

فراسوی زنجیرهای پندار

اریک فروم

ترجمه

دکتر بهزاد برکت

www.ketab.ir



انتشارات فروارید

فهرست

۵	دیباچه
۲۱	بخش اول: برخی زمینه‌های شخصی
۳۱	بخش دوم: زمینه مشترک
۴۵	بخش سوم: مفهوم انسان و سرشت او
۵۱	بخش چهارم: تکامل انسان
۵۷	بخش پنجم: انگیزه انسان
۶۳	بخش ششم: فرد بیمار و جامعه بیمار
۸۳	بخش هفتم: مفهوم سلامت روان
۹۱	بخش هشتم: منش فردی، منش اجتماعی
۱۰۷	بخش نهم: ناهشیار اجتماعی
۱۴۹	بخش دهم: سرنوشت هر دو نظریه
۱۶۳	بخش یازدهم: برخی مفاهیم لازم
۱۸۷	بخش دوازدهم: باورنامه

دیباچه

اریک فروم در سال ۱۹۰۰ در فرانکفورت آلمان به دنیا آمد و در محیطی شدیداً مذهبی پرورش یافت. در دوره نوجوانی به شدت تحت تأثیر وجهی از اندیشه یهودی قرار گرفت که «بها» و «موعود» سخن می گفت. بعدها در فراسوی زنجیرهای پندار نوشت: «کتابهای یهودی برانی چون اشعیا، آموص و هوشع، برایم جایگاهی خاص داشت. اقرار می کنم که هشدارشان در مورد فجایعی که در صورت سرکشی امت نازل می شد، برایم چشمگیر نبود، بلکه نویدی که درباره روز واپسین می دادند جانم را از شادی می آکنند... دورنمای صلح جهانی و همدلی میان ملل بر من که نوجوان دوازده سیزده ساله‌ای بودم بسیار تأثیر گذارد.»

بیست و شش ساله بود که باورهای دینی اش عمیقاً مورد انتقاد واقع شد. فروم از آن پس ظاهراً باور سنتی به دین را رها کرد، با این همه نوعی نگرش مبتنی بر تعلق دینی تا پایان عمر با او ماند.

آنچه از میراث یهودی در خود حفظ کرد، با اعتقادات بعضی دیگر از اعضای مکتب فرانکفورت از جمله هورکهایمر و آدورنو تفاوت بسیار داشت. فروم به جای تأکید بر ویژگی نانمودنی حقیقت و عدم امکان ارائه تعریفی از گوهر انسان، بر انسان‌شناسی فلسفی تأکید کرد و ماهیت انسان را ماحصل

تعلق به جهان و تعامل با دیگران دانست. این ادراک به گونه‌ای زنده و شفاف در نوشته‌هایی که پس از جدا شدن از مکتب فرانکفورت ارائه کرد، نمایان است. فروم در همه حال به واقعیت بشری تأکید داشت، هرچند که این مفهوم برخلاف اعتقاد رایج در سنت رومی، مفهومی ثابت نبود، بلکه بیشتر به *فوزیس* یونانی می‌مانست که در واقع، درکی از ماهیت بالقوه انسان بود. از این‌جاست که او همواره به اشارات انسان‌شناختی مارکس در *دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی*، توجه ویژه دارد. از میان اعضای مکتب فرانکفورت، فروم بیش از دیگران مفهوم «بیگانگی» مارکس را به کار گرفت، و برای نمونه در *گریز از آزادی* بر تأکید مارکس و هگل بر مفهوم بیگانگی صحنه گذاشت. در عین حال برای آن‌که دریافتش از انسان کامل را بر مبنای مفهوم ماهیت بنیادی انسان فرودمانده از بن‌مایه این مفهوم در کار اندیشمندانی چون اسپینوزا و دیویی بهره گرفت، در دههٔ چهل کوشید از عرصهٔ روانشناسی فرا رود و به یک نظام اخلاقی دست یابد که مبنای آن شناخت طبیعت انسان باشد. صرف‌نظر از وجه انسان‌مدار ظاهری این نظام اخلاقی، که به کامل‌ترین شکل در *انسان برای خویشتن* (۱۹۴۷) بیان شده است، نوعی طبیعت‌باوری در عمق نوشته‌هایش دیده می‌شود که قبول آن برای برخی منتقدان دشوار است.

