

اصول مصادر

ویراست نخست

در زمانهٔ نیهیلیسم



محمد مهدی اردبیل

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

محمد مهدی اردبیلی

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

(بر اساس نظریه نظام‌های تمثیلات)

جلد نخست: سطح سوژه

ویراست نخست

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم (بر اساس نظریه نظام‌های تمثیلات)

جلد نخست: سطح سوژه

محمد مهدی اردبیلی

بازخوانی نهایی: زهره نجفی

طراحی جلد: کوثر مصور

صفحه‌آرایی: شایان محمدی

تاریخ انتشار ویراست نخست: بهار ۱۴۰۱

قیمت: رایگان

www.ardebily.com

فهرست

۱	پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی.....
۸۱	فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام.....
۸۱	روزنه مبارزه.....
۸۵	مبارزه ایجابی.....
۹۴	شب‌پره و درِ تنگ.....
۱۰۱	جوینده و یابنده.....
۱۰۴	بزرگ و کوچک.....
۱۰۷	سرنوشت بودن، علیه منجی.....
۱۰۹	تصمیم: شرط امکان مبارزه.....
۱۱۱	در برابر نقدها علیه «معنای زندگی».....
۱۱۳	مسئله ترس.....
۱۱۷	مبارزه نظام‌مند/ساز.....
۱۲۰	مارکسیسم، نیهیلیسم و بحران پایان‌بندی.....
۱۲۷	فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات.....
۱۲۷	نظریه نظام‌های تمثیلات.....
۱۴۳	پروبلماتیک منطق.....
۱۴۹	پروبلماتیک معیار.....
۱۵۵	اصول منطق پلاستیک.....
۱۶۳	به سوی یک منطق آلیاژی.....
۱۶۶	۱. استنتاج و سازگاری گشوده: منطق درونی یک نظام تمثیلات.....
۱۶۹	۲. گفت‌وگو با دیگر نظام‌های تمثیلات: منطق چندارزشی همگرا.....
۱۷۳	منطق درونی نظام تمثیلات موجه.....
۱۷۶	منطق بیرونی: رابطه نظام‌های تمثیلات.....

۱۸۹.....	یک قیاسِ خفیِ بازبینی شده
۱۹۷.....	فصل ۳. معرفت‌شناسی.....
۱۹۷.....	بحران شناخت: گام منفی.....
۲۰۳.....	مراتب شناخت: گام ایجابی.....
۲۰۴.....	جستجوی آغازگاه.....
۲۰۵.....	تجربه‌ای تجربه می‌شود.....
۲۱۲.....	ورود به شناخت: نظام تمثیلات.....
۲۱۵.....	۱. معیارصدقِ پلاستیک.....
۲۱۶.....	۲. سخن‌پذیری.....
۲۱۹.....	۳. گشودگی.....
۲۲۳.....	۴. موضع‌گیری.....
۲۲۴.....	۵. دلالت‌گری پلاستیک.....
۲۲۵.....	سطح نخست معرفت‌شناسی.....
۲۳۴.....	بدن.....
۲۳۸.....	ذهن.....
۲۴۷.....	عاطفه.....
۲۴۸.....	سطح دوم معرفت‌شناسی.....
۲۵۰.....	نظام تمثیلات معرفت‌شناختی.....
۲۶۴.....	بازگشت به کانت.....
۲۶۷.....	یک تکمله پایانی: بازخوانی حواس: به سوی لامسه.....
۲۷۳.....	فصل ۴. هستی‌شناسی.....
۲۷۵.....	بحران متافیزیک.....
۲۷۷.....	ایدئالیسم بازبینی شده.....
۲۸۰.....	الف. مرزهای سوژه.....
۲۹۲.....	ب. علیتِ رادیکال.....

ج. حرکت جوهری بیناسویژکتیو.....	۲۹۷
عصاره هستی‌شناسی: علیت رادیکال و زمان.....	۳۰۵
فصل ۵. غایت‌شناسی: مدخل غایت‌شناسی، سعادت‌شناسی، ارزش‌شناسی.....	۳۱۳
غایت مبارزه.....	۳۱۳
غایت انسان در مقام سوژه.....	۳۱۸
الف. دو سطح ایجابی اولیه غایت: بقا و ارضای میل.....	۳۲۳
ب. غایت و رای میل.....	۳۳۲
منشاء غایت.....	۳۳۸
ارزش غایت.....	۳۴۲
ارزش‌شناسی.....	۳۵۰
بحران «غایت» و امکانات «جهت».....	۳۵۳
فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی): دو آبرنظام تمثیلات علم و دین.....	۳۶۵
مقدمه.....	۳۶۷
آغاز باور: علم در برابر دین.....	۳۷۲
موجه‌سازی نظام باور.....	۳۹۲
ملاحظات دربارۀ آنچه خرافات می‌نامیم.....	۳۹۴
ملاحظات تکمیلی باورشناختی.....	۴۰۱
فصل ۷. اخلاق.....	۴۱۳
مقدمه ۱. اخلاق در برابر تاریخ‌نگری.....	۴۱۶
مقدمه ۲. نسبت ضرورت و اخلاق.....	۴۱۸
مقدمه ۳. تقابل آزادی و ضرورت.....	۴۲۲
نخستین اصل اخلاق: پذیرش مسئولیت ضرورت.....	۴۳۳
بارزترین نشانه ردیلت: پشیمانی.....	۴۳۹
دومین نشانه ردیلت اخلاقی: نفرت.....	۴۵۰

۴۵۵	ورای عشق و نفرت: شفقت همدلانه
۴۵۹	دومین اصل اخلاق: قاطعیت در عین تصمیم‌ناپذیری
۴۶۵	سومین اصل اخلاق: همواره آماده بودن/شدن
۴۶۷	سومین نشانه رذیلت: حرص
۴۶۸	وحدت‌بخشی به کثرات
۴۷۱	درمان عواطف
۴۷۷	فصل ۸. سیاست
۴۷۷	سوژه سیاسی
۴۸۷	درباره اتوپیا
۴۹۳	اصل نخست مبارزه سیاسی: پذیرش مسئولیت ضرورت
۴۹۷	اصل دوم مبارزه سیاسی: مبارزه با میل به جزمی شدن و نفی حق انتخاب افراد
۵۰۵	مخرب‌ترین تجلی شر: ائتلاف نیروها
۵۱۰	اصل سوم مبارزه سیاسی: تاب‌آوری اجتناب از اتوپیا اندیشی
۵۱۸	دشمن‌شناسی
۵۳۳	استراتژی‌های ضد‌مصادره
۵۳۵	انگیزه و هزینه در عمل سیاسی
۵۴۰	۱. خدشه‌دار شدن شأنیت اجتماعی
۵۴۳	۲. زندان، آزار و بازجویی
۵۴۸	سیاست مبارزاتی در برابر مدیریت و اقتصاد
۵۵۳	هویت‌یابی‌های جزئی در پرتو مسئله اصلی
۵۵۷	موخره: به سوی امید
۵۶۹	ضمیمه نظام: تمرینات تقویت سوژه
۵۷۱	الف. ایده تمرینات
۵۷۱	چرا تمرین؟

تمرین و تربیت	۵۷۵
اصل و فرع.....	۵۸۴
تذکری درباره انرژی مثبت.....	۵۸۷
بصیرت شرقی.....	۵۹۰
ناتوانی سوژه.....	۵۹۴
از انتظار به تعهد.....	۵۹۷
درباره حرص زدن.....	۶۰۱
ب. تمرینات آگاهی: مشاهده ذهن-بدن-عواطف، خودآگاهی، دگرآگاهی.....	۶۰۳
۱. پیش‌تمرین: گرم کردن ذهن و بدن.....	۶۱۱
تمثیل اول پیش‌تمرین: کودکی کنجکاو و بازیگوش.....	۶۱۵
تمثیل دوم پیش‌تمرین: کودکی لوس و خودخواه.....	۶۱۵
بصیرت پیش‌تمرین: ترفندهای پنهان‌ساز.....	۶۱۶
۲. تمرین اول مرحله مقدماتی: دربارنی (وحدت).....	۶۱۷
أصول تمرین دربارنی.....	۶۱۷
تمثیل اول دربارنی: دربار.....	۶۲۲
تمثیل دوم دربارنی: هم‌صحبت و راج.....	۶۲۴
بصیرت دربارنی: چرا نفس؟.....	۶۲۶
۳. تمرین دوم مرحله مقدماتی: دیده‌بانی (کثرت).....	۶۲۷
أصول تمرین دیده‌بانی.....	۶۲۷
شیوه تمرین.....	۶۲۹
تمثیل اول دیده‌بانی: دیده‌بان.....	۶۳۴
تمثیل دوم دیده‌بانی: زمین بازی.....	۶۳۵
بصیرت اول دیده‌بانی: آشفستگی رفتار ذهن.....	۶۳۶
بصیرت دوم دیده‌بانی: بندگی عواطف.....	۶۳۷
بصیرت سوم دیده‌بانی: حیوان فرم‌ساز (قصه‌گو).....	۶۳۹
بصیرت چهارم دیده‌بانی: ذهن پاینده ذهن.....	۶۴۰
۴. تمرین سوم مرحله مقدماتی: شهربانی (وحدت در کثرت).....	۶۴۳

۶۴۳	جوایز فرعی تمرین.....
۶۴۷	أصول تمرین شهربانی.....
۶۵۵	تمثیل اول شهربانی: شهربان.....
۶۵۶	تمثیل دوم شهربانی: لامپ‌ها (یک تمثیل غارِ نوین).....
۶۶۰	بصیرت اول شهربانی: به سوی تجربه کلی انضمامی.....
۶۶۱	بصیرت دوم شهربانی: تمایز عامل و مشاهده‌گر و امکان تجربه آزادی.....
۶۶۵	بصیرت سوم شهربانی: مکان و بدن.....
۶۶۶	تمرین گذار.....
۶۶۹	دورنمایی از مراحل پیشرفته‌تر تمرین.....
۶۷۱	ج. تمریناتِ آمادگی: ترس‌زدایی، تاب‌آوری، تنهایی.....
۶۷۳	۱. آمادگی برای مرگ.....
۶۸۲	۲. آمادگی برای «از دست دادن».....
۶۸۵	۳. تمرین تنهایی خودساخته: سطح مقدماتی.....
۶۹۱	ارح‌شناسی.....

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

«آنچه من روایت می‌کنم، تاریخ دو قرن آینده است. من آن چیزی را توصیف می‌کنم که می‌آید، آنچه دیگر نمی‌تواند به نحوی دیگر بیاید: ظهور نیهیلیسم.»

(فریدریش نیچه، پیشگفتار *خواست قدرت*، ۱۸۸۷)

رُنه دکارت کتاب *تاملات*ش را با شک آغاز کرد. او امید داشت بتواند از درون این شک نوعی یقین را استخراج کند. امروز اما آنچه از دکارت باقیمانده همان شک او، و نیز پسمانده‌ای از دستاورد *تامل دومش* یعنی «من» یا سوژه مدرن است. تمام تلاش‌های دکارت برای بنیادگذاری مبنای حقیقت در *تامل چهارم*، با تکیه بر اثبات وجود خدا در *تامل سوم* و پنجم، برای رسیدن به مبانی متافیزیکی فیزیک در *تامل پنجم* و ششم، امروز جزمیاتی محسوب می‌شوند که صرفاً ارزش تاریخی دارند. شاید به همین دلیل، بیش از دویست سال بعد از تلاش ناکام او، ادموند هوسرل در دانشگاه سوربن، در کنار مدفن دکارت، در عین اذعان به شکست او، صراحتاً گفت که باید مجدداً به نوعی پروژه دکارتی بازبینی شده مبادرت ورزید. آن سخنرانی با عنوان «*تاملات دکارتی*» مشهور شد و پروژه دکارتی-کانتی بنیادگذاری مبنای حقیقت بر دوش سوژه را احیا کرد. خود هوسرل اما بعدها نیز به همان سرنوشت

دچار شد. او هرچند در «بحران» تلویحاً به این شکست اعتراف کرد، اما از قرار معلوم، خودش در تشخیص عوامل این شکست و راهکار برون‌رفت از آن ناکام ماند.

اما امروز، تقریباً ۱۳۵ سال پس از تقریر عبارت فوق از نیچه، ما در اوج همان وضعیتی زندگی می‌کنیم که نیچه پیش‌بینی کرده بود. خورندگی اسید نیهیلیسم چنان بالاست که هر مبانی فکری پولادینی هم که در برابرش قرار گیرد، می‌خورد و نابود می‌سازد. امروز در طول تاریخ ۲۷۰۰ ساله فلسفه غرب، بحران در مبانی، چنان پیش رفته است که حتی به مخیله پورون باستانی و هیوم مدرن هم نمی‌رسید. هیچ امکان قابل دفاعی برای برون‌رفت از این نیهیلیسم، چه در سطح نظری چه در سطح تمدنی، به چشم نمی‌خورد. ظهور منطق‌های فازی و چندارزشی و نسبی‌گرایی رادیکال، در کنار نظریات مشابه در فیزیک (از عدم قطعیت هایزنبرگ به بعد) و ریاضیات (از قضایای ناتمامیت گودل به بعد) نیز تجلیات دیگری از همین امرند. از سوی دیگر، مسئله ابداً در سطح معرفت‌شناسی باقی نمانده است. کل ارکان فرهنگ و تمدن، از سیاست و اخلاق گرفته تا علم و دین، تحت تاثیر این فروپاشی بنیادین‌اند و باورمندان تیزبین‌شان دریافته‌اند که تاکنون نیز خانه‌هایشان را روی آب بنا کرده بودند. امروز هر سخنی درباره کار اخلاقی درست و غلط، عمل سیاسی درست و غلط، و حتی گزاره علمی درست و غلط، به چالش کشیده می‌شود و نسبی‌گرایی چنان رواج یافته که حتی در اذهان عوام‌الناس نیز این دعوی جذاب اما ترسناک به چشم می‌خورد که «اصلاً درست و غلطی در کار نیست». آنها فراموش می‌کنند که این عبارت، علی‌رغم ظاهر دلفریبی که دارد، ممکن است به فروپاشی تمام باورهای اخلاقی و تمام امکانات سیاسی-اجتماعی و تمام ارزش‌های فرهنگی و دینی خودشان و نیز تمام دستاوردهای علمی و نظری منجر شود، و از حیث سیاسی، علی‌رغم ظاهر دموکراتیکش، به توجیه استبداد بیانجامد و

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

هر شکلی از «نقد» و «مبارزه» را ناممکن سازد. در عرصه سیاست نیز، کشورها و جوامعی، مانند «ما»، که با بحران‌های اقتصادی جدی حاصل‌همدستی طرح‌ویرنامه‌های امپریالیستی با سوءمدیریت‌های داخلی و نیز با سطح برهنه‌تری از استبداد در ساحت سیاست و سبک زندگی دست به گریبان‌اند، البته هنوز نیهیلیسم برایشان مسئله اصلی نیست: مسئله نان، مسکن و آزادی - البته آزادی عمدتاً در سبک زندگی - عاجل‌ترین مسئله به نظر می‌رسد. گویی مردم این جوامع هنوز «خبر اصلی» را نشنیده‌اند و از این حیث، در نوعی خوشبختی به سر می‌برند، زیرا گمان می‌کنند، آرومانشان معلوم و دشمنشان مشخص است. به فرض محال تحقق یک‌شبه تمام خواست‌ها و آرزوهایشان، آنها تازه فردای «آزادی خیالی‌شان» چشمشان به جمال زندان اصلی روشن خواهد شد، زندانی که زندانبانی برایش نمی‌بایند تا فرافکنانه تقصیرها را گردنش اندازند. شاید در برابر، تصور شود که در جوامعی که وضعیت اقتصادی و تامین حداقل‌های زندگی بیولوژیک، مانند خوراک و پوشاک و مسکن و بهداشت و نیز حداقل‌های آزادی فردی در سطح آزادی عقیده و بیان و پذیرش سبک‌های زندگی متکثر، برآورده شده است، ندای نیهیلیسم را می‌توان با وضوح بیشتری شنید. اما آنگاه که از «شنیدن ندای نیهیلیسم» سخن گفته می‌شود، می‌دانیم که در همین جوامع نیز ابزارهای فرهنگی و اقتصادی پرت کردن حواس، از غلبه قاطع «صنعت فرهنگ» در ساحت بین‌الذهانی و رواج مصرف‌گرایی در سطح توده تا عرضه شبه‌بدیل‌های منفعل‌کننده در سطح سیاسی و اجتماعی با چنان قدرتی در حال ایجاد خواست‌های توده‌ای و ارضای ناقص این خواست‌هایند که صدای غلبه نیهیلیسم عمدتاً از فرط بلندی شنیده نمی‌شود. شنیدن نیهیلیسم در این معنا نیازمند گوش‌هایی است که نسبت به صدایی چنان بلند، بی‌حس و کر نشده باشند. گویی در «آنجا» نیز پس از تجربه شکست آرمان‌خواهی‌های خوش‌خیالانه انقلابی قرن گذشته، اکنون انسان‌ها در توافقی نانوشته و ناگفته، نیهیلیسم را به عنوان سرنوشت لایتغیرشان پذیرفته‌اند و مانند گویی که پس از شنیدن یک صدای ممتد

چنان به این صدا عادت می‌کند که آن را نمی‌شنود، به مرور، خواسته یا ناخواسته، تمایل یافته‌اند که مسئله اصلی را فراموش کنند، با آن مواجه نشوند و به اشتغال به زندگی‌ای آرام با حداقل تنش ادامه دهند: رنج‌های جسمانی و روانی را به حداقل برسانند، طول عمر را افزایش دهند و در نهایت با بدنی سالم‌تر و با روانی آرام‌تر بمیرند. آنها شاید فرداروزی که کشورهانشان به عرصه نبردهای خونین و جنگ داخلی میان نیروهای راست نوظهور افراطی و بنیادگرایی دینی بدل شد، تازه به فرصت‌سوزیِ امروزشان در ساختن بدیل‌هایی برای برون‌رفت از وضع موجود پی ببرند. در چنین جوامعی، آنچه امروزه فعالیت سیاسی و فرهنگی نامیده می‌شود، حتی خلاقانه‌ترین آثار هنری، عمدتاً نوعی نمایشِ خودفریبانه است با هدف فراموشی مسئله اصلی و پذیرش وضعیت موجود و اجتناب از هزینه دادن و قمار کردن بر سر شکل‌گیری هر بدیل زیستی و تمدنی راستین دیگر. انسان در جامعه پس از مرگ خدا و تمام آرمان‌های فرابشری، اکنون بی‌آنکه بدانند، به نحوی زندگی می‌کند که گویی پذیرفته است که بر اساس قانون میل، هیچ کاری از دستش برنمی‌آید جز اینکه درد را کاهش و لذت را تا آنجا که به رنج منجر نشود، افزایش دهد. خود را با انواع مخدرهای رنگارنگ مشغول دارد و بدین طریق فقط اجازه دهد که زمان بگذرد تا مرگ از راه برسد و کل ماجرا را بشورد و ببرد. بهای این رضایت نسبی، فدا کردن تخیل رادیکال است و ائتلاف قدرتمندترین و نوع‌آمیزترین نیروهای خلاقه بشری به پای جذاب‌تر جلوه دادنِ روالِ عادی امور. شعارهای سابقاً خلاقانه «جهانی دیگر» امروز حتی تصویری ایجابی با خود به همراه ندارند و در بهترین حالت، در پوسته‌های انتخاباتی متولیانِ خود وضعیت موجود، در کنار شعارهایی نخنما و معنازوده‌ای مانند «جهان بدون جنگ» یا «جهان پر از صلح و آرامش»، یا «جهان بدون فقر» درج شده‌اند، بی‌آنکه حتی به ریشه‌ها و زیرلایه‌های برساننده جنگ و فقر و رنج توجه شود.

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

اگر از ساحت شعارهای دهان‌پُرکن و تحقق‌ناپذیر خارج شویم و به عرصه کنش‌های انتقادی موجود پا بگذاریم، وضع به مراتب رقت‌انگیزتر است: فعالان آرمان‌خواهی که در طول قرن گذشته امیدوار بودند جهانی عادلانه و آزاد بسازند، یا همچنان، سر درون برف، بر طبل برداشت‌های غیرنقادانه و ساده‌لوحانه‌شان از مبارزه و انقلاب و اتوپیا می‌کوبند، یا عمدتاً سر عقل آمده‌اند و در کمال عملگرایی، از یک سو، به کاهش درصد تولید فلان گاز و درجه گرما در سطح سیاره مشغول شده‌اند یا از سوی دیگر، به کوشش‌های پرسروصدا و بی‌اهمیت حفظ بهمان گونه جانوری از خطر انقراض یا راهکارهای مضحکی از قبیل توزیع مواد غذایی در مناطق فقیر سیاره و یا به فعالیت‌های کم‌اثر حقوق بشری در خصوص جوامع سرکوب‌شده با هدف کاستن از عذاب وجدان و باز هم ارضای خودوالا‌پنداری استعماری انسان غربی می‌پردازند. این فعالیت‌ها آن قدر به بازی‌های کودکانه شبیه شده‌اند که جامعه جهانی تصمیم گرفت رهبری آنها را هم به کودکان بسپرد (از گرتا تونبرگ تا ملاله یوسف‌زی).

از سطح عرفی-فرهنگی و سیاسی که بگذریم، در عرصه نظری نیز تقریباً همین صف‌کشی‌ها قابل رویت است. یعنی از یک سو، برخی از فیلسوفان از برج عاجشان، به نحوی تامل می‌کنند گویی هیچگاه پیام نیهیلیسم به گوششان نرسیده است و چنان با ایمان و اطمینان از مبانی فکری خلل‌ناپذیرشان سخن می‌گویند و عمارت‌های رنگارنگ متافیزیکی «درباب حقیقت» بنا می‌کنند، که گویی حتی لحظه‌ای به مخیله‌شان هم نرسیده که کل نظام عقایدشان پا در هواست. آنها به دلیل حاکمیت رویکرد جدلی بر اندیشهٔ زمانه، به این تصور دلخوش‌اند که با ردّ حریفان برای خودشان اثباتی دست‌وپا کرده‌اند، و فراموش کرده‌اند که هم خود و هم رقیبان جزم‌اندیش‌شان، به یک اندازه، سست‌بنیادند. از سوی دیگر، در برابر این دست‌وپا زدن‌های ناکام ایجابی، پیروزی البته با سربازان ضدنظام و تخریب‌گری است که

می‌توان آنها را اخلافِ پست‌مدرنِ شکاکان دانست. فروپاشی هر نظامی به افزایش قدرت نظام‌ستیزانی می‌انجامد که هم‌وغم‌شان نشان دادنِ نقاط ضعف و مبانی سستِ تمام نظام‌های دیگر است. این نفی‌گری، البته تجلیِ راستینِ نیهیلیسم در عرصهٔ متفاوتی است: از «دیالکتیکِ منفی» آدورنو تا «واسازی» دریدا. آنها چشمانی تیزبین دارند برای دیدنِ پوشالی بودنِ نظام‌های ایجابی، و ابزاری قدرتمند خلق کرده‌اند برای تخریبِ این نظام‌ها - یا به بیان دقیق‌تر برای نشان دادنِ موهوم بودنِ انسجام و استواریِ این نظام‌ها. اینجاست که مسئلهٔ اصلی نمایان می‌شود: چگونه می‌توان در این فضای غلبهٔ نیهیلیسمِ منفی، باوری را توجیه کرد و زندگی را معنا بخشید؟ امروز مسئلهٔ اصلی نه نقدهای ما بر آدورنو و دریدا و نشان دادنِ انسداد یا تناقضات آنها، نه تلاش برای دور زدنِ نیهیلیسم یا نادیده گرفتنِ آن، بلکه در یک کلام، این است که چگونه می‌توان، در عین پذیرشِ نیهیلیسم، در عین پذیرشِ ویرانیِ مطلق و فروپاشیِ تمام نظام‌های ایجابی، به «ایده»‌ای اندیشید که از نقدهای امثالِ نیچه، آدورنو یا دریدا علیه هر شکلی از «معنا» و «نظام» جان سالم به در برد؟ اگر مسئلهٔ اصلی‌مان را نیهیلیسم بدانیم، هر بحث دیگری در این زمانه فرعی است و صرفاً به تلاشی برای اتلافِ زمان و امکانات منجر می‌شود: زندگی در زمانه‌ای نیهیلیستی، زندگی‌ای است دقیقاً با هدف اتلافِ زمان با این امید که مرگ محتوم است و به زودی صورت مسئله را در ساحت شخصی پاک خواهد کرد. در این معنا، شاید ترسناکترین تصور برای انسانِ امروز نه مرگ، بلکه جاودانگی است.

پیش از هر گونه تلاشی برای تبیین این «ایده» ایجابی، لازم است از همین ابتدا اعلام شود که نه تنها هیچ تضمینی برای دستیابی به آن وجود ندارد، بلکه نگارندهٔ این سطور، بسیار بیش از خوانندگان، به ضعف و ناتوانی خود در طرح چنین ایده‌ای وقوف دارد. شاید بازهم باید به این ادعای دکارتی در ابتدای تامل دوم - که البته خود او احتمالاً باور چندانی به آن نداشت - بازگردیم که در صورت مواجهه با شکست

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

«اگر هیچ کار دیگری از دستم برنیاید»، به جای پاک کردنِ خود صورت مسئله و جایگزین کردنِ مسائل بی‌ربط یا جذاب‌تر، به شکست خود اذعان کنیم، مسئولیت آن را به تمامی بپذیریم و به جای وراجی‌های فرافکنانه دستکم شرافتمندانه سکوت پیشه کنیم. و اگر بناست زندگی متعارفی هم در پیش گیریم، حداقل بدانیم که حتی حق نداریم از آن، جزئاً یا کلاً، دفاع کنیم یا ارزشی بدان نسبت دهیم. امروز، در اوج «پیشرفت!»‌های تکنولوژیک، ما از حیث معرفتی-ارزشی-زیستی در بی‌معناترین و بی‌دفاع‌ترین دوران حیات بشر به سر می‌بریم؛ البته نه به این خاطر که مثلاً زمانه از راه حقیقت منحرف شده است و باید به روزگار خوش و پرامید و اصیل گذشته بازگشت، بلکه دقیقاً به این خاطر که چنان بصیرت یافته‌ایم که دیگر هیچ‌کدام از قصه‌های معنابخش (از دین گرفته تا علم، از اتوپای سیاسی گرفته تا خلاقیت هنری) را باور نمی‌کنیم. در این معنا، اگر ایده‌ای هم بخواهد به نحوی رادیکال از وضع موجود فراتر رود، ابتدا باید تمام دستاوردهای نیهیلیسم را تصدیق نماید، و بلکه فراتر از آن، آنها را قدر بداند و رادیکالیزه کند و در برابر تمام ایمان‌ها و اعتقادات پیشانی‌یهیستی و نوستالژیک بایستد. از یک سو، به واسطه پیشرفت‌های تکنولوژیک معطوف به کاهش زحمت، افزایش لذت و تفوق‌ن‌آسایی (که از قضا، تلاشی است سکولار برای تحقق بهشت موعود ادیان ابراهیمی در زمین)، و از سوی دیگر، به واسطه فروپاشی تمام آرمان‌های سیاسی، اخلاقی و دینی، انسان، بسته به اینکه چه تصمیمی در قبال مواجهه‌اش با نیهیلیسم بگیرد، در شادترین و ناشادترین دوران حیات خود به سر می‌برد.

در چنین شرایطی باید به جای ابهام‌گویی رازورزانه و عامدانه، حتی‌المقدور به روشنی کلام پناه برد. اگر بناست فلسفه‌ای راهی بگشاید، باید دقیق و روشن سخن بگوید و دقیقاً نشان دهد چه در اختیار داریم و چه می‌توانیم بکنیم. متن حاضر تلاشی است در همین راستا. من وقت و توان خود و مخاطب را به هدر نمی‌دهم تا

مفصلاً و به نحوی سلبی، به بازتوصیفِ وضعیتِ فعلیِ ما (در معنایی جهان‌شمول) بپردازم و نشان دهم که چرا تمام مبناهای موجود در تمام رویکردهای فلسفی و غیرفلسفی سست و غیرقابل اتکاست. فقط در حد مدخلی کوتاه در این مقدمه به این حقیقت اشاره کرده‌ام که چرا برون‌رفت از این وضعیت، مسئله اصلی است و چگونه تمام مسائل دیگر، تلاش‌هایی در جهت پاک کردن صورت مسئله اصلی‌اند. اما در بدنه کتاب به نحوی ایجابی به شرایط امکان‌پذیر طرح ایجابی پرسش خواهم پرداخت. روشن است که اگر این اثر دستاوردی داشته باشد، وجه ایجابی آن است، چرا که صرف نشان دادن بی‌بنیاد بودن تمام باورها و سست بودن تمام بنیادها خبر تازه‌ای نیست و از نیمه دوم قرن نوزدهم تاکنون به اشکال مختلف تکرار و اعلام شده است. اگر کسی هنوز این خبر را نشنیده است، خوشا به سعادتش (شب تاریک و بیم‌موج و گردابی چنین حائل/کجا دانند حال ما سبک‌باران ساحل‌ها!) و در نهایت، اگر این ساختمان فکری به نتیجه‌ای ایجابی و لنگرگاه متافیزیکی قابل دفاعی دست نیافت، آنگاه چه دلیلی دارد برای خودنماییِ روشنفکرانه خواب آرام خلق‌الله را با هدف درافکندن آنها به کابوسی دیگر برهم بزنیم؟

مدخل من برای ورود به بحث کاملاً انضمامی است. به جای آغاز از بنیادهای متافیزیکی (مانند معنای وجود و حقیقت) باید از دم‌دستی‌ترین پرسشی آغازید که هر روزه با آن مواجه هستیم: چه باید کرد؟ یا در سطحی اخلاقی‌تر، چه کاری موجه است و چه کاری ناموجه؟ پروبلماتیک من یافتن پاسخ به همین سوال است که کل اخلاق و سیاست بر آن استوارند. و البته روشن است که برای پاسخ به این پرسش باید به سراغ ریشه‌ها و مبانی فلسفی رفت و به همان پرسش اصلی لنگرگاه یا معیار پاسخ داد. اما اجازه دهید در همین ابتدا دچار توهم «دغدغه فلسفی» نباشیم. دغدغه فلسفی یا متافیزیکی فی‌نفسه بی‌معناست. این ادعا که مثلاً دیگران به فکر امور روزمره‌اند و «فیلسوف» بناست به مسائل عمیق فلسفی و انتزاعی بیاندیشد، در

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

این معنا مهمل است. فیلسوف از حیث پروبلماتیک باید دقیقاً از اینجا و اکنون، از همین اتفاق پیش رو، از همین تردید در فلان تصمیم‌گیری یا ناکامی در توجیه بهمان عمل سیاسی یا اجتماعی آغاز کند. باید به جای لفاظی متفرعانه درباره نوعی پرسش فلسفی ناب، نشان دهد که اصلاً آیا و چرا خود فلسفه موجه است و طرح فلان پرسش فلسفی چه ضرورتی در زندگی دارد. از همین رو، من به این دلیل که بدون حل مسئله معیار، نمی‌توان از قابل دفاع یا غیرقابل دفاع بودن یک عمل سخن گفت و در نتیجه، نمی‌توان هیچ گزاره تجویزی یا حتی تحلیلی‌ای در اخلاق و سیاست صادر کرد، به سراغ مسئله فلسفی معیار می‌روم. درباره ماهیت فلسفه همچنین باید در همین ابتدا موضعی انتقادی اتخاذ کنم: فیلسوفیا بنا به ریشه‌اش به معنای «عشق به دانش» است. اما تنها اگر بتوانیم از اپیدمی این روزها، یعنی تفنن ریشه‌شناسانه و لغت‌بازانه فراتر رویم، و معنای واژه‌ها را نه در گورستان‌های کهن و واژه‌نامه‌های لاتین و یونانی، بلکه در کارکردها و امکانات زنده آنها در شبکه دلالتی انضمامی بجویم، آنگاه تازه می‌توانیم فلسفه را ورای هر دوی عشق و دانش، در جایی تازه بنشانیم و البته وظیفه‌ای تازه نیز بر دوشش بگذاریم. هگل گام نخست را برداشت، آنگاه که در بند پنجم از پیشگفتار پدیدارشناسی روح، ابراز امیدواری کرد که فلسفه «بتواند نام خویش، [یعنی] عشق به دانش، را فروگذارد و دانش بالفعل شود». اما با مباحثی که در فصل معرفت‌شناسی ارائه خواهم داد، امیدوارم گام دوم را نیز برداریم و فلسفه نه تنها وجه عاشقانه‌اش را وانهد بلکه زنجیرش از علم را نیز بگسلد و تازه بتواند با مسئله اصلی ما یعنی زیستن معنادار مواجه شود. نشان خواهم داد که دو اسطوره محبوب قلب‌ها، یعنی هم عشق و هم علم، در معنای مصطلح، دو مانع اصلی بر سر راه معنابخشی موجه به زندگی و در نتیجه، همدستانه موید انسداد خود فلسفه و تبلور نیهیلیسم‌اند. اگر بتوانیم فلسفه را از گرداب این دوگانه رایج عشق و عقل - که البته نوعی جنگ زرگری کهن میان‌شان در جریان است - بیرون بکشیم و به سطح آگاهی‌ای ورای عقل و تعهدی ورای عشق

برکشیم، آنگاه شاید تازه این امکان را بیابد که مبنایی فراهم کند برای سطحی تازه از معنابخشی و ارزش‌بخشی: نه با هدف عشق به دانش (هم عشق و هم دانش در این معنا، هر دو علیه «آگاهی» عمل می‌کنند)، بلکه با هدف تعهد به زیستن معنادار و موجه.

من پیش از آغاز راهی که اکنون بدان پا گذاشته‌ام، موضع‌گیری‌های سیاسی و اخلاقی فراوانی داشته‌ام. موضع‌گیری‌هایی که هرچند امروزه از حیث عاطفی با بسیاری از آنها همدلم اما عجالتاً نمی‌توانم از هیچکدامشان دفاع کنم یا توجیهی برایشان بتراشم. از این جهت، تمام آن موضع‌گیری‌ها تا اطلاع ثانوی روی هوا هستند و بطلان همه آنها را مفروض گرفته‌ام (یا به تعبیر امام محمد غزالی با خود گفته‌ام که «هر آنچه تاکنون حقیقت می‌پنداشتی فریبی بیش نبوده و آنچه عمل می‌کردی همه ریا و پندار بوده است»^۱). لذا به زور قاطع تصمیم گرفته‌ام که اگر بتوانم معیاری موجه برای صدور حکم ارائه دهم، دستکم در عرصه عمومی و فکری، مانند سال‌های اخیر، شرافتمندانه سکوت اختیار کنم و هیچ موضعی اتخاذ نکنم. این به آن معنا نیست که خود موضع نگرفتن قابل دفاع‌تر یا بهتر از موضع گرفتن است، بلکه نشان خواهیم داد که از آنجا که هر موضع نگرفتنی خود نوعی موضع‌گیری و هر «عمل نکردنی» خود نوعی عمل، با تمام نتایج و تاثیراتش، است این سکوت بیش از آنکه از موضعی فرادستانه یا پاک‌دستانه باشد، سکوتی از سر استیصال و اذعان به شکست است. چرا که بدون حل مسئله معیار و خروج از بحران نسبی‌گرایی، هیچ معیار کلی‌ای برای صدور هیچ حکمی در حوزه سیاست و اخلاق وجود نخواهد داشت. شاید به ذهن برخی از مخاطبان برسد که اوضاع آنقدرها هم وخیم نیست و برای مثال، بدون معیار کلی و موجه نیز برخی از کارها

^۱ غزالی (۱۳۳۸)، اعترافات (المنقذ من الضلال)، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، ص ۷۳.

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

دستکم بهتر از برخی دیگر هستند. برای مثال کشتن میلیون‌ها انسان بدتر از کشتن پنجاه انسان و آن هم بدتر از کشتن یک انسان، و آن هم بدتر از سیلی زدن به یک کودک و آن هم بدتر از آشغال ریختن کف خیابان، و آن هم بدتر از فلان کار و بهمان کار است. باید به صراحت خاطر نشان کنم که دستکم برای من چنین نیست. بدون معیاری موجه (که البته در ادامه باید درباره خود معنای «موجه» نیز به تفصیل سخن بگویم)، کشتن میلیون‌ها انسان، چه بسا منقرض کردن کل نوع بشر در کسری از ثانیه، از حیث اخلاقی، هیچ تفاوتی با قدم زدن در خیابان یا کمک به فقرا یا شاد کردن دل مردم یا خداوند ندارد. این ادعای ترسناک مدخل ورود من به کوره‌راه این متن است. در نتیجه، «پروبلماتیک معیار» را می‌توان به عنوان نقطه عزیمت مطرح کرد و این یادآور همان تمثیل شوریده‌سر نیچه در علم مفرح است که در دوران نیهیلیسم، در دوران مرگ خدا، نه تنها این یا آن نهاد، این یا آن قدرت، این یا آن شیوه ارزیابی، بلکه خود معیار هم فروپاشیده است: «آیا اصلاً هنوز بالا و پایینی باقی مانده است؟»

پس اجازه دهید در همین ابتدا، باز هم به نحوی که یادآور اپوخه دکارتی-هوسرلی است، تمام دستاوردها، قضایا و دعاوی را به حالت تعلیق درآوریم. رنالیسم از حیث معرفتی فروپاشیده است و ایدئالیسم از توجیه خود و ارائه معیار کلی ناتوان است. ما هیچ راهی به بیرون از خود نیافته‌ایم و هنوز حتی نمی‌توانیم با اطمینان هیچ سخن ایجابی‌ای درباره «جهان فی‌نفسه» بیان کنیم. از سوی دیگر ما توان برقراری ارتباط شناختی و تبادل اطلاعات با هیچ موجود زنده و هوشمندی غیر از هم‌نوعانمان را نداشته‌ایم - که حتی در خود این هم تردیدهایی جدی وجود دارد - مگر در قالب‌های تحمیلی خودمان. ما هر گاه به تصور ارتباط با موجودی غیر از خودمان دچار شدیم، شاید با خودمان در حال راز و نیاز بوده‌ایم. در منطق ریاضی عدم تمامیت، و در فیزیک عدم قطعیت، و در هر دو، نوعی مدل‌گرایی واگرا و متکثر

حاکم شده است و در زمینه اخلاق هیچ معیار همه‌شمولی باقی نمانده است و در عرصه سیاسی نیز نوعی دموکراسی وصله‌پینه‌ای روبه‌زوال به یگانه آرمان ما برای کنار هم تحمل کردن کثرتِ گفتمان‌های گفتگو‌ناپذیر بدل شده است. چرا که در فقدان همین دموکراسی نیم‌بند و نمایشی مبتنی بر مشارکت حداقلی، این کثرت رفع‌ناشدنی تک‌گویی‌ها، دقیقاً به دلیل ممتنع شدن گفتگو به واسطه کثرت معیارها و مبانی و حتی گرامرها، برای ارتباط با یکدیگر و تقسیم منابع بقا و میل، ابزاری جز ابراز خشونت و نفی دیگری نخواهند یافت. در بهترین حالت ما با کثرتی از نظام‌ها یا پاره‌نظام‌های معرفتی یا اخلاقی روبرو هستیم (و به دلایل کاملاً حادثی و عاطفی و جغرافیایی احتمالاً یکی را برگزیده‌ایم) که هرچند به‌ظاهر مدعی گفتگو با یکدیگرند، اما به دلیل ناتوانی در تبیین منطقی مقتضی گفتگو بر اساس بنیادهای کاملاً متباین، عملاً به جای گفتگو، در کثرتی از تک‌گویی‌های متقابل به سر می‌برند. این نظام‌ها یا پاره‌نظام‌ها (اعم از علمی، اخلاقی یا حتی دینی) ادله خود را بر مبانی متکثر و متفاوتی استوار می‌کنند و همین اصالت تفاوت، که شعار اصلی دوران پست‌مدرن است، امکان داوری و حتی فهم متقابل را سلب کرده است. در سوی مقابل، برای تن ندادن به این کثرت‌گرایی نسبی‌انگارانه، نوعی جزمیت کبک‌وار در حال رشد است که اصل گفتگو را زیر سوال می‌برد، و به جای تلاش برای یافتن راهی برای مواجهه کثرات، به پیش‌فرض‌های نیناندیشیده و جزمی خود تکیه کرده، و حتی واقعیات و داده‌ها را بر اساس آن چنان تفسیر می‌کند که به‌کلی راه خودانتقادی و گفتگو با «دیگری» را سد کرده است.

هرچند شعار جهان پست‌مدرن نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی است، اما در عرصه عینی، نتیجه رواج افراطی جزم‌اندیشی‌های متنوع (مبتنی بر دین، نژاد، قومیت، زبان و غیره) است. بحران معنابخشی به زندگی، به واسطه روی هوا رفتن مبانی، کوتاه‌ترین راه را در صلب کردن مبانی و جزم‌اندیشی یافته است. هر نوع عمل قاطع

در این جهان نیازمند سطحی از حماقت، یا دستکم غفلت نسبت به پوشالی بودن مبانی و غیرقابل دفاع بودن نتایج است و گویی در این جهان آنها فعال‌ترند که کمتر می‌فهمند و آنها پرشورترند که کم‌شعورترند. آیا یک شکاک نسبی‌گرای تکثرگرا، در میدان نبرد می‌تواند جانش را فدا کند؟ فدای چه؟ فدای کدام مینا؟ اصلاً آیا چیزی ارزشش را دارد؟ در چنین زمانه‌ای آن کسی در عرصه عملی پیروز است که بتواند با حداقل تفکر انتقادی دست به خشونت بزند: از القاعده و داعش گرفته تا ناتو و نئونازیسم و ترامپیسم و پوتینیسم. اما واقعاً آیا چیزی برای ما باقی مانده است که ارزشش را داشته باشد که برایش هزینه‌ای گزاف بپردازیم؟ دست ما چنان خالی است که می‌توان حتی رواج بنیادگرایی‌های خشونت‌بار و افراطی را محصول تلاشی قابل فهم برای معنابخشی به زندگی در زمانه بی‌معنایی دانست. از سوی دیگر، مسئله این نیست که فلان عامل انتحاری عضو داعش یا بهمان عضو جنبش نژادپرستان امریکایی به واسطه ایمانِ راسخش دست به عمل می‌زند، بلکه گویی برعکس، او از آن رو دست به عمل می‌زند که ایمانش را برای خود و دیگران اثبات کند و خود را از بی‌معنایی نجات دهد. این افراطگرایی جزم‌اندیشانه هیچ بدیل عملی‌ای در برابر خود نیافته است جز حرص توده‌ها به مصرف: و چه بسا شاید از این منظر، خود خودکشی انتحاری و خشونت‌بار یک بنیادگرای تندرو، دستکم برای خودش، به مراتب معنادارتر از سرگردانی حریصانه مابین پاساژهای خرید و صفحات اینستاگرام به نظر برسد. علی‌رغم جدیت تمام بحث‌های مختلف در عرصه اقتصادی، فرهنگی، دینی، اخلاقی و حتی سیاسی درباره راه‌های برون‌رفت از این دوگانه فرساینده و نیز تمام تلاش‌ها برای ساختن «راه سوم» و بدیل‌هایی برای ممکن کردن نوع تازه‌ای از اخلاق، دین و سیاست، به ناچار باید اذعان کنیم که مسئله اصلی، نه در ساحت اخلاق، سیاست، دین و فرهنگ، بلکه در مبانی معنابخش به زندگی جای دارد. روشن است که این مبانی از دین، فرهنگ، سیاست، اخلاق و غیره جدا نیستند، اما تمام این حوزه‌ها در پروبلماتیک‌ترین مسائل‌شان به

ناچار به بحث از مبانی بازمی‌گردند و این همان سطحی است که امروز عامدانه به حاشیه رانده شده است. شرط هر گونه دفاع از عمل سیاسی، اخلاقی، دینی و غیره «داوری» است و آنگاه که معیارها و مبانی غیر قابل اتکا هستند، یک فرد یا جامعه هر قدر که بخواهد قاطعانه‌تر حکم صادر کند، به ناچار باید بیشتر از بحران حاضر در ساحت مبانی غفلت ورزد.

اجازه دهید در همین ابتدا، تمام تلاش‌ها برای «معنابخشی» به زندگی و نیز تمام تمهیدات برای «داوری» را شکست خورده اعلام کنیم. اگر خواننده‌ای پس از مطالعه این مقدمه، آن را بیش از حد بدبینانه می‌یابد یا نسبت به غلبه نیهیلیسم در عصر ما و بحران حاکم بر هر شکلی از معیار و مبانی تردید دارد، باید به جای مطالعه این کتاب از آثاری آغاز کند که این بحران را به وضوح تبیین کرده‌اند. هدف من از این نوشتار تکرار سخنان پیش‌گفته نیست. اگر کسی به چنین بصیرتی دست نیافته، اصلاً خود مطالعه این اثر برایش بی‌معناست. این اثر تلاشی است برای یافتن یا خلق معنایی موجه برای زندگی (در ساحت عمل، اخلاق، سیاست و ...) در زمانه غلبه مطلق بی‌معنایی و ناامیدی از تمام راه‌های موجود. هر چند می‌دانیم که این مسئله بالذات تمدنی است، هر چند می‌دانیم که شخصی تکین مستقل از جامعه وجود ندارد، هر چند می‌دانیم که «شخصی سیاسی است»، هر چند می‌دانیم که فرد از چپتی محصول مناسبات و نیروهای مادی، اقتصادی و ابرکتیو است، اما چاره‌ای نیافتیم جز اینکه دستکم به عنوان مدخل مواجهه، از «تجربه شخصی» آغاز کنیم و در نتیجه، این اثر تلاشی است برای تعمیم دادن یک مسئله شخصی؛ یا به بیان بهتر، کلیت‌بخشی از مجرای مواجهه‌ای تکین. تاکید بر شخصی بودن این مسئله، البته بنا نیست عذری باشد برای سلب مسئولیت اجتماعی یا نادیده گرفتن ماهیت اجتماعی و بیناسوژگانی خود «شخص»، بلکه همانگونه که مخاطب درخواهد یافت، این نوشتار گذاری است از مسئله یک شخص به مسئله شخص‌ها.

پس این نقد به متن حاضر وارد نیست که فردگرایانه یک مسئله تمدنی (نیهیلیسم) را به یک امر شخصی فروکاسته است. بلکه مسئله این است که در چنین وضعیت انسدادی، به دلایل متعددی که در این متن به آنها اشاره شده است، حتی برای دست یافتن به نتایج تمدنی، سوژه منفرد تنها نقطه عزیمتی است که دستکم من یافتم. آغازگاه هر مواجهه‌ای نه نوعی کلیت انتزاعی یا خیالی، مانند بشریت یا جامعه، بلکه تجربه زیسته خود شخص در اینجا و اکنون است. پس من نیز باید این تعبیر هیوم در کاوشی در خصوص فهم بشری را تکرار کنم که «هیچ نوشته‌ای، هیچ کاوشی هنوز نتوانسته مشکل مرا رفع کند، یا مرا در موضوعی با این اهمیت راضی کند. کاری بهتر از این آیا می‌توانم کرد که مشکل را به عموم عرضه کنم اگرچه، شاید، امیدم اندک باشد که راه حلی به دست آورم؟»^۱ در نتیجه، مسیر حرکت این اثر با ناامیدی محض و تصدیق شکست آغاز می‌شود و حتی اکنون، پس از اتمام نگارش کل این کتاب، واقفم که هیچ تضمینی وجود ندارد که این اثر دستاوردی ایجابی برای همگان داشته باشد و به سرنوشت سایر تلاش‌های شکست‌خورده در زباله‌دان تاریخ دچار نشود. نگارش این متن مصداق قمار کردن در عین ناامیدی و ناتوانی است. اگر مخاطبی در جایی دیگر امید یا مامنی، هرچند اندک یا کم‌سو، یافته است همان بهتر که آنجا را سفت بچسبد و وقت خود را با مطالعه بیشتر چنین متون سردرگم‌کننده و یاس‌آوری تلف نکند. مبدا بی‌آنکه بدانند چگونه، به جای یافتن مبنایی مستحکم‌تر یا تکیه‌گاهی مطمئن‌تر، همان مامن قبلی خود را هم از دست بدهد و بیش از پیش ناامید و متحیر شود. اجازه دهید این حیرت را با ذکر یک تمثیل روشن‌تر کنم.

^۱ هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، کاوشی در خصوص فهم بشری، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران: مرکز، ص ۴۵.

فرض کنید جعبه سیبی در جوی آبی شناور است. درون برخی از سیب‌های این جعبه، کرم یا کرم‌هایی زندگی می‌کنند که از همه جا بی‌خبر مشغول تغذیه از پسمانده سیب‌اند. آنها هیچ خبری ندارند از اینکه درون سیب یا جعبه‌ای هستند یا در آبی شناورند. حال فرض کنید که یکی یا چند تن از این کرم‌ها از سیب سر بیرون بیاورند. تصویری از سیبی که درونش بودند پیدا کنند و شاید حتی تصویری از جعبه، و حتی فراتر، درکی از حرکت جعبه در آب. نمی‌دانم! طبق روایت رایج، شاید تنها این انسان است که چنین توجهی به جهان اطراف کرده، از محل زندگی خود چنین تصویری به دست داده و حتی از سیاره‌ای که در آن می‌زید بیرون رفته و از بیرون به سیش نظر کرده و قصه‌های مختلفی درباره ماجرا سرهم کرده است. اما دانش او واقعاً چقدر است؟ از کجا داخل این آب افتاده؟ این جعبه چیست؟ این آب به کجا می‌رود؟ او اصلاً برای چه غایتی اینجاست؟ چه کسی از کرم‌های قصه ما انتظار دارد که به این پرسش‌ها پاسخ دهند؟ پس چرا از انسان این انتظار می‌رود که به پرسش‌های «از کجا آمده‌ام» و «به کجا می‌روم آخر»، پاسخ دهد؟ انسان در این جهان پرتاب شده است. نه می‌داند از کجا آمده و نه می‌داند به کجا می‌رود. نه حتی می‌داند کیست و کجاست. او صرفاً حیران و سرگردان است. اما چون تاب سرگردانی ندارد (و البته عمدتاً با هدف بقا و ارضای میل)، به تخیلات خود پناه برده و قصه‌هایی درباره حقیقت و غایت جهان عرضه کرده و بنا به توان اندکش آنها را نظم بخشیده است. گویی کرمی که تازه از سیب سری بیرون آورده درباره دریایی سخن بگوید که این جوی آب بناست ماه‌ها بعد بدان بریزد، یا ندایی را بازگو کند که از جانب خدای جعبه‌ها شنیده است، یا از سرزمین موعود سیب‌های ابدی در آسمان یا آرمانشهر بی‌طبقه کرم‌های خرسند در زمین سخن بگوید. مسئله این نیست که سخن او درست است یا خیر، مسئله این است که او اصلاً هیچ مرجعیتی برای سخن گفتن در این باب ندارد. هرآنچه به زبان آورد، حتی در مورد خود سیبی که در آن می‌زید، آمیزه‌ای است از تخیل و محدودیت‌های مشاهده‌اش. آیا این دقیقاً

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

وضعیت ما نیست؟ هر چه انسان درباره حقیقت، منشاء یا غایت جهان ادعا کرده محصول تخیل بوده است، آمیخته با برخی تجارب جزئی (چرا که تخیل در خلاء کار نمی‌کند و از تجارب به عنوان مصالح بهره می‌برد، و البته می‌دانیم که خود تخیل نیز متقابلاً در خلق این تجارب دست‌اندرکار است). مسئله این نیست که فلان گفته درباره حیات پس از مرگ غلط یا درست است، بلکه مسئله این است که انسان اصلاً هیچ تصویری از «بعد از مرگ» ندارد، مانند کور مادرزادی که تصویری از رنگ ندارد. این نادانی نه تنها در خصوص موضوعات بسیار دور از دسترس تجربه حسی (مانند قبل از تولد و بعد از مرگ و غایت جهان و غایت خداوند و فرشتگان و بهشت و جهنم و ارواح مردگان و غیره)، بلکه حتی در خصوص موضوعات بسیار دم دستی و حتی تجربیات به ظاهر بی‌واسطه نیز صادق است. ما حتی نمی‌دانیم که همین کتابی که پیش روی ما قرار دارد مستقل از ما چه وضعیتی دارد؟ آیا همه‌اش محصول قالب حسانیت و تخیل ماست و چیزی آن بیرون وجود ندارد، یا نه برخی اعراض متعلق به خودش هست و برخی را ما بر آن سوار کرده‌ایم، یا نه، عیناً به همین شکل در خارج از ما وجود دارد؟ تاریخ فلسفه نشان داده است که هیچ راهی برای فیصله دادن به این مناقشات وجود ندارد و در نتیجه، پیروز همواره شکاکان‌اند: یعنی آنها که وجود هرگونه دانش قطعی‌ای درباره هر ایزه عینی‌ای را انکار می‌کنند.

البته در طول تاریخ، متفکران عمده‌تاً دو دسته دانش را از این قاعده مستثنی کرده بودند: یکی دانش‌های مطلقاً قراردادی (شما بخوانید تخیلی) ظاهراً خودسازگار که برای تصدیق خود هیچ نیازی به ایزه‌های بیرونی ندارند (مانند منطق و ریاضیات)؛ و دیگری حس حاصل از تجربه بی‌واسطه. اما امروز می‌دانیم که این بدیهی‌نماها نیز مستثنی نیستند. دسته اول، همانگونه که هیوم خاطر نشان ساخت، به این دلیل که اصلاً دانش (در معنای شناخت عالم خارج) به شمار نمی‌روند و نوعی بازی

همانگونه وضع قواعد سازگارند (که البته حتی اگر خود این بازی تا ابتدای قرن بیستم قطعیتش را از خودش اخذ می‌کرد، امروزه دیگر پس از ظهور هندسه‌های ناقلیدسی، منطق‌های چند ارزشی و قضایای گودل، حتی در خودموجه و خودتصدیق‌کننده بودنشان نیز مناقشات بسیاری مطرح است). و دسته دوم نیز «دانش» به حساب نمی‌آیند، زیرا دقیقاً همان لحظه‌ای که حس بی‌واسطه بخواهد به دانش بدل شود و به قالب فهم، گزاره یا بیان درآید (یا حتی واجد ارزش یا قطعیت جلوه داده شود)، از بی‌واسطگی به درآمده و درون چهارچوب‌های مفهومی از پیش داده و سایر دستاوردهای تخیل فرهنگی-تاریخی، به ویژه زبان، تحریف و کژنمایی می‌شود.

در چنین وضعیتی انسان چه می‌تواند بکند؟ آیا چاره‌ای جز ادامه دادن به همین بازی‌های تخیلی ندارد (در این سطح تفاوتی بین دین، فلسفه و علم نیست که من در این کتاب، همگی آنها را نظام‌های تمثیلات نامیده‌ام)؟ آیا بهتر نیست که انسان اساس را بر همان غرایز و رانه‌ها بگذارد و اجتناب از رنج و افزایش لذت را ملاک عمل و رفتار خویش قرار دهد و بر آن اساس قصه‌های اخلاقی، دینی و تمدنی را بنا کند؟ و مگر اکنون جز این نمی‌کند؟ هر پاسخی به این پرسش البته ما را به پرسش از غایت انسان سوق می‌دهد. اما چه کسی می‌تواند غایت انسان را تعیین کند؟ طبیعت؟ خدا؟ عقل؟ فارغ از اینکه هر سه این مفاهیم محصول همان تخیل‌اند، اگر به فرض محال، انسان شناختی از غایت طبیعی یا الهی یافت، اصلاً چه لزومی دارد که از آن تبعیت کند؟ البته ناگفته پیداست که خود همین فرض نیز محال است و انسان هیچ دسترسی‌ای به شناخت چنین غایاتی ندارد، و از کجا معلوم که وقتی مدعی بوده که به صراحت با خداوند گفتگو کرده، در واقع مشغول سخن گفتن با خویش نبوده است؟ همچنین با توجه به تاریخ شکل‌گیری خود این مفاهیم، دریافته‌ایم که آنها نیز محصول تاریخ تخیل و فرهنگ انسانی‌اند و هر سه در ساحت

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

قصه‌پردازی (یا به بیان فنی‌تر: اسطوره‌شناسی) قابل تحلیل‌اند: اسطوره طبیعت، اسطوره خدا، اسطوره عقل.

اگر بخواهیم قصه‌ای (یا تمثیلی) سراسر است - و البته مانند هر قصه‌ای تقلیل‌گرایانه و گزینشی - از روند این رابطه (دستکم در مهد خود نیهیلیسم غربی و تمدن‌های یونانی-یهودی متأثر از آن) ارائه دهیم، می‌توان گفت که «انسان!» همواره در صحنه نبرد میان اسطوره‌هایش زیسته است. او به کمک خدا (تئوس) و عقل-سخن (لوگوس) علیه طبیعت (فوسیس) قد علم کرد و تمدن و فرهنگ را سامان داد. شهرها را ساخت، طبیعت را به بردگی گرفت؛ ابتدا از آن شکار کرد و میوه چید، بعدها تسلط و امنیت بیشتری یافت، یکجانشین شد و آن را زیر کشت قرار داد و مایحتاج دیگرش را تامین کرد. خدایان و عقول ضامن شهر بودند و هر چه از تعدادشان کاسته می‌شد بر تمرکز قوایشان افزوده می‌شد. در جهان متأثر از ادیان سامی به دلیل مقتضیات عقلی و تمدنی، انسان از کثرت خدایان به توحید راه برد و خدای واحد و عقل فراگیر و کلی را ابداع کرد: اولی را پرستید و حتی آن را به عامل مشروعیت‌بخش دومی بدل ساخت (لوگوس-ایده به صور علم الهی مبدل گشت) و انسان به نماینده خداوند یا اشرف مخلوقات بدل شد. اما میل سیری‌ناپذیرش به سلطه بر منابع - و البته همزمان با فروپاشی نظری و عملی نهاد‌های دینی - به این هم قانع نشد. از همین رو، بعدها انسان در نبرد میان عقل و خدا، جانب عقل را گرفت - عقلی که دیگر دعوی خودبنیادی داشت نه چشم به راه فیوضات عقول افلاکی - و علیه خدا قیام کرد. این قیام البته یک‌شبه اتفاق نیفتاد و ابتدا مرجعیت خود عقل از خدا به انسان منتقل شد و سپس به مرور و طی قرن‌ها حقوق و مسئولیت‌های الهی یکی‌یکی از او سلب و به عقل انسان تفویض شدند: خدا دیگر نه مشروعیت‌بخش علم بود نه مشروعیت‌بخش دولت. انسان که زمانی کوشیده بود با تحمل سخت‌ترین مصائب در صومعه‌های متروک یا شدیدترین ریاضت‌ها در

دیرهای دورافتاده در خدا فنا شود و به خدا بدل گردد، اکنون به راستی به خدا بدل شده بود: اما نه با رسیدن به خداوند، بلکه با سلب کردن قدرت از خداوند در مقام بزرگ‌ترین شاهکار تخیل خویش، و گذاشتن تاج خدایی بر سر خویش: زمانه پادشاهی انسان - آغاز اومانیسیم.

انسان با همدستی عقل هم خدا را از میدان به در کرد و هم طبیعت را به بردگی کشید: او که تاکنون خلیفه خدا بود، اکنون خود دعوی خدایی داشت و زمین (طبیعت) که تاکنون امانت الهی بود، دیگر به ملک طلق انسان بدل شده بود. چه عظمت و شکوهی! انسان دیگر چنین عظمت و امیدی را تجربه نکرد. چند قرن زمان لازم بود تا انسان دریابد که توانایی پادشاهی ندارد و «مباد آنکه گدا معتبر شود». عقل در مقام وزیر شاید می‌توانست وزیری زیرک و کارآمد باشد، اما در مقام پادشاه به مجنونی هذیان‌گو بدل شد. او هرچند مدعی بود که خدا را از میدان به در کرده، اما خود هر روز بیشتر کوشید تا نقش خدا را بازی کند، شبیه او راه برود و حتی ردای او را بپوشد، اما درخفا. آدورنو و هورکهایمر در مقاله دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷)^۱ چنین تقلید پنهانی را صورتبندی کرده‌اند. همه اسطوره‌هایی که با تهدید تیغ اوکام از دَر رانده شده بودند، به دست عقل مدرن از پنجره پستی وارد شدند و مخفیانه درون بزرگترین دستاورد ادعایی عقل، یعنی «علم»، پنهان شدند: علم مدرن در مقام خلف مدرن دین.

البته امروز دیگر حتی از خود علم هم چیز ارزشمندی باقی نمانده است. به واسطه غایت بیکنی «شناخت جهان با هدف غلبه بر آن»، کل عرصه وسیع علم به سرزمین تنگ تکنولوژی فروکاسته شده است که سکانش نه در دست طبیعت است

^۱ آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۴): دیالکتیک روشنگری، ترجمه: مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

(هر چند دعوی شناخت طبیعت دارد)، نه در دست خداست (هر چند دعوی شناخت آغاز جهان و ذره خدا را دارد) و نه حتی در دست انسان (هر چند فریبکارانه وعده رفاه بشری می‌دهد)، بلکه به میانجی حمایت‌های شرکت‌ها و دولت‌ها و ارتش‌ها، در دستان هیولای بی‌شکلی است که بر سریر سرمایه و مصرف تکیه زده است و گویی همچون شخصیتی مستقل، بر اساس منطقی و عقلانیت خاص خودش عمل می‌کند. انسان که زمانی توهم از هم گسستن زنجیر بندگی خداوند را داشت و تاج پادشاهی بر سر خود نهاده بود، امروز، پس از افول عقل و زوال اومانیزم، برخلاف آنچه خود می‌پنداشت، مفلوک‌تر از پیش، دیگر مطلقاً به برده بدل شده است: یعنی یا به برده طبیعتش (مصرف با هدف ارضای امیال ظاهراً غریزی، اما عملاً برساخته فرهنگ)، یا به برده خداوندش (احساس بی‌پناهی و تهایی و تشنگی دوباره‌اش به معنویت و بنیادگرایی هویت‌بخش)، یا به برده عقلش (در معنای محدود عقلانیت برآمده از مکانیسم تکنولوژی-سرمایه‌داری)؛ که البته این آخری توانایی برآوردن نیازهای هر دو نوع بردگی نخست را دارد: یعنی هم مثلاً تکنولوژی ایجاد رابطه جنسی با ربات را ارائه می‌دهد، هم اپلیکیشن مطالعه روزانه انجیل را. انسان امروز برده هر سه دستاورد خویش است که اکنون گویی مستقل از او می‌زیند و در نوعی همدستی نانوشته بر او حکم می‌رانند.

پس، از یک سو، شناخت ممتنع شده و از سوی دیگر تمدن به زوال افتاده است. تلاش‌های قرون اخیر برای برون‌رفت از این وضعیت عمدتاً به زوال هرچه بیشتر تمدن انسانی منجر شده‌اند. شاید بزرگترین، پدیده‌ترین و مترقی‌ترین این تلاش‌ها مارکسیسم بود که عملاً به ضد خویش بدل شد و معنا و کارکرد «مبارزه» را برای بیش از یک قرن به انحراف کشاند. البته نه به دلیل دعاوی و غرغره‌های شبه‌اخلاقی مشهور مخالفان لیبرال دربارۀ اردوگاه‌های سیبری و جنایات استالین و مانو، بلکه بیشتر به دلیل تقویت خود سرمایه‌داری متاخر. فراموش نکنیم که پس از هیاهوهای

سیاسی و فروخوابیدنِ گرد و غبار انقلاب‌ها و فریادها، شنواترین گوش‌ها برای شنیدن، گوش‌های دشمن (در معنای متعارف) است برای تحریف و از آنِ خودسازیِ ایده‌های رادیکال و بدیل. به همین دلیل است که انقلاب‌ها شکست می‌خورند یا از مسیر «اصلی!» (یعنی مسیر خیالیِ ابتداییِ مد نظر انقلابیون) منحرف می‌شوند، زیرا هم برداشتِ انقلابیون از شرایط موجود و نیز غایتِ یک عمل رادیکال خودفریبانه و خوش‌خیالانه است، هم مبانی نظری و مفهومی‌شان خودتقص‌کننده‌اند، و هم مهمتر از همه، خود انقلابیون ناشنواترین گوش‌ها را برای شنیدن صدای انقلاب‌شان دارند. آنها یا باید حذف شوند، یا در تجدید قوای دشمن‌شان ادغام شوند. البته خود معنا و کارکرد «دشمن» نیز بسیار فریبنده است. در فصل «سیاست»، سرتیتری مستقل به دشمن‌شناسی اختصاص یافته است، اما در اواخر همین مقدمه پس از طرح برخی مقدمات دیگر مختصراً به «ایده دشمن» بازخواهیم گشت.

از سوی دیگر، ما تاکنون و حتی در خود همین مقدمه بارها از انسان سخن گفته‌ایم، اما موجودی به نام «انسان» نیز وجود ندارد. انسان امروز مجموعه‌ای از میلیاردها فرد متفاوت با عقیده و فرهنگ و جنسیت و زبان و نژاد و رنگ و دین و قد و وزن متفاوت است. ما ابداً خود را وارد مناقشات بی‌پایان درباره‌ی تعریف انسان یا مرزهای انسانیت یا خواست انسان به طور کلی نخواهیم کرد. اگر از لفظ انسان هم استفاده می‌کنیم با آگاهی از تقلیل‌گرایانه بودن سخنانمان است. این امر به این دلیل نیست که سعادت انسان برای ما مسئله نیست، بلکه به این دلیل است که بحث سعادت انسان در ابتدای مسیر ما را به بیراهه‌ای عبورناپذیر می‌کشانند. هرچند فرد در جامعه معنا می‌یابد و ما در فصل «سیاست» به تفصیل در این باب سخن خواهیم گفت و نیز هرچند رویکردهای فردگرایانه را مورد انتقاد قرار خواهیم داد، اما اینجا و در ابتدا، باید از خودمان، یعنی از «تجربه‌ی زیسته شخصی‌مان» آغاز کنیم و مجدداً

پروپلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

پرسش ابتدایی را طرح کنیم، اما نه از جانب انسان (چون ما دسترسی‌ای به انسان نداریم)، بلکه از جانب یک شخص: از جانب خود «من»، با تمام مناقشات و ابهامات درباره معنا و ماهیتش. و تازه بعد از آن است که شاید بتوان با تعمیم «من» به درکی از «ما» رسید.

ما حیواناتی اهل قصه‌ایم و در تمام مدت در حال قصه شنیدن و قصه گفتن هستیم: چه زمانی که در حضور دیگرانیم، از شنیدن یا گفتن قصه‌ها درباره ماجراهای روزانه، تا قصه جهان و هستی و تاریخ؛ چه زمانی که در تنهایی هستیم، از مطالعه کتاب‌ها و تماشای تلویزیون و فیلم و شنیدن رادیو، تا حتی در ذهنمان، از مرور خاطرات یا قصه‌های گذشته تا قصه‌سرایی درباره آینده و احتمالات آن، و حتی در زمان خواب و مشاهده ماجراها و قصه‌هایی که بدان‌ها رویا می‌گوییم. به این فهرست بازهم می‌توان افزود. در یک معنا، ما در تمام لحظات زندگی مان مشغول قصه گفتن و قصه شنیدن‌ایم و تمدن چیزی نیست جز تمثیل تخیلات بیناسوبژکتیو (در ساحت فرهنگ) درباره مهم‌ترین شخصیت‌های اصلی قصه‌هایمان (یعنی اسطوره‌هایی مانند خدا، جهان و خودمان). هر قصه می‌کوشد قصه‌ای منظم و باورپذیر باشد. اما همواره چیزی از قصه‌ها سرریز می‌کند. هر قصه‌ای خود را لو می‌دهد و اینجا لوگوس (نطق: همان توانایی قصه‌گویی-ادبیات) کارکردی دوگانه می‌یابد: از یک سو، می‌کوشد تا قصه را به نحوی باورپذیر (تر) بیان کند و از سوی دیگر، دقیقاً به همین دلیل، دست قصه را رو می‌کند و آن را به چالش می‌کشد: هر دفاعی (انسجام‌بخشی) نوعی نفی است و البته هر نفی‌ای نوعی دفاع (خلق روایت تازه). قصه‌ای که دیگر کسی به آن باور ندارد، نظامی بدقواره از تمثیلات است که اسطوره‌های برسازنده‌اش را قربانی کرده است: به این مرحله، مرحله زوال گفته می‌شود. و ما اکنون در حال تجربه دوگانه این زوال هستیم: هم در عرصه ملی (و شاید هنوز نه منطقه‌ای) بعد از تجربه اسلام سیاسی و فروپاشی قصه تحقق

رستگاری از طریق حاکمیت انسان کامل، و هم در عرصه بین‌المللی (که آن را مشخصاً با نیهیلیسم غربی پیوند می‌زنیم) پس از تجربه فروپاشی آرمان‌های جهانشمول چپ. لوگوس محتاج موتوس است، چرا که بدون آن اصلاً ابزار و شخصیت‌هایی برای قصه‌گویی ندارد. موتوس نیز محتاج لوگوس است تا بیان شود و نظم یابد، و البته از طریق همین بیان شدن و نظم یافتن است که امکان نفی و نقض خود را فراهم می‌آورد تا قصه‌های تازه خلق و موجه شوند. در این معنا، نیهیلیسم در مقام شورش علیه باورپذیری و موثق بودن این قصه‌ها، از ابتدای تاریخ اسطوره‌شناسی تاکنون، همراه با تفکر زیست و از آن تغذیه می‌کرده است. اما اکنون شاید برای نخستین بار است که به این شکل غلبه یافته است، آن هم به واسطه آنچه نیچه ناتوانی «نیروهای مولد» فرهنگ در «ابداع درمان برای خویش» می‌نامد (یا به تعبیر ما، ناتوانی در ابداع راهکار برای نجات باورپذیری قصه‌ها).

البته اینجا باید ابهامی را رفع کرد: آیا مخاطب زمانی که ادعاهای فوق مبنی بر ماهیت نفی‌کننده نیهیلیسم حاکم را می‌خواند، می‌تواند اعتراض کند که با این همه نهاد و نماد و نیروهای ایزکتیوِ ایجابی، چگونه حق داریم از حاکمیت نفی سخن بگوییم؟ پاسخ این است که اینجا مسئله نفی و ایجاب، نه در ساحت نهادهای ایزکتیو (یا آنچه نیچه، ایجابیتِ نفی می‌نامد)، بلکه در ساحت عناصر قابل دفاع و موجه معنابخش به زندگی و عمل مطرح است. و البته رواج و پذیرش عمومی این پاسخِ نخ‌نما که «اصلاً زندگی چه احتیاجی به دفاع یا معنا دارد؟» یا «مهم خود زندگی است نه چیزی بیشتر»، خود بهترین شاهد مدعای حاکمیت نیهیلیسم است.

در یک کلام، نیهیلیسم فعلی - در مقام میراث‌دار تمام بروزات نیهیلیستی تاریخ - برآمده از مواجهه انسان از حیث عملی و نظری است با ناکارآمدی تمام قصه‌های

دینی، علمی یا فلسفی درباره جهان و زندگی، که پیش‌تر بدان‌ها باور داشته است. اما نیهیلیسم نیز خود ماهیتی قصه‌وار دارد و انسان در واکنش، خلاقانه کوشید تا راهی تازه بگشاید: «حال که زندگی مان هیچ غایت و معنایی نداریم، چه بهتر که خودمان به آن معنا ببخشیم». مشکل اما اینجاست که این شعار که «بباید خودمان به زندگی مان معنا ببخشیم»، به نحوی معکوس فهم و محقق شد و عملاً به این نتیجه رسید که حالا که معنایی در کار نیست و تمام مرجعیت‌های دینی و علمی ناتوان شده‌اند، پس بباید کل ماجرا را فراموش کنیم و این چند صباح باقیمانده را خوش باشیم: که این خود البته قصه‌ای تازه - و نه لزوماً موجه‌تر و قابل دفاع‌تر - بر اساس همان آرمان مبهم شادی یا خوشی (بر اساس ارضای میل) است برای فراموش کردن قصه‌های ناتمام و شکست خورده قبلی. قصه‌ای که شخصیت‌هایش به جای انسان و طبیعت، به جای آدم و حوا، به جای مسیح و مریم، به جای بهشت و جهنم، همین انسان بود و همین بدن و همین زندگی به مثابه طول عمر خطی، با ماجراهایی از این دست: ۱. اولویت‌بخشی به مصرف (اشتیاقی حریصانه به مصرفِ نالازم‌ترین کالاها)، ۲. وسواس بهداشتی نسبت به بدن، سلامتی و طول عمر، ۳. ارضای کنترل‌شده و بیمه‌شده! میل به لذت‌طلبی؛ و در نهایت، طرح‌بندی‌هایی موهوم (مانند اسطوره عشق در مقام مکمل و قیح، اما ممدوح، وضعیت) برای تاب آوردن سرخوردگی محتوم ناشی از شکست/پیروزی پروسه میل. اینجاست که گشودن راهی حقیقتاً تازه معنادار می‌شود: چگونه می‌توان در عین اذعان به شکست تمام قصه‌های کهن، در عین اذعان به ناتوانی معرفتی و عملی انسان، نه تنها همچون «واپسین انسان‌ها» و ناداد و به ورطه بی‌قیدی یا فراموشی در نیفتاد، بلکه به نحوی آگاهانه و موجه، نظام تمثیلات نوینی را بر ساخت و حتی بر اساس آن، نظامی رفتاری-عملی (در سطوح اخلاق، سیاست و جامعه) را استوار ساخت که به زیستن انسان معنا و ارزشی تازه ببخشد.

در ابتدا مهمترین مسئله «تصمیم» است. فارغ از اینکه خود این تصمیم نه محصول اراده آزاد فردی، بلکه نتیجه سلسله علل برساننده شخصیت، روان و رفتار فرد است، اما به هر روی، اینجا شخص می‌تواند «تصمیم» بگیرد - ولو در همان سطح عاملیت ثانویه. هیچ قاعده اخلاقی آغازینی وجود ندارد. اساس نظام مفهومی حاضر بر همین «تصمیم» استوار است. این «تصمیم» مرز اصلی را ترسیم می‌کند و این متن را از ورود به بسیاری از مناقشات بی‌پایان و بی‌حاصل مصون نگاه می‌دارد. شخص می‌تواند بی‌هیچ تاملی، حتی بی آنکه از بدو تولد تا لحظه مرگ «تصمیم» گرفته باشد، بر اساس کلیشه‌های فرهنگی غالب رفتار کند و در اسطوره‌های از پیش داده سنتش زیست کند. البته زمانی این تصور وجود داشت که با صرف آگاه‌سازی توده به وضعیت خویش، توده واکنشی سلبی و انتقادی نشان خواهد داد. اما امروز در وضعیتی که آدورنو آن را غلبه «صنعت فرهنگ» بر سوژه‌ها می‌نامید، مشاهده می‌کنیم که آگاه شدن سوژه‌ها از ابتدال فرهنگی و زیستی‌ای که در آن به سر می‌برند، نه تنها آنها را به موضعی انتقادی و مقابله سوق نمی‌دهد، بلکه حتی جهل و ابتدال را تقویت و نهادینه می‌کند. در نتیجه، آرمان آگاه‌سازی به یکباره ضد خود از کار درمی‌آید. دلیل آن را می‌توانید در عادی‌ترین گفتار روزمره بیابید: «چیزی برای پنهان کردن وجود ندارد. انسان همین است که می‌بینید. همین قدر مبتذل و همین قدر حقیر. پس بیخیال!». طنز تلخ ماجرا اینجاست که یکی از دلایل رواج همه‌جانبه ابتدال فرهنگی در تمام ارکان و شئون زیستی امروز ما، دقیقاً همان آگاهی‌رسانی‌های متفکران و روشنفکران انتقادی در قرن گذشته بوده است. آنها ماهیت انسان و خاستگاه سلیقه و قریحه توده را به او نشان دادند و دقیقاً به دلیل فقدان آلترناتیو اجبابی، گویی پذیرش همین ابتدال را برای توده آسان‌تر و حتی ریشه‌دارتر ساختند. شاید اگر دو قرن قبل به فردی از طبقه متوسط اطلاع داده می‌شد که موسیقی‌ای که می‌شنود و ادبیاتی که می‌خواند مبتذل است، از سوی او

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

واکنشی منفی به همراه داشت، اما امروزه پاسخ این است: «اصلاً مگه فرقی هم می‌کند»، یا حتی «چه بهتر».

همچنین نباید فراموش کرد که وقتی از «کلیشه‌های فرهنگی غالب» سخن می‌گوییم، منظور تنها کلیشه‌های فرهنگی تفکر و عمل اکثریت عوام‌الناس نیست که از در و دیوار شهر تا رسانه‌ها ترویج می‌شود و سبک زندگی غالب توده را تشکیل می‌دهد، بلکه تا آنجا که به مخاطب این متن مربوط است، دقیقاً کلیشه‌های فرهنگی‌ای است که اقلیت و حتی شیوه‌های انتقاد، اعتراض، هویت‌یابی و بازشناسی‌اش را نیز در بر می‌گیرد. در این معنا آن کس که از موسیقی موتسارت لذت می‌برد، هر چند شاید «فرهیخته‌تر» از کسی به نظر برسد که از موسیقی مرتضی پاشایی لذت می‌برد، اما این تفاوت در سطح معنای زندگی ناظر به هیچ تمایزی نیست.

البته خارج از صف نفوس معطله دنباله‌روی سبک زندگی و فکر و عمل شایع، برخی افراد به درکی تازه و انتقادی از وضعیت خود می‌رسند. اسطوره‌ای را نقد می‌کنند، اما معمولاً به نحوی یک‌جانبه به دامن نظام اسطوره‌ای از پیش داده دیگری پناه می‌برند. طبق صورتبندی‌ای که به نحوی بسیار موجز در بالا ترسیم شد و در فصل مربوط به «باورشناسی» به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت، این پناه بردن غیرنقادانه از یک اسطوره به اسطوره دیگر، می‌تواند تغییر از یک دین به دین دیگر باشد، می‌تواند فراتر از آن، گذار از یک عقیده دینی به مثلاً نوعی ماتریالیسم علمی یا بالعکس! باشد، و یا حتی می‌تواند پناه بردن به یک نظام فلسفی از پیش موجود باشد. مسئله این است که از یک منظر، همه در چهارچوب سرسپردن یک‌جانبه، دگرآئین و تقلیل‌گرایانه به فرآیند تبدیل تخیلات اسطوره‌ساز بشری در طی تاریخ جای می‌گیرند.

اما غیر از افراد فوق، افراد بسیار بسیار اندکی نیز پیدا می‌شوند که چنان هوشمندند که فریب هیچ قصه‌ای را نمی‌خورند. برای مثال شکاکانِ رادیکال که هیچ دانش یا عقیده‌ای را صادق نمی‌دانند. آنها علیرغم رشد فکری، فراموش می‌کنند که هم از حیث نظری، عدم باور به هیچ عقیده‌ای، خود نوعی عقیده و باور اسطوره‌ای است، و هم از حیث عملی، انفعال خود نوعی عمل است و به همان میزان نتایج و پیامد دارد. آنها هر لحظه که زندگی می‌کنند در حال خیانت نسبت به بی‌باوری خویش‌اند.

برخی نیز نیهیلیسم را به حد اعلا می‌رسانند و چشم بر اصل مسئله می‌بندند و صرفاً هدف زندگی‌شان را تعهد بی‌چون و چرا به امکاناتِ اگزیستانسیالیستیِ میل و بدن‌شان و تجربه تجربیات تازه و شدت‌مند عنوان می‌کنند. آنها هرچند از دیگران صادق‌ترند، اما بنا به ماهیتِ متناقض خود میل، دچار نوساناتی غیر قابل عبور می‌شوند، و در تنش میان میل‌ها توان داوری را از دست می‌دهند و گزینش‌هایشان نیز هرچند به ظاهر آزادانه، دلخواهی یا تصادفی است، اما بر اساس علل پیشینی و جبریِ برساننده خود میل‌شان عمل می‌کنند. این رویکرد نیز نه تنها گره‌ای از بحران نمی‌گشاید، بلکه به دلیل ماهیتِ خودخواهانه میل و نیت‌گراییِ منتج از آن، هرچند به ظاهر خواستارِ تقویتِ تفاوت و تکینگی است، اما از یک سو، عملاً به دلیل منبع مشترک پنهان میل‌های ظاهراً تکین (فرهنگ برساننده میل)، به هم‌شکل شدن رفتار این تکینگی‌های میل‌ورز می‌انجامد، و از سوی دیگر، به دلیل رویکرد خودخواهانه عاطفه‌محورش به گفتگو ناپذیرتر شدن کثرات و افزایش خشونت در نبرد بر سر منابع ارضای میل دامن می‌زند.

چه راه دیگری می‌ماند؟ یک راه که البته به ندرت انسان‌ها، دقیقاً از این منظر، به آن مبادرت می‌کنند، خروجِ اختیاری (خودکشی) است. من هرچند خودم عجالتاً آن را

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

انتخاب نمی‌کنم، اما برایم محترم است که فردی با اذعان به موهوم بودن تمام اسطوره‌هایش و ناموجه بودن هر شکلی از نظام باور، بخواهد دانسته و خودخواسته از این بازی‌ای که نادانسته و ناخواسته واردش شده خارج شود؛ اگر فرض کنیم اصلاً خروجی در کار باشد. البته به گمان من، بهترین مخاطب متن حاضر و شنواترین گوش برای این سخنان، فردی است که در اوج استیصال دقیقاً در آستانه چنین خودکشی‌ای - یعنی در لحظه‌ای چنین گشوده به سوی امکاناتی تازه - قرار دارد. البته روشن است که خودِ خودکشی نیز نوعی عمل موثر است که تمام نقدهای فوق‌بدان نیز وارد است، و نه به حل مسئله بلکه صرفاً به حذف «سوژه تکین» و نفی «خود زندگی» می‌انجامد و صرفاً فرارسیدن مرگ پاک‌کننده صورت مسئله را سرعت می‌بخشد.

غیر از اینها چه راه دیگری مانده است؟ این نقطه آغاز ورود به پروبلماتیک اثر حاضر است و پاسخ من به این پرسش «مبارزه رادیکال» است. معنا و ضرورت مبارزه رادیکال در ادامه این مقدمه به طور موجز و در بدنه کتاب به تفصیل تبیین و توجیه خواهد شد، اما عجالتاً اجازه دهید بگویم که مبارزه رادیکال نه ابتدائاً مبارزه با این یا آن فرد، مبارزه با این یا آن نظام سیاسی، مبارزه با این یا آن دین، مبارزه با این یا آن نظریه علمی، بلکه مبارزه‌ای تمام عیار است علیه شیوه غالب اسطوره‌پردازی غیرنقداننده بشری که برساننده تمام اسطوره‌های برساننده وضعیت حاضر نیز هست: مبارزه‌ای نظری و عملی علیه هر اسطوره‌پردازی فریبکارانه و غیرانتقادی‌ای، از اسطوره طبیعت و اسطوره خدا گرفته، تا این بار، علیه اسطوره انسان، و حتی علیه برداشت‌های جزمی از اسطوره‌های آرمانی انسان، مانند عدالت، آزادی و حقیقت.

شاید در همین ابتدا این پرسش مطرح شود که آیا این دعوی‌ای است برای تمام انسان‌ها؟ هرچند این متن مخاطب بالقوه خود را همگان می‌داند، اما بنا ندارد تا مفروضات و استدلال‌های خود را به سطح این همگان و پیشفرض‌ها و دغدغه‌هایشان تنزل دهد. این متن، هرچند در ابتدا شرایط نیهیلیسم را در گستره‌ای بشری - و حتی فرابشری - ترسیم کرده است، اما مخاطب راستین خود را کسی می‌داند که به این وضعیت واقف است و تمام راه‌های دیگر را ناخرسندکننده یافته و «تصمیم» به برون‌رفت گرفته است و در نتیجه، خود را چنان مستاصل می‌بیند که اکنون حتی مبهم‌ترین کورسوها و نامحتمل‌ترین امیدها را جدی می‌گیرد. برای چنین مخاطبی است که مطالعه این متن معنادار است، وگرنه آن کس که تکلیفش با زندگی و عمل و غایتش روشن است (یعنی به یک نظام تمثیلات از پیش موجود باورمند است)، این متن را بی‌حاصل، پراکنده، مشوش و ملالت‌بار خواهد یافت. در واقع تمایز این دو نوع مخاطب در همان «تصمیم» است: یعنی تمایز بین توانستن و خواستن؛ بین امکان و اراده. پس اگر پرسش این باشد که چه کسی می‌تواند مخاطب این نوشتار باشد، پاسخ همگان است (البته به بیان دقیق‌تر، نه همه انسان‌ها، بلکه حتی همه موجودات فهمنده معنا - محدود‌ه‌ای که احتمالاً با هر تعریفی که از «انسان» داشته باشیم، دارای رابطه عموم و خصوص من وجه است). اما اگر پرسش این باشد که چه کسی «می‌خواهد» مخاطب این نوشتار باشد، پاسخ افراد خاصی را در بر می‌گیرد و البته گرفتن این «تصمیم» که چه فردی مخاطب این نوشتار است، نه بر عهده متن یا نگارنده، بلکه بر عهده خود فرد است. این متن همگان را مخاطب بالقوه خود می‌داند، اما این بر عهده هر مخاطب است که می‌تواند (یا می‌خواهد) خود را مخاطب بالفعل این متن بداند (یا بسازد). اجازه دهید مثالی بزنم. فرض کنید بنا باشد من کتابی بنویسم درباره «تکنیک‌های شطرنج». مخاطب این کتاب کیست؟ از یک سو، هر موجود فهمنده‌ای می‌تواند مخاطب این کتاب باشد. اما مخاطبان واقعی این کتاب چه کسانی هستند؟ البته

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

آنها که اولاً تصمیم دارند شطرنج بازی کنند و در مرحله بعد آنها که تصمیم می‌گیرند شطرنج را از این کتاب بیاموزند. آیا نویسنده کتاب تکنیک‌های شطرنج باید حوزه مخاطب خود را در سطح گسترده نخست (یعنی همه موجودات فهمنده) نگه دارد؟ البته که خیر. او در همان ابتدا با این پیشفرض شروع به نوشتن می‌کند که مخاطب این کتاب کسی است که علاوه بر اینکه می‌تواند بخواند و بفهمد، «تصمیم» دارد شطرنج بازی کند. متن حاضر نیز چنین است: مخاطب عام آن باید واجد شرط فهم (لوگوس) باشد. اما مخاطب مشخصی که این متن خطاب به او نوشته شده است، باید علاوه بر این امکان یا توانایی، دو شرط دیگر را در ساحت موضع و تصمیم (اراده) داشته باشد: یکی اینکه نیهیلیسم را تصدیق کرده باشد (شرط لازم) و مهمتر اینکه «تصمیم» گرفته باشد که راهی برای برون‌رفت از آن بیابد (شرط کافی). این امر البته به معنای تصدیق آزادی اراده فردی (در معنای کلیشه‌ای اراده آزاد یا اختیار) نیست. چرا که خواستن یا نخواستن افراد نیز نه به تصمیم خلق‌الساعه و فردی، بلکه به عوامل فرهنگی و زیستی برسازنده هویت و توان تصمیم‌گیری هر فرد بازمی‌گردد. در این معنا، اگر این تعبیر سوء تفاهم ایجاد نکند، تنها آن کسی «می‌خواهد» که «می‌تواند».

همچنین از آنجا که هر پاسخی باید پاسخی همه‌جانبه باشد، این متن می‌کوشد تا در عین ادعان و وقوف به تمام نقدهای دو قرن اخیر علیه هر شکلی از نظام‌سازی، خود را به مثابه یک نظام (یا فهرستی از یک نظام آینده) مطرح کند. پس قاعدتاً مطالبه نگارنده از خوانندگان نیز این است که این متن را به صورت یک کل نظام‌مند (البته یک کل پلاستیک) بخوانند و از مثله کردن یا فروکاستن به جملات قصار یا بخش‌های مجزا اجتناب کنند. با این همه، نگارنده به روشنی می‌داند که مخاطبان این مطالبه را به هیچ خواهند گرفت و شاید هدف از بیان چنین درخواستی تنها مبرا کردن خود نگارنده است از بلایای احتمالی‌ای که بعدها خوانش‌های یکجانبه بر

سر این نظام خواهند آورد. همچنین این نظامی است در رفت و برگشت دائمی میان مسائل انضمامی و مبانی انتزاعی. چرا که بدون مسائل انضمامی، ما پروبلماتیک (یا مسئله) ای موجه نخواهیم داشت و بدون مبانی، پاسخی موجه. موجه بودن نخست، دلالتی زیستی-انضمامی دارد و موجه بودن دوم، دلالتی منطقی-استدلالی. البته آنگاه که از مبانی یا بنیان سخن می‌گوییم، باید توجه داشته باشیم که برخلاف تصور رایج، در دوران حاضر، این بنیان‌ها به نحو حاضر و آماده از پیش در اختیار ما نیستند که بنا باشد فقط از آنها استفاده کنیم. همچنین این بنیان‌ها از پیش در ژرفنای ذهن (فطری) یا جهان ما (رنالیستی) نهفته نیستند، به نحوی که فقط بناست کشفشان کنیم. بلکه دقیقاً با آغاز از مسائل انضمامی است که بناست این بنیان‌ها تازه ساخته شوند، و برعکس با آغاز از این بنیان‌هاست که بناست به مسائل انضمامی پرداخته شود و پاسخی ایجابی به برخی پرسش‌ها داده شود. پس آغاز این مبارزه دُن‌کیشوت‌وار به نظر می‌رسد: یک شخص در برابر تمام بنیان‌ها. هرچند که این شخص می‌داند که هم تنهاست و هم ضعیف، اما همچنین می‌داند که هم در عین تنهایی و ضعفش واجد امکاناتی پُر توان است که باید کشف یا خلق شوند و هم ممکن است در ادامه راه چنین تنها و ضعیف باقی نماند.

پرسش دیگری که در اینجا بیان پاسخی مختصر به آن لازم است، مسئله اسطوره‌سازی است. آیا این نظام دعوی این را دارد که نظامی است که بر هیچ اسطوره‌ای مبتنی نیست؟ ابداً. انسان دهان که بگشاید با اسطوره‌ها سخن می‌گوید. شرط هر روایتی اسطوره‌پردازی است. حتی عقلانی‌ترین نقدها علیه اسطوره تنها تلاش‌هایی بودند برای عرضه اسطوره‌هایی به زعم خودشان موجه‌تر. خود عقل نیز نوعی اسطوره است و البته بزرگترین اسطوره‌ساز. پس روشن است که ما نیز به کمک قوه تخیل مان از اسطوره‌ها بهره می‌بریم. اما تفاوت در این است که این نظام می‌کوشد تا نظام تمثیلاتی «موجه» ارائه دهد؛ یعنی اولاً می‌کوشیم تا

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

اسطوره‌پردازی‌ای غیرانتقادی را رقم‌نزنیم (یعنی مثلاً برخلاف عمده‌دینداران یا دانشمندان علوم طبیعی به اسطوره‌پردازی خود اذعان داشته باشیم) و به جای ادعاهای اَبُکتیو‌گراف و ناموجه درباره جهان مستقل از انسان یا غایت الهی یا دقت علمی، بدانیم که تنها به کمک تخیل و در ساحت اسطوره‌های جمعی از پیش‌داده دست به عمل می‌زنیم. اینجا نیروی تخیل، اگر با آگاهی و خودآگاهی نقادانه همراه شود، می‌تواند به جای بازی صرف در زمین اسطوره‌های غیرانتقادی و فریبنده از پیش‌داده، اسطوره‌هایی تازه با غایاتی تازه و همگرا بسازد و در نتیجه، جهانی نو را وعده دهد: شاید با عقلی نو، خدایی نو و انسانی نو که غایت هر سه در نوعی نظام پلاستیک-ارگانیکی همزیستی اسطوره‌ها بر اساس نقطه ثقل خود «زیستن» (در معنایی رادیکال) به همگرایی رسیده باشند. ثانیاً هرچند اشاره شد که هر پاسخی پاسخی همه‌جانبه است، اما این نباید ما را دچار این تصور غلط کند که این نظام بنا دارد به همه چیز پاسخ دهد و از حیث معرفتی، نامتناهیستی دست‌نیافتنی را در علم برای خود به عنوان غایت برگزیند و خود را گرفتار نوعی سیر قهقرایی در این چاه ویل سازد. مسئله این نیست که ما نمی‌توانیم همه چیز را بدانیم، مسئله این هم نیست که ما نمی‌توانیم حتی یک چیز را نیز در معنای علم قطعی‌رنالیستی بدانیم. بلکه مسئله این است که ما برای معنادارساختن و دفاع از زندگی‌مان به چنین علمی احتیاج نداریم، بلکه نیاز به نوعی خودآگاهی انتقادی نسبت به نظام تمثیلات تخیلی‌مان داریم (که حتی دربردارنده علم نیز هست). ثالثاً، به منظور دست‌یافتن به همین خودآگاهی انتقادی لازم است که از یک سو، از توهم خلق نظام بی‌پیشفرض به عرضه نظامی با پیش‌فرض‌های ناپنهان راه یابیم: نظامی بدون اصل متعارف، اما با عزیمت از «تصمیم»‌هایی جهت‌بخش و البته اصول موضوعه‌های متعدد؛ و از سوی دیگر، نظریه‌صدقی نه مبتنی بر مطابقت (رنالیسم) و نه مبتنی بر صرف انسجام (ایدنالیسم) و نه مبتنی بر صرف کارآمدی (پراگماتیسم)، بلکه مبتنی بر نقد تمام نظریات صدق موجود و خلق نوعی نظریه‌صدق تازه از بطن آنها. این

بحث، در حد توان اندک نگارنده، در فصل «روش‌شناسی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت، اما عجالتاً می‌توان به طور مختصر گفت که این نوع نظریه صدق نوین، در عین حال که باید بر سازگاری درونی اصول موضوعه ادعایی و نتایج تکیه داشته باشد (معیار انسجام)، باید فقدان این سازگاری را نیز به رسمیت بشناسد و چه بسا کشف/خلق کند تا بدین طریق بتواند خود منطقی حاکم بر جهان فعلی را مسئله‌دار کند و منطقی نو ابداع کند (معیار منفی)؛ و نیز در عین حال باید در راستای غایت و پروبلماتیک مبارزه با نیهیلیسم صورت‌بندی شود (معیار پراگماتیستی)، اما باید بتواند غایت را نه در بیرون و مستقل، بلکه درون خود وضعیت، و در مقام ذات مسئله‌دار پنهان‌شده خود وضعیت کشف/خلق کند (معیار درون‌زای ضدپراگماتیستی)، و در نهایت در عین حال که باید بتواند خود را تصدیق کند (معیار انسجام)، باید امکان نفی دعاوی صادقی خود را نیز درون خود، نه به مثابه امر کاذب، بلکه دقیقاً به مثابه صادق‌کننده امر پیش‌تر-به-نحو-یک‌جانبه-صادق-تصور-شده تعبیه کند (معیار حفظ گشودگی). این منطق را در ادامه به کمک وامگیری از دستاوردهای اخیر کاترین مالابو در برداشتی فلسفی-دیالکتیکی از نورولوژی، «منطق پلاستیک مبارزه» نامیده‌ام.

همچنین در همین جا و به عنوان مقدمه لازم است برای اجتناب از درافتادن به نوعی سوپزکتیویسم غیرانتقادی - که علی‌رغم تمام این ملاحظات، مخاطب معتاد به تقلیل‌گرایی این متن را بدان متهم خواهد کرد - باید در عین دفاع از سوژه در مقام لنگرگاه، هر برداشت جوهریت‌بخش به سوژه را مورد نقد قرار داد. درست است که اگر از هر تجربه‌ای بی‌اغاییم، این تجربه به «من» بازمی‌گردد و در نتیجه، متفکران مدرن مانند دکارت، کانت، فیشته و هوسرل این «من» را شرط امکان تجربه و در نتیجه، امری نامشروط در نظر می‌گیرند، اما این نامشروطیت را حتی در انتزاعی‌ترین سطح نیز نمی‌توان اثبات کرد. در حقیقت اگر «من» شرط هر تجربه‌ای

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

باشد، آنگاه نه نامشروط، بلکه تنها یک مرحله کمتر از خود «تجربه» مفروضاً مشروط است و خود آن می‌تواند مشروط به امور دیگری باشد که ناشناخته‌اند. اما در این خصوص باید نقد را فراتر برد و نشان داد که اصلاً از کجا معلوم که «من» شرط تجربه است؟ چه دلیلی وجود دارد که این تجربه شرط «من» نباشد؟ اگر من را برآیند تجارب سوژه بدانیم، آنگاه این تجارب‌اند که من را می‌سازند نه بالعکس. حال می‌توان در پاسخ (مثلاً به تعبیری کانتی) گفت که اینجا مراد از من، نه من تجربی، بلکه من در مقام شرط منطقی امکان هر تجربه‌ای است. هرچند این من دوم به نظر برساخته‌ای زبانی-انتزاعی می‌رسد، اما حتی در صورت امکان آن نیز، قاعده اینهمانی دو من نقض می‌شود. من موضوع (فرانهنده) و من محمول (فرانهای شده) یکی نیستند. حال اگر هر دو «من» را، در عین حفظ تمایزشان، محصول تجربه بدانیم چه؟ چه حقی داریم که مانند دکارت، کانت، فیثته یا هوسرل، چنین اصلاتی برای سوژه قائل شویم؟ ما دست بالا، در هر لحظه تنها درکی مبهم از تجربه‌ای آنی داریم. اطلاق این تجربه به «من» (یعنی این قاعده که «من تجربه می‌کنم») به همان اندازه مبهم است که اطلاق «شیء» به جهان: هم اصالت ابژه زیر سوال است هم اصالت سوژه. آنچه در لحظه وقوع اصالت دارد تجربه‌ای نابودشونده است که بلافاصله دیگر نیست: یا به بیان ساده‌تر، تجربه‌ای ذاتاً تجربه‌ناشونده است، چرا که تجربه کردن همواره آنی بعد از راه می‌رسد، یعنی دقیقاً همان آنی که تجربه از دست رفته است. مابقی (یعنی سوژه تجربه‌کننده و ابژه تجربه‌شده) هر دو برساخته خیالی خود این تجربه از دست‌رونده‌اند! تنها بدین طریق است که می‌توان از درافتادن به هر دو سوی دگماتیسم ابژکتویستی و دگماتیسم سوژکتویستی اجتناب کرد. اینجا با نوعی اصالت تجربه در مقام امری نفی‌شونده روبرو هستیم، که البته با توهم تجربه‌ایجابی در سنت تجربه‌گرایی متفاوت است. این تجربه، دقیقاً تجربه همزمان ایجابی-منفی حس-فهم-خلق است که با نوعی ایدئالیسم رادیکال پیوند می‌خورد.

اما در عین اذعان به نکته فوق و اصالت دادن به تجربه، و در نظر گرفتن تمام نقدها علیه سویژکتیویسم، و نیز بدون دچار شدن به توهمی ایجابی، صُلب و توپُر از «من» یا جاودانگیِ نفس، بازهم باید خاطر نشان ساخت که مقرر تجلی این «خلق» در ذهن و عمل سوژه است. اینجا باید سوژه را از یک سو، واحدی فرهنگی، بیناسویژکتیو و پدیداری دانست و از سوی دیگر، امری شونده و جوهرأ همواره متکون. هر چند هایدگر به کارکرد اساسی دازاین در مواجهه با پرسش هستی - دازاین به عنوان یگانه پرسش کننده - اذعان دارد، اما با آغاز از دو غایتِ «هستی» و «معنای هستی» (به جای معنای زندگی سوژه) از همان ابتدا به بیراهه می رود. این نقد به هر فلسفه ای که از «وجود»، «خدا» یا «جهان» بیاغازد نیز وارد است. هر قدر هم که معنا، ماهیت، کارکرد یا حتی موجودیتِ توپُر و صُلب سوژه (من) زیر سوال باشد - که هست -، هر قدر هم مفاهیمی از قبیل «زمان»، «مکان»، «حسن»، «فهم» و «تجربه» مورد مناقشه باشند - که هستند - نمی توانم از هیچ آغازگاه دیگری آغاز کنم جز آنچه «من» (البته این من غیرجوهری غیرثابت) تجربه می کنم. حتی رادیکال ترین نقدها علیه سوژه نیز باید از خود سوژه و «تجربه» اعتباراً منتسب به «او» آغاز کنند. این البته به معنای تصدیق پیش انگاشت های جزمی پروژۀ دکارتی - کانتی - هوسرلی نیست - مشکل آنها تصور جزمی اولیه شان از خود سوژه بود نه انتخاب خود آغازگاه - بلکه نشان دهنده این است که هر شکلی از آغاز از مفاهیم انتزاعی یا عینی تا ابد در همان کلیت و انتزاعیت و عینیت بیرونی باقی خواهد ماند. پس هر چند اصلاً سوژه یا «من» ای ماهیتاً مستقل و ثابت در کار نیست، اما هر مواجهه ای باید از برداشتی پویا و غیرذات گرایانه از «من» آغاز کند، حتی اگر به نقد و واسازی معنای «من» راه برد. به همین جهت است که این متن، در مقام جلد نخست (یا فهرست کلی) یک نظام، «سطح سوژه» نامیده شده است. این امر را از جهت دیگری و به زبان سوژه تکین نگارنده نیز می توان توضیح داد:

در زمانه نیهیلیسم، «من» از آنجا مانده و از اینجا رانده، در مواجهه با بی‌معنایی زندگی‌ام، کوشیدم تا راهی برای برون رفت از این بی‌معنایی بیابم و زندگی‌ام را به امری قابل دفاع بدل سازم. نفی سوپژکتیویته نه تنها راه حلی به دست نمی‌دهد، بلکه خود مسئله معنا و ارزش را از اساس ممتنع می‌سازد. «من» در این راه به ناچار مجبور به عرضه نظامی جامع هستم که دستکم برای خودم و به نظر خودم قابل دفاع و موجه باشد. شاید به دلیل طیفی بودن فهمندگان و تفاوت‌های افراد، این نظام تنها برای من صادق و کارآمد باشد و از نظر دیگران چنین به نظر نرسد، چه باک؟ اما می‌توان با تکیه بر برخی مبانی مفهومی و منطقی (تعمیم‌یافته) کوشید تا در این اثر آن را تا آنجا که ممکن است برای دیگران (دیگرانی نزدیک یا هم‌پروبلماتیک) نیز توجیه کرد با این امید که شاید فهمنده دیگری یافت شود که این نظام را همانقدر موجه بیابد که من تصور می‌کنم. یا در سطحی گسترده‌تر، دستکم بخشی از نوآوری‌ها و امکانات آن را مفید یابد تا نظام‌های دیگری برای معنادار و موجه ساختن زندگی خویش و افراد مشابه خویش بسازد. «من» نباید ادعایی بیشتر از این داشته باشد و نیز باید بداند که نتیجه عملش نیز نه در ساحت سوپژکتیو، بلکه در ساحت بیناسوپژکتیو تحلیل خواهد شد: در واقع نه ذهنش، نه بدنش، نه عملش، نه تجربه‌اش، هیچکدام از حیث هستی‌شناختی به «خودش» متعلق نیستند. چرا که خودش، هم در وجودش و هم در مخلوقاتش، امری بیناسوپژکتیو و در نتیجه، ذاتاً تاریخی است. اما این را نباید به معنای نفی هر تفاوتی میان «من» و هر دیگری‌ای، در مقام شدت‌مندی‌ها و تراکم‌یابی‌های متمایز در ساحت بیناسوپژکتیو درک کرد و در شبی راه گم کرد که در آن، به تعبیر هگل، «همه گاوها سیاهند».

همچنین در اینجا لازم است علاوه بر مواضع فوق، ورای دو رویکرد تاریخی‌نگر و ضدتاریخی نسبت به حقیقت بایستیم و هر دو را نقد کنیم. رویکرد ضد تاریخی، در ادامه سنت طولانی تغییرستیز و ستاینده ثبات، به دنبال یافتن حقیقتی ورای

تاریخ است: حال چه این حقیقت ذاتِ لایتغیر الهی باشد، چه قانون لایتغیر علمی، چه حتی ذات لایتغیر انسانی. اصالت بخشیدن به تغییر و جای دادن حرکت در ذات جوهر و حقیقت، تمام ستون‌های به‌ظاهر استوار و صُلب این عمارت‌های ضدتاریخی را فروخواهد ریخت. اما از سوی دیگر، فروکاستن همه چیز به تاریخ، آنگونه که پس از هگل شایع شده است، فارغ از اینکه به نسبی‌گرایی افراطی در ارزش‌گذاری می‌انجامد، فراموش می‌کند که خودِ تاریخی‌نگری را تاریخی‌نگرانه تاریخی کند. علاوه بر این، درست است که همه چیز تاریخی است - نه تنها بدان معنا که ارزش، کارکرد و معنای هیچ امری را نمی‌توان منتزع از تاریخ و شرایطش درک کرد، بلکه حتی به این معنا که شدن و حرکت در ذاتِ جوهر و برسازنده حقیقت است - اما آیا امروز نیهیلیسم همه چیز را، حتی خودِ تاریخی‌نگری را منهدم نکرده است و همه چیز را در نوعی بی‌معنایی بی‌تاریخ و مقایسه‌ناپذیر رها نکرده است؟ این مسئله با گورکنی تاریخی کلمات و اصطلاحات (بازی‌های جذاب فیلولوژیک و اتیمولوژیک) که مُد این روزهای فیلسوفانِ قاره‌ای است، حل‌وفصل نخواهد شد. نیهیلیسم با همدستی کاپیتالیسم، چنان تاریخ را شسته است که امروز جوامع کهنی همچون چین و هند و ایران و مصر، در قیاس با جوامع تازه‌تاسیس (یا بی‌تاریخی) مانند ایالات متحده یا استرالیا - و نیز زبان‌های کهن در قیاس با زبان‌های جدید - در یک وضعیت واحد به سر می‌برند؛ شرایطی مشابه را می‌توان در خصوص کارکرد و معنای واژه‌های تازه‌تاسیس در قیاس با واژه‌هایی مشاهده کرد که قرن‌ها و بلکه هزاران سال سابقه دارند و در زبان‌های مختلف تجلیات متفاوت یافته‌اند (مانند خودِ ایده، لوگوس و تنوس). البته آنگاه که از تاریخ سخن به میان می‌آید، می‌توان به نوعی تاریخ‌پرستی نیز اشاره کرد که حتی تاریخی‌نگرانه هم نیست، مانند مواجههٔ فرافکنانه با تاریخ که اتفاقاً در سرزمین‌های «کهن» ای همچون ما، به راهی رقت‌انگیز برای هویت‌یابی جمعی فرافکنانه بدل شده است و نوعی افتخار یا غرور نوستالژیک به ویرانه‌ها را جایگزینِ مواجههٔ

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

انتقادی و انضمامی با اکنون کرده است. اما فارغ از این مباحث، در سطحی نظری‌تر، در اینجا به عنوان یک مقدمه تنها می‌توان به دو بصیرت اشاره داشت: اولاً اینکه شرط امکان تاریخی‌نگری، عناصری است که به واسطه غیرتاریخی بودنشان خود تاریخ را ممکن ساخته‌اند. در ادامه خواهیم دید که این عناصر چیستند و راه استخراج و عرضه‌شان چیست؛ ثانیاً می‌توان نشان داد که از قضا، خود نیهیلیسم، که در ارزش‌گذاری‌هایش دعوی تاریخی‌نگری دارد و بدین طریق نتایج نسبی‌گرایانه را توجیه می‌کند، واجد هسته سخت غیرتاریخی‌ای است که برملا کردن و تاریخی کردن آن بر عهده ماست. در این معنا، مشکل رویکرد تاریخی‌نگر این است که به میزان کافی تاریخی‌نگرانه نیست.

اما نکته‌ای بسیار مهم‌تر: همانگونه که اشاره شد، به دلیل تناقض ذاتی شناخت ایزدکتیو، نمی‌توان آن را هدف اصلی یا حتی پله نخست مسیرمان قرار داد. به بیان دیگر، شعارهایی از قبیل «شناخت جهان»، «شناخت هستی»، «شناخت خدا» یا حتی «شناخت حقیقت» اگر به عنوان انگیزه بنیادین یا موتور محرکه یک نظام فلسفی مطرح شوند، از همان ابتدا ما را به بیراهه می‌کشانند. شناخت حقیقت چاه ویل است: سیری قهقرایی یا نوعی نامتناهیت بد. علم امروز در این چاه ویل چنان گرفتار شده که شاید تنها انقلابی همه‌جانبه بتواند آن را نجات دهد؛ از چاله به چاه: از سلول به مولکول، از مولکول به اتم، از اتم به الکترون، از الکترون به کوارک و ... این مسیر پایان ندارد و آنچه امروز پیشرفت علم می‌نامیم، دقیقاً بیشتر غرق شدن و فرو رفتن در توهمی از دانش است که هیچ کمکی به شناخت جهان یا معنادار شدن زندگی نمی‌کند. اینجاست که باید به تعبیر باکونین از نوعی «انقلاب زندگی در برابر دانش، در واقع علیه حاکمیت دانش» دفاع کرد. «این انقلاب نباید به معنای تخریب دانش باشد که این کار خیانت بزرگی به انسانیت است. بلکه به آن معناست که آن را به نحوی سر جای خودش قرار دهیم که دیگر نتواند آن را ترک

کند»^۱. زمانی که از اصطلاح پرطمطراق «گسترش مرزهای دانش» سخن گفته می‌شود، اگر به این اصطلاح به دقت بنگرید، به ناگاه آب خواهد رفت. البته نمونه‌ای دیگر از این «گسترش»‌های دروغین که هرچند هزاران سال برای انسان رویا محسوب می‌شده، اما اکنون تقریباً یک قرن است که تحقق یافته و چشم‌ها را خیره کرده، گسترش سرزمین‌های غصب‌شده یا سفر به کرات دیگر است. زمانی که از رویاهای کودکانه درباره «میل به گسترش مرزهای دانش» فارغ می‌شویم، انگیزه اصلی این سفر صادقانه چنین بیان می‌شود: یافتن نشانه‌های حیات در جاهای دیگر با هدف ایجاد محلی برای زندگی انسان. این یکی از بزرگترین لطیفه‌های تاریخ است: انسان نتوانسته است بحرانش را بر روی سیاره خودش حل کند، حال با صرف هزینه‌های گزاف و نمایش‌های سکرآور می‌کوشد تا به دنبال یک میلیونیم درصد احتمال حیات در فلان سیاره یا حتی منظومه و کهکشان با بهمان مقدار سال نوری فاصله باشد. این امر یادآور تمثیل ارسطو در فقرة ۵۹۹۰ متافیزیک در نقد حامیان نظریهٔ مُثُل افلاطون است: «چنانکه گویی کسی که می‌خواهد اشیائی را برشمارد، تصور کند که چون آنها معدودند نمی‌تواند این کار را انجام دهد و بکوشد که پس از افزودن بر تعدادشان آنها را برشمارد»^۲. گویی انسانی که نتوانسته است در همین زمین قابل سکونت دم‌دست، بر مشکلات تمدنی خود فائق آید و هر روز در حال سکونت‌ناپذیرتر کردن آن است، فرافکنانه دچار این توهم است که می‌تواند مشکلاتش را در سرزمینی غیرقابل سکونت رفع کند. اما انسان فراموش می‌کند که هر جا که برود، عامل اصلی مشکلاتش را نیز آنجا خواهد یافت: یعنی خودش را و اسطوره‌هایش را. باید با این مشکل همین‌جا، در خانه، مواجه شود و مسئولیتش را بپذیرد.

^۱ باکونین، میخائیل (۱۴۰۱)، خدا و دولت، ترجمه علیرضا گودرزی، تهران: رسن، ص ۹۳.

^۲ ارسطو (۱۳۹۷)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت، ص ۳۴.

به مسئله شناخت بازگردیم و ماجرای «گسترش مرزهای دانش». مسئله اصلی در تناقض درونی خود «شناخت» - در هر شکل و معنایی - نهفته است. در هر نظام دانش فهم توأمان شناخت و معیار نیز به سرنوشتی مشابه دچار است. در یک کلام، از یک سو، برای شناخت نیاز به معیار است و از سوی دیگر، حصول معیار بدون شناخت بی اعتبار است. برملا شدن این حقیقت، یکی از شاخصه‌های نیهیلیسم است. می‌دانیم از ثای‌توس افلاطون تا حقیقت و روش گادامر، فیلسوفان در راستای انواع دیگر مواجهه با این دور باطل تلاش‌های سترگی صورت داده‌اند و وقوف خود را نسبت به اهمیت مسئله نشان داده‌اند. اما این هم روشن است که تمام این تلاش‌ها در به دست دادن راه‌حلی ایجابی و کارآمد برای مسئله ناکام مانده‌اند و از قضا راه نیهیلیسم را هموار کرده‌اند. من اما مسئله را به نحو دیگری طرح می‌کنم. هر چند در نهایت هر حوزه دانش و هر نظامی باید طرحی هم از «شناخت» و هم «معیار» آن را به دست دهد (چنانچه نظام حاضر نیز چنین خواهد کرد)، اما نباید این خواست را غایت اصلی برساختن یک نظام یا موتور محرکه آغازین آن قلمداد کرد. بلکه برعکس، انگیزه اصلی‌ای که حتی شناخت نیز بر آن مبتنی است بازهم به خود سوژه بازمی‌گردد. به بیان دیگر انگیزه اصلی و آغازین (و البته تنها راه نجات از این دور باطل)، نه پرسش از هستی، نه پرسش از معیار، نه پرسش از حقیقت، بلکه پروبلماتیزه کردن زیستن خود سوژه است. اینجا باز هم می‌توان، البته فقط در آغاز، مسئله بنیادین شناخت (با همان برداشت غیرانتقادی ارسطو از آن به منزله میل طبیعی بشر) را، به بیان هوسرلی کلمه، اپوخه کرد. دلیل اصلی هم این است که یکی از لوازم نیهیلیسم دقیقاً همین ابتدای معناداری زندگی بر شناخت و شکست آن است. به همین دلیل با به چالش کشیده شدن شناخت حقیقت یا هستی و رواج نقدها و تردیدها درباره هر نظام منسجم یا کلان‌روایت تبیین حقیقت، خود زیست انسانی نیز بی‌مبنا و بی‌معنا جلوه داده شد. البته بلافاصله باید هشدار داد که این موضع ابداً نباید به موضعی، از حیث اخلاقی، نیت‌گرایانه تقلیل داده شود یا

تحریف گردد، بلکه تلاش این است که حتی اکنون، حتی در همین مقدمه، همه ما (هم نویسنده و هم تمام مخاطبان)، پیش از ارائه هر شکلی از نظام معرفتی، باید دفاعی موجه از معناداری زندگی‌شان، که شرط نگارش این سطور به دست من و مطالعه این سطور از سوی شماست، در اختیار داشته باشند. برخلاف تصور غالب، می‌توان شناخت حقیقت و هستی و جهان را در پراتز گذاشت و از سوژه و زیستش آغاز کرد، نه برعکس. چرا که مسئله اصلی نه «شناخت»، بلکه «دفاع از زندگی» است؛ نوع شناخت (یا نظام باورشناختی) ما محصول این تصمیم (زیستی-عملی) است، نه برعکس. اما پیش از ادامه بحث، باید به یک مسئله با صراحت پاسخ گفت: «اگر نیهیلیسم حاکم است، آیا خود همین نوشتار نیز پشاپیش بدان دچار نیست؟ و اگر چنین است، پس آیا نبرد از همین ابتدا مختومه نیست؟»

پاسخ به پرسش نخست البته مثبت است. تصور بیرون ایستادن از وضعیت، از همان آغاز، موهوم است. هیچ بیرونی در کار نیست و در نتیجه، خود همین اعلان نبرد، خود همین متن، خود همین کلمات نیز محصول نیهیلیسم و نتیجه منطقی آن‌اند. از سوی دیگر، مشخصاً در این خصوص، هیچ معلق شدن یا اپوخه‌ای وجود ندارد. اگر نیهیلیسم حاکم باشد - که هست - حتی آغاز اندیشیدن بدان در مقام یک وضعیت فراگیر نیز به خودش دچار است و در نتیجه، هر تلاشی، حتی ظاهراً علیه آن، نیهیلیستی و در نتیجه محکوم به شکست است. اما این به معنای پایان نبرد نیست، به دو دلیل اصلی: اولاً آیا ممکن نیست نتیجه منطقی دیالکتیک درونی نیهیلیسم و تحقق راستینش فروپاشی خود آن باشد؟ ما در متن کتاب نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان با به‌کارگیری روش‌هایی موثر، قدرت نفی نیهیلیستی را به نحوی علیه خود آن به کار گرفت تا نتیجه‌ای ایجابی تولید کند و ارزش‌هایی تازه بیافریند. ثانیاً، در یک وضعیت و جهان نیهیلیستی، پیش از یافتن راهی برای رفع آن، پیش از یافتن مبنایی برای تکیه به آن، پیش از یافتن ارزشی برای معنا بخشیدن

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

به تفکر و عمل، آیا ممکن نیست، بدون در پراختز قرار دادن خود نیهیلیسم، بدون برقراری آتش‌بس موقت یا هر خودفریبی دیگر، تنها یک موضع با معنا و موجه باقی بماند: یعنی مشخصاً «مبارزه» با خود نیهیلیسم؟ به بیان دیگر، هر قدر هم که نیهیلیسم حاکمیت مطلق داشته باشد، هر قدر هم که ابزارهای ما ناپسند و ناکارآمد باشند، هر قدر هم که ضعیف و بی‌پناه و شکست‌خورده و حقیر شده باشیم، باز هم تا زمانی که تسلیم نشده باشیم، جنگ را نباخته‌ایم. این معنای راستین «امید» در بطن ناامیدی و ناتوانی است. به لحاظ فلسفی، در شرایط غلبه مطلق بی‌معنایی، مبارزه با بی‌معنایی تنها عملی است که می‌تواند موجه باشد و زندگی را معنادار کند، هر چند هنوز هیچ در دستان ما نباشد جز عزمی نه چندان راسخ، جز امیدی نه چندان قابل اتکا، جز سلاحی نه چندان کارآمد. این استدلال نیز از جهتی به نخستین دقیقه ظهور سوژه مدرن نزد دکارت شباهت دارد: دکارت در تامل دوم با پذیرش این پیشفرض که ممکن است تمام باورهای من غلط باشند (حتی قواعد در آن زمان بديهی ریاضیات، به واسطه فرض مداخله یک جن خبیث)، ادعا کرد که با وجود این، هر قدر هم که من درباره هر باوری فریب بخورم، منطقاً و مقدم بر آن، باید «من» ای باشد که فریب نخورد. امروز اما دیگر نمی‌توان به آن «من» شک‌کننده دکارتی تکیه کرد، اما به نحوی مشابه، می‌توان گفت که هر قدر هم که نیهیلیسم حاکم باشد و هر قدر هم که هر عملی ناموجه باشد، فارغ از نحوه توجیه عمل، خود «مبارزه» (یا حتی دقیق‌تر، عزم مبارزه) با بی‌معنایی» منطقاً می‌تواند موجه باشد. در یک کلام، از آنجا که نیهیلیسم حاکم است، پس مبارزه معنادار است. این بیان همچنین یادآور تعبیر مشهور آلبر کامو است که «تنها راه مواجهه با یک جهان ناآزاد این است که چنان آزاد شوید که وجودتان خود نوعی عمل عصیانگرانه باشد». اما همانگونه که در ابتدای فصل نخست ذیل «مبارزه و نظام» بحث خواهد شد، صرف نظر از برداشت رمانتیک و ساده‌انگارانه کامو از «آزادی» و «جهان ناآزاد»، این مبارزه را نمی‌توان به نوعی عصیان یا هر واکنش صرفاً سلبی

فروکاست. می‌توان نشان داد که چرا و چگونه تمام این عصیان‌طلبی‌ها علیه نیهیلیسم خود تاکنون به عنصر بازتولیدکننده و چه بسا تشدیدکننده آن بدل شده‌اند. و ما نشان خواهیم داد که مبارزه رادیکال، برخلاف تصور رایج، نه صرفاً واکنشی منفی علیه یک «دشمن» مستقر، بلکه مبارزه‌ای است که از فرط نفی‌کنندگی بناست ویرانی را ویران سازد و در نتیجه، نمودی ایجابی به خود بگیرد برساننده یک نظام تمثیلات موجه، هم از حیث نظری هم از حیث عملی. ایجابیتی که از دسترس ویران‌سازی مطلق نیهیلیستی مصون بماند، البته نه با دفاع جزئی، بلکه با رادیکالیزه کردن خود نفی. این البته بحثی چندلایه است که به وقت خود به آن خواهیم پرداخت.

اما باید به این وجه از پرسش فوق‌الذکر نیز توجه کرد که آیا مبارزه‌ای که با پذیرش وضعیت نیهیلیستی آغاز کند، خود پیشاپیش به همان وضعیت دچار نخواهد شد؟ ما در بخش مربوط به مبارزه در خصوص تکنیک‌های مبارزاتی خودمان سخن خواهیم گفت، اما عجلتاً در اینجا، به عنوان یک مقدمه، باید دستکم نیاز به ارائه بدیلی برای برداشت‌های کلیشه‌ای از مبارزه را نشان داد. عمدتاً پیش‌شرط مبارزه را یا باوری راسخ (مثلاً باور به یک ایدئولوژی) عنوان کرده‌اند یا عواطفی قدرتمند (عمل بر اساس خشم یا نفرت و ...) در قبال یک دشمن مشخص. اما اگر مبارزه مد نظر این نوشتار وضعیت نیهیلیستی را پیش‌فرض گرفته است، پس در مبارزه به کدام باور راسخ یا عواطف شدید یا دشمن معین می‌تواند تکیه کند؟ پاسخ این است: هیچ‌کدام. نه باور راسخی در کار است و نه عواطفی شدید و نه دشمنی معین: هیچ‌کدام موجه‌کننده مبارزه نیستند. از یک سو، هر باور راسخ یا ایدئولوژیک (اعم از دینی، علمی یا فلسفی) جزم‌اندیشانه است و از سوی دیگر، همانگونه که نشان خواهیم داد، هر عاطفه شدیدی (به ویژه نفرت و خشم) ضد مبارزه آگاهانه عمل می‌کند - اینجا باید قاطعانه‌ترین انتقاد را علیه اسطوره موهوم مبارز خشمگین

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

و عصبانی (یا نمونه‌ایدنا لیزه‌شده کین توز طبقاتی) مطرح کرد که بر فضای سیاسی غلبه یافته است و بر تفاوت کلیدی عصبیت و جدیت تاکید کرد - و نیز اساساً «دشمن» در معنای متعارف توهمی تقلیل‌گرایانه بیش نیست، و در نتیجه، عمل بر اساس این مقدمات ناموجه از کار در خواهد آمد. مبارزه راستین، در وضعیت فروپاشی همه نظام‌های باور، مبارزهای بدون اتکا به باور جزمی، بدون تن سپردن به غلبه عواطف و بدون توهم حضور دشمنی معین در برابر مبارز است. انگیزه آن معنادار و موجه کردن خود زندگی است. اینکه چگونه چنین مبارزهای ممکن است و شرایط امکان و نیز مجاری تحقق آن چیست، به تفصیل در کتاب مورد بحث قرار خواهد گرفت. اما این مبارزه بناست مبارزهای بدون باور، بدون عاطفه انگیزاننده، نامطمئن، در اوج تردید و ناامیدی، اما در عین حال قاطعانه باشد: برخلاف تصور غالب که یک تصمیم قاطع باید بر اساس یقین و اطمینان انجام شود، برعکس در زمانه غلبه عدم قطعیت (البته به دلیل آشکار شدن پوشالی بودن هر شکلی از قطعیت معرفت‌شناختی یا اخلاقی)، یک مبارز باید در اوج تردید به قاطعانه‌ترین شکل عمل کند، و البته مسئولیت عملش را به تمامی بپذیرد: «مبارزه در اوج ناباوری» و «مبارزه در عین تنهایی فرد و نامتناهی جهان». اینجا مبارزه نه مصرف‌کننده (یا متکی به) باور و معرفت، نه تغذیه‌کننده از عاطفه (چه عاشقانه چه متنفرانه) بلکه برعکس، تولیدکننده (خلق‌کننده معنا و عاطفه) است.

