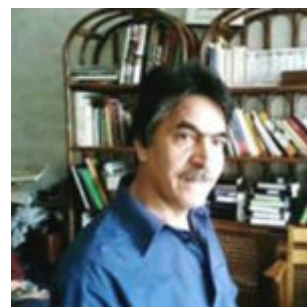


# فروید و رخداد جنگ

از طرح «نظریه جنگ» تا نقد دولتهای جنگافروز

علی شریعت کاشانی

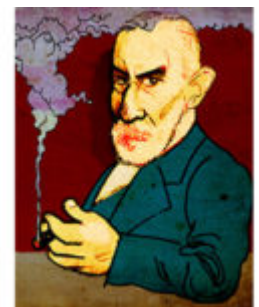


## یادآوری

«[جنگ] با سیراب شدن از یک خشم و کین کورکورانه هرآنچه را که سد راه آن است نابود می‌کند، چندان که گویی پس از پایان آن برای انسانها نه آینده‌ای باید برجا بماند و نه آشتی و آرامشی... اکنون می‌بینیم آتش آن جنگی که حتا تصور آن را به خود راه نمی‌دادیم شعله‌ور شد...» (فروید)

نخستین تأملات روان‌کاوانه درباره جنگ و روان‌شناسی تحلیلی اختلال جنگ‌زدگی به کوشش خود بنیان‌گذار روان‌کاوی صورت گرفته است. در ادبیات روان‌کاوی پس از فروید، به جز چند مورد اندک، شاهد پرداخت و نشر آثار روان‌شناسانه تحلیلی و مفصل درباره جنگ و مسأله جنگ‌زدگی و بهانه‌ها و زمینه‌های بروز آنها نبوده‌ایم؛ اگرچه کم‌تر از دو دهه پس از جنگ جهانی نخست پیش‌آهنگ یک جنگ ویرانگر دیگر رخ می‌نماید، کشورهای پرشماری را در این رخداد مصیبت‌بار درگیر می‌سازد، و پس از آن نیز، چونان در گستره روزگاران گذشته، ستیزه‌جویی‌ها و درگیری‌های ویرانگر پرشمار پیش می‌آید. این نیز واقعیتی است که مؤلفان انگشت‌شماری که پس از فروید از دید روان‌کاوی کتاب یا مقاله‌ای درباره جنگ پرداخته‌اند درکل بازگوکنند آرای او در این مورد خاص بوده‌اند [1]، هرچند در مواردی این آراء را در توضیح و تشریح زمینه‌ها و بهانه‌های ستیزه‌جویانه بیش‌تر به کار برده‌اند. گفتنی است آنچه در نوشتار اینان چشمگیر و پرسش‌برانگیز می‌نماید نبود یک نظریه یا دست‌کم

یک فرضیه روان‌کاوانه تازه‌تر (و نه عصب‌شناختی و یا تنها روان‌شناختی در معنای عمومی واژه) درباره اسباب و علل نفسانی رخداد جنگ و آسیب‌شناسی پیامدهای زیان‌بار آن است. پس آن‌چه را که تا کنون «روان‌کاوی جنگ» و «روان‌کاوی پیامدهای روانی جنگ‌زدگی» می‌توان نامید، و این‌که متضمن یک نظریه پی‌جویانه درباره جنگ و اختلال جنگ‌زدگی هم هست، اساساً در نوشتار خود فروید یافت می‌شود. از همین‌رو دیدگاه جنگ‌پژوهانه بنیان‌گذار روان‌کاوی را یک اصل و مرجع همچنان استوار و پایدار باید به‌شمار آورد.



فروید در دو اثر کارشناسانه به رخداد جنگ و ضایعات روانی ناشی از آن می‌پردازد. یکی رساله «سبب‌شناسی اختلال‌های روانی» (۱۹۲۰) و دیگری مقاله «چرا جنگ؟» [3] پرداخت ۱۹۳۲ است. این مقاله حاوی پاسخ مفصل فروید به نامه‌ای از آلبرت اینشتین درباره جنگ و جنگ‌افروزی است که در سرآغاز همین اثر آمده است. این دو اثر فروید از دید محتوی مکمل یکدیگرند و به مسائل مشابهی می‌پردازند. در هر دو آن‌ها نقش انگیزه‌ها و خواست‌های سرکش و تهاجمی نهفته در طبیعت آدمی در صف‌آرایی و جنگ‌آوری و سلطه‌جویی‌های سیاسی و نظامی هست؛ مشغله و دغدغه بنیان‌گذار روان‌کاوی را تشکیل می‌دهد. فروید همزمان بر پیامدهای نبود خردگرایی و تدبیراندیشی در دولت‌ها و بهره‌گیری نادرست و فاجعه‌بارشان از قدرتی که در اختیار دارند تأکید می‌ورزد، و نیز از روی‌گردانی‌شان از حق و حقوق واقعی مردمان و مسئولیت‌شان در بروز ستیزه‌جویی و آشوب و ویران‌گری شکایت دارد. او، افزون بر دو اثر پایه‌ای یادشده، در دیگر آثار و نیز نوشته‌ها و نامه‌های پراکنده خویش به مناسبت اشاره‌هایی باریک به رخداد جنگ و پیامدهای آن دارد؛ اما رویدادها و در این موارد به‌رویهم بر اختلالات عصبی و روانی ناشی از جنگ‌زدگی و آسیب‌شناسی این اختلالات متمرکز است. با معناترین نمونه این مورد آسیب‌شناسانه را در چند بند فشرده از فرگردهای دوم و چهارم رساله «سبب‌شناسی اختلال‌های روانی» (پرداخت ۱۹۲۰-۱۹۲۲)

می‌بینیم که آخرین ارزیابی‌های جنگ‌اندیشان وی را پیش روی ما می‌نهند.

