

مسی در مانی

سُخاک و نور

داکتر و مکتور فراتکل / طرح سید بهرام



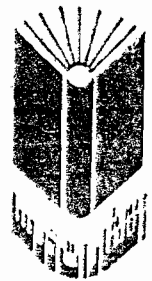
پزشک و روح

ویکتور فرانکل

فرخ سیف بهزاد



اشارات دُرسا



انتشارات دُرسا

پزشک و روح

نوشته: دکتر ویکتور فرانکل

ترجمه: دکتر فرخ سیف بهزاد

چاپ سوم: ۱۳۷۲ (چاپ اول درسا)

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

چاپ: ستوده

صحافی: کیهان

مرکز پخش: پخش کیوان ۶۴۶۴۵۷۷

مقدمه دکتر آلپورت

دکتر فرانکل روانپزشک - نویسنده، گاهی از بیماران خود که از اضطراب‌ها و دردهای کوچک و بزرگ رنج می‌برند و شکوه می‌کنند می‌پرسد، « چرا خودکشی نمی‌کنید؟ » او اغلب می‌تواند از پاسخ بیماران خط اصلی روان‌درمانی خویش را بیابد. در زندگی هر کسی، چیزی وجود دارد. در زندگی یک نفر عشق وجود دارد که او را به فرزندانش پیوند می‌دهد؛ در زندگی دیگری، استعدادی که بتواند آن را بکار گیرد؛ در زندگی سومی، شاید تنها خاطرات کشداری که ارزش حفظ کردن دارد. یافتن این رشته‌های ظریف یک زندگی فرو پاشیده، بشکل یک انگاره استوار، از معنا و مسؤلیت هدف و موضوع مبارزه طلبی « لوگو تراپی » است، که تعبیر دکتر فرانکل « از تحلیل اگزستانسیالیستی » نوین (هستی‌درمانی) است.

در این کتاب، دکتر فرانکل تجربه‌ای را که منجر به کشف « لوگو تراپی » شد توضیح می‌دهد. وی مدت زیادی در اردوگاه کار اجباری اسیر بود، که تنها وجود برهنه‌اش برای او باقی ماند و بس. پدر، مادر، برادر و همسرش یا در اردوگاهها

جان سپردند و یا بکوره‌های آدم‌سوزی سپرده شدند. خواهرش تنها بازمانده این خانواده بود که از اردوگاه‌های کار اجباری جان سالم بدر برد. او چگونه زندگی را قابل زیستن میدانست؟ در حالیکه همه اموالش را از دست داده بود؛ همه ارزشهایش نادیده گرفته شده بود؛ از گرسنگی و سرما و بیرحمی رنج می‌برد و هر لحظه در انتظار مرگ بود. او برستی چگونه زنده ماند؟ پیام چنین روانکاو که شخصاً با چنان شرایط خوفناکی رویاروی بوده‌است، شنیدن دارد. اگر کسی بتواند به شرایط انسانی ما عاقلانه و با دلسوزی بنگرد؛ این شخص بی‌تردید باید دکتر فرانکل باشد. واژه‌هایی که از قلب دکتر فرانکل برمی‌خیزد، بردل می‌نشیند. چون بر تجربه‌های بسیار ژرف استوار است. صادقانه و ژرف‌تر از آنست که انسان کوچکترین رنگی از نریب در آن ببیند. پیام‌های او والاست و ارزنده. و کارهایش بخاطر موقعیت کنونی او در دانشکده طب دانشگاه وین، و بعلاوه آوازه کلینیک‌های «لوگو تراپی» که امروزه در بسیاری از سرزمین‌ها با الگو برداری از پلی کلینیک معروف عصب‌شناسی اودروین آغاز بکار می‌کند، شهرت جهانی دارد.

انسان نمی‌تواند نظریه و شیوه کار دکتر فرانکل را با کار زیگموند فروید مقایسه نکند. چه، هر دو پزشک ابتدایه طبیعت و درمان «روان‌نژندیها» توجه داشتند. فروید ریشه‌ی این «اختلال‌های» پریشان‌کننده را در «اضطرابی» می‌یابد که در اثر «انگیزه‌های» «تعارضی» و «ناآگاه» بوجود آمده‌است. اما فرانکل «نوروزها» را بر چند نوع می‌داند و برخی از آنها را (روان‌نژندی نمونیک)، نتیجه ناتوانی بیمار در پیدا کردن معنا و مسؤلیتی در زندگی خویش می‌داند. فروید بر «ناکامی» در زندگی جنسی تأکید دارد، اما فرانکل بر «ناکامی» در «معناطلبی». امروزه در اروپا روان‌شناسان و روان‌پزشکان

مقدمه دکتر آلپورت

آشکارا از فروید روی برگردانده و به «هستی درمانی» روی آورده اند که مکتب «لوگو تراپی» یکی از آنهاست. یکی از ویژگیهای دید گنجای فرانکل اینست که هرگز فروید را رد نمی کند، بلکه روش خود را بر آنچه او انجام داده است بنا می نهد. او حتی با سایر شکل های «هستی درمانی» نیز سر ستیز ندارد، بلکه به آنان خوشامد گفته و از در خویشی در می آید.

دکتر فرانکل بدرخواست ناشر خود، بخش مختصر ولی آشکار و گویایی، از اصول اساسی «لوگو تراپی» و هم چنین قهرست کتب مربوطه را نیز به این زندگی نامه افزوده است. گرچه درباره دو مکتب دیگر وین یعنی فروید و آدلر نوشته های بسیاری به زبان انگلیسی موجود است، ولی بیشتر انتشارات مکتب سوم وین در رشته روان درمانگری (لوگو تراپی) بطور عمده بزبان آلمانی چاپ شده است. از این رو جا دارد که خواننده از دکتر فرانکل که این کتاب را بزبان انگلیسی نگاشته است سپاسگزار باشد.

فرانکل برخلاف بسیاری از هستی گرایان اروپایی نه بدبین است و نه ضد مذهب. بلکه برعکس نویسنده ای که خود شاهد همه رنجها و نیروهای شیطانی شکنجه بوده، بخوبی به توانایی بشر در چیره گشتن بر شرایط موجود و کشف حقیقتی روشنگر و بسنده آگاهی دارد.

خواندن این کتاب را که واژه هایش چون گوهر می درخشد و بر ژرفترین مشکلات بشر می تابد، از همگان خواستارم. زیرا کتابی است دارای ارزش ادبی و فلسفی و پیش گفتاری است هر جذبیه برارزنده ترین جنبش روانشناسی روزگار ما.

گوردون و. آلپورت

مقدمه ترجمه

بیش از ۱۵ سال است که با نوشته‌های فرانکل
آشنایی دارم. آشنائیم با این نوشته‌ها از بیمارستان
معتادین ونک شروع شد. یاد وروانش بخیر باد،
بیماری که کتاب حاضر را به من هدیه کرد. آن
روزها باد غرور جوانی امکان لذت روحانی از
زندگانی نمی‌داد. سال‌های آخر دانشکده را
می‌گذراندم از دوگانگی فکری مادی‌گرایی و
معنوی‌گرایی در رنج بودم. نمی‌دانستم در آینده
چگونه با بیماران روبه‌رو شوم. آیا طبابت را
صرفاً حرفه‌ای نان و آبدار بدانم، یا آن‌که از
نان و آب حرفه پزشکی چشم‌پوشم و تنها به
تسکین آلام جسمی و راحی بیماران توجه کنم.
اصولاً کارمن به عنوان پزشک چه معنا دارد؟ آیا
به کاربردن تمام فوت و فن‌هایی که در دانشکده
آموخته‌ام، کار طبابت را تمام می‌کند؟ آیا پزشک

باید نقشی ویژه داشته باشد؟

✂ درمقاله چهارم چهار مقاله نظامی عروضی

در علم طب و هدایت طبیب می‌خوانیم:

«طب صناعتی است که بدان صناعت صحت در بدن انسان نگاه دارند، و چون زایل شود باز آرند، و بیمارایند او را به درازی موی و پاکی روی و خوشی بوی و گشادگی. اما طبیب باید که رقیق الخلق، حکیم النفس، جید الحدس باشد. و حدس حرکتی باشد که نفس را بود در آراء ضایعه اعنی که سرعت انتقالی بود از معلوم به مجهول، و هر طبیب که شرف انسان نشناسد رقیق الخلق نبود، و تا منطق نداند، حکیم النفس نبود، و تا موید نبود به تائید الهی جید الحدس نبود، و هر که جید الحدس نبود به معرفت علت نرسد...

... تا تائید الهی به استصواب او همراه نبود فکر متصیب نتواند بود و تفسره را نیز همچنان الوان و رسوب او نگاه داشتن، و از هر لونی بر حالتی دلیل گرفتن نه کاری خرد است. این همه دلایل به تائید الهی و هدایت پادشاهی مفتخرند...

... و تا طبیب منطق نداند و جنس و نوع نشناسد در میان فصل و خاصه و عرض فرق نتواند کرد، و علت نشناسد، و چون علت نشناسد، در علاج متصیب نتواند بود...

✂ به کاربردن تمام فوت و فن‌های پزشکی به

معنای انجام طبابت نیست، حرفه پزشکی صرفاً چهارچوبی بدست می‌دهد که پزشك در این چارچوب، به طور مدام مجال‌هایی می‌یابد تا از راه تمرین مهارت‌های حرفه‌ای خویش ارضا شود. معنای کار پزشك در آن‌چه که وی در ورای وظایف پزشکی خالص خود انجام می‌دهد، نهفته است. این معنا همان چیزی است که پزشك به عنوان يك شخصیت، به عنوان يك موجود انسان در کار خود اقامه می‌کند و موجب می‌شود تا هر پزشك، برای خویش نقشی ویژه داشته باشد.

در تمام اعمال طبی مسئله اصلی حفظ سلامت یا بازیابی آن است. مشکلات ارزشی اعمال طبی تنها در رابطه با درد بی‌درمان یا وجود شرایط خودکشی یا در نظر گرفتن عمل‌های جراحی پرخطر، حادث می‌شود - ولی آیا کار پزشك تنها به درمان جسمی محدود می‌شود؟ آیا هنگامی که جراح، عمل قطع عضو را به پایان می‌رساند و دستکش از دست درمی‌آورد، کارش پایان یافته است؟ آیا اگر همین بیمار به علت آنکه معلول شده است، اقدام به خودکشی کند، مسؤول کیست؟ و درمان جراحی قطع عضو به چه درد می‌خورده است؟ آیا هر پزشك نباید برای بیمارانش تکیه گاهی روحانی تهیه بیند؟

با این افکار بود که با کتاب پزشك و روح

دکتر فرانکل آشنا شدم. با مطالعه این کتاب بود که دریافتم... هیچ پزشکی نباید شخصی را که در نومییدی دست و پا می‌زند به حال خود رها کند، یا زندگی انسانی را فدای اصول نماید. پزشك نباید اجازه دهد بیمار سقوط کند.

... حرفه پزشك، امکان دادن به بیمار، در دسترسی به تصمیمات است؛ او باید ظرفیت بیمار را برای اتخاذ تصمیم افزایش دهد.

... آن که خود را پزشك می‌داند و از آن چیزی نمی‌داند، موجودی عاجز است ولی باید پرسید آیا پزشکی که خود را در حد يك فیلسوف می‌داند، اجازه دارد نظرات فلسفی خود را در درمان اعمال کند؟

فرانکل خود معتقد است که:

«هر پزشك خوب ناآگاهانه معنادرمان گراست. ولی اگر معنا درمانی چیزی بیش از آگاه ساختن، روشن کردن و روش شناختن را عرضه نکند - که پیش از این با کشف و شهود و بدیهه‌سازی حاصل می‌شد - باز هم به خودی خود دستاوردی با ارزش است. زیرا، تنها همین واقعیت در خور آموختن و آموزش‌پذیر بودن کافی است.»

و به این ترتیب است که دکتر فرانکل معنادرمانی را وظیفه هر پزشکی می‌داند ورشته‌ای دیگر از پزشکی را با آن همراه می‌کند که در

اصطلاح روحانیت پزشکی نامیده می‌شود. وی
خود در این باره می‌گوید:

«... آن گاه که معنا درمانی یا تحلیلی وجودی
را به کار می‌بریم، پزشکی هستیم و آرزو مندیم
پزشک هم باقی بمانیم. ما خیال رقابت با روحانیون
را نداریم. ولی می‌خواهیم دایره فعالیت پزشکی
را گسترش دهیم و تمام امکانات درمان طبی را در
دسترس داشته باشیم.»

به این ترتیب با خواندن کتاب پزشکی و
روح دکتر فرانکل معنای کارم را یافتم. بارها
این کتاب را مطالعه کرده و از آن لذت برده‌ام و
دریغ آمد که هموطنانم از قرائت این کتاب جالب
بهره نبرند.

از جنگ جهانی دوم به بعد، مکتب جدید
روان‌درمانی - یعنی روان‌پزشکی وجودی-مورد
توجه جهانیان واقع شده و برافکار مردم تأثیر
فراوان گذاشته است. بسیاری از صاحب نظران
این رشته را بارآورترین پیشرفت در زمینه پزشکی
از بعد فروید و آدلر می‌دانند. معنا درمانی یا
تحلیل وجودی یکی از جنبش‌های اساسی در
چارچوب درمانی جدید است.

بنیانگذار این رشته علمی دکتر ویکتور
فرانکل، روان‌پزشک نامی است که مدت‌ها رئیس
بخش اعصاب بیمارستان پلی کلینیک وین بود. او

روان‌پزشکی

استاد بیماری‌های اعصاب و روان دانشگاه وین نیز به شمار می‌آید. دکتر فرانکل چهارده کتاب به رشته تحریر درآورده است که همه به زبان‌های مختلف ترجمه شده‌اند. از میان این کتاب‌ها، کتاب حاضر از این نظر که فلسفه تحلیل وجودی و معنا درمانی را آشکار می‌کند و سرشار از مباحث شیرین فلسفی است، دارای اهمیتی خاص است. دکتر فرانکل در این کتاب به گونه‌ای جالب توجه این روند جدید روان‌پزشکی اروپایی را به تصویر می‌کشد. رشته‌ای جدید که مورد توجه مکتب پزشکی آمریکا هم قرار گرفته است.

دکتر فرانکل به سال ۱۹۰۵ در وین زاده شد و در همان شهر تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته پزشکی و فلسفه تا اخذ دکترا ادامه داد. او تمام سال‌های جنگ جهانی دوم را در اردوگاه‌های کار اجباری آشویتس و داخائو گذراند، و آنگاه که از اردوگاه رها شد غمگانه دریافت که همه اعضای خانواده‌اش از میان رفته‌اند. از جمله مشاغلی که وی برعهده داشته

است می‌توان چند مورد زیر را ذکر کرد:

- رئیس بخش نورولوژی (بیماری‌های

اعصاب) بیمارستان پلی کلینیک در وین

- رئیس شاخه روان‌درمانی جامعه پزشکی

اتریش

- استادروان پزشکی و بیماری‌های اعصاب
دانشگاه وین

- استاد مدعو دانشکده تباستانی دانشگاه
هاروارد

- و استاد اجلاس تباستانی دانشگاه
متودیست جنوبی

اولین مقاله دکتر فرانکل به دعوت فروید
به سال ۱۹۲۴ در مجله بین‌المللی روانکاو منتشر
یافت. کتاب‌های دکتر فرانکل به زبانهای چینی،
دانمارکی، آلمانی، انگلیسی، فرانسوی و سوئدی
ترجمه شده است. کتاب پزشک و روح اولین بار
به سال ۱۹۵۵ به زبان انگلیسی ترجمه شد.

در این کتاب با مسایل زیر آشنا می‌شوید:

// - آیا زندگی، مرگ، رنج، کار، مسایل

جنسی، عشق معنا دارد؟ //

// - چگونه حس کردن معنا به تأمین سلامت

روانی کمک می‌کند؟ //

// - و نقش پزشک در انتقال این معنا چیست؟

در ترجمه کتاب تا آن جا که از عهده حقیر

برمی آمده است ترجمه کامل انجام شده است، مگر

آنجا که با علامت مشخص شده است. در این گونه

موارد ترجمه به معنا کرده‌ام. پانویس زیر صفحات

از آن دکتر فرانکل است که با ستاره مشخص

کرده‌ام. آنجا که مطلب به شرح بیش‌تر نیاز داشته

است یا معادلی در ادبیات فارسی داشته است، با
شماره‌ای درون هلال مشخص و توضیح داده شده
است.

امید است این کتاب بتواند مشکلی از
مشکلات هموطنانم را حل کند.

بهار ۱۳۶۶

دکتر فرخ سیف بهزاد

پیشگفتار *

یکی از روانپزشکان صاحب نام گفته است که انسان کشورهای صنعتی (بیشتر غربی) ، روانشناسی را جایگزین باورهای ایمانی و اعتقادات دینی خود کرده است. روانپزشکی دیگر نیز با تأیید این مفهوم اظهار داشته است : این روزها بسیاری از بیماران - برای آن شمار از پریشان-خاطری های خود به پزشك روی می آورند که در واقع می بایست آن را نزد اهل معنا مطرح کنند .

برای نمونه آنان می خواهند به مفهوم زیستن دست یابند . به همین سبب نیز بعضی

* این بخش از کتاب خلاصه و مروری است بر مطالبی که بنا به دعوت ویژه انجمن پزشکی پادشاهی انگلیس، بخش روانپزشکی در لندن روز ۱۵ ژوئن سال ۱۹۵۴ توسط دکتر فرانکل ایراد شده است.

ن.

اندیشمندان بر روانپزشکان خرده گرفته‌اند که دانش پزشکی را با مقوله فلسفه درآمیخته‌اند، درحالی که چنین نیست. این بیماران هستند که با طرح پرسش‌های فلسفی خود، روانپزشکان را به دستیابی پاسخ‌های فلسفی وادار می‌کنند. و این همان موضوعی است که پزشکان و به ویژه روانپزشکان ناگزیر به رویارویی با آن هستند. هرچند روانپزشکان شاید گمان کنند که با ساده‌نگاشتن موضوع، می‌توانند، پریشانی‌درونی آدمی را که در پی یافتن هویت خویش است، حداکثر نشانه یک آسیب‌دیدگی درونی وانمود کنند و بعد هم بیانگارند که درمان چنین آدمی، درحوزه روانشناسی است.

به عقیده من، زیست‌انسان دارای سه بعد است: زیست جسمانی، زیست روانی و زیست روحانی.

زیست روحانی سازنده شخصیت انسان است، بنابراین شوق یا نیاز به دانستن مفهوم زیستن، لزوماً نشاندهنده بیماری یا آسیب‌دیدگی روانی نیست. گرچه شاید شور بیش از حد به یافتن مفاهیم زیستن و این که از کجا و چرا آمده‌ایم و به کجا و چرا می‌رویم^(۱)، یعنی فرارفتن از قلمروهای متعارف خرد و حس‌های طبیعی بشری (مانند ریاضت کشیدن) را بتوان با فقدان تعادل

ذهن انسان‌های معمولی بی‌ارتباط ندانست. و آن را نوعی غیرطبیعی بودن روان و به زبان روانشناسی، آشوب‌دیدگی انگاشت، آن‌هم به این دلیل که چون هرگز نمی‌توان به بسیاری از رازهای خلقت پی برد که مثلاً: گل آدم را در ازل چگونه سرشتند و به پیمان‌ه زدند (۲)، پس پی‌جویی در یافتن مفاهیم زیستن و گرد چون و چرایی‌های آفرینش و هستی انسان پرسه‌زدن توسط انسان، شاید رابطه‌ای بسیار اندک با دانش روانشناسی داشته باشد. و تازه در این حالت هم آن طبیبی می‌تواند به شوریدگی روان مراجعه‌کننده خود دست یابد که اگر نه «مسیح‌ادم» خود در آن عرصه‌پردازی داشته باشد تا اشارات را دریابد (۳).

روانکاوی از «اصل لذت» سخن می‌گوید. روانشناسی فردی از سائق منزلتی سخن می‌دارد که نخستین را می‌توان «لذت‌طلبی» و دومی را «قدرت‌طلبی» نامید. در این صورت کدام یک از این دو می‌توانند به پرسش انسان پاسخ دهد که «آن راز سر به مهر»ی که به زیستن انسان معنا و مفهوم می‌بخشد چیست و کدام است؟ و این همان چیزی است که من آن را معنویت یا «معناجویی» انسان نامیده‌ام.

حسی که بی‌گمان نه فقط مهم‌ترین پدیده

شخصیت انسان، بلکه ممیز او از حیوان است. زیرا که یقیناً حیوانات درباره معنای وجود خود و یا کشف آن شور و شوقی ندارند و شاید بیش از انسان به سرنوشت محتوم خود واقف‌اند. اما شگفتا همین شوق به کشف مفهوم زیستن یا معنویت را، روان‌درمانی با تسامح، به ضعف اخلاقی، یعنی عقده روان‌نژندی نسبت داده است! بنابراین درمان‌گری که بعد معنوی شخصیت انسان را نادیده انگارد، در واقع از ذخیره معنوی یا روحانی خود چشم پوشیده و به اساساً آن را به درستی شناخته است. در حالی که درست به اعتبار همین توانمندی شخصی یا «معناجویی» اوست که حداقل امکان شناخت نابسامانی روانی یا شوریدگی ذهنی مراجعه‌کننده‌اش را خواهد یافت و به درمان یا تسکین درون او خواهد پرداخت. (۴)

بارها و بارها دیده‌ایم که نیاز به ادامه زندگی و چیره آمدن بر مصائب و شرایط تلخ، تنها هنگامی امکان داشته است که ادامه حیات معنا یافته است. معنایی که اختصاصی و شخصی است و تنها انسان با معنویت خود می‌تواند آن را تحقق بخشد. و هرگز نباید از یاد برد که هر انسان در جهان یکتاست.

بحرانی را در اردوگاه کار اجباری به یاد

می آورم که به هنگام آشنائی ، با زن و مردی
 بوجود آمده بود که می خواستند خودکشی کنند.
 آن دو به من گفته بودند که دیگر از زندگی
 انتظاری ندارند . از این دو هم بندم پرسیدم که :
واقعاً از زندگی چه انتظاری باید داشت ، درحقیقت
بہتر نیست بگوئیم زندگی از ما چه انتظار دارد؟
 پس به ایشان تلقین کردم مهم نیست آن‌ها از
 زندگی انتظاری نداشته باشند، مهم این است که
 زندگی از ایشان چه انتظاراتی دارد. همسر مرد
 در انتظار کودکش بود و مرد هم کتاب‌هایی برای
 انتشار در دست تهیه داشت، ولی هنوز آن‌ها را
 به پایان نرسانده بود .

✦ به هر حال، در زندگی، هدف، هنگامی هدف
 است که با معنا باشد، اکنون خود را آماده کرده‌ام
 تا ثابت کنم روان‌درمانی به قلمرو علوم وابسته
 است و با ارزش‌ها ارتباطی ندارد؛ درحالی‌که
 معتقدم هنوز مدرکی نیافته‌ام که ثابت کند روان-
 درمانی با ارزش ارتباطی ندارد؛ بلکه نسبت به
 ارزش کور است. آن روان‌درمانی‌ای که نه تنها
 روح انسان را بازمی‌شناسد بلکه در واقع کار را
 از روح، شروع می‌کند، لگوتراپی^۲ نام دارد. (۵)
 در این ارتباط لگوس^۳ به معنای «روحانی» بوده و

2_ logotherapy

3_ logos

از آن «معنا» مستفاد می‌شود.*

البته هدف معنا درمانی، جانشینی برای روان‌درمانی موجود نیست، بلکه هدف از آن تنها به کمال رساندن روان‌درمانی و به این ترتیب ساختن تصویری کامل از انسان است. که در برگیرنده بعد روحانی وی نیز باشد. بنابراین درمان معطوف به روح انسان، در مواردی انجام می‌شود که بیمار برای کمک به فرونشاندن آندوه معنوی و روحانی به پزشک مراجعه کرده باشد و نه به خاطر بیماری. البته حتی در این موارد نیز می‌توان از روان‌نژندی (۴)، از جهت شمول (گستره) آن سخن به میان آورد. از این جهت نومیدی در معنای زندگی را می‌توان روان‌نژندی وجودی^۴ نامید که در مقابل روان‌نژندی بالینی^۵ قرار می‌گیرد. درست همان‌طور که فروماندگی جنسی^۶ - دست‌کم بر طبق معیارهای روان‌درمانی - به روان‌نژندی منتهی می‌شود، می‌توان گفت که فروماندگی معناجویی نیز به روان‌نژندی منجر

دست‌نژندی
نفس عمل اصلاح
دست‌نژندی

* باید به یاد داشت که در چهارچوب معنا درمانی، «روحانی» به معنای مذهبی نیست بلکه اشاره‌ای است بر بعد خاص انسانی.

- 4_ existential neurosis
- 5_ clinical neurosis
- 6_ sexual frustration

می‌شود. من این حالت را فروماندگی وجودی^۷ می‌نامم.

هنگامی که فروماندگی وجودی به بروز نشانه‌های روان‌نژندانه منتهی می‌شود، به نوعی جدید از روان‌نژندی برمی‌خوریم که آن را روان‌نژندی جدید^۸ می‌نامیم. برای اثبات این مفهوم کرومباف^۹ و ماهولیک^{۱۰}، رؤسای مرکز پژوهش آمریکا، آزمون هدف در زندگی^{۱۱} خویش را پیش‌نهاد کرده و آن را روی یک هزار و دو بیست نفر آزمودند. آنان دستاوردهای این بررسی را در مقاله‌ای که در مجله روانشناسی بالینی چاپ و منتشر شده است این‌گونه شرح داده‌اند که: «نتایج بدست آمده فرضیه دکتر فرانکل را تأیید می‌کند که یک نمونه تازه روان‌نژندی وجود دارد و دکتر فرانکل آن را روان‌نژندی جدید نامیده است که در درمانگاه‌ها با انواع مختلف روان‌نژندی‌ها همراه است». این پژوهشگران درباره نتایج به دست آمده از این پژوهش اظهار داشته‌اند که: «مدارکی وجود دارد که نشان می‌دهد ما در مورد

7_ existential frustration

8_ noogenic neurosis

9_ Crumbagh

10_ Maholick

11_ purpose in Life

وجود این نوع نشانگان^{۱۲} (۷) راهی راست
پیموده ایم . « در مورد افزایش بروز این نوع
روان‌نژندی باید به بررسی‌های آماری انجام شده
توسط ورنر^{۱۳} در لندن، لانگن^{۱۴} و ولهارد^{۱۵} در
توبینگن، پریل^{۱۶} در وورتزبورگ و نیمه بوئر^{۱۷}
در وین اشاره کرد. ایشان معتقدند که حدود
بیست درصد روان‌نژندی‌ها، دارای ماهیت و ریشه
روان‌نژندی جدید هستند .

«معنادرمانی» در این موارد درمان اختصاصی
است، در موارد دیگر این درمان غیر اختصاصی
است. به این معنی که مواردی وجود دارد که
باید از روان‌درمانی معمولی استفاده کرد اما
موارد زیاد شده تنها با معنادرمانی به بهبودی
کامل منتهی می‌شود. چنان که در مواردی مطلقاً
نباید از معنادرمانی سود جست. بلکه باید روشی
دیگر به کار گرفته شود که در این جا آن را روحانیت
پزشکی^{۱۸} می‌نامیم . این روش نه تنها باید توسط
متخصصین اعصاب یا روان‌پزشکان مورد استفاده

12_ syndrom

13_ Werner

14_ Langen

15_ Volhard

16_ Prill

17_ Niebauer

18_ medical ministry

قرار گیرد، بلکه باید توسط هر پزشکی به کار گرفته شود. مثلاً جراح در مواردی که با بیماری غیر قابل عملی روبه‌رو می‌شود، یا هنگامی که با قطع یکی از اندام‌های بیمار، که به معلول شدن او می‌انجامد، مواجه است، ناگزیر از به کار گرفتن روحانیت پزشکی است. جراح شکسته‌بند نیز با همین مشکلات رویاروی است. پزشک متخصص پوست هم که با موارد کژدیسه روبه‌رو است و حتی پزشک عمومی نیز که به درمان معلولیت‌های دائمی اقدام می‌کند، نیز باید این روش را به کار برد. همه این مسایل، در تمام این گونه موارد بیشتر از آن مقداری است که تا به حال توسط روان‌درمانی به کار گرفته می‌شده است. روان‌درمانی به گنجایش کاری انسان و ظرفیت لذت‌بردن وی از زندگی توجه دارد؛ روحانیت پزشکی گنجایش رنج کشیدن آدمی را بررسی می‌کند. ما این‌جا به مشکل جالب توجهی برخورد می‌کنیم: امکاناتی که به یاری آن‌ها می‌توان زندگی را برای تحقق بخشیدن ارزش‌هایش معنا دار کرد، کدام است؟ چند پاسخ برای این پرسش وجود دارد. انسان با تحقق آن‌چه که من آن را ارزش‌های آفریننده (خلاق) ۱۹ می‌نامم و با دست‌رسی به وظایفش می‌تواند به زندگی مفهومی بخشد.

تحقق ارزش‌های تجربی‌ئی چون خوبی ، حقیقت و زیبایی و یا شناختن یکتائی هستی ، انسان بی‌گمان می‌تواند به زندگی خود معنا بخشد . تجربه کردن انسان به عنوان فردی واحد ، به معنای عشق ورزیدن به زندگی است .

اما چنانچه آدمی خود را در اندوهی درونی و ژرف فرو افکنده باشد ، دیگر در این موقعیت نه فعالیت و نه خلاقیت می‌تواند زندگی او را با ارزش کنند ، و نه از راه تجربه می‌توان به ارزش‌های ادراکی‌اش معنا بخشید، مگر آن‌که با رویارویی با سرنوشت و اندوه درونی و چیره شدن بر آن‌ها انسان می‌تواند به زندگی خود معنا بخشد. انسان بتواند از راه برگرفتن رنج ناگزیر خویش ارزش‌ها را تحقق بخشد.

به این ترتیب زندگی حتی تا واپسین دم آن‌هم بامعناست. این امکان با تحقق یافتن ارزش‌ها از طریق نگره‌مان^{۲۰} (۸) و حتی در رویارویی با درد و رنج‌های گونه‌گون، تا آخرین لحظه حیات موجود است. من این ارزش‌ها را ارزش‌های نگره‌بی^{۲۱} می‌نامم . نوع درست رنج کشیدن و مقابله رو در رو با سرنوشت و شانه خالی نکردن

20_ attitude

21_ Attitudinal Values

از برابر آن برترین عطیه‌ای است که به انسان هبه شده است.

بہتر است این‌مورد را با نمونه زیر نشان بدهم: یکی از پرستارانی که در بخش من کار می‌کرد گرفتار غده‌ی سرطانی شده بود که غیرقابل عمل بود. این پرستار در نومییدی از من خواست به دیدنش بروم. درگفت‌وگویی که با هم داشتیم روشن شد که ناراحتی این خانم پرستار آن قدرها که به ناتوانی در کار کردنش مربوط می‌شود به خود بیماریش ارتباطی ندارد. او حرفه‌اش را بیش‌تر از هر چیز دیگر دوست داشت و اکنون دیگر نمی‌توانست شغلش را ادامه دهد. بایستی به او چه می‌گفتم؟ وضعیتی کاملاً نومیدانه داشت به هر حال، کوشیدم تا برایش شرح دهم که ۸ تا ۱۰ ساعت کار روزانه چیز زیادی نیست و بسیاری از مردم تا این حد کار می‌کنند. به او گفتم از این همه شوقی که به کار نشان می‌دهد ولی توانایی انجام آن را ندارد، نباید نومید شود؛ زیرا کم‌تر آدمی است که به این حد اشتیاق به کار کردن رسیده باشد. سپس از وی پرسیدم: «آیا نسبت به هزاران بیماری که عمرت را به آن‌ها هدیه کرده‌ای بی‌انصافی نمی‌کنی، آیا نسبت به معلول درمان‌ناپذیری که زندگی بی‌معناست، بی‌انصاف نیستی؟ اگر فکر می‌کنی که معنای زندگی در ساعت‌ها کار کردن خلاصه

می‌شود، پس حق زیستن و توجیه هستی را از همه بیماران سلب کرده‌ای که توان کار کردن ندارند.»

بی‌گمان تحقق ارزش‌های نگره‌ی، یعنی دست‌یابی به معنای از طریق رنج بردن، تنها هنگامی روی می‌دهد که رنج کشیدن ناگزیر و گریزناپذیر باشد.

در این جا، این مسأله پیش می‌آید که آیا بهره‌گیری از این عملکرد با زهم در قلمرو پزشکی قرار می‌گیرد. یقیناً به هنگام قطع پا برای نجات دادن جان انسان، استفاده از دانش پزشکی ضروری است. ولی دانش پزشکی، پیش یا پس از قطع پا چگونه می‌تواند ازار تکاب به خود کشی جلوگیری کند؟ دو بوآ ۲۲ روان‌پزشك بزرگ چه خوب گفته است: «البته هر کسی می‌تواند بدون توجه به این مسائل کار کند و پزشك هم باشد ولی در این مورد باید گفت که تنها عاملی که ما را از دام پزشك متمایز می‌کند بیمارمان است.»

و برای پزشك گاه، چقدر آسان است که بیمار را دلداری دهد. یکی از همکارانم که پزشك عمومی پیری بود به علت از دست دادن همسرش، که دو سال پیش مرده بود به من مراجعه کرد. این دو زندگی خوشی داشتند ولی این پزشك اکنون

افسرده می نمود . من به سادگی از او پرسیدم: « به من بگو اگر تو اول مرده بودی و همسرت زنده بود چه می شد؟ » او در پاسخ گفت: « وحشتناک بود، چگونگی همسر من می توانست رنج بکشد » من در پاسخ گفتم: « خوب، ببینید این بار همسرتان در گذشته است و شما از رفتنش اندوهگین هستید و البته در این حال ، باید بهای ماندن خود را بانسختن به سوگ همسرتان بپردازید. » در این لحظه بخصوص سوگ همسر برای این پزشک معنا یافت - معنای يك فداکاری.

گفتم که انسان کم تر باید از زندگی تمام آن چیزی را بخواهد که انتظار تحقق آن را دارد ، بلکه باید دریابد که زندگی هم از او چه می خواهد . این مفهوم را به گونه ای دیگر هم می توان بیان کرد: چاره کار آن است که انسان نباید بپرسد « معنای زندگی چیست؟ » بلکه باید به این مسأله توجه داشته باشد که زندگی یا هستی زیستن خود او را زیر پرسش قرار داده است. زندگی برایش پرسش هایی را طرح کرده است و او مسئول است تا به این پرسش ها پاسخ گوید؛ او تنها از راه پاسخ گویی به این پرسش ، می تواند به زندگی نیز پاسخ گوید. زندگی همانند يك وظیفه است انسان مذهبی با انسان غیر مذهبی تنها از این جهت اختلاف دارد که انسان با ایمان می تواند وجود خود را نه به عنوان

يك وظیفه بلکه به صورت يك رسالت تجربه کند. یعنی به وجود آن که وظیفه را به او محول کرده یعنی منشأ رسالتش آگاه است. هزاران سال است که این منشأ وظیفه را خدا نام داده اند.

بدیهی است آرزوی روحانیت پزشکی جایگزین کردن تشفی روح توسط روحانیون یا کشیش‌ها با پزشکان نیست. حال بینیم رابطه میان روان‌درمانی و مذهب چیست؟ به نظر من، پاسخ ساده است: هدف روان‌درمانی شفای روح و سالم سازی آن است، هدف مذهب چیزی متفاوت است، یعنی نجات روح. ولی عارضه جنبی این کار روح به صورت تأثیر بهداشتی روان بر روزمی کند. مذهب برای انسان تکیه گاهی روحانی تدارک می بیند که با احساس مطلق ایمنی همراه است و تنها از این طریق حس می شود. ولی باشکفتی درمی یابیم که روان‌درمانی نیز می تواند همین تأثیر مشابه ناخواسته را داشته باشد. زیرا اگرچه روان‌درمان به مسأله کمک به بیمار در دست یابی به ایمان توجه نمی کند، ولی در بعضی موارد که ایجاب کند می تواند بیمار را به ارزش‌های ایمانی اش بازگشت دهد.

این نتایج هرگز نمی تواند هدف نخست روان‌درمانی باشد و پزشك همیشه باید آگاه باشد که مبادا نگرش فلسفی خود را به بیمار تحمیل کند. هرگز

نباید مسأله انتقال^{۲۳} (یا بهتر گفته باشیم ضد انتقال^(۹) ۲۴ فلسفه شخصی یا برداشت شخصی از لوزشها در بیمار به وجود آید - معنا درمان نیز باید دقت کند که بیمار مسئولیت های خویش را به پزشك انتقال ندهد . در نهایت ، معنا درمانی آموزش مسئولیت هاست . بیمار باید مستقلا به سوی دست یابی به معنای ذاتی وجود خود پیش رود .

اضطراب را^{۲۵} (۱°) معمولا بیماری عصر می پندارند ؛ ما در این جا از عصر اضطراب سخن می گوئیم . ولی احتمالا در قرون گذشته دلیل بیشتری برای وجود اضطراب وجود داشته است . بنا بر این باید در این گفته که در عصر ماروان نژندی اضطراب^{۲۶} افزایش یافته باشد تردید داشت . روان نژندی جمعی^{۲۷} تا آن حد که از اعتبار برخوردار است ، با چهار نشانه مشخص می شود که به طور خلاصه به شرح آنها می پردازم .
نشانه ی اول ؛ بی برنامه گی و داشتن نگره

23 - Transference

24 - Countertransference

25 - Anxiety

26 - Anxiety neurosis

27 - Colletive neurosis

روز به روز در زندگی است. انسان عصر ما عادت کرده است هر روز برای همان روز زندگی کند. او این روش را از جنگ جهانی دوم آموخته است و از آن پس این نگره تغییر نیافته است. مردم آن زمان از آن رو به این شیوه می زیستند که در انتظار پایان یافتن جنگ بودند؛ در عین حال در آن موقعیت آینده نگری معنا نداشت. امروزه هم، انسان های معمولی نیز می گویند: چرا باید کار کنم؛ چرا باید برای آینده و فردا برنامه ریزی کنم؟ «دیر یا زود بمب اتمی بر سرمان ریخته خواهد شد و همه چیز را از بین خواهد برد.» و به این ترتیب اندک اندک نگره‌ی «پس از من، بمب اتمی! ۲۸» را در پیش خواهد گرفت. این انتظار جنگ اتمی مانند دیگر انواع اضطراب انتظاری^{۲۹} خطرناک است، زیرا مانند همه ترس‌ها موجب می شود ترس جنبه حقیقت پیدا کند.

نشانه دوم، پدید آمدن نگره‌ی تقدیرگرا نسبت به زندگی است. این حالت نیز یکی از دستاوردهای آخرین جنگ جهانی است. انسان با زور به پیش رانده شده است. او خود را به دست رویدادها سپرده است. این گونه آدم‌ها به فردا اندیشیدن و برنامه‌ی روزانه را غیر ضروری می دانند. انسان

28 – Apres moi la bombe atomique

29 – Anticipatory Anxiety

تقدیرگرا داشتن برنامه را ناممکن می‌داند. او خود را حاصل بی‌یاور موقعیت‌های بیرونی و شرایط دهرنی احساس می‌کند.

نشانه سوم تفکر جمعی^{۳۰} است. این گونه آدم‌هائیز دوست دارند خود را در خواست‌های انبوه مردمان پنهان کنند. اینان در واقع آزادی و مسؤولیت را در قبال خود دوزیستن به کناری نهاده‌اند.

نشانه چهارم خرافه‌اندیشی^{۳۱} است. در عین حال که گروه‌گرا^{۳۲} از شخصیت خود چشم می‌پوشد، خرافه‌اندیش، شخصیت دیگران یعنی انسان‌های باتفکر متفاوت را ندیده می‌انگارد. برای این گونه اشخاص تنها عقیده خودشان معتبر است. خرافه‌اندیشان در واقع هم‌طراز گروه‌گرایان اند زیرا اساساً عقیده مستقلی ندارند تا به اعتبار آن بروند هستی تأثیر گذارند.

يك كشاكش اخلاقی ، ياكشاكش درونی
به پدید آمدن روان‌نژندی وجودی منتهی می‌شود.
تا آن جا که انسان بتواند با اخلاقیات خود که با ضرورت‌های عصر هماهنگ نیست به کشاکش برخیزد، خواهد توانست به ط‌ور عام از خرافه‌اندیشی و روان‌نژندی جمعی یا گروه‌گرایانه ایمن

30 – Collective thinking

31 – Phanicism

32 – Collectivist

باشد ؛ به عكس انسانی كه از روان نژندی جمعی یا گروه گرایانه رنج می برد ، در صورتی^۱ برای این حالت خود چیره خواهد شد كه بتواند يك بار دیگر صدای ضرورت و آزادی اندیشیدن را از درون خود بشنود و آن را پذیرا باشد . پس روان نژندی وجودی خواهد توانست روان نژندی گروه گرا را شفا بخشد! چند سال پیش در كنگره ای در این مورد سخن می گفتم . پس از ختم كنگره ، آن دسته از همكارانم كه در کشورهای زیر سلطه حاکمیت های خشن زندگی می كردند نزد آمدند و گفتند: ما با این پدیده به خوبی آشناییم ، ما این حالت را « بیماری كارگزاران (حاکمان) ۳۳ » می نامیم . شماری از كارگزاران حزب در اثر بیداری و درك ضرورت های درونی یا وجدانی شان از نظر عصبی درهم شكسته اند و آن گاه با خرافه اندیشی سیاسی شان شفا یافتند . خرافه اندیشی به صورت سمبل های بلورین (متبلور) می شود و به ایجاد يك واكنش زنجیره ای می انجامد . این واكنش زنجیره ای روانشناختی حتی از واكنش زنجیره ای مادی در اثر انفجار بمب اتمی خطرناك تر است . زیرا هرگز نمی توان پیش از به كار بردن بمب اتمی از واكنش زنجیره ای روانشناختی سمبل ها استفاده كرد .

به این ترتیب باید از آسیب دیدگی روحی

عصر خود به عنوان نوعی همه گیری روانی سخن به میان آوریم . و بر آن بیفزاییم که همه گیری (اپیدمی) های جسمی از دستاوردهای مشخص جنگند، حال آن که همه گیری های روانی به گونه بی نهفته از جنگ نشأ می گیرند . در آزمون هایی که توسط همکاران من روی بیماران غیر روان نژند انجام شده است ، تنها در يك مورد هیچ يك از چهار نشانه روان نژندی جمععی دیده نشده است ، در صورتی که در پنجاه درصد دیگر بیماران دست کم سه نشانه از مجموعه چهار گانه وجود داشته است .

در نهایت ، این چهار نشانه رامی توان به ترس انسان از مسؤولیت و گریختن از آزادی نسبت داد . ولی مسؤولیت و آزادی ، قلمرو معنویت و روحانیت انسان را در بر می گیرد . به هر حال ، بشریت عصر ما از هر آن چه که شما و تظاهر عریان روحانیت است بیزار است و این بیزاری شاید انعکاس پوچ گرائی ئی باشد که بر او تحمیل شده است و به ندرت هم توجه می شود . این حالت باید با شیوه روان درمانی جمععی خنثی شود . درست است فروید در یکی از گفت و گوهایش اظهار داشته است که : « همیشه مشخص بوده است انسانیت دارای روح است ولی وظیفه من در این مورد ، اثبات این اصل است که انسانیت غریزه هایی هم دارد . » ولی من خود احساس می کنم در سال های اخیر

به نحو دردناکی ثابت شده است که انسانیت ،
 غریزه‌ها و سائقه‌هایی دارد. امروزه بیان این نکته
 مهم تر جلوه می‌کند که به یاد انسان بیاوریم که او
 روح دارد و موجودی با معنویت و روحانیت
 است . روان‌درمانی باید به ویژه هنگام بررسی
 روان‌نژندی جمعی بر این موضوع تأکید ورزد .
 هر يك از مکتب‌های روان‌درمانی برداشت
 خاصی از هویت و منش‌های معنوی درونی انسان
 دارد، اگرچه این برداشت همیشه بطور خودآگاه
 الزامی نیست . ما که مطالب زیادی از فروید
 آموخته‌ایم به ندرت به یاد می‌آوریم که ناخودآگاه
 تا چه حد ممکن است خطرناک باشد. ما باید برداشت
 ضمنی انسان را در روان‌درمانی به مفهومی واضح
 تبدیل کنیم. بر آن‌آن که ادراك روان‌درمان‌گر از
 انسان، در بعضی شرایط بتواند روان‌نژندی بیمار
 را تخفیف یا مداوا کند باید در مواجهه با مراجعه
 کننده‌اش کاملاً هیچ‌گرا باشد .

به این ترتیب سه عامل، وجود آدمی را
 مشخص می‌کند: روحانیت انسان ، آزادیش و
 مسؤولیتش .

روحانیت یا معنویت انسان محدود به خود
 اوست. این عامل را نمی‌توان با عوامل غیر معنوی
 شرح داد؛ این عامل انتقال‌ناپذیر است. این عامل
 را با چیزی می‌توان محدود کرد، که خود بوجود

آورنده آن نباشد. عملکردهای طبیعی تن بر آشکار شدن زندگی روحانی و معنوی اثر می‌کنند، ولی علت آن نیستند و آن را به وجود نمی‌آورند. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌آوریم. چند سال پیش فردی بذله‌گو این آگهی را به روزنامه‌تایمز داد: «ذهنی بیکار و درخشان، خدمت خود را به‌طور رایگان در اختیار می‌گذارد؛ بدیهی است بقای حیات تن و ادامه زیستن باید از راه دستمزد کافی تأدیه شود.»

آزدای به معنای رهایی از سه چیز است:
(۱) غریزه‌ها (۲) خوی‌ها و عادات خوب و بد به ارث رسیده، (۳) محیط. یقیناً انسان غریزه‌هایی دارد ولی این غریزه‌ها، مالک انسان نیستند. ما علیه غریزه‌ها و هم‌چنین علیه انسانی که این غریزه‌ها را می‌پذیرد، سخنی نداریم. ولی باید گفت که این‌گونه پذیرش، احتمال رد آن را هم فراهم می‌آورد. به بیان دیگر باید آزادی تصمیم‌گیری هم موجود باشد. ما پیش از هر چیز به آزادی انسان در پذیرش یا رد غریزه‌هایش توجه داریم. در مورد توارث باید گفت که پژوهش در این مورد نشان داده‌است که شدت آزادی انسان در برابر استعدادش تا چه حد بالاست. مثلاً دوقلوها ممکن است بر اساس استعدادهای مشابه، زندگی مختلفی داشته باشند. از یک دوقلوی مشابه یکی

ممکن است جنایتکاری حیلہ گر شود، حال آن که برادرش جرم شناسی زیرک از آب درآید. این هردو با صفت زیرکی به دنیا آمده‌اند ولی این صفت به خودی خود ارزشی ندارد، نه بدی است و نه خوبی.

در مورد محیط باید گفت که می‌دانیم محیط، انسان ساز نیست. بلکه همه چیز بستگی به آن عناصری دارد که انسان محیط را می‌سازد، یعنی به نگره انسان نسبت به محیط و شناخت آن. فروید گفته است: «شماری از موجودات آدمی را که کاملاً از یکدیگر متمایزند در گرسنگی نگاه دارید. با افزایش نیاز اجباری به غذا، همه اختلافات فردی از میان می‌رود و به جای آن همانگونه که می‌بینیم تجلسی یکنواخت غریزه ارضا نشده جانشین می‌شود.» ولی در اردوگاه‌های کار اجباری ما شاهد عکس این مطلب بوده‌ایم، دیدیم که با رویارویی با موقعیتی مشابه تا چه حد ارزش‌ها و منش یک انسان رنگ می‌بازد. حال آن که دیگری به قداست حقیقی می‌رسد. رابرت جی. لیفتون^{۳۴} که مطلبی در مورد سر بازان اسیر اردوگاه‌های جنگی در کره شمالی نوشته و در مجله روانپزشکی آمریکا به چاپ رسانده است می‌گوید: «در میان این عده، نمونه‌هایی از رفتار دیگر دوستی و همچنین شکل‌های ابتدایی تنازع

بقا دیده می‌شود.»

به این ترتیب ، انسان به هیچ‌رو . حصول ارث و محیط نیست . عنصر سومی هم در این امر دخالت دارد: تصمیم . انسان در نهایت برای خویش تصمیم می‌گیرد! و در پایان ، آموزش وی ، باید آموزش توانایی اخذ تصمیم باشد.

✕ روان‌درمانی نیز باید به توانایی در تصمیم-گیری و آزادی نگره متوسل شود. به این ترتیب نه تنها باید به آنچه که (معنا جویی) انسان نامیده‌ایم متوسل شد، بلکه باید به آزادی اراده انسان معنا و اصالت داد. ✕

این اراده به سهولت از غریزه‌ها مشتق نمی‌شود. و به این ترتیب به عامل سوم می‌رسیم که پس از روحانیت (معنویت) و آزادی انسان قرار گرفته و عبارتست از مسؤولیت وی. انسان نسبت به که مسؤول است؟ پیش از همه نسبت به وجدان خود مسؤولیت دارد . ولی باز هم در این مورد وجدان به خودی خود تحویل ناپذیر است. روزی با یکی از روان‌کاوان صاحب نام در رستورانی نشسته بودم. او سخنرانی خود را تازه به پایان رسانده بود و ما، در مورد آن به بحث نشسته بودیم. این روان‌کاوا اصولاً منکر چیزی به نام وجدان بود و از من می‌خواست تا وجدان را برایش شرح دهم . من در پاسخ بسیار کوتاه گفتم: «وجدان چیزی است که باعث شد تو امشب سخنرانی باشکوهت را به پایان بری» در این حالت خلقش تنگ شد

و فریاد کشید: «این حقیقت ندارد، من این سخنرانی را به خاطر وجدانم انجام ندادم بلکه به خاطر ارضای خودشیفتگییم این کار را کردم!»

ولی امروزه روانکاوان جدید به این نتیجه دست یافته‌اند که «اخلاقیات واقعی را نمی‌توان بر اساس مفهوم ابرمن (۶) پایه‌گذاری کرد.» (اف.ا.ویس) ۳۵

فروید گفته است: «انسان نه تنها اغلب بیش از آن‌چه که معتقد است غیر اخلاقی است، بلکه بیش از آن‌چه می‌پندارد اخلاقی است.» من می‌خواهم به این جمله چیز دیگری بیفزایم انسان بیش از آن‌چه گمان می‌کند دلبسته به معنویت و ایمان مذهبی است. این روزها اخلاقیات را در انسان بیش از تصویر درون فکنده شده پدر می‌توان دید. مذهب را روان نژندی و سواسی همگانی انسانیت پنداشتن دیگر کهنه شده است. ما نباید به اشتباه ایمان مذهبی را چیزی بپنداریم که از قلمرو نهاد نشاء می‌گیرد. درست اینست که آن را به سائق‌های غریزی پیوند دهیم. حتی پیروان یونگ از این اشتباه برکنار نبودند. ایشان مذهب را تا حد ناخودآگاه اشتراکی یا باستان نمون^{۳۶} (۱۲) کاهش داده‌اند. یک بار، پس از

35_ F.A. Weiss

36_ Archetype

پایان يك سخنرانی از من پرسیده شد که آیا به باستان‌نمون‌های مذهبی عقیده ندارم؟ و آیا این که همهٔ مردمان بدوی در نهایت به مفهوم مشابهی از پروردگار دست یافته باشند جالب نیست - و آیا این اشاره‌یی به باستان‌نمون پروردگار نیست؟ من از سؤال‌کننده پرسیدم که آیا چیزی مانند چهار باستان‌نمون^{۳۷} وجود دارد؟ وی منظورم را نفهمید و به این ترتیب من گفتم: «نگاه کنید، هر فردی مستقلاً درمی‌یابد که دودوتا می‌شود چهارتا. شاید ما برای توجیه، نیازی به باستان‌نمون نداشته باشیم؛ شاید دوودو واقعاً چهار می‌شود. و شاید ما برای توجیه مذهب انسان نیازی به باستان‌نمون الهی نداشته باشیم. شاید خدا واقعاً وجود داشته باشد».

هرگاه ما «من» را از نهاد و ابرمن را از نهاد و من، استنتاج کنیم به آن‌چه که دست‌می‌یابیم تصویر درست انسان نیست بلکه کاریکاتوری از انسان است. نتایج این داستان شبیه داستان بلند بارون مونکهاوزن^{۳۸} است که در آن «من» خود را با تسمه‌های «ابرمن» از لجنزار «نهاد» بیرون می‌کشد.

هرگاه ما انسان را با برداشتی غیر واقعی

37— Four archetype

38— Baron Munchhausen

از انسان نمایش دهیم، وی را ضایع کرده ایم. هر گاه انسان را به صورت دستگاہ بازتاب‌های خودکار بنمایانیم یعنی مانند یک ماشین ذهنی یا نواری از غریزه‌ها، مجموعه‌ای از سائق‌ها و واکنش‌ها، فرآورده صرف غریزه، ارث و یا محیط، «موجب تقویت پوچ-گرایی شده ایم که به هر حال انسان مستعد آن است. من در دومین اردوگاه کار اجباری در آشویتس با این مرحله آخر ضایع شدن آشنا شدم. اطاق‌های گاز آشویتس نتیجه غایی این نظریه است که انسان چیزی جز محصول ارث و محیط نیست یا به قول نازی‌ها انسان چیزی جز محصول «خون و خالک» نیست. من مطمئناً معتقد شده‌ام که اطاق‌های گاز آشویتس، تربلینکا^{۳۹} و میدانک^{۴۰} در وزارت خانه یادر برلین آماده نشده‌اند، بلکه این اماکن در پشت میزها و سالن‌های سخنرانی دانشمندان و فلاسفه پوچ‌گرا^{۴۱} طرح‌ریزی شدند.

39_ Treblinka

40_ Maidanek

41_ Nihilistic

زیر نویس ها

(۱) یاد آور این بیت حافظ که:
عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم
دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم

(۲) یاد آور این بیت حافظ که:
دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند
گل آدم سرشتند و به پیمان زدنند

(۳) یاد آور این مصراع از حافظ
آن کس است اهل بشارت که اشارت دادند
(۴) متن کتاب تا این قسمت طبق نظریه استرترجمه
به معنا شده است (م)

(۵) معنا درمانی Logotherapy

معنا درمانی نوعی روان درمانی است که پیش تر
بر اساس ارزش های روحانی بنیاد نهاده شده تا قوانین
روانی زیستی. معنا درمانی برجست و جوی معنای
حستی انسان تأکید دارد؛ اعتقاد بر این است که فقد

معنایکی از علل اصلی فروماندگی شخصیت‌ها در عصر حاضر است.

۶ - روان‌نژندی Neurosis

روان‌نژندی یا نوروز (نرز) به مفهوم کهن آن به هر نوع فعالیت دستکاه عصبی اطلاق می‌شود؛ در حال حاضر، نوروز یا روان‌نژندی عبارت است از یک نابسامانی عملکردی، با منشأ روانی، که در دستکاه عصبی دیده می‌شود، و معادل پسیکونوروز است؛ روانکوان این حالت را پدیده‌ای جدلی یا کشاکشی می‌داند که بر بعضی از نیازهای غریزی ابتدایی اثر می‌گذارد.

(۷) نشانگان Syndrome

در پزشکی مجموعه چند نشانه را برای سهولت و تکرار نکردن هر یک از آنها نشانگان می‌نامند.

۸ - فکرة Attitude

آمادگی روان در کنش یا واکنش در بعضی جهات... فکرة داشتن به معنای آماده‌برای چیزی مشخص بودن است، حتی اگر این چیز مشخص ناآگاه باشد، زیرا فکرة داشتن با جهت‌آزایش در ذهن نسبت به چیزی معین مترادف است چه این چیز آگاه باشد یا نباشد.

معادل attitude در زبان فارسی بسیار است

و شامل است بر: گرایش، وضع روانی، هیأت روان ایستار، فکرش، برخورد، بازخورد، وجه، نظر، طرز فکر، وضع رفتار، وضع، حالت، موقعیت، نظر، رویه، گرایش ذهنی، طرز برخورد، نهش، طرز رفتار، رفتار و کردار، تمایل فکری، شیوه فکرش

وضع و حال ، روش ، شیوه برخورد،
ما از معادل نگره برساخته آقای دکتر داریوش
آشوری استفاده کرده ایم .

۹ - انتقال و ضد انتقال

درد درمان روانکس‌اوی ، پدیده برون‌فکنی ،
احساسات ، افکار و آرزوهای بیمار در تحلیل‌گرا
گویند که شیئی را از گذشته بیمار به نمایش آورده
است ، به تحلیل‌گر به این ترتیب واکنش نشان داده
می‌شود گویی که وی یکی از افسراد زندگی گذشته
بیمار است ؛ این نوع واکنش‌ها ، با آن‌که ممکن
است مناسب شرایط مستولی بر زندگی پیشین بیمار
باشد ولی هنگامی که در حال حاضر نسبت به یک موضوع
(تحلیل‌گر) به کار می‌رود نامناسب است .

ضد انتقال عبارت است از آثار نیازها و کشاکش
ناآگاه تحلیل‌گر بر درک یا روش مورد استفاده وی .
در این حالت شخصیت بیمار ، یا مطالبی که ایجاد می‌کند ،
یا وضعیت تحلیل ، نشان دهنده موضوعی از گذشته
تحلیل‌گر است که احساسات و آرزوهای گذشته تحلیل‌گر
نسبت به آن برون‌فکن شده است . (م)

۱۰ - اضطراب Anxiety

اضطراب حالی است که از دیگر حال‌ها (عواطف)
به سبب ویژگی‌های ناپسندش متفاوت است . اضطراب
جنبه فیزیولوژیکی ، تنی (تنفس آشفته ، افزایش
فعالیت قلب ، تغییرات حرکتی رگ‌ها ، آشفته‌گی‌های
ماه‌چهره‌های استخوان بندی مانند لرزش یا فلج ،
افزایش تعریق ، و غیره) را در بر می‌گیرد و جنبه

روانشناختی :

جنبه روانشناختی این حالت عبارت است از
 «... تجربه درونی آگاه و یژه و حالت احساسی
 مخصوص بامشخصات زیر

۱ - باخبری جسمانی وهم چنین روانی دردناك
 از ناتوان بودن در انجام هر کار شخصی؛
 ۲ - پیش احساس بروز خطر حتمی و تقریباً
 غیر قابل جلوگیری.

۳ - گوش به زنگی شدید و واما ندگی جسمانی
 در تمام حالات، گویی بیمار همیشه در معرض خطر
 است .

۴ - خود جذبی شدید که در پیدا کردن راه
 حل مؤثر و خوب دشواری ایجاد می کند.

۵ - شك بر طرف نشدنی در مورد ماهیت شیطانی
 تهدید کننده ، احتمال بروز واقعی تهدید ، بهترین
 وسایل کاهش یا از بین بردن حالت ، و گنجایش
 استفاده مؤثر از آن دسته وسایل در صورت بروز
 واقعه .

در زبان فارسی معادل های متعددی به جای
 Anxiety به کار گرفته شده است از جمله نگرانی،
 دلواپسی ، تشویش، اضطراب.

۶ - ابرمن Super - ego

در روان شناسی روانکاوانه، سه تقسیم بندی عضوی برای
 روان وجود دارد، نهاد id ، من ego، و ابرمن. ابرمن
 آخرین عنصری بود که شناخته شد. این عنصر نماینده
 جامعه موجود در روان است (یعنی وجدان یا اخلاقیات)

زیرنویس‌ها / ۴۷

و همچنین شامل است بر الهامات آرمانی (اگو - آرمانی) . ابرمن اساساً ناآگاه است ، وظایف این بخش عبارت است از:

- ۱ - تأیید یا تکذیب کنش‌های من مثل داوری
در بارهٔ درست یا غلط بودن
- ۲ - خویشن‌نگری انتقادی
- ۳ - خودکیفری
- ۴ - تقاضاهایی که من در مورد کارهای اشتباه
دارد .

- ۵ - خود دوستی ، اعتماد به نفس از جهت
پاداش دادن به کارهای درست من
معادل‌هایی که برای این کلمه به کار گرفته شده
عبارت است از: من برتر ، ابر خود
- ۷ - باستان نمون

در نظریهٔ یونگ ، عقیدهٔ یاروش فکری به
ارث رسیده‌ای است که از آروین نژاد حاصل می‌شود
و در ناآگاه فرد به نمایش درمی‌آید ، و راه‌های
درک دنیا را در وی کنترل می‌کند . چهار باستان نمونی
که یونگ به آنها معتقد است عبارتند از آنیموس ،
آنیمای سایه و پرسونا .

از روان‌درمانی
تا
معنا‌درمانی

1/ از روان‌درمانی تا معنا‌درمانی

بدون سخن گفتن از روان‌کاوی و روانشناسی فردی که دودستگاه بزرگ روان‌درمانی است و به ترتیب توسط فروید و آدلر^(۱) ابداع شده است، نمی‌توان وارد بحث روان‌درمانی شد. تاریخچه روان‌درمانی را می‌بایست جدا از کارهای مربوط به آن، که اینک به معنای خوب این کلمه جنبه «تاریخی» یافته است، مطالعه کرد. تاریخی از این جهت که با پیشرفت‌های جدید در این زمینه، فروید و آدلر و نظرات آنها هم به تاریخ تعلق یافته است. به این ترتیب، اگرچه پیش‌تر لازم است از قراردادهای روان‌کاوی یا روانشناسی فردی فراتر رویم، ولی ما خود را به عقاید این دو مکتب وابسته می‌بینیم، استکل^۱ در روشن کردن وضع خود نسبت به فروید می‌گوید، کوتوله‌ای که روی شانه‌های غولی نشسته است، نسبت به غول فاصله‌ی دورتری خواهد دید.*

1- stekel

* واضح‌تر گفته باشیم این است که، شخصی ممکن است بقراطیا پاراسلسوس راستایش کند، ولی لازم نیست همان شخص پیرو روش مداوا یا جراحی آنان هم باشد.

از آن جا که هدف مان از بین بردن همهٔ محدودیت های پیشین روان-درمانی است، نخست باید روشن کنیم که این محدودیت ها وجود دارند، آن گاه معین کنیم چه هستند؟ و مشخص نمائیم برای پیشرفت به چه چیزهایی نیازمندیم.

فروید، پیشرفت اصلی روانکاوی را بسازه کشی زوئیدرزی^۱ می سنجد^(۲). درست مثل آن که مهندسان می کوشند پس از پس زدن آب بر خاک حاصلخیز غلبه کنند، روانکاوی نیز می کوشد تا از راه قلمرو تیره «نهاد» بر سرزمین های جدید «من» راه یابد.^(۳) بدین معنی که خود آگاهی باید جانشین ناخود آگاهی شود؛ مطالبی که پیش از این، مورد پذیرش ناخود آگاه بود، باید در اثر فایق آمدن بر «سر کوبی»^(۴) دوباره رها شود. به همین سبب روانکاوی، از راه بی اثر کردن دستاوردهای سر کوبی، تأثیر می گذارد. یعنی از راه معکوس کردن آنها، یعنی جریان هایی که مطلب روانی را ناخود آگاه می سازد. مفهوم سر کوبی در چهارچوب روانکاوی اهمیت اساسی دارد. وظیفهٔ اصلی درمان تحلیلی منتزع کردن تجربه های سر کوب شده از ناخود آگاه و باز گرداندن آنها به خود آگاه و بنا بر این با اهمیت نشان دادن قدرت «من» است.

روانشناسی فردی مسئله را به گونه یی دیگر می نگرد. مفهوم کلیدی این زمینه هماهنگی کردن یا «جرح و تعدیل»^۲ است که نقشی مشابه سر کوبی برای فروید دارد. جرح و تعدیل جریانی است که از طریق آن روان نژند به جست و جوی راهی برمی آید، تا خود را از گناه تطهیر کند. به جای احاطهٔ مطلب به ناخود آگاه، او در جست و جوی راه هایی خویش از مسؤولیت هاست. نشانه یی که مسؤولیت تحمل

1 zuiderzee

2- arrangement

نشده توسط بیمار را به خود می‌گیرد. به این ترتیب روانشناسی فردی بر این پایه استوار است که این نشانه‌ها، نماینده کوشش از جانب روان‌نژند در توجیه حقیقت خود به جامعه یا (جای دیگر) برای تطهیر خویش است. هدف درمان از طریق روانشناسی فردی آن است که به روان‌نژند مسؤولیت بروز نشانه‌هایش را بقبولاند و آن‌ها را در قلمرو مسؤولیت شخصی او جای دهد و به این ترتیب، «من» را تقویت کند.

پس روانکاو، روان‌نژندی را نوعی محدودیت می‌داند که توسط ناخودآگاه به «من» تحمیل شده است؛ روانشناسی فردی، روان‌نژندی را محدودیت «من» در برابر حس مسؤولیت می‌انگارد. این هر دو نظریه به علت تنگی میدان دیدشان مورد انتقادند - زیرا تا آنکه یکی بر ناخودآگاه است و دیگری به مسؤول بودن. هنگامی که بدون تعصب و بادیدی باز به زندگی انسان بنگریم، بسايد نتیجه بگیریم که خودآگاهی و مسؤولیت، هر دو، در نمایاندن هستی «من» نقشی اصلی بازی می‌کنند. در واقع می‌توان این مسأله را به صورت قضیه ساده‌ی بیان کرد که: انسان بودن یعنی آگاه و مسؤول بودن^(۵). هر دو رشته روانکاو و روانشناسی فردی از این جهت به خطا می‌روند زیرا هر دو تنها به يك جنبه از هستی آدمی می‌نگرند در صورتی که برای بهره‌وری از تصویر واقعی آدمی، باید هر دو جنبه را یکسان نگریست. این دو مکتب از این نظر در دو نقطه برابر هم قرار گرفته‌اند؛ ولی با دقت بیش‌تر آشکار می‌شود که این دو مکتب مکمل یکدیگرند و پیوندی منطقی و لازم بین آن‌ها موجود است.**

** - در این يك سویگی، روانکاو و روانشناسی فردی به يك جانب آدمی توجه دارند؛ ولی پیوند نزدیک میان خودآگاهی و مسؤولیت را از

به هر حال، روانکاوی و روانشناسی فردی نه تنها از جهت تصویر کردن ماهیت کلی انسان در مقابل یکدیگر قرار دارند، بلکه از جنبه تصویربرداری که هر یک از ماهیت بیماری روانی به دست می‌دهند نیز در

←

راه زبان می‌توان دریافت. به عنوان مثال در زبان‌های فرانسه و انگلیسی برای بیان خود آگاهی کلماتی به کار می‌رود که ریشه مشترک دارند *consciousness* و *conscience* که کلمه اخیر مفهومی است که به «مسئولیت» بیشتر نزدیک است. نزدیکی این کلمات حدس نزدیکی معنای علمی آن‌ها را نیز مطرح می‌کند.

خود آگاهی و مسئولیت پیوند می‌یابند و واحدی تشکیل می‌دهند؛ این دو باهم تمامیت موجود انسان را می‌سازند. این مسئله را می‌توان از طریق بود شناسانه *ontologically* توجیه کرد. نخست باید گفت که «بودن» همیشه به معنای «متفاوت بودن» است. ما تنها برخی از جنبه‌های واقعیت را با بیرون کشیدن و جدا سازی آن‌ها از جریان وسیعی کشف می‌کنیم که آن‌ها را می‌سازند. تنها هنگامی که یک جنبه از واقعیت با چیزی متفاوت یکی شد، وجود می‌یابد. هر چیز واقعی، نیازمند پیش حالت واقعیت چیز دیگر است. «بودن» مساوی است با «متفاوت بودن» یعنی «متفاوت از چیز دیگری بودن»؛ این رابطه، بسیار با اهمیت است. در واقع، تنها رابطه «وجود دارد». از این رو، باید به این طریق گفت که: هر چه هست تنها به اشاره چیزی دیگر وجود دارد.

به هر حال، اختلاف در حالات بودن، می‌تواند خود انگیخته باشد یا پیامد دیگری داشته باشد. خود آگاهی، مدعی خود انگیختگی فاعل و مفعول است. یعنی «متفاوت بودن» در بعد زمانی. از طرف دیگر، مسئولیت، فرض توالی حالت‌های گونه‌گون را پیش می‌آورد، جدایی حالت آینده بودن از حال آن. اراده به عنوان تجمل‌کننده مسئولیت، می‌کوشد یک حالت را به

←

مقابل یکدیگرند. و در این مورد هم مکمل متقابل یکدیگرند. پان‌سکسوالیسم^۱ تنها درونه جنسی کوشش‌های روانی را بازمی‌شناسد. (۶) با اطمینان می‌توان گفت که این مسأله، جنسیت را از ضلع گسترده آن به عنوان لیبدو^۲ توجیه می‌کند. (۷) ولی این برداشت بسیار دوررفته است و در واقع زیر فشار است، به طوری که در پایان، لیبدو با انرژی روانی، بطور کلی برابر می‌شود. این تعمیم بدون آن که معنایی داشته باشد، پایان می‌یابد. ما در تاریخ تفکر فلسفی یعنی درمن آئینی^۳ نیز به این موضوع برمی‌خوریم. در این جا نیز برداشتی منفرد از نوع روانی، تا آن حد گسترش می‌یابد که در نهایت هر چیز را دربر می‌گیرد. به هر حال، این برداشت، به علت آن که مرزی میان روانی و جسمی وجود ندارد، فاقد معناست. زیرا هر چیزی را خطایی حسی^۴ می‌انگارد.

هنگامی که پان‌سکسوالیسم به طور قراردادی واقعیت روانی را تا حد جنسیت محدود کند، بینش آن را در مورد ماهیت کوشش‌های روانی نیز محدود خواهد کرد. روانشناسی فردی نیز خطایی مخصوص به خود مرتکب می‌شود، یعنی که طرح آسیب‌شناختی روانی این

←
حالت دیگر تبدیل کند. هویت اصول توأمان «خودآگاهی» و «مسئولیت»، از این زیر تقسیم اولیه بودن، فراتر می‌رود (زیرا که «بودن» مساوی «متفاوت بودن» است) و به دو بعد خودانگیختگی و توالی پیش می‌رود. لذا این دو نظر احتمالی در مورد انسان که بر اساس وضع بود شناسانه پایه گذاری شده است، روانکاو و روانشناسی فردی تنها يك جنبه را دارند.

- 1- pansexualism
- 2- libido
- 3- solipsism
- 4- Illusion

مبحث تنگتر است. زیرا ذاتی بودن کوشش‌های روانی را نمی‌پذیرد بلکه به جای آن بر کنش‌ها و واکنش‌های روانی (آن‌گاه که به صورت نشانه‌های روان‌نژندی بروزمی‌کنند)، به‌عنوان وسیلهٔ صرف پایان دادن به موضوع تأکید می‌ورزد. - این کار یا به صورت «جرح و تعدیل» و یا به صورت عذرخواهی انجام می‌شود. روانشناسی فردی، علیرغم پان‌سکسوالیسم، عوامل روانی دیگری، سوای جنسیت را بازمی‌شناسد، مانند قدرت‌طلبی، «سائق منزلتی»^۱ یا «رغبت اجتماعی» ولی به‌رغم وسعت بیش‌تر آن، نسبت به سرشاری و گوناگونی واقعیت روانی، از راه نپذیرفتن معنای خود به‌خودی پدیده‌های روانی و تجلیات روان‌نژندی، بی‌عدالتی می‌کند. روانکاوی مرتکب این اشتباه نمی‌شود. اگر چه روانکاوی در اثبات وجود «بیماری به‌عنوان انگیزه بی‌ثانوی» (که گاهی بازیابی روان‌نژدانه نامیده می‌شود)، هرگز فراموش نمی‌کند که نشانه‌های روان‌نژندی، اولیه و ذاتی بوده و تجلی مستقیم کوشش‌های روانی، پیش از استفاده یا سوءاستفاده از آن‌ها به‌عنوان وسیلهٔ پایان بخشیدن به، روان‌نژندی هستند.

پس يك باردیگر، روانکاوی و روانشناسی فردی را در وضع يك سویه‌ی آن‌ها می‌بینیم، که الزاماً مکمل یکدیگر نیستند. هر يك از این دو مکتب در مورد بینش خود از جنبهٔ واقعیت محقق است ولی تنها هر دو جانب این قضیه می‌تواند تصویری مشخص از زندگی روانی انسان به دست دهد. به نظر ما موقعیت به این قرار است: پان‌سکسوالیسم به عکس کوشش‌های روانی، ممکن است معطوف مسایلی به‌جز مسایل جنسی شود، در روانشناسی فردی به‌عکس نشانه‌های

روان نژندی نه تنها وسیله پایانی است، بلکه (دست کم، به عنوان نشانه‌های روان نژندی اولیه) تجلی مستقیم کوشش‌های روانی متنوع است.