همچنین لازم است درباره عبارت «مبارزه در عین تنهایی فرد و نامتناهی جهان» توضیحی داده شود. نامتناهی در اینجا معنایی بالفعل ندارد و در نتیجه، از دسترس نقدهای کانتی و شبه‌کانتی در خصوص اطلاق نامتناهی به ابژه تجربه مصون است. در حقیقت، بحث بر سر این نیست که اکنون من می‌دانم که جهان نامتناهی است، بلکه این است که من می‌دانم که همواره چیزی بیش از هر آن چه می‌دانم یا تجربه می‌کنم امکان وجود دارد؛ و مگر فلسفه وجودی مفهوم «بی‌نهایت» در

خاستگاه خود، ریاضیات، همین نبود؟ علاوه بر این، هر انسانی تاکنون درباره تقابل نامتناهی جهان و تنهایی خویش اندیشیده است. برای مثال، زمانی را تصور کنید که فرد به آسمان پرستاره می‌نگرد. این فرد بسیار کوچک، یکی از میلیاردها انسان و یکی از میلیاردها میلیارد موجود این سیاره، به ناگاه درمی‌یابد که سیاره‌اش نیز بخش کوچکی از یک منظومه وسیع، و آن نیز بخش کوچک‌تری از یک کهکشان عظیم، و آن نیز بخش بسیار بسیار کوچکتری از ... این همان احساسی است که فروید در ابتدای کتاب ناخوشی‌های فرهنگ آن را «احساس اقیانوسی» (ozeanisch) نامیده است. اما همان انسان در اوج این احساس تا سر از آسمان برمی‌دارد و به زمین خیره می‌شود و اطراف را می‌بیند، بلافاصله به دغدغه‌های جزئی خود بازمی‌گردد و آنها را بزرگ و چه بسا بزرگترین رویدادهای جهان می‌پندارد. این دوگانه همواره در برابر هم مطرح شده‌اند: یکی آنچه من به تبعیت از فروید، «احساس اقیانوسی» و دیگری آنچه «احساس جزیره‌ای» می‌نامم. ما در فصل نخست، ذیل سرتیتر «بزرگ و کوچک» به این مسئله بازخواهیم گشت، اما در این مقدمه اجازه دهید همین نکته را متذکر شوم که هر دو طرف این دوگانه یکجانبه و فریبنده‌اند: چه این طرف که همواره به انسان سرکوفت می‌زند که خود متناهی حقیرت را فراموش کن و به آسمان نگاه کن و با کائنات یکی شو و در اقیانوس غوطه‌ور باش، چه آن طرف که انسان را به جزینت و جزیره‌اش فرومی‌کاهد و نیازها یا دغدغه‌های فردی‌اش را به بزرگترین مسئله جهان بدل می‌سازد. در حقیقت، یک طرف، منجر به خودکوچک‌بینی کاذب می‌شود و طرف دیگر به خودبزرگ‌بینی کاذب. یک طرف انسان را به موجودی بی‌تفاوت بدل می‌سازد که بزرگترین رویدادها را نادیده می‌گیرد، و طرف دیگر انسان را به موجودی بدل می‌سازد که بی‌اهمیت‌ترین چیزها را بیش از حد جدی می‌گیرد (مانند وضعیت اکثریت انسان‌های سیاره). مسئله اصلی این است که باید این هر دو را نه راه‌های جداگانه، بلکه در کنار هم، و حتی درون یکدیگر مدنظر قرار داد: یعنی تأکید «همواره و همزمان» بر عدم تنهایی و تنهایی، بر بی‌تفاوتی و جدیت، بر

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

کوچکی قابل اغماض فرد و عظمت او، بر اقیانوس و جزیره. ممکن است فردی در مقابل بگوید که شاید بتوان گاهی به این و گاهی به آن توجه کرد، اما مگر می‌توان همزمان؟ «بله، باید!» و دقیقاً اصل ماجرا بر سر همین «همواره و همزمان» است: تعهد و جدیت در قبال مسئولیت‌های فردی در عین آگاهی از اینکه نه تنها این دغدغه‌ها و مسئولیت‌ها مقطعی‌اند، بلکه از اینکه خود این انسان منفرد نیز چند صباحی دیگر نابود خواهد شد، و چند صباحی بعد کل بشریت منقرض خواهد شد و احتمالاً حتی هیچ اثری از کل تاریخ سیاره بر جای نخواهد ماند. اما اگر چنین است، پس اصلاً چرا باید مسئولیت را جدی گرفت؟ دقیقاً به این دلیل که انسان متناهی است و زندگی‌اش متناهی است و برای معنابخشی به زندگی‌اش باید اموری را میانجی قرار دهد که از سنخ او و در مقیاسی متناسب با او تجربه می‌شوند، چه از حیث مادی-بدنی چه از حیث ذهنی-روانی، البته بی‌آنکه دچار توهم خودبزرگ‌بینی و جدیت کاذب شود. به واسطه نادیده گرفتن این حقیقت بود که هر دو طرف معادله، یعنی عقلانیت ابزاری فروکاهنده و احساس عرفانی متعالی‌گرا، همدستانه به شکل‌گیری و تقویت نیهیلیسم یاری رساندند. معنای مد نظر ما از «سوژه» از بطن همین «همواره و همزمان» متناهی و نامتناهی سر برمی‌آورد که آن را در این کتاب با منطق پلاستیک و آلیاژی توضیح خواهیم داد.

از این حیث شاید انتقادی دیگر نیز در خصوص پروژه حاضر مطرح شود: مگر نه اینکه فرد متناهی و محدود است، مگر نه اینکه او تنها تکه بسیار کوچکی است درون جهان ماشین‌واره لایتناهی، مگر نه اینکه نه تنها محیط زندگی، بلکه امکانات و توانایی‌ها ذهنی و بدنی فرد نیز اموری از پیش‌داده‌اند، مگر نه اینکه فرد به میانه این جهان پرتاب شده و نه می‌داند از کجا آمده و نه می‌داند به کجا می‌رود، پس دیگر «معنابخشی به زندگی» چه توجیهی دارد؟ مگر همه فریب‌ها تاکنون نتیجه همین خلق نظام‌های تمثیلی و معنابخشی‌ها به زندگی افراد و جوامع نبوده است؟

اصلاً آیا همین تلاش برای توجیه زندگی یا توهم «معنا» خود بزرگ‌ترین فریب و بزرگترین انحراف از روند طبیعت نیست؟ من در وهله نخست با لحن انتقادی این پرسش‌ها همدلم. آنگونه که دستکم به نظر من می‌رسد، وضعیت به همین گونه است. جهان فی‌نفسه معنایی ندارد و انسان هم یا بی‌هیچ نقش و هدف قابل حصولی محصول روند علی‌کور طبیعت به نظر می‌رسد که بی‌هدف آمده و خواهد رفت، یا اگر هدفی هم در کار باشد، ناخواسته یا خوش‌خیالانه مشغول برآورده کردن غایتِ نیروهای دیگری است و خود تنها کارگزاری محکوم و ماموری معذور است و کل نتیجه این همه آمدن و رفتن، نیز چیزی نبوده جز رنج و رنج و رنج. من با این ایده موافقم. اما بحث من تازه از اینجا آغاز می‌شود. خب که چه؟ چه کار دیگری می‌توان کرد؟ مبارزه با بی‌معنایی در مقام ایستادن در برابر خدا (غایت الهی)، طبیعت (علیت طبیعی کور) و انسان (نقش‌های از پیش داده بر اساس غرایز طبیعی یا جایگاه‌های اجتماعی) دقیقاً به همین وضعیت مستاصل توجه دارد و از آن می‌آغازد. فرد حق دارد بایستد و با پذیرش همه اینها، با پذیرش جبر علی‌کور، با پذیرش کوچک بودنِ مطلقِ خود در برابر کائنات، با پذیرش وضعیت از پیش داده انسان و سرنوشت محتومش، حتی با پذیرش اینکه «خود»ی از آن خویش ندارد، فریاد برآورد که: «نه! «خودم» می‌خواهم تصمیم بگیرم که در همین مدت کوتاه چرا و با چه غایتی زندگی کنم، حالا به هر قیمتی». فرد در این قمار، هرچند کاملاً بازنده است، اما چیزی در اختیار دارد که دست بالا را به او می‌دهد: اینکه هیچ چیزی ندارد برای از دست دادن، اینکه «هیچ» نیست. هر «چیزی» در برابر قدرت عظیم جهان شکست خواهد خورد، اما تنها با همین «هیچ» است که می‌توان به مبارزه با «نامتناهی» رفت. مسئله این است که انسان‌ها هنوز در این توهم‌اند که «چیزی» دارند برای از دست دادن: زندگی بیولوژیک، سلامتی، آرامش، لذت، آبرو، عواطف، تعلقات و غیره. به همین دلیل گام نخست ایستادن در برابر خودِ انسان است.

با این اوصاف، باز هم احتمالاً مخاطبان هنوز نسبت به چنین تأکیدی بر نقش و جایگاه «سوژه» با تردید خواهند نگرست. گویی سوژه تنها واحد معنابخش و ارزش‌مدار است، گویی مبارزه اساساً مبارزهای سوژکتیو است، گویی ما اینجا مجدداً به نوعی فردگرایی اتمیستی پسرقت کرده‌ایم که در آن هر کس می‌کوشد درون کشتی‌ای در حال غرق شدن، تنها قایق خود را به آب بیندازد. این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه همگی جدی‌اند و پاسخ‌سرراستی نیز به آنها نمی‌توان داد. اما تا آنجایی که به مقدمه حاضر مربوط می‌شود، می‌توانم از این ایده دفاع کنم که هرچند سوژه دارای ذاتی مستقل و ثابت نیست، هرچند سوژه اساساً پراساخته است، هرچند امیال، اندیشه‌ها و حتی تصمیمش به مبارزه نیز برآمده از عللی پراسازنده آن‌اند، اما ما در وضعیت فعلی، که دقیقاً نه یادآور کشتی در حال غرق شدن، بلکه نشانگر کشتی‌ای دیگر کاملاً غرق‌شده و انسان‌هایی در حال دست‌وپا زدن است، هیچ چاره‌ای نداریم جز اینکه از سوژه آغاز کنیم. سوژه نه اصیل است نه می‌تواند به‌تنهایی نقش بنیادی ثابت را ایفا کند، نه حتی مختار (در معنای واجد اراده آزاد) است، اما گره‌گاهی موقت واجد نوعی شدت‌مندی است که می‌توان بی‌آنکه دچار توهمی از معرفت یا آزادی یا حتی سعادت بود، برخی مفاهیم را به آن متصل ساخت: مانند مبارزه، زیستن، تصمیم، تجربه و میل. همچنین مشاهده کردیم که این کتاب مخاطب هدف خود را در سطح سوژه تعیین کرده است. البته، چنانکه خواهیم دید، این تأکید بر سوژه، از بطن نقد رادیکال اصالت سوژه یا بر ملا ساختن ماهیت موهوم سوژه، آگرو فرد حاصل شده است. بارها شنیده‌ایم که امر شخصی وجود ندارد و حقیقت جمعی یا کلی است. این رویکرد باعث شده است که همواره سوژه در پرتو کل یا جامعه اصالت یابد و عرصه دفاع از سوژکتیویته به برداشت لیبرالیستی و تقلیل‌گرایانه از سوژه وانهاده شود. در این خصوص، اولاً باید اشاره کرد که به همان میزان که سوژه فردی فاقد اصالت است، جمع یا کل نیز فاقد اصالت است. میل به کلی‌سازی انتزاعی در نهایت ما را به وادی اوهام درمی‌افکند. به همان

اندازه که جامعه یک واحد موقتِ بر ساخته است، فرد نیز یک واحد موقتِ بر ساخته است که هر چند از یک منظر، در نسبت با جامعه جزئی است، اما از منظر دیگر، تجلی همان کلیت اجتماعی است چکانده شده در یک نقطه؛ علاوه بر این، فرد در نسبت با اندام و اجزای خودش نیز کلی است، دقیقاً مشابه یک کلِ فراگیر. خود جامعه نیز در مقابل کلیت تمدن بشری یک فرد به شمار می‌رود و الی آخر. تسلیم شدن در برابر میل انسان به بازی‌های انتزاعی بی‌پایان (چه به سمت بزرگ‌تر کردن دامنه ماکروسکوپیک، چه به سمت کوچک کردن محدوده میکروسکوپیک)، راه چاره نیست. البته در برابر رویکردهای اتمیستی فردگرایانه و لیبرالیستی، باید همچنان به نقد اصالت فرد پرداخت و از بر ساخته بودن آن پرده برداشت. اما تاکید این متن بر سوژه در سطحی دیگر نیز قابل تبیین است:

این متن (و هر متن مکتوب بشری) به زبانی نوشته شده است که مخاطب آن سوژه است، نه زبانی که مخاطب آن اجزای بر سازنده سوژه یا اجتماعات بر ساخته از سوژه‌ها باشند که می‌دانیم آنها نیز زبان خاص خودشان را دارند و در سطوحی دیگر با یکدیگر در نوع دیگری از تعامل (یا هم‌سخنی، در معنای وسیع کلمه) به سر می‌برند. در حقیقت به این دلیل ساده ما در این دور باطل بی‌لنگر بی‌پایان جزء و کل، روی سوژه ایستاده‌ایم و توانسته‌ایم اینجا دست‌آویزی هر چند موقت و رفع‌شونده بیابیم، که زبان ما (لوگوس) زبانی است که خطاب به این سطح مشخص مابین زمین و آسمان (مابین از یک سو، اتم‌ها و بی‌پایان خردتر، و از سوی دیگر، کهکشان‌ها و بی‌پایان عظیم‌تر)، ساخته و پرداخته شده است. ما نمی‌توانیم به زبان‌های خردتر و کلان‌تر (زبان میان اتم‌ها یا ژن‌ها و زبان میان جوامع یا سیارات) تکلم کنیم و برای درک روابط میان آنها، مجبوریم آنها را نیز به همین زبان مرجع میانی‌مان ترجمه کنیم. همچنین پروبلماتیک اصلی من، یعنی معنای زندگی، هر چند می‌تواند در سطوح خردتر و کلان‌تر تاثیرات و تجلیات قابل ارزیابی خود را

داشته باشد، اما مشخصاً در سطح سوژه معنادار است. برای مثال، معنایی را که از مواجهه یک فرد (مثلاً خودتان به عنوان یکی از مخاطبان این کتاب) با معنای زندگی‌اش به ذهنتان متبادر می‌شود، مقایسه کنید با مواجهه یک نورون مغزی با معنای زندگی‌اش، یا مواجهه یک ملت با معنای زندگی‌اش. یک ملت چگونه با معنای زندگی‌اش مواجه می‌شود، جز از طریق افراد؟ اصلاً یک ملت واحد نادرستی است برای اطلاق مواجهه با معنای زندگی. گویی بخواهیم حجم یک مربع دوبرعی را محاسبه کنیم. این متن البته نه تنها فراموش نکرده، بلکه از همان ابتدا به کرات تاکید کرده است که نیهیلیسم مسئله‌ای فرهنگی و تمدنی است. اما ترجمه این مسئله نیهیلیستی در سطح فرد، در قالب بحران معنا و ارزش متجلی می‌شود. در نتیجه، برای مواجهه با این بحران، حتی در همان سطح فرهنگی، باید دقیقاً از همان واحد معنادار زیستن، یعنی فرد یا سوژه، آغاز کرد تا بدین طریق بتوان تبعات بیناسوژگانی آن را تحلیل کرد. تاکید بیش از حد بر حل مسئله در ساحت کلی‌نگرانه (تمدنی، سیاسی، فرهنگی، بشری و غیره) این آفت را نیز دارد که همواره به آینده‌ای موهوم ارجاع می‌دهد که کل بشر، یا کل تمدن، یا کل نظام سیاسی و سایر کل‌های دیگر بتوانند به شیوه‌ای مطلوب تغییر کنند. ما در فصل «غایت‌شناسی» نشان داده‌ایم که این غایتی نادرست و غیرموجه برای زیستن معنادار سوژه است. اگر زیستن معنایی داشته باشد، باید بتوان آن را اینجا و اکنون، همزمان پیوسته و گسسته، محقق ساخت. البته زندگی یک فرد ممکن است بر اساس نوعی غایت‌شناسی اتوپیايي معنادار شود - که البته ناموجه بودن آن را نشان خواهیم داد، اما اگر چنین هم باشد - باز این زیستن فعلی فرد است که هر لحظه در نسبت با آن غایت، ابژه معنادار بودن یا ارزشمند بودن است. اگر ما به ارزش و جایگاه این گره‌گاو ولو تهی، این لنگرگاو ولو همواره موقت، پی نبریم، آنگاه هیچ لنگرگاه و گره‌گاه دیگری را در این طوفان سهمگین نخواهیم یافت. در این معنا نفی

این جایگاه خود ترفندی نیهیلیستی است که خود را در سوژه‌ستیزی پست مدرن‌ها متجلی می‌سازد.

در یک کلام، مهم این است که هم بتوانیم امکانات سوژه را تشخیص داده و آنها را رادیکالیزه کنیم، و هم، این مهم را نقادانه و بدون دچار شدن به توهمات فردگرایانه، آگونیستی، لیبرالیستی و اتمیستی از سوژه به انجام برسانیم. تنها با شروع مبارزه از واحد سوژه است که می‌توان این مبارزه را در هر دو طرف، یعنی هم در سطوحی کلان‌تر (بیناسوبژکتیویته و جامعه: ساختارهای فراگیر برساننده بیرونی سوژه - در این معنا آگاهی سوژه در حقیقت محصول این نیروها و ساختارها و در نتیجه، آگاهی‌ای جمعی است) و هم در سطوحی خردتر (درون‌سوبژکتیویته و اندام و حواس و نوروها و ژن‌ها: اجزای برساننده درونی سوژه - در این معنای دوم نیز خود آگاهی سوژه منفرد نیز نوع دیگری از آگاهی جمعی است) بسط داد. متن حاضر، با محوریت نقادانه‌ای که برای سوژه قائل شده، به این هر دو سوی برساننده سوژه پرداخته است. پس باز هم باید تکرار کنم که به دلیل پروبلماتیک معناداری زندگی، و ادعان به این حقیقت که هرچند این مسئله تمدنی-فرهنگی است اما در ساخت سوژه تجربه می‌شود، سطح طرح بحث در اینجا سوژه است، و چنانچه خواهیم دید در ساحت اخلاق و سیاست نیز، مخاطب این اثر و مقیاس بحث، سوژه خواهد بود. این البته مانع از آن نمی‌شود که بعدها (در مجلداتی دیگر) بتوانیم به کمک این مبانی در عرصه سیاسی به جای مقیاس سوژه، از مقیاس نظام سیاسی (روح ابرژکتیو) آغاز کنیم و مثلاً در خصوص نظام‌های سیاسی و ارتباطشان سخن بگوییم، اما در اینجا - در جلد نخست یعنی سطح سوژه - مسئله این است که سوژه، در هر نظامی که باشد، چگونه می‌تواند کنش سیاسی موجه داشته باشد و مبارزه را محقق سازد.

البته می‌دانیم که برداشتی ساده‌انگارانه از مبارزه وجود دارد مبتنی بر همان برداشت ساده‌انگارانه از «دشمن» که قبلاً بدان اشاره شد. بی‌تردید یکی از رسالت‌های اصلی ما ترسیم تبیینی دقیق و نوین از معنای «دشمن» است که در فصل «سیاست» ذیل عنوان «دشمن‌شناسی» ارائه خواهد شد. اگر نیهیلیسم بناست در مبارزه ما «دشمن» محسوب شود، آیا می‌توان به نحوی سنتی از ایستادن در برابر دشمن سخن گفت؟ ابدأً. البته که به نظر خوانندگان می‌رسد که از ابتدای متن تاکنون چنین برداشتی از نیهیلیسم به مثابه دشمن ارائه شده است. گویی نیهیلیسم در برابر ما ایستاده است و ما باید با تقویت خود به آن حمله ببریم و بناست آن را شکست دهیم. در ابتدای پرتاب‌های فلسفه (یا کتاب پرسش‌ها و تشرها)، تنها به عنوان طرح مسئله، نوشته‌ام که «در این نبردها هیچ موضعی در برابر دشمن وجود ندارد. پایگاه حمله خود بخشی از خاک دشمن است و امکانات حمله خود هدیه‌ای است از جانب دشمن. هر ضربه‌ای علیه دشمن نوعی پیروزی برای دشمن است، زیرا از همان ابتدا دشمن در من است و من در پیرو»^۱. در ادامه با استفاده از برخی بصیرت-تکنیک‌های رزمی-مبارزاتی نشان خواهیم داد که چگونه یک امر همزمان هم «دشمن» است، هم «پدر»، هم «مهمان» و هم «خانه». اولاً نیهیلیسم خانه ماست. ما، حتی در نقطه اوج مبارزه، نه در بیرون از نیهیلیسم، بلکه درون آن زیست می‌کنیم. نیهیلیسم مانند هوایی است که تنفس می‌کنیم. یک فرد، هر قدر هم قدرتمند و ورزیده، نمی‌تواند زمانی که در شهر محل سکونتش هوا آلوده است، ادعا کند که در ریه‌های من هوایی سالم وجود دارد (مثلاً به این دلیل مضحک ولی رایج که «چون من فقط به هوای پاک اعتقاد دارم»). ما درون نیهیلیسم غوطه‌وریم و هر آنچه داریم و به ما رسیده است مولود این وضعیت است. نیهیلیسم نه دشمن مشخصی در برابر ما، بلکه وضعیت خود ماست. حتی فراتر از این، ما، در مقام

^۱ اردبیلی، محمد مهدی (۱۳۹۹)، پرتاب‌های فلسفه، تهران: ققنوس، ص ۱۸.

منتقد وضعیت، مولود خود نیهیلیسم هستیم: هم به این دلیل روشن که «شرط امکان خود مبارزه با نیهیلیسم حضور نیهیلیسم است» و هم به این دلیل کمی ظریف‌تر که ما، در مقام افرادی که دعوی مبارزه با نیهیلیسم را داریم، در واقع نتیجه منطقی به سرحدات رسیدن نیهیلیسم و شورش درونی آن علیه خویش‌ایم. شاید حتی بتوان این نگرانی را نیز ابراز کرد که مبارزه ما نه به پسانیهیلیسم، بلکه به قوی‌تر شدن و تولید نوع دیگری از آنتی‌بادی ضد مبارزاتی بدل شود، اتفاقی که تاکنون در هر مبارزه‌ای در قرون اخیر رخ داده است (همان‌گونه که اشاره شد «شنواترین گوش‌ها برای شنیدن، گوش‌های دشمن است»). اینجا نوع دیگری از فهم و مواجهه با «دشمن» نیاز است. هرچند نبرد نوعی نبرد درونی است، اما سوژه (یا به بیان دقیق‌تر بیناسوبژکتیویته) می‌تواند در عین دریافت ضربه از دشمن، همین ضربه را در عین حال به «هدیه» بدل سازد، بی‌آنکه آن را دفع کند، آن را درونی کند و با چرخشی تکنیکی آن را به نحوی به کار بندد که هم منطقی دشمن را تضعیف کند، هم با ساختن منطقی نوین، میان خود و دشمن فاصله‌گذاری کند. البته درک این چرخش تکنیکی و «منطق پلاستیک مبارزاتی» آن، که پیش‌تر در سطحی دیگر اشاره‌ای به آن شد، گرانیگاه اصلی کتاب حاضر است. اینجا مسئله تفکر در مقام مبارزه می‌تواند ارتباطات پنهان دو جریان به ظاهر نامرتبط را آشکار کند: مبارزه به طور معمول، تکیه‌گاهی دارد، تکنیکی برای حرکت و دشمنی برای ضربه زدن. تفکر هم مبانی‌ای دارد، روش‌هایی برای استدلال و رویکرد رقیبی برای نقد کردن. مسئله این است که در دوران نیهیلیسم، نه هیچ مبانی برای تکیه دادن وجود دارد، نه هیچ دشمنی برای ضربه زدن. تا آنجا که به مبنا مربوط است، منطقی پلاستیک، این قابلیت را در قالب توامان شکل‌پذیری و شکل‌دهی پسینی مبنا محقق می‌سازد. مانند مبارزی که بناست بر روی چوب‌های شناور روی یک برکه حرکت کند. او می‌داند که تنها می‌تواند برای یک لحظه روی یک چوب پا بگذارد و باید بلافاصله به روی چوب دیگر بپرد، چرا که تکیه‌گاه نخست بلافاصله زیر آب می‌رود. منطقی

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

جزمی دوحدی نمی‌تواند این منطق پلاستیک مبارزاتی را درک کند. برای او دو حالت بیشتر وجود ندارد: یا مبانی قابل اتکا هستند پس می‌توان روی آنها ایستاد، یا غیر قابل اتکا هستند پس نمی‌توان روی آنها ایستاد و بنابراین فرد به زیر آب فرو خواهد رفت (روش ما را نباید همچنین با منطق احتمالات یا منطق‌های فازی خلط کرد). اما مبارز راستین در عین علم به سست بودن بنیادها بر آنها پای می‌گذارد (استفادهٔ موجه و انتقادی از نظام‌های تمثیلات)، و به موقع پای برمی‌دارد و جای دیگر می‌گذارد (رقص مبارز)؛ او چنان «توانمند» شده است که در همین حین ضرباتش را وارد می‌کند. فارغ از بحث ماهیت «دشمن»، به این پرسش هم باید پاسخ داد که در چنین وضعیتی، اصلاً خود «توانمندی سوژه» به چه معناست؟

در حقیقت، به فرض موجه بودن چنین مبارزه‌ای، سوژه اصلاً چه توانی برای انجام آن دارد؟ این نکته‌ای است که عمدتاً در مباحث نظری، یا از قلم می‌افتد یا مورد سوءتعبیر واقع می‌شود. فرد موجودی ضعیف است و سوژهٔ امروز سوژه‌ای به مراتب تضعیف‌شده‌تر است. برای درک این ضعف، لازم نیست حتماً در ابتدا گرفتار یافتن معیاری کلی برای قوت و ضعف شویم. کوچکترین تغییری در محیط (چه فیزیکی-محیطی، چه انسانی-فرهنگی) می‌تواند به بزرگترین تهدید برای سوژه بدل شود. همچنین سوژه، می‌تواند حتی در همان توانایی‌هایی که تصور می‌کند دارد، مانند دیدن، شنیدن، فکر کردن، تخیل کردن و غیره، ضعف خود را تشخیص دهد و درکی از توانایی‌اش داشته باشد. فارغ از اثبات درستی یا نادرستی نتایج حاصل از عمل تخیل، سوژه می‌تواند دریابد که به دلیل سبک زندگی (اعم از شیوهٔ خواب و خوراک و راه رفتن و دیدن و خواندن و شنیدن و سخن گفتن)، به ویژه در جهان تکنولوژیک مصرف‌زده، امروزه بسیار ضعیف شده و نه تنها از تخیل‌ورزی شدید یا خلق‌های عظیم ناتوان است، بلکه حتی به تعبیر پاسکال، از تحمل تنهایی در یک اتاق عاجز است و به همین دلیل به هزارویک ابزار و مناسک سرگرم‌سازی و

غفلت‌ورزی چنگ می‌زند. از سوی دیگر، ما امروز با انسانی طرفیم که علی‌رغم ادعاهای گراف و تلاش‌های واهی قدرت‌طلبانه، اساساً خواستار ضعیف ماندن است (چرا که قدرت هم مسنولیت بیشتری را بر سوژه بار می‌کند و هم مخاطرات و رنج‌های بیشتری برایش ایجاد می‌کند). به همین دلیل در انتهای کتاب بخشی به «تقویت سوژه» اختصاص یافته است تا اگر سوژه نقاد به واسطهٔ از دست دادن عوامل توان‌بخش بیرونی‌اش (عواملی که البته از همان ابتدا گمراه‌کننده عمل می‌کردند) تضعیف شده است، بتواند با تکیه به «خود» (در مقام مجموعه‌ای موقت، اما پیوسته، از ذهن و بدن یا مجموعه‌ای از ذهن‌ها و بدن‌ها) این ضعف را بالنسبه جبران و خود را تقویت کند. این تکیه دادن به خود، هر چند ریشه در برداشت مدرن و خودبنیاد از سوژه دارد - در واقع هر برداشتی از سوژه به چنین خودبنیادی‌ای نظر دارد - اما بنا ندارد این خودبنیادی را در معنای تقلیل‌یافتهٔ دکارتی ذهن متفکر تنها یا نوعی سوپروکتیویسم مدرن درک کند، بلکه نوعی بیناسوپروکتیویته به خود بازگردنده را مد نظر دارد که مبانی فهم و توجیه آن در فصل «هستی‌شناسی» سرفصلی مستقل به خود اختصاص داده است. در بخش ضمیمهٔ تمرینات، به عنوان مقدمه‌ای بر «نظام جامع تمرینات»، لیستی طولی از ضعف‌های سوژه (یعنی «من»؛ یا به بیان دقیق‌تر، بیناسوپروکتیویته، یعنی «ما» - البته نه «ما»یی از پیش‌داده، بلکه «ما»یی همواره در حال ساخت) ارائه شده است و راهکارهای ایجابی برای غلبه بر این ضعف‌ها و تقویت سوژه عرضه شده است. در اینجا، سوژه در مقام آمیزه‌ای از بدن(ها)، ذهن(ها) و عاطفه(ها) در نظر گرفته شده است و برخلاف سنت دکارتی سوپروکتیویته به ذهن یا اندیشهٔ منتزعه از بدن فروکاسته نشده است.

در توجیه بخش ضمیمهٔ «تمرینات تقویت سوژه» همین بس که به خاطر آوریم انسداد علی‌رغم ماهیت فرهنگی و اجتماعی‌اش، امری بیناسوپروکتیویته است. وضعیت انسداد دقیقاً به معنای اجتماع سوژه‌های مسدودشده است. این سوژه‌ها

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

هستند که خود را، و به میانجی خود، جهان را، و در حقیقت، یکدیگر را، فروبسته‌اند و مسدود کرده‌اند. پس برای برون‌رفت از انسداد، سوژه‌ها باید بتوانند از انسداد خود بیرون بزنند. این برون‌زدن البته امری اجتماعی و بیناسوبژکتیو است و تجلیات عینی تاریخی و فرهنگی دارد. اما چگونه سوژه‌ها می‌توانند از انسداد خود بیرون بزنند؟ این انسداد نه تنها محدوده اندیشه و ایده آنها را شامل می‌شود، بلکه بدن آنها را نیز در برمی‌گیرد. بدن‌ها بسته‌اند. گوش‌ها به ندرت می‌شنوند. چشم‌ها فریب می‌دهند. اندام به طور مبهم لمس می‌کنند و مهمتر از همه، خود ذهن همواره مبهم و آشفته و فریبده عمل می‌کند. این محدودیت نیز البته نه صرفاً بیولوژیک، بلکه هم‌زمان فرهنگی-تمدنی است و احتمالاً ریشه در گذشته‌های دور و اولویت اصل «بقای نوع» بر «شناخت حقیقت» یا «معنابخشی» دارد (چرا که حیات طبیعی اصلاً نیازی به معنایابی نداشت) و به چهارچوبی از روند پیشروی کلیشه‌های اجتماعی و اقتصادی در طول تاریخ بازمی‌گردد (سطحی که نه تحلیل تکامل‌گرایانه در حوزه زیست‌شناسی و نه تحلیل مارکسیستی در حوزه جامعه‌شناسی از آن فراتر نمی‌روند). توان شنیدن، دیدن و لمس کردن از جهت منوط به توانایی‌های درونی (ذاتی، ژنتیکی، فردی، طبیعی) است و از جهت دیگر، منوط به محدوده‌های از پیش تعیین‌شده فرهنگی و تمدنی. در نتیجه، گشودن انسداد و توان فراروی از بن‌بست نیازمند توانی رادیکال است برای دیدن چیزهای نادیده، شنیدن چیزهای ناشنیده و لمس چیزهای لمس‌نشده تا در نهایت برسد به اندیشیدن به نااندیشیده‌ها، خلقِ امرِ نو و زیستنِ نزیسته‌ها. در اینجاست که بدن در کنار ذهن بسیار اهمیت می‌یابد: تقویت بدن برای فراروی از خود و درک سوژه در مقام آمیزه‌ای از ذهن و بدن. و البته در اینجا باید در برابر گرایشی قدرتمند مقاومت کرد که تقویت بدن را به «ورزش» تقلیل می‌دهد. ایده‌های نظری رادیکال، پیش از آنکه برآمده از تاملات انتقادی مفهومی باشند، مبتنی بر بدن‌هایی‌اند که رادیکال عمل می‌کنند. گوش‌ها، چشم‌ها، و به طور کلی حواس، باید به نحوی دیگر تربیت

شوند. اینجا، باید در خصوص خود اصطلاح «تربیت» نیز نوعی بازاندیشی صورت گیرد. تربیت در معنای متداول به معنای محدود کردن و در چهارچوب نهادن و مقید کردن است. تربیتِ رادیکال اما علیه تربیتِ فرهنگِ حاکم عمل می‌کند و در عین تصدیق قسمی دیسیپلین، به نوعی محدودیت‌زدایی، چهارچوب‌شکنی و فراروی راه می‌برد: نوعی تربیت علیه تربیت؛ و نوعی تمرین علیه ورزش. بحث‌های بیشتر در این خصوص، همراه با دستورالعمل‌ها و تمثیلات و بصیرت‌های متعدد در ضمیمه «تمرینات تقویت سوژه» به تفصیل ارائه خواهد شد.

همچنین برای پرهیز از سوءفهم، در همین مقدمه باید باز هم سخنگیرانه‌تر درباره خود «مبارزه» نیز سخن گفت. آیا این گفته که خود مبارزه معنادار و معنابخش است، توجیهی برای هر بطلاتی نخواهد بود؟ آیا هر فعال محیط زیستی، هر حامی حقوق حیواناتی، هر فعال حقوق بشری، هر پاسدار حامی صلحی، هر آنارشویستی، هر فعال سیاسی‌ای در زندان، هر معترضی در خیابان، هر عضو بنگاه خیریه‌ای و هر فردی از این دست نمی‌تواند به این بهانه زندگی خود را معنادار و عمل خود را مبارزه جلوه دهد؟ پاسخ من قاطعانه منفی است. نشان خواهیم داد که هیچ کدام از نمونه‌های نامبرده و نظایر آنها و نظایر نظایر آنها، «فی‌نفسه» نه تنها مبارزه محسوب نمی‌شوند و از قضا، منحرف‌کننده و تضعیف‌کننده خود ایده «مبارزه» اند، بلکه عمدتاً چنان که خواهیم دید بهترین نمونه‌های «تسلیم شدن» انسان‌اند. چنین پاسخ قاطعی البته برای احمقانه جلوه نکردنش، باید بلافاصله به این پرسش پاسخ دهد که «پس معنای مبارزه چیست؟» پاسخ به این سوال، برای اثری که واژه مبارزه را بر پیشانی خود دارد ضروری است و در حقیقت کل این کتاب از همان فصل نخست (ترسیم معنای مبارزه) تا فصل آخر (مفهوم مبارزه سیاسی در سطح سوژه) پاسخی است به پرسش از ماهیت مبارزه.

اما اینجا لازم است در برابر نوعی عمل‌زدگی فرافکنانه، نشان دهیم که هر مبارزه‌ای ابتدائاً یا همزمان، مبارزه‌ای در ساحت متافیزیک است. علت این امر البته فروکاستنِ امور به متافیزیک یا دچار شدن به نوعی فلسفه‌زدگی نیست. بلکه علت آن این است که هر مبارزه‌ای بدون تکیه به مبانی فلسفی و راهکاری موجه برای مواجهه با نیهیلیسم، از همان ابتدا، به دلیل ضعف در دشمن‌شناسی، دچار شدن به آفتِ عمل‌زدگی عجولانه و کورکورانه و نیز تخلیه نیروهای مبارزاتی و ارضای کوتاه‌مدتِ عذاب وجدان شخصی و میل به رسیدن به پیروزی به شکل «اتصال کوتاه» و در سریع‌ترین زمان ممکن، برای دست یافتن به غایتی اتوپیایی-سیاسی، چنان حماقت‌هایی از خود نشان می‌دهد که به راحتی فریب خورده و پیش از ورود به مبارزه راستین، جذب بازی‌های ساختگی می‌شود، هر چند فرد حتی جان خود را بر سر آن بدهد. همانگونه که در فصل «تعهد فیلسوف» از کتاب پرتاب‌های فلسفه نشان دادم، به همین دلیل است که روشنفکر و فعال سیاسی هر دو به راحتی فریب می‌خورند، چرا که این مبارزه در آغاز نیاز به یک فیلسوفِ هشیار دارد - هرچند البته ممکن است خود فیلسوف نیز فریب یا شکست بخورد. در این خصوص باید صادق، قاطع و هشیار بود. فضاسازی رسانه‌ای، تحریکِ عواطف و خوش‌خیالی‌های کودکانه را باید به‌جد کنار گذاشت. در این معنا یک عامل انتحاری عضو داعش که به رستگاری پس از انفجار و حیاتِ جاودان در بهشت باور دارد، تفاوتی ماهوی با یک فعالِ سیاسی لیبرال در زندان یا یک معترضِ فداکار در حال جان دادن یا یک فعال محیط‌زیست مخاطره‌جو در حال فریاد زدن ندارد. اگر اولویت نظر بر عمل، بهانه‌ای برای انفعال است (که البته بهانه‌ای است ناموجه، چرا که انفعال خود یک عملِ تمام‌عیار است هم از حیث مصرف انرژی و تأثیر هم از حیث پیامدهای عملی و تأثیر)، نباید فراموش کنیم که توهم اولویت عمل بر نظر، بهترین عامل کور کردن چشم‌ها و فریب‌توده‌ها، به ویژه فعالانِ عرصه عمومی در زمانه زوال است. اگر دورانِ پس‌انیهیلیسم ممکن باشد (البته با ملاحظه انتقادی

این احتمال که ممکن است هیولایی مخوفتر از آن سر برآورد، نخستین گام آن، البته نه از حیث تقدم زمانی بلکه از حیث تقدم ذاتی، منطقاً در حوزه منطق و متافیزیک برداشته خواهد شد. دلیل آن نیز روشن است: تا زمانی که مفاهیم آرمانی مانند عدالت، آزادی و سعادت، و نیز انسان، سوژه، عمل و غیره، هنوز، در ژرفنای خود، به نیهیلیسم دچارند و فلسفه دچار انسداد است، چگونه می‌توان عمل یک فعال سیاسی یا اجتماعی یا فرهنگی یا نظامی را عدالتخواهانه یا آزادی‌طلبانه نامید و از آن دفاع کرد؟ عمل‌زدگی نتیجه ناتوانی در مواجهه با انسداد در ژرفنای آن است. برعکس، مسئله بر سر پذیرش و تحمل این ناتوانی و مهار میل به تخلیه عملی کور و انزال زودرس، و نیز متمرکز کردن نیروها بر کار اصلی است که همانا دشوارترین کار و رسالت عصر ماست: یعنی تاب‌آوری مواجهه با نیهیلیسم در ژرفنای آن. این تنها مدخل مبارزه راستین است و اگر بنا باشد سخن از «فتح» گفته شود، نخستین خاکریز در این نبرد، منطق و فلسفه است. آغاز کردن فراق‌کنانه از هر مجرای دیگری (که مُد این روزهاست، حتی در دپارتمان‌های فلسفه)، پیشاپیش اتلاف نیروها و نقض غرض است. بدل شدن واژگان «نظام» و «متافیزیک» به دشنام در قرن گذشته، خود ترفندی بود برای فضیلت ساختن متفکران شکست‌خورده از ضعفشان در خلقِ ایجابی یک متافیزیک موجه و نوین. البته همانگونه که ملاحظه خواهید کرد، این مبارزه ایجابی پس از - یا در کنار - منطق و متافیزیک، به‌بخش‌های انضمامی‌تر «نظام تمثیلات موجه»، یعنی اخلاق و سیاست راه خواهد برد و خواهد کوشید تا مبارزه را به سطح هر کدام از این حوزه‌ها بکشاند و مسئولیت نتایج عملی و فرهنگی مبانی‌اش را بپذیرد. مبارزه با نیهیلیسم بنا نیست دیگر نبردها را معلق سازد، بلکه بناست آنها را در بستری فراگیرتر و ژرف‌تر بازآرایی و موجه سازد. اما نکته اصلی این است که این نبردها نباید مبارزه با نیهیلیسم و نیز مواجهه انتقادی با خود مبارزه را، حتی برای یک لحظه، به تعویق اندازند و تحت‌الشعاع قرار دهند. چرا که هر لحظه که مبارزه اصلی فراموش شود، نبردهای فرعی بی‌معنا خواهند شد:

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

مانند زمانی که با خروج باتری از یک مدار الکتریکی، تمام لامپ‌ها خاموش می‌شوند.

پس روشن است که پروبلماتیک اصلی اثر حاضر، در وهله نخست همان پروبلماتیک اصلی نیهیلیسم است. اما از آنجا که هر پاسخی، پاسخی همه‌جانبه است، اثر حاضر، به ناچار، پس از ترسیم ایده مبارزه در فصل نخست، به جهات مختلف این مسئله، به ترتیب اولویت استدلالی، ذیل هفت فصل «روش‌شناسی»، «معرفت‌شناسی»، «هستی‌شناسی»، «غایت‌شناسی»، «باورشناسی»، «اخلاق» و «سیاست» خواهد پرداخت. در هر کدام از این فصول، تلاش شده تا مباحث به سوی مواجهه با مسئله اصلی نیهیلیسم سوق یابند و در صورت انسداد در بحث، نوآوری‌هایی برای گشودن راهی تازه عرضه شود و در نهایت کل این ایده‌ها، ارجاعات و نوآوری‌ها در قالب یک کل ارگانیک-پلاستیک واحد عمل کنند. ضمیمه انتهایی «تمرینات تقویت سوژه»، منتخبی است از بخش ابتدایی کتاب «نظام جامع تمرینات»، که هر چند در انتهای این کتاب تعبیه شده، اما پیشنهاد می‌شود همزمان با شروع مطالعه کتاب بر اساس جدول زمانبندی ارائه شده تمرین شود. این ضمیمه هرچند همچون ضمیمه‌ای فرعی نسبت به نظام پیش رو، بیرون از اثر درج شده، اما بناست نوعی وحدت عملی به کل بخش‌های آن ببخشد و از همان آغاز، مباحث نظری را از طریق تمرینات عملی تبیین، توجیه و محقق کند. این برنامه تمرینی حاصل کار مشترک و مستمر با یک گروه داوطلب و دغدغه‌مند است که به ترسیم و طرح شیوه‌نویسی از تمرین‌ها و دستورالعمل‌ها برای غلبه بر ضعف‌های پانزده‌گانه سوژه امروز - که همزمان برساخته و برساننده نیهیلیسم است - منجر شد. توضیح تفصیلی پروبلماتیک تمرینات و شیوه پیشبرد آنها در ابتدای ضمیمه، ذیل عنوان «ایده تمرینات»، درج شده است.

همچنین باید در ابتدای هر کتابی به این پرسش نیز پاسخ داد که چرا این کتاب اینجا و اکنون؟ البته در سطور فوق این پروبلماتیک به میزان قابل توجهی مدنظر قرار گرفت، اما اینجا و در انتهای مقدمه لازم است درباره معنای «اینجا و اکنون» تحسیه‌ای افزوده شود. مراد از اکنون ابتدا روشن به نظر می‌رسد: تاریخ انتشار این کتاب. اما هرگاه که از اکنون سخن گفته می‌شود، نوعی توهم در این خصوص وجود دارد که گویی ما می‌دانیم اکنون چیست: «حُب، اکنون یعنی همین الان». متفکران همواره ترغیب می‌شوند که به «اکنون» توجه کنند و مشکلات «اکنون» را مورد تامل قرار دهند. گویی اکنون امری از پیش داده و آماده است و فقط بناست متفکر توجهش را به آن سمت معطوف کند. البته که چنین نیست. ما هیچگاه به تمامی نمی‌دانیم که «اکنون» چیست. چرا که «اکنون»، «زمانه حاضر»، «معاصر» و اصطلاحاتی از این دست همواره نامشخص، فراچنگ‌نیامدنی و ناتمام‌اند. ما تنها در صورتی می‌توانیم اکنون را بشناسیم - اگر اصلاً بتوانیم - که به پایان رسیده و تعیین یافته باشد. از یک سو، لحظه اکنون همان دم که از آن سخن بگوییم دیگر گذشته است و در نتیجه، سخن گفتن از اکنون همواره محال است. از سوی دیگر، اگر اکنون را نه یک لحظه، بلکه یک دوره تاریخی در نظر بگیریم، ما حتی اکنون نمی‌توانیم «اکنون» را بنامیم. زیرا نام نیازمند تعیین است و تعیین نیازمند مرزهاست. ما حتی اگر مناقشات بی‌پایان درباره لحظه آغاز دوران اکنون (یا معاصر) را کنار بگذاریم، درباره لحظه پایان دوران اکنون چه برای گفتن داریم؟ پس آیا اصلاً نمی‌توان از اکنون سخن گفت؟ البته که می‌توان و حتی باید. اما نه با تکیه بر برداشت موهوم و ساده‌دلانه از «اکنون»، بلکه با پذیرش اینکه برای اندیشیدن به «اکنون» بیش و پیش از آنکه چشمانی خیره به اطراف برای مشاهده اوضاع فعلی نیاز باشد، شم و بصیرتی پیشگویانه لازم است برای ترسیم احتمالی مرزهای اکنون و تلاش برای نامیدن آن (از منظر آینده). البته که بنا به بصیرتی هگلی-لکانی «واژه قتل شیء است»، و به همین دلیل به نظر می‌رسد، نام راستین هر عصری پس از

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

پایان آن خلق شود، اما این موضع نیز فراموش می‌کند که فرایند نام‌گذاری، مانند فرایند تفسیر متن یا تعبیر خواب، فرایندی بی‌پایان است و در نتیجه هر عصری می‌تواند بارها نامیده شود، مرزهایش بازترسیم شود و دوباره و دوباره محل مناقشه قرار گیرد. با این همه، این امر نافی این حقیقت نیست که هر اکنون‌اندیشی نوعی پیشگویی است: البته پیشگویی‌ای همواره انتقادی و در حالِ بازبینی. ما در کتاب با طرح ایده «زمان توُرُخی» تلاش کردیم تا کورسویی، هرچند کم‌رمق، به این بحث بتابانیم. اما تا آنجا که به مقدمه حاضر مربوط است، آنچه «اکنون» می‌نامم، میانه و نقطه اوج زمانه‌ای است که همانگونه که در ابتدای این مقدمه نقل شد، یکی از تیزشامه‌ترین پیشگویان تاریخ آن را «زمانه نیهیلیسم» نامیده است. البته پیش‌بینی این که این زمانه چه زمانی به پایان می‌رسد، بیش از قدرت پیشگویی و الهام ما، به توان مبارزاتی «ما» برای تحقق این پایان بستگی دارد.

امروز این وضعیت نیهیلیستی از زمانِ نیچه آشکارتر و پنهان‌تر است. آشکارتر است، چرا که امیدهای کاذب به تمام پاسخ‌های مدرنِ سراسر است به معنای زندگی انسان، از پوزیتیویسم گرفته تا دو وجه مخالفِ مارکسیسم ماتریالیستی و معنویت‌گرایی سکولار فروپاشیده‌اند و «واپسین انسان» به سرحدات خود رسیده است. پنهان‌تر است، به این دلیل که حتی درک این نیهیلیسم و ناامیدی مطلق، که در غرب، در نیمه قرن بیستم (از هایدگر تا دریدا)، چند دهه‌ای به طول انجامید، در اواخر قرن گذشته به دلیل فرسایشی شدن نبرد و ناتوانی انسان در یافتن راهی برای برون‌رفت، بی‌آنکه مختومه اعلام شود، رفته رفته و عامدانه به فراموشی سپرده شد. امروز در زادگاه آن پیشگوی بزرگ، در اروپای نیچه و هایدگر و کامو و باتای، دیگر کسی آنقدرها به نیهیلیسم نمی‌اندیشد. گویی آنها دریافته‌اند که این «در» هیچگاه گشوده نخواهد شد، اصلاً هیچگاه بنا نبوده که گشوده شود، پس عجلتاً همین چند صباحی که زنده‌ایم از حال و هوای خود این وضعیت لذت ببریم، آجرهای کوچک

بن‌بست را رنگ‌آمیزی کنیم و اگر میلی به اعتراض و نبرد هنوز در ما مانده است آن را در کلی‌بافی‌های جذاب، کارناوال-راهپیمایی‌های رنگارنگ و اعتراض‌های پرسروصدا اما کم‌اهمیت به هدر بدهیم و بدین طریق، نیازمان به عمل را برآورده کنیم و خود را راضی نگه داریم. ما پذیرفته‌ایم که انسان همین است که هست، اما این را هم فهمیده‌ایم که اگر دائماً بر طبل اعلام این حقیقت بکوبیم و نیهیلیسم را پیش چشم داشته باشیم، چون راه برون‌رفتی برایش نداریم، چنان گرفتار تلخی و بدبینی خواهیم شده که از همین چند صباح زندگی هم لذتی نخواهیم برد، پس چرا آن را به رنج دادن خودمان بگذرانیم؟ می‌توانیم در عوض از هنر و سینما و تئاتر و نقاشی و ادبیات سخن بگوییم، در باب عواطف انسانی و مناظر روایی و خلاقیت‌های هنری قصه‌ها بسراییم و برای خالی نبودنی عریضه، استبداد در جنوب جهانی و محدودیت‌ها و وحشی‌گری‌های جوامع غیرمتمدن را مورد نقد قرار دهیم و شاید حتی بیانی‌ای در محکومیت آنها صادر کنیم. از سوی دیگر، در نواحی دیگر جهان، مشکلات ابتدایی زندگی روزمره (به دلیل نوعی همدستی پنهان میان امپریالیسم جهانی، فساد مردمی و استبداد داخلی)، از حداقل خوراک و پوشاک گرفته تا حداقلی از آزادی در سبک زندگی و عمل سیاسی، چنان بارز است که عمده‌تاً حتی فرصت این را ندارند که ورای این نیازهای اولیه، به نیهیلیسم پیش‌رویشان بیاندیشند. شاید از نگاه برخی، وضعیت «ما» مانند انسانی به نظر برسد که میخی در پایش فرو رفته است. تمام هم و غم او رفع این درد است، او از فرط درد نه می‌تواند به ماهیت انسان بیاندیشد نه به ماهیت جهان و نه به هدف از زندگی، و نه حتی به طعم لذیذ غذایی که می‌خورد یا احساس ناشی از موسیقی‌ای که می‌شنود. برای او زندگی همه رنج است. او تازه بعد از بیرون کشیدن میخ و رفع درد، شاید امکان این را داشته باشد که به چیزهایی فراتر بیاندیشد، تازه اگر بخواهد و بگذاردند. با این همه، همین تمثیل نیز یک‌جانبه است، چرا که از یک سو، هیچ تضمینی وجود ندارد که انسان دردمند انگیزه بیشتری نداشته باشد تا به خود ماهیت درد

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

بیانده‌شد؛ و از سوی دیگر، در چنین جوامعی اتفاقاً مبارزه معنادار و عاجل، همزمان مبارزه با خود این فقر فرهنگی و اولویت کاذب قائل شدن برای برداشتی سطحی از سیاست (یا سیاست‌زدگی) است. شاید در این جوامع توده‌ها در توهم میخی در پاهایشان، به نشان دادن صرف واکنش‌های کور عاطفی به وضعیت تنزل یافته باشند، یا در بهترین حالت در رویای مهاجرت به جهان آزاد و مرفه به سر ببرند، اما امید به تک‌سوژه‌هایی بصیرتمند و خلاق، در مقام چکیده آگاهی یک جامعه، اگر باشد، بیشتر در همین «اینجا»هاست که معنا می‌یابد. البته روشن است بیان این امید از جانب من مغرضانه نیز هست، چراکه امیدی است دقیقاً به خودم و مبارزه‌ام. از این حیث، معنای «اکنون» پیشاپیش با معنای «اینجا» نیز پیوند خورده است. اما به هر ترتیب، این وضعیت، وضعیت «اکنون» دوباره این متن، به دلیل سیطره نیهیلیسم سیاره‌ای، اکنون همزمان تهران و پاریس است. اما از سوی دیگر، اجازه دهید با لحنی به ظاهر اغراق‌گونه ادعا کنم که «اکنون» این اثر «ازلی-ابدی» نیز هست. در واقع، هر چند این اثر «شخصی» و برآمده از این زمان و واکنشی به مسائل امروز است، اما از سوی دیگر مدعی ذاتی بودن مسئله برای «شخص کلی» و «کل تاریخ» است. چنانچه اشتراوس نشان می‌دهد، مسئله نیهیلیسم را حتی می‌توان در خود افلاطون نیز یافت و در طول تاریخ بشر به عنوان نوعی شورش نظام‌ستیز همواره دست‌اندرکار بوده و احتمالاً اشکال تازه‌تری از آن، شاید تحت نام‌هایی دیگر، تا پایان حیات انسان نیز با او خواهند ماند. در این معنا، هر اثری از این دست، خود را در برابر کل تاریخ بشریت می‌یابد و مخاطب راستینش - مخاطبی که باید ساخته شود - نامدگان و رفتگان اند: آنها تا رستگار شوند و اینها تا احضار شوند.

به اکنون همزمان تهران و پاریس اشاره کردم. پس از پرداختن به این پرسش که «چرا این متن اکنون؟»، حال باید به این پرسش نیز بپردازیم که چرا «اینجا»؟ و حتی قبل

از آن: اصلاً «اینجا»ی این متن کجاست؟ البته در وهله نخست نوعی اینجای جغرافیایی به ذهن متبادر می‌شود: سیاره؟ شمال و جنوب جهانی؟ غرب و شرق؟ اروپا و آسیا؟ ایران؟ تهران؟ شاید زمانی می‌شد از تمایز ماهوی اینجا و آنجا سخن گفت: از آسیا در برابر غرب، از جهان سوم در برابر جهان اول، از جهان اسلام در برابر کفار و ... اما بدون آن که بخواهم وارد مناقشات بی‌پایان مربوط به تعاریف و مرزها شوم، می‌توانم ادعا کنم که فارغ از ارتباط دوگانه‌ام با تقسیم‌بندی‌های متداول، امروز «اینجا»، یا به بیان دقیق‌تر، اینجای این متن مشخص، فراتر از تمام این مرزهاست. اگر گوته بیش از دو قرن پیش، در دیوان غربی-شرقی مدعی شده بود که «شرق و غرب را دیگر نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد»، آیا امروزه این حقیقت، البته نه آنگونه که گوته امیدوار بود، بیش از آن زمان بروز و ظهور نیافته است؟ می‌توان نشان داد که امروز به دلیل غلبه نظام اقتصادی واحد، عناصر فرهنگی مشابه، جهانی‌سازی سیطره‌یافته، ارتباطات گسترده، پیشرفت و رواج روزافزون و روزآمدی ابزارهای ارتباطی تکنولوژیک مشترک و مهمتر از همه برهم‌کنش و هم‌دستی تمام نیروها در جهانی‌سازی نوین اقتصادی-فرهنگی مصرف‌محور، علی‌رغم تفاوت در بروز و تبعات، ریشه‌های بحران در جوامع مختلف، به یک معنا (دقیقاً همان معنایی که گرانیگاه این نوشتار است)، مشابه، یا دستکم مرتبط‌اند. برای مثال، درست است که مثلاً در کشوری مانند ایران، دغدغه یک روشنفکر استبداد سیاسی داخلی، اقتصاد نابسامان و سرکوب سبک زندگی است، حال آنکه مثلاً دغدغه یک روشنفکر در فرانسه، محیط زیست، قانون‌های حمایتی از کارگران و ادغام مهاجران در جامعه مقصد است، اما آیا هر دوی اینها در ژرفنا از مسائلی با ریشه‌های مشترک رنج نمی‌برند؟ در ساحت سیاسی-اقتصادی، آیا توجیه استبداد و نفی آزادی‌های مدنی و سیاسی و وادادگی جامعه به دلیل فقدان مبنایی مشروعیت‌بخش برای هزینه دادن در ایران ریشه در همان بحران نسبی معیاری ندارد که مثلاً باعث می‌شود نسل دوم مهاجران در کشور فرانسه دچار بی‌هویتی و عدم ادغام در جامعه مقصد شوند و به

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

رویکردهای افراطی ضدغربی گرایش پیدا کنند؟ یا در ساحت اقتصادی، به دلیل یکپارچه بودن بازار جهانی، آیا معضل بیکاری به دلیل بالا بودن حداقل دستمزد در ایتالیا با عواملی ارتباط ندارد که باعث می‌شود چین اقدام به حذف تعرفه‌ها و در نتیجه، کاهش حقوق کارگران نماید؟ آیا شیوع روزافزون بدیل‌اختگی‌های سیاسی موسوم به «انتخاب میان بد و بدتر» به مثابه تنها شیوه ممکن فعالیت دموکراتیک، از امریکا (میان بایدن و ترامپ) تا فرانسه (میان مکرون و لوپن) تا حتی ایران (میان رئیسی و روحانی)، خود شاهدهی بر نوعی اشتراک در فقدان آلترناتیوهای رهایی‌بخش در دوسوی سیاره نیست؟ و مهمتر از همه آیا علی‌رغم تمام تفاوت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، نمی‌توان پرسش از «معنای زندگی» را به مثابه امری جهانشمول طرح کرد؟ به هر ترتیب، از نظر من، دقیقاً به دلیل غلبه نیهیلیسم، مسائل به‌راستی بنیادینی وجود دارند که برای آنچه «انسان» امروز می‌نامیم مشترک و تعیین‌کننده است. پس در این معنا، «اینجا»ی مدنظر من هر «اینجا»یی است که واپسین انسان مصرف‌زده پست‌مدرن زینده در نئولیبرالیسم اقتصادی در آن ساکن است: یعنی به یک معنا، کل سیاره.

اما من از حیث زبانی نیز به نوعی «اینجا»ی خاص قائلم. این متن عامدانه به زبان «فارسی» نوشته شده است. البته نه به دلیل این توهم که مثلاً زبان فارسی شیگر است و بر زبان‌های دیگر برتری دارد یا واجد امکانات پنهان خارق‌العاده‌ای است، بلکه به این دلیل ساده که نویسنده‌اش به فارسی فکر می‌کند، و در نتیجه، حق دارد که اندیشه‌هایش را به زبانی بنویسد که در آن زیست و فکر می‌کند. البته این فارسی‌نویسی در عین حال واکنشی است به خودکم‌بینی‌ها و سرکوفت‌های متعدد منورالفکران معاصر علیه این «زبان خاص» با این توجیه بی‌مبنا که «فارسی زبان اندیشه فلسفی نیست». پس هر چند مخاطب معنای این متن، هر انسانی با هر زبانی می‌تواند باشد، اما مخاطب بی‌واسطه‌تر آن فارسی‌دانان اند (که باید آنها را از

فارسی‌زبانان متمایز کرد) و حال، اگر این متن ارزشی داشت/یافت، بعدها دیگرانی پیدا خواهند شد که در زبان‌های دیگر به آن و نتایجش بیاندیشند.

همچنین می‌توان در کنار اینجای زبانی (فارسی)، از اینجای سیاسی (کشور ایران در ابتدای قرن پانزدهم هجری شمسی) هم سخن گفت. اینجای ما، اینجای خاصی است و امکانات خاصی برای مواجهه با نیهیلیسم دارد. از یک سو، تفاوت اصلی مواجهه جهان اسلام با غرب، نسبت به سایر مواجهات این است که مواجهه ما (جهان اسلام و جهان غرب) به دو دلیل نوعی مواجهه درون‌خانوادگی است: نخست به دلیل ریشه یونانی مشترک فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، و دوم به دلیل پدر مشترک اسطوره دینی حاکم بر بیناسویژکتیویته ما، یعنی ابراهیم. و مگر نه اینکه نیهیلیسم (در معنای اخص)، نتیجه مواجهه جهان ابراهیمی-یونانی با زوال اسطوره‌های خویش است؟ در یک کلام، «ما» هر دو، در ساحت لوگوس فرزندان افلاطونیم (یا از حیث متنی، انشعابات متافیزیک ارسطو) و در ساحت موتوس (تئوس) فرزندان ابراهیم (یا از حیث متنی، انشعابات عهد عتیق). جنگ‌های ما، از جنگ‌های صلیبی گرفته تا غرب‌ستیزی امروز جهان اسلام و اسلام‌هراسی غربی، جنگی است میان فرزندان خود ابراهیم. نقاط دیگر جهان مانند شرق یا افریقای مرکزی و جنوبی یا بومیان امریکا چنین شرایطی را در مواجهه با غرب ندارند. در این معنا، بخش قابل توجهی از اسطوره‌های ما پیشاپیش مشترک است (مانند برداشت ما از خدای ادیان ابراهیمی یا اسطوره خلقت یا ایده روز جزا و امثالهم که مثلا در ادیان شرقی وجود ندارد). می‌دانیم که گفتگوی ما با فلسفه غرب، در طول قرن‌ها گفتگویی واقعی و درونی بوده است و سنت فلسفی افلاطونی-ارسطویی-نوافلاطونی در اینجا چرخش‌ها و پرورش‌های خود را تدارک دید و در فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد به اوج خود رسید و به خود غرب بازتابیده شد. امروز دیگر، نشان دادن ریشه‌های سینوی سن توماس آکوئیناس یا تاثیر ارسطوگرایی ابن‌رشد در

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

نقدهای قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی علیه رویکرد مدرسی دومینیکی غالب (به ویژه ذیل مکتب ابن‌رشدیان لاتینی)، یا حتی اثرات آنها در شکل‌گیری اندیشه مدرن، کار دشواری نیست. بحث دربارهٔ شیوهٔ این بازتابیدن و انقطاع گفتگو بعد از آن بحثی مفصل است که ربطی به پروژه حاضر ندارد. اما مسئله داشتن اشتراکات تاثیرگذار تاریخی در فلسفه و دین نوع مواجهه ما با مسئله غرب، در اینجا نیهیلیسم، را نوعی مواجهه همزمان بیرونی-درونی می‌کند: نه کاملاً درونی مانند مواجهه خود غربیان با خودشان و نه کاملاً بیرونی مانند مواجهه چین و هند و ژاپن و غیره.

حال که به مشخصهٔ مواجهه ما در جهان اسلام با نیهیلیسم غربی اشاره شد، می‌توان این تمایز را متعین‌تر کرد و نشان داد که چرا زیست در فضای سیاسی ایران امروز تشخیصی منحصر به فرد به مواجهه ما با نیهیلیسم بخشیده است. مهمترین این تشخیص‌ها زیستن ذیل حکومت برآمده از یک انقلاب مدرن چپ‌گرا با انگیزه‌هایی شیعی است. تجربهٔ تحقق تام‌وتمام اسلام سیاسی در سرحدات آن، دستکم سریع‌تر از سایر کشورهای اسلامی به ما درکی درونی از سکولاریسم داده است. این ویژگی البته بی‌ربط به تشیع نیست. شیعیان که در طول قرن‌ها همواره موضعی انتقادی، سرکوب‌شده و پنهانی (تقیه) داشته‌اند، و روحانیونی که حتی در حکومت‌های شیعه، همواره ارتباطی مهرآکین با حاکمیت داشتند و مابین مردم و دربار جای می‌گرفتند، به ناگاه مستقیماً فرصت تشکیل حکومت را به دست آوردند. این روحیهٔ جمعی شیعه که به واسطهٔ سرکوب‌های متعدد خصلت انتقام‌جویی را در خود پروراند بود (حتی چنانچه مشهور است، بسیاری از شیعیان در تحقق اتوپیای آخرالزمانی‌شان، بیش از منجی، «منتظر منتقم» اند)، صبرش سر آمد و خود پیش از ظهور منجی معصوم اقدام به تشکیل حکومت کرد. علت اصلی سوءفهم روشنفکران چپ و لیبرال در خصوص انقلاب ۵۷ و تعبیر ساده‌لوحانه «دزدیدن یا مصادرهٔ انقلاب از سوی روحانیون» ناشی از جهل آنها نسبت به این خواست

تاریخی انباشته‌شده توده‌ای بود. چپ‌ها تنها بستری برای تخلیه این انتقام فراهم کردند و خودشان نیز به قربانیان آن بدل شدند. حکومت روحانیون شیعه، برآمده از خواست عمومی امت شیعه بوده، و شکست تمام تلاش‌های بیرونی برای براندازی آن تاکنون (از جنگ هشت ساله تا انواع کودتاها تا انواع تهدیدهای امنیتی خارجی) خوشبختانه این امکان را به ما داده است که برخلاف (یا به یک معنا، سریع‌تر از) سایر کشورهای منطقه، از خواست تاریخی حکومت دینی به تجربه شکست آن گذر کنیم. البته در عرصه سیاسی و رسانه‌ای همچنان شاهدیم که بخش اعظم اپوزیسیون و دشمنان این حکومت، می‌کوشند تا باز هم با توسل به نوعی انتقام‌جویی کین‌توزانه واکنشی، شکل دیگری از ارتجاع را تکرار کنند. ما در فصل سیاست درباره معنا و ارزش مفهوم «تجربه سیاسی» سخن خواهیم گفت، اما فارغ از مباحث سیاسی، مسئله این است که زیستن ذیل گستره جغرافیایی تجربه حاکمیت اسلام سیاسی شیعی (حتی برای غیر مسلمانان یا غیر شیعیان یا سایر اقوام و نژادها در این کشور)، علی‌رغم رنج‌ها و مصائب متعدد، تجربه‌ای منحصر به فرد است که به دلیل مواجهه با تجربه شکست این پروژه، پیشروتر از بسیاری از کشورهای منطقه (به‌ویژه تجربه مدرنیزاسیون‌های مصنوعی یک‌شبه حاشیه خلیج فارس)، امکان مواجهه متمایزی با غرب، به ویژه نیهیلیسم حاصل از سکولاریسم درونزای اجتماعی، را برای ما فراهم می‌آورد. در این معنا نیهیلیسم غربی، و فقدان آلترناتیو ایجابی موجه از جهات مختلف سیاسی، اخلاقی، متافیزیکی و غیره، در عین حال با فقدان آلترناتیو امروز ما متناظر است. این امر در بخش اعظم جهان اسلام هنوز تحت الشعاع آرزوی تحقق «حکومت اسلامی آرمانی» قرار گرفته است (برای نمونه توجه کنید به نتایج اسفناک بهار عربی، یا حتی اشغال مجدد افغانستان از سوی طالبان).

پروبولماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

مباحث فوق درباره «اینجا» البته نباید به توهم نوعی ناسیونالیسم دامن بزند. در حقیقت هر «جا»یی در جهان، «اینجا»یی منحصر به فرد دارد. اگر یک متفکر برزیلی یا ژاپنی روزی بخواهد از مواجهه خود با غرب و انسدادهای آن سخن بگوید باید وجوه مشخصه منحصر به فرد بودن «اینجا»ی خودش را تبیین کند. من اما بنا به نوع پرتاب‌شدگی‌ام در این زمان و این زبان و این مکان، کوشیدم تا نشان دهم که اینجا و اکنون من واجد چه خصصت‌هایی است. این امر بعدها، به ویژه در حوزه سیاست، به ما کمک خواهد کرد تا دریابیم چگونه می‌توان، علی‌رغم تفاوت وضعیت سیاسی اینجا و آنجا، راهکارهای برون‌رفت را با یکدیگر پیوند زد و آرمان‌ها و امیدهایی کلی‌تر را پروراند که حتی شاید روزی منجر به تجمع مبارزات و هم‌سنگری‌ها شود. چرا که در نهایت، اینجای اصلی، همان اینجای اینجاها، یعنی اینجای نیهیلیسم همه‌جا حاضر سیاره‌ای است.

هرچند در طول متن ارجاعاتی، بعضاً انتقادی، به منابع الهام‌بخش این نظام شده است، اما در همین جا لازم است به دین این متن به نُه منبع الهام‌بخش اذعان کنم که آنها را با ذکر نُه نام ذیل سه‌دسته جای خواهم داد: ۱. روشن است که پروبولماتیک، ترمینولوژی و روش‌شناسی این اثر در وهله نخست، در سرزمین گسترده و متنوع فلسفه غرب فهم می‌شود. در این میان برای من سه منبع بسیار حائز اهمیت است: یکی اسپینوزا در مقام نخستین وحدت‌گرای مدرن، دوم هگل، به مثابه نقطه اوج ایجابیت فلسفی و عصاره فلسفه غرب، و سوم نیچه، در مقام بزرگترین پیشگوی عصر ما و منادی مسئله نیهیلیسم. از متفکران بزرگ پس از نیچه همچون هوسرل، آدورنو و دریدا نیز بسیار بهره برده‌ام (به ویژه از ایده پلاستیسیته مطرح شده از سوی کاترین مالابو یا ایده انقلاب‌های علمی تامس کوهن)، اما از آنجا که این پروژه بناست قسمی طرح متافیزیکی-تمدنی ایجابی - البته فعلاً در ساحت سوژه - ارائه دهد، لذا می‌کوشد تا نقادانه بر شانه هگل و نیچه بایستد و به

کمک امکاناتی در هر دو منبع، در راستای روشن‌سازی و واگشایی مسئله نیهیلیسم بکوشد. ۲. علاوه بر «غرب»، همانگونه که به یک معنا، به «اینجا»ی جغرافیایی‌ام اشاره کرده‌ام، وامدار آن سه سنت فکری‌ای هستم که به فلسفه اسلامی (یا فلسفه نزد مسلمانان) موسوم‌اند (هرچند در خود این دسته‌بندی می‌توان مناقشاتی داشت): فلسفه مشائی (و نمونه آن ابن‌سینا)، فلسفه اشراقی (و نمونه آن سهروردی) و فلسفه صدرایی (و نمونه آن ملاصدرا). هرچند در نخستین مواجهه با پروبلماتیک و محتوای این کتاب، این وام‌داری مشکوک به نظر می‌رسد، اما تمام تلاش من در به‌رسمیت‌شناسی این سه چشمه جوشان، در حد توان و دانشم بوده است. با این همه، این وام‌داری البته انتقادی است و اذعان کردن به انسدادی است که بیش از چهار قرن در آن به سر می‌بریم. مسئله من فقط ارجاع یا استفاده یا انتقاد از این سه جریان نیست، بلکه به دنبال دقایق مهجوری هستم که بتوان به کمک آنها نوری به غرب و شرق تاباند. البته به محض آنکه از تاباندن نور سخن گفته می‌شود، برخی عشاق فلسفه اسلامی مدعی می‌شوند که «بله باید این نور را تاباند»، و حتی کمی محتاطانه‌تر، «باید این نور را یافت». به نظر من اما هیچ نوری وجود ندارد نه برای تاباندن، نه حتی برای یافتن. در بهترین حالت چراغ‌هایی زنگ‌زده و خاک گرفته در اعماق کتاب و دخمه‌ها مدفون‌اند که شاید بتوان روزی آنها را استخراج، غبارروبی و روشن کرد. هر سه این ملزومات (یعنی استخراج، غبارروبی و روشن‌سازی)، از یک سو نیازمند مدد سایر جریانات فکری در شرق و غرب است و از سوی دیگر، نیازمند مواجهه انتقادی رادیکال و بی‌رحمانه با خود آنهاست. این همان مواجهه نقادانه رادیکال مسئله‌مندی است که علی‌رغم برخی تلاش‌های ستودنی پراکنده، در چهار قرن اخیر هنوز از عهدۀ عشاق و مریدان (که البته مرا در این سرزمین اجنبی می‌دانند) برنیامده است. ۳. در نهایت، هرچند مسئله نیهیلیسم را به منزله مسئله‌ای یهودی-یونانی یا ابراهیمی-افلاطونی می‌فهمیم، اما برای واگشایی‌اش نیاز به استمداد از نیروهای دیگری است که غرب (در معنایی که ما را هم در برمی‌گیرد)

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

فاقد آنهاست. به ویژه قسمی «آگاهی ایجابی» نیاز است که گرمایش بتواند انسداد و انجماد حاکم بر اندیشه غربی را ذوب کند. آگاهی ای که خود به تنهایی ماهیتی هستی‌شناسانه بیابد و بتواند خلاق و موثر باشد: و این آگاهی به بارزترین و موثرترین شکل در حکمت شرقی یافت می‌شود. جالب اینجاست که درمی‌یابیم که نوعی نیهیلیسم، البته در معنایی متفاوت، سابقه‌ای طولانی در شرق دارد. در اینجا لازم است به سه منبع الهام‌بخش اصلی اشاره کنم: یکی بودا (نه تنها سوتاه‌ها، بلکه به طور کلی سنتی که ذیل متون پالی بودیسم جریان دارد) و دیگری، روایتی بازصورت‌بندی‌شده از این منبع که پس از گذار از چین، در قرن سیزدهم میلادی در ژاپن از سوی دوگن زندگی طرح شد و به پایه‌گذاری مکتب ذن در ژاپن انجامید. همچنین از آثار استاد ارجمند معاصر، ماهاسی سایادو، به ویژه در سطح تکنیک‌های عملی در ضمیمه تمرینات بهره بردم. حکمت غنی حاصل از این منابع، به ویژه در خصوص برداشت درهم‌تنیده از «آگاهی» و «بدن»، الهام‌بخش بخشی از ایده‌های مندرج در این متن است، هرچند همانگونه که مخاطبان ملاحظه خواهند کرد رویکردی به‌شدت انتقادی به اسطوره‌ها و مبانی تمام این سنت‌ها اتخاذ شده است تا به تجربه شکست‌خورده و اتفاقاً نیهیلیستی بودیسم غربی دچار نشویم.

همچنین لازم است به سطحی از یکجانبگی گریزناپذیر در این متن اشاره کنم. در این اثر بارها و بارها به نام فیلسوفان یا مکاتب مختلف اشاره شده است، موضعی به آنها نسبت داده شده و عمدتاً با هدف فراوری، آن موضع مورد انتقاد قرار گرفته است. شاید یک مخاطب خلاق و نقاد، به درستی این انتقاد را مطرح کند که من اینجا رویکردی سطحی یا کلیشه‌ای به فلان متفکر نسبت داده‌ام و مثلاً می‌توانم قرائت‌های دیگری از نوشته‌ها و آثار مارکس، هگل، هایدگر، کانت، هوسرل و دیگران داشت که قابل دفاع‌تر باشد و مثلاً از حمله فلان نقد در امان باشد (به بیان

دیگر من همان نوع مواجهه‌ای را با مثلاً مارکس یا هایدگر داشته‌ام که سال‌ها دیگران را در خصوص تفسیر هگل به آن متهم می‌کردم). هرچند به چنین ناقدی حق می‌دهم، اما این دست موضع‌گیری‌ها، به ویژه در چنین اثری، اجتناب‌ناپذیر است. به هر ترتیب، مخاطب درخواهد یافت که با یک اثر تفسیری در معنای آکادمیک آن روبرو نیست و نگارنده داعیه تفسیر ندارد، و در نتیجه، هدف از ارجاعات و اشارات نه تفسیر سخنان فلان متفکر است و نه حتی ارزش بخشیدن به مواضع این کتاب با استناد به او. ارجاع به نام نویسندگان، حتی در زمان نقد آنها، از یک سو، نوعی ادای دین است به نامی که یک ایده در تاریخ با آن پیوند خورده است، و از سوی دیگر، سبک‌تر کردن بار مسئولیت نویسنده برای بیان مقدمات و توضیح تمام مفاهیم از ابتدا، و اجتناب از اختراع دوباره چرخ. با این همه، به مخاطب این وعده را می‌دهم که از حیث استدلالی این اثر به نحوی نگاشته شده است که اگر تمام نام‌ها و ارجاع‌ها از آن حذف شوند، هرچند شاید بر ابهام آن افزوده شود، اما خدشه‌ای بر سیر استدلالی آن وارد نخواهد آمد و از این جهت نگارنده مسیر بحث خود را مستقلاً پیش خواهد برد؛ اما ارجاع نام‌ها هم از جهت درک مواضع و هم از جهت درک نقدها بسیار راهگشا هستند، هرچند می‌دانم خصلت یکجانبه‌نگری در تفسیر همواره متنی از این دست را تهدید می‌کند و من در حد توانم کوشیده‌ام از آن پرهیز کنم - کوششی البته همواره ناکافی. در خصوص منابع مورد ارجاع، لازم است به این نکته نیز اشاره شود که این اثر علی‌رغم پروبلماتیک روزآمدش، نسبت به آنچه امروز در معنای افراطی و آکادمیک کلمه «روزآمدی» نامیده می‌شود موضع انتقادی دارد. بدیهی است که من در تمام حوزه‌های مورد بحث، تمام کتاب‌ها و مقالات اصلی و به ویژه تازه را نخوانده‌ام. این کار اصلاً ممکن نیست. یکی از دلایل دچار شدن متفکران به جزئی‌نگری، که ذیل شعار «تخصص‌گرایی» توجیه نیز می‌شود، همین است که در دام چنین فهمی از «روزآمدی» گرفتار می‌شوند. چیزی برای پنهان کردن وجود ندارد. من دغدغه‌ای ابتدائاً شخصی داشتم که با

مسئله‌ای تمدنی-فلسفی پیوند خورد و بحرانی را که با ذهن و گوشت و استخوانم تجربه کردم تحت تاثیر نیچه، حول ایده نیهیلیسم بازشناسی کردم. سپس کوشیدم، بنا به رویه قبلی‌ام، راه‌هایی از پیش موجود برای غلبه بر این بحران بیابم تا اولاً خود را اقناع کنم و ثانیاً آن را از طریق ترجمه و تدریس و تفسیر در اختیار دیگران قرار دهم. صادقانه باید اعتراف کنم که دستکم من چنین پاسخی نیافتم. آنگاه قاعدتاً کوشیدم تا دستکم برای خودم پاسخی راضی‌کننده خلق کنم. پس از درکی از طرح کلی این پاسخ، آن را مکتوب کردم و حتی الامکان کوشیدم ادله‌ام را در دفاع از آن ارائه دهم، تا شاید بخشی از آن (حتی یک جمله) برای دیگران (حتی یک نفر) یاری‌رسان، قانع‌کننده، یا دستکم الهام‌بخش، باشد. تمرکز اصلی من از حیث کاری پیش از آغاز به نگارش این اثر فلسفه مدرن غرب بود و در نتیجه، بیشتر ارجاعاتم و البته مبنای کل نظام ارائه‌شده، مربوط به این آثار است. دانش من در سایر زمینه‌ها دانشی مقدماتی است، اما در حد توانم از آنها نیز در این نظام بهره برده‌ام. البته آشنایی با ایده‌های نوین (نه به دلیل اصل روزآمدی، بلکه به دلیل غنی‌بخشی به امکانات تخیل در زمینه خلق تمثیلات) بسیار مغتنم است، اما مسئله این است که نویسنده یا مخاطبش، آن را برای یک مسئله و هدف مشخص کافی بدانند. به همین دلیل، ممکن است برخی از این ایده‌ها، که طرحشان را به این اثر نسبت می‌دهم، بی‌آنکه بدانم قبلاً در جایی دیگر و به دست فرد یا افراد دیگر عرضه شده باشند؛ چه بهتر! اگر هر کدام از ایده‌هایی که دستاورد این اثر می‌دانم از سوی فردی دیگر مطرح شده‌اند، صد آفرین بر او باد. اگر فردی دیگر در بیان آنچه نوآوری‌های این اثر می‌دانم، حتی چندگامی جلوتر هم رفته باشد، هزار آفرین بر او باد. همچنین لازم است اشاره کنم که شاید در شرایطی مساعدتر ممکن بود بتوانم این متن را به پروژه‌ای حاصل همکاری جمعی متفکران حوزه‌های مختلف بدل سازم، اما در شرایط فعلی من خود را ناچار دیدم که به یک معنا، یک‌تنه، وارد این ساحت خطیر شوم. در نتیجه، غیر از حوزه متافیزیک که محل زیست و تنفس من است، در سایر

حوزه‌ها، بدون دانش تخصصی و تفصیلی از آنها و به ویژه آخرین دستاوردهایشان، کوشیدم تا در حد توانم نتایج ایده متافیزیکی‌ام (به ویژه نظریه نظام تمثیلات و پروبلماتیک مبارزه) را به فراخور هر حوزه بسط دهم، چرا که می‌دانم هر پاسخی پاسخی همه‌جانبه است. اما معترف هستم که عمدتاً به طرحی موجز، سرفصل‌وار و مقدماتی از این نتایج راه یافتیم. فراموش نکنید که کتاب حاضر، تنها فهرستی از یک نظام مبارزاتی آینده است. در نتیجه، امیدوارم بتوانم با تاملات و مطالعات بیشتر و نیز با دریافت نقدهای مخرب و سازنده، در ویراست‌های بعدی این مجلد و نیز در مجلدات بعدی این نظام، این نقصان‌ها را تا حد ممکن ترمیم کنم؛ هرچند امیدوارترم که خودم نگارنده تمام مجلدات آن نباشم و دیگرانی پیدا شوند که با پروبلماتیکی مشترک، اما توانمندتر از من، خرد، تعهد و تخیل‌شان را به کار ساختن بخش‌های دیگر نظام بگمارند. پس لازم است به این نکته اشاره کنم که امیدوارم اگر فیزیک‌دانی در مباحثی که من در حوزه فیزیک مطرح کردم، اگر متالهی در مباحثی که در حوزه دین مطرح کرده‌ام، اگر فیلسوف اخلاقی در مباحثی که درباره اخلاق مطرح کرده‌ام، اگر فیلسوف سیاسی‌ای در مباحثی که در حوزه فلسفه سیاسی مطرح کرده‌ام، اگر منطق‌دانی در مباحثی که در حوزه منطق مطرح کرده‌ام و الی آخر، ایده‌ای تازه و موثر یافت و امکانی برای بسط و پرورش آن ایده داشت، حتی با وجود رویکرد نقادانه‌اش به نقصان دعای و روش تبیین من، طی ادامه مسیر، اولاً تعمیق و تفصیل مباحث، ثانیاً انضمامی کردن ایده‌های انتزاعی، ثالثاً اصلاح برخی ایرادات ناشی از ضعف دانش من در آن حوزه و نقد نابسندگی‌های موجود در متن، و در نهایت، خلق و بازصورت‌بندی آن ایده در آن حوزه مشخص را خود عهده‌دار شود.

همچنین می‌دانیم که هر نظامی به شدت قابلیت جزمی شدن دارد. این البته بیش از خود نظام به نوع مواجهه و مصادره انسان‌ها بازمی‌گردد. تاریخ پُر است از ماجرای

اندیشه‌های مترقی‌ای که به نتایج فاجعه‌بار جزمی، اردوگاه‌های کار اجباری و توجیه شکنجه و سرکوب منتهی شدند. گویی توده انسانی میل دارد هر ایده رادیکال و مترقی را نابود سازد و چه راهی بهتر از پذیرفتن آن ایده، بدل ساختن آن به مناسک و تحریف آن از درون. و البته هر انحرافی ریشه در پتانسیل یا وادادگی‌ای درونی خود نظام نیز دارد. پتانسیل یا امکان وادادگی‌ای که احتمالاً در نظر اول از چشم بنیانگذار آن دور مانده است. هیچ تضمینی برای دچار نشدن یک نظام مفهومی یا عملی به قسمی هیولای سرکوبگر و ارتجاعی تازه وجود ندارد. فقط می‌توان در بطن نظام، تا آنجا که ممکن است، موتورهای خودکارِ ضد‌مصادره را کارگذاری کرد. این کاری است که من در حد توان کوشیدم در این نظام به انجام برسانم تا این نظام، حتی الامکان، در مقام دستکم یک امید برای مبارزه، فرداروزی، در دست مصادره‌کنندگانی مغرض یا باورمندانی ساده‌لوح و ناآماده، تحریف نشود و مجدداً به ابزاری علیه مبارزه و تشدید سرکوب علیه آگاهی و زیستن معنادار بدل نشود.

همچنین می‌توانم در مقام مقدمه خاطرنشان سازم که این اثر در حقیقت، دو اثر است که بنا به ملاحظاتِ تصمیم‌گرفتم هر دو را در یک کتاب جای دهم. کتاب نخست، البته طرح نظریه نظام تمثیلات و نشان دادن کارکرد تخیلی-تمثیلی هر شکلی از شناخت بشری (اعم از دینی، علمی، فلسفی و غیره) و تقسیم آنها به موجه و ناموجه و بیان شاخصه‌های هر کدام است؛ و کتاب دوم، فهرستی از نظام تمثیلات موجه پیشنهادی خود من است که آن را هم در سطح متافیزیکی و نظری و هم در سطح عملی در تصویری حتی الامکان جامع و درهم‌تافته ترسیم کرده‌ام. در این معنا، کتاب نخست طرحی کلی درباره نظریه نظام تمثیلات است و کتاب دوم یک نظام تمثیلات مشخص مبتنی بر مبارزه. این دو اثر را از یکدیگر جدا نکردم، هرچند خود مخاطب تمایز آنها را درخواهد یافت.

همچنین باید در انتها باز هم به وقوف خودم نسبت به بسیاری از ضعف‌های این اثر اذعان داشته باشم که به شرایط مادی و تاریخی شکل‌گیری این متن بازمی‌گردد. در فضای فکری‌ای که تقریباً چهار قرن است در آن هیچ نظام فلسفی جامع ایجابی‌ای تولید نشده است و در حال‌وهوای مسموم فکری ناشی از آکادمی ناکارآمد و آشفته (دستکم در علوم انسانی)، شکاف بی‌سابقه دولت/ملت و بی‌اعتمادی عمومی و نیز غلبه عواطف روانشناختی مخرب و منفعل‌کننده بر مجامع فکری و علمی، و تحت سیطره نوعی عدم اعتماد به نفس فکری-تاریخی در فضای فلسفی «ما»، هرگونه تلاش ایجابی برای خلق چنین نظام فکری‌ای نه تنها با موانع فردی، روانی و جمعی بسیار مواجه است، بلکه پیشاپیش، و حتی پیش از خوانده شدن، در معرض حملات مغرضانه و واکنش‌های روانشناختی گسترده و سوءفهم‌های مختلف خواهد بود، آن هم در جامعه‌ای که در تمام سطوحش، «کار کردن» ضدارزش است. چه باک؟

من واقف و معترفم که این اثر تنها یک گام است از فرایندی که امیدوارم در اینجا و اکنون شروع شده و به دست سوژه‌هایی به مراتب خلاق‌تر، توانمندتر، آماده‌تر، شجاع‌تر، آزادتر و قاطع‌تر، به نحوی نقادانه، بسط و گسترش یابد. در نتیجه این اثر، بنا بر منطق موجهه خود، چشم‌به‌راه هر انتقادی در هر سطحی است (ولو حتی انتقادات مغرضانه و کین‌توزانه - چرا که تاریخ نشان داده است که حتی در این موارد نیز، پس از فرونشستن گردوغبار تخریب‌ها و عقده‌گشایی‌ها، آنچه باقی می‌ماند به ارتقا و اعتلای نظام کمک خواهد کرد).

هدف از این اثر همانگونه که از عنوانش پیداست طرح ایده و ترسیم رئوس و «اصول» است و مخاطب خود تصدیق خواهد کرد که هر فصل از آن قابلیت بسط یافتن به عنوان اثری مجزا و مستقل دارد. خود امیدوارم پس از انتشار این جلد

پروبلماتیک: نیهیلیسم و معنای زندگی

نخست، به بسط و پیش بردن برخی از این ایده‌ها، به ویژه در تکمیل برنامه تمرینات در قالب کتابی با عنوان «نظام جامع تمرینات»، و نیز ارائه ویراست دومی از همین متن در بهار سال ۱۴۰۲ توفیق بیابیم، اما امیدوارترم که به زودی در این فضا و زبان و فرهنگ چنان شاهد رشد کمی و کیفی در خلق نظام‌های چندجانبه فکری و عملی باشیم که اثر حاضر، در مقام یک نهال کوچک، در باغ انبوه آنها گم و فراموش شود. این طرح را در وهله نخست، صرفاً پاسخی شخصی می‌دانم به مواجهه‌ام با نیهیلیسمی که درک می‌کردم. اما اکنون که به عرصه عمومی راه یافته می‌توانم ابراز امیدواری کنم که دستکم یکی از خوانندگان (و چه بهتر که بیشتر) در این اثر، حتی به همین شکل خام و در همین ویراست نخست، همان امکاناتی را بیابد که من یافتم/ساختم، و چه بسا توانمندتر و خلاق‌تر از من باشد تا آن را نقادانه تکمیل نماید. آنگاه من صرفاً پلی خواهم بود برای او.

محمد مهدی اردبیلی

تهران، بهار سال نخست

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

«حتی اگر سر سامورایی به ناگهان از تن جدا شود،
او باید بتواند یک حرکت دیگر انجام دهد.»

(یاماموتو چونه‌تومو، هاگاکوره^۱)

روزنه مبارزه

نقل قول فوق از کتاب هاگاکوره، برای من همواره یادآور وضعیت ما - به ویژه در دوران نیهیلیسم - است. سر ما از بدن جدا شده و هیچ امیدی برای رستگاری وجود ندارد، ما اگر خود را به‌غایت آماده ساخته باشیم، تنها شاید در آن باقیمانده تنها بتوانیم یک حرکت انجام دهیم: مبارزه برای من آن حرکت است و البته آن‌های باقیمانده، بیشمار.

همانگونه که در مقدمه اشاره شد، اگر به دلیل بی‌معنایی و نسبی‌گرایی و فقدان مبنای کلی، و در یک کلام غلبه نیهیلیسم بر تمام ارکان فکری و زیستی مان، از دفاع از اعمال مان عاجزیم، آیا نمی‌توان خود تلاش، هرچند ناکام، برای مقابله با این وضعیت را قابل دفاع دانست؟ آیا تنها عمل با معنا در زمانه بی‌معنایی، نمی‌تواند

^۱ چونه‌تومو، یاماموتو (۱۳۹۸)، هاگاکوره (کتاب سامورایی)، ترجمه سیدرضا حسینی، تهران: چشمه.

مبارزه با خود بی‌معنایی باشد؟ فارغ از ملاحظات جدی درباره معنا و کارکرد این «مبارزه»، آنچه تا اینجا می‌توان دریافت این است که در زمانه غلبه نیهیلیسم، و با اذعان به این غلبه، این متن، و البته هر متنی و عملی، تا زمانی که هدف خود را مواجهه انتقادی با خود این وضعیت و مبارزه با آن معرفی می‌کند و حقیقتاً به آن متعهد باشد، معنادار است. تنها زمانی شکست قطعی است که سوژه دست از مبارزه بردارد. این قاعده هرچند همچنان هیچکدام از مسائل ما را حل نمی‌کند، اما دستکم همین اکنون ما را از بی‌معنایی نجات می‌دهد و خود همین عزم را، نگارش خود همین صفحات را، حتی اگر در نهایت طرحی شکست‌خورده از کار درآید، موجه می‌سازد. البته همانگونه که در مقدمه اذعان شد و در ادامه نیز روشن‌تر خواهد شد، هر تلاش خوش‌خیالانه‌ای به نام مبارزه (یعنی بخش اعظم فعالیت‌های موسوم به مبارزه در این سیاره)، نه تنها «مبارزه» محسوب نمی‌شود، بلکه تقویت‌کننده بی‌معنایی و تضعیف‌کننده ارزش زندگی است. مهم این است که هر برنامه مبارزاتی‌ای در گام نخست، به روشنی موجه سازد که در حال مبارزه با چه چیزی است و چگونه؟ هر شکلی از تخلیه نیرو از فرط استیصال یا هر شکلی از نبرد بر سر توزیع منابع میل - ولو عادلانه - مبارزه محسوب نمی‌شود. اما چنگ زدن به خود «ایده مبارزه»، می‌تواند دستکم روزه‌ای موقت برای تأمل و تنفس معنادار در اختیارمان قرار دهد. پس اگر بخواهم از این سخن آدورنو در اخلاق صغیر که «زندگی غلط را نمی‌توان درست زیست»^۱، گامی فراتر بردارم، می‌توانم بگویم: «بله می‌توان»، و البته تنها در یک صورت: «مبارزه با خود زندگی غلط». اما این تازه گام نخست است، چرا که کل مبارزات علیه زندگی غلط، همه در چارچوب همان زندگی غلط ساماندهی شده‌اند. پس پیش از پرسش درباره ماهیت مبارزه راستین،

¹ Adorno, Theodor *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, translated by E.F.N. Jephcott, London & New York: Verso, 2005, p. 39.

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

باید از این سوال آغاز کرد که آیا (و چرا) مبارزات به انحراف می‌روند (یا تاکنون رفته‌اند) و به اتلاف نیرو منجر می‌شوند (یا شده‌اند)؟

باید خاطر نشان ساخت که مبارزه کاذب (شبه مبارزه) حتی ناموجه‌تر از پذیرش شکست است. پذیرش شکست و ناامیدی مطلق - مانند همان لحظه درآستانه خودکشی - ممکن است امکاناتی را به روی سوژه بگشاید، در حالی که شبه مبارزه، با ایجاد توهم مبارزه، هم عزم و توان سوژه‌ها را به هدر می‌دهد، و هم با خود ناامیدی منتج از نیهیلیسم، که شرط امکان مبارزه راستین است، مواجه نمی‌شود و آن را دور می‌زند. در یک کلام، شبه مبارزه یعنی تمام مبارزاتی که مسئله اصلی (نیهیلیسم) را هدف اصلی خود قرار نمی‌دهند. من اینجا بر مسئله «اصلی» و هدف «اصلی» تاکید می‌کنم، چرا که بنا نیست تمام مبارزات دیگر به این بهانه تعلیق یا متوقف شوند، بلکه باید بتوان آنها را ذیل مبارزه اصلی جای داد و و موجه کرد. به بیان دیگر، مثلاً مبارزه علیه استبداد سیاسی نباید به بهانه مبارزه رادیکال بر سر معنای زندگی تعطیل شود، اما باید هدف‌گذاری خود را از صرف برداشت ساده‌انگارانه از «آزادی» صرفاً مبتنی بر ارضای امیال (سطح دوم غایت‌شناختی) به سطحی فراتر ارتقا دهد. پس مبارزه رادیکال پیش از هر چیز، مبارزه علیه عوامل راستین انسداد وضع موجود است و تمام مبارزات دیگر تنها به واسطه نسبت پیدا کردن با مبارزه رادیکال موجه می‌شوند. البته هر فرد یا گروهی که حتی با یکی از عوامل مسدودکننده وضعیت در حال نبرد باشند، به شرط آنکه این نبرد جزئی را در پرتو نبرد اصلی سامان دهند، در حال مبارزه راستین و در نتیجه زیستی معنادارند: پس در پس تمام گردو خاک‌های ناشی از مبارزات خرد آنچه باید همواره مدنظر قرار گیرد، هدف اصلی است؛ هدفی که همانگونه که نشان داده خواهد شد، پنهان‌ترین و به چنگ نیامدنی‌ترین هدف است. اما نکته‌ای که احتمالاً مناقشه‌برانگیز باشد این است که مبارزه رادیکال به دلیل انسداد متافیزیکی وضعیت و ریشه‌های متافیزیکی

بحران، مشخصاً باید از خود متافیزیک آغاز کند یا دستکم از آغاز با آن همراه باشد. این عزیمتگاه مبارزه راستین است، در غیر این صورت، چنانچه تجارب اخیر نیز به کرات نشان داده‌اند، مبارزه به خودفریبی و دلخوشی‌هایی بدل می‌شود که به واسطه جهل عاملان از عناصر برسازنده‌شان سطحی، غیرموثر، مقطعی و از قضا، بازتولیدکننده وضعیت موجودند. پس هر چند این ادعا شاید برای مخاطبان پذیرفتنی نباشد، اما بدون حل مسئله معیار و مبانی، «از این منظر»، استقامت مثلاً یک فعال سیاسی زیر شکنجه در زندان، با پیتزا خوردن یک فرد عاقبت طلب در یک رستوران تفاوتی ندارد و هیچکدام «فی‌نفسه»، از حیث ارزش‌شناختی بر دیگری ارجحیت ندارند. همانگونه که اشاره شد، بنا نیست مبارزات دیگر به تعویق بیفتند، اما مهم این است که مبارزه در ساحت متافیزیک نیز نباید به بهانه عمل‌زدگی عجزلانه به تعویق بیفتد یا حتی بیهوده جلوه داده شود. همچنین، شعار اصالت مقطعی مبارزات خرد یا «هر کس به اندازه خودش» نیز در اینجا کاربردی ندارد. قطعاً می‌توان در سطح سیاست عرفی یا معیارهای رایج عمل فعال سیاسی را بر پیتزا خوردن در رستوران مرجح دانست، اما فراموش نکنید که اگر ما می‌توانستیم از پیشفرض‌ها و معیارهای موجود برای صدور چنین حکمی استفاده کنیم که دیگر چه نیازی بود به ورود به راهی تا این حد صعب‌العبور و مبارزه‌ای تا این حد رادیکال، نه علیه این موضع یا آن موضع، نه حتی علیه این مبنا یا آن مبنا، بلکه علیه خود بی‌مبایی. پس کل مبارزات عمده‌تاً سیاسی برای گرفتن حق فلان گروه قومی یا جنسیتی یا عقیدتی از جامعه‌ای سرکوبگر یا حاکمیتی مستبد یا تلاش در راستای آزادی یا عدالت (با تمام مناقشات بی‌پایان در تعریفشان)، بر اساس پیشفرض‌های همین متن، بدون توجیه خود بر اساس مبانی موجه، نه تنها مبارزهای راستین نیستند، بلکه اصلاً فاقد هرگونه ارزشی هستند و صرفاً برآمده از رانه‌های عمده‌تاً ناآگاهانه هر فرد یا گروه جهت ارضای منافع فردی یا گروهی خود و از آن خودسازی منابع بقا و ارضای میل‌اند. این دقیقاً همان وضعیت نیهیلیستی‌ای است

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

که این کتاب از آن آغازیده است. باز هم لازم به تکرار است که اگر مخاطبی پذیرش این حقیقت را دشوار می‌یابد، یعنی یا تکلیفش با عملش و معیارها و مبانی‌اش روشن است یا دستکم در برخی مجادلات معرفت‌شناختی، سیاسی و اخلاقی توان صدور حکم و دفاع از آن را دارد، باید از همین ابتدا بداند که چه بسا بسیار خوشبخت‌تر از ما، می‌تواند این کتاب را وانهد و به اهداف و معیارهایی که دارد متوسل شود و بر آن اساس، حیات و عمل خود را موجه سازد. البته موضع مبارزاتی اثر حاضر در ادامه راه با او نیز به گفتگویی موجه خواهد نشست و نقدهایش را علیه موضع‌گیری او طرح خواهد کرد، اما او از همین ابتدا با این اثر هم‌پروبولماتیک نیست و در نتیجه مخاطب خاص آن به شمار نمی‌رود.

مبارزهٔ ایجابی

مهمترین سوءفهم دربارهٔ معنای مبارزه فروکاستن آن به وجه منفی است. اولین معنایی که از مبارزه به ذهن متبادر می‌شود، مبارزه در برابر قدرتی مستقر برای تضعیف یا تخریب آن است. وجه منفی البته بخشی از مبارزه است، اما امروزه، به ویژه پس از شکست پروژه‌های اتوپیاگرایانه قرن بیستم از مارکسیسم گرفته تا اسلام سیاسی، این برداشت یک‌جانبه بیش از پیش بر اذهان حاکم است. در حالی که برعکس، آنچه در مبارزه حائز اهمیت بیشتری است، وجه ایجابی آن است. وجه منفی صرفاً در بستر وجه ایجابی است که قابل توجه است. این وجه ایجابی دو قسم است: یکی وجه ایجابی ناخواسته و دیگری وجه ایجابی قصدمندانه. وجه ایجابی ناخواسته، نتیجهٔ عمل به‌ظاهر صرفاً منفی است بی‌آنکه عاملان آن را مقصود داشته باشند. پرواضح است که هر عمل نفی‌کننده تبعاتی ایجابی دارد؛ نه تنها تبعات ایجابی فردای تحقق و پیروزی، بلکه حتی تبعات ایجابی هم‌زمان با خود عمل به‌ظاهر صرفاً منفی. آنها که پاکدستانه می‌کوشند تا مسئولیت تبعات ایجابی عملشان را نپذیرند (چه نفی‌گرایان، مانند آنارشویست‌ها، چه خنثی‌گرایان،

مانند پاکدستان منفعل)، همواره بر عمل منفی (مخرب) یا خنثی (بی‌عملی) به مثابه منزه‌ترین شکل عمل تأکید می‌کنند و فراموش می‌کنند که هر عملی، حتی بی‌عملی، فارغ از قصدمندی منفی، خنثی یا ایجابی آن، از حیث هستی‌شناختی دقیقاً به یک میزان، واجد نتایج ایجابی است.

اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط است، مبارزه راستین علیه نیهیلیسم، اساساً مبارزه‌ای ایجابی است، چرا که خود نیهیلیسم نتیجه تحقق نفی مطلق است. در این معنا تمام مبارزه‌های منفی پیشین، حتی انواع موجه‌شان، مبارزاتی در راستای تحقق این نیهیلیسم بوده‌اند. تمام مبارزاتی که ساختارها، نظام‌ها و اقتدارها را فروپاشانده‌اند، همگی در بی‌مبنایی و بی‌معنایی فعلی دخیل‌اند. این البته ابداً به معنای تصدیق موضع متحجرانه یا نوستالژیک درباره از دست رفتن معیارهای پیشین نیست. «افتادنی را باید هل داد». همانگونه که در بخش قبل مشاهده شد، نیهیلیسم صرفاً نتیجه آشکار شدن بی‌مبنایی تمام مبناهای قبلی بوده است. در این معنا، مبارزه رادیکال هرچند نیهیلیسم را هدف قرار می‌دهد (و البته در ادامه ملاحظه خواهیم کرد که این هدف قرار دادن به چه معناست)، خود را وامدار آن نیز می‌داند. نیهیلیسم نتیجه تحقق و ظهور نوعی آگاهی حقیقی است. مبارزه با نیهیلیسم، نه به دنبال بازگشت به گذشته، بلکه اتفاقاً به دنبال رادیکالیزه کردن خود این آگاهی ویران‌ساز جهت ویران‌سازی ایجابی خود ویرانی منفی، یا جهت فراوی از انسدادی است که نیهیلیسم به منزله مقصد نهایی آن معرفی کرده است. اثر حاضر تلاشی است نه برای ساختن مبنایی تازه که از تیررس نیهیلیسم در امان باشد، بلکه برای خلق مبنایی تازه برآمده از بطن بی‌مبنایی نیهیلیستی به مثابه نتیجه منطقی آن. پس این ادعا که مبارزه حاضر خود را وامدار نیهیلیسم می‌داند، به این معناست که نیهیلیسم (البته به عنوان نتیجه ضروری فروپاشی اسطوره‌های تمدنی یهودی-یونانی) این فرصت را فراهم آورد که فروپاشندگی پیش‌تر «پنهان» این

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

مبانی، تازه «آشکار» شوند. حال زمان آن فرارسیده است که فروپاشندگی پنهانی خود این آشکارگی آشکار شود؛ وگرنه ماجرای خود فروپاشی و دهشت، امروزه خبر تازه‌ای نیست. بیش از یک قرن است که این فروپاشی در قالب فلسفه، هنر، ادبیات و غیره به بارزترین نحو نمود یافته است، اما همین نمود نیز به دلیل همراه نشدن با نوعی آلت‌رناتیو ایجابیِ موجهِ همه‌جانبه، عملاً به جای افزایش حساسیت و فعالیت مبارزاتی، به انفعال، بی‌تفاوتی و خودفراموشی عمیق‌تری منجر شده است. پس هدف ما دیگر این نیست که مانند رویکردهای نفی‌کننده معاصر (از نیچه تا دریدا) صرفاً آنچه فروپاشیده را نشان دهیم. این هدف البته موجه است، اما از آنجاکه دستکم در اثر حاضر، تلاش برای بدل ساختن «آن کس که خبر هولناک را نشنیده» به مخاطب، منجر به ائتلاف بخش اعظم نیروی ما خواهد شد، تازه اگر ثمری داشته باشد. پس ما سوژه‌ای را مخاطب خاص متن قرار می‌دهیم که دستکم پیشاپیش خبر هولناک را با دل و جان شنیده است. مبارزه رادیکال، هدفی فراتر از نشان دادن فروپاشی دارد: یعنی فروپاشاندن خود فروپاشی (در سطح سوژکتیو و در هر دو معنای منفی و ایجابی) و در نتیجه، خلق ایجابیتی نوین و موجه (در سطح ابژکتیو/بیناسوژکتیو).

پس هرچند این مبارزه نیهیلیسم را هدف گرفته، در نخستین گام نه تنها پذیرنده نیهیلیسم است، بلکه آن را قدر می‌داند و مسئولیت ضرورت آن را می‌پذیرد. اما مبارزه در این معنای ژرف‌تر نیز بناست به عوامل انسداد و انکنشی ایجابی نشان دهد. مبارز رادیکال بناست آنگاه که همه چیز فروپاشیده، آگاهانه و متعهدانه چیزی بسازد؛ و اگر عاملیتی نفی‌کننده دارد، در مواجهه با نفی حاکم خصلتی ایجابی بیاید، همانگونه که در پرتاب‌های فلسفه نوشته‌ام، او بناست «ویرانی را ویران سازد» و بدین طریق چیزی بسازد. ما در مقدمه به نمایش وجه منفی این ویران‌سازی مبادرت ورزیدیم: یعنی کارکرد خود نیهیلیسم. و اکنون هدف مشخص است:

بازسازیِ رفع‌کننده عوامل برساننده نیهیلیسم یا انسداد. برای برپاسازیِ این ساختمان، متافیزیک در دو سطح عاملیت دارد: یکی نقشه کلی معمارانه بنا و دیگری خلق فونداسیون یا بنیانی قدرتمند (البته در ادامه خواهیم دید که این قدرت نه صلب و جزمی، و نه بی‌شکل و انعطاف‌پذیر، بلکه پلاستیک خواهد بود: برای مثال، ساختمان‌های ضدزلزله، ساختمان‌هایی نیستند که زمان زلزله تکان نخورند، بلکه برعکس، به دلیل ساختارِ همزمان شکل‌پذیر و مقاومشان، تخریب نمی‌شوند)، و تازه بعد از خلق این بنیان است که شاید بتوان بر مبنای آن سیاست و اخلاقی تازه بنا کرد. این ایجاب‌محوری البته بنا نیست وجه منفی را کنار بگذارد یا نادیده بگیرد، بلکه بناست در عین پذیرش و درونی‌سازیِ نفیِ ایجاب را محقق سازد. اینکه این مهم چگونه محقق خواهد شد، ابتدا باید در ساحت منطق صورتبندی شود و سپس مبانی خود را در معرفت‌شناسی و متافیزیک برسازد، که موضوع فصول آینده است. این تعبیر هگل در بند پنجم از پیشگفتار پدیدارشناسی را سرلوحه قرار داده‌ایم که «قالب حقیقی‌ای که حقیقت در آن وجود دارد فقط می‌تواند نظام علمی این حقیقت باشد»، البته با بازآفرینی انتقادی و گشوده‌سازیِ خود ایده «نظام» برای خلق تجربه‌ای تازه از نظام؛ در اینجا نیز می‌توان در برابر غلبه دلالت منفی بر معنای مبارزه و حقیقت در دو قرن اخیر، ادعا کرد که «قالبی که مبارزه راستین در آن وجود دارد، فقط می‌توان مبارزه بر سر خلق نظری و اجرای عملی نوعی نظام موجه مبارزاتی باشد». در صورت توفیق در این امر، تازه می‌توان از مبارزات سیاسی به مثابه نتایج ابژکتیو و اجتماعی یک ایده متافیزیکی سخن گفت و تازه در آن زمان است که می‌توان یک عمل (اخلاقی یا سیاسی) را موجه ساخت.

اما پیش از مبارزه نظام‌سازِ ایجابی، که در همین فصل ذیل «مبارزه نظام‌مند/ساز» بدان خواهیم پرداخت، مبارزه باید از نوعی نفی آغاز کند، نه نفی دشمن یا نظام مستقر، بلکه نفی تمام شبه‌مبارزاتی که دعوی مبارزه دارند و نه تنها در حال اتلاف

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

نیرو و انرژی‌های فکری و بدنی‌اند، بلکه شکلی انحراف‌یافته و بی‌اثر از مبارزه را، البته با شعارهای به‌ظاهر رادیکال و با رنگ‌و‌لعباب جذاب، به جای مبارزه‌راستین جای می‌زنند. شرط امکان هر گونه امید به آینده، ناامید شدن از تمام این امیدهای واهی مبارزاتی است که عملاً بازتولیدکننده وضع موجودند و علی‌رغم ژست جنگنده‌شان اساساً محافظه‌کارانه‌اند.

بارزترین نمونه این ژست مبارزاتی، فعالیت سیاسی کور علیه نظام مستقر است. در اذهان چنین جافافته‌ای است که فردی که مثلاً، به خیال خود، در حال مبارزه با فلان نظام سیاسی استبدادی است، فارغ از مبانی توجیه‌کننده عملش، یک قهرمان است. اگر او در زندان باشد یا چند صباحی را در زندان سپری کرده باشد، تبدیل به یک اسطوره می‌شود و اگر در این راه جانش را از دست داده باشد، قدیسی شهید تلقی خواهد شد. جالب اینجاست که همان‌ها که با اتخاذ موضعی نسبی‌گرایانه و نیهیلیستی از نسبی بودن حقیقت یا فقدان معیار سخن می‌گویند، در این موارد به دلیل هزینه‌ای که به ظاهر فلان فعال سیاسی پرداخت کرده، فارغ از مبنا و انگیزه عملش، و نیز فارغ از مبنا (یا بی‌مبایی) خودشان، از او حمایت می‌کنند و او را مبارزی فداکار می‌نامند. همین جا لازم است اشاره کنم که میزان هزینه پرداختی یک فرد هیچ ربطی به موجه بودن عملش ندارد. اولاً عامل موجه‌کننده یک عمل، مبانی و معیارهای آن‌اند نه هزینه روانی یا جسمانی فرد. آنانی که مثلاً از فلان زندانی صرفاً به دلیل هزینه‌ای که ظاهراً فداکارانه پرداخت می‌کند، دفاع می‌کنند، آیا حاضرند به همان اندازه از یک عضو انتحاری جان بر کفِ داعش دفاع کنند؟ ثانیاً بر اساس اصل منفعت‌گالب، هر انسانی بنا به انگیزه‌ها و منافع خود دست به عمل می‌زند. اگر بحث مبانی موجه‌کننده را کنار بگذاریم، انگیزه‌های زندانی و زندانبان هیچکدام از حیث ارزش‌شناختی بر یکدیگر رجحان ندارند و هر کدام به دنبال منافع فردی یا گروهی خویش‌اند: چه زندانبان مظلومی که خود بعدها به

بیرحرم‌ترین زندان‌بانان بدل نشدند! اینکه فرضاً خواست کدام طرف (زندانی یا زندانبان) با خواست چه میزان (اقلیت یا اکثریت) از مردم همپوشانی دارد، ربطی به موجه‌سازی ارزش‌شناختی آن ندارد. تحلیل این انگیزه‌ها نمی‌تواند «هیچ کدام» را «توجیه» کند، بلکه در بهترین حالت، تنها می‌تواند «هر دو» را «توضیح» دهد. ثالثاً آیا رفتارهای سلحشورانه در خصوص فعالیت‌هایی که مورد ستایش مردم‌اند، مانند فعالیت سیاسی مخاطره‌انگیز یا شورمندی اخلاقی یا رفتارهای فداکارانه و ایثارگرانه، یا عمل بر اساس قصه‌ها و حکایت‌های مراجع فرهنگی، یا در اوج همه، فدا کردن جان برای یک هدف (سیاسی، اخلاقی و ...) خود حاکی از اوج ناتوانی برای مواجهه با بی‌معنایی زندگی فرد یا نیهیلیسم حاکم نیست؟ آیا من با ایثارگری غیرانتقادی‌ام در واقع در حال پنهان کردن بی‌معنایی عمل و زندگی‌ام نیستم؟ فارغ از بحث وعده‌های بعد از مرگ (چه بهشت دینی، چه آرمانشهر غیردینی، چه قدرشناسی اجتماعی در مقام شکلی سکولار از تحقق جاودانگی) که خود ماهیت فداکاری و خلوص آن را زیر سوال می‌برند، آیا شهادت‌طلبی راهی (همچون اتصال کوتاه) برای فراری سریع از وضعیت ناشاد و پاک کردن صورت مسئله نیست؟ این امر به مراتب در خصوص فعالیت‌های کم‌خطرتر بی‌اهمیت، اما کاهنده وجدان‌های معذب، صادق است (از فعالیت‌های محیط زیست گرفته تا اعتراضات هنری و کارناوالی رایج). با توجه به مباحث مطرح‌شده در بخش نخست، اینها همگی کاریکاتوری از «مبارزه»‌اند. البته پس از بیان نقدها علیه این شبه‌مبارزات، مخاطب درخواهد یافت که متن حاضر فعالان این حوزه‌ها را از برخی جهات، برای همراهی با پروبلماتیک مبارزاتی خود، مستعدتر از سایرین می‌داند. در این معنا، موضع متن حاضر در قبال آنها جدلی (در معنای نفی تمام دستاوردها و حتی نیت‌ها و مقاصدشان) نیست، بلکه فراخواندن آنهاست نه تنها به همدستی‌های استراتژیک موقت با نظام فکری و عملی حاضر در خصوص این یا آن فعالیت مشخص فکری، سیاسی یا اجتماعی مشترک، بلکه به بازاندیشی

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

ژرف‌اندیشانه و نقادانه در خود فعالیت‌هایشان. در این صورت، آنها به واسطه درک تمام‌قد نیهیلیسم و تجربه ناامیدی از اهداف و فعالیت‌هایشان در قالب فعلی، این امکان و فرصت را می‌یابند که توان، خلاقیت و تعهدی را که مصروف شبه‌مبارزات یا فعالیت‌های کم‌اثر می‌کنند، به مجرای رادیکال‌تر و موثرتر مبارزه راستین سوق دهند و حتی بتوانند در راستای غنابخشی و موجه‌سازی انتقادی خود نظام حاضر گام بردارند. این نظام از این حیث خود را به رادیکال‌ترین نقدها بر اساس این پروبلماتیک گشوده می‌داند. ما در فصول مختلف این اثر، شرایط موجه چنین گفتگویی را صورت‌بندی و پیشنهاد کرده‌ایم.

نقدی که در همین ابتدا بر موضع این نوشتار قابل طرح است، این است که «آیا موضعی چنین سلبی و رادیکال، ما را به لحاظ سیاسی به انفعال دچار نمی‌کند؟» پیش از دفاع از منفعلا نه نبودن رویکردمان، لازم است اشاره کنیم که این اتهام که فلان اندیشه یا رویکرد متافیزیکی به این دلیل که به انفعال سیاسی می‌انجامد غلط است، اتهامی ناوارد و نوعی مغالطه است. یک اندیشه متافیزیکی را باید نه از منظر تبعات سیاسی آن، بلکه از منظری دقیقاً متافیزیکی نقد کرد چراکه خود آن تبعات سیاسی نیز برای داوری شدن، نیازمند همین مبانی‌اند. نقد کلی اندیشه متافیزیکی از منظر تبعات سیاسی نوعی مغالطه و فرار به جلوسست جهت عدم توجیه اندیشه خود ناقد. در یک کلام، اگر ناقد که خود را حامی فعالیت سیاسی و دارای پلتفرم و ایده‌ایم‌جایی نشان می‌دهد، واقعاً ایده‌هایی قابل دفاع دارد، باید مبانی فلسفی آن ایده‌ها را در همان ساحت متافیزیک به محک بگذارد و با آنها به جنگ مخالفانش برود، در غیر این صورت نقد وی صرفاً سفسطه‌ای فریبکارانه است. و ما چه ضربه‌ها که از این عمل‌زدگی عجولانه مناسبتیز در تاریخ معاصرمان نخورده‌ایم! اگر یک فعال سیاسی معتقد است که فعالیتش موجه است، باید بتواند از آن دفاع کند، اما اگر به نحوی ساده‌لوحانه، معتقد است که خود فعالیتش، فی‌نفسه، بر مبانی

موجه‌کننده مقدم‌اند و در نتیجه نیازی به توجیه ندارند، پس خود او نیز حق نقد هیچ فعالیت یا عدم‌فعالیتی را ندارد. موضع او دقیقاً موضعی نسبی‌گرایانه است. اگر برای مثال، اندیشه آدورنو یا دریدا در عمل به انفعال منجر می‌شوند، این انفعال حقیقی‌تر، و حتی سیاسی‌تر و فعالانه‌تر، از تمام شعارها و ژست‌های منتقدان فعال سلاح به دست است. البته که باید از انفعال امثال آدورنو و دریدا فراتر رفت و به مبانی‌ای برای فعالیت رسید (که هدف همین نوشتار است)، اما پیش از آن باید نقدهای فریبکارانه را افشا کرد. به بیان دیگر، زمانی که هیچ اصل توجیه‌کننده‌ای برای عمل در اختیار ندارید، چگونه می‌توانید حتی فعالیت را بر انفعال ترجیح دهید؟ از کجا که فعالیت‌تان نتایجی فاجعه‌بارتر از انفعال به همراه نداشته باشد؟ در واقع شما باید به این پرسش پاسخ دهید، که اگر در تاریکی مطلق توان دیدن هیچ چیزی را نداشته باشید و ترس از حمله دشمن وجود شما را فراگرفته باشد، چه می‌کنید؟ آیا مشت‌های بی‌هدف را پرتاب می‌کنید به این امید که شاید اگر دشمنی حمله کرد به او اصابت کند؟ آیا به هر سویی که بتوانید می‌دوید؟ البته شاید به دلیل ناآگاهی و غلبه ترس چنین کنید، اما اگر دشمن حمله نکرد چه؟ آیا خود را برای حمله آتی دشمن تضعیف کرده‌اید؟ آیا همدیگر را مجروح نخواهید کرد؟ اگر شما در پاسخ بگویید: «پس چون دشمن را نمی‌بینیم نباید هیچ کاری بکنیم؟» و نقد من را به موضع انفعالی فروبکاهید، پاسخ خواهم داد که آری؛ در زمان ترس، هم هیچ کاری نکردن، هم مشت به هوا کوفتن و دور خود دویدن، البته هر دو به یک اندازه بی‌ثمر است، اما به یک اندازه رقت‌انگیز نیست. اگر حتی دشمنی هم در کار نباشد، خودتان، یا از ترس مرگ خودکشی خواهید کرد یا دیگران را به کشتن خواهید داد، یا توان خود و دیگران را با خستگی یا ترس خوردگی، یا احتمالاً هر دو، به ته خواهید رساند. البته که در تاریکی نباید بی‌هوا مشت انداخت، اما این لزوماً به معنای دفاع از کاری نکردن نیست. خود این وضعیت لزوم یافتن نوعی راه سوم را ایجاب می‌کند: یعنی اینکه بتوان در عین حفظ آگاهی و آمادگی، در سکوت مترصد ماند

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

برای عمل قاطعانه؛ گوش‌ها را تیز کرد؛ آنجا که تاریکی مطلق است، به جای خیره شدن مکرر و فشار آوردن به چشم، چشم‌ها را بست - چراکه دیگر کارآمد نیستند - و گوش‌ها را فعال کرد، حس بویایی را فعال کرد و با مشت‌هایی گره کرده، آگاه و آماده و «مترصد» زیست، چرا که به تعبیر مالابو، «ترصد توامان بر رویت‌پذیری و رویت‌ناپذیری آنچه در راه است، دلالت دارد... ترصد به معنای دیدن بدون دیدن است - انتظار بدون انتظار - آینده‌ای که نه در برابر نگاه ما حاضر است و نه از آن پنهان است»^۱. در این شرایط ترصد نه نوعی انفعال، بلکه فعالانه‌ترین شکل مبارزه موجه است.

البته از سوی دیگر، در نقد مواضع انفعال‌گرا نیز باید گفت که اگر فعالیت موجه نباشد، انفعال هم موجه نیست. به بیان دیگر، اگر به دلیل ناموجه بودن فعالیت، انفعال را برگزینیم، عملاً به واسطه این قانون کلیشه‌ای اخلاقی که «بدون عمل مسئولیتی هم در کار نیست»، دچار خودفریبی شده‌ایم. انفعال خودش نوعی فعالیت است، هم از حیث نظری هم از حیث تبعات و پیامدهای عملی. هیچ نقطه ثابتی وجود ندارد که از دسترس نقد «عمل» مصون بماند. چنانکه اشاره شد، در یک جا ایستادن خود حرکت است و واجد نوعی تاثیر و تاثر در جهان. در این معنا، در یک جا ایستادن و هیچ کاری نکردن، ابداً از حیث عملی، کمتر از هر کار دیگری کردن نیست. اصلاً چیزی به نام عمل نکردن وجود ندارد. حتی آنچه انفعال یا بی‌عملی نامیده می‌شود، تنها شاید از یک منظر خاص در یک شرایط خاص بی‌عملی (یعنی فاقد تاثیر) به نظر برسد، اما از جهات دیگر دقیقاً و عیناً عمل است و در نتیجه، نمی‌توان انفعال را به بهانه اجتناب از پذیرش مسئولیت عمل توجیه کرد. در یک کلام، خود عمل نکردن را نیز همواره باید به عنوان یک عمل تلقی کرد

^۱ مالابو، کاترین (۱۴۰۱)، آینده هگل، ترجمه سعید تقوایی ابریشمی و محمدمهدی اردبیلی، تهران: نی، ص ۳۸۵.