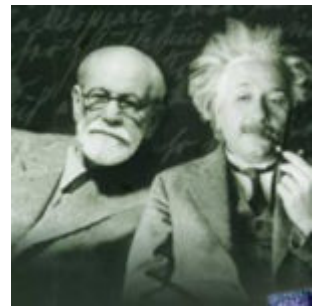
مجموعه آرای آسیب‌شناسانه‌ای که فروید با اتکاء بر این ارزیابی‌ها به میان می‌نهد تشکیل‌دهند یک‌گونه «دربار» جنگ است. این نظریه هم رخداد جنگ را شامل می‌شود و هم «اختلال جنگ‌زدگی» را که برآیندی از فاجعه جنگ در سطوح روانی و عصبی است. از دید او، هرچند که این اختلال هنگام جنگ دست می‌دهد لیکن واقعیت ماهوی آن با توجه به وقوع یک «ضربه روانی» (که در حکم پیشینه و پیش‌زمینه است) فهم‌پذیر خواهد بود که زمانی در زندگانی عاطفی و انفعالی گذشت فرد بر او وارد آمده است. این «ضربه» بنیانی راه را برای تأثیرگذاری ضربه‌های روانی پس از خود و بروز اختلالات ناشی از آن‌ها هموار می‌سازد.

## ۱. نقش عوامل نفسانی در بروز جنگ

رساله «دربار» فروید نخستین اثر فروید دربار جنگ است. زمان پرداخت آن برابر با روند روبه‌گسترش جنگ جهانی نخست (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸) است. در این هنگام فروید جهان را درگیر یک تنش و کشاکش شهرآشوب و زندگانی‌سوز بازمی‌بیند که هیچ‌گونه توجیه بخردانه و قانع‌کننده‌ای ندارد و هدفی جز چیره‌جویی دنبال نمی‌کند. خود او در مقام شهروند کشور اتریش، کشوری که سخت درگیر جنگ شده است، نمی‌تواند خاموش و منفعل بماند، به‌ویژه که دو پسر او روانه جبهه جنگ شده‌اند و این‌که چندی بعد یکی از این دو، مارتین فروید، در جنگ زخمی می‌شود. متن رساله یادشده مشتمل بر دو بخش است. فروید در بند نخست آن فروریختن خوش‌گمانی‌ها و پندارزدگی‌ها را پس از پایان گرفتن جنگ خاطر نشان می‌کند. او در دومین بخش همین رساله به مسأله مرگ و نفی و انکار آن درگیر و دار جنگ می‌پردازد. انکار مرگ یک رفتار دفاعی دراصل ناخودآگاه است. چرا که خودآگاهی ما چنین وانمود می‌کند که مرگ برابر با نامیری و جاودانگی است! [4] قهرمان‌ستایی و قهرمان‌پروری نیز که آمیخته به اخلاق و انضباط نظامی در شرایط جنگی و آرمان‌های جنگجویانه است تابع منطق همسانی است. انگیزه هم‌آمیز «قهرمان‌شدن»، آن‌گونه که جنگ و جنگ‌آوری و سیاست‌های پشت پرده بدان شدت می‌بخشد، با «سائق مرگ» همداستان می‌شود و رزمنده را به کام نیستی زودهنگام درمی‌افکند.

چند سالی از جنگ جهانی نخست بیش نگذشته است که دولت‌های دشمن‌کیش

و زیاده‌خواه در اروپا دیگر بار رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند، هر یک به‌شیوۀ نابخردانۀ خود بر طبل جنگ می‌کوبد، همزمان فاشیسم و اندیشۀ جهان‌خوارگی در آلمان شدت می‌گیرد، و سرانجام پیشاهنگ یک جنگ جهانی تازه‌تر در افق اروپا چشم می‌دراند. در این هنگام اینشتین و فروید از جمله کسانی هستند که به فکر فرو می‌روند و دو نامه به یکدیگر می‌نویسند که بازتاب‌دهندۀ نگرانی‌های ضد جنگ آنان است. برآیند این نامه‌نگاری‌ها همان مقالۀ «چرا جنگ؟» است که در ماه مارس ۱۹۳۳ در برلن به چاپ می‌رسد. نامۀ اینشتین به فروید کوتاه است، و محتوای آن به ابراز نگرانی او از وقوع جنگ، مصائب فراگیر آن، و ملاحظات بشردوستانه و آشتی‌جویانه محدود می‌شود، و نیز متضمن انتقاد از سوداگران اسلحه و دولت‌های مسلح و جنگ‌جو است.



آلبرت اینشتین، زیگموند فروید

اما آرای فروید در «چرا جنگ؟»، که تا حدودی دنبال‌آرای او در رسالۀ «سائقۀ جنسی و سرچشمۀ روانی پیکارجویی است، و نظریۀ کلی او در این‌جا همان است که در دیگر آثار او در گفت‌وگو از تقابل «زندگی» و «مرگ» و یا عشق سازنده و کین و ستیزجویی ویران‌کننده ارائه شده است. به این معنا که در زندگانی انسان‌ها «سائقه‌های زندگی» و «سائقه‌های مرگ» حضور توأمان و همیشگی دارند. بنا بر شرایط و بهانه‌هایی خاص یکی از این اضداد بر دیگری چیره می‌شود. دست‌آورد این چیرگی به مناسبت یا جنگ و ویران‌گری و مرگ‌پراکنی است، و یا زندگانی و سازندگی و ادامۀ زیست. جان‌مایۀ آن‌چه را که فروید دربارۀ سرچشمه نفسانی و فلسفۀ پیدایش جنگ برمی‌شمرد، افزون بر دو اثر یادشده در بالا، با توجه به چند اثر دیگر او (سائقۀ جنسی و سرچشمۀ روانی، سائقۀ مرگ، و غیره) می‌توان دریافت که از فرهنگ و تمدن، دولت و سیاست، و مسائل مربوط به آن‌ها دم می‌زنند. در این میان فروید بر نقش ناخستین «دولت‌ها» (یا حکومت‌ها در کل)، دولت‌هایی که خود بازیچۀ انگیزه‌های جاه‌طلبانه و غرایز سرکش و چیره‌جویانه‌اند، در به‌راه افتان جنگ تأکید ویژه‌ای دارد (بنگرید به بند ۲ در زیر).

