی «واقعی» در آرامش خیال و فقدان ترس بوده و کسی میتواند بدان دست یابد که دورانندیش و آینده‌نگر باشد و رضایت دائمی توأم با آسودگی را به لذتهای آنی ترجیح دهد. اپیکور کوشش دارد تا نشان دهد که منظور او از خوشی بمنزله هدف زندگی، با فضیلت، میانه‌روی، شجاعت، عدالت و دوستی سازگار است. اما او با تلقی کردن احساس بمنزله قانون کلی که ما هر خوبی را با آن

45- Hedonism.

46- Aristippus.

۴۷ - Zur Kritik des Hedonismus (نوشته هربرت ماکوزه).

مورد قضاوت قرار می‌دهیم نتوانست به‌مشکل اساسی تئوریک پیروز شود: یعنی در آمیختن تجربه ذهنی خوشی با معیار عینی خوشی «خوب» و «بد». سعی او در هماهنگ کردن معیارهای عینی و ذهنی بجائی نرسید زیرا این هماهنگی خود وجود داشت.

آن دسته از فلاسفه اومانیستیک که پیرو مکتب شادخواری نبودند نیز با همین مسئله درگیر بودند، ضمن کوشش در حفظ و رعایت معیارهای حقیقی و کلی، به شادی فردی بعنوان مقصد غائی زندگی معترف بودند. اولین کسی که معیار حقیقت و کذب را در آرزوها و خوشیها بکار برده افلاطون است. خوشی نیز نظیر فکر ممکن است حقیقی یا کاذب باشد. افلاطون منکر واقعیت حسن ذهنی خوشی نیست، اما خاطر نشان میکند که احساس خوشی ممکن است «عوضی گرفته شود»، خوشی مانند اندیشیدن «شناختنی» است. وی نظریه بالا را با این تئوری که منشأ خوشی نه تنها در تمایلات نفسانی که در تمام وجود و شخصیت انسان است تأیید و پشتیبانی میکند. بنابراین نتیجه میگیرد که اشخاص خوب خوشیهای واقعی دارند و مردمان بد خوشیهای کاذب.

ارسطو نیز مانند افلاطون عقیده دارد که تجربه ذهنی خوشی نمیتواند معیار درستی فعالیت و ارزش آن باشد. او میگوید: «اگر اشیائی برای مردمان بدنهاد خوش آیند است، نباید تصور کنیم که موجب خوشی دیگران نیز میباشد، همانطور که درباره آنچه برای بیمار گوارا، شیرین یا تلخ است چنین استدلال نمیکنیم و یا هر چیزی را که چشم بیمار و معیوب سفید ببیند سفید نمیدانیم»^{۴۸}، خوشیهای ننگین خوشی نیستند، مگر برای

سلیقه‌های منحرف، فقط خوشیهائی از لحاظ عینی درخور این نام هستند که «همراه با فعالیتهای متناسب با شأن انسانی باشند»^{۴۹}. بنظر ارسطو دو نوع خوشی مشروع وجود دارد، یکی با روند تأمین نیازها و صورت واقعی دادن با نیروهای ما رابطه دارد، دیگری با تجربه کردن نیروهای بدست‌آمده ما مربوط است. دومی نوع عالی خوشی میباشد. خوشی یکی از فعالیتهای وضع طبیعی هستی است. رضایت‌آمیزترین و کاملترین خوشی کیفیتی است که در بکار بردن نیروهای بدست‌آمده و یا واقعیت یافته ناگهان رخ میدهد. این خوشی لذت و طیب‌خاطر یا فعالیت غیراجباری را بهمراه دارد. بنابراین خوشی فعالیت و در نتیجه زندگی را تکمیل میکند. خوشی و زندگی پیوسته بهم هستند و از یکدیگر جدا نمیشوند. بیشترین و پاینده‌ترین شادی‌ها از والاترین فعالیت انسان حاصل میشود، که ماهیت لاهوتی که همان فعالیت خرد است دارد، و مادام که انسان آن عنصر لاهوتی را در درون خود دارد از چنین فعالیتی دست برنخواهد داشت. سرانجام ارسطو بمفهوم خوشی واقعی میرسد که معادل تجربه عینی خوشی انسان سالم و بالغ است. تئوری اسپینوزا هم درباره خوشی، از بعضی جهات، مشابه نظریه‌های افلاطون و ارسطو است؛ ولی از آنان فراتر می‌رود. او نیز معتقد است که لذت نتیجه زندگی کردن با فضیلت است نه، آنطور که مکتب مخالف خوشی می‌گوید، گناهکاری. او تئوری خود را با تعریف تجربی لذت که بر مبنای مفهوم انسان‌شناسی او است گسترده‌تر کرده است. بنظر اسپینوزا شادی وابسته به نیرو است. «شادی گذرگاهی است از کمال کمتر به کمال

بیشتر؛ و غم و اندوه گذرگاهی از کمال بیشتر به کمال کمتر^{۵۰}». کمال بیشتر یا کمتر همان نیروی بیشتر یا کمتر است که خصوصیات بالقوه شخص را فعلیت بخشیده و در نتیجه به «طبع انسانی نمونه» نزدیکتر می‌کند. خوشی «هدف» زندگی نیست ولی ناگزیر همراه فعالیت بارور انسان است. «شادی پاداش فضیلت نبوده بلکه خود فضیلت است^{۵۱}» و ویژگی نظر اسپینوزا درباره شادی در برداشت دینامیک او از نیرو است: گوته، گویو^{۵۲} و نیچه، اندیشمندان مشهور، تئوری اخلاقی خود را بر همان اندیشه بنا نهاده‌اند - اینکه خوشی انگیزه اولیه عمل نیست بلکه همراه فعالیت بارور است. در اخلاقیات اسپنسر^{۵۳} یکی از جامع‌ترین و سیستماتیک‌ترین بحث‌ها را درباره اصل خوشی می‌بینیم، که می‌تواند سرآغاز بسیار خوبی برای گفتگوی بیشتر باشد.

بنظر اسپنسر کلید اصلی شادی - رنج در نظریه تکامل است. او می‌گوید که شادی و رنج یک وظیفه بیولوژیکی در برانگیختن انسان بمنظور اقدام طبق آنچه برای فرد و نوع بشر سودمند است، دارند؛ بنا بر این آن دو عوامل جدائی ناپذیر روند تکامل می‌باشند. «رنجها وابسته به اعمال زیان‌آور به ارگانسیم می‌باشند؛ در حالی که خوشیها وابسته به اعمال منجر به رفاه و آسایش هستند^{۵۴}. فرد و جمع با پیروی از مطلوبها و پرهیز از نامطلوبها زنده‌اند^{۵۵}». گرچه خوشی یک تجربه ذهنی است، اما نمی‌تواند فقط بر حسب عنصر

۵۰ و ۵۱- اصول اخلاق، اسپینوزا.

52- Guyau.

53- Spenser.

۵۴ و ۵۵- اصول اخلاق اسپنسر.

ذهنی مورد ارزیابی و قضاوت قرار گیرد؛ بلکه يك مفهوم عینی نیز دارد، که همان آسایش جسمی و روحی انسان است. اسپنسر تأیید می‌کند که در فرهنگ فعلی، تجربه-های «تحریف‌شده» شادی یا رنج پیش می‌آید، او علت این امر را در تناقضات و کمبودهای جامعه می‌داند. وی ادعا می‌کند که «با هماهنگ‌کردن کامل انسانیت با وضع جامعه خواهیم دید که اعمال و اقدامات فقط زمانی کاملاً درست خواهند بود که علاوه بر اینکه بطرف شادی رهنمون هستند، سبب خوشی آنی نیز می‌باشند، و رنج ملازم اعمال نادرست خواهد بود».

اسپنسر می‌گوید آنان که معتقدند رنج اثری سودمند و خوشی اثری زیان‌آور دارد می‌خواهند استثناء را به صورت قانون کلی در آورند.

اسپنسر تئوری عملکرد بیولوژیکی خوشی را بایک تئوری جامعه‌شناسی همراه می‌کند. او می‌گوید که «سرشتن مجدد طبع انسانی بمنظور تطبیق‌دادن آن با الزامات زندگی اجتماعی باید بالمال تمام فعالیت‌های لازم را شادی‌بخش کرده و فعالیت‌های ملال‌انگیز را مغایر با خواسته‌ها جلوه دهد. و بعلاوه خوشی حاصله از بکار بردن وسیله‌ای برای رسیدن به يك غایت خود يك غایت به حساب آید^{۵۶}».

منظورهای افلاطون، ارسطو، اسپینوزا و اسپنسر در این موارد با هم مشترکند:

۱- تجربه ذهنی خوشی معیاری کافی برای «ارزش» نیست.

۲- شادی با خوب قرین است.

۳- می‌توان برای ارزیابی خوشی يك معیار عینی

یافت.

افلاطون «انسان خوب» را، ارسطو عمل انسان را، اسپینوزا مانند ارسطو از قوه بفعل درآمدن طبع آدمی با استفاده از نیروهای خود را، و اسپنسر تکامل و تحول بیولوژیکی و اجتماعی انسان را معیار خوشی واقعی و درست می‌دانند.

تئوریهای مذکور درباره خوشی و نقش آن در اخلاقیات این نقص را دارد که برمبنای معلومات پالایش شده کافی، تکنیکهای بررسی و مشاهده نمی‌باشند. بررسی روانکاوی درباره تعلیل‌های ناآگاهانه و دینامیک منش پای‌بست این تکنیکهای پالایش شده مطالعه و مشاهده است، بنابراین امکان میدهد تا بحث درباره خوشی را به منزله هنجاری برای زندگی، که فراسوی حدود سنتی آن است، بیشتر کنیم.

روانکاوی نظر مخالفان اخلاق شادخواری را دایر بر اینکه تجربه ذهنی ارضائی فریب‌آمیز بوده و معیاری برای ارزش نیست، تأیید می‌کند. کاوش روانکاوی در ماهیت مازوخیستی کوشش برای دست‌یابی به خواسته‌ها محق بودن مخالفین اخلاق شادخواری را ثابت می‌کند. آرزوهای مازوخیستی را می‌توان در این جمله بیان کرد: اشتیاق دست‌یابی به چیزی که برای تمام شخصیت انسان زیان‌آور است. مازوخیسم در شکل آشکار خود کوشش برای آزار بدنی و لذت‌بردن از رنج ناشی از آن است. مازوخیسم، در معنی انحراف، به هیجان‌ات و ارضاء جنسی مربوط است، که میل به رنج‌کشیدن در آن آگاهانه است. «مازوخیسم اخلاقی» عبارت است از کوشش در راه آزار دیدن روحی، تحقیر شدن و تحت تسلط قرار گرفتن. این آرزوها معمولاً آگاهانه نیست، بلکه بصورت

وفاداری، عشق، نفی خود، و یا پاسخی به قوانین طبیعت، به سرنوشت و یا سایر نیروهای برتر از انسان در می‌آید. روانکاوی عمق این تغییر شکل را به خوبی نشان می‌دهد.

پدیده‌های مازوخیستی فقط نمونه‌ای از خواسته‌های ناآگاهانه زیان‌آور عینی است؛ تمام روان‌نژندی‌ها را می‌توان نتیجه آن کوشش‌های ناآگاهانه دانست که سد راه رشد انسان است. کوشش برای دست‌یافتن به چیزی که زیان‌آور است جوهر بیماری روانی است. پس روان‌نژندی این نکته را تأیید می‌کند که خوشی می‌تواند مخالف منافع واقعی انسان باشد.

خوشی ناشی از ارضاء امیال روان‌نژندی ممکن است ناآگاهانه باشد. انحراف مازوخیستی مثالی از خوشی ناآگاهانه ناشی از امیال روان‌نژندی است. شخص سادیستیک که از تحقیر و اهانت دیگران لذت می‌برد، و یا خسیسی که از مال‌اندوزی احساس نشاط می‌کند، ممکن است از خوشی حاصله از ارضاء اشتیاق خود آگاه باشد یا نباشد. آگاهانه یا ناآگاهانه بودن این خوشی به دو عامل بستگی دارد: به میزان قدرت نیروهای درونی شخص که مخالف خواسته‌های غیر منطقی هستند؛ و به میزانی که اکثریت جامعه لذت بردن از این خوشی را کیفر داده یا غیرقانونی می‌داند. واپس‌زدگی خوشی می‌تواند دو معنی مختلف داشته باشد؛ در متداولترین شکل واپس‌زدگی خوشی آگاهانه احساس می‌شود ولی نه مانند خواسته غیر منطقی، بلکه بصورت منطقی شده آن، مثلاً خسیس ممکن است تصور کند که به علت توجه و مراقبتی که بخانواده‌اش دارد احساس رضایت می‌کند؛ سادیست ممکن است تصور کند که خوشی او

ناشی از خصوصیت نفرت اخلاقی او است. رادیکالترین نوع واپس‌زدگی آن است که اصلاً هیچگونه خوشی آگاهانه حاصل نشود. چه بسا سادیستی که صادقانه احساس خوشی از تحقیر و توهین بکسی را انکار کند. ولی تحلیل رویاهای او و تداعی آزاد از خوشی ناآگاهانه او پرده برخواهد داشت.

رنج و بدبختی نیز می‌تواند ناآگاهانه بوده و واپس‌زدگی در آنهم نظیر خوشی باشد. شخص ممکن است بعلت نرسیدن به موفقیت مورد نظر، بیماری و یا هر رویداد خارجی دیگر احساس درماندگی کند. لکن احتمال دارد علت اساسی درماندگی او، غیر بارور بودن، تهی بودن زندگی او، عدم توانائی او به عشق‌ورزی و سایر شکستهای باطنی بوده باشد. وی ناشادی خود را به نوعی توجیه کرده و علت حقیقی آنرا درک نمی‌کند. یکی دیگر از واپس‌زدگی‌های ناشادی و درماندگی زمانی پیش می‌آید که آگاهی از آن به هیچوجه وجود نداشته باشد. در این حالت شخص احساس شادی کامل می‌کند، در صورتی که در واقع ناراضی و ناشاد است.

مفهوم شادی ناآگاهانه و ناشادی مواجه با اعتراض مهمی است که می‌گوید شادی و ناشادی با احساس آگاهانه ما درباره شاد بودن یا نبودن معادل بوده و خوشحال یا در رنج بودن ناآگاهانه برابر خوشحال یا در رنج نبودن است. این بحث مفهومی بالاتر از تئوریک محض دارد. مفهومیهای ضمنی اخلاقی و اجتماعی آن از اهمیت بسزائی برخوردار است. اگر برده‌ها از رنج و عذاب خود آگاه نباشند، يك ناظر خارجی چگونه میتواند بعنوان تأمین سعادت آنان به برده‌داری اعتراض کند. اگر انسان امروزی بهمان اندازه که بظاهر دیده میشود شاد

و سعادت‌مند است، آیا این تأیید نمیکند که ما بهترین دنیای ممکن را بنا نهاده‌ایم؟ آیا وهم و اشتباه در مفهوم شادی ناکافی است و یا «وهم و اشتباه در شادی» خود مفهومی تناقض‌انگیز است؟

معارضه‌ها این واقعیت را ندیده میگیرند که شادی و ناشادی بالاتر از يك موضوع ذهنی است. در واقع شادی و ناشادی بیانگر وضع تمام ارگانیزم، یعنی تمام شخصیت انسانی است. شادی وابسته به افزایش نیروی زندگی، شدت احساس و اندیشیدن بوده، و ناشادی تابع کاهش این تواناییها و اعمال است. شادی و ناشادی آنچنان گویای شخصیت ما هستند که واکنشهای بدنی بیشتر از احساس آگاهانه بیانگر آن میباشد. چهره فشرده، بیمیلی، خستگی یا علائم فیزیکی از قبیل سردرد و حتی بیماریهای شدیدتر نمایانگر ناشادی هستند، همانطور که احساس تندرستی نشانه شادی است. در حقیقت استعداد فریب خوردن بدن ما کمتر از ذهن ما است، بطوریکه میتوان گفت در آینده به میزان شادی یا ناشادی شخص از آزمایشهای شیمیائی بدنی او پی خواهند برد. توانائی فکری و عاطفی ما نیز تحت نفوذ شادی و ناشادی است. تیزهوشی و میزان شدت احساس ما منوط به آن است. ناشادی تمام اعمال روانی ما را تضعیف و یا حتی فلج میکند و شادی سبب افزایش آنها میشود. احساس ذهنی شاد بودن، اگر کیفیتی از رفاه کلی شخص نباشد، چیزی جز يك توهم در باره يك احساس نبوده و هیچگونه ربطی به شادی اصیل و واقعی ندارد.

من خوشی یا شادی را که شخص فقط در سر می‌پروراند و بهیچوجه يك احساس جسمی نیست، خوشی یا شادی کاذب مینامم، مثلاً کسی که مسافرتی میکند و

آگاهانه شاد است؛ احتمال دارد شادی او به این دلیل باشد که آن را ملازم با سفر خود میداند؛ ولی در واقع بطور ناآگاهانه دلتنگ و ناشاد باشد. ممکن است رویائی حقیقت را برای او فاش سازد؛ و یا شاید در آینده دریابد که شادی او واقعی نبوده است. رنج کاذب را هم میتوان در مواقع زیادی که اندوه و ناشادی از پیش مورد انتظار و توقع است مشاهده کرد. شادی کاذب و رنج کاذب فقط احساسات متظاهر هستند؛ آنها تغیل احساسات اند، نه تجربه‌های عاطفی اصیل.

ب - انواع خوشی‌ها

تحلیل کیفی تفاوت بین انواع خوشی‌ها، بطوریکه قبلاً نشان داده شد، کلید ارتباط بین خوشی و ارزشهای اخلاقی است*.

یک نوع از خوشی که فروید و سایرین تصور می‌کردند که جوهر خوشی است رهائی از فشار رنج‌آور است، ریشه گرسنگی، تشنگی، و نیاز به ارضاء جنسی، خواب و ورزش در فعل و انفعالات شیمیائی ارگانیسم است. لزوم عینی فیزیولوژیکی در ارضاء این خواسته‌ها بطور ذهنی آرزو و تمایل تلقی میشود، و اگر برای مدتی ارضاء نشوند فشار رنج‌آور بوجود می‌آید رفع شدن فشار خود بصورت خوشی ظاهر میگردد که من آنرا ارضاء مینامم. طبیعت نیازهای فیزیولوژیکی در این است که ارضاء آنها فشار بر ارگانیسم را برطرف میسازد. غذا

* - امروزه ضروری بنظر نمی‌رسد که اشتباه فرضیه بنتام را دایر بر اینکه خوشی‌ها از لحاظ کیفی برابراوند و تفاوت فقط در کمیت آنها است نشان دهیم. دیگر تقریباً هیچ روانشناسی این عقیده را ندارد، با اینحال عقیده عمومی «تفریح کردن» هنوز دلالت بر این دارد که کیفیت خوشی همان است.

خوردن هنگامیکه گرسنه‌ایم تا حد معینی برای ارگانسیم ما - و خود ما - ضروری است ولی اگر از آن حد بگذرد مسلماً رنج‌آور خواهد شد. تسکین دادن فشار رنج‌آور معمولی‌ترین خوشی بوده، و بدست آوردن آن از لحاظ روانشناسی بسیار آسان است، همچنین اگر فشار مدت زیادی ادامه داشته و شدید شده باشد خوشی بدست‌آمده از رفع آن نیز شدید خواهد بود. در اهمیت این نوع خوشی تردیدی نبوده، و در زندگی همگان صادق است.

