

شجاعتِ بودن

تألیف

پنسلش

ترجمہ

مراد فرہاد پور

پل تیلیش، به همراه کارل بارت و رودولف بولتمان، یکی از سه بنیانگذار الهیات معاصر پروتستان است. هدف اصلی او تفسیر پیام مسیحی برای انسان معاصر است و برای این منظور گذشته از کلام پروتستان، از فلسفه، جامعه‌شناسی، و روانشناسی نیز سود می‌جوید. اثر اصلی او الهیات سیستماتیک نام دارد. علاوه بر این، تیلیش در اکثر مباحث فلسفی و فرهنگی کتب و مقالات بسیاری نگاشته است. گستردگی و عمق فلسفی آثارش او را به یکی از با نفوذترین متفکران دینی عصر ما بدل کرده است.

کتاب حاضر که یکی از مشهورترین آثار اوست به تحلیل مفاهیم شجاعت و اضطراب و چگونگی تحول آنها در تاریخ غرب اختصاص دارد. تیلیش می‌کوشد تا «پرسش وجود» را در پرتو هستی‌شناسی شجاعت و تفسیر «ایمان دینی» مطرح سازد. تلاش وی نمونه بارز حیات و پویایی اندیشه‌ای والا و ژرف‌بین است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قیمت: ۴۰۰۰ ریال

شجاعت بودن

پل تیلیش

ترجمه مراد فرهاد پور



۱۷۰/ف

۲۵/۳

شجاعتِ بودن

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پل تیلیش

شجاعتِ بوَدَن

ترجمہ مراد فرہاد پور



تہران ۱۳۷۵

This is a Persian translation of
COURAGE TO BE
Written by Paul Tillich

Tehran 1996

شجاعت بودن

نویسنده : پل تیلیش

مترجم : مراد فرهادپور

چاپ اول : ۱۳۶۶

چاپ دوم : ۱۳۷۵؛ تیراژ ۳۰۰۰ نسخه

آماده سازی و چاپ : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

حق چاپ محفوظ است.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی



○ اداره فروش و فروشگاه مرکزی : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کردک)، کوچه کمان، پلاک ۴،

کد پستی ۱۵۱۷۸؛ صندوق پستی ۳۶۶-۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱-۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس : ۸۷۷۴۵۷۲

○ فروشگاه پک : خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶

○ فروشگاه دن : خیابان انقلاب - نبش خیابان ۱۶ آذر؛ تلفن : ۶۴۹۸۴۶۷

○ فروشگاه سه : خیابان جمهوری - نبش آقا شیخ هادی؛ تلفن : ۶۷۴۳۰۰

فهرست

۷	دیاچه مترجم بر چاپ دوم
۹	دیاچه مترجم بر چاپ اول
۳۱	زندگینامه، آثار و افکار پل تیلیش
۳۵	۱- وجود و شجاعت
۳۷	شجاعت و پایداری: از افلاطون تا توماس آکویناس
۴۳	شجاعت و حکمت: رواقیان
۵۳	شجاعت و تأیید نفس: اسپینوزا
۵۹	شجاعت و زندگی: نیچه
۶۷	۲- وجود، عدم و اضطراب
۶۷	هستی‌شناسی اضطراب، معنی عدم
۷۱	درون پیوستگی ترس و اضطراب
۷۶	گونه‌های اضطراب
۷۶	سه گونه اضطراب و ماهیت انسان
۷۸	اضطراب سرنوشت و مرگ
۸۲	اضطراب پرچی و بیمعنایی
۸۸	اضطراب گناه و محکومیت
۹۲	معنی یأس
۹۵	دوره‌های تاریخی اضطراب
۱۰۳	۳- اضطراب روانی، نیروی حیات و شجاعت
۱۰۳	ماهیت اضطراب روانی
۱۱۰	اضطراب، دین و طب
۱۱۷	نیروی حیات و شجاعت

۱۲۷	۴- شجاعت و مشارکت (شجاعت از دیگران بودن)
۱۲۷	وجود، تفرد و مشارکت
۱۳۱	تجلیات جمعی گرا و نیمه جمعی گرای شجاعت از دیگران بودن
۱۳۷	تجلیات نوجمعی گرای شجاعت از دیگران بودن
۱۴۳	شجاعت از دیگران بودن در سازشگری دمکراتیک
۱۵۵	۵- شجاعت و فردشدهگی (شجاعت خود بودن)
۱۵۵	ظهور فردگرایی جدید و شجاعت خود بودن
۱۵۹	صور رومانیک و ناتورالیست شجاعت خود بودن
۱۶۶	صورتهای اگزیستانسیالیستی شجاعت خود بودن
۱۶۶	نگرش وجودی (اگزیستانسیس) و اگزیستانسیالیسم
۱۶۹	دیدگاه اگزیستانسیالیستی
۱۷۴	از دست رفتن دیدگاه اگزیستانسیالیستی
۱۷۸	اگزیستانسیالیسم به منزله عصیان
۱۸۲	اگزیستانسیالیسم عصر حاضر و شجاعت یاس
۱۸۶	شجاعت یاس در هنر و ادبیات معاصر
۱۹۲	شجاعت یاس در فلسفه معاصر
۱۹۵	شجاعت یاس در نگرش اگزیستانسیالیستی غیر خلاق
۱۹۶	حدود شجاعت خود بودن
۱۹۹	۶- شجاعت و تعالی (شجاعت پذیرش قبول)
۲۰۰	قدرت وجود به منزله منشاء شجاعت بودن
۲۰۰	تجربه عرفانی و شجاعت بودن
۲۰۴	برخورد الهی - بشری و شجاعت بودن
۲۰۷	گناه و شجاعت پذیرش قبول
۲۱۱	سرنوشت و شجاعت پذیرش قبول
۲۱۵	ایمان مطلق و شجاعت بودن
۲۲۳	شجاعت بودن به منزله مفتاح خود وجود
۲۲۳	عدم، وجود را می گشاید
۲۲۶	تعالی خداپرستی
۲۳۰	خدای برتر از خدا و شجاعت بودن

دیباجه مترجم بر چاپ دوم

جستجو و ارائه دلیل برای نپرداختن به ویرایش کامل متن فارسی کتاب حاضر، خود احتمالاً نوعی عذر بدتر از گناه تلقی خواهد شد. با این همه، ناگزیر اشاره به برخی از مهمترین دلایل این کار می‌شود. طی ده سالی که از انتشار چاپ اول این کتاب گذشته است، علاوه بر تغییر برخی سلیقه‌های مترجم، و احتمالاً آگاهی و معرفت او، زبان فارسی و سبک ترجمه و اصطلاحات فلسفی نیز دگرگون شده است. با توجه به این تغییرها، هر تلاشی برای ویرایش دوباره و کامل متن لزوماً به بازنویسی تمام آن منجر می‌شود؛ و این کار گذشته از صرف وقت و انرژی (که با گذشت زمان کم و کمتر می‌شود) مستلزم حروفچینی و صفحه‌آرایی مجدد کتاب، افزایش هزینه‌ها، و نهایتاً افزایش قیمت کتاب بود. به اعتقاد نگارنده، با توجه به دو اصل اساسی «وفاداری به متن اصلی» و «انتقال معنا»، ترجمه موجود، به رغم همه کاستیها، هنوز هم ظاهراً قابل عرضه به نظر می‌رسد. البته قضاوت در باب درستی این نظر با خوانندگان است، هر چند که عدم واکنش منفی آنان به چاپ نخست ظاهراً مؤید آن است.

برای کاستن از معایب متن، گذشته از تصحیح بسیاری از اغلاط چاپی و برخی خطاهای فاحش، غلط‌نامه‌ای نیز تنظیم شد که در پایان کتاب آمده است.

به دلایلی مشابه، «دیباجه مترجم» بر چاپ اول نیز بدون تغییر یا دستکاری اساسی حفظ شد. با این حال، اشاره به برخی کاستیهای آن سودمند به نظر می‌رسد. پرداختن به

انبوهی از مسائل و پرسشهای دشوار فلسفی - که برخی از آنها ربطی به متن اصلی هم ندارند و همچنین طول و تفصیل مطلب در مقام «دیباجه مترجم»، احتمالاً از مهمترین نواقص ساختاری آن است. ستایش بیش از حد از تیلش، به رغم زیبایی ناشی از دل بستگی و شوق جوانی، خام و زاید می نماید؛ و ستایشهای مکرر از کاسیرر نیز نه فقط بی ربط، بلکه کلاً گزاف و بی مورد است. و اما در مورد محتوای نظری «دیباجه» نیز باید گفت: نمی توان نقد ریشه ای از اگزیستانسیالیسم را بسط داد، و در همان حال از «پرسش وجودی معنا»، «هستی شناسی»، «اضطراب عدم» یا دیگر کلیشه های اگزیستانسیالیستی سخن راند. نادیده گرفتن بُعد عرفانی اندیشه تیلش و برجسته ساختن اختلاف او با اگزیستانسیالیسم نیز بیشتر از خواسته ها و نگرش ذهنی نویسنده ناشی می شود تا از واقعیت موضوع. طفره رفتن از رویارویی با ریشه های تاریخی الهیات تیلش نیز تلاشی عبث است برای سرپوش گذاردن بر این سردرگمی نظری. تاریخ انضمامی یگانه عرصه ای است که در آن اندیشه انتقادی می تواند در عین حفظ استقلال و صداقت خود، و بدون هرگونه رازآمیزی ایدئولوژیک، با الهیات و تفکر دینی روبرو شود. به همین ترتیب، نادیده گرفتن خصلت تماماً تفسیری و «خیالی» تاریخ، و چشم پوشی از سرمنشأ یا نقطه آغاز آن، حاصلی ندارد مگر استفاده از اسطوره های کهن برای مقابله با اسطوره های جدید علم و تکنولوژی. نگاهی کوتاه به «تاریخ تجربی» کافی است تا فرجام دردناک هرگونه توسل به اسطوره های نو و کهنه روشن گردد. در هر حال، این «دیباجه» که بیش از ده سال پیش، به منزله دخالتی ضمنی در بحث میان «لحظه های فلسفی» آن زمان نوشته شد، فی الواقع (سو) استفاده ای بود از فرصت پیش آمده به قصد جبران عدم دسترسی به فضای مکتوب. حفظ آن مبین پابندی به مقاصد و بینشهایی است که بیش از آن که نفی یا طرد شده باشند، با گذشت زمان تدقیق و پرداخت گشته اند. در اینجا لازم می دانم (به ویژه به قصد جبران غفلت چاپ اول) از کمکهای ارزنده و مؤثر آقای بوشهری پور، ویراستار اصلی کتاب، و همچنین از زحمات سرکار خانم ناهید حجازی در آماده سازی کتاب برای چاپ دوم، تشکر کنم.

دیباچه مترجم

پل تیلیش^۱ متاله و اندیشمند معاصر آلمانی است. از همین جمله و بدون رجوع به حقایق دیگر می‌توان به نکات چندی درباره او پی برد. آلمانی بودنش گویای مذهب اوست یعنی شاخه لوتری آیین پروتستان. او به منزله يك متاله پیرو سنت لوتر است که خود وارث تعلیمات دینی پولوس و آوگوستین قدیس محسوب می‌شود. اما از عصر لوتر زمان درازی گذشته است و کلیسای لوتری فراز و نشیبهای بسیاری را تجربه کرده است. کلام پروتستان در قرن گذشته پس از پایان عصر طلایی فلسفه آلمان، توسط اندیشمند دانمارکی، سورن کیرکگور، رونقی دوباره یافت. او همچنین کسی است که، همراه با نیچه، به منزله نیای فلسفی اگزیستانسیالیسم معاصر شناخته شده است. سرزمین مادری تیلیش خاستگاه اصلی این مکتب است و اندیشه او در فضایی شکل گرفت که در آن نامهایی چون هیدگر و یاسپرس برای همگان آشنا بود. تعلق او به عصر حاضر بیش از هر چیز به معنی آشنایی و نزدیکی او با اگزیستانسیالیسم است، به طوری که وی حتی تجربه نازیسم را نیز در متن تحلیلهای اگزیستانسیالیستی از عصر نوین تفسیر می‌کند.

با این حال اندیشمند معاصر آلمانی بودن ضرورتاً به معنی آشنایی نزدیک یا حتی آگاهی نسبی از اگزیستانسیالیسم نیست؛ وینگشتاین، کارناپ و پوزتیویستهای منطقی حلقه وین نیز همگی آلمانی و هم عصر تیلیش بودند. این امر اما در مورد میراث فلسفی آلمان صدق نمی‌کند. در قرن بیستم نه فقط اینان، و نه فقط آلمانیها، بلکه هر کسی که با فلسفه سروکار دارد ناچار از آشنایی و برخورد با آثار لایب نیتس، کانت، هگل و . . . است. این کار لزوماً به قبول آرا و پیروی از ایشان نمی‌انجامد، اما ندیده گرفتن آنان ناممکن است. آثار تیلیش خود گواه این حقیقت است.

بدین ترتیب با توجه به نکات فوق می‌توان گفت که الهیات مسیحی، اگزیستانسیالیسم معاصر و ایده آلیسم کلاسیک آلمان، سه عامل اصلی تشکیل دهنده

1) Paul Tillich

اندیشه تیلش هستند. بررسی رابطه او با عامل نخست یعنی الهیات مسیحی، حتی به صورت اجمالی، خارج از حوصله این معرفی است. از این رو تنها به شرح رابطه او با دو عامل دیگر اکتفا می‌کنیم.

مضامین و مفاهیم اگزیستانسیالیستی در آثار تیلش فراوان است. این امر تعجبی ندارد زیرا همان طور که گفته شد اگزیستانسیالیسم و الهیات معاصر مسیحی - به ویژه الهیات پروتستان - هر دو بعضاً در اندیشه کیرکگور ریشه دارند. تیلش نیز چون کیرکگور در تلاش تفسیر پیام مسیحی برای انسان عصر نوین است و مانند او نسبت به قابلیت نظامهای انتزاعی فلسفی در انجام این کار بدگمان است. برای او نیز رویارویی با زندگی واقعی و جنبه‌های گوناگون آن مسئله اصلی است. از نظر او معنای دین فقط در تجربه ملموس زندگی و ابهامات نهفته در آن قابل درک می‌شود، نه در طرحی کلی و تجریدی. اشارات بسیاری به اندیشه‌های نیچه، هیدگر، یاسپرس و سارتر در آثار او به چشم می‌خورد، و عجیب است که از این میان او به نیچه و سارتر، علی‌رغم مخالفت آشکار این دو با مسیحیت، تمایل بیشتری دارد. دلیل آن را باید در نزدیکی بیشتر نیچه و سارتر به تجربه واقعی زندگی و پرهیز آنان از تجریدات نظامهای متافیزیکی بسته جستجو کرد. نیچه بویژه همیشه نسبت به اندیشه‌های متافیزیکی منظم بدگمان بود و با تیز بینی انگیزه‌های نهفته سازندگان و پیروان چنین نظامهایی را آشکار می‌کرد، هر چند که به عقیده فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، ماکس شلر، نظریات او در برخی موارد بعضاً يك طرفه یا نادرست است.^۱ تیلش نیز در این موارد با نیچه مخالف است، مخالفتی که نه فقط در مسیحی بودن او بلکه در پیوندش با سنت عقل‌گرایی فلسفی ریشه دارد، پیوندی که نظیرش در فلسفه نیچه دیده نمی‌شود. با این حال نوعی سبببالی، سرزندگی و عشق به آدمیان در اندیشه نیچه و سارتر به چشم می‌خورد که ممکن است از نظر تحلیل‌های هستی‌شناسانه وضعی به حساب آید - در واقع هیدگر انسان‌نگاری هر دو را به منزله نقطه ضعفی مهم مورد انتقاد قرار می‌دهد - اما همین خصایص موجب شده است که آثار آنان از استقبالی گسترده و تأثیری عمیق برخوردار شود که در تاریخ معاصر کم نظیر است. محبوبیت و نفوذ قابل توجه خود تیلش نیز نتیجه وجود همین خصایص در اندیشه و آثار اوست. اما با این

(۱) برای مثال میتوان به آراء نیچه در مورد احساس شفقت و مفهوم «بیزاری» (Resentment) به منزله بنیان اخلاقیات مسیحی اشاره کرد، که توسط شلر در کتابی به همین نام مورد بررسی و انتقاد قرار گرفته است. شلر در ضمن قبول بسیاری از تحلیل‌ها و نتیجه‌گیریهای نیچه، به برداشت او از مسیحیت شدت حمله می‌کند.

همه تیلش از دیگران نیز غافل نیست. برای مثال می توان به استفاده او از ایده یاسپرسی «وضعیت های مرزی» Grenzsituationen یا تحلیل هیدگر از مفهوم «مصمیت» Entschlossenheit اشاره کرد. نمونه دیگر، استفاده گسترده وی - بویژه در همین کتاب از مفهوم اضطراب است که نخست توسط کیرکگور مطرح شد و سپس سرعت رایج گشت. استفاده بدیع و پرمعنای تیلش از این مفهوم که از فرط استعمال (بجا یا نابجا) فرسوده و بیمعنی شده است، نمونه بارز و گویایی از شیوه و عمق اندیشه اوست. «اضطراب» یکی از مفاهیم کلیدی و بنیانی اندیشه تیلش است. در نظر تیلش اضطراب حاصل رویارویی با تهدید عدم است. این تعریف مسلماً در مورد اضطراب مرگ گویاست، اما تحلیل تیلش از مفهوم عدم، کاربرد آن را در مورد دو گونه دیگر، یعنی اضطراب گناه و اضطراب بیمعنایی، نیز ممکن می سازد. در حقیقت سعی تیلش برای تحلیل و اندیشیدن درباره عدم دنباله یکی از کهنترین تلاش های فلسفی است که آغاز آن به زمان پارمیندس و افلاطون بازمی گردد. از آن زمان تاکنون تلاش برای تبیین مفهوم عدم و تعیین مقام و موقعیت آن، به صورت هستی شناسانه و معرفت شناسانه، در اشکال گوناگون ادامه یافته است. در تمامی این مدت پرسش عدم، هر چند که در دوره هایی به دست فراموشی سپرده شد، همواره به منزله جزئی از یک پرسش کلتر، یعنی پرسش وجود، مطرح بوده است. اما از نظر تیلش، این جزء ضروری است و رویارویی با عدم مقدمه ضروری طرح پرسش وجود محسوب می شود. سنت تفکر ارسطویی هیچگاه توجه چندانی به این امر نداشته است. در حالی که پرسش عدم همواره در اندیشه های نوافلاطونی و الهیات مسیحی، بویژه شاخه ضد ارسطویی آن، نقشی مهم ایفا کرده است. نمونه بارز این مسئله، گذشته از آوگوستین و عرفایی چون بومه و اکهارت، مورد لوتر است که تجربه های شخصی او از عدم معنوی و اخلاقی و بدبینی او نسبت به فلسفه مدرسی و سنت ارسطویی، در شکل گیری و تحول مذهب پروتستان بسیار مؤثر بوده است. در عصر ما آگزیستانسیالیسم مفهوم عدم، و تمامی پیچیدگیها، تناقضات، و اضطرابهای ناشی از آن را دوباره به صحنه آورده است.

اضطراب ناشی از عدم مقدمه طرح پرسش وجود است؛ و تیلش با تأکید بر این حقیقت راه آگزیستانسیالیستها را دنبال می کند. اما او سعی ندارد از مواجه شدن با مشکلات نهفته در اندیشیدن و سخن گفتن درباره عدم به صورتی با معنا، طفره رود. او خود را در پشت شطحات عرفانی و ابهامات شاعرانه پنهان نمی کند. تیلش از خصلت معماوار این گونه مسائل و محدودیتهای ذاتی اندیشه و زبان بشری آگاه است، و می داند که

در چنین مواردی بجز استفاده از آن عناصر اسطوره‌ای که در افق اندیشه و زبان بشری ایستاده‌اند، چاره دیگری وجود ندارد. اما این راه، که حتی افلاطون نیز در آن قدم نهاد، جدا از طرد تفکر عقلانی و پرستش شادمانه اسطوره است. این دومی راهی است که بسیاری از آگزیستانسیالیستها در پیش گرفتند و از تاریکی، ابهام و سکوت فضیلتی فلسفی ساختند. راهی که فرجامی جز نیهیلیسم در پی ندارد.

اما تفاوت تیلیش از آگزیستانسیالیستها به تلاش برای حفظ تفکر عقلانی در کنار معماهایی که مولد دهشت و اضطراب‌اند، ختم نمی‌شود. معماهایی که از یکسو بنیادهای عقل را سست می‌کنند و از سوی دیگر بدان نیرو، زندگی، و پویایی می‌بخشند. از نظر تیلیش دین و فرهنگ دینی، عرصه‌ای در کنار دیگر عرصه‌های زندگی معنوی انسان (مانند فلسفه، هنر، سیاست، اخلاق و...) نیست. دین در تمام این عرصه‌ها حضور داشته و معنای غایی آنها را شکل می‌بخشد. اضطراب عدم می‌تواند در هر یک از آنها ظاهر شود و از نظر تاریخی مردمان بسیاری نه با طرح پرسش وجود به شکل فلسفی بلکه با ایمان دینی، بدان پاسخ گفته‌اند. آنان شجاعت بودن خویش را، از این ایمان کسب کرده‌اند. بنابراین اضطراب عدم نه فقط مقدمه ضروری پرسش وجود است، بلکه انگیزه و دلیل اصلی جستجوی دینی (Religious Quest) نیز محسوب می‌شود. و در واقع این بخش دوم از نظر تاریخی نقشی بسیار مهم‌تر و گسترده‌تر ایفا کرده است، زیرا اضطراب عدم در این نقش با همه انسانها سروکار داشته و عرصه‌های گوناگون زندگی معنوی و همچنین غریزی بشر را در برمی‌گیرد.

بدین ترتیب در می‌یابیم که مفهوم اضطراب در دو سطح متفاوت عمل می‌کند: خاص و عام. در اولی اضطراب عدم به طرح پرسش وجود توسط فیلسوف می‌انجامد، در حالی که در دومی نشانگر محدودیتهای ذاتی وضعیت بشری، و تلاش انسانها برای غلبه بر آنهاست، تلاشی که در شکل اصیل و واقعی خود چیزی نیست جز اشتیاق به خداوند به منزله مرکز معنا و سرچشمه تمامی وجود. این کار تیلیش حاصل ضعف یا سردرگمی اندیشه او نیست، بلکه راهی است که او به توسط آن پیوند میان فلسفه و الهیات را آشکار می‌کند. اینکه مفهومی واحد در نظامهایی گوناگون و سطوح و عرصه‌های مختلف معنایی متفاوت دارد حقیقتی است که نه فقط در فلسفه بلکه در علم نیز بدون توجه به آن، درك انبوه اشکال متنوع تفکر بشری (چگونگی تحول، ارتباطهای صریح یا ضمنی، و پیوستگی آنها در کل) ناممکن خواهد بود. این شیوه در مورد تیلیش فقط به مفهوم اضطراب

منحصر نمی شود، و شاید بتوان گفت که اندیشه او در کل دو سطح دارد: الهیات و فلسفه. تنها از این راه است که او می تواند بر محدودیتهای ذاتی فلسفه، یعنی هم محدودیتهای درونی و محتوایی و هم محدودیتهای برونی و رابطه غیر انتقادی با جامعه و تاریخ، غلبه کند. تیلش را باید به دلیل دیدگاههای دینی، انتقاداتش از نخبه گرایی، بیان راز آمیخته، فقدان نگرش عقلی و انتقادی نسبت به تاریخ، و کوتاه بینی قدیس مابانه - یعنی همه خصصتهایی که اگزیستانسیالیسم را در بسیاری موارد به مدی روشنفکرانه بدل کرده است - از پیروان این مکتب متمایز به شمار آورد.

به عقیده او هدف نهایی شوق دینی نیز درك معنای وجود است. اما در اینجا حقیقت وجود به منزله امری مخلوق مورد توجه است حقیقتی که بنیان آن را کلام خدا و وحی تشکیل می دهد. این امر به ما اجازه می دهد که به صورتی بامعنا از عدم سخن گفته شجاعانه با آن روبرو شویم. زیرا چیزی بالاتر از وجود و عدم «وجود» دارد که بر دو آنها مسلط است. اگر مردمان بسیاری در جهان امروز به پیام اگزیستانسیالیستی جذب شده اند، دلیل آن حضور مؤثر مفاهیم و بینشهای دینی در آثار این مکتب، به صورت آشکار یا پنهان، است.

اما از سوی دیگر، تیلش بر ضرورت هستی شناسی فلسفی، بویژه تحلیل های اگزیستانسیالیستی، تأکید گذاشته آنها را مؤثر و سودمند می داند. طرح پرسش وجود، و حقایق حاصل از آن، به جستجوی دینی جهت بخشیده مانع از انحراف یا مسخ شدن آن می شود. برای مثال می توان به درك عوامانه از خداوند به منزله يك موجود، هر چند بزرگترین و تواناترین و داناترین موجود، اشاره کرد که تیلش با استفاده از تحلیل های اگزیستانسیالیستی آن را بشدت مورد حمله قرار می دهد.

ما به سه جزء اصلی اندیشه تیلش اشاره کردیم اما باید دانست که رابطه او به این عناصر بنیانی هیچگاه غیر انتقادی و یکطرفه نبوده است. بررسی ابعاد گوناگون رابطه او با گرایشهای فلسفه غرب در گذشته و حال، خود مستلزم نگارش کتابی جداگانه است. از این گذشته قصد ما چیز دیگری است. هدف از این مقدمه روشن کردن مقام و موقعیت نسبی تیلش در عرصه فلسفه غربی است.

اندیشه هیچ متفکر بزرگی را نمی توان به مجموعه ای از آرا عقاید فروکاست. اگر نخواهیم بگوئیم که هر متفکری در طول حیات فلسفی خود فقط يك اندیشه بنیانی را بیان می کند، باز هم این حقیقت باقی است که تحول فکری او منطقی درونی دارد و

جنبه‌های گوناگون اندیشه او به صورتی بامعنا با یکدیگر مرتبط‌اند. حتی تناقضات و ناسازگاریهای موجود در اندیشه او نیز تصادفی و بیمعنا نیست؛ و شاید بیش از هر چیز دیگر روشنگر عمق، شکل، و جوهر درونی تفکر اوست.

گرایشهای فلسفی غرب و نحوه برخورد آنها با مسائل فلسفی، هر یک بیانگر شکل خاص و مشخصی از اندیشیدن است. حتی شاید بتوان این گرایشها، حدود و مرز آنها، و رابطه متقابل میان آنها را در قالب تصویری ذهنی تصور کرد. چنین تصویری مسلماً چندان دقیق و واضح نخواهد بود و خطوط و رنگهای بخشهایی از آن، مبهم و درهم آمیخته به نظر خواهد رسید، اما با اینهمه نه بیمعنی خواهد بود و نه بیفایده زیرا آشنایی با نظر متفکر در یک مورد خاص، اگر این آشنایی به اندازه کافی عمیق و جدی باشد، راه را برای وصول به تصویری از کلیت اندیشه او می‌گشاید و ما را به درک ماهیت اصلی تفکر او نزدیک می‌کند.

بنابراین برای پرهیز از بحثهای طولانی و مفصل به بررسی برخورد او با یکی از مسائل مرکزی فلسفه و مقایسه آن با نگرش متفکران دیگر اکتفا می‌کنیم. اما برای اینکه این مقایسه بتواند روشنگر ویژگیهای شکل اندیشیدن تیلش باشد، ضروری است که این مسئله گذشته از خود او، برای جریانات فلسفی دیگر مسئله‌ای مهم و بنیانی باشد. نگاهی کوتاه به فلسفه غربی روشن می‌کند که در فلسفه معاصر هیچ مسئله‌ای به اندازه مفهوم زبان و مسائل فرعی مربوط به آن مورد بحث و جدل قرار نگرفته است. از یک نظر می‌توان گفت که این بحث جانشین مسئله آگاهی در فلسفه اروپائی قرون هفدهم و هجدهم گشته است. بررسی چگونگی و معنای فلسفی این تحول از بحث ما خارج است. اما توجه به آثار هیدگر، ویتگنشتاین، کاسیرر، و در سالهای اخیر گادامر، هابرماس، و مکاتب زبانشناسی ساختی که از سوسور تأثیر گرفته‌اند، هیچ شکی در مورد مرکزی بودن مسئله زبان باقی نمی‌گذارد.

در عصر حاضر دو تفسیر اصلی از مسئله زبان وجود دارد، یکی تفسیر پوزیتیویستی و دیگری تفسیر اگزیستانسیالیستی از زبان است. برای نقد این دو بهتر است آرای نمایندگان اصلی آنها، یعنی ویتگنشتاین و هیدگر را، به صورتی مختصر و موجز بررسی کنیم.

پایه‌های اصلی نگرش پوزیتیویسم به زبان را - که در مورد آرای ویتگنشتاین نیز صدق می‌کند - میتوان در چند نکته خلاصه کرد. براساس این تفسیر، واقعیتی وجود دارد که می‌تواند مستقل از زبان و مقولات آن «شناخته» شود؛ در پس اندیشه و زبان تجربه

بی میانجی و ناب واقعیت قرار دارد؛ ادراک و بیان دو عمل کاملاً مجزا و مستقل میباشند؛ زبان يك ابزار است؛ برای جلوگیری از عملکرد غلط این ابزار و برای توضیح بنیان منطقی و وجودی آن، باید به تجزیه و تحلیل زبان پرداخت. هدف از این کار، شکافتن حجاب زبان و دسترسی به واقعیت بی میانجی است. اما در اینجا، برخلاف گرایشهایی که با همین تفسیر از زبان بر رجحان وجودی واقعیت بی میانجی تأکید می گذارند، تجربه ناب به منزله ادراک شهودی و تنها شکل دانش حقیقی محسوب نمی شود. این دیدگاه به نظریه های عرفانی تعلق دارد. هدف پوزیتیویسم صرفاً استقرار علوم طبیعی بر بنیانی مستحکم است، و این کار نیازمند توضیح رابطه زبان با واقعیت است. در این مرحله واقعیت میتواند مجموعه ای از داده های حسی، یا طبیعت ارگانیک (برگسون)، و یا حتی وجود کلی عرفانی باشد. ولی البته در مرحله بعد، پاسخ پوزیتیویسم همان مورد اول است. دومین نکته درباره تفسیر پوزیتیویستی از زبان، بی توجهی آن نسبت به مسئله بامعنا بودن زبان است. این تفسیر نیز همچون دیگر تفاسیر طبیعی گرا از زبان (تفاسیر روان شناسانه، فیزیولوژیکی، و فیزیکی) مسئله معنا را ذاتی زبان ندانسته آن را از خارج مورد مطالعه قرار می دهد. برای نظریه های پوزیتیویستی معنا چیزی جز مراجعه یا اشاره به پدیده های محسوس قابل مشاهده نیست. در واقع ذات معنا دقیقاً همان نشان دادن مصادیق کلمه در واقعیت تجربی است. این نظر ریشه زبان در واقعیت را نیز توضیح می دهد. تلاش راسل برای توضیح کل زبان، بر پایه عمل ابتدایی نامگذاری بر اشیاء و پدیده های طبیعی، نمونه خوبی از این نگرش است (همان طور که خواهیم دید این یکی ز مهمترین موارد اختلاف ویتگنشتاین با پیروان خویش است). البته ساختار منطقی و دستوری زبان هم مطرح است؛ اما قوانین منطق در تحقق معنا نقشی صرفاً صوری به عهده دارند و قواعد دستوری نیز کاملاً اعتباری میباشد و زبان محاوره عادی می توان بدون این هردو بامعنی باشد. تنها کافی است که کلمات یا کلمه ادا شده، مثلاً «باران»، به داده های حسی و مصادیق تجربی خود اشاره کنند. و البته برای بسیاری از پوزیتیویستها همین زبان عادی تنها سرچشمه حقیقت بوده و فلسفه و وظیفه ای جز تجزیه و تحلیل آن ندارد. با توجه به آنچه گفته شد توضیح آخرین نکته مشکل نیست؛ نگرش پوزیتیویستی از اجزاء به سوی کل حرکت می کند: از اصوات به کلمات، از کلمات به جملات، و سرانجام از جملات به معنای سخن به منزله يك کل. چیزی به نام روح کلی یا ذات زبان وجود ندارد - ذاتی درونی که تشکیل دهنده عناصر زبان و رابطه میان آنهاست؛ ذاتی که زبان را با اندیشه وحدت داده و از این طریق بامعنا بودن آن را ممکن میسازد. ذاتی که در سراسر قلمرو زبان و در تك تك

عناصر آن حضور دارد. و به دلیل حضور همین ذات است که يك کلمه مستقل «باران» علی رغم نبود هیچ گونه پیوند و رابطه ای معنی خود را حفظ می کند. تأکید بر این حقیقت، یکی از عمیقترین جنبه های نگرش تیلیش است. او خود می گوید: «در نخستین جمله بامعنا تمامی غنای زندگی معنوی انسان به طور بالقوه حضور دارد»^۱. از سوی دیگر برای تیلیش زبان انعکاس منفعلانه واقعیت نیست؛ در هر برخوردی با واقعیت، انسان، از پیش، از این برخورد فراتر می رود، زیرا او قدرت کلمه را در اختیار دارد و به کمک آن می تواند بر محدودیتهای زمانی و مکانی واقعیت فائق آمده و از برخورد موجود، در جهت آینده (خیال) یا گذشته (خاطره) فراتر رود. کاری که برای حیوانات که همواره در جهان خوابگونه حواس و غرایز به سر می برند ناممکن است. مقایسه میان دیدگاه تیلیش و تحول نظریه زبان نزد ویتگنشتاین نکات بسیاری را روشن خواهد کرد.

ویتگنشتاین در کتاب اول خود به نام «رساله منطقی فلسفی» زبان را تصویر واقعیت دانسته و ساختار منطقی آن را انعکاسی از ساختار واقعیت به شمار می آورد. بدین ترتیب زبان بر تجربه بی میانجی امور واقع متکی میشود. اما او از پیروان خود بسیار آگاهتر و هشیارتر است، او از توضیح ارتباط بنیانی زبان و واقعیت سرباز می زند و راه حل پیشنهادی راسل در مورد يك زبان پایه^۲ و توضیح زبان براساس نامگذاری اولیه بر اشیاء و امور واقع را نمی پذیرد. از نظر او حقایق منطقی چیزی را بیان نمی کنند و در نتیجه اصولاً آنها را نمی توان «جمله» به حساب آورد، هیچ گزاره ای درباره شکل منطقی گزاره ها ممکن نیست. ساختار منطقی واقعیت و زبان در تاریکی باقی می ماند. درباره آن نمی توان سخن

(۱) همین کتاب ص ۸۸

(۲) راسل براساس واقع گرایی منطقی خود و نظریه تارسکی راه دیگری را پیش گرفته است که بسیاری از پوزیتیویستهای دیگر، از جمله کارناپ، نیز در آن با او همراه اند. به نظر تارسکی سلسله مراتبی از زبانها وجود دارد که در آن هر زبانی برای تعیین معیار حقیقت یا کذب خود نیازمند و وابسته به زبان مرتبه بالاتر از خود است. از نظر راسل این سلسله مراتب در جهت بالا بی انتهاست، اما در جهت پایین باید به يك مرحله اولیه بینجامد، زیرا در غیر این صورت «زبان هرگز نمی توانست آغاز شود. پس باید زبانی از پایین ترین نوع وجود داشته باشد. . . این زبان را گاهی زبان پایه و گاهی زبان شیء می نامیم. در این زبان نه جملات منفی و نه احکامی در مورد صدق و کذب دیگر جملات وجود ندارد. وجود هیچ زبانی نیز نباید پیشفرض کلمات آن باشد. روشن است که آنچه باقی می ماند اشاره مستقیم به موضوعات حسی تجربه بی میانجی است. برای بحث بیشتر ر. ک به فصل چهارم از کتاب راسل به نام *An inquiry into meaning and truth*, Perguin Books, 1973.

گفت بلکه فقط می توان آن را نشان داد؛ همان طور که زبان ساختار خود را نشان می دهد، بی آن که قادر به توضیح آن باشد. از سوی دیگر ویتگنشتاین تفسیر ریاضی از عقل را می پذیرد، اما در اینجا نیز بنیان عقل روشن نیست، در نتیجه عقل برای او کافی نیست و صرفاً نردبانی است (یعنی نردبان کلام) که پس از رساندن ما به سکوت بیفایده خواهد ماند. تعقل بعد درونی اشتیاق آدمی برای حقیقت است، اما بعد متعالی آن چیزی جز رویتی خاموش نیست.

ناگفته روشن است که تیلش نظری جز این دارد. برای او معنا در ذات معنوی زبان نهفته است و در تمامی سطوح آن گسترش دارد. کشف بامعنا بودن زبان و چگونگی حفظ و گسترش این معنا، مسئله اصلی فلسفه زبان است، و تیلش از این نظر دنباله رو فلسفه کلاسیک آلمان است که در عصر ما در اندیشه غنی کسانی چون ارنست کاسیرر و تیلش به حیات خود ادامه می دهد. از نظر تیلش تعقل ضامن حفظ معنای زبان است. تعقلی که باید در شکل نقد ارزشها و دستاوردهای سنت و بررسی شرایط و مسائل جدید تداوم یابد. تعقلی که گذشته را به حال پیوند می دهد، سنت و تاریخ را معنی می کند، و امکانات درک موقعیت خاص و مشکلات فردی و اجتماعی را در عصر حاضر در اختیار او می گذارد؛ و بدین ترتیب رویارویی شجاعانه با آینده ناشناخته را ممکن می سازد. اما پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم، هر یک به شکل خاص خود، نسبت به مسئله معنای زبان بی التفات می باشند. ویتگنشتاین کتاب خود را با این بیان عرفانی پایان می دهد: آنجا که نمی توان سخنی گفت، باید خاموش ماند. این خاموشی نه فقط ساختار منطقی واقعیت و زبان بلکه معنای عالم، هستی، و حکمت اخلاقی را نیز شامل می شود. تیلش این خاموشی را نمی پذیرد، زیرا از نتایج آن بخوبی آگاه است. گذشته از فرمولهای پوزیتیویستی و راه‌حلهای «واقع بینانه» راسل، چیزهای دیگری هم هستند که خلأ این سکوت را پر می کنند: کیشها و آیینهای نوساخته، و انواع و اقسام ایسم‌ها، که امروزه مردمان برای فرار از دهشت این سکوت بی اختیار آنها را دنبال می کنند بی آنکه هرگز به آرامش یا حقیقتی دست یابند. آشوب فرهنگی عصر ما نشانی از این حقیقت است. امروزه دیگر سرگشتگی و یأس خاص هنرمندان نیست و مردمان برای رهائی از سقوط به ریسمان هزار و یک فرقه و مکتب عرفانی هند و خاور دور چنگ می زنند؛ کیش و فرقه‌سازی و باصطلاح نوآوری نه فقط در هنر و ادبیات، بلکه در تمامی سطوح فرهنگی به کسبی پر سود بدل گشته

است. از سوی دیگر نیهیلیسم ناشی از این نگرش تنها در موارد نادر شکل دیدگاه فلسفی ویتگنشتاین را به خود می‌گیرد. همان طور که تیلیش می‌گوید نفی و زدودن محتوای فرهنگی از اراده و نیروی حیات آدمی به رفتارهای خاصی می‌انجامد. انسانها برای پنهان کردن سترونی اراده و خواست خویش به پرستش اراده ناب روی می‌آورند - اراده‌ای که هیچ مرزی برای خود نمی‌شناسد و با ویران کردن هرگونه محدودیت و ارزش اخلاقی و عقلانی، سرانجام به شقاوت و وحشیگری ناب منتهی می‌شود. اگر سابقه پوزیتیویسم از اعمالی نظیر ستایش از هیتلر پاك است، باید گفت که این امر بیش از آن که نتیجه احترام به آزادی و عقل باشد، حاصل نقاب «بی‌طرفی» و «عینی‌گرایی» و «علمی بودن» است که این مکتب بر چهره دارد. اما امروزه با آشکار شدن رابطه نظرگاه‌های علمی و فلسفی با ایدئولوژی‌های اجتماعی، و روشن شدن عملکرد پوزیتیویسم در علوم اجتماعی - که هدفی جز توجیه وضع موجود نظامات غربی ندارد - حفظ این نقاب بسیار دشوار است. ویتگنشتاین در مرحله دوم فلسفه خود، یعنی در کتاب «تحقیقات فلسفی»، نظریات خود را به طور بنیانی تغییر داد: زبان دیگر تصویر واقعیت نیست؛ درك بی‌میانجی واقعیت ناممکن و هرگونه نظریه در مورد تجربه بی‌میانجی نادرست است. زبان طبیعی جانشین زبان ایده‌آل شده، و ادراك خصوصی جای خود را به توصیف زبان براساس سنن و عقاید (doxa) می‌بخشد. اینك ما با مجموعه‌ای از «بازیهای زبانی» Language games روبرو هستیم که به صورت تاریخی عرضه شده و میانجی هرگونه تفکر یا تجربه واقعیت هستند. این بازیهای زبانی هیچ شکل مشترکی ندارند و فقط شباهتی خانوادگی میان آنها وجود دارد؛ بنابراین باز هم بنیان زبان در تاریکی باقی می‌ماند. بررسی این شکل مشترك (یا بنیان انواع زبانهای موجود) ناممکن است زیرا هر کلامی این شکل مشترك را که به کلام رخصت ظهور می‌دهد، پنهان می‌کند. همان طور که در فلسفه هیدگر نیز صدای اشیا، صدای «وجود» را خاموش می‌کند، زیرا مانع می‌شود که ما سکوت صدای «وجود» را بشنویم. برای هر دو آنها بنیان معنا در حوزه ماقبل زبان جای دارد.^{۳۰}

حال باید به بررسی موجز تفسیر اگزیستانسیالیستی زبان پردازیم. این کار بویژه از آن رو ضروری است که حضور مفاهیم و مضامین اگزیستانسیالیستی در آثار تیلیش، و نزدیکی و آشنایی او با این مکتب براحتمی می‌تواند به منزله وحدت و تطابق کامل تعبیر شود. در حالی که چنین نیست و گذشته از وجود عناصر متعدد دیگر در اندیشه تیلیش،

* برای بحث بیشتر در مورد ویتگنشتاین و هیدگر ر. ک به کتاب Nihilism. A philosophical essay.

اثر Stanley Rosen، Yale university press، 1969

نگرش او در بسیاری مسائل بنیانی به هیچ رو با اگزیستانسیالیسم سازگار نیست؛ و مسئله زبان يك نمونه از این موارد است که بررسی آن به روشن شدن موقعیت کلی تیلش در برابر اگزیستانسیالیسم کمک می کند. همان طور که گفتیم پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم، هر دو نسبت به بامعنا بودن ذاتی زبان بی توجه اند. در مورد پوزیتیویسم این مسئله خود را در شکل تحلیل زبان به منزله آینه شفاف واقعیت آشکار می کند. زبان ابزاری تجربی، و خود برخاسته از تجربه حسی بی میانجی است؛ رعایت قواعد منطقی و دستوری (که یکی کاملاً صوری و دیگری کاملاً اعتباری است) به همراه اصل تجربه پذیر بودن احکام، ضامن بامعنا بودن زبان است. اما در مورد اگزیستانسیالیسم مسئله شکل دیگری دارد. بامعنا بودن زبان اصولاً مسئله ای را ایجاد نمی کند. زبان - یا لا اقل زبان «اصیل» هیدگر و پیروانش به خودی خود سرشار از معناست، کلمات به صورتی جادویی حامل معنایند. فقط کافی است که کلمات از دهان «شبان وجود» خارج شوند، تا شنونده نه فقط به معانی آنها پی برده بلکه حتی شیفته و مسحور شود. ادای آن کلمه جادویی توسط او حقیقتی را که از دسترس تمام عقلا به دور است، در يك آن و در تمامیتش ظاهر می سازد. زبان گنجینه معانی است و کلید این گنج فقط به دست «محرمان راز» و خواص است. در واقع نه فقط تحلیل عقلانی از بنیان زبان و معنا مطرح نیست، بلکه حتی نباید درباره آنها سخن گفت زیرا این کار زبان را به يك شیء یا يك موضوع بدل می کند^۲. در اینجا نیز مانند مورد ویتگنشتاین بنیانهای زبان ناروشن باقی می ماند و راه حل های آنان برای تضمین معنا به يك اندازه اعتباری و فاقد ضرورت و جامعیت است. نیهیلیسم پایان منطقی هر دو نگرش است. تیلش برخلاف این دو، برای بیان اندیشه هایش به زبانی خاص که به طور ذاتی از زبان عادی متمایز است نیازی ندارد. در واقع نظریات این دو واکنشی است به مسئله بی معنا شدن زبان در عصر حاضر. اما آنان به جای پرداختن به دلایل و ریشه های این وضعیت به زبانهای خاصی متوسل شدند که به طور مصنوعی مجزا شده و بامعنا بودن آنها نیز در گرو قواعد اعتباری است. ویتگنشتاین به زبان ایده آل منطقی، و هیدگر به «زبان جادویی» خاص خود روی آورد. و بدین ترتیب آنان به ادامه، تشدید، و عمیق تر شدن نیهیلیسمی که از آن می گریختند کمک کردند.

(۱) شبان وجود Shepherd of Being، لقبی است که هیدگر به متفکر و فیلسوف اصیل بخشیده است.
 (۲) ر.ک به کتاب هیدگر به نام On the way to Language، همچنین برای بررسی جوانب گوناگون نظریه هیدگر در مورد زبان رجوع کنید به On Heidegger and Language, Ed J.J.Kockelmans Northwestern university press, 1972.

شاید بهترین نمونه تفسیر اگزیستانسیالیستی، همان مفهوم وجود نزد هیدگر باشد. او تمامی فلسفه خود را به گرد این مفهوم می‌سازد؛ اما هیچگاه معنای آن را روشن نمی‌کند؛ او آگاهانه از این کار سرباز می‌زند. او به طوریکه جنبه از اصل اسپینوزایی «نفی کردن تعین بخشیدن است» استفاده کرده و فقط می‌گوید وجود چه چیز نیست. اما نظامی فلسفی با این حجم را نمی‌توان بر نفی یا مفهومی تو خالی و بری از هرگونه تعین درونی استوار کرد. لیکن هیدگر برای روشن کردن معنای وجود، بسادگی به خود کلمه وجود اشاره می‌کند. این کلمه نیز همچون واژه اُوم در عرفان هندی به صرف ادا شدن دارای معنی است و چون همان واژه قرار است که با نیروی جادویی خود گوینده و شنونده هر دورا، در جذبۀ معنا فرو برد. به همین دلیل این کلمات همواره در هاله‌ای از رمز و راز ظاهر می‌شوند. در آثار هیدگر بررسیها و تحلیلهای طولانی از ریشه لغات یونانی و لاتین جایگزین آشکار کردن تعینات ذاتی مفهوم وجود می‌گردد. اما در انتها حتی این نیز کافی نبوده و هیدگر از بیان وجود، به هر شکل و با هر زبانی، مأیوس می‌شود. او در جهت عکس مسیر ویتگنشتاین، از کلام به سکوت روی می‌آورد و در مرحله نهایی فلسفه‌اش، بار در نظریات قبلی خود به ستایش از سکوت می‌پردازد.

مقایسه میان این دو تفسیر از زبان نکات زیر را روشن می‌کند. نخست این که در اینجا نیز ما با تجربه بی‌میانجی روبرویم - تجربه‌ای ما قبل زبانی که بنیان زبان را تشکیل می‌دهد. این واقعیت بی‌میانجی منشأ حقیقت و معناست حقیقتی که زبان آن را غالباً، یا شاید همواره، مخدوش می‌کند.

در اینجا نیز همچون در زبان شیء Object-Language راسل تمایزی میان کلمات و مصادیق آنها (میان وجود و کلمه وجود) وجود ندارد. دوم آن که در هر دو مورد غیبت دیدی جامع و کلی از زبان بارز است.^۱ کلمات و جملات پیوندی با ذات کلی زبان نداشته و مستقلاً با معنا هستند. این امر موجب می‌شود که این تفاسیر نه فقط جوهر ذاتی و کلی زبان را ندیده بگیرند بلکه نسبت به بعد اجتماعی و تاریخی زبانهای گوناگون نیز بی‌توجه باقی

۱) البته هیدگر در بسیاری از آثار خود مسئله زبان را مورد بحث قرار می‌دهد، و حتی در این مورد شاید دچار وسواس نیز می‌شود، اما زبانی که او بدان اشاره می‌کند به قول خود وی امری غیر انسانی است. این انسان است که به «گفتار» Sage تعلق داشته و آنرا می‌شنود. این زبان رموز فقط با شاعران و البته متفکران اصیل - سخن می‌گوید. اما حتی بنیان این زبان غیر انسانی نیز در تاریکی باقی می‌ماند زیرا «گفتار» در آنچه گفته نشده و نباید گفته شود، یعنی در «نگفته» ریشه دارد. ر. ک. به مقاله ورنر مارکس در On Hand and L

بمانند. این حالت همان طور که خواهیم دید، در برخورد با نمادها و اسطوره‌های تاریخی و کاربرد غیرانتقادی آنها بخوبی مشاهده می‌شود. نکته سوم، که از همه مهمتر است، همراهی این دو در برخورد با افقهای متعالی زبان است؛ زیرا هر دو از رویارویی با این مسئله سرباز زده آن را در تاریکی باقی می‌گذارند. در حالی که بررسی این افقها، یعنی اندیشیدن درباره رابطه دوطرفه زبان با واقعیت و حقیقت، هدف اصلی تیلش است، البته این کار جزئی از طرحی کلی تر است که تیلش، به پیروی از سنت فلسفه کلاسیک و تفکر متافیزیکی (بویره هگل)، تمامی تلاش خود را وقف آن کرده است. و این طرح چیزی نیست جز کشف پیوند میان ابعاد جاودانه (سرمدی) و ابعاد تاریخی انسان، در سطوح گوناگون زندگی معنوی و فرهنگی او. جدایی این ابعاد دوگانه در اندیشه ویتگنشتاین و هیدگر کاملاً آشکار است. فرورفتن بعد جاودانه در تاریکی، با ندیده گرفتن و حتی توجیه شرایط تاریخی - اجتماعی زمان حال همراه است. به قول استانی روزن، در اندیشه هیدگر: «حضور دائمی نیستی با غیبت همیشگی امر جاودانه مطابقت دارد.»^۱ علی‌رغم تأکید هیدگر بر تاریخی بودن اندیشه و هستی بشری، دید او در مسائل اجتماعی و تاریخی بسیار بسته و محدود است. در عین حال تحلیلهای اگزیستانسیالیستی درباره «وجود» و «وضعیت بشری» و... در بسیاری موارد به منزله حجابی بر وضعیت واقعی انسانها و مشکلات فردی و اجتماعی آنان عمل می‌کند. اگر مفاهیم و مضامین مورد استفاده تیلش به این تحلیلهای شباهت دارند دلیل آن تا حد زیادی کاربرد زبان دینی توسط اگزیستانسیالیست‌هاست و نه برعکس. اگزیستانسیالیسم بدین شکل به نیاز زمانه و تقاضای مردمان برای آیینها و مناسک ظاهراً معنوی پاسخ می‌گوید. برخلاف مورد تیلش در اینجا، کشف حقایق دینی و الهی، یا حتی تفسیر مجدد آنها برای روشن شدن معنای امروزیشان هدف نیست؛ فقط کافی است که مفاهیم و نمادها از قدرت کافی برخوردار بوده و به اندازه کافی راز آمیخته باشند، تا بتوان ظاهری باصطلاح دینی یا معنوی بدانها بخشید. تیلش در آخر همین کتاب و در بحث راجع به خداپرستی به همین مسئله اشاره می‌کند. در این موارد اگزیستانسیالیسم خیلی براحتی به ابتذال تن می‌دهد و تا حد پدیده‌هایی چون هیپی‌گری؛ علاقه‌مندی به طالع بینی چینی (I Ching) یا عرفان سرخپوستی سقوط می‌کند. این نوع اگزیستانسیالیسم چیزی جز نمایشی همگانی نیست و تمام ظاهر فریبی، ابتذال و پوچی چنین نمایشاتی، در آن به چشم می‌خورد.

1) Nihilism, a philosophical essay, p 126

پرستش اسطوره و کاربرد آن در زبان یکی دیگر از مشخصات دیدگاه اگزیستانسیالیستی است. اما حتی در اینجا نیز نقاط مشترکی میان دو دیدگاه وجود دارد، زیرا به قول تئودور آدورنو پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم: «در درکی خام از نقش عنصر باستانی (archaic) در زبان باهم سهیم اند»، هیچ کدام برای مقطعی که در آن زبان خود را از سرچشمه‌های جادویی اش جدا می‌کند اهمیتی قایل نیستند. آنها از فرآیند اسطوره زدایی که زبان همیشه درگیر آن است غافل اند، و همین غفلت به آنها اجازه می‌دهد که کلمات و نمادهای کهن را بدون توجه به معنا یا بیمعنایی امروزشان به کار گیرند. و البته خواه ناخواه این کلمات در متن شرایط اجتماعی کنونی معنایی خاص می‌یابند که از نیات گوینده یا نویسنده مستقل است. اگزیستانسیالیسم: «سادگی قدمت زبان را به مرتبه و مقامی والا ارتقاء می‌دهد، و پوزیتیویستها به همان سادگی می‌کوشند آن را محو و نابود کنند.»^۱

همان طور که گفتیم تیلش به نقش اسطوره و نماد در زبان و اهمیت آنها برای بیان معانی بنیانی یا متعالی آگاه است؛ اما او از خطرات استفاده کورکورانه از زبان اسطوره‌ای یا نمادین باخبر است، زیرا برای او مسئله تنها به زبان ختم نمی‌شود. در قرن بیستم به نقش اساسی «اشکال نمادین» در ابعاد گوناگون تفکر بشری، از جمله دین، توجه بسیار شده است؛ یک نمونه آن آثار ارزنده ارنست کاسیرر است. اما در همین دوره تلاش برای یکی کردن اسطوره با دین به صورتی خطرناک گسترش یافته است. در اینجا نیز باز پوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم، هر یک به شیوه خاص خود، به نتیجه واحدی می‌رسند. همانطور که گفتیم اگزیستانسیالیستها مفاهیم و نمادهای دینی را به کار می‌بندند، در حالی که نسبت به حقیقت دین بی‌التفات اند. نمونه جالبی از این بی‌عنایتی را می‌توان در نظر کارل یاسپرس در مورد نیچه و کیرکگور مشاهده کرد. او در کتاب خود به نام «عقل و اگزیستانس» Reason and Existenz فصلی را به آن دو اختصاص داده و در آنجا اظهار می‌دارد که «مسیحیت اجباری» کیرکگور و «ضد مسیحیت اجباری» نیچه، هیچ کدام اهمیت چندانی ندارند.^۲ در فلسفه هیدگر نیز که ساختار و شالوده آن تا حد زیادی مدیون الهیات مسیحی است، پرسش حقیقت دین هیچگاه به طور مستقیم طرح نمی‌شود. بدین ترتیب دین و اسطوره، هر دو به منزله مجموعه‌ای از نمادها یا همان گنجینه معنا، مورد استفاده یا

1,2) T. W. Adorno, The Jargon of Authenticity, P42, RKP, London 1973.

۳) ر. ک به مقاله «نیچه و اگزیستانسیالیسم» در Walter Kaufmann, Existentialism, Religan and Death, MERIDIAN 1976.

بهرتر بگوین مورد سؤاستفاده قرار می گیرند. پوزیتیویسم نیز به شکلی دیگر همین کار را می کند. دین و اسطوره هر دو به منزله مجموعه هایی از گفتارهای غیرتجربی، غیرمنطقی، غیرعلمی (اثبات یا نفی ناپذیر) و در نتیجه فاقد معنا، با هم یکی شده و بسادگی کنار گذاشته می شوند تا بتوان با خیال راحت دوباره به «مباحث منطقی» پرداخت. اما دین و اسطوره یکی نیستند. اگر بتوان به یاری استعاره، زبان و اختراعی بشری به شمار آورد که به اشیاء و امور واقع می پردازد، شاید بشود گفت که اسطوره نیز اختراعی است که به حقیقت می پردازد. اما حقیقت اسطوره در ذات آن نهفته نیست، بلکه به درک، تفسیر، و تفسیر مجدد اسطوره براساس شرایط و مسائل زمانه وابسته است. در تفکر دینی، اسطوره معنایی جدید می یابد؛ یعنی به نماد بدل می شود. اما تفکر دینی از این هم فراتر رفته و با شکستن قالب تفکر و زبان اسطوره ای راهی مستقیم به سوی حقیقت غایی می گشاید. بدین ترتیب تفکر دینی در عین پذیرش نماد، از آن فراتر می رود. تینیش نیز چون یکی دیگر از متألّهان معاصر، یعنی رودولف بولتمن، در تلاش تفسیر و تفسیر مجدد نمادهاست. برای او نیز مسئله اصلی الهیات مسیحی در عصر حاضر، اسطوره زدایی از پیام دین و روشن کردن معنای آن برای انسان امروزی است. این تلاش تیلیش بسیار ارزنده و گویاست و جا دارد که به يك نمونه آن اشاره کنیم.

تیلیش در یکی از مقالات کوتاه اما بسیار پرمحتوای خود به نام «جدال میان زمان و مکان» می کوشد تا از خلال تحلیل اسطوره ها و نمادها معنای واقعی این دو مقوله بنیادین را توضیح دهد. در نظر او این دو همواره در ستیزند و تنها در انسان است که پیروزی نهایی زمان بر مکان ممکن گشته و بیانی آگاهانه می یابد. همان طور که در طبیعت، موجودات زنده بیانگر این پیروزی اند؛ زیرا حرکت از تولد به سوی مرگ دارای جهت بوده و مراحل آن تکرار ناپذیر است و این هر دو زمان را از قید مکان نجات می بخشند. اما در طبیعت، تکرار هنوز در شکل تولید مثل و سلطه غریزه بر زندگی حضور دارد. تنها در آدمی و شخصیت فردی اوست که شکستن حلقه تکرار و حرکت به سوی چیزی کاملاً جدید ممکن می گردد. تیلیش خصلت تراژیک فرهنگ یونانی را ناشی از غلبه مکان می داند. غلبه ای که نه فقط آدمیان بلکه خدایان را نیز شامل می شود. مفاهیم مکانی نظیر خون، نژاد، و خانواده بر سرنوشت آدمیان و خدایان به یکسان حکم می رانند. تصور زمان به منزله تاریخ، با آغاز و انجامی قطعی، در تفکر یونانی دیده نمی شود، در حالی که غلبه مکان به خوبی در هنر

(معماری و مجسمه‌سازی)، علوم (هندسه) و فلسفه یونانی (تصور متافیزیکی از کره به منزله تجسم کمال) مشهود است. خدایان یونانی خدایان مکان هستند و به همین دلیل متعدد و بسیارند. بر چنین زمینه‌ای اعتقاد به توحید ناممکن است؛ حتی اگر یونانیان به يك خدا نیز قایل بودند مسئله فرق نمی کرد، زیرا به نظر تیلش «توحید حقیقی فقط هنگامی ممکن است که خدای واحد، تنها خدا باشد خدایی نامشروط که فقط خود حد خویش است.^۱ از نظر تیلش عرفان ظریفترین شکل تسلط مکان است، زیرا در عین از میان برداشتن زمان و مکان، این پیشفرض اصلی را حفظ می کند که زمان ناتوان از آفرینش چیزی کاملاً جدید است، و بدین ترتیب با نفی معنای تاریخ معنای زمان را نیز نفی می کند. در نیروانای بودیسم و آتمن - برهمن هندوئیسم، خدایان مکان ناپدید می شوند، اما هیچ کدام در زمان و تاریخ مغلوب و مسخر نمی شوند و در نتیجه می توانند هر زمان دوباره پدیدار گردند. طبیعت و مافوق طبیعت هر دو زمان را تابع مکان می کنند. تنها با فرمان خداوند به ابراهیم (ع) است که تاریخ واقعی آغاز می شود - فرمانی برای ترك خدایان خاك، خون، قبیله، و قوم. فرمانی برای ترك شرك و روی آوردن به توحید؛ به خدایی واحد که برخلاف بتهامکان خاصی ندارد. در سراسر زمان و ماورای آن حضور داشته و به هیچ وجه به بندگان خود وابسته نیست. وحدانیت خداوند در عین حال بیانگر آن است که حق و عدالت فقط یکی است؛ در حالی که خدایان متعدد مکان، با ادعاهای نامحدود خود، ضرورتاً عدالت را نابود می کنند. از نظر تیلش ناسیونالیسم نو «شکل تحقق یافته حکومت مکان بر زمان است که در آن شرك به واقعیتی هر روزه بدل می شود.»^۲ قدرت طلبی، بیعدالتی، و امپریالیسم نیز اشکال دیگر حاکمیت خدایان مکان و قدرت مخرب شرك میباشند. بدین ترتیب، می بینیم که تیلش مقوله‌های بنیادین زمان و مکان را در تجلیات اسطوره‌ای و نمادین آنها بدقت مورد بررسی قرار داده است و معنای درونی هر يك را روشن می کند. از سوی دیگر، او درباره‌ی ادامه حضور آنها در عصر ما و نتایج بالفعل و بالقوه آن هشدار می دهد. هشدار به کسانی که این اسطوره‌ها را به صورتی غیر انتقادی به کار برده آنها را ستایش می کنند. زیرا نقش مخرب آنها در عملکرد فرهنگی و سیاسی خود این افراد به خوبی دیده می شود. تیلش می داند که «جدال میان زمان و مکان» اکنون نیز ادامه دارد؛ او در مورد خطر غلبه مکان به کلیسای مسیحی نیز هشدار داده و به سرنوشت دین یهود اشاره می کند. زیرا به نظر او یهودیت در مرحله‌ای از تاریخ خود به تسلط مکان تن داده است؛ یعنی به

(۱) همانجا ص ۳۲

(۲) همانجا ص ۳۳

برتری قوانین قومی و ملی که هرگز نمی تواند قانون همه ملت‌ها باشد. این امر به طور کامل در نژادپرستی، تجاوزگری، سلطه طلبی، و بیعدالتی صهیونیسم منعکس شده است.

در ابتدای بحث راجع به زبان به تأکید تیلش بر عقلانیت و مبارزه او با نیهیلیسم اشاره کردیم، اما عقل گرایی او به معنی رد بدبینی نیهیلیستی و قبول خوشبینی ساده پندارانه نیست؛ بلکه بیان این اعتقاد است که انسان می تواند و باید به صورتی عقلانی درباره اندیشه و هستی خود سخن بگوید، علی رغم همه عناصر ضد عقلانی نهفته در این هستی و علی رغم نقص کلام بشری که هرگونه سخن آخرین را ناممکن میسازد. عقلانیت این تلاش مانع تبدیل آن به گفتگویی درونی و ضامن ایجاد رابطه با دیگران است. زبانی مشترک که تفاهم میان انسانها و غلبه بر حصارهای فردی و گروهی تحمیل شده از سوی سرنوشت را ممکن ساخته و از این راه زمینه همراهی در عمل را فراهم می آورد.

عقل گرایی تیلش نه به عقل ابزاری علوم طبیعی و نه به تفسیر محدود و تجربه گرای پوزیتیویسم از عقل، ربطی ندارد. شکل اصلی عقل گرایی برای او ایده آلیسم آلمان است و پیوند با همین سنت او را از بسیاری متفکران دیگر متمایز می کند. در واقع یکی از هدفهای والای این سنت فلسفی ادای کلامی معقول درباره انسان، جهان، و خداوند است. تلاش تیلش در پیوند فلسفه و الهیات و جستجوی او برای کشف معانی در واقعیت زندگی انسانی نیز ادامه سنت عقل گرایی فلسفی است. سعی کانت در حفظ عقل و ایمان در کنار هم و کوشش هگل برای وحدت دادن اندیشه و واقعیت، نامتناهی و متناهی، نشانگر همین هدف است. هدفی که از نظر تاریخی می توان آن را تلاشی برای غلبه بر دوگانگی میان دستاوردهای عصر روشنگری و سنت رومانتیسیسم دانست. فلسفه طبیعت شلینگ، که تیلش در جوانی به آن علاقه مند شد، نیز شکل دیگری از همین تلاش است که ادامه و تکامل آن در مراحل آخر زندگی شلینگ یکی از سرچشمه های کمتر شناخته شده آگزیستانسیالیسم است.

از نظر تیلش راههای شناخت و حفظ و گسترش زندگی معنوی انسان بسیار است. بخش وسیعی از کار خود او به ارزیابی و نقد همین راه‌ها: هنر، ادبیات، روانشناسی و... اختصاصی دارد. آثار او تلاشی است همه جانبه برای غلبه بر سرگشتگی، یأس و بیمعنایی؛ و مقاومت علیه «راه حلهایی» که تنها با نفی زندگی معنوی انسان اضطراب او را تسکین می دهند. اندیشه تیلش روشن است اما ساده نیست. پیچیدگی آن از انتزاعی بودن ناشی نمی شود، زیرا در کنار بعد فلسفی آثارش توجه او در

همه حال معطوف به مسائل و مشکلاتی است که انسان امروزی در زندگی روزانه اش با آنها روبروست. مشکلاتی که هر چند جدید و نو هستند، سنتها و مفاهیم دینی - برخلاف تصور «آینده نگرانی» که به «پیشرفت تکنولوژی و صنعت» دل خوش کرده اند - هنوز هم تنها چاره آنهاست. هر چه باشد خصلت مشترک همه این مسائل بشری بودن آنهاست؛ و دین به قول تیلش در همه حال «مسئله غایی» بشر است.

