

متافیزیک مرگ: آیا جاودانگی خواستنی است؟¹

آرش نراقی

(۱)

شوق به جاودانگی بازتاب هراس ما از مرگ است. انسانی که مرگ را هراس انگیز می‌یابد، در عالم ذهن و واقع می‌کوشد راهی برای گریز از آن بیابد. اساطیر گذشته سرشار از حکایات انسانی‌هایی است که در جستجوی اکسیر حیات جان باخته‌اند. فلسفه‌های پیشینان هم نظام‌های عظیم آفرینند تا به ما بباورانند که مرگ پایان زندگی نیست، و وجود آدمی در ورای مرگ جسمانی اش تداوم می‌یابد. یکی از رازهای جذابیت ادیان وعده جاودانگی بوده است. امید به جاودانگی هراس از مرگ را می‌راند، و به زندگی انسان هراسیده آرامش می‌بخشد. در تمام این موارد فرض بر این است که مرگ بد و جاودانگی خوب است.

اما آیا جاودانگی به واقع مطلوب است؟ آیا فرض زندگی بدون مرگ، یا جاودانه زیستن بواقع خواستنی و مایه آرامش انسان است؟ بسیاری از اندیشمندان، خصوصاً در روزگار مدرن، در مطلوبیت جاودانگی تردید کرده‌اند. سیمون دوبوار در رمان همه می‌میرند از مردی به نام فوسکا سخن می‌گوید که اکسیر جاودانگی را می‌نوشد و جاودانه می‌شود. داستان دوبوار حکایت رنج‌های جانکاهی است که جاودانگی برای فوسکا به همراه می‌آورد. زیبایی‌های زندگی رفته رفته جذابیت و افسون خود را از دست می‌دهند تا آنجا که فوسکا از «مرگ عزیز» سخن می‌گوید. ملال زندگی جاودانه چندان دامن او را می‌گیرد که در رسیدن «مرگ عزیز» را آرزو می‌کند: «مرگی که زیبایی گلها از اوست، شیرینی جوانی از اوست، مرگی که به کار و کردار انسان، به سخاوت و بی‌باکی و جانفشانی و از خودگذشتگی او معنا می‌دهد. مرگی که همه ارزشهای زندگی بسته به اوست.»

کارل چاپک، نویسنده صاحب نام چک هم در نمایشنامه *ماجرای ماکروپولوس* داستان الینا ماکروپولوس را نقل می‌کند که در ۴۲ سالگی اکسیر جاودانگی را می‌نوشد و عمری بس زیاده طولانی می‌یابد. الینا در ۳۴۲ سالگی فرسوده و ویران است. او در طول این سالهای بلند هر آنچه را که آزمون‌های ست آزموده است، زندگی چیز تازه‌ای برای او ندارد، همه چیز در فرآیندی تکراری غبار ملال گرفته است. و هنگامی که دوباره اکسیر را به او عرضه می‌کنند تا با نوشیدن آن به عمرش تداوم ببخشد، از نوشیدن آن سرباز می‌زند. و سرانجام دلآوری باقی مانده اکسیر را نابود می‌کند تا انسانها از نعمت مرگ محروم نمانند.

(۲)

برنارد ویلیامز، فیلسوف برجسته آمریکایی، اما می‌کوشد تا به این تصویرگری‌های هنرمندانه صورتی فلسفی و استدلالی ببخشد. ویلیامز قاطعانه بر این باور است که جاودانگی امری نامطلوب است، و چه خوب است که آدمیان از نعمت مرگ برخوردارند. در این نوشتار مایلم که تقریری از استدلال ویلیامز را در خصوص نامطلوبیت جاودانگی مطرح و بررسی کنم. اما پیش از بیان استدلال ویلیامز خوبست که به چند نکته مقدماتی اشاره کنم:²

نکته اول. ما باید میان دو نوع جاودانگی تمایز بگذاریم: جاودانگی ذاتی و جاودانگی عرضی. در جاودانگی ذاتی نامیرایی جزئی اساسی و جدایی ناپذیر از موجودیت یک موجود است. یعنی در اینجا اصولاً تصور مرگ برای آن موجود تصورپذیر نیست. عنصر مرگ به ساختار وجود او راه ندارد. برای مثال، خداپوران به این معنا خداوند را

¹ این مقاله صورت پیراسته یک درس از مجموعه درس گفتارهای «متافیزیک مرگ» است که در منبع زیر منتشر شده است: اندیشه بویا، شماره ۵۰، اردیبهشت ۱۳۹۷، صص. ۹۵-۹۸.