یکی دیگر از انواع خوشی باز هم خوشی حاصله از تسکین فشار است، ولی کیفیت آن با اولی متفاوت بوده و مربوط به فشار روانی است. انسان ممکن است حس کند که بدنش چیزی را طالب است، در صورتیکه این خواسته از نیاز غیرمنطقی روحی سرچشمه میگیرد. احساس گرسنگی شدیدی به او دست میدهد، ولی این گرسنگی نیاز جسمی عادی نبوده بلکه یک نیاز روحی برای تسکین نگرانی یا ناامیدی است (گرچه این حالت ممکن است با سوخت و ساز غیرعادی بدن همراه باشد). بطوری که می‌دانیم آشامیدن آب اغلب نه بمنظور رفع تشنگی که برای تسکین یک غلیان روحی است. علت میل جنسی شدید هم ممکن است جسمی نبوده و روانی باشد. شخص متزلزل که نیاز شدیدی دارد که ارزشش را بخودش ثابت کند، بدیگران نشان دهد که چگونه استوار و محکم است، یا به سایرین وسیله میل جنسی مسلط شود، میل جنسی شدیدی احساس خواهد کرد و اگر این میل ارضاء نشود دچار فشار رنج‌آور شدید خواهد گردید. این میل جنسی برخلاف تصور شخص منشاء روانی دارد نه جسمی. خواب‌آلودی روان نژندی نیز مثال دیگری است برای خواسته‌ای که تصور نیاز جسمی مانند خستگی

سبب آن است در صورتیکه معلول شرایط روانی از قبیل نگرانی واپس زده شده، ترس و خشم میباشد. این خواسته‌ها شبیه نیازهای عادی جسمی بوده و ریشه هر دو در فقدان یا کمبود است. در مورد اول کمبود نتیجه روند عادی و شیمیائی در ارگانسیم است؛ و در دیگری نتیجه نقص روانی است. در هر دو مورد کمبود سبب ایجاد فشار شده و رفع آن خوشی بار-میاورد. سایر تمایلات غیرمنطقی که منشأ جسمی ندارند مانند شهرت طلبی تسلط، تسلیم، حسد و رشک از شالوده منش شخص بر خاص برخاسته و ناشی از انحراف شخصیت است. خوشی بدست آمده از ارضاء این انفعالات هم نتیجه رفع فشار روحی است.

گرچه خوشی ناشی از ارضاء نیازهای جسمی اصیل و نیازهای غیرمنطقی روانی معلول برطرف شدن فشار است، اما کیفیت خوشی آن دو تفاوت چشمگیر بایکدیگر دارند. خواسته‌های جسمی مانند گرسنگی، تشنگی و غیره با برطرف کردن فشارهای جسمی تأمین شده، و فقط پس از احساس مجدد آن نیازها دوباره ظاهر می‌شوند؛ بنابراین طبیعتاً موزونند. تمایلات غیرمنطقی برعکس سیری ناپذیرند. امیال شخص حسود یا سادیستیک با ارضاء کردن خاموش نمیشود، مگر برای چند لحظه. این گونه امیال طبیعتاً تسکین ناپذیرند. سرمنشأ آنها در نارضائی باطنی شخص است. فقدان باروری و ناتوانی ناشی از آن و ترس ریشه این تمایلات انفعالی می‌باشند. حتی اگر انسان بتواند تمام آرزوهای خود را درباره قدرت و ویرانگری برآورده کند، تغییری در ترس و تنهائی حاصل نمی‌شود بنابراین فشار باقی خواهد ماند. چون شخص نمیتواند از بیم و هراسهای خود رهائی یابد لذا

تصور میکند که ارضاء فزاینده او را از حرص و آز آزاد ساخته و توازن درونی وی را دوباره برقرار خواهد کرد. اما حرص و آز چاه بی انتهای است و آسایش ناشی از ارضاء آن سرابی بیش نیست. حرص و آز، آنطور که غالباً تصور میشود، جزو طبیعت حیوانی انسان نبوده بلکه کیفیتی ذهنی و تخیلی است.

دیدیم که خوشیهای ناشی از تأمین نیازهای جسمی و تمایلات روان نژندی نتیجه برطرف کردن فشار رنج آور است اما خوشیهای دسته اول رضایت بخش، عادی و شرطی برای شادی بوده، و خوشیهای دسته دوم يك تسکین موقت، و نشان عملکرد بیمارگونه و ناشادی اساسی است. پیشنهاد میکنم که خوشی ناشی از تأمین خواسته‌های غیرمنطقی را «خوشی غیرمنطقی» بنامیم، تا با مفهوم «ارضاء» که همان انجام خواسته‌های عادی فیزیولوژیکی است اشتباه نشود.

از جنبه اصول اخلاق فرق خوشی غیر منطقی و شادی مهمتر از تفاوت بین خوشی غیر منطقی و ارضاء است بمنظور درك این تمایز باید مفهوم کمبود روانی را در مقابل و فور بدانیم.

نیازهای تأمین نشده جسم تولید فشار میکنند، و برطرف کردن آنها سبب رضایت میگردد. فقدان، خود اساس رضایت است. در معنای دیگر، خواسته‌های غیرمنطقی نیز از کمبودها، ناایمنی و نگرانی شخص که او را وادار به بیزاری، حسد، و تسلیم میکند ناشی میشود؛ ریشه خوشی ناشی از برآوردن این خواسته‌ها در فقدان اساسی باروری است. نیازهای فیزیولوژیکی و روانی غیرمنطقی هر دو بخشی از سیستم کمبود هستند.

از فراسوی قلمرو کمبود قلمرو و فور برمی خیزد. در

حالیکه حتی در حیوان انرژی مازاد وجود دارد که بازی کردن نمایانگر آن است؛ قلمرو و فور اساساً يك پدیده انسانی بوده و در حیطه باروری و فعالیت درونی است. حدود این حیطه تا آنجائی است که تمام نیروهای انسانی برای کسب معاش مصرف نشود. گسترش قلمرو و فور، انرژی مازاد قابل استفاده برای رسیدن به مقاصدی در فراسوی بقای نفس، از مشخصات تکامل نوع بشر است. نیل به مقاصد انسانی بشر در سایه و فور امکان پذیر است.

در تمام مراتب فعالیت تفاوت بین کمبود و فور و بنابراین تفاوت بین رضایت و شادی وجود دارد، حتی در مورد اعمال اولیه مانند گرسنگی و میل جنسی. ارضاء نیاز شدید گرسنگی، که جسمی است، بسیار خوشی آفرین است زیرا فشار را برطرف میکند. لکن کیفیت ارضاء گرسنگی از خوشی حاصله از ارضاء اشتها متفاوت است. اشتها پیش‌بینی تجربه لذت بخش ذائقه است و برخلاف گرسنگی تولید فشار نمیکند. ذائقه در این معنی محصول تکامل و پالایش فرهنگی است، که مانند ذوق موسیقی و هنری چه در مفهوم فیزیولوژیکی و چه فرهنگی فقط در فراهم بودن و فور میتواند تکامل یابد. گرسنگی پدیده کمبودی است؛ که ارضاء آن يك ضرورت است. اشتها پدیده و فور است که ارضاء آن ضرورت نبود بلکه گویای و فور و باروری است. خوشی همراه این ارضاء لذت نامیده میشود^{۵۷}.

۵۷- چون در اینجا میخواهم فقط فرق بین خوشی - کمبودی و خوشی - فور را روشن کنم لذا نمیخواهم به جزئیات مربوط به گرسنگی و اشتها به پردازیم. کافی است گفته شود که در اشتها همواره مقداری گرسنگی واقعی وجود دارد و بخش فیزیولوژیکی عمل خوردن چنان در ما اثر میکند که رفع کامل گرسنگی اشتها را نیز به حداقل میرساند. آنچه مهم ←

در باره میل جنسی نیز همان تفاوت بین گرسنگی و اشتها وجود دارد. فروید میل جنسی را کاملاً ناشی از فشار فیزیولوژیکی میدانند که، مانند گرسنگی با ارضاء تسکین می‌یابد. اما او میل جنسی و خوشی مربوط به اشتها را، که فقط در قلمرو وفور يك پدیده کاملاً انسانی است، ندیده می‌گیرد. کسی که «گرسنه» میل جنسی است با رهایی از فشار، اعم از جسمی یا روانی، ارضاء میشود، و این ارضاء سبب خوشی وی میگردد^{۵۸}. ولی آن خوشی جنسی را که ما لذت مینامیم بر پایه وفور و آزادی بوده و بیانگر باروری حسی و عاطفی است.

لذت و شادی را عموماً با شادی همراه با عشق یکسان میدانند. در حقیقت اشخاص زیادی عشق را تنها منبع شادی تلقی میکنند. اما در عشق نیز، مانند سایر فعالیت‌های انسان، باید بین نوع بارور و غیر بارور آن تفاوت قائل شویم. عشق غیر بارور یا غیر منطقی ممکن است، همانطور که قبلاً نشان داده‌ام، نوعی از همزیستی مازوخیستیک یا سادیستیک باشد، که در آن رابطه فیما بین بر مبنای احترام و منزلت متقابل نبوده بلکه دو شخص بهم وابسته می‌شوند زیرا توانائی اتکاء و وابستگی به خود را ندارند. این عشق، مانند سایر تمایلات غیر منطقی بر پایه کمبود، فقدان باروری و ایمنی درونی است. عشق بارور، نزدیکترین رابطه بین دو شخص که در آن منزلت و احترام هر يك محفوظ است، پدیده وفور بوده، و توانائی در آن نشانه بلوغ انسان است. لذت و شادی

→ است چگونگی تعلیل در این مورد است.

۵۸- این گفته کلاسیك که «همه حیوانات پس از نزدیکی جنسی اندوهناک میشوند» يك توصیف کافی برای ارضاء میل جنسی در سطح کمبودی تا حدی که مربوط به انسان است، میباشد.

با عشق بارور ملازمه دارد.

در تمام مراتب فعالیت تفاوت بین کمبود و وفور کیفیت تجربه شادی را معین میسازد. هرکس ارضاءها، خوشی‌های غیرمنطقی و لذت را تجربه میکند. وجه تمایز اشخاص در داشتن هرکدام بسته به زندگی آنان است. ارضاء و خوشی غیرمنطقی مستلزم کوشش عاطفی نیست؛ کافی است توانائی فراهم آوردن شرایط تسکین فشار موجود باشد. لذت يك مقصود است و مستلزم کوشش درونی است که همان فعالیت بارور میباشد.

شادی مقصودی است که با باروری درونی شخص بدست میاید، نه موهبت خدادادی. شادی و لذت، ارضاء نیازی که از فقدان جسمی یا روحی ناشی شده باشد نیست؛ آنها رهائی از فشار نبوده بلکه ملازم هرگونه فعالیت بارور در فکر، احساس و عمل هستند. کیفیت شادی و لذت یکی است؛ فرق آنها فقط در این است که لذت به يك عمل تنها مربوط است ولی شادی دلالت به تجربه لذت مداوم دارد؛ میتوان کلمه «لذتها» را، در جمع، بکار بریم ولی «شادی» همواره مفرد است.

شادی نشان میدهد که انسان پاسخی برای هستی بشر پیدا کرده است: فعلیت بخشیدن به نیروهای بالقوه خود است که نتیجه آن حفظ منزلت شخص و در عین حال همراه دیگران بودن میباشد. انسان با صرف انرژی خود نیروهای خویش را افزایش میدهد، «می‌سوزد بدون اینکه تحلیل رود».

شادی معیار برتری در هنر زیستن، و فضیلت در معنای اخلاق اومانیتیک است. شادی اغلب متضاد منطقی رنج و اندوه تلقی میشود. رنج جسمی یا روحی

بخشی از هستی انسان بوده و تجربه کردن آن اجتناب‌ناپذیر است. رهائی کامل از اندوه فقط به بهاء کناره‌گیری کامل میسر است؛ ولی در این حالت دیگر تجربه کردن شادی امکان‌پذیر نیست. پس متضاد شادی اندوه یا رنج نبوده بلکه افسردگی^{۵۹} است که نتیجه سترونی درونی و غیرباروری است.

تا اینجا درباره انواع تجربه خوشی مربوط به تئوری اخلاقی بحث کرده‌ایم: ارضاء خوشی غیرمنطقی، لذت و شادی. دو نوع دیگر خوشی، که کمتر پیچیده‌اند، باقی مانده است. یکی خوشی است که همراه انجام هرگونه وظیفه مقرر می‌باشد، که پیشنهاد می‌کنم آنرا «خوشنودی»^{۶۰} بنامیم. نیل به چیزی که شخص خواستار انجام آن است خوشنودکننده است گرچه فعالیت الزاماً بارور نبوده بلکه دلیل نیرو و توانائی شخص در مقابله با جهان خارج است. خوشنودی زیاد منوط به فعالیت بخصوص نیست؛ شخص میتواند همانقدر در موفقیت شغلی احساس خوشنودی کند که در یک بازی خوب تنیس؛ مهم اشکالات کار مورد نظر و نتیجه رضایتبخشی است که از انجام آن عاید میشود.

نوع دیگر خوشی که مورد بحث قرار نگرفته بر مبنای کوشش نبوده بلکه بر پایه عکس آن، یعنی «واهلشی»^{۶۱} است؛ این نوع خوشی همراه فعالیت‌های بی‌کوشش و لی خوش‌آیند است. عمل مهم بیولوژیکی واهلشی تنظیم کردن آهنگ ارگانسیم است، که نمیتواند همواره فعال باشد. کلمه «خوشی»، در معنای کلی، میتواند دلالت بر

59- Depression.

60- Gratification.

61- Relaxation.

(این اصطلاح را استاد دکتر محمود حسابی وضع کرده‌اند.)

احساسی کند که ناشی از واهلشی است. ما بحث خود را از خصوصیت مبهم اخلاق شاد خواری آغاز کردیم که مدعی است، **اهداف زندگی خوشی است** پس خوشی فی نفسه خوب است. با نتیجه‌گیری از تحلیل انواع مختلف خوشی حال میتوانیم نظر خود را درباره رابطه آن با اخلاق تنظیم کنیم. ارضاء بمنزله رهائی از فشار فیزیولوژیکی نه خوب است و نه بد بلکه از جنبه ارزیابی اخلاقی، مانند خوشنودی و خوشی، خنثی است. خوشی غیر منطقی و شادی (لذت) تجربه‌های اخلاقی هستند. خوشی غیر منطقی نمایانگر حرص و ناتوانی در حل مسئله هستی انسان است. شادی (لذت)، برعکس، دلیل موفقیت کامل یا نسبی در «هنر زیستن» است شادی بزرگترین مقصد و مقصود انسان و پاسخ وی به مسئولیت کامل خویش و جهت‌گیری بارور نسبت بخود و جهان خارج است.

تفکر در شادخواری نمیتواند ماهیت خوشی را بقدر کفایت تحلیل کند؛ لذا آنرا آسانترین چیز در زندگی جلوه میدهد که در عین حال با ارزشترین است. ولی هیچ چیز با ارزش آسان نیست؛ بنابراین اشتباه در شادخواری بحث علیه آزادی و شادی را آسان کرده و انکار خوشی را دلیل خوبی میانگارد. اخلاق شادخواری ممکن است شادی و لذت را فضیلت اصلی خود بشمار آورد، ولی این امر مستلزم مشکل‌ترین کوشش انسان، و تکامل تام باروری او خواهد بود».

پ - مسئله وسائل و غایتها

مسئله خوشی در غایتها در برابر خوشی در وسایل از ویژگی‌های جامعه کنونی ما است، که در آن غایتها در

برابر توجه به وسیله فراموش شده است.

مسئله غایتها و وسائل را اسپنسر بروشنی بیان کرده است. او معتقد است که خوشی مربوط به مقصود الزاماً وسیله را نیز دلپذیر میکند. وی میگوید که بشرط انطباق کامل انسان با وضع اجتماعی «اقدامات فقط هنگامی درست اند که علاوه بر منجر شدن به شادی آینده، مخصوص یا کلی، در همان لحظه نیز شادی بخش بوده و یا در اقدام نادرست رنج آور باشند.»^{۶۲}

گفته اسپنسر در نگاه اول موجه بنظر میرسد. مثلاً اگر کسی قصد يك سفر تفریحی دارد شاید مقدمات و تدارك این سفر خوش آیند باشد؛ اما مسلماً این امر همواره صادق نیست و چه بسا اقدامات برای تأمین يك مقصود مورد نظر که شادی بخش نیست. اگر بیماری ناگزیر از تحمل درمانی دردناك باشد دورنمای مقصود که بهبودی و شفای او است درمان را خوش آیند نمی کند؛ درد زایمان هم لذت بخش نیست. بمنظور رسیدن به غایت مطلوب کارهای ناخوش آیند بسیاری، بفرمان خرد خود، میکنیم. فقط میتوان گفت که ناخوش آیندی ممکن است با امید به خوشی نهائی کم و بیش تخفیف یابد؛ و پیش بینی شادی آخر ناراحتی مربوط به وسیله را تحمل پذیر کند.

اما ماهیت مسئله وسیله و مقصود بهمین جا ختم نمیشود. برجسته ترین جنبه مسئله را می توان با در نظر گرفتن تعلیل های ناآگاهانه درك کرد.

می توانیم از تصویری که اسپنسر از رابطه وسیله و مقصود داده استفاده خوبی بکنیم. او می گوید وضع بازرگانی را مجسم کنید که دفاتر حساب او منظم و

۶۲- اصول اخلاق نوشته اسپنسر.

متوازن است و دیناری اختلاف وجود ندارد. «اگر به پرسیم که این روش دقیق، که ربطی به کسب پول و لذت بردن از زندگی ندارد، چه نفعی دربردارد؛ پاسخ خواهیم شنید که نگهداری مرتب دفاتر اجرای شرطی برای رسیدن به هدف کسب پول بوده و بعلاوه خود هدفی نزدیک است که در آن منظور از کسب درآمد، وظیفه حفظ و نگهداری خود، همسر و فرزندان است.^{۶۲} از نظر اسپنسر خوشی در وسیله، یعنی دفتر-داری، از خوشی غایت ناشی شده است: لذت بردن از زندگی یا انجام وظیفه. اسپنسر به دو مسئله توجه نکرده است. بارزترین مسئله این است که هدفی که در ذهن آگاه وجود دارد ممکن است از آنچه در ذهن ناآگاه است متفاوت باشد. ممکن است کسی فکر کند که هدف او (یا انگیزه او) لذت بردن از زندگی یا انجام وظیفه نسبت به خانواده خویش است، در حالیکه هدف واقعی او، ولو ناآگاهانه، بدست آوردن قدرتی است که وسیله پول و یا مال اندوزی حاصل میشود.

مسئله دوم - و مهمترین - از این فرض ناشی است که خوشی مربوط به وسیله الزاماً حاصل خوشی مربوط به غایت است. گرچه، البته خوشی در غایت، استفاده از پول در آینده، وسیله برای این غایت را (دفترداری) خوش‌آیند میکند، ولی آن خوشی ممکن است منبع بکلی متفاوتی داشته و ارتباط آن با غایت کاذب باشد؛ نمونه این موضوع بازرگانی و سواسی است که از فعالیت‌های حسابداری خود لذت میبرد و از اینکه در حسابهای او حتی دیناری اختلاف نیست خوشحال است. اگر خوشی او را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم

۶۲- اصول اخلاق، نوشته اسپنسر.

دید که شخصی است پر از نگرانی و شك؛ از طرز نگهداری حساب خود لذت میبرد زیرا «فعال» است بدون اینکه حاضر به خطر کردن باشد. او از توازن در حسابهای خود خوشحال است زیرا این پاسخی سمبولیک به شك و تردید او نسبت بخود و نسبت به زندگی است. دفترداری این بازرگان مانند شمردن پنجره‌های خانه‌ای برای دیگری است. وسیله از هدف جدا شده و نقش غایت را غصب کرده و هدف مورد نظر فقط در مخیله باقی مانده است.

برجسته‌ترین مثال - مربوط به تصویری که اسپنسر ارائه کرده - دربارهٔ وسیله‌ای که خود را مستقل کرده و لذت بخش شده، نه بعلت خوشی در غایت بلکه بعلت عواملی کاملاً جدا از آن، مفهوم کار در قرون پس از نهضت مذهبی^{۶۴} قرن شانزدهم، بخصوص تحت نفوذ کالونیسیم، است.