کتاب حاضر حاصل سخنرانیهایی است که تیلش به دعوت بنیاد دوايت. اچ. تری^۱ به سال ۱۹۵۲ در دانشگاه ییل ایراد کرد و در همان سال زیر عنوان «شجاعت بودن» منتشر گردید. در این کتاب تیلش با استفاده از دو مفهوم اصلی شجاعت و اضطراب تحلیلی عمیق و گسترده از هستی بشری و ویژگیهای روحی و معنوی آن به دست می دهد. او در انجام این کار نه فقط به سنت دینی و فلسفه بلکه به تاریخ، روان شناسی، جامعه شناسی و سیاست نیز می پردازد. ملاحظات زبان شناسانه او درباره ریشه لغات و تفسیر معانی کلمات، دقیق، مؤثر و گویاست. تحلیلهای او درباره آثار ادبی و هنری، از نقاشیهای دورر گرفته تا نمایشنامه های سارتر، معانی نهفته درونی این آثار را آشکار می کند. معنایی که از دسترس «نقدهای ادبی و هنری» به دورند و فقط در پرتو حقایق بنیانی معنوی و ساختارهای کلی تاریخی - فرهنگی شناخته می شوند. تیلش بی آنکه اسیر تاریخیگری شود، نوعی ترتیب تاریخی را در ارائه نظراتش رعایت می کند. بدین صورت که از جهان باستان و روایان کهن شروع کرده سپس ظهور مسیحیت، قرون وسطی و عصر روشنگری را دنبال کرده و در پایان به عصر جدید می پردازد. این روش تیلش دنباله سنت تفکر تاریخی آلمان است که در قرن هیجدهم، و با کشف غنای فرهنگ یونان توسط وینکل من^۲ آغاز شد. لسنینگ و هررد هویت خاص این فرهنگ را مشخص کردند؛ گوته و شیلر معیارها و ارزشهای آن را در ادبیات آلمان احیا کردند. شناخت جهانی این چنین کامل اما بینهایت دور و متفاوت منشأ تفکر تاریخی بود... آگاهی از گذشته تاریخی و هویت متمایز آن به آگاهی از سرشت تاریخی زمان حال انجامید. و تاریخ به منزله مجموعه ای از مراحل گوناگون که هر کدام هویت فرهنگی و جهان بینی خاص خود را دارند، مطرح شد. این اندیشه در هگل به اوج خود رسید. برای مثال هگل در فلسفه دین خود، تاریخ ادیان را به منزله تحول تاریخی حقیقت ذاتی دین بررسی کرد که در آن هر مرحله ای با حفظ حقیقت درونی مرحله قبل، گامی به جلو می گذارد و بدین ترتیب از مراحل قبل و بعد خود متمایز

1) Dwight. H. Terry

2) Courage to Be

3) J. Winckelmann

می گردد. در فلسفه تاریخ هگل، حرکت تاریخ بیانگر حرکت عقل است و بنابراین هر یک از مراحل آن جایگاه و معنا و مفهوم خاص خود را داراست. مهمترین نماینده این سنت در اوایل قرن بیستم، ویلهلم دیلتای بود. در او چندین روند فرهنگی به هم می رسند. گذشته از سنت هگلی، دیلتای وارث نظریات شلایرماخر^۱ در مورد تفسیر و تأویل متون Hermeneutic بود. در ضمن در این فاصله مورخینی چون رانک^۲ و درویسن^۳ تاریخ را به یک رشته علمی بدل کردند. بنابراین دیلتای در جو فلسفی آن زمان با مسئله تعیین روشهای خاص علوم اجتماعی، از جمله تاریخ، و تفکیک آنها از علوم طبیعی روبرو بود. او بحث مربوط به تفسیر متون را گسترش بخشید و تاریخ را به منزله یک متن مورد بررسی قرار داد. بدین ترتیب مسئله فهم حالات ذهنی با نقطه نظر نویسنده متن که در دوره اولیه کار دیلتای مورد تأکید او بود جای خود را به مسئله درک جهان بینی ادوار تاریخی واگذار کرد. و همین امر نیز به معیار اصلی تفکیک علوم اجتماعی از علوم طبیعی بدل شد، زیرا علوم اجتماعی که با موضوعات بشری سروکار دارند باید قادر به فهم یا درک موضوع خود باشند؛ در حالی که علوم طبیعی صرفاً باید پدیده های طبیعی را توضیح دهند. بدین شکل تفکر تاریخی در فلسفه و علم، که از سوی نوکانیتهای به دلیل توجه خاص آنان به مسئله روش در علوم - کنار گذارده شده بود، توسط دیلتای احیا شد. اما تحول این طرز فکر از هگل به دیلتای تغییرات اساسی در معنای آن را همراه داشت. هگل به عنوان فیلسوف مسیحی سعی داشت حقیقت دین مسیح را از طریق نمایان ساختن حقیقت درونی فلسفه به اثبات رساند. روح مطلق، روحی تاریخی است زیرا حرکت آن حاصل یادآوری اشکال قبلی تحقق روح است و غایت این حرکت نیز خود آگاهی روح است که خود را در شکل تحقق تاریخی خویش باز می شناسد. اما مطلق بودن آن صرفاً نتیجه جنبه مطلق آیین مسیحیت است. و دقیقاً همین نکته برای دیلتای قابل قبول نیست. او آگاهی تاریخی از نسی بودن تمام واقعیتهای تاریخی را با نتایج متافیزیکی نظام هگلی متناقض می داند. در نظر او مفهوم واقعیت جهان با «حقایق» کشف شده از سوی علوم پوزیتیو سنجیده می شود، نه با صورت معقول Notion فلسفی. آنچه باقی می ماند با معنا بودن همه پدیده های اجتماعی و فرهنگی است. معنایی که فقط در انسان و تاریخ او تحقق می یابد و توسل به جوهر تفکر تاریخی هگل تنها راه درک آن از سوی فرد است. اما این کار مستلزم خلاصی از جنبه های متافیزیکی و کلامی فلسفه هگل است.

فلسفه و مسیحیت هر دو فاقد حقیقتی مطلق اند زیرا چنین حقیقتی اصلاً وجود

1) Schleiermacher

2) Ranke

3) Droysen

ندارد. اما نگرش تبلیش نسبت به تاریخ از بسیاری جهات با این تفکر سازگار نیست. هگل معتقد بود که شکافی عمیق میان دو برداشت متفاوت از معنای تاریخ وجود دارد: یکی مفهوم تاریخی معنوی که به صورت نامتناهی پیش می‌رود؛ و دیگری نامتناهی سرشار از معنا و روح. در نظر او این دومی همان روح مطلق است. تبلیش نیز در این نکته با او همسخن است، اما برخلاف هگل مسئله اصلی او الهیات تاریخ است نه فلسفه تاریخ. تحلیل او از رابطه دین و تاریخ نشان می‌دهد که آنچه زمان را بر مکان پیروز کرده و با بخشیدن مبدأ، جهت و مقصد زمان را به تاریخ بدل می‌سازد رابطه انسان با خداوند و مفهوم توحید است نه حرکت روح به سوی خودآگاهی و آزادی. تبلیش نیز چون کیرکگور نسبت به یکی کردن جوهر دین با حقیقت فلسفی بدبین است؛ هر دو آنان مطلق شماردن این حقیقت و عدم توجه به جنبه اگزستانسیل و شخصی رابطه انسان با حقیقت را نادرست می‌دانند. بی شک بدون امر غایی همه چیز بیمعنا خواهد بود. در فلسفه تاریخ هگل تحقق روح مطلق در شکل تاریخی و حتی سیاسی نتیجه ضروری حقیقی بودن آن است، حال آنکه از نظر تبلیش امر غایی در همه عرصه‌های حیات معنوی انسان حضور دارد بی آنکه خود هیچگاه در متن تاریخ و در صورتی متمایز آشکار شود. عینیت یافتن روح در تاریخ و یکی شدن آن با حرکت تاریخی عقل گذشته از آنکه توجیه شرایط موجود را ممکن می‌سازد، و با معرفی نهادهای سیاسی و فرهنگی خاص به منزله نمودهای عینی روح تاریخ، راه را بر انتقاد عقلانی می‌بندد مفهوم امر مطلق و تصور خدا را نیز تحریف می‌کند، زیرا به قول شلینگ اگر امر مطلق به منزله فرآیند درونی صورت معقول فلسفی فهمیده شود آنگاه معرفت انسان از خداوند به تنها معرفت خداوند از خود بدل می‌گردد.^۱ بر همین اساس بود که پیروان بعدی هگل توانستند از فلسفه او با عوامانه کردن آن به نتایج الحادی یا وحدت وجودی برسند. از نظر الهیات مسیحی تحقق روح در تاریخ فقط به تجسد عیسی مسیح منحصر است. هگل خود در آثار دوران جوانی، که به مسائل کلامی و دینی مربوط می‌شوند، از این حقیقت آگاه بود، اما تصور او از اینکه در پایان یک عصر تاریخی ایستاده است و اشتیاق وی به کامل کردن فلسفه و رفع نواقص نظام‌های متافیزیکی قبلی، نظر او را در این مورد تغییر داد. به اعتقاد او حقیقت امری کلی است؛ مفهوم انتزاعی حقیقت مطلق نشانه دگماتیسم است. امر مطلق باید صورت انضمامی یابد و ضد خود را در خود گیرد، در غیر این صورت واقعیت تجربی خارج از روح بوده و آن را محدود می‌سازد. بدین ترتیب

1) Karl Lowith, From Hegel to Nietzsche, p 115, Anchor Books 1967.

علی رغم حضور بعد جاودانه در فلسفه تاریخ هگل، بحث متعالی یا درونی بودن حقیقت نسبت به جهان ناروشن باقی می ماند و راه برای نسبی گرایی دیلتای و سپس تصور صرفاً تاریخی هیدگر از حقیقت و وجود باز می گردد.

با این حال ضرورت دستیابی به يك فلسفه تاریخ باقی می ماند و تلاشهای ناموفق دیلتای برای ایجاد فلسفه ای متکی بر آگاهی تاریخی نشانه همین ضرورت است. هدف اندیشه دیلتای درك تمام اشكال ممكن زندگی بشری و تفسیر هویت متمایز هر يك از آنهاست. این کار مسئله نسبی بودن دیدگاه مفسر و فقدان عینیت را پیش می آورد. در نظر دیلتای زندگی قدرت آن را دارد که «در هیئت معانی از خود فراتر رود». زندگی به میانجی معناهای پیوسته ای که به بالای جریان آشفته تاریخ ارتقاء یافته اند، درك می شود. ولی دلیل این امر بدون رجوع به حقیقتی غایی قابل توضیح نیست. بدین ترتیب دیلتای عاقبت به نوعی فلسفه حیات که جنبه های ضد عقلانی آن کاملاً آشکار است تن در می دهد. اما تیلش با آنکه در تحلیل خود از شجاعت و اضطراب به ادوار تاریخی گوناگون اشاره می کند، برای تضمین عینیت دیدگاه تاریخی خود هیچگاه نیازمند چنین فلسفه ای نیست و حتی شدیداً به حیات گرایی Vitalism و مبانی ضد عقل گرایی آن حمله می کند. در اینجا نیز گستردگی الهیات بر محدودیتهای دیدگاه فلسفی فایق می شود، بی آنکه دستاوردهای بارزش فلسفه به فراموشی سپرده شوند. زندگی و تاریخ توسط معانی و مفاهیم دینی که از اشتیاق آدمی به کشف حقیقت غایی برمی خیزند قابل درك شده معنا و ارزشی عام می یابند.

در ترجمه حاضر سعی شده است که در سراسر متن فارسی، شکل بیان مطالب، و سیاق عبارات حتی الامکان مطابق متن اصلی باشد. دیگر آنکه تیلش در ترکیب کلمات و ساختن مفاهیم جدید، کوتاهی نکرده است، و ترجمه آنها مطمئناً بر دشواری های متن فارسی افزوده است. برای کم کردن این مشکلات هر جا به نظر ضروری رسیده است توضیحاتی در مورد اصطلاحات فلسفی و اشارات نویسنده، به صورت پانویس اضافه شده است. همه پانویسها از مترجم است.

در اینجا لازم می دانم از تمامی دوستانی که مرا در ترجمه این کتاب یاری کرده اند تشکر کنم. برای آشنایی بیشتر خوانندگان با زندگی و آثار تیلش شرحی با استفاده از دو مأخذ زیر تهیه شد که در مقدمه کتاب آمده است.

The New Encyclopaedia Britannica, 15 th Edition/1975.

MC-Graw-Hill Encyclopedia of world Biography/1973.

زندگینامه، آثار و افکار پل تیلیش

تیلیش در ۲۰ اوت ۱۸۸۶، در ایالت براندنبورگ^۱ پروس به دنیا آمد. پدرش روحانی پروتستان بود و او از هنگام کودکی با زندگی و اندیشه مذهبی آشنا شد. تحصیلات ابتدایی را در دهکده خود و تحصیلات دوره متوسطه را در کونیگسبرگ^۲ به اتمام رساند. و در همانجانب نیز. با تصور کلاسیک تفکر آزاد که صرفاً متکی به قوانین عقلی است آشنا شد؛ اما عشق او به آزادی و تفکر عقلانی از تعهد دینی اونکاست. در سال ۱۹۰۴ وارد دانشگاه برلین شد و پس از آن سالهای ۱۹۰۵ تا ۱۹۰۷ را، بترتیب در دانشگاههای توبینگن^۳ و هال^۴ گذراند و در سال ۱۹۰۸ دوباره به دانشگاه برلین بازگشت. دکترای خود را در سال ۱۹۱۱ از دانشگاه برسلاو^۵ و مدرک الهیات خود را در سال ۱۹۱۲ از دانشگاه هال گرفت. در دانشگاه با فلسفه شلینگ، فیلسوف آلمانی، آشنا شد. مرحله میانی فلسفه شلینگ که به فلسفه طبیعت معروف است و طبیعت را به منزله جلوه فعال روح خلاق الهی تفسیر می کند، او را سخت تحت تأثیر قرار داد. در همین دوره توسط مارتین کولر^۶، استادش در الهیات، با آموزه قدیمی سنت پل^۷ که لوثر آن را احیا کرده بود یعنی با آموزه «برائت به وسیله ایمان»^۸ آشنا شد، که براساس آن گناه و پلیدی انسان زرفتر از آن است که به خاطر اعمال دینوی اش بخشیده شود؛ با توجه به گناه نخستین، هیچ تضمینی برای رستگاری وجود ندارد جز ایمان به پذیرفته شدن از جانب خداوند و رعایت دقیق وظایف اخلاقی و دینی بدون کبر و ریا. بدین ترتیب، با حذف بسیاری از تشریفات و تعجملات کلیسایی، تمایز میان عبادت و زندگی روزمره از میان رفته، بخشهای گوناگون اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی زندگی دنیوی همگی صورتی عبادی-دینی می یابند. تیلیش دریافت

1) Brandendburg

3) Tübingen

5) Breslau

7) Justification by Faith

2) Königsberg

4) Hall

6) Martin Köhler

که این آموزه حوزه بسیار گسترده‌تری از مسائل کلاسیک دینی در باب گناه و آمرزش دارد و می‌تواند تمامی زندگی فکری انسان را در برگیرد. تیلش این شکل گسترده آموزه را اصل پروتستان^۸ نامید. بدین ترتیب، امکان آن بود که قالب تنگ و خشک کلیسای لوتری را کنار گذاشت و در عین حال محتوی ذاتی آموزه را حفظ و تایید کرد. تیلش در تز دکترای خود به نام عرفان و آگاهی از گناه در تحول فلسفی شلینگ^۹ (۱۹۱۲) به کاوش در نتایج اصل پروتستان برای ماهیت و ساختار واقعیت و توضیح نظر شلینگ در مورد گناه و آمرزش به منزله واقعه‌ای در عالم که تمام هستی را در بر گرفته می‌پردازد.

تیلش، که در سال ۱۹۱۲ به خدمت کلیسای لوتری درآمد، با شروع جنگ، به عنوان وابسته مذهبی، وارد ارتش آلمان شد. پس از پایان جنگ و در سالهای بعدی تا هنگام به قدرت رسیدن نازیها در ۱۹۳۳، وی فعالانه در جنبش سوسیالیستهای مذهبی آلمان شرکت کرد. این جنبش با نفی بی توجهی سنتی مسیحیت به امور دنیوی، به مبارزه برای عدالت برخاست و در همان حال مارکسیسم را به دلیل توهّمات ناکجا آبادی (یوتویائی) و برخورد صرفاً تکنوکراتیک آن با مسائل بشری، مورد انتقاد قرار داد. در طی این سالها تیلش به تدریس و تألیف مشغول بود. در فاصله ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳ او بیش از صد مقاله و رساله به چاپ رساند. از کتابهای مهم او در این دوره می‌توان به کتاب نظام علوم براساس موضوعات و روشهای آن^{۱۰} (۱۹۲۳) اشاره کرد. در همین فاصله او در دانشگاههای برلین، ماربورگ و فرانکفورت به تدریس الهیات اشتغال داشت. در سال ۱۹۳۲ کتاب وضعیت دینی^{۱۱} را نوشت و در این کتاب دین را مسئله غایی تمامی زندگی و فرهنگ انسان معرفی کرد.

پس از روی کار آمدن هیتلر، تیلش به مخالفت علنی خود با نازیسم ادامه داد و در سال ۱۹۳۳ از مقام خود در دانشگاه فرانکفورت برکنار شد. او به دعوت راینهولد نیبور^{۱۲} به آمریکا مهاجرت کرد تا در کانون الهیات نیوبورگ تدریس کند و تا سال ۱۹۵۵ در آن شهر ماند.

در سال ۱۹۳۶ کتاب تفسیر تاریخ^{۱۳} را نوشت و در آن به بسط مفهوم کلاسیک

8) Protestant Principle

9) Mystic and Schuldbewusstsein in Schelling philosophischer Entwicklung

10) The System of Sciences according to their Subjects and Methods

11) Religious Situation

۱۲) راینهولد نیبور (۱۸۹۲-۱۹۷۱) Reinhold Niebuhr مقاله و متفکر آمریکایی.

13) The Interpretation of History

یونانی کایروس Kairos (زمان مناسب) پرداخت که در انجیل از آن برای توصیف ظهور تاریخی خداوند در مسیح، استفاده شده است. عصر پروتستان^{۱۴} (۱۹۴۸) مجموعه‌ای از مقالات او درباره تاریخ جدید است. نخستین مجموعه مواعظ تیلیش در سال ۱۹۴۸ به نام لرش بنیانها^{۱۵} چاپ شد و به دنبال آن وجود نو^{۱۶} (۱۹۵۵) و حال جاودانه^{۱۷} (۱۹۶۳) منتشر شد. از آثار مهم دیگر این دوره می‌توان به شجاعت بودن^{۱۸} (۱۹۵۲)، عشق، قدرت و عدالت^{۱۹} (۱۹۵۴) و اخلاق و فراسوی آن^{۲۰} (۱۹۶۳) اشاره کرد.

کتاب اصلی تیلیش، که از زمان تدریس در ماربورگ (۱۹۲۵) نگارش آن را آغاز کرده بود، در طی این سالها کامل شد و با عنوان الهیات سیستماتیک^{۲۱} در سه جلد (بترتیب ۱۹۵۱، ۱۹۵۷، ۱۹۶۳) به طبع رسید. برجسته‌ترین مزیت این کتاب «روش تضایف» (Method of Correlation) آن است، که از الهیات گفتگویی می‌سازد میان عقل کاوشگر انسان و حقایق وحی که به واسطه ایمان حاصل می‌شود: اولی می‌پرسد و دومی پاسخ می‌دهد. گفتگوی موجود در الهیات سیستماتیک، پنج بخش دارد و در هر بخش پرسشها و پاسخهایی مطرح می‌شود که بترتیب عبارت‌اند از ۱. قدرت و حد عقل بشری، و حقایق وحی ۲. ماهیت وجود، و خدا به منزله بنیان وجود ۳. معنی هستی، و وجود نو که در عیس مسیح تجلی یافته ۴. ابهامات نهفته در تجربه بشری، و حضور روح القدس در سیر زندگانی بشر ۵. سرنوشت بشری و معنی تاریخ، و ارض ملکوت. کار تدریس تیلیش با مقام استادی دانشگاههای هاروارد (۱۹۵۵-۱۹۶۲) و شیکاگو (۱۹۶۲-۱۹۶۵) به پایان درخشان خود رسید. از جمله آثاری که در این دوره، یا پس از مرگ وی، منتشر شد این کتابهاست: دین اهل کتاب و جستجو برای واقعیت غایی^{۲۲} (۱۹۵۵)، شوق انگیزی ایمان^{۲۳} (۱۹۵۷) - که با شجاعت بودن، مشهورترین و شناخته شده‌ترین کتابهای اوست، الهیات فرهنگ^{۲۴} (۱۹۵۹)، مسیحیت و رویارویی ادیان جهانی^{۲۵} (۱۹۶۳)، ارزیابی تفکر پروتستان قرون ۱۹ و ۲۰^{۲۵} (۱۹۶۷) تاریخ تفکر

14) The Protestant Era

15) The Shaking of Foundations

17) The Eternal now

19) Morality and Beyond

21) Biblical religion and the Search for ultimate reality

22) Dynamics of Faith

24) Christianity and the Enconter of world religions

25) Perspectives on 19th and 20th century protestant thought

16) The New Being

18) Love, Power and Justice

20) Systematic Theology

23) Theology of Culture

سییحی^{۲۶} (۱۹۶۸) و دین چیست؟^{۲۷} (۱۹۶۹).

تیلش همچون کارل بارت^{۲۸} و رودولف بولتمان^{۲۹} از جمله کسانی است که الهیات پروتستان را متحول کردند. هر سه تن از کشف دوباره اندیشه‌های فراموش شده انجیل و اگزیستانسیالیسم دینی سورن کیرکگور، متفکر دانمارکی، تأثیر پذیرفتند. بسیاری تیلش را به دلیل آرای انتقادی‌اش در مورد تصور عوامانه و رایج از خداوند، لادری یا ملحد دانسته‌اند، حال آن که او هرگز همچو ملحدان، وجود خداوند را منکر نمی‌شود. برخی نیز سعی کرده‌اند تا از تفکر او در جهت تایید دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی متکی بر اندیشه نیچه‌ای «مرگ خدا» استفاده کنند، ولی برای تیلش از بین رفتن تصویری نارسا از خدا، تنها تصویری بمراتب گسترده‌تر از خداوند را بشارت می‌دهد. او نیز، همچو اسپینوزا، مردی بود «مست از حق» که فقط می‌خواست هموعانش را در وصول مجدد به ایمانی واقعی و فعال یاری دهد.

تیلش در سالهای آخر عمر خویش نسبت به امکان هرگونه توصیف سیستماتیک از حیات معنوی انسان تشکیک کرد؛ اما هرگز اندیشه اصلی خود را درباره گسترده‌گی و واقعیت اصل پروتستان «برائت به وسیله ایمان»، رها نکرد و تا زمان مرگش در ۲۲ اکتبر ۱۹۶۵ به تحقیق در نتایج همه‌جانبه آن جهت حیات معنوی و فرهنگی انسان ادامه داد.

26) A History of chistian thought

27) What is Religion?

28) کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) Karl Barth متاله سوییسی و یکی از رهبران فکری مذهب پروتستان در

قرن ۲۰

29) رودولف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶) Rudolf Bultmann متاله اگزیستانسیالیست آلمانی.

فصل اول

وجود و شجاعت

با قبول شرایط پیشنهادی بنیاد دوايت . اچ . تری (Dwight.Terry)، مبنی بر این که سخنرانیها پیرامون موضوع «دین در پرتو علم و فلسفه» باشد، مفهومی را برگزیده‌ام که مسائل خداشناسانه، جامعه‌شناسانه، و فلسفی همگی در آن جمع‌اند؛ یعنی، مفهوم «شجاعت». مفاهیم معدودی تا بدین حد، برای تحلیل وضعیت بشری سودمندند. شجاعت واقعی اخلاقی است؛ اما در کل گستره هستی بشری، و نهایتاً در ساختار خود وجود ریشه دارد. باید آن را از نظر هستی‌شناسانه بررسی کرد تا از نظر اخلاقی فهمیده شود.

این امر در یکی از قدیم‌ترین بحثهای فلسفی در باب شجاعت - در رساله افلاطون به نام لاکس¹، نمایان است. در طی این گفتگو چندین تعریف مقدماتی طرح ورد می‌شود، آنگاه نیکياس²، سردار مشهور، سعی می‌کند تعریف تازه‌ای به دست دهد. او به عنوان رهبری نظامی باید بداند شجاعت چیست و باید بتواند آن را تعریف کند. اما تعریف او، همچو تعریف سایرین، ناتمام از آب در می‌آید. اگر شجاعت، آن طور که او ادعا

1) Laches

2) Nikias

می‌کند، معرفت است به «آنچه باید از آن ترسید و آنچه باید نسبت بدان جرأت ورزید»^۱ در این صورت پرسش فلسفی به کلی شدن مسئله می‌انجامد؛ زیرا لازمه پاسخ این است که آدمی «به همه خوبیها و بدیها در تمام اوضاع و احوال دانا باشد»^۲ اما این تعریف بیان قبلی را، که شجاعت فقط بخشی از فضیلت است، نقض می‌کند. آخر الامر سقراط چنین نتیجه می‌گیرد: «بنابراین ما در کشف این که شجاعت واقعاً چیست، شکست خورده‌ایم.» و این شکست در چهارچوب تفکر سقراطی کاملاً جدی است. به نظر سقراط فضیلت دانایی است؛ و جهل به این که شجاعت چیست، هرگونه عمل بر مبنای ماهیت حقیقی شجاعت را ناممکن می‌کند. اما این شکست سقراطی از اکثر تعاریف بظاهر موفق شجاعت (حتی تعاریف ارسطو و خود افلاطون) مهمتر است؛ زیرا شکست دریافتن تعریفی از شجاعت، به منزله فضیلتی در میان دیگر فضایل، مسئله‌ای اساسی را در هستی‌شناسی بشری آشکار می‌کند. این شکست نشان می‌دهد که داشتن درکی از انسان، جهان وی و ساختارها و ارزشهای آن، پیش فرض فهم شجاعت است. تنها آن که این را می‌داند، می‌داند چه چیز را تأیید و چه چیز را نفی کند. پرسش اخلاقی ماهیت شجاعت، ناگزیر به پرسش هستی‌شناسانه ماهیت وجود می‌انجامد. این رویه را می‌توان معکوس کرد، یعنی پرسش هستی‌شناسانه ماهیت وجود را میتوان به عنوان پرسش اخلاقی ماهیت شجاعت، مطرح ساخت. شجاعت به ما نشان می‌دهد وجود^۳ چیست، و وجود نشان می‌دهد شجاعت

(۱) در ترجمه دوره آثار افلاطون به زبان فارسی جمله مزبور بدین صورت است: «از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید.»، جلد اول، ص ۱۸۹.

(۲) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷، جلد اول، ص ۱۹۵.

3) Being

چیست. بنابراین، نخستین فصل این کتاب در باب «وجود و شجاعت» است. هر چند در جایی که سقراط شکست خورد من شانس برای موفقیت ندارم، اما شاید شجاعت قبول خطر شکستی حتمی، بتواند به زنده نگهداشتن این مسئله سقراطی کمک کند.

شجاعت و پایداری: از افلاطون تا توماس آکویناس

عنوان شجاعت بودن هر دو معنی شجاعت، اخلاقی و هستی شناسانه را، وحدت می دهد. شجاعت به منزله عملی بشری و امری مربوط به ارزشگذاری، مفهومی اخلاقی است. شجاعت به منزله تأیید نفس کلی و ذاتی وجود آدمی مفهومی هستی شناسانه است. شجاعت بودن، آن عمل اخلاقی است که آدمی با آن وجود خویش را تأیید می کند، علی رغم آن عناصری از هستی اش که با تأیید نفس ذاتی او در ستیزند.

با نظر به تاریخ تفکر غرب، می توان این دو معنای شجاعت را، تقریباً در همه جا، به صورت صریح یا ضمنی یافت. از آنجا که ناچاریم در فصولی جداگانه به ایده های رواقی و نورواقی شجاعت بپردازیم، لذا در این فصل گفتار خود را به تفسیر شجاعت در رشته افکاری که از افلاطون به توماس آکویناس می رسد، محدود می کنم. شجاعت در جمهوری افلاطون به عنصری از روح مربوط است که «تیموس»^۱ (عنصر با روح، شجاع) نامیده می شود، و هر دو آنها به قشری از جامعه نسبت داده شده اند که به فیلاکس^۲ (پاسداران) موسوم اند. تیموس در آدمی میان فکر و حس جای دارد. اشتیاقی است در صمیم جان به هر آنچه شریف^۳ است. در این معنی، تیموس

1) Self-affirmation

2) Thymós

3) Phýlakos

4) Noble

موقعیتی مرکزی در ساختار روح دارد. پلی است بر شکاف میان عقل و آرزو، یا لاقل می توانست باشد. لیکن تمایل و روند عمده تفکر افلاطونی و سنت مکتب افلاطون، دو گانه باورانه بود و بر اختلاف میان معقول و محسوس تأکید می ورزید، و از پل استفاده نشد. حذف «بخش میانی» (تیموایدس)^۱ وجود آدمی تا زمان دکارت و کانت نیز، عواقب اخلاقی و هستی شناسانه به دنبال داشت. این محرک دقت و قاطعیت اخلاقی کانت و تقسیم وجود به اندیشه و امتداد در تفکر دکارت، بود. زمینه جامعه شناسانه رخداد این تحول بخوبی شناخته شده است: فیلاکس افلاطونی همان اشرافیت مسلح است. نمایندگان آنچه نجیب و دلپسند است. از میان آنان صاحبان حکمت^۲ برمی خیزند و حکمت را به شجاعت پیوند می زنند. اما این اشرافیت و ارزشهایش متلاشی شد. دوره متأخر جهان باستان و همچنین بورژوازی نو این ارزشها را از دست دادند. به جای آنان صاحبان عقل فرهیخته و توده هایی نمایان می شوند که به صورتی فنی سازمان یافته و رهبری می شوند. اما جالب توجه است که افلاطون خود نیز تیموایدس را به مثابه يك کارکرد ذاتی وجود انسان، ارزشی اخلاقی و کیفیتی جامعه شناسانه دیده است.

ارسطو عنصر اشرافی را در آموزه شجاعت حفظ و همچنین محدود کرد. به نظر او انگیزه تاب آوردن شجاعانه در برابر درد و مرگ آن است که انجام چنین کاری شرافتمندانه و سرباز زدن از آن نشانه پستی است. (اخلاق نیکوماخوس کتاب سوم، قسمت نهم) انسان شجاع «برای آنچه شرافتمندانه است» عمل می کند، زیرا «این غایت فضیلت است.» (همانجا قسمت هفتم) «شرافتمندانه» در این عبارت و سایر عبارات، ترجمه کالوس^۳ و «پست» ترجمه آیسکروس^۴ است؛ کلماتی که معمولاً آنها را به «زیبا» و

۲) حکمت Wisdom (فرزانگی، خردمندی).

1) Thymocides

4) Aischrós

3) Kalós

«زشت» تعبیر می کنند. کردار زیبا یا شریف کرداری است شایسته ستایش. شجاعت عبارت است از عمل به آنچه ستودنی است و رد کردن آنچه خوار شمردنی است. آدمی چیزی را ستایش می کند که به واسطه آن هر موجودی قابلیت‌هایش را فعلیت بخشیده یا کمالاتش را متحقق می سازد. شجاعت تأیید ماهیت ذاتی شخص، غایت درونی وی یا ذروه کمال^۱ اوست. اما این تأییدی است که در ماهیتش «علی رغم آن» نهفته است. تأییدی که متضمن ایثار احتمالی، و در برخی موارد اجتناب ناپذیر شئونی است که آنها نیز به وجود شخص تعلق دارند، اما اگر فدا نشوند مانع رسیدن او به کمال واقعی اش می شوند. این ایثار گاه ممکن است موجب ترك لذات، خوشیها، و حتی هستی شخص شود. به هر حال، این کار ستودنی است، زیرا در عمل شجاعانه ذاتی ترین بخش وجود ما بر آنها که کمتر ذاتی اند، غلبه می کند. به جهت زیبایی و نیکی شجاعت است که امر نیک و زیبا در آن فعلیت می یابد؛ و از این رو شجاعت نجیب است.

کمال برای ارسطو (و افلاطون) به درجات متحقق می شود: درجات طبیعی، شخصی، و اجتماعی، و شجاعت به عنوان تأیید وجود ذاتی شخص در برخی از این درجات بارزتر از درجات دیگر است. چون بزرگترین آزمون شجاعت، آمادگی انجام بزرگترین ایثار؛ یعنی، فداکردن جان خویش است؛ و چون از سربازان، بنابر حرفه شان، انتظار می رود که همواره آماده این فداکاری باشند، شجاعت سرباز نمونه بارز شجاعت شمرده می شد و این فکر بنحوی هنوز هم وجود دارد. لغت یونانی شجاعت، آندریا^۲ (مردانگی)، و برابر لاتینی آن فورتیتودو^۳ (نیرو)، بطور ضمنی نشانگر معانی نظامی

1) Entelency

2) Andreia

3) Fortitudo

شجاعت‌اند. تا زمانی که اشرافیت گروهی حامل سلاح بود، معانی ضمنی اشرافی و نظامی شجاعت به هم می آمیختند؛ هنگامی که سنت اشرافی متلاشی شد و امکان تعریف شجاعت به عنوان شناختی کلی از آنچه خوب و بد است فراهم آمد، حکمت و شجاعت به هم پیوستند و شجاعت حقیقی از شجاعت سرباز متمایز گردید. شجاعت سقراط از جان گذشته، عقلانی - مردمی (دمکراتیک) بود نه قهرمانی - اشرافی.

اما طرز فکر اشرافی در قرون میانه احیاء شد: شجاعت بار دیگر به خصلت ویژه نجبا بدل شد. شهنسوار کسی است که شجاعت را همچون یک سرباز و یک نجیبزاده به منصه ظهور می رساند. او چیزی داشت که آن را روح والا، نجیب و شجاع^۱ می خواندند. در زبان آلمانی دو لغت برای شجاع وجود دارد: *Mutig, Tapfer*. معنی اصلی *Tapfer* قاطع، وزین و مهم است و به قدرت وجود در طبقات بالای جامعه فتودالی اشاره دارد. *Mutig* از *Mut* مشتق شده؛ یعنی آن جنبش روح که از کلمه انگلیسی *Mood* به ذهن متبادر می شود. و چنین است کلماتی مانند *Hochmut, Schwermut* و *Kleinmut* («جان» سنگین، والا، و کوچک). *Mut* امری مربوط به «قلب» یعنی کُنه وجود شخص است. در نتیجه *Mutig* میتواند به وسیله *behertz* ادا شود (همان طور که *Courage* انگلیسی - فرانسوی از کلمه فرانسوی *Coeur* به معنی قلب مشتق شده است). در حالی که *Mut* این معنی گسترده تر را حفظ کرد، *Tapferkeit* بیش از پیش به فضیلت ویژه سرباز بدل شد - سربازی که یگر شهنسوار و نجیبزاده نبود. بدیهی است که کلمات *Mut* و *Courage* مستقیماً نشانه پرسش هستی شناسانه اند؛ حال آن که *Fortitudo* و *Tapferkeit* در معانی امروزشان فاقد چنین مضامینی هستند.

1) Hohe Mut

عنوان این سخنرانیها نمی توانست «پایداری بودن» (*Die Tapfer-keit zum Sein*) باشد، بلکه باید چنین خوانده شود: «شجاعت بودن» (*Die Mut Zum Sein*) — نسبت به مفهوم شجاعت آشکار می سازد؛ و همراه با آن روشنگر کشاکشی است میان اخلاق قهرمانی - اشرافی دوره اول قرون وسطی از یکسو، و اخلاق عقلانی - مردمی از سوی دیگر. اخلاقی که میراث سنت مسیحی - اومانیستی^۱ است و در پایان قرون وسطی دوباره مطرح شد.

این وضع به صورت کلاسیک در آموزه شجاعت توماس آکویناس بیان شده است. سنت توماس دوگانگی معنی شجاعت را درک می کند و آن را مورد بحث قرار می دهد. شجاعت نیروی ذهن است و قادر است بر هر آنچه وصول به خیر اعلا را تهدید میکند، غلبه کند. شجاعت با حکمت وحدت می یابد و حکمت فضیلتی است نمایانگر وحدت چهار فضیلت اصلی (شجاعت، حکمت، خویشتنداری و عدالت)^۲. با تحلیلی دقیق میتوان نشان داد این فضایل مراتب برابر ندارند. شجاعت در اتحاد با حکمت، خویشتنداری نسبت به خود و همچنین عدالت نسبت به دیگران را دربر می گیرد. پس پرسش این است: شجاعت یا حکمت، کدام یک فضیلت عام و شاملتر است؟ پاسخ منوط است به نتیجه آن بحث مشهور درباره اولویت فکر یا اراده در ذات وجود و از آنجا در شخصیت انسان. از آنجا که سنت توماس بصراحت تفکر را اولی می داند، ضرورتاً حکمت را بر شجاعت مسلط می کند. رأی به اولویت اراده به استقلال بیشتر، امانه کامل، شجاعت نسبت به حکمت منجر می شود. تفاوت میان دو طرز فکر در ارزشگذاری

1) Christian-humanistic

2) Courage, Wisdom, Temperance and Justice.

«شجاعت مخاطره‌گر»^۱ (در اصطلاح دینی خطر کردن بر سر ایمان) تعیین کننده است. تحت اشراف و هیمنه حکمت، شجاعت اساساً آن «نیروی ذهن» است که اطاعت از احکام عقل (یا وحی) را ممکن می‌کند؛ در حالی که شجاعت مخاطره‌گر در آفرینش حکمت شرکت می‌کند. خطری که در رأی نخست آشکار است جمودی غیرخلاق است، چنانکه در بخش وسیعی از اندیشه کاتولیک و برخی اندیشه‌های عقل انگارانه شاهد آنیم؛ در حالی که خطر همان قدر واضح نظر دوم خودرایی هدایت نشده است، چنانکه در بخشی از تفکر پروتستان و بسیاری از افکار اگزیستانسیالیستی مشاهده می‌کنیم.

اما سنت توماس از شجاعت به معنی محدودتر آن نیز (که همواره آن را فوریت‌دو می‌نامد) چونان فضیلتی در میان سایر فضایل دفاع می‌کند. طبق معمول این مباحث، او به شجاعت سرباز به منزله نمونه بارز شجاعت در مفهوم محدودش اشاره میکند. این امر با تمایل کلی سنت توماس به ترکیب ساختار اشرافی جامعه قرون وسطی با عناصر جهانشمول^۲ مسیحیت و انسان انگاری، انطباق دارد.

به نظر سنت توماس شجاعت کامل هدیه‌ای است از روح الهی؛ نیروی طبیعی ذهن به واسطه روح الهی به کمال فوق طبیعی اش تعالی می‌یابد. اما بدین معنی که (آن نیرو) با فضایل مشخصاً مسیحی ایمان، امید و عشق وحدت پیدا می‌کند. پس بسط و گسترشی نمایان است که در آن جنبه هستی‌شناسانه شجاعت به وسیله ایمان (که شامل امید هم هست) دربرگرفته می‌شود؛ در حالی که جنبه اخلاقی آن جزئی از عشق یا اصل بنیانی اخلاق می‌گردد. پذیرش شجاعت به درون ایمان، بویژه آنجا که ایمان حاکی از

1) Venturing Courage

2) Universalist

امید است، خیلی زود ظاهر شد - نمونه آن آموزه شجاعت آمبروسیوس^۱ است. او به پیروی از سنت باستانی، شجاعت (فورتیتودو) را «فضیلتی اعلی از باقی فضایل» می‌داند؛ هر چند شجاعت هیچ گاه به تنهایی ظاهر نمی‌شود: شجاعت به ندای عقل گوش می‌دهد و مقاصد تفکر را اجرا می‌کند. شجاعت نیروی روح برای پیروز شدن به هنگام خطر غایی است؛ مانند آن شهدای عهد عتیق که در «رساله به عبرانیان»^۲ از آنان یاد شده است. شجاعت آدمی را مجرب و صبور ساخته به او تسلی می‌دهد و از ایمان و امید نامتماز می‌شود.

در پرتو این تحولات می‌توانیم ببینیم که در برابر هر تلاشی به قصد تعریف شجاعت دوراه وجود دارد: یا شجاعت را همچو نامی برای یکی از فضایل به کار بردیم و معنی گسترده‌تر کلمه را با ایمان و امید در هم آمیزیم؛ یا معنی گسترده‌تر کلمه را حفظ کرده، ایمان را از طریق تحلیلی از شجاعت تفسیر کنیم. این کتاب راه دوم را برمی‌گزیند. از جمله بدین دلیل که خود اعتقاد دارم ایمان بیش از هر اصطلاح دینی دیگری نیازمند چنین تفسیر مجددی است.

شجاعت و حکمت: رواقیان

مفهوم گسترده‌تر شجاعت، که شامل عنصری اخلاقی و هستی‌شناسانه است، در پایان جهان باستان و آغاز جهان نو؛ یعنی، در نحله رواقی و نورواقی^۳ نفوذ و قدرت عظیمی یافت. این دو مکاتبی فلسفی در کنار دیگر

(۱) قدیس آمبروسیوس (۳۳۹-۳۹۷) Ambrose، اسقف میلان، متکلم مسیحی و طرفدار استقلال کامل کلیسیا

(۲) «رساله به عبرانیان» Hebrews II کتاب نوزدهم عهد جدید، منسوب به پولوس حواری.

(۳) نحله نورواقی یا رواقیان جدید اشاره‌ای است به انسان‌انگاری عصر جدید که نماینده آن اسپینوزاست.

مکاتب‌اند: اما در عین حال هردو چیزی بیش از مکاتب فلسفی‌اند. راه‌هایی‌اند که برخی از نجیب‌ترین افراد در دوره متأخر عهد باستان و پیروانشان در زمان جدید با آنها به مسئله هستی پاسخ گفته و بر اضطراب سرنوشت و مرگ غلبه کردند. رواقی مذهبی در این معنی يك نگرش دینی اساسی است و فرقی نمی‌کند که شکل ظهور آن خداپرستانه، الحادی یا فوق خداپرستانه^۱ باشد.

بنابراین رواقی مذهبی تنها بدیل واقعی مسیحیت در جهان غرب است. این گفته عجیب می‌نماید. وقتی به یاد می‌آوریم این گنوسیان^۲ و نوافلاطونیان بودند که مسیحیت ناچار از مبارزه با آنان در عرصه‌های دینی فلسفی بود و این امپراطوری روم بود که مسیحیت را به نبرد با آن در عرصه‌های دینی - سیاسی ناگزیر ساخت، به نظر می‌رسد رواقیان بسیار فرهیخته و طالب فردیت نه فقط برای مسیحیت خطرناک نبودند، که در واقع به قبول عناصری از یکتاپرستی مسیحی راغب بودند؛ اما این تحلیلی سطحی است. مسیحیت بنیانی مشترک با وحدت‌طلبی^۳ دینی جهان باستان داشت یعنی، همان تصور تنزل وجود الهی برای رستگاری عالمیان. در جنبشهای دینی که محور آنها این تصور بود غلبه بر اضطراب سرنوشت و مرگ به وسیله مشارکت^۴ انسان در وجود الهی که سرنوشت و مرگ را بر خود پذیرفته بود ممکن می‌شد. مسیحیت

۱) Transtheistic

۲) گنوسیان Gnostics، گنوسیس Gnosis در یونانی به معنی حکمت الوهی است، گنوسسیم اعتقادی با ریشه‌های شرقی است که در زمان تمدن هلنی در خاور نزدیک رونق داشت.

۳) وحدت‌طلبی Syncretism، سعی در آشتی دادن عقاید مخالف در فلسفه یا دین.

۴) Participation، این کلمه را استفاضه و بهره‌مندی ترجمه کرده‌اند و اگر در متون فلسفه اسلامی به کار رفته باشند ظاهراً در فلسفه افلاطون بوده است، ولی مؤلف کتاب حاضر از این کلمه معنی عام آن را ارائه می‌کند. ممکن بود در پاره‌ای از مواضع این کتاب به جای مشارکت کلمه استفاضه و بهره‌مندی را به کار ببریم اما برای حفظ ارتباط مطالب همه جا آن را مشارکت که به منظور مؤلف نزدیکتر است ترجمه کرده‌ایم.

گرچه از ایمان مشابهی طرفداری می کرد، اما در خصیصه فردی عیسی مسیح به عنوان منجی، و در بنیان انضمامی - تاریخی اش در عهد عتیق، از وحدت طلبی برتر بود. بدین ترتیب، مسیحیت می توانست بسیاری از عناصر دینی - فلسفی وحدت طلبی دوره متأخر جهان باستان را بدون از دست دادن پایه های تاریخی خود جذب کند؛ اما نمی توانست نگرش اصیل و واقعی رواقی را از آن خود سازد. این نکته بویژه هنگامی جالب توجه است که تأثیر عظیم آموزه های رواقی لوگوس^۱ (کلمه الله) و قانون طبیعی اخلاق بر اصول عقاید و اخلاقیات مسیحی را در نظر بیاوریم. اما این پذیرش همه جانبه ایده های رواقی هم نتوانست خلأ میان قبول تسلیم (تفویض) کلی در نحله رواقی، و ایمان به رستگاری عام در مسیحیت را پر کند^۲. پیروزی کلیسای مسیحی، رواقی مذهبی را به محاق چنان نسیانی افکند که تنها در آغاز دوره جدید از آن سر بر آورد. امپراطوری روم نیز بدیلی برای مسیحیت نبود. در اینجا نیز باز در خور توجه است که رواقیان در ستکاری چون مارکوس آورلیوس بودند که خطری جدی برای مسیحیت محسوب می شدند نه جبارانی چون نرون و مرتجعانی متعصب چون یولیانس. دلیل این امر آن است که فرد رواقی دارای شجاعتی اجتماعی و شخصی است که در واقع نظیر شجاعت مسیحی است.

شجاعت رواقی اختراع فیلسوفان رواقی نیست. آنان با عباراتی

(۱) لوگوس Logos، «کلمه» معادل ناقصی است برای لوگوس، و لوگوس در یونانی به معنی عقل و به معنی کلمه، که مبین عقل است استعمال شده است و معادلی برای آن در لغات دیگر یافت نمی شود.

(۲) Dogmatics

(۳) مقصود مقایسه ای است میان عقاید بدبینانه رواقی در باب نفی دنیا و ضرورت تسلیم در مقابل نیروهای دنیوی (سرنوشت، مرگ، فقر...) به قصد رهایی از سلطه آنان و نظریه مسیحیت که علیرغم تأیید هبوط آدمی و جهان، معتقد است که در نهایت هر دو توسط عیسی مسیح نجات یافته، رستگار خواهند شد.

عقلانی بدان بیانی کلاسیک بخشیدند. اما ریشه‌های شجاعت رواقی به گذشته، به داستانهای اسطوره‌ای، افسانه‌های اعمال قهرمانی، کلام حکمت باستان، شعر، تراژدی، و به قرن‌ها فلسفه مقدم بر ظهور مذهب رواقی باز می‌گردد. بویژه يك حادثه به شجاعت رواقی قدرتی پایدار بخشید: مرگ سقراط. این واقعه برای تمام جهان باستان به يك حقیقت و هم به يك نماد بدل شد، و نشان دهنده وضعیت بشری در رویارویی با سرنوشت و مرگ بود. مرگ سقراط شجاعتی را نشان داد که می‌توانست زندگی را تأیید کند. زیرا می‌توانست مرگ را تأیید کند. این واقعه معنی متداول شجاعت را عمیقاً تغییر داد. در سقراط شجاعت قهرمانه گذشته، عقلانی و کلی گردید و در مقابل تصور اشرافی شجاعت، تصویری مردمی از آن آفریده شد. پایداری سرباز گونه، به وسیله شجاعت حکمت، تعالی یافت. در این شکل شجاعت به مردمان بسیاری در تمام قسمت‌های جهان باستان در طی دوره‌ای آکنده از مصائب و تغییرات و تبدیلات «تسلای فلسفی» بخشید.

وصف شجاعت رواقی، توسط مردی چون سنکا^۱، نشانگر پیوند درونی ترس مرگ و ترس زندگی و همچنین پیوستگی درونی شجاعت مردن و شجاعت زیستن است. او به کسانی اشاره می‌کند که «نمی‌خواهند زندگی کنند و نمی‌دانند چگونه بمیرند.» او از يك Libido moriendi سخن می‌گوید که دقیقاً عبارت لاتینی «غریزه مرگ» فروید است. او از مردمانی سخن می‌گوید که احساس می‌کنند زندگی بی‌معنی و غیرضروری است و همداستان با «حکمت سلیمان»^۲ می‌گویند: هیچ کار تازه‌ای نمی‌توانم بکنم،

۱) سنکا، نام کاملش لوکیوس آناپوس سنکا (۳ ق م - ۶۵ م) فیلسوف و نمایشنامه‌نویس و رجل فرهنگی و سیاسی رومی.

۲) حکمت سلیمان (Ecclesiastes) یا موعظه‌گر (Preacher) کتابی از عهد عتیق که به حضرت سلیمان نسبت داده شده و در آن سخن از غایت و معنی زندگی به میان آمده است.

هیچ چیز تازه‌ای نمی‌توانم ببینم. به نظر سنکا، این امر نتیجه قبول اصل لذت، یا آن چیزی است که او با پیشگویی اصطلاحی آمریکایی، نگرش «اوقات خوش»^۱ می‌نامدش و آن را بویژه در نسل جوان می‌یابد. اینجا نیز، چونان فروید، غریزه مرگ وجه منفی کششهای همچنان ارضا نشده لیبیدو است. از این رو، به نظر سنکا قبول اصل لذت ضرورتاً به انزجار و یأس از زندگی می‌انجامد. اما سنکا (همچنان فروید) می‌داند که ناتوانی در تأیید زندگی به معنی توانایی تأیید مرگ نیست. اضطراب سرنوشت و مرگ حتی بر زندگی کسانی که اراده به زیستن را از دست داده‌اند مستولی است. این امر نشان می‌دهد رواقیان خودکشی را تنها به کسانی که بر زندگی غلبه کرده‌اند و قادر به زیستن و مردن هر دو هستند و می‌توانند آزادانه یکی را برگزینند توصیه کرده‌اند، نه به کسانی که مغلوب زندگی شده‌اند. خودکشی به منزله راه گریزی که ترس پیشنهاد می‌کند ناقض شجاعت بودن رواقی است.

شجاعت رواقی به معنی هستی شناسانه و همچنین به معنی اخلاقی شجاعت بودن است و بر تسلط عقل بر انسان استوار است. اما عقل در هر دو مذهب رواقی کهن و نو با عقل در اصطلاحات معاصر یکی نیست. عقل در معنی رواقی اش قدرت «تعقل» یعنی قدرت استدلال بر مبنای تجربه و به کمک ابزار منطق عادی یا ریاضی نیست. عقل برای رواقیان همان لوگوس است: ساختار با معنی واقعیت در کل، و ساختار ذهن آدمی بالاخص. سنکا می‌گوید: «اگر هیچ صفت دیگری جز عقل، انسان را انسان نمی‌کند، پس عقل یگانه مایملک اوست، با ارزشی برابر مجموع همه صفات دیگر». این امر بدین معناست که عقل ماهیت حقیقی یا ذاتی انسان است که در مقایسه با آن هر چیز دیگر عارضی است. شجاعت بودن، یعنی، شجاعت تأیید

1) The «good-time» attitude

ماهیت عقلانی خویش در برابر آنچه در ما عرضی است. بدیهی است که عقل در این مفهوم به کنه هستی شخص اشاره دارد و تمامی فعالیت‌های دماغی را در بر می‌گیرد. تعقل به منزلهٔ يك فعالیت معرفت آموز محدود، معجزا از کنه هستی شخصی^۲، هرگز نمی‌تواند موجد شجاعت باشد: اضطراب را نمی‌توان با استدلال برطرف کرد. ابن کشف روانکاوانهٔ جدیدی نیست. رواقیان نیز هنگام ستایش عقل از آن آگاه بودند. آنان می‌دانستند بر اضطراب تنها از طریق قدرت عقل کلی می‌توان غلبه کرد - عقلی که در انسان حکیم بر آرزوها و ترسها مسلط است. پیش فرض شجاعت رواقی، تسلیم کنه هستی شخصی به لوگوس وجود است؛ یعنی، مشارکت در قدرت الهی عقل و فراتر رفتن از قلمرو شهوات و اضطرابات. شجاعت بودن، شجاعت تأیید ماهیت عقلانی ماست، علی‌رغم هر آنچه که در ما دشمن یگانگی این ماهیت با ماهیت عقلانی خود وجود است.

آنچه با شجاعت حکمت معارض است، آرزوها و ترسهاست. رواقیون آموزهٔ ژرفی را در بارهٔ اضطراب بسط دادند که در ضمن ما را به یاد تحلیل‌های اخیر می‌اندازد. آنان پی بردند که موضوع ترس همانا خود ترس است. سنکامی گوید: «هیچ چیز در اشیاء خوفناک نیست جز خود ترس». و اپیکتتوس^۳ می‌گوید: «زیرا این مرگ یا مشقت نیست که ترسناک است، بلکه ترس از مرگ و مشقت چنین است». اضطراب ما صورت‌تکه‌ای^۴ مهیب بر چهرهٔ اشخاص و اشیاء می‌گذارد اگر این صورت‌تکه‌ها را از چهرهٔ آنها برداریم، صورت خود آنها نمایان می‌گردد و ترس ناشی از آنها زایل می‌شود. این امر

(۱) معرفت آموز Cognitive (معرفت بخش، شناختار، شناختی).

2) Personal Center

4) Mask

(۳) اپیکتتوس (۵۰ - ۱۲۰ پیش از میلاد) Epictetus، فیلسوف رواقی رومی.

حتی در مورد مرگ نیز صادق است. از آنجا که هر روز بخش کوچکی از عمر از ما گرفته می شود زیرا ما هر روز می میریم - لحظه فرجامین، یعنی، هنگامی که هستی ما متوقف می گردد، خود بتنهایی آورنده مرگ نیست، بلکه صرفاً فرایند مرگ را به انجام می رساند. پس دهشت آن ناشی از وهم خیال است و هنگامی که صورتك از چهره مرگ برداشته شد، ناپدید می شود.

این امیال عنان گسیخته ماست که صورتکها را می آفریند و آنها را بر روی آدمیان و اشیاء می گذارد. نظریه لیبیدوی فروید را سنکا پیشگویی می کند، ولی در زمینه ای گسترده تر، سنکامیان امیال طبیعی که محدودند و امیالی که از عقاید غلط برخاسته و نامحدودند، فرق می گذارد، میل به طور کلی نامحدود نیست. در طبیعت تحریف نشده، میل با نیازهای عینی و حقیقی محدود شده و در نتیجه ارضا شدنی است. اما تخیل مخدوش آدمی از نیازهای عینی فراتر می رود - «به وقت گمراهی آوارگی هایت بی انتهاست» - و همراه آن هرگونه ارضا ممکن را نیز پشت سر می گذارد. اما نه میل به طور کلی، بلکه این خیالات است که موجب «گرایش نامعقول (Inconsulta) به سوی مرگ» می شود.

تأیید وجود ذاتی خود، علی رغم امیال و اضطرابات، آفریننده شادی است. سنکا، لوسیوس^۱ را پند می دهد که «آموختن راه شاد بودن» را آویزه گوش خود سازد. لیکن منظور او شادی حاصل از کامیابی نیست. زیرا شادی واقعی «مسئله ای سخت و جدی» است؛ سعادت آن روحی است که «بر فراز هر پیشامدی^۲ است». شادی علی رغم ممنوعیتهایی که از عناصر عارضی وجودمان سرچشمه می گیرد، با تأیید نفس وجود ذاتی ما همراه است.

1) Lucillus

2) Circumstance، جزئیات و حوادثی که تاروپود سرنوشت را تشکیل می دهند.

شادی، بیان عاطفی آری گفتن شجاعانه به وجود حقیقی خود است. این ترکیب شجاعت و شادی خصلت هستی شناسانه شجاعت را به روشن ترین شکل نشان می دهد. اگر شجاعت را فقط بر حسب اخلاق تفسیر کنیم، رابطه آن با شادی تأیید نفس از نظر پوشیده می ماند. در فعل هستی شناسانه تأیید نفس وجود ذاتی خود، شجاعت و شادی یکی می شوند.

شجاعت رواقی نه خداپرستانه و نه الحادی در مفهوم فنی این لغات است. رواقیان این پرسش را که شجاعت چگونه با تصور خدا ارتباط می یابد، طرح کرده و بدان پاسخ داده اند؛ اما این پاسخ به شکلی است که پرسشهای ناشی از آن بیش از سؤالاتی است که فرد رواقی بدان پاسخ داده است، حقیقتی که جدیت آموزه رواقی شجاعت را از نظر وجودی نشان می دهد. سنکا در باره رابطه میان شجاعت حکمت و دین سه حکم دارد: در حکم نخستین می گوید: «آسوده از صدمات ترسها و مفاصد لذات، ما نه از مرگ و نه از خدایان هراسی نخواهیم داشت». منظور از خدایان در این جمله سرنوشت است: آنها قوایی اند که سرنوشت را تعیین می کنند و نماینده تهدید سرنوشت اند. شجاعتی که بر اضطراب سرنوشت غلبه می کند بر اضطراب در قبال خدایان نیز چیره می گردد. انسان حکیم با تأیید مشارکت خود در عقل کلی، از قلمرو خدایان فراتر می رود. شجاعت بودن بر قدرت مشرکانه سرنوشت فایق می گردد. حکم دوم آن است که روح انسان حکیم مشابه خداست. خدایی که اینجا بدان اشاره شده، لوگوس الهی است که شجاعت حکمت در وحدت با آن بر سرنوشت غلبه کرده و از خدایان در می گذرد. این همان «خدای برتر از خدا» است. حکم سوم، تفاوت تصور تسلیم کلی با تصور رستگاری عام را با اصطلاحات خداپرستانه بیان می کند.

سنگامی گوید در حالی که خدا فراسوی رنج است، رواقی راستین برتر از رنج است. این حکم حکایت از آن دارد که رنج بردن ناقض ماهیت خداست. عارض شدن رنج بر خدا محال است. او فراسوی آن است. رواقی، به عنوان يك انسان، قادر به تحمل رنج است. اما لزومی ندارد رخصت دهد تا درد و رنج کنه هستی عقلانی اش را تسخیر کند. او می تواند خود را برتر از رنج نگاه دارد؛ زیرا رنج نتیجه چیزی عارضی در اوست که با وجود ذاتی اش مغایر است، این تمایز میان «فراسو» و «برتر» حاکی از يك قضاوت ارزشی است. حکیمی که شجاعانه بر آرزو، رنج و اضطراب غلبه می کند «از خدایش نیز پیشی می گیرد». او برتر از خدایی است که به واسطه علو و تعالی ماهوی اش فراسوی این همه است. براساس این نوع ارزشگذاری، ایمان به رستگاری جانشین شجاعت حکمت و تسلیم^۱ تواند شد؛ یعنی، ایمان به خدایی که شرکتش در رنج بشر معمایی است. اما مذهب رواقی هرگز نمی تواند بدین مرحله برسد.

چگونه شجاعت حکمت ممکن است؟ هر جا که این پرسش مطرح شود. مذهب رواقی به حدنهایی خود می رسد. اگرچه رواقیان تأکید داشتند همه انسانها از نظر شرکتشان در لوگوس کلی برابرند، امانمی توانستند این حقیقت را انکار کنند که تنها معدودی از نخبگان از حکمت بهره مندند. آنان تصدیق داشتند توده های مردم «جاهل» و اسیر آرزوها و ترسهایشان هستند. اکثر مردمان در حالی که در لوگوس الوهی با ماهیت ذاتی یا عقلانی خویش شرکت می کنند، در ستیز واقعی با عقلانیت خود هستند و در نتیجه قادر به تأیید شجاعانه وجود ذاتی خویش نیستند، رواقیان از عهده توضیح این امر، که قادر به انکارش نبودند، برنمی آمدند.

(۱) تسلیم (Resignation) (تفویض).

و فقط کثرت «جهال» در بین توده‌ها نبود که آنان توضیحی برایش نداشتند، چیزی در خود حکما نیز آنان را با مسئله‌ای غامض مواجه ساخت. سنکامی گوید هیچ شجاعتی به عظمت آن شجاعتی که زائیده‌نومیدی محض است نیست. اما باید پرسید آیا فرد رواقی به عنوان يك رواقی به مرحله «نومیدی محض» رسیده است؟ و آیا می‌تواند در چهار چوب فلسفه خویش بدان برسد؟ یا آن که چیزی در نومیدی وی و نتیجتاً در شجاعتش غایب است؟ فرد رواقی به عنوان يك رواقی، نومیدی گناه شخصی را تجربه نکرده است. اپیکتتوس برای نمونه کلمات سقراط را از کتاب خطرات از سقراط^۱ اثر گزنوفون^۲ نقل می‌کند: «من چیزی که در اختیارم بوده است حفظ کرده‌ام»؛ «من هرگز در زندگی خصوصی و اجتماعی ام کاری نکرده‌ام که نادرست باشد». و اپیکتتوس خود اظهار می‌دارد، آموخته است تا به هیچ چیز خارج از قلمرو مقصود اخلاقی خویش واقعی نگذارد. اما روشن‌تر از چنین احکامی، نگرش کلی ارجحیت و رضایت از خویشستن است که انگیزه فرد رواقی در مواعظ اخلاقی و سرزنش دیگران در ملأ عام (Diatribai) است. فرد رواقی نمی‌تواند مانند هاملت بگوید: «وجدان» از همه ما بزدلانی می‌سازد. او سقوط عام از عقلانیت ذاتی به جهالت وجودی را به منزله نوعی مسئولیت و همچون مسئله‌ای ناشی از گناه^۳، نمی‌بیند. برای وی شجاعت بودن همان شجاعت تأیید خویش علی‌رغم سرنوشت و مرگ است. اما شجاعت تأیید خویش بررغم معصیت و گناه نیست. جز این نیز نمی‌توانست باشد، زیرا شجاعت مواجه شدن با گناه خویش به جای تسلیم، به مسئله رستگاری می‌انجامد.

1) Memorabilia

2) Xenophon

۳) گناه (Guilt) (فصور).

شجاعت و تأیید نفس: اسپینوزا

هنگامی که ایمان به رستگاری عام جانشین شجاعت ترك دنیا^۱ شد، رواقی مذهبی از صحنه کنار رفت. اما زمانی که نظام قرون وسطی، که مسئله رستگاری بر آن مسلط بود، در حال از هم پاشیدن بود مذهب رواقی بار دیگر ظاهر گردید و برای قشری از نخبگان روشنفکر تعیین کننده شد. جماعتی که راه رستگاری را طرد می کرد بی آنکه راه رواقی ترك دنیا را جانشین آن سازد. به سبب تأثیر مسیحیت بر جهان غرب، احیای مکاتب فکری عهد باستان در آغاز عصر نوین تنها نوعی احیا نبود بلکه تغییر و تبدیل نیز بود. این نکته درباره احیای مکتب افلاطون^۲ و نیز تجدید شکاکیت و رواقی مذهبی صادق است. در مورد احیای هنر، ادبیات، نظریات مربوط به دولت، و فلسفه دین نیز چنین بود. در تمام این موارد احساس منفی دوره متأخر عهد باستان نسبت به زندگی، به حس مثبت عقاید مسیحی درباره آفرینش و تجسد^۳ بدل می شود، حتی اگر خود این عقاید نادیده گرفته یا انکار شود. جوهر معنوی انسان انگاری دوران نوزایش (رنسانس)، مسیحی بود همچنانکه جوهر معنوی انسان انگاری عهد باستان مشرکانه والحادی^۴ بود. و این هردو علی رغم انتقاد انسان انگاری یونانی از ادیان شرك و انسان انگاری جدید از مسیحیت بود. تفاوت تعیین کننده میان این دو نوع اومانیزم در پاسخشان به این پرسش است که آیا وجود ذاتاً خوب است یا نه. در حالی که نماد آفرینش حاکی از این آموزه کلاسیک مسیحی است که «وجود فی حد ذاته نیک است» (esse qua

1) Cosmic Renunciation

2) Platonism

۳) Incarnation: اتحاد خدا و انسان در شخص عیسی مسیح.

