

# فروید، موسی و هویت یهودی

## جان میلفول

آخرین و شاید مناقشه‌انگیزترین اثر زیگموند فروید، موسی و یکتا پرستی، در سال ۱۹۳۹ منتشر شد.<sup>۱</sup> فرضیه‌ی اصلی این کتاب، این که "بنیانگذار" دین یهودی، همان‌طور که کافکا هم گفته بود، مصری بود و نه عبرانی، جدید نبود؛ این همان چیزی است که یان آسمن در کتاب جدید جالبی نشان داده است.<sup>۲</sup> افزون بر این، بدیهی است که طرح چنین فرضیه‌ای در تاریک‌ترین دوره‌ی تاریخ مدرن یهودی، مناسب نبود. اما همان‌طور که آسمن و ریچارد برنستاین، در کتابی به همان اندازه گیرا با عنوان *فروید و میراث موسی*،<sup>۳</sup> به طور قانع‌کننده‌ای استدلال کرده‌اند، مسئله‌ی واقعی نه صحت این فرضیه بلکه نتیجه‌گیری‌های فروید از آن و چرایی پرداختن او به این طرح در این مرحله از زندگی‌اش و در زمان ظهور فریبده‌ی فاشیسم و یهودستیزی اروپایی است. جالب این که هر چند آسمن و برنستاین در تحلیل خود از استدلال فروید با یکدیگر موافقت اساسی دارند اما درباره‌ی اهمیت تاریخی و فلسفی‌اش به نتایج تقریباً متضادی می‌رسند.

دغدغه‌ی اصلی برنستاین جدا کردن استدلال فروید از مفروضات آن و ارائه‌اش به مثابه‌ی تلاش ضمنی اما، در نهایت، متقاعدکننده‌ی "یهودی بی‌خدا"یی است که دین و ملی‌گرایی، خواه یهودی یا غیر یهودی، را رد می‌کند. تا یهودیت بنیادینی را تعریف کند که حتی در این ظاهراً بدعت‌آمیزترین اثرش همچنان آن را تصدیق می‌کند. آسمن، در مقام یک مصرشناس، موسای فروید را نقطه‌ی اوج سنتی طولانی می‌داند که بر تبار مصری موسی گواهی می‌دهد تا او را در فرهنگ جهانشمول یکتا پرستی عقل‌گرایانه بگنجانند، در حالی که دلتنگی خود برای تکثر و تنوع نظام‌های چندخدایی پیش از آن را پنهان نمی‌سازد.

گاهی برنستاین به نظر پیترگی درباره‌ی فروید نزدیک می‌شود؛ گی، فروید را آخرین گاو باز عصر روشنگری اروپایی می‌داند که با رقص عقل با گاو سائق‌های غیرعقلانی بشریت روشنی نیافته درگیر می‌شود و سرانجام آن را با شمشیر علم می‌کشد.<sup>۴</sup> بی‌تردید فروید اغلب چنین تلقی‌ای از خود داشت. گمان می‌کنم که او با پرفسور برناردی، قهرمان نمایشنامه‌ی دوستش آرتور شنیتسلر، به شدت همذات‌پنداری می‌کرد؛ پزشکی، علم مدرن و سنت روشنگری در پرفسور برناردی با یکدیگر ترکیب شده و به صورت اصل اخلاقی سکولاری درآمده بود که هم یهودیت را تصدیق می‌کرد و هم از آن فراتر می‌رفت. باید از این اصل در برابر فرصت‌طلبی و سودجویی

<sup>۱</sup> متن بازمینی شده‌ی سخنرانی برای انجمن استرالیایی بازماندگان هولوکاست یهودی در موزه‌ی یهودی سیدنی، اکتبر ۲۰۰۰. ترجمه‌ها توسط جی. ام انجام شده است.

John Milfull (2002) 'Freud, Moses and Jewish identity', *The European Legacy: Toward New Paradigms*, Vol 7, No. 1: 25-31.

<sup>۲</sup> Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

<sup>۳</sup> Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

<sup>۴</sup> Peter Gay, *Freud: A Life for our Time* (London, 1988).