این مسئله با یکی از دردناکترین نکته در جامعه امروزی تماس پیدا میکند. یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های روانی زندگی کنونی این است که فعالیت‌هایی که وسیله برای غایت و مقصود هستند بیش از پیش موقع غایتها را غصب کرده‌اند، در حالیکه خود هدفها مبهم و غیر واقعی‌اند. مردم برای کسب پول کار میکنند؛ پول در می‌آورند تا با آن کارهای لذت بخش بکنند. کار وسیله است و لذت غایت. ولی واقع امر چیست؟ مردم کار میکنند تا پول بیشتری بدست آورند؛ این پول را بکار می‌اندازند تا باز هم پول بیشتری حاصل کنند، و غایت - لذت بردن از زندگی - بفراموشی سپرده شده است. مردم در تلاشند که اختراعاتی بکنند تا وقت

اضافی داشته باشند. سپس وقت صرفه‌جوئی شده را صرف بدست آوردن وقت بیشتری میکنند و در نتیجه آنچنان خسته و درمانده میشوند که دیگر حال و توان استفاده از این وقت آزاد را ندارند. ما گرفتار دام وسیله شده‌ایم و غایت مطلوب را از یاد برده‌ایم. رادیو داریم که میتواند بهترین موزیک و ادبیات را بگوش ما برساند. اما آنچه از آن میشنویم مهملائی است در حد مجله‌های مبتذل و بازاری و آگهی که توهینی به هوش و سلیقه ما است. شگفت‌انگیزترین ابزار و وسائل بی‌سابقه در اختیار ما است ولی هرگز نمی‌پرسیم که آنها برای چه منظوری هستند^{۶۵}.

تأکید زیاده از حد بر غایتها منجر به بهم‌خوردن توازن هماهنگ بین وسیله و غایت، از راههای مختلف می‌شود: يك راه این است که تمام تأکیدها بر غایت است بدون آنکه به نقش وسائل توجه کافی مبذول شود. در نتیجه بهم خوردن توازن غایتها انتزاعی، غیر واقعی و لاجرم خیال خامی میشوند. دیوئی^{۶۶} این خطر را مورد توجه قرار داده است. منتزع کردن غایتها میتواند اثر معکوس داشته باشد: در حالیکه غایت از جنبه ایده‌ئولوژیکی حفظ شده، ولی بصورت ابزاری برای تأکید بر فعالیت‌هایی درمیآید که وسیله‌ای برای آن مقصود میباشند. در صحت این مکانیسم به جمله مشهور «هدف وسیله را توجیه میکند» استناد میکنند. مدافعین این اصل متوجه نیستند که بکار بردن وسیله ویرانگر عواقب مخصوص بخود را دارد که غایت را

۶۵- A. de Saint Exupery در کتاب خود بنام «شازده کوچولو» توصیفی عالی از این مورد دارد.

مسخ میکند هر چند از جنبه ایده‌ئولوژیکی بصورت اصلی باقی مانده باشد.

نظر اسپنسر درباره کیفیت فعالیت‌های لذت‌بخش يك معنی جامعه‌شناسی در مسئله وسیله و غایت دارد. در رابطه بانظر خود که تجربه خوشی و وظیفه بیولوژیکی برای خوشایند کردن فعالیت‌های را دارد که منجر به رفاه انسان میشود، و بالمال جالب، اسپنسر میگوید: «قالب‌ریزی مجدد طبیعت آدمی بمنظور هماهنگ‌بودن با اعمال زندگی اجتماعی، باید سرانجام همه فعالیت‌های مورد نیاز را خوشایند ساخته و در مغایرت با آن الزامات آنها را ناخوشایند سازد»^{۶۷}. او ادامه میدهد، «بافرض اینکه این امر با حفظ و ادامه زندگی سازگار است، هیچ فعالیتی نیست که منبع خوشی نشود، بشرط آنکه مداوم باشد، پس سرانجام خوشی همراه و همگام هر حرکت یا فعالیتی خواهد شد که شرایط اجتماعی ایجاب میکند»^{۶۸}.

در اینجا اسپنسر انگشت بر روی برجسته‌ترین مکانیسم جامعه میگذارد و، میگوید: هر جامعه می‌خواهد شالوده منش اعضاء خود را چنان بریزد که آنانرا وادار به اقدام به‌کاری کند که باید انجام دهند تا بتوانند بوظائف اجتماعی خود عمل کنند. اماوی به این نکته توجه نکرده است که در جامعه زیان‌آور به منافع حقیقی انسانی اعضاء خود آن فعالیت‌های هم که برای انسان مضر ولی برای عملکرد جامعه مفید است، میتواند منبع رضایت باشد. حتی بردگان نیز عادت کرده‌اند که از وضع خود راضی باشند؛ ستمکاران از بیرحمی خود لذت میبرند. پیوستگی هر جامعه براین حقیقت استوار

است که فعالیتی نیست که نتوان آنرا شادی بخش نمود، این حقیقت میرساند که پدیده مورد نظر اسپنسر می-تواند سد راه و یا وسیله پیشرفت اجتماعی شود. مهم این است که معنی و عملکرد فعالیت مورد نظر و رضایت ناشی از آن برحسب طبع آدمی و شرایط مناسب زندگی درك شود. بطوریکه در بالا خاطر نشان شد رضایت حاصله از کوششهای غیرمنطقی از نظر نوع با رضایت ناشی از فعالیت منجر به رفاه انسان فرق دارد، و چنین رضایتی نمیتواند معیاری برای ارزش باشد. عقیده اسپنسر دایر براینکه هر فعالیت مفید اجتماعی می-تواند منبع خوشی باشد درست بوده ولی نظر او درباره اینکه خوشی مربوط به این قبیل فعالیتها ارزش اخلاقی آنها را ثابت میکند نادرست است. فقط با تجزیه تحلیلی طبع آدمی و پرده برداشتن از تناقض بین منافع حقیقی و تحمیلی انسان وسیله جامعه میتوان به عینیت هنجارهای باارزشی که اسپنسر کوشش در کشف آنها داشت پی برد. خوش بینی وی بجامعه خود و فرهنگ آن، و فقدان روانشناسی در او که بتواند به پدیده کوششهای غیر منطقی و رضایتهای حاصله از آن به پردازد، سبب شد که اسپنسر ناآگاهانه در راه نسبیت در اخلاق، که امروزه وجهه اجتماعی کسب کرده است، گام بردارد.

۴- ایمان بمنزله نشانی از منش

ایمان عبارت است از پذیرفتن تأییدات روح؛ و بی ایمانی انکار آنها است.

«امرسن»

ایمان آن مفهوم نیست که در جهان روشنفکران امروز رایج است. معمولاً ایمان را با خداوند و

دکترینهای مذهبی مربوط میدانند، که با طرز تفکر منطقی و علمی متناقض است. اندیشه علمی و منطقی به قلمرو حقایق اشاره می‌کند و به فراسوی حقایق راه ندارد، در آنجا فقط ایمان حاکم است. عده‌ای این تقسیم‌بندی را نمی‌پذیرند. اگر ایمان نتواند با تفکر منطقی سازگار باشد باید مانند اشتباهات تاریخی مراحل اولیه فرهنگ حذف شده و دانش تئوریهای قابل درک و معتبر جانشین آن شوند.

رویه کنونی درباره ایمان پس از کشمکش طولانی علیه مقامات کلیسا و مقابله با ادعای آنها برای کنترل هر نوع اندیشه پیش گرفته شده است. پس شکاکیت در ایمان نتیجه پیشرفت خرد است. این جنبه سازنده شکاکیت امروزی جنبه معکوسی هم دارد که نادیده گرفته شده است.

بصیرت به شالوده منش انسان کنونی و صحنه اجتماعی عصر حاضر نشان می‌دهد که فقدان گسترده ایمان دیگر آن جنبه مترقی گذشته را ندارد. مبارزه علیه ایمان مبارزه برای رهایی از بند روحانیت بود؛ مبارزه‌ای بود علیه ایمان خردگریز و بیان عقیده و اعتماد به خرد انسانی و توانائی آن در ایجاد يك نظم اجتماعی که اصول آزادی، برابری و برادری بر آن حاکم باشد. امروزه فقدان ایمان بیانگر اغتشاش و ناامیدی عمیق است. زمانی شکاکیت و خردگرایی نیروهای مترقی برای توسعه و تکامل فکر بودند؛ حال از آنها بمنظور منطقی جلوه دادن نسبیت و بی‌ثباتی استفاده می‌شود. امروزه دیگر ایمان به‌اینکه دسترسی هرچه بیشتر بواقعیتها سرانجام منجر به کشف حقیقت خواهد شد جزو خرافات و موهومات است. حقیقت، در مواردی،

جزو متافیزیک تلقی میشود و علم فقط به کار جمع—
آوری اطلاعات محدود شده است. در فراسوی مرزهای
یقین منطقی، عدم یقین عمیقی وجود دارد که مردم را
آماده میکند تا هر فلسفه‌ای را که از آن متأثر میشوند
بپذیرند یا با آن سازش کنند.

مگر انسان می‌تواند بدون ایمان زندگی کند؟ مگر
نباید کودک شیرخوار «به‌پستان مادر ایمان داشته باشد»؟
آیا نباید به‌کسان خود، به آنانکه دوستشان می‌داریم و
بخودمان ایمان داشته باشیم؟ مگر می‌توانیم بدون داشتن
ایمان به ارزشمندی هنجارهای حیات خویش زندگی
کنیم؟ درحقیقت انسان بدون ایمان بی‌یار، بی‌امید و
تا ژرفای هستی خود در ترس و هراس است.

پس آیا مبارزه علیه ایمان بی‌په‌وده بود و موفقیت‌های
خرد بی‌حاصل؟ آیا باید به‌دین رو آوریم و یا خود را
تسلیم زندگی بی‌ایمان کنیم؟ آیا ایمان الزاماً متضمن
اعتقاد بنخداوند یا دکترین‌های مذهبی است؟ آیا ایمان
با دین چنان وابستگی نزدیک دارد که هدف هر دو یکی
است؟ آیا ایمان الزاماً مخالف با تفکر منطقی است و یا
از آن جدا است؟ کوشش خواهم کرد پاسخ این پرسشها
را بدهم، با توجه به‌اینکه ایمان یک گرایش بنیادی
انسان بوده و نشان منشی است که تمام تجربه‌های او
را فرا گرفته و امکان میدهد تا شخص با واقعیت بدون
توهم روبرو شده و در عین حال با ایمان زندگی کند.
اندیشیدن درباره ایمان نه بمنزله ایمان‌داشتن به‌چیزی،
بلکه ایمان بمنزله یک گرایش درونی مشکل است. تذکر
این نکته مفید است که در کتاب «عهد عتیق» برای مفهوم
ایمان کلمه «Emunah» بکار رفته که بمعنی «پایداری»
است، که برکیفیت خاصی از تجربه انسان و منش او

دولت دارد نه محتوای اعتقاد به چیزی.

برای درك این مسئله بحث درباره شك مفید خواهد بود. شك معمولاً به معنای تردید یا حیران بودن درباره فرض، عقیده یا شخص است، و همچنین می‌توان گفت گرایشی است که در شخصیت کسی نفوذ می‌کند، به طوری که آنچه مورد تردید است در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد. به منظور فهمیدن پدیده شك باید بین شك خردگرا و خردگریز فرق قائل شد. من این تفاوت را درباره پدیده ایمان نیز نشان خواهم داد.

شك خردگریز واکنش عقلی به يك فرض نادرست یا اشتباه‌آمیز نیست، بلکه شکی است که زندگی عاطفی و عقلی شخص را تیره و کدر می‌کند. از دید این شخص در هیچ مرتبه‌ای از زندگی تجربه‌ای نیست که کیفیت یقین داشته باشد، همه چیز تردیدآمیز است و چیزی یقین نیست.

افراطی‌ترین شکل خردگریز اجبار روان‌نژندی در شك است. کسی که گرفتار آن باشد درباره هر اندیشه یا عمل خود اجباراً به شك و یا حیرت کشیده می‌شود. شك اغلب به مهم‌ترین مسائل یا تصمیمات زندگی عارض می‌شود، ولی حتی در جزئی‌ترین امور زندگی از قبیل انتخاب نوع لباس یا رفتن به مهمانی نیز گریبان‌گیر شخص می‌گردد. شك خردگریز اعم از اینکه درباره امور جزئی یا مهم باشد آزاردهنده و خسته‌کننده است.

تحقیق روانکاوی درباره مکانیسم شك اجباری نشان داده است که آن گویای کشمکش‌های عاطفی ناآگاهانه است که ناشی از ناهمگونگی در شخصیت و احساس شدید ناتوانی و درماندگی می‌باشد. فقط با شناختن ریشه‌های شك است که شخص می‌تواند از فلج

شدن اراده خود که حاصل تجربه درونی ناتوانی است جلوگیری کند. اگر چنین بصیرتی نباشد، راه‌حل‌های دیگری هست، که گرچه رضایت‌بخش نمی‌باشند ولی دست کم جنبه رنج‌آور شك را از بین می‌برند. یکی از این راه‌حل‌ها فعالیت اجباری است که سبب آرامش موقتی شخص می‌شود. دیگری قبول نوعی «ایمان» است که انسان خود و تردیدهای خویش را در آن غرق می‌کند.

اما شك متداول زمان ما از نوعی نیست که در بالا گفته شد بلکه بیتفاوتی است که طبق آن همه‌چیز ممکن است و هیچ‌چیز یقین نیست عده زیادی از مردم درباره همه‌چیز، کار، سیاست، اخلاق و آنچه نادرست است سرگردان و مردود بوده، و معتقدند که این تردید وضع عادی ذهن است. خود را منزوی، سرگشته و ناتوان حس می‌کنند، زندگی را نه برحسب افکار، عواطف و ادراک خود بلکه برحسب آنچه از آنان توقع می‌رود تجربه می‌کنند، در چنین شخص بی‌اراده شك فعال از بین رفته و جای آنرا بیتفاوتی و نسبیت‌گرایی گرفته است.

برخلاف شك خردگریز، شك خردگرا مسائلی را مورد پرسش قرار می‌دهد که ارزش آنها منوط به اعتقاد شخص به يك مرجع قدرت است نه تجربه خود شخص. این شك عملکرد مهمی در تکامل شخصیت دارد. كودك ابتدا تمام افکار مرجع بی‌چون و چرا را که والدینش هستند می‌پذیرد. وی در روند رها ساختن خود از قدرت آنان، و در تکامل «خود» خویش خرده‌گیر می‌شود. كودك در روند رشد خود درباره آنچه بی‌چون و چرا پذیرفته بود شك می‌کند، و افزایش توانائی خرده‌گیری او نسبت مستقیم با آزاد شدن از سلطه والدین و بالغ شدن خود وی دارد.

از دید تاریخی، شك خوردگرا یکی از سرچشمه‌های اصلی تفکر مدرن بوده، و فلسفه و علم جدید از این راه بارورترین انگیزه‌های خود را دریافت داشته‌اند. در این مورد نیز، مانند تکامل فردی، ظهور شك خوردگرا وابسته و مربوط به‌رهائی فزاینده از سلطه مرجع قدرت، کلیسا و دولت، است.

درباره ایمان نیز می‌خواهم همان تمایزی را که در مورد شك گفتم قائل شوم: یعنی فرق بین ایمان خوردگریز و خوردگرا. من ایمان خوردگریز را اعتقاد به شخص، عقیده و یا سمبلی که نه نتیجه تجربیات و احساس خود شخص بلکه بر مبنای تسلیم عاطفی به مرجع قدرت خوردگریز می‌باشد، میدانم.

پیش از ادامه بحث، باید رابطه بین تسلیم و پویش عاطفی و عقلی بیشتر معلوم شود. شواهد زیادی در دست است که کسی که استقلال درونی خود را از دست داده و تسلیم يك مرجع قدرت شده مایل است که تجربه آن مرجع را جانشین تجربه خود کند.

بهترین نمونه در این مورد هیپنوتیزم است، شخصی که بخواب هیپنوتیزمی فرو رفته و در نتیجه خود را تسلیم قدرت دیگری کرده است آماده تفکر و احساسی است که هیپنوتیست از او می‌خواهد. حتی پس از آنکه از خواب مغناطیسی بیدار شد باز از دستورات هیپنوتیست پیروی می‌کند، گرچه به خیال خویش خواسته‌ها و نظرات خود را به موقع اجرا می‌گذارد. مثلاً اگر هیپنوتیست تلقین کرده است که شخص در فلان ساعت احساس سرما بکند و کت خود را بپوشد، همان احساس به او دست می‌دهد و همان کار را خواهد کرد، در حالیکه همه را واقعی و ناشی از احساس و میل خود می‌داند.

مثال بالا نمونه‌ای قاطع از آزمایشی است که نمایانگر رابطه متقابل تسلیم به مرجع قدرت و پویشهای فکر است؛ و نمونه‌های عادی بسیاری هم وجود دارند که همان مکانیسم را نشان می‌دهند. واکنش مردم به پیشوائی که مجهز به نیروی قوی تلقین است مثالی برای وضع نیمه‌هیپنوتیک است. در این مورد نیز پذیرش بی‌علت افکار رهبر مربوط به مجاب شدن شنوندگان بر مبنای تفکر خود و یا ارزیابی انتقادی فکر ارائه شده نبوده بلکه به جهت تسلیم عاطفی آنان به‌گوینده است. مردم اشتباهاً تصور می‌کنند که عقیده گوینده را خردگرا یافته و قبول کرده‌اند. و یا چون با عقیده ارائه شده موافقند لذا آنرا می‌پذیرند. در حالیکه حقیقت خلاف این است: عقیده پیشوا را می‌پذیرند چون بطور نیمه-هیپنوتیک تسلیم مرجع قدرت شده‌اند. هیتلر توصیف خوبی از این گرایش با توصیه برگزاری سخنرانیهایی تبلیغاتی در شب داده است. او می‌گوید: «اکنون [در شب] استعداد برتر در سخن گفتن آسانتر می‌تواند اراده‌ها را تسخیر کند زیرا تعداد اشخاصی که نیروی مقاومت خود را بطور طبیعی ضعیف کرده‌اند بیشتر از آنهایی هستند که بر انرژی و قدرت اراده خود حاکمند»^{۶۹}.

برای ایمان خردگریز جمله معروف «باور میکنم چون پوچ و بی‌معنی است»^{۷۰} ارزش روانی کامل دارد اگر کسی سخنی بگوید که از نظر منطقی بی‌نقص و عیب است، کاری کرده است که همه می‌کنند. ولی اگر جرأت بیانی را داشته باشد که از جنبه منطقی پوچ و بی‌معنی است، نشان می‌دهد که از قدرت ذهنی عامه فراتر رفته

۶۹- نبرد من، نوشته هیتلر.

۷۰- گفته‌ایست از Tertullion روحانی مسیحی.

است، پس نیروئی جادوئی دارد که او را از مردم عادی بالاتر می‌برد.

بین نمونه‌های فراوان ایمان خردگریز چگونگی رهائی یهودیان از یوغ مصریان، که در تورات آمده است، یکی از برجسته‌ترین تفسیرها درباره مسئله ایمان است. در این سرگذشت یهودیان مردمی توصیف شده‌اند که گرچه از بردگی رنج می‌برند ولی از تمرد بیمناکند زیرا نمی‌خواهند ایمنی در بردگی را از دست بدهند. آنان فقط زبان قدرت را می‌فهمند، که از آن می‌ترسند لذا تسلیم آن شده‌اند؛ موسی، که خود را نماینده خداوند میداند، ضمن اعتراض بخدا می‌گوید که یهودیان بخدائی که حتی نام او را نمی‌دانند ایمان نخواهند آورد. خداوند با اینکه نمی‌خواهد نامی برای خود اختیار کند گفته موسی را قبول می‌کند تا حس کنجکاوی یهودیان را برای یقین ارضاء کند. موسی اصرار میکند که حتی نام هم برای ایمان آوردن یهودیان بخداوند کافی نیست. لذا خداوند امتیاز دیگری هم به او میدهد و معجزه کرامت می‌فرماید تا «ایمان پیدا کنند که خداوند به تو ظاهر شد، خدای پدران آنها، خدای ابراهیم، اسحق و یعقوب». استهزاء عمیقی که در این جمله وجود دارد پوشیده نیست. اگر یهودیان آن ایمانی را که خداوند می‌خواست می‌داشتند، ریشه آن میبایستی در تجربه خود آنان و یا در تاریخ آن ملت می‌بود؛ ولی آنان برده شده بودند و ایمانشان ایمان بردگی بود و از تسلیم بقدرت که نیروی خود را با معجزه ثابت می‌کرد سرچشمه می‌گرفت؛ فقط معجزه دیگری می‌توانست آن قوم را تحت تأثیر قرار دهد، معجزه‌ای که از معجزه مصریان بالاتر باشد نه متفاوت از آن.