۴) Pagan، (هرطقه، کافرکشی)، اعتقاد به خدایان یونان و روم باستان.

esse bonum est آموزه «مقابله با ماده»^۱ در فلسفه یونانی بیانگر این احساس مشرکانه است که وجود تا آنجا که هم در صورت خلاق و هم در ماده محدود کننده شرکت می کند، ضرورتاً مبهم است. این تبیین در فرایافت^۲ اساسی هستی شناسانه نتایجی تعیین کننده دارد. در حالی که در دوره متأخر عهد باستان اشکال گوناگون ثنویت متافیزیکی و دینی با آرمان زهد^۳ - نفی ماده - گره خورده است، تولد دوباره عهد باستان در دوره جدید شکل دادن فعال به قلمرو مادی را جایگزین زهد کرد. و در همان حال که در جهان باستان حس تراژیک (سوگمندانه) نسبت به هستی بر فکر و زندگی و بویژه نگرش به تاریخ حاکم بود رنساس جنبشی را آغاز کرد که متوجه آینده و عناصر خلاق و نو آن بود. امید بر احساس تراژدی، و اعتقاد به پیشرفت بر تسلیم شدن به تکرار دایره وار غلبه کرد. نتیجه سوم تفاوت اساسی هستی شناسانه، ارزشیابی متفاوت فرد در انسان انگاری باستانی و جدید است: جهان باستان بر فرد نه چون یک فرد، بلکه به منزله مظهر چیزی کلی مثلاً فضیلت ارزش می نهاد. در تولد دوباره عصر باستان، فرد فی نفسه بیانی یکتا از جهان به شمار آمد - بیانی بقیاس، تعویض نشدنی و واجد اهمیت و معنی بی انتها.

بدیهی است که این تفاوتها موجب تفاوتهای تعیین کننده ای در تفسیر شجاعت گردید. اشاره من به تبیین میان ترك دنیا و رستگاری نیست، انسان انگاری جدید هنوز هم انسان انگاری است و عقیده به رستگاری را طعن می کند. اما انسان انگاری نو ترك دنیا را نیز نمی پذیرد و نوعی از تأیید نفس را جایگزین آن می کند که از تأیید نفس رواقی فراتر می رود؛ زیرا هستی مادی، تاریخی و فردی را نیز در بر می گیرد. با این همه وجوه مشترك انسان انگاری نو و مذهب رواقی کهن چندان زیاد است که می توان این اومانيسم را مذهب

1) Resisting Matter

2) Conception

3) Ascetic Ideal

رواقی جدید نامید. نماینده این رواقی مذهبی جدید اسپینوزا است. دقت نظر اسپینوزا در مسئله هستی‌شناسی شجاعت در هیچ متفکری دیده نمی‌شود. با دادن عنوان اخلاق^۱ به اثر اصلی هستی‌شناسانه‌اش، او در همان عنوان کتاب به قصد خود اشاره کرده است؛ یعنی نشان دادن بنیاد وجودی هستی (اگرستانس) اخلاقی آدمی که شجاعت بودن را نیز متضمن است. اما برای اسپینوزا همچون رواقیان، شجاعت بودن امری عادی و معمولی نیست؛ بیان فعل ذاتی هر چیزی است که در وجود شرکت می‌کند، یعنی فعل تأیید نفس. آموزه تأیید نفس اصلی مرکزی در تفکر اسپینوزا است. خصلت تعیین‌کننده آن در قضیه‌ای نظیر این آشکار می‌شود: «این تلاش که هر موجودی برای حفظ و ادامه هستی خود نشان می‌دهد چیزی جز ماهیت به فعل در آمده آن موجود نیست.» (اخلاق، بخش سوم قضیه ۷) لغت لاتینی برای تلاش، Conatus است - کوشش برای رسیدن به چیزی.

این کوشش نه وجهی تصادفی از يك چیز و نه شأنی از آن همچون سایر شئون است؛ بلکه ذات متحقق - *essentia actualis* - آن چیز است. تلاش، هر چیز را آن می‌کند که هست؛ آنچنانکه اگر تلاش معدوم شود، خود آن چیز نیز معدوم می‌گردد (همانجا، بخش دوم، تعریف ۲). تلاش برای صیانت نفس یا برای تأیید نفس هر چیز را وادار می‌کند آن باشد که هست. اسپینوزا این تلاش را، که ذات هر شیء است قدرت آن نیز می‌نامد و در مورد ذهن می‌گوید ذهن قدرت عمل خود (*Ipsius agendi potentiam*) را تأیید کرده یا مفروض^۲ می‌دارد (*affirmat sive ponit*) (همانجا، بخش سوم، قضیه ۵۴). بدین ترتیب، ما به اینهمانی ذات واقعی، یعنی قدرت وجود و تأیید نفس می‌رسیم. اینهمانیهای بیشتری نیز به دنبال می‌آید: قدرت وجود با فضیلت و به دنبال آن فضیلت با ماهیت ذاتی یکی می‌شود. فضیلت عبارت

1) Ethics

2) Posits

است از قدرت عمل؛ عملی منحصرأ برطبق ماهیت حقیقی خود. مرتبه فضیلت مرتبه تلاش و توانایی شخص در تأیید وجود خویش است. «تصور هر فضیلتی مقدم بر تلاش برای حفظ وجود خود، ناممکن است» (همانجا، بخش چهارم، قضیه ۲۲). چنانکه گفته می شود فضیلت کلا همان تأیید نفس است. اما تأیید یعنی تأیید وجود ذاتی خود، و دانایی به وجود ذاتی خود به میانجی عقل؛ یا همان قدرت روح در کسب تصورات رسا حاصل می شود. بنابراین عمل بی قید و شرط براساس فضیلت همان عمل مطابق راهنمایی عقل است، یعنی، تأیید وجود ذاتی یا ماهیت حقیقی خود (همانجا، بخش چهارم، قضیه ۲۴).

رابطه شجاعت و تأیید نفس براین اساس توضیح داده می شود. اسپینوزا دو اصطلاح animositas و fortitudo را به کار برده است (همانجا، بخش سوم قضیه ۵۹). «فورتیتودو» - همچون در اصطلاح فلسفه مدرسی^۱ - به معنی توان نفس است، قدرت روح برای آنکه آن باشد که ذاتاً هست. آنیموسی‌تاس که از ریشه anima به معنی نفس و جان گرفته شده عبارت است از شجاعت به مفهوم یک عمل کلی و تعریفش چنین است: «منظورم از شجاعت آن آروزئی (Cupiditas) است که از طریق آن هر انسانی صرفاً برطبق، احکام عقل برای حفظ وجود خویش تلاش میکند» (همانجا، بخش سوم، قضیه ۵۹). این تعریف به اینهمانی دیگری منجر می شود. اینهمانی شجاعت و فضیلت درکل. اما اسپینوزا animositas را از generatitas - به معنی تمایل به پیوستن به دیگران در دوستی و حمایت - متمایز می داند. این دوگانگی میان توسع و تحدید در مفهوم شجاعت با گسترش کلی تصور شجاعت که بدان اشاره کردیم متناظر است. در فلسفه‌ای نظام یافته و منسجم به انسجام و دقت فلسفه اسپینوزا، این دوگانگی امری

1) Scholastism

شگفت آور است و نشانگر دو انگیزه معرفت آموز است که همواره تعیین کننده آموزه شجاعت بوده اند: انگیزه کلی هستی شناسانه و انگیزه خاص اخلاقی. این نکته پیامدهای مهمی برای یکی از مشکلترین مسائل اخلاقی داشته است: مسئله رابطه تأیید نفس و عشق به دیگران. اسپینوزا دومی را نتیجه ضمنی اولی می داند؛ بدان جهت که فضیلت و قدرت تأیید نفس یکی است، و از آنجا که «سخاوت» حرکتی است از خود به سوی دیگران همراه با نیتی خیرخواهانه، پس برخوردی میان عشق و تأیید نفس متصور نیست به شرط آنکه تأیید نفس از «خودپرستی» به مفهوم یک صفت اخلاقی منفی نه فقط متمایز شود بلکه دقیقاً مقابل آن باشد. تأیید نفس از نظر هستی شناسانه نقطه مقابل «تنزل وجود»^۱ از طریق آن تمایلاتی است که هستی ذاتی شخص را نقض می کند. اریش فروم^۲ این مطلب را به طور کامل بیان کرده که عشق به خود و عشق به دیگران در صورت درستشان درون پیوسته است؛ و متقابلاً خودپرستی نیز با صدمه زدن به دیگران متلازم است. آموزه تأیید نفس اسپینوزا عشق به خود (هرچند او اصطلاح عشق به خود را به کار نمی برد و خود من نیز در به کار بردنش مرددم) و عشق به دیگران هر دو را شامل می گردد. به نظر اسپینوزا تأیید نفس همان مشارکت در تأیید نفس الوهی است: «قدرتی که هر چیز جزئی و نتیجتاً آدمی از طریق آن وجود خویش را حفظ می کند، قدرت خداوند است» (همانجا، بخش چهارم، قضیه ۴). مشارکت روح در قدرت الهی بر حسب معرفت و عشق هر دو توصیف شده است. اگر روح خود را تحت صورت جاودانگی *Sub aeternitas Specie*^۳

1) Reduction of being

2) Erich Fromm

۳) عین قضیه سی ام از بخش پنجم چنین است: ذهن ما تا آنجا که خود و جسم را تحت صورت جاودانگی می شناسد، ضرورتاً به خدا معرفت دارد و می داند که در خداست و به واسطه او فهمیده می شود.

(همانجا، بخش پنجم، قضیه ۳۰) باز شناسد، وجود خود را در خداوند باز خواهد شناخت؛ و این معرفت به خداوند و به وجود خود در خداوند، موجب سعادت (روحی) کامل و نتیجتاً عشقی کامل به سبب این سعادت است. این عشقی معنوی (Intellectualis) است، زیرا جاودانه است و بنابراین، میلی است که از شهوات مربوط به هستی جسمانی تبعیت نمی کند (همانجا، بخش ۷، قضیه ۳۴). این عشق مشارکت در عشقی روحانی و نامتناهی است که خداوند به واسطه آن در خود تأمل می کند، به خود عشق می ورزد و با عشق ورزیدن به خود نسبت به آنچه متعلق به اوست، یعنی به انسانها نیز محبت می ورزد. این احکام به دو پرسش در باب ماهیت شجاعت، که بی جواب مانده بود، پاسخ می گوید: روشن می کند که چرا تأیید نفس، ماهیت ذاتی هر چیز و در این معنی خیر اعلای آن است. تأیید نفس کامل، فعلی مستقل که از وجود فردی سرچشمه گرفته باشد نیست، بلکه مشارکت در فعل کلی یا الهی تأیید نفس است که منبع قدرت در همه افعال فردی است. هستی شناسی شجاعت در این تعبیر، بیان اساسی خود را یافته است. پرسش دوم نیز پاسخ گفته می شود: با چه قدرتی غلبه بر آرزو و اضطراب ممکن است؟ رواقیان پاسخی برای آن نداشتند. اسپینوزا بر اساس عرفان یهودی خود با تصور مشارکت به این پرسش پاسخ می دهد. او می داند که تنها يك میل می تواند بر میلی دیگر غلبه کند و تنها میلی که با آن می توان بر تمایلات شهوت پیروز گردید میل ذهن است؛ یعنی، عشقی روحانی و معنوی نسبت به روح به خاطر بنیان جاودانه آن. این میل ترجمانی است از مشارکت روح در عشق خداوند به خود. شجاعت بودن ممکن است، زیرا همان مشارکت در تأیید نفس خود وجود است. اما اسپینوزا، و همین طور رواقیان، يك سؤال را بی جواب می گذارند - سؤالی که خود اسپینوزا آن را در پایان کتاب اخلاق تقریر

کرده است: او می پرسد، چرا اکثر قریب به اتفاق مردمان از راه رستگاری (Salus). که وی مشخص کرده است، غافل اند؟ و در جمله اندوهبار فرجامین کتابش، در مقام پاسخ می گوید، زیرا این (انتخابی) دشوار و در نتیجه نادر است؛ مانند هر آنچه که والا است. پاسخ رواقیان هم این بود. اما این پاسخی است برخاسته از تسلیم نه رستگاری.

شجاعت و زندگی: نیچه

مفهوم صیانت نفس اسپینوزا، و همچنین تأیید نفس، مفهوم تفسیری^۱ خود ما، اگر به صورت هستی شناسانه بررسی شوند، پرسشی جدی را مطرح می سازند. اگر نفسی وجود نداشته باشد تأیید نفس چه معنی دارد؟ مثلاً در ماده بیجان یا در جوهر نامتناهی یا در خود وجود. آیا اینکه نمی توان شجاعت را به بخشهای وسیعی از واقعیت و به ذات همه واقعیت نسبت داد، برهانی ضد ماهیت هستی شناسانه شجاعت نیست؟ آیا شجاعت صفتی انسانی است که اسناد آن ولو به حیوانات تکامل یافته جز به کمک تمثیل، اما نه بدرستی، صحیح نیست؟ آیا این نکته به سود فهم اخلاقی شجاعت و به زیان فهم هستی شناسانه آن حکم نمی کند؟ در بیان این برهان، آدمی به یاد براهین مشابهی می افتد که در تاریخ تفکر با آن علیه اکثر مفاهیم متافیزیکی احتجاج می کرده اند. مفاهیمی چون روح جهانی، عالم صغیر^۲، غریزه، اراده به قدرت، و نظایر آنها که متهم شده اند ذهنیت را وارد قلمرو عینی اشیا کرده اند. اما این اتهامات بی پایه اند و معنی مفاهیم هستی شناسانه را از نظر می اندازند. کارکرد این مفاهیم، وصف هستی شناسانه ماهیت امر واقع

1) Interpretative

2) Microcosmos

برحسب وجوه ذهنی یا عینی تجربه عادی ما نیست؛ کارکرد يك مفهوم هستی شناسانه عبارت است از استفاده از برخی قلمروهای تجربه، برای اشاره به خصایص خود وجود که بالاتر از شکاف سوژه و ابژه قرار دارد و در نتیجه آن را نمی توان به کمک عبارات مأخوذ از وجوه ابژکتیو یا سوژکتیو، به صورتی لغوی بیان کرد. هستی شناسی با تمثیل سخن می گوید، وجود من حیث وجود از عینیت و ذهنیت فراتر می رود. اما برای رهیافتی معرفت آموزانه به آن، آدمی باید هر دورا به کارگیرد. و این کاری ممکن است، زیرا هر دودر همان چیزی ریشه دارند که از آنها فراتر است، یعنی، در خود وجود. مفاهیم هستی شناسانه ای که بدانها اشاره شد، باید در پرتو این ملاحظات تفسیر شوند. آنها باید به صورت تمثیلی و نه لغوی، فهمیده شوند. اما این بدان معنی نیست که انتخاب آنها اختیاری است و می توان به راحتی مفاهیم دیگری را جانشینشان کرد. انتخاب آنها حاصل تجربه و تفکر و تابع معیارهایی است که کفایت یا عدم کفایت هر يك را تعیین می کند. این امر در مورد مفاهیمی چون صیانت نفس و تأیید نفس نیز در مفهوم هستی شناسانه این مفاهیم صادق است؛ و در مورد هر فصلی از هستی شناسی شجاعت هم قابل اطلاق است.

صیانت نفس و تأیید نفس هر دو منطقاً حاکی از غلبه بر چیزی هستند که لااقل به صورت بالقوه نفس را تهدید یا انکار می کند. در نحلّه رواقی - کهن و نو - توضیحی برای این «چیز» موجود نیست، هر چند که پیشفرض هر دو است. اما در نظام فکری اسپینوزا حتی تصور توضیح چیزی چنین منفی ناممکن به نظر می رسد. اگر همه چیز بضرورت از ماهیت جوهر ازلی^۱ منتج می شود، هیچ موجودی قدرت آن را نخواهد داشت که صیانت نفس موجود دیگری را

1) Eternal Substance

تهدید کند. هر چیز چنان است که هست و تأیید نفس عنوانی گزافی است برای عینیت ساده هر چیز با خودش. اما مطمئناً نظر اسپینوزا این نیست. او از تهدیدی واقعی سخن می گوید، و حتی به تجربه خود از عقبنشینی اکثر مردم در مقابل این تهدید اشاره می کند. او از Conatus (تلاش) و Potentia (قدرت تحقق نفس) سخن می گوید. اگرچه نمی توان این کلمات را در معنای لغوی آن پذیرفت، طرد آنها به عنوان کلمات بی معنی هم درست نیست، آنها را باید به صورت تمثیلی در نظر گرفت. از افلاطون و ارسطو به بعد، مفهوم شجاعت نقش مهمی در تفکر هستی شناسانه داشته است. اصطلاحاتی نظیر Potentia و dynamis (لایینتس) به منزله اوصاف مشخصه ماهیت حقیقی وجود، راه را برای طرح «اراده به قدرت» نیچه هموار کرد. اصطلاح «اراده» که از زمان آوگوستینوس و دانتز اسکوتس^۱ تا عصر بومه^۲، شلینگ و شوپنهاور برای اشاره به اصل غایی به کار رفته است، نیز چنین سهمی داشت. اراده به قدرت نیچه نه اراده است و نه قدرت؛ نه اراده به مفهوم روانشناسانه است و نه قدرت به مفهوم جامعه شناسانه؛ بلکه نشانگر تأیید نفس حیات همچون حیات است. تأیید نفسی که صیانت نفس و رشد را نیز متضمن است. بنابراین، اراده برای دستیابی به چیزی که فاقد آن است و لذا برای چیزی خارج از خود نمی کوشد، بلکه خود را در مفهوم مضاعف حفظ و تعالی خود اراده می کند. این قدرت اراده و همچنین قدرتی است که اراده بر خود اعمال می کند. اراده به قدرت، تأیید نفس اراده به منزله واقعیت غایی است.

(۱) اصطلاحاتی که همه به قصد توضیح مفهوم «قدرت» ابداع و از آن استفاده می شد.

(۲) جان دانتز اسکوتس (۱۲۶۵-۱۳۰۸)، John Duns Scotus، کشیش و فیلسوف اسکاتلندی، از پیروان فرقه فرانسیسکن، ناقد آرای ارسطو و از مدافعان گرایشی در فلسفه مدرسی که بر سنت آگوستینی متکی بود.

(۳) یاکوب بومه (۱۵۷۵-۱۶۲۴)، Jacob Boehme عارف آلمانی.

نیچه نافذترین و مؤثرترین نماینده فلسفه‌ای است که می‌توان آن را «فلسفه حیات» نامید. در این اصطلاح، زندگی فرایندی است که در آن قدرت وجود خود را متحقق می‌سازد. اما در تحقق خود، بر هرچه علی‌رغم تعلقش به زندگی منافی زندگی است چیره می‌شود. چیزی که می‌توان آن را اراده‌ای که اراده به قدرت را نفی می‌کند نامید. نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت، در فصلی موسوم به «واعظان مرگ» به طرق مختلفی که زندگی به قبول نفی خویش وسوسه می‌شود، اشاره می‌کند: «به یک بیمار، یا پیرمرد یا جسد بر می‌خورند و بیدرنگ می‌گویند: زندگی باطل است!، اما اینان فقط خود باطل اند و چشمانشان که تنها یک وجه از هستی را می‌بیند.»^۱ زندگی وجوه بسیار دارد، مبهم است. نیچه ابهام آن را به نمونه وارترین^۲ شکل در قطعه آخر مجموعه قطعاتی که عنوان اراده معطوف به قدرت^۳ دارد، وصف کرده است. شجاعت همان قدرت حیات در تأیید خود، علی‌رغم این ابهام است، حال آن که نفی زندگی به بهانه منفی بودنش، نشانه بزدلی است. نیچه بر این پایه، در تقابل با پستی و انحطاط زندگی، در عصری که خود ناظر شروع آن بود، نوعی پیام و فلسفه شجاعت را بنا نهاد.

همچون فیلسوفان پیشین، نیچه نیز در چنین گفت زرتشت «جنگاور» را (که از سرباز ساده متمایزش می‌شمارد) نمونه بارز شجاعت معرفی می‌کند. «می‌پرسید خوب کدام است؟ دلیر بودن خوب است (زرتشت، ص ۶۳) نخواستن عمر دراز و نداشتن آرزوی معاف شدن از مرگ و این همه

1) Philosophy of life

(۲) مأخذ تیلش در نقل قولهای نیچه، مجموعه آثار نیچه، ترجمه توماس کامن، انتشارات T. N. Foulis، لندن ۱۹۱۱ است. ترجمه نقل قولها براساس همین متن است. اما شماره صفحات براساس متن فارسی «چنین گفت زرتشت» ترجمه آقای داریوش آشوری، تنظیم شده است.

3) Typical

4) Will to Power

تنها برای عشق به زندگی. مرگ جنگاور و مرد کامل، سرزنی برای زمین نخواهد بود. (همانجا، ص ۱۰۳). تأیید نفس، تأیید حیات و آن مرگی است که متعلق به زندگی است. فضیلت برای نیچه، همچون اسپینوزا، تأیید نفس است. نیچه در فصل راجع به «فاضلان» می نویسد: «فضیلت شما، نفس عزیر شماست،^۱ عطش حلقه در شماست: هر حلقه برای باز رسیدن به خود می ستیزد و خود را می چرخاند.» (همانجا، ص ۱۳۴). این تمثیل بهتر از هر تعریفی معنی تأیید نفس را در فلسفه حیات بیان می کند: نفس خود را در اختیار دارد. اما در عین حال می کوشد به خود برسد. در اینجا Conatus اسپینوزا پویا شده است؛ چنانکه به طور کلی می توان گفت نیچه نوعی احیای اسپینوزا در شکل فعال آن است: «زندگی» در فلسفه نیچه جایگزین «جوهر» در فلسفه اسپینوزا شده است؛ و این نه فقط در مورد نیچه، بلکه در مورد اکثر فلاسفه زندگی صدق می کند. حقیقت فضیلت در این است که نفس در آن جای دارد و «چیزی خارجی نیست.» نفس شما چنان در عمل شما باد که مادر در فرزند است: این باد سرمشق شما از فضیلت (همانجا، ص ۱۳۷). شجاعت تا آنجا که تأیید نفس خویشتن است، همان فضیلت به طور کلی است. نفسی که تأیید نفسش فضیلت و شجاعت است، نفسی است که از خود پیشی می گیرد. «زندگی خود این راز با من گفت: "بنگر من آنم که هر زمان باید از خود پیشی گیرد"» (همانجا، ص ۱۶۷) نیچه با تأکید کردن بر کلمات آخر، به قصد خود، در ارائه تعریفی از ماهیت ذاتی زندگی، اشاره کرده چنین ادامه می دهد: «آنجا زندگی خود را فدا می کند، فدای قدرت.» نیچه با این کلمات می گوید که نزد او نفی نفس در تأیید نفس

۱) در ترجمه فارسی کتاب، به جای «نفس» کلمه «چیز» آمده است. بدین صورت: «فضیلت شما عزیزترین چیز شماست.»

مضمر است. آن هم نه برای نفی، بلکه برای بزرگترین تأیید ممکن، برای چیزی که او آن را «قدرت» می نامد. زندگی خلق می کند و به آنچه خلق کرده عشق می ورزد، اما بزودی باید با آن به عداوت برخیزد: «اراده [زندگی] ام چنین اراده می کند.» بنابراین سخن گفتن از «اراده به هستی» یا حتی «اراده به زندگی» نادرست است. باید از «اراده به قدرت»؛ یعنی از اراده به زندگی بیشتر سخن گفت.

حیاتی که به پیشی جستن از خود شایق است، حیات خوب است و حیات خوب حیات شجاعانه است. این حیات «روح قدرتمند» و «جسم پیروز» است که تمتع نفس^۱، فضیلت آن است. چنین روحی «هر آنچه را بزدلانه است» طرد می کند. «می گوید: بد، یعنی بزدلانه و زبون اندیشانه» (همانجا، ص ۲۸۷). اما برای رسیدن به چنین مرتبه والایی، فرمانبری و فرماندهی، فرمانبری در ضمن فرماندهی، ضروری است. این فرمانبرداری که جزئی از فرماندهی است نقطه مقابل مطیع بودن است. این صفت دوم جبنی است که جرئت به خطر انداختن خود را ندارد. جان مطیع مغایر جانی است که خود را تأیید می کند، حتی اگر مطیع پروردگار باشد. چنین جانی می خواهد از درد آزدن و آزردن شدن بگریزد. برعکس، جان فرمانبردار جانی است که بر خود فرمان می راند و «بدین گونه خود را به خطر می اندازد.» (همانجا، ص ۱۶۶). و در فرماندهی بر خود، قاضی و قربانی خویش می شود. این نفس بروفق قانون زندگی، قانون تعالی نفس، تحت فرمان خویش است. اراده ای که به فرمان خود درآمده است، اراده خلاق است. اراده ای که از تکه پاره ها و معماهای زندگی کلی واحد می سازد. این اراده به پشت سر نمی نگرد؛ او فراسوی وجدان معذب است و به «روح انتقام» پشت

1) Self-enjoyment

می‌کند - روحی که ماهیت درونی متهم ساختن نفس^۱ و آگاهی از گناه است. چنین اراده‌ای از آشتی و مصالحه نیز گذشته است، زیرا او «اراده به قدرت است» (همانجا، ص ۲۱۰). جان شجاع در انجام همه اینها، با خود حیات و رمز آن متحد می‌گردد (همانجا، ص ۱۶۷).

بحث خود را در باب هستی‌شناسی شجاعت نیچه با نقل قول زیر پایان می‌دهیم: «آیا از شجاعت بهره‌مندید، ای برادران...؟ نه شجاعت در برابر ناظران، بل شجاعت خلوت گزینان و عقابان که دیگر حتی خدایی بر آن نمی‌نگرد؟... پُر دل آن کسی است که ترس را می‌شناسد اما بر آن چیره می‌شود؛ آن که سوی مغاک می‌نگرد. اما با غرور؛ آن که مغاک را می‌بیند، اما با چشمان عقاب؛ آن که مغاک را با چنگالهای عقاب در پنجه می‌گیرد؛ او شجاع است.» (همانجا، ص ۴۴۵).

این کلمات چهره دیگر نیچه را آشکار می‌کند، آن چیزی در وی که از اویک اگزیستانسیالیست می‌سازد؛ یعنی، شجاعت نگرستن به درون مغاک عدم^۲ در تنهایی کامل آن کس که پیام «خدا مرده است» را می‌پذیرد. گفتنیها در باره این چهره زیاد است و ما در فصول بعد بدان خواهیم پرداخت. در اینجا بررسی تاریخی خود را پایان می‌دهیم، بررسی که فرض از آن ارائه تاریخیچه‌ای از مفهوم شجاعت نبود بلکه این کار هدفی مضاعف داشت: باید نشان می‌داد که در تاریخ تفکر غرب، از لاکس افلاطون تا زرتشت نیچه، مسئله هستی‌شناسانه شجاعت همواره در مد نظر فلسفه خلاق بوده است؛ هم بدین دلیل که خصلت اخلاقی شجاعت بدون خصلت وجودی آن نامفهوم باقی می‌ماند، و هم به دلیل آنکه سرانجام معلوم شد تجربه شجاعت، مفتاحی نمونه در برخورد هستی‌شناسانه به واقعیت است. علاوه

1) Self-accusation

2) Abyss of non-being

بر این، بررسی تاریخی باید مواد عقلی لازم را برای بررسی منظم مسئله شجاعت، ارائه دهد. و مهمتر از همه، باید مفهوم تأیید نفس هستی شناسانه را، با توجه به ماهیت اساسی و تفاسیر گوناگون آن، تعریف کند.

فصل دوم

وجود، عدم، و اضطراب

هستی‌شناسی اضطراب، معنی عدم

شجاعت همان تأیید نفس «علیرغم...» است؛ یعنی، علی‌رغم هر چیزی که مانع تأیید نفس است. فلسفه‌های حیات، که با تعالیم رواقی و نورواقی در باره شجاعت اختلاف دارند، به آن چیزی که شجاعت در برابرش ایستاده است، به صورتی جدی و مثبت توجه نشان داده‌اند. زیرا اگر وجود برحسب زندگی یا فرآیند یا شدن تفسیر شود، عدم نیز از نظر هستی‌شناسانه همانقدر اساسی است که وجود. تصدیق این حقیقت مستلزم قول به اولویت وجود بر عدم نیست، بلکه لازمه آن ملاحظه عدم در همان شالوده هستی‌شناسی است. وقتی از شجاعت به منزله کلیدی برای تفسیر وجود سخن می‌گوییم، می‌توان گفت این کلید آنگاه که باب وجود را می‌گشاید، در همان زمان وجود و نفی وجود و اتحاد آن دورا در می‌یابد.

عدم یکی از دشوارترین مفاهیم و از رایج‌ترین مباحث است.

پارمنیدس^۱ سعی کرد تا آن را به عنوان يك مفهوم كنار نهد. دموکریتوس^۲ آن را دوباره بنا بهاد و به قصد آنكه حركت را توجیه كند آن را با فضای تهی يكسان دانست. افلاطون مفهوم عدم را به كار گرفت؛ زیرا بدون آن مغایرت هستی و ذوات محض فراسوی فهم است. ارسطو با تمایز نهادن میان ماده و صورت به طور ضمنی بدان اشاره می كند. افلوپین با این مفهوم توانست خود گمگشتگی روح بشری را وصف كند. عدم وسایل لازم برای تفسیر هستی شناسانه از گناه بشری را به آوگوستینوس^۳ بخشید. برای دیونوسیوس آریوپاگوسی كاذب^۴ به اصل تعلیم عرفانی اود باره خداوند بدل شد. یاكوب بومه، عارف پروتستان و فیلسوف زندگی، این گفته کلاسیك را بازگو كرد كه همه چیزها در يك آری و يك نه ریشه دارند. مسئله تناهی و شر در تفكر لایبنیتس و همچنین تحلیل كانت از تناهی صور مطلق متضمن مفهوم عدم است. در دیالكتيك هگل نفی قدرت فعال طبیعت و تاریخ می شود. از زمان شلینگ و شوپنهاور، فلاسفه زندگی «اراده» را به منزله مقوله اساسی هستی شناسانه به كار برده اند، زیرا اراده قدرت آن را دارد كه خود را، بدون از دست دادن خود، نفی كند. نزد فیلسوفانی چون برگسون و وایتهد مفاهیم فرآیند و

(۱) پارمنیدس (۵۴۰ تا ۴۵۰ قبل از میلاد)، Parmenides، فیلسوف یونانی كه وجود را كامل و یكپارچه دانسته و معتقد بود كه حركت و تغییر توهم است.

(۲) دموکریتوس یا دیمقراطیس (۴۶۰ تا ۳۷۰ ق. م.)، فیلسوف یونانی كه از نظریه اتمیستی وجود دفاع می كرد.

(۳) آوگوستینوس، قدیس (۳۵۴-۴۳۰ میلادی) Augustine، وی یکی از بزرگترین متفكرین دینی عالم مسیحیت است.

(۴) دیونوسیوس آریوپاگوسی (قرن پنجم بعد از میلاد)، Dionysius the Areopagite، فیلسوف نوافلاطونی و از شاگردان پروكلوس Proclus كه پس از مسیحی شدن به مقام اسقفی رسید و در رسالات چهارگانه اش عرفان نوافلاطونی را با رهبانیت مسیحی تركیب كرد. تا مدت ها او را همان اسقف اعظم آتن در قرن اول میلادی می پنداشتند و بدین سبب بعدها او را دیونوسیوس كاذب (Pseudo) نامیدند.

شدن از عدم و وجود - هر دو حکایت می کنند. اگزیستانسیالیستهای متأخر، مانند هیدگر و سارتر، عدم (Lenéant, DasNichts) را در مرکز تفکر وجودی خود قرار داده اند؛ و بردیایف^۱، که پیرو دیونوسیوس و بومه هر دو است، به بسط يك هستی شناسی عدم پرداخته که آزادی «عدمی»^۲ را در خدا و انسان توضیح میدهد. می توان این کاربردهای فلسفی مفهوم عدم را در زمینه تجربه دینی مشاهده کرد که به ناپایداری مخلوقات و قدرت «جنبه اهریمنی» روح بشر و تاریخ او نظر دارد. در تعالیم اهل کتاب این شرور و نقایص^۳، علی رغم آموزه خلقت، موقعیتی تعیین کننده دارد؛ اصل اهریمنی و ضد الهی، که با این وصف در قدرت الوهی شرکت می کند، در گره گاههای دراماتیک حکایت کتاب مقدس ظاهر می شود.

نظر به این وضعیت، اهمیت چندانی ندارد که برخی از منطق دان ها منکر استقلال مفهومی عدم شده اند و سعی میکنند آن را، جز در شکل احکام منفی، از صحنه فلسفه خارج کنند؛ چرا که پرسش، این است: آیا حقیقت وجود احکام سالبه چیزی را در باره خصلت وجود روشن نمی کند؟ قلمروی که در آن احکام سالبه ممکن است، چگونه تشکیل می شود؟ آری، عدم مفهومی چون سایر مفاهیم نیست، عدم نفی هر مفهومی است؛ اما در عین

۱) بردیایف (۱۸۷۴-۱۹۴۸) N. Berdiaev متفکر روس

۲) عدمی «me-ontic» منظور آن نیستی بی بنیانی است که بردیایف نیز چون یاکوب بومه آن را بنیاد همه چیز می داند. بنیادی که فاقد هرگونه تعینی است و در نتیجه کاملاً آزاد است. از این نیستی آشفته و فعال و آزادی عدمی نهفته در آن است که وجود حاصل می آید. پس آزادی بر وجود تقدم دارد. از نظر بردیایف که پیرو کانت نیز بود، این همان تمایز کانتی میان جهان جبری طبیعت و جهان آزاد اخلاق (ایمان دینی) است. برای آگاهی از آموزه عرفانی بومه در مورد وجود، آزادی و عدم، ر. ک. به مجموعه آثار بومه جلد چهارم، Von Der Gadenwahl، برای آگاهی از نظر بردیایف ر. ک. به فصل سوم از 'The Beginning & the End' (1957) Newyork.

حال، عدم همواره، مضمون و متعلق تفکر بوده و همان طور که تاریخ تفکر فلسفی نشان داده است، پس از خود وجود^۱ مهمترین مضمون تفکر است. اگر سؤال شود عدم چگونه با خود وجود مربوط می شود، تنهایی توان بملجاز گفت: وجود، خود و عدم را «دربری می گیرد». وجود عدم را، به منزله آنکه در فرایند حیات الوهی جاودانه حضور دارد و جاودانه مسخر است، در «درون» خود دارد. بنیان هر چه که هست، اینهمانی و غیبت مرده ای با خود، بدون حرکت و شدن، نیست؛ بلکه خلاقیت زنده است. این بنیان به صورت خلاق موجد خویش است و جاودانه بر عدم خود غلبه می کند؛ و در این صورت، سرمشق تأیید نفس موجودات متناهی و سرچشمه شجاعت بودن است.

معمولاً شجاعت را به قدرت غلبه ذهن بر ترس تعریف می کنند. در گذشته معنی ترس واضحتر از آن مینمود که محتاج تحقیق باشد؛ اما در دهه های اخیر روانشناسی اعماق^۲ با همکاری فلسفه اگزیستانسیالیسم به کشف تمایزی قاطع میان ترس و اضطراب نایل آمده و تعاریف دقیقتری از این مفاهیم به دست داده است. تحلیل های جامعه شناسانه عصر حاضر به اهمیت اضطراب، به منزله يك پدیده گروهی، اشاره کرده و ادبیات و هنر اضطراب را در محتوی و سبک مضمون اصلی آفرینش های خود قرار داده است. بر اثر این امر، دست کم گروه های فرهیخته از کیفیت اضطراب خویش آگاه شده اند و مفاهیم و نمادهای اضطراب در آگاهی عمومی نیز نفوذ کرده است - امروزه

۱) Being-itself

۲) روانشناسی اعماق Depth Psychology، تحلیل جنبه های تاریک و اعماق ذهن بشر که با مسائلی چون ترس، گناه، میل به جنایت و قساوت و... سروکار دارد. نیچه نخستین کسی بود که در عصر جدید به طور جدی به بحث درباره جنبه اهریمنی روح بشری پرداخت. این مسئله در جوه گوناگونش و به عمیقترین شکل در آثار ادبی داستانیوسکی و آلن پوبیان شده و در سالهای اخیر روانشناسی علمی آن را مورد مطالعه قرار داده است.

عنوان کردن «عصر اضطراب» برای زمانه ما، تقریباً امری بدیهی به شمار می‌رود و این می‌رساند که آمریکا و اروپا به طور برابر در این اضطراب به سر می‌برند.

با وجود این هستی‌شناسی شجاعت ضرورتاً باید هستی‌شناسی اضطراب را شامل شود، زیرا این دودرون پیوسته‌اند. قابل تصور است که در پرتو هستی‌شناسی شجاعت برخی جنبه‌های بنیادین اضطراب آشکار شود. نخستین ادعا در مورد ماهیت اضطراب این است: اضطراب حالتی است که در آن موجودی از عدم احتمالی خود باخبر است. همین معنا را می‌توان در عبارتی موجزتر بیان کرد: اضطراب آگاهی وجودی (اگزیستانسیل) از عدم است. «وجودی» در این جمله بدین معنی است که موجب اضطراب آگاهی از این است که عدم جزیی از وجود خود شخص است نه معرفت انتزاعی از عدم. وقوف به ناپایداری همه چیز و حتی تجربه مرگ دیگران پدید آورنده اضطراب نیست، آنچه اضطراب را به وجود می‌آورد تأثیر این وقایع بر ضمیر ماست که می‌دانیم به هر حال روزی خواهیم مرد. اضطراب ناشی از تجربه تنهایی به صورت تنهایی شخصی است. این اضطراب طبیعی انسان به عنوان انسان است و به صورتی بی‌قراری و اضطراب همه موجودات است. این اضطراب در مواجهه با عدم ظاهر می‌شود: ادراک تنهایی شخصی همچون تنهایی محض.

درون پیوستگی ترس و اضطراب

اضطراب و ترس هر دو يك ریشه هستی‌شناسانه دارند؛ اما در واقع یکی نیستند. این را همه می‌دانند، اما آن قدر بر آن مکرر در مکرر تأکید شده که ممکن است واکنشی علیه آن رخ دهد و نه فقط مبالغه‌گوییها بلکه حقیقت این

تمایز را نیز از میان ببرد. ترس، در تقابل با اضطراب مورد معینی دارد (در این باره اکثر مؤلفان توافق دارند) موردی که می توان در برابر آن ایستاد، تجزیه و تحلیل کرد، حمله کرد و تاب آورد. می توان بر آن تأثیر کرد و با تأثیر کردن در آن با آن مشارکت کرد - ولو این مشارکت به شکل مبارزه باشد. شجاعت می تواند با هر مورد ترس روبرو شود، زیرا يك مورد است و لذا مشارکت را ممکن می سازد. شجاعت میتواند ترس از يك مورد معین را در خود بگیرد زیرا این مورد هر چقدر هم ترسناك باشد دارای جنبه ای است که با آن مورد ترس در ما و مادر مورد ترس مشارکت می کنیم. می توان گفت تا وقتی که موردی برای ترس هست، عشق، به مفهوم ارتباط و مشارکت، می تواند بر ترس غلبه کند.

اما در مورد اضطراب چنین نیست؛ زیرا اضطراب موردی ندارد یا بالاتر از این به سخنی شبهه انگیز، مورد آن نفی هر مورد است. بنابراین درباره آن سخن از مشارکت و مبارزه و عشق نمی توان گفت. فردی که گرفتار اضطراب است تا آنجا که فقط اضطراب صرف وجود دارد، بی انتظار هیچ کمکی اسیر آن است. بی کسی و بی چارگی را می توان به طور یکسان در آدمیان و حیوانات مضطرب مشاهده کرد. این حالت با گم کردن جهت و اکنشهای نادرست و فقدان «قصديت»^۱ (بستگی داشتن با مضامین با معنی دانایی یا اراده) نمایان می شود. سبب این رفتار گهگاه عجیب همان فقدان موردی است که ذهن (در حالت اضطراب) بتواند بر آن متمرکز شود. تنها مورد، نفس تهدید است اما نه منشأ تهدید زیرا منشأ تهدید «نیستی» است. می توان پرسید که آیا این «هیچ» تهدید کننده همان ناشناخته نیست

۱) قصديت، Intentionality یکی از مفاهیم فلسفه مدرسی است که امروزه بار دیگر در فلسفه معاصر احیا شده و از مفاهیم تعیین کننده و کلیدی فنومنولوژی است. البته معنی خاص آن در فنومنولوژی از تعریف تیلیش و معنی سنتی قصديت متمایز است.

امکان نامعین تهدیدی واقعی؟ آیا اضطراب در همان لحظه که مورد شناخته شده ترس ظاهر می شود پایان نمی یابد؟ در این صورت باید گفت اضطراب همان ترس از ناشناخته است. اما این توضیح در مورد اضطراب کافی نیست. زیرا قلمروهای بیشماری از امور مجهول وجود دارد که نسبت به اذهان متفاوت است و مواجهه با آنها اضطراب به همراه ندارد. این نوع خاصی از امر مجهول است که تماس با آن شخص را دچار اضطراب می سازد. این ناشناخته ای است که به علت همان ماهیتش ممکن نیست شناخته شود، زیرا این امر مجهول جز عدم نیست.

ترس و اضطراب متمایزند اما از هم مجزا نیستند. آنها در درون یکدیگر نهفته اند: اضطراب نیش ترس است و به سوی ترس حرکت می کند. ترس یعنی هراس داشتن از چیزی از یک درد، از طرد شدن از سوی شخص یا گروهی، از گم کردن چیزی یا کسی، از لحظه مرگ. اما آنچه در حالت انتظار خطر این وقایع هراسناک است نقصان حاصل از آنها نیست؛ بلکه اضطراب نسبت به نتایج ضمنی این نقصان است. مثال بارز - و بیش از یک مثال - ترس از مرگ است. تا آنجا که مسئله ترس است موضوعش حادثه ای است که وقوع آن متحمل است، مانند مرگ بر اثر بیماری یا تصادف و به دنبال آن تحمل عذاب و از دست دادن همه چیز. تا آنجا که مسئله اضطراب است موضوع آن امر مطلقاً مجهول «پس از مرگ» است؛ عدمی که حتی اگر با تصاویر تجربه حال حاضر ما نیز پر شود عدم باقی می ماند. خیالات نهفته در سخنانی که هاملت با خود می گوید، «بودن یا نبودن» که ممکن است پس از مرگ به سراغ ما آیند و از همه ما بزدلانی می سازند هراسناک اند؛ اما نه به سبب محتوای آشکارشان بلکه برای قدرتشان در

نمایش سمبلیک تهدید نیستی و به بیان دینی تهدید «مرگ ابدی». نمادهای دوزخ که دانته خلق کرده مؤلف اضطراب است. زیرا آنها بیانگر آن «نستی» است که قدرتش در اضطراب ناشی از گناه تجربه می شود و زبان تصویری آنها موجد اضطراب نیست. ممکن است تصور شود با هر یک از موقعیتهای وصف شده در کتاب دوزخ^۱ می توان با شجاعتی متکی بر مشارکت و عشق روبرو شد. اما البته غرض آن است که این کار ناممکن است؛ به عبارت دیگر اینها موقعیتهای واقعی نیست بلکه نمادهایی است از آنکه فاقد مورد است یعنی از عدم.

هراس از مرگ، تعیین کننده عامل اضطراب در هر ترسی است. اضطراب اگر با ترس از چیزی تعدیل نشود و اضطراب عریان باشد همواره اضطراب از عدم غایی^۲ است. اضطراب اگر بی میانجی نگریسته شود، احساس دردناک عجز در مقابل تهدید وضعیتی خاص است. اما تحلیل دقیقتر نشان می دهد که اضطراب نسبت به هر وضعیت خاص حاکی از اضطراب نسبت به وضعیت ذاتی بشری است. این اضطراب ناشی از ناتوانی در حفظ وجود خویش است که در بنیان هر ترسی نهفته و عامل هراسناک آن است. بنابراین درست از لحظه ای که «اضطراب عریان» بر ذهن مسلط می شود موارد قبلی ترس دیگر مواردی معین نخواهند بود آنها همچون چیزی ظاهر می شوند که همواره کم و بیش بوده اند؛ یعنی، همچون نشانه های اضطراب بنیانی بشر. اگر در این شکل تصور شوند حتی شجاعانه ترین حملات نیز بدانها دسترسی ندارد.

(۱) کتاب دوزخ Inferno اولین کتاب کمدی الهی دانته.

2) Ultimate nonbeing

این وضعیت، شخص مضطرب را وا می‌دارد که برای ترس خود موردی بیابد. اضطراب می‌کوشد به ترس بدل شود، زیرا با ترس می‌توان روبرو شد. موجود متناهی هرگز قادر نیست اضطراب عریان را بیشتر از یک لمحّه تحمل کند. کسانی که این لحظات را تجربه کرده‌اند، برای مثال، برخی عرفا هنگام روئیت خیالی «شب روح»، یا لوتر در حالت یأس ناشی از حملات اهریمنی، یا نیچه - زرتشت هنگام تجربه «تهوع عظیم»، از دهشت غیر قابل تصور آن سخن گفته‌اند. معمولاً از این دهشت با تبدیل اضطراب به ترس از چیزی، هرچه باشد، احتراز می‌شود. ذهن بشر نه فقط آن طور که کالون^۱ گفته کارخانه بت سازی دائمی است، بلکه همچنین کارخانه ترس سازی دائمی است - اولی به قصد فرار از خدا و دومی برای فرار از اضطراب. رابطه‌ای نیز میان این دو وجود دارد؛ زیرا روبرو شدن با خدایی که واقعاً خداست به معنی رویارویی با تهدید مطلق عدم نیز هست. «مطلق عریان» (با استفاده عبارتی از لوتر) «اضطراب عریان» را ایجاد می‌کند؛ زیرا این مطلق به معنی انهدام هر تأیید نفس متناهی است، و نه موردی ممکن برای ترس و شجاعت (به فصول ۵، ۶ رجوع کنید). اما این کوششها برای تبدیل اضطراب به ترس در نهایت بیهوده است. اضطراب بنیانی، یعنی اضطراب موجود. متناهی در باره تهدید عدم را نمی‌توان زایل کرد. این اضطراب به خود هستی تعلق دارد.

۱) ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴). Calvin. متأله فرانسوی که مذهب پروتستان را در فرانسه و سوئیس رواج داد.

گونه‌های اضطراب

سه گونه اضطراب و ماهیت انسان

عدم وابسته به وجودی است که آن را نفی می‌کند. «وابسته» دو معنی دارد. این مفهوم در وحله نخست، به رجحان هستی‌شناسانه وجود بر عدم اشاره می‌کند؛ خود اصطلاح عدم این امر را نشان می‌دهد و این معنی از لحاظ منطق نیز ضروری است؛ هیچ گونه نفی ممکن نبود اگر هیچ تأییدی مقدم بر آن و آماده نفی شدن وجود نداشت. البته می‌توان وجود را بر حسب لاعدم^۱ وصف کرد، و می‌توان چنین وصفی را با اشاره به این حقیقت ماقبل عقلی^۲ توجیه کرد که چیزی وجود دارد و چنان نیست که هیچ چیز نباشد. می‌توان گفت «وجود نفی و طرد شب ازلی نیستی است.» اما باید توجه داشت «هیچ» ازلی در این قول نه چیزی است و نه هیچ چیز؛ و تنها در تقابل با چیزی است که به هیچ بدل می‌شود. به عبارت دیگر منزلت هستی‌شناسانه عدم، از آن جهت که عدم است، بوجود وابسته است. ثانیاً، عدم به کیفیات خاص وجود وابسته است، عدم فی نفسه، از هیچ کیفیتی و از هیچ تفاوتی میان کیفیات وجودی برخوردار نیست. اما در ارتباط با وجود واجد آنها می‌شود. خصلت نفی وجود با آنچه در وجود نفی می‌شود تعیین می‌گردد. با این امر، سخن گفتن از کیفیات عدم و متعاقب آن، بحث در انواع اضطراب، ممکن می‌شود.

تاکنون ما اصطلاح عدم را بدون تفکیک به کار برده‌ایم؛ حال آنکه در

1) Non-nonbeing

2) Prerational

بحث شجاعت، صور چندی از تأیید نفس را ذکر کردیم. این صور با صور متفاوت اضطراب متناظر است و تنها در همپیوستگی با آنها قابل فهم می‌گردد. من پیشنهاد میکنم بر اساس سه جهتی که عدم در آنها وجود را تهدید میکند سه گونه اضطراب را تمیز نهیم: عدم تأیید نفس وجودی انسان را، براساس سرنوشت به طور نسبی و بر اساس مرگ به طور مطلق، تهدید می‌کند؛ و تأیید نفس معنوی او را، براساس پوچی^۱ به طور نسبی و براساس بی‌معنایی به طور مطلق تهدید میکند؛ عدم همچنین تأیید ننس اخلاقی انسان را، براساس گناه به طور نسبی و براساس محکومیت^۲ به طور مطلق، تهدید میکند. آگاهی از این تهدید سه وجهی، همان اضطرابی است که در سه شکل ظاهر می‌شود: اضطراب از سرنوشت و مرگ (به طور خلاصه اضطراب مرگ)، اضطراب از پوچی و بی‌معنایی (به طور خلاصه اضطراب بی‌معنایی) و اضطراب از گناه و محکومیت (به طور خلاصه اضطراب محکومیت). اضطراب در هر سه شکل خود، وجودی (اگزیزتانسیل) است؛ بدین معنا که به هستی در شکل ذاتی آن تعلق دارد و نه به حالتی غیرطبیعی در ذهن، مانند اضطراب عصبی^۳ (و اضطراب ناشی از اختلال مشاعر^۴). ماهیت اضطراب عصبی و نسبت آن با اضطراب وجودی در فصلی دیگر مورد بحث قرار خواهد گرفت. اینک ما به اشکال سه گانه اضطراب وجودی خواهیم پرداخت. نخست واقعیت آنها را در زندگی فرد و سپس جلوه‌های اجتماعی آنها را در ادوار خاص تاریخ غرب، بررسی خواهیم کرد. اما، باید گفت تفاوت در اقسام به معنی طرد متقابل نیست. در فصل اول دیدیم که برای مثال شجاعت بودن، بدان نحو که در رواقیان باستان ظاهر می‌شود نه فقط بر

1) Emptiness

2) Condemnation

3) Neurotic

4) Psychotic

ترس از مرگ بلکه بر تهدید بی معنایی نیز غلبه می کند. در مورد نیچه نیز در می یابیم که علی رغم حضور مسلط تهدید بی معنایی، اضطراب مرگ و محکومیت نیز مشتاقانه به مبارزه طلبیده می شود. همه نمایندگان فکری مسیحیت کلاسیک، مرگ و معصیت را به منزله دشمنان متفق تلقی کرده اند باید با شجاعت ایمان علیه آنها جنگید، اضطراب (و شجاعت های) سه گانه در یکدیگر به صورتی نهفته وجود دارد اما در حالت عادی یکی بر بقیه مسلط است.

اضطراب سرنوشت و مرگ

سرنوشت و مرگ راههایی است که از طریق آن تأیید نفس وجودی ما از سوی عدم تهدید می شود «وجودی» (ontic) از کلمه یونانی On یعنی «وجود» مشتق شده است، در اینجا به معنی تأیید نفس بنیانی يك موجود در هستی ساده خویش است. (هستی شناسانه، Onto-Logical نشانگر تحلیل فلسفی در باره ماهیت وجود است). اضطراب سرنوشت و مرگ، بنیانی ترین و کلی ترین اضطرابی است که از آن چاره نیست؛ هر کوششی که از طریق استدلال برای رفع آن صورت گیرد بی نتیجه است. حتی اگر براهین اصطلاح «خلود نفس» از قدرت برهانی برخوردار بودند (که نیستند) باز هم به صورت وجودی (اگزیستانسیل) متقاعد کننده نمی بودند. زیرا همه کس به صورت وجودی از گم کردن کامل نفس، که نابودی بیولوژیک از آن حکایت دارد، آگاه است. ذهن عامی به طور فطری آنچه که هستی شناسی پیچیده به ضابطه در می آورد، می شناسد؛ یعنی این امر که ساختار بنیانی واقعیت

پیوستگی نفس و جهان^۱ است؛ و اینکه با ناپدید شدن يك طرف، یعنی جهان، طرف دیگر، یعنی نفس هم ناپدید می شود و آنچه باقی می ماند بنیاد مشترك آنهاست، اما نه بهم پیوستگی ساختاریشان. مشاهده شده است که اضطراب مرگ همراه با شدت فرد شدگی افزونی می یابد؛ و اینکه مردمان در فرهنگهای جمعی گرا کمتر در معرض اینگونه اضطراب قرار دارند. این مطلب صحیح است، اما اینکه که هیچ اضطراب بنیانی نسبت به مرگ در فرهنگهای جمعی گرا وجود ندارد، درست نیست. سبب تفاوت این فرهنگها با تمدنهایی که فردیت در آنها شدیدتر است، نوع خاصی از شجاعت است که وجه مشخصه جمعی گرا است (رجوع کنید به فصل ۴، بخش ۲) و مادام که متزلزل نشود، اضطراب مرگ را تخفیف می دهد، اما همین حقیقت که شجاعت را باید از طریق بسیاری فعالیتها و نهادهای داخلی و خارجی (روانشناسانه و آیینی) ظاهر کرد، نشان می دهد حتی در جمعی گرایی نیز باید اضطراب بنیانی را مسخر نمود. بدون حضور آن، لااقل به عنوان امری بالقوه، وجود جنگ و قانون جنحه و جزا در این جوامع غیرقابل درك می بود. اگر هیچ ترسی از مرگ نبود، تهدید قانون یا دشمن برتر اثر نداشت، که به طور واضح دارد. انسان به منزله انسان در هر تمدنی از تهدید عدم به صورتی مضطربانه آگاه بوده و به شجاعت تأیید خویش علی رغم آن، محتاج بوده است.

اضطراب مرگ آن افق دایمی است که درون حصار آن اضطراب سرنوشت مشغول کار است: زیرا تنها تهدید مطلق مرگ نیست که تأیید نفس وجودی انسان در معرض آن قرار دارد، بلکه تهدید نسبی سرنوشت نیز در بین

1) Self-World Correlation

2) Individualization

است. درست است که سایه اضطراب مرگ بر تمام اضطرابهای انضمامی و مشخص^۱ مستولی است و موجد اهمیت حیاتی و غایی آنهاست اما آنها دارای استقلال نیز هستند و معمولاً نسبت به اضطراب مرگ تأثیر آنی تر دارند. اصطلاح «سرنوشت» که بر این دسته از اضطرابات اطلاق می شود بريك چیز که میان همه آنها مشترك است تأکید می کند: حادثی بودن آنها، قابل پیشبینی نبودن و عدم امکان دریافتن معنی و مقصود آنها. می توان این را برحسب حدود ساختار مطلق^۲ تجربه بشر توجیه کرد. می توان به حدوثی بودن^۳ وجود زمانمند انسان اشاره کرد؛ یعنی به این حقیقت که ما در این برهه از زمان، و نه در هیچ زمان دیگر، موجودیم، برهه ای که با حدوث لحظه ای آغاز شده و با حدوث لحظه ای دیگر پایان می یابد و از تجاربی آکنده است که خود به لحاظ کیفی و کمی حادث است. می توان حادث بودن وجود مکانمند آدمی را معلوم داشت (این امر که خود را در این مکان و نه هیچ مکان دیگر می یابیم و غرابت این مکان علی رغم آشنا بودن آن) و می توان به خصلت حادث بودن ما و مکانی که از آن جهان خود را می نگریم و نیز به حادث بودن واقعیتی که به آن می نگریم، یعنی همان جهانمان اشاره کرد؛ این هر دو امکان داشت جزاین باشد و حادثی بودن آن نیز از همینجاست و همین سبب اضطراب، درباره هستی مکانمند خویش است. می توان از حدوث آن ارتباط علی که خود ما، از لحاظ گذشته و حال جزئی از آنیم، از حالات متغیر این جهان و از قوای پنهان در اعماق نفس خویش، سخن گفت. حادث به معنی ضرورت نداشتن در سلسله علیت نیست، بلکه بدین معنا است که علل تحقق هستی ما فاقد هرگونه ضرورت غایی است. این علل داده شده اند و امکان ندارد به صورت

1) Concrete

2) Categorical Structure

3) Contingency

منطقی استنتاج شوند. ما به طرزی حادث در میان انبوه تارهای روابط علی نهاده شده‌ایم و به طرزی حادث در هر لحظه توسط آنها تعیین می‌گردیم و در لحظهٔ واپسین نیز توسط آنها به دور افکند می‌شویم.

سرنوشت همان استیلای حدوث و حادثات است، و اضطراب سرنوشت در آگاهی موجود متناهی از حادث بودن خود از هر حیث، و آگاهی او از فقدان هرگونه ضرورت غایی ریشه دارد. معمولاً سرنوشت را با ضرورت، به معنی جبر علی یکی می‌گیرند؛ اما ضرورت علی نیست که از سرنوشت مسئله‌ای اضطراب آور می‌سازد بلکه این تأثیر فقدان ضرورت غایی، عدم عقلانیت^۱ و تاریکی نفوذناپذیر سرنوشت است.

تهدید تأیید نفس وجودی انسان از سوی عدم در تهدید مرگ صورتی مطلق و در تهدید سرنوشت صورتی نسبی دارد. اما تهدید نسبی، تنها به این دلیل تهدید محسوب می‌شود که در ورای آن تهدید مطلق ایستاده است. سرنوشت بدون مرگ در پس آن اضطراب چاره‌ناپذیر را باعث نمی‌گردد. اما مرگ در هر لحظه در بطن هستی، در پس سرنوشت و حادثات آن حضور دارد، نه فقط در واپسین لحظهٔ حیات؛ یعنی، زمانی که شخص از هستی به خارج افکنده می‌شود. عدم حضوری فراگیر^۲ دارد، و حتی هنگامی که تهدید آنی مرگ غایت است نیز باعث اضطراب می‌شود. عدم در پس این تجربه ایستاده است که ما همراه با هرچیز دیگر از گذشته به سوی آینده رانده می‌شویم بی آنکه لحظه‌ای از زمان باشد که فوراً ناپدید نشود. عدم در پس عدم امنیت و گمگشتگی ما در هستی اجتماعی و فردی خویش ایستاده است؛ در پس حملاتی که با ضعف، بیماری و حوادث علیه قدرت وجود در جسم و

1) Irrationality

2) Omnipresent

روح ما صورت می گیرد. سرنوشت خود را در تمام این اشکال متحقق می سازد و اضطراب عدم از طریق آنها بر ما مستولی می شود. ما همواره سعی داریم اضطراب را به ترس بدل کنیم و با اموری که تهدید در آنها به صورتی تجسم یافته است شجاعانه روبرو شویم بعضاً نیز در کار خود موفق می شویم اما به طریقی از این حقیقت آگاهیم که آنچه اضطراب را ایجاد می کند مواردی نیست که با آنها در ستیز هستیم بلکه وضعیت بشری فی حد ذاته است. از این حقیقت این پرسش برمی خیزد: آیا نوعی شجاعت بودن وجود دارد؟ شجاعت تأیید خود علی رغم تهدیدی که تأیید نفس وجودی انسان در معرض آن است.

اضطراب پوچی و بیمعنایی

عدم انسان را به طور کلی تهدید می کند و بنابراین تأیید نفس معنوی او نیز همچون تأیید نفس وجودی اش معروض این تهدید است. تأیید نفس معنوی در تمام لحظاتی که انسان در آنها به صورتی خلاق در حوزه های گوناگون معنی زندگی میکند، رخ می دهد. خلاق در این متن به مفهوم خلاقیت ذاتی بدان نحو که از نبوغ سر می زند نیست بلکه به معنی خود انگیخته زیستن در ارتباط با محتویات زندگی فرهنگی خویش در عمل و عکس العمل است. برای خلاق بودن، از نظر معنوی احتیاجی نیست که شخص آن چیزی باشد که يك هنرمند یا دانشمند یا دولتمرد خلاق نامیده می شود. اما باید بتواند به طرزی با معنی در آثار خلاقه آنها مشارکت جوید چنین مشارکتی تا آنجا خلاق به حساب می آید که شخص آنچه را که در آن مشارکت می کند ولوبه صورتی ناچیز تغییر می دهد. مثال بارز این امر تغییر و تبدیل خلاق يك زبان است به سبب پیوند و همدلی شاعر یا نویسنده خلاق با افراد بسیاری که از او مستقیماً یا

غیر مستقیم تأثیر پذیرفته و به صورتی خود انگیخته نسبت به وی واکنش نشان می دهند. هرکس به صورتی خلاق در معانی زندگی می کند و به منزله شرکت جوینده در این معانی خود را تأیید می کند. او مؤید خویش است به منزله کسی که واقعیت را به صورتی خلاق دریافته و تغییرش می دهد. او به خود به عنوان کسی که در زندگی معنوی مشارکت جسته و شیفته مضامین آن است عشق می ورزد او دوستدار این محتواهاست زیرا آنها محقق استعدادهای خود اوست و از طریق اوست که فعلیت می یابند. فرد دانشمند، هم به حقیقتی که کشف می کند و هم به خودش به عنوان کاشف آن عشق می ورزد محتوای اکتشاف وی او را سرپا نگاه می دارد. این همان چیزی است که «تأیید نفس معنوی» می نامیم. اما اگر شخص موفق به کشف چیزی نشده باشد و فقط در اکتشاف دیگری مشارکت جوید؛ این نیز به همان اندازه، تأیید نفس معنوی محسوب می شود.

اصل قبلی چنین تجربه ای آن است که زندگی معنوی به جد گرفته شود و اینکه این زندگی امری دارای اهمیتی غایی تلقی شود. و اصل مفروض این نیز آن است که در زندگی معنوی و از طریق این زندگی واقعیت غایی جلوه گر گردد. حیاتی معنوی که در آن این امر مورد غفلت است، از سوی عدم به دو صورت تهدید میشود؛ یعنی عدم با دو صورت تأیید نفس معنوی را مورد هجوم قرار می دهد: پوچی و بیمعنایی.

ما اصطلاح بیمعنابودن را برای تهدید مطلق عدم نسبت به تأیید نفس معنوی و اصطلاح پوچی را برای تهدید نسبی نسبت به آن به کار برده ایم همانندی این دو با هم از همانندی تهدید مرگ و تهدید سرنوشت بیشتر نیست. اما بیمعنای در زمینه پوچی مقرر دارد؛ همچنانکه در زمینه فراز و نشیب سرنوشت، مرگ ایستاده است.

اضطراب بی معنایی، اضطراب از دست دادن يك مسئله غایی و تشویش در باره فقدان يك معنی است که معنا بخش همه معانی است. این اضطراب با از دست دادن گره‌گاهی معنوی رخ می‌نماید - فقدان پاسخی، هر چند نمادین و غیرمستقیم، به پرسش معنای هستی.

اضطراب پوچی در موقعی روی می‌دهد که محتواهای خاصی از زندگی معنوی در معرض تهدید عدم قرار می‌گیرد - بنای اعتقادی از طریق وقایع خارجی یا از راه فرآیندهای درونی، فرو می‌ریزد: آدمی احساس می‌کند قادر به مشارکت خلاق در حوزه‌ای از فرهنگ، نیست و در باره چیزی که مشتاقانه تاییدش کرده بود احساس سرخوردگی می‌کند. از دل‌بستگی به چیزی به دل‌بستن به چیزی دیگر رانده می‌شود و همین طور؛ زیرا معنی همه آنها ناپدید گشته و اُرس^۱ خلاق به بی میلی یا بیزاری بدل گردیده است. همه چیز تجربه میشود اما هیچ چیز ارضا نمی‌کند. مضامین و معانی سنت با آنکه زمانی عالی و برانگیزاننده ستایش و عشق بوده است، امروز از ارائه معنی و محتوا ناتوان است. و فرهنگ حاضر نیز در ارائه محتوا، از آن هم ناتوان‌تر است. آدمی مضطربانه از همه معانی مشخص روی برمی‌تابد و در صدد یافتن معنایی غایی برمی‌آید؛ لیکن حاصل آن تنها کشف این نکته است که درست همان از دست دادن گره‌گاهی معنوی بوده که معنا را از محتواهای خاص حیات معنوی زدوده است. اما گره‌گاه معنوی را نمی‌توان با اراده و تصمیم ایجاد کرد؛ سعی در ایجاد آن تنها مولد اضطرابی عمیق‌تر است. اضطراب پوچی ما را به سوی مغاك بیمعنایی سوق می‌دهد.

(۱) اُرس، eros، عشق جنسی و از نقطه نظر روانکاوی به معنی کلیت امیال و گرایشهای جنسی است. در آیین مسیح اُرس و آگاهیه agape هر دو به معنی عشق معنوی اند، EROS در اساطیر یونان نام پسر آفرودیت است و آگاهیه لغتی یونانی است به معنی «عشق برادرانه».