فروم در اواخر دههٔ چهل به اندیشه‌های فروید منتقدانه‌تر نگاه کرد، گرچه بسیاری از جلوه‌های دیدگاه نخستینش را حفظ کرد. در نامه‌ای به مارتین جی (۱۹۷۱) می‌نویسد: «من هرگز گرایش فرویدی خود را رها نکرده‌ام مگر آن‌که شاخص اندیشهٔ فروید را «نظریهٔ لیبیدو» بدانیم... برای من دستاورد اساسی فروید، دریافت او از «ناآگاه» و تظاهر این دریافت در مفهوم «نژند»ی، تأویل رؤیاها و نیز ادراک پویای او از مفهوم «منش» است. این مفاهیم همواره برایم بنیادی بوده است. اگر استدلال شود که تردید من به «نظریهٔ لیبیدو» به معنای رها کردن اصول عقاید فرویدی است، برایم قابل قبول نیست، چون چنین استدلالی صرفاً از موضع فرویدباوری تعصب‌آمیز

قابل دفاع است. به هر تقدیر من هرگز روانکاوی را رها نکرده‌ام و هرگز نخواسته‌ام مکتب خاص خود را پدید آورم... هنوز هم عضو انجمن روانکاوان واشنگتن هستم که گرایشات فرویدی دارد. با این حال همواره از وجه تعصب‌آمیز نظریات فروید و روش‌های دیوان‌سالار تشکیلات بین‌المللی فروید انتقاد کرده‌ام، هرچند تمام کار نظری‌ام بر مبنای مهم‌ترین یافته‌های فروید است، که البته فراروانشناسی او را شامل نمی‌شود.

با این حال برای شماری از منتقدان، جداسازی نظریهٔ لیبدو از سایر عناصر بنیادی تفکر فروید از جانب فروم، به این معناست که فاصلهٔ او از اندیشه‌های فروید تا حدی است که نمی‌توان او را تجدیدنظرطلب در آرای فروید قلمداد کرد. در عین حال تمایزی که فروم میان یافته‌های بالینی فروید و فراروانشناسی برقرار می‌کند، بسیاری، از جمله همکاران او در مؤسسه تحقیقات اجتماعی را، رها می‌دیدند. رابطهٔ تنگاتنگی میان این دو عرصه از تفکر فروید می‌دیدند.

فروم هیچ‌گاه از تلاش برای اتحاد روانکاوی و مارکسیسم دست نکشید، با این همه به تدریج از آموزه‌های فروید در روانکاوی ناسله گرفت و به ژرفکاوی‌های مورد نیاز روانشناسی که مارکس بر آن‌ها تأکید کرده بود پرداخت. در زندگینامهٔ فکری خود، *فراسوی زنجیرهای پندار* (۱۹۶۲)، نقش مارکس را در تحول فکری خود به مراتب بیش از نقش فروید دانسته است. تصور پیامبرگونهٔ صلح جهانی که از جوانی دلبستهٔ آن بود، باعث شد که به وجه انسان‌مدار از اندیشهٔ مارکس تکیه کند و آن بخش از اندیشهٔ فروید را که ناقص چنین دریافتی بود رها کند. با این همه، همواره به بسیاری از مفاهیم فرویدی وفادار ماند.

فروم در دههٔ چهل به «مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی» پیوست. دیدگاهش به اندیشهٔ فروید از آن زمان تاکنون تفاوت اساسی کرده است که آن را به اختصار دنبال می‌کنیم.

پس از تحصیل در دانشگاه‌های هایدلبرگ، فرانکفورت و مونیخ، در موسسه روانکاوی برلین دوره روانکاوی دید و از محضر فرویدی‌های برجسته‌ای چون «تودور رایک» بهره گرفت. در ۱۹۲۶ کوشید یافته‌هایش را بر بیماران اعمال کند. تماس‌های مکرر او با «بیماران واقعی»، همواره انگیزه‌ای مغتنم و بستری ارزشمند برای کارهای نظری‌اش بود. سایر افراد موسسه تحقیقات از چنین امتیازی بی‌بهره بودند. طولی نکشید که نخستین مقالاتش را در نشریات روانکاوی به چاپ رساند.

مضمون مقالاتش غالباً حکایت از پس‌زمینه مذهبی او داشت، با این حال علاقه‌ای به ایجاد نوعی «روانشناسی اجتماعی» در او شکل گرفت، که در آن زمان بدیع بود. مقاله «روانکاوی و سیاست» او، در محافل روانکاوی جنجالی به پا کرد. در این مقاله کوشیده بود اندیشه‌های فروید را با مدد گرفتن از تفکر مارکس سعی نمود در این ارتباط، نخستین بررسی گسترده‌اش در جزم‌اندیشی مسیحی ظاهر شد، که متأثر از موضع رایک به پدیده مسیحیت بود. با این همه، فروم اعتقاد داشت که خطای رایک در برخورد با مسیحیت آن است که مسیحیان اولیه را جماعتی واحد می‌دانست و علت این وحدت را نیز نوعی واقعیت روانی وحدت‌بخش فرض می‌کرد. فروم می‌نویسد: «رایک از این نکته غفلت می‌کند که در پدیده مسیحیت، موضوع روانشناختی، انسان، یا حتی گروهی برخوردار از ساختار روانی واحد و نامتغیر نیست؛ موضوع، برآیند کارکرد گروه‌های متفاوتی است که علائق اجتماعی و روحی متفاوت دارند.» تغییر اساسی در جزم‌اندیشی مسیحی، یعنی تغییر خداگونه شدن انسان در سده اول به انسان‌گونه شدن خدا در سده چهارم، محصول تغییرات اجتماعی بود. با این تفاوت که دیدگاه نخست بیانگر خصومت شورشگرانه مسیحیان اولیه علیه اقتدار پدر بود و دیدگاه دوم این خصومت علیه اقتدار را درونی کرد. فروم استدلال کرد: «علت تحول، تغییر وضعیت اجتماعی-اقتصادی، یا زوال نیروهای اقتصادی و