همه‌ی یهودیان و غیر یهودیانی که به نظام سفت و سختش تن نداده‌اند، دفاع کرد؛ شنیتسلر در یکی از دیگر آثارش در توصیف رسالت یهودیان در مبارزه برای جهانی روشنی‌یافته، تصویری به یاد ماندنی ارائه می‌کند:

"شاید یکی دو هزار سال دیگر همه به این واقعیت پی برند که ما، یعنی یهودیان، به نوعی خمیر مایه‌ی بشر بوده‌ایم. این امر مایه‌ی تسلی خاطر است، مگر نه؟"<sup>5</sup>

در سال سرنوشت‌ساز ۱۹۳۳، لئون فیکت وانگر در دفاعیه‌ی عمیقش از یهودیتی روشنی‌یافته، شکل دیگری از این تصویر را ارائه داد:

"هدف نهایی [ملّی‌گرایی یهودی حقیقی] انحلال خود در دنیایی متحد است. همچون حل شدن نمک در آب، که هر چند در محلول نامرئی است اما تا ابد در آن باقی می‌ماند."<sup>6</sup>

فیکت وانگر، همچون مارتین بوبر، به رغم همه‌ی واپس‌گرایی‌های رایش سوم، تا پایان عمر به رسالت انسان‌گرایانه‌ی یهودیت معتقد ماند اما فروید و شنیتسلر، که عمرشان کفاف نداد تا شاهد این واپس‌گرایی‌ها باشند، به این رسالت آن‌قدر اطمینان نداشتند. دفاع از عقل و وظیفه‌ای اخلاقی بود، حتی اگر به تسلیم یا شکست منتهی می‌شد. شنیتسلر، که از جذابیت‌های قواعد اخلاقی کمتر سختگیرانه، به ویژه در وین، به خوبی آگاهی داشت، آماده‌ی "همخوابگی با دشمن" بود، حتی اگر این امر به عذاب وجدان و احساس گناه می‌انجامید. فروید، بعدها از منظری بیشتر واکنری به این مبارزه می‌نگریست و آن را نبردی حماسی میان قوای تمدن و ناعقلانیت می‌شمرد که نتیجه‌اش در نهایت نامعلوم بود.

آشکار است که برنستاین با همسان‌پنداری "یهودیت" با عقلانیت همدلی دارد، همان عقلانیتی که به نظر فروید در سنت موسوی ریشه دارد و سرگرم مبارزه‌ی دائمی با قوای آشوب و درنده‌خویی است، و "روانکاوی"، به مثابه‌ی "علمی یهودی"، جانشین آن به شمار می‌رود. اما به نظر می‌رسد که او و آسمن در نهایت نمی‌توانند به بخش دوم سؤال ابتدایی‌ام جواب دهند و بگویند چرا فروید در این مرحله از زندگی‌اش و در زمان ظهور فاشیسم اروپایی به "طرح موسی" پرداخته است. برای پاسخگویی به این پرسش، مایلم از یکی از شیوه‌های مورد استفاده‌ی فروید در بازنویسی داستان موسی بهره‌گیرم و آن را به تلاش مختصر خود برای توصیف نوع خاص یهودیت سکولار او پیوند دهم.

با وام‌گیری ایده‌ای از اتو رانک، فروید می‌گوید که روایت کتاب مقدس یکی از عناصر سنتی اسطوره‌ی موسی را وارونه می‌سازد تا تبار مصری شخصیت اصلی داستان را پنهان کند و به او در مقام بنیانگذار دین یهودی مشروعیت بخشد. مضمون "نوزاد در گهواره‌ای از بوریا"، که حاکی از جایگاه والای موسی در سلسله مراتب مصر است، اوضاع واقعی را وارونه می‌سازد: موسی برده‌ای یهودی نیست که شاهزاده‌ای مصری شود بلکه شاهزاده‌ای مصری است که یهودی می‌شود تا نظام سفت و سخت یکتاپرستی برگرفته از کیش مصری آتن (Athen) را بر مردمی ستم‌دیده تحمیل کند و آنها را به آزادی رهنمون شود اما این مردم سرانجام علیه یوغ عقل

<sup>5</sup> Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie* [1908] (Berlin, 1922), 284.

<sup>6</sup> Lion Feuchtwanger, *Centum Opuscula* (Rudolstadt, 1956), 470.

شورش می‌کنند و موسی را به قتل می‌رسانند. تنها بعدهاست که سنت سرکوب‌شده‌ی موسوی، که در میان پیامبران و کاتبان باقی مانده، دوباره ظهور می‌کند و بر تاریخ یهودی، و در نهایت تاریخ جهان، سلطه می‌یابد.

