

یا
معنای زندگی

لوک فری

ترجمهٔ عرفان ثابتی



تقدیم به گل‌های گلستان انسانی، سروش توسکی،
شیدا اشرفی و پیوند رضایی.
ع.ث

فری، لوک، ۱۹۵۱ - م. **Ferry, Luc**
انسان و خدا، یا معنای زندگی/ لوک فری؛ ترجمه عرفان ثابتی. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۲۲۴ ص. ISBN 964-311-525-9
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: L'Homme-dieu, ou, le sens de la vie.
کتابنامه: ص. ۲۱۷-۲۲۰.
نمایه.
۱. زندگی. ۲. انسانگرایی. الف. ثابتی، عرفان، ۱۳۵۵ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: معنای زندگی.
BD۴۳۵/ف۴الف۸ ۱۲۸
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران ۸۳-۱۵۱۴۶م

انسان و خدا

یا

معنای زندگی

لوک فری

ترجمهٔ عرفان ثابتی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

L'Homme-Dieu
ou le Sens de la vie
Luc Ferry
© Editions Grasset & Fasquelle, 1996

© حق نشر فارسی این کتاب را انتشارات گراسه و فاسکل
به انتشارات ققنوس واگذار کرده است.
تمام حقوق محفوظ است.



انتشارات ققنوس
تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شمارهٔ ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

نوشتهٔ لوک فری
انسان و خدا
یا معنای زندگی
ترجمهٔ عرفان ثابتی
چاپ سوم
۱۱۰۰ نسخه
۱۳۹۱
چاپ شمشاد
حق چاپ محفوظ است
شابک: ۸ - ۵۲۵ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸
ISBN 978 - 964 - 311 - 525 - 8
www.qoqnoos.ir
Printed in Iran
۵۵۰۰ تومان

فهرست

پیش درآمد مترجم ۷
مقدمه ۹

۱. انسانی‌سازی امر الهی ۵۱
۲. الهی‌سازی امر انسانی ۸۷
۳. امر مقدس با چهره‌ای انسانی ۱۲۹

نتیجه‌گیری: اومانیسمِ مبتنی بر خدای انسان‌بنیاد ۱۷۸
یادداشت‌ها ۱۹۵
منابع ۲۱۷
نمایه ۲۲۱

پیش‌درآمد مترجم

وقتی دیگر معنای زندگی ریشه در حقایق مابعدالطبیعی نداشته باشد، چه رخ می‌دهد؟ آیا تلاش ما برای دستیابی به استعلا به تعقیب موفقیت مادی محدود می‌شود؟ به نظر لوک فری، مدرنیته و ظهور انسان‌گرایی سکولار در اروپای قرن هجدهم جستجوی معنا و امر مقدس را از میان نبرده، بلکه هر دو را از طریق فرایندی دوگانه دیگرگون کرده است: انسانی‌سازی امر الهی و الهی‌سازی امر انسانی. به عقیدهٔ او، کوشش‌های کلیسای کاتولیک برای طرد جزم‌اندیشی و ترجمهٔ سنت دینی به زبان معاصر شاهدی بر انسانی‌سازی امر الهی به شمار می‌رود؛ و زایش عشق مدرن و انسان‌گرایی، که مستلزم توجه به دیگران و حتی ایثار در راه دفاع از ارزش‌هایی متعالی‌تر از خود زندگی هستند، شاهدی است بر الهی‌سازی امر انسانی. فری به دفاع از «انسان‌گرایی استعلایی» می‌پردازد ــ مفهومی که، به باور او، برای نخستین بار در تاریخ بشر موفق به حل معضل سکولاریسم می‌شود. به عقیدهٔ فری، ارزش‌هایی همچون عشق و احترام به دیگران نه از بیرون بلکه از درون به انسان فرمان می‌دهند و دیگر نه وسیله بلکه هدف به شمار می‌روند. فقدان معنا و غیبت

استعلا و طرد دین به «مرگ انسان» می‌انجامد. چون کار دین تزکیه و اعتلای فضایل انسان و هماهنگ ساختن روابط اجتماعی اوست، در سراسر تاریخ بزرگ‌ترین و والاترین مرجعی بوده که توانسته به زندگی انسانی معنا بخشد. در تمام اعصار دین سبب ترویج خیر شده و منظری را بر هر ناظر مشتاقی عرضه کرده که در آن استعدادها و قابلیت‌های جدید و بی‌سابقه‌ای ظاهر شده است. دین با راهنمایی‌های خود انسان را از قفس طبیعت آزاد ساخته و از محدودیت‌های این جهان فانی رهانیده و به سعادت ابدی رسانیده است.

لوک فری یکی از اعضای نسل جدید فیلسوفان فرانسوی است که مثل آندره کنت اسپونویل، مهارت‌های استاد دانشگاه را با قابلیت‌های رساله‌نویس همگان‌پسند در هم می‌آمیزد. موفقیت چشمگیر این کتاب در فرانسه مؤیّد این دیدگاه است که امروز بیش از هر زمان دیگری مسئلهٔ معنا و هدف در جوامع دموکراتیک و سکولار مدرن به امری حیاتی بدل شده و «غیبت» معنا بحرانی جدی به شمار می‌رود.

برگردان فارسی این اثر از روی متن فرانسوی و ترجمهٔ انگلیسی آن صورت گرفته است. همین قدر که کاستی‌های ترجمه تا حدی نباشد که محاسن کتاب را از نظر دور دارد، مترجم آرزوی خود را برآورده می‌بیند.

ع. ث.

تیر ۸۳

مقدمه

معنای زندگی

رویگردانی از یک سؤال

در کتاب تبتی زندگی و مرگ،[1] سوگیال رینپوچه[2] داستان کریشاگوتامی[3] را بازگو می‌کند، زن جوانی که در زمان بودا زندگی می‌کرد. بیماری‌ای ناگهانی پسر یکسالهٔ او را به کام مرگ فرو برد. کریشا، غرق در اندوه، در حالی که فرزند محبوبش را در آغوش داشت، در خیابان‌ها پرسه می‌زد و ملتمسانه از همگان می‌خواست راهی برای زنده کردن فرزندش به او نشان دهند. برخی به او بی‌اعتنایی می‌کردند، دیگران دیوانه‌اش می‌پنداشتند، ولی سرانجام مرد حکیمی به او توصیه کرد با بودا صحبت کند. پس به دیدار بودا شتافت، جسد کوچک را کنار پای بودا گذاشت و از مصیبت خود با او سخن گفت. بودای فرزانه با شفقتی بی‌کران به او گوش فرا داد و به نرمی گفت: «فقط یک راه برای درمان درد تو وجود دارد. به شهر برو و از هر خانه‌ای که تاکنون کسی در آن نمرده، یک دانه خردل برایم بیاور.»(۱)

می‌توانیم بقیهٔ داستان و نتیجهٔ اخلاقی‌اش را حدس بزنیم. کریشا همهٔ درها را کوبید و هر بار جواب یکسانی شنید: همه مایل بودند به او یک دانه خردل بدهند، ولی مرگ به هر خانه‌ای قدم نهاده بود و هیچ خانه‌ای از آن نگریخته بود. وقتی زن جوان نزد بودا برگشت، پای در راه گذاشته بود: هیچ

---

1. *Tibetan Book of Living and Dying*
2. Sogyal Rinpoche
3. Krisha Gotami

چیز در جهان انسانی ما پایدار نیست. تنها عنصر ابدی عبارت است از خود «ناپایداری»، یعنی کون و فساد همه چیز. هر کس که چنان احمق باشد که این نکته را درنیابد، در معرض بدترین نوع درد، به همهٔ اشکال آن، قرار می‌گیرد. ولی اگر از علت‌های واقعی شر آگاه شویم، اگر دریابیم که منشأ شر توهمات منی[1] است که به «مایملک» خود می‌چسبد در حالی که قانون جهانْ تغییر است، آن گاه می‌توانیم خود را آزاد کنیم. این حکمت است.

همهٔ ادیان بزرگ، به شیوه‌های خاص خود، می‌کوشند انسان‌ها را برای مرگ، هم مرگ خود و هم مرگ عزیزانشان، آماده سازند.(۲) بر همین اساس، ما را به کشف معنای زندگی بشری فرا می‌خوانند. حتی نظریه‌های اخلاقی باستانی ــ برای مثال، نظریه‌های اخلاقی رواقیون، و مونتنی، که به ما نزدیک‌تر است ــ این را مسلّم می‌دانند که حکمت یعنی پذیرش کرانمندی نظام دنیا؛ بنابراین، «فلسفه ورزی» یعنی «یادگیری مرگ». قطعات متعددی در انجیل‌ها به این مسئله می‌پردازند ــ مسئله‌ای ناشی از تضاد عشق، که به تعلق خاطر و دلبستگی می‌انجامد، و مرگ که به معنای مفارقت و جدایی است ــ و سادگی این قطعات با سادگی کتاب تبتی قابل مقایسه است. جواب‌های مطرح شده هر قدر متفاوت باشند باز هم همگی متأثر از دغدغهٔ برقراری پیوند میان پایان زندگی و معنای غایی آن هستند. وقتی مسیح از مرگ ایلعازر آگاه می‌شود، درست مثل دیگر انسان‌ها اندوهگین می‌گردد. او مثل مارتا و مریم، خواهران ایلعازر، شروع به گریه می‌کند. ولی می‌داند به کسی که هرگز شک نکرده، زندگی دوباره خواهد بخشید، و به مارتا می‌گوید: «من قیامت و حیات هستم. هر که به من ایمان آورد اگر مرده باشد، زنده گردد؛ و هر که زنده بود و به من ایمان آورد تا ابد نخواهد مرد» (انجیل یوحنا، باب ۱۱، آیات ۲۵-۲۶).

آیا باید ناپایداری زندگی را بپذیریم یا به پایداری آن ایمان بیاوریم؟

---

1. ego

درنگاه اول، این دو کاملاً متضاد به نظر می‌رسند. ولی شاید در دل این تضاد، شباهتی نهفته باشد؛ زیرا، هم برای مسیحیان و هم برای بودایی‌ها، مسئله معنا در مواجهه با کرانمندی است که مطرح می‌شود. به نظر هر دو گروه، حکیم کسی است که با رویگردانی از «داشتن»، یعنی از تعلقات و مایملک این دنیا، خود را برای بهره بردن از «بودن» آماده می‌کند. منطق خوشبختی، یگانه منطق مهم نیست. تا همین اواخر نزد مؤمنان بدیهی بود که رنجی طولانی، هرچند دردناک، نسبت به مرگی سریع، هرچند بی‌درد، برتری بی‌حد و حصری دارد.[۳] حداقل این رنج طولانی به شخص فرصت می‌دهد که با خودش صلح کند و روح خود را به خدا بسپارد.

ابتذال سوگواری

نزد ما مردمان مدرن، اهمیت این رویکرد ذره ذره از میان رفته است. ما ملحد یا لاادریِ تا دندان مسلّحی هستیم که ترجیح می‌دهیم، در صورت امکان، به طور ناگهانی و بدون هیچ رنجی بمیریم، بدون این‌که مجبور باشیم به مرگ فکر کنیم. به نظر ما، هر گونه تأملی در باب مرگ زائد است و واقعاً «مردانه» نیست، و در یک کلام، بیمارگونه است. فروید، اندیشمندی که الگوی توهم‌زدایی به شمار می‌رود، این مسئله را با صراحت مطرح کرد: وقتی کسی از خودش در بارهٔ معنای زندگی و مرگ سؤال می‌کند، حتماً بیمار است؛ زیرا مرگ و زندگی وجود عینی ندارند. ولی آیا رواقیون و مونتنی، روان‌نژند بودند؟ تمام حکمای باستان چطور؟ شاید معیارهای خرافی را نابود کرده باشیم، ولی محروم از اساطیر، در برابر پوچی سوگواری چه داریم که بگوییم یا به آن فکر کنیم؟ این واقعیتی شناخته شده است که روان‌شناسی الهیات را از اریکهٔ قدرت به زیر کشیده است. ولی حالا در روز خاکسپاری، کنار قبر و تابوت، احساس عذاب می‌کنیم. به مادری که دخترش را از دست داده، به پدر غمزده چه می‌خواهیم بگوییم؟ ما به طرز عجیبی با مسئلهٔ معنا یا حتی با

کسوف آن در دنیایی سکولار روبرو هستیم. ما در درون خود محدودیت‌های تقلیل معنا به ابراز همدردی لفظی صرف را احساس می‌کنیم. حرکات و حالات برخاسته از احساس همدردی هر تسلایی به بار آورد، گرچه ارزشمند است، ولی پاسخگوی سؤالی نیست که بر اثر فقدان یک انسان مطرح می‌شود، فقدانی که خوب می‌دانیم، به معنای دقیق کلمه، بی‌معنا شده است. این چنین است که همواره ابتذال سوگواری‌ها را می‌شنویم. با وجود این، این ابتذال اصل مسئله را پنهان نمی‌کند. اگر حکمت سنت‌های دینی بزرگ دیگر با دوران دموکراتیک ما سازگار نیست، اگر هرگونه رجعتی به گذشته ناممکن به نظر می‌رسد، ما هم چیزی نیافریده‌ایم که بتواند به طرز قابل قبولی جای آن‌ها را بگیرد. تکیه‌گاه‌هایی که روانکاوی به دست داده، هرچند کاملاً بی‌فایده نیستند، فقط جایگزین‌های مصنوعی هوشمندانه‌ای به شمار می‌روند. فروید مونتنی را شکست داده، ولی پیروزی او تجربهٔ تلخی بوده است.

دلیل این احساس پوچی آشکار است. از دیدگاه آخرت‌شناسی[1] دینی، کهنسالی به هیچ وجه نشانهٔ زوالی برگشت‌ناپذیر و بی‌معنا نبود؛ و اگر مترادف حکمت نبود، حداقل یکی از شرایط لازم برای حصول حکمت به شمار می‌رفت. کهنسالی جایگاه بی‌بدیل و برجسته‌ای در میان ادوار زندگی داشت. دردهای ملازم کهنسالی را می‌شد نوعی آزمون تشرف[2] دانست ــ درست برخلاف نگرش کاملاً منفی امروز نسبت به این دردها. به شیوه‌ای کاملاً متضاد با تعالیم سنتی، ما حتی گاهی به به‌مرگی[3] معنایی اخلاقی می‌دهیم. در اعصار موعود باورانه این ایده حاکم بود که «دیگر نباید کسی وجود داشته باشد که به کهنسالی نرسد»، هزینهٔ آن هرچه می‌خواست باشد.(۴) جوامع ما، برعکس، معطوف به آینده و به شدت متعهد به «پیشرفت» هستند و در بارهٔ

---

1. eschatology 2. initiation

۳. euthanasia: یا کشتن از روی ترحم به معنای کشتن بیماران لاعلاج با اجازهٔ خود آن‌ها. ـ م.

این درد و رنج‌ها چندان حرفی برای گرفتن ندارند و در مواجهه با آن‌ها فقط به دنبال راه فرار می‌گردند.

در مورد این دگرگونی بنیادین رابطهٔ ما با معنا، مثل بسیاری از مسائل دیگر، باید از روسو کمک بگیریم که منادی عصر افسون‌زدایی‌شدهٔ ماست. او در عبارت خردمندانه‌ای از گفتار در بارهٔ سرچشمه‌های نابرابری[1] به این مسئله پرداخته است. به نظر او، خودِ جوهر انسان «مدرن» است که او را از حیوانات متمایز می‌کند، جوهری که دلالت بر پوچی بیماری، کهنسالی و مرگ دارد. روسو می‌گوید در بارهٔ تمایز انسان و دیگر حیوانات، توافقی وجود ندارد، ولی

> یک ویژگی بسیار خاص دیگر وجود دارد که آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و در بارهٔ آن نمی‌توان مناقشه کرد، یعنی قوه به کمال رسانیدن خود؛ قوه‌ای که، به کمک شرایط، به طور پیاپی تمام دیگر قوا را شکوفا می‌کند، و در ما یعنی هم در نوع انسان و هم در فرد آدمی وجود دارد؛ در حالی که حیوان در پایان چندماهگی خود همانی است که در بقیهٔ زندگی‌اش خواهد بود و نوع حیوان پس از هزار سال همانی است که در اولین سال آن هزار سال بود. چرا فقط انسان می‌تواند کودن و خرفت شود؟ آیا انسان به حالت اولیه‌اش برنمی‌گردد، در حالی که حیوان که نه چیزی به دست آورده و نه چیزی برای از دست دادن دارد، همواره غریزه‌اش را حفظ می‌کند؟ آیا انسان به علت کهنسالی یا دیگر پیشامدها تمام چیزهایی را که به کمک «کمال‌گرایی»اش به دست آورده، از دست نمی‌دهد و، بنابراین، دوباره پایین‌تر از خود حیوان قرار نمی‌گیرد.(۵)

هیچ کس نمی‌توانست خصلت سوگناک مدرنیته را بهتر، یا دقیق‌تر، از این مطرح کند. اگر رسالت بشریت پیشرفت است، پس انحطاط و زوال به چه درد می‌خورد؟ اگر انسان با آزادی‌اش تعریف می‌شود، اگر به صورت قوه‌ای درک

---

1. *Discourse on the Origins of Inequality*

می‌شود که به او اجازه می‌دهد خود را از قوانین طبیعت حیوانی‌اش برهاند و از تمام قوانین سفت و سخت غریزه‌اش جدا شود تا بی‌وقفه به سوی کمال فرهنگی و اخلاقی بیش‌تری پیشروی کند، در این صورت آیا بزرگ‌ترین دستاورد او در عین حال قطعی‌ترین ضرر و زیانش نیست؟ اگر او محکوم به تاریخمندی است، چگونه امکان دارد کم‌ترین معنایی به کهنسالی گریزناپذیری ببخشد که در عین حال تقدیر او در زندگی به شمار می‌رود؟ وقتی آینده جای گذشته را می‌گیرد، وقتی دیگر پیروی از آداب و رسوم باستانی مطرح نیست بلکه پای ساختن انسانی جدید در میان است، کهنسالی دیگر نه حکمت بلکه تباهی و زوال است. این است که وقتی کهنسالی فرا می‌رسد، جنون انسان مدرن آن را پنهان می‌کند، نقابی بی‌معنا، چهرهٔ بزک کردهٔ مضحکی، که هیچ کس نمی‌تواند کاملاً از آن اجتناب کند در جهانی که در آن افق آینده، کشتزار معانی و ارزش‌ها را خشک می‌کند، در جهانی که ستایش و تجلیل جوانی، به عنوان تنها دورهٔ نویدبخش، مثل روی دیگر سکه‌ای تلویحاً حاکی از پوچی کهنسالی است که بهتر است پنهان نگه داشته شود.

آیا جراحی زیبایی جایگزین دین خواهد شد؟ حداقل فعلاً معلوم نیست که مبارزه به سود ما ادامه پیدا کند، معلوم نیست که واقعاً بتوانیم از تنگنایی فرار کنیم که اغلب، به درست‌ترین شکلی، به صورت کاریکاتور ترسیم می‌شود. فیلسوفان عصر روشنگری به دنبال پیروزی ما بودند، و تمام متفکران ترقی‌خواه پیرو آن‌ها، به سرکردگی مارکس، می‌دانند که آرمانشان با مشکلی روبرو می‌شود که روسو به آن پی برده بود. آن‌ها به ما چنین تسلی داده‌اند: بله، فرد انسان رو به تباهی می‌رود و تمامیتش زوال می‌پذیرد؛ این امر در سطح فردیت او بی‌معناست ولی در سطح نوع انسان بامعناست. به این ترتیب هر متفکری سهم خود را، هرچند ناچیز، در بنای عمارت علم ادا می‌کند. در این الگوی سکولار، «افراد بزرگ» حتی تا حد نوعی جاودانگی

ارتقا می‌یابند، زیرا روانهٔ متون مقدس ما و کتاب‌های تاریخ ما می‌شوند. چنین است که علم‌گرایی، در قرن نوزدهم، به این راحتی توانست به معادل سکولار ادیان اکنون مرده بدل شود.

ولی این تغییر کاملاً ناپایدار است: در جهانی که فرد سرانجام توانایی‌های خود را آشکار می‌کند، در جامعه‌ای مبتنی بر حقوق بشر، که در آن خودآیینی مخالف هر شکلی از اجتماع‌گرایی است، چگونه فرد خودش را با چیزی ارضا می‌کند که فقط برای وجودی انتزاعی و ناشناخته، یعنی «نوع»، معتبر است؟ به عقیدهٔ این اندیشمندان، چیزی که ضروری است مشارکت است، یعنی افزودن سهم جزئی خود. خوب، بله. ولی آیا این چیز ضروری صرفاً چیزی فرعی و کمکی نیست، شوخی بی‌مزه‌ای در مورد فرد انسانی که جهان را ترک می‌کند و برای همیشه ناپدید می‌شود؟ کی‌یرکگارد، که با اسامی مستعار کتاب می‌نوشت، کوشید از این هیاهوها و تجلیل‌ها اجتناب کند. مذهب معتقد به پیشرفت، مذهب معتقد به جاودانگی سکولارِ اسمی که تا ابد بر «تاریخ جهان» حک شده، مذهب معتقد به سپردن اثر خود به آیندگان ــ به نظر او همهٔ این‌ها تقلبی و بدلی بود. واقعیت غایی، تنها واقعیتی که مهم است، نه اثر «نمونه»، بلکه فرد منحصر به فرد، فرد بی‌همتاست؛ زیرا مسئله عبارت است از معنای وجود. با ظهور فردگرایی این احساس از میان رفت که معنای زندگی ناشی از «تشریک مساعی» در بنای عمارتی باشکوه، علم یا سوسیالیسم یا ملت، است، چه رسد به بنای «اروپا».

بنابراین، در سایه پیش پاافتادگی و ابتذال ظاهری شر، با چالشی واقعی روبرو هستیم. آن صورت‌های زندگی که انتخابشان می‌کنیم یا به آن‌ها گردن می‌نهیم وابسته به جواب‌هایی است که به هراس‌های حاصل از این صورت‌ها می‌دهیم و به شیوهٔ کنارآمدن ما با این هراس‌ها بستگی دارد. هزاران سال احساس امر مقدس، الهام‌بخش تمام سپهرهای فرهنگ انسانی، از هنر تا سیاست، از اسطوره‌شناسی تا اخلاق بود. شاید این حس واهی بود، ولی

صبغه‌ای متعالی داشت. آیا فلسفه‌های اخلاقی ما می‌توانند در غیاب این استعلا، این انصراف از امر الهی را جبران کنند؟ آیا باید این کار را بکنند؟ آیا امکان دارد که حکمت باستان چنان کاملاً دچار کسوف شده باشد که ضروری‌ترین مسئله ـ معنای زندگی ـ صرفاً به نوعی شوخی تبدیل شده باشد؟ احتمال دارد، ولی قطعی نیست. با وجود این، آیا تنها می‌توانیم بین ادیان تثبیت شده و صورت‌های گوناگون روان‌درمانی دست به انتخاب بزنیم؟ آیا شجاعانی وجود ندارند که هر دو گزینه را رد کنند؟ ادیان مشتاقانه خدمات خود را ارایه می‌کنند و، مثل کالاهای قاچاق، در مراسم بسیار ناچیز سوگواری ظاهر می‌شوند. درمانگران، خدمات خود را به ما قالب می‌کنند و به ما می‌آموزند که آن طور که باید عمل کنیم، در شش مرحله، و در صورت لزوم به کمک داروهای روان‌گردان. آیا واقعاً بیهوده است امیدوار باشیم که بتوانیم به طرز دیگری طلب معنا را پاسخ دهیم،طلبی که در این لحظات مقدس [لحظهٔ سوگواری] خود را بر ما تحمیل می‌کند؟ حداقل خوب است خودمان از این امر مطمئن شویم به جای این‌که از این مسائل روی بگردانیم، روی‌گرداندنی که هر چه بیش‌تر و بیش‌تر بر ما تأثیر می‌گذارد و در دو قرن گذشته زندگی عاطفی ما را در مسیر کاملاً نسنجیده و عجولانه‌ای انداخته است.

سکولاریزاسیون و فراموشی معنا

یکی از شگفت‌انگیزترین ویژگی‌های جهان سکولار ما این است که ما همیشه درگیر طرح یا پروژه‌ای هستیم. به نظر می‌رسد همه چیز حکایت از آن دارد که ما نمی‌توانیم بدون تعیین اهدافی که باید به آن‌ها رسید زندگی کنیم. قطعاً می‌دانیم که سرگذشت فردی ما تا حد زیادی از بیرون شکل می‌گیرد و ما چندان کنترلی بر آن نداریم. ما بیش از آن‌که «انتخاب کنیم» که عاشق شویم، «عاشق می‌شویم»، و موفقیت‌ها یا شکست‌های شغلی و حرفه‌ایمان حداقل همان قدر به میراث اجتماعی و فرهنگیمان بستگی دارد که به استعدادهای

شخصی ما. اقرار به این امر ممکن است به معنای ادای احترام به علوم اجتماعی باشد، ولی نباید ما را از واقعیتی بنیادی غافل سازد: حتی اگر می‌توانستیم به طریقی سرنوشت خود را کنترل کنیم ــ به تعبیری، به خودآیینی کامل برسیم ــ باز هم برای خود اهدافی معین می‌کردیم. در هر زمینه‌ای چنین است: حرفه‌ای، فرهنگی، آموزشی، تفریحی، زیبایی‌شناختی، سیاسی، اخلاقی، عاطفی و توریستی. همواره به آسانی می‌توان به چرخهٔ مصرف داخل شد، به خرید رفت و چیزی را فدای این گشت و گذار کرد، گردشی که به راحتی هدفی برای ناچیزترین قدم‌زنی ما تعیین می‌کند.

کنش‌های ما در داخل این طرح‌های کوچک معنا می‌یابند، طرح‌هایی که شبیه حباب‌هایی هستند که خود را فراگرفته‌اند، کنش‌های ما هم در مسیر خاصی به جریان می‌افتند و هم با نیتی اجرا می‌شوند که هم از نظر دیگران و هم از نظر خودمان به آن‌ها معنایی معین می‌بخشد. با این همه، سؤالی که به این طرح‌ها معنا می‌بخشد از ما می‌گریزد. در زندگی روزمره بدون شک، در هر لحظه یا نسبتاً در هر لحظه، می‌دانیم چه کار باید بکنیم تا این یا آن کار «مفید» را انجام داده باشیم؛ ولی به محض این‌که در بارهٔ آن فکر می‌کنیم، فایدهٔ این فایده مبهم یا مشکوک می‌شود.[۶] «معنای معنا» ــ معنای غایی تمامی این معانی خاص ــ وجود ندارد. اغلب، این حالت گذراست و فقط لازم است به سراغ فعالیت‌های خود بازگردیم تا از شر آن خلاص شویم. شهروند مدرن به طور مداوم و در همه جا به چنین رفتاری است که دعوت می‌شود، کسی که در معرض خطر ابتلا به «هستی بی‌پایه و اساسی» است که هگل آن را محکوم می‌کرد.

ولی این معدود لحظات تردید، نشانهٔ واقعیتی بسیار ملموس است. پس از ترک نسبی دین، پس از مرگ طرح‌های آرمانشهری بزرگی که کنش‌های ما را در افق طرحی فراگیر جای می‌داد، مسئلهٔ معنا دیگر جایی پیدا نمی‌کند که بتواند خود را به طور یکجا و کلی بازگو کند. قبلاً این مسئله به ایمان مربوط

می‌شد، امروز در حال بدل شدن به امری تهی و پوچ، اگر نگوییم مضحک، است. ما این حالت را حتی پیش از این‌که بفهمیم، احساس می‌کنیم. مسئله باستانی «معنای هستی» رنگ و بویی مابعدالطبیعی دارد. به نظر می‌رسد این مسئله مختص به دوران خاصی از زندگی است، یعنی دوران پرآشوب بلوغ؛ به نظر اکثر بزرگسالان، این مسئله را باید کاملاً به سپهر خصوصی محدود کرد. براین اساس، این مسئله به ندرت و فقط در شرایط استثنایی، یعنی در هنگام سوگواری یا بیماری حاد، به طور عمومی و علنی ظاهر می‌شود. حتی در آن زمان هم در مسیر عبارت‌های پیش‌پاافتادهٔ مؤدبانه هدایت می‌شود، عبارت‌هایی که دقیقاً برای چنین وقتی درنظر گرفته شده‌اند.

با وجود این، شهروند مدرن سرخورده و مأیوس است. بی‌آن‌که جذب مضامین متعالی دینی یا عرفانی شود (همان چیزی که سکولاریسم مستلزم آن است)، احساس می‌کند که فقط برای خریدن اتومبیل‌ها یا سیستم‌های استریوی هرچه بهتر به دنیا نیامده است. پول، شهرت، قدرت و جذابیت مسلماً نزد او ارزشمندند ولی ارزش‌هایی نسبی به شمار می‌روند. او با کمال میل این ارزش‌ها را با دیگر ارزش‌ها مبادله خواهد کرد، یعنی با ارزش‌هایی که به نظرش عمیق‌ترند، مثل عشق یا دوستی. این بدین معنا نیست که باید پول، شهرت، قدرت و جذابیت را محکوم کرد، ولی حتی اگر از مقصد نهایی بشریت آگاه نباشیم ــ حتی اگر تصور کنیم این مسئله منسوخ و قدیمی است ــ باز هم به نظر نمی‌رسد که این ارزش‌ها بتوانند هدفی غایی باشند.

فرضیه‌ای که می‌خواهم صورت‌بندی کنم این است که این احساس نسبی پوچی به هیچ وجه بی‌پایه و اساس نیست، بلکه، کاملاً برعکس، از نظر ساختاری به یکی از ضروری‌ترین بن‌مایه‌های هستی سکولار مربوط است. می‌گویم «نسبی» زیرا از ناپایدار بودن این احساس آگاهم. می‌توان در جوامع مدرن ما زندگی کرد، آن هم نه خیلی بد، بدون این‌که هرگز سؤالات بنیادینی را مطرح کرد که در این‌جا به آن‌ها می‌پردازم. حتی می‌توان در این جوامع با

مشکلات مادی‌ای روبرو شد که، حداقل مدتی، به‌کنار گذاشتن چنین سؤالاتی می‌انجامد. برخی این سؤالات را بیمارگونه و بی‌فایده خواهند دانست و دیگران آن‌ها را فقط نوعی ادا و اصول روشنفکرانه خواهند شمرد. به نظر گروه اول، حق با هگل است که می‌گوید «به محض این‌که کسی زن و شغلی پیدا کرد، دیگر به سؤالاتی که زندگی مطرح می‌کند کاری ندارد.» به نظر گروه دوم، پروژهٔ سیاسیِ درست دوباره ما را به حرکت درخواهد آورد و پایان خوشی را برای اضطراب و تشویشی رقم خواهد زد که ظاهر مابعدالطبیعی‌اش بازتاب فقدان هرگونه راه‌حل عینی است.

با وجود این، همچنان تأکید می‌کنم که ایده‌ای که اغلب بیان می‌شود سطحی و بی‌مایه است. منظورم همین ایده‌ای است که می‌گوید می‌توان با «طرحی» جدید بلافاصله خلأیی دایم را پر کرد. خطا نیست که بگوییم مارکسیسم دیانت رستگاری زمینی بود. و این هم صحیح است که طرح‌های آرمانشهری، طی دهه‌ها، به زندگی افراد معنا بخشیده‌اند ــ هم به زندگی موافقان آن‌ها و هم به زندگی مخالفانشان ــ زیرا همین مبارزهٔ این‌ها علیه طرح‌های آرمانشهری بود که به زندگیشان معنا می‌داد. به این ترتیب هر کسی می‌توانست هدف خود را داشته باشد و کنش خود را در چارچوبی بامعنا قرار دهد. افزون بر این، می‌توان به وضوح دریافت که چگونه نسخه‌های گوناگون کمونیسم فقط به لطف نوعی ساختار مذهبی اصیل ممکن بود معنا پیدا کند، همان ساختاری که امروز ناپدید شده است. حتی سکولارترین نسخه‌های ماده‌گرایی هم متضمن ایدهٔ چیزی معادل «ماورا»ی هستی فعلی هستند. علاوه بر این، آن‌ها این ماورا را به شیوه‌ای الهیاتی درک می‌کنند، هم به عنوان چیزی فراتر از افراد و هم به عنوان چیزی ثبت‌شده در لحظه‌ای رستگاری‌مآبانه، یعنی لحظهٔ انقلاب ــ معادلی سکولار برای ایمان آوردن. آن‌ها به این پروژهٔ ستیزه‌جویانهٔ فداکاری در راه آرمان و عقیده معنایی کلی بخشیدند، پروژه‌ای که، هرچند گفته می‌شد مادی است، کاملاً استعلایی بود.

مارکسیسم به رغم آن‌که علی‌الاصول نوعی الحاد بود می‌دانست چگونه این استعلای مطلق یک آرمان را برحسب نزدیکی این‌جا و اکنون یا سریان بنیادی این‌جا و اکنون بیان کند. مبارزان برای آینده، برای نسل‌های آینده، برای ظهور جامعه‌ای کامل و تحقق بهشت بر روی زمین کار می‌کردند، ولی این میل به ماورا در مجموعه‌ای از کارهای عینی متجسم می‌شد که مدعی معنابخشی به ریزترین جزئیات زندگی زمینی بودند. برعکس، پیش پاافتاده‌ترین کارهای روزمره، مثلاً فروش روزنامه کنار یک کارخانه یا سازماندهی یک جلسه، در افق غیرمادی جهانی بهتر ریشه داشتند. کلمهٔ دین، religere، یعنی به هم پیونددادن، و اغلب عقیده دارند که این ریشه‌شناسی لغوی، هرچند مناقشه‌برانگیز است، گویا و رساست: همین پیوند این‌جا و جای دیگر بود که پیوند مبارزان را تضمین می‌کرد. روزنامه خواندن معادل دعای صبحگاهی آن‌ها بود. با این کار، اخبار هرچه بود، آن‌ها می‌توانستند آن «معنای تاریخ» مشهور را کشف کنند، معنایی که هستی شخصی آن‌ها، هرچند پیش پاافتاده، نقش کوچکی در آن بازی می‌کرد.

قدرت خارق‌العادهٔ جاذبهٔ صدوپنجاه سالهٔ کمونیسم تا حد زیادی در این بازسازی سکولار دین نهفته بود.[۷] در غیراین صورت، چگونه می‌توانیم به این واقعیت معنا دهیم که چندین، حتی چند صد میلیون نفر، مشتاقانه خود را به آغوش آن انداختند؟ دین به عنوان منشأ معنا، بی‌بدیل و جایگزین‌ناپذیر است. و کاملاً پیداست که پس از دو جنگ جهانی، همهٔ تشنهٔ معنا بودند. تا حدی که پس از جنگ جهانی دوم سرانجام به نظر می‌رسید مارکسیسم تنها آموزهٔ فراگیری است که می‌تواند پوچی دیدگاه خوش‌بینانه نسبت به تاریخ و دو مظهر جدید شر، یعنی نازیسم و امپریالیسم استعمارگر را نشان دهد. با نگاهی به گذشته، به دشواری می‌توان دریافت که چگونه ممکن بوده که روشنفکری در سال ۱۹۴۵ اعتمادی به ارزش‌های لیبرال دموکراسی و «تمدن» اروپایی داشته باشد! این را به منظور توجیه توهم کمونیسم نمی‌گویم،

بلکه می‌خواهم سعی کنم تا ابعاد این توهم ــ و توهم زدایی پس از آن ــ را بفهمم.

همین ارتباط با معنا، هم در تاریخ جهان و هم در زندگی شخصی، است که از میان رفته بدون این‌که چیزی جای آن را گرفته باشد. و به دلیل سکولاریزاسیون جهان ما بود که آموزه‌ای که هنوز تا حدودی مذهبی بود، در غرب حتی پیش از آن‌که «پروسترویکا» به [پا برجایی] اردوگاه شوروی پایان دهد سقوط کرد. به همین علت است که سقوط کمونیسم نشانهٔ خلأیی است ژرف‌تر از آنچه تاکنون پنداشته‌اند، خلأیی که نمی‌توان آن را با نوعی ایدئولوژیِ جایگزین پر کرد، حداقل نه با ایدئولوژی‌ای که فاقد قابلیت‌های الهیاتی مشابهی باشد. ولی نکته آزارنده همین است. رشد سکولاریسم، به موازات رشد فردگرایی، مانعی در برابر هرگونه رجعت عقاید جزمی و براهین مراجع [فکری] است. با سقوط مارکسیسم فقط ایده‌های سیاسی حیات‌بخش زندگی میلیون‌ها انسان بی‌اعتبار نشده، بلکه کل نگرش الهیاتی به سیاست از اعتبار ساقط شده است. ما فقط در حال عبور از فضایی تهی، نوعی رجعت موقت به سپهر خصوصی، نیستیم که به زودی ظهور نوعی طرح عظیم جدید، بوم‌شناختی یا غیره، جایگزین آن شود. نه، این بحران کاملاً ساختاری، یا اگر مایلید بگوییم «تاریخی»، است، یعنی به افول و زوالی مربوط است که جهان سکولار و دموکراتیک، بدون استثنا، بر هر شکلی از دینداری سنتی تحمیل می‌کند.