پوچی و از دست دادن معنا، بیانگر تهدید عدم نسبت به زندگی معنوی‌اند. این تهدید در تناهی انسان مضمحل است و با بیگانه گشتگی^۱ وی ظهور و فعلیت می‌یابد. این تهدید را می‌توان برحسب شك و اثر خلاق و مخرب آن در زندگی معنوی انسان، وصف کرد. آدمی قادر به پرسش است، زیرا از آنچه در باره‌اش می‌پرسد، در عین حال که در آن شرکت جسته، جدا شده است. هر سؤالی از يك عنصر شك و از آگاهی به نداشتن، حاکی است. در پرسش منظم، شك منظم مؤثر است، بروجه مثال شك دکارتی. این عامل شك شرطی برای کل زندگی معنوی است. آنچه زندگی معنوی را تهدید می‌کند، شك تام است نه شك به منزله يك عامل. اگر آگاهی از نداشتن، آگاهی از داشتن را در خود فرو برده است، شك دیگر پرس و جوی متدیک نیست، بلکه یأس وجودی (اگزیستانسیل) است. حیات معنوی می‌کوشد، تا قبل از رسیدن به این وضعیت، خود را تا آنجا که ممکن است با تمسك و توسل به تأییدهایی که هنوز از بن قطع نشده‌اند، حفظ کند؛ اعم از اینکه آنها سنن و اعتقادات خودآئین^۲ باشند، یا رجحان دادنهای مبتنی بر احساسات. اگر شك اجتناب ناپذیر است، آدمی آن را شجاعانه می‌پذیرد، بی آنکه از اعتقادات خود صرف نظر کند: آدمی خطر بیراهه زدن و اضطراب ناشی از آن را بر خود می‌پذیرد و بدین طریق از وضعیت نهایی^۳ پرهیز می‌کند. مگر زمانی که این وضعیت دیگر اجتناب ناپذیر شده و یأس برخاسته از حقیقت کامل

1) Estrangement

۲) خودآئین «Autonomous»، احتمالاً نویسنده در اینجا به فلسفه کانت نظر دارد که در آن قوانین و اعتقادات اخلاقی باید بر خود شخص و بر عقل خودآئین Autonomous Reason وی متکی باشد، نه بر بنیانی خارجی، حتی اگر این بنیان خداوند باشد. کانت بدین ترتیب رفتار اخلاقی و رفتار عقلانی را همانند می‌شمرد.

3) Extreme Situation

می‌گردد.

آنگاه انسان مفرّ دیگری می‌جوید: شك بر جدایی انسان از کل واقعیت، بر فقدان مشارکت کلی و بر انزوای نفس شخصی وی مبتنی است. از این روانسان می‌کوشد خود را از این وضعیت خلاص کند. تلاش می‌کند تا خود را با چیزی مافوق فردی متحد ساخته، جدایی خویش را واگذار کرده و خود را از وابسته بودن به نفس^۱ خویش برهاند. او این آزادی را که خود پرسشگر و پاسخگو باشد رها می‌کند و به وضعیتی می‌گریزد که در آن دیگر نمی‌توان پرسشی مطرح کرد و پاسخ پرسشهای پیشین نیز به صورت فرمان دیکته می‌شود. انسان به منظور اجتناب از خطر پرسیدن و شك کردن، حق پرسیدن و شك کردن را از خود سلب می‌نماید. او از «آزادی خویش می‌گریزد» (فروم)^۲ تا از اضطراب بی‌معنایی فرار کند. حال او دیگر تنها نیست، دیگر در شك وجودی (اگزیستانسیل) و دریأس نیست. او «مشارکت» می‌کند و با این کار محتواهای زندگی معنوی خود را تأیید می‌کند. معنا حفظ می‌شود اما نفس فدا می‌گردد. و از آنجا که غلبه بر شك مستلزم فداکاری؛ یعنی فداکردن آزادی نفس بود، پس بر یقین بازیافته نشانی از خود به جا می‌گذارد: نوعی خود اثباتی^۳ متعصبانه. تعصب^۴ و تسلیم نفس معنوی با یکدیگر پیوستگی متقابل^۵ دارند. حال تعصب اضطرابی را که قرار بود بر آن غلبه کند، خود نمایان می‌سازد، آن هم از طریق حمله و اعمال بی‌رویه خشونت نسبت به کسانی که مخالف‌اند و با مخالفت خویش عواملی را در زندگی معنوی فرد متعصب برملا می‌کنند که او باید آنها را در خود منکوب

1) Self-relatedness

۲) اشاره به کتابی از اریش فروم با نام «گریز از آزادی».

3) Self-assertiveness

4) Fanaticism

5) Correlation

نماید؛ و از آنجا که ناچار از سرکوب آنها در خود است، پس باید آنها را در دیگران نیز سرکوب سازد. اضطرابش وی را به ایذای مخالفان وادار می‌سازد. کسانی که فرد متعصب با ایشان نزاع دارد، تسلطی مخفی بر او دارند و این نشانه ضعف اوست؛ وضعی که او و گروهش سرانجام تسلیم آن خواهند شد.

آنچه نظامی از عقاید و ارزشها را سست بنیان و پوچ می‌نماید، همواره شك فردی نیست، بلکه این حقیقت نیز هست که این ارزشها دیگر در شکل قدرت خلاق خود درك نمی‌شوند؛ یعنی، قدرت بیان وضعیت بشری و پاسخگویی به پرسشهای وجودی (اگزیستانسیل) انسان. سمبلهای اعتقادی مسیحیت تا حد زیادی دچار این وضع شده است. یا آنکه می‌توان گفت این ارزشها معنی خود را از دست می‌دهند، زیرا اوضاع و احوال واقعی عصر حاضر چنان از اوضاعی که این محتواهای معنوی در آن آفریده شده، متفاوت است که نیاز به آفرینش‌های تازه‌ای احساس می‌شود. (این وضعی بود که آثار هنری قبل از انقلاب صنعتی به میزان زیاد گرفتار آن گردید.) در چنین اوضاع و احوالی، فرآیند آهسته هدر رفتن محتواهای معنوی رخ می‌دهد که در آغاز بارز نیست، اما همچنانکه پیش می‌رود به ناگهان رخ می‌نماید و در پایان، اضطراب بی‌معنایی را پدید می‌آورد.

تأیید نفس وجودی و معنوی باید از یکدیگر تمیز داده شوند اما نمی‌توان آنها را از هم منفک ساخت. وجود انسان رابطه‌وی با معانی را دربر می‌گیرد. انسان تنها با درك و صورت بخشیدن به واقعیت و به خود و عالم خویش هردو، برحسب معانی و ارزشها، انسان می‌شود. وجود بشر حتی در ابتدایی‌ترین بیان بدوی‌ترین انسان نیز معنوی است. تمامی غنای حیات

معنوی انسان بالقوه در «نخستین» جمله بامعنا حضور دارد؛ بنابراین هر تهدیدی برای وجود معنوی او به منزله تهدیدی است نسبت به کل وجود وی. اینکه آدمی ترجیح می دهد هستی وجود تجربی^۱ خویش را معدوم سازد اما یأس پوچی و بی معنایی را تاب نیاورد، گویاترین شاهد این حقیقت است. گزینه مرگ پدیده‌ای معنوی است نه يك پدیده وجود تجربی. فروید این واکنش را با سرشت ذاتی انسان یکسان می شمارد، واکنشی در برابر بیمعنا بودن لیبیدوی^۲ همواره تشنه و سیراب ناپذیر. اما این امر فقط بیان از خود بیگانه گشتگی وجودی (اگزیستانسیل) انسان و فروپاشی زندگی معنوی او در بیمعنایی است. از سوی دیگر اگر تأیید نفس وجودی (اونتیک) با عدم تضعیف شود، سرانجام آن جز بیعلاقگی معنوی و پوچی نیست که به نوبه خود حلقه‌ای از نقصان وجودی و معنوی را ایجاد می کند. عدم از هر دو سو تهدید می کند: وجودی و معنوی؛ اگر يك طرف را تهدید کند طرف دیگر نیز در معرض تهدید آن قرار دارد.

اضطراب گناه و محکومیت

عدم از جنبه سوومی نیز تهدید آمیز است - عدم، تأیید نفس اخلاقی انسان را نیز تهدید می کند. وجود انسان، معنوی و وجودی، تنها به او داده

(۱) «وجود تجربی» ترجمه کلمه ontic است که برخلاف Ontological نشانگر ماهیت اصیل هستی بشری نیست، بلکه به هستی روزمره آدمی در حالت بیگانه‌شدگی اشاره می کند. از آنجا که ontic نه به معنی وجود مادی و نه مبین وجود آدمی در این جهان است و صفت متناهی هم خاص آن نیست (زیرا اگزیستانس هم متناهی به شمار می رود) پس اصطلاح «وجود تجربی» که بیانگر خصلت محدود، روزمره و همگانی آن است، برگزیدیم.

(۲) لیبیدو Libido، به معنی آن کشش حیاتی یا نیرویی است که محرك رفتارهای بشری است (گزینه جنسی).

نشده است بلکه از او طلب نیز می شود. او درباره آن مسئول است؛ به معنی تحت اللفظی کلمه از او انتظار می رود بتواند بدین سؤال پاسخ دهد که از خود چه ساخته است. آن که از او سؤال می کند قاضی اوست؛ یعنی خودش. کسی که در عین حال در مقابل او ایستاده است. این وضعیت موجب اضطرابی است که به طور نسبی اضطراب گناه و به طور مطلق اضطراب طردنفس^۱ و محکومیت است. انسان اساساً «آزادی متناهی» است. آزادی نه به معنی عدم تعین، بلکه به معنی توانایی معین کردن خویش در بطن وجود خود از طریق تصمیم ها، انسان به مثابه آزادی متناهی، در حدود امکانات وجود متناهی خویش آزاد است. اما در درون این حدود از او خواسته می شود که از خود آن چیزی بسازد که باید بشود؛ از او خواسته شده است که حکم تقدیر را درباره خویش به اجرا درآورد. انسان با هر فعل تأییدنفس اخلاقی، سهم خود را در تحقق تقدیرش، در فعلیت یافتن آنچه خود بالقوه هست، ادا می کند. این وظیفه علم اخلاق است که ماهیت این تحقق و به انجام رساندن را، براساس فلسفه یا الهیات، تبیین کند. اما قانون (اخلاقی) به هر صورت که تحت ضابطه درآید، توانایی نقض قانون را از بشر سلب نمی کند. قدرت نقض کردن وجود ذاتی و قدرت گم کردن تقدیر خویش همیشه با انسان است: و این امر در شرایط بیگانه گشتگی انسان تحقق می پذیرد. عدم حتی در آنچه انسان بهترین عمل خود به شمار می آورد حضور دارد و از به کمال رسیدن آن مانع می شود. ابهام ژرفی در تمیز خوب و بد، همه اعمال او را در خود می گیرد، زیرا وجود شخصی او گرفتار این ابهام است. در تأییدنفس اخلاقی انسان، عدم با وجود آمیخته است؛ چنانکه در تأییدنفس معنوی و وجودی او نیز چنین است. آگاهی از این ابهام با احساس گناه یکی است. قاضی که

1) Self-rejection

همان خود ماست در مقابل ما می ایستد؛ آن کس که «با ما می داند» (وجدان)، درباره هر آنچه می کنیم و هستیم، حکمی منفی صادر می کند که ما آن را به عنوان گناه تجربه می کنیم. اضطراب گناه دارای همان خصوصیات پیچیده ای است که در اضطراب عدم معنوی و وجودی مشاهده می شود. این اضطراب در هر لحظه از خود آگاهی اخلاقی تقرر دارد و می تواند ما را به سوی طرد کامل نفس براند، به سوی احساس محکومیت - به طرف یأس ناشی از گم کردن تقدیرمان. نه به جانب مجازاتی بیرونی. انسان به قصد گریز از این وضعیت نهایی، می کوشد اضطراب گناه را به یک عمل اخلاقی، بدون توجه به نقص و ابهام آن، مبدل سازد. او شجاعانه عدم را در تأیید نفس اخلاقی خویش می پذیرد. این کار را می توان براساس دوگانگی امر تراژیک و امر شخصی در وضعیت بشری به دو صورت انجام داد، صورت نخست براساس حوادث سرنوشت و صورت دوم براساس مسئولیت ناشی از آزادی. طریق نخست ممکن است به سرپیچی از احکام منفی و فرامین اخلاقی که پایه این احکام اند، منجر شود؛ و راه دوم به قاطعیت و نظم اخلاقی، و ارضای نفس ناشی از آن، منتهی گردد. در ورای هر دو طریق - که معمولاً آنومیسیم^۱ و لیگالیسم^۲ نامیده می شود - اضطراب گناه حضور دارد و پیوسته نزدیک می شود تا آنکه وضعیت نهایی یأس اخلاقی را به وجود آورد.

(۱) آنومیسیم Anomism یا Antinomianism، آموزه ای که بر طبق آن فردی که به پختگی و کمال رسیده است به هیچ دستور اخلاقی بیرون از خود نیازمند نیست، یا همان اسقاط تکلیف پس از گذشتن از شریعت رسیدن به مقام حقیقت.

(۲) لیگالیسم Legalism یا Nomism، نظری که براساس آن رفتار اخلاقی یعنی رعایت قانون یا مجموعه ای از قوانین و کمال اخلاقی نیز صرفاً یک وضعیت آرمانی نیست بلکه همواره صورت قانونی لازم الاتباع را دارد.

عدم باید در وجه اخلاقی آن تمیز داده شود اما نمی توان آن را از عدم معنوی و وجودی جدا کرد. هر يك از گونه های اضطراب به طور ذاتی در گونه های دیگر نهفته است. سخنان مشهور پولوس حواری در مورد «معصیت همچون نیش مرگ» ناظر بر درونی بودن اضطراب گناه در ترس مرگ است. تهدید سرنوشت و مرگ همواره آگاهی از گناه را برانگیخته و آن را تشدید کرده است. تهدید عدم اخلاقی، از طریق و در تهدید عدم وجودی تجربه شد. حوادث سرنوشت به صورت اخلاقی تفسیر شدند: سرنوشت حکم اخلاقی منفی را از طریق هجوم به بنیانهای وجودی شخصیتی که از نظر اخلاقی طرد شده است، و شاید با نابودی آن بنیانها به موقع اجرا می گذارد. این دوشکل اضطراب، یکدیگر را تحریک و تشدید می کند، عدم معنوی و اخلاقی نیز به همین شکل درون پیوسته اند. اطاعت کردن از قاعده اخلاقی؛ یعنی، از وجود ذاتی خویش، حالات افراطی پوچی و بیمعنایی را ممتنع می سازد. اگر محتوای معنوی قدرت خود را از دست داده اند. تأییدنفس شخصیت اخلاقی راهی است که در آن میتوان از نو معنی را کشف کرد. ندای ساده ای که ما را به انجام وظیفه فرا می خواند می تواند ما را از پوچی رهایی بخشد، در حالی که فروپاشیدگی آگاهی اخلاقی پایگاهی است تقریباً غیرقابل مقاومت در مقابل هجوم عدم معنوی. از سوی دیگر، شك وجودی (اگزیستانسیل) نیز قادر است پایه های تأییدنفس اخلاقی را سست کند، بدین معنی که نه تنها هر اصل اخلاقی، بلکه خود معنی تأییدنفس اخلاقی را نیز به درون مغاك شکاکیت پرتاب می کند. در این وضع، شك به منزله گناه احساس می شود، در حالی که همزمان با آن، گناه از پایه توسط شك ویران شده است.

معنی یأس

سه گونه اضطراب به شکلی در هم بافته شده‌اند که پیوسته یکی از آنها رنگ غالب را ایجاد می‌کند، اما همه آنها در رنگ آمیزی حالت اضطراب مشارکت دارند. کلیه صور اضطراب و وحدت بنیادین آنها وجودی (اگزیستانسیل) است؛ یعنی، در هستی انسان به منزله انسان و در تنهایی او و در بیگانه گشتگی او به طور ضمنی حضور دارد. این صور در وضعیت نومیدی و یأس که همگی در ایجاد آن سهیم‌اند، تمامیت می‌یابند. یأس وضعیتی غایی یا «حدی»^۱ است و نمیتوان به فراسوی آن راه یافت. ماهیت آن در اشتقاق کلمه یأس ظاهر است: ناامید.^۲ در این وضع هیچ راهی به سوی آینده، نمایان نیست. عدم به صورت فاتحی مطلق خود را تحمیل می‌کند. اما برای پیروزی آن حدی وجود دارد. عدم به صورت فاتح مطلق احساس می‌شود، اما احساس کردن مسبوق به وجود داشتن است: وجود همواره بدان اندازه باقی می‌ماند که قدرت غیرقابل مقاومت عدم احساس شود و برای همین این یأس مرکب است. درد یأس در این است که موجود از ناتوانی اش در تأیید خویش که قدرت عدم آن را سبب گردیده، آگاه است، و نتیجتاً می‌خواهد این آگاهی و در عین حال نقطه اتکای آن، یعنی، وجود آگاه خود را تسلیم کند. چنین موجودی می‌خواهد از شر خود خلاص شود و نمی‌تواند. یأس به صورت

(۱) وضعیت حدی Boundry-Line Situation، وضعیتی است که در آن ذات هستی انسان و پیچیدگیهایش آشکار می‌شود. فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی کارل یاسپرس K. Jaspers (۱۸۸۳-۱۹۶۹) در آثار خود این مفهوم را برای توضیح هستی (اگزیستانس) بشری به کار برده است.

(۲) برابر انگلیسی «یأس»، لغت Despair است که از کلمه Desperer به معنی بدون امید از زبان فرانسوی کهن مشتق شده است.

تکراری بیمورد ظاهر می‌گردد؛ به صورت تلاشی مأیوسانه برای فرار از یأس. اگر اضطراب تنها اضطراب مرگ و سرنوشت بود، مرگ داوطلبانه مفری برای رهایی از یأس می‌بود. شجاعت طلب شده (از آدمی)، شجاعت نبودن و شکل نهایی تأییدنفس، فعل وجودی نفی نفس می‌بود. اما یأس، یأس گناه و محکومیت نیز هست؛ و هیچ راهی برای گریز از آن نیست، حتی از طریق نفی نفس وجودی. انسان با خودکشی از اضطراب مرگ و سرنوشت رهایی می‌یابد، چنانکه رواقیان گفته‌اند. اما با آن نمی‌تواند از اضطراب گناه و محکومیت خلاصی یابد، چنانکه مسیحیان می‌گویند. این سخن بغایت معما گونه است، اما رابطه کلی حوزه اخلاق با هستی وجودی نیز به همین اندازه معما گونه است. این سخنی راست و حقیقی است و کسانی که یأس محکومیت را به طور کامل تجربه کرده‌اند، آن را تصدیق دارند. خطاست اگر چاره ناپذیری محکومیت را بر حسب وجود تجربی، یعنی بر حسب خیالپردازی در مورد «بقای روح»، توجیه کنیم؛ زیرا هر بیان وجود تجربی باید مقولات و تصورات متعلق به حوزه متناهی^۱ را به کار گیرد و در این صورت «بقای روح» نیست مگر تداوم بی پایان تناهی و یأس محکومیت^۲. (مفهومی تناقص آمیز زیرا «فینیس»^۳ یعنی «پایان»). لذا اینکه خودکشی به هیچ وجه راه فرار از اضطراب نیست باید براساس خاصه کیفی فرمان اخلاقی و خاصه کیفی

1) Catagories of Finitude

(۲) در اینجا تیلش به برداشت خود از مسئله جاودانگی اشاره می‌کند که بکلی با تصور رایج مسیحی درباره زمان بی پایان و زندگی پس از مرگ متفاوت است. او معتقد است که معنی رستخیز در کلام مسیح، نه امتداد بی پایان زمان بلکه فراتر رفتن از آن و دستیابی به جاودانه است: ر.ک به مقاله Eternal Now در the meaning of death, Mc-GrowHill, Newyork, 1965

(۳) فینیس Finis یا فینیتوس کلمه لاتینی است که لغت انگلیسی Finitude به معنی تناهی از آن ساخته شده است.

طرد آن، فهم شود: گناه و محکومیت به طور کیفی، نه کمی، نامتناهی اند. آنها دارای سنگینی نامتناهی اند و نمی توان با فعل متناهی نفی نفس وجودی، از آنها احتراز نمود. این امر، یأس را به درد لاعلاجی بدل می کند، یعنی آن را چاره ناپذیر می سازد. وضعیت «بن بست» همین است (سارتر)^۱. اضطراب پوچی و بی معنایی در هر دوشان وجودی و اخلاقی حاضر در یأس مشارکت می کند. تا آنجا که یأس جلوه و بیانی از تنهایی است، می توان آن را با نفی نفس وجودی (اونتیک) از میان برد: این امر شکاکیت ریشه ای را به خودکشی منتهی می سازد. ولی اگر یأس نتیجه فروپاشیدگی اخلاقی باشد، معمایی به وجود می آورد که همان معمای حضور عنصر اخلاقی در یأس است: در حدود وجود تجربی خلاصی جستن از آن ممکن نیست و این امر تمایل به خودکشی را که در پوچی و بی معنایی ریشه دارد، بیهوده می سازد؛ و آدمی نیز از بیهودگی آن آگاه است.

با در نظر گرفتن این خصیصه یأس، امکان تفسیر همه زندگی انسان به منزله کوششی مستمر برای اجتناب از یأس، قابل درک می گردد. این کوشش غالباً به موفقیت می انجامد. وضعیتهای نهایی و حدی مکرر آرخ نمی دهند و شاید برای برخی هرگز رخ ندهند. غرض از تحلیل چنین وضعیتی، ثبت تجارب عادی انسان نیست، بلکه مقصود باز نمودن حالات ممکن در حد نهایی است که موقعیتهای عادی باید در پرتو آنها درک شوند. مادر همه احوال از ضرورت مرگ خود آگاه نیستیم، اما در پرتو تجربه این ضرورت، کل زندگی خویش را به صورتی دیگر تجربه می کنیم. از این رو، اضطرابی که همان یأس است، همیشه حضور ندارد. اما مواقع نادری که یأس در آنها حضور دارد، نحوه تلقی و تفسیر ما را از هستی به منزله يك کل متعین

(۱) اشاره به نمایشنامه «در بسته» Huis clos، ۱۹۴۴، اثر ژان پل سارتر که عنوان انگلیسی آن No Exit است.

می سازد.

دوره‌های تاریخی اضطراب

تاریخ تمدن غرب بر تمایز این سه نوع اضطراب از یکدیگر صحه نهاده است. در پایان تمدن باستان شاهد سلطه اضطراب وجودی هستیم؛ در انتهای عصر قرون وسطی، اضطراب اخلاقی و در پایان دوره جدید اضطراب معنوی را می بینیم. اما علی رغم غلبه یکی از گونه‌ها، گونه‌های دیگر نیز حاضر و مؤثر بوده است.

درباره ادوار پایانی عهد باستان و اضطراب آن دوره نسبت به سرنوشت و مرگ در فصل مربوط به شجاعت رواقی به اندازه کافی سخن گفته شد. زمینه جامعه‌شناسانه آن بسیار واضح است: جنگ قدرتهای امپراطوری، غلبه اسکندر بر شرق، نزاع میان پروان او، فتح شرق و غرب از سوی جمهوری رم، تبدیل جمهوری به امپراطوری روم با یولیوس قيصر و آگوستوس^۱، استبداد امپرتوران پس از عصر آگوستینی، انهدام شهرها و دولتهای مستقل، ریشه‌کن شدن نگهبانان قبلی ساخت اشرافی - مردمی جامعه، احساس اسیر بودن فرد در دست قدرتها، قدرتهایی طبیعی و همچنین سیاسی که به هیچ رو تحت هدایت او نبوده و در محاسبات محدود وی نمی‌گنجیده است - همه اینها اضطرابی عظیم به وجود آورد؛ و آزمونی شد برای شجاعت در مبارزه با تهدید مرگ و سرنوشت. در عین حال اضطراب پوچی و بیمعنایی، یافتن بنیانی برای چنین شجاعتی را برای بسیاری بویژه طبقات فرهیخته، ناممکن ساخت. شکاکیت عهد باستان از همان بدو

۱) آگوستوس Augustus، ۲۷ ق. م - ۱۴ ب. م، اولین امپراطور روم که دوره حکومتش به عصر آگوستینی Augustan شهرت دارد.

پیدایش نزد سوفسطاییان، شئون نظری و وجودی (اگزیستانسیل) را وحدت بخشید. شکاکیت در صورت متأخر باستانی آن، مأیوس بودن از صحیح عمل کردن و همچنین درست اندیشیدن بود تا جایی که به سبب آن پاره‌ای از مردم سر به بیابان می‌نهادند - جایی که ضرورت تصمیم‌گیری نظری و عملی به حداقل تنزل می‌یابد. بیشتر کسانی که اضطراب پوچی و یأس بیمعنایی را تجربه کردند، کوشیدند با تحقیر و سبک شمردن تأیید نفس معنوی با آن مقابله کنند؛ اما نتوانستند اضطراب را در پوشش نخوتی شکاکانه پنهان سازند. در بین گروه‌هایی که در آیینهای سرّی^۱، با مناسک تطهیر و کفاره آن شرکت می‌جستند اضطراب گناه و محکومیت مؤثر افتاده بود. این محافل محرمان راز از لحاظ ترکیب اجتماعی بسیار نامعین بود: در اکثر آنها حتی بردگان نیز پذیرفته می‌شدند. اما در آنها، همچون کل جهان باستان غیر یهود، گناه تراژیک بیش از گناه شخصی تجربه می‌شد. گناه یعنی آلودگی روح به واسطه ماده یا توسط قوای اهریمنی. بنابراین اضطراب گناه و نیز اضطراب پوچی در چهار چوب مسلط اضطراب مرگ و سرنوشت عاملی درجه دو باقی می‌ماند. این وضعیت تنها پس از آنکه تحت تأثیر پیام یهودی - مسیحی قرار گرفت تغییر یافت، این تغییر چنان ریشه‌ای بود که در اواخر قرون وسطی اضطراب گناه و محکومیت مسئله‌ای اساسی گردیده بود. اگر دوره‌ای سزاوار عنوان «عصر اضطراب» باشد، دوره ماقبل اصلاح دینی^۲ و دوره اصلاح دینی است. اضطراب محکومیت که حال سمبلی بود از «غضب خداوند»، و توسط تصورات دوزخ و برزخ تیزتر شده بود، مردمان دوره متأخر قرون وسطی را وامی‌داشت برای تخفیف اضطراب خود وسایل گوناگونی را بیازمایند: زیارت اماکن مقدس، و در صورت امکان رُم، اعمال زاهدانه که

1) Mystery Cults

2) Pre-Reformation

گاهی به حد افراط می رسید، دلبستگی به میراث متبرک قدیسان که اغلب آنها را در مجموعه های انبوه جمع آوری می نمودند، پذیرفتن مجازاتهایی که^۱ روحانیت و کلیسا مقرر می داشت، اشتیاق برای آمرزش ذنوب مشارکت مبالغه آمیز در مراسم عشاء ربانی^۲ و آیین توبه، افزودن دعا و صدقات - خلاصه آنها بیوقفه می پرسیدند: چگونه می توانم غضب خداوند را فرو بنشانم؟ چگونه می توانم به رحمت و بخشایش پروردگار امیدوار باشم؟ این شکل استیلاي اضطراب آن دو نوع دیگر را برمی گرفت. چهره شخصی مرگ در نقاشی، شعر و خطابه ظاهر می شد. اما چهره مرگ با گناه همراه بود: در تخیل مضطربانه آن دوره مرگ و ابلیس متفق بودند. با پیش آمد دوره متأخر عهد باستان اضطراب سرنوشت نیز بازگشت. «بخت و اقبال»^۳ در هنر رنسانس به سمبلی ممتاز بدل گردید و حتی مصلحان دینی^۴ نیز از عقاید و ترسهای مربوط به علم احکام نجوم^۵ آزاد نبودند. اضطراب سرنوشت با ترس از قوای اهریمنی تشدید گردید - قدرتهایی که، مستقیماً یا از طریق انسانهای دیگر، برای ایجاد بیماری مرگ و تمامی صور نابودی و تخریب وارد عمل شده بودند. در عین حال سرنوشت به فراسوی مرگ، به مرحله ماقبل غایی^۶ برزخ و مراحل غایی دوزخ و بهشت، تداوم یافته بود. ظلمت تقدیر غایی غیر قابل زدودن بود؛ حتی مصلحان دینی نیز قادر به این کار نبودند؛ آموزه تقدیر آنها نیز گواه این امر است. در تمام این اظهارات اضطراب سرنوشت همچون عاملی در بطن اضطراب فراگیر گناه و آگاهی زایل نشدنی از تهدید محکومیت، نمایان است.

دوره متأخر قرون وسطی دوره شك نبود؛ اضطراب پوچی و فقدان

1) Masses

2) Fortuna

3) Refomers

4) Astrology علم تنجیم، علم احکام نجوم

5) Pre-Ultimate

ستاره شناسی)

معنی فقط دوبار ظاهر شد که هر دوبار قابل ملاحظه و برای آینده مهم بودند. نخستین آن در عصر رنسانس بود، زمانی که شکاکیت نظری تجدید شده و پرسش از معنا برخی از حساسترین اذهان را به خود مشغول ساخته بود. در پیامبران و پیامبران مؤنث^۱ میکلائل و در «هاملت» شکسپیر نشانه‌هایی از حضور بالقوه اضطراب بیمعنایی به چشم می‌خورد. و دوم بار در طی حملات اهریمنانه‌ای بود که لوثر تجربه کرد؛ آنها نه وسوسه‌هایی اخلاقی بودند و نه لحظاتی از یأس در برابر محکومیت تهدید آمیز بلکه لحظاتی بودند که در آنها باور به «کار» و پیامش ناپدید می‌شد و هیچ معنایی باقی نمی‌ماند. عرفا^۲ تجاربی شبیه به آن را درباره «برهوت» یا «شب» روح فراوان اظهار کرده‌اند اما باید تأکید کرد که در تمام این موارد اضطراب گناه تسلط خود را حفظ کرد و تنها پس از پیروزی انسان انگاری و عصر روشنگری^۳ به منزله بنیانهای دینی جامعه غربی، اضطراب عدم معنوی مسلط گردید.

تشخیص علت جامعه شناسانه اضطراب گناه و محکومیت که در پایان قرون وسطی ظهور کرد دشوار نیست. به طور کلی می‌توان علت آن را اضمحلال وحدت حفظ کننده فرهنگ قرون وسطی دانست که توسط دین برقرار گردیده بود. به طور مشخص ظهور يك طبقه متوسط فرهیخته در شهرهای بزرگ، عامل این از هم پاشیدگی بود؛ مردمانی که سعی داشتند آنچه را که صرفاً نظامی عینی از تعالیم و مراسم دینی بود و از طریق سلسله مراتب هدایت می‌شد، به صورت امری فردی تجربه کنند. اما در پایان این تلاش به دزگیریه‌های آشکار و پنهان با کلیسایی که خود هنوز اقتدارش را گردن

1) Sibyls

2) Mystics

۳) روشنگری Enlightenment، جنبشی فکری در قرن هیجدهم که با تکیه بر عقل و روش (نبیه) علمی، از اعتقادات سنتی انتقاد می‌کرد. نمایندگان این جنبش در آلمان لسینگ، در فرانسه ولتر، دیدرو، دالامبر، و اصحاب دائرة المعارف، و در انگلستان لاک و هیوم بودند.

می‌نهادند، کشانده شدند. همچنین باید به تمرکز قدرت سیاسی در دست شاهزادگان و شیوه دیوانسالارانه - نظامی آنان در اداره امور توجه کرد - شیوه‌ای که موجب گردید استقلال کسانی که در نظام فئودالی منزلتی پست تر داشتند از ایشان سلب شود. باید از حکومت مطلقه دولت^۱ سخن گفت که توده‌های شهری را به «اتباعی» بدل کرده بود که تنها وظیفه آنها کار کردن و فرمانبرداری بود بی آنکه بتوانند در برابر خودکامگی حکام مستبد مقاومت نشان دهند. باید فجایع اقتصادی مربوط به سرمایه‌داری اولیه را به یاد آورد؛ فجایعی چون واردات طلا از دنیای نو، سلب مالکیت از دهقانان، و از این قبیل. در تمام این تغییرات، که بکرات آن را شرح داده‌اند، تنازع میان بروز تمایلات مستقل در همه طبقات جامعه از یک سو، و ظهور یک قدرت استبدادی متمرکز از سوی دیگر علت عمده سلطه اضطراب گناه بوده است. خدای غیر عقلانی، آمر و مطلق مکتب اصالت تسمیه^۲ و اصلاح دینی (رفرماسیون)، کم و بیش توسط مطلق انگاری اجتماعی، سیاسی، و معنوی این دوره پدید آمده است و اضطرابی که به نوبه خود از تصور این خدا ناشی شد تاحدی معرف اضطرابی است که از کشمکشهای بنیادین اجتماعی قرون وسطی که روبه اضمحلال بود، حاصل گردید.

سقوط حکومت مطلقه، بسط آزادیخواهی و مردمسالاری، ظهور تمدنی فنی همراه با پیروزی آن بر همه دشمنانش و آغاز متزلزل شدن خود آن، اینها همگی پیش در آمدهای جامعه‌شناسانه سومین دوره اصلی اضطراب است در این دوره اضطراب پوچی و بیمعنایی مستولی است. مادر

1) State absolutism

۲) اصالت تسمیه Nominalism، اعتقادی که براساس آن کلیات وجودی در واقعیت ندارد و مفاهیم انتزاعی الفاظ صرف است. این نظریه که آغازش به قرن ۱۱ باز می‌گردد، در قرن ۱۴ میلادی توسط ویلیام اکام (william of occam) احیا شد و بعدها در تحول مکتب اصالت تجربه مؤثر افتاد.

معرض تهدید عدم معنوی هستیم. البته تهدید عدم اخلاقی و وجودی نیز در بین است اما این تهدیدات مستقل و هدایت کننده نیست. این وضعیت چنان از حیث مسئله مطرح شده در این کتاب اساسی است که به تحلیلی کاملتر از آنکه درباره دودوره قبلی به عمل آمد، نیاز دارد و نیز باید باره حل سازنده ما (فصول ۵ و ۶) توأم باشد.

اینکه هر سه دوره عمده اضطراب در پایان يك عصر (تاریخی) پدید آمده است، معنی خاصی دارد. اگر ساختارهای رایج معنا، قدرت عقیده، و نظم متلاشی شوند اضطرابی که در صور متفاوت خود به طور بالقوه در هر فردی وجود دارد عام و همگانی می گردد. این ساختارها تا آن زمان که برقرارند اضطراب را در درون يك نظام محافظ که همان شجاعت ناشی از مشارکت است در بند می کنند. فردی که در نهادها و شیوه های زندگی در چنین نظامی مشارکت می جوید از اضطرابهای شخصی خود نجات نیافته است. اما وسایل غلبه بر آنها را از طریق روشهای معمول در اختیار دارد. در دوره هایی که با تغییرات عظیم همراه اند با این روشها نمی توان کاری از پیش برد. ستیز میان کهنه که در تلاش حفظ خویش است، آن هم اغلب با وسایل نو، و نو، که می خواهد کهنه را از قدرت ذاتی آن محروم کند، در همه جهات پدید آورنده اضطراب است. عدم در چنین وضعیتی چهره ای مضاعف دارد که به کابوسهای دوگانه شبیه است (گونه هایی که شاید بیان آگاهی از این دو چهره اند). يك نوع آن اضطراب برخاسته از تنگنای نابودکننده^۱ است. اضطراب از ممتنع بودن فرار و دهشت افتادن در دام. گونه دیگر اضطراب ناشی از گشودگی نابودکننده^۲ است. اضطراب در مورد فضایی نامتناهی و بی شکل که آدمی در آن سقوط می کند بی آنکه نهایی برای این سقوط متصور

1) Annihilating Narrowness

2) Annihilating Openness

باشد. خصیصه وضعیتهای اجتماعی نظیر آنها که ذکرشان رفت آن است که هم به دامی بسته و گریزناپذیر و هم به خلائی هیچ در هیچ، تاریک، و ناشناخته شباهت دارند. این دو چهره که متعلق به يك واقعیت است، اضطراب خفته فردی را که بدانها بنگرد بیدار می سازد. امروزه اکثر ما واقعاً بدانها می نگریم.

فصل سوم

اضطراب روانی^۱، نیروی حیات^۲ و شجاعت

ماهیت اضطراب روانی

تا اینجا از سه شکل اضطراب وجودی (اگزیستانسیل) سخن گفته ایم، یعنی همان اضطرابی که با هستی بشری همراه است. اما به اضطراب غیر وجودی که حاصل وقایع محتمل در زندگی بشر است، تنها با جمال اشاره کردیم. اینک وقت آن رسیده است که به صورتی منظم بدان پردازیم. بحث هستی شناسی اضطراب و شجاعت، مانند آنچه در این کتاب بسط داده شده است، طبیعتاً کوششی برای ارائه يك نظریه روان درمانی^۲ درباره اضطراب عصبی (نوروتیک)^۳ نیست. امروزه بسیاری از این نظریات مورد بحث قرار گرفته است و برخی از روان درمانگران صاحب نام، مشخصاً خود فروید، تفسیرهای متفاوتی را بسط داده اند. اما میان این نظریات يك وجه مشترك

(۱) اضطراب روانی برگردان اصطلاح Pathological Anxiety است. Pathological در لغت به معنی بیماری شناسانه یا هر چیزی است که مربوط و منسوب به يك بیماری است. ترجمه دقیق آن کلمه «مَرَضِي» است. اما از آنجا که منظور نویسنده اشاره به اضطراب به منزله يك بیماری در مقابل اضطراب وجودی است، اصطلاح آشناتر «اضطراب روانی» را آوردیم.

2) Vitality

3) Psychotherapeutic theory

4) Neurotic

وجود دارد: اضطراب همان آگاهی نسبت به کشمکشهای حل و فصل نشده میان عوامل ساختاری شخصیت است. برای نمونه، کشمکش میان تمایلات ناخودآگاه، و هنجارهای سرکوبگر، تضاد میان تمایلات متفاوتی که هریک سعی دارد بر شخصیت فرد مسلط شود؛ میان عوالم خیالی و تجربه جهان واقعی، میان روندهای معطوف به بزرگی و کمال و تجربه حقارت و کوچکی و نقص خویشتن؛ میان آرزوی پذیرفته شدن از جانب دیگران، جامعه، یا جهان هستی و احساس طرد شدن؛ میان اراده معطوف به بودن و سنگینی بار وجود که برای فرد غیر قابل تحمل می نماید و آرزوی آشکاری پنهان بودن را برمی انگیزد. تمام این کشمکشها، اعم از ناخودآگاه و نیمه خودآگاه^۱ و خودآگاه، تصدیق شده یا نشده، در لحظات ناگهانی یا مداوم اضطراب، بروز می کند. معمولاً یکی از این تعبیرات را برای اضطراب اساسی محسوب می کنند. تحلیلگران عملی و نظری برای کشف اضطراب اصلی، به شکل روانشناسانه، نه به نحو فرهنگی به جستجویی پردازند. اما به نظر می رسد در بیشتر این کوششها، معیاری برای اینکه چه چیز اصلی است و چه چیز فرعی، وجود ندارد. هریک از این تعبیرات به قراین واقعی و ساختارهای بنیادین اشاره می کند؛ اما به علت تنوع مواد و مطالب بررسی شده، ارتقای بخشی از آن به مقام هسته مرکزی غالباً متقاعد کننده نیست. برای وضع آشفته نظریه روان درمانی اضطراب، علی رغم همه بینشهای درخشان آن، دلیل دیگری نیز وجود دارد: فقدان تمایزی روشن میان اضطراب وجودی (اگزیستانسیل) و اضطراب روانی؛ و همچنین میان اشکال اصلی اضطراب وجودی. این کار از تجزیه و تحلیل روانشناسی اعماق به تنهایی ساخته نیست، این يك مسئله هستی شناسانه است. تنها در پرتو تفسیری هستی شناسانه از ماهیت بشری

1) sub-Conscious

است که مجموعه مواد فراهم شده توسط روانشناسی و جامعه‌شناسی، می‌تواند در شکل يك نظریه منسجم و جامع درباره اضطراب، سامان یابد. اضطراب روانی مرحله‌ای از اضطراب وجودی (اگزیستانسیل) است که تحت شرایط خاص بروز می‌کند. کیفیت این شرایط وابسته به رابطه اضطراب با تأیید نفس و شجاعت است. گفتیم اضطراب مستعد آن است که به ترس بدل شود؛ زیرا در این صورت موردی خواهد داشت و چون موردی در میان باشد می‌توان شجاعت را وسیله رفع ترس قرار داد. شجاعت اضطراب را برطرف نمی‌سازد؛ زیرا اضطراب وجودی (اگزیستانسیل) است، پس برطرف شدنی نیست. اما شجاعت، اضطراب عدم را در خود می‌گیرد شجاعت همان تأیید نفس «علی‌رغم» است، یعنی، علی‌رغم عدم. آن کسی که شجاعانه عمل می‌کند اضطراب عدم را، در تأیید نفس خویش بر خود می‌پذیرد. این دو حرف اضافه «در» و «بر» استعاره است و به اضطراب همچون عاملی در درون ساختار کلی^۱ تأیید نفس اشاره دارد. عاملی که به تأیید نفس، خصیصه «علی‌رغم» را می‌بخشد و آن را به شجاعت تبدیل می‌کند. اضطراب ما را به سوی شجاعت باز می‌گرداند، زیرا بدیل دیگر همان یأس است و شجاعت با در خود گرفتن اضطراب در برابر یأس مقاومت نشان می‌دهد.

این تحلیل مفتاحی است برای درك اضطراب روانی : آن کس که در پذیرش شجاعانه اضطراب بر خود موفق نیست، می‌تواند با پناه بردن به اختلال اعصاب (نوروز)^۲ در اجتناب از وضعیت نهایی یأس موفق گردد. او هنوز خود را تأیید می‌کند، اما در مقیاسی محدود. اختلال اعصاب راهی است برای گریختن از عدم از راه گریز از وجود. حالت عصبی (نوروتیک)

1) Total

2) Neurosis

فاقد تأیید نفس نیست؛ این تأیید نفس ممکن است بسیار قوی و شدید هم باشد. اما نفسی که تأیید می شود نفسی نازل^۱ است؛ برخی یا بسیاری قابلیت های آن مجال تحقق نمی یابد، زیرا تحقق وجود متضمن پذیرش عدم و اضطراب آن است. فردی که قادر به تأیید نفسی قدرتمند علی رغم اضطراب عدم نیست، به ناچار تأیید نفسی حقیر و نازل خواهد داشت. او چیزی را تأیید می کند که کمتر از وجود ذاتی یا بالقوه^۲ اوست. او بخشی از توانایی های بالقوه خود را تسلیم می کند تا مابقی محفوظ بماند. این ساختار، ابهامات شخصیت عصبی (نوروتیک) را توضیح می دهد. این شخصیت نسبت به تهدید عدم، حساس تر از فرد عادی است و چون عدم گشاینده راز وجود است (رجوع به فصل ۶) این فرد می تواند خلاقیتی بالاتر از حد متوسط از خود نشان دهد. این گستردگی^۳ محدود تأیید نفس با فشردگی^۴ بیشتر قابل تعدیل است، اما توسط فشردگی که تنها به يك نقطه خاص منحصر شده و رابطه ای مخدوش با واقعیت، به منزله يك كل، نیز با آن توأم است. حتی در اضطراب روانی که آثار روان پریشانه^۵ از خود ظاهر می سازد لحظات خلاق وجود دارد. در سرگذشت مردان مبتکر به نمونه های فراوانی از این حقیقت برمی خوریم. همچنانکه تمثیل «جن زندگان» در انجیل نشان می دهد، در میان افراد بسیار پایبتر از اوساط مردم نیز بارقه هایی از بینش دیده می شود که عامه مردم و حتی حواریون عیسی از آن بی بهره اند: اضطراب ژرفی که با حضور عیسی پدید آمد، در همان مراحل اولیه ظهور او، صفت مهدویت^۶ وی را بر ایشان آشکار ساخت، تاریخ فرهنگ بشر، مؤید این نکته است که اضطراب عصبی مکرراً دیوارهای تأیید نفس عادی را شکسته و راهی به سوی مراتبی از واقعیت گشوده

1) Reduced Self

2) extensiveness

3) Intensity

4) Psychotic

5) Demoniacs

6) Messianic

که غالباً پنهان است.

در اینجا این پرسش به نظر می‌رسد که آیا تأیید نفس طبیعی فرد عادی حتی از تأیید نفس روانی^۱ فرد عصبی (نوروتیک) نیز محدودتر نیست و نتیجتاً آیا حالت اضطراب و تأیید نفس روانی حالت عادی بشر نیست؟ گفته‌اند که عوامل روانی که حالات عصبی (نوروتیک) مولد آنهاست، در همه کس وجود دارد و تفاوت میان ذهن بیمار و سالم؛ تفاوتی صرفاً کمی است. می‌توان با اشاره به ماهیت روان‌تنی^۲ غالب امراض و حضور عوامل بیماری حتی در سالمترین بدن‌ها از این نظریه دفاع کرد. به هر حال، تا آنجا که نظریه وابستگی تن و روان معتبر شمرده شود، مطالب فوق مؤید وجود عوامل بیماری در ذهن سالم نیز هست. اما آیا میان ذهن عادی و ذهن عصبی (نوروتیک) تفاوتی وجود دارد که دارای مفهوم روشنی باشد؟ ولو آنکه در عالم واقع میان این دو تداخل روی دهد.

تفاوت میان شخصیت عصبی و شخصیت سالم (ولو بالقوه عصبی) در این است که شخصیت عصبی به سبب حساسیت بیشترش نسبت به عدم و نتیجتاً به سبب اضطراب ژرفتر خویش، به تأیید نفسی ثابت، هرچند محدود و غیر واقعی، خو کرده است. تأیید نفس وی بمثل دژی است که او در آن انزوا گزیده است و با همه امکاناتی که در مقاومت روانی وجود دارد از آن در مقابل هر حمله‌ای دفاع می‌کند و تفاوت نمی‌کند که این حمله از سوی واقعیت باشد یا از جانب روان‌کاو. این مقاومت ناشی از حکمت غریزی است. فرد عصبی از خطر وضعیتی که در آن تأیید نفس غیر واقعی وی نابود می‌شود، و هیچ تأیید نفس واقعی نیز جای آن را نمی‌گیرد، آگاه است. خطر مزبور آن است که وی به اختلال اعصاب دیگری، با قدرت دفاعی

1) Pathological Self-affirmation

2) Psychosomatic

نیرومندتری دچار آید، یا آنکه با تلاشی تأیید نفس محدودش به ورطه یاسی بیکران سقوط کند.

وضع در مورد تأیید نفس طبیعی شخصیت عادی به نحو دیگر است. این تأیید نفس نیز چند پاره است. فرد عادی با مقابله شجاعانه با موارد مشخص ترس، خود را از وضعیتهای نهایی دور نگه می دارد. او معمولاً از عدم اضطراب موجود در عمق شخصیت خویش آگاه نیست. اما تأیید نفس چند پاره وی نیز ثابت نیست و در برابر تهدید خردکننده اضطراب بدون دفاع است. او نسبت به فرد عصبی خود را با واقعیت از جهات بیشتری تطبیق داده است. او از لحاظ گستردگی برتر است اما از حیث فشردگی که گاه به فرد عصبی خلاقیت می بخشد، ضعیف است. اضطرابش او را به سوی ساختن عوالم خیالی نمی راند؛ او خود را در وحدت با آن جنبه های از واقعیت که با آنها برخورد دارد، تأیید می کند. جنبه هایی که برای آن مرزی قطعی تعیین نشده است. این همان چیزی است که به او در قیاس با فرد عصبی سلامت می بخشد. فرد عصبی بیمار است و برای ستیزش با واقعیت که خویش را درگیر آن می یابد، به درمان نیاز دارد. در این ستیز، واقعیتی که دایماً به دژ دفاعی او و جهان خیالی درون آن نفوذ می کند وی را آزار می دهد. تأیید نفس محدود و ثابت، در عین حال که او را از تأثیر غیر قابل تحمل اضطراب حفظ می کند، با شوراندن او علیه واقعیت و واقعیت علیه او و با ایجاد حمله تحمل ناپذیر دیگری از سوی اضطراب وی را نابود می سازد. اضطراب روانی، علی رغم قابلیت های آن برای خلق و ابداع، نوعی بلا و بیماری است و باید با جذب شدن در شجاعت بودن درمان شود. شجاعتی که گسترده و در عین حال فشرده است.

در لحظاتی تأیید نفس فرد عادی حالتی عصبی (نوروتیک) می یابد؛

یعنی هنگامی که تغییر واقعیتهایی که به آن خو گرفته است، شجاعت چند پاره‌او را تهدید نماید؛ شجاعتی که با آن موارد معمول ترس را کنترل کرده است. اگر چنین شود - و غالباً در ادوار بحرانی تاریخ چنین می‌شود - تأیید نفس صورت روانی می‌یابد. خطرهای مرتبط با این تغییر، ماهیت ناشناخته چیزهایی که در مقابل است، و تاریکی آینده، فرد عادی را به مدافع متعصب نظم مستقر بدل می‌سازد. دفاع او از نظام و رسم موجود همان قدر اجباری است که دفاع فرد عصبی (نوروتیک) از دژ و عالم خیالی اش. او گشودگی نسبی خود را در برابر واقعیت از کف می‌دهد و با ژرفای ناشناخته‌ای از اضطراب مواجه می‌گردد. اگر او قادر به جذب این اضطراب در تأیید نفس خود نباشد اضطراب وی به اختلال اعصاب بدل می‌گردد. با توجه به این امر اختلال عصبی گروهی^۱، که معمولاً در پایان يك عصر بروز می‌کند (به فصل قبلی درباره ادوار سه‌گانه اضطراب در تاریخ غرب رجوع کنید) قابل توضیح است. در چنین دوره‌هایی اضطراب وجودی با اضطراب عصبی تا آن حد آمیخته می‌گردد که مورخان و تحلیل‌گران نیز نمی‌توانند خطوط فاصل را به طور دقیق رسم کنند. برای مثال چه وقت اضطراب محکومیت، که شالوده زهد^۲ را تشکیل می‌دهد حالتی روانی می‌شود؟ آیا اضطراب ناشی از جنبه اهریمنی همواره حالتی عصبی یا حتی روانپریش دارد؟ تحلیلهای اگزستانسیالیستی امروزی از وضعیت بشری^۳ تا چه اندازه معلول اضطراب عصبی است؟

1) Mass Neuroses

2) Asceticism

3) Human predicament

اضطراب، دین، و طب

چنین پرسشهایی بررسی و توجه به راه درمان را مطرح می‌کند، راهی که رشته‌های نظری الهیات و طب برسر آن نزاع دارند. طب (بیش از همه روان‌درمانی^۱ و روانکاوی). اغلب ادعا دارد که درمان اضطراب کار اوست، زیرا هر اضطرابی روانی است؛ درمان عبارت است از برطرف کردن کامل اضطراب زیرا اضطراب غالباً به مفهوم روان تنی آن و گاهی فقط به مفهوم روان‌شناسانه نوعی مرض است؛ تمام اضطرابها قابل درمان است. و از آنجا که اضطراب ابداً ریشه هستی‌شناسانه ندارد، هیچ نوع اضطراب وجودی (اگزیستانسیل) هم ممکن نیست؛ و نتیجه اینکه بینش و مداوای طبی راه رسیدن به شجاعت بودن، و حرفه طبابت تنها شفا دهنده به شمار می‌رود. هرچند تعداد پزشکان و روان‌درمانگرانی که دارای این موضوع افراطی اند، هر روز کمتر می‌شود، اما این موضع از دیدگاه نظری دارای اهمیت است. این موضع متضمن حکمی درباره ماهیت انسان است که می‌باید علی‌رغم مقاومت پوزیتیویسم در برابر هستی‌شناسی، درباره آن تفحص نمود. روانپزشکی که مدعی است اضطراب همیشه روانی است، نمی‌تواند وجود بالقوه بیماری را در ماهیت بشر انکار کند. بیان حقیقت تناهی، شک، و گناه موجود در هر انسان برعهده اوست. او باید برحسب پیشفرض خودش، کلی بودن^۲ اضطراب را توضیح دهد. او نمی‌تواند از این پرسش که ماهیت بشر چیست، تغافل نماید، زیرا در انجام حرفه خود ناگزیر است میان سلامت و بیماری و اضطراب وجودی و روانی، تمایز قایل شود. به همین دلایل، تعداد دایم‌الترایدی از نمایندگان پزشکی، به طور عام، و روان‌درمانگران، به

1) Psychotherapy

2) Universality

طور خاص، خواستار همکاری با فلاسفه و متألّهان هستند. و به همین دلایل نوعی سنت «مشورت کردن» از طریق این همکاری بسط یافته است که مانند همه ترکیبهای برنامه‌ریزی شده برای آینده خطرناک و همچنین مهم و پرمعنا است. رشته طب برای به انجام رساندن کار نظری خود نیازمند آموزه‌ای درباره انسان است. و نمی‌تواند بدون همکاری مستمر با تمام رشته‌هایی که انسان موضوع اصلی آنهاست، واجد آموزه‌ای درباره انسان باشد. مقصود از حرفه طبابت، یاری کردن انسان در برخی از مشکلات وجودی (اگزستانسلیل) اوست؛ یعنی، آنهایی که معمولاً به مرض تعبیر می‌شود. اما علم طب بدون همکاری مستمر با تمام حرفه‌هایی که فایده آنها یاری کردن انسان من حیث هو است، نمی‌تواند به انسان کمک کند. آموزه‌های مربوط به انسان و مدد رساندن به او - هر دو از بسیاری دیدگاه‌ها امری منوط به همکاری است. تنها از این راه درک و تحقق قدرت وجود، تأیید نفس ذاتی، و شجاعت بودن انسان، ممکن می‌گردد.

علم نظری الهیات و فعالیت عملی روحانیت با مسئله واحدی روبریند. تمام تعالیم و اعمال ایشان تابع آموزه‌ای درباره انسان و همراه آن نوعی هستی‌شناسی است. به همین دلیل است که الهیات در بیشتر ادوار تاریخ خود، علی‌رغم اعتراضات مکرر متألّهان یا عوام (که روی دیگر اعتراضات طب تجربی بر فلسفه طب است)، طالب دستیاری فلسفه بوده است. اجتناب از فلسفه هر اندازه هم که موفق می‌نمود، با توجه به آموزه انسان، عملاً ناموفق از آب درآمد. بنابراین الهیات و طب در تفسیر هستی انسان، آگاهانه یا ناآگاهانه، به صورتی اجتناب‌ناپذیر با فلسفه متحد شدند، و در اتحاد با فلسفه، این دوه یکدیگر پیوستند، علی‌رغم آنکه گاه درک آنها از انسان در جهات مخالف هم حرکت می‌کرد. امروز رشته الهیات و همچنین

طب از این وضعیت و معانی ضمنی نظری و عملی آن آگاه‌اند. متألهان و کشیشان مشتاقانه در تلاش همیاری با اطباء هستند، و نتیجه آن اشکال بسیاری از همکاری موقت یا سازمان یافته است. اما فقدان تحلیل هستی‌شناسانه از اضطراب و عدم تمایز قاطع میان اضطراب وجودی و روانی، بسیاری از کشیشان و متألهان، و همچنین بسیاری از پزشکان و روان‌درمانگران را از ورود به این جبهه متفق باز داشته است. این گروه به سبب اینکه تفاوت مذکور را نمی‌بینند نمی‌خواهند به اضطراب عصبی همان‌طور بنگرند که به امراض جسمانی؛ یعنی، به منزله موردی برای مداوی طبی. اما اگر انسان درباره شجاعت غایی برای کسی موعظه می‌کند که از نظر روانی به تأیید نفسی محدود مقید شده است، محتوای وعظ او یا به طور اجباری انکار می‌شود؛ یا - حتی بدتر - به منزله وسیله‌ای دیگر برای پرهیز از روبروشدن با واقعیت، به استخدام دژ دفاع از خود درمی‌آید. از دیدگاه تأیید نفسی واقع بینانه به بسیاری از واکنشهای اشتیاق انگیز نسبت به دعوت‌های دینی باید با تردید نگریست.

شجاعت بودن که توسط دین ایجاد می‌شود، به میزان زیاد چیزی نیست جز آرزوی محدود کردن وجود خویشتن و تقویت این محدودیت از طریق قدرت دین. دین حتی اگر به تنزل نفس بیمارگونه منجر نشده باشد، یا مستقیماً از آن پشتیبانی نکند، نیز می‌تواند گشودگی انسان را به روی واقعیت، بیش از همه بر روی واقعیتی که وجود خود اوست، کاهش دهد. از این رو ممکن است يك حالت بالقوه عصبی با دین حمایت شود و از آن نیرو بگیرد. این خطرها نباید از نظر کشیش دور بماند؛ براوست که با کمک پزشک و روان‌درمانگر با آنها مقابله نماید. از تحلیل هستی‌شناسانه‌ای که در این

کتاب ارائه داده‌ایم، می‌توان پاره‌ای از اصول همکاری الهیات و طب را در پرداختن به مسئله اضطراب، استنتاج کرد. اصل اساسی آن است که اضطراب وجودی، در سه صورت اصلی آن، مسئله پزشك از آن حیث که پزشك است نیست، با آنکه او از آن باید کاملاً آگاه باشد. و برعکس، اضطراب عصبی در تمامی اشکال آن، مسئله کشیش از آن حیث که کشیش است نیست، مع هذا او نیز از آن باید کاملاً مطلع باشد. کشیش پرسشی را مطرح می‌کند که ناظر به نوعی از شجاعت بودن است شجاعتی که اضطراب وجودی را در خود می‌گیرد. پزشك پرسشی را مطرح می‌سازد که ناظر به نوع دیگری از شجاعت بودن است - شجاعتی که با آن اضطراب عصبی برطرف می‌شود. اما اضطراب عصبی، همان‌طور که تحلیل هستی‌شناسانه ما نشان داد، همان عجز از پذیرش اضطراب وجودی بر خود است. از این رو فعل کشیش، هم کار خود و هم کار پزشك را، شامل می‌گردد. هیچیک از این اعمال، به صورت مطلق، خاص کسانی نیست که از روی حرفه بدان اشتغال دارند. پزشك، و بویژه روان‌درمانگر، می‌تواند شجاعت بودن و قدرت پذیرفتن اضطراب وجودی را بر خود به نحوی در ضمن عمل ترویج کند. او با این کار کشیش نمی‌شود و هرگز نباید سعی کند که جای کشیش را بگیرد، اما او می‌تواند در راه تأیید نفس غایی مددکار انسان شود. برعکس، کشیش، یا هرکس دیگر، قادر است يك دستیار طبی شود. با این کار او پزشك نمی‌شود و هیچ کشیشی نباید به منزله يك کشیش خواهان چنین چیزی باشد، هرچند که ممکن است صاحب انقباس مسیحایی باشد و با نفس خود جسم و روح انسان را شفا دهد، و یا آنکه بتواند در برطرف ساختن اضطراب عصبی شخص را یاری رساند.

با اطلاق این اصل اساسی بر سه شکل اصلی اضطراب وجودی،

اصول دیگری را می‌توان استنتاج کرد. اضطراب سرنوشت و مرگ موجب کوششی غیرروانی برای کسب امنیت می‌شود. بخشهای بزرگی از تمدن بشر، در خدمت محافظت از او در برابر حملات سرنوشت و مرگ است. انسان می‌فهمد که هیچ نوع امنیت مطلق یا نهایی ممکن نیست، او می‌داند که زندگی پیوسته شجاعت تسلیم را طلب می‌کند؛ یعنی وانهادن قسمتی از امنیت، یا حتی تمام آن، برای دستیابی به تأیید نفسی کامل. با این وجود انسان سعی می‌کند تا آنجا که ممکن است، از قدرت سرنوشت و تهدید مرگ بکاهد. اضطراب روانی ناشی از سرنوشت و مرگ، فرد را به امنیتی فرا می‌خواند که با امنیت زندان قابل مقایسه است. آن کس که در این زندان زندگی می‌کند، نمی‌تواند امنیتی را از دست بدهد که حاصل محدودیتهایی است که او خود بر خویش تحمیل کرده است. اما این محدودیتهای بر آگاهی کاملی از واقعیت استوار نیست. به همین دلیل، امنیت فرد عصبی (نوروتیک) غیرواقع بینانه است. او از چیزی می‌ترسد که ترسی ندارد، و چیزی را بیخطر می‌داند که بیخطر نیست. اضطرابی که او قادر نیست آن را بر خود بپذیرد، تصوراتی را به وجود می‌آورد که ابدآ پایه‌ای در واقعیت ندارد؛ اما اضطراب وی در برابر چیزهایی که باید از آنها ترسید، فرو می‌نشیند، یعنی شخص عصبی از خطرهای جزئی پرهیز می‌کند، با آنکه آنها خطرهای واقعی به حساب نمی‌آیند؛ و آگاهی به چاره ناپذیر بودن مرگ را واپس می‌برد، با آنکه این واقعیتی است که همیشه حاضر است. ترس نابجا^۱ نتیجه صورت روانی اضطراب سرنوشت و مرگ است.

همین ساختار را می‌توان در صور روانی اضطراب گناه و محکومیت مشاهده کرد. اضطراب عادی وجودی در باره گناه، شخص را وای دارد برای

1) Misplaced

پرهیز از این اضطراب (که معمولاً وجدان معذب نامیده می شود) به صورت تحاشی از گناه، کوشش نماید. عادات و نظم شخصی اخلاقی، کمال اخلاقی را به وجود می آورد، هرچند که فرد از این امر آگاه است که به وسیله آنها نمی توان نقصی را که به طور ضمنی در وضعیت وجودی (اگزستانسیل) انسان نهفته است یعنی، بیگانه شدگی وی را نسبت به وجود حقیقی خود، برطرف کرد. اضطراب عصبی نیز همین عمل را باعث می شود، اما به طریقی محدود، ثابت، و غیرواقع بینانه. اضطراب آلوده شدن به گناه و دهشت نهفته در احساس محکوم بودن چنان نیرومند است که تصمیم گیری مسئولانه و نیز هرگونه عمل اخلاقی را غیرممکن می سازد. اما چون نمی توان از اتخاذ تصمیم و انجام عمل اجتناب ورزید، فرد آنها را به حداقل ممکن کاهش می دهد (مع هذا همین حداقل را کامل می داند) و از حوزه وقوع آنها، در قبال هر تحریکی برای فراتر رفتن از آن، دفاع می کند. در اینجا نیز، آگاهی نابجا از گناه نتیجه دور شدن از واقعیت، است. دفاع اخلاق انگارانه^۲ فرد عصبی از خود، او را واهی دارد در جایی که هیچ گناهی نیست، یا در جایی که گناه تنها به صورتی بواقع غیر مستقیم متوجه شخص است، او را گناهکار بداند. اما گاهی از گناه واقعی و محکوم کردن خود، که با از خود بیگانه شدگی وجودی (اگزستانسیل) انسان یکی است، مجال بروز نمی یابد، زیرا شجاعتی که ممکن بود آنها را در خود بگیرد غایب است.

در اشکال روانی اضطراب پوچی و بیمعنایی، خصوصیات مشابهی وجود دارد. اضطراب وجودی شك، فرد را واهی دارد در نظامهایی از معنا که سنت و مرجعیت از آن پشتیبانی می کند، برای خود تدارك یقین کند. علی رغم عنصر شك که در معنویت متناهی انسان نهفته است، و علی رغم

1) Self-Discipline

2) Moralistic

تهدید بیمعنایی که به طور ضمنی در بیگانه‌شدگی انسان وجود دارد، فرد اضطراب خود را با همین راه‌های ایجاد و حفظ یقین، تخفیف می‌دهد. اضطراب عصبی دژی از یقین می‌سازد که می‌توان از آن دفاع کرد و مصرانه نیز از آن دفاع می‌شود. در این حوزه، تحقق قدرت پرسش انسان با موانعی روبروست؛ و اگر خطری از ناحیه فعلیت یافتن آن در نتیجه پرسشهای مطرح شده در خارج از فرد، وجود داشته باشد، فرد عصبی با طرد متعصبانه آن واکنش نشان می‌دهد. اما این حصار یقین که شک را در آن راهی نیست، بر صخره‌های واقعیت بناننده است. ناتوانی فرد عصبی در برخوردی صحیح و کامل با واقعیت، شکوک و همچنین یقینهای او را غیر واقع بینانه می‌سازد. او هر دو را در غیرجای آنها قرار می‌دهد. او نسبت به آنچه عملاً و رای شک است شک می‌کند؛ و در جایی که باید شک نشان داد، یقین می‌کند. بالاتر از همه، او پرسش معنی را در صورت کلی و ریشه‌ای آن، مطرح نمی‌کند این پرسش در درون اوست؛ همان طور که در درون هرانسانی است که به منزله انسان دچار بیگانه گشتگی وجودی است. اما او نمی‌تواند وجود این پرسش را تصدیق کند زیرا شجاعت پذیرفتن اضطراب پوچی، یا شک و بیمعنایی، برخورد را فاقد است.