این امر به ویژه آن گاه ارزش می‌یابد که فرهنگ و هنر بر اساس آسیب شناسی روانی مورد آزمایش قرار گیرد. مثلاً، روانکاوان کرارا گمان کرده‌اند که، اساس آفرینش هنری یا تجربه مذهبی، مسایل جنسی سر کوفته است. که قطعاً چنین نیست. ولی ادعای بسیاری از روانشناسان فردی نیز غلط است، چرا که ایشان عقیده دارند همه این تجارب یا آفرینش‌ها ذاتی و اولیه نیست و تنها وسیله‌ی برای رسیدن به نقطه‌ی انتهایی بعضی از حس‌های درونی است؛ حال چه این حس‌ها، حس گریختن از اجتماع باشد یا گریز از زندگی یا گرایش‌های منفی دیگر. تعبیراتی از این شمار، تنها تصویر ذهنی انسان را بماژ گونه می‌کند؛ موضوع بررسی برای این روانشناسان، انسان نیست؛ بلکه کاریکاتوری از اوست. شلر^۱ در پانویس یکی از کتاب‌های خود چه خوب گفته است که: روانشناسی فردی، تنها نوع ویژه‌ی از انسان را در نظر دارد و آن؛ انسان خط مشی گرا^۲ است. شاید لازم نباشد در انتقادمان فراتر رویم؛ ما عقیده داریم که روانشناسی فردی همه جا به دنبال سائقه‌های منزلتی است و در هر شرایطی وجود واقعیت چیزی شبیه کوشش برای پایگاه اخلاقی را نادیده می‌گیرد. نادیده می‌گیرد که مردان بزرگ را با بلندپروازی^۳ اساسی‌تر بهتر از بلندپروازی معمولی ساده می‌توان فعال کرد؛ یا کوششی وجود دارد که از افتخارات زمینی ارضاسمی شود؛

1- scheller

2- careerist

3- ambition

بلکه در آرزوی چیزی فراتر است، چیزی فراتر برای ابدی کردن خویش به صورتی پایدار.

بیان روانشناسی ژرفا^۱ امروزه مورد توجه است. ولی باید از خود پرسسیم، حتی در روان‌درمانی، هنوز برای آزمودن وجود آدمیان و تمام لایه‌های آن، وقت داریم، در این مورد، نه تنها باید ژرفای انسان بررسی شود، بلکه باید بلندای آن نیز مورد مطالعه قرار گیرد. برای انجام این کار نه تنها باید آزادانه به ورای قلمرو جسمی بلکه به ورای قلمرو روانی نیز دست یابیم و قلمرو آن چه را که در این کتاب جنبه‌های روحانی انسان نامیده‌ایم نیز در نظر آوریم. منظور ما از این اصطلاح - به آلمانی^۲ درونمایه یا هسته شخصیت است.

تاکنون روان‌درمانگر به واقعیت روحانی انسان کم‌تر توجه داشته است. زیرا هدف روان‌درمانی باید کشف کردن امکانات بیرونی مراجعه‌کننده و تحقق بخشیدن به ارزش‌های نهفته‌ی او باشد - به یاد بیاورید کلمات قصار^۳ گوته^۴ را که می‌توان آن را به عنوان اصل روان‌درمانی پذیرفت: اگر مردم را آن‌چنان که هستند بپذیریم، آنها را بدتر کرده‌ایم. هر گاه با آنان طوری رفتار کنیم که انگار همانی هستند که باید باشند به ایشان کمک کرده‌ایم تا آن چه بشوند که باید^۵.

آشکار است که روان‌کاوی و روانشناسی فردی به جز نظراتشان درباره انسان و تعبیرشان از بیماری روانی، از نظر اهدافی که دارند با

1- depth - psychology

2- Geist

3- aphorism

4- Goethe

یکدیگر در تخالف هستند. به هر حال در این مورد نیز ما برابر نهاده‌های خالص را بررسی نمی‌کنیم، بلکه به بررسی مراحل متوالی آنها می‌پردازیم و عقیده داریم که هنوز به مرحله نهایی نرسیده‌ایم. حال اجازه بدهید هدف‌های فلسفی‌یی را در نظر بگیریم که به گونه‌ی پیچیده موجودند و زمینه‌ی روانکاو را تشکیل می‌دهند و آگاهانه یا ناآگاهانه به ندرت پذیرفته می‌شوند، در نهایت روانکاو در دسترسی به درمان بیماران روان‌نژند چه امیدی دارد؟ هدف متناسب به روانکاو کمک به ایجاد مصالحه میان تقاضاهای ناخودآگاه از یک طرف و نیازهای واقعیت از طرف دیگر است. این هدف می‌کوشد فرد دارای سائقه‌های خصوصی را با دنیای بیرونش همساز کرده و او را با واقعیت آشتی دهد. این «اصل و واقعیت» اغلب مقرر می‌دارد که برخی از سائق‌ها به‌طور کامل انکار شوند.

به‌عکس، هدف روانشناسی فردی ژرف‌تر است. در ورای همسازی^۱ صرف، این هدف در بیمار برای شکل دادن دوباره واقعیت جسارت طلب می‌کند؛ و در برابر «بایند» نهاد، «اراده» من را قرار می‌دهد. ولی حال بایند از خود بپرسیم که همه این هدف‌ها همین‌ها هستند، آیا امکان یورش به بعد دیگر یا حتی لزوم برخورداری از تصویر واقعی هویت تام روانی - جسمی - روحانی یعنی انسان وجود ندارد. پس آیا در وضعی نیستیم که به انسانی که به ما اعتماد و اطمینان کرده‌است در رنج رسیدن به تمامیت و سلامتش کمک کنیم.

همان‌گونه که می‌بینیم، این لازمه نهایی را کام‌بخشی^۲ تشکیل

1- adjustment

2- fulfillment

می دهد. میان شکل دادن دوباره زندگی بیرونی و تشفی درونی فرد، اختلافی اساسی وجود دارد. هرگاه شکل دادن به زندگی قدر^۱ هندسی داشته باشد تشفی زندگی، قدر برداری دارد. پس این اعمال دارای جهت است و معطوف به ارزش - استعداد های نهفته^۲ هر موجود انسان است. و تحقق این ارزش - استعداد های نهفته، هدف زندگی را تشکیل می دهد.

برای آن که این تمایزات را روشن کنیم مثالی می زنیم؛ جوانی را فرض کنیم که در شرایط فقر و مصیبت رشد کرده باشد. به جای ارضا شدن با ترضیقات و محرومیت های این وضعیت و سازگاری با آنها فرض کنیم که وی اراده شخیصش را بردنیای خارجی تحمیل کند و به این ترتیب، تا آنجا که می تواند مثلا از راه آموزش بیش تر و انتخاب شغل، زندگی را «دوباره شکل دهد.» فرض کنید در این حال، شغل پر منفعتی به وی پیشنهاد می شود که می تواند به کار شخصی خود نیز برسد. در این موقعیت وی می تواند زندگی را بیمه کند و زندگی با تجملی داشته باشد. ولی فرض کنید که استعداد این مرد جوان تنها در رشته ویژه ای از حرفه اش است، رشته ای که اگر این شغل پر منفعت را بپذیرد، باید آن را ترك کند. انتخاب این مقام، زندگی موفقیت آمیزی برایش ایجاد می کند ولی تشفی (کام بخشی) درویش را انکار می کند. او ممکن است جاه طلب و حسادت پیشه باشد - خانه ای از آن خود بخواهد، آرزوی اتومبیلی گران قیمت داشته باشد و بخواهد از همه انواع تجملات بهره ور شود؛ ولی آن گاه که فکرش را به این مسئله

1- Magnitude

2- value - potentialities

مصرف می‌کند، درخواهد یافت که تا حدی از مسیر زندگی منحرف است. و در برخورد با مرد دیگری که به مال و لذت‌های حاصل از همیت نمی‌دهد و در شغل واقعی‌اش باقی می‌ماند، مرد جوان مثال ما همانند هبل^۱ به خویش اعتراف خواهد کرد که: این که در من است، اندوهگنانه به حال آن که باید باشد گریه‌ده‌کرد.»

از طرف دیگر به‌خوبی می‌توانیم این جوان را در خط‌سیر جهانی کوهش نیز در نظر آوریم، که بدون چیزهایی که به وی تقدیم شده‌اند، می‌کند و خود را وقف کار انتخابی‌اش کرده‌است، و در این طریق معنای گی را یافته‌است. تشفی درونیش از انجام دقیق آن‌چه در قدرت دارد و آن‌چه که در قدرت دارد، حاصل می‌شود. از این جهت می‌توان گفت که یکی خاکی و افتاده که در شهر خود ریشه کرده‌است، از همکارانش که در سخت‌هستند موفق‌تر است. همین‌طور، نظریه‌پردازی که در تحقیقات بی‌تبحری دور از دسترس دارد، بیشتر از خدمت قهرمانانه بسیاری از افعال که در دوره زندگی دیده می‌شوند و با مرگ دست‌به‌گریبانند، ری انجام نمی‌دهد. زیرا در جبهه‌های جنگ که علم علیه چیز مناخته به پا می‌خیزد، نظریه‌پرداز می‌تواند خدمتی انجام دهد که اگر چه مقطع جبهه کوچک است ولی یگانه و بی‌بهاست. و در این یگانگی شرف شخصی هیچ‌کس توانایی از ریشه‌کنندش را ندارد. او در بن‌مقطع جای خود را یافته و پر کرده‌است و در نتیجه خود را ارضا نموده‌است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که ما در علم روان‌درمانی منطقه سفیدی

کشف کرده ایم ، فضایی خالی که در انتظار پرشدن است. از آن جا که نشان دادیم روان‌درمانی همان گونه که تا کنون تصور می‌شد نیازمند تکمیل با رویه‌ی و رای زمینه‌های عقده‌ ادیپ و عقده‌ حقارت است. یا به بیان کلی‌تر و رای همه‌ حال - پویایی‌ها^۱ ، آن چه که هنوز بدست نیامده است شکلی از روان‌درمانی است که در حد زیرین حال-پویایی‌ها قرار دارد و از زیر کسالت روانی روان‌نژندی به مبارزه روحانیش می‌نگرد . آن چه که ما در این مورد علاقمندیم ، روان‌درمانی براساس تعابیر و اصطلاحات روحانی، است.

روان‌درمانی هنگامی متولد شد که اول بار کوشش ، دریافتن علت‌های روانی برای نشانه‌های جسمی انجام می‌شد ، تا به بیان‌دیگر روانزایی این نشانه‌ها کشف شود . به هر حال ، اکنون باید به مرحله بعدی گام نهاد: باید در و رای روانزایی^۲ ، گذشته‌ حال - پویایی‌های روان‌نژندی را بیابیم. تا بتوانیم اندوه روح انسان را درک کنیم و بکوشیم این اندوه را تسکین دهیم . ما به خوبی آگاهیم که در انجام این کار، پزشک با مشکلات گوناگون و پیچیده روبرو خواهد بود . زیرا از این پس پزشک نیاز خواهد داشت ، در مورد مسئله ارزش‌ها درنگ کند . لحظه‌ی که پزشک مرتکب « روان‌درمانی براساس تعابیر و اصطلاحات روحانی » می‌شود ، ادراک فلسفی اش نیز مطرح می‌شود. در صورتی که پیش از این نظراتش در پس نقشی که به عنوان پزشک داشته، پنهان بود. پیش از این تنها مرام فلسفی آشکاری که وارد کارهای یک پزشک می‌شد، تأیید ضمنی ارزش سلامتی بود. این مرام به عنوان

1- affect - dynamics

2- Psychogenesis

اصل غایی راهنمایی طب همیشه مرام بدیهی بود. پزشک تنها نیازمند اشاره به وکالتی است که از طرف جامعه برعهده دارد. واضح تر و دقیق تر گفته باشیم وی تنها به این دلیل درمطب به کار مشغول است، که حافظ سلامت دیگران باشد.

نوع روان درمانی که به اثبات رسانده ایم - روان درمانی گسترده‌یی که جامع درمان روانی عناصر روحانی است - دارای مشکلات و خطرهای نهانی است. ما باید وقت کافی جهت بررسی این مورد اخیر داشته باشیم، زیرا به ویژه با خطر تحمیل فلسفه شخصی پزشک به بیمار، روبه‌رو هستیم. این مسئله ارزشی حیاتی دارد و مسئله‌یی است که کل ساختمان روان درمانی جدید به آن وابسته است. تا آنجا که بحث در مورد این مسئله گسترده باشد، نخواهیم توانست روان درمانی جدید خود را زیر قلمرو نظریه ببریم. تنها تأیید لزوم این مسئله کافی نیست، ما باید ثابت کنیم که این نظریه عملی هم هست. ما باید دلایل خوبی برای استفاده از عنصر روحانی (ونه روانی) در درمان طبی داشته باشیم. و هر گاه انتقاد از روان درمانی «فر بود» مان کاملاً محتاطانه باشد، می‌توانیم اهمیتی را که ارزش - داوری‌ها^۲ در روان درمانی دارا خواهند بود، نشان دهیم. ولی به این بخش از وظیفه‌مان در فصل آخر این کتاب پرداخته‌ایم. ما پیش از این به وجود ارزش - داوری یعنی مرام اخلاقی ضمنی، در تأیید سلامتی - در همه درمان‌های طبی اشاره کردیم. حال به چرایی و چگونگی ارزش - داوری‌ها باز می‌گردیم، ولی نیاز به آن‌ها را بررسی نمی‌کنیم، بلکه زمینی بودن و وضعیت روزانه‌شان را

1- Selfevident

2- Value - Judgments

هنگامی بررسی می‌کنیم که نیازشان را با نیرویی ویژه حس می‌کنیم. این عمل در واقع، دستاوردهای استنتاجی ما را در این مورد تقویت خواهد کرد که به واقع روان‌درمانی بر اساس اصطلاحات روحانی وجود ندارد. روان‌درمان‌گر روزمره، در سیر کار معمولیش و در مشاوره با هر یک از بیماران، با مسایل فلسفی برخورد می‌کند. در برابر این مسایل همهٔ تجهیزاتاتی که به وسیلهٔ روان‌درمانی «خالص» برایش تهیه دیده شده است، ناکافی است.

هر روان‌درمان‌گر می‌داند که در سیر کار روان‌پزشکیش مسئله‌معنای زندگی مطرح است. دانستن این مطلب که احساس پوچی^۱ و نومیدی فلسفی بیمار از چه طریقی ایجاد شده است، به ما کمک زیادی نمی‌کند. اهمیتی ندارد که بتوانیم احساس حقارتی را روشن کنیم که منشأ روانی اندوه درونی و روحانی بیمار است، اهمیتی ندارد که بتوانیم نظریهٔ بدبینی بیمار در زندگی را به بعضی از عقده‌هایش ارتباط دهیم و حتی او را متقاعد کنیم که بدبینی او از این، یا آن موضوع، ریشه گرفته است - در واقع ما تنها در مورد مشکل بیمار صحبت می‌کنیم. ما به قلب مشکل بیمار نمی‌زنیم و بیش‌تر از پزشکی که کار خود را با درمان جسمی یا تجویز داروهای آرام بخش به بیمار محدود می‌کند کاری انجام نمی‌دهیم.* در مقایسه، این ضرب‌المثل معروف چه عاقلانه

1- futility

* - آن‌چه که این‌جا گفته شد تنها در مورد درمان اندوه روحانی صادق است؛ البته این مسئله، در درمان نابسامانی‌های روان‌زا، یا تن‌زا، صادق نیست. شجره نسب همهٔ ایدئولوژی‌ها به قرار زیر است: پدر روانشناسی گری، زیست‌شناسی گری و جامعه‌شناسی گری، طبیعت‌گرایی است. از پیوند

است که: ذهن را درمان کنید، جسم به درمان نیازی ندارد. آنچه که در این مورد لازم است، برخورد موافق با بیمار است. ما نباید از این بحث طفره برویم، بلکه باید صمیمانه با آن روبه‌رو شویم. ما باید بر اساس اصطلاحات مربوطه، با این مسایل و در برابر ضدازششان، روبه‌رو شویم. بیمار حق دارد که خواستار درمان پیشرفت افکارش در سطح فلسفی باشد. در بررسی مدارک مربوط به بیمار باید با پاکدامنی به این مسایل توجه کنیم و فریب فراتر رفتن از آن‌ها را نخوریم و از مدارک بدست آمده از زیست‌شناسی یا جامعه‌شناسی، این مشکلات را تأیید کنیم. مشکل فلسفی را نمی‌توان با برگرداندن بحث به جانب ریشه‌های آسیبی مسئله یا با اشاره به دستاوردهای بیمار گن‌سنجش فلسفی بررسی کرد. این حالت تنها نوعی حمله است، هر گاه که تنها به منظور نگاه داشت نظرات و درستی فلسفه خود به مبارزه برخاسته باشیم. پزشک نباید برای نو میدی انسانی که با مشکلات روحانی دست و پنجه نرم می‌کند از دوره درمان با آرام‌بخش‌ها استفاده کند. بهتر است وی با ابزار «روان‌درمانی بر اساس تعابیر و اصطلاحات روحانی» بگوشد برای بیمار تکیه‌گاهی روحانی ایجاد کند.

این امر به ویژه در بررسی ما با جهان‌بینی «روان‌نژندی» مناسب است. فرض کنیم جهان‌بینی بیمار از نوع با اعتبار آن باشد. در این مورد اگر به مخالفت با این جهان‌بینی برخیزیم اشتباه بزرگی مرتکب شده‌ایم،

←

زناکارانه میان زیست‌شناسی گری و جامعه‌شناسی گری، زیست‌شناسی گری جمعی (گروهی) بوجود آمده است. یکی دیگر از جنبه‌های زیست‌شناسی گری جمعی، نژاد پرستی racism است.

زیرا هرگز به این نتیجه دست نخواهیم یافت که جهان بینی روان نژندانه الزاماً غلط است، زیرا که بر پایه روان نژندی استوار است. به هر حال، ممکن است جهان بینی بیمار غلط باشد. در این مورد، تصحیح جهان بینی باید از راه هایی غیر از روان درمانی صورت گیرد. می توانیم این مسئله را به این صورت بیان کنیم که: اگر دیدگاه های فلسفی یا اصطلاحاً جهان بینی بیمار درست باشد، روان درمانی ضروری نیست، زیرا جهان بینی معتبر، به اصلاح نیاز ندارد. از طرف دیگر، هرگاه جهان بینی بیمار غلط باشد، انجام روان درمانی غیر ممکن است - زیرا جهان بینی کژدیده رانمی توان باروان درمانی تصحیح کرد. در نتیجه، در مورد همه انواع مشکلات روحانی، روان درمانی به صورت کهن آن نارسا است. نه تنها نارسا، بلکه به علت مناسب نبودن این مشکلات، با زمینه کاری روان درمانی، مؤثر هم نیست. همانگونه که دریافتیم. منابع روان درمانی برای بررسی تمامیت واقعیت روانی، ناکافی است. در رأس فقدان این کفایت، نداشتن صلاحیت بررسی واقعیت روحانی جای دارد. نه تنها بررسی جهان بینی بیمار به عنوان پدیده ای روان نژند از قلمرو روان درمانی فراتر می رود، بلکه هنگام ساخت نظریه های جهان بینی های دیگر با منشأ آسیب، بسیار دورتر هم می شود. ساخت فلسفی، محصول روان بیمار نیست. ما حق نداریم از بیمار روانی که در وی جهان بینی ویژه ای به وجود آمده است، نتیجه بگیریم که فلسفه اش نیز معتبر نیست.

ما باید نخست این موضوع را کنار بگذاریم. تنها پس از آنکه این کار را انجام دادیم، می توانیم به بررسی «روانزایی» ایدئولوژی بیمار بنشینیم و بکشیم تا عقایدش را بر حسب زندگینامه شخصیتش دریابیم. در نتیجه، در این موارد جایی برای آسیب شناسی روانی یا روان درمانی جهان بینی وجود ندارد. بهترین کاری که در این

مورد می‌توان انجام داد، بررسی آسیب‌شناسی روانی یا روان‌درمانی نگرنده، یعنی شخص زنده‌ای است که نظریهٔ بیمار از وی ریشه گرفته است. و بدیهی است که این‌گونه آسیب‌شناسی روانی هرگز از حد داورى اعتبار یا بی‌اعتبارى جهان‌بینی^۱ فراتر نمی‌رود. در این موردمانمی‌توانیم که با توجه به مسئلهٔ فلسفی بخصوصی اعتقاداتمان را بیان کنیم، زیرا آن‌گونه تفسیرها به شخصیت فلسفی او محدود است. ستانده‌های^۲ کلری آسیب‌شناسی روانی «سلامت بیماری» در هر مورد تنها به انسان مربوط است و نه جهان‌بینی و دیدگاه‌های فلسفی او. به علاوه ساختن اظهار نامهٔ آسیب‌شناسی روانی - در مورد بیمار، ما را از نیاز به درگیر شدن فلسفی با جهان‌بینی او و آزمون درستی یا نادرستی آن آزاد نمی‌کند. باز تکرار می‌کنیم: سلامت یا بیماری روانی دارندهٔ جهان‌بینی، به صحت یا غلط بودن آن نظر ارتباطی ندارد. حتی به نظر آن‌هایی که همه را دشمن خود می‌انگارند نیز، (همه دشمن بین) دودو تاملی شود چهارتا. ارزیابی ما از عقاید، به منشأ روانی داشتن این عقاید وابسته نیست.

آن‌چه که کل مسئله به آن منتهی می‌شود سفسطه‌ی روان‌شناسی گرایی^۴ است، به این سبب باید از رویه‌ی کاذب - علمی پرهیز کنیم که هر فعل را به سرچشمه‌های روانیش تحلیل می‌کند و بر این اساس مشخص می‌کند، درونه‌اش معتبر است یا بی‌اعتبار. این نوع نگرش از ابتدا محکوم به شکست است مثلاً این نگرش مردود است که اعتقاد به مابعدالطبیعه یا اعتقاد به خدا، از ترس انسان اولیه از نیروهای قدرتمند طبیعی نشاء

۱- رجوع کنید به نظرات آدلر.

2-Standard

3- Paranoid

4 - Psychologism

می گیرد زیرا این برداشت ، نوعی صنعت ظریف فلسفی است. هم چنین این برداشت در مورد ارزش کار هنری نادرست است که هنرمند آن را در مرحله روان پریشی زندگیش آفریده است . نباید امکان سوءاستفاده فردی یا اجتماعی برای مخدوش کردن نظریه: کار خود به خودی داده شود . انکار اعتبار و ارزش آفرینش هنری یا تجربه مذهبی به علت آن که از جهت هدف های روان نژدانه مورد استفاده فرد قرار گرفته است اصطلاحاً دفع فاسد به افسد است. این نوع روش انتقادی یادآوری کننده انسانی است که به لکلکی برخورد کرده بود و می گفت : « چرا فکرمی کردم لك لك وجود ندارد .» آیا به آن علت نیست که لك لك کنایه بی است از پرستار بچه در اسطوره ها ، آیا به این علت می توان گفت که این پرنده ، خود افسانه است؟

همه این مطالب انکار این موضوع نیست که این عقاید از نظر روانشناختی ، زیست شناختی و جامعه شناختی «شرطی» شده اند. البته «شرطی هستند» ولی «علی» نیستند. والدرا^۱ به درستی اشاره کرده است که این گونه شرطی شدن عقاید و پدیده های فرهنگی ، ممکن است سرچشمه اشتباه بوده و موجب بروز نقطه نظرات غلط و گزافه گویی ها شود. ولی مسئول درونه اصلی آن نیست. هم چنین نمی توان آن ها را به عنوان توجیه پیشرفت ادراکی، در پس آن دسته از عقاید و پدیده ها محسوب داشت. (هر گونه «توجیهی» از این شمار، میدان بیان شخص را بامیدان نمایش شیئی ، به اشتباه خواهد انداخت .) و با توجه به ساخت تصویر ذهنی فرد از جهان ، شلر ثابت کرده است که اختلافات خوی شناسی تا آن جا دخالت دارد که بر انتخابش اثر گذارد، به هر حال این

موارد درون‌ه آن رؤینا^۱ را نمی‌سازد. از این رو شلر عناصر شرطی را «انتخابی» می‌داند و نه «ذاتی». این عناصر پایهٔ درک ما در چرایی بروز جهان‌بینی شخص است، ولی هرگز قادر به «توجیه» این مسئله نیستند که کدام بخش از نعمت جهان در این رویای هر چند تنگ فرد مستقر شده است. به هر حال ویژگی همهٔ جنبه‌ها، ماهیت قسمتی همهٔ تصاویر دنیا، فرض عینی بودن جهان را پیش می‌آورد. ما به وجود منابع خطا و عوامل شرطی در مشاهدات نجومی آشناییم - واقعیتی که در «معادلهٔ شخصی» مشهور منجمان بیان می‌شود. به هر حال شك نیست که علیرغم وجود این عوامل شخصی، یقیناً چیزی شبیه کاروان کش^۲ وجود دارد. (۱۰) همین‌طور، نوعی قضاوت در مورد جهان‌بینی، بر اساس ساختمان روان‌شناختی (یا آسیب‌شناختی روانی) شخصی که دارای این نظریه است، وجود دارد که نه درونی است و نه ثمر بخش. در این حال، تنها رویکردی عینی و معطوف به واقعیت درونی جهان‌بینی می‌تواند، نقطه‌ی اتکا باشد.

یقیناً ما نباید به چیزی که «واقعی» است، انگگ سالم بز نیم؛ یا به عکس

چیزی را به علت آن که بیمار است «دروغین» بدانیم.

افزون بر این، هر گاه به سبب هدف‌های اکتشافی بر این عقیده باشیم که روان‌درمانی از این دست در بررسی مسایل فلسفی قلمرو گسترده دارند، همان‌طور که نشان دادیم دسته‌های ویژه آسیب‌شناسی روانی - موسوم به «سلامتی» و «بیماری» به حقیقت یا اعتبار عقاید، ارتباطی ندارند. هر گاه روان‌درمانی در این مورد جسارت دآوری داشته باشد، بلافاصله اشتباه روان‌شناسی‌گرایی را مرتکب می‌شود.

1- Vision

2- Sirius

افزون بر این، هر گاه بخواهیم با انحراف‌های روان‌شناسی‌گری روان‌درمانی موجود اقدام کنیم، و بریورش‌های خطرناکش نقطه پایان بگذاریم، لازم می‌آید که روان‌درمانی را با رویه جدیدی تکمیل کنیم. در قلمرو فلسفه، روان‌شناسی‌گری، بر روش‌های انتقادی پدیده‌شناسی فایق آمده است، در میدان روان‌درمانی، اکنون، روان‌شناسی‌گری باید به وسیله روشی که آن را معنا درمانی می‌نامیم، فایق آید. وظیفه معنا درمانی، در این مورد، همان چیزی است که ما «روان‌درمانی بر اساس تعابیر و اصطلاحات روحانی» نامیده‌ایم. معنا درمانی باید مکمل روان‌درمانی باشد؛ به این ترتیب که باید خلأ ناشی از کمبودش را پر کند. با کاربرد معنا درمانی، ما تجهیز می‌شویم تا مسایل فلسفی را در چهارچوب مربوط به خود بررسی کنیم و به بحث عمیقی در مورد اندوه روحانی انسانی که از آشفتگی‌های روانی رنج می‌برد، بپردازیم.

معنا درمانی نمی‌تواند جانشین روان‌درمانی شود و به علت ماهیت آن، قصد هم‌نداریم که جانشین روان‌درمانی گردد، بلکه باید مکمل روان‌درمانی باشد (و حتی این حالت باید در موارد ویژه‌ی انجام پذیرد). در واقع هدف‌های معنا درمانی، جدید نیست و از این رویکرد ندانسته استفاده شده است. به هر حال، ما در این جا امکان کاربرد درست معنا درمانی را بررسی می‌کنیم و می‌کوشیم مشخص کنیم در چه مواردی و تا چه حد این روش مناسب است. برای روشن شدن موضوع، نخست باید از زاویه روش‌شناسی، به این مسئله بنگریم و پیش از همه عوامل معنا درمانی را از روان‌درمانی جدا کنیم. این کار به منظور تحلیل انجام می‌گیرد ولی در انجام این کار هرگز نباید فراموش کنیم که در کار روان‌پزشکی این هر دو عامل باید یکدیگر پیوندی زنده دارند، و همان گونه که انتظار می‌رود، در کار با بیمار، این دو عامل یکی می‌شوند. در پایان،

۱۷۱ / از روان‌درمانی تا...

دلبستگی‌های روان‌درمانی و معنا‌درمانی یعنی جنبه‌های روانی و روحانی انسان - به طور جداناشدنی، به هم می‌پیوندند. در اصل، واقعیت این است که جنبه‌های روحانی و روانی انسان را باید جدا از یکدیگر در نظر گرفت، این دو جنبه دارای قلم‌روی کاملاً متفاوت هستند. خطای روان‌شناسی گری در تغییر جهت از یک سطح به سطح دیگر است. روان‌شناسی گری به سمت زمینه‌مدارک تغییر جهت می‌دهد. برای پیشگیری از این امر در میدان درمان روان‌درمانی و در نهایت پاک‌سازی روان‌درمانی از روان‌شناسی گری، قصد و کار اصلی معنا‌درمانی را تشکیل می‌دهد.

در این جا به عنوان دستاورد این فصل، از بر گردان روان‌شناسی گری علیه خودش استفاده نمی‌کنیم، بلکه آن را به عنوان سلاحی علیه آن به کار می‌گیریم. سلاح‌های آن، این رشته‌ها را منهزم می‌کنیم. بامعکوس کردن نوک تیز نیزه می‌توانیم، روان‌زایی روان‌شناسی گری را بیازماییم یعنی انگیزه‌های به وجود آورنده آن را. نگره اصلی مخفی این روش و گرایش اسرارآمیز آن چیست؟ پاسخ، این است: گرایش به سمت ارزش زدائی^۱ در هر یک از موارد فرضی، کوشش‌های این مکتب به ارزیابی درونه عقلانی اعمال روانی، به واقع کوششی برای از بین بردن ارزش آن‌ها است. این مکتب همیشه می‌کوشد از چهره نقاب برگیرد. به تمام زمینه‌های اعتباری مثل مذهب، هنر یا حتی علم حمله می‌کند و این کار را با فرار از قلمرو درونه به قلمرو عمل انجام می‌دهد. بنابراین، روان‌شناسی گری در نهایت از پیچیدگی‌های مسایلی که نیاز به دانش و اعمال وظایفی است که مستلزم تصمیم‌گیری است خود را

پس می زند. و در نتیجه در پرواز و دور شدن از واقعیت‌ها و امکانات هستی است.

در هر حال، روانشناسی گری چیزی جز نقاب نمی بیند و بر این تأکید است که تنها انگیزه‌های روان‌نژند، در پس این نقاب‌ها وجود دارند. به اعتقاد این مکتب، هنر «در تحلیل نهایی چیزی جز» گریز از زندگی یا عشق نیست! مذهب، صرفاً ترس اولیه انسان از نیروهای کیهانی است! همه آفریده شده‌های (مخلوقات) روحانی به والایش‌های «صرف» لببیدو، یا در مواردی جبران احساس حقارت یا وسیله‌یی برای رسیدن به ایمنی هستند. پس در قلمرو روح، آفرینندگان بزرگ را روان‌نژند می‌نامند. حال که این سیر «کذب» روانشناسی گری را روشن کردیم با رضایت می‌توانیم بگوییم که مثلاً گوته یا آگوستین^(۱) «در واقع تنها» روان‌نژند بوده‌اند. این نقطه نظر چیزی جز آن چه که هست نیست، یعنی که در واقع چیزی نیست. زیرا چیزی که زمانی نقاب یا پوشش بوده است یا در جایی وسیله‌یی برای رسیدن به هدف، برای همیشه نقاب باقی می‌ماند، یا چیزی جز وسیله‌یی برای رسیدن به هدف نمی‌شود؟ آیا هرگز ممکن است چیزی بلافاصله ذاتی و اصلی باشد؟

روانشناسی فردی در مورد جسارت، داد سخن می‌دهد، ولی ظاهراً، فروتنی همراه آن را فراموش کرده است. فروتنی، در برابر نیروهای روح در برابر قلمرو روحانی که به عنوان قلمروی خاص فرد است ماهیت و ارزش‌های این قلمرو به سادگی به صورت روانشناسی گری در سطح روانشناختی منعکس نمی‌شود. فروتنی، اگر ذاتی باشد، یقیناً بیش‌تر از جسارت،

شناساننده قدرت درونی خواهد بود.

روان‌درمانی «دروغین» - مانند روانشناسی گری - از رویارویی با مشکلات اعتبار فلسفی و علمی پرهیز می‌کند. به عنوان مثال یک روانکاو در جریان بحث خصوصی به عقیده غیر روانکاوانه روان درمان‌گر دیگری حمله می‌کند و با گفتن این مطلب که این عقاید ناشی از «عقده‌های» او است، او را محکوم می‌کند. هنگامی که برایش روشن شد که روش غیر روانکاو به علاج بیماری منتهی شده است، اظهار خواهد داشت که «شفای» بیمار یکی دیگر از نشانه‌های بیماریش بوده است. با این استدلال می‌توان از برابر همه بحث‌های عینی و مشاجرات علمی گریخت!

پس روانشناسی گری، توسط جستن مورد علاقه آن عده‌ای است که به بی‌ارزش کردن ارزش‌ها توجه دارند. ولی به نظر ما روانشناسی گری جنبه ناقص پدیده‌ی جامع‌تر است. به این ترتیب که: در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم تصویر انسان به طور کامل باژگونه نموده شد که علتش مناهمی متعددی بود که در برابر انسان قرار داشت و او در گلاویز شدن با این منهیات بی‌یاور می‌نمود. و انسان، ناگزیر از رویارویی با عوامل زیست‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بود. آزادی ظاهری انسان که علی‌رغم این محدودیت بدست آمده بود، آزادی روح در برابر طبیعت، نادیده گرفته شده بود. ولی این آزادی است که در واقع جوهر انسان را می‌سازد. از این رو، همراه با روانشناسی گری، زیست‌شناسی گری^۱ و جامعه

شناسی گری^۱ هم داشته‌ایم که همه آنها در ایجاد کاریکاتوری از انسان موثر بوده‌اند. تعجبی ندارد که در سیر تاریخ عقلی، واکنشی نسبت به این نظر طبیعت‌گرایانه به وجود آمده باشد. این ضد نظر، موجب توجه به واقعیت‌های ابتدایی انسان شده است، این ضد نظر، آزادی انسان را در برابر سدهای تحمیلی طبیعت مشخص کرده است. تعجبی ندارد که واقعیت اصلی مسؤول بودن، در نهایت در مرکز میدان دیدهای مان (رویاهايمان) قرار گرفته باشد. واقعیت اصلی دیگر، یعنی آگاه بودن، دست کم چیزی است که نباید به وسیله روانشناسی گری پایمال شود.

فلسفه اصالت وجودی، اعتبار اعلام وجود انسان را، به صورت موجودی با قدرت تولید مثل به خود اختصاص داده است. به این ترتیب است که یاسپرس^۲ وجود انسان را وجودی «تصمیم گیرنده» می‌پندارد، نه چیزی که صرفاً «هست»؛ بلکه، چیزی که ابتدا تصمیم می‌گیرد «چه هست». این جمله، واقعیتی را مشخص می‌کند، که مدت‌ها دریافته شده بود؛ ولی همیشه مورد قبول نبود. و تنها پس از پذیرش داوری اخلاقی رفتار انسان، امکان پذیر شد. زیرا هنگامی که انسان در برابر محدودیت‌های طبیعت قرار گرفت، هنگامی که به عنوان انسان، «تکیه گاهی» در آن‌ها یافت: هنگامی که از انقیاد و اطاعت کور کورانان از محدودیت‌های تحمیل شده توسط عامل زیست‌شناختی (نژاد)، عامل جامعه شناختی (طبقه) یا عامل روانشناختی (سنخ خوئی) دست برداشت. می‌توان، از نظر اخلاقی او را داوری کرد. معنای مفاهیمی چون شایستگی و گناه، به عقیده ما، در مورد گنجایش واقعی انسان،

1- Sociologism

2-jaspers

برای پذیرفتن محدودیت‌های مشخص یاد شده در بالا نشیب و فراز دارد، همچنین در مورد گنجایش دیدن این محدودیت‌ها، به جای چالش در شکل دادن به سرنوشت و زندگیش، از ثبات برخوردار نیست. به این ترتیب، انسانی فرضی، از ملتی فرضی تنها با توجه به این واقعیت، نه بی‌گناه است و نه گناهکار. مثلاً گناه این فرد هنگامی محقق می‌شود که استعداد‌های ویژه ملی خود را تربیت نکند، یا سهمی در ارزش‌های فرهنگی ملی برعهده نگیرد. هر گاه وی بتواند بر شماری از ضعف‌های خویش خود، از راه جریان آگاه خودآموزی فایز آید، کاری شایسته انجام داده است. تا چه حد انسان به خطای استفاده از ضعف خوی ملتش به عنوان بهانه‌ای برای ضعفشان پی می‌برد. این مسأله لطیفه‌یی در مورد «دومای پسر»^۱ را به یاد می‌آورد که يك روز خانمی از وی پرسید: «شاید طرز زندگی بی‌بندوبارانه پدرتان شمارا خشمگین کند.» دومای جوان در پاسخ گفت: «آه، نه، عالیجناب، اگر چه او نمی‌تواند سرمشق من باشد ولی می‌تواند برایم بهانه خوبی باشد.» بهتر بود که دومای پسر، پدرش را به عنوان زنگ خطر تلقی می‌کرد. حال آیا زیاد نیستند، افرادی که بدون سهم داشتن در فضایل ملی، به آنها مباحثات می‌کنند؟ شخصی که نمی‌تواند مسئول به وجود آمدن چیزی باشد، چگونه می‌تواند آنرا ستایش یا سرزنش کند. این تصور از زمان فلاسفه‌ی کلاسیک و یقیناً از آغاز یهودی‌گری^۲ و مسیحیت^۳ در دل هر متفکر غربی وجود دارد. از نظر آنان هنگامی انسان را می‌توان از نظر

1- Dumas fils

2- Judaism

3- Christianity

اخلاقی، دآوری کرد که رها از اخذ تصمیم و اعمال مسؤولیت باشد. این امر به طور شگفت آور و آگاه مغایر تفکر کافران (معتقدان به ادیانی غیر از مسیحیت و یهود)^۱ است .

ما ابتدا کوشیدیم از راه نظری، لزوم معنادرمانی را نتیجه گیری کنیم . نشان داده شد که روان درمانی ، ناگزیر، مرتکب اشتباه روانشناسی گری می شود. در فصل های آینده باید عملی بودن معنادرمانی را ثابت کنیم. سرانجام در فصل آخر مدارکی مبنی بر امکانات نظری این روش به دست خواهیم داد- یعنی که به مسایلی مالموس در این مورد پاسخ خواهیم گفت : آیا می توان بدون تحمیل فلسفه درمان گر ، معنا درمانی را به کار گرفت .

در فصل آینده به بررسی شکل عملی بودن فن معنا درمانی می پردازیم. پیش از این درباره اهمیت مفهوم مسؤولیت به عنوان بنیاد هستی انسان سخن گفتیم . افزون بر این پیشنهاد می کنیم که معنا درمانی ، راهی، برای انعطاف روان درمانی به سمت تحلیل وجودی می گشاید و در این راه ، طبیعت انسان بر اساس مسؤولیت هایش آزموده می شود.

زیر نویس ها

(۱) - آدلر-آلفرد Adler - Alfred

روانپزشک اتریشی (۱۸۷۰-۱۹۳۷) ویانی مکتب روانشناسی فردی یا عقده حقارت و افراط در جبران است.

Zuider zee

(۲) - دریاچه‌هایی است که در هلند با سد بستن آب را از آنها خارج کرده و زمین بدست می‌آورند.

(۳) - نهاد id، من ego

بر طبق تقسیمات روانکاوی، بخش تیره و دور از دسترس شخصیت را نهاد می‌نامند. آن بخش از دستگاه روانی که واسطه میان شخص و واقعیت است «من» نامیده می‌شود.

(۴) - سرکوبی repression

جریان فعال دورنگاهداشتن و بیرون انداختن و تبعید کردن افکار یا تکانه‌های غیرقابل قبول را از آگاهی، سرکوبی می‌نامند.

(۵) - باخواندن این مطلب حدیث نبوی به ذهن متبادر می‌شود که

کلکم راع و کلکم مسوول

(۶) - پان سکسوالیسم

نظریه‌ای مبنی بر این اصل که همه رفتار انسان از مسایل جنسی نشأ می‌گیرد. امروزه هیچ‌یک از رهبران مکاتب طب روانی به این نظریه اعتقاد ندارند.

(۷) - لیبدو

در روانکاوی، انرژی سائق جنسی را لیبدو گویند

solipsism

(۸) - من‌آئینی

نظریه‌ای مبنی بر این فکر که من، به تنهایی جوهر وجود است و چیزی به استثنای من انسان ارزش ندارد. (م)

paranoid

(۹) - همه دشمن بین یا پارانویید

معادلی است ساخته آقای دکتر ناصرالدین صاحب‌الزمانی

(۱۰) - ستاره‌ای است در مجموعه دب اکبر، روشن‌ترین ستاره آسمان که نزدیک به ۸/۷ سال نوری از زمین فاصله دارد.

(۱۱) - اگوستین قدیس (۳۳۰-۳۵۴ بعد از میلاد) از اولین پدران کلیسای مسیحی و نویسنده است.

(۱۲) - کارل یاسپرز (۱۸۸۳-۱۹۶۹) فیلسوف آلمانی است.

از روانکاوی
تا
تحلیل وجودی

الف) تحلیل وجودی عام

روان‌درمانی می‌کوشد حقایق غریزی را به سطح خودآگاهی بیاورد. از سوی دیگر، معنا‌درمانی در جستجوی راهی است که واقعیت‌های روحانی را خودآگاه کند. تحلیل وجودی، به ویژه، به آگاه کردن انسان به مسؤولیت‌هایش توجه دارد - زیرا مسؤول بودن یکی از زمینه‌های اصلی وجود انسان است. همان‌گونه که گفتیم، هرگاه انسان بودن به معنای خودآگاه و مسؤول بودن باشد، بنابراین تحلیل وجودی آن روان‌درمانی خواهد بود که نقطه شروع آن، خودآگاهی به مسؤولیت است.

اندر معنای زندگی

مسؤولیت، حس اجبار فراهم می‌آورد و اجبار، آدمی را هم تنها بر اساس «معنا»، معنای ویژه زندگی انسان می‌توان دریافت. این نوع معنا خود بسیار برانگیزاننده است و غالباً هم مطرح می‌شود. یعنی هرگاه پزشک به درمان بیماری می‌پردازد که از نظر روانی گرفتار است و کشاکش‌های روحانی به وی فشار می‌آورد، این مسئله جلب نظر

می‌کند. البته این پزشك نیست که این مسئله را مطرح می‌کند؛ بلکه این بیمار است که با اندوه روحانی خود از این مسأله پرده برمی‌دارد. به هر حال این مسأله چه آشکار بیان شده باشد یا اشاره ضمنی به آن رفته باشد، ذاتاً مسأله‌ی انسانی است. افزون بر این، چالش در معنای زندگی را هرگز نمی‌توان تظاهری از بیمار گمنام^۱ یا ناهنجاری دانست، این مسأله بیش‌تر حتمی‌ترین بیان حالت انسان بودن و علامت‌ماهیت انسانی‌تر انسان است. زیرا به آسانی می‌توان حیوانات یا حشراتی مثل زنبورها یا مورچه‌ها را در نظر آورد که از پیشرفت شایان توجهی برخوردار دارند و از بسیاری جهات سازمان اجتماعی‌شان در واقع بالاتر از انسان است. ولی هرگز نمی‌توانیم در آفریده شدگانی از این شمار مسأله معنای وجودی، و در نتیجه چالش با هستی را در نظر آوریم. این مسأله تنها خاص انسان است که هستی خود را زیر سؤال قرار دهد و به تجربه تردید در هستی خود بنشیند. بیش از استعدادهایی مانند قدرت تکلم، تفکر ادراکی یا ایستاده راه رفتن، عامل تردید نیز یکی از موارد تمایز توجیه وجودی وی، از حیوانات است.

مسأله معنای از جهت غائی و نهائی آن ممکن است باعث تشدید حالت فرد شود. به ویژه، در سن بلوغ هنگامی که تردید اصلی در زندگی انسان، ناگهان به جوانی که در سن رشد و مبارزه روحانی است چهره می‌کند، این حالت شدت می‌یابد. يك معلم علوم دبیرستان يك بار شرح می‌داد که زندگی موجودات و هم‌چنین انسان «در تحلیل نهایی چیزی نیست جز جریان اکسیداسیون و احتراق». یکی از شاگردانش ناگهان از جا جست و این پرسش را مطرح کرد که: «اگر اینطور باشد، پس زندگی چه معنایی خواهد داشت؟» این پرسر دقیقاً به این واقعیت

دست انداخته بود که انسان، در سطح وجودی متفاوتی، زندگی می‌کند، مثل شمعی روشن که روی میزی قرار دارد و آنقدر پرتو می‌بخشد تا از بین برود. وجود شمع یا بقول هایدگر^(۱) موجود بودن آن را می‌توان به عنوان جریان احتراق دانست. ولی انسان دارای شکل متفاوت وجودی است. هستی انسان شکل هستی تاریخی می‌گیرد. این هستی - متناقض با هستی حیوانات - همیشه در خطی تاریخی قرار گرفته (طبق نظر او - بینزوانگر^(۲)) «فضای ساختمان دار» و نمی‌توان آن را از دستگاه‌مختصاتی که بر این هستی چیره‌است بیرون کشید. و این چهارچوب ارجاعی همیشه معنادار است، اگرچه این معنابه کلام نمی‌آید و شاید هم قابل بیان نباشد. فعالیت موجود در لانه مورچگان را می‌توان با هدف انگاشت ولی با معنای نیست. و آن‌جا که معنایی وجود نداشته باشد، عامل تاریخی هم نمی‌تواند موجود باشد. «ملت» مورچگان «تاریخ» ندارد. اروین اشتراوس^(۳) (در کتاب خود به نام اتفاق و تجربه)^(۴) نشان داده‌است که واقعیت زندگی انسان یعنی آنچه که وی واقعیت یافتن^(۵) می‌نامد به غیر از عامل زمان، تاریخی غیر قابل تصور است. این مسأله به ویژه در روان‌نژندی حقیقت دارد که انسان واقعی شدن^(۶) را تغییر شکل می‌دهد. یک نوع از این تغییر شکل کوشش کردن صفحه‌اصلی وجود است.

-
- 1- Vorhanden-Sein
 - 2- O. Binswanger
 - 3- Erwin Strauss
 - 4- Geschehnis und Erlebnis
 - 5- Werkewirklichkeit
 - 6- Werdewirklichkeit

اشتراوس این کوشش را هستی «حال گرایانه»^۱ می نامد. وی به نگره‌ی اشاره می کند که هر نوع حس جهت در زندگی را انکار می کند، به بیان دیگر، رفتار نه بر اساس گذشته و نه بر پایه آینده، بلکه تنها با حال خالص غیر تاریخی رابطه دارد. از این رو بسیاری از چیزهایی را که روان نژند از جهت برای زندگی می داند «دور از کشمکش و منازعه برای بقا» در جزیره‌ی دور افتاده است که وی در آن کاری جز دراز کشیدن زیر آفتاب ندارد. این کار مناسب حیوانات است نه انسان. تنها به علت خود فراموشی، شخص می تواند خیال کند که در درازمدت (به کنار نهادن همه لحظات دیونیزی هستی^(۹)) این گونه زندگی انسانی برای انسان با ارزش و قابل تحمل است. انسان «طبیعی» (از جهت «میانگین» و «منطبق با قوانین اخلاقی») ممکن است و می تواند گاه تا حدی نگره حال-گرا به خود گیرد.

زمان و موقعیت برای این کار به انتخاب خود آگاه بستگی دارد. مثلا کسی می تواند در جشنی از مسؤولیت بگریزد و آگاهانه با استفاده از مواد مخدر مسموم کننده، در جستجوی راهی بر آید تا خود را فراموش کند. در این نوع حملات القایی ترك آشکار و مصنوعی، انسان هر لحظه آگاهانه از فشار مسؤولیت واقعی خود رها می شود. ولی انسان از درون و در نهایت، دست کم انسان غربی، همیشه در معرض تحمیل ارزش‌هایی است که به طور خلاق باید آن‌ها را تحقق بخشد. این بدان معنی نیست که وی نمی تواند خود را مسموم کند و با خلاقیتی که دارد نمی تواند حس اجبارش را خاموش کند. هر يك از موجودات

1- Presentist

2- «Dionysiac» moment of existence

انسان در معرض این خطر قرار دارند و شلر^۱ در مقاله خود به نام «بورژوا» به شخصی اشاره کرده است که در پی وسایلی برای تحقق ارزش‌هایی است (خودارزش‌ها) که پایان (هدف) آن از یاد رفته است. شمار فراوانی از آدمیان از این دسته‌اند که در تمام طول مدت هفته به شدت کار می‌کنند و یک‌شنبه‌ها به علت خلا و فقدان درونۀ زندگی حالت‌شان تشدید می‌شود و این روز مستی ایشان را خود آگاه می‌کند. محکومان به «روان نژندی روزهای یک‌شنبه»^(۴) آنها به این جهت به مشروب پناه می‌برند که از رعب روحانی خلا موجود بگریزند.

ضمن آن که مرحله پرسش‌های ناگزیر در بارۀ معنای زندگی بیش‌تر در سن نوجوانی بروزمی‌کند! ولی ممکن است این مرحله دیرتر شروع شود و با تجربه‌ای تکان‌دهنده تشدید یابد. بدان سبب سرگرمی نوجوان با این مسئله، نشانه‌ای بیمارگن نیست، از این رواندود روحانی بحران‌های وجودی مرد بالغی که در حال مبارزه است تا محتوایی برای زندگی‌بیاورد، اثر آسیبی ندارد. معنا درمانی و تحلیل وجودی به بررسی رنج کشندگان روانی می‌نشیند، که از جهت بالینی آن بیمار نیستند. «روان درمانی ما بر اساس اصطلاحات روحانی» به ویژه برای بررسی آن عده از مردم کشورهای صنعتی که از مشکلات فلسفی در طول زندگی رنج می‌برند، طرح‌ریزی شده است. ولی حتی آنجا که نشانه‌های واقعی بالینی بر اساس بعضی از آشفتگی‌ها پایه‌گذاری شده است، معنا درمانی برای بیمار می‌تواند سودمند باشد. زیرا معنا درمانی می‌تواند برای بیمار آن‌چنان تکیه‌گاه روحانی سختی ایجاد

1- Sheller

2- sunday neurosis

کند که شخص سالم معمولی به آن نیاز ندارد ولی فرد نامطمئن از نظر روانی ضرورتاً به آن نیاز دارد، تابی اطمینانی خود را به آن متکی سازد. در هیچ موردی نباید مشکلات درونی روحانی فرد را «نشانه» دانست. در هر مورد این مشکلات نوعی «پیشرفت» (با استناد از برابر نهادۀ اسوالد شوارتز^۱) هستند - که نشاندهندۀ آن سطح از تفکر است که بیمار پیش از این به آن رسیده است، یا سطحی که باید به او کمک کنیم تا به آن برسد. این امر به ویژه در مورد اشخاصی به کار می‌رود که از نظر روانی به سبب وجود علت‌های درونی ناپایدار نیستند (مثل روان‌نژندها) بلکه تر از مندی روانی خود را صرفاً به علل بیرونی از دست داده‌اند. از میان افرادی از این شمار می‌توان کسانی را مثال زد که مسئله‌ی عشقی داشته و معشوق را از دست داده‌اند و برزندگیشان اثر گذاشته است و بنابراین، نومیدانه این مسئله را پیش می‌کشند که آیا دیگر زندگیشان معنایی دارد یا نه؟ در مورد انسانی که سرنوشتش در با معنا بودن وجودش قرار گرفته و به علت این بحران، متزلزل است، چیزی پرترحم وجود دارد. او در این حالت بدون ذخایر اخلاقی است. او فاقد آن پیوند روحانی است که تنهایی تواند با اتکاء آن تأییدی بر هستی و زیستش بگذارد. با فقدان این پیوند (که نیازی به خود آگاهی یا طبقه بندی بر حسب اصطلاحات مشخص برای پیدا کردن تکیه گاه ندارد.) وی نمی‌تواند در موارد مشکل، ناسازگاری‌های سرنوشت را تحمل کند و نیرویش را در برابر آن‌ها بکارگیرد. او اخلاقاً خلع شده است و بی دفاع. و طعمهٔ وحشتی که در مفهوم سرنوشت وجود دارد.

از مثال زیر می‌توان دریافت که وجود نگرۀ تأییدی نسبت به

زندگی، تاچه حد با ارزش است و تاچه حد بطور طبیعی به جنبه بیولوژیایی انسان وابسته است: يك مطالعه آماری گسترده در مورد طول عمر نشان داد که همه افراد مسن نسبت به زندگی نظری متین «داشته اند» یعنی جنبه تایید. نگره فلسفی فرد، در هر حال پدیدار می شود مثلا، مالیخولیایی ها^۱ اگر چه در جستجوی راهی برای پنهان کردن انکار اولیه زندگی خود برمی آید ولی هرگز بطور کامل این مسئله را، با دورویی، بیان نمی کنند. با استفاده از روش درست تجسس روانپزشکی تشویش نهانی ایشان بی درنگ آشکار می شود. هرگاه حدس این مسئله وجود داشته باشد که يك ملانکولیک وانمود می کند که رها از نیاز ارتکاب به خودکشی است، رویه آزمایشی زیر باید انجام گردد.

ابتدا باید در مورد افکار مربوط به خودکشی یا اشتیاقی که در گذشته نسبت به ارتکاب خودکشی موجود بوده است از او سؤال شود. این بیمار همیشه به این سؤال پاسخ منفی خواهد داد - و اگر وانمودسازی^۲ داشته باشد دروی حرارت خاصی وجود دارد. پس از آن، سؤال بعدی را از وی می پرسیم که از پاسخ این سؤال می توان اندوه حیاتی^۳ او یا وانمود سازیش را مشخص کرد. از او این سؤال را می پرسیم که چرا فکر ارتکاب خودکشی در وی وجود ندارد - این سؤال ممکن است ناشیانه به نظر آید - بیمار مالیخولیایی که در واقع دارای این نیت نیست یا بر آن اتفاق آمده است، بدون ترس پاسخ خواهد گفت که خانواده اش به یادش آمده یا به کارش می اندیشد یا چیزی از این

1-melancholiacs

2- Acting out

3- Taedium vitae

دست. انسانی که می‌کوشد تحلیل‌گرش را گیج کند، با این پرسش بلافاصله به تشویش می‌افتد. او در واقع در مورد تایید «تصنعی» اش^۱ در زندگی، مدارك كافی ندارد. به‌طور مشخص این بیمار تقيه کار، خواهد کوشید موضوع را عوض کند و معمولاً لب مطلب را خواهد گفت تا از تنگنا نجات یابد. مردم از نظر روانشناختی قادر نیستند در مواردی که فکر خود کشی به آن‌ها فشار می‌آورد دلایلی بر له‌زندگی جعل کنند یا مدارکی برای ادامه زیستن بسازند. به واقع هرگاه، این دلایل موجود باشند، همیشه در دسترسند و در این مورد بیمار به‌خودی خود دیگر با تکانه‌های خود کشی به جنبش نمی‌آید.

به مسئله معنای زندگی از طرق گونه‌گون می‌توان نظر افکند. در آغاز باید مسأله معنا و هدف دنیا را در کلیت خویش یا سرگشتگی مان در سرنوشتی که تجربه می‌کنیم یا اعتراضمان را، در مورد رویدادهای برابرمان به کناری نهیم؛ چون جواب‌های مثبت همه این پرسش‌ها در چهارچوب خاص مذهب قرار می‌گیرد. انسان مذهبی که سرنوشتش را در قدرت الهی می‌داند، ظاهراً نباید برایش این‌گونه مشکلات مطرح باشد، برای باقی آدمیان، نخستین مسأله این باید باشد که سؤال را در قالب مناسبی قرار دهند. ابتدا باید معین کنیم که آیا اصلاً سؤال کردن درباره معنای زیستن و کلیت هستی مجاز است یا خیر و آیا چنین سؤالی خودش معنایی دارد یا خیر.

۱- ذر واقع، پرسش ما باید با معنای يك بخش از سؤال محدود شود. ما از ابتدا نمی‌توانیم مسأله «هدف» زندگی در جهان را مورد سؤال قرار

دهیم. هدف، تعالی به سمت اعلاست که همیشه نسبت به «مالک» خود بیرونی است. بنابراین ما در نهایت می‌توانیم، معنای جهان را در قالب ابرمعنا دریابیم، با استفاده از کلمه، برای تبدیل این عقیده که معنای کل، دیگر جامع نیست و به ورای جامعیت می‌رسد. این برداشت از معنا، همانند اصل مسلم عقل کانت است. ذهنمان به بودن نیاز دارد که این درعین حال برایش قابل درک نیست.

+ پاسکال مدت‌ها پیش از این روشن کرده بود که ساقه، هرگز نمی‌تواند به معنای درخت کامل دست یابد. زیست‌شناسی نوین نشان داده است که هر موجود زنده، درون محیط ویژه‌اش محدود است و توانایی گریختن از آن را ندارد. با همه این که انسان وضعیت استثنایی دارد، با همه این که وی به‌طور غیر معمول پذیرای جهان است و خود جهان، محیطش می‌شود - چه کسی می‌تواند بگوید که ورای این دنیا، ابردنیایی وجود ندارد؟ درست همان گونه که حیوان به قدرت می‌تواند در محیط خود به جایی برسد، که دنیای عالی انسان را درک کند، اگر چه وی می‌تواند از طریق اعتقادات درونی و مذهب به آن نزدیک شود. از این رو شاید انسان به دشواری بتواند به ابردنیایی خود دست آویزد، یا شاید از راه الهام با آن برخورد کند. یک حیوان، خانگی نمی‌تواند درک کند چرا انسان از او استفاده می‌کند. پس چگونه انسان می‌تواند بداند هدف «غایی» زندگی و «ابرمعنای» جهان چیست؟ ما با نظر هارتمن^(۵) موافق نیستیم که می‌گوید آزادی و مسئولیت انسان در برابر سودمندی او قرار گرفته است، که از وی مخفی است و درعین حال او وابسته به آن است. هارتمن، خود می‌پذیرد که آزادی انسان

نوعی «آزادی علیرغم وابستگی» است تا آن حد که آزادی ذهن انسان بالاتر از قوانین مسلط بر طبیعت و در بالاترین «رتبه‌ی وجودی»^۱ خود قرار می‌گیرد که علیرغم وابستگی به لایه زیرتر وجودی، «خودمختار» است. همان گونه که دیدیم، رابطه‌ی مشابهی میان قلمرو آزادی انسان و قلمرو مافوق انسان وجود دارد که کاملاً قابل تصور است، بنابراین به انسان علیرغم برنامه‌های الهی، آزادی اراده نیز اعطا شده است - نه مانند حیوان خانگی که همزمان با در خدمت انسان بودن، باغریزه‌هایش نیز زندگی می‌کند، برای آن که انسان از غریزه‌های خود حیوان برای رسیدن به اهداف خودش استفاده می‌کند.

پس باید رابطه‌ی دنیای انسان را با ابردنیای مشابه، با رابطه‌ی میان «محیط» حیوان و کس کول^۲ و محیط انسان روشن کرد. *شلایش^۳ به گونه‌ی متقاعدکننده و زیبا این رابطه را به این ترتیب بیان کرده است که: خدا در ارغنون (۶) احتمالات نشست و دنیا را فی البدیئه انشا کرد. ما که بندگان ضعیفی هستیم تنها صدای انسانیت را می‌شنویم. اگر تنها این صدا به این زیبایی است، پس کل آن باید چه پرشکوه باشد.»

بدیهی است که عقیده به ابرمعنا - چه به عنوان برداشتی متافیزیکی و چه از مفهوم مذهبی قدرت الهی - از نظر روان‌درمانی و سلامتی روانی بسیار با ارزش است. به عنوان ایمانی ذاتی که از قدرتی درونی

1- statum of being

2- von Uexkull

* رابطه‌ی میان محیط (تنگ) حیوان و جهان (وسیع‌تر) انسان، میان

جهان انسان و ابر - جهان (فراگیر) برابر است با «مقطع طلایی»

3- Schleich

سرچشمه گرفته است، چنین اعتقادی به طور غیر قابل محاسبه به سرزندگی انسان می افزاید. در نهایت برای چنین ایمانی هیچ چیزی بی معنا نخواهد بود. هیچ چیزی «به باطل» پدیدار نمی شود. «هیچ عملی بدون حساب باقی نمی ماند» (ویلد گانز^۱) به نظر می آید که جهان چیزی مانند انسانون حفظ ورزۀ (انرژی) روحانی را متجلی می کند. هیچ عقیده والایی نمی تواند نابود شود، حتی اگر هرگز در معرض عقاید عموم قرار نگرفته باشد و یا حتی اگر «دفن شده باشد». در پرتو این نوع قانون، درام و تراژدی زندگی درونی انسان، هرگز به عبث فاش نمی شود، حتی هنگامی که این نمایشنامه درخفا بازی شده باشد، ثبت نشده باشد و قلم هیچ نویسنده بی به آن شهرت نبخشیده باشد. «داستانی» که هر شخص آن را در زندگی خود بازی کرده است، دارای ترکیبی است که به طور غیر قابل قیاس برتر از هر داستان نوشته شدیدی است. هر يك از ما به نوعی می داند که گوهر حیاتش در جایی محفوظ و در امان است. به این ترتیب، زمان و گذرا بودن سالیان، نمی تواند بر معنا و ارزش آن تأثیر بگذارد. بودن در گذشته نیز نوعی بودن است. که شاید مطمئن ترین نوع و از این دیدگاه، هر کار مؤثر در زندگی، با شکوفا کردن این امکانات به صورت رهایی بخش آنها بروز می کند. اگرچه این امکانات مربوط به گذشته اند ولی در حال حاضر به طور مطمئنی برای همیشه در ابدیت جای گرفته اند و زمان، دیگر نمی تواند آنها را تغییر دهد.*

1- wildgans

* زمانی که گذشته است به یقین باز نمی گردد: اما آنچه که در آن محدوده زمانی روی داده است تغییرناپذیر است و غیر قابل تخطی. بنابراین گذشت زمان نه تنها يك سارق است بلکه يك امین هم هست. هر فلسفه ای که
←

تا به حال درباره مسئله معنا، تا آن حد به بررسی پرداختیم، که به معنای جهان مربوط می شود. حال باید مواردی را مطرح کنیم که بیمار در مورد معنای فردی و شخصی زندگی می پرسد. بسیاری از بیماران این سؤال را به شیوه خاص تحریف می کنند، که به ناچار ایشان را به سوی هیچ انگاری اخلاقی^۱ سوق می دهد. بیمار به طور بی تفاوت مدعی است که در آخر، کل معنای زندگی همان لذت است و در جریان جدل خویش وی، این را به مثابه یافته غیر قابل بحث عنوان می کند که

1- ethical nihilism

←

حالت ناپایداری هستی را پذیرفته است لزومی ندارد بدبین باشد. برای توضیح می توانیم بگوییم: بدبین موجودیست که با ترس و اندوه به تقویم دیوارش نگاه می کند، که هر روز با کندن صفحه ای از آن، کوچک تر می شود. از طرف دیگر شخصی که به زندگی، آن گونه که در بالا اشاره شد، می نگرند مثل آدمی است که هر برگی از تقویم را که می کند، پس از این که ابتدا پشت آن چند خط یاد بود می نگارد، آن را با نظم و دقت به برگهای کنده شده قبلی می افزاید. او می تواند با غرور و شادی تمام، به آن ثروتی که در آن یادداشت ها هست، و به تمام زندگی ای که تا آن لحظه، بطور کامل از سر گذرانده، بیاندیشد... برای او چه اهمیتی خواهد داشت اگر، متوجه شود که دارد پیر می شود؟ آیا دلیلی دارد به جوان هایی که می بیند حسادت کند، و یا برای جوانی خودش احساس دل تنگی کند؟ چه دلایلی برای حسادت به جوان ها دارد؟ به خاطر امکاناتی که شخص جوان دارد و آینده یی که در انتظارش است؟ او خواهد اندیشید «نه، متشکرم. بجای امکانات فعلی، من واقعیت های گذشته ام را دارم - نه تنها واقعیت کار انجام شده، و عشق پرستیده؛ که واقعیت رنج هایی که برده ام. این چیزها موجب غرور منند - گرچه چیزهایی نیستند

←

همه فعالیت‌های انسان هدفشان خوشبختی است، و همه فراگردهای روانی انحصاراً با اصل لذت مشخص می‌شود. این نظریه نقش غالب اصل لذت در کل زندگی روانی همان گونه که مشهور است یکی از اصول اساسی روانکاوی به‌شمار می‌رود؛ در واقع اصل واقعیت در مقابل اصل لذت قرار نمی‌گیرد، بلکه گسترش صرف اصل لذت است و در خدمت هدف‌های آن. (۷)

←

که در کسی حسادت ایجاد کنند.»

همه آن‌چه که سابقاً خوب و زیبا بوده است، به خوبی در گذشته حفظ می‌شود. از طرف دیگر، تا آن‌جا که زندگی باقی است، همه‌ی گناهان و خیانت‌ها باز هم «جبران پذیر» خواهد بود (شلر (Scheller) wieder) (geburt und Reve) این حالت شبیه فیلم پایان یافته نیست (مثل تئوری نسبیت که قرآناً جهان را به عنوان کلیت چهار بعدی خطوط جهان می‌پندارد) و یا مانند فیلمی که از قبل موجود بوده و حالا صرفاً دوباره از حلقه‌اش گشوده می‌شود نیست. برعکس، فیلم این جهان، درست همین حالا تهیه شده است، که معنیش نه بیشتر و نه کمتر از این است که گذشته - با خوشبختی - ثبت شده و در امان است، در حالی که آینده هنوز باید شکل بگیرد، یعنی این‌که آینده به مسؤولیت انسان وابسته است.

اما مسؤولیت چیست؟ مسؤولیت چیزی است که ما با آن روبه‌رو می‌شویم و احتمالاً سعی می‌کنیم از آن بگریزیم. این اعتقاد عام وجود دارد که ضد نیروهایی هستند که در آدمی عمل می‌کنند و می‌کوشند او را از مسؤولیت‌های طبیعی‌اش باز بدارند. و درحقیقت چیزی درباره‌ی مسؤولیت هست که شباهت به مغاک‌ها دارد. هرچه طولانی‌تر و عمیق‌تر به آن توجه کنیم، بیشتر از ژرفای دردناک آن باخبر می‌شویم - تا این‌که نوعی شادی

←

امروزه، به نظر ما اصل لذت، مخلوق مصنوعی روانشناسی است. لذت، هدف الهامات مان نیست، بلکه دستاورد دسترسی به آنهاست. کانت^۱ مدتها پیش به این مسئله اشاره کرده بود. شلر با تفسیر در مورد اصول اخلاقی لذت جویی^۲، یعنی سعادت گرایی^۳ ثابت کرده است که لذت به نظر ما هدف عمل اخلاقی نیست، بلکه بیش تر عمل اخلاقی، لذت را به دنبال می آورد. نظریه اصل لذت، کیفیت ارادی همه فعالیت های روانی را نادیده می گیرد. به طور کلی انسان طالب لذت نیست؛ انسان آن چیزی را طالب است که می خواهد.

1- Kant

2- Hedonist ethics

3- Eudemonism

←
 ما را در خود می گیرد. چون به محض این که ذهنمان را متوجه جوهر مسؤولیت کردیم، دیگر خودداری از آن ممکن نیست؛ اگر چیزی ترسناک در مسؤولیت باشد بی گمان چیز باشکوهی هم در آن هست، وحشت آوراست که بدانیم در این لحظه مامسؤولیت لحظه بعدی را پذیرفته ایم، و هر تصمیم ما از کوچک ترین تا بزرگ ترین شان، تصمیمی پایدار است، و در هر لحظه ما احتمالی را واقعیت می بخشیم یا از دست می دهیم که تنها در همان لحظه خاص وجود دارد. هر لحظه، هزارها احتمال در خود دارد؛ اما، ما تنها یکی از آنها را می توانیم انتخاب کنیم؛ و گویا به این ترتیب همه آن های دیگر را به هرگز هستی نیافتن احاله می دهیم و آن هم برای ابد. اما چه عظمتی دارد، دانستن این که آینده، آینده خود ما و مردم و اشیای پیرامون ما، وابسته به تصمیم مان در لحظه ی معین است. حتی اگر به مقیاسی بسیار کوچک. آن چه که ما با آن تصمیمی را عملی می سازیم، و به دنبال آن، آن چه را که هستی می بخشیم، مانند آن است که واقعیت را به آن اعطا کرده ایم، و از گذشت زمان مصونش داشته ایم.

مشیت انسان^۱ پایانی ندارد و دارای انواع گوناگونی است، حال آن که لذت همیشه به یک صورت است چه، از رفتاری اخلاقی بهره‌ور باشد و چه، از رفتاری غیر اخلاقی. از این رو، آشکار است که پذیرش اصل لذت، در سطح اخلاقی به یک ردیف قرار دادن همه اهداف نهفته انسان منتهی می‌شود. به طوری که افتراق یک کنش از دیگری غیر ممکن می‌شود، تا جایی که همه کنش‌ها به نظر دارای یک هدف می‌آیند. و می‌توان گفت مبلغ پولی که خرج غذای خوب شود، یا صرف خیرات، هر دو برای یک هدف به کار رفته است: در هر دو مورد، پول برای از بین بردن احساس ناخوشایند دارنده‌اش مصرف شده است.

سلوک خود را بر اساس این مسایل مشخص کنید و ارزش همه تکانه‌های اخلاقی جبلی انسان را از بین ببرید. در واقع، تکانه همدلی، به خودی خود تکانه‌ی اخلاقی است. حتی قبل از این که در عملی تجلی یابد، که تنها دارای توجیه منفی‌ای از حذف ناخوشایندی است. به همین جهت، موقعیتی که در شخصی باعث بروز همدلی^۲ می‌شود، در دیگری به ایجاد شادی حیل‌گرا^۳ دیگر آزار منجر می‌شود، به طوری که، خیره به بدبختی دیگران می‌نگرد و به این طریق لذت می‌برد.^(۴) مثلاً اگر درست باشد که خواندن کتاب تنها به جهت احساس خوشایندی است که از آن حاصل می‌شود، به همین ترتیب نیز می‌توانیم پول‌مان را صرف خرید شیرینی کنیم تا از آن لذت ببریم. در واقع، زندگی توجه چندانی به لذت یا عدم لذت ندارد. برای تماشاچی تئاتر اهمیتی ندارد که آن چه می‌بیند کم‌دی باشد یا تراژدی؛ آن چه وی را

1- volition

2- Sympathy

سر حال می کند، محتوا، و ارزش درونی بازی است. یقیناً عقیده بر آن نیست که احساس لذت ایجاد شده در بیننده‌یی که رویدادهای تراژدی را می بیند، هدف واقعی انتظاری است که از تئاتر دارد. در این مورد همه آن‌هایی را که به تئاتر می‌روند می‌توان جزو افراد خود آزار تغییر شکل یافته دانست!

ولی این مسأله که لذت، هدف نهایی همه (نه تنها اثر نهایی برخی از هدف‌های جدا از هم) الهامات است می‌تواند به‌طور مؤثری با وارونه جلوه دادن، بطلانش را ثابت کرد. مثلاً اگر درست بود که ناپلئون تنها برای تجربه کردن احساس لذت پیروزی، به جنگ پرداخته است (یعنی همان احساس لذتی که ممکن است سرباز معمولی از شکمبارگی، نوشیدن وزنبارگی به دست آورد) پس عکس این موضوع نیز باید صحیح باشد، یعنی «هدف غایی» آخرین جنگ‌های مصیبت آمیز ناپلئون و «هدف نهایی» شکست‌هایش، تنها احساس ناخوشایندی بود که در پی این شکست‌ها داشته است؛ همان قدر که، احساس خوشایندی که در پی پیروزی‌هایش به دست می‌آورد برایش هدف بود.

هنگامی که ما از لذت به عنوان معنای کلی زندگی صحبت می‌کنیم، یقین داریم که در تحلیل نهایی، زندگی لاجرم بی‌معناست. لذت احتمالاً نمی‌تواند به زندگی معنا دهد. لذت چیست؟ يك حالت. شخص مادی گرا - و لذت‌گرای معمولاً همراه است با مادی‌گرایی - حتی ممکن است بگوید لذت چیزی جز حالت یاخته‌های مغز نیست. و برای القای این حالت آیا ارزش دارد زندگی کنیم، تجربه کنیم، رنج بکشیم و اعمالی انجام دهیم؟ فرض کنید از مردی محکوم به مرگ بخواهند چند ساعت پیش از اجرای حکم به عنوان آخرین غذا، چیزی انتخاب کند. ممکن است وی در جواب بگوید: آیا معنی

دارد که در برابر مرگ، من در پی لذت ذائقه باشم؟ زیرا که اندامم دو ساعت بعد جسدی خواهد شد که عنصر لذت را باطل خواهد کرد. آیا ارزش دارد که یک بار دیگر موقعیتی به دست آورم تا در یاخته‌های مغز آن حالتی را که لذت نامیده می‌شود تجربه کنم؟ اما تا به حال زندگی، همیشه با مرگ رو به رو بوده است که ظاهراً باید این عنصر لذت را از بین ببرد. هر کس که به این نظریه بیچاره گونه از زندگی، به عنوان دنباله روی از لذت و دیگر هیچ، بنگرد؛ تمام لحظات زندگی در دودلی و تردید سپری می‌شود. این شخص نیز، چهارچوب ذهنی‌ای همانند آن بیماری را دارد که پس از اقدام به خودکشی در بیمارستان بستری شد. این بیمار، تجربه زیر را برایم شرح داد: برای اجرای برنامه خودکشی وی باید به بخشی دور افتاده از شهر می‌رفت. جایی که اتوبوسی در آن کار نمی‌کرد و بنابراین او تصمیم گرفت تا کسی بگیرد. او گفت: «بند در باره‌اش فکر کردم، ناراحت بودم از این که باید چند مار کسی خرج کنم. و در شگفت بودم که آیا باید برای این موضوع پول صرف کنم. همان وقت دیگر نتوانستم از خندیدن باز ایستم، زیرا با آن که میل به خودکشی داشتم و می‌خواستم زود بمیرم، باز در پی پس انداز کردن بودم.»