و مورد حمله یا دفاع قرار داد. اما آنگاه که تمام امکان‌های توجیه عمل مسدودند، آنگاه که عمل و بی‌عملی به یک اندازه ناموجه‌اند، چه می‌توان کرد؟

شب‌پره و در تنگ

شب است. پنجره بسته است. شب پره‌ای خود را به شیشه می‌کوبد برای رسیدن به نور چراغ. او چه می‌تواند بکند؟ ۱. خود را همچنان به شیشه بکوبد؛ ۲. به شیشه بچسبد و از همان فاصله هرآنچه از نور دریافت می‌کند را مغتنم بداند و به وضعیتش راضی باشد؛ ۳. نور و شیشه را رها کند و بپذیرد که هیچ‌گاه به چراغ نخواهد رسید. در هیچ‌کدام از موارد فوق شب‌پره به چراغ نمی‌رسد. حال او چگونه می‌تواند به چراغ برسد؟ به هیچ نحو. چرا که او، هر قدر هم توان داشته باشد، نمی‌تواند پنجره را بگشاید. این وضعیت انسداد ایژکتیو است. هدف روشن است، اما راه رسیدن به آن مطلقاً مسدود است. حال اگر، اصلاً نوری در کار نباشد چه؟ اگر حتی ندانیم که آنچه خود را به آن می‌کوبیم پنجره است، دیوار است یا صخره است، آنگاه چه؟ این وضعیت ماست. شب‌پره دستکم نوری را مشاهده می‌کند، اما راهش مطلقاً بسته است. اما ما نمی‌دانیم که آیا اصلاً نوری در کار است یا نه؟ اگر هست، جهتش کدام است؟ ما از این جهت، از شب‌پره، هم کورتریم و هم ناتوان‌تر. اما به پرسش قبلی بازگردیم. چه امکانی وجود دارد که شب‌پره بتواند واقعا به چراغ برسد؟ یک امکان این است که او نه نور را رها کند و نه خود را ابلهانه به در و دیوار بکوبد و نه البته از ناتوانی و فاصله‌اش غایت و فضیلت بسازد، بلکه او باید بی‌آنکه امید چندانی داشته باشد، همچنان خود را به شیشه بچسباند، با این امید که شاید لحظه‌ای کسی از داخل اندکی پنجره را بگشاید و او از همان مجرای تنگ به درون راه یابد. تا پیش از بازشدن پنجره، این کار او مطلقاً عبث به نظر می‌رسد. اما اگر هدف چراغ است، خود همین، فارغ از اینکه روزی پنجره گشوده شود یا نشود، موجه‌کننده زیستن اوست. این رها نکردن و علی‌رغم ناتوانی خود را آگاه و آماده

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

نگه داشتن یک جنبه از «ترصدِ فعالانه» برای عمل است. پس فراتر از همه اینها، چه چراغی در کار باشد چه نباشد، چه پنجره گشوده شود چه نشود، آنچه زیست شب‌پره را معنادار می‌کند نه امکان موفقیتش (که محک‌پذیر نیست)، بلکه خود «ترصد فعالانه و خلاقانه» است: ترصدی فارغ از نتیجه که چون دگرآئین نیست - یعنی از آنجا که از حیث غایت‌شناختی معطوف به هدفی بیرونی نیست - و زیستن خود سوژه را هدف گرفته، می‌تواند با عمل معنادار یکی شود. ترصد نه انفعال است، نه بی‌هدف عمل کردن، و نه حتی در ترسِ خود فرورفتن. ترصد نوعی عمل است بر اساس اصول نه نتیجه. یعنی حراست و تحقق آگاهی و آمادگی، فارغ از اینکه لحظه‌ای (چه بسا همین اکنون) امکانی بیرونی گشوده شود یا نشود، و فرصت‌هایی تازه بیافریند. شاید اصلاً نه نوری در کار باشد و نه پنجره‌ای. ترصد نوعی امیدواری متکی به سوژه است که هم‌زمان علیه هر دوی امید دگرآئین و ناامیدی تسلیم‌شده عمل می‌کند. البته که «در مثل مناقشه هست». پس آیا وضعیت ما، دقیقاً به دلیل فقدان همین چراغ، نمی‌تواند نه مسدودتر، بلکه سرشارتر و غنی‌تر باشد؟ در زمانه اعلام مرگ تمام چراغ‌ها، در زمانه ناامیدی و استیصال، خود فروپاشی امید دگرآئین به یافتن چراغ و توسل به آن، می‌تواند منجر به خلق امکان‌هایی نوین و شاید حتی چراغی تازه شود: تنها در این معناست که شب‌پره خود چراغ می‌شود، خود نور می‌شود و می‌تابد بر شب و شب‌پره‌ها.

ما در این کتاب فصل مستقلی را به غایت‌شناسی مبارزه اختصاص داده‌ایم که مباحث تکمیلی در آن مورد بحث قرار گرفته است. اما عجلاناً در اینجا برای اجتناب از سوءفهم، می‌توان اجمالاً به دو نکته اشاره کرد: اولاً اینکه «ترصد فعالانه» نه صرفاً انفعالی منتظرانه، بلکه یک عمل در عین انتظار است. در این معنا «ترصد» یعنی حفظ و حراست از آگاهی و آمادگی، و خود این حراست می‌تواند (و چه بسا باید) از طرح و خلق ایده‌های معرفتی، تا کنش اخلاقی، تا حتی عمل

سیاسی رادیکال را در برگیرد. ثانیاً، و در این معنا، با چرخشی غایت‌شناختی که در فصل مربوطه به تفصیل توضیح داده شده است، غایت معنایی دیگر می‌یابد: یعنی، برخلاف برداشت مشهور که غایت را نور، چراغ یا هر رستگاری محتمل (یا حتی نامحتمل و محال) می‌پندارد، در وضعیت ما، یعنی آنجا که نه غایت مشخص و حتی محتمل است و نه راه آن مشخص و عبورپذیر، غایت، یعنی غایتِ راستین مبارزه، خودِ ترصدِ معنابخش خواهد بود. این چرخش به انقلابی در غایت‌شناسی منجر خواهد شد که هم علیه اتوپیا اندیشی فرافکنانه (بی‌ارزش ساختن اکنون) و هم علیه اکنون‌پذیری منفعلانه (تصدیق وضع موجود) عمل خواهد کرد. ترصد نه ایستایی منفعلانه است نه پویایی ناآگاهانه، بلکه دربرگیرنده همزمان ایستایی و پویایی است.

همچنین شاید آنگاه که شبه‌مبارزات را مورد نقد قرار می‌دهیم، این نقد مطرح شود که در کار ایجابی، چه نیازی به نفی راه‌های دیگر است؟ هر رویکردی می‌تواند بدون آنکه کاری به دیگران داشته باشد، راه خود را پیشنهاد دهد. این نیز البته نتیجه همان رویکرد نیهیلیستی‌ای است که هرچند از درِ نسبی‌گرایی کثرت‌گرا وارد می‌شود، اما به انسدادی جزم‌اندیشانه دامن می‌زند. مسئله این است که هرچند این راه می‌کوشد تا مبانی خود را برسازد و موجه کند، اما ورود به آن چنان دشوار و مسیرش چنان سنگلاخ و صعب‌العبور است که رهروی آن از فرط استیصال و اجبار بدان تن می‌دهد. اگر مسیر بهتر و هموارتری برای معنادار کردن اعمال و زندگی انسان و مقابله با نیهیلیسم وجود داشته باشد، چرا رهروان این راه، که نخستین آنها خود نگارنده است، این راه دشوار را وانهند و از آن راه‌های سهل‌تر و مطمئن‌تر عبور نکنند؟ نفی سایر راه‌ها، موجه‌کننده دشواری عبور از این «درِ تنگ» است.

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

از در تنگ وارد شوید، زیرا دروازه‌ای که بزرگ و
راهی که وسیع است به هلاکت منتهی می‌شود.

(انجیل متی/باب ۷/آیه ۱۳)

این راه (مبارزه در زمانه نیهیلیسم) در تنگ است. و حتی فراتر از آن، پذیرش
«بی‌چراغی» و «بی‌دری» است. چرا که عملاً مسئله نه تنها کلید، بلکه خود «در»
است: هیچ امکان و کورسویی به چشم نمی‌خورد. پس کسی که دری می‌شناسد
(حتی بسته)، دستکم می‌تواند امیدوار باشد که روزی آن در را بگشاید. به تعبیر
عطار نیشابوری،

بر در بسته چو بنشینم بسی هیچ شک نبود که بگشاید کسی

کار تو سهل است و دشوار آن من کز تحیر می‌بسوزد جان من

نیست کارم را نه پایی و نه سری نه کلیدم بود هرگز نه دری

آنچه بسیار حائز اهمیت است، درک و پذیرش وضعیت «استیصال» است:
استیصال در سیاست، استیصال در فلسفه، استیصال در اخلاق و ... تنها از این
طریق است که چنین رنج و دشواری عظیمی با چنان دستاورد اندکی قابل توجیه
است. و اگر پرسیده شود که آنگاه که تمام مشوق‌ها و وعده‌ها و چراغ‌ها و آرمان‌ها
فروپاشیده‌اند، پس انگیزه مبارز برای ورود به این مسیر دشوار چیست، پاسخ من
پاسخی سلبی خواهد بود: خود همین استیصال. اگر او واقعاً مستاصل باشد، دیگر
نمی‌تواند به هیچ مسیر از پیش داده‌ای رضایت دهد. پس هرچند شاید این نکته دیگر
از فرط تکرار در این متن ملالت‌بار به نظر برسد، اما برای اجتناب از سوءفهم باید

آن را بارها متذکر شد - «اگر تذکر مفید باشد» - که اگر کسی تا این حد خود را مستاصل نمی‌یابد و کلید دیگری دارد یا دری باز و گشوده را می‌شناسد، دیگر چرا باید به راه دشوار و چه بسا نامطمئن مایوسانه برای بازکردن درهایی نامشخص، و چه بسا ناموجود، در انسداد مطلق، وارد شود؟ این راه مخصوص کسی است که نه تنها خود را مطلقاً بی‌پناه می‌بیند، بلکه بی‌پناهی و بی‌خانمانی را به عنوان یک سرنوشت پذیرفته، چشم در چشم نیهیلیسم خیره مانده است و هیچ راهی ندارد جز همین قمار: با این دستاورد اندک نامطمئن و راهی چنین صعب‌العبور: «ای کسانی که وارد می‌شوید، امید خود را وانهد». پس در یک کلام، هیچ امیدی به راهکارهای موجود باقی نمانده است و از سوی دیگر، اضطراب به خروج از وضعیت فعلی نیز قویاً احساس می‌شود. البته اگر فرد بداند که تمام راه‌های دیگر حقیقتاً بسته و ناموجه‌اند، آنگاه می‌فهمد که این در تنگ، این سوراخ سوزن، به عظمت پسمانده امید کل بشریت است: هیچ‌ای است نامتناهی. همچون جهان عظیمی است که بناست از سوراخ سوزنی بگذرد. و چرا که نه، اگر بتوانیم توان بدنی، هوشمندی ذهنی و خلاقیت را در نوعی هم‌آمیزی هم‌افزاینده مجتمع سازیم و از در تنگ عبور کنیم. یا آنجا که حتی دری نیست، خود باید دری بشویم تنگ‌تر از خودمان، برای عبور از خودمان: از انسان.

نقد دیگری که ممکن است مطرح شود این است که با پذیرش نیهیلیسم در واقع ما از همین ابتدا وارد بازی‌ای از پیش‌باخته خواهیم شد، چرا که انسداد نیهیلیسم را پیشاپیش تصدیق کرده‌ایم. اولاً پذیرش یا تصدیق آنچه هست، نه دلبخواهی بلکه از سر ضرورت است. نیهیلیسم وضع پیش‌داده ماست. اگر رویکردهای به‌ظاهر رقیبش توان فراروی از آن، یا دور زدنش را داشتند، امروز چنین وضعی را شاهد نبودیم. «نیهیلیسم بازنمایی‌کننده یک مرحله انتقالی آسیب‌شناختی است ... یا به این دلیل که نیروهای مولد هنوز قدرت کافی نیافته‌اند، یا به این دلیل که زوال هنوز

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

مردد است و درمانی برای خویش ابداع نکرده است»^۱. شیوه مواجهه جزمی با حل مسئله همواره دشمن را «دیگری مطلق» جا می‌زند. هرگاه بحث از مبارزه می‌شود این پرسش به ناچار مطرح می‌شود که با چه کسی؟ دشمن کیست؟ مسئله مهم این است که پاسخ‌ها عمدتاً گمراه‌کننده‌اند: فلان حکومت، فلان نظام اقتصادی، بهمان دیکتاتور مستبد، مردم، ایدئولوژی، دین، فاشیسم و حتی خود نیهیلیسم. همه این عوامل ناشی از ضرورت جهان‌اند و هیچ‌کدام اراده و عاملیت ندارند. اگر دشمنی هست، یعنی عامل تمام اینها، همانا ضرورت خود جهان است. همان ضرورتی که خود ما را بر ساخته است. اگر دشمن ضرورت است، پس دوست کیست؟ مگر نه خود ضرورت؟ پارادوکس پیش روی سیاست حقیقت: دوست و دشمن یکی‌اند، حتی نه در دو سطح.

ثانیاً کانت در تلاش برای مواجهه با شبهات هیوم، به جای شیوه جزمی انکار خصم، آن را «هضم» و درونی ساخت و از آن به عنوان موتور محرک خویش بهره برد، تا جایی که در مقدمه تمهیدات، با تعبیری که یادآور مواجهه دیالکتیکی هگلی است نوشت: «این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار مرا از خواب جزمی مذهب‌بان بیدار کرد»^۲. مسئله دقیقاً همین است: این نه لالایی گوش‌نواز دوست (در معنی ایجابی متعارف)، بلکه حمله گوش‌خراش دشمن است که می‌تواند ما را از خواب بیدار کند. به همین سیاق، مواجهه با نیهیلیسم نیز باید با پذیرش تمام‌قد منفیت آن آغاز شود. تنها در این صورت است که «رفع» آن ممکن می‌شود. در یک کلام، هرچند تردید در مبناها و پیشفرض‌ها، گاه و بیگاه در طول

^۱ Nietzsche, Friedrich (1968), *The Will to Power*, translated by Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, p. 14.

^۲ کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۸۹.

تاریخ برای دقایقی چرت ما را پاره می‌کرد، اکنون غلبه کامل این بی‌مبایی، یعنی نیهیلیسم، نیز برخی سوژه‌ها را از خواب جزمی خوشی که در آن به سر می‌بردند، بیدار کرده و تنها برای این بی‌خوابان است که این «مبارزه»، نه با هدف بازگشت به خواب، بلکه با هدف زیستنِ خودِ بیداری موجه و ممکن شده است. و البته می‌دانیم که تنها می‌توان آن کس که خوابیده را بیدار کرد، نه آن کس که خود را به خواب زده است.

ثالثاً در نبرد اگر بخواهی ضربه حریف قدرتمندترت را با همان قدرت پس بزنی، بسیار لطمه خواهی دید و او تنها کمی لطمه خواهد دید. اگر بخواهی جلویش بایستی و صرفاً ضربه را مهار کنی، کمتر لطمه خواهی دید اما او لطمه‌ای نخواهد دید. اما در برخی هنرهای رزمی (برای مثال تایچی چون) آموزش داده می‌شود که اگر ضربه را به‌تمامی بپذیری و نیروی خودش را، گویی درون خودش، به او بازگردانی، لطمه‌ای نخواهی دید، اما دوست/دشمن ضربه خواهد خورد، با نیروی خودش، گویی از درون خودش به میانجی سوژه مبارز. در مواجهه با نیهیلیسم نیز باید ترفندی مشابه به کار برد. پذیرش ضربه (پذیرش نیهیلیسم) نقطه آغاز است. بدون آن اصلاً مبارزه آغاز نخواهد شد. به ویژه اینکه در شرایطی که انسان چنین ضعیف است و خود نیرویی ندارد، فقط باید از نیروی خود وضعیت بهره ببرد. ضربه از سر خصم دیگری را باید به هدیه‌ای از جانب او بدل کرد؛ و هدیه را به نقطه مرکز بحران بازگرداند. در چی‌کنگ یافتن مرکز دشمن بسیار مهم است. باید ضربه را به مرکز بازگرداند، وگرنه تمام انرژی‌ها هدر می‌شود و دشمن پابرجا می‌ماند. در اینجا به منطبق مبارزاتی‌ای نیاز است که بتواند این تجارب مبارزاتی را ابتدا در سطح مبانی، به زبان منطق و متافیزیک ترجمه کند و به خلق روش‌های نو برای اندیشیدن یاری رساند. در این معنا مبارزه نوعی خلق کردن است. تازه بعد از آن است که می‌توان در عرصه سیاسی و اخلاقی آنها را به کار بست. البته در عبارات فوق ما

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

همچنان و به‌ناچار از برداشتی متعارف و سطحی‌نگرانه از «دشمن» بهره برده‌ایم. این بحث نیازمند ساختن مبانی علی‌تازه‌ای است که در بخشی با عنوان «پیش به سوی علیت جدید» در فصل هستی‌شناسی، بدان پرداخته شده و در بخشی تحت عنوان «دشمن‌شناسی» در فصل سیاست به تفصیل بسط یافته است. حال که از دری تنگ و راهی تازه سخن گفته شد، این پرسش مطرح است که در زمانه انسداده، آنگاه که تمام راه‌ها پیموده شده و شکست خورده‌اند، چگونه می‌توان راهی تازه یافت؟ حتی فراتر، به تعبیر کاترین مالابو، «چگونه می‌توان مطلقاً تازه‌وارد بود، آنگاه که هیچ بیرونی، هیچ «جای دیگر»ی وجود ندارد؟»^۱.

جوینده و یابنده

در زبان فارسی ضرب‌المثلی وجود دارد که «جوینده یابنده است» (یا به تعبیر مولوی، «عاقبت جوینده یابنده بود»). اما جوینده تنها زمانی می‌تواند یابنده باشد که آنچه می‌جوید از پیش وجود داشته باشد. اگر موضوع جستجو اصلاً وجود نداشته باشد، جوینده نمی‌تواند آن را بیابد. اما اگر گامی فراتر رویم چه؟ اگر جوینده به‌راستی «جوینده» باشد، آنگاه اگر چیزی هم نیابد، خودش «زاینده» خواهد بود. این امر به طور خاص درباره‌ی معنای زندگی و خلق نظام تمثیلات صادق است. در مبارزه حقیقت و معنا را نمی‌توان یافت بلکه باید ساخت؛ و در این معنا، فیلسوف زاینده است. اما او از آن چیزی باید باردار شود که هست، پس او یابنده نیز هست، پیش از زاییدن. او جوینده‌ی چیزی است که باردارش کند تا بر خلاف ادعای اسطوره‌ی شهیدش در ثنای تتوس، خود بزاید.

^۱ مالابو، کاترین (۱۴۰۱)، «درآمدی بر ترجمه‌ی فارسی»، در: آینده‌ی هگل، ترجمه‌ی سعید تقوایی ابریشمی و

محمد مهدی اردبیلی، تهران: نی، ص ۱۷.

حال پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در این مبارزه فرد، یعنی یک فرد تنها، چه نقشی می‌تواند ایفا کند؟ در حالی که جهان و تمام ساختارهایش او را احاطه کرده‌اند و مسئله‌اش مسئله‌ای تمدنی است، و خود او نیز هر چه را که دارد (چه اکتسابی و چه فطری) از همان وضعیتی اخذ کرده که اکنون روبروی آن ایستاده، فرد چه می‌تواند بکند؟ آیا مبارزه در این ساحت چیزی بیش از توهم نیست؟ در مقابل فردگرایی افراطی برآمده از روشننگری یا حتی رویکردهای ناظر بر سعادت شخصی، موضع اجتماع‌گرایانه و کل‌گرایانه‌ای شکل گرفت که فرد را صرفاً در کل ملاحظه می‌کرد و آن را به مثابه یک فرد چندان بزرگ نمی‌داشت. هگل در بند آخر پیشگفتار پدیدارشناسی روح می‌نویسد، «سهمی که در مجموع کار روح بر عهده فرد گذاشته می‌شود نمی‌تواند چندان عظیم باشد، پس این فرد باید همانطور که ماهیت علم پیشاپیش اقتضا می‌کند، خودش را هر چه بیشتر فراموش کند، و اگرچه فرد باید آنچه را در توان دارد بشود و بکند، اما کمتر باید از او طلب کرد، همانطور که او خود باید کمتر از خودش انتظار داشته باشد و برای خودش طلب کند»^۱.

این نقد البته درست است، اما تنها در برابر فردگرایی ذات‌انگارانه. اما اگر خود فرد را کانونی از نیروها بدانیم و موندی بازنمایی‌کننده کل جهان، آنگاه هر فرد تکین، فرد کلی است. این تعبیر هگلی البته تا آنجا که فرد را بر اساس کل معنا می‌کند، رویکردی کل‌گرایانه است. اما اگر این تعبیر را از سوی دیگرش نیز بخوانیم، آنگاه با تاکید بر جایگاه فرد، هر فرد تکین، خودش، فرد کلی است. در یک کلام، هم از این جهت که عصاره‌ای از جهانش است (سینکرونیک) و هم از این حیث که

^۱ هگل، گنورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمدمهدی

اردبیلی، تهران: نی، ص ۸۵.

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

چکیده‌ای از تاریخی است که او را وجود بخشیده است (دیاکرونیک). فرد باید بتواند کل باشد، و مسئولیت کل را برعهده بگیرد. پس در این معنا، البته که فرد می‌تواند تأثیری بسیار برجسته داشته باشد، اما نه به این دلیل که این فرد بزرگتر از یک فرد است، بلکه به این دلیل که از حیث کمی کوچکتر از تعریف لیبرالیستی - اتمیستی از فرد است. سوژه به یک معنا، هیچ است، در مقابل چیزهای کمی، ممتد و متناهی. اما سوژه چون هیچ است می‌تواند در چرخشی رادیکال (که در فصول مختلف این اثر توجیه شده است) تجلی نامتناهیت باشد. او اگر «چیز»ی بود همواره متناهی می‌ماند. پس بله، یک فرد می‌تواند عصاره نیروهای یک تمدن باشد. نه تنها یک فرد، بلکه حتی یک کار فردی. در یک معنا: تمام کارها و تمام افراد، تمام نام‌ها. اینکه کدام نام چنان برجستگی یابد که چنین نقشی ایفا کند، علاوه بر اینکه به قدرتِ خلاقیتِ فرد بستگی دارد، نتیجهٔ بخت (در معنای ماکیاولیایی آن که البته با معنای ماکیاولیستی آن متفاوت است) و نیروگذاری‌های خود تمدن است. حتی فراتر، اینکه کدام نام این امکان را بیابد که علیه وضعیت عملی رادیکال انجام دهد و بازی را تغییر دهد و وضعیت فعلی را نفی کند نیز برآمده از نیروگذاری‌های خود وضعیت فعلی است. بدون فهم پلاستیکِ یک وضعیت، درک این رفتار تمدن و رابطه‌اش با فرد میسر نیست.

اینکه یک فرد بتواند، چنانکه بحثِ نیروها را در او متمرکز ساخته، تاریخ‌ساز شود و مسئولیت تاریخ و کل روح را بر دوش کشد، بسته به این دارد که سایر نیروها چه با او کنند و البته اینکه خود او (در مقام هیچ و همه) تا چه حد با آگاهی و آمادگی‌اش این مسئولیت را بپذیرد. این پذیرش البته فقط امری ذهنی یا روانی نیست، بلکه مشخصاً به توانِ ابژکتیوی مربوط است که اخلاقی-سیاسی است. علاوه بر این، آنچه در مبارزه اولویت نخست را دارد نه نتیجهٔ نهایی، بلکه تلاش فرد برای آن است که بتواند توانش را به حد اعلا برساند و به جهت درست ضربه بزند. اگر بتوان

موقیبتی هم برای مبارزه قائل شد، نه شکست «دشمن!»، نه حتی تحقق اهداف غایی، بلکه انجام عملی موجه است. عملی که یک پایش در فردیت تکین است و پای دیگرش در فردیت کلی: در این معنا فرد همزمان بزرگ و کوچک است.

بزرگ و کوچک

هر یک از ما کوچکیم و بزرگ؛ همزمان. ما در برابر جهان و کائنات کوچکیم؛ هیچیم. در برابر ابعاد کائنات، اندازه کمی من قابل اغماض است، در برابر زمان کائنات عمر من قابل اغماض است. درک این هیچ بودن آغاز خود است. اما می دانیم که این هیچ کاملاً هیچ نیست. و کل کائنات با آن عظمتش از موجوداتی تشکیل شده که هر کدام کم و بیش همین قدر هیچ اند و هیچ نیستند. اگر خود را مطلقاً هیچ بدانیم کائنات را هم باید هیچ بدانیم. این نیهیلیسمی است که آرمان عرفانی فنا سعی در پنهان ساختنش دارد. به محض اینکه افراد در خدا فنا شوند، این خود خداست که فنا می شود. اگر خود را در خدا هیچ بدانیم، خدا را هم باید هیچ بدانیم.

اما هستی عظیم و نامتناهی است. پس ما (در مقام بی شمار قابل اغماضها) عظیم و نامتناهی هستیم. نه به مثابه جمع جبری، بلکه به مثابه جوهریت ذاتی لایتناهی. ما اگر خود را زیاده بزرگ ببینیم، به نحوی که دیگر چیزها را کوچک کنیم یا هیچ بدانیم (یعنی طرز تلقی رایج)، آنگاه دچار توهمی از خود هستیم نه فقط به این دلیل که خود را بزرگ پنداشته ایم، بلکه به این دلیل که همزمان خود را کوچک کرده ایم. چون با بزرگ کردن خود، با مرکزیت بخشیدن به خود، در حقیقت، جهان مان را کوچک ساخته ایم و دقیقاً به همین دلیل خود را کوچک کرده ایم. از سوی دیگر، اگر خود را چنان کوچک ببنداریم که در برابر کائنات هیچ نیستیم،

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

بازهم دچار توهمی از خود کائنات هستیم: توهم وجود بدون موجود، که نام دیگرش وجودِ ناموجود است.

ما کوچک و بزرگیم همزمان. این همزمانی نه از جنس آشتیِ خنثایِ کثرت‌گراست، نه از جنس رفعِ دیالکتیکیِ ترکیب‌کننده. این همزمانی، در برابر هر دوی انحلال و تباین مقاومت می‌کند. این همزمانی را در فصل بعد (منطق و روش‌شناسی) توضیح خواهیم داد. هر لحظه باید بدانیم که در برابر کائنات کوچکیم و در همان حال بزرگ. درکِ مستمر این همزمانی آگاهی خردمندانه است. این آگاهی ما را همزمان شجاع و مسئول می‌کند. شجاع چون کوچکیم و چیزی برای از دست دادن نداریم (و هر لحظه مرگ ما همچون مرگ پشه‌ای فراخواهد رسید) و مسئول چون هرچند کوچکیم اما مسئول کل عظمت جهانیم، چرا که خود جهان هم برسانندهٔ ماست و هم بر ساختهٔ ما، یعنی چیزی نیست جز جهان بی‌نهایت کوچک‌ها.

از سوی دیگر، فرد باید به این بزرگ و کوچک بودن توامان خود آگاه باشد. این درک توامان تنها شرطِ زایش‌های بزرگ است. به بیان دیگر، شرط زایش بزرگ، به اوج رساندن توامانِ تصدیقِ خود و نفیِ خود است. هر کدام بدون دیگری، به سقط شدنِ چنین پیش از زایش می‌انجامند. تصدیقِ خود در اوج یکجانبگی: تنهاییِ پارانوئیک، توهم بارداریِ باکره. نفیِ خود در اوج یکجانبگی: انحلالِ پارانوئیک، توهم نازایی. اما تصدیقِ خود، اگر با خودنفی‌گری همراه شود، قدردانی از توانایی‌هایی است که جهان در فرد چکانده است؛ و خودنفی‌گری اگر با تصدیقِ خود همراه شود، همواره حدواندازه‌های فرد را به او گوشزد می‌کند. مقابلهٔ راستین با آگوی متورم، نه از راه نفیِ آگو، بلکه تنها از طریق رادیکالیزه کردن و به سرحدات رساندن «من» ممکن است. به بیان دیگر، «من» باید تا آنجا که ممکن است متورم شود تا بتوان بر آن فائق آمد یا بتواند بر خود فائق آید. اگر من بزرگ نباشد، نه آنقدر ارزشمند است

فائق آمدن بر آن و نه آنقدر قدرتمند است که بتواند بر خود فائق آید. آموزه به اصطلاح اخلاقی شایع «نفی منیت» یا «نفی نفسانیت»، دستکم در معنای مصطلح، که فروتنانه خود را دست پایین می‌گیرد و حقیر می‌شمرد، امکان فائق آمدن بر خود را ناممکن می‌سازد. اگر من را تضعیف کنیم تا فائق آمدنی باشد به همان میزان قدرتش برای فائق آمدن بر خویش را از دست خواهد داد و مجبور خواهد شد به نحوی دگرآیین آن را به دیگران تفویض کند. از قضا، تنها در اوج اعتماد به نفس و خوددوستی است که می‌توان امیدی به رفع خود داشت، البته به این شرط که گام بعدی را نقادانه بردارد. امکان رستگاری و نجات «من» تنها در نقطه اوج «من» دست‌یافتنی است و البته دشوارترین کار نبرد با من در اوج است: دشوارترین مرحله مبارزه، مبارزه با خود است؛ چراکه مبارز راستین مبارزی ضعیف و کوچک در اوج قدرت و بزرگی است.

این مسئله خود را به نحو ملموس‌تر در حفظ توازن بلندپروازی و قناعت نیز نشان می‌دهد. باید هر دو را همزمان به سرحداتشان رساند. هرچه بلندپروازتر، قانع‌تر. عقل عرفی نابالغ از درک این ایده قاصر است. اما آنکس که خلق می‌کند می‌داند که باید همزمان قانع و بلندپرواز باشد. همزمان که بیشترین را می‌خواهد به کمترین قانع باشد. یا حتی: بیشترین را بخواه در حالی که می‌دانی کمترین را هم از دست خواهی داد. یا حتی: بیشترین را بخواه در حالی که می‌دانی، بیشترین، خود، کمترین است. این امر یکی از نکات مهم در تقویت سوژه است. مبارزه یعنی توانایی آشتی دادن و پرورش این دو هیولا درون سوژه.

تاکید همزمان بر دوگانه‌های مذکور (بزرگی و کوچکی، خوددوستی و خودنفی‌گری، بلندپروازی و قناعت و امثالهم) بسیار مهم است. این همزمانی باید منطقی باشد، نه نمادین. مبارز باید دقیقاً در همان جا که در اوج بلندپروازی است

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

قناعت کند، وگرنه کوچکترین اتفاقی او را سرخورده خواهد کرد و نیز دقیقاً باید در اوج قناعت، بلندپرواز باشد، چراکه در غیر این صورت، به اندک راضی خواهد شد و توان و انگیزه‌ای برای کارهای بزرگ نخواهد داشت. این همزمانی، ابداً به معنای اعتدال میان این دو خصلت نیست، بلکه همزمان هر دو را به شدیدترین شکل ممکن بروز می‌دهد: اگر حد وسط ارسطویی «خیر» باشد، مبارزه «شر» مضاعف است.

هنر این است که در عین بی‌ارزش دانستن تمام چیزهایی که داری (بدن، فکر، اموال، روابط، عواطف، آینده و حتی جان‌ات)، با تمام قوا به کاری که می‌کنی متعهد باشی. هر کاری را طوری انجام دهی انگار با ارزش‌ترین کار دنیاست، اما همزمان مطلقاً بی‌ارزش است. این قانون مبارزه در زمانه نیهیلیسم است. در غیر این صورت یا مبارزه را وخواهی نهاد یا جزم‌اندیشانه نیهیلیسم را نادیده خواهی گرفت. اینجاست که مبارز راستین می‌تواند نه تنها سرنوشتش را بپذیرد بلکه بخواهد که خود سرنوشت باشد: سرنوشت یک نسل، یا حتی سرنوشت بشریت.

سرنوشت بودن، علیه منجی

نیچه در آنک انسان سرفصلی دارد تحت عنوان «چرا من یک سرنوشت‌م؟». قطعاً اکثر قریب به اتفاق خوانندگان این عبارت و احتمالاً تمام معاصرانش این تعبیر را به تمسخر گرفتند و او را مجنونی خودشیفته پنداشتند. در مجنون و خودشیفته بودن او البته شکی نیست، اما مگر خود او واقعاً یک سرنوشت نبود؟ سرنوشتی که ما هنوز آن را زندگی می‌کنیم. سرنوشتی که هنوز سرنوشت همه ماست. قدرت خلافت نیچه او را سرنوشت کرد. هر مبارز خلاق امروز باید از خود چنین بپرسد: «چگونه می‌توان سرنوشت شد»؟

پاسخ چنین است: با قدرتِ خلاقه، شدت و البته بخت، از طریق حفظ آگاهی، آمادگی و قاطعیت. اما مهمتر از اینها با خواستِ مطلق: خواستِ سرنوشت شدن؛ یعنی در عین پذیرشِ هیچ بودن، به چیزی کمتر از «سرنوشت شدن» قانع نبودن. یعنی جسارتِ پذیرشِ مسئولیتِ سنگین و ترسناکِ سرنوشت بودن: «حال که سرنوشتم، اکنون چه باید بکنم؟» در اینجا بیش از آنکه تاکید بر آینده باشد، تاکید بر اکنون است. این «سرنوشت بودن» دقیقاً علیه ایدهٔ وعدهٔ «منجی» عمل می‌کند. چراکه امروز دیگر زرتشت بودن هنر نیست، حتی مسیح بودن. هر وعده‌دهنده‌ای باید سکوت پیشه کند. هر وعده‌دهنده‌ای دروغ می‌گوید. هر وعده‌دهنده‌ای شکستش را، جهلش را، ناتوانی‌اش را پنهان می‌سازد. یک قاعدهٔ مبارزاتی: یا خودت باش سرنوشتی را که وعده می‌دهی، یا خفه شو.

تنها وعده‌ای را باور کن که زمانِ نجات را خود «اکنون» می‌داند. تنها منجی واقعی آن است که نجات داده است. اگر منجی‌ای هم در راه آمدن باشد، چه نیازی به وعده و پیشگویی؟ وعده‌دهنده حتی اگر درست هم بگوید شاید است. گوش‌های ما پر از وعده است؛ وعده‌ای بر وعده‌ها اضافه نکن. دیگر هیچ وعدهٔ منجی‌ای را باور نکن. دنیا پر است از وعدهٔ آنهایی که از آمدنِ منجی در آینده خبر می‌دهند. مضحک‌تر از آنها، کسانی‌اند که ابتدا خود را منجی می‌نامند، اما در نهایت آنها هم وعدهٔ منجی می‌دهند، یا به مضحک‌ترین شکل: وعدهٔ آمدن دوبارهٔ خودشان را. منجی‌ای که وعده می‌دهد منجی نیست. منجی اگر منجی باشد، باید در همان دم نجات دهد. مبارز وعده نمی‌دهد، بلکه خلق می‌کند: مسیرهای تازه را، ارزش‌های تازه را، و حتی معیارهای تازه را: به جای وعدهٔ رسیدن به چراغ، خود اکنون بتاب.

شرط مبارزه‌ای راستین و رادیکال، نه حرکت در مسیرهای از پیش آماده، بلکه به چالش کشیدنِ خود مسیرهاست. اما همان‌گونه که اشاره شد، مبارزه نه فقط منفی،

بلکه ایجابی است. به بیان دیگر، اگر مسیری تخریب می‌شود، باید در همان لحظه به ساخت مسیری «نو» نیز نظر داشت. آنگاه که نه تنها راه‌های ارزش می‌شوند، نه تنها ارزش‌ها بی‌معنا می‌شوند، بلکه حتی معیارها ناپذیرفتنی می‌شوند، باید معیارهایی نو ساخت. این اما کاری بسیار سترگ است. معیار اگر نو باشد، بناست چگونه و با چه معیاری خود را توجیه کند؟ هیچ! از همین رو، هر شکلی از بازاندیشی رادیکال در معیار و معیارسازی به درستی، نوعی جنون محسوب خواهد شد. نوعی جنون برسازنده همراه با این قمار که شاید (شایدی بسیار نامحتمل) مسیر عقلانیت فردا را رقم بزند و تعیین کند. نمی‌توان از این پارادوکس گریخت که خلق هر شکلی از معیار عقلانی، عملی به‌غایت غیرعقلانی است.

تصمیم: شرط امکان مبارزه

اینجاست که باید باز هم از مخاطب این نوشتار سخن گفت. مخاطب این نوشتار، دقیقاً همان کسی است که می‌تواند وارد مبارزه شود. این مخاطب دو خصلت دارد: یکی، اینکه فهمنده معناست (من عامدانه نوشتم «انسان»، چراکه «فهمنده معنا» بودن دارای رابطه عموم خصوص من وجه با انسان است، در هر تعریفی هم که از انسان داشته باشیم)؛ یعنی می‌تواند این متن را بفهمد (چه از طریق خواندن یا شنیدن، چه مستقیماً در زبان فارسی، چه از طریق ترجمه). دوم اینکه نیهیلیسم و برون‌رفت از آن برایش پروبلماتیک است. یعنی نه تنها دچار سطحی از نارضایتی از وضعیت است، بلکه این نارضایتی را در خواسته‌های عرفی، میان‌مایه و مبتدل رضای این میل یا تحقق آن غایت نمی‌جوید، بلکه حقیقتاً به نوعی ناامیدی رادیکال و استیصال مطلق رسیده است: او باید نه تنها از هر شکلی از امید، بلکه از خود ناامیدی نیز ناامید شده باشد. پس اینجا هیچ توهم خوش‌خیالانه‌ای درباره کل بشر یا تمام موجودات وجود ندارد: هرچند هر انسان می‌تواند بالقوه این دو شرط را داشته باشد، اما ما در خوشبینانه‌ترین حالت با نوعی بیناسویژکتیویته اقلیت طرف

هستیم. برای من حتی یک نفر هم کافی است: یک سوژه خود یک جهان است: در این معنا که بیناسوبژکتیویته در بطن سوژه حضور دارد. چنین مخاطبی، موجود میل‌ورزی است که خواهان فراروی از میل است: یعنی آنکس که زیستن صرفاً بر اساس چرخه لذت و درد، یعنی غایات از پیش ساخته طبیعی، الهی یا تمدنی را نابسندیده یافته است و به دنبال «ارزش» و «معنا»یی دیگر برای زندگی خویش است. چنین کسی باید در برابر هر سه منبع غایت‌ساز طبیعت، خدا و انسان بایستد: در برابر طبیعت، چراکه طبیعت پیشاپیش هیچ معنایی ندارد و هر گونه معنابخشی نوعی فرارفتن از «موجودات صرفاً طبیعی» است؛ در برابر خدا، چرا که هر چند خدا معنابخش است، اما تاریخ خدا، تاریخ معنابخشی دگرآئین است؛ و نهایتاً در برابر انسان، چرا که انسان، در مقام خالق خدا و طبیعت و تمدن، نه تنها مسئول وضع موجود است، بلکه تاکنون در هر معنا و مسلکی، صرفاً بر اساس اصل میل (یعنی افزایش لذت و کاهش درد) زیسته است.

البته در این میان بخش اعظم مخاطبان بالفعل متن را مخاطبانی تشکیل می‌دهند که امکان فهم اولیه را دارند اما خواستی برای فراروی ندارند (یا هر چند ابتدا فکر می‌کنند که واجد چنین خواستی هستند، اما آنگاه که با ابعاد هولناک آن مواجه می‌شوند با آن مخالفت می‌ورزند). روشن است که این متن البته تنها شکل ممکن فراروی نیست و احتمالاً می‌توان انواع دیگری از فراروی «ساخت». پس اگر فهمنده‌ای خود را هم‌پروبلماتیک این اثر یافت، اما با نظام ایجابی آن همراه نبود، از این حیث، هیچ ایرادی نه بر او و نه بر این نوشتار وارد نیست. او باید پاسخ خودش را خلق کند و چه بسا در این راه، بتواند از این اثر بهره‌ای مختصر ببرد یا حتی نوری بر آن بتاباند و بعدها با آن به گفتگو بنشیند. در این معنا، فارغ از برساخته بودن سوژه، فارغ از تمام عوامل برساننده و موجه بیرونی فرهنگی، تاریخی و بیولوژیک یک انتخاب، فارغ از فقدان شرایط برابر طبیعی-تمدنی برای افراد مختلف، شرط

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

امکان مبارزه یک «تصمیم» است: تصمیمی برای زیستنِ زندگی‌ای معنادار و موجه و رای چرخه میل، و پرداخت هزینه این تصمیم، در عین پذیرش نیهیلیسم (یعنی پذیرش زیر سوال رفتن هر شکلی از موجه بودن و معناداریِ تاکنون موجود). این نکته ما را از بسیاری از مناقشات کاذب ابتدایی با نامخاطبان این متن مصون نگاه می‌دارد.

در برابر نقدها علیه «معنای زندگی»

امکان دارد در اینجا این نقد مطرح شود که چرا کار ما این نباشد که «در افسون گل سرخ شناور باشیم»؟ چرا اصلاً به دنبال معنایی (یا معنای تازه‌ای) برای زندگی باشیم؟ مگر خود زندگی چیزی کم دارد؟ مگر نه اینکه خود زندگی غایت است؟ چه نیازی به یافتن/ساختن معنا؟ چرا زندگی را آنقدر بی‌ارزش می‌دانی که معنایی را بدان الصاق کنی؟ پاسخ این است:

اولاً یکی از مهمترین وظایف مبارزه در زمانه حاضر دقیقاً بر ملاسازی فریب‌نهفته در پس همین موضع است. اگر خود زندگی بی‌واسطه کافی است، اگر واقعاً نیازی به معنا و مفهوم نیست، پس ارتباطی هم با امر کلی نمی‌یابد، پس نمی‌توان از هیچ حسن و قبحی سخن گفت و در نتیجه، نمی‌توان هیچ عملی را مدح یا سرزنش کرد. فراتر از آن، حتی نمی‌توان دهان به سخن گشود، چرا که به محض سخن گفتن از هر موضوعی (زندگی، زیبایی، معنا، ارزش، خیر، شر و غیره) بلافاصله مسئله معنا و امر کلی مطرح می‌شود. پس حامیان این رویکرد، حتی نمی‌توانند خود پذیرش، خود حضور در لحظه، خود شادمانی و لذت و آرامششان را موجه، توصیه، یا حتی بیان و توصیف کنید. آنها نمی‌توانند هیچ چیز را رد یا تصدیق کنند. بدون معیار، بدون معنا و مفهوم، تنها به شرطی سخنشان صادقانه است که سخنی نگویند، موضعی اتخاذ نکنند و در بی‌واسطگی نباتی با طبیعت به سر ببرند - اگر اصلاً

بتوانند. آیا آنها واقعاً جسارت اعتراف به این را دارند که تمام ادعاهایشان دربارهٔ زیبایی و خیر، آرامش و شادمانی، ریاکارانه است؟ تمام این مفاهیم ماهیتی کلی دارند. هرکس به دنبال هر آرمانی (مانند آرامش، رهایی، شادی، زیبایی و غیره) است، باید به معیار و معنا متوسل شود. البته هر کسی حق دارد، حتی درون دل خویش گمان کند که به شادی بی‌واسطه دست یافته است و از آن سرخوش باشد. خوشا به سعادتش!

ثانیاً می‌توان نشان داد که چگونه خود این انتقادات نوعی معیار کلی سعادت مبتنی بر افزایش لذت و کاهش درد را پیشفرض گرفته‌اند. این امر فی‌نفسه هیچ ایرادی ندارد، البته تا زمانی که به نحوی غیرانتقادی ایدئالیزه نشود، یا به نحوی توجیه‌نشده بدیهی جلوه داده نشود. وگرنه به یک معنا سایر حیوانات نیز، پس از اولویت بقا و تولید مثل، از همین اصل تبعیت می‌کنند.

اما اگر سوال شود که خود معنادار کردن زندگی به چه معناست، پاسخ در دو سطح قابل ارائه است. اولاً پاسخ منفی: یعنی تن ندادن به مسیرهای از پیش تعیین‌شده از سوی طبیعت اولیه و ثانویه: امکان خلق اخلاق در برابر فیزیک. معنادار کردن زندگی منشاء ارزش را چیزی بیرون از غرایز طبیعی بقا و تولید مثل و میل صرف به افزایش لذت و کاهش درد می‌جوید. ثانیاً پاسخ ایجابی: معنابخشی به زندگی، یعنی یافتن یا ساختن منشانی برای ارزش‌بخشی به زندگی بیرون از واکنش‌های کور طبیعی یا کلیشه‌های تمدنی (یعنی اصل بقا و میل). البته در ادامه به تفصیل تمام رویکردهای معنابخش موجود نیز مورد انتقاد قرار خواهد گرفت، اما تا جایی که به خود این اصل مربوط است، می‌توان اجمالاً اشاره کرد که اینجا مفهوم ارزش واجد معنایی دوگانه است: هم منفی، یعنی تن ندادن به بی‌معنایی غریزی کور؛ و هم ایجابی در معنای خلق نوع نوینی از ارزش‌گذاریِ موجه. در این معنا، مبارزه

زیستنی معنابخش/معنادار و ارزش‌گذار/ارزشمند است. در فصل غایت‌شناسی به این بحث باز خواهیم گشت.

مسئله ترس

«ترس آن بیخی است که خرافات از آن

برمی‌جوشد، می‌باید و تغذیه می‌شود.»

(اسپینوزا، رساله الهی-سیاسی^۱)

اما یکی از نخستین موانع پیش روی مبارزه، آن هم مبارزه‌ای تا این حد رادیکال، ترس است. مبارز باید با ترسش چه کند؟ یک راهکار رایج این است که آن را نادیده بگیرد. شعار «ترس و پیش برو»، در معنای سطحی انگارانه‌ای که مطرح می‌شود، روی دیگر سکه «از ترس‌های آگاه نباش» و آنها را فراموش کن یا نادیده بگیر است. برعکس، ترس را نباید نادیده گرفت، بلکه باید دقیقاً و مشخصاً خود ترس را، خود احساس ترس را، خود نحوه رشد ترس را، موضوع مشاهده و آگاهی قرار داد. شجاعت نه ترسیدن، بلکه از کار انداختن عاملیت ترس است از طریق پذیرش آگاهانه آن. غلبه بر ترس بدون آگاهی چیزی نیست جز کله‌خوری و تهور. این مهم در تمرینات تقویت سوژه تمرینی مستقل را به خود اختصاص داده است. در زمان غلبه ترس، البته که باید با آن مقابله کرد، اما نه از طریق جهل یا فراموشی، بلکه برعکس، با مشاهده خود ترس. این آگاهی در سه سطح منجر به از کار انداختن عاملیت ترس می‌شود: اول، مشاهده خود ترس (بنا به تمرین مندرج در بخش تمرینات تقویت سوژه) هرچند احتمالاً ابتدا، مانند هر مشاهده دقیقی، اضطراب و دلهره را افزایش می‌دهد و تجربه را غیرقابل تحمل جلوه می‌دهد، اما در ادامه منجر به پذیرش سوژه، آگاهی به ماهیت ترس و در نتیجه، کاهش آن می‌شود (نکته

^۱ اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۶)، رساله الهی-سیاسی، ترجمه علی فردوسی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

اینجاست که از کار انداختن عاملیتِ ترس نه به معنای کوچک کردن یا نابود کردنِ ترس، بلکه به معنای بزرگتر شدنِ سوژه است، به نحوی که ترس را به تمامی در خود هضم و رفع کند: شجاع‌ترین انسان‌ها همواره واجد عمیق‌ترین ترس‌ها هستند؛ دوم، آگاهی از ضرورتِ رویدادها (این آگاهی بر خلاف آگاهی قبلی نه برآمده از مشاهده مستقیم، بلکه برآمده از آگاهی باواسطه نسبت به ماهیتِ امور است)؛ و سوم، آمادگی پیشینی برای هر اتفاقی (این وجه به آماده‌سازیِ سوژه قبل و حین تجربه ترس بازمی‌گردد): سوژه همواره آماده در اوج حِدِ شجاعت خویش می‌زید. پس شجاعت نه ترسیدن یا کله‌خری، بلکه همانا گشودگی به هر تجربه‌ای است. تنها در اوج ترس، اگر به جای تلاش برای فرار، دریابیم که هیچ جایی برای فرار وجود ندارد، آنگاه سطحی از آگاهی به خودمان و چیزها ظهور می‌یابد و از بطن این آگاهی شجاعتِ راستین زاده می‌شود.

نخستین ترسی که باید در همین ابتدا یک مبارز تکلیفش را با آن روشن سازد، ترس از مرگ است. ترس از مرگ همانگونه که اپیکوروس نیز نشان داد، مادرِ ترس‌هاست. با غلبه بر ترس از مرگ، می‌توان گام موثری را در مواجهه با سایر ترس‌ها برداشت. برخلاف رویکرد رایج، بنا نیست با داستان‌سرایی‌های دلخوش‌کننده و دلگرم‌کننده درباره زندگی بعد از مرگ، به این ترس پایان داد. این شیوه مصداق همان غلبه بر ترس از طریق خودفریبی است. بحث از چیستی مرگ یا رویدادهای بعد از مرگ نیست، بلکه بحث از چیستی خودِ «ترس از مرگ» و مشاهده دائمی عاملیتِ آن است. مرگ آن سواست: آن سوی زندگی و در نتیجه، آن سوی دانش. لذا اینجا ما درباره ماهیت مرگ سخن نمی‌گوییم: چرا که هیچ تجربه‌ای از آن نداریم. هر روایتی از خودِ مرگ به این دلیل موهوم است، به ویژه روایت‌های مدعیان تجربیات نزدیک به مرگ. بحث اصلاً کمی نیست که بخواهیم

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

از نزدیکی و دوری سخن بگوییم. ما در ضمیمه تمرینات تقویت سوژه، در مقدمه بخش «تمرین مرگ» به نقد این رویکردها پرداخته‌ایم.

پس مرگ آن سواست؛ اما آنچه این سواست، نگاه ما به مرگ است که در خام‌ترین صورتش در قالب ترس متجلی می‌شود. غریزه‌ای در ما وجود دارد برای نمردن (کوناتوس) که از حیث ارزشی، چنانچه نشان خواهیم داد، فی‌نفسه نه خوب است و نه بد، بلکه باید مانند سایر امور بلامرجح هر لحظه معنا و ارزشش را از منبعی موجه کسب کند. به بیان دیگر، زنده ماندن فی‌نفسه یک اولویت مبارزاتی نیست. آنکس که می‌خواهد به گذر از این راه خطیر خطر کند، باید آگاهانه از مرگ ترسد و بر غریزه بقا فائق آید. این ابداً به معنای دفاع از خودکشی نیست: خودکشی نیز ترس‌خورده است، اما به جای ترس از مرگ، ترس از زندگی را می‌نشانند. مبارزه زیستی مشرف به ترس از مرگ است: زیستی همواره در هر لحظه آماده و مترصد. حیات برهنه و صرف فاقد ارزش است، زندگی اگر ارزشی دارد، بدین سبب است که فرصتی است برای زیستن معنادار. «از مرگ نه متنفر باش نه به آن عشق بورز». زیستن پنج‌هزار نفر با زیستن هشت میلیارد نفر از این حیث تفاوتی ندارد. بیست سال زیستن تفاوتی ماهوی با هشتاد سال زیستن ندارد. مهم این است که تعهدمان به «مبارزه در اکنون» را حفظ کنیم. از خودمان پیرسیم آیا هر لحظه ارزشش را دارد؟ اگر دارد چرا؟ وگرنه، زندگی کردن ناندیشیده و «بی‌چرا»، در این جریان پیشرونده حیات، امری صرفاً بیولوژیک است: نه هنر است و نه ارزشی دارد. در اینجا باید تمایزی قائل شد میان سه سطح «زنده ماندن»، «زندگی» و «زیستن»؛ و چنانکه از متن فوق برمی‌آید، ما برای زیستن وجه سوپژکتیو فعالانه‌ای قائلیم که در دو سطح نازل‌تر، یعنی صرف زنده ماندن برهنه و بیولوژیک، یا در صرف زندگی عرفی و تمدنی، یافت نمی‌شود.

زنده ماندن اگر ارزشی هم دارد، بدان سبب است که ممکن است به فرصت و بستری بدل شود برای زیستنِ معنادار: یعنی برای مبارزه. بی هیچ نگرانی‌ای از آینده، بی هیچ چشمداشتی، بی هیچ نیازی به تصدیقِ جمعی. اگر بر ترس از مرگ آگاهانه فائق آیی، آسان‌تر بر ترس‌های جزئی و فرعی غلبه می‌کنی: ترس از مرگ نخستین گام مواجهه با مجموعه‌کلّی‌ترِ «ترس از دست دادن» است: ترس از دست دادنِ عزیزان، ترس از دست دادنِ سلامتی و کارایی، ترس از دست دادنِ فلان دارایی و متعلقات، ترس از دست دادنِ آبرو و شان اجتماعی. در ضمیمه تمرینات، به نحوی بسیار مقدماتی تبیین می‌شود که برای رسیدن به این مرحله، سوژه باید به دنبال هر چیزی بگردد که بدان علاقه دارد و وابسته است، آگاهانه و با تکنیک‌های ظریف خود را برای از دست دادنش آماده سازد. این دقیقاً عملی برخلاف شعار اسطوره‌ای این دوران است در دوری از «افکار منفی» و بدل ساختن جهل و حماقت به «افکار یا انرژی مثبت». اتفاقاً اندیشیدن به خسران‌ها و فقدان‌هاست که سوژه را در برابر عواطف مخرب ناشی از آنها بیمه می‌کند. نباید فراموش کرد که کل حیات بشر چند صباحی دیگر تمام می‌شود و انقراض بشر و چه بسا، کمی بعد، هر شکلی از حیات بر روی زمین، فرا می‌رسد. خورشید هم خاموش خواهد شد. پس از آن حرکت سیارات و منظومه‌ها و کهکشان‌ها ادامه خواهد داشت. به کجا؟ نمی‌دانیم. تا کی؟ نمی‌دانیم. اصلاً چرا باید بدانیم؟ اصلاً ممکن هم نیست بدانیم. چه اهمیتی دارد؟ اگر مبارزه و زیستنِ معنادار مسئله ماست، هیچ کدام از این مباحث اهمیتی ندارد. مسئله این است که با همین لحظه چه کنیم؟ در این معنا پیشرفت علم در خصوص آغازِ جهان و پایان جهان، فرضیات دربارهٔ میلیاردها سال پیش و میلیاردها سال بعد، همه و همه، نه پیشرفت بلکه انحراف از مسئله اصلی به شمار می‌رود: یعنی از زیستنِ معنادار و مواجهِ سوژه در اکنون.

مبارزه نظام‌مند/ساز

اگر مبارزه اصلی بر سر «عمل موجه» است، کار دشوار بیش از انجام عمل و هزینه دادن برای آن، خود یافتن/ساختن مبانی موجه برای عمل است. در غیر این صورت، در همین تاریخ معاصرمان مگر کم بودند مبارزان متعهد و پرشوری که هزینه‌ها دادند و رنج‌ها کشیدند و شکنجه‌ها شدند، چه از سوی دولت‌ها و چه از سوی مردم، اما در عمل به تثبیت وضع موجود یاری رساندند؟ از همین رو، مبارزه در گام نخست مبارزه‌ای است که بتواند سوژه را آگاه کند و بکوشد تا ارزش عمل را نشان دهد و موجه سازد. این بحثی مربوط به ساحت فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی است. پس آیا به دلیل ماهیت مبارزاتی این اثر، ما باید عزیمت‌گاه خود را اخلاق یا سیاست قرار دهیم؟ ابتدا، چرا که خود بحث «موجه کردن» و تعیین آنچه «درست» است، ساحتی ژرف‌تر می‌طلبد. در فصول انتهایی کتاب، ما به مباحث اخلاقی و سیاسی، آن هم تنها در سطح سوژه، خواهیم پرداخت. اما پیش از آن لازم است مبانی آنها در سطوح متافیزیکی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و جهان‌شناختی مورد بحث قرار گیرد. اگر بناست از عمل درست و موجه سخن بگوییم، باید پیش از آن بدانیم «عمل چیست»، «درست چیست»، «موجه چیست» و برای پاسخ به این پرسش‌ها، لاجرم باید ابتدا با این پرسش‌ها مواجه شویم که «حقیقت کدام است»، «دانش حقیقی چیست» و «ما کیستیم». اما این نیز نقطه عزیمت ما نیست، چرا که پیش از آنکه بتوان نشان داد که «حقیقت کدام است» باید بتوان از این سخن گفت که اصلاً «معیار حقیقت (یا صدق) چیست»؟ بدون نهادن معیاری برای حقیقت، حتی نخستین گام‌ها در متافیزیک را نیز نمی‌توان برداشت و در نتیجه، در همان ابتدا چنان ابهام و تشتت بر اندیشه فرد حاکم می‌شود که امکانی برای تبیین مبانی موجهه عمل و تعیین مختصات آن حاصل نخواهد آمد. نمی‌توان کتمان کرد که هدف نهایی مبارزه در حقیقت هدفی «عملی» است (خود زیستن موجه)، اما برای نیل به آن باید از عجله اجتناب کرد و برخلاف تاریخ مبارزاتی

معاصرمان، این بار دقت را فدای سرعت نکرد. پس مبارزه نظام‌مند، باید در نخستین گام از سطح «منطق» یا «روش‌شناسی» آغاز کند و معیار صدق را تعیین کند تا بتواند در ادامه آن را به کار بندد و مبانی متافیزیکی و عملی خود را بر آن استوار سازد. بدون تعیین این معیار، نمی‌توان گامی به پیش برداشت، هرچند خود دستیابی به این معیار هم نه در خلاء بلکه در شرایط مادی و تاریخی‌اش ممکن است و در نتیجه خود معیار هم برساخته و منتج خواهد بود.

اما این بدان معنا نیست که ما در ابتدا و در سطوحی منطقی، متافیزیکی، جهان‌شناختی باید مقدماتی فراهم کنیم تا تازه بتوانیم در سطوح عملی مبارزاتی اخلاقی و سیاسی را سامان بدهیم. بلکه مبارزه از همین ابتدا در ساحت منطق و متافیزیک آغاز شده است. حتی این مبارزه در همین آغاز واجد وجهی سیاسی نیز هست. اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم بناست بی‌آنکه دچار توهم دور زدن یا نادیده گرفتن نیهیلیسم شود، بی‌آنکه در خصوص آفات و دستاوردهای نیهیلیسم دچار غفلت شود، به کمک تجربه تمام مبارزات قبلی، مبارزه‌ای تمام‌عیار را در تمام حوزه‌ها، از فلسفه گرفته تا سیاست، همزمان طراحی و اجرا کند. خود طراحی از اجرا جدا نیست و در نتیجه، این مبارزه اکنون و در همین ابتدای کتاب، با تمام دلالت‌های مبارزاتی‌اش، آغاز شده است: آن هم به‌ناچار در مقام یک «نظام» همه‌جانبه.

می‌دانیم که از نیمه دوم قرن نوزدهم تا امروز خود ایده «نظام» به طرز فزاینده مورد حمله قرار گرفته است. کی‌یرکه‌گور آشکارا و به‌کرات نظام و نظام‌مندی را مورد انتقاد و چه بسا استهزا قرار می‌دهد. او در جایی محققان نظام‌ساز را دچار «حرص

و ولع نظام‌سازی^۱ می‌داند، و در جایی دیگر خود را کسی معرفی می‌کند که «نه نظام می‌نویسد نه وعده نظام می‌دهد، نه تعهدی به آن دارد نه خود را وقف آن کرده است ... این یک نظام نیست و هیچ‌کاری با نظام ندارد»^۲. بعدها نیچه در غروب بت‌ها نوشت، «من به همه نظام‌سازان بدگمانم و از ایشان رویگردان. خواست نظام‌سازی خلاف درست‌کرداری است»^۳. این رویکرد در قرن بیستم به اوج خود رسید و در اندیشه متفکرانی مانند آدورنو و دریدا بروز یافت. تا جایی که فلسفه نظام‌مند به نوعی دشنام تبدیل شد و نظام‌سازی معادل سرکوبگری و تقلیل‌گرایی تلقی شد. انتقاد اصلی بر نظام‌سازی، دچار شدن به صُلَبیت و جزمیت و تقلیل‌گرایی سرکوبگرانه است. به بیان دیگر، نتیجه محتوم هر شکلی از نظام‌سازی اولویت یافتن خود نظام بر اجزاء و در نتیجه شکل‌گیری نوعی سرکوبگری کل‌گرا علیه افراد با هدف حفظ و بقای نظام - خواه سیاسی، خواه فلسفی، خواه دینی - است. روشن است که برای نظام‌ستیزان، شیطان بزرگ همانا هگل است. علی‌رغم اینکه در دهه‌های اخیر بارها و بارها نشان داده شده است که بخش اعظم نقدها علیه نظام هگلی، اصلاً به نظام هگلی وارد نیست و خود هگل آنها را پیشینی کرده و پاسخ داده است. اما به هر حال، تا آنجا که به بحث حاضر مربوط است، از آنجا که هر پاسخی پاسخی همه‌جانبه است، بناست در اینجا برداشت نوینی از نظام (پلاستیک) عرضه شود با آگاهی و حتی تصدیق بخش اعظم نقدهای وارده علیه «نظام». آن هم به این دلیل ساده که خود این نظام اتومکانیسم صُلَبیت‌ستیز و حتی نفی‌کننده خود را از پیش و در حین ساختن نظام در آن کار می‌گذارد: نظامی همواره

^۱ کی‌یرکه‌گور، سورن، ۱۳۸۶، «انفسی بودن حقیقت است»، در: سیری در سپهر جان (مقالات و مقلوای در معنویت)، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر، ص ۲۰.

^۲ کی‌یرکه‌گور، سورن، ۱۳۸۴، ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی، صص ۳۳-۳۴.

^۳ نیچه، فردریش (۱۳۸۱)، غروب بت‌ها (فلسفیدن با پُتک)، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه، ص ۲۸.

گشوده، خودنقاد و پلاستیک (به هر سه معنای شکل‌دهنده، شکل‌پذیر و انفعاری). امیدوارم در به دست دادن مبانی نظری خلق چنین نظامی در فصل روش‌شناسی توفیق یافته باشم.

مارکسیسم، نیهیلیسم و بحران پایان‌بندی

شاید این پرسش به ذهن مخاطب برسد که چرا این متن بیش از هر رویکردی، حتی بیش از اسلام سیاسی یا لیبرالیسم، به نقد مارکسیسم پرداخته است؟ می‌توانم در پاسخ خاطر نشان کنم که همانگونه که اشاره شد، مارکسیسم - همراه با کثرت خارق‌العاده فرزندان و اخلافش - را مترقی‌ترین و پیشروترین شیوه مبارزه معاصر می‌دانم و دقیقاً به همین دلیل آن را هدف اصلی نقد قرار دادم، چرا که باورمندانش را بیش از همه مستعد درک و پذیرش پروبلماتیک این اثر می‌دانم، البته به این شرط که با شکست‌شان در ژرفنا مواجه شوند و آن را فرافکنانه به این یا آن اتفاق تاریخی یا بخت‌واقبال نسبت ندهند. نقد اصلی من به مارکسیسم این است که علی‌رغم تمرکز بسیار جدی بر سازوکار مقاومت و مبارزه، و خلق راه‌های موثر برای تغییر یک نظام سیاسی از طریق انقلاب، مسئله معنای زندگی و مباحث ژرف‌تر و جدی‌تر مواجهه سوژه با «باشیدن» و زیستنش را به میزان کافی جدی نگرفت و کل ماجرا را به سطح مبادلات تولید، یا به طور کلی ساحت اقتصاد مبتنی بر بقا و میل فروکاست (این حتی در خصوص جناح اگزیستانسیالیست مارکسیست‌ها نیز صادق است). بدین طریق مارکسیسم علی‌رغم دستاوردهایش، با ترسیم امیدهای جذاب، دادن وعده‌های انگیزه‌بخش و خلق شیوه‌های نوین عمل مواجهه بشری (از اروپا تا آسیا تا آمریکای جنوبی و ...) با نیهیلیسم را تقریباً یک قرن به تعویق انداخت که این تعویق البته در سطوحی همچنان ادامه دارد - به ویژه با بدل ساختن ایده مبهم «عدالت» به آرمان (که در بهترین حالت در معنای توزیع منابع در سطح غایت‌شناختی میل‌محور تعریف می‌شود). این امر همچنین خود را در «آرمان

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

فراغت» آشکار می‌کند که زمانی یک هدفِ سوسیالیستی بود، اما امروز به دلیل نتایجش بیش از همه مورد علاقه لیبرال‌هاست. یعنی تلاش برای اینکه کارگران با زمان کار کمتر بتوانند مزد بیشتری را دریافت کنند و مابقی زمان زندگی‌شان (غیر از خواب و کار) را به «خود!» اختصاص دهند. اینجا گویی «فراغت» ایدئالیزه می‌شود. آیا اکنون، نسبت به گذشته، به واسطه افزایش رفاه (گذار از ملزومات سطح اول غایت‌شناختی بقا به مطالبات سطح دوم غایت‌شناختی میل)، زمان فراغت افراد روز به روز افزایش نیافته است؟ اما آیا این افزایش فراغت به ارتقای زندگی یا پیشرفت آگاهی منجر شده است؟ آیا خود «فراغت» پیشاپیش اشغال نشده است؟ آیا در سرمایه‌داری متاخر، تجربه تحقق آرمان‌های سوسیالیستی (مثلاً بیمه بیکاری، حداقل دستمزد مطلوب، افزایش زمان فراغت و ...) بیش از پیش ما را با این حقیقت مواجه نکرده است که به تعبیر آدورنو، «آدمیان در اوقات فراغتِ خویش هم باید در جهتِ وحدتِ تولید حرکت کنند»^۱؟ آیا امروز با فوران ابزارهای سرگرم‌کننده و ترفندهای رنگارنگِ حواس‌پرتهی، خودِ فراغتِ بیگانه‌کننده‌تر از زمان کار نیست؟ آیا آرمانِ آزادی به آزادیِ ارضای امیالِ سلطه‌گر، و در نتیجه، تشدید بندگی منجر نشده است؟ آیا آرمان عدالت به توزیع برابرِ منابعِ تحمیق توده و دسترسی عادلانه و برابر به مکانیسم‌های ازخودبیگانه‌سازی نینجامیده است؟ و آیا اینها همه به این حقیقت بازنمی‌گردند که کل نبردها میان مارکسیسم و لیبرالیسم و سایر رقبا، در سطوح اولیه غایت‌شناختی انجام شده‌اند و هیچ‌گاه خود «زیستن معنادار» را به مسئله و ملاک ارزش‌گذاری بدل نساخته‌اند؟ اما مسئله نسبت مارکسیسم و نیهیلیسم در این سطح ابتدایی باقی نمی‌ماند. می‌توان فصلی را مستقلاً به آن اختصاص داد و البته بسیاری از این نقدها پیش‌تر از سوی خود جریان

^۱ آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۴)، «صنعت فرهنگ‌سازی»، در دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو، ص ۲۱۶.

پیشروی چپ مطرح شده است. اما ورای همه اینها، مسئله بر سر نشان دادن خود ذات نیهیلیستی مارکسیسم است. این امر بیش از همه نه در دقیقه شیرین و رویایی پیش از انقلاب، بلکه در دقیقه تحقق تمام و کمال سوسیالیسم بروز می‌یابد. فرض کنید مارکسیسم با فهم خوشبینانه‌اش دربارهٔ سعادت، عدالت و آزادی یک‌شبه به تمام آرمان‌هایش جامهٔ عمل بپوشاند. نه در شوروی ویران یا چین مفلوک، بلکه حتی چنانچه مارکس پیشینی کرده بود در موفق‌ترین تجلیات سرمایه‌داری. اگر زمانی جامعه‌ای داشته باشیم که به فرض محال، تمام شعارهای زیبای سوسیالیسم (مثلاً توزیع «عادلانه!» ثروت و امکانات، و نیز تحقق «آزادی!!» همگانی) در آن محقق شده باشد، آنگاه انسان چه خواهد کرد؟ هدف از زندگی انسان چه خواهد بود؟ سیگار کشیدن و کتاب خواندن و لذت بردن با حداقل تنش و درگیری؟ نیازهای اولیهٔ بشر برآورده شده، آیا تازه انسان با بی‌معنایی زندگی‌اش مواجه نخواهد شد؟ این سرنوشت هر شکلی از آرمانگرایی اتوپیایی است. مسئله اصلی فردای رستگاری است. فردای ظهور منجی و بازگشت مسیح، فردای تحقق عدالت: آنجاست که دهشت حاصل از پوشالی بودن تمام آرمان‌ها و فریبکارانه بودن تمام وعده‌ها آشکار می‌شود.

ماجرا بسیار به پایان خوش قصه‌های ادبی-عاشقانه شباهت دارد (happily ever after). بی‌معنایی کل ماجرا دقیقاً در لحظهٔ وصال عاشق و معشوق رخ می‌نماید. دقیقاً همین لحظه است که مخاطب ارضا می‌شود و قصه‌ها پایان می‌یابند. عاشق و معشوقی که از دست تمام عوامل بازدارنده و نیروهای شرور خلاص شدند و در نهایت، پیروزمندانه وصال را محقق ساخته‌اند، تازه اکنون بناست با بی‌معنایی عشق‌شان مواجه شوند و چه چیزی رقت‌انگیزتر از اینکه یک انسان متناهی و حقیر، انسان متناهی و حقیر دیگری همچون خودش را به عنوان هدف معنابخش و ارزش‌ساز زندگی‌اش تعیین کند؟ پس تمام داستان‌های عاشقانه، اگر به وصال ختم

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

شوند، باید دقیقاً همان‌جا پایان یابند تا گند ماجرا در نیاید. به طور مشابه، هر اتوپیایی در اوج تحققش، ماهیت نیهیلیستی خود را برملا می‌سازد. اما این بصیرت به این دلیل برای باورمندان آشکار نمی‌شود که هر اتوپیایی محال است و هر باورمندی می‌تواند لحظه‌رستگاری را همواره به تعویق اندازد: حتی تا صدها سال بعد از اکتبر ۱۹۱۷، حتی تا هزاران سال بعد از میلاد مسیح.

در فصل سیاست نشان خواهیم داد که برای مبارز، آرمان‌های مشهور و رایج جهانشمول، مانند نبرد با استبداد، بی‌عدالتی و غیره، هرچند در شرایطی می‌تواند و باید موضوع عمل قرار گیرد، اما هیچ‌کدام نبرد اصلی نیستند و تنها در پرتو نوعی غایت‌شناسی مبارزاتی نوین باید موجه شوند. در غیر این صورت، این آرمان‌ها نیز بدل به شبه‌مبارزه می‌شوند، و حتی اگر مورد سوءاستفاده قرار نگیرند، دستکم به نبردی به تعویق‌اندازنده مواجهه با نیهیلیسم بدل می‌شوند و راهی دیگر خواهند بود برای معطل کردن انسان با وعده‌هایی سرخرمن: چه از نوع الهیاتی چه از نوع ماتریالیستی. نمونه مارکسیسم در این خصوص بسیار روشنگر است. این رویکرد برای بیش از یک قرن (البته تاکنون) نه تنها خود «مبارزه راستین» را به تعویق انداخت، بلکه برداشت خوش‌خیالانه خود از «مبارزه» را به جای مبارزه راستین جا زد؛ و با تکرار پنهان همان کلیشه‌های دینی، زیستن انسان‌ها را فدای غایت‌انگاری اتوپیایی کرد. مارکسیسم البته محصول و مولود میل عام به همان شیوه قصه‌گویی پایان خوش بود.

در این معنا، نبرد راستین مسیری دقیقاً برخلاف نبردهای دروغین و پوشاننده طی می‌کند. نبردهای دیگر همه نبرد را از اکنون آغاز می‌کنند و برای معنادار کردن آن آینده‌ای آرمانی را وعده می‌دهند. مبارزه راستین، نبرد با نیهیلیسم، دقیقاً برعکس است. این نبرد باید از آینده آغاز کند و هر شکلی از آرمان دروغین و به

تعویق اندازنده را قویاً به چالش بکشد و برخلاف آنها، با تکیه بر ایده زمان توّرخی، نه از اکنون به آینده، بلکه از آینده به اکنون گذر کند. یعنی با نقد رادیکال آینده دیگر رویکردها شروع کند و اکنون را، یعنی زیستن را، آرمانی سازد (آرمانی نه در معنای تصدیق محافظه کارانه آنچه هست، بلکه در معنای مواجهه فعالانه با اکنون در مقام خود لحظه موعود همواره تازه شونده). این مبارزه در عین مسئله دار کردن آینده با هدف مواجهه با اکنون، از منظر آینده رو به گذشته دارد. البته نقد شبه مبارزات، نفی تمام و کمال آنها نیست، بلکه صرفاً نشان دادن این حقیقت است که آنها مجاری نابسندهای هستند برای تخلیه میل به مبارزه. پس در تمام شبه مبارزات، از داعش گرفته تا سبزه‌ها، از سندیکا‌های کارگری گرفته تا فم‌ها، سویه‌ای قابل دفاع وجود دارد که البته تنها با سلاح نقد رادیکال است که می‌توان آن را کشف، استخراج و بازآرایی کرد و در بطن مبارزه راستین جای دارد.

در فصل سیاست سرتیتری به «دشمن‌شناسی» اختصاص داده شده است، اما لازم است در همین ابتدا از یک سوءفهم اجتناب کرد. به محض اینکه سخن از مبارزه به میان می‌آید، بلافاصله این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که «با کدام دشمن؟». استبداد؟ بی‌عدالتی؟ سرمایه‌داری؟ فریبکاری؟ جهالت؟ و ... شاید مخاطب پس از مطالعه متن فوق به این تصور رسیده باشد که دشمن این مبارزه، نه هیچکدام از عناصر مذکور، بلکه خود نیهیلیسم است. این تصور برداشتی کلیشه‌ای از مبارزه را پیشفرض دارد. اگر نیهیلیسم دشمن است، پس چرا خود این متن در ابتدا موضعی نیهیلیستی اتخاذ کرده است؟ اینجا مراد از مبارزه صف‌آرایی دو گروه در برابر یکدیگر، حق در برابر باطل، خیر در برابر شر، حقیقت در برابر خطا، نیست. چنین مرزکشی موهومی خصلت اصلی شبه مبارزات است. اگر هم از لحن این متن چنین معنایی مستفاد می‌شود، علتش قالب‌های نابسند بیان است. نیهیلیسم در این اثر نه دشمن، بلکه یک وضعیت است. نمی‌توان علیه نیهیلیسم مبارزه کرد، فقط باید آن را

فصل ۱. مبارزه، استیصال و نظام

پروبولماتیزه کرد. هر شکلی از مقابله با نیهیلیسم در زمانه نیهیلیسم بر خود نیهیلیسم تکیه کرده است. حتی فراتر، خود مبارزه، فرصتی هدیه شده از جانب نیهیلیسم است: یعنی حتی خود همین سطور. در این معنا، موهوم ترین واکنش، که رایج ترین نیز هست، جداسازی انتزاعی و خیالی خود از دشمن و دچار شدن به توهم موضع مخالف یا بی طرف است. اما راهی که این نوشتار در پیش گرفته، مبارزه از طریق پروبولماتیزه کردن وضعیت، «به درستی خطاب کردن و نامیدن آن»، و رساندن آن به سرحداتش و مجال دادن به آن تا تمام توانش را بالفعل سازد: تنها بدین طریق است که می توان به نوعی ایجابیت امیدوار بود. مبارزه راستین، نه کاستن از توان وضعیت، بلکه مساعدت به آن است برای قوی تر شدن، برای قویتر حمله کردن، حتی برای قوی تر ضربه زدن! تنها در این صورت است که می توان بر «خود وضعیت»، یعنی بر «وضعیت خود»، فائق آمد. تازه پس از درک این حقیقت است که سطح دوم مبارزه آغاز می شود: یعنی چگونگی درونی ساختن ضربات، هضم آنها، و چرخاندن آنها به سوی خود وضعیت. اگر این وضعیت را «دشمن» تلقی کنیم، از همین ابتدا تمام معادلات را غلط و موهوم طرح کرده ایم. علت امتناع این صفت بندی نیز در این است که این نبرد چنان نابرابر است که حتی در صفت بندی هم نمی گنجد. هر صفت بندی واقعی ای خود مبارز را در صفت دشمن قرار می دهد و مبارز آگاه این را می داند. در وضعیتی چنین نابرابر، فقط ضرباتی قدرت کافی دارند که از خود نهاد قدرت پرتاب شده باشند. پس در این معنا، قویتر کردن ضربات مبارز تنها در گرو رادیکالیزه کردن خود وضعیت است. این تعبیر شاید در اینجا انتزاعی یا شاعرانه به نظر آید: اما در ادامه خواهیم دید که روش شناسی مبارزه رادیکال (چه در سطح منطقی و معرفت شناسی، چه در سطح نظام باور، و چه حتی در سطح اخلاق و سیاست) بر آن استوار است: یک وضعیت فراگیر همه جانبه بسیار نیرومند فقط می تواند از سوی نیروی قدرتمندی همچون خودش (یعنی خود رادیکالیزه شده اش) ضربه بخورد. اما مگر ما همواره در تلاش

برای تقویت جبهه خودی و تضعیف جبهه دشمن نبوده‌ایم؟ و آیا به همین دلیل نبوده که تاریخ ما به لعنت پشت لعنت تبدیل شده است؟ این امر نه تنها در خصوص نبردهای سیاسی، بلکه حتی در خصوص مناقشات فلسفی، دینی و علمی نیز صادق بوده است: نبرد مردم علیه حکومت، نبرد کارگران علیه سرمایه‌داران، نبرد علم علیه دین، نبرد چپ‌گرایان علیه راست‌گرایان، نبرد زنان علیه مردان، نبرد پست‌مدرن‌ها علیه مدرن‌ها و الی آخر. اما اکنون دوست و دشمن در یک سطح، یکی شده‌اند. به همین دلیل است که من درباره نیهیلیسم از عنوان «دشمن» استفاده نمی‌کنم. از قضا، قدرت نیهیلیسم، که در طول سالیان دراز چنین افزایش و غلبه یافته است، به علت ایجاد توهم دشمن و وجود پایگاهی مبارزاتی در جبهه خودی بوده است. ابهامی را کتمان نمی‌کنم که احتمالاً همراه با تردید یا حتی شاید احساس شدید مخالفت، با خواندن این عبارات در ذهن عموم مخاطبان شکل گرفته است. فقط می‌توانم از مخاطبان بخواهم صبر پیشه کنند و قضاوت نهایی خود را به بعد از ملاحظه کل قطعات پازل این نظام مبارزاتی موکول کنند.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

«ناکتون هزار غایت در میان بوده است، زیرا هزار ملت در میان بوده است. آنچه هنوز در میان نیست بندی است برای این هزار گردن.»
(نیچه، چنین‌گفت زرتشت)^۱

نظریه نظام‌های تمثیلات

نظریه نظام‌های تمثیلات قلب نظام حاضر را تشکیل می‌دهد. نظام حاضر یک نظام تمثیلات است که دعوی موجه بودن دارد. در این فصل و فصل بعد به شروط موجه بودن یک نظام تمثیلات خواهیم پرداخت. همچنین در همین فصل روابط میان نظام‌های تمثیلات مختلف را بررسی خواهیم کرد. اما لازم است پیش از ارائه نظام تمثیلات مورد نظر خود و حتی پیش از ورود به منطقی نظام، در سطحی بنیادی‌تر، به طرح کلی آن چیزی بپردازیم که «نظریه نظام‌های تمثیلات» نامیده‌ام. چنانچه در ادامه فصل ملاحظه خواهید کرد، هر ادعایی در خصوص شناخت قطعی واقعیت بیرونی فی‌نفسه نه تنها کاذب، بلکه بی‌معناست. اگر چنین ادعای قابل دفاعی وجود می‌داشت اصلاً ما وارد حاکمیت مطلق نیهیلیسم معرفت‌شناختی نمی‌شدیم. با

^۱ نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، چنین‌گفت زرتشت، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، آگه، ص ۷۲.

فروپاشی نظری رئالیسم، علی‌رغم حضورش در ذهن اکثریت قریب به اتفاق انسان‌های سیاره، هر ادعایی درباره جهان فارغ از سوژه زیر سوال است. از سوی دیگر، نظریات رقیب، و در اوج آنها ایدئالیسم، نیز نتوانستند عقل را آنچنان که انتظار می‌رفت راضی کنند و خود را شایسته سرپر اینک خالی پادشاهی رئالیسم نشان دهند. مشکلات روش‌شناختی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و نیز غایت‌شناختی گسترده‌ای مطرح است که به هر کدام در فصل مربوط به خود خواهیم پرداخت. اما اجازه دهید در اینجا، در همین ابتدا، از این موضع آغاز کنیم که هیچ شناخت قطعی بی‌واسطه‌ای در کار نیست، در نتیجه هر دعوی‌ای درباره چیزها (اعم از جهان، انسان و خدا) یک روایت تخیلی است که البته می‌کوشد تجربیاتی مویذ خود و شواهدی بر مدعای خود بیابد. مراد من از کارکرد تخیل این نیست که مثلاً ابزاری به نام ادراک و فاهمه وجود دارند که نسبت به جهان بی‌طرفند و حقایق عینی را بی‌کم و کاست در ذهن درج می‌کنند و در مقابل آنها تخیل داده‌ها را دستکاری می‌کند. خیر! دستکم بعد از فلسفه نقادی کانت آشکار شده است که تخیل در خود فهم و ادراک نیز دست‌اندرکار است.

هر گزاره‌ای یک خرده‌روایت است و هر روایت جامعی درباره جهان نظامی از تمثیلات است. تفاوتی نمی‌کند که ما این روایت را علمی، دینی، ادبی، و حتی فلسفی بنامیم. مهم این است که همه و همه چیزی بیش از روایت نیست. نتیجه، می‌توان به تمام حوزه‌های دانش از فیزیک و شیمی گرفته، تا جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی، تا جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، از منظر روایت‌شناسی نظر کرد. روایت‌شناسی حوزه‌ای از دانش است که به نحوه شکل‌گیری و بیان روایت‌ها و تقسیماتشان می‌پردازد. ما در دو سطح به این روایت‌شناسی می‌پردازیم، یکی سطح روش‌شناسی (منطق) و دیگری، تحلیل ساختارهای روایت در نظریه نظام‌های تمثیلات.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

هر ذهنی می‌تواند و حق دارد روایتی از جهان به دست دهد. انسان حیوانی قصه‌گو و روایت‌پرداز است و در نتیجه، از هر بهانه‌ای برای روایت‌گری بهره می‌برد. چنانکه در بحران معرفت‌شناختی شاهد هستیم، هیچ روایت قطعی و نهایی‌ای وجود ندارد، چرا که از یک سو، هیچ راهی برای محک زدن قطعیتِ ابژکتیوِ یک روایت در دسترس نیست و از سوی دیگر، همواره چیزی از روایت بیرون می‌زند که ما آن را تجربه نقض‌کننده می‌نامیم. همچنین انسان هیچگاه نمی‌تواند از روایت پا بیرون بگذارد تا بتواند آن را بسنجد. او حتی آنگاه که اطمینان دارد از روایتی بیرون آمده، صرفاً وارد روایت دیگری شده است. با این همه روش‌های دیگری وجود دارد که بتوان یک روایت را با روایات دیگر یا با خودش سنجید. همچنین هیچکدام از عناصر روایت نیز چیزی غیرروایی نیستند و در نتیجه، صرفاً تمثیلاتی هستند برای اشاره به تجربه. فرد تجربه‌ای را احساس می‌کند و برای توضیح تجربه‌اش بلافاصله وارد ساحت تمثیلات و روایت‌پردازی می‌شود. از این رو انسان برای توضیح یک تجربه (پدیده)، که می‌تواند شخصی یا جمعی تلقی شود، باید خیلی چیزهای دیگر را، و در نهایت همه چیز را، یعنی جهان را، توضیح دهد. این همان چیزی است که به آن «نظام تمثیلات» می‌گویم. البته هر کدام از این نظام‌ها به طور مجزا در تاریخ بررسی شده‌اند: تاریخ ادیان، تاریخ فلسفه، تاریخ علم، تاریخ اندیشه سیاسی، تاریخ هنر و ... اما عمدتاً فراموش می‌شود که همه این تاریخ‌ها در حقیقت یک تاریخ‌اند: تاریخ روایت، یا به بیان دقیق‌تر، تاریخ نظام‌های تمثیلات، که از یک حیث متکثرند (قالب‌های بیان) و از حیث دیگر احتمالاً همگرا (ابژه روایت). در این سطح تفاوتی بین مقبول‌ترین نظریه علمی با موهوم‌ترین خرافات پیشاتمدنی وجود ندارد. البته این بدان معنا نیست که همه نظام‌ها در یک مرتبه ارزشی قرار دارند. ما در ادامه خواهیم کوشید تا معیارهایی برای ارزیابی یا حتی گفتگوی میان این نظام‌ها ارائه دهیم. همچنین به طور کلی آنها را به دو دسته موجه و غیرموجه تقسیم خواهیم کرد و در نهایت، در بدنه اصلی کتاب حاضر، خواهیم کوشید تا

خود یک نظام تمثیلات جامع موجه به دست دهیم. اما پیش از آن ضرورت دارد که نشان دهیم این نظام، و در واقع هر نظامی، اساساً چیست و از چه موضعی بیان می‌شود.

در این معنا، هر تمثیلی، از رابطه میان دو یا چند شخصیت روایی، یعنی اسطوره‌ها، تشکیل شده است: خواه فرشته‌ای در دین مسیحیت باشد، خواه اتمی در فیزیک، خواه جوهری در فلسفه. تاریخ جهان، در حقیقت تاریخ تغییرات درونی و تعاملات بیرونی این نظام‌هاست. ما در فصل باورشناسی با بررسی دو نوع اصلی از این نظام‌های تمثیلات، یعنی علم و دین، نشان داده‌ایم که مرزی چنان سخت میان موتوس و لوگوس در کار نیست و نوعی درهم‌تافتگی درونی میان آنها وجود دارد که یکی را به دیگری بدل می‌سازد و هر دوی آنها تجلیات مختلف روایت واحدی هستند که با در تقابل قرار دادن این دو وجه، تنفس می‌کند و به پیش می‌رود: موتوس و لوگوس در مقام دم و بازدم تاریخ. البته بازهم لازم به یادآوری است که نظام حاضر نیز تنها روایتی از نظام‌های تمثیلات است که خود تنها در بطن یکی از نظام‌های تمثیلات شکل می‌گیرد و موجه می‌شود. نظام تمثیلات مد نظر ما که کوششی است برای توضیح شیوه عملکرد نظام‌های تمثیلات به طور کلی، بدین شرح است:

می‌دانیم که هر شناختی یک روایت، و هر روایتی یک روایت بُعدمند است. فرض می‌کنیم (در مقام یک اصل موضوعه) که بی‌نهایت بُعد وجود دارد. البته لازم به یادآوری است که این بی‌نهایت، در حال حاضر به معنای بی‌نهایت بالفعل نیست، بلکه به این معناست که هر مرزی که تعیین شود، همواره قابل فراروی است. می‌توان در این خصوص از تمثیل خود مکان سه بعدی استفاده کرد. مکان نامحدود یا بی‌نهایت است. اگر این ادعا به معنای بی‌نهایت بالفعل باشد، ادعایی مسئله‌دار

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

است چرا که من حقّ اطلاقِ بی‌نهایتِ بالفعل را به یک ابژه ندارم (البته بعدها خواهیم توانست فهمی موجه از بی‌نهایتِ بالفعل بیابیم، اما تا آن زمان، از استعمال آن اجتناب می‌کنیم). اما پس در چه صورتی می‌توانم از بی‌نهایت استفاده کنم؟ فقط در معنای امکان تخطی‌پذیری یا فراروی دائمی. به این معنا که من تصویری از بی‌نهایتِ بالفعل ندارم، اما تصویری از مرز دارم که ذاتاً دو طرف دارد و در نتیجه، همواره تخطی از خود را ممکن، و چه بسا ایجاب می‌کند. جهان نیز به این معنا نامتناهی است که هر مرزی برای تنهایی‌اش در نظر بگیریم، به دلیل ماهیت خود مرز، تخطی‌پذیر است. به همین معنا من از ابعادِ بی‌نهایتِ روایت‌های ممکن سخن می‌گویم. پس هر روایتی یک روایتِ بُعدمند متناهی است، حال آنکه ابعاد ممکن نامتناهی‌اند. به همین دلیل هر روایتی همواره ناتمام و ناقص است. نه نسبت به تصویری موهوم از یک روایتِ تمام‌و‌کمالِ فرجامین، بلکه نسبت به خود امکان‌مندِ تخطی و فراروی.

این نظام را به این سبب نظامی از «تمثیلات» نامیدیم که از هر شکلی از دسترسی به خود چیزها یا واقعیت محض و فی‌نفسه توهم‌زدایی کنیم. هر عنصری در این روایت، هر مفهوم و ابژه‌ای، حتی قبل از آن، هر تجربه حسی ظاهراً محضی، چیزی بیش از یک تمثیل نیست: چرا که هر امری برای تعیین یافتن باید فرمی بیابد و خود فرم ماهیتی تمثیلی و تمثیل‌ساز دارد. این امر البته در اینجا صرفاً بیانی انتزاعی دارد، اما به واسطه تجربیات تمرینی ضمیمه این نظام (به ویژه در تمرین دیده‌بانی)، سوژه خود این شیوه فرم‌سازی ذهن را به‌وضوح مشاهده خواهد کرد. یکی از اهداف تمرین تلاش برای مواجهه با مرزها و عملکرد عادت اصلی انسان قصه‌گو و فرم‌ساز است. تجربه مشاهده حس‌ها (از حرکت شکم تا سرما و گرما و سایر حس‌ها و احساسات در حین تمرین) تلاشی است برای دست یافتن به خود تجربه دقیقاً در همان لحظه فرم‌یافتنش (نک. بصیرت سوم تمرین دیده‌بانی).

از سوی دیگر، می‌دانیم که نامتناهی دقیقاً از آن رو که نامتناهی است نامتعیّن، و در نتیجه، فاقد شکل است. هر شکلی نوعی تناهی را ایجاب می‌کند. در نتیجه، هر تجربه‌ای نوعی تناهیت‌بخشی به امر نامتناهی پیشالوگوسی است - نامتناهی نه از حیث کمی امر مطلقاً بزرگ، بلکه از حیث کیفی امر مطلقاً به چنگ کمیّت درنیامدنی. اما هرچند نامتناهی فاقد شکل است، بدون شکل هم وجود ندارد، چرا که هر وجود و حضوری از طریق تعین‌یابی محقق می‌شود. نکته در اینجا نظامی از تجلیات و اشکال است که نه هیچ‌اند و نه همه چیز، نه تهی‌اند و نه بی‌نهایت، نه آغازند و نه پایان. نامتناهی نیاز به تعین و تجلی دارد برای حضور، اما تعین و تجلی نیز پایی در سوژه دارد برای متعین و متجلی شدن (با یادآوری مجدد این بصیرت کانتی که سه‌بعدی بودن تجلی اشکال، نه به ذات سه بعدی جهان فی نفسه، بلکه به دستگاه سه‌بعدی سوژه وابسته است). پس شکل و تجلی نامتناهی محصول مواجهه فیلتر سوژه است با نامتناهیت. در این معنا، سوژه نیازمند نامتناهی است، برای سوژه بودن؛ و نامتناهی نیز نیازمند سوژه است، برای نامتناهی بودن. از سوی دیگر، اگر نامتناهی نامتناهی است، دربردارنده خود سوژه نیز هست، در غیر این صورت (بنا به برهان ۱۴ فصل نخست کتاب اخلاق اسپینوزا)، نامتناهیت امر نامتناهی مخدوش می‌شود، چرا که حق ندارد چیزی را بیرون از خود بگذارد، از جمله خود سوژه را. و نیز اگر سوژه سوژه است، باید سطحی از نامتناهیت را درون خود نیز داشته باشد. این سطح البته سطحی مطلق نیست، چرا که سوژه بنا نیست کل باشد، بلکه تنها روایتی از نامتناهی است در پیوند با این سوژه. اینجاست که روشن می‌شود نظام‌های تمثیلات نه صرفاً مباحثی معرفت‌شناختی یا باورشناختی، بلکه همچنین وجوهی هستی‌شناختی از تجلی و تحقق امر نامتناهی، جهان و خود سوژه‌اند.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

در نتیجه، یک نظام تمثیلات روایتی است بُعدمند، این بدان معناست که تمام اجزانش واجد بُعد هستند. برای مثال، در نظام تمثیلات فیزیک کلاسیک (مبتنی بر عقل عرفی)، مفهوم مکان دارای سه بعد است. به دلیل توهم رئالیستی انطباقی مطلق تجربه سه‌بعدی سوژه و ماهیت سه‌بعدی اَبژه، تصور می‌شد (و هنوز عموماً تصور می‌شود) که جهان مستقل از انسان نیز فی‌نفسه سه‌بعدی است. می‌دانیم که جهان فی‌نفسه از هر حیث ناشناخته - و چه بسا مفهومی ناقص خود - است و تجربه سه‌بعدی ما به دلیل قالب سه‌بعدی دستگاه حسانیت ماست. در نتیجه، طبق نظریه ما، مفهوم جهان (اگر «مکان» را بنا به قرارداد محدود به سه‌بعد تصور کنیم) واجد بی‌نهایت بُعد است، حال آنکه روایت ما (موجودات مکانمند) تنها سه‌بعد را دربرمی‌گیرد. فرض کنید من در مقام یک سوژه عرفی، قادرم روایت سه‌بعدی‌ام را با موجودات دیگر به اشتراک بگذارم. این موجودات دیگر ممکن است سه‌دسته باشند: موجوداتی با دستگاه یا تجربه حسی کمتر از سه بعد، موجوداتی با تجربه حسی سه‌بعدی و موجوداتی با تجربه حسی بیشتر از سه بُعد. هر سه دسته اگر قادر به فهم زبان روایت من باشند، می‌توانند درکی از روایت سه‌بعدی من داشته باشند، اما هر کدام به نوبه خود.

۱. دسته نخست (موجوداتی با تجربه حسی کمتر از سه بعد) مجبورند به دلیل فقدان بُعد یا ابعاد مابه‌التفاوت، آن را به سطح ابعاد مورد تجربه‌شان تقلیل دهند و این تفاوت را با نشانه‌های اشاره‌گر پُر کنند، بی‌آنکه مانند من تجربه‌ای حسی از آن داشته باشند. آنها درکی از سه بُعد دارند، اما در سطحی دیگر. این تاحدی مشابه وضعیت شنیدن روایت رنگ از سوی یک کور مادرزاد است. او به واسطه زیستن و هم‌زمانی با انسان‌های تجربه‌گر رنگ، تصویری (یا به بیان دقیق‌تر روایتی) از رنگ دارد، اما آن را با قالب روایی خودش بیان

می‌کند (مانند گرم بودنِ رنگ قرمز و سرد بودنِ رنگ سفید). پس این امکان وجود دارد که فردی درکی از روایتِ سه‌بعدی داشته باشد، بی‌آنکه واجد امکان تجربه سه‌بعد باشد. مثال دیگر، کشیدن تصویر یک شیء سه‌بعدی (مثلاً مکعب) روی یک سطح دوبعدی است. ما می‌توانیم نقاشی مکعب سه‌بعدی را تشخیص دهیم، اما به روایتِ یک چهارچوب محدودِ دوبعدی. این انتقال روایت، مرهون کارکرد زبان است. زبان خود از حیث مکانی هیچ بعدی را حمل نمی‌کند، اما می‌تواند بی‌نهایت بعد را روایت کند، البته در چهارچوب تقلیل و انتقال خاص خود. دقیقاً همین زبان است که می‌تواند به کور تصویری از رنگ آبی بدهد، در حالی که خودِ زبان اصلاً تجربه‌ای رنگ‌پذیر نیست.

۲. دسته دوم (یعنی موجوداتی با تجربه حسی سه‌بعدی) مشابه من به نظر می‌رسند. آنها روایت من از تجربه سه‌بعدی‌ام را در مقایسه با تجربه سه‌بعدیِ خودشان درک می‌کنند. اینجا تصویری عمومی از تناظر زبانی و انتقال تام وجود دارد، گویی به دلیل اینکه طرفین گفتگو مدعی ابعاد مشترک هستند، زبان می‌تواند به تمامی تجربه را منتقل کند. می‌دانیم که زبان از این حیث (به دلیل آنکه خودش حامل مکان نیست) تنها می‌تواند نشانه‌ای اشاره‌گر باشد. مانند ارسال یک تصویر از طریق کامپیوتر. آنچه منتقل می‌شود اصلاً مصور نیست (مجموعه‌ای از صفر و یک‌ها)، اما طرفین مدعی داشتن تجربه مشترکی از آن هستند. حال پرسشی که اینجا مطرح می‌شود، این است که اصلاً چگونه می‌توان چنین ادعایی کرد؟ با زبان؟ آیا زبان به عنوان امری ناهمستخ با بُعد مکانی، واجد این حجیت هست که به واسطه تصور مشترک طرفین از تجربه، خود

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

تجربه‌مشرکشان از حیث بعد را اثبات کند؟ قطعاً خیر. زبان فقط می‌تواند از طریق نوعی شباهت (البته نه شباهتی ابژکتیو و پیشینی، بلکه شباهتی برساخته و تحمیل‌شده که البته مرزهای آن با شباهت ابژکتیو همواره ناروشن است)، همراه با قراردادهای اشاره‌گر، توهمی از تجربه‌مشرک را بین طرفین ممکن سازد. فرض کنید دو شیء دارای دو رنگ آبی و سبز در اختیار داریم (البته فقط در حد مثال، چون می‌دانیم که هیچ شیء‌ای واجد رنگ نیست)، و دو کودک را تصور کنید که به یکی از عنفوان کودکی فقط شیء نخست نشان داده می‌شود و به او گفته می‌شود: «این زرد است» و به دیگری شیء دوم نشان داده می‌شود و گفته می‌شود: «این زرد است». آنها هر کدام تجربه‌ای حسی دارند. حتی صرف نظر از میزان تاثیرگذاری آنها بر موضوع تجربه‌شان (که در بحث فعلی نیازی نیست وارد آن شویم)، هر دو به دلیل پذیرفتن دلالت‌گری «واژه» (دال) از طریق کارکرد فریبنده‌ی زبان، وقتی با یکدیگر در مورد رنگ زرد صحبت می‌کنند، توهمی از تجربه‌مشرک دارند. حال آن که آنچه اولی زرد تصور می‌کند بنا به قرارداد عرفی رایج آبی است و آنچه دومی زرد تصور می‌کند بنا به قرارداد عرفی رایج سبز است. آیا این توهم‌مشرک در تجربه‌مکانی نیز صادق نیست؟ این همان نکته‌ای بود که کانت از درکش عاجز بود. حتی این احتمال وجود دارد که با فرض پذیرش بی‌نهایت بعد فضا، دو طرف یک مکالمه درباره‌ی تجربه‌ی حسی مکانمند (مثلاً دیدن یک مکعب)، هر کدام سه بعد متفاوت از ایزه را درک کنند (یعنی جمعاً شش بعد را حس کنند)، اما به دلیل توهم اشتراک ناشی از واژه‌مشرک و پیشفرض گرفتن صداقت زبان در

انتقال تجربه، گمان کنند که در حال سخن گفتن از یک تجربه
سه‌بعدی واحدند.^۱

^۱ بدون آنکه بخواهیم وارد مباحث جذاب و البته پرمناقشه زبان‌شناسی شویم، در اینجا می‌توان علاوه بر کارکرد فریبنده فوق، به امکانات رهایی‌بخش زبان نیز اشاره داشت. در این معنا زبان (در معنای لوگوس یا کلام) همزمان هم پنهان‌کننده است هم آشکارکننده. پنهان‌کنندگی آن که البته شهره عام و خاص است، چنانکه اشاره شد، به انقطاعش از تجربه سطح اول و استقلال فریبنده آن از مدلول‌های عینی بازمی‌گردد: زبان در مقام بستری برای توهم مشترک. این نقد البته پس‌زمینه‌ای رئالیستی دارد، گویی ابژه‌ای عینی پیش از تجربه وجود دارد که به واسطه ترجمه‌اش به کلام از دست می‌رود. نقد ما بیش از ارجاع به ابژه عینی، به تجربه ذاتاً سوژکتیو پیشالوگوسی اشاره دارد که نقدش بر زبان نه به واسطه ناتوانی زبان برای خلق تناظر میان وحدت ابژه (مدلول) و اشتراک واژه (دال)، بلکه به واسطه زیر سوال رفتن خود وحدت ابژکتیو در تجربه پیشالوگوسی و ترجمه غیرقابل دفاع کثرت تجارب (چه بیناسوژکتیو و چه حتی تجارب مختلف یک سوژه واحد) به وحدت کلمات (اشتراک ذاتی زبان) است. اما از سوی دیگر زبان نه تنها واجد عناصر رهایی‌بخش، بلکه تنها محرّای رهایی‌بخشی است. در حقیقت، شرط هر شکلی از بیرون زدن از صف مردگان، کلام (لوگوس) است. در غیر این صورت فرد هنوز در ساحت تجربه پیشالوگوسی و فاقد آگاهی در جا می‌زند و در نتیجه، حتی به سطح امکان سوژکتیویته هم نرسیده است و صرفاً بخشی مستحیل شده از روند علی-جبری امور است. کلام نجات‌بخش است، به ویژه به دلیل سه خصلت اصلی‌اش: ۱. امکان کلیت‌بخشی: شرط هر شکلی از فهم کلیت است. فهم، در مقام صدور حکم، همواره نوعی کلیت‌بخشی به کثرات تجربه است که تنها از عهده کلام برمی‌آید. نقدی هم اگر اینجا مطرح است، بر سر شیوه مواجهه‌سازی این کلیت‌بخشی است نه نفی آن. ۲. امکان گفتگو: هرچند شیوه‌های مختلف ارتباط‌پذیری میان موجودات ممکن است (که البته ما احتمالاً تنها از تعداد بسیار معدودی از آنها آگاهییم)، و نیز هر چند نقدهای جدی به انسدادها و دگماتیسم درونی خود ساختارهای زبانی و گرامری وجود دارد، اما آنچه گفتگوی موجه می‌نامیم تنها در بستر کلام ممکن است. ۳. امکان معنابخشی: از آنجا که تصمیم به معنابخشی به زندگی، شرط ورود به نظام حاضر است، و نیز کلام تنها امکان ورود به عرصه معناست، در نتیجه، کلام نقشی محوری در پروژه حاضر دارد. هر شکلی از اندیشیدن به معنا، مفهومی-کلامی است. با این همه، علی‌رغم سه خصلت فوق، و از قضا به دلیل آنها، باید با خود کلام به نقادانه‌ترین نحو مواجه شد،

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

۳. در خصوص دسته سوم (یعنی موجوداتی با تجربه حسی بیشتر از سه بُعد)، بحث در ابتدا چندان پیچیده به نظر نمی‌رسد، چرا که موجودی که علاوه بر ابعاد مورد تجربه من ابعاد دیگری را درک می‌کند، دستکم در فهم تجربه من دشواری خاصی ندارد. مانند تصور یک شکل دو بعدی برای من (به مثابه موجودی حس‌کننده سه‌بعدی). اما مسئله اینجاست که او فهمی از فضا دارد که واجد بعدی (یا ابعادی) فراتر است و او ممکن است حتی تجربه سه‌بعدی مرا به شکلی چهاربعدی (یا بیشتر) ترجمه کند. همانگونه که مثلاً ممکن است من تصویر یک مربع دو بعدی را به شکلی سه‌بعدی ترجمه کنم (مثلاً تصور رسم شدن یک مربع بر روی یک کاغذ دارای ضخامت). از این حیث نیز او فهمی متفاوت با آنچه من می‌فهمم دارد، تفاوتی که من تصوری از آن ندارم.

حال می‌توان نشان داد که علی‌رغم تقسیم‌بندی فوق، که فقط برای طرح ابتدایی بحث برای مخاطبان مطرح شدند، هیچ راهی برای چنین تفکیکی وجود ندارد. به هیچ وجه نمی‌توان نشان داد که کسی که فاقد بعدی تصور می‌شود (مثلاً کور مادرزاد)، دارای بعد دیگری نباشد که من فاقد آن باشم و تجربه سه‌بعدی من را نه به تصوری دو بعدی، بلکه به تصوری سه‌بعدی یا چندبعدی از نوع خودش ترجمه نکند. همچنین مشخص نیست که همین امر در مورد تفاوت من با فردی که مدعی حس ابعادی فراتر است تکرار نشود. اینجا لازم است موضعی در خصوص آنچه خرافات در برابر علم نامیده می‌شود گرفته شود. ما در فصل باورشناسی مفصلاً به

از هر سه جهت: یکی گرامر-دستور، دیگری کانالیزه شدن-جهت‌مندی پیشینی و نهایتاً ترجمه‌پذیری-گشودگی به دیگری.

نقد دعاوی «علم» خواهیم پرداخت، اما عجالتاً اجازه دهید ادعا کنم که از این حیث، هیچ مرز مشخصی مابین علم و خرافات وجود ندارد. اولاً به این دلیل که خود حجیت علم مبتنی بر تجربه مشترکی است که مبنایی غیر از زبانی ندارد که قابلیت انتقالش محک‌ناپذیر است و در بهترین حالت (و این تنها وجه مشخصه علم است) می‌تواند (البته به کمک فرهنگ، تربیت و ارزش‌گذاری اجتماعی) توضیحی ارائه دهد چنان‌عام که کثرت تمام روایت‌ها را حول روایتی خیالی وحدت ببخشد (یعنی صرفاً ایجاد توهم اشتراک تجربه در کمیته گسترده‌تر از افراد)، و ثانیاً به این دلیل که آنچه خرافات نامیده می‌شود، تنها روایت‌هایی مشابه (به همان میزان فریبنده که روشن‌گر) هستند که به یک میزان عام و وحدت‌بخش نیستند و تنها به تعداد محدودتری از اذهان توهم تجربه مشترک می‌بخشند. در نتیجه، تمایز اصلی علم از سایر نظام‌های تمثیلات، تنها میزان کمی تعمیم‌پذیری روایت آن و توفیقش در ایجاد توهم تجربه مشترک و توضیح یک پدیده از طریق چنین عناصری است. البته این توفیق کمی نیست، اما تمایزی ماهوی محسوب نمی‌شود.

با وعده پرداختن بیشتر به این بحث در فصل باورشناسی، به بحث حاضر بازمی‌گردیم. هر شناختی یک روایت است. هر نظام تمثیلاتی مجموعه‌ای از خرده‌روایت‌ها (گزاره‌ها) هستند که درون روایتی جامع (که حتی می‌تواند با خود سازگار هم نباشد): یعنی آن چه ما روایت‌های متناقض یا نامعقول می‌نامیم (مجتمع شده‌اند. هر بخش از این روایت واجد ابعادی است که چنانکه دیدیم (در مقایسه با فرض بی‌نهایت ابعاد) همواره ناقص و ناتمام محسوب می‌شوند. در این معنا، هیچ روایتی، در کل، بر هیچ روایتی ارجحیت ندارد، چراکه ممکن است یک روایت که ما مطلقاً موهوم می‌دانیم (مثلاً وجود ارواح یا اجنه)، در بعدی دیگر که در محاسبات ما جای ندارد واجد سطحی از حقیقت باشد. برای مثال، ممکن است آنها که مبتلا به اسکیزوفرنی می‌نامیم به این دلیل که چیزهایی را می‌بینند که

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

ناموجود می‌پنداریم، در حقیقت اقلیتی باشند واجد بعدی دیگر از تجربه و مشاهداتشان به همان اندازه واقعی باشد که مشاهده این کتاب توسط ما. اگر بخواهیم، به فرض محال، صرفاً به نحوی نظام‌بخش (در معنای کانتی) از یک نظام تمثیلات مرجع فراگیر که تمام مثال‌های تمثیلات را در برمی‌گیرد سخن بگوییم، می‌توانیم بگوییم که آن نظام تمثیلات فراگیر، روایتی بی‌نهایت‌عنصری است که هر کدام از عناصرش واجد بی‌نهایت بعد هستند. و در نتیجه، هر نظامی از تمثیلات ممکن، تنها روایتی تقلیل یافته از آن نظام تمثیلات فراگیر فرضی است. من مدعی وجود چنین نظامی نیستم، همان‌گونه که فعلاً مدعی وجود بی‌نهایت بالفعل نیستم. اما همان‌گونه که فرضی ایجابی از بی‌نهایت را با مقدمات سلبی میسر ساختیم، دقیقاً به همان شکل می‌توان در عین توجه به ملاحظات فوق، فرضی ایجابی از نظام تمثیلات فراگیر را به نحوی سلبی میسر ساخت و از آن بهره برد (فراگیر در معنای همواره گشوده). همچنین می‌توان نشان داد که فقط یک نظام تمثیلات فراگیر را می‌توان مفروض گرفت، دقیقاً به همان شیوه‌ای که اسپینوزا وحدانیت خداوند را اثبات کرد. به بیان دیگر، اگر یک نظام تمثیلات هم از حیث کمی (از همه جهت) و هم از حیث کیفی (با هر شدتی) نامتناهی باشد، دیگر امکان ندارد یک نظام تمثیلات مشخص را مفروض گرفت که بیرون از آن جای گیرد. آن هم به این دلیل ساده که اولاً آن نظام فرضی مشخص باید جهت و ابعادی داشته باشد که اگر بیرون از نظام تمثیلات فراگیر باشد، بی‌نهایت بودن کمی نظام تمثیلات را نقض می‌کند. ثانیاً اگر آن نظام تمثیلات مشخص در جهت و ابعاد مشترک، ولی از حیث شدت‌مندی از مرزهای نظام تمثیلات فراگیر فراتر رود، آنگاه بی‌نهایت بودن کیفی این نظام را نقض می‌کند. این واحد بودن نظام تمثیلات فراگیر فرضی (حتی در صورت ناموجود بودنش، و چه بسا در صورت ممتنع بودنش)، با حفظ قیود و ملاحظات دیگر، امکان فراروی از نسبی‌گرایی محض و به دست دادن نوعی معیار را فراهم خواهد کرد. البته در همین جا باید اشاره کرد که برخلاف تصور انتزاعی و

فرضی فوق، آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، بسط یافتن مرزهای قلمرو نظام‌های تمثیلات از طریق تخطی از مرز و نقض سرحدات است. در حقیقت، این نظام تمثیلات فراگیر، نه «از پیش‌داده»، بلکه دائماً خلق‌شونده و همواره هنوز ناتمام و گشوده است.

با این توضیحات، اگر به خودمان بباییم اکنون در رادیکال‌ترین شکل شکاکیت به سر می‌بریم. کثرتی از روایت‌ها، بدون امکان مقایسهٔ موجه و بدون درک محدودیت‌ها و مرزها و تعیین ابعاد. ما باید در همین ابتدا ریشه به تیشه هر شکلی از شناخت بزنییم، تا شاید بعدها بتوانیم نوع نوینی از شناخت را خلق و موجه کنیم. اما اکنون هر روایتی نوعی نادانی مطلق است. شاید این ادعا به ذهن مخاطبان معقول جلوه نکند. چرا که توهمی که علم همواره بدان دامن می‌زند این است که آنکس که دو گزاره را می‌داند از آنکس که یک گزاره را می‌داند داناتر است. این توهم اساس آن چیزی است که به آن «پیشرفت علم» گفته می‌شود. مطالعهٔ یک کتاب مقدماتی راجع به فیزیک از حیث دانشی مرحله‌ای پایین‌تر از مطالعهٔ صد کتاب پیشرفته است. اما طبق تحلیل ما چنین نیست. در برابر آنچه بی‌نهایت فرضی پنداشتیم هیچ میزانی از دانش وجود ندارد: به بیان ساده‌تر هر عددی اگر بر بی‌نهایت تقسیم شود، حاصل آن صفر است. حال تفاوتی ندارد که این عدد یک باشد یا صدمیلیارد. آنچه پیشرفت در دانش می‌خوانیم در واقع نوعی درجا زدن است و توهمی از حرکت به سوی بی‌نهایت. البته قطعاً نوعی حرکت در تاریخ علم وجود دارد، اما نه به سوی دانایی، بلکه در عرض آن، مانند حرکت روی محیط یک دایره، بی‌آنکه حتی اندکی به مرکز آن نزدیک شویم. حال اگر این حرکت سریع‌تر انجام شود، آیا امکان بیشتری دارد که ما به مرکز دایره نزدیک شویم؟ آیا حتی اینجا به نیروی گریز از مرکز نیز اضافه نخواهد شد؟ در ادامه خواهیم کوشید تا به نوعی علم موجه اشاره کنیم، البته با رها ساختن نیروی گریز از مرکز فریبندهٔ آن: یعنی تکنولوژی. آنچه «اکنون»

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

پیشرفت علم نامیده می‌شود، چیزی جز انباشت کمی تکنولوژی نبوده است. اما عجالتاً اجازه دهید وجوه دیگری از نظریه نظام تمثیلات را تبیین کنیم.

در بالا اشاره شد که به این دلیل این نظام را نظام «تمثیلات» نامیدم که به چیزی بیش از تمثیلی درباره تجربه و محتوایش دسترسی ندارد. در لغت‌نامه دهخدا نخستین معنای تمثیل چنین است:

تشبیه کردن چیزی را به چیزی: و مثل الشی بالشی تمثیلاً و تمثالاً، تشبیه کرد آن چیز را به آن چیز (از اقرب الموارد).

در اینجا نیز تمثیل روایت یا بیانی از چیزی است که خود قابل بیان (لوگوس‌پذیر) نیست. تمثیل مفهومی پلاستیک است. از یک سو، مدعی اشاره به یک موضوع است، اما از سوی دیگر معترف به ناتوانی‌اش در بیان تمام و کمال آن است. تمثیل هم شکل‌پذیر است (فرع بر موضوع مورد تمثیل است) و هم شکل‌دهنده (چون ماهیت روایی دارد که شرط بیانگری است). مسئله این نیست که چیزی را آزمایش (مانند نومن کانتی یا خدایی منزه) در پس تجربه یا زبان وجود دارد که حقیقی است ولی زبان بشری از بیان آن قاصر است. بلکه مسئله این است که هرچند هر روایتی در برابر بی‌نهایت مفروض نظام تمثیلات فراگیر، نمی‌تواند معیاری برای ارزیابی خود به دست دهد، اما دستکم می‌تواند با همان ابزار مشترک توهم‌زا (زبان) به یک امر اشاره کند، اگر آگاه باشد که این اشاره چیزی بیش از تمثیل نیست: تفاوت فرد خرافاتی و غیرخرافات‌ی نه در ادعایش در مورد تجربه، بلکه در همین آگاهی نسبت به تمثیلی بودن هر شکلی از ادعاست. انسان در ساحت شناخت به چیزی بیش از تمثیل دست نخواهد یافت، اما تمثیلی که خود در یک نظام تمثیلات بدل به تنها واقعیت بیان‌پذیر می‌شود.

پیش از ادامه بحث لازم است در همین جا به ایده «ارزیابی» هم اشاره شود. بیان شد که به دلیل بی‌نهایت بودن همه‌جانبه نظام تمثیلات فراگیر (در مقام یک مرجع مفروض ناموجود)، هر شناختی، در مقام نظامی از تمثیلات، در حقیقت قابل ارزیابی و مقایسه با هیچ نظام دیگری نیست. نمی‌توان گفت کدام گزاره درست است و کدام غلط. ما در ادامه از انواع چهارگانه معیار صدق سخن خواهیم گفت، همگی را نقد خواهیم کرد و معیار خود را ارائه خواهیم داد. اما آنچه اینجا باید طرح شود این است که علی‌رغم این فقدان ارزشگذاری، می‌توان به تمایز (و بعدها سلسله‌مراتب تشکیکی) میان نظام‌های تمثیلات قائل شد، البته نه در مقایسه با مرجع مفروض بی‌نهایت، بلکه با توجه به آگاهی و پذیرش درونی هر نظام نسبت به همین ناتوانی. از طریق همین ایده است که ما در ادامه شروطی را عرضه و موجه خواهیم کرد که بر اساس آنها می‌توان یک نظام تمثیلات را موجه یا غیرموجه دانست. و به پشتوانه این تفکیک، قواعدی برای گفتگو (یا گفتگوی چندگانه: چندگویی یا پلی‌لوگ) میان نظام‌های تمثیلات به دست خواهیم داد. این نکته صرفاً از این رو در اینجا مطرح شد که مخاطب با حفظ ایده در ذهن از «جهت» - که همانگونه که در فصل غایت‌شناسی نشان خواهیم داد با «غایت» متفاوت است - پیشروی بحث آگاه باشد.

حال زمان آن رسیده است که به «منطقی» حاکم بر نظام‌های تمثیلات بپردازیم. در حوزه روش‌شناسی همواره دو مسئله کلیدی (و تا امروز لاینحل) مطرح است که هر نظامی باید بتواند به آنها پاسخ دهد یا دستکم موضع خود را در قبال آنها مشخص کند. نخست، پروبلماتیک منطقی و دوم، پروبلماتیک معیار. این دو پروبلماتیک هرچند به طور مجزا باید مورد بررسی قرار گیرند، اما پاسخ‌هایشان باید با یکدیگر سازگار باشد. در این بخش ما خواهیم کوشید تا موضع نظام حاضر را در قبال این دو پروبلماتیک روشن کنیم. در هر دو مورد، ابتدا به طرح خود پروبلماتیک خواهیم

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

پرداخت، پاسخ‌های موجود را معرفی خواهیم کرد و مشکلات هر پاسخ موجود را نشان خواهیم داد و در نهایت، موضع/پاسخ خود را ارائه خواهیم کرد. اما پیش از ورود به این بحث، ذکر این نکته لازم است که ممکن است یک مخاطب منطقدان و آگاه به دانش منطق، مباحث این فصل را، به ویژه در نسبت به فصول دیگر این کتاب، نابسنده، مبهم، سطحی و بیش از حد تمثیلی تلقی کند. به او حق می‌دهم! اگر من خود را مجبور دیدم که از حوزه تمرکز خود (یعنی متافیزیک) خارج شوم و در سایر حوزه‌ها به کنکاش و تامل پردازم، نه به واسطه توهم جامع‌الاطرافی و همه‌چیزدانی، بلکه به این دلیل بود که باور یافتم «هر پاسخی پاسخی همه‌جانبه است» و متفکر - آن هم متفکری به‌ناچار تنها - باید با بیرون آمدن از سنگر امن تخصص‌گرایی و جزئی‌نگری، تن به مخاطره پذیرش مسئولیت کل بدهد. از همین رو، طرح کلی ایده‌ام در منطق و روش‌شناسی را در اینجا، نه به عنوان طرحی کامل و نهایی، بلکه تنها به عنوان طرح یک ایده تازه با وارد ساختن پلاستیسیته به منطق عرضه کرده‌ام. لذا با اذعان به ضعف‌ها و کاستی‌های این فصل، امیدوارم خود روزی بتوانم آن را بسط دهم و انسجام بخشم. و البته امیدوارترم که دیگرانی که در این زمینه از من توانمندتر و خلاق‌ترند در همین طرح اولیه، منبع الهامی بیابند و کار ساختن و بازآرایی آن را خود به انجام رسانند.

پروبلما تیک منطق

می‌دانیم که ارسطو، در مقام پدر منطق، منطق را در دسته‌بندی‌های علوم جای نداد. منطق ابزاری است برای استدلال درست. ارسطو در متافیزیک به صراحت می‌نویسد، «فیلسوف، یعنی کسی که درباره طبیعت یا کنه هر جوهری [یعنی در قلمرو متافیزیک] نگرش می‌کند، همچنین موظف است که درباره مبادی یا اصول

قیاس نیز پژوهش کند»^۱. او البته اثری به این پژوهش درباره اصول استدلال اختصاص داد، اما چون آن زمان هنوز اصطلاح منطق (logic) باب نشده بود، آن را ارغون (ὄργανον) یا ابزار نامید. منطق در اینجا نه علم، بلکه ابزار دست یافتن به سخن (یا لوگوس) درست است. در این معنا، اگر سایر علوم نتایج پژوهش‌اند، منطق خود ابزار سنجش است. ابن‌سینا این حقیقت را با تعابیری دقیق و روشنگر چنین بیان می‌کند: «علم منطق علم ترازوست، و علم‌های دیگر علم سود و زیان است... و هر دانشی که به ترازو سخته نبود، یقین نبود، پس به حقیقت دانش نبود، پس چاره نیست از آموختن علم منطق»^۲. ما نیز با همین بنیادی‌ترین تعریف آغاز می‌کنیم. همان‌گونه که ترازو نسبت به محتوا، جنس و ارزش آنچه وزن می‌کند بی‌تفاوت است، منطق نیز بناست نسبت به محتوای آنچه می‌سنجد بی‌تفاوت باشد. به علت همین بی‌تفاوتی به محتواست که این منطق آغازین را منطق صوری (صورت در مقابل محتوا) نامیده‌اند. در این معنا اگر بخواهیم به ریشه‌شناسی اصطلاح منطق (logic یا logica یا به تعبیری که قرن‌ها بعد از ارسطو استعمال شد، λογική)، توجه کنیم درخواهیم یافت که λογική با λόγος هم‌ریشه است. اگر لوگوس را نطق ترجمه کنیم، لوگیکه نطق درست یا سخن درست است. این ارتباط در اصطلاح‌شناسی فلسفه اسلامی نیز میان منطق و نطق برقرار است. برای ما این بحث تاریخی فقط تا همین جا اهمیت دارد که منطق بناست نطق یا سخن درست و حتی فراتر، ترازوی سخن درست باشد. ارسطو با شیوه‌های مختلف استدلال را تقسیم‌بندی کرد و آن شیوه‌هایی که از نظر او منطقی، یعنی درست بودند را συλλογισμός (قیاس یا syllogism) نامید. این شیوه ارسطویی به یک

^۱ ارسطو (۱۳۹۷)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت، ص ۹۶.

^۲ بوعلی سینا (۱۳۹۴)، دانش‌نامه علائی، تصحیح محمد معین، سیدمحمد مشکوه و تقی بینش، تهران:

مولی، ص ۱۱.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

معنا، معتبرترین موضع در تاریخ منطق، حتی تاکنون، بوده است. اساس این قیاس‌ها، همان است که ما منطق دوحدی می‌نامیم: یک گزاره یا درست است یا غلط و برای استنتاج گزاره‌های درست، باید با رعایت دقیق قواعد قیاس، آنها را از مقدمات درست استنتاج کرد. در این معنا، اساسی‌ترین اصل منطق، «اصل امتناع تناقض» است. جالب اینجاست که حتی شکاکان نیز عمدتاً این منطق را زیر سوال نبردند. برای مثال، هیوم نیز که کل ارکان متافیزیک را به چالش کشید و جوهر و جهان خارج و علیت و خداوند و نفس را پس از غلبه دوهزارساله‌شان در تاریخ فلسفه زیر سوال برد، نه تنها قطعیت منطق دوحدی را رد نکرد، بلکه آن را مانند ریاضیات به ساحت روابط میان تصورات (یا ایده‌های) صرف ارجاع داد که به دانش عینی منتهی نمی‌شوند و حتی از آن برای از میدان به در کردن خود متافیزیک بهره گرفت. در این معنا، در طول تاریخ، طرفین بزرگترین منازعات از منطق استفاده می‌کردند بی‌آنکه خود منطق محل نقد جدی و بنیادین قرار گیرد. به همین دلیل کانت ادعا کرد که «منطق تا به حال هیچ قدمی به جلو نتوانسته بردارد».^۱ اما خود او نیز آنگاه که برای انقلاب کوپرنیکی‌اش، به نقد رنالیسم ارسطویی پرداخت، هرچند طرحی نو درانداخت و «منطق استعلایی» را نقادانه طرح کرد، اما بازهم از اصل امتناع تناقض فراتر نرفت (هرچند کارکرد آن را به قضایای تحلیلی محدود کرد: «ما باید اصل امتناع تناقض را اصل کلی و کاملاً کافی هر نوع شناخت تحلیلی بدانیم».^۲)، تا جایی که قالب‌بندی‌های انقلابی فاهمه‌اش را از دسته‌بندی احکام ارسطویی استخراج کرد و آنها را «مقوله» نامید. این رویکرد تا امروز نیز رویکرد غالب در اندیشه بشری است. دو مشکل اصلی این رویکرد غالب این است که اولاً از پاسخ به این پرسش که «آیا می‌توانیم هیچ علمی داشته باشیم اگر مقدمات قطعی

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس، ص ۴۳.