همچنین به همین علت است که در سپهر خود فلسفه، مسئلهٔ معنای زندگی ناپدید شده تا حدی که حتی یادآوری آن منسوخ به نظر می‌رسد. قطعاً چنین کسوفی عجیب است، مخصوصاً اگر به یاد آوریم که هزاران سال این مسئله کانون رشته‌ای را تشکیل می‌داد (آیا لازم است این مطلب را به خود یادآور شویم؟) که می‌خواست انسان‌ها را به «حکمت» رهنمون شود. تفکر معاصر، علمی شده است. ولی دانشمندان جهان را همان گونه که هست، نه

آن طور که باید باشد، توصیف می‌کنند. از کارهای آن‌ها هیچ حکمتی به طور طبیعی حاصل نمی‌شود. علاوه بر این، آن‌ها به ندرت چنین ادعایی دارند، آن‌ها دلمشغول تثبیت حقایق و واقعیت‌ها هستند، نه تبلیغ نوعی ایدئولوژی یا علم‌الاخلاق، و به هیچ وجه دغدغهٔ ارایه نوعی بینش پیامبرانه در بارهٔ دنیا را ندارند. شکست مارکسیسم، که آخرین تلاش از این دست بود، ما را علیه چنین اقداماتی واکسینه کرده است. در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌های فرانسه، فلسفه به تأمل در بارهٔ دیگر شاخه‌های معرفت یا، به تعبیری ساده‌تر، به آموزش تاریخ فلسفه تقلیل یافته است. به دانشجویان آموزه‌های بزرگ گذشته، «از افلاطون تا فروید» را درس می‌دهند. گاهی از آن‌ها می‌خواهند که «تأمل کنند»، «مستقل فکر کنند»، و از آثار سنت به عنوان نوعی ترامپولین[1] برای بال و پرگرفتن مرغ خیال خود استفاده کنند. تمام این‌ها با فردگرایی دموکراتیک و نیاز آن به خودآیینی سازگار است. ولی در این تمرین، در بهترین حالت، هر دانشجویی فقط به تعداد محدودی باور ذهنی دست پیدا می‌کند. دانشجو، در بهترین موارد، به اندکی یادگیری، چند شعار روشنفکرانه، و شاید حداقلی از اعتقادات اخلاقی پایه‌ای و ابتدایی، آن هم اغلب متأثر از ایدئولوژی حقوق بشر، نیاز دارد. بدون شک، چنین ساز و برگی مفید است ولی نسبت به آرمان مندرج در کلمهٔ «فلسفه» ــ عشق به حکمت ــ به شدت ناکافی است. این عشق به شیوه‌ای کنترل نشده، در حاشیه و گوشه و کنار رشته‌های دانشگاهی شکوفا می‌شود. این عشق می‌خواهد صورت‌های قدیمی روحانیت را احیا کند، صورت‌هایی که مطابق ذائقهٔ امروز دوباره تدوین و به زبان امروز از نو ترجمه شده‌اند. اکنون بیست سال است که این فرایند، با کشف مجدد آیین بودا در غرب شروع شده است. ولی این جستجوی معنا، که بر اساس منطق سکولاریزاسیون دموکراتیک انجام می‌شود، اغلب نابینایی حتی شدیدتری به بار می‌آورد.

---

۱. وسیله‌ای که در ژیمناستیک و آکروباسی برای معلق‌زدن به‌کار می‌رود. ــ م.

تجدید دیدار با آیین بودا: از فراموشی معنا تا نفی آن

دههٔ شصت: کالیفرنیا، در طغیان علیه تمدن غربی که آن را منحط و سرکوبگر می‌داند، شرق را دوبار کشف می‌کند. آثار آلن واتس[1] و دایستس سوزوکی[2] در بارهٔ ذن بودیسم، مد روز هستند. آیین بودا از فلات تبت یا آب‌های رود گنگ به سوی ما نمی‌آید بلکه از ساحل اقیانوس آرام به طرف ما رهسپار می‌گردد. و مثل همیشه، اروپا به طور یکپارچه پشت سر آمریکا قرار می‌گیرد. مشهورترین ستاره‌های راک در برابر معروف‌ترین گوروها هنرنمایی می‌کنند، و سفر به کاتماندو به بخش اجباری آیین تشرف جدیدی بدل می‌شود. امروزه این مد به هیچ وجه منسوخ نشده و همچنان به رشد خود ادامه می‌دهد، که با توجه به فرونشستن طغیان‌ها و از میان رفتن آرمانشهرهای ضدفرهنگی، شگفت‌آور است. ما با سیل پایان‌ناپذیری از کتاب‌هایی روبرو هستیم که به ما می‌گویند چگونه زندگی کنیم، کتاب‌هایی که ما را به کشف راه فرا می‌خوانند، کتاب‌هایی که نویدبخش تشرف ما به روحانیت شرقی هستند و به ما کشف مجدد محاسن داروهای طبیعی را نوید می‌دهند. آیا این جریان احمقانه و فرقه‌گرایانه است؟ آیا نوعی عقل گریزی است که اصول دموکراسی را به خطر می‌اندازد؟

آشنایی ابتدایی با متون یونان باستان مرا قانع ساخت که اشتباه است آثار بزرگ را به طور دست دوم بخوانیم، و مسائل خود را به طرز ناپخته‌ای به آن‌ها نسبت دهیم، حال آن‌که میان ما و آن‌ها ژرفاهای تاریخی اجتناب ناپذیری وجود دارد. در حالی که در سانفرانسیسکو یا پاریس نشسته‌ایم، چه چیزی می‌توانیم از ادیان شرقی‌ای بفهمیم که فقط از طریق ترجمه‌هایی تقریبی آن‌ها را می‌شناسیم، آن هم بدون توجه به فاصله‌های فرهنگی و تاریخی؟ با این همه، اگر چنین پدیدهٔ گسترده‌ای در میان ما وجود دارد باید نشانهٔ چیزی باشد، باید خلأیی را پر کند ــ قطعاً همان خلأیی را پر می‌کند که حاصل

---

1. Alan Watts 2. Daisets Susuki

کسوف مسئلهٔ معناست. هرچند این کار را به طرز بسیار عجیبی انجام می‌دهد و، به نظر من، حتی به نابودی خودش کمک می‌کند.

اکثر غربی‌ها در نگاه اول چه پیام ضروری‌ای را از آیین بودا فرا می‌گیرند؟ آندره کنت اسپونویل،[1] که به نظر می‌رسد در نخستین کتاب‌هایش به این مسئله می‌پردازد، این امر را به دقت مطرح می‌کند: برخلاف ایدهٔ رایج، نه امید (espoir) بلکه، به معنای درست کلمه، ناامیدی (dés-espoir) است که شرط خوشبختی واقعی به شمار می‌رود. برای پذیرفتن این مطلب، فقط لازم است یک لحظه درنگ کنیم. امید داشتن، بنا به تعریف، نه خوشبخت بودن بلکه به معنای منتظر بودن، نداشتن، اشتیاق داشتن به شیوه‌ای ناکام و ارضا نشده است: «امید داشتن یعنی اشتیاق در عین عدم بهره‌مندی، ندانستن، نتوانستن.»(۸) عدم بهره‌مندی، زیرا هرگز به چیزی امید نداریم مگر این‌که آن را نداشته باشیم؛ ندانستن، زیرا امید همواره متضمن نوعی جهل در بارهٔ تحقق اهدافی است که به دنبالشان هستیم؛ نتوانستن، زیرا هیچ کس به چیزی که تحققش بدیهی به نظر برسد امید ندارد. امید نه فقط تنشی منفی در ما ایجاد می‌کند بلکه سبب می‌شود حال حاضر را هم از دست بدهیم. وقتی دلمشغول آینده‌ای بهتر هستیم، فراموش می‌کنیم که یگانه زندگی‌ای که ارزش زیستن دارد ــ یگانه زندگی ــ زندگی‌ای است که این‌جا و اکنون در برابر دیدگان ما قرار دارد. به تعبیر ضرب‌المثلی تبتی، لحظهٔ حال و شخصی که روبرویم قرار دارد، همواره مهم‌تر از هر چیز دیگری است.

چرا در این شرایط «به امید روی بیاوریم»؟ اگر به این کلمهٔ قصار هندویی قرن پانزدهم عقیده داریم، بهتر است که از امید بگریزیم، همان طور که از جهنم می‌گریزیم. «شخص ناامید خوشبخت است... زیرا امید بزرگ‌ترین شکل رنج و ناامیدی بزرگ‌ترین موهبت است.»(۹) حکیم کسی است که می‌داند چگونه جهان را رها کند و به حالت «عدم تعلق خاطر» برسد. اگر

---

1. André Comte - Sponville

امیدی باقی می‌ماند، امید به این است که روزی، از طریق صبر و ورزه،[1] به خوشبختی ناامیدی برسیم.

بنابراین، به کمک تأمل در بارهٔ تمام صورت‌های مرگ و شر است که باید معنای این زندگی را بفهمیم. به سخن دالایی لاما گوش کنید: «در تأمل در باب مرگ و ناپایداری، به زندگی خود معنا خواهید داد.»(۱۰) زیرا فقط چنین مراقبه‌ای، اگر درست انجام شود، می‌تواند به ما کمک کند تا همهٔ آن «تعلق خاطر»(۱۱) هایی را که به رنج مبتلایمان می‌سازند رها کنیم، خواه مادی باشند خواه عاطفی.(۱۲) «هر کس دارما [تعلیم بودا] را به جا آورد، هر روز به مرگ می‌اندیشد و در باب رنج بشری ــ دردهای تولد، کهنسالی، بیماری و مرگ ــ تأمل می‌کند. این شبیه آن است که هر روز به طور ذهنی بمیرد. چنین کسی به دلیل آشنایی‌اش با مرگ، در هنگام رویارویی واپسین با آن آماده خواهد بود.»(۱۳) ورزه‌ها و تمرین‌های پرتعداد و دشوار این آماده‌سازی، تأثیر سودمند دیگری هم دارد، یعنی هدف شفافی را برای کل هستی انسانی تعیین می‌کند. «مزیت مرگ‌آگاهی عبارت است از معنا دادن به زندگی و چشیدن طعم نزدیکی مرگ، یعنی مرگ بدون تأسف.»(۱۴) دالایی لاما بر این نکته تأکید می‌کند: «در تأمل در باب مرگ و در آگاهی مداوم از آن است که زندگی شما معنای کاملش را پیدا می‌کند.»(۱۵)

هدف هستی اصیل چیست؟ شالوده شکنی اساسی توهمات من.[2] همین من است که همواره «وابسته» است. همین من است که همیشه، به شیوه‌ای خودخواهانه، مقاومت می‌کند و به دارایی‌های گوناگونش می‌چسبد، به جای این‌که، پیشاپیش، با روح نامتعین جهان بیامیزد، همان روحی که باید بفهمد به آن تعلق دارد. زیرا توهم وابستگی، توهمی که سبب می‌شود «به شدت به آدم‌های زیبا، چیزهای زیبا و تجربیات خوشایند تمایل پیدا کنیم»،(۱۶) فقط پیامد توهم اولیه‌ای است که تمامی دیگر توهمات به آن وابستگی دارند:

---

1. practice 2. ego

توهم «خود.»[۱۷] بنابراین، «پادزهری که این توهمات را از میان خواهد برد حکمتی است که غیبت هرگونه خودی را تحقق می‌بخشد.»[۱۸]

این‌جا می‌توانیم ورطه‌ای را ببینیم که تناسخ بودایی را از رستاخیز مسیحی جدا می‌کند. اشتباه است که تصور کنیم اولی معادل «شرقی» جاودانگی و بقای روح متعین فردی است. این دو کاملاً متضاد هستند. تناسخ، پاداش ایمان به امر الهی نیست بلکه مجازات کسی است که هنوز به بیداری اصیل نرسیده، کسی که یک عمر زندگی برایش کافی نبوده تا از توهمات من آزاد شود و، بنابراین، محکوم است که دوباره به آن اقیانوس پهناور رنج، یعنی زندگی، بازگردد و اسیر چرخه‌های تولد و مرگ (سامسارا) باقی بماند. به عبارت دیگر، تناسخ فرصت دیگری برای من متعین، چیزی کاملاً بد، است تا سرانجام خودش را به سود ذهن ـ روحی که کاملاً نامتعین است نابود کند. به نظر مربیان شرقی، «سوژه چیزی نیست که باید حفظ شود بلکه، برعکس، چیزی است که باید خود را از شر آن حفظ کنیم.»[۱۹] در تقابل با این ایده که شکاف وسیع میان شرق و غرب را زایل نشدنی و این دو فرهنگ را همواره نفوذناپذیر می‌داند، می‌توانیم در سنت فلسفی خودمان هم معادل‌هایی برای این ستایش ناامیدی از نو کشف کنیم.[۲۰] مسلماً می‌توان به رواقیون اشاره کرد، همچنین به تعریف اسپینوزا از آزادی به صورت «درک ضرورت» یا به دفاع نیچه از «معصومیتِ شدن»، یعنی همان متانت هنرمندی که بدون «وجدان معذب» یا «آزردگی» آفرینشگری می‌کند.

علم‌الاخلاق مبتنی بر ناامیدی آن‌ها جذاب است. بدون شک این علم‌الاخلاق برای کسانی که می‌خواهند یک بار برای همیشه از تشویش‌های ناشی از کرانمندی خلاص شوند تسلی‌خاطر گرانبهایی است. چه کسی دوست ندارد با متانت و آرامش زندگی کند؟ چه کسی دوست ندارد که بتواند بدون لفاظی یا دم فروبستن زندگی کند؟ چه کسی زندگی در زمان حال را دوست ندارد؟ در واقع، دغدغهٔ آینده و حسرت گذشته، کسانی را که در

چارچوب نوعی «پروژه» زندگی می‌کنند از نعمتِ زیستن در زمان حال محروم می‌سازد. با این حال، در این‌جا ابهامی وجود دارد. گاهی در بارهٔ خدای مسیحیان می‌گویند که او بسیار خوب‌تر از آن است که بتواند واقعی باشد، و در یک کلام، آن قدر دلایل زیادی برای اختراع او وجود دارد که باید واقعاً اختراع باشد. عقیدهٔ شخصی من این است که چنین حکمتی آن قدر مسئلهٔ «خود» را نادیده می‌گیرد که نمی‌تواند کاملاً صادقانه باشد.(۲۱) دلیل من، در کمال سادگی، به شرح زیر است.

پس از کوشش فراوان دریافته‌ام که جهان به طور مطلق کامل و نظام کیهانی نیز کاملاً هماهنگ نیست. بنابراین، برایم بی‌معناست که بدون هرگونه احتیاطی به جهان بچسبم، تا حدی که همواره در زمان حال به آن عشق بورزم. ممکن است این استدلال پیش پاافتاده به نظر برسد، و بدون شک همین طور است؛ ولی همچنان به نظرم ابطال‌ناپذیر است. چگونه می‌توان آشتی و سازگاری با جهان ــ چسبیدن کامل به سرنوشت، عشق به سرنوشت[1] ــ را توصیه کرد در حالی که جهان چهرهٔ آشوویتس یا رواندا را به ما می‌نمایاند؟ چرا چنین دستوری صادر شده، مخاطب آن کیست؟

افرادی از راهب طرفداری خواهند کرد، یعنی از کسی که در حالتی ثابت بین آسمان و زمین زندگی می‌کند. و بدون شک کسانی نوعی عزلت‌نشینی را برای ما تجویز خواهند کرد. ولی راهب / monk، که ما در آن واژهٔ monos، یک، را می‌شنویم، در تنهایی زندگی می‌کند. او ازدواج نمی‌کند، و نه خانواده‌ای دارد نه دوستی. برخلاف مسیح، او عشق بشری را نمی‌شناسد. او می‌خواهد منِ خود را نابود کند. خوب، اشکالی ندارد. ولی ما چنین نمی‌کنیم، یا حتی بدتر، قاطعانه در مسیری مخالف او گام برمی‌داریم. برخی رژیم‌های غذایی وعده می‌دهند که می‌گذارند غذا بخوریم و در عین حال لاغر بمانیم. به همین معنا، ما می‌خواهیم عشق بورزیم و رنج نکشیم، جهان

---

1. amor fati

فردگرایانهٔ خود را بهترین چیز بدانیم و فقط با چند وعده آیین بودا آن را اصلاح کنیم. ولی این کار بی‌فایده است، آیا آیین بودا برای کسی که راهب نیست ــ بنابراین، برای هر کسی که آیین بودا را به جد نمی‌گیرد ــ هرگز ممکن است چیزی بیش از نوعی رژیم روحانی باشد؟(۲۲)

اجازه دهید زندگی راهب را درنظر بگیریم. او هنوز، به نوعی، یک من است. ولی چگونه امکان دارد من توهماتش را شالوده‌شکنی کند؟ اگر او ناامیدی را می‌خواهد، آیا هنوز به نوعی اسیر امید نیست، و اگر خواستار رهایی از هر پروژه‌ای است، آیا هنوز اسیر نوعی پروژه نیست؟ این تناقضی آشکار است. متفکر جزم‌اندیش متفکر است؛ او فقط فراموش کرده به طور مستقل فکر کند. «فرزانه» همواره خارج از خویش است، همیشه «باید» را تشخیص می‌دهد، به نقد زمان حال بازمی‌گردد، می‌خواهد جهان را تغییر بدهد حتی اگر شده فقط با فراخوانی مریدانش به ورزهٔ انقطاع. در این‌جا ناسازواره‌ای[1] وجود دارد که ژرفای عمیق آیین بودا یا پاشنهٔ آشیل آن را نشان می‌دهد: آیین بودا معنای زندگی ما را دستیابی به جهان‌بینی‌ای می‌داند که در آن مسئلهٔ معنا ناپدید می‌شود.

ساختار شخصی معنا

این مطلب شایان تأمل است. کلمهٔ «معنا» به چه معناست؟ بگذارید از تجربه‌ای شروع کنیم که همگی در آن سهیم هستیم، همان تجربهٔ جستجوی معنای کلمه‌ای ناآشنا، برای مثال کلمه‌ای در زبانی بیگانه. شگفت‌آور است که می‌گوییم، «حالا این چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟» [در زبان فرانسه می‌گویند «چه می‌خواهد بگوید»، (veut dire)]. این شیوهٔ عجیبی برای چیدمان چیزهاست، زیرا در این صورت به سختی می‌توان به طور پیشینی فهمید که خواستن در این‌جا چه می‌کند. چرا فقط به این قانع نباشیم که بپرسیم

---

1. paradox

«این کلمه چه می‌گوید؟» آیا این سؤال برای کسب اطلاعات مورد نظر ما کافی نیست؟ چرا «خواستن» را به‌کار می‌بریم، که مستلزم نیت یک سوژه است؟ آیا حضور زیربنایی یک شخص، یک من، به شیوه‌ای چنان بنیادی به ایدهٔ معنا گره خورده که نمی‌توانیم از آن حتی در چنین سؤال پیش‌پاافتاده‌ای صرف‌نظر کنیم؟

پاسخ بدیهی است. برای این‌که کلمه‌ای معنایی داشته باشد باید دال یا نشانه‌ای بهره‌مند از خارجیتی مضاعف، یا، اگر دوست دارید، بگوییم، استعلایی مضاعف باشد: از یک طرف، استعلای مدلول (یا مرجع ــ تفاوت میان این دو در این‌جا مهم نیست)، از طرف دیگر، استعلای نیت سوژه، سوژه‌ای که ضرورتاً حضور آن در پس‌زمینه مسلّم فرض می‌شود.

اجازه دهید مثالی بزنم. اگر یک تابلوی راهنمایی و رانندگی «معنا»یی دارد، فقط به این علت نیست که مسیری را نشان می‌دهد (کاری که، برای مثال، ستاره‌ها نیز انجام می‌دهند، ستاره‌هایی که زیبا ولی عاری از معنا هستند) بلکه به این علت است که کسی «عمداً» آن را به وجود آورده است (حتی «کسی» ناشناس، مثل یک مهندس راهسازی)، کسی که می‌خواهد با ما ارتباط برقرار کند و اطلاعات معینی را به ما انتقال دهد.

می‌توان این اصل موضوع[1] را مسلم گرفت: هر چیزی که نتیجهٔ اراده‌ای نباشد، حتی ارادهٔ ناخودآگاه، مثل لغزش زبانی، هر چیزی که به نوعی جلوه ذهنیتی[2] نباشد، معنایی ندارد و نامفهوم است. بنابراین، برای مثال، هیچ کسی از «معنا»ی درختی، میزی یا سگی سؤال نمی‌کند. با وجود این، می‌توان از معنای کلمه‌ای، حرفی، رویکردی، حالت صورتی، اثری هنری یا هر نشانهٔ دیگری سؤال کرد، یعنی هرچیزی که به نظر ما، خواه درست یا نادرست، قطعاً ترجمان نوعی اراده و نشانهٔ نوعی شخصیت است. گفتن به چه معناست؟ این‌جاست که معلوم می‌شود چرا سؤال از معنای ستاره‌ای، درختی یا حیوانی

---

1. axiom
2. subjectivity

نشانهٔ خرافات است. چنین کاری یعنی این‌که، مثل بارکلی، تصور کنیم که طبیعت زبان اراده‌ای پنهان، یعنی ارادهٔ خداوند، است. این‌جاست که معلوم می‌شود چرا سؤال از معنای شر فقط وقتی امکان‌پذیر است که واقعیت سوژه‌ای آزاد، واقعیت اراده‌ای مسئول را که منشأ این سؤال است مسلّم بدانیم.

در این صورت، معلوم می‌شود که فقط اومانیسم می‌تواند به پرسش معنا پاسخ دهد، در حالی که تمام صورت‌های مخالف اومانیسم، ما را به نابودی معنا به سود تسلیم شدن به وجود یا زندگی فرا می‌خوانند؛ زیرا معنا فقط در رابطهٔ میان دونفر وجود دارد، در پیوندی که دو اراده را متحد می‌سازد، خواه این دو اراده را کاملاً انسانی بدانیم یا نه. کیهان‌شناسی‌هایی که ما را به تصعید یا والایش من، به ارتقای خودمان به سطحی فراتر از توهمات ذهنیت به منظور رهایی خودمان از خودمان و آمادگی برای مرگ فرا می‌خوانند، همگی معنای واحدی برای زندگی بشری قائل هستند ــ به نحوی عمل کنیم که یک بار برای همیشه از شر مشکل معنا خلاص شویم.

و به همین علت است که این کیهان‌شناسی‌ها تسلی بخش، و به این خوبی با ماده‌گرایی معاصر سازگارند، زیرا ناسازهٔ بنیادین وضعیت ما را پنهان می‌کنند. ما به عنوان اومانیست هرگز نمی‌توانیم کاملاً از مسئله معنا دست برداریم، حتی وقتی جهانِ مبتنی بر کار و مصرفی که ما را فرا گرفته از هر طرف به ما فشار می‌آورد که چنین کنیم. ما از میل به افشای معنای آنچه برما می‌گذرد دست برنمی‌داریم؛ و هنگامی که اتفاق بدی رخ می‌دهد، وقتی مرگ، با پوچی‌اش، هجوم می‌آورد، نمی‌توانیم نپرسیم چرا؟ ولی در قالب اومانیست‌های سرخوردهٔ سکولار نمی‌توانیم به این سؤال پاسخ دهیم، زیرا دیگر آن سوژهٔ کاملاً الهی مطلق را در اختیار نداریم، همان سوژه‌ای که زمانی آمد تا به سؤالات نامتناهی و معانی جزئی پایان دهد. همین تناقض است که،

به ژرف‌ترین معنا، زمینهٔ[1] مسئلهٔ معنا در جوامع دموکراتیک را تشکیل می‌دهد. صورت‌های جدید روحانیت امروزی می‌خواهند همین مسئله معنا را نابود کنند و به همین علت ما را ترغیب می‌کنند که بپذیریم کافی است به تقدیر عشق بورزیم، هرچند هیچ چیز دوست داشتنی‌ای ندارد. گویی، پس از «مرگ خدا»، حتی کمرنگ‌ترین معنای استعلا هم باید محو شود. با وجود این، شاید به جای گریز از این تناقض، لازم باشد به آن شدت و حدّت ببخشیم و در باره‌اش به خوبی فکر کنیم. شاید تمامی استعلاها به سود نوعی نظام کیهانی یا فرد به عنوان ارباب هستی از میان نرفته‌اند، بلکه برعکس فقط تغییر شکل یافته‌اند تا با محدودیت‌هایی که اومانیسم مدرن بر آن‌ها تحمیل می‌کند سازگار شوند.

پایان اخلاق الهیاتی

از زمان نیچه، یا حتی از زمان فیلسوفان عصر روشنگری و نقد آن‌ها از خرافات، همهٔ تحلیل‌ها زایش جهان دموکراتیک را نتیجهٔ گسست از دین دانسته‌اند. اصطلاحات «مرگ خدا»، «افسون‌زدایی از جهان» (وبر، گُشه[2])، پایان «امر الهیاتی ـ سیاسی» (کارل اشمیت)[3] و «سکولاریزاسیون» هرچند شاید مبهم و مناقشه برانگیز باشند، ولی امروزه دلالت بر تفاسیر متفاوتی از واقعیت یکسانی دارند: ظهور جهانی سکولار که در آن دیگر اعتقاد به وجود خدا فضای سیاسی ما را شکل نمی‌دهد.[۲۳] این طور نیست که چنین عقیده‌ای، برخلاف تأکید گشه، از میان رفته باشد. برعکس، نزد اکثر ما، این عقیده به امری شخصی، یعنی چیزی برای سپهر خصوصی بدل شده ـ ما فرض می‌کنیم که سپهر عمومی در این مورد کاملاً بی‌طرف است.

بنابراین، در نظر اکثر ما، قانون اخلاقی، مثل قانون قضایی، خصلت مقدس خود، یا حداقل پیوندش با منابع مذهبیِ وحیانی را از دست داده

---

1. context 2. Gauchet 3. Carl Schmitt

است. مثل هریک از دیگر مؤلفه‌های فرهنگ مدرن، قانون اخلاقی «جنبهٔ بشری» دارد. بنابراین، پایان اخلاق الهیاتی ــ همان کسوف الهیات اخلاقی که پاپ ژان پل دوم آن را نکوهش می‌کند ــ ما را وارد چرخه‌ای می‌سازد که رهایی از آن برایمان دشوار، حتی ناممکن، است. سؤالات وجودی[1] که پاسخ‌هایشان در جهان سنتی کم و بیش بدیهی بود، اکنون با گزندگی و آزاردهندگی غیرمنتظره‌ای در جوامع دموکراتیک مطرح می‌شوند. در این جوامع این سؤالات در گرداب بی‌پایان خودآیینی[2] اسیر می‌شوند. ازدواج، تعلیم و تربیت فرزندان، وفاداری، رابطهٔ انسان با پول، رابطهٔ انسان با بدنش ــ تمام سؤالات ناشی از تکامل علم و فن‌آوری ــ دیگر از قواعد معینی پیروی نمی‌کنند. در واقع، هرچه این سؤالات بیش‌تر مطرح می‌شوند، کم‌تر می‌توان به آسانی و به شیوه‌ای دسته‌جمعی به آن‌ها پاسخ داد، ما فاقد هرگونه معیار پیشینی تثبیت شده‌ای هستیم. و به علت همین واقعیت، هرچه این معیارها بر اثر محو جهان مبتنی بر سنت و الهیات اخلاقی، بیش‌تر ناپدید می‌شوند، جنبه‌های بیش‌تری از زندگی در حیطهٔ مسائل فردی قرار می‌گیرد.

بنابراین، اخلاق ما مبتنی بر انسان است. ولی آیا ظهور اومانیسم مدرن نشانهٔ این است که ما یک بار برای همیشه از تمام صورت‌های روحانیت رها شده‌ایم؟ به زعم اکثر ما، که ملحد یا لاادری و طرفدار سکولاریسمی سفت و سخت هستیم، پاسخ قطعی مثبت است. به نظر ما، اگر نظریه‌های اخلاقی سکولار بزرگی که در قرن هجدهم زاده شدند دوباره فعلیت یابند و در مورد مسائل امروزی ما به‌کار بسته شوند، کفایت می‌کنند. برای مثال، جمهوری‌خواهی کانتی با دغدغهٔ تکمیل «اخلاق گفتگو» (هابرماس)، همگانی کردن «اصل مسئولیت» (یوناس،[3] آپل[4]) امتداد یافته، و فایده‌گرایی انگلیسی اکنون می‌تواند از الگوهای ریاضی برای «محاسبهٔ لذت‌ها و دردها»

---

1. existential
2. autonomy
3. Jonas
4. Apel

استفاده کند. ولی در اصل هنوز جهان‌بینی‌های اخلاقی بزرگ هستند که شالودهٔ نظام‌های قضایی ما را تشکیل می‌دهند. وقتی به مردمان دوران باستان، یا حتی مؤمنان امروز فکر می‌کنیم، به طور خودانگیخته تمایل داریم که ارزش‌های آن‌ها را جزو «بقایا»ی محتوم سنت‌های منسوخ بدانیم. به خودمان چیزی شبیه این می‌گوییم: «آن‌ها دین (یا کیهان‌شناسی) داشتند، ما اخلاق داریم.» و، در واقع، همین برای ما کفایت می‌کند که بدانیم چگونه زندگی روزمرهٔ خود را پیش ببریم. برای صادق یا نیکوکار بودن نیازی به دین نیست. برای انجام دادن «وظیفه» نیازی به اعتقاد به خدا نیست. حتی از این هم بیش‌تر، مبارزه در راه سکولاریسم در زمرهٔ امور مطرح است و در مورد اسلام، این امر با نقد الهیاتی صورت می‌گیرد که به نظر می‌رسد نمی‌تواند خیال جدایی از قلمرو سیاسی را به خود راه دهد. احساس جمهوری‌خواهی، اگر نگوییم احساس ضدیت با روحانیت سالاری، کافی است تا ما را نسبت به تأثیرات احتمالی «فتوا»یی نگران نگاه دارد.

دلیلش واضح است ولی در این‌جا به آن کاری نداریم. آنچه مورد نظر من است ادعای تمام نظریه‌های اخلاقی سکولار است مبنی بر این‌که به آن درجه از پختگی رسیده‌اند که مسئلهٔ استعلا را نادیده بگیرند. حداقل به دو دلیل تصور می‌کنم که آن‌ها نمی‌توانند این مسئله را از نظر دور بدارند. دلیل اول این‌که معلوم است که قید و شرط «دغدغهٔ دیگری را داشتن» و حتی، در صورت لزوم، «از خودگذشتگی» از نظریه‌های اصلی اخلاق سکولار حذف نشده است. فلسفه‌های اخلاقی مدرن ما خواه مبارزه علیه خودخواهی را به عنوان کنشی بی‌طرفانه تجویز کنند یا خوشبختی بیش‌ترین شمار مردم را بر خوشبختی یک نفر ترجیح دهند، در هر حال آرمان‌هایی را مطرح می‌کنند که به نوعی می‌خواهند آن‌ها را فراتر از زندگی بنشانند. در این‌جا هنوز هم قطعی‌ترین معیار تفکر، «دینی» است، امری که ناخوشایندِ نیچه است. این‌که فرض کنیم برخی ارزش‌ها از خود زندگی متعالی‌ترند، در واقع ما را به

ضروری‌ترین ساختار هرگونه الهیاتی رهنمون می‌شود، حتی اگر این ارزش‌ها مبتنی بر بنیان‌هایی الحادی باشند: [همان ساختار مبتنی بر] تفاوت میان «این‌جایی پایین» و «آن‌جایی بر فراز». اخلاق‌های اومانیستی واقعاً از این ثنویت‌گرایی متأسف نیستند. کدام یک از این شقوق بهتر است: کمونیست یا مرده، زندانی یا نگهبان اردوگاه کار اجباری، صلح‌طلب مونیخی یا طرفدار جنگ عادلانه؟ این سؤالات، و سؤالات مشابه، همچنان وجدان مدرن را معذب می‌سازد. این‌که ترس و جبن بر رفتار شخصی یا سیاسی ما حاکم است چیزی را عوض نمی‌کند. این سؤالات هنوز هم برای ما مرز میان خیر و شر را ترسیم می‌کنند، حتی بدون این‌که مجبور باشیم در بارهٔ آن‌ها فکر کنیم. وقتی زندگی نزدیکانمان به خطر می‌افتد، تعهد ما به شیوه‌ای خودمانی‌تر و عینی‌تر به معارضه خوانده می‌شود و می‌توانیم دریابیم که ایدهٔ خطر مرگ به هیچ وجه از عرصهٔ دغدغه‌های اخلاقی ما ناپدید نشده ــ در حالی که اگر، همان طور که نیچه می‌خواست، اومانیسم بر اثر پیامدهای شالوده‌شکنی شدید و دقیق دین به هدف غایی خود رسیده بود، و اگر اومانیسم به معنای دفاع از نیروهای حیاتی، و مردم‌شناسی فردگرایانهٔ مبتنی بر «توجه به خود» بود، این دغدغه‌ها باید، به معنای دقیق کلمه، از میان می‌رفت.

به این تداوم شگفت‌انگیز استعلا، یعنی تداوم نوعی ماورای ظاهراً کشف ناشدنی، این دلشوره اضافه می‌شود که حتی کامل‌ترین فلسفهٔ اخلاق هم واقعاً ناکافی است. اگر مهم‌ترین مسئله، «درست عمل کردن»، انتخاب قواعد «خوب» رفتار و به‌کار بستن صحیح آن‌ها در موارد خاص ــ و رعایت آن‌ها ــ است، برنامه‌های فایده‌گرایانه یا کانتی باید بتوانند بدون اشتباه به ما بگویند در هر مورد چه تصمیمی باید گرفت. حتی نباید چیزی را به تصادف واگذار کنند، زیرا نظریه‌های مدرن عدالت امروزه می‌توانند بیش از پیش از تأمل منطقی ـ ریاضی در بارهٔ «انتخاب‌های عقلانی»[۲۴] بهره برند. در واقع، از لحاظ منطقی، هر که اصول جهانشمول اخلاق مدرن را می‌پذیرد به خوبی

می‌داند که تصمیم‌های حاصل از این اخلاق نه نامحدود است و نه دلبخواهی. همه چیز همان طوری است که باید باشد. برای مثال، نمی‌توان در آن واحد هم طرفدار حقوق بشر بود و هم نژادپرست. به همین ترتیب در اخلاق مدرن نمی‌توان نابرابری زن و مرد را پذیرفت، نمی‌توان منفعت شخصی خود را مقدم بر منافع دیگران دانست، و نظایر این‌ها.

بنابراین، باید بتوانیم نوعی آدم آهنی اخلاقی داشته باشیم، روباتی که، در هر موردی، کاری را که باید انجام می‌دهد.[۲۵] با وجود این، معلوم است که ما زندگی با چنین مخلوقی را انتخاب نخواهیم کرد. و برای این کار دلیل خوبی هم داریم: رعایت قواعد، هر قدر هم ارزشمند باشد، به معنای دقیق کلمه فاقد هرگونه خصلت انسانی و، بنابراین، عاری از هرگونه معنایی است، اگر بپذیریم که معنی داشتن [خواستِ گفتن] (یعنی همان عبارتی که می‌شنویم: «چه می‌خواهد بگوید؟») چیزی است که به سوژه‌ای تعلق دارد. فلسفهٔ اخلاق مفید و حتی ضروری است ولی در نظام منفی نهی و منع باقی می‌ماند. اگر قرار است اخلاق سکولار، حتی پیچیده‌ترین و کامل‌ترین نوع آن، افق غایی هستی ما را تشکیل دهد، همچنان چیزی، در واقع چیزی ضروری، را کم خواهیم داشت. و این چیز قطعاً تجربهٔ آن ارزش‌هایی است که اجتماع گرایان آن‌ها را ارزش‌های «متجسم» یا «زیربنایی» می‌نامند، که در بهترین موارد به طور تجربی آن‌ها را می‌شناسیم.[۲۶] والاترین آن‌ها عشق است (هم عشق به افراد و هم عشق به جوامعی که به آن‌ها تعلق داریم).

احترام به اَشکال و روال‌های دموکراتیک، دولت را بر اساس حکومت قانون استوار می‌کند. بدون شک در نظمی اخلاقی و سیاسی، این والاترین ارزش و حفاظی حیاتی است. ولی اگر قرار بود به اخلاق رسمی و قانون اکتفا کنیم ــ یعنی همان چیزی که کل تفکر اخلاقی مدرن به آن محدود می‌شود ــ در این صورت حتی ارزش نداشت که یک دقیقه به سیاست بپردازیم. بدون شک منظور کامو نیز همین بود وقتی می‌گفت مادرش را به عدالت ترجیح

می‌دهد. آندره کنت اسپونویل در رساله‌ای کوچک در باب فضایل بزرگ[1] همین مطلب را شرح و بسط می‌دهد و به این ترتیب به سنت دیرینه‌ای باز می‌پیوندد که همگی به خوبی از آن آگاهیم: اگر فقط عشق داشتیم، غیر از اخلاقی بودن کار دیگری نمی‌توانستیم بکنیم! اگر این عشق اصیل باشد، که البته نیاز به اثبات دارد، هرگونه دستور مطلق، هر نوع انگیزشی برای احترام گذاشتن به دیگری، هرگونه نهی‌ای از خودخواهی، و هر دستوری در بارهٔ ازخودگذشتگی را زائد می‌سازد. از همه این‌ها گذشته، معمولاً نیازی نیست به مادر بگوییم به بچه‌اش غذا بدهد. [او چون عشق دارد، خودبخود چنین می‌کند].

در این‌جا دوباره مسئلهٔ نوعی استعلا در میان است، ولی نه استعلای خدایی که خودش را از بیرون به ما تحمیل می‌کند. حتی نه ارزش‌های رسمی، که، به نظر ما، به طرز معماگونه‌ای از درون‌ماندگاری[2] خودخواهانه فراتر می‌رود، بلکه استعلایی که فراتر از خیر و شر است زیرا به نظام معنا تعلق دارد نه به نظام احترام صرف به قانون.