زندگی به خودی خود به بیش‌تر مردم می‌آموزد که «ما برای لذت بردن به جهان نیامده‌ایم.» آن‌ها که تا کنون این درس را نیاموخته‌اند، با آمارهای یک روانشناس تجربی روسی، سود معنوی خواهند یافت. وی نشان داده است که انسان طبیعی به‌طور متوسط در یک روز به‌طور غیر قابل قیاسی احساس ناخوشایند بیش‌تری، نسبت به احساسات خوشایند، تجربه می‌کند. تا چه حد اصل لذت در نظریه و در عمل می‌تواند ناخوشایند باشد، می‌توان آن را تجربه‌ای پیش‌پا افتاده یافت. هرگاه

از فردی بپرسیم که چرا کاری که در نظر همه مقرون به صلاح است انجام نمی‌دهد، تنها «منطق» او این است که: من این گونه احساس نمی‌کنم؛ این کار به من لذتی نمی‌دهد. «ما احساس می‌کنیم این پاسخ به طور مشخصی نامناسب است. آشکار است که این پاسخ ناکافی است، زیرا، ما هرگز نمی‌توانیم لذت یا عدم لذت را به عنوان دلیلی له، یا علیه مقرون به صلاح بودن هر کنش بپذیریم.

اصل لذت به عنوان قانونی اخلاقی غیرقابل دفاع مانده است، حتی اگر چه، فروید در کتاب «ورای اصل لذت» خود چنین ادعایی کرده است: به این ترتیب که وی لذت را یکی از مشتقات گرایش عام زندگی سازمانی^۱ برای بازگشت به آرامش غیر سازمانی می‌داند. فروید فکر می‌کرد، بتواند خویشاوندی همه عوامل لذت جویی را با آن چه که وی غریزه مرگ^(۹) نامیده است ثابت کند. از نظر ما کاملاً قابل درک است که همه این گرایش‌های اولیه روانشناختی و زیست‌شناختی را بیش‌تر می‌توان کاهش داد و شاید تا حد اصل جهانی کاهش تنش پائین آورد که به کار کاهش همه تنش‌ها در هر قلمرو وجودی می‌آید. فیزیک در نظریه‌ی آنتروپی^۲ (۱۰) به عنوان راهنمای مرحله‌نهایی کیهان، قانون‌مشابهی دارد. نیروانا^(۱۱) رامی‌توان لازمه روان‌شناختی آنتروپی دانست. تقلیل همه تنش‌های روانی از راه آزاد شدن از احساسات نامطبوع را می‌توان معادل آنتروپی عالم اصغر در عالم اکبر^(۱۲) دانست. به این ترتیب نیروانا «دیده شده» از

- 1- Organic
- 2- entropy
- 3- Nirvana

درون می‌تواند نوعی آنتروپسی باشد. به هر حال، اصل کاهش تنش مخالف اصل فردیت است، که می‌کوشد دیگر گونی همه موجودات را مانند موجودی فردی شده حفظ کند. حتی وجود این قطبی بودن هم این حدس را به وجود می‌آورد که این گونه طبقه‌بندی‌های اصول جهانی، این گونه یافته‌های قوانین کیهانی، تا آن جا که به اخلاقیات مربوط می‌شود، ما را به این بن بست می‌کشاند. برای آن که این پدیده‌ها بر زندگی شخصی یا اخلاقی تأثیر کمی دارند. پس چه چیزی سبب می‌شود که ما خود را با این اصول و گرایش‌ها یکی بدانیم؟ گستره دستگاہ اخلاقی ما برای پذیرفتن اینگونه اصول، حتی اگر این اصول را در زندگی روانی خود کشف کنیم تا چه حد است؟ هم‌چنین به خوبی می‌توانیم اظهار کنیم که وظیفه اخلاقی ما مقابله قدرتمندانه با قواعد این گونه نیروها است.

ماهیت آموزش ما که بیش‌تر به طرف مادی‌گری می‌چربد، بیش از پیش ما را به غلو آمیز بودن یافته‌های موسوم به علوم دقیقه، راهبر می‌شود. ما بدون سؤال تصویر دنیایی را که توسط فیزیک رسم شده است می‌پذیریم. مثلاً باید پرسید که آنتروپی تهدیدکننده فیزیک تا چه حد واقعی است و قانون جهانی تا چه حد واقعیت دارد، یا این فاجعه جهانی که فیزیک آن را پیش‌بینی کرده است، تا چه حد واقعی است، که در پرتو آن همه کوشش‌های ما و پیشینیانمان رفته رفته تا سرحد هیچ می‌رسد؟ آیا ما بیش‌تر با «تجربه‌ی درونی»، با زیستن معمولی عاری از تعصب نظریه‌ها، آموزش ندیده‌ایم؛ تا آن جا که، لذت طبیعی مان در غروبی زیبا به طریقی، «واقعی‌تر» است از مثلاً محاسبه‌های نجومی زمانی که زمین با خورشید برخورد می‌کند؟ آیا ممکن است چیزی به عنوان مسؤولیت به ماداده شود که مستقیم تر از تجربه شخصی مان و

احساس عمیق مان به بشریت باشد؟ گفته شده است که «مورد اطمینان‌ترین علم، وجدان است» هیچ نظریه‌ای با ماهیت فیزیولوژیکی زندگی و هیچ ادعایی مبنی بر این که شادی، تنها رقص سازمان یافته ملکول‌ها یا اتم‌ها یا الکترون‌ها، در مادهٔ خاکستری مغز است، تاکنون این همه مورد مباحثه و متقاعدکننده نبوده است. همین طور، انسانی که از لذت ماورای عالی هنری یا خوشبختی از عشق لذت می‌برد هرگز حتی يك لحظه شك نمی‌کند که زندگیش با معنا است.

به هر حال شادی نیز تنها زمانی زندگی را با معنا می‌کند که به خودی خود با معنا باشد. معنای شادی نمی‌تواند درون آن باشد. در واقع این معنا، بیرون از شادی قرار گرفته است. زیرا شادی همیشه معطوف به چیزی است. شلر پیش از این نشان داده است که شادی، هیجانی ارادی است - علیرغم لذت صرف که، وی آن را در هیجانان غیر ارادی در مقوله‌ای قرار می‌دهد که هیجانان «شرطی» به آن‌ها نام داده است. به این ترتیب، لذت حالتی هیجانی است. در این حالت ما باز هم، مفهوم روش زندگی «حال‌گرایی»^۱ اروین اشتراوس را به یاد می‌آوریم. در این طریقه شخص در حالت شرطی لذت (یعنی در حالت مسمومیت) باقی می‌ماند بدون آن که به قلمرو چیزها برسد - که در این حالت قلمرو ارزش‌ها است. تنها هنگامی که عواطف بر حسب ارزش‌ها کار می‌کنند، فرد می‌تواند حس «شادی» خالص کند. این توجیهی است برای آن که شادی هرگز نمی‌تواند خود به خود پایان یابد، این حالت نیز مانند شادی نمی‌تواند به عنوان هدف باشد. کیر که گارد^۲ (۱۳) چه

1- Presentist

2- Kierkegaard

خوب این مطلب را درقوانین خود بیان کرده است که: دری به سوی سعادت، دری است که به بیرون باز می‌شود. هر کس که بکوشد این در را با فشار باز کند، بیش‌تر موجب بسته شدن آن می‌شود. بنابراین انسانی که نومیدانه در اضطراب سعادت به سر می‌برد، راه خود را به سوی سعادت قطع می‌کند. از این رو، در پایان هر کوشش برای سعادت - برای «غایت» فرضی درزندگی انسان - ثابت می‌شود که به خودی خود غیرممکن است.

ارزش، برتر از عملی است که اراده ارزش می‌کند. ارزش برتر از عمل ارزش - شناختی است که معطوف به آن است؛ مشابه مورد عمل شناخت است که در بیرون از آن عمل واقع شده است (در محدودترین مفهوم کلمه شناختی) پدیده‌شناسی، نشان داده است کیفیت متعالی شیئی در عمل ارادی همیشه در محتوای آن وجود دارد. هر گاه من چراغ روشنی ببینم، واقعیت موجود بودن چراغ، بسته به درك من از آن است و این واقعیت حتی اگر چراغ را خاموش کنم یاروی از آن بگردانم وجود دارد. در موضوع درك شیئی، به عنوان چیزی واقعی همیشه این اشاره ضمنی وجود دارد که من واقعیت آن شیئی را مستقل از درك آن توسط خویش یا دیگری باز می‌شناسم. همین حالت در مورد اشیا بی که ارزش درکی دارند نیز صادق است. هر چه زودتر بتوانم ارزشی را درك کنم، خود به خود و تلویحاً در خواهم یافت که این ارزش نیز خود به خود و مستقل از آنچه پذیرفته‌ام یانه، وجود خواهد داشت.

اجازه بدهید مثالی مشخص بیاوریم. فرض کنیم مردی مشاهده می‌کند که جاذبه‌های زیبایی آشکار همسر شهوانیش تنها هنگامی براو آشکار می‌شود که این آقادر حالت بخصوصی بسربرد، که به نام حالت

تنش جنسی نامیده می‌شود. او درمی‌یابد که با فروکش آغالش^۲(۱۴) جنسی‌اش همه زیبایی‌های آشکار و ارزش‌های زیبایی‌شناسی، به نوعی ناپدید می‌شوند. وی از این مسئله نتیجه می‌گیرد که این زیبایی‌ها در واقع وجود ندارد، بلکه صرفاً ناشی از کژدیستگی^۳(۱۵) حواسش در نتیجه حس‌گسری^۴ است. این مسئله ثابت می‌کند که این زیبایی‌ها نشانه چیزی عینی نیست و صرفاً ارزش‌های نسبی را نشان می‌دهد که به حالت بخصوصی از اندامه^۵(۱۶) مربوط می‌شود و به گزینه‌های شخصی خود فرد ارتباط دارد.

ولی این نتیجه‌گیری غلط است. بدون تردید برای مرئی کردن بعضی از ارزش‌ها، حالت ضروری وجود، حالتی شخصی است و بدون شك گیرندگی ویژه در شخص، واسطه یا اندامی ضروری، برای درك ارزش‌ها بوده است. ولی این مورد نیز به هیچ وجه، عینیت ارزش‌ها را رد نمی‌کند. بلکه وجود آنها را از پیش فرض می‌دارد. ارزش‌های زیبایی‌شناسی هم چون ارزش‌های اخلاقی شبیه اشیای ادراکی هستند؛ از این جهت که برای درکشان به اقدامات کافی نیاز است. ولی این اقدامات نیز، به خودی خود تعالی همه این اشیا را در برابر این اقدامات که باعث روشنی‌شان شده و از این روبه‌عینیتشان می‌انجامد، آشکار می‌سازد. به هر حال، همه این موارد در واقعیت لمس

1- Sexual tension

2- irritation

3- distortion

4- sensuality

5- organism

شده قبلی اختلال ایجاد نمی کند: به این معنی که ارزشهایمان، همچون نگرش فلسفی مان در هر مورد تنها نمایی از يك مقطع جهان، تحویل مان می دهد. به بیان دیگر، بینش ما محدود به جنبه های فردی مان است. شاید قانونی که آشکار کننده مسؤولیت های انسان، تنها از جنبه وظایف ذاتی آن است، همگانی تر از آن باشد که در تصور ما است. ارزش های عینی به صورت وظایف واقعی بروز می کنند و به شکل انبوهی از تقاضاهای روزانه و وظایف شخصی درمی آیند. به ارزش هایی که در پس این وظایف قرار دارند تنها از طریق این وظایف می توان دست یافت. کاملاً امکان دارد که این مجموع که همه اجبارهای واقعی، جزیی از آنند، هرگز برای فردی که به نمای مسؤولیت های روزانه خود محدود شده است مرئی نشود. هر فرد انسان چیزی واحد است، هر موقعیتی در زندگی، تنها يك بار واقع می شود. وظیفه واقعی هر شخص به یگانگی و تفردش وابسته است. از این رو، هر انسان در هر لحظه فرضی تنها يك وظیفه دارد. ولی این تفرد، مطلق بودن وظیفه اش را تشکیل می دهد. از این رو، دنیای ارزش ها از نمای فردی آن دیده می شود ولی در هر موقعیت فرضی تنها يك نما وجود دارد که مناسب آن است. به همین ترتیب، راستی مطلق نه علیرغم، بلکه به علت نسبت نماهای فردی وجود ندارد.

افزون بر این، کوشیده ایم تا تردید اساسی را که اغلب در بیمارانمان دیده می شود از بین ببریم و ضد-مدرك لازم برای کند کردن لبه تیز هیچ گرایی اخلاقی را فراهم آوریم. ولی گاه لازم می شود، افزون بر این کارها، سرشاری کامل دنیای ارزش ها را آشکار کنیم و گستره قلمرو آنرا روشن سازیم. زیرا به رغم عقیده مان در مورد وظیفه ویژه، انسان باید خود را جهت انجام تغییرات نیز آماده سازد. گاه اتفاق می افتد

که يك وظیفه از کوشش‌های انسان حاصل نمی‌شود؛ حال آن‌که، وظیفه دیگر همراه با مکمل ارزش‌هایش به خودی خود به صورت وسیله‌ای درمی‌آید. انسان باید انعطاف‌پذیری خود را پرورش دهد تا به‌ارزش - گروه دیگری روی آورد. اگر که تنها از طریق این گروه - ارزش امکان شکوفایی^۱ ارزش‌ها وجود دارد، زندگی نیازمند انعطاف درونی انسان است، از این‌رووی ممکن است کوشش‌هایش را معتدل کند تا به‌شانس‌هایی که در آینده دارد برسد.

اغلب اتفاق می‌افتد - که یکی از بیمارانمان، از زندگی خود ناله سر می‌دهد و می‌گوید چون فعالیت‌هایش ارزش والا ندارد، زندگی برایش بی‌معناست. در این نقطه است که ما باید برایش با دلیل ثابت کنیم و نشان دهیم که سرگرمی شخص یا کاری که انجام می‌دهد مسئله بی‌تفاوتی است. نکته اصلی، طرزکار اوست و این‌که در واقع چگونه این کار را انجام می‌دهد. شعاع فعالیت آدمی مهم نیست، مهم آن است که وی بتواند گستره وظایفش را پر کند. شخصی معمولی که در واقع وظایفی را همراه با سرگرمی‌هایش انجام می‌دهد و زندگی خانوادگی‌ای که دارد علیرغم «کوچکیش» «بزرگتر» و «الاتر از زندگی دولتمرد» «بزرگی» است که می‌تواند درباره سرنوشت میلیون‌ها انسان با نوک قلمش تصمیم گیرد حالا خواه آن تصمیمات خردمندانه و یا دارای نتایج شیطانی باشد. به این ترتیب هر قاضی بی‌طرف، این زندگی «کوچک» را، مثلاً بزرگ‌تر از هستی جراحی خواهد دانست که دست‌هایش به بیماران بسیار زندگی می‌بخشد، ولی کار تخصصی‌اش را بدون آگاهی کامل از مسئولیت فراوانی که دارد، انجام می‌دهد.

مادوست داریم ارزش‌هایی را که در کنش خلاق تحقق می‌یابند، ارزش‌های «خلاقه» بنامیم. افزون بر این‌ها، ارزش‌هایی وجود دارند که در تجربه، تحقق می‌یابند: «ارزش‌های تجربی». این ارزش‌ها در تقابل با دنیا متحقق می‌شوند. مثلاً در آن‌ها که به زیبایی طبیعت و هنر تسلیم می‌شوند. بامعنا بودن این گونه ارزش‌ها را نباید دست‌کم گرفت. معنای برتر لحظه‌ای فرضی در زندگی انسان، باشدت تجربه آن‌ها ارضا می‌شود و مستقل از هر عملی است. فرض کنید آدمی دوستدار موسیقی در سائلن کنسرت نشسته است و سمفونی مورد علاقه‌ای گوش‌هایش را می‌نوازد. او تجربه ارتعاش هیجان را در برابر خالص‌ترین زیبایی احساس می‌کند. حال فرض کنید که در این لحظه باید از این شخص پرسید که آیا زندگی‌اش بامعناست. او پاسخ خواهد داد که هر گاه تنها بتواند این لحظه نشاط‌آور را تجربه کند، زندگی باارزشی خواهد داشت. حتی با این وجود تنها يك لحظه جدا مورد سؤال است - بزرگی زندگی را می‌توان با بزرگی لحظه اندازه‌گیری کرد: بلندی کوهستان را از گودی دره نمی‌توان بدست آورد؛ ولی بلندی کوه را، از طریق اندازه‌گیری قله کوه می‌توان دریافت. در زندگی نیز اوج‌های بامعنایی، زندگی را روشن می‌دارند و يك لحظه جدا می‌تواند با عطف به گذشته، کل زندگی بامعنا را به طغیان وادارد. حال اجازه دهید از کوهنوری که غروب کوهستان را نظاره کرده است و از شکوه طبیعت به هیجان آمده است، پرسیم آیا در آن لحظه، در شانه‌های خود احساس خنکایی کرده است که به پایین در حرکت است، اجازه دهید پرسیم، آیا پس از این تجربه، زندگی‌اش دوباره کاملاً بی‌معنا به نظر آمده است.

ما هم چنین می‌توانیم مقوله‌سومی از این ارزش احتمالی داشته باشیم. زیرا زندگی، حتی هنگامی که از نظر خلاقیت سودمند

نباشد، یا تجربه سرشاری هم در آن موجود نباشد باز هم اساساً با معنا خواهد بود. سومین گروه ارزش‌ها درست در نگره انسان نسبت به عوامل محدود کننده زندگی‌اش دیده می‌شود. پاسخ محتمل فرد به کوتاهی توانایی‌های نهفته‌اش، برای او قلمرو ارزش‌هایی ایجاد می‌کند که مطمئناً به برترین ارزش‌ها تعلق دارد. به این ترتیب آن زندگی که در ظاهر فقیرانه است آن زندگی که ارزش‌های خلاق و تجربی ضعیفی دارد آخرین و در واقع بزرگترین موقعیت را برای تحقق ارزش‌ها فراهم می‌آورد. این ارزش‌ها را ما ارزش‌های نگره‌ی می‌نامیم. آنچه جالب توجه است - نگره شخص نسبت به سرنوشت غیر قابل تغییر است. افزون بر این موقعیت برای تحقق این ارزش‌های نگره‌ی همیشه و هر گاه شخصی خود را رویارو با سرنوشت بداند امکان‌پذیر است، سرنوشتی که تنها با پذیرفتن آن می‌تواند اعمال اثر کند. طریقه این پذیرش، طریقه‌ای که وی این رویارویی را تحمل می‌کند، آن جسارتی که وی در رنج کشیدن از خود نشان می‌دهد، آن وقاری که در سوگ و فاجعه دارد نشانه‌ای است از ارضای انسانی او.

با سرعتی که ما ارزش‌های نگره‌ی را به فهرست مقوله‌های احتمالی ارزش‌ها افزودیم آشکار خواهد شد که هستی انسان، هرگز نمی‌تواند از درون بی‌معنا باشد. زندگی انسان در نهایت معنای خود را از نگاه خواهد داشت تا آخرین نفس خود را بکشد. تا زمانی که شخص آگاه باقی بماند، زیرا اجبار تحقق ارزش‌ها قرار خواهد داشت، حتی اگر این ارزش‌ها نگره‌ی باشند. تا هنگامی که وی از خود آگاهی بهره‌ور باشد، مسئولیت خواهد داشت. این مسئولیت تا آخرین لحظه وجود با وی خواهد بود. بدون ارتباط با چگونگی امکانات ارزش‌های تحقق‌یافته، وی همیشه می‌تواند از ارزش‌های انگیزه‌ی سودجوید و بدینگونه مطلب اولیه ما در شروع

این بحث، در قلمرو اخلاقی هم بار دیگر تأیید می‌شود که آدم بودن یعنی آگاه و مسؤول بودن.

در زندگی موقعیت‌هایی به وجود می‌آید تا خود را به این یا آن دسته ارزش‌ها نزدیک کنیم ارزش‌هایی که ساعت به ساعت هم تغییر می‌کنند. گاهی زندگی از ما تحت‌تأثیر ارزش‌های خلاق را می‌طلبد، زمانی دیگر حس می‌کنیم لازم است به مقوله ارزش‌های تجربی دیگری بازگردیم. زمانی از ما می‌خواهند تا دنیا را با اعمالمان آکنده سازیم و لحظه‌ای خود را از تجاربمان سرشار کنیم. گاهی تقاضاهای آن ساعت، با عملی ارضا می‌شود، زمانی دیگر با تسلیم شدن به افتخاریک تجربه، تشفی خاطر می‌یابیم. انسان می‌تواند در تجربه شادی «اجبار داشته باشد». از این جهت، شخصی که در اتوبوسی نشسته و در خیابان در حرکت است، از این موقعیت برخوردار است که منظره شگفت‌انگیز غروب را نگاه کند، یا در انبوه عطرها گل‌های اقساقیا نفس بکشد و یا روزنامه‌اش را بخواند. در این صورت می‌توان او را نسبت به چشم‌پوشی و بی‌توجهی به اجبارهایش محکوم کرد؟

امکان تحقق در دسته‌های ثابت و به صورت تقریباً غم‌انگیز این هر سه مقوله ارزش‌ها در بیمار آخرین مرحله‌ای را ایجاد می‌کند، که زندگی‌ش شکل بعدی خود را یافته است. مرد جوانی در بیمارستان بستری شد. وی از تومور نخاعی که امکان عمل نداشت، رنج می‌برد. او مدت‌ها قبل کارش را ترك کرده بود، فلج موجب ناتوانی وی در کار کردن شده بود. به علاوه دیگر برایش شانسی وجود نداشت تا ارزش‌های اخلاقی‌اش تحقق بخشد. ولی حتی در این حالت، قلمرو ارزش‌های تجربی برویش گشاده بود. او وقتش را با مکالمه و سخن گفتن با دیگران

می گذرانند. ایشان را سر گرم می کرد، جسارت می بخشید و غمخواری می کرد. وقت خود را به خواندن کتابهای خوب و به ویژه شنودن موسیقی خوب از رادیو می گذرانند. سرانجام يك روز دیگر نتوانست فشار گوشی های رادیو را تحمل کند و دستهایش به طوری فلج شد که نمی توانست کتاب در دست بگیرد. حال کتاب زندگیش ورقی دیگر خورده بود. در عین حال بیش از این به وی فشار وارد می آمد تا از ارزش های خلاق به سوی ارزش های تجربی روی گرداند. حال مجبور بود مجدداً مسیر خود را به سوی ارزش های نگره یی تغییر دهد. دیگر چگونه باید رفتاروی را توجیه کرد - زیرا وی اکنون نقش مشاور را برای آنان که دردی مشابه دارند ایفا می کرد و در هر حال برایشان نمونه ی خوبی بشمار می رفت. او رنجش را شجاعانه تحمل می کرد. روز پیش از مرگش - که از آن باخبر بود - می دانست که پزشك نگرهبان دستور داده است، شب به وی مرفین تزریق شود. این مرد بیمار چه کرد؟ هنگامی که پزشك برای دیدار شبانه با بیمار نزد او آمد، بیمار از وی خواست تا تزریق، عصر انجام شود. به این ترتیب و بنا به خواست او پزشك دیگر مخل آرامش و استراحت شبانه او نمی شد.

حال آیا نباید از خود پرسیم چرا نمی توانیم بیمار درمان - ناپذیری را از شانس «به درد خویش مردن»، شانس پر کردن هستی اش از معنا تا آخرین لحظه منع کنیم، حتی با وجودی که، تنها قلمرو کاری گشوده در پیشاپیش او تحقق ارزش های نگره یی باشد، تنها متغیر این مسأله است که بیمار، این «رنج کش» هنگامی که به اوج و نتیجه نهایی زندگی خود می رسد چه نگره یی خواهد داشت؟ طریقه مرگ بیمار، که به هر جهت مرگ واقعی او است، جزئی لاینفك از زندگی بیمار است، این مسأله زندگی را تا حد تمامیتی به معنا کامل می کند. مشکلی

که در این بخش با آن روبروئیم، مرگ آسان، اگشتن از روی ترحم است. مرگ آسان از جهت نزدیک تر و اصلی تر و اژه، به مرگی اطلاق می شود که هرگز برای پزشکان مشکلی ایجاد نمی کند. این مسأله که پزشک آلام مرگ را با دارو تسکین می دهد بر همه مسلم است. تعیین زمان مصرف این داروها صرفاً بستگی به مهارت و بینش پزشک دارد و نیازی به بحث در مورد ماهیت ابتدایی و نظری آن نیست. ولی علاوه بر این، مکرراً در گوشه و کنار جهان کوشش هایی انجام شد تا مسأله پایان دادن به زندگی را، زندگی ای که دیگر ارزشی ندارد، قانونی کنند.

در پاسخ به این پیشنهادها، ما پیش از همه، باید به این مسأله پاسخ گوئیم که این بر عهده پزشک نیست که درباره ارزش یا فقدان ارزش زندگی انسان به قضاوت بنشیند. وظیفه ای که جامعه به پزشک تفویض کرده است تنها آن است که هر گاه می تواند به کمک برخی دوا و هر جا که باید، درد را تسکین دهد. تا آن جا که می تواند، در بهبودی سهم داشته باشد و بیماری را که درمان ناپذیر است مراقبت کند. هر گاه بیماران و عزیزان و نزدیکان شان متقاعد نشوند که پزشک این وکالت جدی و لفظی را عهده دار باشد، دیگر هرگز به او اعتماد نخواهند کرد. بیمار هرگز پی نخواهد برد که پزشک باز به عنوان یاور نزاد می آید یا مجری.

این وضعیت يك اصل به شمار می رود و استثناء بردار نیست. این اصل در مورد همه بیماری های درمان ناپذیر ذهن و بیماری های لاعلاج تن نیز به کار می رود. به علاوه چه کسی می تواند بگوید که، روان پریشی که اکنون درمان ناپذیر است، آیا تا ابد به همین وضع خواهد ماند؟ باید به خاطر داشته باشیم، که، اگر چه روان پزشک ممکن است در تشخیص بیماری روانی درمان ناپذیر راهی مطلقاً مثبت در پیش گرفته

باشد، ولی هر گز نمی تواند مطمئن باشد که باید در مورد حق زنده بودن یا نبودن بیمار به داوری بنشینند. بیماری را می شناسیم که پنج سال تمام در بستر افتاده بود و با تغذیه مصنوعی زنده نگه اهداشته می شد. تا ماهیچه های پاهایش دچار آتروفی^۱ (۱۷) شد. شاید شخص عادی در این حالت بپرسد، آیا بهتر نیست بر این نوع بدبختی نقطه پایان گذاشت. بهر حال این مسأله، رشدی ناخواسته داشته است. يك روزی این بیمار خواست غذای معمولی بخورد و از بستر خارج شود. وی راه رفتن را تمرین کرد تا ماهیچه های لاغر شده اش بتوانند، دوباره او را سرپا نگاهدارند. چند هفته بعد او از بیمارستان مرخص شد و پیش از آن که احساس کسالت کند در مسافرت هایی که انجام می داد به سخنرانی های عمومی می پرداخت. يك روز در برابر گروه کوچکی از روان پزشکان سخن می گفت و نظرات خود را در جریان بیماریش گزارش می کرد - بخش زیادی از این مطالب درباره بعضی از پزشکانی بود که بیمار را بخوبی درمان نکرده بودند و هرگز حساب نمی کردند که ممکن است در سال های آینده این جسم زنده بتواند با کلماتی پر معنا هر چیزی را که بروی گذشته شرح دهد.

مخالفان مان می توانند مسیر زیر را در پیش گیرند: فردی که از نظر روانی به شدت بیمار است، در شرایطی نیست که مصالح خویش را تشخیص بدهد. افزون بر این به عنوان نمایندگان اراده بیمار، ما پزشکان، باید مرحله از بین بردن بیماری او را شروع کنیم، زیرا باید گمان داشت که مرد بیمار هر گاه حالت بیماری روانیش، خود آگاهی او را از بین نمی برد و باعث فساد شخصیتش نمی شد، همین کار را

انجام می داد.

معنادرمان گر نقطه نظری کاملاً متفاوت دارد. پزشك باید به عنوان عامل اراده انسان بیمار، به زندگی اعمال اثر کند و همچون اتکالی حق زندگی او باشد. پزشك حق ندارد این اراده را انکار کند یا این حق را نادیده انگارد. يك مورد آموزنده این حالت، داستان پزشك جوانی است که دچار ملانوسارکوم^(۱۸) شده بود و خود بیماری را با درستی تشخیص داده بود. همکارانش ابلهانه می گوییدند او را متقاعد کنند که وی به سارکوم مبتلا نیست. ایشان تا آن جا پیش رفتند که وی را فریب دادند و آزمایش های ادرار منفی نشان دادند، «زیرا ادرار بیمار را با ادرار شخص سالم دیگری عوض کرده بودند. پزشك جوان شبانه و به طور پنهانی به آزمایشگاه رفت و خود آزمایش ادرار را انجام داد. چون بیماری اش پیشرفت می کرد، دوستانش می ترسیدند که او به خودکشی دست بزند. ولی به عوض آن، در پزشك جوان نسبت به تشخیص صحیح اولیه اش شك ایجاد می شد. هنگامی که متاستازهای کبدی کاملاً مستقر شدند وی این نشانه ها را به عنوان بیماری بدون ناراحتی کبدی تشخیص داد. به این ترتیب وی ناخود آگاه خود را منی فریفت - زیرا در مراحل آخر در بیمار، میل به زیستن، علیه مرگ به مبارزه برخاسته بود. ما این میل به زیستن را ارج می نهیم - و نباید حق زیستن انسان را به لحاظ محافظت از يك ایدئولوژی نفی کنیم.

مدرک دیگری وجود دارد که بالنسبه فراوان است. مشخص شده است که بیماران گرفتار بیماری روانی درمان ناپذیر، به ویژه آنها که

اصولا با کمبود عقلانی به دنیا آمده‌اند از لحاظ اقتصادی به جامعه تحمیل می‌شوند. به طوری که بار آور نبوده و انگل به‌شمار می‌روند. در این مورد چه می‌توان گفت؟ در واقع باید گفت کاناچی^۱ (۱۹) که دست کم در بعضی از مؤسسات، صندلی چرخ دار را تک‌ان می‌دهد به طور قابل توجهی «بار آور» تر از مثلاً پدر بزرگ و مادر بزرگ سالمندی است که در سنین پیری بی‌آسیب خود، آخرین روزها را می‌گذرانند و وابستگی‌انشان از این تلقین دررعبند که این مردمان سالمند باید به کنار روند؛ زیرا دیگر برای جامعه سودمند نیستند. (قابل توجه آن‌عده از مردم خوبی که به سالمندان احترام می‌نهند و به کشتن از روی ترحم شخصی که تندرست نیست استناد می‌کنند.) هر کس باید بپذیرد شخصی که دوستانش دور او را گرفته‌اند، شخصی که به جای او کس دیگری را نمی‌توان دوست داشت، شخصی است که زندگیش با معنا است، اگرچه این معنا فعل پذیر باشد. به هر حال همه نمی‌توانند دریابند کودکانی که از نظر روانی عقب افتاده‌اند نمی‌توانند به سبب بی‌یاوری مورد علاقه شدید و محافظت پدر و مادرشان قرار نگیرند.

به نظر ما، وظیفه پزشك نجات زندگی است، هر گاه که بتواند، حتی در رویارویی با بیماری دایمی و بیماری که می‌کوشد خود را از بین ببرد و زندگیش اکنون به رشته‌ای بند است. در این موقعیت پزشك با این مسئله روبرو است که آیا باید بیمار را در انجام خودکشی و سرنوشتی که انتخاب کرده است آزاد گذارد یا باید میل به خودکشی را در وی فرو نشانند. به این عمل قوت دهد یا به میل فرد احترام نهد. می‌توان گفت پزشکی که در جریان خودکشی بیمار دخالت می‌کند

به جای آن که اجازه دهد سرنوشت مسیر خود را طی کند برای خود نقش داور سرنوشت را ایفا می کند. به کدام راه باید رفت: هر گاه سرنوشت - یا قدرت الهی - بر این مشیت استوار باشد که شخص به زندگیش خاتمه دهد، راه هایی به وجود خواهد آورد تا کمک پزشک دیرتر برسد. هر گاه سرنوشت بر انجام خودکشی به دست پزشک قرار گرفته باشد پیش از آن که دیر بشود، این پزشک باید همانند حکیم، رفتار کند و هرگز نباید نقش داور به خود گیرد و با زمینه های فلسفی شخصی تصمیم گیرد یا به سادگی و به طور قراردادی می توان گفت که بیمارش باید یا نباید زنده بماند.

در بحث بالا مسئله خودکشی را از دیدگاه ناظران مورد بررسی قرار دادیم. یعنی پزشکی که می تواند در این وضعیت حالات مختلفی به خود بگیرد. حال می خواهیم این مسئله را از درون، روشن کنیم و می کوشیم به این مسئله از دیدگاهی بنگریم که فرد افسرده خود به آن دقیق می شود و انگیزه های او را روشن می کنیم و مشخص می کنیم آیا برای این مسئله، علت های درونی هم وجود دارد.

اصطلاح «خودکشی تعادلی» گاه به کار گرفته می شود. مسئله این است که در این موارد شخص، گاه به بررسی تراژنامه زندگیش می پردازد و براساس آن تصمیم می گیرد، زندگیش را از بین ببرد. همان گونه که نشان دادیم، از آن جا که لذت مشابه به سوی نگره اعتباری زندگی است، این توازن منفی خواهد شد. به هر حال، مسئله آن است که مجموع این برگه بیلان می تواند آنقدر منفی شود که زندگی بی ارزش تلقی شود.

در وهله اول به شك می افتیم که نکند هر انسانی بتواند با عینیتی کافی از زندگیش تعادلی ایجاد کند . این امر به ویژه آن گاه حقیقت می یابد که نتیجه بدست آمده، آن باشد که مشکلاتش لاینحل است و یا خود کشی تنها راه حل آنهاست. اهمیتی ندارد که تا چه حد این نتیجه بتواند متقاعد کننده باشد، این ایمان ، شخصی باقی خواهد ماند. هر گاه، از شمار زیادی از اشخاصی که خارج از این ایمان که موقعیتشان نو می کنند است به خود کشی اقدام کرده باشند، تنها يك مورد اشتباه خواهد بود. به این معنی که هر گاه تنها در يك مورد راه حل دیگری وجود داشته باشد - پس هر اقدام به خود کشی به خودی خود در واقع تأیید شده نخواهد بود. برای تمام آنها که به خود کشی رو می آورند، تنها يك ایمان شخصی خالص وجود دارد که فکر می کنند، تنها مسیر درست برایشان همین است و هیچیک از ایشان نمی توانند پیشاپیش بدانند که خواهند توانست این موقعیت را بطور عینی و درست دآوری کنند. یا آیا رویدادهای ساعت بعد از حادثه ممکن است چیزی ، به اشتباه، به ایشان نشان دهد - ساعتی بعد که دیگر زنده نیستند تا رویدادها را ببینند.

از لحاظ نظری نیز یقیناً قابل درک است که خود کشی گاه هم ارز آن قربانی است که آگاهانه تقدیم شده است، به طوری که در این گونه موارد، جنبه عمل اخلاقی هوشیارانه ای به خود می گیرد . به هر حال ، از نظر تجربی می دانیم که انگیزه های این نوع خود کشی در واقع همه از نوعی اکراه ریشه می گیرد یا این که در پایان راه حل های مربوط به موقعیت نو می کنند ای که ایجاد شده است منشأ می گیرد . از این رو به این مرحله از تعمیم می رسیم که خود کشی هرگز از نظر اخلاقی تأیید نمی شود . و هم چنین از نظر کفاره آن . زیرا خود کشی نه تنها

به فرد امکان رشد و پختگی در نتیجه رنج بردن را نمی دهد (و از این رو تحقق ارزش های نگره یی) بلکه این امکان را نیز از بین می برد که وی بتواند موجب آزار دیگری شود. به این ترتیب ، خود کشی نمی تواند کفاره گناهان گذشته باشد. به جای پاک کردن لوح اعمال گذشته از بدشانسی یا بی عدالتی های گذشته - وی به سادگی « من » خود را پاک می کند .

حال به مواردی برمی گردیم که در آنها، انگیزه های خود کشی بر پایه حالت بد روانی استوار شده است. پژوهش دقیق روانپزشکی، این نکته را روشن می دارد که خود کشی هرگز بدون پایه آسیبی روان صورت نمی گیرد ولی ما این جا به این مسئله کار نداریم. ما در این قسمت این مسأله را اثبات می کنیم ، که این وظیفه ما است که به آن که می خواهد خود کشی کند ، ثابت کنیم که گرفتن زندگی کسی، به طور مقوله ای، مغایر عقل است و زندگی برای هر کسی در هر شرایطی با معنا است. ما عقیده داریم که این کار را با سند عینی و تحلیل مشکل ، بر اساس اصطلاحات مربوط به آنها - از راه معنا درمانی - می توان انجام داد .

باید گفت که کسالت شخص از زندگی، مسأله یی عاطفی است و عواطف هرگز مدارک نیستند. بر اساس اصطلاحات اخلاقی ، این سؤال پیش می آید که آیا فرد باید خود را به این گونه دغدغه ها تسلیم کند. (از نظر اخلاقی لذت صرف در زندگی، ابدأ برای با معنا بودن ادامه زندگی مدرکی ایجاد نمی کند.)

آن جا که نتوان برای انگیزش پایه ای آسیبی برای روان نشان داد و از این رو آن جا که روان درمانی از جهت باریک تر آن نقطه عزیمتی نیابد ، معنا درمانی توصیه می شود . اختلاف در این عمکرد نسبت به

روان‌درمانی آشکارا در مثال زیر نشان‌داده شده است.

«بیمار»ی به علمت نیات خودکشی در مؤسسه روانپزشکی پذیرفته شد. او پس از بستری شدن آشکارا دارای این نیات بود. به هر حال، این بیمار دارای نشانه‌های واضح روانی نبود. مدارکی که وی به رئیس مؤسسه نشان داد منطقی بی‌عیب بودند. وی معتقد بود که هر انسانی آزاد است تصمیم بگیرد زنده بماند یا نه. و با کلماتی متین و تکان‌دهنده، دربارهٔ محروم بودن از آزادی شکایت داشت. در حالی که هیچ اثری از بیماری روانی در وی دیده نمی‌شد، مدیر مؤسسه تشخیص منفی «بدون بیماری روانی» را در پیشینهٔ او وارد کرده بود و آن مرد را به عنوان شخصی «سالم» مرخص کرد. بیمار در راه خروج از بیمارستان در فکر این زندگی بود و هنگامی که یکی از روانپزشکان او را متقاعد کرد که وی می‌تواند از نظر روانی سالم باشد، ولی از نظر روحانی سرگردان است، این حدس پیش‌آمد که باید سخن بگویند. در مدت کوتاهی این پزشک توانست به این مرد بفهماند که آزادی آدمی «آزادی حاصل از...» نیست، بلکه «آزادی برای...»، آزادی برای پذیرش مسئولیت است. به این ترتیب، در جریان ادامهٔ گفت‌وگو، همهٔ علل کاذب روانشناختی خودکشی از بین رفت.

یقیناً این پزشک طبق روش سنتی پزشکان انجام وظیفه نکرده بود. ولی چه کسی می‌تواند انکار کند که وی در جریان کار خود محقق بوده است - یعنی در واقع وی ناگزیر شده است این کار را انجام دهد. آن منازعهٔ فلسفی میان پزشک و بیمار تنها وسایل ممکنه بود که از آن طریق بیمار می‌توانست در زمانی بسیار کوتاه زندگی را تأیید کند. این گفت‌وگو هم، مرحله‌ای از معنا درمانی بود که خودکشی را

از جنبه‌های فلسفی آن بررسی می‌کرد. و هم مرحله روان‌درمانی از جهت درست آن - که در این مرحله پزشک به روشن کردن زمینه روانشناختی تصمیم انسان اقدام می‌کرد. در جریان این روان‌درمانی روشن شد که یکی از انگیزه‌های انسان برای خودکشی، میلی است که وی در گرفتن انتقام از جامعه‌ای دارد که با آن به طرز بدی در تماس بوده است. غالب توجه است که پس از درمان این بیمار توانست به دیگران نشان دهد که کیست، چه مقدار ارزش دارد و تا چه حد زندگی‌اش بامعناست. در جریان گفت‌وگو بیمار تأکید داشت که وضع نامساعد اقتصادی‌اش علت تصمیم او برای پایان دادن زندگی‌اش نبود و پول نمی‌توانست به یاری او بشتابد. بلکه بیش‌تر «او به محتوای زندگی‌اش نیاز داشت» و «از این خلأ در گریز بود.»

ما در مورد آزادی پذیرش مسؤولیت سخن گفته‌ایم. ولی این آزادی خوددلیلی است بر حس مسؤولیت. حتی در افراطی‌ترین نوع گریز از مسؤولیت - گریز از زندگی با خودکشی، انسان نمی‌تواند از حس مسؤولیت خود بگریزد. زیرا شخصی که عمل خودکشی را در آزادی انجام می‌دهد (البته با این فرض که هنوز سالم باشد) او نمی‌تواند آن‌چهارا که از آن می‌گریزد، رها کند و مسؤولیت رهایش نخواهد کرد. و آن‌چهارا که وی در جست‌وجوی آن است پیدا نخواهد کرد: یعنی راه حل مشکل را. زیرا ما باید دوباره و دوباره برای شخص مایل به خودکشی روشن کنیم که گرفتن زندگی‌اش مشکلی را حل نمی‌کند. ما باید به‌وی نشان دهیم که تا چه حد او شبیه بازیکن شطرنجی است که بامشکل بسیار سختی در شطرنج رویاروست و تنها مهره‌های شطرنج را روی صفحه جابه‌جا می‌کند. یعنی راه حلی برای مشکل بازی شطرنج وجود ندارد. و راه حلی برای مشکل زندگی وجود ندارد که زندگی را از بین ببریم. درست

همان گونه که بازیکن شطرنج به قوانین تجاوز می‌کند، انسانی که خودکشی را انتخاب کرده است نیز به قوانین بازی زندگی تجاوز کرده است. لازم نیست که با استفاده از این قوانین بازی به هر قیمتی شده پیروز شویم بلکه استفاده از این قوانین مستلزم آن است که ماهرگز از مبارزه دست برنداریم*

مامنی خواهیم به بیمار انیمان آن چیزی را بیاموزیم، که آلبرت شوایتزر، احترام به زندگی نامیده است. ولی بیمار آن را تنها زمانی می‌توان متقاعد کرد که بتوانیم به ایشان نوعی محتوا برای زندگی ادا کنیم یا بتوانیم به ایشان دریافتن هدف و مقصودی برای وجود کمک برسانیم، اگر تنها بتوانیم این وظیفه را به ایشان دهیم متقاعد می‌شوند که زندگی دارای ارزش غیرشرطی است. نیچه می‌گوید «هر که برای زندگی منطقی داشته باشد، تقریباً هر یک از روش‌های زندگی را تحمل می‌کند.» این ایمان که هر کسی نسبت به خود دارای وظیفه‌ای است ارزش فراوانی در روان‌درمانی و بهداشت روانی دارد. ما با خطر کردن می‌توانیم بگوییم که احتمالاً هیچ چیزی جز آگاهی از داشتن وظیفه در زندگی نمی‌تواند به شخص کمک کند تا بر مشکلات عینی خود فایز آید یا آن را بپذیرد. و هنگامی که به نظر رسد از نظر شخصی وظیفه‌اش تمام شده است همه چیز این گونه خواهد شد، داشتن این گونه وظیفه به

* اغلب پاسخ به این پرسش آسان نیست که آیا ارتکاب به خودکشی محتاج جرأت است یا نیازمند وحشت. زیرا ما باید با انصاف تمام آن دسته از کساکش‌های درونی را که اغلب منتهی به کوششی برای خودکشی می‌شوند، درک کنیم... شاید تمام آنچه که می‌توانیم بگوئیم این است که: آدمی که خودکشی می‌کند در مرگ دلیر است و در زندگی جیون.

زندگی شخص ارزش یگانه می‌دهد. جمله نیچه که در بالا گفته شد این حدس را پیش می‌آورد که روش زندگی، یعنی سختی‌ها و دغدغه‌های وابسته به آن، تا آن حد عقب‌نشینی می‌کند که دلایل زیستن به پیش آیند. ولی این تنها نیست. از نظر کیفیت و طیف زندگی، به‌طور منطقی این مسأله پیش می‌آید که زندگی هر چه با معنا تر شود، مشکل‌تر می‌گردد. مثالی طبیعی در این باره نگره قهرمان واقعی است. قهرمان مشکل خود را به‌طریقی ترتیب می‌دهد که خود می‌تواند با پیروزی آنرا تأیید کند. فرض کنید مسابقه پرش از مانع یا تمرینی برای شرکت دادن معلولان در مسابقه وجود دارد. آیا نباید ما خمیره وجود خود را بیازماییم و از راه پیروزی بر مشکلات زندگی معمولی جسارت و قدرت بیابیم؟

هدف ما باید کمک به بیمارمان در رسیدن به بزرگ‌ترین فعالیت ممکن زندگی و هدایت او از حالت «بیمارگونه» به حالت «عمل‌کننده» باشد. با این نظر، ما نه تنها وی را به تجربه هستی‌اش به عنوان کوشش پایدار برای شکوفایی ارزش‌ها راهبر می‌شویم، بلکه باید به وی نشان دهیم وظیفه‌ای که بردوش دارد، وظیفه‌ای ویژه است. این وظیفه از دو جهت ویژه است: نخست آن که این وظیفه در افراد مختلف متفاوت است و قابل انطباق با یگانگی هر شخص است. دوم آن که این وظیفه ساعت به ساعت متفاوت می‌شود که موافق فردیت هر موقعیت است. ما تنها باید آنچه را که شلر «ارزش‌های وضعیتی» می‌نامد به یاد داشته باشیم، بلکه باید تأکید کنیم که این ارزش‌ها در برابر ارزش‌های «ابدی» قرار می‌گیرند که همیشه و برای همه کس معتبر است. از جهت، این ارزش‌های وضعیتی همیشه وجود دارد و باید تا رسیدن موقع تحقق آن‌ها شکیبابود، تا وقتی که انسان بر تنها موقعیت شکوفا کردن

آن‌ها دست یابد. اگر این موقعیت از دست برود، آن گاه فرصت‌ها از دست رفته است، در این حالت ارزش وضعیتی برای همیشه تحقق‌ناپذیر می‌ماند. زیرا انسان آن‌را از دست داده است.

افزون‌براین می‌بینیم که عوامل یگانگی و فردیت از اجزاء سازنده و ویژه با معنا بودن زندگی انسان‌اند. فلسفه هستی‌گرایی معاصر افتخار دارد که ثابت کرده است هستی انسان اساساً ذاتی و شخصی است. این فلسفه موجب می‌شود هستی‌گرا برای این کیفیات تأیید کند و مسؤلیت اخلاقی را به عنوان یک ارزش تعیین‌کننده وارد عمل کند. بیخود نیست که فلسفه هستی‌گرا فلسفه «دعوت به تسلیم» نام گرفته است. برای نمایش زندگی انسان به عنوان جزئی منفرد و یگانه، این فلسفه برگ‌گ دعوتی است مؤکد، تا آدمیان به یاری آن، امکانات واحد و یگانه‌رادر زندگی تحقق بخشند.

هدف تحلیل وجودی و معنا درمانی، رساندن مراجعه‌کننده به بالاترین نقطه‌ی ممکن تمرکز است. پس وظیفه ما است که نشان‌دهیم چگونه زندگی هر انسان دارای هدفی واحد است که تنها از یک مسیر می‌توان به آن رسید. برای توجیه این مسأله می‌توان گفت، انسان به هواپیمایی مانده است که شبانه به فرودگاهی هدایت می‌شود تا بر زمین بنشیند. روش انجام این کار روشن است: ایستگاه رادیویی فرودگاه دوزخ نشانه مورس می‌فرستد که هر یک بخشی از فرودگاه‌رامی پو شانند. در مرز این بخش‌ها - که مسیر دقیق از پیش تنظیم شده را مشخص می‌کند - خلبان هواپیما صدای نشانه ثابتی می‌شنود. مسیر مشخص شده به تنهایی خلبان‌را به هدفش راهبر می‌شود. بدین ترتیب باید گفت مانند آن است که هر انسان در زندگی خود در هر وضعیت همیشه در پیشاپیش خود مسیری مشخص دارد که از آن‌راه می‌تواند به تحقق

استعدادهای شخصی خود برسد.

ولی هر گاه بیمار دریابد که معنای زندگی خود را نمی‌داند ، استعداد های واحد وجودی اش برای او آشکار نیست ، پس تنها باید تأکید کنیم که وظیفه اصلی او عبارت است از: یافتن راهی برای انجام صحیح وظیفه، پیشرفت به سوی یافتن یگانگی و فردیت معنای زندگی. برای این مسأله از استعداد های ذاتی- و به بیان دیگر چگونگی یاد گیری آدمی درباره آن چه باید باشد ، نه آنچه هست - هیچ پاسخی بهتر از کلام گوته نیست: «چگونه می توانیم بیاموزیم خودمان باشیم؟ این کار هرگز با اندیشه انجام نمی پذیرد بلکه با عمل امکان پذیر است. بکوشید وظیفه خود را انجام دهید، به زودی در خواهید یافت چه هستید. ولی وظیفه شما چیست؟ خواسته های هر روزی تان.»

اکنون ، مردمی دیده خواهند شد که کیفیت یگانه - وظیفه‌ی زندگی را تشخیص داده‌اند و آرزومند تحقق بخشیدن به ارزش های وضعیتی ذاتی و منفرد خود هستند ولی باز هم وضعیت شخصی خود را «نومیدانه» می‌پندارند . ما پیش از هر چیز باید از خویش بپرسیم: مفهوم ناامیدی چیست؟ و یا اگر صریح تر گفته باشیم باید گفت که هیچ کس توانایی پیشگویی آینده اش را ندارد؛ حتی اگر آینده اش بر رفتار اکنون او تأثیر داشته باشد، قادر به پیشگویی آینده نیست- اینگونه می نماید که این تأثیر گذاری به تلقین پذیر بودن یا بی اعتنا بودن او بستگی دارد . از این رو، وی در هر حال همیشه ، به گونه ای متفاوت به آینده اش شکل خواهد داد و به این ترتیب پیشگویی اولیه دیگر معتبر نیست.

هیچ کس هرگز نمی تواند در مورد آینده خود و امکان تحقق بخشیدن به مجموعه ارزش های آن به داورى بنشیند. سیاه پوستی که محکوم به حبس ابد با کار اجباری شده بود از مارسى به جزیره شیطان

فرستاده شد. در راه ماشین بخار آتش خانه کشتی آتش گرفت ، متهم که مردی بسیار قوی بود از بند رها شد و جان ۱۰ نفر را نجات داد. بعدها مجازات او برای این عمل قهرمانانه تغییر یافت. هر گاه در بندرمارسی از این مرد پرسیده می شد آیا باقی زندگیت معنایی دارد ، او احتمالا سرش را تکان می داد. هیچ کس هرگز نمی تواند به درستی دریابد زندگی برایش چه تدارك دیده است.

X در واقع هیچ کس نباید در مورد کمبودهای زیستی خویش پافشاری و استعدادهای ذاتی اش را بی معنا کند. اهمیتی ندارد که تاچه حد شخصی از خود ناراضی است ، اهمیتی ندارد تاچه حد خود را با اندیشیدن به نارسایی ها و شکست ها عذاب می دهد و تاچه حد سخت گیرانه به داوری خویش می نشیند - واقعیت مهم آن است که این کارهای او تا کیدی است بر این واقعیت که بشر آنقدرها هم موجودی ضعیف نیست ، زیرا می اندیشد که وجود دارد. درست همان گونه که دلسوزی کردن درباره نسبت و شخصی بودن همه دانش ها و ارزش ها گمان عینی بودن آنها را فراهم می آورد. خود متهم سازی اخلاقی انسان نیز شخصیت آرمانی به بار می آورد. به این ترتیب انسانی که خود را به سختی مورد قضاوت قرار می دهد به ارزش ها تأکید دارد و در پی تحقق بخشیدن بدانهاست. در واقع هر کس که بتواند معیارهای آرمانی شخصیت خود را به کار گیرد، دیگر نمی تواند خود را ناکامیاب بداند. زیرا با این واقعیت به سطحی از ارزش های شخصیتی و اخلاقی رسیده است که توانسته است از بی ارزشی رها شود. و این ضرب المثل را انکار کند که در پس ابر بودن خورشید دلیل نبودن آن نیست.

همین موضوع می تواند درباره نومیادی آدمی، که بنیاد شك به ارزش های شخصیتی است ، تعمیم یابد. این نوع تفکر نادرست

می‌انگارد که آدمی از آغاز منشی* شیطانی دارد ولی این انگ‌رنج اخلاقی نیز نمی‌تواند کردارهای اخلاقی آدمی را فلج کند. چنان‌که بعضی‌ها احمقانه می‌پندارند که رفتار و کردار همه آدم‌ها از روحیه «خویش‌تن دوستی»^۲ آنان سرچشمه می‌گیرد» و اعمال «دیگر دوستانه» ای که از آنان سر می‌زند نیز، در واقع از منش خود دوستی آنان نشأت گرفته است. زیرا اینگونه انگاشته شده است آنان که دیگران را دوست دارند می‌کوشند تا آزادی و آسودگی خویش را در اضطراب حاصل از همدلی با دیگران تأمین کنند. پاسخ این است که: در وهله اول از بین بردن درد اشتیاق نیست بلکه نتیجه است. در وهله دوم این واقعیت که اشتیاق در واقع احساس می‌شود، حدس اخلاقیات را به شکل دیگر دوستی هوشمندانه پیش می‌آورد. افزون بر این آنچه ما درباره زندگی اشخاص گفته‌ایم در مورد زندگی آنان نیز به کار می‌رود: و آن این که در زندگی مردم کوه‌نشین تنها قلعه‌ها و اوج‌ها تصمیم برانگیز هستند. چند زندگی انگاره‌ای، چند استعداد ادراکی یا اخلاقی یا حتی تنها یک فرد در اینجا یا آنجا که بتوان به واقع به او عشق ورزید، می‌تواند حکم مجازی کافی برای انسانیت در کل باشد.

*ما حتی ممکن است بپذیریم که انسان متوسط معمولاً از امکان خوب بودن محروم است. و تنها افرادی این‌جا و آن‌جا، می‌توانند بطور حقیقی خوب باشند. اما اگر وضع از این قرار باشد، آیا وظیفه یک‌یک ما این نیست که سعی کنیم از خدمت متوسط بهتر باشیم، و یکی از آن افراد نادر شویم؟

1- Weltschmerz

2- egoism

بالاخره ، هر گاه ثابت شود که ایده آلهای بزرگ ابدی انسانیت در همه نقاط مورد سوءاستفاده واقع می شوند و به عنوان وسیله ای برای هدف های سیاسی ، تجاری ، حوادث شهوی شخصی یا کبر شخصی به کار می روند - می توان پاسخ گفت که: تنها نیروی متکبرانه آن دسته لزائیده آل هارا بیازمایید و نشان دهید که این نیروها در همه کس وجود دارد . زیرا اگر يك دسته از رفتارها باید با اخلاقیات پنهان شوند تا مؤثر واقع گردند ، که در واقع این حالت تائیدی است بر مؤثر بودن اخلاقیات بهم چنان که چیزی دیگر آن قدرها مستعد تأثیر کردن بر وجود آن وجودی نیست که اخلاقیات خود را گرامی می دارد .

وظیفه ای که آدمی در زندگی بر عهده دارد پیوسته بالای وظایف دیگر است و طبق قانون در حدود نیروهای اوست . به همین گونه تحلیل وجودی نیز برای کمک به شخص و درك مسؤولیت در انجام هر يك از این وظایف طرح ریزی شده است . هر چه انسان بیشتر به وظیفه کیفیت زندگی بیاویزد ، زندگی به نظرش با معنا تر خواهد شد . تحلیل وجودی موظف است مادام که انسان نا آگاه به مسؤولیت خود ، زندگی را تنها يك واقعیت ببیند ، به او بیاموزد که زندگی را همچون حکمی در نظر گیرد . ولی باید گفته شود اشخاصی هستند که يك مرحله جلوتر می روند ، اشخاصی که زندگی را در ابعادی گسترده تر تجربه کرده اند . آنان هم چنین اقتداری را تجربه می کنند که وظیفه از آن ناشی می شود . ایشان کار فرمایی را تجربه می کنند که حکم انجام وظیفه برایشان صادر کرده است . به عقیده ما در این حالت ، ویژگی خاص انسان مذهبی وجود دارد : مردم مذهبی مردی است که هستی خویش را نه تنها بر اساس مسؤولیت برای ارضای وظایف زندگی توجیه می کند بلکه هم چنین در برابر کار فرما هم مسؤول

است*

پی بردن به واقعیت شخصی این وظایف در زندگی به ویژه برای بیماران روان‌نژندشوار است زیرا در ایشان فقد ایمنی غریزی در حس وظایف به گونه‌ای ویژه موجود است. به عنوان مثال، زنی که دچار روان‌نژندی و سواسی بود هر چه می‌توانست انجام داد تا با مطالعه روان‌شناسی این حالت خود را از بین ببرد. او استعداد آموختن روان‌شناسی داشت و این کار را با غلوط در انجام وظایف مادری انجام می‌داد. این خانم با استفاده از دانش خود درباره روان‌شناسی فردی این نظریه را طرح ریزی کرد که روان‌شناسی برای او تنها «صحنه‌ی فرعی میدان جنگ» است و مطالعاتش دارای «آرایه‌های» روان‌نژندانه است. تنها پس از آن که این خانم این تحلیل غلط از خود را به کنار گذاشت و زندگی را به بررسی تحلیل وجودی معطوف کرد توانست با «عمل کردن خود را بشناسد» و «تقاضاهای روزانه‌اش را» بداند. هنگامی که وی به این مرحله رسید، دریافت که نیازی به چشم‌پوشی درباره کودکش یا حرفه‌اش ندارد.

* - يك مثال مشخص این تعمیق خود آگاه مسئولیت را در شخص مذهبی، برایمان روشن خواهد کرد. در زیر بخشی از مقاله‌ای نوشته‌ال. جی باکمن L. G. Backman درباره‌ی آنتون بروکner Anton Bruckner آهنگساز را می‌آوریم: «احساس مسئولیت او نسبت به خدا تابی نهایت افزایش می‌یافت. بنا بر این او به دوستش دکتر ژوزف کلوگر Joseph Kluger که مقامی مذهبی بود گفت: «آن‌ها می‌خواهند که من به طور متفاوتی چیز بنویسم. این کار را می‌توانم بکنم، اما ترجیح می‌دهم نکنم. بین هزاران نفر، خدا لطفش را شامل حال من کرده است و به من استعدادی ارزانی داشته است - به

بیمار روان نژند مایل است يك وظیفه زندگی را علیه دیگری به کار برد. ما، در مادر بیمار روان نژند نمونه انواع دیگری از رفتار اشتباهی را می‌یابیم. به عنوان مثال، این بیمار ممکن است بکوشد «طبق برنامه‌ای و موبه موبه با آن» زندگی کند مثل آن زن گرفتار و سواس

←

من از میان همه مردم. روزی مجبور خواهم بود به او حساب پس بدهم. و آن وقت چطور می‌توانم در مقابل او بایستم، در حالی که از دیگران پیروی کرده‌ام نه از او؟»

اشتباه است اگر تصور کنیم که نگره مذهبی لزوماً به انفعال می‌انجامد. بلکه برعکس، می‌تواند شخص را تا حد باور نکردنی ای فعال کند. مسلمانان مذهب این اثر را روی آن نوع از اشخاص مذهبی دارد که نگره وجودی‌شان شامل احساس هستی خویش مانند يك سرباز جبهه معنویات روی زمین باشد. چنین شخصی احساس می‌کند که این‌جا روی زمین همه چیز از قبل «یقین» شده است. و همه کشاکش‌ها، یا تایید و رضایت درونی تمام موجودات انسانی تا این زمان پایان یافته است، بنابراین درون خود شخص هم از کشاکش خالیست. در این رابطه به عنوان مثال می‌توان سخنان حکیمانانه‌ای را که کاسیدی Chassidie يك بار به پیروانش گفت به خاطر آوریم. او گفت: «حالا به ما بگوئید چطور و چه وقت انسان درمی‌یابد که خداوند گناه او را بخشیده است» و سپس خودش جواب داد: «انسان می‌تواند با دوباره مرتکب نشدن همان گناه، بخشش خدایی را دریابد.»

دست‌آورد منحصر بفرد یکتاپرستی موسی بطور پایدار در آگاه ساختن نژاد بشر از قدرت الهی است. انسان به عنوان موجودی که در برابر خدا ایستاده است نگرسته می‌شود. بنابراین اگر وظیفه زندگی انسان را چون مشیت الهی بدانیم، می‌توانیم به آگاهی انسان از مسؤولیت عمق ببخشیم.

←

که یکبار می گفت ما در واقع نمی توانیم با کتاب راهنمای باید کر به دست زندگی کنیم، اگر این کار را می کردیم از تمام شانس هایی که تنها يك بار در زندگی اتفاق می افتند می گذشتیم، از سرنوشت می گریختیم و به جای شکوفا کردن ارزش های وضعیتی آنها را نادیده می انگاشتیم.

در پرتو تحلیل وجودی از این شمار، مسایلی که معمولاً پیوندی برای وظیفه جهانی و معتبر برای زندگی باشد وجود ندارد. از این نقطه نظر مسأله «این» وظیفه در زندگی یا «این» معنای زندگی، بی معنا

←

اما نباید فراموش کنیم که نیاز اخلاقی ای که از این دیدگاه برمی خیزد، در اصل به آن چه که ما ارزش های خلاق می نامیم مربوط می شود. بنابراین باز هم برایمان قابل توجه تر می شود وقتی بدانیم که مسیحیت در زمینه خود آگاهی اخلاقی انسان، نوعی ارزش ها را که ما نگره یی می دانیم، قرار داده است - سومین رده بندی از سه رده بندی اصلی ارزش های ممکن، در هستی مسیحی، در دور نمای صلیب، و آن به صلیب کشیده شده مربوط می شود که در نهایت و اساساً به تقلیدی به آزادی اختیار شده از مسیح تبدیل شده است یعنی يك «شور مذهبی». عنصر بعدی را پروتستانیسیم مطرح کرد: با تأکید بر مفهوم رحمت الهی. پروتستانیسیم احساس مسئولیت انسان را در رابطه با رده بندی ارزش های دوم - ارزش های تجربی - تعمیق بخشید چون مطابق پندار رحمت، که بسیار در فلسفه دینی پروتستانها معتبر است، تمام برخوردهای انسان با تجربه های ارزش به معنی دریافت هدیه ای از جانب خدا است (رحمت الهی). تمام این، به نظر می آید که ارتباطی متقابل را میان سه رده بندی ارزش ها از يك طرف، و سه شاخه اصلی مذهب غربی از طرف دیگر، مطرح می سازد.

است. این مطلب داستان گزارشگری را به ذهن می آورد که از قهرمان شطرنجی پرسیده بود: «استاد اکنون به من بگویید - بهترین حرکت در شطرنج چیست؟» این پرسش را نمی توان به صورتی معمولی پاسخ گفت بلکه تنها با توجه به وضعیت و شخصی ویژه می توان پاسخ گفت. استاد شطرنج اگر این سؤال را جدی می گرفت باید این گونه پاسخ می داد که: «بازیکن شطرنج باید بکوشد در محدوده توانایی و محدوده قدرت رقیبش در هر زمان بهترین حرکت را انجام دهد.» در اینجا باید روی دو مطلب تأکید کرد. نخست باید روی کلمه های: «در حدود توانایی اش» تأمل کرد، یعنی حالت درونی آنچه که ما طبع می نامیم و دوم آنچه که بازیکن تنها می تواند «بکوشد» حرکتی انجام دهد که در وضعیت واقعی بازی بهترین باشد - یعنی در رابطه باشکل ویژه مهره ها. اگر وی تصمیم گرفته باشد از ابتدای بازی از جهت مطلق آن بهترین حرکت را انجام دهد. و این حرکت را انجام ندهد آن گاه پس از پایان بازی، خود را مدام سرزنش خواهد کرد.

شخصی که با مسأله معنای زندگی روبه رو است نیز در وضعیت مشابه به سر می برد. برای او نیز این مسأله تنها زمانی معنا پیدامی کند که بیندارد می توانسته است بکوشد بهترین کار را انجام دهد بنا بر این این مطلب که وی باید بهترین کار را انجام دهد امری ضروری است، در غیر این صورت کوشش هایش بی نتیجه خواهد بود. زیرا او باید بتواند با نزدیک و نزدیک شدن به هدف، و حتی اگر بدان هم نرسد، خود را ارضا کند.

تأکید ما بر مسأله معنای زندگی تا حد انتقادی افراطی به مسأله ای از این شمار کاهش می یابد. پرسش در مورد معنای زندگی بر حسب واژه های عمومی شبیه طرح پرسش های غلط است، زیرا معنا به طور مبهمی

به زندگی نسبت داده می‌شود و نه به طور واقعی به هستی هر شخص. شاید ما بتوانیم بیش از این به عقب برگردیم و ساخت اصلی تجربه را گردآوری کنیم. در این مورد باید نوعی انقلاب کپرنیکی انجام دهیم و به مسأله معنای زندگی مفهومی تازه ببخشیم که:

خود زندگی است که از انسان پرسش می‌کند. همان‌طور که پیش از این گفته شد قرار نیست که انسان سؤال کند؛ بلکه، او باید تشخیص بدهد که مورد پرسش است، مورد پرسش توسط زندگی: و او بعلت مسئول بودنش، باید پاسخ دهد: و او می‌تواند به زندگی تنها از طریق پاسخ به زندگی خودش، جواب بدهد.

شاید بجا باشد که بگوییم، پیشرفت روانشناسی نشان می‌دهد که «جستجوی معنا» مرحله بالاتری از رشد است تا «ارائه معنا» (شارلوت بوهلر^۱) بنابراین بحثی که ما در بالا بدان «اشاره» کردیم، جوابگوی سیر پیشرفت روانشناسی است: الویت دادن به ظاهر مهمل و در معنا درست پاسخ، نسبت به سؤال. و مبنای این رفتار، تجربه انسان است با خودش به عنوان کسی که مورد سؤال قرار می‌گیرد. راهنمای انسان در پاسخ به پرسش‌هایی که زندگی برایش مطرح می‌کند، و در پذیرش مسئولیت زندگی، وجدان است. وجدان «صدای هنوز اندک» خود را دارد و با ما «سخن» می‌گوید - این يك واقعیت مسلم پدیده شناختی است. آن چه وجدان می‌گوید، در هر موردی که باشد، پاسخ است. از نقطه نظر روان‌شناختی، فرد مذهبی کسی است که نه تنها گفته را بلکه گوینده را نیز تجربه می‌کند: یعنی این که، شنوایی او بهتر از

انسان غیر مذهبی است . در گفتگویی او با وجدانش، که احتمالاً صحیح‌ماترین تک گفتگو محسوب می‌شود، جلوه‌ای از الوهیت هم صحبت اوست.*

* - ما البته این‌جا تنها از تجربه مذهبی‌ای سخن گفتیم که خدا در آن به‌عنوان موجودی شخصی تجربه می‌شود، و در واقع به‌عنوان اصل و نخستین صورت شخصیت. یا می‌توانیم بگوییم، به‌عنوان اولین و آخرین «او» برای شخص مذهبی، به این ترتیب، تجربه کردن خدا، تجربه کردن «او»ی غایبی معنا می‌دهد.

زیر نویس‌ها

(۱) مارتین هایدگر، Martin Heidegger، فیلسوف آلمانی، به سال ۱۸۸۹ بدنیآ آمد. پژوهش‌های وی بیش‌تر دربارهٔ بودشناسی وجودی است.

(۲) اتو بینزوانگر (۱۹۲۹ - ۱۸۵۲) نورولوژیست و روان‌پزشک آلمانی؛ واضع مفهوم زوال عقل زودرس.

(۳) دیونیزوس Dionysos، که به نام باکوس Baccus نیز معروف است اصولا خدای تاکستان و شراب و جذبهٔ عارفانه است. اصولا کلمهٔ دیونیزوس به معنی «دوبار تولد یافته» است و منظور از لحظهٔ دیونیزی هستی از خود بیخود شدن و فریاد و خروش بر آوردن است، آن‌چنان که در جشن‌های با کانال دیده می‌شود (م)

(۴) روان‌نژندی روزهای يك شنبه Sunday neurosis هر نوع نشانه‌یانشانگان روان‌پزشکی را گویند که در روز یا تاریخ ویژه‌ای ایجاد یا تشدید شود، این نشانه از آن جهت روان‌نژندی روزهای یکشنبه نامیده می‌شود که میزان بروز آن در روز یکشنبه (روز جمعهٔ ما) بیش‌تر است. مهم‌ترین نشانه‌هایی که در این حال دیده می‌شود عبارتند از: احساس کسلی، نارضایتی، دل شکستگی Dejection و ترس از آینده. به نظر می‌رسد در

بعضی از نابسامانی‌های عاطفی، رجعت حمله‌های شیدایی یا افسردگی واکنشی است که در روز مشخصی از سال به وقوع می‌پیوندد و این روز همان روزی است که واقعه‌ای در آن رخ داده است (م)

(۵) هاینز هارتمن Heinz Hartmann (۱۹۷۰-۱۸۹۴) روان‌کاو،
واضع روانشناسی من و مشکل سازش (۱۸۳۹)

(۶) در فلسفه يك دسته‌نیازهای فرد گرایانه برای اثبات علمی
پدیده‌ها را ررغنون گویند (م)

(۷) اصل لذت و اصل واقعیت

مکانیسم تنظیم کننده و فرضیه‌ای زندگی روانی است که کارش کاهش آن دسته تنش‌های روحی است که در نتیجه سائق‌هایی به وجود می‌آیند که می‌خواهند تخلیه شوند. اصل لذت - درد می‌کوشد تا اثرات محرك‌های مخرب را به طریقی بی‌اثر کند که به آسانی رضامندی از آن حاصل شود. این اصل پس از اصل تکرار - اجبار به کار می‌افتد و بیش‌تر با محرك‌هایی سروکار دارد که حاصل از سائق یا غریز است، حال آن که اصل تکرار - اجبار بیش‌تر با خفه کردن محرك‌های خارجی می‌آید و صرفاً می‌کوشد ارگانیسم را تا حد امکان به حالت اصلی آن نزدیک نگاه دارد. اصل لذت - درد زودتر از اصل واقعیت به کار می‌افتد.

اصل واقعیت، ضمن آن که در خدمت اصل لذت است، موجب می‌شود تا این اصل با نیازهای دنیای بیرون تطبیق داده شود. همان‌گونه که فروید اشاره کرده است اصل نیروانا، گرایش مرگ - غریزه‌ها را بیان می‌کند، اصل لذت نشانه ادعاهای لیبیدو است و تغییرات آن، اصل واقعیت عبارت است از تأثیر دنیای بیرونی (م)

(۸) در واقع اگر چه مشکل می‌توان جای سادیسم، دیگر آزاری نشانند و بهتر است که سادیسم را - که جنبه بین‌المللی یافته است - به همان

ترتیب نوشت ولی با تفأل در ناظم الاطباء پی بردیم که شادکامه کردن معادل است با شادی از آزار دیگران.

(۹) غریزه مرگ death instinct. غریزه ویرانساز یا پرخاشجویا غریزه (های) من (اگو) را نامند. در روانشناسی روانکاوانه، دو غریزه یارانه اساسی بازشناسی شده است: آن دسته که زیر کنترل اصل لذت-الم هستند (غریزه های زندگی، غریزه های جنسی، اروس Eros)؛ و آن دسته غرایزی که زیر کنترل اصل تکرار-اجبارند (غریزه های مرگ، غریزه های ویرانساز، غریزه های پرخاشجو، و یا به قول استاد آریانپور شرار مرگ Destrudo تا ناتوس Thanatos) (م)

(۱۰) نظریه آنتروپی: اندازه گیری انتخابی، نابسامانی یا هرج و مرج در دستگاهی که به مکانیک آماری اختصاص یافته است. $S = k \ln p + c$ (م)

(۱۱) نیروانا: مرگ، خاموش سازی، فراموش کردن مراقبت، در دنیا واقعیت بیرونی. در روانکاوی اصطلاح اصل نیروانا توسط فروید به عنوان تظاهری از کنش غریزه مرگ توجیه شده است «هدف این اصل پایدار کردن حالت غیرعضوی وجود تپنده انسان است. فروید می گوید «اصل نیروانا مبین گرایش غریزه-مرگ است، اصل لذت نشانه ادعاهای لیبیدو و تغییرات آن، اصل واقعیت آثار دنیای بیرونی است. (م)

(۱۲) عالم اصغر و عالم اکبر: فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاصی که دارد عالم کوچک و صغیرش خوانند چنان که جهان وجود را از جهت ارتباط خاصی که میان موجودات آن برقرار است و نظم و قاعده معینی که دارند انسان کبیرش نامند و گویند موجودات جهان شهادت کلا و طرا با یکدیگر ارتباط داشته و بعضی از بعضی دیگر منتفع می شوند و در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثرند و ارتباط و همبستگی ایشان آنها را مانند موجود واحدی کرده و چون هر موجودی به جای خود لازم و نیکو است همان طور که اعضای انسان همه باهم بستگی دارند و اعضا و جوارح و حواس ظاهره را معادلی است در عالم

شهادت و عالم غیب معادل با مشاعر و قوای باطنه انسان. خلاصه کلام آن که گویند تمام آن چه در عالم وجود و جهان هستی هست نمونه ای از آن در انسانیت است و از این جهت انسان عالم اصغر است.