پیامدهای اجتماعی آن است. نظریه‌پردازان طبقات مسلط با القای ارضای خاطر نمادین به توده‌ها و هدایت عصیان آنان به مسیرهای اجتماعی بی‌خطر، این تحول را تقویت کردند و شتاب بخشیدند.»

فروم برای آن‌که اهمیت تفاوت میان گروه‌های اجتماعی ویژه را نشان دهد و از آموزه ایدئولوژیک مبنی بر نیازهای روانی جهان‌شمول اجتناب کند، به زبان روانشناسی همان چیزهایی را گفت که هورکهایمر و مارکوزه - پس از گسست از هایدگر - در باب مفهوم «تاریخیت» بیان می‌کردند. فروم یک مؤلفه مشخصاً فرویدی را وارد کرد تا استفاده‌اش از مکانیسم‌های روانکاوی، نقش میانجی فرد و جامعه را ایفا کند. نمونه‌ای در این مورد مبحث احساس خصوصیت نسبت به اقتدار بر پایه رنجش اُدیپی از پدر است. این استفاده در اهمیت بخشی از بهره‌ای بود که بعدها مؤسسه تحقیقات از مفاهیم فرویدی برد.

در این میان نقد مثبتی از جرم‌شناسی مسیحی صورت گرفت که این نوشته را نمونه خوبی از تلفیق آرای مارکس و فروم قلمداد کرد. هم‌زمان فروم نیز تلاش کرد تا قواعد بنیادی لازم برای یک روانشناسی اجتماعی را شکل دهد، پس مقاله‌ای نوشت و بحث خود را با انتقاد از این تصور که حوزه کار روانشناسی صرفاً فرد است، آغاز کرد. در جهت تأیید نیز کارهای اولیه رایش را مثال آورد. در این مقاله هرچند فروم به تصور روح گروهی یا توده‌ای حمله کرد، اما فرد را به‌هیچ‌وجه کاملاً مجزا از موقعیت اجتماعی‌اش ندانست. به اعتقاد او وظیفه اصلی اهل نظر آن بود که چارچوب تفکر بنیادگرای مارکس را استحکام بخشند. فروم استدلال کرد که مارکسیسم به غلط متهم به حمایت از نوعی روانشناسی آسان‌گرای افزون‌خواه شده است، و در این ارتباط مشخصاً به آرای برتراند راسل و هنریک دمان پرداخت که به غلط ارضای اقتصادی را مبنای دیدگاه مارکس از انسان می‌انگاشتند. به نظر او، پیش‌فرض‌های روانشناختی مارکس معدود بود، زیرا

انسان برای مارکس چند سائق اساسی مشخص داشت که باید ارضا می‌شد، از این رو مبنای روانشناختی اندیشهٔ مارکس باید تقویت می‌شد. افزون‌خواهی، محصول شرایط اجتماعی ویژه‌ای بود و مارکسیسم می‌بایست بینش‌های روانشناختی عمیق‌تر آن را تدقیق کند. با این حال مارکسیست‌هایی چون کائوتسکی و برنشتاین با اعتقاد خام و ایده‌آلیستی‌شان به غرایز اخلاقی فطری، امکان شکل‌گیری این بینش را از میان برده بودند. روانکاوی می‌توانست حلقهٔ گمشدهٔ میان روساخت ایدئولوژیک و زیرساخت اجتماعی - اقتصادی را بیابد، و در یک کلام می‌توانست درک ماتریالیسم از طبیعت بنیادی انسان را ژرفا بخشد.