به سبک خود فروید می‌توان گفت که فروید نه شاهزاده‌ای غیر یهودی در میان یهودیان بلکه شاهزاده‌ای یهودی در میان غیر یهودیان است. او آموزه‌ی به همان اندازه سفت و سخت تصعید و سرکوب سائق‌های اساسی را در جامعه‌ای فاشیست‌مآب تبلیغ می‌کند، جامعه‌ای که خشونت‌پرستی و میل شدیدش به ارضای حیوانی‌ترین سائق‌هایش نزدیک است که فروید و "علم جدید"ی را که وی بنا نهاده، در کام خود فرو برد. اما روایت فروید از داستان موسی، همان طور که برنستاین به طور متقاعدکننده‌ای ادعا می‌کند، آمیزه‌ای است از پذیرش این وارونگی نهایی و وعده‌ی تاریخی "ظهور مجدد امر سرکوب‌شده"؛ نه خشونت و وحشیگری سرکوب‌شده بلکه عقل و اخلاق و قانونی که می‌تواند به تنهایی بشر را از شر نیمه‌ی تاریک خودش حفظ کند. ممکن است درنده‌خویی مردمی بدوی که هنوز نمی‌توانند به یوغ عقل و آموزگارانش تن دهند، آتش هولوکاست را برافروزد اما می‌توان امید داشت که سرانجام مریبان عقل هم دوباره ظهور کنند و پیروز شوند: بارقه‌ای از امید برای پیامبری در شرف مرگ.

امیدوارم این را تلاشی بی‌ارزش برای انداختن فروید به چاهی که خودش کنده، تلقی نکنید؛ حتی اگر نشان داده باشم که فروید عنصر کمتر جذاب دیگری را از سنت روشننگری به ارث برده، یعنی همان گرایش مدافعان روشننگری به برتر شمردن خود از گله‌ی عوام به مثابه‌ی مریبان و "رهبران" نهانی. این امر ناشی از رقابت آنها با قدرت و امتیازات فئودالی برای تثبیت ارزش‌های انسان‌گرایانه‌ی جدید روشننگری و برای کسب قدرت و امتیاز در نظم نوظهور بورژوازی بود، قدرت و امتیازی که به زودی توسط طبقه‌ی خودشان از آن محروم شدند. فروید و بسیاری دیگر یک کاستی دارند، و به هر حال از این نقیضه‌نما گریزی نیست که طلب آزادی، برابری و برادری محتاج کسانی است که به نحوی نابرابر با دیگران بااستعدادند. با این همه، نمی‌توان با تلاش‌های مذبحخانه‌ی بسیاری از مدافعان یهودی و غیر یهودی ارزش‌های انسان‌گرایانه برای معرفی خود به عنوان نمایندگان اتریش یا "آلمانی بهتر" و دنیای بهتر آینده همدلی عمیقی نداشت. آنها می‌دیدند که موج خروشان فاشیسم، سرگرم نابودی ثمره‌ی حیاتشان است، و بنابراین کوشیدند که برای خود کشتی‌ای بوریایی بسازند تا حاصل عمرشان در سیلاب از بین نرود.

فروید خود را وارث عصر روشننگری و پاسدار تمدن و فرهنگ می‌دانست؛ تاکنون تنها از همین منظر به روایت او از موسی و یهودیت پرداخته‌ام. قطعاً راه‌های کاملاً متفاوت دیگری برای توضیح اهمیت و جذابیت پایدار این اثر وجود دارد. به نظرم اگر فروید زنده بود، از ظهور مجدد اخیرش به مثابه‌ی نویسنده‌ی یکی از متون مقدس پسا مدرنیسم، پسا ساختارگرایی و پسا هرچیزدیگرگرایی حیرت می‌کرد و به هیچ وجه از این امر خشنود نمی‌شد. این که کاشف رشک قضیب در برابر استقبال نظریه‌پردازان نئوفمینیست از آثارش چه واکنشی نشان می‌داد، می‌تواند گمانه‌زنی سرگرم‌کننده‌ای باشد. البته وی اقرار داشت که نمی‌داند زنان چه می‌خواهند.