تجزیه و تحلیل اضطراب روانی در ارتباط با اضطراب وجودی اصول ذیل را به دست می‌دهد: ۱) اضطراب وجودی ماهیتی هستی‌شناسانه دارد و برطرف شدنی نیست؛ اما می‌توان آن را در شجاعت بودن جذب کرد. ۲) اضطراب روانی نتیجه شکستی است که نفس در پذیرفتن اضطراب برخورد متحمل می‌شود. ۳) اضطراب روانی به تأیید نفسی مبتنی بر شالوده‌ای محدود، ثابت، و غیر واقع بینانه و به دفاعی اجباری از این شالوده، منجر می‌شود. ۴) اضطراب روانی نسبت به اضطراب سرنوشت و مرگ، امنیتی

غیر واقع بینانه و نسبت به اضطراب گناه و محکومیت کمالی غیر واقع بینانه و نسبت به اضطراب شك و بیمعنائی، یقینی غیر واقع بینانه ایجاد می کند. ۵) اضطراب روانی از اوان پیدایش، موضوع درمان طبی است اضطراب وجودی با کمک و یاری روحانی^۱ چاره پذیر است؛ نه طبابت و نه عمل روحانی، در انحصار نمایندگان شغلی این خدمات نیست؛ ممکن است کشیش شفا دهنده، و رواندرمانگر يك کشیش باشد؛ و هرانسانی ممکن است در ارتباط با «همسایه» خویش^۲ هردو اینها باشد. اما این کارها را نباید با هم اشتباه کرد و متصدیان آنها نیز نباید در پرکردن جای یکدیگر بکوشند. هدف طبیب و روحانی یاری دادن انسان در رسیدن به تأیید نفس کامل و نیل به شجاعت بودن است.

نیروی حیات و شجاعت

اضطراب و شجاعت - هردو کیفیتی روان تنی دارد؛ زیست شناسانه و همچنین روان شناسانه است. از نظرگاه زیست شناسانه ترس و اضطراب را می توان نگرهبان به حساب آورد: اضطراب و ترس نشانگر تهدید عدم نسبت به موجود زنده است و موجب حرکاتی در جهت حمایت و مقاومت در برابر این تهدید است. ترس و اضطراب باید همچون جلوه های چیزی تلقی شوند که شاید بتوان آن را «تأیید نفس آماده دفاع» تعبیر کرد. بدون ترس هشدار دهنده و بدون اضطراب وادارنده هیچ موجود متناهی قادر به ادامه حیات نیست. از این نظر، شجاعت یعنی آمادگی پذیرفتن کاستی های^۳

1) Priestly

2) Vocational representatives

۳) در متن اصلی فقط کلمه «همسایه» آمده است که در واقع اشاره ای است به مفهوم همسایه در انجیل و اخلاقیات مسیحی، برای معنی این کلمه در مسیحیت رجوع کنید به انجیل لوقا، باب دهم، حکایت سامری نیک (۲۷-۳۷)

4) Negatives

پیش‌بینی شده از سوی ترس برخورد، به منظور کسب دارایی^۱ کاملتر. تأیید نفس‌زیستی متضمن قبول نیاز، زحمت، عدم امنیت، درد، و نابودی محتمل است و بدون این تأیید نفس حفظ حیات یا افزونی آن ممکن نیست. هر اندازه که نیروی حیات در موجود بیشتر باشد توانایی او در تأیید خود، علی‌رغم خطرهای اعلام شده توسط ترس و اضطراب افزون‌تر خواهد بود. اما اگر شجاعت هشدارهای آن را نادیده بگیرد و اعمالی را موجب گردد که بیواسطه کیفیتی مخرب نفس دارد فعالیت زیستی ترس و اضطراب نقض می‌گردد. این همان حقیقی است که ارسطو در تعلیم خود درباره شجاعت بدان اشاره کرده است یعنی، شجاعت به منزله حد وسط میان جبن و تهور. تأیید نفس زیستی نیازمند تعادلی میان شجاعت و ترس است. این تعادل در تمام جاندرانی که قادر به حفظ و افزودن وجود خویش هستند، وجود دارد. هنگامی که هشدارهای ترس بی‌اثر شود یا اینکه شوق انگیزی شجاعت^۲ دیگر توانمند نباشد، زندگی مخو خواهد شد. خواست امنیت، کمال و یقین که به آن اشاره کردیم، ضرورتی زیست‌شناسانه دارد. اما اگر آدمی از خطر روبرو شدن با عدم امنیت، نقص، و عدم یقین پرهیز کند، این خواست از حیث زیست‌شناسانه مخرب خواهد بود؛ و برعکس خطر کردنی که بنیادی حقیقی در خود ما و جهانمان داشته باشد، از لحاظ زیست‌شناسانه مطلوب است؛ و درست همین خطر کردن بدون چنین بنیادی نفس را تباه می‌سازد. در نتیجه زندگی، ترس و شجاعت هر دو را در برمیگیرد؛ آن‌هم به منزله اجزاء فرآیندی حیاتی که تعادل آن متغیر، اما اساساً متمکن و مستقر است. زندگی تا آن زمان که از چنین تعادلی برخوردار است. در برابر عدم مقاومت می‌کند. ترس و شجاعت نامتعادل، موجب نابودی حیاتی است که حفظ و افزایش آن،

1) Positivity

2) Dynamics of Courage

حاصل تعادل میان ترس و شجاعت است.

فرآیندی حیاتی که این تعادل و همراه با آن قدرت وجود را نشان می‌دهد، از نظر زیستی واجد قوه حیات است. بنابراین شجاعت بجا و بمورد، مانند ترس بجا و بمورد باید همچون بیان نیروی حیات کامل تلقی شود. شجاعت بودن فعل نیروی حیات است. نیروی حیات نقصان‌پذیر لزوماً شجاعتی نقصان‌پذیر را موجب می‌گردد و تقویت نیروی حیات، تقویت شجاعت بودن است. افراد عصبی و ادوار تاریخی که بدین صفت متصف می‌گردند، به ضعف قوه حیات دچارند. جوهر حیاتی و زیستی آنان متلاشی شده است. آنان قدرت تأیید نفس کامل و شجاعت بودن را ازدست داده‌اند. چنین امری نتیجه فرایندهای زیستی است یعنی همان سرنوشت زیستی. ادواری که مظهر شجاعت بودن نقصان‌یابنده است، ادوار ضعف زیستی در فرد و تاریخ است. سه دوره اصلی اضطراب نامتعادل، ادواری است که در آنها نیروی حیات افول می‌پذیرد؛ این ادوار هرکدام پایان یک عصر است؛ و غلبه بر آنها فقط در گرو ظهور مردمانی است که از لحاظ حیاتی قدرتمندند. انسانهایی که جای مردمان از نظر حیاتی متنازشی شده را پر خواهند کرد. تا اینجا برهان زیست‌شناسانه را بدون انتقاد پذیرفته‌ایم. اکنون باید درستی مراتب متفاوت آن را بسنجیم. نخستین پرسشی که مطرح می‌سازیم، راجع به تفاوت میان ترس و اضطراب است؛ همچنانکه پیشتر بسط داده شد، هیچ شکی وجود ندارد ترسی که متوجه موضوعی معین است، آثاری زیستی دارد؛ یعنی، اعلان تهدیدهای عدم و برانگیختن اقداماتی برای حمایت و مقاومت در برابر آن. اما باید پرسید: آیا این مطلب در مورد اضطراب هم صادق است؟ در استدلال زیست‌شناسانه، غالباً اصطلاح

ترس به کار می‌رود؛ اما از اضطراب استثنائاً ذکر می‌آید. این کار بعد صورت گرفته است. زیرا در زبان زیست‌شناسی، اضطراب بیش از آنکه حمایت‌کننده باشد، تباه‌کننده است. در حالی که ترس ممکن است باعث اقداماتی شود که موارد ترس را مهار می‌سازد، ولی در اضطراب چنین نیست، زیرا فرد مضطرب با چیز معینی روبرو نیست. حقیقتی که قبلاً بدان اشاره شد، مشعر براینکه حیات سعی دارد اضطراب را به ترس تبدیل کند، حاکی از آن است که اضطراب از نظر زیست‌شناسانه بیهوده است و براساس حفظ حیات قابل توضیح نیست. اضطراب موجب انواعی از رفتار است که با یکدیگر ضدیت دارند. بنابراین، بنابر همان ماهیتش، از استدلال زیست‌شناسانه فراتر است.

دومین مطلبی که باید مطرح کرد، به مفهوم نیروی حیات مربوط می‌شود. از وقتی که فاشیسم و نازیسم تأکید نظری بر نیروی حیات را به نظام‌های سیاسی مبدل ساختند که به نام نیروی حیات به بیشتر ارزشهای جهان غرب حمله می‌کردند، نیروی حیات و معنی آن پراهمیت گردید. در رساله افلاطون با عنوان لاخس، رابطه شجاعت و نیروی حیات، برحسب اینکه آیا حیوانات نیز دارای شجاعت هستند یا نه، مورد بحث قرار می‌گیرد. در دفاع از پاسخی مثبت بدین سؤال، می‌توان گفت تعادل میان ترس و شجاعت در قلمرو حیوانات بخوبی بسط یافته است. ترس به حیوانات هشدار می‌دهد، اما آنها در شرایطی خاص ترس خود را نادیده می‌گیرند و برای حفظ جانورانی که قسمتی از تأیید نفس آنها هستند، خطر درد و نابودی را می‌پذیرند؛ برای مثال برای فرزندان یا گله خود. اما افلاطون علی‌رغم این حقیقت، وجود شجاعت را در حیوانات انکار می‌کند. البته این امر بدیهی است، زیرا اگر شجاعت همان دانایی است نسبت به آنچه باید از آن پرهیز

کرد و آنچه نسبت بدان باید جرأت ورزید، پس نمی توان آنرا از انسان به منزله موجودی عاقل، جدا تصور کرد.

نیروی حیات یا قدرت زندگی، با آن نوع از زندگی که این نیرو بدان توانایی می بخشد، پیوسته است. قدرت زندگی بشر از آنچه که فیلسوفان قرون وسطی آن را «قصیدیت» می نامند؛ یعنی از رابطه آن با معانی جدا نیست. نیروی حیات انسان همان قدر عظیم است که قصیدیت او؛ این دو به هم پیوسته اند. این امر، انسان را از نظر حیاتی به نیرومندترین موجودات بدل ساخته است. او می تواند از هر وضعیت داده شده ای در همه جهات فراتر رود؛ این امکان او را به سوی آفرینش در فراسوی خود می راند. نیروی حیات، همان قدرت آفریدن در فراسوی خود، بدون از دست دادن خود است. هر اندازه که در یک موجود قدرت آفریدن در فراسوی خود بیشتر باشد، نیروی حیات او نیز بیشتر خواهد بود. جهان خلایق فنی (تکنیکی) بارزترین بیان نیروی حیات بشر، و برتری نامحدود آن بر نیروی حیات حیوانی است. تنها انسان نیروی حیات کامل را داراست، زیرا تنها اوست که از قصیدیت کامل برخوردار است. مراد ما از قصیدیت «متوجه بودن به سوی محتوی های بامعنا» است. انسان «در» معانی زندگی می کند. در آنچه به صور منطقی، زیبایی شناسانه، اخلاقی، یا دینی درست شمرده می شود. ذهنیت انسان اشباع شده از عینیت است. در هر برخوردی با واقعیت، ساختارهای نفس و جهان به صورتی به هم پیوسته حضور دارند. بنیادی ترین بیان این حقیقت زبان است که انسان را به انتزاع از آنچه به صورت انضمامی داده شده است، قادر می سازد؛ و همچنین پس از انتزاع، قدرت بازگشت به آن و تفسیر و تبدیل آن را در اختیار او می نهد. نیرومندترین موجود از نظر حیاتی، موجودی است که «کلمه» را در اختیار دارد و توسط کلمه از قید «داده شده»^۱ رهایی یافته

1) The given

است. انسان در هر برخورد خود با واقعیت پیشاپیش فراسوی این برخورد قرار دارد. او با آن آشنا است؛ آن را مقایسه می‌کند و از سوی امکانات دیگر وسوسه می‌شود. او آینده را پیش بینی می‌کند، همان طور که گذشته را به یاد می‌آورد. این آزادی انسان است، و قدرت زندگی او در این آزادی نهفته است. این سرچشمه نیروی حیات اوست.

اگر پیوستگی میان نیروی حیات و قصدیت درست فهم شود، می‌توان تفسیر زیست‌شناسانه شجاعت را، در محدوده اعتبار آن، پذیرفت. مسلماً شجاعت فعل نیروی حیات است؛ اما نیروی حیات چیزی نیست که بتوان آن را از تمامیت وجود انسان: از زبان، خلاقیت، زندگی معنوی، و مسئله غایی او جدا تصور کرد. یکی از عواقب نامطلوب مفهومی شدن^۱ زندگی معنوی انسان این بود که کلمه «روح» از دست رفت و کلمات «ذهن» یا «قوه تفکر» جانشین آن شد. و همچنین عنصر نیروی حیات که در «روح» حضور دارد، به طور مجزا و به معنی یک نیروی زیستی مستقل تفسیر شد. انسان تقسیم شد به قوه مفکره‌ای سرد و بیجان، و نیروی حیاتی بیمعنی. شالوده واسطه میان آنها، یعنی نفس معنوی که نیروی حیات و قصدیت در آن وحدت می‌یابند، کنار گذاشته شد. در پایان این تحول فکری، استنتاج تأیید نفس و شجاعت از یک نیروی حیات صرفاً زیستی، برای یک طبیعت‌گرایی تک‌ساحتی^۲ کاری سهل و ساده بود. اما هیچ چیز در انسان «صرفاً زیستی» نیست، همان طور که هیچ چیز «صرفاً معنوی» نیست: هر سلول بدن او در آزادی و معنویتش مشارکت می‌کند، و هر فعلی که از خلاقیت معنوی او سر می‌زند با شوق حیاتی اش

1) Intellectualization

۲) Reductive Naturalism (طبیعت‌گرایی تقلیلی) منظور نگرشی است که می‌کوشد همه پدیده‌ها، به ویژه پدیده‌های انسانی و تاریخی را صرفاً به منزله اجزای طبیعت تبیین کند. و بدین ترتیب همه چیز را به سطح پدیده‌های طبیعی تقلیل دهد. اتصاف صفت تک‌ساحتی بدان مناسب می‌نماید زیرا ساحتی جز طبیعت نمی‌شناسد.

تغذیه می شود.

این وحدت در کلمه یونانی آرته^۱ مفروض بود. آرته را شاید بتوان فضیلت ترجمه کرد، اما فقط در صورتی که معانی ضمنی اخلاق گرایانه «فضیلت» در نظر گرفته نشود. این اصطلاح یونانی، نیرو و ارزش؛ یعنی قدرت وجود و تحقق معنی را در هم می آمیزد. آرتس^۲ صاحب ارزشهای والا است و آزمون غایی آرته او، آمادگی وی برای فدا کردن خود در راه این ارزشهاست. شجاعتش، قصدیت و نیروی حیات او را به يك اندازه ارائه می کند. نیروی حیات که به صورت معنوی شکل یافته است، از اویك آرتس می سازد. این واژگان قضاوت جهان باستان را نشان می دهد که می گوید؛ شجاعت شریف است. سرمشق انسان شجاع، آن بربری نیست که خود را تباه می سازد و نیروی حیاتش نیز تماماً انسانی نیست؛ بلکه یونانی فرهیخته ای است که اضطراب عدم را تجربه کرده، زیرا به ارزش وجود پی برده است. می توان اضافه کرد که کلمه لاتینی ویرتوس^۳ و مشتقات آن؛ یعنی کلمه رنسانس - ایتالیایی و یرتو^۴، و کلمه رنسانس - انگلیسی ویرچیو^۵، معنایی مشابه آرته دارند. این لغات نشانگر هویت افرادی است که نیروی مردانه (ویرتوس) را با شرافت اخلاقی متحد ساخته اند. نیروی حیات و قصدیت در این تصویر آرمانی از کمال بشری، وحدت یافت، کمالی که از توحش و اصالت اخلاق به يك اندازه دور است.

در پرتو این ملاحظات، می توان به استدلال زیست شناختی چنین پاسخ داد که این استدلال مادون چیزی است که عهد باستان کلاسیک آن را شجاعت نامیده بود. اصالت حیات^۶، به معنی جدایی میان جنبه حیاتی، و

1) areté

3) Virtus

5) Virtue

2) aretēs (اسم فاعل آرته)

4) Virtu

6) Vitalism

جنبه قصدی، باز ناگزیر فرد برابر را سمبل شجاعت معرفی می کند. اگرچه این کار برای پیشبرد علم انجام گرفته است، اما معمولاً برخلاف خواست مدافعان طبیعت گرای آن بیانگر نگرشی پیش انسان انگارانه^۱ است، و اگر از سوی عوام فریبان بکار گرفته شود، ممکن است آرمان توحش پرستانه شجاعت را، همان طور که در فاشیسم و نازیسم نمایان شد، مطرح سازد. نیروی حیات «خالص» هرگز در انسان خالص نیست، بلکه همیشه مشوب است، زیرا قدرت زندگی انسان، همان آزادی و معنویت اوست که در آن نیروی حیات و قصدیت با یکدیگر وحدت یافته اند.

اما نکته سومی نیز هست که تفسیر زیست شناسانه شجاعت در مورد آن، محل بررسی است. یعنی پاسخ زیست انگاری^۲ به این پرسش که شجاعت بودن از کجا نشئت می گیرد. زیست شناس چنین پاسخ می دهد: از قدرت حیاتی که هدیه ای طبیعی و امری مربوط به سرنوشت زیستی است. این بسیار شبیه به پاسخ های عصر باستان و قرون وسطی است که در آنها ترکیبی از سرنوشت زیستی و تاریخی، یعنی وضعیت اشرافی، وضعی مناسب رشد شجاعت پنداشته می شد. در هر دو مورد، شجاعت امری است که بر هدیه ای متکی است نه بر قدرت اراده یا بیش؛ هدیه ای که بر عمل تقدم دارد. اشتراک دید تراژیک یونانیان اولیه، و دید جبری طبیعت گرایی نوین، در این است که هر دو توافق دارند قدرت «تأیید نفس علی رغم...» یعنی شجاعت بودن، امری است مربوط به سرنوشت، این به معنی ارزش گذاری اخلاقی نیست، اما ارزش گذاری اخلاق گرایانه بر شجاعت را مانع می گردد: به شجاعت بودن نمی توان فرمان داد و آن را با اطاعت از یک فرمان نمی توان کسب کرد. به زبان دینی، این امری است منوط به لطف الهی^۳.

1) Prehumanist

2) Biologism

3) Grace

همان طور که غالباً در تاریخ تفکر اتفاق می افتد، طبیعت گرایی زمینه را برای درکی تازه از لطف الهی آماده می کند؛ در حالی که ایدئالیسم از ایجاد چنین درکی جلوگیری کرده است. از این دیدگاه و علی رغم تحریف معنی نیروی حیات در حیات گرایی زیست شناسانه و همچنین سیاسی، استدلال زیست شناسانه بسیار مهم است؛ و خصوصاً علم اخلاق باید آن را جدی بگیرد. حقیقت تفسیر حیات گرایانه از علم اخلاق، همان لطف الهی است. شجاعت به منزله لطف و توفیق الهی يك نتیجه و يك پرسش است.

فصل چهارم

شجاعت و مشارکت [شجاعت از دیگران بودن]

وجود، تفرد^۱، و مشارکت

این فصل جای بسط ملاحظات در باب ساختار بنیانی وجود و عوامل تشکیل دهنده آن نیست. بخشی از آن در کتاب الهیات سیستماتیک انجام پذیرفته است (ج ۱، بخش اول). در بحث حاضر باید، بدون تکرار ادله آن فصول، به نتایج آنها رجوع کرد. اصول هستی شناسانه خصلتی قطبی دارد که بر ساختار بنیادین قطبی وجود؛ یعنی، ساختار نفس و جهان مبتنی است. نخستین زوج قطبی، فردیت و مشارکت است. اگر شجاعت به تأیید نفس وجود علی رغم عدم تعریف گردد، ارتباط این زوج با مسئله شجاعت بدیهی به نظر خواهد رسید. اگر بپرسیم فاعل این تأیید نفس چیست، باید پاسخ دهیم: فردی که در جهان یعنی عالم ساختاری وجود مشارکت می جوید. در تأیید نفس انسان دو طرف وجود دارد که از هم متمایز اما جدانشدنی است: يك طرف همان تأیید نفس به مثابه يك نفس است؛ یعنی، تأیید کردن نفسی

1) Courage to be as a part

2) Individualization

مستقل، خود مرکز، فردیت یافته، قیاس ناپذیر، آزاد، و متعین کننده خود^۱. این آن چیزی است که آدمی در مقابل عدم از آن دفاع می نماید و با پذیرش عدم برخویش، شجاعانه به تأیید آن می پردازد. تهدید از دست دادن آن، ذات اضطراب است؛ و آگاهی از تهدیدات مشخص که متوجه آن می گردد ذات ترس است. تأیید نفس وجودی بر تمام تفاوت‌های موجود در تعریف متافیزیکی، اخلاقی، یا دینی از نفس مقدم است؛ تأیید نفس وجودی نه طبیعی است و نه معنوی، نه خیر نه شر، نه درون ماندگار^۲ و نه متعالی^۳. این تفاوت‌ها تنها از تأیید وجودی نفس به منزله نفس، که زیر بنای همه آنهاست، سرچشمه می گیرد. به همین ترتیب مفاهیمی که مشخص کننده نفس فردی است در زیر (بنای) تفاوت‌های موجود در ارزشگذاری قرار دارد: مستقل بودن بیگانه گشتگی نیست، خود مرکزی خودپرستی نیست، و متعین کردن خود با گناهکار بودن یکی نیست. این مفاهیم توصیفات ساختاری و شرط عشق و نفرت، و محکومیت و رستگاری هردو است. وقت آن است که به این رسم ناپسند در الهیات پایان دهیم، یعنی، عادت مذموم شمردن هر کلمه‌ای که «هجا»ی نفس (خود) در آن به چشم می خورد. بدون نفسی خود مرکز^۴ و بدون تأیید نفس وجودی ذم و تقبیح اخلاقی نیز وجود نمی داشت.

فاعل تأیید نفس همان نفس خود مرکز است، و به منزله نفس خود مرکز نفسی فردیت یافته نیز هست. می توان آنرا نابود کرد، اما تقسیم کردن آن ناممکن است: بر هر يك از اجزای آن، نشان این نفس، و نه هیچ نفس دیگر مشهود است. معاوضه آن نیز محال است: تأیید نفس آن به خود معطوف است؛ یعنی به این فرد یکتا، تکرر ناپذیر، و غیر قابل مبادله. این دعوی الهیات که هر يك از ارواح انسانی ارزش و اهمیتی بینهایت دارد، مبتنی بر

1) Centered Self
3) Immanent

2) Self-determining
4) Transcendent

تأیید وجودی نفسی است که تبدیل و تقسیم نمی پذیرد و می توان برای آن تعبیر «شجاعت خود بودن»^۱ را برگزید.

اما نفس تنها بدین سبب نفس است که مالک جهانی است؛ عالمی ساختمند که نفس بدان تعلق دارد و در عین حال از آن جداست. نفس و جهان به هم پیوند خورده اند و تفرد و مشارکت نیز چنین است؛ زیرا مشارکت دقیقاً به همین معنی است: جزئی از چیزی بودن که شخص در عین حال از آن جداست. معنای لغوی مشارکت «شرکت جستن» است. این مصدر را می توان به سه مفهوم به کار برد. اول «سهیم شدن» برای مثال سهیم شدن در يك اتاق؛ دوم «مشارك بودن»، همانطور که افلاطون از متکسیس^۲ (باهم داشتن) سخن می گوید، یعنی مشارکت عنصر فردی در امر کلی؛ سوم «يك جزء بودن» مانند جزئی از يك نهضت سیاسی بودن. در تمام این موارد مشارکت از پاره ای جهات اینهمانی و از جهات دیگر عدم اینهمانی است. جزئی از يك کل باکلی که بدان تعلق دارد. یکی نیست، اما کل تنها با آن جزء آن است که هست. واضح ترین مثال رابطه میان بدن و اعضای آن است. نفس جزئی از جهانی است که به منزله جهان نفس متعلق به نفس هست. جهان بدون این نفس فردی آنچنان که هست نمی بود. وقتی می گوئیم شخصی خود را با جنبشی یکی می داند، این مشارکت وجود او و وجود جنبش را از پاره ای جهات یکی می کند. برای درك ماهیت بسیار دیالکتیکی مشارکت ضروری است که به جای زبان اشیا با زبان قدرت تفکر کنیم. تصور یکی شدن جزئی^۳ اشیا که یقیناً مجزا هستند، ناممکن است. اما افراد متفاوت می توانند در قدرت وجود سهیم شوند. تمام شهروندان يك دولت می توانند در قدرت وجود آن دولت سهیم شوند. قدرت آن از بعضی جهات قدرت آنان

1) Courage to be as oneself

2) Methexis

3) Partial Identity

است، هرچند قدرت دولت از قدرت آنان و قدرت آنان از قدرت دولت فراتر می‌رود. یکی شدن در مشارکت، یعنی یکی شدن در قدرت وجود. در این معنی، قدرت وجود فرد بعضاً با قدرت وجود عالم اویکسان است و برعکس. در مورد مفاهیم تأیید نفس و شجاعت این امر بدین معنی است که تأیید نفس به منزلهٔ نفسی فردی همواره تأیید آن قدرت وجود را، که نفس خواهان مشارکت با آن است، در برمی‌گیرد. نفس خود را به منزلهٔ مشارکی در قدرت يك گروه، يك جنبش، تأیید می‌کند و نیز به منزلهٔ مشارکی در قدرت ذوات و در قدرت وجود به طور ذاتی. تأیید نفس اگر علی‌رغم تهدید عدم صورت پذیرد «شجاعت بودن» است. اما این شجاعت خود بودن نیست، بلکه «شجاعت از دیگران بودن» است.

عبارت «شجاعت از دیگران بودن» ما را با شکلی مواجه می‌سازد. با آنکه این مفهوم مستلزم شجاعت خود بودن است، ممکن است به نظر برسد که خواست از دیگران بودن، نشان فقدان شجاعت است؛ یعنی، تمایل به زیستن تحت حمایت کلی بزرگتر را بیان می‌کند. به نظر می‌رسد که این شجاعت نیست بلکه ضعف است که ما را به تأیید خودمان به منزلهٔ جزئی از دیگران سوق می‌دهد. اما جزئی از دیگران بودن به این حقیقت اشاره دارد که تأیید نفس ضرورتاً تأیید خویشتن به منزلهٔ «مشارک» هم هست و اینکه این جنبه از تأیید نفس ما همان اندازه از سوی عدم تهدید می‌شود که آن جنبهٔ دیگر، یعنی تأیید نفس به منزلهٔ نفسی فردی. ما نه فقط با از دست دادن نفس فردی خود بلکه همچنین با از دست دادن مشارکت در جهانمان نیز تهدید می‌شویم. بنابراین تأیید نفس به منزلهٔ جزئی از دیگران، همان قدر نیازمند شجاعت است که تأیید نفس به مثابهٔ نفس خویشتن. این شجاعتی واحد است که تهدید مضاعف عدم را جذب می‌کند. شجاعت بودن همواره و ذاتاً شجاعت از

یگران بودن و شجاعت خود بودن، در حالت به هم پیوستگی این دو است. شجاعت از دیگران بودن امری ذاتی در شجاعت خود بودن است، و همین‌طور، شجاعت خود بودن ذاتی شجاعت از دیگران بودن است. اما در وضع ناهی و بیگانه گشتگی بشر آنچه ذاتاً متحد است به صورت وجودی (اگزیستانسیل) دونیم می‌شود. وحدت شجاعت از دیگران بودن با شجاعت خود بودن از میان می‌رود و هر دو در انزوای خود متلاشی می‌شوند. در این تال اضطرابی که جذب آنها شده بود، آزاد شده ویران کننده می‌گردد. این وضعیت تعیین کننده رویه بعدی ماست: ما نخست به ملاحظه تجلیات شجاعت از دیگران بودن، و سپس به مظاهر شجاعت خود بودن خواهیم پرداخت؛ و در مرحله سوم شجاعتی را بررسی خواهیم کرد که در آن این دو تنبه وحدت خود را باز می‌یابند.

تجلیات جمعی گرا و نیمه جمعی گرای شجاعت از دیگران بودن

شجاعت از دیگران بودن، شجاعت تأیید وجود خود از رهگذر مشارکت است. آدمی در جهانی که بدان تعلق دارد و در عین حال از آن جداست، مشارکت می‌جوید. اما مشارکت در جهان از طریق مشارکت در قسمت‌هایی از جهان که تشکیل دهنده حیات آدمی است، تحقق می‌یابد. جهان به منزله يك کل بالقوه است، نه بالفعل. آن قسمت‌هایی بالفعل است که آدمی به صورت جزئی با آنها یکی است. هر چه يك موجود ارتباط و پیوند بیشتری با خود داشته باشد، توانایی او برای مشارکت بر اساس ساختار قطبی واقعیت، بیشتر خواهد بود. انسان به منزله موجودی کاملاً خود مرکز یا چونان

يك شخص^۱ قادر است در همه چیز مشارکت کند؛ اما مشارکت وی به واسطه آن بخش از جهان که او را به يك شخص بدل می سازد، صورت می پذیرد. تنها در برخورد مستمر با اشخاص دیگر است که آدمی شخص می شود، و شخص نیز باقی می ماند. محل این برخورد اجتماع است. تا آنجا که انسان از طریق هستی جسمی خود جزء معینی از طبیعت است، مشارکت او در طبیعت مستقیماً صورت می گیرد؛ و تا آنجا که او با شکل بخشیدن و شناخت طبیعت از آن فراتر می رود، مشارکت او در طبیعت با واسطه و غیرمستقیم است. بدون زبان کلیات^۲ وجود نخواهد داشت، و بدون کلیات نه فراتر رفتن از طبیعت و نه ارتباط با آن به منزله طبیعت، ممکن نیست. اما زبان امری اجتماعی^۳ است و نه فردی. آن قسمت از واقعیت که آدمی به شکل بیواسطه در آن شرکت میکند همان اجتماعی است که او بدان تعلق دارد. این قسمت، و فقط این قسمت، واسطه مشارکت در جهان به منزله يك کل، و در تمامی اجزای آن است.

بنابراین، فردی که شجاعت از دیگران بودن دارد، از شجاعت تأیید خود به منزله جزئی از اجتماعی که در آن مشارکت می کند، نیز برخوردار است. تأیید نفس او جزئی از تأیید نفس گروه‌های اجتماعی است، گروه‌هایی که تشکیل دهنده جامعه‌ای هستند که او بدان تعلق دارد. به نظر می‌رسد که این معنی از وجود تأیید نفسی جمعی، و نه فقط فردی حکایت دارد. و اینکه تأیید نفس جمعی چون در معرض تهدید عدم واقع شد اضطراب جمعی را ایجاد خواهد کرد؛ اضطرابی که شجاعت جمعی با آن مقابله می‌نماید. می‌توان گفت حامل این اضطراب و این شجاعت يك نفس

1) Person

2) Universals

3) Communal

جمعی^۱ است، در مقابل نفوس فردی^۲ که اجزای آن به شمار می‌روند. اما چنین توسعی در معنی «نفس» قابل قبول نیست. نفسانیت همان خود مرکزی است. اما در يك گروه هیچ مرکزی به آن معنی که در شخص هست، وجود ندارد. ممکن است قدرتی مرکزی وجود داشته باشد: شاهی، رئیس جمهوری، یا دیکتاتوری؛ و او شاید قادر باشد اراده خود را بر گروه تحمیل کند؛ اما اگر او تصمیمی بگیرد، این تصمیم گروه نیست هر چند ممکن است گروه از آن پیروی کند. بنابراین نه سخن گفتن از يك نفس جمعی رساست، و نه به کارگیری اصطلاحات اضطراب جمعی و شجاعت جمعی فایده‌بخش است. هنگام توصیف سه دوره اضطراب، اشاره کردیم که نوع خاصی از اضطراب بر توده‌ها مستولی گردید، زیرا بسیاری از ایشان وضعیت اضطراب آور واحدی را تجربه کردند و اضطراب نیز همواره پس از بروز همه‌گیر می‌شود. اضطراب جمعی وجود ندارد، مگر اضطرابی که بر بسیاری یا تمام اعضای يك گروه مستولی شده و در نتیجه عام شدن شدت یافته یا تغییر کرده است. همین حکم درباره آنچه به غلط شجاعت جمعی نامیده می‌شود نیز جاری است. چیزی به نام نفس جمعی به منزله صاحب شجاعت وجود ندارد؛ آنچه هست نفوسی است که در اجتماعی مشارکت می‌نمایند و ماهیتشان بعضاً با این مشارکت متعین می‌شود. این نفس جمعی فرضی، صفت مشترك نفوس فردی يك گروه است. شجاعت از دیگران بودن، مانند تمام صور شجاعت، صفتی است متعلق به نفوس افراد.

يك جامعه جمعی گرا جامعه‌ای است که در آن هستی و حیات فرد با هستی و نهادهای گروه تعیین می‌گردد. در جوامع جمعی گرا شجاعت فرد همان شجاعت از دیگران بودن است. با نگاه به جوامع به اصطلاح ابتدایی،

1) We-self

2) Ego-selves

می توان اشکال نمونه وار اضطراب و نهادهای نمونه واری را یافت که در آنها شجاعت ظاهرگشته است. افراد عضو يك گروه به اضطرابات و ترسهای همانندی دچار می شوند و به روشهای واحدی برای ابراز پایداری و شجاعت تمسك می جویند که از سوی سنتها و نهادها توصیه می شود. این شجاعتی است که اعضای گروه باید از آن برخوردار باشند. در بسیاری از قبایل شجاعت پذیرش درد برخورد، آزمون عضویت کامل در گروه است؛ و شجاعت پذیرش مرگ آزمونی پایدار در زندگی غالب گروه هاست. شجاعت آن که این آزمون ها را تاب می آورد شجاعت از دیگران بودن است. او از طریق گروهی که در آن مشارکت دارد خود را تأیید می کند. اضطراب بالقوه گم کردن خود در گروه فعلیت نمی یابد، زیرا یکی شدن با گروه کامل است؛ عدم در شکل تهدید گمگشتگی نفس در گروه، تاکنون دیده نشده است. تأیید نفس در يك گروه شجاعت قبول گناه و عواقب آن به منزله گناهی عمومی را در خود دارد، اعم از آنکه مسئول خود شخص باشد یا دیگری. این گناه مسئله گروه است و باید برای گروه پاك شود. روشهای مجازات و رضایت که گروه اراده می کند، مورد قبول فرد است. در این حال آگاهی فردی گناه تنها به صورت آگاهی از انحراف از نهادها و قواعد جمعی وجود دارد. حقیقت و معنا در سنتها و نهادهای گروه تجسم می یابد و هیچ گونه سؤال یا شك مستقل وجود ندارد. اما حتی در يك جمع ابتدایی نیز، همچون هر اجتماع بشری، اعضای برجسته ای حضور دارند که پایدار سنتها و رهبران آینده هستند. آنان برای داوری و تغیر دادن باید به اندازه کافی از جمع فاصله داشته باشند. آنان باید عهده دار مسئولیت باشند و پرسشها را مطرح سازند. این امر به صورتی اجتناب ناپذیر مولد شك فردی و گناه شخصی است. مع ذالك الكوی مسلط شجاعت از دیگران بودن است که در تمام اعضای گروه ابتدایی وجود دارد.

در فصل نخست، هنگام بررسی مفهوم شجاعت به قرون وسطی و تفسیر اشرافی آن از شجاعت اشاره کردم. شجاعت قرون وسطی، همچون شجاعت هر جامعه فئودالی اساساً شجاعت از دیگران بودن است. فلسفه باصطلاح واقع‌گرای قرون وسطی، فلسفه مشارکت است. پیشفرض این فلسفه آن است که کلیات به صورت منطقی و جماعات^۱ به صورت بالفعل بیش از افراد واقعیت دارند. جزئی^۲ (معنای لغوی: يك جزء كوچك بودن) قدرت وجود خود را از رهگذر مشارکت در کلی کسب می‌کند. تأیید نفسی که مثلاً در احترام به خود متجلی می‌شود تأیید کردن نفس است به عنوان پیرويك ارباب فئودال، عضويك صنف، دانشجویی در يك مؤسسه آكادميك، و یا به عنوان کسی که عهده‌دار کاری خاص (صنعت، تجارت، حرفه‌ای خاص) است. اما قرون وسطی علی‌رغم همه شؤن ابتدایی آن ابتدایی نیست. رخداد دو چیز در جهان باستان، جمعی‌گرایی قرون وسطی را به صورتی قطعی از جمعی‌گرایی ابتدایی ممتاز ساخت. اولی کشف گناه شخصی بود که پیامبران آن را گناه در پیشگاه خدا نامیدند: قدم تعیین کننده به سوی شخصی کردن^۳ دین و فرهنگ. دومی، آغاز چون و چرا به صورتی مستقل در فلسفه یونانی بود؛ یعنی، آن قدم تعیین کننده به سوی مسئله ساختن^۴ فرهنگ و دین. هردو عامل توسط کلیسا به امم قرون وسطی انتقال یافت، و به همراه آنها اضطراب گناه و محکومیت و اضطراب شك و بیمعنایی نیز منتقل شد. این امر ممکن بود به وضعیتی منجر شود که شجاعت خود بودن در آن ضروری است، مانند دوره متأخر عهد باستان. اما کلیسا علیه تهدید این اضطراب و یأس پادزهری فراهم کرد؛ یعنی همان خود کلیسا: سنتها، آیینها، تعالیم و

1) Collectives

2) The particular

3) Personalization

4) problematization

اقتدارش. اضطراب گناه در شجاعت جزئی از اجتماع صاحب آیین بودن منحل گردید؛ اضطراب شك جذب شجاعت جزئی از اجتماع بودن گردید؛ اجتماعی که در آن عقل و وحی با هم جمع شده بود. بدین ترتیب، شجاعت بودن قرون وسطی بررغم تفاوت‌هایش از جمعی‌گرایی ابتدائی شجاعت از دیگران بودن بود. بحرانی که با این وضعیت ایجاد شد خود را به صورت نظری در حمله اصالت تسمیه به واقع‌گرایی قرون وسطی و ستیز دایمی میان آنها نشان داد. اصالت تسمیه واقعیت غایی را به فرد نسبت می‌داد و اگر اقتدار فزون از حد کلیسا موجب تأخیرش نشده بود، بسی زودتر نظام مشارکت قرون وسطی را مضمحل می‌ساخت.

در قلمرو اعمال دینی، همین بحران در دوگانگی میان آیین عشاء ربانی و مراسم توبه تجلی کرد. اولی واسطه قدرت عینی رستگاری بود که همگان می‌بایست در آن مشارکت کنند، حتی الامکان با حضور در مراسم اجرای هرروزه این آیین. در نتیجه این مشارکت عام گناه و لطف الهی فقط امری شخصی نبود، بلکه به صورت امری جمعی نیز احساس می‌شد. مجازات گناهکار به صورتی دارای خصلت نمایندگی^۱ بود که کل اجتماع در رنج او شریک می‌گردید و رهایی گناهکار از کیفر زمینی و برزخی، از پاره‌ای جهات به قداست قدیسین به منزله یک نماینده، و محبت افرادی که برای نجات او فداکاری می‌کردند بستگی داشت. هیچ چیز بهتر از این نمایندگی متقابل، مشخصه نظام مشارکت قرون وسطی نیست. شجاعت از دیگران بودن و شجاعت پذیرفتن اضطراب عدم برخورد در نهادهای قرون وسطی تجسم یافته است، همان طور که پیش از آن در اشکال ابتدایی زندگی تجسم یافته بود. اما هنگامی که قطب ضد جمعی‌گرا به صحنه وارد شد نیمه

1) Sacramental Community

2) Representative

جمعی‌گرایی^۱ قرون وسطی پایان یافت. قطبی که آیین توبه نماینده آن بود. این اصل که تنها «ندامت»، یعنی قبول شخصی و تام داوری و لطف خداوند، آداب و مراسم عینی را مؤثر می‌سازد، در جهت کاستن و حتی حذف عوامل عینی؛ یعنی، نمایندگی و مشارکت عمل می‌کرد. هنگام توبه هرکس بتنهایی در برابر خداوند می‌ایستد. برای کلیسا میانجیگری میان این عامل و عامل عینی دشوار بود، و سرانجام نیز محال بودن آن واضح گردید و نظام فرو ریخت. در همین زمان سنت اصالت تسمیه قدرت یافت و خود را از قید پیروی از قوانین کلیسا آزاد ساخت. در دوره اصلاح دینی و در عصر رنسانس شجاعت از دیگران بودن قرون وسطی، و نظام نیمه جمع‌گرای آن پایان گرفت و تحولاتی آغاز گشت که مسئله شجاعت خود بودن را به میان کشید.

تجلیات نوجمعی‌گرای شجاعت از دیگران بودن

در واکنش علیه سلطه شجاعت خود بودن بر تاریخ جدید غرب جنبشهایی با ماهیتی نوجمعی‌گرا ظهور کرده است: فاشیسم، نازیسم و کمونیسم، تفاوت اساسی همه آنها از جمعی‌گرایی ابتدایی و نیمه‌جمعی‌گرایی قرون وسطی، در سه جنبه است. نخست، رهایی عقل خود آیین و ظهور یک تمدن فنی مقدم بر ظهور نوجمعی‌گرایی است که از دستاوردهای علمی و فنی این تحول برای پشبرد مقاصد خود استفاده می‌جوید. دوم، نوجمعی‌گرایی در وضعیتی ظهور کرده است که در آن با بسیاری جریانهای رقیب، حتی در درون جنبش نوجمعی‌گرا، روبروست. بنابراین، نسبت به اشکال قدیمتر جمعی‌گرایی از ثبات و امنیت کمتری برخوردار است. این امر به سومین و آشکارترین

1) Semicollectivism

2) Neocollectivist

تفاوت می انجامد: روشهای خودکامانه جمعی گرایی معاصر در قالب يك دولت ملی یا يك امپراطوری فراملی. دلیل این امر، ضرورت سازماندهی فنی متمرکز و حتی بیش از آن ضرورت سرکوب جریانانی است که ممکن است با ارائه روشهای دیگر و تصمیم گیریهای فردی، نظام جمعی گرا را مضمحل سازد. اما این تفاوتهای سه گانه مانع از آن نیست که نوجمعی گرایی بسیاری از ویژگیهای جمعی گرایی ابتدایی را از خود نشان دهد. ویژگی که از همه بیشتر به چشم می خورد تأکید انحصاری بر تأیید نفس از طریق مشارکت؛ یعنی، تأکید بر شجاعت از دیگران بودن است.

بازگشت به جمعی گرایی قبیله ای بخوبی در فاشیسم آشکار گردید. مفهوم آلمانی روح ملی^۱ پایه مناسبی برای آن بود. اسطوره «خون و خاک»^۲ این گرایش را تقویت کرد و بت سازی راز آمیز از پیشوا کار را به انجام رساند. در مقایسه با این، کمونیسم اولیه نوعی معادشناسی^۳ عقلانی بود، جنبشی انتقادی و آینده نگر که از بسیاری جهات شبیه به آرمانهای پیامبرانه^۴ بود. اما پس از استقرار حکومت کمونیستی در روسیه، عناصر عقلانی و معادشناسانه کنار گذاشته و ناپدید شد و روند عودت به جمعی گرایی قبیله ای در تمام عرصه های زندگی به جلورانده شد. ناسیونالیسم روسی در اشکال سیاسی و راز آمیزش با ایدئولوژی کمونیستی ممزوج گردید. امروزه در ممالک کمونیستی، «جهان وطنی»^۵ بدترین شکل کفر است. کمونیستها علی رغم ارزش نهادن بر عقل و علی رغم سابقه پیامبرانه و بارآوری فنی عظیم خود،

1) Volksgeist

2) Blood and soil

3) Eschatology

۴) Prophetic Ideas منظور نویسنده اشاره به خصیصه تاریخی تفکر پیامبران یهود است که همراه با انتقاد از گناهان قوم بنی اسرائیل در زمان خویش، همواره از حوادث تاریخی آینده سخن می گفتند. و به پیروزی و رستگاری نهایی یهودیان بشارت می دادند.

5) Cosmopolitanism

تقریباً به مرحله جمعی‌گرایی قبیله‌ای رسیده‌اند.

بنابراین، امکان دارد که شجاعت از دیگران بودن در نوجمعی‌گرایی را عمدتاً با توجه به تجلی کمونیستی آن تحلیل کرد. اهمیت آن از نظر تاریخ جهانی باید در پرتوهستی‌شناسی تأیید نفس و شجاعت مشاهده شود. استناد خصایص نوجمعی‌گرایی کمونیستی به عللی که در ایجاد این ایدئولوژی سهیم بوده است، به معنی پرهیز از مسئله اصلی است. عللی چون روحیات ملت روس، تاریخ تزاریسم، دهشت استالینسم، اصول محرك نظامی خودکامه، و منظومه سیاسی جهان؛ همه اینها کمک می‌کنند اما هیچ‌یک نمی‌تواند سرمنشأ باشد. آنها به حفظ و گسترش نظام مددی رساند اما مقوم ذات آن نیست. ماهیت آن همان شجاعت از دیگران بودن است، و این نظام همان را به توده‌های مردم می‌بخشد - مردمی که در زیر فشار تهدید روز افزون عدم و احساس رشد یابنده اضطراب، زندگی می‌کردند. شیوه‌های سنتی زندگی، که یا اشکال موروثی شجاعت از دیگران بودن را در اختیار آنان می‌گذاشت یا از آغاز قرن نوزدهم امکانات جدید شجاعت خود بودن را فراهم می‌کرد، سرعت در جهان نوریشه‌کن گردید. این امر در اروپا و همچنین در اقصی نقاط آسیا و آفریقا رخ داد و هم‌اکنون نیز در حال رخ دادن است. این تحولی است در سطح جهان؛ کمونیسم برای کسانی که تأیید نفس جمعی‌گرایی قدیمی خود را از دست داده‌اند یا در حال از دست دادن آن‌اند، تأیید نفس جمعی‌گرایی جدیدی، و همراهش شجاعت از دیگران بودن جدیدی، عرضه کرده است. اگر به پیروان مؤمن کمونیسم بنگریم درمی‌یابیم آنان با رغبت حاضرند هرگونه تحقق ذات فردی را در راه تأیید نفس گروه و هدف جنبش قربانی کنند. البته شاید مبارز کمونیست با چنین توجیهی از عمل خود موافق نباشد. شاید همچون معتقدان متعصب در همه جنبشها، او نیز فداکاری

خویش را احساس نمی‌کند. شاید چنین احساس می‌کند که تنها راه درست برای دستیابی به تحقق ذات فردی همان راهی است که وی در پیش گرفته است. اگر او با تأیید جمعی که در آن مشارکت دارد خود را تأیید می‌کند، پس جمع خود وی را به او باز می‌گرداند - خودی که توسط جمع پُر و تکمیل شده است. او بخش بزرگی از آنچه را به نفس فردی او تعلق دارد می‌بخشد؛ شاید حتی هستی این نفس را به منزلهٔ موجودی خاص در زمان و مکان؛ اما بیش از آنچه داده است، بدو باز پس داده می‌شود. زیرا وجود حقیقی او در وجود گروه جای دارد. چنین فردی در تسلیم خود به آرمان جمع چیزی از خود را تسلیم می‌کند که مشمول تأیید نفس جمع نیست؛ چیزی که به گمان او ارزش تأیید کردن ندارد بدین ترتیب، اضطراب عدم فردی به اضطراب در بارهٔ جمع تبدیل می‌شود؛ و فرد با شجاعت تأیید خود از طریق مشارکت در جمع، بر این اضطراب فایق می‌آید.

این امر را می‌توان در ارتباط با سه‌گونهٔ اصلی اضطراب نشان داد. اضطراب سرنوشت و مرگ در يك کمونیست مؤمن نیز، همچون هر انسان دیگر حضور دارد. هیچ موجودی قادر نیست بدون واکنشی منفی، عدم خود را بپذیرد. وحشت حکومت خودکامه بدون امکان ایجاد وحشت در اتباعش بیمعنی خواهد بود. اما اضطراب سرنوشت و مرگ در شجاعت از دیگران بودن در کل جذب می‌شود - کلی که آدمی را وحشتزده می‌سازد. آدمی از طریق مشارکت چیزی را تأیید می‌کند که ممکن است به تقدیری سیاه یا حتی به سببی برای مرگ بدل شود. با تحلیلی نافذتر ساختار ذیل آشکار می‌گردد: مشارکت یعنی اینهمانی جزئی و عدم اینهمانی جزئی. سرنوشت و مرگ ممکن است به بخشی از انسان آسیب وارد آورد یا آن را نابود سازد؛ این بخش با جمعی که آدمی در آن مشارکت کرده است یکی نیست؛ اما براساس

اینهمانی جزئی مشارکت، بخش دیگری نیز وجود دارد و خواسته‌ها و اعمال کل، نه آسیبی به این بخش می‌رساند و نه آن را نابود می‌کند. این بخش از سرنوشت و مرگ در می‌گذرد. این بخش جاودانی است، به همان معنی که جمع جاودانی محسوب می‌شود؛ یعنی، به منزله نوعی تجلی ذاتی کیفیت کلی بودن^۱. لازم نیست که اعضای جمع از هیچ يك از این امور آگاه باشند: اما اینها در احساسات و اعمالشان نهفته است. آنان توجهی نامحدود به تحقق ذاتی گروه نشان می‌دهند؛ و از راه این توجه، شجاعت بودن خود را کسب می‌کنند. «جاودانی» نباید با «فناناپذیر» مشتبه شود. هیچ‌گونه تصویری از فناناپذیری فردی در جمعی گرایی کهن و نو وجود ندارد. جمعی که آدمی در آن شرکت دارد جانشین فناناپذیری فردی خواهد شد. از سوی دیگر این امر به معنی تن در دادن به نابودی نیست - در غیر این صورت هیچ‌گونه شجاعت بودنی ممکن نبود - معنی آن مشارکت در چیزی است که از مرگ فراتر می‌رود؛ یعنی مشارکت در جمع و از طریق آن در خود وجود. آن کس که در این موقعیت قرار می‌گیرد حس می‌کند که در لحظه فدا کردن زندگی خود، جذب زندگی جمع می‌شود و از آن طریق، حتی اگر نه به صورت موجودی خاص، اما به منزله عنصری ذاتی از جهان جذب زندگی جهان^۲ می‌گردد. این شبیه شجاعت بودن رواقی است و در تحلیل نهایی نیز رواقی مشربی مبنای این نگرش است. امروز نیز، همچون در اواخر عهد باستان، این يك حقیقت است که نگرش رواقی، حتی اگر در شکل جمعی گرایی ظاهر شود، تنها رقیب جدی مسیحیت است. تفاوت میان رواقی واقعی و فردنوجمعی گرا این است که دومی نخست به جمع و سپس به جهان وابسته است، در حالی که فرد رواقی پیش از هر چیز بالوگوس کلی و پس از آن با این یا آن گروه انسانی

1) Being Universal

2) Life of the Universe

پیوند دارد. اما در هردو مورد، اضطراب سرنوشت و مرگ جذب شجاعت از دیگران بودن می شود.

به همین ترتیب اضطراب شك و بیمعنائی نیز در شجاعت نو جمعی گرا جذب می گردد. قدرت تأیید نفس کمونیستی از تحقق شك و بروز اضطراب بیمعنائی جلوگیری می کند. معنی زندگی همان معنی جمع است. حتی کسانی که در پایتترین سطوح سلسله مراتب اجتماعی و به منزله قربانیان وحشت آن زندگی می کنند نیز در اعتبار این اصول شك نمی کنند. آنچه بر سرآنان می آید مسئله ای مربوط به سرنوشت است و شجاعت غلبه بر اضطراب سرنوشت و مرگ، و نه اضطراب شك و بیمعنائی را لازم دارد. فرد کمونیست بر پایه این یقین با تحقیر به جامعه غربی می نگرد. او ابعاد گسترده اضطراب شك را در آن مشاهده کرده است و آن را به منزله نشانه اصلی بیماری و پایان قریب الوقوع جامعه بورژوایی تفسیر می کند. این یکی از دلایل طرد و ممنوعیت بیشتر صور جدید بیان هنری در کشورهای نوجمعی گراست؛ هرچند آنها در آخرین دوره ماقبل کمونیستی خود نقش مهمی در ظهور و بسط هنر و ادبیات جدید داشتند؛ و هرچند کمونیسم در مرحله پیکارگری خود عوامل ضد بورژوای هنر نو را در تبلیغاتش به کار گرفته است. با استقرار جمع و تأکید انحصاری بر تأیید نفس به منزله يك جزء، همه آن تجلیات شجاعت خود بودن باید طرد می شد.

فرد نوجمعی گرا همچنین قادر است اضطراب گناه و محکومیت را نیز در شجاعت از دیگران بودن خود جذب نماید: این معصیت شخصی او نیست که اضطراب گناه را پدید می آورد بلکه گناه واقعی یا ممکن او نسبت به جمع است که باعث اضطراب وی می گردد. از این نظر جمع برای او جانشین خدایی است که داور، توبه، مجازات، و بخشایش همگی از سوی

وست. او در مقابل جمع اعتراف می کند؛ غالباً به اشکالی که یادآور سیحیت اولیه یا گروه‌های فرقه‌گرای^۱ بعدی است. او قضاوت و مجازات جمع را می پذیرد، و آروزی بخشایش از سوی جمع دارد و سوگند او برای صلاح و تغییر خود در برابر جمع ابراز می شود. اگر باز به جمع پذیرفته شود بر ناهش غلبه کرده و شجاعت بودن جدیدی ممکن شده است. درک چشمگیرترین خصوصیات شیوه زندگی کمونیستی بسختی ممکن خواهد بود. گر آدمی عمیقاً به ریشه‌های هستی‌شناسانه و قدرت وجودی آنها در نظامی بتنی بر شجاعت از دیگران بودن، نپردازد.

این وصفی گونه‌شناسانه^۲ است، همان‌طور که وصف اشکال اولیه جمعی‌گرایی نیز چنین بود. یک تحلیل گونه‌شناسانه بنا به ماهیتش دارای این بش فرض است که گونه مورد بررسی بندرت به فعلیت کامل می رسد - همیشه درجات گوناگونی از تقریب، امتزاج، انتقال، و انحراف وجود دارد. ما قصد من ارائه تصویری از وضعیت روسیه در کل، از جمله اهمیت و معنی ملیسای ارتدکس یونانی، یا تصویری از جنبشهای ملی مختلف و افراد معترض نبود؛ من می خواستم ساختار نوجمعی‌گرایی و این نوع شجاعت را، همان‌طور که به صورتی مسلط در روسیه امروزی فعلیت یافته است، وصیف کنم.

شجاعت از دیگران بودن و سازشگری^۳ دمکراتیک

همین رهیافت روش‌شناسانه، درباره آنچه من سازشگری دمکراتیک می خوانم به کار می آید. بارزترین شکل فعلیت یافتن آن در امریکای عصر حاضر رخ داده است؛ اما ریشه‌های آن به گذشته‌های دور اروپا باز می گردد.

1) Sectarian

2) Typological

3) Conformism

این مورد را نیز مانند شیوه زندگی جمعی گرا نباید صرفاً در پرتو عوامل مؤثر در ایجاد آن و به منزله يك وضعیت حدی، تلقی کرد: عواملی چون نیاز به ادغام ملیتهای گوناگون، انزوای طولانی از سیاست فعال جهانی، نفوذ پیوریتانیسم^۱ و غیره. برای فهم آن باید پرسید شجاعتی که مبنای سازشگری دمکراتیک است از کدام گونه است و چگونه با اضطرابات هستی بشری روبرو می شود؛ چگونه با تأیید نفس نوجمعی گرا از يك سو و تجلیات شجاعت خود بودن از سوی دیگر مربوط است. نکته دیگری را نیز باید در آغاز مطرح کرد. آمریکای عصر حاضر از اوایل دهه ۱۹۳۰ از اروپا و آسیا بسیار تأثیر پذیرفته است. این تأثیر نمایانگر اشکال افراطی شجاعت خود بودن، نظیر هنر و ادبیات اگزیستانسیالیستی است، یا مبین کوششهایی در جهت غلبه بر اضطراب عصر حاضر توسط صور متفاوت شجاعت متعالی است. اما این تأثیرات هنوز محدود به روشنفکران^۲ و مردمانی است که ضربه وقایع تاریخی جهان چشمانشان را به پرسشهای مطرح شده از سوی اگزیستانسیالیسم گشوده است. آنها در هیچ گروه اجتماعی، بر توده مردم تأثیر نگذاشته و روندهای اساسی احساسات و افکار و نگرشها و نهادهای متناظر با آنها را تغییر نداده اند. برعکس روندهایی که در جهت جزئی از دیگران بودن و در جهت تأیید وجود خویشتن از طریق مشارکت در نهادهای موجود زندگی عمل می کند سرعت در حال افزایش است - سازشگری در حال رشد است اما هنوز به

(۱) Puritanism نهضتی دینی در سالهای پس از ۱۵۶۰ در زمان سلطنت الیزابت اول. مقصود آن تجدید سازمان کلیسای انگلستان و تصفیه آن از تجملات مادی و دنیوی و حذف هر آیینی بود که در کتاب مقدس برای آن مدرکی یافت نمی شد. این نهضت اعضای خود را ملزم می کرد در زندگی شخصی به قوانین اخلاقی خشک و دشواری پایبند باشند و همچنین با بسیاری لذات طبیعی بشدت مخالفت می نمود و آنها را فاسد کننده و مذموم می دانست. تعذیب و شکنجه خاندان استوارت سبب گردید کثیری از ایشان به امریکا مهاجرت کنند.

2) Intelligentsia

جمعی گرای بی بدل نشده است.

نورروایان عصر رنسانس با تغییر شجاعت قبول انفعالی سرنوشت (همانند روایان کهن) به جدالی فعال با سرنوشت، عملاً راه را برای شجاعت بودن در سازشگری دموکراتیک آمریکا گشودند. در سمبولیسم هنر رنسانس سرنوشت گاه به صورت بادی نمایش یافته که بر بادبانهای کشتی می‌وزد در حالی که انسانی سکان بدست مسیر حرکت را تا آن اندازه که در شرایط موجود ممکن است، تعیین می‌نماید. انسان می‌کوشد به تمام قوای خود فعلیت ببخشد استعدادها و قابلیت‌های او پایان ناپذیر است، زیرا بشر جهان صغیر است. در او تمام قوای کیهانی بالقوه حضور دارند؛ و اوست که در همه عرصه‌ها و مراتب عالم مشارکت می‌کند. از طریق او عالم فرآیند خلاق را ادامه می‌دهد - فرایندی که نخست بشر را به منزله هدف و مرکز خلقت آفریده است. اینک انسان باید به خود و عالم خود براساس قدرتهای سازنده‌ای که به او اعطاء شده است، شکل ببخشد. در او طبیعت به انجام خود می‌رسد؛ طبیعت در دانش انسان و فعالیت فنی تغییر دهنده او جذب می‌شود. در هنرهای تجسمی، طبیعت به قلمرو بشری آورده می‌شود، و انسان در متن طبیعت مطرح می‌گردد؛ و هردو در قالب امکانات غایی خود برای زیبایی، نشان داده می‌شوند.

مظهر این فرآیند خلاق فرد است که از حیث فرد بودن، نماینده یکتای عالم است. فرد خلاق، یا همان نابغه، بیشترین اهمیت را دارد. فردی که در او، آن طور که بعدها کانت آن را تحت ضابطه در آورد، خلاقیت ناخودآگاه طبیعت راهی به درون آگاهی انسان می‌گشاید. مردانی چون

پیکودلامیراندولا^۱، لئوناردو داوینچی، جیوردانو برونو^۲، شفتسبری^۳، گوته و شلینگ همگی از این تصور مشارکت در فرآیند خلاق عالم، الهام می گرفتند. در این مردان اشتیاق و عقلانیت وحدت می یافت. شجاعت ایشان هم شجاعت خود بودن و هم شجاعت از دیگران بودن را شامل می شد. تلقی فرد به منزله جهان صغیر که در فرآیند خلاق جهان کبیر^۴ مشارکت می کند، امکان این ترکیب را به ایشان عرضه داشته بود.

باروری انسان چنان از حالت بالقوه به حالت بالفعل حرکت می کند که هر چیز فعلیت یافته واجد استعدادهای بالقوه برای فعلیت یافتن بیشتر است و این ساختار بنیانی پیشرفت است. ایمان به پیشرفت، هر چند با اصطلاحات ارسطویی بیان شده است، کاملاً با نگرش ارسطو و کل جهان باستان متفاوت است. نزد ارسطو حرکت از قوه به فعل، حرکتی عمودی است که از اشکال پست تر به سوی اشکال بالاتر وجود جریان دارد. در ترقی خواهی^۵ جدید حرکت از قوه به فعل افقی، زمانمند، و آینده گراست^۶. و این همان شکل اصلی است که تأیید نفس بشریت غربی جدید، خود را در آن متجلی ساخته است. این حرکت نوعی شجاعت بود، زیرا باید اضطراب را در خود می گرفت؛ اضطرابی که همراه با رشد شناخت عالم و جهان ما در درون آن، افزایش می یافت. زمین با کوپرنیک و گالیله از مرکز عالم رانده گشت. زمین

۱) پیکودلامیراندولا Pico della Mirandola (۱۴۶۳-۱۴۹۴) فیلسوف ایتالیایی از اندیشمندان عصر رنسانس که روح انسان انگاری رنسانس در آثارش بزبانی بیان شده است.

۲) جیوردانو برونو Giordano Bruno (۱۵۴۸-۱۶۰۰) فیلسوف ایتالیایی عصر رنسانس که با فلسفه مدرسی مخالفت داشت.

۳) شفتسبری Shaftesbury (۱۶۷۱-۱۷۱۳). آنتونی اشلی کوپر سومین اربل شفتسبری فیلسوف انگلیسی که اخلاق را نوعی هماهنگی میان امیال جامعه و فرد می دانست.

4) Macrocosm

5) Progressivism

6) Futuristic

تحقیر شده بود و علی رغم «حالت قهرمانانه» جیوردانو برونو در غور به عمق بیکرانی عالم نوعی احساس گمگشتگی در اقیانوس اجرام کیهانی، و در میان قواعد خدشه ناپذیر حرکت آنها، بر قلب بسیاری از آدمیان سایه افکند. شجاعت دوره جدید يك خوشبینی ساده نبود؛ این شجاعت باید در جهانی بیکران و بدون معنایی قابل درك برای بشر، اضطراب ژرف عدم را در خود فرومی برد. این اضطراب ممکن بود جذب شجاعت شود، اما برطرف کردن آن ممکن نبود؛ هر زمان که شجاعت تضعیف می شد این اضطراب سر بر می داشت.

این سرچشمه تعیین کننده شجاعت از دیگران بودن در متن فرآیند خلاق طبیعت و تاریخ است؛ آن طور که این شجاعت در تمدن غربی و به روشترین شکل در دنیای نوبسط یافت. اما این شجاعت پیش از آنکه به نوع سازشگر شجاعت از دیگران بودن که مشخصه دموکراسی آمریکایی عصر حاضر است، بدل شود تغییرات بسیاری را از سر گذارند. اشتیاق عام تحت تأثیر پروتستانیسیم و عقل گرایی ناپدید گردید؛ و هنگامی که دوباره در جنبشهای کلاسیک-رومانتیک اواخر قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم ظاهر گشت، دیگر قادر به کسب نفوذ چندانی در جامعه صنعتی نبود. ترکیب میان فردیت و مشارکت که بر اشتیاق عام استوار بود منحل شد. کشمکشی دائمی میان شجاعت خود بودن، آن طور که در فردگرایی رنسانس آشکار گردیده بود، و شجاعت از دیگران بودن، بدان نحو که در کلی گرایی^۱ رنسانس نهفته بود، ایجاد گردید. اشکال افراطی لیبرالیسم با تلاشهای ارتجاعی برای استقرار مجدد جمعی گرایی قرون وسطی، و با تلاشهای یوتوپیایی در جهت ایجاد يك جامعه ارگانیک نوروبرو شد. برخورد دموکراسی و لیبرالیسم به دو

1) Cosmic enthusiasm

2) Universalism

طریق ممکن بود: لیبرالیسم می توانست نظارت دمکراتیک بر جامعه را کاهش دهد؛ و دمکراسی نیز ممکن بود استبدادی شود و رجعت به جمعی گرایی خوگامه را موجب گردد^۱. در کنار این جنبشهای فعال و خشن، تحولی ایستاتر و کمتر تهاجمی نیز ممکن بود رخ دهد: ظهور سازشگری دمکراتیک که تمام اشکال افراطی شجاعت خود بودن را مهار می سازد بی آنکه عوامل لیبرالی را که وجه تمایز آن از جمعی گرایی هستند از میان بردارد. این راه بیش از همه راه بریتانیای کبیر بود. کشمکش میان لیبرالیسم و دمکراسی بسیاری از ویژگیهای سازشگری دمکراتیک آمریکایی را نیز قابل درک می سازد. اما در پس همه این تغییرات یک چیز باقی ماند: شجاعت از دیگران بودن در فرآیند خلاق تاریخ، این امر شجاعت آمریکای عصر حاضر را به یکی از بزرگترین انواع شجاعت از دیگران بودن بدل می سازد. تأیید نفس این شجاعت تأیید خود به منزله مشارکی در تحول خلاق بشریت است.