^۲ همان، ص ۲۴۲.

نداشته باشیم؟»، عاجز است. به بیان دیگر، آن گونه که هیوم می‌گوید نمی‌توان روابط میان تصورات را به عالم واقع تسری داد یا همان‌گونه که کانت می‌گوید نمی‌توان از مقدمات تحلیلی نتایج ترکیبی گرفت. با توجه به اینکه دانش ما از جهان خارج غیرقطعی است (هم به دلیل روش استقرایی هم به دلیل شکاف لاینحل سوژه و ابژه) هیچ‌گاه نمی‌توانیم هیچ عقیده قطعی‌ای را درباره جهان خارج مبنای استنتاج‌مان قرار دهیم. ثانیاً آیا خارج از دو شق درست و غلط (یا صادق و کاذب) هیچ شق دیگری در کار نیست؟ اصل طرد شق ثالث، به مثابه اصل مستخرج از امتناع تناقض، دقیقاً به همین امتناع اشاره دارد. این منطق به کار احتمالات نمی‌آید، حال آنکه فهم استقرایی شهود حسی هیچ‌گاه از احتمالات فراتر نمی‌رود.

شاید بتوان گفت یکی از بزرگترین فیلسوفانی که در این میان مشخصاً خود بنیان دوحدی منطق ارسطویی و اصل امتناع تناقض را به چالش کشید هگل بود. او حتی پیش از علم منطق، برای مثال در متافیزیک ینا پس از نقد اصل اینهمانی و اصل امتناع تناقض، سرفصلی را به نقد نتیجه سرکوب‌کننده این دو اصل، یعنی اصل طرد شق ثالث (یا این یا آن ولاغیر)، اختصاص داد: او شق ثالث را طرد نمی‌کند، بلکه می‌پذیرد و حتی آن را نتیجه تناقض طرفین می‌داند که هر دو را رفع می‌کند. «این نه کثرت همچون نوعی یا این/یا آن - یعنی کثرتی که صرفاً به دو حد متضاد تقسیم شده است - بلکه شق ثالثی است برای این دو حد، یا وحدت بی‌واسطه مطلق هر دوی آنها، و نوعی خودبیرانگری ساده از درون، یا مفهوم مطلق است که بر حسب خویش، با هر دو طرف ... متضاد است»^۱. این تعبیر کل اصول منطقی چند هزارساله را به چالش می‌کشد. او برای نخستین بار حرکت را به درون منطقی کشاند که تاکنون به واسطه نامتحرک‌بودنش به خود می‌بالید و دعوی قطعیت

^۱ هگل، گنورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۵)، متافیزیک ینا، تهران: حکمت، ص ۹۵.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

داشت. آنگاه که حرکت به ذات راه پیدا کند، تناقض دیگر ممتنع نیست. او در ابتدای پدیدارشناسی روح، به بیانی ساده‌تر نشان می‌دهد که اصل امتناع تناقض، برآمده از رویکردی ساده‌انگارانه و محدود نسبت به حقیقت است. «این عقیده آن قدر که در تنوع نظام‌های فلسفی صرفاً تناقض را می‌بیند، بسط پیش‌رونده حقیقت را نمی‌بیند. ... از یک سو تناقض با یک نظام فلسفی مایل نیست خودش را این‌گونه بفهمد، و از سوی دیگر، آگاهی دریافت‌کننده نیز به طور معمول نمی‌داند چگونه این تناقض را از یک‌جانبگی‌اش آزاد کند یا آزاد نگاه دارد و دقایق متقابلاً ضروری را در قالب آنچه متعارض و مخالف خویش می‌نماید، بشناسد»^۱. اینجا با نوعی نظام سه‌حدی پیش‌رونده مواجه‌ایم که، البته برخلاف خواست هگل، به منطق دیالکتیکی شهرت یافته است. راهکار هگل گامی به جلو بود اما ناکافی. اولاً به این دلیل که علی‌رغم فراروی از ارسطو هنوز پایی در آن دارد، یعنی علی‌رغم فراروی از منطق دوحدی هنوز منطق سه‌حدی را روی منطق دوحدی بنا کرده و به تصدیق چندحدیت نرسیده است و به همین دلیل نمی‌تواند کثرت را در مقام کثرت به رسمیت شناسد و تنها می‌تواند هر کثرتی را وارد بازی سلسله‌مراتبی استخراج دیالکتیکی سه‌حدی از بطن تناقضات دوحدی کند. ثانیاً این منطق رابطه یک امر با مخالفش را تنها از جنس تناقض (یا در سطحی عمومی‌تر تضاد) می‌فهمد و چنانکه پست‌مدرن‌ها (برای مثال، دریدا) متذکر شده‌اند، اشکال دیگر ارتباط را اصلاً نمی‌بیند و نمی‌تواند ببیند. به بیان دیگر، منطق هگل، هرچند از این حیث بسیار پیشرو است که دربرگیرنده و چه بسا استقبال‌کننده از تناقض است، اما نمی‌تواند «دیگری» غیرمتخاصم یا غیرمتناقض را به رسمیت شناسد.

^۱ هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمدمهدی

اردبیلی، تهران: نی، ص ۴۰.

علاوه بر این‌ها، در جهان معاصر شاهد ظهور منطق‌های جدیدی هستیم که به طور کلی می‌توان آنها را «چند ارزشی» یا در معنایی محدودتر «فازی» نامید. گذار از منطق دوحدی به منطق چند ارزشی نیز خود یکی از علل آغاز نسبی‌گرایی و بی‌معیاری معرفتی بوده است. در واقع، مرگ خدا در حوزه منطق، همانا بیان دیگری از نفی منطق دوحدی ارسطویی بوده است. پرسش اصلی اما این است: چگونه می‌توان منطق چندارزشی را به سوی داوری و ارزیابی سوق داد؟ این امر به ویژه در عرصه سیاست و اخلاق تعیین‌کننده است. در این خصوص برخی ایده‌ها در منطق فازی نوع دوم به چشم می‌خورد که می‌توانند بسط یابند. اما مسئله این است که این منطق‌ها در یک معنا و تا آنجا که من می‌دانم، نه فراتر از هگل، بلکه صرفاً در همان چهارچوب دوحدی ارسطویی با احتساب طیف‌بندی احتمالات تبیین شده‌اند. به بیان دیگر، آنچه منطق چندارزشی نامیده می‌شود (مثلاً نزد لوکاسیه‌ویچ و نمونه پیشرفته آن، یعنی منطق پیوسته بن‌یاکف) حقیقتاً چندحدی نیست، بلکه همان منطق دوحدی است با همان روابط منطق کلاسیک که مابین درست و غلط (یا صادق و کاذب) طیفی از احتمالات را لحاظ کرده است. در حقیقت، در این شکل از منطق، حرکت هگلی نه تنها رادیکال نشده است، بلکه به نحوی خنثی شده است و نوعی منطق موزائیکی ارزش‌زدا را نتیجه داده است. این منطق که به نسبی‌گرایی منجر شده است، دقیقاً منطق نیهیلیسم است. در اینجا بحث من ابداً نقد نظام‌های منطقی موجود نیست، چرا که این نقد - که البته به جای خودش ضروری است - بنا به قواعد نقد موجه صورت‌بندی‌شده در همین متن، باید نقدی درون‌زا باشد و با هنجارهای منطقی خود آن نظام‌ها درگیر شود. من نه قصد این کار را دارم، نه حتی توانش را و نه اصلاً آن را برای بحث فعلی لازم می‌دانم. مواجهه من با منطق، تنها با هدف یافتن راهی یا دستکم بستری برای تبیین مبانی امکان‌دآوری در مواجهه با نیهیلیسم بوده است.

حال با توجه به مقدمات فوق، مسئله اصلی این است که چگونه می‌توان منطقی عرضه کرد که هم بتواند نقد کند (منفی) و هم بتواند اثبات کند (ایجابی)، هم بتواند نتیجه دهد (همگرا) و هم بتواند کثرت را بازشناسد (چندارزشی)، هم به قدری مستحکم باشد که بتوان مبارزه را بر آن مبتنی کرد (قابل اتکا) هم هیچ‌گاه به جزم‌اندیشی دچار نشود (گشوده)، هم بتواند رویکردهای هم‌موضوع را وارد ارتباط منطقی کند (درون‌ماندگار) هم بتواند رویکردهای مطلقاً متفاوت با مبانی متفاوت را وارد ارتباط منطقی کند (فرامدلی) و هم بتواند رویکردهایی را که رابطه‌ای غیر از تصدیق و نفی دارند (خنثی، لاقضنا، حاشیه‌ها، برون‌افتادگان، مطرودان، استثنائات و ...)، وارد رابطه منطقی کند. ما در این فصل ایده خود را ارائه خواهیم داد. اما پیش از آن به پروبلماتیک معیار نیز خواهیم پرداخت، تا در نهایت طرحی جامع، ولو اولیه، برای هر دو پروبلماتیک (منطق و معیار) به دست دهیم.

پروبلماتیک معیار

مسئله معیار صدق نیز از دیرباز مورد توجه متفکران و فیلسوفان بوده است. در حقیقت هر متفکری پیش از سخن گفتن از اینکه «حقیقی چیست؟»، باید روشن می‌ساخت که «معیار شناخت حقیقت کدام است؟». نخستین پاسخ به مسئله معیار صدق، «مطابقت» بود. پاسخی که برای هزاران سال غلبه داشته و هنوز هم بر اکثریت قریب به اتفاق اذهان این سیاره حاکم است. نظریه صدق مبتنی بر «مطابقت»، در یک کلام، به این معناست که شناخت ما (یا یک گزاره) باید با واقع (مرجع صدق) مطابق باشد: از افلاطون گرفته که در رساله سوفیست، این سخن را در دهان سقراط (این بار بیگانه) می‌گذارد که «پندار نادرست، پنداری است برخلاف آنچه هست»^۱، تا دکارت که در تأمل چهارم، شرایط دقت و وضوح این

^۱ افلاطون (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ص ۱۴۱۷.

مطابقت را تعیین می‌کند، تا اسپینوزا که آن را در ابتدای کتاب اخلاق به عنوان یک اصل متعارفه بدیهی عقلی معرفی می‌کند که «تصور درست باید با متصور، یا آنچه مورد تصور است، مطابق باشد»^۱، تا راسل و ویتگنشتاین متقدم (برای مثال، در تراکتوس، «گزاره تصویر واقعیت است»^۲) و تا امروز، می‌توان نمونه‌های مشابهی در آثار قریب به اتفاق فیلسوفان یافت. این رویکرد از همان ابتدا تمایزی میان شناخت (یا بیان، یا گزاره و غیره) با واقعیت (یا مرجع صدق) قائل می‌شود. انسان رنالیست همواره معتقد است که می‌تواند این مطابقت را محک بزند، در نتیجه، او معتقد است که به هر دو سوی این طرفین دسترسی دارد. گویی در یک سو، گزاره بر وی روشن است و در سوی دیگر واقعیت؛ و در نتیجه، به سادگی می‌تواند گزاره را (مثلاً «این ماست آبی است») با واقعیت (ماست سفید) مطابقت دهد و نتیجه (در مثال ما، کاذب بودن گزاره) را اعلام کند. اما مشکل اصلی این است که انسان هیچ دسترسی‌ای به واقعیت محض و فی‌نفسه ندارد و در نتیجه، مطابقت، دستکم به معنایی آن‌قدرها خوش‌خیالانه، ممکن نیست. متفکرانی که در بخش اعظم تاریخ نقصان و نابسندگی این نظریه را نشان داده‌اند شکاکان بوده‌اند. اما این باعث نشد که عمده مردمان تردیدی به خود راه دهند. بخشی از فیلسوفان این تردید را به عنوان خط قرمزی برای تفکر وضع کردند و برخی حتی به نحوی سرکوب‌گرانه به شعار «یا فلسفه یا سفسطه» پناه بردند. به هر حال، نمی‌توان با این ترندهای نخ‌نما از شر این تردید خلاص شد. چرا که اولاً دسترسی موثقی ما به واقعیت مشکوک است. ما تنها تجربه‌ای داریم و نمی‌دانیم کدام بخش از آن مستقل از ماست و کدام بخش محصول دستگاه شناخت ماست. امروز دیگر، می‌دانیم که رنگ، طعم، بو و حتی

^۱ اسپینوزا، بندیکت (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۳.

^۲ ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۳)، رساله منطقی-فلسفی، ترجمه سروش دباغ، تهران: هرمس، ص ۴۸

(فقره ۴/۰۱).

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

شکل آنگونه که تصور می‌کردیم در جهان خارج وجود مستقل ندارد. مسئله این است که در خلق یک تجربه، سوژه چقدر فعال و سازنده است و چقدر منفعل و آینه‌وار است؟ ثانیاً مسئله بحران معیار، مشکلی عمیق‌تر دارد. اگر معیار صدق ما «فلان» است، حال خود معیار صدق این معیار چیست؟ اینجا ما در دوری باطل می‌افتیم، مگر اینکه بخواهیم جزم‌اندیشانه قانونی را اثبات‌نشده وضع کنیم و همگان را به پذیرش آن مجبور سازیم یا برعکس، یک باور عرفی پذیرفته‌شده را به عنوان اصل متعارفه جا بزنیم.

یک راهکار برای فراروی از معیار «مطابقت»، معیار «انسجام» یا «هماهنگی» است. مزیت این معیار نسبت به مطابقت این است که نیازی به طرف بیرونی ندارد. ما در صورتی گزاره‌ای را صادق می‌نامیم که با سایر گزاره‌های صادقی که گفته‌ایم سازگار باشد. در این معنا، ما شناخت را با خود شناخت می‌سنجیم، نه با چیزی دسترس‌ناپذیر. از این جهت این معیار که مثلاً از سوی برادلی، نوریات و رشر نمایندگی می‌شود، گامی است به جلو. اما سه مشکل جدی نیز پدیدار می‌شوند: یکی (درونی) اینکه خود معیار این سازگاری درونی چیست؟ دوم (بیرونی) اینکه اگر مجموعه‌ای از شناخت‌های منسجم متفاوت داشتیم چه؟ چه معیاری میان خود آنها دآوری می‌کند؟ و سوم اینکه اگر شناخت حاصل از تجربه‌ای با نظام فکری ما سازگار نبود چه باید بکنیم؟ اولویت با کدام است؟ شناخت حاصل از تجربه را نقد کنیم یا نظام شناختی‌مان را؟ با چه معیاری؟

علاوه بر این دو معیار، معیار دیگری نیز مطرح شده است که می‌توان آن را معیار پراگماتیستی نامید. به این معنا که ما مثلاً شاخصه یا شاخصه‌هایی عملی در اختیار داریم و می‌توانیم خود آنها را معیار صدق قرار دهیم. این همان است که برای مثال، ویلیام جیمز، «کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی

مربوط به آن^۱ می‌نامد. او با تاسی از پیرس، بدین طریق کوشید تا برای نزاع‌های متافیزیکی چاره‌ای بجوید. دو نقد اصلی به این روش وارد است: اولاً اینکه حقیقت را قربانی اولویت‌های عملی می‌کند و در نهایت به نوعی «فایده‌باوری» (که به واسطه پیوندش با تمدن بشری مبتنی بر کمیت ارضای میل است، برای مثال نزد بنتام و میل) راه خواهد برد، و ثانیاً اینکه خود معیار اولویت شاخصه‌های عملی را چه کسی تعیین می‌کند؟ ما حتی برای همین تعیین اولویت شاخصه‌های عملی نیز نیازمند معیارهای متافیزیکی و موجه خواهیم بود.

می‌توان به سه دسته فوق نظریات دیگری را نیز افزود که از جهاتی مشابه و از جهاتی متفاوت با موارد فوق‌اند: مانند نظریه تارسکی مبنی بر تحقق صدق در نسبت سمانتیکی، یا نظریه کنشی، یا نظریه نایب‌جمله‌ای و حتی نظریه «زاید بودن معیار صدق» و غیره. علی‌رغم نقدهای مختلفی که به هر کدام وارد است (و برخی از آنها مورد اشاره قرار گرفت)، نقد اصلی این است که خود معیار را، حالا هر چه باشد، با چه معیاری می‌توان توجیه کرد؟ در نتیجه، آیا آغاز کردن از هر معیاری، در واقع خرگوش را از پیش در کلاه شعبده‌باز مخفی نکرده است و خود معیار پیشفرض، بعدها محتوای ایجابی و نتیجه را تعیین نخواهد کرد؟ اینجا به نظر می‌رسد ما با نوعی دور باطل طرف هستیم.

اما می‌توان دسته چهارمی را نیز به آنها افزود و آن را نوعی معیار صدق پویا، یا در حال خودتعیین‌بخشی، دانست. می‌دانیم که این ایده به هگل بازمی‌گردد که پیشفرض گرفتن هر گونه معیار پیش از شناخت را به آن متفکر مدرسی‌ای تشبیه

^۱ جیمز، ویلیام (۱۳۷۰)، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی‌فرهنگی، ص ۴۰.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

می‌کند که «درون آب نمی‌رفت تا هنگامی که بتواند شنا کند»^۱. از نظر او هر شکلی از معیار، همزمان که اساسِ آزمون است از سوی خود آزمون نیز محک خواهد خورد. روشن است که تنها منطقی تازه می‌تواند این را توضیح دهد: یعنی منطق به اصطلاح دیالکتیک. رابطه معیار و آزمون (یا تجربه) رابطه‌ای همزمان منفی و ایجابی است، و به بیان فنی، آزمون باعث رفع (Aufhebung) در معنای سه‌گانه نفی، حفظ و ارتقای) خود معیار می‌شود. هگل در بحثی بسیار جذاب و ژرف در مقدمه پدیدارشناسی، این موضع را تبیین می‌کند و می‌نویسد، «آزمون نه تنها آزمون دانش، بلکه همچنین آزمون معیار است»^۲. او در اینجا تاریخ را به بطن منطق می‌کشاند و استدلال را بدل به آزمون (یا به تعبیر دقیق‌تر تجربه) می‌کند. این رویکرد، سطحی تازه از درک مسئله معیار را پیش می‌کشد، اما مشکل اصلی‌ای که از این رویکرد تاریخی‌نگرانه حاصل می‌شود این است که آیا دیگر می‌توان بدین طریق از صدق و کذب سخن گفت؟ و در نتیجه آیا بدین طریق خود استدلال، غایت و معیار آن، و در نتیجه، حتی خود «منطق» زیر سوال نمی‌رود؟ هوسرل در فلسفه به مثابه علم متقن، هرچند برداشتی ساده‌انگارانه از این ایده هگلی - به میانجی دلتای - به دست می‌دهد، اما با شدیدترین لحن این نقد را پیش می‌کشد که «تاریخی‌گرایی که به نحو پایدار و قاطع تحقق یافته است، رفته رفته به سوپروتئیویسم شکاکی افراطی تبدیل می‌شود و سپس گویی ایده‌های حقیقت، نظریه و علم، مثل تمام ایده‌ها، اعتبار مطلقشان را از دست می‌دهند. ... در این

^۱ هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۶)، کانت و یاکوبی (درسگفتارهای تاریخ فلسفه)، ترجمه میثم سفیدخوش، تهران: فارسی، ص ۲۳.

^۲ هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، تهران: نی، ص ۹۷.

صورت هیچ اعتباری بر اصل تناقض و بر هیچ منطقی وجود نمی‌داشت»^۱. این نقل قول را همچنین به این سبب ذکر کردم که رابطه درونی دو پروبلماتیک فوق (یعنی پروبلماتیک معیار و پروبلماتیک منطق) را یادآور شوم و نشان دهم که هوسرل نیز دلمشغول این ارتباط بوده است. ما دغدغه هوسرل را می‌فهمیم، اما این دغدغه به تنهایی مشکلی را حل نمی‌کند. اینکه این شیوه مواجهه با معیار قطعیت استدلالی و امکان ارزیابی و صدور حکم در خصوص صدق و کذب را از بین می‌برد، به معنای نادرستی خود شیوه نیست. بلکه شاید به معنای نابودی همان قطعیت و علمی باشد که خود هوسرل در بحران بدان اذعان دارد. دستکم موضع من این است که هوسرل از حیث سلبی حق داشت و موضع تاریخی‌نگرانه، و منطق پویا، خود یکی از عوامل اصلی ظهور نیهیلیسم بوده است، اما در کنار تمام سایر مواضع (معیارهای سه‌گانه) دیگر. هوسرل مشکل را نشان می‌دهد، اما روش پدیدارشناسی‌اش راهی غیر جزمی و کارآمد برای برون‌رفت به دست نمی‌دهد. مسئله در یک کلام این است که اگر معیاری را پیشفرض نگیریم امکان حرکت در استدلال نداریم و اگر آن را پیشفرض بگیریم، از جزم‌اندیشی گریزی نداریم. موضع هگل نیز نوعی ترکیب دیالکتیکی این دو طرف بود. اما فارغ از علم و منطق، در عرصه‌ای عملی‌تر، آیا بدین طریق هر گونه «نقد» و «حکم موجه» ممتنع نمی‌شود؟ به هر ترتیب، آنچه نگارش این متن را موجه می‌کند، بیش از پذیرش نابسندگی تمام معیارهای معرفت‌شناختی فوق، تلاش برای به دست دادن معیاری تازه برای عمل است که در عین حال که از بطن معیارهای چهارگانه فوق برآمده، بتواند در برابر نقدها تاب آورد.

^۱ هوسرل، ادموند (۱۳۸۹)، فلسفه به مثابه علم متفن، ترجمه بهنام آقایی و سیاوش مسلمی، تهران: مرکز،

اصول منطق پلاستیک

اکنون، زمان آن فرارسیده است که رئوس طرح ایجابی روش‌شناختی نظام تمثیلات حاضر ارائه شود. و البته در همین ابتدا باید اذعان کنم که این تنها طرح یک ایده کلی است که بسط و پرورش بسنده آن نیازمند تلاشی مضاعف و تبیینی مستقل - احتمالاً در قالب مجلدی مستقل تحت عنوان «منطق پلاستیک» و البته شاید نه به قلم من - است که امیدوارم روزی امکان انتشار یابد. ابتدا از پروبلماتیک معیار آغاز می‌کنیم و پاسخ را به پروبلماتیک منطق بسط خواهیم داد. این معیار صدق از نقد و رفع معیارهای صدق مطابقت، پراگماتیستی و انسجام از یک سو، و معیار صدق پویای دیالکتیکی از سوی دیگر، حاصل شده است. من آن را با الهام از کار کاترین مالابو در پیوند فلسفه و عصب‌شناسی، «معیار صدق پلاستیک» نامیده‌ام. خود مالابو در کتاب آینده هگل: پلاستیسیت، زمان‌مندی و دیالکتیک^۱ که با راهنمایی ژاک دریدا نوشته شده است، اعلام می‌کند که مفهوم پلاستیسیت را از هگل وام گرفته است. البته او این مفهوم را به نحوی انتقادی، که حتی در مخیله هگل هم نمی‌گنجید، رادیکالیزه کرده و به ابزاری کارآمد و موثر برای فراروی از واسازی دریدایی، و حتی فراتر از آن به شمای یک عصر، بدل ساخته است. او مدعی است که «هر عصری نیازمند یک شمای محرک غالب است، و نقش فیلسوف تدارک دیدن چنین شمایی است. پلاستیسیت، در شمار قابل توجهی از رشته‌های دانشگاهی، به مفهومی محوری مبدل شده است، و بنابراین به نظر می‌رسد که

^۱ از آنجا که ترجمه فارسی این اثر در حال انتشار است، در کل متن ارجاعات مربوط به ترجمه فارسی است. مخاطب می‌تواند برای مطالعه متن اصلی به منبع زیر مراجعه کند:

Malabou, Catherine (1996), *L'Avenir de Hegel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

همچون شمای محرک عصر ما خودش را تحمیل می‌کند^۱. لذا به منظور اجتناب از حشو و تکرار مکررات، من مطالعه این کتاب - مانند سایر کتب تاریخ فلسفه - از سوی مخاطب را جهت آشنایی با ایده پلاستیسیته مالابو و کارکردهای متنوع این مفهوم، پیشفرض می‌گیرم. اما تا جایی که به اثر حاضر مربوط است، من به امکاناتی در پلاستیسیته توجه دارم که، متفاوت از آثار مالابو، می‌تواند انقلابی در منطق و هستی‌شناسی به راه اندازد. از همین رو، این مفهوم در اثر حاضر دلالتی گسترده‌تر و رادیکال‌تر یافته است و خصلت همزمان شکل‌دهنده، شکل‌پذیر و انفجاری آن به حوزه خود منطق نیز بسط یافته است و امکان خلق فضایی وری و دربردارنده بدیل‌های مذکور در پروبلماتیک منطق را فراهم کرده است. به جای اختصاص دادن سرفصلی مستقل به این بحث، که با خود ایده آن ناسازگار است، در ادامه بدنه کتاب، به فراخور بحث، وجوه مختلف معنایی پلاستیسیته را واکاوی خواهیم کرد. اما تا جایی که به مبحث حاضر مربوط است، معیار صدق پلاستیک، در حقیقت بناس است همزمان تمام انواع چهارگانه معیار صدق را در خود داشته باشد، با این تفاوت که این معیار صدق نسبت به نقدهای فوق‌الذکر علیه معیارهای چهارگانه صدق مصون می‌ماند. لذا ابتدا ابعاد مختلف این معیار را ترسیم خواهیم کرد و در نهایت طرحی از آن به دست خواهیم داد.

نخست اینکه این معیار صدق، هرچند مبتنی بر نوعی انسجام درونی است، اما برداشتی از انسجام ارائه می‌دهد که هم مبتنی بر منطق دوحدی و اصل امتناع تناقض نیست و هم از سوی دیگر، این اصل را به کلی کنار نمی‌گذارد. از این جهت این معیار در عین حال که پویاست، اما هر شکلی از ارزیابی را ناپود نمی‌سازد. در

^۱ مالابو، کاترین (۱۴۰۱)، آینده هگل، ترجمه سعید تقوایی ابریشمی و محمد مهدی اردبیلی، تهران: نی،

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

حقیقت، زمانی که تناقض در یک نظام تمثیلات راه می‌یابد، بر اساس معیار صدق مبتنی بر انسجام آن نظام با تهدید مواجه می‌شود و در صورت ناتوانی در رفع تناقض، به گزاره‌های کاذب منجر خواهد شد. تجربه نیز نشان داده است که در اینگونه مواقع، که همانگونه که نشان خواهیم داد، ذاتی هر نظامی است، یا نظام دچار فروپاشی می‌شود یا برای حفظ خود به مهمل‌گویی یا جزمیت پسرقت می‌کند. بعدها خواهیم دید که واکنش یک نظام تمثیلات با چنین امور نقض‌کننده‌ای است که میزان موجه بودن آن را تعیین می‌کند. همچنین در معیار صدق دیالکتیکی، دیگری یک نظام تمثیلات، تنها می‌توانست ناقض آن باشد. دیالکتیک هگلی در درونی‌سازی امر متناقض البته موفق بود، اما درکی از سایر نسبت‌ها، مانند امور در حاشیه، بی‌تفاوت، خنثی یا استثناء غیرنقض‌کننده نداشت و در بهترین حالت آنها را پیشاپیش مویذ نظام تمثیلات اولیه می‌پنداشت. این به آن سبب بود که این نظام، هرچند از منطق دو حدی فراتر می‌رفت، اما موتور محرکه‌اش خود همین منطق، و مشخصاً تناقض، بود. در معیار صدق پلاستیک، مانند معیار دیالکتیکی تناقض درونی نه تهدید، بلکه فرصتی است برای وسعت یافتن و رشد نظام. توجیه‌پذیری یک نظام نه به فقدان تناقض در آن (که اساساً موهوم است)، بلکه به توانایی آن نظام برای درونی کردن تناقض مبتنی است. اما این معیار در اینجا نه دیالکتیکی، بلکه پلاستیک است. پلاستیسیته امکان به رسمیت شناختن نوعی طیف‌بندی هم‌زمان را فراهم می‌آورد که دیالکتیک از طرح آن عاجز است. البته تلاش‌هایی برای رسیدن به این درک از طیفیت در منطق فازی نیز انجام شده است، اما در آنجا به دلیل فقدان مبانی متافیزیکی متناسب، و غلبه نوعی کارکردگرایی ساده‌انگارانه، این امکانات، بی‌آنکه تحقق یابند از دست رفته‌اند. طرح منطق پلاستیک از این حیث می‌تواند بر آینده منطق‌های فازی نیز اثرگذار باشد. به هر ترتیب، شدت پلاستیسیته هر نظام است که قدرت موجهه آن را تعیین می‌کند، یعنی میزان توانایی‌اش برای هضم هر شکلی از «دیگری».

دوم آنکه معیار صدق پلاستیک وجهی پراگماتیستی نیز دارد که البته آن را به هدفی برای نقدها علیه منطق پراگماتیستی بدل نمی‌سازد، اما در عین حال اجازه نمی‌دهد به دلیل پذیرش کثرت طیفی به نوعی نسبی‌گرایی دچار شود. این وجه پراگماتیستی را می‌توان لنگر معیار صدق پلاستیک دانست، در عین حال که خود این لنگر را نیز نه گیر کردنش در سنگی سخت در کف اقیانوس (جزم‌اندیشانه)، بلکه وزن تعدیل‌پذیرش، نگه می‌دارد و البته همان وزن نیز، بسته به شرایط منجر به حرکتش می‌شود. این لنگر معیار، که خود را به مثابه یک پیشفرض معرفی می‌کند، همان «تصمیم»، یا به بیانی دقیق‌تر، «تصمیم به مبارزه‌ای برای معنابخشی به زندگی» است. مبارزه در این معنای پلاستیک، نخ تسبیحی است که بدون آن تمام مهره‌های متکثر در قسمی نسبی‌گرایی فرومی‌پاشند: پلاستیسیته «بندی است برای این هزار گردن».

شاید تمثیل فانوس، گویاتر از مثال لنگر باشد. کشتی هر کجا که می‌خواهد می‌رود، اما همواره فانوسی از دور نمایان است که می‌تواند به حرکت کشتی معیار بیخشد. و البته فرق این فانوس، با فانوس دریایی جزم‌اندیشانه، این است که خود این فانوس نه در جزیره‌ای بر زمینی سخت، بلکه در کشتی دیگری قرار دارد که یکی از عوامل حرکت و جهت‌گیری آن نیز خود سوژه (و در سطحی فراتر بیناسوبژکتیویته) است - و البته اینکه چه میزان این سوژه موثر است یا عوامل دیگر چگونه عمل می‌کنند در بخش‌های دیگر نظام مورد بررسی قرار گرفته است. در این معنا، هم معیاری برای تصمیم در اختیار داریم (وجود فانوس) و هم از جزم‌اندیشی بی‌تاریخ اجتناب می‌کنیم (حرکت فانوس). اینجا مداخله این برداشت از معیار پراگماتیستی می‌تواند همان صورت محض منطق را رفع کند و پیوند منطق و ارزش‌شناسی را ممکن کند. همچنین این وجه پراگماتیستی به این دلیل از نقدها نسبت به معیار پراگماتیستی مبراست که اولاً «مبارزه»، چنانکه نشان دادیم، نه

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

پیشفرضی دلخواهی یا فرضی، بلکه شرط امکان زیستنِ معنادار است. اما از سوی دیگر، خود این مبارزه، مبارزه‌ای پلاستیک است (مانند کشتی حامل فانوس)، و کلیت نظام (و جایگاه کشتی‌های دیگر)، باعث جهت‌گیری و عملکرد خود آن می‌شود. ثانیاً برخلاف موضع پراگماتیستی که حقیقت را قربانی فایده می‌کرد، در اینجا، همانگونه که مشاهده کردیم، مبارزه تنها شرط امکان خلق معناست در جهان معنزدایی شده (و بعدها در فصل غایت‌شناسی خواهیم دید که به دلیل نوع مواجهه انتقادی با خود ایده‌غایت، این مبارزه ضد هر شکلی از فایده عمل می‌کند). پیش از آنکه مبارزه از حقیقت تغذیه کند، این حقیقت است که حقایقتش را از مبارزه می‌گیرد. از این حیث، مسئله «تعیین اولویت شاخصه‌های عملی» که فوقاً بدان اشاره شد نیز پاسخ می‌یابد.

سوم آنکه معیار صدق پلاستیک از دو حیث پلاستیک است: یکی که در بالا ذکر شد (توانایی‌اش برای رفع درونی‌سازِ دیگری‌های درونی: اعم از تناقض و تضاد و تباین و تنافر و حاشیه و استثناء و ...) و دوم توانایی کش آمدن جهت برقراری اتصال با امر بیرونی (در اینجا باید به تفاوت پلاستیک و الاستیک توجه داشت). حال این امر بیرونی نیز بر دو قسم است: یکی امکان گفتگوی چندوجهی (پلی‌لوگ به جای دیالوگ) با سایر نظام‌های تمثیلات (از طریق امکان یافتن/خلق معیار مشترک و خلق ارتباط عموم و خصوص من وجه، به مثابه یگانه راه این گفتگو: این مهم را در ادامه تحت عنوان «منطق آلیاژی» توضیح داده‌ایم)، و دیگری امکان ارزیابی و برقراری ارتباط با امر پیشالوگوسی (تجربه و بدهت). در نتیجه، سه تهدید اصلی یک نظام (یعنی «تناقض درونی»، «دیگری» و «مبنا»)، در معیار صدق پلاستیک به سه موتور محرکه یا تغذیه‌کننده منطق یک نظام تمثیلات موجه بدل می‌شوند.

چهارم آنکه معیار صدق پلاستیک معیاری صوری نیست، یعنی به محتوا بی‌اعتنا نیست. بلکه به محتوا گره خورده و در نتیجه، تاریخ‌مند است. اما از سوی دیگر، این تاریخ‌مندی به نسبی‌گرایی منجر نمی‌شود، بلکه بخشی از وظیفه صادق‌سازی را بر عهده خود محتوا قرار می‌دهد. این را نیز می‌توان با تمثیل فانوس دریایی بر کشتی نشان داد. به بیان دیگر، در منطق صوری، محتوای امر مدخلیتی در درستی استدلال نداشت - که البته شاید بنا بر غایت منطق صوری نقطه ضعیفی برای آن محسوب نمی‌شد، اما برای پروژه ما در موجه‌سازی مبانی عملی و زیستی ناپسند است - اما در منطق پلاستیک، شدت‌مندی محتوا بر خود نحوه استدلال موثر است. این خصلت البته هنوز واجد ابهاماتی است که در ادامه اندکی روشن‌تر خواهد شد.

پنجم آنکه معیار صدق پلاستیک، برداشتی پلاستیک از خود «صدق» دارد. یعنی نه مانند فلزی انعطاف‌ناپذیر مرزی قاطع و ابدی بین صادق و کاذب می‌کشد (جزم‌اندیش) و نه مانند مایعات چنان بی‌شکل و مانند مواد الاستیک چنان انعطاف‌پذیر است که هرگونه مرز و مقاومتی را اساساً ممتنع سازد (نسبی‌گرا)، بلکه همواره مرز می‌کشد، هزینه این مرزکشی را می‌پردازد و بنا به ضرورتش مرز را می‌شکند. این مرزکشی و مرزشکنی دائمی است که مولدِ صدق است. اینجا نیازمند خلق برداشتی تازه از مسئله سنجش «صحت» هستیم. در این معنا، صدق امری از پیش داده نیست که مدعی باشیم آن را یافته‌ایم (جزمی) یا اصلاً نمی‌توان آن را یافت (نسبی‌گرا)، بلکه صدق محصول خلق و نفی پلاستیکِ دائمی در هر لحظه است. در یک کلام، بر این اساس، امر صادق اولاً نه مربوط به جزئی از نظام بلکه کل نظام است، و ثانیاً دائماً در حال تپش و تنفس و به درون کشیدن و از خود برون شدن است. امر صادق ایستا، مرده‌ای است که نه قلبش در تپش است و نه تنفس می‌کند و نه می‌تواند به درون بکشد و از خود برون شود: این امر فقط یا باید تجزیه شود یا مومیایی. از این حیث، معیار صدق پلاستیک پویاست. اما این

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

پویایی، برخلاف پویایی هگلی، هر گونه اتکای تجویزی را نابود نمی‌سازد، بلکه شرط اتکا و البته همزمان رها کردن است. تمثیل پیشتر ذکر شده تخته‌های چوبی بر آب می‌تواند راهگشا باشد. تخته‌ها همواره روی آیند، اما تا وقتی که از آنها استفاده نشود (یعنی فرد روی آنها پا نگذارد). به محض این که فرد روی تخته چوبی پا می‌گذارد، تخته به زیر آب فرو می‌رود. خب آیا این فرد هیچگاه نمی‌تواند به این دلیل که تخته‌ها تحمل وزنش را ندارند، به کمک آنها از آب رد شود؟ تنها راه این است که در عین آگاهی نسبت به میزان دقیق اتکاپذیری و اتکاناپذیری همزمان تخته چوبی، فرد همان لحظه که پا را بر تخته می‌گذارد، آماده پریدن روی تخته بعدی باشد. در این صورت، خود رد شدن از عرض آب به رقصی بر چوب‌ها بدل می‌شود و همانگونه که در فصل غایت‌شناسی خواهیم دید، این رقص مبارزاتی حتی بر خود «رد شدن» نیز اولویت دارد.

ششم آنکه معیار صدق پلاستیک، هرچند با فهم در ارتباط است، اما محصول تخیل است. برخلاف تصور رایج در تاریخ فلسفه، فهم همواره بعد از تخیل از راه می‌رسد. فهم تلاشی است برای تسلط و به مفهوم درآوردن محصولات تخیل. اگر فهم را در معنای رایج ملاک قرار دهیم، بلافاصله به دوگانه جزمیت-لاادری‌گری دچار می‌شویم. اگر بناست فهم ملاک قرار گیرد، باید فهمی پلاستیک باشد، یعنی فهمی که تخیل را درونی کرده است. کانت بهره‌ای از این حقیقت برده بود، آنگاه که در میانه تحلیلش از کارکرد فاهمه، کارکردی را تشخیص داد که فاهمه از انجامش ناتوان بود. آن پیرمرد انقلابی محافظه‌کار این کارکرد را شاکله‌سازی نامید و نوشت، «شاکله مفاهیم حسی عبارت است از نوعی تولید، و به تعبیری نوعی مُهر شخصی تخیل پیشینی محض»^۱. پس در اینجا صدق صرفاً مفهومی عقلی (در معنای

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس، ص ۲۳۶.

متعارف از فهم) نیست، بلکه بر کارکرد تخیل استوار است. به بیان دیگر، امری صادق نیست که ذهن بتواند آن را، همچون یک کتابدار، در چهارچوب نظام مفهومی منسجمش جای دهد، بلکه امری صادق است که تخیل بتواند آن را، همچون یک نقاش، **خلاقانه** در نظام تمثیلاتش جای دهد و همزمان نظامش (اثرش) را **خلاقانه** رفع و بازآرایی کند. در این معنا هر گامی نه موید صادق بودن کل نظام، بلکه مولد بازصورتبندی انتقادی کل نظام است.

این وجوه شش گانه معیار پلاستیک را با منطق پلاستیک پیوند می‌زند. سوال این است که چه بر سر اصل امتناع تناقض می‌آید. نوع مواجهه ما با این اصل بسیار کلیدی است. اگر آن را تکیه‌گاه قرار دهیم به جزم‌اندیشی دچار می‌شویم و اگر آن را رها کنیم به نسبی‌گرایی مطلق. منطق پلاستیک، مبتنی بر مواجهه‌ای تازه با اصل امتناع تناقض است. این مواجهه البته در ابتدا وامدار دیالکتیک هگلی است، اما در ادامه از آن فراتر می‌رود و به انسداد دیالکتیک دچار نمی‌شود. اصل امتناع تناقض مانند همان تخته‌های چوبی است. اندیشه باید بر آنها گام بگذارد (چراکه بدون آنکه بخواهیم آن را بداهت ببخشیم، می‌توانم بگویم که این ذهن - دستکم ذهن من یا موجوداتی شبیه من («ما»)، در لحظه مواجهه با تصمیم، خواه عملی خواه نظری - در ابتدا چیزی جز آن برای عبور و استدلال در اختیار ندارد)، اما تنها برای یک لحظه - یعنی لحظه مواجهه، تردید، تصمیم‌ناپذیری، تصمیم، پذیرش ضرورت تصمیم و پرش به تخته بعدی و فروغلطیدن تخته در آب: لحظه بعد. اتکاپذیری و اتکاناپذیری همزمان این اصل امکان رقص مبارزاتی را فراهم می‌آورد. ما بعدها به نتایج ملموس و عملی این مباحث به‌ظاهر انتزاعی و احتمالاً ملالت‌بار خواهیم رسید: به ویژه در لحظه تصمیم اخلاقی. اما پیش از آن، باید خصلت خاص این منطق را وجه دوگانه همزمان آن دانست: از یک سو، ایجابی-استنتاجی (پا گذاردن

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

بر اصل امتناع تناقض) و از سوی دیگر، منفی-انتقادی (فراروی از اصل امتناع تناقض).

به سوی یک منطق آلیازی

حفظ این روش‌شناسی دوگانه هم‌زمان بسیار حائز اهمیت است. یعنی باید هم‌زمان دو رویکرد منطقی را پیش برد چرا که دو مسئله متقاطع دو روش متقاطع را طلب می‌کنند که خلط روش‌شناختی هر کدام می‌تواند به انسداد منجر شود. یکی مسئله معناداری (موضوع این کتاب: در ابتدا فردی، و سپس جمعی)، و دیگری، ساختار سیاسی و اجتماعی (موضوع کتاب دیگری مثلاً در حوزه سیاست: ابتدا جمعی، و سپس فردی). در مبارزه، از حیث فردی، اولویت با معنادار شدن زندگی، خلق شرایط معنا و تعهد به آن است. در اینجا نیازمند توجیهی جهانشمول نیستیم، بلکه فقط در ساحت فردی باید عمل، نظر و خلق در نوعی سازگاری پلاستیک موجه به سر ببرند. مهم نیست چند نفر در جهان به باور ما باور دارند، حتی یک نفر هم کافی است. اینجا با تکنیکی کلیت‌یابنده طرف هستیم (کلیت‌یابی‌ای البته همواره ناتمام). این تکنیکی همچنین می‌تواند موضع تکینش را به زبانی کلی عرضه و موجه کند (به دلیل همین امکان است که «کلیت‌یابنده» محسوب می‌شود: مانند نگارش همین سطور) و از ساحت تکنیکی کلی به بیناسوژگانیت کلی راه ببرد، نه بیشتر. لزومی به تعمیم‌یابی‌های افراطی (مانند کل بشریت، همه موجودات و غیره) نیست، چرا که هرچند معنا نیز امری برآمده از ساحت بین‌الذهانی است، اما در این سطح (سطح معنابخشی) بین یک انسان و کل انسان‌ها تفاوتی وجود ندارد و تلاش برای تعمیم ما را دچار مسائلی غیرضروری می‌کند. در این سطح، واحد معنادار «فرد» است. اما در سطحی فراتر از سوژه، مثلاً از حیث ساختار سیاسی و اجتماعی (یعنی آنجا که باید از قسمی کل آغاز کرد)، منطق باید به جای آغاز از یک تصمیم تکین، از امر داده شده عام، آغاز کند، نه باید مرعوب بود نه مستکبر.

اینجا منطق چندارزشی معنادار است و پیشفرض‌های دموکراتیک برقرارند. اما نباید در کثرت‌گرایی دموکراتیک در جا زد، بلکه باید به سطح نوعی منطق چندارزشی همگرا راه برد. من آمیزش این وجوه دوگانه را منطق آلیاژی می‌نامم که تنها منطق ممکن کننده گفتگوست (هم گفتگوی چند به چند - پلی‌لوگ/ هم گفتگوی همگرا). اگر این دو منطق با یکدیگر خلط شوند یا جای غلطی استعمال شوند، به راحتی یا به پرتگاه استبداد (تحمیل کیفی پیش‌انگاشت‌های فردی به جمع) می‌افتیم یا به پرتگاه دموکراسی اکثریت (تحمیل کمی باورهای جمعی به فرد). حال زمان تبیین این منطق است. اما پیش از آن باید به دو تجربه تاریخی شکست‌خورده اما بسیار مغتنم اشاره کرد: دیالکتیک هگل و امتزاج افق‌های گادامر.^۱

^۱ در اینجا لازم است پیش از پرداختن به دو نمونه هگل و گادامر، به فعالیت‌های دوست‌گرای‌ام‌پ‌گناه مسلح، حول مفهوم ابداعی‌اش، «پلی‌لکتیک»، اشاره‌ای داشته باشم که هرچند تا کنون به نحوی منقح و مستقل انتشار نیافته است (طرحی اولیه از آن را می‌توانید در رساله دکتری ایشان با عنوان «پلی‌لکتیک و گفتمان‌رهایی» (۱۳۸۸) مشاهده کنید)، اما امیدوارم روزی این امکان فراهم شود که همه ما به صورت‌بندی جامع و منقح آن دسترسی پیدا کنیم. البته پروبلماتیک و روش مواجهه پلی‌لکتیک با پلاستیسیته مدنظر من متفاوت است، اما هر دو روش به عنوان امکاناتی برای فراروی از انسداد دیالکتیک هگل طراحی شده‌اند. ایشان نوعی هستی‌شناسی طفیفی مبتنی بر سوپزکتیویته تشکیکی به دست داده است تا بدین طریق، یعنی به واسطه طفیفی‌سازی سوژه تفسیرگر، نسبی‌باوری رادیکال را نه در ساحت معرفت‌شناختی، بلکه پیشاپیش در ساحت هستی‌شناختی، رفع کند و بدین طریق راهی برای برون‌رفت از دوگانه مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی به دست دهد. البته بیان اختلاف نظر من با ایشان را به بعد از انتشار عمومی کتاب مستقل ایشان درباره پلی‌لکتیک موکول می‌کنم. هدفم از بیان این دیدگاه در اینجا، علاوه بر طرح این مفهوم نوین برساخته ایشان و ماهیت آلترناتیو آن در برابر انسداد فعلی، ابراز امیدواری‌ام بود نسبت به آینده تفلسف در اینجا و اکنون زبان فارسی. نمونه دیگر نیز بازآفرینی انتقادی مفهوم «وجود تراپتی» از سوی دوست‌گرای حمید طالب‌زاده است که می‌کوشد تا با فراروی انتقادی از «وجود رابطنی» نزد ملاصدرا، درک رابطه کثرات عرضی را از طریق نوعی هستی‌شناسی تشکیکی بازبینی شده میسر گرداند.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

دیالکتیک هگل، تلاشی است برای خلق دیالکتیک آلیازی. اما چنانکه مطرح شد، دو مشکل اصلی وجود دارد: اولاً نمی‌تواند همزمان وارد گفتگوی چندگانه یا چندگویی (پلی‌لوگ) شود، دقیقاً به دلیل اینکه موتور محرکه‌اش تناقض است و مبتنی بر منطق ارسطویی. اوج این نقصان در درسگفتارهایی در باب فلسفه تاریخ او مشهود است که تحت تاثیر رویکرد استعمارگرایانه حاکم بر عقل غربی نیمه اول قرن نوزدهم، مجبور شد برای صورتبندی کثرات تمدنی روح در جهان، آنها را به تفکیک مکانی و در طول یکدیگر، آن هم برداشتی خطی-کلیشه‌ای (غیرهگلی) از تاریخ بازآرایی کند. ثانیاً دیگری را فقط به مثابه امر متناقض به رسمیت می‌شناسد، و در غیر این صورت هیچ ابزاری برای مواجهه با آن ندارد.

در سوی دیگر، ایده امتزاج افق‌های گادامر هرچند در ابتدا معطوف به تفسیر و تاویل متن است و در سنت هرمنوتیکی جای می‌گیرد، اما امکانی را برای گفتگو ایجاد کرد. او از اصطلاح *Horizontverschmelzung* استفاده می‌کرد. *Schmelzen* به معنای ذوب کردن است و او نیز می‌خواست آلیازی بسازد از افق‌ها. اما منطق او نیز دو مشکل اصلی داشت: اولاً اینکه منطقیش بیش از حد بر وجه همگرایانه و ایجابی گفتگو تاکید داشت. از این جهت منطق او محافظه‌کارانه از کار درآمد. او خشونت ذاتی گفتگو را به رسمیت نمی‌شناخت و در نتیجه، هم‌افقی‌اش مصنوعی از کار درآمد. ثانیاً، و مهمتر، اینکه او از امتزاج سخن می‌گفت اما تصویری از درجه گرمای کوره نداشت. چگونه باید افق‌ها را چنان گرم کرد که ممزوج شوند؟ این گرما را باید از جایی دیگر تامین کرد یا از خود افق‌ها؟ پاسخ هر دو است: تنها

در این خصوص نیز هنوز متنی منقح و مستقل ارائه نشده است (طرحی ابتدایی از آن را می‌توان در سخنرانی ایشان تحت عنوان «حکمت متعالیه و امکان همگرایی» در همایش «همگرایی و واگرایی» (۱۳۹۷) مشاهده کرد).

در این صورت است که می‌توان گرما را به حد ذوب رساند، بدون گرمای ذوب هیچ امتزاجی در کار نخواهد بود. گرمای دیالکتیک هگلی از روش گادامری بیشتر بود. گادامر می‌خواست افق‌ها را ذوب کرده و بیامیزد اما در سرمای محافظه‌کارانه پست‌مدرن و این علت شکست پروژه او بود. علت شکست پروژه هگل اما هیچ کدام نبود: او هم گرمای کافی تولید می‌کرد و هم بنیانی استوار داشت. مشکل او این بود که اولاً به دلیل منطق سه‌حدی دوبرعده‌اش، تنها می‌توانست در هر لحظه دو عنصر را با یکدیگر بیامیزد و در نتیجه، به منطق چند ارزشی و منطق آلیازی همزمان چندگانه راه نبرد (آلیاژش تنها می‌توانست آلیازی سلسله‌مراتبی باشد). حال می‌توان طرح اصلی منطق آلیازی را ترسیم کرد: یعنی نوعی منطق چندارزشی همگرا. منطق آلیازی همزمان از دو مقدمه شروع می‌کند.

۱. استنتاج و سازگاری گشوده: منطق درونی یک نظام

تمثیلات

در طول تاریخ اندیشه، تعیین نقطه مبنا یا آغاز مسئله‌ای کلیدی و همواره محل مناقشه بوده است. بنا به منطق استنتاج، برای کسب نتایج قطعی باید بر مقدمات قطعی تکیه کرد. این مقدمات قطعی را می‌شد از دو منبع استخراج کرد: یکی تجربه و دیگری عقل. با فروپاشی رئالیسم، تکیه به تجربه در مقام مبداء حقایق یک گزاره زیر سوال رفت، و با نقدها علیه استخراج احکام ترکیبی از تحلیلی (یعنی استخراج نتایج مربوط به جهان خارج از قواعد پیشینی انتزاعی)، تکیه بر عقل، آنگونه عقلگرایان مدرن تصور می‌کردند، به چالش کشیده شد. از همین رو هیچ مبنای قطعی‌ای برای بنا نهادن یک استنتاج قاطع وجود ندارد. راه دیگر البته درافتادن به عرصه احتمالات یا نسبی‌گرایی است. اما همان‌گونه که اشاره شد، این نظام مبنایی قابل اتکا دارد که هرچند در ابتدا منفی به نظر می‌رسد، اما واجد محتوایی ایجابی است: یعنی مبارزه. منفی از این جهت که هویتش را از استیصال و ایستادن در برابر

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

(و البته در درون) نیهیلیسم می‌گیرد و ایجابی از این حیث که نظام‌ساز و موجه‌کننده عمل است. همان‌گونه که باز هم اشاره شد، خود این مبارزه، در مقام فانوس، را می‌توان تکیه‌گاه شکلی تازه از استنتاج قرار داد که هر چند نقدها علیه نابسندگی استنتاج کلاسیک را می‌پذیرد، اما آن را به کلی رها نمی‌کند. پلاستیک بودن این منطق به این دلیل است که از یک سو، در آن اصل امتناع تناقض حاکم است و از سوی دیگر، اجتماع تناقض پذیرفته می‌شود. به بیان ساده، پرسش از اینجا آغاز می‌شود که برای تحقق یک مبارزه بر سر زیستن چه باید کرد و چه نباید کرد؟ اما هر آنچه باید کرد می‌تواند ضد مبارزاتی باشد، همان‌گونه که هر آنچه نباید کرد می‌تواند در سطحی دیگر مبارزه‌ای تازه را خلق کند. در این معنا برای سوژه مبارزه هر عمل تحقق‌یافته‌ای می‌تواند مبنای مبارزه باشد: نه تنها انجام یا عدم انجام، بلکه تمام امکانات میان آنها. اینجا منطق مبارزاتی نه تنها می‌تواند جامع تقیضین باشد، بلکه می‌تواند جامع هر شکلی دیگری از کثرت‌مندی «دیگربودگی» باشد. اما از سوی دیگر، اگر صرفاً بر این وجه تأکید شود، مبارزه در کثرتی از امکانات و تصمیمات هم‌ارزش بی‌معنا می‌شود و در نتیجه، هر عملی را می‌توان توجیه کرد و این ما را یا به انفعال یا به بی‌قیدی خودفریبانه دچار خواهد ساخت. اینجاست که منطق پلاستیک در این سطح، باید در لحظه تصمیم از نوعی دو قطبیت موقت موجه دفاع کند، نه تنها بین امور متناقض (بین یک گزینه نظری یا عملی و تقیضش)، بلکه بین «یک» انتخاب و تمام بیشمار انتخاب‌ها یا امکان‌های «دیگر». اینجا این انتخاب هم می‌تواند به یک تصمیم اخلاقی اطلاق شود هم به پذیرش صدق یک گزاره. این تنش بخشی اساسی از مبارزه است. اجازه دهید مثالی بزنم:

فرض کنید شخصی در لحظه یک تصمیم قرار دارد. او می‌تواند با گفتن دروغی ساده خود را مخصصه برهاند و میلش به کاهش درد را راضی کند، اما با این کار «دروغ گفتن» را برگزیده است. همچنین او می‌تواند صداقت به خرج دهد و

هزینه‌اش را پرداخت کند. اینجا میل در برابر قانون قرار گرفته است و طبق قاعده اخلاق (برای مثال، در اخلاق کانتی) فرد باید قانون را بر میل ترجیح دهد و هزینه‌اش را بپردازد. اینجا نوعی ثنویت‌انگاری میان میل و اخلاق شکل می‌گیرد که برآمده از منطق دوحدی است. اما منطق آلیاژی سطح اول، وضع را اینگونه توضیح نمی‌دهد. در حقیقت، برعکس، سوژه مبارز در لحظه تصمیم، هرگاه میان انجام دو عمل در تردید قرار گرفت، باید بلافاصله به امکان‌های دیگری بیاندیشد که ممکن است بتواند او را از این دوگانه بیرون آورد. او البته سوژه‌ای اخلاقی است و چنانچه در ادامه کتاب مشاهده خواهیم کرد، باید با حفظ آمادگی و آگاهی، به قاطعانه‌ترین شکل عمل کند و مسئولیت عملش را بپذیرد. اما مسئله این است که این آگاهی، واجد منطق پلاستیک است. عمل اخلاقی برای سوژه هیچگاه از پیش تردیدناپذیر نیست. او به فانوس نظر دارد، اما بنا نیست مستقیماً به سمت آن حرکت کند، بلکه بناسد از فانوس برای گم نشدن در دریای همواره طوفانی بهره ببرد. اگر تصور کرد که دریا آرام است و مسیر کاملاً مشخص است، همان جا باید شک ببرد که مبدا این تصور نه ناشی از نور فانوس، بلکه برآمده از مه صبح‌گاهی کدرکننده‌ای است که آگاهی را در بر گرفته است. برخلاف تصور رایج، مسئله سوژه اخلاقی انتخاب بین اولویت میل و قانون اخلاقی نیست، بلکه نبرد بین آفرینش خلاقانه امکانات و انسداد وضعیت یا فروبستگی آلترناتیوهای نابسنده است. البته همواره نبردی بین میل و تعهد وجود دارد، اما این نبرد در سطح آمادگی سوژه مطرح می‌شود، نه در سطح تصمیم و انتخاب نحوه عمل. همچنین سوژه تا ابد فرصت ندارد برای اندیشیدن و آفرینش خلاقانه. او باید دست به عمل بزند. در لحظه تصمیم‌ناپذیری، اصل تناقض حاکم نیست، اما بلافاصله در لحظه عمل است که اصل تناقض بازمی‌گردد بین عمل انجام‌شده و تمام امکانات انجام‌نشده‌اش. یک عمل تحقق می‌یابد. نکته اینجاست، و این دشوارترین وجه از عمل اخلاقی است که حتی پس از انجام، هنوز کنار فرد با آن عمل تمام نشده است. او هر لحظه نسبت به آن عمل،

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

نسبت به تصمیم و انتخابش، متعهد است. از یک سو، تعهد به پذیرش تام‌تمام مسئولیت عملش، و از سوی دیگر، تعهد نسبت به امکاناتی که آن عمل در آینده خودش گشوده است و اینجا بازهم پای کثرت پیش‌اعمال گشوده می‌شود و امتناع تناقض ناپدید می‌شود. در نتیجه، فرد همواره در نوسانی میان وضعیت دوگانه تناقض و وضعیت چندگانه هم‌امکانی به سر می‌برد. این همان استنتاج پلاستیکی است و حفظ آگاهانه این نوسان شرط مبارزه است. اینجا فرد درمی‌یابد که این تنها فانوسی در دوردست نیست که به کشتی او نور می‌افکند، بلکه عمل اوست که میزان و درجه تابش نور و حتی چه بسا جایگاه و ماهیت فانوس را تعیین می‌کند. می‌دانیم که در بیان منطقی، یک تئوری را به شرطی سازگار می‌نامند که هر گزاره آن سازگار باشد. و طبیعتاً هر گزاره تنها می‌تواند به شرطی سازگار باشد که با تمام گزاره‌های دیگر، یعنی کل تئوری سازگار باشد. به همین دلیل است که هر چهار نوع معیار (انطباق، انسجام، پراگماتیسم و پویایی) در اینجا، در لحظه تصمیم، با هم درمی‌آمیزند. هر تصمیمی نوعی تنفس است. شکم برمی‌آید و تمام امکانات احساس می‌شود، شکم فرو می‌رود و تمام امکانات در نقطه عمل در عین تحقق یافتن ناپدید می‌شوند. این سطح از منطق آلیاژی واجد هر دو وجه کثرت و وحدت است، البته مابین هم‌امکانی محض و تحقق یک امکان مشخص. اما این سطح فرد را دچار خودمرکز‌پنداری (گفتگو با خود) می‌کند: یک تصمیم فردی مطلق. سطح دیگری از رابطه وحدت و کثرت نیز وجود دارد که سوژه را از این فردیت تکین فراتر می‌برد.

۲. گفت‌وگو با دیگر نظام‌های تمثیلات: منطق

چندارزشی همگرا

فرد مبارز، علاوه بر گفتگو با خود، دو نوع گفتگو (همزیستی) دیگر نیز در پیش دارد: ۱. اقلیت هم‌پروبلماتیک در مقام کلیتی تکین: گفتگو با افراد دیگری که به آن

فانوس نظر دارند. اینجا بیناسوژگانیته شکل می‌گیرد که هر چند واجد نوعی کلیت است، اما از حیث کمی کلیت اجتماعی یا انسانی را در بر نمی‌گیرد. ۲. اکثریتِ ناهم‌پروبلماتیک: گفتگو با افرادی که اصلاً به آن فانوس نظر ندارند. اینجا مرزی جدی وجود دارد میان افرادی که پیش‌شرط اولویت و ارزش مبارزه را پذیرفته‌اند (مخاطب خاص) یا نپذیرفته‌اند (مخاطب عام). در گفتگو با افراد دسته نخست (همان بیناسوژگانیته هم‌مبنا یا هم‌پروبلماتیک)، می‌توان همچنان از منطق استنتاجی پلاستیک بهره برد، زیرا نقطه ثقلی وجود دارد برای آغاز گفتگوی برساننده: خود تصمیم به مبارزه. چند فرد می‌توانند درباره موضوعات مختلف، مثلاً اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن یک تصمیم، با بیناسوژگانیته هم‌پروبلماتیک‌هایشان گفتگویی انتقادی داشته باشند. این گفتگو برای اجتناب از درافتادن فرد به خودمرکز‌پنداری غیرنقادانه موثر است، اما ضروری نیست، چرا که ممکن است در شرایط اجتماعی و ارتباطی خاصی، یک مبارز حتی یک فرد هم‌پروبلماتیک دیگر نیز نیابد. اینجا است که او باید از درون دوپاره شود و با خود به گفتگوی انتقادی بنشیند. اما فارغ از این نمونه خاص، در این گفتگوی بیناسوژگانی است که یک فضای گفتمانی (و همزیستی) ایدئال می‌تواند شکل بگیرد که نه موضوع بحث حاضر بلکه موضوع فصل سیاست است. اما در مواجهه با دسته دوم چنین گفتگویی نه تنها بی‌معنا، بلکه ناممکن است و در صورت اصرار فرد بر ورود به آن در نهایت نه به گفتگو، بلکه به کثرتی از تک‌گویی‌های نامرتب می‌انجامد. گفتگو (یا همزیستی) با افرادی که مطلقاً هم‌پروبلماتیک نیستند (مثلاً برای مبارزه ارزشی قائل نیستند، یا هدف ارضای میل را به غایت زندگی‌شان بدل ساخته‌اند)، قاعده دیگری می‌طلبد. نشان داده‌ایم که اگر فرد دارای احساسی منفی نسبت به این گروه باشد یا بکوشد آنها را به شیوه‌های غیراخلاقی (یعنی هر شیوه‌ای غیر از آگاهی و اقناع و به‌رسمیت‌شناسی تفاوت و تصمیم فردی آنها) با خود همراه کند، در هر دو صورت، عمل وی ضد مبارزاتی است. اما اینجا بناست منطقی را تبیین کنیم که

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

بتواند در این سطح عمل کند. این سطح دوم منطق آلیاژی است که می‌توان آن را نیز نوع دیگری از منطق ارزشی همگرا دانست.

آیا بدون مبنای مشترک امکان گفتگو وجود دارد؟ نخستین پاسخی که به ذهن می‌رسد مثبت است. به این دلیل که تجربه نشان داده است که کل انسان‌های سیاره، با این مبانی متعدد و بعضاً مطلقاً نامربوط، حتی با زبان‌های متفاوت، می‌توانند با یکدیگر گفتگو کنند و منظور همدیگر را دریابند. اغلب نیز بر همین وجه از گفتگو تاکید می‌شود: «اگر اختلافی دارید، اشکالی ندارد. اگر باورهایی مطلقاً مخالف دارید، مشکلی نیست. می‌توانید گفتگو کنید». این برداشت سطحی از گفتگو، از قضا یکی از دلایل رواج خشونت‌های مخرب و ناموجه است. در واقع عمده آنچه به نام گفتگو (دیالوگ) می‌شناسیم، چیزی جز مجموعه متکثری از تک‌گویی‌ها (مونولوگ) نیست. این وضعیت به برخی نمایشنامه‌های ابزورد شباهت دارد که در آنها، بازیگران به ظاهر مشغول گفتگو هستند، اما عملاً صرفاً مشغول ادامه دادن به جمله قبلی خودشان‌اند. گویی دو (یا چند) نفر، بدون توجه به طرف مقابل، تنها متن‌های از پیش آماده خود را بخوانند، اما به صورت یک جمله در میان. حال، باید خاطر نشان ساخت که ما در اینجا در بخش منطق نظام قرار داریم. بحث فقط در مورد گفتگو نیست، بلکه در خصوص استدلال است. و این مسئله زمانی آشکارتر می‌شود که از اسطوره گفتگو به سطح منطق استدلالی و اقماعی وارد شویم. حالا بحران روشن‌تر خواهد بود. چگونه دو (یا چند) نفر، با مبانی، شیوه‌های استدلال، اغراض و اهدافی مطلقاً متفاوت (نمی‌گویم متناقض، چراکه تناقض تنها امکانی از بی‌شمار امکانات تفاوت است: امور متفاوت حتی نمی‌توانند وارد ساحت نبرد دیالکتیکی شوند) می‌توانند با یکدیگر بحث کنند و برای یکدیگر استدلال آورند و به ویژه، یکدیگر را نقد کنند؟ این مسئله کلید ورود به سطح دوم منطق آلیاژی است.

اگر بخواهیم از شیوه‌های استدلال جزمی (شروع از مبنای خویش بی‌توجه به مبنای طرف گفتگو) یا جدلی (تلاش برای تخریب مبنای طرف گفتگو) صرف نظر کنیم، روشن است که روش پیشنهادی رایج، مبتنی بر نوعی منطقِ چندارزشی واگرا است: «بیابید تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسیم». این روش از فرط ایجابیتِ کثرت‌گرا به بی‌معنایی استدلال می‌انجامد. چرا که شرط هر استدلالی (و البته گفتگویی)، مبنا یا گزاره‌ای یا مفروضی مشترک است. بدون چنین لنگری چگونه اصلاً فهم ممکن می‌شود، چه رسد به استدلال یا اقناع؟ این موضع چندارزشی واگرا به این بهانه که باید تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسیم، بیش از آنکه به فهم متقابل منجر شود، مانند همان مونولوگ‌های نمایشنامه‌های ابزورد، به بیانیه‌خوانی می‌ماند. مهمتر از همه اینکه این روش خود «نقد» را ناممکن می‌سازد. فرض کنید شما فردی را که در حال قتل یک کودک بیگناه است مورد انتقاد قرار دهید و او به شما پاسخ دهد: «سخت‌گیر دوست من. بیا تفاوت‌هایمان را به رسمیت بشناسیم. عواطف تو آنگونه شکل گرفته است و عواطف من اینگونه. لطفاً جزم‌اندیش مباش. دستکم تا وقتی که قصد جان خودت را نکرده‌ام، پی کار خودت برو». این نسبی‌گراییِ پلورالیستیِ واگرا، عملاً به شکل مستبدانه‌تری از جزم‌اندیشی می‌انجامد. به این عبارات توجه کنید: «تفاوت فرهنگی وجود دارد ما نباید به دنبال تغییر فرهنگ یکدیگر باشیم. ما قصد تغییر دادن فرهنگ شما را نداریم و شما هم نباید داشته باشید». به نظر می‌رسد گوینده آن یک انسان مداراگرا و دموکرات است که کثرت ارزش‌ها را به رسمیت می‌شناسد و به دنبال صلح و آشتی جویی است. اما جالب است خاطر نشان کنیم که این عبارات عین تعبیر سخنگوی طالبان پس از اشغال مجدد افغانستان در گفتگو با فاکس‌نیوز در سپتامبر ۲۰۲۱ است. در نتیجه اینجا به منطقی تازه نیاز است که راهی در مقابل هر دو حدِ جزمی همگرایی از پیش‌داده (عدم خروج از نظام تمثیلاتِ خود) و واگرایی کثرت‌گرا (فقدان هرگونه امکان فهم نقادانه یا ارزشگذاری میان نظام‌های تمثیلات) بگشاید. این همان است که من «منطق چندارزشی

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

همگرا» می‌نامم. ما باید طرح منطقی فوق را در خصوص نظام تمثیلات پیاده‌سازی کنیم: متناظر با دو دسته فوق، یکی سازگاری درونی یک نظام تمثیلات، و دیگری، منطق حاکم بر رابطه نظام‌های تمثیلاتی مختلف. با این دو مقدمه اکنون می‌توان طرحی ابتدایی از این روش به دست داد.

منطق درونی نظام تمثیلات موجه

برای توضیح این منطق لازم است به تناظر روش‌شناسی و روایت‌شناسی اشاره شود. از آنجا که انسان موجودی قصه‌گوست و هر شناختی یک روایت است، منطق حاکم بر شناخت نیز نوعی روایت‌شناسی است. همچنین به واسطه فراروی از رئالیسم نشان دادیم که هر بیانی و هر روایتی، نه روایتی منطبق با واقع، بلکه اساساً تمثیلی بیانگر است. در فصل معرفت‌شناسی نشان داده‌ام که هر شناختی چیزی غیر از تمثیلات برآمده از تخیل نیست. پس هر طرح کلی روایی (یا یک تئوری) چیزی جز نظامی از تمثیلات نیست. یک نظام تمثیلات مجموعه گزاره‌هایی است که در کنار یکدیگر یک کل واحد را تشکیل می‌دهند و هدفشان بیان موضوع (چه بیان توصیفی جهان، انسان یا خدا و چه بیان تجویزی اخلاق و سیاست) است. نظام تمثیلات می‌تواند موجه یا غیرموجه باشد. نظام تمثیلات موجه نمی‌تواند مبنای خود را از تجربه بگیرد و خود را با تکیه بر تجربه موجه سازد. چرا که خود تجربه نیز (مشابه منطق سه‌مقداری لوکاسیویچ، در بازه‌ای امکانی میان صفر و یک، یعنی میان ابداً تا مطلقاً) نتیجه نظام تمثیلات است. پس تمثیلات البته باید با تجربه سازگار باشند (بر اساس اصل انسجام)، اما نه به عنوان مبنایشان، بلکه به عنوان دسته‌ای از گزاره‌های درونی خود نظام. یک نظام تمثیلات موجه می‌تواند به خود حق بدهد که درباره هر موضوعی، هر نوع حکمی صادر کند، منتهی باید آن را بر اساس انسجام درونی‌اش توجیه نماید. این توجیه امری قطعی نیست، بلکه خود آن منجر به شکاف خوردن دوباره کلیت نظام و بازآرایی آن خواهد شد. در این معنا هر

گزاره‌ای، هر توجیهی و هر تبیینی کل نظام را بازصورت‌بندی می‌کند و هم‌زمان کارکردی منفی و ایجابی دارد. پس علاوه بر آنکه معیار انسجام بر آن حاکم است، حرکت درونی پویای بازسازنده نیز شرط اصلی آن است. همچنین معیار انطباق نیز حاضر است، اما نوعی انطباقِ انسجام‌گرا که هر لحظه منجر به فراروی خود از خود می‌شود. این فراروی همان حرکتِ پویای نظام است. همچنین یک نظام تمثیلات موجه، برای توجیه خود باید به یک اصل مرجع استناد کند که خود آن اصل را بتواند هم درون نظام و هم در بدو خلق نظام موجه سازد. این اصل مرجع، برخلاف سنت فلسفی، نه می‌تواند از جنس قواعد عقلی بدیهی باشد نه از جنس قواعد تجربی، بلکه این اصل باید نوعی تجویزِ معنابخش به کلیت نظام باشد. البته بعدها ممکن است خود این اصل در تنش‌های درونی نظام یا تنش‌ها با نظام‌های دیگر فروپاشد، اما مهم نه نتیجه، نه حفظ اصل آغازین، بلکه هویتِ موجه‌ساز آن است. در این معنا هر شکلی از امتناع (اعم از تناقض، تضاد، تنافر، تباین، استثناء، حاشیه، خنثی و غیره) رفع می‌شود. رابطه میان گزاره‌ها نه رابطه اینهمانی یا ناینهمانی، بلکه رابطه طیفی همزمان تصدیق‌کننده/نفی‌کننده است. یک نظام تمثیلات می‌تواند بی‌نهایت گزاره داشته باشد، اما در لحظه سنجشِ انسجام باید (و البته به‌ناچار) میزان متناهی‌ای از گزاره‌ها مورد ارزیابی قرار گیرند. در فصل معرفت‌شناسی پنج شرط برای موجه بودن یک نظام تمثیلات ذکر کرده‌ایم. در اینجا صرفاً به کارکرد منطقی این پنج وجه می‌پردازیم.

۱. معیار صدق پلاستیک: در این خصوص در این فصل به کفایت سخن گفته‌ایم. معیار صدق پلاستیک جامع و رافع هر چهار معیار صدق نامبرده است.

۲. سخن‌پذیری: هیچ بخش از نظام تمثیلات موجه غیرقابل بیان نیست. حتی آنجا که از امر بیان‌ناپذیر (مثلاً تجربه حسی بی‌واسطه یا مثلاً نومن)، سخن می‌گوییم

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

خود این بیان‌ناپذیری باید بیان‌پذیر باشد. در این معنا یک نظام تمثیلات مجموعه‌ای از مجموعه‌گزاره‌هاست نه چیز دیگر.

۳. گشودگی: تا آنجا که به منطق مربوط است، یک نظام تمثیلات موجه باید همواره نسبت به هر امر تنش‌زایی گشوده و مستقبل باشد (چه امر تنش‌زای درونی ناشی از تنفس خود نظام باشد، چه امر تنش‌زای بیرونی ناشی از ارتباط با سایر نظام‌های تمثیلات). البته این گشودگی به معنای انعطاف‌پذیری (آنگونه که امروز به مثابه نوعی ارزش‌پست‌مدرن ترویج می‌شود) نیست، چراکه انعطاف‌پذیری (گشودگی یک‌جانبه) منجر به نقض تعهد و پذیرش مسئولیت می‌شود. چنانکه مالابو به صراحت اشاره می‌کند، اتفاقاً انعطاف‌پذیری تجلی‌ایدنولوژی‌نیهلیستی است: «انعطاف‌پذیری تجسد ایدنولوژیک پلاستیسیته است - هم نقاب آن، هم انحراف آن و هم مصادره آن^۱». مبارزه پلاستیک، همزمان علیه انعطاف‌پذیری واداده و یکدندگی لجبازانه عمل می‌کند. انعطاف‌پذیری بدون مقاومت نوع دیگری از تسلیم (نوع بدون دود و درد آن) است. پلاستیک هم نرم می‌شود، هم ارتجاعی است، هم شکل می‌پذیرد، هم شکل می‌دهد، اما برخلاف الاستیک همچنان مقاوم و البته منفجرکننده است.

۴. موضع‌گیری: در خصوص هر موضوعی یک نظام تمثیلات موجه باید موضعی اتخاذ کند (یعنی گزاره‌ای بیان کند). البته مجموعه‌ای از گزاره‌ها وجود دارد که یک نظام تمثیلات موجه می‌تواند به خود حق دهد که در موردشان سخن نگوید. خود این تصمیم به سخن نگفتن و توجیه آن، بیان و موضع‌موجهی در قبال آن موضوعات است.

^۱ مالابو، کاترین (۱۴۰۰)، با مغزمان چه باید بکنیم؟، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران: لگا، ص ۲۳.

۵. دلالت‌گری پلاستیک: نه تنها معنای صوری هر گزاره، بلکه مفهوم و کارکرد هر کلمه نیز متغیر است. این تغییر و سیلان نیز چنان رادیکال نیست که منجر به بی‌معنایی شود. همان‌گونه که منجر به ثبات معنا (آنگونه که مثلاً آرمان ریاضیات و منطق است) نمی‌شود.

بی‌شمار نظام تمثیلات موجه ممکن است، و کل کتاب حاضر تلاشی است برای عرضه و توجیه یک نظام تمثیلات موجه.

منطق بیرونی: رابطه نظام‌های تمثیلات

حال که طرحی اولیه از نظام تمثیلات ترسیم کردیم و شرایط منطق درونی یک نظام تمثیلات موجه را نشان دادیم، نوبت به وجه بیرونی نظام می‌رسد. بیشمار نظام تمثیلات (هم موجه و هم ناموجه) ممکن‌اند. هر نظام موجه می‌تواند با تخطی از شروط موجه‌کننده به نظامی غیرموجه بدل شود، و از سوی دیگر، هر نظام غیرموجه می‌تواند به نظامی موجه بدل شود، هرچند ممکن است بسته به شدت جزمیتش، این موجه‌سازی هزینه‌ای گزاف داشته باشد و به فروپاشی و بازسازی کامل آن منجر شود. هیچ نظام تمثیلاتی نیست که با نظام‌های دیگر ارتباطی نداشته باشد. در نتیجه، یک نظام تمثیلات مطلقاً خصوصی ناممکن است (مشابه همان دلایلی که ویتنگشتاین متاخر برای امتناع زبان خصوصی عرضه کرد). رابطه بین دو نظام تمثیلات را ابتدا می‌توان در سه حالت ممکن بیان کرد: ۱. یکی موجه دیگری ناموجه، ۲. هر دو موجه، ۳. هر دو ناموجه. مسئله تعامل دو نظام ناموجه البته مستقیماً مسئله ما نیست، اما به دلیل شیوع فراگیر ایدئولوژیک-تمدنی-سیاسی این رابطه مخرب و تاثیرات آن بر وضعیت کل نظام‌های موجود، باید اشاره کرد که این رابطه هیچگاه نمی‌تواند به یک گفتگوی سازنده (یعنی موجه‌ساز) تبدیل شود، یعنی یا به ارتباطی مخرب منجر می‌شود، یا در بهترین حالت مجموعه‌ای از

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

مونولوگ‌های خنثی با ضریب تاثیر صفر. نکته بسیار مهم این است که، برخلاف باور عمومی، فروپاشی یک نظام تمثیلات غیرموجه لزوماً قابل دفاع نیست و حتی ممکن است به خلق نظام‌های تمثیلاتی ناموجه‌تر منجر شود (نمونه‌های سیاسی از این دست بسیار است و انقلابیون پشیمان از بارزترین محصولات آن‌اند). رابطه سازنده رابطه‌ای است که موجه‌ساز باشد: یعنی یا از جزمیت یک نظام ناموجه بکاهد، یا یک نظام ناموجه را به یک نظام مبدل سازد، یا یک نظام موجه را غنی‌تر سازد. قابل دفاع‌ترین امکان سازنده بودن ارتباط میان دو نظام ناموجه، مداخله یک نظام موجه سوم است؛ که خود این مداخله بعدها بخشی از رسالت نظام‌های تمثیلات موجه خواهد بود و هم دلالت‌های نظری دارد و هم دلالت‌های اخلاقی و سیاسی (برای نمونه ورود یک جریان سوم سیاسی در نبرد مخرب یک نظام تمثیلات مستقر ناموجه (حکومت) و اپوزیسیون‌های ناموجه‌تر آن).

اما دو حالت دیگر برای ما فعلاً اهمیت اصلی را دارند. یکی ارتباط یک (یا چند) نظام موجه با یک نظام موجه دیگر است. که این حالت، وضعیت ایدئال گفتگو (یا چندگویی) بین دو (یا چند) نظام تمثیلات است، به این دلیل که هر دو نظام در عین ایستادگی بر انسجام مواضع خود، نسبت به دریافت، فهم، پذیرش و درونی‌سازی انتقادی سخن (یا گزاره‌های) یکدیگر گشوده‌اند. اینجا گفتگویی سازنده شکل می‌گیرد که به غنابخشی هر دو نظام کمک می‌کند و به هم‌افزایی انتقادی تمثیلات و امکانات می‌انجامد. ارزش بخشیدن به این هم‌افزایی بسیار حائز اهمیت است، چراکه اولاً باعث فراروی از فردگرایی و سولپسیسم غایت‌شناختی می‌شود، «دیگری» یا «جمع» را ارزش می‌بخشد («انسان فرهمند دارای عقلی همیشگی [یا جزمی و ثابت] نیست، بلکه با عقل عامه مردم [یا تمثیلات دیگر] تعقل می‌کند»^۱).

^۱ لائوتزی (۱۳۹۶)، دانودچینگ، ترجمه اسماعیل رادپور، تهران: زندگی روزانه، ص ۹۴.

بی‌آنکه بخواهد از سوژه تکین ارزش‌زدایی کند، و امکان خلق یک نظام تمثیلات سیاسی مبارزاتی تازه را ممکن می‌سازد، و ثانیاً امکان شکلی از برقراری ارتباط پلاستیک (فراتر از دیالوگ، حتی فراتر از پلی‌لوگ) را فراهم می‌آورد. ما بعدها به این موضوع بازخواهیم گشت. در اینجا فقط باید خاطر نشان ساخت که این البته گفتگویی قویاً انتقادی است، بی‌آنکه واکنش‌های ضدآگاهی، پرخاشجویانه، جزمی و تخصم‌آمیز را برانگیزد. دیگری، ارتباط یک نظام موجه با یک نظام غیرموجه است که این در حال حاضر عاجل‌ترین مسئله پیش روی نظام حاضر است. چراکه همان‌گونه که خواهیم دید بخش اعظم نظام‌های تمثیلاتی که با نظام حاضر وارد ارتباط (عمدتاً نفی‌کننده و حذف‌کننده) می‌شوند، به درجات مختلف، نظام‌های غیرموجه هستند. در اینجا لازم است شرایط این مواجهه را از حیث روش‌شناختی تبیین نماییم، چرا که در صورت عدم درک این ارتباط، حتی اگر نظامی موجه هم باشد، بسیار محتمل‌تر است که این مواجهه به جای موجه‌سازی نظام غیرموجه، به غیرموجه‌سازی خود نظام موجه منجر شود (برای مثال، توجیه فریبکاری یا خشونت ناموجه از سوی یک جریان انقلابی آزادیخواه). این شکل از ارتباط برای نظام موجه، نوعی مبارزه دوطرفه است: از یک سو، با سرکوبگری نظام غیرموجه و از سوی دیگر، با گرایشات واکنشی، جزمی و غیرموجه‌ساز همواره در کمین درونی خود نظام موجه، که این دومی، مبارزه‌ای به مراتب دشوارتر است و به تعبیری، نقطه ضعف بخش اعظم سنت‌های مبارزاتی چپ معاصر بوده است.

هر شکلی از گفتگو با یک نظام تمثیلات دیگر (یک دیگری) باید از مشترکات در ساحت لوگوس آغاز کند. بدون این اشتراک اصلاً زبانی نمی‌توان یافت تا گفتگو را از طریق آن صورت داد. هرچه این اشتراکات (یعنی همان بخش همپوشان دو نظام دارای رابطه عموم و خصوص من وجه) به بنیادهای نظام غیرموجه نزدیک‌تر باشند، گفتگو موثرتر و سازنده‌تر خواهد بود. اما اگر اشتراکات نه در مبانی، بلکه مثلاً در

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

برخی امور سطحی (مثلاً از حیث فرهنگی، در مناسک؛ یا از حیث دینی، در ظواهر) باشند، آنگاه پیش بردن گفتگو دشوارتر است. حال برای تبیین امکان چنین گفتگویی، دشوارترین حالت ممکن را مفروض می‌گیریم، یعنی دو نظام تمثیلات در رابطه تباین با یکدیگر به سر ببرند. اینجاست که میان این دو نظام، از پیش، وضعیت عدم مفاهمه کامل برقرار است و گفتگو ناممکن می‌نماید. اما مسئله این است که چنین وضعیتی مسئله‌زا نیست، چرا که اصلاً مواجهه‌ای در کار نیست. زمانی که مواجهه وجود دارد، حتماً مسئله‌ای مشترک در کار است و در نتیجه، وضعیت از حالت تباین خارج می‌شود. ما پیش‌تر اشاره کردیم که هیچ دو نظام تمثیلاتی بدون تاثیر و تاثر (یعنی بدون زمین مشترک یا همپوشان) وجود ندارد و بعدها آن را اثبات خواهیم کرد. اما عجالتاً این مسئله را مفروض می‌گیریم که حتی (به فرض محال) اگر دو نظام متباین هم وجود داشته باشند، اصلاً مواجهه یا گفتگویی امکان تحقق ندارد و در نتیجه مسئله پیشاپیش رفع می‌شود. پس بهتر است به فرض قبلی ارتباط دو نظام با کمترین میزان همپوشانی (هم‌کمی: یعنی تعداد گزاره‌های مشترک و هم‌کیفی: یعنی اشتراک در سطح مبانی و هم‌نمودین: یعنی اشتراک در سطح مناسک و مظاهر) بازگردیم. این وضعیت (به ویژه اگر هر دو نظام غیرموجه باشند) مستعد تخاصم است (برای نمونه تخاصم دو دین جزمی (جنگ‌های صلیبی)، یا حتی تخاصم علم و دین (در هر دو صورت حمله جزم‌اندیشانه دین علیه علم در قرون وسطی و حمله جزم‌اندیشانه علم علیه دین در عصر روشنگری)). به بحث اصلی بازگردیم، در وضعیت مواجهه یک نظام موجه و یک نظام ناموجه، منطق مبارزاتی نظام موجه چه باید باشد؟

اینجاست که پلاستیسیتیه در مقام یکی از شروط موجه بودن نظام مطرح می‌شود. این نظام موجه است که برای هر شکلی از گفتگوی نقادانه باید از مبانی طرف گفتگو آغاز کند. این مهم فقط با میزان قابل توجهی از فداکاری و توسل به خصلت

پلاستیک نظام موجه ممکن می‌شود، و بدون این خصلت پلاستیک، آغاز از مبانی رقیب تنها به «جدل» منجر خواهد شد. به بیان دیگر، مواجهه جدلی تنها به‌ظاهر با مبانی طرف گفتگو آغاز می‌کند، اما هدف اصلی‌اش این است که با نفی آنها، خود را تصدیق کند. این موضع عملاً هیچگاه حتی قدمی از خود بیرون نگذاشته است. اصلاً مگر یک نظام تمثیلات جزمی می‌تواند، حتی لحظه‌ای، از خود (یعنی کل پیشفرض‌ها و روش بحث و اسطوره‌هایش) خارج شود و مبانی طرف مقابل را تصدیق کند؟ مگر اینکه این مبانی از پیش در خود او باشد (که در این صورت همان آغاز از مبانی مشترک به حساب می‌آید). در صورت فقدان این مبانی مشترک است که مشکل اصلی آغاز می‌شود و در نتیجه، این فقدان را تنها نظام تمثیلات موجه می‌تواند پُر کند. این نظام می‌تواند، به واسطه قابلیت پلاستیک (کش آمدن پلاستیک) و گشودگی‌اش مبانی طرف گفتگو را درونی کند (گویی همچون مبانی خودش: سفت شدن پلاستیک)، و آنها را دستمایه پردازش (هم استدلالی هم تاریخی) قرار دهد اما به شیوه خود. من در پرتاب‌های فلسفه فصلی را به این شیوه نقد، تحت عنوان «نقد درون‌زا»، اختصاص دادم. در انتهای آن فصل پس از بیان مواضعم، نتیجه گرفتم که:

[یک نظام موجه] باید به جای نشان دادن عدم «مطابقت» نتایج رقیب با معیارهای خود منتقد، عدم سازگاری میان نتایج رقیب با معیارهای خود رقیب را نشان دهد. تنها در این صورت است که می‌توان از نقد حقیقی سخن گفت. نقدی که البته دست آخر باید اذعان کرد که اگر به نحوی رادیکال صورت‌بندی شود، می‌تواند صرفاً دو سو نداشته باشد؛ یعنی بنا نیست با تکیه بر منطق دو حدی، صرفاً یا به نفی رقیب (تصدیق خود) یا به تصدیق رقیب (نفی خود) راه ببرد، بلکه در مواجهه‌ای دیالکتیکی این امکان وجود دارد که

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

منتقد نهایتاً هم خود را و هم رقیبش را رفع کند. اگر منتقد سودای حقیقت را در سر دارد، باید همزمان، هم از جزم‌اندیشی بپرهیزد - تا بتواند خود را نقد کند - و هم از نسبی‌گرایی بپرهیزد - تا به خود اجازه دهد که دیگری را نقد کند. هم جزم‌اندیشی و هم نسبی‌گرایی «نقد» را ناممکن می‌سازند. منتقد راستین (رادیکال-دیالکتیکی) باید بداند که حقیقت یک گزارهٔ جزئی از پیش‌داده نیست یا به بیان دقیق‌تر، حقیقت اصلاً «نیست»، بلکه «می‌شود». خود او، خود نقد او علیه رقیبش، حتی نقد او علیه خودش، خود تلاش او برای راه یافتن به سطحی فراگیرتر که جامع و رافع خود و رقیب باشد، مویذ و مقوم این حقیقتِ پویاست. حقیقت، چیزی نیست جز همین فرایند نفی و ایجاب پیش‌رونده؛ و منتقد تنها از این طریق است که می‌تواند خود را منادی حقیقت و نمایندهٔ راستین نقد بداند. نقد رادیکال همچون نفرینی است که خواب همگان، حتی خود منتقد، را آشفته می‌سازد و هیچ عهد اخوتی با کسی نبسته است.^۱

ایدهٔ کلی آن نوشتار همچنان در متن حاضر جاری است، با این تفاوت که در آن نوشتار هنوز این امید وجود داشت که بتوان در چهارچوب برداشتی، ولو پیشرو، از دیالکتیک مسئله را حل کرد، و در نتیجه، آن نوشتار هنوز آن چنان که باید از دیالکتیک ناامید نشده بود که پلاستیسیتهٔ خود را خلق کند. مشکل اصلی دیالکتیک از این حیث، این است که هر چند می‌کوشد تا از منطق دو حدی فراتر رود، اما از حفظ توأمان طرفین تناقض عاجز است و در نتیجه می‌کوشد تا آنها را در شقِ سومی رفع کند. پس دیالکتیک هر چند شقِ ثالث را طرد نمی‌کند، و از این حیث نسبت به منطق دوحدی پیش‌روست، اما نمی‌تواند خود تناقض را تاب آورد و به همین دلیل

^۱ پرتاب‌های فلسفه، ص ۳۴.

بلافاصله به شیء سوم رفع‌کننده گرایش می‌یابد. این نقد بر منطق دیالکتیکی، بنیاد نقدهای رادیکال به فلسفه تاریخ هگلی، غایت‌شناسی هگل و به ویژه فلسفه سیاسی هگلی است. نقل قول فوق از پرتاب‌های فلسفه، مبتنی بر منطق دیالکتیکی، همچنین هنوز حتی تصویری از گفتگوی چندگانه یا پلی‌لوگ همزمان نظام‌های متکثر ندارد. با این وصف، نظام تمثیلات موجه در گفتگو با نظام تمثیلات ناموجه باید به این فداکاری تن دهد (در گفتگوی دو نظام تمثیلات موجه، این فداکاری دوطرفه است و در نتیجه، دیگر فداکاری محسوب نمی‌شود) که دقیقاً از مبانی‌ای آغاز کند که مطلقاً به آنها باوری ندارد یا با گزاره‌های نظام خودش در تقابل هستند. در همین نقطه، دو پرسش مطرح می‌شود: این شیوه تا چه حد امکان دارد و در صورت امکان، اصلاً تا چه حد جایز است؟

پیشبرد این شیوه البته دشوارتر از حد تصور است. هر نظام تمثیلاتی تمایل به جزمی شدن و تصدیق بیش از پیش مبانی خود دارد. در نتیجه، پذیرش غیرریاکارانه مبانی طرف گفتگو، در عین حفظ (یا حتی تعلیق) مبانی خود، منطقی‌آلیازی را طلب می‌کند. باید یادآوری کرد که هدف اما نه حذف و به انقیاد در آوردن طرف گفتگو، بلکه موجه‌سازی آن است (با نظر به هر دو معنای این اصطلاح به طور همزمان: یعنی از یک سو، بدل ساختن آن به نظامی موجه یا موجه‌تر (موجه ساختن در معنای تغییر دادن)، و از سوی دیگر، توجیه و مدلل کردن آن (موجه ساختن در معنای دفاع کردن)). این هزینه‌ای است که یک نظام تمثیلات موجه باید بپردازد. اگر از این مسئولیت شانه خالی کند، موجه بودن خودش نیز زیر سوال خواهد رفت. این شیوه بیش از هر چیز به این دلیل دشوار است که خلاف سه عادت مالوف نظام‌های غیرموجه است: یکی کوناتوس نظام (صیانت از خود) و دیگری آرمان پیروزی سریع (اتصال کوتاه) در مبارزه، و در نهایت، تعیین دیگری در مقام رقیب لازم‌الانقیاد (تغذیه از دشمن‌تراشی). در حالی که در نظام موجه هر سه این عادات

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

به چالش کشیده می‌شوند. البته در برخی شرایط حتی این شیوه نیز کارآمد نیست. برای مثال وقتی نظام تمثیلات دیگر، از ورود به هر گونه گفتگویی اجتناب کند و شیوه مواجهه را به نحوی تخصص‌آمیز به نفی ماهیت نظام تمثیلات موجه معطوف سازد. در این صورت نظام تمثیلات موجه، باید «مقاومت» کند. مقاومت همزمان در برابر سه عامل مخرب: یکی، تمایل درونی‌اش به جزمی‌شدن واکنشی و در نتیجه، وانهادن گشودگی؛ دوم، تمایلش به فروکاستن ارتباط به خصومت متقابل و وانهادن هر گونه امید به کل یا اجزائی از نظام دیگر که امکان گفتگو، و چه بسا همدستی، با آنها ممکن است؛ و مهمتر از همه، سوم، مقاومت در برابر حملات طرف دیگر با هدف حفظ و حراست، نه از خود در مقام صرف کوناتوس، بلکه حراست از دستاوردهای خود در مقام نظامی موجه. اینجاست که این نظام حتی می‌تواند نوعی استراتژی دفاعی را از خود نشان دهد. و باید همواره برای آن آماده باشد و خود را قدرتمند نگاه دارد، تا هر گاه طرف دیگر، از مسیر گفتگو خارج شد و کوشید با روش‌های مخرب (مثلاً سرکوب سیاسی)، کلیت نظام تمثیلات موجه را نابود سازد، این نظام بتواند تاب آورد و از خود و دستاوردهای موجه‌سازش دفاع کند، البته تنها به این شرط که هیچ‌گاه اصول موجه‌ساز خود را وانهند و وسیله را فدای هدف نکنند. ما در ادامه کتاب، به ویژه فصل مربوط به سیاست، در این خصوص به تفصیل سخن خواهیم گفت و البته نتایج عینی و عملی‌تر این شیوه را در مناسبات دینی، فرهنگی و سیاسی ترسیم خواهیم کرد.

حال اگر مقیاس بحث را از ارتباط دوطرفه فراتر تصور کنیم، آنگاه لازم است توضیحاتی نیز درباره آن ارائه دهیم. مسئله این است که یک نظام تمثیلات همواره با تعداد بسیاری از نظام‌های تمثیلات ارتباط دارد. در گام نخست، می‌توان کل روابط را دو به دو تعریف کرد و با این توجیه که می‌توان موارد فوق را در خصوص هر رابطه متقابلی پیش برد، قضیه را رفع و رجوع کرد. اما این توجیهی قابل پذیرش نیست و

مبتنی بر محدودیت‌های منطق دو حدی است (که می‌دانیم حتی دیالکتیک نیز بدان دچار است). گفتگوی چندگانه (یا پلی‌لوگ) با مجموعه‌ای از گفتگوهای دوطرفه (دیالوگ‌ها) متفاوت است و منطق خاص خود را می‌طلبد. در چنین وضعیتی یک گزاره از یک نظام، نه تنها همزمان در رابطه‌های دوطرفه میان این نظام و نظام‌های دیگر نقش ایفا می‌کند، بلکه حتی می‌تواند گفتگوهایی چندطرفه را شکل دهد که حول مسئله‌ای مشترک صورت می‌پذیرند. و علاوه بر آن، حتی می‌تواند در گفتگوهای دوطرفه (یا چندطرفه) میان خود نظام‌های دیگر نیز نقشی موجه‌ساز ایفا کند. همچنین هر گزاره‌ای در هر نظام دیگر، می‌تواند نه تنها در روابط مستقیمش با این نظام، بلکه در روابط تمام نظام‌های دیگر با این نظام یا با همدیگر نقش ایفا کند. میزان این تاثیرگذاری به عوامل مختلفی باز می‌گردد: مانند میزان سرزمین‌های همپوشان، زبان مشترک، مبانی مشترک، مسائل مشترک، روابط مشترک با نظام‌های دیگر و غیره. همانگونه که اشاره شد، یک نظام تمثیلات موجه حتی می‌تواند با ورود به میان رابطه دو نظام تمثیلات غیرموجه در راستای موجه‌سازی هر دو بکوشد و بدین طریق، خود را نیز غنی‌تر سازد. زیرا درست است که یک نظام تمثیلات می‌تواند بدون وابستگی به سایر نظام‌های تمثیلات در سطح لزوم موجه شود، اما برای موجه‌سازی در سطوح بالاتر، نیازمند موجه‌سازی هرچه بیشتر سایر نظام‌هاست. نظام حاضر در مقام منتقد اتوپیااندیشی، بنا ندارد در اینجا از اتوپیای نظام‌های موجه سخن بگوید (شاید به دلیل همان ناامیدی حاکم بر زمانه و کوتاهی سقف امیدها)، اما ممکن است یک نظام تمثیلات اتوپیااندیش موجه بتواند به نوبه خود چنین غایتی را ترسیم کند.

با توجه به توضیحات فوق، ارتباط نظام‌های تمثیلات مختلف، با مبانی و مسائل مختلف را می‌توان بر اساس نوعی چندارزشی همگرا سامان داد. آنچه این منطق چندارزشی را همگرا می‌کند، هم محوریت موجه‌ساز رابطه از سوی نظام

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

موجه است و هم پذیرش پلاستیک مبانی طرف گفتگو برای خلق امکان گفتگو. در شرایط مخاصمه (مانند جنگ یا انقلاب) نیز، که البته عامل اصلی‌اش نظام موجه نیست، بلکه میل دستکم یک نظام ناموجه به سرکوبگری گفتگوناپذیر است، نظام موجه در عین ساماندهی مقاومتی همه‌جانبه، همچنان به ترک مخاصمه از طریق گفتگوی انتقادی موجه‌ساز نظر دارد. در بخش‌های دیگر خواهیم دید که ورود به مخاصمه مخرب یکی از راهکارهای نظام‌های تمثیلات ناموجه برای تن ندادن به گفتگوی سازنده و قطعی‌سازی کاذب سپهر گفتمانی است؛ حتی اگر منجر به نابودی کامل خودشان شود. پذیرش گشودگی و پلاستیسیته برای یک نظام غیرموجه جزمی بسیار دشوارتر از تن سپردن به نابودی است.

بارزترین نمونه این امر باورمندی به ادیان است (البته در اینجا باید آنتیسم را نیز نوعی دین در نظر بگیریم، با همان میزان جزمیت و نظام تمثیلاتی به همان میزان ناموجه و جزمی). اما اجازه دهید اینجا به یک نمونه بسیار روشن‌تر و ملموس‌تر از امکان تحقق این چندگویی پلاستیک اشاره کنیم: طب. امروز ما شاهد انواع طب‌های مختلف هستیم، از طب مدرن تا طب سنتی ما (سینوی)، تا طب سنتی چینی (TCM)، طب سنتی هندی (آیورودا)، طب سوچوک و غیره که می‌توان نمونه‌های بسیاری را باز به آن افزود. در صورت بررسی اولیه، روشن می‌شود که دستکم روایت غالب تمام این طب‌ها در مقام یک نظام تمثیلات ناموجه‌اند، آن هم به این دلیل ساده که به یکدیگر گشوده نیستند و حتی چه بسا هر کدام، دیگری را دشمن می‌پندارند: واکنش‌های یک‌جانبه هر کدام از آنها (و حامیان و باورمندان متعصبشان) در پدیده همه‌گیری اخیر به نمایشی مضحک از بروز تنش میان نظام‌های تمثیلات ناموجه بدل شد که البته به قیمت از دست رفتن جان‌های بسیار تمام شد. اما در عمل، اگر حقیقتاً بکوشیم تا از این یکجانبگی بیرون آییم و به امکانات آنها توجه کنیم، در خواهیم یافت که هر کدام در برخی بیماری‌ها موثرتر از

دیگران‌اند. برای مثال، طب مدرن به دلیل اختراع واکسن‌ها و آنتی بیوتیک‌ها، از جهاتی، در خصوص برخی بیماری‌های عفونی و ویروسی موثرتر عمل می‌کند. حال آنکه مثلاً، در خصوص برخی بیماری‌های روانی یا سردردهای میگرنی، استفاده از تجویزات طب مدرن روز به روز فرد را بیمارتر و ضعیف‌تر می‌کند، چرا که اصل مسئله را هدف قرار نمی‌دهد. از سوی دیگر، طب‌های سنتی به دلیل توجه کل‌نگرانه بر طبع‌شناسی (طبایع چهارگانه بلغمی، صفراوی، سودایی و دموی، یا دوشاهای سه‌گانه پیتا، واتا، کافا و امثالهم) و البته با سرکوب استثنائات و جزم‌اندیشی در خصوص مرزها و نظام تمثیلات پایه که عمدتاً با یک نظام تمثیلات عرفی یا دینی ناموجه پیوند خورده‌اند، برای حل برخی مشکلات جدی، که در طب مدرن باید حجم بالایی از داروها را برای مدت‌ها مصرف کرد، راه‌حالی بسیار ساده و موثر پیشنهاد می‌دهند که ریشه مشکل را بر اساس تعادل طبایع حل می‌کند. روش‌های دیگر، مثلاً طب سنتی چین که تعادل را با توجه به دو عنصر متضاد بین و یانگ تحلیل می‌کند، به جای بررسی جداگانه اقدام‌ها، بر چرخش انرژی حیاتی (چی) از طریق نصف‌النهارها (Meridian) در کل بدن متمرکز است. می‌توان به تحلیل و مقایسه این ساختارها پرداخت (که البته وظیفه افرادی متخصص در این حوزه است)، اما تا جایی که به عنوان یک ناظر پیگیر می‌توانم مشاهده کنم، روشن است که هر کدام از این نظام‌های تمثیلات در بخش‌هایی موثرتر و در بخش‌هایی ناموثرترند. این امر از کنار هم گذاشتن تعدادی از تجربیات فردی نیز قابل حصول است. اما می‌دانیم که متولیان و متخصصان این نظام‌ها، عمدتاً در نوعی تخاصم با نظام‌های رقیب به سر می‌برند تا جایی که هر کدام دیگری را به شارلاتان‌بازی و حتی مهلک بودن متهم می‌کنند. باورمندان به این نظام‌ها نیز عمدتاً (دقیقاً مشابه باورمندان به ادیان مختلف)، یا دچار تعلق جزم‌اندیشانه به یکی و بدبینی نسبت به سایرین هستند، یا برعکس، با دچار شدن به نوعی نسبی‌گرایی پست‌مدرن، به آمیزه‌های ناموجه، نامنسجم و من‌درآوردی از همه این نظام‌ها، از درمان‌های خانگی

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

تا تبلیغات اینستاگرامی، پناه برده‌اند. حال برای برون‌رفت از این وضعیت، نخستین گام، وانهادن یک‌جانبگی و پذیرش این حقیقت است که هرکدام از این نظام‌ها دارای فواید و شواهد خود هستند. در این مرحله میلی به ادغام و هم‌آمیزی این نظام‌ها ایجاد می‌شود. اما نکته اینجاست که نمی‌توان دو نظام مطلقاً متفاوت را با هم ادغام کرد مگر با خلق نظامی نوین دربردارنده هر دو (ایده رفع هگلی). اما چنین هدفی نیز در اکثر مواقع ممکن نیست، چرا که ادغام دیالکتیکی برای نظام‌هایی معنادار است که در ساحت تضاد یا تناقض به سر می‌برند، حال آنکه نظام‌های تمثیلات طبی مختلف (مثلاً طب مدرن و سنتی) نظام‌هایی با ساختارهایی کاملاً «متفاوت» هستند تا آنجا که حتی به تضاد و تناقض تن نمی‌دهند. در عمل هم (البته تا آنجا که من مشاهده و پیگیری کردم) تلاش‌های موفق برای پیوند زدن چنین نظام‌های طبی‌ای، از سوی افرادی که از یک‌جانبگی جزمی اولیه بیرون آمدند و هر دو (یا چند) طرف را تصدیق کرده‌اند و در زمینه همه آنها تخصص و دانشی کسب کرده‌اند، نه دست‌یافتن به نظامی جامع و رافع طرفین، بلکه تنها امکان ترجمه‌پذیری تقریبی هر کدام به دیگری بوده است و نیز تفکیک موضوع اثرگذاری (یعنی تعیین اینکه هر کدام در چه مواردی قوی‌تر عمل می‌کنند) و حتی در بهترین و کارآمدترین روش، رسیدن به داروهایی از طریق این همکاری بین‌نظامی. این مواجهه البته صرفاً سطحی اولیه از آن چیزی است که من ورود به تعامل پلاستیک می‌نامم. و این تنها از عهده افرادی برمی‌آید که مواجهه‌ای موجه با نظام‌های تمثیلات دارند: یعنی در عین آنکه می‌کوشند نقادانه فروبستگی جزمی این نظام‌ها را (البته به روش مذکور نقد پلاستیک و درونزا) بگشایند، در عین حال تصدیق‌کننده، آشکارکننده و حتی احیاکننده امکاناتی هستند که در پس این جزم‌اندیشی پنهان مانده بود. اینجاست که یک موضع موجه می‌تواند وارد محاصمه کاذب و جزمی نظام‌های تمثیلات ناموجه شود، امکانات آنها را، بر خودشان و دیگران، آشکار سازد و به غنای بیشتر آنها و موجه شدنشان یاری رساند. و البته

بزرگترین مانع در این راه احتمالاً خود متولیان جزم‌اندیشی هستند که از این جزمیت ارتزاق می‌کنند و البته باورمندانی اعتیاد یافته به شیوه باورمندی ناموجه. البته کارهایی در این زمینه انجام شده است (یک نمونه اولیه بسیار خواندنی از این روش در پیوند زدن طب مدرن و طب سنتی چین، کتاب بیژونگ گو و اندرو پاول است تحت عنوان به بدن خود گوش دهید¹)، اما تنها یک مواجهه پلاستیکی می‌تواند در این زمینه راهگشا، موثر و نویدبخش نوعی نظام تمثیلات موجه ناظر بر طب پلاستیکی جامع باشد بدون آنکه بکوشد نظام‌های منفرد را درون نظامی واحد رفع، ادغام یا حل کند.

موردی مشابه در تحلیل سمیتوم‌ها وجود دارد که البته پرداختن به آن در حوصله بحث حاضر نیست و نیازمند مقدمات بسیار پیچیده‌تر است. برای مثال اگر همزمان دو نفر (مثلاً یک پزشک و یک جن‌گیر) با فردی مواجه شوند که دچار رعشه شده و کف به دهان آورده، قطعاً دو روایت مختلف از علت این سمیتوم را شاهد خواهیم بود: احتمالاً اولی صرع را تشخیص خواهد داد و دومی حلول جن در آن فرد را. خب روشن است که ما احتمالاً دومی را موهوم و اولی را علمی می‌دانیم. پزشک مدرن تعداد قابل توجهی دارو تجویز می‌کند که البته منجر به خواب‌آلودگی فرد و ضعف توانایی او در حرکت و تفکر خواهد شد، اما احتمالاً حملات را کنترل کرده و کاهش خواهد داد. اما فرض کنید فرد جن‌گیر، پیشنهاد دهد که یک جلسه جن‌گیری برگزار کنید (مثلاً مانند مراسم زار در جنوب ایران). ما احتمالاً مخالف چنین روش‌های موهوم و خرافی‌ای هستیم. اما فرض کنید که مستاصل شویم و بپذیریم که آن یک جلسه برگزار شود، و بلافاصله بعد از برگزاری

¹ Guo, Bisong & Powell Andrew (2002), *Listen to Your Body*, University of Hawaii Press.

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

آن مراسم بیمار بهبود یابد، تمام نشانه‌ها از بین برود، و بدون نیاز به هیچ دارویی فرد وضعیت عادی پیدا کند. چگونه می‌توان این را تحلیل کرد؟ یا باید همچنان با تکیه بی‌قید و شرط به نظام تمثیلات طب مدرن، بکوشیم تا روش درمانی رقیب را بی‌اهمیت یا موفقیتش را تصادفی جلوه دهیم، یا اینکه به یکباره عقایدمان دگرگون شود و به نظام تمثیلات رقیب ایمان بیاوریم (اتفاقی مشابه آنچه در تغییر دین رخ می‌دهد). نکته اینجاست که هر دو واکنش جزمی و ناموجه است. چرا که هر دو نظام ناموجه‌اند و انتقال از یکی به دیگری (مثلا از طب مدرن به اسطوره‌های پیشامدرن جن‌گیری)، گویی افتادن از چاله به چاه است. یک تجربه نقض‌کننده (حتی تجربه‌های بسیار) هرچند نشانه‌ای است بر ناتمام بودن یا ناقص بودن یک نظام، اما ابدأً توجهی برای دفاع از یک نظام دیگر نیست. چرا که آن نظام نیز سرشار از نقصان و ناتمامیت است. اما تمام نظام‌های ناموجه به دلیل ترفندهای جزمی‌ای که برای باورمندانشان به کار می‌گیرند نوعی باور جزمی و یکجانبه را پرورش می‌دهند تا باورمندان را حفظ کنند و باورشان را شدت بخشند. اینجاست که موجه‌سازی نظام‌های تمثیلات (یعنی نقد درونزا، غنابخشی پلاستیک، تصدیق امکانات) ضرورت می‌یابد. و فراروی از یک نظام تمثیلات ناموجه بدون درافتادن به یک نظام تمثیلات ناموجه دیگر، البته کاری سترگ است و آگاهی و آمادگی‌ای بالا می‌طلبد. این همان منطق پلاستیک مواجهه بینانظامی است.

یک قیاس خفی بازمینی‌شده

در اینجا و پس از طرح منطق چندارزشی همگرا می‌توان از روش منطقی دیگری نیز نام برد که در مواقعی، به ویژه در زمانه عدم قطعیت، می‌تواند به پیشبرد بحث یاری رساند و من آن را «قیاس خفی بازمینی‌شده» نامیده‌ام که آمیزه‌ای از استنتاج و استقراء است. از یک سو، به دلیل فقدان مقدمات قطعی پذیرفته‌شده (در استنتاج)، و از سوی دیگر به دلیل عدم جامعیت فروکاستن کلیت به کثرات جزئی یا رسیدن به

کلیت از طریق تحلیل جزئیات (در استقرا)، هر دوی استنتاج و استقرا در شرایط فعلی ناکارآمدند. اما می‌توان برای حل برخی مسائل به شکل بازسازی‌شده‌ای از ایده قیاس خفی باشد. می‌دانیم که قیاس خفی زمانی عمل می‌کند که ما نمی‌توانیم یک گزاره را در یک استدلال واحد برای تمام افراد مجموعه اثبات کنیم. آنگاه اگر بتوانیم آن مجموعه را به چند زیر مجموعه تقسیم کنیم، به نحوی که مجموع آنها، مجموع تمام افراد مجموعه نخست را در بر بگیرد (مهم نیست اگر افراد بیشتری را هم شامل شود)، آنگاه می‌توانیم با اثبات آن گزاره برای تمام زیرمجموعه‌ها، آن را در خصوص مجموعه اصلی نیز اثبات شده بدانیم. برای مثال، مثلث از سه حالت خارج نیست: یا متساوی‌الاضلاع است، یا متساوی‌الساقین، یا مختلف‌الاضلاع. پس اگر قاعده واحدی را جداگانه برای هر کدام از این سه حالت اثبات نماییم، می‌توانیم آن را برای هر مثلثی اثبات شده بدانیم.

اما نکته اینجاست که اصلاً مگر می‌شود به چنین تقسیم‌بندی‌ای رسید؟ مگر ممکن است که تمام امکانات یک وضعیت را محدود و معین کرد. دقیقاً همین جاست که نوعی از استقراء مطرح می‌شود. مسئله این است که طبق قیاس خفی برای اثبات یک گزاره در خصوص یک مجموعه، باید آن را در خصوص تمام وضعیت‌های ممکن آن مجموعه اثبات کرد. اما اصلاً آیا دست یافتن به تمام وضعیت‌های ممکن است؟ ابداً. همان مثال مثلث، امروز در هندسه‌ای ناقلیدسی زیر سوال است و انواع دیگری از مثلث (به یک تعبیر، بیشمار نوع) قابل تصورند. در اینجا اما با تصدیق تمایز میان «ممکن» و «موجود» می‌توان «موجود» را ملاک قرار داد و اجازه داد که هر ممکنی، هرگاه موجود شد، وارد معادلات شود. به بیان دیگر، در واقع در حل یک مسئله تمام پاسخ‌های موجود (نه ممکن) لحاظ می‌شود. اگر گزاره‌ای برای همه آنها صادق بود، بر اساس این قیاس خفی بازبینی‌شده، آن را تا اطلاع ثانوی (یعنی تا موجود شدن یا پدیدارشدن ممکن تازه) صادق می‌دانیم. این

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

امر تنها به واسطه گشودگی و پلاستیسیته منطق پلاستیک قابل دفاع و حتی درک است. این نکته می‌تواند حتی راهی تازه برای حل جدال بین تاریخی‌نگری و صدور حکم قاطع ایجاد کند. از سوی دیگر، این روش بیشتر به نحوی سلبی کارآمد است و خود را با نوعی برهان خلف بازبینی شده می‌آمیزد. اگر در یک وضعیت انسدادی حل مسئله، تمام راه‌حل‌های موجود رد شدند جز یکی، این راه حل، بی‌آنکه اثبات شود، فقط به صرف اینکه رد نشده است، تا اطلاع ثانوی، مقبول تلقی می‌شود. اگر بیش از یک راه حل یا ایده ردناشده باقی ماند، آنگاه باید بین آنها بر اساس معیارها و ارزش‌های مشترک (انسجام) یا غیرمشترک (چندارزشی همگرا) دست به انتخاب زد یا هر دو را همزمان (آلیاژی) پیش برد. ما پیش‌تر در مقدمه این اثر از این روش برای توجیه «مبارزه» استفاده کردیم. هرگاه راه‌حل تازه‌ای طرح شد که ردشدنی نیست، می‌توان آن را نیز به همین شیوه وارد محاسبات کرد. اگر در وضعیتی انسداد مطلق وجود داشته باشد (یعنی هیچ راه حل ردناشده‌ای نمانده باشد)، باید یا در صورت مسئله یا در پاسخ‌ها، به کمک تخیل راهی تازه گشود و امکانی تازه را خلق کرد. به بیان ساده‌تر، یا باید راهی گشود، یا باید راهی ساخت یا باید راهی شد. این روش یک روش اثبات متعارف نیست، اما در زمانه فعلی (انسداد) می‌تواند به معنای دقیق کلمه «راهگشا» باشد.

در نهایت، این فصل تلاشی بود برای عرضه ایده کلی نوعی منطق که بتواند از مشکلات پیش روی پروبلماتیک روش منطقی و پروبلماتیک معیار فراتر رود و راهی تازه بگشاید. در خصوص معیار ملاحظه کردیم که می‌توان از معیار پلاستیک در برابر نقدها به معیارهای چهارگانه دفاع کرد. به بیان دیگر، مسئله دسترس‌ناپذیری مرجع (در معیار صدق مطابقت) دیگر مطرح نیست. مسئله معیار انسجام درونی نیز به واسطه فقدان معیار پیشینی و زاینده بودن معیار در رجوع مکرر هر گزاره به کلیت برطرف می‌شود. در پاسخ به این پرسش که اگر مجموعه‌ای از نظام‌های

منسجم داشتیم، چگونه می‌توان بین آنها داوری کرد، مفصلاً با توجه به موجه یا ناموجه بودن این نظام‌ها، به کمک منطق چندان‌رزی همگرا توضیحاتی ارائه شد. این معضل نیز در معیار انسجام وجود داشت که اگر یک شناخت (مثلاً تجربی) در تقابل با کلیت شناخت قرار گرفت چه باید کرد؟ آیا کلیت را باید فدای استثناء کرد یا برعکس؟ ما این معضل را با مفهوم گشودگی و پلاستیسیته حل کردیم و خود موجه بودن را بر حفظ این تنش میان امر کلی و جزئی (یا قاعده کلی و تجربه نقض‌کننده) استوار ساختیم. بدین طریق، نه از استثناء ارزش ساختیم نه آن را سرکوب کردیم. همچنین کوشیدیم تا در عین دچار نشدن به نسبی‌گرایی تاریخی‌انگارانه معیار صدق پویا، به کمک نوعی نظریه طیف‌گرا در منطق چندان‌رزی، بدون درافتادن به جزم‌اندیشی، از درافتادن به نسبی‌گرایی ضدداوری و ضدنقد اجتناب کنیم. در نهایت این منطق از یک سو، بر اصل امتناع تناقض مبتنی است (در لحظه صدور حکم نظری یا تصمیم عملی) و از سوی دیگر اجتماع تناقض (و سایر انواع تفاوت را که هرچند تناقض سختگیرانه‌ترین نوع آنها به نظر می‌رسد، اما انواع خنثی، حاشیه و استثناء، بیش از تناقض نظام را مسئله‌دار خواهند کرد) را می‌پذیرد، اما نه از طریق رفع دیالکتیکی ناگشوده، بلکه از طریق حفظ توأمان طرفین در رابطه‌ای آلیاژی. این یعنی از یک سو در لحظه داوری صدق (یا حتی عمل، مثلاً در لحظه تصمیم اخلاقی) نوعی امتناع تناقض میان یک انتخاب و تمام دیگر انتخاب‌ها رخ می‌دهد، اما در عین حال، نوعی منطق امکان‌محور حاکم است که هم پیش از تصمیم و هم بعد از تحقق آن از امکانات گسترده خود تصمیم پرده برمی‌دارد. مسئله همان‌گونه که بارها اشاره شد، این نیست که «این یا آن؟» (موضوع منطق دوحدی)، این نیز نیست که «چگونه همزمان هر دو، اما در دو سطح مختلف؟» (مواجهه کانتی رفع تناقض از طریق رفع تداخل)، و حتی این نیز نیست که «چگونه همزمان هر دو در ترکیبی تازه؟» (موضوع هگلی آوفه‌هونگ)، بلکه این

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

است که «چگونه همزمان هر دو در سطحی واحد و معطوف به یک تصمیم یا حکم واحد؟».

تمثیل دو نیمکره مغز می‌تواند در این خصوص روشن‌گر باشد. چنانچه مشهور است، هر نیمکره مغز عملکردی خاص دارد که اساساً با نیمکره دیگر متفاوت و حتی متقابل است. برای مثال یکی بر فردیت انسان و جدایی از جهان تاکید دارد و دیگری، بر یگانگی با جهان و حل شدن سوژه. حال سوال این است که بالاخره کدام؟ برخی طرفدار تقویت این نیمکره‌اند و برخی طرفدار تقویت آن نیمکره. فارغ از نقدهای جدی به خود این تقسیم‌بندی نیمکره‌ای و انتساب ساده‌انگارانه رفتارها یا خصلت‌ها به یک نقطه فیزیکی-مکانی در مغز، اینجا فقط در مقام یک تمثیل (که همان‌گونه که خواهیم دید، علم چیزی بیش از آن را نیز به ما عرضه نمی‌کند) مسئله این نیست که «بالاخره کدام؟» یعنی داوری در خصوص اینکه حق با کدام نیمکره است؟ بلکه مسئله این است که «چگونه همزمان هر دو؟» از قضا، یکی از مهمترین مفاهیمی که عصب‌شناسی امروز برای توضیح رفتار ذهن در مقابل رویکرد مکان‌محور فیزیکیستی فوق از آن استفاده می‌کند، خود پلاستیسیته است. «پلاستیسیته [در مقام] بستر تمایز یابی امور متضاد، طرف‌های مقابل را در رفتار متقابل‌شان در کنار یکدیگر حفظ می‌کند»^۱. و با رادیکالیزه کردن پلاستیسیته از تضاد به تناقض است که در خصوص خود اصل امتناع تناقض نیز می‌توان پرسید چگونه همزمان هر دو؟ هم امتناع و هم اجتماع؟ هر پاسخی به این مسئله، راهی را برای فراروی از انسداد منطق دوحدی می‌گشاید و در عین حال، فضایی برای خلق امکاناتی تازه برای اندیشه، زیستن و مبارزه.

^۱ مالاپو، کاترین (۱۴۰۱)، آینده هگل، ترجمه سعید تقوایی ابریشمی و محمد مهدی اردبیلی، تهران: نی، ص ۳۸۹-۳۹۰.

علاوه بر این، به کمک منطق پلاستیک، سطح دیگری از امکان پذیرش «همزمان هر دو» (یا حتی فراتر، همزمان، همه دقایق طیف‌بندی‌های محورهای ممکن) نیز قابل طرح است که در اکثر قریب به اتفاق موارد تناقض‌آمیز (و نیز برای تمام دقایق طیف‌بندی مابین دو تناقض - و این یعنی پلاستیک ساختن خود دیالکتیک) قابل استفاده است. کانت در نقد عقل محض، مسائل جدلی‌الطرفین را با دو ترفند مختلف در کنار هم جای داد: یکی نامشروع بودن صدور حکم یا موضع‌گیری (بیرون از حوزه تجربه و مقوله‌پذیری)، مانند دعوا بر سر متناهی یا نامتناهی جهان، و دوم، بدل ساختن عدم تناقض به عدم تداخل و نفی رابطه تناقض‌آمیز، مانند رابطه ضرورت طبیعی و آزادی اخلاقی. موضع پلاستیک در عین آنکه ملهم از کانت است می‌کوشد تا هر دو ترفند را به نقد بکشد: هم عدم مواجهه با مسئله به واسطه نامشروع بودن صدور حکم و هم تحریف مسئله با هدف از میان بردن تناقض. مواجهه پلاستیک، برعکس، هم تناقض را تصدیق می‌کند و هم بیان‌گزاره (صدور حکم، در مقام یک روایت خیالی بشری از ماجرا)، مشروع می‌داند. آنچه باعث می‌شود رویکرد پلاستیک بتواند همزمان هر دو طرف تناقض (و تمام دقایق میانی) را در خود جای دهد، نه خلق منطقی مرموز و فرابشری است که تناقض را برای موجوداتی فرابشری منطقی جلوه دهد، بلکه به طور ساده، عدم مداخلت آن تناقض مشخص در پروبلماتیک اصلی و در نتیجه، از کار انداختن جدیت خود امتناع تناقض از طریق ثانویه‌سازی خود مسئله محل تناقض است. به بیان دیگر، چه جهان نامتناهی باشد چه متناهی، چه آغاز داشته باشد چه نداشته باشد، چه حتی غایتی داشته باشد چه نداشته باشد، تفاوتی به حال ما ندارد و مسئله معناداری و موجه‌سازی زیستن سوژه نسبت به این مسائل لااقتضاست و دقیقاً به همین دلیل پاسخ موجه می‌تواند هر دو طرف تناقض را دون خود جای دهد. این موضع یادآور تعبیر بودا، هزاران سال پیش از کانت و هگل، در سوتای درخشان چولامالوکیا سوتا است. او خطاب به مالوکیاپوتا که از او می‌خواهد درباره برخی مسائل لاینحل

فصل ۲. روش‌شناسی: منطق و نظام‌های تمثیلات

فلسفی (مانند آغاز و پایان جهان و غیره) پاسخ بدهد، می‌گوید که چه جهان متناهی باشد چه نامتناهی، محدود باشد یا نامحدود، مشکل آزادی شما همان است که بود. در نتیجه، وجهی دیگر از مواجهه پلاستیک با تناقض و توانایی درونی کردن آن، ذوب کردن و از اولویت انداختن خود تناقض است، نه با رفع آن، نه با بدل ساختنش به عدم تداخل، نه با مواجهه‌ای نسبی‌گرایانه، بلکه دقیقاً با پذیرش پلاستیک هر دو طرف تناقض و بازصورت‌بندی‌شان در پرتو (یعنی از طریق گرمای) خود زیستن در مقام پروبلماتیک اصلی.