با وجود این، فروید به هیچ وجه در این تحولات کاملاً بی‌تقصیر نیست. توماس مان، که شاید نامدارترین نویسنده‌ی آلمان باشد، و مثل فروید به موسی و مصر علاقه داشت و، درست در همان زمان، با نگارش رمان‌های

یوسف سرگرم ساختن کشتی بوریایی خود بود، فروید را نه وارثِ عصرِ روشنگری بلکه به ثمر رسانده‌ی رمانتیسیسم آلمانی می‌دانست. به نظرِ مان، فروید دانشمندی نبود که ورطه‌ی ناخودآگاه را به نورِ عقل، منور ساخته باشد بلکه کاشف و رهایی‌بخشِ ناخودآگاه بود که به طرح رمانتیکِ خوانشِ زبان‌های سَرّی طبیعت و احساس، غنا بخشیده و راهی به معدنِ پُربارِ ناخودآگاه گشوده بود. با این همه، بی‌تردید مهم‌ترین نقش فروید در مدرنیته نه روان‌درمانی او بلکه ابداعِ روشی برای تفسیر ادراک‌های آشفته و نامنظم از ناخودآگاه است. در حالی که رمانتیک‌ها رویا را متنِ اصلیِ واقعیتی ژرف‌تر، و نوعی دسترسی شخصی به جهان اسطوره می‌دانستند، و در پی رمزگشایی از زبانِ پرندگان و گل‌ها بودند، فروید در تفسیر رویاها و آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره راهی ظاهراً عقلانی برای دستیابی به "سویه‌ی تاریک"، یعنی جهان سکسوالیته و مرگ، ارائه کرد که به سرعت به عنوان روش تفسیرِ تکه‌های نامنظمِ ادراک - ادراکی که به تجربه‌ی سرنمونی<sup>7</sup> مدرنیته بدل شد - مورد تقلید قرار گرفت. اگر پیش از آن، زندگی، حداقل به نظر طبقات مرفّه، متنی بود که فرد "صاحب" آن به شمار می‌رفت و خودش به آن شکل می‌داد، ظهورِ جامعه‌ی شهری مدرن آن را به مجموعه‌ای آشفته و تکه‌تکه از تأثرات در جستجوی معنایی دست نیافتنی تبدیل کرد. تأثیر فروید بر جنبش‌های هنری مدرنیستی نظیر اکسپرسیونیسم و سوررئالیسم فوق‌العاده بود؛ او دنیای درون را چشم‌اندازی بسیار مهیج‌تر از دنیای بیرون می‌دانست. جستجوی مادام‌العمر ساختارهای درونی جهان بیرون توسط نقاشانی مثل سزان جای خود را به چشمه‌ی ظاهراً بی‌پایان ساختارهای ژرف در ناخودآگاه خود هنرمند داد.

مثل خود سنت رمانتیک، این دیگر میراثِ احتمالاً ماندگارترِ فروید چندگانگی عمیقی دارد. از یک سو، می‌تواند به کیش ناعقلانیت و خشونت بینجامد؛ از سوی دیگر - و البته این همان طرحی است که توماس مان در نظر داشت - می‌تواند به ساختارهای انتزاعی و ظاهراً توخالی‌ای که حاصل تعقیب یک‌جانبه‌ی عقلانیت، عینی‌ترین میراثِ عصرِ روشنگری، است بُعد و ژرفای کاملاً جدیدی ببخشد. منظور این نیست که این ساختارها، که به هر حال معرفِ بعضی از مفاهیم اصلی جامعه‌ای انسانی‌اند - رواداری، عدالت، حتی دموکراسی - غیرضروری‌اند، بلکه مقصود این است که باید به آنها محتوایی واقعاً انسانی داد، یعنی احساسات و عواطفِ همان مردمی که قرار است در آنها جای گیرند. این همان نقطه‌ی شروع نقد رمانتیکِ عصرِ روشنگری بود که می‌گفت عصرِ روشنگری نوعی ریاضیاتِ فراگیر را بر جهان واقعی تحمیل کرده، یا به قول اندرو کرامی در رمان بسیار خوبش با عنوان *اصل دالامبر*<sup>8</sup>، در پی تقلیل کلِ عالم آفرینش به یک فرمول برآمده است. این کار بالقوه خطرناک است زیرا می‌تواند به تمامیت‌خواهی و خشونت بینجامد - نباید فراموش کرد که روبسپیر و دوستانش "حکومت وحشت" را به نام دموکراسی و فضیلت ایجاد کردند. زیگفريد کراکائر، منتقد فرهنگی و یکی از نویسندگان یهودی-آلمانی محبوبم، می‌گفت همه‌ی ما باید "مفاهیم محسوس" را پرورش دهیم، یعنی ایده‌هایی که به جهان زنده‌ی حواس ربط دارند؛ او حامی "رهایی واقعیت" از طریق عکاسی و فیلم بود، یعنی بازیابی دنیای روزمره‌ای که دیگر واقعاً نمی‌بینیم یا به آن توجه نمی‌کنیم. همچون والتر بنیامین، او میان توانایی فروید برای