برای ناظری که از اروپا آمده است در شجاعت آمریکایی چیزی حیرت انگیز وجود دارد. اگرچه عمدتاً پیشتازان اولیه سمبل این شجاعت اند، امروزه در اکثریت مردم این شجاعت حضور دارد. شخص ممکن است یک تراژدی، سرنوشتی تباه کننده، تزلزل اعتقادات، یا حتی گناه و یأس را در لحظاتی تجربه کرده باشد اما او نه احساس نابودی و بیمعنایی می کند و نه خود را محکوم و بدون امید احساس می کند^۲. هنگامی که فرد رواقی رومی این مصائب را تجربه می کرد، با شجاعت تسلیم با آنها روبرو می شد. فرد نمونه آمریکایی پس از آنکه بنیادهای هستی خود را از دست می دهد، به کار ایجاد بنیادهای نو می پردازد. این امر درباره فرد و همچنین

(۱) در مورد رابطه لیبرالیسم و آزادایخواهی با دمکراسی و خطر استبداد اکثریت براساس دمکراسی، رجوع کنید به «رساله ای در باب آزادی» اثر جان استوارت میل.

(۲) منظور در جامعه آمریکایی است.

درباره ملت به منزله يك كل صادق است. آدمی می تواند به تجارب گوناگون دست یازد، زیرا شکست در آزمایش لزوماً دلسردی به دنبال ندارد. فرآیند سازنده ای که فرد در آن مشارکت می جوید طبیعتاً خطر کردن ها، شکستها، و مصائب را در بر دارد، اما اینها سبب کاستی پذیرفتن شجاعت نیست.

این بدین معنی است که قدرت و معنای وجود در خود عمل مؤلد^۱ حضور دارد. و این پاسخی اجمالی به پرسشی است که غالباً ناظران خارجی مطرح می سازند، بویژه اگر آنان عالم دینی هم باشند. پرسش مزبور این است: برای چه؟ غرض از ایجاد این وسایل عالی که با فعالیت مؤلد جامعه امریکایی فراهم شده است چیست؟ آیا وسایل هدفها را نبلعیده اند؟ و آیا تولید نامحدود وسایل، حاکی از غیبت اهداف نیست؟ امروزه حتی بسیاری از کسانی که متولد آمریکا هستند نیز تمایل دارند به پرسش اخیر پاسخ مثبت بدهند. اما تولید وسایل چیزی بیش از اینها را در بر دارد. این ابزار و آلات نیست که تلوس^۲ یا غایت تولید را به شمار می آید بلکه نقش تولید است. وسایل چیزی بیش از وسایل است: آنها همچون آفریده ها، به منزله سمبلهای امکانات نامتناهی نهفته در باروری انسان، تلقی می شوند. وجود خود ذاتاً مؤلد است، اینکه مسیحیان و غیر مسیحیان به یکسان کلمه «خلاق» را، که در آغاز کلمه ای دینی بود، به هیچ تردیدی در مورد فعالیت های سازنده انسان بکار می برند، نشانگر آن است که فرآیند خلاق تاریخ به منزله فرآیندی الهی احساس می شود. فرآیندی که در این شکل، شجاعت از دیگران بودن را هم در خود دارد. (به نظرم می رسد در این متن سخن گفتن از فرآیند مؤلد به جای فرآیند خلاق رساتر باشد. زیرا تولید فنی منظور نظر است).

1) Productive act

۲) Telos، کلمه ای است یونانی به معنی غایت و پایان.

نوع دمکراتیک - سازشگر شجاعت از دیگران بودن در آغاز به شکلی بارز با تصویر پیشرفت گره خورده بود. شجاعت از دیگران بودن در روند پیشرفت گروه، ملت، یا کل بشریت که آدمی بدان تعلق دارد، در تمام فلسفه‌های مشخصاً امریکایی، بیان شده است: پراگماتیسم، فلسفه فرآیند^۱، مبانی اخلاقی رشد^۲، آموزش تدریجی و تصاعدی^۳، و دمکراسی پیکارگر^۴. اما اگر اعتقاد به پیشرفت متزلزل شود، آنچنان که امروز شده است، این گونه شجاعت ضرورتاً نابود نمی‌گردد. پیشرفت ممکن است به دو معنی به کار رود: هر عملی که با آن چیزی جز آنچه قبلاً موجود بوده تولید شود، پیشرفتی به حساب می‌آید (پیش - رفت یعنی جلورفتن) در این معنی عمل و اعتقاد به پیشرفت از هم منفک نیست. معنی دیگر پیشرفت، قانون کلی و متافیزیکی تکامل تصاعدی است که در آن تراکم، اشکال و ارزشهای والا و والا ترا ایجاد می‌کند. وجود چنین قانونی قابل اثبات نیست. بیشتر فرآیندها نشان می‌دهد که سود و زیان متعادل است. با وجود این، سود جدید ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت سودهای گذشته نیز از دست می‌رود. شجاعت مشارکت در فرآیند مؤلد به تصور متافیزیکی پیشرفت وابسته نیست. شجاعت از دیگران بودن در فرآیند مؤلد، سه شکل اصلی اضطراب را در خود می‌گیرد. نحوهٔ مقابلهٔ آن با اضطراب سرنوشت شرح داده شد. این امر در یک جامعه شدیداً رقابتی که در آن امنیت فرد تقریباً به هیچ تقلیل یافته، بویژه جالب توجه است. شجاعت از دیگران بودن در فرآیند مؤلد

1) Process philosophy

2) Ethics of growth

3) progressive Education

۴) Crusading Democracy، مقصود نوعی دمکراسی است که برای ریشه‌کن کردن مفاسد اجتماعی مبارزه می‌کند.

5) Pro-gress

بر اضطرابی غلبه می‌کند که بسیار قابل توجه است؛ زیرا تهدید حذف شدن از چنین مشارکتی در حالت عدم اشتغال یا از دست دادن پایه‌ای اقتصادی، همان چیزی است که امروز بیش از هر چیز تعیین‌کنندهٔ سرنوشت است. با توجه به این وضعیت است که می‌توان تأثیر عظیم ضربهٔ بزرگ دههٔ ۱۹۳۰ بر مردم امریکا و فقدان مکرر شجاعت بودن در میان آنان را، درک کرد. با اضطراب مرگ می‌توان به دو طریق مقابله نمود: واقعیت مرگ تا آنجا که ممکن است از زندگی هرروزی حذف می‌گردد. مردگان اجازه ندارند مرده بودن خود را نشان دهند؛ آنان به نقابی بر چهرهٔ زندگان تبدیل می‌شوند.^۱ راه دیگر و مهمتر پرداختن به مرگ اعتقاد به حیات پس از مرگ است که بقای روح نامیده می‌شود. این يك آموزهٔ مسیحی نیست و مشکل بتوان آن را آموزه‌ای در مکتب افلاطونی به شمار آورد. آری، مسیحیت از رستاخیز و حیات جاودان^۲ سخن می‌گوید و فلسفهٔ افلاطونی نیز به مشارکت روح در قلمرو ذوات که ماورای زمان^۳ است اشاره می‌کند، اما تصور جدید خلود، تصور مشارکت مداوم در فرآیند مؤلد است؛ یعنی در «زمان و جهان بیپایان». این آرامش جاودان فرد در خدا نیست که شجاعت رویارویی با مرگ را به انسان می‌بخشد. بلکه ادای سهم نامحدود او به اصل محرك عالم موجب آن است. در این نوع امید، خدا تقریباً غیر ضروری است. او ممکن است ضامن بقای روح تلقی شود؛ اما اگر چنین هم نبود اعتقاد به بقای روح ضرورتاً متزلزل نخواهد شد. برای شجاعت از دیگران بودن در فرآیند مؤلد، تصور بقا و فناپذیری عاملی تعیین‌کننده است نه خدا؛ مگر آنکه خدا را همچون نزد برخی متألهان همان فرآیند

۱) منظور نویسنده آن است که واقعیت مرگ افراد ندیده گرفته می‌شود و به جای آن تأثیر مرگ در چهره و حالت بازماندگان مورد توجه قرار می‌گیرد. مراسم عزاداری و اظهار تسلیم راههایی هستند که آشنایان و بازماندگان از طریق آن موفق به نادیده گرفتن مرگ و مانع حضور مردگان در جمع زندگان می‌گردند.

2) Eternal life

3) Transtemporal

مولد تلقی کنیم. اضطراب شك و بیمعنایی، بالقوه همان قدر بزرگ است که اضطراب سرنوشت و مرگ. این اضطراب در ماهیت باروری محدود ریشه دارد. همان طور که دیدیم ابزار به منزله يك ابزار مهم نیست بلکه اهمیت آن بیشتر به عنوان مظهر باروری بشری است؛ مع الوصف نمی توان از طرح پرسش «برای چه؟» به طور کلی سرباز زد. این پرسش مسکوت گذارده شده اما همیشه آماده آشکار شدن است. امروزه ما شاهد ظهور این اضطراب و تضعیف شجاعتی هستیم که باید آن را در خود بگیرد. در ذهن آمریکایی اضطراب گناه و محکومیت عمیقاً ریشه دارد. نخست به سبب نفوذ پیوریتانیسم و سپس از جهت تأثیر جنبشهای پیرو آیین تورع و ایمان^۱. این اضطراب قدرتمند است حتی اگر بنیاد دینی آن سست شده باشد. اما کیفیت آن در ارتباط با تسلط شجاعت از دیگران بودن در فرآیند مولد، تغییر کرده است. گناه از کاستیهای آشکار در تطبیق فرد با فعالیت‌های خلاق جامعه و کسب موفقیت در حیطه این فعالیتها، ناشی می شود. گروهی که آدمی در آن به صورتی مولد مشارکت می جوید همان مرجعی است که پس از صورت گرفتن تطبیقها و آشکار شدن دستاوردها، قضاوت می کند، می بخشد، و باز می گرداند. این امر دلیل کمی اهمیت تجربه وجودی برائت یا بخشایش گناهان در مقایسه با تلاشهای مشتاقانه است؛ یعنی، تلاش برای تطهیر و تغییر و تبدیل وجود و همچنین جهان خویشتن، بدین ترتیب آغازی نوظلب شده، برای تحقق آن کوشش می شود. این راهی است که با آن شجاعت از دیگران بودن در فرآیند مولد، اضطراب گناه را در خود می گیرد.

(۱) Evangelical-Peitistic Movements، آیین تورع Peitism برجته شخصی پرستش دینی تأکید دارد و تقوا و پارسایی را از باورهای عقلی برتر می داند. Evangelical مکتبی در الهیات مسیحی پروتستان که اعمال نیک و مراسم دینی را برای رستگاری کافی نمی دانست و ایمان به مسیح را شرط اصلی رستگاری می خواند.

مشارکت در فرآیند مولد مستلزم سازگاری و تطبیق با شیوه‌های تولید اجتماعی است. هر قدر روشهای تولید یکنواخت‌تر و جامع‌تر گردید، این ضرورت بیشتر گشت. جامعه فنی رشد یافت و به الگوهای ثابتی تقسیم شد. سازگاری در آن اموری که حافظ کار روان و هموار ماشین عظیم تولید و مصرف است، با افزایش تأثیر وسایل ارتباط جمعی افزایش یافت. تفکر سیاسی جهانی و مبارزه با جمعی‌گرایی، خصوصیات جمعی‌گرا را بر کسانانی که بر ضد آنها می‌جنگیدند، تحمیل کرد. این فرآیند هنوز هم تداوم دارد و چه بسا به تقویت عوامل سازشگر در آن نوع شجاعت از دیگران بودن بینجامد، که آمریکا نمونه آن است. سازشگری ممکن است به جمعی‌گرایی نزدیک شود، شاید نه چندان از جهت اقتصادی و نه خیلی زیاد از جهات سیاسی، اما از نظر خصوصیات تفکر و زندگی روزانه بسیار بدان نزدیک خواهد شد. این که این امر رخ خواهد داد یا نه، و اگر رخ دهد حد آن چیست، بعضاً به قدرت مقاومت کسانانی وابسته است که نماینده قطب دیگر شجاعت بودن هستند؛ یعنی، شجاعت خود بودن. از آنجا که انتقاد ایشان از اشکال سازشگر و جمعی‌گرای شجاعت از دیگران بودن، امری اساسی در بیان نفس^۱ آنهاست، در فصل بعد آن را مورد بحث قرار خواهیم داد. اما نکته‌ای که تمام انتقادکنندگان بر سر آن توافق دارند، مورد تهدید و قرار گرفتن نفس فردی است که در صور گوناگون شجاعت از دیگران بودن به چشم می‌خورد. این خطر از دست دادن خود است که مخالفت علیه این صور را برانگیخته و شجاعت خود بودن را پدید آورده است. شجاعتی که خود توسط از دست دادن جهان تهدید می‌شود.

1) self-expression

فصل پنجم

شجاعت و فردشدهگی

[شجاعت خود بودن]

ظهور فردگرایی جدید و شجاعت خود بودن

فرد گرایی یعنی تأیید نفس خود فردی به منزله خود فردی، بدون توجه به مشارکت این نفس در جهان آن. بدین لحاظ فردگرایی در مقابل جمعی گرایی قرار دارد؛ یعنی در مقابل تأیید نفس خود به منزله جزئی از کلی بزرگتر، بدون توجه به کیفیت آن به منزله نفسی فردی. فردگرایی از بطن بندگی و اسارت جمعی گرایی ابتدایی و نیمه جمعی گرایی قرون وسطی تحول یافت، و امکان آن را داشت که تحت حمایت سازشگری دمکراتیک رشد کند. فردگرایی در اشکال معتدل و افراطی در جنبش اگزیستانسیالیستی آشکار شده است. پایه جمعی گرایی ابتدایی با تجربه گناه شخصی و طرح پرسشها از سوی افراد سست شد. این دو عامل در اواخر جهان باستان هنوز مؤثر بود. عدم سازشگری افراطی کلیون¹ و شکاکان و عدم سازشکاری معتدل رواقیان و کوشش در جهت دستیابی به شالوده ای متعالی برای شجاعت بودن در مذهب

1) Cynics

رواقی و عرفان^۱ و مسیحیت، همگی از نتایج آن دو بود. تمام این انگیزه‌ها در نیمه‌جمعی‌گرایی قرون وسطی حضور داشت و مانند جمعی‌گرایی اولیه، با تجربه گناه شخصی و قدرت تحلیلی پرسش‌گری رادیکال به پایان خود رسید. اما نیمه‌جمعی‌گرایی بلافاصله به فردگرایی منجر نشد. مذهب پروتستان، علی‌رغم تأکید آن بر وجدان فردی همانند خصم خود، یعنی کلیسای رومی ضد اصلاح مذهبی^۲، به صورت نظامی دقیقاً اقتدارجو و سازشگر استقرار یافت. در هیچ کدام از این دو گروه بزرگ اعتقادی^۳ فردگرایی به هیچ شکلی حضور نداشت. در خارج آنها نیز فقط فردگرایی پنهان وجود داشت؛ زیرا این دو گروه روندهای فردگرایی عصر رنسانس را در خود منحل ساخته، آن را با سازگاری کلیسایی^۴ خود تطبیق داده بودند.

این وضعیت ۱۵۰ سال دوام آورد اما نه بیشتر. پس از این دوره، یعنی دوره درست آیینی اعتقادی^۵، عامل شخصی دوباره به صحنه آمد. آیین تورع و متودیسزم^۶، مجدداً بر گناه شخصی، تجربه شخصی، و کمال فردی تأکید کرد. مقصود از این آیینها، انصراف از سازگاری کلیسایی نبود اما آنها خواه‌ناخواه از آن منصرف شدند. تورع ذهنی پُلی شد برای ظهور مجدد و پیروزمند عقل خودآیین. آیین تورع پُلی بود برای رسیدن به عصر روشنگری. اما حتی عصر روشنگری نیز خود را عصری متکی بر اصالت فرد

1) Mysticism

۲) Counter-Reformation، جنبش اصلاح کلیسای کاتولیک در قرون ۱۶ و ۱۷ در واکنش برای اصلاحات مذهب پروتستان.

3) Confessional

4) Ecclesiastical conformity

5) Confessional orthodoxy

۶) متودیسزم Methodism، اصول و سازمان تعدادی از فرق پروتستان که در سال ۱۷۹۱ از کلیسای انگلستان جدا شدند. بنیان‌گذاران متودیسزم جان و چارلز ولسلی John & Charles Wesley بودند، پیروان آنان اکثر آدر آمریکا زندگی می‌کنند.

نمی‌پنداشت. آدمی به نوعی سازگاری که مبنی بر مکاشفات کتاب مقدس بود باور نداشت، بلکه به آن نوع سازگاری معتقد بود که باید بر قدرت عقل موجود در همه افراد استوار باشد. کلیت اصول عقلی عملی و نظری مسلم پنداشته می‌شد و بشر می‌بایست بتواند با استفاده از این اصول و با یاری تحقیق و آموزش، سازگاری جدیدی را خلق کند.

در سراسر این دوره مردمان به اصل هماهنگی اعتقاد داشتند - هماهنگی قانون عالم بود که براساس آن فعالیت‌های فرد، هراندازه هم که فردی و شخصی تلقی می‌شد، بدون آگاهی فرد و «پشت سر» بازیگر منفرد به يك كل هماهنگ منجر می‌گردید؛ به حقیقتی که لااقل اکثریت عظیمی در باره آن توافق دارند؛ به خیری که مردمان بیشتر و بیشتری در آن مشارکت خواهند کرد؛ به نوعی سازگاری که بر فعالیت آزاد همه افراد استوار است. فرد می‌تواند بدون نابود کردن گروه آزاد باشد. به نظر می‌رسید عملی شدن لیبرالیسم اقتصادی این نظر را تأیید می‌کند: قوانین بازار پشت سر کسانی که در بازار به رقابت مشغولند خود بیشترین مقدار ممکن کالا و خدمات را برای همگان تولید می‌کند؛ عمل کردن دمکراسی لیبرال نشان داد که آزادی فرد در تصمیم‌گیری سیاسی ضرورتاً با سازگاری سیاسی منافات ندارد؛ پیشرفت علمی نشان داد که تحقیق فردی و آزادی در اعتقادات علمی فردی، مانع از آن نیست که میزان بالایی از توافق عملی به دست آید؛ آموزش نشان داد که رشد آزاد كودك شانس او را برای اینکه عضوی فعال برای يك جامعه سازشگر باشد، کم نمی‌کند؛ و تاریخ مذهب پروتستان تأییدی بود برای این باور مصلحان دینی که برخورد آزاد افراد با کتاب مقدس ممکن است نوعی سازگاری کلیسایی ایجاد کند - با وجود تفاوت‌های فردی و حتی فرقه‌ای. بنابراین، هنگامی که لاینیتس قانون هماهنگی از پیش مقرر^۱ را تحت ضابطه

1) Pre-established harmony

درآورد، کار وی به هیچ وجه گزاف و بیمعنی نبود. او می گفت مونادها^۱ (جوهر فرد) که همه چیز از آنها ساخته می شود، هر چند در و پنجره ای ندارند که به روی یکدیگر باز شود، در جهانی واحد مشارکت می کنند که در هر يك از آن مونادها حضور دارد. اعم از اینکه این جهان به صورتی غیر دقیق و مبهم درك شود یا بوضوح و روشنی. به نظر می رسيد که مسئله فردیت و مشارکت، از نظر فلسفی و همچنین از نظر عملی، حل شده است.

شجاعت خود بودن بدان نحو که در عصر روشنگری تفسیر می شد، شجاعتی بود که در آن تأیید نفس فردی، تأیید نفس کلی و عقلانی را نیز در بر می گرفت. بدین ترتیب، این نفس فردی به منزله صاحب عقل بود که خود را تأیید میکرد، نه نفس فردی. شجاعت خود بودن در اینجا همان شجاعت پیروی از عقل و اعراض از مقامی جز عقل است؛ و از این نظر - و تنها از این نظر - برابر با نوروای مذهب است؛ زیرا شجاعت بودن عصر روشنگری شجاعت بودن تسلیم پذیر نیست؛ این شجاعت نه فقط با فراز و نشیبهای سرنوشت و چاره ناپذیری مرگ مقابله می کند، بلکه می تواند خود را به منزله عامل تغییر دهنده واقعیت براساس فرامین عقل، تأیید کند. این شجاعتی جنگاور و بیناک است که با عمل شجاعانه بر تهدید بیمعنایی غلبه می کند. شجاعتی که با پذیرش خطاها، نقایص، و بزه کاریها در فرد و نیز در جامعه - به منزله اموری اجتناب ناپذیر و در عین حال قابل رفع به وسیله آموزش - برگناه چیره می گردد. شجاعت خود بودن در فضای (فرهنگی) عصر روشنگری یعنی شجاعت تأیید خود به منزله پُلی از مرحله ای پایینتر به مرحله ای بالاتر از عقلانیت. بدیهی است که این نوع شجاعت بودن به محض توقف حمله

(۱) Monad، از کلمه لاتینی Monas به معنی واحد، در فلسفه لایبنیتس مونا د یا جوهر فرد عنصر اصلی وجود است.

انقلابی آن به آنچه ناقض عقل است، بناچار سازشگر می شود؛ چنانکه در مورد بورژوازی فاتح چنین شد.

صور رمانتیک و ناتورالیست شجاعت خود بودن

جنبش رمانتیک مفهومی از فردیت به وجود آورده است که باید به يك میزان از مفاهیم قرون وسطی و عصر روشنگری تمیز داده شود؛ هرچند عناصری از هر دو را در بردارد. فرد در ذات پیمائند خود به منزله جلوه ای قیاس ناپذیر و بی اندازه مهم از جوهر وجود، مورد تأکید قرار می گیرد. مشیت خداوند به مغایرت^۱ تعلق گرفته است نه به سازگاری. تأیید یگانه بودن نفس فرد و قبول تمایلات سرشت فردی، نحوه درست شجاعت بودن است. این امر، ضرورتاً به معنی خودرأیی و عدم عقلانیت نیست، زیرا یگانگی فردیت شخص در قوای خلاق آن نهفته است. اما خطر این کار واضح است؛ بخت وارونه رمانتیسیسم^۲ کار را بدانجا کشید که فرد به جایی بالاتر از هرگونه محتوا ارتقاء یابد و به کلی از معنی تهی شود:^۳ او دیگر به صورت جدی ملزم به مشارکت در هیچ چیز نبود. در مردی چون فردریش فن شلگل^۴ شجاعت فرد بودن موجب غفلت کامل از مشارکت شد، اما در واکنش نسبت به پوچ بودن این تأیید نفس، میل بازگشت به جمع را نیز برانگیخت. شلگل، و همراه او بسیاری دیگر از مدافعان افراطی اصالت فرد در صد سال گذشته، همگی کاتولیک رومی شدند. شجاعت خود بودن از میان رفت و اشخاص به سوی

1) Differentiation

2) Romantic irony

۳) منظور آن است که رمانتیکها باشیفتگی نسبت به فردیت و تأکید يك جانبه بر آن این مفهوم را از هر تعینی تهی کردند و خود موجب اضمحلال آن شدند.

۴) فردریش شلگل (Friedrich Schlegel) (۱۷۷۲-۱۸۲۹) شاعر و منتقد آلمانی از بنیانگذاران رمانتیسیسم.

تجسم نهادی شجاعت از دیگران بودن روی آوردند. زمینه چنین چرخشی توسط روی دیگر تفکر رمانتیک آماده شد یعنی با تاکید بر جماعات و نیمه جماعات^۱ گذشته و آرمان «جامعه ارگانیک». همان طور که در گذشته غالباً اتفاق افتاده است، ارگانیسم سمبل تعادلی شد میان فردشدگی و مشارکت. اما عمل تاریخی آن در اوایل قرن نوزدهم بیان نیاز به یک تعادل نبود، بلکه نشانه دلتنگی برای قطب اصالت جمع بود. تمام طبقات ارتجاعی این دوره که به دلایل سیاسی یا معنوی یا هردو، برای استقرار مجدد یک «قرون وسطای جدید» کوشش می کردند از آن استفاده کردند. بدین ترتیب نهضت رمانتیک هم صورتی اساسی از شجاعت خود بودن را به وجود آورد، و هم آروزی (برآورده نشده) برای شکل رادیکال شجاعت از دیگران بودن را برانگیخت. رمانتیسم به منزله یک نگرش عمری درازتر از جنبش رمانتیک داشته است. نهضت باصطلاح بوهمین^۲ ادامه شجاعت خود بودن رمانتیک بود. بوهمیانيسم حمله رمانتیکها بر بورژوازی مستقر و سازشگری آن را ادامه داد. جنبش رمانتیک و ادامه آن در بوهمیانيسم هردو سهمی اساسی در ایجاد اگزیستانسیالیسم امروزی داشته است.

عواملی از یک مکتب دیگر نیز به بوهمیانيسم و اگزیستانسیالیسم راه یافت. مکتبی که در آن شجاعت خود بودن بسیار بارز بود، یعنی مکتب ناتورالیسم^۳. از کلمه ناتورالیسم معانی مختلفی مراد می کنند. برای منظور ما

۱) collectives and Semicollectives

۲) بوهمیانيسم Bohemianism نهضتی ادبی و هنری در نیمه دوم قرن ۱۹ که هوادارانش مخالف رعایت قواعد اجتماعی و اخلاقیات طبقه متوسط بودند. بوهمین bohémien کلمه‌ای فرانسوی و به معنی کولی است.

۳) Naturalism، شکلی از تفکر دینی، فلسفی. با اخلاقی که امور مافوق طبیعی و روحانی را نفی کرده به ستایش از طبیعت می پردازد. در این فصل به علت وجود اصطلاحاتی که تا بحال معادل دقیقی برای آن وضع نشده است و به جهت حفظ یکدستی و سادگی متن همه جا از خود کلمه لاتین استفاده کردیم.

کافی است فقط به آن گونه از ناتورالیسم بپردازیم که شکل فردگرایی شجاعت خود بودن، در آن عاملی مؤثر بوده است. نیچه از مصادیق بارز چنین ناتورالیسمی است. او ناتورالیستی رمانتیک و در عین حال یکی از مهمترین و شاید مهمترین - پیشگامان شجاعت خود بودن اگزیستانسیالیستی است. عبارت «ناتورالیست رمانتیک» تناقض آمیز به نظر می رسد؛ ظاهراً از خود فراتر رفتن تخیل رمانتیک و محدود ماندن ناتورالیسم به داده تجربی، با شکافی ژرف از یکدیگر جدا شده است. اما ناتورالیسم به معنی مطابقت وجود و طبیعت، و به تبع آن، طرد امر مافوق طبیعی است. با این تعریف پرسش از ماهیت امر طبیعی بی پاسخ می ماند. طبیعت را می توان به صورت مکانیکی تفسیر کرد؛ می توان از نظر شناخت ارگانیسم^۱ به تبیین آن پرداخت؛ طبیعت را می توان به صورت یک جریان ضروری ادغام تصاعدی یا تکامل خلاق وصف کرد. می توان آن را به منزله نظامی از قوانین یا ساختارها یا ترکیبی از هردو تلقی کرد، ممکن است ناتورالیسم انگاره^۲ خود را از آنچه مطلقاً انضمامی است اخذ کند؛ یعنی، از نفس فردی آن طور که در انسان یافت می شود یا از آنچه مطلقاً انتزاعی است، یعنی، از معادلات ریاضی که تعیین کننده خصلت عرصه های قدرت است. همه اینها و بسی بیشتر از اینها را می توان معرف ناتورالیسم قرار داد. اما هر یک از انواع ناتورالیسم بیانگر شجاعت خود بودن نیست؛ فقط در صورتی که قطب اصالت فرد در ساختار امر طبیعی اساسی باشد ناتورالیسم می تواند رمانتیک به حساب آید و با بوهمیانیسم و اگزیستانسیالیسم توأم گردد. در مورد انواع اراده انگار^۳ ناتورالیسم وضع چنین است. اگر طبیعت (برای ناتورالیسم طبیعت به معنی

1) Organologically

2) Pattern

3) Voluntaristic

«وجود» است) به منزله تجلی خلاق اراده‌ای ناآگاه، یا به عنوان عینیت یافتن اراده معطوف به قدرت، یا همچون محصول نیروی حیات^۱ تفسیر شود، در آن صورت مراکز اراده، یعنی نفوس فردی، از حیث حرکت کل امری اساسی به حساب خواهد آمد. در این حال زندگی خود را در تأیید نفس افراد تأیید یا نفی می‌کند. این نفوس آزادانه وجود خاص خود را مقرر می‌سازند، ولو آنکه تحت تسلط تقدیری عام و غایی^۲ باشند. بخش عظیمی از پراگماتیسم^۳ آمریکایی به این گروه تعلق دارد. علی‌رغم سازشگری آمریکایی و شجاعت با دیگران بودن حاضر در آن، پراگماتیسم در بسیاری مفاهیم با دیدگاهی که در اروپا بیشتر تحت عنوان «فلسفه زندگی» شناخته شده است متشرك است. اصل اخلاقی آن رشد، و روش آموزشی آن تأیید نفس نفس فردی است و خلاقیت مفهوم ممتاز آن به شمار می‌رود. فیلسوفان پراگماتیست غالباً متوجه این حقیقت نیستند که شجاعت خلاقیت حاکی از شجاعت تعویض کهنه با نو است - نوی که برای آن هیچ قاعده و معیاری وجود ندارد؛ نوی که يك قمار است، و اگر با مقیاس کهنه سنجیده شود، غیر قابل محاسبه است. سازگاری اجتماعی این فیلسوفان سبب می‌شود آنچه در اروپا آشکارا و آگاهانه اظهار شده است از دید ایشان پنهان بماند. آنان از فهم این حقیقت قاصرند که نتیجه منطقی پراگماتیسم (اگر با سازگاری مسیحی یا انسان انگارانه محدود نشود) به همان شجاعت خود بودنی می‌انجامد که اگزستانسیالیستهای افراطی

۱) élan Vital، نیروی حیات یا شور خود انگیزه‌ای که برطبق نظر فیلسوف فرانسوی هانری برگسون H. Bergson (۱۸۵۹، ۱۹۴۱) در ذات جهان مادی نهفته است. او این نیرو را عامل تکامل همه ارگانیسمها میدانند.

2) Ultimate Cosmic Desting

۳) Pragmatism، آموزه‌ای که حقیقت را براساس نتایج عملی آن می‌سنجد، و از اینرو امری نسبی می‌داند که با تفکر متافیزیکی قابل حصول نیست. این مکتب توسط اندیشمند آمریکایی سی. اس. پیرس C.S. Peirce (۱۸۳۹/۱۹۱۴) بنیاد نهاده شد و ویلیام جمیز، جان دیویی و برخی دیگر آن را بسط دادند.

مطرح کرده‌اند. نوع پراگماتیست ناتورالیسم از نظر خصلت پیرو فردگرایی رمانتیک و از اسلاف استقلال طلبی^۱ اگزیستانسیالیستی است؛ هرچند مقصود باطنی آن چنین نیست. ماهیت رشد هدایت نشده، تفاوتی با ماهیت اراده معطوف به قدرت و نیروی حیات ندارد. اما ناتورالیست‌ها خود با یکدیگر فرق دارند. ناتورالیست‌های اروپایی همساز^۲ و نابود کننده خویش‌اند؛ ناتورالیست‌های آمریکایی را یک ناهمسازی فرخنده نجات می‌دهد: آنان هنوز شجاعت سازشگر از دیگران بودن را قبول دارند.

خصوصیت شجاعت خود بودن، در تمام این گروه‌ها، تأیید نفس نفس فردی از حیث نفس فردی است، علی‌رغم شئونی از عدم که این نفس را تهدید می‌کند. اضطراب سرنوشت با تأیید نفس فرد به منزله عالم صغیر یعنی به منزله نمونه‌ای بی اندازه پُر معنی از عالم، مهار شده است. فرد میانجی قدرتهای وجود است که در او تمرکز یافته است. این قدرتها در وجود فرد به صورت دانایی حضور دارد و او آنها را به عمل تبدیل می‌سازد. او زندگی خویش را هدایت می‌کند و می‌تواند با «نمایشی قهرمانی» و عشق به عالمی که در آینه وجودش منعکس است تراژدی و مرگ را تاب آورد. حتی تنهایی نیز تنهایی مطلق نیست، زیرا محتواهای عالم در اوست. اگر این شجاعت را با شجاعت رواقیان مقایسه کنیم، در می‌یابیم که تأکید بر یگانه بودن فرد محل عمده اختلاف است؛ رشته فکری که در عنصر رنسانس آغاز شد و باگذر از دوره رمانتیک‌ها به زمان حاضر رسیده مؤید این نکته است. در مذهب رواقی

1) Independentism

۲) همساز Consistent به معنی هماهنگی، پیگیری و بر خصلت مشابه باقی ماندن است. در اینجا نویسنده به این امر اشاره می‌کند که هماهنگی درونی اندیشه ناتورالیست‌های اروپایی و عدم وجود عناصر یگانه و ناهمساز سبب نابودی ایشان به دست خود است، زیرا این عوامل آنان را به سوی فردگرایی افراطی، نفی شجاعت از دیگران بودن و قطع تمام پیوندها با جهان سوق می‌دهد.

سرچشمه شجاعت بودن مرد خردمند، حکمت اوست و همه از حکمت به طور برابر برخوردارند. در جهان جدید فرد از حیث اینکه فرد است این نقش را ظاهر می‌سازد. در پس این تغییر قضاوت مسیحی درباره روح فرد نهفته است که می‌گوید روح برخوردار از اهمیت و معنایی جاودانه است، اما آنچه به انسان عصر جدید شجاعت بودن می‌دهد این آموزه نیست بلکه آموزه فرد در مقام آینه عالم است.

اشتیاق نسبت به عالم وجود در فرآیند شناخت و همچنین در فرآیند سازندگی، به پرسش از شك و بیمعنایی نیز پاسخ می‌گوید؛ شك ابزار ضروری معرفت است؛ و بیمعنایی تا وقتی که اشتیاق برای عالم و برای انسان در مقام مرکز عالم وجود دارد، خطری در بر ندارد. اضطراب گناه نیز رفع می‌شود: سمبل‌های مرگ، داوری، و دوزخ حذف می‌گردد؛ هر کاری صورت می‌گیرد تا چهره جدی این سمبل‌ها از آنها گرفته شود. اضطراب گناه و محکومیت شجاعت تأیید نفس را متزلزل نخواهد ساخت.

در دوره متأخر رمانتیسم جنبه دیگری از اضطراب گناه و غلبه بر آن آشکار شد؛ روندهای ویرانگر نهفته در روح بشر کشف گردید. دوره دوم نهضت رمانتیک مفهوم هماهنگی را در فلسفه و شعر کنار گذاشت - مفهومی که از عصر رنسانس تا دوره کلاسیک‌ها و رمانتیک‌های اولیه اساسی به شمار می‌رفت. در این دوره، که شلینگ و شوپنهاور در فلسفه و مردانی چون ارنست هوفمان^۱ در ادبیات نماینده آن هستند، نوعی رئالیسم اهریمنی متولد شد که تأثیری عظیم بر آگزیستانسیالیسم و روانشناسی اعماق^۲ گذارد. حال شجاعت تأیید

(۱) هوفمان E.T.W.Hoffman (۱۷۷۶-۱۸۲۲) ادیب آلمانی و نویسنده داستانهای ترسناک درباره مسائل فوق طبیعی مانند کیمیاگری ابلیس (۱۸۱۵).

2) Depth psychology

خویشتن می بایست شجاعت تأیید اعماق اهریمنی آدمی را نیز در برگیرد. این امر سازشگری اخلاقی فرد نمونه پروتستان، و حتی فرد نمونه پیرو انسان انگاری را، به طور قاطع منتفی می ساخت. اما هواداران بوهمیانیسم و ناتورالیستهای رمانتیک مشتاقانه آن را پذیرفتند. شجاعت پذیرش اضطراب امر اهریمنی^۱ برخود، با وجود ماهیت مخرب و غالباً یأس آور آن، نحوه غلبه بر اضطراب گناه بود. اما این کار تنها از آن رو ممکن گردیده بود که کیفیت شخصی شر در تحولات قبلی منتفی شده بود، و حال امکان بود که شرعام^۲ جایگزین آن شود؛ شری که ساختاری است و به مسئولیت شخصی مربوط نمی شود. شجاعت پذیرش گناه بر خود به شجاعت تأیید روندهای اهریمنی درون خود تغییر یافت. وقوع این تغییر دور از انتظار نبود، زیرا امر اهریمنی صراحتاً امری منفی تلقی نمی شد بلکه تصور می شد که جزئی از قدرت خلاق وجود است. امر اهریمنی به مثابه بنیان مبهم خلاقیت، کشف دوره متأخر رمانتیسم است که از معبر بوهمیانیسم و ناتورالیسم به اگزیستانسیالیسم قرن بیستم انتقال یافت. روانشناسی اعماق تأیید علمی این کشف است.

از برخی جوانب، تمام این اشکال فردگرایی شجاعت بودن طلایه دار رادیکالیسم قرن بیستم بود؛ قرن که در آن شجاعت خود بودن، قویترین بیان خود را در جنبش اگزیستانسیالیستی یافت. بررسی مجملی که در این فصل ارائه کردیم، نشان می دهد که شجاعت خود بودن هیچگاه به طور کامل از قطب دیگر، یعنی شجاعت از دیگران بودن، جدا نیست؛ و حتی علاوه بر این نشان می دهد که پیروزی بر انزوا و رویارویی با خطر از دست دادن جهان خود در تأیید نفس خویشتن به منزله يك فرد، راهی است به سوی چیزی که از نفس

1) The demonic

2) Cosmic evil

و جهان هردو فراتر است. مفاهیمی نظیر انعکاس عالم در عالم صغیر، یا نمایش جهان توسط مونداد، یا بیان کیفیت اراده معطوف به قدرت در خود زندگی با اراده معطوف به قدرت در فرد، همگی به راه حلی اشاره دارد که از هردو قسم شجاعت بودن در می گذرد.

صورت‌های اگزیستانسیالیستی شجاعت خود بودن نگرش وجودی (اگزیستانسیل) و اگزیستانسیالیسم

رمانتیسیسم متأخر، بوهمیانیسم و ناتورالیسم رمانتیک زمینه را برای اگزیستانسیالیسم عصر حاضر، یعنی افراطی ترین شکل شجاعت خود بودن، آماده کردند. باوجود تراکم نوشته‌هایی که اخیراً درباره اگزیستانسیالیسم منتشر شده است برای مقصودی که ما تعقیب می کنیم ضروری است آن را از دیدگاه خصوصیت هستی شناسانه آن و رابطه آن با شجاعت بودن، مورد بررسی قرار دهیم.

نخست باید نگرش وجودی را از اگزیستانسیالیسم فلسفی یا هنری تمیز دهیم. نگرش وجودی، برخلاف نگرش صرفاً نظری یا منفصل^۱، مبتنی بر مداخلیت^۲ است. مراد از صفت «وجودی» در این مفهوم، مشارکت با تمام وجود در يك وضعیت، بویژه وضعیتی شناختی است^۳. این وجود با شرایط زمانی، مکانی، تاریخی، روانی، اجتماعی، و زیستی همراه است؛ و همچنین در برگیرنده آن آزادی متناهی است که در واکنش به این شرایط، آنها را تغییر می دهد. معرفت وجودی معرفتی است که همه این عوامل، و در نتیجه کل هستی آن کس که می شناسد در آن مشارکت دارد. به نظر می رسد

1) Detached

2) Involvement

3) Cognitive Situation

این امر ناقض عینیت ضروری فعل شناخت و شرط آن، یعنی انفصال از موضوع^۱ است؛ اما معرفت به موضوع آن بستگی دارد. بخشهایی از واقعیت، یا دقیقتر بگوییم از انتزاع از واقعیت، وجود دارد که در آنها بیشترین انفصال از موضوع، بهترین طریق اکتساب معرفت است؛ هرآنچه تبیین آن بر اساس محاسبه و اندازه‌گیریهای کمی ممکن شود این خصوصیت را دارد. اما استفاده از این روش در مورد واقعیت در انضمامی بودن بی حد آن، نامتناسبترین شیوه است. نفسی که در حکم چیزی مربوط به محاسبه و مدیریت انگاشته شود، دیگر نفس نیست، بلکه يك شيء است. برای دانستن اینکه يك نفس چیست، باید با آن مشارکت جست. اما تشریک موجب تغییر آن می‌شود. در تمام معرفتهای وجودی، سوژه و ایزه هردو با خود فعل دانستن تغییر می‌یابد. معرفت وجودی مبتنی بر برخوردی است که در آن معنی جدیدی ایجاد و تشخیص داده شده است. معرفت نسبت به دیگری، معرفت به تاریخ، معرفت به يك آفرینش معنوی، و معرفت دینی - همگی خصلت وجودی دارند. برخورد مذکور با عینیت تئوریک که مبتنی بر انفصال از موردشناسایی یا جدایی سوژه از ایزه است، میانیت ندارد، اما جدایی و انفصال را تنها به يك شأن از فعل عام مشارکت شناختی^۲، محدود می‌کند. کسب معرفتی دقیق و منفصل از شخصی از نوع حالات روانی و واکنشهای قابل محاسبه او کاملاً ممکن است؛ اما معرفت به این امور، موجب شناختن آن شخص، نفس مرکزی شده^۳ او و معرفت او نسبت خودش، نیست. تنها با مشارکت در نفس او، با نفوذکردنی وجودی به کنه وجود او شناختن او در وضعیت نفوذ ما به عمق جان وی، ممکن خواهد شد. این نخستین معنی صفت «وجودی» است: نگرش وجودی به منزله نگرشی مبنی بر مشارکت با

1) Detachment

2) Cognitive Participation

3) Centered self

هستی خود در هستی دیگری.

معنی دیگر کلمه «وجودی» يك محتوی - نه يك نگرش - را مشخص می‌سازد. این معنی به صورت ویژه‌ای از فلسفه اشاره می‌کند: به اگزیستانسیالیسم. ما بدان توجه می‌کنیم، زیرا این فلسفه بیان افراطی‌ترین شکل شجاعت خود بودن است. اما پیش از این کار باید نشان دهیم که چرا يك نگرش و يك محتوی هر کدام با کلماتی تسمیه می‌شود که از کلمه‌ای واحد، یعنی «هستی»^۱، مشتق شده است. وجه مشترك نگرش وجودی و محتوای اگزیستانسیالیستی، تفسیری از وضعیت بشری است که با تفسیری غیر وجودی معارض است. این تفسیر دوم مدعی است که انسان می‌تواند در معرفت و زندگی تناهی، بیگانه‌شدگی، و ابهامات هستی بشری را پشت سر گذارد و منتفی سازد. نظام هگلی بیان کلاسیک ذات انگاری^۲ است. کیرکگور با اعراض از نظام هگلی ذوات دو کار کرد: نگرشی وجودی به میان آورد؛ و طرحی از فلسفه هستی در انداخت. او فهمید که معرفت نسبت به آنچه به نحوی نامتناهی مربوط و متوجه ماست، فقط در نگرشی دایر بر توجه‌ای نامتناهی ممکن می‌شود، یعنی در نگرشی وجودی. در عین حال او به بسط آموزه‌ای از انسان پرداخت که بیگانگی انسان را نسبت به ماهیت وجودی خویش بر حسب مفاهیم اضطراب و یأس تفسیر می‌کرد. انسان در وضعیت وجودی تناهی و بیگانه‌شدگی، تنها با نگرشی وجودی می‌تواند به حقیقت دست یابد. «انسان بر تخت خداوند نمی‌نشیند»، و در معرفت وجودی او نسبت به هر چه که هست مشارکت ندارد. انسان در مقام عینیت محضی که ورای تناهی و بیگانه‌شدگی است قرار ندارد. فعل شناختی او همان قدر از نظر

۱) «وجودی» ترجمه Existential و «هستی» ترجمه Existence است که متاسفانه در ترجمه رابطه این دو کلمه از دست رفته است.

وجودی مشروط است که کل وجود وی. این همان ارتباط میان دو معنای کلمه «وجودی» است.

دیدگاه اگزیستانسیالیستی

اینک به اگزیستانسیالیسم به منزله یک محتوی و نه یک نگرش خواهیم پرداخت. در اینجا می‌توانیم سه معنی را از هم باز شناسیم: اگزیستانسیالیسم به مثابه یک دیدگاه، یک اعتراض، و یک بیان. «دیدگاه» اگزیستانسیالیستی در بیشتر کتب الهیات و در بسیاری از آثار فلسفی، هنری، و ادبی به چشم می‌خورد. اما همواره یک دیدگاه باقی می‌ماند و گاهی بی آنکه یک دیدگاه به شمار آید. اگزیستانسیالیسم به منزله «اعتراض» پس از ظهور تعدادی از پیشگامان منروی آن، در حدود ثلث دوم قرن نوزدهم، به جنبشی آگاهانه بدل شد و در این مقام تا حد زیادی سرنوشت قرن بیستم را رقم زد. اگزیستانسیالیسم به منزله «بیان»، خصلت فلسفه، هنر، و ادبیات در دوره جنگهای جهانی و اضطراب همه‌گیر شک و بیمعنائی است. اگزیستانسیالیسم «بیان» وضعیت خود ماست. ما به چند نمونه از دیدگاه اگزیستانسیالیستی اشاره خواهیم کرد. از لحاظ کل تحول تمامی اشکال اگزیستانسیالیسم، فلسفه افلاطون مشخصه‌ای بارز و در عین حال بسیار روشنگر است. او به پیروی از تفسیرهای اورفیک^۱ از وضعیت بشری، به بیان جدایی روح بشر از «خانه» او که در عالم ذوات محض قرار داشته است، می‌پردازد. بشر از آنچه ذاتاً هست بیگانه شده است. هستی او در جهان گذرا ناقض مشارکت ذاتی او در عالم جاودان مثال (ایده) است. لیکن این مطالب با اساطیر بیان می‌شود،

(۱) اورفیک Orphic، منسوب به اورفیس که از آینه‌های سری و عرفانی یونان باستان بود.

زیرا هستی در برابر مفهوم بافی^۱ مقاومت می نماید. تحلیل ساختاری تنها در قلمرو ذوات مجاز است. هرگاه افلاطون از اسطوره‌ای بهره می جوید بر آن است که سیر وجود ذاتی آدمی را به بیگانه شدگی وجودی (اگزیستانسیل) او، و سپس بازگشت از آن را به مرحله سابق بیان کند. تمایز افلاطونی میان عرصه‌های ذاتی و وجودی در تمام تحولات بعدی اثری عمیق داشت. این تمایز حتی در بطن اگزیستانسیالیسم عصر حاضر نیز نهفته است. مثالهای دیگر دیدگاه اگزیستانسیالیستی آموزه‌های کلاسیک مسیحیت دربارهٔ هبوط، معصیت، ورستگاری است. ساختار این مفاهیم مشابه تمایزات افلاطونی است. اینجا نیز، همچون در فلسفه افلاطون، ذات انسان و جهان خیر است. در تفکر مسیحی این ماهیات خیر است از آن رو که آفرینشی الهی است؛ اما سرشت خیر انسان، چه ذاتی محسوب شود چه مخلوق، از میان رفته و هبوط و معصیت نه فقط خصایص اخلاقی، بلکه قوای معرفتی او را نیز فاسد ساخته است. انسان اسیر در کشمکش‌های هستی است و عقل او نیز به همین وضع دچار است. اما همچنانکه افلاطون می گفت خاطره‌ای فرا تاریخی وجود دارد که هرگز، حتی در بیگانه‌ترین صور هستی بشر، گم نمی شود. پس در مسیحیت ساختار ذاتی انسان و جهان، به وساطت خلاقیت ره‌نما و نیروبخش^۲ خداوند حفظ می شود - خلاقیتی که نه فقط نیکی، بلکه تا اندازه‌ای حقیقت را نیز ممکن می سازد. تنها به این دلیل است که انسان می تواند کشمکش‌های وضعیت وجودی خویش را به فعلیت در آورد و انتظار رجوع به منزلت ذاتی خویش را داشته باشد.

مکتب افلاطونی و همچنین الهیات کلاسیک مسیحی نظرگاهی اگزیستانسیالیستی دارند. این نظر گاه مبین درك آنها از وضعیت بشری

1) Conceptualization

2) Sustaning

است. اما هیچ يك به مفهوم فنی کلمه اگزستانسیالیست نیست. دیدگاه اگزستانسیالیستی در چهار چوب هستی شناسی ذات گری آنها مؤثر است. این امر نه فقط در باره افلاطون بلکه در باره آوگوستین هم صادق است؛ هرچند نظام الهیات او در قیاس با نظامهای دیگر در مسیحیت اولیه، نسبت به نقصانهای وضعیت بشری ژرف نگرتر است؛ و باز هرچند او ناچار بود در مقابل اصالت اخلاق ذات گرایانه^۱ پلاگیوس^۲، از آموزه خویش در باره انسان دفاع کند.

با ادامه تحلیل آوگوستینی از وضعیت بشری، می بینیم تحقیق نفس^۳ رهبانی و عرفانی بسیاری از مسائل روانشناسی اعماق را آشکار کرد که در حوزه الهیات و ابواب آن درباره مخلوق بودن، معصیت، و تطهیر انسان مطرح شد. این مسائل در نحوه تلقی قرون وسطی از امر اهریمنی نیز نمایان گردید و مورد استفاده اعتراف گیرندگان، بویژه در دیرها، قرار گرفت. بیشتر مطالبی که امروزه مورد بحث روانشناسی اعماق و اگزستانسیالیسم معاصر است، برای «روانکاوان» دینی قرون وسطی مجهول نبود. این مسایل را حتی مصلحان دینی، بخصوص لوتر، می شناختند - مصلحانی که تحلیلهای دیالکتیکی آنان در باره ابهامات نیکی، یأس اهریمنی، و ضرورت بخشایش الهی، در عمق اشتیاق قرون وسطی به کشف روح بشر در زمینه ارتباط آن با خداوند ریشه دارد.

برجسته ترین بیان شعری دیدگاه اگزستانسیالیستی در قرون وسطی، کمدی الهی اثر دانته است. این اثر همچون روانشناسی اعماق دیرنشینان،

1) Essentialist moralism

۲) پلاگیوس Pelagius (۳۶۰، ۴۲۲) راهب انگلیسی که در رم می زیست و در سال ۴۱۸ به اتهام کفر از آنجا رانده شد.

3) Self-scrutiny

از چارچوب هستی‌شناسی مدرسی خارج نمی‌شود، اما در همین محدوده ژرف‌ترین مراحل تباهی نفس و یأس بشری و نیز رفیع‌ترین مراحل شجاعت و رستگاری را در می‌نوردد، و با سمبولهای شاعرانه آموزه وجودی عام و شاملی از انسان ارائه می‌دهد. برخی هنرمندان عصر رنسانس با طراحی‌ها و نقاشی‌های خویش پیشاپیش از هنر اگزیستانسیالیستی دوره اخیر خبر می‌دهند. موضوعهای اهریمنانه‌ای که مردانی چون بوش^۱، بروگل^۲، گرونوالد^۳، اسپانیایی‌ها و اهالی جنوب ایتالیا و استادان گوتیک نقاشی صحنه‌های توده‌ای^۴ و بسیاری دیگر مجذوب آنها شدند، بیان تلقی اگزیستانسیالیستی از وضعیت بشری است (برای مثال نقاشیهای بروگل بنام برج بابل). اما در هیچ یک از اینها سنت قرون وسطی کاملاً شکسته نشد؛ اینها هنوز معرف دیدگاه اگزیستانسیالیستی بود، نه خود اگزیستانسیالیسم.

در ارتباط با ظهور فردگرایی جدید به تجزیه کلیات به چیزهای منفرد از سوی اصحاب اصالت تسمیه اشاره کردم. در اصالت تسمیه جوانبی وجود دارد که پیشاپیش از مضامین عمده اگزیستانسیالیسم دوره اخیر خبر می‌دهد. مثلاً عقل ستیزی آن یکی از این جوانب است که در شکست فلسفه ذوات (بر اثر حملات دانز اسکوتس و ویلیام آکامی) ریشه دارد. تأکید بر حادث انگاشتن هر چیز که هست وجود انسان و اراده خداوند هر دو را به یک میزان حادث می‌سازد؛ و این احساس را در انسان ایجاد می‌کند که نه تنها نسبت به

(۱) بوش Bosch (۱۴۶۰-۱۵۱۶) نقاش هلندی که به سمبلها و تصاویر عجیب علاقه بسیار داشت. او به دلیل نقش مهم تخیل و عنصر ناخودآگاه در تابلوهایش از پیشگامان سورئالیسم به شمار می‌رود.

(۲) بروگل P.Bruegel (۱۵۶۴، ۱۶۳۸)، یا بروگل جوان فرزند ارشد پدرش، پیتربروگل بزرگ، و همچون او نقاشی اهل فلاندر بود. او به سبب نقاشیهای مخوفش از جهان زیرین به بروگل «دوزخ» معروف شد.

(۳) گرونوالد M.N.G.Grünwald (۱۴۷۰، ۱۵۲۸) او و هنرمند معاصرش دورر (Dürer) بزرگترین نقاش مکتب گوتیک آلمان بودند.

4) Mass Scenes

خود بلکه نسبت به جهان خویش نیز به طور قطع فاقد ضرورت غایی است؛ و در نتیجه انسان گرفتار اضطرابی می شود که با این احساس همراه است. از دیگر مضامین عمدهٔ اگزیستانسیالیسم دورهٔ اخیر، که قبلاً اصالت تسمیه بدان وقوف یافته بود، پناه بردن به يك مرجع قدرت است که انحلال کلیات و عجز فرد منزوی در بسط شجاعت خود بودن آن را ایجاب می کند. بدین ترتیب، اصالت تسمیه گذرگاهی شد به سوی اقتدارطلبی^۱ کلیسایی که از همهٔ نظایر قرون وسطی اولیه و متأخر خود پیشی گرفت و جمعی گرایی کاتولیکی را به وجود آورد. با این همه، اصالت تسمیه اگزیستانسیالیسم نبود، هرچند یکی از طلایه داران شجاعت خود بودن اگزیستانسیالیستی بود. اصالت تسمیه این گام را برنداشت، زیرا حتی این نهضت نیز قصد گسستن از سنت قرون وسطی را نداشت.

ماهیت شجاعت خود بودن در وضعیتی که دیدگاه اگزیستانسیالیستی هنوز قالب اصالت ذات را نشکسته است چیست؟ به طور کلی می توان گفت این شجاعت شجاعت از دیگران بودن است. اما این پاسخ کافی نیست. هرچا دیدگاه اگزیستانسیالیستی وجود دارد، مسئلهٔ تجربهٔ وضعیت بشری توسط فرد نیز مطرح است. افلاطون در پایان رسالهٔ «گورگیاس»^۲ افراد را در برابر داور جهان زیرین، «رادامانتوس»^۳ قرار می دهد و او در مورد درستیکاری یا بیعدالتی فردی آنان حکم می کند. در مسیحیت داوری جاودان متوجه فرد است؛ از نظر آوگوستین شمول گناه نخستین، ثنویت تقدیر جاودانی فرد را تغییر نمیدهد؛ تحقیق نفس رهبانی و عرفانی به نفس فردی مربوط است؛ دانته فرد را، براساس شخصیت خاصش، در بخشهای گوناگون واقعیت قرار

1) Authoritarianism

2) Gorgias

3) Rhadamanthus

می دهد؛ نقاشانی که به جنبه اهریمنی توجه دارند این احساس را به وجود می آورند که فرد در جهان موجودی تنهاست؛ و اصالت تسمیه آگاهانه فرد را منزوی می کند؛ با این همه در هیچ يك از اینها شجاعت بودن شجاعت خود بودن نیست. در هر کدام کل فراگیری وجود دارد که شجاعت بودن نتیجه آن است: قلمرو ملکوت؛ ارض ملکوت؛^۱ لطف الهی؛ ساختار واقعیت که ناشی از مشیت الهی است؛ و اقتدار کلیسا. مع هذا این به معنی بازگشت به شجاعت از دیگران بودن، در شکل یکپارچه و پیوسته آن نیست؛ بیشتر به معنی حرکتی به جلویا به بالا است، حرکتی به سوی سرچشمه شجاعت که هم شجاعت خود بودن و هم شجاعت از دیگران بودن را پشت سر می نهد.

از دست رفتن دیدگاه اگزیستانسیالیستی

عصیان و اعتراض اگزیستانسیالیستی قرن نوزدهم، واکنشی است در مقابل از دست رفتن دیدگاه اگزیستانسیالیستی که شروع آن به آغاز عصر جدید باز می گردد. در حالی که بخش نخست دوره رنسانس، که نیکلاس کوسایی^۲ و آکادمی فلورانس و نقاشان اولیه رنسانس نماینده آن بودند، هنوز با سنت آوگوستینی شکل می گرفت، رنسان دوره متأخر پیوند خود را با این سنت گسست و ذات گرایی علمی جدیدی به وجود آورد. در فلسفه دکارت تمایل ضد وجودی^۳ کاملاً بارز است. هستی انسان و جهان او در «پراتتز» گذاشته

1) Kingdom of God

۲) نیکلاس کوسایی Nicholas of cusa (۱۴۰۱، ۱۴۶۴) مثاله، عارف، و فیلسوف آلمانی

3) anti-Existential

می شود - ضابطه ای که هوسرل^۱ با اتخاذ روش «پدیدار شناسانه» خود از دکارت برای فلسفه تعیین کرد - انسان به آگاهی محض، به صرف فاعل و موضوع معرفت^۲ بدل می شود؛ و جهان (از جمله وجود روان تنی انسان) موضوع تحقیق علمی و مدیریت فنی قرار می گیرد. انسان در وضعیت وجودی خویش ناپدید می شود. پس کار اگزیستانسیالیسم فلسفی دوره اخیر کاملاً بجا بود؛ این فلسفه نشان داد در پس Sum (من هستم) در Cogito ergo sum (من فکر می کنم پس هستم) دکارت، مسئله ماهیت این Sum نهفته است، که چیزی بیش از Cogitato (آگاهی) صرف است؛ یعنی، مسئله هستی انسان در زمان و مکان و شرایط تناهی و بیگانه گشتگی. مذهب پروتستان با رد هستی شناسی ظاهراً دیدگاه اگزیستانسیالیستی را دوباره مطرح ساخت؛ و در واقع نیز این مذهب با فروکاستن اصول عقاید^۳ به رویارویی دو مسئله معصیت بشری و بخشایش الهی و پیشنهادها و دلالت های این برخورد، دیدگاه اگزیستانسیالیستی را تقویت کرد. اما در این میان محدودیتی اساسی وجود داشت: بسیاری از مطالب اگزیستانسیالیستی که در ارتباط با تحقیق نفس رهبانی قرون وسطی کشف شده بود از دست رفت؛ البته نه در میان خود مصلحان دینی بلکه در بین پیروانشان که بر آموزه های برائت و تقدیر تأکید می ورزیدند. متألهان

(۱) ادموند هوسرل E.G.A. Husserl (۱۸۵۹، ۱۹۳۸) فیلسوف آلمانی و بنیانگذار مکتب پدیدارشناسی (Phenomenology) در فلسفه قرن بیستم. منظور تیلش اشاره به مفهوم «تنزل پدیدارشناسانه» (Phenomenological Reduction) است که از نظر هوسرل آغاز واقعی فلسفه و شرط اصلی بدون پیش فرض بودن آن است، براساس این روش هرگونه قضاوت در مورد وجود موضوعات آگهی، به صورت مستقل، رها شده و آنها همان طور که نمایان می شوند، مورد بررسی قرار می گیرند.

2) epistemological subject

3) Dogma

پروتستان در اثبات نامشروط بودن داوری الهی و نامشروط بودن^۱ بخشایش خداوند پافشاری می نمودند. آنان نسبت به تحلیل هستی بشر بدگمان بودند و به نسبیات^۲ و ابهامات وضعیت انسانی علاقه ای نداشتند. حتی بر این باور بودند که چنین ملاحظاتی موجب تضعیف آری و نه مطلق است که مشخص کننده رابطه بشری-الهی است. اما نتیجه تعالیم غیر وجودی متألهان پروتستان این شد که در موعظه خود مفاهیم اعتقادی پیام کتاب مقدس را حقایقی عینی به حساب می آورند و برای رساندن پیام به انسان، به میانجی هستی روان تنی و روان اجتماعی^۳ او کمترین کوششی نمی کردند. (تنها تحت نفوذ جنبشهای اجتماعی اواخر قرن نوزدهم، و جریانهای مربوط به روانشناسی در قرن بیستم بود که مذهب پروتستان نسبت به مسائل وجودی وضعیت معاصر دید بازتری یافت) در کالونیسم و فرقه گرایی، انسان بیش از پیش به یک ذهن اخلاقی مجرد بدل گشت و همچون نزد دکارت یک فاعل معرف شناسانه به حساب آمد؛ و هنگامی که در قرن هیجدهم محتوای اخلاقیات پروتستان با مقتضیات جامعه صنعتی در حال ظهور، مبنی بر مدیریت عقلایی خویش و جهان خویش، منطبق گردید، فلسفه ضد وجودی والهیات ضد وجودی درهم آمیخت. فاعل عقلانی، اخلاقی، و علمی جانشین فاعل وجودی با یأسها و کشمکشهای او شد.

یکی از رهبران این جریان و معلم خود آیینی اخلاقی^۴، امانوئل کانت، در فلسفه خود دو محل برای دیدگاه اگزیستانسیالیستی باقی نگهداشت: یکی در آموزه اش درباره فاصله میان انسان متناهی و واقعیت

(۱) اشاره به این آموزه مذهب پروتستان که بخشایش الهی تابع دلیل و منطق بشری نیست. براثت فقط از طریق ایمان ممکن می گردد و نه اعمال بشری. انسان تنها می تواند آماده پذیرش قبول حق باشد زیرا اراده خداوند کاملاً آزاد و نامشروط است.

2) Relativites

3) Psychosocial

4) ethical autonomy

غایی^۱؛ و دیگری در آموزه خود درباره انحراف عقلانیت انسان به سبب شر ریشه‌ای^۲. اما همین مفاهیم وجودی باعث گردید بسیاری از تحسین کنندگان وی از جمله بزرگترین آنان گوته و هگل، او را مورد حمله قرار دهند. ضدیت با اگزیستانسیالیسم بر اندیشه هردو منتقد غالب بود. روند ذات گرای فلسفه جدید در کوشش هگل برای تفسیر کل واقعیت برحسب نظامی از ذوات به اوج خود رسید. ذواتی که جهان موجود بیان کم و بیش رسای آنهاست. هستی در ذات مستحیل شد؛ جهان چنانکه هست، عقلانی است؛ هستی بیان ضروری ذات است؛ تاریخ تجلی وجود ذاتی در شرایط هستی، و مسیر آن قابل فهمیدن و توجیه کردن است. شجاعتی که بر نقصانهای زندگی فردی غلبه می کند، صفت کسانی است که در فرآیند کلی مشارکت دارند فرآیندی که در آن اندیشه مطلق خود را متحقق می سازد؛ با طی مراتب متفاوت معانی و ارتقا به والاترین مراتب یعنی شهود فلسفی نسبت به خود فرآیند کلی، اضطراب سرنوشت و گناه و شك منقاد می گردد. هگل سعی دارد شجاعت از دیگران بودن (بویژه از يك ملت بودن) و شجاعت خود بودن (بویژه متفکر بودن) را در شجاعتی که از این هردو فراتر رفته و دارای زمینه‌ای عرفانی است بخشد.

اما غافل شدن از حضور عناصر اگزیستانسیالیستی در تفکر هگل گمراه کننده است. این عناصر از آنچه معمولاً تشخیص داده می شود، بسیار نیرومندتر است. نخست اینکه هگل از هستی شناسی عدم آگاه است: نفی قدرت فعال نظام اوست - قدرتی که ایده مطلق (قلمرو ذاتی) را به سوی

(۱) اشاره به نظر کانت مبنی بر عدم امکان درك اشیاء فی نفسه یا Noumena برای فهم بشری، که فقط می تواند پدیده‌ها یا Phenomena را که از طریق حواس داده می شوند براساس قوانین پیشینی عقل درك کند.

(۲) Radical evil

هستی سوق می دهد، و نیز هستی را به عقب و به سوی ایده مطلق (که در طی این فرآیند خود را به منزله اندیشه یا روح مطلق متحقق می سازد) می راند. هگل بارمز و راز و اضطراب عدم آشناست اما آن را در تأییدنفس وجود منحل می سازد. دومین عنصر اگزیستانسیالیستی در فلسفه هگل، آموزه اوست مشعر براینکه در هستی، هیچ چیز بزرگی بدون شوق و علاقه به دست نمی آید. این بیان، که در مقدمه فلسفه تاریخ او آمده است، نشان می دهد که هگل از بینش رمانتیکها و فیلسوفان زندگی نسبت به مراتب غیر عقلانی ماهیت بشر باخبر بوده است. عنصر سوم که مانند دوتای دیگر عمقاً بر دشمنان اگزیستانسیالیست هگل تأثیر گذارد، ارزیابی واقع بینانه او از سرنوشت فرد در فرآیند تاریخ بود. او در همان مقدمه می گوید تاریخ جایی نیست که فرد در آن بتواند به سعادت دست یابد. این امر حاکی از آن است که فرد یا باید خود را به فوق فرآیند کلی، به مقام فیلسوف شهودگر^۱، ارتقاء دهد و یا آنکه مسئله وجودی فرد حل نشده باقی بماند. و این پایه اعتراض اگزیستانسیالیستی علیه هگل و عالم منعکس در فلسفه وی بود.