مراد از عالم اکبر جهان وجود با نظام کلی و جعلی خود می باشد که انسان کبیر هم گفته اند چنان که انسان به معنای حیوان ناطق را عالم صغیر نامیده اند و در هر حال روایان برای نخستین بار انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده اند (م)

(۱۳) سورن کیر که گارد Kier-ke- gaard Sören Aabye (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف و معلم اخلاق دانمارکی است.

(۱۴) آغالش بروزن آسایش، مردم را به خصومت افکندن و تحریص نمودن به جنگ و کسی را بر کسی تیز کردن باشد که معادل معنی Irritation است.

(۱۵) کژدیسگی لغتی است ساخته استاد محمد مقدم.

(۱۶) اندامه لغتی است پیش نهاد شده توسط داریوش آشوری.

(۱۷) آتروفی. ضعف و لاغری و از میان رفتن توده بافتی را گویند (م)

(۱۸) ملانوسار کوم نام نوعی سرطان است (م)

(۱۹) کانا: Idiott: عقب مانده ای که در حد کناپی است. کناپی نوعی عقب ماندگی عقلی عمیق است که با فقدان زبان و وجود تراژذهنی کم تر از سه سالگی. در مقیاس های رشد مشخص می شود. و به هر حال کانا بروزن دانا به ضد معنی آن یعنی نادان و ابله است.

مر ترا خصم دشمن دانا بهتر از دوستان همه کانا سنایی

اگر چه بهترین معطی و گر چه بهترین دانا

به جودش کهترین سایل ز فضلش کمترین کانا

قطران تبریزی

(الف) اندر معنای مرگ

در تلاش برای پاسخ گفتن به مسأله معنای زندگی - یعنی این انسانی ترین همه مسایل انسان به خویشتن حواله می شود ، و باید دریابد که زندگی، او را زیر پرسش گرفته است و او ناگزیر است به این مسأله جواب دهد و این کار را تنها می تواند از راه بررسی زندگی خود انجام دهد. به این معنی که برای پاسخ گفتن به این مسأله به عناصر اصلی هستی انسان حواله داده می شود: یعنی مسؤول بودن و آگاه بودن. در تحلیل وجودی، که تحلیل جنبه های مسؤولیت وجود انسان است، نشان داده شده است که مسؤولیت از ذاتی بودن شخص و موقعیت حاصل می شود و با این حالت ذاتی بودن رشد می کند. همان گونه که دیدیم مسؤولیت با وحدانیت (یگانگی)^۱ شخص و تفرد^۲ موقعیت رشد می کند. و افزودیم که وحدانیت و تفرد از اجزای بنیادین معنای زندگی بشری است. در عین حال، فناپذیری وجود انسان، با تلخی هر چه تمام تر، در این

1- Uniqueness

2- Singularity

دو عامل جوهر هستی او نیز وجود دارد. بنابراین ، از فناپذیری هم باید چیزی به وجود آورد که به زندگی انسان معنا دهد نه چیزی که معنایش را از آن بگیرد. این نکته‌ای است که نیاز به بررسی بیش‌تری دارد. ابتدا، اجازه بدهید به این سؤال پاسخ دهیم که آیا فناپذیری انسان در زمان، فناپذیری زمان زندگی او - یعنی واقعیت مرگ - می‌تواند زندگی را بی‌معنا کند .

✂ اغلب می‌شنویم که مرگ در مجموع معنا را از زندگی دور می‌کند . یعنی که در پایان تمام کوشش‌های انسان بی‌معناست ، چون مرگ در نهایت آن‌ها را ضایع می‌کند. خوب، آیا مرگ واقعاً از بامعنایی زندگی می‌کاهد ؟ برعکس اگر برای این کوشش‌ها محدودیت زمانی وجود نداشت و زمان زندگی بی‌نهایت بود ، زندگی - مابه‌چه صورتی درمی‌آمد ؟ اگر ما فنا ناپذیر بودیم ، می‌توانستیم هر فعالیتی را بطور رسمی تا ابد به تعویق بیندازیم . چه، کار می‌کردیم و چه، نمی‌کردیم پی‌آمدهایی نداشت ؛ و به این ترتیب می‌توانستیم هر فعالیتی را به فردا یا روز بعد و یا یکسال بعد و حتی ده سال بعد موکول کنیم . اما در برابر مرگ که پایانی مطلق برای آینده ما و مرزی برای امکاناتمان به‌شمار می‌رود، موظف هستیم که از زندگی حد اکثر بهره‌را بگیریم ؛ و نگذاریم حتی فرصتی هم از دستمان برود - زیرا که مجموع این فرصت‌ها سازنده

✂ کل زندگی هستند .

بنابراین ، فرجام‌پذیری و گذرا بودن نه تنها از ویژگی‌های اصلی زندگی انسان است ، بلکه عامل واقعی بامعنا بودن آن نیز به‌شمار می‌رود . معنای هستی انسان بر پایه ماهیت برگشت ناپذیری آن استوار است. بنابراین مسئولیت شخص در زندگی را باید بر اساس گذرا بودن و تفرد آن درك کرد. پس اگر، در تحلیل وجودی بخواهیم بیماران مان را

نسبت به مسؤولیت‌شان خود آگاه کنیم، باید از راه مثال‌های اخلاقی بکوشیم ماهیت تاریخی زندگی را که مسؤولیت از آن ناشی می‌شود، برایشان روشن کنیم. مثلاً، پزشک می‌تواند به بیمار تلقین کند که کتاب زندگی خود در روزهای فرودستی اش را ورق بزند. باید به بیمار امکان دهیم تا فرض کند، درست آن فصلی را گشوده است که به مرحله فعلی زندگی‌اش مربوط می‌شود و با وقوع معجزه‌ای می‌تواند درباره مطالب مندرج در فصل بعد کتاب زندگی‌اش تصمیم‌گیری کند. یعنی که، بیمار تصور کند هنوز گنجایش انجام اصلاحات درباره فصل اساسی داستان نانوشته‌ی زندگی درونی خود را دارد.

به‌طور کلی، اصل راهنمای تحلیل وجودی می‌تواند این باشد که: آن‌طور زندگی کن که انگار دو مین بار است که زندگی می‌کنی و بار اول هم همان قدر اشتباه کرده‌ای که اکنون. به محض این که شخص به واقع خود را در این موقعیت خیالی قرارداد، خود به خود از تمام سنگینی مسؤولیتی که هر انسان در هر لحظه از زندگی تحمل می‌کند، آگاه خواهد شد: مسؤولیت آن‌چه که از ساعت بعد انجام خواهد داد، مسؤولیت چگونگی شکل دادن به روزهای بعد زندگی. غیر از آن، می‌شود به بیمار آموزش داد تا زندگی‌اش را چون فیلم سینمایی‌ای که همین حالا برداشته شده، به خیال آورد، فیلمی که اجازه «قطع» آن وجود ندارد و هر چه که «فیلم برداری» شده، به همان صورت می‌ماند. و هرگز تغییر پیدا نمی‌کند. با چنین نمونه‌هایی پزشک می‌تواند ماهیت تغییر-ناپذیری زندگی انسان، ماهیت تاریخی هستی‌اش را به بیمار بفهماند.

در آغاز، زندگی تماماً جوهری است که به کار گرفته نشده، به هر حال، با روشن شدن قضایا، بتدریج زندگی جوهر خود را از دست

می‌دهد، و بیشتر و بیشتر به عمل تبدیل می‌شود آن‌چنان‌که در پایان به‌طور گسترده در بر گیرنده عمل کرده‌ها، تجربه‌ها، و رنج‌هایی می‌شود که شخص در طول زندگی از سر گذرانده است. بنابراین زندگی انسان یادآور رادیوم است که «فراخنای زندگی»^۱ محدودی دارد، و در طول آن اتم‌هایش تجزیه می‌شوند و ماده اصلی آن به‌طور منظم به انرژی تبدیل می‌شود. این انرژی بر گشت پذیر نیست و هرگز دوباره به ماده تبدیل نخواهد شد^(۱) چون فراگرد تجزیه‌ای نمی‌پذیرد و «یکسویه» است، بنابراین در باره رادیوم هم، جوهریت^۲ اصلی به‌طور فزاینده‌ای کاهش می‌یابد. همین‌طور در مورد زندگی هم می‌شود این مطلب را ذکر کرد، یعنی که ماهیت مادی اصلی رفته رفته از بین می‌رود، تا در پایان به‌صورت خالص تبدیل شود. زیرا انسان شبیه تندیس‌گری است که با اسکنه و چکش اندک‌اندک سنگی بی‌شکل را شکل می‌دهد. انسان با ماده‌ای کار می‌کند که سرنوشت در اختیارش گذاشته است: لحظه‌ای خلاق است، لحظه‌ای تجربه می‌کند یا رنج می‌کشد و می‌کوشد تا آن‌جا که می‌تواند به ارزش‌های زندگی‌اش - ارزش‌های خلاق یا تجربی یا نگره‌پی - «شکل» دهد.

ما در تمثیل این تندیس‌ساز می‌توانیم عامل زمان را نیز وارد کنیم: در این باره تنها کافی است تصور کنیم که مجسمه‌ساز برای پایان دادن به کار هنری خود فراخنای زمانی محدودی دارد - ولی خودش نمی‌داند که پایان کار چه زمانی فراخواهد رسید. بنابراین هرگز نمی‌داند که چه وقت «فراخوانده می‌شود». زیرا ممکن است لحظات فراخوانی هر لحظه فرا رسد. بنابراین وی مجبور است در هر حال از وقت خود

1-Span of Life

2- Substantiality

به خوبی استفاده کند - و گرنه کارش ناقص می ماند. اما، این مسأله که وقت هنرمند پیش از کامل شدن کار تمام خواهد شد، به هیچ وجه از ارزش کار نمی کاهد. «ماهیت تکه ای بودن» زندگی (به عقیده سیمل^۱) آن را از معنی تهی نمی کند. و ما هرگز نمی توانیم بسامعنا بسودن یک زندگی را از طول زمانی آن نتیجه بگیریم. واقعاً نمی توانیم، زندگی نامه ای را براساس درازیش و تعداد صفحات آن مورد داوری قرار دهیم، باید مبنای قضاوت ما غنی بودن درونه باشد. زندگی قهرمانانه آن که در جوانی مرده است مسلماً نسبت به بعضی از اشخاص نادان با طول عمر زیاد محتوا و معنای بیشتری دارد. گاه «این زندگی های ناتمام» از زیباترین سمفونی ها به شمار می روند.

موضع انسان در زندگی مشابه موضع دانشجو در امتحان نهایی است؛ در هر دو مورد تکمیل نکردن کار نسبت به ماهیت و الای آن اهمیت کمتری دارد. دانشجو باید خود را برای صدای زنگی که پایان وقت را اعلام می دارد آماده کند، و در زندگی هم ما باید ضمن آن که می انگاریم «عمر نوح» خواهیم داشت، نیز همیشه منتظر «فراخوانده شدن» باشیم.

انسان باید با توجه به زمان و فناپذیری خویش کاری را به پایان برساند یعنی این که فناپذیری خود را بپذیرد و آگاهانه به عنوان بخشی از معامله پایانی برای کار خود قبول کند. این نگرش لزوماً خاص قهرمانان نیست، در واقع ما چنین نگرشی را در زمینه رفتار عادی بیشتر انسان های معمولی می بینیم. مثلاً، انسان معمولی ما وقتی به سینما می رود، احتمالاً بیش تر متوجه این است که فیلم به هر حال به نوعی

پایان بیابد، تا این که پایان خوشی داشته باشد. صرف این واقعیت که انسان معمولی به سینما یا تئاتر نیاز دارد، به خودی خود با معنا بودن عنصر تاریخی را ثابت می کند. اگر روشن کردن آن چه مورد نظر است - یعنی فاش ساختن زمانی آن و نمایش تاریخی آن - اهمیت نداشت، مردم به دانستن «مفهوم داستان» که در مختصرترین شکل آن بیان می شد راضی بودند و دیگر خودشان را با ساعت‌ها نشستن در سالن تئاتر به زحمت نمی انداختند.

بنابراین، لزومی ندارد که به نوعی مرگ را از زندگی حذف کنیم؛ برعکس باید گفت که به واقع مرگ به زندگی تعلق دارد! و به رغم این که گاهی مردم فکر می کنند که می توانند با تولید مثل فناپذیر شوند، راهی برای «غلبه بر مرگ» وجود ندارد. چون هیچ حقیقتی در این گفته دیده نمی شود که معنای زندگی تداوم در نسل های آینده باشد. زیرا پیش از همه، زندگی ما نمی تواند الی الابد ادامه یابد. هر خانواده ای در نهایت درمی گذرد، و با فرض این که نژاد بشر تا وقتی دوام خواهد یافت که فاجعه ای کیهانی کره زمین را محو کند روزی تمام بشریت نیز ممکن است نابود شود. اگر زندگی به واسطه عامل فناپذیری بی معنا شود، پس مهم نیست که پایان آن کی فرا رسد، و زمان آن قابل پیشگویی باشد یا نه. نادیده انگاشتن تاریخ پایانی مثل داستان خانمی است که وقتی ستاره شناسی به او گفت که عمر جهان احتمالاً تا یک بیلیون سال دیگر پایان می گیرد، از وحشت فریاد کشید. و هنگامی که به او اطمینان داده شد که «مسلاً بعد از یک بیلیون سال دیگر این اتفاق خواهد افتاد» از سر آسودگی آهی کشید و گفت «اوه، من فکر کردم شما گفتید یک میلیون سال دیگر.» اگر زندگی معنایی دراز یا کوتاه داشته باشد چه آشکار شود، چه پنهان ماند، آن را حفظ می کند؛ یا زندگی

معنایی ندارد، که به این ترتیب هرچقدر هم طول بکشد و یا خودش را دوباره آشکار کند، باز معنایی نخواهد یافت. اگر زندگی زنی بدون فرزند تنها به دلیل بی‌فرزندی او بی‌معنا باشد، پس زندگی بشر نیز تنها به خاطر فرزندآوری است و تنها معنای هستی را باید در نسل بعد یافت. اما این کار تنها موجب به تعویق افتادن حل مشکل می‌شود. زیرا هر نسل مشکل را بدون حل آن به نسل بعدی، وامی‌گذارد. تنها معنای زندگی يك نسل، پرورش نسل بعدی است. اما جاودانه کردن چیزی که در نفس خویش بی‌معنی است، معنایی ندارد. اگر چیزی بی‌معنا باشد، با جاودانه شدن معنایی نمی‌یابد.

مشعل حتی آنگاه که خاموش شود، روشنایی بامعنایی داشته است؛ اما پیشبرد جاودانی این مشعل خاموش تا ابدیت و دست به دست دادن آن هیچ معنایی ندارد. ویلدگانس^۱ می‌گوید «آنچه که نور می‌دهد، باید تاب سوختن داشته باشد.» یعنی که باید رنج بکشد. همچنین می‌توان گفت این مشعل تا وقتی که می‌سوزد باید تاب بیاورد، تا وقتی که «تا انتها» بسوزد.

حالا ما به این قیاس ضد و نقیض می‌رسیم که آن زندگی که معنیش تنها در انتشارش نهفته باشد، خودش هم همان قدر بی‌معناست که انتشارش. و از طرف دیگر انتشار زندگی تنها آن گاه معنا دارد که زندگی در خود چیزی بامعنا داشته باشد. پس، مادر شدن را تنها و غایت معنای زندگی يك زن دانستن نه تنها سیاه کردن زندگی زن بی‌فرزند است، بلکه سیاه کردن زندگی مادر نیز به شمار می‌رود. فقدان اولاد نمی‌تواند هستی پر ارزش انسان را بی‌معنا کند. گذشته از آن، ممکن است

شجره نسب این انسان به طور معکوس و تنها از راه این هستی که انسان به آن رسیده است معنای پرارزشی یابد. از تمام این مسایل می توان نتیجه گرفت که زندگی هر گز نمی تواند نقطه پایانی بر خود گذارد، و تولیدمثل نیز نمی تواند معنای زندگی باشد؛ در عوض زندگی از سایر چهارچوبهای ارجاعی غیر زیست شناختی معنا کسب می کند: معنای عقلانی، معنای اخلاقی، معنای زیباشناسانه و غیره. بنابراین این قالب های ارجاعی عاملی متعالی عرضه می دارند. زندگی نه تنها از «درازا» خود را متعالی می کند - از جهت تولیدمثل خود - بلکه از «ارتفاع» - با تشریف ارزش ها - یا از «پهنا» نیز خود را در جامعه متعالی می کند.

این نظریات به بیماری عرضه شد که به دلایل اصلاح نژاد، شدیداً از داشتن فرزند منع شده بود. بیمار، که معلم و نویسنده بود، بالاخره پذیرفت که دید گاهش مبنی بر این که، زندگی پر بار ذهنی او بدون داشتن فرزند بی معنا است، در واقع «نوعی ماتریالیسم» است. افزون بر این به او کمک شد تا درك کند نگره اولیه اش نوعی تحقیر خویشتن^۱ بوده است: ضعف جسمانی این مرد موجب شده بود تا وی بیش از حد به «جاودانگی» زیست شناختی ارزش دهد. لازم می نمود از وی پرسیده شود آیا می خواهد در خاطر هاش با پسری زندگی کند که گرفتار بیماری ارثی است؟ آیا بهتر نبود اگر در خاطر هاش فقط نسل های تمام خوانندگان و شاگردانش وجود داشت؟ پس از این که بیمار همه این مسایل را پذیرفت، آماده شده بود تا ازدواج قریب الوجودش را بر هم بزند. دوباره، لازم بود پزشك مداخله کند و به او توجه دهد که، تولیدمثل، همان قدر با معنای ازدواج ارتباط دارد که با معنای زندگی. به راستی

رضامندی غریزی و تولیدمثل زیست‌شناختی، تنها دو جنبه از ازدواج به‌شمارند و بس. و تازه مهمترین جنبه‌های آن هم نیستند. در این مورد عامل روحانی عشق اساسی‌تر است.

لازمهٔ تفرد، یا یگانگی هستی‌آدمی عبارتست از یگانگی هر یک از انسان‌ها. اما از آن‌جا که مرگ به‌عنوان محدودیت‌زمانی و بیرونی معنای زندگی را باطل نمی‌کند بلکه، برعکس، عاملی است که معنای آنرا تشکیل می‌دهد، محدودیت‌های درونی هم تنها بر معنای زندگی آدمی می‌افزایند. به این ترتیب، اگر تمام انسان‌ها پرداخته بودند، می‌توانستیم شخصی را جایگزین شخصی دیگر کنیم. همین ناپرداختگی انسان‌ها است که وجود هر کدامشان را ناگزیر و ضروری می‌کند، و امکان جایگزینی را از آن‌ها سلب می‌کند: زیرا هر انسان به شیوهٔ خاص خود ناقص (ناپرداخته) است. هیچ انسانی از همه استعدادها برخوردار نیست؛ ولی عیب هر فرد موجب وحدانیت (یگانگی) اوست.

مثالی زیست‌شناختی مطالب بالا را روشن خواهد کرد. همان‌طور که می‌دانیم، وقتی اشکال زندگی تک‌یاخته‌ای به اندامه‌های چند هسته‌ای بدل می‌شوند، با از دست دادن جاودانگی خود بهای این تبدیل را می‌پردازند. آنها در این راه، قدرت تام‌خویش^۱ را نیز فدا می‌کنند. جامعیت خود را از دست می‌دهند تا خاص شوند. برای مثال: یاخته‌های شبکیه که به خوبی متمایز شده‌اند، وظیفه‌ای بر عهده دارند که در یاخته‌های دیگر نمی‌توان دید. اصل تقسیم کار، یاخته‌ها را از تنوع عملکرد محروم کرده است، اما آن‌چه که یاخته‌ها در رابطه با استقلال عمل کرد خود از دست داده است، با وجود نسبی آن درون‌اندامه^۲ جبران می‌شود.

1- Omnipotence

2- Organism

همینطور در يك موزائيك، هر ذره ، هر قطعه سنگ ناقص است، و از نظر رنگ و شکل نیز پرداخته نیست؛ از این رو معنای این موزائيك پس از بکارگیری آن در موزائيك کامل، مستفاد می شود. اگر هر قطعه سنگی - مثل يك مینیاتور - شامل کل می شد، هر يك از قطعات را می توانستیم جایگزین دیگری کنیم. ممکن است يك بلور از نظر شکل، پرداخته باشد، و درست به همین دلیل، با هر بلور دیگری که شکلی مشابه آن داشته باشد قابل تعویض است: بلورهای هشت وجهی، همیشه شبیه یکدیگرند.

آدمی هم، هر قدر بیشتر متمایز شده باشد، کم تر به هنجار نزدیک است. در این جا هنجار، هم به مفهوم حد میانی و هم به مفهوم مطلوب آن به کار رفته است. انسان تفرد خویش را به قیمت از دست دادن هنجار و آرمانی بودن کسب می کند. به هر حال مفهوم چنین فردی، معنای شخصیت انسان، همیشه به جامعه مربوط می شود. زیرا همان طور که یگانگی هر قطعه سنگ رنگین، تنها در رابطه با کل موزائيك ارزش به حساب می آید، یگانگی شخصیت آدمی نیز در نقش خود به عنوان کلی پیوسته معنا می یابد. بنابراین، معنای شخص انسان به عنوان يك شخصیت از محدوده های وجودی او فراتر می رود و به سوی اجتماع کشیده می شود، در این راه یعنی در راه توجه به جامعه، معنای شخص موجب تعالی او می شود.

در آدمیان نوعی گروه دوستی عاطفی وجود دارد؛ اما در ورای این مسأله، جامعه نیز وظیفه ای ماهیتی برعهده دارد. در واقع زندگی فرد برای معنادار شدن نه تنها به جامعه نیاز دارد، به عکس جامعه نیز برای آنکه با معنا شود به زندگی فرد نیازمند است. در این جا باید فرق اساسی میان جامعه و توده صرف را دریابیم. توده، جدا از فراهم آوردن

چهارچوبی ارجاعی برای زندگی شخصی، تفرد را تحمل نمی‌کند. اگر ارتباط شخص با جامعه را بتوان با رابطه میان قطعه سنگی رنگین و تمام يك موزائيك مقایسه کرد، آن وقت ارتباط فرد با توده را می‌توان با رابطه میان قطعات یکسان سنگ‌دایی که سنگفرشی معمولی را می‌سازند، برابر دانست: در این جا همه قطعات يك شکل و يك اندازه تهیه شده‌اند و می‌توان آن‌ها را با یکدیگر جایگزین کرد؛ و هیچ کدام در رابطه با کل، از اهمیتی ماهوی برخوردار نیست، و خود سنگفرش هم در کل يك پارچه نیست، بلکه تکرار قطعات است. سنگفرش یک دست، در ضمن هیچ ارزش زیبایی‌شناختی کل موزائيك را ندارد؛ تنها ارزش مفید دارد - درست همان‌طور که توده، وقار و ارزش آدمیان را مستحیل می‌دارد و تنها مفید بودن آن‌ها را در نظر می‌گیرد.

معنای تفرد، در اجتماع بر آورده می‌شود. پس به این ترتیب، ارزش فردی به جامعه بستگی دارد. اما اگر خود اجتماع هم قرار است که با معنا باشد، نمی‌تواند از تفرد افرادی که آن را می‌سازند صرف نظر کند. از طرف دیگر در توده، هستی مفرد و یگانه، مستحیل می‌شود و باید مستحیل شود، زیرا یگانگی در هر توده‌ای، عامل منقطع‌کننده توده است. معنای اجتماع از تفرد شکل می‌گیرد، و تفرد با جامعه پرمعنا می‌شود؛ «معنای» توده، به واسطه تفرد، افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، درهم می‌شکند* و معنای تفرد، در توده مستحیل می‌شود (حال آن که این معنا در اجتماع آشکار می‌گردد).

* بنابراین توده تفرد، افراد تشکیل دهنده توده را سرکوب می‌کند، و به این ترتیب، آزادی آن‌ها را به نفع طرفین محدود می‌کند. و گذشته از آن، برادری جای خود را به غریزه تجمع می‌دهد. (ن).

گفتیم که یگانگی هر فرد انسانی و تفرد زندگی‌هایشان اجزای حیاتی معنای هستی به‌شمارند. به هر حال این تفرد را باید از فردیت عددی متمایز ساخت. همه این فردیت‌های عددی در خود بی‌ارزش است. این واقعیت که اثر انگشت شخصی با شخص دیگر فرق دارد موجب ایجاد شخصیت برای این شخص نمی‌شود. بنابراین، ما هر جا که از یگانگی به عنوان عامل معنا در هستی آدمی سخن می‌گوییم، منظورمان این نوع یگانگی «اثر انگشت» نیست. پس می‌توانیم - مشابه با نامتناهی «خوب» و «بد» هگل^۱ (۲) - از یگانگی خوب و یگانگی بد سخن بگوییم. «یگانگی خوب» آن نوع وحدانیتی است که معطوف جامعه‌ای شده است که شخص به این علت در آن جامعه ارزش یگانگی مشخصی دارد.

وجود شخصی، شیوه خاصی از بودن را تشکیل می‌دهد. برای مثال، یک خانه از چند طبقه ساخته شده، و هر طبقه چند اتاق را دربر می‌گیرد. بنابراین به‌طور ساده هر خانه را می‌توان مجموعه طبقات دانست و هر اتاق را بخشی از یک طبقه. بنابراین ما می‌توانیم محدودیت‌های بودن را کم و بیش بطور قراردادی تغییر دهیم؛ می‌توانیم آزادانه محدودیت موجود خاصی را از بین ببریم یا آن را از کل موجود به‌در آوریم. تنها وجود یک شخص، یعنی هستی شخصی او، نمی‌تواند به این فراگرد قراردادی گردن نهد؛ هر شخص در خود چیز کاملی است - و نه می‌توان آن را به اجزاء تقسیم کرد و نه بر آن افزود.

موقعیت ممتاز انسان در عالم هستی، یعنی کیفیت ویژه شیوه وجودی او را می‌توان با واگشت به بر نهاده‌ی اولیه خود یعنی «مشابه

بودن، متفاوت بودن» توضیح دهیم. بنابراین، مسأله‌رामी توان به صورت زیر به صورت فرمول درآورد: وجود شخصی (هستی آدمی) متفاوت بودن مطلق، و دیگر بودن مطلق معنی می‌دهد. زیرا معنای یگانگی هر یک از افراد انسان به این معنا است که وی از دیگر آدمیان متفاوت است.

بنابراین انسان نمی‌تواند بدون آن که کیفیت خاص‌شان خود را که از ویژگی‌های هستی آدمی است از دست دهد، به وجودی پیچیده و از رده بالاتر منضم شود. ما این نکته را می‌توانیم آشکارا در پدیده توده، یعنی این جمعیت انبوه، مشاهده کنیم. توده‌ای از این دست نه وجدان دارد و نه مسئولیت. بنابراین، چنین توده‌ای بدون هستی است. تا آن حد که نمی‌تواند عملکردی داشته باشد، و از این جهت «واقعی»، نه از درون آن فعالیت‌های دیده می‌شود و نه از مجموع آن. قوانین جامعه شناختی، بر سرفراد سایه افکن نیست، بلکه از طریق اشخاص و به وسیله خود آنان عمل می‌کند. ممکن است این قوانین به نظر معتبر باشند، اما این اعتبار تنها تا آن حدی است که حساب احتمالات داده‌های مربوط به روانشناسی توده معتبر باشد و تنها تا آن حد که وضع سنخ متوسط از نظر روانشناختی قابل پیش‌بینی باشد، ولی این سنخ متوسط واقعیتی علمی است و شخص واقعی نیست؛ و به علت آنکه قابل پیش‌بینی است، نمی‌تواند شخص واقعی باشد.

آدمی، با فرار به میان توده، ذاتی‌ترین ویژگی خویش یعنی مسئولیت را از دست می‌دهد. از سوی دیگر، وقتی وظایفی را که جامعه برایش معین کرده، به دوش می‌گیرد، بهره‌ای نصیبش می‌شود. یعنی چیزی بر مسئولیت خویش می‌افزاید. فرار به میان توده، عبارت از شانه خالی کردن از زیر مسئولیت شخصی است. به محض این که

شخص می‌پذیرد که فقط جزئی صرف از يك کل باشد، و با این دید که انگار فقط کل است که به حساب می‌آید، او می‌تواند از وسوسه بخشی از مسؤولیت خود با از سر باز کردن آن لذت ببرد. این گرایش به فرار از مسؤولیت انگیزه تمام مرام‌های جمع‌گرا (اشتراکی^۱) است. جامعه حقیقی فی‌نفسه جامعه اشخاص مسؤول است؛ در صورتی که توده صرف، مجموع واحدهای شخصیت زدوده است.

آن‌گاه که مسأله ارزیابی مردم به میان می‌آید، جمع‌گرایی (مرام اشتراکی) ما را به بیراهه می‌کشاند. زیرا فکر گروه‌گرا به جای اشخاص مسئول، سخن از سخن صرف به میان می‌آورد و یکنواختی را به جای هنجارها-جانشین مسؤولیت می‌کند. در این فراگرد، مسؤولیت، نه تنها برای موضوع داوری، که برای داور هم، منقضی می‌شود. ارزیابی براساس سخن، مسائل را برای شخص داورچنان ساده می‌کند که مسؤولیت او در داوری، هیچ می‌شود. اگر ما موجود آدمی را به مشابه يك سخن ارزیابی کنیم، احتیاجی نخواهیم داشت که موارد شخصی را به حساب آوریم، و این بسیار راحت است. همان قدر راحت که ماشینی را از روی نام کارخانه یا ساخت بدنه‌اش ارزیابی کنیم. اگر شما ماشین بخصوصی را برانید، مبنای قضاوتی دارید. اگر مارك ماشین تحریری را بشناسید، می‌دانید چه انتظاری باید از آن داشت. حتی می‌توانید به این شیوه توله سگ‌گی را نیز انتخاب کنید؛ يك پودل^۲ (نوعی سگ) مشخصات و صفاتی دارد، و سگ‌گرگی مشخصات و صفات دیگری. تنها در مورد آدمی است که نمی‌شود این گونه

1- collectivism

2- poodle

داوری کرد. آدمی، فقط به واسطه‌ی خاستگاهش مشخص نمی‌شود؛ رفتار او را نمی‌توان از طریق سنخ او تعیین کرد. این محاسبه درست از آب در نمی‌آید و همیشه چیزی باقی می‌ماند. و این باقی مانده، آزادی آدمی است در فرار از عوامل شرطی‌کننده‌ی سنخ او. آدمی تنها آن‌گاه به انسان بودن شروع می‌کند که از آزادی مخالفت بسا اسارت بهره‌ور باشد. زیرا، تنها در آزادی است که وجود او - مسئول بودنش - حفظ می‌شود؛ تنها در این صورت آدمی به‌طور «معتبری» وجود دارد»، یا تنها در این صورت آدمی «معتبر» می‌شود. یک ماشین هر چه از استانداردهای بیش‌توی بهره‌ور باشد، بهتر است؛ اما شخص هر چه بیش‌تر قالب‌بندی شود؛ بیش‌تر در نژاد، طبقه، یا سنخ خوی شناختی^۱ خویش، مستحیل می‌شود و هر چه بیش‌تر از قالب استاندارد (استاندارد) پیروی کند - از دیدگاه اخلاقی، پست‌تر خواهد بود.

در حوزه‌ی اخلاقی، دیدگاه اشتراکی به تصور «گناه اشتراکی» منتهی می‌شود. آدمیان در این حال مسئولیت چیزی را بر عهده دارند که مسئولش نیستند. در داوری و یا احتمالاً محکوم کردن انسان به این روش، شخص داور، مسئولیت خویش در داوری را ندیده می‌گیرد. البته، به مراتب آسان‌تر است که «نژادها» را یک جا ارزیابی یا محکوم کنیم، تا این که هر موجود انسانی را در دو «نژاد» اخلاقاً مناسب دسته‌بندی کنیم، که تمام آدمیان به آن دو تعلق دارند: «نژاد» سالم و «نژاد» فاسد.

مسئولیت انسان، که تحلیل وجودی می‌کوشد آدمیان را به وجود آن آگاه کند، مسئولیتی است که از فرد و یگانگی هستی انسان سرچشمه

می گیرد. هستی آدمی، مسئولیتی است که از فناپذیری او سرچشمه می گیرد. این فناپذیری زندگی، یعنی وقت محدودی که، انسان روی زمین دارد، موجب بی معنا شدن زندگی او نمی شود. برعکس، همان طور که دیدیم، مرگ، خود آن چیزی است که به زندگی معنا می دهد. گفتیم که بخشی از تفرد زندگی، تفرد هر یک از موقعیت های آن است. حال می گوئیم بخشی از یگانگی زندگی، عبارت است از یگانگی سرنوشت یک به یک آدمیان. سرنوشت هم مثل مرگ، بخشی از زندگی است. هیچ انسانی نمی تواند از دایره یگانه و معین سرنوشت شخصی اش بدر آید. اگر این انسان با سرنوشتش سر جنگ داشته باشد - یعنی با چیزی که فراتر از توانش است و نسبت به آن نه مسئولیتی دارد و نه سرزنش می شود - معنای سرنوشت را درست نفهمیده است. سرنوشت معنایی دارد - سرنوشت برای معنای زندگی همان قدر اساسی است که مرگ. هر انسان، در محدوده سرنوشت «انحصاری» خویش، جایگزین ناپذیر است. این جایگزین ناپذیری بر مسئولیت او در شکل دادن به سرنوشت می افزاید. مقدر بودن به معنای برخورداری از سرنوشت است. هر انسان، با سرنوشت یگانه خویش، در سراسر گیتی، هم آهنگ است. سرنوشت او تکرار نمی شود، هیچ کس دیگری توانایی های او را ندارد، و به خود او هم این توانایی ها، دوباره داده نمی شود. فرصت هایی که برای شکوفایی ارزش های آفریننده یا تجربی پیش می آید همه و همه یگانه و منحصر به فردند. سختی هایی که مقدر شده از سر بگذرانند - و نمی تواند تغییرشان دهد و تنها باید تحمل شان کند و در تحمل آنها، ارزش های نگره بی را تحقق بخشد.

طبیعت متناقض هر طغیانی علیه سرنوشت آن گاه آشکار می شود که شخص بپرسد اگر کس دیگری غیر از پدر اصلیش، او را به وجود آورده بود، زندگی به چه شکلی در می آمد؟ البته، در این جا شخص فراموش می کند، که در این صورت او نمی توانست «خودش» باشد، و شخصی که این سرنوشت متفاوت را می داشت، آدمی به طور کامل متفاوت از او بود، به طوری که دیگر ممکن نبود از سرنوشت «خودش» صحبت کند. بنابراین مسئله امکان وجود سرنوشتی دیگر به خودی خود غیر قابل دفاع، خود ستیز و بی معنا است.

سرنوشت شخص، همان قدر به او تعلق دارد که به زمینی که با قوه جاذبه اش او را نگاه داشته است، قوه جاذبه ای که فقدانش راه رفتن را غیر ممکن می کند. ما باید سرنوشتمان را مثل زمینی که رویش ایستاده ایم بپذیریم - زمینی که سکوی جهش به سوی آزادی است. آزادی بدون سرنوشت غیر ممکن است؛ آزادی تنها زمانی آزادی تلقی می شود که با سرنوشت رویارو باشد، یعنی مقامی آزاد در برابر سرنوشت. مسلماً آدمی آزاد است، اما به آزادی در خلا شناور نیست. او همیشه با مجموعه ای از تضیقات احاطه شده است. این تضیقات به هر حال، نقاط جهشی برای آزادی وی به شمار می روند. آزادی این تضیقات را به وجود می آورد و مشروط به آن است. ذهن مشروط به گزینه است و هستی به جوهر مشروط است. اما این مشروط بودن به معنای وابستگی نیست. زمینی که آدمی روی آن راه می رود، همیشه در فراگرد راه رفتن متعالی می شود و تنها تا آن جا که در پی تعالی است به عنوان زمین به کار می آید، یعنی تا وقتی که سکوی جهشی را فراهم می آورد. اگر می خواستیم انسان را تعریف کنیم، باید او را آن واحدی می خواندیم که خود را از هر چه بر او حاکم است می رها کند (حاکم، به عنوان سنخ زیست شناختی) -

روانشناختی - جامعه‌شناختی) ، به کلامی دیگر این واحد ، چه از راه تسخیرشان و چه از راه شکل دادن به آنها، یا گردن نهادن تعمدی بر آنها، باید بر تمام این عوامل تعیین کننده تعالی جوید.

این تناقض ، خصالت جدلی انسان را ، با تمام نقائص ابدی و آزادیش در انتخاب آشکارمی سازد - واقعیت آدمی يك استعداد نهانی است. انسان آن چه هست هنوز انسان کامل نیست و بهتر است که وی موجودی کامل شود و باید که این چنین باشد.

انسان بودن یعنی مسؤول بودن زیرا انسان آزاد است . همان طور که یاسپرز^۱ می گوید - آزادی حالتی از وجود است که ابتدا باید در مورد چیستی آن حکم کنیم ، و به «وجود» آن تصمیم بگیریم ، این «هستی» است . چیزی که مقابل من است وجود دارد و لا اقل تمامدتی بر جای می ماند - یعنی تا وقتی که انسانی دست به آن نبرد و تغییرش ندهد ، همان گونه بر جای خواهد ماند . اما موجود انسانی که در برابر من نشسته است ، هر که باشد ، برای آنچه که ثانیه‌یی بعد خواهد «بود» تصمیم می گیرد . و برای آنچه که به من خواهد گفت یا از من مخفی خواهد داشت تصمیم می گیرد . در زندگی این آدم احتمالات متعدد و مختلفی هست ، که او تنها یکی شان را می تواند به عمل در آورد و در این راه هستی خود را معین کند (شیوه بودن انسان ، هستی خوانده شده ، و هم چنین می توان گفت «وجودی که من هستم») در طول هیچ يك از لحظه‌های زندگانی ، آدمی از تعهد انتخاب میان احتمالات ، نمی تواند بگریزد . لیکن می تواند به این تظاهر کند که انتخابی ندارد و از آزادی در تصمیم گیری برخوردار نیست . این «تظاهر» بخشی از

نمایش تراژدی - کم‌دی بشر را تشکیل می‌دهد .
از فرانتس اول ، امپراطور اتریش ، حکایتی نقل شده ، که مکرراً
شخصی با درخواست یکسانی به‌زردش می‌آمد و او رد می‌کرد . يك
بار پس از رد مجدد درخواست او ، امپراطور رو به آجودانش می‌کند
و می‌گوید : «خواهی دید، این احمق بالاخره به‌خواست‌اش می‌رسد .»
چه چیز مضحکی در این حکایت ما را تکان می‌دهد؟ این واقعیت که امپراتور
تظاهر می‌کند که آزاد نیست، و قدرتی برای تصمیم‌گیری در این باره
ندارد که «این احمق» در نوبت بعدی ، به‌خواست‌اش دست یابد یا نه .
جنبه خنده‌آور حالت شخصی که نسبت به آزادی خود در تصمیم
گیری آگاه نیست ، یکی از مایه‌های مکرر طنز است . داستانی وجود
دارد دربارهٔ مردی که به‌همسرش گله می‌کند ، این روزها مردم هیچ
معیار اخلاقی ندارند . وی برای اثبات این حرفش می‌گوید: «مثلاً،
من امروز کیف پولی یافتم . فکر می‌کنی به‌کلام خواهد زد که آن‌را
به‌دفتر اشیاء گمشده ببرم؟» چه چیز خنده‌داری در این گفته‌ست؟ این
که هر کسی از نادرتی خود حرف بزند که انگار مسؤول آن نیست .
این مرد تظاهر می‌کند که باید به‌سادگی ، همچون يك واقعیت ، نبود
معیار اخلاقی در خودش را بپذیرد ، همان‌طور که آن‌را در دیگران
پذیرفته است . این شخص تظاهر می‌کند به این که در تصمیم‌گیری آزاد
نیست و نمی‌داند که آیا کیف پول را نگه‌دارد یا به‌دفتر اشیاء گمشده ببرد .
ما داستان معلمی را ذکر کردیم که «جوهر» زندگی را فرا گردی
از اکسیداسیون و احتراق می‌دانست . يك شمع - که اگر بخواهیم واژگان
فلسفه وجودی را به‌کار ببریم يك ^۱ «موجود» است تا انتها می‌سوزد

بدون این که به هیچ وجه قادر باشد این فراگرد احتراق را در اختیار گیرد. از سوی دیگر، آدمی - با داشتن هستی^۱ - همیشه آزاد است درباره طبیعت وجود خود تصمیم بگیرد. گستره قدرت تصمیم گیری او حتی تا سرحد امکان خود - تخریبی^۲ نیز می رسد؛ آدمی می تواند «شمع وجود خود را خاموش کند». ما ناآن جابیش خواهیم رفت که بگوییم: این چالش های افراطی که شخص با خود دارد، نه تنها موجب بروز شك در معنای زندگی می شود، بلکه علیه آن نیز دست به اقدام می زند. این امکان بنیادی در گزینش خود کشی، این آزادی انسان در تصمیم گیری برای بودن و نبودن، موجب تمایز وجود او از دیگر انواع موجودات می شود و تناقض شیوه زندگی حیوانات را روشن می دارد.

آزادی در تصمیم گیری، و به اصطلاح آزادی اراده، برای شخصی بی تعصب، خود نوعی راه زندگی است، او آزادانه می تواند درباره خویش به تجربه آبی دست زند. فردی که به طور جدی به آزادی اراده شك داشته باشد، حتما در عین حال یا ناگزیر گرایش به فلسفه ای جبری^۳ دارد یا از شییزوفرنی از نوع همه دشمن بینی^(۳) آن رنج می برد، که در این حالت اراده خویش را «در بند» تجربه می کند. در موارد تقدیر - گرایی روان نژندان^۴ آزادی اراده مقید می شود؛ خود بیمار روان نژند تحقق توانایی های بالقوه خود را غیر ممکن می سازد، او راه را به سوی

۱- Dasein

2- Self-destruction

3- Deterministic philosophy

4- Neurotic fatalism

آنچه که خودش «قادر به انجام» آن است، سدمی کند. بنابراین زندگیش را تحریف می کند، و همان طور که ابتدا گفتیم، اگر انسان بودن به معنای متفاوت بودن باشد، ما باید اکنون در آن قاعده تجدید نظر کنیم: انسان بودن نه تنها به معنای متفاوت بودن است، بلکه توانایی در متفاوت شدن، یعنی تغییر کردن هم هست.

آزادی اراده با سرنوشت در تعارض است. چون آن چه که ما سرنوشت می نامیم، همان چیزی است که بطور بنیادی از آزادی انسان مستثنی است، یعنی همان چیزی که نه در مسئولیت شخص و نه در چشم انداز قدرت او نهفته است. به هر حال، مادر گزنباید فراموش کنیم که آزادی آدمی مشروط به سرنوشت اوست تا آن حد که تنها در این سرنوشت و به واسطه عمل روی آن، بتواند خودنمایی کند.

تمام گذشته، دقیقاً به این دلیل که به هم خوردنی نیست، سرنوشت آدمی را می سازد. آن چه که گذشته است سرنوشت جبری آدم است. با این همه، انسان حتی در رابطه با سرنوشت گذشته خود هم آزادی هایی دارد. قطعاً گذشته کمکی زیادی به تشریح حال می کند، اما لزومی ندارد که آینده هم به همان شدت، متأثر از گذشته باشد. این حالت یکی از خطاهای ویژه روان نژندان تقدیر گرا است، این افراد اشتباهات گذشته خود را مرور می کنند با این تصور که گذشته تأسف بارشان، ایشان را از ارتکاب خطا تبرئه می کند. اما در واقع، از خطاهای گذشته می توان به عنوان ماده اولیه پرباری، برای شکل دادن به آینده ای «بهتر» استفاده کرد؛ اشتباهات می توانند «آموزنده» باشند. آدمی، آزاد است

1- Intrinsically fate

2- Neurotic fatalist

که نسبت به گذشته‌اش نگره‌های کاملاً تقدیر گرایانه داشته باشد، یا از آن درس بگیرد. هیچ وقت برای یاد گرفتن دیر نیست - اما در ضمن هیچ وقت هم زود نیست؛ همیشه برای آن چه باید آموخت «وقت کافی» وجود دارد. نادیده گرفتن این مطلب، شبیه به داستان مستی است که از او تقاضا می‌شد شراب را به کنار نهد.

او جواب می‌دهد: «دیگر خیلی دیر شده است.»

— «اما هیچ گاه آن قدرها هم دیر نیست.»

— «بنا بر این می‌توانم وقت دیگری ترك کنم.»

آزادی بشر، با تغییر ناپذیری گذشته که به سر نوشت تبدیل شده است، به بازی گرفته می‌شود. سر نوشت همیشه باید محرکی برای وجدان و کنش مسؤول باشد. آن طور که دیدیم، موقعیت شخص در زندگی طوری است که هر لحظه می‌تواند از میان امکانات بی شماری که دارد، یکی را برگزیند و عملی سازد، و آن را در امن و امان به قلمروی گذشته متصل سازد. در قلمروی گذشته، آنچه که گذشته است «می ماند»، و بر غم گذشتنش، «می ماند» - که ممکن است به نظر متناقض بیاید - اما دقیقاً برای این بر جای می ماند که گذشته است. همان طور که پیش تر گفتیم، واقعیت گذشته، از آن جا که «محفوظ» است «در امان» است. در گذشته بودن، «امن ترین» شکل بودن است. با مشمول گذشت زمان شدن، امکانات، از نابود شدن در امان می مانند؛ تنها امکانات تحقق نیافته نابود می شوند. (مقایسه کنید با آنچه که پیش تر در باره ارزش های موقعیتی فرد و فرصت از دست رفته بازگشت ناپذیر برای تحقق بخشیدن به آنها گفته شد) تنها آنچه که در گذشته محفوظ مانده است، ماندنی است؛ با گذشت زمان واقعیت نیز محفوظ می ماند اگر امکانات پنهان در حال حاضر، به آن واقعیت هائی تبدیل شوند که «الی الابد» در گذشته محفوظ مانده اند؛ آن لحظه، ابدی می شود. این است

معنای تمام شکوفایی‌ها . به این مفهوم، آدمی، نه تنها آن‌جا که عملی انجام می‌دهد یا اثری می‌آفریند، «بلك بار و برای همیشه» فعلی از او سر می‌زند، بلکه هم‌چنین، آن‌جا که تجربه می‌کند، عملی انجام داده است. همان‌طور که می‌بینیم این عینیت‌گرایی^۱ ما را در گفتن این مطلب توانا می‌سازد که، آنچه که با تجربه تحقق یافته است، هرگز نمی‌تواند واقعاً نابود شود، حتی اگر که باید فراموش گردد، و حتی وقتی که خاطره آن به‌طور کلی از ذهن حذف شود - مثلاً با مرگ کسی که آن تجربه را داشته است. به عنوان قرینه این مطلب، مقایسه کنید آنچه را که ما در صفحات آینده در باب ذهن‌گرایی^۲ - و در آن مورد - درباره روانشناسی - گری شخصی خواهیم گفت که، انسان در رویارویی با مصیبتی، یا پناه بردن به «ناآگاهی» از مصیبت رویداده خود را تخذیر می‌کند - به وسیله مواد مخدر - یا باتوسل به خود کشی به مرگ می‌رسد که ناآگاهی مطلق است.

سرنوشت به سه شکل اصلی بر انسان ظاهر می‌شود: (۱) به صورت سرشت^۳ طبیعی او، یا موهبتی که تاندلر^۴ «تقدیر تئی» نام نهاده است، (۲) به صورت موقعیت او، و مجموع محیط‌های بیرونی اش، (۳) سرشت و موقعیت با هم که موضع آدمی را می‌سازد. وقتی انسان «موضعی می‌گیرد» معنایش این است که نگره‌ی را شکل می‌دهد. این «موضع اتخاذ شده» یا نگره، - برخلاف «موضع داده شده» که اساساً

-
- 1- Objectivism
 - 2- Subjectivism
 - 3- Disposition
 - 4- Tandler

تقدیری است - به گزینش آزادانسان مربوط می شود. اثبات این مطلب، بر این واقعیت مبتنی است که انسان، می تواند «تغییر موضوع» بدهد، و نگره‌هایی دیگر بر گزیند (به محض این که بعد زمان را وارد طرح مان بکنیم، چون تغییر در موضوع، معنایش دگرگونی نگرش در جریان گذشت زمان است.) مثلاً تغییر موضوع به این مفهوم، به همه چیزهایی اطلاق می شود که ما آموزش، فراگیری، یا خودبهبودی می نامیم، و حتی روان‌درمانی نیز از جهت گسترده‌ترین مفهوم آن، و انقلابات درونی مانند تبدیل مذهب نیز، در این قلمرو قرار می گیرد.

سرشت، نمایش دهنده تقدیر زیست شناختی انسان است، و موقعیت نماینده سرنوشت جامعه شناختی او. افزون بر این، سرنوشت روان شناختی او هم مطرح می شود. در صفحات آینده، ما به ترتیب به بررسی چگونگی محدود شدن آزادی انسان با سرنوشت زیست شناختی، روان شناختی و جامعه شناختی می پردازیم که از عوامل سرنوشت به شمارند.

اجازه بدهید فعلاً به آن موارد یا موقعیت‌هایی بپردازیم که در آن‌ها آدمی با سرنوشت زیست شناختی خویش رودر رو است. فوراً این پرسش پیش می آید که آزادی انسان با اندامه‌اش تا چه حد در ارتباط است، یا قدرت اراده آزاد او، تا چه ژرفایی از قلمروی روان شناختی اش دسترسی دارد. ما در این جا باید به مشکل ذهن - تن نظر بیافکنیم، اگرچه مجبور هستیم از کنار این بحث پایان ناپذیر بگذریم که آیا جسم انسان به هستی روانی - روحانی او وابستگی دارد، یا برعکس، و میزان این وابستگی، در هر دو صورت چقدر است. ما در این مورد خودمان را به

ذکر مقایسه‌ای میان يك سرى موارد بیماری و درمان قانع می‌کنیم ،
با این امید که این موارد بتوانند روشنگر باشند.

لانتر^۱ یکی از روانپزشکان نامی مورد زیر را گزارش داده است.
او يك جفت برادر دوقلوی همسان را می‌شناخت که سال‌های زیادی
از هم جدا بودند. تقریباً در همان زمانی که او در یکی از دو برادر بیماری
پارانویا^(۴) را درمان می‌کرد ؛ نامه‌ای از آن دیگری دریافت کرد ،
که در شهری دور زندگی می‌کرد. در نامه آمده بود که این برادر نیز
به پنداره‌ای^(۵) گرفتار است که از نظر مضمون مشابه پنداره برادر
دوقلویش است. این‌جا در واقع سرنوشت نقش عمده را داشت ، دو
برادر دوقلویی که ، از يك یاخته جنینی یکسان شکل گرفته بودند و
سرشتی یکسان داشتند، به بیماری روانی یکسانی دچار شده بودند.

با وجود چنین موردی، آیا به‌جا نیست که در برابر قدرت سرنوشت
زیست‌شناختی سر تعظیم فرود آوریم؟ با چنین واقعیت‌هایی که تأییدی
بر کارآمدی نیروهای سازمانی^۲ هستند که به دفاع از همه چیز برمی‌خیزند،
چطور می‌توان به وجود این نیروها شك کرد؟ آیا سرنوشت انسان
عمدتاً به وسیلهٔ چنین عوامل زیست‌شناختی‌ای، و بر اساس موهبتی که
با آن متولد شده است شکل می‌گیرد؟ پس کجا است مقامی که روح
آدمی بتواند در آن فرمان براند؟ نتایج تحقیق آسیب‌شناسی ارثی
دوقلوها استنتاجاتی تقدیرگرایانه به بار می‌آورد که خطرناک هستند،
زیرا ارادهٔ انسان را در مبارزه با سرنوشت جبری اش فلج می‌کند. کسی
که تقدیر خویش را محتوم می‌انگارد، قادر به دگرگونی آن نیست.

1- Lange

2- Organic

حال، دومین مورد را ذکر می‌کنیم. دکتر هوف^۱ و دستیارانش که در کلینیک عصب شناختی وین کار می‌کردند، به صورت تجربی افرادی را هیپنوتیزم می‌کردند تا حالات «بلورسته‌ی»^۲ نابی ایجاد کنند. به نوبت تجربه‌های شادمانه و غم‌انگیزی در زمان‌های مختلف به افراد تحت آزمایش القاء می‌شد. هنگامی که ضمن تحریک شادی آفرین از این افراد خون گرفته شد، با شگفتی مشاهده شد که تیتراگلوتیناسیون سرم خون^(۴) ایشان در برابر باسیل تیفوئید بسیار بیش‌تر از اشخاصی است که با مسایل غم‌انگیز تحریک شده‌اند. این پژوهش‌ها علت پایین افتادن مقاومت نسبت به عفونت را در بیماران خیالی و مضطرب روشن ساخت. هم‌چنین معلوم شد چرا پرستاران بیهوشان‌های بیماری‌های واگیر، یا حتی آسایشگاه جذامی‌ها، اگر از احساس وقف اخلاقی^۳ ~~انباشته~~ باشند، از سرایت بیماری در امان می‌مانند، تا آن حدی که مردم اطراف، این مصونیت آن‌ها را «معجزه آسا» می‌پندارند. به نظر ما، در ضدیت با «قدرت روح»، با «قدرت طبیعت» نکته کمی وجود دارد، ما قبلاً نشان دادیم که ذهن و ماده بخشی از انسان است، و هر دو مشروط به یکدیگر هستند. زیرا انسان، شهر وندی است با بیش از یک قلمرو. او در زندگی، و در میدان دو قطبی نیرو در حالت تنش^۴ مدام است. اگر می‌گوئیم که این دو نیرو را، به منظور آزمودن قدرت یکی در مقابل دیگری، علیه هم تحریک کنیم، نتیجه احتمالاً مسابقه‌ای با «دو برنده» می‌بود. همان‌طور که می‌دانیم، مسابقه‌ای با برنده‌های متعدد

1-Hoff

2-Crystallized

3-Moral dedication

4-Tension

سرزنده‌ترین زور آزمایشی‌ها است. نبرد ابدی میان آزادی روحانی آدمی و سرنوشت درونی و بیرونی‌اش، آن چیزی است که ذاتاً زندگی او را می‌سازد. ما به عنوان روان درمان‌گران، بی آن که بخواهیم عنصر سرنوشت، و به ویژه سرنوشت زیست‌شناختی را دست کم بگیریم، سرنوشت را زمینه‌آزمون‌نهایی برای آزادی انسان می‌دانیم. به خاطر کارمان هم که شده، ما باید آن‌طور رفتار کنیم که انگار، حوزه جبر تقدیری، به‌دایره عمل آزاد تجاوز نمی‌کند؛ به این طریق ما بیش‌ترین نفع ممکن از آزادی را به خود می‌رسانیم.

حتی آن‌جا که فیزیولوژی با روان ارتباط تنگاتنگ می‌یابد - در آسیب‌شناسی مغز یک تغییر جسمانی بیمارگن (مرضی)، لزوماً و ناگزیر سرنوشت شخص را تثبیت نمی‌کند، برعکس بیماری برای شکل دادن آزاد به سرنوشت بد او نقطه شروع می‌دهد. در این مورد گفته می‌شود که مغز «پلاستیک» است. برای مثال، می‌دانیم که هنگام صدمه رسیدن به بخش‌های سطحی مغز، بخش‌های دیگر آن کار جانشینی را به عهده می‌گیرند، آن‌طور که دیس یا زودکنش‌های ضروری بازسازی می‌شود. دندی^۱ جراح مغز آمریکایی، حتی قادر بود تمام قشر سمت راست مغز (در اشخاصی که راست دست هستند) را بدون ایجاد آشفته‌گی‌های پایدار روانی بردارد. این مسئله جدایگان‌های است که آیا معلولیت جسمی دائمی ناشی از چنین عمل جراحی‌ای - یعنی فلج کامل طرف چپ بدن - توسط بیمار یا منسوبین او پذیرفته می‌شود یا نه. مسائلی از این قبیل به اساس فلسفی فعالیت‌های پزشکی مربوط می‌شود.

در حال حاضر، ما حتی نمی‌دانیم که آیا تمام بخش‌های مغز

کار می کنند یا نه. هنوز باید تحقیق شود که آیا تمام سلول های گانگلیال (۷) عملاً به کار می افتند یا نه. (این واقعیت که سایر بخش ها می توانند جان نشین مراکز صدمه دیده شوند ظاهراً نشانه‌ی آن است که تمام سلول های عصبی به کار گرفته نمی شوند) مهم تر از همه، تحقیقات اخیر نشان داده است که رشد فیلوژنتیک^(۸) مغز با جهش^(۹) انجام می شود. یعنی، تعداد سلول های عصبی گانگلیال به تدریج افزایش نمی یابد، بلکه بطور ناگهانی در هر مرحله‌ای از رشد، دو برابر می شود. چه کسی با اطمینان می تواند بگوید که ما انسان های امروزی تمام منابع یافت شدنی در مغز انسان را در مرحله فعلی تکاملش شناخته ایم؟ آیا درست تر نیست که بگوییم رشد عملی مغز، هنوز به مراتب عقب مانده تر از حد اکثر توان بالقوه اندام است؟

سرنوشت زیست شناختی مطلوبی است که باید توسط روح آزاد آدمی شکل بگیرد. این، مسئله از دیدگاه انسان، علت وجودی آن است. ما بارها و بارها شاهد بوده ایم که چطور انسان به طور معنا داری سرنوشت زیست شناختی خود را در ساختار زندگی اش داخل می کند. ما، مدام به اشخاصی نمونه بر می خوریم که موفق شده اند بر معلولیت و موانع رسیدن به آزادی خود که توسط عوامل زیست شناختی تحمیل شده است فایق آیند و سدهای نیل به رشد روحانی خود را از میان بردارند. ایشان به شکلی از زندگی دست می یابند که شبیه نوعی توفیق هنرمندانه یا قهرمانانه است - توفیق هنرمندانه از این جهت، ماده اولیه زیست شناختی مقاوم از طریق اراده آزاد شکل داده شده است، و توفیق قهرمانانه از این جهت که، پیش از این گفتیم، پیروزی های قهرمان، حاصل کوشش های

منظم او است. دونده‌یی که نسبت به حریفش عقب است و گاه معلول هم هست اگرچه ممکن است پیش از همه به خط پایان مسابقه نرسد ولی می‌توان وی را به‌عنوان بهترین دونده به حساب آورد، تعجبی ندارد، که ملت ورزش دوست انگلیس جمله‌ی «تمام سعی خود را کردن» را یکی از متداول‌ترین پندهایش قلمداد می‌کند. تمام سعی خود را کردن، در ضمن، شامل این هم می‌شود که شخص نسبتی بودن ارزش یک دستاورد را هم در نظر داشته باشد. موفقیتی که باید در ارجاع به موقعیتی مشخص با تمام مشکلات و تمام موانع بیرونی و درونی مورد داوری قرار گیرد.

زندگی انسانی را که از آغاز بابتی اعتنایی شخصی نسبت به نقص زیست شناختی وی مشخص می‌شود می‌توان به یکی از بزرگ‌ترین مسابقات رکورد شکنی تشبیه کرد. سردی را می‌شناسم که به سبب بیماری مغزی پیش از زایمان به فالج ناقص چهار دست و پا دچار بود. پاهایش تا آن حد ناتوان بودند که وی محکوم بود تا آخر عمر روی صندلی چرخ‌دار بنشیند. از آن‌جا که گمان می‌رفت از نظر روانی هم عقب مانده باشد تا اواخر نوجوانی بی‌سواد مانده سرانجام دانشمندی متوجه او شد و آموزشش را بر عهده گرفت. در مدت کوتاهی، بیمار ما نه تنها خواندن و نوشتن را یاد گرفت بلکه در رشته‌هایی که مورد علاقه خاصش بود، تعلیماتی در حد دانشگاهی یافت. تعدادی از دانشمندان و استادان برجسته، برای آن که معلم خصوصی او باشند با هم به رقابت برخاستند. در خانه‌اش نشست‌های ادبی برپا می‌کرد که خودش ستاره بی‌رقیب آن بود. زن‌های زیبا برای جلب تمایلات جنسی او، با هم به رقابت برخاستند، و دل به او می‌دادند. تا آن حد که به خاطر او رسوایی‌ها به‌پاشد و خودکشی‌ها به‌وقوع پیوست. جالب این‌جاست که این مرد

حتی نمی توانست درست حرف بزند! او به آتتوزوخیمی^(۱) گرفتار بود که تلفظ کلمات را برایش چنان سخت می کرد؛ که هنگام حرف زدن، ویوای ادای هر کلمه، تمام چهره اش به هم می پیچید! این مرد چه نیرویی در شکل دادن به زندگیش به کار می برد! و چه نمونه خوبی می تواند برای بیماران ما باشد، که در بیش تر موارد موقعیتی آسان تر از این مرد دارند. چون اگر زندگی این مرد مطابق «سرنوشت» او پیش می رفت احتمالاً باید در گوشه آسایشگاه مخصوص عقب مانده های ذهنی می ماند، و روزی هم در گمنامی می مرد.

حال، به مسئله ای برمی گردیم که تقدیر روانشناختی انسان نامیده ایم، منظور از این اصطلاح کلیه عوامل روانی است که در راه رسیدن به آزادی روحانی قرار می گیرند. روانکاوی به ویژه، بر جنبه های تقدیر گرایانه وقایع روانی تأکید می کند، و این وقایع را فرآورده های کم و بیش ناگزیر «مکانیزم ها» می داند. اما هر تحلیل گر بی تعصبی مسلماً این واقعیت ساده را درمی یابد که غرایز تنها پیشنهاددهنده اند، حال آن که من^۱ تصمیم می گیرد که در بساره این پیشنهادات چه بکند. «من» می تواند تصمیم بگیرد - بررسی کند و به آزادی انتخاب کند، من «اراده می کند» و مستقل از مقامی که نهاد^۲ او را «می راند» این کار را انجام می دهد.

حتی فروید هم مجبور بود بپذیرد که «من» اساساً باغرایز و «نهاد» مخالف است. از سوی دیگر او کوشید «من» را از غرایز استنتاج کند. برداشت او در این زمینه شبیه به داد گاهی است که در آن وکیل مدافع

1- Ego

2- Id

پس از خاتمه اظهاراتش، مجبور می‌شود جای دادستان را بگیرد و پرونده را علیه خودش به جریان اندازد. اروین اشترانس، پیش‌تر از این نشان داده است، مقامی که سانسور را علیه غرایز به کار می‌گیرد خود نمی‌تواند از این غرایز برخاسته باشد. وشلر، روان‌کاوی رابطه کیمیاگری عقلانی تعبیر می‌کند. اصل این کیمیاگری بر این پایه استوار است که غریزه‌های جنسی را می‌توان به اراده اخلاقی بدل کرد.

مسئلاً «دن»، به عنوان تجسم اراده تصمیم‌گیرنده، به پویایی غریزه نیاز دارد. اما «من» هرگز به سادگی «رانده» نمی‌شود. قایق‌رانی تنها این نیست که بگذاریم باد قایق را به هر سمت که می‌خواهد براند؛ برعکس، هنر قایق‌ران، در مهارت او در به کار بردن باد، به منظور راندن قایق در راستایی مشخص است، تا حدی که او راقدر سازد برخلاف جهت باد پیش برود. خطر برداشت روان‌کاوانه از عملکرد غرایز انسان این است که به تقدیرگرایی منتهی می‌شود. به جز این، در روان‌نژندها نسبت به تقدیر، ایمانی کورکورانه وجود دارد.

چیزی به اسم ضعف بنیادی اراده وجود ندارد، با تمام این که بیمار روان‌نژند آماده است به حالت استقلال، برای تقویت اراده‌اش، یاری رساند، هیچ چیز ایستایی در این رابطه وجود ندارد، حتی چیزی که یکبار و برای همیشه بتوان آن را انجام داد. برعکس این حالت تابعی است از شناخت روشن اهداف و یافتن راه حل‌های شرافتمندانه، و تلاحدی هم آموزش روش تصمیم‌گیری (که بدون شك روان‌نژند در آخر به آن نیازمند می‌شود). تا وقتی که شخص پیش از انجام هر کوششی و به‌طور مداوم به اشتباه به یاد خود می‌آورد که در این تلاش ممکن است با شکست روبرو شود، با موفقیت روبرو نخواهد شد - شاید به این علت که نمی‌خواهد انتظارش برآورده شود. به این

خاطر، بسیار مهم است که در شروع کار تمام ضد جهت‌ها را که به‌وفور به ذهن می‌رسند، از خود برانیم. برای مثال، اگر کسی می‌خواهد از می‌خوارگی دست‌کشد، باید به‌انتظار انواع مخالفت‌های درونی هم باشد که تقریباً درجا ظاهر می‌شوند: «ولی من نمی‌توانم» یا «هنوز توانایی مقاومت در برابر این کار را ندارم» و انواع اعتراضات دیگر. اگر در عوض مکرراً بگویند که: «دیگر مشروبی در کار نخواهد بود» و این‌طور باید باشد! در مسیر درست خواهد افتاد.

پاسخ یکی از بیماران گرفتار شیزوفرنی به این پرسش که آیاوی دچار ضعف اراده است یا نه بسیار آموزنده بود - گرچه خود به این مسئله آگاه نبود - او جواب داد: «من وقتی که بخوام سست اراده هستم و وقتی که نخواهم نیستم.» این بیمار روان‌پزش با مهارت آشکار ساخت که مردم گرایش دارند آزادی اراده خویش را پنهان نگاه دارند، و بنا بر این به سست ارادگی تظاهر می‌کنند.

تقدیر گرایان روان‌نژند، که تحت تأثیر انگاره‌های روان‌شناسی فردی هستند (چیزی که درست نمی‌فهمند و غلط به کار می‌برند)، آماده‌اند تا تربیت کودکان یا تأثیرات محیط را محکوم کنند که از آن‌ها آن‌چه را که هستند «ساخته» است و به این ترتیب سرنوشت‌شان را تعیین کرده است. این اشخاص می‌کوشند برای ضعف شخصیت خود بهانه‌ای بیاورند. آن‌ها این ضعف‌ها را به عنوان واقعیتی فعل‌ناپذیر می‌پذیرند، در حالی که باید بدانند، داشتن چنان تأثیرات نامناسب اولیه، آن‌ها را بیش‌تر ملزم می‌کند که از تمرین خودداری کنند و بکوشند به طریقی متفاوت خود را آموزش دهند. بیماری که پس از تلاشی برای خودکشی در یکی از مؤسسه‌های روان‌پزشکی بستری شده بود، به سرزنش‌های روان‌درمانگرش این‌طور پاسخ داد: «در این باره چه می‌توانم کرد؟»

من از سنخ بچه‌ تنهای، آدلری هستم.» درست این است که طبق اصول اخلاقی روان‌شناسی فردی لازم است که شخص خود را از خطاها و ضعف‌های خوی‌شناختی که به علت تربیتش موجب آلودگی او می‌شوند برهاند - این رهاندن باید آن‌چنان کامل باشد که دیگر نتواند انگ «بچه‌ تنها بودن» یا هر موقعیتی را که در گذشته داشته است؛ تحمل کند. تقدیر-گرایی روان‌نژدانه هم‌شکل کژدیسه‌ دیگری برای فرار از مسؤولیت است، تقریر‌گرای روان‌نژند، یگانگی و تفرّد خود را فدای پناه گرفتن در سنخیت می‌کند و به داشتن سرنوشت ناگزیر و وابسته بودن به یک سنخ تظاهر می‌کند. در این رابطه اهمیتی ندارد که سنخ مورد قبول شخص سنخ خوی‌شناسی، سنخ نژادی یا سنخ طبقاتی خاصی باشد - و یا به بیان دیگر سرنوشت وی از نوع روان‌شناختی یا (جمع‌گرایانه) زیست‌شناختی یا جامعه‌شناختی باشد.

«قانون» (روانشناسی فردی) که بیمارپیش‌گفته‌مان «تابع» آن بود (بچه‌ تنها بودن) تنها از لحاظ نظری و به وسیله کسی که از بیرون به آن نگاه می‌کند معتبر است؛ در عمل و به‌طور ذاتی، این قانون تنها تا آن-وقت اعتبار دارد که معتبر بودنش خواسته شود، تا آن وقت که نه تنها به‌عنوان واقعیت بلکه به‌صورت تقدیر پذیرفته شود - و این حالت نوعی جعل تقدیر‌گرایانه است. تربیت هیچ‌کس را تبرئه نمی‌کند؛ باید با کوشش آگاهانه آن را اصلاح کرد.

این مسئله که نگره روحانی شخص نه تنها در رابطه با شرایط جسمانی، بلکه در رابطه با طبیعت روانی او هم آزادی عمل دارد، و به‌کلام دیگر، احتیاجی نیست که شخص چشم‌بسته به سرنوشت روان‌شناختی‌اش گردن نهد، شاید به روشن‌ترین و مهیج‌ترین شکلش در مواردی که مردم باید نسبت به حالت‌های بیمارگن روان‌نگرهای

برگزینند، نشان داده شده است. اروین اشتراوس در کتاب (اندر روان‌شناسی روان‌نژندی‌های و سواسی) محدوددهای را می‌آزماید که در آن رویدادهای آسیب‌شناختی روانی از نوع «آفریده‌ای» اند. یعنی محدوددهای که اراده آزاد در آن راهی ندارد. در مورد ویژه‌ای از روان‌نژندی و سواسی، او به این دیدگاه تمایل نشان می‌دهد که، این بیماری ممکن است آزادی وجودی را تا آنجا محدود سازد که حتی موقعیت فلسفی بیمار گرفتار روان‌نژندی و سواسی را، براساس سرنوشت تعیین کند. ما نمی‌توانیم با این دیدگاه موافق باشیم، و در فصل دیگری به این مسئله خواهیم پرداخت، به هر حال در این‌جا چند نمونه خواهیم آورد، که نشان می‌دهند شخص به رغم روان‌بیمارش امکان اتخاذ موضع را دارد.

خانم بیماری که معلم مدرسه و بسیار باهوش بود، به خاطر افسردگی دوره‌ای به علل عضوی زیر درمان بالینی بود. به او دارویی تجویز شد. به این معنی که رویکرد درمانی جنبه‌تنی داشت. به هر حال در طول مکالمه‌ی کوتاه با او، آشکار شد، که در آن مقطع زمانی، افسردگی واقعاً علت عضوی ندارد بلکه از نوع روان‌زاد است؛ در مجموع ناخوشی وی جزئی روانی داشت. زیرا بر این واقعیت می‌گریست که حالتی غم‌انگیز دارد. اکنون، بیماری عضوی اولیه او با بروز جزئی روان‌زاد پیچیده‌تر شده بود. حالا بیمار به خاطر افسردگی‌اش احساس افسردگی می‌کرد. در واقع حالت افسردگی فعلی، واکنشی بود که وی نسبت به شرایط عضوی خویش از خود نشان می‌داد. با توجه به این واکنش، حالت درمانی اضافی ضرورت می‌یافت - یعنی،

روان‌درمانی، برای درمان عوامل روان‌انزای. در این رابطه، به بیمار آموخته شد، تا آن‌جا که ممکن است خلاق‌افسرده خود را فراموش کند، و مهم‌تر از همه از بروز افکار ناخوش‌آیند دربارهٔ افسردگی به ذهن جلوگیری کند زیرا چنین افکاری، اگرچه قابل درک ولی به او دورنمایی غم‌افزا و نادرست از موقعیتش خواهد داد. به او پیشنهاد شد که امکان دهد همچون ابری که همراه خورشید است و گاه روی آن را می‌پوشاند، افسردگی هم همراه او باشد. او نباید به خاطر داشته باشد که اگرچه گاه لحظه‌ای خورشید دیده نمی‌شود ولی همچنان وجود دارد. همین‌طور اگرچه ممکن است شخصی در اثر افسردگی نسبت به ارزش‌های خویش ناآگاه باشد ولی ارزش‌ها ادامه خواهند داشت.