با این همه، فروم تصور کاملاً مشخصی از آنچه که پرثمرترین جلوه‌های روانکاوی برای روانشناسی اجتماعی به‌شمار می‌آمد داشت. اولین بند از مقالهٔ مذکور، آشکارا مسئله را با اصل غریزهٔ زندگی و غریزهٔ مرگ نشان می‌داد. فروم این اصل را آمیزه‌ای از پخته و نسنجیده از مفاهیم زیست‌شناسی و روانشناسی می‌دانست، از این رو تقابلی را که فرومید در آرای اولیهٔ خود میان سائق‌های جنسی و صیانت نفس قائل بود، جایگزین اصل غریزهٔ زندگی - غریزهٔ مرگ کرد. به اعتقاد او این غرایز می‌توانست با توسل به تخیل تغییر شکل داده، والایش شده و ارضا شود (برای نمونه دگرآزاری می‌تواند از طریق شماری راه‌های پذیرفته‌شده از طرف اجتماع برطرف شود)، حال آن‌که برای سائق‌های جنسی و صیانت نفس چنین امکانی وجود نداشت (برای مثال، صرفاً غذا می‌تواند گرسنگی را برطرف کند). فهم جنسیت با توسل به شرایط اجتماعی قابل‌فهم‌تر می‌شد. وظیفهٔ روانشناسی اجتماعی، فهم و تفهیم آن دسته از رفتارهای ناآگاه بود که برحسب تأثیر زیرساخت اجتماعی - اقتصادی بر بستر سائق‌های روانی بنیادی شکل می‌گرفت. فروم استدلال کرد که در این ارتباط، تجربیات کودکی اهمیت ویژه‌ای دارند زیرا خانواده عامل جامعه است. (تأکید فروم بر خانواده در سراسر حیات فکری‌اش باقی ماند،

هرچند که بعدها تأکید تعصب‌آمیز فروید را مبنی بر تجربیات کودکی تعدیل کرد. در این زمینه استدلال او آن بود که «درمانگر نباید به مطالعه تجربیات کودکی بیش از حد تأکید کند». با این حال در اوایل دهه سی هنوز آن‌قدر به دریافت متعارف روانکاوی اعتقاد داشت که دوره کودکی را سال‌های شکل‌دهنده شخصیت بداند.

فروم مقاله‌اش را این مضمون دنبال کرد که هر جامعه ساختار لیبیدویی خاص خود را دارد که مجموعه‌ای از سائق‌های اساسی انسانی و عوامل اجتماعی است. روانشناس اجتماعی باید به نحوه عملکرد این ساختار به‌عنوان عامل استحکام جامعه بپردازد، در عین حال باید چگونگی تأثیر این ساختار بر اقتدار سیاسی را ارزیابی کند. البته نباید از یاد برد که فروم از منظر تجربیات عملی‌اش تحلیل می‌کرد. پروژه الگوهای اقتدار کارگران که در سخنرانی هورکهایمر اعلام شده بود، به‌تازگی انجام بود و فروم عمده کار تجربی آن را پیش می‌برد. برای فروم، امر معروف و انکار هنجارهای بورژوازی بود که غالب روانشناسان آن‌ها را ناآگاهانه مطلق می‌کردند. گرایش رایج مبنی بر جهانی کردن تجربه جامعه موجود، آشکارا بسط عقده لیبی به همه تحولات بشری بود، حال آن‌که این عقده صرفاً محدود به جوامع پدرسالار می‌شد. روانشناسی اجتماعی باید این درک را داشته باشد که با تغییر شالوده اجتماعی - اقتصادی، نقش اجتماعی ساختار لیبیدویی نیز تغییر می‌کند. فروم در پایان مقاله‌اش یادآور می‌شود که با تغییر نسبت میان این دو عامل، امکان بروز انفجار اجتماعی وجود دارد. او این نکته را یک دهه بعد در گریز از آزادی بسط داد.

فروم برای تحکیم تعمیم‌های مقاله مذکور توجهش را معطوف به تیپ‌شناسی شخصیت کرد، با این حال جهت‌گیری کلی‌اش، کماکان فرویدی باقی ماند. او عمدتاً این تصور روانکاوانه را که شخصیت، «واکنش به سائق‌های لیبیدویی بنیادی و یا ولایش آن‌هاست» پذیرفت و بر بستر

اندیشه‌های کارل آبراهام و ارنست جونز طرحی از انواع شخصیت‌های دهانی، مقعدی و تناسلی ارائه کرد، هرچند که از این میان، شخصیت تناسلی را که به‌زعم او با وابستگی، عدم وابستگی و دوست‌خواهی ارتباط داشت، مهم‌تر می‌دانست. باید یادآور شد که فروم در این مورد به رایش - که در همان زمان تحقیقی راجع به تیپ‌شناسی شخصیت انجام می‌داد - نزدیک است. اشتراک دیگر او با نظریات رایش، در ارتباط با تأثیر رهایی‌بخش جنسیت تناسلی سرکوب‌نشده است، گرچه این تأثیر را قاطع یا کافی نمی‌دانست. با این حال فروم در سال‌های بعد استقبال محتاطانه‌تری از آرای رایش کرد، زیرا به تدریج اعتقاد پیدا کرد که ماهیت «نازی»ها نشان می‌دهد که آزادی جنسی ضرورتاً مستلزم آزادی سیاسی نیست.