² برای تفصیل این نکات، نگاه کنید به:

جاودانه می دانند، یعنی از منظر ایشان ماهیت خداوند چنان است که اصولاً مرگ پذیر نیست. اما در جاودانگی عرضی امکان مرگ وجود دارد. یعنی ساختار وجودی موجود چنان است که مرگ را به آن راه است، و بنابراین، برای پیشگیری از مرگ باید تدابیری بیندیشد. ما انسانها میرا هستیم، یعنی مرگ در ساختار وجود ما تنیده است. اما کاملاً می توان شرایطی را تصور کرد که فرآیندهایی که به مرگ بیولوژیک ما می انجامند، مثلاً با پیشرفت علم پزشکی، متوقف یا حتی معکوس شود. در این صورت انسان در عین آنکه به امکان مرگ گشوده است، می تواند از نوعی جاودانگی بهره مند شود. جاودانگی مورد بحث من در اینجا از نوع جاودانگی ذاتی است. در اینجا وقتی که از جاودانگی انسان سخن می گوئیم، مقصودمان این است که اساساً امکان مرگ را از ساحت وجود انسان بزدا کنیم، یعنی شرایطی که راه مرگ یکسره و اساساً بر انسان بسته است.

نکته دوم. در بسیاری موارد، وقتی که افراد از جاودانگی سخن می گویند در واقع از جاودانگی یک فرد خاص سخن می گویند (در کارهای دوبار، چاپک، و ویلیامز، جاودانگی از آن یک نفر است، در حالی که اطرافیان آن فرد جاودانه جملگی میرا و فانی اند). چه بسا کسی معتقد باشد که جاودانگی در ذات خود خوب و خواستنی است، اما اگر قرار باشد فقط یک نفر جاودانه بماند، و عزیزان و اطرافیان او از آن نعمت محروم شوند، در آن صورت چه بسا مطلوبیت فرضی جاودانگی در سایه سیاه اندوه از کف دادن عزیزان رنگ ببازد و جذابیت خود را از دست بدهد. بنابراین، در اینجا وقتی از جاودانگی سخن می گوئیم، مقصودمان جاودانگی ای است که همگان از آن بهره مندند، نه فقط یک شخص خاص.

نکته سوم. اصل وقوع جاودانگی به تنهایی تأثیر چندانی در زندگی ما ندارد، مگر آنکه بدانیم که جاودانه هستیم. یعنی علم به جاودانگی به اندازه خود جاودانگی در شکل بخشیدن به نوع زندگی ما اهمیت دارد. فرض کنید که ما از حیث بیولوژیکی بواقع نامیرا باشیم، اما مطلقاً از این واقعیت خبر نداشته باشیم. در این صورت اصل نامیرایی تأثیر چندانی بر نحوه و محتوای زندگی ما نخواهد داشت. بنابراین، تا آنجا که آدمیان مدنظرند، آن نوع جاودانگی مهم است که با آگاهی از جاودانگی همراه باشد.

نکته چهارم. در پاره ای از ادیان مفهوم جاودانگی حاضر است، اما این جاودانگی جمعی است نه فردی. برای مثال، در آیین هندو کاملاً ممکن است که فرد پس از مرگ به حیات خود ادامه دهد، اما این حیات فردی نیست. در این آیین تصور بر آن است که فرد پس از مرگ جسمانی و پس از گذرهای مکرر از چرخه سامسارا نهایتاً در یک آگاهی کیهانی مندرک می شود. در اینجا اصل حیات فرد محو نمی شود، اما حیات فردی او پایان می یابد. «من» فرد در یک آگاهی کلان تر جذب می شود و دیگر به عنوان یک آگاهی مجزا وجود نخواهد داشت. در این بحث، جاودانگی مورد نظر ما از نوع فردی است نه جمعی. یعنی فرد جاودانه تا ابد به حیات فردی خود ادامه می دهد.

نکته پنجم. اما کیفیت جاودانه زیستن هم مهم است. در داستان سفرهای گالیور، گالیور به سرزمینی می رسد که در آن افراد جاودانه اند، اما بغایت پیر و فرتوت می شوند، یعنی جاودانگی ایشان با تمام ناتوانی ها و کاستی های دوران پیری همراه است، و این فرد فرتوت و فرسوده باید بار انبوه رنج های ناشی از ناتوانی و رنجوری را تا بی نهایت بر دوش خود حمل کند. در این نوع جاودانگی، پیری تقویمی و پیری بیولوژیک با هم اند. اما جاودانگی مورد نظر ما در این بحث را باید نوعی جاودانگی تقویمی دانست نه بیولوژیک. یعنی در اینجا فرد در یک وضعیت بیولوژیک ایده آل متوقف می شود. سن بیولوژیک او از آن حد ایده آل فراتر نمی رود، هرچند که بر سن تقویمی او بی وقفه افزوده می شود.

با فرض این مفروضات، اکنون می توانیم به پرسش اصلی خود بازگردیم: آیا «جاودانگی» به معنایی که گذشت، پدیده ای خواستنی و مطلوب است؟ در نگاه نخست، به نظر می رسد که پاسخ این پرسش بدیهی است: انسانها از ابتدای تاریخ در شوق دست یافتن به جاودانگی افسانه ها پرداخته اند، و امروزه هم بخش مهمی از سرمایه های ذهنی، انسانی، و اقتصادی خود را صرف یافتن شیوه هایی برای حفظ جوانی و به عقب راندن و حتی حذف مرگ از صحنه زندگی می کنند. بنابراین، به نظر بدیهی می رسد که جاودانگی را پدیده ای مطلوب و خواستنی تلقی کنیم.