<sup>7</sup> Archetypal

<sup>8</sup> Andrew Crumey, *D'Alembert's Principle* (USA: Picador, 1998).

نسبت دادن معانی غیرمنتظره به پاره‌های ادراک‌های ناخودآگاه ما و این "بازیابی" واقعیتی که بر اثر تجرید زندگی مدرن پنهان مانده، ارتباط مستقیمی برقرار می‌کند.

این چندگانگی را می‌توان در فهم خود فروید از کارکرد و رسالت روانکاوی هم دید. از همان ابتدا، دانشجویان نافرمان، به گرایش ذاتاً محافظه کارانه‌ی مفهوم درمانی فروید اشاره کرده‌اند، یعنی این که امیال سرکش ناخودآگاه را باید مقهور خودی عقلانی کرد، از خفا بیرون آورد و با سرکوب و تصعیدشان تسلیم خواسته‌های تمدن شد. ویلهلم رایش پیش از آن که عقلش را از دست بدهد، به روشنی نشان داده بود که نظر فروید درباره‌ی نتایج مطلوب روانکاوی، متأثر از مفروضات سیاسی‌ای است که پایه و اساس دیدگاه او درباره‌ی جامعه به شمار می‌رود؛ درست همین طور می‌توان در فکر ایجاد روانکاوی‌رهایی بود، روانکاوی‌ای که خواهان هماهنگ ساختن و آشتی دادن ژرف‌ترین امیال ما و نظم اجتماعی است، و نه صرفاً انقیاد یکی توسط دیگری و دلخوش کردن به تصعید. این ایده‌ها در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ رواج یافت زیرا مارکوزه و دیگران در پی ترکیب آرای مارکس و فروید، و تلفیق انقلاب‌های اجتماعی و جنسی در قالب دستور کار رهایی‌بخش واحدی برآمدند. اما به نظر من، کتاب بسیار خوب الی ساگان با عنوان *فروید، زنان و اخلاق*<sup>۹</sup> متقاعدکننده‌ترین اثری است که برای نجات فروید از جامعه‌پذیری‌اش به مثابه‌ی مرد یهودی طبقه‌ی متوسطی که در جامعه‌ی غیر یهودی واپسین سال‌های امپراتوری هابسبورگ جذب شده، انتشار یافته؛ این کتاب به جای راه حل تیره و تاریک فروید برای عقده‌ی ادیپ، راه حل مثبتی ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که راه حل فروید تا چه حد متأثر از الگوهای نقش جنسی و سبک‌های زندگی‌ای بوده که در زندگی خانوادگی مدرن بیش از پیش منسوخ و بی‌ربط شده‌اند.

فروید موسی را به طور مضاعف به قتل می‌رساند زیرا نه تنها هویت یهودی‌اش را از وی می‌ستاند بلکه در روایت خود، او را به دست پیروانش می‌کشد، امری که به طور غم‌انگیز و حتی شدیدی ادیب‌گونه است. به نظر من خنده‌دار است که بگوییم این امر به پدر خود فروید ربط دارد اما حتی اگر با من موافق باشید که فروید به شدت با موسی همذات‌پنداری می‌کرد، باز هم نمی‌توان غرور و بی‌عاطفگی مازوخیستی نگران‌کننده‌ی فروید را انکار کرد. فروید یهودیان را تحقیر و از آنها استفاده‌ی ابزاری می‌کند تا خودش و علم را از مخمصه‌ای نجات دهد که یهودیان در ایجادش هیچ نقشی نداشته‌اند. حتی اگر بپذیریم که فروید صفات غیر یهودیان سرکش معاصر خود را به یهودیان داستان خروج از مصر نسبت می‌دهد، باز هم نمی‌فهمیم که چطور خود را راضی ساخت تا در سال ۱۹۳۹ همکیشان یهودی‌اش را از بنیانگذار دینشان محروم و به قتل او متهم کند، حرفی که بیشتر با تبلیغات یهودستیزانه‌ی آن زمان همخوانی داشت. عجیب آن که به نظر می‌رسید او بیشتر نگران تأثیر احتمالی کتابش بر محافل کاتولیک اتریش بود و بخش سوّم و مهمّ این اثر را تنها پس از استقبال گرم اتریشی‌ها از هیتلر منتشر کرد. البته فروید همه‌ی این کارها را به نام علم انجام داد اما بسیاری از جنون‌آمیزترین دعاوی یهودستیزان هم به نام علم مطرح می‌شد.