به دید فراوید، با برآمدن جنگ و پیکار (که تجسم و تعین به کمال سائق پرخاشگری و آهنگ و اندیش برتری جویی و مرگ پراکنی است) فرهنگ و تمدن بشری سیر قهقرایی در پیش می‌گیرد، جامع انسانی به مرحله بسیار ابتدایی تشکیلات و ساز و کارهای مناسباتی خود بازمی‌گردد، و بشریت درگیر در این فاجعه نیز به حد ابتدایی‌ترین گروه انسانی روزگار باستان یعنی «قبیله نخستین» نازل می‌یابد، «قبیله» ای بدوی که در آن مناسبات میان سرکرده و افراد زیر فرمانش از خشونت‌گری و دیگرکشی، انحصارجویی، و اقتدارگرایی مطلق سیراب می‌شده است. منطق حاکم بر جنگجویی نیز تابع همان منطق نرگی و نرینگی حاکم بر قدرت چیره‌جویانه بدوی است. از دید فروید، این منطق قهقرایی امروزه به جنگ‌افزارهای کشنده‌ای واگذار شده است که تعیین‌کنند سلطه‌جویی دارندگان این ابزارها است. پس آن چیزی که میان روزگار باستان و روزگار نو مشترک است همانا پرخاش‌گری و برتری‌جویی و کاربرد این‌ها در انسانیت‌ستیزی و ویران‌گری است؛ و در این فاصله میان دور و نزدیک فقط ابزار خشونت‌گری و شیوه‌های تسلط و تخریب تغییر کرده است و نه ماهیت ابتدایی و وحشیانه آن‌ها. فروید در مقاله «چرا جنگ؟» می‌نویسد:

«در آغاز، در قبیله‌ای کوچک، برتری قدرت عضلانی عامل تصمیم‌گیرنده در به‌چنگ‌آوردن چیزی از کسی و یا برکسی نشانیدن عزم و ارادۀ یک نفر بوده است. دیری نمی‌پاید که قدرت عضلانی جای خود را به کاربست ابزار وامی‌گذارد، و پیروزی از آن کسی می‌شود که بهترین سلاح‌ها را در دست دارد و یا آن‌ها را با چیره‌دستی بیشتر به کار می‌گیرد.» [5]

فروید با در نظر داشتن این‌چنین روحیه نرگی و درندگی چیره بر پیکارجویی‌ها و جاه‌طلبی‌های روزگار نو و متکی بودن این روحیه به ابزارهای جنگی کشنده است که در نامه‌ای خطاب به دوست همکارش ارنست جونز می‌آورد: «...» [6]

فروید در کنار پیش‌زمینه‌های نفسانی (تمایلات کشمکش‌جو) عامل دیگری را نیز در جنگ‌جویی مؤثر می‌بیند و آن «کم‌داشت هوش‌مندی» و «سماجت احمقانه»ی انسان‌هایی است که خود را تسلیم عفریت جنگ می‌کنند. این عیب بزرگ ناشی از چیرگی احساسات و هیجان‌زدگی بر خردورزی است، و نیز (در سطوح سیاسی و اقتدارجویانه) با امتیازجویی که با خودپسندی و خام‌اندیشی گره خورده است نسبت دارد. چنین است که در این دسته از انسان‌های سست‌اندیش و پست‌منش نشانی از سلطنت عقل و منطق، تعامل، و اخلاق و آشتی‌جویی نمی‌توان دید.

«ما در بین شهروندان جهانی مان یک عارضه دیگر تشخیص داده ایم. این عارضه ما را به همان اندازه شگفت زده و نگران کرده است که تنزل سطح اخلاقی اسف بار آنان، اشاره من به کمبود هوش مندی در آنان، سماجت احمقانه شان، و ناتوانی شان برای ادراک و فهم قانع کننده ترین دلایل و برهان ها است. این اشاره به خامی و ساده لوحی کودکانه ای نیز برمی گردد که آنان را به پذیرفتن بی اعتبارترین اثبات ها و تصدیق ها وامی دارد. این ها همه ما را در برابر یک مورد اسف بار و غم انگیز قرار می دهند. در برابر اولیت های نشأت گرفته از احساسات از برهان های منطقی هیچ کاری ساخته نیست؛ و از این روست که در دنیای احساسات و منافع و امتیازات تلاش قاطع عقل و منطق این همه نازا و بی ثمر است...»

نابینایی قابل تشخیصی که این جنگ حتما بهترین شهروندان ما را در آن فروبرده است چیزی جز یک پدید دست دوم نیست. این مسئله حاصل یک برانگیختگی عاطفی و احساساتی است که باید امیدوار بود تا با از میان رفتن عوامل وجودیش ناپدید شود.» [7]

فروید همین «عارضه» کمی هوشی و بی تدبیری و مسأل برتری انگیزه های امتیازجویان آمیخته به خودخواهی را در مقاله «چرا جنگ» از نو مطرح می کند. او در این مقاله، چونان در گفتارهای دیگری که به نقش تعیین کنند غرایز سرکش در بروز جنگ می پردازند، در توضیح برخوردهای خونین زمان حال رویدادهای تاریخ گذشته را به شهادت می طلبد. می گوید در درون یک زیستگاه اجتماعی حتما واحد، هرگاه که میان منافع و امتیازات فرد و گروه کشاکش درمی گیرد، پیش از هرچیز به پرخاشگری و ستیزگری رو آورده می شود، حالا چه رسد به این که این کشاکش در مقیاسی گسترده تر، یعنی میان اقوام و قبایل، کشورها و قلمروها، و امپراطوری ها پای گیرد.

«همین بس نگاهی به تاریخ بشریت اندازیم تا این که با یک رشت دراز و دنباله دار از کشاکش ها و کشمکش ها آشنا شویم... این جنگ ها یا به چپاول و غارتگری انجامیده اند، و یا به مطیع گردانیدن تام و تمام یکی از طرف های درگیر و پیروزی و چیرگی بر آن... شماری از آن ها، مانند جنگ های مغولان و ترکان (عثمانی) جز مصیبت و شوربختی به بار نیاورده اند؛ ولی شماری دیگر به تبدیل شدن خشونت به [مراعات] حق و حقوق یاری رسانیده اند.» [8]

فروید در این دیدگاه جنگ پژوهانه تاریخ بشریت را صحنه جنگ و زورآزمایی و برتری جویی می بیند، و نیز می اندیشد که هم جنگ های