اگزیستانسیالیسم به منزله عصیان

عصیان علیه فلسفه ذات گرای هگل، به کمک جوانب اگزیستانسیالیستی که در خود نظام هگلی موجود ولی مقهور و منقاد بود، صورت گرفت. نخستین کسی که حمله اگزیستانسیالیستی را علیه هگل رهبری کرد دوست سابق وی شلینگ، بود؛ همان شخصی که هگل در سالهای نخست به او تکیه داشت. شلینگ در سنین کهولت فلسفه باصطلاح «مثبت»^۲ خویش را ارائه کرد که

1) Intuiting philosopher

2) Positive philosophy

بیشتر مفاهیم آن در آثار اگزیستانسیالیستهای انقلابی قرن نوزدهم به کار رفت. او اصالت ذات را «فلسفه منفی» نامید، زیرا وجهه نظر این فلسفه انتزاع از هستی واقعی است؛ و اندیشه آن فردی را که در وضعیت تاریخی خویش به تجربه و تفکر می پردازد و تصمیم می گردد، «فلسفه مثبت» نامید. شلینگ نخستین کسی بود که اصطلاح «هستی» (اگزیستانس) را برای نقض ذات گرایی فلسفی به کار برد. هرچند فلسفه او را به دلیل استفاده از اسطوره مسیحی - که آن را به نحو اگزیستانسیالیستی مجدداً مورد تفسیر فلسفی قرار داده بود - رد کردند او بر بسیاری از متفکران، مشخصاً سورن کیرکگور، تأثیر گذارد.

شوپنهاور سنت اراده گرا^۱ را در خدمت تفکر ضد اصالت ذات خویش به کار گرفت. او از نوپاره ای خصوصیات روح بشری و سرنوشت وجودی انسان را کشف کرد که توسط گرایش ذات گرای تفکر جدید، پنهان شده بود. در همین زمان، فوئرباخ^۲ شرایط مادی هستی بشر را مورد تأکید قرار داد و ایمان دینی را نتیجه اشتیاق انسان به غلبه بر تنهایی در یک جهان متعالی دانست. ماکس اشتیرنر^۳ کتابی نوشت و در آن شجاعت خود بودن را به صورت نوعی «تنها خودی^۴ عملی» معرفی کرد که هرگونه ارتباط میان انسان و انسان را نابود می ساخت. مارکس نیز به جبهه عصیانگران اگزیستانسیالیست

1) Voluntarist

۲) فوئرباخ L.A. Feuerbach (۱۸۰۴، ۱۸۷۲) فیلسوف آلمانی که نخست پیرو ایدئالیسم هگلی بود اما بعد به سوی تفسیری ماتریالیستی از انسان و تاریخ روی آورد.

۳) ماکس اشتیرنر M. Stirner (۱۸۰۶-۱۸۵۶)، نام مستعار یوهان گاسپار اشمیت، فیلسوف فردگرای آلمانی است که از اعضای جنبش هگلی های جوان بود.

۴) تنها خودی Solipsism، نگرشی که براساس آن تنها وجود نفس محقق است و جز آن همه چیز توهم و خیال است، مرکب از دو کلمه لاتینی Solus (تنها) و ipse (خود). خودتنهایی و خود بسی نیز ترجمه شده است.

تعلق داشت؛ یعنی تا آنجا که هستی واقعی انسان در نظام سرمایه‌داری اولیه را، در مقابل بیان هگل از آشتی انسان با خود در جهان معاصر می‌نهاد، بیانی که مبتنی بر اصالت ذات بود. مهمترین کس در میان اگزیستانسیالیست‌ها نیچه بود که در تحلیل خود از نیست‌انگاری^۱ اروپایی، تصویر جهانی را عرضه کرد که در آن هستی بشر در ورطهٔ بیمعنایی کامل سقوط کرده است. فیلسوفان زندگی و پراگماتیست‌ها سعی کردند جدایی میان سوژه و ابژه را با چیزی که بر هردو مقدم است (زندگی) نتیجه بگیرند، و جهان ابژکتیو شده را به منزلهٔ نفی زندگی خلاق توسط خود آن، تفسیر کنند (دیلتای^۲، برگسون، زیمل^۳، جیمز^۴). ماکس وبر، از بزرگترین محققان قرن نوزدهم نشان داد چگونه زندگی پس از مستولی شدن عقل فنی خود را به صورتی تراژیک نابود می‌کند. تمام اینها در پایان این قرن هنوز اشکال متفاوتی از اعتراض بود در خود وضعیت تغییر محسوسی ایجاد نشد.

از آخرین دهه‌های قرن نوزدهم، عصیان در مقابل جهان ابژکتیو شده، ماهیت هنر و ادبیات را تعیین کرده است. با آنکه امپرسیونیست‌های بزرگ فرانسوی، علی‌رغم تأکید خود بر ذهنیت، از جدایی میان ذهنیت و عینیت فراتر نرفتند. بلکه با خود سوژه به منزلهٔ موضوع ابژکتیو علم سروکار یافتند؛ این وضع با سزان، ون‌گوگ، و مونش^۵ تغییر کرد. از این زمان به بعد، پرسش

1) Nihilism

۲) دیلتای Wilhelm Dilthey (۱۸۳۳، ۱۹۱۱) فیلسوف تاریخی‌گرای آلمانی که آثار بسیاری در بارهٔ روش شناسی علوم اجتماعی و علم تفسیر Hermeneutic نوشته است.

۳) زیمل Georg Simmel (۱۸۵۷، ۱۹۱۸) جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی که به فلسفهٔ کانت تمایل داشت.

۴) جیمز William James (۱۸۵۷، ۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس آمریکایی و از بنیانگذاران پراگماتیسم.

۵) مونش Edvard Munch (۱۸۶۳، ۱۹۴۴) نقاش اکسپرسیونیست نروژی.

از هستی در اشکال تکان دهنده هنر اکسپرسیونیستی نمایان شد. عصیان اگزیستانسیالیستی در همه مراحل خود، کوهی از مطالب روانشناسانه را به میان آورد. آثار اگزیستانسیالیستهای انقلابی چون بودلر و رمبو^۱ در شعر، فلور و داستایوسکی در قصه نویسی، و ایسن و استرینبرگ در تئاتر، از کشفهای جدید در قلمرو روح بشر و وادیها و جنگلهای آن آکنده است. بینشهای این هنرمندان از سوی روانشناسی اعماق، که در پایان این قرن آغاز گردید، تأیید گشت و به صورت روش شناسانه تنظیم شد. هنگامی که قرن نوزدهم در ۳۱ ژوئیه سال ۱۹۱۴^۲ به پایان رسید عصیان اگزیستانسیالیستی دیگر عصیان نبود، بلکه به آینه واقعی تجربه شده بدل گردیده بود. تهدید زیانی نامحدود، یعنی زیان از دست دادن فردیت و شخص خاص بودن موجب شد که انقلابیون اگزیستانسیالیست قرن نوزدهم دست به حمله بزنند. آنان دریافتند فرآیندی در شرف رخ دادن است که حاصل آن تبدیل شدن انسانهاست به اشیاء - به پاره‌هایی از واقعیت که با علوم نظری قابل محاسبه، با تکنیک و علوم فنی قابل تصرف و هدایت است. جناح ایدئالیست تفکر بورژایی، از شخص ظرفی ساخت که کلیات در آن جایی کم و بیش کافی می‌یابند. جناح ناتورالیستی تفکر بورژایی، شخص را به فضایی خالی بدل کرد که تأثرات حسی در آن وارد می‌شوند و به میزان شدتشان بر آن حاکم و مسلط می‌گردند. در هر دو مورد نفس فرد، فضایی است تهی و حامل چیزی است که خود او نیست، چیزی ناآشنا که توسط آن نفس از خود بیگانه می‌گردد. ایدئالیسم و ناتورالیسم در نگرش خویش به این شخص خاص که

(۱) رمبو Arthur Rimbaud (۱۸۵۴، ۱۸۹۱) شاعر سمبولیست فرانسوی.

(۲) اشاره به تاریخ شروع جنگ جهانی اول.

(۳) مفهوم شخص Person در فلسفه و الهیات غربی اهمیت و معنایی خاص دارد. گذشته از کسانی چون لوتر و کیرکگور در قرن حاضر فیلسوفان و متکلمان چون ماکس شرل و مارتین بوبر Buber فلسفه خود را بر اساس آن بنا کرده‌اند.

وجود دارد، مانند یکدیگرند. هر دو اهمیت و معنی نامتناهی او را پوشیده می‌دارند و از او فضایی می‌سازند که چیزی دیگر در آن جریان دارد و از خلال آن می‌گذرد. هر دو نظام فلسفی، نمایانگر جامعه‌ای است که برای رهایی انسان تشکیل یافته بود، اما عملاً مقهور اشیایی گردید که خود آفریده بود. جریان درست مکانیسم‌های تسلط فنی بر طبیعت و تسلط دقیق روانی بر شخص، و تسلط سازمانی روزافزون بر جامعه، همگی ضامن ایمنی اند؛ اما آدمی بهایی گزاف برای این ایمنی می‌پردازد: انسان، که همه اینها به منزله وسایلی برای او اختراع شده بود، خود به وسیله‌ای در خدمت وسایل بدل می‌شود. این امر، زمینه حمله پاسکال^۱ به حاکمیت عقل ریاضی در قرن هفدهم و اعتراض رمانتیکها به حاکمیت عقل اخلاقی در قرن هیجدهم است؛ اساس حمله کیرکگور به غلبه منطق شخص ستیز^۲ در تفکر هگل نیز همین است. این امر زمینه جدال مارکس با انسان زدایی^۳ اقتصادی؛ مبارزه نیچه در راه خلاقیت و ستیز برگسون با قلمرو مکانمند اشیاء مرده است. در پس آرزوی اکثر فیلسوفان زندگی که می‌خواهند زندگی را از قید قدرت مخرب ابژکتو کردن خویش^۴ رها سازند، همین امر قرار دارد. آنان برای حفظ شخص و برای تأیید نفس نفس، در وضعیتی که نفس در آن بیش از پیش در جهان خود گم و پنهان می‌شد، مبارزه کردند. آنان سعی نمودند تحت این شرایط، برای شجاعت خود بودن راهی بیابند - شرایطی که با نابود ساختن نفس شیء را جایگزین آن می‌سازد.

اگزستانسیالیسم عصر حاضر و شجاعت یأس^۵

شجاعت و یأس اگزستانسیالیسم، آن طور که در قرن بیستم ظاهر شد،

(۱) پاسکال Blaise Pascal (۱۶۲۳، ۱۶۶۲) فیلسوف، دانشمند، ادیب و عالم دینی فرانسوی.

2) depersonalizing logic

3) dehumanization

4) Self-objectivation

5) Courage of despair

نمایانگر واضح‌ترین و تهدیدآمیزترین معنی اصطلاح «وجودی» (اگزستانسیال) است؛ و در آن سیر تحول به نقطه‌ای می‌رسد که رفتن و رای آن ممکن نیست. اگزستانسیالیسم در تمام کشورهای غربی يك واقعیت است. این فلسفه در قلمروهای مختلف خلاقیت معنوی انسان، و در همه طبقات فرهیخته نفوذ کرده است. اگزستانسیالیسم اختراع فیلسوفی بوهمین^۱ یا ابداع داستان نویسی عصبی نیست. اگزستانسیالیسم غیر از مبالغه در احساسات برای کسب سود و شهرت و یا بازی بیمارگونه با نقصانهای (هستی بشری) است. درست است که عناصری از همه اینها در آن داخل شده است، اما اگزستانسیالیسم خود چیز دیگری است. اگزستانسیالیسم بیان اضطراب بیمعنایی و کوشش برای جذب این اضطراب به درون شجاعت خود بودن است؛

اگزستانسیالیسم دورهٔ اخیر را باید از این دو دیگاه بررسی کرد. اگزستانسیالیسم را نمی‌توان به سادگی با شکل عقل‌گرا یا رمانتیک یا ناتورالیست فردگرایی یکی دانست. این مکتب از سه جنبش مقدماتی مذکور متمایز است. از آن رو که فروپاشی عام معنی را تجربه کرده است. انسان قرن بیستم جهانی با معنا و نفسی را که در معانی برخاسته از مرکزی معنوی زندگی می‌کند از دست داده است، جهان اشیا که مخلوق انسان است، خالق خود را به درون خود کشیده است - خالقی که اینک جنبهٔ سوژکتیو وجود خود را در این جهان از دست می‌دهد. او خود را فدای ساخته‌های خویش کرده است. اما انسان هنوز از آنچه از دست داده، یا پیوسته در حال از دست دادن آن است، آگاه است. او هنوز آن قدر انسان هست که انسان زدایی خود را در یأس تجربه کند. او راه گریزی نمی‌شناسد، اما سعی دارد انسانیت خود را با

بیان وضعیت خویش، که يك «بن بست» به حساب می آید، حفظ کند. او با شجاعت یأس و اکنش نشان می دهد. شجاعت پذیرش یأس خود بر خویشتن و مقابله با تهدید نافذ عدم به وسیله شجاعت خود بودن. هر کسی که فلسفه، هنر و ادبیات اگزیستانسیالیستی عصر حاضر را تحلیل می کند می تواند ساختار مبهم آنها را نشان دهد: بی معنایی که انسان را به سوی یأس سوق می دهد؛ انتقاد خصمانه از وضعیت موجود با شور و هیجان؛ و تلاش موفق یا ناموفق برای جذب بی معنایی به شجاعت خود بودن.

تعجبی ندارد اگر کسانی که در شجاعت از دیگران بودن خویش، اعم از شکل جمعی گرا یا سازشگر آن، جازم اند، از تجلیات شجاعت یأس اگزیستانسیالیستی برآشفته شوند، آنان از فهم آنچه در دوره مارخ داده است عاجزند. این اشخاص قادر نیستند در اگزیستانسیالیسم اضطراب واقعی را از اضطراب عصبی (نوروتیک) تمیز دهند، و آنچه را که بواقع، پذیرش شجاعانه امر منفی^۱ است. حمل بر اشتیاق بیمارگونه به نفی و نقصان کرده مورد حمله قرار می دهند. آنان چیزی را زوال می دانند که در واقع بیان خلاق زوال است؛ این اشخاص تلاش پُر معنی برای آشکار کردن بی معنا بودن وضعیت را کاری بی معنی می خوانند و آن را طرد می کنند. آنچه باعث مقاومت گسترده در برابر اگزیستانسیالیسم دوره اخیر شده است، این نیست که عده ای آثار کسانی را که راه های جدیدی در تفکر و هنر آغاز کرده اند نمی فهمند، این يك مشکل عادی است، بلکه باعث آن علاقه به حمایت و حفظ شجاعت از دیگران بودنی است که خود محدود کننده خویش است. آدمی به نحوی حس می کند که این وضع پناهگاه حقیقتاً ایمنی نیست؛ و ناچار است تمایلات خویش در جهت قبول تصورات اگزیستانسیالیستی^۲ را

1) The negative

2) Existentialist Visions

سرکوب نماید. آنها اگر به صورت نمایش یا داستان ظاهر شوند ممکن است حتی لذت بخش باشند، اما آدمی از جدی گرفتن آنها، یعنی از قبولشان به منزله مکاشفاتی درباره بی معنایی وجودی و یأس پنهان خویش، ابا دارد. واکنشهای تند گروه‌های جمعی گرا (نازیست، کمونیست) و همچنین گروه‌های سازشگر (دمکراتیک آمریکایی) نشان آن است که آنها این هنر را خطری جدی برای خود به حساب می‌آورند. اما انسان از نظر معنوی خود را در معرض تهدید چیزی که شأنی از خود وی نیست حس نمی‌کند؛ و چون مقاومت در برابر عدم، از طریق تنزل وجود، نشان شخصیت عصبی (نوروتیک) است، فرد اگزیستانسیالیست می‌تواند با نشان دادن مکانیسمهای دفاعی عصبی (نوروتیک)، که در اشتیاق فرد ضد اگزیستانسیالیست به ایمنی متکی بر سنت نهفته است، در مقابل عیبجویهای مکرر درباره عصبی بودن وی، پاسخ گوید.

درباره وظیفه‌ای که الهیات مسیحی در چنین وضعیتی باید انجام دهد، هیچ تردیدی جایز نیست: این الهیات باید در کنار حقیقت و در برابر خواست ایمنی بایستد؛ حتی اگر این ایمنی و امنیت از سوی همه کلیساها حمایت و مقدس شمرده شود. مسلماً نوعی سازشگری مسیحی، از آغاز تاریخ کلیسا تاکنون، وجود دارد؛ و همچنین نوعی جمعی‌گرایی - یا لااقل نیمه جمعی‌گرایی - مسیحی که در بسیاری از ادوار تاریخ کلیسا مشهود است، اما این نباید متألّهان مسیحی را برآن دارد که شجاعت مسیحی را با شجاعت از دیگران بودن یکسان شمارند. آنان باید دریابند که شجاعت خود بودن مصحح^۱ ضروری شجاعت از دیگران بودن است - حتی اگر بحق معتقدند که هیچیک از این دو شکل شجاعت بودن، راه حل نهایی را عرضه نمی‌کند.

1) Corrective

شجاعت یأس در هنر و ادبیات معاصر

شجاعت یأس، تجربه بیمعنایی، و تأییدنفس علی رغم همه اینها، در آگزیستانسیالیستهای قرن بیستم متجلی است. بیمعنایی مسئله همه آنهاست. اضطراب شك و بیمعنایی، همانطور که دیدیم، اضطراب عصر ماست. اضطراب سرنوشت و مرگ و اضطراب گناه و محکومیت نیز به طور ضمنی مطرح است اما اساسی نیست. هنگامی که هیدگر از انتظار مرگ خویش را داشتن سخن می گوید، مسئله او پرسش از بقای نفس نیست؛ بلکه این پرسش است که در وضع بشری انتظار مرگ را داشتن به چه معنی است. هنگامی که کیرکگور به مسئله گناه توجه می کند، مسئله معصیت و بخشایش که در حوزه الهیات مطرح است محرك او نیست، بلکه این مسئله است که در پرتو گناه شخصی چه امکانی برای هستی شخصی وجود دارد. چیزی که آگزیستانسیالیستهای معاصر را رنج می دهد حتی وقتی از تناهی و گناه سخن می گویند، مسئله معناست.

رخدادی اساسی که بنیان جستجوی معنا و یأس ناشی از آن را در قرن بیستم پدید آورد، گم کردن خداون در قرن نوزدهم است. فوثرباخ خدا را برحسب اشتیاق نامتناهی دل انسان توجیه کرد؛ مارکس، براساس کوشش ایدئولوژیک برای بالاتر رفتن از واقعیت داده به توجیه خداوند پرداخت؛ نیچه نیز خدا را به منزله تضعیف اراده معطوف به زیستن تفسیر کرد؛ و عبارت «خدا مرده است» نتیجه این تفسیر بود. همراه خدا کل نظام معانی و ارزشهایی که آدمی در آن می زیست نیز مرده است. انسان احساس می کند این امر به منزله زیان و رهایی هردو است. و او را یا به سوی نیهیلیسم می راند، و یا به سوی شجاعتی که عدم را در خود می گیرد. احتمالاً هیچ کس به اندازه نیچه بر

اگزستانسیالیسم جدید تأثیر نگذاشته است؛ و احتمالاً هیچ کس اراده معطوف به خود بودن را به صورتی همسازتر و نامعقولتر^۱ از او عرضه نکرده است. احساس بیمعنایی در او به حالتی یأس انگیز بدل شد که خود نابود کننده خود بود.

براین پایه است که اگزستانسیالیسم، یعنی هنر، ادبیات، و فلسفه عظیم قرن بیستم شجاعت رویاروی با اشیا را آنچنان که هستند و شجاعت بیان بیمعنایی را آشکار می سازد. این همان شجاعت خلاق است که در تجلیات خلاق یأس نمایان میشود. عنوان یکی از قویترین نمایشنامه های سارتر «بن بست» است: شیوه ای کلاسیک برای بیان وضعیت یأس. اما خود او راه خروجی از این بن بست یافته است؛ او می تواند بگوید «بن بست»، و بدین ترتیب وضعیت بیمعنایی را، بر خود می پذیرد. تی. اس. الیوت^۲ نخستین شعر بزرگ خویش را «برهوت» عنوان نهاد. او اضمحلال و انحطاط تمدن، فقدان عقیده و جهت، و فقر و جنون آگاهی جدید را (همان طور که یکی از منتقدان وی در تحلیل خود نشان داده است) توصیف کرد. اما این باغ آراسته و زیبای شعری بزرگ است که به بیان بیمعنایی این «برهوت» پرداخته و شجاعت یأس را بیان کرده است.

در داستانهای «قصر» و «محاكمه»، اثر کافکا، جایگاه دور و دست نیافتنی سرچشمه معنا، و تیرگی و ابهام منشأ عدالت و رحمت با زبانی کلاسیک و بلیغ بیان شده است. شجاعت برخود پذیرفتن تنهایی چنین خلاقیتی و خوف دیدن چنین مناظری، بیان رسایی از شجاعت خود بودن است. انسان از سرچشمه های شجاعت دور می شود - اما نه کاملاً؛ زیرا او

1) Absurdly

۲) الیوت T.s.Eliot (۱۸۸۸، ۱۹۶۵) شاعر و منتقد آمریکایی الاصل که در ۱۹۲۷ تبعه انگلستان شد، مشهورترین اثر او منظومه بلندی است به نام «برهوت» The Wasteland که در سال ۱۹۲۲ منتشر گردید.

هنوز قادر است با جدایی خود مواجه شود و آن را بپذیرد. در کتاب «عصر اضطراب»، اثر اودن^۱، شجاعت پذیرش اضطراب بر خود، در عالمی که معنا از آن غایب است، همانقدر بدیهی است که تجربه ژرف خود این خسران. پس تأکید بر هر يك از دو قطبی که در عبارت «شجاعت یأس» وحدت یافته‌اند، کمتر از تأکید بر دیگری نیست. در اثر سارتر «عصر عقل» قهرمان داستان با وضعیتی روبروست که در آن اشتیاق او به اینکه خودش باشد، وی را به طرد هر نوع تعهد بشری وامی‌دارد. او از پذیرفتن هر چه که ممکن است آزادیش را محدود کند، سرباز می‌زند؛ همه چیز برای او فاقد معنای غایی است. نه عشق نه دوستی و نه سیاست؛ تنها نقطه ثابت و مستحکم آزادی نامحدود او برای تغییر خویش است. آزادی حفظ آزادی بدون هیچ محتوایی. او نماینده افراطی‌ترین شکل شجاعت خود بودن است. خودی که از هر قید و بندی آزاد است و بهای نیستی و پوچی کامل را می‌پردازد. سارتر با خلق چنین شخصیتی سعی در اثبات شجاعت یأس خود دارد. در داستان «بیگانه» اثر کامو، نویسنده به همین مسئله از طرف مقابل می‌نگرد. کامو در مرز آگزیستانسیالیسم ایستاده است، اما به مسئله بیمعنایی با همان دقت آگزیستانسیالیستها توجه دارد. قهرمان اثر او مردی است بدون اعتقادات خاص؛ او از هیچ نظر خارق‌العاده نیست، کارش همچون هر کارمند دون رتبه معمولی است؛ او يك بیگانه است، زیرا در هیچ جا رابطه‌ای وجودی با خود یا، با جهان خود نمی‌یابد. هر آنچه برای وی رخ می‌دهد در نظرش بیمعناست: عشقی که يك عشق واقعی نیست، محاکمه‌ای که يك محاکمه واقعی نیست، و کیفر اعدامی که هیچ توجیه واقعی ندارد. او نه احساس گناه می‌کند نه بخشودگی، نه احساس یأس دارد و نه احساس شجاعت. او به

(۱) اودن W.H.Auden (۱۹۰۷، ۱۹۷۳) شاعر و منتقد انگلیسی.

صورت فرآیندی روانی وصف شده است نه به منزل يك شخص. فرآیندی که کاملاً مشروط است، چه در حال کارکردن و چه هنگام عشق ورزیدن یا کشتن یا خوردن و خوابیدن. اوشیئی در میان اشیاء است؛ بدون داشتن معنایی برای خود، و در نتیجه ناتوان از کشف و یافتن معنا در جهانی که در آن می‌زید. او نماینده آن سرنوشت ابژکتیو شدن «مطلق» است که اگزیستانسیالیستها همگی با آن سرنزاع دارند. او این تقدیر را به افراطی‌ترین صورت و بدون کمترین سازشی بیان داشته است. شجاعت خلق این شخصیت با شجاعت کافکا در خلق شخصیت آقای ک^۱، برابر است.

نگاهی سریع به هنر تئاتر این تصویر از واقعیت را تأیید می‌کند. تئاتر، بویژه در آمریکا آکنده است از تصاویر بیمعنایی و یأس. در برخی نمایشنامه‌ها جز این هیچ چیز دیگری نیست (مانند نمایشنامه «مرگ يك فروشنده» اثر آرتور میلر)، در برخی دیگر جنبه منفی مقیدتر است (مانند نمایشنامه «اتوبوسی به نام هوس» اثر تنسی ویلیامز)، اما بندرت به جنبه مثبت می‌گراید: حتی راه‌حلهای که در قیاس با بقیه مثبت به نظر می‌رسد، از پایه با شك و آگاه بودن از ابهام همه راه‌حلهای، سست می‌گردد. شگفت‌آور است در کشوری که شجاعت غالب آن شجاعت از دیگران بودن در يك نظام سازشگرانه دمکراتیک است، دستجات عظیمی به تماشای این نمایشنامه‌ها می‌روند. این امر در وضعیت آمریکا، و از آنجا در وضعیت کل نوع بشر چه معنایی دارد؟ براحتی می‌توان این پدیده را بی‌اهمیت جلوه داد. می‌توان به این امر مسلم اشاره کرد که حتی کل جماعت علاقمند به تئاتر درصد بی‌اندازه ناچیزی از جمعیت آمریکا را تشکیل می‌دهند؛ و می‌توان جذابیت تئاتر اگزیستانسیالیستی و اهمیت و معنی این کشش را ندیده گرفت و آن را نوعی مد

(۱) شخصیت اصلی قصر.

وارداتی دانست که بزودی از رونق می افتد. بلی، ممکن است چنین باشد، اما ضرورتاً چنین نیست. ممکن است این عده معدود (معدود یعنی حتی اگر تمام افراد عیج و مایوس نهادهای آموزش عالی ما را به حساب آوریم) مبشر تغییر عظیمی باشند که در وضعیت معنوی و اجتماعی - روانی بشر رخ خواهد داد. ممکن است چنین باشد که برای عده‌ای با تعدادی بیشتر از آنچه سازشگری دایم التزاید نشان می دهد - حدود شجاعت از دیگران بودن آشکار شده است. اگر سبب درخشیدن آگزیستانسیالیسم در صحنه همین باشد، پس باید با دقت بیشتری به مشاهده آن پرداخت؛ و از تبدیل آن به پیشگام اشکال جمعی گرای شجاعت از دیگران بودن، جلوگیری کرد. این تهدیدی است که تاریخ وجود آن را بارها اثبات کرده است.

تجربه بی معنایی و شجاعت خود بودن در ترکیب با یکدیگر کلید تحول هنرهای تجسمی از آغاز قرن حاضر است. در اکسپرسیونیسم و سورئالیسم ساختارهای سطحی واقعیت درهم می شکند؛ قدرت مقولاتی که تجربه عادی را شکل می دهد، از میان می رود؛ مقوله جوهر گم می شود؛ اشیای سخت همچون ریسمان پیچ می خورند و تاب برمی دارند. رابطه علی چیزها مورد بی اعتنایی است: وجود همه چیز کاملاً اتفاقی می نماید؛ سلسله زمانی

۱) منظور آن است که جذابیت هنر آگزیستانسیالیستی برای توده‌های آمریکایی قبل از آنکه نشانگر توجه و علاقه مردم به شجاعت خود بودن باشد، تزلزل و فروپاشی شکل سازشگر شجاعت از دیگران بودن را بیان می کند، و از اینرو هنر آگزیستانسیالیستی می تواند به منزله پلی به سوی جمعی گرایی و جامعه توتالیتزر عمل کند. دیالکتیک مخرب میان فردگرایی افراطی و ستایش از جمعی گرایی و نظام توتالیتریکی از مکانیسم های مهم فرهنگی در عصر جدید است که به دلیل عدم توجه قربانیان اصلی این استحاله به تحلیلهای جامعه‌شناسی، روانشناسی و علوم سیاسی، کم و بیش ناشناخته مانده است. حمله رمانتیکهای قرن نوزدهم به دموکراسی لیبرال که با ستایش از قرون وسطی همراه بود نخستین مورد این استحاله است. در قرن حاضر نیز جذابیت فاشیسم (به منزله افراطی ترین شکل جمعی گرایی) برای بسیاری از متفکران و هنرمندانی که در آغاز شیفته فرد و تنهایی او بودند، شکلی از تحقق همین دیالکتیک است.

2) Temporal Sequences

معنی خود را از دست می دهد: اهمیتی ندارد که واقعه ای قبل یا بعد از واقعه ای دیگر رخ داده است؛ ابعاد فضایی به يك نامتناهی دهشتزا فروکاسته شده یا در آن حل می شود؛ ساختارهای ارگانیك حیات به صورت تکه پاره هایی از هم جدا می گردد و از نوبه صورت دلبخواهی (از دیدگاهی زیستی نه هنری) با هم ترکیب می شود: اندامها از هم می گسلد و رنگها در صاحبان طبیعی آنها یافت نمی شود. فرآیند روانی (و این بیشتر به ادبیات مربوط است تا هنر) معکوس می گردد: آدمی از آینده به سوی گذشته زندگی می کند، آن هم بدون هیچ ریتم، یا سامان معنی دار. جهان اضطراب جهانی است که در آن، صحت و درستی مقولات، یعنی ساختارهای واقعیت، از میان رفته است. اگر ناگهان اعتبار قانون علیت از میان برود، همه دچار سرگیجه خواهند شد؛ در هنر اگزیستانسیالیستی (که من مایلم چنین بخوانمش) علیت اعتبار خود را از دست داده است. کسانی هنر جدید را به عنوان پیشگام نظامهای خودکامه مورد حمله قرار داده اند. لیکن این پاسخ که تمام نظامهای خودکامه کار خود را با حمله به هنر جدید آغاز کرده اند ناکافی است؛ زیرا می توان گفت که مخالفت این نظامها با هنر دقیقاً به این سبب بود که می خواستند با بی معنایی ظاهر شده در آن مقابله کنند. پاسخ واقعی عمیق تر از این است. هنر نو تبلیغات نیست بلکه مکاشفه است. این هنر نشان می دهد که حقیقت هستی ما همانطور است که هست؛ این هنر بر واقعیتی که در آن زندگی می کنیم حجاب نمی افکند. بنابراین مسئله این است: آیا آشکار کردن يك وضعیت تبلیغی برای آن محسوب می شود؟ اگر چنین بود هنر اجباراً به تزئین و آرایشی^۱ ریاکارانه بدل می شد. هنری که با نظام خودکامه و سازشگری دمکراتیک رواج یابد، آرایشی ریاکارانه است. آنچه ترجیح داده می شود ناتورالیسمی آرمانی شده است، زیرا این مکتب هر

1) Beautification

نوع خطری را که در انتقادی و انقلابی شدن هنر وجود دارد منتفی می سازد. خالقان هنر نوقادر بوده اند که به تهی بودن هستی ما از معنا نظر افکنند؛ آنان در یأس این هستی مشارکت نمودند. در عین حال آنان این شجاعت را داشتند که با آن بیمعنایی و یأس روبرو شوند و آن را در پرده نقاشی یا مجسمه های خود بیان کنند. این هنرمندان شجاعت آن را داشتند که خودشان باشند.

شجاعت یأس در فلسفه معاصر

آنچه را که ما به منزله شجاعت یأس در هنر و ادبیات یافتیم، در فلسفه وجودی (اگزیستانسیل) قالب نظری به خود می گیرد. هیدگر در کتاب وجود و زمان (که منزلت فلسفی مستقل دارد صرف نظر از هر چه که هیدگر ممکن است در نقد یا عدول از آن اظهار کند)، شجاعت یأس را با اصطلاحات دقیق فلسفی بیان می کند. او به مذاقه و امعان نظر در مفاهیم عدم، تناهی، اضطراب، علاقه و مراقبت، الزام مرگ، گناه، وجدان، نفس، مشارکت، و غیره می پردازد. او سپس مفهومی را مورد تحلیل قرار می دهد که آن را «مصممیت»^۱ می نامد. مترادف آلمانی این کلمه Entschlossenheit است که به سبیل باز کردن اشاره دارد؛ یعنی باز کردن آنچه که با اضطراب، تسلیم سازشگری شدن، و انزوای نفس^۲، فرو بسته شده است: پس از گشایش آن آدمی می تواند دست به عمل بزند؛ اما نه براساس قواعد مقرر از سوی هر کس یا هر چیز. هیچ کس نمی تواند برای اعمال فرد «مصمم» تعیین جهت کند. نه خدا نه آداب و رسوم نه قوانین عقل و نه مبانی اصول. ما باید خودمان

(۱) کلمه Resolve در زبان انگلیسی نیز دو معنی دارد، یکی اتخاذ تصمیمی قاطع برای رفع شك، و دیگر شکافتن، باز کردن، و تجزیه هر چیز به اجزاء و عناصر آن.

2) Self-Seclusion

باشیم، ما باید مقصد را تعیین کنیم. وجدان ما ندائی به خود ماست که چیز مشخصی نمی گوید. نه ندای خداوند است نه آگاهی از اصول جاودانی. این وجدان در خلال رفتار انسان معمولی، در خلال حرف زدن و عادات جاری روزمره، و در هنگام تطبیق یافتن، که اصل عمده شجاعت از دیگران بودن سازشگر است، ما را به سوی خودما می خواند؛ اما اگر در پی این ندا برویم، ناگزیر در ورطه گناه خواهیم افتاد. آن هم نه برای ضعف اخلاقی بلکه به سبب وضعیت وجودی بشر. با داشتن شجاعت خود بودن ما گناهکار خواهیم بود و از ما خواسته شده است که این گناه وجودی را بر خود بپذیریم. تنها کسانی که «مصممانه» اضطراب تناهی و گناه را بر خود پذیرفته اند می توانند با بی معنایی، در همه جوانب آن، روبرو شوند. هیچ قاعده و معیاری برای تمیز درست از نادرست وجود ندارد؛ با مصمم بودن تعیین می شود که چه چیز درست است و همان نیز درست خواهد بود. یکی از کارهای تاریخی هیدگر بسط تحلیل اگزیستانسیالیستی شجاعت خود بودن، به صورتی کاملتر از هر کس و از نظر تاریخی مخربتر از هر اثر دیگر بوده است.

سارتر از هیدگر دوره اولیه نتایجی را استنتاج می کند که هیدگر دوره بعدی آنها را نمی پذیرد^۱. اما اینکه آیا سارتر از نظر تاریخی در این نتیجه گیری ها مصیب بوده یا نه قطعی نیست. رسیدن به این نتایج برای سارتر آسان تر از هیدگر بود، زیرا در زمینه هستی شناسی هیدگر، مفهوم عرفانی وجود قرار دارد که برای سارتر معنی و اهمیتی ندارد. سارتر نتایج تحلیل اگزیستانسیالیستی هیدگر را، بدون محدودیتهای عرفانی، به پایان رسانید؛ و سبب اینکه سارتر مظهر اگزیستانسیالیسم در عصر حاضر گردیده همین امر

(۱) اشاره نویسنده به تغییری است که هیدگر در آرای خود ایجاد کرد و بر این اساس حیات فلسفی او را به دو دوره اولیه و ثانویه تقسیم کرده اند، کتاب «وجود و زمان» مهمترین اثر دوره اولیه است.

است. سارتر استحقاق این مقام را دارد؛ و در این میان اصالت مفاهیم اساسی تفکر وی نقش چندانی ندارد، بلکه دلیل آن رادیکالیسم، ثبات، و کفایت روانشناسانه‌ای است که سارتر با آن مفاهیم اساسی خود را بسط داده است. اشاره من بیش از هر چیز به این جمله اوست: «ذات انسان هستی اوست.» این جمله همچون آذرخشی است که عرصهٔ اگزیستانسیالیسم را روشن ساخته است. میتوان آن را یأس انگیزترین، و شجاعانه‌ترین جمله در کل آثار مکتوب اگزیستانسیالیستی دانست. این جمله مبین این است که انسان هیچ گونه ماهیت ذاتی ندارد، جز اینکه می‌تواند از خود آنچه می‌خواهد بسازد. هر آنچه انسان هست خود او خلق کرده است؛ هیچ چیز برای تعیین خلاقیتش به او داده نشده است؛ ذات وجود او - یعنی همان «باید بودن»^۱ چیزی نیست که او آن را کشف می‌کند، او سازندهٔ آن است؛ انسان همان چیزی است که از خود می‌سازد؛ و شجاعت خود بودن یعنی شجاعت ساختن آن چیزی از خویش که آدمی می‌خواهد باشد.

اگزیستانسیالیست‌هایی هم هستند که کمتر رادیکال‌اند: کارل یاسپرس سازشگری جدیدی را بر حسب يك «ایمان فلسفی» عام، توصیه می‌کند؛ برخی دیگر از يك «فلسفهٔ پایدار» و ابدی سخن می‌گویند، در حالی که گابریل مارسل^۲ از يك رادیکالیسم اگزیستانسیالیستی به سوی موضعی حرکت می‌کند که مبنی بر نیمه جمعی‌گرایی تفکر قرون وسطی است. هیدگرو سارتر در فلسفه بیش از هر کس نمایندهٔ اگزیستانسیالیسم هستند.

1) «The ought-to-be»

2) Philosophia Perennis

۳) گابریل مارسل Gabriel marcel (۱۸۸۹، ۱۹۷۳) فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی.

شجاعت یأس در نگرش اگزیستانسیالیستی غیرخلاق

در این بخشهای آخر به کسانی پرداختم که شجاعت خلاق ایشان، آنان را قادر ساخت که یأس وجودی را اظهار کنند؛ اما همه مردم خلاق نیستند. نگرش اگزیستانسیالیست غیرخلاقی وجود دارد که آن را کلبی مذهبی^۱ می‌گویند. امروزه کلبی مذهب که می‌گوییم به همان معنی نیست که یونانیان از این اصطلاح مراد می‌کردند. از نظر یونانیان کلبی مذهب کسی بود که با اتکا به عقل و قانون طبیعی از فرهنگ عصر خویش انتقاد می‌کرد. او يك عقل‌گرای انقلابی و پیرو سقراط بود. لیکن کلبی مذهب جدید، حاضر به پیروی از هیچ کس نیستند. آنان اصلاً اعتقادی به عقل ندارند و معیاری برای حقیقت نمی‌شناسند؛ هر ارزشی در نظرشان بی ارزش است و در مقابل پرسش از معنا هیچ پاسخی نمی‌دهند. هم خود را مصروف آن ساخته‌اند که هرگونه قاعده‌ای که به ایشان عرضه می‌شود از پایه باطل سازند. شجاعت آنان به صورت خلاق جلوه نمی‌کند، بلکه در نحوه زندگی ایشان ظاهر می‌شود. آنان شجاعانه هرگونه راه‌حلی که ایشان را از آزادی خویش محروم سازد، طرد می‌کنند. آزادی طرد هرآنچه به طرد آن مایل‌اند. کلبی مذهب تنها هستند، هرچند برای نشان دادن تنهایی خود به همراه نیاز دارند. آنان از معانی اولیه و از معنی غایی هر دو تهی هستند؛ و بنابراین قربانیان سهل‌الوصولی‌اند برای اضطراب عصبی. تأیید نفس اجباری افراطی و تسلیم نفس^۲ متعصبانه افراطی، هر دو از نشانه‌های شجاعت خود بودن غیرخلاق است.

1) Cynicism

2) Self-Surrender

حدود شجاعت خود بودن

این مسائل به پرسش از حدود شجاعت خود بودن، در اشکال خلاق و همچنین غیرخلاق آن، می انجامد. شجاعت یعنی تأیید نفس - «علیرغم»، و شجاعت خود بودن یعنی تأیید نفس از آن حیث که نفس است. اما باید پرسید این نفس که خود مؤید خویش است، چیست؟ اگزستانسیالیسم افراطی پاسخ می دهد: آنچه نفس از خود می سازد. این تمام چیزی است که می تواند گفت؛ زیرا هر چیزی بیش از این آزادی مطلق نفس را محدود می سازد. نفس با انقطاع آن از عالم خویش، صرف امکان ولاکی توخالی است. انسان باید عمل کند زیرا زندگی می کند؛ اما باید هر عملی را از سر گیرد، زیرا عمل شخص وی را با چیزی درگیر می سازد که مورد فعل و عمل او قرار گرفته است. فعل و عمل به اورضایت می بخشد و به همین دلیل آزادی او را برای آنکه از خود چیزی بسازد که خواسته است محدود می کند. در الهیات کلاسیک، چه کاتولیک و چه پروتستان، فقط خداوند از این صفت خاص برخوردار است: او «برای خود»^۱ یا آزادی مطلق است. چیزی در او نیست که از او نباشد. اگزستانسیالیسم با پیام «خدا مرده است» «برای خود بودن»^۲ را به انسان می بخشد. چیزی در انسان نخواهد بود که از او نباشد. اما انسان متناهی است، او آنچنان که هست به خود داده شده است. او وجود خود و همراه آن ساختار وجود خود، از جمله ساختار آزادی متناهی، را دریافت کرده است. و آزادی متناهی «برای خود بودن» نیست. انسان تنها در صورتی می تواند مؤید خویش باشد که نه يك لاک توخالی یا يك امکان صرف، بلکه ساختار وجود را تأیید کند. ساختاری که او خود را در آن در برابر عمل و

1) ā sē

2) «a-se-ity», ascity

بی عملی^۱ می یابد. آزادی متناهی ساختار معینی دارد؛ بنابراین اگر نفس بکوشد از این ساختار تجاوز کند در پایان خود را گم خواهد کرد. قهرمان عصر عقل، که از مشارکت رویگردان است، در دام شبکه‌ای از حادثات می افتد که پاره‌ای از آن از سطوح عمیق خود آگاهی نفس وی سربر زده‌اند؛ و پاره‌ای نیز از محیطی که وی نمی تواند از آن کناره بجوید. جانی که در عین آسودگی و اطمینان خالی است، لاجرم با محتوایی پُر خواهد شد که او را در بند خواهند آورد؛ زیرا او آنها را به منزله محتوی یا نمی شناسد یا نمی پذیرد. این امر در کلیه مذهب نیز، همان طور که گفتیم مصداق دارد. او نمی تواند از دست نیروهای نفس خود بگریزد - نیروهایی که او را به سوی از دست دادن آزادی که خواهان حفظ آن است، می رانند.

این تخریب دیالکتیکی اشکال رادیکال شجاعت خود بودن بدست خود این شجاعت، در مقیاسی جهانی و در شکل واکنش خود کامگی قرن بیستم در برابر آگزیستانسیالیسم انقلابی قرن نوزدهم، رخ داده است. اما اعتراض آگزیستانسیالیستی علیه انسان زدایی و شیء شدن انسان و همچنین شجاعت خود بودن خاص این نهضت، خود به دقیق ترین و ظالمانه ترین اشکال جمعی گرایی که تاریخ به یاد دارد، بدل گردیده است. این تراژدی بزرگ قرن ماست که مارکسیسم، که در آغاز جنبشی برای رهایی همه انسانها تلقی می شد، به نظام بردگی همه، حتی کسانی که دیگران را به بند می کشند، بدل گردیده است. تصور عمق این تراژدی و اندازه ویرانگری روانی آن، بویژه در مورد روشنفکران، مشکل است. بنیان شجاعت بودن نزد بسیاری از مردمان سست شد، زیرا این شجاعت، شجاعت بودن به مفهوم شجاعت جنبشهای انقلابی قرن نوزدهم بود. زمانی که این شجاعت

1) action and nonaction

سرکوب شد این افراد یا با واکنشی عصبی - متعصب^۱، در قبال سرخوردگی تراژیک خویش، به نظام نوجمعی گرا گرویدند؛ یا آنکه به بی اعتنائی عصبی - کلی^۲ نسبت به هر نظام و محتوایی تمایل ورزیدند.

پیداست می توان در مورد تبدیل شجاعت بودن نیچه‌ای، به اشکال فاشیستی، نازیستی، نوجمعی‌گرایی به ملاحظات از این دست پرداخت. رژیم‌های خودکامه‌ای که این جنبش‌ها به وجود آوردند تجسم تقریباً همه آن چیزهایی است که شجاعت خود بودن به ضدیت با آن مشهور است. آنها از تمام وسایل ممکن برای غیرممکن ساختن چنین شجاعتی استفاده کردند. اگرچه این نظام، برخلاف نظام کمونیستی، سقوط کرد، عوارض بعدی آن سردرگمی، بی اعتنائی، و کلی مذهب بود؛ و این خاکی است مناسب رشد میل به اقتدار و مرجعیت و جمعی‌گرایی جدید.

این دو فصل اخیر، یعنی فصول شجاعت از دیگران بودن و شجاعت خود بودن، نشان داد که اولی اگر به صورتی قاطع دنبال شود به از دست دادن نفس در جمعی‌گرایی منجر خواهد شد؛ و دومی نیز اگر قاطعانه صورت گیرد به از دست دادن عالم در آگزیستانسیالیسم خواهد انجامید. اکنون این امر ما را به مسئله آخرین فصل کتاب رهنمون می‌شود: آیا شجاعت بودن ممکن است که این هر دو شکل را با گذشتن از هر دو وحدت بخشد؟

1) Fanatic-neurotic

2) Cynical-neurotic

فصل ششم

شجاعت و تعالی

شجاعت پذیرش قبول^۱

شجاعت یعنی تأیید نفس وجود علی رغم حقیقت عدم. شجاعت همان عمل نفس فردی است که با تأیید خود به منزله جزئی از يك کل فراگیر، یا با تأیید خود در نفسیت فردی^۲ خویش، اضطراب عدم را بر خود می پذیرد. شجاعت همواره در معرض تهدید عدم است؛ و همواره با نوعی خطر کردن همراه است. - چه خطر از دست دادن خود و بدل شدن به يك شیئی در میان اشیاء، و چه خطر از دست دادن جهان خود در يك استقلال و خود پیوستگی^۳ بیهوده و توخالی. شجاعت نیازمند قدرت وجود است. قدرتی که عدم را پشت سر می گذارد؛ همان عدمی که در اضطراب سرنوشت و مرگ تجربه می شود، در اضطراب پوچی و بی معنایی حضور دارد، و در اضطراب گناه و محکومیت مؤثر است. شجاعتی که این اضطراب سه جانبه را در خود می گیرد باید ریشه در قدرت وجودی داشته باشد که بزرگتر از قدرت فرد و قدرت جهان اوست. تأیید نفس به منزله يك جزء و تأیید نفس به مثابه نفس خویش. هیچیک از تهدید

(۱) The Courage to Accept Acceptance، «قبول»، همانطور که در این فصل بیان خواهد شد، به معنی قبول حق یا پذیرفته شدن انسان از سوی خداوند است.

2) Individual Self-hood

3) Self-relatedness

چندگانه عدم مصون نیست. کسانی که نمایندگان این صور شجاعت محسوب می‌شوند می‌کوشند از خود و جهانی که در آن مشارکت دارند فراتر روند تا به قدرت خود وجود^۱، و همچنین به شجاعت بودن دست یابند. شجاعتی که مصون از تهدید عدم است. این قاعده هیچ استثنایی ندارد؛ و این بدان معنی است که هر نوع شجاعت بودن، به صورتی پنهان یا آشکار، ریشه‌ای دینی دارد. زیرا دین یعنی گرفتار شدن در پنجه قدرت خود وجود. این ریشه دینی در بعضی موارد کاملاً مخفی است، در برخی دیگر با شدت و حدت بسیار انکار می‌گردد، در پاره‌ای موارد عمیقاً و گاه به صورتی سطحی پنهان شده است، اما هرگز کاملاً غایب نمی‌شود؛ زیرا هر چیز که هست در خود وجود مشارکت دارد، و هر کس از این مشارکت تا حدی با خبر است؛ بویژه در لحظاتی که تهدید عدم را تجربه می‌کند. این امر ما را به ملاحظه‌ای نهایی، یعنی به طرح دو سؤال هدایت می‌کند: شجاعت بودن چگونه در وجود ریشه دارد؟ و ما چگونه باید وجود را در پرتو شجاعت بودن درک کنیم؟ پرسش نخست ناظر است به بنیان وجود به منزله منشأ شجاعت بودن؛ و پرسش دوم معطوف است به شجاعت بودن همچون مفتاحی برای راه یافتن به اساس وجود.

قدرت وجود به منزله منشأ شجاعت بودن

تجربه عرفانی و شجاعت بودن از آنجا که رابطه انسان با اساس وجود خویش باید در سیمبلهایی بیان شود که از ساختار وجود اخذ شده است، پس تقابل دو قطب مشارکت و فردیت همچنانکه کیفیت ویژه شجاعت بودن را تعیین می‌کند کیفیت ویژه رابطه مذکور را نیز متعین می‌سازد: اگر مشارکت مسلط

۱) Being-itself

باشد، رابطه انسان با وجود کیفیتی عرفانی دارد، اگر فردیت حاکم شود، رابطه با وجود کیفیتی شخصی می‌یابد؛ و اگر هر دو قطب پذیرفته شوند و تعالی یابند، رابطه با وجود کیفیت ایمان را خواهد داشت.

در عرفان نفس فردی مشارکت در اساس وجود را طلب می‌کند - مشارکتی که به وحدت و یکی شدن نزدیک می‌شود. پرسش ما این نیست که آیا برای موجود فانی رسیدن به این مطلوب ممکن است یا نه؛ بلکه پرسش این است که آیا عرفان می‌تواند منشاء شجاعت بودن باشد، و اگر می‌تواند چگونه؟ ما به زمینه عرفانی نظام فلسفی اسپینوزا و به شیوه او در استنتاج تأیید نفس انسان از تأیید نفس جوهر الهی، که انسان در آن مشارکت دارد، اشاره کردیم. همه عرفا به طریقی مشابه قدرت تأیید نفس خود را از تجربه قدرت خود وجود، که با آن وحدت یافته‌اند، کسب می‌کنند. اما می‌توان پرسید که آیا راهی برای برقراری وحدت میان شجاعت و عرفان وجود دارد به نظر می‌رسد که مثلاً در هندوستان شجاعت فضیلت شهسوار^۱ شمرده می‌شود - فضیلتی که باید در مرتبه پایین‌تر از برهمن و قدیس زاهد سراغ آن را گرفت. یکی شدن یا اتحاد عرفانی^۲ فضیلت اشرافی از خود گذشتگی شجاعانه را پشت سر می‌گذارد. این عمل، یعنی تسلیم نفس خویش به صورتی والا و کامل‌تر و قاطع‌تر، صورت تمام و کمال تأیید نفس است. اما اگر چنین است یکی شدن عرفانی فقط در مفهوم وسیع آن، و نه در مفهوم محدود کلمه، شجاعت تواند بود. عارف زاهد و سرمست^۳ در قبال شئون عدم، که در جهان متناهی، یعنی، قلمرو مایا^۴ حضور دارند، وجود ذاتی خود را تأیید می‌کند. ایستادگی در برابر اغوای صورتهای، شجاعت بسیار می‌خواهد؛ قدرت

1) Kshatriya (Knight)

2) Mystical Identification

3) Ecstatic

۴) مایا Maya لغتی سانسکریت است به معنی توهم که در فلسفه هندو همان جهان محسوس است.

وجودی که در این شجاعت متجلی است چنان عظیم است که خدایان از بیم آن بر خود می لرزند. عارف راه نفوذی به اساس وجود می جوید - به قدرت همه جا حاضر و منتشر برهن. او با این کار نفس ذاتی خویش را، که با قدرت برهن یکی است، تأیید می کند. در حالی که تمام کسانی که در متن اسارت مایا مؤید خویش اند، اعم از اینکه جانور یا انسان یا خدا باشند، چیزی را تأیید می کنند که نفس حقیقی آنها نیست. با این امر تأیید نفس عارف به مرتبه ای بالاتر از شجاعت اعتلا می یابد - شجاعتی که فضیلتی خاص و از آن سپاهیان اشراقی است. اما عارف مطلقاً بالاتر از شجاعت نیست. آنچه از دیدگاه جهان متناهی به منزله نفی نفس تلقی می شود، از دیدگاه وجود غایی کاملترین تأیید نفس و ریشه ای ترین شکل شجاعت است.

عارف با نیروی این شجاعت بر اضطراب سرنوشت و مرگ غلبه می کند؛ وجود داشتن در زمان و مکان و تحت مقولات تناهی نهایتاً غیر واقعی است، لذا فراز و نشیبهای آن، و عدمی که بالاخره آن را به پایان خواهد رساند نیز به همان اندازه غیر واقعی خواهد بود. عدم متضمن هیچ تهدیدی نیست، زیرا در تحلیل نهایی عدم همان وجود متناهی است. مرگ چیزی را که منفی است نفی می کند، و آن را که مثبت است مؤید است. به همین طریق اضطراب شك و بی معنایی در شجاعت بودن عرفانی جذب می شود. شك درباره چیزی ممکن است که هست - چیزی که بنا به سرشت مایای آن اساساً مشکوک است. شك حجاب مایا را کشف می کند و از قدرت «عقاید»^۱ صرف در برابر حقیقت غایی می کاهد. اما تجلی واقعیت غایی در معرض شك

۱) عقیده Opinion همان چیزی است که در فلسفه افلاطون تحت نام doxa در مقابل دانش حقیقی episteme قرار دارد. «عقاید»، هستی ناپایدار دارند. عوام مردم در گفتگوهای روزانه خود بی توجه به ضوابط منطقی و برای توجیه تمایلات شخصی آنها را به کار می برند، در اینجا «عقیده» در مقابل حقیقت عرفانی قرار دارد.

نیست، زیرا هر شك كردنی مسبوق به آن است: بدون نحوی آگاهی از حقیقت، شك كردن در باره حقیقت ممکن نیست. اضطراب بی معنایی در جایی که معنی غایی مغاک هر معنای معینی است، و چیز معینی نیست، مهار می شود عارف فقدان معنی را گام بگام، در مراتب گوناگون واقعیت، تجربه می کند. مراتبی که در آنها گام نهاده است، از خلال آنها گذر کرده است، و عاقبت ترکشان می کند. تا زمانی که این راه را می پیماید، اضطرابات گناه و محکومیت نیز مجال بروز ندارد: آنها غایت نشده اند، در هر مرتبه ای ممکن است انسان مرتکب گناه شود، چه به سبب قصور ورزیدن در قیام به مقتضیات آن مرتبه، و چه به سبب شکست در پشت سر نهادن آن. اما تا آن زمان که به انجام رسیدن^۱ نهایی، قطعی و مسلم است، اضطراب گناه به اضطراب محکومیت بدل نخواهد شد. براساس قانون کارما^۲ مجازات به طور خودکار جریان دارد؛ ولی در عرفان آسیایی هیچ محکومیتی وجود ندارد.

شجاعت بودن عرفانی تا زمانی که وضعیت عرفانی ممکن است دوام می یابد. مرز آن حالت پوچی وجود و معناست همراه با دهشت و یأس این حالت که عرفا آن را شرح داده اند. در این لحظات شجاعت بودن تا حد پذیرش حتی همین حالت، به منزله طریق آمادگی، تنزل می یابد؛ یعنی آمادگی برای نور از طریق ظلمت و فراوانی از طریق پوچی. قدرت وجود در زمانی که غیاب این قدرت به صورت یأس احساس می شود، خود را از طریق همان یأس محسوس می سازد. تجربه این امر و تاب آوردن در برابر آن، شجاعت بودن عارف در حالت پوچی است. هرچند عرفان در اشکال بغایت مثبت و منفی آن نسبتاً نادر است. نگرش اصلی آن، یعنی سعی در وحدت

1) Fulfillment

۲) کارما Karma، مجموعه اعمال شخصی (و همچنین قدرتی ناشی از این اعمال) در يك مرحله از هستی اش که تعیین کننده سرنوشت او (و یا کلا تعیین کننده دور تناسخ او پیش از رهاییش از این جهان) در مرحله بعدی است. این مفهوم در هندوئیسم و بودیسم به کار می رود.

یافتن با واقعیت غایی، و شجاعت متناظر با آن (برای پذیرش عدم نهفته در حقیقت تناهی) شیوه‌ای از زندگی است که بسیاری از تمدنهای بشری آن را پذیرفته و با آن شکل یافته‌اند.

اما عرفان چیزی بیش از صورت خاصی از رابطه با اساس وجود است. عرفان چیزی است که در هر صورتی از این رابطه وجود دارد. از آن رو که هر چه هست در قدرت وجود مشارکت جسته است، پس وحدت، که عرفان بر آن متکی است، در هیچ تجربه دینی غایب نیست. هیچ تأیید نفسی از جانب موجودی متناهی، و هیچ شجاعت بودنی وجود ندارد که اساس وجود، و قدرت آن در غلبه بر عدم، در آنها مؤثر نباشد؛ تجربه حضور این قدرت، حتی در برخورد شخص انسان با شخص خداوند (رابطه بین ال‌انین با خدا)، همان عنصر عرفانی است.

برخورد الهی - بشری و شجاعت بودن

قطب فردیت در تجربه دینی، به صورت برخورد شخصی با خداوند، ظاهر می‌شود؛ و شجاعت حاصل از آن، شجاعت اتکا به واقعیت شخصی^۱ است که در تجربه دینی متجلی است. این رابطه را می‌توان، برای تمایز و تقابل آن با وحدت عرفانی، يك مرادفه معنوی^۲ شخصی با منشاء شجاعت نامید. هرچند این دو در مقابل هم‌اند، مانع یکدیگر نیستند، زیرا آنها با به هم پیوستگی قطبی فردیت و مشارکت وحدت یافته‌اند. غالباً شجاعت اتکا و اعتماد را با شجاعت ایمان یکسان می‌انگارند، بالاخص در پروتستانیسم؛ اما این کافی نیست، زیرا اعتماد یکی از ارکان ایمان است. ایمان مشارکت عرفانی و اعتماد شخصی - هر دو را در بر می‌گیرد. در بیشتر بخشهای کتاب مقدس برخورد دینی به نحوی شدیداً شخصی‌گرا توصیف شده است.

1) The personal reality

2) Communion

مطالعه کتاب مقدس^۱، بویژه در میان مصلحان دینی، همین تعبیر را دنبال می‌کند. حمله لوتر متوجه شئون عینی، کمی، و غیرشخصی نظام رُمی بود. او برای رابطه‌ای شخصی با شخص خداوند بی آنکه دیگری میانجی شود، مبارزه می‌کرد. در تاریخ تفکر مسیحی شجاعت اعتماد در لوتر به اوج خود رسید. هر يك از آثار لوتر، بویژه آثار اولیه وی، مشحون از تجلیات چنین شجاعتی است. او بارها کلمه *Trotz* (علی‌رغم) را به کار برده است. «علی‌رغم» تمام نقصانهایی که خود وی شخصاً تجربه کرده بود؛ و «علی‌رغم» اضطرابی که بر آن دوره مسلط بود. لوتر قدرت تأیید نفس را از اعتماد تزلزل ناپذیرش به خداوند، و از برخورد شخصی با او، حاصل کرد. براساس مظاهر اضطراب دوره او، نقصانهایی که شجاعت وی باید بر آنها غلبه می‌کرد در سیمای مرگ و ابلیس تمثیل یافته است. بدرستی گفته‌اند که حکاکي «شهبسوار، مرگ و ابلیس» آلبرشت دورر^۲، بیان کلاسیک روح اصلاح دینی لوتری است؛ و شاید بتوان اضافه کرد که این اثر بیان شجاعت اعتماد لوتر و شکل خاص شجاعت بودن اوست. شهبسواری سراپا غرق در سلاح، سوار بر مرکب خود از میان دره‌ای می‌گذرد، در يك سو مرگ و در سوی دیگر ابلیس او را همراهی می‌کنند؛ شهبسوار با بیباکی، عزم کامل، و اعتماد، به افق مقابل چشم دوخته است؛ او تنهاست اما بیکس^۳ نیست؛ این سلحشور علی‌رغم انزوایش در قدرتی مشارکت جسته که به وی شجاعت تأیید خود علی‌رغم وجود نقایص هستی را بخشیده است؛ شجاعت اویقیناً شجاعت از دیگران بودن نیست. اصلاح دینی از نیمه‌جمعی‌گرایی قرون

1) Biblicism

۲) آلبرشت دورر *Albrecht Dürer* (۱۴۷۱، ۱۵۲۸) نقاش آلمانی. حکاکیهای اوروی مس کم نظیر است وی در حکاکي روی چوب و نقاشی نیز استاد بود. رسالات چندی نیز در مباحث گوناگون از وی به جا مانده است.

3) Lonely

وسطی گسست. شجاعت اعتماد لوتر اعتمادی شخصی است که حاصل برخورد شخص انسان با شخص خداوند است. نه پاپ و نه شورای کلیسا، هیچ کدام نمی توانستند این اعتماد را به او ببخشند. بنابراین او فقط به این دلیل که آنها بر آموزه ای تکیه داشتند که راه را بر شجاعت اعتماد می بست، ناچار از طردشان گردید. نظامی که آنها مقرر می داشتند نظامی بود که در آن اضطراب مرگ و گناه، هیچگاه به طور کامل مهار نمی شد. البته در این نظام نکات اطمینان بخش فراوان بود، اما یقینی وجود نداشت. در این نظام شجاعت اعتماد تکیه گاه های بسیاری داشت، اما از بنیانی تردید ناپذیر برخوردار نبود. جمع راه های گوناگونی برای مقابله با اضطراب عرضه می کرد، اما راهی برای اینکه فرد بتواند اضطرابش را بر خود بپذیرد ارائه نمی داد. فرد هیچگاه مطمئن نبود؛ او هرگز نمی توانست وجود خویش را با اعتمادی بی قید و شرط تأیید کند، زیرا امکان نداشت که وی با تمامیت وجود خویش مستقیماً و در یک رابطه شخصی و بی میانجی، با امر بی قید و شرط^۱، مواجه شود. جز در عرفان، واسطه کلیسا همیشه وجود داشت. ملاقات غیرمستقیم و جزئی روح با خداوند. هنگامی که اصلاح دینی این میانجی را به کناری نهاد و رهیافتی مستقیم و تام و شخصی نسبت به خداوند را میسر ساخت، شجاعت بودن غیر عرفانی جدیدی امکان یافت. این شجاعت در وجود نمایندگان دلاور پروتستانسم مبارز، در اصلاح دینی کالونیستی و همچنین لوتری متجلی است؛ و در کالونیسم حتی بارزتر است. آنچه این مردان را دلاور می ساخت، دلاوری^۲ آنان در مواردی چون قبول خطر شهادت، مقاومت در برابر مراجع قدرت، مبارزه برای تغییر و تبدیل ساختار کلیسا و جامعه نبود، بلکه شجاعت اعتماد بود که اساس دیگر تجلیات

1) the unconditional

2) Heroism

شجاعت آنان محسوب می‌شد. می‌توان گفت - و پروتستانیسم لیبرال هم غالباً گفته است - شجاعت مصلحان دینی، آغاز نوع فردگرایانه شجاعت خود بودن است؛ اما چنین تفسیری یکی از تأثیرات تاریخی محتمل را با خود مسئله اشتباه می‌کند. در شجاعت مصلحان دینی، شجاعت خود بودن تأیید گردیده و هم تعالی یافته است. شجاعت اعتماد پروتستان، در مقام مقایسه با صورت عرفانی تأیید نفس شجاعانه، نفس فردی را، از آن جهت که نفسی نردی است، در برخورد آن با خداوند، به عنوان یک شخص، تأیید می‌کند. این امر، شخصی‌گرایی^۱ اصلاح دینی را به صورتی قطعی از تمام مظاهر عدی فردگرایی و اگزیستانسیالیسم متمایز می‌سازد. شجاعت مصلحان دینی شجاعت خود بودن نیست - همان طور که شجاعت از دیگران بودن هم نیست. بلکه از هر دو فراتر رفته آنها را وحدت می‌بخشد؛ زیرا ریشه شجاعت اعتماد در اعتماد به خویشتن نیست؛ اصلاح دینی عکس این گفته را اظهار داشته است: انسان تنها پس از امتناع از پایه‌گذاری اعتماد خود بر خویشتن، می‌تواند به هستی خویش اعتماد نماید. از سوی دیگر اساس شجاعت اعتماد نه خود آدمی و نه هیچ چیز متناهی دیگر، و حتی کلیسا نیز، نیست. این شجاعت بر خداوند - و فقط نیز بر او - متکی است و حاصل برخورد شخصی و بی‌قیاس انسان با اوست. شجاعت اصلاح دینی شجاعت از دیگران بودن و شجاعت خود بودن، هر دورا در می‌نوردد، در حالی که نه از دست دادن خود و نه از دست دادن جهان خود، هیچ کدام تهدیدی برای آن به شمار نمی‌رود.