چنانکه در ابتدای فصل نیز اشاره شد، به نظر می‌رسد مخاطب پس از مطالعه مطالب این فصل، که شاید قلب نظام حاضر محسوب شود، نه تنها احساس رضایت نمی‌کند، بلکه تا حد زیادی به ابهام و سرگشتگی دچار می‌شود. قاعدتاً زمانی که از طرح یک «منطق» سخن گفته می‌شود، این انتظار وجود دارد که این منطق نوین علاوه بر صورت‌بندی ایده اصلی و بیان تمثیلات و قواعد، به‌صراحت و به‌وضوح روشن کند که در خصوص استدلال معتبر چه تعریفی دارد یا مثلاً آزمون صدق پلاستیک دقیقاً چگونه صورت می‌پذیرد و تکلیف مخاطب را روشن کند. بی‌آنکه بخواهم از پذیرش مسئولیت متن شانه‌خالی کنم، باید یادآور شوم که کل این کتاب تنها فهرستی از یک نظام در حال تولید است. در نتیجه، طرح بحث، به‌ویژه در این فصل، همچنان در حد طرح ایده است و شرح و بسط بسنده آن نیازمند کوشش‌های دیگری است که پس از انتشار این متن و واکنش‌ها و بازخوردهای مخاطبان جدی، خلاق و نقاد میسر خواهد شد. همچنین اذعان دارم که این فصل دقیقاً معادلِ حدودمرزهای توان من در طرح ایده یک منطق پلاستیک است. اما علاوه بر نکات فوق، باید خاطرنشان کنم که آنگاه که چیزی اساساً نوین طرح می‌شود، نه تنها محتوا، بلکه معیارهای ارزیابی خود را نیز تولید می‌کند و در نتیجه، نمی‌توان به همین سادگی آن را با معیارهای ارزیابی‌ای سنجید که خود متن

در حال فراروی از آنهاست. در نتیجه، شیوه مرسوم و ضوح منطقی، اتفاقاً یکی از موضوعات مورد انتقاد این متن است. همچنین خود مخاطبان درخواست یافت که بخشی از ابهام فصل حاضر، مبنی بر چگونگی اجرا و اعمال منطق پلاستیک یا آلیاژی، یا چگونگی موجه‌سازی یک نظام تمثیلات یا عمل اخلاقی یا سیاسی، طی مطالعه فصول آتی برطرف خواهد شد. در این اثر علی‌رغم فصل‌بندی اولیه، مباحث منطقی، فلسفی، اخلاقی، سیاسی و به‌ویژه تمرینات عملی از یکدیگر جدا نیستند و در بطن یکدیگر و به نحوی درهم‌تنیده شکل گرفته و بیان شده‌اند. برای نمونه، شرایط نظام تمثیلات موجه، که قاعدتاً باید در این فصل بیان می‌شدند، درهم‌تنیده با مبحث معرفت‌شناسی در فصل بعدی تفصیل یافته‌اند. همین ارتباط میان فصول معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نیز وجود دارد و الی آخر. پس باز هم لازم می‌دانم از مخاطبِ جدی این متن بخواهم که همچنان صبر پیشه کند و ارزیابی نهایی‌اش از هر جزء کتاب را به بعد از مطالعه کل آن موکول کند.

فصل ۳. معرفت‌شناسی

«كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»

من گنج پنهان بودم. دوست داشتم که آشکار شوم. پس خلق را آفریدم
تا شناخته شوم | حتی برای خودم |...

(حدیث موسوم به قدسی)

بحران شناخت: گام منفی

در همین ابتدا و به عنوان مقدمه این فصل، باید نسبت به مرزهای معرفت‌شناسی موضعی انتقادی اتخاذ کرد. طرح انفکاک میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در فلسفه غرب، پیش از مواجهه با خود شکاف اصلی، آن را نهادینه و تثبیت می‌کند. همانگونه که در این نظام خواهیم دید معرفت‌شناسی نه تنها تمایزی ماهوی با هستی‌شناسی ندارد، بلکه در نوعی رفت‌وآمد دائمی با آن است. اما در عین حال، این نقد به ما این حق را نمی‌دهد که استفاده از این اصطلاحات را از همان ابتدا کنار بگذاریم. این نکته بسیار مهمی است، به ویژه در برابر رویکردهایی که به این واکنش اعتیاد پیدا کرده‌اند که به محض طرح ایده‌ای جدید، دچار توهم خلق اصطلاحاتی تازه می‌شوند و اصطلاحات قبل را به کلی نفی می‌کنند، گویی مسئله ما صرفاً مسئله‌ای زبانی است و با خلق اصطلاحاتی تازه می‌توان مسائل را در ساحت واژگان حل کرد. این امر با بازی‌های فرافکنانه این روزها در حوزه ریشه‌شناسی و لغت‌شناسی نیز همراه شده است. غلبه نوعی تاریخی‌نگری ساده‌اندیشانه باعث شده است که به محض اینکه بخواهیم درباره معنای یک مفهوم سخن بگوییم،

صفحات نخست کتاب‌ها و مقالات بلافاصله و به نحوی اتوماتیک به ریشه‌شناسی یونانی یا لاتین واژگان و امکانات معنایی آنها در زمان خلقشان اشاره می‌شود و به شیوه‌ای هایدگری، خود کشفیات جذاب و نشنه‌آور در این خصوص به جای حل مسئله جا زده می‌شود. این واژه‌بازی‌ها فراموش می‌کنند که پایگاو معنای یک واژه - هرچند تاریخی پشت سر گذاشته است که علم به سیر تکوین آن از جهتی مفید است (یعنی تنها در سطح نوعی فیلولوژی صرفاً کارکردگرایانه که امیدوارم زمانی بتوانم طرحی از آن را تبیین کنم) - در حقیقت، کارکرد آن واژه در اینجا و اکنون انضمامی شبکه دلالت‌های معنایی در یک زبان زنده است. برخلاف موضع نوستالژیک اصالت‌محور شایع، آنچه باید ابتدا بدان پردازیم، آنچه به معنای دقیق کلمه اصیل است، کارکرد و معنای واژه در اینجا و اکنون یک زبان زنده است. اگر بناست تحلیلی تاریخی‌ای هم انجام شود، تنها باید به علل سیاسی-اجتماعی و عینی چرخش‌های معنایی آن واژه اشاره داشت. برخی واژه‌ها مطلقاً از معنای ابتدایی‌شان گسسته‌اند، اما این چه ارتباطی دارد به یافتن و کشف معانی پنهانی یک واژه در بدو ظهورش در تاریخ یا ور رفتن هوسبازانه با مشتقات و ریشه‌های آن؟ مگر آنکه باور داشته باشیم که مشکل ما صرفاً از جنس کلمات است و لابد راه‌هایی، یافتن امکانات پنهان آنها. به هر ترتیب، با این توضیحات، ما از تمایز معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در قالب دو فصل شروع می‌کنیم، صرفاً به این دلیل که این تمایز امروز در اذهان وجود دارد و زنده است و هر عملی، حتی نقد آن نیز، به جای دور زدنش (با نوعی وحدت‌انگاری انتزاعی پیشینی یا خلق واژه از کاجا) باید از خود این تمایز آغاز کند تا شاید دست آخر بتواند پیوندهای درونی آن و در نتیجه، کاذب بودن خود تمایز را آشکار سازد: در یک کلام، آگاهی از درهم‌تنیدگی نه به عنوان مقدمه، بلکه به عنوان نتیجه.

امروزه بحران پیش روی شناخت چنان فراگیر شده و بدهات یافته است که دیگر نیازی به اثبات ندارد. به لطف زیر سوال رفتن مبانی و پیش‌فرض‌ها و اصول متعارف‌ای که هزاران سال بشر آنها را بی‌هیچ چون و چرایی پذیرفته بود، نسبی‌گرایی و لادری‌گری چنان از حیث کیفی (شدت رادیکال) و کمی (شمار اذهان) رواج یافته است که حتی به مخیله شکاکان باستانی هم نمی‌رسید. در نتیجه، پس از مواجهه با حملات شدید دو قرن اخیر در خصوص شناخت، دیگر نیازی نیست اینجا به اثبات بحران شناخت پردازیم و بکوشیم تا مخاطبان جزم‌اندیش را قانع کنیم که هر شکلی از شناخت دچار بحران است. اگر شناسنده باورمندی، در حوزه دین، فلسفه یا علم، تاکنون با این همه هیاهو و صداها‌ی مهیب از خواب جزمی بیدار نشده است، بعید است این متن بتواند او را بیدار کند. پس این متن، همانگونه که بارها ذکر شده، مخاطب خود را کسانی می‌داند که نه تنها با بحران شناخت مواجه شده‌اند، بلکه چشمانشان همچنان خیره مانده و هیچ راه برون‌رفتی برای آن نیافته‌اند. این بحران به طور کلی در سه سطح قابل طرح است:

۱. بحران معیار: این پارادوکس که هر معیاری برای موجه شدن باید بر شناختی صادق استوار باشد و از سوی دیگر، هر شناخت قطعی‌ای برای اثبات قطعیتش باید از معیار صدق بهره‌بردارد. به این مسئله در فصل قبل پرداختیم.

۲. بحران روش‌شناختی: از یک سو، روش استنتاجی اثبات، در مقام پذیرفته‌شده‌ترین روش ایجابی اثبات قضایا در تاریخ اندیشه، که بر مقدمات قطعی استوار است، هم به دلیل فقدان مقدمات قطعی و پیشینی، هم به دلیل نابسندگی و شمولیت ناقص کارآمدی خود را از دست داده است. از سوی دیگر، روش استقرا نیز، به دلیل عدم اشراف ما به مرزهای غایی شناخت و آگاهی به میزان شمولیت استقرا نسبت به جامعیت لایتناهی، به معرفت صادق منتهی نمی‌شود و در نهایت ما

را در میان مجموعه‌ای از نتایج احتمالی سردرگم رها می‌کند. سایر روش‌های سلبی نیز تنها به کار نقد می‌آیند نه برساختن حقیقت یا شناخت. البته اگر مخاطبی این نقد را وارد سازد که پس این همه پیشرفت در تمدن و تکنولوژی آیا ناشی از کارآمدی این روش‌ها نیست؟، به او پاسخ خواهیم داد که البته که هست، اما نه برای دفاع از شناخت در ساحت معرفت‌شناسی، بلکه برای رفع امیال و نیازهای بشر در سطوح بقا و میل. البته او می‌تواند معیار صدق شناخت را خود «کارآمدی برای رفع امیال و نیازها» تعریف کند که در آن صورت، بحث وارد حوزه دیگری (میل‌شناسی و تعریف نیاز) خواهد شد.

و ۳. بحران نقطه آغاز: مسئله نقطه آغاز بسیار جدی است. از کجا می‌توان آغاز کرد؟ آیا اصلاً یک نقطه آغاز ارشمیدسی وجود دارد، آنگاه که هم نقطه‌آغازهای کلاسیک (مانند مقدمات بدیهی‌التصور و اصول موضوعه) فروپاشیده‌اند و هم نقطه‌آغازهای مدرن (مانند من‌اندیشنده دکارتی یا آگوی استعلایی هوسرلی).

هرچند این سه سطح در ژرفنایشان به هم راه دارند و همدیگر را تغذیه می‌کنند، اما لازم است به نحو جداگانه طرح شوند تا بعدها، اگر بتوانیم، برای حل مسئله پس از عرضه راه‌کارهایی جداگانه برای هر کدام، به نوعی نظام پاسخ‌تجمیعی راه ببریم. از سوی دیگر، مسئله معیار بر سر معرفت‌شناسی همان آورده که بر سر خداشناسی آمده بود: همانگونه که نفی علت‌العلل به زیر سوال رفتن وجود خدا انجامید، نقد مبانی و معیارها نیز شناخت را پا در هوا رها کرد.

اما پیش از پاسخ ایجابی، لازم است تیغ نقد را کمی عمیق‌تر بزنیم. مسئله این نیست که «شناخت حقیقت» دشوار و حتی ناممکن است، بلکه مسئله این است که خود شناخت بالذات واجد تناقض است. رادیکال‌ترین نقد، نقد خود شناخت است. حتی مشهورترین منتقدان شناخت علمی یا فلسفی، از عوام‌الناس گرفته تا

رمانتیک‌ها، متالین، متکلمین، حتی مخالفان عقل و فلسفه، هیچ‌کدام خود شناخت را نقد نکرده‌اند، بلکه معتقدند که مثلاً فلان شناخت درست نیست و احتمالاً در برابر آن، شناخت ما درست است. این امر حتی در خصوص شکاکان رادیکال یا حامیان الهیات سلبی و تنزیهی نیز صادق است که معتقدند ما به شناخت درست حقیقت دسترسی نداریم و هرآنچه می‌دانیم وهم است. اینها همه و همه چیزی به اسم «شناخت صادق» را پیشفرض می‌گیرند و رقبای خود را به عدم دستیابی به آن متهم می‌کنند. اگر این موضع آغازگاه ما باشد نمی‌توانیم از بحران بیرون بیاییم. نقد رادیکال نقد خود شناخت است. البته برای این مهم مخاطب باید دارای ذهنی پرورده باشد و دریابد که بحران ناشی از خود شناخت است، ناشی از خود لوگوس. بدون حل این مسائل، دانش ما از جهان نه اندک، بلکه هیچ است. اطلاق نسبت «اندک» به دانش از سویی آن را بزرگ یا چیزی می‌کند و از سوی دیگر، گویی شناخت کل دانش مطلق را پیشفرض می‌گیرد. حتی آنها که دچار این توهم‌اند که دانش بی‌نهایت است، به نحوی از پیشرفت دانش سخن می‌گویند که انگار «یک» از «صفر» به «بی‌نهایت» نزدیکتر است. مسئله این است که دست‌نیافتنی بودن دانش نه کمی بلکه کیفی است و امتناع آن منطقی است. در معنایی که مد نظر من است، دست‌نیافتنی بودن دانش به این دلیل نیست که دانش انتها ندارد و هر چه بکوشیم به انتهای آن و دانش مطلق نمی‌رسیم، بلکه دقیقاً به این دلیل است که ما اصلاً آن را شروع هم نکرده‌ایم و هیچگاه نخواهیم کرد. در این چهارچوب و شرایط، هر گامی به سوی شناخت حقیقت، نه یک گام، بلکه عدم تحرک است. حتی عقب رفتن هم نیست. نه عقب رفتنی در کار است نه جلو رفتنی، بلکه تنها در جا زدن است همراه با توهم حرکت (مانند همان تمثیل حرکت بر روی محیط دایره و ادعای نزدیک شدن به مرکز) و بازی‌های ذهنی آن. نام این توهم را در تاریخ «معرفت» گذاشته‌اند و نام عمل برآمده از آن را «تفکر» و حتی به آن پیشرفت و سرعت هم نسبت داده‌اند. البته من منکر هر گونه حرکت در

این خصوص نیستم. از جهتی دیگر شاید حق داشته باشیم به نحوی موجه از نوعی پیشرفت سخن بگوییم، آن هم البته پیشرفتی سلبی. به بیان دیگر، اگر بخواهیم نوعی پیشرفت را به شناخت اطلاق کنیم، تنها به شرطی می‌توانیم چنین کنیم که به جای توهم پیشروی تدریجی شناخت، از پیشرفت در آگاهی مان به موهم بودن هر شکلی از شناخت سخن بگوییم: پیشرفت در تخریبِ اسطوره شناخت. همین پیشرفت است که نیهیلیسم معرفتی را رقم زده است، و البته ما را نیز به اینجا رسانده است که بتوانیم مسئله را با وضوح بیشتری ببینیم و به راه‌های اساساً نوینی از برون‌رفت بیاندیشیم.

البته که ما در ادامه از قسمی شناخت دفاع خواهیم کرد، اما نه از شناختی بیشتر، نه حتی از این یا آن شناخت، بلکه نوع اساساً نوینی از شناخت که بیرون از مرزهای خود شناخت یا به تعبیری ضدشناخت است. این شناخت تنها زمانی خلق خواهد شد که نقد شناخت به تمام وجوه برساننده شناخت راه ببرد و به رادیکال‌ترین شیوه همه چیز را رفع کند. در یک کلام، باید بدون دور زدن یا انکار بحران شناخت (و نسبی‌گرایی و لاداری‌گری برآمده از آن) بتوان از نوع اساساً نوینی از شناخت دفاع کرد؛ نوعی از شناخت که همواره نقد رادیکال هر شکلی از شناخت را در ذات خود دارد، یعنی شناختی که بناست به ریشه‌های خویش بازگردد و به جای یقین بر حیرت استوار است چرا که به تعبیر هیوم «آدمی باید در همه رویدادهای زندگی همچنان شکاکیت خود را حفظ کند»^۱. البته که «یک حقیقت به از هزار شک است»^۲، اما در زمانه نیهیلیسم، پرسش این است چگونه می‌توان بدون همان یک

^۱ هیوم، دیوید (۱۳۹۸)، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (کتاب اول: درباب فهم)، ترجمه جلال پیکانی، تهران: ققنوس، ص ۳۵۲.

^۲ جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۹۹)، اسطولا ب حق (گزیده فیه ما فیه)، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد؛ تهران: ماهی.

حقیقتِ جزئی، با تصدیق همان هزاران شک، گامی برداشت و حرکتِ معرفتی - عملیِ موجهی را صورت داد؟ از سوی دیگر، در این معنا، انسان آگاه آن نیست که حقایق زیادی می‌داند، بلکه برعکس، انسانی است که حداقل می‌داند که از حیث معرفت‌شناختی همواره در تردید است و دستاویز یا لنگرگاهی مستحکم و مطمئن در اختیار ندارد - و این البته بنا نیست به نوعی شعارزدگی یا ژستِ فروتنانه سقراطی «فقط می‌دانم که نمی‌دانم» دچار شود. از سوی دیگر، انسان ناآگاه، نه انسان فاقد معلومات، بلکه انسانی است که دچار توهم دانایی است و در یک کلام، انسانی است که حیرت نمی‌کند. هرچه حیرت در زندگی کمتر و توهم تسلط بر امور و دانایی بیشتر، ناآگاهی بیشتر است. از ابتدای صبح، از لحظه گشودن چشمان، حیرت آغاز می‌شود. بدین طریق آیا نمی‌توان با واگشایی «دانشِ مطلق» به «حیرتِ مطلق» از انسداد شناخت خارج شد؟

«بزرگترین راز خدایان این بود که آنها هم نمی‌دانستند»

مراتب شناخت: گام ایجابی

پس از طرح مباحثی انتقادی درباره شناخت، که البته سخن تازه‌ای نیست، اکنون باید دید چگونه می‌توان، بدون درافتادن به حواشی فرساینده و مناقشات بیهوده، به طرح ایجابی مسئله شناخت راه برد. در این بخش همانگونه که وعده داده شد به سه مسئله معیار، روش‌شناسی و آغازگاه شناخت پرداخته خواهد شد و ما می‌کوشیم تا به این سه مسئله جداگانه پاسخ دهیم. اما مباحث چنان در هم تنیده‌اند که باید همواره از یکی به دیگری گذر کنیم و در نتیجه، در همین ابتدا لازم است به مخاطب این هشدار داده شود که هر سه مسئله تنها در انتهای بحث، با رفت‌وآمدهای متعدد، ترسیم و تبیین خواهند شد. ابتدا از بحث آغازگاه شروع خواهیم کرد.

جستجوی آغازگاه

اگر نسبت به خلط احتمالی آغازگاه زمانی-تاریخی و آغازگاه تجربی واقف باشیم، زمانی که از آغازگاه یا خاستگاه در ساحت معرفت سخن گفته می‌شود باید آن را نه تاریخی (در معنای متعارف)، بلکه تجربی دانست. درست است که می‌توان از تاریخ معرفت‌شناسی، و حتی ابتدای دانش امروز بشری بر این روند تاریخی سخن گفت، اما نباید فراموش کرد که زمانی که از خاستگاه یک شناخت سخن گفته می‌شود، وجه انضمامی‌اش به میانجی به عمق زدن در اینجا و اکنون بر ملا می‌شود. این تأکید نه به معنای نادیده گرفتن تاریخ، بلکه با انگیزه اتخاذ موضع انتقادی در خصوص نوعی عقب‌روی تاریخ‌انگاران غیرانتقادی و صوری در خصوص هر شناختی است. در ابتدای فصل اشاره شد که اوج این بیماری رایج، به ویژه در این عصر، اتیمولوژی و فیلولوژی است. اینجا با سفسطاییان جدید روبرو هستیم: مانند هایدگر، دریدا و آگامبن. قطعاً برای یافتن ریشه‌های استعمال یک واژه یا معنا، و حتی برای فهم امکانات یک مفهوم، باید به نوعی تبارشناسی تاریخی تن دهیم و از ابتدا (یا تصویری ساختگی از ابتدا) آغاز کنیم. اما حتی همین به عقب رفتن نیز باید اینجا و اکنون را به عنوان خاستگاه معنابخشش در نظر بگیرد. در واقع آغازگاه باید در آغاز راه باشد نه در انتها، و راه ما از اکنون (مواجهه سوژه) آغاز می‌شود نه از ابتدای تاریخ. با این وصف، در برابر این پرسش که «دانش یا معرفت از کجا آغاز می‌شود؟» باید پاسخ داد که: نه تنها هر دانشی (در ساحت معرفت‌شناختی)، بلکه اساساً هر چیزی (در ساحت هستی‌شناختی)، از تجربه آغاز می‌شود. در این معنا باید از نوعی تجربه‌گرایی رادیکال (نه تنها علیه عقلگرایی، بلکه حتی علیه برداشت محافظه‌کارانه رایج از خود تجربه‌گرایی) دفاع کرد. تجربه حتی بر دوگانه سوژه و ابژه نیز مقدم است. سوژه و ابژه محصول تجربه‌اند. تجربه از حیث تجربه شدنش

غیرقابل نقد است، زیرا در سطح نخست حتی هنوز به مرحله لوگوس نیز راه نیافته است. حتی تجربه نامیدن یک تجربه، امری پساتجربی است. اینکه شیوه تجربه‌شدن تجربه چه نسبتی با تاریخ‌شناخت و فرهنگ و فیزیک و غیره دارد، بحثی جدی، اما در اینجا فرعی است. پیش از همه اینها، و به منزله مبنای تمام اینها، این قاعده وجود دارد که «تجربه‌ای تجربه می‌شود، همین و بس». پس ما در مواجهه با یک پروبلماتیک مدرن پاسخی به یک‌معنا پسامدرن خواهیم داد و تجربه را حتی بر «من» تقدم خواهیم بخشید.

تجربه‌ای تجربه می‌شود

ما از هر دو طرف به این نقطه می‌رسیم. از یک طرف، به نحو ایجابی، اگر به همه آنچه در این لحظه هست (چه معرفت‌شناختی، چه حتی هستی‌شناختی) توجه کنیم، درمی‌یابیم چیزی نیست جز یک تجربه (از تصور یک مفهوم گرفته تا احساس کردن یک حس). در این معنا هر شکلی از شناخت، نوعی تجربه‌شناسی است. حال، در لحظه تجربه شدن/کردن یک تجربه مشخص شناخته شده (برای مثال وقتی این کتاب را لمس می‌کنم)، اگر به نحو منفی تمام زواید تشکیک‌پذیر را حذف کنیم، چه بر جای می‌ماند؟ یعنی اگر مانند تامل اول دکارت بپرسیم که جهانِ اینکتیو اگر خیالی بیش نباشد، بدن من اگر موهوم باشد، قوانین عقلی، حتی بدیهی‌ترینشان، اگر فریب باشند، کل عقاید و باورها اگر کاذب باشد، چه باقی می‌ماند؟ پاسخ دکارت در تامل دوم «من» بود: منی که بالذات اندیشنده است. هرچند نظام حاضر برای سوژه محوری و ویژه قائل است، اما برای نشان دادن تمایز سوژه‌کتیویته محوری این نظام و سوژه‌کتیویسم مدرن، باید اذعان کرد که دکارت (و به تبع او کانت با تکیه بر من استعلایی و هوسرل با تکیه بر آگوی استعلایی) از همین جا به خطا رفته‌اند. دکارت از همان نخستین گام ایجابی نظام فلسفی‌اش با بیشترین میزان اطمینان «منِ اندیشنده» را اثبات و ادعا می‌کند که حتی اگر عاملی

در همه افکارم مرا فریب دهد، «بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هر چه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم. بنابراین ... باید به این نتیجه معین رسید و [یقین کرد] که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضروره صادق است»^۱. خطای او کجاست؟ دقیقاً همان جا که او به صراحت بنا را بر تصویری مبهم از احساس نفسانیت می‌گذارد و به آن جوهریتی پیوسته تحت عنوان «من» نسبت می‌دهد. ما باید در همین آغاز از سوژه بیرون برویم و نرویم. نکته اینجاست که چنین «من» ای حتی به نحو پیشینی هم وجود ندارد. در حقیقت هیچ چیزی به نحو پیشینی وجود ندارد، جز شرط پیشینی پسینیت: یعنی خود تجربه. اگر کسی اینجا نقدی وارد کند مبنی بر اینکه ما هنوز معنی یا تعریف تجربه را روشن نساخته‌ایم، به او پاسخ خواهیم داد که تجربه تعریفی ندارد، چون پیش شرط هر تعریفی است. خب او سوال خواهد کرد که اصلاً بدون تعریف تجربه چگونه حق استعمال آن را داریم؟ به او پاسخ خواهیم داد که درست است که تجربه پیش‌تعریف است، اما می‌توان از آن استفاده کرد، چرا که خود آنچه باقی مانده است را «تجربه» (یا نوعی تجربه یا احساس) می‌نامیم. تجربه نامی است که نخستین مصداقش نزد همگان حاضر است: کسی نمی‌تواند بگوید که واجد هیچ تجربه‌ای نیست یا مثلاً از لمس این کتاب هیچ احساسی به او دست نمی‌دهد (مگر اینکه فرد در حس لامسه دچار مشکل باشد که در آن صورت باید به حس دیگری رجوع کند). مفهوم تجربه در ساحت لوگوس است و آن احساس بی‌شکل در ساحتی پیش‌الوگوس. پس تجربه را نمی‌توان تعریف کرد، اما، به تعبیری ویتگنشتاینی، می‌توان نشان داد و نامی بدان نسبت داد. پس نه «من»، بلکه «تجربه» است که لوگوس را آغاز می‌کند: آغاز کلمه و اندیشه و زبان و فکر و

^۱ دکارت، رنه (۱۳۸۵)، نامدلات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، صص ۳۷-۳۸.

فصل ۳. معرفت‌شناسی

استدلال و معنا و غیره. شرط لوگوس امری غیرلوگوسی است (از جنس تجربه حضوری که با علم حضوری متفاوت است)، اما این بدان معنی نیست که لوگوس بی‌معناست، بلکه به ما حق می‌دهد تا زبان بگشاییم. نقدی که اینجا می‌توان بر هگل وارد ساخت و بسیار حائز اهمیت است (چون نشان می‌دهد چرا او از ابتدای پدیدارشناسی وجهی از روح را نادیده می‌گیرد) این است که تجربه بی‌واسطه نیست، نه به این دلیل که واجد وساطت و کلیتی پنهان است (آنگونه که هگل در پدیدارشناسی مدعی است)، بلکه چون اصلاً وساطت بر آن صدق نمی‌کند. تجربه حتی نوعی «این» هم نیست، چرا که هنوز جهتی وجود ندارد. هگل با اثبات کلی بودن «این» (یا تجربه بی‌واسطه حسی) در فصل یقین حسی، به جای آنکه اجازه دهد تجربه به سطح امر کلی و لوگوس راه یابد، از همان آغاز به نحوی سفسطه‌آمیز لوگوس را بر آن تحمیل می‌کند و برای آگاهی سوپزکتیو منفک از تجربه نوعی اصالت قائل می‌شود و بدین طریق، تجربه تجربه را از دست می‌دهد. در غیر این صورت به جای آنکه فصل دوم به فاهمه (و برداشت مقوله‌وار کانتی از آن) دریفتند، و تجربه را به کلی فدا کند، باید به نوعی دیگری از آگاهی از تجربه راه می‌یافت، و به جای «علم تجربه آگاهی»، پروژه «آگاهی از تجربه تجربه» را کلید می‌زد - کاری که ما در صدد انجامش هستیم.

پس از هر دو جهت سلبی و ایجابی آغازگاه نمایان می‌شود. اجازه دهید اینجا کمی درنگ کنیم و جهت رفع سوءتفاهمات کمی روشن‌تر سخن بگوییم. ما نمی‌دانیم سوژه و ابژه چیست، نمی‌دانیم خود و جهان چیست، نمی‌دانیم حقیقت و معیار صدق چیست، پیش از همه اینها، حتی پیش از اینکه چیزی بدانیم، تنها تصویری داریم از اینکه: «من حس/احساس می‌کنم». احتمالاً گمان می‌کنید اکنون اینجا نشسته‌اید و این کتاب را در دستانتان دارید و در حال لمس آن هستید. جایی نشسته یا ایستاده یا خوابیده‌اید. لباسی به تن دارید یا ندارید. هوای اطرافتان گرم یا سرد یا

معتدل است و غیره. از حیث فلسفی، اگر همه‌ی باورها را به حالت تعلیق درآوریم، واقعا چه می‌ماند؟ ممکن است اصلاً آن بیرون آنگونه که ما تصور می‌کنیم نباشد، نه سرمایه‌ی در کار باشد نه گرمایی. ممکن است بدن ما آنگونه که تصور می‌کنیم نباشد و فرم آن قابل اثبات نیست. ممکن است اصلاً کتابی در کار نباشد و مهمتر از همه ممکن است اصلاً «من» ای در کار نباشد. شما در این لحظه هیچ «من» ای را تجربه نمی‌کنید. من پیش فرض نیست، بلکه باید موضوع اثبات و غایت استدلال باشد. اینکه من چشمم را می‌بندم و احساس مبهمی از چیزی که «خود» می‌نامم (اگو یا نفسانیتیم) دارم چگونه می‌تواند به لحاظ فلسفی وجود «من» را اثبات کند؟ چگونه می‌تواند پیوستار زمانی و امتداد جوهری‌ای را که شرط بودن است مبرهن سازد؟ به هیچ طریق. پس چه می‌ماند؟ فقط تجربه محض، فارغ از من و آن، فارغ از اینجا و آنجا، فارغ از سوژه و ابژه. فقط تجربه در مقام احساسی مبهم وجود دارد. هم‌اکنون به این احساس توجه کنید.^۱ این احساس چیست؟ آیا احساس این است که من در حال لمس کتاب هستم؟ خیر. این برجسب‌هایی است که ما به ناچار در مرحله بعدی به تجربه‌مان می‌زنیم. درباره منشاء و کارکرد این برجسب‌زنی (با مقوله‌بندی)، تاریخی و غیرتاریخی بودنش، فرهنگی و غیرفهرنگی بودنش، سخن گفته خواهد شد، اما فارغ از همه آنها، خود تجربه پیش از همه اینهاست. فقط می‌توان گفت تجربه‌ای احساس می‌شود. حتی خود این عبارت هم برساخته است: احساس شدن چیست؟ من از شما می‌خواهم به قبل از آن بروید. در توجه به تجربه عمیق‌تر شوید. آیا می‌توانید تجربه‌ای را احساس کنید؟ به محض اینکه بخواهید به

^۱ در ضمیمه تمرینات تقویت سوژه شیوه‌های مشخصی برای افزایش ظرافت و دقت در این توجه به تجربه آموزش داده می‌شود. اما عجلتاً در اینجا در ساحت نظری، حتی اذهان ناپرورده و عرفی نیز توان درک مطلب و تصویری حتی مبهم از تجربه را دارند؛ و چه بسا حتی ذهنی خام‌تر، عرفی‌تر و ناپخته‌تر، در برابر اذهان فیلسوفان یا دانشمندان مدعی، با جزم‌اندیشی کمتر و سهولت بیشتری مطلب را دریابد.

آن بیندیشید آن تجربه را از دست داده‌اید و وارد ساحت شناخت شده‌اید. قطعاً فلسفه (و به طور کلی اندیشه) در ساحت شناخت عمل می‌کند، اما بنیانش نمی‌تواند بر شناخت استوار باشد. با این همه اگر بنیانش بر شناخت نباشد، و بر تجربه پیشالوگوس استوار باشد، تمام نتایج حاصل از آن فاقد کلیت خواهند بود (چنانچه هگل هم اشاره می‌کند) و در نتیجه به نیهیلیسم منجر می‌شود. اما اجازه دهید عجله نکنیم و در همین جا صرفاً همان برداشت شما از احساس‌تان را در نظر بگیریم. تفاوت از برجسب‌ها آغاز می‌شود. البته هنوز سخنی بر سر تفاوت در تجربه یا تجارب مختلف (چه تجارب مختلف یک سوژه چه تجارب سوژه‌های مختلف) نیست، و حتی خود سوژه هم اثبات نشده است. اما اگر حتی «دیگری» ای هم ممکن باشد، پیش از همه شما و من و دیگری هر سه در حال تجربه کردیم. محتوای این تجربه محل تفرقه است، اما خود امکان تجربه کردن اکنون، حالا به هر طریقی، امر مشترک میان همه ما انسانها (و البته علاوه بر آنها تمام موجودات تجربه‌کننده دیگر) است: نوعی حس حضور. هنوز بحث بر سر اختلاف دستگاه‌های شناخت، بر سر سوژه‌ها و بر سر فرهنگ و تاریخ و جغرافیا نیست. همه اینها بر محتوای تجربه اثر می‌گذارند و چنان که خواهیم دید خود محتوای این تجربه، حتی دستگاه تجربی ما محصول این تاریخ و فرهنگند. ما در اینجا بنا نداریم به توهم دستگاه مشترک کانتی یا قواعد مشترک عقل نزد عقل‌گرایان بازگردیم. ما بناست جهان نیهیلیستی را پشت سر بگذاریم نه اینکه به پیش از آن بازگردیم و در نتیجه هیچ توهمی وجود ندارد که بتوان به پیش از هگل و تصدیق تاریخی ذاتی حقیقت بازگشت. اما دقت کنید که در اینجا هنوز نوبت این سخنان نرسیده است. تقدیمی که از آن سخن می‌گوییم، نه تقدم تاریخی و نه تقدم منطقی، نه حتی تقدیمی معرفت‌شناختی است، بلکه تقدیمی است که تاریخ و منطق و

معرفت‌شناسی را ممکن می‌سازد. حال پیش از ورود به ساحت لوگوس، اجازه دهید ببینیم آیا چیز دیگری جز «تجربه» خواهیم یافت یا خیر؟ ما فقط تجربه‌ای مبهم را احساس می‌کنیم که اکنون، و احتمالاً هرگز به‌تمامی، حتی نمی‌توانیم آن را توصیف

^۱ «من»، «ما» و...؛ همانگونه که ملاحظه می‌کنید دشواری سخن گفتن در این خصوص ممکن است هر لحظه ما را به مهمل‌گویی دچار کند یا مخاطب را دچار این سوءتفاهم کند که من در حال استفاده از مفاهیمی غیرمجاز هستم. اما لازم است بگویم که ما در محدودیت‌های زبانی به سر می‌بریم. ما در جستجوی حقیقت، حتی در بیان خود واژه حقیقت، هیچ ابزاری نداریم جز زبانی ذاتاً فریبکار (از این حیث زبان‌های دقیق مانند منطق و ریاضی، از قضا فریبکارانه‌تر از زبان‌های عرفی‌اند). این سخن من البته ابتدا به معنای تصدیق این موضع عرفانی نیست که از حقیقت نمی‌توان سخن گفت یا اینکه حقیقت تنها در سکوت متجلی خواهد شد. در ادامه خواهیم دید که تعریفی که از «حقیقت» ارائه خواهیم داد، تنها در بطن «لوگوس» ممکن است، چراکه حقیقت مفهومی پساتجربی و پسالوگوسی است. این نکته همچنین به این معنا نیست که اکنون باید زبان را دور بریزیم، به این بهانه که خود زبان رهن فهم است. بلکه ما نشان خواهیم داد که هرچند زبان را فریبکار می‌دانیم، اما استعمال انتقادی ما از آن تنها راه بیان حقیقت است. فراقلمی حل مسئله به محدودیت‌های زبانی ما راه فراری است برای مواجه نشدن با انسداد که خود از آموزه‌های نیهیلیسم است. ما می‌توانیم از زبان به نحوی انتقادی بهره ببریم، یعنی در عین استفاده از چهارچوب‌های محدود و در عین اذعان به این محدودیت، دقیقاً به کمک خود همین زبان، از محدودیت‌ها آگاه شویم و همواره در حین استعمال آنها را مدنظر داشته باشیم. در این معنا، زبان کارکردی پلاستیک، همزمان ایجابی و سلبی، همزمان شکل‌پذیر و شکل‌دهنده و حتی انفجاری می‌یابد. برای مثال، زمانی که در عبارت فوق، پیش از اثبات «من»، از شقوق مختلف «من» در صورت ضمیر یا پسوند فعلی (تجربه می‌کنم) بهره می‌برم، اگر این تذکر انتقادی را مدنظر داشته باشیم که این استعمال‌ها صرفاً به واسطه مقتضیات زبانی صورت پذیرفته‌اند و هیچ نقش ایجابی در استدلال ندارند، آنگاه در استعمال آنها محق خواهیم بود. بزرگترین خطر این است که زبان موجودمان را به امید کشف یا خلق زبانی ایذنال، الهی، علمی و بی‌نقص وانهیم و ته‌مانده امکاناتمان را از دست بدهیم. این البته نه دفاعی محافظه‌کارانه از زبان، بلکه مواجهه‌ای رادیکال با زبان (هم در معنای به ریشه زدن و هم در معنای ریشه‌سازی)، یعنی پذیرش متعهدانه مسئولیت آن، است.

کنیم. از شما می‌خواهم مطالعه این کتاب را رها کنید، چشمانتان را ببندید و فقط آن (یا هر چیز دم‌دستِ دیگر) را لمس کنید. فارغ از ماهیت سوژه احساس‌کننده، و نیز فارغ از ماهیت ابژه احساس‌شونده، آیا ما غیر از تجربه خود لمس کردن، چیز دیگری را تجربه نمی‌کنیم؟ چرا! خود توجه به این تجربه را. به بیان دیگر، آنگاه که ما به تجربه‌ای که تجربه می‌شود، توجه می‌کنیم، به جز خود احساس تجربه، می‌توانیم خود این توجه را نیز احساس کنیم. همین توجه است که با عجله و به غلط به آن برچسب «من» می‌زنیم و آن را «علم حضوری» می‌خوانیم. ما هنوز به ساحت شناخت و لوگوس وارد نشده‌ایم، اما به تجربه‌ای از خود تجربه‌کردن مان دست یافته‌ایم: توجه به تجربه، یا در یک کلام، تجربه تجربه. من مخاطب این نوشتار را نه فیلسوفان، نه روشنفکران، نه متفکران، نه حتی کل انسان‌ها (که هنوز هیچ تصویری از آنها نداریم)، بلکه هر آن چیزی می‌دانم که قادر به این «توجه» است و می‌تواند به تجربه توجه کند. علاوه بر خود تجربه احساسی، این تجربه توجهی که هنوز پیشالوگوسی است، شرط امکان شناخت و مفاهیمی از قبیل سوژه، من، ابژه، کتاب یا حتی زمان و اندیشه است. این «توجه» همان بود که هگل نادیده‌اش گرفت و دکارت آن را با «من اندیشنده» خلط کرد. پس تاکنون دو امر را، ولو به طور مبهم، تشخیص داده‌ایم: یکی تجربه احساس لمس و دیگری توجه به این تجربه. لازم به یادآوری است که عناصر مبنایی مباحث فلسفی پیش رو (البته مانند هر بحث فلسفی‌ای به راستی) نه بر مفاهیم پیشینی یا اصول بدیهی‌الصدق یا تعاریف مدون مبتنی بر جنس و فصل، بلکه بر خود تجربه و توجه به آن مبتنی‌اند. «تجربه» و «توجه»: اینها دو کلمه‌اند که هرچند نمی‌توان توصیف یا تعریفشان کرد، اما می‌توان نشان‌شان داد (کاری که من با خلق فضایی تمثیلی انجام دادم) و البته، علی‌رغم تفاوت احتمالی در درکشان از سوی مخاطبان، می‌توان از آنها استفاده کرد، چراکه هنوز هیچ‌گونه ارزش معرفت‌شناختی ندارند و در این معنا، خود اشاره به آنها ساحت امر مشترک را برمی‌سازد، هرچند بدون این ادعا که محتوایشان نیز

برای افراد احتمالی مختلف، مشترک است. حال مسئله این است که چگونه می‌توان گام بعدی را برداشت و مرز عبورناپذیر را رد کرد و به ساحت شناخت وارد شد؟

«دیدن یعنی ندیدن در سه عمق»

ورود به شناخت: نظام تمثیلات

می‌دانیم از طریق تجربه بلافاصله تصویری در ذهن شکل می‌گیرد که ما را وارد ساحت شناخت می‌کند. ما برای آنچه تجربه می‌کنیم ماهیتی مستقل قائل می‌شویم و بدان نامی نسبت می‌دهیم. در نتیجه، تصور ابژه شکل می‌گیرد. از سوی دیگر، هر تجربه‌ای طرف دیگری دارد که آن را به خود نسبت می‌دهیم. وجه بدنی-مادی را «اندام من» (مثلا لمس توسط «دست من») و پایگاه توجه خود را ذهن یا «من» می‌نامیم. اینجا تصور سوژه شکل می‌گیرد. پس اشیائی (ابژه‌ها) در جهان وجود دارند که ما (سوژه‌ها) به واسطه تجربه آنها ابتدا به نوعی «احساس/حس» دست می‌یابیم و سپس «فهمی» از آنها حاصل می‌کنیم و حتی می‌توانیم تجربه‌مان را با یکدیگر به اشتراک بگذاریم.

همه با روایت کلیشه‌ای رئالیستی فوق از سوژه و ابژه آشناییم. روایت‌های دیگر تنها اندکی در کلیشه‌زدایی پیش رفتند و روایت‌هایی مشابه یا متفاوت عرضه کرده‌اند و همگی کوشیده‌اند روایت‌های خود را بر اساس تجربه یا عقل توجیه کنند. با توجه به نظریه نظام تمثیلات، همه این روایت‌ها تنها قصه‌هایی‌اند که به ذهن موجودی قصه‌گو رسیده است. ما به همان اندازه که ممکن است یک تجربه را ادراک کنیم، ممکن است آن را آفریده باشیم. هیچ راهی برای انطباق این تصورات، نه بر تجربه محض و نه بر ابژه مستقل از خودمان وجود ندارد، اگر اصلا چنین ابژه‌ای در کار باشد. هیچ راهی برای مقایسه تجربیات ما، یعنی سوژه‌های مختلف، با یکدیگر

وجود ندارد، اگر اصلاً «ما»یی در کار باشد. هر روایتی تنها یک روایت است در بین بیشمار روایت ممکن. روایت هرگز با تجربه تصدیق نمی‌شود، چراکه تجربه همواره پیش از لوگوس است و در نتیجه، اصلاً امکان موجه‌سازی ندارد. اگر فلان روایت با بهمان تجربه همخوان به نظرمان می‌رسد، هیچ راهی وجود ندارد که این همخوانی را محک بزنیم. در یک کلام، هیچ راهی وجود ندارد که دریابیم کدام روایت برآمده از تخیل است کدامیک برآمده از ادراک محض تجربه، اگر اصلاً تفاوتی ماهوی بین ادراک و تخیل وجود داشته باشد. اینجا نیز هر کدام از ما با نظامی از تمثیلات طرفیم که برای توضیح هر پدیده‌ای بدان استاد می‌کنیم. منشاء این نظام‌ها نیز محل مناقشه است. حتی حضور دیگران و تجربه مشترک نیز بخشی از همین نظام تمثیلات است که به واسطه مشاهده یا خلق برخی شباهت‌ها، به تصورات حاصل از/یا منتسب به برخی تجربیات با تجربه اندام منتسب به خودمان، خلق شده‌اند. مباحث طرح‌شده از ابتدای این بخش تاکنون دقیقاً هیچ کمکی به توجیه هیچ شناخت یا حتی یک گزاره معرفتی در خصوص جهان خارج یا حتی سوژه نکرده است. تنها احساسی تجربه می‌شود و توجهی به آن شکل می‌گیرد، البته در عین حال که می‌دانیم هیچ شناختی از منشاء، کارکرد و معنای این احساس، تجربه و توجه نداریم و فقط به آنها نوعی آگاهی داریم، بی‌آنکه حتی بدانیم آگاهی چیست.

در این معنا آیا دست ما خالی‌تر از شکاک‌ترین شکاکان نیست؟ آیا ما هر شکلی از شناخت، معرفت، دانش و علم را به کلی زیرسوال نبرده‌ایم؟ پاسخ هم مثبت است و هم منفی. اگر منظور از شناخت، ارائه گزاره حقیقی یا قطعی در خصوص جهان خارج یا داخل است، البته که ما هیچ راهی به آن نداریم. ما بنا نیست دچار توهمات جزم‌اندیشانه شویم و متحجرانه به ساده‌انگاری‌های پیش از نیهیلیسم بگریزیم. همانگونه که اشاره شد نیهیلیسم (اینجا در معنای معرفت‌شناختی) نه تنها

هدفی برای فراروی است، بلکه خود عزیمت‌گاه هم هست. امروز از تاملات دکارت چه مانده است؟ نه از اثبات خدای دکارتی (تامل سوم و پنجم) اثری مانده، نه از مبانی موجه‌کننده فیزیک او (تامل پنجم و ششم)، نه از معیار صدقش (تامل چهارم) و نه حتی از بزرگترین میراثش، یعنی «مین» اندیشنده مدرن (تامل دوم)، بلکه آنچه واقعاً از او به جا مانده همان ایده «شکِ رادیکال» در آغاز راه (تامل اول) است. ما در اینجا، به عنوان میراث‌دار دکارت، از شکّی حتی رادیکال‌تر آغاز می‌کنیم.

اما از سوی دیگر، دست ما نه تنها خالی نیست، بلکه آنقدر پُر است که در هیچ مخیله‌ای نمی‌گنجد. بیشمار نظام‌های تمثیلات ممکن وجود دارند، بیشمار سناریو برای روایت و نظم‌بخشی به تمثیلات ما. خود این مباحث نیز، هرچند ادعای موجه بودن دارند، اما دال بر نوعی نظام تمثیلات‌اند. دو مسئله در اینجا قابل طرح است، یکی رابطه درونی یک نظام تمثیلات و دیگری رابطه یک نظام تمثیلات با تجربه پیشالوگوسی. ما در فصل روش‌شناسی درباره نظریه نظام تمثیلات سخن گفته‌ایم. اکنون می‌توانم بگویم، مشخصاً نظام تمثیلات مد نظر این متن را به نحوی که موجه می‌دانم عرضه کنم. در اینجا به سطح دیگری از شناخت گام می‌گذاریم، با روش‌شناسی و قوانین و معیارهای خاص خودش. تلاشی برای ارائه یک روایت هرچه منسجم‌تر و هرچه فراگیرتر از معرفت‌شناسی. در این معنا هر فیلسوف، هر دانشمند، هر متاله، یک قصه‌گوست که برای باورمندانش قصه‌ای را روایت می‌کند با این امید که آنها بدان باور پیدا کنند. در اینجا نیز بناست دست به کاری مشابه بزنیم. اما پیش از آن لازم است شروطی را که پیش‌تر نیز به آنها اشاره کرده‌ام، اینجا با تفصیل بیشتر، برای تفکیک دو نوع نظام تمثیلات مطرح کنم: نظام تمثیلات موجه و نظام تمثیلات غیرموجه.

از این پرسش می‌آغازیم که آیا فقط یک نظام تمثیلات موجه وجود دارد؟ پاسخ من به این سوال منفی است، چرا که هر چند من به یک نظام تمثیلات باورمندم، اما همانگونه که می‌توان با چند عنصر داستانی ثابت، بیشمار روایت تولید کرد، بیشمار نظام تمثیلات ممکن و نیز بیشمار نظام تمثیلات موجه ممکن وجود دارد. تاکید بر این امر از این حیث حائز اهمیت است که موضع ما را از رویکردهای جزم‌اندیشانه درخصوص حقیقت متمایز می‌کند و یک نظام تمثیلات موجه را همواره مترصد و گشوده نگاه می‌دارد، چرا که خود موجه‌سازی نیز پروسه‌ای بی‌پایان است. از سوی دیگر، تفکیک میان دو نوع نظام باور موجه و غیرموجه نیز می‌تواند ما را از نسبی‌گرایی مطلق مصون دارد. این البته وظیفه‌ای است دشوار که خود نیازمند موجه‌سازی است. شاید به نظر مخاطب برسد که جای طرح تفصیلی این بحث نه اینجا، بلکه در فصل روش‌شناسی بوده است. البته طرحی اجمالی از این بحث در آنجا ارائه شد، اما رابطه ذاتی و ضروری «موجه‌سازی» و «شناخت»، درج این بحث را در اینجا، پس از مقدمات فوق و پیش از ورود به برداشت خاص این نظام از خود «معرفت» و «شناخت»، توجیه می‌کند. اما چه شرایطی یک نظام تمثیلات را موجه می‌سازد؟

۱. معیار صدق پلاستیک

همانگونه که در بخش روش‌شناسی اشاره شد، هر کدام از انواع مختلف معیار صدق موجود با مشکلاتی مواجه‌اند. رایج‌ترین معیار (یعنی مطابقت) به این دلیل ساده که وجود پایگاهی موثق برای مطابقت را پیشفرض می‌گیرد، اساساً زیر سوال است. مطابقت در معنای مصطلح و پرسابقه، مطابقت تصور سوژه با ابژه است. اما حال که هیچ دسترسی مستقیم قابل اتکایی به خود ابژه وجود ندارد، یعنی هر دسترسی‌ای به ابژه بازهم تصویری از ابژه است، اساساً خود امکان مطابقت ابژکتیو نیز زیر سوال است. معیار صدق پراگماتیستی، هرچند ممکن است، اما حقیقت را

صرفاً به اغراض پیشفرض گرفته شده عملی (ناموجه) تقلیل می دهد. برای مثال، اگر هدف بقاست و بقا در گرو حفظ گله است و حقیقت متلاشی کننده گله، پس به نحوی پارادوکسیکال، دروغ را باید صادق دانست. معیار صدق انسجام، البته معیار صدقی پیشرو است، اما مسئله اینجاست که اولاً به چنان درخودبستگی ای دچار می شود که امکان گفتگو با سایر نظام های تمثیلات را از دست می دهد. ثانیاً، ارتباطش را بالکل با اصل «تجربه پیشالوگوسی» از دست می دهد و خود را از آن بی نیازی می پندارد. ثالثاً ادعای آرمانی را دارد که نه تنها دشوار یا دور از دسترس بلکه محال است، چرا که چنانکه گودل نشان داده است، حتی در قطعی ترین و انتزاعی ترین نظام های تمثیلات انسانی، یعنی ریاضیات، نیز اساساً اصل عدم تمامیت حاکم است و انسجام درونی خودبسنده افسانه ای بیش نیست. نظام صدق پویا نیز، که نظام حاضر خود را بیش از همه به آن نزدیک می داند، دچار بن بست است که مفصلاً بدان اشاره شد. من همانگونه که ملاحظه شد، با الهام از تعبیر وضع شده مالابو، به ویژه در عصب شناسی، معیار صدق پلاستیک را پیشنهاد دادم که مشخصات آن نیز پیش تر ارائه شد. این معیار شرط اول موجه بودن یک نظام تمثیلات است. به بیان دیگر، یک نظام تمثیلات تنها به شرطی می تواند موجه باشد که پلاستیک (در هر سه معنای آن، یعنی همزمان شکل پذیر و شکل دهنده و منفجرکننده) باشد. البته چنانکه مشاهده شد، تلاش کردم نشان دهم که معیار صدق پلاستیک، به تعبیری، آمیزشی انتقادی از تمام معیارهای صدق چهارگانه است که به هر کدام جایگاه موجه خود را تخصیص داده است.

۲. سخن پذیری

هر چند شاید بدیهی به نظر برسد، اما لازم به اشاره است که هر نظام تمثیلات موجه باید تماماً سخن پذیر یا قابل بیان از طریق لوگوس باشد. البته می توان نظام های تمثیلاتی را تصور کرد که دستکم در بخش هایی به سخن تن ندهند و یا سکوت

فصل ۳. معرفت‌شناسی

پیشه کنند، یا به شیوه‌های دیگر بیان متوسل شوند. این نظام‌ها هر چند ممکن‌اند و شاید بتوانند موثر و مؤسس باشند، اما یک نظام موجه محسوب نمی‌شوند، مگر اینکه حتی خود همان ناسخن را به سخن درآورند. علی‌رغم تمام محدودیت‌هایی که به لوگوس نسبت داده می‌شود، برای توجیه یا حتی نقد، راهی جز لوگوس وجود ندارد. البته یک نظام می‌تواند به بیرون از حوزه تمثیلات خود اشاره کند یا امور سخن‌ناپذیر را به رسمیت شناسد، اما حتی آنگاه که به آنها اشاره می‌کند باید آنها را ذیل نظام تمثیلات خود مفهوم‌مند و معنادار سازد و به خود حق بدهد از آنها سخن بگوید. این سخن گفتن حتی می‌تواند شامل دلایل ناتوانی‌اش از سخن گفتن درباره آن موضوع باشد. سخن شرط لازم توجیه است و البته نه شرط کافی.

اینجا لازم است نقدی در خصوص برداشت متعارف از زبان مطرح شود. نخست اینکه در طول قرون اخیر به کرات نشان داده شده است که رابطه کلمات با مصادیقشان بر اساس رابطه دال و مدلول از پیش‌داده ترسیم نمی‌شود. رابطه دال و مدلول مربوط به رویکردی بود که اولاً خصلتی غیرتاریخی و ذاتی برای دلالت قائل بود و ثانیاً دال را از مدلول جدا می‌دانست و حتی آنها را به دو ساحت وجود مطلقاً متباین (زبان و واقعیت یا واژه و شیء) نسبت می‌داد. اما از آنجا که نظام تمثیلات هم سخن‌پذیر است و هم سازنده تمثیلات، پس میان دال و مدلول نوعی رفت‌آمد دائمی و تأثر متقابل برقرار است. هم کلمات (زبان)، و هم اموری که واقعی می‌نامیم، هر دو، بیانی از سطح به لوگوس درآمده تجربه‌ی پیشالوگوسی‌اند.

اما مهم‌تر از همه اینکه سخن‌پذیری شرط لازم گفتگوی بینانظامی است که تن سپردن به آن از مشخصات اصلی یک نظام تمثیلات موجه است. بدون سخن‌پذیری امکان گفتگو وجود ندارد. هرچند شرط کافی گفتگو در حوزه معرفت‌شناسی، به اشتراک پیشینی در ساحت تجربه پیشالوگوسی بازمی‌گردد. این

اشتراک را نه می‌توان تحمیل کرد، نه می‌توان اثبات نمود، بلکه تنها می‌توان نشان داد، با این امید که علاوه بر اشتراک معنایی اشاره‌گر در دو نظام هم‌سخن، اشتراک تجربی‌ای نیز وجود داشته باشد. بدون پیش‌فرض گرفتن، ولو فرضی، این اشتراک تجربی که زبان تنها می‌تواند بدان اشاره کند، هیچ گفتگویی ممکن نیست و تمام گفتگوها در حقیقت کثرتی از تک‌گویی‌های در خودفروسته خواهند بود. به همین دلیل برخی رویکردها گفتگو را به سطح گفتگوی درون‌گفتمانی فروکاسته‌اند و به حداعلی «خودگویی و خودخندی» دست یافته‌اند. تنها شیوهٔ موجه گفتگوی درون‌گفتمانی، گفتگوی انتقادی است. پس آنچه نظام را موجه می‌سازد، علاوه بر عناصر درونی، که همواره ناپسندنده‌اند (بنا به اصل ناتمامیت)، نحوهٔ برقراری نسبت با عناصری بیرونی (هم بیرونی در مقام نظامی دیگر، هم بیرونی در مقام ناقص درونی، و هم حتی در مقام امر لوگوس‌ناپذیر) است.

سخن‌پذیری به معنای سخن گفتن از همه‌چیز نیست، بلکه مهمترین شرط سخن گفتن، سکوت به موقع است. روشن است که سخنی که سکوت نداشته باشد سخن نیست و به آوای ممتد بی‌معنا بدل می‌شود. مهم این است که نظام دریابد که کجا باید سخن بگوید و کجا باید سکوت کند و به ناتوانی‌اش در سخن گفتن واقف باشد و آن را موجه سازد. البته این سکوت، با سکوت عرفانی یا پیشالوگوسی متفاوت است، بلکه سکوتی پسالوگوسی است. سکوتی است موجه که بخشی از سخن است و درون آن درهم تنیده شده است. سکوتی است ناشی از وقوف صاحب سخن (در اینجا یک نظام تمثیلات درهم‌تنیده) به ناتمامیت ذاتی خود، و در نتیجه، اجتناب از شهرت کلام و تخیل قصه‌گویانهٔ بی‌قیدوبند با هدف پوشاندن این ناتمامیت و پنهان ساختن نادانی خود.

سخن‌پذیری همچنين واجد خصلت ديگري هم هست و آن اينكه تمام بخش‌ها يا افراد باورمند به يك نظام بتوانند سخن يكدیگر را بفهمند. شايد گويش‌هاي مختلف درون يك نظام وجود داشته باشد، اما لازم است كه فهم متقابل ميان آنها وجود داشته باشد. اين فهم متقابل را نبايد به نحوي صوري يا استبدادي با يك دستور زبان واحد مركزي القا كرد. وجود يك دستور زبان واحد مركزي يك نظام را نامتوازن كرده و دوگانه كاذبِ مركز/حاشيه را ايجاد مي‌كند. همزباني، به معنای ارجاع به يك زبان مشترك موجود و انحصاری نیست، بلکه همزبانی به این معناست كه دو گويش مختلف در عين پذيرش تفاوت‌هايشان بكوشند تا يكدیگر را بفهمند. اگر آنها از اين فهم عاجز باشند، روشن است كه ديگر نه گويش‌هاي مختلف يك زبان، بلکه زبان‌هاي متفاوت‌اند و قواعد رابطه دو نظام تمثيلات مختلف بر آنها حاكم است. كاري كه علوم با مرجعيت‌بخشي به زبان رياضي انجام دادند، البته باعث نوعي همزباني شد، اما عملاً به واسطه سرایت اتصال‌ناپذيري ذاتي رياضيات به تمام علوم، به قرباني شدن خود علم انجاميد. در نتيجه، علوم همزبان شدند، اما در ناتواني‌شان در بيان آنچه بايد بيان شود (يك نمونه شكست‌خورده ديگر: زبان اسپرانتو). دست يافتن به اين همزباني بدون زبان معيار مركزي البته دشوار است، اما اگر نظام تمثيلات، تخيل همگرا را نه تنها در خلق زبان‌ها و گويش‌ها، بلکه در فهم آنها نيز دخيل كند، راهي تازه گشوده مي‌شود.

۳. گشودگی

يك نظام تمثيلات موجه همواره به ناتماميت و ناكاملی خود واقف است و ابزارها و امكاناتي براي تصديق آن دارد. اگر يك نظام تمثيلات، حالا به هر دليلی، اين ابزارهاي دروني را نداشته باشد و يا به واسطه دچار شدن به انحطاط جزم‌انديشانه، آنها را موقتاً و به نحوي نمايشي-فرمايشي از كار انداخته باشد، و به توهم خودبسنديگي دچار شود، امكان توجه‌پذيريش را اولاً براي ديگري، و ثانياً براي

خودش از دست می‌دهد. این نظام چنان فرو بسته می‌شود که گشودگی‌اش را نه تنها به دیگری، نه تنها به عناصر پیشالوگوسی‌اش، بلکه حتی به عناصر برسانندهٔ درونی خودش نیز از دست می‌دهد. در این صورت نظام خود را مجبور می‌بیند که هم دیگری بیرونی را سرکوب کند و هم دیگری درونی را. این وضعیت مانند وضعیت نظام‌های استبدادی ایدئولوژیک است، آنها نه تنها در عرصهٔ بین‌المللی به دشمن‌تراشی فریبکارانه روی می‌آورند، بلکه حتی صداهای مخالف داخلی را نیز سرکوب می‌کنند. گذار پوپر از شرط اثبات‌پذیری به ابطال‌پذیری، هرچند یکجانبه صورت پذیرفت، اما واجد این حقیقت بود که یک نظام تمثیلات باید امکان ابطال‌پذیری را درون خویش داشته باشد. البته سخن از «ابطال» یک نظریهٔ برآمده از منطق بسته و جزمی دوحدی فهم است، مانند برداشت ساده‌انگارانهٔ تحلیلی‌های اولیه از خود تجربه. اما اینجا سخن بر سر امکان نقدپذیری درونی یک نظام است: یعنی گشودگی به تناقض درونی. این صفت یکی از شاخصه‌های نظام هگلی است. اما این تنها یک سطح از گشودگی است. حتی نظامی که مانند نظام هگلی مدعی است از خصمش تغذیه می‌کند و عامل رفع‌کننده‌اش را از پیش به نحوی دیالکتیکی درون خودش کار گذاشته است، هرچند جزم‌اندیشانه نیست، اما امکان گفتگو با دیگری بیرونی را نیز با این توجیه از بین می‌برد که اصلاً چه نیاز به دیگری بیرونی است وقتی اصلاً بیرونی وجود ندارد و خود نظام مرجع دیگری‌ساز است؟ همچنین نظام تمثیلات موجه باید بتواند در عین تصدیق دیگری (در معنای محدود مبتنی بر تناقض)، به دیگری (در معنای موسع‌تر مبتنی بر تفاوت) نیز گوشوده باشد. اگر نظام هگلی چنین می‌بود، اینچنین عرصه را به نیهیلیسم واگذار نمی‌کرد و به ویژه، در برابر واسازی دریدایی مصون می‌ماند. از سوی دیگر، این گشودگی نباید «نمایشی» باشد، مانند بسیاری از پست‌مدرنیست‌های سوژه‌ستیز. این گشودگی نه به دلیل نوع‌دوستی یا دگردوستی، بلکه دقیقاً به دلیل خوددوستی است. به بیان دیگر، اگر یک نظام تمثیلات موجه باید تن به گفتگو دهد و نسبت به دیگری گوشوده

فصل ۳. معرفت‌شناسی

باشد، در وهله نخست به این دلیل است که خود را موجه سازد. این ابداع به معنای اصالت تفاوت یا ملاک قرار دادن دیگری به جای خود، یا رویکردهای واکنشی مشابه نیست. اصالت بخشیدن به دیگری در برابر من یا آغاز از «دیگری» به جای «سوژه»، اتفاقاً نشان‌دهنده اوج نوعی ریاکاری و بروز فریبکارانه‌ترین شکل اخلاق بردگان است. هدف از گشودگی راستین به دیگری در حقیقت نه نوعی ایثار، یا وانهادن، بلکه این است که «دیگری» امکانی است برای موجه سازی «من».

همچنین در ادامه مطالب فوق باید این نکته بسیار مهم را نیز بیان کرد که یک نظام تمثیلات موجه بنا نیست هیچ کدام از دیگر نظام‌های تمثیلات را (حتی آنهایی را که جزمی‌ترین می‌داند یا متخصص‌ترین می‌یابد) مطلقاً نفی کند، بلکه بناست آنها را به نحو دیگری - هم برای خودش هم برای خود آن نظام‌ها - «توضیح» دهد و در صورتبندی خود (یعنی در توضیحش)، بازصورتبندی کند. به بیان دیگر، مسئله این نیست که برای مثال، رویکرد رئالیستی نادرست است و باید از فلان رویکرد در مقابل آن دفاع کرد، بلکه مسئله این است که چگونه می‌توان سناریویی ارائه داد که بی‌آنکه به انسداد رئالیسم دچار باشد، بتواند خود رئالیسم را نیز توضیح دهد و حتی صدق و امکانات آن را نیز درونی کند و به جای نفی آن، آرایشی موجه‌تر از آن را عرضه کند.

ذکر نمونه نسبت فیزیک جدید و فیزیک نیوتنی در اینجا روشنگر است. موضع نقد پلاستیک این نیست که فیزیک نیوتنی را باید به دور انداخت - از قضا حتی اکنون نیز فیزیک نیوتنی در جوامع انسانی کاربرد بیشتری دارد - بلکه اولاً باید نشان داد فیزیک نیوتنی چه چیزی (مثلاً سرعت نور یا جایگاه ناظر) را نادیده می‌گیرد و ثانیاً باید بتوان طرحی جامع‌تر ارائه داد که فیزیک نیوتنی تنها روایتی یک‌جانبه و تقلیل‌گرایانه از آن باشد. در حوزه رویکردهای فلسفی و معرفت‌شناختی نیز یک

نظام تمثیلات موجه باید بتواند بدین طریق، دیگر نظام‌ها را درونی سازد، وجوه قابل هضم آنها را نشان دهد و نیز نقصان‌های آنها را توضیح دهد. تنها بدین طریق می‌تواند آن را نقد کند: با تصدیق (ولو موقت) عناصر مورد تایید باورمندان آن نظام. این گشودگی ای تصدیق‌کننده است که از قضا، ابرنظام دین نسبت به علم ابراز می‌دارد، اما ابرنظام علم آن را از دین دریغ می‌کند. یک نظام تمثیلات موجه باید خود را چنان پرورانده باشد که بتواند به این سطح از گشودگی به هر نظام تمثیلات دیگری (از نظام‌های علمی گرفته تا نظام‌های دینی و تا حتی شمنیسم و توتمیسم) برسد. یعنی بی‌آنکه بکوشد آنها را درون خود هضم و رفع کند، بکوشد تا منظومه‌ای را خلق کند از خود و آنها و رابطه پلاستیک میان‌شان.

این گشودگی، علاوه بر موارد فوق (گشودگی به نقد درونی و گشودگی به دیگری)، شامل نوعی اتصال‌پذیری به منابع تجربی پیشالوگوسی است. نظامی که این اتصال را ایجاد نکند، در ساحت محض انتزاعیت باقی می‌ماند، خود را از بیرون تغذیه و موجه نمی‌کند، و در نهایت، در حالت آرمانی خویش، ممکن است خود را به سطح یک بازی معنادار تخیلی (مثلاً ریاضیات) تنزل دهد. ریاضیات به واسطه صورت محض، نسبت به محتوای تجربه بی‌تفاوت است. اعداد اتصال‌پذیری‌شان را نه صرفاً با ابژه‌ها، بلکه پیش از آن، با شروط تجربی ابژه‌ها از دست داده‌اند. البته ریاضی‌دان این اتصال‌ناپذیری را نقطه قوت خود ارزیابی می‌کند و دچار این تصور است که اکنون در دژ نفوذناپذیر خویش در امنیت محض به سر می‌برد: چراکه هزینه این اتصال‌پذیری درافتادن به تاریخی‌انگاری و مهمتر از آن، تن سپردن به «تغییر» و «عدم ثبات» است. هرچند امروز دیگر نشان داده شده است که حتی ریاضیات در همان دژ خود نیز ایمن نیست، اما حتی اگر امنیتی هم در کار باشد، بیشتر مشابه امنیت جنازه‌ای است که دیگر از مرگ نمی‌ترسد، بی‌آنکه بداند مدت‌هاست که مرده. او چنان اتصال‌اتش را با زندگی از دست داده است که برای او

دیگر اهمیتی ندارد چه کسی او را دفن می‌کند، یا می‌شوید، یا می‌دزدد، یا حتی به او تجاوز می‌کند. جنازه در امنیت مطلق است، در دژ اتصال‌ناپذیری محضش.

۴. موضع‌گیری

یک نظام تمثیلات دقیقاً به واسطه سخن‌پذیری و معیار صدق پلاستیکش، باید بتواند در هر لحظه موضعی اتخاذ کند. این موضع البته ممکن است لحظه‌ای بعد به چالش کشیده شود، چه باک؟ مهم این است که اولاً اتخاذ موضع در لحظه موضع‌گیری بر اساس قواعد موجه‌ساز خود نظام موجه باشد، و ثانیاً مسئولیت اتخاذ موضع به‌تمامی از سوی نظام پذیرفته شود. این امر کلید فهم ماهیت آن چیزی است که در مباحث نظری «حکم» و در مباحث عملی این نظام «تصمیم» می‌نامیم. هیچ موضع ابدی‌ای وجود ندارد، اما فقدان موضع، به معنای فقدان تحلیل یک مسئله و در نتیجه، سخن‌ناپذیر ساختن یک امر خواهد بود. البته اینجا نباید صرفاً معنایی دوگانه از موضع‌گیری را در نظر گرفت: له و علیه. بلکه موضع‌گیری در اینجا همان به سخن درآوردن آن موضوع بر اساس منطق نظام در لحظه است. این موضع‌گیری همچنین خصلت دیگری را نیز روشن می‌سازد: مرزبندی. هر نظام تمثیلات باید مرزهای خود را در سطوح مختلف ترسیم کند و به ویژه، در نخستین سطحش، مرزهای طیف‌بندی مخاطبش را. این مرزبندی ابداً جزمی یا حذف‌کننده نیست، بلکه از قضا، خود نخستین گام از تن سپردن به نقد و تخطی، غلبه بر میل به در بر گرفتن همه چیز و در یک کلام ممکن‌کننده ترسیم دیگربودگی دیگری است. هگل در انتهای پدیدارشناسی روح می‌نویسد، «دانستن مرز خویش یعنی دانستن نحوه قربانی کردن خویش». همچنین یک نظام تمثیلات باید نسبت به موضع‌گیری‌های یک‌جانبه، موضع‌گیری چندجانبه داشته باشد. به بیان دیگر، باید موضعی انتقادی نسبت به مواضع ادعایی دیگر داشته باشد، اما در ساحت ایجابی نباید به سطح جانبداری تنزل یابد، بلکه باید موضع مستقل خود را

به نحوی اتخاذ کند که در عین نقد آنها، و نشان دادن یکجانبگی‌شان، نسبت به هر دیگری‌ای گشوده باشد.

۵. دلالت‌گری پلاستیک

خصلت دیگر یک نظام تمثیلات موجه، امکان دلالت‌گری پلاستیک است. این بدان معناست که یک نظام بتواند آگاهانه، عامدانه و نقادانه دلالت‌های مختلف یک واژه یا حتی نظام مفهومی را در خود جای دهد. به بیان دیگر، این نظام بتواند شبکه‌ای مفهومی از تمثیلات به دست دهد که در عین موضع انتقادی نسبت به یکجانبگی سایر نظام‌های تمثیلاتی، شبکه مفهومی آنها را در خود بپذیرد. این امر با ابهام معنایی گمراه‌کننده یا سفسطه‌آمیز متفاوت است. البته این امکان در تاریخ تاکنون به انحای مختلف وجود داشته است، اما مسئله اصلی بر سر به‌کارگیری آگاهانه، عامدانه و انتقادی آن است. برای مثال، فرض کنید اصطلاح جوهر، در طول تاریخ فلسفه به امری ثابت و لایتغیر اشاره داشته است. به این معنا که اعراض متغیرند، اما در پس اعراض چیزی ثابت باقی می‌ماند که بدان جوهر می‌گویند (معنی تحت‌اللفظی اصطلاح لاتینی substantia: «آنچه در زیر ایستاده است»). این رویکرد به جوهر برای بیش از دو هزار سال رواج داشت. حال فرض کنید که فیلسوفی (برای مثال شلینگ) نشان می‌دهد که جوهر لایتغیری ایستاده-در-زیر اعراض وجود ندارد و خود حرکت است که در زیر ایستاده است. حال پرسش این است که آیا او برای نشان دادن این ذات شونده باید اصطلاحی تازه جعل کند، یا خیر؟ این تفاوت دلالت‌گری پلاستیک و دلالت‌گری صلب است. در دلالت‌گری پلاستیک همان اصطلاح قبلی باقی می‌ماند، اما دلالتش تغییر می‌کند یا گسترش می‌یابد. پس زمانی که هگل از جوهر سخن می‌گوید او لزوماً از برداشت عرفی از جوهر سخن نمی‌گوید؛ یا آنگاه که اسپینوزا از خدا سخن می‌گوید و قس علیهذا. این دلالت‌گری شرط امکان یک نظام تمثیلاتی موجه است. به ویژه آنگاه که

همزمان هر دو، یا چند، دلالت یک اصطلاح یا نظام مفهومی را مدنظر دارد. فقدان توجه به همین امر بود که باعث شد امتزاج افق‌های گادامر ناموفق از کار درآید. چرا که این امتزاج باید امکان نوعی پلاستیسته را از پیش در خود داشته باشد و نظام تمثیلاتش باید از پیش خود را برای چنین دلالت‌گری‌ای پرورانده و گشوده باشد. تنها بدین طریق می‌توان با یک نظام تمثیلات، نظام تمثیلات دیگر را همزمان از بیرون (درون نظام تمثیلات مرجع) و درون (درون نظام تمثیلات دیگری) نقد کرد. همچنین این دلالت‌گری پلاستیک است که می‌تواند گفتگوی بینانظامی را ممکن کند، با استفاده از تعبیری نه کاملاً یکسان و نه کاملاً نایکسان. در بخش دیگری به این بحث پرداخته‌ایم.

سطح نخست معرفت‌شناسی

در این فصل، تاکنون دو کار را انجام داده‌ایم. نخست، اشاره به دو تجربه پیشالوگوسی «احساس» و «توجه» (البته دقیقاً پیش از آنکه به عنوان «احساس» و «توجه» نامیده شوند!); دوم، ترسیم شرایط نظام تمثیلات موجه. حال با مقدمات فوق زمان آن رسیده است که وارد معرفت‌شناسی نظام تمثیلات حاضر شویم. در این حوزه البته پیشتر با دو مفهوم آشنا شدیم: «احساس» و «توجه». خود تجربه احساس و توجه، اموری در معنای متعارف مفهومی نیستند و در نتیجه نمی‌توان به سیاق مفاهیم متعارف با آنها برخورد کرد. اما اطلاق نام «احساس» و «توجه» به ساحت شناخت تعلق دارد. همانگونه که اشاره شد، ما به عناصر پیشالوگوسی تنها حق داریم «اشاره» کنیم. البته خود موجه‌سازی این اشاره، نه به استدلال‌های منطقی، بلکه به تجربه مشترک بازمی‌گردد. اگر کسی پیدا شود که بگوید من مثلاً در زمان لمس این کتاب، نه احساس را تجربه می‌کنم نه توجه به احساس را، در

پاسخ به او هیچ نمی‌توان گفت جز اینکه این دو تجربه، پیش‌شرط ورود به «این» نظام تمثیلات‌اند. این همان شرط مرزبندی در سطح نخست است که فوقاً بدان اشاره شد. در نتیجه، هر چند شاید بتوان از کلیت تجربه‌پذیری این دو تجربه به عنوان امری بشری نام برد، اما باز هم من ترجیح می‌دهم به دلیل اجتناب از درافتادن به مناقشات بی‌پایان درباره تعریف و مرزهای بشر یا انسان، خود این تجربه‌پذیری را به عنوان شرط ثانویه مخاطب بودن قرار دهم (یادآوری: شرط اولیه: توانایی فهم معنا یا متن). به بیان دیگر، این نظام تمثیلات، دستکم در ابتدای مسیر، نه تمام موجودات، نه حتی تمام انسان‌ها، بلکه فقط افرادی را مخاطب قرار می‌دهد که توانایی تشخیص پیشالوگوسی این دو تجربه را نزد خود دارند. و برای تمام موجودات فاقد این توانایی، البته احتمالاً نظام‌های تمثیلات دیگری امکان شکل‌گیری دارند که شاید بعدها بتوان طبق منطق آلیاژی گفتگو با آنها به سطحی از تبادل مفاهیم و معانی نائل شد، اما فعلاً که بناست صرفاً خود نظام تمثیلات حاضر تبیین شود، حضور آنها را تنها به مثابه «دیگری بیرونی نظام» به رسمیت می‌شناسیم. روشن است که این دیگری بودن فی‌نفسه واجد خصلتی ارزش‌شناسانه نیست. به بیان دیگر، حضور در شمول شروط لازم یک نظام یا بیرون بودن از این شمول، هیچکدام از حیث ارزشی بر دیگری تقدمی ندارند. همانگونه که خود امکان «احساس» و «توجه» نیز به یک معنا، از پیش به سوژه فهمنده داده شده‌اند. وضع افراد در اینجا مانند زاده‌شدگان در زبان‌های مختلف است. دو فرد را تصور کنید که در دو فرهنگ زبانی مختلف متولد شده‌اند. آنها هر کدام به نحوی از پیش‌داده به زبانی سخن می‌گویند. هیچ زبانی بر زبان دیگر از حیث ارزشی رجحان ندارد، بلکه آن دو فرد تنها از حیث زبانی نسبت به شمول زبانی یکدیگر «دیگری» محسوب می‌شوند. و البته پس از اینکه زبان خود را آموختند، این فرصت را خواهند داشت که زبان‌های دیگر را نیز بیاموزند. یعنی پس از گفتگو با دیگری‌های درونی، می‌توانند با دیگری‌های بیرونی نیز گفتگو کنند و حتی به زبانی

فصل ۳. معرفت‌شناسی

دیگر بهتر از زبان مادری‌شان تکلم کنند. همچنین پلاستیسیته زبان می‌تواند، به نوعی، طیف‌بندی در نزدیکی یا دوری زبانی (هم از حیث واژگان مشترک، یا واژگان با ریشه‌های مشترک، هم از حیث گرامر مشترک یا مشابه، هم حتی از حیث تجربه تاریخی مشترک برساننده واژگان) را توضیح دهد. پس شرط شمول ثانویه این نظام تمثیلات در سطح نخست، تجربه و تشخیص «احساس» و «توجه» است. هر موجودی که فاقد این شرط است، برای این نظام «دیگری بیرونی» محسوب می‌شود: چه خود را انسان بدانند، چه حیوان، چه فرشته، و چه اصلاً فاقد قدرت فهم یا احساس (در معنای محدود مصطلح) باشد: مانند یک سنگ.

پس ما پیشاپیش در سطحی از شناخت به سر می‌بریم: تشخیص احساس و توجه. اینکه خود این دو تجربه چه ارتباطی با یکدیگر دارند، بستگی به طرح کلی نظام تمثیلات دارد. حال لازم است از همین دو عنصر مرزی (یعنی هرچند مفاهیمی لوگوسی‌اند اما تعریف‌ناپذیرند و به اموری پیشالوگوسی اشاره دارند)، برخی مفاهیم دیگر را استخراج کنیم. آیا انواع مختلف تجربه احساسی وجود دارد؟ ما تاکنون لمس این کتاب با دست را مثال زدیم، حال اگر چشم را بکشاییم و کتاب را ببینیم چطور؟ فارغ از ابژه‌ها و وجود خارجی‌شان، آیا متوجه تفاوت این دو تجربه می‌شویم؟ سایر انواع دیگر تجارب چطور: اجازه دهید بر اساس همان تقسیم‌بندی عرفی رایج پنج دسته تجربه احساسی را از یکدیگر جدا کنیم و پنج مفهوم مرزی دیگر را به آنها نسبت دهیم: تجربه احساسی لامسه، تجربه احساسی بینایی، تجربه احساسی شنوایی، تجربه احساسی بویایی و تجربه احساسی چشایی. در حال حاضر تنها چیزی که می‌شناسیم نوعی تشخیص تمایز مبهم در احساسات است. اما اجازه دهید اینجا مفهومی را تعریف کنیم که به مجموعه‌ای از مفاهیم مرزی اشاره دارد: «بدن».

اما پیش از آن باید چند ملاحظهٔ مقدماتی را مد نظر قرار دهیم: ۱. از این پس یک دقت اصطلاح‌شناختی را به کار خواهیم گرفت: تا جایی که ممکن است، هر تجربهٔ احساسی را که به پنج دسته تجربهٔ احساسی فوق تعلق دارند «حس» می‌نامیم و سایر تجارب احساسی را با همان اصطلاح «احساس» متمایز می‌کنیم. برای مثال، از این پس می‌گوییم تا دیگر از «تجربهٔ احساسی شنیدن» سخن نگوییم، بلکه آن را «تجربهٔ حسی شنیدن» می‌نامیم. هر چند مرز بین حس و احساس مبهم است، اما بر اساس قرارداد فوق، قابل تشخیص است و همین فعلا برای ما کافی است. ۲. ما تجربه‌ای از حس لامسه را تشخیص می‌دهیم. برای نمونه در لمس کتاب توسط نوک انگشت اشاره. اما تفاوت نوع این حس با چهار نوع حس دیگر، یا تفاوت این حس با لمس کتاب توسط زانو متفاوت است. این تفاوت در ساحت پیشالوگوسی قابل تشخیص است. پس ما دو نوع تفاوت را می‌توانیم تشخیص دهیم: تفاوت میان خود حواس پنج‌گانه با یکدیگر و تفاوت درونی میان تجربیات هر حس. برای نمونه می‌توان به تفاوت بوی گل و لجن اشاره کرد، تفاوت تجربهٔ بصری مشاهدهٔ دو رنگ و الی آخر. بازهم لازم به یادآوری است که اینها هیچ ربطی به وجود گل یا رنگ‌ها یا موجودات دیگر یا جهان خارج یا حتی «من» ندارند. ما فعلا فقط در ساحت حس‌ها هستیم و پیش از هر استدلال یا کوششی، در حال آشنا شدن با امکانات تجربه‌ایم. ۳. همچنین لازم به تذکر است که تجربهٔ احساسی پیشالوگوسی اصلا به معنای تجربهٔ بدون شکل یا بدون قالب نیست. حتی تجربهٔ بی‌واسطه نیز خود را در قالب و فیلتری قابل تجربه می‌سازد و همین امر نه تنها امکان سیالیت و انتقال معرفت‌شناختی آن به ساحت لوگوس از طریق آمیزهٔ تخیل و حس، بلکه حتی امکان وجود و تحقق هستی‌شناختی آن را پدید می‌آورد. ۴. تشخیص حواس پنج‌گانه دامنهٔ شمول توجیه این نظام در سطح دوم را تعیین می‌کند. اگر فردی فاقد یکی از این حواس بود، می‌توان به او پیشنهاد داد که پیش از بیرون کشیدن خود از دایرهٔ شمول نظام، صبر کند و ببیند که آیا در ادامه، مباحث مطرح‌شده، از یک سو

در خصوص سایر حواس ایجابی او صادق نیست و از سوی دیگر آیا منافاتی با فقدان تجربه آن حس (یا حواس) خاص نزد او دارد؟ هر فرد البته در هر لحظه مختار است که خود را از شمول یک نظام بیرون بکشد و نظام تمثیلاتی مطابق تجربیات و تشخیص خود بیابد یا بسازد. ۵. شاید فردی ادعا کند که غیر از حواس پنج‌گانه فوق واجد حواس دیگری است (مثلاً حس موسوم به ششم یا هفتم و غیره). از او نیز می‌خواهیم صبر پیشه کند. ما هنوز درباره تجربیاتی غیر از این حواس پنج‌گانه سخنی نگفته‌ایم جز آنکه همچنان بنا داریم آنها را نه «حس»، بلکه «احساس» بنامیم. لذا این فرد نیز در ادامه درخواهد یافت که آیا می‌تواند در مباحث آتی در خصوص آن احساسات دیگر، محلی برای بازشناسی احساسات خود بیابد یا نه؟ ۶. شاید فردی ادعا کند که فلان حس او با حس دیگران متفاوت است و در نتیجه، نمی‌تواند نوعی اشتراک در بین آنها ببیند. لازم است به او یادآور شویم که هنوز نه جهان خارجی در کار است، نه موجودات و نه حتی خود سوژه، چه رسد به دیگران. به مخاطب این سطور پیشنهاد می‌شود فعلاً نه تنها جهان را بلکه حتی تصور «خود» را به حالت تعلیق درآورد و صرفاً پس از مطالعه هر جمله به تجربیات حسی‌ای رجوع کند که در هر لحظه در حال تجربه شدن‌اند. به زودی و پس از تعیین سایر مفاهیم غیرمرزی دیگر، او خود درخواهد یافت که حقیقتاً چه می‌داند و چه نمی‌داند.

علاوه بر این‌ها، در توجه به تجربیات، نوعی احساس خوشایندی یا ناخوشایندی قابل تجربه است. هر حس یا احساس را می‌توان از این جهت نیز مورد توجه قرار داد. مهم نیست که این احساس چقدر گذراست یا چه زمانی بناست به ضد خود تبدیل شود. این مباحث مربوط به مبحث میل‌شناسی است که آن را عامدانه در این کتاب مغفول گذاشتیم چرا که از حیث ارزش‌شناختی جایی در آن ندارند. اما در اینجا می‌توانیم، به سادگی، خوشایندی یا ناخوشایندی یا خنثی بودن حس‌ها و

احساسات را تشخیص دهیم. اگر حس‌ها و احساسات را از این منظر مورد توجه قرار دهیم، در خواهیم یافت که اکثر قریب به اتفاق حس‌هایی که تجربه می‌کنیم، از این حیث خنثی هستند. برای مثال، حتی یک فرد بیمار که از دردی شدید در عذاب است، اگر به تمام حس‌ها یا احساساتی که تجربه می‌کند، توجه کند درمی‌یابد که علی‌رغم درد در بخش یا موضعی از «بدن» نسبت به سایر تجربیاتش بی‌تفاوت است و حتی فراتر، از اکثر قریب به اتفاق آنها بی‌اطلاع است. همچنین اکنون لازم است چیزی را دقیق‌تر بیان کنیم: این احساس خوشایندی و ناخوشایندی بی‌واسطه به حس تعلق نمی‌گیرد، بلکه حتماً باید با نوعی احساس و حتی فراتر، نوعی عاطفه ذهنی همراه شود. در حقیقت بین حس درد و عاطفه ناخوشایند رنج تفاوت وجود دارد. چنانچه می‌توان درد داشت ولی رنج نکشید و بالعکس. این خوشایندی و ناخوشایندی، ایجادکننده میل است: میل به ادامه دادن یک احساس خوشایند، میل به رها کردن یک احساس ناخوشایند یا حتی میل بی‌تفاوت به یک احساس خنثی. یکی از مهمترین انگیزه‌های افراد برای انجام هر عملی همین دست یافتن یا حفظ احساس خوشایند و اجتناب از یا اختتام احساس ناخوشایند است که به «لذت» و «درد» مشهور است.

به تعریف «بدن» بازگردیم. من بدن را چیزی می‌نامم که تمام این تجربیات حسی و احساسی در آن جای دارد. اما در اینجا دو نکته پیش می‌آید. نخست اینکه: هنوز تصویری از «جا» یا «مکان» ندارم. شاید برای مخاطب این سوءتفاهم پیش آید که من به نحو پنهان در حال وارد کردن تصور ایژکتیویته مکان‌مند عقل عرفی هستم. پس اجازه دهید تعریف بدن را چنین اصلاح کنم: «بدن اتصال تجربه حواس و احساسات مختلف از انواع مختلف است». اینجا صرفاً برداشتی مکان‌مند از اتصال ندارم. پس بدن یعنی اجتماع همه این تجربیات حسی و احساسی. نکته دوم اینکه با این وصف، پس مرزهای بدن کجاست؟ گویی ما باز در حال وارد ساختن

پنهانی تمایز سوژه و جهان ابژکتیو هستیم. لازم است تاکید کنیم که چنین نیست. مخاطبان در ادامه درخواهند یافت که مکان ابژکتیو در این نظام تمثیلات هیچ اصلاتی ندارد. اما اجازه دهید مسیر استدلال را گام به گام پیش برویم. در حال حاضر چیزی جز حس‌ها و احساسات وجود ندارد: پس بدن همانا کل جهان ممکن است. به تعبیر دیگر، اگر چیزی هست - که هست - آن چیز تاکنون تنها داشته‌ما، یعنی مبنای تمام چیزهای دیگر، یعنی حس‌ها و احساسات است. اینجا هر نقد شکاکانه‌ای مبنی بر زیر سوال رفتن وجود جهان ناکارآمد می‌شود. در نتیجه می‌توانم اینجا به خود حق بدهم و از مفهوم «وجود» سخن بگویم. اما این وجود چیزی نیست جز نامی که عجزاً به کل احساسات و حواس من در مقام چیزهای تجربه‌شونده اشاره دارد که هرچند با تخیل درآمیخته‌اند (یا دستکم توانایی اثبات انفکاک آنها از تخیل را ندارم)، اما اموری مطلقاً خیالی یا انتزاعی (در معنای مصطلح) نیستند. در این معنا، از یک سو، حس و احساس وجه هستی‌شناسانه می‌یابند و از سوی دیگر، بدن (تاکنون) نام دیگر وجود و جهان است.

پرسشی که در اینجا به درستی مطرح می‌شود، تمایز در محسوسات است. شاید مخاطبی بپرسد که با این وصف، آیا خود حس باصره و ابژه باصره تفاوتی ندارند؟ آیا دست من که کتاب را لمس می‌کند با خود کتاب تفاوتی ندارد؟ پاسخ ما به روشنی در این مقطع این است: خیر مطلقاً. هنوز هیچ ابژه و سوژه‌ای در کار نیست. این خود تجربه است که اصلت دارد و ما تنها از بطن این اصلت، نوعی بدن را در مقام تجمیع تجربه‌ها تعریف کردیم. اما ما حقیقتاً هیچ چیز در خصوص ابژه‌های خارجی نمی‌دانیم. هنوز اصلاً تفکیک خارج و داخل مطرح نیست. در این معنا، آنچه می‌بینیم با قوای حسی فرضی ما، مثلاً خود بینایی ما، یکی است: گویی تمام اشیاء به چشمان ما چسبیده‌اند. پس این تصور ما که گویی اشیاء بیرون از ما هستند چه؟ در حال حاضر این تصور تنها یک ادعاست که شاید بعدها بتوان آن را بر

اساس منطق یک نظام تمثیلات توجیه کرد - هرچند شاید این نخستین هدف یک نظام فلسفی یا علمی به نظر برسد - اما این هدف ما نیست. ما می‌کوشیم تعهدمان را نسبت به روش‌مان رها نکنیم. از سوی دیگر، برخلاف ادعای دکارت، هنوز نمی‌توان نوعی «من» را پیشفرض گرفت. ما فقط در هر لحظه می‌توانیم حس یا احساسی را تجربه کنیم یا به آن توجه کنیم. اینجا تصور یک هویت ثابت، تحت عنوان «من»، ضرورت نمی‌یابد. شاید مخاطبی ادعا کند که من در اینجا احساسی واضح از «منِ مستمر» دارم. آنگاه من تنها می‌توانم به او پیشنهاد بدهم که به آن احساس واضح از «من» اش دقیق‌تر توجه کند. اولاً آیا می‌تواند استمرار را تجربه کند؟ خیر. فرد تنها می‌تواند در هر لحظه آن احساس را - که او «من» می‌نامد - تجربه کند. پیوستار من فقط ناشی از نادیده گرفتن این توجهات گسسته و در نتیجه، توهم پیوستگی است. ثانیاً چه چیزی در این توجه وجود دارد که آن را از دیگر تجربه‌ها (آنچه فرد میل دارد ابژه بنامد) متمایز می‌کند و در نتیجه، باید آن را «من» بدانیم؟ تجربه این «من» چه تفاوتی با تجربه «غیر من» دارد؟ اگر مخاطبی مدعی است که همه این تجربیات به «من» راجع است، از او می‌پرسیم آیا این «من» تعینی دارد که آن را از «دیگری» متمایز سازد؟ در مقطع فعلی استدلال ما هیچ دیگری‌ای در کار نیست و در نتیجه، هیچ منی در کار نیست، فقط درکی از اتصالات وجود دارد که بدان «بدن» می‌گوییم، نه حتی «بدنِ من». ما فقط احساسات مبهم ناپایداری را تجربه می‌کنیم و می‌توانیم، نه همیشه بلکه به صورت آناتِ منفک، توجهی به آنها را نیز دریابیم. چنانکه بارها اشاره شد، نادیده گرفتن این امر، بزرگترین خطای دکارت بود. «من» نه منطقاً و نه عملاً از این تجربیات ناشی نمی‌شود و فعلاً اصلاً لزومی به طرح آن نیست، چرا که از همین ابتدا ما را به دام نوعی ثنویت‌انگاری می‌اندازد که سابقه تلاش‌های ناموفق برای بیرون آمدن از آن به درازای تاریخ فلسفه است.

به ابعاد مختلف و تمایزات «بدن» باز خواهیم گشت، اما اجازه دهید مفهوم دیگری را وارد کنیم که امکانات طرحش را در اختیار داریم. همان‌گونه که اشاره شد، تمام احساسات و حواس را بدن می‌نامیم. اما ما نوعی «توجه» را نیز تشخیص داده‌ایم که می‌تواند به این احساسات و حواس توجه کند. شاید این همان است که تاکنون آن را با «من» اشتباه گرفته‌ایم. هیچ احساس یا حسی وجود ندارد که تجربه شود، اما نتوان بدان توجه کرد. البته می‌توان برعکس آن را تصور کرد. یعنی احساس یا حسی که بدون اینکه بدان توجه شود، تجربه می‌شود. اجازه دهید نام عامل فرضی این توجه را «ذهن» بنامیم. پس اینجا تمایز تجربی مان را که پیش‌تر به تمایز حس/احساس و توجه نسبت داده شده بود، متناظراً به تمایز «بدن» و «ذهن» نسبت می‌دهیم. البته تاکنون هیچ سخنی از ماهیت یا جوهر ذهن و بدن به میان نیامده است. اگر فردی ادعا کند که تمایزی جوهری میان ذهن و بدن در کار نیست، بدون تصدیق سخن او خواهیم گفت که ما نیز هنوز تمایزی جوهری میان ذهن و بدن برقرار نکرده‌ایم، بلکه این تمایزی کارکردی است. اگر این نقد مطرح شود که خود ارتباط ذهن و بدن بسیار مبهم است، ما پاسخ خواهیم داد که این ارتباط برای ما نیز بسیار مبهم است و مبهم خواهد ماند. ما فقط دو نوع تجربه را تجربه می‌کنیم و به آنها دو نام نسبت دادیم. اگر کسی این نقد را مطرح کند که دو نامی که به این تجربیات نسبت دادیم، سابقه تاریخی طولانی دارند و در نتیجه، ما مخفیانه خواهان حفظ و درج این سابقه تاریخی دلالتی در نظام‌مان هستیم، به او پاسخ خواهیم داد که شاید حق با او باشد، اما این نقد را باید نه اکنون، بلکه بعدها و دقیقاً به محض اینکه ما چنین خلطی را انجام دادیم مطرح کند. اگر کسی این نقد را مطرح کند که اصلاً خود همین احساس که هر یک از ما (در سطح نخست شمول) در خود می‌یابیم، اساساً فی‌نفسه نیست، بلکه ماهیتی تاریخی دارد و خود آن بر ساخته نیروهای فرهنگی، بیولوژیک، تاریخی و غیره است، به او خواهیم گفت که البته بعدها نشان خواهیم داد که حق با اوست، اما در حال حاضر هنوز نیازی به وارد

ساختن تاریخ نیست. هر سوژه، فارغ از تاریختِ انکارناپذیرِ محتوای تجربه‌اش، نوعی درکِ اکنونی از احساساتش دارد. اینکه ما چیزی را اکنون تجربه می‌کنیم یک بحث است، و شناخت علل برساننده آن بحثی دیگر. ما هر چند تصویری بسیار مبهم داریم، اما این تمام آن چیزی است که داریم و می‌توانیم بدون ورود به مناقشات رویکردی و پیش‌فرض‌های مفهومی، درکی مشترک از آن داشته باشیم. البته این رویکردی ضدتاریخی نیست، بلکه ما به نحوی کارکردگرایانه، فارغ از تاریخچه شکل‌گیری یک تجربه، تنها می‌کوشیم اکنون مواجهه‌مان را نقطه صفر تجربه قرار دهیم: نقطه صفری همواره تجدیدشونده. اما به مخاطب آگاه و حساس در این خصوص، این نوید را خواهم داد که بعدها به تبیین ذات تاریخی تجربه خواهیم رسید. اکنون باید اندکی درباره این دو دستاورد اخیر دقیق‌تر سخن بگوییم. اجتناب ما از جعل واژگان تازه دقیقاً به دلیل اجتناب از از دست دادن این درک مشترک است. اما از سوی دیگر، واژه با تجربه یکی نیست. ما برای ورود به ساحت معرفت‌شناسی به ناچار باید به کثرات وحدت ببخشیم. مهم این است که عامل وحدت‌بخش را توضیح دهیم و ثانویه بودن و ساختگی بودن وحدت را همواره نقادانه مدنظر داشته باشیم.

بدن

آیا درکی منسجم و یکپارچه از بدن داریم؟ ابدأ. ما فقط مجموعه بزرگی از تجربیات حسی و احساسی عمدتاً متغیر را داریم که آنها را به بدن نسبت دادیم؟ آیا خود جعل اصطلاح «بدن» در اینجا نوعی انسجام‌بخشی کاذب نیست؟ البته که هست، البته به این شرط که آن را غیرنقادانه ملاحظه کنیم. این بستر نامنسجم به ما این امکان را می‌دهد که وارد ساحت شناخت شویم. اگر فردی پرسد که اگر شناخت، از همین ابتدا چنین نامنسجم، کاذب، تصنعی و مبهم است، اصلاً چه لزومی دارد که چنین دشواری‌هایی را تحمل کنیم و بدان وارد شویم؟ پاسخ این پرسش به

پروبلماتیکی اثر حاضر و بحران معنای زندگی بازمی‌گردد. اگر فردی اصلاً چنین پروبلماتیکی را احساس نمی‌کند، و می‌تواند بدون ورود به ساحت شناخت در دنیای تجربه پیشالوگوسی زیست کند و راضی باشد، همان بهتر که چنین کند. ما مشکلات عظیم تمدنی‌ای را تشخیص دادیم که جز با مواجهه انتقادی مفهومی قابل طرح نیستند، چه رسد به حل.

در این معنا «بدن» نه نوعی بستر یکپارچه، چنان که در عقل عرفی تلقی می‌شود، بلکه ذاتاً از جنس «اتصال» (یا اگر سوءفهم ایجاد نمی‌کند «همزمانی تجربه») است. اتصال بین حس‌ها و احساسات مختلف که در هر لحظه تجربه می‌شوند. چنانکه بعدها نشان خواهیم داد این بدن نیست که ماهیت جوهری مادی یا مکانی دارد، بلکه این مفاهیم تصنعی ماده و مکان است که ما به این اتصال‌پذیری نسبت می‌دهیم: مکان روایتی تقلیل‌یافته و یک‌جانبه از اتصال‌پذیری است (البته به‌ناچار و بنابر وسع حسانیت فعلاً سه‌بعدی ما). اما در مقطع فعلی اجازه دهید که توجهی جدی‌تر به این اتصال‌پذیری داشته باشیم. این اتصال‌پذیری پیشاپیش وجود ندارد. بلکه حاصل همکاری ذهن و بدن است. خود توجه به دو یا چند تجربه همزمان میان آنها پیوندی را خلق می‌کند. این اتصال برخی اوقات به تجربیات یک حس واحد مربوط است، چه با سنسوری واحد (برای مثال دیدن درخت و دیدن کتاب) چه با سنسورهایی متکثر از یک حس واحد (برای مثال تجربه توامان حس خارش صورت و درد قوزک پا)، برخی اوقات نیز به تجربه توامان حس‌های مختلف مربوط است (برای مثال تجربه توامان حس خارش صورت و دیدن کتاب). این مورد دوم نیز بر دو قسم است: برخی اوقات صرفاً اتصال‌پذیری خام ایجاد می‌شود (مانند مثال فوق)، و برخی اوقات نوعی اتصال‌پذیری ثانویه نیز تجربه می‌شود (مانند تجربه دیدن کتاب و لمس کتاب). این اتصال‌پذیری ثانویه، که آن را «اتصال‌پذیری موید» می‌نامیم، اگر به نحو غیرانتقادی لحاظ شود، آغازگاه انحراف رنالیستی

شناخت خواهد بود. به بیان دیگر، یکی از دلایل باور به رویکرد رئالیستی رابطه ظاهراً به‌طور پیشینی موید، اما عملاً بر ساخته و پسینی میان حواس مختلف است. برای مثال، یک رئالیست مدعی است که من این کتاب را دقیقاً به همان شکلی که می‌بینم، لمس می‌کنم. در واقع، لامسه من موید باصراً من است. او البته نتیجه می‌گیرد که پس باید علت این اشتراک را در ابژکتیویته‌ای جست که این دو حس، از دو منظر مختلف، با آن ارتباط برقرار می‌کنند و اتصال‌پذیری موید آنها، در واقع اثبات‌کننده ابژکتیویته، و چه بسا موضعی رئالیستی نسبت به آن، است. این استدلال به این دلیل ساده زیر سوال می‌رود که نمی‌تواند امکان سوپژکتیو بودن این موید بودن را به‌کلی نفی کند. به ویژه امروز، با دستاوردهای اخیر تمثیلات علمی، می‌توان، دستکم در حد یک ادعا برای زیر سوال بردن قطعیت رئالیستی، نشان داد که این «موید بودن» نه پیشینی، بلکه محصول تکامل و تکوین پسینی حواس است. برای مثال، درک سه بعدی جهان، دستکم از جهتی، برآمده از خود قوه لامسه و توانایی درک عمق است. بدون لامسه، باصره به این سطح از برداشت سه‌بعدی دست نمی‌یافت، چنانچه ممکن بود در صورت وجود حس‌های موید دیگر، باصره ابعادی دیگر از ساختارش را آشکار سازد. این امر را می‌توان در تحلیلی تکامل‌گرا تبیین کرد. اما حتی فراتر از آن، می‌توان نشان داد که در خود یک فرد منفرد چگونه این تاثیرات متقابل از کودکی قابل ردیابی‌اند. به همین دلیل است که کودکان با نزدیک‌بینی متولد می‌شوند. جهان برای آنها ابتدا به منزله صفحه‌ای دوبعدی مشتمل بر رنگ‌هایی است که گویی به چشمانشان چسبیده است. البته بازمه باید متذکر شد که بیان این روایت‌های علمی یا تحلیلی در این سطح، نه به معنای تصدیق آنها یا حتی استناد به آنها، بلکه صرفاً برای نشان دادن امکان روایت‌هایی بدیل از «اتصال‌پذیری موید» از جانب خود رویکردهای رئالیستی است.

ما همچنین تصویری از گره‌گاه‌های این اتصال‌پذیری داریم که آنها را «اندام» می‌نامیم. جزم‌اندیشی از جایی شروع می‌شود که دچار تقلیل‌گرایی مکانی شویم و شکلی سه‌بعدی را از بدن ترسیم کنیم و به هر کدام از اندام‌ها جایی در آن نسبت دهیم. اینجا قوهٔ بینایی ما محوریتی کاذب می‌یابد، احتمالاً به دلیل نقشش در بقای گونهٔ جانوری ما. اجتناب از درافتادن به این جزم‌اندیشی در همین ابتدا بسیار حائز اهمیت است. ما باید سوگلی بودنِ بینایی را به چالش بکشیم (به همین دلیل تمرینات ضمیمهٔ تقویت سوژه با بستن چشمان آغاز می‌شود) و هرچند تأثیرات تقلیل‌گرایی مکانیِ بینایی بر سایر قوا نیز باقی است، اما دستکم، تا جایی که به مرحلهٔ حاضر مربوط است، می‌توان در برابر اقتدار آن مقاومت کرد و از روایت‌های بدیلِ اتصال‌پذیری و در نتیجه، از روایت‌های بدیل از «بدن» سخن گفت، تا بر اساس آن نظام(های) تمثیلات تازه‌ای را بنا کرد. همچنین فراموش نکنیم که هر روایتی از بدن، روایتی تخیلی است و چیزی نیست جز کارکرد یک نظام تمثیلات که نمی‌توان درست یا خطا بودنش را به نحوی جزئی از طریق علمی یا منطقی تبیین کرد، بلکه در بهترین حالت می‌توان نظام‌های تمثیلاتی موجه مختلفی داشت که این روایت تخیلی از بدن را در بطن مجموعهٔ موجهی از روایت‌ها ساماندهی کرده‌اند. عجالتاً آنچه روشن است سلبی است: یعنی اینکه نظریهٔ غالب رئالیستی مکانمند دربارهٔ بدن، نظریه‌ای ناموجه است که واجد هیچ‌کدام از شروط پنج‌گانهٔ موجه بودن نیست. از حیث ایجابی نیز اجازه دهید فعلاً از همین بدن در مقام اتصال‌پذیریِ احساس‌ها فراتر نرویم و البته مجاز باشیم با ملاحظهٔ تمام نکات انتقادی فوق، اندام‌هایی را به آن نسبت دهیم. اما اولاً این اندام‌ها ذاتاً مکانمند نیستند (یعنی فعلاً همان کانون حواس و احساساتند)، بلکه ماهیتی کارکردی-تجربی و شدتمند دارند؛ ثانیاً ثابت و دائمی نیستند (یعنی هر اندام به واسطهٔ اتکا به احساس، تنها در لحظه‌ای و به نحوی قابل تصور است که بتوان آن را حس کرد)، در این معنا بدن دائماً در حال تغییر است (در تمرینات تقویت سوژه، تکنیک‌هایی

خواهیم آموخت که به آگاهی از اجزای بدن در هر لحظه شکل می‌دهد و در نتیجه، هر چه بیشتر از امکانات یا اندام‌ها حراست می‌کند؛ ثالثاً هنوز آن را به نوعی «من» منتسب نکرده‌ام، بلکه صرفاً تجربه‌ای است از همزمانی احساس/حس‌ها در هر لحظه، نه بیشتر. پس هرچند این نظامی است معطوف به سوژه، اما آن را در اینجا پیشفرض نگرفته‌ایم. پیش از آن باید درباره‌ی ذهن سخن بگوییم و از خلط رایج آن با سوژه جلوگیری کنیم.

ذهن

اگر در تشخیص «توجه»، هرچند مبهم، توفیق یافته باشیم، ورود به فهم کلی معنای ذهن برایمان مقدور خواهد بود. توجه کردن کارکرد (و البته چنانچه بعدها نشان خواهیم داد، یکی از کارکردهای) ذهن است (یا به بیان دیگر، ذهن مفهومی است که از طریق تجربه کارکردگرایانه توجه متراکم و تعریف شده است). با توجه به آنچه گفته شد می‌دانیم که ذهن می‌تواند به حواس و احساسات توجه کند. اما همچنین ذهن می‌تواند به خود این توجه نیز توجه کند. احساسی تجربه می‌شود، به این تجربه توجه می‌شود، حال می‌توان به خود این توجه نیز توجه کرد. نام این توجه به توجه را «آگاهی» می‌گذارم. لازم به یادآوری است که هنوز هیچ استمراری را نه در حواس، نه در احساسات، نه در توجه و نه در آگاهی نشان نداده‌ایم. در برداشت متعارف اکنون می‌توان دو قوه به ذهن نسبت داد: حافظه (یعنی گاهی ذهن به جای توجه به یک تجربه، به تجربه‌ای که پیش‌تر تجربه کرده بود توجه می‌کند - فارغ از نحوه دسترسی به تجربه گذشته یا به بیان فنی‌تر ذخیره‌سازی آن و نیز فارغ از مسئله دار بودن تمایز ماهوی میان تجربه یک حس در اکنون و گذشته) و تخیل (یعنی گاهی ذهن درمی‌یابد که به چیزی توجه می‌کند که نه دقیقاً پیش‌تر تجربه کرده نه اکنون تجربه می‌کند - فارغ از نحوه بازاریابی آن). اما این دو قوه، پیشفرض‌هایی را با خود وارد شناخت می‌کنند که عجالتاً نه موجه‌اند نه مطلوب:

فصل ۳. معرفت‌شناسی

یکی پیشفرض زمان، یعنی تجربه اینکه یک تجربه پس از تجربه‌ای دیگر تجربه می‌شود. این پیشفرض از کجا آمده است؟ آیا می‌توان نوعی تقدم و تاخر را از تجارب درک کرد؟ اینجا نوعی ذهن پیوسته پیشفرض گرفته شده است (نفس یا من) که می‌تواند استمرار را در تجاربش بیابد. ما هرچند درکی مبهم از این تقدم و تاخر داریم، اما هنوز از چنین ذهنی شناخت نداریم. ذهن هر لحظه به تجربه‌ای توجه می‌کند، همین. اگر بخواهیم با تعابیر زمان عرفی سخن بگوییم، همانگونه که تجربه با تجربه حس یا احساس به وجود می‌آید و از بین می‌رود، ممکن است ذهن توجه‌کننده نیز با هر توجه به وجود بیاید و از بین برود. ما البته در ادامه (فصل هستی‌شناسی) برداشت خود از زمان را تبیین خواهیم کرد، اما در اینجا باید به جد در برابر برداشت عرفی از زمان خطی ایستاد. این برداشت تنها یک قرائت ساده‌انگارانه و تقلیل‌گرایانه از نسبت تجربه‌هاست که به زودی آن را به نحوی پلاستیک درون برداشت خودمان از زمان جای خواهیم داد.

دومین پیشفرض، برداشت منفعلانه از حافظه و برداشتی فعالانه از تخیل است. عقل عرفی به دلیل اینکه نمی‌تواند فعالیت و انفعال را درون هم (به نحو آلیاژی همزمان هر دو) درک کند، به ناچار به هر کدام، نه بر اساس کارکردشان، بلکه بر اساس ناتوانی تحلیل خودش، هویتی جدا نسبت می‌دهد (و جالب آنکه برای توجیه این ناتوانی، محل فیزیکی آن را هم در مغز مشخص می‌کند!). دلیل این امر نیز همان ریشه‌های رئالیستی فهم جهان است. از این منظر عرفی، اینکه فرد تا چه حد در برابر رویدادها متأثر است، حافظه را می‌سازد و اینکه تا چه حد می‌تواند به تجارب گذشته بدون تحریف دسترسی پیدا کند، قدرت حافظه را. اینکه فرد تا چه حد توان مداخله و اثرگذاری بر رویدادها را دارد، تخیل را می‌سازد. تخیل در نقطه مقابل حافظه است. هرچند این دو با یکدیگر همکاری می‌کنند، اما در نهایت حافظه‌ای قوی محسوب می‌شود که از دخالت تخیل مصون باشد و تخیلی قوی

محسوب می‌شود که محصولاتش تا حد ممکن از حافظه صرف دور باشد. در تاریخ فلسفه، فلسفه ذهن، روانشناسی، علم النفس و علوم مشابه، همواره بر تمایز حافظه و تخیل تأکید شده است. اما ما هیچ ادله محکمی برای این تمایز نداریم، مگر تلاشمان برای توضیح کارکردهای مختلف ذهن. ساده‌ترین کار برای توضیح یک دستگاه پیچیده، مُثله کردن آن است. ما حتی بر اساس این دستگاه، دستگاه‌های حافظه‌ای مستقل از ذهن ساخته‌ایم برای ثبت بی‌تغییر رویدادها (مثلاً در زمینه بصری، دوربین عکاسی یک نمونه است: ثبت جهان بی‌هیچ گونه دخالت تخیل). اما آیا واقعاً چنین است؟ ما بناست میزان صحت و تحریف نشدن حافظه را با خود حافظه بسنجیم، یا حتی با حافظه‌های دیگران و در نتیجه، نقش تخیل را در حافظه نادیده می‌گیریم. به هر ترتیب، ما بر این امکان تأکید می‌ورزیم که آنچه به تخیل و حافظه موسوم است، همزمان و در بطن یکدیگر عمل می‌کنند. اما اینکه هر کدام چه میزان دست‌اندرکارند قابل ارزیابی نیست.

بنا به دو پیشفرض فوق (زمان و تخیل)، ما فعالیت‌های ذهن را به سه دسته تقسیم می‌کنیم: متناظر با برداشت خطی-عرفی از زمان: گذشته (خاطره یا حافظه)، حال (توجه یا تخیل آمیزنده)، و آینده (تخیل برنامه‌ریز و تصمیم). یعنی یا ذهن در حال مرور خاطراتی در گذشته است؛ یا در لحظه حال مشغول توجه به یک احساس واقعی است؛ یا مشغول تخیل درباره آینده است. اما مسئله اینجاست که چنین تقسیم‌بندی‌ای نابسنده و رهزن است. اولاً ذهنی که به گذشته می‌پردازد، حتی در خصوص واضح‌ترین و نزدیک‌ترین خاطرات نیز نوعی روایت تخیلی و فعالانه به دست می‌دهد (هیچگاه دو خاطره دقیقاً متشابه یادآوری نمی‌شوند). ثانیاً فعالیت ذهن معطوف به لحظه حال، عمدتاً معطوف به احساسی واقعی نیست، بلکه خود این احساس همواره برساخته تخیل است. در تمرین دیده‌بانی از تمرینات تقویت سوژه، طی فرایند برچسب‌زنی به رفتار ذهن این نکته با وضوح بیشتری آشکار

می‌شود. حتی در مکانیکی‌ترین و ملموس‌ترین موضوعات مورد توجه، مثلاً بالا و پایین رفتن شکم در فرایند دم و بازدم، به نحوی بی‌پایان، ذهن روایت‌هایی بی‌ربط را تحمیل می‌کند و به همه چیز نوعی شکل و قالب می‌بخشد. چراکه همانگونه که اشاره شد، کار اصلی ذهن (در مقام ذهن انسان قصه‌گو) تولید روایت‌هایی است که ماهیتاً با خود موضوع تجربه (احساس) متفاوت هستند: حتی خود نسبت دادن شکل و مکان به اندام و کانون‌های احساس دقیقاً از جنس همین روایت‌گری‌های تخیلی است که نوعی تبدیل جوهری را رقم می‌زنند (چرا که مثلاً احساس محض هیچ ربطی به مکان یا شکل یا رنگ و غیره ندارد). ثالثاً هرچند در اندیشیدن در باب آینده، تخیل دخالت دارد، اما مگر بدون حافظه پر شده از تجربیات بازسازی شده، می‌توان تخیل داشت؟ تخیل همواره به بستری برای کار احتیاج دارد و این بستر همواره حافظه است. در این معنا مرور خاطرات در گذشته دقیقاً همانند نقشه‌چینی برای آینده آمیزه‌ای از تخیل و حافظه است: تفاوت در میزان تاثیرگذاری هر کدام و نوع آرایشی است که ذهن اعمال می‌کند. رابعاً برخی کارکردهای ذهن را می‌توان تشخیص داد که فراتر از زمان است و نمی‌توان آنها را به هیچ‌کدام از زمان‌های گذشته، حال و آینده منتسب ساخت. در تمرین برچسب‌زنی ما آنها را فرایند‌های بی‌زمان می‌نامیم. مثلاً فکر کردن به یک مسئله در ریاضیات را تصور کنید. آیا این فکر در گذشته است یا حال یا آینده؟ هیچ‌کدام. اگر فردی مدعی شود که در اینجا نیز نوعی اندیشیدن به اکنون، منتها نه به احساسات بلکه به انتزاعات داریم، به او پاسخ خواهیم داد که در این معنا می‌توان تمام کارکردهای ذهن را نیز به شیوه‌ای آگوستینی به اکنون منتسب کرد. ریاضیات ساحت بالاترین انتزاعات (یعنی بیشترین تجلی تخیل) است.

ما در تمرینات ابتدایی تقویت سوژه (به ویژه دیده‌بانی سوارشده بر شهربانی) به وضوح این عملکرد را رصد خواهیم کرد. اما در اینجا، برای اذهان عرفی که هنوز

عملکرد ذهنشان را مشاهده نکرده‌اند، و درکشان از ذهن تنها بر اسطوره‌های سه‌گانه گذشته-حال-آینده یا حافظه-احساس-تخیل مبتنی است، باید خاطر نشان ساخت که این برداشت به شدت تقلیل‌گرایانه و منشاء مشکلات بسیاری است. می‌توان به کمک همان اصطلاح‌شناسی موجود، نشان داد که حافظه به نحوی بی‌طرفانه با تجارب حسی-احساسی پر نمی‌شود، بلکه عامل این پر کردن تخیل است. حافظه را اصلاً نمی‌توان با تجربه پر کرد، چرا که هم‌سنخ نیستند (با تجربه پیشالوگوسی هیچ چیزی را نمی‌توان «پُر» کرد)، بلکه حافظه تنها با روایتی پر می‌شود که محصول تخیل است و چه بسا وظیفه تخیل همین پلاستیسیته دربرگیرنده حافظه و تجربه است. کانت در نقد عقل محض به این کارکرد تخیل اشاره کرده است (هرچند او این حقیقت را نادیده گرفت که این تخیل نیز خود امری فرهنگی، تاریخی و بیناسوژگانی است). هر شکلی از شناخت تجربه نیز نوعی روایت بازسازی شده و منظم جلوه داده شده است (و فراموش نکنیم که خود نظم نه امری ایزکتیو بلکه مبتنی بر ضعف ذهن است - بعدها به این موضوع بازخواهیم گشت). از سوی دیگر، اندیشیدن به آینده نیز با حافظه سروکار دارد. اینجا آنچه حافظه و تخیل می‌نامیم در رفت آمد و قابل تبدیل‌اند. در حقیقت اینجا نه تمایزی مکانی (مانند داستان‌های کودکانه درباره محل حافظه و تخیل در مغز) در کار است، نه حتی تمایزی کارکردی (چرا که حتی در تمایز کارکردی نیز باید شکلی از مرز قابل اشاره در عملکرد وجود داشته باشد: مثلاً مانند تفاوت کارکردی‌ای که میان ذهن و بدن قائل شدیم). در این معنا حافظه پایی در تخیل دارد و تخیل پایی در حافظه. اگر ما در همین سطوح از این اصطلاحات به صورت منفک استفاده می‌کنیم به این دلیل است که مجبوریم از زبانی موجود استفاده کنیم و در نتیجه، این به معنای تایید این تمایز (مگر در ساحت بین‌الذهانی عقل عرفی که هر چند مواضعش را نقد می‌کنیم اما بی‌آنکه دچار توهمی از زبان‌سازی باشیم، آگاهانه و نقادانه، و البته به ناچار، از زبانش استفاده می‌کنیم) نیست. علاوه بر اینکه حافظه برساخته تخیل

است، خود احساس نیز بر ساخته تخیل است. شاید مخاطب با اغماض و تردیدهای فراوان ادعای قبلی را باورپذیر بداند، اما قبول این ادعای اخیر قطعاً بسیار دشوار است. در خصوص تجربه پسالوگوسی که به گمانم اختلافی در حضور تخیل نیست. اما مسئله در مورد تجربه پسالوگوسی است که چنان از دسترس تخیل مصون تلقی می‌شود که هر دو پایگاه به ظاهر رقیب دین و علم، آن هم در دو جناح افراطی‌شان (عرفان و پوزیتیویسم)، به حجیت و مرجعیت این شهود بی‌واسطه ارجاع می‌دهند: البته یکی به شهود بی‌واسطه اسطوره خدا نزد عارف و دیگری به شهود بی‌واسطه اسطوره طبیعت نزد دانشمند. دخالت عامل تخیل در این هر دو شهود، به ناگاه مبانی هر دو پایگاه را به تزلزل درمی‌آورد و دستکم برداشت جزئی و غیرموجه آنها از این شهود و اعتبار منتسب به آن را زیر سوال می‌برد. هر دو رویکرد برداشتی رئالیستی از موضوع مشاهده دارند. تبیین این ادعا برای برداشت‌های غیررئالیستی (برای مثال ایدئالیستی) کار دشواری نیست، آنها از پیش فعالیت سوژه در تجربه به اصطلاح ابژکتیو را پذیرفته‌اند، اما برای نشان دادن این امر برای رویکرد غالب رئالیستی، باید از ترفندی کانتی آغاز کنیم و دستکم این شبهه را مطرح کنیم که ممکن است روایت بدیل موجهی ارائه شود که بر اساس آن شهود بی‌واسطه کاملاً مستقل از تخیل نباشد، یا به بیان دقیق‌تر، شهود به اصطلاح بی‌واسطه اصلاً بی‌واسطه نباشد. این امکان طرح روایت بدیل به خود دستگاو - گیرنده/سازنده یا حافظه/تخیل - ذهن ما بازمی‌گردد. به بیان دیگر، همانگونه که هیچ راهی وجود ندارد برای اثبات اینکه آنچه مشاهده می‌کنیم فی‌نفسه به همین شکل در جهان خارج وجود دارد، هیچ راهی برای اثبات این ادعا وجود ندارد که شهود بی‌واسطه واقعا بی‌واسطه باشد. کانت نشان می‌دهد که هر تجربه‌ای از پیش با قابلیت‌های تجربی خود سوژه پیوند خورده است. برای مثال، آنچه ما تجربه بی‌واسطه سه بعدی اشیاء می‌نامیم، در واقع ناشی از چیزی نیست جز تجلی ظرف سه بعدی حسانیت ما (یا آنچه کانت «مکان در مقام صورت شهود پیشینی حسی بیرونی» می‌نامد).

در نتیجه، در اینجا نوعی قالب از پیش داده دست‌اندرکار است. حال اگر بخواهیم از خود کانت و روایتش از قالب‌های از پیش داده فراتر برویم، می‌توانیم پای تخیل را بیشتر به ماجرا باز کنیم. در حقیقت، تخیل در مقام قدرتی برای خلق روایتی از عناصر بی‌ارتباط با یکدیگر (یا همان قوه نظم‌بخشی به کثرات) نه تنها فاهمه بلکه حتی حس را هم دربرمی‌گیرد. با این تفاوت که اینجا تخیل نه چهارچوبی از پیش داده، بلکه قابلیت سیال و شناور است که همزمان با جهان و تاریخ (سنکرونی و دیاکرونی) پیوند خورده است. و چنانچه نشان خواهیم داد، این دقیقاً ماهیت خود سوژه است: بی‌هیچ ذات یا تکیه‌گاهی ثابت و یقینی، اما دائماً در حال خلق و هم‌آمیزی، و در عین حال بازسازی و خلق شیوه‌های نوینی از خلق و هم‌آمیزی. البته باید یادآوری کرد که مطالب فوق صرفاً برای شبهه‌افکنی در زره به ظاهر نفوذناپذیر رئالیسم و طرح دستکم امکان روایت‌های بدیل بیان شدند و هنوز در نظام معرفت‌شناختی ما کارکردی ایجابی ندارند.