فروم پس از این اهمیت بنیادهای لیبیدویی در تیپ‌شناسی شخصیت، بار دیگر بر تأثیر عوامل اجتماعی از طریق واسط خانواده بر فرد تأکید کرد. برای نمونه از تأثیر قاطع آداب جنسی بر نهایت سرکوبگر سخن گفت که می‌توانست مانع رشد جنسیت تناسلی شود. این طریق باعث تقویت تیپ‌های پیش تناسلی گردد، با این همه در مجموع استناد او به این باور تردیدپذیر فروید بود که «نظر به این که خصوصیات شخصیتی در ساختار لیبدو ریشه دارند، نمایانگر ثبات نسبی هستند.» فروم آن‌گاه به رابطه میان «روحیه حاکم بر سرمایه‌داری» و «خصوصیت مقعدی» توجه کرد و با بهره‌گیری از استدلال‌هایی که در آن زمان بدیع بود، عقلانیت بورژوازی، احساس مالکیت و پیرایشگری دینی را به سرکوب نظم‌طلبی ارتباط داد.

چنین تأویلی هرچند اساساً در مشاهدات بالینی فروم ریشه داشت، از یک کانون فکری هم تغذیه می‌کرد که آن را توضیح می‌دهیم. فروم در دهه بیست، نخستین بار با آثار مردم‌شناس سوئیسی یوهان یاکوب باخوفن آشنا شد. مطالعات باخوفن در مورد فرهنگ مادرسالار در دهه ۱۸۶۰ به چاپ رسید اما تا دو دهه پس از مرگش در ۱۸۸۷ در محاق نسبی ماند. تعلقات

مردم‌شناختی فروید نیز، بدو از مطالعات سیر جیمز فریزر دربارهٔ توت‌م‌باوری سرچشمه می‌گرفت. با این حال پیش از فروکش کردن تعلق اهل فکر به مبحث مدارسالاری، نظریه‌پردازانی چون باخوفن و لوئیس مورگان، در جماعت‌های سوسیالیستی ذی‌نفوذ بودند. برای نمونه منشأ خانواده انگلس (۱۸۸۴)، و زن و سوسیالیسم بیل (۱۸۸۳)، وام‌دار آرای این نظریه‌پردازان بودند.

در دههٔ ۱۹۲۰ نظریهٔ مدارسالاری در مجامع متعدد و متفاوت از هم دیگر بار شور و شوقی برانگیخت. منتقدان ضدمدرنیست جامعهٔ بورژوایی مثل آلفرد باوملر و لودویک کلاگس به سبب اشارات رمانتیک، طبیعت‌خواهانه و ضدروشنفکری این نظریه، به آن علاقه‌مند شدند. چندین تن از شاگردان اشتفان گورگه با باطل خواندن رأی زن‌ستیزانهٔ وی، از جمع او خارج شدند تا به جستجوی «گوهر رمانتیسم» پردازند. این امر، همان‌گونه که ای.ام. باتلر اشاره کرده است، تقریباً تکرار همان جستجوی سن‌سیمون فرانسوی در طلب «رمز مادرانه» است که نزدیک به هفتاد سال پیش از آن جریان داشت. جماعت‌های مردم‌شناختی انگلستان نیز نوعی تعمیم همان ادیب فرویدی به همهٔ دوره‌های تاریخ را به دیدهٔ انتقاد می‌نگریستند که از آن جمله می‌توان به کتاب برانیسلاو مالینوفسکی، جنسیت و سرکوب در جامعهٔ عساری از تمدن، اشاره کرد.

در گروه‌های روانکاوان نیز نظریهٔ مدارسالار ملاحظات تازه‌ای را باعث شد. ویلهلم رایش از نخستین کسانی بود که به این کار پرداخت. وی در *روانشناسی توده‌ای فاشیسم* (۱۹۳۳) نوشت: «تنها نوع خانوادهٔ راستین در جامعهٔ طبیعی، مدارسالاری است».

فروم نیز از فعال‌ترین مدافعان نظریهٔ مدارسالاری بود. در ۱۹۳۲ از کتاب *مادران: مطالعه‌ای دربارهٔ منشأ عواطف و نهادها* (۱۹۲۷)، مروری دقیق ارائه کرد و این اثر رابرت بریفاولت را به جامعهٔ آلمانی معرفی کرد. فروم به‌ویژه