به محض این که روان‌درمانی شروع شد، بیش‌تر آن‌چه که بیمار در درونش ریخته بود، آشکار شد. او خود همهٔ اندوه روحانی‌اش را فاش ساخت - دید فروتنانه‌ای که نسبت به خود داشت، قلت محتوا و معنا در زندگی - و هستی‌دل‌تنگی آور شخصی که خود را نومیدانه در معرض افسردگی عودکننده‌ای قرار داده که سرنوشت به آن محکومش کرده بود. آن‌چه که در این مرحله توصیه شد، رویه‌ای فراتر از شیوهٔ معالجه معمول روان‌درمان‌گرایانه بود. این حالت موردی بود که نیاز به معنا‌درمانی ضروری می‌نمود. پزشک این‌جا باید این علت پریشانی بیمار را که موجب رنج او شده است به وی نشان می‌داد - یعنی علت این افسردگی عودکنندهٔ مقدر (اشتراوس احتمالاً به این نوع ناخوشی افسردگی خودساخته امی گوید). از آن‌جا که آدمی در فراگردهای روانی از گرفتن موضع آزاد است، این بیمار نیز آزاد بود که در این مورد

نگره‌های مثبت اتخاذ کند - یا، به کلامی دیگر، آنچه را شکوفا سازد که ما ارزش‌های نگره‌ی ناامیده‌ایم. بیمار به تدریج آموخت که به رغم حالت افسردگی، زندگیش را پراز وظایف شخصی ببیند. گذشته از آن، یاد گرفت که این حالت‌ها را نشانه‌ای از يك وظیفه‌ی دیگر بداند: وظیفه‌ی کنار آمدن با آن‌ها و تعالی جستن بر آن‌ها. پس از این تحلیل وجودی - چون این کاری بود که پزشک کرد - بیمار قادر شد، علیرغم و حتی در ضمن مراحل سخت افسردگی درونزا، با آگاهی بیش‌تر از مسؤولیتش و انباشته‌تر از معنا نسبت به قبل از مداوا، و احتمالاً، خیلی بهتر از وقتی که بیمار نشده بود و احتیاج به مداوا نداشت زندگی خود را بگذراند. این بیمار روزی توانست به پزشکش بنویسد: «من يك موجود انسانی نبودم تا این که شما چنینم کردید.» ما یکبار دیگر آن گزین گویی کوتاه را بیاد می‌آوریم که قبلاً در این کتاب آورده‌ایم، و آن را بهترین پند برای هر نوع روان‌درمانی می‌دانیم:

«اگر مردم را همان‌طور که هستند بپذیریم، آن‌ها را بدتر کرده‌ایم. هر گاه با آن‌ها طوری رفتار کنیم که انگار همانی هستند که باید باشند، به ایشان کمک کرده‌ایم، تا همانی باشند که باید بشوند.»

در خیلی از موارد بیمارروانی، نگره‌ی آزاد نسبت به زندگی در بهترین شکل خود از مصالحه با تقدیر بیمار بودن حاصل می‌شود. زیرا مبارزه‌ی مداوم بیهوده علیه چنین شرایط «خودساخته» دقیقاً همانی است که اغلب به افسردگی بعدی منجر می‌شود، در حالی که، شخصی که به سادگی و بدون عذاب این بی‌نظمی‌ها را می‌پذیرد، می‌تواند با راحتی بیش‌تری آن‌ها را ندیده بگیرد و با سرعت بیش‌تری بر آن‌ها غلبه کند.

خانم بیماری ده‌ها سال از توهمات صوتی^۱ بسیار و خیمی رنج می‌برد او مدام صداهای ترسناکی می‌شنید که همه کارهایش را به مسخره می‌گرفتند. روزی از او سؤال شد که چرا علیرغم این همه صدا، روحیه‌ای چنین خوب دارد، و درباره صداهایی که می‌شنود نظرش چیست؟ او جواب داد: «من فقط به خودم فکر می‌کنم، شنیدن این صداها هر چه باشد خیلی بهتر از کربودن است.» چه مه‌ارتی در رفتار زندگی و چه پیشرفتی (به مفهوم ارزش‌های نگره‌بی) در برخورد این زن ساده وجود دارد. او چه دلیرانه با این نشانه‌های عذاب‌آور شیزوفرنیک که ممکن بود او را تا سرحد از دست دادن کنترل خویش بکشانند، کنار آمده است. آیا این گفته به ظاهر مضحك و کاملاً ماهرانه حاکی از وجود آزادی روحانی در برابر بیماری روانی نیست؟

هر روانپزشک می‌داند تا چه حد رفتار اشخاص گرفتار به یک نوع روان‌پریشی می‌تواند با هم فرق داشته باشد، این اختلاف به نگره‌های روحانی متفاوت افراد بستگی دارد. ممکن است بیمار مبتلا به پارزی^(۱) نسبت به بیمارانی با همین درد بدرفتارتر و خشن‌تر باشد. حال آن‌که بیماری دیگر - اگرچه بیماری اصلی در هر دو یکسان است - رفتاری دوستانه داشته، خوشرو باشد، و گاه حتی کاملاً دل‌پذیر به نظر رسد. ما موردی را می‌شناسیم: در کلبه‌ای، در اردوگاه کار اجباری تعداد زیادی از مردان به تیفوس مبتلا شدند. همه هذیان می‌گفتند، غیر از یکی از آن‌ها که تلاش می‌کرد هذیان شبانه‌اش را با جنگیدن با خواب از بین ببرد. او به هر حال از هیجان و تحریک روانی حاصل از تب، در بازسازی دست‌نویس چاپ‌نشده کار علمی‌اش سود برد که به هنگام ورود به

اردو گاه، از وی گرفته شده بود. در طول شانزده شب تب آلود او تمام کتاب را به یاد آورد، و در تاریکی، روی ورق های باریکی از کاغذ مطلب را تند نویسی کرد.

همیشه و همه جا، به نظرمان می آید که شخص توسط سلسله های اجتماعی احاطه شده است. از آن جا که او به وسیله مجموعه ارگانیک (اندامه) اجتماعی مشروط شده، به طور خود به خودی به سوی آن جلب می شود، شخصیتش به وسیله جامعه و به شیوه ای دو گانه تعیین می شود. بنابراین در این حالت در شخص هم علیت اجتماعی وجود دارد و هم قطعیت اجتماعی او. در رابطه با علیت اجتماعی، باید یک بار دیگر پذیرفت که قوانین به اصطلاح جامعه شناختی هرگز، به طور کامل تعیین کننده شخصی نیستند - یعنی، نمی توانند او را از آزادی اراده اش محروم کنند. برعکس، این قوانین نمی توانند بر او اثر بگذارند مگر این که نخست از منطقه آزادی فردی او بگذرند، و در این جا است که، اثرشان بر رفتار فرد، مشخص می شود. در رابطه با سرنوشت اجتماعی، برای آدمی فضایی می ماند که در آن تصمیم گیری آزاد همان گونه امکان پذیر است که در مورد سرنوشت زیست شناختی و روان شناختی او.

ضمن آن که ما به موضوع سرنوشت اجتماعی می پردازیم، باید به خطایی اسف بار در زمینه روان درمانی اشاره کنیم که به ویژه، روان شناسی فردی از آن تأثیر پذیرفته است. و این خطا، دیدگاهی است که تمام رفتار ارزشمند انسان را در نهایت چیزی بیش تر از رفتار صحیح اجتماعی نمی داند. این بحث که تنها آن چیزهایی ارزش دارند که به اجتماع نفع برسانند، نمی تواند از نظر اخلاقی درست باشد. چنین دیباچه ای به فقر ارزش های وجودی انسان منتهی می شود. به راحتی می توان نشان داد که در قلمروی ارزش ها، مناطقی وجود دارند که درست

در مالکیت شخصی فرد هستند. این باارزش‌هایی هستند که می‌توانند، «باباید»، جدا و مستقل از کل اجتماع شکوفا شوند. تمام آن چه که ما ارزش‌های تجربی نام نهاده‌ایم به این مقوله تعلق دارد. این ارزش‌ها کاملاً خارج از حوزه اجتماع قرار می‌گیرند. انبوه ارزش‌های والایی که باهنر تجربه می‌شوند یا طبیعت در اختیار شخص می‌گذارد، حتی در تنهایی محض، اساساً و به‌طور بنیادی به شخص تعلق دارد، این ارزش‌ها معتبرند، چه اجتماع از آن‌ها سود ببرد و چه نبرد. از سوی دیگر ما به خوبی آگاهیم که بنا به استنباطی غیر عملی تعدادی ارزش‌های تجربی هم هستند که طبیعتاً برای تجربه اجتماع محفوظ می‌مانند. این ارزش‌ها به‌طور معمول بر زمینه‌های وسیع‌تر (مثل رفاقت، همبستگی و غیره) یا بر اجتماع شهوانی، بر پایه زوجیت قرار دارند.

تا این‌جا، ما عامل اجتماعی را در هستی انسان به عنوان پایه‌ی

محتمل یا هدف زندگی در نظر آوردیم. اکنون باید به جامعه‌جویی به عنوان سرنوشت اصلی توجه کنیم. یعنی، به عنوان عنصری که بیش تغییرناپذیر که با اراده آدمی به ستیز برمی‌خیزد. بدین ترتیب این جانور سومین حوزه‌ای است که سرنوشت در آن به‌مقابله با انسان برمی‌خیزد، ما باید در این مورد به جامعه‌شناسی رو کنیم. بعداً مسأله شکل دادن حرفه‌ای شخص به‌زندگی را مورد بحث قرار خواهیم دهیم، و مشکل رسیدن به توافق «فعال» با محیط اجتماعی را بررسی خواهیم کرد. در بخش آینده، محیط اجتماعی به صورت نیرویی ظاهر می‌شود که به خوبی می‌تواند موجب رنج انسان شود. گذشته نزدیک، در مورد روانشناسی چنین رنجی که از شرایط اجتماعی حاصل می‌شود اطلاعات

وسيعی در اختيار مانهاده است. جنگك جهانى اول در زمينه روانشناسى زندان به معلومات ما افزود: مشاهدات و تجرّيات اردوهاى اسراى جنگى، روانشناسان را به كشيدن تصويرى از آنچه كه «بيمارى سيم خاردار» گفته مى شد، رهنمون ساخت. جنگك جهانى دوم، مارا باروان نژنديهائى مشخصى كه حاصل «جنگك اعصاب» بود آشنا كرد. زندگى اشتراكى تحمىلى در اردو گاههاى كار اجبارى شناخت تازه يى بر علم آسيب شناسى روانى توده ها، ببار آورد.

زیر نویس‌ها

(۱) - منظور از این مطلب تعدیل جالبی است که دکتر فرانکل با استفاده از مسئله نیمه عمر مواد رادیواکتیو به میان آورده است. می‌دانیم که مواد رادیواکتیو چون رادیم، ایریدیم، کوریم و... به مرور زمان فعالیت خود را از دست می‌دهند. فرانکل به جای استفاده از نیمه عمر از فراخنا یا بازه زندگی استفاده کرده است.

(۲) - هگل - گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) فیلسوف آلمانی است.

(۳) - شیزوفرنی - پارانوئید *paranoid Schizophrenia*. یکی از اشکال مزمن بیماری اسکیزوفرنی است. در این بیماری علاوه بر نشانه‌های اصلی اسکیزوفرنی، سنخ پارانوئید (همه دشمن بین به گفته آقای دکتر صاحب‌الزمانی) دارای ویژگی‌های زیر است:

احساس این مسئله که واقعیت بیرونی تغییر یافته و تا حدی متفاوت شده است؛ سوءظن و فکر نثار کردن. افکار بازبرد (انتساب)، توهم به ویژه احساس‌های تنی، پنداره تعقیب یا بزرگ‌منشی. برخی از بیماران گرفتار اسکیزوفرنی پارانوئید ممکن است طبق پنداره‌های شان رفتار کرده و بشورند، حال آنکه عده‌ای دیگر ممکن است خودکشی کنند تا خود را از دست

تعقیب کنندگان رها سازند. (م)

(۴) - پارانويا paranoia : از این کلمه تا سال ۱۸۸۳ برای اطلاق بسیاری از موارد بیماری روانی استفاده می شده است. از این تاریخ به بعد این کلمه صرفاً برای نامیدن آن دسته از حالات همراه با پنداره بکار گرفته شده که به تدریج پیشرفت می کنند و بدون توهم هستند، بیمار دارای هوشیاری است و پاسخ های هیجانی و رفتار وی با پنداره های تعقیب و گزند و بزرگ منشی متناسب است. (م).

(۵) - پنداره delusion : اعتقادی کاذب است که به رغم مغایر بودن آن با واقعیت اجتماعی در بیمار وجود دارد. این حالت نوعی نابسامانی فکری است و در بسیاری از ناخوشی های روانی دیده می شود. delusion را هذیان هم گفته اند ولی لغت اخیر معادل delirium هم بکار می رود. لذا به منظور جلوگیری از اشتباه بهتر دیدیم از کلمه فارسی پنداره استفاده کنیم که همان معادل اعتقاد کاذب است.

(۶) - آگلوتیناسیون : agglutination . این واژه در پزشکی به سه معنا بکار گرفته می شود .
۱- اثر ماده آگلوتینه کننده .

۲- فراگرد پیوند و جوش خوردن زخم .

۳- به هم چسبیدن سلول هایی که آنتی ژن (پادگن) دارند با میکرو-ارگانسیم ها (میکرب، ویروس) یا ذراتی دیگر در برابر پادتن (آنتی بادی)، آنتی کور) اختصاصی .

در متن این مورد سوم منظور است. (م).

(۷) - سلول های گانگلیال مغز: شکلی است از سلول های بزرگ عصبی که در مغز دیده می شود .

(۸) - فیلوژنتیک phylogenetic منسوب به فیلوژنی است و

فیلوژنی عبارت است از تاریخ کامل رشدی یک نژاد یا یک گروه از حیوانات.

(۹) - جهش mutation : موتاسیون یا جهش عبارت است از :

- ۱- تغییر شکل، کیفیت یا برخی از ویژگی های دیگر .
- ۲- در ژنتیک تغییر دائمی قابل انتقالی در مواد اولیه ژنتیک را گویند، که معمولاً در یک ژن دینده می شود، این تغییر ممکن است به صورت ازدست دادن، بدست آوردن یا تبادل مواد اولیه ژنتیک باشد .

(۱۰) - آتتوز athetosis : نوعی ناراحتی که با بروز حرکت

آهسته، مارپیچی و پیچ و خم دار مشخص می شود و به ویژه در دست ها دیده می شود و بطور غیر ارادی انجام می گیرد . (م).

(۱۱) پارزی paresis : فلج خفیف یا ناقص را گویند . (م).

(ب) - اندر روانشناسی اردو گاه کار اجباری

در اردو گاه های کار اجباری، هستی آدمی دچار تحریف می شود. این تحریف پرسش انگیز چنان عام بود که می توانست این پرسش را مطرح کند که آیا مشاهده گر، با فرض این که زندانی اردو گاه بوده است، می توانسته است از چنان عینیت کافی برای برخورد با مسئله، بهره ور باشد و از مشاهدات خویش نتیجه بگیرد. از نظر روانی و اخلاقی باید پنهان سازی هایی رخ داده باشد به طوری که به شدت بر توان داوری و ارزیابی زندانی از خود و دیگران آسیب رسانده باشد. در حالی که مشاهده گر خارجی، بیش تر از آن، از دنیای غریب اردو گاه کار اجباری دور بود که بتواند درباره اش به داوری بنشیند، شخصی که در اردو گاه زندگی می کرد، نسبت به قوانین آن سخت تر می شد و نمی توانست فاصله اش را حفظ کند. بنا بر این می توان گفت که ماهیچ تشریح مناسبی از آن چه که در اردو گاه ها روی می داد نداریم - به این جهت مجبوریم تا حد قابل توجهی کژدیسیگی^۱ ذهنی مشاهده گر را بپذیریم. با توجه به نظریه

نسبیت (۱)، استانده‌سنجشی مورد استفاده برای زندگی‌های تحریف شده، خود تحریف شده بوده است.

به‌رغم این ملاحظات، متخصصین آسیب‌شناسی روانی و روان‌درمانی مطالب موجود را که مبتنی بر تجربیات خودشان و سایر مشاهده‌گران بود، برای به ضابطه در آوردن نظریه‌ها، به کار برده‌اند. و در مجموع ما باید این نظریه‌ها را بپذیریم، زیرا در بررسی همه آنها نوعی سازگاری می‌توان یافت.

واکنش‌های هر زندانی اردو‌گاه را می‌توان به سه مرحله تقسیم کرد: مرحله ورود به اردو‌گاه، مرحله زندگی عملی در اردو‌گاه، و مرحله پس از خروج و آزادی از اردو‌گاه. مرحله نخست با آنچه که تکان‌ورودی خوانده می‌شود، مشخص شده است. این شکل واکنش برای روانشناس چیز تازه‌یی نیست که به محیط نامعمول و غیر عادی وارد شده است. زندانی جدید خط فاصله‌ای با زندگی قبلی‌اش می‌کشد. تمام تعلقات او، از وی گرفته شده: او شاید هیچ چیز غیر از، عینکش ندارد - عینک را معمولاً می‌تواند نگاه دارد، تا بتواند با زندگی قبلی خود پیوندی بیرونی برقرار کند. تأثراتی که به او هجوم می‌آورند، یا عمیقاً به هیجانش می‌آورند، یا خشم‌زرف او را برمی‌انگیزند. در ورودی با خطر مداوم مرگ، بعضی‌ها به این نتیجه می‌رسند که باید خود را «به سیم‌های خاردار بزنند» (سیم خاردار پیرامون اردو‌گاه، برق فشار قوی دارد) یا به نوعی دیگر دست به خودکشی بزنند.

پس از چند روز یا چند هفته، این مرحله معمولاً طی می‌شود و زندانی به مرحله دوم می‌رسد، که مرحله دل‌مردگی عمیق است. این

دل‌مردگی نوعی سازوکار پدافندی (مکانیسم دفاعی) روان‌است. هر چیزی که قبلاً زندانی را به هیجان می‌آورد یا اندوه‌گین می‌ساخت، اینک خشم او را برمی‌انگیزد یا او را به نومیدی می‌کشاند، هر چیزی که مجبور است ببیند و یا در آن‌ها شرکت کند، حالا انگار به نوعی جوشن می‌ماند که او بر تن کرده است. آنچه که در این حال روی داده، سازگاری روانی در برابر محیط بیگانه است؛ رویدادهای این محیط تنها به صورت اشکال تیره‌ای به خود آگاه او می‌رسد. زندگی عاطفی او به سطح پایین‌تری نزول کرده است. مشاهده‌گران روان‌کاو، این فراگرد را بازگشت به بدوی‌گری تفسیر کرده‌اند. رغبت‌های شخص به عاجل‌ترین و ضروری‌ترین نیازها محدود می‌شود. انگار همه فکرها روی یک چیز متمرکز است: امروز را جان سالم بدر بردن. شب‌های پس از یک روز «کار اجباری» وقتی زندانیان یخ‌زده، گرسنه و وامانده زیر نظر نگاهبان، تلو تلو خوردن، از مزارع پوشیده از برف به اردوگاه بازمی‌گردند، می‌توان صدایشان را شنید که آه می‌کشند و می‌گویند: «خوب این هم یک روز دیگر.»

هر چیزی، فراتر از مسائل فوری مربوط به حراست ار خود، و فراتر از حفظ ساعت به ساعت و روز به روز جان خود و سایرین، باید پیرایه‌بی به حساب آید. گویا همه چیز بی‌ارزش شده است. این گرایش دامن‌دار به سمت بی‌ارزشی، در کلماتی که در زندگی اردوگاهی زیاد شنیده می‌شود، خود را نشان می‌دهد: «همه چیز محکوم به تباهی است.» تمام رغبت‌های و آلات در طول زندگی اردوگاهی، کنار گذاشته می‌شود البته، به جز رغبت‌های سیاسی و به‌طور قابل توجهی مذهبی. غیر از آن، انبوه زندانیان در خواب زمستانی فرهنگی به سر می‌برند!

بدوی‌گرایی زندگی درونی در اردوگاه کار اجباری، به گونه‌ای ویژه خود را در رویاهای مشخص زندانیان نشان می‌دهد. اغلب آن‌ها

خواب‌نان ، كيك ، سيگار و حمام كردن دروان آب گرم را می‌بینند. حرف‌ها بیش‌تر در باره غذا است. وقتی زندانیان در «گردان‌های کار» کنار هم می‌ایستند و نگهبانی در نزدیکی‌شان نیست ، دستور تهیه غذاهایی را باهم مبادله می‌کنند و با سرزندگی ، خوراکی‌های خوشمزه‌ای را شرح می‌دهند که روزی، پس از آزادی، وقتی همدیگر را به‌شام دعوت کردند، برای هم خواهند پخت. بهترین آن‌ها هم در آرزوی روزی است که این گرسنگی کشیدن‌ها پایان یابد ، البته نه به خاطر غذای خوبی که پس از آزادی خواهند خورد بلکه به خاطر پایان یافتن این حالت ناگوار؛ که نمی‌گذارد آن‌ها به چیزی غیر از خوراکی فکر کنند.

اگر زندگی اردو گاه به بدوی گرایي و کمی تغذیه و در نتیجه تمرکز تمام افکار و امیال روی نوع و چگونگی غذا منتهی می‌شود، کمی تغذیه احتمالاً، علت اصلی بی‌تفاوتی نسبت به مسائل جنسی نیز هست که به‌طور وسیع در اردو گاه‌های کار اجباری دیده می‌شود. درباره مسایل جنسی سخنی گفته نمی‌شود ، از «لطیفه‌های مستهجن» خبری نیست، و حتی در رؤیاهای زندانیان هم سائق جنسی خودی نشان نمی‌دهد.

این که ، الگوی روانی زندگی اردو گاهی نشانهٔ بازگشت^۱ به ساختارهای ابتدایی ترغریزه‌گرایي^۲ است تنها تفسیر این حالت اردو گاه نیست. ای‌او‌تیتز^۳ تغییراتی را که در اردو گاه اسرا ملاحظه کرده است به‌عنوان تغییر سنخ‌خویی «دوره‌ای»^۴ (۲) «به‌خجالتی»^۵ (۳) تغییر کرده است.

-
- 1- Regression
 - 2- Instinctuality
 - 3- E. utitz
 - 4- Cyclothymic
 - 5- Schizothymic

این مسأله موجب تکان او شد که در بیش تر زندانیان آغالش پذیری^۴ و هم چنین دل مردگی دیده می شد که کاملاً منطبق با الگوی مزاج آدم خجالتی بود که توسط کرچمر^۲ شرح داده شده است.

جدا از تردید روانشناختی نسبت به چنین تغییر شخصیت با چرخش سنخ غالب، این حالت خجالتی شدن^۳ را می توان ساده تر تشریح کرد. از یک طرف بیش تر زندانیان در بی غذایی و از طرف دیگر از بی خوابی رنج می بردند - بی خوابی در نتیجه آزار حشراتی بود که به علت قرار دادن آن همه آدم در کنار هم و در چنین کلبه های کوچکی پیدایشان می شد. در حالی که کمی تغذیه افراد را دل مرده می کرد، بی خوابی مداوم آنها را آغالش پذیر می ساخت. علاوه بر این عوامل گریز ناپذیر، عامل دیگری هم بود - نبود آن مخدرهای تمدن که در زندگی عادی هم دل مردگی و هم آغالش پذیری را تخفیف می دهد: یعنی کافئین و نیکوتین. زیرا مسئولین اردو گاه داشتن قهوه و تنباکورا ممنوع کرده بودند.

این عوامل می تواند به روشنی علت فیزیولوژیکی آن با اصطلاح «تغییرات خوی شناختی» را توضیح دهد. باید یک عامل روانی دیگر - رابر این ها افزود. بیش تر اسرای اردو گاه از عقده های معینی در رنج بودند. بیش تر آنها از احساس حقارت^۴ رنج می بردند. این مردم یک وقتی «کسانی» بودند و حالا بدتر از «ناکسان» با آنها رفتار می شد. به هر-

-
- 1- Irritability
 - 2- Kretschmer
 - 3- Schizoidization
 - 4- Inferiority feeling

حال اقلیتی هم بودند که چون جر گه‌ای به یکدیگر چسبیده بودند، این عده اکثر آاز کاپوها^۱ (سرپرستان گردانهای کار) تشکیل می‌شدند، و به تدریج در ایشان در حدی محترانه، حالت گنده‌گویی^۲ (۵) ایجاد شده بود. این جر گه، متشکل از آدم‌هایی بود که به خاطر صفات «منفی» شان انتخاب شده بودند، و به آنها قدرتی داده شده بود که در مجموع با احساس مسوولیتشان تناسب نداشت. هر جا که اکثریت جدا شده از طبقه خویش اقلیت تازه به قدرت رسیده با هم برخوردی پیدامی کردند، زندگی اردو گاهی همیشه پر از چنین تصادم‌هایی بود. آغالش‌پذیری از پیش تعمیق یافته زندانیان، به اوج خود می‌رسید.

آیا تمام این‌ها، این دیدگاه را تأیید نمی‌کند که سنخ شخصیت با محیط مشخص می‌شود؟ می‌توان گفت آیا این نکته ثابت نمی‌کند که آدمی نمی‌تواند از سرنوشت محیط اجتماعی اش بگریزد؟ پاسخ ما این است: نه. اما اگر جواب منفی است پس در این حال آزادی ذاتی انسان کجاست؟ با توجه به رفتار انسان، آیا او هنوز از نظر معنوی مسؤول آن چیزی است که از نظر روانی برایش اتفاق افتاده است، و مسؤول آن چیزی است که اردو گاه کار اجباری از او «ساخته» است؟ جواب ما این است: آری. چون حتی در این محیط محدود اجتماعی هم، علیرغم این محدودیت اجتماعی که بر آزادی شخصی اعمال می‌شود، آزادی نهایی هنوز با انسان است: آن آزادی که در اردو گاه بتواند به زندگی خود شکل دهد. نمونه‌های زیادی در دست است - و بیش‌تر پر از قهرمانی‌ها - که ثابت می‌کنند، حتی در این

1- Capo

2- Megalomania

اردو گاه‌ها هم انسان‌ها می‌توانستند «متفاوت باشند؛ و مجبور نبودند بر قوانین تحریف روانی که ظاهراً در اردو گاه‌های کار اجباری تخطی - ناپذیر بود گسردن نهند. در واقع مدارك بسیاری در دست است که نشان می‌دهد، افرادی که صفت‌های خاص اسرای اردو گاهی را از خود بروز می‌دادند، به فشارهای محیط اجتماعی تسلیم می‌شدند که در شکل دادن به شخصیت خود آنان مؤثر بود. این گونه آدم‌ها آن‌دایی بودند که از قبل نبرد روحانی را باخته بودند. از آن‌ها آزادی در گزینش نگره نسبت به موقعیتی مشخص گرفته شده بود. آن‌ها خود مایل به استفاده از این آزادی نبودند!»^۱ چون هر چه داشتند، همان ساعت اول ورود به اردو گاه از آنان گرفته شده بود - نسبت به سرنوشت تا آخرین نفس هیچ کس نمی‌تواند آزادی اختیار این یا آن نگره را از انسان بگیرد. ولی واقعاً نگره‌های دیگر گونی یافته‌ای وجود داشت. احتمالاً در هر اردو گاه کار اجباری، اشخاصی بودند که می‌توانستند بر دل‌مردگی خود غلبه کنند و آغالش‌پذیری خویش را فرو نشانند. این‌ها کسانی بودند که نمونه‌هایی از فداکاری و از خود گذشته‌گی^۲ را ارائه می‌دادند. برای خود هیچ نمی‌خواستند، و در محوطه‌ها و کلبه‌هایی گشتند و این جا و آن جا، کلامی محبت‌آمیز یا آخرین تکه نان‌شان را به دیگری عرضه می‌کردند. این نمونه‌ها، بر کل نشانه‌شناسی^۳ اردو گاه کار اجباری، پرتو تازه‌ای می‌افکند. ما اند کسی پیش این نشانه‌ها را به عنوان نتیجه مقدر

* آزادی چیزی نیست که ما «داشته» باشیم و بنابر این بتوانیم از

دست بدهیم؛ آزادی چیزی است که ما «هستیم».

1- Self - Sacrifice

2- Symptomatology

رشدی تحمیلی می‌شناختیم که در اثر بیماری‌های جسمی و روانی ظاهر می‌شوند. حال به نظر می‌رسد که می‌توان این نشانه‌ها را با حس‌های معنوی شکل داد. ما می‌توانیم در آسیب‌شناسی روانی اردو گناه کار اجباری همان تعبیری را به کار ببریم که در یکی از فصل‌های آینده درباره نشانه روان‌نژندی، به طور عام، بیان خواهیم کرد. بدین معنا که: این نشانه هرگز پی‌آمد عامل تنی و تجلی‌بعضی از عامل‌های روانی نیست، بلکه شیوه‌ای از هستی است - و این آخرین عنصر، تعیین‌کننده است. در اردو گناه‌های کار اجباری تغییرات خوبی، پی‌آمد دیگر گونی‌های فیزیولوژیکی حالت شخص است (گرسنگی، بی‌خوابی و غیره) و نیز تجلی‌داده‌های روان‌شناختی (احساس حقارت و غیره). اما در نهایت و به طور بنیادی، همه این‌ها نگره‌ی معنوی هستند. زیرا در هر حال آدمی آزادی و امکان تصمیم‌گیری له یا علیه نفوذ محیط پیرامون خویش را دارد. هر چند ممکن است به ندرت این آزادی را به کار ببرد، ولی این امکان همیشه برای او محفوظ است. آن‌هایی که از محیط اردو گناه کار اجباری، زخم‌های روحی برداشته‌اند، باز هم در حد مسؤلیت خود توانائی مبارزه با این تأثیرات را داشتند. اما چه باعث شد که این آدم‌ها از نظر روحی وا بدهند، و بدون مبارزه، با تأثیرات جسمی - روانی محیط پیرامون‌شان تسلیم شوند؟ ما می‌توانیم این گونه پاسخ دهیم: آن‌ها فقط به این دلیل وادادند که تکیه‌گاہ روحانی‌شان را از دست داده بودند. این موضوع به مطالعهٔ بیش‌تر نیاز دارد.

اوتیتز، زندگی اسرای اردو گناه را - م‌چون «هستی موقت»^۱ شرح داده است. به نظر ما برای درک مفهوم این اصطلاح باید توضیح

بیش تری داده شود - زندگی اردو گاهی فقط موقتی نبود، بلکه موقت و بدون حد زمانی بود. قبل از این که زندانیان آینده به اردو گاه‌ها برده شوند، چهارچوب ذهنی آن‌ها بیش تر، چهارچوب ذهنی آدم‌هایی بود رودررو با آن‌چه که هنوز هیچ کس از آن برنگشته بود. تا آن جا که مردم می‌دانستند، این اردو گاه‌ها، مکان‌هایی بودند که هیچ کس از آن‌ها سالم برنمی‌گشت. هنوز هیچ اطلاعاتی از آن‌چه که عملاً در درون این اردو گاه‌ها می‌گذشت به بیرون درز نکرده بود. به محض این که زندانی پایه اردو گاه می‌گذاشت ترس اصلی‌اش به نوعی آرام می‌گرفت. بی اطمینانی پایان یافته بود (در مورد این که چه چیزی در انتظارش است). اما حالا او با بی اطمینانی، درباره‌ی پایان ماجرا، روبه‌رو بود. زیرا هیچ یک از زندانیان نمی‌دانست تا کی مجبور است در اردو گاه بماند. همه روزه و همه ساعت در میان این انبوه گله‌های انسانی شایعات بی‌شماری پخش می‌شد که بیش تر با دیدی بدبینانه توأم و حاکی از این بود که «پایان» کار به زودی فرا می‌رسد. نامعلوم بودن تاریخ مرخصی، عملاً در زندانی احساس حسس ابد را به وجود می‌آورد. نتیجتاً در زندانی نسبت به دنیای بیرون از سیم‌های خاردار، بیگانگی ایجاد می‌شد. او، از پشت سیم‌های خاردار به مردم و چیزهای بیرون طوری نگاه نمی‌کرد که انگار چیزی از دنیای او نیستند، یا شاید بهتر است گفته شود، او چیزی از دنیای آن‌ها نیست، انگار او بطور مطلق ارتباطش را با آن جهان از دست داده است. جهان غیر زندانی‌ها به چشم زندانی آن طور می‌آمد، که جهان و زمان ما به چشم آیندگان. یعنی: غیر واقعی، دور از دسترس، به دست نیامدنی و شبح گونه.

کیفیت یک نواخت زندگی در اردو گاه کار اجباری به احساس «بی آیندگی» منتهی می‌شد. زندانی‌یی که در ستون درازی برای رفتن

به اردو گاه جدیدی، راه می‌پیمود، می‌گفت، احساس می‌کند که انگار در مراسم تشییع جنازه خود شرکت کرده است - چنان این احساس زندگی بی‌آینده در او قوی بود، که فقط گذشته را به حساب می‌آورد، و چنان در گذشته زندگی می‌کرد که انگار مرده است. زندگی این گونه آدمیان که می‌توان در توجیه مسأله آنان را «اجساد زنده» نامید اکثراً هستی‌هایی مبتنی بر گذشته است که افکار آنها باز و باز به همان جزئیات تجربه‌های گذشته معطوف می‌شود. در چنین مواردی پیش‌پا افتاده‌ترین رویدادهای گذشته تغییر شکل می‌دهند و مرموز می‌شوند. اما آدمی، بدون داشتن نقطه مشخصی در آینده نمی‌تواند زندگی کند. در شرایط عادی تمام زندگی فعلی او گرد نقطه آینده شکل می‌گیرد، و موضع‌گیری او به سوی این نقطه، شبیه سمت‌گیری براده‌های آهن، به سوی قطب‌های آهن رباست. با فقدان زندگی معنوی، زندگی معمولی، تمام ساختارش را حفظ می‌کند. وقتی شخص «آینده‌اش» را از دست می‌دهد، ناگزیر است «حال‌گرا» شده و به زندگی بدون جنب و جوش تن دردهد - چیزی شبیه داستانی که توماس مان^۱ (۲) در کوه جادویی^۲ شرح داده است: مانند زندگی بیماران بی‌درمانی که نمی‌دانند چه وقت از بیمارستان مرخص خواهند شد. در این حال زندانی ممکن است مغلوب آن نوع احساس خلاء و بی‌معنا بودن هستی شود که بیش‌تر بیکاران را متأثر می‌سازد. زیرا آدم بی‌کار هم، همان‌طور که بررسی‌های روانشناختی معدنچیان بیکار نشان داده است، با گذشت زمان از تلاشی ساختار تجربه خویش رنج می‌برد.

1- Thomas Mann

2- The Magic Mountain

بدیهی است این نگرش‌ها تنها، مدخلی است بر شناخت هستی و هویت آدمیانی که بیرون از شرایط طبیعی زیست، لحظه‌ها را می‌گذرانند. کلمه‌ی لاتینی نهایت^۱، هم پایان معنی می‌دهد و هم هدف. آن لحظه که شخص نتواند پایان مرحله‌ی موقت زندگی را پیش‌بینی کند، دیگر قادر به مشخص کردن هدف‌های خود نیست، و نمی‌تواند دل به کار بدهد. در نتیجه از دید او زندگی بطور مداوم محتما و معنایش را از دست می‌دهد. و برعکس، خیال‌بافی درباره‌ی «پایان» و هدف آینده، آن تکیه‌گاه معنوی را می‌سازد که زندانی اردوگاه به شدت به آن نیازمند است زیرا این تکیه‌گاه معنوی به تنهایی می‌تواند او را از گردن نهادن به نیروهای آسیب‌رساننده و شکل‌دهنده محیط اجتماعی حفظ کند - یعنی، او را از واردان «تسلیم‌پذیری بی‌قید و شرط» برهاند. برای مثال، یکی از اسرای اردوگاه‌های کار اجباری برای آن که شرایط بسیار بد زندگی اردوگاهی را بگذرانند روش جالبی را برگزیده بود. او هر بار که شرایط خیلی بد می‌شد این گونه می‌انگاشت که روی سکویی در برابر جمعیت زیادی ایستاده است و دارد درباره‌ی چیزهایی که در آن لحظه تجربه می‌کند، سخن می‌راند. با این شگرد، او موفق شد امور را طوری تجربه کند که انگار زیر سلطه او هستند و انگار تحت جلوه‌ی ابدیت است و به این ترتیب از پشیمان برآمد. اضمحلال روانی^۲ به علت خلأ روحانی، که حاصل دل‌مردگی کامل بود برای تمام زندانیان اردوگاه کار اجباری، هم پدیده‌ای آشنا بود و هم ترساننده. این حالت، گاه چنان دوری می‌گرفت که در عرض

1- finis

2- psychic degeneration

چند روز به اوج فاجعه بار خود می رسید. روزی می رسید که اسرای دچار دل مردگی، به سادگی روی نیمکت هایشان توی کلبه ها دراز می کشیدند، و حاضر نمی شدند به کار گروهی بروند، حتی به دست شویی هم نمی رفتند. وقتی آن ها به این حالت می رسیدند، هیچ تهدید و تشویقی نمی توانست از این دل مردگی بیرون شان بکشد. دیگر هیچ چیز آن ها را نمی ترساند؛ تنبیهات را با نوعی بی تفاوتی می پذیرفتند، بدون این که به نظر بیاید درد می کشند. این حالت بی اعتنا در آغل خود دراز کشیدن - و گاه حتی توی کثافت خود غلتیدن - گرچه زندگی آن ها را به خطر می انداخت، اما آنان را در تحمل آن چه بر آنان می گذشت شکیبا می کرد. موارد بی شماری را می شناسیم که این تجربه «تمام ناشدنی»، دوره ناگزیرش را طی کرده است. آنچه که در زیر می آید یکی از آنهاست:

روزی، یکی از زندانی ها به هم بندان خود گفت که خواب عجیبی دیده است. او خواب دیده بود که صدایی با او صحبت می کند و می پرسد که آیا چیزی هست که بخواهد بداند - صدا می توانست آینده را پیش گوئی کند. زندانی جواب می دهد: «من می خواهم بدانم که جنگ جهانی دوم کی تمام می شود.» صدای خیالی پاسخ می دهد: «در ۳۰ مارس ۱۹۴۵» این زندانی روز اول مارس ۱۹۴۵ خواب خود را تعریف می کرد. ابتدا زندانی خیلی امیدوار و خوش روحیه به نظر می رسید. ولی هر چه که به روز سی ام مارس نزدیک تر می شد، او کم تر احتمال می داد آن «صدا» راست گفته باشد. در آخرین روزهای پیش از تاریخ ذکر شده، زندانی بیش از حد نو مید به نظر می رسید. در بیست و نه مارس باتب بالا و حالت هذیان، به درمانگاه برده شد. در روز سی مارس - روزی که جنگ جهانی دوم باید «برای او» پایان

می‌یافت - او خود آگاهی را از دست داد. روز بعد به علت تیفوس مرد. ما پیش از این گفتیم که تاچه حد قدرت ایمنی اندام‌های آدمی می‌تواند به حالت های عاطفی او وابسته باشد. شهادت برای زیستن یا بیزاری از زندگی، بیداری از خواب و خیال یا آرزوهای زنگار گرفته بر قدرت ایمنی تأثیر می‌گذارند. بنابراین می‌توانیم به طور کاملاً جدی بیان‌گاریم که و اخوردگی زندانی از پیشگویی «دروغین» صدای رؤیا موجب انحطاط سریع نیروهای دفاعی اندام‌هاش شده، و به این ترتیب سبب شد تا وی به عفونتی چاره ناپذیر گرفتار شود.

دیدگاه ما درباره تأثیر پذیری یأس زندانیان اردو گاه‌های کار اجباری با مشاهدات وسیع یکی از پزشکان اردو گاه تبیین می‌شود، آن گاه که این پزشک می‌گفت زندانیان اردو گاه او عموماً امیدداشتند تا عید کریسمس سال ۱۹۴۴ به خانه برگردند. عید کریسمس فرا رسید، و اخبار روزنامه‌ها به هیچ وجه دلگرم کننده نبود. وپی آمد آن؟ در طول هفته بین روز تولد مسیح و اول سال نو، در این اردو گاه، میزان میرندگی گروهی^۱ از حد گذشت. هیچ علت خارجی، مثل تغییر در آب و هوا یا سخت‌تر شدن شرایط کار، یا حمله ناگهانی بیماری‌های عفونی همه گیر، نمی‌توانست چنین رویدادی را توجیه کند.

پس، باید روشن باشد که حتی در شرایط اردو گاه کار اجباری، روان‌درمانی یا بهداشت روانی^۲ احتمالاً نمی‌توانست مؤثر باشد مگر این که معطوف عامل تعیین کننده‌ای باشد که به دریافتن هدف آینده و امید بستن به تحقق آن کمک کند. زیرا زندگی سالم، آن زندگی

1- mass mortality

2- mental hygiene

است که چشمی به آینده دارد. در «عمل» اغلب داگرم کردن بعضی از زندانی‌ها از راه توجه دادنشان به آینده، کار خیلی سختی نبود. برای مثال، در مکالمه‌ای با دو اسیر اردوگاه روشن شد که هر دوی آنها اسیر این احساس شده‌اند که «دیگر از زندگی انتظار چیزی را ندارند.» همین‌جا فرصتی بود برای به میان کشیدن آن «انقلاب کپرنیکی»^(۷) که قبلاً بدان اشاره کردیم، آن تغییر نگردهای که یک بار و برای همیشه تمام پرسش‌های بی‌هوده در باره معنای زندگی را مطرح می‌کند، به زودی معلوم شد - و رای آن‌چه که دو زندانی در آینده باید انجام می‌دادند - هر کدام از آنها در زندگی وظایف مشخصی داشت که بیرون از اردوگاه انتظارشان را می‌کشید. یکی از آنها کتاب‌دایی در زمینه جغرافیا منتشر کرده بود، اما هنوز کارش کامل نشده بود. دیگری دختری در خارج داشت که به شدت او را دوست می‌داشت. یعنی زندانی نخستین به کاری که در انتظارش بود می‌اندیشید. و دیگری به دخترش که دوست داشتن او به هستی‌اش مفهوم می‌داد. بر همین اساس، هر دو به تفرد و جایگزین ناپذیری خویش اطمینان یافته بودند که علی‌رغم رنج، به زندگی‌شان معنا می‌بخشید. اولی به خاطر کاری که داشت و دومی به خاطر آن که هیچ کس نمی‌توانست در قلب او جای دخترش را بگیرد. در اردوگاه‌ها، با همه محدودیت‌های فراوان، گاه انجام «روان‌درمانی توده‌ای» امکان‌پذیر بود. بطور مثال، ما پزشک متخصص اعصابی را می‌شناسیم که خود زندانی بود و تعلیمات روان‌درمانی نیز دیده بود. شب‌ها وقتی هم‌بندان او در کلبه‌هایی پراز جمعیت، وامانده از کار، در تاریکی دراز می‌کشیدند، او در باره مسایل مشترك موجود سخنرانی می‌کرد، به طوری که در آنان دلگرمی و اراده‌ای بوجود می‌آورد که برای ادامه زندگی به آن نیاز داشتند.

زندانی آزاد شده باز هم به مراقبت روانی نیاز دارد. زیرا آزادی، یعنی رهایی ناگهانی و پایان یافتن فشار روانی به خودی خود، خطر روانشناختی عظیمی بوجود می آورد. آثار منش شناختی آزادی، می تواند مثل اثر بیماری تنگی نفس در اثر زیاد ماندن در هوای فشرده خطرناک باشد. این جاست که در این معاینه کوتاه روانشناسی زندانی اردوگاه کار اجباری، به مرحله سوم می رسیم.

واکنش زندانی را به هنگام رهایی او می توان به این ترتیب دسته بندی کرد: ابتدا همه چیز به نظرش مثل رویایی دوست داشتنی می آید؛ به طوری که به سختی می تواند باور کند آزاد خواهد شد، زیرا پیش از این هم با رویاهای زیبای خود در گذشته فریب خورده است. چقدر خواب آزادی را دیده است - خواب به خانه رفتن، در آغوش گرفتن همسر، خوش آمدگویی دوستان، نشستن سر میز و تعریف تجربه های اردوگاه، تشریح این که چقدر آرزوی این لحظه دیدار را داشته است، گفتن این که چطور بارها و بارها خواب این لحظه را دیده است، تا این که سرانجام همه رؤیاها به واقعیت تبدیل شد، و سپس صدای سوت سه بار در گوشش منفجر می شد - سوت بیدارباش - و او را از رؤیا بیرون می آورد. چقدر بازگشت به واقعیت زشت، هولناک بود. اما سرانجام روزی فرا رسیده بود که امید و آرزویش با واقعیت قرین می شد. در این حال زندانی آزاده شده هنوز زیر سلطه حس شخصیت زدایی^۱ است. او هنوز واقعاً نمی تواند از زندگانی لذت ببرد - او باید دوباره همه چیز را درباره سعادت مند بودن بیاموزد، زیرا که همه چیز را فراموش کرده است. اما اگر در اولین روز آزادی،

1- depersonalization

زندگی جاری او مثل رؤیایی دوست داشتنی باشد ، با گذشت زمان او به جایی می رسد که گذشته برایش چیزی بیش تر از يك کابوس نیست. آن گاه که آن زمان فرا رسد، او خود دیگر نمی تواند درك کند که چگونه توانسته است از زندان جان سالم بدر ببرد. به این ترتیب او از این حس باارزش شاد است که به راستی تجربه کرده و رنج برده است، و در چنین حالتی است که معتقد می شود که در دنیا شاید به غیر از خدا ، از چیزی نمی ترسد. زیرا بسیاری از این اشخاص، در واقع در اردو گاه های کار اجباری و در نتیجه زندگی در اردو گاه آموختند که به خداوند بیش تر معتقد باشند .

زیونویس‌ها

(۱) - نظریه نسبیت theory of relativity

نظریه‌ای است که انیشتین آن را پیشنهاد کرده است. در این فرضیه به جای فاصله میان اشیاء، فاصله میان حوادث در نظر گرفته می‌شود، و زمان و مکان باهم در آن دخیل هستند. این دستگاه متکی به روابط ریاضی است نه به اشیاء، و از نظر ریاضی قابل تأیید می‌باشد.

(۲) - سیکلوتیمیک : نوسان‌های خفیف از نوع شیدایی - افسردگی

است که تقریباً شبیه تغییرات طبیعی خلق است. Cyclothymia

(۳) شیزوتیمیک : در اصطلاح درون‌گرایی یا خجالتی بودن را

شیزوتیمی می‌نامند.

(۴) - آغالش‌پذیری: آغال به سکون لام به معنی آشفته‌گردانیدن و

بر آشفته‌ساختن باشد شخصی را بر شخصی دیگر irritation آغالش‌بروزن آسایش‌مردم را به خصومت افکندن و تحریص نمودن به جنگ و کسی را بر کسی تیز کردن باشد irritation. ما آغالش‌پذیری را معادل irritability گرفته‌ایم که به معنای انگولک کردن است.

(۵) - گنده‌گویی. نوعی پنداره است که طی آن فرد فکرمی‌کنندشان و

مقام دارد. ممکن است معنقد باشد که مسیح، خدا، ناپائون و غیره است. ممکن است تصور کند که هرکس یا هرچیز دیگری است. بیمار معمولاً قاضی، پزشک، فروشنده، تاجر، شاهزاده، قهرمان همه رشته‌های ورزشی است.

(۶) - توماس مان (۱۸۷۵-۱۹۵۵) نویسنده آلمانی، داستان، نمایش-نامه و مقالات متعدد که در سال ۱۹۲۹ جایزه ادبی نوبل را دریافت داشت.

(۷) - انقلاب کپرنیکی: نیکلا کوپرنیک Nicolaus Copernicus. ستاره‌شناس لهستانی است. وی در امر ستاره‌شناسی نظریه‌ای پیشنهاد کرد که در نوع خود انقلاب به شمار می‌رود. وی اظهار داشت که زمین دور محور خود می‌چرخد و با دیگر سیارات در مجموع در سیستم خورشیدی در حرکت است.

۲- اندر معنای رنج

گفتیم که وجود آدمی متشکل از آگاهی و مسؤولیت است. مسؤولیت او پیوسته مسؤولیت شکوفا کردن ارزش‌ها است: نه تنها ارزش‌های «ابدی» بلکه هم‌چنین «ارزش‌های موقعیتی»^۱ (شللر)، فرصت‌هایی برای شکوفایی تغییر ارزش‌ها از شخصی به شخص دیگر که درست شبیه تغییر ساعت به ساعت آن‌هاست. به این ترتیب ضرورت شکوفا شدن ارزش‌ها- ضرورتی که از جهان ارزش‌ها به زندگی انسان‌ها شعاع می‌افکند- برای هر ساعت مشخص و هر فراخوانی شخصی به صورت نیازی شخصی در می‌آید. امکاناتی که هر شخص بطور انحصاری در اختیار دارد، درست همانند امکانات هر موقعیت تاریخی از نظر تفرد خاص آن، دارای ویژگی خاصی است. بنابراین گردهمایی ارزش‌های مختلف برای هر شخص وظیفه‌ای مشخص ایجاد می‌کند. این گردهمایی موجب یگانگی انسان می‌شود به طوری که هر انسان به خود می‌اندیشد و از اعتبار خویش باخبر می‌شود. تازمانی

1-Situational values

که انسان تفرد و یگانگی هستی خویش را نیاموزد ، نمی تواند تشفی و وظیفه زندگی خویش را به عنوان چیزی تجربه کند که به او پیوسته است. در بحث مربوط به مسأله معنای زندگی، ما سه مقوله ارزش وضع کردیم. در حالی که ارزش دای مقوله اول، با انجام کار شکوفامی شوند، ارزش های تجربی با پذیرش غیر فعالانه جهان (طبیعت، هنر) به درون من^۱ واقعیت می یابند. به هر حال، ارزش های نگره یی، آن جا شکوفامی شوند که شخص با آن چیزی روبه روشود که سرنوشت به او تحمیل کرده است. از شیوه ای که شخص این چیزها را به خود می پذیرد، و این مشکلات را در روان خویش تحلیل می برد، گروه های بی شمار از ارزش-توانایی نهفته^۲ فوران می کند. این امر به این معنا است که، زندگی آدمی نه تنها در خلاقیت و خوشبختی، بلکه در رنج هم می تواند مفهوم باشد و تشفی یابد. آنها کیش ظاهری موفقیت را پرستش می کنند، مسلماً چنین استنتاجاتی را درك نمی کنند- اما وقتی ما تأملی کنیم و داورهای همه روزه مان درباره زندگی انسانی را مورد رسیدگی قرار دهیم؛ می بینیم که برای خیلی چیزها، مستقل از موفقیت یا شکستی که ممکن است در انتظارمان باشد ارزش و ابهت قائل هستیم. هنرمندان بزرگ، به ویژه، به رغم شکست بیرونی، این پدیده تشفی درونی را درك کرده و شرح داده اند. نمونه ای که فوراً به ذهن متبادرمی شود؛ داستان مرگ ایوان ایلیچ^۳ نوشته تولستوی است. این داستان درباره يك صاحب منصب محترم است که بی معنا بودن زندگی اش وقتی بر او

1-Ego

2-value-Potentialities

3-The Death of Ivan Illich

آشکار می شود که بامر گی غیر قابل انتظار روبرو می گردد. اما در آخرین ساعات زندگی، او با بصیرت بر این بی معنایی، رشدی به مراتب فراتر از خویش می یابد؛ او عظمتی درونی به دست می آورد که به طور پس کنشی^۱ تمام زندگی، نه تنها می تواند معنای نهایی خود را در نتیجه مرگ بیابد (انسانی که قهرمان است) بلکه در فراگرد مرگ نیز ممکن است با معنا شود. نه تنها فدا کردن زندگی می تواند به زندگی معنا بدهد؛ بلکه می تواند زندگی حتی در صورتی که صاحب آن دیگر نباشد نیز معنا و مفهوم داشته باشد. همانند سحر طرد که با سرگردانیم فکر کردن از بندگی مرگ کردن است.

غیر قابل دفاع بودن کیش موفقیت وقتی آشکار می شود - همانند آنکه ما به مسئله اخلاقی فداکاری توجه کنیم. فداکاری، آن طور که «محاسبه شده» است، هر گاه پس از شناخت دقیق امکانات برای دست یابی به هدف خواسته شده صورت گرفت، تمام مفهوم اخلاقی خود را اردست می دهد. فداکاری واقعی فقط وقتی صورت می گیرد که ما خطر فداکاری بیهوده را بپذیریم. آیا کسی می تواند بگوید، شخصی که خودش را در آب می اندازد تا جان کس دیگری را نجات بدهد، به این دلیل که هر دو غرق شده اند، عملی کمتر اخلاقی یا ضد اخلاقی انجام داده است؟ آیا وقتی ما، تمام اخلاقی و الایی برای عمل نجات دهنده قابل می شویم، بیش تر، این مخاطره نیست که باعث چنین داوری می شود؟ به ارزش اخلاقی و الایی بیاندیشید که ما برای زندگی انسانی قائل شده ایم که بیهوده، اما قهرمانانه جنگیده است - انسانی که قهرمانانه و نه بیهوده جان داده است.

فقدان موفقیت به معنای فقدان معنا نیست. این امر وقتی آشکار می شود که ما به گذشته مان نگاهی بیندازیم و، برای مثال، زمانی را که عاشق بوده ایم به یاد بیاریم. بگذارید هر کسی صادقانه از خود بپرسد آیا

حاضر است ما جر امدای عشقی همراه بانا کامی، تردید و رنج را، از خاطرش محو کند. تقریباً با اطمینان می‌گوییم که هیچ‌کس نمی‌تواند این کار را بکند. به نظر نمی‌آید در این گونه موارد انبوهی رنج برابر فقدان تشفی باشد، برعکس، رنج شخص را پخته می‌کند؛ شخص در نتیجه رنج رشد می‌کند. نامرادی در عشق نسبت به کامیابی شهوانی ممکن است در این شخص تجربه‌بیش‌تری ایجاد کند.

بطور کلی، مردم در بسارۀ جنبه‌های مثبت و منفی بالحن خوش آیندیا ناخوشایند تجارب خویش مبالغه می‌کنند. با مبالغه‌گویی در بارۀ ارزش این جنبه‌ها، آنان می‌توانند در رابطه با سرنوشت، احساس ترحم غیر منصفانه‌ای را نسبت به خود، برانگیزند. ما قبلاً مفاهیم متعددی را به بحث گذاشتیم که بر طبق آنها انسان «بخاطر خوشگذرانی به این جهان نیامده است». ما نشان دادیم که لذت‌قادر نیست به زندگی آدمی، معنا بدهد. اگر این طور باشد، نبود لذت، زندگی را از معنا تهی نمی‌کند. یک بار دیگر هنر با نمونه‌هایش به کمک ما می‌آید: تنها کافی است با توجه به شایستگی هنری خود به خاطر آوریم که اندیشیدن به گام‌مینوریا ما ژور بودن ترانه‌ای تا چه حد می‌تواند پرسشی بی‌ربط باشد. به این ترتیب همان‌طور که پیش از این هم گفتیم، اکثر سمفونی‌های نیمه تمام از بهترین‌ها هستند، انواع موسیقی‌های «حزن‌آور» نیز از این شمارند.

گفتیم که آدمی در آفرینش، ارزش‌های خلاق، و در تجربه ارزش‌های تجربی و در رنج، ارزش‌های نگره‌بی را شکوفا می‌کند. به هر حال، دروای این معنا، رنج خود با معناست. در رنج بردن از چیزی، برای دور شدن از آن، ما به سمت درون خود حرکت می‌کنیم، به طوری که میان شخصیت خود و آن چیز فاصله ایجاد می‌کنیم. تا وقتی که هنوز

از موقعیتی که نباید باشد رنج می‌بریم، درحالات تنش میان آنچه واقعاً هست از یک طرف و آنچه باید باشد از طرف دیگر قرار می‌گیریم. و تنها مادام که در این حالت تنش قرار داریم، می‌توانیم درباره‌ی آرمان‌هایمان به خیال‌پردازی ادامه دهیم. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، این امر حتی در مورد شخصی که از خود ناامید است نیز صدق می‌کند؛ او درست به دلیل همین یأس، ملامت‌دایی را که متوجه او است، از سر باز می‌کند، چون ارزیابی او از واقعیت خویش، بر مبنای کمال‌طلبی او و توان‌ارج نهادن به تمام ارزش‌های خیالی‌اش (حتی گرچه یکی از آن‌ها هم تحقق نیافته باشد) استوار است. اگر او از قبل، ارزش و وقار دآوری را کسب نکرده باشد، نمی‌تواند درباره‌ی خود به دآوری بنشیند - دآوری درباره‌ی انسانی که می‌داند چه باید باشد در برابر انسانی که در آن لحظه هست. بنابراین می‌توان گفت که در مواردی استثنایی، رنج بردن، تنشی مثمر و شاید بتوان گفت تحولی عمیق ایجاد می‌کند که در آن انسان به آگاهی عاطفی، از آن چه که نباید باشد، دست می‌یابد. شخص به همان مقیاس که خود را با چیزها همان‌طور که هستند، همسان می‌کند، می‌تواند از فاصله‌ی خویش با آن‌ها بکاهد و از تنش مثمر میان آن چه که هست و آن چه که باید باشد بهره‌برداری کند.

بنا بر این در عوطف انسان، نوعی فرزاندگی ژرف بالاتر از هر منطقی، نهفته است که در عمل با وحی منزل سودمندی عقل‌گرایانه ضدیت دارد. برای مثال، به تأثیرات اندوه و ندامت توجه کنید. از نقطه نظر سودآئینی^۱، الزاماً این هر دو بی‌معناست. از نقطه نظر حس مشترک سالم «نشستن به سوگ» چیز از دست رفته» باید بی‌فایده و احمقانه بنظر آید، و این در مورد ندامت برای اشتباه جبران‌ناپذیر نیز صادق

است. اما برای زندگی ناهمه‌درونی آدهی، اندوه و ندامت باه‌عناست. نشستن در سوگ آن کس که دوست داشته‌ایم، و از دستش داده‌ایم به مفهومی زندگی را تداوم می‌بخشد و ندامت به شخص گناه‌کار اجازه می‌دهد که از گناه‌هایش یا بد. شخص مورد علاقه‌ای که به عزایش نشسته‌ایم از نظر عینی از دست رفته است، اما در ذهن مان باقی است. عزاداری برای او، در ذهن آدمی، زنده نگاهش می‌دارد. و ندامت آن‌طور که شلار نشان داده است، این نیرو را دارد که خطایی را محو کند؛ و گرچه خطا را نمی‌شود پس گرفت، خود خطا کار از نظر اخلاقی تولدی تازه می‌یابد. این فرصت بار آور کردن رویدادهای گذشته برای پیشینه‌درونی شخص، مخالف مسؤولیت او نیست، بلکه با آن رابطه‌ای «گفت و شنودی» با دیالکتیکی دارد. زیرا احساس گناه لازمه‌اش احساس مسؤولیت است. آدمی با توجه به این واقعیت که نمی‌تواند قدمی را که برداشته دوباره تکرار کند، مسؤول است، کوچک‌ترین تصمیم‌گیری‌ها همانند تصمیم‌های بزرگ، تصمیمی نهایی هستند. هیچ‌کس نمی‌تواند هیچ‌یک از اعمال انجام شده و فرو گذاشته‌اش را مثل چیزی که هرگز نبوده است از صفحه زندگی‌اش پاک کند. با این همه آدمی در ندامت خواهی می‌تواند فطرتاً عملی را ترك کند؛ و در پذیرفتن این ندامت - که واقعه‌ای درونی است - می‌تواند واقعه‌ای بیرونی را بر زمین‌هایی روحانی یا اخلاقی، ناکرده بگذارد. میان تناقض بین ندامت و مسؤولیت، نظری سطحی وجود دارد.

شوپنهاور^۱ (۲) همان‌طور که می‌دانیم، از این شکایت داشت که زندگی آدمی، میان رنج و دل‌تنگی معاق است. در واقع هم رنج و هم

دل‌تنگی معنایی ژرف دارند. دل‌تنگی، مدام به خاطر مان می‌آورد. چه چیزی به دل‌تنگی می‌انجامد؟ را کد بودن. اما انجام فعالیت موجب فرار دل‌تنگی نمی‌شود؛ بلکه دل‌تنگی به گریز مان از بی‌فعالیتی می‌انجامد و دیگر این که موجب می‌شود دین خود را به معنای زندگی مان ادا کنیم. تلاش و تکاپو و حرکت می‌تواند زندگی ما را از «تعلیق» نجات بخشد. زیرا معنای زندگی به این وابسته است که آن چه را که به ما محول شده است به انجام برسانیم یا نه. بنا بر این، این تعلیق در ذات خویش با تعلیقی که به واسطهٔ سودای پرشور بیمار روان نژندیا ولع هیستریک او در برابر محرک‌ها ایجاد می‌شود، کاملاً متفاوت است.

معنای «رنج» نیز در هشدار دهنده بودن آن نهفته است. در زمینهٔ زیست‌شناختی، همان‌طور که می‌دانیم درد معنوی و روحانی، نگهبان و مراقبی پر معنا است. درد در قلم‌روی روانی - روحانی نیز کارکردی مشابه دارد. رنج‌های معنوی، آدمی را از دل‌مردگی حفظ می‌کند، و او را از جمود نعلش گونه روانی به دور می‌دارد. تا وقتی که رنج می‌بریم از نظر روانی زنده هستیم. در واقع، ما با رنج بالغ می‌شویم و رشد می‌کنیم - رنج ما را قوی‌تر و غنی‌تر می‌سازد. ندامت همان‌طور که دیدیم، قدرت خنثی‌کننده دارد، و مقصود از آن، خنثی کردن واقعه‌ای بیرونی به مفهوم اخلاقی است و در محدودهٔ زندگی شخص، اندوه، نیروی جاودانه‌سازی دارد، و مقصود از آن، جاودانه‌سازی گذشته در حال است. بنابر این، باید گفت که، هر دوی این حالت‌ها بکار تصحیح گذشته می‌آیند. در انجام این کار این دو حالت مشکلی را حل می‌کنند - کاری که تفریح و اعتیاد توانایی

انجام آن را ندارند. شخصی که می‌کوشد «ذهنش را از اتفاقی انده‌گنانه دور بدارد» یا احساساتش را تخدیر می‌کند هیچ مشکلی را حل نمی‌کند، و به هیچ وجه از میزان مصیبت کم نمی‌کند؛ تنها کاری که می‌کند فرار از اثر جنبی مصیبت: یعنی احساس بی‌لذتی است.

او با انحراف یا تخدیر خود را به «نفهمی» می‌زند، انگار که چیزی اتفاق نیفتاده است - و او دیگر چیزی در آن مورد نمی‌داند. او می‌کوشد از واقعیت بگریزد. اما مرتکب خطای ذهن گرایانه و در واقع روانشناسی گرایانه می‌شود: خطای عمل کردن به طریقی که انگار «ساکت کردن» احساس از راه تخدیر به مسئله عاطفی نیز پایان می‌بخشد و انگار آن‌چه را که به ناخود آگاه رانده شده، واقعیت وجودی خود را از دست داده است. اما عمل نگرستن به چیزی، موجب به وجود آمدن آن چیز نمی‌شود؛ و نه عمل روی گرداندن آن را نابود می‌سازد. بنابراین سوکوبی احساس اندوه؛ مورد اندوه را از بین نمی‌برد. در عمل هم سوگواران در بیش‌تر مواقع میلی به استفاده از آرام‌بخش به جای تمام شب اشک ریختن ندارند. شخص اندوه زده معمولاً در برابر پیشنهاد خوردن قرص خواب اعتراض دارد که راحت خوابیدن او عزیز از دست رفته را زنده نمی‌کند. مرگ - این آیت رویداد بازگشت ناپذیر با رانده شدن از خود آگاه، از صفحه زندگی حذف نمی‌شود، همان‌طور که سوگوار هم جز با پناه بردن به ناخود آگاهی مطلق - ناخود آگاهی و بی‌مسئولیتی مرگ - یاد عزیز از دست رفته را فراموش نمی‌کند.

برخلاف تخدیر، مستی جنبه‌های مثبتی دارد. اساس مستی، دور شدن از جهان عینی و رو کردن به جهان ذهنی است. از سوی دیگر، تخدیر آن گونه که شوپنهاور به کار می‌برد، تنها به نا آگاهی و ناشادی به «شادی» در آن مفهوم منفی می‌انجامد و به حالت نیروانا

منتهی می‌شود. تخیل‌ریبی هوشی روحانی است. اما، درست مثل بی-هوشی حین عمل جراحی که می‌تواند مرگ آور باشد، بی‌هوشی روحانی هم می‌تواند به نوعی مرگ روحانی منتهی شود. فرونشانی مداوم تکانه‌های عاطفی که در اندرون آدمی با معنا هستند، احتمالاً به خاطر آهنگ ناخوش آیند شبان به کشتن زندگی درونی شخص منتهی می‌شوند. همان‌طور که مثال‌های زیر نشان می‌دهد احساس معنای تجربه‌های عاطفی، در آدمی ریشه‌ای عمیق دارد، در این حال، نوعی حالت مالیخولیائی وجود دارد، که در آن اندوه، آن‌گاه‌گر انبار است که موجود نباشد. در این حالت بیمار از این شکایت می‌کند که نمی‌تواند به قدر کافی اندوه‌گین باشد. نمی‌تواند این اندوه را ابراز کند، و از نظر عاطفی نیز به اصطلاح سرد و دل‌مرده است. این بیماران به‌حالتی گرفتارند که مادر اصطلاح مالیخولیای بی‌حسی^۲ می‌نامیم. شخصی که به این حالت دچار است، می‌داند که به ندرت حالتی شبیه نومیدی وجود دارد. زیرا این گونه بیماران توان غمگین بودن ندارند. این تناقض بار دیگر این نکته را روشن می‌کند که اصل لذت، صرفاً سازه^۳ است و واقعیت پدیده‌شناختی نیست. در واقع انسان از روی منطق عاطفی قلبی‌اش^۴، پیوسته می‌کوشد از نظر روانشناختی، زنده بماند و در دل مردگی غوطه نخورد، حال این عواطف شادمانه باشد یا اندوه‌گانه. این تناقض که گرفتار مالیخولیای بی‌حسی باید از ناتوانی در رنج کشیدن رنجور باشد، تنها برای آسیب

1- Melancholic

2- Melancholia anaesthetica

3- Construct

4- Logique du coeur

شناسی روانی تناقضی به وجود می آورد. این مسأله، برای تحلیل وجودی اصلاً تناقض به حساب نمی آید، زیرا تحلیل وجودی معنای رنج را باز می شناسد، و در زندگی برای رنج نقشی عمده قایل است. رنج و سختی همچون تقدیر و مرگ به زندگی تعلقی دارد. نمی توان هیچ یک از این ها را بدون ویران کردن معنای زندگی، از آن جدا کرد. جدا کردن سختی، مرگ، تقدیر و رنج از زندگی به معنای گرفتن شکل و حالت از زندگی است. تنها زیر ضربات چکش سرنوشت، و در گداخته گی و رای رنج است که زندگی به خود شکل و صورت می گیرد.

بنابراین سرنوشت موجودی که رنج می برد، معنایی دوگانه دارد: شکل گرفتن در آن جا که ممکن است و تاب آوردن در آن جا که ضروری است. بیسایید به خاطر آوریم که تاب آوردن «غیر فعال» و فعل پذیر در رنج بردن مانند گارتترین معنا را دارد. از سوی دیگر، انسان باید در برابر وسوسه تسلیم شدن پیش از وقت و زود پذیرفتن شرایط مقدر شده و سر خم کردن در برابر سرنوشتی صرفاً خیالی، مبارزه کند. تنها وقتی که دیگر هیچ امکانی برای عملی ساختن ارزش های خلاق وجود ندارد، وقتی که هیچ ابزاری برای شکل دادن به سرنوشت در دسترس نیست، زمان شکوفا شدن ارزش های نگره یی فرا می رسد؛ و تنها در این هنگام است که ضرب المثل «بدوش کشیدن صلیب» معنا پیدا می کند. جوهر ارزش نگره یی به شیوه ای جبلی می شود که شخص خود ناگزیر بر آن گردن نهد؛ البته، برای این که حقیقتاً ارزش های نگره یی شکوفا شوند، ضروری است که سرنوشتی که آدمی خود را به دست آن سپرده، واقعاً ناگزیر باشد. این سرنوشت باید آن چیزی باشد که براد «ناکامی

اصیل» در برابر «ناکامی بی اصل» می خواند ، منظور از ناکامیابی بی اصل آن چیزی است که یا اجتناب ناپذیر است یا مشخص خود باید به خاطر آن نکوهش شود.*

بنابراین هر موقعیتی ، به این یا آن طریق ، فرصت شکوفایی ارزش هارا فراهم می آورد ، چه این ارزش ها خلاق باشند و چه نگره بی. گوته می گوید : «هیچ گرفتاری ای نیست که نتوانیم با عمل کردن یا تاب آوردن ، به آن اصالت بخشیم.» ما می توانیم بگوییم که حتی در تاب آوردن هم نوعی التزام هست ، البته اگر تاب آوردن از نوع درستش باشد ، و آنچه که باید تاب آورده شود ، موقعیتی مقدر باشد که نه بتوان تغییرش داد و نه از آن گریخت . این گونه تاب آوردن ، آن است که به کار نمودی اخلاقی منتهی می شود ؛ تنها رنج گریز ناپذیر ، رنج پر معنا است . این کار نمود اخلاقی نرفته در رنج چیزی است که شخص عامی ، به طریق ساده و در راه مستقیم ، خود آن را به خوبی می شناسد . او به طور مثال خیلی خوب می تواند ، حادثه زیر را فهم کند :

چند سال پیش ، هنگامی که به خاطر کار نمود عالی به پیشاهنگان انگلیسی جوایزی تخصیص داده شده بود ، این جوایز به سه پسر تعلق

* تفاوت میان سرنوشت اجتناب ناپذیر و سرزنش پذیر («ناکامی بی اصل») از یک سو و سرنوشت اجتناب ناپذیر و ناگزیر («ناکامی اصیل») از سوی دیگر (که تنها این رنج دومی است که فرصت هایی برای تحقق ارزش های نگره بی در اختیار انسان می گذارد) همان ؛ تفاوتی است که کوهنوردان ، میان خطرهای بیرونی و درونی می گذارند . برای کوهنورد ننگ نیست که به خطرهای بیرونی تسلیم شود (مثل سقوط سنگ) در حالی که شرم آور است که باشکستی درونی باز داشته شود (مثل تجلیزات ناکافی ، نداشتن مهارت و تجربه های صعود ناکافی) .

گرفت که به بیماری های درمان ناپذیری دچار بودند و با این همه شهادت و شادی خود را حفظ کرده بودند و رنج شان را با استواری تاب می آوردند. سابقه رنج آن ها ، از نظر فضیلتی بالاتر از سوابق ورزشی یادگیر سوابق سایر پیشاهنگان تشخیص داده شد.

«زندگی چیزی نیست جز فرصتی برای چیزی» این پند هبل ظاهراً باید به قدر کافی حق مطلب را ادا کرده باشد. چون یا چاره این است که به تقدیر شکل دهیم (یعنی به موقعیت ثابت خود) و به این ترتیب به ارزش های خلاق واقعیت بخشیم و یا، اگر واقعاً ثابت شد که این کار غیر ممکن است، در جهت ارزش های نگره یی نسبت به سرنوشت، چنان نگره یی اتخاذ کنیم که گویی برای رنج، کار نمودی وجود دارد. این کار شبیه همسانگویی^۲ خواهد بود که بیانگاریم بیماری ما «موقعیتی» برای «رنج کشیدن» در آدمی فراهم می آورند. ولی هر گاه ما «موقعیت» و «رنج کشیدن» را به مفهوم یاد شده دریافته باشیم، این مسأله دیگر آن چنان آشکار هم نخواهد بود. پیش از هر چیز باید گفت که این مسأله دیگر بدیهی نیست زیرا باید میان ناخوشی - از جمله بیماری روانی - و رنج، تمایزی بنیادین قایل شد. از یک سو ممکن است شخصی، ناخوش باشد بی آن که رنج ببرد. از سوی دیگر، درورای هر ناخوشی، رنجی نهفته است، رنجی انسانی و بنیادین، رنجی که طبیعت آن به زندگی انسان و معنای زندگی تعلق دارد. در نتیجه ممکن است مواردی به وجود آید که برای تو انا ساختن شخص در رنج کشیدن تحلیل وجودی به کمک فرا خوانده شود - در حالی که، برای نمونه تنها هدف

1- Hebbel

2- Tautology

روانکاوی ، توانمند ساختن بیمار در لذت بردن و کار کردن است .
زیرا ، موقعیت‌هایی هست که طی آن انسان می‌تواند از طریق رنج
حقیقی و نه به‌طریق دیگری ، شفا یابد . به همین سبب انسان همان‌گونه می‌تواند
«فرصت چیزی» را که معنای زندگی در آن است از دست بدهد که فرصت
رنج حقیقی ، و به دنبال آن فرصت شکوفایی ارزش‌های نگره‌پی را .
در پرتو این تحلیل ، شاید بتوان با داستایوسکی هم عقیده شد که می‌گفت
تنها از یک چیز می‌هراسد و آن اینکه شایستگی رنج کشیدن را نداشته باشد .
و حالا می‌توانیم فضیلتی را در رنج بیمارانی بپذیریم که آشکارا در مبارزه
هستند آن‌ها شایستگی رنج‌های‌شان را دارند .

مرد جوان بسیار با استعدادی ناگهان ناگزیر شده بود زندگی
حرفه‌ای فعال خود را رها کند . در نتیجه عفونت سلی که منجر به ایجاد
دمل نخاعی شده بود ، در وی نشانه‌های فلج پاها پدید آمده بود .
قرار بر این شد که تحت عمل جراحی مخصوصی به نام تیغه برداری^(۲)
قرار گیرد . دوستان بیمار با یکی از برجسته‌ترین جراحان اعصاب اروپا
مشورت کردند . این جراح در باره سیر بیماری بدبین بود و حاضر به
انجام عمل جراحی نشد .