بنابراین، باید درک نادرستی را کنار بگذاریم که مطابق آن، مدرنیته ــ که به «مابعدالطبیعهٔ ذهنیت» تقلیل یافته ــ در این معادله جای می‌گیرد: قدرت مطلق من = فردگرایی خودپسندانه = پایان معنویت و پایان استعلا به سود استغراق کامل در جهان انسان‌مدار[3] و ماده‌گرای مبتنی بر فن‌آوری.

درست بر خلاف این کلیشه‌پردازی‌های ایدئولوژی‌های ضدمدرن، اومانیسم نه تنها معنویت را، حتی به سود اخلاق، از میان نمی‌برد بلکه برای اولین بار در تاریخ امکان دستیابی به معنویت اصیل را برای ما فراهم می‌آورد، معنویتی فارغ از دنگ و فنگ و ظواهر کمرنگ شدهٔ الهیاتی، معنویتی ریشه دوانده در انسان‌ها و نه در نوعی بازنمایی جزم اندیشانهٔ امر الهی. آنچه در

---

1. *Petit traité des grandes vertus*
2. immanence
3. anthropocentric

اومانیسم تازگی دارد ارزش‌هایی نیست که ترویج می‌کند. لازم نبود صبر کنیم تا کانت و بنتام به ما بگویند نباید دروغ بگوییم، تجاوز کنیم، خیانت کنیم یا به طور منظم بکوشیم به همسایگان خود صدمه بزنیم. ارزش‌های بنیادین اندیشمندان مدرن، هر که هر چه می‌خواهد بگوید، در واقع اصیل ــ یا واقعاً خیلی «مدرن» ــ نیست. آنچه جدید است این است که نقطهٔ شروع تفکر آن‌ها انسان‌ها هستند، ونه نوعی وحی مقدم و محیط بر آدمیان. آنچه تازگی دارد، بدون شک، این است که استعلای تعریف‌ناپذیر این ارزش‌ها فی‌نفسه شاهد و گواهی است بر جوهر وجود انسانی و این‌که این استعلا را می‌توان با اصل‌الاصول اومانیسم مدرن سازگار کرد، یعنی با اصلی که استدلال مبتنی بر حجیت[1] [یا مرجعی فکری] را رد می‌کند.

طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت یا رد استعلا

این ایده که باید عقیده‌ای را به این دلیل بپذیریم که مرجعی [فکری]، هر مرجعی، چنین دستور داده، ذاتاً نزد اندیشمندان مدرن آن قدر نفرت‌انگیز است که در تعریف دقیق ایشان فقط به همین نکته می‌توان بسنده کرد. البته گاهی به شخصی یا نهادی اعتماد می‌کنیم، ولی همین حالت هم معنای سنتی خود را از دست داده است. اگر من چیزی را پیرو قضاوت دیگران می‌پذیرم، در اصل به این علت است که دلایل «خوبی» برای این کار جمع آورده‌ام، نه به این علت که این مرجع خودش را از بیرون بدون هرگونه تأیید قبلی بر من تحمیل می‌کند، تأییدی برخاسته از درونی‌ترین و، در صورت امکان، سنجیده‌ترین اعتقادات من.

ممکن است عده‌ای در اعتراض بگویند که واقعیت امر چنین نیست و افراد همچنان از مدها یا «رهبران» پیروی می‌کنند، و کار درستی هم می‌کنند. با این حال، این امر همچنان حقیقت دارد که بر مبنای همین درک جدید از

---

1. authority

مشروعیت ریشه‌دار در وجدان هر فرد، و نه نوعی سنت موروثی یا جذابیت فرهمندانه[1] است که جهان دموکراتیک ما، هم در سطح سیاسی و هم در سطح فکری یا علمی، بنا نهاده شده است. و دقیقاً به نام چنین مشروعیتی است که مدعیان نمایندگی آرمان‌های آن هرگونه ازخودبیگانگی به خاطر نوعی پیشوا را محکوم می‌کنند.

تأملات[2] دکارت مُبدع این حالت بدیع در فلسفه بود، بسیار پیش از آن‌که، صدوپنجاه سال بعد در انقلاب فرانسه تکرار شود. اگر قرار است گذشته را خانه تکانی کنیم و تمام عقاید، باورها و پیشداوری‌هایی را که از آزمون سنجش انتقادی نگذشته‌اند در معرض شدیدترین تردیدها قرار دهیم، به این علت است که نباید به چیزی غیر از آنچه خودمان می‌توانیم به آن مطمئن باشیم عقیده داشته باشیم. ماهیت جدید، یقین منحصر به فردی که مقدم بر دیگر یقین‌هاست، و مبتنی بر وجدان فردی است نه سنت، از همین امر ناشی می‌شود: یقین سوژه نسبت به خودش. شاید باورهای من نادرست باشند، شاید خدایی فریبکار یا یک اهریمن شرور با فریفتن من در همهٔ زمینه‌ها مشغول سرگرم ساختن خودش باشد ولی حداقل یک چیز قطعی است: اگر قرار است مرا فریب دهد، من باید وجود داشته باشم. پس الگوی صدق در یقین مطلق فرد به وجود و حضور خودش نهفته است.

گاهی مؤمنان دنیای مدرن را دنیایی توصیف می‌کنند که در آن تجربهٔ زنده به سود عقلی بی‌روح و بی‌عاطفه طرد یا بی‌ارزش می‌شود، عقلی که در سپهرهای ماده‌گرای علم و تولید تجاری فاتح می‌شود. با وجود این، اصل عقل‌گرایانهٔ طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت از تقدیس تمام عیار تجربهٔ زنده، انفکاک‌ناپذیر است. دین می‌خواهد خودش را به صورت نوعی مرجع بیرونی، متنی «وحیانی» یا مقامی روحانی ــ یعنی به صورتی مخالف متن وجدان خودم ــ بر من تحمیل کند، به همین علت باید به بوتهٔ نقد سپرده شود.

---

1. charismatic 2. *Meditations*

همان طور که همه می‌دانند، این همان سرنوشتی بود که اکثر فیلسوفان قرن هجدهم، یعنی افراد وفادار به آزادی اندیشهٔ دکارتی، برای دین قائل بودند.

بنابراین، کاری سطحی است که تجربهٔ «غنی و ملموس» را در مقابل آزمون علمی یا استدلال منطقیِ «به شدت عقلانی و بی‌روح» قرار دهیم. مطابق اصل مدرن طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت هر سپهری، اعم از روحانی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی یا حتی علمی، که در آن عقیده‌ای شکل می‌گیرد باید از اصل حضور خویشتن[1] پیروی کند. آیا واقعاً همان چیزی را دیدم که فکر می‌کنم، آیا امکان دارد سرگرم فریب دادن خودم باشم، آیا حواسم را حاشا کرده‌ام یا به نیرنگ فریبندهٔ دیگری متوسل شده‌ام که متوجه آن نشده‌ام؟ اگر پاسخ مثبت باشد، تجربه‌ای که تصور می‌کنم داشته‌ام واقعاً از آنِ من نخواهد بود، زیرا بدون آگاهی از آن، من به معنای واقعی کلمه بیرون از خودم، جدا از خودم، خواهم بود. آیا واقعاً به طرز مستدل اندیشیده و به این نتیجه رسیده‌ام؟ اگر چون و چرا یا هرگونه خطایی در منطق من وجود دارد، پس چیزی مثل جهش وجود داشته، جهشی از روی شکافی بیرونی میان من و نتیجه‌ام. بنابراین، تجربه‌ام واقعاً از آنِ من نخواهد بود. آیا آزمون مورد نظر را به خوبی انجام داده‌ام، آیا به درستی «متغیرها را جداگانه مطالعه کرده‌ام»، آیا فرضیه‌ام را به درستی صورت‌بندی کرده‌ام؟ در غیر این صورت، باز هم نتایجم با من فاصله دارند و من به جای آسمان حقیقت علمی، اسیر ابرهای خطا خواهم بود. این همان نوع پرسشگری است که به موجب آن، کار استدلال، که بعضی بی‌روح و بی‌عاطفه‌اش می‌خوانند، در واقع به طور مداوم با ذهنیتی ملموس و پرشور نسبت پیدا می‌کند.

آیا این غرور شدید من مدرن است، که می‌خواهد همه چیز را قسمتی از خودش کند و هرگونه وابستگی به امری خارجی را از میان بردارد (هرچند کاملاً بدیهی به نظر می‌رسد که به چنین امری کاملاً وابسته است)؟ آیا بر

---

1. self - presence

روی زمین، و نه از خودش، زاده نشده است؟ آیا از بدو تولد در فرهنگ و زبان و کانون اجتماعی و خانوادگی‌ای قرار نمی‌گیرد که بیش از آن‌که آن‌ها به او تعلق داشته باشند او به آن‌ها تعلق دارد؟ و آیا این من کرانمند در خودش سرنوشت فانی محتوم خود را کشف نمی‌کند، که به همین علت نه می‌تواند بر مکان امحای خود و نه بر زمان آن تسلط داشته باشد؟ این سؤالات ابهامی دربردارند که مغایر عقیدهٔ هواداران جنبش رمانتیک و طرفداران عصر روشنگری است. هیچ تناقضی میان ادعای مدرن خودآیینی و تداوم برخی اشکال دیگرآیینی،[1] حتی تداوم وابستگی شدید، وجود ندارد. برعکس، اصل مدرن متضمن ظهور اشکال پیش از این ناشناختهٔ دیگرآیینی است. دقیقاً به همین علت است که این دیگرآیینی شکل تازه‌ای پیدا کرده، زیرا باید پاسخگوی نیازهای جدید فرد باشد.

اجازه دهید آرمان خودآیینی را با صحه نهادن مابعدالطبیعی پوچ بر خودبسندگی منیْ مطلق خلط نکنیم. چنین کاری کاملاً اشتباه است. حضور خویشتن و خودسروری،[2] به عنوان اصول ضدخودکامگی، ایجاب نمی‌کنند که هرگونه پیوندی با خارج را نفی کنیم یا زیر سؤال ببریم. شک دکارتی، که علیه پیشداوری‌های موروثی است، فی نفسه حاکی از این نیست که باید هر سنتی را رد کنیم. در عوض، مستلزم این است که سنت به نحوی از آنِ من شود و، برای تحقق این امر، سنت را به آزمون گذارم. شاید بگوییم، البته این حدس است، که به این ترتیب استعلا از مرتبهٔ قبل از آگاهی من به مرتبهٔ بعد از آن منتقل می‌شود. وابستگی شدید، استعلای مطلق، ممکن است وجود داشته باشد ولی صرفاً و ضرورتاً در یقین و تجربهٔ واقعی خودم، در استقلال شخصی و درون‌ماندگاری‌ام نسبت به خودم ریشه دارد.

بگذارید از این هم جلوتر برویم. اصل مدرن طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت نه تنها وابستگی به غیر را نفی نمی‌کند بلکه حتی بیش از هر بدیل

---

1. heteronomy 2. self-mastery

دیگری بر آن صحه می‌گذارد. در این‌جا مسئلهٔ جایگاه معنا، مسئلهٔ معنویت در جهانی سکولار مطرح است. به تعبیری پدیدارشناختی، چگونه می‌خواهیم به این «استعلا در خوددرون‌ماندگاری» بیندیشیم؟

استعلا در درون‌ماندگاری

هوسرل در ایدهٔ پدیدارشناسی،[1] وظیفهٔ رفع تناقض کلاسیک فلسفهٔ مدرن را که سابقه‌اش به دکارت بازمی‌گردد، به «علم دقیق» محول می‌کند، همان علمی که او می‌خواهد بنیاد کند. از یک طرف، از منظر سوژه‌ای که فقط می‌تواند نسبت به داده‌های بی‌واسطهٔ آگاهی‌اش کاملاً یقین داشته باشد، رابطه با جهان امری بدیهی نیست. استدلال قدیمی خواب دیدن را به یاد آورید، همان استدلالی که سبب می‌شود به وجود چیزهایی عقیده پیدا کنیم که بیرون از آگاهی ما به آن‌ها هیچ واقعیتی ندارند. بنابراین، هر «استعلا»یی مشکل‌آفرین است.(۲۷) وسوسهٔ ایدئالیسمی که وجود جهان مادی را انکار می‌کند و وجود را به بازنمود تقلیل می‌دهد، از همین جا ناشی می‌شود. با وجود این، نمی‌توانم از این واقعیت که محتویات آگاهی من، حتی درونی‌ترین آن‌ها، به ابژه‌هایی مربوط هستند که واقعاً نسبت به من بیرونی به نظر می‌رسند، به نتیجه‌ای قطعی برسم.(۲۸) وقتی چشمانم را به روی دنیا می‌گشایم، تردیدی ندارم که جهان زادهٔ آگاهی من نیست. بنابراین، در خودم (درون‌ماندگاری)، به طرزی الزام‌آور چیزی «بیرون از خودم» (استعلا) را احساس می‌کنم.

در نگاه اول، این مشکل تقریباً مدرسی[2] و صرفاً نوعی قیل و قال به نظر می‌رسد. ولی در پرتو این سؤال ظاهراً «فنی»، پدیدارشناسی نظریه‌ای را شرح و بسط می‌دهد که اهمیتی کاملاً فراتر از چارچوب [ذهنی] تنگ یک استاد فلسفه دارد. این نظریه می‌خواهد ثابت کند که محتویات آگاهی من، در قالب ناسازه، که واقعاً همان چیزی است که محل بحث است، بیش از آنچه

---

1. *The Idea of Phenomenology*
2. scholastic

فی‌الواقع در بر دارند در بر دارند، و، به تعبیری، در تمام چیزهای مرئی، چیزی نامرئی و در بطن هر حضوری، غیبتی وجود دارد. بدون این‌که مجبور به تفکر باشم، همیشه ساختارهای معینی را «ادراک» می‌کنم که، به معنای واقعی، عملاً به آگاهی من داده نشده‌اند، گویی آگاهی آینه‌ای کاملاً عینی، ابزاری ساده برای ثبت چیزها (مثل دوربین یا ضبط صوت) نیست. مثال معروفی را ذکر می‌کنم. وقتی می‌گویم مکعبی را «می‌بینم»، در واقع فقط سه وجه آن را درک می‌کنم. در من، به معنای دقیق کلمه، فقط این سه وجه «واقعاً درون‌ماندگار» هستند نه خود مکعب، که نمی‌توان «در یک لحظه» هر شش وجه آن را دید. بنابراین، مکعب از آنچه واقعاً به بازنمود ذهنی من داده می‌شود، استعلا می‌یابد و فراتر می‌رود. ولی همین استعلا در واقع، به معنای دیگر، «در من» نیز هست. نیازی نیست که ثابت شود «می‌دانم» که دارم به مکعب نگاه می‌کنم. هیچ کس نمی‌گوید «من سه مربع می‌بینم، و از این امر نتیجه می‌گیرم که باید تأیید کنم که این مکعب است.» بنابراین، نادرست نیست که تصدیق کنم ادراک من «بیش از آنچه دربردارد»،[۲۹] دربردارد. یک مثال دیگر: وقتی قطعه‌ای موسیقی می‌شنوم، این قطعه به مجموعه نت‌های جداگانه‌ای که هیچ پیوندی ندارند تقلیل نمی‌یابد (درون‌ماندگاری واقعی). برعکس ــ و به طرزی بی‌واسطه، فارغ از هرگونه عملیات عقلانی ــ این قطعه ساختار معینی را به وجود می‌آورد که از این درون‌ماندگاری واقعی استعلا می‌یابد، بدون آن‌که مثل استدلالی مبتنی بر حجیت از بیرون بر من تحمیل شود.

این «استعلای درون‌ماندگار» در خودش، به نیکوترین وجه، معنای غایی تجربیات زنده و واقعی را دربردارد. قطعهٔ موسیقی هیچ معنایی نداشت اگر آن را فقط به صورت مجموعه نت‌هایی جدا از هم مثل اتم‌ها درک می‌کردم (اگر صرفاً ضبط صوت بودم، چنین می‌کردم). پس باید بتوانم در بارهٔ استعلا بیندیشم و آن را توصیف کنم بی‌آن‌که سپهر درون‌ماندگاری‌ام را ترک گویم.

هرچند پدیدارشناسی دقت علوم ریاضی و فیزیکی را ندارد، ولی در توصیف محدودیت‌های عینی تحمیل شده بر ما علمی «دقیق» خواهد بود. می‌توان دریافت که چنین کاری به شدت پیچیده، ولی در عین حال بسیار متنوع، خواهد بود؛ زیرا «مازاد»[1]ی که مشخصهٔ این صورت‌های استعلای، به تعبیری، قرار گرفته «در ما» است می‌تواند به تمام قلمروهای فکری، از زیبایی‌شناسی گرفته تا علم و از اخلاق گرفته تا دین تعلق داشته باشد.

بدون این‌که در بارهٔ غرابت چنین کاری اغراق کنیم، می‌توانیم بفهمیم چگونه ممکن است این کار نیازهای تأمل مدرن در باب استعلا را برآورده سازد. استعلا، فارغ از هرگونه استدلال مبتنی بر حجیت، در درون ماندگاری تجربهٔ زندهٔ ذهنی وجود دارد. بنابراین، از آن شروع می‌شود. به تعبیری، «پایین دست» آن است و نه چیزی که از «بالا دست» بر آن تحمیل شود. این امر نشان می‌دهد که وحی را باید از همین چشم انداز ارتباط غیرسنتی جدید با فرد، از نو تفسیر کرد.(۳۰) در مورد خدا، پدیدارشناسی به ما نخواهد گفت که خدا، به نام نوعی سنت تحمیلی، به ما حکم می‌کند که از این یا آن قانون پیروی کنیم تا به این یا آن غایت برسیم، بلکه در عوض خواهد گفت که خدا «در ایده به ذهن ما خطور می‌کند» و این کار را از طریق چهرهٔ همسایهٔ ما، یعنی چهرهٔ انسانی دیگر، انجام می‌دهد.(۳۱) مطابق بینش ژرف روسو و فیشته، چهرهٔ انسان به طرزی بی‌واسطه، پیش از هر استدلالی از طرف ما، جدا از هر اثباتی، حامل معنایی است که از من فراتر می‌رود و مرا فرا می‌خواند.(۳۲) این فراخوانی‌ها، پاسخ و مسئولیتی می‌طلبد، و از همین فراخوانی‌هاست که اخلاق ظاهر می‌شود. پس پدیدارشناسی استعلایی می‌تواند فضا را برای «معنویت یا روحانیتی سکولار» بازنمایی کند. با شروع از انسان به این مفهوم است که ایدهٔ معینی از امر مقدس، خود را مکشوف می‌سازد.

بنابراین، ما باید بکوشیم تا واقعیت حقیقی آن صورت‌هایی از «وابستگی»

---

1. excess

یا استعلا را مشخص کنیم که اصل مدرن طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت نه تنها آن‌ها را رد نمی‌کند بلکه ما را به شیوه‌های جدیدی از تفکر در بارهٔ آن‌ها فرا می‌خواند.

ارزش و اعتبارگذشته، زایش آگاهی تاریخی و کشف ناخودآگاه

جامعه‌شناسی، روانکاوی و تاریخ همگی همواره به این موضوع می‌پردازند. حتی می‌توان این موضوع را ابژهٔ واقعی آن‌ها دانست: ما همگی، از هر نظر که بخواهید، «وارث» هستیم. و کسانی که به توهمات فردگرایانهٔ لوح سفید [ذهن] تسلیم می‌شوند، از دکارتی‌های مبالغه‌کننده تا انقلابیون فرانسویِ مدعی بازسازی جهان سیاست از سال اول، بیش‌ترین هزینه را برای این بازگشت امر سرکوب شده می‌پردازند. ولی اشتباه است که مثل سنت‌گرایان عقیده داشته باشیم که توهمات مابعدالطبیعیِ سوژه‌ای خودبنیاد واقعاً با اصل مدرن [یا مدرنیته] سازگار است. برعکس، این‌ها با هم تناقض دارند. مدرنیته نه بر مبنای طرد اعتبار تاریخمندی بلکه در عوض بر تفکر در بارهٔ این تاریخمندی به شیوه‌ای جدید استوار است، دیگر سنتی تحمیلی ارزش ندارد بلکه در عوض عقلی باارزش است که به این نتیجه می‌رسد که بیرون از خودش امر غیرعقلانی ضرورتاً وجود دارد.

بگذارید لحظه‌ای درنگ کنیم و این مطلب را محل بررسی قرار دهیم. امروزه اصل عقل شدیدتر از همیشه بر وابستگی انسان‌ها به آنچه مقدم بر آن‌هاست، آن‌ها را فرا می‌گیرد و جایگزین آن‌ها می‌شود، تأکید می‌کند. «هرچیزی بنا به دلیلی رخ می‌دهد.» این را، گرچه به اشتباه، می‌توان چنین فهمید که همه چیز عقلانی است و، بنابراین، سوژه‌ای که خودش را به پژوهش علمی متعهد می‌سازد خواهد توانست جهان را کنترل کند و آن را در منطق بگنجاند، آن هم با فرایند سلطه‌ای که به نظر سنت‌گرایان خطرناک‌ترین جنبهٔ مدرنیته است. ولی همین اصل را می‌توان به شیوه‌ای کاملاً متفاوت، و

درست‌تر، قرائت کرد. در این صورت این اصل می‌گوید که زندگی من همواره از من فراتر می‌رود، و نظام دلایلی که مرا به گذشته می‌پیوندد نامتناهی است، چه در نظام جمعی (تاریخ و جامعه‌شناسی) و چه در نظام فردی (روانکاوی). بله، می‌توانم بکوشم تا حد امکان بر این وابستگی غلبه کنم، ولی در عین حال مجبورم بی‌پایان بودن آن را بپذیرم، یعنی بپذیرم که به فرجام نهایی رساندنِ این ارادهٔ معطوف به خودسروری ناممکن است. به همین دلیل، احساس خواهم کرد که وظیفهٔ علوم، برعکس تصور عهد باستان، هرگز پایان نخواهد یافت. همان طور که کانت دریافته بود، اصل عقل به ضد خود بدل می‌شود: با تأیید نامحدود بودن سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌ها، عقل ما را فرا می‌خواند که این ایده را بپذیریم که هرگونه «انتهای زنجیره» همواره از ما خواهد گریخت، و دقیقاً به همین دلیل، عاقلانه است که امر غیرعقلانی را بدیهی فرض کنیم.

رابطهٔ ما با گذشته، اگرچه دیگر سنتی و مبتنی بر وحی نیست، هنوز به نوعی دیگرآیین است. اصل عقل نه نابودی تاریخمندی و محو گذشته، بلکه در عوض این واقعیت را می‌افزاید که گذشته و تاریخ به شیوه‌ای کاملاً خاص به من مرتبط هستند، بیش‌تر به مثابهٔ فرآوردهٔ عقل من تا به مثابهٔ چیزی که از بیرون به من داده می‌شود. پس من می‌توانم وابستگی‌ام را بپذیرم، می‌توانم به استعلای خودم در درون‌ماندگاری‌ام نسبت به خودم اقرار کنم، همان چیزی که بدون آن دوباره تسلیم وسوسهٔ فریبندهٔ اصل حجیت می‌شوم. بنابراین، ما می‌توانیم به کشف ناخودآگاه اجتماعی و فردی اقرار کنیم، بی‌آن‌که آن را بازگنجانیدن اصلیْ سنت‌گرایانه در کانون مدرنیته بدانیم؛[۳۳] در عوض، می‌توانیم آن را به شکلی از نو تدوین کنیم که با آگاهی مدرن سازگار باشد.

ظهور ایدهٔ ناخودآگاه مرهون نوعی سقوط رازآمیز از استعلای الهی به «خود» نبود،[۳۴] بلکه در توضیح علت آن باید گفت زیرا، با شروع از اصل عقل، این ایده برای من نتیجه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌شود، حتی برای کسی که بیش از بقیه به توهم خودبسندگی می‌چسبد. بسیار ساده‌نگرانه است که مثل

بچه مدرسه‌ای‌ها فروید و دکارت را متضاد بدانیم. در عوض، بهتر است بین دو شیوهٔ تفکر در بارهٔ ناخودآگاه تمایز گذاریم. تفکر سنتی، ناخودآگاه را در گذشتهٔ بسیار دور وحی‌ای قرار می‌دهد که خاستگاه کل تاریخ به شمار می‌رود. تفکر مدرن، ناخودآگاه را از اصل دلیل کافی استنتاج می‌کند. نظریهٔ لغزش فرویدی، مثالی گویاست. کنش مفقود بیش از هر چیز معلول علتی است که از من می‌گریزد. و این واقعیت که این علت ممکن است اغلب غیرعقلانی، بسیار عاطفی و مبتنی بر غرایز («پویا») باشد، هیچ چیزی را در بارهٔ عقلانیت بنیادین رهیافت تحلیلی تغییر نمی‌دهد. این یک ناسازهٔ عقل است، که کانت آن را در قالب قضایای جدلی‌الطرفینی[1] توصیف می‌کرد که ما را به جنون مابعدالطبیعی می‌کشانند. این امر در آن واحد هم نوعی پروژهٔ خودسروری و سروری برجهان است و هم تأیید شدیدترین خلع ید ممکن، یعنی تأیید پیوند فهم‌ناشدنی و دست‌نیافتنی ما با گذشته.

این بینش فکری علوم اجتماعی با بینش ژرف‌تری در قلمرو اخلاقی مطابقت دارد.

از این‌جا تا آن‌جا: استعلا در چارچوب حدود اومانیسم

من نه فقط از ابتدای زندگی‌ام به جهانی پرتاب شده‌ام که نه آن را می‌خواسته‌ام و نه آن را آفریده‌ام، بلکه علاوه بر این معنای تولد و مرگم از من می‌گریزد. بدون شک می‌توانم سعی کنم مقتضیات علمی تولد و مرگ را بفهمم و فرایندهای بازسازی و پیری سلول‌هایم را تحلیل کنم. ولی هیچ چیزی در رهیافت زیست‌شناختی، هر قدر هم مربوط یا جالب باشد، به من امکان آن را نخواهد داد که معجزهٔ زندگی یا دلالت مفهومی کرانمندی‌ام را بفهمم. در این‌جا دوباره جنبه‌ای از نامرئی بودن، بیرونی بودن، یا، اگر ترجیح می‌دهید،

---

1. antinomies

استعلا وجود دارد که همان چیزی را تمدید می‌کند که عقل از من می‌خواهد در تعیّن گذشته کشف کنم.

حتی پیشرفته‌ترین علوم فقط می‌توانند این امر را توصیف یا حتی به طور جزئی تبیین کنند. ولی این واقعیت محض که چیزها «هستند» ــ «پرسش هستی» ــ به این علوم تعلق ندارد. در این مورد، این علوم هیچ چیزی نمی‌توانند به ما بگویند، و امروز هم مثل دیروز، رمز و راز همچنان باقی است. وقتی اختر فیزیک از [نظریهٔ] انفجار بزرگ[1] سخن می‌گوید، بدون شک با مسئلهٔ قدیمی الهیاتی و بنابراین مابعدالطبیعیِ منشأ جهان تلاقی می‌کند، مسئله‌ای که لایب‌نیتس، در قرن هفدهم، آن را محور فلسفه کرد: چرا چیزی وجود دارد به جای این‌که وجود نداشته باشد؟ به همین علت است که این مسئله، جدا از جزئیات فنی اجتناب ناپذیرش، برای عدهٔ زیادی جذابیت دارد. با وجود این، حتی وقتی امیدواریم که سرانجام جواب قاطعی پیدا کنیم، احساس می‌کنیم که اختر فیزیک هرگز موفق به گشودن رازهای مسئله منشأ نخواهد شد. یک مانع ساختاری ذاتی، راه ما را مسدود می‌کند: برای این کار اختر فیزیک باید از حیطهٔ صلاحیتش فراتر رود، و دوباره به نوعی به الهیات یا مابعدالطبیعه بدل شود. به عبارت دیگر، باید از تجربی بودن دست بردارد ــ و در این صورت استحکام مورد انتظارش از میان خواهد رفت. این انصراف اجباری، به کرانمندی دیرینهٔ انسان‌های فانی اهمیت دور از انتظاری می‌بخشد.

در فلسفهٔ قرن هفدهم، هنوز تصور می‌کردند انسان‌ها از جانب خدا پدید می‌آیند یا، اگر بتوان گفت، «پس از» خدا خلق می‌شوند. پیش از هرچیز آفریدگار، یعنی وجود مطلق و نامتناهی، وجود داشت و انسان‌ها نسبت به او ناقص، یعنی متناهی و کرانمند، بودند. بله، ضعف‌های شناخته شدهٔ انسان‌ها، جهل مادرزادی آن‌ها از همین جا سرچشمه می‌گیرد، ولی تمایل مهارنشدنی

---

1. big bang

آن‌ها به گناه نیز از همین جا ناشی می‌شود. این دیدگاه، که مطابق آن خدا از لحاظ منطقی قبل از انسان‌ها قرار دارد، با اخلاق الهیاتی به عنوان بنیان دینی اخلاق سازگار بود.

همین سلسله‌مراتب است که ظهور علوم مدرن و فضای سکولار آن را نابود می‌کند. به قول ارنست کاسیرر، در عصر روشنگری، برتری وجود انسانی در هر قلمروی تأیید شد، تا حدی که خدا به صورت «ایدهٔ» انسان درآمد، همان انسانی که خدا او را آفریده بود، و، به قول ولتر، «از آن پس خدا تسلیم انسان شد.» از کانت تا فویرباخ، مارکس یا فروید، هرچه بیش‌تر بر خرد بشری تأکید نهاده شد.

در سطح اخلاقی، این واژگونی به منزلهٔ مرگ اخلاق الهیاتی بود. اصول احترام به دیگران را نه در نوعی الوهیت بلکه در درون انسان‌ها باید استوار کرد، انسان‌هایی که عقل و آزادی مایهٔ شرافت ایشان است. و به نظر این فیلسوفان، مسیح، الگوی خدا ـ انسان، چیزی بیش از انسانی قدیس نبود ـ فردی که اصول جهانشمولی را در خود پیدا کرد و در مورد اطرافیانش به‌کار بست، همان اصولی که به زودی در سال ۱۷۸۹ در اعلامیه حقوق بشر به شیواترین بیانی ظاهر شد. کانت و مریدانش او را «ایدهٔ اخلاقی انسانیت» می‌شمرند و به همین سبب به الحاد متهم می‌شوند. اگر اخلاق، فی نفسه، همان چیزی است که مسیح تعلیم می‌دهد دیگر برای بناکردن آن به خدا، یا حتی مسیح، نیاز نیست.

این جریان شناخته شده است. ولی توصیف متداول آن از یک سؤال محوری اجتناب می‌کند: در این صورت چه نقشی برای دیانت باقی می‌ماند؟ نادیده گرفتن این سؤال بسیار دشوارتر است، زیرا فیلسوفان عصر روشنگری اغلب می‌خواستند خود را مسیحی بدانند و، خالصانه، فکر می‌کردند سرگرم ارتقای درک پیام انجیل‌ها تا اصیل‌ترین سطح آن هستند. و در واقع، این پیام به‌هیچ وجه ناپدید نشده و همچنان افق اخلاقیات سکولار را شکل می‌دهد.

به عقیدهٔ من، اهمیت تعیین‌کنندهٔ این «انقلاب مذهبی» در همین‌جاست: محتویات و مضامین الهیات مسیحی بی‌آن‌که ناپدید شوند دیگر مقدم براخلاق نیستند و حقیقت اخلاق را تشکیل نمی‌دهند، بلکه پس از اخلاق قرار می‌گیرند تا به آن معنا دهند. پس انسان‌ها دیگر مجبور نیستند به خدا متوسل شوند تا بفهمند که باید به دیگران احترام بگذارند و با آن‌ها نه به شکل وسیله بلکه به صورت غایت رفتار کنند. الحاد و اخلاق را می‌توان به این طریق آشتی داد. ولی ارجاع به امر الهی همچنان باقی می‌ماند، ارجاع به ایدهٔ خدا که، به قول لویناس، که به سنت عصر روشنگری وفادار مانده، «به ذهن خطور می‌کند.» بقای این ایده، دلایل بنیادینی دارد. می‌توان گفت که این ایده به ذهن خطور می‌کند تا به واقعیت احترام به قانون معنایی ببخشد، تا امید را به وظیفه، عشق را به احترام و عنصر مسیحی را به عنصر یهودی بیفزاید.

فرضیه‌های این کتاب

اولین فرضیهٔ این کتاب آن است که پرسش از معنا و پرسش از امر مقدس این‌که چرا نامعقول نیست که به ایثار بیندیشیم ــ از یکدیگر تفکیک ناپذیرند. دومین فرضیه این است که امروزه این دو پرسش بر اساس فرایندی دوگانه به یکدیگر وابسته‌اند. از یک طرف، «افسون‌زدایی از جهان» وجود دارد یا، به تعبیر بهتر، جنبش گستردهٔ انسانی‌سازی امر الهی که از قرن هجدهم مشخصهٔ ظهور سکولاریسم در اروپا بوده است. به نام طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت و به نام آزادی وجدان، محتوای وحی به طور مداوم در دو قرن گذشته «انسانی» شده است. پاپ منشورهای خود را علیه این گرایش منتشر می‌کند. و با توجه به همین زمینه است که باید مبارزات او را تفسیر کنیم، فارغ از هر نظری که راجع به آن‌ها داشته باشیم. ولی به موازات این‌ها، در عین حال الهی‌سازی امر انسانی به طور آهسته و مداوم وجود داشته، جریانی که ما بخشی از آن هستیم و با زایش «عشق» مدرن همراه بوده که مورخان تاریخ تفکر، به

تازگی ویژگی‌های آن را کشف کرده‌اند. جدیدترین مشکلات اخلاق، گواه همین امر است: از اخلاق زیستی تا عمل انسان‌دوستانه، در همه جا انسان‌ها به معنای دقیق کلمه‌اند که امروزه مقدس به نظر می‌رسند. در این صورت، چگونه می‌توان در این عصرِ خدای مبتنی بر انسان از معنای زندگی سؤال کرد؟

برای ترسیم دقیق این سؤال، باید در ابتدا دگرگونی‌های نهایی فرایند آهستهٔ انسانی‌سازی امر الهی را بررسی کنم. از قرن هجدهم به این سو، «خداباوری» ــ ایدهٔ «ایمانی عملی» که نتیجهٔ استدلال فلسفی نیست ــ بیش از هر زمان دیگری آشکارا، حتی در جهان مسیحیت، تأیید شده است. این امر از مسئله‌ای اومانیستی آغاز می‌شود. یعنی از انسان «شروع می‌شود» و همچنین پس از انسان و مطابق انسان است، ولی به هیچ وجه مقدم بر آن نیست. از این پس، حرکت از انسان‌ها به طرف خداست نه برعکس. خودآیینی است که به دیگرآیینی می‌انجامد، بی‌آن‌که دیگرآیینی خودش را بر فرد تحمیل کند یا با این خودآیینی تناقض داشته باشد. مسیحیان سنت‌گرا این امر را بالاترین نشانهٔ غرور بشر خواهند شمرد. برعکس، مسیحیان سکولار می‌توانند آن را ظهور ایمان اصیلی بدانند که مبتنی بر کسوف هرگونه اخلاق الهیاتی است.[۳۵] این همان چیزی است که در منشور پاپ ژان پل دوم، شکوه حقیقت، از نو مورد بحث قرار می‌گیرد. این منشور در مخالفت با دوگروه صادر شده: طرفداران بازگشت به الهیات اخلاقی و کسانی که، برعکس، به «ستایش وجدان»[۳۶] می‌پردازند تا حدی که، حتی در داخل کلیسا، خواستار «اخلاق گفتگو» می‌شوند. این واژگونی دیدگاه، استعلا را نفی نمی‌کند. در واقع استعلا، به عنوان نوعی ایده، در عقل انسانی ثبت شده، ولی اکنون در بطن درون ماندگاری نسبت به خود، که مستلزم طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت است، بر سوژه‌ای تجلی می‌کند که، حداقل در قلمرو اخلاقی، دعوی آرمان خودآیینی دارد.

۱

انسانی‌سازی امر الهی

از پاپ ژان پل دوم تا دروئرمان

کلیسا همچنان با انگیزه‌های خوب باقی است. اگر گرایش به انسانی‌سازی منابع قانون، اخلاق و فرهنگ حاکی از زیرسؤال بردن شکل‌های عمودی استعلای متعلق به دوران گذشته باشد،(۱) الهیات اخلاقی چگونه می‌خواهد خود را حفظ کند؟ چگونه می‌توان وحی و وجدان یا، به قول پاپ ژان پل دوم، «شکوه حقیقت» و «آزادی فردی» را آشتی داد؟ آیا مسیحیت محکوم به این نیست که به ایمانی ساده تبدیل شود، نوعی احساس پرهیزگاری حاصل از اخلاقی سکولار که اکنون محتویات عینی ضروری این ایمان را فراهم خواهد کرد؟ افسون‌زدایی از جهان صرفاً به جدایی دین از سیاست محدود نمی‌شود. افسون زدایی از جهان محدود به پایان اخلاق الهیاتی نیست، همان اخلاقی که برای ظهور فضای عمومی سکولار ضروری است؛ برعکس، افسون‌زدایی از جهان، در اعماق خود بر عقاید فردی و باورهای خصوصی تأثیر می‌گذارد. تمام تحقیقات مؤید این مطلب است. اکثر کاتولیک‌ها «دئیست»،[۱] به معنای ولتری این کلمه، شده‌اند.(۲) قطعاً آن‌ها احساس استعلا را حفظ می‌کنند ولی بیش از پیش در حال رهاکردن اصول جزمی سنتی به سود پذیرش ایدئولوژی حقوق بشر هستند. آن‌ها خود را کاتولیک می‌نامند، ولی فرمان‌های پاپ را در

---

۱. خداباور طبیعی، کسی که عقیده دارد خداوند جهان را مطابق قوانین طبیعی آفریده و پس از آفرینش در آن مداخله نمی‌کند. ـ م.