کشورگشایان و امتیازجو نتایج همسانی به بار نیاورده‌اند. او مورد اخیر را در آن دسته از کشورگشایی‌های رومیان تشخیص می‌دهد که سرزمین‌های پیرامون مدیترانه را طی دو سده زیر پرچم «آشتی رومی» [9] درمی‌آورند و همزمان ایجاد زیرساخت‌های مادی و تشکیلات مدنی و غیره را در آن‌ها میسر می‌سازند. از همه مهم‌تر این‌که این جنگ‌ها در سایه نظم تازه‌تری که در مناطق زیر سلطه خود برپا می‌دارند حقوق مشروع مردمان را تضمین می‌کنند و بدین‌گونه از شدت برخوردهای دشمنانه و چیره‌جویانه فراوان می‌کاهند. [10] اما فروید می‌افزاید که مواردی از این‌گونه جزء استثناءها هستند، زیرا بیش‌تر دست‌اندازی‌ها و چیره‌جویی‌ها نشان می‌دهد که جنگ‌جویی و جنگ‌آوری هرگز به یک «آشتی ابدی» نیانجامیده است. اگرچه پای‌گیری یک قدرت مرکزی توانایی خنثی‌کردن بروز جنگ‌ها را دارد، لیکن این امر مقطعی و گذرا است. وانگهی، در کشورگشایی‌های پیروزی‌ها درکل دوام نمی‌آورند، واحدهای سرزمینی تحت یک فرمان‌روایی اندک‌اندک پیوستگی خود را از دست می‌دهند و از یکدیگر دور می‌افتند. و ما از دیرزمان تا امروزه دیده‌ایم که ایجاد یک همبستگی میان چنین واحدهایی یک مورد جزئی و زودگذر (و نه فراگیر و ماندگار) بوده است. این واقعیتی است که همواره برخورد و جنگ و ویران‌گری را سبب شده است.

فروید در دنبال این ملاحظات تاریخی می‌اندیشد که امروزه امکان پیش‌گیری از جنگ وجود دارد و برای چگونگی برون‌رفت از جوّ شرایط و بهانه‌های جنگ‌افروزانه پیشنهادی ارائه می‌دهد (و این درست در زمانی است که از وجود «سازمان ملل» در شکل امروزی‌اش و «نیروهای حافظ صلح» هنوز خبری نیست). می‌گوید پیش‌گیری از جنگ به «اجماع» و «اتفاق نظر» در به‌وجودآوردن یک «قدرت مرکزی بین‌المللی» نیاز دارد تا این‌که به اختلافات و برخوردهای جاه‌طلبانه پایان داده شود.

«در این صورت دو بایستگی به میان می‌آید. نخستین بایستگی به‌وجودآوردن یک نهاد بالادست است، و دوم واگذارکردن یک قدرت مناسب و شایسته به این نهاد است... جامع ملل [متحد] به‌مثابه این قدرت بالادستِ ناظر نیک در نظر گرفته شده است، ولی دومین شرط عملی نشده است. هم‌اکنون جامع ملل از یک نیروی [حافظ صلح] ویژه برخوردار نیست. اعضای جامع ملل تازه‌تری که متشکل دولت‌های گوناگون باشند خواهند توانست چنین نیرویی را در دسترس آن بگذارند. ولی امید اندکی به متحقق شدن این امر وجود دارد. اما چرا اصولاً چنین نهادی



هست شده است؟! آن‌هم با علم براین که این تشکل اقداماتی را نمایندگی می‌کند که در تاریخ بشریت به ندرت مورد اعتنا و التفات بوده است و یا با وجود پیشنهادهایی مشابه هرگز ثمربخش نیافتاده بوده است...» [11]

فروید همچنین طرحی روان‌شناختی برای پرهیختن از برخوردهای جنگی افروزانه در میان می‌نهد. بنا بر این طرح دو چیز می‌تواند وحدت اجتماعات بشری را تضمین کند و از بروز تنش و کشاکش و جنگ بکاهد: یکی مهار کردن پرخاشجویی و ستیزه‌گری است، و دوم ایجاد مناسبات عاطفی صمیمانه بین انسان‌ها در جهت همزیستی آشتی‌جویانه و سازنده است. او پای‌گیری چنین مناسباتی را به یاری «هماندشده‌گی»های مثبت و مهرآمیز افراد تشکیل‌دهند توده‌های انسانی به یکدیگر امکان‌پذیر می‌داند. با این‌همه فروید اذعان دارد که گرایش فطری انسان‌ها را به پرخاشگری و ویران‌گری و یا سلطه‌گری و فرصت‌طلبی و امتیازجویی نمی‌توان سراپا از میان برد، و نه خودخواهی و خودشیفتگی ذاتی و همیشگی آنان را. او می‌اندیشد که ما تنها می‌توانیم این انگیزه‌ها و گرایش‌های کژراه و خودسر را، همانند خواست‌های شهوانی، محدود کنیم و به مهار کشیم، به سمت وسویی بی‌خطر سوق دهیم، و بدین‌گونه از مقاصد مستقیم و بی‌واسطه آن‌ها (ستیزه‌گری و ارتکاب جنایت و ویران‌گری) منحرف بگردانیم.

«در اشتباه خواهیم بود چنان‌چه مدعی از بین بردن تمایلات ویران‌گر در آدمیان باشیم... بولشویست‌ها نیز (در روسیه) آرزومند پایان بخشیدن به پرخاشگری آدمی در پرتو تأمین نیازهای مادی و برقراری برابری میان افراد اجتماع‌اند. من براین باورم که در این‌جا با یک پندار واهی سروکار داریم. آنان خود هم‌اکنون سراپا مسلح‌اند، و خشم و کینگی که نسبت به افراد غیرخودی و متفاوت از خویش نشان می‌دهند برای کسب اطمینان از همبستگی و وحدت پیروان‌شان ضرورتی چندان ندارد... پس منظور ما [امکان] نابودکردن تمایل آدمی به دست‌اندازی نیست. می‌توان کوشید تا این تمایل مهار شود، به گونه‌ای که به صورت جنگ به کار نیافتد.» [12]

نکاتی که فروید در این‌جا بیان می‌دارد با نظریه کلی او درباره توانایی و تأثیرگذاری حیات غریزی و فطری آدمی همخوانی دارد، با نظریه‌ای که درکل بیش‌تر بدبینانه است تا خوش‌بینانه و رستگاری‌باور. تأثیرگذاری حیات غریزی و فطری هرگونه خوش‌باوری را به برآمدن یک وضعیت انسانی طلایی و بی‌کم و کاست خنثی می‌کند یا