اما با توجه به آن چه درباره‌ی میراث چندگانه‌ی فروید گفتم، به نظر می‌رسد که مشکل بسیار عمیق‌تر است. اکنون می‌خواهم با نگاهی بسیار انتقادی‌تر از برنستاین به همان قطعه‌ای پردازم که در آن فروید می‌کوشد تا

<sup>۹</sup> Eli Sagan, *Freud, Women, and Morality: The Psychology of Good & Evil* (New York, 1988).

"یهودیت ذاتی" اش را تعریف کند. جالب این که این قطعه پیشگفتاری است که فروید در سال ۱۹۳۰ بر ترجمه‌ی عبری توت‌م و تابو، یکی دیگر از سفرهای ماجراجویانه‌ترش به قلمرو انسان‌شناسی روانشناختی، نوشته بود:

"هیچ یک از خوانندگان این کتاب نمی‌تواند وضعیت عاطفی نویسنده‌ای را دریابد که زبان کتاب مقدس را بلد نیست، و با دین پدرانش - و هر دین دیگری - به کلی بیگانه است، و به آرمان‌های ملی‌گرایانه دلبستگی ندارد اما هرگز همکیشانش را انکار نکرده و عقیده دارد که در طبیعت ذاتی خود یهودی است و میلی به تغییر این طبیعت ندارد. اگر از او بپرسند: "حال که از همه‌ی این خصلت‌های رایج هموطنانت دل‌کنده‌ای، چه چیزت همچنان یهودی است؟" در جواب خواهد گفت: "بسیاری از چیزها، و به احتمال زیاد خودِ ذاتم". این نویسنده حالا نمی‌تواند به طور شفاف بگوید این ذات چیست اما بی‌تردید روزی دانشمندان به آن پی خواهند برد.

بنابراین ترجمه‌ی این کتاب به زبان عبری و مطالعه‌اش توسط خوانندگانی که این زبان تاریخی برایشان زبانی زنده است، تجربه‌ی کاملاً خاصی برای نویسنده‌ی این کتاب به شمار می‌رود: آن هم کتابی که به منشاء دین و اخلاق می‌پردازد، هر چند موضعی یهودی نمی‌گیرد و از یهودیت طرفداری نمی‌کند. با وجود این، نویسنده امیدوار است که خوانندگان با او همعقیده باشند که علم بی‌تعصب نمی‌تواند با روح یهودیت جدید بیگانه بماند.<sup>۱۰</sup>

بی‌تردید، با توجه به طرد ملی‌گرایی یهودی توسط فروید، منظور از "روح یهودیت جدید"، صهیونیسم در اصل سکولار هموطنش هرترزل و پیروانش در فلسطین است. علم بی‌تعصب نمی‌تواند با این "یهودیت یهودیت‌زدایی شده" بیگانه بماند. در جای دیگری، با لحنی تحقیرآمیز، می‌گوید که کارش بر یهودیان راست‌کیش تأثیر نخواهد گذاشت زیرا آن را نخواهند فهمید. به هر حال، "علم بی‌تعصب" عالی‌ترین مرجع و وارث مدرن سنت موسوی است.