تحت تأثیر این ایده بریفاولت قرار گرفت که هر نوع عشق و احساس فداکاری در نهایت از عشق مادرانه نشأت می‌گیرد که خود اقتضای دوره بارداری و مراقبت‌های مادر از کودک، پس از تولد اوست. از این‌رو عشق به جنسیت بستگی نداشت و این امر خلاف نظریه فروید را نشان می‌داد. درحقیقت، جنسیت، در غالب موارد با نفرت و ویرانی پیوند داشت. فروم درعین حال حساسیت بریفاولت را به نقش عوامل اجتماعی ستایش می‌کرد. مردانگی و زنانگی برخلاف نظر رمانتیست‌ها انعکاس تفاوت‌های بنیادی جنسیت نبود، بلکه از تفاوت کارکردهای حیاتی که خود تا حدودی تبیین اجتماعی داشت نشأت می‌گرفت. بنابراین تک‌همسری از این جهت توجیه می‌شد که امکان حمایت از گله را تقویت می‌کرد، ضمن آن‌که به همین دلیل رهبری شبان‌مزدک را ضروری می‌نمود. فروم نتیجه گرفت که بریفاولت از تعلقات قوم‌مدارانه فراتر رفته و به جوهر ماتریالیسم تاریخی دست یافته است. همان‌گونه که کتاب او، با اهمیت دادن به نقش عوامل اقتصادی در تحول خانواده، مؤید این ادعاست.

کمی بعد، فروم مستقیماً به آرای باخوفن پرداخت. باخوفن، به‌زعم فروم، دچار نوعی گذشته‌دوستی گنگ بود که باعث می‌شد صاحبان اندیشه‌های راست از او استقبال کنند. دیدگاه او به طبیعت، گرفتار نوعی احساساتی‌گری بود که طی آن انسانی می‌بایست خود را به طبیعت، گویی کودک به مادر، وانهد. باخوفن تفاوت روحی میان زن و مرد را مطلق کرد و فروم این تصور را اعتراض مشروع باخوفن علیه خواست رهایی زنان در دوره روشنگری می‌نامید.

باین‌حال برای فروم قرائت سوسیالیستی آرای باخوفن مطبوع‌تر بود. او چنین استدلال می‌کرد که اهمیت مطالعه جوامع مادرسالار به سبب سودمندی تاریخی آن نبود - درواقع اثبات وجود این جوامع در تاریخ گذشته امکان نداشت - بلکه به علت رواج دیدگاهی بود که می‌توانست جایگزین دیدگاه

مسلط بر جوامع موجود باشد. فروم، همچون مالدینوفسکی، از اندیشهٔ مدارسالاری برای ابطال جهانیت عقدهٔ ادیپ استفاده کرد. نفوذ و اثربخشی این عقده در جوامع پدرسالار، تا حدودی به آن علت بود که پسر وارث ملک پدر و نیز جانشین او در تأمین معاش بود، و این امر به آن معنا بود که آموزش اولیهٔ پسر در جهت تثبیت منافع اقتصادی اوست. عشق میان پدر و پسر به راحتی می‌توانست به نفرت بدل شود زیرا پسر همواره دچار هراسِ شکست از پدر بود. بنابراین چنین عشقی خود نطفهٔ فقدان امنیت روحی به‌شمار می‌آمد.

اما عشق مادری نامشروط بود و لازم نبود چندان پاسخگوی فشارهای اجتماعی باشد. باین‌حال در جامعهٔ معاصر، قدرت واقعی مادر زوال یافته بود و دیگر نه به عنوان حامی بلکه به‌عنوان موجودی نیازمند حمایت به حساب می‌آمد. فروم ادعا کرد که در جامعهٔ معاصر عشق به ملت یا عشق به توده‌ها جایگزین عشق مادری شده است، و این عشقی سرکوب‌شده است که احساس گناه پسر نسبت به پدر و اخلاقیات پدر را جانشین اعتماد و گرمای عشق مادری می‌کند. ظهور پروتستانیسیم سدهٔ پندرهم را افزایش داد، زیرا امنیت باور کاتولیکی، با کلیساهای زهدان‌مانند و آیین «مادر باکره» اش، دیگر کارساز نبود. بُن‌مایهٔ روانی سرمایه‌داری آشکارا پدرسالار بود، با این‌همه سرمایه‌داری به‌شکل تناقض‌آمیزی شرایط را برای بازگشت به فرهنگ راستین مدارسالار مهیا ساخته بود و دلیل آن وفور کالاها و خدمات بود که دیگر دستاوردهای مادی فرد را محور قرار نمی‌داد. فروم نتیجه گرفت که سوسیالیسم باید نوید بازگشت به این فرهنگ راستین باشد.

افزایش علاقهٔ فروم به بنیاد فکری باخوفن باعث کاهش اشتیاقش به باورهای اساسی فروید شد. فروم حال استدلال می‌کرد که فروید زندانی اخلاقیات بورژوازی و ارزش‌های پدرسالار است. تأکید روانکاوی بر تجربیات کودکی نقش درمانگر را کم‌رنگ می‌کرد. از آن‌جا که درمانگر به‌نحوی

غیرنقدانه با ارزش‌های جامعه برخورد می‌کرد، هروقت امیال و نیازهای بیمار علیه این ارزش‌ها بود، درمانگر راهی نداشت جز آن‌که در مقابل ارزش‌های حاکم موضعی خنثی اتخاذ کند. فروم این امر را رواداری یا تساهل نسبت به ارزش‌ها می‌نامید.