حادثترین پدیده ایمان خردگریز معاصر اعتقاد به پیشوایان خودکامه است. مدافعان آن آماده بودن میلیونها نفر را برای مردن در راه خواسته‌های رهبران خود دلیل اصالت این ایمان می‌دانند. اگر ایمان عبارت از اطاعت کورکورانه از شخصی بوده، و یا معیار آن آمادگی برای از خود گذشتگی باشد، پس ایمان پیامبران بر عدالت و عشق و ایمان و مخالفین آنها به قدرت هر دو یک پدیده‌اند و فقط در موضوع متفاوتند. بنابراین ایمان مدافعان آزادی و ستمگران فقط تفاوتی عقیدتی با یکدیگر دارند.

ایمان خردگریز عقیده محکم متعصبانه به یک شخص یا یک شیئی، و تسلیم به مرجع قدرت خردگریز با شخصیت حقیقی یا غیر حقیقی است. ایمان خردگرا برعکس، ایمان محکم و پایداری است که بر مبنای باروری عقلانی و فعالیت عاطفی استوار است. در تفکر خردگرا، که قاعدتاً ایمان نباید جائی در آن داشته باشد، ایمان خردگرایکی از اجزاء مهم است. مثلاً دانشمندی چگونه به یک کشف جدید نایل می‌شود؟ آزمایش در پی آزمایش انجام می‌دهد و حقیقت پس از حقیقت جمع می‌کند بدون اینکه بداند در پی چیست؟ بندرت کشف مهمی از این طریق بدست آمده و یا مردم در حین انجام کاری تفننی به نتایج مهمی رسیده‌اند. روند تفکر خلاق در هر زمینه از کوشش انسانی با چیزی آغاز می‌شود که می‌توان آنرا «تصور خردگرا» نامید، که خود نتیجه بررسی قبلی قابل ملاحظه، تفکر بازتابی و مشاهده است. زمانی که دانشمند موفق به جمع‌آوری معلومات کافی گردید یا فورمولهای ریاضی را تنظیم کرد، و یا هر دو اقدام را بعمل آورد تا تصور اصلی خود را مدلل

سازد ممکنست گفته شود که به فرضیه آزمایشی رسیده است. تحلیلی دقیق از فرضیه بمنظور تشخیص و درک دلالت‌های ضمنی آن و گردآوری معلومات برای تأیید آن به فرضیه کافی‌تری منجر می‌شود و سرانجام تئوری‌ای بوجود می‌آید.

تاریخ علم پر است از شواهد و نمونه‌های ایمان بر خرد و بصیرت بر حقیقت. کپرنیگ، کپلر، گالیله و نیوتن مملو از ایمان پایدار به خرد بودند. بجرم داشتن چنین ایمانی برونو^{۷۱} در آتش سوزانده شد و اسپینوزا مورد تکفیر قرار گرفت. در هر گام از تفکر، از یک تصور خردگراتا وضع تئوری، ایمان ضرورت دارد: ایمان به فرضیه بمنزله پیشنهادی مناسب، و ایمان به تئوری نهائی، دست‌کم تا زمانیکه موافقت عمومی درباره ارزشمندی آن حاصل شده باشد. ریشه این ایمان در تجربه خود شخص، در اعتماد به قدرت فکری خویش مشاهده و قضاوت است. در حالیکه ایمان خردگریز عبارت از واقعی و حقیقی تلقی کردن چیزی است که مرجع قدرت یا اکثریت چنین میدانند، ریشه ایمان خردگرادر اعتقاد مستقل برمبنای مشاهده و تفکر بارور شخصی است.

تفکر و قضاوت تنها قلمرو تجربه نیستند که در آن ایمان خردگرا ظاهر میشود. در حیطة روابط انسانی ایمان کیفیتی از دوستی و عشق پرمعنی است که صرفنظرکردنی نیست. «ایمان داشتن» به کسی بمعنای اطمینان به قابل‌اعتماد بودن و تغییرناپذیری گرایشهای بنیادی و عمق شخصیت او است. منظورم این نیست که شخص هرگز عقیده خود را تغییر نمیدهد بلکه مقصودم

۷۱- Bruno فیلسوف ایتالیائی.

این است که تحلیل‌های اساسی ثابت میماند؛ مثلاً ظرفیت او و احترام به حیثیت انسانی جزو ذات او است نه چیزی قابل تغییر.

احترام به خود نیز بهمان مفهوم است. ما از وجود «خود» خویش و هسته شخصیت خود آگاهیم، که تغییر ناپذیر بوده و علی‌رغم مقتضیات گوناگون و تغییرات در افکار و عقاید، در تمام طول زندگی پابرجاست. این هسته شخصیت که حقیقت در فراسوی کلمه «من» است پایه هویت ما می‌باشد. جز با ایمان به ثبات «خود» خویش، احساس هویت ما مورد تهدید است و وابسته به کسان دیگری می‌شویم که تأیید و تصدیق آنان پایه احساس هویت ما می‌گردد. فقط کسی میتواند بدیگران ایمان داشته باشد که بخود ایمان دارد، زیرا مطمئن است که در آینده نیز مانند امروز بوده و مثل امروز احساس و عمل خواهد کرد. ایمان بخود به ما توانائی قول‌دادن میدهد، و چون، بگفته نیچه، انسان را میتوان برحسب میزان قولش تعریف کرد پس ایمان بخود یکی از شرایط هستی انسان است.

معنای دیگر ایمان به سایرین به ایمانی اشاره میکند که ما نسبت به خصوصیات بالقوه مردم، خود و نوع بشر داریم. اساسی‌ترین نوع این ایمان، ایمانی است که مادر نسبت بفرزند تازه بدنیا آمده خود دارد: ایمان به اینکه او زنده خواهد ماند، رشد خواهد کرد، راه خواهد رفت و سخن خواهد گفت. لکن مراحل رشد کودک آنچنان منظم و مرتب است که وجود ایمان احساس نمیشود. این امر با خصوصیات بالقوه‌ای که از رشد و تکامل باز میمانند متفاوت است مانند: توانائی بالقوه کودک به عشق‌ورزی، به شادی، بکار بردن خرد خویش و خصائص ویژه دیگر

مانند موهبت‌های هنری. آنها بذرهائی هستند که فقط در شرایط مناسب روئیده و می‌بالند و چنانچه آن شرایط موجود نباشد پژمرده می‌شوند. یکی از مهمترین شرایط مذکور این است که اشخاص وارد و مسئول در زندگی کودک ایمان به این خصوصیات بالقوه داشته باشند. وجود این ایمان تفاوت بین آموزش و مداخله را ایجاد میکند. آموزش یعنی کمک بکودک بمنظور درک و صورت واقعی دادن به نیروهای بالقوه خود^{۷۲}. نقطه مقابل آموزش مداخله^{۷۳} است، که مبنای آن بر نداشتن ایمان به رشد نیروهای بالقوه و همچنین بر این عقیده است که کودک زمانی شایسته و خوب خواهد بود که بزرگترها آنچه مناسب است در ذهن او جای دهند و آنچه نامناسب است قطع کنند. آدمک کوکی نیازی به ایمان ندارد زیرا در او حیاتی نیست.

نقطه اوج ایمان بدیگران ایمان به نوع بشر است. در جهان غرب این ایمان با اصطلاحات دین یهودی - مسیحی بیان شده است، و بیان غیرروحانی آن در ۱۵۰ سال اخیر پایگاه محکمی در افکار پیشرو سیاسی و اجتماعی بدست آورده است. آن نیز مانند ایمان بکودک، بر این عقیده استوار است که خصائص بالقوه انسان چنان‌اند که اگر شرایط مناسب فراهم شود خواهند توانست نظمی اجتماعی بنا کنند که اصول برابری، عدالت و عشق بر آن حاکم شود. انسان هنوز موفق به ایجاد چنین نظمی نشده است. این ایمان نیز، مانند سایر ایمانهای خردگرا، آرزو نبوده بلکه برشواهد حاکی از

۷۲- ریشه کلمه Education (آموزش) Ducere به معنای هدایت بجلو و یا بیرون آوردن چیزی است که بالقوه وجود دارد. آموزش در این معنی به «هستی» (existence) می‌انجامد که بمعنای به فعلیت درآمدن است.
73- Manipulation.

دستاوردهای گذشته انسان و تجربه درونی هر فرد، تجربه خرد و عشق، استوار است.

در حالیکه ریشه ایمان خردگریز در تسلیم به قدرتی است که تصور میشود بسیار قوی، عقل کل و قادر مطلق است و همچنین در ترك و کنار گذاشتن قدرت و قوت خویش میباشد، ایمان خردگرا بر تجربه مخالف آن مبتنی است. ما این ایمان را در ذهن خود داریم زیرا حاصل مشاهده و تفکر خود ما است. ما به نیروهای بالقوه دیگران، خود و نوع بشر ایمان داریم، چون رشد قوای بالقوه خود، واقعیت رشد خود، و قدرت خود و عشق خود را تجربه کرده ایم. پایه ایمان خردگرا باروری است؛ زندگی کردن با ایمان خود بمعنای زندگی کردن بارور و اعتقاد به تنها یقینی است که وجود دارد: یقین به رشد بافعالیت بارور و اینکه هر کدام از ما خود موضوع و هدف فعالیت هستیم. پس نتیجه میگیریم که ایمان بقدرت (در مفهوم تسلط) و اعمال قدرت عکس ایمان است. اعتقاد به قدرت موجود مترادف انکار رشد نیروهای بالقوه است که هنوز صورت عملی بخود نگرفته اند؛ بعلاوه پیشگویی آینده بر مبنای وضع موجود است. ایمان خردگرا به قدرت وجود ندارد و بر عکس تسلیم بقدرت و یا حفظ آن وجود دارد. گرچه از نظر عده زیادی از مردم قدرت واقعی ترین چیزها است، ولی تاریخ سرگذشت بشر ثابت کرده است که اقتدار ناپایدارترین دستاوردهای انسان است. چون ایمان و قدرت دو عامل متقابل میباشد، لذا تمام سیستمهای مذهبی و سیاسی که بر پایه ایمان خردگرا بنا نهاده شده اند اگر به قدرت متکی شده و یا خود را با آن متحد سازند فاسد گردیده و نیروی خود را از دست خواهند داد.

در اینجا باید يك برداشت اشتباه‌آمیز از ایمان را بطور خلاصه متذکر شوم. اغلب تصور میشود که ایمان حالتی است که در آن شخص بطور انفعالی منتظر برآورده شدن آرزو و امید خویش است. این حالت از ویژگی‌های ایمان خردگریز است، در ایمان خردگرا هرگز چنین توقعی وجود ندارد. چون منشأ ایمان خردگرا باروری خود شخص است که نمیتواند انفعالی باشد بلکه گویای فعالیت اصیل درونی است. يك اسطوره کهن یهود این فکر را بسیار روشن و جاندار توصیف میکند. موسی عصای خود را بدریای سرخ انداخت، ولی دریا برخلاف معجزه مورد انتظار بدو قسمت نشد تا گذرگاه خشکی برای یهودیان بوجود آید. و تا اولین نفر بدرون آب نپرید معجزه موعود رخ نداد و امواج پس‌نرفتند.

در آغاز این بخش من بین ایمان بمنزله يك گرایش (بمنزله نشانی از منش) و ایمان بمنزله اعتقاد به فکری یا شخصی تفاوت قائل شدم. تاکنون ما از ایمان ب مفهوم اخیر، بحث کرده‌ایم، حال این سؤال پیش می‌آید که آیا رابطه‌ای بین ایمان بمنزله نشانی از منش و آنچه شخص به آن ایمان دارد موجود میباشد یا خیر. از تحلیل ما از ایمان خردگرا در برابر ایمان خردگریز برمی‌آید که چنین رابطه‌ای وجود دارد. چون ایمان خردگرا بر پایه تجربه بارور ما استوار است، پس منظور آن نمیتواند چیزی فراتر از تجربه انسان باشد. بعلاوه ما نمیتوانیم ایمان را خردگرا بنامیم اگر شخص به عشق، خرد و عدل نه در نتیجه تجربه خود بلکه فقط بعلت اینک که آن‌ها را به او یاد داده‌اند اعتقاد داشته باشد. ایمان مذهبی میتواند از هر دو نوع مذکور باشد، بعضی از فرقه‌های مذهبی که در قدرت کلیسا سهیم نبودند و برخی جریان‌ات عرفانی در

دین که بر نیروی خود انسان در عشق، و تشابه او با خداوند، تأکید داشتند رویه ایمان خردگرا را در همزیستی دینی نگهداری و گسترش داده‌اند. آنچه در ادیان صادق است در ایمان دنیوی هم معتبر است، بخصوص در افکار سیاسی و اجتماعی. افکار مربوط به آزادی و دموکراسی اگر بر مبنای تجربه بارور هر فرد نبوده بلکه بر پایه تلقینات حزب و دولت باشد چیزی جز ایمان خردگریز نخواهد بود. فرق بین يك ایمان عارفانه بخداوند و ایمان خردگرایك ملحد به نوع بشر کمتر از فرق بین ایمان اخیر و کالونیستی است که ریشه ایمان او در یقین به ناتوانی خویشتن و ترس از قهر خداوند است.

انسان نمیتواند بدون ایمان زندگی کند. مسئله قاطع نسل ما و نسلهای آینده این است که آیا این ایمان، ایمانی خردگریز به رهبر، ماشین و پیروزی خواهد بود و یا ایمان خردگرا به انسان بر پایه تجربه فعالیت بارور خود ما.

۵- نیروهای اخلاقی در انسان

شگفتی‌ها زیاداند، ولی هیچکدام شگفت‌انگیزتر از انسان نیستند.

«سوفوکل، آنتیگون»

الف- انسان، خوب یا شریر؟

این نظریه در اخلاق اومانیستی که انسان قادر به درك خوبی و اقدام بر طبق آن با اتکاء به خصائص بالقوه طبیعی و خرد خود میباشد، معتبر نبود اگر اندیشه جزمی درباره شرارت ذاتی انسان درست بود. مخالفان

اخلاق اومانستی ادعا میکنند که طبع آدمی بگونه‌ای است که میتوان او را به دشمنی با هموعانش، به حسادت و رشك، به تنبلی و ادا داشت، مگر اینکه از ترس سربراه شود. طرفداران اخلاق اومانستی با تأکید بر اینکه انسان ذاتاً خوب بوده و ویرانگری در سرشت او نیست با این عقیده بمبارزه برخاسته‌اند.

در حقیقت اختلاف بین این دو نظر متناقض با یکی از مضمونهای اساسی افکار غربی است. بنظر سقراط جهل سرچشمه شرارت است نه تمایل طبیعی انسان، از نظر او شرارت اشتباه و خطا است. «عهد عتیق»، برعکس، میگوید که تاریخ بشر با ارتکاب گناه آغاز شده است و تمام کوششهای انسان از کودکی به بعد آلوده به شر است. در اوایل قرون وسطی جنگ بین دو نظریه مخالف بر سر این بود که چگونه میتوان اسطوره هبوط «آدم» را تفسیر و تعبیر کرد. آگوستین میگفت که طبیعت آدمی از هبوط به بعد تباه شده است، و هر نسل با نفرین ناشی از اولین نافرمانی انسان بدنیا می‌آید، و فقط رحمت الهی که وسیله کلیسا و مقدسینش فرستاده میشود میتواند بشر را نجات دهد. پیلاگیوس^{۷۴}، مخالف بزرگ آگوستین، معتقد بود که گناه آدم کاملاً جنبه شخصی داشت و جز خودش عواقبی بر دیگران ندارد، پس هر کس بانیره‌های تباه نشده مانند پیش از هبوط آدم متولد میشود، و گناه نتیجه اغوا و نشان شر است. در این جنگ آگوستین برنده بود، و این پیروزی قرن‌ها حاکم بر ذهن و فکر بشر و سبب تیرگی آن شد. اواخر قرون وسطی شاهد ایمان فزاینده‌ای بر حرمت، نیرو و نیکی طبیعی انسان بود. اندیشمندان رنسانس و علمای الهیات نظیر تامس

اکوایناس^{۷۵} در قرن سیزدهم بر این عقیده متکی بودند، گرچه نظرات آنها درباره انسان در بسیاری از نکات اساسی متفاوت بود و گرچه آکوایناس هرگز به «بدعت» پیلاگیوس برنگشت. آنتی‌تز، عقیده بر شرارت ذاتی انسان، در دکترین لوتروکالون بیان گردید و در نتیجه نظر آکوستین زنده شد. آن دو ضمن تأکید بر آزادی روحی بشر و حق - والزام - او برای رویارویی مستقیم و بدون واسطه کشیش با خداوند شرارت ذاتی و ناتوانی انسان را محکوم کردند. بنظر آنان بزرگترین مانع در راه نجات بشر غرور است؛ و فقط با احساس گناه، توبه و تسلیم بی‌شرط به خداوند و ایمان برحمت او میتوان رستگار شد.

این دو رشته در بافت افکار امروزی نیز باقی مانده است. عقیده مربوط به حرمت و قدرت انسان در فلسفه عصر روشنگری در افکار لیبرال و پیشرو قرن نوزدهم و رادیکال‌تر از همه در افکار نیچه ابراز شده است. اعتقاد به بی‌ارزشی و بیمه‌دگی انسان توصیفی جدید، و این بار کاملاً غیرروحانی، در سیستمهای قدرت‌گرا پیدا کرد، در این سیستمها دولت یا «جامعه» حکمرانان برین‌اند و فرد، که به ناچیزی خود معترف است، باید کمال خود را در فرمانبری و تسلیم جستجو کند. ترکیب این دو عقیده، که در فلسفه‌های دموکراسی و قدرت‌گرایی بروشنی از یکدیگر جدا هستند در شکل عادی و غیر افراطی در تفکر و احساس فرهنگ مادیده میشود. امروزه ما پیرو آگوستین و پیلاگیوس، لوترو و پیکودلامیراندولا^{۷۶} هوبس و جفرسون هستیم. ما اعتقاد آگاهانه به قدرت و حرمت انسان داریم،

75- Thoms Aquinas.

76- Pico della Mirandula.

اما - اغلب بطور ناآگاهانه - همچنین به ناتوانی و بدی انسان، بخصوص خودمان، معتقد بوده و آنرا به «طبع انسانی» مربوط میدانیم.

در نوشته‌های فروید این دو فکر متضاد برحسب تئوری روانشناسی مورد بحث قرار گرفته است. فروید از بسیاری جهات جوهر دوران روشنگری است، که به خرد و حق انسان در حمایت از خواسته‌های طبیعی خود در مقابل میثاقهای اجتماعی و فشار فرهنگی عقیده داشت. ولی ضمناً به تنبلی و مسامحه طبیعی انسان و ضرورت وادار کردن وی به فعالیت مفید اجتماعی نیز معتقد بود.^{۷۷} رادیکالترین توصیف ویرانگری ذاتی بشر را در تئوری «غریزه مرگ» فروید میتوان دید. پس از جنگ جهانی اول وی چنان از نیروی شور ویرانگری متأثر شد که در تئوری سابق خود تجدید نظر کرد. در تئوری اولی دو نوع غریزه وجود داشت: غریزه جنسی و غریزه صیانت ذات. او در تئوری تجدید نظر شده خود جای برجسته‌ای به ویرانگری خردگریز داد. فروید انسان را آوردگاهی فرض کرد که در آن دو نیروی پر قدرت مساوی مقابل هم قرار گرفته‌اند: سائق زندگی و سائق مرگ. بنظر او این دو نیروهای بیولوژیکی هستند که در تمام ارگانیسرها، از جمله انسان، وجود دارند. اگر سائق مرگ به هدفهای خارجی متوجه شود بصورت سائق ویرانگری ظاهر میشود، و اگر در داخل ارگانسیم باقی بماند به خود - ویرانگری می‌گراید.