اما آیا کار فروید علم است؟ و آیا بی‌تعصب است؟ و آیا هیچ نوع "علمی" حق دارد که به قیمت نابودی سنت‌های فرهنگی‌ای که یهودیان بقای خود را مدیون آنند، مدعی این مرجعیت غایی شود؟ فکر نمی‌کنم که روایت‌های انسان‌شناختی به شدت حدسی فروید چندان ربطی به علم داشته باشد. به نظرم این روایت‌ها بیشتر تلاشی خلاقانه‌اند تا نظریات روانکاوانه‌ی فروید را بر اساس نوعی تاریخ ابداعی دوران کودکی بشر تثبیت کنند و به این طریق به آنها مشروعیت بخشند. به یاد اقرار شرمسارانه‌ی روسو می‌افتم که می‌گفت هیچ راهی برای اثبات نظرش درباره‌ی حالت طبیعی بشر ندارد اما باید این حالت را مفروض بگیرد. این "علم بی‌تعصب" نیست، البته اگر چنین چیزی وجود داشته باشد. داستانی جذاب یا متقاعدکننده است که هدفی دارد. در نهایت، تفاوت فروید و کوستلر این است که اولی ادعا می‌کند که "علم"، ترجمان "یهودیت ذاتی" اوست، در حالی که ادعای نامعقول

<sup>۱۰</sup> نقل از

دومی این است که "یهودیت" چیزی نیست جز مجموعه‌ای از نشانگان روان‌نژدانه‌ی ناشی از زندگی در گتو که در اسرائیلی سالم، عادی و سکولار از بین خواهد رفت. کوستر در تأیید نظر خود می‌گوید که برخی از یهودیان متولد اسرائیل، چشم‌آبی و موطلایی‌اند!

به نظرم کار فروید در تقلیل سنت یهودی به عقلانیتی انتزاعی و سفت و سخت به اندازه‌ی سخن کوستر حاکی از دیدگاهی نادرست و محدود درباره‌ی میراثی غنی و پیچیده است. در کنفرانسی درباره‌ی دیاسپورا در دانشگاه نیوساوث ویلز، هوارد وستاین و تری وینانت گفتند که قدرت واقعی یهودیت عبارت است از "تأسیس ثانویه" اش به مثابه‌ی دین تبعید، و توانایی اش در ایفای نقش حامی و الگو در جامعه‌ی چند مرکزی دیاسپوراها که به درستی از سلطه‌ی تفسیر واحدی از عقل و روشنگری جلوگیری جلوگیری کرده است. به هر حال، یهودیان بهتر از دیگران جنایت‌هایی را که به نام عقل و روشنگری انجام شده، می‌فهمند و در توسعه‌ی ساختارهای فرهنگی همبستگی و پشتیبانی برای جان به در بردن از مطالبات اغلب مستبدانه‌ی عقل، سابقه‌ای طولانی دارند.

فروید یهودیت سنت یهودی را با یکتاپرستی انتزاعی، اجرای سختگیرانه‌ی قانون مکتوب و سرکوب جهان محسوس همسان می‌پندارد، و به نظرم از نکته‌ی اصلی غافل می‌شود. اگر بگوییم این سنت، یهودیان را برای ایفای نقش مقدر خود به عنوان کارگزاران و قربانیان مدرنیزاسیون اروپایی به خوبی آماده ساخت، تنها بخشی از داستان را تعریف کرده‌ایم. انزوا و آسیب‌پذیری حاصل از پابندی آنها به آموزه‌ای که روز به روز اهریمنی‌تر جلوه داده می‌شد، و فرهنگ بردباری و انتظار بی‌پایانی که در آنها پروراند، حس جمعی‌ای را در آنها به وجود آورد که رمز واقعی بقای آنها بود، همان چیزی که آنها سگرز، کمونیستی آلمانی از خانواده‌ی یهودی، از آن با عنوان نوعی قدرت ضعفا یاد می‌کند. آیا تنها من عقیده دارم که این نیروی فرهنگی از قطب مخالف بیش از حد تصحیحی‌اش، یعنی کیش مجازات و قدرتی که ظهور مجدد امر سرکوب‌شده - یعنی نوعی یهوه‌گرایی مدرن - آن را ترویج کرده، عمیق‌تر و قدرتمندتر است؟ زمان نشان خواهد داد که کدام یک از این دو، بقا را بهتر تضمین می‌کند.