معرض آزمون اومانیستی سنجش انتقادی قرار می‌دهند، و دیگر به ندرت یکی از آن‌ها به جاودانگی حقیقی روح، باکرگی واقعی حضرت مریم، یا حتی وجود شیطان عقیده دارد.

انسانی‌سازی یا سکولارکردن خود دین

به این اعتبار، دو درخت جنگل را می‌پوشانند. دو نوعِ کم و بیش متداول گفتمان، ژرفای واقعی استدلال‌هایی را که امروزه در سراسر جهان دین پیدا می‌شود، پنهان می‌کنند.

گفتمان اول ــ «انتقام خدا» ــ در مورد تمام انواع بنیادگرایی صادق است. این گفتمان، که گاهی مبتنی بر استدلال‌های محکمی است، بر این امر تأکید می‌کند که ما در حال تجربهٔ «رجعت امر دینی» هستیم. جهان غرب، هرچند سرشار از احساس برتری تاریخی است، پادزهر خود را ترشح خواهد کرد ــ واکنشی غیر از آنچه در بیرون از آن در آخرین غلیان‌های استعمارزدایی، شکل دیگری از این نوع گفتمان، یافت می‌شود. بنیادگرایی اسلامی، مسیحیت عالیجناب لوفِوْر و یهودیت اسرائیل را باید چهره‌های گوناگون یک پدیدهٔ نگران‌کنندهٔ واحد دانست: یکپارچه‌گرایی.[1]

ولی از طرف دیگر، تمام پیمایش‌های جامعه‌شناختی جدی، گستردگی دامنهٔ جنبش سکولاریزاسیونی را نشان می‌دهد که در حال تسلط بر جهان اروپایی دموکراتیک است. این امر به حدی است که باید، به ویژه در مورد جوانان، از «مسیحیت‌زدایی»[۳] تمام عیار سخن بگوییم.

این تحلیل‌ها مایه‌ای از حقیقت دارند. ولی به این عیب هم مبتلا هستند که شیوه‌ای را که ادیان نهادی شده، به تعبیری، از درون خودشان به مشکلات ناشی از سکولار کردن جهان واکنش نشان می‌دهند، پنهان می‌کنند. از این منظر، مفاهیم یکپارچه‌گرایی و مسیحیت‌زدایی کاملاً ناکافی هستند. این

---

1. integralism

مفاهیم به ما اجازه نمی‌دهند به شیوهٔ زندگی اکثریت چشمگیری از مؤمنان و رابطهٔ آن‌ها با جهان مدرن توجه کنیم. امروزه دو مسئله مهم کلیسا را اسیر تفرقه کرده است. مفاهیم بالا این دو مسئله اساسی را پنهان می‌کنند و، بنابراین، نمی‌توان در فضای عمومی در بارهٔ این دو مسئله بحث کرد. با وجود این، همان طور که خواهیم دید، این مفاهیم تأثیرات حاصل از رهایی مؤمنان از صورت‌های سنتی امر الهیاتی ـ سیاسی را آشکار می‌کنند. همچنین، گرایش غیرمؤمنان به انسانی‌سازی دین را نشان می‌دهند، گرایشی که شایان توجه و تأمل است.

اولین مسئله، همان که شکوه حقیقت خواهان حل آن بود، به سازگاری پیشرفت اومانیسم با ایدهٔ حقیقت اخلاقی وحیانی مربوط می‌شود. این مسئله حداقل از اواخر قرن هجدهم مسئله‌ای کلاسیک به شمار می‌رفته، ولی به طرز عجیبی بر اثر تحولاتی که درست در کانون خود کلیسا رخ داد، دوباره اهمیت پیدا کرده است. نمایندهٔ دومین مسئله، که آن هم مسئله‌ای قدیمی است، متأله آلمانی، اویگن دروئرمان،[1] است. این مسئله به جایگاه تفسیر انجیل‌ها می‌پردازد. آیا باید پیام مسیح را به شیوهٔ سنتی قرائت کرد، یعنی به عنوان چیزی که حقایق مسلم تاریخی را بیان می‌کند، به عنوان چیزی که از بیرون برای انسان‌ها نور به ارمغان می‌آورد، یا برعکس به عنوان گفتمانی برخوردار از معنایی نمادین، مثل دیگر اسطوره‌ها یا سترگ‌روایت‌های شاعرانه؟ برای مثال، اگر این پیام را به شیوهٔ روانکاوانه قرائت کنیم، درمی‌یابیم که افراد را از درون خودشان مخاطب قرار می‌دهد.

همان طور که گفتم، این دو مسئله، حتی برای غیرمؤمنان، شایان تأمل است. شاید این مسائل داخلی ادیان نهادی، قرینه و همتای فرایندی است که از طریق آن اصول اخلاقی سکولار، بنفسه، ما را به ایدهٔ روحانیتی رهنمون می‌شود که فعلاً فاقد آن هستیم، یعنی به «خدایی که از طریق ایده به ذهن

---

1. Eugen Drewermann

خطور می‌کند.» الهی‌سازی امر انسانی، آن دین جدید مبتنی بر «دیگری»[1] که فلسفهٔ معاصر غالباً ما را به آن رهنمون می‌شود، نه فقط با انسانی‌سازی مشتاقانهٔ امر الهی، یعنی تبدیل امر الهی به چیزی فهمیدنی‌تر و نزدیک‌تر به انسان‌ها، بلکه همچنین با صورت‌بندی مجدد رابطهٔ ما با امر الهی، به شکلی فارغ از استدلال‌های مبتنی بر حجیت، مطابقت دارد. گویا قرار است درونی‌سازی معنویت، برای خود دین، به شرطی اجتناب‌ناپذیر بدل شود.

آزادی وجدان یا حقیقت وحیانی؟

مسلماً همین گرایش است که حاملان سنت علیه آن واکنش نشان می‌دهند. اگر بپذیریم که جوهر دین دقیقاً به نظمی سنتی تعلق دارد، این واکنش قابل درک است. هرگونه پذیرش آزادی وجدان، که بالذاته نامحدود است، تهدیدی برای ایدهٔ وحی به شمار می‌رود. من نمی‌توانم با حسن‌نیت بگویم که اصل طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت را در یک حیطه، و نه دیگر حیطه‌ها، و همین جا، نه جای دیگر، به‌کار می‌بندم. آزادی اندیشه یا مطلق است یا وجود ندارد. این در واقع همان خطری است که پاپ ژان پل دوم حتی امروز بیش از همیشه خود را مجبور به مقابله با آن می‌بیند. و این‌جاست که با آن «شکوه» حقیقت وحیانی وصف‌ناپذیری روبرو می‌شویم که پاپ عقیده دارد باید از آن در برابر «انحرافات» کاتولیک‌های مدرنیست اعادهٔ حیثیت کند. پاپ در تعریف خطایی که هدف منشور او برطرف کردن آن است چنین می‌گوید:

> برخی جریان‌های اندیشهٔ مدرن، آزادی را به چیز مطلقی بدل کردند که از این پس منشأ دیگر ارزش‌ها به شمار می‌رود. در این صورت، وجدانِ فردی است که قاطعانه و معصومانه خوب و بد را تعیین می‌کند. علاوه بر این‌که انسان باید از وجدان خود پیروی کند، معیار درستی قضاوت اخلاقی این است که خاستگاهش در وجدان باشد. دعاوی اجتناب‌ناپذیر حقیقت از میان

---

1. other

می‌روند و جای خود را به معیارهای صداقت، اصالت و «صلح با خود» می‌دهند. فرهنگ مدرن در کنار تجلیل از آزادی بشری ــ به طرز بسیار شگفت‌انگیزی ــ وجود خودِ این آزادی را زیر سؤال می‌برد... مسائل مربوط به آزادی و اخلاقی بودن از یکدیگر انفکاک ناپذیرند. گرچه هر فردی حق دارد در مسیر خود سلوک کند، ولی تعهد اخلاقی به جستجوی حقیقت همچنان در اولویت قرار دارد.(۴)

می‌توانیم بفهمیم که چه چیزی مایهٔ نگرانی پاپ است ــ و باید اقرار کنم که گاهی تعجب می‌کنم که چرا بسیاری از مسیحیان بی‌درنگ «خودکامگی» او را نکوهش می‌کنند. کلیسا حزبی سیاسی یا نوعی شرکت تعاونی نیست، و مطابق دیدگاه سنتی، استدلال پاپ ژان پل دوم کاملاً مشروع است. فرد مسیحی به سختی می‌تواند این دو سؤال پاپ را نادیده انگارد: آیا وجدان انسان می‌تواند، به تنهایی، منشأ خیر و شر باشد یا حتی صرفاً آن‌ها را کشف کند، یعنی همان چیزی که پایان اخلاق الهیاتی حاکی از آن است؟ اگر کلیسا به این سؤال پاسخ مثبت بدهد، بدون شک به خود آسیب زده است. در صورت مثبت بودن پاسخ، چگونه می‌توان از ابتلا به اخلاق مبتنی بر اصالت خودداری کرد، یعنی اخلاقی که صداقت را بر دغدغهٔ حقیقت اولویت می‌دهد؟ این امر بی‌درنگ مخالفت‌هایی برمی‌انگیزد که پاپ آن‌ها را بیان می‌کند: صادق بودن یا با خود در توافق بودن برای قرارگرفتن در محدودهٔ حقیقت کافی نیست، این امر پیش از هر چیز و مهم‌تر از هر چیز نیازمند توافق با فرمان‌های الهی است. درک این امر برایم دشوار است که مسیحیان، حداقل در این مورد، چه انتظار دیگری می‌توانند از پاپ داشته باشند، درست همان طور که تصور این امر برایم دشوار است که وقتی پای مسائلی در میان است که به عشق مربوط می‌شود، رهبر کلیسای کاتولیک چگونه می‌تواند به فضایلی غیر از وفاداری متوسل شود.(۵) اگر قرار بود خود پاپ وجدان آزاد را یگانه معیار حقیقت بشمارد، اگر قرار بود تنها پشتیبان الهیات اخلاقی جدید

میزان یقین به آن باشد، آیا این امر به معنای «انکار این واقعیت [نبود] که خدا خالق قانون اخلاقی طبیعی است، نه شخص انسان»؟[۶]

پاپ در مقابل دعاوی اومانیستی که، به قول او، به بازسنجش خود ایدهٔ اخلاق صرفاً مسیحی می‌انجامد، یعنی اخلاقی که قابل تقلیل به ایدئولوژی حقوق بشر نیست، فراخوانی چهارجانبه برای بازگشت به مسیحیت راستین صادر می‌کند:

۱. باید اصل اخلاق الهیاتی را دوباره تأیید کرد، یعنی تردید در وجود «بنیان مذهبی غایی قوانین اخلاقی» را ناممکن دانست (بخش ۳۶، ص ۲۱۴). وجدان «قانون را وضع نمی‌کند، وجدان به حجیت یا مرجعیت قانون طبیعی شهادت می‌دهد»، زیرا انسان‌ها حقیقت را نمی‌آفرینند؛ حقیقت را، امروز مثل دیروز، قانون الهی، یعنی هنجار جهانشمول و عینی اخلاقی‌بودن، وضع می‌کند» (بخش ۶۰، ص ۲۲۳).

۲. این حقیقت اخلاقی، مطلق است؛ به شرایط یا حتی محاسبهٔ پیامدهای اعمال ما بستگی ندارد: «عقل شهادت می‌دهد که برخی اعمال را نمی‌توان به خدا نسبت داد: اعمالی که، به دلیل غایتی که دارند، ذاتاً شر هستند و همواره شر خواهند بود... در نتیجه، هنجارهای بازدارندهٔ این اعمال بدون استثنا واجب هستند، و اشتباه است که بگوییم باید نیت انتخاب این عمل یا پیامدهای قابل پیش بینی آن را درنظر بگیریم» (بخش‌های ۸۰، ۸۱، ص ۲۳۱). از نظر فلسفی، در این‌جا پاپ هم اخلاق مبتنی بر اصالت (که صداقت را با حقیقت خلط می‌کند) و هم فایده‌گرایی را (که معنای عملِ جداگانه را با محدودکردن آن به پیامدهایش نسبی می‌سازد) نکوهش می‌کند.[۷] موضوع مورد بحث آشکار است. این مسئله عبارت است از این‌که مسیحیان اجازه پیدا نکنند به نام نیت‌ها یا شرایط استثنایی، اعمالی «مغایر حقیقت» انجام دهند و در عین حال «وجدان آسوده»‌ای داشته باشند.

۳. از این منطق نتیجه می‌گیریم که نباید «از جهان فعلی تقلید کرد.» چون

عصر حاضر آزادی شخصی را تقدیس می‌کند نباید تصور کنیم که لازم است محتویات اخلاق مسیحی را طوری تغییر شکل دهیم که با ذائقه‌های امروزی سازگار باشد. برعکس، مسیحیان اصیل هم «مقاوم» هستند و هم «انقلابی» (چرا نباشند؟) آن‌ها باید به جای این‌که خود را با جهان مطابقت دهند، جهان را دگرگون سازند.

۴. سرانجام، نکتهٔ اصلی منشور این است که وجدان و حقیقت فقط در ظاهر با یکدیگر متضاد هستند. مطابق منشور دوم واتیکان، «خدا خواست که توانایی تصمیم‌گیری را برای انسان باقی گذارد.» خدا آزادی انسان‌ها را سلب نکرد ــ موضوع کاملاً برعکس است. صرفاً فقط چون خدا انسان را بر صورت خود آفریده، او فقط وقتی با خود در توافق کامل خواهد بود که در اعمالش از اصول حقیقت الهی پیروی کند. به زبان الهیات، می‌توان از «خداآیینی مشارکتی»[1] سخن گفت (بخش ۴۱). به بیان صریح‌تر، می‌توان گفت: بله، قانون اخلاقی از خدا سرچشمه می‌گیرد نه از انسان‌ها (خداآیینی) ولی این امر خودآیینی انسان‌ها را از میان نمی‌برد، زیرا انسان‌ها، که به نوعی در امر الهی مشارکت می‌کنند، جز با اطاعت از قانون الهی به آزادی کامل نمی‌رسند: «خودآیینی اخلاقی اصیل انسان به هیچ وجه متضمن این نیست که او قانون اخلاقی، یعنی فرمان خدا، را نپذیرد، بلکه برعکس حاکی از استقبال او از آن است... در واقع؛ اگر دیگرآیینی امر اخلاقی به معنای نفی خودمختاری انسان یا تحمیل هنجارهایی خارج از خیر و صلاح او بود، در این صورت با نزول عهد و میثاق الهی و تجسد رستگاری‌بخش مسیح تناقض داشت.»

این واکنش‌ها کلی منسجم را شکل می‌دهند. غیر از معدودی ملاحظات (که به آن‌ها اشاره می‌کنم)، دقیق و واضح هستند و مطابق دیدگاه سنتی کاملاً مشروع به نظر می‌رسند. با وجود این، حتی از چشم‌انداز مسیحی، نباید

---

1. Participatory theonomy

گستره و مشروعیت جنبش سکولاریزاسیون را دست‌کم گرفت، همان جنبشی که این واکنش، به درستی، دعوی اصلاح آن را دارد. اگر به دامنه و وسعت این جنبش اقرار می‌کنیم، آیا کافی است که فقط چنین منشوری تهیه کنیم تا حقایق سنتی را به ما یادآوری کند؟ امیدوارم منظورم را به خوبی دریابید: مسئله این نیست که آیا این نوع واکنش «کاملاً متناسب» یا از نظر راهبردی مؤثر یا سودمند است، بلکه مسئله این است که آیا همتا و هماورد چالش‌انگیزیِ اومانیسم مدرن در خصوص حقیقت، و نه روش‌ها، هست یا نه.

از این نظر، موضع پاپ ضعف مشخصی دارد. ما احساس می‌کنیم که این موضع، به عنوان نوعی شناکردن در خلاف جهت آب، توانایی مقابله با سیلاب موردنظر را ندارد. وقتی مسیحیان معاصر، حتی آن‌هایی که حسن‌نیت دارند، می‌خواهند محتوایی عینی به این حقیقت اخلاقی وحیانی بدهند، همان حقیقتی که به ناچار آزادی ایشان را محدود می‌کند (حتی فقط برای تعریف بهتر آزادی)، آن‌ها را به توضیح‌المسائل کلیسای کاتولیک ارجاع می‌دهند. ولی این کار گاهی چنان با اصول اومانیسم سکولار و حتی با تعالیم خود انجیل‌ها متضاد است که شک می‌کنند خداآیینی مشارکتی بتواند جایی برای آزادی وجدان باقی بگذارد. پس از مطالعهٔ شکوه حقیقت این احساس در من به وجود آمد که وحی نیامده تا وجدان را سرکوب کند بلکه می‌خواهد آن را روشنی بخشد و، بنابراین، آزاد سازد. ولی اگر معلوم شود که مفهوم حقیقت، پس از تدقیق عینی، با همین ایدهٔ وجدان مغایر است، چگونه می‌توان به این هدف پسندیده رسید؟

مثالی گویا این مشکل را نشان خواهد داد: مجازات مرگ. من این واقعیت را نادیده می‌گیرم که به نام ایدهٔ سنتی طبیعت، باید همجنس‌گرایی را به عنوان گناهی مهلک محکوم کرد، گناهی مشابه رابطهٔ جنسی نامشروع، خودارضایی یا لقاح مصنوعی. ما با انجیل فاصلهٔ زیادی داریم، ولی با وجود این

توضیح‌المسائل کلیسای کاتولیک، همان‌طور که خوب می‌دانیم، همواره خیلی دقیق نیست. ولی اجازه دهید به این موضوع کاری نداشته باشیم. مجازات مرگ چه می‌شود؟ چگونه می‌خواهیم این واقعیت را توجیه کنیم که رهبر کلیسای کاتولیک رم باید بتواند نشان دهد که در این مجازات نوعی حقیقت اخلاقی «باشکوه» نهفته است؟ چگونه می‌تواند بگوید که او «حقوق و وظایف مرجع عمومی مشروعی برای کیفردادن جنایتکاران با مجازات‌هایی متناسب با شدت جرم، و در موارد بسیار شدید، مجازات مرگ»[۸] را کاملاً به رسمیت می‌شناسد؟ اصل چنین مجازاتی نه فقط با «روح زمان» مغایرت دارد بلکه با ایدهٔ بسیار مورد حمایت پاپ نیز کاملاً متعارض است، یعنی همان ایده‌ای که می‌گوید نیت‌ها و اوضاع و احوال نمی‌توانند عملی ذاتاً بد را به عملی خوب تبدیل کنند. آیا قتل عمد انسانی دیگر جزئی از همان خداآیینی است که قرار است آزادی وجدان را منور سازد؟ و اگر مسیحیان با وجدان مجبورند در این مورد با کلیسای نهادی مخالفت کنند، چرا نباید بتوانند در سایر مواردی هم که به نظر آن‌ها هیچ ارتباطی به تعالیم مسیح ندارد چنین کنند؟

هدف از این اظهارنظرها، به رغم ظاهرشان، همراهی با کسانی نیست که مرجعیت تعلیمی کلیسا را رد می‌کنند. بلکه هدف من نشان دادن مشکلی در مفهوم خداآیینی مشارکتی است که وقتی معنای عینی این مفهوم را درک می‌کنیم رخ می‌نماید. زیرا وجدانی آزاد، حتی وجدان فرد مسیحی، با اصول کلی آسان‌تر به توافق می‌رسد تا با منهیات خاص. نشان اومانیسم را می‌توان حتی در قلب کلیسا احساس کرد، یعنی در همین واقعیت که کلیسا احساس می‌کند مجبور است دوباره اولویت حقیقت بر آزادی را ثابت کند، و همچنین در این واقعیت که با انجام دادن این کار خود را در معرض انتقاد مؤمنان قرار می‌دهد، از جمله کسانی که با اصل کلی خداآیینی مشارکتی توافق دارند.

در نتیجه، نمی‌توان از این سؤال اجتناب کرد که آیا هنوز اخلاقی صرفاً

مسیحی وجود دارد ــ آیا این اخلاق صرفاً به معنای باقی‌ماندهٔ ایمانی نیست که به چیزی اضافه می‌شود که، به باور اکثر مسیحیان، ایدئولوژی حقوق بشر است. پیام حقوق بشر، پیام خوبی است و بدون شک بخشی از میراث تاریخی مسیحیت به شمار می‌رود، حداقل بخش عمده‌ای از آن. ولی آیا هنوز باید مؤمن باشیم تا در آن سهیم شویم؟ احترام به نوع انسان، توجه به دیگران و دغدغهٔ شأن و رنج آن‌ها را داشتن، اصولی نیست که صرفاً منحصر به مسیحیت باشد. به نظر بسیاری از مردم، این اصول حتی با میراث تاریخی مسیحیت مغایر است، زیرا مدت‌ها طول کشیده تا کلیسای کاتولیک خود را از چنگال سنت‌های ضدانقلابی آزاد سازد. به همین دلیل، این سؤال برای مسیحیان مطرح می‌شود که ایمان آن‌ها چه چیزی به اخلاق سکولار متداول می‌افزاید، سؤالی که بی‌تردید برای آن‌ها تعیین‌کننده است. به نظر می‌رسد که مؤمنان بی‌آن‌که به اخلاق الهیاتی بازگردند، بیش از پیش در حال پذیرش مبانی سکولار اعلامیهٔ حقوق بشر هستند، و ایمان آن‌ها به این اندوختهٔ مشترک پیوند می‌خورد. بنابراین، با مازاد معنا در حالتی اخلاقی ـ مذهبی و نه الهیاتی ـ اخلاقی روبرو هستیم، یعنی مبنا اخلاق است نه دیانت. این تغییر چارچوب، این معکوس‌شدن حق تقدم دین بر اخلاق از آثار اومانیسم است و ما را به پرسش از جایگاه حقیقت وحیانی رهنمون می‌شود. تصادفی نیست که بار دیگر با معضل تفسیر روبرو هستیم، یعنی این‌که چگونه ذهنیت به درک حقیقت نایل می‌شود.

نماد بی‌زمان یا حقیقت تاریخی: آیا باید پیام مسیح را «انسانی» کنیم؟

آیا گزارش‌های انجیل‌ها از وقایع مختلف زندگی مسیح، واقعیت‌های تاریخی است یا نمادهایی که از ژرفای روح انسانی سرچشمه می‌گیرد و اهمیتی بی‌زمان به آن‌ها داده شده است؟ اگر واقعیتِ تاریخی باشد، به آن نظام

حقیقت تعلق دارد که هم وحیانی است و هم ایجابی،[1] که خود را به شیوه‌ای بی‌چون و چرا بر مؤمنان تحمیل می‌کند؛ در غیر این صورت، به سپهر معنا، خواه اسطوره‌شناختی خواه روان‌شناختی، مربوط می‌شود و نیازمند تفسیر است.

موضوع این بحث همان اندازه که آشکار است تعیین‌کننده نیز هست. مسئله این است که آیا واقعیت‌های دین باید جایگاه خود به عنوان چیزی به‌شدت بیرونی نسبت به انسان‌ها را حفظ کنند یا این‌که، برعکس، باید زرق و برق خارجی کمرنگ شدهٔ آن‌ها را با نگاهی به درونی‌سازی معنای اصیلشان زدود. اگر بپذیریم که شخص متدین به ایدهٔ بیرونی بودن شدید امر الهی نسبت به عالم انسانی مقید است، در این صورت آیا درونی‌سازی امر الهی مترادف با نفی آن نیست؟ به همین دلیل است که کلیسا همواره به طور غریزی نسبت به رهیافت‌های تاریخی به پدیده‌های دینی محتاط بوده است.(۹)

اویگن دروئرمان با توسل به علوم اجتماعی، روانکاوی و نیز تاریخ تطبیقی فرهنگ‌ها، بحث خود را با نگارش کتاب‌هایی شروع کرد که موفقیت آن‌ها سبب شد مقامات کلیسا آن را نشانهٔ جدیدی از «پیشرفت» ایدئولوژی اومانیستی بدانند.(۱۰) این امر کاملاً صحت دارد که دروئرمان کشیشی کاتولیک بوده و هست، گرچه مورد غضب کلیساست. کل کار او را می‌توان کوششی برای تقلیل هرچه بیش‌تر بیرونی بودن پیام مسیحی دانست. این مسئله‌ای است که به «بیگانگی زدایی» از دین در هر سطحی، نه فقط نهادی بلکه همچنین هرمنوتیکی، مربوط می‌شود تا جایی که بتوانیم سرچشمهٔ آن را اعماق قلب انسان بدانیم.

بنابراین، مشاجره در بارهٔ تاریخی یا نمادین بودن حقیقت انجیل‌ها در همان چشم‌اندازی قرار می‌گیرد که شکوه حقیقت در آن جای دارد. موضوع مورد بحث باز هم آزادی درونی وجدان در خصوص وحی است، یعنی

---

1. positive

فرایند درونی‌سازی امر مذهبی همراه با انزوای ویژگی‌های سنتی اخلاق الهیاتی. به خوبی می‌توان دریافت که چرا این مجادلات تا این حد خشونت‌بار است. اگر دین با بیرونی بودن نسبت به انسان‌ها تعریف شود، با این امر که محتوای وحیانی‌اش ذاتاً از جای دیگری می‌آید، چگونه امکان دارد کاربست هرمنوتیک اومانیستی که این محتوا را به معنای نمادینش تقلیل می‌دهد، دین را در معرض نابودی قرار ندهد؟ آیا چنین قرائتی خواهان نفی تمایز اسطوره و دین نیست و نمی‌خواهد مسیحیت را همردیف آیین بودا، تبارشناسی الهه‌های مصری یا اسطوره‌شناسی یونانی قرار دهد؟

بنابراین، مسئلهٔ محوری مسئله تفسیر است، و موضع دروئرمان در این زمینه روشن است. او در رساله‌ای مبسوط با عنوان در باب زایش خدایان و تولد مسیح،(۱۱) می‌کوشد اهمیت معنای حقیقی غیرواقعی[1] «اسطورهٔ» ولادت مسیح را توضیح دهد: « تولد پسر خدا همردیف تاریخ نیست بلکه در سطح واقعیتی قرار می‌گیرد که فقط انگاره‌های اسطوره‌ای قادر به توصیفش هستند. در این صورت مجاز هستیم که داستان تولد مسیح در بیت لحم را به طور نمادین قرائت کنیم. (۱۴۴) و در سراسر کتابش بر این امر تأکید می‌کند: لازم است این نمادها را به «تجربیات زنده»، به تجربهٔ واقعی انسانی مرتبط سازیم تا بتوانند بر ما تأثیر گذارند، مثل قصه‌های عامیانه و افسانه‌ها ــ همان «شعر مردمی»ای که رمانتیسیسم (۲۴) سرنمون[2]هایش را در آن یافته بود، آن هم مدت‌ها پیش از آن‌که روانکاوی قدرت درمانی این سرنمون‌ها را نشان دهد. ولی الهیات کاتولیکی رسمی، محدود به تقدیس خودکامانهٔ واقعیاتی است که مسیحیان را به اعتقاد به آن‌ها فرا می‌خواند، واقعیاتی که چون بیرونی هستند هیچ معنای اصیلی برای مسیحیان ندارند.

دروئرمان از این بحث‌ها نتیجه می‌گیرد که باکرگی مریم اسطوره‌ای نمادین است، نه یک رخداد معجزه‌آسای تاریخی. این عقیده، عقیدهٔ کشیشی

---

1. nonfactual 2. archetype

کاتولیک، از نظر مقامات کلیسا ناپذیرفتنی بود و عالیجناب دگنهارت[1] این امر را اعلام کرد. اسناد بحث دروئرمان و دگنهارت منتشر و به سرعت بـه زبـان فرانسه ترجمه شد (در ۱۹۹۳).(۱۲) در این‌جا به جزئیات این مباحثهٔ عالمانه و محققانه کاری نداریم. دروئرمان به راحتی نشان داد کـه، مـطابق سـنتی‌ترین انواع تفسیر، واقعیت رابطهٔ مریم و یوسف مورد تردید است و، از این مهم‌تر، ایمان مسیحی با گره زدن سـرنوشت خـود بـه رخـدادهـایی فـراطـبیعی کـه باورپذیری آن‌ها روز به روز کم‌تر می‌شود، چیزی به دست نمی‌آورد (و حتی از دست می‌دهد). مهم‌ترین نکته در جای دیگری نهفته است: در تمایزی که دروئرمان بین تاریخ به معنای واقعی کلمه (در متن آلمانی واژهٔ Historie به‌کار مـی‌رود) و تـاریخ بـه عـنوان روایت، بـه عـنوان گـفتمان مـبتنی بـر روایت (Geschichte) قائل می‌شود، که صدق و حقیقت این دومی وابسته به معنای اولی نیست. به این ترتیب، برای مثال بکارت مریم و تکثیر قرص‌های نان و ماهی به‌دست مسیح و دیگـر مـعجزه‌ها بـه Geschichte تـعلق دارد نـه بـه Historie. این‌ها روایت‌های نمادین هستند، نه واقعیت‌های تجربی ایـجابی. در این‌جا باید سخنان دروئرمان خطاب به دگنهارت را نقل کنیم:

> واقعیت‌های تاریخی [historisch] معرف ایمان نیستند. نـمی‌توان از ایـمان حقیقی فرضیه‌ای در بارهٔ آنچه باید از نظر تاریخی [historisch] رخ داده باشد استخراج کرد. اگر تحقیقات تاریخی [historisch] با برخی عبارت‌ها مغایرت دارد باید آماده باشیم بگوییم که چیزی در بارهٔ آن‌ها نمی‌دانیم، یـا ایـن‌کـه توضیح دهیم با توجه به روش‌های فعلی خود چه چیزی می‌توانیم بدانیم... از نظر زبان‌شناختی، تفاوت عمده‌ای میان واقعیت تاریخی [historisch] و تاریخ [Geschichte] وجود دارد... مـن هـمچنان تأکـید مـی‌کنم کـه تکـثیر قـرص‌های نـان بـخشی از تـاریخ [Geschichte] است! قـطعاً هـمین طـور است!(۸۳)

---

1. Monsignor Degenhart

اسقف بسیار عصبانی شد، زیرا احساس کرد دروئرمان او را مضحکه قرار داده و به جای این‌که بگوید تکثیر قرص‌های نان واقعیتی تاریخی بوده، آن را به عنوان «داستانی خوب» معرفی می‌کند! چند سطر پایین‌تر دروئرمان با کمک گرفتن از امکانات زبان آلمانی به مقصود می‌رسد، و این امر اسقف را بیش‌تر عصبانی می‌کند:

> منظور من از تاریخ [Geschichte] چیزی مبتنی بر تجربه، تجربهٔ زیسته، است. تاریخ همان چیزی است که برخی متون به شیوه‌ای رضایت‌بخش با استفاده از صورت‌بندی‌هایی که متعلق به نظامی تاریخی [historisch] نیست بیان می‌کنند. وقتی از «تاریخ» [Historie] به معنای دوم آن سخن می‌گوییم، معنایش این است که باید آن را اطلاعاتی مبتنی بر پاره‌ای واقعیت‌ها بدانیم. این تفاوت به این واقعیت مربوط می‌شود که... تجربیات ایمانی ذاتاً به نظامی درونی تعلق دارند. می‌توانیم ایمان داشته باشیم، حتی اگر نتوانیم در همهٔ موارد بگوییم چیزی به این یا آن طریق در واقعیت مشهود اتفاق افتاده است. (۸۳)

برای پیچیده‌تر کردن یا حداقل تکمیل این بحث باید این نکته را اضافه کنیم که دروئرمان از خطر تقابل صریح و دوتایی امر واقعی و امر خیالی به خوبی آگاه است و می‌کوشد نوع سومی از واقعیت را معرفی کند. ببینیم چه می‌گوید:

> نزد بعضی از مخاطبان ما، مشکل از این واقعیت ناشی می‌شود که وقتی از «غیرتاریخی» یا حداقل «تأیید ناشدنی به عنوان امری واقع»[1] سخن می‌گوییم، آن‌ها فکر می‌کنند این دو اصطلاح معادل «کاملاً خیالی» و «کاملاً ساختگی» هستند... ما به دیدگاهی در بارهٔ امر واقعی نیاز داریم که با دیدگاه غالب در جهان مدرن ما متفاوت باشد... حقیقت این است که واقعیت‌هایی وجود دارند که هنوز قابل طبقه‌بندی نیستند، و این‌ها دقیقاً همان واقعیت‌های دینی‌اند.(۱۳)

---

1. fact

بنابراین، بین تخیل محض و واقعیت‌های قابل درک به وسیلهٔ مشاهده یا استدلال علمی، نوع سومی از واقعیت، واقعیت امر «نمادین»، وجود دارد که روانکاوی ما را به درک آن فرا می‌خواند. تصور نمی‌کنم که اسقف‌ها در بارهٔ چنین چیزی اطمینان خاطر پیدا کنند. برای درک دقیق‌تر این نوع سوم، باید آن را به طرح کلی آثار اولیهٔ دروئرمان گره بزنیم:(۱۴) آشتی دادن دو برادر متخاصم: روانکاوی و دین. از این کار چه هدفی داریم، و چگونه می‌خواهیم آن را ارزیابی کنیم؟

اجازه دهید صریحاً بگویم که در نگاه اول این هدف غیرعاقلانه به نظر می‌رسد. خود فروید در بارهٔ این موضوع سخن گفته و سخنان او مبهم نیست. او در آیندهٔ یک پندار،[1] ادیان توحیدی بزرگ را با روان‌نژندی‌های وسواس‌گونهٔ شدیدی مقایسه می‌کند که بر تمام ابعاد انسانیت تأثیر گذاشته‌اند. بیرون از آثار فروید، این دو شیوهٔ نگرش به امور، یعنی روانکاوی و دین، بنا به یک دلیل اساسی، آشتی‌ناپذیر به نظر می‌رسند: هر دینی وجود لحظه‌ایْ استعلای شدید را مسلم فرض می‌کند. امر مقدس، هر معنایی که داشته باشد، به چیزی بیرون از انسان‌ها اشاره می‌کند، و دقیقاً به همین علت ایمانِ آدمیان را می‌طلبد. ولی روانکاوی به ندرت هرگونه خارجیتی غیر از ناخودآگاه را می‌پذیرد. بنابراین، اگر هنوز بتوانیم از استعلا (استعلای این ناخودآگاه نسبت به خودآگاه) سخن بگوییم، اگر جرئت کنیم این‌گونه بگوییم، استعلایی خواهد بود که درونیِ ذهنیت ماست. از این منظر، خدا و شیطان فقط اوهام، یعنی فرافکنی‌های تضادهای ناخودآگاه، هستند. دروئرمان، با نهایت سادگی، حتی به این امر هم اقرار می‌کند و می‌گوید: «شیطان از چیزی ساخته می‌شود که به ما تعلق دارد ولی جرئت نمی‌کنیم به آن جان ببخشیم ــ شیطان حاصل آمال سرکوب شدهٔ ما و آن زندگی پنهانی‌تری است که سرکوبش می‌کنیم.» به طور خلاصه، شیطان جایی نیست

---

1. *The Future of an Illusion*

مگر در درون ما. گفتمان کشیش جای خود را به گفتمان روانکاو می‌دهد، که ممکن است ملحد باشد. به دشواری می‌توان دریافت که چرا آنچه در مورد شیطان صادق است ــ این‌که او فقط فرافکنی ناخودآگاه ماست ــ نباید در مورد خدا هم صادق باشد. بنابراین، در این شرایط، به سختی می‌توان رابطهٔ دین و روانکاوی را چیزی غیر از رابطهٔ آب و آتش دانست.

قطعاً دروئرمان از این مسائل آگاهی دارد. او چگونه می‌خواهد با این مشکل روبرو شود؟ بگذارید خاطرنشان کنم که دروئرمان به یونگ بیش‌تر از فروید علاقه دارد. این امر تصادفی نیست. یونگ، برخلاف فروید، استعلای «سرنمون‌ها»ی معینی نسبت به سوژه‌های فردی را مسلم فرض می‌کند (برای مثال، سرنمون‌های مرتبط با انگارهٔ والدین، که طی اعصار متوالی ادامه یافته است). بنابراین، یونگ همه چیز را به تاریخ شخصی تقلیل نمی‌دهد. به عقیدهٔ دروئرمان، این صورت از روانکاوی می‌تواند چیزهای زیادی به الهیات بیفزاید. او معتقد است که همین صورت به تنهایی می‌تواند سرانجام به ما اجازه دهد معنای اصیل پیام کتاب مقدس را تفسیر کنیم.