تازه با خدشه وارد کردن بر اسطوره سه‌وجهی اول، برداشت منفک خطی از کارکردهای ذهن (حافظه، احساس یا شهود، و تخیل)، می‌توان به اسطوره سه‌وجهی دوم، یعنی خود زمان گذشته، حال و آینده پرداخت. ما در فصل هستی‌شناسی درباره برداشتمان از زمان سخن خواهیم گفت، اینجا فقط به ذکر دو نکته می‌پردازیم: ۱. اول اینکه، امروز نقد و فراروی از سه‌گانه زمان خطی سخن تازه‌ای به نظر نمی‌رسد. نقدهای بسیاری علیه آن مطرح شده است. اما اگر روایت‌های بدیل را به دقت بررسی کنیم، در خواهیم یافت که همگی شکل بازبینی شده‌ای از همین روایت‌اند. برای مثال، نظریه نسبیت خاص که به عنوان یکی از نمونه‌های بدیل برای روایت کلاسیک از زمان مطرح است، صرفاً نشان می‌دهد که اگر ساعتی در حال حرکت باشد، بسته به سرعت حرکتش، نسبت به ساعت‌های ساکن گذر زمان کمتری را تجربه می‌کند و نشان می‌دهد. این امر روایت کلاسیک را از اساس

دگرگون نمی‌سازد. یا حتی بازسازیِ نوین نسبت فضا-زمان (به جای تفکیک کلاسیک مکان و زمان)، هرچند امکان‌ناهی تازه به واسطه این درهم‌تنیدگی خلق می‌کند، اما بازهم می‌توان آن را در روایتی از زمان سه‌وجهی جای داد، روایتی البته غیرجزمی‌تر. حتی بازی‌های تخیلی رایج درباره سفر در زمان نیز حتی گامی از روایت خطی فراتر نمی‌روند، بلکه صرفاً به دنبال ارضای کنجکاوی‌هایی درباره تغییر تجربه سوزه از آن‌اند که همگی در نهایت در بازاریابی کل روایت بازمی‌مانند. می‌توان ادعای فوق را به بسیاری از نظریات مشابه در فلسفه و فیزیک نیز تعمیم داد. به بیان دیگر، نقد رادیکال خود زمان سه‌وجهی، نه در محاسبات فیزیکی، بلکه از طریق نقد رادیکال عملکرد سه‌وجهی ذهن در ساختن زمان سه‌وجهی متناظر با آن است. ۲. نکته دوم: همانگونه که با نشان دادن رابطه درونی تخیل، حافظه و احساس توانستیم تا حدی مرزهای کاذب آنها را متزلزل کنیم و در نتیجه، به سهم هر یک در تحقق دیگری بیان‌دیشیم، در اینجا نیز باید ترفندی مشابه را به کار برد و نشان داد که چگونه آینده در گذشته و حال، حال در گذشته و آینده، و گذشته در حال و آینده دست اندرکار است. نشان دادن وجوهی از این ارتباط البته در طول تاریخ فلسفه محقق شده است: برای مثال، آنگاه که ارسطو از نسبت قوه و فعل سخن می‌گوید. یا آنجا که سن آگوستین از ماهیت حال‌مند تمام زمان‌ها سخن می‌گوید. یا آنجا که هگل از دورانی بودن زمان و نیچه از بازگشت جاودان سخن می‌گوید. اما اینها همه و همه بازهم ماهیت خطی زمان سه‌وجهی را به اشکال مختلف حفظ کرده‌اند و در بهترین حالت، آن را دورانی یا مارپیچی ساخته‌اند: آن هم برای حفظ تفاوت در عین تکرار. اما به برداشتی نوین از زمان نیاز است که بتواند نه تنها مسئله آغاز و پایان زمان خطی (ابراهیمی-مدرن) را حل کند، بلکه بتواند نوع تازه‌ای از زمان (فراتر از خطی، دورانی و مارپیچی) بسازد و بدین طریق تاریخی تازه خلق کند. جای طرح این مسئله که ما آن را با ایده «زمان تورخی»

پیوند خواهیم زد، البته اینجا نیست. مهم در اینجا، صلیب‌زدایی از کارکردهای ذهنی و مرززدایی از بخش‌های مختلف آن است.

همچنین لازم است در اینجا در خصوص انواع مواجهات تقلیل‌گرایانه با ذهن تذکری مطرح شود. هر رویکردی، بر اساس ابزاری که با آن به مشاهده هر موضوعی (در اینجا «ذهن») می‌پردازد، اگر دغدغه موجه‌سازی خودنقاد نداشته باشد (یعنی توجه به اینکه آنچه به عنوان ابژه مشاهده می‌شود، در حقیقت، به میزانی - و نمی‌دانیم که به چه میزان - محصول خود ابزار یا فیلتری است که مشاهده را ممکن ساخته است)، میلی جزم‌اندیشانه در آن شکل می‌گیرد نسبت به بیان یک‌جانبه موضوع. در خصوص ذهن نیز این امر بسیار شایع است. آن رویکردی که با ابزارهای عکسبرداری (مثلاً MRI یا حتی در یک گام فراتر FMRI) به سراغ مغز می‌رود، ذهن را ابژه‌ای از همان سنخ مشاهده می‌کند و جزئی‌ترین ادعاها را درباره ماهیت مادی ذهن ارائه می‌دهد تا جایی که حتی با دستکاری خواسته یا ناخواسته نتایج، به مضحکه نسبت دادن هر کدام از کارکردهای ذهن به بخشی مشخص و مکانمند از مغز دچار می‌شود. آن رویکردی که ابزار خود را بر اساس کلمات سوژه تنظیم می‌کند (مثلاً روانکاوی: تداعی آزاد، تعریف کردن خواب و غیره)، مدعی می‌شود که اصلاً اینجا کارکردی مادی در کار نیست و مثلاً روابط زبانی بر ذهن حاکم است، تا جایی که فروید حتی درباره ناخودآگاه ادعا می‌کند که «ناخودآگاه ساختاری شبیه به ساختار زبان دارد». یا رویکرد دیگری با ابزارهای دیگر، کل فعالیت‌های ذهن را به امواج مغزی تقلیل می‌دهد و ذهن را از دریچه آلفا، بتا، گاما و تا مشاهده می‌کند. رویکرد دیگری، با تکیه به باورهای دینی پیشامدرن معتقد است که اصلاً این نه خود ذهن سوژه، بلکه ذهن الهی است که به میانجی آن عمل می‌کند و رویکردی دیگر، کل فعالیت‌های ذهن را به کم و زیاد شدن این یا آن هورمون تقلیل می‌دهد. می‌توان به این لیست بازهم افزود. آنچه مهم است،

جزمیت تقلیل‌گرایانه حاکم بر هر کدام از آنهاست. از این جهت اگر از ما پرسیده شود که رویکرد ما به ذهن مویّد کدام یک از موارد فوق است، پاسخ همان خواهد بود: همه و هیچ. به این معنا که هرچند باید تمام این رویکردها را به دلیل یکجانبه‌انگاری ابزارمحورانه مورد انتقاد قرار داد، اما درک ماهیت ذهن، تنها از طریق مواجهه انتقادی پلاستیک با همین بیانات یک‌جانبه و بدین طریق جزمیت‌زدایی و موجه ساختن‌شان حاصل می‌شود. این بیان روشنی از معیار صدق (یا حقیقت) پلاستیک است: ما باید بدانیم که هر ادعایی یکجانبه و در عین حال طیفی از محور معرفت است. مهم شیوه جامع و دقیق ترسیم محورها و جایگذاری طیف‌ها و رسیدن به نظام تمثیلاتی موجه جامع نظام‌های تمثیلات ناموجه و یکجانبه است. ما بعدها به این بحث بازخواهیم گشت.

عاطفه

همچنین لازم است به اختصار مفهوم دیگری را بر اساس مفاهیم قبلی تعریف کنیم. احساس عمومی ناشی از احساس خوشایندی و ناخوشایندی را عاطفه می‌نامیم. هرچند عواطف می‌توانند با برخی نقاط بدن نوعی اتصال‌پذیری ایجاد کنند، اما فراتر از حس‌های مشخص بدنی تجربه می‌شوند. برای مثال کسی که درد می‌کشد می‌تواند منشاء بدنی این درد را دریابد یا به طور تقریبی حدس بزند (احساس نقطه‌ای)، اما کسی که خشمگین است، نمی‌تواند آن را به نقطه‌ای از بدن نسبت دهد. هرچند شاید فرد غمگین در محلّ موسوم به گلو احساس گرفتگی داشته باشد، اما احساس عواطف نوعی احساس فرانقطه‌ای است. برای نمونه می‌توان به برخی از عواطف عمده همچون خشم، شادی، کلافگی، غم، ترس، یاس، حرص، تعجیل، اضطراب، شهوت، شرم، نفرت، محبت (یا مهر)، شیفتگی، رنج، شفقت و ... اشاره کرد. در اینجا لزومی به تعریف و دسته‌بندی این عواطف نیست، و همان دسته‌بندی عرفی کفایت می‌کند. ما بعدها در بخش مربوط به «اخلاق» به نوعی

ارزش‌گذاری در مواجهه با عواطف راه خواهیم برد. اما در ساحت معرفت‌شناسی نیازی به پرداختن بیشتر به این مباحث نیست.

سطح دوم معرفت‌شناسی

پیش از ورود به سطح دوم، لازم است ملاحظه‌ای درباره‌ی صدق احکام مطرح شود. با توجه به مقدمات فوق، و عدم شناخت ما در خصوص امور به‌ظاهر بدیهی، مانند وجود جهان خارج یا من، این نگرانی مطرح است که ما هر کوششی هم که انجام دهیم هیچگاه نتوانیم گزاره‌ای صادق درباره‌ی حقیقت بگوییم، یا صدق آن را اثبات کنیم، پس تا ابد نمی‌توانیم از شکاکیت و لادری‌گری خارج شویم. نخست باید تاکید کرد که خود این ادعا پیشاپیش نوعی ملاک صدق مبتنی بر «مطابقت» را پیشفرض می‌گیرد که خود آن، با توجه به دعاوی خودش، قابل اثبات نیست. پس اگر شکاکی از عدم شناخت مطلق ما سخن بگوید، او پیشاپیش حتی در بیان همین گزاره دچار تناقض است. زیرا او دقیقاً مانند یک رئالیست خام، به نحوی سخن می‌گوید که اولاً ملاک صدق مبتنی بر «مطابقت» یگانه معیار صدق است و خودش موجه است، و ثانیاً گویی به حقیقتی و رای شناخت ما دسترسی دارد و شناخت ما را «همواره نامنتطبق» با آن می‌داند (در اینجا برخلاف رئالیست‌ها که تجربه‌ی حسی را همواره منطبق یا دستکم متناظر با آن می‌پندارد). در حقیقت، شکاک و رئالیست دقیقاً با منطقی مشترک، و نیز با ملاکی مشترک، دو موضع جزمی متضاد در قبال شناخت اتخاذ می‌کنند. اما مسئله در خصوص کارکرد شناخت، اصلاً بدین طریق قابل طرح نیست. مسئله شناخت منطبق یا نامنتطبق با واقع نیست، مسئله این است که خود تجربه (در مقام محصول مشترک احتمالی ابزار شناخت و موضوع شناخت، که البته تا این مرحله این دو یکی تلقی شده‌اند) تنها چیزی است که ما داریم و در نتیجه، اگر معیار صدقی هم وجود داشته باشد، باید از بطن خود آن استخراج شود. ما خود را واجد یک دستگاه شناخت فرض

فصل ۳. معرفت‌شناسی

می‌کنیم، ولو اینکه این دستگاه را، البته به غلط، خراب یا ناکامل یا همواره تحریف‌کننده بدانیم، اما باز هم این تنها چیزی است که داریم (هرچند خود شناخت فعلاً نه دارای ماهیتی مستقل، بلکه صرفاً احساسی است حاصل توجه به تجربه). مسئله همچنین، برخلاف برخی ادعاها، کاهش توقع شناختی نیز نیست (حال که دستگاهمان دقیق کار نمی‌کند، بیایید به همین عدم دقت قانع باشیم و اصالت را به احتمالات بدهیم)، بلکه مسئله این است که این دستگاه ذهنی-بدنی نه تنها دستگاه ما برای شناخت امور، بلکه همچنین برای ارزیابی و نقد خود شناخت، و حتی ارزیابی و شناخت خودمان و نیز حتی ملاک خود تجربه‌مان است. در واقع ذهن نه تنها متهم، بلکه هیئت منصفه، قاضی و حتی قانون‌گذار است. پس چگونه می‌توان ذهن-بدن را فی‌نفسه، کارآمد یا ناکارآمد، یا صادرکننده احکام صادق و کاذب دانست؟ درک این امر شرط ورود به سطح دوم معرفت‌شناسی است. در اینجا تمام آنچه باید بکنیم، این است که بر اساس معیار صدق پلاستیک - چرا که خود دستگاه بناست توأمان خودموجه‌کننده و خودنقدکننده باشد - نظامی معرفت‌شناختی عرضه کنیم که (بنا به شروط پنج‌گانه فوق‌الذکر) موجه باشد. البته این امر ابداً نافی انواع دیگر نظام‌های معرفت‌شناختی موجه نیست. اگر چنین نظام‌های بدیلی سر برآوردند، آنگاه به واسطه گشودگی‌شان (که یکی از شروط موجه بودن یک نظام تمثیلات است) با هم و با نظام حاضر گفتگو خواهند کرد.

علاوه بر این، بر اساس مبحث «روش قیاس خفی بازبینی‌شده» که در فصل روش‌شناسی مطرح شد، ملاحظه کردیم که می‌توان بدون باور قطعی در خصوص افراد یا حتی مرزهای شمول یک موضوع، در خصوص آن احکام موجه صادر کرد، بی‌آنکه به دام احتمالات یا نسبی‌گرایی افتاد. این احکام البته بر پیشفرض‌های ناشی از محدودیت‌های ذهن مبتنی است. اما همانگونه که در بند قبلی نشان داده شد،

محدودیت ذهن را دیگر نه «محدودیت» بلکه چهارچوبی از پیش داده، و حتی ممکن‌کننده تفکر و تحلیل تلقی می‌کنیم. از قضا اگر ذهن نامحدود می‌بود، شناخت ناممکن می‌بود. شناخت دقیقاً حاصل همین نقصان، همین شکاف رفع‌ناشدنی، است و به همین دلیل است که این انسان‌ها هستند که می‌دانند نه خدایان. ما خواهیم کوشید نظامی معرفت‌شناختی عرضه کنیم که نسبت به مستقل بودن یا نبودن جهان خارجی بی‌تفاوت باشد. البته نه به این معنای هوسرلی که آن را اپوخه کند و نه به این معنا که آن را نادیده بگیرد یا بی‌ارزش بشمارد، بلکه به این معنا که حتی بتوان به نحوی موجه نوعی فیزیک را بر آن مبتنی ساخت. این دقیقاً همان گامی بود که هوسرل کوشید بردارد، اما به دلیل جزمیت علمی و خطا در برگزیدن ملاک صدق مناسب و نیز تصور ارتجاعی مدرن از عقل و علم، در پیش بردن آن ناکام ماند. بر اساس این مقدمات، نظام تمثیلات معرفت‌شناختی زیر، با توجه به تمام شروطی که برای موجه بودن یک نظام تمثیلات برشمرديم، هرچند نه یگانه نظام موجه است و نه نقدناپذیر، اما به نوبه خود موجه و قابل دفاع است.

نظام تمثیلات معرفت‌شناختی

یک نظام تمثیلات جامع پلاستیک باید بتواند با تمام رویکردهای رقیب به گفتگوی انتقادی بنشیند. حتی اگر رویکردی رقیب نداشت، باید بتواند از بطن خود، از طریق توانایی دیگری‌ساز خود، رقیبش را بسازد و آن را رفع کند (چنانچه در بخش مربوط به هستی‌شناسی مجبور شدیم به دلیل فقدان بدیل، خودمان برخی بدیل‌های نوآورانه ارائه دهیم و بلافاصله درون نقدی جامع‌تر رفع‌شان کنیم). در زمینه معرفت‌شناسی، باید بتوان نظامی عرضه کرد که همزمان هر دوی ایدئالیسم و رئالیسم مطلق را درون خود جای دهد: آن هم نه به عنوان نظام‌هایی غلط یا خطا، بلکه صرفاً به عنوان شعبه‌هایی یکجانبه و ناموجه از خود، یا حتی به بیان بهتر به عنوان نمونه‌هایی صرفاً تقلیل‌یافته از خود؛ همانگونه که فیزیک نیوتنی

فصل ۳. معرفت‌شناسی

شعبه‌ای یک‌جانبه از فیزیک کوانتوم است یا هندسه اقلیدسی تنها یکی از بی‌شمار مصادیق هندسه ناقلیدسی است. به همین دلیل از قیاس خفی بازبینی شده استفاده می‌کنیم. در نتیجه، نظام معرفت‌شناسی‌ای که در ادامه می‌آید هر دو رویکرد رئالیستی (شامل طرف افراطی‌اش، یعنی شناخت مطلقاً آینه‌وار از ایزه) و ایدئالیستی (شامل طرف افراطی‌اش، یعنی شناخت مطلقاً محصول سوژه) را در برمی‌گیرد و در نتیجه، در خصوص مسائل هر دو، روایت-پاسخی موجه ارائه می‌دهد. پس بی‌تفاوتی‌اش به طرفین به این معناست، نه به معنای نادیده گرفتن، نفی یا بی‌ارزش‌پنداشتن‌شان. این نظام اگر جامعیت هم یافته، تنها به دلیل رفع همین بدیل‌های یک‌جانبه از پیش‌داده‌ آغازین درون خود بوده، نه بر اساس جامعیتی الهام‌شده از ملکوت یا حقایقی پنهان در کنه طبیعت یا سرشت عقل بشر.

اجازه دهید برای ورود به این بحث از همین دوشعبگی افراطی آغاز کنیم. یک رئالیست افراطی (خام: یعنی عقل عرفی) گمان می‌کند که اشیائی که تجربه می‌کند بیرون از او به همان شکل (با همان کیفیات) وجود دارند. در حقیقت، آنگاه که مثلاً این کتاب را مشاهده می‌کنیم، این کتاب و اعراضش به همین شکل، مستقل از ما وجود دارند و سوژه در تجربه حسی «مطلقاً منفعل» و صرفاً پذیرنده است. یک ایدئالیست افراطی (مثلاً یک بارکلی‌خداناباور!)، در سوی مقابل مدعی است که اشیائی که تجربه می‌کنیم چیزی جز ساخته‌های ذهن ما نیستند. به بیان دیگر، آنگاه که من این کتاب را مشاهده می‌کنم، اصلاً کتابی بیرون از من در کار نیست، بلکه کل کتاب، اعراض و تجربه‌اش نتیجه‌تخیل است و سوژه «مطلقاً فعال» است. حال اگر این دو موضع را دو سر طیف تصور کنیم می‌توان رویکردهای میانه‌روتری را در دو سطح یافت که به مرکز نزدیک‌تر می‌شوند. برای مثال، جان لاک رئالیست مدعی است که برخی از اعراض مانند بو و طعم ساخته‌ماست و برخی مانند شکل مستقل از سوژه است. در سوی مقابل، کانت ایدئالیست مدعی است که حتی همان شکل

و بعد مکانی نیز برآمده از دستگاه تجربه حسی ماست، اما حداقل چیزی آن بیرون وجود دارد که ما هیچ دانشی از آن نمی‌توانیم داشته باشیم. می‌توان فیلسوفان (با حتی فیزیکدانان، روانشناسان، اقتصاددانان) مختلف را مشخصاً با توجه به نظرشان در این خصوص در نقاط مختلف این طیف قرار داد. حال برای ترسیم نظام تمثیلات حاضر، باید به این پرسش پاسخ داد که معرفت‌شناسی مورد نظر ما کجای این طیف قرار دارد؟ پاسخ این است: هیچ‌کجا و همه‌جا.

چنانچه مباحث این فصل تاکنون نشان می‌دهد، ما به برخی مفاهیم مرزی اولیه و ثانویه اشاره کردیم و کوشیدیم تا آنها را با توجه به تجربه تجربیات مان تبیین کنیم. حس و احساساتی تجربه می‌شوند، می‌توانیم به آنها توجه کنیم. می‌توانیم به خود این توجه کردن نیز توجه کنیم. ما به درکی از «ذهن» و «بدن» نائل شدیم و با «عواطف» آشنا شدیم. اما هنوز به برخی بدیهیات رئالیستی یا ایدئالیستی در حوزه شناخت نیز دست نیافته‌ایم. ما نه تنها به هیچ مرز متمایز کننده‌ای میان خود و جهان دست نیافته‌ایم، بلکه حتی هنوز درکی قابل اشاره از «خود» و «جهان» نداریم. این شیوه دقیقاً برخلاف رویکرد مرسوم در فلسفه است که یا از «من» آغاز می‌کرد (مدرن) یا از «وجود» (کلاسیک). از همین روست که در خصوص کارکرد فعال یا منفعل قوای ذهن و بدن هیچ موضع‌گیری یک‌جانبه‌ای نمی‌توانیم داشته باشیم. احتمالاً مخاطب پس از ذکر مباحث کسالت بار فوق، اکنون امیدوار است که همان‌گونه که دکارت از شک مطلق به نوعی رئالیسم بازگشت، ما نیز بتوانیم در ادامه سوژه و ابژه و حقیقت ابرکنیو را اثبات کنیم. ما چنین کاری نخواهیم کرد به این دلیل ساده که خود را در انجام آن محقق نمی‌دانیم. هیچ راه قابل دفاعی برای اثبات جهان خارج از ذهن و بدن وجود ندارد. و در نتیجه هیچ «دیگری»‌ای و حتی هیچ «من»‌ای قابل اشاره نیست. اینجا همان جایی است که نظام‌های معرفت‌شناسی به دام می‌افتند. معرفت‌شناسی ما معرفت‌شناسی‌ای بدون اثبات این

فصل ۳. معرفت‌شناسی

به اصطلاح بدیهیات رئالیستی و ایدئالیستی است. ما هیچگاه نخواهیم توانست از تجربه بیرون برویم، چون اصلاً بیرون قابل اشاره‌ای وجود ندارد. اما این امر منجر به سولپسیسیسم هم نخواهد شد، چون اصلاً «خود»ی وجود ندارد که ما در آن در جا بزنیم. حال فقط از مخاطب سرخورده درخواست می‌کنم که صبر پیشه کند و ببیند که چگونه می‌توان از نوعی معرفت‌شناسی تازه دفاع کرد. او همچنین درخواهد یافت که بدون استفاده از بدیهیات فوق، نه تنها دست ما خالی نیست، بلکه اتفاقاً از مشکلات غیرضروری‌ای که به واسطه پیشفرض گرفتن عرفی این بدیهیات دچارشان بوده‌ایم نیز خلاص می‌شویم؛ و البته با مشکلات تازه‌ای هم دست به گریبان خواهیم شد. این سطح دوم معرفت‌شناسی است.

اما سوالی که پیش می‌آید این است که آیا این روش نوعی پاک کردن صورت مسئله نیست؟ اصلاً ما چه حقی داریم که بر خود نام معرفت‌شناسی بگذاریم؟ اینجاست که مسئله دلالت‌گری پلاستیک راهگشاست. در یک کلام، ما در عین نقد یکجانبگی و نابسندگی تمام رویکردها، نوعی معرفت‌شناسی به دست می‌دهیم که همه آنها را به عنوان شعبه‌های تقلیل‌یافته خود در بر بگیرد. به این معنا، هم درون همه آنها می‌مانیم و نقد درونزا را ممکن می‌سازیم و هم بیرون می‌مانیم و پروژه موجه‌سازی را کلید می‌زنیم. به بیان دیگر، من در این فصل از شما درخواست کردم که چشمانتان را ببندید و این کتاب را لمس کنید. چه شما ایدئالیست باشید، چه رئالیست، چه شکاک، چه لادری‌گرا، چه حتی هیچ اطلاعی از تمام این مکاتب نداشته باشید، آیا تصویری از تجربه لمس کتاب نداشته‌اید؟ اما کدام کتاب را؟ هر کدام کتاب مدنظر خودتان را لمس کردید. یک رئالیست در زمان لمس این کتاب تصور می‌کرد ایزه‌ای مستقل از خود را لمس می‌کند، یک ایدئالیست احتمالاً تصور می‌کرد آنچه لمس می‌کند تماماً هم مستقل و بیرون از او نیست. یک شکاک اصلاً به وجود کتاب شک دارد، اما تجربه‌ای از لمس آن داشته است، هر چند به آن تجربه

نمی‌توانست دانشی نسبت دهد و الی آخر. حال سوالی که به ذهن می‌رسد این است که غیر از این دلالت‌ها، مراد «خود این متن» کدامیک از معانی کتاب بوده است؟ پاسخ دقیقاً همان است که در بالا دادم: همه و هیچ. این نمونه‌ای از دلالت‌گری پلاستیک است. معرفت‌شناسی حاضر به خود اجازه نمی‌دهد در قبال وجود یا عدم وجود کتاب موضع بگیرد، اما به خود اجازه می‌دهد تمام مواضع یکجانبه را نقد و درونی کند. اما این به معنای دچار شدن به نسبی‌گرایی یا لادری‌گری یا حتی فقدان موضع نیست، چراکه موضعی انتقادی وجود دارد. همچنین به معنای موضع‌گیری‌ای صرفاً سلبی نیست، چرا که بناست نظامی ایجابی ارائه شود که بعدها از بطن آن متافیزیک، و حتی نوع نوینی از اخلاق و سیاست استخراج شود. پس این دقیقاً عرضه سطح نوینی از معرفت‌شناسی است که رقبایش را، نه به عنوان رقبای، بلکه به عنوان اعضایش، درونی ساخته و از آنها تغذیه می‌کند. این تنها راهی است که می‌توان بدون دچار شدن به از یک سو، موضع‌گیری‌های یکجانبه، و از سوی دیگر، ناتوانی در موضع‌گیری، نوعی موضع‌گیری ایجابی-انتقادی موجه اتخاذ کرد. بدین طریق می‌توان در تحلیل مسئله لاینحل آزمایش دوشکاف در فیزیک کوانتوم پیشرفتی حاصل کرد. مخاطبی که این بخش را دریافته باشد، در حقیقت کل این نظام معرفت‌شناختی را دریافته است.

علت اینکه این نظام معرفت‌شناختی به خود حق اتخاذ موضع می‌دهد، این است که پیش از ورود به مواجهه انتقادی با دیگر نظام‌های معرفت‌شناختی دستمایه‌ای ابتدایی در اختیار دارد: یعنی حس، احساس و توجه. این به نظام ما امکان می‌دهد که نوع نسبت‌یابی نظام‌های دیگر را با این تجربه بسنجد. اما بازم باید خاطر نشان کرد که این امر اصلاً به معنای معیار صدق مبتنی بر مطابقت نیست. چرا که حتی این دستمایه‌های ابتدایی نیز نه اموری بدیهی‌الصدق یا حقایق پیشینی، بلکه صرفاً پیش‌داده‌هایی هستند برای مخاطب این متن که محدودیت‌های تجربه را تعیین

فصل ۳. معرفت‌شناسی

می‌کنند و مرزهای لوگوس را نشان می‌دهند. مسئله این نیست که تجربه بی‌واسطه ما یقینی است (آنگونه که هگل به درستی آن را نقد می‌کند)، بلکه مسئله این است که این تجارب اولیه، این محدودیت‌ها، حتی به بیان دیگر نقصان‌ها و ضعف‌ها، تنها چیزی است که انسان برای شروع دارد و در نتیجه، نمی‌توان آنها را با چیز دیگری سنجید، بلکه آنها خودشان معیار کارکردی شناخت‌اند. نه به این خاطر که از پیش صادق‌اند، بلکه به این خاطر که شرط ورود به هر بحثی دربارهٔ صدق و کذب‌اند. لازم است یادآوری کنیم که حتی خود این تجارب اولیه نیز از نوعی اصالت پیشینی برخوردار نیستند، و چه بسا محصول تاریخ و فرهنگ و تمدن‌اند (چنانکه حتی امروز برخی عصب‌شناسان مدعی‌اند که شکل مغز و کارکرد آن در طول تاریخ به نحوی شبه‌تکاملی، یعنی بسته به نیازها و اقتضانات زیستی، تغییر کرده‌اند). همچنین اگر کسی (انسانی دیگر، یا حتی روزی حیوانی دیگر، یا حتی شاید موجودی هوشمند از سیاره‌ای دیگر) در اینجا ادعا کند که چنین پیش‌داشته‌های ادعایی‌ای را ندارد، یا پیش‌داشته‌های دیگری در اختیار دارد، به او خواهیم گفت که این پیش‌داشته‌ها در سطح اول معرفت‌شناسی‌اند و در نتیجه، نمی‌توانیم در اینجا با او وارد بحث شویم. بلکه او اگر بر اساس پیش‌داشته‌هایش نظام تمثیلات موجه دیگری خلق کرد، ما مشتاقانه با آن نظام تمثیلات وارد گفتگو خواهیم شد.

همچنین من در بالا از تغذیه از نظام‌های دیگر سخن گفتم. به بیان دیگر، نظام معرفت‌شناختی حاضر بناست از تمام نظام‌های معرفت‌شناسی یک‌جانبهٔ موجود (که یک نمونهٔ آن نقاط مختلف طیف مذکور با دو سر ایدئالیسم و رئالیسم افراطی بود و می‌توان خطوط مختلف و طیف‌های مختلف را ذیل مسائل دیگری نیز سامان داد و همه را در طرحی چندبعدی ترسیم کرد) - چه آنها که هستند، چه آنها که خواهند آمد - تغذیه کند. این تغذیه واجد هر دو معنای ایجابی (استفاده از ایده‌ها)

و سلبی (گشودگی خودنقادانه در برابر دیگری) است. برای درک این تغذیه نیز می‌توان نشان داد، چه بخواهیم چه نخواهیم، روند زیستی-تمدنی تاریخ بر اساس طرحی مشابه پیش رفته است، اما نه لزوماً با نتایجی موجه. اساساً بدون چنین تغذیه‌ای، این نظام (و هر نظامی) بسیار فقیر، لاغر و کم‌رمق خواهد بود، به اندازه تخیل خالقِ تکینش. آنگاه که از تغذیه سخن می‌گوییم (این امر در هنر و ادبیات بیشتر ملموس است، اما در علم و فلسفه و سایر حوزه‌ها نیز صدق می‌کند)، بیش از همه، مرادمان تغذیه از تخیل است (البته روشن است که برداشت ما از تخیل بسیار گسترده‌تر است به نحوی که حافظه و تجربه را نیز در آن جای‌گذاری خواهیم کرد). این تخیل است که می‌تواند یک نظام تمثیلات را بسازد یا آن را بازصورتبندی کند.

همچنین شاید این نقد مطرح شود که چگونه می‌توان مواضع یک‌جانبه را نقد کرد، بی‌آنکه خودمان در آن خصوص موضعی ایجابی بگیریم؟ در واقع، اگر پاسخ سوالی را نمی‌دانید از کجا می‌دانید که فلان پاسخ نادرست است؟ در پاسخ باید گفت که اولاً موضع ما موضع ایجابی است، اما نه به معنای متعارفِ جانب‌داری از یک طرف. ثانیاً، ما هیچ تصویری از اینکه در دو سر طیف کدام موضع «صحیح» است نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. چرا که اصلاً نمی‌توانیم قالبِ شناختی‌مان که خودش بخشی از ابهام است را کنار بگذاریم و بدون آن مستقلاً به جهان نگاه کنیم. اما اگر از این واکنش کانتی هم فراتر رویم می‌توانیم بگوییم که حتی اگر دستگاه شناختمان را کنار هم بگذاریم، باز برای شناخت باید دستگاهی اختیار کنیم که خود بر نتیجه موثر است و از تجربه قابل تفکیک نیست؛ و در نتیجه، هرگز نمی‌توان، تحت هیچ شرایطی به تصویری موجه از صدق و کذب در خصوص جهان مستقل از سوژه رسید. اما مهمتر از همه اینها، باید گفت که مسئله اصلاً بر سر صدق یا کذبِ ادعاها در خصوص حقیقت مستقل از سوژه یا شناخت نیست. مسئله بر سر حقیقت موجه است. به بیان دیگر، مسئله این نیست که سخن رنالیست

فصل ۳. معرفت‌شناسی

خام درباره وجود مستقل شیء مادی درست است یا غلط، بلکه مسئله این است که او اصلاً حق بیان این ادعا را به نحو موجه ندارد. این ادعا از حیث معرفت‌شناختی همان قدر غیر قابل توجیه است که برای مثال ادعا کنیم که اکنون دو آدم فضایی در عمق ۱۰۰ متری چاله‌ای در اعماق سیاره‌ای در کهکشانی بسیار دورتر از ما، در حال گفتگو بر سر طعم بستنی قیفی‌اند. مسئله این نیست که چنین ادعایی درست است یا نادرست، چرا که به همان اندازه که نمی‌توان اثباتش کرد نمی‌توان انکارش کرد. مسئله این است که این ادعا از حیث معرفت‌شناختی ناموجه است. مسئله وجود ابژه‌های مستقل از ما نیز از حیث معرفت‌شناختی ناموجه است، هرچند شاید بتوان نشان داد که از حیث زیست‌شناختی نوعی ضرورت را با خود به همراه دارد. اما ما در فصل غایت‌شناسی نشان خواهیم داد که ضرورت و اقتضانات زیست‌شناختی (بقا) و حتی میل‌شناختی (لذت و درد)، لزوماً موجه‌کننده یک ایده نیستند، هرچند شاید آن را به نحوی ناموجه بر کرسی نشانند یا مسلط سازند.

اکنون با توجه به مطالب فوق، علاوه بر دو طیف مذکور (رتالیسم-ایدنالیسم) در محور «فعل و انفعال سوژه در مواجهه با ابژه»، می‌توان به طیف‌ها و محورهای پیچیده‌تری پرداخت. یکی از مهمترین این محورها، موضع‌گیری‌های جدی در طول تاریخ راجع به مفهوم «من» یا «سوژه» است. ما اینجا نه صرفاً با یک محور یک بعدی (X)، بلکه هم‌زمان با محور دوبعدی (X و Y) روبرو هستیم (و اینجاست که دیالکتیک هگلی ناکارآمد می‌شود): در محور نخست (X)، یک سوی طیف مدعی است که یک «من» جوهری ثابت و فناپذیر وجود دارد که مطلقاً از تغییرات بدن مصون است (از افلاطون تا دکارت)، در سوی دیگر طیف، من مستقل اساساً وجود ندارد و توهم است (از نه-من بودا تا سوژه خط‌خورده لکان). در محور دوم (Y)، یک سوی طیف مدعی است، من ماهیتی مطلقاً غیرمادی دارد و ماهیتاً جوهری از آن خویش (ذهنی، روحانی، یا نفسانی) دارد (باز هم از مثال یا

ایده «نفس» نزد افلاطون تا «من اندیشنده» دکارت، سوی دیگر طیف، مدعی است که «من» اساساً تصویری است تحت تأثیرات مادی یا عصبی و هیچ هویت مستقل جوهری ندارد (ماتریالیست‌ها، مثلاً شامل بسیاری از نورولوژیست‌ها). می‌توان این دو محور را به شکل دو نمودار عمود بر یکدیگر ترسیم کرد و موضع هر متفکری را در این فضای دوبعدی جای داد (می‌توان هم به هر متفکر چند گرهگاه نسبت داد هم به هر گرهگاه چند متفکر). البته ما بنا نداریم وارد چنین مباحثی شویم، که هرچند جذاب و آموزنده‌اند، اما جای طرحشان اینجا نیست. ما فقط در تلاشیم تا نوع نوینی از معرفت‌شناسی را طرح کنیم که بتواند به این مناقشات و مناقشات متعدد مشابه در تاریخ معرفت‌شناسی نوری بتاباند. در اینجا مسئله این نیست که «من» جوهری مستقلاً موجود است، یا توهمی کارکردی؟ مسئله این نیست که «من» جوهری مطلقاً غیرمادی است یا تجلی دیگری از ماده، بلکه مسئله این است که هر پاسخ جزمی‌ای به این سوال یکجانبه است و در نتیجه، ناموجه و مورد انتقاد. دلالت پلاستیک به خود حق می‌دهد از مفهوم «من» بهره برد در عین حال که همزمان که برای آن هویتی مستقل قائل است، و آن را کانونی تهی بداند از نیروهایی که در آن مجتمع شده‌اند؛ همچنین در عین حال که نوعی ثبات کارکردی را به آن نسبت می‌دهد، بداند که دائماً در حال تغییر است. ارائهٔ ایجابی این موضع، نه از موضعی بیرون از این تنش‌ها، بلکه از بطن آنها و با تغذیهٔ آنها ممکن است: یعنی درک این که چگونه در عین نقد یکجانبگی تمام بدیل‌ها، همزمان همگی بیان‌کنندهٔ شعباتی از طرح کلی همواره گشوده و پلاستیک‌اند یا ترسیم‌کنندهٔ بخش‌هایی از یک نظام تمثیلاتی بزرگ‌ترند. از این پس به خود اجازه می‌دهم که از مفهوم «سوژه» بهره ببرم، اما در عین حال که این مفهوم به واسطهٔ دلالت‌گری پلاستیکش، همزمان هم واجد نوعی پیوستار است هم واجد نوعی شوندگی. هم واجد ایجابیت است هم در ذاتش امری سلبی است. اگر استعمال مفهوم «من»

همواره نقادانه، جامع‌نگر و پلاستیک باشد، آنگاه می‌توان استعمال آن را در نظام معرفت‌شناختی حاضر توجیه کرد.

به واسطه این دلالت‌گری پلاستیک است که حق داریم تاریخ را وارد معرفت‌شناسی کنیم. هر اصطلاح کل تاریخش را با خود دارد و هر جایگاهی در نظام نیازمند درک و ترسیم محورها و طیف‌هاست. البته یافتن و ترسیم این طیف‌ها نیز کاری خطیر و نیازمند توان و تخیلی قوی است. و خطیرتر اینکه آنجا که طیفی وجود ندارد و صرفاً یک موضع کلیشه‌ای واحد در طول کل تاریخ فلسفه تکرار شده و غلبه یافته است، یعنی غلبه‌اش هنوز نقض نشده است (یعنی دقیقاً در بدیهی‌ترین مواضع)، باید بتوانیم موضع رادیکال مقابل را به دست خودمان خلق کنیم و سپس از طرفین فراتر رویم. اینجا لازم است به دین این روش به دیالکتیک هگلی اذعان کنیم. اما تمایز آن با دیالکتیک هگلی، از یک سو، فراروی از منطق دو حدی به منطق طیفی-پلاستیک است؛ و از سوی دیگر، وارد ساختن همزمان تکثری چندبُعدی از منازعات به بحث که دیالکتیک هگل توان آن را نداشت و به همین دلیل، تنها می‌توانست آنها را در نوعی توالی قرار دهد. البته هگل به دلیل ذکاوتش کوشید تا با طرح نوعی تاریخ نه خطی بلکه مارپیچی، منازعات متکثر را به نوعی همزمان سازد (مثلاً در سطوح مختلف مارپیچ، با شعاع مختلف اما درجات ثابت)؛ اما این ترفند خلاقانه باز نوعی پیشرفت‌باوری الهیاتی را در خود نهفته داشت که موجب ناکارآمدی‌اش در تقابل با نیهیلیسم شد. لازم است توضیح مختصری در این خصوص ارائه کنیم.

این بحث در بخش منطق نظام، هم ذیل منطق آلیازی و هم ذیل منطق پلاستیک مورد توجه قرار گرفته است. اما بر اساس شیوه بحثمان در این فصل، باید مجدداً اشاره کنیم که منطق سه‌حدی هگل، همچنان مجبور بود خود را بر منطق دوحدی

استوار سازد. این امر مشکلاتی را به وجود آورد که برخی از بزرگترین منتقدان هگل بدان اشاره کرده‌اند. نخست اینکه (همان‌گونه که دریدا اشاره می‌کند) در منطق هگل، در هر لحظه فقط دو موضع، آن هم فقط دو موضع متناقض، توانایی ورود به دیالکتیک را دارند، حال آنکه در منطق پلاستیک در هر لحظه، نه تنها دو سر طیف، بلکه کل نقاط ممکن طیف، و حتی محورهای متقاطع متکثر، تا آنجا که در طول تاریخ بیان شده‌اند (و اگر هم بیان نشده‌اند، تا آنجا که تخیل مان بتواند بیان‌ناشده‌ها را بیان کند: قیاس خفی‌بازینی‌شده) می‌توانند در نوعی منطق آلیاژی رفع شوند. همچنین در فلسفه هگل، دو شیوه برای کنار هم نهادن کل این خطوط وجود داشت: یکی، روش پیشروتر پدیدارشناسی: حرکت ماریچی تکرار و فراروی؛ و دیگری، روش پسروتر منطق: حرکت فراکتالی تقسیمات سه‌گانه درونی. عمده نقدها علیه هگل به این روش دوم وارد است. با این همه در روش نخست که حالت ماریچی دارد (من در مقاله‌ای به تفصیل این حرکت را توضیح داده‌ام^۱)، این تکرار و تفاوت نمی‌تواند خطوط مواضع تخیل تاریخی را همزمان به پیش ببرد و به ناچار آنها را به چهار خط «آگاهی، خودآگاهی و عقل، روح و دین» تقسیم می‌کند و زمان دورانی خود را به نحوی خطی روایت می‌کند. به هر ترتیب، روش منطق آلیاژی چنین نیست و باید همه محورها را همزمان روایت کند. به این دو تمایز، می‌توان تمایز غایت و جهت را افزود که در فصل غایت‌شناسی، ذیل سربتری مستقل مورد بحث قرار گرفته است.

هر تجربه‌ای همواره تقلیل‌یافته است به ساختارهای مادی و ذهنی تجربه‌کننده. هر آگاهی‌ای به تجربه به مراتب تقلیل‌یافته‌تر است به فرم‌های بیان و نشانه‌گذاری‌های

^۱ اردبیلی، محمد مهدی و رشیدپور، سمیرا (۱۳۹۵). «بررسی روایت شناختی پدیدارشناسی روح هگل»،

در فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۲، ۸۸، صص ۹۹-۱۲۲.

سوژه تجربه. در این معنا هر روایتی واجد تقلیل‌یافتگی مضاعف است و در نتیجه، هر روایتی همواره ناپسنده است. اما از آنجا که هر روایتی ناپسنده است، حتی خود همین کلیت‌بخشی به ناپسندگی روایات، یعنی هر راهی به بیان حقیقت، از بطن همین ناپسندگی‌ها و تقلیل‌یافتگی‌ها می‌گذرد. نقد یک تقلیل‌یافتگی به نحوی افراطی، حتی همان اندک امکان بیان را نیز از ما سلب می‌کند. در این معنا نقد یک بیان تقلیل‌یافته، اگر درست بیان نشود، ممکن است خودش تقلیل‌یافته‌تر باشد از موضوع نقدش. برای مثال، اجازه دهید از یکی از مناقشه‌برانگیزترین مفاهیم تاریخ بشر شروع کنیم: خدا. روشن است که تمام روایت‌های دینی رایج از خدا (یا خدایان) مشتت، تقلیل‌گرایانه، متکثر و بعضاً متضاد هستند. هر کدام بنا به توان و انگیزه‌های روایت‌گری‌شان کوشیده‌اند تا تصویری از یک (یا چند) موجود برتر ترسیم کنند؛ خواه درون جهان باشد (خدایان اسطوره‌ای یونان)، خواه بیرون جهان (خدایان ادیان ابراهیمی)، خواه خود جهان (عرفا و اسپینوزا)؛ خواه قادر مطلق باشد خواه نباشد، خواه خیر مطلق باشد خواه نباشد، خواه قدیم باشد خواه حادث، خواه مهربان باشد خواه خشن، خواه توجهی به انسان داشته باشد خواه نداشته باشد و الی آخر. نکته اینجاست که این برداشت‌ها همه روایت‌هایی ناپسنده و ناقص و تقلیل‌یافته از تلاش برای انجسام‌بخشی به کثرتی از تجارب فردی، قومی و جمعی است حول یک ایده، مضمون یا نام واحد خدا (یا نام‌های کثیر خدایان). اگر آگاهی ما از ناپسندگی و تقلیل‌یافتگی این روایت‌ها و بیان‌ها، ما را به سمت این ادعا سوق دهد که «خدایی وجود ندارد»، این ادعا به همان میزان - و چه بسا بیشتر - تقلیل‌گرایانه و جزمی است که مواضع مورد انتقادش. راه پیشروی از بطن نقد یک‌جانبگی و تقلیل‌یافتگی بیان موضوعات از طریق رفع و درونی‌سازی پلاستیک آن می‌گذرد، نه رد خود اَبژه‌ای که واقعا هنوز نمی‌دانیم چیست. در این معنا، در پاسخ به پرسش «آیا خدا وجود دارد؟»، به جای درافتادن به دو پرتگاه جزم‌اندیشانه «بله وجود دارد» یا «خیر وجود ندارد»، باید راهی طولانی را آغاز کرد که اولین

گامش بیان این پرسش است: «دقیقاً کدام خدا؟». و این چنین به کمک تعریف خود پرسنده، مواجهه‌ای نقادانه و موجه‌ساز با یک نظام تمثیلاتی آغاز می‌شود: و از رهگذر این مواجهه همزمان منفی و ایجابی، خدا از بطن نقد هر برداشت یکجانبه از او، یعنی دقیقاً از خود غیابش باززاده می‌شود. به تعبیر ربّی سردا، «خدا غیاب خداست. تبعید در تبعید»^۱. در این معنا هر حقیقتی از بطن غیابش زاده می‌شود.

پس به طور خلاصه، نظام تمثیلات معرفت‌شناختی حاضر، هیچ نظری را درست یا غلط نمی‌داند، بلکه مسئله بر سر موضع‌گیری در خصوص موجه یا ناموجه بودن است. نظام معرفت‌شناختی موجه نه تنها می‌کوشد تا خود را موجه سازد و مهمتر اینکه، از این موجه بودن (به کمک گشودگی و پلاستیسیته) حراست کند، بلکه همچنین می‌کوشد تا با نظام‌های دیگر نیز نوعی ارتباط برقرار کند که روش آن در پیش‌تر توضیح داده شد. پس این بدان معنا هم نیست که نظام‌های تمثیلات ناموجه غلط‌اند و باید طرد شوند، بلکه مواجهه ما با آنها، حتی جزئی‌ترین‌شان، نیز مواجهه‌ای موجه‌ساز است. البته پلاستیسیته خود این نظام صرفاً در ساحتی نامتعیین و دربرگیرنده انتزاعی باقی نمی‌ماند و به همین دلیل، فصل بعد مستقلاً به مواضع متافیزیکی و هستی‌شناختی آن اختصاص یافته است. اما تا جایی که به ساحت معرفت‌شناسی مربوط است، این نظام هر چند از سوژه آغاز می‌کند، اما می‌داند که خود سوژه نیز چیزی نیست جز یک گرگه‌گاه شدت‌مند موقت، سیوررتمند و برساخته؛ به طور مشابه، هرچند از احساس آغاز می‌کند، اما می‌داند که خود احساس، در مقام نقطه عزیمت هر شکلی از معرفت، صرفاً تجربه‌ای شدت‌مند، قابل دریافت و در عین حال، برساخته و غیراصیل است (در حقیقت هیچ عنصری

^۱ به نقل از

فصل ۳. معرفت‌شناسی

در این نظام واجد اصالت نیست، جز تصمیم به مبارزه). مخاطب تصدیق خواهد کرد که این مباحث همچنين پرتوی بر ابهام منطق پلاستیک و آلیاژی در فصل قبل افکند. البته شاید در ذهن مخاطب این پرسش شکل بگیرد که «ما در مواجهه با یک نظام معرفت‌شناختی، انتظار داشتیم دستکم مبنایی متقن برای شناخت جهان ارائه شود، و در این فصل چنین نشد». به او پاسخ خواهیم داد که اولاً دقیقاً خود چنین انتظاری، نابه‌جا و ناحق (یعنی دستکم فراتر از توان ما) است و در نتیجه، هر پاسخی که مدعی ارضای آن باشد، مشکوک خواهد بود. ثانیاً، هرچند چنین انتظار نابه‌جایی برآورده نشد، اما در این فصل، همراه با مباحث مکملش در فصل روش‌شناسی، علاوه بر ترسیم مرزهای انتظار به‌جا و به‌حق از معرفت، نوعی روش قابل دفاع و موجه، هم برای مواجهه با تجارب به اصطلاح شخصی، و هم برای مواجهه با سایر نظام‌های معرفت‌شناختی ارائه شد که به دلیل ماهیت پلاستیکش نه به دام جزم‌اندیشی گزافه‌گویی به‌ظاهر پرمدها افتاده است، نه به دام شکاکیت و لادری‌گری گزافه‌گویی به‌ظاهر بی‌ادعا. بنا به نکات فوق، ما اکنون حتی می‌توانیم از نوعی سلسله مراتب شناختی نیز سخن بگوییم:

۱. تجربیات پیشالوگوسی

آنچه فقط می‌توان بدان اشاره کرد.

۲. مفاهیم مرزی اولیه: احساس، حواس پنج‌گانه، توجه

نخستین نام‌های اشاره‌کننده به سطح صفر شناخت

۳. مفاهیم مرزی ثانویه: ذهن، بدن، عاطفه، آگاهی

اولین مفاهیم شناخت که هر چند مرزی‌اند و اشاره به بیرون از

تجربه دارند، اما نوعی اتصال‌پذیری را خلق می‌کنند.

۴. مفاهیم پلاستیک: مانند «من-سوژه»، «دیگری-ابژه»، حافظه،

تخیل، زندگی، وجود و ...

مفاهیمی که هر کدام می‌توانند حداقل حول یک طیف از مواضع تخیلی تاریخی ساماندهی شوند.

۵. مفاهیم جانبدارانه: ماده، روح، بیرون، درون، درست، غلط، و ... مفاهیمی که حتی زمانی که به نحو انتقادی مدنظر قرار گیرند، مستعد استعمال یکجانبه‌اند.

بازگشت به کانت

ما در ابتدا با بحران معرفت‌شناسی آشنا شدیم. یعنی از یک سو، این مسئله مطرح است که اصلاً چگونه می‌توان بدون معیاری بیرونی و قطعی، چیزی را شناخت؟ و از سوی دیگر، دریافتیم که دستیابی به هر شکلی از مبنای قطعی بیرونی، محال است، چرا که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم تصویری از ساحتی «بیرون» از شناخت داشته باشیم. یک راه فرار البته این است که بدون بیان ادعایی درباره جهان خارج، از شناخت خود دستگاه شناخت سخن بگوییم (مانند نقد اول کانت)، اما سخن گفتن از صرف شناخت شناخت دقیقاً به همان اندازه بی‌معناست که شناخت اشیاء فی‌نفسه. کانت کوشید تا نوعی کارکردگرایی را جایگزین کند که البته گامی به جلو بود. یعنی کوشید نشان دهد که سخن گفتن ما از قوای ذهن ربطی به مشاهده عینی هر کدام ندارد، بلکه استنباطی است از کارکردهای پدیداری آنها. مشکل اصلی کانت اما این بود که تصویری ناموجه از اشتراک مطلق و پیشینی دستگاه شناخت انسانی به دست داد تا از طریق این اشتراک، عدم دسترسی به اثره مشترک را توجیه کند و در نتیجه (مثلاً در بخش «استنتاج استعلایی مقولات»)، به معرفتش اعتبار ببخشد. او همچنین خود این دستگاه را از زمان و مکان بیرون گذاشت و کارکرد تاریخی آن را انکار کرد. نظام معرفت‌شناسی پلاستیک در این معنا نوعی بازگشت است به کانت، در عین تلاش نقادانه برای فراروی از انسدادهایش. تفاوت اصلی نظام حاضر با نظام کانتی این است که اصلاً نیازی به حضور حتی نظام‌بخش نومن

و من استعلایی نیست. البته معرفت‌شناسی کانت برای آنکه علمی بی‌تفاوت به نومن (یا غیروابسته به شناخت جهان فی‌نفسه) بسازد، سطحی ابتدایی از معرفت‌شناسی پلاستیک را عرضه کرده بود. اما او نیز مانند هوسرل به دلیل ارزشی که برای علم (یا اگر فلسفه، فلسفه در مقام علم) قائل بودند، مجبور به جعل سند شد و شواهد را به نفع شناخت متافیزیک علمی تغییر داد. ما بناست که معرفت‌شناسی کانتی را رادیکال کنیم بی‌آنکه در دام علم‌گرایی هگل بیفتیم و بی‌تابانه بخواهیم فلسفه را از عشق به دانستن به خود علم بدل سازیم. اتفاقاً رسالت ما علم‌زدایی از فلسفه، اخلاق و معنای زندگی است. علاوه بر این، همانگونه که اشاره شد، ما برای غنی‌تر کردن این نظام پلاستیک، به جای تلاش برای خلق مفاهیم من‌درآوردی یا زور آوردن بیهوده به تخیل‌مان، صرفاً با پلاستیسیتۀ خود نظام، یعنی گشودگی آن به تمام نظام‌های تمثیلات، از دستاوردهای کل تاریخ تخیل معرفت‌شناختی بهره بردیم. این البته ترفندی است که هگل در پدیدارشناسی روح خود به کار بست و کل تاریخ را به نفع روایت خودش مصادره کرد. ما اما بنا نداریم مانند هگل روایتی پیوسته از کل خرده‌روایت‌های تاریخ بشر ارائه دهیم که بر اساس منطقی‌تصنعیِ نبوغ‌آمیز (برخواستۀ از نوعی پیشرفت‌گرایی هم‌زمان هم تحت‌تاثیر پیشرفتِ مدرن و هم ملهم از غایتِ مسیحی) به دنبال یکدیگر آمده‌اند، بلکه ما بناست به نوعی همهٔ این روایت‌ها را به صورت طیف‌هایی جای‌گرفته در محورهای پروبلماتیک در کنار هم قرار دهیم، یا حتی به بیان دقیق‌تر، بستری پلاستیک را فراهم کنیم تا تمام این روایت‌ها بتوانند خودشان را در آن جای دهند و نقادانه موجه سازند. پس ما از ابتدا هم بنا نبود در این فصل وارد جزئیات روایت‌ها و مباحث میان آنها شویم، بلکه کوشیدیم تا منطقی را تبیین کنیم که این کنارهم‌آیی نقادانه و در عین حال، هم‌افزایانهٔ تاریخ کل تخیلات بشری بتواند خود را درون آن بازآرایی کند (مراد از تاریخ کل تخیلات بشری، دقیقاً کل تاریخ است: از رفتگان تا حتی نامدگان). کانت به دلیل تلاشش برای استخراج این مقولات از منطق، باعث شد

پروژه از همان ابتدا چنان منجمد شود که با تلنگری فرو بریزد - چنانکه ریخت. اما ما بنا نداریم مقولات فاهمه را از منطق استخراج کنیم، همچنین بنا نداریم تعداد آنها را از پیش مشخص کنیم، بلکه برعکس، معرفت‌شناسی پلاستیک از یک سو، بناست این وظیفه را به تخیل واگذار کند و از سوی دیگر، به این امیدوار است که تخیل بشر بتواند در هر دوره با قدرت خلاقه‌اش مقولات و روایاتی اساساً بدیع خلق کند و به شرط استعمال روشی موجه، این نظام را غنی‌تر سازد. در منطق پلاستیک، البته با الهامی انتقادی از دیالکتیک هگل، هر امر نقض‌کننده‌ای علاوه بر کارکرد منفی‌اش در نقد کلیت نظام، پس از هضم شدن درون همان نظام کارکردی ایجابی ایفا خواهد کرد و به فرصتی برای غنی‌سازی بدل خواهد شد. دلیل اینکه باعث می‌شود ما از امر نقض‌کننده استقبال کنیم ولی کانت آن را برتابد، این است که ما به دنبال کثرت‌مندتر کردن و موجه‌سازی معرفت‌شناختی شونده هستیم، حال آنکه کانت به دنبال نوعی قطعیت علمی بود تا نظام خود راه، از حیث ارزشی (درست و غلط)، بر آن استوار کند. این تفاوت می‌تواند به این دلیل باشد که ما بنا نداریم نظام خود را بر علم یا حتی شناخت استوار کنیم. مبنای ما چیزی دیگری است و پروبلماتیک ما اخلاقی-زیستی است، نه علمی. در فصل آتی در این خصوص بحث خواهد شد، اما اجازه دهید اینجا در مقام یک اتخاذ موضع نیز اشاره کنیم که این نظام معرفت‌شناختی به واسطه ادعان به ناتوانی ما در صدور حکم جزمی درباره جهان، بنا نیست تا به شیوه کانتی هستی‌شناسی را به معرفت‌شناسی تقلیل دهد، در عین حال که بنا نیست به شیوه پیشاکانتی معرفت‌شناسی را به هستی‌شناسی تقلیل دهد، بلکه با توجه به مطالب فوق، مخاطب می‌تواند دریابد که درکی پلاستیک از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی چگونه هر دو را هم در ابتدا (در همان لحظه لمس کتاب، بی‌آنکه بین تجربه سوژکتیو لمس و وجود ابژکتیو کتاب تمایز قائل شویم) و هم در طول مسیر (با تاکید بر اینکه هر دو، اگر جداگانه لحاظ شوند، رویکردهایی

یکجانبه نسبت به یک موضوع واحدند) به نحوی درهم تنیده در نوعی نظام متافیزیکی ادغام می‌کند.

یک تکمله پایانی: بازخوانی حواس: به سوی لامسه

«نمایش نگهبان خواب است»

(گی‌دُبور، جامعه نمایش)^۱

پیش از به پایان بردن این فصل، لازم است تکمله‌ای درباره‌ی مراتب حواس بیان شود. می‌دانیم که از بین حواس پنجگانه اولویت معرفتی همواره با بینایی بوده است. حس بینایی عملاً، البته تحت تاثیر عوامل دیگر، شکل‌دهنده‌ی اصلی شناخت ما و معتمدترین حواس است. «دیدن» چنان گسترش یافته که حتی تفکر انتزاعی را نیز تحت الشعاع قرار داده است. فراموش نکنیم که اصطلاح «ایده» (ἰδέα) در زبان یونانی در ابتدا (مثلاً در آثار هومر) به معنای صورت و ظاهر بود که بعدها به سطح انتزاعی‌ترین امور فراحسی اعتلا یافت و برای افلاطون بدل به جهانی ماورائی شد. خود اصطلاح تئوری (θεωρία) نیز به دیدن و مشاهده کردن بازمی‌گردد. می‌توان شواهد مشابهی در زبان‌های دیگر یافت. در خود زبان فارسی نیز وضعیت مشابهی وجود دارد. معادل اصطلاح تئوری، نظریه است که هرچند در مفهوم به معنای امری غیرحسی و انتزاعی است، اما همانگونه که روشن است به «نظر» و «نظر کردن» در مقابل امر پراکتیکال، یعنی «عمل» و «عمل کردن» بازمی‌گردد. در خصوص اصطلاح «بصیرت» نیز وضع مشابهی وجود دارد که هر چند ریشه آن به «بصر» بازمی‌گردد اما به بینش و فهم ژرف اشاره دارد. نیازی به بحث‌های

^۱ دُبور، گی (۱۳۸۲)، جامعه نمایش، ترجمه بهروز صفدری، تهران: آکه، ص ۶۳.

ریشه‌شناسانه و تاریخی بیشتر در این خصوص نیست. مسئله این است که «دیدن» و به طور کلی «بینایی»، غلبه‌ای بی‌بدیل بر شناخت پیدا کرده است. این امر احتمالاً دلایل مبتنی بر بقا داشته است. انسان با دیدن می‌توانسته مسافت دورتری را مشاهده کند و ابژه مطلوب (مثلاً شکار یا غذا) و ابژه نامطلوب (مثلاً حیوان درنده یا ابر طوفان‌زا) را دقیق‌تر و سریع‌تر تشخیص دهد. کل درک انسان از جهان اشیاء بر سه‌بعدی متکی است که از ناحیه چشم‌ها (البته با همکاری با سایر حواس) ایجاد شده است. و مهمتر از همه اینکه تفکیک دوگانه سوژه و ابژه حاصل بینایی است. دیدن دو بخش دارد، آنچه دیده می‌شود و آنچه می‌بیند. و احتمالاً چون در ابتدا انسان هنوز از فعالیت ذهن در خلق تجربه حسی غافل بود، خود را تحت سیطره رویکرد رئالیسم خام یافت و به دیدن اعتباری مطلق جهت صدور حکم در خصوص اشیاء تفویض کرد و بیننده را مطلقاً از امر دیده‌شده تفکیک کرد. همچنین از آنجا که دیدن صرفاً دیدن ابژه در مکان بود، جهان را به مکان سه‌بعدی فروکاست و هزاران سال با این تصور یکجانبه به سر برد که هرچند همه به خطای دید واقف و معترفند، اما چشمان واضح‌ترین و صادق‌ترین اندام انسان تصور می‌شود. این دوره هر چند در ساحت فلسفه با کانت پایان یافت، اما در ساحت عقل عرفی، حتی نزد دانشمندان، همچنان ادامه یافته است. پس علت غلبه شکاف معرفت‌شناختی فوق را می‌توان از منظر جایگاه و نقش بینایی نیز توضیح داد.

حال اگر چشم خود بزرگترین فریبکار باشد چه؟ چنانکه در فصل مربوط به متافیزیک، ذیل عنوان «حرکت جوهری بیناسوبژکتیو» نشان داده‌ایم، شیء سه‌بعدی ثابت، تنها روایتی کوتاه، یک‌جانبه و سطحی از سیلان دائمی و حرکت ذاتی جهان است. چشم اما از دیدن نیروها یا حرکت ذاتی و شوندگی ذاتی جهان عاجز است، بلکه فقط توانایی مشاهده شوندگی عرضی را دارد. البته در تاریخ فلسفه ظاهراً همواره به حقیقت نادیدنی و جوهر نامرئی استناد می‌شد، اما اطلاق ثبات به این

جوهر بازم نوعی اعتماد به چشمی بود که هر چند تغییر در اعراض را می‌دید، اما نوعی ثبات را در فردیت مکانی تشخیص می‌داد. به سوال اصلی خود بازگردیم. اگر چشم خود بزرگترین فریبکار باشد چه؟ اگر بخش اعظم بحران‌های معرفتی و نتایج تمدنی آنها، ناشی از اعتماد بیش از حد به بینایی باشد چه؟ البته این اعتماد بی‌دلیل نبوده است. بینایی جان انسان را نجات داده است و گسترش و بقای نوع را ممکن ساخته است. اما این دلیل می‌تواند در ساحت شناخت موجه باشد؟ زیرا اکنون مسئله بر سر شناخت است نه بقا (و در سطح بعد، مسئله بر سر زیستن است نه زندگی، بر سر معناداری است نه افزایش طول کمی). یکی از اصلی‌ترین دلایل بحران‌های امروز ما این است که مسائل ما تغییر کرده است، اما ابزارهای ما هنوز بنا به سابقه «درخشانان!» در حل بحران‌های قبلی (سطوح بدوی‌تر غایت‌شناختی)، مورد استناد و معتبر محسوب می‌شوند. اگر چشم و روایت‌های متکی به آن را کنار بگذاریم (یا به بیان بهتر، سر جای خودش بنشانیم، چرا که چشم تنها وزیر است که ادعای پادشاهی کرده است و کل امور مملکتی را به دغدغه‌های وزارتخانه خودش فروکاسته)، جهان برای ما چگونه است؟ کثرتی از بوها، کثرتی از طعم‌ها، کثرتی از صداها، و مهمتر از همه، مجموعه نامتناهی و متراکمی از تجارب مبتنی بر لامسه.

اگر بینایی، بویایی، شنوایی و چشایی هر کدام اندامی متناظر با خود دارند که هر چهارتایشان نیز در سر قرار دارند، لامسه اندامی به وسعت کل بدن (یا بیشمار اندام منتشر در سطح و عمق بدن)، و در معنایی که از بدن داریم، به وسعت کل جهان دارد. تمام بدن ما اندام لامسه است، حتی اندام‌های حواس چهارگانه دیگر نیز امکان لمس کردن دارند. لامسه برخلاف بینایی، مرزی میان درون و بیرون قائل نیست. همچنین لامسه مرزی میان ابژه و سوژه ایجاد نمی‌کند و به حقیقت خود تجربه نزدیکی بیشتری دارد، چرا که اگر چشمانتان را ببندید و چیزی را لمس کنید،

حس ناشی از لامسه، برخلاف توهم سایر حواس، ذاتاً واحد است و تمایز لمس شونده و لمس کننده در لحظه لمس ناپدید می شوند و تجربه ای بسیط از لمس حاصل می شود. به همین دلیل است که ما وقتی چیزی را لمس می کنیم، بلافاصله آن را مشاهده می کنیم تا ببینیم که چیست؟ این یعنی می کوشیم تا مرزبندی خود را از طریق بینایی احیا کنیم. عقل عرفی مرزهای بدن را با چشم تعیین می کند. حتی خود آگونی نیز برای شناخت مختصات و مرزهای بدنش، به تعبیری هگلی-لکانی از تصویرش در آینه تقلید میکند. حال آنکه لامسه مرزی ندارد و سطحی از پیوستگی با جهان را پیشفرض گرفته که فراموشش کرده ایم. ما در حد وسع اندک خودمان خواهیم کوشید ببینیم چگونه می توان معرفت شناسی بینایی محور را به معرفت شناسی لامسه محور تغییر داد و نتایج حاصل از آن چیست. این البته کاری به درازای خود تاریخ است، اما در حد طرح یک نظام تمثیلات، در بخش مربوط به ضمیمه تمرینات این ایده را به طور جدی تمرین خواهیم کرد که چگونه می توان شناخت را روی لامسه، یا اگر به ناچار هنوز بخواهیم از اصطلاحات در دسترسمان بهره ببریم، روی «مشاهده از طریق لامسه» استوار کرد. این البته ایده ای نوین است و برای پیشبردش به تمرینات بسیار و نیز غنای تخیلات افراد پرشماری نیاز است. به همین دلیل است که مرحله سه گانه مقدماتی تمرینات تقویت سوژه، با چشمانی بسته آغاز می شود. و تازه از این طریق است که می توان وارد سطحی از تفسیر رمزنگاره زیر شد:

«دیدن یعنی ندیدن، در سه عمق»

تفسیر:

عمق ۱: دیدن یک چیز به معنای تمرکز بر آن و در نتیجه، ندیدن چیزهای دیگر است.

فصل ۳. معرفت‌شناسی

عمق ۲: ندیدن همه چیزهای دیگر، یعنی ندیدن تمام عناصر برساننده خود امر. در یک کلام، ندیدن علل همانا ندیدن محصول است. پس ندیدن همه چیزهای دیگر، ندیدن خود همان چیز است.

عمق ۳: دیدن راستین، به این معنا ندیدن است که با بسته شدن چشم‌ها آغاز می‌شود.

پس هر دیدنی ندیدن است، نه تنها ندیدن دیگران، بلکه ندیدن حتی خود چیز، و حتی فراتر، از اقتدار انداختن خود ابزار دیدن برای خلق امکان تازه دیدن.

در این فصل هرچند امید احتمالی مخاطب برای دست یافتن به یک نظام معرفت‌شناختی متعارف برآورده نشد، اما اولاً شرایطی فراهم شد تا از رهگذر تجربه و درک مفاهیم ذهن و بدن، بر اساس احساس و توجه، به مفهوم کلیدی‌ای راه ببریم که هدف اصلی این فصل دست یافتن به آن بود: «آگاهی». در این سطح معرفت‌شناسی کارکرد دیگری ندارد. این مفهوم نقشی کلیدی در معنابخشی به زیستن سوژه و موجه‌سازی تصمیم‌های اخلاقی و سیاسی او ایفا خواهد کرد. ثانیاً بستری فراهم شد برای گشودگی نسبت به تفاوت‌های معرفت‌شناختی نظام‌های تمثیلات، بدون ورود به مناقشات درونی و مواضع یک‌جانبه طرفین و نیز عرضه نوعی مواجهه پلاستیک با مواضع مختلف از طریق ترسیم محورهای طیف‌بندی. در حقیقت، ما بی‌آنکه بکوشیم مبنای ارزش‌دهی و معنابخشی به زندگی را بر شناخت (قطعی) استوار کنیم، طرحتی از شناخت به دست دادیم که مدخل مباحث آتی است.

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

فصل ۴. هستی‌شناسی

«بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئ منها»

بسیط الحقیقه همه اشیا است و هیچ یک از آنها نیست

[و البته بدون آنها هم نیست ...]

(ملاصدرا، سفار)

همانگونه که در بخش معرفت‌شناسی اشاره شد، هر نظام معرفتی‌ای روایتی است تخیلی که تلاش شده تا حتی الامکان منسجم به نظر برسد. ارسطو انسان را حیوان ناطق می‌دانست، و امروز نیز امکان متمایزکننده انسان از سایر موجودات، البته تا آنجا که نظام‌های تمثیلی عرفاً معتبر موجود مدعی‌اند، زبان است. می‌دانیم که پیشرفت زبان در انسان منجر به تضعیف ویژگی‌های دیگری از جمله حافظه شده است (مثلاً تحقیقات کاکو اوهاشی و تسورو ماتسوزا در دانشگاه کیوتو موید این روایت است). من ترجیح می‌دهم به جای نطق و زبان، از روایت یا «قصه» استفاده کنم. از آنجا که انسان حیوانی قصه‌گوست، هر شکلی از مواجهه خود با جهان را در نوعی قصه عرضه می‌کند. شناخت انسان بیش از آنکه معطوف به خودش (کسب دانش) باشد، معطوف به دیگری (انتقال دانش یا تعریف کردن قصه) است. این قصه‌گویی البته قوه دیگری را نیز در انسان تقویت کرده است که عامل تمام ماجراهای انسانی است: تخیل. برخی مطالعات تکامل‌گرا به این رابطه معکوس میان حافظه و تخیل اشاره کرده‌اند. انواع نظریات شناختی (اعم از فلسفه، علم و دین) هر کدام قصه‌هایی هستند که در فضای بیناسوژگانی تخیل مشترک (فرهنگ)

به شیوه‌های مختلف بازگو و بازآرایی شده‌اند. قصه‌هایی که البته از منظری تبارشناسانه، هدف اصلی‌شان نه صدق، بلکه کارآمدی بوده است. معیار صدق انسجام پلاستیک نیز از این حیث، معنادار می‌شود، در تلاش جمعی، بی‌پایان و همواره تازه‌شونده اجتماعات برای کارآمدکردن و باورپذیر ساختن قصه‌های تخیلی از طبیعت، خدا و خود انسان. ما در فصل باورشناسی به تمثیلات مربوط به علم و دین خواهیم پرداخت. اما اینجا در بخش متافیزیک هستی‌شناختی نظام، لازم می‌دانم تا مشخصاً و ایجاباً قصه خودم - که البته روشن است که نه ساخته من، بلکه محصول تخیل من با نحوه خاصی از آمیختن قصه‌های دیگران بوده - را بازگو کنم. با این مقدمه، بدیهی است که این فصل چیزی بیش از یک قصه نیست؛ اما مگر انسان غیر از قصه چه دارد؟ تمام آنچه ذهن من در این متن انجام داده کوششی است برای انسجام‌بخشی به قصه، درونی ساختن بخش‌هایی که معمولاً بیرون می‌افتند، موجه‌سازی قصه و ارائه روایتی تازه از روایت‌های پیشین: مانند یک قصه پلیسی که کارآگاهان در هر گام روایتی تازه خلق می‌کنند، ماجرا را کمی منسجم‌تر می‌سازند و شواهد تازه را درون قصه وارد می‌سازند. اما تفاوت در اینجا این است که در تاریخ روایت‌های بشری خود انسان و تخیلش نه تنها در آنچه «کشف حقیقت» می‌نامیم، بلکه در ساختن/دستکاری شواهد نیز دست‌اندرکار بوده است: گویی او همواره ناندانسته رد پای خود را دنبال کرده است. رویکردی که در ادامه از آن دفاع می‌شود، نوع بازبینی‌شده‌ای از ایدئالیسم وحدت‌گرای بیناسوژگانی پویشی پلاستیک است که اگر بخواهم همچنان از تمثیل قصه پلیسی استفاده کنم، می‌کوشد تا گامی فراتر از روایت‌های موجود بردارد. در اینجا رئالیسم خام جزمی، دقیقاً مشابه همان اولین حدس دو پلیس ساده‌قصه‌های پلیسی است، پیش از آنکه از فرط استیصال به سراغ کارآگاه‌های خیره‌تر بروند.

بحران متافیزیک

کانت در پیشگفتار نقد عقل محض متافیزیک را بانویی هتک‌حرمت شده معرفی می‌کند که طردشده و از یاد رفته.^۱ او کوشید تا متافیزیک را احیا کند. اینکه فلسفه نقادی کانت احیای متافیزیک بود یا تیر خلاصی بر جنازه آن بحثی است پر مناقشه میان مفسران کانت. اما اگر کانت وضعیت امروز متافیزیک را می‌دید چه می‌گفت؟ در قرن بیستم فیلسوفان در حمله به «متافیزیک» بر یکدیگر پیشی گرفتند تا جایی که خود «متافیزیک» در اصطلاح‌شناسی فیلسوفان دوران نیهیلیسم، از هایدگر تا دریدا، صراحتاً نوعی دشنام محسوب می‌شود. مسابقه بر سر این بود که کدام یک فیلسوف دوران پس از متافیزیک‌اند. در این میان هایدگر، با بازآرایی (یا حتی تحریف) نظرات متفکران پیش‌گفته، به ویژه نیچه و هگل، کوشید تا ابداعات آنان را از آن خود جلوه دهد و خود را اولین متفکر دوران تازه و نیچه را آخرین متفکر متافیزیک معرفی کند. این مسابقه به یک معنی تا امروز ادامه یافته است. کانت هرچند متافیزیک را نجات‌نداد، اما بصیرتی را به کل تاریخ تاباند که هنوز می‌تواند پوشالی بودن هر دعوی به‌ظاهر ضد‌متافیزیکی را رسوا سازد: «اینکه روح آدمی روزی یکسره از تحقیقات متافیزیکی بگرداند همان اندازه دور از انتظار است که ما برای آنکه دیگر هوای آلوده تنفس نکنیم روزی ترجیح دهیم که به کلی دست از نفس کشیدن برداریم»^۲. بدون متافیزیک، انسان نمی‌تواند حتی جمله‌ای بیان کند. ژست ضد‌متافیزیکی که از علم به فلسفه امروز سرایت کرده است، در حقیقت، نه نوعی سهل‌انگاری، بلکه تلاشی است جدی برای نوعی مقصر‌نمایی/سازی با هدف مواجه نشدن با بنیان‌های دعاوی و پیش‌فرض‌های قصه‌سرایی‌های مختلف در حوزه

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس، ص ۳۴.

^۲ کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، تمهیدات: مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود،

ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۲۳.

علم و فلسفه. حتی فلسفه کاملاً نفی کننده (برای مثال، واسازی دریدایی) که مدعی است هیچ نظام ایجابی‌ای به دست نمی‌دهد و بر هیچ پیش‌فرضی استوار نیست، از همان نخستین جمله بر پیش‌داده‌های متافیزیکی استوار است، حتی برای توفیق یافتن در نفی همه نظام‌های غول‌آسا. اما چه شد که متافیزیک به این روز افتاد؟ اینجا پاسخ من نیهیلیسم است که البته مولود ناتوانی خود متافیزیک در به صدر نشاندن پادشاه جدید پس از مرگ پادشاه پیشین بود. هدف من البته مرثیه‌سرایی نیست، بلکه همانگونه که در مقدمه نیز ذکر شد، بیان این موضع است که امروز شعار یک مبارزه رادیکال، در دوران بازگشت‌ها به طبیعت و معنویت و دین و غیره، باید بازگشت رادیکال و البته نقادانه باشد به خود متافیزیک. هر دو سو باید به شدت مورد انتقاد قرار گیرند: هم موضع نفی تمام‌عیار متافیزیک، یا همان پنهان‌سازی آن، که اسم رمز بنیادین نیهیلیسم است؛ و هم موضع بازگشت نوستالژیک به متافیزیک، مانند متفکرانی که گویی هنوز در رویای دوران پیشانیه‌نیلیم زندگی می‌کنند و خبر اصلی را نشنیده‌اند. مبارزه رادیکال در سطحی متافیزیکی یعنی مواجهه نقادانه با متافیزیک‌های تاکنون موجود (حتی آنهایی که مدعی متافیزیک‌ستیزی‌اند)، در عین استفاده از امکانات آنها، بدون دچار شدن به توهم خروج از متافیزیک یا خلق از عدم.

برای اینکه مجبور نشوم کل تاریخ فلسفه را در اینجا طرح کنم، از آن جایی شروع می‌کنم که نقطه اوج متافیزیک بشری می‌دانم: یعنی پدیدارشناسی روح هگل. و البته روشن است که تفسیر و روایت خود را از هگل ارانه خواهم داد. اما هر قدر که این موضع هگلی است (وجه ایجابی ایستادن بر شانه هگل)، موضعی ضد هگلی نیز هست (وجه سلبی ایستادن بر شانه هگل). در نتیجه، بخش ابتدایی هر مبحث به ترسیم تفسیری از رویکرد هگل و مدعای او اختصاص خواهد داشت. این مقدمه عزیمتگاه بحث را نشان خواهد داد و در نتیجه، ما را از طرح مباحث قبلی (و

اختراع دوبارهٔ چرخ) معاف خواهد کرد. اما وجه مشخصهٔ متافیزیک عرضه شدهٔ پیش رو، فرا رفتن از هگل و نقد رادیکال او و انسدادهای فکری‌اش است. این نقد البته نه از موضع ساده‌دلانهٔ هگل‌ستیزی قرن بیستمی (از پوزیتیویست‌ها گرفته، تا برخی آگزیستانسیالیست‌ها، از مارکس جوان گرفته تا بخش اعظمی از مارکسیست‌ها، از پست‌مدرن‌ها گرفته تا لیبرالیست‌ها)، بلکه از قضا با رادیکالیزه کردن دیالکتیک هگل از موضعی هگلی، علیه خود هگل صورت‌بندی خواهد شد؛ یعنی بازصورت‌بندی روایت هگل بعد از درونی‌سازی نقدهای (یا به بیان بهتر، پس از استماع شهادت شاهدانی نظیر) نیچه، دریدا و حتی دلوز. در یک کلام، «هگلی که نیهیلیسم او را از خواب جزمی بیدار کرده است». پس آشنایی با مبانی فلسفه هگل، شرط ورود به این نظام متافیزیکی است، تا هم بدانیم کجا ایستاده و هم بدانیم کجا را می‌زنند.

ایدئالیسم بازبینی‌شده

علی‌رغم تذکر فوق، بازهم خودم را ملزم می‌دانم که برای توضیح ایدئالیسم وحدت‌گرای پویشی، ابتدا اجمالاً (و احتمالاً با ساده‌سازی‌ای بیش از حد یا تکرار برخی مکررات کسالت‌بار) این رویکرد را از منظر هگل توضیح دهم (من، البته به همراه یک همکار، پیش‌تر روایت خودم از ماجرای ایدئالیسم از کانت تا هگل را به اختصار بیان کرده‌ام)^۱ و پس از آن گام‌هایی که خود برداشته‌ام را مطرح کنم. بدین منظور ابتدا از «ایدئالیسم» آغاز خواهیم کرد. می‌دانیم که رویکرد رئالیستی برای هزاران سال، و حتی تا امروز، بر اذهان اکثریت قریب به اتفاق انسان‌های این سیاره حاکم بوده است. آموزهٔ اصلی این رویکرد این است که ابژه از سوژه مستقل است.

^۱ اردبیلی، محمد مهدی و حسینی، سیدمسعود (۱۳۹۸)، ایدئالیسم آلمانی: کانت، فیشته، شلینگ، هگل،

تهران: سمت.

به بیان دیگر، موجودات مستقل از ما در جهان خارج حاضرند. ساده‌انگارانه‌ترین موضع که به رئالیسم خام شهرت دارد، این است که موجودات و تمام صفاتشان دقیقاً به همین شکل در جهان خارج موجودند. برای مثال، این کتاب با همین شکل و رنگ و وزن وجود دارد، حتی بی‌آنکه کسی تجربه‌اش کند. این رویکرد هنوز بعد از هزاران سال برای اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها بدیهی به نظر می‌رسد. در طول تاریخ اندیشه بشری، به واسطه نقدها و تعارضاتی که این رویکرد با آن مواجه بود، نسخه‌های پیشرفته‌تری از رئالیسم ارائه شد که یکی از مشهورترین موارد آن تمایز کیفیات اولیه و ثانویه نزد جان لاک بود. لاک نشان داد که هرچند شیء و برخی اعراضش مستقلاً در جهان خارج وجود دارد (و لاک در این معنا رئالیست است) اما برخی اعراضش (مانند رنگ، بو و طعم) نه مستقلاً برآمده از خودش، بلکه برآمده از آمیزش شیء (ابژه) و دستگاه حسی ما (سوژه) است. اینجا نخستین بارقه‌های ایدئالیسم به چشم می‌خورد: عدم استقلال نسبی ابژه از سوژه. بعد از نقدهای هیوم به معرفت‌شناسی عقل‌گرایی مدرن، کانت، به عنوان بنیانگذار قسمی ایدئالیسم (که به ایدئالیسم آلمانی شهره است و من در این کتاب هرگاه از اصطلاح ایدئالیسم بهره می‌برم، به رویکردی نظر دارم که با او آغاز شد، در مقابل ایدئالیسم‌های افلاطون، بارکلی و دیگران) موضع لاک را گامی به پیش برد و ادعا کرد که نه تنها رنگ، بو و طعم، بلکه حتی مکان و زمان نیز صورت‌های پیشینی شهود تجربی‌اند و در نتیجه برآمده از دستگاه شناخت سوژه‌اند. او مدعی بود، البته چیزی مستقل از ما در جهان خارج وجود دارد و از این حیث او پایی در رئالیسم داشت (و البته این خصلت هر بنیانگذاری است که در مرز ایستاده، هم آخرین است و هم اولین)، اما ما هیچ شناختی از آن چیز (که او آن را شیء فی نفسه یا نومن نامید) نداریم. ما تنها به پدیدار دسترسی داریم و آن هم محصول مشترک شیء فی نفسه مستقل ناشناختنی و دستگاه شناختی ماست. پس از کانت ایدئالیست‌ها این موضع را به پیش بردند و حتی وجود آن شیء مستقل را نفی

کردند. فیثته با تاکید بر عقل عملی کانت، و تقویت عاملیت من استعلایی نوعی ایدئالیسم سوپرنکتیو را بنا نهاد و شلینگ با توجه به نقد قوه حکم کانت، و فراروی از سوپرنکتیویته حاکم بر «من مطلق» نوعی ایدئالیسم ایزکتیو را (روایت اجمالی و ساده‌شده فوق از ماجرای ایدئالیسم البته در طول دو قرن اخیر البته محل مناقشه بوده است، اما از آنجا که متن زیر نه تفسیر، بلکه خلق است، حتی اگر کل روایت فوق تحریف‌شده هم باشد، تفاوتی در رسالت این فصل نمی‌کند). در نهایت، هگل اطلاق جوهریت مستقل را هم به ایزه و هم به سوژه زیر سوال می‌برد: چیز مستقلی در پشت پدیدار وجود ندارد. ماهیت هستی پدیدار شونده است. پس سوژه نیز همان است که پدیدار می‌شود. البته تقریباً هفت قرن پیش از هگل، سهروردی در حکمت‌الاشراق ایده‌ای مشابه را طرح می‌کند: «تو را نرسد که گویی «انیت» من چیزی است که ظهور لازمه آن است تا در نتیجه لازم آید که آن چیز [یعنی انیت] فی‌نفسه خفی باشد، بلکه «انیت» تو عبارت این نفس ظهور و نوریت بود»^۱. هم من و هم اشیاء محصول نوعی درهم‌تنیدگی روحانی هستیم (البته روح در معنایی که هگل از آن مراد می‌کند به نحوی که حتی ماده را نیز در بر می‌گیرد). نه تنها ایزه مستقل از سوژه نیست، بلکه سوژه نیز مستقل از ایزه نیست و هر دو در رابطه‌ای درهم‌تنیده و دیالکتیکی با یکدیگر، و در معنایی وسیع‌تر، با جهان به سر می‌برند. اینجاست که دو ضلع دیگر مثلث حاضر می‌شوند: ۱. وحدت‌گرایی؛ هگل در این معنا متأثر از اسپینوزاست. اگر کثرات معنا یا موجودیتی هم دارند به دلیل ارتباطشان با کل است. ۲. پویایی؛ اما تفاوت اصلی اسپینوزا و هگل این است که هگل این کل یا جوهر روحانی را نه ثابت و لایتغیر، بلکه پویا و در حال شدن تلقی می‌کرد. این شدن البته نه بی‌قاعده بلکه بر اساس منطق دیالکتیکی درونی خود وضعیت

^۱ سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۴)، حکمه‌الاشراق، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه

صورت‌بندی می‌شود. در این معنا زمان و تاریخ به ذات جوهر راه می‌یابند و «زمان دیگر نوکر مکان نیست». روح در حال رفع تعارض‌های درونی خویش است و این فرایند تاریخ‌پیشرونده را ممکن می‌سازد. سوژه هر چند در جهان منحل نیست، اما واجد ماهیت جوهری مستقلی نیست. در این معنا سوژه و تمام اعراضش، مانند ابژه، محصول است، اختیار فردی توهم است و تنها آزادی معقول آزادی روح (کل) از تعارضات خویش است. پس از بیان بسیار موجز و به‌ناچار ساده‌شده فوق، در ادامه در سه سطح این فلسفه را گام‌هایی به پیش خواهیم برد و انسدادهایش را رفع خواهیم کرد: مرزهای سوژه، علیت رادیکال، حرکت جوهری بیناسویژکتیو.

الف. مرزهای سوژه

آنگاه که از دوگانه سوژه و ابژه آغاز می‌کنیم، گویی پیش از هر چیز موجودیت و تمایز سوژه و ابژه برای ما بدیهی است. هرچند رویکردهای ایدئالیستی تا حدی این بداهت را به چالش کشیدند، اما گویی همچنان از رسوخ به مسئله اصلی درمانده‌اند. مقدمات این بحث در بخش مربوط به معرفت‌شناسی و درجات مختلف شناخت مطرح شده است، اما مسئله این است که چرا ما از شکاف ابژه و سوژه آغاز می‌کنیم؟ شاید این پاسخ به ذهن برسد که به این دلیل که نخستین مواجهه ما با جهان حاکی از تمایز سوژه و ابژه است. این در حالی است که عملاً نخستین مواجهه ما با جهان (تجربه) نه بر شکاف، بلکه بر پیوند تاکید دارد. لحظاتی چشمانتان را ببندید و این کتاب را لمس کنید. چه چیزی تجربه می‌شود؟ «من» کجای این تجربه است؟ «کتاب» کجاست؟ تنها حسی تجربه می‌شود از جنس حس‌هایی که ما آن را به لامسه نسبت می‌دهیم. درست است که من همین تجربه حسی لامسه را با تجربه حسی بینایی حاصل از مشاهده کتاب و احتمالاً با تجربه‌های حسی دیگری مانند طعم و بو می‌آمیزم و آن را در کنار دانش زبانی‌ام و تاریخ‌ام قرار می‌دهم و ابژه را کتاب می‌نامم، اما هیچ کدام از اینها یگانه نتیجه

فصل ۴. هستی‌شناسی

ضروری - در معنای منطقی - تجربه ابتدایی نیستند. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردم، محتوای تجربه - که آن را پدیدار می‌نامند، هرچند در خود واژه پدیدار باز هم اولویت اصلی به بینایی نسبت داده شده است و باز هم چشمان فریبکار ما جهان را برایمان وارونه جلوه می‌دهند - نه به ابژه مستقل مربوط است نه به سوژه مستقل. محتوای تجربه تنها احساس می‌شود: فهم و معنا نه محتوای تجربه، بلکه حاصل به قالب فهم درآمدن - یا از فیلتر رد شدن - این محتوا هستند. به دلیل رویکرد شیء‌انگارانۀ رایج - که بر اساس آن جهان مجموعه‌ای از اشیاء مستقل است و روابط میان این اشیاء ثانویه محسوب می‌شوند - تمایل داریم این تجربه را حاصل تلاقی یا تعامل ابژه و سوژه بدانیم. اما اگر ماجرا برعکس باشد چه؟ اگر این سوژه و ابژه باشند که حاصل دوپاره‌سازی این تجربه باشند چه؟ در حقیقت، علی‌رغم تمام ابهامات و تشکیک‌ها درباره وجود جهان خارجی یا حتی وجود خودمان، آنچه در آن تردید وجود ندارد (نه به این دلیل که قطعی است، بلکه به این دلیل که هنوز به ساحتی راه نیافته که تردید بتواند با آن تلاقی کند)، همین تجربه است. این تجربه را بی‌واسطه نمی‌نامیم، چون خود مفهوم بی‌واسطگی نوعی شکاف باواسطه را میان ابژه و سوژه پیشفرض می‌گیرد، گویی که اکنون دو چیز بدون هیچ واسطه‌ای به یکدیگر برخورد کرده‌اند. محتوای تجربه لمس این کتاب توسط دست من، تجربه‌ای بی‌واسطه نیست. حتی تجربه لمس کتاب توسط دست من هم نیست. احساسی است که من قصد دارم در حرکتی رادیکال آن را بنیان هستی‌شناسی بدانم. اگر هستی‌ای هست، اگر بناست تجربه‌ای از هستی ممکن باشد، این هستی باید در بنیادش خود همین احساس باشد. برخلاف رویکرد رنالیستی نمی‌توان از این تجربه جهان بیرون را نتیجه گرفت و حتی بر خلاف رویکرد دکارتی-هوسرلی نمی‌توان از آن «من» را هم نتیجه گرفت، بلکه خود همین تجربه است که هست. شاید این پرسش به ذهن بیاید که این تجربه بر اساس چه معیاری می‌تواند هست باشد؟ پاسخ روشن است، بر اساس هیچ معیاری جز خودش. این تنها بدهت

تجربی است و اگر تجربه‌ای ممکن باشد، و حتی فراتر، اگر شناختی ممکن باشد، باید از بطن همین تجربه بیرون آید؛ و در یک کلام، اگر هستی‌ای ممکن باشد، باید با این تجربه هم‌سنگ باشد. درنیفتادن به سوءفهم بسیار مهم است: این بحث نه اولویت بخشی علم حضوری بر علم حصولی است، نه اولویت بخشی تجربه بی‌واسطه بر باواسطه، بلکه یافتن و تجربه آن نقطه ارضمیدسی‌ای است که می‌توان کل شناخت را در نسبت با آن باز معنا کرد: البته نقطه‌ای که خودش مطلقاً پادروها و بی‌شکل است، یعنی تجربه محض. مشکل رویکرد رئالیستی عرفی این بود که به دلیل پیشفرض ثنویت‌انگارانه این تجربه را بلافاصله به چیزی خارجی نسبت می‌داد و ساده‌دلانه خود تجربه را مطلقاً آینه‌وار تصور می‌کرد. رویکرد دکارتی نیز از بطن همین تجربه، منطقی‌توجه می‌گرفت که پس باید «من»‌ای باشد که این تجربه را تجربه می‌کند. مسئله اصلی اینجاست که چگونه اصلاً می‌توان «من» را از تجربه استخراج کرد؟ چگونه می‌توان از این تجربه موسوم به لمس، نتیجه گرفت که منی باید باشد که لمس کند یا کتابی باید باشد که لمس شود؟ چرا خود لمس، خود تجربه، جوهریت نیابد؟ و حال اگر بناست اعتباراً از من یا شیء هم سخن بگوییم، اشکالی ندارد، البته به این شرط که فراموش نکنیم، این من یا شیء هستند که فرعی و ثانویه‌اند، نه خود تجربه. همانگونه که اشاره شد، به دلیل مقتضیات تمدنی و بقا، بینایی اولویتی کاذب یافته است و بی‌آنکه از حیث ارزش‌شناسی مد نظر این نظام شائیتش را داشته باشد مدعی سردستگی حواس شده است. اگر بخواهیم از نوعی تبارشناسی سخن بگوییم، شاید بتوان قصه‌ای سر هم کرد درباره اینکه خود طبیعت، در درون خویش، مشتاق خلق کثرت و تنوع است و در نتیجه، نسبت بقا را بر اساس همین کثرت استوار می‌کند: یعنی آمیزش و تغذیه موجودات از یکدیگر. در نتیجه، اگر کثرت اصالت یابد (یا به تعبیر ساده‌تر، اگر از چشم فرد بنگریم)، گویی در جهان ایزدهای پرشماری وجود دارند که یا از فرد تغذیه می‌کنند یا فرد از آنها تغذیه می‌کند. این شکاف را (و رابطه خصومت‌آمیز منتج از آن را) طبیعت در

فصل ۴. هستی‌شناسی

افراد قرار می‌دهد برای تحقق تنوع‌طلبی خود. بلافاصله تا چشم می‌گشاییم، ظاهراً بدیهی‌ترین نوع شکاف میان من و موجودات را مشاهده می‌کنیم. اما در لمس چه؟ در بویایی چه؟ در چشایی چه؟ آیا اگر در تجربه حاصل از این تجارب حسی تأمل کنیم، نوعی وحدت را تجربه نخواهیم کرد؟ وقتی گمان می‌کنیم که چیزی را می‌چشیم آیا تجربه چشیدن خود واجد هویتی جوهری و بیانگر نوعی یکپارچگی نیست؟ تجربه بویایی چطور؟ همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، چشم‌زیری است که ردای شاهی بر دوش انداخته است. و اما علی‌رغم تمام این نکات، آیا در خود بینایی نیز دیدن بر هر دوی سوژه و ایزه اولویت ندارد؟

هگل نیز تحت تأثیر همین ثنویت‌انگاری، در ابتدای پدیدارشناسی روح از بحث از تجربه بی‌واسطه حسی آغاز می‌کند و آن را به «این» فرومی‌کاهد. هرچند نقدهای هگل بسیار دقیق است و به رویکردهای بی‌واسطه‌گرا و مواجهات بی‌واسطه با انسان، طبیعت و خدا وارد است و حتی امروز نیز در نقد توهمات درک بی‌واسطه جهان در علوم طبیعی یا درک بی‌واسطه خداوند در عرفان یا حتی درک بی‌واسطه انسان در نوعی روانشناسی اگونیستی موفق است، اما از همان ابتدا چیزی را از قلم می‌اندازد. او در نمی‌یابد که حتی پیش از آنکه از «این» یا «اینجا» یا «اکنون» سخن بگویم، بدیهی‌ترین تجربه‌ام را تجربه می‌کنم. نقدهای او بر شیوه‌های رایج تحریف این تجربه به نفع نوعی تجربه بی‌واسطه دقیق و وارد است، اما آیا نمی‌توان دقیقاً از همین تجربه، اما به نحو دیگری آغاز کرد؟

چگونه می‌توان شکاف را به نقد کشید بی‌آنکه دچار وحدت‌گرایی مطلق (انحلال اجزاء در کل) یا سولپسیسم (انحلال همه چیز در من) شد؟ برای تبیین این مسئله مجبورم شق رادیکالی در مقابل برداشت متعارف را مطرح کنم تا به واسطه درآمیختن رفع‌کننده آنها با یکدیگر رویکرد خود را دقیق‌تر تبیین نمایم: نوعی دیگر

از محورکشی و طیف‌سازی. نظر رایج رنالیستی (الف) بر این است که آنگاه که من ایزه‌ای را می‌بینم، در حقیقت قوای شناختی من طرحی متناظر و منطبق با آن را در ذهن من ترسیم می‌کنند. ذهن من ظرف حضور تصور آن شیء است. رویکردهای ایدئالیستی نیز هرچند از این برداشت خام فراتر رفتند، اما در نهایت اشکال دیگری از همین رویکرد را عرضه کرده‌اند و تنها وجه آیین‌وار این ترسیم را به چالش کشیدند و سوژه را فعال‌تر کردند. مثلاً کانت در اینکه تصویری از شیء در ذهن من شکل می‌گیرد خدشه‌ای وارد نمی‌کند، بلکه صرفاً شیوه شکل گرفتن یا انطباق آن بر «خود» شیء را زیر سوال می‌برد. اشکال دیگری از این رویکرد را حتی می‌توان در هگل و نیچه و هایدگر مشاهده کرد. این نوعی محورکشی تازه (سه بعدی: x, y, z) است که طرفین مختلف و حتی متخاصم در محورهای دو بعدی (آنگونه که در فصل معرفت‌شناسی توضیح داده شد)، در این محور (بُعد سوم) همگی در یک طرف قرار می‌گیرند. اما متأسفانه تاکنون هیچ فیلسوفی نیافته‌ام که از رویکرد مقابل آن در مقام شقی رادیکال دفاع یا آن را مطرح کرده باشد، پس خود من به ناچار باید ابتدا این نظریه را (که می‌تواند دلالت‌های نظری و عملی بسیاری داشته باشد) نوآورانه وضع کنم، اما بلافاصله فرزند خود را خفه کنم تا بتوانم آن را با نقاط مقابل چندگانه‌اش (در هر کدام از ابعاد) وارد نوعی دربرگیرندگی پلاستیک کنم و نظام تمثیلات متافیزیکی خود را ارائه کنم، هرچند شاید دیگرانی پس از مطالعه آن، این نظریه را حتی بر رویکرد اصلی خود من ترجیح دهند و آن را اخذ کنند و به پیش ببرند:

«من آنم آری

که پُل به دیدن من

سی و سه چشم دارد»

(بهرام اردبیلی، شعر سپاهان)

نظریهٔ ایدئالیستی معکوس (ب): در زمان تجربهٔ ابژه از سوی سوژه، این سوژه نیست که کثرات اعراض برآمده از ابژه را در خود وحدت می‌بخشد، بلکه این ابژه است که عاملیت وحدت‌بخش دارد و تجربه را رقم می‌زند. سوژه تنها توهم سوپژکتیویته دارد، حال آنکه سوژه حقیقی ابژه است. به بیان ساده‌تر، هنگامی که من به این کتاب می‌نگرم، در حقیقت من نیستم که به این کتاب می‌نگرم، بلکه این کتاب است که به من می‌نگرد. آنگاه که من کتاب را می‌بینم، عاملیت سوپژکتیو با کتاب است. زمانی که کتاب را می‌بینم، در حال اندریافت وجه کتاب‌گونهٔ خود هستم. در واقع آنچه می‌بینم کتاب نیست، بلکه ضدکتابی است که به همین دلیل، وجه کتابی مرا منعکس می‌کند. اگر بخواهم نزدیک‌ترین تعبیر به این ایده را مثال بزنم، می‌توانم به این عبارت مورس بلانشو در گفتگوی بی‌پایان اشاره کنم که «انگار خارج مشخصاً همان مرکزی است که فقط می‌تواند غیاب هر مرکزی باشد».^۱ دشواری این رویکرد به دلیل غیرمتعارف بودن آن است، وگرنه از حیث استدلالی هم‌ارز رویکردهای متعارف دیگر است. اجازه دهید برای توضیحش از تمثیلی علمی استفاده کنیم: آنگاه که من جسمی سبز را مشاهده می‌کنم، گمان می‌کنم که سبز بودن جزو صفات آن جسم است که من آن را ادراک کرده‌ام. اما همهٔ ما می‌دانیم که چنین نیست. آنچه از شیء به ما می‌رسد، حتی در همان رویکرد رئالیستی، در واقع فرکانسی است که آن شیء بازمی‌تاباند. آنچه سبز است، به این دلیل سبز به نظر ما می‌رسد که فرکانس‌های (یا رنگ‌های) دیگر را جذب می‌کند و سبز را بازتاب می‌دهد. در واقع اگر بخواهیم از رنگ شیء صحبت کنیم، آن شیء دقیقاً دارای همهٔ رنگ‌هاست غیر از سبز. اگر به خود حق دهیم و از خصلت ذاتی آن سخن بگوییم، او همه چیز است غیر از آنچه بدان نسبت می‌دهیم. او غیرسبزی است که دقیقاً به دلیل غیرسبز بودن، سبز به نظر می‌رسد. این تمثیل به دلیل استفاده

^۱ Blanchot, Maurice. (1969), *L'entretien Infini*, Paris : Gallimard, p. 557.

از اصطلاح‌شناسی و جهان‌بینی رئالیستی برای عقل عرفی بسیار ساده و قابل فهم است. اما اگر همین منطق را به ماهیت خود شناخت تعمیم دهیم چه؟ آنچه تصور می‌رود سوژه است، دقیقاً به همین دلیل همه چیز هست غیر از سوژه. آنگاه که من این کتاب را مشاهده می‌کنم، من نیستم که این کتاب را مشاهده می‌کنم، بلکه این کتاب است که من را مشاهده می‌کند. وحدت سوژکتیو (نه ابژکتیو) در کتاب است و کثرت در من (یا به تعبیری، من ابژه هستم). من وجوه مختلفی دارم، که در مواجهه با جهان، به دلیل نوع تجربه‌ام خود را به طرق مختلف نمایان می‌سازند. آنگاه که من کتابی می‌بینم در گام نخست، دارای این توهم رئالیستی هستم که این کتاب مستقل از من وجود دارد و من اعراض را مشاهده می‌کنم و از طریق آن به موجود جوهریتی در پس آنها پی می‌برم. در گام دوم، دچار این توهم ایدئالیستی استعلایی هستم که من تمام اعراض این کتاب را ساختم و خود کتاب فی‌نفسه را نمی‌توانم بشناسم. در گام سوم، دچار این توهم ایدئالیستی سوژکتیو هستم که «من» حتی خالق خود ذات و جوهر شیء هستم و چیزی مستقل از من وجود ندارد. در گام بعدی می‌توان از توهم ایدئالیسم حاد یا معکوس سخن گفت که بر اساس آن، آنچه من از تجربه شیء می‌فهمم، این است که من چیزی نیست جز خود شیء که در حال بازتابش معکوس است. در یک کلام، این تصور که «من ابتدا این کتاب را می‌بینم و سپس مثلاً آن قلم را»، باید چنین ترجمه شود که «این کتاب به نقطه‌ای می‌نگرد و به واسطه همین نگرستن، آن نقطه به گرگاهی شدت‌مند بدل می‌شود که توهمی از من بیننده یا سوژه را خلق می‌کند و سپس آن قلم به جهان می‌نگرد و توهمی از من بیننده خلق می‌کند تا جایی که این من‌های بیننده، توهمی از همبودی جوهری برساننده سوژه «من» را ایجاد می‌کنند». این تحلیل را بگذارید کنار این حقیقت که مثلاً، یک کتاب دائماً در حال نگرستن به کل جهان است، یا حتی جهان چیزی نیست جز نگرستن‌گاه. اما حال خود کتاب هم چیزی بیش از گرگاهی شدت‌مند نیست که دیگرانی بدان می‌نگرند و بدین طریق خلقش می‌کنند.

فصل ۴. هستی‌شناسی

در اینجا هستی‌ماهیتی بیناسوزگانی می‌یابد که هرچند یکجانبه است، اما برای پیشبرد بحث ما ضروری است. حال به کمک این طیف مقابل، می‌توانم رویکرد اصلی خود را تبیین کنم.

نظریه آگاهی به تجربه: نه جهان واحد مستقل و نه ذهن سوژه، بلکه این خود تجربه است که هر لحظه خود را به سوژه و ابژه دوپاره می‌سازد. ما هیچ تصویری از واقعیت نداریم، اما اجازه دهید «واقعیت» را (که از قضا در زبان فارسی و عربی نیز واجد این امکان است که در بطن خود به نوعی وقوع یافتن هم اشاره دارد) احساس همان تجربه مشترک مبهم بدانیم. در این معنا، واقعیتی تجربه می‌شود. تا اینجا هیچ دانشی در کار نیست. اما می‌توان از این تجربه به نحوی آگاه بود (راهی که هگل در یقین حسی نرفت) که ما را لزوماً به شکاف سوژه و ابژه نکشاند. تجربه با آگاهی متحد می‌شود. تجربه یعنی آگاهی از تجربه. هرچند تصور چنین تجربه‌ای شاید برای عقل عرفی دشوار به نظر برد اما با انجام سطحی ابتدایی از تمرینات به راحتی می‌توان به چنین آگاهی‌ای دست یافت. مسئله شناخت این ابژه یا صفاتش نیست، مسئله این است که من در هر لحظه به تجربه خودم توجه داشته باشم. این آگاهی از دانش و شناخت (در معنای غربی‌اش) فراتر می‌رود، و هر چند هم به آن چیزی که در سنت‌های شرقی توجه آگاهی (mindfulness) می‌نامند و هم به آن چیزی که در فلسفه اسلامی علم حضوری می‌نامند، نزدیک است، اما با هر دو متفاوت است. این آگاهی‌ماهیتی هستی‌شناسانه پیدا می‌کند، و خودش به خودی خود موثر است (یعنی رافع دوگانه نظر و عمل است و برای تحقق نیازی به ترجمه شدن از ساحت نظری شناخت به ساحت عملی فعلیت ندارد): مانند زمانی که به محض آگاهی یک بیمار (و مگر نهیلیسم به تعبیر نیچه نوعی بیماری فرهنگی نیست؟) از علت سمپتوم، بیماری ناپدید می‌شود. همچنین این آگاهی‌ورای این توهم رایج است که گویی آن پشت چیزی حقیقی یا ذات‌مند آماده مشاهده شدن وجود دارد.

در حقیقت، از یک سو، این خود آگاهی است که ابژه خویش را در هر لحظه برمی‌سازد و تجربه می‌کند، اما از سوی دیگر، این خود بر ساختنِ ابژه است که آگاهی را هر لحظه برمی‌سازد. همان‌گونه که اشاره شد، مسئله این نیست که بنا به ادعای فروید ناخودآگاه کارکردی زبان‌مند دارد، بلکه مسئله این است که آگاهی‌ای که آن را مشاهده می‌کند زبان‌مند است. یا مثلاً در تمثیلِ ظاهراً علمی آزمایش دو شکاف، مسئله این نیست که حضور ناظر بر نتیجه آزمایش تاثیر می‌گذارد، بلکه مسئله این است که آگاهی در فضای آزمایش با حضور یا عدم حضور یک سنسور، نوع متفاوتی از واقعیت را تجربه می‌کند. مسئله این نیست که نور ماهیت ذره‌ای دارد یا موجی، بلکه مسئله این است که «همه و هیچ»، یعنی نور ذاتی از آن خویش ندارد و تجلی‌اش به نوع آگاهی‌ای که بر سازنده آن است بستگی دارد. اما خود این آگاهی نیز ذاتی از آن خویش ندارد و به شکل ابژه خود درمی‌آید. حال پرسش اینجاست که بالاخره کدام؟ پیش‌تر در بخش منطق به پرسش‌های مشابه اشاره کردیم. پرسش «بالاخره کدام؟»، پرسش گمراه‌کننده‌ای است پسماندهٔ منطق دوحدی. پرسش باید اینگونه بیان شود که «چگونه هر کدام هر کدام؟». نه آگاهی ذاتی از آن خویش دارد نه ابژه و نه سوژه، همه آنها به یکدیگر تکیه دارند و با توجه به تغییرات یکدیگر، بنا به منطق خود، واکنش‌هایی متفاوت نشان می‌دهند. اما اگر بخواهیم به برداشتی انتقادی و رادیکال از «ذات» راه ببریم تا بتوانیم به کمک آن سایر دقایق را توضیح دهیم، باز هم به مفهوم «تجربه» متوسل خواهیم شد: یعنی دقیقاً همان احساس انکارناپذیر مبهم مشترک. اگر فردی این انتقاد را مطرح کند که خوب پس واقعیت چه تفاوتی با خواب دارد؟ ما پاسخ خواهیم داد تفاوت البته فقط در نحوهٔ حضور همان سنسور است. منطق خواب و منطق بیداری (اگر اجازه داشته باشیم از این اصطلاحات استفاده کنیم) دقیقاً مانند آزمایش دوشکاف عمل می‌کنند. تفاوت در نوع سنسورهایی است که در هر کدام خاموش و روشن‌اند. اینجا البته نکته‌ای را می‌توان بیان کرد که شاید قابل توجه باشد: علت غلبهٔ علم

فصل ۴. هستی‌شناسی

تجربی و کسب‌حمایت اکثریت انسان‌ها برای آن، نه ناشی از صحت یا اعتبارش، بلکه ناشی از این است که علم تجربی در شرایط خام‌ترین سطح آگاهی عمل می‌کند و در نتیجه، با حداکثر همپوشانی، نظر اکثریت سوژه‌ها را به خود جلب می‌کند و به آنها توهم اشتراکِ حداکثری در تجربه را می‌دهد. جالب اینجاست که اتفاقاً اکثریت قریب به اتفاق حامیان علم تجربی (مثلاً در برابر دین یا فلسفه)، خود حاضر نیستند نتایج ضدرنالیستی اخیر آن را بپذیرند و آن را در زیست عملی‌شان دخالت دهند. ایمان آنها به همان دین علمی نیوتنی عمیق‌تر است تا ادیان تمثیلی جدیدتر علمی. در یک کلام، برای هر دوی دانشمند-کشیشان متحجر و عوام‌الناس، مشاهده‌گر خوب، مشاهده‌گر مرده است.

پس آنچه واقعیت دارد، خود احساس تجربه است، و آنچه مهم است آگاهی به این احساس است. این آگاهی از تجربه تجربه است به نحوی بی‌پایان که نتیجه‌اش نه نامتناهی بد (یا سیر قهقرایی)، بلکه نامتناهی پلاستیک است. اجازه دهید مثالی بزنیم. من اکنون این کتاب را لمس می‌کنم. چشمانم را بسته‌ام و تمام توجهم را به احساس کردن این تجربه معطوف ساخته‌ام. به محض اینکه از این کتاب یا از من سوژه سخن بگویم، وارد ساحت تمثیلات شده‌ام. من فقط تجربه احساس کردن در همین لحظه هستم. تاکید بر این تجربه هر گونه شناخت را ناممکن می‌سازد و چنانچه هگل می‌نویسد، من حتی نمی‌توانم از «این» سخن بگویم. اما آیا سطح دیگری از آگاهی وجود ندارد که نیازی به نقض تجربه‌ام نداشته باشد؟ این نیز یکی از دقایقی است که هگل نادیده می‌گیرد. من در عین حال که این تجربه را احساس می‌کنم، می‌توانم آگاه باشم که این تجربه را احساس می‌کنم بی‌آنکه وارد هیچکدام از معضلات ذاتی دانش بشوم (ما پیش‌تر این سطح را «توجه» نامیدیم). حال آیا نمی‌توان بازهم گامی فراتر رفت؟ یعنی از آگاهی‌ام به این تجربه آگاه باشم؟ ما در تمرینات مقدماتی تقویت سوژه می‌کوشیم تا این

آگاهی‌های متوالی را از طریق تکنیک «برچسب زدن» شفاف‌تر درک کنیم. از یک سو، سیر آگاه شدن پایان ندارد (البته به شرط آنکه سوژه قدرت توجه خود را تقویت کند) و از سوی دیگر، هیچ تجربه‌ای در هیچ لحظه‌ای وجود ندارد که بتوان از آن آگاه شد. این که انسان از تمام تجاربش آگاه نیست، غفلتی حاصل تمدن و فرهنگ است که جای طرح آن اینجا نیست. حال می‌توان به مسئله اصلی تفاوت خواب و بیداری پرداخت. در زمان خواب این آگاهی‌ها متفاوت عمل می‌کنند و به همین دلیل در زمان بیداری، تجارب خواب به نظر ما غیرشفاف‌تر می‌رسند. هرچند می‌توان با تمرینات آماده‌سازی، به ویژه در زمان به خواب رفتن، آگاهی‌ زمان خواب را نیز تقویت کرد، اما می‌توان خواب و بیداری را با این خودآگاهی‌های متوالی توضیح داد، بی‌آنکه از بداهت خارج شویم، یعنی بی‌آنکه گرفتار وجود حقایق عینی و توهم واقعیت زمان بیداری شویم.

به هر ترتیب، برای ما مهم این است که مفهوم سوژه از یک سو، فاقد استحکام مورد ادعای فلسفه مدرن است که بتوان آن را به سادگی و مستقلاً پایه و مبنای مباحث معرفت‌شناختی مدرن، یا فلسفه حقوق و اخلاق قرار داد، و از سوی دیگر، چنان موهوم و ناموجود و منفی هم نیست، که اساساً نتوان هیچ دلالت‌ای برای آن یافت و آن را به کلی از محاسبات و مناسبات معرفتی، اخلاقی و سیاسی کنار گذاشت. چنانکه دیدیم سوژه مفهومی پلاستیک است. از یک سو، از ذاتی از آن خود یا ثباتی جوهری (مثلاً آنگونه که تاریخ فلسفه به نفس نسبت می‌داد) برخوردار نیست و در نتیجه، نه مستقل و متمایز است و نه ثابت و لایتغیر. اما از سوی دیگر، به دلیل مبانی ایدئالیسم پویشی، می‌دانیم که دقیقاً به واسطه همین عدم استقلال ذاتی و حرکت جوهری است که واجد نوعی واقعیت یا حتی حقیقت است. بدون توجه به این سطح دوم، یعنی بدون درک مبانی ایدئالیسم پویشی، رویکرد کل‌گرا یا ثبات‌گرا به راحتی مستعد فدا کردن سوژه و از دست دادن امکانات آن است. خود

این دوگانه مسئله‌دار است: یکی، نفی فرد به واسطه نقد نگاه متمیزه و فردگرایانه به انسان، و دیگری، دفاع از اصالت ذاتی فرد و فروکاستن جامعه به امری اعتباری و فرعی. حال اگر سوژه را مفهومی پلاستیک در نظر بگیریم، می‌توانیم از این دوگانه فراتر برویم. از یک سو، البته سوژه واجد ذاتی صُلب و ثابت نیست و از سوی دیگر، نمی‌توان سوژه را به کلی در کل (جامعه) ادغام کرد. سوژه همواره در گذار است میان تکینگی (یعنی هویت مبتنی بر تفاوت با سایر هیوات) و کلیت (یعنی برساخته و محصول کل بودن). اگر سوژه، به نحوی یکجانبه، به هر کدام از این دو سو درغلطد، از دست خواهد رفت (در مورد اول، به دلیل «سخت و استوار شدنش دود می‌شود و به هوا می‌رود» و در مورد دوم به دلیل دود شدنش به هوا می‌رود). در این معنا، سوژه در عین حال که مرزی دارد (به واسطه نوع شدتمندی گره‌گاش و تراکم آگاهی در یک واحد موقت)، مرزی هم ندارد، چرا که خود «تجربه» ماهیتی مرز شکن و وحدت‌بخش دارد. در این معنا سوژه هم‌زمان جدا از و متحد با جهانی است که آن هم چیزی نیست جز واقعیتی برساخته از همین هم‌زمانی دوجوهی که بدون پلاستیسیته جامع و دربرگیرنده هر دو طرف تناقض (یعنی هم عدم استقلال سوژه‌ها به واسطه فقدان گره‌گاه‌های شدت‌بخش و محقق‌کننده، و هم استقلال صُلب سوژه‌ها به واسطه اصالت یافتن کاذب این گره‌گاه‌ها و قربانی شدن کل در مقام امری اعتباری به پای آنها) فرومی‌باشد. این درک از سوژه، که نه تنها دو سوی رنالیسم و ایدئالیسم را توضیح می‌دهد، بلکه حتی در محور سوم، نظریه ایدئالیستی معکوس را در خود جای داده است، به شکل دیگری از رفع شکاف ماهوی سوژه و ایزه نیز راه می‌یابد. به این معنا که هر گره‌گاه شدتمند (یعنی نه فقط مثلاً فلان انسان، بلکه حتی یک درخت یا یک تکه‌سنگ) کارکردی سوژکتیو می‌یابند، بی‌آنکه بخواهیم دچار هذیان‌گویی‌های آنیمیستی یا عرفانی شویم (و البته حتی خود این هذیان‌ات را نیز در خود جای می‌دهد و آنها را نقادانه موجه می‌سازد): این معنای حقیقی هستی‌شناسی بیناسوژگانی است. البته در اینجا نمی‌توان در

خصوص معنا و مرزهای سوژه گامی ژرف‌تر برداشت، چرا که امکانات ما محدود است. محدودیتی که دستکم تا آنجا که من یافتیم، تنها از طریق تجربه تمرینات می‌توان بر آن فائق آمد. ما علی‌رغم تمام نکات فوق، پاسخ اصلی‌مان به پرسش «سوژه چیست؟» را نه در هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی، بلکه در ضمیمه تمرینات (بصیرت دوم شهربانی) ارائه خواهیم کرد: آنجا که خود سوژه می‌تواند سوژه را مشاهده کند و مرزهای نوین را مشاهده و خلق نماید.

ب. علیت رادیکال

برداشت متداول فلسفی از اصل علیت، مبتنی بر تصدیق رابطه علت و معلول است. هرچند ارسطو معانی و دلالت‌های مختلفی برای علت قائل شده است، اما آنچه در طول تاریخ فلسفه به عنوان علت، به معنای اعم، مطرح بوده است، همان علت وجودی است: هر معلولی از علت تامه (مجموعه‌ای از علل مقومش) ناشی می‌شود و در صورت وجود هر علت تامه‌ای معلول ضرورتاً محقق می‌شود. یکی از دقیق‌ترین و روشن‌ترین روایت‌های مدرن از اصل علیت را که در امتداد برداشت کلاسیک جای دارد، اسپینوزا ارائه داده است. او در کتاب اول اخلاق می‌نویسد، «اگر علت متعینی وجود یابد، بالضروره از آن معلول ناشی می‌شود، و برعکس، اگر علت متعینی موجود نباشد، انتشای معلول محال است»^۱. عزیمتگاه ما همین برداشت کلاسیک از علیت است. در اینجا باید به دو نکته پرداخت: اولاً، اصل علیت چگونه اثبات می‌شود؟ و ثانیاً، چگونه می‌توان قسم تازه‌ای از اصل علیت رادیکال را بر اساس وحدت‌گرایی عرضه کرد؟

^۱ اسپینوزا، بندیکت (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۲.

اصل علیت را نمی‌توان اثبات کرد، چرا که هر اثباتی این اصل را پیشفرض می‌گیرد. غالب فیلسوفان اصل علیت را نوعی اصل بدیهی یا متعارفه دانسته‌اند. شرط شناخت یک چیز شناخت علت آن است و اساساً «حکمت دانشی است دربارهٔ برخی مبادی و علت‌ها»^۱. همچنین برخی متفکران در طول تاریخ این اصل را زیر سوال برده‌اند که مشهورترین آنها دیوید هیوم است. خلاصهٔ استدلال هیوم در نقد اصل علیت این است که هرگونه علم مبنی بر نسبت میان دو پدیده، صرفاً حاصل تداعی ذهنی است و نمی‌توان آن را به چیزی در جهان خارج نسبت داد. ما هیچ دسترسی‌ای به جهان خارج نداریم و از سوی دیگر فاقد دانش مطلق از عوامل برسانندهٔ یک رویداد هستیم، در نتیجه، هر ادعایی در خصوص رابطه‌ای علی یا ضروری میان دو پدیده، ناشی از نوعی تداعی حاصل از تخیل است و فاقد قطعیت است و «هر اثباتی که برای نشان دادن ضروری بودن علت عرضه شده است سفسطه‌آمیز و مغالطی است»^۲. همچنین پس از کشفیات تازه در فیزیک جدید و آزمایش‌های متعدد، شبهاتی جدی دربارهٔ رابطهٔ علی میان پدیده‌ها، به ویژه در سطح رفتار بین اتمی یا درون‌اتمی، مطرح شد. من در عین تصدیق هر دو شق نقدهای مطرح‌شده علیه علیت، در ادامه خواهیم کوشید تا نوع تازه‌ای علیت را مطرح و از آن دفاع کنم که از نقدهای فوق مبرا باشد و البته امکاناتی تازه برای اندیشیدن در اختیار ما قرار دهد.

این قاعده که هر چیزی علتی دارد، در تاریخ فلسفه، همسو با عقل عرفی، به ساده‌ترین شکل ممکن فهم شده است. یعنی یک پدیده معلول سلسلهٔ عللی است

^۱ ارسطو (۱۳۹۷)، متافیزیک، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت، ص ۶.

^۲ هیوم، دیوید (۱۳۹۵)، رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی (کتاب اول: در باب فهم)، ترجمهٔ جلال پیکانی،

تهران: ققنوس، ص ۱۱۹.

که بر سازنده آن‌اند. حتی کانت نیز که در واکنش به هیوم، علیت را از ساحت جهان خارج نومنال به ساحت مقولات منتقل کرد، فهمی متعارف از علت را به دست می‌دهد: «شرط آنچه اتفاق می‌افتد، علت نام دارد»^۱؛ یا «مفهوم نوعی علیت در بردارنده مفهوم قوانینی است که باید بر اساس آن‌ها، از طریق چیزی که ما علت می‌نامیم، چیز دیگری، یعنی پیامد، فرانهی شود»^۲. یعنی این تصور وجود دارد که علت یک رویداد یک یا چند عاملی است که آن رویداد را بر ساخته‌اند و علت رویداد دیگر، یک یا چند عامل دیگر. اما امروز می‌دانیم که هر چیزی در نسبت با کل چیزهای دیگر قرار دارد. حتی نگاه شینیت‌گرایانه کثرت‌انگار که اشیاء را موجوداتی مستقل قلمداد می‌کند، به دلیل باورش به ماهیت مشترک و در بردارنده مکان، بر اثرگذاری متقابل تمام اشیاء بر یکدیگر، حالا البته با شدت و ضعف‌های مختلف بسته به نوع و میزان ارتباط، اذعان دارد. هیچ چیزی مستقل از چیزهای دیگر نیست و در خوشبینانه‌ترین حالت، می‌توان اثر اندک یک چیز بر چیز دیگر را در مقایسه با سایر عوامل موثرتر، مورد اغماض قرار داد (که البته این موضع نیز عملاً با ایده اثر پروانه‌ای به چالش کشیده می‌شود). در نتیجه، می‌توان نوعی رابطه علیت تشکیکی را بر اساس شدت و ضعف، میزان اثرگذاری و اثرپذیری، و مجاری و بستر تاثیر، میان همه چیز با همه چیز ترسیم کرد.

اکنون برای طرح رویکرد خویش، باز هم مجبورم خودم نظریه‌ای وضع کنم تا سپس بتوانم آن را نقض کنم. بازهم جای تاسف است که جایی ندیده‌ام (جز شاید مثلاً در برخی گرایش‌های عرفانی) که متفکری این رویکرد را ارائه کرده باشد، تا پیشنهاد موقت من چنین در نطفه خفه نشود. پس اگر، در گام دوم، از این موضع

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس، ص ۴۵۰.