تئوری فروید دو جزئی یا ثنوی است. او انسان را خوب یا شریر مطلق نمیداند، بلکه معتقد است که بشر

۷۷ - دو جنبه متضاد نظریه فروید در کتاب «آینده يك پندار» تشریح شده است.

زیر کشش دو نیروی قوی متضاد و مساوی قرار دارد. همین نظر به ثنویت درسیستمهای مذهبی و فلسفی زیادی هم آورده شده است. زندگی و مرگ، عشق و ستیزه، سیاه و سفید، یزدان و اهریمن بعضی از فورمولهای سمبولیک این دو قطبی بودن میباشند. تئوری ثنویت برای بررسی—کنندگان طبع آدمی مهم است. تئوری مذکور ضمن اینکه محلی برای نیکی انسان قائل شده، استعداد عظیم و پیرانگری او را نیز، که فقط تفکر سطحی و ناشی از طرفداری میتواند آنرا انکار کند، بحساب آورده است. ثنویت فقط نقطه آغاز است نه پاسخ به مسئله بیولوژیکی و اخلاقی ما. آیا باید این ثنویت را دو سائق زندگی و پیرانگری بدانیم که جبری بوده و استعدادهای قوی و برابر انسان هستند؟ در این صورت اخلاق اومانستی باین مسئله روبرو خواهد شد که چگونه میتوان خصلت خرابکاری را بدون ضمانت اجرائی و قوانین قدرتگرائی فرونشاند. و یا چگونه میتوانیم به یک پاسخ همسان به اصل اخلاق اومانستی برسیم؟ و آیا کوشش برای زندگی و کوشش برای پیرانگری را میتوان در مفهوم دیگری آورد؟ توانائی ما در پاسخ به این پرسشها موكول به بصیرتی است که نسبت به ماهیت دشمنی و پیرانگری داریم. اما قبل از ورود به این بحث باید از پاسخ به مسئله اخلاق آگاه باشیم.

انتخاب بین مرگ و زندگی دو شق بنیادی علم اخلاق است. و این گزینشی است بین باروری و پیرانگری، بین توانائی و ناتوانی و فضیلت و تباهی. از نظر اخلاق اومانستی تمام کوششهای شیرانه علیه زندگی متوجه بوده و تمام خوبیهها در راه حفظ و گسترش زندگی هستند.

اولین گام ما در روی آوری به مسئله ویرانگری توجه به تفاوت بین دو نوع دشمنی است: خردگرا (واکنشی) و خردگریز (شرطی شده^{۷۸} منشی)؛ دشمنی واکنشی، خردگرا، عبارت است از واکنش انسان به تهدیدی که از طرف خود و یا دیگران به آزادی، زندگی و افکارش احساس میشود. دشمنی خردگرا یک عملکرد بیولوژیکی مهم دارد: آن اقدامی عاطفی برای حمایت از زندگی است، و بصورت واکنش به تهدیدهای حیاتی بوجود میآید، و چون تهدید برطرف شد ناپدید میگردد، این دشمنی نه مخالف که ملازم کوشش برای زندگی است. دشمنی شرطی شده منش از نظر کیفیت متفاوت است. آن یک ویژگی منش، یک آمادگی مداوم برای دشمنی است که در باطن شخصی که خود یک دشمن است وجود دارد، نه در شخصی که دشمنی در او واکنشی است به انگیزه‌هایی که از بیرون وارد میشود. دشمنی خردگریز میتواند بهمان ترتیب که تهدید واقعی دشمنی واکنشی را برمیآنگیزد واقعیت یابد؛ اما این دشمنی اغلب دشمنی بیجا است، که با استفاده از هر موقعیت آشکار شده و دشمنی واکنشی جلوه میکند. و کسی که دشمنی میورزد احساس آرامش میکند، گوئی از اینکه موقعیتی بدست آورده تا دشمنی موجود در باطن خود را بیرون بریزد خوشحال است. میتوان در چهره این شخص شادی ناشی از ارضاء حس خصومت او را دید. اخلاق در درجه اول با دشمنی خردگریز، شور ویران کردن یا فلج کردن زندگی، سروکار دارد. ریشه دشمنی خردگریز در منش شخص بوده، و مقصود آن در درجه دوم اهمیت است. این دشمنی بطرف دیگران و

همچنین خود شخص متوجه است، گرچه ما اغلب به دشمنی با دیگران بیشتر از دشمنی با خود آگاهیم. دشمنی با خود را معمولا به فداکاری، از خودگذشتگی، ریاضت یا متهم کردن خود و احساس خواری توجیه میکنیم.

دشمنی واکنشی برخلاف تصور بدفعات زیاد بروز میکنند، زیرا شخص اغلب نسبت به تهدیدهایی که علیه حرمت و آزادی او میشود با دشمنی واکنش نشان میدهد، تهدیدهایی که آشکار و صریح نبوده بلکه محیلا نه و در پوشش عشق و حمایت هستند. با اینحال دشمنی منشی پدیده‌ای آنچنان بزرگ و مهم است که تئوری ثنویت عشق و نفرت نیروهای بنیادی تلقی میشوند. پس آیا باید صحت تئوری ثنویت را مسلم فرض کرد؟ بمنظور پاسخ دادن به این پرسش باید بررسی بیشتری درباره ماهیت ثنویت بعمل آوریم. آیا نیروهای خوب و بد از قدرتی مساوی برخوردارند؟ آیا آن دو جزئی از فطرت‌های اساسی انسانند؟ و یا چه رابطه دیگر بین آنها امکان پذیر است؟

بعقیده فروید ویرانگری در ذات هر انسان است؛ تفاوت آن فقط در مقصد و مقصود است - ویرانی خود یا دیگران. گفته میشود که ویرانگری علیه خود بخشی وارونه از ویرانگری علیه دیگران است لکن فرض مذکور با این حقیقت که مردم از نظر درجه خرابکاری، بدون توجه به اینکه ویرانگری متوجه خود آنها یا دیگران است، با یکدیگر تفاوت دارند مغایر است. در کسانی که نسبت بخود دشمنی چندانی ندارند ویرانگری بزرگ و مهم علیه دیگران دیده نمیشود؛ دشمنی شخص با خود و دیگران باهم نسبت مستقیم دارند. بعلاوه نیروهای ویرانگر زندگی در شخص نسبت معکوس با نیروهای

پیش برنده دارد، هر کدام قوی تر باشد دیگری ضعیف تر است و برعکس. این امر کلید فهم انرژی ویرانگری زندگی را بدست می دهد؛ بنظر میرسد که درجه ویرانگری متناسب با میزان مسدود بودن راه بروز استعداد های انسان باشد. در اینجا منظورم اشاره به ناکامی های اتفاقی در این یا آن آرزو نبوده بلکه مقصود بستن راه نمایش ارتجالی استعدادهای حسی، عاطفی، جسمی و عقلی انسان و خنثی کردن توانائیها بارور بالقوه است. اگر گرایش زندگی به رشد و مورد استفاده قرار گرفتن خنثی شود انرژی مسدود شده آن تغییر شکل داده و به انرژی ویرانگر حیات تبدیل میشود. **ویرانگری محصول زندگی بلااستفاده است.** آن دسته از شرایط فردی و اجتماعی که سد راه انرژی پیش برنده زندگی هستند تولید ویرانگری می کنند که بنوبه خود سرچشمه مظاهر مختلف شر است.

اگر درست است که ویرانگری باید نتیجه بسته شدن راه انرژی بارور باشد، پس بحق میتوان آنرا امکانی در طبیعت آدمی دانست. پس آیا میتوان نتیجه گرفت که امکانات خوب یا بد دارای قدرتی برابر در انسان هستند؟ برای پاسخ به این پرسش باید به معنای امکان^{۷۹} پی ببریم. گفتن اینکه چیزی «بالقوه^{۸۰}» وجود دارد بدین معنی است که آن چیز نه تنها در آینده وجود خواهد داشت بلکه شرایط «وجود داشتن در آینده» در زمان حاضر فراهم شده است. در حقیقت میتوانیم این رابطه بین حال و آینده را به تعبیر دیگری بیان کرده و بگوئیم که آینده در زمان حال وجود دارد. پس آیا میتوان چنین نتیجه گرفت

79- Potentialty.

80- Potentially.

که آینده لزوماً هنگامی بوجود می‌آید که زمان حالی موجود باشد؟ مسلماً خیر. اگر بگوئیم که درخت بالقوه در تخم وجود دارد منظور این نیست که از هر تخم باید يك درخت بروید. از قوه به فعل درآمدن يك امکان موکول به حضور شرایط معینی است، مثلاً در مورد درخت عبارتند از خاک مناسب، آب و نور آفتاب. در حقیقت امکان بدون رابطه با شرایط لازم برای عملی شدن مفهوم و معنایی ندارد. این گفته که درخت بالقوه در تخم وجود دارد باید بدین معنی باشد که درختی از تخم خواهد روئید بشرط آنکه تخم در محیطی مناسب برای رشد کاشته شود. اگر این شرایط مناسب موجود نباشد، مثلاً خاک زیاده از حد مرطوب و در نتیجه مناسب رشد تخم نباشد، تخم نمو نکرده بلکه خواهد پوسید. اگر خوراک حیوان نرسد امکان رشد برای او نبوده و خواهد مرد. پس میتوان گفت که تخم یا حیوان دارای دو نوع امکان هستند که در مرحله تکامل بعدی هر کدام بيك نتیجه میرسد: یکی امکان اولیه که در صورت وجود شرایط مناسب تحقق می‌یابد؛ و دیگری امکان ثانوی، که اگر شرایط علیه نیازهای زیستی باشد واقعیت پیدا میکند. هر دو امکان اولیه و ثانوی جزو ماهیت هر ارگانیسم است. امکانات ثانوی با همان الزام و ضرورت امکان اولی آشکار میشوند. اصطلاحات اولی و ثانوی بکار رفته تا فهمانیده شود که گسترش امکانی که «اولیه» نامیده میشود در شرایط عادی پیش می‌آید و امکان «ثانوی» در شرایط بیمارگونه و غیرعادی ظاهر میگردد.

بشرط آنکه این فرض که ویرانگری امکان ثانوی انسان است و تنها زمانی آشکار میشود که شخص نتواند امکان اولیه خود را تحقق بخشد معتبر باشد، فقط به یکی

از اعتراضات اخلاق اومانستیک پاسخ داده‌ایم. نشان داده‌ایم که انسان الزاماً بد و شریر نیست، بلکه اگر شرایط مناسب برای رشد و تکامل وجود نداشته باشد بد می‌شود. شر وجود مستقلی ندارد، بلکه فقدان خوبی و شکست در تحقق بخشیدن به زندگی «بد» نامیده می‌شود. باید به اعتراض دیگر به اخلاق اومانستیک پردازیم که می‌گوید شرایط مناسب برای تکامل و گسترش خوبی باید متضمن پاداش و کیفر باشد زیرا انسان هیچگونه محرکی در درون خود برای تکامل نیروهای خویش ندارد. در صفحات آینده نشان خواهیم داد که فرد عادی در درون خود دارای تمایل به تکامل، رشد و بارور شدن می‌باشد و فلج شدن این تمایل خود نشانه بیماری روانی است. سلامت روان، مانند سلامت تن، هدفی نیست که فرد با فشار و جبر خارجی بطرف آن رانده شود، بلکه انگیزه آن در درون شخص بوده و جلوگیری از آن مستلزم نیروهای محیطی قوی است که علیه آن عمل کنند.

این فرض که انسان يك سائق قوی برای رشد و تمامیت دارد دلالت بر يك سائق مجرد برای کمال به منزله موهبتی خداداده نمی‌کند. بلکه از طبع آدمی و از این اصل پیروی می‌کند که نیروی کارکرد نیازی برای مصرف کردن خود ایجاد می‌کند، و ناتوانی در بمصرف رساندن آن به کارکرد شکنی^{۸۱} و ناشادی منجر می‌شود. کارکردهای فیزیولوژیکی انسان اعتبار این اصل را به آسانی نشان می‌دهد. انسان نیروی لازم را برای راه رفتن و حرکت دارد؛ اگر از بکاربردن این نیروها منع شود دچار ناراحتی جسمی شدید یا بیماری خواهد شد. زنان نیروی زائیدن و شیردادن به کودک را دارند؛ اگر

81- Dysfunction.

این نیرو بی‌استفاده بماند، اگر زنی مادر نشود، اگر نتواند نیرویش را صرف زائیدن و عشق‌ورزیدن به فرزند بکند دچار ناکامی و محرومیت می‌گردد که درمان آن فقط در بکار بردن این نیروها در قلمروهای دیگر زندگی است؛ فروید به مورد دیگری از مصرف نکردن انرژی که سبب ناراحتی می‌شود توجه داده است، و آن نیروی جنسی است که مسدود کردن آن می‌تواند سبب ناراحتی‌های روانی شود. در حالی که فروید ارزش‌پیش از حدی به ارضاء میل جنسی قائل است، تئوری او یک توصیف سمبولیک از این حقیقت است که ناتوانی انسان در بکار بردن و صرف کردن آنچه دارد سبب بیماری و ناشادی می‌گردد. اعتبار اصل وی در رابطه با نیروهای روانی و جسمی آشکار است. آدمی از موهبت سخن گفتن و اندیشیدن برخوردار است. اگر جلو این نیروها گرفته می‌شد انسان بشدت آسیب می‌دید. انسان نیروی عشق دارد و اگر نتواند این نیرو را مصرف کند، اگر توانائی عشق‌ورزی نداشته باشد دچار بدبختی و نکبت می‌شود. گرچه کوشش کند که رنج خود را با انواع توجیه‌ها و فرار از راههای فرهنگی ندیده بگیرد.

علت این پدیده که مصرف نکردن نیروها در انسان سبب ناشادی و پژمردگی می‌شود در شرایط هستی آدمی است. دوگانگی زیستی که در فصل گذشته درباره آن بحث کردم، خصوصیت هستی انسان است. انسان ناگزیر هم با جهان باید باشد و هم در عین حال با خودش، باید با دیگران پیوند داشته و ضمناً تمامیت خود را به عنوان شخصی بی‌همتا با استفاده بارور از نیروهای خود حفظ کند. وگرنه قادر نخواهد بود به توازن درونی و کمال برسد، از هم متلاشی شده و وادار به فرار از خود،

از احساس ناتوانی، بیزاری خواهد گردید که نتیجه الزامی آن درماندگی است. انسان زنده نمی‌تواند در آرزوی ادامه زندگی نباشد و تنها راه موفقیت در زندگی کردن بکار گرفتن نیروهای خود و مصرف کردن آن است. پدیده‌ای روشنتر از روان نژندی نمی‌تواند نمایانگر شکست انسان در زندگی بارور و سالم باشد. هر عارضه روان نژندی حاصل ستیزه و کشمکش نیروهای ذاتی انسان و نیروهائی است که سد راه تکامل آن نیروها است. علائم روان نژندی مانند علائم بیماری جسمی گویای نبردی است که بخش سالم شخصیت علیه نفوذ عامل بیماری آغاز می‌کند.

لکن فقدان باروری همیشه به روان نژندی منجر نمی‌شود. در حقیقت، اگر چنین می‌بود باید اکثریت مردم مبتلا به روان نژندی بودند. پس شرایطی که سبب بروز روان نژندی میشود چیست؟ در اینجا شرایط چندی را بطور مختصر ذکر می‌کنم: مثلاً ممکن است کودکی پیشتر از سایرین شکننده بوده و در نتیجه کشاکش بین نگرانی و خواسته‌های بنیادی انسانی او شدیدتر و تحمل ناپذیرتر باشد؛ و یا حس آزادی و ابتکار در کودکی بالاتر از کودکان عادی بوده و در نتیجه شکست برای او غیرقابل قبول‌تر باشد.

بجای برشمردن سایر شرایط که سبب روان نژندی است، ترجیح می‌دهم که پرسش را معکوس کرده و بپرسم چه شرایطی سبب می‌شوند که مردم علی‌رغم شکست در زندگی بارور دچار روان نژندی نشوند؟ برای توضیح این مطلب آگاهی از تفاوت دو مفهوم لازم است: مفهوم نقص و مفهوم روان نژندی. اگر کسی نتواند به حد بلوغ، صرافت طبع و تجربه اصیلی از خود برسد، می-

توان گفت که دارای نقص شدید است، بشرط آنکه قبول کنیم که آزادی و صرافت طبع مقاصد عینی هستند که هر انسانی باید بدان برسد، اگر اکثریت اعضاء جامعه‌ای بدان مقاصد نرسند در این صورت، ما با پدیده نقصی با الگوی اجتماعی سروکار داریم. فرد با سایرین در این نقص سهیم است؛ ولی از آن بعنوان يك نقص آگاه نیست و ایمنی او با تجربه متفاوت بودن با دیگران و طردشدن تهدید نمی‌شود. آنچه ممکن است از غنا و اصالت احساس شادی از دست داده باشد با احساس ایمنی که در همسازی با دیگران بدست آورده جبران می‌شود. در حقیقت ممکن است فرهنگ موجود همان نقص را فضیلت تلقی کرده و شخص احساس موفقیت کند. نمونه بارز این مورد احساس گناه و نگرانی است که دکترین کالون در انسانها برانگیخته است. شاید گفته شود کسی که غرق در احساس ناتوانی و بی‌ارزشی خویش بوده، و نمی‌داند که آمرزیده شده و یا به‌کیفر ابدی دچار خواهد شد قادر به شادی و درك لذت اصیل نیست و خود را به مهره‌ای از ماشینی که در خدمت آن است تبدیل کرده‌است، چنین شخصی دارای نقص شدید است. ولی چون این نقص الگوی فرهنگی دارد با ارزش و معتبر تلقی می‌شود و شخص را از روان نژندی محافظت می‌کند، زیرا اگر به اقتضای فرهنگ این نقص سبب ایجاد حس بی‌کفایتی و انزوا می‌شد شخص دچار روان نژندی می‌گردید.

اسپینوزا مسئله نقصی را که الگوی فرهنگی دارد بسیار روشن توصیف کرده است. او می‌گوید: «مردمان زیادی يك نوع تأثر با تداوم بزرگ دارند. تمام حواس شخص چنان تحت تأثیر موضوعی قرار می‌گیرد که اگر

آن موضوع وجود نداشته باشد باز هم فرد آنرا حاضر می‌داند. اگر این وضع در حالت بیداری باشد شخص را ناسالم می‌دانند... اما اگر شخص حریص فقط درباره پول و مکننت، و شخص بلندپرواز درباره شهرت فکر کنند، ناسالم تلقی نشده بلکه فقط مزاحم گفته می‌شوند، و بطور کلی در انظار خوارند. اما حرص و بلندپروازی همه‌جانبه و غیره اشکالی از ناسلامتی روانی است گرچه به آنها «بیماری» گفته نمی‌شود». این نوشته مربوط به چند صدسال پیش است؛ ولی اکنون نیز صادق است، گرچه نقص در چنان وسعتی الگوی فرهنگی به خود گرفته که دیگر خواری‌آور و مزاحم تلقی نمی‌شود. امروزه با اشخاصی برخورد می‌کنیم که مانند آدمک کوکی عمل و فکر می‌کنند؛ می‌بینم که هیچ چیز را که واقعاً از خودشان است تجربه نمی‌کنند؛ بلکه طوری تجربه می‌کنند که باید باشند؛ تبسم جای خود را بخنده داده، گپ‌زدن بیمعنی جای سخن با محتوا را گرفته و اندوه اصیل به یأس بیزارکننده مبدل شده است. درباره چنین شخصی دوگونه می‌توان نظر داد. یکی اینکه او مبتلا به نقص صرافت طبع و فردیت شده که غیرقابل درمان است. دیگری اینکه او فرقی با هزاران نفر که بوضع او دچارند ندارد. اغلب آنها را همین نقص محصول فرهنگ از ابتلاء به روان نژندی محافظت می‌کند. ولی اشخاصی که نقص آنها الگوی فرهنگی ندارد دچار روان نژندی می‌شوند. اینکه در این موارد الگوی فرهنگی کافی برای جلوگیری از بروز روان نژندی نیست به علت شدت نیروهای بیمارگونه و یا برعکس شدت نیروهای سالم است که به مبارزه برمی‌خیزند گرچه الگوی فرهنگی اجازه سکوت به آنها داده باشد.