شایسته است بر دریافت فروم از تساهل بیشتر تکیه کنیم. نخست آن‌که، فروم اعتقاد داشت مبارزه بورژوازی در آغاز تلاشی برای رفع تساهل یا مدارا علیه سرکوب اجتماعی بود اما وقتی طبقه متوسط سلطه اجتماعی پیدا کرد، تساهل، پوششی برای حاکمیت نوعی اخلاق بی‌بندوبار شد و در واقع هرگز چنان بسط نیافت که مدافع تهدیدات جدی علیه نظم حاکم باشد. تساهل بورژوازی ماهیتاً دچار تناقض است، آگاهانه نسبیست‌گرا و خنثی است. اما نیمه‌آگاهانه در حفظ وضع موجود است. فروم می‌گفت روانکاووی شخصیت چهره دوگانه در تساهل را نشان می‌دهد، چهره خنثای آن را که پوششی برای چهره پنهان دگرگونی‌گریز یا در مانگر است. با این حال او، برخلاف مارکوزه، قدم بعدی را برداشت تا تساهل رهایی‌بخش را عدم تساهل در برابر جریان‌های راست و مدارا با جنبش‌چپ بداند، بلکه به جلوه دیگر گرایش پدرسالارانه اندیشه فروید پرداخت و او را نمونه نوعی چهره پدرسالار نامید که نسبت به دانشجویان و بیمارانش رفتاری اقتدارطلب داشت.

کنار گذاردن عقده ادیپ از جانب فروم به این معنا بود که نقش مکانسیم انتقال در شیوه روانکاوای او به حداقل تقلیل یافته است. با دور شدن از فروید، با بقیه اعضای مؤسسه مطالعات نیز بیگانه شد. در ۱۹۳۶ که رابطه‌اش با مؤسسه کاملاً سست شد، خود را وقف کارهای بالینی کرد و به نحو فزاینده‌ای بر تصورات غیرفرویدی‌اش تأکید ورزید. دو سال بعد، گریز از آزادی را انتشار داد که شاید پرخواننده‌ترین کتابش باشد. در این کتاب فروید را متهم کرد که از فرهنگ درکی محدود دارد: «در اندیشه فروید،

عرضه روابط انسانی صحنه بازار است؛ نوعی مبادله ارضای نیازهای زیستی میان افراد انسان جریان دارد که در آن رابطه با دیگری همواره وسیله‌ای برای دستیابی به یک هدف خاص است و هرگز فی‌نفسه هدف نیست.» در همین کتاب کوبنده‌تر از همیشه بدینی فروید و اصل غریزه مرگ او را به انتقاد گرفت و غریزه مرگ را معادل نیاز به ویرانگری دانست: «اگر پیش‌فرض‌های فروید درست باشد، باید چنین بپنداریم که میزان ویرانگری، خواه علیه خود و خواه علیه دیگری، کمابیش ثابت است. اما مشاهدات، خلاف این قضیه را نشان می‌دهد. شدت ویرانگری نه‌تنها در فرهنگ‌های گوناگون، بلکه در گروه‌های اجتماعی یک فرهنگ مشترک متفاوت است.» فروم همچنین نظریه لیبیدویی فروید را تحقیر کرد، گرچه توصیفات بالینی آن را پذیرفت. با این کار آشکارا وجه تأملی نگرش خود در *جزم‌اندیشی مسیحی* را، که در سال ۱۹۳۲ با افتخار بیاد فریده بود، مورد تردید قرار داد زیرا این وجه اساساً لیبیدومحور بود. در بحث از دکور، خودآزاری نیز تلاش کرد هرگونه عنصر جنسی را رها کند. در حقیقت اثر *بسیاسی، انسان برای خویشتن*، تیپ‌شناسی شخصیت را در مسیرهای کاملاً متفاوتی مطالعه داد. برای نخستین بار به شباهت میان اندیشه خود و آرای کارن هورنای و سالیوان، که به‌موازات او به تجدیدنظرطلبی در آرای فروید می‌پرداختند، اذعان کرد. بار دیگر بر تأثیر عوامل اجتماعی که بر مبنای فرمان‌های سائق صیانت نفس قرار داشت، تأکید ورزید. در یکی از ضmann کتاب، مفهوم «منش اجتماعی» را که پیش‌تر ارائه کرده بود تدقیق کرد، مفهومی که به اعتقاد خودش «مهم‌ترین سهم او... در عرضه روانشناسی اجتماعی است»، و اظهار داشت: «منش اجتماعی، صرفاً گزیده‌ای از خصوصیات را شامل می‌شود، و در حقیقت آن هسته بنیادی ساختار منش است که غالب اعضای یک گروه در نتیجه تجارب مشترک و شیوه‌های زیست مشترک شکل داده‌اند.»