اما ویلیامز و پاره ای دیگر از فیلسوفان و ادیبان معاصر معتقدند که این باور دیرینه و ریشه دار خطاست. از منظر ویلیامز زندگی جاودانه دست کم به سه دلیل اصلی مطلوب و خواستنی نیست- دو دلیل نخست بیشتر ناظر به امکان یک زندگی جاودانه، و دلیل سوم بیشتر درباره مطلوبیت این نوع زندگی است. خوبست که این دلایل سه گانه را یک به یک بررسی کنیم:³

دلیل اول. این دلیل را می توان «چالش هویت فردی» نامید. ویلیامز استدلال می کند که در فرآیند یک زندگی جاودانه، از جایی به بعد، فرد چندان تحوّل می یابد که دیگر «همان» فرد سابق نیست. به این اعتبار زندگی جاودانه، از جایی به بعد، زندگی کس دیگری می شود: گویی که فرد پیشین مرده است، و فرد تازه ای به جای او به دنیا آمده است. به بیان دیگر، به اعتقاد ویلیامز، در متن یک زندگی جاودانه فرد نمی تواند هویت فردی خویش را در طول زمان حفظ کند، و بنابراین، از جایی به بعد، زندگی تداوم یافته از آن «شخص دیگری» خواهد بود. اما چرا چنین است؟ از منظر ویلیامز، هویت یا «من» ما برآیند مجموعه ای از انگیزه ها، تمایلات، و غایات است که ما را به حرکت وامی دارد، و به زندگی و شخصیت ما ویژگی ممتاز آن را می بخشد. او این انگیزه ها و تمایلات را بر دو دسته مشروط و نامشروط تقسیم می کند. رانه های «مشروط»، تمایلات و غایاتی است که ما برای تداوم حیات خود به آنها نیازمندیم. این تمایلات در خدمت زندگی است، نه برعکس. برای مثال، یکی از رانه های زندگی ما میل به غذا خوردن است. این میل که به ما تحرک می بخشد، میلی در خدمت به زندگی است: ما غذا می خوریم تا زنده بمانیم، زنده نمی مانیم تا غذا بخوریم! اما پاره ای امیال و انگیزه های ما برای ادامه حیات نیست. ما زندگی را برای تحقق بخشیدن به آنها می خواهیم، نه برعکس. یعنی زندگی ما در خدمت آن امیال و غایات است، نه برعکس. ویلیامز این امیال را «نامشروط» یا «مطلق» می نامد. برای مثال، فردی را در نظر بگیرید که می خواهد خدمت بزرگی به جامعه بشری بکند، مثلاً، عمیقاً شیفته هنر است، و می خواهد از راه آفرینش هنری تحوّل ماندگار در زندگی دیگران پدید آورد. این فرد چه بسا زندگی خود را یکسره وقف تحقق این آرمان کند. او زندگی را می خواهد تا بتواند به این تمایل والای خود تحقق بخشد. از نظر ویلیامز، تمایلات نامشروط یا مطلق هسته اصلی و مرکزی هویت فرد را شکل می بخشند. این تمایلات هستند که «من» فرد را به مثابه یک شخصیت ویژه و متمایز تعریف می کنند. تداوم هویت فرد به تداوم و بقای این تمایلات وابسته است. به همین اعتبار است که می باید میان دو نوع «من» تمایز نهاد: «من متافیزیکی یا حداقلی» که در تمام تغییر و تحولات زندگی فرد ثابت می ماند؛ و «من اخلاقی یا حداکثری» که شخصیت و هویت اخلاقی فرد را شکل می بخشد، و تا حدّ زیادی بر مبنای تمایلات و آمال محوری و نامشروط تعریف می شود. برای مثال، در رمان *بینوایان*، اثر ویکتور هوگو، ژان و آلژان در ابتدا مجرمی بیش نبود. اما به مرور زمان دستخوش تحولات بسیار عمیقی شد، رفته رفته هویت اخلاقی کاملاً متمایزی یافت، و به یک معنای مهم به انسان تازه ای بدل شد. به یک معنا البته این انسان نیکوکار و خیراندیش همان فرد تبهکاری بود که سالها پیش دست به دزدی زده بود (یعنی این فرد و آن فرد «من متافیزیکی» مشترکی داشت). اما به یک معنای مهم این انسان نیکوکار و خیراندیش هیچ نسبتی با آن فرد تبهکار پیشین نداشت (یعنی «من اخلاقی» این فرد تازه یکسره متفاوت از من اخلاقی آن فرد گذشته بود). به این اعتبار، ویلیامز معتقد است، هویت اصلی فرد را باید بر مبنای «من حداکثری» یا شخصیت اخلاقی او تعریف کرد که خود مبتنی بر تمایلات و غایات مطلق و نامشروط زندگی فرد است.