هیچ چیز بهتر از روانکاوی امکان مشاهده قدرت وحدت نیروهائی را که در راه سلامتی هستند نمی‌دهد. روانکاو با قدرت آن نیروهائی مواجه است که علیه خود - تحقیقی و شادی عمل می‌کنند، ولی زمانی که وی نتواند قدرت آن شرایط را - بخصوص در کودکی - که قصد فلج کردن باروری را دارند درک کند نمی‌تواند به این حقیقت که بیماران او اگر با فشار انگیزه‌ای ناچار به رسیدن به سلامت روانی و شادی نمی‌شدند از مبارزه دست برداشته بودند، پی‌ببرد. همین انگیزه شرط لازم برای درمان روان‌نژندی است. در حالی که روند روانکاوی شامل بدست آوردن بصیرت به گسستگیهای احساسات و افکار شخص است، ولی بصیرت عقلی شرط کافی برای تغییر نیست. این نوع بصیرت بشخص امکان می‌دهد تا بنبستهائی را که در آن گرفتار شده بشناسد و بداند که چرا اقدامات او برای حل مسئله خویش محکوم به شکست است؛ اما ضمناً راه را برای فعالیت نیروهای درونی که کوشش در تأمین سلامت روانی و شادی شخص دارند هموار می‌کند. در حقیقت بصیرت عقلی صرف کافی نیست؛ بصیرت درمانی مؤثر بصیرت تجربی است که در آن معرفت بخویشتن کیفیت عقلانی و عاطفی دارد. این بصیرت تجربی خود تابع نیروی کوشش ذاتی انسان برای رسیدن به سلامت و شادی است.

مسئله سلامت روان و روان‌نژندی پیوند جدائی - ناپذیری با اخلاق دارد. می‌توان گفت که هر روان‌نژندی نمایانگر يك مسئله اخلاقی است. ناتوانی در رسیدن به بلوغ و تمامیت شخصیت در مفهوم اخلاق اومانستی يك شکست اخلاقی است. به عبارت روشن‌تر بیشتر روان‌نژندیها بیانگر مسائل اخلاقی هستند، و روان‌نژندی

نتیجه کشمکشهای اخلاقی حل نشده است. مثلاً ممکن است شخصی مبتلا به عارضه سرگیجه‌ای باشد که علت ارگانیک ندارد. وی ضمن شرح حال خود به روانکاو می‌گوید که با مشکلاتی در کار مواجه است و ناچار از مقابله با آن است. او معلمی موفق است که در دروس خود نظراتی را تدریس می‌کند که مخالف عقیده شخص خودش می‌باشد. اما معتقد است که از یک طرف مسئله موفقیت خود را حل کرده، و از طرف دیگر تمامیت اخلاقی خود را نیز محفوظ داشته است، و با منطق‌گرایهای پیچیده درستی این عقیده را «ثابت می‌کند». این معلم از اظهار نظر روانکاو دایر بر اینکه ممکن است بیماری او به علت مسئله اخلاقی باشد ناراحت می‌شود. ولی تحلیل انجام شده نادرستی عقیده وی را نشان می‌دهد، سرگیجه واکنش «خود» بهتر و شخصیت اخلاقی وی به طرز زندگی‌ای است که او را وادار به تخلف از تمامیت خود و فلج کردن صرافت طبعش می‌کند.

حتی اگر کسی فقط درباره دیگران ویرانگر باشد، از اصول زندگی خود و دیگران تخلف کرده است. در کتابهای مذهبی اصل بالا با این استعاره بیان شده است: انسان شبیه خداوند آفریده شده است. پس هرگونه تخلف وی گناهی برابر خالق متعال است به زبان غیر روحانی و دنیوی می‌گوئیم هرکاری که نسبت به دیگران می‌کنیم - خوب یا بد - به خود نیز می‌کنیم. «آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران روا مدار»، یکی از اساسی‌ترین اصول اخلاقی است. همچنین می‌توان گفت: «آنچه درباره دیگران می‌کنی درباره خود نیز می‌کنی». شکستن نیرو-هائی که در جهت زندگی انسان است الزاماً بنخودمان منعکس می‌شود. رشد، شادی و توانائی خود ما مبتنی بر

رعایت این نیروها است و کسی نمی‌تواند آنها را بشکند و در عین حال خود از آسیب در امان بماند. احترام به زندگی، اعم از زندگی خود یا دیگران، با روند خود زندگی ملازمه داشته و شرط سلامت روان است. از جهتی ویرانگری علیه دیگران پدیده‌ای روانی است که با انگیزه‌های خودکشی قابل مقایسه است. در حالی که شخصی ممکن است در نادیده‌گرفتن یا منطقی جلوه‌دادن انگیزه‌های ویرانگری موفق شود، او - ارگانیزم او - نمی‌تواند واکنش نشان نداده و متأثر از اعمالی نباشد که با اصل پشتیبانی و زندگی خود وی و حیات بطور کلی مغایر است. شخص ویرانگر ناشاد است ولو به هدفهای ویرانگری خود، که هستی خود وی را نیز تهدید می‌کند، رسیده باشد. برعکس، هیچ فرد سالمی نمی‌تواند کمال، عشق و شجاعت را تحسین نکرده و از آنها متأثر نباشد؛ زیرا اینها نیروهائی هستند که زندگی خود شخص بر آنها استوار است.

ب - سرکوبی در برابر باروری^{۸۲}

این گفته که انسان اساساً ویرانگر و خودخواهی است به این نظریه منتهی می‌شود که رفتار اخلاقی شامل واپس‌زدن خصائص شریرانه مزبور است، زیرا بشر با آزاد گذاشتن آنها کنترل خود را از دست خواهد داد. طبق این اصل، انسان باید مراقب و نگهبان خویش باشد؛ باید در درجه اول قبول کند که طبیعت او شریر است، و بعد با نیروی اراده خود به مبارزه با گرایشهای شریرانه برخیزد. بنابراین واپس‌زدن شر یا آزاد گذاشتن آن در اختیار و انتخاب انسان است.

پژوهشهای تحلیل روانی اطلاعات زیادی درباره ماهیت واپس زدن بدست می‌دهد: انواع و عواقب آنها. میتوانیم بین (۱) واپس زدن کنشی که از انگیزه شر ناشی میشود (۲) واپس زدن آگاهی از انگیزه و (۳) يك نبرد سازنده با انگیزه تفاوت قائل شویم.

در نوع اول نه خود انگیزه بلکه عملی را که از آن ناشی است واپس زده میشود. یکی از انواع این مورد سادیستیک شدید است که از رنج دیگران یا تسلط بر آنها شاد و راضی میشود. فرض کنیم که ترس از عدم تأیید یا فرایض اخلاقی که پذیرفته است نگذارند که وی از این انگیزه پیروی کند؛ و خود نیز از دست زدن به اقدامی که مورد نظر و علاقه‌اش بود خودداری میکند. گرچه پیروزی او را بر خود نمیتوان انکار کرد ولی درحقیقت تغییری در وی ایجاد نشده است؛ منش وی بهمان حال باقی مانده و تنها چیزی که میتوانیم در این فرد تحسین کنیم «نیروی اراده» اوست. اما صرفنظر از ارزیابی اخلاقی این رفتار، کیفیت مراقبت در برابر گرایشهای ویرانگری انسان مؤثر و رضایت‌بخش نیست. «نیروی اراده» فوق‌العاده و یا ترس از مجازات شدید میتواند این شخص را از پیروی از انگیزه خود باز دارد. چون هر تصمیم نتیجه يك جنگ درونی علیه نیروهای قوی مخالف است، لذا احتمال موفقیت «خوبی» آنچنان مشکوک است که از دید سود جامعه این واپس زدن بسیار نااستوار و غیر مطمئن است.

تاکنون موثرترین راه مبارزه با کششهای شرورانه جلوگیری از آگاهانه شدن آنها بود بطوریکه هیچگونه وسوسه آگاهانه وجود نداشته باشد. این نوع واپس زدن همان است که فروید آنرا «سرکوبی» نامید.

سرکوبی بدین معنی است که انگیزه و سائقه غریزی، گرچه وجود دارد، اجازه ورود به قلمرو شعور آگاه را نداشته باشد و اگر وارد شد فوراً رانده شود. شخص سادیستیک از تمایل خود برای ویرانگری یا تسلط آگاه نیست؛ اغوا و کشمکش در او وجود ندارد.

سرکوبی کشش‌های شریرانه آن نوع از واپس زدن است که اخلاق قدرتگرا بطور ضمنی یا صریح بر آن بعنوان امن‌ترین راه فضیلت تکیه میکنند. گرچه سرکوبی خط امانی در مقابل کنش است اما کمتر از آنچه طرفدارانش تصور میکنند مؤثر میباشد.

سرکوبی یک انگیزه راندن آن از ضمیر آگاه است، اما بمعنی نابود کردن آن نیست. فروید نشان داده است که انگیزه سرکوب شده به کار خود ادامه داده و نفوذ عمیقی در شخص دارد گرچه خود وی از آن آگاه نیست. اثر انگیزه سرکوب شده بر انسان لزوماً از اثر انگیزه آگاهانه کمتر نیست. تفاوت اصلی در این است که بطور آشکار عمل نکرده بلکه استتار میکند، بطوریکه انسان به کرده خود متوجه نمیشود. مثلاً شخص سادیستیک، که به سادیسم خود آگاه نیست، تصور میکند که تسلط او بر دیگران از روی خیرخواهی برای آنان بوده یا بمنظور انجام وظیفه است.

ولی همانطور که فروید نشان داده است تمایلات سرکوب شده، فقط از آن طریق منطقی شده عمل نمی‌کنند. مثلاً ممکن است در کسی «صورت‌بندی»^{۸۲} واکنشی ایجاد شود که درست نقطه مقابل تمایل سرکوب شده است، مانند اشتیاق خارج از حد یا مهربانی خارج از حد. با اینحال قدرت تمایل سرکوب

شده بطور غیر مستقیم آشکار میشود، پدیده‌ای که فروید آنرا «برگشت سرکوب شده»^{۸۴} نامید. در این حالت کسی که اشتیاق خارج از حد او منجر بصورت-بندی واکنشی علیه سادیسم وی شده، ممکن است این «فضیلت» را با همان تأثیری که سادیسم آشکار او میداشت بکار برد: استیلا و کنترل گرچه شخص احساس فضیلت و برتری میکند، اما تأثیر آن در طرف مقابل ویران کننده تر است زیرا دفاع در برابر «فضیلت» زیادی مشکل است.

نوع سومی از واکنش در برابر سائق‌های غریزی وجود دارد که کاملاً متفاوت از واپس زدن و سرکوبی است. در حالیکه در واپس زدن سائق، یا انگیزه، خود باقی میماند و فقط جلو کنش گرفته میشود، و در سرکوبی خود سائق از ضمیر آگاه رانده شده و کنش آن مستتر است (تا حدی)، در نوع سوم واکنش نیروهای پیش برنده زندگی شخص با انگیزه‌های مخرب و شر به مبارزه برمیخیزند. انسان هرچه از وجود انگیزه‌های مزبور بیشتر آگاهی داشته باشد واکنش او بیشتر است. در این مبارزه اراده، خرد و نیروهای عاطفی وی نیز شرکت میکنند. در شخص سادیستیک، مثلاً، این مبارزه علیه سادیسم سبب ایجاد یک مهربانی اصیل میگردد که جزئی از منش شده و وی را از مراقبت خود و بکار بردن مداوم نیروی اراده برای کنترل خویش آسوده میسازد. در این واکنش تکیه بر احساس بدی یا پشیمانی نبوده بلکه بر وجود و بکار بردن نیروهای بارور در درون شخص است. بنابراین در نتیجه کشمکش بارور بین خوبی و بدی، خود بدی منبع فضیلت میشود.

پس از دیدگاه اخلاق اومانئیستیک انتخاب اخلاقی واپس زدن یا آزاد گذاشتن شر و بدی نیست. سرکوبی و آزادگذاری فقط دو جنبه ملازم یکدیگرند، و انتخاب حقیقی اخلاق یکی از آن دو نبوده بلکه اختیار بین سرکوبی - آزادگذاری و باروری است. هدف اخلاق اومانئیستیک سرکوبی شرارت انسان (که با تأثیر جوهر قدرتگرایی حمایت میشود) نبوده بلکه بکار گرفتن بارور امکانات اولیه ذاتی او است: فضیلت متناسب با میزان باروری است که شخص به آن رسیده است. اگر جامعه علاقمند به بافضیلت کردن مردم است باید آنانرا بارور کند و بنابراین لازم است شرایط گسترش باروری رافراهم سازد. اولین و مهمترین این شرایط آن است که رشد هرکس هدف تمام فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی باشد، انسان تنها مقصد غایت است، و جز شخص خود وسیله و ابزار هیچ کس و هیچ چیز نیست.

جهت‌گیری بارور مبنای آزادی، فضیلت و شادی است. هوشیاری بهاء فضیلت است، اما نه مانند هوشیاری یک نگهبان که به زندانی شریر تیراندازی میکند، بلکه هوشیاری شخص خردگرا که باید به شرایط باروری پی برده و آنرا در خود ایجاد کند، و عواملی را که سد راه او بوده و تولید شر میکنند از میان بردارد،، شر بوجود آمده را فقط میتواند با نیروی خارجی یا داخلی از آشکار شدن جلوگیری کرد.

اخلاق قدرتگرا مردم را با این فکر اشباع کرده است که خوب شدن مستلزم کوشش عظیم و شدید است؛ و انسان باید مدام با خود در نبرد باشد و هر قدم اشتباه‌آمیز ممکن است منجر به فاجعه گردد. این نظر از نظریه قدرتگرایی ناشی میشود اگر انسان تا آن حد بد

و شریر و فضیلت فقط در پیروزی شخص بنخودش می-بود، وظیفه بسیار دشواری برعهده بشر گذاشته میشد. اما اگر فضیلت همان باروری است، رسیدن به آن بهیچوجه چندان مشکل و طاقت فرسا نیست، گرچه ساده هم نمیباشد. همانطور که نشان داده ایم تمایل به استفاده بارور از نیروهای خود جزو ذات انسان است، و کوشش های شخص باید عمدتاً صرف بر طرف کردن موانع موجود در درون خود و محیط باشد که مانع پیروی شخص از تمایلات خویشاند. همانطور که فردی که بی بار و ویرانگر شده بطور فزاینده ای فلج و گرفتار مدار فساد میشود، کسی هم که از نیروهای خود آگاه است و آنها را بطور بارور بکار میگیرد قدرت، ایمان و شادی بدست آورده و کمتر در خطر از خود بیگانه شدن است، میتوانیم بگوئیم که چنین شخصی يك «مدار فضیلت» ایجاد کرده است. تجربه لذت و شادی نه تنها، بطوریکه نشان دادیم، نتیجه زندگی بارور است بلکه حاصل محرك آن نیز میباشد. سرکوبی بدی و شرارت ممکن است از يك روح خود - تنبیه کردن و تأسف ناشی شود، ولی در اخلاق اومانیستیک وسیله ای مناسبتر از تجربه لذت و شادی که همراه فعالیت بارور است برای نیل بخوبی نیست. افزایش لذتی که فرهنگ میتواند فراهم کند مفیدتر از تهدید و تنبیه یا موعظه فضیلت در آموزش اخلاق اعضاء آن فرهنگ میباشد.

(پ) منش و حکم اخلاقی^{۸۵}

مسئله حکم اخلاقی غالباً با حکم آزادی و اراده در

برابر جبری گرائی پیوستگی دارد. يك نظریه میگوید که انسان کاملاً تابع مقتضیاتی است که خارج از اختیار و کنترل اوست، و عقیده برآزاد بودن در تصمیم‌گیری توهمی بیش نیست. از قضیه بالا این نتیجه گرفته شده که نمیتوان انسان را با اعمالش مورد قضاوت قرار داد، زیرا در تصمیم‌گیری آزاد نیست. نظر مخالف حاکی از این است که انسان استعداد اراده آزاد را دارد، و میتواند بدون توجه به شرایط روانشناسی یا بیرونی آنرا تجربه کند؛ پس شخص مسئول اعمال خویش است و میتواند طبق آن مورد قضاوت قرار گیرد.

بنظر میرسد که روانشناس باید طرفدار جبری-گرائی باشد. وی در بررسی تکامل منش متوجه میشود که کودک زندگی خود را از يك حالت اخلاقی بی تفاوت آغاز میکند، و منش او با نفوذهای خارجی، که در سالهای اولیه زندگی، بسیار نیرومندند، شکل میگیرد، در حالیکه نه میداند و نه میتواند که چگونه مقتضیاتی را که تعیین کننده منش او هستند تغییر دهد. در سنی که بچه میتواند شرایط زندگی خود را تغییر دهد، دیگر منش او شکل گرفته است و انگیزه‌ای برای رسیدگی و تغییر آن شرایط - اگر لازم باشد - ندارد. اگر فرض کنیم که ریشه کیفیتهای اخلاقی شخص در منش او است، پس آیا این نظریه درست نخواهد بود که چون وی در شکل دادن به منش خود آزاد نیست لذا نمیتواند مورد قضاوت قرار گیرد؟ آیا چنین نیست که هر چه بصیرت ما به شرایطی که سازنده منش ما و دینامیک آن است بیشتر باشد، بیشتر مورد قضاوت اخلاقی قرار میگیریم؟

شاید با سازش با طرفداران تئوری اراده آزاد

بتوانیم از اختیار کردن یکی از دو شق درك روانشناسی و حکم اخلاقی بی‌نیاز باشیم. مقتضیاتی در زندگی وجود دارند که مردم را از تجربه کردن اراده آزاد خود باز داشته و جایی برای حکم اخلاقی باقی نمیگذارند. مثلاً قوانین جزائی امروزی این نظریه را پذیرفته و بیمار روانی را مسئول اعمال خود نمیداند. مطرح کنندگان تئوری تعدیل شده اراده آزاد گامی فراتر نهاده و معتقدند کسی هم که از سلامت روان برخوردار بوده ولی مبتلا به روان نژندی و زیر فشار انگیزه‌های خارج از کنترل خود میباشد نباید در برابر کردار خود مورد قضاوت قرار گیرد. اما ضمناً ادعا میکنند که چون بیشتر مردم در اقدام به اعمال نیک آزادی دارند، بشرط آنکه بخواهند، پس باید قضاوت اخلاقی دربارهٔ آنان بعمل آید.