با این‌همه، فروم بر زمینه مألوف حرکت می‌کرد. آنچه در *گریز از آزادی*

بدیع بود، علاقه‌عام‌تر فروم به چیزی بود که می‌توان «وضعیت وجودی» انسان نامید. برای او، مضمون اصلی این کتاب، انسان بود. هر قدر انسان آزادتر شود، یعنی از وحدت طبیعی‌اش با طبیعت دورتر شود، گریزی ندارد مگر آن‌که با جوشش عشق و کار مولد، خود را بار دیگر به جهان پیوند زند. طلب چنین امنیتی در حقیقت وحدت فردی‌اش را ویران می‌کند. در این رویکرد تازه حضور ایده‌یگانگی مارکس بسیار پررنگ بود. تعلق و تک‌افتادگی فرد، دو قطب اندیشه‌ی فروم را تشکیل می‌داد. نژندی، تعریف خود را برحسب نوع رابطه‌ی میان افراد شکل می‌داد. دگرآزاری و خودآزاری، دیگر پدیده‌هایی نبودند که با سائق‌های جنسی به حرکت درآیند، بلکه کشش‌هایی بودند که ماهیتاً به فرد کمک می‌کردند تا از احساس تحمل‌ناپذیر تنهایی و فقدان لذت بگریزد. هدف واقعی دگرآزاری/خودآزاری «همزیستی» با دیگران بود که از طریق تحلیل فردیت خود با دیگری به‌دست می‌آمد. بنابراین اگر هیچ‌گونه سائق درونی از انگری وجود نداشته باشد، رؤیای پیامبران عبرانی مبنی بر «تصور صلح جهانی و هماهنگی میان ملل»، که فروم جوان را چنان ژرف برانگیخته بود، امکان تحقق نمی‌یافت. فروم در کارهای بعدی‌اش به اتحاد میان اخلاق و روانشناسی تأکید کرد. در *انسان برای خویشتن* تا آن‌جا پیش رفت که نوشت: «هر نوع نژندی نمایانگر یک مسئله اخلاقی است. ناتوانی از رسیدن به بلوغ و وحدت شخصیت یک مسئله اخلاقی است.» در سال‌های بعد به تدریج از تعالیم معنوی شرق - به‌ویژه تعالیم استادان ذن بودیسم - مانند آموزه‌های غربی استقبال کرد.

با این‌همه، در جهت رعایت انصاف باید تصدیق کرد که تغییر اخیر در تأکیدات او بود و نمی‌توان آن را نشانه‌ی تحول مطلق موضعش قلمداد کرد. در پاسخ به انتقاداتی که از موضع‌گیری‌های جدید او شده است، می‌گوید: «من همواره از این اصل دفاع کرده‌ام که ظرفیت انسان برای آزادی، عشق، و... تقریباً به‌طور کامل به شرایط مشخص اجتماعی - اقتصادی بستگی دارد،

و آنچنان‌که در هنر عشق ورزیدن بیان کرده‌ام، اگر در جامعه‌ای عشق‌گریز، عشق حاکم باشد، امری استثنایی است.» با این‌همه، دشوار بتوان قرائنی از کارهای متأخر فروم به دست داد بی‌آن‌که نتیجه گرفت او در قیاس با هورکهایمر و سایر اعضای اصلی مؤسسه مطالعات که امیدشان را آرام‌آرام از دست دادند، از یک موضع خوش‌بینانه‌تر دفاع می‌کند.

۱. این دیباچه با اندکی تلخیص از کتاب زیر گرفته شده است:

JAY, Martin, (1973), *The Dialectical Imagination*, Little, Brown and Company, Canada, pp. 88-100

«نیاز به رهایی از توهم یک وضع، نیاز به رهایی از وضعی است
که محتاج توهم است.»

«نقد، گل‌های خیالی را از زنجیر برمی‌کند، نه برای آن‌که بشر
زنجیر را عاری از خیال به خود بندد بلکه از آن‌رو که زنجیر را
پاره کند و گل‌ها را برگیرد.»

کارل مارکس

«آدمی نمی‌تواند تا ابد کوچک بماند، سرانجام باید به زندگی
دشمن‌گیش وارد شود. این را می‌توان "تحصیل واقعیت" نامید.»
«نه، دانش ما توهم نیست، توهم آن است که نداریم آنچه را این
دانش قادر نیست به ما دهد، در جای دیگر می‌توان یافت.»
«هرجا "او" باشد "خود" نیز هست.»

زیگموند فروید