دست کم جنبه نسبی بدان می‌بخشد. فروید همچنین در گفت‌وگو از یک «دولت آرمانی» از ناممکن بودن موجودیت این چنین نهاد سیاسی سخن می‌گوید، و علت این امر محال را در طبیعت پرخاش‌جو و خودپسند و خودکام دولت‌ها می‌بیند. او می‌اندیشد که دولت‌ها و حکومت‌ها گرایش‌ها و انگیزه‌های سرکشی را که بر عام مردمان سلطنت می‌کنند به عرصه خود راه می‌دهند و در تشکیلات سیاسی و حتی مدنی و قانونی تحت نظارت خود به کار می‌اندازند. بدین سان او به یک دید و اندیشه سیاسی درکل ناخوش‌بینانه می‌رسد. به همین گونه، از دید او مسأله جنگ و چشم‌درانی پیوسته آن، که همواره یک ستیزه‌جویی پایدار و محوناشدنی را در دنیای انسان‌ها نمایندگی کرده است، مجالی برای خوش‌بینی و خوش‌باوری برجا نمی‌گذارد. به دیگر سخن، همه چیز در زندگانی نفسانی و اجتماعی و مناسبات متقابل انسان‌ها گویای این است که در سرشت آنان انگیزه و محرکی که به «کمال‌گرایی» سوق بدهد وجود ملموس و واقعی ندارد. فروید در بند پایانی فرگرد پنجم رساله‌های روانکاوی می‌نویسد که بسیاری از ما به دشواری از این باور دست برخواهیم داشت که در وجود انسان‌گرایی بی‌چون و چرا به کمال‌گرایی نهفته است، و این که «تلطیف‌پذیری اخلاقی» این موجود را تا مرتبه ابرمن شدن بالا می‌برد. او در تأیید این نظر ناخوش‌بینانه به اصل «تحول انواع» گریز می‌زند و نیز از نقش تلطیف‌پذیری سائقه‌ها و غرایز در رفعت جایگاه انسانی در دل فرهنگ یاد می‌کند:

«توضیح تحول انسانی آن گونه که تا به امروز ارائه شده است همسان همان توضیحی است که درباره تحول جانوران می‌توان به دست داد. چنانچه هم در بین انسان‌ها اقلیتی یافت شود که در آن شاهد یک گرایش قدرت‌مند برای نایل آمدن به مراتب بالاتری از کمال‌گرایی باشیم، این گرایش همانا نتیجه بازداشت تمایلات سرکش خواهد بود، بازداشتی که جدی‌ترین موارد فرهنگ بشری استوار بر آن است.»

پیدا است که منظور فروید در این جا سرکوب و وازدگی خواست‌ها و انگیزه‌های خام و سرکش، تلطیف‌یافتگی آن‌ها، و خنثی شدن مقاصد بی‌واسطه‌شان به سود اهداف والای فرهنگی و اجتماع‌پسند است. این والاگرایی در دیدگاه سیاسی و اجتماعی او، که یک دیدگاه سلسله‌مراتبی است، تنها شامل یک اقلیت در بین انسان‌ها می‌شود که برخوردار از توانایی تأمل و اندیشه‌وری و همچنین ظرفیت خویشتن‌داری و خودسانسورگری است، و نه شامل اکثر انسان‌ها و عام مردمان. به همین سبب نمی‌توان مانند اخلاق‌گرایان ساده‌اندیش و

خوش باور به وجود یک سائقه و کشش کمال گرای در فطرت انسان نوعی و تاریخی و اجتماعی باور داشت.

«باید اعتراف کنم که من اعتقادی به وجود این گونه کشش فطری ندارم و هیچ دلیلی نیز نمی بینم که به این پندار خیرخواهانه روی خوش نشان بدهم.» [13]

و این چنین است که بنیان گذار روان کاوی پرخاشجویی را در بیشتر انسان ها، که از جمله به رخداد جنگ می انجامد، نامیرا و هر دم آماد فعالیت بازمی یابد، و مهار و خنثی سازی آن را در پرتو وجود فرهنگ و فرهیختگی و سانسورگری «ابرمن فرهنگی» میسر می داند. در [13]

«... همین بس کسی سیه کاری های زاد کوچ اقوام را به یاد آرد، و دست اندازی هون ها را، یورش مغولان زیر فرمان چنگیزخان و تیمور لنگ را، فتح بیت المقدس به دست صلیبی ها را، و حتا فجایع جنگ جنگ جهانی نخست را. چنین کسی در برابر اثبات این نظر (وجود انگیز مرگ و ویران گری در بشر) جز سر تسلیم فرود نخواهد آورد...»

فرهنگ باید تمامی امکانات خود را در جهت تحمیل کردن محدودیت بر غرایز پرخاش جویان انسان ها تجهیز کند و به کار اندازد.» [14]

## ۲. مسئولیت دولت ها در جنگ افروزی

در بالا به نقش نا فرخند دولت های روزگار نو در برافروخته شدن آتش جنگ اشاره رفت. فروید این مسئله را از دیرباز در کانون رویداشت خود داشته است و در نخستین اثر جنگ پژوهانه اش نیز ( [13] ) پیکارجویی دولت ها می تازد، که نیز حرکات و اطوار ضد مردمی دولت درگیر جنگ را، که به بهانه مشغله و دغدغه جنگ از زورگویی و اجحاف به منظور تحکیم و تقویت سروری خود روی گردان نیست، به انتقاد می گیرد.

«مردمان با دولت هایی که خود برپا می دارند کم و بیش نمایندگی می شوند، و دولت ها با حکومت هایی که اداره شان می کنند، هم اکنون شهروند هر سرزمینی در کمال هول و هراس می تواند واقعیت آن جنگی [جنگ جهانی نخست] را به چشم ببیند که در زمان صلح تصور روشنی از آن نداشته ایم. دولت درگیر جنگ به خود اجازه می دهد تا مرتکب هم آن بی عدالتی ها و خشونت گری هایی بشود که

ناچیزترین‌شان شرافت فرد را پایمال می‌کند. این دولت در برابر دشمن نه تنها به ترفند و نیرنگ که نیز آگاهانه و به عمد به دروغ متوسل می‌شود. دامنه این نابکاری در قیاس با آن‌چه که در جنگ‌های روزگاران گذشته رایج بوده است به مراتب گسترده‌تر است.