اما آزمایش دقیق‌تر نشان میدهد که حتی این نظر هم قابل دفاع نیست. معتقدیم که آزادی عمل داریم، همانطور که اسپینوزا گفته است، زیرا از آرزوهای خود آگاه ولی از تعلیلهای آن بی‌اطلاعیم. انگیزه‌های ما برآمد ترکیبی مخصوص از نیروها است که در منش ما عمل میکنند. کیفیت تصمیم‌گیری در هر نوبت وسیله نیروهای خوب یا بد تعیین میگردد؛ که مسلط بر ما هستند. در بعضی‌ها نیروی بخصوصی آنچنان قوی است که هر کس بر منش آن اشخاص و استانداردها ارزشهای متداول آشنائی داشته باشد میتواند برآمد تصمیم آنانرا پیشگوئی کند (گرچه شاید خود آنان بغلط تصور کنند که آزادانه تصمیم میگیرند). در عده دیگری نیروهای بارور و ویرانگر چنان متوازنند که پیشگوئی تجربی تصمیماتشان امکان‌پذیر نیست. وقتی میگوئیم شخصی میتواند کارهای

گوناگونی بکند به همین دسته اخیر اشاره میکنیم ولی با اظهار این نظر در حقیقت عدم توانائی خود را در پیشگویی تصمیمات آن شخص میرسانیم. تصمیم او نشان میدهد که يك گروه از نیروهای وی از دیگری قوی تر است، پس تصمیم او نیز وسیله منشش تعیین شده است. پس اگر منشش نوع دیگری بود عملش هم متفاوت میشد ولی در هر حال تابع منش بود. اراده نیروئی مجرد و جدا از منش این شخص نبوده بلکه بیانگر منش وی است. هر فرد بارور که به خرد خود اعتماد داشته و ظرفیت عشق ورزی بدیگران و بخود داشته باشد اراده اقدام بافضیلت را دارد. فرد غیر بارور که این کیفیتها را نداشته و برده انفعالات غیرمنطقی خود باشد فاقد چنین اراده ای است. این نظر که منش ما تعیین کننده تصمیمات ما است بهیچوجه الزامی و جبری نیست. انسان، که مانند سایر مخلوقات، در معرض نیروهای جبری است تنها حیوانی است که از نعمت خرد برخوردار است، تنها موجودی است که به آن نیروها آگاه است و با این آگاهی خود میتواند در سرنوشت خویش دخیل بوده و عناصری را که در راه نیکی هستند تقویت کند. انسان تنها جاننداری است که موهبت وجدان به او عطا شده است. وجدان ندائی است که شخص را به برگشت بخود دعوت کرده، و امکان میدهد تا اقدامات لازم را برای «خودش» شدن معمول دارد، وجدان به انسان کمک میکند تا از هدفهای زندگی و هنجارهای لازم برای رسیدن به آن هدفها آگاه بماند. بنابراین ما قربانی بیچاره مقتضیات نیستیم؛ بلکه در واقع، میتوانیم نیروهای درونی و بیرونی خود را تغییر داده و در آنها نفوذ کرده و دست کم تا حدی شرایط حاکم بر خود را کنترل نمائیم. میتوانیم شرایطی

را که بسود نیکی است پرورش و افزایش داده و آنها را از قوه بفعل درآوریم. اما در حالیکه از خرد و وجدان برخورداریم، که بما امکان میدهد تا شرکت فعال در زندگی خود داشته باشیم، خرد و وجدان وابستگی جدانشدنی با منش ما دارند. اگر نیروهای ویرانگر و انفعالات غیرمنطقی پر منش ما مسلط شوند، در خرد و وجدان ما نیز تأثیر کرده و نمیتوانند وظائف خود را بخوبی انجام دهند. خرد و وجدان باارزشترین استعدادهای ما هستند که باید آنها را تکامل بخشیده و مورد استفاده قرار دهیم؛ اما وجدان و خرد آزاد نبوده و نمیتوانند جدا از «خود» تجربی ما وجود داشته باشند، بلکه نیروهائی در درون شخصیت کلی ما هستند، مانند تمام اجزاء يك ساختمان.

اگر حکم اخلاقی خود را درباره شخصی برمبنای اینکه آیا وی میتواند طبق اراده خود تصمیم متفاوتی بگیرد یا خیر، قرار دهیم دیگر حکم اخلاقی نمیتوان داد. زیرا، مثلاً، چگونه میتوانیم به قدرت حیاتی ذاتی کسی که به او امکان داده تا در دوران کودکی و بعد از آن در مقابل نیروهای محیط که بر وی کارگرند مقاومت کند؛ و یا به فقدان آن قدرت در فرد دیگری که او را وادار به تسلیم در برابر نیروهای مذکور کرده پی ببریم؟ چگونه میتوان به تأثیر یا عدم تأثیر برخورد کسی با شخصی خوب و دوست داشتنی در منش وی پی برد. نمیتوانیم، حتی اگر حکم اخلاقی خود را براین قضیه پایه گذاری کنیم که شخص میتواندست طور دیگری عمل بکند باز هم عوامل سازمانی و محیطی مؤثر در تکامل منش آنقدر متعدد و پیچیده اند که نمیتوانیم به يك حکم قطعی دایر براینکه آن شخص میتواندست بنوع دیگری تکامل یابد برسیم.

فقط میتوانیم بگوئیم که تکامل همان است که مقتضیات ایجاب کرده است. پس اگر امکان ما در قضاوت درباره فردی موکول به آگاهی ما از قادر بودن او به اقدام متفاوتی باشد، باید در مقام بررسی کننده منش، درباره احکام اخلاقی به شکست خود اعتراف کنیم.

لکن این نتیجه گیری ضمانتی ندارد زیرا برمبنای قضایای کاذب و اختلال در معنای حکم یا قضاوت است. قضاوت کردن دو معنی متفاوت دارد: قضاوت کردن یعنی بکار بردن کارکردهای فکری برای اثبات و پیش بینی؛ «قضاوت کردن» یعنی نشستن در مقام قضا و تبرئه یا محکوم کردن.

قضاوت یا حکم اخلاقی اخیر بر نظریه وجود يك مرجع قدرت فراتر از انسان و احاله داوری به او مبتنی است. مرجع قدرت مختار است که ببخشد یا محکوم کند و کیفر دهد. قضاوت او قطعی است، زیرا والاتر از انسان است و دارای خرد و قدرتی است که کسی را یارای رسیدن بدان نیست. حتی تصویر قاضی، که در جامعه دموکراتیک منتخب است و از دید تئوریک بر سایرین برتری ندارد رنگ الهه داوری باستانی را دارد. گرچه شخص او نیروی ابرمردی ندارد، ولی اداره و سازمان او این نیرو را دارد (احترامی که درباره قاضی باید معمول گردد بقایای احترام به ابرمردان را زنده میکند؛ اهانت بدادگاه مانند اهانت به رئیس کشور است). اما اشخاص زیادی هم که سازمان و اداره قضائی ندارند نقش قاضی را ایفا کرده و در قضاوت های اخلاقی خود حکم برائت یا محکومیت صادر می کنند. رویه های آنان اغلب محتوی سادیسم و ویرانگری زیادی است. شاید پدیده ای را نتوان یافت که تا این حد دارای حس ویرانگری یا

«خشتم اخلاقی» بوده و در آن حسد و دشمنی در پوشش فضیلت جلوه‌گری کنند. شخص خشمگین از خوارشمردن و تحقیر طرف خود ارضاء شده و در عین حال احساس برتری و محق بودن دارد.

ارزشهای احکام اخلاقی اومانستیک از لحاظ کلی همان ویژگی منطقی احکام منطقی را دارد. در صدور احکام ارزشی حقایق مورد قضاوت قرار میگیرند، و قاضی به اینکه طرف خداگونه، یا برتر بوده و یا مستحق محکومیت یا تبرئه است توجه نمیکند. داوری درباره ویرانگری، خست، حسد و رشک کسی فرقی با اظهار نظر پزشک در مورد نارسائی قلب یا ریه بیمار ندارد. فرض کنیم میخواستیم درباره جنایتکاری قضاوت کنیم که میدانیم بیمار است. اگر میتوانستیم درباره توارث و محیط گذشته و کنونی او اطلاعاتی بدست آوریم، بسیار محتمل بود به این نتیجه برسیم که وی تحت شرایطی بوده که کنترلی بر آنها نداشته است. ولی این بدان معنی نیست که ما نباید از قضاوت درباره شرارت این شخص صرف نظر کنیم. میتوانیم بفهمیم که وی چگونه و چرا این چنین شده است، اما همچنین میتوانیم او را بهمان گونه که هست مورد قضاوت قرار دهیم: حتی میتوانیم احتمال دهیم که اگر خود نیز در همان شرایط زندگی کرده بودیم حال مانند او بودیم؛ اما با اینکه این ملاحظات ما را از ایفاء نقش خداگونه باز میدارد ولی مانع قضاوت اخلاقی ما نیست. مسئله فهمیدن در برابر قضاوت کردن با فهمیدن و قضاوت کردن درباره اعمال شخص فرقی ندارد. اگر من باید درباره قیمت یک جفت کفش و یا یک تابلو نقاشی قضاوت کنم، این کار را طبق استانداردهای عینی ذاتی آن اشیاء انجام میدهم. فرض کنیم که کفش

یا تابلو نقاشی نامرغوبند، ولی ضمناً شخصی خاطر نشان میکند که کفاش یا نقاش زحمت زیادی کشیده‌اند منتها شرایطی مانع ارائه کار بهتری شده است، این دلیل تغییری در قضاوت من نسبت به آن فرآورده‌ها نمیدهد. ممکن است برای کفاش یا نقاش ابراز تأسف و همدردی کنم، و شاید بخواهم به آنان کمک هم بکنم ولی نمیتوانم از قضاوت درباره کفش یا نقاشی بعنوان اینکه سبب نامرغوب بودنشان را میدانم خودداری کنم.

وظیفه اصلی و اساسی انسان در زندگی متولد ساختن خود، و به‌فعلیت درآوردن استعدادهای بالقوه خویش است شخص میتواند میزان موفقیت خود را در این راه بطور عینی مورد قضاوت قرار دهد. مهمترین فرآورده کوششهای وی شخصیت خود او است. اگر در انجام این امر مهم موفق نشود میتواند شکست خود و دلیل آنرا دریابد - شکست اخلاقی. حتی اگر شخص بداند که نابرابریها علیه او بسیار زیاد بوده و هرکس هم جای او بود شکست میخورد باز هم قضاوت درباره او تغییری پیدا نمیکند. اگر کسی به تمام مقتضیاتی که او را بصورت کنونی درآورده است واقف باشد ممکن است به او دلسوزی کرد؛ با اینحال این دلسوزی در ارزش قضاوت اثری ندارد. درك وضع کسی بمعنای اغماض از او نیست؛ بلکه بدین معنی است که او را مانند خداوند متهم نکرده و مانند قاضی که برتر و والاتر از خود وی است مورد قضاوت قرار نمی‌دهند.

۶- مطلق در برابر نسبی، کلی در برابر اخلاق ذاتی اجتماعی

«می‌بینیم که گاهی مردم چنان از چیزی متأثر

میشوند، که گرچه آن شیء حضور ندارد اما یقین دارند که در جلو چشم آنها است؛ اگر این امر درباره کسی باشد که در خواب نیست میگوئیم که او مبتلا به هذیان بوده یا دیوانه است. کسانی هم که در آتش عشق میسوزند و شب و روز خواب معشوقه یا فاحشهای را می بینند در دیوانگی دست کمی از آنان ندارند، زیرا ما را بخنده وامیدارند. اما آزمند و طماعی که بچیزی جز پول نمی اندیشد و جاه طلبی که فکرش فقط جاه و کسب شهرت است، چون سبب آزار و زحمتند مستحق نفرت میباشند ولی دیوانه تلقی نمیشوند. اما در حقیقت طمع، جاه طلبی، شهوت و غیره نوعی دیوانگی اند گرچه بیماری شمرده نمیشوند.»

(اسپینوزا، اخلاق)

بحث اخلاق مطلق در برابر اخلاق نسبی در نتیجه بکار بردن نامتناسب اصطلاحات «مطلق» و «نسبی» دچار اختلال غیر لازم شده است. در این فصل کوشش خواهیم کرد دلالتهای ضمنی آن دو کلمه را روشن و معانی مختلف آنها را جداگانه بیان کنم.

اولین معنی اخلاق «مطلق» این است که مسائل اخلاقی صرفاً و تا ابد درست بوده و هرگز قابل تجدید نظر نیستند. این مفهوم اخلاق مطلق در سیستمهای قدرتگرا یافت میشود، زیرا چنین استدلال میکنند که معیار اعتبار آن نیروی والا و بی چون و چرای مرجع قدرت است. جوهر این ادعا برتری و بری از اشتباه بودن مرجع قدرت و صحت ابدی امر و نهی وی است. گفته میشود که معتبر

بودن هنجارهای اخلاقی مستلزم مطلق بودن آنها است. این نظر که بر مبنای خداپرستی و وجود «مطلق» = قدرت کامل که در مقایسه با انسان که لزوماً «نسبی» = غیر کامل است جای خود را در تفکرات علمی به این عقیده داده است که حقیقت مطلق وجود ندارد بلکه قوانین و اصول عینی معتبر موجود است. بطوریکه قبلاً اشاره شده، يك سند زمانی از لحاظ علمی و منطقی معتبر است که نیروی خرد در تمام مشاهدات موجود بکار رود بدون آنکه هیچیک از آنها بنا به مصلحت خاصی واپس زده شده یا تعریف شود. تاریخ علم تاریخ اسناد و مدارک غیر کافی و غیر کامل است، هر بصیرت تازه سبب تأیید نارسائیهای پیشنهادات گذشته شده و نقطه آغازی برای ایجاد فورمولهای کافی تری میباشد. تاریخ اندیشه تاریخ نزدیک شدن فزاینده به حقیقت است. دانش علمی مطلق نبوده بلکه «حد مطلوب» و حاوی حد متناسبی از حقیقت موجود در برهه معینی از تاریخ است. فرهنگهای مختلف بر مفهومیهای مختلفی از حقیقت تأکید کرده اند، و هر قدر بشر از لحاظ فرهنگی متحدتر شود، این مفاهیم مختلف بیشتر به تصویری واحد از مجموعه آن مفاهیم تبدیل خواهد شد.

مورد دیگری هم هست که در آن هنجارهای اخلاقی مطلق نیست: آن هنجارها نه تنها مانند مدارک علمی مشمول تجدید نظر هستند، بلکه در مواردی غیر قابل حل بوده و نمیتوان کلمه «درست» را بر آنها اطلاق کرد. اسپنسر در بحث از اخلاق مطلق و اخلاق نسبی این تعارض را نشان میدهد. او از کشاورز مستأجری سخن میگوید که میخواهد در انتخابات عمومی رأی دهد. وی میداند که چون مالك مزرعه محافظه کار است و لذا اگر طبق عقیده

خود، که لیبرال است، رأی دهد خطر خلع ید از مزرعه را قبول کرده است. اسپنسر معتقد است که تعارض در لطمه وارد کردن به کشور و صدمه زدن به خانواده است و به این نتیجه میرسد که در این مورد نیز مانند موارد پیشمار دیگر کسی نمیتواند کم ضررترین راه را برگزیند. بنظر میرسد نظر اسپنسر صادق نباشد. اگر موضوع خانواده در میان نبود و فقط ایمنی و رفاه خود کشاورز مطرح بود باز همان تعارض وجود داشت. بعلاوه نه تنها منافع کشور که شئون خود وی نیز در گرو این امر است. این کشاورز با گزینش بین رفاه جسمی و بالمال رفاه فکری خود از يك طرف و شئون شخصی از طرف دیگر روبرو است. هر اقدامی بکند در عین حال هم درست است و هم نادرست. انتخاب معتبری نمیتواند داشته باشد زیرا مسئله ذاتاً لاینحل است. این قبیل تعارضات غیر قابل حل اخلاقی الزاماً از دوگانگی زیستی برمیخیزند که میتوان آنها را از میان برداشت. کشاورز فقط بدین دلیل با چنین تعارضی بی جواب روبرو است که نظم اجتماعی و صنفی وضعی برای او ایجاد کرده است که راه حل رضایت بخشی پیدا نمیشود. اگر وضع اجتماعی تغییر کند تعارض اخلاقی از بین خواهد رفت. اما مادام که این شرایط باقی است هر تصمیمی که بگیرد هم درست است و هم نادرست، گرچه ممکنست تصمیمی که برله شئون او است بر آنچه در جهت رفاه زندگی است از لحاظ اخلاقی ارجح باشد.

آخرین و مهمترین مفهوم اصطلاحات «مطلق» و «نسبی» در بیان تفاوت بین اخلاق ذاتی اجتماعی و کلی است. منظورم از اخلاق کلی هنجارهایی از رفتار هستند که هدف آنها رشد و گسترش استعدادهای انسان است،

و مقصودم از اخلاق ذاتی اجتماعی هنجارهای لازم برای کارکرد و بقاء جامعه و اعضاء آن میباشد. نمونه‌ای از مفهوم اخلاق کلی را میتوان در این جملات یافت: «همسایه‌ات را به اندازه خودت دوست بدار» یا «تو دست بکشتن نخواهی زد». در حقیقت سیستم اخلاقی تمام فرهنگهای بزرگ در آنچه برای تکامل انسان ضروری است تشابه حیرت‌انگیزی دارند، هنجارهای ناشی از طبع آدمی و شرایط لازم برای رشد وی.

منظورم از اخلاق ذاتی اجتماعی اشاره به هنجارهایی در هر فرهنگ است که حاوی امر و نهی‌های ضروری برای کارکرد و بقای جامعه‌ای بخصوص است. دوام هر جامعه ایجاب میکند که اعضاء آن به قوانینی که برای تولید و زندگی لازم است گردن نهند. گروه باید شالوده منش اعضاء خود را چنان قالب‌ریزی کند که آنان مایل به انجام کاری باشند که تحت شرایط موجود باید انجام دهند». پس در یک جامعه جنگجو دلیری و ابتکار فضیلت‌های حتمی هستند، شکیبائی و سودمند بودن از فضایل جامعه کشاورزی تعاونی است. در جامعه مدرن صنعت به بالاترین مرتبه فضیلت ارتقاء یافته است زیرا سیستم صنعتی نیاز به سائق برای کار بمنزله یکی از بهترین نیروهای مولد دارد. کیفیت‌هایی که در رده بالاتر کارکرد جامعه هستند جزئی از سیستم اخلاقی آن میشوند. در هر جامعه اطاعت از قوانین جنبه حیاتی داشته و «فضیلت‌های» آن باید افزایش یابد زیرا بقاء جامعه وابسته به این افزایش است.

علاوه بر هنجارهای مربوط به کل جامعه، هنجارهای اخلاقی دیگری نیز هستند که نسبت به طبقات مختلف متفاوتند. فروتنی و فرمانبرداری از فضائل طبقه پائین و

بلند پروازی و تجاوز مخصوص طبقه بالا است. هر چه طبقه بندی اجتماعی ثابت تر باشد هنجارهای مخصوص هر طبقه مشخص تر خواهد بود؛ مانند هنجارهای مخصوص شهروندان آزاد و سرفه‌ها در فرهنگ فئودال و یا سیاه و سفید در جنوب ایالات متحده آمریکا. در جوامع مدرن دموکراتیک که تفاوت طبقاتی جزو شالوده اجتماع نیست، هنجارهای متفاوت کنار هم تدریس میشوند: مثلاً اخلاق «عهد جدید» و هنجارهایی که برای رفتار موفقیت آمیز یک بازرگان یا کاسب مفید است. هر فرد متناسب با وضع اجتماعی و استعداد خود هنجارهایی را بر خواهد گزید که میتواند بکار برد، و در عین حال از هنجار مخالف بطور زبانی طرفداری خواهد کرد. تفاوت بین آموزش خانه و مدرسه (مثل مدارس دولتی انگلیس و بعضی مدارس خصوصی در آمریکا) ارزشهایی را تأکید میکند که درخور موقعیت اجتماعی طبقه بالا است، بدون اینکه دیگری را مستقیماً انکار کند.