تصمیم این پزشک طی نامه‌ای بد اطلاع یکی از دوستان بیمار
رسید که در خانه ییلاقی‌اش ، از بیمار نگاهداری می‌کرد ، خدمتکار
بی‌خبر نامه را در حالی به دست خانمش داد که وی همراه با دوست
بیمار خود صبحانه صرف می‌کرد . آن‌چه در زیر می‌آید از نامه‌ای
گرفته شده که بیمار پس از این واقعه نوشته است : «... در آن موقعیت

او ا^۱ نمی توانست نامه را از من پنهان کند ، و بنابراین من از فرجام زندگی خود باخبر شدم، چیزی که از گفته های جراح کاملاً مشهود بود. فیلمی را به خاطر می آورم که درباره کشتی تیتانیک^۲ بود و سال ها پیش آنرا دیده بودم. آن چه به ویژه به یاد می آید فریز کورتنر^۳ در این فیلم نقش افلیجی را بازی می کرد؛ و در صحنه ای، در حالی که کشتی در آب فرو می رفت و آب بالا و بالاتر می آمد و آن ها را در خود می گرفت ، او برای خود و مسافران کشتی دعا می خواند (۴) .

من وقتی از سینما بیرون آمدم به شدت تکان خورده بودم. فکر می کردم چه بازی سرنوشتی است که آگاهانه به سوی مرگ رویم. و حالا هم سرنوشت همین بهره را نصیبم ساخته بود ! من این آخرین فرصت را برای آزمودن روح مبارزم بدست آورده ام، فقط در این فرصت. مسئله پیروزی از ابتدا وجود ندارد. برعکس، چیزی مثل آخرین آزمون ساده قدرت یا آخرین تمرین ژیمناستیک است... من می خواهم درد را بدون آرام بخش ، تا آنجا که ممکن باشد ، تحمل کنم . . . « بنابراین در فلسفه، نبردی محتوم به شکست؟ جمله ای است که باید از کتاب ها حذف شود. مبارزه تنها چیزی است که به حساب می آید... ممکن نیست شکستی وجود داشته باشد... آن شب ما سمفونی شماره چهار بروکنر^۴ سمفونی رومانیک^۵ را نواختیم. من از شور عشق به تمام

- 1- Eva
- 2- Titanic
- 3- Friz kortner
- 4- Bruckner
- 5- Romantic symphony

بشریت و از حس گستردگی جهان پر بودم - از این پس حسابگرانه زندگی می‌کنم و به احساسات راه نمی‌دهم. »

در موقعیتی دیگر، بیماری و پذیرش مرگ ممکن است به توانایی‌های انسانی امکان بروز دهد که پیش از آن همیشه زندگی را در «بیهودگی منافزیکگی» هدر داده است (شلر) و استعدادهايش را به حال خود گذاشته است. زن جوانی که زندگی کاملاً مرفهی داشت، روزی به‌طور ناگهانی دستگیر و به اردوگاه کار اجباری منتقل شد. در اردوگاه بیمار شد و آشکارا قوايش رو به تحلیل گذاشت. چندروز پیش از مرگش این کلمات را بر زبان آورد: « من واقماً از سرنوشتم سپاسگزارم که با من چنین سخت رفتار کرد. در زندگی گذشته‌ام مسلماً همه چیز را خیلی ساده می‌گرفتم. من هرگز درباره بلندپروازی‌های ادبی‌ام خیلی جدی نبودم ». او فرارسیدن مرگ را می‌دید، که چشم در چشمش دوخته است. او از روی تختش در درمانگاه و از پنجره اطاق می‌توانست بخشی از شاه‌بلوط شکوفه کرده را ببیند. و اگرچه تنها يك يا دو شاخه از درخت را با چند شکوفه بیش‌تر نمی‌دید، ولی اغلب بدان می‌اندیشید و از آن حرف می‌زد. او می‌گفت: این درخت تنها مونس تنهایی‌ام است. من با آن سخن می‌گویم. آیا این يك توهم بود؟ آیا او هذیان می‌گفت؟ آیا او می‌پنداشت که درخت با او صحبت می‌کند؟ این چه مکالمه غریبی بود؛ درخت پرشکوفه به زن در حال مرگ چه چیزی «گفته بود»؟ درخت می‌گفت: « من اینجا هستم. من اینجا هستم - من زندگی هستم، زندگی ابدی! »

ویکتور فون ویزاکر^۱ يك بار خاطر نشان ساخته بود که بیمار

به عنوان کسی که رنج می برد، والاتراز پزشك است. مسلماً وقتی من این بیمار را ترك می کردم چنین احساسی داشتم. پزشکی که به يك موقعیت نااندیشیده حساس باشد، پیوسته در برابر بیماری که به بیماری درمان-ناپذیری دچار یا در حال مرگ است، احساس شرم می کند. چون پزشك خود ناتوان از بیرون کشیدن این قربانی از دهان مرگ است. اما بیماری که با سرنوشت خویش دیدار می کند و رنج آنرا با آرامش می پذیرد، به يك قهرمان بدل می شود. این، کار نمودی حقیقی در زمینه متافیزیکی است - در حالی که پزشك در جهان جسمانی، در قلمروی حرفه اش، دست‌هایی بسته دارد و محکوم به شکست است.

زیر نویس

(۱) - شوپنهاور - آرتور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) فیلسوف آلمانی است.

(۲) - عمل تیغه برداری عبارت است از برداشتن تیغه میان دومهره ستون فقرات با عمل جراحی.

(۳) - Lord's prayer : دعایی که مسیح به پیروانش آموخت و در انجیل متی آمده است.

۳- اندر معنای کار

گفتیم که نباید معنای زندگی را پرسید، بلکه باید به آن پاسخ داد، زیرا که ما نسبت به زندگی مسؤولیت داریم. از این مسأله این نکته استنباط می شود که پاسخ نباید به صورت کلمه باشد، بلکه باید با عمل و انجام کار به این معنا پاسخ گفت. افزون بر این، پاسخ صحیح از جهات انتزاعی بودن آن به وضعیت و خود شخص بستگی دارد. به این ترتیب می توان گفت که پاسخ باید حالت انتزاعی بودن را در خود فرو برده باشد. بنابراین، پاسخ درست، پاسخی است در محدوده شرایط واقعی زندگی روزمره، و در محدوده قلمرو مسؤولیت آدمی و پاسخی است فعال.

در این قلمرو، هر انسان ضروری و جایگزین ناپذیر است. ما پیش از این، اهمیت آگاه بودن شخص را درباره یگانگی و تفرّدش، مورد بحث قرار دادیم. دیدیم که به چه دلیل تحلیل وجودی در جهت ایجاد مسؤولیت در خود آگاه کار می کند، و چگونه آگاهی از مسؤولیت بر تارك باخبری از وظیفه انتزاعی شخصی، یعنی « رسالت » جای می گیرد. شخص بدون دریافت معنای واحد وجود شخصی خویش، از

درک موقعیت‌های دشوار خود محروم می‌شود. این شخص به کوهنوردی می‌ماند که در مه غلیظی وارد شده است و نقطه صعود به قله از چشمانش پنهان است. در چنین هنگامی ممکن است او شکیبیا نباشد اما اگر مه بالا رود و کوهنورد کلبه پناهگاه کوهستانی را در دور دست ببیند، یکباره موج تازه‌ای از توانایی را در درون خود حس خواهد کرد. هر کوهنورد آن‌گاه که «در بن بست قرار می‌گیرد» و نمی‌تواند دریابد که راه غلط را برگزیده است یا وارد راهی پرت شده است، خستگی و هرز رفتن انرژی‌اش را، لمس کرده است. اما هنگامی که درمی‌یابد که با قله تنها چند گره طناب فاصله دارد ناگهان با دست‌یابی به دستاویزهای تازه کامیابی نیروی تازه‌ای در بازوان خود حس می‌کند.

تا وقتی که ارزش‌های خلاق پیشاپیش وظیفه زندگی قرار دارند، شکوفایی‌شان معمولاً با کار انسان همگام می‌شود. به‌طور کلی، کار قلمرویی را باز می‌نمایاند که در آن یگانگی شخص در رابطه با جامعه واقع شده و از این رو ارزش و معنا می‌یابد. به هر حال، این معنا و ارزش به مثابه یک همکاری یا جامعه، با کار شخص پیوسته است و به شغل واقعی شخص ارتباط ندارد. افزون‌بر این، نمی‌توان گفت که این یا آن حرفه ویژه به شخص مجال کامیابی می‌دهد. به این مفهوم، هیچ شغلی تنها راه رستگاری نیست. حقیقت دارد که بسیاری از اشخاص بیش‌تر آن‌هایی که حال‌شان رنگ و بوی روان‌نژندی دارد، بر این مسأله اصرار می‌ورزند که اگر شغل دیگری می‌داشتند، می‌توانستند کامیاب باشند. اما، این ادعا یا به‌علاوه درک نادرست معنای اشتغال است و یا خودفریبی^۱.

اگر مواردی وجود داشته باشد که در آن شغل واقعی، به احساس رضایت

شخص مجال بروز ندهد، گناه از شخص است، نه از کار. کار فی‌الذات نه شخص را جایگزین ناپذیر می‌سازد و نه وجودش را ضروری؛ تنها امکان این دو حالت را در اختیارش می‌گذارد.

يك بار بیماری می‌گفت که فکر می‌کرد زندگیش بی‌معنا است و از این رو مایل نبود، بهبود یابد؛ ولی فکر می‌کرد اگر شغلی می‌یافت که مایهٔ رضامندی‌اش باشد، مانند پزشک، یا پرستار، یا شیمیدان و یا پژوهندهٔ مسائل علمی، آن‌گاه همه چیز فرق می‌کرد و بهبود می‌یافت. لازم بود به این بیمار نشان داده شود حرفه‌ای که هر شخص انجام می‌دهد ارزشمند نیست، بلکه بیش‌تر شیوهٔ کار است که با اهمیت است. این مسأله به حرفه بستگی ندارد، بلکه همیشه با خود ما است، حال خواه عناصر شخصی و ویژه‌ای که یگانگی هستی ما را تشکیل می‌دهند بر حسب حرفه بیان شده باشند تا زندگی را با معنا سازند، یا نه.

واقعاً، شرایط پزشک در این موارد چیست؟ چه چیزی بدفعالیت‌دای او معنا می‌دهد؟ آیا انجام هنر پزشکی فعالیت او را پر معنای می‌کند؟ آیا مداوای این بیمار و یا نوشتن نسخه برای دیگری کارش را با معنا می‌کند؟ به‌کار بردن تمام فوت و فن دای پزشکی به معنای انجام طبابت نیست. حرفهٔ پزشکی صرفاً چارچوبی به دست می‌دهد که پزشک در این چارچوب، بطور مدام مجال‌هایی می‌یابد تا از راه تمرین مهارت‌های حرفه‌ای خویش ارضا شود. معنای کار پزشک در آن‌چه که وی درویرای وظایف پزشکی خالص خود انجام می‌دهد، نهفته است؛ این معنا همان چیزی است که پزشک به‌عنوان شخصیت، به‌عنوان يك موجود انسان در کار خود اقامه می‌کند، و موجب می‌شود تا هر پزشک نقش ویژهٔ خود را داشته باشد. زیرا هرگاه پزشک صرفاً به‌هنر پزشکی توسل جوید، یا صرفاً فوت و فن‌های این حرفه را بکار برد، این مسأله به همان

نتیجه‌ای خواهد رسید که این پزشك یا همکارش تزیقی انجام دهند یا کار دیگری کنند. تنها هنگامی که پزشك از محدودۀ خدمت حرفه‌ای ناب و از فوت و فن تجارتي خویش فراتر می‌رود، آن گاه است که کار شخصی و واقعی‌اش آغاز شده است که رضایت درونی او را فراهم می‌آورد. و اما درباره کار پرستاران که بیمار مورد بحث آن گونه به او غبطه می‌خورد. پرستاران سرنگ‌ها را ضد عفونی می‌کنند، لگن می‌آورند، ملافه‌ها را عوض می‌کنند - و همه کارهای لازم را انجام می‌دهند، ولی این کارها به خودی خود به ندرت روح آدمی را می‌تواند راضی کند. ولی وقتی پرستاری کار کوچکی فراتر از وظایفی که به او محول شده انجام می‌دهد، مثلاً به بیماری که شرایط و خیمی را می‌گذرانند، کلامی از تهل می‌گوید، آن وقت است که از طریق کارش به زندگی خویش معنا می‌دهد. هر نوع حرفه اگر با دید صحیح دیده شود، همین طور است. الزامی بودن و جایگزین ناپذیری، تفرد و یگانگی حاصل از شخص، به انجام دهنده کار و شیوه انجام آن بستگی دارد، نه به خود کار.

نیز لازم بود به بیمار مورد بحث که معتقد بود نمی‌تواند از حرفه‌اش ارضا شود یادآوری کرد که او نیز می‌تواند در زندگی خصوصی خود و خارج از حرفه‌اش به یگانگی و تفرد به عنوان عواملی دست یابد که به هستی او معنای دهند: همچون عاشق و معشوق، همچون همسر و مادر، که در این روابط برای شوهر و کودک خود ضروری و جایگزین ناپذیر است.

رابطه طبیعی مردم با حرفه‌شان، به عنوان قلمرو شکوفایی^۱

محتمل ارزش‌های خلاق خود کامبخش^۱ بیشتر با شرایط حاکم بر کار تغییر می‌یابد. مثلاً کسانی هستند که شکایت دارند روزانه هشت ساعت یا بیش‌تر برای کار فرما و تنها به میل او کار می‌کنند و جز افزودن پایان ناپذیر ستون ارقام یا ایستادن در مجموعه خطی و انجام حرکتی یکسان و کشیدن يك اهرم ماشین کاری ندارند. به نظر کار فرما، حرفه از جهت حرکات غیر شخصی و استاندارد شده هر چه بیش‌تر کاهش یابد، خوشایندتر است. در این گونه شرایط، می‌توان کار را به عنوان وسیله‌ی برای تحقق بخشیدن به اهدافی چون تحصیل پول - یعنی تحصیل وسایل لازم برای زندگی واقعی انگاشت. در این مورد، زندگی واقعی تنها با اوقات فراغت شخص آغاز می‌شود که باشکل دادن به آن مفهوم می‌شود. برای آن که مطمئن شویم، هرگز نباید فراموش کنیم، مردمی وجود دارند که کارشان آن قدر خسته کننده است که پس از انجام کار به دشواری آسوده می‌شوند و در بستر می‌افتند. اینان می‌توانند با استفاده از اوقات فراغت خود به عنوان دوره تجدید قوای مجدد به ساعات استراحت خویش شکل دهند؛ که طبیعی است در این صورت کاری جز خوابیدن نمی‌توانند داشته باشند.

اما، کار فرما نیز استفاده کامل از اوقات فراغت را بر خود حرام می‌کند؛ او نیز در کژدیستگی^۲ رابطه طبیعی انسان با کار درگیر است. ما شماری از مدیران کارخانه یا سرمایه‌دارانی را می‌شناسیم که وقت خود را به طور کامل وقف تحصیل پول کرده‌اند، اشخاصی که آن‌چنان به پول در آوردن می‌اندیشند که نفس زندگی را فراموش می‌کنند.

1- Self-Fulfillment

2- Distortion

در این حال ثروت اندوزی به خودی خود يك هدف به شمار می رود . این چنین اشخاص ممکن است ، سرمایه کلان داشته باشند ، اما زندگی شان دیگر جهتی ندارد . در این چنین شخصی وسایل زندگی بر ذات زندگی و مفهوم آن سایه می افکند .

اهمیت وجودی کار، در موردی بسیار آشکار می شود که کار به طور کامل از زندگی شخص حذف شود ، مانند بی کاری . بررسی های روانشناختی بی کاران به پیدایش مفهوم روان نژندی بی کاری^۱ انجامیده است . جالب توجه است که گفته شود ، برجسته ترین نشانه این نوع روان نژندی ، افسردگی نیست ، بلکه حالتی است که آنرا اصطلاحاً دل مردگی^۲ نامند . شخص بی کار به طور فزاینده ای بی تفاوت می شود و بیش از پیش نیروی ابتکار خود را از دست می دهد . این به اصطلاح دل-مردگی گاه مخاطره انگیز است . این اشخاص در چنین حالتی چنان ناتوان می شوند که گاه نمی توانند دست کمکی را که به سوی شان دراز شده است ، بگیرند . نمونه زیر را یاد آوری می کنیم :

مردی پس از آن که به خودکشی دست زد ، به بیمارستان روانی فرستاده شده بود . در آنجا ، پزشکی که او را می شناخت به سراغش آمد . این پزشك ، چند سال پیش ، در يك درمانگاه مشاوره روانشناختی ، با این شخص کار کرده بود و حتی توانسته بود ، از نظر اقتصادی هم به او کمک کند . پزشك باشگفتی از این مرد پرسید که چرا دوباره به او مراجعه نکرده است . بیمار در پاسخ به او گفت : «من دیگر به هیچ چیز اهمیت نمی دادم.»
بیش تر آنانی که حرفه ندارند ، خلأ فعالیت خود را چون خلأ درونی ، چون خلأ وجدان احساس می کنند . آنان چون شغل شخصی

1- Unemployment neurosis

2- Apathy

ندارند خود را بی‌فایده می‌شمارند. و بازداشتن کار، گویا زندگی را بی‌معنا می‌پندارند. بدیهی است همان‌طور که اندام‌های تنبل بدن ممکن است جایگاهی برای میکروب باشند، تنبلی در قلمرو روانشناختی نیز به پیدایش پیشامدهای درونی بیمارگن^۱ منجر می‌شود. یعنی بی‌کاری محیط کشت تکثیر روان‌نژندی‌ها می‌شود. به این ترتیب آن‌گاه که روح انسان تا حد خفقان آور تنبل می‌شود، ممکن است روان‌نژندی یکشنبه به‌طور دائمی بروز کند.

به هر حال، دل‌مردگی به‌عنوان نشانه اصلی روان‌نژندی بی‌کاری، تنها تجلی خلاء روانی یا نا‌کامی نیست. افزون بر این، به نظر ما، هر نشانه روان‌نژندی پی‌آمد بیماری جسمانی است - در این مورد مشخص پی‌آمد سوء تغذیه است که معمولاً بابتی کاری همراه است. گاه نیز - مانند نشانه‌های روان‌نژندی به‌طور عام - می‌تواند ابزاری برای نیل به هدف باشد. این حالت به‌ویژه در اشخاصی دیده می‌شود که از پیش به روان‌نژندی دچار بوده‌اند که با تداوم بی‌کاری تشدید شده است، یا بیماری در آن زمان عود کرده است. زیرا در این اشخاص واقعیت بی‌کاری مایه روان‌نژندی‌شان می‌شود، و به‌عنوان بخشی از درونه روان‌نژندانه در روان‌نژندی اندرونی می‌شود و به‌گونه‌ای روان‌نژندانه جریان می‌یابد. «در این گونه موارد، بی‌کاری، در تمام شکست‌های روان‌نژندانه زندگی (و نه تنها در زندگی کاری شخص)، مدخلی است برای بروز بیماری. البته گاه نیز برای آن عده که نشان «لا ابالی» بر پیشانی دارند، بی‌کاری، سپر بلا به‌شمار می‌رود. در نتیجه، اشتباهات خود شخص به‌عنوان نتایج مقدر بی‌کاری تعبیر می‌شود. این گونه

روان‌نژدها می‌گویند ، «آه . اگر بیکار نبودم ، همه چیز تغییر می‌یافت ، همه چیز خوب و عالی می‌شد.» آن‌گاه است که به انجام این یا آن کار مبادرت می‌ورزند . هستی بدون کار به ایشان امکان می‌دهد که به تداوم موقتی زندگی بکنند ؛ این حالت بیماران را در دام شدت و ضعف گذرای زندگی اسیر می‌کند . این عده می‌پندارند که نباید از ایشان چیزی خواست و از خود نیز انتظاری ندارند . بدبختی بی‌کار بودن به نظرشان به صورت محو شدن مسئولیت‌شان در برابر دیگران و خودشان ، و حذف شدن مسئولیت‌شان نسبت به زندگی روزمره می‌کند . چنین شخصی این بدبختی را مسئول شکست خود در همه زمینه‌های هستی می‌داند . ظاهراً گاه خوب است که انسان فکر کند کفش تنگ تنها از یک نقطه برپا فشار می‌آورد . تعبیر هر واقعه به عنوان نتیجه تنها یک عامل ، که به علاوه ، جبر سرنوشت هم تلقی می‌شود ، از امتیاز بزرگی برخوردار است . زیرا از آن پس به نظر نمی‌رسد وظیفه‌ای بر عهده کسی باشد ؛ دیگر هیچ کس کاری ندارد غیر از انتظار لحظه‌ای خیالی که مرتفع شدن این عامل بوجود آورنده ، به مرتفع شدن همه چیزهای دیگر بیانجامد .

بنابراین ، مانند هر نشانه روان‌نژندی ، روان‌نژندی بی‌کاری خود پی‌آمد است ، و وسیله‌ای برای رسیدن به هدف . از این رو ، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که این حالت نیز ، آن‌چنان‌که ثابت خواهد شد ، از نقطه نظر غایی و قطعی ، هم‌چون دیگر روان‌نژندی‌ها ، روشی است برای زندگی ، یک «موضع‌گیری» انسان و تصمیمی گرایانه . زیرا روان‌نژندی بی‌کاری به هیچ وجه تقدیری غیرمشروط نیست که روان‌نژند آرزوی تصور آنرا دارد . انسان بی‌کار الزاماً نیازی به گردن نهادن بر روان‌نژندی بی‌کاری ندارد . این‌جا نیز می‌بینیم آدمیان می‌توانند «آن‌کار دیگر کنند» می‌بینیم می‌توانند تصمیم بگیرند

که از نظر روانی به نیروهای سرنوشت اجتماعی^۱ تسلیم شوند یا نه.

نمونه‌های بسیاری موجود است که ثابت می‌کند، حالت ذهن در موارد بی‌کاری به وسیله سرنوشت شکل نمی‌گیرد و معین نمی‌شود. زیرا علاوه بر نوع روان‌نژندانهای که در بالا به آن اشاره شد، نوع دیگری از شخص بی‌کار وجود دارد، که همانند بیماران روان‌نژند مجبور است در شرایط شدید اقتصادی مشابهی زندگی کند، و بسا این همه از روان‌نژندی بی‌کاری در امان مانده است. به نظر می‌رسد که این شخص نهدل مرده باشد و نه افسرده، در واقع به نظر می‌آید از آرامشی مهر بانانه هم بهره‌ور باشد. چرا باید این چنین باشد؟ هر گاه این مسأله را مورد بررسی قرار دهیم، درمی‌یابیم که این گونه افراد هر گاه کار معمولی خود را نداشته باشند به کار دیگری مبادرت می‌ورزند. برای نمونه مثلاً داوطلبانه همکاری در سازمان‌های مختلف را می‌پذیرند. یاد دوره‌های آموزشی بزرگسالان شرکت می‌کنند یا در کتابخانه‌های عمومی به عنوان مددکار افتخاری کار می‌کنند. این عادت را در خود شکل می‌دهند که به سخنرانی بروند و موسیقی خوب گوش کنند. مقدار زیادی مطالعه می‌کنند و بادوستان‌شان درباره آن چه خوانده‌اند به بحث می‌نشینند. اگر جوان باشند، در باشگاه‌های جوانان فعالانه کار می‌کنند، در جوامع ورزشی شرکت می‌کنند، ورزش می‌نمایند، به گردش‌های بیرون شهر می‌روند، بازی می‌کنند. این گونه افراد به‌زمان اضافی فراغت خود به صورتی معنادار شکل می‌دهند و آگاهی، وقت و محتوای زندگی خود را ذخیره می‌کنند این دسته نیز اغلب بیش از گروه بی‌کارانی

که به روان نژندی گرفتار آمده‌اند ، کمرها را سفت می‌کنند ، ولی به هر حال در برابر زندگی نگره‌ای تأیید کننده^۱ دارند و از نومیدی بدورند .

آنان می‌دانند چگونگی بار غبت به زندگی بنگرند و به آن مفهوم ببخشند . ایشان به واقعیت تمسک می‌جویند که معنای زندگی انسان بطور کامل در کار با مزد خلاصه نمی‌شود ، و نیازی نیست که بی‌کاری شخص را به زندگی بی‌معنا ناگزیر کند . در واقع آنچه که موجب دل‌مردگی بی‌کار روان نژند می‌شود ، آن‌چس که در نهایت روان نژندی بی‌کاری را تشدید می‌کند ، این گمان نادرست است که کار کردن تنها معنای زندگی است . در همخوانی شخص با آن شمار از وظایف خواسته شده زندگی نوعی همسازی^۲ کاذب وجود دارد که معادله سازی نادرست این دو عامل موجب می‌شود شخص بی‌کار از احساس بی‌فایده و زائد بودن رنج ببرد .

مرد جوانی يك بار به ما گفت که در مدت بی‌کاری طولانی که او را تقریباً به یأس و خودکشی کشانده بود ، تنها يك ساعت احساس خوشی را تجربه کرده است . يك روز که او تنها در پارکی نشسته بود ، روی نیمکت پهلویی دختری را گریان می‌بیند . نزد او می‌رود و علت ناراحتیش را می‌پرسد . دختر مشکلاتش را به او باز می‌گوید و می‌افزاید که جداً قصد خودکشی دارد . مرد جوان تمام نیرویش را به کار می‌گیرد تا با حرف‌هایش دختر را از این کار بازدارد . و سرانجام موفق هم می‌شود . آن لحظه - تنها لحظه شادی او در سراسر آن مدت

1- affirmative attitude

2- identification

طولانی بود و نقطه‌ای درخشان درزندگیش به شمار می‌آمد - نیز این لحظه موجب شد تا احساس وظیفه‌روبارویی و توان انجام کار به وی باز گردد. و این احساس، او را از دل‌مردگی بیرون کشد، و بتواند بردشواری‌ها چیره شود.

از تمام آن‌چه گفتیم، این چنین برمی‌آید که واکنش روانی نسبت به بی‌کاری، به هیچ‌وجه به تقدیر مربوط نمی‌شود. هنوز بازم امکان به قدر کافی وجود دارد که روح آزاد انسان در آن عمل کند. به کمک تجربه‌های تحلیل وجودی روان‌نژندی بی‌کاری، روشن می‌شود که افراد مختلف به یک موقعیت بی‌کاری مشابه، به گونه‌های متفاوت شکل می‌دهند، یا بهتر است بگوئیم که شخص امکان می‌دهد تا واکنش‌های روانی و منش‌اش تحت تأثیر سرنوشت اجتماعی قرار گرفته و شکل بگیرد. حال آن‌که شخص غیر روان‌نژند خود سرنوشت اجتماعی را شکل می‌دهد. به این ترتیب، هر شخص بی‌کار همیشه می‌تواند تصمیم بگیرد که از کدام شمار باشد، از شمار کامیابان و یا دل‌مردگان.

پس روان‌نژندی بی‌کاری، پی‌آمد مستقیم بی‌کاری نیست. در واقع گاه درمی‌یابیم که درست عکس آنست، و بی‌کاری پی‌آمد روان‌نژندی است. زیرا کاملاً واضح است که روان‌نژندی بر سرنوشت اجتماعی و موقعیت اقتصادی بیمار روان‌نژند اثر می‌گذارد. اگر همه شرایط مساوی باشد، شخص بیکاری که روحیه‌اش را حفظ کرده است نسبت به شخصی که دل‌مرده است در مبارزه‌های رقابتی امکانات بهتری خواهد داشت. برای مثال بیش‌تر احتمال دارد که از لین‌دو، اولی در گزینش کار موفق‌شود.

آثار روان نژندی بی‌کاری تنها اجتماعی نیست، بلکه به طور مشخص جسمی هم هست. زیرا همان‌طور که تمسک به وظیفه درزندگی به فعالیت ذهن ساختار و سازمان می‌دهد، روی جسم هم اثر می‌گذارد. و از سوی دیگر، از دست دادن ناگهانی ساختار درونی که با اعتقاد به بی‌معنا و بی‌محتوا بودن زندگی همراه باشد به بروز شناسه‌های سازمانی اضمحلال^۱ می‌انجامد. برای مثال، روانپزشکان با آن نوع اضمحلال مشخص روانی - جسمی که در افراد بازنشسته دیده می‌شود، آشنایند - در این حال آثار پیری با سرعت بیش‌تری ظاهر می‌شود. پدیده‌ای مشابه که در حیوانات هم دیده شده است. حیوانات تعلیم دیده سیرك که «وظایفی» برعهده دارند، به‌طور معمول بیش از انواع مشابه خود که در باغ وحش نگاه‌داری می‌شوند و «شغلی» ندارند، زندگی می‌کنند.

پس، از آن‌جا که روان نژندی بی‌کاری در نهایت به فقدان کار مربوط نیست، می‌توان در مورد این روان نژندی کاری انجام داد. به این افراد می‌توان کمک‌های شایانی کرد. مانند مورد درمان گرایش‌های انجام خودکشی که پیش از این مورد بحث قرار گرفت، در این حال می‌توان میان رویکردهای تنی، روانی، اجتماعی و روحانی فرق گذاشت. کمک «تنی» به سادگی شامل تهیه غذای کافی برای بیمار و کمک اجتماعی حاوی کار یافتن برای او است. اما تا هنگامی که بی‌کاری و پیامدهایش (از جمله روان نژندی بی‌کاری)، به‌عللی که خارج از حیطه کار روان درمان است، باقی‌ماند، و تا هنگامی که اشخاصی که تك افتاده‌توان گسترش و دست‌یابی به کمک تنی، از آن نوع که گفته شد رانداشته باشند

تنها امکان موجود، رویه روان درمانی خواهد بود. کسانی خواهند بود که به فکر مبنی بر کاربرد رویکرد روان - درمانی برای مشکل بی کاری به دیده تمسخر بنگرند. اینان باید فریادهای مکرر بی کاران و به ویژه جوانان را به خاطر آورند که می گویند: «آن چه ما می خواهیم پول نیست، بلکه محتوایی است برای زندگی.» در پرتو این مسأله روشن است که روان درمانی به مفهوم دقیق تر و از جهت غیر معنا درمانی آن [مثلا رویکرد «روان شناختی ژرفا»] در این موارد نه تنها نومید کننده است، بلکه بی ثمر هم خواهد بود. زیرا اگر مشکل آدمی از يك سو گرسنگی باشد و از سوی دیگر معنای هستی، به اعتبار با محتوا یا بی محتوا بودن زندگی، نه تنها به او نمی توان کمک کرد بلکه آن گاه که شخصی با داستان های کار آگاهی روان شناختی به نزدش می رود تا عقده های مخفی او را آشکار کند موجب خشم وی نیز خواهد شد. در این موارد، تحلیل وجودی خیلی بیش تر مناسب است چون به شخص بی کار به رغم موقعیت بدش نشان می دهد چگونه به آزادی درون خود راه بیابد و آگاهی از مسؤولیت را بیاموزد تا بتواند به زندگی سخت خویش محتوا و مفهوم بدهد.

همان طور که دیدیم، ممکن است بی کاری و کار به عنوان وسیله های رسیدن به پایان (هدف) روان نژدانه مورد سوء استفاده قرار گیرد. ما باید با دقت میان نگره روان نژدانه، که از کار به عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف روان نژدانه سوء استفاده می کند، و نگره بهنجار، که کار را به عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف زندگی با معنا به کار می گیرد، تفاوت قابل شویم. زیرا که جلال آدمی او را

از وسیله بودن، وسیله‌ای صرف شدن برای فراگرد کار و تنزل یافتن به وسیله‌های تولید بازمی‌دارد. گنجایش کار چیزی نیست؛ نه پایه‌ی کافی برای زندگی بسا معنا است و نه پایه‌ای اساسی برای آن. هر انسان می‌تواند توان کار داشته باشد و به هر حال به زندگی با معنا هم دسترسی پیدا نکند؛ هر شخص دیگر هم می‌تواند توان کار داشته باشد و با این همه به زندگی خویش معنا دهد، در کل، درباره‌ی گنجایش لذت بردن نیز همین نکته را می‌توان بیان کرد. بعضی از اشخاص اساساً معنای زندگی را در فضای خاصی جست‌وجو می‌کنند و تجربه‌های‌شان را به همان فضا محدود می‌نمایند؛ در این چنین مواردی ما باید پرسیم آیا این محدودیت تحمیل شده، بنیادی عینی دارد یا نه، یا باید مانند موارد روان‌نژندی، مطمئن شد که آیا در واقع نیازی به این محدودیت نیست. نیازی نیست که روان‌نژند از توان لذت بردن خود به سود توان کار و یا بالعکس، چشم‌پوشی کند. درباره‌ی این گونه اشخاص روان‌نژند می‌توانیم جمله‌ی نافذ داستان‌نویس آلمانی آلیس لیتکنز^۱ را بیان کنیم که: «آن‌جا که عشق نیست، کار جایگزین می‌شود؛ آن‌جا که کار نیست، عشق تریاق دردها است.»

در مجموع، رضامندی از کار مشابه رضامندی‌های خلاق زندگی نیست. با این وجود، گله روان‌نژند می‌گوشد به‌طور کلی از زندگی و از گستره‌ی ترسناک زندگی بگریزد و در کنار یا حرفه‌اش پناه گیرد. به هر حال، خلاصه‌ی واقعی و فقرغایی معنای هستی اینگونه بیماران، به محض آن‌که فعالیت حرفه‌ای‌شان برای مدتی متوقف شد، مثلاً در روزهای یکشنبه، نمایان می‌شود. همه با نکتی که به سختی می‌شود پنهان کرد، و

برچهره کسانى دیده مى شود که در روز تعطیل هفتگی شان به سرقرارى نرسیده اند و یا برای خرید بلیط سینما دیر کرده اند، آشنا هستیم. روشن است که این اشخاص به همین علت احساس غریبی دارند. در این حال تریاق «عشق» ظاهراً در دست نیست. تفریحات آخر هفته در آن لحظه موجود نیست؛ آن تفریحات ویژه ای که با فعالیت های آخر هفته همراه است و خلأ درونی را پر مى کند. شخصی که کاملاً درگیر کارش است، و هیچ چیز دیگری ندارد، نیازمند این تفریح آخر هفته است. در شهرهای اروپا یکشنبه، غمگین ترین روزهای هفته است. در روز یکشنبه است که، وقتی کار هفتگی به صورت تعلیق درمی آید، فقر معنا در زندگی روزمره شهری جلوه مى کند. تسکین بر گذر سریع زمان در زندگی شخصی، یادآور تصویر بالینی «شیدایی غیر مولد»؛ و یادآور این مسئله است که حاصل همه کرده ها صفر است. به این تصور دست یافته ایم که مردمی که مى دانند هیچ هدفی در زندگی ندارند، با حد اکثر سرعت ممکن مسیر زندگی را طی مى کنند و به این ترتیب متوجه بی هدف بودن آن نمی شوند. ایشان همزمان مى کوشند از خورد دور شوند - ولی چه کار بیهوده ای. روزیکشنبه آن گاه که مسابقه گریزناپذیر زندگی برای مدت بیست و چهار ساعت متوقف مى شود، بی هدف بودن، بی معنا بودن و خلأ زندگی، يك بار دیگر در برابر چشم های آنان ظاهر مى شود. به این ترتیب این اشخاص برای فرار از این احساس به سالن های رقص مى روند. در آن جا موسیقی بلند و پرهیاهو است که باید به آن گوش داد. آنها در این سالن ها دیگر مجبور نیستند که به مکالمه ای در حد مکالمات مؤدبانه ای که روزگاری در سالن های رقص رایج بود

تن دردهند. و به فکر کردن هم نیازی ندارند، زیرا تمام توجه آنان معطوف رقص است.

ورزش نیز برای روان‌نژندان روز یکشنبه «پناه» دیگری است. به عنوان مثال، این عده می‌توانند نظاهر کنند که مهم‌ترین چیز در دنیا این است که این یا آن تیم فوتبال مسابقه را ببرد.

بیست و دو مرد بازی می‌کنند و هزاران نفر تماشاچی وجود دارد. در مسابقهٔ بوکس فقط دو نفر فعالند - گرچه مبارزه درست به همین دلیل شدیدتر است و عنصر سادیسم^۱ هم وارد این تماشاگری^۲ تماشا گرمی شود. بگذارید این برخورد را به عنوان محکومیت ورزشکاران سالم تعبیر نکنیم. اما مهم است که مشخص کنیم چه ارزش درونی باید به ورزش اعطا شود. برای مثال، بگذارید نگرهٔ یک کوهنورد را بررسی کنیم. کوهنوردی به معنای شرکت فعال است؛ تماشاگران غیر فعال در این جا مطرح نیست. در این حالت پیشرفت ذاتی وجود دارد؛ تا آن جا که دلیری جسمانی اجازه می‌دهد، کوهنورد ناگزیر است (در برخی موقعیت‌های بسیار خطرناک) حد اکثر نیروی درونیش را به کار گیرد. در این حال کار نمودهای روانی^۳ نیز موجودند، زیرا کوهنورد می‌آموزد بر ضعف‌های روانی خود مانند شرم یا ترس از بلندی فائق آید. اما باید به یاد آورد که کوهنورد به خاطر نفس خویش به جست‌وجوی خطر نمی‌رود؛ بلکه همان‌طور که اروین اشتراوس^۴ اشاره کرده است - به «اغواي»

1- Sadism

2- Voyourism

3- Psychic accomplishment

4- Erwin straus

خطر می‌رود. به علاوه، رقابتی که در ورزش‌های دیگر به شیدایی^۱ (جنون) به جا گذاشتن رکورد منتهی می‌شود در کوه‌نوردی به شکل عالی «پیروزی بر خود» تبدیل می‌شود. و سرانجام رفاقت آدمیانی که از یک طناب بالامی‌روند نیز عنصر مثبت دیگری ایجاد می‌کند - عامل اجتماعی. اما حتی در شیدایی ناسالم به جا گذاشتن رکورد هم، تا آن جا که این جنون نمایشگر شکلی از کوشش انسان برای یگانگی و تفرّد باشد می‌توان یک صفت انسانی واقعی را باز شناخت. تصادفاً، نیاز مشابهی تظاهرات دیگر روانشناسی توده‌ها، مثلاً در زمینهٔ مد مشخص می‌کند. در این حالت نیز مردم به هر قیمتی در جست‌وجوی اصالت‌اند - تنها یگانگی و تفرّدی که آنان در پی‌آیند به لایه‌های خارجی سطحی محدود می‌شود.

هنر نیز می‌تواند مثل ورزش مورد سوء استفادهٔ روان‌نژند قرار گیرد. در حالی که هنر واقعی یا تجربهٔ نبوغ هنری، شخص را غنی و او را به ژرف‌ترین توانایی‌هایش هدایت می‌کند، هنری که مورد سوء استفادهٔ روان‌نژندانه واقع می‌شود تنها شخص را از خود منحرف می‌کند. در نتیجه هنر به سادگی فرصت دیگری است برای مسموم کردن خویش^۲ و تخدیر^۳. برای مثال، هر گاه شخصی در آرزوی فرار از خویشتن، فرار از تجربهٔ تقدیس وجود باشد، لاجرم باید ترسناک‌ترین داستان‌های پلیسی موجود را برگزیند. اگر اشتیاق او به دانستن «چگونه و ننگی سیر ما-جرا»، حالت بند آمدن نفس

1- Mania

2- Self - Intoxication

3- Narcotization

و تعلیق، نوعی لذت باشد، این حالت نوعی لذت منفی دوری از تکدر^۱ است. آن نوع فقدان لذتی که شوپنهاور به غلط آن را «تنها لذت ممکن» می‌انگاشت. ما پیش از این گفتیم که تکدر، تنش و مبارزه، هنگامی که از هم دور می‌شوند، تجربه لذت منفی را ایجاد نمی‌کنند. ما برای هستی خویش، در مبارزه به این منظور که يك دسته احساسات جدید را تجربه کنیم، پیروز نمی‌شویم. بر عکس، نبرد برای زندگی، نبردی است برای يك «ارزش»؛ این نبرد هدفمند است، و تنها به این دلیل با معنا است و توان معنا بخشیدن به زندگی را دارد.

برای شخص تشنه تحريك، بزرگ‌ترین احساس ممکن، مرگ است. چه در زمینه هنر و چه در قلمرو واقعیت. روزنامه‌خوان خرفتی که سرمیز صبحانه نشسته است، تشنه داستان‌هایی است سرشار از فلاکت و مرگ. اما فلاکت‌ها و مرگ‌های توده او را ارضا نمی‌کند؛ ظاهراً به نظر می‌رسد توده گمنام بسیار تجربیدی باشند. و بنابراین روزنامه‌خوان شما، ممکن است نیاز رفتن به سینما و دیدن فیلمی کانگستری را احساس کند. انگوی او مثل الگوی هر معتاد دیگر است: عطش احساس وی نیازمند آن است که با تکانی عصبی^۲ ارضا شود؛ این تکان که به اعصاب وارد می‌آید عطش شدیدتری ایجاد می‌کند، و به این ترتیب باید مدام مقدار آن مرحله به مرحله افزایش یابد. در واقع، این شخص چیزی که از این مرگ‌های نیابتی^۳ بدست می‌آورد، اثر ضد آن است. به نظر می‌رسد که انگار همیشه دیگران هستند که باید بمیرند. چون

1- displeasure

2- Nervous Solt

3- vicarious death

این شمار آدمیان از آن‌چه که بیش تر از همه آن‌ها را می ترساند گریزانند: یقین داشتن به مرگ خویشتن - خلاً وجودی او را برایش غیر قابل تحمل می کند. یقین به مرگ، تنها شخصی را می ترساند که نسبت به زندگی خویش، وجدانی گناهکار داشته باشد. مرگی که مهر پایان بر زندگی می زند، تنها می تواند شخصی را بترساند که در مدت عمر خود بطور کامل نزیسته است. این چنین شخصی به هیچ وجه نمی تواند با مرگ روبرو شود. این شخص به جای پر کردن زمان محدود زندگی، به نوعی پنداره^۱ پناه می برد که او را خالی خواهد کرد - مانند انسانی که به مرگ محکوم شده و در ساعات آخر زندگی معتقد می شود که هنوز هم احتمال تبرئه وجود دارد. این دسته اشخاص به این پنداره پناه می برند که از نظر شخصی چیزی برای شان اتفاق نمی افتد؛ مرگ و فاجعه تجاربی است که دیگران را گرفتار می کند.

گریز روان نژندان به جهان افسانه‌ها و این همانی^۲ آنان با «قهرمانان» افسانه‌ای به آنان امکان دیگری می دهد. ورزشکار و سوسه شده با اشتیاق سوزان به جا گذاشتن رکورد، دست کم می خواهد با افتخارات خود باقی بماند، ولی معتاد داستان‌های خیالی کم بها از داشتن شخصی دیگر، حتی تنها اگر این شخص، شخصیتی داستانی باشد، و به جای او دست به کارهای بزرگ بزند، راضی است. باز هم، بزرگترین اشتباه زندگی ما، تکیه کردن بر افتخارات است. ماهر گز نباید به آنچه در گذشته بدست آورده ایم راضی باشیم. زندگی هرگز از مطرح کردن پرسش‌های تازه باز نمی ماند، هرگز به ما اجازه استراحت نمی دهد. تنها تخدیر خویش^۳

1- Delusion

2- Identification

3- Self-narcotization

است که وجدان مان را نسبت به نیش تقاضاهای مداوم و پایان ناپذیر زندگی غیر حساس می کند . انسانی که مرده است، در خفای می ماند؛ موجودی که به کم راضی است خود را از دست می دهد. ما نباید، چه در خلاقیت و چه در تجربه از کار نمود خود راضی باشیم؛ هر روز، هر ساعت کارهای تازه ای پیش می آید و تجربه های تازه ای امکان پذیر می شود.

اندر معنای عشق

دیدیم که چگونه با معنا بودن هستی آدمی بر پایه یگانگی و تفرد شخص وی قرار دارد. به علاوه دیدیم که، ارزش های خلاق به شکل کار نمودهایی شکوفا می شوند که به جامعه واگذار شده است. جامعه هم به نوبه خود به وحدانیت و تفرد شخصی، معنای وجودی اعطای کند. اما جامعه نیز می تواند زمینه مناسبی برای تجربه آدمی باشد. این امر به ویژه در موارد «دو تا بودن»: جمع صمیمانه خویشتن با دیگری، صادق است. بیایید تمام افکار کم و بیش مبهم مربوط به عشق را کنار بگذاریم و در این بحث آن را در پرتو معنای وجودی ببینیم. چنین نگرشی به مانابیت می کند که در این قلمرو به ویژه ارزش های تجربی قابل تحقق اند. عشق عبارت است از تجربه یار با تمام وحدانیت و تفرد وی.

به این ترتیب آشکار است که برای اعتبار بخشیدن به یگانگی و تفرد خویش دو طریقه موجود است. یکی به وسیله تحقق ارزش های خلاق، که فعال است. و دومی راه فعل پذیر، که در آن هر چیزی که شخص در شرایط دیگر باید با فعالیت بدست آورد، به دستش می افتد. این طریقه، طریقی عشق است. یا بهتر گفته باشیم طریقی دوست داشته

شدن. شخص، در این حال بدون هیچ تلاش، بدون کوشش یا کار-مثلا از روی اقبال- آن کامبخشی را بدست می آورد که در تحقق یگانگی و تفرّدش یافته است. در عشق، معشوق با تمام وجود، به عنوان موجودی واحد، ویگانه، آن گونه که هست- درك می شود؛ او به عنوان «تو» درك می شود، و عاشق او را به این عنوان به خود می پذیرد. او به عنوان فرد انسان برای آن که عاشق او است ناگزیر و جایگزین ناپذیر می شود، بدون اینکه کاری برای ایجاد چنین احساسی کرده باشد. به معشوق، «نمی توان کمک کرد» تا یگانگی و تفرّد خود- یعنی ارزش شخصیت خویش- را تحقق بخشد، عشق هبه نمی شود، مستحق نیست- و تنها جمال است.

اما عشق تنها جمال نیست؛ افسون هم هست. عشق برای عاشق، طرّحی نو در جهان می افکند^(۱) و جهان را ارزش بیش تر می بخشد. عشق به گونه ای عظیم، قابلیت پذیرش تمام و کمال ارزش ها را می افزاید. دروازه های کل جهان ارزش ها، همه به روی عاشق باز می شود. بنابراین، عاشق در تسلیم به معشوق، غنایی درونی تجربه می کند که از معشوق فراتر می رود؛ برای او اعتبار کلیت عالم گسترده تر و ژرف تر می شود، و در تابش آن ارزش هایی که تنها عاشق می بیند، درخشش می گیرد. زیرا به خوبی می دانیم که عشق آدمی را کور نمی کند، بلکه بینا می سازد- و توانا می کند تا ارزش ها را ببیند.

علاوه بر جمال معشوق و افسون عاشق، عامل سوم هم در عشق، مؤثر است! معجزه عشق. چون از طریق عشق، آنچه فهم ناشدنی است انجام می گیرد (از راهی انحرافی، از طریق قلمروی زیست شناسی) شخصی تازه به زندگی گام می نهد، شخصی که با سر یگانگی و تفرّد هستی خویش، به خودی خود کامل است.

ماپیش از این، از ساختار مرحله‌بندی‌شده و لایه لایه فرضی وجود انسان سخن گفتیم. همچنین تأکید کردیم که ما آدمی را همچون کلیت جسمانی-روانی-روحانی می‌بینیم. ما روان‌درمانی را برای بازشناسی کلیتی از این دست فرامی‌خوانیم. به این ترتیب، نه فقط روان، بلکه جنبه‌های روحانی آدمی هم به حساب خواهند آمد.

به هر ترتیب، حال میل داریم نشان دهیم که چگونه انسان به عنوان عاشق، به عنوان تجربه‌گر عشق، و به عنوان تجربه‌گر در عشق، در عشق به خویشتمن یار، می‌تواند نسبت به ساختار چندلایه شخص آدمی، واکنشی متفاوت نشان دهد. چون همان طور که گفتیم فرض است که در شخص آدمی سه لایه وجود دارد، در این حالت هم سه نگره احتمالی موجود است. ابتدایی‌ترین نگره، خود، معطوف خارجی‌ترین لایه است. این لایه نگره جنسی است. اتفاق می‌افتد که ظاهر جسمانی این شخص دیگر (یار) از نظر جنسی تحریک‌کننده باشد، و این تحریک‌کنندگی، سائق جنسی را در شخصی که از نظر جنسی مستعد است، بکار می‌اندازد، و مستقیماً بر موجودیت جسمانی او اثر می‌گذارد. یک گام بالاتر از این مرحله، در این طبقه‌بندی، نگره‌های شهوی نسبت به یار است - به برکت تحلیل‌مان اینجا میان عشق ورزی و جنسیت^۲ تمایز آشکاری قابل شده‌ایم. شخص مستعد عشق شهوانی، به این مفهوم ویژه کلمه «شهوی»، فقط از نظر جنسی به هیجان نیامده است، از نظر جنسی نیز میلی ندارد. نگره او تنها متأثر از سائق جنسی نیست و این نگره به وسیله دیگری به عنوان یار جنسی صرف، تحریک نمی‌شود. اگر ما موجودیت

1-Eroticism

2-Sexuality

جسمانی یار را به عنوان بیرونی ترین لایه^۱ او تصور کنیم، می توان گفت که شخص مستعد عشق شهوانی، نسبت به شخص مستعد عشق جنسی، به ژرفای بیش تری نفوذ می کند. عشق ورزی در لایه عمقی تر بعدی نفوذ می کند، وارد ساختار روانی یار می شود. نگره ای این چنین نسبت به یار، که به عنوان مرحله ای از روابط تلقی می شود، مشابه همان چیزی است که عامه «خاطر خواهی»^۱ می نامند. صفت های جسمانی، ما را از نظر جنسی تکان می دهد، اما، ما در عین حال خاطر خواه و ویژگی های روانی او هم شده ایم. پس شخص خاطر خواه، دیگر در حالت هیجان جسمانی صرف نیست؛ بلکه، هیجان روانی اش نیز تحریک شده است - تحریک باروان ویژه (ولی نه یگانة) یار؛ بهتر است بگوئیم با صفت های منشی ویژه یار تحریک شده است. پس، نگره جنسی محض، معطوف وجود جسمانی یار شده و آرزوی فراتر رفتن از این لایه ندارد. نگره شهوانی، نگره خاطر خواهی، معطوف وجود روانی است؛ اما این نگره هم تا عمق وجود یار نفوذ نمی کند. نفوذ در عمق وجود یار با نگره احتمالی سوم میسر است: خود عشق. عشق ورزیدن (در محدودترین مفهوم کلمه) نشانه ای است از مرحله پایانی عشق ورزی (در وسیع ترین مفهوم کلمه)، زیرا عشق ورزیدن به تنهایی و به عمقی ترین لایه ممکن ساختار شخصی یار نفوذ می کند. عشق ورزیدن نشانه ارتباط یافتن با دیگری به عنوان موجودی روحانی است. ارتباط تنگاتنگ با جنبه های روحانی یار شکل نهایی قابل دسترسی شرکت^۲ است. عاشق دیگر از جنبه وجود جسمانی خود تحریک نمی شود، همچنین از جنبه هیجان پذیری

1-Infatuation

2-Partnership

خویش نیز به تکان نمی آید، بلکه به سوی اعماق جسم روحانی خویش حرکت می کند، حرکتی در اندرون روحانی یار. پس عشق عبارت است از ارتباط مستقیم برقرار کردن با شخصیت معشوق، بایگانگی و تفرد معشوق. اندرون روحانی حامل آن دسته ویژگی های روانی و تنی است که شخص مستعد عشق ورزی یا مسایل جنسی به آن جذب می شود؛ اندرون روحانی آن چیزی است که در پس ظواهر جسمانی یار روانی یار قرار گرفته است؛ آن چیزی است که در این ظواهر «ظاهر» می شود. به این ترتیب، طرح تنی و روانی شخصیت عبارت است از آن «جامه» بیرونی که اندرون روحانی «به تن می کند.» در حالی که شخص مستعد مسایل جنسی یا شخص خاطر خواه حس می کند که جذب ویژگی های جسمانی یا خصیصه های روانی «ی» یار می شود - یعنی، چیزی که این یار «دارد» - عاشق، خویشتن معشوق را عاشق است - نه آن چیزی که معشوق «دارد» بلکه آن چه او «هست». نگاه عاشق به «جامه» جسمانی و روانی اندرون روحانی می نگرد، به اندرون وجود یار خیره می ماند. او دیگر به «شکل» جسمانی فریبنده یا طبع جاذب رغبتی ندارد؛ او دلبسته این شخص است، دلبسته یار به عنوان فردی واحد، جایگزین ناپذیر و بی همتا.

گرایش هایی که در «خاطر خواهی» به آن بر می خوریم - و همان گونه که گفتیم، بطور مطلق طبیعت جنسی ندارند - در روانکاوی، گرایش های «هدف - منع شده»^۱ گفته می شوند، این اصطلاح کاملاً مناسب است - اگر چه این اصطلاح به مفهومی متضاد با روانکاوی استنباط می شود. روانکاوان عقیده دارند که این گرایش ها هدف منع

شده‌اند زیرا بر طبق نظریه آنها هدف غریزی عبارت است از هدف تناسلی-جنسی. در باورمان، این گرایش‌ها به مفهومی دیگر هدف منع شده‌اند. این گرایش‌ها در پیش‌رفت به سمت شکل نگره‌ای والاتر، یعنی عشق ناب مهار شده‌اند؛ این گرایش‌ها در نفوذ به لایه ژرف‌تر بعدی شخصیت یار، یعنی اندرون روحانی، مهار شده‌اند.

این که، عاشق صادق در جستجوی یگانگی و تفرد اندرون

روحانی یار است حتی برای شخصی که عقایدش بر اساس تجربه‌گرایی استوار است، می‌تواند به سادگی آشکار باشد. بی‌ایند از آدمی که شک‌گرا است بخواهیم تصور کند برای همیشه، یا به علت مرگ یا مسافرت یا جدایی همیشگی آن‌را که دوست دارد از دست داده‌است. سپس به‌وی شبیه معشوق را عرضه کنیم- کسی که از نظر جسم و طبع بطور کامل با معشوق شباهت داشته باشد. بعد از او سؤال کنیم آیا می‌تواند عشقش را به این شخص دیگر منتقل کند- و آن وقت است که شک‌گرا خواهد پذیرفت قادر به چنین کاری نیست. این چنین «انتقال» عشق صادق غیرقابل تصور است. زیرا عاشق صادق به ویژگی‌های روانی یا جسمانی «ی» معشوق «اهمیت نمی‌دهد»، او به برخی صفت‌هایی که معشوق «دارد» اهمیت نمی‌دهد، ولی تنها به آن چه او «هست» در طرح یگانگی معشوق اهمیت می‌دهد. معشوق به‌عنوان شخصی یگانه، هرگز نمی‌تواند به این منظور مشابه رضایت بدست آورد. عواطف شخص بدون مشکلی به شخص شبیه معشوق انتقال می‌یابد. زیرا احساسات این شخص تنها متوجه طبعی است که یار «دارد»، و نه شخص روحانی یار آن گونه که «هست».

پس اندرون روحانی به‌عنوان هدف نگره واقعی عشق، برای

عاشق جایگزین ناپذیر و غیر قابل تعویض است، زیرا یگانه و منحصر به فرد است. از این جا نتیجه می‌گیریم که عشق حقیقی خود تضمین کننده پایداری خویش است. زیرا حالت جسمانی در گذر است و حالت روانشناختی نیز ناپایدار. تحریک جنسی، چیزی موقتی است؛ سابق جنسی پس از ارضا شدن کاملاً محو می‌شود. و خاطر خواهی نیز، به ندرت به درازا می‌کشد. ولی آن فعل روحانی که به واسطه آن شخص می‌تواند اندرون روحانی موجودی دیگر را درک کند، خود پا بر جا می‌ماند؛ تا آن حد که درونه آن فعل معتبر باشد، درونه فعل یک بار و برای همیشه معتبر است. پس، عشق حقیقی به عنوان رابطه روحانی با وجود شخص دیگر، به عنوان درک جوهر و بژه دیگری، معاف از ناپایداری‌هایی است که حالات صرفاً موقتی جنسیت جسمانی یا عشق-ورزی روانشناختی را مشخص می‌کند. عشق چیزی بیش تر از حالت هیجانی است؛ عشق، فعلی ارادی است. آنچه عشق اراده می‌کند جوهر شخص دیگر است. این جوهر در نهایت مستقل از هستی است؛ «جوهر»^۱ مشروط به «وجود»^۲ نیست، و از آن جا که این جوهر از آزادی برخوردار است، از وجود والا تراست. به این علت است که عشق پس از مرگ معشوق ادامه می‌یابد؛ به این ترتیب می‌توان درک کرد که چرا عشق از مرگ «قوی تر» است. ممکن است هستی معشوق با مرگ هیچ شود، اما جوهر او را با مرگ نمی‌توان لمس کرد. هم چون تمامی جوهرهای واقعی، وجود یگانه او چیزی بی‌زمان و بنا بر این فناپذیر است. افکار شخص - یعنی آن چه که عاشق می‌بیند -

1- essentia

2- existentia

به قلمروی ورای زمان تعلق دارد. در حقیقت، این ملاحظات به فلسفه اسکولاستیک^(۲) یا افلاطونی^(۳) بازمی‌گردد. اما بیایید تصور نکنیم که این ملاحظات از تجربه گرایشی ساده که اعتبار و وقار خاص خویش دارد و باید بازشناسی شود، بسیار دور افتاده است. مثلاً داستان زیر توسط یکی از زندانیان سابق اردوگاه کار اجباری نقل شده است:

«همه ما، دوستان و نیز خود من، در اردوگاه یقین داشتیم که هرگز هیچ سمادتی در آینده نخواهد توانست آنچه را که ما در طول زندانی بودن ناگزیر از تحمل آن بوده‌ایم، جبران کند. اگر ما ترا نامه سعادت را تهیه می‌کردیم، تنها انتخابی که برای ما می‌ماند «زدن به سیم‌های خاردار» بود - یعنی کشتن خودمان. آن‌ها که این کار را نکردند، وانمود می‌کردند از نوعی حس عمقی تعهد برخوردارند. تا آن‌جا که به من مربوط می‌شد، من نسبت به مادرم احساس وظیفه می‌کردم و می‌خواستم زنده بمانم. ما به شدت یکدیگر را دوست می‌داشتیم، بنابراین این زندگی من - به رغم همه اتفاقاتی که می‌افتاد - معنایی داشت. اما هر لحظه از روز مدام به مرگ می‌اندیشیدم. و بنابراین مرگ من هم باید به نوعی معنا می‌داشت - همان‌طور که تمام رنج‌هایی که هم‌چنان باید تا فرارسیدن مرگ تحمل می‌کردم با معنا می‌شد. و بنابراین با خدا عهدی بستم: اگر قرار است بمیرم، پس بگذار مرگ من حافظ زندگی مادرم باشد؛ و تمام رنجی که من تا رسیدن زمان مرگم تحمل خواهم کرد، در وقت خود، به کار اتباع مرگی شیرین و آسان برای مادرم بیاید. تنها، با تصور زندگی شکنجه‌بارم به صورت یک فداکاری می‌توانستم در برابر این سختی‌ها تاب بیاورم. تنها وقتی می‌توانستم به زندگی ادامه دهم که هستی ام معنایی می‌داشت؛ اما در ضمن می‌خواستم در رنج، رنج بکشم و با مرگ بمیرم، اگر رنج کشیدن و مرگ نیز معنایی داشت».

سپس زندانی به شرح این مطلب می‌پردازد که هر گاه فرصت و شرایط اردو گاه امکان می‌داد، به تفکر دربارهٔ شخصیت درونی مادرش می‌نشست. می‌توانیم این مسئله را به این ترتیب بیان کنیم که: در عین حال که در این موقعیت واقعی برای این شخص امکان نداشت ارزش‌های خلاق را تحقق بخشد، ولی غنا و تشریف درونی عشق فدا شده را آموخته بود؛ در عشق به اندیشه و عشق به خاطر، او ارزش‌های تجربی را تحقق بخشیده بود. تداوم این داستان در مجموع بطور قابل توجهی ما را تکان می‌دهد: «ولی نمی‌دانستم آیا مادرم هنوز زنده است. تمام مدتی را که در اردو گاه بودم، خبری از یکدیگر نداشتم. به این ترتیب، هنگامی که با مادرم مکالمهٔ خیالی داشتم، که اغلب هم اینطور بود، به شدت تکان می‌خوردم. این واقعیت که حتی نمی‌دانستم مادرم زنده است یا نه به شدت آشفته‌ام می‌ساخت!»

یعنی زندانی به هیچ وجه نمی‌دانست آیا شخص مورد علاقه‌اش، هنوز موجودیت جسمانی دارد یا نه و با این همه، این مسئله بر احساسش نسبت به مادر اثری نمی‌گذاشت، بطوری که مسئله «هستی» او تصادفاً به ذهنش می‌رسید - بی آن که فکرش را منحرف سازد. عشق، آنقدر کم به جسم معشوق توجه دارد که به راحتی می‌تواند در فقدان او هم دوام آورد، و می‌تواند در قلب عاشق زنده بماند. عاشق صادق هرگز نمی‌تواند از مرگ معشوق درکی واقعی داشته باشد، همان‌طور که از مرگ خودش هم نمی‌تواند «درکی» داشته باشد. زیرا به خوبی مشخص است که هرگز هیچ کس نمی‌تواند به درستی واقعیت مرگ خویش را دریابد، مرگی که به طور بنیادی همانقدر فهم ناشدنی است که عدم وجود پیش از تولد. هر که واقعاً باور دارد یا ادعا می‌کند که می‌تواند مرگ موجودی را درک کند، خود را فریب می‌دهد. زیرا، آنچه که

می‌خواهد به ما بقبولاند، در نهایت فهم‌ناشدنی است: یعنی که جوهر شخصی تنها به علت آن که اندامهٔ حامل آن به جسد تبدیل شده است، و از آن پس هیچ صورتی از وجود آن تعلق ندارد، از جهان برداشته می‌شود. شلر در مقاله‌ای که پس از مرگش انتشار یافت و به بقای شخصیت پس از مرگ تن مربوط می‌شد، اشاره کرده است که حتی در زمان زندگی هر شخص، از خود شخص - به محض آنکه به واقع به نیت این مسئله واقف باشیم - بیش از «چند تکه‌داده‌های حسی» که از ظاهر جسمانی‌اش حاصل می‌شود، می‌توان فهم کرد. ظاهر جسمانی، همهٔ آن چیزی است که پس از مرگ از دست می‌دهیم! هنگامی که ظاهر جسمانی از دست می‌رود، مشکل می‌توان همان مطالبی را اظهار داشت که خود شخص دیگر وجود نداشته باشد. بیش‌ترین چیزی که می‌توان گفت آن است که او ازین پس نمی‌تواند نمود خارجی داشته باشد، زیرا نمود خارجی نیازمند صور جسمانی تجلی است (کلام و غیره). پس یکبار دیگر می‌بینیم که چرا و به چه مفهومی درک حقیقی عشق، درک شخصیت دیگری به این ترتیب، مستقل از حضور جسمانی شخص است - در واقع، مستقل از مجموع هستی جسمانی او.

البته، منظور این نیست که عشق هیچ آرزویی برای «تجسم» خود ندارد. اما، عشق مستقل از جسم است تا آنجا که نیازمند جسم نیست. حتی در عشق میان دو جنس، تن، یعنی عنصر جنسی، عامل اولیه نیست؛ تن به خودی خود هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای تجلی. عشقی از این دست بدون جسم می‌تواند وجود داشته باشد. جایی که جنسیت امکان‌پذیر باشد، عشق به جست‌وجوی جنسیت می‌پردازد و نیازمند آن است؛ ولی آنجا که چشم‌پوشی لازم است، عشق الزاماً سرد نمی‌شود یا نمی‌میرد. خویش‌تن روحانی با شکل دادن به روش‌های ظهور و تجلی روانی و

جسمانی خود شکل می‌گیرد. به این معنی که، در کلیتی که معطوف اندرون شخصی است لایه‌های بیرونی به عنوان وسایلی بکار می‌روند که از طریق آن لایه‌های درونی بیان می‌شوند. تن هر شخص خوی خود را متجلی می‌کند و این خود توجیه کننده شخص به عنوان وجود روحانی است. روح در تن و روان به بیان می‌آید. به این ترتیب ظاهر تنی معشوق برای عاشق نماد می‌شود، نمادی صرف برای چیزی در پس آن که خود در نمای بیرونی متظاهر می‌شود ولی بطور کامل در آن نمی‌گنجد. اگرچه عشق واقعی برای بپاخیزی و تشفی از تن استفاده می‌کند، ولی عشق واقعی در خود و برای خود نیازمند تن برای بپاخیزی و تشفی نیست. به بپاخیزی آدمی با غریزه‌های سالم، با تن یار تحریک می‌شود. - اگرچه عشق این انسان معطوف تن یار نباشد. ولی در شرایط فرضی، تن یار به عنوان تجلی روح گزینش، عاشق را به طریقی راهبر می‌شود، که با اطمینان از غریزه، وی شخصی را به دیگری ترجیح می‌دهد. به این ترتیب، بعضی از ویژگی‌های جسمانی یا صفت‌های منش عاشق را به سمت یاری ویژه هدایت می‌کند - به سمت یاری که به ویژه برایش معنا دارد. در حالی که شخص «سطحی» تنها سطح یار را می‌بیند و نمی‌تواند به ژرفا دست یابد، شخص «عمیق‌تر» خود سطح را چون تجلی ژرفا می‌بیند و نه به عنوان تجلی بنیادی و قطعی، بلکه به عنوان یک تجلی مهم. به این مفهوم، عشق در بپاخیزی، از تن برای بپاخیزی استفاده می‌کند. گفتیم که عشق از جسم برای کامجویی هم سود می‌برد. زیرا در واقع، عاشقانی که از نظر جسمی به پخته‌گی رسیده-

1- symbol

2- arousal

اند بطور کلی به برقراری رابطه جسمانی گرایش دارند. ولی برای عاشق واقعی رابطه جسمانی، جنسی، روش تجلی رابطه روحانی است، رابطه‌ی روحانی آن چنانکه در واقع عشق‌اش هست، و به عنوان روش تجلی این مطلب که عشق، این فعل روحانی به این تجلی، اعتبار انسانی می‌بخشد. بنابراین می‌توان گفت: از آن‌جا که جسم برای عاشق تجلی وجود روحانی‌یار است، فعل جنسی هم برای عاشق، تجلی نیت روحانی است.

پس ظاهر جسمانی شخص، بطور نسبی با معشوق بودن وی ارتباط کمی دارد. صفت‌های واقعی جسمانی و خاصه‌های خلقی از خود عشق، ارزش شهوی کسب می‌کنند؛ این عشق است که این ویژگی‌ها را «دوست داشتنی» می‌کند. به این دلیل ما باید در استفاده از لوازم آرایش دیدی محافظه‌کارانه و انتقادی داشته باشیم. زیرا حتی نقابص هم بخشی اساسی از شخصیت به شمار می‌روند. تا آن‌جا که عوا، سل بیرونی بر عاشق اثر می‌گذارند، این عوامل به خودی خود بر عاشق مؤثر نیستند، بلکه پاره‌ای از معشوق به‌شمار می‌روند. (۴) به عنوان مثال، بیماری خیال داشت به منظور زیبا کردن سینه‌های زشتش عمل جراحی پلاستیک انجام دهد و از این رو امیدوار بود بتواند عشق شوهر خود را حفظ کند. او در این باره نظر پزشک خود را جویا شد. پزشک درباره انجام این عمل نظر مخالف داد؛ او اظهار داشت از آن‌جا که شوهرش به واقع عاشق او است، تن او را همان‌گونه که هست دوست دارد. پزشک اظهار داشت يك لباس شب «به خودی خود» بر مرد تأثیر نمی‌گذارد؛ مرد هنگامی لباس را زیبا تصور می‌کند که زنی که دوست دارد آن را به تن کرده باشد. سرانجام بیمار نظر شوهر را در این باره جویا شد. و شوهر اظهار داشت که نتیجه عمل برای زن ناراحت‌کننده

خواهد بود؛ او به اجبار به این فکر می‌افتد که: «شاید این همسر دیگر زن من نباشد.»

البته، از نظر روانشناختی می‌توان دریافت که آن‌چه به نظر آسان نصیب شخص جذاب می‌شود، شخص غیر جذاب آن را به سختی و بطور مصنوعی فراچنگ خواهد آورد. شخص زشت زندگی عشقی خود را بیش از حد دست‌بالا خواهد گرفت - و هر چه در زندگی عشقی خود شادی کم‌تری داشته باشد، بیش‌تر درباره اهمیت آن غمو خواهد کرد. در واقع عشق تنها یکی از راه‌های ممکن برای پر کردن زندگی از معنا است، ولی بهترین راه هم نیست. هر گاه معنای هستی مان به تجربه یا نداشتن تجربه سعادت در عشق وابسته بود، گذران زندگی غمناک می‌شد و ضعف داشت.

زندگی بطور نامحدودی سرشار از امکانات برای تحقق بخشیدن ارزش‌هاست. ما تنها نیازمند یادآوری اهمیت تحقق خلاق ارزش‌ها هستیم. ولی شخصی که نه عاشق است و نه معشوق باز هم می‌تواند زندگی‌اش را به طریقی والا معنا بخشد. تنها مسئله این است که آیا شکست در دست‌یابی به عشق واقعاً جبر تقدیر است و این شکست از نوع روان‌نژندانه نیست، شکستی که شخص باید در آن مورد خود را سرزنش کند. ما پیش از این مواردی را مورد بحث قرار دادیم که شکوفایی ارزش‌های خلاق در آن‌ها باید به کنار گذاشته می‌شد، و ارزش‌های نگره‌بی تربیت شده جایگزین آن‌ها می‌شد. روی این مسئله تأکید کردیم که انکار خویش‌نشدن نباید دلبخواه یا زودرس باشد. همین مسئله را در رابطه با ارزش‌های تجربی عشق هم می‌توان گفت. در مجموع باید خطر کناره‌گیری زودرس را در نظر داشت. زیرا مردم فراموش می‌کنند تا چه حد جذابیت بیرونی نسبتاً بی‌اهمیت است و

تا چه حد شخصیت در زندگی عاشقانه با اهمیت تر. ماهمه نمونه‌هایی درخشان (و تسلی بخش) از افراد غیر جذاب یا بدون احساس را می‌شناسیم که به سبب حسن و طبع خویش زندگی عشقی موفقیت آمیزی داشته‌اند. می‌توان مورد آن بیمار فلج را به یاد آورد که در نامناسب‌ترین شرایط نه تنها بطور قابل توجهی از نظر عقلانی با موفقیت روبرو بوده است، بلکه در عشق‌ورزی هم موفقیت داشته است. غیر جذاب بودن، علت کافی برای کناره‌گیری کردن نیست و کناره‌گیری اثر جانبی بدی دارد: تنفر، این جنبه خاص زندگی برای شخصی روان نژند آن گاه پایان می‌یابد که در بدست آوردن کامیابی در قلمرو ویژه‌ای از ارزش‌ها با شکست روبرو می‌شود که یا بیش از حد به آن‌ها بها می‌دهد و یا آن را بی‌ارزش می‌کند. کوشش روان‌نژندانه پس از رسیدن به «سعادت» در عشق، دقیقاً به علت کوشش موجود، به «ادبار» منتهی می‌شود. شخصی که در بها دادن به عشق‌ورزی ثابت قدم است می‌کوشد آن «درب سعادت»، دربی را که پیش از این گفتیم، بازور باز کند، همان دربی که بر طبق نظر سورن کیر که گمار «به بیرون باز می‌شود» و خشونت نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، شخصی که بطور منفی بر زندگی عاشقانه خود ثابت مانده است، و طی کوششی که انجام می‌دهد تا درباره آن‌چه که به آن دست نیافته است و غیر قابل دسترس می‌داند احساس بهتری داشته باشد، زندگی عاشقانه خود را بی‌ارزش می‌پندارد - این گونه اشخاص هم‌چنین راه خود را به سوی سعادت عاشقانه سد می‌کنند. انزجار درونی همراه انکار خویش نتیجه‌ای مشابه طغیان و اعتراض به سرنوشت بیار می‌آورد؛ این هر دو الگوی واکنشی، افراد را از امکانات خویش محروم می‌کنند. از سوی دیگر، نگره راحتی و بدون تنفر کسی که صمیمانه و لسی بطور

برگشت ناپذیر کناره گیری کرده است امکان می دهد تا رنگ شخیصتی او پرتو افشان شود و به این ترتیب عشق برای آخرین بار به راه خود باز گردد. در این گفته قدیمی حقیقتی شگرف نهفته است: «ا کتساب با اجتناب»^۱.

تأکید بر ظاهر، به بها دادن بیش از حد به ارزش «زیبایی» در زندگی شهوانی منتهی می شود. (۵) در عین حال شخصی از این شمار بی ارزش شده است. در «زیبا» دانستن زن چیزی تحقیر کننده وجود دارد. آیا استفاده از این صفت در نهایت به این معنا نیست که ما عمداً از کاربرد صفت های دیگر دوری می کنیم و از دآوری درباره کیفیت ذهنی زن می پرهیزیم؟ بر آوردی گزاف در مقوله ای نسبتاً کم ارزش این ظن را برمی انگیزد که ما عمداً مایل به بر آوردن مقولاتی با ارزش والاتر نیستیم. به علاوه، تأکید بر ظواهر نه تنها مؤید بی ارزش شمردن شخصی است که مورد دآوری قرار گرفته است، بلکه هم چنین نشانه بی ارزش شمردن دآوری است. زیرا اگر من درباره زیبایی زنی سخن بگویم، این امر نشانه آن است که نه تنها چیزی مناسب درباره شخصیت زن ندارم، بلکه رغبت چندانی هم نسبت به شخصیت وی ندارم - زیرا به کیفیات شخصیت بها نمی دهم.

