

انسان و خدا

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

فری، لوک، ۱۹۵۱ - م.
انسان و خدا، یا معنای زندگی/ لوک فری؛ ترجمه عرفان ثابتی. - تهران: ققنوس،
۱۳۸۳.
ISBN 964-311-525-9
۲۲۴ ص.
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی:
L'Homme-dieu, ou, le sens de la vie.
کتابنامه: ص. ۲۱۷-۲۲۰.
نمایه.
۱. زندگی. ۲. انسان‌گرایی. الف. ثابتی، عرفان، ۱۳۵۵ - ، مترجم. ب. عنوان. ج.
عنوان: معنای زندگی.
الف ۱۸/ف ۴۳۵/BD ۱۲۸
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران
۱۵۱۴۶-۸۳ م

انسان و خدا

یا

معنای زندگی

لوک فری

ترجمہ عرفان ثابتی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**L'Homme-Dieu
ou le Sens de la vie**

Luc Ferry

© Editions Grasset & Fasquelle, 1996

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



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

نوشته لوک فری

انسان و خدا

یا معنای زندگی

ترجمه عرفان ثابتی

چاپ چهارم

۷۰۰ نسخه

۱۳۹۵

چاپ ترانه

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۸ - ۵۲۵ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN 978 - 964 - 311 - 525 - 8

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۴۰۰۰ تومان

فهرست

پیش در آمد مترجم	۷
مقدمه	۹
۱. انسانی سازی امر الهی	۵۱
۲. الهی سازی امر انسانی	۸۷
۳. امر مقدس با چهره‌های انسانی	۱۲۹
نتیجه گیری: اومانیسم مبتنی بر خدای انسان بنیاد	۱۷۸
یادداشت‌ها	۱۹۵
منابع	۲۱۷
نمایه	۲۲۱

پیش درآمد مترجم

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

استعلا و طرد دین به «مرگ انسان» می‌انجامد. چون کار دین تزکیه و اعتلای فضایل انسان و هماهنگ ساختن روابط اجتماعی اوست، در سراسر تاریخ بزرگ‌ترین و والاترین مرجعی بوده که توانسته به زندگی انسانی معنا بخشد. در تمام اعصار دین سبب ترویج خیر شده و منظری را بر هر ناظر مشتاقی عرضه کرده که در آن استعدادها و قابلیت‌های جدید و بی‌سابقه‌ای ظاهر شده است. دین با راهنمایی‌های خود انسان را از قفس طبیعت آزاد ساخته و از محدودیت‌های این جهان فانی رهانیده و به سعادت ابدی رسانیده است. لوک فری یکی از اعضای نسل جدید فیلسوفان فرانسوی است که مثل آندره کنت اسپونویل، مهارت‌های استاد دانشگاه را با قابلیت‌های رساله‌نویس همگان‌پسند در هم می‌آمیزد. موفقیت چشمگیر این کتاب در فرانسه مؤید این دیدگاه است که امروز بیش از هر زمان دیگری مسئله معنا و هدف در جوامع دموکراتیک و سکولار مدرن به امری حیاتی بدل شده و «غیبت» معنا بحرانی جدی به شمار می‌رود.

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

ع.ث.

تیر ۸۳

معنای زندگی

رویکردانی از یک سؤال

در کتاب تبتی زندگی و مرگ،^۱ سوگیال رینپوچه^۲ داستان کریشاگوتامی^۳ را بازگو می‌کند، زن جوانی که در زمان بودا زندگی می‌کرد. بیماری‌ای ناگهانی پسر یکساله او را به کام مرگ فرو برد. کریشا، غرق در اندوه، در حالی که فرزند محبوبش را در آغوش داشت، در خیابان‌ها پرسه می‌زد و ملتمسانه از همگان می‌خواست راهی برای زنده کردن فرزندش به او نشان دهند. برخی به او بی‌اعتنایی می‌کردند، دیگران دیوانه‌اش می‌پنداشتند، ولی سرانجام مرد حکیمی به او توصیه کرد با بودا صحبت کند. پس به دیدار بودا شتافت، جسد کوچک را کنار پای بودا گذاشت و از مصیبت خود با او سخن گفت. بودای فرزانه با شفقتی بی‌کران به او گوش فرا داد و به نرمی گفت: «فقط یک راه برای درمان درد تو وجود دارد. به شهر برو و از هر خانه‌ای که تاکنون کسی در آن نمرده، یک دانه خردل برایم بیاور.»^(۱)

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

1. *Tibetan Book of Living and Dying*

2. Sogyal Rinpoche

3. Krisha Gotami

چیز در جهان انسانی ما پایدار نیست. تنها عنصر ابدی عبارت است از خود «ناپایداری»، یعنی کون و فساد همه چیز. هر کس که چنان احمق باشد که این نکته را در نیابد، در معرض بدترین نوع درد، به همه اشکال آن، قرار می‌گیرد. ولی اگر از علت‌های واقعی شر آگاه شویم، اگر دریابیم که منشأ شر توهمات منی^۱ است که به «مایملک» خود می‌چسبد در حالی که قانون جهان تغییر است، آن‌گاه می‌توانیم خود را آزاد کنیم. این حکمت است.