^۲ کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰)، بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نی،

عرفی فراتر رویم و موضعی وحدت‌انگارانه اتخاذ کنیم، در حقیقت باید به روشنی به این حقیقت معترف باشیم که یگانه علت تامه تمام پدیده‌ها «کل» است. در واقع، زنجیره علی و معلولی رویدادها برداشتی بسیار ابتدایی از واقعیت است. اصلاً زنجیره‌ای در کار نیست. عملاً به دلیل رابطه درونی همه چیز با همه چیز، علت تامه هر رویدادی، کل رویدادهای قبل از آن‌اند. در واقع این کل جهان است که یک پدیده (و البته تمام پدیده‌های همزمانش) را محقق ساخته است. جای شگفت اینکه بزرگترین متفکر وحدت‌انگار مدرن، یعنی اسپینوزا، در تعریف اصل علیت و استعمال آن به همان خطای کثرت‌گرایانه عقل عرفی دچار می‌شود. حالا باید حتی گامی فراتر برداریم: اگر بپذیریم که هر پدیده معلول کل است، می‌توان به جای هر پدیده خود کل را گذاشت: در واقع کل جهان قبلی کل جهان بعدی را محقق ساخته است. این حقیقت اصل علیت است. اگر بنا باشد زنجیره‌ای هم در کار باشد، تنها یک زنجیره وجود دارد، از کل به کل. اگر علت یک چیز، همان علت تامه آن باشد، آنگاه مگر می‌توان علل موجه را، یعنی علت تامه را، محدود کرد؟ پس تمام اجزای همزمان (درون کل)، همگی توامان و «به یک میزان!» محصول یک علت تامه‌اند. در نتیجه، بیان جامع‌تر از اصل علیت که دچار تقلیل‌گرایی، جزئی‌نگری و یکجانبه‌گرایی نباشد این است: کل در هر آن، علت کل در آن بعد است. تنها همه چیز علت همه چیز است. اما کل (یا همه چیز)‌ای که دیگر آن کل (یا همه چیز) قبلی نیست. این تقریر هم از نقدهای هیوم هم از نقدهای فیزیک نوین مبرا خواهد بود. یعنی از یک سو، علیت به ورای برداشت گزینشی منتخب سوژه می‌رود و از سوی دیگر، هر ناهمخوانی در آزمایش را نمی‌توان به پای نقض اصل علیت نوشت. من این رویکرد را اصل علیت کل‌گرایانه می‌نامم.

حال طرح ایده تازه‌ای در باب علیت ممکن می‌شود که آن را «علیت رادیکال» می‌نامم. با توجه به طرفین محور جزئی-کلی علیت فوق‌الذکر، اگر موضعی نه تنها

وحدت‌انگار، بلکه پویشی نیز اتخاذ کنیم، می‌توان پرسید که اگر حقیقت یک کل پیوسته-شونده باشد نه گسسته-تکه‌ثابت، آیا اصلاً سخن گفتن از خود علیت بی‌معنا نمی‌شود؟ جهان نوعی غنای شونده و پیشرونده است. چیزی (جزئی) علت چیز دیگری نیست. همانگونه که تفکیک بین چیزها موهوم است و باید برای شناخت علت، همزمان از همه چیز سخن گفت، تفکیک بین آنات هم موهوم است و باید از همه چیز مستمر سخن گفت. این تنها تعبیری است که کل تاریخ فلسفه را در خود می‌چکاند: هراکلیتوسی نشسته بر شانه پارمنیدس. هستی شونده، پیشبرنده نفی و ایجاب، که جهت خود را با رفتنش می‌سازد: در عین آفریدن طی می‌کند: با آفریدن طی می‌کند: آفرینش در مقام زمان. اگر بخواهیم همچنان علیت را حفظ کنیم، می‌توان گفت علیت در مقام خود زمان. در این معنا زمان نه ناظر حرکت هستی، بلکه خود فوران خلق و رفع است.

اما ایده علیت کل‌گرایانه (یادآور نوعی الهیات پویشی درونماندگار)، سوژه را زیر پای خود له می‌کند. پس لازم است محوری تازه (Z) را به بحث قبلی در خصوص مرزهای سوژه افزود تا صورت اصلی نظریه علیت رادیکال شکل بگیرد. به بیان دیگر، اگر خود این روند کلی علی را، نه حرکت درونی یک کل هویت‌مند مستقل، بلکه زایش درونی حاصل از ارتباط بیشمار گره‌گاه شدت‌مند در نظر بگیریم (مانند صف مورچگان که از دور به منزله یک خط واحد به نظر می‌رسد)، آنگاه می‌توان این علیت را برآمده از رابطه بیناسوژگانی شدت‌مند و طیفی همه چیز با همه چیز (که البته هیچ کدام «چیز»، در معنای چیزی مستقل نیستند، بلکه معلول و محصول همه‌چیزند که البته باز هیچ‌کدام «چیز»، در معنای مستقل نیستند) دانست. در این معنا، هر شناخت، در مقام شناخت علت، همواره ناپسند و تقلیل‌گرایانه است (چراکه همه چیز هیچگاه به چنگ یک چیز نمی‌آید). این اما نه به معنای نفی هر شکلی از شناخت، بلکه برعکس، دفاع از شناختی پلاستیکی است که هم به

مرزهای خود آگاه است و هم به امکانات خود. در این معنا، ارتقای شناخت، نه افزایش داده‌های کمی، بلکه ارتقای آگاهی از ماهیت علیت و حرکتی درونی برای موجه‌سازی نظام تمثیلات است. اکنون می‌توان به کمک محورهای سه‌گانه فوق و مفاهیم سوژه و علیت، طرحی نوین از هستی‌شناسی در مقام خود همین حرکت ارائه داد.

ج. حرکت جوهری بیناسوبژکتیو

میل انسان به علم (یا به بیان دقیق‌تر، به شناخت با هدف سلطه)، همواره به دنبال ابژه‌ای ثابت بوده است تا آن را به تمامی بشناسد (یا به چنگ آورد و از آن خود سازد). ابژه متحرک نه تنها هدفی دشوارتر است برای نشانه‌گیری، بلکه گویی همواره شناخت را نقض می‌کند و مانند ماهی از چنگ مالکش لیز می‌خورد. این نکته‌ای جالب توجه است که انسان با ایدئالیزه کردن ثبات و بی‌ارزش جلوه دادن حرکت، در حقیقت به نحوی معکوس ضعف خود را ایدئالیزه کرد، آن هم در مقام جوهر ثابت: چه الهی، چه طبیعی، چه انسانی. نمونه‌ای مشابه در خصوص مفهوم «نظم» نیز به چشم می‌خورد. انسان نظم را ایدئالیزه کرد و امر منظم را بر امر غیرمنظم ترجیح داد و حتی ادعایش تا بدانجا رسید که جهان را منظم دانست و حتی ناظمی بدان نسبت داد. اما مگر نه اینکه مفهوم نظم، منشائی ندارد جز ضعف انسان برای شناخت؟ امر منظم تنها از آن رو منظم محسوب می‌شود که شناختش برای انسان ساده‌تر است. برای نمونه شناخت یک پنج ضلعی متقارن برای انسان راحت‌تر است تا شناخت یک پنج‌ضلعی نامتقارن. در نتیجه، انسان ضعف خود در شناخت را به نحوی معکوس ارزش جلوه داد و به واسطه آن از نظم اسطوره ساخت (ما در ادامه کتاب، کمی مفصل‌تر به نقد اسطوره نظم در مقام ناموس علم خواهیم پرداخت). همین مسئله درباره «حرکت» نیز صادق است. انسان ثبات را ایدئالیزه کرد و حتی آن را تا سطح موضوع پرستشش بالا کشید و تدریجاً خدا را به امری مطلقاً لایتغیر

بدل ساخت. از پارمنیدس تا افلاطون تا ارسطو تا فیلسوفان قرون وسطی و حتی تا دکارت و اسپینوزا و کانت و هوسرل همه‌وهمه به دنبال یافتن حقیقتی ثابت و رای تغییرات بودند: جوهری ثابت و لایتغیر و رای اعراض در حال تغییر. «نوعی از موجود وجود دارد که پیوسته همان است و همان می‌ماند: نه می‌زاید و نه از میان می‌رود و نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی دیگر فرومی‌شود»^۱. این امر منجر به خلق سه اسطوره ثابت جوهری گشت: انسان ثابت (نفس لایتغیر در فلسفه کلاسیک و دستگاه شناخت یا ذهن ثابت در فلسفه مدرن و حتی ساختارهای مدرن مغز در علم)، خدای ثابت («محرک نامتحرک») و جوهر ثابت (ذات لایتغیر اشیاء). استدلال‌هایی که در دفاع از ثبات جوهر مطرح می‌شدند، عمدتاً بر میل انسان به علم (و در حقیقت، به سلطه) استوار بودند. اما استدلال‌های جدی‌ای نیز وجود داشتند که خود ثبات را شرط حرکت معرفی می‌کردند. یکی از روشن‌ترین نمونه‌ها تحلیل ابن‌سینا در فصل «فی بیان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها» از کتاب طبیعیات شفاست. استدلال او در آنجا نه مبتنی بر ارزش‌مداری ثبات یا اثبات علم، بلکه مبتنی بر این نکته است که بقای موضوع شرط خود حرکت است. به بیان دیگر، باید موضوعی ثابت وجود داشته باشد تا اصلاً حرکت ممکن شود. در غیر این صورت اصلاً حرکتی رخ نخواهد داد. و چه موضوعی شایسته‌تر از «جوهر» برای ثبات؟ این رویکرد همچنان برآمده از نگاه شینیت‌گرایانه به جهان است. اشیاء مستقل‌اند و در نتیجه در پس تمام تغییرات (اعراض-محمولات) باید چیزی ثابت در آنها (جوهر-موضوع) وجود داشته باشد که هم شناختشان و هم وجودشان و حتی تغییراتشان را ممکن سازد.

^۱ افلاطون (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه حسن لطفی، تهران: خوارزمی، صص ۱۷۵۰-۱۷۵۱.

اما در سوی مقابل این رویکرد ثابت‌گرا (در محور x حرکت-ثبات)، از همان عنفوان حیات فلسفه، موضع ضدثبات شکل گرفت که روشن‌ترین تقریر آن بدین ترتیب است: هیچ چیز ثابتی وجود ندارد و همه چیز، حتی جوهر، در حال حرکت است. نخستین بیان این رویکرد به هراکلیتوس نسبت داده می‌شود و این عبارت مشهورش که «در یک رودخانه نمی‌توان دو بار پای نهاد». او حتی می‌نویسد که «خورشید هر روز تازه می‌شود». البته نباید فراموش کرد که بیان دیگری از همین حقیقت، تقریباً در همان زمان، معاصر با هراکلیتوس، از سوی بودا با تأکید بر مفهوم آنیچا [نپایندگی یا ناپایداری] بیان شد: همه چیزهایی که می‌شناسیم ناپاینده‌اند. او در سوره نپایندگی می‌گوید، «آنچه ناپاینده است رنج است؛ هر چه رنج است خود نیست». این رویکرد در نهایت معتقد است که در این جهان همه چیز در حال شدن است و در نتیجه، هیچ چیز ماهیتی جوهری و ثابت ندارد و تمام ماهیت‌های مستقل، یا «خود»ها موهوم‌اند. بودا حتی از گفتن اینکه «خود نیست» آبا دارد، چرا که ممکن است «این پندار پیدا شود که من یقیناً پیش از این خودی داشتم، ولی اکنون آن خود وجود ندارد»^۱. در این معنا، «جهان تهی است»^۲. این اصالت بخشیدن به لحظه و گسست، هر شکلی از استمرار در سوژه یا ابژه را نابود می‌سازد. این البته پاسخی است به نقدها با تکیه بر اصل بقای موضوع. اصلاً بنا نیست، خودی یا موضوعی باقی باشد. هر چه هست نه-خود است و نپایندگی. اما نکته جالب توجه اینجاست که هم بودا و هم هراکلیتوس (البته به دو شکل مختلف) به حقیقتی ورای این شدن‌ها اعتقاد دارند. هراکلیتوس آن را لوگوس می‌نامد و می‌نویسد، «از این لوگوس که هستنده‌ای جاویدان است، آدمیان

^۱ بودا (۱۳۹۳)، گزیده متن‌های بودایی در طی قرن‌ها، ترجمه ع. پاشایی، قم: نشر ادیان، ص ۱۴۰.

^۲ همان، ص ۱۴۱.

ناآگاهند ... همه چیز مطابق با این لوگوس پدید می‌آید»^۱ یا «این نظام جهانی (کوسموس) را که برای همه همان است، هیچ‌یک از خدایان و هیچ‌یک از آدمیان نیافریده است، بلکه همیشه بود و هست و خواهد بود»^۲. در سوی دیگر نیز به نظر می‌رسد بودا که به نپايندگي همه چیز اذعان دارد، چیزی پائنده و رای این نپاينده‌ها، بی‌مرگی‌ای و رای مرگ‌ها، و آرامشی و رای این ناآرامی‌ها می‌یابد و آن را «نیبانا» می‌نامد، در این مرحله است که او «آن بی‌مرگ را، آرامش را، حالت بی‌تغییر نیبانا را می‌یابد»^۳. او این امر را غایت نهایی معرفی می‌کند، «پایان جهان جایی است که در آن نه زاییده شدن هست نه پیری، نه مرگ، نه چرخیدن، نه دوباره زاییده شدن»^۴. در یک کلام، او ایده نپايندگي و نه‌من (نه-خود یا آنااتا) را در واکنش به ایده پائندگي من (آتمن) طرح کرد. اما بودا پائندگي یا پائنداری برآمده از ناپائنداری را درک نکرد. پائنداری خود ناپائنداری را: یعنی ذات شونده من را یا ماهیت نوین من متصل شونده را. او گمان کرد که ایده ناپائنداری من را نابودشونده می‌یابد و نفی می‌کند، حال آنکه ممکن است پائنداری و هويت نوینی دقیقاً مبتنی بر همین ناپائندگي سر برآورد. بودا این گام نهایی را برنداشت و به همین دلیل زندگي شونده را حقیقی نپنداشت و بازهم به دنبال آرمانی پائندار و ناگذرا افتاد و آن را به چیزی بیرون از این زندگي، حتی بیرون از حلقه نوزایی‌های مدام نسبت داد.

حاصل درآمزي انتقادی این دو رویکرد (ثبات‌گرا و ثبات‌ستیز: یعنی فرزندان پارمنیدس و هراکلیتوس در غرب)، موضع حرکت جوهری است که هرچند می‌توان

^۱ هراکلیتس (۱۳۹۵)، «در باره طبیعت»، به نقل از ترجمه شرف‌الدین خراسانی، در: نخستین فیلسوفان یونان، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۳۵.

^۲ همان، ص ۲۳۸.

^۳ بودا (۱۳۹۳)، گزیده متن‌های بودایی در طی قرن‌ها، ترجمه ع. پاشایی، قم: نشر ادیان، ص ۱۵۷.

^۴ همان، ص ۱۵۸.

نشانه‌هایی از آن را نزد هراکلیتوس، و بعدها جوردانو برونو ردیابی کرد، اما نخستین تجلی آن در غرب به شلینگ و بعدها با شهرت بیشتری به هگل منتسب است. و صدا البته لازم به ذکر است که شکل نخستین آن را تقریباً ۱۵۰ سال پیش از شلینگ و هگل می‌توان نزد ملاصدرا یافت. ملاصدرا مشخصاً در نقد مشائیان، و به ویژه ابن‌سینا، در خصوص امتناع حرکت جوهری استدلالی درخشان عرضه می‌کند که پایگاهی برای موضع سوم ما، و ورود به سطح محور بعدی (y) تدارک می‌بیند. او استدلال می‌کند که نه می‌توان جوهر ثابت را تشخیص‌بخش فرد دانست و نه می‌توان ادعا کرد که اصلاً فرد یا «خود»ی وجود ندارد، بلکه این خود «اتصال» است که به جوهر در حال حرکت تشخیص می‌بخشد. او در این معنا به نوعی جوهر متصل راه برد. برای مثال، در شواهد الربوبیه می‌خوانیم، «برای متصل واحد، وجود واحدی است و وجود، عین تشخیص یعنی عین هویت شخصیه هر موجودی است»^۱. او، به تاسی از نظام نوریه سهروردی، تصویر عظیمی از نوعی وحدت وجود تشکیکی را عرضه کرد. انسدادی که او بدان دچار شد، و البته کل فلسفه اسلامی پس از او تا به امروز بدان دچار است، این بود که این جسارت را نیافت (و البته مریدانش در چهار قرن بعد از او در این خصوص جسارتی به مراتب کمتر از او داشتند) که حرکت جوهری را به خود حقیقت و حتی ذات الهی تسری دهد و به نوعی الهیات پویشی رادیکال راه ببرد. او نیز مانند اسلاف ثبات‌گرایش، مجبور به دست آویختن به امری ثابت و رای شدن‌ها شد. رادیکال شدن حرکت جوهری تقریباً یک‌ونیم قرن بعد در فلسفه هگل محقق شد.

^۱ صدرالمتالهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۹)، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش، ص

هگل نیز مدعی است که اشیاء دائماً در حرکت‌اند. نه سوژه‌ها و نه ایزه‌ها مرزهایی جوهری ندارند و دائماً در تاثیر و تاثر متقابل‌اند. این تغییرات فقط به اعراض محدود نمی‌شود، بلکه ذات یا جوهر آنها را هم دربرمی‌گیرد (در این معنا، البته می‌توان از نوع تازه‌ای از ذات یا جوهر سخن گفت، تنها به این شرط که ماهیت پویای آن را لحاظ کرد). استقلالِ مستمر امری اعتباری است. او با نقد شینیت‌انگاری رایج، نشان داد که یک شیء چیزی نیست جز کانونی تهی از عوامل و نیروهای برساننده‌اش. هرچند شیء فی‌نفسه تهی است، اما جهان تهی نیست، بلکه دقیقاً عبارت است از همین تاثیر و تاثرات. به بیان دیگر اگر بنا باشد نزد هگل از نوعی هستی‌شناسی سخن بگوییم، می‌توان گفت که هستی ماهیتی «نیرومدار» (در معنایی که در فصل نیرو و فاهمه از پدیدارشناسی عرضه می‌شود)، یا به تعبیری هگلی‌تر «روحانی» دارد. روح از نظر او همین هستی در معنای وحدت‌گرای پویشی و شونده‌آن است. اما تفاوت اصلی هگل و ملاصدرا در این است که او، در این سوی محور لاها، برای خود این روح ذاتی مستقل و ثابت قائل نیست. همان‌گونه که افراد چیزی جز کانونی تهی از نیروهای روحانی نیستند، خود این کلِ روحانی نیز چیزی جز اجتماعی از این خودها، و نیروها و خودآگاهی‌ها نیست. او البته فیلسوفی ضد تعریف است و روش دیالکتیکی‌اش ایجاب می‌کند که دائماً همین شیوه شونده و پویشی را در نوشتار و مواضعش نیز به کار بگیرد، اما اگر با اغماض بخواهیم نوعی تعریف را به روح نسبت دهیم، می‌توانیم از این توضیح او درباره روح بهره بگیریم که: «این جوهر مطلق که در آزادی کامل و خودایستایی کامل تقابل خویش، یعنی تقابل خودآگاهی‌های متفاوت برای خودباش، همانا وحدت همین خودآگاهی‌هاست: «من» ماست و ما «من» است.^۱ حقیقت

^۱ هگل، گنرگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمد مهدی

اردبیلی، تهران: نی، ص ۱۵۶.

روحانی نه من (فرد) و نه ما (جمع) بلکه، نتیجه و تعامل دائمی میان آنهاست. از همین رو، من بارها، البته با وام‌گیری از ایده رابرت ویلیامز (در مقاله «مفهوم روح نزد هگل» (۱۹۸۷)، و بعدها در کتاب اخلاقیات‌بازشناسیِ هگل (۱۹۹۷)) و ارائه ادله‌ای در این خصوص، هستی‌شناسی هگل را بیناسوبژکتیو خواندم که همان زمان نیز مناقشاتی انتقادی ایجاد کرد. بنابراین هرچند معتقدم که می‌توان هگل را بیناسوبژکتیو خواند، اما باید در این راه موضعی نقادانه در قبال پسماندهای جزئی الهیاتی-مسیحی و علمی-روشنگرانه اندیشه او اتخاذ کرد. اکنون بدون ورود به مناقشات تفسیری درباره‌ی خوانش هگل، و البته با به خاطر داشتن نقدهای متعددی که در جای جای این اثر به نظام فکری او مطرح شد، به طرح برداشت خودم از ایده «هستی‌شناسی بیناسوبژکتیو» می‌پردازم.

در این معنا نه ساحت ابژکتیو و نه ساحت سوبژکتیو هیچ‌کدام ماهیتی مستقل ندارند، بلکه همین ارتباط متقابل پرتنش میان امور است که ماهیت بیناسوبژکتیو هستی را رقم می‌زند. اینکه چرا مثلاً این ماهیت بینابژکتیو نیست، دلایل متعددی دارد: اولاً ما در مقام فهمنده معنا، به‌ناچار از درکی از خودمان در مقام یک گره‌گاه شدت‌مند موقت، یعنی سوژه، آغاز می‌کنیم و اگر دوگانه سوژه/ابژه درکار باشد هیچ‌گاه نخواهیم توانست، حتی آنگاه که ابژکتیوترین دعاوی را مطرح می‌کنیم، از سوژه خارج شویم (این مهم همچنین یکی از دلایلی بود که در کتاب حاضر سوژه نقشی محوری یافت و به «واحد مبارزاتی» بدل شد). ثانیاً، در رویکرد رایج، حتی سوژه‌های دیگر نیز برای ما واجد همین تنش‌اند: یعنی هم ابژه ما هستند و هم به دلیل ورود به چهارچوب فهم ما، شکل سوبژکتیویته ما را به خود گرفته‌اند - حتی بیناسوژگانیت نیز از یک جهت، امری سوبژکتیو است. ما هیچ‌گاه نه به ساحت ابژه راه خواهیم یافت نه به ساحت بینابژکتیو، مگر آنکه بتوانیم با انتشار آگاهی و رسوخ

آن به ساحت ابژکتیو (یا به تعبیر این سوی محور، «تن سپردن ابژه به چهارچوب آگاهی»)، همین ابژکتیویته را به نحوی بیناسوبژکتیو فهم کنیم.

در این معنا، همانگونه که فیزیک نیوتی، دقیقه‌ای یکجانبه از فیزیک جدید است، اگر این نظام را، نوعی ایدئالیسم پوشی بیناسوبژکتیو معرفی کنیم، رئالیسم‌ها (ابژکتیویسم) و ایدئالیسم‌های (سوبژکتیویسم) موجود، دقایقی یکجانبه از ایدئالیسم بیناسوبژکتیو، و نیز وحدت‌گرایی (پیوستگی) و کثرت‌گرایی (گسستگی)، دقایق یکجانبه‌ای از منطق پلاستیک، و نیز حرکت‌باوری و ثبات‌انگاری دقایقی یکجانبه از پویایی خاص مدنظر این نظام، و در نتیجه مباحث دو فصل اخیر، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، همه و همه شعباتی یک‌جانبه از نظام تمثیلات حاضرند که خود آن نیز می‌تواند، و بنا به ماهیت موجهش «باید»، شعبه‌ای یکجانبه از نظامی دیگر در آینده باشد.

در خصوص تقابل پیوستگی و گسستگی باید این ملاحظه را نیز بیافزایم که تصور پیوستگی اگر به معنای نادیده گرفتن گسست‌ها و تفاوت‌ها باشد، یکجانبه و تقلیل‌گرایانه است. اما تصور گسستگی اگر اصالت یابد به مراتب یک‌جانبه‌نگرانه و متعصبانه‌تر است. پیوستگی اگر تفاوت‌ها را نبیند حقیقی نیست، اما گسستگی اگر پیوستار را نبیند حتی گسستگی هم نیست. هر گسستگی‌ای، حتی برای گسسته بودن، به پیوستگی محتاج است. این نقد را نیز می‌توان علاوه بر فوکو و بسیاری از پست‌مدرن‌ها، به برداشت رایج از ناپایداری بودایی نیز تعمیم داد. در آنجا دائماً بر نوعی امحای دائمی تاکید می‌شود و اصرار می‌شود که «من» دائماً در حال نابود شدن (یا به تعبیری بودایی «انحلال») است. یکی از اصول اساسی در خرده‌های روشن‌ضمیری درک موهوم بودن من است. چرا که من هیچ پایداری‌ای ندارد. مشکل اینجاست که این برداشت وجود نوعی پیوستار را که خود این شدن را درونی

فصل ۴. هستی‌شناسی

کند، نمی‌بیند. البته که «من» ناپایدار است و هر لحظه به وجود می‌آید و از بین می‌رود. اما اگر آن من پیوسته، نه من ایجابی و نامتغیر، بلکه خود این امحا و ابقای دائمی باشد، یا خود این نخ تسبیح نفی‌شونده‌ای باشد که تمام این «من»‌ها در هر «آن» را به یکدیگر پیوند بزند، چه؟ و مگر نه اینکه چیزی در این رفت‌وآمد باقی است. و این همانا خود قانون حرکت پیوستار و نفی و ایجاب دائمی آن است. در نتیجه، می‌توان از سوژه یا «من» در مقام مبنای معرفت، اخلاق و حقوق سخن گفت، بی‌آنکه به فردگرایی تقلیل‌گرایانه یا برداشت لیبرالیستی جزمی از فرد متمیزه دچار شد.

عصاره هستی‌شناسی: علیت رادیکال و زمان

اما مفهومی که می‌توان در انتهای فصل حاضر، هستی‌شناسی مبتنی بر بیناسویژکتیویته، علیت رادیکال و حرکت پیوسته یک کل متکثربالذات را حول آن سامان داد، «زمان» است. پیش‌تر به موضع این نظام در قبال مفهوم زمان اشاره‌ای کوتاه شد. اما در اینجا، و در ساحتی هستی‌شناختی، باید نشان داد که چگونه این برداشت از زمان با علیت و حرکت پیوند می‌خورد. همانگونه که اشاره شد، زمان این نظام فراتر از سه رویکرد خطی (پیشرفت ابراهیمی-مدرن)، دورانی (اسطوره‌ای) و مارپیچی (هگلی: تکرار در عین پیشرفت)، و به یک معنا دربرگیرنده هر دو محور (x: خطی-دورانی؛ و y: مارپیچی و اگر-مارپیچی همگرا) است. اما اینجا تاکید بر رابطه زمان و علیت است. این برداشت از زمان چه تاثیری بر علیت رادیکال می‌گذارد و بالعکس؟ بدین منظور ابتدا آنچه «علیت رادیکال» خواندیم را وارد برداشت‌های سه‌گانه فوق می‌کنیم و بعد وارد سطح چهارم می‌شویم:

۱. علیت رادیکال در زمان خطی: کل قبلی (بیناسوبژکتیویته همه گره‌گاه‌های شدتمند) علت کل‌های بعدی (قریب و بعید) است، الی آخر.

۲. علیت رادیکال در زمان دورانی: یک کل (بیناسوبژکتیویته همه گره‌گاه‌های شدتمند) علت کل‌های بعدی‌ای است که البته خود آنها در سطحی بعید علت خود آن‌اند. هر علتی در سطحی دیگر معلول است، و بالعکس.

۳. علیت رادیکال در زمان مارپیچی: یک کل (بیناسوبژکتیویته همه گره‌گاه‌های شدتمند) علت کل‌های بعدی‌ای است که البته خود آنها در سطحی دیگر به وجوهی از او بازمی‌گردند (البته نه تمام وجوه: تکرار در عین تفاوت).

۴. علیت رادیکال در زمان پلاستیک (تورخی): هر وقوعی هم‌زمان کل گذشته و آینده‌اش را بازآرایی می‌کند و بر همین اساس کل بعدی را رقم می‌زند. اینجا نوعی از علیت وجود دارد که نه تنها کل‌نگر است، بلکه هر لحظه کثرتی از امکانات (زمان‌ها) را رها می‌سازد. این ابداً با ایده ساده‌انگارانه جهان‌های موازی قابل قیاس نیست. جهان‌های موازی، در معنای مطروحه، نوع دیگری از جهان‌سازی افلاطونی ضد زندگی است و نیز به توهم هم‌امکانی‌های بالفعل مستقل دچار است.

در یک کلام، هر فعلیتی همواره ناتمام است و تا ابد، هر بار فراخوانده می‌شود و در نتیجه، هر بار بالفعل می‌شود، اما این امر به معنی خلق جهان‌ها نیست، بلکه تصدیق امکان فعلیت‌بخشی‌های بی‌شمار به یک رویداد در یک جهان است: در نتیجه جهان‌های هم‌زمان نداریم، بلکه زمان‌های هم‌جهان داریم. درک این حقیقت

فصل ۴. هستی‌شناسی

تنها از طریق درک ماهیت بیناسوپرکتیو شدت‌مند خود هستی ممکن می‌شود. بدون رسوخ این وجه بیناسوپرکتیو به هستی، یعنی بدون رسوخ آگاهی به هستی، این فراخوانیِ مدام همه چیز (البته بسته به شدتمندی هر واقعه) ممکن نخواهد بود. به واسطه این فراخوانی نوعی بازآرایی رخ می‌دهد که باز هم به واسطه ماهیت بیناسوپرکتیو آن از حیث هستی‌شناختی (یعنی اثرگذاری شدت‌مند) دستکمی از فعلیت‌بخشی ندارد. در این معنا، کل هر لحظه نه تنها تمام گره‌گاه‌های تکینش را فرامی‌خواند، بلکه هر لحظه کل کل های تاریخ را با تمام گره‌گاه‌هایشان فرامی‌خواند. در این معنا، هر رویدادی بیشمار بار رخ می‌دهد. هر رویدادی با وقوع هر رویدادی باز هم رخ می‌دهد، اما نکته اینجاست که نه (لزوماً) به همان شکل که قبلاً رخ داده بود. «زمان» از سه جهت (در سه محور هم‌زمان) در حال پیشروی است، هم در محور تقدم و تاخر وقوع رویدادهای علی (تحقیق شدن: پیش‌نگر)، هم در محور فراخوانی رویدادهای گذشته، با هدف بازآرایی و وقوع مجددشان (ساخت تاریخ همواره شونده: پس‌نگر)، و هم در محوری عمود بر هر دوی اینها، یعنی بازآفرینی رابطه همبود بیشمار امکانات در یک لحظه (ساخت ژرفای خود فعلیت: زمان‌های هم‌جهان). تنها چنین ارتباطی میان زمان و علیت است که می‌تواند در بطن ضرورت علی، آزادی را ممکن سازد: نه آزادی در مقام توهم اختیار به واسطه جهل نسبت به علل موجب‌عمل (آنگونه که اسپینوزا به درستی نقدش می‌کند) و نه آزادی در مقام رها شدن کل از تنش‌های درونی (آنگونه که هگل از آن دفاع می‌کند و سوژه را از محوریت می‌اندازد)، بلکه آزادی دقیقاً به آن معنا که برای ما در این نظام مسئله است: آزادی سوژه در مقام شرط امکان مبارزه بر سر زیستن معنادار و ارزشمند. به وجوه دیگر این آزادی بعدها، به ویژه در فصول اخلاق و سیاست، خواهیم پرداخت، اما در اینجا درک بیناسوپرکتیو زمان، در مقام تجلی‌سه‌گانه حرکت در هر سه محور با مرکزیت فعل-اکنون-تکینگی (نقطه صفر هر سه محور x ، y و z) می‌تواند ما را به فهم نقش جوهری زمان در خود هستی

سوق دهد. اولاً زمان دیگر نوکر مکان نیست، بلکه این مکان است که تنها شعبه‌ای یکجانبه از فعلیت زمانی است. ثانیاً زمان صرفاً نمی‌گذرد، بلکه به امر تکین (چه یک فرد تکین، چه یک عمل تکین، چه یک تصمیم تکین)، مجال می‌دهد تا واقع شود (تحقق یکی از امکانات)، و از طریق این وقوع، تازه سایر امکانات آن را بالا می‌آورد و به آنها امکان ظهور می‌بخشد: زمانی همزمان پیشرونده، پسرونده و ژرفرونده. ساحت پیشروندگی‌اش، ضرورت علی رویدادهاست، ساحت پسروندگی‌اش تفسیر بی‌پایان تاریخ است، و ساحت ژرفروندگی‌اش همانا آزادی است: این همان «زمان»ی است که من با نقد تمام زمان‌های دیگر - یعنی زمان تاریخی (خطی: این جهانی)، زمان فراتاریخی (سکون ثبات مطلق الهی: آن جهانی)، زمان غیرتاریخی (استعلایی)، زمان تکرارشونده (از جهان‌ادواری اسطوره‌ای تا بازگشت جاودان نیچه‌ای)، زمان مارپیچی (تکرار در عین تفاوت) - آن را «زمان توّرخ» (استعلایی پلاستیک) می‌نامم. البته بحث از این «زمان» روی کاغذ و به نحوی انتزاعی یک بحث است، و رسیدن به جامعیت و توان تجربه آن بحثی دیگر. از این روست که ضمیمه تمرینات مکمل مباحث فوق است. آنجا می‌توان برخلاف تجربه درازدامن تمدنی، از این برداشت دوگانه «جبر علی/توهم اختیار آزاد» فراتر رفت، و چنین برداشتی از زمان، و حتی نوع تقدم-تاخر تازه‌ای که خلق می‌کند، را تجربه کرد. این زمان، با الهام از آگوستین، همواره حال است، اما نه حالی منفک، بلکه حالی که کل تاریخ گذشته و آینده را به نحوی پویا و همواره بازایبند در خود چکانده است. نه تنها پیشگوی آینده است، که مهمتر از آن، قدرت پیشگویی گذشته را هم دارد و تنها از طریق همین پیشگویی گذشته، به تحقق گذشته و در نتیجه، به بازآفرینی آینده یاری می‌رساند. در این معنا علیت، نه آنگونه که رایج است، ایجاباً افزودن نیرویی برای تحقق بخشی به یک امکان از میان امکان‌ها، بلکه اعمال نیروی منفی‌ای به مراتب عظیم‌تر، برای عدم تحقق سایر امکانات است (همانگونه که در متن درخشان راز گل زرین می‌خوانیم «واژه حرکت

واژه دیگری برای مهار است»^۱). این برداشت از علیت است که می‌تواند در حین مهار و کنترل، همچنان حراست‌کننده و حافظ این امکانات باشد برای بازآفرینی همزمان گذشته و آینده. تا جایی که وجه صرفاً ایجابی مدنظر باشد، نتیجه علیت کور طبیعی و جبری است، اما آنجا که این وجه سلبی مطرح می‌شود، تازه آزادی امکان می‌یابد. البته نه آزادی‌ای تقلیل یافته به «فقدان مانع برای ارضای میل»، بلکه آزادی‌ای برکشیده به ورای چرخه میل و معطوف به غنا بخشیدن معنادار و ارزشمند به زیست-جهان سوژه. در این معنا چیزی به نام علیت کور طبیعی وجود ندارد، بلکه این راوی است که به واسطه ناآزاداش کور است. همچنین این آزادی، هرچند امکانش فراهم است، اما ابداً در اختیار همگان، یا حتی حق از پیش‌داده همگان نیست، بلکه باید به نحو مشخص، آگاهانه و بر اساس یک نظام تمثیلات موجه خلق شود و متعهدانه از آن حراست شود: این مهم موضوع فصول اخلاق و سیاست است (و باز هم به مخاطب این وعده را می‌دهم که مباحث پیچیده و انتزاعی فوق در فصول مذکور به واسطه کاربست عملی‌شان بیانی آشکارتر خواهند یافت). اما پیش از آن لازم است، در فصل بعد، به مسئله بسیار مهم «غایت» پرداخته شود، تا بتوان به کمک معیار قرار دادن آن، دستمایه‌ای برای تبیین و تحقق عمل معنادار و موجه به دست داد.

همچنین در اینجا لازم است تذکری درباره مفهوم جهان‌های موازی داده شود: در بالا مدعی شدم که آنچه افراد به نام جهان‌های موازی جستجو می‌کنند، در حقیقت درکی ناواضح از «زمان‌های موازی» است. اما در سطحی فراتر، جهان‌های موازی معنایی دیگر نیز دارد که تنها به کمک فهم پلاستیکی ابعاد بی‌نهایت جهان ممکن است. در این معنا، به این دلیل که همزمان جهان در هر بی‌نهایت بعد در حال

^۱ راز گل زرین (هستی‌نامه چینیان) (۱۳۹۳)، ترجمه هرمز ریاحی، تهران: نی، ص ۷۹.

پیشروی است، علاوه بر این جهان تجربه شده (در این ابعاد مشخص: مثلاً مکان سه بعدی و غیره) همزمان بی نهایت بُعد دیگر نیز در حال تاثیر و تاثرند. ما ممکن است به دلیل فقدان دانش یا فقدان ابزار تجربه و شهود فیزیکی یا ذهنی یا روانی، تصویری از این بی نهایت فرایند همزمان نداشته باشیم. اما از آنجا که ابعاد جهان نوعی درهم روی و تداخل دارند و همدیگر را متاثر می سازند، گاهی ممکن است ما تاثیرات رویدادهایی را در بُعد قابل تجربه مان مشاهده کنیم و به دلیل ناتوانی در توضیح فیزیکی آنها در ابعاد محدودمان، از فهم آنها، یعنی در حقیقت فهم علت تشکیکی آنها، ناتوان باشیم. برای مثال، اگر فرض کنیم که «من»، نه فقط همین «من فیزیکی سه بعدی» یا «آگو»، یا حتی «ساختارهای روانی و عاطفی قابل تجربه من»، بلکه امری فراچنگ نیامدنی است که این «من» های ظاهراً قابل تجربه، تنها ترجمه تقلیل یافته آن به ساختارها و قابلیت های مشاهده/خلق ماست، آنگاه آیا همان «من بی نهایت بُعدی» (که یادآور من مطلق فیثته ای است) همزمان با آنچه بر این من می گذرد، بیشمار سرگذشت از بیشمار منظر و در بیشمار بُعد را از سر نمی گذراند. حال اگر بر اساس اصل سنخیت، این فرایندهای شبدری به نحوی پلاستیک - یعنی بسته به شدت و ضعف علی اثرگذاری - به نحوی یکدیگر را متاثر کنند که از منظر این من محدود قابل توضیح نباشد، اثر ابعاد دیگر بر این بُعد تنها به مثابه نوعی رخداد یا تجربه خارق العاده یا تکین تصور می شود که عمدتاً به دلیل تمایل جزم اندیشانه ذهن، یا پس زده و انکار می شود یا به دلیل تلاش برای تقلیل در ابعاد فهم همین ذهن، به نوع دیگری از باور جزم اندیشانه بدل می شود. در یک کلام، تلاش برای فراچنگ آوردن نامتناهی جهان های موازی در جهانی محدود با ابعادی محدود، به مضحکه ای بدل می شود که یک سرش فیزیکی مدعی فروکاستن همه چیز به ماده است و سر دیگرش باورهای موسوم به خرافی که مدعی داشتن نوعی دانش به عالم ماورا یا ابعاد دیگرند - و هر دو از این جهت، به یک اندازه ناموجه اند.

اما پیش از به پایان بردن این فصل، لازم است توضیحی تکمیلی درباره نسبت پلاستیک میان «بیان و حقیقت»، یا «معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی» ارائه شود. حقیقت تام را نمی‌توان بیان کرد. نه به این معنا که مثلاً حقیقتی تام وجود دارد اما قابل بیان نیست. چیزی غیر از بیان (و تمام مترادف‌هایش مانند پدیدار، تجلی، صورت و غیره) وجود ندارد. هرچه هست بیان است. اما بیان هیچگاه تام نیست، چراکه نه حقیقت، بلکه خود بیان همواره قابلیت فراروی دارد و در نتیجه هیچ‌گاه به تمامی بیان نمی‌شود. هر بیان تنها یک بیان است از بی‌شمار بیان. به تعبیر دیگر، مسئله حتی این نیست که حقیقتی دسترس‌ناپذیر وجود دارد که هیچ‌گاه نمی‌توان آن را به طور کامل بیان کرد و هر بیانی تنها وجهی از آن را بیان می‌کند، بلکه بیان ذاتاً همواره ناتمام است، نه به خاطر ناتوانی‌اش در بیان حقیقت نامتناهی یا دسترس‌ناپذیر، بلکه برعکس به دلیل نامتناهی ذاتی خود بیان و دسترس‌پذیری و فرم‌پذیری بی‌پایانش. هر بیانی، از آن رو که بیان است، تنها وجهی محدود و برشی معین را بیان می‌کند و دقیقاً به همین دلیل بیشمار وجوه ممکن دیگر را بیان‌ناشده باقی می‌گذارد. آیا به این معنا گفتگو غیرممکن است؟ خیر، گفتگو نیز می‌تواند با پیشفرض گرفتن همواره غیرقابل اثبات یک تعین خاص (یا یک طیف خاص از بیان) انجام شود. حتی می‌توان بین طیف‌های مختلف بیان نیز نوعی گفتگو را رقم زد که در فصل روش‌شناسی بدان اشاره شده است. اما نکته مهم در اینجا نه ماهیت بیان‌ناپذیر حقیقت - چرا که حقیقت همان است که متجلی می‌شود (خواه در کلام، خواه در تصویر، خواه در احساسات و غیره) - بلکه ماهیت نامتام خود بیان است. پس می‌توان به درکی از حقیقت رسید، نه به عنوان امری در پس بیان و تجلی، بلکه به مثابه محصول ضروری هر بیان و تجلی‌ای. در این معنا، حقیقت همواره خلق می‌شود. هر بیانگری، از دریچه خاص بیانگری‌اش (یعنی مثلاً اینجا و اکنون خاصش، یا فرم خاصش، یا نوع عدسی و فیلتر بیانگری‌اش، یا حتی چهارچوب تاریخی بیان‌کنندگی‌اش)، همواره در حال خلق حقیقت است. در این معنا، حتی

مثلاً یک فرد دروغگو در حال بیان حقیقت است که هرچند خودش در آن لحظه آن را ناحقیقت می‌پندارد، اما پس از بیان، از این منظر، به میزان دیگر بیان‌ها، حقیقت دارد. اینجا مسئله معیارِ صدق یا امکان ارزیابی‌های موجود به کلی ناکارآمدند، مگر آنکه شکلی از ارزیابی پلاستیک طیف‌گرایانه را مدنظر قرار دهیم: یعنی اولاً کشاندن نقد به مبانی خود بیانگر و ثانیاً، و مهمتر، ارزیابی نه به منزله تلاش برای رد یا تصدیق، بلکه شیوه‌ای برای واگشایی محتوای بیان و قرار دادن آن در برابر خود بیان‌گر و جدوجهد بسیار برای انسجام‌بخشی به این مجموعه با هدف به سرحدات رساندن یک بیان، و در نتیجه رادیکالیزه کردن خود حقیقت.

فصل ۵. غایت‌شناسی

مدخل غایت‌شناسی، سعادت‌شناسی، ارزش‌شناسی

«رسیدن را رسیدن منع است، نه نرسیدن.
و نرسیدن را نرسیدن منع است، نه رسیدن»

(دوگن کیگن، رساله شویوگنزو^۱)

غایت مبارزه

به نظر می‌رسد که همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، مبارزه در وهله نخست، غایتی منفی دارد: تن ندادن به نیهیلیسم، تن ندادن به بی‌معنایی صرف حیات بیولوژیک یا تن ندادن به صرف ارضای امیال جسمانی-روانی و امثالهم. این همان ایده‌ای بود که مبارزه را توجیه و به مثابه راهی برای برون‌رفت از وضعیت عرضه کرد. اما تقلیل مبارزه به این وجه، و تاکید بر سویه صرفاً منفی آن (در فلسفه با شکاکیت و آگنوستیسیسم؛ در سیاست با آنارشیسم و در دین با موضع الحاد دین‌ستیزانه) خود به تناقضاتی منجر می‌شود که از حیث نظری، آن را توجیه‌ناپذیر و از حیث عملی، آن را بازتولیدکننده و چه بسا تقویت‌کننده انسداد وضع موجود می‌سازد. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مبارزه راستین واجد وجهی ایجابی است که البته با ایجابیت جزئی متعارف نیز متفاوت است و علیه آن به مبارزه برمی‌خیزد. حال برای تبیین

^۱ دگن کیگن (۱۳۹۸)، «دفتر یوجی»، در قلب شویوگنزو، ترجمه فرهاد کربلایی، تهران: نگاه معاصر.

این وجه ایجابی، لازم است ابتدا از بنیادی‌ترین سوال و هسته سخت بحث آغاز کرد، یعنی پیش از «چه باید کرد؟» باید به این پرسش پاسخ داد که اصلاً چرا و با چه هدفی باید مبارزه کرد؟ وجه منفی پاسخ را پیش‌تر مورد بررسی قرار دادیم، اما آیا می‌توان غایتی ایجابی برای مبارزه به دست داد که غیرجزمی و موجه باشد؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید به نکته‌ای اساسی اشاره شود.

شاید کسی در همین ابتدا این نقد را مطرح کند که: اصلاً چرا باید به دنبال «معنا» و «غایت» بود؟ اصلاً چرا باید از «چرا؟» پرسید؟ مگر سایر موجودات حیات و مماتشان را بر پاسخ به پرسش «چرا؟» استوار کرده‌اند؟ آیا خود این سوال فی‌نفسه بی‌معنا یا غیرضروری نیست؟ این البته نقدی جدی است و باعث می‌شود ما از همان ابتدا هم از مسئله ابهام‌زدایی کنیم هم از خودمان توهم‌زدایی. اگر فرض کنیم که در محدوده دیدرس ما در جهان طبیعت، این تنها ما هستیم که از «چرا» می‌پرسیم، و بدین طریق تنها ما هستیم که «غایت» را برای خودمان به مسئله بدل کرده‌ایم، هرچند این چنانکه مشهور است نقطه قوت انسان است، اما آیا دقیقاً همان نقطه ضعف او نیست؟ آیا اگر معضل اصلی ما نیهیلیسم است، نمی‌توانیم با نظر به اینکه هیچ موجود دیگری در جهان دچار نیهیلیسم نیست، این غایت‌جویی را نه نقطه قوت، بلکه یک نقصان یا انحراف تلقی کنیم؟ آیا بازگشت به طبیعت و هماهنگ شدن با آن به معنای وانهادن معنا و غایت نیست؟ اگر بخواهیم با اغماض به این پرسش پاسخ دهیم، برخلاف آنچه شاید به نظر برسد، پاسخ من یک آری قاطع است. بنا به نظام تمثیلات حاضر، من نیز انسان را انحرافی از طبیعت می‌دانم و باورمندم که تمام مسائل او، به ویژه نیهیلیسم، از همین انحراف ناشی شده‌اند. در غیر این صورت، زندگی مبتنی بر خوردن و خوابیدن و تولید مثل و رفتارهای غریزی و بی‌تفاوتی نسبت به منشاء و مقصد اصلاً هیچ احتیاجی به این همه درگیری و تلاش و وسواس مفهومی ندارد. در چنین وضعیتی اصلاً نیهیلیسم امکان وقوع

ندارد، چه رسد که به «مسئله» بدل شود. حتی نمی‌توان این باخبری و توانایی فهم و غایت‌جویی را بر آن بی‌خبری ترجیح داد، چرا که اصلاً نمی‌توان مقایسه‌ای میان آنها برقرار کرد. اما نکته بسیار مهم اینجاست: «خب که چه؟». خود این سوال که اگر انسان به جای این وضعیت، مثلاً در آن وضعیت بود آیا فلان و بهمان نمی‌شد، سوالی ساده‌لوحانه است. فعلاً که انسان چنین است. حتی اگر فرض کنیم که انسان انحرافی از طبیعت باشد، آیا راهکار نوستالژیک نفی این انحراف از سوی انسان و بازگشت به دوران خوش پیشاتاریخ بی‌معنا نیست؟ مگر می‌توان انسان را از توانایی فهم معنا، علت‌طلبی و غایت‌جویی تهی کرد؟ گویی این رویکردها به جای آنکه بکوشند با مسئله پیش روی انسان مواجه شوند، می‌خواهند خود انسان را به موجودی دیگر تبدیل کنند که خود نمی‌دانند چیست و بدین طریق مسئله را دور بزنند. اصلاً مگر چنین چیزی ممکن است؟ شعارهای خام‌دستانه این روزها، بیشتر تحت تاثیر برداشتی یکجانبه از سنت‌های شرقی، مبنی بر خاموش کردن ذهن، آرمانِ عدم تفکر «مثل یک درخت»، با طبیعت یکی شدن، و حتی اسم رمز «حضور در لحظه»، همه و همه تلاش‌هایی پیشاپیش شکست خورده‌اند که هنوز نپذیرفته‌اند دیگر مدتهاست که کار از کار گذشته. حتی اگر انسان یک انحراف هم باشد، باید خود انحرافش را، یعنی خودش را به مثابه یک انحراف، به رسمیت شناسد. مخاطب هم در فصل اخلاق و هم در فصل سیاست، خواهد دید که بنا بر اصول نخستین اخلاق و سیاست، موضع فوق نه تنها بی‌معنا و موهوم است، بلکه حتی غیراخلاقی است. انسان اگر هم انحراف باشد، این انحراف اکنون خود معیار ماست: انحراف از معیار در مقام معیار انحراف. به فرض هم که انسان به واسطه دچار شدن به انحرافی «نامیمون!» از «چرایی» می‌پرسد (گویی حال بعد از هزاران سال داستان‌سرایی‌های فخرفروشانه درباره اشرف مخلوقات بودن انسان و برتری‌اش بر سایر موجودات، باید چند صباحی نیز آموزه‌هایی در مذمت این تفاوت و تلاش برای بازگشت به حیوانیت را تحمل کنیم). اما حال که برای هزاران سال با

پاسخ‌هایی سرگردان شده است که خود به این مسئله «چرایی» (غایت‌شناسی) داده است، و به واسطه نیهیلیسم به ناپسندیده بودن همه آنها پی برده است، دیگر نمی‌تواند مسئله را ناشنیده و نادیده بگیرد. انسان که هزاران سال با توهم اشرف مخلوقات بودن به یک‌تازی در این سیاره می‌پرداخت، اکنون نمی‌تواند با یک عذرخواهی ساده به جای نخست برگردد و بکوشد تا بدون اندیشه درباره خودش و غایتش به روی درختان بازگردد. انسان تنها باید مسئولیت خود را بپذیرد، با نقد تمام پاسخ‌های یک‌جانبه بکوشد تا خلاقانه و آگاهانه پاسخی دیگر بدهد و نظام‌های تمثیلات تازه‌ای بیافریند که دستکم به بخشی از نواقص و ضعف‌های نظام‌های پیشین دچار نباشد تا بتواند چندصباحی فکرش را اقناع کند و حیاتش را معنادار: تا سررسیدن نقدهای بعدی و پاسخ‌های بعدی. این همان است که من شرط «موجه» بودن یک نظام نامیدم، که به روشنی با صادق بودن، قطعی بودن یا کامل بودن متفاوت است. نیهیلیسم دقیقاً نتیجه همین وضعیت است: انسان از اینجا رانده و از آنجا مانده. انسانی که نه می‌خواهد به جلو و نه می‌تواند به عقب برود. پس از غایت‌شناسی گریزی نیست. انسان حتی زمانی هم که به نقد غایت‌شناسی می‌پردازد، بازهم غایت‌شناسانه می‌پرسد که «اصلاً چرا «چرا»؟» اینجاست که برای جلو رفتن تنها باید به این پرسش اصلی پاسخ داد که چگونه می‌توان یک غایت‌شناسی موجه خلق کرد؟ ابتدا لازم است به غایت‌شناسی‌های موجود توجه کنیم. پیش از هر چیز، شاید بتوان تمام غایات و اهداف زندگی را که تاکنون به دست انسان تولید شده، ذیل ده دسته زیر جای داد:

۱. ابتدای غایت زندگی بر هدف از خلقت (ماجرای دین): از اظهارات ظاهراً واضح خداوند در متون مقدس تا نیت‌خوانی هرمنوتیکی غایت الهی و نیز تجارب شخصی شنیدن صدا و دیدن نشانه‌ها.

فصل ۵. غایت‌شناسی

۲. ابتدای غایت زندگی بر میل؛ به ویژه افزایش لذت و کاهش درد (و البته عمدتاً بی‌توجهی به رابطه ضروری متقابل لذت و درد).
۳. ابتدای غایت زندگی بر نفی (به واسطه فروریختن تمام آرمان‌های ایجابی): نقد هر شکلی از ایجابیت و وضع موجود (نمونه آنارشیسم و کلبی‌مسلمکی: زیستن در مقام عصیان).
۴. ابتدای غایت زندگی بر ساختن اتوپیا: بسته به آرمان‌ها و معیارهای اتوپیا، می‌تواند شکل بازسازی شده‌ای از ۱ یا ۲ یا همزمان هر دو باشد.
۵. پذیرش بی‌معنایی چرخه لذت و درد، و تلاش برای فراروی از چرخه: بودا-رواقدیان (فدا کردن افزایش لذت با هدف کاهش رنج).
۶. ابتدای غایت زندگی بر قواعد عقلی (روشنگری): یا الف. این عقل در راستای میل عمل می‌کند (عقل ابزاری خوش بخت‌کننده: مصرف‌گرایی تکنولوژی‌زده)؛ یا ب. این عقل در مقابل میل عمل می‌کند (اخلاق عقلانی، مثلاً نزد کانت)
۷. ابتدای غایت زندگی بر شورمندی، تکینگی، خلق، فوران لحظه‌ای: در نهایت این را می‌توان شکل خاص و افراطی‌ای از شماره ۲ دانست: از هنرمندان خلاق تا نیچه، باتای و هایدگر متأخر.
۸. ابتدای غایت زندگی بر «دیگری» (قربانی کردن سوژه): از عشق رمانتیک خودبیگانه‌ساز (ناآگاهانه-شیفته‌وار) تا اخلاق لویناسی (آگاهانه-عقلانی)
۹. ابتدای غایت زندگی بر غایت طبیعت: ناتورالیسم علیه اومانیسیم. بحران کشف غایات طبیعت (کلیدواژه «هماهنگی با جهان»): بقای نوع، تولید مثل و اکولوژی (حفاظت از نظم فعلی حاکم بر طبیعت و توهم تعادل: تناقض میان خودمرکز‌پنداری و طبیعت‌دوستی).

۱۰. پذیرش سرشت بی‌رحم و بی‌معنای جهان و پذیرش فریبکاری تمدن و سلب مسئولیت از خویش (فردگرایی واکنشی): زیستن بر وفق مراد شخصی، لذت‌طلبی شخصی و خودخواهی (عمدتاً تجلی‌یافته در دوران زوال فرهنگ) - شکلی دیگر از شماره ۲.

حال می‌کوشیم تا این غایت‌شناسی‌ها را نظم ببخشیم و هر کدام را مورد بررسی قرار دهیم.

غایت انسان در مقام سوژه

لازم است در همین ابتدای بحث از غایت، در خصوص ایژه هدف غایت (یا واحد معناداری غایت) سخن بگوییم. دو پرسش در این خصوص قابل طرح است: ۱. آنگاه که از غایت سخن می‌گوییم، از غایت در چه سطحی سخن می‌گوییم؟ یا آیا می‌توان از سطوح مختلف غایت سخن گفت؟ و ۲. همچنین آیا می‌توان سطوح مختلف غایت را به یک سطح حواله داد؟

در خصوص پرسش نخست، روشن است که می‌توان از غایت هر چیزی در هر سطحی سخن گفت. از غایت حرکت یک اتم، تا غایت وجودی یک اندام، تا غایت یک فرد انسانی، تا غایت یک جامعه کوچک (مثلاً خانواده)، تا غایت یک جامعه بزرگ (مثلاً شهر یا کشور یا حتی نوع بشر)، یا غایتی حتی بزرگتر (حرکات یک منظومه، یا کهکشان)، یا فراتر از همه غایت طبیعت یا خدا. در هر کدام از این سطوح اصطلاح غایت دال بر معنایی خاص در مقیاسی مشخص است. پس در پاسخ به پرسش نخست، می‌توان گفت که در هر سطحی و درباره هر چیزی می‌توان از غایت آن سخن گفت و آن را کاوید.

فصل ۵. غایت‌شناسی

در خصوص پرسش دوم، ابتدا باید بینیم غایات در سطوح مختلف با یکدیگر چه ارتباطی دارند؟ برای مثال، غایت یک ارگان، مثلاً قلب چیست؟ فرض کنید پمپاژ کردن خون به سرتاسر بدن. در نتیجه، اگر قلبی نتواند خون را پمپاژ کند، آن را ناسالم می‌نامیم. یا غایت یک شیء طبیعی (برای مثال درخت نخل) چیست؟ احتمالاً پاسخ این خواهد بود که عرضه خرما، یا شاید علاوه بر آن، ایجاد سایه، یا حتی تامین برگ‌های بلند برای ساختن سقف سکونتگاه‌ها و غیره. در سطحی فراتر، غایت خورشید چیست؟ مثلاً می‌توان ایجاد گرما برای رشد و حیات موجودات، یا علاوه بر آن، ایجاد نور و روشن کردن زمین و ماه و غیره. می‌توان فهرستی بی‌پایان از نمونه‌های مشابه، در سطوح و ابعاد مختلف را مطرح کرد و به آنها پاسخ داد. نکته اما اینجاست که همه این پاسخ‌ها تقلیل‌گرایانه‌اند. اگر بخواهیم پاسخ به این پرسش را کمی عمق ببخشیم باید آن را با پرسشی دیگر پاسخ دهیم: «غایت برای چه کسی؟» ما همواره محوریت خودمان را در تعیین غایت پیشفرض گرفته‌ایم. به همین دلیل حتی وقتی از غایت خورشید سخن می‌گوییم آن را با حیات خودمان در سیاره کوچک خودمان و با اغراض کوچک خودمان سنجیده‌ایم. اما پرسش از غایت در همین ابتدا مطلقاً درمانده می‌شود. اگر بناست شخص خودمان را مرکز جهان نپنداریم، پس چه کسی مرجع غایت است؟ کل بشریت؟ خدا؟ طبیعت؟

قصد ورود به مناقشات بی‌پایان در این خصوص را ندارم، اما می‌خواهم از همین ابتدا ادعا کنم که حتی زمانی که از مرجع غایت سخن می‌گوییم، بازهم به‌ناچار خودمان را در آن دخیل می‌کنیم. ما هیچ تصویری از غایتی مستقل از خودمان نداریم. ما حتی وقتی از غایت الهی نیز سخن می‌گوییم، خود را اشرف مخلوقات می‌نامیم، آن هم خودی چنین کم‌تعداد در سیاره‌ای چنین کوچک، در منظومه‌ای چنین خلوت، در کهکشانی در میان بی‌شمار کهکشان‌ها. حتی زمانی که به غایت طبیعت می‌اندیشیم، نمی‌توانیم از محدوده تنگ قالب‌های فکری و ذهنی خودمان

خارج شویم. و اصلاً مگر ممکن است این خارج شدن؟ لذا در همین جا لازم است آب پاکی را روی دستمان بریزیم که ما هیچ تصویری از هیچ مرجع غایتی غیر از خودمان نداریم و حتی اگر بکوشیم نیت‌خوانانه یا ذهن‌خوانانه از غایت چنین مرجعی هم سخن بگوییم، نتیجه چنان رقت‌انگیز و موهوم خواهد بود که کل تاریخ غایت‌شناسی گواهی بر آن است. پس از حیث مرجع غایت، ما اگر صادق باشیم، تنها می‌توانیم خود را مرجع قرار دهیم، نه به این دلیل که محقیم چنین مرجعی باشیم، بلکه به این دلیل که دستمان چنان کوتاه است که تنها به خودمان می‌رسد. پس ما نه تنها نمی‌توانیم از غایت فی‌نفسه یک امر (هر چیزی، اعم از یک موجود، یا یک عمل) سخن بگوییم، بلکه حتی نمی‌توانیم دربارهٔ عدم غایت‌مندی آن سخن بگوییم. ادعا دربارهٔ غایت طبیعت از رشد یا غایت خداوند از خلق جهان، همانقدر گزافه‌گویانه که ادعا دربارهٔ فقدان غایت در جهان، یا تصادفی بودن محض همه چیز. مشکل نه در پاسخ ما، بلکه در خود پرسش است: «غایت فی‌نفسه یک چیز چیست؟» پرسشی که ما به نحو موجه حق پاسخ به آن را نداریم. پس من در این متن وارد این مناقشات بی‌حاصل نخواهم شد و از همین جا صراحتاً اعلام می‌کنم که، همانگونه که در مقدمه با ذکر ادله‌ای توضیح داده شد، مقیاس و سطح تعیین غایت، سوژه است و اگر بنا باشد از امری کلی‌تر سخن بگوییم، باز هم محور برساختن آن کلیت سوژه خواهد بود.

اما مناقشات با این تعیین تکلیف غایت‌شناختی پایان نخواهند یافت. حتی اگر فرض را بر این بگذاریم که هر غایتی غایت سوژه است، بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که کدام سوژه تعیین‌کنندهٔ این غایت است؟ ممکن است من در مقام فرد انسانی در خصوص ابژه‌ای طبیعی غایتی داشته باشم و سوژه‌ای دیگر، غایتی دیگر. این غایات حتی ممکن است دقیقاً در تضاد با یکدیگر باشند. اگر بدانیم که چاقو هم می‌تواند در دست یک جنایتکار، زنده‌ای را بکشد، و هم در دست یک

فصل ۵. غایت‌شناسی

جراح، فردی رو به مرگ را زندگی بخشد، آنگاه چگونه می‌توانیم از غایتِ چاقو برای سوژهٔ انسانی سخن بگوییم؟ اینجاست که عموماً دسته‌بندی‌هایی بر اساس نظام‌های غایت‌شناختی مطرح می‌شود. شاید بتوان گفت که هر شکلی از دسته‌بندی سوژه‌ها را می‌توان به نوعی دسته‌بندی غایت‌شناختی ترجمه کرد.

ما بعدها به این پرسش پاسخ خواهیم داد که از این نظر، مرجع غایت مبارزه کیست؟ اما عجالتاً باید به وجه دیگری از مسئله پردازیم و آن هم غایت سوژه، نه به مثابهٔ مرجع غایت، بلکه به مثابهٔ ابژهٔ غایت است. به بیان دیگر، علاوه بر بحث از غایت موجودات و ابژه‌ها برای سوژه، می‌توان به این پرسش بنیادین پرداخت که غایت خود سوژه چیست؟ خود پرسش از غایت سوژه بلافاصله ما را به پرسش «کدام سوژه؟» می‌کشاند. در نتیجه، و با توجه به مطالب فوق، هر پرسشی دربارهٔ غایت سوژه (که پرسشی به سابقهٔ تفکر بشری است)، باید از این پرسش آغاز کند که اولاً غایت کدام سوژه؟ ثانیاً از منظر کدام سوژه؟ به روشنی می‌توان دریافت که در بیان پرسشی به این سادگی، چگونه در همین ابتدا در چنان چاه ویلی گرفتار می‌شویم که برای رها شدن از آن باید بارها و بارها دسته‌بندی‌های تازه خلق کنیم، دسته‌بندی‌ها را نقادانه نقض کنیم، و باز دسته‌بندی‌های تازه. طنز ماجرا اینجاست که ما حتی اکنون تعریفی جامع و مانع از خود سوژه (در مقام فرد و حتی انسان) نداریم و در نتیجه، هر پاسخی دارای سطحی از یکجانبگی و طردکنندگی ناگزیر است و اگر بکشیم تا از این یکجانبگی غرض‌ورزانه و طردکنندگی خشونت‌بار اجتناب کنیم، باید دامنهٔ شمول را چنان وسیع کنیم که خود معنای سوژه پیش از آنکه به چشم بیاید از دست می‌رود.

من البته وارد مسیر فوق نیز نخواهم شد. فقط می‌خواستم به امکان در افتادن به مناقشات بی‌پایان اشاره کنم. من هرچند بارها از واژگان سوژه یا انسان استفاده

می‌کنم، اما ابدأ نمی‌کوشم آنها را به شیوه‌ای متعارف تعریف کنم، چرا که هیچ کدام از این تعاریف واجد محوریت در مبارزه حاضر نیستند. آنچه در مبارزه حاضر واجد محوریت است، یعنی آن کس که مخاطب این مبارزه است، همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، نه کل موجودات، نه انسان، نه مردان یا زنان، نه سیاهان یا سفیدها، بلکه سوژه‌ای است که اولاً امکان فهم معنای متن (در معنایی وسیع) و ثانیاً تصویری از تصمیم را داشته باشد. من بدون ورود به کل مناقشات فوق، از مرزی کارکردگرایانه آغاز می‌کنم: همان‌گونه که منطقاً مخاطب این متن آن کسی است که می‌تواند فهمی از معنای آن داشته باشد (حالا به هر زبانی و در هر سطحی)، به طور مشابه، شرط لازم مرجع غایت مبارزه آن کسی است که می‌تواند فهمی از مبارزه و امکان تصمیم را داشته باشد. پس هر چند در همین ابتدا، مرزی ترسیم شد که بسیاری از موجودات را، حتی شاید برخی از انسان‌های فاقد فهم‌پذیری را طرد می‌کند، اما اولاً این مرکزگی ضروری و منطقی است. به این معنا که تعیین این مرز نه دلبخواهی، بلکه پیش شرط منطقی هر شکلی از مرکزگی متنی است. ثانیاً این مرکزگی هر چند مرجع غایت را تعیین می‌کند، اما نمی‌توان آن را سرکوبگرانه جلوه داد، زیرا بنا نیست کاملاً منطبق بر مفهوم حق در نظام حقوقی باشد (چنانچه خواهیم دید نه تنها انسان‌های فاقد فهم‌پذیری، بلکه حیوانات، و حتی اشیاء نیز می‌توانند دارای حق باشند). ثالثاً هرچند این مرکزگی ظاهراً بناست مجموعه‌ای کمتر از آنچه جمعیت انسانی می‌نامیم را در برگیرد، اما از یک نظر، می‌تواند بسیار فراتر باشد و حتی هر شکلی از امکان فهم‌پذیری متنی و رای انسان‌ها، چه اکنون چه در آینده، را دربرگیرد. رابعاً امکان فهم‌پذیری متنی فراتر از صرف خواندن است و می‌توان ابعاد دیگری برای آن در نظر گرفت، همان‌گونه که یک فرد کور مادرزاد نیز می‌تواند مخاطب یک تابلوی نقاشی باشد: چه با استماع توصیف دیگران از آن، چه با لمس رنگ روی بوم، چه به هر شکل دیگر. مسئله امکان فهم‌پذیری بسیار فراتر از اینهاست. خامساً ما در مقاطع دیگر نظام دلیل

فصل ۵. غایت‌شناسی

تاکیدمان بر «فرد» یا سوژه را به عنوان لنگرگاه این نظام و مخاطب هدف مبارزه، چه از حیث متافیزیکی، چه از حیث اخلاقی، چه از حیث معرفت‌شناختی و چه حتی از حیث سیاسی (یعنی در ساحتی که ظاهراً فرافردی است) تبیین کرده‌ایم. مخاطب این متن باید همزمان همه این وجوه را در نظر داشته باشد. این امر به معنای قائل شدن ذاتی ثابت یا اصیل برای سوژه فردی نیست، بلکه به معنای یافتن جای پای برای درنگ، هرچند لیز و سر، یا گرگه‌گاهی برای تفکر، هرچند محوشونده و موقت، در حین سقوط نیهیلیستی از ارتفاعات تمدنی است. سادساً داشتن تصویری از تصمیم نیز هیچگونه تصدیقی برای اختیار آزاد یا هیچگونه توجیهی در خصوص اولویت تصمیم بر عمل به دست نمی‌دهد (همانگونه که به لحاظ فلسفی خواهیم دید، و برخی شواهد تمثیلی عصب‌شناختی، مانند آزمایش بنجامین لبت، نیز آن را تایید می‌کنند، فرمان عمل بر خود تصمیم تقدم دارد).

حال به پرسش اصلی این فصل نزدیک‌تر شده‌ایم که غایت سوژه چیست؟ با این تکمله که مراد از مرجع غایت، سوژه فردی فهمنده است، و مراد از ابژه غایت، تصمیمی است که از این سوژه سر می‌زند. ما اگر بخواهیم حتی بعدها از کلیت اجتماعی نیز سخن بگوییم، نیازمندیم که آن را، بر اساس بیناسوبژکتیویته درک کنیم و در نتیجه، بازهم بر برداشتی ولو رفع‌شونده از سوبژکتیویته مبتنی سازیم. سوبژکتیویته‌ای که همان‌گونه که خواهیم دید خود نه تنها مستقل نیست، بلکه مبتنی بر همه چیزهای دیگر و اساساً امری بیناسوبژکتیو است.

الف. دو سطح ایجابی اولیه غایت: بقا و ارضای میل

بدین منظور، ابتدا لازم است طرحی موجز (و البته تا حدی تقلیل‌گرایانه) از اقسام غایت در تاریخ بشر ارائه شود. هر سوژه در مواجهه با تصمیمش تصویری از غایت دارد (در اینجا البته تفاوتی میان غایت آگاهانه و ناآگاهانه وجود دارد). حل مسئله

غایت، یا به بیان دیگر، طرح غایتِ بدیل، ابتدا نیازمند ترسیم تقسیم‌بندی غایت‌های موجود است. من بر اساس پروبلماتیک این متن، دسته‌بندی‌ای از این غایات ارائه خواهم داد و سپس خواهم کوشید تا موارد ده‌گانه فوق‌الذکر را ذیل آنها جای دهم. سطح نخست غایت، که به نظر می‌رسد در سایر موجودات زنده طبیعت نیز مطرح باشد، اصل بقاست. شاید بتوان آن را در معنای وسیع‌تر ذیل اصل اینرسی (یعنی حفظ هویتِ فردی) نیز جای داد که برای تمام موجودات اعم از جاندار و بی‌جان صادق است، هرچند نه در معنای ساده‌انگارانه ثابت‌محور؛ چرا که «هویت» در جهانی شونده، به ذاتی ثابت اشاره ندارد و در این معنا، واجد دلالتی از حرکت نیز هست: البته باز هم حرکت در راستای حفظ هویت - که در موجود زنده می‌توان آن را حفظ هویت ارگانیکی نامید و ما آن را همان اصل بقا می‌خوانیم. این بقا نیز در طبیعت به نظر می‌رسد سطحی دوگانه (جزئی-کلی) دارد: بقای فرد و بقای نوع در سطوح مختلف. این بحث را بارها شنیده‌ایم که در طبیعت بقای نوع بر بقای فرد مقدم است. به نظر می‌رسد این بیان، تنها وجهی از ماجرا را روایت می‌کند. رابطه متقابلی میان بقای فرد و نوع وجود دارد (حتی میان اجزای برساننده یک فرد و خود فرد؛ یا یک نوع جانوری خاص و کلیت جانوران یک اقلیم و غیره). اما به هر ترتیب، تا آنجا که به سطح و مقیاس بحث حاضر بازمی‌گردد، غایت بقای فردی (سوژه) از حیث اهمیت در سطح نخست قرار می‌گیرد. میزان این اهمیت البته ثابت نیست و تحت تاثیر عوامل محیطی و فرهنگی است. بدیهی است که هر چه فردگرایی در یک فرهنگ غلبه یابد، ظاهراً غایات شخصی بر غایات جمعی اولویت می‌یابند و حتی اگر انسان از اولویت بقای نوع نیز سخن می‌گوید (مانند بخش اعظم شعارها و تلاش‌های امروزی برای حفظ حیات بشر)، در حقیقت آن را برای بقای فرد خود مطلوب می‌داند. البته اگر از موضعی کل‌گرایانه به مسئله بنگریم، نه تنها به علت وجود غایت‌های غیرآگاهانه ارگانیکی فردی، نمی‌توان عملکرد فرد را به غایت آگاهانه فردی تقلیل داد، بلکه حتی باید غایت کلی فراتر را

نیز مد نظر داشت (مکر عقل)؛ هرچند دستیابی و فهم چنین غایتی عملاً ناممکن است.

پس از اولویت بقا، که علی‌رغم مسائل لاینحلش، کم‌مناقشه‌ترین بخش ماجراست، فارغ از تعریف رنج و شادی، سطح دوم غایت، کاهش رنج و افزایش شادی است (البته افزایش تا حدی که به رنج منجر نشود). تعیین ماهیت و کیفیت این رنج و شادی البته تمایز دیدگاه‌های مختلف فرهنگ‌ها و انسان‌ها را رقم می‌زند. چیزی به نام رنج و شادی محض (آنگونه که مثلاً به ساده‌انگاران‌ترین شکل ممکن، بنام تصور می‌کرد) وجود ندارد. در سطح عملی، یک سازوکار جسمی-روانی بنا به عادت زیستی و فرهنگی، و در سطح نظری، یک نظام تمثیلات تعیین می‌کند که چه چیزی رنج است و چه چیزی شادی. در سطحی‌ترین برداشت، رنج و شادی به ترتیب با درد و لذت بدنی و روانی تناظر می‌یابند. در این معنا نوعی لذت‌طلبی حاکم است که هدفش ارضای جسمانی و روانی است با هدف حداقل‌سازی درد و حداکثر سازی لذت. آرمان «سلامتی» نیز (علاوه بر برآوردن غایت بقا) از دو جهت ذیل همین رویکرد جای می‌گیرد: یکی به دلیل دردناک بودن بیماری و دیگری به این دلیل که بیماری قابلیت فرد را هم از حیث کمی و هم کیفی برای لذت بردن کاهش می‌دهد. شاید این نقد مطرح شود که پس چرا بسیاری از انسان‌ها ارضای نیازهای مثلاً جسمانی را فدای چیزهای دیگری می‌کنند؟ اینجا بحث اصلی شروع می‌شود: کارکردهای روانشناختی و ارگانیکی نظام‌های تمثیلات. از یک سو، بخشی از این فدا کردن لذت‌های جسمانی، برای کسب لذایذ روانی‌ای است که عملاً از لذت‌های جسمانی جدا نیستند. صرف ارضای نیازهای جسمانی فرد را شاد نمی‌کند. برای مثال مرفه‌ترین جامعه (از حیث امکانات لذت بردن) لزوماً شادترین (در معنای راضی‌ترین) جمعیت را ندارد. اینجا نظام‌های تمثیلات محوریت می‌یابند. ماهیت و کارکرد نظام‌های تمثیلات در فصول «روش‌شناسی» و

«باورشناسی» به کفایت توضیح داده شده است، اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط است، می‌توان این فرارفتن از نیازهای جسمانی را ذیل دو دسته متقابلاً تبادل‌پذیر جای داد: یکی غلبه امیال روانی (مانند قدرت‌طلبی یا شهرت‌طلبی)، و دیگری غلبه شکل‌های ایدئالیزه‌شده نیازهای جسمانی (مانند وعده بهشت در ادیان عرفی همراه با لذت جاودان). در دسته نخست، فرد حاضر است ارضای نیازهای جسمانی خود را فدای ارضای نیازهای روانی مطلوب‌ترش بکند و در دسته دوم، یک نظام تمثیلات برای تجمیع و از آن خودسازی نیروی جمعی میل به ارضای جسمانی، وعده نامتناهی یا اغراق‌آمیزی از ارضا در آینده‌ای نامعلوم (عمدتاً آخرالزمانی: چه سکولار چه مذهبی) را به باورمندانش می‌دهد. می‌توان وارد بحث مفصلی درباره تقسیم‌بندی هر دو دسته شد که البته حتماً سودمند است، اما ارتباطی به بحث حاضر ندارد. مهم این است که تمام این غایات بر همان اصل کاهش درد/افزایش لذت (یا به بیان دقیق‌تر کاهش رنج/افزایش شادی) استوارند. حتی می‌توان با چرخشی غایت‌شناختی نشان داد که اصل بقا نیز ذیل اصل میل قرار می‌گیرد و برخلاف تقدم غایت‌شناختی هرم مازلو، ممکن است فرد، برای مثال در نظام فرهنگی مصرف‌گرای فعلی، حتی از نان شبش بزند تا لباسی شیک‌تر بپوشد یا جانش را فدای یک لذت پیش‌پافتاده کند: در این معنا برای فرد یک نیاز حیاتی لزوماً یک نیاز اساسی نیست. این امر تمام تبعات و محصولات فرهنگی حاصله را شامل می‌شود. حتی زمانی که تصور می‌کنیم فردی در حال آزار دادن خویش است، شاید بتوان نشان داد که یا بناست این آزار دادن به لذتی روانی منجر شود، یا بناست پاداشی چندچندان در آینده در همان مقیاس جسمانی بگیرد (البته ممکن است این آزار هم‌اکنون نیز پاداش خود را در قالب لذت به فرد اعطا کند: سوژه مازوخیست). مسئله این نیست که در اینجا بکوشیم توضیح دهیم که چرا فلان و بهمان کار به اصل اصالت لذت مربوط می‌شوند، بلکه مسئله این است که اصل اصالت لذت ملاک ارزیابی غایت‌شناختی فلان و بهمان کار است. البته این لذت

(و به طور کلی میل) به هیچ وجه شیوه‌ای ساده و خطی را تا ارضا طی نمی‌کنند (این امر به ویژه در خصوص میل جنسی و عاطفه متناظر با آن یعنی «شهوت» و «عشق» صادق است: و البته پرداختن به این پیچیدگی بر عهده حوزه‌هایی از قبیل روانشناسی، علم‌الانفس و روانکاوی است. این اثر، برخلاف روانکاوی که همواره محوریتی بی‌رقیب به عشق و میل جنسی می‌بخشد - و البته به ناچار چنین است زیرا تنها می‌تواند در سطح میل درجا بزند و رادیکال‌ترین توصیه‌اش شعار «به میل‌ت وفادار بمان» است - میل جنسی و عشق را به سطح میل و عاطفه در پیوند با آن تنزل می‌دهد و عامدانه از محوریت بخشیدن به هر دو خودداری می‌کند). عوامل طبیعی و فرهنگی دیگری دست‌اندرکارند که میل را به ضد خود بدل می‌کند و نوعی غایت معکوس را رقم می‌زند. هرچند در وهله نخست به نظر می‌رسد که میل تمایلی درونی برای ارضا شدن دارد، اما می‌توان نشان داد که به نحوی پارادوکسیکال، میل با ارضا نابود می‌شود، و منطق حاکم بر میل، برای حفظ خود (به یک معنا، برای صیانت از بقای خود: کوناتوسِ میل)، تمایلی همزمان به عدم ارضا دارد (در این معنا پلاستیسیته می‌تواند به روانکاوی برای فهم این همزمانی متناقض نیز یاری رساند، که البته در محدوده بحث این اثر به عنوان جلد نخست نیست). این اصلی روانشناختی است که تحقق غایت، نه منجر به رستگاری، بلکه منجر به سرخوردگی مضاعف می‌شود. با این همه، اینجا روانشناسی صرفاً شناخت کارکرد مستقل روان انسان نیست، بلکه اساساً خصلتی جامعه‌شناختی دارد. از این طریق می‌توان راهی گشود به فهم اینکه چرا نه تنها تاناتوس از حیث قدرت بر اروس غلبه دارد، بلکه حتی اروس نیز بدون تاناتوس ممکن نیست. این مهم در مواجهه با این تعبیر ساده نمودار می‌شود که «غایت زندگی مرگ است». اینجاست که می‌توانیم دو سطح اول را درهم آمیزیم. گویی خود غایت بقا با غایت لذت ارتباط دارد. این البته سخن چندان نامتعارفی نیست. اما این ادعا می‌تواند مناقشه‌برانگیز باشد که این رابطه در سطوح معکوس عمل می‌کند. یعنی ارضا بر علیه بقا عمل می‌کند.

صرف غایت بقا، در مقام غایت محافظه کارانه حفظ وضع موجود، هرچند حیات بیولوژیک سوژه را تضمین می‌کند، اما میل را به ملال دچار می‌کند. غایت میل فراروی و تخطی و کسب لذت ناشی از آن است. البته فرد می‌کوشد تا هم خدا را داشته باشد و هم خرما را. یعنی هم لذت ببرد و هم خطر نکند. اما این کوششی است پیشاپیش شکست خورده: مانند تجربه طبیعت وحشی آمازون در محفظه‌ای مطمئن و بدون تجربه خطرات ناشی از آن. اینجا آن چیزی سربرمی‌آورد که نوسان بی‌پایان میل می‌خوانیم: میان میل به بقا (حفظ وضع موجود) و میل به لذت (با هزینه فراروی از وضع موجود و تخطی از مرزها). آنچه ما در ابتدا قانون افزایش لذت و کاهش درد نامیدیم، اکنون از درون دچار تناقض می‌شود: افزایش لذت به افزایش درد (ترس و تشویش ناشی از تغییر وضعیت) منتهی می‌شود و کاهش درد به کاهش لذت (یعنی ملال).

حال این تناقض را در پراتز قرار می‌دهیم و به اصل نخست باز می‌گردیم. ما همواره در اصل لذت، افزایش لذت و کاهش درد را یک عامل در نظر گرفتیم، اما به تعبیر ناصر خسرو، «لذت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر»^۱. در حقیقت، در اینجا نوعی انتخاب میان افزایش لذت و کاهش درد نیز وجود دارد و اگر به نحوی دقیق‌تر به ارتباط لذت و درد نظر کنیم، درمی‌یابیم که در اینجا با طرفین نوعی طیف مواجه‌ایم: عقل عرفی معمولاً به نحوی محافظه‌کارانه گمان می‌کند که کاهش درد را بر افزایش لذت ترجیح می‌دهد. آزمایش سال ۲۰۱۴ (تیموتی ویلسون و همکاران، دانشگاه ویرجینا) نیز هر چند نشان داد که انسان گاهی درد فیزیکی را انتخاب می‌کند، اما اگر این درد فیزیکی کوچک را در برابر هیولای ملال قرار دهیم، بازهم

^۱ ناصر خسرو (۱۳۸۷)، زادالمسافرین، تصحیح: محمد بذل‌الرحمن، تهران: اساطیر، ص ۲۳۳.

فصل ۵. غایت‌شناسی

قاعده نقض نمی‌شود. انسان معمولاً برای اجتناب از رنج بیشتر، اگر چاره‌ای نداشته باشد، حاضر است به رنج کمتر تن دهد.

برداشت ساده‌شده و تقلیل‌یافته فوق را در مرکز محور مختصات قرار می‌دهیم. در خط افقی (x) دو سرحد وجود دارد: یکی آنها که حاضرند برای لذت بیشتر درد بیشتری بکشند و سوی دیگر آنها که حاضرند برای درد کمتر، لذت کمتری ببرند. هر دو سو قاعده اصلت کاهش درد/افزایش لذت را مراعات می‌کنند، اما بنا بر اولویت‌های متفاوت. مسئله این است که اگر بنا بر انتخاب باشد، کدام را انتخاب می‌کنیم: افزایش لذت یا کاهش درد؟ همانگونه که اشاره شد، در یک طرف طیف البته رویکردهایی هستند که اصلت را مطلقاً بر کاهش درد گذاشته‌اند و حاضر شدند برای این مهم، لذت را فدا کنند. در شرق بوداییان و در غرب رواقیان. هر چند هر دو، نوع نوینی از لذت را وعده می‌دهند، اما هر دوی اینها در مرحله غایی‌شان (که برای انسان متعارف ابداً قابل تصور نیست) نه ایجابی بلکه سلبی‌اند: هم نیبانی‌بودایی و هم آپا‌ته‌یای رواقی.

اما در طرف مقابل، طیف رویکردی جای دارد که برعکس، اولویت را بر افزایش لذت تا سرحدات آن قرار داده و حتی درد حاصل از آن را نیز مشتاقانه پذیراست. می‌دانیم که هزینه افزایش لذت، به ویژه فراتر از سطح متعارف، بروز نوع تازه و هولناکی از رنج است. بهترین تبیین برای این امر تمایز لذت (pleasure) و ژوئی‌سانس (Jouissance) در روانکاوی لکانی است. اگر فردی خواستار تجربه لذت در اوج آن است، باید هزینه آن را نیز بپردازد: رنج و اضطراب. اگر بخواهیم، مشابه آن سوی طیف، برای این سو نیز نمادی برگزینیم، من اینجا مارکی دوساد را پیشنهاد می‌دهم. و شاید در سطحی فلسفی‌تر نیچه و باتای (فیلسوفان افراط و شدت) را. انسان‌های متعارف نیز البته میان این دو طیف سرگردان‌اند و در لحظاتی

از زندگی‌شان اندکی به این سو و آن سو متمایل شوند. عمده انسان‌ها در بخش مرکزی نزدیک به سرِ دردپرهیز طیف پرهیزکاران (چه به شکل دینی (عمل به دستورات دینی به واسطه ترس از عذاب دوزخ) و چه به شکل سکولارش (عمل به دستورات بهداشتی به واسطه ترس از بیماری یا دردهای عمدتاً جسمانی)) قرار دارند و بخش دیگری نیز نزدیکتر به سرِ لذت‌طلب طیف انسان‌های خوشباش، برخی مجانین یا حتی معتادین و دائم‌الخمرها هستند. تا اینجا هیچ کدام این رویکردها بدیلی برای چرخه افزایش لذت و کاهش درد نبودند، هرچند نمونه‌های معدودِ رادیکالیزه‌شده‌ای در هر دو طرف به چشم می‌خوردند. حال اگر فرد در اوج بی‌دردی احساس لذتی خارق‌العاده بکند یا در اوج لذت، فرد با رسیدن به نوعی تائرناپذیری، به بی‌دردی برسد چه؟ آیا خطی که ترسیم کردیم، در واقع نه یک خط بلکه یک دایره خواهد بود که دو طرفش به یکدیگر می‌رسند (ایده اصلی من در مبحث روش‌شناسی، برای طرح محورها دقیقاً منظومه‌ای از چنین روابط شبدری‌ای است، اما عجالتاً در مجلد حاضر از همین محورکشی خطی فراتر نمی‌رویم). لکان از نسبت کانت با ساد سخن گفت. اما می‌توان اینجا به نسبت شگفت‌لذت‌طلبی مطلق و تائرناپذیری محض، نسبت ساد و بودا، اشاره کرد: ساد در مقام یک قدیس. موريس بلانشو با اشاره به قهرمانان سادی می‌نویسد «آنها بی‌احساس شده‌اند: آنها انتظار دارند که از بی‌احساسی خود، از این حساسیتِ انکارشده لذت ببرند و بدین‌گونه بی‌رحم شوند» او بلافاصله از ساد نقل می‌کند که «روح به شکلی از تائرناپذیری تغییر شکل می‌یابد که سریعاً به لذت‌هایی تغییر ماهیت می‌دهد که به مراتب از لذت‌هایی که افراد از آن طریق ضعف‌هایشان را ارضا می‌کنند الوهی‌ترند»^۱. در این معنا، از دسته‌بندی دهگانه فوق، می‌توان شماره‌های ۲، ۵، ۷،

^۱ بلانشو، موريس (۱۳۹۴)، عقل ساد، ترجمه سمیرا رشیدیپور، تهران: بیدگل، ص ۱۴۶.

فصل ۵. غایت‌شناسی

۱۰، و برداشت‌هایی از دسته ۴، ۶ و ۹ را ذیل کلیت غایتِ بقا و اصل لذت/درد جای داد.

می‌دانیم که متن حاضر بنا (و البته توان آن را) ندارد این بحث را در سطح تقلیل‌گرایی روانکاوانه ادامه دهد، بلکه می‌کوشد تا با ترسیم رنوس کلی و محورهای تناقض میل، هرچند درس‌های خود را به کفایت کسب کرده، به نحوی موجه از آن فراروی کند. پس تقسیمات و مناقشات بی‌پایان غایت در سطح میل را به روانکاوان و روانشناسان می‌سپاریم و سوالی را مطرح می‌کنیم که معنابخش پروژه حاضر است. آیا اصلاً می‌توان غایت دیگری (غیر از بقا و لذت و درد) را تصور کرد؟ دیدیم یکی از پاسخ‌هایی که از فراروی از رنج سخن می‌گوید، بودیسم است. بودیسم مدعی است که راه‌هایی از رنج را یافته و نیبانا دقیقه‌ای ورای لذت و رنج است. هرچند بودیسم امکاناتی تازه خلق کرد، اما دقیقاً به دلیل تأکید دائمی‌اش بر ارائه راهکاری برای «پایان رنج» (سخنی که در سوتاهای متعددی به آن اشاره شده است)، اتفاقاً در همان سطح باقی می‌ماند. گویی بناست در نهایت لذت را فدا کند تا رنج نکشد، یا زندگی را فدا کند تا به مرحله «بی‌مرگی» برسد.

پیش از پاسخ به سوال فوق، لازم به تأکید است که اینکه فرد (یا جامعه‌ای) بخواهد یا بکوشد، آگاهانه یا ناآگاهانه، بر اساس غایت بقا یا اصل لذت عمل کند، به خودی خود اشکالی ندارد. مسئله این است که چنین رویکردی به دلیل ماهیت میل و نیز تن دادن به علل موجه آن، از حیث عملی به رنج و از حیث نظری-تمدنی به نیهیلیسم منجر می‌شود. فرد (یا جامعه) محق است بر این اساس عمل کند، البته به این شرط که نتایج حاصل را صادقانه و مسئولانه بپذیرد و اصالتی را که برای غایت بقا و میل قائل است فریبکارانه پنهان نکند یا ارزشی عام جلوه ندهد. اینجا مجدداً به همان نقطه کلیدی‌ای باز می‌گردیم که شرط امکان مبارزه از آن آغاز شد:

«تصمیم» به فراروی از بی‌معنایی و ناآزادی مبتنی بر صرف تن سپردن به رانه‌ها و امیال. «تصمیم» به یافتن یا ساختنِ غایتی دیگر.

ب. غایت و رای میل

حال این سوال مطرح است که غایتِ و رای بقا و میل اصلاً چگونه غایتی است؟ ممکن است ادعا شود که دو دسته غایت وجود دارد که و رای اصل انسانی فوق عمل می‌کنند: غایت طبیعی و غایت الهی. در واقع افرادی مدعی‌اند که حاضرند لذت خود را فدای غایت الهی کنند و نیز برخی دیگر حاضرند برای حفظ طبیعت (یا به واسطه باور به مرجعیت فرایند طبیعی)، از ارضای میل و حتی بقای خود بگذرند. در مورد دسته اول، که احتمالاً بخش اعظم دینداران این سیاره را شامل می‌شود، فقط لازم است نشان دهیم که چه تعداد از آنها به غایت الهی نه از سر ترس از مجازات (کاهش درد: چه در این جهان نقد چه در آن جهان نسیه) و نه از سر وعده پاداش‌های این‌جهانی یا لذایذ جاودان آن‌جهانی (افزایش لذت به نحوی بی‌حد و حصر) پایبندند. روشن است که تعدادشان اگر صفر نباشد، بسیار بسیار اندک است. خلیفه چهارم مسلمانان و امام نخست شیعیان، علی بن ابی طالب، در حکمت ۲۳۷ نهج البلاغه سخنی مشابه دارد «گروهی خدا را از روی رغبت و میل [به بهشت] پرستش کردند، این عبادت تاجران است و عده‌ای از روی ترس او را پرستیدند و این عبادت بردگان است و جمعی دیگر خدا را برای شکر نعمت‌ها [و این که شایسته عبادت است] پرستیدند. این عبادت آزادگان است». به بیان دیگر، سر سپردن به غایتی که خدا برای انسان تعیین کرده، عمدتاً (اگر نگوئیم مطلقاً) یا از سر ترس از عذاب (عبادت بردگان) است یا میل به لذت و پاداش (عبادت تاجران). در مورد غایت طبیعت وضع به مراتب روشن‌تر است: بخش اعظم حامیان طبیعت و محیط زیست غایت اصلی بقای انسانی را مد نظر دارند (طبیعت در مقام محیط زیست انسان)، و بخش کمتر حتی ارضای میل‌های عاطفی‌شان را. در یک کلام،

فصل ۵. غایت‌شناسی

مسئله بر سر غایت طبیعت یا خداوند نیست، مسئله این است که حتی اگر بر فرض محال، تصویری از غایت طبیعت یا خداوند داشته باشیم، با چه انگیزه‌ای آن را سرلوحه قرار دهیم؟ و حال آیا خود همان انگیزه ذیل اصل میل (کاهش درد/افزایش لذت) جای نخواهد گرفت؟

با این وصف، محدود انسانهایی ممکن است مدعی باشند که غایت الهی یا طبیعی را فقط از آن رو که غایتی الهی یا طبیعی است ارجح می‌نهند. مثلاً با این استدلال نیهیلیستی که حیات انسان فی‌نفسه ارزشی ندارد، پس چرا از منبعی ارزشمند بیرون از انسان، به این حیات ارزش نبخشیم؟ این موضع از نظر من ارزشمند است و دستکم نسبت به موضع عام اکثریت گامی به جلوست. اما مشکل اصلی این رویکردها نیز، به فرض صدافتشان، دگرآئینی ارزش‌مدارانه‌شان است. به بیان دیگر، از این منظر حیات انسانی فی‌نفسه بی‌ارزش است و برای ارزش یافتن باید به منبعی خارجی از ارزش متصل گردد. در اینجا گویی یک انسان اصلاً غایتی از آن خویش ندارد و صرفاً در بهترین حالت (اگر تمام مناقشات را نادیده بگیریم)، مهره‌ای کوچک است در ماشین طبیعی یا الهی. فارغ از سه مسئله بحرانی چنین رویکردهایی (یعنی به تعبیری گرگیاسی، ۱. آیا اصلاً طبیعت و خدایی وجود دارند؟ ۲. اگر وجود دارند، آیا اصلاً غایتی دارند؟ ۳. اگر غایتی دارند، آیا اصلاً برای ما شناختنی است؟)، مشکل اصلی در خود دگرآئینی است. کانت در بنیادگذاری متافیزیک اخلاقی سرفصلی را به این بحث اختصاص داده است با این عنوان: «دگرآئینی اراده به‌مثابه سرچشمه همه اصول دروغین اخلاق». او نشان می‌دهد که به چه معنا تمام اصول اخلاقی موجود (اعم از تجربی و عقلانی)، دگرآئین هستند. استدلال او در نقد اخلاقی دگرآئین به طور خلاصه از این قرار است: «اگر اراده آن قانونی را که می‌بایست وی را متعین سازد در جای دیگری به‌جز در قابلیت ضابطه‌های‌اش برای قانونگذاری کلی خودش و در نتیجه، در صورتی که از خود

فرا تر رود، در خصوصیت یکی از ابژه‌های خویش جست‌وجو کند، آن‌گاه دگر قانونگذاری [یا دگرآئینی] همواره رخ می‌نماید. در این صورت، اراده خودش قانون نمی‌دهد، بلکه ابژه از طریق نسبت‌اش با اراده به اراده قانون می‌دهد. این نسبت، حال چه بر تمایل استوار باشد چه بر تصورات عقل، فقط به «امر»های مشروط مجال ممکن شدن می‌دهد: من می‌بایست چیزی را انجام دهم چرا که چیز دیگری را می‌خواهم^۱. این شکاف میان من (در مقام عامل اخلاق) و دیگری (در مقام منبع قانون اخلاقی)، نه تنها خود اخلاق را به چالش می‌کشد و غایت را بیرونی و در نتیجه، انسان را صرفاً به «وسيله» بدل می‌سازد، بلکه حتی فراتر از آن، سوژه را وارد بازی بی‌پایان شناخت غایت «دیگری» می‌کند، که امری است ناممکن. ملاحظه کردیم که ابتدای غایت معنابخش بر شناخت ابژکتیو چگونه به شکست منجر می‌شود. در این معنا، سوژه به جای اخلاقی زیستن، تمام هم و غمش را باید مصروف کشف قاعده اخلاقی از طریق ذهن خوانی واسطه‌ها، یا رمزگشایی پدیدارهای طبیعی یا پیام‌های الهی کند. کانت در سوی مقابل از خودآئینی سوژه حمایت می‌کند، اما راهکار بدیلی که خود عرضه می‌دارد، به دلیل برداشت ساده‌انگارانه و مدرنش از اشتراک عقل عمومی بشری، و تصور نوعی استقلال و ماهیت پیش‌اسوبژکتیو برای این عقل، به نوع دیگری از دگرآئینی می‌رسد که بر ضلع سوم مثلث نظام تمثیلات مبتنی است: یعنی نه خدا، نه طبیعت، بلکه عقل (عقل انسان یا موجودات به قدر کافی انسان‌گونه).

پس یک راهکار بدیل، اقتدا به «عقلی مستقل» است. یعنی دست یافتن به لنگرگاهی عقلانی بیرون از مناقشات و تناقضات برآمده از «میل» که فی‌نفسه بتواند

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰)، بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نی،

موجه‌کننده رفتار و زندگی فرد باشد: اخلاق عقلانی مدرن یا نمونه مشهور عقل عملی کانتی در مقابل میل. قاعده اخلاقی کانت البته مستقل از چرخه لذت و درد عمل می‌کند و حقانیت خود را نه از میل انسانی، بلکه از حقانیت ذاتی قاعده اخلاقی عقلانی اخذ می‌کند. در این معنا کانت شاید یکی از معدود دقایق اندیشه بشری است که توانسته از اصل مبتنی بر درد و لذت (میل) فراتر رود. اما کانت در اینجا علاوه بر مشکلات اساسی بسیار، با دو مسئله کلیدی مواجه است: اولاً فرمالیسم اخلاقی و ثانیاً فقدان انگیزه برای عمل اخلاقی. به بیان دیگر، از یک سو، او در تلاش برای استقلال اخلاق از میل تا آنجا پیش می‌رود که مجبور می‌شود اخلاق را بر منطق صوری (اصل امتناع تناقض = متجلی شده در اصل اول اخلاق کانتی) مبتنی کند و این باعث می‌شود این اخلاق نسبت به محتوای عمل بی‌تفاوت شود و نتواند تجویزی ارزش‌مدارانه عملی به دست دهد. همچنین به واسطه همین فرمالیسم است که خیر مطلق نامتناقض به همان اندازه موجه است که شر مطلق نامتناقض. از سوی دیگر، فرد برای ایستادن در برابر میل و عمل به قاعده اخلاقی باید انگیزه عملی کافی داشته باشد. کانت نمی‌تواند این انگیزه را بر میل استوار کند، چرا که کل ماجرا به باد می‌رود و به نقض غرض منجر می‌شود، اما در عین حال نمی‌تواند آن را بر خود عقل مبتنی کند، چرا که عقل هرچند می‌تواند ضابطه تعیین کند و دستور دهد، اما قدرتی برای اعمال دستور خود ندارد و برای تحقق فرمانش باید واسطه‌ای موثر در میل و اراده فرد بیابد (کانت اینجا عامدانه مفهوم مبهم «احترام» را مطرح می‌کند که عملاً پایی در «میل» دارد). علاوه بر دو مورد فوق، می‌توان این نقد را نیز مطرح کرد که به واسطه تصور مدرن کانت از قواعد عقلی ثابت و مشترک، در حقیقت مرجع این قانون اخلاقی نه خود سوژه بلکه عقلی مستقل در ناکجاست، و خود این عقل برای کلیت بخشی به قانون اخلاقی چنان از سوژه تکین مستقل می‌شود که نوع دیگری از دگرآیینی را رقم می‌زند. در نتیجه،

هرچند کانت گامی به پیش برداشت، اما در به سرانجام رساندن اخلاق خودآئین ناکام ماند.

همچنین ممکن است، نوعی غایت‌شناسی مطرح شود که در واکنش به شکست غایت‌های فوق، موضعی صرفاً واکنشی و منفی اتخاذ کند و غایت خود را نفی وضع موجود قرار دهد (مانند رویکردهای آنارشیستی: «در یک کلام، ما همه قانونگذاری‌ها، اتوریته‌ها و اثرگذاری‌های ممتاز، مجاز، رسمی و حقوقی را رد می‌کنیم؛ ... این است که ما آنارشیست هستیم»^۱). می‌دانیم که چنین منفیت محضی اساساً توهم است. تفاوت اصلی این رویکرد با سایر رویکردها این است که از نتایج ایجابی خود غافل است و نمی‌خواهد مسئولیت ارزش‌گذاری آنها و نیز تبعات اعمال‌ش را بپذیرد. این رویکرد فراموش می‌کند که هر عملی، در عین حال که نفی‌کننده است، وجهی ایجابی نیز دارد و نمی‌توان با این توجیه که «من کاری به نتایج ایجابی عملم ندارم» از پذیرش مسئولیت و توجیه عمل‌شانه خالی کرد. اگر یک آنارشیست از نتایج عمل منفی‌اش دفاع کند، دیگر آنارشیست نیست. در این معنا، یک غایت‌شناسی صرفاً نفی‌کننده، هر چند در مواجهه با ایجابیت محافظه‌کارانه حاکم گامی به پیش است، اما همچنان یکجانبه عمل می‌کند و در نهایت (بنا به شواهد تاریخی) ساده‌لوحانه همدست همان جریان‌هایی می‌شود که نقد می‌کند (نمونه‌ی تاثیر ترور ولیعهد اتریش از سوی تروریست آنارشیست ناسیونالیست، گاوریلو پرنسیپ در به راه افتادن جنگ جهانی اول).

همچنین در سوی دیگر، و باز هم با ماهیتی منفی، در برابر خودخواهی فردی، انواعی از غایت نفی‌خود، آگاهانه یا ناآگاهانه، مطرح می‌شود که نمی‌توان آنها را به

^۱ باکونین، میخائیل (۱۴۰۱)، خدا و دولت، ترجمه علیرضا گودرزی، تهران: رسن، ص ۶۷.

فصل ۵. غایت‌شناسی

نحوی سرراست ذیل غایت‌شناسی لذت/درد جای داد. این شیوه‌های نفی «خود» با هدف معیار قرار دادن «دیگری»، به نوعی تصور (یا توهم) فداکاری منجر می‌شود که البته همواره ادعایی محل تردید است. توهم فدا کردن امیال خویش در پیشگاه خداوند (نمونه قدیس)، توهم فدا کردن خویش در برابر «دیگری» به طور کل (اخلاق معکوس: نمونه لویناس)، توهم فدا کردن خود برای نجات طبیعت (ناتورالیسم ضد اومانستی که با ناتورالیسم اومانستی (یعنی حفظ طبیعت با هدف حفظ انسان) متفاوت است)، یا نمونه شایع‌تر توهم فدا کردن خود برای یک دیگری شخصی هم‌ارز (والایش ابژه لیبیدو: نمونه عشق که در سطحی ورای «لذت» عمل می‌کند).

به طور کلی این شیوه‌های فراروی از غایت‌شناسی مبتنی بر بقا یا لذت/درد (خواه صادقانه باشند، خواه کاسبکارانه و باز هم بر اساس اصل میل) دربرگیرنده موارد شماره ۱، ۳، ۸، و نیز برداشت‌هایی از ۴، ۶ و ۹ از دسته‌بندی ده‌گانه فوق است.

حال می‌توان پس از بیان اجمالی آنچه هست، به پرسش اصلی ما پاسخ داد: غایت مبارزه چیست؟ اگر منشاء غایت مبارزه بیرون از فرد باشد، تمام مصائب دگرآئینی دوباره سربر می‌آورند. اگر منشاء غایت مبارزه درون فرد باشد، آنگاه کثرت‌گرایی در غایات به نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی-عملی منجر می‌شود که از قضا از شاخصه‌های نیهیلیسم است. علاوه بر این، خود «میل» نیز ماهیتی پارادوکسیکال دارد و در نتیجه، «چون کشتی بی‌لنگر» انسان را به دنبال خود به این سو و آن سو می‌کشاند. و در نهایت، حتی اگر غایت را بر فرد استوار کنیم، غیر از مسائل فوق (نسبی‌گرایی و نوسان درونی)، مشکل اصلی اینجاست که هر شکلی از «میل درونی» اساساً «بیرونی» است و محصول شرایط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، بیولوژیک، زیست‌محیطی و غیره: و در نتیجه، بازهم نوع دیگری از دگرآئینی را

منعکس می‌سازد. غیر از این مسئله، باید به این پرسش هم پاسخ داد که فارغ از منشاء غایت، چه چیزی ارزش غایت را موجه می‌سازد؟ به بیان دیگر، چه چیزی آن قدر ارزش دارد که غایت زندگی انسان قرار گیرد و چگونه می‌توان ارزش آن را توجیه کرد؟ این پرسش‌ها نقطه عزیمت ما برای بحث ایجابی در خصوص غایت‌شناسی است.

منشاء غایت

منشاء غایت کجاست؟ اجازه دهید با الهام از تقسیم بندی فوق‌الذکر کانت از دوگانه‌ای آغاز کنیم که بعدها آن را به نقد خواهیم کشید: منشاء غایت یا درون فرد است یا بیرون از او. اگر خود فرد منشاء باشد، قاعده خودآئین است، اما معضلات دیگری پیش خواهد آمد، مانند کثرتِ غایات و غلبه خودخواهی فردی. اگر منشاء غایت زندگی فرد بیرون از او باشد، معضل دگرآئینی پیش می‌آید که در بالا جهات مختلف آن نیز ذکر شد. با توجه به مباحثی که در مقدمه نیز مطرح شد، در ابتدا لازم است قاطعانه اظهار کنم که هر شکلی از غایت باید پایی در خود فرد داشته باشد. به بیان دیگر، دگرآئینی به هر شکلیش ناموجه است. ما از شرط کانتی آزادی، یعنی خودقانونگذاری (یا در اینجا هم‌منشاء بودن عامل عمل و غایت‌گذار)، آغاز می‌کنیم، و سعی خواهیم کرد که با رویکردی تازه مشکلات آن را رفع کنیم. پس غایت زندگی انسان بیرون از او نیست، اما این بدان معنا نیست که این غایت باید بر میل استوار شود. در اینجا لازم است دو نوع غایت را از یکدیگر جدا کنیم که مستقلاً مشغول اثرگذاری‌اند. از یک سو، غایت عام انسانی (از میل به بقا گرفته تا اصل میل) است که بخش اعظم رفتار انسان را خودآگاه یا ناخودآگاه تشکیل می‌دهد. مسئله این است که از نظر نظام حاضر، این غایت نه مطرود است نه غایت اصلی. بدیهی است که فرد مقتضیات حیاتی و در نهایت اصل لذت را همواره مد نظر دارد. پس اگر فردی هم این غایت ابتدایی (دو سطح نامبرده) را غایت زندگی

خود قرار داد بر او حرجی نیست. فرد حق دارد انتخاب کند. در حال حاضر با چنین انتخابی کاری نداریم، و بعدها در بخش سیاست است که بناست چگونگی مواجهه با چنین فرد (یا افرادی یا جامعه‌ای) را صورت‌بندی کنیم. عجالتاً اگر فردی (یا افرادی) اصلاً نخواستند که به غایتی فراتر راه یابند، هیچ اشکالی ندارد. آنها باید مسئولیت غایت‌شناسی خود را بپذیرند و فقط از شمول مخاطب خاص این نوشتار خارج می‌شوند. حال از سوی دیگر، فرض می‌کنیم که فرد یا افرادی وجود دارند که این دو سطح ابتدایی غایت برایشان، نه غایت اصلی زندگی، بلکه غایت ثانویه‌ای است که به طور کلی بنا نیست طرد یا نقد شود، مگر زمانی که با غایت اصلی در تعارض قرار بگیرد. اگر تاکنون نقدی بر این نوع غایت‌یابی وارد شد، صرفاً بر این اساس بوده که چنین غایتی نمی‌تواند به نحوی موجه «غایت اصلی خود زندگی» و معنابخش آن باشد، و این نقد به معنای زیر سوال بردن کلی رفتارهای غریزی یا تلاش برای افزایش لذت و کاهش درد نیست. حال پرسش این است که پس منشاء غایت اصلی و رای دو سطح قبل کجاست؟ پاسخ من به این پرسش این است: «خود زیستن سوژه». غایت نه چیزی بیرون از زندگی که بناست زندگی فدای آن شود، بلکه خود زیستن است. میان هدف غایت و منشاء غایت فاصله‌ای نیست و دقیقاً به همین دلیل فرد بی‌آنکه دچار بیگانگی (دوپارگی) شود، و نیز بی‌آنکه دچار انقیاد (تحت غایت بیرونی) شود، می‌تواند خود زیستن را غایت خویش بداند. حال امکان دارد این نقد مطرح شود که اصلاً چه احتیاجی به این همه حرف و حدیث؟ مگر زندگی خودش غایت خودش نیست؟ پاسخ منفی است. انسان علی‌رغم تمام سخنان درباره زندگی، خود زندگی را به غایت خود بدل نساخته است. این ادعا برای مخاطب احتمالاً غیرقابل قبول به نظر برسد. او البته حق دارد، زیرا برداشتی که از مفهوم «زندگی» در ذهن او حاضر است، احتمالاً بسیار خام و عمدتاً دارای دلالت‌های بیولوژیک و حیوانی است. لذا لازم است، به تعریف خود

مفهوم زندگی یا زیستن در معنای مدنظرمان بردازیم. تازه در آن صورت می‌توانیم از ارزش این زندگی دفاع کنیم.

ابتدا لازم است اشاره شود که «زندگی» مد نظر ما به معنای طول عمر کمی بیولوژیک نیست. زندگی اصلاً امتدادی کمی ندارد و اگر پیوستاری هم بناست به آن اطلاق شود، باید آن را مجموعه‌ای از تصمیم‌ها و انتخاب‌های گسسته دانست. به همین دلیل و برای کاهش سوءفهم در این خصوص، در این متن کوشیدیم تا حتی الامکان به جای آن از واژه «زیستن» بهره ببریم که هم فعالانه‌تر (مصدر در برابر اسم) است و هم دارای دلالت‌های رادیکال‌تر. حتی بدین طریق می‌توان میان زیستن فعالانه (مبتنی بر «تصمیم» در هر لحظه) و زندگی منفعلانه (با محوریت بقا و اصل میل) تمایز قائل شد. البته طبیعت به ما نشان داده است که دست یافتن به مقتضیات خود زندگی عرفی نیز نیازمند جنگ و جدال و تقلاست: برخلاف موهومات خوش‌خیالانه درباره صلح با طبیعت و آرامش طبیعی، عرصه طبیعت چیزی غیر از جنگ و جدال و کشتار دائمی نیست. هر موجودی برای هر لحظه زنده ماندن در نبردی خونین با موجودات دیگر است. صلح در معنای عوامانه موجود، هدفی است که تنها شاید بعد از مرگ تحقق یابد. اما این تقلا برای بقا یا لذت آن چیزی نیست که من «مبارزه» می‌نامم. این نکته بسیار مهم است که یکی از معضلات پیش روی مفهوم مبارزه سیاسی، به ویژه در دو قرن اخیر خلط شدن همین دو کارکرد بوده است: از یک سو، تلاش برای کاهش درد و افزایش لذت و از سوی دیگر، تلاش برای معنابخشی موجه به زیستن. هر دو البته قابل دفاع‌اند اما در دو سطح مختلف و با دو منطق متفاوت. فهم این نکته، کلید فهم کل نظام مبارزاتی حاضر است.

فصل ۵. غایت‌شناسی

پس منشاء و غایت زیستن هر دو برآمده از خود آن‌اند. در این معنا «زیستن» یعنی دقیقاً فراروی از «زندگی عرفی» (مبتنی بر بقا و میل). نکته بسیار مهم این است که اینجا ضدیتی با امیال وجود ندارد. بنا نیست فرد بر ضد بقای خود عمل کند یا بیشتر درد بکشد یا لذت کمتری ببرد، بلکه اصلاً بناست غایت اصلی‌اش، از سنخ بقا و لذت و درد، نباشد، زیرا لذت و درد نسبت به سطح بالاتر غایت‌شناختی مد نظر ما لااقتضا هستند. به بیان دقیق‌تر، بناست مبارزه به قاعده رایج اشتیاق حریصانه به لذت و فرار ترس‌خورده از درد تن ندهد. پس نه میل به لذت بردن مورد انتقاد است نه میل به درد نکشیدن، بلکه مسئله بر سر «حرص زدن» است: یعنی اولویت بخشیدن کاذب به اصل میل. مبارزه نه علیه امیال، بلکه در راستای فراروی از صرف ارضای امیال است.

همچنین در اینجا زیستن ابتدا و بالذات تجربه‌ای فردی است. فرد با خود مواجه می‌شود (اگر بشود) و تصمیم می‌گیرد (اگر بگیرد) که صرفاً زندگی نکند، بلکه زیستنده باشد. آیا بناست تمام افراد چنین باشند؟ اینجا اصلاً بحث از تمام یا اکثریت یا حتی اقلیت نیست. مسئله، البته در ابتدا، یک فرد است که می‌خواهد در برابر فروکاسته شدنش به صرف بقا و ارضای میل و نیهیلیسم حاصل از آن بایستد و فراتر رود. خود اینکه فرد به چه طریقی فراروی می‌کند یا حتی چه انگیزه‌های روانی، فرهنگی یا اخلاقی‌ای دارد، بحثی دیگر است. اینکه چگونه و با چه معیاری می‌تواند برای خودش، و حتی در سطحی فراتر، در برابر دیگران، از ارزش تصمیمش دفاع کند نیز بحثی دیگر است که ما در ادامه موظفیم به آنها بپردازیم. فعلاً با یک سوژه تکیین مواجه‌ایم که «تصمیم» می‌گیرد به زندگی‌اش معنا ببخشد. فارغ از اینکه این تصمیم چقدر محصول جامعه و وضعیت و امور پیش‌داده هستند، فارغ از اینکه اصلاً سوژه واجد ماهیت ذاتی باشد یا نباشد، فارغ از اینکه فرد چه انگیزه‌هایی برای این فراروی دارد، فارغ از اینکه چقدر بتواند از آن دفاع یا آن را

موجه کند یا بدان پایبند بماند، این نخستین گام است که فرد با آن مبارزه را آغاز می‌کند و «از صف مردگان» و «نفوس معطله» بیرون می‌زند و از اولویت‌بخشی غایت‌شناختی به اصل بقا و لذت سربازمی‌زند: خود این تصمیم شکافی عمیق در زندگی فرد می‌اندازد و امکان زیستی تازه را رقم می‌زند. این مبارزه‌ای لزوماً همگانی نیست، حتی در این سطح عقلانی هم نیست. حتی شاید بتوان ریشه‌های این تصمیم را روانشناسانه بررسی کرد و آنها به میل یا رانه یا خصلتی ژنتیک تقلیل داد، هیچ‌کدام در حال حاضر اهمیتی ندارند. مهم این است که تصمیمی رخ داده و فرد نخستین گام را برمی‌دارد. از این پس، برخلاف تصور رایج، تازه مبارزه آغاز می‌شود: آگاهی از وضعیت، آگاهی از خود، آگاهی از غایت، موجه‌سازی، خلقِ بدیل‌ها، عمل قاطعانه بر اساس آمادگی و توجیه اعمال و انتخاب‌ها بر اساس یک نظام تمثیلات موجه.

ارزش غایت

مسئله کلیدی دیگری منطقی‌تر اینجا باید طرح شود: چگونه می‌توان غایت را توجیه کرد و بدان ارزشی نسبت داد؟ مگر نه اینکه برای ارزش‌گذاری همواره باید از منبع مشروعیت‌بخش یا ارزش‌مدار بیرونی تغذیه کرد: ارزش‌های طبیعی، ارزش‌های الهی، ارزش‌های عقلی-بشری؟ اما همانگونه که دیدیم تمسک به تمام این منابع ما را دچار دگرآئینی می‌کنند. حال اگر اولاً منبع ارزش منبعی به‌ظاهر سرشار و بیرونی نباشد، و ثانیاً منشأ غایت نیز به نحو خطی، امری در پایان راه، بلکه دقیقاً در اینجا و اکنون و در زیستن این سوژه در لحظه این تصمیم باشد چه؟ آیا مجبور نیستیم اینجا غایت‌شناسی هگلی را نقد (یا حتی بازصورتبندی) کنیم و از ایستادن در مغاکِ اکنون سخن بگوییم؟ اینجا لازم است پیش از ادامه بحث، به بازاندیشی انتقادی در خصوص هر دو اصطلاح «ارزش» و «غایت» پردازیم و پس از بازصورتبندی آنها، مجدداً از (اما این بار از معنای تازه) آنها در بحث استفاده کنیم.

آنگاه که از ارزش سخن به میان می‌آید نخستین چیزی که به ذهن می‌رسد، یک معیار بیرونی است شبیه بانک یا مخزن. برای ارزش‌گذاری همواره باید معیاری برای مقایسه وجود داشته باشد. زمانی که از ارزش یک شیء صحبت می‌کنیم، نخستین دلالتی که به ذهن متبادر می‌شود احتمالاً مالی است، آن هم به این دلیل ساده که اکنون به لحاظ تاریخی در دورانی از تمدن زندگی می‌کنیم که «پول» ملاک اصلی و فراگیر ارزش‌گذاری محسوب می‌شود. اگر کسی به شما بگوید که بیایید مثلاً صد کتاب معمولی را با یک انگشتر الماس تعویض کنید، شما حاضر به انجامش نیستید، چرا که می‌دانید آن انگشتر سبک‌وزن چند گرمی میلیون‌ها برابر آن کتاب‌های سنگین وزن «می‌ارزد». کودکانی که هنوز به تمامی متمدن نشده‌اند، این سطح از ارزش‌گذاری را درک نمی‌کنند. ملاک‌های ارزش‌گذاری آنها بر اساس خصلت‌های طبیعی‌تر بزرگ‌تر، بیشتر، خوشمزه‌تر و غیره استوار است. به همین دلیل آنها ممکن است دو اسکناس هزار تومانی را بر یک اسکناس ده‌هزارتومانی ترجیح می‌دهند. پس ارزش ابتدا نیازمند ملاکی مشخص و مشترک، و در یک کلام «کلی» است؛ بدون ارجاع به امر کلی نه ارزش‌گذاری‌ای ممکن است و نه مقایسه‌ای. اما حتی در این نظام نیز برخی مواقع اموری وجود دارند که با هیچ معیار و ملاکی قابل مقایسه نیستند. برای مثال، اگر به شما بگویند با دریافت چه مبلغی حاضر به مرگ والدین، یا از آن بیشتر، معشوقتان هستید، چه می‌گویید؟ آیا مبلغی به ذهنتان می‌آید؟ یا در ازای دریافت چه چیزی حاضرید از دست‌ها و پاهای خود بگذرید و تا آخر عمر روی ویلچر زندگی کنید؟ چرا چنین است؟ شاید به این دلیل که هرچند علاقه شما به ده‌هزار تومن بیش از علاقه‌تان به هزار تومان است، اما علاقه شما به بدنتان بیشتر از هر آن چیزی است که بتوان با پول اکتیاف کرد. البته نظام اجتماعی برای همه چیز ارزشی تعیین کرده است: حتی برای اعضای بدنتان دیه‌ای در نظر گرفته است. آنچه به بحث ما مربوط است توجه به این دو حیث ارزش است: یکی ملاک ارزش‌گذاری و دومی امکان مقایسه میان ارزش‌ها. اما

پیش از آن لازم است خود «غایت» در مقام شرط ارزش‌گذاری مورد بررسی قرار گیرد. غایت تعیین‌کننده ملاک و امکان مقایسه ارزش‌هاست. اگر غایت برای مثال، خرید یک خانه است، آنگاه ده‌هزار تومان بیش از هزار تومان می‌ارزد، اما اگر غایت سنگین‌تر کردن وزن یک قلک است، سکه‌های کم‌ارزش از اسکناس‌های باارزش بیشتر می‌ارزند. این غایت البته مطلق و ثابت نیست و ذاتاً امری فرهنگی و تاریخی است. به بیان دیگر، این غایت ارزش‌گذار دائماً در حال تغییر و تبدل است. مثالی ساده می‌زنم: اگر در یک مسابقه، مثلاً با شرکت کل حضار، مجری برنامه اعلام کند که فلان دستگاه اتومبیل را تنها به کسی جایزه می‌دهند که در جیبش یک سکه ۱ ریالی داشته باشد، آنگاه آن سکه ۱ ریالی ارزشی بیش از صدها میلیون تومان پیدا می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، درباره منشأ غایت زندگی نیز رویکردهای مختلفی مطرح شده است و هر کدام باورمندان خود را دارند. از غایات بیرونی، مانند غایت الهی یا طبیعی، یا غایت ملی، یا غایت قومی، یا غایت فامیلی، یا غایت عاطفی گرفته تا غایات فردی، مانند لذت شخصی یا ارضای امیال. البته اشاره شد که غایات بیرونی در حقیقت ریشه در اراده‌ای درونی دارند، حال چه در اکثریت قریب به اتفاق موارد این اراده با میلی روانی یا جسمانی پیوند بخورد، چه مانند رویکرد اخلاق‌مدار کانتی با احترامی ظاهراً ورای میل. از سوی دیگر، همان غایاتی که در درون فرد جای دارند، برای غایت بودن، در حقیقت نباید به نحو بالفعل «درون» فرد باشند. به بیان دیگر، همواره باید فاصله‌ای میان غایت و وضعیت فعلی سوژه وجود داشته باشد، در غیر این صورت (یعنی اگر غایت بالفعل در سوژه محقق باشد)، مطلوب محقق شده و اصلاً غایت دیگر غایت نخواهد بود. در نتیجه، غایت همواره فاصله‌ای از وضعیت بالفعل سوژه دارد تا اصلاً حرکت یا نیل به غایت را ممکن سازد. اما از این امر دو نکته نتیجه می‌شود، نخست اینکه غایت، نه تنها مسیر

حرکت را تعیین می‌کند بلکه خود پایان آن (یا دستکم پایان مرحله‌ای از آن) است. ارسطو در کتاب «آلفای کوچک» متافیزیک این موضع را به صراحت بیان کرده است که «غایت همان پایان است»^۱. دوم اینکه، این غایت به یک معنا بر حرکت خود سوژه مقدم است، چرا که بدون وجود ایجابی این غایت اصلاً حرکتی ممکن نخواهد بود. ارسطو در کتاب «ثا»ی متافیزیک به این حقیقت نیز اشاره می‌کند: «هر پدیدآینده‌ای به سوی یک مبداء و هدف راه می‌سپارد. مبداء همانا «به خاطر آن» است، اما پیدایش به خاطر هدف (یا غایت، [Τέλος] telos) است»^۲. در حقیقت مبداء اگر مبداء هم هست «به خاطر آن» غایت است که مبداء است. ابن سینا نیز علت غایی را چنین تعریف می‌کند «آنچه بیرون از چیز بود ... که چیز از بهر وی است»^۳. لازم به بیان نیست که «از بهر وی» بودن همان «به خاطر آن» بودن است.

این آغاز بحث از ارزش و معناست. اگر زندگی معنا و ارزشی هم دارد «به خاطر» غایتی است که واجد این معنا و ارزش است: غایتی هم معنابخش و هم ارزش‌گذار. این وجه دیگر علت غایی است که ابن‌سینا هم بدان اشاره کرده است: «آنچه بیرون از چیز بود». در این معنا غایت سوژه همواره بیرونی است و البته از سنخ خود سوژه (اصل سنخیت در علیت). به بیان دیگر، نباید این نکته را نادیده گرفت که اگر بناست غایت الهی نیز سرلوحه تعیین غایت سوژه باشد، این بدان معنا نیست که غایت سوژه غایت الهی است (که سخنی بی‌معنی است، مگر آنکه

^۱ ارسطو (۱۳۹۷)، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت، ص ۵۱.