پریمو لوی بهتر از هر کسی فهمید که در برابر هولوکاست از علم و عقل‌کاری ساخته نیست. بقا و چیرگی بر حال هراسناک و آینده‌ی هولناک‌ترش محتاج صفات و عواطف انسانی بسیار غیر انتزاعی‌تری بود. این به معنای طرد آرمان‌های روشنگری نیست؛ باید به این آرمان‌ها پایبند بمانیم همان طور که یهودیان به آیین بدن نام خود و رسوم جمعی‌اش پایبند ماندند، اما در عین حال باید این آرمان‌ها را با تجربیات زندگی همان کسانی پُر کنیم که این آرمان‌ها قرار است آنها را حفظ و آزاد کنند. ما منتظر ظهور مجدد نوع بی‌اعتبار شده‌ای از "علم جهانشمول زندگی" نیستیم بلکه در انتظار تحقق رؤیاها و امیدهای قربانیان تاریخ و تجدید قوای آنها در زمان حالیم. در پایان مایلیم از فرانتس کافکای فقیر و آزار دیده‌ای نقل قول کنم که بهتر از هر کسی می‌دانست پیروی از خدایان دروغین عقلانیت و مدرنیته چه زیان‌هایی در پی داشته است. او در نامه‌ای به میلنا چنین می‌نویسد:

"اگر دیشب قدرت انتخاب داشتم (ساعت ۸ شب از خیابان نگاهی به اتاق ضیافت کانون یهودیان شهر انداختم که تعدادی بسیار بیشتر از ۱۰۰ مهاجر روسی یهودی در آن سکنا گزیده‌اند - آنها اینجا منتظر ویزای آمریکا‌یند - مثل زمان برگزاری جلسه‌ای عمومی جای سوزن

انداختن در اتاق نیست. بعداً در ساعت ۱۲.۳۰ دیدم که همگی کنار هم خوابیده‌اند، حتی روی صندلی خوابیده بودند، این طرف و آن طرف کسی سرفه می‌کرد یا پهلوی می‌شد یا با دقت راه خود را از میان خفتگان پیدا می‌کرد، لامپ در سراسر شب روشن است) - اگر به من قدرت انتخاب می‌دادند، دلم می‌خواست پسر بچه‌ی یهودی شرقی آسوده‌خیالی در گوشه‌ی اتاق باشم، پدر وسط اتاق سرگرم بحث با دیگر مردان است، مادر، که زیاد لباس پوشیده، در بچه‌های سفر دنبال چیزی می‌گردد، خواهر با دخترها گپ می‌زند و موهای زیبایش را می‌خاراند- و این پسر بچه چند هفته‌ی دیگر در آمریکا خواهد بود. البته اوضاع به این سادگی نیست، برخی اسهال شده‌اند، تعدادی [از غیر یهودیان] در خیابان ایستاده‌اند و صدای فریادهای تهدیدآمیزشان از پنجره به گوش می‌رسد، حتی خود یهودیان هم با یکدیگر دعوا می‌کنند و دو نفر از آنها با چاقو به یکدیگر حمله کرده‌اند. اما اگر کوچک باشید، همه چیز را به سرعت بفهمید و ارزیابی کنید، چه اتفاق [بدی] ممکن است برایتان رخ دهد؟ چنین پسر بچه‌هایی را می‌دیدم که به این طرف و آن طرف می‌دویدند، چهار دست و پا روی تشک‌ها حرکت می‌کردند، زیر صندلی‌ها سینه‌خیز می‌رفتند، و در انتظار نانی دراز می‌کشیدند که کسی - همه یکی‌اند - با چیزی - همه چیز خوردنی است - پخش می‌کرد.<sup>۱۱</sup>

یان آسمن دل‌تنگ عادت‌های دینی اغلب خشن جهان از دست رفته‌ی چند خدایی نیست بلکه دل‌تنگ تکثرگرایی‌ای است که خدایان دیگران را هم محترم می‌شمرد و در پی تحمیل آموزه‌ی انتزاعی واحدی بر همه نبود. به عقیده‌ی من، نظر آسمن درباره‌ی دوران باستان بیش از حد مثبت است اما با وجود این، به کلماتی که دیو آلن، بدعتگذار کهنه‌کار ایرلندی، برای خداحافظی با بینندگان برنامه‌اش به کار می‌برد، همیشه به شدت علاقه داشته‌ام: "شب بخیر، و خدایتان به همراهتان". او هم به طرز تأثرانگیز و پیچیده‌ای به جامعه‌ای که خدای ایرلندی‌اش از آن محافظت کرده بود، وفادار بود. امشب همین کلمات را به شما یادآوری می‌کنم.

برگردان: عرفان ثابتی

<sup>11</sup> Franz Kafka, *Letters to Milena*, (London: Secker & Warbury, 1953), p. 196.