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

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

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

ابتدال سوگواری

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

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

دلیل این احساس پوچی آشکار است. از دیدگاه آخرت‌شناسی^۱ دینی، کهنسالی به هیچ وجه نشانه زوالی برگشت‌ناپذیر و بی‌معنا نبود؛ و اگر مترادف حکمت نبود، حداقل یکی از شرایط لازم برای حصول حکمت به شمار می‌رفت. کهنسالی جایگاه بی‌بدیل و برجسته‌ای در میان ادوار زندگی داشت. دردهای ملازم کهنسالی را می‌شد نوعی آزمون تشریف^۲ دانست - درست برخلاف نگرش کاملاً منفی امروز نسبت به این دردها. به شیوه‌ای کاملاً متضاد با تعالیم سنتی، ما حتی گاهی به به‌مرگی^۳ معنایی اخلاقی می‌دهیم. در اعصار موعود باورانه این ایده حاکم بود که «دیگر نباید کسی وجود داشته باشد که به کهنسالی نرسد»، هزینه آن هرچه می‌خواست باشد.^(۴) جوامع ما، برعکس، معطوف به آینده و به شدت متعهد به «پیشرفت» هستند و در باره

1. eschatology

2. initiation

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

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

در مورد این دگرگونی بنیادین رابطه ما با معنا، مثل بسیاری از مسائل دیگر، باید از روسو کمک بگیریم که منادی عصر افسون‌زدایی شده ماست. او در عبارت خردمندان‌های از گفتار در باره سرچشمه‌های نابرابری^۱ به این مسئله پرداخته است. به نظر او، خودِ جوهر انسان «مدرن» است که او را از حیوانات متمایز می‌کند، جوهری که دلالت بر پوچی بیماری، کهنسالی و مرگ دارد. روسو می‌گوید در باره تمایز انسان و دیگر حیوانات، توافقی وجود ندارد، ولی

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

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

می شود که به او اجازه می دهد خود را از قوانین طبیعت حیوانی اش برهاند و از تمام قوانین سفت و سخت غریزه اش جدا شود تا بی وقفه به سوی کمال فرهنگی و اخلاقی بیش تری پیشروی کند، در این صورت آیا بزرگ ترین دستاورد او در عین حال قطعی ترین ضرر و زیانش نیست؟ اگر او محکوم به تاسیخمندی است، چگونه امکان دارد کم ترین معنایی به کهنسالی گریزناپذیری ببخشد که در عین حال تقدیر او در زندگی به شمار می رود؟ وقتی آینده جای گذشته را می گیرد، وقتی دیگر پیروی از آداب و رسوم باستانی مطرح نیست بلکه پای ساختن انسانی جدید در میان است، کهنسالی دیگر نه حکمت بلکه تباهی و زوال است. این است که وقتی کهنسالی فرا می رسد، جنون انسان مدرن آن را پنهان می کند، نقابی بی معنا، چهره بزرگ کرده مضحکی، که هیچ کس نمی تواند کاملاً از آن اجتناب کند در جهانی که در آن افق آینده، کشتزار معانی و ارزش ها را خشک می کند، در جهانی که ستایش و تجلیل جوانی، به عنوان تنها دوره نویدبخش، مثل روی دیگر سکه ای تلویحاً حاکی از پوچی کهنسالی است که بهتر است پنهان نگه داشته شود.