اما ویلیامز معتقد است که در طول یک زندگی جاودانه تمایلات نامشروط فرد رفته رفته دستخوش تحولات چشمگیر می شود یا از اساس تغییر می کند. در این صورت از جایی به بعد، فرد الف به فردی کاملاً تازه (مثلاً ب) بدل می شود که ربطی به الف ندارد. هرچند شخص ب از حیث متافیزیکی همان شخص الف است، اما از حیث اخلاقی هویت تازه ای یافته است، و دیگر آن شخص سابق نیست. به این اعتبار، از آن پس آن کس که از زندگی جاودانه بهره می برد ب است نه الف. گویی فرد الف از دنیا رفته است، و فرد ب به جای او نشسته و زندگی تازه ای را آغاز کرده است. بنابراین، اگر هویت اخلاقی یا حداکثری را کانون هویت شخصی بدانیم، و اگر معتقد باشیم که در متن زندگی

³ تقریر استدلالهای ویلیامز بر مبنای مقاله زیر است:

Williams, Bernard, "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality", from *Problem of the Self*, Cambridge University Press, 1973, pp. 82-100.

جاودانه دیر یا زود این من ناگزیر دستخوش تحولات بنیادین می شود، در آن صورت هیچ دلیلی ندارد که «من» امروز من مشتاق زندگی جاودانه ای باشد که قرار است نصیب کس دیگری در آینده شود. به همین دلیل است که ویلیامز ما را بر سر یک دو راهی قرار می دهد: یا ما برای حفظ هویت خود از مشارکت در این زندگی جاودانه کناره می گیریم و در نتیجه به فردی بی تفاوت، سرد، و با فاصله و بی روح تبدیل می شویم، یا در متن این زندگی جاودانه مشارکت می جویم و از تجربه های این زندگی تأثیر می پذیریم و در نتیجه دیر یا زود هسته اصلی شخصیت اخلاقی مان چندان تغییر می کند که به انسان تازه ای بدل می شویم- انسانی که با «من» امروزمین مان هیچ نسبتی ندارد.

دلیل دوم. این دلیل را می توان «چالش هویت بشری» نامید.⁴ عبارات ویلیامز گه گاه چنان القاء می کند که اصولاً زندگی نوع بشر نمی تواند جاودانه باشد. به محض آنکه مرگ را از زندگی بشر حذف کنیم، این زندگی شأن بشری بودن را از دست خواهد داد. زندگی جاودانه نه فقط زندگی «من» نیست (چالش هویت فردی)، بلکه بالاتر از آن، نمی تواند زندگی بشری باشد (چالش هویت بشری). بنابراین، به نظر می رسد که از منظر ویلیامز، «زندگی بشری»- از آن حیث که بشری است- واجد ویژگیها و مشخصات ممیزی است که با حذف مرگ یکسره از میان می روند. اما چرا زندگی جاودانه نمی تواند بشری باشد؟ زندگی بشری- به صفت بشری بودن- واجد کدام ویژگیهای ممتاز است که با حذف مرگ ناپدید می شوند؟ در این باره نظرات مختلفی وجود دارد:

(۱) کسانی معتقدند که امور به حدودشان تعریف می شوند. اگر مرزها و حدود یک چیز را برداریم، آن چیز محو می شود. زندگی انسان هم، به این اعتبار، به مرزهای آن قائم است. اگر حدود و مرزهای یک زندگی بشری را برداریم، ماهیت آن گم می شود. زندگی جاودانه به یک معنا زندگی فاقد مرز است. وقتی که مرز مرگ برداشته شود، آنچه برجا می ماند دیگر ربطی به «زندگی بشری» نخواهد داشت.

(۲) ما انسانها خودآگاه یا ناخودآگاه از تنهایی خود آگاه ایم. یعنی می دانیم که می میریم. امکان مرگ یک حقیقت قطعی در زندگی ماست، و آگاهی از این پایان محتوم به زندگی ما شکل و محتوای ویژه می بخشد. مرگ آگاهی فقط آگاهی از پایان زندگی نیست. این آگاهی به اولویتها و ارزشهای زندگی ما نیز شکل می بخشد. آگاهی از مرگ، به تعبیر هایدگر، امکان یک زندگی اصیل را برای ما فراهم می کند. به همین اعتبار، کسانی که از مرگ خود غافل اند، درک درست و عمیقی از حقیقت زندگی ندارند. از سوی دیگر، بسیاری از ارزشهای والای اخلاقی ما در رویارویی با مخاطره عظیم مرگ شکل می گیرد. برای مثال، اگر خطر مرگ نبود، شجاعت بی معنا می شد: هر کس می توانست به دل آتش بزند و جان کودک را از محاصره آتش نجات دهد. بنابراین، فضیلت شجاعت (برای مثال) جز در مصاف با امکان مرگ تحقق پذیر نیست. زندگی اصیل انسانی در مرزهای مخاطره دست می دهد. بنابراین، اگر مرگ را از زندگی انسان حذف کنیم، آنچه می ماند، هرچه باشد، زندگی انسانی نیست.