به طور مثال، اگر روایت مندرج در سفر پیدایش (در بارهٔ گناه اولیه) را به طور تحت‌اللفظی بپذیریم، با مجموعه‌ای از مشکلات حل‌ناشدنی روبرو می‌شویم. از منظر تاریخی و علمی، امروزه این روایت به سختی ممکن است برای ما معقول باشد. فقط کافی است به یاد آوریم که تا همین چندی قبل در مدارس آمریکا تعالیم داروین مورد تمسخر و انتقاد بود. از طرف دیگر، این روایت از منظر نمادین به همان چیزی مربوط است که در بارهٔ سرچشمه‌های اضطراب می‌دانیم. هستی انسانی، در حالت عریان از معنا و محروم از امنیت حاصل از ایمان به عشق خدا، فقط می‌تواند خودش را در روان‌نژندی‌های گوناگون گم و گور کند. درست همان طور که فرد مبتلا به شیزوفرنی بیگانگی مطلق با جهان را تجربه می‌کند، آدم و حوا نیز خود را در جهانی می‌یابند که دیگر با آن‌ها دوستانه نیست. به محض این‌که خدا در پس بی‌تفاوتی طبیعت

پنهان می‌شود، انسان‌ها دیگر نمی‌توانند سکونتگاه امنی روی زمین پیدا کنند. در این نوع مقایسه میان قسمی اضطراب که برخاسته از منشأ روانی است (متعلق به شخصیت شیزوفرنیک) و اضطراب مابعدالطبیعیِ انسان جدا شده از خدا، دیگر مسئله، تقلیل یک رشته[1]ای به رشتهٔ دیگر نیست. اگر دروئرمان سعی می‌کند دین را با شروع از نظریهٔ روانکاوانهٔ اضطراب بفهمد ـ گاهی این امر سبب می‌شود وجود حقیقی امر فراطبیعی (وجود حقیقی معجزات) را انکار کند ـ در عین حال می‌خواهد این نظریه را به سطحی بالاتر از روان‌شناسی محض، به بُعد مقدس آن ارتقا دهد. «در مواجهه با چشم‌اندازهایی که روانکاوی گشوده است، الهیات باید خود را اصلاح و به شیوهٔ جدیدی تعریف کند. ولی بینش روانکاوانه هم اگر نمی‌خواهد به شکل دیگری از اثبات‌گرایی[2] تبدیل شود باید بپذیرد که به وسیلهٔ الهیات، کامل و عمیق شود.»(۱۵)

من باور دارم که از منظر دین، ایمان مسیحی سنتی در خطر است، و می‌توانم ببینم که تضاد عقیدتی تقلیل ناپذیری کلیسا را در برابر دروئرمان قرار می‌دهد. ولی این هم درست است که ارجاع دروئرمان به روانکاوی، به معنای انتقاد از دین نیست. به نظر من، برنامهٔ آشتی دادن اومانیسم و معنویت نشان‌دهندهٔ این است که هم کلیسا و هم دروئرمان دغدغهٔ آزادی وجدان و احساس استعلای ارزش‌های ژرف‌تر را دارند. رهیافت‌های روان‌شناختی محض به اضطراب، هر قدر هم جالب باشند، همواره بسیار محدودند. پس این نکته که ساحت امر مقدس باید از طریق گفتگوی روانکاوی و الهیات جزئی از علوم اجتماعی شود، ممکن است در این خصوص بسیار جالب باشد.

ولی این «الهیات ـ روان‌شناسی» به درکی از امر الهی می‌انجامد که به شدت مبهم است،(۱۶) و فی‌نفسه حاکی از چهره‌های جدیدی از امر دینی است.

---

1. discipline 2. positivism

در واقع، دروئرمان در تأیید مقدس بودن همهٔ مخلوقات با بوم‌گرایان ژرف‌اندیش مشابهت دارد. در بارهٔ رابطهٔ دروئرمان و فیلسوفان رمانتیک می‌توان گفت که او با هانس یوناس[1] در این ایده مشترک است که انسان کامل‌ترین ثمرهٔ طبیعت است و جز به لحاظ شأن و منزلت، تفاوت کمی یا کیفی دیگری با بقیهٔ موجودات ندارد، حتی اگر این تمایز مسئولیت‌های خاصی را برعهدهٔ او قرار دهد. به همین دلیل است که دروئرمان از آیین بودا استقبال می‌کند، همان‌طور که گفتگوی دوستانه او با دالایی‌لاما مؤید این مطلب است.(۱۷) نظریهٔ مشهور او در بارهٔ جاودانگی ارواح حیوانات(۱۸) و، به موازات آن، انتقادِ به همان اندازه مشهور او از «پیشرفت مرگبار»(۱۹) از همین امر ناشی می‌شود. اثر او در بارهٔ پیشرفت مرگبار جزئی از رشتهٔ طولانیِ شالوده شکنیِ انسان‌محوریِ مدرن است: این اثر، مثل بوم‌شناسی افراطی، و به همان صورت، یک نوع توحید را رد می‌کند، احتمالاً همان نوعی که ریشه در دکارت‌گرایی و ایدئولوژی عصر روشنگری دارد و تا حد زیادی مسئول «ویرانی زمین» در عصر مدرن است. از این نظر، این اثر دروئرمان هیچ چیز تازه‌ای ندارد. کتاب این ایدهٔ ساده‌انگارانه را تأیید می‌کند که انتخاب ما فقط محدود به یکی از این دو گزینه است: اومانیسم مرگبار، برخاسته از منشأ یهودی و دکارتی، و بازگشت به دین طبیعی که در آن تمام مخلوقات در یک سطح قرار دارند (یعنی همان چیزی که بوم‌گرایی، «برابری‌طلبی زیست‌کره‌ای»[2] می‌نامد).

ولی همان طور که دروئرمان می‌داند، این دیدگاه وحدت وجودی با مفهوم مسیحی یک خدای شخص‌وار ناسازگار است، خدایی که شکوه و جلالی فراتر از تمام مخلوقات زمینی دارد. دروئرمان با ترکیب مضامین مسیحی با دیگر مضامین کیهان‌شناختی، بودایی و جاندارانگار،[3] که هیچ ربطی به

---

1. Hans Jonas
2. biospheric egalitarianism
3. animist

مسیحیت ندارند و حتی از بسیاری جهات با آن متفاوت هستند، سرانجام به نوعی «مذهب باطنیِ عرفانی مبهم» می‌رسد که از دههٔ شصت محبوبیت زیادی در بین جوانان پیدا کرده است.(۲۰) همانند ایدئولوژی‌های عصر جدید،[۱] این درک طبیعت گرایانهٔ غیرشخص‌انگار[۲] از امر الهی به انتقاد از غرب گره خورده است. نظیر همین انتقاد، دعاوی سوژهٔ مدرن در مورد کنترل سرنوشت خود از طریق هوش و ارادهٔ خودش را به‌شدت شالوده‌شکنی می‌کند. به همین دلیل، می‌تواند با مضمون روانکاوانهٔ «کنترل نکردن» سوژه، همراه شود و از ضرورت ترک برنامهٔ مزبور دفاع کند، یعنی برنامه‌ای که مطابق آن انسان می‌خواهد زمام زندگی‌اش را از طریق وجدان اخلاقی فرامن[۳] در اختیار بگیرد. دروئرمان تغییر جهت به طرف ناخودآگاه را می‌پذیرد، زیرا می‌خواهد یک بار برای همیشه «سوژهٔ مابعدالطبیعی» را از مقام خود عزل کند، همان سوژه‌ای که ارباب و مالک طبیعت و خودش به شمار می‌رفت. به همین دلیل پلاگیانیسم،[۴] کانت‌گرایی و هرگونه اخلاق مبتنی بر وظیفه طرد می‌شود، اخلاقی که خواهان تعیین اهداف اخلاق بر مبنای اصولی مثل کوشش، دستور و قانون است.

به میانجیگری روانکاوی، دومین درک از امر الهی حاصل می‌شود. در واکنش به اضطراب فطری مندرج در تنهایی انسان، باید خدایی شخص‌وار را به عنوان «اصل موضوع» بپذیریم، خدایی که به ما عشق می‌ورزد، از ما مراقبت می‌کند و به ما جاودانگی می‌بخشد. دروئرمان نمی‌گوید که چگونه می‌توان این انگارهٔ خدا را با انگارهٔ اول آشتی داد. ولی نکتهٔ مهم‌تر این است

---

۱. منظور جنبش‌هایی است که از اواخر دههٔ هفتاد ظاهر شده‌اند و به آمیزه‌ای از معنویت، بوم‌شناسی، هنر و خرافات عقیده دارند. ـ م.

2. impersonal 3. superego

۴. Pelagianism منسوب به پلاگیوس، کشیش انگلیسی که در سال ۴۱۶ میلادی از طرف کلیسای کاتولیک تکفیر شد. او گناه اولیه را رد می‌کرد و، برخلاف آوگوستین که معتقد بود نجات در وهلهٔ اول با فیض الهی میسر می‌شود، بیش‌تر بر نقش ارادهٔ انسان در نیل به نجات تأکید می‌کرد. ـ م.

که این کار او قطعاً مسیحیان «سنتی» را ناراحت می‌کند و مؤید این گفته ولتر است که اگر بکوشیم خدا را پاسخگوی انتظارات بشری سازیم، خود را در معرض خطر تقلیل خدا به سطح فرافکنی محض نیازهای خویش قرار می‌دهیم. قرائت نمادین و نه تاریخیِ انجیل‌ها نشان می‌دهد که این ترس کاملاً موجه است. از فویرباخ تا فروید و مارکس، این متداول‌ترین شکل انتقاد از دین بوده است. این کار چیزی غیر از نوعی آفرینش بشریِ «بت واره شده»، به همان معنای موردنظر مارکس، نیست. ما ایدهٔ مورد نیاز خود را پدید آورده‌ایم و، با غفلت از فرایند پدیدآوردن، تسلیم این توهم می‌شویم که آنچه پدید آورده‌ایم وجود عینی دارد.

ولی این امر همچنان صادق است که این انسانی‌سازی امر الهی، که دروئرمان با جدیت به دنبال آن است، یکی از اساسی‌ترین ضرورت‌های جهان سکولار است که اگر تلاش دروئرمان پاسخگوی آن نیست، حداقل توجه ما را به آن جلب می‌کند: معنویتی سازگار با همان آزادی وجدان و خودآیینی‌ای که لازمهٔ طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت است. به این ترتیب، دین به مدار یکی از دیدگاه‌های اخلاقی غالب در جهان معاصر داخل می‌شود: اخلاق مبتنی بر «اصالت» و مراقبت از خود که وجود انسانی را تا آن حد تقدیس خواهد کرد که به عصارهٔ امر الهی تبدیل خواهد شد و، بنابراین، دیگر امر الهی، «دیگرآیینی» و «جزم‌اندیشی» به شمار نخواهد رفت. از این پس به چه دلیلی در طلب امر الهی هستیم؟ نه به دلیل نوعی غایت باشکوه که کاملاً بیرون از انسان‌ها قرار دارد بلکه به دلیل عشقی که در درون همهٔ ما وجود دارد. به قول دروئرمان، «فقط عشق به جاودانگی اعتقاد دارد. جاودانگی را فقط در کنار کسی می‌توانیم بفهمیم که به او عشق می‌ورزیم و او هم به ما عشق می‌ورزد. فقط دو نفری می‌توان به بهشت رسید.»[۲۱] این پیام، مثل زلزله‌ای واقعی، کلیسای نهادی را ناراحت می‌کند، به ویژه به این علت که این انسانی‌سازی امر الهی در الهیات، در جامعهٔ معاصر مساوی است با انسانی‌سازی شر.

استحاله‌های شیطان

در این صورت دیگر چه کاری برای شیطان باقی مانده تا در پایان این قرن، در آستانه «سال ۲۰۰۰»، انجام دهد، سالی که همان وعده‌های عصر روشنگری را در بر دارد: پیشرفت تمدن مبتنی بر علم و فن‌آوری پیروزی نهایی عقل بر خرافات، آزادی اندیشهٔ رها شده از مرجعیت کلیسا یا صلح پایدار؟ آیا شیطان آن قدر از عقاید ما محو نشده که حتی اکثر مسیحیان او را فقط انگاره‌ای استعاری می‌دانند؟ تا ابتدای قرن هجدهم، کاتولیک‌ها در هنگام تلاوت دعای «ای پدر ما...» از پروردگار می‌خواستند که آن‌ها را از شر «شیطان» برهاند. حداقل می‌توان گفت این چیزی است که بر زبان می‌راندند. این نکته اهمیت دارد که این عبارت از این دعای مشهور ناپدید شده و این دعا تغییر شکل یافته یا، به تعبیری، انسانی شده، تقریباً به گونه‌ای که، به موازات سکولار شدن امر الهی، شیطان نیز سکولار شده است. مؤمنان مدرن از خدا می‌خواهند که آن‌ها را فقط از «شر» برهاند. این اولین استحالهٔ شیطان است. تعیّن و تشخّص او به مرور زمان از بین رفته است.

ولی واقعاً چیزی تغییر نکرده. اگر یک لحظه به رخدادهای بوسنی یا رواندا فکر کنیم، بی‌اختیار احساس می‌کنیم که اگر هم شیطان مرده باشد، ما به هیچ وجه از شر امور شیطانی خلاص نشده‌ایم. البته کار «بد» با کار «شیطانی» متفاوت است. این تمایز، جدید است. افلاطون، می‌گوید که پزشک باید گاهی بیمار را متحمل درد سازد ولی این کار به هیچ وجه نشانهٔ نیت شیطانی و شرورانهٔ او نیست. در واقع، افلاطون، مثل معلمش، سقراط، شک داشت که انسان‌ها بتوانند به طور عمدی کار خطا انجام دهند یا این که بتوانند به طور عمدی برای انجام دادن این کار برنامه‌ریزی کنند. و درست همین تردید است که امروزه ما را آشفته و مردد می‌سازد. آنچه دهان ما را می‌بندد و اشتهایمان را کور می‌کند فقط مشاهدهٔ خلافکاری دیگران نیست، بلکه رواج این عقیده است ــ عقیده‌ای که نمی‌توانیم انگیزه‌های پنهانی آن را

بفهمیم ــ که به نظر می‌رسد بلایای نازل بر انسان، به همان صورت و تقریباً به طور خودکار و بدون دخالت انسان انتخاب می‌شوند. گویی نوعی منطق نفرت وجود دارد،[۲۲] منطقی که از تعیین «مسئولان و مسببان» اولیهٔ درگیری، هرچه می‌خواهد باشد، کاملاً فراتر می‌رود. تجاوزها، قتل‌های بی‌دلیل، کشتارهای انبوه و پیچیده‌ترین انواع شکنجه‌ها در بین جلادان، و اگر فرصتی فراهم شود، حتی در بین قربانیان، امری عادی است. نمی‌خواهم مسئولیت‌های سیاسی کسانی را انکار کنم که باید پاسخگو باشند، بلکه می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که آنچه بیش از هر چیز برای ما شگفت‌انگیز است، مایی که در آرامش نسبی جوامع صلح‌آمیز پرورش یافته‌ایم، این است که دیگر چنین کارهایی غیرعادی نیست و به هنجار بدل شده و افراد بسیار زیادی، از تمام طرف‌های درگیر، در آن‌ها مشارکت می‌کنند.

آنچه عجیب است این است که گاهی (همیشه؟) این جنایات شنیع، مغایر اهداف جنگ به نظر می‌رسد. چرا برای پیروزی در بوسنی لازم بود مادران را مجبور کنند که نوزادان زندهٔ خود را در همزنی بتونی بیندازند؟[۲۳] چرا سر کودکان را با ساطور قطع کردند تا قوطی‌های آبجو را روی آن‌ها قرار دهند یا چرا جمجمه‌های آن‌ها را در جلوی چشم‌های والدینشان شکافتند، یعنی همان کاری که هوتوس‌ها [در رواندا با توتسی‌ها] کردند؟ اگر قرار است دشمن خود را اعدام کنید، چرا او را پیش از اعدام شکنجه می‌کنید؟ کسی با این نکته مخالف نیست که سرباز، حتی بیش‌تر از پزشک مورد نظر افلاطون، مجبور است «کار بد انجام دهد.» به همین دلیل است که جنگ ذاتاً این قدر نفرت‌انگیز است. به بیان دقیق، هیچ لزومی ندارد که برای پیروز شدن «خلافکاری کنیم»، مگر این‌که صرفاً بخواهیم اعمال وحشیانهٔ بالا را انجام دهیم، اعمالی که بی‌تردید با کارهای پزشک قابل مقایسه نیست. سرباز حتی در وحشیانه‌ترین و سوگناک‌ترین جنگ هم می‌تواند به نوعی اخلاق پای‌بند باشد، لازم نیست که او حرامزاده‌ای کاملاً فاسد باشد تا این کار کثیف

ـ جنگیدن ـ را انجام دهد. علاوه بر دلاوری و شجاعت، روحیهٔ شوالیه‌گری و حتی روحیهٔ شفقت هم می‌تواند در جنگ جایی داشته باشد.

گویی جنگ فرصتی برای حرکت تدریجیِ بدون مجازات از امر بد به امر شر است، گویی خلافکاری دیگر نه وسیله بلکه هدف است، دیگر نه واقعیتی دردناک بلکه نوعی سرگرمی ـ اگر نگوییم کاری هیجان‌انگیز ـ است. پس تصادفی یا خرافه‌آمیز نبود که الهیات از «خباثت»[1] سخن می‌گفت. خود کانت، که با سقراط همعقیده بود ولی به این امر اقرار نمی‌کرد، خباثت را ناشی از شیطان می‌دانست. یکی از مریدان او، بنیامین ارهارد،[2] تا آن‌جا پیش رفت که در کتاب کوچکی با عنوان دفاعیهٔ شیطان[3] به این نکته اشاره کرد که اصول عمل موجودی که، بدون هیچ تأمل و درنگی، فقط اعمال شرورانه را برمی‌گزیند، همان اصول دجال است.

حتی امروز هم کلیسا، به ویژه در مبارزه علیه کاتولیک‌های «مدرنیستی» که می‌خواهند مسیحیت را با ذائقهٔ روز سازگار کنند، بر حفظ این جزم پافشاری می‌کند. شیطان موجودی واقعی است. مهم نیست که دروئرمان و دیگر متألهین متأثر از روانکاوی چقدر آزرده‌خاطر می‌شوند، ولی شیطان نوعی نماد قابل تفسیر، نوعی هستی[4] روانی حاصل از ناخودآگاه ما نیست، بلکه قطعاً ارباب اهریمنان است، و اگر گوشت و خون ندارد، زیرا از جنس روح است، حداقل آن قدر قوی هست که در جسمی بشری متجسد شود و پدیدهٔ کاملاً ملموس «جن زدگی»[5] را بیافریند. بنابراین، در عمل جن‌گیری چیز زائدی وجود ندارد، هر قدر هم که این عمل قدیمی به نظر برسد.(۲۴) حداقل سندی که در سال ۱۹۷۵ تحت عنوان «ایمان مسیحی و شیطان‌شناسی» از طرف شورای مقدس واتیکان منتشر شده، این نکته را به ما یادآوری می‌کند. همچنین پاپ پل ششم در نطقی در ۱۵ نوامبر ۱۹۷۲ بر این

---

1. malice
2. Benjamin Erhard
3. *Apology of the Devil*
4. entity
5. possession

مسئله تأکید کرد: «هر که به وجود شیطان اقرار نکند یا او را، برخلاف هر موجود دیگری، پدیده‌ای مستقل بداند و خدا را خالق او نشمارد، یا او را واقعیتی مجازی، یعنی تجسم خیالی و مفهومی سرچشمه‌های ناشناختهٔ بیماری‌های ما، بداند از تعالیم کتاب مقدس و کلیسا سرپیچی کرده است.»

بنابراین، برخلاف مانوی‌ها و پیروان زرتشت، ما باید این ایده را حفظ کنیم که در واقع خدا بود، و نه کس دیگری، که شیطان را آفرید ــ در غیر این صورت، دو مبدأ همتراز وجود می‌داشت و الوهیت دیگر «مقتدر» نبود. ولی در عین حال برای این‌که آفرینش شر را به خدا نسبت دهیم، یعنی کاری که توهین به مقدسات است، باید اقرار کنیم که شیطان ابتدا فرشته‌ای متعالی بود و خباثتش را تنها مرهون خودش و انتخاب آزادانهٔ شر است.(۲۵)

به رغم تلاش‌های پاپ، شیطان زمینی شده است. انسانی‌سازی امر الهی، درونی‌سازی محتوای دینی به دست روح انسانی، درونی‌سازی شر هم بود. روسو، که همیشه گسل‌های موجود در تاریخ را به سرعت درک می‌کرد، از نخستین کسانی بود که به این مطلب پی برد و آن را صورت‌بندی کرد. او در امیل[1] چنین نوشت: «ای انسان! دیگر به دنبال خالق شر نگرد. خودت خالق شر هستی. هیچ شری غیر از آنچه خودت می‌آفرینی یا از آن رنج می‌بری وجود ندارد، و هر دو از خودت به سراغت می‌آیند.»(۲۶) سکولاریزاسیون رخ داده و بیانات کلیسا هرچه کم‌تر و کم‌تر قانع‌کننده است. با وجود این، شر شدید به انتقال از امر شیطانی به امر انسانی، از موجودی روحانی به موجودی جسمانی، قانع نبود. استحالهٔ دومی نیز اتفاق افتاده است. امروز به نظر می‌رسد که امر شیطانی، سپهر شخصی و متعین ــ در قالب یک فرد ــ را به کلی ترک کرده. و دیگر نمی‌توان آن را به سوژه‌ای، از هر نظامی که می‌خواهد باشد، نسبت داد، بلکه فقط می‌توان آن را به زمینه‌ای ــ محیط اجتماعی و خانوادگی یا دیگر شرایط مظنون به خلق آن ــ نسبت داد. به رغم

---

1. *Émile*

ظواهر امر، نمی‌توان با اطمینان گفت که این «پیشرفت» ناشی از پیروزی عقل بر خرافه است. حتی هانا آرنت[1] هم، که به احتمال بسیار زیاد با جبرآیینی[2] علوم اجتماعی همراه و همدل نبود، ایدهٔ «پیش پاافتادگی شر»(۲۷) را پیش کشید. می‌گویند آدولف آیشمان،[3] دیوان سالاری وظیفه شناس، پدر و شوهری خوب، وظیفه‌اش را «بدون هیچ فکر»ی، به شیوه‌ای ابزاری و مکانیکی انجام می‌داد، گویی کاری معمولی می‌کرد. ولی من مخالف این عقیده هستم، و پس از تأمل در بارهٔ این امر، تصور می‌کنم الهیات با تقبیح خباثت هستی‌ای متعین و نسبت دادن ارادهٔ انجام دادن شر به سوژه‌ای آگاه، به حقیقتی ژرف‌تر از بحث فعلی ما دست یافته است. من ادعا نمی‌کنم که به این ترتیب رمز و راز شر از میان می‌رود، ولی حداقل اسم و رسمی پیدا می‌کند و به صورت مسئله‌ای، حتی برای غیرمؤمنان، باقی می‌ماند. بودلر از شیطانی سخن می‌گفت که بزرگ‌ترین حیله‌اش این است که به ما بقبولاند که وجود ندارد. همه چیز حاکی از آن است که این حیله مؤثر واقع شده و او ما را متقاعد کرده که وجود ندارد.

غیرانسانی کردن شر یا تقلیل به زمینه: سخن وکیل

وقتی جنایتی بسیار هولناک زبانزد همگان است ــ همان نوع جنایتی که می‌تواند حتی در میان ما، بله ما، رخ دهد، و البته جنایتی شبیه جنایت‌هایی که به طور سازمان یافته و منظم در مقیاس وسیعی در هنگام جنگ اتفاق می‌افتد ــ وکلا مشتاقانه پیرو علوم اجتماعی می‌شوند. آن‌ها به سرعت تبیین‌هایی جامعه‌شناختی یا روانکاوانه برای اثبات کیفیات مخففه[4] به دست می‌دهند. سپس به «گذشتهٔ سخت» قاتل اشاره می‌کنند، قاتلی که به زودی به قربانی جامعه، محیط اجتماعی، خانواده، وراثت ژنتیکی یا حتی قدرتی سیاسی بدل

---

1. Hannah Arendt 2. determinism 3. Adolf Eichmann

۴. extenuating circumstances: علل و شرایطی که سبب تخفیف مجازات می‌شوند. ـ م.

می‌شود، قدرتی که به عقیدهٔ وکلا این قاتل را خلق کرده است. این استدلال چنان باسمه‌ای و مدون است که به مضحکه و استهزا می‌انجامد. برای مثال، می‌توان به وکیلی اشاره کرد که در دفاع از پسری که والدینش را کشته بود با صدای بلند به هیئت منصفه چنین گفت: «چه کار می‌خواهید بکنید، شما دارید یک یتیم را محکوم می‌کنید!» اگر به این لطیفه می‌خندیم به این دلیل است که ناگفته‌های زیادی را دربردارد. در واقع نکات تقریباً خیلی زیادی را بازگو می‌کند زیرا با شنیدن این لطیفهٔ کوتاه به یاد کل علوم اجتماعی می‌افتیم ــ یعنی همان علومی که (حداقل از نظر کمی) جزء ذاتی بحث‌های معاصر در بارهٔ وجود بشر هستند. در این‌جا با استحالهٔ نهایی شیطان روبرو هستیم. برخلاف ادیانی که شر را در قالب موجود استعلایی شخص‌واری به تصویر می‌کشند، و برخلاف اومانیسم روسویی، که از انتقال شر به بشریت به قیمت شیطانی کردن بشریت راضی بود، علوم اجتماعی یک قدم دیگر به سوی سکولارکردن شر برمی‌دارند. امروزه علوم اجتماعی از ما می‌خواهند در چارچوب نوعی زمینه یا، به تعبیری زیبا، نوعی «محیط اجتماعی»[1] به این مسئله بنگریم. گویی انسان‌ها ذاتاً مسئول اعمال خود نیستند و صرفاً محصول مجموعه‌ای از تواریخ متقاطع[2] به شمار می‌روند: تواریخ متقاطع طبقه و ملیت خویش، خانواده و فرهنگ خویش یا علاوه بر این‌ها، با ورود به بازار «زیست‌شناسی اجتماعی»،[3] تواریخ متقاطع ژن‌ها و هورمون‌های خویش. این تردستی فکری چنان همه چیز را به خوبی مرتب می‌کند که در آخرین لحظه، شر را در هیچ جایی نمی‌توان پیدا کرد.

به همین علت احساس می‌کنیم میان مشاهدات و افکارمان شکاف عمیقی وجود دارد ــ همان ورطه‌ای که واقعیت تقریباً روزانهٔ هراس پیرامون ما را از مفاهیمی جدا می‌کند که هرچند ادعای درک این هراس را دارند ولی آن را به نیستی محض تقلیل می‌دهند، ورطه‌ای که بیش از همه نزد ما دموکرات‌ها

---

1. social setting 2. intersecting histories 3. sociobiology

معماگونه است زیرا ریشه‌هایی عمیق‌تر از بازنمودهای مدرن ما از هستی بشر دارد.

جوامع دموکراتیک ما، که شیفتهٔ آرمان برابری هستند، در عمل مجبور به طرد این ایده بوده‌اند که نوعی سلسله مراتب خیر و شر وجود دارد ــ البته نمی‌توان این کار آن‌ها را در تمام موارد نادرست دانست. «انسان‌ها آزاد و با حقوق برابر به دنیا می‌آیند.» و برای این‌که این حقوق به طور عینی متحقق گردد، باید فرض کنیم که انسان در هنگام تولد به طرز لاعلاجی خوب یا بد نیست بلکه بر اثر کارکرد محیطش خوب یا بد می‌شود. این ایده که کسی ذاتاً «بد» است خوشایندِ ما نیست، و چون عقیده داریم هیچ چیزی تا ابد یا برای همیشه یکسان نمی‌ماند، مجازات مرگ را از بین برده‌ایم تا جنایتکار فرصت اصلاح و بازسازی خودش را پیدا کند. همین نگرش بود که منجر به شرح و بسط ابزارهای مفهومی‌ای شد که به دنبال تقلیل شر به شرایط تعیین‌کننده‌ای بودند که تقریباً به طور مکانیکی شر را به وجود می‌آورند. در این حرفی نیست که به این ترتیب چیزها فهمیدنی‌تر می‌شوند، از رازآمیزی آن‌ها کاسته می‌شود و کم‌تر ما را می‌آزارند زیرا می‌توان آن‌ها را بر اساس زنجیره‌ای علّی تبیین کرد؛ ولی درست وقتی فکر می‌کنیم علت را یافته‌ایم، علت از کف ما بیرون می‌رود: علتی را که حاصل تاریخی بیرون از فرداست قطعاً نمی‌توان به کسی نسبت داد.

امروزه این روال تقلیل به شکلی از جبرآیینی، چهره‌های گوناگونی دارد. این روال تا حدی به ایدئولوژی غالب تبدیل شده که برخی، به نام علوم اجتماعی، قطعی‌ترین چهره‌های معاصر شر را «پیش پاافتاده» جلوه می‌دهند. از جمله می‌توان به نازیسم اشاره کرد که در مخیلهٔ جمعی ما در اوج فجایع این قرن قرار دارد. در دههٔ هفتاد در آلمان مجادله‌های شدید شگفت‌انگیزی در بارهٔ نازیسم صورت گرفت. این امر شایان تأمل است زیرا می‌تواند الگوی خوبی برای بحث ما باشد.

بعضی مورخان که می‌خواستند از عرصهٔ انزجار اخلاقی محض فراتر روند به جامعه‌شناسی روی آوردند تا سرانجام بفهمند یا تبیین کنند که چگونه هیتلر به این نتیجه رسید که «راه‌حل نهایی» را اجرا کند. به نظر آن‌ها فرضیهٔ دیوانگی هیتلر، ناکافی و در اصل بسیار شخصی‌تر از آن بود که باعث و بانی چنین پدیدهٔ اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای باشد. بنابراین، سعی کردند سازوکارهایی را بیابند که نظام سیاسی رایش سوم به کمک آن‌ها می‌توانسته قتل‌عام و نژادکشی را بیافریند، و به این ترتیب زمینه و نحوهٔ خلق چنین جنایتی علیه بشریت را ترسیم کنند. هانس‌مومزن[1] و مارتین بروزات[2] لیبرال‌های ترقی‌خواهی هستند که حتی به طور ناخودآگاه هم با ایدئولوژی نازیسم همدلی ندارند.(۲۸) برعکس، همواره بر انزجار خود از نازیسم تأکید می‌کنند. هر دو مورخانی برجسته‌اند، و همکارانشان به این امر اقرار می‌کنند. ولی ــ و این اصل مطلب است ــ توسل به علوم اجتماعی طبیعتاً انسان را به این جانب می‌کشاند که مسائل را پیش پاافتاده جلوه دهد، مگر این‌که شخص مراقب باشد. مومزن و بروزات در تبیین ارکان قدرت ناسیونال سوسیالیسم از تحلیلی بر مبنای رقابت خشونت‌آمیز میان گروه‌های مختلف، تصمیم‌گیری ناپیوسته و نظایر این‌ها استفاده می‌کنند و، بنابراین، ذره‌ذره تصویر منحصر به فردی از هیتلر ترسیم می‌کنند ــ تصویر «دیکتاتوری ضعیف» که مسئول انتخاب‌های سیاسی‌ای نیست که نتیجه بی‌شمار خرده تصمیم‌ها و راه حل‌های جزئی بوده که به شیوه‌ای ظاهراً مکانیکی بر اثر کارکرد زندگی سیاسی آلمانی تعیین می‌شده است. به طور خلاصه می‌توان گفت که زمینه و محیط به پیروزی مطلقی علیه مسئولیت کنشگران بشری دست پیدا می‌کند، زیرا در تحلیل نهایی هیچ کس مجرم نیست غیر از نظام ــ یعنی، هیچ کس! اجازه دهید یک بار دیگر بگویم که جنجال آفرینی این نظریه به علت نادرستی آن نبود، بلکه، برعکس، به این علت بود که به اندازهٔ کافی در توجیه ناچیز جلوه دادن جنایت

---

1. Hans Mommsen 2. Martin Broszat

نازیسم درست پنداشته می‌شد. وقتی اثبات کنیم علت ایجاد نازیسم، بیرون از آن و مستقل از نیت‌های مشخص سیاستمداران بود، در واقع کل مسئولیت را از انسان‌ها سلب می‌کنیم و آن را به چیزی انتزاعی نسبت می‌دهیم. به این ترتیب مومزن و بروزات نظریهٔ «پیش پاافتادگی شر» آرنت را تأیید کردند.

در مخالفت با این تحلیل جامعه‌شناختی،[۲۹] دیگر مورخان[۳۰] اعادهٔ نقش اراده و نیز نقش کنشگران اصلی را ضروری دیدند، حتی اگر این کنشگران، چنان که در این مورد مصداق دارد، جنایتکاران بزرگی بوده باشند. جامعه‌شناسی می‌خواهد به جای «نیت‌های مشخص» به ساز و کارهای سیاست توجه کند، در حالی که چنین کاری نادرست است. در جهان‌بینیِ / Weltanschaung رهبران نازی است که می‌توان آیندهٔ شومی را دید که سرانجام، مقدمات و مفروضات هولناکِ آن را تأیید خواهد کرد. همان طور که می‌توان به خوبی تصور کرد، این مورخان به محافظه‌کاری و مقاومتی از مدافتاده در برابر پیشرفت شناخت علمی متهم شدند.

من به هیچ وجه ادعا نمی‌کنم که می‌توانم به این مجادله پایان دهم. فقط می‌خواهم بر یکی از عوامل مورد بحث تأکید کنم، عاملی که حتی برای عامهٔ مردم قابل درک است. رهیافت «علمی» به جهان انسانی، آنچه دیلتای آن را «جهان روح» می‌خواند تا از علوم طبیعی متمایز شود، متمایل به عینی‌نگری[1] است. واژهٔ عینی‌نگری را باید به معنای دقیق آن درنظر گرفت. وقتی وجود انسانی را به صورت ابژه [یا عین] درنظر می‌گیریم، آن را به شیء، شیئی محض، تبدیل می‌کنیم. در این صورت، رفتار انسان، خوب یا بد، حتی خباثت‌آمیز، پس از تحلیل چیزی نیست غیر از نتیجهٔ نوعی ساز و کار کورکورانهٔ ناخودآگاه. بله، وکیلی که این‌گونه دفاع می‌کند پیروز می‌شود. خطابهٔ او تأثیرگذار است، زیرا به استدلال‌های محکمی برای تأیید حکمت سقراط مجهز است: اکنون ثابت شده که هیچ کس به طور ارادی و آگاهانه کار

---

1. objectivity

بد نمی‌کند! ولی بدین ترتیب جهان روح چیزی را از دست می‌دهد و ما دیگر نمی‌فهمیم چه چیزی عمل انسان‌دوستانه، به وسیع‌ترین معنای این واژه، را در تقابل با آن اعمالی قرار می‌دهد که به نظر ما «غیرانسانی» هستند. بنابراین، مسئولیت تبهکاری از ما سلب می‌شود، البته بنا به همین دلایل مسئولیت انجام دادن کار خوب هم از دوش ما برداشته می‌شود. اگر هیچ کس به طور ارادی و آگاهانه کار بد نمی‌کند، اگر همه چیز را زمینه تعیین می‌کند، دیگر هیچ کسی خوب نیست مگر به این علت که در موقعیت مطلوبی قرار داشته است. مسئولیت انسان ناپدید می‌شود و خوب و بد نیز همراه آن می‌رود. سرانجام استحاله‌های شیطان کامل می‌شود. آشکار است که حیلهٔ او پیروز شده است.

آیا ممکن است هنوز به این امر شک داشته باشیم، حتی اگر همه چیز مخالف ما باشد؟ بدون تردید، تفاسیر حاصل از جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی به سهم خود حقیقت دارند. چه کسی امروز می‌تواند انکار کند که محیط اجتماعی یا عاطفی ما، میراث فرهنگیمان به کنار، نقش آگاهانه یا ناخودآگاهانه‌ای در رفتار ما دارد؟ ولی هنوز هم این سوءظن وجود دارد که این ملاحظات علمی همواره ناقص هستند و همیشه چیزی (ضروری؟) را نادیده می‌گیرند، همان چیزی که ادعای درک جامع آن را دارند. اگر بخواهیم در قالب فرمولی سخن بگوییم، می‌توان گفت اشتباه است که موقعیتی را که ممکن است تسهیل‌کنندهٔ برخی رفتارها باشد بی‌آن‌که ضرورتاً آن‌ها را تعیین کند، با جبری خلط کنیم که این رفتارها را به شیوه‌ای مکانیکی و قطعی به وجود می‌آورد. چگونه می‌توان واقعاً باور کرد کسانی که می‌خواهند تجاوز و شکنجه را تا سطح اصول سیاسی ارتقا دهند نمی‌دانند سرگرم چه کاری هستند؟ چگونه می‌توان پذیرفت که به رغم انجام دادن این کار، آن‌ها جلاد نیستند، بلکه قربانی تربیتی «نادرست» هستند؟ می‌توانیم بپذیریم که حیوانات مستی که چنین اعمال کثیفی را انجام می‌دهند با غرایز سادیستی

کنترل نشده، تبلیغات ملی‌گرایانه یا داروهای روانگردان تحریک شده‌اند. حتی می‌توانیم بگوییم که یکی از این داروها، که مورد استفادهٔ ارتش روسیه در چچن بود، نام مناسب «فروسین»[1] را بر پیشانی خود دارد. همهٔ این‌ها ممکن است. ولی تکلیف دیگران چه می‌شود، یعنی آن‌هایی که این «فروسین» را تجویز کرده‌اند، آن‌هایی که این قتل‌عام‌ها را در اتاق‌های خود برنامه‌ریزی کرده‌اند، آن‌هایی که به سربازان تحت امر خود دستور داده‌اند دهکده‌ای را با خاک یکسان کنند، در حالی که از معنای چنین کاری در جنگ آگاه بوده‌اند؟ آیا انکار انجام دادن چنین کارهایی همان ریاکاری‌ای نیست که ضرب‌المثلی قدیمی آن را کرنش رذیلت در برابر فضیلت می‌خواند؟ تبیین رفتار این افراد بر اساس اختلال در لیبیدوی آن‌ها یا کودکیِ سخت و دشوار، با توجه به ابعاد سیاسی این پدیده، مذبوحانه و تأسف‌آور است. توسل به تبیین‌های جامعه‌شناختی ما را با مشکل راز تکثر و تنوع روبرو می‌کند. تمام صرب‌ها ناسیونال کمونیسم را نپذیرفته‌اند و تمام کروات‌ها نیز خود را در رهبران فاشیست خویش متجلی نمی‌بینند. درست است که هر موقعیتی ممکن است تأثیری داشته باشد، ولی هیچ موقعیتی به نفسه کاملاً تعیین‌کننده نیست. وجود ناراضیان و مخالفان در هر رژیم تمامیت‌طلبی، هرچند در حاشیه باشند، این امر را ثابت کرده است.