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

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

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

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

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

سکولاریزاسیون و فراموشی معنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

آن طور که باید باشد، توصیف می‌کنند. از کارهای آن‌ها هیچ حکمتی به طور طبیعی حاصل نمی‌شود. علاوه بر این، آن‌ها به ندرت چنین ادعایی دارند، آن‌ها دلمشغول تثبیت حقایق و واقعیت‌ها هستند، نه تبلیغ نوعی ایدئولوژی یا علم‌الاخلاق، و به هیچ وجه دغدغه‌ارایه نوعی بینش پیامبرانه در باره دنیا را ندارند. شکست مارکسیسم، که آخرین تلاش از این دست بود، ما را علیه چنین اقداماتی واکنش داده است. در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌های فرانسه، فلسفه به تأمل در باره دیگر شاخه‌های معرفت یا، به تعبیری ساده‌تر، به آموزش تاریخ فلسفه تقلیل یافته است. به دانشجویان آموزه‌های بزرگ گذشته، «از افلاطون تا فروید» را درس می‌دهند. گاهی از آن‌ها می‌خواهند که «تأمل کنند»، «مستقل فکر کنند»، و از آثار سنت به عنوان نوعی ترامپولین^۱ برای بال و پرگرفتن مرغ خیال خود استفاده کنند. تمام این‌ها با فردگرایی دموکراتیک و نیاز آن به خودآیینی سازگار است. ولی در این تمرین، در بهترین حالت، هر دانشجویی فقط به تعداد محدودی باور ذهنی دست پیدا می‌کند. دانشجو، در بهترین موارد، به اندکی یادگیری، چند شعار روشنفکرانه، و شاید حداقلی از اعتقادات اخلاقی پایه‌ای و ابتدایی، آن هم اغلب متأثر از ایدئولوژی حقوق بشر، نیاز دارد. بدون شک، چنین ساز و برگی مفید است ولی نسبت به آرمان مندرج در کلمه «فلسفه» - عشق به حکمت - به شدت ناکافی است. این عشق به شیوه‌ای کنترل نشده، در حاشیه و گوشه و کنار رشته‌های دانشگاهی شکوفا می‌شود. این عشق می‌خواهد صورت‌های قدیمی روحانیت را احیا کند، صورت‌هایی که مطابق ذائقه امروز دوباره تدوین و به زبان امروز از نو ترجمه شده‌اند. اکنون بیست سال است که این فرایند، با کشف مجدد آیین بودا در غرب شروع شده است. ولی این جستجوی معنا، که بر اساس منطق سکولاریزاسیون دموکراتیک انجام می‌شود، اغلب نابینایی حتی شدیدتری به بار می‌آورد.

۱. وسیله‌ای که در ژیمناستیک و آکروبازی برای معلق‌زدن به کار می‌رود. - م.

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

دههٔ شصت: کالیفرنیا، در طغیان علیه تمدن غربی که آن را منحط و سرکوبگر می‌داند، شرق را دوبار کشف می‌کند. آثار آلن واتس^۱ و دایستس سوزوکی^۲ در بارهٔ ذن بودیسم، مد روز هستند. آیین بودا از فلات تبت یا آب‌های رود گنگ به سوی ما نمی‌آید بلکه از ساحل اقیانوس آرام به طرف ما رهسپار می‌گردد. و مثل همیشه، اروپا به طور یکپارچه پشت سر آمریکا قرار می‌گیرد. مشهورترین ستاره‌های راک در برابر معروف‌ترین گوروها هنرنمایی می‌کنند، و سفر به کاتماندو به بخش اجباری آیین تشریف‌جدیدی بدل می‌شود. امروزه این مد به هیچ وجه منسوخ نشده و همچنان به رشد خود ادامه می‌دهد، که با توجه به فرونشستن طغیان‌ها و از میان رفتن آرمانشهرهای ضدفرهنگی، شگفت‌آور است. ما با سیل پایان‌ناپذیری از کتاب‌هایی روبرو هستیم که به ما می‌گویند چگونه زندگی کنیم، کتاب‌هایی که ما را به کشف راه فرا می‌خوانند، کتاب‌هایی که نویدبخش تشریف‌ما به روحانیت شرقی هستند و به ما کشف مجدد محاسن داروهای طبیعی را نوید می‌دهند. آیا این جریان احمقانه و فرقه‌گرایانه است؟ آیا نوعی عقل‌گریزی است که اصول دموکراسی را به خطر می‌اندازد؟