تمام عشوه گری ها، همه عاشق پیشگی های معمولی گذشته و حال، به شخصیت درونی یار به طور ناخود آگاه توجه ندارند. یگانگی و تفرد دیگری عمداً در این گونه برخوردها نادیده گرفته می شود. مردمی که داوطلب این گونه عشق ورزی های سطحی اند از تعهدات عشق واقعی می گریزند، از هر نوع حس داشتن پیوندهای واقعی با یار فراری اند - زیرا این پیوندها مسؤولیت به بار می آورد. این عده

1- (By abstaining we obtain)

در مفهومی جمعی پناه می‌گیرند و يك «سنخ» را ترجیح می‌دهند؛ یارشان در هر موقعی کم و بیش نمایندهٔ اتفاقی آن سنخ است. ایشان بیش‌تر سنخ‌برمی‌گزینند تا شخصی‌بخصوص را. عشق ایشان معطوف «دیدهای» سنخی ولی غیرشخصی است. آن سنخ‌زنانه‌ای که بیش‌تر مورد پسند واقع می‌شود، دختری است که در گروه همسرایان کار می‌کند. هنگامی که شخصیت این سنخ را تجزیه کنیم به آسانی می‌توان وی را درك کرد. دختر همسرا، به اصطلاح سمبلی است از دختران «عمده فروش». او نمونه‌ای جدایی‌ناپذیر از سازوکاری معین است: تمام گروه. او عضو گروه رقص است و به این ترتیب بخشی از يك گروه جمعی. با این حساب وی نمی‌تواند از چهارچوب آن گروه پسا فراتر بگذارد، او نمی‌تواند در دسته‌ای که روی صحنه هستند از خط گروه خارج شود. مردم معمولی امروزی این نوع زن را به عنوان زن آرمانی برای عشق‌ورزی برمی‌گزینند، زیرا این زن، با بی‌شخصیتی خود نمی‌تواند به مرد مسؤولیت تحمیل کند. این نوع زن همه‌جاست. همان گونه که در نمایش، دختری را می‌توان جای دختر دیگر نشان داد، این دسته از زنان در زندگی به آسانی جابه‌جا می‌شوند. دختر سمبلیك گروه رقص و آواز زنی است بی‌شخصیت که هر مردی بدون نیاز به رابطهٔ شخصی و تعهد می‌تواند به وی نزدیک شود؛ زنی که این مرد می‌تواند داشته باشد و از این رو به عشق نیازی ندارد. این گونه زن مانند شیئی است بدون خصیصه‌های شخصی، بدون ارزش شخصی. تنها شخص انسان می‌تواند معشوق را دوست داشته باشد، بی‌شخصیتی دختر رقصنده را نمی‌توان دوست داشت. در این زنان مشکل، وفاداری

وجود ندارد؛ بی وفایی تابع بی شخصیتی است. نه تنها بی وفایی در این گونه روابط شهوانی محتمل است؛ بلکه ضروری نیز هست. زیرا آنجا که سعادت در عشق موجود نباشد، این فقدان را باید با کمیت لذت جنسی جبران کرد.

این نوع عشق ورزی، نشانه‌ای است از شکل معیوب عشق که اغلب این جمله را درباره‌شان بکار می‌برند: «من این زن را داشتم» این جمله بطور کامل ماهیت این گونه عشق ورزی را به معرض نمایش می‌گذارد. آنچه که «دارید» می‌توانید دور بیندازید؛ آنچه که مالک آنید، می‌توانید تغییرش دهید. هر گاه مردی «مالک زنی باشد، به آسانی می‌تواند وی را مبادله کند، حتی می‌تواند برای خود زنی دیگر «بخرد».

این رابطه «داشتن» در نگره زن نیز رونوشتی دارد. زیرا اینگونه عشق ورزی سطحی که تنها به سطح بار، ظاهر بیرونی وی توجه دارد، خود برای زن هم موضوعی سطحی است. آنچه که شخصی به اینگونه «هست» به حساب نمی‌آید، تنها چیزی که به حساب می‌آید مقدار نیازی است که شخص به عنوان بار احتمالی جنسی دارد. آنچه که دارید ممکن است برهم بریزد، همینطور «سطح» زن نیز - با آرایش - قابل تغییر است. بنابراین نگره زن با نگره مرد تطبیق می‌کند. این زن آنچه در قدرت دارد، بکار می‌برد تا کیفیت‌های شخصی خود را پنهان سازد، تا مرد را با آن آزار ندهد، و به مرد آن چیزی را بدهد که در جست‌وجویش است: یعنی چیزی را که مرد ترجیح می‌دهد. این زن - یا بهتر گفته باشیم «عروسک» شهرای معاصر بطور کامل در ظاهر خود غرق است. او می‌خواهد که «مورد مصرف واقع شود» - ولی نمی‌خواهد که به شدت مورد مصرف واقع شود، و نمی‌خواهد برای آنچه که به واقع هست به کار گرفته شود؛ یعنی شخص آدمی با همه وحدانیت و

تفردش. او می‌خواهد به عنوان عضوی از يك جنس بکار گرفته شود ، و از این رو تن‌اش را ، با تمام کیفیات غیر اختصاصی آن در معرض دید می‌گذارد. او می‌خواهد بی‌شخصیت باشد و نماینده آن دسته زنانی که طرفدار مد روزاند و نمایش‌دهنده اتفاقاتی که در بازار بیهودگی‌های شهوانی روی می‌دهد. این زن هر چه برده‌وارتر ، خواهد کوشید این سنخ مردمی را تقلید کند، و در انجام این کار الزاماً باید به خود و خویشتن خود وفادار نباشد .

برای مثال ، این زن می‌تواند نمونه خود را از میان هنرمندان سینما برگزیند. او بارها و بارها خود را با این سنخ می‌سنجد. سنخی که نمایش‌دهنده خود او یا نمونه زن آرمانی مردی است که با او است. او ابداً نیازی ندارد بر شخصیتی که در تمام موجودات انسان یگانه و مقایسه‌ناپذیر است تأکید کند .

این زن حتی اشتیاقی هم ندارد که خود نوع جدیدی از زن دیگر بیافریند، و برای ارائه شیوه‌ای جدید هم اقدامی نمی‌کند. وی به جای آفریدن دسته‌ای جدید، به این راضی است که نماینده دسته خود باشد. این زن با شادی، و در کمال آزادی، خود را به مردی از آن دسته که ترجیح می‌دهد، عرضه می‌کند. این زن هرگز خویشتن را در اختیار مرد قرار نمی‌دهد، هرگز عاشقانه خویشتن را تسلیم نمی‌کند.

با پرداخت این چنین گمانه‌ها و طی کردن این گونه خط سیر ، بیش‌تر و بیش‌تر از حقیقت دور می‌افتد و تجربه شهوانی را کام می‌بخشد . زیرا مردی که از این قماش زنان برمی‌گزیند ، ابداً خواهان او نیست؛ این مرد در واقع قماش خود را برگزیده است. این زن با تبعیت از امیال مرد، در واقع به آن‌چه مرد نیاز دارد و می‌خواهد «دارا» باشد، پاسخ می‌گوید. و هر دو طرف معامله دست‌خالی هستند.

به جای جست و جوی یکدیگر و یافتن خویشان هم دیگر ، یافتن وحدانیت و تفرد که به تنهایی برای عاشق یکدیگر بودن و زندگی ارزشمند داشتن کافی است ، این زن و مرد خود را فریب داده اند . زیرا هر مرد در کار خلاق خود ، آشکار ساز وحدانیت و تفرد خویش است ، ولی در عشق و وحدانیت و تفرد یار خود را به خویش می گیرد . در تسلیم دو جانبه عشق ، در داد و دهش میان دو انسان ، شخصیت هر یک از طرفین به جای خود می آید . تکانه عشق تا آن لایه ای از وجود پیش می رود ، که در آن هر وجود شخصی آدمی ، دیگر نماینده «دسته ای» خاص نیست ، بلکه نشانه خود او است ، غیر قابل مقایسه ، جایگزین ناپذیر و دارای شوکت کامل وحدانیت خویش . این شوکت ، شوکت آن فرشتگانی است که به عقیده فلاسفه اسکولاستیک نشانه نوع نیستند ؛ بلکه از هر کدامشان تنها یک مورد وجود دارد .

اگر نگره عشق صادق ، جهت از درون شخصی نسبت به شخص دیگر را بنمایاند ، خود به تنهایی ضمانت وفاداری هم هست . به کلام دیگر ، ضمانت بقای عشق ، از خود عشق حاصل می شود ، اما چیزی بیش تر از عشق حاصل می شود : «ابدیت» عشق . عشق را تنها می توان به عنوان چیزی جاودانی تجربه کرد . عاشق صادق ، در لحظه عشق ، در لحظه تسلیم و در تسلیم به موضوع عشق ، نمی تواند یقین کند که احساسش تغییر نخواهد کرد . این مسأله هنگامی قابل درک است که در نظر داشته باشیم احساسات عاشق ، درست همچون هر فعل روحانی دیگر - مثل شناخت یا باز شناخت ارزش ها - معطوف جوهر معشوق و ارزش شخصی وی می باشد . آنگاه که دریافتم دو دوتا می شود چهارتا ، این مسأله را یکبار و برای همیشه می فهمم . «همه مسایل همین طور است .» و یکبار که به واقع با دیدن دیگری به یاری عشق ، ماهیت درونی وی را

درک کردم، همه چیز را در باره او می دانم:

حال باید به حقیقت این مسأله تسلیم شوم، باید به این عشق تسلیم شوم، و این عشق نیز به من تسلیم شود. آن لحظه ای که عشق راستین را تجربه می کنیم، به تجربه عشقی با ارزش ابدی نشسته ایم، هم چون حقیقتی که به عنوان «حقیقت ابدی» باز می شناسیم. درست به همین شیوه، هر چه عشق در زمانی عادی بیش تر طول بکشد، الزاماً به عنوان «عشق ابدی» تجربه خواهد شد.

اما آدمی در جست و جوی خود به دنبال حقیقت، ممکن است اشتباه کند. نیز در موضوع عشق، ممکن است آدمی خود را بفریبد. ممکن است شخصی فکر کند که عشق چشمانش را گشوده است، در حالی که وی با خاطر خواهی صرف ناپیدا شده است. و کسی هیچ کس نمی تواند با این گمان کار را شروع کند که حقیقت ذهنی به علت آن که «تنها ذهنی» است، اشتباهی احتمالی است. این خطا را می توان تنها کمی بعد آشکار کرد. همین طور، برای هیچ کس امکان ندارد که «مدتی» گذرا عاشق باشد؛ امکان ندارد که نیت حالت گذرایی از این شمار داشت و مدتی معلوم را به عشق گذرانند. نهایت این است که شخص می تواند به بهای آشکار شدن بی ارزشی موضوع عشقی اش تا مدتی عاشق باشد. به این ترتیب به محض آنکه معشوق در خیال عاشق بی ارزش شود، عشق عاشق نیز «تمام می شود».

تملك صرف را می توان تغییر داد. اما از آن جا که عشق واقعی معطوف آن جنبه از شخص دیگری نیست که می توان در «تملك» آورد، یا در جهت آن چیزی نیست که دیگری «دارد»؛ و از آن جا که عشق واقعی معطوف آن چیزی است که دیگری «هست» - این گونه عشق واقعی، و تنها چنین عشقی، به نگره تک همسری منتهی می شود. زیرا

نگرهٔ تک همسری ادراك يار را در تمام یگانگی و تفرّدش ، و دریافتن اندرون، و ارزش شخصیتی اش فراهم می آورد و به ورای همهٔ خصوصیات جسمانی و مزاجی می رود ، زیرا این ویژگی ها واحد و مفرد نیست و می توان آن ها را کم و بیش به همان ترتیب در اشخاص دیگر یافت .

نتیجهٔ آشکار این مسأله آن است که خاطر خواهی صرف، که بنا به طبیعت آن، کم و بیش «حالت هیجانی» گذرایی است، باید در واقع به عنوان تنها مورد ممنوعیت ازدواج به حساب آید. این امر به هیچ وجه به این معنا نیست که عشق واقعی به خودی خود، تنها مورد آزادی ازدواج به شمار می آید. ازدواج چیزی بیش از موضوع يك تجربه شخصی است. ازدواج ساختمانی پیچیده است، نهادی است از يك زنسنگی اجتماعی که توسط دولت قانونی شده، یا توسط کلیسا به آن مشروعیت داده شده است. یعنی که، ازدواج به عمق قلمرو اجتماعی دست می یابد، پیش از رسمی شدن ازدواج باید بعضی از شرایط اجتماعی را در نظر داشت. افزون بر این، شرایط و موقعیت هایی زیست شناختی وجود دارد که در هر حال ممکن است مانع ازدواج شوند. ملاحظات نژادی ممکن است در تصمیم به ازدواج دخیل باشد. این عوامل ممکن است عشقی از این دست را بی اعتبار نکنند، ولی دو طرفی که قصد انجام چنین ازدواجی را دارند ممکن است به این راضی باشند که ازدواج شان رابطه ای روحانی است و به دنبال همراه معمولی ازدواج : تولید مثل، نروند.

از سوی دیگر، هر گاه انگیزه های فپرعی عشق واقعی ، موجب ازدواج شوند، این ازدواج در نهایت دارای ماهیت «عشق ورزی» است - عشق ورزی از آن گونه که شرح آن گفته شد . یعنی حالتی معطوف به «داشتن»، حالتی در جهت مالکیت. بخصوص ، آن گاه که انگیزه های اقتصادی در تصمیم گرفتن مؤثر باشند، میل مادی گرایانهٔ «داشتن» قوت

می‌گیرد. به علت وجود این انگیزه‌ها است که مؤسساتی همچون دلالی ازدواج جان‌می‌گیرند. برای دلالی از این دست، عامل اجتماعی ازدواج، که در واقع والاترین و تنها عامل است، تک می‌افتد. انحطاط روابط انسانی حاصل از این امر در نسل بعدی دیده می‌شود. مرد جوانی را می‌شناسیم که خانه را ترک گفت تا از ستیز مداوم والدین بگریزد، والدینی که همیشه وی را در مباحثات خویش داخل می‌کردند. این جوان با بهره‌وری از سادگی و اشتیاق جوانی طوری برنامه‌ریزی کرد تا زندگی خود را وقف تأسیس موسسه‌یی بنماید که تنها هدفش جلوگیری از ازدواج میان مردم ناسازگار هم‌چون والدینش باشد.

عشق واقعی به خودی خود عامل تعیین‌کننده روابط تک همسری است. ولی عامل دیگری هم وجود دارد، عامل انحصاری بودن (اسوالدشوارتز^۱). عشق عبارت است از حس اتحاد درونی؛ رابطه تک همسری، به صورت ازدواج، پیوندی بیرونی است. وفاداری یعنی حفظ جزئیات این پیوند. ولی انحصاری بودن این پیوند موجب می‌شود تا شخص الزاماً پیوندی «درست» را شکل دهد؛ این شخص نه تنها باید خود را آماده قید نماید، بلکه باید بدانند خود را به‌که مقید می‌کند. این تقید بسیار مهم خواهد شد زیرا وی به سود شریک زندگی، تصمیم خواهد گرفت. به این ترتیب پختگی شهوانی به مفهوم پخته بودن درونی لازم برای رابطه تک همسری مستلزم وجود نیازی دو گانه است: توان گزینش شریک زندگی، و توان وفاداری قاطع نسبت به وی.

جوانی دورانی است برای آماده سازی زندگی شهوی و هم‌چنین زندگی به طور کل آن. جوان باید بکود، شریک زندگی

درستی جستجو کند و بار درستی بیابد. جوان هم چنین باید «بیاه وزد» که مدتی طولانی وفادار بماند. این دو نیاز، گاه در جهت مخالف یکدیگر حرکت می‌کنند. زیرا از یک سو، برای ایجاد توان‌گزینش شریک زندگی، جوان باید تا حدی بینش شهوی و تجربه شهوانی کسب کند. از سوی دیگر، جوان در راه ایجاد توان وفاداری، باید بکوشد، درو برای تغییرات صرف خلقی رشد کند، به همسر خود اتکاء کند و رابطه عاشقانه‌اش را با او حفظ کند. در بعضی موارد جوان (دختر یا پسر) نخواهد دانست آیه بهتراحت به منظور تجربه کردن روابط بسیار متنوع دیگر، رابطه‌ای را قطع کند تا در نهایت بتواند شریک درستی بیابد؛ یا رابطه موجود را تا حد ممکن حفظ نماید تا هرچه زودتر بتواند وفاداری بیاموزد. در عمل، بهترین راهنمایی برای جوانی که با این تناقض روبه‌رو است عبارت است از طرح این مسئله به صورت منفی. باید امکان داد تا جوان از خورد سؤال کند آیا دوست دارد رابطه موجود و ارزشمندی را به علت ترس از تقید و کوشش برای فرار از مسؤولیت «از هم بپاشد» یا به صورت دیگر به‌وی امکان دهیم از خود بپرسد آیا به رابطه‌ای محتضر بسنده می‌کند زیرا می‌ترسد چند هفته یا چند ماهی تنها بماند. هر گاه جوان به این طریق به انگیزه‌های ذهنی خود بنگرد، به آسانی می‌تواند تصمیمی عینی اتخاذ کند.

«شلر» عشق را حرکتی روحانی به سوی والاترین ارزش ممکن معشوق می‌داند، فعلی روحانی که طی آن این والاترین ارزش - که آن را «رستگاری» شخص می‌نامد - درک می‌شود. اسپرلنگر^۱ نیز تعبیر مشابهی دارد: که عشق توان‌های نهفته ارزشی معشوق را درک می‌کند.

فون هاتینگبرگ^۱ این مسئله را به صورتی متفاوت بیان کرده است: عشق شخص را به همان شکلی می بیند که «منظور» خداوند است. عشق، به نظر ما تصویر ذهنی ارزشی، وجود انسان را بر ما آشکار می کند. به این ترتیب، عشق، فعلی متافیزیکی انجام می دهد. زیرا تصویر ذهنی ارزشی که در جریان فعل روحانی عشق بر ما آشکار می شود اساساً «تصویر» چیزی نامریی، وغیر واقعی - تحقق نیافته - است. در فعل روحانی عشق، ما شخص را از نظر وحدانیت و تفرد و موجودیت وی به مفهوم اسکولاستیک، نه تنها آن گونه که «هست» می یابیم، بلکه وی را از نظر آن چه که می تواند باشد و خواهد بود (یعنی کمال^۲) در می یابیم. بگذارید تعریف راستینگی^۳ آدمی را به عنوان يك امکان به یاد آوریم - امکان تحقق بخشیدن ارزش ها، امکان تحقق بخشیدن به خوشتن: بنابراین آن چه عشق می بیند نه چیزی بیش تر و نه چیزی کم تر از این «امکان» وجود آدمی است. در این جا بهتر است جمله معترضه ای گفت و آن اینکه هدف روان درمانی هم باید این باشد که ببیند موجودات انسانی از نظر امکانات شخصی خود چگونه رفتار می کنند، و ارزش های نهفته را در این امکانات چگونه شرکت می دهند. آنچه که ما عشق می نامیم پاره ای است از اسرار متافیزیکی فعل روحانی که بیرون از تصویر اصلی معشوق موفق به خواندن تصویر نهفته می شود. زیرا کشف ارزش های نهفته بر پایه حقایق بنیادین، موضوع محاسبه نیست. حقایق را می توان محاسبه کرد؛ توان های نهفته به علت ماهیتی که دارند قابل محاسبه نیستند.

1- Von Hattingberg

2- Entelechy

3- Reality

هشیاری نسبت به ارزش‌ها تنها به آدمی غنا می‌بخشد. در واقع، بخشی از این غنای درونی آن‌گونه که در بحث مربوط به ارزش‌های تجربی دیدیم معنای زندگی انسان را تشکیل می‌دهد. بنابراین، عشق باید الزاماً عاشق را غنی سازد. پس اگر چنین باشد، نباید چیزی به نام «عشق ناکام و ناشاد» وجود داشته باشد؛ این اصطلاح خود متناقض خویش است. چه شما واقعاً عاشق باشید - که در این حال چه عشق بازگردیدانه، باید احساس غنا کنید؛ و چه واقعاً عاشق نباشید و در واقع نیت درون وجود شخص دیگر هم نداشته باشید، یا او را بطور کامل از دست داده باشید و تنها در جست‌وجوی یافتن چیزی جسمانی «مربوط» به او یا صفت ویژه (روانشناختی) که او «دارد» باشید. در این گونه موقعیت بسیار محتمل است که احساسات تان ناکام بماند، ولی شما که واقعاً عاشق نیستید. باید این مسئله را به یاد داشت: که خاطر خواهی ما را از قضاوت باز می‌دارد؛ عشق راستین توان شناخت و قضاوت می‌دهد. عشق به ما امکان می‌دهد اندرون روحانی دیگری را ببینیم، راستینگی (واقعیت) طبیعت جوهری دیگری و توان‌های نهفته ارزشی او را مشاهده کنیم. عشق به ما امکان می‌دهد شخصیت دیگری را به عنوان جهانی کامل تجربه کنیم، و به این ترتیب دنیای خویش را گسترش دهیم. در عین حال که عشق به ما غنا می‌بخشد و «کامیاب» مان می‌کند، هم‌چنین به شخص دیگر امکان می‌دهد تا به سوی ارزش‌های نهفته‌ای هدایت شود که تنها با عشق قابل مشاهده و درک است. عشق، معشوق را یاری می‌کند تا آن چیزی شود که عاشق می‌بیند. از آن‌جا که معشوق می‌خواهد سزاوار عاشق باشد، لایق دریافت این گونه عشق، می‌کوشد خود را به تصویر ذهنی عاشق شبیه‌تر کند، به این ترتیب وی بیش از پیش تصویر «همان چیزی خواهد شد که خداوند اراده کرده و خواسته است.» بنابراین حتی، در عین حال که عشق «ناکام» به ما غنا

می بخشد و سعادت می آورد ، عشق « کامیاب » به طور مشخص آفریننده ارزش است. در عشق دوجانبه ، هر يك آرزو مند است سزاوار دیگری باشد ، بیش تر شبیه تصویر ذهنی دیگری باشد ، یعنی نوعی فراگرد احتیاجی که طی آن هر يك دیگری را از بند می رهانند و به این ترتیب تعالی می بخشد.

ما نشان دادیم که عشق ناکام یا ناشاد ، اصطلاحی متناقض است. از نقطه نظر روانشناختی ، این اصطلاح با اثر رحم نسبت به خود آمیخته است . به مفهوم مناسب یا نامناسب هر تجربه بیش از حد بها داده شده است . گذشته از هر چیز ، در مسایل شهوانی ، نقطه نظر لذت جویی جای ندارد. بازیگران زندگی ، هم چون تماشاچیان تئاتر معمولاً پی می برند که داستان های غمناک نسبت به داستان های خنده دار تجارب عمیق تری به شمار می روند. حتی هنگامی که روشن شود تجارب عشقی ما با سعادت قرین نبوده است ، ما نه تنها از غنا بهره ور شده ایم ، بلکه هم چنین شناخت عمیق تری از زندگی یافته ایم ؛ این گونه تجارب آن چیزهای عمده ای هستند که موجب رشد و پختگی درونی می شوند.

البته تجربه غنای درونی عشق ممکن است با تنش همراه باشد. بیماران روان نژند از این تنش ها می ترسند و از هر چیزی که ممکن است به بروز تنش منتهی شود می گریزند . تجربه عشق بدون سعادت و ناکام کاربردی مشخص دارد. هدف محافظت طفل سوخته از شرار عشق^۱ (۴) است. زیرا آن ها که یکبار این ناکامی را تجربه کرده اند ، دوست ندارند دوباره آن را تکرار کنند. بنابراین ، جمله «عشق ناکام» نه تنها اصطلاحی است حاکی از ترحم به خویش ، بلکه نشانه لذت انحرافی یافته ناکامیابی

است . افکار خاطرخواه، تقریباً به صورتی خودآزارانه در پیرامون ادباروی می چرخد. این شخص در پس اولین-یا آخرین-شکست خود سنگرمی گیرد و به این ترتیب انگشتانش هر گزد دوباره نمی سوزد. او در پس ناکامی خود پنهان می شود ؛ او به سمت ادبار گذشته می گریزد تا از امکان سعادت آینده جلو گیری کند. وی به جای ادامه جست وجو تالحظة یافتن، جست وجو کردن را متوقف می کند . به جای بازنگاه داشتن چشمان برای دیدن فرصت های مناسبی که عشق به وی عرضه می کند ، چشمان را می بندد . او هم چنان که جادو شده است ، چشمانش را به تجربه ای ناموفق می دوزد تا زندگی را نبیند . او می خواهد در امان باشد ، نه پذیرا . او نمی تواند تجربه ناموفق خود را از یاد ببرد ، زیرا نمی خواهد به خود فرصت انجام تجربه ای دیگر بدهد .

این چنین شخصی باید دوباره تربیت شود ؛ او باید بیاموزد که چگونه همیشه آماده و پذیرای فرصت های بی شماری باشد که سر راهش قرار می گیرد . زیرا احتمال دارد در زندگی آدمی معمولی ۹ مورد عشق ناکام در برابر يك مورد عشق موفق وجود داشته باشد. او تنها باید در انتظار این يك فرصت باقی بماند ، نه آن که بر سر راه این اتفاق با کار برد انحرافی عدم موفقیت برای دفع کردن سعادت، مانع ایجاد کند . بنابراین در همان روان درمانی عشق ناکام باید شامل به راه آوردن این گرایش و ثابت کردن وظیفه شخص باشد نه کیفیت زندگی بطور کلی، بلکه به ویژه زندگی عاشقانه .

حتی عشق دو جانبه هم بدون ناکامی نیست. از جمله این ناکامی ها می توان طغیان حسادت را نام برد . حسادت یکی از جنبه های مادی گرایی عشق ورزی است که از آن سخن گفته ایم. در ریشه های این ناراحتی ، نگره بی به سمت موضوع عشق به عنوان مملوك موجود است . آدم

حسود باشخصی که دوست دارد، طوری رفتار می کند که مالک او است؛ این آدم، معشوق را تا سرحد تکه ای از اموال تنزل می دهد. او می خواهد معشوق «تنها از آنوی» باشد - و از این رو ثابت می شود که وی بر اساس «داشتن» فکرمی کند. در رابطه عشق واقعی جایی برای حسادت نیست. از آنجا که عشق واقعی مستلزم احساس متقابل و حدانیت و تفرد شرکای زندگی است، مسأله حسادت از میان می رود. رقابتی که عاشق حسود از آن می ترسد، امکان جایگزین شدن او را با رقیب فراهم می آورد. این امکان را فراهم می آورد که عشق را می توان به دیگری منتقل کرد. ولی این کار در عشق واقعی غیر ممکن است، زیرا معشوق را نمی توان باشخصی دیگر سنجید.

نوع دیگری از حسادت هم که به خوبی شناخته شده، حسادت نسبت به گذشته یار و عشاق گذشته او است. اشخاصی که گرفتار این نوع حسادت هستند همیشه می خواهند «اولین» باشند. در آنهایی که از «آخری» بودن خوشحال می شوند، فروتنی بیش تری وجود دارد. اما به مفهوم دیگر این حالت فروتنی بیش تر نیست؛ بلکه تنها نگره ای است با خواست افزون تر. زیرا چنین عاشقی ضمن آن که نسبت به ارجح بودن تمام پیشینیان خود دلشوره ای ندارد، ولی به هر حال عشق خود را علامت موفقیت برترش می داند. تمام آنهایی که به یکی از این اشکال حسادت گرفتارند، این واقعیت بنیادی را نادیده می گیرند، که هیچ موجود انسانی از نظر درونی ترین نقطه وجود با دیگری قابل مقایسه نیست. مقایسه خویش باشخص دیگر انجام بی عدالتی نسبت به خود یا دیگری است. تصادفاً این مسأله در خارج از زندگی عاشقانه هم درست است. زیرا هر شخص به نوع متفاوتی آغاز می کند. ولی هر گاه آغاز کار شخصی مشکل تر باشد، سرنوشتش نامهربان تر است، و در شرایط مساوی، باید کار نمود

شخصی اش بیش تر باشد. به هر حال، از آن جا که همه جنبه های موقعیت تجمیل شده از سر نوشت را هر گز نمی توان ارزیابی کرد، پس اساس و استانداردهای برای مقایسه کار نموده ها وجود ندارد.

آن جا که رابطه به حد عشق واقعی نمی رسد، و بنا بر این آن جا که شخص معشوق نیست، در نتیجه غیر قابل مقایسه بودن وی بخشی از رابطه است، و مطلقاً مکانی برای حسادت وجود ندارد. زیرا در این حالت در واقع رابطه عاشقانه وجود ندارد. در نتیجه حسادت در هر مورد احمقانه است، زیرا بازود ایجاد می شود و بسادیر به وجود می آید. حسادت یاب به علت وفاداری شریک زندگی بی جا است، و یاب به علت بی وفایی شریک زندگی بنیاد محکمی را بوجود آورده است. در حالت اخیر، یقیناً حسادت بی معنا است، زیرا دیگر رابطه شراکت انحصاری وجود ندارد.

از نقطه نظر تاکتیکی می توان گفت حسادت احساسی خطرناک است. حسود همان چیزی را به وجود می آورد که از آن می ترسد: کناره گیری از عشق. وی به خاطر شکست های گذشته مشکوک است و این شك موجب بروز شکست های بیش تر می شود (همان طور که اعتماد نه تنها حاصل قدرت درونی است، بلکه به قدرت بیش تری منتهی می شود). حسود، بیتوان حفظ شریک خود نیز مشکوک است، و در واقع ممکن است او را از دست بدهد، ممکن است شریک خود را به آغوش دیگری هدایت کند، و به علت اصرار در وفاداری معشوق او را ناگزیر بی وفا کند. به این ترتیب موجب می شود تا آنچه به آن معتقد است پیش آید. یقیناً وفاداری یکی از وظایف عشق است؛ ولی این وظیفه همیشه خاص عاشق است و هر گز از شریک زندگی خواسته نمی شود. هر گاه وفاداری به صورت درخواست مطرح شود، ناگاه شکل چالش به خود می گیرد. وفاداری،

شريك زندگى را به سمت نگره اعتراض سوق مى دهد و از اين طريق ديريازود ممكن است بى وفايى حاصل شود. اطمینان ديگرى هم چون اطمینان به خویش موجب اعتماد به نفس می شود؛ به طوری که در کل این اطمینان به حق خواهد بود. از سوی دیگر، عدم اطمینان موجب فقدان دوجانبه اعتماد می شود، و به این ترتیب در پایان عدم اطمینان نیز بجا خواهد بود.

از جانب شريك نیز، باید اعتماد با صداقت کامل موجود باشد. اما همان طور که اطمینان برای آن که صدق اعتقاد به امری ثابت کند، باید از قانونی احتجاجی پیروی کند، صداقت نیز می تواند متناقض باشد: هر کس می تواند با راستی دروغ بگوید، از سوی دیگر وی می تواند با حقیقت دروغ بگوید - حتی با دروغ مطلبی راست بسازد. يك نمونه آشنا برای پزشکان این داستان است. فرض کنید فشارخون بیماری رامی گیریم و پی می بریم کمی بالا است. بیمار از ما می خواهد که مقدار فشار را به او بگوئیم. ولی اگر این کار را بکنیم، او چنان هراسان می شود که فشار خونسش بالاتر خواهد رفت، در واقع خیلی بیش از آن چیزی که به واقع هست خواهد شد. ولى اگر ما حقیقت را نگوئیم، ولى رقمی پایین تر از مقدار واقعی به او بگوئیم، او را اطمینان داده ایم و به واقع فشار خون بیمار پائین خواهد رفت - به این ترتیب در پایان، دروغ ریاکارانه ما (نه دروغ سفید) بجا خواهد بود. به طرز کلی در طول زندگى، و به ویژه در زندگى عاشقانه توسط خرافى به حقیقت، به هر بهایی، تحت تأثیر این تناقض است. نمونه زیر را در نظر بگیرید: بیماری با پزشك خود مشورت می کند که آیا می تواند درباره يك لحظه بى زبان و فراموش شده بى وفایى به شوهرش اعتراف کند یا نه. پزشك بر این عقیده بود که وی نباید این کار را انجام

دهد. در وهله اول پزشك می دانست که این بیمار تنها به علت روان-نژندی می خواست به «بی وفایی» خویش اعتراف کند - که در واقع این دوره کوتاه بی وفایی تنها برای تحريك شوهر و «آزمودن» وی انجام گرفته بود. در وهله دوم، بطور عینی (یعنی، در رابطه با موضوع و بدون توجه به انگیزه و روان‌زایی) پزشك فکر می کرد که با گفتن «حقیقت»، بیمار تنها شوهر خود را می فریبد. زیرا اعتراف بیمار گمراه کننده خواهد بود، به طوری که شوهر ناگزیر از این اعتقاد می شود که در پس این موضوع بیش از آن چیزی نهفته است که همسرش اظهار می دارد، زیرا در غیر این صورت وی وادار نمی شد چیزی اعتراف کند. این زن از پیشنهاد پزشك اطاعت نکرد، و نتیجه ماجرا طلاق بود که از نظر قانونی و انسانی به آن نیازی نبود.

بگذارید حالا از مسأله بی وفایی مشکوک، به خیانت واقعی بپردازیم. ما در ابتدای این مسأله به استانده مضاعف اخلاقیات برمی خوریم: بی وفایی در زناشویی از جانب مرد وزن به طرق مختلفی مورد داوری قرار می گیرد. زن معمولاً به خاطر زنا بیش تر و سخت تر مورد سرزنش قرار می گیرد. شاید بی عدالتی این استانده دو گانه، ظاهری باشد. زیرا از نظر روانشناسی نگره دو جنس نسبت به زندگی جنسی به طور قابل توجهی متفاوت است. مثلاً آلرز،^۱ این اختلاف را در قاعده زیر این گونه بیان کرده است: مرد خود را به عشق عاریه می دهد، زن، خویشان را به عشق وامی گذارد.

سرانجام، علت جامعه شناختی این استانده دو گانه را نباید نادیده گرفت. زیرا زنی که با چند مرد «سروکار» داشته است هر گاه بچه دار شود هرگز

نمی تواند به یقین پدر طفل را مشخص کند؛ در صورتی که شوهر به طور کامل از ابوت خویش مطمئن است. (۷)

نتایجی که می توان از بی وفایی شریک زندگی به دست آورد بی-شمار است. تنوع نگره های احتمالی نسبت به بی وفایی مجای برای شکوفا کردن ارزش های نگره ای بوجود می آورد. یکی ممکن است با گسستن رابطه از صدمه ای که به وی رسیده است انتقام بگیرد؛ دیگری ببخشد و بسازد؛ سومی بکوشد دوباره شریک خود را به دست آورد، و بروی پیروز شود.

مادی گرای عشق ورز نه تنها شریک زندگی را مملوک به حساب می آورد، بلکه فعل جنسی را هم به معامله بدل می کند. این امر به سادگی به ظهور فحشا می انجامد. فحشا، به عنوان مشکلی روانشناختی، هم برای فاحشه ها مسئله است و هم برای «خریداران». آن چه که پیش از این در بحثی در این رابطه گفته ایم، در این مورد نیز صادق است: که ضرورت اقتصادی، نوع محصول ویژه ای به هیچ کس تحمیل نمی کند. یعنی، این ضرورت زنی را که از نظر روانشناختی و اخلاقی طبیعی است به سوی فحشا سوق نمی دهد. برعکس چگونگی مقاومت زنان در برابر اغواهای فحشا به رغم ضرورت اقتصادی شگفت آور است. این راه حل برای اضطراب اقتصادی از نظر ایشان کاملاً منتفی است، و به نظر می رسد همان قدر که مقاومت شان در برابر این امر طبیعی باشد، همان قدر هم این مقاومت نسبت به دعوت به فحشگی عادی است.

و اما درباره مشتری فاحشه: این شخص دقیقاً در پی نوعی زندگی عشقی بی شخصیت و بی قیدی است که این رابطه معامله گونه به وی خواهد داد. فحشا، از نقطه نظر بهداشت روانشناختی کم تر مورد توجه قرار گرفته است. خطر اساسی آن است که فحشا دقیقاً نسبت به مسایل

جنسی نگره‌ای را می‌پرورد که آموزش جنسی خواهان پیشگیری آن است. این نگره است که موجب می‌شود مسأله جنسی به وسیله صرف لذت تبدیل شود - نوعی حس‌گرایی کاملاً منحط جنسیت که باید وسیله بیان عشق باشد، در خدمت اصل لذت و ارضای غریزه‌ها درمی‌آید و لذت جنسی خود هدف می‌شود.

آموزش اشتباه جوانی که در آرزوی عشق است موجب می‌شود تا وی در بزرگسالی به اشتاق مسایل جنسی بدل شود. ما موردی را می‌شناسیم که مادر پسرش را برای سرد کردن عشقش به دختری که به اعتقاد او خانواده‌اش از نظر اقتصادی و اجتماعی پایین‌تر از ایشان بود، به سمت فاحشه‌ها سوق می‌داد. سوق تکانه‌های عشقی به بیراهه فحشا، انحطاط مسایل جنسی تا حد ارضای غریزی صرف و تنزل شریک زندگی تا حد شیئی غریزی صرف، احتمالاً راه را به سوی نوع درست زندگی عشقی سد می‌کند، آن نوع زندگی عشقی که دیگر مسأله جنسی چیزی بیش از یک تجلی عشق و کم‌تراز افتخار تا جگذاری نیست. هنگامی که به علت عادت به فحشا، در مرد جوان لذت جنسی به عنوان هدف تثبیت شود، ممکن است همه زندگی زن‌شویی آینده او آسیب بیند. زیرا آن گاه که واقعاً عاشق می‌شود، دیگر نمی‌تواند به عقب باز گردد، یا بهتر گفته باشیم، او دیگر نمی‌تواند به پیش رود، او دیگر نمی‌تواند به نگره صحیح عاشق صادق نسبت به مسأله جنسی دست یابد. فعل جنسی برای عاشق تجلی جسمانی اتحاد روانی-روحانی است. ولی آن گاه که آدمی نسبت به مسایل جنسی نه به عنوان وسیله تجلی بلکه به عنوان هدف، عادت کرد، بلافاصله زنان را به دو طبقه

تقسیم خواهد کرد - طبقهٔ پاکان و طبقهٔ فاحشگان - و در نتیجه مشکلات روانشناختی به وجود خواهد آمد. این گونه موارد را به خوبی می توان در مجلات روان‌درمانی مطالعه کرد.

برای زن، نیز، الگوهای وی وجود دارد که موجب اختلال در سیر رشد طبیعی وی در تجربهٔ مسئلهٔ جنسی به عنوان تجاری عشق می شود. و اینجا نیز، آزار ایجاد شده را به سختی می توان اصلاح کرد. در يك مورد از این دست، دختری در ابتدا با دوست پسر جوانش رابطه ای افلاطونی داشت؛ و به علت آن که هیچ نوع تکانهٔ جنسی حس نمی کرد، انجام رابطهٔ جنسی را نمی پذیرفت. دوست پسرش بیش از پیش در این باب با فشاری می کرد تا سرانجام يك روز به او گفت: «حس می زنی باید سردمزاج باشی». دختر كه از آن پس نگران می شود که نکند این مسئله درست باشد. از این رو متلاطم از ترس سردمزاجی، تصمیم می گیرد خود را به جوان تسلیم کند - تا به پسر و خویشان ثابت کند که این مسئله اشتباه است. نتیجهٔ این تجربه، ناگزیر، نانوایی کامل در تجربه کردن لذت بود. زیرا هنوز تکانهٔ جنسی نشو و نما نکرده بود؛ این تکانه هنوز بیدار نشده بود و نمی شد آن را برانگیزاند. این دختر به جای انتظار برای رشد تدریجی و خود به خود این تکانه، با نومیدی وارد اولین فعل جنسی شده بود تا ظرفیت لذت بردن خود را ثابت کند، ولی در عین حال ترس مرموزی را حس کرده بود - برای این پایه که نکند قادر به انجام کار نباشد. این چنین موقعیت مصنوعی به خودی خود بر تمام تکانه های غریزی که ممکن است برانگیخته شوند مهار می زند. در این گونه شرایط با شکفتن درمی یابیم که دختر، مضطرب از موقعیت خویش، احتمالاً نمی تواند پاسخ گو و مسؤول مسایل باشد. اثر احتمالی این نومیدی بر زندگی عاشقانه آیندهٔ زن عبارت است از

سردمزاجی روانزا و از نوع روان‌پرندی - اضطرابی - انتظاری^۱ .
«سازوکار»^۲ آن‌چه که اضطراب انتظاری نامیده می‌شود برای روان‌درمانگر آشنا است. هنگامی که آگاهی می‌کوشد افعال را به‌طور طبیعی و بدون فکر تنظیم کند، چیزی به‌خطا ایجاد می‌شود. مثلاً کسی که لکنت زبان دارد به شدت به طریقه‌ای که سخن می‌گوید آگاه است - به هنگام سخن گفتن، در مورد آن چیزی که می‌خواهد بگوید، تمرکز ندارد: او به جای چراها، چگونگی‌ها را مشاهده می‌کند. و به این ترتیب خود را می‌بازار می‌کند - تو گویی کلماتش مانند موتور است که وی طی آن می‌کوشد هنگام حرکت این موتور، انگشتانش را لای آن بگذارد و طبق میل خود به حرکتش وادارد. اغلب کافی است که به الکن آموزش داد که تنها نیازمند روشن کردن موتور فرضی است، و این کلید زدن یعنی بلند فکر کردن.

هر گاه او بخواهد بلند صحبت کند، دهان طبق میل او سخن خواهد گفت - و هنگامی که کم‌تر دهان را کنترل کند، راحت‌تر سخن خواهد گفت. هر گاه بتوان به وی این مسئله را آمیخت، به‌خوبی درمان خواهد شد. همان‌گونه که بعداً به صورتی طبقه بندی شده در فصل بالینی ثابت خواهد شد، روان‌درمانی بی‌خوابی نیز خط سیر مشابهی دارد. هر گاه شخصی به اشتباه ذهن خود را معطوف فراگرد به خواب رفتن نماید، هر گاه نومیدانه دز آرزوی خواب باشد، درونی تنشی درونی به وجود می‌آید که خواب را غیرممکن می‌کند. ترس از بی‌خوابی، اضطرابی انتظاری است که در این گونه موارد به خواب

1- anticipatory - anxiety - neurosis

2- mechanism

رفتن را دشوار می کند، و بنابراین واقعیت بی خوابی را تأیید می کند، که به نوبه خود آن نیز اضطراب انتظاری را تقویت می کند - یعنی ایجاد يك دورباطل.

در تمام اشخاصی که از نظر جنسی احساس نا امنی می کنند، فراگرد مشابهی دیده می شود. خویشتن نگری^۱ ایشان حادث تر می شود و ترس ناکامیابی در آن ها آغاز می شود. این اضطراب خود به شکست جنسی منتهی می شود. ذهن بیمار گرفتار روان نژندی جنسی دیگر به شريك زندگی (همانگونه که عاشق نیز) توجه ندارد، بلکه به فعل جنسی معطوف است. در نتیجه، این فعل با شکست روبه رو می شود، و بسايد هم شکست بخورد، زیرا «به سادگی» صورت نمی گیرد، بطور طبیعی انجام نمی شود، بلکه اراده شده است. در این گونه موارد وظیفه رواندرمانی شکستن دورباطل اضطراب انتظاری جنسی از راه حذف توجه به خود فعل است. به بیمار باید آموزش داد که هرگز احساس نکند ناگزیر است فعل جنسی انجام دهد. باید از هر چیزی که ممکن است سبب شود بیمار احساس «تعهد جنسی» کند جلو گیری کرد. این گونه اجبار (وسواس تکرار) ممکن است حاصل شريك زندگی (هرگاه زن از دسته خواهان «انگیزشی» مسایل جنسی باشد) یا من شخص (که از «راه حل» برقراری ارتباط جنسی در بعضی از روزهای بخصوص استفاده می کند) و یا حاصل موقعیت باشد (همراه دیگران به فحشا رو کردن، و مانند آن).

آن گاه که تمام این انواع وسواس تکرار، که به شدت بر رفتار روان نژندی جنسی مؤثر است، از میان برداشته شد، بیمار باید تا

رسیدن به حالت طبیعی در اعمال جنسی، صرافت طبع^۱ را بیاموزد. ولی حتی پیش از انجام این گونه روان‌درمانی، باید برای بیمار ثابت کرد که «پاسخ» مرضی اولیه‌اش بر اساس مسایل انسانی کاملاً قابل درک است. به این ترتیب بیمار می‌تواند از احساس مقدر بودن حالت مرضی، که رنجش می‌دهد، رها شود. به بیان دیگر، او باید بیاموزد که نفوذ غیر سالم اضطراب انتظاری و دورباطل حاصل از آن را بازشناسد و باید بیاموزد که واکنش‌اش، شکست معمولی آدمی است.

مرد جوانی به علت آن که درباره قوای جنسی خود نگران بود، به پزشک مراجعه کرد. به نظر می‌رسید پس از سال‌ها کشاکش، سرانجام شریک زندگی را متقاعد کرده بود که «از آن او باشد.» دخترک قبول داده بود که در تعطیلات عید گل‌ریزان^۲ به جوان تسلیم شود. دو هفته پیش از عید این پیمان بسته شد. در تمام طول این دو هفته مرد جوان به علت تنش و انتظار با دشواری به خواب می‌رفت.

به این ترتیب در تعطیلات عید دونفری به مسافرت رفتند؛ و شب را در کلبه‌ای کوهستانی در آلپ گذرانند. شب هنگام، آن‌گاه که بیمار از پلکان بالا می‌رفت تا به سمت اطاق مشترکشان برود - به سبب اضطراب انتظاری و نه هیجان جنسی - آنقدر مشوش بود که بعدها می‌گفت قابش به سختی می‌زد و چنان با شدت می‌لرزید که به سختی می‌توانست راه برود. در جهان چگونه می‌توانست از نظر جنسی توانا باشد! پزشک باید برایش شرح می‌داد که چگونه موفقیت جنسی در آن موقعیت بیرونی و درونی غیر ممکن می‌شود، و چگونه واکنش بیمار را در آن موقعیت می‌توان درک کرد. واکنش بیمار در آن موقعیت

1- spontaneity

2- whitsun

رفتاری طبیعی بود، نه مرضی. سرانجام بیمار متوجه شد که به رغم ترس اش به ناتوانی حقیقی گرفتار نیست (ترس، روان نژندی - اضطرابی - انتظاری ایجاد می کند و به این ترتیب نقطه آغاز دور باطل می شود). درك این مطلب برای برقراری اعتماد به نفس در او کافی بود. وی دریافت که این حالت شناسه بیماری و خیم نیست که مردی در آن واحد قادر به انجام دو کار نباشد: عاشقانه خود را در انار شریک زندگی کردن (پیش نیاز توانایی پاسخ به فعل جنسی و انجام آن) و همزمان با آن اضطراب انتظاری. عملکرد این نوع رویه روان درمانی فرار دادن اضطراب انتظاری به محض شروع آن است. در نتیجه از تلقین به نفس خطرناکی که از این اضطراب ایجاد می شود، ممانعت می گردد.

پس، باز هم، در این قلمروی زندگی جنسی، در روانشناسی و آسیب شناسی رفتار جنسی آدمی، می بینیم چگونه همه جد و جهدها برای رسیدن به سعادت، چگونه کوشش نو میدانه برای رسیدن به سعادت، برای دست یابی به لذتی از این شمار، محکوم به عقیم ماندن است. ما پیش از این در بحث دیگری گفتیم که کوشش برای رسیدن به سعادت از سابق های اساسی آدمی به شمار نمی رود؛ و به طور کلی، به هیچ وجه زندگی در جهت لذت نیست. کانت اظهار داشته است که آدمی جویای شادگامی و سعادت است، ولی آن چه که باید بخواهد این است که سزاوار سعادت باشد. اما، ما معتقدیم که انسان نمی خواهد سعادت مند باشد. انسان می خواهد علتی برای سعادت داشته باشد. این گفته به آن معناست که هر نوع انحراف این میل از موضوع، به خود میل، از هدف (علت سعادت مندی) به لذت (نتیجه دست یابی - به هدف)، نشانه روش اشتقاقی کوشش انسان است. این روش اشتقاقی فاقد احساس آنی است. این نوع فقدان احساس آنی است

که همه تجارب روان‌نژندانه را مشخص می‌کند. ما پیش از این دیدیم چگونه این حالت به روان‌نژندی و به ویژه آشفتگی‌های جنسی منجر می‌شود. احساس آنی و بنابراین خلوص نیت جنسی، پیش نیاز ضروری توانایی در آدمی است. اسوالدشوارتزر در ارتباط با آسیب‌شناسی جنسی به منظور بیان خلوص نیت از کلمه «قابلیت تقلید» استفاده کرده است. نمونه فرد قابل تقلید کسی است که به آسانی از جا در نمی‌رود؛ با اطمینان ویژه به غریزه‌اش از برابر تمام موقعیت‌هایی که قدرت تسلط بر آن‌ها ندارد، نمی‌گریزد، و خود را از تمام محیط‌های نامناسب دور نگاه می‌دارد. از سوی دیگر، به‌طور قابل توجهی، رفتار غیر قابل تقلید، رفتار مرد حساسی است که با فاحشه‌ای ملاقات می‌کند و سپس خود را ناتوان می‌یابد. در این رفتار به خودی خود چیزی مرضی وجود ندارد؛ این رفتار هنوز بطور مشخص روان‌نژند نیست. شکست جنسی در این گونه موقعیت‌ها بیش‌تر از مردی با فرهنگ انتظار می‌رود. اما این که چنین مردی خود را در موقعیتی از این گونه گرفتار کند که تنها راه خارج شدن از آن ناتوانی جنسی باشد - نشانه آن است که وی «قابل تقلید» نیست.

ما بقدر کافی مطالب مربوط به ماهیت عشق را مؤرد بحث قرار دادیم. حال به ریشه‌های آن بازمی‌گردیم. پختگی روانی جنسی از سن بلوغ آغاز می‌شود. با بلوغ فیزیولوژیک، جنس (به مفهوم باریک‌تر کلمه) ناگهانی وارد آگاهی انسان می‌شود - در مثالی در طبقه بندی شیلدر^۱ با توجه به روان‌پریشی - که می‌توانیم از «یورش قلمرو عضوی به روان» سخن بگوئیم. نوجوان آماده این یورش ناگهانی جنسیت به

روان‌اش نیست، و اغلب واکنش طبیعی به صورت نوعی تکان می‌ماند. در نتیجه، این دسته اختلالات روان‌شناختی نوجوانی، مرضی نیست. در زمانی که نیاز جنسی به شخصیت نوجوان یورش می‌برد، هنوز چیزی به‌طور ذاتی روان‌شناختی نشده است. این حالت را باید بیش‌تر واکنش روانی نسبت به رویدادی تنی به حساب آورد، یا صرفاً پی‌آمد روانی تحولات غده‌های درون ریز، یا تجلی روانی تنش‌های غده‌دانست. این جنسیت که بر اساس فیزیولوژی مشخص می‌شود در اصل بی‌شکل است، و هنوز توسط شخصیت، شکل نگرفته است. به بیان دیگر، هنوز یکپارچه نشده است. تنها با افزایش پختگی روانی جنسی است که جنسیت توسط شخص سازمان‌می‌یابد، و بازندگی فرد هم‌سان می‌شود. در آغاز مسأله جنسی هنوز گرایش شخصی ندارد؛ بیش‌تر نیازی صرف بدون هدف یا جهت است. در جریان رشد و پختگی بیش‌تر این نیاز بیش از پیش جهت‌دار می‌شود؛ و عمدی بودن آن افزایش می‌یابد. جنسیت به کانون شخصی نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود، و بیش از پیش در محدوده قدرت حاصل از تلاش‌های شخصی قرار می‌گیرد. اولین مرحله هنگامی است که نیاز جنسی هدفی کسب می‌کند: فروکش کردن^۱، تخلیه حالت تنش بوسیله انقباض^۲ (آ.مول^۳) با شریکی از جنس مخالف - هر که می‌خواهد باشد. به این ترتیب، نیاز جنسی بی‌هدف به صورت غریزه واقعی جنسی درمی‌آید که معطوف هدفی غریزی است. بعداً یک عامل جهت‌دار دیگر در این امر شرکت می‌کند: غریزه جنسی در جهت شخصی معلوم، نماینده‌ای خاص از جنس مخالف: بحال یک شیئی

1- detumescence

2- contractation

3- A.moll

اختصاصی وجود دارد. سابق بی هدف برای نخستین بار در جهت هدف قرار می گیرد؛ سپس تکانه، معطوف به هدف، معطوف به شخص می شود. به هدف غریزی غیر اختصاصی (بما ماهیت تناسلی-جنسی) موضوعی اختصاصی افزوده می شود: شریک به عنوان معشوق، نیاز جنسی، غریزه جنسی، تلاش جنسی، مراحل پخته شدن روانی جنسی را مشخص می کند، که هر مرحله با افزایش عمده بودن مشخص می شود. به این ترتیب، در جریان پختگی شخص، جنسیت به صورتی فزاینده در جهت تجلی شخصیت رشد می کند.

سرچشمه این عامل برداری چیست؟ چه چیزی موجب می شود غریزه به سمت شخصی ویژه جهت دار شود؟ چنین چیزی احتمالاً به خودی خود ایجاد نمی شود. غریزه، جنسیت بطور عام، از گرایشی هدفمند می شود که دارای ماهیت و منشأ متفاوتی است (یعنی که صرفاً نتیجه والایش نیست)، یعنی از تلاش مانند گار شهوانی انگیزه می گیرد. این تلاش را باید «ماندگار» خواند زیرا وجود این عامل را همیشه می توان بدون توجه به شدت دست نیافتن به آن مشاهده کرد. حتی در مواردی که این عامل دیگر آگاه نباشد، جوانه هایش را می توان در گذشته کشف کرد. این کوشش را در عین حال می توان «شهوانی» دانست زیرا که با تمام تلاش های جنسی تناقض دارد. مثلاً، در جوانان این تلاش به شکل اشتیاق به دوستی، نرم دلی، صمیمیت و تفاهم متقابل بروز می کند. جوانان به مفهوم روانی-روحانی-یعنی چیزی کاملاً متفاوت از تلاش های واقعی جنسی، طالب دوستی اند. به این ترتیب تلاش شهوانی به مفهوم محدودتر کلمه، شهوانی است. این تلاش اصولی است و حاصل جنسیت نیست.

حتی مردی که ظاهراً تنها به میل جنسی گرایش دارد گهگاه آن

کوشش‌های ظریف‌تری را که فرویدگرایش‌های هدف - منع شده می‌نامد تجربه کرده است، ولی آن دسته گرایش‌هایی را نیز تجربه می‌کند که ما گرایش‌های کاملاً شهوانی می‌خوانیم و احتمالاً بیش از سابق جنسی نامشخص به هدف ارضای واقعی می‌رسند. گهگاه حتی شخص سرسپرده رضامندی جنسی صرف، از شریک خود خواست‌های بیش‌تری دارد و خواهان خصوصیات ذهنی و تنی او نیز هست. و تمام این‌گونه تکانه‌ها و نیازها حتی هنگامی که در عمق هرزگی مبتذل جنسی مدفون شده باشد، باز آشکار می‌شود. در این رابطه، توسط یکی از رقاصه‌های يك کلوب شبانه داستان جالبی گزارش شده است: که یکبار که مرد مستی را با خود به خانه می‌برد، مردک پیشنهاد می‌کند که تظاهر کنند آن دو زوجی خوشبخت هستند و شوهر تازه از کار بازگشته است و زن با او مهربان است - این حالت چیزی است که مطلقاً در آگاهی و مغایر مسایل جنسی انجام شده است، و حتی پیش‌درآمدی هم در این حالت وجود ندارد. در اینجا غامبی که وجود داشت ولی سرکوب شده بود ظاهر شد. زیرا عشق سرکوب شده بود، و گرایش شهوانی به وسیله غریزه جنسی به پس‌زمینه رانده شده بود. و حتی در این شکل پست و فلیج‌زندگی شهوانی - یعنی رابطه میان رقاصه کلوب شبانه و این مرد - طلب فطری نوع والاتر عشق‌ورزی آشکار گشته است.

پس، گرایش شهوی مانند گار همان چیزی است که جنسیت را رادار می‌کند از راه تکانه روانشناختی، از صورت نیاز صرف جسمی، به سمت تلاشی روحانی حرکت کند، این تلاش از خود ناشی می‌شود و معطوف خویشتن دیگری است. در جریان طبیعی و آرمانی پختگی روانی جنسی، تا زمانی که مسایل جنسی با عشق‌ورزی پیوند بخورد و میان درونه‌های گرایش شهوی با امیال جنسی تناسبی بوجود آید،

نوعی تبدیل تدریجی میل جنسی به گرایش شهوی وجود دارد. در این حال ترکیب موفقیت آمیز جنسیت و عشق ورزی حاصل می‌شود. گزینه که از گرایش شهوی - یعنی جهت این گرایش به سمت دیگری - به هدف دست یافته است، خود را به این شخص می‌چسباند. به این ترتیب، این فراگرد پخته شدن با گام‌هایی منطقی به نگره تک همسری منتهی می‌شود. میل جنسی در این حال، با معین شدن گرایش شهوی، به سمت یک شخص می‌گردد. بنابراین، شخص واقعاً بالغ، تنها زمانی که عاشق است میل جنسی احساس خواهد کرد؛ تنها آن گاه که مسأله جنسی تجلی عشق باشد، به یاد رابطه جنسی خواهد افتاد. پس، به این مفهوم، توان درونی رابطه تک همسری معیار واقعی پختگی جنسی - شهودانی است. نگره تک همسری در این حال، اوج رشد جنسی، هدف آموزش جنسی، و آرمان اخلاقیات جنسی می‌شود. به عنوان آرمان به ندرت می‌توان به این حالت رسید؛ و معمولاً تنها از نزدیک به آن روی آورد. هم‌چون دیگر آرمان‌ها، این آرمان نیز اصلی حاکم به شمار می‌رود؛ گوته می‌گوید: «این آرمان هم‌چون قلب نشانه است، که همیشه حتی اگر چه تیر کم‌تر به آن می‌خورد، باید آن را هدف گرفت.»

درست هم‌چون نادره شخصی که از عشق واقعی برخوردار است، همین شخص نادر است که به بالاترین حالت رشدی زندگی عاشقانه بالغ می‌رسد. اما، به هر حال، وظیفه آدمی، وظیفه‌ای «ابدی» است و پیشرفت وی پایان‌ناپذیر، پیشرفتی بی‌نهایت، پیشرفت به سوی هدفی که در بی‌نهایت جای دارد. و گذشته از این، این تنها مسأله پیشرفت فرد در پیشینه شخصی او است. تنها پیشرفتی که از وجود آن یقین داریم، پیشرفت تکنولوژیک است، و شاید این پیشرفت ما را به سوی

پیشرفت دیگر بکشاند زیرا ما در عصر صنعت زندگی می‌کنیم. برای زنان آسان‌تر از مردان است که هدف آرمانی فراگرد طبیعی بختگی را تحقق بخشند. البته، این امر تنها به صورت گسترده و در شرایط موجود صحت دارد. تنها آنگاه که اشتیاق جسمانی بامیل اتحاد روانی - روحانی پیوند می‌خورد، در زن میل جنسی احساس می‌شود، حالت طبیعی وجود دارد، هر زن «فاسد نشده‌ای» می‌داند که این حالت را چگونه احساس می‌کند. از سوی دیگر، مرد بدون مبارزه به این مرحله نمی‌رسد. عامل دیگری هم به زن یاری می‌کند: هر گاه وی تا زمان اتحاد جسمانی با مردی که سرانجام و بطور واقعی عاشقش خواهد بود، با کره بماند، از این پس برقراری رابطه جنسی تک‌همسری برایش آسان‌تر است، زیرا - از زمان شروع روابط جنسی با شوهر - عشق ورزی و جنسیت وی تقریباً بطور خودکار بر شخصیت شریک زندگی متمرکز می‌شود، و واکنش‌های جنسی‌اش تقریباً شبیه بارتابی شرطی توسط شوهر رها می‌شود.

بلوغ روانی - جنسی طبیعی در معرض انواع مختلف آشفته‌گی‌ها است. سه نوع دشوار از این رشد آشفته‌را می‌توان تشخیص داد، که حضور هر یک از آنها نوع متفاوتی از بیماران روان‌نژند جنسی را ایجاد می‌کند.

نوع اول در جوان‌هایی دیده می‌شود که دیگر در مسیر به پایان رساندن تغییر بی‌شکل نیاز جنسی و تبدیل آن به گرایش شهوانی شخص - مدار هستند. این جوانان با موفقیت به اشکال عالی‌تر عشق - ورزی و نگره‌های «عمقی» فزاینده به سوی شریک خود دست می‌یابند تا آن‌که به نقطه اوجی برسند که سابق جنسی و گرایش شهوی‌شان به هم پیوند و معطوف تنها یک هدف شود: شخصیت درونی معشوق.

در این مرحله آخر رشد، شاید به علت نوعی نومییدی، یک مرحله عقب نشینی بروز می کند. ماجرای عاشقانه غم انگیزی ممکن است جوان را آنقدر نومید کند که در برابر ادامه رشد طبیعی به سمت عالی ترین شکل زندگی عشقی، مانع ایجاد شود. او دیگر نمی تواند باور کند که در آینده بتواند کسی را بیابد که در عین احترام به او، از نظر جنسی هم مشتاق وی باشد. و به این ترتیب او در لذت جنسی خاصی غوطه خواهد خورد؛ و در فراموش کردن ناشادی شهوی در مسمومیت با مسایل جنسی غرقه خواهد شد. کمیت لذت جنسی و رضامندی غریزی باید جای کیفیت را بگیرد: تشفی عمیق تر در زندگی عاشقانه. در این حال تأکید از عشق ورزی بر جنسیت قرار می گیرد.

غریزه جنسی ناگهان تسا آن جا که ممکن باشد، رضامندی می طلبد. جوان، در کسب چنین رضایتی برای خویش بیش از پیش از هدف پختگی روانی جنسی دور می شود و کم تر می تواند برترکیب عشق ورزی و جنسیت تسلط یابد. این تجربه نومیدانه او را تا سرحد پست جنسیت تنزل می دهد؛ به این ترتیب به مرحله ابتدایی رشد باز می گردد. از آن جا که این نوع آشفته گی در پختگی روانی جنسی حاصل تجربه نومییدی است، ما این حالت را «نوع انزجاری» می نامیم.

دفتر خاطرات بزهکاری که تصادفاً به دستم افتاد حاوی نکات بسیاری درباره فعل و انفعالات درونی این «نوع انزجاری» است. این بزهکار، زمانی که هنوز پسر کوچکی بود، در مجالس عیاشی جنسی شرکت داده می شد. در این میهمانی های جنسی حتی موضوع همجنس-بازی نیز قرار گرفته بود. (با توجه به بی هدف بودن اساسی نیاز جنسی، کاملاً قابل درک است که در این مرحله رشد روانی جنسی هدف های غریزی

منحرف و اشیای غریزی نیز پذیرفته باشد.) این پسر كوچك با بدترین نوع یاران، مثل جنایتکاران - و نه تنها منحرفین جنسی - جمع می شد تا يك روز اتفاقاً به باشگاه جوانان راه یافت که مشتاق کوهنوردی و آرمان گرایان سیاسی بودند. در این باشگاه با دختری آشنا و عاشق او می شود. در این حال ناگهان تأکید از جنسیت به عشق ورزی تغییر می کند. به رغم تجارب جنسی نابهنگامی که داشت، حال تا مرحله عشق ورزی غیر جنسی پیش می رود. اما، يك روز هنگامی که دخترك او را طرد می کند، دوباره به زندگی لذت طلبی خام گذشته و مسایل جنسی خویش باز می گردد. در این حال رفتار اجتماعی و جنسی گذشته اش باز می گردد. کلماتی که این جوان در دفتر خود بکار می گیرد، هم چون فریادی از نومیدی طنین انداز است، وی در خیال این جملات را برای دخترك نوشته است: «آیا می خواهی من همان چیزی بشوم که پیش از این بودم، به زندگی گذشته ام باز گردم، در کافه ها و لگژری کنم، مشروب بنوشم و هرزگی کنم؟»

نوع دوم پختگی روانی جنسی نابجا در اشخاصی دیده می شود که هرگز به نگره یا رابطه شهوی واقعی نرسیده اند. افرادی از این دست از آغاز خود را در مسایل جنسی صرف محدود کرده اند. ایشان حتی نمی کوشند نیازهای جنسی را با نیازهای شهوی (به مفهوم ما) پیوند دهند؛ ایشان نمی کوشند به شراکت جنسی خود احترام کنند یا عشق بورزند. اینان داشتن رابطه عشقی واقعی را غیرممکن می پندارند؛ آن ها مشتاق تجربه عشقی نیستند - یا توان الهام و بهره گیری از آن را ندارند. به جای بر عهده گرفتن وظیفه ترکیب جنسیت و عشق ورزی، خود را کنار می کشند. برعکس نوع انزجاری، ما این دسته را «نوع استعفایی» می نامیم. زیرا اشخاصی از این شمار برای خود احتمال

عاشقی نمی‌دهند، و ابداً عشق را باور ندارند.

ایشان معتقدند که عشق وهمی بیش نیست. در واقع، این عده می‌گویند، همه چیز مسایل جنسی است؛ عشق تنها در داستان‌ها دیده می‌شود و آرمانی است تحقق‌ناپذیر.

سنخ موسوم به دون ژوان به این طبقه تعلق دارد. روح‌های ساده تحت تأثیر این شخصیت واقع می‌شوند، و به عنوان قهرمانی شهوی به وی فکر می‌کنند. وای در واقع این سنخ موجودی است رو به انحطاط که هرگز جرأت نداشته است در جست‌وجوی زندگی عاشقانه واقعاً کامیابانه‌یی برآید. با تمام امکان لذت جنسی و شمار فراوان شرکای جنسی که می‌تواند جمع کند، از درون تهی می‌ماند. دنیایش تهی‌تر از دنیای عاشق صادق است و زندگیش ناکام‌تر از زندگی‌های دیگر. سومین و آخرین نوع را «سنخ غیرفعال» خواهیم خواند. افراد سنخ انزجاری و سنخ استعفایی هرگز به چیزی غیر از مسأله جنسی دست نمی‌یابند؛ سنخ غیرفعال حتی به مفهوم تماس جنسی با شریک خود دست نمی‌یابد. در حالی که سنخ انزجاری، دست کم در ابتدا، شراکت شهوی را تجربه می‌کند، و سنخ استعفایی دست کم به تجربه شراکت جنسی می‌نشیند، سنخ غیرفعال ابداً شراکتی تجربه نمی‌کند، و از این شراکت دوری می‌جوید. او نه از نظر شهوی و نه از نظر جنسی فعال است. او با غریزه جنسی‌اش در تنهایی باقی می‌ماند، و تجلی این تنهایی استمنا است. این حالت شکل زندگی جنسی اشخاص تنها است. جنسیت در مسیری بی‌جهت تجربه می‌شود؛ فعل استمنا به‌طور کامل فاقد هر نوع موضوعی در بیرون خویش و فاقد هر نوع جهت نسبت به شریک است.

باید مطمئن بود، که استمنا نه بیماری است و نه علت بیماری؛ بلکه

شناسه‌ای است از رشد آشفته یا نگره‌سورره‌بری شده به سمت زندگی عاشقانه. عقاید بیمارگونه خیالی نسبت به نتایج مرضی استمنا اساسی ندارد. ولی احساس دل‌تنگی که معمولاً در پی فعل استمنا ایجاد می‌شود، کاملاً به دور از این نظریه‌های بیمارگونه، علمتی دارد. علت زیرساز آن است که احساس گناه هنگامی به وجود می‌آید که شخصی بدون علت از تجربه‌جهت‌دار و فعال به تجربه‌فعل‌پذیر، روی آورد. ما پیش از این، این نوع گریختن را انگیزه‌زیرساز مسموم کردن نامیده‌ایم. بنابراین به نظر می‌رسد که پس از استمنا - همچون مستی - حالت گناه آلوده‌ای وجود داشته باشد.

به غیر از آن‌ها که استمنا می‌کنند، طبقه غیرفعال نیز شامل تمام جوانانی است که از حالت فروماندگی جنسی رنج می‌برند. فروماندگی جنسی را باید تجلی اندوه روانشناختی عام‌تری دانست. این حالت مشکل شخصی است که با سابق خود «تنها» است و بنابراین فروماندگی شدیدی را تجربه می‌کند - ولی این تجربه تا هنگامی است که وی بی‌جفت است. آن‌گاه که عامل شهوی غالب باشد، مثل حالت رشد طبیعی، جنسیت تا حد خطرناکی سازمان نمی‌گیرد، و کشاکش میان عامل شهوی و جنسیت بروز نخواهد کرد. تنها هنگامی که در جریان رشد انحرافی - مثلاً، هنگامی که تأکید از عشق‌ورزی به سمت جنسیت تغییر می‌کند - جابه‌جائی روی دهد، آن دسته کشاکش‌ها و تنش‌های روانی بروز می‌کنند که فروماندگی جنسی را دربر می‌گیرند. این جمله از این جهت فریبنده است که به نظر می‌آید - گویی غریزه جنسی ارضا نشده منبع فروماندگی است، گویی فروماندگی الزاماً با پرهیز جنسی مربوط است. در واقع، پرهیزی از این شمار با فروماندگی تفاوت فاحش دارد. ما باید در این باره بیش‌تر سخن بگوئیم. این امر تنها در حالت

بلوغ جوان مصداق دارد، نه درباره بزرگسالان. ولی تا وقتی که جوان از فروماندگی جنسی رنج می برد، این حالت نشانه ای است که غریزه جنسی اش هنوز (یادبگیر) تابع گرایش شهوی نیست و به این ترتیب در دستگاه کامل کوشش های شخصی اش تمامیت نیافته است.

اصطلاح فروماندگی جنسی^۱ گاه به منظور تبلیغات جنسی به کار گرفته می شود. کاربرد اصطلاح به این مفهوم برداشتی است نادرست و تعبیری است مبتدل از روانکاوی. مفهوم این اصطلاح آن است که غریزه جنسی ارضا نشده، خود - به جلی سرکوبی این غریزه - لزوماً باید به روان نژندی منتهی شود. زبان آور بودن پرهیز جنسی به جوانان گوشزد شده است. چنین نظریاتی با تغذیه اضطراب جنسی روان - نژدانه، به شخص آسیب فراوان می رساند. در این حالت، نزدیکی جنسی، به هر بهائی شعارنو جوانان است، در حالی که به عکس باید امکان داد جنسیت به آرامی رشد کند و به سمت عشق ورزی سالم و با معنایی پیش رود که هم ارز ارزش های آدمی باشد، آن عشق ورزی که عنصر جنسی در آن باز گو کننده روابط عاشقانه باشد. این نوع عشق ورزی باید الزاماً پیش از آغاز روابط جنسی شروع شده باشد. ولی هرگاه قلمرو صرف جنسیت زودتر از هنگام شروع شود، جوان نمی تواند جریان ترکیب جنسیت و عشق ورزی را به پایان رساند.

حال ببینیم در راه درمان فروماندگی جنسی جوانی چه کار می توان کرد. این مسئله تنها زمانی قابل توجه خواهد بود که به علت روش موفقیت آمیز درمانی موجب شود روانزایی این گونه فروماندگی جنسی آشکار شود. شیوه درمان بسیار ساده است. کافی است جوان را وارد

گروه همسالان کرد. در این گروه این مرد جوان دیریا زود - به مفهوم شهوی و نه جنسی عاشق می شود - یعنی شریکی خواهد یافت. آن گاه که این امر رخ داد، فروماندگی جنسی اش نیز از میان می رود. مثلاً این گونه جوانان اغلب می پذیرند استمننا را «فراموش» کنند. عشق ایشان به دختر دلخواه شان از وسوسه های جنسی خالیست؛ این گونه افراد نه در خیال و حتی نه در رویای مربوط به آن دختر، میل مستقیم رضای جنسی ندارند. از لحظه ای که عاشق می شوند، خیال خام جنسیت به طور خودکار عقب می نشیند. عشق ورزی پیش می آید. تغییری ناگهانی در تأکید از جنسیت به عشق ورزی و تناوب ناگهانی در استیلا می میان گرایش های جنسی و شهوی وجود دارد که تا حدی ضد یکدیگرند. در درمان جوانانی که از فروماندگی جنسی رنج می برند ما باید رابطه متقابل میان جنسیت و عشق ورزی را به یاد داشته باشیم. به نظر می رسد، این رابطه متقابل، و کاهش و فروکش رنج حاصل از غریزه جنسی رضا نشده، به رغم پرهیز جنسی، تا آن جا که به جوان مربوط می شود، پدیده ای است که از قوانین مشخص تبعیت می کند. تجربه گسترده آن دسته از مشاوران روانشناختی که با جوانان کار کرده اند، منظم بودن این پدیده را تأیید کرده است، ما نیز در بحث هایی با شمار فراوانی از جوانان که در رابطه با گفت و گوهای مربوط به آموزش مسایل جنسی در جوانان داشته ایم، به این نتیجه رسیده ایم. از میان هزاران جوانی که مورد پرسش قرار گرفتند، حتی يك نفر هم تأثیر این تغییر در تأکید از جنسیت به عشق ورزی را نفی نکرد.