گناه و شجاعت پذیرش قبول

در مرکز شجاعت اعتماد پروتستان، شجاعت پذیرش قبول علی‌رغم آگاهی از گناه قرار دارد. لوثر، و در واقع کل آن دوره، اضطراب گناه و محکومیت را

1) Personalism

همچون صورت اصلی اضطراب خویشتن تجربه کردند. شجاعت تأیید خویشتن علی رغم این اضطراب شجاعتی است که ما آن را شجاعت اعتماد می‌نامیم. این شجاعت در یقین شخصی، تام و بی میانجی به بخشایش الهی ریشه دارد. باور به بخشایش در تمام صور شجاعت بودن انسان، حتی در نوجمایی‌گرایی نیز وجود دارد؛ اما هیچ تفسیری از هستی بشر نیست که در آن این باور، بدان اندازه مسلط باشد که در پروتستانسیم اصیل مسلط است؛ و هیچ جنبشی در تاریخ نیست که در آن این باور به همین اندازه ژرف و معماوار باشد. در این عبارت لوتری که می‌گوید: «آن که ناحق است، حق است» (از نظر بخشایش الهی)، و یا در بیان جدیدتر همین عبارت، «آن که قبول نشدنی است، قبول می‌شود»، پیروزی بر اضطراب گناه و محکومیت بوضوح بیان شده است. شاید بتوان گفت شجاعت بودن یعنی شجاعت قبول خویشتن به منزلهٔ (انسانی) مقبولیت یافته^۱، علی رغم مقبول نبودن خویش. این معنای حقیقی آموزهٔ پولوسی-لوتری^۲ «برائت به وسیلهٔ ایمان» است (آموزه‌ای که در قالب عبارت اولیه‌اش حتی برای دانشجویان الهیات نیز نامفهوم است) حاجت به یادآوری این حقیقت به متألهان نیست، اما به متألهان و کشیشان باید متذکر شد که در نبرد علم روان درمانی علیه اضطراب گناه، مفهوم قبول از همان توجه و اهمیت و معنایی برخوردار شده است که در دورهٔ اصلاح دینی در جملاتی مانند «بخشایش گناهان» یا «برائت از طریق ایمان» مشاهده می‌شود. پذیرفتن قبول در عین نامقبول بودن، بنیان شجاعت اعتماد است.

برای این تأیید نفس، استقلال از هر شرط پیشین اخلاقی یا فکری یا دینی اساسی است. این فقط مردان نیک، خردمند، یا پرهیزگار نیستند که شجاعت پذیرش قبول را سزاوارند، بلکه همچنین کسانی مستحق آن‌اند که

(۱) مقبولیت از سوی خداوند.

2) Pauline-Lutheran

هیچیک از این صفات را به نحو کمال دارا نیستند و از نامقبول بودن خود آگاه‌اند. اما این به معنی پذیرفته شدن از سوی خود به منزله خویشتن یا توجیه فردیت عارضی خویش نیست؛ این شجاعت خود بودن آگزیستانسیالیستی نیست، بلکه آن فعل معماواری است که بشر با آن از سوی هویتی که به صورتی نامتناهی از نفس فردی او فراتر است، پذیرفته می‌شود. در تجربه مصلحان دینی، این همان پذیرفته شدن گناهکار نامقبول است به درون مراوده‌ای معنوی با خداوند که در آن انسان مورد داوری قرار می‌گیرد و تغییر می‌یابد.

شجاعت بودن از این جنبه، به معنی شجاعت پذیرش بخشایش گناهان است؛ آن هم نه به منزله تصدیقی انتزاعی بلکه به منزله تجربه‌ای اساسی در برخورد انسان با خداوند. پیش فرض تأیید نفس، علی‌رغم اضطراب گناه و محکومیت، مشارکت در چیزی است که از نفس متعالی است. در مراوده معنوی شفا دهنده، برای مثال در روانکاوی، بیمار در قدرت شفابخش مددکارا که او را پذیرفته است مشارکت می‌جوید، هرچند که بیمار خود را مقبول نشدنی احساس می‌کند. در چنین رابطه‌ای شخص شفا دهنده^۱، مظهر خود به منزله يك فرد نیست، بلکه نماینده و مظهر قدرت عینی قبول و تأیید نفس است. این قدرت عینی از طریق شفا دهنده در بیمار کارگر می‌افتد. البته این قدرت باید در شخصی تجسم یابد که قادر به درك گناه است؛ کسی که می‌تواند داوری کند؛ و می‌تواند علی‌رغم داوری [بیمار را] قبول کند. اما قبول شدن از سوی چیزی که از مرتبه شخص پایین‌تر است هرگز نمی‌تواند بر طرد نفس شخص غلبه کند - دیواری که من در مقابل آن اعتراف می‌کنم نمی‌تواند مرا ببخشد. اگر آدمی در يك رابطه شخص به شخص پذیرفته نشود، هیچ قبول نفسی ممکن نخواهد بود. لیکن اگر انسان

1) the helper

2) The healer

شخصاً نیز قبول شود، برای پذیرش این قبول به شجاعتی نیازمند است که از نفس وی فراتر می‌رود، یعنی همان شجاعت اعتماد؛ قبول شدن به معنی انکار گناه نیست. آن مدکار شفابخش که می‌کوشد بیمار را متقاعد سازد که واقعاً مرتکب گناه نشده است، لطمه بزرگی به او می‌زند؛ او مانع می‌شود که فرد بیمار گناه خود را در تأیید نفس خویش جذب کند. او می‌تواند به شخص بیمار کمک کند تا انواع نابه‌جا و عصبی (نوروتیک) احساس گناه را به اشکال اصیل آن تبدیل کند و با اصطلاح این احساس را در جای درست آن قرار دهد؛ اما او نمی‌تواند و نباید به بیمار بگوید که او هیچ گناهی ندارد. مددکار بیمار را، بدون محکوم کردن و پنهان ساختن چیزی، به درون مرادۀ معنوی با خود می‌پذیرد. در اینجا است که مفهوم دینی «قبول به منزله پذیرفته شدن»^۱ از شفای طبیب در می‌گذرد. دین در جستجوی منشأ غایی قدرتی است که با قبول آنچه نامقبول است، شفا می‌بخشد؛ دین طالب خداوند است. قبول شدن از سوی خداوند، و فعل بخشایگر و مبرا ساز او، منشأ یکتا و غایی شجاعت بودنی است که اضطراب گناه و محکومیت را در خود می‌پذیرد؛ زیرا تنها قدرت غایی تأیید نفس قدرت خود وجود است. هرچه که کمتر از این باشد، چه قدرت متناهی وجود متعلق به خود آدمی و چه قدرت هر کس دیگر، نمی‌تواند بر تهدید قاطع و نامتناهی عدمی که در یأس ناشی از محکومیت نفس احساس می‌شود، غلبه کند. این است دلیل آنکه چرا شجاعت اعتماد، به صورتی که در انسانی چون لوتر جلوه‌گر گردیده است، بی‌وقفه توکل به خداوند و نه غیر او را مورد تأکید قرار داده است و هر شالوده دیگری را برای شجاعت بودن آدمی نه فقط به سبب ناکافی بودن، بلکه به منزله عاملی که او را به سوی گناه بیشتر و اضطراب عمیق‌تر میراند، مردود می‌شمرد. رهایی بزرگی که پیام مصلحان دینی برای مردمان قرن شانزدهم به ارمغان آورد، و به

1) Acceptance as being accepted

وجود آمدن شجاعت پذیرش قبول در آنان، از آموزه Sola fide (ایمان خالص)^۱ ناشی گردید؛ یعنی، این پیام که شجاعت اعتماد فقط به آنچه خود نامشروط است و ما آن را به منزله امری بی قید و شرط در برخورد شخص به شخص تجربه می کنیم، مشروط می شود و نه به هیچ چیز متناهی.

سرنوشت و شجاعت پذیرش قبول

همان طور که چهره های مرگ و ابلیس نشانگر است، اضطراب این دوره به اضطراب گناه محدود نبود، بلکه در عین حال اضطراب مرگ و سرنوشت هم بود. مفاهیم تنجیمی^۲ دوره متأخر جهان باستان با رنسانس احیا شد تا آنجا که حتی اومانیهایی که به نهضت اصلاح دینی پیوسته بودند، از تأثیر آن برکنار نماندند. ما قبلاً به شجاعت نورواقی که برخی نقاشیهای عصر رنسانس بیانگر آن بودند، اشاره کردیم؛ در این نگرش انسان خود سفینه حیاتش را هدایت میکند، هرچند این بادهای سرنوشت است که آن را به جلومی راند. اما لوتر با اضطراب سرنوشت در زمینه دیگری روبرو شد. او ارتباط میان اضطراب گناه و اضطراب سرنوشت را تجربه کرد: این وجدان معذب است که منشأ خیل بی شمار ترسهای غیرعقلانی در حیات گذران ماست. صدای خش خش برگ خشک کسی را که گرفتار گناه است به هراس می افکند. بنابراین، غلبه بر اضطراب گناه غلبه بر اضطراب سرنوشت نیز هست. شجاعت اعتماد علاوه بر اضطراب گناه، اضطراب مرگ را نیز در خود می گیرد، و «علی رغم» را در برابر هر دو آنها قرار می دهد. این معنای اصیل

(۱) ریشه لغت fide در زبان لاتین به معنی ایمان است اما وفاداری، تکیه، و اعتماد و توکل نیز معنی میدهد. براساس این آموزه، ایمان به معنی تصدیق یا باور کردن حقیقتی عقلانی نیست بلکه منظور از ایمان جهت گیری شخص با تمامیت وجود خویش است که با آن اعتماد مطلق خود را به خداوند نشان می دهد.

2) Astrological

آموزه مشیت^۱ است. مشیت نظری در باب برخی افعال خداوند نیست؛ مشیت سمبلی دینی از شجاعت اعتماد است در ارتباط با سرنوشت و مرگ، زیرا شجاعت اعتماد، «علی رغم» را در برابر هرچیز قرار می دهد، حتی در برابر مرگ.

لوتر، همچون پولوس قدیس، از رابطه اضطراب گناه با اضطراب مرگ بخوبی آگاه بود. در رواقی مذهبی و نوروای مذهبی، نفس ذاتی در معرض تهدید مرگ نیست، زیرا این نفس به خود وجود تعلق دارد و از عدم فراتر است. سقراط، که با قدرت نفس ذاتی خود بر اضطراب مرگ غلبه کرد، سمبل شجاعت پذیرفتن مرگ بر خوشتن گردید. این همان معنای حقیقی آموزه افلاطون است که بقای روح نامیده شده است. در بحث راجع به این آموزه باید از ادله ای که در اثبات بقای نفس اقامه شده، حتی از آنها که در رساله فیدون افلاطون آمده است، صرف نظر کرد و توجه خود را به تصویر سقراط در حال مرگ، معطوف ساخت. همه این براهین، که خود افلاطون با تردید بدانها پرداخته است، نمایانگر تلاشهایی است برای تفسیر شجاعت سقراط؛ یعنی، شجاعت پذیرش مرگ خویش به درون تأیید نفس خود. سقراط یقین دارد نفسی که به دست جلاد نابود می شود، آن نفسی نیست که خود را در شجاعت بودن او تأیید می کند. او چیز زیادی در باره رابطه این دو نفس نمی گوید؛ نمی تواند هم بگوید زیرا آنها از حیث عدد دو تا نیستند، بلکه هر دو شأن يك نفس واحداند. اما سقراط این نکته را روشن نمود که شجاعت مردن آزمون شجاعت بودن است. تأیید نفسی که از پذیرش تأیید مرگ خویش به درون خود تغافل می نماید سعی دارد که از آزمون شجاعت، یعنی از رویارویی با عدم در اصلیتین صورت آن، بگریزد.

باور متداول و رایج به بقای نفس، که در غرب تا حد زیادی جایگزین

1) Providence

سمبل مسیحی رستاخیز گردیده، آمیزه‌ای از شجاعت و گریز است. انسان با این باور می‌کوشد تا تأیید نفس خود را حتی در برابر اجبارش به مردن، حفظ کند؛ و این کار را با اعتقاد به تداوم بی‌انتهای تناهی انسان انجام می‌دهد. تناهی که همان الزام مرگ اوست. بدین ترتیب مرگ حقیقی هرگز رخ نخواهد داد. پیداست که این توهمی بیش نیست و باصطلاح منطقی يك تناقض است؛ یعنی، چیزی را باید بی‌پایان تلقی کنیم که به پایان رسیدن در تعریف آن اخذ شده است. در مواجهه با الزام مرگ، «خلود نفس» سمبل حقیری برای شجاعت بودن، است.

شجاعت سقراط (در تصویر افلاطون از وی) بر تأیید خویش، در وجود ذاتی و نیستی ناپذیر آن استوار است. نه بر آموزه‌ای مبتنی بر خلود نفس. او می‌داند که به دو نظم یا مرتبه از واقعیت^۱ تعلق دارد؛ و می‌داند که یکی از آنها فوق زمان^۲ است، شجاعت سقراط بود که بیش از هرتفکر فلسفی، این حقیقت را بر جهان باستان آشکار ساخت که انسان به دو نظم و دو ساحت تعلق دارد.

اما در شجاعت سقراطی (رواقی و نورواقی) پذیرش مرگ برخود، يك پیشفرض وجود داشت؛ و آن اینکه هرکس برای مشارکت در هردو نظم، نظم زمانی و نظم جاودان (سرمدی) توانایی دارد. مسیحیت این پیشفرض را نپذیرفت. براساس تعالیم مسیحیت، ما از وجود ذاتی خویش بیگانه شده‌ایم. ما برای تحقق وجود ذاتی خویش آزاد نیستیم و بلکه از نقض آن ناگزیریم. بنابراین، مرگ فقط از طریق حالتی از اعتماد پذیرفته می‌شود که در آن مرگ دیگر «مزد گناه» نیست. اما این، همان حالت قبول شدن علی‌رغم نامقبول بودن است. این همان مقطعی است که در آن، جهان باستان با مسیحیت دگرگون شد؛ و شجاعت لوتر در رویارویی با مرگ نیز در آن ریشه

1) Two orders of reality

2) Transtemporal

داشت. این پذیرفته شدن به ساحت مراوده‌ای معنوی با خداوند است که در پس این شجاعت نهفته است، نه نظریه‌ای قابل بحث در باب فناپذیری. در لوتر، مواجهه با خداوند صرفاً اساس شجاعت پذیرش گناه و محکومیت برخود نیست، بلکه اساس پذیرش سرنوشت و مرگ برخود نیز هست؛ زیرا مواجهه با خداوند به معنی مواجه شدن با امنیت متعالی و جاودانگی متعالی است. کسی که در خداوند مشارکت می‌جوید، در جاودانگی مشارکت جسته است. اما برای مشارکت در او باید از سوی او پذیرفته شوی، و همچنین باید مقبولیت خویش از جانب او را پذیرفته باشی.

لوتر حالات روحی خاصی را تجربه کرد که آنها را به منزله حملات یأس مطلق (Anfechtung) و همچون تهدید هراسناک يك بیمعنایی کامل، شرح داده است. او لحظات این احوال را همچون حملاتی شیطانی درمی‌یافت که در آن همه چیز دستخوش تهدید می‌شد: ایمان مسیحی وی، اعتماد به کارش، اصلاح دینی، بخشایش گناهان. همه چیز در لحظات نهایی این یأس در هم می‌شکست؛ کمترین اثری از شجاعت بودن باقی نمی‌ماند: لوتر در این لحظات، و در شرحی که درباره آنها داده، تحلیل اگزیستانسیالیسم جدید از این حالات را پیشگویی می‌کند. اما برای او این کلام آخر نبود. کلام آخر نخستین فرمان بود؛ یعنی، این اقرار که خداوند، خداوند است. این کلام به او متذکر می‌شد که در تجربه بشر عنصری نامشروط وجود دارد. چیزی که انسان می‌تواند حتی در مغاک بیمعنایی نیز بدان آگاه باشد؛ و این آگاهی او را نجات داد.

نباید فراموش کرد که رقیب بزرگ لوتر، توماس مونزر^۱، پیرو فرقه

1) Transcendent Security

۲) توماس مونزر Thomas Münzer (۱۴۹۰-۱۵۲۵) رهبر نه‌هیدستان شهری و دهقانان در دوره اصلاح دینی، و در جنگهای دهقانی آلمانی در ربع اول قرن شانزدهم، هوادار نوعی کمونیسم تساوی طلبانه و تخیلی.

آنا‌بابتیست^۱ و سوسیالیست مذهبی، دریافته‌ها و تجاربی مشابه با لوتر داشته است. او از وضعیت غایی سخن می‌گوید که در آن هر امر متناهی خود را آشکار می‌سازد، در این وضعیت امر متناهی به پایان خود رسیده است؛ اضطراب بر جان انسان پنجه می‌افکند؛ تمام معانی موجود معدوم می‌گردد. لیکن دقیقاً به همین دلیل است که در این وضعیت، روح الهی می‌تواند حضور خود را بر آدمی آشکار سازد، و این وضعیت را به شجاعت بودن بدل کند که بیان آن عمل انقلابی است. لوتر نماینده پروتستانیزم کلیسایی^۲ بود و مونزر مظهر رادیکالیسم انجیلی^۳. هردو آنان تاریخساز بوده‌اند و در واقع نظریات مونزر در امریکا حتی موثرتر از عقاید لوتر بوده است. هردو اضطراب بیمعنایی را تجربه کردند و آن را با اصطلاحاتی شرح دادند که مصطلح عرفانی مسیحی بود. اما ایشان با این کار از شجاعت اعتماد، که برخورد شخصی با خداوند استوار است، فراتر رفتند. ایشان ناچار بودند که از شجاعت بودن متکی بر وحدت عرفانی، چیزهایی را بپذیرند. این نکته ما را به این پرسش آخر رهنمون می‌شود: آیا می‌توان باتوجه به حضور عام اضطراب شك و بیمعنایی در دوره خودمان، این دو گونه شجاعت پذیرش قبول را وحدت بخشید؟

ایمان مطلق و شجاعت بودن

ما در توضیح خود درباره شجاعت بودن که متکی بر وحدت عرفانی با بنیان وجود است، و همچنین در بیان خود راجع به شجاعت بودن که متکی بر

(۱) Anabaptism از فرق افراطی پروتستان که در سال ۱۵۲۱ در آلمان ظهور کرد، این فرقه با انجام غسل تعمید در طفولیت و قبل از اعتراف به ایمان مخالف بود، کاتولیکها و لوتریها، هردو این فرقه را سرکوب می‌کردند.

2) ecclesiastical Protestantism

3) Evangelical radicalism

مواجهه شخصی با خداوند است، از مطرح ساختن مفهوم ایمان پرهیز کردیم؛ از جمله دلایل این کار این است که مفهوم ایمان معنای واقعی خود را از دست داده، و معنای اضافی^۱ «باور داشتن به چیز باور نکردنی» را افاده می کند. اما این تنها دلیل استفاده ما از اصطلاحات دیگر نیست. دلیل اصلی آن این است که به اعتقاد من نه وحدت عرفانی، و نه برخورد شخصی هیچیک حق مطلب را در مورد تصور ایمان^۲ ادا نمی کند. بیقین در ارتقاء روح از متناهی به نامتناهی، که سرانجام به وحدت روح با بنیان وجود منتهی می شود، ایمان حضور دارد؛ لیکن مفهوم ایمان وسیعتر از اینهاست. ایمان در برخورد شخصی با خدای شخصی^۳ نیز وجود دارد. اما ایمان متضمن معانی دیگری نیز هست. ایمان همان حالت دچار آمدن در پنجه قدرت خود وجود است. شجاعت بودن بیانی از ایمان است، و «معنی» ایمان باید از طریق شجاعت بودن فهم شود. ما شجاعت را به منزله تأیید نفس وجود علی رغم عدم تعریف کردیم. قدرت این تأیید نفس قدرت وجود است که در هر عملی که از سرشجاعت صورت گیرد عاملی مؤثر است؛ ایمان تجربه این قدرت است.

اما این تجربه ای است که کیفیتی معنایی دارد. کیفیت پذیرش قبول وجود از هر موجود متناهی، به صورتی نامتناهی، فراتر است. خدا در برخورد الهی-بشری، از انسان به صورت بی قید و شرط متعالی است؛ ایمان بر روی این شکاف نامتناهی پلی می زند؛ آن هم با قبول این حقیقت که علی رغم این فاصله، قدرت وجود حضور دارد؛ و آن کس که جداست^۴ مورد قبول است. ایمان با «علی رغم» قبول می کند، از درون «علی رغم» ایمان،

1) Connotation

2) Idea of faith

3) Personal God

۴) اشاره به فاصله و جدایی نامحدود میان انسان و خداوند.

«علی رغم» شجاعت زاده می شود. ایمان تأیید نظری نامعلوم نیست؛ قبول وجودی (اگزیستانسیل) چیزی است که در تجربه عادی به دست نمی آید. ایمان يك عقیده نیست يك حالت است - حال گرفتار آمدن در پنجه قدرت وجود که از هرچیز که هست فراتر است، و هرچیز که هست در آن مشارکت می جوید. آن که گرفتار این قدرت است، از آن رو به تأیید خویش قادر می گردد که می داند قدرت خود وجود مؤید اوست. در این نقطه تجربه عرفانی و برخورد شخصی از یکدیگر نامتمایزاند. در هردو آنها ایمان پایه شجاعت بودن است.

این امر برای دوره ای مثل دوره ما که در آن اضطراب شك و بیمعنایی غلبه دارد، اساسی است. زمان ما یقیناً خالی از اضطراب سرنوشت و مرگ نیست. اضطراب سرنوشت به همان نسبت ناپدید شدن واپسین آثار امنیت پیشین در شکاف اسکیزوفرنیک^۱ جهان ما، افزایش یافته است. اضطراب گناه و محکومیت نیز به قوت خود باقی است. میزان اضطراب گناه که در روانکاوی و مشاوره خصوصی مشاهده می شود تعجب آور است. قرنهای سرکوب امیال حیاتی^۲ که به صورت بورژوازی و پارسا منشانه انجام گرفته، تقریباً همان اندازه احساس گناه ایجاد کرده است که در قرون وسطی موعظه درباره دوزخ و برزخ چنین می کرد.

اما علی رغم این ملاحظات محدود کننده، اضطرابی که در عصر ما غالب است، اضطراب شك و بیمعنایی است. آدمی از اینکه معنی هستی خود را از دست بدهد یا مجبورش کنند که از آن صرف نظر کند وحشت دارد.

(۱) اسکیزوفرنیا Schizophrenia، نوعی بیماری روانی است که برخی از مشخصات آن عبارت است از جدایی تفکر از احساس، واکنشهای عاطفی نامناسب دوری گزیدن از روابط اجتماعی، توهمات و اغتشاش ذهنی.

اگرستانسیالیسم معاصر بیان این وضعیت است. کدامین شجاعت قادر است عدم را، در چهره شك و بیمعنایی، در خود ببرد؟ در جستجو برای شجاعت بودن، این مهمترین و ناراحت کننده ترین پرسش است. زیرا اضطراب بی معنایی آنچه را که هنوز در اضطراب سرنوشت و مرگ، و گناه و محکومیت ثابت و قوی است، ضعیف و سست می سازد. در اضطراب گناه و محکومیت، شك هنوز در ایقان انسان به مسئولیتی غایی رخنه نکرده است. ما تهدید می شویم اما نابود نمی گردیم؛ لیکن اگر شك و بی معنایی حاکم شوند، آدمی با مغاکی روبرو می گردد که در آن معنی زندگی و حقیقت مسئولیت غایی نیز ناپدید می شود. فرد واقعی، که بر اضطراب سرنوشت با شجاعت حکمت سقراطی غلبه می کند، و فرد مسیحی، که با شجاعت پروتستان قبول بخشایش بر اضطراب گناه چیره می شود، در وضعیتی متفاوت قرار دارند. حتی در یأس ضرورت مرگ، و یأس محکومیت نفس، معنا تأیید می شود و یقین محفوظ می ماند. اما در یأس شك و بی معنایی، هر دو آنها توسط عدم بلعیده می شوند.

حال پرسش این است: آیا شجاعتی هست که با آن بتوان بر اضطراب بیمعنایی و شك چیره گشت؟ به سخن دیگر، آیا با ایمانی که پذیرای قبول است، می توان با قدرت عدم در قاطعترین شکل آن، مقابله کرد؟ آیا می توان ایمان راستی در برابر بیمعنایی به حساب آورد؟ آیا نوعی ایمان که بتوان همراه با شك و بیمعنایی آن را حفظ کرد ممکن است؟ این پرسشها به آخرین جنبه مسئله ای که در سخنرانی های ما مورد بحث قرار گرفته است به جنبه ای که بیش از همه به زمان ما مربوط است منتهی می شود: چگونه شجاعت بودن ممکن می گردد اگر همه راههای به وجود آوردن آن، پس از تجربه عدم کفایت نهایی آنها، بسته است؟ اگر زندگی همان قدر بیمعناست که مرگ؛ اگر گناه

همان اندازه سؤال انگیز است که کمال؛ اگر وجود با معناتر از عدم نیست پس انسان شجاعت بودن را بر چه استوار سازد؟

در برخی اگزیستانسیالیستها تمایلی به این اعتقاد وجود دارد که به این پرسشها با جهشی از شك به سوی یقین جزمی پاسخ گویند؛ جهشی از بیمعنایی به مجموعه‌ای از سمبلها که معنای يك دسته کلیسایی یا سیاسی خاص در آن تجسم یافته است. این جهش را می‌توان به طرق گوناگون تفسیر کرد: ممکن است بیان آرزویی برای سلامت و ایمنی باشد؛ ممکن است بگوئیم، براساس اصول اگزیستانسیالیستی، مثل هر تصمیم دیگری بسته به میل و اختیار شخص است؛ یا چیزی مانند این احساس است که پیام مسیحی پاسخ پرسشهایی است که از تحلیل هستی بشر برمی‌خیزد؛ این جهش ممکن است مستقل از وضع نظری، ایقانی راستین^۱ باشد؛ در هر صورت این راه حل مسئله شك رادیکال نیست. این جهش شجاعت بودن را به افراد معتقد می‌بخشد، ولی به این پرسش که این شجاعت خود چگونه ممکن است، پاسخ نمی‌دهد. پاسخ این سؤال باید خلجان بیمعنایی را به منزله پیش شرط خود بپذیرد؛ و اگر بخواهد از این خلجان اعراض کند اصلاً پاسخ محسوب نخواهد شد؛ زیرا این کار دقیقاً همان چیزی است که انجامش ناممکن است. آن که گرفتار شك و بیمعنایی است نمی‌تواند خود را از این حالت خلاص کند، اما او پاسخی می‌جوید که در درون وی، و نه خارج از وضعیت یأس وی، معتبر باشد. او جویای اساس و شالوده‌غایی چیزی است که ما آن را «شجاعت یأس» نامیده‌ایم. اگر انسان از این پرسش نگریزد، تنها يك پاسخ ممکن است: اینکه قبول یأس، فی نفسه، ایمان است و در مرز شجاعت بودن قرار دارد. در این وضعیت، معنای زندگی به یأس درباره

1) Genuine Conversion

معنای زندگی تقلیل می‌یابد؛ اما این یأس تا آن زمان که فعلی از زندگی است، در عین منفی بودن خود مثبت است. اگر بخواهیم بکنایه سخن بگوییم، می‌توان گفت کنایه زدن به زندگی با زندگی سازگار است. با زبان دینی چنین می‌گوییم که آدمی خود را چون فردی قبول شده می‌پذیرد با آنکه درباره معنای این قبول مردد و مایوس است. معمای هرگونه منفی بودن رادیکال، تا زمانی که منفی بودنی فعال است، این است که برای توانایی در نفی خود بناچار باید خود را تأیید کند - هیچ نفی واقعی بدون تأییدی ضمنی ممکن نیست. لذت پنهان حاصل از یأس، گواه معمایی بودن نفی نفس است. امر منفی حیات خود را از امر مثبتی که (خود) نافی آن است، کسب می‌کند.

ایمانی که شجاعت یأس را ممکن می‌سازد، پذیرش قدرت وجود است حتی بهنگام گرفتار بودن در پنجه عدم. وجود، حتی در حالت یأس از معنا، خود را از طریق بشر تأیید می‌کند. پذیرش بیمعنایی، فی نفسه فعلی بامعناست، این پذیرش از روی ایمان است. دیدیم که آن که از شجاعت تأیید وجود خود علی‌رغم سرنوشت و گناه بهره‌مند است، از آسیب آنها مصون نیست او در معرض خطر و آسیب آنها باقی می‌ماند؛ اما او پذیرفته شدن خود را، از جانب قدرت وجود که در آن مشارکت دارد، می‌پذیرد. قدرتی که به او این شجاعت را می‌دهد که اضطراب سرنوشت و گناه را بر خود بپذیرد. در مورد شك و بیمعنایی نیز این امر صادق است. ایمانی که شجاعت جذب شك و بیمعنایی را خلق می‌کند محتوای خاصی ندارد؛ فقط ایمان است - ایمانی مطلق و فاقد جهت. تعریف شدنی نیست، زیرا تعریف شده‌ها از حمله شك و بیمعنایی مصون نیستند. با این وصف حتی ایمان مطلق نیز فورانی از احساسات ذهنی یا حالاتی روحی که فاقد بنیانی

عینی اند، نیست.

تحلیلی ماهیت ایمان مطلق، شثونی از آن را آشکار می سازد که به شرح آنها می پردازیم. نخستین آن تجربه قدرت وجود است که حتی هنگام رویارویی با بنیانی ترین تجلی عدم نیز حضور دارد. اگر بگوییم در این تجربه نیروی حیات با یأس مقابله می کند، باید اضافه کنیم که در انسان نیروی حیات متناسب با قصدیت است. نیروی حیاتی که مغاك بیمعنایی را تاب می آورد، از معنایی که در نابودی معنا نهفته است باخبر است. شأن دیگر ایمان مطلق، بستگی تجربه عدم به تجربه وجود و بستگی تجربه بیمعنایی به تجربه معناست. انسان حتی در خالت یأس نیز آن اندازه از وجود برخوردار است که یأس را ممکن سازد. عامل دیگر ایمان مطلق را می توان، «قبول پذیرفته شدن» دانست البته در حالت یأس کسی یا چیزی که قبول کند وجود ندارد. اما قدرت خود قبول کردن حضور دارد و قابل تجربه است. بیمعنایی تا جایی که تجربه می شود، شامل تجربه «قدرت قبول کردن» نیز هست. قبول آگاهانه این قدرت، پاسخ دینی ایمان مطلق است. پاسخ ایمانی که شك آن را از هر محتوای مشخصی تهی ساخته است؛ اما با این وصف هنوز ایمان است و سرچشمه معمایی ترین تجلیات شجاعت بودن.

این ایمان از تجربه عرفانی و برخورد الهی - بشری، هردو فراتر می رود. به نظر می رسد تجربه عرفانی به ایمان مطلق نزدیک تر است؛ اما چنین نیست. ایمان مطلق عنصر یا نحوی از شکاکیت را در برمی گیرد که در تجربه عرفانی وجود ندارد. مسلماً عرفان نیز از همه محتوای های خاص فراتر است، اما نه به این دلیل که نسبت به آنها شك روامی دارد یا بیمعنایشان

می‌داند؛ بلکه بیشتر از آن رو که آنها را گذرا و مقدماتی به حساب می‌آورد.^۱ عرفان، محتواهای خاص را همچون درجات^۲ تلقی می‌کند. درجاتی که پس از استفاده از آنها، بر آنها گام نهاده و از آنها در می‌گذرد. اما تجربه بيمعنائی بدون استفاده از این محتواها آنها را (و هرآنچه همراه آنهاست) انکار می‌کند. تجربه بيمعنائی ریشه‌ای‌تر از عرفان است، و در نتیجه از تجربه عرفانی فراتر می‌رود.

ایمان مطلق از برخورد الهی - بشری نیز فراتر است. در این برخورد ترتیب سوژه - ابژه معتبر است: سوژه‌ای معین (انسان) با ابژه‌ای معین (خداوند) روبروست. می‌توان این عبارت را معکوس کرد و گفت: سوژه معین (خداوند) با ابژه معین (انسان) روبروست. اما در هر دو مورد حمله شک ساختار سوژه - ابژه را از بن فرومی‌ریزد. متأللهانی که با حداثت و شدت تمام، و همچنین از سر یقین به خویشستن، درباره برخورد الهی - بشری داد سخن می‌دهند باید از وضعیتی که شک در آن مانع چنین برخوردی است و آنجا چیزی جز ایمان مطلق بر جای نمی‌ماند، آگاه باشند. اما پذیرش چنین وضعیتی، همچون وضعیتی که از لحاظ دینی معتبر است، این نتیجه را به دنبال دارد که محتواهای مشخص ایمان معهود و عادی بناچار باید مورد انتقاد و تغییر قرار گیرد. شجاعت بودن در شکل رادیکال خود، مفتاحی است برای یافتن تصویری از خداوند که عرفان و برخورد شخص به شخص، هر دو را پشت سرگذاشته و تعالی می‌دهد.

(۱) این امر در عرفان خود مانیز بخوبی مشهود است. عالم مادی علی‌رغم بُعد آن از خیر مطلق و آلودگی اش به تعینات مادی به هیچ وجه بيمعنائیست، بلکه صرفاً مرحله مقدماتی سیر و سلوک عرفانی است. انبوه حکایات و امثال برخاسته از زندگی دنیوی، فقط کارکردی سمبولیک ندارد، در ادبیات و هنر گزینش سمبول هیچگاه به دلخواه اشخاص و بی‌ربط به محتوای فلسفی اثر نیست.

شجاعت بودن به منزلهٔ مفتاح خود وجود عدم، وجود را می‌گشاید

شجاعت بودن در همهٔ صور آن، به خودی خود، کیفیتی افشاء کننده دارد. شجاعت بودن نشانگر ماهیت وجود است؛ نشان می‌دهد که تأیید نفس وجود تأییدی است که بر نفی چیره شده است. به زبان استعاره^۱ (باید دانست هر تصدیقی در بارهٔ صرف وجود یا استعاری است یا سمبلیک) می‌توان گفت که وجود عدم را در بر می‌گیرد، اما عدم بر آن حاکم نمی‌شود. «در بر گرفتن»، يك استعارهٔ فضایی و مربوط به مکان است و نشان می‌دهد که وجود خود را و آنچه در تقابل با آن است، یعنی عدم را، در میان می‌گیرد. عدم به وجود تعلق دارد و از آن جدا نمی‌شود. بدون نفی مضاعف حتی نمی‌توانیم به «وجود» فکر کنیم: وجود باید به منزلهٔ نفیِ نفیِ وجود اندیشیده شود. این است دلیل آنکه چرا استعارهٔ «قدرت وجود»، بهترین توصیف ما از وجود است. قدرت، امکانی است که يك موجود برای فعلیت بخشیدن به خود در مقابل مقاومت و ممانعت چیزهای دیگر در اختیار دارد. اگر از قدرت خود وجود سخن می‌گوییم، نظر داریم به اینکه وجود خود را در مقابل عدم تأیید می‌کند، در بحث خود راجع به شجاعت و زندگی، به درك پویای فیلسوفان زندگی از واقعیت اشاره کردیم. چنین درکی فقط در صورتی ممکن است که آدمی این را بپذیرد که عدم تعلق به وجود دارد؛ و وجود بدون عدم، بنیان زندگی نیست. تأیید نفس وجود بدون عدم، تأیید نفس هم نیست، بلکه فقط مطابقتی بیحرکت با خود^۲ است - نه چیزی تجلی می‌کند و نه چیزی بیان و آشکار می‌گردد. اما عدم وجود را از انزوایش بیرون می‌راند؛ آن را واهی دارد تا خود را به صورتی فعال تأیید کند. فلسفه هرگاه به صورت دیالکتیکی سخن

1) Metaphorical

2) Immovable self-identity

گفته است، مشخصاً در مکتب نوافلاطونی و هگل و فیلسوفان زندگی و صیورورت، به مسئله تأیید نفس فعال وجود توجه داشته است. الهیات نیز هر زمان که تصور خدای زنده^۱ را جدی گرفته، چنین کرده است؛ بارزترین مورد آن سمبلیک کردن تثلیثی^۲ زندگی باطنی خداوند است. اسپینوزا علی رغم تعریف ثابت و ایستای خود از جوهر (که نام انتخابی او برای قدرت غایی وجود است) وقتی از عشق و معرفتی سخن می گوید که خداوند به وسیله آن و از طریق عشق و معرفت به موجودات متناهی به خود معرفت یافته عشق می ورزد، روندهای فلسفی و عرفانی را وحدت می بخشد. عدم (یعنی همان چیزی در خداوند که تأیید نفس او را فعال می سازد) انزوایی را که نفس الهی بر خود تحمیل کرده زایل ساخته و با بیرون آوردن او از خفا او را چون قدرت و عشق آشکار می نماید. عدم خدا را خدایی زنده می سازد. بدون آن «نه» گفتنی که خداوند در خود و در مخلوق خویش بر آن غلبه می کند، آری گفتن الوهیت به خویش بیجان خواهد بود، و هیچ گونه مکاشفه ای درباره بنیان وجود رخ نخواهد داد و زندگی از میان خواهد رفت.

اما در آنجا که عدم وجود دارد تناهی و اضطراب نیز هست. اگر می گوئیم عدم به خود وجود تعلق دارد می افزاییم که تناهی و اضطراب نیز متعلق به خود وجود است. هر جا فیلسوفان یا متألهان از سعادت و آمرزش الهی سخن رانده اند، به صورت ضمنی (و گاه نیز آشکارا) از اضطراب درباره تناهی سخن گفته اند. اضطرابی که جاودانه در سعادت نهفته در بی کرانگی الهی^۳ جذب می شود. نامتناهی بر خود و متناهی محیط است. آری گفتن هم خود و هم نه گفتنی را که در خود می گیرد، هر دو را شامل می شود. سعادت خود و اضطرابی را که سعادت ثمره و نتیجه غلبه بر آن است متضمن است.

1) Living God

2) Trinitarian Symbolization

3) Blessedness of divine infinity

اگر گفته می‌شود وجود متضمن عدم است و از طریق آن خود را آشکار می‌سازد، این سخن به طور ضمنی مبین تمام موارد فوق است. زبانی که در این جا باید به کار رود زبانی کاملاً سمبلیک است؛ اما کیفیت سمبلیک آن از حقیقتش نمی‌کاهد؛ برعکس، این امر یکی از شرایط حقیقت این زبان است. سخن گفتن به صورت غیر سمبلیک در باره وجود، کذب است.

تأیید نفس الهی قدرتی است که امکان تأیید نفس موجودات متناهی، یعنی شجاعت بودن را فراهم می‌آورد. شجاعت تنها از آن رو امکان پذیر است که وجود کیفیت تأیید نفس علی‌رغم عدم را داراست. شجاعت در تأیید نفس خود وجود و نیز در قدرت وجود که بر عدم تفوق می‌یابد مشارکت دارد. کسی که این قدرت را در فعلی از سر ایمان عرفانی یا ایمان شخصی یا ایمان مطلق دریافت می‌کند، از سرچشمه شجاعت خویش باخبر است.

انسان ضرورتاً از این سرچشمه باخبر نیست: او در وضعیتهای کنایه‌زدن، طعن کردن، و خرده‌گیری و در حالت بی‌علاقگی به این امر وقوف ندارد. اما تا آن زمان که شجاعت پذیرش اضطراب بر خویش را حفظ کند، این نیرو در او عمل می‌کند. در فعل شجاعت بودن، قدرت وجود در ما به طور مؤثر عمل می‌کند، چه آن را تشخیص بدهیم و چه از آن بی‌خبر باشیم. هر فعلی که از سر شجاعت انجام گیرد جلوه‌ای از بنیان وجود است، هر قدر هم که محتوای فعل مورد چون و چرا باشد. چه بسا که محتوای فعل وجود حقیقی را پنهان یا مخدوش سازد، اما شجاعت نهفته در آن وجود حقیقی را نمایان خواهد ساخت، این شجاعت بودن است که ماهیت حقیقی خود وجود را منکشف می‌سازد؛ از برهان و دلیل چنین کاری ساخته نیست. ما با تأیید وجود خویش، در تأیید نفس خود وجود مشارکت می‌جوییم. هیچ برهان معتبری برای اثبات «وجود» خداوند در دست نیست، اما اعمالی برخاسته از

شجاعت وجود دارد که بشر با آن افعال قدرت وجود را، دانسته یا ندانسته، تأیید می‌کند. حال اگر نسبت بدان معرفت داریم، قبول شدن را آگاهانه می‌پذیریم؛ و اگر نسبت بدان جاهلیم، باز آن را پذیرفته‌ایم و در آن مشارکت می‌کنیم. در پذیرش چیزی که نسبت به آن آگاهی نداریم قدرت وجود بر ما جلوه‌گر است. شجاعت دارای نیروی آشکار کردن است؛ شجاعت بودن کلید وجود است.

تعالی خداپرستی

آن رابطه با اساس وجود که ما آن را ایمان مطلق نامیدیم، پیشفرض شجاعت جذب و حل بیمعنایی در خود است. این رابطه محتوای خاصی ندارد، اما بدون محتوا هم نیست. محتوای ایمان مطلق «خدای برتر از خداست»^۱. ایمان مطلق و نتایج آن، یعنی شجاعتی که شک را دیکال، شک در باره خداوند را در خورد می‌گیرد از تصور خداپرستانه خداوند فراتر است.

خداپرستی ممکن است به معنی تأیید مبهم خداوند باشد. خداپرستی در این شکل، معلوم نمی‌کند که وقتی نام خدا را بر زبان می‌آوریم، مراد ما و مدلول این کلمه چیست. در این خداپرستی بی محتوا کلمه «خداوند» ممکن است، به دلیل معانی جنبی سنتی و روان شناسانه، حالتی از حیرت و تکریم به وجود آورد. سیاستمداران، دیکتاتورها، و دیگر کسانی که می‌خواهند از فن سخنوری برای تحت تأثیر قرار دادن مستمعین خود استفاده کنند، مایل اند کلمه خداوند را به همین مفهوم به کار برند؛ کلمه خداوند این احساس را در شنوندگان ایشان برمی‌انگیزد که سخنران جدی و از نظر اخلاقی فردی قابل اعتماد است. این کار بویژه هنگامی که با نسبت الحادادن به مخالفان همراه

1) God above God

باشد، مقرون به موفقیت است. در مرتبه‌ای دیگر و بالاتر، اشخاصی که تعهد دینی مشخصی ندارند مایل اند خود را خداپرست بنامند؛ ولی نه برای مقاصد خاص بلکه از آن رو که نمی‌توانند جهانی بدون خدا را تحمل کنند، حال این خدا هر چه می‌خواهد باشد. اینان به برخی از معانی ضمنی کلمه «خداوند» محتاج اند و از آنچه «الحاد» می‌نامندش می‌ترسند. این نوع خداپرستی، در بالاترین مرتبه خود، از نام خداوند به منزله سمبلی شاعرانه یا عملی که حاکی از عمیقترین احساسات یا والاترین تصور اخلاقی است، بهره می‌جوید. این نوع خداپرستی در مرز میان دومین گونه خداپرستی و آنچه ما «تعالی خداپرستی» نامیده‌ایم، قرار دارد؛ اما هنوز نامعین‌تر از آن است که از این مرز بگذرد. لیکن نفی الحادانه این نوع خداپرستی، به همان اندازه گنگ و مبهم است. این نفی ممکن است حالتی ضد تکریم ایجاد کند، و واکنش خشمگینانه کسانی را موجب شود که تأیید خداپرستانه خود را جدی می‌گیرند، گاه در برابر سوءاستفاده‌های سخنورانه - سیاسی از خداوند، ممکن است نفی ملحدانه موجه دانسته شود، اما در نهایت، به قدر همان خداپرستی که نافی آن است، بیربط است. اگر آن خداپرستی که نفی الحادی با آن نزاع دارد، ناتوان از دستیابی به حالت ایمان است، این نفی نیز بیش از آن؛ توانایی رسیدن به حالت یأس را ندارد.

خداپرستی ممکن است معنایی کاملاً مخالف با معنی نخستین داشته باشد: خداپرستی را می‌توان بر چیزی اطلاق کرد ما را آن را برخورد الهی - بشری خواندیم. در این صورت خداپرستی به آن شئونی در سنت یهودی - مسیحی اشاره دارد که موکد رابطه شخص انسان با شخص خداوند است. خداپرستی در این معنا موکد اینهاست: قطعات شخصی گرایانه^۱ کتاب مقدس و نظام عقیدتی پروتستان؛ هیئت شخصی گرایانه خداوند؛ کلمه به

1) The personalistic Passages in the Bible

منزلۀ وسیلۀ خلق و مکاشفه؛ کیفیت اخلاقی و اجتماعی ارض ملکوت؛ ماهیت شخصی ایمان بشری و بخشایش الهی؛ تصویر و رویت تاریخی عالم؛ ایده غایتی الهی؛ فاصلۀ نامتناهی میان خالق و مخلوق؛ جدایی مطلق خداوند از جهان؛ کشمکش میان خدای مقدس و انسان گناهکار؛ و کیفیت شخص به شخص (بین الاثینی) دعا و اعمالی که بیانگر عشق و اخلاص اند. خداپرستی در این معنی، جنبۀ غیر عرفانی دین اهل کتاب و مسیحیت تاریخی است. از دیدگاه این خداپرستی، الحاد سعی و جهد بشر در گریختن از برخورد الهی - بشری است. الحاد مسئله‌ای وجودی است نه نظری.

خداپرستی معنای سومی هم دارد - معنایی دقیقاً مربوط به الهیات. خداپرستی مبتنی بر الهیات و کلام، چون هر نوع الهیات، به جوهری دینی که خود آن را قابل فهم می‌سازد وابسته است. این نوع سوم تا آنجا که می‌کوشد ضرورت تأیید خداوند را به طریقی اثبات کند، به خداپرستی به مفهوم نخست متعلق است. خداپرستی با این معنا معمولاً به بسط آنچه اصطلاحاً براهین اثبات «وجود» خدا می‌گویند می‌پردازد؛ اما تا جایی که برای استقرار آموزه‌ای در بارۀ خداوند می‌کوشد، بیشتر به خداپرستی به مفهوم دوم وابسته است. آموزه‌ای که برخورد شخص به شخص با خداوند را، به آموزه‌ای در بارۀ برخورد دوشخص تبدیل می‌کند که ممکن است با یکدیگر ملاقات کنند و ممکن است نکنند، اما در هر صورت واقعیتهای مستقل از یکدیگر دارند.

خداپرستی به مفهوم نخست باید تعالی یابد زیرا نامربوط است؛ و خداپرستی به مفهوم دوم نیز باید تعالی یابد زیرا يك طرفه است؛ اما تعالی خداپرستی به مفهوم سوم ضروری است زیرا اساساً این خداپرستی نادرست است، خداپرستی اخیر یعنی الهیات بد. این امر را می‌توان با تحلیلی نافذتر ارائه داد. خدا در خداپرستی تئولوژیک، موجودی است در ردیف سایر

موجودات، و بدین لحاظ جزئی از کل واقعیت به حساب می آید. آری، مسلماً او مهمترین جزء واقعیت است، اما تنها به منزله يك جزء چنین است؛ بنابراین همچون چیزی شمرده می شود که تابع ساختار کل واقعیت است. بناست که او ورای شئون و مقولات هستی شناسانه باشد؛ لیکن هر نوع اظهار نظر درباره وی او را تابع این مقولات می سازد. او به منزله نفسی تلقی می شود که دارای جهانی است؛ به منزله منی^۱ که به يك تو مربوط است؛ همچون علتی که از معلول خود جدا شده است؛ او صاحب مکان معین و زمان بی پایان است؛ او يك موجود است و نه خود وجود. او در این صورت در قید ساختار سوژه - ابژه واقعیت است، ابژه ای است برای ما که به منزله سوژه ها هستیم، و در عین حال ما نیز ابژه هایی هستیم برای او که به منزله يك سوژه است؛ این نکته در مسئله ضرورت فراروی از خداپرستی تئولوژیک، اساسی است؛ زیرا خداوند به عنوان يك سوژه، مرا به ابژه ای مبدل می سازد که فقط يك ابژه است؛ او مرا از سوژه بودنم محروم می کند زیرا تنها او قادر و دانای مطلق است. در مقابل من نیز عصیان کرده می گویم او را به يك ابژه صرف بدل سازم، اما در عصیان خود شکست می خوریم و مأیوس و درمانده می شوم. پس خداوند همچون مستبدی شکست ناپذیر جلوه می کند - همچون موجودی که همه موجودات دیگر در برابر او فاقد آزادی و سویر کتیوتیه هستند. او با مستبدان معاصر ما شباهت پیدا می کند - کسانی که می کوشند با ارباب و ترس همه چیز را به ابژه صرف تبدیل کنند؛ به شیئی در میان اشیا؛ به يك مهره در ماشین که تحت فرمان آنان است. او الگو و نمونه چیزی می شود که اگزیستانسیالیسم علیه آن قیام کرده است. این آن خدایی است که به قول نیچه باید کشته می شد زیرا هیچکس نمی تواند بدل شدن به ابژه صرف را تحمل کند - ابژه ای در اختیار آگاهی مطلق و نظارت مطلق. این عمیقترین

1) Ego

ریشه الحاد است. نوعی الحاد که اگر آن را واکنشی در مقابل خداپرستی مبتنی بر الهیات و توالی آزار دهنده آن بدانیم، موجه خواهد بود. همچنین این عمیقترین ریشه یأس اگزستانسیالیستی و اضطراب گسترده بیمعنایی در عصر ماست. خداپرستی در همه صور آن در تجربه ای که آن را ایمان مطلق نامیدیم، تعالی می یابد. این همان پذیرفتن قبول است، بدون حضور کسی با چیزی که فعل قبول به او نسبت داده شود. این قدرت خود وجود است که قبول می کند، و در همان حال نیز شجاعت بودن را ارزانی می دارد. این نقطه اوج تحلیلی است که در این بحث داشته ایم. بیان این امر به صورتی که اوصاف خدا در تمام اشکال خداپرستی ذکر می شود ممکن نیست. وصف آن با اصطلاحات عرفانی نیز میسر نیست. این تجربه و رای عرفان و برخورد شخصی است. آنچنانکه از شجاعت از دیگران بودن و از شجاعت خود بودن نیز فراتر می رود.

خدای برتر از خدا و شجاعت بودن

منشأ غایی شجاعت بودن «خدای برتر از خداست»، این حاصل خواست ما برای تعالی خداپرستی است. فقط در صورتی که خدای خداپرستی تعالی پیدا کند، اضطراب شك و بیمعنایی در شجاعت بودن منحل می گردد. مقصود از تمام دلتنگیها عرفانی، خدای برتر از خدا است؛ اما برای واصل شدن عارف به او تعالی عرفان نیز ضروری است. عرفان امر مشخص^۱ و شك نسبت به آن را جدی نمی گیرد؛ عرفان مستقیماً در اساس وجود و معناخوض می کند و امر انضمامی و مشخص و جهان متناهی ارزشها و معانی را پشت سر می گذارد. پس عرفان چاره مشکل بیمعنایی نیست. برحسب وضعیت دینی کنونی باید گفت که عرفان شرقی راه حل مسائل اگزستانسیالیسم غربی

1) the Concrete

نیست، ولو آنکه بسیاری این راه را برگزینند. خدای برتر از خدای خداپرستی به معنی ارزش زدایی از تمام معناهایی که به واسطه شك در ورطه بیمعنایی فروافتاده است، نیست. او استرداد و استیفای بالقوه این معانی است. مع هذا، ایمان مطلق در يك نکته با ایمان مضمر در عرفان توافق دارد: هر دو از شئی شدگی خداپرستانه خدایی که جز يك موجود چیز دیگری نیست، فراتر می روند. در عرفان واقعیت چنین خدایی از واقعیت هیچ موجود متناهی دیگر بیشتر نیست، در شجاعت بودن این خدا همراه با همه ارزشها و معانی دیگر، در مغاك بیمعنایی محو شده است.

در هر مواجهه الهی - بشری خدای برتر از خداپرستی پیدا و حاضر و در عین حال پنهان و محجوب است. اهل کتاب، همچنین پروتستان‌ها، در الهیات خویش از کیفیت معمّوار این مواجهه باخبرند. آنها آگاه‌اند که وقتی این مواجهه روی می دهد در آن حال خدا را نه می توان ابرّه دانست و نه سوژه؛ بنابراین او خارج از طرح و نقشه‌ای است که خداپرستی متکلف جایی در آن برای خدا منظور کرده است. آنها می دانند که شخصی انگاشتن خداوند با حضور فوق شخصی^۱ امر الهی متعادل میشود. آنها آگاه‌اند که بخشایش فقط در صورتی قابل قبول است که قدرت قبول کردن در انسان حضوری مؤثر یافته باشد - یا به زبان کتاب مقدس قدرت لطف الهی در انسان مؤثر افتد؛ آنها از کیفیت معمّاگونه هر دعایی آگاه‌اند - از سخن گفتن با کسی که نمی توان با او سخن گفت زیرا او «کسی» نیست، از تقاضا کردن از کسی که نمی توان چیزی از او تقاضا کرد، زیرا او قبل از آنکه تو چیزی طلب کنی یا آن را به تو خواهد بخشید یا نخواهد بخشید. آنها از «تو» خطاب کردن به کسی که نزدیکی او به «من» بیش از نزدیکی «من» به خویش است، آگاه‌اند.

1) Transpersonal

هر يك از این معماها، آگاهی دینی را به سوی خدای برتر از خدا سوق می دهد.

شجاعت بودنی که در تجربه خدای برتر از خدای خداپرستی ریشه دارد، شجاعت از دیگران بودن و شجاعت خود بودن را وحدت بخشیده از آنها فراتر می رود. با این شجاعت از گم کردن فردیت در مشارکت، و همچنین از گم کردن جهان خود در تفرد، پرهیز می شود. پذیرش خدای برتر از خدای خداپرستی ما را جزئی از چیزی می سازد که خود بنیان کل است، نه آنکه چیزی از آن باشد. بنابراین نفس مادر کلی بزرگتر منتفی نمی شود - کلی که این خود را در حیات يك گروه محدود غرقه می سازد. اگر نفس در قدرت خود وجود مشارکت کند، خود را باز پس می گیرد. زیرا اجرای قدرت وجود نفوس افراد است. این قدرت افراد را نمی بلعد؛ کاری که از هر کل محدود و هر شکل جمعی گرای، و هر نوع سازشگری انتظار می رود. این است دلیل آنکه می بینم کلیسا، که نماینده قدرت خود وجود، یا نماینده خدایی است که از خدای ادیان فراتر است، ادعا دارد که واسطه شجاعت بودن نیز است. کلیسایی که بر اقتدار و مرجعیت خدای خداپرستی تکیه دارد، نمی تواند چنین ادعایی داشته باشد چنین کلیسایی ناگزیر در جهت نظامی جمعی گرا یا نیمه جمعی گرا بسط خواهد یافت.

اما کلیسایی که در پیام خویش، ارتقای خود را نشان دهد و دلبستگی خود را به خدای برتر از خدای خداپرستی فزونتر سازد، بی آنکه شعایر مشخص خود را فدا کند، می تواند واسطه شجاعت بودن باشد که شك و بی معنایی را در خود می برد. این کار تنها در قدرت کلیسایی است که در پناه صلیب رفته است^۱ - کلیسایی که کیش آن مصلوب را موعظه می کند؛ همو که بر فراز صلیب خدایی را به فریاد خواست که حتی پس از آنکه خدای اعتماد،

1) the Church under the Cross

او را در تاریکی شك و بیمعنائی رها کرد خدای او باقی ماند، جزئی از چنین کلیسایی بودن، یعنی دریافت شجاعت بودنی که ممکن نیست آدمی در آن نفس خویش را گم کند؛ او جهان خود را نیز در آن باز می یابد. ایمان مطلق، یا حال گرفتار گردیدن در پنجه خدای متعالی از خدا، حالی مانند دیگر احوال ذهن نیست؛ این حالت هرگز چیزی منفك و معین نیست؛ رخدادی نیست که بتوان مستقلا به وصف آن پرداخت؛ بلکه همواره حرکتی است که در دیگر حالت‌های ذهن حضور داشته، با آنها همراه و تشکیل دهنده متن آنهاست. وضعیتی است در مرز امکانات انسان و در واقع عین این مرز است. بنابراین، ایمان مطلق هم عین شجاعت یأس و هم عین آن شجاعتی است که در هر شجاعت نهفته است و از آن برتر است. این حال، مقام و حریمی نیست که بشر بتواند در آن به سر برد؛ فاقد ایمنی کلمات و مفاهیم است؛ نامی ندارد، کلیسا و کیش و علم کلام نیز ندارد؛ ولی در عمق تمام اینها ساری است. این ایمان همان قدرت وجود است که اینها در آن مشارکت می کنند و خود تجلیات پاره پاره آن اند.

بشر می تواند این حالت را در اضطراب سرنوشت و مرگ دریابد؛ یعنی، در این هنگام که سمبل‌های سنتی که به آدمیان قدرت پایداری در برابر ناملایمات سرنوشت و دهشت مرگ را می بخشید، قدرت وجود خود را از دست داده است. در این زمان که «مشیت» به يك خرافه بدل شده و «خلود» وهم و خیال گردیده است، باز قدرتی که زمانی در این سمبل‌ها نهفته بود می تواند با حضور خود، شجاعت بودن را علی رغم تجربه جهان آشفته و هستی متناهی بیافریند. شجاعت رواقی باز می گردد، اما نه به منزله ایمان به عقل کلی، بلکه همچون ایمان مطلق که به وجود آری می گوید، بی آنکه ادعا کند چیز مشخصی وجود دارد که قادر است بر عدم نهفته در سرنوشت و

مرگ غلبه کند. بشر در اضطراب گناه و محکومیت می تواند نسبت به خدای برتر از خدای خداپرستی تذکر حاصل کند. در این هنگام که سمبلهای سنتی کارآیی خود را از دست داده است. سمبلهایی که آدمیان را قدرت ایستادگی در برابر اضطراب گناه و محکومیت می بخشید؛ در این هنگام که «داوری الهی» را عقده روانی و «بخشایش» را بازمانده ای از «تصویر پدر»^۱ می دانند، باز هم ممکن است قدرتی که زمانی در این سمبلها وجود داشت حضور پیدا کند و شجاعت بودن را، علی رغم تجربه شکاف نامتناهی میان آنچه هستیم و آنچه باید باشیم، بیافریند. شجاعت لوتری خواهد آمد اما نه با ایمان به خدایی که داوری می نماید و می بخشاید. بازگشت آن با ایمان مطلق است که آری می گوید، هرچند هیچ قدرت خاصی برای غلبه بر گناه در میان نیست. شجاعت پذیرش اضطراب بیمعنایی برخورد، مرزی است که شجاعت بودن تا حد آن پیش می رود و فراسوی آن عدم محض است. در درون این مرز همه صور شجاعت در قدرت خدای برتر از خدای خداپرستی، استقرار مجدد می یابند. اصل شجاعت بودن در خدایی است که وقتی دیدار می نماید که خدا در اضطراب شك ناپدید گردیده است.

(۱) «Father Image» یکی از آن مفاهیمی است که برخی از پیروان فروید به کمک آنها تقریباً همه چیز را توضیح می دهند بویژه آن تجارب و مفاهیم فلسفی و دینی که هضمشان برای عقل سلیم بورژوازی و علم جدید قدری دشوار است. در اینجا نویسنده به این مسئله اشاره می کند که بسیاری کسان می کوشند ایمان به خداوند و بخشایش را به منزله سمبلی از اقتدار پدر که همگان آن را در طفولیت تجربه کرده اند، توضیح دهند. مشکل اصلی آن است که در این نظریه می توان هرگونه مخالفت یا انتقادی را از قبل بازتاب یکی از انواع بیشمار امراض و عقده های روانی تلقی کرده و مردود دانست!

غلطنامه	نادرست	درست	صفحه - خط
	نادرست است	نادرست است ^۱	۱۸-۱۰
	مصمیت	مصممیت	۲-۱۱
	پارمیندس	پارمیندس	۱۱-۱۱
	بردو	برهردو	۱۱-۱۳
	Perguin	Penguin	۲۸-۱۶
	بگوین	بگوییم	۱-۲۳
	Culture	Culture	۲۸-۲۳
	رانک	رانکه	۵-۲۷
	رفع	رفع	۲۴-۲۸
	نیویورک	نیویورک	۲۲-۳۲
	Mysticand	Mysticund	۲۴-۳۲
	عیس	عیسی	۱۵-۳۳
	آمپروسیوس	آمپروسیوس	۱-۴۳
	به کار بردیم	به کار بریم	۱۱-۴۳
	به نبرد با آن	به نبرد با خود	۱۰-۴۴
	قهرمانه	قهرمانانه	۹-۴۶
	دانایی به	دانایی به	۵-۵۶
	ضرورتاً	ضرورتاً	۲۳-۵۷
	نفض	نقض	۵-۶۲
	بنا بهاد	بنا نهاد	۲-۶۸
	قدرت برهانی	قدرت برهانی ^۱	۱۶-۷۸
	جمع‌گرا است	جمع‌گرایی است	۹-۷۹
	غایت	غایب	۱۷-۸۱
	فی حد ذاته	فی حد ذاته موجد	۶-۸۲
	«بقای روح» نیست	بقای روح چیزی نیست	۱۵-۹۳
	پس از پیروزی	پس از استقرار	۱۱-۹۸
	استنتاج	استنتاج	۲-۱۱۳
	نفس	نفس	۲۰-۱۱۳
	در ایجا	در اینجا	۱۲-۱۱۵
	اما گاهی	اما آگاهی	۱۶-۱۱۵
	نمایندگان مشغلی	نمایندگان مشغلی ^۲	۵-۱۱۷
	اخلاقی نیست	اخلاقی است	۲۰-۱۲۴
	شجاعت از دیگران بودن	شجاعت از دیگران بودن ^۱	۳-۱۲۷
	آگاهی فردی گناه	آگاهی فردی از گناه	۱۵-۱۳۴

صفحه - خط	نادرست	درست
۱۹ - ۱۳۴	پایدار سنتها	پاسدار سنتها
۹ - ۱۳۷	نظام نیمه جمع‌گرایی	نظام نیمه جمع‌گرای ^۱
۹ - ۱۳۸	بازگشت یه	بازگشت به
۲۲ - ۱۳۸	Ideas	Ideals
۱۳ - ۱۴۷	اشتیاق عام	اشتیاق کیهانی
۱۷ - ۱۴۷	اشتیاق عام	اشتیاقی کیهانی
۲ - ۱۵۰	تصویر پیشرفت	تصور پیشرفت
۱۱ - ۱۵۹	بخت	طنز
۹ - ۱۶۲	مشرک	مشرک
۲۲ - ۱۶۲	Destiny	Destiny
۲ - ۱۶۶	کیفیت اراده	کیفیت پیوند اراده
۷ - ۱۶۷	نامتناسبترین	نامناسبترین
۱۷ - ۱۶۷	از شخصی	از شخص
۲ - ۱۷۱	ذات‌گری	ذات‌گرایی
۱۵ - ۱۷۴	رنسان	رنسانس
۵ - ۱۷۵	فلسفی	فلسفی
۲۱ - ۱۷۵	آگهی	آگاهی
۱۳ - ۱۷۶	معرف شناسانه	معرفت شناسانه
۱۵ - ۱۷۶	مدیریت عقلایی	مدیریت عقلانی
۱۶ - ۱۷۷	بخشد	وحدت بخشد
۸ - ۱۹۶	نفس با انقطاع آن	نفس منقطع از
۲۴ - ۲۰۳	رها یاش	رها ییش
۱۷ - ۲۰۵	بیکس ^۱	بیکس ^۳
۱۷ - ۲۰۶	امکان یافت	امکان ظهور یافت
۴ - ۲۰۷	شجاعت خود بودن	شجاعت خود بودن هم
۳ - ۲۱۰	مدکار	مددکار
۱۱ - ۲۱۵	عرفانی مسیحی	عرفان مسیحی
۱۱ - ۲۱۵	که برخورد	که بر برخورد
۲ - ۲۱۶	دلایل این کار	دلایل این کار
۳ - ۲۱۶	معنای اضافی ^۲	معنای اضافی ^۱
۶ - ۲۱۶	تصور ایمان ^۳	تصور ایمان ^۲
۹ - ۲۱۶	خدای شخصی ^۱	خدای شخصی ^۳
۲۰ - ۲۱۶	جداست	جداست ^۴
۲۱ - ۲۲۶	الحادادن	الحاد دادن
۲ - ۲۲۱	تحلیلی	تحلیل
۲ - ۲۲۸	تاریخی	تاریخی