چنین است که شهروند جهان متمدن [و جنگ‌زده] ناگهان خویشان را در برابر پریشان‌سراییی که او را احاطه کرده است بیگانه حس می‌کند؛ در برابر ویرانی میهن، در برابر برباد رفتن ثروت‌ها و دارایی‌های مشترک، و در برابر خوارداشت و سرافکنندگی شهروندانی که خود به جان یکدیگر افتاده‌اند.» [15]

در این‌جا می‌بینیم که فروید، در پرتو فرادید و دل‌آگاهی‌اش، در برخورد با رخداد جنگ موضعی فراملی و فراسرزمینی برمی‌گزیند و به وضعیت و سرنوشت کلی بشریت می‌اندیشد. معنای واژه «شهروند» نیز در کلام او دامنه‌ای فراکشوری به خود می‌گیرد و دربرگیرنده معنای کلی «انسان» (یا «فرد انسانی» به گفته خود وی) می‌شود. در همین دیدگاه انسانیت‌گستر است که واژگان «دوست» و «دشمن» نیز از معنای متعارف خود فراتر می‌روند و جتا مرز و فاصله میان آن‌ها فرومی‌ریزد. از این‌پس چنان‌چه بنا باشد به یک «دشمن» بیاندیشیم، آن «دشمن» جز دولت‌های سرگران و بلندپرواز و ترک‌تاز، یعنی شهروندستیز و بیگانه با بشریت، چیز دیگری نخواهد بود؛ چرا که دست‌اندازی و دشمن‌کشی در ذات و سرشت اخلاق‌گریز و ماجراجوی این نهادهای تصمیم‌گیرنده و چیره‌جو نهفته است.

بنا بر یک دید گسترده‌تر باید گفت که فروید نبود احساس مسئولیت و تدبیراندیشی را در دولت‌های سرگران و خودباور و جنگ‌جو با توجه به زمین‌کلی تاریخ فرهنگ باخترزمین (فرهنگی که خود در مواردی ناشکوفایی عاطفی و ناخرسندی روحی به بار آورده است) به محک سنجش و ارزیابی می‌زند. این موردی است که از دو اثر فرهنگ‌پژوهانه او، یعنی «[فرهنگ و تمدن](#)» و «[فرهنگ و تمدن](#)»، می‌توان استنباط کرد و ما دنبال آن را در مقاله «چرا جنگ؟» نیز بازمی‌بینیم. فروید در کتاب «[فرهنگ و تمدن](#)» از وجود «دورویی» در دل فرهنگ یا تمدن باختری و پیامدهای انسانی و اجتماعی این عارضه نهادینه‌شده یاد می‌کند، و همزمان از ظاهرنمایی و دورویی اجتماع و متمایل‌بودن آن به حقیقت‌پوشی و کتمان واقعیات دم می‌زند. نیز او این دورویی و حقیقت‌پوشی گروهی را نشان آشکار یک بی‌فرهنگی فراگیر به شمار می‌آورد. او همین نظر را در رساله «[فرهنگ و تمدن](#)» چنین بازگو می‌کند:

«تمدن امروز» ما در مقیاسی وسیع به تولید این صورت از دورویی یاری می‌رساند. بدون هیچ‌گونه مبالغه می‌توان گفت که خود این تمدن متکی بر این دورویی است... کسانی که از روی رنگ و ریا خود را به فرهنگ می‌آرایند بسیار پرشمارترند تا انسان‌هایی که به‌درستی و راستی فرهنگی‌اند! «[16]

فروید در مقاله «چرا جنگ؟» به وجوه سیاسی و دولتی این «دورویی» می‌پردازد که در دل دولت (دولت تصمیم‌گیرنده در جنگ) افروزی برنشسته است. منظور دولتی است که، با وجود وضع‌کردن قوانین به‌منظور پیشگیری از آشوب و نابسامانی اجتماعی و پرخاشگری و تحمیل نمودن این قوانین به شهروندان، خود بدان‌ها پای‌بند نمی‌ماند، در عمل مرزشکنی و قانون‌گریزی پیشه می‌کند، پرخاشجویی و تجاوزگری به کار می‌بندد، و سرانجام به جنگ نیز رو می‌آورد که یک فاجعه ضدبشری به تمام معنا و تجسم یک دورویی بی‌کم و کاست و ضایعه‌آفرین است. دورویی مورد بحث، از آن‌جا که از رهگذر نیرنگ و فریب‌کاری موجودیت «اجتماع بشری متمدن» را به سخره می‌گیرد و به مرتبه‌ای فرودست و فرومایه تنزل می‌دهد، واقعیت‌هنجارهای اخلاقی و مناسبات احترام‌آمیز متقابل افراد انسانی را قرین وهم و پندار می‌گرداند و کارآیی آن‌ها را به‌هیچ‌یا به پایین‌ترین سطح ممکن فرومی‌کاهد. در همین حال دولت‌ها و حکومت‌ها با نادیده‌گرفتن مصالح و نیازهای واقعی شهروندان، درگیر ساختن خود در جنگ و کشمکش، و فاصله‌گرفتن از ملاحظات انسانی و هنجارهای اخلاقی و بشردوستانه، عطش قدرت‌جویی و جاه‌طلبی خود را هرچه بیشتر و آشکارتر به نمایش می‌گذارند. باری، رخداد ناخجسته جنگ آینده‌ای است که در آن سرچشمه تکوینی، پیش‌زمینه‌های نفسانی، و نیز تکیه‌گاه‌های سیاسی و سلطه‌جویانه این رخداد را می‌توان ورنانداز کرد و دریافت، و جنگ به‌این اعتبار به معنای واگشت به تاریکسرای غرایز و انگیزه‌های سرکش بدوی و گردن‌نهادن به نظم‌گریزی و تخریب و هرج و مرج است، هرج و مرجی که در ذات «سائقه مرگ» لانه دارد.