(۳) کسانی هم معتقدند که زندگی در واقع نوعی «روایت» است، و معنای زندگی از متن یک روایت برمی خیزد. اگر شما زندگی را معنادار می دانید، در واقع برای زندگی نوعی ویژگی روایت گونه فرض کرده اید. بنابراین، روایت مندی گوهر معنابخشی است. اما از جمله ویژگیهای اساسی «روایت» این است که نقطه پایانی دارد. نقطه پایان به کل روایت شکل و معنا می بخشد. اگر پایان را از روایت حذف کنیم، با روایتی ناقص و ابتر روبرو هستیم، مثل داستانی که از نیمه رها شده و به سرانجام نرسیده است. زندگی بی پایان روایت ابتر است، یعنی یکی از عناصر اصلی خود را کم دارد. حذف مرگ (یا نقطه پایان) از روایت زندگی، خصلت روایت گونه زندگی را محو می کند، و آن را به مجموعه وقایعی الکن و پریشان بدل می سازد.

(۴) گروه دیگر بر این باورند که زندگی طولانی- هرچقدر هم که طول آن را بلند فرض کنیم- همچنان متناهی است، و ماهیتاً با یک زندگی نامتناهی که پایانی برای آن متصور نیست، تفاوت دارد. ما علی الاصول می توانیم یک زندگی متناهی (یعنی یک زندگی واجد آغاز و پایان) را در تمامت آن تصور کنیم، درباره جنبه های گوناگون آن داور می کنیم، و مطلوبیت یا نامطلوبیت آن را بسنجیم. اما تصور یک زندگی نامتناهی، در تمامت آن، ناممکن است، و هیچ راهی

⁴ این چالش صورتبندی مشخص و متمایزی در مقاله ویلیامز ندارد. تقریر من از این استدلال مبتنی بر مقاله زیر است: Fischer, John Martin, "Immortality".

برای مقایسه و سنجش آن با یک زندگی متناهی وجود ندارد. بنابراین، یک تفاوت معرفت شناختی و ماهوی میان زندگی متناهی (یعنی زندگی توأم با مرگ) و یک زندگی نامتناهی (یعنی زندگی جاودانه) وجود دارد: اولی در تمامت خود تصوّرپذیر است، اما دومی چنان نیست.

بنا بر این گونه دلایل است که کسانی مدعی اند زندگی جاودانه اساساً از جنس زندگی بشری نیست. و اگر چنان زندگی ای اساساً ممکن باشد، هیچ ربطی به زندگی نوع بشر ندارد، و فهم آن از هاضمه قوای ادراکی ما بیرون است. **دلیل سوم.** همانطور که پیشتر اشاره کردم، دو دلیل پیشین بیشتر نشان می دهد که زندگی جاودانه برای انسان اساساً ممکن نیست. اما دلیل سوم برای مدعی دیگری اقامه شده است: حتی اگر زندگی جاودانه را برای فرد و نوع بشر ممکن بدانیم، این زندگی مطلوب و جذاب نیست. به بیان دیگر، حتی اگر بپذیریم که هویت فردی من بتواند در طول یک زندگی جاودانه دوام یابد، و حتی اگر بتوانیم یک زندگی جاودانه را بشری بدانیم، فرض زندگی جاودانه با دشواری دیگری روبروست: این زندگی از جایی به بعد بغایت ملال انگیز و غیرجذاب می شود. به همین دلیل است که می توان این استدلال را «چالش جذابیت» نامید. اما چرا از نظر ویلیامز زندگی جاودانه ملال انگیز و ناخواستنی است؟ از نظر او، ما بر مبنای «من حداکثری» خود فعالیت‌های خاصی را مطلوب و شوق انگیز می یابیم، و به آنها مشغول می شویم. مادام که این فعالیت‌های مهم و معنابخش برای ما جذاب و شوق انگیز است، زندگی برای ما جذاب و شوق انگیز است. اما رفته رفته این فعالیت‌ها تکراری می شود، و طراوت و تازگی خود را از دست می دهد. تکرار بر زندگی ما غبار ملال می افشاند. در اینجا است که فرد خود را با یک دوراهی روبرو می یابد: یا باید به یک زندگی جاودانه اما ملال انگیز تن دهد، یا باید رفته رفته از زندگی فاصله بگیرد و به ناظری بی تفاوت و سرد بدل شود.

صورت نهایی استدلال ویلیامز را می توان به قرار زیر تقریر کرد:

- (۱) تمایلات و انگیزه های مطلق و نامشروط (که مقوم هویت شخصی یا «من اخلاقی» ماست) در طول یک زندگی جاودانه یا تغییر می کند یا تغییر نمی کند.
- (۲) اگر این تمایلات دستخوش تغییر شود، زندگی جاودانه از جایی به بعد زندگی من نخواهد بود، یعنی وقتی که آن تمایلات و انگیزه ها به حد کافی تغییر کند، هویت شخصی من از میان می رود، و «من» تازه ای بر جای آن می نشیند، و بنابراین، نمی توان گفت که این «من» هستم که از آن زندگی جاودانه بهره می برم.
- (۳) اگر تمایلات و انگیزه های نامشروط در طول زندگی جاودانه تغییر نکند، در آن صورت دو امکان پیش خواهد آمد: یا تجربه های زندگی بر «من» تأثیر مهمی بر جا نمی گذارد، یا «من» از این تجربه ها تأثیر عمیقی می پذیرد.
- (۴) اگر فرد از تجربه های زندگی تأثیری نپذیرد، در آن صورت نسبت به زندگی کاملاً بی تفاوت، منفصل، و منفعل می شود، و این وضعیت دیر یا زود به نوعی از خود بیگانگی می انجامد.
- (۵) اگر فرد در معرض تجربه های این زندگی جاودانه قرار گیرد، دیر یا زود گرفتار ملالی عمیق و ناگزیر می شود.