وظیفه سیستم اخلاقی در هر جامعه حفظ دوام آن جامعه است. اما در این اخلاق ذاتی اجتماعی همچنین سود خود نیز ملحوظ است؛ چون شالوده جامعه طوری است که فرد نمیتواند آنرا تغییر دهد، لذا نفع شخصی فرد وابسته و مقید به سود جامعه است. در عین حال ممکن است جامعه طوری سازمان یافته باشد که هنجارهای لازم برای بقاء آن با هنجارهای کلی لازم برای بیشترین تکامل اعضاء آن تعارض داشته باشد. این امر بخصوص در جوامعی که طبقه ممتاز بر آن مسلط و یا دیگران را استثمار میکنند صادق است. منافع طبقه ممتاز با منافع اکثریت متعارض است، اما مادام که کارکرد جامعه بر این شالوده طبقاتی استوار است، هنجارهای تحمیل شده

بدیگران وسیله گروه ممتاز، تازمانیکه شالوده جامعه تغییر بنیادی نیافته است، برای بقاء و ادامه زندگی همه ضروری است.

ایده‌تولوژیهای متداول در چنین فرهنگی هر نوع تناقض را انکار میکنند. این ایده‌تولوژیها در درجه اول ادعا خواهند کرد که هنجارهای اخلاقی جامعه برای تمام اعضاء آن ارزش مساوی دارند، و تأکید خواهند کرد که هنجارهایی که شالوده اجتماعی موجود را پشتیبانی میکنند ناشی از الزامات هستی‌انسانند. مثلاً علت جرم بودن دزدی و قتل از یک ضرورت «انسانی» سرچشمه میگیرند. پس به هنجارهایی که فقط بسود بقاء و دوام جامعه است ارزش هنجارهای کلی موجود در هستی انسان داده شده و بنابراین کاربرد کلی دارند. مادام که یک سازمان اجتماعی از لحاظ تاریخی صرفنظر نکردنی است فردچاره‌ای جز قبول هنجارهای اخلاقی و الزامات را ندارد. اما اگر جامعه‌ای دارای شالوده‌ای باشد که در خلاف جهت منافع اکثریت عمل میکنند، چون اساس تغییر موجود است، لذا ویژگی شرطی شده وسیله اجتماع و هنجارهای آن، عنصر مهمی در تسریع تغییر نظم اجتماعی خواهد بود. طرفداران نظم گذشته این قصد تغییر را غیر اخلاقی خواهند خواند. یکی، اشخاصی را که خواهان شادی خویشند «خودخواه» و آنان را که سعی در نگهداری مزیت خود دارند «مسئول» خواهد نامید. از طرف دیگر تسلیم و تمکین فضیلت تلقی شده و به «فروتنی» و «از خود گذشتگی» تعبیر خواهد شد.

درحالیکه تعارض بین اخلاق کلی و اخلاق ذاتی اجتماعی در روند تکامل انسان کاهش یافته است، اما تازمانیکه انسانیت موفق به ایجاد جامعه‌ای نشود که در

آن سود «جامعه» با سود اعضاء آن برابر باشد تعارض بین دو نوع اخلاق باقی است. مادام که تکامل انسانیت به این نقطه نرسیده است الزامات شرطی شده اجتماعی تاریخی با الزامات عمومی زیستی فرد برخورد خواهد داشت. اگر عمر شخص پانصد یا هزار سال میشد شاید این برخورد وجود نمیداشت و یا بطور قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یافت. در این صورت بود که انسان از اندوهی که کاشته بود لذت و شادی درو میکرد. اما بشر شصت یا هفتاد سال بیشتر عمر ندارد و نمیتواند آن محصول را برداشت کند. با اینحال موجودی بی‌همتا دنیا می‌آید، استعدادهای بالقوه‌ای دارد که باید از قوه به فعل درآورد. پژوهندگان علوم انسانی نباید در پی راه‌حلهای موزون برای خوش‌نماکردن این تعارض باشند، بلکه باید با صراحت بدان بنگرند. وظیفه اندیشمندان علم اخلاق است که به ندای وجدان بشری گوش فرا داشته و بدان قوت بخشند، خوب و بد را برای انسان مشخص ساخته و به‌خوب یا بد بودن آن جامعه دربرهه معینی از تکامل توجه نکنند. شاید ندای وجدان مانند «فریادی در بیابان» باشد و اگر این ندا زنده و سازش‌ناپذیر باقی بماند بیابان به‌زمین حاصلخیز بدل خواهد شد. تعارض بین اخلاق ذاتی اجتماعی و اخلاق کلی کاهش یافته و هرچه جامعه انسانی‌تر شود این تعارض بیشتر به زوال خواهد گرائید، و جامعه زمانی انسانی میشود که مراقب تکامل انسانی تمام اعضاء خود باشد.

۵

مسئله اخلاق کنونی

«مادام فلاسفه پادشاه نشوند، یا پادشاهان و فرمانروایان این جهان روح و نیروی فلسفی نداشته باشند، و عظمت سیاسی و عقل در یکی جمع نشود، و اشخاص عادی از کوشش خود برای بکنار گذاشتن آنان دست برندارند، شهرها و نوع بشر هرگز از شر و فساد رهائی نخواهند یافت - آنوقت است که کشور ما امکان زندگی داشته و روشنائی روز را خواهد دید. «افلاطون، جمهوریت»

آیا امروزه مسئله اخلاقی مشخصی وجود دارد؟ آیا مسئله اخلاق در هر زمان و برای همه انسانها یکسان نبوده است؟ حقیقت همین است، با اینحال هر فرهنگ مسائل اخلاقی مخصوص بخود دارد که منشأ آن شالوده ویژه آن فرهنگ است، گرچه مسائل مذکور جنبه‌های مختلف مسائل اخلاقی انسانند. هر کدام از آن جنبه‌ها را فقط میتوان در رابطه با مسئله اساسی و کلی انسان درک کرد. در این فصل آخر میخواهم بر یک جنبه بخصوص مسئله اخلاقی کلی تکیه کنم، زیرا اولاً آن جنبه، جنبه‌ای قاطع از دید روانشناسی است، ثانیاً با این پندار که آن مسئله را حل کرده‌ایم دچار وسوسه کنار گذاشتن آن هستیم،

مسئله این است:

رویه انسان در برابر زور و قدرت

ریشه رویه انسان در برابر زور در شرایط هستی او است. ما که موجودی فیزیکی هستیم دستخوش قدرتییم— قدرت طبیعت و قدرت انسان. قدرت فیزیکی میتواند ما را از آزادی خود محروم کرده و یا بکشد. مقاومت یا پیروزی در برابر آن قدرت موکول به نیروی جسمی و یا قدرت جنگ افزار ما است. اما ذهن و فکر ما در معرض تأثیر قدرت نیست. حقیقتی که دریافته ایم، عقیده ای که به آن ایمان داریم بازور ناتوان و بی ارزش نمیشوند. خرد و توانائی اندیشیدن در سطوح دیگری هستند و زور را یارای رد حقیقت نیست.

آیا این بدان معنی است که انسان آزاد است ولو با غل و زنجیر دنیا آمده باشد؟ آیا این بدان معنی است که، همانطور که سنت پل و لوتر عقیده داشتند، روح برده هم میتواند مانند روح خواجه اش آزاد باشد؟ اگر پاسخ این پرسشها مثبت میبود مسئله هستی آدمی بسیار ساده بود. اما این واقعیت نادیده گرفته شد که فکر و حقیقت مستقل و بیرون از انسان وجود ندارند، و ذهن انسان از جسم، و فکرش از کیفیت جسمی و اجتماعی وی متأثر است. انسان توانائی درك حقیقت و عشق ورزی را دارد، اما اگر از طرف قدرت بالاتری تهدید شود، اگر درمانده و هراسان شود ذهن او نیز تحت تأثیر قرار گرفته و اعمالش منحرف و فلج خواهند شد. اثر فلج کننده قدرت فقط ایجاد ترس نیست بلکه وعده ای ضمنی در بردارد— اینکه صاحبان قدرت از ضعفائی که تسلیم آنان میشوند پشتیبانی و حمایت میکنند و یا میتوانند با تعهد ایجاد

نظم و واگذاری محلی در این نظام به انسان که در آن احساس ایمنی کند او را از زیر بار تردید و مسئولیت در مقابل خود رهایی بخشند.

تسلیم انسان به این وعده و وعید «سقوط» حقیقی اوست. تسلیم بقدرت مساوی از دست دادن قدرت خویش است. انسان قدرت خود را از دست میدهد تا استعدادهایی که او را به انسانیت واقعی میرساند بکار اندازد، اما خود او از فعالیت باز می‌ایستد، ممکن است باهوش باشد اما معتقد است که حقیقت همان است که مراجع قدرت آنرا حقیقت مینامند، توانائی عشق‌ورزی را از دست میدهد، زیرا عواطف او با قدرتمندان گره خورده است. حس اخلاقی خود را از دست میدهد، زیرا ناتوانی در پرسش و مورد انتقاد قرار دادن صاحبان قدرت قضاوت اخلاقی او را درباره هر شخص و هر چیز ارضاء میکند. وی قربانی پیشداوری و اوهام است زیرا توانائی تحقیق درباره اعتبار و ارزش قضایائی را که آن عقاید کاذب بر آن استوار است ندارد. ندای باطن او را بخود نمی‌خواند زیرا قادر به گوش کردن به آن نیست و بلکه مایل به شنیدن صدای صاحبان قدرت است. درحقیقت آزادی شرط لازم فضیلت و شادی است؛ آزادی نه بمعنای اختیار در گزینش و نه بمعنای رهایی از الزامات، بلکه آزادی بمفهوم شناختن خصوصیات بالقوه خویش، و رسیدن به حقیقت طبع آدمی طبق قوانین هستی خویش. اگر آزادی، توانائی حفظ شئون خود در برابر قدرت، شرط اصلی اخلاق و پرهیزگاری باشد آیا انسان غربی مسئله اخلاق را حل نکرده است؟ آیا تنها مسئله اخلاقی محروم بودن ملت‌هایی که زیر سلطه دیکتاتوری قدرتگرا از آزادی سیاسی و شخصی خود محرومند

نمی‌باشد؟. در واقع آزادی که دموکراسی غربی بدان رسیده نوید تکاملی را برای انسان می‌دهد که در رژیم‌های دیکتاتوری وجود ندارد، گرچه خود آنها ادعا میکنند که در راه منافع انسان قدم برمیدارند. اما این يك وعده است و هنوز انجام نشده است. اگر فرهنگ خود را با رویه‌های زندگی که نفی بهترین دستاوردهای انسانیت است مقایسه کنیم متوجه خواهیم شد که مسئله اخلاقی خود را زیر ماسک پنهان کرده‌ایم، و این حقیقت را انکار نمیکنیم که ما نیز در برابر قدرت سر تعظیم فرود میاوریم، البته نه بدیکتاتور و بوروکراسی وابسته به او بلکه به قدرت بی‌نام بازار، موفقیت، عقاید عمومی، عرف - و یا حتی به نظرات پوچ - و ماشین که خدمتگذارش شده‌ایم.

مسئله اخلاقی ما بی‌تفاوتی انسان بخودش است.

زیرا حس تشخیص و بی‌همتائی فرد را از دست داده و خود را ابزار مقاصدی بیرون از خود کرده‌ایم، با خود مانند کالائی رفتار میکنیم، و نیروهای ما از ما بیگانه شده‌اند. ما و همسایگانمان تبدیل به شیء شده‌ایم. نتیجه اینکه ناتوان شده‌ایم و خود را خوار می‌شماریم. چون به قدرت خود اعتماد نداریم، به انسان هم ایمان نداریم، به شخص خود و آنچه نیروهایمان میتوانند به بار بیاورند بی‌اعتقادیم. فاقد وجدان در معنای انسانی آن هستیم، چون جرأت اعتماد به قضاوت خود را نداریم. گله‌ای هستیم که تصور میکنیم در راهی که افتاده‌ایم به مقصد خواهیم رسید زیرا دیگران نیز آن راه را در پیش گرفته‌اند. در تاریکی هستیم و تهور خود را محفوظ داشته‌ایم زیرا دیگران نیز با ما هم‌آوازند.

داستایوسکی گفته است: «اگر خدا مرده باشد همه کار مجاز است». بیشتر مردم این گفته را باور دارند،

بعضی معتقدند که خداوند و کلیسا هر دو باید زنده بمانند تا نظم اخلاقی حفظ شود، برخی دیگر عقیده دارند که همه چیز مجاز است، اصل معتبر اخلاقی وجود ندارد، مصلحت تنها اصل تنظیم کننده زندگی است.

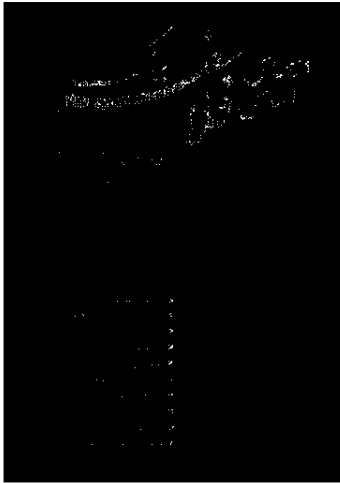
برعکس در اخلاق اومانیستیک حکم بر این است که اگر انسان زنده است بهره‌چیز مجاز است آگاه خواهد بود، و زنده بودن یعنی بارور بودن، یعنی نیروهای خود را در اختیار مقام بالاتر از خود قرار ندادن، و فقط در راه مقاصد خود بکار بردن، به هستی خود مفهوم بخشیدن و بالاخره انسان بودن است. مادام معتقد باشیم آرمان و مقصود ما در بیرون از ما است، در بالای ابرها و یا در گذشته و آینده است به بیرون از خود متوجه خواهیم شد و کمال را در جایی جستجو خواهیم کرد که پیدا نمیشود. برای راه حل و پاسخ به همه جا رو خواهیم آورد جز جایی که آنها وجود دارند - خودمان.

رنالیستها به ما اطمینان میدهند که مسئله اخلاقی یادگاری از گذشته است. آنان میگویند که تحلیل‌های روانی و اجتماعی نشان میدهد که تمام ارزشها در فرهنگها نسبی اند؛ و معتقدند که آینده شخصی و اجتماعی ما فقط با کارآئی مادی ما تضمین میشود. اما این «رنالیستها» به حقایق مسلمی آگاه نیستند. آنان نمی‌بینند که تهی بودن و بی برنامه بودن زندگی فرد، فقدان باروری و فقدان ایمان به خود و نوع بشر ناشی از آن، اگر طولانی شود، به ناراحتی عاطفی و روحی منجر میشود و لاجرم انسان حتی برای رسیدن به هدفهای مادی نیز ناتوان میگردد.

امروزه صدای پیشگوئی نابودی مکرر بگوش می‌رسد. این پیشگوئیه‌ها درحالیکه کارکرد مهمی در جلب

توجه به خطرات احتمالی در وضع فعلی ما دارند ولی دورنمای روشنی را که از دستاوردهای علوم طبیعی، روانشناسی، پزشکی و هنر است نمی بینند. این دستاوردها، در واقع، وجود نیروهای بارور قوی را نوید میدهند که با تصویر فرهنگ در حال زوال سازگار نیست. دوران ما دوران انتقالی است. قرون وسطی در قرن پانزدهم پایان نگرفت، و عصر جدید بلافاصله پس از آن آغاز نگردید. این آغاز و انجام روندی را میرساند که چهارصد سال بطول انجامید - که با معیار تاریخی و نه با معیار طول عمر ما زمانی بس کوتاه است. دوران ما دوران انجام و آغاز است و آبستن امکانات.

حال اگر پرسشی را که در آغاز این کتاب مطرح شده بود تکرار کنم، که آیا جا دارد که ما مباحث کرده و امیدوار باشیم پاسخ بازهم مثبت است، ولی از آنچه در سرتاسر این کتاب بحث کرده ایم نتیجه میگیریم که: نه خوبی و نه بدی هیچکدام خود بخود و از پیش تصور شده نیستند. تصمیم با انسان است و موکول به توانائی وی در جدی گرفتن خود، زندگی خویش و شادی و شادکامی، در تمایل او به بروشدن با مسئله اخلاقی خود و جامعه خویش است. موکول به تهور انسان در خود شدن و برای خود شدن است.



درسهای اساسی فلاسفه بزرگ

نویسنده: اس.ای. فراست

ترجمه: منوچهر شادان

ویراستار: جواد لگزیان

چاپ اول ۱۳۸۵

قطع رقمی ۴۰۸ صفحه

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

آیا تا کنون تکلیف خود را با جهان اطرافتان یکسره کرده‌اید؟
جایگاه ما در این جهان چیست؟ آیا جهان برای ما دل می‌سوزاند یا ارزش ما برای او
بیشتر از شن‌ریزه‌ای در ساحل دریا نیست؟
درباره پرسش‌های بسیاری چون علت وجودتان در هستی، خوبی و بدی و مرگ و
زندگی چگونه می‌اندیشید؟

در «درسهای اساسی فلاسفه بزرگ» ما با کتابی رویارو می‌شویم که با یک تقسیم-
بندی جالب پرسش‌های یک دانشجوی فلسفه را در فصل‌های گوناگونی چون ماهیت
جهان، جایگاه انسان در جهان، جایگاه انسان در جهان، خیر و شر ماهیت خداوند،
تقدیر، روح و ... از نگاه فلاسفه بزرگ تاریخ بشر مورد بررسی قرار داده است.
آنچه درسهای اساسی فلاسفه بزرگ به ما می‌آموزد راه و روش اندیشه فلسفی درباره
یک موضوع است تا ما خود رهسپار تفکر شویم.

اس.ای. فراست در این کتاب دانش پژوهان فلسفه را با روایتی جالب با بزرگان آشنا
می‌کند و فیلسوفان جوان را پس از آن که در مسیر اندیشه‌ورزی قرار گرفتند، درست
در همان جایی که گذشتگان خردمند ما مجبور به توقف شده‌اند به تفکر فلسفی برای
آینده‌ای بهتر فرا می‌خواند.

با خواندن درسهای اساسی فلاسفه بزرگ با عظمت اندیشه بشری آشنا می‌شویم. با
بزرگترین فلاسفه تاریخ ملاقاتی سرشار از معرفت کرده و در مسیر درک بهتر خود و
جهان حرکت می‌کنیم.



شناخت کافکا

(بررسی تنهایی انسان امروز در اندیشه‌های کافکا)

نوشته و پژوهش: دکتر بهرام مقدادی

چاپ دوم ۱۳۸۵

قطع رقعی ۲۵۶ صفحه

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

«شناخت کافکا» یک کتاب آموزشی برای همه دوستداران نقد و اندیشه انتقادی در حوزه ادبیات جهان است.

دکتر بهرام مقدادی در «شناخت کافکا» شیوه‌های نقد ادبی را با زبانی ساده و زنده به دانشجویان می‌آموزد.

در این کتاب زندگی و اندیشه فرانتس کافکا یکی از پیچیده‌ترین و پرابهام‌ترین نویسندگان معاصر در هفت فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در شناخت کافکا زندگی‌نامه و مسائل خانوادگی کافکا و تأثیر نظریه‌های فلاسفه و مکاتب ادبی و هنری زمان در اندیشه او به دقت به بحث گذاشته شده است.

در فصل‌های بعد آثار کافکا به ترتیب تاریخی از کتاب «داوری» تا «مسخ» و «هنرمند گرسنگی» تجزیه و تحلیل شده است.

یکی از جنبه‌های مهمی که دکتر مقدادی استادانه به آن توجه کرده است نمایش ناکامی مبارزات فردی در برابر مناسبات اجتماعی در آثار کافکا و دیگری دیدگاه‌های ویژه کافکا در حوزه اندیشه دینی است.



Man for **H**imself

An Inquiry into the Psychology of Ethics

Erich Fromm

طرح جلد: قلمی زاده ۸۸-۹۷۲

ISBN 964-6671-94-2



9 789646 671942



انتشارات بهجت

تهران، خیابان ولی عصب

نوراهی یوسف آباد شماره ۱۹۷۸

تلفن: ۸۸۹۶۷۱۷۶ تلفکس: ۸۸۹۵۷۱۷۶