همان طور که گفته ایم، این مسأله در اشخاص بالغ به صورت متفاوتی دیده می شود. در بزرگسالان امیال جنسی با گرایش های شهوی دست به دست می گردد، زیرا در نتیجه ترکیب جنسیت با عشق ورزی

است که بلوغ حاصل می‌شود، و این دو به هم جوش می‌خورند. با این همه، به هیچ وجه نیازی نیست که پرهیز جنسی در بزرگسالان به نشانه‌های روان‌نژندی منتهی شود. اگر واقعاً در شخص بزرگسالی که از نظر جنسی پرهیز می‌کند نشانه‌های روان‌نژندی بیابیم، لازم نیست این نشانه‌ها را پی‌آمد مستقیم این پرهیز بدانیم، بلکه باید همراه آن دانست. زیرا در این موارد معمولاً آشکار می‌شود که پرهیز خود نشانه است، یعنی یکی از نشانه‌های روان‌نژندی زیر ساز حالت بیمار.

از میان آن جوانانی که در نتیجه چرخش تأکید از میل جنسی به عشق شهوی‌رهایی یافته‌اند، دیربازود غریزه جنسی با پیشرفت بلوغ آشکار و تمنیاتش جلوه کرده است. در این حال، مسأله خشنودی جنسی تنها برای مدتی موقت به عقب رانده شده است. اما با این سه تعویق افتادن مسأله خشنودی جنسی چیز با ارزشی بدست آمده است، چون جوان فرصت یافته است به پختگی برسد. حال، تحت سلطه گرایش عشق شهوی، او می‌تواند رابطه‌ی شهوی برقرار کند که در چهارچوب آن روابط جنسی را می‌توان مورد توجه قرار داد. در این حال رابطه‌ای عشقی وجود دارد که نزدیکی جنسی احتمالی می‌تواند یکی از وسایل تجلی آن تلقی شود - این حالت درست همان هدفی است که ما داشتیم. ولی حتی درورای این مسأله امری انجام پذیرفته است. حس مسؤولیت این مرد جوان تا آن حد به پختگی رسیده است که می‌تواند به میل خود و شریک خویش تصمیم بگیرد که چگونه و چه وقت باید باوی رابطه جنسی جدی برقرار کند. پس حال می‌توانیم به راحتی این تصمیم‌گیری را برعهده وجدان جوان بگذاریم. زیرا هرگاه بتوان به این گونه رابطه دست یافت، جنسیت این رابطه، شکل مناسب خود را خواهد یافت - یعنی به صورت تجلی جسمانی درونۀ روحانی و

تجلی عشق در خواهد آمد.

حال بگذارید در مسأله نزدیکی جنسی جوانان ، وضعیت پزشك را جمع بندی کنیم . پزشك در رابطه با پرهیز یا نزدیکی جوانان باید چه توصیه ای داشته باشد ؟ ما اصول کلی راهنمای زیر را یافته ایم :

دروغله نخست ، از نقطه نظر تنی ، وطبی - در صورتی که تاحدی بلوغ جسمانی موجود باشد - نه پرهیز ممنوع است و نه نزدیکی . در این زمینه پزشك باید کاملاً بی تفاوت باشد ، زیرا وی می داند که نه روابط جنسی و نه پرهیز جنسی آسیب جسمانی ایجاد نمی کنند . ولی پزشك از نظر بهداشت روانی نباید بی طرف باشد ؛ از این نقطه نظر او باید دارای موضع باشد . او باید با روابط جنسی مخالفت کند . و در صورتی که بتواند ، هر گاه جوان بدون عشق صادق می خواهد به نزدیکی جنسی مبادرت ورزد ، این کار را شدیداً نهی کند . هر گاه چنین شرایطی موجود باشد (و تنها در این چنین شرایطی) پزشك باید جوابی منفی داشته باشد . نزدیکی جنسی میان جوانانی که فقط از نظر جنسی ولی نه از نظر روانی جنسی ، به حد پختگی رسیده اند ، ممنوع است .

نقطه نظر دیگری که در این نقطه نظرهای تنی و بهداشت روانی باید در رابطه با مسأله روابط جنسی میان جوانان مورد ارزیابی قرار گیرد مسأله اخلاقیات جنسی است . و از این نقطه نظر پزشك هرگز نباید جواب مثبت دهد ، هرگز نباید بطور مستقیم در هیچ موردی نزدیکی جنسی را توصیه کند . زیرا از این مرحله مرزی پیدا می شود که توصیه سودی ندارد . وظیفه پزشك به عنوان مشاور از میان برداشتن مسؤولیت شخصی نیست که به مشاوره آمده است ، ؛ بالعکس ، وظیفه پزشك آموزش مسؤولیت است . جوان می خواهد به مسؤولیت خویش تصمیم بگیرد . پزشك و مشاور نباید به پرسش جوانی که شريك خود را واقعاً دوست دارد

ومی خواهد با او نزدیکی کند پاسخ گوید؛ این مسأله باید به عنوان مشکل شخصی و اخلاقی شخص باقی بماند. بیشترین کاری که پزشك می تواند انجام دهد این است که گوشزد کند عاملی برای ترس از پرهیز وجود ندارد - در مورد شخصی که آزادانه و به هر علتی در مورد مسیر زندگی خود تصمیم می گیرد (شاید به این علت که شخص پرهیز را هم چون فداکاری لازم نسبت به عشق خود می داند)

مسئولیت، در صورت رسیدن به کمال، شريك زندگی را نیز به عنوان شخصی دیگر در بر می گیرد. زیرا، به ویژه اگر رابطه تك همسری در ازدواج به اوج خود برسد، جوان باید مسئولیت های اجتماعی، اقتصادی و نژادی را هم در نظر بگیرد. همان طور که پیش از این در رابطه ای دیگر دیدیم، ازدواج، محدوده های مستقل و متنوعی از هستی را در بر می گیرد و به این ترتیب قلمرو روانشناختی را متعالی می کند. ادا روان-درمانگر، تنها باید با مسایل روان درگیر شود؛ توجه او باید فقط معطوف ظرفیت درونی شخص برای رابطه تك همسری و راه های کسب نگره تك همسری باشد. روانپزشك در بررسی مردان جوان باید آن دمارا تشویق کند که همه مشکلات جوانی را پذیرا باشند، مشکلاتی که در دوره آمادگی شهوی برایشان تحمیل می شود. مرد جوان باید شجاعت عاشق شدن، از عشق سر خوردن، اظهار عشق کردن، تنها بودن و غیره را داشته باشد. آن جا که این خطر وجود دارد که جنسیت بر عشق ورزی پیشی گیرد و غالب شود، روانپزشك یا آموزشگر مسایل جنسی بساید صدای هشدار دهنده خود را بلند کند. بررسی آماری روانشناختی مکتب شارلوت بوهرلر^۱ نشان داده است که روابط جدی جنسی دختران

بسیار جوان (که ظاهراً در آن‌ها روابط صحیح شهوی به وجود نیامده بود) به کاهش علائق عمومی، محدودیت افق روانی منتهی شد. در ساختار شخصیتی ناقص، غریزه جنسی که کسب لذت آسان و خشنودی حاصل از ارضاء را نوید می‌دهد، تمام مسایل دیگر را محو می‌کند. در نتیجه این رشد انحراف یافته، آمادگی درونی حالت ارزشمند فرهنگی و احترام همگانی ازدواج، طبیعتاً ضربه می‌خورد. زیرا سعادت و کامیابی و طول ازدواج تنها با رسیدن به هدف آرمانی رشد طبیعی تضمین شده است: پختگی رابطه تک‌همسری، که به معنای ترکیب موفق و یکپارچه جنسیت و عشق ورزی است.

وجود انسان اساساً در مجموع بر پایه مسؤلیت بنیاد گرفته است. مشاور، روانپزشک، باید مسؤلیتی اضافی تحمل کند، زیرا این فرد نیز برای بیماری که به منظور مشاوره به نزدش آمده است مسؤل است. مسؤلیت مشاور و روانپزشک آن‌گاه بیش‌تر می‌شود که بیمار برای مشاوره درباره مسایل جنسی به نزدش آمده باشد. زیرا این مسؤلیت نسل فعلی را متعالی می‌کند و به تعالی سرنوشت نسل آینده هم می‌انجامد.

همه آن‌هایی که به آموزش جنسی جوانان دلبسته‌اند باید عظمت مسؤلیت خود را در خاطر داشته باشند. در انجام این وظیفه، ایشان باید از اصول آموزش نوجوانان استفاده کنند. شاید عامل اعتماد در این روابط، مهم‌ترین عامل باشد. این اعتماد سه بعد دارد. نخست آن‌که جوان به آموزشگر اعتماد می‌کند؛ آموزشگر ممکن است پدر یا مادر، آموزگار، رهبر گروه، پزشک خانواده یا مشاور باشد. بزرگسال باید بکوشد اطمینان جوانان را جلب کند. این امر به ویژه آن‌گاه با اهمیت است که در جوان آموزش «واقعیت‌های زندگی» مورد نظر باشد. در این

مورد ما تنها این مطلب را می گوئیم که : این گونه اطلاعات جنسی را هرگز نباید به گروه داد. زیرا با انجام چنین کاری ، این واقعیات برای بعضی بسیارزود خواهد بود و ممکن است آن ها را بی میل کند، حال آن که برای عده ای دیگر دیر بوده و احمقانه به نظر رسد . تنها طریق درست ، آموزش انفرادی هر پسر یا دختر است . در این حال نیز ایجاد اطمینان به آموزشگر اهمیت والایی دارد . باتکیه بر این اعتماد، جوانی که دارای مسأله جنسی است ، در موقع خود مشکلات خود را از بزرگسالی خواهد پرسید که به وی اعتماد دارد.

دومین نوع اعتماد که باید هدف آموزش نوجوان باشد، اطمینان به خویش است، این امر موجب می شود وی در راه سخت خود به سمت شخصیت پخته سر نخورد . سومین نوع اعتماد ، اطمینان خود ما است به جوان، اطمینانی که در واقع موجب افزایش اعتماد به نفس می شود و به بنیاد اطمینان در ما می انجامد . در اطمینان کردن به جوان ، ما به ایجاد استقلال فکری و عملی او کمک می کنیم و او را در طی راه خویش به سوی آزادی و مسؤولیت یاری می دهیم.

زیر نویس

(۱) یاد باد خواجه شیراز را که با خواندن این جملات بی اختیار
به یاد طرح نو در انداختن این عاشق شوریده می افتیم آنجا که می گوید:
بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد
من و ساقی بهم سازیم و بنیادش بر اندازیم

(۲) فلسفه اسکولاستیک یا فلسفه مکتب اصحاب مدرسه
scholasticism نامی است که به «فلسفه مدرسی» داده شده است. پیروان این
مکتب یا اسکولاستیک ها می کوشیدند به دورنمای جهانی مذهب، جنبه
اثبات نظری بدهند. این مکتب بر پایه عقاید فلسفه باستان (افلاطون و
به ویژه ارسطو) استوار بود.

(۳) فلسفه افلاطونی حاصل افکار و عقاید افلاطون فیلسوف یونانی
است (۳۴۷ - ۴۲۷/۴۲۸ پ م)

(۴) کلام فرانکل یادآور این قطعه نظامی است. عجب که هر تکه از
این کتاب در ادبیات غنی ایران شاهد مثال دارد:
به مجنون گفت روزی عیجیوئی که پیدا کن به از لیلی نکوئی

که لیلی گرچه پیش چشم تو حوری است
 ز حرف عیبجو مجنون بر آشفست
 بهر عضوی ز اعضایش قصوری است
 در آن آشفستگی خندان شد و گفت:
 که چون بر دیده مجنون نشینی
 به غیر از خوبی لیلی نبینی

(۵) ارجاع می دهیم این دیدگاه متفاوت را با شعری از سعدی:
 که گفت پررخ خوبان نظر خطا باشد

خطا بود که نبینند روی زیبا را

(۶) اروس خدای عشق است و شخصیت او به طرق مختلف تعبیر می شود. وی معمولاً به صورت کودکی بال دار و گاهی بی بال، نموده می شود که از پریشانی دل هالذت می برد. اروس، قلبها را با مشعل خود آتش می زند (شرار عشق) و یا با تیرهای خویش مجروح می سازد.

(۷) این مسأله ما را به یاد داوری امیر مؤمنان می اندازد آنجا که زنان به حضرتش شکایت می برند که چرا مرد می تواند چند زن را به حباله نکاح در آورد ولی زن نمی تواند چند شوهر کند. حضرت در جواب می گوید هر يك كاسه ای را پر از آب کنند و در طشتی ریزند. آنگاه می فرماید آبهای خودتان را بردارید. عجز زنان در انجام این کار، خود پاسخ گویای مسأله بود.

ب - تحلیل وجودی اختصاصی

ما در فصول گذشته ، در فرصت‌هایی اغلب به رویکرد تحلیل وجودی و درمان حالات روان‌نژندی اشاره کرده‌ایم . اگرچه بطور طبقه‌بندی شده ، نظریهٔ مشخصی برای انواع روان‌نژندی ارائه ندادیم ، اما دیدیم چگونه معنادرمانی در حالت موسوم به روان‌نژندی روزهای یکشنبه یا اشکال مختلف روان‌نژندی جنسی عمل می‌کند . با این‌که هنوز قصد نداریم به‌طور طبقه‌بندی شده پیش رویم ، اما میل داریم به‌طور گسترده‌تری تحلیل وجودی اختصاصی روان‌نژندی‌ها و روان‌پریشی‌ها را ، مورد بحث قرار دهیم و روی چند نمونه از بیماران تأکید ویژه داشته باشیم . خواهیم دید که تا چه حدی معنا درمانی روان‌نژندی پیشرفته است - همان‌طور که در ابتدای کتاب شرح دادیم ، این روش ، درمانی است «بر اساس مفهوم‌های روحانی» ، در این مورد اشاره کردیم که آگاهی از مسؤولیت ، بنیاد وجود آدمی است و تحلیل وجودی روش روشن سازی این آگاهی است . اما به‌عنوان مقدمه ، می‌خواهیم به بعضی از ملاحظات کلی روان‌شناختی و بیماری‌زایی اشاره کنیم .

پیش از این بارها اشاره کردیم که هر نشانه روان‌نژندی، ریشه‌ای چهارگانه دارد، یعنی از چهار لایه اساساً متفاوت (یا «چهار بعد متفاوت») وجود آدمی به وجود می‌آید. به این ترتیب روان‌نژندی به چهار شکل ظاهر می‌شود: در نتیجه علتی جسمانی، به عنوان بیان علتی روانی، به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی در محدوده اجتماعی نیرو و سرانجام به عنوان شیوه زندگی. این شکل آخر به تنهایی نقطه آغاز تحلیل وجودی را تشکیل می‌دهد. زیرا در این شکل است که می‌توان روان‌نژندی را به عنوان حاصل تصمیم‌گیری دانست و آن آزادی را در توسل به تحلیل وجودی یافت. از سوی دیگر، روح آدمی جایگاه نفوذ معنادرمانی یا تحلیل وجودی - از خاستگاه‌های فرازین به تن وی، از قلمرو روح به قلمرو فیزیولوژیکی است، این آزادی به صورتی فزاینده از میان می‌رود. در پایه‌های فیزیولوژی روان‌نژندی، دیگر پایگاهی برای آزادی روحانی، آدمی وجود ندارد. روان‌درمانی به مفهوم محدود کلمه به ندرت به این قلمروها دست می‌یابد، و به ندرت شکل‌شان می‌دهد. به طور کلی تنها درمان ممکن و مؤثر بر پایه فیزیولوژی، درمان دارویی است.

تا آنجا که بتوان نشانه روان‌نژندی را به عنوان «بیان» و «وسيله» تعبیر کرد، این نشانه، نخست بیان مستقیم است و در مرحله دوم وسیله‌ای برای دست یافتن به هدف. هدفمند بودن نشانه روان‌نژندی منشأ این حالت را توجیه نمی‌کند؛ هدفمندی تنها، ثابت شدن نشانه‌ای ویژه را توجیه می‌کند. یعنی که، آشنایی به هدف روان‌نژندی، چگونگی ایجاد بیماری را در بیمار روشن نمی‌کند؛ این آشنایی بیش از هر چیز روشن می‌دارد چرا بیمار به نشانه‌ای ویژه توسل می‌جوید. این جا است که ما وضعیت مخالف نظرات روانشناسی فردی به خود می‌گیریم.

بر طبق نظرات روانشناسی فردی، روان‌نژندی به منظور دورنگاه داشتن شخص از آشنایی به وظایف زندگی به کار گرفته می‌شود. «طبق نظر تحلیل‌وجودی، روان‌نژندی، از این کار کرده‌فمنند، برخوردار نیست؛ با این همه، هدف تحلیل‌وجودی کمک به شخص در دریافت وظیفه واقعی زندگی است، زیرا با درک این مسأله درخواهد یافت که بهتر می‌تواند با روان‌نژندی رو به‌رو شود. این «آزادی» به «تصمیم برای» وظیفه زندگی، پیش از «رهایی از» قرار می‌گیرد. از ابتدا چنانچه بتوان عامل مثبت (معنادرمانی) را با عامل منفی (روان‌درمانی) پیوند داد، بسیار سریع‌تر و مطمئن‌تر به هدف درمان دست خواهیم یافت.

۱ - اندر روان شناسی روان نژندی اضطراب -

در فصل حاضر ما قصد داریم که در پرتو موارد انتخابی ، ساختار روانشناختی روان نژندی اضطراب را بررسی کنیم . این نمونه‌ها ثابت خواهد کرد که تا چه حد روان نژندی در لایه‌های روان ریشه دارد و در واقع روحی نیست .

يك مورد مرد جوانی بود که از مرگ به علت سرطان می ترسید . به هر حال ، امکان داشت با تحلیل وجودی به تأثیری سودمند دست یافت . در جریان تحلیل وجودی این بیمار ، اشتغال مداوم وی به روش آینده مرگ اساساً به صورت بی علاقه‌گی به روش فعلی زندگی آشکار شد . زیرا وی به تعهدهایش بی توجه بود ، و از مسؤولیت‌های زندگی خویش آگاهی نداشت . ترس این بیمار از مرگ در نهایت نیش وجدان بود ، آن ترس از مرگ که هر شخص باید هنگام تحقیر آن چه زندگی به وی عرضه داشته است ، در خود احساس کند . هستی بیمار باید الزاماً برایش بی معنا باشد . نشان داده شد که بی رغبتی این بیمار نسبت به توان‌های نهفته شخصی هم ارزی روان نژندی وی ، و علاقه شدید و انحصاری او به مرگ بود . با ترس از سرطان به علت «بیهودگی متافیزیکی» (شلر)

بیمار خود را تنبیه می‌کرد.

بنابراین ، در پس این نوع روان نژندی اضطراب ، نوعی اضطراب وجودی دیده می‌شود که به طور اختصاصی از نشانه‌های هراسی تشکیل شده است . اضطراب وجودی به صورت هراس بیمارگونه^۱ تراکم می‌شود، ترس اساسی از مرگ (وجدان ناراحت) که بر بیماری کشنده خاصی متمرکز است. پس در اضطراب بیمارگونه^۲ تراکم یا اشتقاق اضطراب وجودی در یک اندام وجود دارد. این شخص به این علت از مرگ می‌ترسد که نسبت به زندگی ، وجدانی گناهکار داشت ولی این احساس را از ذهن رانده بود - و ترس بر عضوی خاص از بدن متمرکز شده بود. در واقع، هر احساس حقارت مربوط به اندامی خاص احتمالاً تنها عبارت است از ویژه ساختن حس اولیه محقق نشدن ارزش - توانایی‌های نهفته بیمار. هرگاه حالت بدین منوال باشد، تمرکز این احساس در یک عضو یا وظیفه‌ای خاص، پدیده‌ای ثانوی است.

تراکم اضطراب وجودی، که عبارت است از ترس از مرگ و همزمان ترس از زندگی ، حالتی است که بسیار زیاد در رفتار بیمار روان نژند دیده می‌شود. ظاهراً اصل کلی اضطراب در جستجوی نوعی درونه مشخص ، نماینده عینی «مرگ» یا «زندگی»، نماینده «وضعیت مرزی» (جاسپرز)^۳ نمایشی کنایه‌ای (اروین اشترانس) است. در مورد پهنه هراسی^۴ این وظیفه سمبلیک به «خیابان‌ها» محول می‌شود، یا در

1- hypochondriacal phobia

2- hypochondriacal anxiety

3- Jaspers

4- agoraphobia

مورد ترس از صحنه، این عملکرد به «صحنه» احاله می‌شود. اغلب آن کلماتی که بیمار برای شرح نشانه‌ها و شکایات بکار می‌برد - کلماتی که ظاهراً مفهوم تجسمی دارند - ما را در مسیر درست علت وجودی روان نژندی قرار می‌دهد. به این ترتیب، بیماری که از مکان‌های باز می‌ترسد اضطراب خود را به این صورت بیان می‌کند: «احساسی شبیه معلق بودن در هوا». این جملات در واقع شرح کاملی از کل موقعیت روحانی او بوده است. در واقع، تمام روان نژندی بیمار در نهایت تجلی روحی این حالت روحانی بوده است. جمله‌های اضطراب و سرگیجه‌ای که در این بیمار پهنه هراس دیده می‌شد هنگامی بود که وی به خیابان می‌رفت، که این حالت را می‌توان تجلیات «دهلیزی» از موقعیت وجودی او دانست. کلمات مشابه دیگری توسط هنرپیشه‌ای گرفتار صحنه هراسی بیان شده است، وی احساسات خود را هنگام بروز جمله اضطراب چنین بیان داشته است: «همه چیز انبوه است - همه چیز در تعقیبم است - وحشتم از این است که زندگیم می‌گذرد.» *

تا آن جا که اضطراب روان نژندی تنها بیان روحی مستقیم اضطراب عمومی درباره زندگی نباشد، بلکه همچنین در موارد شخصی ابزاری باشد در خدمت رسیدن به هر هدفی، تنها در وهله دوم مسأله هدف مطرح می‌شود. گاهی، ولی نه همیشه، این اضطراب به خدمت حکومت بر عضوی

* بیدارزن دیگری تجربه پهنه هراسی خود را این گونه شرح می‌داد: «درست همان گونه که گاه در برابر یا در روجم خلا می‌دیدم، این خلا را در بیرون از خود می‌بینم... به هیچ وجه نمی‌دانم به کجا تعلق دارم - به کجا می‌خواهم بروم.»

از خانواده درمی آید یا برای توجیه خویش در مقابل دیگران یا خود بکار می رود - که روان شناسی فردی در مواردی بی شمار، این مسأله را ثابت کرده است. پیش از کاربرد غیرمستقیم اضطراب به عنوان وسیله و همزمان با آن، پیش از این کیفیت ثانوی اضطراب روان نژندانه به عنوان «آرایه» و هم زمان با آن، این حالت به عنوان بیان، اهمیتی اساسی دارد. فروید به درستی از «نفع روان نژندانه»^۱ به عنوان نیروی انگیزش «ثانوی» ناخوشی سخن گفته است. ولی حتی در مواردی که این نیروی انگیزشی ثانوی، به واقع وجود دارد، درست نیست که این مسأله را به طور صریح با بیمار درمیان گذاشت. از «روزدن به بیمار» بر این مبنا که از نشانه های بیماری خود به امید پیوند زدن بیش تر همسر به خود یا غلبه بر خواهر، و غیره استفاده می کند، سودی نخواهیم برد. زیرا با انجام چنین کاری خود را به نوعی رشوه گیری از بیمار گرفتار کرده ایم. ما باید نشانه های بیماری را طوری به او نشان دهیم که ثابت شود این نشانه ها تنها سلاحی است که وی برای به وحشت انداختن اعضای خانواده بکار می گیرد، تا آن که سرانجام وی تمام نیروهای ذخیره خود را جمع آوری کند و بتواند تا حدی بر نشانه ها فایز آید - تنها به این منظور که از محکومیت اخلاقی جلوگیری کند و از نیش انتقاد بگریزد. این نوع روان درمانی، اگرچه ممکن است موفق باشد، ولی اساساً شایسته نیست. به جای فشار بر بیمار و ادا کردن او به «فدا کردن» نشانه و درمان اجباری از این طریق، به نظر می رسد بهتر است صبر کرد بیمار از نظر روانشناختی آرام شود و تشخیص بدهد که نشانه به وجود آمده وسیله ای است برای تحمیل قدرت -

جویی او بر محیط اجتماعی یا خانواده. این حالت خودانگیختگی اعتراف به خویش، و پیدا کردن بصیرت به خود، همان چیزی است که از آثار واقعی درمان بشمار می رود .

از آنجا که تحلیل وجودی هر مورد روان‌نژندی اضطراب ، روان‌نژندی را در نهایت به عنوان شیوه هستی می‌داند ، و آن را نوعی نگره روحانی تعبیر می‌کند، و زمینه‌ای برای معنادرمانی به عنوان دره‌ان اختصاصی فراهم می‌آورد. به عنوان مثال یک مورد روان‌نژندی اضطراب بائسگی^۱ را بررسی می‌کنیم .

بدون توجه به نبود تعادل غده‌های درون‌ریز ، کبه زیر ساختار تنزای^۲ ناخوشی است، ریشه اصلی روان‌نژندی را می‌توان در لایه وجودی یافت . بیمار یادشده این مرحله بحرانی زندگی خود را به صورت بحران وجودی تجربه می‌کند؛ بد علت آن که ضمن بررسی تراژنامه زندگی خود ، کمبود روحانی می‌یابد ، و احساس خطر می‌کند .

بیمار مورد بحث ، زنی زیبا و محبوب جامعه بود. حال باید با دوره‌ای تازه از زندگی روبه‌رو می‌شد که دیگر جذابیت جسمانی ارزشی نداشت ؛ او باید می‌توانست به رغم نابودی زیبایی اش ، این دوره را «تحمل کند». از نظر شهوی نیز این زن پایان یافته بود. او خود را در زندگی بدون هدف، بدون درونه زندگی می‌یافت؛ هستی به نظرش بی‌معنا می‌آمد. او می‌گفت: «صبح‌ها که از خواب برمی‌خیزم، از خود می‌پرسم: امروز چه روی خواهد داد؟ امروز چیزی رخ نخواهد داد...»

1- climacteric anxiety neurosis

2- somatogenic substructure

و طبیعتاً به این ترتیب مضطرب می‌شود. و از آن‌جا که زندگی‌اش درونه‌ای نداشت، و امکاناتی نیز برای ساختن زندگی مطلوب نداشت، باید اضطراب‌را به درون‌ساختار زندگی خود می‌آورد. برایش لازم بود نوعی درونه برای زندگی بیابد. معنایی برای زندگی پیدا کند، تا بتواند خویشتن خود، خود و استعدادهای نهفته درونی خود را بیابد. موفقیت شهوی و موقعیت اجتماعی دیگر به حساب نمی‌آمد، او تنها باید به ارزش‌های اخلاقی دست می‌یافت. ضروری می‌نمود که این بیمار از اضطراب دور شود و به وظایف سوق داده شود. حتی پیش از هدف منفی روان‌درمانی به مفهوم محدودتر کلمه، می‌توان به این هدف مثبت معنا درمانی وجودی رسید. در واقع، دستیابی به این هدف مثبت در بعضی موارد، اضطراب روان‌نژندانه را از میان می‌برد - زیرا اساس وجودی این اضطراب عقب خواهد نشست. به محض آن‌که غنای معنای زندگی دوباره آشکار شد، اضطراب روان‌نژندانه (تا آن‌حد که اضطراب وجودی به حساب آید) دیگر محلی از اعراب ندارد. دیگر جایی برایش باقی نمی‌ماند، همان‌طور که این بیمار بطور خود-انگیخته گفت: «دیگر فرصتی برای بروز این حالت نیست.»

آن‌چه که در این مورد باید انجام می‌شد، هدایت این شخص خاص به سوی موقعیت معین، وظیفه واحد و مفرد زندگی او بود. دیگر به او بستگی داشت که هر چه می‌خواست بشود؛ در برابرش تصویری ذهنی از آن‌چه باید باشد قرار داشت، و تا هنگامی که شخصیت تازه‌را نیافته بود، نمی‌توانست آرامش داشته باشد. باید بحران یائسگی به صورت تولد مجدد روحانی شکل می‌گرفت - در این مورد، این امر وظیفه معنا درمانی بود. درمانگر در این حال نقش ماما به مفهوم سقراطی آن‌را داشت. همان‌گونه که خواهیم دید، خطای

فاحشی بود اگر می‌کوشیدیم وظایفی خاص به بیمار تحمیل کنیم. به‌عکس، هدف تحلیل وجودی باید هدایت بیمار به سوی مسئولیت مستقل باشد. و اگر این کار موفقیت‌آمیز باشد، بیمار وظیفه زندگی «اش» را خواهد یافت - همان‌گونه که بیمار یاد شده یافت. این بیمار، با چرخش کامل به سوی درونه جدید زندگی، خود را وقف معنای مکتسب جدید زندگی و تجربه کامجویی از شخصیت خویش کرده و مانند این که به‌صورت شخصی تازه دوباره پا به جهان گذاشته بود - و در عین حال همه نشانه‌های بیماری او از میان رفته بود. حتی باوجود باقی ماندن علت یائسگی نشانه‌ها، همه احساسات کارکردی قلبی بیمار - تپش قلب، احساس ناراحتی پیرامون قلب - از میان رفته بود. آشکارا، این واکنش‌های قلبی روان‌نژندانه، این «ناراحتی» در نهایت تجلی ناراحتی روح بود. اگوستین می‌گوید: «دل‌های ما ناآرام است...» این بیمار نیز، تا آن‌گاه که نمی‌توانست در آگاهی از وظیفه مفرد و واحد خود، در آگاهی از مسئولیت و تعهد انجام وظیفه زندگی، آرام داشته باشد، قلبی ناآرام داشت.

۲- اندر روانشناسی روان نژندی وسواسی

روان نژندی وسواسی^۱ (۱) هم چون دیگر انواع روان نژندی بنیانی سرشتی دارد. و کسبر گک^۲ و دیگران که اساساً به مسایل روانزایی یا روان درمانی رغبت داشتند، معتقدند که زیر ساختاری تنی در نهایت زیر- ساز روان نژندی وسواسی است. شماری از حالات بالینی شرح داده شده است که رفتار در آنها به صورت حالتی است که پس از التهاب و آماس مغز دیده می شود.^۳ این حالت با نشانگانهای^۴ روان نژندی وسواسی شباهت های نزدیکی داشته است. در این زمینه خطایی که انجام شده اشتباه در تشابه شکلی با هویت در ماهیت است. تصور می شد که يك «نشانگان تکرار» عنصر ارثی روان نژندی وسواسی باشد؛ اعتقاد بر این بود که این حالت ریشه اختصاصی ژنتیک

-
- 1- Obsessional neurosis
 - 2- wexberg
 - 3- post encephalitic behaviour
 - 4- Syndromes

دارد که به فرض غالب^۱ است. سرانجام پیشنهاد شد که به جای «روان-نژندی و سواسی» از اصطلاح «بیماری و سواسی» استفاده شود، تا بر کیفیت سرشتی ناخوشی تأکید بیش‌تری شده باشد.

تا آن‌جا که به درمان مربوط است، این نظرات مختلف به علت نامربوط بودن موجب شگفتی می‌شود. گذشته از این، عوامل سرشتی را زمینه ساز روان‌نژندی و سواسی دانستن، موجب از میان رفتن تعهد روان‌درمانی نمی‌شود، و این رشته را از فرصت‌های خویش محروم نمی‌کند. زیرا تکرار^۲ چیزی نیست جز حالتی صرف نسبت به بعضی از خصوصیات خوی‌شناختی مانند دقت نظر، علاقه‌گرافه به نظم، پاکیزگی خرافی، یا سواس بیش‌ازحد اخلاقی - صفت‌هایی، که در واقع باید به عنوان صفت‌های ارزشمند فرهنگی بازشناسی شوند. این صفت‌ها بطور جدی، شخصی را که دارای این صفات است و یا اطرافیانش را ناراحت نمی‌کند. این صفات به‌خاکس می‌ماند که روان‌نژندی و سواسی واقعی در آن می‌روید، اگرچه الزاماً ممکن است به این ترتیب نباشد. آن‌جا که این‌گونه سرشت، موجب روان‌نژندی شود، آزادی انسان به مخاطره می‌افتد. آشکار ساختن ماهیت روان‌زاد و درون‌بیمار روان‌نژند خاص، از نظر درمانی اثری ندارد و یا توصیه هم نمی‌شود. به‌عکس، درمان مشروح نشانه‌ها در بیماران گرفتار روان-نژندی و سواسی تنها موجب تشویق‌شان به انجام تکرار بیش‌تر و فکر فزون‌تر به نشانه‌ها می‌شود.

به هر حال، باید با دقت میان این‌گونه درمان‌نشانه‌ای و درمان

1- dominant

2- anankasm

از روانکاوی تا... ۳۰۷

تسکیننی معنا درمانی، فرق قابل شد. معنا درمان به درمان نشانه‌شخصی یا بیماری توجهی ندارد؛ بلکه می‌کوشد نگره بیمار روان‌نژند را نسبت به روان‌نژندی تغییر دهد. زیرا این نگره است که در نشانه‌های بالینی ناخوشی، اساس سرشتی آشفتگی را بنیاد می‌گذارد، و این نگره، دست کم در حالات خفیف‌تر یا در مراحل اول ناخوشی، قابل اصلاح است.

در مواردی که این نگره هنوز به دشواری مشخص حالت روان‌نژندی و سواسی نرسیده است، و به بیان دیگر هنوز آشفتگی اساسی، در آن رسوخ نکرده است، باز هم امکان تغییر جهت وجود دارد. با پیش‌بینی يك اصل معنادرمانی که در فصل بالینی و به‌جای خود بدان اشاره خواهیم کرد، می‌توان گفت که در بررسی روان‌نژندی و سواسی، حتی روان‌درمانی به مفهوم محدودتر کلمه درalfای تغییر نگره بیمار نسبت به روان‌نژندی در کل، با مشکل روبرو است. باید هدف درمان روان‌نژندهای و سواسی بر آرام کردن بیمار و تسکین تنش‌کلی نگره‌اش نسبت به روان‌نژندی استوار باشد. به خوبی می‌دانیم که این تنش بیمار در مبارزه علیه عقاید و سواسی، تنها موجب تقویت «وسواس تکرار» می‌شود. فشار، ضد فشار به وجود می‌آورد؛ هر چه بیمار بیش‌تر سرخود را به دیوار افکار و سواسی بکوبد، این افکار قوی‌تر می‌شود و به نظرش شکست‌ناپذیرتر جلوه خواهد کرد.

به هر حال، برای ستیزه‌نکردن با عقاید و سواسی يك پیش‌نیاز اساسی وجود دارد. باید فرض کنیم که بیمار از وسواس خویش نمی‌ترسد. ولی بیماران اغلب نشانه‌های روان‌نژندی و سواسی خویش را مهم جلوه می‌دهند، و این نشانه‌ها را پیشرو یا شناسه‌های واقعی ناخوشی روان‌پریشانه می‌پندارند. در این حالت نمی‌توان به بیمار

کمک کرد که از وسواس خود نهراسد. پس، پیش از هرچیز ضروری است که این ترس از روان پریشی قریب الوقوع را، مشخص کنیم، که در غیر این صورت ممکن است روان پریشی شدت گیرد و به روان‌هراسی^۱ تبدیل شود. در مواردی که این گونه ترس از روان پریشی به وقوع می‌پیوندد، بهتر است مشکل را بطور جدی بررسی کرد. در این حال می‌توان توجه بیمار را به کارهای پیلکز^۲ و استنجل^۳ معطوف کرد، زیرا نوشته‌های این دو حاکی از وجود نوعی ضدیت میان روان‌نژندی‌های وسواسی و ناخوشی‌های روان‌پریشانه است و نشان می‌دهد که بیمار گرفتار روان‌نژندی وسواسی به رگم، یا در واقع به علت ترس وسواسی‌اش، از گرفتاری به روان‌پریشی در امان خواهد بود.

ترس دیگر بیماران گرفتار روان‌نژندی - وسواسی این است که تکانه‌های خود کشانه یا آدم کشانه آنان ممکن است روزی جامه عمل بپوشد؛ پس ایشان با این تکانه‌ها، دائم در جدالی سخت به سر می‌برند. در این گونه موارد ما باید به بیمار توصیه کنیم که دست از جدال بردارد، تا آثار نامطلوب نبرد با تکانه‌های وسواسی از میان برود. هنگامی که بیمار نبرد را متوقف کرد، تکانه‌ها خود به تدریج دست از بیمار برمی‌دارند. اما، در هیچ حالتی، این تکانه‌ها به عمل تبدیل نمی‌شوند. با اطمینان می‌توان گفت که بیماران گرفتار روان‌نژندی وسواسی معمولاً به افعال اجباری دست می‌زنند؛ و الی ماهیت این افعال همیشه آنقدر بی‌زبان است که هیچ زمینه‌ای برای ترس‌های روان‌هراسانه در بیمار

1- psychotophobia

2- pilcz

3- stengel

به جا نمی گذارند.

در از میان بردن ترس بی پایه بیمار از روان پریشی، ما به رستن وی از قید فشارهای روانی دست می یابیم. ما شرایط کاهش آن ضد فشاری را فراهم می آوریم که به خودی خود فشار و سواس را شدت می داد. هر گاه بخواهیم این فشار را از میان برداریم، یعنی وظیفه های که پیش از روان درمانی و همچنین معنادرمانی باید انجام داد، لازم است در نگره بیمار نسبت به ناخوشی، تغییر کاملی فراهم آورد. یعنی، تا آن جا که ناخوشی، هسته ای سرشتی داشته باشد، بیمار باید پذیرش ساختار منس را به عنوان تقدیر بیاموزد، تا از ساخت رنج روانزوی اضافی پیرامون هسته سرشتی جلوگیری شود. در این حال، حداقل پایه سرشتی وجود دارد که در واقع زیر تأثیر روان درمانی قرار نمی گیرد. بیمار باید بیاموزد این حد اقل را تأکید کند. هر چه به بیمار پیش تر آموزش داده شود تا با خوشرویی سرنوشت را پذیرا شود، بقیه نشانه ها آن قدر بی اهمیت خواهد بود که به کمک بیمار نیازی نیست.

مورد بیماری را به یاد می آوریم که به مدت پانزده سال از شکل شدید روان نژندی و سواسی رنج می برد. وی در جست و جوی راه درمان، خانه اش را در ده ترک کرد و برای چند ماهی در يك خانه شهری مقیم شد. در این شهر زیر درمان روانکاوی قرار گرفت که موفق نبود. شاید به این خاطر که مدت کوتاهی با تحلیل گر در تماس بود و بیمار تصمیم گرفت به خانه برگردد. تنها به این خاطر که وضع خانواده و شغلش رارو به راه کند. پس از اتمام کارها، نقشه کشید که خود کشی کند. نو میدی بیمار تا آن حد عظیم بود که به نظرش می رسید امید بهبودی نداشته باشد.

چند روز پیش از عزیمت به ده، به اصرار یکی از دوستان

پذیرفت به روانکاوی دیگرى مراجعه کند. این پزشك، از آن جا که برای کار فرصت کمی داشت، هر گونه فکر تحلیلی نشانه‌ها را به کنار گذاشت و با مرور نگره بیمار نسبت به بیماری و سواسی، فکر خود را متمرکز این مسأله کرد. به این ترتیب، پزشك کوشید تا بیمار را با ناخوشی خویش آشتی دهد، کوشش پزشك بر این واقعیت استوار بود که بیمار عمیقاً مذهبی بود. پزشك از بیمار خواست بیماری را به عنوان «مشیت پروردگار» بپذیرد، چیزی که سرنوشت به وی تحمیل کرده است و گله‌ای در این باره نداشته باشد. این بیمار باید می‌کوشید به رغم ناخوشی با جلب رضایت پروردگار زندگی کند. در بیمار تغییری درونی به وجود آمد که حاصل این استدلال بود و چنان اثر شگفت‌انگیزی داشت که پزشك خود به تعجب آمده بود. بیمار در پایان دومین جلسه درمانی اظهار داشت که برای اولین بار در ده سال، او مدتی رها از عقاید و سواسی بوده است. بعد از این جلسه، بیمار به علت تدارك سفر، آن شهر را ترك می‌گفت و طی نامه‌ای به پزشك نوشت که بیماریش آن چنان با موفقیت تسکین یافته است که وی احساس می‌کند کاملاً علاج شده است.

در اصلاح کوشش‌های انحرافی بیمار در ستیز نومیدانه و شدید با سواسی‌ها، دو نکته را باید در نظر داشت: که از يك سو بیمار مسؤول عقاید و سواسی خود نیست و از سوی دیگر مسؤول نگره‌ای است که نسبت به این عقاید دارد. زیرا این نگره است که عقاید آزاردهنده را هنگامی که بیمار «در گیرشان شد»، هنگامی که در افکارش بیش تر آنها را بررسی کرد، یا از آنها ترسید، به طغیان‌های روحی تبدیل می‌کند، در این جا نیز، اجزای مثبت معنادرمانی باید علاوه بر اجزای منفی روان‌درمانی (به مفهوم محدودتر کلمه) وارد عمل شوند.

سرانجام بیمار می آموزد روان‌نژندی و سواسی خود را به هیچ بگیرد و به رغم آن به سوی زندگی با معنایی هدایت شود. آشکار است که این چرخش به سمت وظیفه معین زندگی، چرخش وی از افکار و سواسی را تسهیل می کند.

علاوه بر این گونه معنا درمانی عام، می توانیم روان‌نژندی و سواسی را با معنا درمانی اختصاصی هم درمان کنیم که با جهان بینی ویژه رفتار روان‌نژندی و سواسی ارتباط پیدا می کند، این مسأله را به طور خلاصه مورد بحث قرار خواهیم داد. تحلیل وجودی اختصاصی روان‌نژندی و سواسی، به ما کمک خواهد کرد تا این جهان بینی را دریابیم. این تحلیل باید از آزمون بی تعصب پدیده شناختی تجربه روان‌نژندانه و سواسی شروع شود.

مثلاً هنگامی که روان‌نژند و سواسی اسیر تردید می شود چه اتفاق می افتد؟ فرض کنیم او می داند: دو دوتا می شود چهارتا. در هر مورد مشخص می توان ثابت کرد که بیمار پیش از به دام تردید افتادن می داند که تشخیصش درست است. با این همه، او ناگهان به شك می افتد. این گونه اشخاص روان‌نژند خواهند گفت: باید باز هم محاسبه کنم، اگر چه می دانم این محاسبه را درست انجام داده‌ام. «از نظر عاطفی بیمار احساس می کند چیزی ناراحت کننده باقی مانده است، فرد طبیعی با نتایج فرضی افعال فکری اش ارضا می شود و سؤال بیش تری نمی کند؛ ولی روان‌نژند و سواسی فاقد این احساس ساده رضامندی است که در پی تفکر می آید، به طوری که در مورد مثال محاسبه ای «دو دوتا می شود چهارتا» خواهد گفت «البته این درست است.» شخص طبیعی حس اطمینانی تجربه می کند که حاصل این امر بدیهی است؛ روان‌نژند و سواسی

حس طبیعی بدیهی بودن ندارد. شخص طبیعی حتی هنگام انجام محاسبات ریاضی دشوارتر یا فراگردهای فکری پیچیده‌تر در زمینه‌های دیگر، به باقی مانده غیر معقولی که الزاماً به همه نتایج تفکر پیوسته است، توجه ندارد. ولی روان نژند و سواسی نمی‌خواهد خود را از شر این باقی مانده خلاص کند، افکارش قادر به گذشتن از آن نیست. همراه حس ناقص بدیهی بودن، بیمار نمی‌تواند این باقی مانده غیر معقول را تحمل کند. روان نژند و سواسی در توجه نکردن به این مسأله موفق نمی‌شود. پس روان نژند و سواسی چگونه می‌تواند به این باقی مانده غیر منطقی واکنش نشان دهد؟ او می‌کوشد با پرگویی درباره فراگرد تازه فکری، بر این امر فایز شود، ولی به علت اهمیت اشیاء، وی هرگز نمی‌تواند به طور کامل این مسأله را حذف کند. بنابراین، هر بار که می‌کوشد باقی مانده غیر عقلانی را هیچ‌انگارند، مجبور می‌شود فراگرد فکری را دوباره تکرار کند. حد اکثر آن که بیمار تنها به کاهش این کار موفق می‌شود. این بازی شبیه کاریک پمپ تخلیه است، که هرگز نمی‌تواند خلأ مطلق ایجاد کند؛ با این دستگاه تنها می‌توان هر بار چند درصد هوا از ظرف تخلیه کرد. اولین ضربه پیستون محتوی هوا را به يك دهم کاهش می‌دهد، ضربه بعدی به يك صدم، و غیره. در نهایت ضربه‌های پیستون بیهوده تکرار می‌شود - این تکرار مطابق و سواس تکرار در روان نژندی و سواسی است. هر بار با ورود نتایج تفکرات خویش، بیمار روان نژند و سواسی کمی مطمئن‌تر خواهد شد، ولی نه نشین بی‌اطمینانی باز هم باقی خواهد بود و دوامش ادامه خواهد داشت، و این ادامه دوام به چگونگی تبعیت روان نژند از و سواس تکرار و کوشش او در حذف این باقی مانده بستگی ندارد. او کوشش‌های خود را تا آنجا ادامه می‌دهد که و اما مانده

شود، سپس زیرلب زمزمه می کند و درحاصل جمع ، مطلقیت موقتی می یابد و تا بار بعد زانوی غم به بغل می گیرد .

این آشفتگی حس بدیهیت در قلمرو شناخت با آشفتگی یقین غریزی در قلمرو تصمیم، منطبق است. تحلیل های بیش تر پدیده شناختی آشکار ساخته است که یقین غریزی^۱ بیمار روان نژند و سواسی درهم شکسته است - یعنی این یقین غریزی که در شخص سالم سلوك زندگی روزانه را راهبر است و او را از ملال تصمیم گیری های بیهوده رها می کند. یقین غریزی شخص طبیعی ، هشیاری به مسئولیت شخص را در لحظه های حساس زندگی حفظ می کند ، حتی پس از آن که مسئولیت به شکلی غیر منطقی ، به صورت وجدان عمل کرد. اما ، بیمار روان نژند و سواسی بازرنگی ویژه و آگاهی اختصاصی باید نقص دو گانه روان-جانی^۲ را جبران کند که او را به رنج و تعب کشانده است: یعنی آشفتگی حس بدیهیت و یقین غریزی . این گونه وظیفه شناسی بیش از حد و آگاهی فراوان به افراط در جبران^۳ روان عقلی^۴ منتهی می شود (من اینجا از جفت متضاد مشهور استرانسکی^۵ : روان عقلی و روان-جانی بهره برده ام^(۲)) درهم شکستن اعتماد به نفس هیجانی در شناخت و تصمیم ، در بیماران روان نژند و سواسی به خود- و ارسی^۶ مصنوعی و ناگزیر منتهی می شود . این حالت از طریق جبران در ایشان، میل به

-
- 1- Instinctive certainty
 - 2- thymopsychie
 - 3- Overcompensation
 - 4- noopsyche
 - 5- Stransky
 - 6- Self-scrutiny

یقین مطلق در شناخت و تصمیم و گرایش به تصمیم‌های اخلاقی سخت را فراهم می‌آورد. باهمان شدت و مراقبتی که شخص طبیعی شغل یا همسرش را برمی‌گزیند، روان‌نژند و سواسی نامه پست می‌کند یا در اطاق را می‌بندد. آشکار است که این گونه هشیاری فراوان و خویشتن-نگری شدید باید به خودی خود آشوب‌انگیز باشد. به علت هشیاری بیش از حد رشد یافته‌ای که با افعال شناختی یا تصمیم بیمار روان‌نژند و سواسی همراه است، بیمار فاقد «شیوه‌های روان» است که در زندگی، افکار و افعال اشخاص سالم دیده می‌شود. به محض آن که بیمار به جای نگاه کردن به هدف بیش از حد به فعل راه رفتن توجه می‌کند، سگندری می‌خورد. هر شخصی ممکن است فعلی را با هشیاری بیش از حد شروع کند، ولی بدون آن که هشیاری، خود به عامل آشوب‌زا تبدیل شود، نمی‌تواند آن را به پایان رساند.

پس، آگاهی و وظیفه‌شناسی بیش از حد روان‌نژند و سواسی دو مورد از صفات خوبی ویژه‌ی او را نشان می‌دهد، که ریشه‌ی آن‌ها را می‌توان در زیر ساختار روان‌جانی شخصیت مشاهده کرد. به این ترتیب مشخص می‌شود که وظیفه‌درمان، کمک به روان‌نژند و سواسی در یافتن راهی به منابع مدفون یقین‌گریزی و حس بدیهیت او است، که این منابع در ژرف-ترین لایه‌های هیجانی شخصیت جای دارند. روش انجام این کار می‌تواند به صورت آموزش مجدد باشد: باید به شخص آموزش داد به باقیمانده‌های یقین و حس بدیهیت که هنوز هم در روان‌نژندان و سواسی قابل تشخیص است اعتماد کند.

همان گونه که گفتیم، روان‌نژند و سواسی در جست‌وجوی یقین مطلق در شناخت و تصمیم‌گیری است. او برای حالت صددرصدی کوشد.

او همیشه ، مطلق و کلیت را می خواهد . روان نژند و سواسی عمیقاً از محدودیت های فکر آدمی و تردید در همه تصمیم ها رنج می برد .
روان نژند و سواسی بابت صبری شدید مشخص می شود . او نه تنها از نبود تحمل باقی مانده غیر عقلانی فکر در زحمت است ، بلکه از فقدان تحمل تنش میان آنچه هست و آنچه باید باشد ، رنج می برد .
زمینه ساز این مسأله ممکن است کوشش در «خداگونه شدن» باشد ، که آلفرد آدلر از آن سخن گفته است ، و به نظر ما آن روی سکه پذیرفتن نقص آفرینش است . این پذیرش به بازشناسی تنش میان آنچه هست و آنچه باید باشد کمک می کند .

بنابراین ، از نقطه نظر تحلیلی وجودی ، جوهرغایی روان نژندی و سواسی ، کژدیسمگی کشش فاوستی^۱ (۳) است . روان نژند و سواسی در مطلق جویی^۲ و کوشش صددرصد بودن در همه زمینه ها شبیه فاوست فرومانده است .

در روان نژندی اضطراب دیدیم که اضطراب متافیزیکی در نشانه هر اسی متراکم می شود . در روان نژندی و سواسی نیز چیزی مشابه صورت می گیرد . از آن جا که برای روان نژند غیر ممکن است که نیازهای یک تاز خویش را تحقق بخشد ، بیش تر در زمینه خاصی از زندگی متمرکز می شود ، از آن جا که وی درک می کند که همیشه و در هر موردی نمی توان به حالت صددرصد رسید ؛ این پافشاری را در زمینه ای معین محدود می کند ، زمینه ای که احتمال دست یابی به آن محتمل تر است (مثل ، پاکیزگی دست ها ؛ و سواس شستن) به عنوان مثال ، زمینه هایی که روان نژند و سواسی

1- Faustian urge

2- will to absolutism

در تحمیل آرمان خود موفق می‌شود - دست کم در نیمی از موارد - عبارت است از: برای کدبانو، خانه‌اش، برای کسی که کار فکری می‌کند، منظم بودن میز کار، برای مردی که دوست دارد کارها را روی کاغذ پیاده کند، عنوان بندی دقیق طرح‌ها و برنامه‌ها بر اساس تجربه؛ برای دیوان سالار، نظم مطلق زمانی، و غیره. روان‌نژند و سواسی همیشه خود را به بخش معینی از وجود محدود می‌کند؛ او در این بخش به عنوان «پاره‌ای از کل» می‌کوشد نیازهای یک‌ه‌تاز خود را تحقق بخشد. این دو فراگرد مشابه است: در هر اس (در مورد مردمانی از دسته فعل پذیر)، ترس از جهان به عنوان کل روی درونه معین و ثابتی از یک شیئی تمرکز می‌یابد؛ در روان‌نژندی و سواسی پس از آن که تصویر ذهنی خود شخص معطوف قلمرو منفردی از زندگی شد، میل به شکل دادن (در مورد مردمان فعال‌تر) بروز می‌کند. ولی حتی در این قلمرو، روان‌نژند و سواسی تنها به صورت ناقص یا بطور خیالی می‌تواند پیشرفت کند، و این پیشرفت همیشه به بهای طبیعی بودن و «آفرینشی بودن» او صورت می‌گیرد. به این ترتیب همه کوشش‌های وی کیفیتی غیر بشری دارد.

ویژگی روان‌نژندان و سواسی و مضطرب آن است که کوشش ایشان در بدست آوردن امنیت، «تحریف شده» و فریبکارانه است، و در صورتی که کیفیت روانشناسی گری نداشته باشد، بطور مشخص ذهن گرا است. برای درک بهتر این امر خوب است از مجاهدت شخص سالم در بدست آوردن امنیت آغاز کنیم. درونه این کوشش در شخص طبیعی امنیت خود به خودی است. ولی روان‌نژند از محتوایی با این نوع ایمنی بسیار دور است؛ و این مسأله را مبهم می‌داند، زیرا شخص روان‌نژند معمولاً در حالت هشدار است، و از این رو کوشش‌های مربوط به تلاش برای امنیت در او ماهیتی اجباری و تصنعی دارد،

در نتیجه میل به ایمنی مطلق در او به وجود می‌آید. در روان‌نژند مضطرب، این میل به صورت نیاز به امنیت در برابر تمام آسیب‌های متجلی می‌شود. ولی از آن‌جا که ایمنی مطلق از این نوع غیر ممکن است، روان‌نژند مضطرب ناگزیر است خود را به احساس صرف امنیت دلخوش کند. به این ترتیب دنیای اجسام و واقعیت عینی را ترک می‌گوید و در ذهنیت پناه می‌جوید، روان‌نژند مضطرب از گذران زندگی در دنیای معمولی دست می‌کشد، دنیایی که اشخاص طبیعی به علت بازشناسی نسبتاً غیرمحمول بودن بلا، با آرامش در آن زندگی می‌کنند. روان‌نژند مضطرب با تقاضای ایمنی در برابر هر بلای احتمالی، ناگزیر است در خود از آئینی ذهنی برای ایجاد احساس ایمنی استفاده کند. فرار او از دنیا، وجدانی گناهکار برایش ایجاد می‌کند. این امر به نوبه خود به جبران نیاز دارد، وی جبران را تنها در غلو غیر انسانی تلاش ذهن-گرایانه‌اش برای امنیت می‌یابد.

از سوی دیگر، روان‌نژند سواسی، در جست‌وجوی نوع دیگری از امنیت است - امنیت در شناخت و تصمیم‌گیری. ولی به نظر او نیز، این تلاش برای امنیت موجب نزدیک شدن و مشروط بودن وجود انسان نمی‌شود؛ برای او، نیز، تلاش برای امنیت، چرخشی ذهن‌گرا پیدا می‌کند و به تلاش سواسی برای احساس صرف امنیت «صد در صد» ختم می‌شود، نتیجه این امر شکستی غم‌انگیز است. زیرا هر گاه تلاش «فاوستی» او برای امنیت مطلق محکوم به شکست باشد، تلاش برای احساس امنیت مطلق نیز محکوم به شکست است. لحظه‌ای که ذهن معطوف احساسی از این دست است (به جای آن که احساس به‌طور طبیعی در نتیجه افعال ارادی ایجاد شود)، این احساس دفع می‌شود. بنابراین، آدمی نمی‌تواند به امنیت کامل دست یابد - نه در زندگی،

نه در دانستن و نه در تصمیم گیری. ولی حداقل چیزی که می تواند به آن دست یابد احساس ایمنی مطلق است که روان نژند و سواسی نو میدانه دنبال می کند. (احساس می تواند به حس واقعی ایمنی بر اساس اصطلاحات بسیار متفاوت برسد. نگاه کنید به اولین پاورقی از اعترافات دنیوی تا روحانیت پزشکی) .

در جمع بندی، می توان گفت که شخص طبیعی، دنیایی نیمه امن آرزو دارد، حال آن که روان نژند در پی امنیت مطلق است. آدم طبیعی آرزو دارد خویشتن را به معشوق تسلیم کند - حال آن که روان نژند جنسی می کوشد به ارگاسم^۱ (۴) دست یابد، هدف این شخص تنها دست یابی به ارگاسم است، و از این رو قدرت جنسی خویش را می فرساید. شخص طبیعی آرزو دارد بخشی از پیرامون خود را بشناسد - حال آن که روان نژند و سواسی به احساس بدیهی بودن^۲ توجه دارد، و به این ترتیب حس می کند روی نقاله متحرکی از هدف دور می شود. شخص طبیعی در زندگی واقعی آماده بدست گرفتن مسئولیت است، در حالی که روان نژند با افکار و اعمال و سواسی اش تنها دوست دارد باز و جدائی در آرامش (اگرچه آرامش مطاق) بهره ور باشد. از نقطه نظر آن چه که آدمی باید آرزو کند، روان نژند و سواسی بسیار خواه است؛ بر اساس آن چه انسان می تواند بدست آورد، روان نژند و سواسی کم طلب می کند. روان نژند و سواسی واقعیت را خوار می شمرد، آن واقعیت که اشخاص غیر گرفتار به روان نژندی و سواسی از آن به عنوان سکوی رسیدن به آزادی وجودی استفاده می کنند، او راه حل هایی تصنعی برای

1- orgasm

2- sense of obviousness

زندگی پیدا می کند .

آلرز^۱ می گوید: «دقت بیش از حد چیزی نیست جز حکم تحمیل قانون شخصیت برابتدال محیط». با این همه این حکم را، هم چون نظم جوئی کلی روان نژندوسواسی، می توان به بهترین وجه خودانسانی خواند. ورفل^۲ گفته است: «تفکر ابدی از راه نظم کامیاب می شود، و آنها از راه نظم آدمی می تواند تصویر ذهنی پروردگار را در هستی خود زنده کند.»

روان نژندی وسواسی به طرز زیبا، نمونه ای است از بازی متقابل رهایی و قید در محدوده روان نژندی بدطور عام. ما فکر نمی کنیم که رشد منش شناختی به شکل روان نژندی وسواسی بارز، تقدیری ناگزیر است. برعکس ما آن را نوعی ارتوپدی روانی^(۵) کاملاً علاج پذیر تلقی می کنیم. بر اهمیت آشنا ساختن روان نژند با آن خصصات که او متأسفانه فاقد آن است - خلق خوش و آرامش - باید تأکید کرد. نیز بایسد اشتراوس را به عنوان یکی از اولین کسانی مورد ستایش قرارداد که به جنبه های وجودی روان نژندی وسواسی توجه کرده است. اما او امکان درمان روان نژندی وسواسی را به مفهوم روحانی آن نادیده گرفته است. روان نژندی وسواسی یک روان پریشی نیست؛ هنوز به طور نسبی نگره شخص نسبت به بیماری آزاد است. در هر موردی که باشد، «نگره» به معنای موضع روحانی است که نسبت

1- Allers

2- Werfel

3- psychic orthopedics

به بیماری روانی، اتخاذ می‌شود. نگره روحانی شخص نسبت به ناخوشی روانی نقطه آغاز معنادرمانی است. ما پیش از این درباره معنا درمانی عام روان‌نژندی و سواسی، (تغییر نگره شخص نسبت به ناخوشی روانی) و تحلیل وجودی خاص روان‌نژندی و سواسی (تعبیر روان‌نژند به شکل هزل آمیز از انسان فاوستی) سخن گفته‌ایم. حالا، معنا درمانی اختصاصی روان‌نژندی و سواسی و امکانات اصلاح جهان‌بینی روان‌نژند و سواسی را بررسی خواهیم کرد.

روان‌نژندی و سواسی، نه بیماری روانی نیست چه برسد که بیماری «روح» باشد؛ موضعی که شخص نسبت به بیماری می‌گیرد مستقل از بیماری است. او در تغییر نگره آزاد می‌ماند. برای درمانگر ضروری است که از این آزادی بهره برد. زیرا روان‌نژندی و سواسی، بیمار روان‌نژند و سواسی را در موضع ویژه فلسفی خود، یعنی با جهان‌بینی صددرصدی که از آن سخن گفتیم، می‌فریبد. به یک نمونه اشاره می‌کنیم که نشان‌دهنده جهان‌بینی روان‌نژند - و سواسی در مراحل آغازین آن است. مرد جوانی بود که اواخر دوره بلوغ را سپری می‌کرد. در میان رنج‌های نوجوانی این بیمار آشکار شد که در وی جهان‌بینی روان‌نژندانه و سواسی، جا افتاده است.

این مرد جوان سرشار از نیاز فاوستی برای دانستن ریشه همه چیز بود. کلماتش از این قرار بود که: «من می‌خواهم به ریشه همه چیز دست یابم». «می‌خواهم بتوانم همه چیز را ثابت کنم؛ می‌خواهم هر چه را بدیهی است بی‌درنگ اثبات کنم - مثلاً ثابت کنم که زنده هستم.»

می‌دانیم که حس بدیهی بودن روان‌نژند و سواسی ناقص است. به هر حال، حتی حس طبیعی بدیهی بودن محدودیت‌هایی دارد. به این دلیل که از دسترسی تعمذبیرون است: اگر بکوشیم، به عمل معرفت‌شناختی تنها

به حس بدیهی بودن وابسته باشیم، به پیشرفتی بی‌انتها و منطقی راهبر می‌شویم. نقطهٔ مقابل آسیب‌شناسی روانی این مسأله وسواس تکرار روان‌نژند وسواسی است.

مسأله‌نهایی - یا اگر ترجیح می‌دهید، نخستین مسأله - شك گرایي افراطی^۱ مربوط به معنای وجود است. ولی پرسش معنای وجود بی‌معنا است، از این جهت که وجود مقدم بر معنا است. زیرا هنگامی می‌توان به وجود معنا گمان برد که ما معنای وجود را زیر سؤال قرار دهیم. می‌شود گفت که وجود هم‌چون دیواری است که هر گاه در باره‌اش پرسش کنیم به آن تکیه می‌دهیم. ولی بیمار یادشده می‌خواست یافته‌های شهودی^۲ را ثابت کند. باید به او نشان می‌دادیم که «اثبات» این یافته‌ها امکان ندارد - و از طرفی ضرورتی هم ندارد، زیرا این یافته‌های شهودی بدیهی‌اند. اعتراض بیمار بر این مورد که او به هر حال به همه چیز شك دارد، کاملاً بی‌معنا بود. زیرا فقدان امکان منطقی شك شهودی آشکار است. و یافته‌های آنی وجود در واقعیت روانشناختی منعکس می‌شود: این گونه شك نمایندهٔ گفتگویی بی‌پایه است. در واقع افراطی‌ترین شك گرا از نظر فکری و کنشی درست رفتار فردی را دارد که قوانین واقعیت و تفکر را پذیرفته است.

آرتور کرونفلد^۳ (۴) در کتاب روان‌درمانی خود اشاره کرده است که شك گرایي، خود را نفی می‌کند - دیدگاه فلسفی متداولی که به هر حال نقایص آن را دیده‌ایم. چون حکم «من به همه چیز شك می‌کنم»

1- radical skepticism

2- intuitive data

3- Arthur kronfeld

همیشه به مفهوم «همه چیز غیر از این حکم ویژه» است. وقتی سقراط می گوید: «من می دانم که هیچ نمی دانم.» منظورش این است که: می دانم: «که غیر از - این که هیچ نمی دانم، هیچ نمی دانم».

همانند همه شک گرایانی که معرفت شناختی، شک گرایان روان-نژند و سواسی هم در جست و جو آن نقطه ارضمیدسی است، آن پایه مطلقاً استواری که بتوان از آن حرکت را آغاز کرد و آن پایه ای که با قوای منطقی و حقیقتی بی قید و شرط جهان بینی کاملی بنیاد نهاد. به همین سبب برای آن حال آغازی جست و جو می کنیم. این «فلسفه غایبی» به عنوان نخستین حکم، خود توجیهی خواهد گزید که از نظر معرفت-شناختی توجیه خویش باشد. تنها حکمی که می تواند جوابگوی این نیاز باشد، حکم تائید کننده ضرورت ناگزیر استفاده از تفکر ادراکی به رغم ماهیت شک آن است - و به بیان دیگر، فکری که به علت وابستگی فکری درونه اش به مفاهیم (یعنی وابستگی به چیزی غیر از کشف و شهود بدیهی) از خویش حمایت می کند.

چنین از خود راضی بودن^۱ خرد گرایی^۲ ممکن است در حکم حذف خود^۳ باشد. به این ترتیب هدف از درمان این بیمار روان نژند و سواسی، با معنا درمانی، از میان بردن خرد گرایی مبالغه آمیزش (که زیر بنای تمام شک گرایان است) با وسیله ای منطقی بوده است. ~~راه عقلانی، «پل طلایی» است که باید برای شک بنیاد نهاد.~~ چنین پلی می تواند القای این مطلب باشد که: «منطقی ترین رویه آن

1- self - justification

2- rationalism

3- self-elimination



نیست که بخواهیم زیاد منطقی باشیم*». «
بیمارمان باید به یاد می آورد که گوتته گفته است: «شک گرای
حالتی است که شخص بی وقفه بکوشد بر آن حال فایق آید». بنابراین
معنادرمان، باید این جهان بینی روان نژندانۀ شکاک را بپذیرد و این صورت
شک گرای را بسط دهد. بیمار به کمک ابزار عقلانی و از راه بازشناسی
ماهیت در نهایت غیر عقلانی وجود می جنگید. مجموعه نخستین مشکلات
اکنون با رنگ جدیدی در برابرش ظاهر شده است. در ابتدا عقیده ای
نظری را دنبال می کرد که چیز تازه ای بود و اساس افکارش به شمار
می رفت. حال مسأله را بطور متفاوتی مطرح کرده است و در پی راه حلی
مقدم بر قلمرو تمام افکار فلسفی است، قلمروی که در آن همه کنش ها
و احساس ها ریشه دارد: یعنی قلمرو وجودی. آنچه که بیمار در این راه
به دست خواهد آورد همان چیزی است که او کن' «کردار بدیهی^۲»
خوانده است.

مبارزه و فایق آمدن بر خرد گرای مشخص روان نژندانۀ وسواسی،
از راه ابزار عقلانی، باید از طریق رویارویی خرد گرایانه، صورت
گیرد. زیرا روان نژند وسواسی با حالت صد درصد خواهی خود در پی
یقین مطلق و شناخت در اخذ تصمیم است. وظیفه شناسی بیش از حد
بیمار در ممانعت از اعمالش همچون آگاهی بیش از اندازه اش در برابر

* لئوتولستوی می گوید: «عقل همچون پیچ دور بین اپرا، تنها
باید تا نقطه ای مشخص پیچانده شود؛ اگر پیچ را بیش از حد بپیچانید، تارتر

می بینید.»

1- Eucken

2- axiomatic deed

شناخت عمل می‌کند. نیمه دیگر شك گرایبی نظری بیمار نوعی شك-گرایبی اخلاقی است؛ این حالت همراه با تردیدهای وی درباره اعتبار منطقی تفکرش موجب تردیدهای مربوط به اعتبار اخلاقی اعمالش نیز می‌شود. بی‌ارادگی بیمار روان‌نژند و سواسی از این حالت سرچشمه می‌گیرد. مثلاً زنی گرفتار روان‌نژندی و سواسی به علت شك دائمی درباره اعمالی که باید انجام دهد سر به طغیان برداشت. این دودلی‌ها تا آن حد فزونی یافت که این بیمار سرانجام به کاری دست نمی‌زد. او هرگز نمی‌توانست حتی درباره چیزی تصمیم بگیرد؛ حتی نمی‌دانست درباره پیش‌پا افتاده‌ترین مسایل چه کند. به عنوان مثال، او نمی‌توانست ذهن خود را در تصمیم به رفتن کنسرت یا قدم‌زدن در پارک مقید کند، و به این ترتیب در خانه می‌ماند - و تمام وقت خود را به این بحث درونی می‌گذراند که شاید بهتر بود کار دیگری می‌کرد.

این گونه بی‌ارادگی از ویژگی‌های روان‌نژند و سواسی در برابر تصمیم‌های مبتذل و مهم است. ولی با معنادرمانی اختصاصی حتی این وظیفه‌شناسی بیش از اندازه روان‌نژند و سواسی و هم‌چنین خرد‌گرایی گزافه او را می‌توان از میان برداشت. اگر چه گوته گفته است: «وجدان برای مردی است که می‌اندیشد، نه برای مردی که عمل می‌کند». ولی منظور از این گفته نغز آن است که روان‌نژند و سواسی هرگز بسیار محتاط نیست. برای او باید پل‌طلائی ساخت. ما با کمی سبک‌رویی برای این گفته نغز گوته تنها به مکملی نیاز داریم: ممکن است عمل کردن به این یا آن طریق وجدانی نباشد، ولی انجام ندادن عمل هم ظالمانه است. آدمی که در هیچ موردی نمی‌تواند تصمیم بگیرد و یا نمی‌تواند در هیچ موردی بیاندیشد، بی‌شک بی‌قیدترین تصمیم‌ها را خواهد گرفت.

پانویس‌ها

(۱) وسواس که معادل Obsession به کار گرفته شده است کلمه‌ای است عربی به معنی اندیشه بد و آنچه در دل گذرد و همچنین وسوسه ضمیر پاک ترا دیو کی کند و وسواس که هست بر سرتو جبرئیل امین «امیر معزی»

اگرچه وسوسه در دل ز عشق دارد صعب
دلَم ز وسوسه عشق کی خورد تیمار
«امیر معزی»

این لغت در روانپزشکی به معنای عقیده، هیجان، یا تکانه‌ای است که کراراً و مدام حتی بدون دعوت وارد آگاهی می‌شود. وسواس را آن‌گاه که اساساً در تفکر یا دیگر وظایف روانی تداخل نمی‌کند می‌توان طبیعی دانست، این نوع وسواس کوتاه مدت بوده و معمولاً با انحراف توجه به مسایل دیگر، بسیار کم می‌شود یا از میان می‌رود.

به عکس، وسواس‌های مرضی یا بیمارگن، درازمدت بوده و ممکن است به اختلال بی‌پایان کارکرد روانی منتهی شود؛ این حالات بسیار کم زیر کنترل آگاه درمی‌آیند و بیمار را ناگزیر انجام اقدامات بیهوده متنوعی

می کنند تا خود را از شر این افکار برهانند.

وسواس ، بیشتر به صورت عقاید ، یا تصاویر ذهنی حسی بروزمی کند، که قویاً بار هیجانی دارند :

۱ - وسواس های عقلانی ، اغلب به صورت اشتغال به مسایل متافیزیکی مربوط به هدف شخص دُرزندگی، سرنوشت غایی ، مرگ و غیره دورمی زند ۲ - وسواس های مهارکننده به صورت شك و دودلی درباره اعمال یا هر اس های متعددی است که فعالیت را فلج می کند. ۳ - وسواس های انگیزشی که عقاید سرزده تکراری است که به عمل منتهی می شود .

وسواس ها کم تر به صورت احساس ظاهر می شوند و با عقاید مشخص مانند اضطراب یا وحشت Panic ، احساس عدم واقعیت یا شخصیت زدایی همراه نیستند برخی از محققان تیک های حرکتی را نیز وسواس های انگیزشی می دانند .

(۲) استرانسکی Stransky این دو اصطلاح را با این آرمان بکار گرفته است که دو عامل روانی جدا گانه موجود است!

۱ - روان عقلی noopsyche که شامل است بر تمام فرا گردهای خالص عقلی و (۲) روان جانی thymopsyche که از فرا گردهای عاطفی تشکیل شده است . به عقیده وی، آتا کسی درون روانی که موجب ناهماهنگی مشخص میان عقاید و هیجانات می شود؛ پی آمد فعالیت های کم و بیش مستقل این دو عامل روانی است (م)

(۳) فاوست یا فاوستوس، نام جادوگر و حقه باز قرن شانزدهم مسیحی است که در ادبیات و افسانه های اروپا شهرت دارد . درباره واقیعت وجود چنین شخصی سخن بسیار است . نام او نخستین بار در نامه ای آمده است که به تاریخ بیستم اوت ۱۵۰۷ میلادی، بوسیله راهب کل اسپنهایم Spanheim به نام بندیکتین تریتمیوس Benedictine Trithmius به یک ریاضی دان

یاستاره شناس نوشته شده است. یک روحانی پروتستان ضمن اینکه نبوغ و جادوگری را به عنوان دو موهبت فوق طبیعی قیاس و ارزیابی می کند، از فاوست نام می برد. یادداشت های این مرد پروتستان که یوهان گاست نام داشته به سال ۱۵۴۳ میلادی انتشار یافته است. این مرد عجیب در تمام افسانه هایی که در قرون وسطی به وجود آمده اثر گذاشته است و کتاب های متعددی به نام فاوست انتشار یافته که معروف ترین آنها از گونه است.

(۴) ارگاسم Orgasm یا نهایت لذت جنسی به فارسی ربوخه (به فتح اول و آخر) خوانده می شود. و آن خوش و خوشی را گویند عموماً - و خوشی و لذتی که در مباشرت و مجامعت به هم رسد خصوصاً (برهان قاطع) ما به جای ربوخه و نهایت لذت جنسی، ارگاسم را انتخاب کرده ایم که در زبان انگلیسی و فرانسه مشترک است.

(۵) منظور راست کردن انحرافات روانی است. (م)

(۶) آرتور کرونفلد (۱۸۸۶-۱۹۶۱) روانپزشک و روان درمان آلمانی است.