به علاوه، این واقعیتی خوشایند است که بعضی نمایندگان علوم اجتماعی آن قدر درک و شجاعت فکری دارند که این امر را بپذیرند. ولی آن‌ها باید در برابر جریان‌های غالب بر رشته‌هایشان ایستادگی کنند. یکی از گرایش‌های روانکاوی به افراطی‌ترین نوع تقلیل‌گرایی معطوف بوده است. فروید هم از این امر مستثنا نبود. او در بارهٔ تجسد شر، غالباً حرف‌های کلیشه‌ای می‌زند. به نظر او، شیطان عبارت است از ضمیر ناخودآگاه، «ضد اراده»، لیبیدو، سکس، غرایز سرکوب‌شده، پدر بد و اکتشافات دیگری از این نوع که برای درسی

---

۱. ferocine (به معنی وحشی‌کننده). ـ م.

مقدماتی در سال اول دانشگاه مناسب است. برای مثال، به این نامهٔ فروید به فلیس[1] در ژانویهٔ ۱۸۹۷ توجه کنید: «تبیینِ پروازکردن جادوگران را پیدا کرده‌ام، جاروی آن‌ها احتمالاً قضیب خداست.» نکتهٔ جالبی است، ولی نمی‌توان تا ابد سرنخ پنهانی را نادیده گرفت. وقتی فروید ساز و کار «فرافکنی» و، از همه مهم‌تر، غریزهٔ مرگ را به تفکراتش داخل می‌کند، بدون شک به این سرنخ نزدیک‌تر می‌شود. ولی با وجود این، رمز و راز باقی می‌ماند، زیرا شر چیزی صرفاً ذهنی و نوعی ساز و کار روانی محض نیست. همان طور که یکی از بهترین تحلیلگران معاصر، آندره‌گرین،[2] با فروتنی تصدیق می‌کند، شر بر چیزی بیرونی و واقعی مبتنی است. گرین در پایان مقاله‌ای که به طرز معناداری «چرا شر؟» نام دارد، به شیوه‌ای تأمل‌برانگیز می‌گوید: «من همچنان عقیده دارم که شر وجود دارد و ساز و کاری دفاعی یا ظاهرسازی‌ای حفاظتی یا پوششی برای استتار روان‌پریشی نیست. ما باید در جایی به دنبال شر بگردیم که شر بر آن‌جا تسلط دارد. در دنیای بیرونی... من سعی کرده‌ام نشان دهم که اگر آن را نشناسیم یا به آن توجه نکنیم، نه فقط مورد حمله خشونت، تأکیدی پیش پاافتاده، بلکه موردحملهٔ شر قرار می‌گیریم. توجیهات جامعه‌شناختی یا سیاسی می‌توانند تبیین‌های خود را به دست دهند. وقتی این تبیین‌ها را می‌آزماییم، [معلوم می‌شود که] کارآیی ندارند.» گرین با اشاره به قربانیان یهودکشی نازی‌ها که برحسب تقدیر زنده ماندند، چنین می‌افزاید: «گواهی آن‌ها نشان می‌دهد که هرگز قادر به درک آن نبوده‌اند. ما حتی کم‌تر از آن‌ها قادر به درک آن هستیم.»(۳۱)

بنابراین، شر فاقد «چرا» است. این پاسخ سبب دلسردی کسانی خواهد شد که به علم پای‌بند هستند؛ ولی آن قدر که به نظر می‌رسد، پیش پاافتاده نیست. این پاسخ نشان می‌دهد که راز شر، مطابق صورت‌بندی کانت، در اعماق روح انسان نهفته است. از همه مهم‌تر، نشان می‌دهد که اگر قرار است

---

1. Fliess 2. André Green

دو واژهٔ خیر و شر، یعنی دو مؤلفهٔ اصلی ایدهٔ اخلاقی بودن، معنایی داشته باشند باید راز خیر و راز شر وجود داشته باشد. هم خیر و هم شر هیچ ارتباطی با منطق طبیعت ندارند. مقایسه با قلمرو حیوانات این نکته را به طرز شگفت‌انگیزی روشن می‌کند. حیوانات را نمی‌توان بد شمرد حتی وقتی همنوعان خود را به بدترین رنج مبتلا می‌سازند (و مثال‌های «درنده‌خویی» در جهان حیوانات فراوان است)، آن‌ها را نمی‌توان خوب شمرد، هرچند واقعاً از همان سخاوت دور از انتظاری ــ می‌خواستم بگویم خداداد ــ برخوردارند که گاهی در میان انسان‌ها می‌بینیم. حیوانات، هرقدر فداکار یا مهربان به نظر برسند، همه چیز در رفتارشان قابل پیش‌بینی و قانونمند، اگر نگوییم اجتناب‌ناپذیر، است. ولی انسان‌ها بهترین نمونهٔ موجودات ضدطبیعت یا، بهتر بگوییم، یگانه موجودات طبیعی‌ای هستند (زیرا ما هم حیوان هستیم) که نه تنها اسیر طبیعت نیستند بلکه می‌توانند با آن مقابله کنند.[۳۲] رمز و راز آزادی ما، که در قالب قابلیت استعلا و فراتر رفتن از چرخهٔ طبیعی زندگی مبتنی بر غریزه نمایان می‌شود، در همین امر نهفته است. «فزونی» معادل دیگری برای استعلاست. اگر خیر و شر رازآمیز، و گاهی آن قدر دور از انتظارند که قابل درک نیستند، به این علت است که باید چنین باشند تا وجود داشته باشند. آدم آهنی‌ها و حتی حیوانات از این آزادی رازآمیز و این استقلال درک‌ناشدنی از طبیعت بی‌بهره‌اند و، به همین دلیل، قادر به انجام دادن [اعمال] خیر و شر نیستند. ساز و کار یا غریزه‌ای تعیین می‌کند که چگونه مطابق قوانین ناملموس و ثابت، زندگی و رفتار کنند، همان قوانینی که هزاران سال بر آن‌ها حاکم بوده است. انسان‌ها، برعکس، اسیر هیچ قانونی نیستند. همان طور که روسو فهمید، انسان از قانون والای طبیعت، یعنی از قانون محافظت از خود، سرپیچی می‌کند تا آن حد که می‌تواند خودکشی کند، خود را فدا کند، و اعمالی افراطی انجام دهد که به مرگش بینجامد! به عقیدهٔ فیشته، در چشم‌های آدمی می‌توان آن دودلی و تردید بنیادینی را دید که

حاکی از آزادی اوست، و این‌که همواره می‌تواند آزادانه خیر یا شر را برگزیند. برخلاف چشم پرنده، که مثل آینه است، چشم انسان، به دلیل نوعی ویژگی توضیح‌ناپذیر، اجازه می‌دهد که نگاه دیگری در آن نفوذ کند و در آن معنایی بیابد که هیچ کس نمی‌تواند به طور پیشین[1] آن را تعیین کند. کانت از راز درک‌ناشدنی اختیار انسان سخن گفت، اختیاری ضروری. همان طور که نکوهش و ستایش دو امر متضایف هستند، خیراخلاقی از امکان وقوع شر جدایی‌ناپذیر است، یعنی از آن اصل موضوعهٔ[2] رازآمیزی که مطابق آن انسان‌ها، در تحلیل نهایی، دارای آزادی انتخاب درک ناشدنی هستند.

آیا نمی‌گوییم که رفتار شرورانه «غیرانسانی» است؟ ما حتی تا آن‌جا پیش می‌رویم که این واژه را بازیچه قرار می‌دهیم و با سوءاستفاده از معنای دقیق آن، چنین رفتاری را «حیوانی»[3] می‌خوانیم. چه کار اشتباهی ــ شر نه تنها انسانی بلکه یکی از خصایص انسان‌ها و یکی از خاص‌ترین تفاوت‌های ما با دیگر موجودات است. هیچ حیوان قاتلی وجود ندارد. ولی در گِنت[4] بلژیک، موزهٔ آزارندهٔ عجیبی وجود دارد: موزهٔ شکنجه. آن‌جا می‌توان ابزارهای بی‌شماری را مشاهده کرد که برای تحمیل شدیدترین دردهای ممکن به دیگر انسان‌ها ساخته شده‌اند. آنچه در این محیط هولناک، شگفت‌آور است غنای بی‌پایان تخیل انسان در زمینهٔ آسیب رساندن است. الکسیس فیلوننکو[5] سعی کرده این مسئله را توضیح دهد.(۳۳) او به درستی نتیجه می‌گیرد که این کار، متأسفانه، انسانی است، کاملاً انسانی. در این‌جا با معمای مطلق شر روبرو هستیم، همان «چرا»ی نگران‌کننده‌ای که شر برای هر تأمل فلسفی می‌آفریند. شر از انسان‌ها به دیگر انسان‌ها سرایت می‌کند. چهرهٔ انسان ـ شیطان با چهرهٔ انسان ـ خدا متناظر است. بین دین، که امر شیطانی را از طریق ویژگی‌های موجودی شخص‌وار ترسیم می‌کند، و علوم اجتماعی، که کاملاً و صرفاً

---

1. a priori
2. axiom
3. bestial
4. Ghent
5. Alexis Philonenko

خواهان نابودی امر شیطانی است، نظام گفتمانی دیگری وجود دارد: این نظام به دقیق‌ترین معنای کلمه، راز شر را انسانی می‌کند، یعنی آن را درونی می‌سازد بی‌آن‌که ادعا کند مسئلهٔ شر دیگر وجود ندارد. ضرورت و دشواری واکنش‌های اخلاقی، خواه انسان‌دوستانه یا از نوع دیگر، از همین امر ناشی می‌شود و به درک شر به معنای دقیق کلمه می‌انجامد. آیا اخلاق سکولار هنوز از توانایی لازم برای ادامهٔ مبارزه تا حصول پیروزی برخوردار است؟ آیا، برعکس، ما در عصر «پساوظیفه»[1] زندگی می‌کنیم که نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر انسانی‌سازی امر الهی است، عصری که مشخصه‌اش پایان هر نوع اشتیاق شدید یا تعهد قطعی به امر خیر است؟ طرح این سؤال ضروری است.

1. postduty

۲

الهی‌سازی امر انسانی

سکولارکردن اخلاق و زایش عشق مدرن

در پایان قرن بیستم، گاهی با خودنمایی، دوست داریم از عنوان پرآب و رنگ «بازگشت به اخلاق» سخن بگوییم چیزی که با محیط اطراف ما تضاد عجیبی دارد غلبهٔ گفتمان ارزش‌هاست: در احیای سازمان‌های خیریه، در مبارزات علیه نژادپرستی و «محرومیت»، در دعوت رسانه‌ها به تعهد نسبت به اخلاق حرفه‌ای قاطعانه‌تر، در اخلاقی‌سازی زندگی اقتصادی و سیاسی، در دغدغهٔ زیست محیط، در افزایش قدرت قضات، در اخلاق زیستی، در مبارزه برای حفظ حقوق اقلیت‌ها و جلوگیری از آزار و اذیت جنسی، در اقدامات مربوط به مخالفت با سیگارکشیدن. به نظر می‌رسد که فهرست این ضرورت‌های بی‌پایان حاکی از دلمشغولی عمومی و جدیدی نسبت به امر خیر، اگرنه ایدهٔ «فرشتهٔ منتقم»،[۱] است.

ولی به رغم تمام این‌ها، بعضی خواهند گفت که اخلاقی انعطاف‌ناپذیر و خالص، آن اخلاق مشقت بار مبتنی بر امر مطلق،[۱] را نمی‌توان جایی پیدا کرد. گفتمان مبتنی بر قیود و تعهدات زاهدانه، فلسفهٔ «اول وظیفه، بعداً حق»، فلسفهٔ جمهوری‌خواهی سفت و سخت، مدت‌ها پیش از میان رفته و جای خود را به منطق فردگرایانهٔ رقابت، مصرف و خوشبختی داده است ـ یعنی

---

۱. categorical imperative: در فلسفه کانت به معنای قانون اخلاقی نامشروط است که در مورد همهٔ موجودات عاقل، فارغ از هر میل یا سائقه‌ای، مصداق دارد. ـ م.

به طور خلاصه، به نیاز به اصالت، به رضایت از خودی که از بازی روزگار آن را «اخلاق» می‌خوانیم. می‌گویند پایان هنجارهای اخلاقی مبتنی بر جهان انعطاف‌ناپذیر دیانتی وحیانی یا حتی مبتنی بر جهان انعطاف‌ناپذیر درکی کاملاً سکولار از مقولهٔ شهروندی، اگرنه نشان دهندهٔ پیدایش لاقیدی ولی حداقل حاکی از زوال مفاهیم تلاش و ایثار به سود خودخواهی جهانشمول و همگانی است. فقط کافی است به این امر توجه کنید که وقتی پای دفاع از اصول دموکراسی وسط می‌آید، دموکراسی‌ها چقدر ترسو هستند! به ظهور صنف‌گرایی،[1] فقدان هرگونه احساس مسئولیت مدنی در بسیاری از شهروندان عادی،[۲] و در بالاترین سطح، افزایش «رسوایی‌ها» نگاه کنید. در بالاترین سطحِ مقامات دولتی هم مثل جاهای دیگر «پایین‌ترین سطح» احساس مسئولیت مدنی وجود دارد. تضعیف احساس تعلق خاطر شدید به امر الهی یا ملیت سبب شده است که اصل قدیمی ازخودگذشتگی جایش را به خودمحوری، رقابت عنان گسیخته، تلاش برای حصول آسایش مادی و روانی و رفاه خود و نزدیک‌ترین خویشاوندانمان بدهد. واقعیت اخلاق سکولار را می‌توان در این «غروب وظیفه»ای دید که دنیای مدرن، یعنی جهان رقابت و مصرف، به صورت چشم‌اندازی دائمی به ما ارائه می‌کند.

پیشرفت اخلاقی یا «غروب وظیفه»؟

بالاخره با چه وضعیتی روبرو هستیم ـ انحطاط یا بازگشت به اخلاق، پیشرفت اخلاقی یا غرق شدن بشریت در فردگرایی و مصرف نامحدود؟ این مشاجره، مثل مشاجرهٔ مربوط به فرهنگ مدرن، همچنان اندیشهٔ معاصر را به خود مشغول کرده است. در هر فصل انتشاراتی، کتاب‌های جدید این مشاجره را از سر می‌گیرند و می‌کوشند حرف آخر را بزنند ولی در پایان سبب کاهش خوش‌بینی کسانی می‌شوند که به ایدهٔ «نسل اخلاقی» باور دارند.

---

1. corporatism

خاستگاه این سؤالات موجه و معقول، جهان‌بینی‌ای است که در دههٔ شصت میلادی با ادعای «اصالت» خواهی ظهور کرد و، به نام احترام به افراد، خواستار محو تمام انواع جزم‌اندیشی، خواه مذهبی خواه اخلاقی، شد. به قول ژیل لیپووتسکی،[1] ظهور چنین اخلاقی به هیچ وجه امر کم اهمیتی نیست که محدود به دههٔ شصت باشد بلکه نشانهٔ پایان نوعی فرایند سکولاریزاسیون است که از قرن هجدهم به سوی سکولاریسم کامل پیش می‌رفت.(۳) نیازهای جدید به خودآیینی فردی، نشان دهندهٔ افول آرمان‌های ایثارگرانه‌ای است که هنوز بر نخستین علم‌الاخلاق‌های جمهوری‌خواهانه سفت و سخت سکولار حاکم بود. نظر لیپووتسکی شایان تأمل است، نه فقط به این علت که ذاتاً جالب است، بلکه همچنین به این علت که، تقریباً پیشاپیش، این ایده را انکار می‌کند که هرگونه شکل جدیدی از امر مقدس شاید بتواند ارزش‌های معاصر را سازماندهی کند. اگر می‌خواهیم از سخنان شعارگونه دست برداریم، بدون شک باید مقوله اصالت را به طرز ملموس‌تری تعریف کنیم.

اخلاق مبتنی بر اصالت

این اخلاق در درجهٔ اول با آن طلب ضداشراف‌گرایی[2] همپوشانی دارد که در جنبش‌های اعتراض‌آمیز دههٔ شصت به روشنی دیده می‌شود. جهان قدیم، جهان سیاسی‌ای که انقلاب فرانسه می‌خواست از آن بگسلد، تحت سلطهٔ ایدهٔ سلسله‌مراتب[3] بود. بله، هم سلسله‌مراتب موجودات (همان بنیان فئودالیسم) و هم سلسله‌مراتب هنجارها ــ هنجارهای الهی برتر از هر نوع هنجار بشری به شمار می‌رفتند. در دو قرن گذشته تمام جنبش‌های دموکراتیک بر ضرورت ترویج برابری و سکولاریته تأکید کرده‌اند. ماه مه ۱۹۶۸ هم از این قاعده مستثنا نبود. ولی همهٔ شواهد حاکی از آن است که

1. Gilles Lipovetsky 2. antiaristocratic 3. hierarchy

سلسله‌مراتب اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، زیبایی شناختی و فرهنگی همچنان خود را بر همگان (یا تقریباً همگان) تحمیل می‌کنند. این همان چیزی است که اخلاق مبتنی بر اصالت بیش از هر چیزی آن را مردود می‌داند. همان طور که در دههٔ شصت دیدیم، این اخلاق می‌خواست، علیه مفهوم قدیمی برتری،[1] هدف برابرسازی مطلق‌ارزش‌ها و شرایط را ترویج کند. برای روشن کردن این مطلب کافی است به مثالی به شدت نمادین اشاره کنیم: فعالیت‌های جنسی «خوب» و «بد» وجود ندارد. این است معنای آزادی جنسی مورد نظر جوانان که در باره‌اش بسیار سخن گفته‌اند. مثل هر جای دیگر، در این‌جا هم باید از شر مفهوم «سرکوبگر» هنجارین سلسله‌مراتب خلاص شد. دیگر هیچ هنجاری ـ طبیعی، دینی، قضایی و نظایر آن‌ها ـ وجود ندارد؛ فقط نیاز داریم، که این هم یگانه نیاز اخلاقی اصیل است، که اجازه دهیم هر کسی خودش باشد، درست تا وقتی که واقعاً خودش است. به همین دلیل، مضمون برابری‌طلبی، یعنی حق همگانی بهره‌مندی از اصالت، به این آسانی با ایدهٔ «حق متفاوت بودن» همراه است. در عرصهٔ فرهنگی، معادل‌هایی برای این شعار وجود دارد: هرگونه «تمایز»ی میان موسیقی کلاسیک و «پاپ»، رمان سنتی و «کتاب‌های مصور»، اروپای غربی و مردم جهان سوم را باید از بین برد؛ خلاصه این‌که اشتباه است که بر اساس مقولاتِ همچنان اشرافی‌مآبانهٔ فرهنگ «والا» و «پست» با امور برخورد کنیم. در این‌جا به دنبال داوری در بارهٔ این دعوی جهانشمول برابری از طریق اصالت (از طریق حق خودبودن) نیستم؛ فقط می‌خواهم نشان دهم که این اخلاق چه چیز خاص و جدیدی نسبت به اخلاق سنتی مبتنی بر وظیفه دارد. علاوه بر این، به آسانی می‌توان دریافت که این اخلاق، صورت‌های خوب و بدی دارد، که این امر در مورد بسیاری از جریان‌های مدرن تاریخ صادق است.

بنابراین، به دومین ویژگی اصلی این اخلاق جدید می‌پردازیم: دعوی

---

1. excellence

ضدشایسته سالاری[1] آن. در «اخلاق بورژوا» ـ عنوانی که به سرعت هرگونه اشاره‌ای به ضرورت وظیفه را در ذیل آن قرار می‌دهیم ـ ساختار همواره یکسان بود: هنجاری عمومی وجود دارد که از فردیت افراد فراتر می‌رود (برای مثال، برنامه‌های درسی مدارس در جمهوری‌خواهی فرانسوی ما). و کوشش اخلاقی عبارت است از نزدیک شدن به این آرمان تا حد ممکن، آرمانی که به نوعی نسبت به شخص، بیرونی است. حتی اگر مفهوم خودآیینی سوژه را طرد نمی‌کردند، آن را هدفی دور به شمار می‌آوردند که دستیابی به آن دشوار بود و واقعیت ملموسی به شمار نمی‌رفت. کوشش و شایستگی انفکاک‌ناپذیر بودند، دومی در اصل فقط پیامد اولی بود. استعلای هنجار، تنش در اراده، خودآرمانی ـ این‌ها واژه‌هایی هستند که تا همین اواخر بر تعریف اخلاق مبتنی بر وظیفه ـ که در واقع، به نظر اکثر مردم، خود اخلاق بود ـ حاکم بودند.

حالا که «منع کردن ممنوع است»، حالا که هرگونه هنجارمداری، سرکوبگر شمرده می‌شود، افراد خودشان برای خودشان به هنجار بدل می‌شوند. این‌جا دوباره دعوی اصالت به گوش می‌رسد: «خودت باش.» این فرمان نشان می‌دهد که هنوز امر و نهی وجود دارد ـ و باز هم، حق متفاوت‌بودن با این دعوی همراه است. از این پس، همه باید همانی شوند که هستند، و «خودبودن» مشروعیت جدیدی پیدا می‌کند. بنابراین، نمی‌توان به طور پیشینی در بارهٔ تفاوت‌های نهایی حاصل از این فرایند قضاوت کرد. آنچه ضروری است این است که از استعلای هنجارها خلاص شویم و سرانجام به درک صحیحی از این واقعیت تردیدناپذیر برسیم: تنها استعلایی که باقی می‌ماند، استعلای انسان نسبت به خودش است، یعنی استعلای منِ اصیل نسبت به منی نااصیل. به طور خلاصه، استعلایی که کاملاً در سپهر خود درون‌ماندگاریِ من فردی، محدود می‌شود. در نتیجه، برای حذف

---

1. anti-meritocracy

فاصلهٔ برخاسته از این امر، فنون یا ورزه‌هایی ابداع می‌شود که راه را به سوی اصالت خواهد گشود: فعالیت‌های ورزشی، که با پیاده‌روی شروع می‌شود (پدیده‌ای فراگیر و در نوع خود منحصربه فرد)، که به شخص اجازه می‌دهد «بر بدن خود مسلط باشد»، درست مثل کهکشانی از درمان‌های جدیدِ مشتق از روانکاوی یا حکمت شرقی که به شخص اجازه می‌دهد «بر مغزش مسلط باشد.»

سکولاریزاسیون اخلاق: کسوف امر مقدس؟

به این ترتیب، اخلاق مبتنی بر اصالت چیزی را نابود می‌کند که نخستین دستگاه‌های اخلاقی سکولار از گذشته به ارث برده بودند. آن‌ها گرچه ظاهراً فاقد هرگونه ارجاع الهیاتی بودند، مایه‌ای از تدین داشتند: خصلت مقدس و معنوی وظیفه، یعنی ایدهٔ وابستگی شدید وجود انسان به بعضی هنجارهای متعالی، همچنان ذاتاً الهیاتی بود، حتی وقتی که سکولاریزه شد.

می‌گویند ویژگی اصلی اولین مرحلهٔ سکولاریزاسیون این بود که «در آزادسازی خودش از روح دین، یکی از جنبه‌های اصلی آن را قرض گرفت: مفهوم دِین[1] نامحدود، وظیفهٔ مطلق.»(۴) انضباط[2] یا جدیت کانتی و میهن‌پرستی جمهوری‌خواهانه مثال‌های خوبی هستند. در هر دو سنت (که پیوند نزدیکی دارند)، از خودگذشتگی و مبارزه با خودخواهی فردگرایانه بیش از هر چیزی باارزش بود، حتی وقتی ارزش‌های سکولاریسم، از قبیل مخالفت با روحانیون، به شدت تبلیغ می‌شد.

در شدیدترین اصلاح آرمان اخلاقی، در اعلان کیش مبتنی بر فضایل سکولار، در ستایش ضرورت فداکاری انسان در محراب خانواده، میهن یا تاریخ، متفکران مدرن چندان از سنت اخلاقی ترک نفس[3] نگسستند، سنتی که حاصل شاکلهٔ دینی فرمان همیشگی و نامحدود به انجام دادن وظیفه به

---

1. debt 2. rigor 3. self-renunciation

عنوان انتقال تعهدات والاتر در قبال خدا به سپهر انسانی دنیوی بود؛ این تعهدات به شکل وظایف نامشروط نسبت به خود فرد، دیگران و جمع درآمد. نخستین مرحلهٔ اخلاق مدرن مثل دینی مبتنی بر وظیفهٔ سکولار عمل کرد.(۵)

مطابق فرضیهٔ اصلی این تحلیل، مرحلهٔ فداکارانه و قهرمانانه و زاهدانهٔ جوامع دموکراتیک کاملاً به پایان رسیده است. از دههٔ ۱۹۵۰ به دومین عصر سکولاریزاسیون وارد شده‌ایم که در آن اخلاق مبتنی بر اصالت شرح و بسط یافته ــ عصر «پساوظیفه». «'ضروری است' جای خود را به ستایش خوشبختی داده، یعنی به تعهد مطلق به تحریک حواس.» امروزه با «منطق جدیدی از فرایند سکولاریزاسیون اخلاق زندگی می‌کنیم... که دیگر شامل تأیید اخلاق به عنوان سپهری مستقل از ادیان وحیانی نیست، بلکه شامل انحلال اجتماعی شکل دینی آن است: یعنی انحلال خود وظیفه.» با این پیامد که «برای اولین بار شاهد جامعه‌ای هستیم که به هیچ وجه فرمان‌های والاتر را نمی‌ستاید بلکه آن‌ها را به حسن تعبیر[1] تغییر شکل می‌دهد و از هرگونه باورپذیری محروم می‌کند و با تحریک منظم امیال بی‌واسطه، شهوت من، خوشبختی فردی و ماده‌گرایانه، آرمان انکار نفس[2] و ایثار را بی‌ارزش می‌سازد... بنابراین، اخلاق، که ذاتاً شکلی فارغ از وظیفه دارد، با تندروی کامل خود عصر 'پایان دین' (مارسل گُشه) را محقق خواهد ساخت.» از همین جاست افزایش تقاضا برای اصالت و حق خود بودن، فارغ از هرگونه تحمیل ارزش‌هایی که نسبت به افراد، بیرونی هستند. بنابراین، در جوامع «پسااخلاق‌گرا»، «برچسب 'اخلاق' در همه جا دیده می‌شود ولی قید و شرط تعهد هیچ جا وجود ندارد... اخلاق حاکم هیچ فداکاری مهم و هیچ انکارنفسی نمی‌طلبد.»(۶)

---

1. euphemize 2. self-abnegation

آیا باید از این وضع مأیوس شویم؟ به هیچ وجه، لیپووتسکی، در همراهی با شهود بنیادین اولین نظریه‌پردازان لیبرالیسم، چنین می‌گوید: خیر عمومی نه از طریق ستایش‌های پاک دینانه[1] از انکارنفس بلکه از طریق منطق خوب فهمیده‌شدهٔ منافع متحقق می‌شود، منطقی که قطعاً ایثارگرانه نیست. این منطقی بی‌درد است زیرا نیازمند ازخودگذشتگی برای دیگری نیست. مثال‌های مؤید این استدلال نظری، فراوان است. مورد پریه[2] را درنظر بگیرید. وقتی این شرکت معروف دریافت که معدودی از بطری‌های آبش با مادهٔ شیمیایی نامطلوبی آلوده شده، به سرعت تصمیم گرفت همهٔ بطری‌های در گردش را از بازار خارج کند. هزینهٔ این کار چقدر بود؟ دویست میلیون فرانک. آیا این مثالی از ایثار سخاوتمندانه است؟نه، به هیچ وجه، زیرا بر اساس معیار «ارتباطات» این کار سودمند بود. این کار به شرکت اجازه داد تصویر درستکاری‌اش را حفظ و حتی تقویت کند. بنابراین، نفع، و نه نوعی احترام قهرمانانه به ارزش‌هاست که خیر عمومی را محقق می‌سازد. به اقداماتی توجه کنید که به نفع کشوری خارجی انجام می‌شود، کشوری که در آن جنگ، ظلم یا قحطی حاکم است. کیسهٔ برنجی که کودکان ما برای کمک به کودکان سومالی به مدرسه می‌آورند مثالی گویاست. این کار برای آن‌ها هیچ هزینه‌ای ندارد، چه از نظر زمانی و چه از نظر مالی. والدین آن‌ها این برنج را تهیه کرده‌اند، و این کار برای آن‌ها هم هزینهٔ اندکی دارد و سبب آسایش‌وجدان همه می‌شود بی‌آن‌که چیزی از آن‌ها بخواهد. این عمل، ازخودگذشتگی نمی‌طلبد؛ با این حال، «به طور عینی» خوب است. حتی می‌توان ادعا کرد سودمند است و، در صورت گسترش آن در مقیاسی وسیع‌تر، مثل مورد تله‌تون[3] یا دیگر شکل‌های کمک‌های انسان‌دوستانه، حتی می‌تواند درد و رنج را کاهش و زندگی عدهٔ زیادی را نجات دهد ــ برهانی، اگر برهان لازم است، بر این‌که می‌توان خیر را بدون درد و بدون از

---

1. puritan 2. Perrier 3. Telethon

دست دادن ویژگی‌های اساسی‌اش، محقق ساخت. قطعاً معدودی از فعالان فداکارند، ولی عامهٔ مردم این طور نیستند. از طریق نفع، دانش یا رسانه‌های همگانی است که بیش‌ترین احتمال تحقق خیر وجود دارد، در حالی که بارها ثابت شده که ایدئولوژی قدیمی وظیفه جان سپرده است. برای کشورم، برای عقایدم، بمیرم؟ چرا به جای آن برای کشورم و عقایدم زنده نمانم، به شیوه‌ای صلح‌آمیز، معقول و، در مجموع، مؤثرتر از دوران انکارنفس دینی یا سکولار؟

نتیجه بدیهی است: «بازگشت به اخلاق» به معنای ظهور مجدد اخلاق مبتنی بر وظیفه نیست. جدا از معدودی امیال مبهم، ارزش‌های نیکوکارانهٔ فداکاری برای دیگری فقط جای کوچکی در امپراتوری خودخواهی، مصرف مبتنی بر مصرف‌کننده، و رفاه اشغال می‌کند. میان دو امر هماهنگی کامل وجود دارد: اخلاق مبتنی بر اصالت که همه چیز را به سطح دستیابی خودمان به حقیقت خودمان تقلیل می‌دهد، و اخلاق مبتنی بر «محاسبهٔ عقلانی» که بیش‌تر به منطق منافع توجه می‌کند تا هرگونه حسن نیت فضیلت‌مدار. این‌ها دو وجه یک واقعیت هستند. این دو در مخالفت مشترک خود با اخلاق اشراف‌سالار و شایسته‌سالار، در دغدغهٔ رعایت مقتضیات مشروع فردگرایی دموکراتیک، به یکدیگر می‌پیوندند و به امری واحد بدل می‌شوند.

باید اقرار کنیم که فرضیهٔ اصلی، قدرتمند است. مطابق این فرضیه، زمان حال، که مشخصهٔ اصلی آن سکولاریزاسیون اخلاق است، زمان «غروب وظیفه» است. این فرضیه به نحو معقولی ایدهٔ سطحی «بازگشت به اخلاق» را تضعیف می‌کند. واقعیت‌های عینی زیادی مؤید این مطلب است. با وجود این، می‌خواهم تفسیر متفاوتی ارائه کنم، تفسیری که تحولات بعدی را چیزی غیر از «افسون زدایی» صاف و ساده به شمار می‌آورد، حتی اگر این تحولات از جهاتی تکاملی طبیعی باشد.

به سوی سکولاریزاسیون امر انسانی

اول این‌که، بر سبیل تشخیص، عقیده دارم که ما امروزه در عصر «پساوظیفه»

زندگی نمی‌کنیم. ممکن است کسی حتی، ورای ظواهر، عقیده داشته باشد که در سکولارترین جهان است که مفهوم وظیفه به حقیقت کاملش دست می‌یابد. به نظر من، فضیلت به عنوان عمل بی‌غرضانه، به عنوان از ریشه برکندن خودخواهی طبیعی انسان، برخلاف نظر لیپووتسکی، بیش از همیشه در بازنمودهای ما از اخلاقی بودن واقعی جلوه‌گر است. معلوم است که این امر به این معنا نیست که ما همواره، یا حتی اغلب، در سطح آرمانی قرار داریم. به علاوه، این‌که آیا ما در زمانی زندگی می‌کنیم که کم و بیش «بافضیلت‌تر» از ادوار گذشته است یکی از آن سؤالاتی است که ذاتاً نامعلوم است و بیش از هرچیز به رویکرد کسی بستگی دارد که در این باره قضاوت می‌کند. از طرف دیگر، کافی است لحظه‌ای درنگ کنیم تا دریابیم کار پریه، یا ارسال چک به تله‌تون یا کیسهٔ برنج بچه مدرسه‌ای، از نظر اخلاقی چندان ستودنی نیست. در بهترین موارد، این کارها هوشمندانه یا حتی دلپذیر به نظر می‌رسند، ولی نه بیش‌تر. در واقع، ما به فداکارانه یا بی‌غرضانه بودن چنین اعمالی مشکوک هستیم و این شک نزد هر یک از ما، شاید به طور ناخودآگاه یا بدون فکر، همچنان معیاری اخلاقی به شمار می‌رود. اجازه دهید از این هم جلوتر بروم. دلایل فرانسوی‌ها برای تعیین محبوب‌ترین افراد، اغلب مبتنی بر اخلاق «شایسته‌سالارانه» و فداکارانه است، زیرا این افراد قابلیتی استثنایی برای فداکاری در راه امری دارند که در خدمت منافع عمومی است. این مسئله در مورد مادرترزا یا خواهر امانوئل و سازمان پزشکان بدون مرز یا آبه پی‌یر صادق است. می‌توانیم صدای اعتراضات را بشنویم: همه آن قدر بی‌غرض نیستند، برخی حتی به شدت تمایل دارند که در مقابل میکروفون‌ها یا دوربین‌های تلویزیونی قرار بگیرند. ولی این نکته نظر مرا تأیید می‌کند. چه کسی با چنین سوءظن‌هایی ــ موجه بودن یا نبودن این سوءظن‌ها واقعاً مهم نیست ــ به این جلوه‌های آرمان فضیلتِ بی‌غرضانه نگاه نمی‌کند؟ افزون بر این، همین مفاهیم کل نظام قضایی ما را شکل می‌دهد. قانون جزایی ما،

به طور خاص، کاملاً مبتنی بر ایده‌های شایستگی و مسئولیت است. معنای عباراتی مثل «کیفیات مخففه» یا «نیت قبلی» چیست؟ آیا چنین عباراتی نشان نمی‌دهد که به قابلیت انتخاب افراد (با فرض این‌که «روان سالمی» داشته باشند) و قدرت آن‌ها برای فراتر رفتن از تمایلات طبیعی خود و احترام به قانون و عدم نقض آن عقیده داریم؟ و آیا چنین عباراتی حاکی از آن نیست که به نظر ما خیر و شر مستقیماً به چنین قابلیتی وابستگی دارد؟

شاید برخی این نظرها را بپذیرند، ولی فقط برای این‌که آن‌ها را در معرض دومین اعتراض قرار دهند. اشخاص نامبرده در بالا، استثناهایی هستند که قاعده را تأیید می‌کنند. آن‌ها ما را به یاد قهرمانانی می‌اندازند که بی‌همتایی ایشان را ارج می‌گذاریم، ولی فقط برای این‌که خود را از وظیفهٔ تقلید از آن‌ها معاف کنیم. در زندگی روزمره، هرگونه دغدغه‌ای برای فداکاری قطعاً جای خود را به دغدغهٔ امنیت و خوشبختی داده است. چکی که به تله‌تون می‌فرستیم فقط راه پیش‌پاافتادهٔ ساده‌ای برای رهایی از گناهانمان است، بنابراین، در سپهر ایده‌ها، و از طریق معدود اشخاص آرمانی، هنوز فضیلت شایسته‌سالاری نمایان می‌شود. ولی فقط به عنوان چیزی باقیمانده از گذشته، بدون هیچ‌گونه مبنای واقعی در واقعیت. به بوسنی یا، نزدیک‌تر و حتی آشکارتر، به فرانسه، یعنی به سرنوشت بی‌خانمان‌های فرانسوی نگاه کنید. ما کمی احساس ناراحتی می‌کنیم، ولی از دور، و این درد، هر قدر هم خالصانه باشد، برای اکثر ما (برای تمام آن‌هایی که به این مسئله بی‌توجهند، و تازه نه فقط آن‌ها) کاملاً قابل تحمل است.