(۶) بنابراین، در هر حالت باید زندگی جاودانه را پدیده ای ناخوشایند و ناخواستنی دانست. اگر استدلال ویلیامز را بپذیریم، در آن صورت باید مرگ را نعمتی عزیز و نه پدیده ای هراس انگیز بشماریم- نعمتی که به زندگی ما طراوت، معنا، و ارزشی یگانه می بخشد. باید به پیشواز مرگ بهنگام رفت، و آن را با آغوشی باز خوشامد گفت.

(۳)

اما درباره استدلال ویلیامز چه می توان گفت؟⁵

⁵ نقد استدلال‌های ویلیامز بر مبنای مقاله زیر است:

Fischer, John Martin, "Immortality".

همچنین، نگاه کنید به:

نخست، خوبست که «چالش هویت فردی» را بررسی کنیم. آیا درست است که در زندگی جاودانه فرد به مرور و به ناگزیر به فرد تازه ای بدل می شود به نحوی که تداوم حیات این فرد تازه ربطی به تداوم حیات فرد پیشین ندارد؟ به نظرم پاسخ منفی است. حقیقت این است که ما علاوه بر آنکه پروای تداوم حیات «من اخلاقی و حداکثری» خود را داریم، دل نگران «من متافیزیکی» خود هم هستیم. بنابراین، حتی اگر بپذیریم که با تحوّل بنیادین تمایلات و انگیزه های مطلق و نامشروط ما در طول یک زندگی جاودانه، «خود حداکثری» ما محو می شود، دلیلی نداریم که فرض کنیم «خود حداقلی یا متافیزیکی» ما هم در این فرآیند نابود می شود. «من اخلاقی» موسیو مادلین هیچ نسبتی با ژان والژان ندارد، و به این معنا باید او را انسانی تازه دانست. اما «من متافیزیکی» موسیو مادلین همچنان با ژان والژان یکی است. بنابراین، برغم تحوّل چشمگیری که در تمایلات و انگیزه های مطلق و نامشروط موسیو مادلین رخ داده است، او همچنان ژان والژان است. مادام که هویت متافیزیکی من مهم باشد، «من اکنون» به نحو معناداری با آن «من آینده» مربوط است. هرچند که ممکن است هویت اخلاقی این دو «من» با یکدیگر تفاوت چشمگیری یافته باشد. بنابراین، اگر زندگی جاودانه را به معنای تداوم «من متافیزیکی» و نه لزوماً «من اخلاقی» تلقی کنیم، می توانیم آن را از این حیث همچنان خواستنی و مطلوب بدانیم.

اما پرسش مهمتری که در این سیاق پیش روی ویلیامز است این است که چرا باید تحوّل بنیادین در تمایلات و انگیزه های مطلق فرد به نفی شخصیت و هویت و نهایتاً محو او بینجامد. به نظر می رسد که در اینجا بیش از آنکه محتوای تمایلات و انگیزه های فرد مهم باشد، شیوه تحوّل یافتن آن تمایلات و انگیزه ها اهمیت دارد. فرض کنید که برغم مخالفت و اذن یک فرد، کسی از طریق نوعی فرآیند مغزشویی ارزشها و تمایلات اصلی و محوری زندگی او را تغییر دهد. در اینجا هویتی که در نتیجه این فرآیند مغزشویی حاصل می شود، با «من» اصلی و اصیل آن فرد هیچ نسبتی ندارد، و لاجرم باید این فرآیند را امری نامطلوب بشمار آورد. اما از این امر نتیجه نمی شود که هرگونه تحوّل ژرفی را که به هر شیوه ای در تمایلات و انگیزه های نامشروط آن فرد رخ می دهد، باید نامطلوب انگاشت. کاملاً ممکن است که آن فرد در ضمن فرآیندی تدریجی به نحوی کاملاً آگاهانه از طریق آموختن و آزمودن در پاره ای از ارزشها و تمایلات خود تجدید نظر کند، و این تغییرات نهایتاً آن فرد را به تجدیدنظر در پاره ای از طرح ها و برنامه های اساسی زندگی اش برانگیزد، و او را مجاب کند که رفته رفته دستگاه ارزشهای پیشین خود را فروبندد و دستگاه تازه ای را بر جای آن بنشاند. در اینجا نظام ارزشی و منظومه تمایلات و انگیزه های مطلق این فرد دستخوش تحولاتی بنیادین شده است، اما شخصیتی که از دل این فرآیند برآمده است همچنان همان فرد است. به بیان دیگر، تمامت و انسجام هویت او در ضمن این فرآیند آگاهانه و مختارانه محفوظ مانده است. بنابراین، تحوّل بنیادین در ارزشها، تمایلات، و انگیزه های مطلق فرد در طول یک زندگی جاودانه لزوماً به نفی هویت شخصی آن فرد نمی انجامد، آنچه در این میان نقش تعیین کننده دارد شیوه و مکانیسم این تحولات است. اگر این تحولات در یک فرآیند پیوسته و به نحوی آگاهانه و کامیاب مختارانه تحقق یابد، هویت فردی شخص حفظ می شود، و اگر نه، نه. بنابراین، به نظر می رسد که «چالش هویت فردی» ایده جاودانگی را با دشواری جدی و برنیامدنی روبرو نمی کند.