### ۳. از تجربه جنگ تا پندارزدایی

فروید نه تنها فرجام هرگونه جنگ و ستیز را قرین وهم‌آلودگی و بیگانه با کامیابی و نیک‌بختی می‌بیند، که نیز صرف‌بروز همیشگی رخداد جنگ و ستیز را نشانه آشکار فروریختن پندارها به‌شمار می‌آورد. زیرا جنگ و تکرار آن در درازای تاریخ گذشته و روزگار معاصر به آن دسته از خوش‌باوری‌ها پایان می‌دهد که به‌موجب آن‌ها همه چیز در زیستگاه انسان‌ها در مسیر نیک‌بختی و آشتی‌جویی و

شادکامی به پیش می‌تازد و رهسپار یک آرمان شهر تهی از تنش و کشاکش و آشفتگی است. فروید در ۱۹۱۵، در همان رساله‌ی «[پندارزدایی](#)» از فروپاشی این گونه پندارها و باورهای سست بنیاد سخن می‌گوید. این رساله نخستین اثر اوست که در آن چندین بار با واژه «پندارزدایی» روبرو می‌شویم (از جمله آثار دیگر او که دربرگیرند همین واژه و مفهوم سلبی‌اند یکی «[پندارزدایی](#)» است، و دیگری «[پندارزدایی](#)»). او با کاربرد مکرر این واژه در گفت‌وگو از جنگ برآن است تا طبیعت و کارکرد عبث و بی‌معنا و آغاز و فرجام نابخردان این فاجعه را هرچه بیشتر به ما بفهماند.

فروید در بخش نخست رساله‌ی «[پندارزدایی](#)» تلاش می‌کند که نشان دهد پندارزدایی ناشی از بروز جنگ به‌کار می‌اندازد، و در این‌جا او به فروریزی خوش‌باوری‌های خویشتن نیز اعتراف دارد. می‌نویسد:

«[جنگ] با سیراب شدن از یک خشم و کین کورکورانه هرآن‌چه را که سد راه آن است فرو می‌ریزد، چندان که گویی پس از پایان آن برای انسان‌ها نه آینده‌ای باید برجا بماند و نه آشتی و آرامشی... حالا می‌بینیم آن جنگی که حتا تصور آن را به خود راه نمی‌دادیم شعله‌ور شد و به پندارزدایی انجامید. اندوه و پندارزدایی دردآوری که در نتیجه رفتار نامتمدن همشهریان جهانی ما هنگام این جنگ به ما دست داده است توجیه‌پذیر نیست. این اندوه و پندارزدایی متکی به وهم و پنداری است که ما خود را تسلیم آن کرده‌ایم.» [17]

در این عبارات به انگیزه‌ها و کشش‌های ستیزه‌جویانه‌ای اشاره رفته است که در طبیعت انسان‌ها نهفته‌اند و این‌که پیشرفت فرهنگ و تمدن مادی چیزی از موجودیت و شدت و حدت‌شان نکاسته است. فراهم آمدن شرایط و بهانه‌های جنگی تازه‌تر آن‌ها را به جنب و جوش درمی‌آورد و وارد عمل می‌کند.

فروید، همزمان با تأکید بر سهم سائقه‌های سرکش در بروز جنگ، همچنان براین نظر پای می‌فشارد که جنگ فرجامی جز سرخوردگی و نومیدی ندارد، زیرا چشمگیرترین چیزی که به‌ارمغان می‌آورد ویرانی و نابودی در ابعاد دهشتناک و غیرقابل تصور است. این سرخوردگی و نومیدی ریشه در پندارهای افتتاح‌کننده‌ای نیز دارد که بر دولت‌های جنگ‌جوی و آتش‌افروز چیره‌اند، دولت‌هایی که جنگ را چونان بزرگ‌راهی برای رسیدن به اهداف و آرمان‌های وهم‌آمیز خود می‌پندارند! سرانجام ناخست جنگ و فجایع انسانی و مادی و روحی

زادۀ آن از چهرۀ این پندار و اندیشۀ واهی نقاب برمی‌افکند، و این درست همان چیزی است که فروید، در گفت‌وگو از فرجام دلسردکنندۀ رخداد جنگ، به «پندارزدایی» تعبیر می‌کند.

«پندارها بدان سبب که ما را از احساس‌های ناخوشایند و رنج‌آور دور نگاه می‌دارند و به رضایت خاطر می‌رسانند به ما خدمت می‌کنند. در همین حال باید منتظر بود که این پندارها دیر یا زود رویاروی واقعیت قرار بگیرند، که در این صورت بهترین چیز برایمان اعتراف به نابودی آن‌ها خواهد بود، آن‌هم بدون گله‌مندی و ناسزاگویی.» [18]

می‌بینیم فروید از پدیدۀ فروریزی خوش‌بینی‌های وهم‌آلوده و پندارزدایی سخن می‌گوید. هم‌او واقع‌بینی را در برابر وهم‌آلودگی و خوش‌بینی، که شهروند عادی را به کشمکش‌جویی و نهاد دولت و حکومت را به جنگ و ویران‌گری می‌کشد، قرار می‌دهد. این واقع‌بینی همانا پذیرفتن واقعیت و تاب‌آوردن زندگانی توان‌فرسا (به‌جای روی‌نهادن به خشونت‌گری و نابودی زودهنگام) است. در چنین شرایطی است که انسان اجتماعی شکیباً و بردبار واقعیت مرگ طبیعی را نیز همچون یک «سرنوشت» می‌پذیرد و با آن کنار می‌آید. و این مرگی است گریزناپذیر که تسلیم‌شدن به آن با تن‌دادن به آن صورت از مرگ و نابودی که جنگ و خشونت‌گری و باورها و پندارهای مرگ‌آفرین بر آدمیان تحمیل می‌کنند فراوان فرق دارد.