شاید چنین تأکیداتی با بخشی چشم ناپوشیدنی از تجربهٔ معمولی ما سازگار باشد و بدون تردید چنین است (حتی اگر، به نظر من، این تأکیدات اهمیت و معنای رشد شدید سازمان‌های خیریه را ناچیز تلقی کنند ــ چیزی که به آن خواهم پرداخت). با وجود این، آن‌ها از اصل مسئله غافلند، زیرا با ظهور فردگرایی سکولار، شرایط اجتماعی و نیز معنای عمل فداکارانه به‌شدت تغییر کرده است. امروزه دیگر ازخودگذشتگی از بیرون تحمیل

نمی‌شود بلکه آزادانه پذیرفته و به صورت ضرورتی درونی احساس می‌شود. ایثار ضروری است. این امر پیامد بیش از پیش مشهودِ رشد خودآیینی فردی است. دیگر ازخودگذشتگی این نیست که با شاخه گلی روی لولهٔ تفنگ خود و لبخند بر لب برای کشور خود بمیریم (تازه اگر چنین چیزی وجود می‌داشته ــ البته کسی انکار نخواهد کرد که زمانی میهن پرستی واقعیت داشت). درست است که در محل زندگی ما ارسال چک به تله‌تون خطری دربرندارد، ولی اجازه دهید لحظه‌ای به عامل دیگری فکر کنیم که باید مورد توجه قرار گیرد. تنها کسی که ما را به این کار مجبور می‌کند شخصی است که چک را امضا می‌کند. در این صورت در بارهٔ برخی افراد چه می‌توانیم بگوییم، یعنی کسانی که بنا به دلایلی خنده‌دار یا مشکوک، بخشی از زندگی یا اوقات فراغت و حتی تمام زندگی خود را وقف کارهای خیریه می‌کنند، حتی وقتی هیچ فشاری غیر از فشاری درونی آن‌ها را به این کار وا نمی‌دارد؟

از هر زاویه‌ای که به این مسئله نگاه کنیم، باید اقرار کنیم که این قسم فداکاری دیگر نتیجهٔ اجباری سنت‌های دیرینه نیست. این کار به هیچ نوع عاطفهٔ اجتماعی مقاومت‌ناپذیری وابستگی ندارد؛ برعکس، شاید برای اولین بار در تاریخ بشر، تنها خاستگاه آن خود انسان‌ها هستند. به عبارت دیگر، ما در دوران گذر از منطق فداکاری دیگربنیاد[1] به فداکاری خودبنیاد[2] هستیم. در این شرایط، عجیب نیست که فداکاری در مقایسه با گذشته شکل ظریف‌تری پیدا می‌کند. واقعیت و حقیقتِ آنچه در حال وقوع است در پس پردهٔ «غروب وظیفهٔ» ظاهری، فقط وقتی آشکار خواهد شد که سرانجام سلطهٔ دیگرآیینی خاتمه یابد.

انسانی‌سازی فداکاری

مدرنیته بیش از آن‌که استعلا را طرد کند، سرگرم بازآرایی آن برای

---

1. heterosacrifice 2. autosacrifice

سازگارشدن با شرایطی است که از اصل طرد استدلال‌های مبتنی بر حجیت مشتق می‌شود. بنابراین، دغدغهٔ غیریت،[1] که در فلسفهٔ معاصر به شدت بر آن تأکید می‌شود، شکل نوعی «دین دیگر محور»[2] را پیدا می‌کند. این تقدیس امر انسانی، متضمن حرکت از «استعلای عمودی» (استعلای چیزهای بیرون و بالاتر از افراد یا، به تعبیری، قرار گرفته بر فراز آن‌ها) به «استعلای افقی» (استعلای دیگر انسان‌ها نسبت به من) است.

برای این‌که انصاف را در حق چنین تغییری به جا آوریم، لازم است یک تاریخ فداکاری بنویسیم. بنا به کدام انگیزه‌ها و برای چه چیزهایی انسان‌ها، در گذر زمان، زندگی خود یا حداقل قسمتی از آن را فدا کرده‌اند؟ زیرا فداکاری‌ای که مشتاقانه پذیرفته می‌شود، فارغ از محتوا یا دامنه‌اش، همواره، حداقل نزد کسی که آن را به شدت ضروری می‌داند، حاکی از پذیرش معنایی بالاتر از هستی خویش است. چنین فردی، صریحاً یا تلویحاً، اقرار می‌کند که نوعی ماورا وجود دارد که بیش از این‌جا و اکنون ارزش دارد. مثال‌های لحظات مهم چنین تاریخی عبارتند از (البته این مثال‌ها تصادفی انتخاب نشده‌اند): شکوه بیش‌تر خداوند، ملت، انقلاب، پیروی از نظمی که از امر بیش‌تر عمودی به کم‌تر عمودی، از امر الهی به امر انسانی جریان دارد. به زعم جنبش رمانتیک، مفهوم «مردم» جایی را اشغال می‌کند که قبلاً به خدا اختصاص داشت. مردم چیزی بیش‌تر از حاصل جمع صِرف افرادی است که آن را تشکیل می‌دهند. به رغم تمام این‌ها، مفهوم مردم نشان دهندهٔ انسانی‌سازی امر الهی بود. همین امر در مورد انقلاب صادق است؛ انقلاب برتر از افرادی است که در راه آن جان داده‌اند، ولی در عین حال محاط در نظم این‌جهانی است.

امروزه دیگر فداکاری برای وطن یا در راه آرمانی انقلابی مطرح نیست. بنابراین، آیا فداکاری از افق اخلاقی ما کاملاً ناپدید شده است؟ قبلاً به این

---

1. otherness
2. religion of the other

سؤال جواب منفی دادم. واقعیت این است که ماهیت فداکاری به شدت تغییر کرده است. گرچه همشهریان ما به ندرت آماده‌اند خود را برای ارزش‌های «عمودی» فداکنند، یعنی برای ارزش‌هایی که از بالا مثل نوعی نیروی بیرونی تحمیل می‌شوند، ولی در عوض گاهی آماده‌اند که این کار را برای دیگر موجودات انجام دهند، مشروط به این که این موجودات انسان باشند.

می‌دانم که چنین گزاره‌ای چقدر دلبخواهی به نظر می‌رسد. مفهوم «فداکاری» سوءتفاهم‌های بی‌کرانی به وجود می‌آورد. این مفهوم معانی ضمنی الهیاتی نامطبوعی دارد و به آسانی با بعضی شکل‌های ریاضت خلط می‌شود که در اکثر ادیان باستانی وجود داشت. آیا لازم است دوباره تأکید کنم که منظورم از واژهٔ فداکاری این دریافت سنتی نیست؟ در عوض، منظورم دغدغه برای دیگری است که اغلب بر آن، به عنوان وزنهٔ تعادل ضروری در برابر دغدغه برای خود، تأکید می‌کنند، حتی اگر این تأکید فقط لفظی باشد و در عمل متحقق نشود. آیا ویژگی جوامع ما بیش‌تر لذت‌طلبی، خودخواهی و ترس نیست تا احساس فداکاری؟ آیا در جوامع ما میلیون‌ها مستضعف و، در مرزهایشان، شرورانه‌ترین جنگ‌ها و قتل‌عام‌ها وجود ندارد؟ آیا جوامع ما نسبت به منظرهٔ «رنج دوردست» بی‌تفاوت نیستند، رنجی که انبوه تصاویر تلویزیونی در خدمت کاهش آن نبوده‌اند و در عوض به زدودن تصویر آن از ذهن ما کمک کرده‌اند؟ و آیا فداکاری ناچیز ما، وقتی در خدمت رسانه‌های همگانی منحرف نمی‌شود، عمدتاً محدود به سپهر خصوصی و حلقهٔ خویشاوندان، و نه «همسایگان»، و به همین دلیل جزئی از فردگرایی نیست؟

نمی‌خواهم به این سؤالات موجه پاسخ دهم؛ صرفاً می‌خواهم بگویم که ازخودگذشتگی، حتی وقتی به فرزندانمان محدود است، همچنان به شدت حالتی معماگونه دارد. این هم قطعی نیست که امروزه فقط محدود به سپهر خویشاوندان باشد. عمل انسان‌دوستانه، هر قدر متزلزل و مورد تردید باشد، گواه آرمانی جدید است، آرمانی که نباید آن را با شکل‌های سنتی نیکوکاری

اشتباه بگیریم. غیر از انتقادی که در سطح سیاسی به عمل انسان‌دوستانه وارد است، به هر حال این عمل نشان دهندهٔ نیاز به همبستگی با کل بشریت است. بر این اساس، این همبستگی دیگر مقید به پیوندهای اجتماعی باستانی نیست، خواه این پیوندها دینی باشند خواه نژادی، ملی یا خانوادگی. بدون شک در عمل این آرمان هنوز در مرحلهٔ جنینی است. حتی شاید گاهی بهانه‌ای برای تنبلی سیاسی باشد. با این همه، این آرمان نشان دهندهٔ حرکت از استعلای عمودی به استعلای افقی است ــ استعلایی که در آن وجود انسان به معنای دقیق کلمه است که نیازی بی‌واسطه به مسئولیت من را پدید می‌آورد. و بر اساس این بنیان کاملاً مدرنِ التفات به دیگری به طور کلی است، و نه فقط کسی که با او از قبل به لطف سنت پیوند دارم، که باید مسئله ازخودگذشتگی را دوباره صورت‌بندی کرد.

ما نه در زمان پایان ارزش‌های فداکارانه، بلکه، به معنای درست کلمه، در زمان انسانی‌سازی ارزش‌های فداکارانه ــ زمان حرکت از مفهوم دینی فداکاری به این ایده که فداکاری فقط از طرفِ و برای خودبشریت لازم است ــ زندگی می‌کنیم. همین وظیفهٔ جدید است که دلمشغولی‌های جدیدی را در نظام‌های اخلاقی پدید آورده است. اظهارنظر آندره مالرو مبنی بر این‌که قرن بیست و یکم شاهد «رویدادی معنوی در سراسر کرهٔ زمین» خواهد بود، الهام بخش تفکر ماست، بدون شک به این دلیل که فرایند طولانی حذف امر الهی از جهان اجتماعی و سیاسی ما مرتبط با الهی‌سازی بشریت است که دوباره ما را به صورت‌های جدید معنویت معطوف می‌کند. من این واژه را به طور غیردقیق و کنترل نشده به‌کار نمی‌برم، گرچه شاید از یک نظر تمثیلی باشد، زیرا در جایی که فداکاری وجود دارد ایدهٔ ارزش‌های والاتر نیز دیده می‌شود. و این واقعیت که امروزه این ارزش‌ها در بشریت متجسد شده‌اند نه در نوعی استعلای عمودی، چیزی را تغییر نمی‌دهد. یا، برعکس، تغییر می‌دهد. این واقعیت، رابطهٔ انسان‌ها با امر مقدس را تغییر می‌دهد ولی به هیچ وجه حاکی

از نابودی کامل امر مقدس، شامل نظم جمعی، نیست. استعلای جدید کم‌تر از استعلای قدیمی، باشکوه و باابهت نیست، حتی اگر ابهت آن از نوع دیگری باشد. نیاز به نظام معنا، که ریشه در انسان‌ها دارد و همچنان به نوعی بیرون بودنِ اساسی اشارت دارد، همچنان باقی می‌ماند. امر مقدس، که پیش از این قبل از اخلاق قرار داشت و پایه و اساس آن به شمار می‌رفت، امروزه پس از آن قرار می‌گیرد. و راز نظام‌های اخلاقی آتی در همین حرکت از بالا به پایین، از اخلاق الهیاتی به امر اخلاقی ـ دینی نهفته است.

به نظر من، اخلاق مبتنی بر اصالت به هیچ وجه حرف آخر را در فلسفهٔ اخلاق معاصر نمی‌زند. این اخلاق در دهه شصت، معترض و مدعی دگرگونی بنیادی ساختارهای اخلاق بورژوازی بود، ولی امروزه محدود است به نوعی اصلاح از طریق کمک به ایجاد دغدغهٔ بزرگ‌تری برای انسان، و برای این کار گاهی دلایل خوبی هم دارد. ولی ارادهٔ معطوف به تحقق خود درون ماندگاریِ کامل، شکست مجسم است. این امر یک دلیل اساسی دارد که اکنون می‌کوشم آن را روشن‌تر کنم. ضابطهٔ خودآیینی، که تا این مایه برای اومانیسم مدرن عزیز است، مفهوم فداکاری یا استعلا را سرکوب نمی‌کند. باید بدانیم که این ضابطه صرفاً حاکی از انسانی‌سازی استعلا، و به لطف همین واقعیت، نه محو بلکه تغییر چهره‌های سنتی امر مقدس است. عشق، که قبلاً مختص به خدا (یا چیزی والاتر از انسان‌ها مثل وطن یا انقلاب) بود، انسانی شده و، بنا به دلایل مشابه، ایدئولوژی‌های فداکاری نیز انسانی شده‌اند. این ایدئولوژی‌ها از بین نرفته‌اند بلکه دیگرگون شده و، مهم‌تر از همه، هدف خود را تغییر داده‌اند. اگر می‌خواهیم یکی از معیارهای امر مقدس را در فداکاری ببینیم، همان طور که ریشه‌شناسی این واژه ما را به آن فرا می‌خواند، باید تاریخ دین و تاریخ اخلاق را با تاریخ بازنمود احساسات بشری تکمیل کنیم. اگر این دستورالعمل را سرلوحهٔ کار خود قرار دهیم، می‌توانیم بفهمیم که چگونه ماجراهای امر مقدس را سوژه‌هایی درک کرده‌اند که، در پایان،

یگانه قهرمانان واقعی هستند و این‌که چگونه، به همین ترتیب، مسئله معنای زندگی آن‌ها دوباره اندک اندک جزئی از فضای اومانیسم مدرن خواهد شد.

زایش زندگی مبتنی بر احساس

در چند سال گذشته، مورخان تاریخ تفکرات فرضیه‌ای آفریده‌اند که اهمیت زیادی دارد. در واقع، همه چیز حاکی از آن است که طی قرون متوالی، و حداقل طی سه قرن پیش از عصر روشنگری و زایش جهان دموکراتیک (از قرن پانزدهم تا هجدهم)،[۷] اصل حاکم بر خانواده در عمل هیچ پیوندی با آنچه معمولاً «عشق» می‌خوانیم نداشت. این محققان با اتکا به اثر آریه،[۸] از ما می‌خواهند گرایش خود را به «طبیعی»[۹] فرض کردن عشق کاهش دهیم، عشقی که به طور تاریخی به وجود آمده است. امروزه می‌دانیم که در قرون وسطی،[۱۰] حداقل در اروپا، مرگ همسر یا فرزند همواره فاجعه تلقی نمی‌شده ــ به هیچ وجه. توسعاً می‌توان گفت پایه و اساس خانوادهٔ سنتی مبتنی بر احساس نبود. برای این‌که به جای سنت تحمیلی، پیوند عاطفی با دیگران موجب سازماندهی خانواده شود، لازم بود که ذهنیت مدرن به وجود آید و مفهوم فرد آزاد به واقعیت جامعه‌شناختی ملموسی بدل شود. تنها بر اساس این مبنای فردگرایانه بود که مردم به تدریج در فقدان شوهر یا زن، پسر یا دختر به این عنوان که «دردی خالصانه است» شروع به سوگواری کردند، دردی که به آن‌ها اجازه می‌داد خاستگاه‌های فداکاری‌های آتی را در درون خود جستجو کنند.[۱۱]

تاریخ جدید، به ویژه تاریخ آریه، به ما در بارهٔ این جهش تعیین‌کننده بصیرت می‌دهد، زیرا به ما می‌آموزد که در عصر کلاسیک، مرگ هنوز (۱) به شخص در حال مرگ اعلام می‌شد و با دروغ‌های مصلحت‌آمیز پنهان نمی‌شد،[۱۲] (۲) عمومی بود و مثل راز یا خطایی در سپهر خصوصی حفظ نمی‌شد؛ و (۳) آشنا و تقریباً «رام شده» بود، در حالی که امروزه به نظر ما

نابهنجار و اضطراب‌آور است و انگار تصادفی و مربوط به نارسایی فعلی پزشکی مدرن است.(۱۳) بنابراین، بین این دو نوع مرگ فاصلهٔ زیادی وجود دارد: مرگی که برای همگان، چه فقیر و چه غنی، معمولاً در حضور خویشاوندان، همسایگان و حتی رهگذران رخ می‌داد و مرگ مدرنی که بیش از پیش در خارج از خانواده و در انزوای بیمارستان رخ می‌دهد.

اجازه دهید لحظه‌ای به این بی‌تفاوتی نسبی در برابر مردن توجه کنیم. به نظر می‌رسد آنچه بیش از تسلی حاصل از دین یا اطرافیان فرد، موجب سکون و آرامش اعقاب ما می‌شد، طرد تلویحی مفهوم مدرن فرد در قالب اتم یا مونادی است که با شکافی مطلق از اسلاف و اخلاف خود جدا می‌شود. تا مدت‌ها مردم به سؤال «کی هستی؟» با ذکر اصل و نسب خود جواب می‌دادند: «من پسر یا دختر... هستم.» این رویکرد در ایامی معنا داشت که ایدهٔ فرد، فردی آزاد در انتخاب‌هایش و تنها در خلوتش، به تعبیری ناشناخته بود. در آن روزگار انسان خود را عضوی از یک اصل و نسب تقسیم‌ناپذیر تعریف می‌کرد. اگر هم فردیتی وجود داشت، بیش‌تر مبتنی بر اصل و نسب بود نه بر این یا آن انسان خاص. زایش سوژه‌ای که ارباب خود بود و با تعهدات و انتخاب‌های خودش تعریف می‌شد، برعکس حاکی از آن بود که او دیگر خودش را در درجهٔ اول بخشی از یک کل انداموار نمی‌دانست.(۱۴) در نتیجه، مرگ باید معنایش را عوض می‌کرد و بی‌تفاوتی باید جایش را به اضطراب می‌داد.(۱۵) مرگ به نسیان و فراموشی کامل و هراسناک بدل شد و دیگر فقط یک رویداد خودِ زندگی نبود.

هگل، و پیش از او رمانتیک‌ها، وقتی به رابطهٔ انواع[1] با موجودات زندهٔ تشکیل دهندهٔ انواع توجه می‌کردند، هنوز بر این نکته صحه می‌گذاردند. [به زعم آن‌ها] موجودات زنده مجبور به تولید مثل و مرگ هستند تا زندگی جهانشمول انواع تداوم یابد. امروزه ما همچنان به مرگ جانوران با چنین شیوهٔ

---

1. species

«کل نگرانه»ای فکر می‌کنیم. به نظر ما، ارزش مرگ فقط به میزان فردیت‌یافتن حیوانات بستگی دارد. اگر این حیوان حیوانی خانگی باشد، که از طریق احساسات ما نسبت به آن انسانی شده، درد گاهی شدید است. اگر حیوانی وحشی باشد و نوعش در معرض خطر نباشد، مرگ او را پدیده‌ای طبیعی به حساب می‌آوریم که هیچ دلیلی وجود ندارد که نگرانی خاصی در بارهٔ آن داشته باشیم.

البته این اظهارنظر پایانی فقط ارزشی استعاری دارد. نمی‌خواهم بگویم که در گذشته مردم با همنوعان خود طوری رفتار می‌کردند که ما با حیوانات رفتار می‌کنیم. با وجود این، فقدان فردیت، به دلیل ارزش اصل و نسب و اجتماع، نشان می‌دهد که چرا این دو می‌توانند، کمابیش، نقشی شبیه انواع در دیالکتیک زندگی توصیفی هگل ایفا کنند. درست همان طور که زندگی جهانشمول نوع برتر از موجودات خاصی است که برای آن می‌میرند، اصل و نسب، سنت و اجتماع هم بسیار بیش‌تر از فرد اهمیت داشتند. حتماً افراد از این امر آگاه بوده‌اند، زیرا خود را بخشی از هستی والاتری می‌دانستند و همین امر از اهمیت مرگ خود آن‌ها می‌کاست. بنابراین، اجتماع‌گرایی سنتی طوری ایمان را تقویت می‌کرد که این باور رایج بود که مرگ نوعی گذار و صرفاً نوعی تغییر حالت است. فرد خودآیین، جدا و رها از پیش و پس خود، دیگر نمی‌تواند در چنین ناز و نعمتی باشد. به نظر او، مرگ مثل عدم محض خواهد بود و اعتقادات دینی‌اش، اگر هنوز اعتقادی داشته باشد، دیگر مبتنی بر صورت‌های باستانی همبستگی نخواهد بود. ادوارد شورتر، با بهره‌گیری از دستاوردهای مسلم تاریخ جدید، گسست‌های تعیین‌کننده‌ای را میان خانوادهٔ مدرن، که به تدریج از قرن هجدهم اهمیت پیدا می‌کند، و خانوادهٔ اروپایی سنتی مشخص می‌کند. این گسست‌ها به ماهیت ازدواج، زایش زندگی خصوصی و ظهور عشق پدرانه و مادرانه مربوط می‌شود. تمام این گسست‌ها با ورود «احساس» به روابط خانوادگی و نیز رهایی افراد از سنت‌های

اجتماع‌گرایانه و دینی قبلی همراهند. پیوند این دو پدیدهٔ اصلی به جابجایی ایدهٔ امر مقدس به طرف ابژه‌های جدید قویاً کمک خواهد کرد، ابژه‌هایی که نسبت به انسان‌ها کم‌تر بیرونی هستند. این پیوند، بنا به دلایل مشابهی، منجر به انسانی‌سازی انگیزه‌های فداکاری خواهد شد.

ازدواج مبتنی بر عشق، زایش زندگی خصوصی و ظهور عشق پدرانه و مادرانه

بر خلاف ایده‌ای که اغلب از جانب سنت‌گرایان مطرح می‌شود، خانواده همراه با رژیم کهن[1] نابود نشد. حتی خانواده یکی از معدود نهادهایی است که پس از انقلاب چنان تداوم یافته که امروزه سرشار از حیات است و به احتمال زیاد، به رغم تعداد زیاد طلاق‌ها، بیش از همیشه پایدار است. با این حال، این تداوم نباید سبب نادیده گرفتن ژرفای تغییرات، حتی طغیان‌هایی شود که از قرن هجدهم رخ داده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها، بدون شک، گذر از ازدواج «حاضر و آماده»، در پرتو نوعی هدف اقتصادی و اغلب سازماندهی‌شده به دست والدین یا اجتماع روستایی، به ازدواج مبتنی بر عشق است که آزادانه خود دو طرف آن را انتخاب می‌کنند. یکی از بهترین مورخان ما، فرانسوا لبرون،[2] این تحول را چنین توصیف می‌کند:

> در مقایسه با امروز، کارکردهای خانوادهٔ زناشویی سابق ذاتاً اقتصادی بود. خانواده واحد تولید و مصرف بود و باید حفظ و انتقال پدرسالاری را تضمین می‌کرد. زوج بر اساس این بنیان‌های اقتصادی و از طریق انتخاب و ارادهٔ والدین یا گاهی خود زن و مرد، ولی بدون مداخلهٔ احساسات آن‌ها، شکل می‌گرفت. در چنین شرایطی، خانواده فقط می‌توانست به طور ثانویه کارکردهای عاطفی و آموزشی داشته باشد. ازدواج خوب، ازدواجی حاضر و

---

۱. Ancien Régime: به رژیم سیاسی فرانسه قبل از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه گفته می‌شود. ـ م.

2. François Lebrun

آماده بود، نه ازدواجی مبتنی بر عشق. البته ممکن بود بعداً عشق بر اثر زندگی مشترک به وجود آید، ولی این عشق سرشار از احتیاط بود و هیچ ربطی به عشق پرشوری نداشت که در روابط نامشروع دیده می‌شد.(۱۶)

نزد ما وارثان رمانتیک‌ها، اصل اتحاد مبنی بر احساسات تقریباً بدیهی است. نحوهٔ تفکر ما در بارهٔ [مفهوم] زن و شوهر تقریباً تمام دلالتی را که این مفهوم در عصر کلاسیک داشت از دست داده است: تضمین تداوم اصل و نسب و اموال خانوادگی از طریق توجه زن و شوهر به ضرورت‌های تولید و تولید مثل. اگر ایدهٔ «ازدواج برای پول» را به سرعت محکوم می‌کنیم، قطعاً به این علت است که اهداف چنین توافقی را فراموش کرده‌ایم. باید به یاد آوریم که مطابق حکم فوریهٔ ۱۵۵۶ علیه «ازدواج‌های مخفیانه»، فرزندانی که بدون اجازهٔ والدین خود ازدواج می‌کردند از ارث محروم و نامشروع شمرده می‌شدند. مطابق حکمی که در سال ۱۵۷۹ در بلوا[1] صادر شد، آن‌هایی که «کم‌تر» از بیست و پنج سال داشتند و بدون رضایت والدین خود ازدواج کرده بودند، بچه دزد به شمار می‌رفتند و باید «بدون هرگونه فضل یا بخششی» به مرگ محکوم می‌شدند!(۱۷) این ایده در فرانسهٔ قرن شانزدهم رایج بود، ولی امروزه چنان منسوخ و کهنه به نظر می‌رسد که از این واقعیت غفلت می‌کنیم که مردان و زنان آن روزگار دلایل خوبی برای این کار داشتند.

بدون شک مقبول‌ترین عقیدهٔ زمان ما، شاید یگانه عقیده‌ای که می‌توان همگان را در آن شریک دانست، این است که زندگی به طور کلی مسئله‌ای است که به احساسات و انتخاب فرد مربوط می‌شود. زندگی از تصمیمات خصوصی فرد ناشی می‌شود ــ یعنی از تصمیماتی که تا حد ممکن از چنگال جامعهٔ اطراف آزاد شده‌اند. حتی به نام همین بینشِ «احساساتی» در بارهٔ روابط انسانی است که گاهی ازدواج، حتی ازدواج مبتنی بر عشق، زیر سؤال

---

1. Blois

می‌رود. ازدواج هنوز به شدت مدیون سنت‌هاست؛ احساسات اصیل باید از شر همین توافق و سازگاری غیرضروری با اجتماع خلاص شوند.

دومین گسست نیز از همین امر ناشی می‌شود، گسستی که تمام مورخان خانواده بر آن تأکید می‌کنند: در دوران گذشته فضای خصوصی وجود نداشت، خواه در میان عامهٔ مردم خواه در میان نخبگان. در شهر و روستا، اکثر خانواده‌ها در یک اتاق زندگی می‌کردند،[۱۸] و همین امر عملاً امکان هر شکلی از خلوت یا زندگی خصوصی را از بین می‌برد. آنچه نشان می‌دهد چنین خلوتی در آن زمان مطلوب نبوده، این است که هنوز چنین خلوتی در بورژوازی یا در میان اشراف وجود نداشت، حتی وقتی اوضاع اقتصادی چنین کاری را ممکن می‌ساخت.[۱۹] آریه با تحلیل معماری خانه‌های بزرگ اشراف یا بورژواها نشان داده که گرچه اتاق‌ها پرتعداد بودند، هیچ کارکرد خاصی نداشتند، و معمولاً به روی یکدیگر باز می‌شدند، و میان آن‌ها هیچ فاصله‌ای وجود نداشت، چیزی که امروز نزد ما تحمل‌ناپذیر به نظر می‌رسد. تازه در قرون هجدهم بود که راهروهایی به وجود آمد که هدفشان تضمین خودآیینی و جداکردن فضاهای متفاوت بود.

وجه دیگر این به رسمیت نشناختنِ سپهر خصوصی این است که اجتماع احساس می‌کرد می‌تواند در زندگی خانوادگی به شیوه‌ای که به نظر ما باورنکردنی می‌رسد مداخله کند. یکی از چیزهایی که به این امر گواهی می‌دهد رسم «جاروجنجال» است که مورخان خانواده، مطالعهٔ آن را مهم شمرده‌اند. در این مراسم عجیب و غریب و پر سر و صدا، اجتماع نارضایتی خود را از زوجی نابهنجار اعلام می‌کرد و این نارضایتی بیش از هر چیز متوجه شوهران بی‌عرضه‌ای بود که زن خیانتکاری داشتند. ضعف یا ناتوانی آن‌ها در اِعمال اقتدار خود در مقام رئیس خانواده، اجتماع را به خطر می‌انداخت. بنابراین، اجتماع مجبور بود از آن‌ها زهر چشم بگیرد تا همه بفهمند که این مسئله، مسئله‌ای کاملاً خصوصی نیست. در برخی مناطق، هیاهو با رسم

آزواده[1] همراه بود که طی آن شوهر بدبخت را سوار الاغ می‌کردند و در دهکده می‌گرداندند. ژان ـ لویی فلاندرن،[2] یکی از نشانه‌های اهمیت بسیار زیاد اجتماع در امور خانوادگی را این می‌داند که در غیاب شوهر (که شاید فرار کرده بود) نزدیک‌ترین همسایه را به جای او در ده می‌گرداندند تا وظیفهٔ نظارت بر همسایه و، بنابراین، مسئولیت غیرمستقیم او در قبال بدرفتاری همشهریانش را به او یادآوری کنند!

سومین گسست، که با ظهور عشق پدرانه و مادرانه ایجاد شد، با دو گسست دیگر بی‌ارتباط نیست. آیا ازدواج مبتنی بر عشق، که دو نفر آن را انتخاب می‌کنند و از طرف سنت تحمیل نمی‌شود، یکی از محتمل‌ترین شرایط برای احساس محبت و عاطفه نسبت به فرزندان خودمان نیست؟ بدون شک این کاری نادرست یا افراطی است که مدعی شویم «غریزهٔ» عشق مادری وجود نداشت. بدون تردید والدین همواره حداقلی از دلبستگی به فرزندان خود را احساس می‌کردند، حتی اگر شده فقط به شکل زیست‌شناختی طبیعی که در میان اکثر انواع حیوانات وجود دارد. با وجود این، یکی از شگفت انگیزترین نتایج تحقیقات تاریخی اخیر این است که عشق پدرانه و مادرانه، برخلاف امروز به هیچ وجه نوعی مزیت نبود. بسیاری از مردم با چنین چیزی کاملاً بیگانه بودند، همان طور که حکایت معروف و سادهٔ زیر به خوبی نگرشی را نشان می‌دهد که به آهستگی از قرن شانزدهم تا هجدهم تکامل یافت. مونتنی، اومانیست بزرگ، اقرار می‌کرد که دقیقاً نمی‌داند چند تا از بچه‌هایش براثر تحویل دادنشان به دایه‌های شیرده مرده بودند! این امر به خوبی حاکی از ورطه‌ای است که ما را از دوران رنسانس جدا می‌کند. این نکته جالب‌تر است که این جهل ناشی از سنگدلی مونتنی نبود، بلکه نگرش او نشانه‌ای است از شکل متداول رفتار در روزگار او با موجودات هنوز «بالقوه»‌ای که کودک بودند.(۲۰)

---

1. *azouade* 2. Jean-Louis Flandrin

از منظری مقایسه‌ای می‌توان گفت که به نظر نمی‌رسد تا آغاز قرن هجدهم، مفهوم «وظایف» والدین نسبت به فرزندان، خود را بر کل جامعه تحمیل کرده باشد. (البته این امر در سطوح مختلف اجتماعی درجات کاملاً متفاوتی داشت.) در اصل، در دوران کلاسیک این رابطه معکوس بود. همان طور که ژان ـ لویی فلاندرن می‌گوید،

> در قرن هفدهم، هنوز تصور می‌کردند که بچه همه چیزش را از پدرش دارد زیرا به او زندگی داده است. فرناندز دومور[1] می‌گفت: «اگر پدر و پسر کسی نیاز یکسانی داشته باشند، پسر باید به پدرش کمک کند نه به پسر خودش؛ زیرا والدینش حق بیش‌تری بر گردن او دارند تا فرزندانش.» این که پدری می‌توانست خودش را برای فرزندانش فدا کند یکی از ناسازواره‌های مسیحیت بود، و در قرن هفدهم فداکاری مسیح هنوز ماهیتی ناسازواره داشت. پدر شمینه[2] در نیمهٔ دوم قرن هفدهم گفت: «پدران به فرزندانشان زندگی می‌بخشند و این بی‌تردید فضلی عظیم است، ولی هرگز کسی پدری را ندیده که زندگی فرزندانش را با خون خود حفظ کرده و جان داده باشد تا آن‌ها بتوانند زندگی کنند ــ همان کاری که پدر آسمانی ما کرد.»(۲۱)

عبارت «هرگز کسی پدری را ندیده که...» بدون شک تصریحی است بر خصلت استثنایی و ستودنی فداکاری مسیح. ولی این استدلال وقتی مؤثر است که در میان مخاطبان بازتاب داشته باشد. بازتاب این امر را می‌توان در توضیح‌المسائل‌های کلیسای کاتولیک و راهنماهای اعتراف‌گیری‌ای دید که در فاصلهٔ قرن چهاردهم تا هجدهم نوشته شدند. تا اواسط قرن شانزدهم، همهٔ این کتاب‌ها به تفصیل به وظایف کودکان نسبت به والدین می‌پردازند و تقریباً هرگز به عکس آن اشاره نمی‌کنند. تنها بسیار محتاطانه و گام به گام است که این ایده در اواخر قرن شانزدهم ظاهر و در قرن هجدهم شکوفا می‌شود. این تضاد شگفت‌انگیز است و فلاندرن خاستگاه آن را چنین شرح می‌دهد:

---

1. Fernandès de Moure 2. Cheminais

در میان نخبگان اجتماعی این دوران، تعدادی از رؤسای خانواده‌ها مایل به ترقی خانوادهٔ خود بودند و خانواده‌ای بسیار پرجمعیت این آرزو را در خطر نابودی قرار می‌داد... در این خانواده‌ها کودکی که تجسم امیدهای ترقی اجتماعی پدر بود، گرامی و عزیز داشته می‌شد، از طرف دیگر، وقتی یک دوجین دیگر از کودکانی به دنیا می‌آمدند که می‌توانستند پدر را از مصرف ثروتش بازدارند و بخشی از ارث را از وارث می‌دزدیدند و، بنابراین، ترقی خانواده را به خطر می‌انداختند، می‌توان فهمید که پدر می‌بایست از آن‌ها نفرت داشته باشد. به بیان ساده‌تر، ناتوانی در کنترل زاد و ولدها تعداد کودکان ناخواسته را چند برابر می‌کرد. و برخی افراد به راحتی به این فکر می‌کردند که با کشتن این کودکان از شر آن‌ها خلاص شوند، زیرا مرگ و میر نوزادان، همان طور که می‌دانیم، چشمگیر بود، به ویژه در بین کودکان شهری‌ای که به دایه‌ای در روستا سپرده می‌شدند. پس این کار خالی از غرض نبوده که در بسیاری از خانواده‌های بورژوا، مادر از وارث مراقبت می‌کرد و بقیهٔ بچه‌ها را به دایه تحویل می‌دادند.(۲۲)

این سوءظن هراسناک موجه است، زیرا استفاده از دایه‌های شیرده، که مطابق برآورده‌ها بین یک پنجم و یک ششم نوزادان قرن هجدهم را در اختیار داشتند،(۲۳) اغلب مساوی با حکم مرگ نوزاد بود، تازه اگر از نوزادکشی صاف و ساده بگذریم. به نظر می‌رسد که والدین از این واقعیت باخبر بودند.(۲۴) آمار تکان دهنده است. در نیمهٔ دوم قرن هجدهم بین ۶۲ تا ۷۵ درصد نوزادانی که به دایه‌های شیرده سپرده می‌شدند قبل از یک سالگی می‌مردند! این «نوزادان مرده» موجب ناراحتی والدین یا جامعه یا دایه‌های شیردهٔ پولدوست نمی‌شدند. فلاندرن دایهٔ شیرده‌ای را مثال می‌زند که طی بیست سال، یک دوجین کودک را تحویل گرفته بود ولی حتی یکی از آن‌ها را زنده پس نداده بود، و به نظر نمی‌رسد که این واقعیت کسی را ناراحت کرده باشد! همچنین می‌دانیم که رسم هراسناک قنداق کردن هنوز متداول بود. این

فقط شکلی از شکنجه نوزادان نبود، بلکه سلامت و زندگی آن‌ها را به خطر می‌انداخت. در مورد سرراه گذاشتن نوزادان، حتی جان بازول،[1] مورخ آمریکایی که به شدت دلمشغول ارزشگذاری مجدد گذشته است، بر اساس تحقیقات جدید تخمین می‌زند که در اواخر قرن هجدهم تقریباً سی درصد از کل تولدهای ثبت شده را نوزادان سرراهی تشکیل می‌دادند![۲۵] چنین سرنوشتی تأسف‌بار بود، زیرا در پاریس، که در بارهٔ آن آمار معتبری داریم، از هر ده نوزادی که به بیمارستان سپرده می‌شد فقط یکی به ده سالگی می‌رسید، زیرا میزان مرگ بر اثر بیماری و بی‌توجهی و مراقبت نامناسب بسیار زیاد بود.[۲۶] فرانسوا لبرون[2] گزارش بسیار دست اولی به دست می‌دهد که با واقعیت همخوانی دارد، او شرایط انتقال نوزادان سرراهی از دیگر ایالت‌ها به بیمارستان بزرگ پاریس را بدین صورت توصیف می‌کند.

> مردی نوزادان تازه به دنیا آمده را در جعبه‌ای حمل می‌کرد که گنجایش سه نوزاد را داشت. نوزادان در جعبه به حالت عمودی قرار داشتند و هوایی را که از بیرون وارد جعبه می‌شد تنفس می‌کردند. این مرد فقط برای غذا خوردن و شیر دادن به نوزادان توقف می‌کرد. وقتی جعبه‌اش را می‌گشود، اغلب یکی از نوزادان مرده بود. او بی‌صبرانه منتظر بود تا سفرش تمام شود و دو نوزاد باقی مانده را به بیمارستان تحویل دهد. سپس دوباره به روستا بازمی‌گشت تا کارش را از سر گیرد، کاری که وسیلهٔ امرار معاش او بود.[۲۷]

این هم آخرین آمار، که با توجه به دیگر آمار و ارقام عجیب نیست: بر اساس برآوردها، نود درصد از این نوزادان، یا در طول این سفر یا تا سه ماه پس از پذیرش در بیمارستان می‌مردند و نه جامعه و نه وجدان جمعی به هیچ وجه از این مسئله ناراحت نمی‌شدند!