دوم، اما درباره چالش دوم یا «چالش هویت بشری» چه می توان گفت؟

همانطور که دیدیم، برخی از منتقدان بر این باورند که چون زندگی جاودانه بی مرز است، اساساً نمی توان آن را از جنس زندگی بشری دانست. اما این انتقاد هم قانع کننده به نظر نمی آید: بسط یک بعد یا برخی ابعاد یک شیء یا فرآیند تا بی نهایت لزوماً مستلزم بسط نامتناهی همه ابعاد آن شیء یا فرآیند نیست. می توان یک بعد خاص از یک شیء یا فرآیند را تا بی نهایت گسترش داد، اما آن شیء یا فرآیند همچنان تمامت و انسجام هویت خود را حفظ کند. به بیان دقیقتر، پاره ای امور در این عالم است که اگر بعدی از ابعاد آن را تا بی نهایت بگسترانیم، آن چیز به چیز دیگری تبدیل خواهد شد. برای مثال، اگر ابعاد یک ساعت مچی را تا بی نهایت امتداد دهیم، ساعت مچی به چیز دیگری بدل می شود. اما همه چیز

عالم اینگونه نیست. برای مثال، فرض کنید که کسی واجد دانش بی نهایت باشد، یعنی نسبت به تمام گزاره های صادق علم داشته باشد. اگر چنین امری ممکن باشد، در آن صورت افزودن بر شمار گزاره های صادق دانش آن فرد را به غیردانش بدل نمی کند. به نظر می رسد که زندگی از امور متعلق به گروه دوم باشد. بسط یک بعد از ابعاد زندگی- یعنی بسط بعد زمانی آن- لزوماً به این معنا نیست که همه ابعاد زندگی بسط نامتناهی می یابد و لذا شکل و محتوای معین خود و به تبع انسجام اش را از دست می دهد.

گروهی دیگر، همانطور که دیدیم، معتقدند که ماهیت زندگی انسان مستلزم آگاهی از خطر و نیز تنهایی است. برای مثال، اگر خطر مرگ نباشد، فضیلت شجاعت ناممکن یا بی ارزش خواهد بود. اما آیا این دلیل موجه است؟ به نظرم پاسخ این پرسش هم منفی باشد. هیچ دلیلی ندارد که فرض کنیم فضیلت شجاعت در گرو آگاهی فرد از امکان مرگ است. فرد می تواند در رویارویی با مخاطرات جدی دیگر زندگی از جمله درد، قطع عضو، جدایی از محبوب، تنهایی، یا افسردگی از خود ابراز شجاعت کند. ما در زندگی جاودانه فقط طول زندگی را گسترده ایم، اما درد و رنج، حسرت و تلخی جدایی از یار و دشواری هایی از این دست، همچنان در این زندگی باقی است. با حذف مرگ سایر مخاطرات و رنج های زندگی حذف نمی شود، و این مخاطرات گاه چندان جدی ست که رویارویی با آنها شجاعت می طلبد. بنابراین، شجاعت می تواند در غیاب مرگ همچنان ممکن و ارزشمند بماند. از سوی دیگر، می توان پرسید که چرا در غیاب مرگ زندگی اهمیت و زیبایی یگانه خود را از دست بدهد؟ بسیاری از کارهای دشوار و چالش انگیز زندگی در متن یک زندگی جاودانه هم همچنان دشوار می ماند. برای مثال، حتی در متن یک زندگی جاودانه هم آفرینش یک رمان درخشان، سرودن یک شعر دل انگیز، یا دویدن مسافتی طولانی در زمانی کوتاه همچنان دشوار است. بنابراین، در یک زندگی جاودانه هم فرد همچنان می تواند توانایی ها و حد ظرفیت خود را به چالش بکشد، و برای غلبه بر دشواری های زندگی از خود خلاقیت و جسارت نشان دهد. صرف آنکه بر بعد زمانی زندگی افزوده می شود چیزی از رنج و سرخوردگی و تنهایی ناشی از شکست در عشق نمی کاهد. بنابراین، به نظر می رسد که یک زندگی جاودانه به قدر کافی چالش و دشواری در دل خود دارد که به لحظه های زندگی ما اهمیت ویژه بخشد، و آن را به قدر کافی روح افزا و لذت بخش کند، و توانمندی های ما را برای صعوبات بیشتر بسیج کند.