بخش دوم «تاریخ اولیۀ بشریت آکنده از دیگرکشی» زیر عنوان «برخورد ما با مرگ» آمده است. در این‌جا فروید در توضیح دیگرکشی در آوردگاه جنگ و ستیز، میان «انسان بدوی» و ناخودآگاه (تا آن‌جا که به پدیدۀ مرگ مربوط می‌شود) مقایسه‌ای انجام می‌دهد، و همزمان چشم‌انداز آینده جهان را تهی از ستیزه‌جویی و کشتار و ویران‌گری در نظر نمی‌آورد. برخورد انسان بدوی با مرگ یک برخورد دوگانه و دوپهلوی است. او مرگ را از یک‌سو جدی می‌گیرد و پایان زندگانی به‌شمار می‌آورد، و از دیگرسو آن را نفی می‌کند. از دید فروید وجود این تعبیر و برداشت دوگانه نزد انسان بدوی از این‌جا ناشی شده است که او مرگ انسان غیرخودی (بیگانه، دشمن، رقیب) را با مرگ خویشتن متفاوت می‌دانسته است. «مرگ دیگری در دیدۀ او جدی می‌نموده است. او در این مرگ ابزار سربه‌نیست کردن انسان مورد تنفر خود را باز می‌دید. هم‌او در نبود کردن این انسان کم‌ترین درنگ و دودلی به خود راه نمی‌داده است...» و چنین است که «تاریخ اولیۀ بشریت آکنده از دیگرکشی است. آن‌چه را که فرزندان

ما هنوز زیر عنوان تاریخ جهانی در دبستان‌ها می‌آموزند جز تراتب و تداوم دیگرکشی‌های دست‌جمعی چیز دیگری نیست.» فروید می‌افزاید که ما زیر تأثیر ناخودآگاه، و درست بسان انسان بدوی، مرگ خود را غیرقابل تصور می‌دانیم، ولی مرگ دیگری یا «رقیب» و «دشمن» را می‌پذیریم. جنگ ما را وامی‌دارد تا خود را چونان یک قهرمان نامیرا بپنداریم که آهنگ از میان بردن «دشمن» دارد و کشتن او را بایسته و شایسته می‌انگارد. در چنین شرایطی است که ارباب جنگ دیر یا زود به راه می‌افتد. «لیکن این جنگ، خود، تسلیم نیستی نمی‌شود». تا آن زمان که شرایط دنیای آدمیان با تنش و کشاکش و کشمکش‌جویی همراه باشد همیشه جنگ خواهد بود، و آدمیان در دل این چنین شرایطی چاره‌ای نخواهند داشت جز تاب‌آوردن یک زندگانی دشوار.

می‌بینیم یکی از موارد بامعنایی که در این دسته از گفته‌های فروید نهفته است تأکید مکرر او بر بایستگی پندارزدایی و واقع‌بینی در آوردگاه جهان حادثه‌خیز است. با وفادارماندن به چنین دیدگاهی است که او متن رساله‌ی «خیزش» با وفادارماندن به چنین دیدگاهی نکات باریک مشابهی به پایان می‌برد.

« نخستین وظیفه موجود زنده تاب‌آوردن زندگانی است. وهم و پندار، آن‌گاه که با این وظیفه به ضدیت برمی‌خیزد، ارزش و اعتبار خود را سراپا از دست می‌دهد... این ضرب‌المثل کهن را به یاد آوریم: "اگر می‌خواهی از آشتی پاسداری کنی همیشه آماده جنگ باش." [19] اکنون وقت آن است که این ضرب‌المثل را دگرگون کنیم و بگوییم: "اگر می‌خواهی زندگانی را تاب آوری آماده مرگ باش!" [20]» [21]

علی شریعت کاشانی

۲۰ خرداد ۱۳۹۸

پا نویس‌ها

[1]. در این باره همین بس که به مرجع زیر نظر اندازیم :

Eissler, Kurt R. (1986), *Freud As an Expert Witness: The Discussion of War Neuroses Between Freud and Wagner-Jauregg* , Intl Universities Pr Inc

[2]. *Thoughts for the times on War and Death* .



[3] .(Why war ?" (Einstein and Freud"

Freud, S. (1930), *Civilization and Its Discontents*, [4]  
.Standard Edition, Vol. XXI, V

Freud, S. & Einstein, A., "Why War?", *The Standard* [5]  
*Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*,  
(Vol. XXII (1932-1936

Freud, S., & Jones, Ernest (1908-1939), *The Complete* [6]  
*Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones, 1908-1939*,  
.Belknap Press, Reprint ed., 1995, Vol. III

Freud, S. (1915), *Thoughts for the Times on War and* [7]  
*Death, Standard Edition, Vol. XIV, § I*

: Freud, S., & Einstein, A., "Why War?", op. cit [8]

Wars of this kind end either in the spoliation or in the "complete overthrow and conquest of one of the parties...Such as those waged by the Mongols and Turks, have brought nothing but "evil

[9] . «آشتی رومی» (Pax romana) زمان نسبتاً درازی را دربرمی گیرد که شامل دو سده است، و از سال 29 پیش از میلاد مسیح (دور فرمانروایی اکتاویوس تورینوس = قیصر اگوستوس / Caesar Auguste) تا سال 180 پس از میلاد (زمان مرگ امپراتور مارکوس اُریلیوس / Marcus Aurelius) به درازا می کشد. در این دو سده که امپراتوری روم در اوج سترگی و اقتدارمندی بسر می برد، سرزمین‌های زیر فرمانروایی آن تحت نظارت یک قدرت اداره‌کننده واحد قرار می گیرند، از جنگ‌های داخلی و آشوب زدگی‌ها فراوان کاسته می شود، و در پرتو وجود یک سیاست آشتی جویانه امکانات سازندگی و پیشرفت مادی و مدنی فراگیر در آن فراهم می آید.

[10] .Freud, S. & Einstein, A., "Why War?", op. Cit

[11] .Ibid, op. cit

[12] .Ibid., op. cit

Freud, S. (1920-22), *Beyond the Pleasure* .[\[13\]](#)  
: *Principle, Standard Edition*, Vol. XVIII, part. V

I have no faith, however, in the existence of any such“  
internal instinct and I cannot see how this benevolent  
”...illusion is to be preserved

Freud, S., *Civilization and Its Discontents*, op. cit., .[\[14\]](#)  
.□Vol. XXI, p. 59

.Freud, S, *Thoughts for the Times on War and Death*, § I [\[15\]](#)

. Freud, S., *Ibid.*, § I .[\[16\]](#)

.*Ibid*, § II .[\[17\]](#)

.*Ibid.*, op. cit .[\[18\]](#)

« .Si vis pacem, para bellum» .[\[19\]](#)

«.Si vis vitam, para mortem» .[\[20\]](#)

Freud, S, *Thoughts for the Times on War and Death*, op. .[\[21\]](#)  
.(cit., II (Our attitude towards death