چگونه عشق و محبت می‌توانست جای این پیوندهای سنتی و بی‌تفاوتی

---

1. John Boswell 2. François Lebrun

را بگیرد؟ بنا به چه دلایلی چنین انقلابی در نگرش‌ها و رویکردها به قاعده بدل شد؟ تفاسیر متعددی که در این باره وجود دارد، به رغم تعددشان، همگی در بارهٔ یک نکتهٔ اساسی توافق دارند. این امر مرهون گذر از جامعهٔ کل‌نگر مبتنی بر سلسله‌مراتب به جامعهٔ فردگرا و برابری‌طلب بود. به همین دلیل، محبت در روابط شخصی افزایش یافت. در این باره، شورتر[1] دیدگاه شفافی عرضه می‌دارد. با زایش سرمایه‌داری و کاری که بابت آن حقوق پرداخت می‌شود، زنان و مردان دریافتند که، حداقل در بازار کار، باید مثل افراد خودمختار رفتار کنند و به دنبال اهداف و منافع خاص خود باشند. و این نیازهای جدید، به شیوه‌ای کاملاً عینی، منجر به لزوم ترک اجتماعات قدیمی‌تری شد که شخص به آن‌ها تعلق داشت ــ برای مثال، دهقانان «به شهر منتقل شدند»، و همین امر تا حدی آن‌ها را از آداب و رسوم سنتی آزاد کرد. در اصل، مطابق نظریهٔ شورتر، واکنش‌های فردگرایانه و آزادیخواهی در این ماجرا سهم یکسانی نداشتند. این دو ابتدا در سپهر بازار به وجود آمدند و به تدریج در سپهر فرهنگ و روابط انسانی جای گرفتند. در واقع، در تمام این قلمروها به همان میزان که وزن و اهمیت جامعه کاهش یافت، تصمیم‌گیری آزادانهٔ فردی افزایش پیدا کرد. چگونه امکان داشت کسانی که کارشان را خود انتخاب می‌کردند نخواهند از حق انتخاب همنشین مؤنث یا مذکر خود برخوردار شوند؟[۲۸] بنابراین، رواج منطق فردگرایی در روابط انسانی، افراد را به سپهر عشق انتخابی مدرنِ مبتنی بر عاطفه ارتقا داد.

به این ترتیب مسئلهٔ معنای زندگی معکوس شد. از این پس عشق سکولار بود که بیش‌ترین معنا را به هستی فرد می‌داد. عشق سکولار بهترین تجسم «ساختار شخصی معنا» بود. شاید گمان کنیم چنین عشقی نویدبخش رهایی و خوشبختی است. ولی کل ادبیات مدرن، با تأکیدی عجیب، بدون استثنا عشق

---

1. Shorter

سکـولار را سـرشار از نـاخرسندی مـی‌دانـد. از شاهزاده خانم کلو[1] تـا تربیت احساساتی،[2] از صومعهٔ پارما[3] تا ارباب زیبا[4] هشدار مشابهی به چشم مـی‌خورد. چیزی به اسم عشق شادمانه وجود ندارد. گویا جایگاه معنا نفرین شده، گویا این خوشبختی ماهیتاً محکوم به شکست است. پیش از این گفتم که این عشق شامل نوعی بی‌احتیاطی است، زیرا به طور بی‌واسطه به شدیدترین ولی در عین حال ناپایدارترین وابستگی‌ها تعلق دارد. از این منظر، قطعاً روان‌شناسی شورها، خواه روانکاوی به آن کمک کند یا نه، در بارهٔ سرنوشت ما تبیین‌هایی به دست می‌دهد. ولی این دلایل، هر قدر هوشمندانه باشند، از اصل مطلب غافلند. در واقع، بنا به دلایل مابعدالطبیعی درستی، زنـدگی عـاطفی مـردم مدرن با مشکلاتی بزرگ‌تر از آنچه مردم‌شناسی کشف کرده، روبروست. من حداقل دو دلیل برای این امر تشخیص می‌دهم.

جنبهٔ سوگناک عشق مدرن

اولین دلیل مستقیماً از مطالب پیش‌گفته بـه دست مـی‌آید. از ایـن پس افـراد مجبورند مهم‌ترین بخش وجودشان را در احساسات و وابستگی‌های عاطفیِ گاه شدید خود بیابند، زیرا درمی‌یابند که بیش از همیشه از کمک سنت‌ها ــ یعنی نه فقط از کمک اعتقادات دینی بلکه از کمک جامعه‌ای مبتنی بر تجربهٔ عینی همبستگی ــ محروم هستند. این چرخه‌ای سوگناک است زیرا این دو جنبش ــ ظهور احساس و کناره‌گیری سنت‌ها ــ تأثیرات یکدیگر را مضاعف می‌کنند. چیزهای بد، به طور همزمان هم بی‌معناتر می‌شوند و هم شدیدتر احساس می‌شوند. زندگی سرشار از مخاطره است و کوشش‌هایی که بـرای احیای صورت‌های قدیمی‌تر معنویت انجام می‌گیرد، زندگی را طرد می‌کند.

---

1. *The Princess of Cleves*
2. *The Sentimental Education*
3. *The Charterhouse of Parma*
4. *Belle de Seigneur*

[بانیان] این کوشش‌ها به خود زحمت می‌دهند تا تناقض‌های فاحش موجودی فانی را نشان دهند که پیشاپیش فارغ از هرگونه تأملی در باب فراق یا مرگ با افزایش وابستگی‌هایش موجب بدبختی خود می‌شود. این‌ها گسترهٔ مشکلات مردم مدرن را نشان می‌دهد: افزایش عشق و پیوندهای عاطفی با نزدیکان و عزیزان، افزایش آسیب‌پذیری در برابر انواع بدبختی و شر و در عین حال کاهش شدید پشتوانه‌ها و حمایت‌های سنتی. نمی‌خواهم «مدرنیته» را محکوم کنم، بلکه برعکس می‌خواهم نشان دهم که برای آرمان فردگرایانهٔ آن چه هزینهٔ گزافی باید بپردازیم. بدون شک احیای مداوم ایدئولوژی‌های ضدمدرن و سنتی جدید ناشی از همین امر است. از بوم‌شناسی ژرف گرفته تا انواع تفکر عصر جدید[1] و صورت‌های گوناگون التقاط دینی که امروزه به شدت رایج است، جملگی خواهان بازگشت به معنویت اجتماع‌گرا، اگر نگوییم فرقه‌گرا، هستند. به همین دلیل است که هیچ یک از آن‌ها در بلندمدت قانع‌کننده نیستند، زیرا پیروانشان، که اسیر حال و هوای کلی این دورانند، به رغم باورهای کل نگرانهٔ خود هرگز از ارزش‌های فردگرایانهٔ مبتنی بر اصالت و «مستقل اندیشیدن» دست برنمی‌دارند و حتی می‌خواهند مرشد روحانی را هم خودشان انتخاب کنند!

ولی مخاطرات تهدیدکنندهٔ خوشبختی عاطفی، دلیل دیگری هم دارند که مهم‌تر است و کم‌تر به چشم می‌آید. افراد، پس از رهایی از پیوندهای مقدس تحمیل شده از جانب سنت‌های دینی و اجتماع‌گرا باید با نوع پیش از این ناشناخته‌ای از روابط انسانی روبرو شوند ــ رابطهٔ رودررو، ثنویت (یا شاید انزوای؟) زوجی که اکنون به حال خود رها شده، آزاد از فشار جهان عمودی سنت ولی در عین حال محروم از کمک آن. زوجی انسانی، کاملاً انسانی، که رابطهٔ نزدیکی را تجربه می‌کند که آزادی مطلق و شکنندگی خوشبختی را متحد می‌سازد.(۲۹)

---

1. New Age

دیالکتیک زندگی عشقی ما: تریستان، دون ژوان و بازگشت

آیا احساساتی که به پیدایش شور و شهوت می‌انجامد برای ایجاد روابط پایدار کافی است؟ آیا این احساسات ماهیتاً آن قدر ناپایدار نیست که هیچ چیز مستحکمی را نتوان بر آن‌ها بنا کرد؟[۳۰] از افلاطون به بعد همه چنین نظری داشته‌اند، و امروز چیزی تغییر نکرده است. ولی مردم مدرن عقیده دارند که داشتن عواطف، بدون زندگی عشقی بی‌ارزش است. این است ناسازوارهٔ ازدواج مبتنی بر عشق. به نظر می‌رسد که این ازدواج از همان ابتدا، تقریباً ذاتاً، بر انحلال خود گواهی می‌دهد. اگر فقط احساس است که دو انسان را به هم می‌پیوندد، فقط هم همان می‌تواند آن‌ها را از هم بگسلد.[۳۱] هر چه بیش‌تر ازدواج از دلایل سنتی، اقتصادی یا خانوادگی آزاد شود و بر انتخاب فردی و پیوند انتخابی استوار گردد، بیش‌تر با مسئله کاملاً مدرن «تمام شدن» میل و اشتیاق روبرو می‌شود. گویی عشق، که فقط یک عمر دارد، باید هر اتحادی را به جدایی برساند.

دروئرمان می‌گوید که این سقوط نتیجهٔ سقوط قدیمی‌تر دیگری است.[۳۲] آنچه آدم و حوا را از بهشت بیرون راند فقط واقعیت محض گناهان جسمانی نبود بلکه جدایی آن‌ها از استعلایی بود که رابطهٔ ایشان را مجاز شمرده بود. فقدان طرف ثالث، امر الهی، آن‌ها را به یکدیگر سپرد، به رابطهٔ رودررویی که دیر یا زود محکوم به شکست بود. اولین بار است که نمی‌توان گفت دروئرمان تفسیر بدیع یا نامتعارفی عرضه می‌دارد. برعکس، او معنای اصیل وسوسه را از نو کشف می‌کند، و این کار با مقبول‌ترین راست‌کیشی[1] کاملاً هماهنگ است. وسوسه کارِ مار، کار آن شیطان بود، شیطانی که هدفش جدایی از الوهیت به معنای دقیق کلمه است و از تأثیرات ویرانگر این جدایی بر بشر بسیار لذت می‌برد.

قرن‌ها، در اروپای مسیحی، یگانه عشق مشروع عشق به خدا بود. اناجیل

---

1. orthodoxy

با جدیتی بر این مطلب تأکید می‌کنند که امروزه مسیحیان تحمل شنیدنش را ندارند: «کسی که نزد من آید و از پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران و حتی جان خود نفرت نداشته باشد شاگرد من نمی‌تواند بود» (لوقا، باب ۱۴، آیه ۲۶). بدون شک برخی از مترجمان که از شدت فعل «نفرت داشتن» یا ظهور دور از انتظار آن در پیام عشق شگفت‌زده شده بودند سعی کردند کلمات دیگری را که خشونت کم‌تری داشتند جایگزین آن سازند.(۳۳) ولی این کار یعنی پوشاندن معنای کلام. قطعاً مسیح نفرت از خویشاوندان را موعظه نمی‌کند؛(۳۴) بلکه، به نظر او، عشق انسانیِ محض منفور است. بدون واسطهٔ نوعی استعلا، یا طرف ثالثی که چیزها را متحد می‌کند، این عشق محکوم به نیستی و نابودی است. ولی زایش فردگرایی همین طرف ثالث را از ما گرفته است. خانوادهٔ مدرن در درجهٔ اول و قبل از هر چیز یک زوج است که می‌توان «منسوبین»[1] و بستگان، به معنای وسیع آن در انگلیسی آمریکایی، را به آن متصل و مرتبط ساخت؛ ولی، برخلاف گذشته، این کار از روی اجبار یا ضرورت صورت نمی‌گیرد، و همین امر چهرهٔ جدیدی از امر مطلق نشان می‌دهد.

انسان، چه مؤمن چه غیرمؤمن، نمی‌تواند کاملاً از این هشدار بی‌خبر باشد. این هشدار به خوبی نیرنگ‌های شهوت را تبیین می‌کند، شهوتی که، سرانجام فارغ از تمام «توهمات» دینی، در جستجوی جنون‌آمیز موانعی است که استحاله‌هایش را ممکن سازد یا به تأخیر اندازد. باید به خود رحم کنیم و این نیرنگ‌ها را برشماریم، هرچند می‌دانیم که همه آن‌ها را می‌شناسند. اکنون حداقل دو قرن است که این ترفندها آثار ادبی بی‌شماری را پدید آورده‌اند. پیش از آن‌که از فرضیه‌ای سخن بگوییم که این ترفندها و نیرنگ‌ها را جانشین نوعی استعلای از دست رفته می‌داند، خوب است به تأثیرات آشکار دیالکتیکی فکر کنیم که دو موناد، چه بخواهیم چه نخواهیم، اسیر آن هستند

---

1. relatives

ـ دیالکتیک خودخواهی و دیگرخواهی. این دیالکتیک در بارهٔ کل مقولهٔ مدرن عشق پرشور و حرارت صادق است و آن را می‌پرورد. رمان‌نویسان، مفسران و حتی فیلسوفان جدی این سؤال را پرسیده‌اند: آیا این نوع عشق، متناقض نیست؟ از یک طرف، عاشق می‌گوید که او (زن یا مرد) کاملاً مجذوب ابژه‌اش (زن یا مرد) است. او، به تعبیری، کاملاً «بیرون» از خویش است. فقط به معشوقش فکر می‌کند، در رؤیاهایش فقط خواب او را می‌بیند و هر لحظه متوجه کوچک‌ترین نشانه‌ای است که از طرف دیگری می‌آید. او، به تعبیری، «دیگرخواه» است. ولی آیا این عواطف واقعاً عواطف شخص عاشق است؟ اگر این احساسات پرشور در اعماق قلب عاشق نیست، پس در کجاست؟ آیا معشوق، که لحظه‌ای قبل آن قدر ضروری به نظر می‌رسید، در واقع علت فرعی و تصادفی عاطفه‌ای نیست که ماهیتاً خودخواهانه است و بیش از هر چیز از خودش تغذیه می‌کند؟

البته نمی‌توان یکی از این دو احتمال را به طور قطعی صادق دانست ولی این استدلال، که این قدر نظری[1] به نظر می‌رسد، با شکوفایی زندگی عشقی فرد معنایی کاملاً عینی پیدا می‌کند. شور و حرارت، اگر قرار است باقی بماند، نیازمند برابری کامل عاشق و معشوق است. همه، غیر از معدود افراد معصوم، این را احساس می‌کنند. در عشق، هرگونه عدم توازنی کشنده است. این اصل موضوع، به همان اندازه که یک قانون بنیادین فیزیک است، قانون قلب نیز هست و به معنای دقیق کلمه کم‌تر از قانون جسم، محدودکننده نیست. این موضوع، مضمون اصلی کتاب کوچکی از سیمون وی[2] است که نخستین جملاتش، بلیغ و رساست: «تمام حرکات طبیعی روح از قوانینی مشابه قوانین جاذبهٔ فیزیکی پیروی می‌کند. تنها استثنا فضل[3] است... چرا به محض این‌که انسانی نشان می‌دهد که به دیگری نیاز دارد (مهم نیست نیازش کم باشد یا زیاد) دیگری از او رومی‌گرداند؟ به دلیل نیروی جاذبه.»(۳۵) و اگر

---

1. theoretical 2. Simone Weil 3. grace

این عدم توازن کشنده است،آیا به این دلیل نیست که افرادی که در انزوای رابطهٔ رودررو رها می‌شوند فقط می‌توانند میان دو سر طیفی نوسان کنند که عبارتند از فنای نفس به «نفعِ» (ولی چه نفع تأسف‌آوری) دیگری و فنای دیگری به نفع خود؟

بدون شک، حق دارید این حکم را افراطی بدانید. گاهی عشق پرشور به توازن می‌رسد. سپس به دوستی سعادتمندانه و دلسوزانه بدل می‌شود. خلاصه این‌که، به خوبی رشد می‌کند. ولی علت این امر آن است که این عشق دیگر پرشور و حرارت نیست و به دو طرف اجازه می‌دهد از انزوای دونفره خارج شوند و برای چیزهای دیگری جا باز کنند که هم آن‌ها را در مقام موناد به یکدیگر می‌پیوندد و هم از یکدیگر می‌گسلد. درست همان طور که صادقانه‌ترین کلیشه می‌گوید، این همان چیزی است که ما را «می‌بلعد.» به این معنا، تصادفی نیست که بزرگ‌ترین اسطوره‌های پرشور و حرارت ما، از تریستان تا دون ژوان، این قدر متناقض هستند و اسیر چرخه‌ای دیالکتیکی می‌شوند که در آن دیگرخواهی و خودخواهی درست مثل دو طرفِ احکام جدلی‌الطرفین[1] با یکدیگر متضاد هستند. و اگر دیگرخواهی و خودخواهی چنین نیروی نمادینی دارند آیا به این دلیل نیست که این دوسرطیف، که مدام به یکدیگر اشاره می‌کنند، مرزهای فضای عاطفی‌ای را تعریف می‌کنند که مناسب فردگرایی است؟

خواستگار: انکار نفس به نفع دیگری

عشق پرشور، که نمی‌تواند توازن کامل، یعنی دوطرفه بودن آرمانی احساسات، را حفظ کند، در بلند مدت به انکارنفسی پناه می‌برد که به نوعی عرفان بدل می‌شود. درست همان طور که عارف، طالب «اتحاد با خدا» است، عاشق طالب محوشدن در معشوق است. تنها چیزی که باقی می‌ماند کشیدن

---

1. antinomy

آهی است، ولی حداقل عشاق الگویی دارند که به خوبی جواب داده، یعنی الگوی عشق مهذب که در شعر قرن دوازدهم ظاهر شد و سپس رمانتیک‌ها آن را برای استفادهٔ انسان مدرن از نو تفسیر کردند.[۳۶] مضمون اصلی آن، آرمانی‌سازی معشوق است. کمال معشوق ــ صفتی که معمولاً به الوهیت اختصاص دارد ــ چیزی است که احساسات شدید را آزاد و مثل مُهر بر موم، در قلب عاشق حک می‌کند. در این‌جا شهوت معنای واقعی‌اش را پیدا می‌کند ــ انفعال مطلق. مطابق دیدگاهی «واقع گرایانه»، درست همان طور که هیجانات نتیجهٔ تأثیر جهان خلق‌شده به دست خدا بر احساسی منفعل هستند، احساسات نتیجهٔ ضروری شوک رویارویی با معشوقند.[۳۷] بنابراین، عشق مهذب، ماهیتاً ناشاد است.معشوق باید همواره متعالی باقی بماند ــ به همین دلیل، رابطه اغلب افلاطونی، یعنی هم بی‌غرض و هم نامتجسم، باقی می‌ماند. خواستگار از طریق انکار نفس می‌کوشد شکاف حاصل از عدم توازن دوطرف را پر کند. او می‌تواند امیدوار باشد که با نابودی کامل خود، دوباره به آن موجود شبه الهی بپیوندد که موضوع عشقش است. فقط از طریق مرگ است که سرانجام تریستان به سطح اتحادی ارتقا پیدا می‌کند که در واقع تجسد زمینی آن ناممکن است.

همراه با این امر می‌توان دریافت که چگونه این انکار نفس آرمانی، این «دیگرخواهی» مبالغه‌آمیز، می‌تواند به آسانی خودش را به ضدخودش، یعنی خودشیفتگی، تبدیل کند. آیا آرمانی‌سازی معشوق، که در مرز بت‌پرستی قرار دارد، ناشی از چیزی است که امروزه «فرافکنی» می‌خوانیم؟ این فرایند در آثار رمانتیک‌ها ظاهر می‌شود، به ویژه وقتی استندال پدیدهٔ «تبلور» را توصیف می‌کند.[۳۸] عشق پرشور یا شهوانی با ترک مضامین دینی‌اش (آرمانی‌سازی کمالی مابعدالطبیعی، اتحاد با موجود کامل از طریق انکارنفس) عاشق را، که می‌خواهد در معشوق فانی شود، محکوم می‌کند به این‌که خودش را با خودش تنها بیابد. بیش از هر چیزی، این امر مرهون قانون

«نیروی جاذبه» است، همان چیزی که استندال بدشانس با ماتیلده دمبوسکی[1] سنگدل تجربه کرد. ولی در عین حال دلیل دیگر آن این است که آرمانی‌سازی، که به سرعت به فرافکنی تقلیل می‌یابد، همواره به زندگی درونی عاشق برمی‌گردد. عاشق در این رضایت‌خاطر ساده از خودش غرق می‌شود که عشق عشق است، حتی عشق ناشاد. خواستگار با کنارگذاشتن لفاظیِ انکار خود به نفع دیگری، چیزی نیست غیر از قهرمان خنده‌دار خودخواهیِ عزلت گزینانه.

اسطورهٔ دون ژوان: انکار دیگری به نفع من

در این صورت، معشوق به چیز متفاوتی بدل می‌شود. در واقع، بودن یعنی درک کردن یا درک شدن، عشق ورزیدن یا معشوق بودن. دون ژوان معادل عاطفی این نظریهٔ ایده‌آلیستی ادراک است. او همواره اغوا می‌کند، ولی ابژه‌های اغوای او فقط وجود نامحسوس دارند. زنان نزد او صرفاً شبح هستند و از طریق این انکار دیگری است که او قدرت برتر و آزادی‌اش را تأیید می‌کند. دون ژوان را هم نمی‌توان مثل تریستان، متأهل تصور کرد، ولی این امر دلایل کاملاً متضادی دارد. موجود کامل برای خواستگار دست‌نیافتنی بود. بنابراین، عاشق با ترک معشوق به نیستی فرو می‌رفت. اکنون اوست که دست‌نیافتنی است، اوست که کل واقعیت است و ابژه‌های تعویض‌پذیر او غیرواقعی می‌شوند. پس دون ژوان از عشاق خود به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی از توده‌ای بدون جنسیت و نامشخص حرف می‌زند: «هر اتفاقی بیفتد، نمی‌توانم قلبم را از توجه به هر چیزی که به نظرم دوست داشتنی می‌رسد بازدارم.»(۳۹) تنها چیزی که به نظر او مهم است «تجربیات» ذهنی خودش است، نه موجودات خاصی که علت تصادفی این تجربیات هستند. او در مقام فردی کاملاً خودخواه، امیدوار است که به وسیلهٔ این موجودات خودش را

---

1. Mathilde Dembowski

درک کند و سرانجام در تمتع از قوای حیاتی با خودش سازگار شود، قوایی حاصل از نوسازی‌های مداوم. «از همهٔ این‌ها گذشته، تمایلات فطری فریبندگی توصیف ناپذیری دارند و کل لذت عشق دستخوش تغییر است.»(۴۰)

این آزادی مطلق، که می‌خواهد به تنهایی بر قلوب زیادی حکمرانی کند، خودش را به ضدخودش بدل می‌سازد. حتی وقتی دون ژوان می‌خواهد خود را تجربه کند، هرگز نمی‌تواند خودش را جز از طریق بیرونی بودنی دائمی درک کند. او می‌خواهد تجسم کامل‌ترین خودخواهی باشد ولی همواره مجبور است که به غیریت دیگری متوسل شود، دیگری‌ای که نامشخص است ولی در عین حال برای زندگی او ضروری است. دون ژوان با ستایش ابژهٔ جدید به خاطر خود آن به تکرار انتزاعی لحظاتی از وجود برمی‌گردد که، گرچه در ابتدا فریبنده است، در انتها شبیه دیگر لحظات است. هیجان جای خود را به کسالت و ملال می‌دهد و تفاوت محض به شباهت مطلق بدل می‌شود.

به این ترتیب، دیالکتیک ما را به نقطهٔ شروع خود بازمی‌گرداند، و باید چنین باشد. آگاهی عاشقانه، که قادر به حفظ توازن حدودش نیست، بیهوده خواهان حفظ وحدت آن‌ها به وسیلهٔ انکار یکی از آن‌هاست. به قول کی‌یرکگارد، این شکستِ اصلی «مرحلهٔ استحسانی»[۱] است. او به عنوان یک مسیحی خوب، نتیجه می‌گیرد که عشق میان دو نفر باید با شخص سومی پیوند یابد که همزمان هم از آن‌ها متعالی‌تر است و هم آن‌ها را متحد می‌سازد. بنابراین، می‌توانیم فرضیهٔ خود را در چارچوب نوع معینی از اومانیسم تفسیر کنیم، اومانیسمی که سرانجام می‌پذیرد استعلای دیگری را با

---

۱. aesthetic stage: نخستین مرحله از مراحل سه‌گانه‌ای که کی‌یرکگارد در طریق زندگی تشخیص می‌دهد. دو مرحلهٔ دیگر عبارتند از مرحلهٔ اخلاقی و مرحلهٔ دینی. ـ م.

خود درون‌ماندگاری سازگار بداند ــ به عنوان چیزی که از درون من[1] و احساساتش شروع می‌شود و از مرزهای باریک موناد فردی عبور می‌کند.

چهره‌های جدید عشق

اکنون هنگام آن است که سؤالی را بررسی کنیم که بدون شک نزد بسیاری از شما مطرح شده است. وقتی از «زایش عشق مدرن» سخن می‌گوییم؛ همان کاری که من با توجه به نتایج تاریخ تفکرات کرده‌ام، منظورمان از این عشق چیست؟ چه کسی می‌تواند بگوید که مردان و زنان قدیم درست مثل ما به یکدیگر عشق نمی‌ورزیدند؟ آیا واقعاً لازم بود که منتظر عصر روشنگری مسیحیت شویم تا عشق را موعظه کند؟ بدیهی است که نه، ولی این واژه درست به همان اندازه که بداهت دارد، مبهم نیز هست. واژهٔ عشق، طیف وسیعی از واقعیات گوناگون را دربرمی‌گیرد. بنابراین، دقت در معنای آن سودمند است. اجازه دهید از معنای قدیمی آن شروع کنیم تا بهتر بتوانیم معنای جدید آن را بفهمیم، معنایی که با معنای یونانی قدیمی آن متفاوت است. همه می‌دانند که یونانی‌ها از سه کلمه برای بیان عشق استفاده می‌کردند. اروس، فیلیا و آگاپه.(۴۱)

در مورد اروس، بدون شک حرف اصلی را افلاطون بیان کرده است. فروید، بیست و سه قرن بعد، فقط حرف افلاطون را تکرار می‌کند؛ میل جنسی، که در شور و حرارت عاشقانه وجود دارد، در اصل نوعی فقدان است. این میل، طالب وصال «دیگری» است. پس از ارضا در نیستیِ خواب فرو می‌رود تا دوباره بیدار شود و با هدف غایی مرگ خود، دوباره آغاز گردد. واژهٔ آلمانی‌ای که فروید در ازای اروس به‌کار می‌برد این تناقض را دربردارد، تناقضی که در کل زندگی زیست‌شناختی وجود دارد: شهوت،[2] هم به معنای میل و هم به معنای لذت، هم فقدان و هم ارضا، زیرا هیچ یک از این دو ممکن

---

1. ego 2. *lust*

نیست بدون دیگری وجود داشته باشد. هر «هیجانی» به سرکوب خود گرایش دارد، و به همین دلیل است که اروس همواره جایش را به تاناتوس، مرگ، می‌دهد.

در مورد فیلیا، که معمولاً به دوستی ترجمه می‌شود، باید به ارسطو روی آوریم. او بهترین اوراق اخلاق نیکوماخوس را به این امر اختصاص می‌دهد. برخلاف اروس، فیلیا بر اساس فقدان و وصل زنده نیست؛ بلکه، برعکس، مبتنی بر آن شادی منحصر به فرد گرانبهایی است که از حضورِ صرف و وجود محضِ معشوق زاده می‌شود.[۴۲] همه می‌توانند نوعی واقعیت عینی را در ذهن مجسم کنند تا این تعاریف دقت بیش‌تری پیدا کند. همین معنای فیلیاست که مورخان خانوادهٔ سنتی را فاقد آن می‌دانند و ظهور آن، حداقل در چارچوب تمدن اروپایی، در قرن هجدهم انقلابی برپا کرد.

آگاپه چه؟ آگاپه نه در یونان باستان بلکه در اناجیل ظاهر می‌شود تا عشقی را نشان دهد که مسیح از ما می‌خواهد نثار کسانی کنیم که نسبت به ما بی‌تفاوت و حتی دشمن ما هستند. بنابراین، عشقی است که مبتنی بر نوعی فقدان در دیگری (اروس) نیست و از حضور او (فیلیا) به وجد نمی‌آید بلکه در عوض، به شیوه‌ای که تجسم آن برای انسان‌ها دشوار است، الگویش را در تصلیب مسیح می‌یابد ــ عشقی بی‌غرض، بی‌دلیل و حتی ناموجه، زیرا آشکارا بدون عشق دوطرفه هم تداوم پیدا می‌کند. بدون شک یکی از انگاره‌های نادر آن، عشق مادر (یا پدر) به پسر (یا دختر) بدرفتارش است، پدر (یا مادری) که همچنان به فرزندش عشق می‌ورزد. یا حتی نادرتر از آن، چیزی که کنت اسپونویل، با الهام گرفتن از سیمون وی، به آن اشاره می‌کند: این‌که همیشه تمام فضای موجود را اشغال نکنیم، بلکه اجازه دهیم دیگری‌ای که به او عشق می‌ورزیم وجود داشته باشد.[۴۳] «شما یک قدم عقب می‌روید؟ او دو قدم عقب می‌رود. صرفاً به این منظور که فضای بیش‌تری برای شما باقی گذارد، نه این‌که به شما بچسبد و به فضای شما

هجوم آورد. این متضاد با چیزی است که سارتر 'فلان و بهمان فرد بزرگ، آن همه سرشار از وجود' می‌خواند که به نظرش تعریف قابل قبولی از فردی فاسد و کثیف بود. اگر تعریف سارتر را بپذیریم، که متضمن تعریفی دیگر است، باید بگوییم که محبت، تا جایی که از آن بهره‌مند هستیم، مخالف با این شیوهٔ کثیف و زشت وجود داشتن است. محبت چیزی شبیه طرد سرشاری و غنای من بودن، قوی بودن و قدرتمندبودن است.»[۴۴] البته این تعاریف نسبی است، ولی گاه ایده‌ای یا طرح کلی معقولی از چیزی به ما می‌دهد که شاید دیگر به طور کامل به سپهر احساسات بشری تعلق نداشته باشد.

آندره کنت اسپونویل از ملاحظهٔ این سه شکل عشق به نتیجه‌ای می‌رسد که شایان توجه است. معلوم است که در معنای فیلیا من هرگز نمی‌توانم به بیش از ده تا بیست نفر در این دنیا عشق بورزم. ولی شمار مردم دنیا بسیار بیش‌تر از این است، در واقع بیش از پنج میلیارد نفر، و آن‌ها خارج از قلمرو این نوع عشق قرار می‌گیرند. در نتیجه، فراتر از فیلیا، قلمرو اخلاق، قلمرو احترام حقوقی، انتزاعی و در حقیقت احترام برخاسته از سردی و بی‌علاقگی قرار دارد. این همان چیزی است که به من اجازه می‌دهد تقریباً طوری رفتار کنم که انگار به کسانی که فقدان و وجودشان برایم مهم نیست عشق می‌ورزم. این همان چیزی است که به من دستور می‌دهد برای کمک به افراد بی‌خانمان چک بنویسم، یا ساده‌تر، در تظاهراتی علیه نوعی بی‌عدالتی شرکت کنم، یا باز هم ساده‌تر، این ایده را بپذیرم که آزادی من در جایی به پایان می‌رسد که آزادی دیگران شروع می‌شود. به طور خلاصه، حداقلی از احترام یا توجه که اکثر اوقات، اگر اوضاع مساعد باشد، نزد ما جای آگاپه را می‌گیرد. آگاپه اخلاق را به امری سطحی و بی‌مایه تبدیل می‌کند، ولی این نوع عشق آن قدر بی‌دلیل و بی‌غرض است که تقریباً برای انسان‌ها دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد، و به همین علت است که امر سطحی ــ یعنی اخلاق ــ در تحلیل نهایی این قدر ضروری می‌شود. «طوری عمل کن که انگار عشق می‌ورزی.» با

توجه به همهٔ جوانب، این حرف آخر است. ممکن است کاملاً با دیدگاه مبتنی بر آرمان مسیح سازگار نباشد، ولی اگر به واقعیت‌های جهان توجه کنیم، درمی‌یابیم که همین هم خیلی خوب و حتی آسمانی است.

به این تحلیل فقط این نکته را اضافه می‌کنم که اگر با ظهور فردگرایی مدرن فیلیا در خانواده به وجود می‌آید، آیا اشتباه است که تصور کنیم فردگرایی مدرن ما را بیش‌تر پذیرای فضایل آگاپه می‌کند؟ شاید کسی در اعتراض بگوید که عشق، خودخواهانه است و خانواده، که بهترین نمونهٔ سپهر امر خصوصی است، دغدغهٔ جمع را ندارد مگر در واکنش به تأثیرات جمع بر آن. والدین وقتی نگران اوضاع اقتصادی هستند که این امر فرزندانشان را تهدید کند؛ وقتی فرزندانشان به مدرسه یا دانشگاه می‌روند، نگران اوضاع تحصیلی هستند؛ وقتی فرزندانشان بیمارند، نگران آیندهٔ علم پزشکی و تأمین اجتماعی هستند، و نظایر این‌ها. هیچ یک از این موارد نادرست نیست؛ ولی به نظر من، بین این خودخواهی شماری اندک، از یک طرف، و اخلاق انتزاعی مبتنی بر نیازهای جهانشمول، از طرف دیگر، حلقه‌ای واسط وجود دارد، حلقه‌ای قابل توجه که واقعاً فقط با ورود فیلیا به قلمرو خصوصی قابل درک می‌شود. حتی اگر در درجهٔ اول نگران اطرافیان خود باشیم، باز هم در مواجهه با رنج دیگرانی که اکنون آن‌ها را همزاد[1] خود می‌دانیم، نوعی همدردی احساس می‌کنیم. و این مستلزم آن است که همراه با ظهور زندگی عاطفی مدرنِ ما نوعی برابری دموکراتیک ایجاد شود. بدون این واسطه، هیچ نوع همدردی نسبت به کل انسان‌ها ممکن نخواهد بود. و به نظر من، همین همدردی واقعی است که به کمرنگ شدن مرزهای باریک حکمیْ جدلی‌الطرفین خواهد انجامید، یعنی مرزهای خودخواهی و دیگرخواهی که عشق مدرن در ابتدا اسیر آن است. اگر قرار است اخلاق مبتنی بر وظیفه به صورت انتزاع محض باقی نماند، این همدردی ضروری است؛ زیرا این همدردی، به تعبیری،

---

1. alter ego

حاصل آگاپه است. کسانی که به فرزندان خود عشق می‌ورزند نمی‌توانند نسبت به مصائب افرادی شبیه خودشان بی‌تفاوت باقی بمانند، حتی اگر در دو نیمکرهٔ متفاوت جهان زندگی کنند. در چارچوبی دموکراتیک که هیچ‌گونه تفاوت طبیعی میان افراد را نمی‌پذیرد، خودخواهی مجبور است که از خود به میزانی هر چند ناچیز فراتر رود، آن هم از طریق خودش. اغلب این کار حتی نیازمند استدلال یا محاسبهٔ عقلانی نیست. بر همین مبنای جدید بود که عمل انسان‌دوستانه در قرن نوزدهم ظهور کرد. انسان‌دوستی توانست جایگزین مسیحیتی شود که ساختار سنتی‌اش ــ ساختار اخلاقیْ الهیاتی ــ در نتیجهٔ پیشرفت فردگرایی به شدت تضعیف شده بود.

چهره‌های جدید امر مقدس؟

آنچه مورخان به ما می‌آموزند دارای بیش‌ترین ارزش است. این آموخته‌ها به ما اجازه می‌دهد محرک‌های تاریخ فداکاری و، بنابراین، بازنمودهایی را که انسان‌ها از امر مقدس پدید آورده‌اند درک کنیم. ما در می‌یابیم که فرایند آهستهٔ افسون‌زدایی از جهان که انسانی‌سازی امر الهی را به وجود آورده با جنبش موازی الهی‌سازی امر انسانی جبران شده است. و این امر هرگونه تحلیل ساده‌نگرانهٔ مبنی بر تضعیف تمام انواع استعلا را باطل می‌کند، یعنی تحلیلی که می‌گوید استعلا بر اثر فرایندی تعویض‌ناپذیر ــ فرایند فردگرایی دموکراتیک ــ شکست خورده است. برعکس، همه چیز حاکی از آن است که این انواع استعلا در حال بازسازی خود هستند، ابتدا در سپهر احساس و عاطفهٔ فردی و بدون شک، فراتر از آن، در سطح کل بشریت. شاید این انواع استعلا، درون‌ماندگارِ سوژه‌های فردی باشند ولی فضای جدیدی از امر مقدس را هم تعریف می‌کنند. در ادامه مرزهای این فضا را معین می‌کنیم.



Man Made God

The Meaning of Life

لوک فری در این کتاب به طرح این اندیشه می‌پردازد که مدرنیته و ظهور اومانیسم سکولار در اروپا از قرن هجدهم، طلب معنا و امر مقدس یا حتی ایدهٔ خدا را از میان نبرده، بلکه از راه دو فرایند آن‌ها را دگرگون ساخته است: انسانی سازی امر الهی و الهی سازی امر انسانی. فری شواهد فرایند اول را در تلاش‌های جامعهٔ مسیحی برای مقابله با جزم‌اندیشی و برگرداندن سنت دینی به زبان امروز می‌بیند. رد و نشان فرایند دوم را نیز در زایش عشق و انسان‌دوستی مدرن می‌جوید که هر دو دلواپسی برای دیگران و حتی ایثار نفس در راه دفاع از ارزش‌ها را اقتضا می‌کنند. فری نهایتاً به دفاع از آموزه‌ای بر می‌خیزد که خود آن را« اومانیسم استعلایی» می‌خواند.

ISBN 964-311-525-9