همانطور که دیدیم، برخی دیگر مدعی اند که زندگی جاودانه به دلیل بی پایان بودن، یک روایت ابتر و بی نتیجه است، و به این دلیل معنای خود را از دست می دهد. اما آیا این ادعا پذیرفتنی است؟ چرا یک زندگی جاودانه نمی تواند واجد معنا باشد؟ یک زندگی نامتناهی را می توان روایتی متشکل از روایتهای خردتر دانست، زمانی که از مجموعه ای از داستانهای به هم پیوسته تشکیل شده است. انگار که کسی مجموعه ای از رمانهای به هم پیوسته بنویسد به طوری که بتوان هریک از آن داستانها را مستقل از دیگری هم خواند. برای مثال، رمانهای سه گانه ساموئل بکت (یعنی مالی، مالون می میرد، و نام ناپذیر) گرچه به هم مربوطند، اما می توان آنها را مستقل از یکدیگر هم خواند. البته اگر آنها را به دنبال هم بخوانیم، می توانیم در بهم پیوستگی وقایع رمان ها، معانی تازه تری هم، علاوه بر معانی پیشین، بیابیم. اما به نظر نمی رسد که از این حیث تفاوت بنیادینی میان روایت در یک زندگی متناهی و روایت در یک زندگی نامتناهی وجود داشته باشد.

سرانجام آنکه گروهی معتقدند که زندگی نامتناهی اساساً از زندگی متناهی متفاوت است، و تصور چنان زندگی ای ممکن نیست. از این رو نمی توان زندگی نامتناهی را با یک زندگی متناهی مقایسه کرد. پیش فرض این ادعا آن است که ما نمی توانیم زندگی نامتناهی را در تمامت آن تصور کنیم، و بنابراین اصولاً نمی توانیم تصویری از چنان زندگی ای داشته باشیم. اما حقیقت آن است که برای فهم و تصور کردن یک روایت در تمامت آن، لازم نیست که از تمام جزئیات آن روایت آگاه باشیم. هیچ زندگی ای را نمی توان بالفعل نامتناهی دانست. زندگی های جاودانه هم مانند زندگی های متعارف بالفعل متناهی اند. و ما همیشه می توانیم از آن زندگی از آغاز تا آن نقطه که تحقق یافته است (یعنی از آغاز تا اکنون) تصور کمابیش روشنی داشته باشیم.

بنابراین، به نظر نمی رسد که هیچ دلیل قاطعی در کار باشد که به اعتبار آن زندگی جاودانه را اساساً از جنس زندگی بشری ندانیم. امتداد بی نهایت زندگی در خط زمان خصلت «بشری» بودن آن را از آن نمی ستاند.

سوم. اما درباره چالش سوم، یعنی «چالش جذابیت» چه می‌توانیم بگوییم؟ همانطور که دیدیم، به اعتقاد ویلیامز، زندگی جاودانه دیر یا زود جذابیت خود را از دست می‌دهد و گرد ملال بر آن می‌نشیند. آیا این مدعا درست است؟ به نظر می‌رسد که در اینجا باید میان دو نوع لذت در زندگی تمایز بگذاریم: بعضی لذت‌ها با چند بار تجربه شدن طعم لذت بخش خود را از دست می‌دهند. یعنی تکرار آنها اثرشان را زایل می‌کند و مایه دلزدگی می‌شوند. بگذارید این لذت‌ها را «لذت‌های تکرارناپذیر» بنامیم. اما همه لذت‌های زندگی از این نوع نیست. برخی لذت‌های زندگی تکرارپذیرند، یعنی شما می‌توانید آنها را بارها و بارها تجربه کنید، و هر بار از آن تجربه‌ها لذتی تازه و دوباره ببرید. اگر زندگی فرد آمیزه متوازی از لذت‌های تکرار پذیر باشد، دلیلی ندارد که فرض کنیم زندگی در دراز مدت جذابیت‌های خود را از دست خواهد داد. فرد می‌تواند برای مثال، زندگی خود را صرف تحقق عدالت در آفریقا کند، و وقتی که از آنجا فارغ شد به هندوستان برود و لذت خدمت به خلق را در آنجا بیازماید، پس از تحقق عدالت جهانی، به سراغ آموختن نقاشی برود، و بخشی از عمر خود را صرف هنر کند، و غیره. به نظر نمی‌رسد که دایره امور لذت بخش زندگی هیچ‌گاه پایان پذیرد. غرقه شدن در جریان آرام زیبایی‌های جهان هم می‌تواند به قدر کافی به زندگی جاودانه ما جذابیت بخشد، و غبار ملال را از دامن آن بیفشاند.

(۴)

حاصل آنکه، همانطور که دیدیم، ویلیامز معتقد است که مطلوبیت جاودانگی با سه چالش اصلی روبروست: چالش هویت فردی، چالش هویت بشری، و چالش جذابیت. اما به نظر نمی‌رسد که استدلال‌های او در تحکیم مدعایش به قدر کافی استوار باشد. جاودانگی چشم‌انداز چشمه‌ای در دور دست کویر هستی است که کام تشنه بشر را همچنان به وسوسه می‌افکند.

آرش نراقی

کالج موراوین، پنسلوانیا

۳۰ آوریل ۲۰۱۸