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

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

اکثر غربی‌ها در نگاه اول چه پیام ضروری‌ای را از آیین بودا فرا می‌گیرند؟ آندره کنت اسپونویل،^۱ که به نظر می‌رسد در نخستین کتاب‌هایش به این مسئله می‌پردازد، این امر را به دقت مطرح می‌کند: برخلاف ایده رایج، نه امید (espoir) بلکه، به معنای درست کلمه، ناامیدی (dés-espoir) است که شرط خوشبختی واقعی به شمار می‌رود. برای پذیرفتن این مطلب، فقط لازم است یک لحظه درنگ کنیم. امید داشتن، بنا به تعریف، نه خوشبخت بودن بلکه به معنای منتظر بودن، نداشتن، اشتیاق داشتن به شیوه‌ای ناکام و ارضا نشده است: «امید داشتن یعنی اشتیاق در عین عدم بهره‌مندی، ندانستن، نتوانستن.»^(۸) عدم بهره‌مندی، زیرا هرگز به چیزی امید نداریم مگر این که آن را نداشته باشیم؛ ندانستن، زیرا امید همواره متضمن نوعی جهل در باره تحقق اهدافی است که به دنبالشان هستیم؛ نتوانستن، زیرا هیچ کس به چیزی که تحققش بدیهی به نظر برسد امید ندارد. امید نه فقط تنشی منفی در ما ایجاد می‌کند بلکه سبب می‌شود حال حاضر را هم از دست بدهیم. وقتی دلمشغول آینده‌ای بهتر هستیم، فراموش می‌کنیم که یگانه زندگی‌ای که ارزش زیستن دارد – یگانه زندگی – زندگی‌ای است که این‌جا و اکنون در برابر دیدگان ما قرار دارد. به تعبیر ضرب‌المثلی تبتی، لحظه حال و شخصی که روبرویم قرار دارد، همواره مهم‌تر از هر چیز دیگری است.

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

امیدی باقی می‌ماند، امید به این است که روزی، از طریق صبر و ورزه،^۱ به خوشبختی ناامیدی برسیم.

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

هدف هستی اصیل چیست؟ شالوده شکنی اساسی توهمات من.^۲ همین من است که همواره «وابسته» است. همین من است که همیشه، به شیوه‌ای خودخواهانه، مقاومت می‌کند و به دارایی‌های گوناگونش می‌چسبد، به جای این که، پیشاپیش، با روح نامتعیین جهان بیامیزد، همان روحی که باید بفهمد به آن تعلق دارد. زیرا توهم وابستگی، توهمی که سبب می‌شود «به شدت به آدم‌های زیبا، چیزهای زیبا و تجربیات خوشایند تمایل پیدا کنیم»^(۱۶) فقط پیامد توهم اولیه‌ای است که تمامی دیگر توهمات به آن وابستگی دارند:

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

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

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

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

پس از کوشش فراوان دریافته‌ام که جهان به طور مطلق کامل و نظام کیهانی نیز کاملاً هماهنگ نیست. بنابراین، برایم بی‌معناست که بدون هرگونه احتیاطی به جهان بچسبم، تا حدی که همواره در زمان حال به آن عشق بورزم. ممکن است این استدلال پیش پا افتاده به نظر برسد، و بدون شک همین طور است؛ ولی همچنان به نظرم ابطال‌ناپذیر است. چگونه می‌توان آشتی و سازگاری با جهان – چسبیدن کامل به سرنوشت، عشق به سرنوشت^۱ – را توصیه کرد در حالی که جهان چهره آشویتس یا رواندا را به ما می‌نمایاند؟ چرا چنین دستوری صادر شده، مخاطب آن کیست؟

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

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

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

ساختار شخصی معنا

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

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

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

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

می‌توان این اصل موضوع^۱ را مسلم گرفت: هر چیزی که نتیجه اراده‌ای نباشد، حتی اراده ناخودآگاه، مثل لغزش زبانی، هر چیزی که به نوعی جلوه ذهنیتی^۲ نباشد، معنایی ندارد و نامفهوم است. بنابراین، برای مثال، هیچ کسی از «معنا»ی درختی، میزی یا سگی سؤال نمی‌کند. با وجود این، می‌توان از معنای کلمه‌ای، حرفی، رویکردی، حالت صورتی، اثری هنری یا هر نشانه دیگری سؤال کرد، یعنی هر چیزی که به نظر ما، خواه درست یا نادرست، قطعاً ترجمان نوعی اراده و نشانه نوعی شخصیت است. گفتن به چه معناست؟ این جاست که معلوم می‌شود چرا سؤال از معنای ستاره‌ای، درختی یا حیوانی

نشانه خرافات است. چنین کاری یعنی این که، مثل بارکلی، تصور کنیم که طبیعت زبان اراده‌ای پنهان، یعنی اراده خداوند، است. این جاست که معلوم می‌شود چرا سؤال از معنای شر فقط وقتی امکان‌پذیر است که واقعیت سوژه‌ای آزاد، واقعیت اراده‌ای مسئول را که منشأ این سؤال است مسلم بدانیم.

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

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