^۲ همان، ص ۲۹۸.

^۳ بوعلی سینا (۱۳۹۴)، دانش‌نامه‌ی علانی، تصحیح محمد معین، سیدمحمد مشکوه و تقی بینش، تهران:

مولی، ص ۳۵۷.

فرض کنیم سوژه خداست که آن هم بی معنی است)، بلکه منظور این است که غایت سوژه باید بر اساس غایت الهی «تعیین» شود؛ یا به بیان دیگر، غایت الهی بر سایر غایات سوژه اولویت می‌یابد. پس غایت سوژه باید همان مقصدی باشد که فرضاً خدا، بنا به غایت خودش، خواستار آن است که سوژه بدان برسد: مثلاً انسان کامل یا عبد صالح یا خلیفه‌الله و غیره. غایت طبیعی نیز برای سوژه از همین سنخ است، یعنی سوژه باید بکوشد در رفتارش قوانین یا مقتضیات طبیعت را ملاک قرار دهد، یا دستکم تلاش کند طبیعت را «نابود!!» نکند. حتی زمانی که از غایت اومانیستی سخن گفته می‌شود، منطق بحث مشابه است: انسان باید انسانی بشود که رویکرد انسان‌محور مدرن از انسان طلب می‌کند. یعنی حتی زمانی که خود انسان ملاک غایت است، باز نوعی تغییر یا خروج از وضعیت فعلی به وضعیتی فراتر و مشخص‌مطرح است (برای مثال «خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود»^۱). در این معنای غالب تاریخ بشری، که البته معنای حاکم بر تمدن چندهزارساله ماست، غایت همواره چیزی بیرون از موضوع (یا مبداء) و همواره مشخص است (یعنی حتی اگر کاملاً مشخص هم نباشد، دستکم می‌دانیم که چیزی تعین‌یافته است). این برداشت از غایت مبتنی بر فاصله میان مبداء و مقصد که بر اذهان حاکم است، برآمده از رویکرد اصالت مکان است. اگر حرکت را به حرکت مکانی تقلیل دهیم، آنگاه غایت باید همواره بیرون از مبداء باشد. این رویکرد حتی وقتی به زمان نیز می‌اندیشد آن را بر اساس همین حرکت و تغییر مکانی توضیح می‌دهد. در این معنا، «زمان نوکر مکان است».

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۳۸۶)، «روشنگری چیست؟»، در روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها، ترجمه

سیروس آرین‌پور، تهران: آگاه، ص ۳۱.

در سوی مقابلِ تعبیرِ فوق، این نظام از برداشتی دیگر از غایت دفاع می‌کند. غایتی که در آن مبداء و مقصد فاصله‌ای ندارند. در این نوع از غایت هم موضوع غایت، هم مقصد و هم منشاء غایت یکی‌اند. و این وظیفه‌خاطر تنها از عهده خود زیستن برمی‌آید. زیستن بدیلی است در برابر هر شکلی از امتدادگرایی مکان‌محور از خودبیگانه‌کننده، که رایج‌ترین تجلی‌اش تقلیل دادن زندگی به «طول عمر» کمی است. اینجا اگر بتوان از این زیستن در برابر طول عمر کمی (و حتی تجلی‌اغراق‌شده آن یعنی جاودانگی) دفاع کرد، تازه می‌توان مبنایی نوین برای تمدنی نوین ساخت. در این حالت است که هر دو سوی یکجانبه‌اصالت پیوستارِ نافی‌گسست و اصالت‌گسست نافی پیوستار رفع می‌شوند. مسئله دوگانگی پیوستار و گسست نیست، بلکه نوعی از زیستن است که به دلیل یگانگی مبداء و مقصدش در نقطه می‌ماند در عین حال که آن نقطه هر لحظه در حال رفع‌شدن است، اما همین در نقطه ماندنش نوعی مقاومت است، یعنی نوعی عمل. و تجلی پیوسته همین زیستن متعهدانه در نقطه است که شدت‌مندی کیفی و میزان کمی زیستنِ فعالانه را محقق می‌سازد. به بیان دیگر، این زیست، پیوستگی‌اش را نه از فاصله مبداء و غایت اخذ می‌کند نه از هویت امتدادی‌اش، بلکه این شدت‌مندی نقطه است که در ساحت کمیت و کیفیت، هر دو، سرریز می‌کند. حال اگر حتی بنا باشد از نتیجه‌عینی یک عمل نیز سخن گفت، حتی اگر بنا باشد از امتداد و استمرار نیز سخن گفت، سرچشمه تمام این رودهای رونده، در شدت‌مندی چنین غایتِ نقطه‌واری است. از حیث کمی این نقطه «هیچ» است. اما فوران همین هیچ است که می‌تواند کمیت را به منزله یکی از تجلیاتش ممکن سازد. مبارزی که بر هیچ بایستد از «هیچ» چیز نخواهد هراسید و به «هر» چیزی تواناست. تنها همین «هیچ» (nihilio) است که توان مبارزه با هیچ‌انگاری (nihilism) را دارد. البته شهود این «هیچ»، صرفاً امری نظری نیست، چنانکه در سطور فوق بیان شده، بلکه

تجربه‌ای عملی است که تنها به کمک مکمل عملی «تمرینات تقویت سوژه» میسر می‌شود و پلاستیسیته مبارزه را تمهید می‌کند.

به منظور اجتناب از سوءفهم، در همین‌جا باید تمایز جدی این مبارزه را با برداشت خام‌دستانه منفعلانه‌ای روشن ساخت که این روزها تحت عنوان «حضور در لحظه» تجویز می‌شود. البته این مبارزه نیز معطوف به لحظه است، اما اگر لحظه را صرفاً لحظه‌ای از آناتِ زمانِ خطی تصور کنیم و پذیرش منفعلانه آن را به منزله برون‌رفتی از فعالیتِ آزارنده‌ی پس‌نگر و پیش‌نگرِ ذهن قلمداد کنیم، آنگاه «هیچ» را از حیث کمی به «صفر» بدل خواهیم کرد. مسئله این است که این «هیچ»، اگر با مبانی نظری و روش عملیِ پلاستیک پیوند نخورد، به انفعال محض، و بازسازیِ نوعی دیگر از لذتِ حضور خواهد انجامید. بنا بر مبارزهٔ پلاستیک، این «هیچ» نه صفر بلکه بی‌نهایت، نه هست بلکه می‌شود. چراکه این «هیچ» باید چنان غنی شود که هر سه نوع دیگرِ غایت‌مندی (یعنی سطح اول: غایت‌مندی بیولوژیک مبتنی بر بقا، سطح دوم: غایت‌مندی روانشناختی مبتنی بر میل، و تعمیم سطح دوم: غایت‌مندی بیناسوبژکتیو همین میل در عرصهٔ اجتماعی) به آن اتصال یابند، بازآرایی شوند و بدین طریق مشروعیت پیدا کنند. در سطح غایت‌مندیِ نخست، که بحث تا حد زیادی روشن است. ملزوماتِ بقای سوژه باید رعایت شوند، اما نه به مثابهٔ هدف غایی (تعبیر مضحکِ بقا در مقام هدفِ زندگی)، بلکه به مثابهٔ ضرورت ثانوی بیولوژیک. درک این نکته حائز اهمیت است که نه باید از یک سو، علیه ملزومات بقا عمل کرد یا حتی آنها را بی‌اهمیت دانست، و نه باید ملزومات بقا را به غایت اصلی بدل ساخت. بلکه اگر فرد بخواهد زندگی‌اش معنا و ارزشِ موجه داشته باشد - یعنی بخواهد بزید - باید این ملزومات را ذیل غایت‌مندیِ مبارزه بازصورت‌بندی کند. البته اینجا سخن مشخصاً از ملزومات است نه بیشتر. اما در سطح غایت‌مندیِ روانشناختی مبتنی بر میل، هرچند بحث بسیار پیچیده می‌شود و با کارکرد و ماهیت

پارادوکسیکالِ میل پیوند می‌خورد، اما تا آنجا که به بحث حاضر مربوط است، این غایت‌مندی نیز باید ذیل غایت‌مندیِ معنابخشِ به زیستن (ورای لذت‌طلبی یا دردپرهیزی) بازآرایی شود. همانگونه که اشاره شد، بنا نیست به نحوی رهبانی-مازوخیستی علیه این غایت‌مندی (سطح دوم) عمل شود (یعنی اشتیاق به درد و فرار از لذت)، بلکه بناست صرفاً از محوریت‌بخشی غایت‌شناختی بدان اجتناب شود. نکته اصلی این است که اگر بتوانیم سطح غایت‌شناختیِ موجهی (سطح سوم) را ارائه دهیم، آنگاه می‌توان (و باید، چون این تنها راه به نظر می‌رسد) بدون نیاز به درگیر شدن در تفسیرها و تعبیرهای بی‌پایانِ رفتارِ کشتی بی‌لنگرِ میل (در سطح دوم: روان‌کاوی)، به آن سامانی نوین بخشید. در سطح غایت‌مندیِ بیناسوبژکتیو (سطح دوم تعمیم‌یافته) که با امر سیاسی پیوند می‌خورد بحث جوانب دیگری پیدا می‌کند. این همان تمایزی است که بخش اعظم سنت‌های انتقادی و مبارزاتی پیشین با خلط آن به ضد خود بدل شدند (و نمونهٔ اعلایش: مارکسیسم). به بیان دیگر، اگر از اتوپاییِ جمعی نیز سخن به میان می‌آید، این اتوپیا بناست از بطنِ همین شدت‌مندیِ بی‌نهایتِ نقطهٔ حال بیرون بزند، یعنی تمهیدی برای تحقق عینی غایتِ زیستن در ساحتی جمعی، نه صرفاً تلاش برای ارضای میل بر اساس اصل لذت و آرمان توزیعِ عادلانهٔ منابعِ بقا و لذت. هر دو سوی دیگر به بیراهه می‌روند: یعنی از یک سو، ترسیم اتوپایی بر اساس ارضای امیال و تلاش برای تحقق آن (در یک کلام کل اتوپاهای دینی و غیردینی موجود) و از سوی دیگر، ارزش‌زدایی از آینده، با پاک کردن صورت مسئله و توهم رسیدن به یگانگیِ خلسه‌آمیز با کیهان در لحظهٔ حال و صرفاً تلاش برای حفظِ این یگانگی و انفعال مطلق. هرچند هر دو رویکرد کوشیده‌اند از ابتدال فرهنگِ عرفی مبتنی بر ارضای امیال فراتر روند، اما این مبارزه، در سطحی فراتر، مبارزه‌ای است علیه هر دو طرف انفعال فردگرایانهٔ حال‌پرست و فعالیتِ خیال‌پردازانهٔ جمع‌گرایانهٔ حال‌ستیز. در اینجا هر سه سطح آگاهی، آمادگی و عمل درهم‌تنیده می‌شوند و این همانا مبارزهٔ پلاستیک است که فهم آن در گرو

اولاً منطقی پلاستیک، ثانیاً درک اصل نخست اخلاق مبتنی بر ضرورت، ثالثاً تجربه آگاهی برآمده از «هیچ» از طریق تمرینات و رابعاً درک شهودی شدت‌مندی غایت‌ساز «زیستن» است. ما در فصول اخلاق و سیاست به جنبه‌های عملی‌تر و ملموس‌تر این مبارزه خواهیم پرداخت، اما در اینجا بناست مبانی‌ای غایت‌شناختی برای امکان وجود آن طراحی و ترسیم کنیم.

ارزش‌شناسی

به کمک مباحث غایت‌شناختی فوق‌الذکر می‌توان از «ارزش» سخن گفت. مسئله اصلی کل این نوشتار نیز همین است که چه چیزی می‌تواند به زندگی ارزش ببخشد؟ یا چگونه یک زندگی می‌تواند ارزشمند باشد؟ می‌دانیم که تعیین ارزش مبتنی بر غایت‌شناسی است، چرا که غایت‌شناسی معیاری به دست می‌دهد برای ارزش‌گذاری؛ اما از سوی دیگر، تعیین غایت مبتنی بر ارزش‌گذاری است، و مسئله این است که منبع پشتوانه ارزش چیست؟ بازهم به سیاق مسائل دیگر، در طول تاریخ منابع مختلفی در این خصوص مطرح شده‌اند: یکی از منابع ارزش خداوند است، متناظر با همین منبع در بحث غایت‌شناسی. اینکه یک جامعه به طور کلی، یا یک انسان به طور جزئی، یا حتی یک عمل به طور اخص، چگونه ارزیابی شود، برآمده از نظام ارزش‌گذاری دینی‌ای بود که هرچند در آن، همه از خواست خدا (بان) سخن می‌گفتند، اما در فهم و تفسیر این خواست نیز با یکدیگر اختلاف داشتند. به هر حال، مهم این است که منبع ارزش را باید در خود کثرت‌خدايان یا امور مطلق جست که بعدها در نوعی توحید یا امر مطلق (تجمیع اراده مطلق، دانش مطلق و قدرت مطلق) متجلی شد. این نظام ارزش‌گذاری البته جایگاهی ویژه برای انسان قائل می‌شد و انسان را اشرف مخلوقات، نماینده خدا در جهان یا بر زمین می‌دانست، و حتی تا جایی رفت که پسر انسان را پسر خداوند نامید (از میکادو تا عیسی). در فقدان این منبع، طبیعت نیز در سطحی دیگر، منبع ارزش

فصل ۵. غایت‌شناسی

قلمداد شد. حرکت ارگانیک طبیعی، نمونه‌ی اعلا‌ی حرکت ارزشمند معرفی شد و انسان باید حتی‌الامکان خود را با طبیعت وفق می‌داد (نمونه‌ی اخلاق طبیعت‌گرایانه). در این معنی انسان باز هم عمدتاً در صدر می‌نشست: با عناوینی از قبیل والاترین موجود طبیعی، پیچیده‌ترین ساختار ذهنی، اوج تکامل و غیره. در سطحی دیگر، با غلبه‌ی اومانیسیم محض، خود انسان به منبع ارزش خود بدل شد. انسان خدا شد و طبیعت به قلمرو پادشاهی‌اش بدل گشت. ما امروز همچنان در همان دوران به سر می‌بریم و نظام ارزش‌گذاری حاضر نیز خود را از این قلمرو خارج نمی‌داند. این نظام هرچند تلاش خواهد کرد تا نابسندگی نظام‌های ارزش اومانستی موجود را نشان دهد، اما چنانکه اشاره شد، به دلیل اجتناب از درافتادن به پرتگاه دگرآینی، به خود حق نمی‌دهد که منبع ارزش را بیرون از سوژه جای دهد. مسئله بر سر چگونگی استقرار منبع و استخراج ارزش است.

حال پرسش اندکی دقیق‌تر بیان می‌شود: اگر منبع ارزش را سوژه بدانیم، چه چیزی این ارزش را تعیین می‌کند؟ (لازم به یادآوری است که کل این مسیر تقریباً با مسیر طی شده ذیل غایت‌شناسی متناظر است). به این پرسش باید در سطوح مختلف پاسخ داد. در سطح نخست، بازهم البته تحت تأثیر طبیعت، ضروری‌ترین غایت بقای نوع است و در نتیجه، عملی که در راستای بقا صورت بگیرد ارزش، و عملی که بقا را به خطر اندازد ضد ارزش است. بر این اساس انسان‌ها به خود حق می‌دهند سخت‌ترین مجازات‌ها را علیه کسی اجرا کنند که بقای نوع و حیات دیگران را به خطر می‌اندازد. بار منفی «جنایت» به عنوان یکی از ردیالانه‌ترین جرم‌ها در نظام حقوقی نیز در همین راستا قابل ارزیابی است. میل به بقا (چه در سطح نوع و چه در سطح فرد) امروز همچنان قوی‌ترین میل توده‌ی انسانی سیاره محسوب می‌شود و در نتیجه، بر نظام ارزش‌گذاری موثر است. در سطح دوم، پس از حل مسئله بقا، به موازات آن، این «میل» است که نظام ارزشی را تعیین می‌کند. اصالت دوگانه لذت

و درد (یا در سطحی فراتر، شادی و رنج)، بر همین اساس مبتنی‌اند. آن چیز که به انسان‌ها لذت ببخشد یا آنها را شاد کند، ارزشمند و آنچه آنها را دردمند یا رنجور کند ضدارزش قلمداد می‌شود (ما هنوز به تمایز لذت-درد و شادی-رنج اشاره‌ای نکرده‌ایم، تفکیکی که بعدها برایمان بسیار مهم خواهد بود). حتی نظام‌های دینی که مبنای ارزش را خداوند معرفی می‌کنند، برای انگیزه‌بخشی به انسان‌ها، بلااستثناء، در نهایت مجبور می‌شوند از لذایذ آن جهانی و سایر وعده‌های مشوق میل‌محور سخن به میان آورند. البته می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر لذت ارزش است، پس چرا مثلاً عمل بر اساس فلان فرهنگ (مثلاً مصرف‌گرایی) یا دین انسان‌ها را دردمندتر و رنجورتر می‌سازد؟ این پدیده البته به کارکرد پارادوکسیکال خود میل و اغراض شکل‌گیری نهادها در تاریخ مربوط می‌شود، و تا حدی در فصل «باورشناسی» مورد بررسی قرار گرفته است. اما به طور خلاصه می‌توان گفت که اولاً ممکن است یک دردمندی با این هدف تحمل شود که لذتی مضاعف در آینده حاصل شود: مانند سرکوب‌گرایی در این جهان با هدف ارضای جاودانه آنها در بهشت آن جهانی. ثانیاً، و البته به موازات وجه نخست، ممکن است یک فرهنگ یا دین در چرخشی تاریخی، که قابل تحلیل است، نوعی میل مازوخیستی را در خود پروراند و در نتیجه، آنچه شما به ظاهر دردمندی می‌بینید برای فرد لذت‌بخش باشد. برای مثال بیماری رایج «نارضایتی منفعلانه» در این روزها. بسیاری از مردم از زندگی‌شان، شغل‌شان، همسرشان، درآمدشان، خانه‌شان، جامعه‌شان، وزن‌شان، قیافه‌شان، تغذیه‌شان و غیره ناراضی‌اند. آنها بخش اعظم گفتار روزمره‌شان را به شکوه و شکایت از بخش اعظم زندگی‌شان اختصاص می‌دهند. اما نکته اینجاست که آنها هیچ‌گاه این وضعیت را تغییر نمی‌دهند. عمدتاً آنها پس از دهه‌ها شکوه و شکایت در همان خانه، در همان شغل، در همان جامعه، با همان وزن، با همان تغذیه، در کنار همان همسر مشغول انجام همان کارها هستند و همچنان همان شکوه و شکایت‌ها را مطرح می‌کنند. اما نکته اینجاست که نباید از این شکوه و

شکایت فریب خورد. آنها، به واسطه چیزی که می‌توان آن را نوعی چرخش فرهنگی میل نامید، از خود آن شرایط و عُمر زدن درباره آن بیشتر لذت می‌برند تا تحمل تغییر یا حتی تجربه شرایطی دیگر. نیچه در نقد فرهنگ به خوبی نشان می‌دهد که چگونه یک فرهنگ بیمار می‌شود. و آنگاه که فرهنگی بیمار شد، نظام ارزش‌گذاری‌اش نیز بیمار می‌شود. به بحث اصلی بازگردیم: پس علاوه بر منبع نخست ارزش‌گذار اصل اصالت بقای نوع، منبع ثانویه ارزش‌گذار مبتنی بر امیال وجود دارد و دست‌اندرکار است. اما با توجه به نقدهای مفصلی که فوقاً مطرح شد، می‌دانیم که این ارزش‌گذاری‌ها از نظر نظام حاضر، به دلیل مسائلی که با آنها مواجه‌ایم و در نهایت نیهیلیسم، «ارزش راستین» محسوب نمی‌شوند. اینجاست که بحث ما از ارزش‌شناسی باید از جنبه توصیفی و دسته‌بندی‌ها فراتر رود و جنبه ایجابی بیابد. اگر نه خدا و نه طبیعت منبع ارزش نیستند، اگر نه بقا و نه میل انسان نمی‌توانند ارزش را رقم بزنند، پس چه منبع یا معیاری برای ارزش وجود دارد که بتوان رفتار انسان را بر اساس آن سنجید؟ در یک کلام، چگونه می‌توان ارزشی یافت که نه منشائی بیرون از زیست انسانی داشته باشد و نه دچار نوسانات و ابتدال بقا یا میل انسانی باشد؟ اینجا مجدداً باید از دستاوردهایمان در بخش غایت‌شناسی بهره ببریم. اما پس از موضع منفی فوق در قبال انواع ده‌گانه تعیین غایت برای حیات و رفتار انسانی و پیش از بیان و توجیه موضع ایجابی خود، لازم است به نکته‌ای راهگشا درباره تمایز «غایت» و «جهت» اشاره شود.

بحران «غایت» و امکانات «جهت»

عمدتاً برداشتی که از خود اصطلاح غایت به ذهن متبادر می‌شود، و در تاریخ اندیشه نیز استعمال شده است، تعیین غایتی در انتهای یک مسیر است. در این معنا غایت انسان، یعنی غایتی معین که انسان باید به آن دست یابد. حال منشاء ارزش‌گذاری این غایت هر چه می‌خواهد باشد (خود امیال یا عقل انسان یا انسانی

دیگر، یا خدا یا طبیعت و غیره)، مهم این است که غایت نوعی مقصد محسوب می‌شود که به کمک آن می‌توان هر حرکتی را ارزش‌گذاری کرد. وجود این غایت شرط ارزش‌گذاری است. فرض کنید عازم سفری هستیم، مثلاً از تهران به اصفهان. ما به راه می‌افتیم با این امید که به سوی غایت سفرمان در حرکتیم. حال فرض کنید پس از چندی به تابلویی می‌رسیم که روی آن نوشته شده است: «به شهر قم خوش آمدید». این تابلو محل فعلی ما را نشان می‌دهد و بدین طریق می‌توانیم ارزیابی‌ای از حرکتمان داشته باشیم. از آنجا که شهر قم مابین تهران و اصفهان قرار دارد، این تابلو نشانه‌ای است مویده درستی جهت حرکت ما. بدون داشتن غایتی در انتها چگونه می‌توان به چنین ارزش‌گذاری‌ای رسید؟ نفی غایت، به این معناست که ممکن است ما به هر طرف برویم و هیچ قدرتی برای ارزش‌گذاری نداشته باشیم. وجود غایت به ما کمک می‌کند تا دریابیم که چه مسیری درست است و چه مسیری غلط (فرض کنید که در راه سفر از تهران به اصفهان، به تابلوی «به شهر چالوس خوش آمدید» برسیم). در این معنا، تنها راه دست یافتن به معیاری برای ارزیابی عمل، وجود غایت در مقام یک چیز مشخص در جایی مشخص است. طبق این برداشت مکانی از غایت، بدون وجود مقصد مشخص، نمی‌توان فهمید گامی که برداشته‌ایم گامی به جلو بوده یا عقب، خیر بوده یا شر، مذموم بوده یا ممدوح؟

اما مشکل اصلی چنین برداشتی، چنانکه پیش‌تر هم تلویحاً بیان شد، مسئله ارزش‌گذاری است. برای غایت‌شناسی باید به ارزش متوسل شد، و برای ارزش‌شناسی به غایت. به بیان دیگر، برای تصدیق و توجیه یک غایت باید نظامی از ارزش‌گذاری داشته باشیم. اما برای طرح نظامی از ارزش‌گذاری باید غایتی را ملاک قرار دهیم تا بر آن اساس ارزش‌گذاری ممکن شود. در خصوص مثال فوق، ما غایت سفر را اصفهان قرار دادیم و این امر به ما کمک کرد تا ارزیابی‌ای از حرکتمان داشته باشیم. اما اینکه چرا غایت را مثلاً به جای اصفهان، رشت قرار

ندادیم، باید در سطح دیگری و بر اساس نظام ارزش‌گذاری‌مان (مثلاً اولویت دیدار خانواده در اصفهان نسبت به تفریح در شمال) توجیه شود و در مرحله بعد خود آن نظام ارزش‌گذاری نیز باید بر اساسی غایتی دیگر موجه شود (چرا دیدار خانواده بر تفریح شخصی اولویت دارد؟) و الی آخر ... این چرخه یا به جزم‌اندیشی منجر می‌شود (مثلاً چون خدا گفته است، یا چون دلم می‌خواهم و غیره) یا به نسبی‌گرایی (چه فرقی می‌کند کجا برویم؛ اصفهان یا مشهد یا شمال یا تبریز، یا حتی بیابید اصلاً جایی نرویم). علاوه بر منشاء ارزش‌گذاری غایت، چنانچه اشاره شد، غایت مکانی با مشکل دیگری هم روبروست و آن اینکه همواره بین آنچه هست (مبداء یا اکنون) و آنچه باید باشد (مقصد یا غایت) تمایز می‌گذارد. این تمایز، که البته شاید ریشه آن بازهم به ماهیت میل آدمی بازگردد (فاصله میل و ارضا) و در نتیجه، بر ضد غایت عمل کند (میل ضد میل بعد از ارضا؛ خشونت و سرخوردگی فردای انقلاب؛ ملال منتج از ارضا)، باعث می‌شود که همواره تصویری مکانی از دو نقطه متمایز (اینجا یا آنجا یا مبداء و مقصد) ایجاد شود. در نتیجه، ارزش یک نقطه (اینجا یا مبداء)، همواره در گرو مقایسه‌ای است که با نقطه دیگر و بیرونی (مقصد یا غایت) صورت می‌پذیرد. نقطه‌ای که هنوز تجربه نمی‌شود و صرفاً تصویری فرضی از تحقق آن داریم که بناست با تکیه بر یک منبع مشروعیت‌بخش بیرونی توجیه شود. این امر در تناقضات ایده‌پایان تاریخ خود را هویدا می‌کند.

اما در این خصوص، می‌توان به جای «غایت» برداشتی رادیکال از «جهت» ارائه کرد که خود بر غایت بیرونی مبتنی نباشد؛ یعنی عمل یا ایده را نه با مقصد بیرونی، بلکه با خود مبداء بسنجد. این مشابه‌گذار از معیار صدق مبتنی بر مطابقت به معیار صدق مبتنی بر انسجام است: «جهتی تعیین‌کننده غایت»! اما مگر ممکن است؟ تاکنون این غایت (مثلاً اصفهان) بود که تعیین‌کننده درستی حرکت یا حتی «جهت» بود (می‌خواهیم از تهران به اصفهان برویم، پس باید در جهت جنوب

حرکت کنیم). اما این برداشت از «جهت» دلالت‌های دیگری دارد. اینجا باید برداشتی به طور خاص سه‌بعدی و به طور عام مکانی از جهت را کنار گذاشت و به نقد کشید. جهت نه مکانی (امتدادی) بلکه اشتدادی است. نه رو به بیرون بلکه رو به درون دارد. در اینجا رابطه مبداء و مقصد مکانی نیست و در نتیجه، نوعی «اینهمانی در عین تفاوت» وجود دارد که ندیدن هر کدام از طرفین آن فرد را در پرتگاه فرومی‌اندازد: یکی، گرفتار شدن در یافتن، توجیه و رسیدن به غایت بیرونی و دیگری، تصدیق منفعلانه و غیرانتقادی آنچه هست. اما درک این امر نیازمند توضیح بیشتری است.

از یک سو، نوعی اینهمانی میان مبداء و غایت وجود دارد، چرا که سوژه بنا نیست هدفی خیالی را در جهان خارج محقق کند یا به «جایی» برسد، بلکه، چنانچه از نخستین صفحات این متن نشان دادیم، بناست زیستن خود را معنادار و موجه نماید. این زیستن معنا، ارزش یا توجیه خود را از چیزی بیرونی نمی‌گیرد (به دلایلی که ذکر شد)، بلکه بناست خودش موجه‌کننده خودش باشد. زیستن به وضعیتی همزمان نظری-عملی اشاره دارد و آنچه زیستن را در این معنا محقق می‌سازد، مواجهه هر لحظه سوژه با خودش، با زیستنش، با شدن خویش در بطن جهان و شدن جهان در بطن خویش است. بنا نیست هدفی بیرونی برای سوژه تعیین شود که مثلاً اگر سوژه بعد از یک سال به آن هدف نزدیک شد، زیستش با ارزش است و اگر دور شد، زیستش بی‌ارزش. این نوع مواجهه خود یکی از علل اصلی دگرآینی یا بی‌معنایی حیات سوژه است. سوژه بناست در هر لحظه خودآین، معنادار و موجه بزید. پس در این معنا مبداء سوژه همان مقصد اوست.

از سوی دیگر، اگر موضع فوق را یکجانبه بخوانیم، آنگاه این توهم پیش می‌آید که به واسطه اینهمانی مبداء و مقصد، هر زیستی فی‌نفسه معنادار است. سوژه می‌تواند

فصل ۵. غایت‌شناسی

بدون هیچ زحمتی، مدعی باشد که من هر لحظه در حال زیستن اکنون هستم. آنچه این روزها در سطحی عوامانه تحت عنوان نظریه «حضور در لحظه» (و عوامانه‌ترین شکل آن مثلاً از سوی اکهارت توله) رواج یافته است، نمونه‌ای از همین یک‌جانبگی است. اینکه «تا جای ممکن نباید به گذشته و آینده فکر کرد و خود را آشفته ساخت. باید در لحظه زندگی کرد و هر لحظه را با تمام وجود زیست و تجربه کرد. گذشته گذشته است و اصلاً چرا به آن فکر کنیم؟ آینده هم که هنوز نیامده است که بخواهیم نگرانش باشیم. پس بیایید با تمام وجود در لحظه متمرکز شویم و حالش را ببریم». چنین رویکردی، هرچند شاید بعضاً و موقتاً در خصوص برخی افراد با انبوهی از تشویش و دغدغه‌های کاذب اندکی مفید باشد (که حتی در همین هم جای تردید است)، اما خود می‌تواند به اعلی درجه نیهلیسم منجر شود. پس در اینجا لازم است وجه دیگر این مواجهه مدنظر قرار گیرد: درست است که زیستن با اکنون پیوند خورده، اما خود مواجهه با اکنون «جهت‌مند» است. یعنی راه برون رفت از بدل ساختن زندگی به نقطه‌های متکثر (اکنون‌های اتمیستی)، بدون دچار شدن به پیوستار کمی، همین ایده جهت‌مندی مواجهه با اکنون است. این جهت‌مندی دقیقاً حاصل مواجهه با گذشته از مصدر آینده است. من پیش‌تر در پرتاب‌های فلسفه اجمالاً اشاره‌ای به این مطلب داشته‌ام که آن را عیناً نقل می‌کنم:

اگر مواجهه با شرایط امکان و عناصر برساننده یک وضعیت از مصدر آینده، به مثابه چیزی پیش رو نه در پشت سر، رخ دهد، آنگاه امکان فراروی از (یا به بیان دیگر فروری در) سامانِ صلبِ علی فراهم خواهد شد. همه اینها اما صرفاً منوط به پاسخ به یک پرسش بنیادین است: چگونه می‌توان با گذشته از مصدر آینده مواجه شد؟ یا چه عنصر میانجی‌ای می‌تواند این مواجهه را وساطت کند؟ پاسخ در مفهوم «پروبولماتیک» است. به بیان دیگر، مواجهه با گذشته در

آینده، تنها می‌تواند به میانجیِ پروبلماتیکِ اکنون و نسبت آن با گذشته و آینده روی دهد. حتی فراتر از آن، این خود پروبلماتیکِ اکنون است که نه تنها امکان پیوند گذشته و آینده را فراهم می‌آورد، بلکه حتی آن را ضرورت می‌بخشد. نه تنها گذشته ضرورت‌بخش آینده است، بلکه آینده معنابخش به گذشته است، و در این معنا، تحقق‌بخشِ امکاناتِ گذشته است. چه گذشته‌ها که در آینده باز معنا و در این بازمعنایی محقق نشده‌اند!^۱

پس هدف اندیشیدن به اکنون در مقام یک عنصر ذاتی مستقلِ اتمیزه نیست (این همان وجهی است که هگل در بخش «یقین حسی» از پدیدارشناسی روح رسوایش ساخته بود)، مسئله حتی ایستادن در اکنون رو به آینده برای تحقق امکانات گذشته هم نیست، از آن فراتر، حتی ایستادن در اکنون رو به گذشته برای نوعی رجعت نوستالژیک (به بهشت پیش از گناه اولیه، یا کودکی قبل از بلوغ، یا طبیعت قبل از تمدن) نیست، بلکه مسئله دقیقاً همان است که به زحمت شاید بتوان تصور کرد: یعنی ایستادن بر آینده برای تحقق گذشته. «اکنون» چیزی نیست جز خود همین «ایستاییِ پویا». مواجهه معنادار با اکنون، به چگونگی این ایستادن بستگی دارد، اما محل ایستادن در اکنون نیست، چرا که اکنون اصلاً محلی ندارد، جایی ندارد، چیزی نیست. همچنین گذار عرفی از قوه به فعل نه تنها باید در گام نخست، معکوس شود، بلکه در گام‌های بعدی باید به کلی ویران و بازسازی شود. تنها برداشتی غیرخطی از زمان می‌تواند به ما در درک این وضعیت کمک کند (زمانِ تورخی). گذشته هنوز محقق نشده است. گذشته هیچگاه محقق نخواهد شد. یعنی در گام نخست، چنین نیست که گویی گذشته ساحت رخدادهاست و آینده ساحت امکان‌ها. بلکه برعکس گذشته ساحت امکان‌هاست و آینده ساحت رخداده‌ها. اما

^۱ پرتاب‌های فلسفه، ص ۲۳-۲۴.

در گام بعدی، مشخص می‌شود که حتی همین دوگانه امکان و رخداد، قوه و فعل، یعنی حتی همان تعبیر نقل شده از پرتاب‌های فلسفه، نابسنده و یکجانبه‌اند. من در نقل قول فوق با الهام از لایب‌نیتس، برای ایستادن در برابر هر دو برداشت متمیزه و امتدادی از اکنون، اصطلاح «اشتداد» را مطرح کردم. اما با توجه به مقدمات فوق، اکنون زمان آن فرارسیده است که به روشنگرترین مفهوم در اینجا بازگردم: «پلاستیسیته». گذشته در گذشته نیست، بلکه گذشته امری هست/خواهد بود پلاستیک، یعنی کش آمده از ازل تا ابد، از بی‌نهایت (در معنای مرزی که همواره با رفتن به قبل از آن تخطی پذیر است) تا بی‌نهایت (در معنای مرزی که همواره با رفتن به بعد از آن تخطی پذیر است)؛ و چنانچه معنای پلاستیک نشان می‌دهد، هم‌زمان شکل‌دهنده (در این سطح همگان متفق‌القول‌اند) و شکل‌پذیر (یعنی دائماً در حال تحقق از طریق گذشته) و به همین دلیل انفجاری است. احتمالاً عقل عرفی از تصور این وجه دوم و سوم سر باز می‌زند و در بهترین حالت می‌پذیرد که فلاسفه ممکن است سخنانی بگویند که با عقل جور در نمی‌آید، و از تصور انسان خارج است. من موافق چنین شیوه‌ای برای توجیه یک استدلال فلسفی نیستم. به همین دلیل ترجیح می‌دهم مطلب را به زبانی ساده‌تر توضیح دهم.

می‌توان برای روشن شدن بحث، در گام نخست از مثال «تفسیر» استفاده کرد. حد نهایی تفسیر یک متن (مثلاً فرض کنید یک متن مقدس یا متن فلسفی) کجاست؟ چه زمانی می‌توان گفت که دیگر تمام تفسیرهای ممکن از یک متن کشف و برملا شده است؟ پاسخ روشن است: هیچ‌گاه. تفسیر فرایندی بی‌پایان است. تا اینجا احتمالاً مناقشه‌ای در کار نیست. اما اگر ما بخواهیم همین منطق را به تحقق رخدادها تسری دهیم، اذهان دچار تشویش می‌شوند. اسطوره تحقق و فعلیت چنان صلب شده است که اذهان توان تصور سیالیت آن را ندارند. اما اجازه دهید، در بیان مثال، گام به گام پیش برویم و به جای «متن» از «رخداد» سخن بگوییم. اگر

بپرسم یک رخداد تا چه زمانی رخ می‌دهد، به نظر عقل عرفی سوال بی‌معنایی است. «خب معلوم است یک رخداد همان یک باری که رخ داده است رخ می‌دهد». اما بگذاریم برای شروع بپرسم که یک رخداد تا چه زمانی تفسیرپذیر است؟ خب در این سطح، شاید عقل عرفی، با کمی چک‌وچانه‌پذیری که «تا ابد». یک رخداد (مثلاً یک انقلاب)، ممکن است در تاریخ بسته به ارزش‌ها و شرایط، بارها و به تناوب مدح یا سرزنش شود، خیر یا شر تلقی شود و الی آخر. خب حال بی‌آنکه بخواهم به کمک مبانی ایدئالیسم پویا مسئله را به راحتی و به سرعت حل کنم، سعی می‌کنم به همان زبان رئالیسم عقل عرفی (یعنی کسانی که هنوز دچار توهم دوجوه‌ریت میان ایده و فعلیت هستند) استدلال را ادامه دهم. مگر نه اینکه تفسیرها از یک رخداد، ممکن است روی وقوع سایر رخدادهای تاثیر بگذارد؟ اگر همین «تاثیرگذاری» (یعنی مفهومی مشخصاً در حوزه فعلیت) دائماً در حال تغییر و بازآرگانداری است، این دقیقاً معادل این است که بگوییم «یک رخداد تا ابد در حال رخ دادن است». به بحث اصلی بازگردیم.

بنابراین، یک رخداد، در حقیقت یک «رخ داد» نیست، بلکه یک «همواره رخ‌دهنده و رخ‌نماینده» است. اینکه این رخ‌دهندگی در هر لحظه کدام یک از «رُخ‌های خود را بنماید، بر عهده مواجهه سوژه (یا بیناسوبژکتیویته) با اکنون است. البته این نوید را به مخاطب خواهم داد که این مباحث انتزاعی یا شاید پیچیده در بخش‌های عملی‌تر اخلاق و سیاست نمودهای ملموس‌تری خواهد یافت. برای مثال، دقیقاً همین نوع مواجهه با اکنون از طریق ایستادن در آینده رو به گذشته، بعدها به اصل نخست اخلاق بدل خواهد شد، تحت عنوان «پذیرش [فعالانه] مسئولیت ضرورت». اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط است، تمایز جهت و غایت می‌تواند ما را از بن‌بست پیش روی غایت‌شناسی رها کند. غایت همواره به جایی اشاره دارد، اما جهت در عین حال که اشاره می‌کند و سمت‌وسو را تعیین می‌کند،

فصل ۵. غایت‌شناسی

اما به مقصد مشخصی و نهایی‌ای نیاز ندارد. شاید مخاطبی این نقد را مطرح کند که مشکل باز هم تعیین خود معیار جهت است. «اگر غایت نباشد جهت «جهت» را چه چیزی تعیین می‌کند؟» البته در بالا به نحو تلویحی به این نقد پاسخ داده شد، اما اکنون آن را با تفصیل بیشتری شرح خواهیم داد.

جهت‌مندی نه برآمده از وجه «اینهمانی»، بلکه برآمده از وجه «تفاوت» ذاتی مبداء (و نه تفاوت مبداء و مقصد به مثابه دو امر متمایز) است. این تفاوت اولاً از بطن اینهمانی، یا به تعبیری آدورنویی، از بطن ناینهمانی نهفته در بطن اینهمانی، یا حتی به بیان دقیق‌تر، از بطن دفع‌کنندگی دو (یا چند) قطب همنام، حاصل شده است. در نتیجه، نه حاصل نوعی تفاوت (مکانی) میان یک نقطه و نقطه دیگر، بلکه حاصل تفاوتی ذاتی میان یک نقطه و خودش است (البته «خودش»‌ای که طی مواجهه حاصل از مبارزه درمی‌یابد که نه «خودش»، بلکه نوعی «دیگری» در بطن «خودش» است). ثانیاً این تفاوت، برآمده از فرصتی است که خود همواره ناتمام بودن (یا فعلیت پلاستیک) رخداد ایجاد کرده است. جهت‌مندی این مواجهه نیازمند غایتی بیرونی برای ارزش‌دهی یا تعیین جهت حرکت معنادار سوژه نیست، بلکه خود نحوه تا خوردن رخداد بر خودش (یا به بیان دقیق‌تر، شکست در یک تا زدن دقیق و منطبق)، مازاد یا امکانی تازه را خلق می‌کند که تا پیش از اکنون، یعنی تا پیش از تجربه این تا خوردن خاص، ممکن نمی‌بود. این مواجهه همان است که در فصل سیاست، تحت عنوان «تجربه سیاسی»، بدان خواهم پرداخت. اما اکنون به تعبیری که در فصل اخلاق به کار برده‌ام (یعنی پذیرش مسئولیت ضرورت) بازمی‌گردم. ایده «پذیرش ضرورت» کلیدی بسیار حساس است که شاید دری را بگشاید، اما ممکن است شهری را قفل کند. هرچند استفاده از دو اصطلاح «پذیرش» و «ضرورت» بسیار مخاطره‌برانگیز است و ممکن است به یکباره سوژه را به نوعی انفعال محض ضدسیاسی و غیراخلاقی درافکند (انفعالی که خود سوژه،

حتی یک سوژه مبارز، همواره میل دارد بدان دچار شود)، اما برای پیشبرد بحث بسیار لازم است. در فصل هستی‌شناسی برداشت تازه‌ام از ضرورت علی را بسط داده‌ام، اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط است، می‌توان به کمک مباحث فوق، اینگونه نتیجه‌گیری کرد که تنها جهت‌مندی برآمده از خود ضرورت است که می‌تواند جهت را بدون غایت، فقط با تکیه بر همواره رُخ‌ندادگی رُخ دادن رخداد ممکن سازد.

البته ما تاکنون تنها توانستیم به کمک احیای معنا و کارکرد مفهوم «جهت»، آن را جایگزین برداشت کلیشه‌ای (آخرالزمانی و اتوپیاپی) «غایت» کنیم تا تازه بتوانیم از حرکت موجه بدون غایت بیرونی سخن بگوییم. اما این سوال اصلی دیگر همچنان پابرجاست که این جهت چگونه موجه می‌شود یا ارزش می‌یابد؟ مگر نه اینکه «پذیرش ضرورت» به نوعی هم‌ارزی ارزشی و در نتیجه، ناتوانی در ارزش‌گذاری منجر می‌شود؟ اینجاست که باید به عنوان آخرین گام در ساحت غایت‌شناسی، بحث‌مان در ارزش‌شناسی را، که به دلیل طرح بحث تمایز غایت و جهت نیمه‌کاره رهایش کردیم، از سر بگیریم و به انجام برسانیم.

آنچه ما واجد ارزش می‌نامیم، پنج وجه دارد: نخست، ملاحظه کردیم که این نظام ارزش‌گذاری، برخلاف رویکرد غالب، نتیجه‌گرا (در مقام شعبه‌ای از غایت‌گرایی بیرونی)، به ویژه در ساحت سطوح غایت‌شناختی بقا و میل، نیست. پس خود امر (یعنی در اخلاق و سیاست عمل اخلاقی و سیاسی) یا زیستن باید ارزش‌گذار باشد. برای توضیح این نکته کل بحث فوق درباره جهت و غایت را طرح کردیم. دوم، ارزش عمل سوژه را نه نتیجه آنچه او انجام داده (نتیجه‌گرایی) و نه حتی آنچه می‌خواسته انجام دهد (نیت‌گرایی)، بلکه آن امر ایجابی‌ای تعیین می‌کند که او با خود به میدان عمل آورده است: یعنی سه‌گانه آگاهی، آمادگی و قاطعیت. آگاهی

سه وجه دارد، اولاً، سطح نازلِ دانش، یعنی داشتن روایت (تحلیل) درباره نحوه وقوع رخدادها (تاریخ چیزها)؛ ثانیاً، تجهیز و توانایی تحلیل و توجیه یک عمل و قدرت تصمیم‌گیری، و ثالثاً، حفظ هوشیاری در لحظه عمل در برابر غلبه عواطف و احساسات (در جای دیگری مفصلاً توضیح داده شده است که این امر به معنای مخالفت یا ضدیت با عواطف نیست، بلکه بیش از همه ملهم از آن چیزی است که اسپینوزا، البته به شیوه‌ای که نقدهایی بر آن وارد کرده‌ایم، «درمان عواطف» می‌نامد). پس، سوم اینکه، آمادگی و قاطعیت دو عنصر کلیدی دیگرند. آگاهی برای تحقق باید آمادگی لازم برای عمل قاطعانه را داشته باشد. آگاهی بدون قاطعیت، صرفاً فرد را به یک وراج اخلاقی بدل می‌کند که دائماً میان عذاب وجدان و آرمان‌های بزرگ در نوسان است. اما این قاطعیت را نمی‌توان با زور زدن در لحظه عمل حاصل کرد، بلکه باید از قبل آماده به میدان زیستن آمد. زور زدن برای قاطعیت اخلاقی بدون آمادگی لازم، نه تنها منظره‌ای رقت‌انگیز را رقم می‌زند، بلکه منجر به از دست رفتن آگاهی و غلبه عواطف کور خواهد شد. پس این نکته بسیار مهم در حل بحران ارزش‌شناسی است: مسئله این نیست که این عمل ارزشمند است یا نه، بلکه مسئله این است که سوژه ارزش‌مدار و ارزش‌ساز است یا نه. حال، و این وجه چهارم است، می‌توان دریافت که چرا از ابتدای این متن بر زندگی معنادار یا ارزشمند سوژه (یعنی عامل) تأکید می‌شود نه بر ارزش خود عمل. این عمل است که به واسطه تحقق نسبی‌اش فی‌نفسه در ساحت فعلیت ضروری است و نسبت به خیر و شر بودن بی‌تفاوت است. به همین دلیل نخستین گام سوژه این است که مسئولیت این ضرورت را بپذیرد (هرچه که باشد)، اما آنچه می‌تواند ارزش پیدا کند، آنچه می‌تواند حتی به عمل ارزش ببخشد، آنچه چنان بصیرت‌مند است که می‌تواند نادیدنی را ببیند، یعنی رُخ‌ندادگی یک رُخداد را تشخیص دهد، و آنچه شایسته است که به یک عمل (رخداد)، «جهت» اطلاق کند، در سطح نخست (یعنی سطح این کتاب) خود «سوژه» و در سطحی فراتر «بیناسوژگانیت» است

همین محوریت‌بخشی به سوژه است که باعث می‌شود ما سوژه اخلاقی را بر اساس معنای اخلاق تعریف نکنیم، بلکه برعکس، اخلاق آن است که سوژه اخلاقی می‌کند). و وجه پنجم و آخر اینکه مهمترین ملاک ارزش دقیقاً خود قدرت تن ندادن به فروبستگی رخداد در عین پذیرش ضرورت آن است. این قدرت البته نه از جنس پولاد (همچون اسطوره خدایان و قهرمانان یونان یا بازوهای پیچیده و سینه‌های ستبر: فضیلت‌های لایتغیر) است نه از جنس ژله (الاستیسته یا پذیرندگی مطلق سرمایه‌داری متاخر: نسبی‌گرایی نیهیلیستی)، بلکه پلاستیک است (هم می‌تواند کش آید و هم قابل اتکا باشد، هم می‌تواند شکل پذیرد، هم می‌تواند شکل دهد و مهمتر از همه، به وقتش، می‌تواند منفجر شود و منفجر کند). چنین سوژه‌ای می‌داند که فی‌نفسه نه معنایی در جهان هست و نه ارزشی، اما این بدان معنا نیست که ارزش و معنا اموری ثانویه و فرعی و اعتباری‌اند، بلکه می‌تواند معنا و ارزشی خلق کند که، برعکس، جهان (طبیعت، انسان و خدا) در برابر آن فرعی، ثانویه و اعتباری باشند. معنا و ارزشی که نه تنها به زیستن خود او، بلکه به خود جهان، انسان و خدا نیز معنا و ارزش ببخشد. و خواهیم دید که سوژه تنها بدین معنا، یعنی در مقام تجمعی شدت‌مند معطوف به تحقق همواره ناتمام زیستن معنادار و ارزشمند است که می‌تواند «آزاد» (از ضرورت صلب امور روی داده) «شود». اینجا سوژه در بطن ضرورت محض، حتی به واسطه پذیرش مسئولیت این ضرورت، می‌تواند با کثرتی بیشمار از امکانات رخدادگی مواجه شود. این همان ایده‌رهایی‌بخشی است که در برابر چشم همه ما قرار دارد، اما حتی آنها که مشاهده‌اش کرده‌اند، از فرط ناتوانی در هضم شدت‌مندی متراکم درونماندگارش، به برداشتی تقلیل‌گرایانه و سطحی از آن پناه بردند: یعنی به تمثیل جهان‌های موازی. اما آنچه ما دیدیم، زمان‌هایی موازی است که همه در بطن یک رخداد چکاننده شده‌اند و در انتظار مبارزانی خلاق‌اند برای رهاسازی انسدادشان. این معنا از «جهت» مبنای ارزش مبارزه است.

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

دو آبرنظام تمثیلات علم و دین

«کسی راز مرا داند

که از این رو به آن رویم بگرداند»

(مهدی اخوان ثالث، شعرکتیبه)

چنانکه در فصل معرفت‌شناسی ملاحظه کردیم، دانش ما (در معنای متعارف شناخت چیزی قطعی دربارهٔ یک ابژه) نه ناقص، نه حتی بسیار اندک، بلکه متناقض بالذات است. اما تا آنجا که به فصل حاضر (در مقام مکمل معرفت‌شناسی) مربوط است می‌توان هر شکلی از ایدئولوژی یا نظام باورشناختی را بر سه‌گانه میل/تجربه/اسطوره بنا نهاد. به بیان دیگر، انسان‌ها هم دارای میل هستند که انگیزانندهٔ رفتار و اعمال آنهاست، هم دارای تجربه‌اند و هم میل دارند که تجربه‌های خود را بیان کنند و به همین دلیل به اسطوره‌ها (یعنی همان قصه‌گویی) پناه می‌برند. پیش‌تر، در حدی که به این نوشتار مربوط می‌شد، به کارکردهای متناقض میل انسانی و برساختن دو انگارهٔ به‌ظاهر مجزا اما عملاً در هم تنیده، لذت و درد پرداختیم. در اینجا به نسبت دو وجه دیگر خواهیم پرداخت که برسازندهٔ تمام نظام‌های باور بوده‌اند. ما در ادامه همچنین دو آبرنظام اصلی باور رقیب (یعنی علم و دین) را با هم مرتبط خواهیم ساخت و در عین تصدیق تفاوت‌هایشان، منطق مشترکشان را برملا خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که چرا و چگونه هر دو، در

معنای متعارف و شایع، نظام‌های تمثیلات ناموجه به شمار می‌روند و چگونگی می‌توان آنها را موجه ساخت. در اینجا ما به ناچار باید نوعی نظریه دین یا نظریه علم ارائه دهیم که حداکثر شمول را در خصوص ادیان و علوم بشری داشته باشد و حتی از آن هم فراتر رود.^۱

همچنین پیش از ورود به بحث اصلی لازم است مجدداً خلاصه‌ای اجمالی از مبانی ارائه شود. ما پیش‌تر در این خصوص مباحثی را مطرح کرده‌ایم. اما در ابتدای این فصل، مستقلاً برخی مقدمات قبلی در فصول معرفت‌شناسی و روش‌شناسی را به اجمال بازگو می‌کنیم تا بتوانیم انسجام بحث را تقویت کنیم. هر باوری، اعم از علمی و غیرعلمی، دینی و غیردینی، منطقی و غیرمنطقی، عقلی و غیرعقلی، اسطوره‌ای و غیراسطوره‌ای و غیره در بستر خود معنادار است. هیچ معیار قطعی و کلی‌ای وجود ندارد برای ارزیابی صحت و سقم یک باور. به همین دلیل، هیچ باوری را نمی‌توان رد کرد، بلکه تنها می‌توان آن را به نقد کشید، آن هم بر اساس ایده نقد درون‌زا، یعنی تنها در چهارچوب قلمرو خودش و بر اساس مبانی درونی‌اش تا جایی که با ناقد اشتراک دارد. اما مگر یک رویکرد می‌تواند بر چند پایگاه (خود و رقیب و حتی پایگاه‌های دیگر) بایستد؟ در این معنا، آیا بهتر نیست به‌واسطه این عدم قطعیت مبانی و ناتوانی در نقد قاطع و سراسر، اصلاً قید نقد کردن را بزنیم و عقاید مختلف را در عین تفاوت‌هایشان بپذیریم؟ این هم البته یک راه است: راه نسبی‌گرایی پلورالیستیکی پست‌مدرن. نقدها بر این رویکرد بسیار است و مهم‌ترین‌هایشان، اولاً ناممکن بودن وقوع غیرنمایشی این پایگاه‌یابی متکثر و ثانیاً

^۱ این فرآوری البته بسیار مهم است، اما سخن از آن در همین آغاز ممکن است به ذهن مخاطب گزافه‌گویی یا مهمل‌گویی به نظر برسد. بعدها در این خصوص سخن خواهیم گفت، اما عجلاناً و در قالب همین پاورقی لازم است اشاره کنیم که این فرآوری دو حیث اصلی خواهد داشت که یکی به رابطه درونی دین و علم (یا علم در مقام دین مخفی) و دیگری، به نظام‌های باور آینده (علم آینده و دین آینده) اشاره دارد.

نتایج هولناکِ نابود کردنِ امکان هر شکلی از نقد. در این معنا، چنانکه پیش‌تر اشاره شد، نمی‌توان حتی عظیم‌ترین جنایات را مورد نقد قرار داد. بدیل دیگر اما ایستادن بر یک پایگاه و نقد سایر مواضع از همان موضعِ ناقد است. این امر نیز مخاطرات بسیاری دارد؛ برای مثال، ۱. نفي سرکوبگرانه هر شکلی از دیگربودگی (از نمونه استعمارگرایانه قرون ۱۸ و ۱۹ تا نمونه‌های خشونت استعمارستیزانه بنیادگرایانه)؛ ۲. عدم امکان فهم دیگری؛ ۳. تصادفی و حادثی بودن انتخاب پایگاه (عمدتاً متناظر با پرتاب‌شدگی جغرافیایی، قومی، فرهنگی، دینی)؛ ۴. نابودی امکان دیالوگ با دیگری (بدل شدنِ گفتگوها با مونولوگ‌های متکثر) و ... این دوگانه مشهورِ جزم‌اندیشی-نسبی‌گرایی، فضای فکری حاکم بر جهان امروز را برمی‌سازد که دوگانه دموکراسی/افراط‌گرایی نیز از تبعات سیاسی آن است. اما آیا راه دیگری وجود ندارد؟ آیا نمی‌توان این دوگانه را به معنای فنی کلمه، «رفع» کرد؟

مقدمه

برای آغاز بحث باید مجدداً از سوژه و تجربه‌اش آغاز کنیم و هر آنچه نمی‌دانیم را در ابتدا ناشناخته و نادانسته فرض کنیم. در این معنا این فصل را می‌توان در ادامه فصل معرفت‌شناسی جای داد که به دلایل ساختاری در اینجا درج شده است. در نتیجه، بخشی از مقدماتِ فصل حاضر، در حقیقت دستاوردهای آن فصل است. ما واقعاً پیشاپیش چه می‌دانیم؟ هیچ. پس ما چه داریم؟ تجربه. این تجربه‌ها البته به حواس پنجگانه محدود نمی‌شوند. هر آنچه انسان حس یا احساس می‌کند^۱ ذیل تجربه جای می‌گیرد. در تجربه تردیدی نیست. به بیان دیگر، فارغ از مباحث

^۱ پیش‌تر و البته با اندکی اغماض تصمیم گرفتیم که «حس» را به حواس پنجگانه و «احساس» را به مابقی تجارب انسانی نسبت دهیم. هر چند می‌دانیم که مرزی تخطی‌ناپذیر میان آنها وجود ندارد. اما این تقسیم‌بندی کارکردگرایانه برای بیان مطلب مفید است.

بی‌پایان دربارهٔ تجربه یا علل آن، و نیز سوژهٔ تجربه و ماهیت آن، در خود تجربهٔ تجربه نمی‌توان تردید کرد. برای مثال من اکنون احساس گرسنگی می‌کنم. در اینکه آیا واقعاً بدن من نیاز به غذا دارد می‌توان تردید کرد. در اینکه اصلاً گرسنگی ربطی به بدن من دارد و مثلاً معده چگونه کار می‌کند و مغز و سایر اندام بدن چگونه واکنش نشان می‌دهند که به من احساس گرسنگی دست می‌دهد، مناقشات زیاد است. در اینکه اصلاً گرسنگی چیست و اینکه آیا چیزی جز احساسی مبهم است، و حتی در اینکه اصلاً من بدنی دارم یا اصلاً چیزی خارج از من (اعم از بدن یا جهان خارج) وجود دارد یا نه می‌توان تردید کرد. حتی در اینکه «من» ای پیوسته و پایدار، در مقام یک امر واحد و ثابت وجود دارد می‌توان مناقشه کرد. اما در یک چیز نمی‌توان تردید کرد، آن هم اینکه اکنون چیزی تجربه می‌شود که حالا به هر دلیلی آن را احساس گرسنگی می‌دانم. بحث روشن است، اما به ذکر مثالی دیگر اکتفا می‌کنم. فرض کنیم من در صحرا به ناگاه از دور برکهٔ آبی را مشاهده می‌کنم. بله، احتمال دارد این برکه سراب باشد. اصلاً احتمال دارد که صحرایی در کار نباشد و من مثلاً در خواب چنین تجربه‌ای را داشته باشم. اما علی‌رغم همهٔ اینها، علی‌رغم وجود یا عدم وجود ابژهٔ حسی، علی‌رغم مناقشات دربارهٔ ماهیت عللِ موجودهٔ حواس، در اینکه حسی وجود دارد که من بنا به قرارداد آن را مشاهدهٔ آب می‌نامم تردید نیست. حتی اگر نامی هم برایش وجود نداشت، پیش از هر گونه مفهوم‌پردازی‌ای، در وجود خود تجربه نمی‌توان تردیدی کرد. مسئله گذار از تجربه به دانش است. به بحث اصلی باز می‌گردیم.

تجربه زمانی به سطح شناخت درمی‌آید که تکرار شود. به تجاربِ یکه حتی نمی‌توان چیزی نسبت داد، چرا که هر شکلی از انتساب، توصیف، نام‌گذاری و ویژگی همگی با امر کلی پیوند می‌خورند. هر صفتی برآمده از کلیتی است و در نتیجه رافع تکینگی است. این در حالی است که انتساب صفات کلی به یک تجربه،

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

آن را جزئی‌تر می‌کند. در این معنا، هر انتسابِ صفتِ نوعی مقید کردن است. آنچه ما شناخت می‌نامیم حاصل آمیختگی این کلیت‌بخشی و جزئیت‌بخشی است. در نتیجه، آنگاه که تجربه‌ای تکرار می‌شود نوعی شناخت بر اساس وجه اشتراک با تجربه قبلی (یا با دسته‌بندی مفاهیم و صفات بر اساس مجموعه تجارب قبلی) شکل می‌گیرد. این آغاز علم است: آغاز هر نوع شناختی و حتی آغاز هر نوع باوری.

روشن است که فرد در گام بعدی خواستار تبیین تجربه‌های خویش است. هدف البته نه شعار توخالی ارسطویی «میل فطری به شناخت»، بلکه احتمالاً نقش شناخت در برآوردن دو غایت بقا و ارضای میل است. این نکته حائز اهمیت است که انسان هیچ‌گونه غایت مستقل یا اصلی‌ای به نام «شناخت» ندارد. غایت شناخت، تنها و یترینی است برای غایات دیگر: مانند غایت سلطه بر طبیعت و دیگران، غایت تسهیل ارضای میل یا تضمین بقا در برابر تهدیدات پیش‌تر ناشناخته و غیره. در سطح غایت بقا، نه تنها ارزش شناخت روشن است، بلکه از حیث تبارشناختی، تبیین‌کننده فلسفه وجودی شناخت است. و در سطح غایت لذت (یا میل) می‌دانیم که انسان عمدتاً خواستار تکرار بیشتر تجارب لذت‌بخش و نیز کاهش تجارب آزارنده است و در نتیجه، باید به درکی، هرچند ظاهری، از علل این تجارب برسد. از آنجا که ما با انسان قصه‌گو یا روایت‌گر مواجهیم، تبیین علل رویدادها و تجارب به خلق روایت‌ها انجامید. ابتدا این روایت‌ها از حیث مکانی جزئی بود اما رفته‌رفته به کل جهان بسط یافت، و از حیث زمانی نیز با ازلیت و ابدیت پیوند خورد. در اینجا انسان قصه‌گو شخصیت‌های قصه‌هایش را خلق/کشف کرد: اسطوره‌ها. این آغاز هر روایتی از جهان است و در حقیقت، از فضای روزگار، آغاز هم‌زمان علم، دین و فلسفه. در این معنا، برخلاف روایت مشهور منطق حاکم بر علم و منطق حاکم بر دین، دستکم در این سطح، مشابه‌اند. تفاوت در تکنیک‌ها،

نوع تعمیم‌پذیری و کارآمدی است. می‌توان این تحلیل را بیشتر بسط داد، اما عجالتاً در عین توجه دائمی به آن، به مسیر اصلی باز می‌گردیم. در اینجا البته عامل بسیار مهم سیاسی‌ای نیز دست اندرکار بود که روایت‌ها را با مناسبات قدرت پیوند می‌زد. به بیان دیگر، روایتی حاکم می‌شود که روایت «حاکم» باشد. اگر روایتی بر اذهان حاکم باشد که روایت اصلی «حاکم» امروز نباشد، احتمالاً روایت اصلی «حاکم» فرداست. می‌توان قرائتی فوکویایی از مابقی ماجرا ارائه داد. اما اجازه دهید در اینجا وارد این حواشی نشویم و ایده اصلی این متن را ادامه دهیم.

انسان چگونه می‌تواند بشناسد؟ چگونه می‌توان دو تجربه را کنار هم نهاد و از آنها وجهی مشترک استخراج کرد؟ نکته اینجاست که هر اینهمان‌سازی‌ای، هر اشتراکی، به‌ناچار نوعی تحریف است، چرا که وجوه متفاوت را باید نادیده بگیرد. فارغ از کنار گذاشتن تفاوت‌ها و انتزاع شباهت‌ها برای رسیدن به کلیات، پرسش اصلی این است که اصلاً چگونه می‌توان از دو تجربه مشترک به حقیقتی ورای آنها رسید. اینجاست که یکی از مهمترین خصائص انسان قصه‌گو بر ملا می‌شود. قوه‌ای که در کنار میل و حس/احساس نقشی جدی ایفا کرد، «تخیل» بود (که حتی مقوم خود میل و حس/احساس نیز بود). منطق حاکم بر اسطوره‌پردازی‌های اولیه همچنان بر ذهن امروز ما نیز حاکم است. ما همین امروز نیز برای تجارب مشترک به کمک تخیل علت‌تراشی می‌کنیم. حتی برای این حدس زدن تخیلی علت و محک زدن آن با تجارب بعدی نامی هم اختراع کرده‌ایم: استقرا. بدون تخیل استقرا بی‌معناست. و استقرا به یک معنا قانون حاکم بر هر گونه علم و دین است. این خبر البته حامیان علم را غمگین و حامیان دین را شادمان می‌کند. اما در این خصوص عدالت در انتظار همگان است.

فرض کنید در خانه نشسته‌اید و به ناگاه صدای جیغ می‌شنوید. صدا بلافاصله قطع می‌شود. کل کارکرد اندام حسی شنوایی ما مربوط به همان یک لحظه بود. اما تخیل تازه شروع به کار می‌کند (البته مرادم در اینجا تخیل در سطح قصه‌گویی است، چرا که تخیل در سطحی ابتدایی‌تر در خود شنیدن نیز درست اندرکار است). صدا از کدام سمت بود؟ چه کسی بود؟ آیا کسی را خطری تهدید می‌کند؟ آیا من باید کاری کنم؟ حیوان قصه‌گو به سرعت شروع به تولید روایت می‌کند. فرض کنید چند ثانیه بعد صدای دری را بشنوید که کوبیده می‌شود یا صدای چیزی که شکسته می‌شود. تخیل به سرعت همه اینها را به هم ربط می‌دهد و روایت را توسعه می‌دهد؛ مثلاً این گزاره: «فردی به خانه همسایه ما که زن تنهایی است حمله کرده و در حال ضرب و شتم اوست». تجربه بعدی بلافاصله این روایت را تعدیل می‌کند. مثلاً اگر صدای جیغ بعدی از همان سمت خانه همسایه بیاید این روایت شدیدتر می‌شود، حال آنکه مثلاً اگر از همان سو صدای خنده زنی بلند شود، روایت قبلی زیر سوال می‌رود و حتی شاید آن جیغ هم لذت بخش تلقی شود. حقیقت کدام است؟ آیا امکان ندارد که این تجارب هیچ ربطی به همدیگر نداشته باشند: فرض کنید، صدای جیغ از تلویزیون همسایه بود که در حال تماشای فیلم سینمایی بود حال آنکه صدای کوبیده شدن در مربوط به همسایه پایینی بود که پنجره را باز کرده بود و باد باعث بسته شدن در شده بود و صدای شکستن ظرف هم ناشی از بی‌دقتی سرایدار در جابجا کردن گلدان‌ها بوده باشد؟ حال فرض کنید که شما هیچگاه نمی‌توانید از خانه خارج شوید و در نهایت نمی‌توانید صحت و سقم نهایی ماجرا را بررسی کنید. هر تجربه‌ای صرفاً داده‌ای است که به پایگاه داده تخیل شما اضافه می‌شود. همه اینها را البته باید در کنار این حقیقت ایدئالیستی (مربوط به سطح ابتدایی‌تر تخیل) قرار دهیم که ما نه به صورت منفعلانه، بلکه فعالانه تجربه می‌کنیم. به بیان دیگر ما نه تنها تجارب خود را دریافت می‌کنیم بلکه به نحوی آنها را خلق می‌کنیم. کلید فهم کل نظام‌های باور علمی و دینی و فلسفی نیز همین

است: نه تنها تجارب ما در تعدیل و جهت‌دهی به باور ما موثرند، بلکه باور ما در تبیین خود تجربه ما نیز موثر است. در نتیجه، ایده آرمانی استقرار نیز از درون به چالش کشیده می‌شود، آنگاه که خود ابزار شناخت بر محتوای شناخت اثر می‌گذارد. این بحث به کفایت در فصول قبلی طرح شد.

آغاز باور: علم در برابر دین

وضعیت ما در جهان نیز مشابه تمثیل فوق است. مسئله اصلی این است که ما هیچگاه نمی‌توانیم به سوال «پس خود ما چرا واقعاً چیست؟» پاسخ بدهیم. ما همواره در حال تخیل هستیم و نسبتی مشخصاً دیالکتیکی بین تجربه و تخیل ما برقرار است. انسان‌ها در واکنش به تجاربشان و برای تبیین آنها اقدام به روایت کردن جهان کردند. این روایت‌ها در یک سطح «علم» نامیده می‌شوند و در سطحی عام‌تر «دین». تاریخ شکل‌گیری و بازنمایی این روایت‌های عام نیز در طول چند هزار سال اخیر، تاریخ ادیان نامیده می‌شود. «علم» بارها «دین» را متهم به غیرعلمی بودن، خرافی بودن یا حتی موهوم بودن کرده است. ما در این فصل می‌کوشیم تا نشان دهیم که نقدهای به اصطلاح علمی به «دین»، نه تنها ناوردند، بلکه حتی اگر وارد هم باشند، همگی در خصوص خود «علم» هم صادق‌اند. در یک کلام، همانگونه که اشاره شد، منطق حاکم بر علم و دین بسیار مشابه‌اند و هر دو را می‌توان از منظری روایت‌شناسانه تحلیل کرد:

نخست اینکه، همانگونه که اشاره شد، تاریخ علم نیز از روندی مشابه تبعیت می‌کند و از این جهت علم هیچ برتری یا حجتی نسبت به دین ندارد. گذار روایت‌های دینی به یکدیگر شباهت زیادی به گذار روایت‌های علمی به یکدیگر دارد. اگر دانشمندان مدرن، مدعی بودند که برخلاف اغتشاش و آشوب در ادیان و فلسفه‌های مختلف، دستکم در علم نوعی وحدت رویه حاکم است و دانشمندان،

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

برخلاف فلاسفه و دینداران، هرکدام کشفیات یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند و مانند مسابقهٔ دوی امدادی عمل می‌کنند، امروز (دستکم بعد از انتشار کتاب فایراند با عنوان ضد روش: طرح نظریهٔ آناشیسستی معرفت)، دیگر چنین توهمی، جز نزد جزم‌اندیشان علمی، مانند هر نحلهٔ جزم‌اندیش دیگری، وجود ندارد.

دوم اینکه روایت ما هرچند از سوژه آغاز می‌کند، اما به هیچ وجه دین را امری صرفاً روانشناختی نمی‌داند، چرا که علل اصلی تجربه را ناشناخته می‌داند یا دستکم معترف است که روایتی خیالی-تمثیلی دربارهٔ آن به دست می‌دهد. به بیان دیگر، اگر کسی بگوید که علت شکل گرفتن مثلاً فلان تجربهٔ ماوراءالطبیعی صرفاً بهمان علت روانشناختی است (و مثلاً عرفا یا پیامبران دچار نوعی پارانوایا یا شیذوفرنی هستند) سخنش اصلاً موجه‌تر از نظر کسی نیست که باور دارد عامل این تجارب هویتی بیرونی به نام خداوند یا جن یا فرشته بوده است؛ چرا که ماهیت خیالی روایت‌های دینی و علمی مشابه‌اند و اگر تفاوتی هم میان آنها وجود دارد - که دارد - کمکی به موجه بودن یکی نسبت به دیگری نمی‌کند. یک دیندار ممکن است در فلان پدیدهٔ طبیعی دخالت الهی را مشاهده کند و یک تجربهٔ ساده (و در واقع هر تجربه‌ای) را به تجربه‌ای دینی بدل کند. پس یک دیندار، یک تجربه را بر اساس همان پیشفرض‌ها و معیارهایی اثبات می‌کند که مدعی است از خود تجربه کسب کرده است. و مگر یک دانشمند علوم تجربی نیز دقیقاً چنین نمی‌کند؟ یک دانشمند نیز در همه‌جا مداخلهٔ قواعد فیزیکی را مشاهده می‌کند. در یک کلام، اگر دیندار مبتلا به پارانوایا باشد، ابتلایش بیشتر از یک دانشمند علوم تجربی نیست؛ و البته هر شکلی از شناخت، هر شکلی از وحدت‌بخشی به کثرات، هر شکلی از قصه‌گویی، مستلزم نوعی پارانوایاست.

سوم اینکه تجاربِ معطوف به ایژه مادی (مثلاً مشاهده یک سیب یا لمس یک سنگ) از حیث حجیت هیچ ارجحیتی بر تجارب غیر مادی (مثلاً خلسه عرفانی یا شنیدن صدایی از آسمان) ندارد. حامی علم می‌تواند ادعا کند که تفاوتی ماهوی اینجا وجود دارد، میان تجربه دینی و علمی. البته که تفاوت‌هایی وجود دارد، اما نه ماهوی، یا دستکم نه آنگونه که حامی علم مدعی است. او مدعی است که یک تجربه علمی (مثلاً جوش آمدن آب در دمای صد درجه) برای همه اذهان (دیندار یا غیر دیندار) معتبر و مشترک است. در حالی که یک تجربه دینی (مثلاً شنیدن صدای یک فرشته) را فقط برخی افراد ادعا می‌کنند. چنین مثالی (به عنوان مثال رایج) سفسطه‌آمیز است. ۱. می‌توان تجارب دینی متعددی را نشان داد که همگان قادر به مشاهده‌اش هستند. مثلاً زمانی که یک دیندار در هنگام بارش باران، مدعی است که خداوند این باران را در نتیجه دعای خالصانه او برای باران فرستاده است، کدام اهل علمی می‌تواند خود بارش باران را انکار کند؟ مسئله این است که دیندار، همان تجارب متعارف را - که حتی بسیاری‌شان مبنای کار دانشمندان هستند - به نحوی دینی تفسیر می‌کند، حال آنکه دانشمند همان‌ها را به نحوی علمی. پس اینجا مسئله بر سر تفسیر است نه صرف تجربه. و تفسیر نیز بر چهارچوب‌ها و پیش فرض‌های عمدتاً مفروض گرفته شده مبتنی است. ۲. شاید حامیان علم به تعمیم‌پذیری تجربه علمی برای همگان (یا دستکم اکثریت) استناد کنند، اما همانگونه که هیوم نشان می‌دهد، خود معیار کمی قابل تجربه برای تعداد بیشتری از مردم، هیچ اعتباری به یک گزاره نمی‌بخشد. از کجا معلوم که اکثریت قریب به اتفاق مردم، دچار خطای مشترک نباشند؟ آیا خود تعمیم‌پذیری تجارب مورد ادعای علم برای همگان، نشان‌دهنده همپوشانی سطحی‌ترین و عوامانه‌ترین ساحت تجربه نیست؟ ۳. همچنین اگر کسی بگوید که در علم شاهد نوعی پیشرفت هستیم، و دانشمندان پس از مواجهه با یک «خطا» بدان اعتراف می‌کنند و برخلاف تعصبات دینی، دانشمندان نظریه جدیدتر و معتبرتر را می‌پذیرند، اولاً باید پاسخ داد که مگر

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

در ادیان شاهد نوعی تکوین، یا گذار از یکی به دیگری، نیستیم؟ ثانیاً دستکم پس از انتشار کتاب درخشان تامس کوهن، تحت عنوان ساختار انقلاب‌های علمی، دیگر آن تصویر موهوم دانشمند حقیقت‌جوی غیرجزم‌اندیشی که به سرعت نظر قبلی‌اش را وامی‌نهد تا نظر درست را برگزیند، زیر سوال رفته است. دانشمندان، تازه نه در اعماق رویکرد فلسفی (مثلاً در گذار از رئالیسم به ایدئالیسم)، بلکه حتی در سطح ابتدایی نظریات کلی و فرمول‌ها و پیش‌فرض‌ها، بسیار جزمی عمل می‌کنند و به هر قیمتی، و حتی با تحریف داده‌ها و مستندات، بر مدعیات قبلی خود پای می‌فشرند، به نحوی که تنها شاید انقلابی بتواند بر ادعای آنها مبنی بر یگانه روایت حقیقی بودن، خدشه وارد کند. ۴. آنجا که دانشمند علوم طبیعی دیندار را متهم می‌کند که برای دفاع از ادله خود به امور موهومی مانند روح و فرشته و خدا اتکا می‌کند، تکیه‌گاه خود او نیز، اگر کمی در آن غور کنیم، اموری انتزاعی، فرضی، ناملموس و خیالی است که از این حیث نه تنها هیچ تفاوت ماهوی‌ای با مفاهیم دینی ندارد، بلکه در موارد متعددی از آنها جزمی‌تر و فروسته‌تر است. بهترین نمونه، ناموس علم مدرن، یعنی مفهوم «ماده» است که زمانی به مثابه یگانه معیار و تجلی واقعیت و حقیقت شناخته می‌شد و «ماتریالیسم» در مقام یگانه راه مواجهه علمی و عقلی با جهان وردی جادویی بود برای باز کردن هر قفلی و از میدان به در کردن هر رقیبی. اما اگر فقط اندکی به ماهیت این مفهوم توجه کنیم، درخواستیم یافت که در پس ظاهر علمی و ملموس و تجربه‌محورانه آن، اسطوره‌ای ناملموس، انتزاعی و خیالی نهفته است که به واسطه یک‌جانبگی‌اش حتی از مفهوم روح برای بیان تجربه ناکارآمدتر است. جالب اینجاست که همان رویکرد علمی، با همان اعتماد به نفس و ژست حق به جانب، بدون اعتراف به شکست اسطوره «ماده» در توضیح و توجیه امور، امروز از اصطلاح «انرژی» برای تبیین جهان بهره می‌برد (این کار به موزیانه‌ترین شکل ابتدا با تغییر «اصل بقای ماده» به «اصل بقای ماده و انرژی» انجام شد). و کدام مخاطب منصفی می‌تواند انکار کند که مفهوم انرژی به

روح نزدیکتر است تا ماده؟ از این حیث مفهوم دینی روح واجد جزمیت و فروبستگی کمتری از ماده است. به بیان دیگر، ماتریالیسم دین‌ستیز، در ردّ دین، هم از حیث رویکردی (با تکیه بر اسطوره پنهانی به نام ماده) و هم از حیث روشی (با تکیه بر نظریه صدق رئالیستی مبتنی بر مطابقت)، دچار بحران‌هایی جدی است که زیر سوال بردنشان، دستکم امروز، بسیار ساده است.

چهارم اینکه، می‌دانیم مرزی غیر قابل رفع وجود دارد میان تجربه بی‌واسطه و تفسیر. مثلاً تجربه دیدن بارقه نور خورشید در اتاق و تفسیر آن به عنوان نشانه‌ای از خداوند. هیچ راه موجهی برای برقراری پیوند وثیق و قطعی میان تجربه بی‌واسطه و تفسیر وجود ندارد (البته چنانکه در فصل معرفت‌شناسی ملاحظه کردیم، خود تجربه، حتی در بی‌واسطه‌ترین حالتش، نوعی تفسیر است). دلیل این امر اصل سنخیت است. به بیان دیگر، تجربه حسی بینایی سطح اول (خود حس دیدن)، از جنس تجربه تفسیری سطح دوم (تشخیص بارقه نور) و در نهایت از سنخ تفسیر تمثیلی (مشاهده نشانه الهی) نیست. هیچ راه مستقیم و قطعی‌ای میان این تجارب وجود ندارد و اینجاست که کارکردهای تمثیلی فرهنگ و ایدئولوژی تاثیرگذار است. به همین دلیل است که آنچه تجربه دینی می‌خوانیم، همواره باید میزان قابل توجهی از تخیل و تمثیل‌سازی را تحت لوای تفسیر در خصوص تجارب اولیه به کار بندد. و نیز اینکه می‌توان از همان تجربه واحد بشمار تفسیر دیگر (با توجه به بشمار نظام تمثیلات ممکن: هم از حیث بُعد و هم از حیث شدت) نیز ارائه داد که یا اصلاً دینی نباشند، یا حتی اگر دینی هم باشند، تفسیری متفاوت به دست بدهند. البته در خصوص تفسیر دینی، این سخنان به کرات مطرح شده است. اما آیا این دقیقاً همان روند حاکم بر تفسیر علمی نیز نیست؟ تجربه مثلاً دیدن (سطح اول) با تجربه درک جوشیدن آب در فلان دما (سطح دوم) با قاعده جوش آمدن آب در دمایی ثابت سه تجربه از سه سنخ متفاوت‌اند. تجربه نخست، پیشالوگوسی است و به یک معنا

اصلاً تجربه نیست، تجربه دوم، توصیف محض اولیه است و سوم، یعنی قاعده نهایی، یک گزاره مبتنی بر یک نظام تمثیلات مشخص است. کل تلاش علم برای توجیه قاعده، مبتنی بر ایجاد ارتباط ضروری میان سطح دوم و سوم است. این ایجاد ارتباط به کمک نظام تمثیلات ممکن می‌شود و وظیفه تخیل است. می‌دانیم که نظام‌های تمثیلات دیگری نیز ممکن است و در نتیجه قواعد (روایت‌های) دیگری از تجربه سطح دوم ممکن می‌شود. اینجا قطعیت یک گزاره علمی در مقام یگانه تفسیر «درست» از ماجرا، زیر سوال می‌رود و گزاره‌های علمی در بهترین حالت (بنا به نظریه‌ای مدل‌گرا) به مجموعه‌ای از مدل‌ها یا نظام‌های تمثیلات قابل تحویل‌اند. این گزاره‌ها هر چند با یکدیگر متفاوت‌اند، اما یکدیگر را زیر سوال نمی‌برند، بلکه هر کدام می‌توانند بنا به نظام تمثیلات خودشان موجه شوند. برای زیر سوال بردن یک گزاره، تنها می‌توان آن را با تکیه بر مبانی نظام تمثیلات خودش به نقد کشید. این بحث به تفصیل در فصل روش‌شناسی مورد بررسی قرار گرفته است. در آنجا تلاش شد تا راهکاری موجه برای ایجاد ارتباط بین دو گزاره از دو نظام تمثیلات متفاوت ارائه شود که آن را امکان گفتگوهای چندگانه (پُل‌ی لوگ) نامیدیم.

اما تمام این مباحث تازه مربوط به ارتباط میان سطح دوم و سوم است. مسئله اصلی اما ارتباط با سطح اول است. ما هر چند قطعیت ارتباط میان سطح دوم و سوم را زیر سوال بردیم، اما از نوعی کثرت‌گرایی تعامل‌پذیر (بر اساس نوعی منطق چندارزشی همگرا) دفاع کردیم. امکان گذار از سطح دوم به سوم (یعنی از تجربه بیان‌شده جزئی به قاعده کلی) را نظام تمثیلات (به کمک قوه فرضی تخیل و نیز زبان حاصل از آن) فراهم آورد. اما گذار از تجربه سطح اول به سطح دوم را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ اینجا فاصله چنان عبورناپذیر و عدم سنخیت چنان قاطع است که قوه تخیل و نظام تمثیلات نیز نمی‌توانند به کار بیایند و همگرایی و توجیه اساساً

غیرممکن است (البته در سطحی رئالیستی غیرممکن است، و مثلاً خود ما موفق شدیم در فصل هستی‌شناسی این فاصله و عدم سنخیت را با نوعی ایدئالیسم پوشی وحدت‌گرایی بیناسوبژکتیو رفع کنیم). باید چاره‌ای دیگر جست. اما ابتدا اجازه دهید تا کارکرد علم در این سطح را بر ملا کنیم. علم^۱ چه کار می‌کند؟

کار علم در ابتدا ترجمه کردن تجربه سطح اول به سطح دوم است. علم کلاسیک به نحوی جزئی و رئالیستی این ترجمه را بدیهی، ضروری، قطعی و تک‌جواب می‌دانست. به بیان دیگر، این علم نه تنها بیان توصیفی خود را یگانه بیان موجه و قطعی از تجربه سطح اول می‌دانست، بلکه مدعی بود که اصلاً گذاری در اینجا رخ نمی‌دهد و اگر بتوانیم موانع و تحریف‌های فرهنگی، شخصی، اخلاقی و غیره را کنار بزنیم، نوعی اینهمانی پیشینی تردیدناپذیر میان سطح اول و دوم برقرار است: دانشمند ایدئال در مقام سنسور محض. مشکل اما از اینجا آغاز شد که به نحوی معکوس، خود این ضرورت یا اینهمانی به پرسش کشیده شد. در گام نخست (به نحوی منفی) این مهم به دست شکاکان انجام شد و در گام دوم (به نحوی ایجابی) به دست ایدئالیست‌ها. البته مشکلات عملی و نظری حاصل از خود این اینهمانی علت اصلی خلق نظام‌های تمثیلات ایدئالیستی (ابتدا به منزله طفیلی یا حاشیه، یا اپوزیسیون درونی نظام‌های تمثیلات رئالیستی و بعدها، به عنوان نظام‌های مستقل

^۱ برای مخاطب منصف، روشن است که هر گاه ما از جزمیت علم‌گرایانه سخن می‌گوییم، مرادمان بیش از همه، برداشت رایج از علم به ویژه نزد عوام‌الناس و تا حد زیادی نزد معلمان و وعاظ جزم‌اندیش و حقه‌جانب علم‌پرست است. اما می‌دانیم که، به ویژه در دهه‌های اخیر، رویکردهایی بدیل و غیرجزمی در علم شکل گرفته‌اند که اولاً به مبانی متافیزیکی علم نظر دارند و بدان معترفند و ثانیاً خود آنها با ابزار علمی خودشان، توهم یگانه راه توضیح علمی یک پدیده را زیر سوال برده‌اند. اتفاقاً بخش قابل توجهی از ادله و مستندات ما در نقد یک‌جانبه‌گرایی علم بر تحقیقات و دستاوردهای همین دانشمندان و اهالی علم مبتنی است.

در مقابل رئالیسم و در نهایت، به عنوان نظام‌های وسیع‌تر دربردارنده هر دوی ایدئالیسم ابتدایی و رئالیسم) بود. به هر ترتیب، آنچه پژوهش علمی می‌خوانیم (ذیل اسطوره‌بی‌بدیل آزمایش) در حقیقت چیزی نیست جز نوعی دستگاه ترجمه: از ترجمه متعارف تغییرات به مناسبات شیمیایی یا فیزیکی گرفته تا ترجمه پیچیده‌تر مثلاً رفتار نورون‌های مغزی بر محتوای ذهنی یا رویا. مهم اینکه منطق انتقادی فوق در مورد تمام این ترجمه‌ها به یکسان صادق است. نوعی ترجمه‌ناپذیری محتوای سطح اول به سطح دوم در اینجا جزئیّت علم را تهدید می‌کند: اما نکته بسیار مهم اینجاست که این ترجمه‌ناپذیری نه بر ناممکن بودن یا موهوم بودن هر شکلی از ترجمه (آنگونه که مثلاً کانت نومن را ناشناختنی می‌دانست و هر ادعایی در خصوص آن را توهم استعلایی معرفی می‌کرد)، بلکه اتفاقاً برعکس، بر نامتناهی بودن امکان‌های ترجمه (بنا به بیشمار بودن نظام‌های تمثیلات) مبتنی است. به بیان دیگر، اگر کسی ادعا کند که نمی‌توان تجربه سطح اول را به سطح دوم (مثلاً نومن را به فنومن) ترجمه کرد، می‌توان به سادگی سخن او را زیر سوال برد، با تکیه بر اینکه «چگونه نمی‌توان ترجمه کرد؟ اتفاقاً هر آنچه می‌گوییم و ادعا می‌کنیم، هر آنچه در ساحت زبان داریم، چیزی جز همین ترجمه نیست». پس امکان آن زیر سوال نیست، بلکه موجه بودن آن - و البته در مورد دعاوی ترجمه جزمی، فراتر از موجه بودن آن، موجه بودن ادعای تمامیت‌خواهانه یگانه روایت موجه بودن - محل پرسش است. یعنی این سوال که از کجا معلوم که این ترجمه با منبع اصلی متناظر است؟ این همان بحران اصلی و تکراری معیار صدق مبتنی بر انطباق است. و علم، در معنای متعارف، گویی هنوز از این بحران بیرون نیامده است. چگونه می‌توان یک ترجمه را توجیه کرد؟ حتی نمی‌توان آن را به شیوه‌ای متعارف رد کرد. رد کردن (یا نقد کردن) آن تنها از طریق به پرسش کشیدن شیوه توجیه آن قابل بیان است، نه عدم انطباق. اجازه دهید مثالی از علوم عصب‌شناختی بزنیم که مُد این روزهاست.

برای درک کارکرد مغز ابتدا موضع ساده‌انگارانۀ مکانی (متاثر از رویکرد مکانیستی به انسان) مطرح شد (که البته تا همین اکنون نیز نه تنها در ذهن عوام‌الناس، بلکه در بسیاری از دپارتمان‌های علمی و پزشکی دست بالا را دارد). یعنی این موضع که هر بخش از مغز مسئول یک یا چند کارکرد خاص است. رسیدن به این کارکردها عموماً از طریق سلبی اختلال درک می‌شد. مثلاً ممکن است فردی بعد از تجربه ضربه‌ای به یک قسمت خاص از سرش، دچار اختلال در یک عملکرد خاص شود (مثلاً حافظه یا تکلم و غیره). در این صورت ساده‌انگارانۀ نتیجه‌گیری می‌شد که فلان بخش از مغز مسئول بهمان عملکرد است. این رویکرد دقیقاً به دلیل تقلیل‌گرایانه بودنش دائماً نقض می‌شد. البته مغزشناسان به جای تغییر خود رویکرد، مدام تلاش می‌کردند تا ادعاها را اصلاح کنند، به طوری که از یک سو، به هر قسمت از مغز کارکردهای مختلفی نسبت داده شد و از سوی دیگر، به هر کارکرد هم قسمت‌های مختلفی نسبت داده شد. وضع در اینجا مانند آشپزی است که برای اینکه شوری آتش از یادها برود، به آن فلفل اضافه می‌کند و بعد متوجه می‌شود که بیش از حد تند شده و برای پنهان کردن این تندی، مجدداً به آن نمک اضافه می‌کند. تا جایی که احتمالاً در نهایت، البته در کمال ژست گشودگی آناکساگوراسی، هر بخش از مغز مسئول بخشی از تمام کارکردهای آن معرفی خواهد شد. پس از گذار از این موضع ساده‌انگارانۀ مکان‌محور، و البته آنچه دانشمندان «پیشرفت» در علوم عصب‌شناختی معرفی می‌کنند، مواجهۀ تازه‌ای با کارکرد مغز صورت گرفت که مبتنی بر بازی دریافت سیگنال‌ها، به بیشترین تعداد ممکن و با بالاترین دقت ممکن بود. نحوه این بازی ماهیتاً با همان آشپزی فوق تفاوت چندانی ندارد، بلکه در آن، فقط برداشت مکانی به برداشت مبتنی بر سیگنال‌های عصبی تغییر یافته است. گویی هرچه تعداد سیم‌ها و سنسورهای دریافت‌کننده پالس‌های عصبی بیشتر باشد و هر چه دقت ارقام با میزان اعشار بیشتری باشد (از محاسبات میکرو به نانو و از نانو به پیکو و فمتو و الی‌آخر)، پاسخ

موجه‌تر است. با این همه، این ترندهای نمایشی، که احتمالاً نه تنها خلق‌الله مشتاق علم و تکنولوژی، بلکه حتی چشم خود آزمایش‌کنندگان را نیز خیره کرده است، دیگر ما را نمی‌فریبند. چنانچه گفته شد، مسئله اصلی این نیست که «آیا اصلاً مگر کارکرد مغز به سیگنال‌های عصبی ترجمه‌پذیر است؟»، معلوم است که ترجمه‌پذیر است. هر چیزی به هر چیزی ترجمه‌پذیر است. مسئله این است که این ترجمه‌های تقلیل‌گرا چه ارتباطی به حقانیت شناخت محتوا و کارکرد دارند؟ به بیان دیگر، کُد کردنِ مثلاً یک رویای ذهنی به هزاران نمودار و چارت و اعداد مختلف با فلان دقت اعشاری، چه ارتباطی به محتوای رویا دارد؟ البته متولیان این حوزه مدعی‌اند که می‌توانند نوعی تقسیم‌بندی محتوایی ارائه دهند: مانند قصه‌نخ‌نمای امواج مغزی. و اینکه مثلاً چگونه مغز در هنگام خواب از موج بتا به آلفا و در خواب عمیق به تتا گذر می‌کند. اما نکته‌ای که در این شعبده‌بازی همچنان از قلم می‌افتد این است که این تقسیم‌بندی‌ها باز هم از سوی خود ژارگون‌زبانی دستگاه‌ها به محتوای مغز تحمیل می‌شود. مسئله عدم سنخیت همچنان باقی است. به چنین پرسشی چگونه می‌توان پاسخ داد که «کدام دستگاه می‌تواند به ما بگوید که فرد در رویایش در حال دیدن چه ابژه‌ای است؟ قطعاً هیچ دستگاهی. اجازه دهید مثالی خیالی بزنیم، آن هم نه درباره دستگاه پیچیده و ناشناخته مغز، بلکه درباره دستگاه مصنوعی و شناخته‌شده خود کامپیوتر.

فرض کنید ما برای اینکه محتوای یک برنامه کامپیوتری را درک کنیم (مثلاً محتوای متنی که در فایل ورد نوشته می‌شود)، تلاش کنیم تا تمام سیگنال‌های الکتریکی روی مادربرد آن کامپیوتر را اندازه‌گیری کنیم. می‌توان سنسورهای این اندازه‌گیری را بسیار افزایش داد. مثلاً برای هر میکرومتر یک سنسور نصب کرد که ولتاژ یا فرکانس یا حتی دمای آن را اندازه‌گیری کند. ما مجموعه‌ی دقیقی از داده‌ها خواهیم داشت که بسته به فعالیت دستگاه در هر لحظه، و حتی در مقیاسی کوچک‌تر (مثلاً در هر

میکروثانیه) قابل محاسبه‌اند. در نتیجه ما مجموعه‌ای از اعداد و محاسبات داریم که حتی کوچکترین فعالیت‌های دستگاه را نشان می‌دهند و با انجام یک کلیک تغییر می‌کنند. اما تمام این داده‌ها نمی‌توانند حتی به ما بگویند که اکنون چه نرم افزاری در حال اجراست، چه رسد به اینکه در سطحی خردتر نشان دهند که مثلاً، اکنون فرد در نرم‌افزار ورد مشغول تایپ چه کلماتی است. این همان مسئله اصل سنخیت است. آن همه داده و دقت و ارقام و محاسبات، هر چند نوعی ترجمه محسوب می‌شوند، اما هیچ ارتباطی به محتوای مورد نظر ندارند (و البته بحث اصلی که هنوز در این فصل واردش نشدیم این است که به طور مشابه، کل این دستاوردها و کشفیات و نظریات، هیچ ارتباطی به مسئله اصلی ما، یعنی معنای زندگی، ندارند). دقیقاً همانگونه که دستگاه‌های اندازه‌گیری فعالیت مغزی (مثلاً الکتروانسفالوگرام) با دقیق‌ترین محاسبات و با بیشترین و دقیق‌ترین سنسورها، نمی‌تواند بگوید که مثلاً فرد در حال حاضر چه رویایی می‌بیند یا به چه ابژه‌ای فکر می‌کند. مشکل اصلی اما اینجاست (و البته این مشکل بر کل فعالیت علم نیز سایه افکنده است) که دانشمندان تصور می‌کنند با محاسبات بیشتر، با افزایش دقت دستگاه یا تعداد سنسورها می‌توانند در این زمینه به نوعی «پیشرفت» دست پیدا کنند. این یک توهم علمی است که از هر توهم دینی‌ای جزم‌اندیشانه‌تر است. و البته نکته اینجاست که همان خرگوشی که از قبل در خود دستگاه، منطق محاسبات و نوع حساسیت سنسورها پنهان شده، بعداً به عنوان نتیجه آزمایش هویدا می‌شود و حتی خود را به عنوان تصدیق‌کننده آزمایش نشان می‌دهد و تشویق حضار و تماشاچیان را به همراه دارد. این یک دور باطل علمی است میان قواعد دستگاه و نتایج حاصل از آن که هیچ ربطی به محتوای آزمایش ندارد، اما می‌تواند، مانند باور دینی، توهمی درباره موضوع ارائه کند که تا ابد خدشه‌دار نشود. دلیل حاکمیت زبان ریاضی بر علم نیز دقیقاً همین دور توتولوژیکی است که ریاضیات در مقام قطعی‌ترین و واضح‌ترین زبان می‌تواند آن را عهده‌دار شود. در یک کلام، اگر ذهنی

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

بصیرتمند به کل ماجرا بنگرد، خود کارآمدی ریاضیات در علم، بهترین گواه بر بی‌ربطی علم به موضوع یا محتوای آزمایش است. اما می‌دانیم که به دلیل غلبه تاریخی تکنولوژی بر علم، یا به بیان دقیق‌تر غلبه تاریخی کارآمدی بر شناخت، این شیوه علمی به این دلیل محبوب و مقبول همگان (از دانشمندان نخبه تا عوام‌الناس) است که کارآمد است (البته نه کارآمدی در افزایش خوشبختی انسان‌ها، بلکه کارآمدی در معنای افزایش دقت و سرعت ابزارها، فارغ از ارزش‌شناسی خود این دقت و سرعت). به بیان دیگر، مثلاً توانایی فیزیکی نیوتی در توضیح رفتار پرتابه، بیش از آنکه ربطی به صفات ذاتی ابژه داشته باشد، مبتنی بر کارآمدی نتایج است. اینجا دیگر باید به جای نام علم (در مقام شناسنده حقیقت)، از عنوان «تکنولوژی» (در مقام کارآمدتر کردن ابزار، نه با غایت شناخت، بلکه ظاهراً با غایت ارضای میل) استفاده کرد. دستکم در قرن اخیر دیگر روشن شده است که آنچه پیشرفت علم می‌نامیم، در حقیقت، افزایش شاخصه‌های تکنولوژیک است با هدف سریع‌تر، دقیق‌تر و شدیدتر کردن کارکرد ابزار، بی‌ارتباط به محتوای شناخت. به نظر می‌رسد علی‌رغم تغییرات و تنوع علوم مغزشناسی در دو قرن گذشته، همچنان ایده اصلی حاکم بر نقدهای هگل بر مجموعه‌شناسی و چهره‌شناسی بر این علوم نیز وارد است. همانطور که یک دیندار هدف خود را نه شناخت جهان یا حقیقت، بلکه رضایت خداوند (و در حقیقت رضایت خود، هم از حیث نظری: اثبات ایمان خود، و هم از حیث عملی، به واسطه وعده‌های پاداش‌های الهی) می‌داند، هدف راستین یک دانشمند نیز نه شناخت جهان یا حقیقت، بلکه رضایت خود (هم از حیث نظری: تصدیق عقاید خود و هم از حیث عملی، کارآمدی ابزار ارضای میل و بقا) است.

حال می‌توانیم به کمک مباحث قبلی در فصول معرفت‌شناسی و روش‌شناسی (و البته با تکرار چکیده‌ای از آنها) تحلیل اصلی خود از باورشناسی را، در کنار دو

نمونه ظاهراً رقیب و عملاً هم‌شکل از آن (دین و علم)، ارائه دهیم. همانگونه که اشاره شد، اساس هر دانشی تجربه است. فارغ از ماهیت ایدئالیستی تجربه که به شیوه عملی متقابل جهان و سوژه بازمی‌گردد، نشان دادیم خود لحظه تجربه فاقد هرگونه دانشی است. دانش همواره بعداً از راه می‌رسد. حتی مرحله پیش از دانش، یعنی بدل شدن امر تجربی-حسی به ابژه نیز بعداً اتفاق می‌افتد (تجربه سطح دوم: گذار از نومن به فنومن). در لحظه تجربه فقط تکینگی محض و بی‌نام تحقق می‌یابد. هگل در بخش یقین حسی از پدیدارشناسی روح به بهترین نحو نشان می‌دهد که به محض اینکه ما به بیان تجربه‌مان بپردازیم، حتی به محض اینکه فرایند شناخت آغاز شود، دیگر هیچ اثری از تجربه بی‌واسطه نیست. به زعم او این امر حتی قبل از توصیف ابژه، حتی قبل از نامیدن آن، حتی قبل از آنکه به آن به مثابه یک «این» اشاره کنیم اتفاق می‌افتد. هگل با این بحث، نخستین دقیقه پدیدارشناسی روح را آغاز می‌کند. اما اگر یک گام عقب‌تر برویم چه؟ هگل در این خصوص سخنی نمی‌گوید. برای او فلسفه (دقیقاً به دلیل تکیه‌اش بر آرمان علم) از یک آن بعد از تجربه آغاز می‌شود. برای او حتی اکنون هم همواره یک آن بعد از «اکنون» اتفاق می‌افتد. و البته موضع او در سطح پروبلماتیک خودش قابل فهم و توجیه است. او به دنبال شناخت است و شناخت ماهیت تأخیری دارد (جغد مینروا که شب‌هنگام بال می‌گشاید). از نظر او تکینگی به شناخت در نمی‌آید. به محض آنکه شناخت آغاز می‌شود، ما وارد ساحت کلیت شده‌ایم. کلیت نیز در حقیقت وحدت‌بخشی به کثرات است، یعنی در یک کلام، تکینگی‌زدایی از امور تکین بر اساس عنصری مشترک: اینجاست که این همان‌سازی امور ناین همان رخ می‌دهد و لوگوس به کار می‌افتد. ما البته از نوعی آگاهی سخن گفتیم که ورای شناخت است و می‌تواند اکنون را، و حتی آن‌ای بعد از اکنون را، پیشاپیش در بگیرد. نوعی آگاهی که از تلاقی شناخت گذشته و پیش‌بینی آینده حاصل می‌شود. اما عجالتاً از این آگاهی صرف نظر می‌کنیم و به بحث خودمان از باورشناسی بازگردیم.

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

با این اوصاف، باور نیز از جنس امر کلی است. هیچ امر تکینی منجر به باور نمی‌شود. باور بناست به کثرات تجربی وحدت ببخشد. لازم است در اینجا موضع خود را آشکارتر کنیم: باور ذاتاً از جنس شناخت است. هر نظام باور یک نظام شناختی است و از سوی دیگر هر نظام شناختی نیز نوعی نظام باور است. این امر روشنگر عنوان نامانوس این فصل است. اما یک نظام باور (دینی یا علمی) چگونه شکل می‌گیرد؟

فرد تجربه یکه‌ای را از سر/اتن می‌گذارند. این امر تکین هیچ معنایی ندارد، هیچ باوری را بر نمی‌انگیزد و هیچ دانشی تولید نمی‌کند. باور/دانش همواره از وحدت‌بخشی به کثرات حاصل می‌شود. یعنی زمانی که فرد تجربه‌اش را ابژه قرار می‌دهد: از آن فاصله می‌گیرد، به آن می‌اندیشد، و آن را با تجربه دیگر مقایسه می‌کند. این نقطه آغاز علم و دین است. هر دو به کثرات تجربه وحدت می‌بخشند و می‌کوشند تا نظامی هرچه منسجم‌تر از آنها ارائه دهند. به هر حال هر تجربه از جهاتی با تجربه دیگر مشابه و از جهاتی نامشابه است. اشاره شد که رویکرد علمی-دینی، اساساً پارائونیک است (در حقیقت، پارائونیا شرط هر شکلی از روایتگری است). یعنی پس از شکل‌گیری باور، سوژه (چه جمعی، چه فردی) با حذف عناصر نامشابه یا نقض‌کننده نظام باور (که عمدتاً به مثابه یک نظام تمثیلات غیرموجه و جزمی پیشاپیش در جامعه و فرهنگ حاکم است) می‌کوشد تا هر تجربه جدید را به نحوی تحلیل کند که مغایرتی با کلیت نظام تمثیلات نداشته باشد. این کار به نوعی سانسور و تحلیل مغرضانه اجتناب‌ناپذیر منجر می‌شود که احتمالاً از حیث کارکردی برای بقا و میل لازم است. اینجا مرز کاذب لوگوس و موتوس باید به چالش کشیده شود. طنز ماجرا اینجاست که هر چند موضوع نقد این نوشتار هم‌زمان علم‌باوران و دین‌باوران هستند، اما احتمالاً علم‌باوران بیشتر نسبت به آن واکنش منفی نشان می‌دهند. چرا که دین‌باوران پس از ظهور جهان مدرن، در این

دست مناقشات چنان دست پایین را دارند که از اینکه دین در کنار علم بنشیند بیشتر احساس رضایت می‌کنند، و همواره کوشیده‌اند از شواهد و مستندات علمی برای خودشان توجیهی دست‌وپا کنند، در حالی که برعکس، علم‌باوران، عمدتاً جایگاه خود را مورد تهدید می‌بینند اگر آنها را در کنار دین‌باوران جای دهند.

در کنار تمام نقدهای تاریخ فلسفه و علم و به ویژه نقدهای رمانتیک قرن هجدهمی علیه حجیت علم تجربی که بعدها در قرن نوزدهم نزد هگل و نیچه به اوج خود رسید، یکی از بهترین بصیرت‌هایی که تاکنون انسانی در این خصوص عرضه کرده است، نه یک فیلسوف رمانتیک منتقد روشنگری یا یک دین‌دار هراسان از قدرت گرفتن علم در مقام رقیب یا بدیل دین، بلکه صدایی از درون خود تاریخ علم بود: تامس کوهن و کتابش تحت عنوان ساختار انقلاب‌های علمی. بخش قابل توجهی از زیربنایی که رویکرد حاضر بر آن بنا شده است، وامدار کشفیات درخشان او در این کتاب است. او بر درهم‌تنیدگی موتوس و لوگوس تاکید می‌کند و نه با تکیه بر نظرورزی‌های فلسفی، بلکه با استناد به تاریخ فیزیک و شیمی، به صراحت می‌گوید، «می‌توان افسانه‌ها را با همان روش‌هایی ساخت و با همان دلایلی پذیرفت که امروزه به معرفت علمی منجر می‌شوند»^۱. او همچنین با ذکر جزئیات تاریخی متعدد نشان می‌دهد که چگونه علم نیز، همانگونه که دین همواره بدان متهم شده است، «اغلب ابداعات بنیادین را سرکوب می‌کند زیرا آنها ضرورتاً ویرانگر تعهدات مبنایی علم عادی هستند»^۲. این روند سرکوب تا زمانی ادامه می‌یابد که دیگر نتوان یک نظام تمثیلات علمی (یا به تعبیر کوهن یک «پارادایم») را نجات داد و همین جاست که یک «انقلاب علمی» رخ می‌دهد. بحث ما در

^۱ کوهن، تامس (۱۳۹۹)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت، ص ۳۱.

^۲ همان، ص ۳۴.

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

ادامه مسیر دیگری در پیش خواهد گرفت، اما این نکات صرفاً بدان سبب مطرح شدند که هم به دین تحقیق حاضر به اثر شجاعانه کوهن اذعان شود و هم مخاطب را به مطالعه آن کتاب و تمام ابعاد مختلف آن رهنمون سازد که در کتاب حاضر، برای نشان دادن کارکرد مشترک دین و علم در مقام دو ابرنظام باور مفروض گرفته شده‌اند.

حال می‌توان از منظری دیگر به این پرسش پرداخت که باور چگونه شکل می‌گیرد؟ انسان (یا جامعه انسانی) به کثرات تجربه‌اش وحدت می‌بخشد. به این که این میل به وحدت‌بخشی از کجا می‌آید و چه انگیزه‌های بقاطلبانه یا لذت‌گرایانه‌ای دارد، در بخش غایت‌شناسی اشاره شد. اما اینجا مسئله مهمتری در کار است. اینکه با توجه به مقدمات ایدئالیستی، انسان هیچگاه نمی‌تواند به چیزی فراسوی تجربه راه ببرد. به بیان دیگر، چیزی در پس پدیدار تجربی وجود ندارد و هر عاملی را که انسان به ذاتِ اَبژه نسبت بدهد، همواره در معرض پرسش است. فردی چیزی می‌بیند. اگر این تجربه بصری مغایر نظام باور او باشد، او شوکه می‌شود. چشمانش را می‌مالد، تصور می‌کند که «خیالاتی» شده است. دوباره می‌نگرد. تا بتواند آن تجربه مغایر در نظام باورش جا دهد. عمدتاً نظام باور آنقدر قوی است که فرد یا متوجه مغایر بودن تجربه نمی‌شود، یا حتی تجربه را از اساس نفی می‌کند (حتی فراتر - و این بحثی است که جای طرح ابعاد مختلف آن در این کتاب نیست - یک نظام باور جزمی می‌تواند حتی دستگاه‌های تجربی-حسی سوژه را به نحوی ایجاد یا دستکاری کند که دامنه فرکانس‌های گیرنده آن فقط در محدوده تجربیات مویده آن نظام باور عمل کنند و مابقی را نادیده بگیرند و در یک کلام، اصلاً تجربه نکنند). او ناخودآگاه خود را به غفلت می‌زند: در این معنا او نمی‌بیند در حالی که می‌بیند. اما در مواردی، این تجربه چنان عظیم است یا قدرت خلاقه انتقادی فرد چنان بُرنده است یا، موثرتر از این‌ها، نظام باور فرد چنان مستعد فروپاشی است که انقلابی در

نظام تمثیلات رخ می‌دهد و نظامی تازه خلق و جایگزین می‌شود. فرد در این لحظه، با فروپاشی معیارها و چارچوب‌های نظام تمثیلاتش، نوعی جنون را تجربه می‌کند که خود برساژنده نظام تمثیلات بعدی است. اجازه دهید مثالی بزنم: یک انسان تنها در غار صدایی می‌شنود. فرض کنید صدا به زبان خود او با او سخن می‌گوید. او منشاء این صدا را نمی‌داند. چشمانش به دنبال عاملی بیرونی می‌گردند تا نظام باورش - یعنی اینکه این صدا توهم است - تصدیق شود. اما او باز هم صدا را می‌شنود که با او سخن می‌گوید، بی‌آنکه آن را ببیند. او نمی‌داند که منشاء صدا درون ذهن اوست یا بیرون از آن. او در وهله نخست گمان می‌کند که دیوانه شده است. به همین دلیل در نخستین سوره‌های نازل شده بر پیامبر اسلام، صدا مکرراً به او می‌گوید که «تو دیوانه نشده‌ای» (برای مثال، در دومین سوره نازل شده، قلم، صدای ناشناخته در همان ابتدا «به قلم و آنچه با آن می‌نویسند» سوگند می‌خورد که «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی)). نمونه رادیکال تجربه وحی در این معنا، بارزترین شکاف در نظام تمثیلات قبلی و خلق نظام تمثیلات تازه است: چنین پیامبری کسی است که همزمان که از سوی دین مستقر (بت‌پرستی مشرکانه) نماد بی‌دینی و الحاد معرفی می‌شود، اما خود بنیانگذار یک دین تازه (یک نظام تمثیلات برای باورمندان آینده) است.

این تجربه را می‌توان نمونه رادیکالیزه هر شکلی از تجربه دینی شخصی دانست. می‌دانیم که اکثریت قریب به اتفاق مردم جهان با باور به همان نظام تمثیلاتی از دنیا می‌روند که در آن به دنیا آمده‌اند. در نظر آنها نظام تمثیلات خودشان منطقی و معقول و باقی نظام‌های تمثیلات پر از تناقض و خرافات‌اند. احتمالاً یکی از دلایل این امر آن است که جای‌گذاری نظام تمثیلات اولیه، در سنین طفولیت و قبل از آن انجام می‌شود که فرد به سن نقد و تمییز و عقل سلیم برسد. با توجه به مباحثی که در خصوص معیار صدق در فصل روش‌شناختی مطرح شد، می‌دانیم که نمی‌توان

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

یک باور را بر اساس اصل مطابقت (مطابقت میان محتوای باور و محتوای تجربه) تصدیق کرد، هم به این دلیل که ما به چیزی تحت عنوان محتوای خالص تجربه دسترسی نداریم، و هم به این دلیل که محتوای نظام باور، نه تنها بر ارزش‌گذاری بلکه بر خود تجربه کردن تجربه نیز اثر می‌گذارد. در نتیجه، بحث بر سر صدق و کذب یک نظام باور نیست، بلکه مسئله میزان موجه بودن یا امکان موجه‌سازی یک نظام باور است. در نتیجه، پیش از بحث بر سر نحوه و امکان موجه‌سازی، به عنوان نوعی جمع‌بندی، به دوازده خصلت اساسی هر شکلی از نظام باور اشاره می‌کنیم:

۱. هر نظام باوری در ابتدای خلق شدنش نوعی ریسک یا نوعی پرتاب است.

۲. میزان تحقق عینی یک باور، نه بر میزان صادق بودنش، بلکه مبتنی بر میزان توان باورمندانش است. به بیان دیگر، تحقق یک باور، بسته به میزان قدرت بیناسوژگانی معیارسازی آن برای باورمندان است.

۳. هیچ باوری ازپیش‌باخته نیست، حتی باورناپذیرترین‌ها. هیچ باوری تا ابد باخته نیست، حتی منسوخ‌ترین‌ها. همچنین هیچ باوری ازپیش‌برده نیست، حتی معقول‌ترین‌ها. هیچ باوری تا ابد حاکم نیست، حتی بدیهی‌ترین‌ها. چرا که، در سطحی دیگر، خود باورناپذیری و معقول بودن، خود منسوخ بودن یا بدیهی بودن، نه امری ابتدائاً معرفت‌شناختی، بلکه موضوعی اساساً بیناسوژگانی و تاریخی-اجتماعی است.

۴. هیچ باوری از پیش وجود ندارد. هر باوری باید خلق شود و تن به ریسک دهد، وگرنه هنوز باور نیست. هیچ باوری بدون هزینه دادن تحقق نمی‌یابد.

۵. اینکه به نظرمان می‌رسد که برخی باورهای آشکارا جزمی و غیرموجه به عنوان باورهای اصلی سیاره ما وجود دارند، احتمالاً به دلیل توان بسیار باورمندان آنهاست. باید با این توان جنگید. باید قوی شد برای این جنگ. اما در عین حال، باید گشوده بود به نقدِ جزمیتِ خویش و نیز نقد غیرموجه‌پنداری غیرانتقادی سایر نظام‌های باور را. دشوارترین مبارزه مبارزه با جزمیتِ نظام باور خود و واکنش یک‌جانبه غیرموجه پنداشتنِ سایرین است.

۶. اینکه برخی از باورهای بسیار پیشرو (مانند لیبرالیسم یا سوسیالیسم) چنین به انحطاط افتاده‌اند نیز دلیلی مشابه دارد. توان بیناسوبژکتیوِ شرّ (در معنای غلبه جزم‌اندیشی و ناآگاهی بشر) چنان قدرتمند است که هر ایده درخشانی را ذوب می‌کند. مانند تحقق بصیرت‌های مارکس در اردوگاه‌های کار اجباری در سیبری و تجلی بصیرت‌های درخشان بودا در مجسمه‌های غول‌پیکر و مضحک. و البته نمی‌توان تقصیر این ابتدال را فقط بر عهده باورمندان ناآگاه انداخت: هر ابتدال یا انحرافی حتماً بستر یا امکانی در خود نسخه اولیه باور یافته است.

۷. فقط کافی نیست یک باور قابل قبول یا قابل دفاع باشد، بلکه باید باورمندانش را به لرزه درآورد و ذوب کند: هم برای نرم شدن تا رهاکنند باورهای قبلی را، هم برای سخت شدنِ آلیاژ تازه. حفظ این وضعیتِ پرتش (حفظ همواره دمای ذوب و وانداختن باورمندان) در یک نظام تمثیلات موجه، رسالت مبارزه پلاستیک است.

۸. نظام‌های باور مانند تبادل‌های ژنتیکی‌اند. هیچ باوری خالص نیست. یا به تعبیری آناکساگوراسی، «در هر باوری از هر باوری،

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

چیزی هست». این تنها راه برای ورود به بحث امکان گفتگوپذیری باورهاست.

۹. هیچ باوری از عدم به وجود نمی‌آید و هیچ باوری مطلقاً معدوم نمی‌شود.

۱۰. باور، نه نتیجه تجارب، بلکه به تعبیری کانتی، شرط پیشینی ایدئالیستی شهود یک تجربه است.

۱۱. بحث از درست یا غلط بودن یک باور سخنی بی‌معناست، مسئله بر سر موجه بودن یا موجه نبودن است.

۱۲. هر نظام تمثیلات باور یک موجود زنده است، موجودی که بدنش متون و نوشته‌ها و قواعد است، اما روحش بیناسوبژکتیویته باورمندانش است. در این معنا، این موجود به تنفس زنده است، و تنفسش در حقیقت زیست و عمل باورمندانش است: در این معنا، یک باور، از تاریخ تجلی آن باور و رفتار باورمندانش جدا نیست. اینکه باورمندی در مواجهه با یک متن یا تجربه دینی-علمی احساس می‌کند که گویی این متن یا تجربه زنده و هوشمند است (و حتی فراتر، گویی دارد با خود او صحبت می‌کند)، ادعایی مطلقاً موهوم نیست، بلکه حاصل همین زنده بودن و حتی ماهیت ارگانیکی یک نظام تمثیلات است که در بیناسوبژکتیویته باورمندان رشد می‌کند، بالغ می‌شود و حتی به مرور پیر و فرتوت می‌گردد، مگر آنکه باورمندانش بتوانند آن را زنده نگه دارند: چه به شیوه‌هایی موجه چه به شیوه‌هایی ناموجه.

موجه‌سازی نظام باور

فارغ از نحوه شکل‌گیری نظام باور و قواعد اسطوره‌شناختی و تاریخی-اجتماعی حاکم بر آن، آنچه برای ما مهم است چگونگی موجه‌سازی یک نظام باورشناختی است. با توجه به شروط موجه بودن یک نظام تمثیلات می‌توان دریافت که اکثریت قریب به اتفاق آنچه در تاریخ نظام باور (علمی، دینی، فلسفی و غیره) نامیده شده است، نظام‌های تمثیلات ناموجه بوده‌اند. چراکه بدون توجه و کوشش ویژه برای موجه‌سازی، آن هم به دلایل تمدنی و فرهنگی، نظام‌های باور عمدتاً میلی درونی به غیرموجه بودن، جزمی‌شدن، تمامیت‌خواهی، حذفِ دیگری، فروبستگی و اجتناب از خودانتقادی دارند. با توجه به نحوه موجه‌سازی یک نظام تمثیلات که در این متن بارها بدان اشاره شد، در اینجا به طور خلاصه می‌توان اشاره کرد که برای آنکه یک نظام باور موجه باشد، باید:

۱. خود را یگانه نظام باور صادق ممکن نداند و هر دیگری‌ای را غیرصادق، مهمل یا خرافی معرفی نکند. هرچند هر نظام محق است اولاً از مواضع خود دفاع کند و ثانیاً نظام‌های دیگر را نقد کند، اما این دفاع و نقد باید بر اساس آن چیزی صورت پذیرد که ما پیش‌تر شیوه پلاستیکی دفاع و نقد نامیدیم. در یک کلام، باید گشوده باشد. یعنی آماده‌تتش درونی و بیرونی باشد، یعنی هم به استقبال دیگری بیرونی برود و هم خود خالق دیگری درونی‌اش باشد.
۲. در راستای غنی‌سازی نظام تمثیلات و منسجم‌سازی روایت خویش بکوشد، هم از طریق نقد درونی (گفتگو با خویش) هم از طریق دریافت نقد بیرونی (گفتگو با دیگری یا دیگران). این خصلت هم‌زمان بعدی منفی و ایجابی دارد. اگر پیشرفت معنایی ایجابی هم داشته باشد، از این جهت است.

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

۳. برای هر عنصر برساننده خود (از یک مفهوم گرفته تا یک گزاره و تا مجموعه گزاره‌ها) دلالت‌گری پلاستیک قائل شود. به بیان دیگر، سیلان درونی را نه تنها در خصوص معنای صوری هر گزاره، بلکه درباره مفهوم و کارکرد هر کلمه نیز به رسمیت بشناسد. این تغییر و سیلان نه باید چنان رادیکال باشد که منجر به بی‌معنایی شود، نه باید چنان محدود باشد که منجر به ثبات جزمی معنا شود. در یک کلام، یک نظام تمثیلات باور موجه، باید در عین گشودگی، به معیار صدق پلاستیک قویاً پایبند باشد تا به نسبی‌گرایی یا مهمل‌گویی بی‌سروته دچار نشود.

۴. باید نسبت به اتقان ضروری و یگانه رابطه تجربه محض (در دین، از تجربه وحیانی خاص گرفته تا تجربه مومنانه عام؛ و در علم از تجربه تکین کشف یک دانشمند گرفته تا تجربه عام تکرارپذیر آزمایش) با گزاره‌های نظام باور موضع انتقادی داشته باشد. اتخاذ این موضع انتقادی برای یک نظام باور بسیار دشوار و هزینه‌زاست تا جایی که به نوعی خودکشی شبیه می‌شود، اما برای اینکه یک نظام تمثیلات موجه باشد، باید به این خودآگاهی دست یابد و بتواند رابطه عمدتاً پولادین میان تجربه و مدعا را (حتی در بالاترین سطوح علم و دین و فلسفه) متزلزل سازد (یک نمونه علمی موجه: نظریه آنتارشیستی معرفت‌فایراند؛ یک نمونه دینی موجه: نظریه رویای رسولانه عبدالکریم سروش).

۵. باید سخن‌پذیر باشد: هیچ بخشی از نظام تمثیلات موجه غیرقابل بیان نیست. حتی آنجا که از امر بیان‌ناپذیر (مثلاً تجربه حسی بی‌واسطه دینی یا عرفانی)، سخن می‌گوید خود این بیان‌ناپذیری باید بیان‌پذیر باشد. در این معنا یک نظام باور باید

اذعان داشته باشد که مجموعه‌ای از مجموعه‌گزاره‌هاست
تشکیل‌دهنده یک روایت خیالی و نه چیزی بیشتر.

یک نظام باور می‌تواند از برخی شروط فوق برخوردار باشد و از برخی نه. مسئله
موجه بودن یک نظام باور، نوعی ارزیابی روش‌شناختی-معرفت‌شناختی است، اما
موجه‌سازی آن ماهیتی سیاسی-اجتماعی نیز می‌یابد. البته تلاش‌ها برای
موجه‌سازی نیز باید بر اساس اصول موجهه مبتنی باشند، در غیر این صورت تلاش
برای موجه‌سازی به مقابله‌ای جدلی بدل می‌شود که نقض غرض است (مانند
زمانی که دو نظام دینی جزمی باورهای یکدیگر را خرافی معرفی می‌کنند یا حتی
مورد استهزاء قرار می‌دهند). در این معنا، اگر فردی از خیالپردازی در خصوص
آرمانشهر لذت می‌برد، می‌تواند در خصوص نوعی آرمانشهر جهانی نظام‌های باور
موجه خیالپردازی کنند.

ملاحظات درباره آنچه خرافات می‌نامیم

با توجه به مطالب فوق درباره دین و علم، لازم است اینجا به اختصار بخشی را به
مسئله «خرافات» اختصاص دهیم. نخستین و ساده‌ترین راه مواجهه با آن عبارت
است از مرکزکشی دقیق دانش یا فهم درست، و خرافی دانستن یا خرافی نامیدن هر
آنچه بیرون از این مرز جای دارد. این شیوه‌ای بسیار مرسوم است. شیوه‌های که مثلاً
باورمندان یک دین علیه باورهای یک دین دیگر به کار می‌بندند. یا حتی شیوه‌ای که
بی‌دینان علم‌گرا علیه باورهای دینی به کار می‌بندند و الی آخر. در ابتدا مواجهه با
خرافات چندان دشوار به نظر نمی‌رسد. خواه در دین، خواه علم، خواه فلسفه و
غیره، هر فرد یا گروهی آموزه‌ای از باورهای قابل قبول برای خود دارد که مرزهای
باورمندی‌اش را تشکیل می‌دهند، و در نتیجه، به راحتی می‌تواند یک باور را خرافی
یا غیرخرافی بداند. اما از سطح فرد یا باورمندان به یک نظام تمثیلات خاص که

فراتر رویم، هیچ راهی برای ترسیم مرزهای جهانشمول میان امور خرافی و غیرخرافی نداریم. حتی علم که در برابر سایر ابرنظام‌های تمثیلات خود را یگانه مرجع تشخیص خرافی یا غیرخرافی بودن باورها معرفی می‌کرد، امروز حتی توان مقابله با بدوی‌ترین و غیرمفهومی‌ترین رقبای خود را هم ندارد. البته تا اینجا، فارغ از تنش‌ها و درگیری‌های عمدتاً جدلی میان رویکردهای مختلف و متهم کردن یکدیگر به خرافی بودن، مشکل خاصی در میان نیست. چراکه هر چند به نتیجه‌ای قطعی، کلی و همه‌شمول دربارهٔ مرزهای خرافات و واقعیات دست نیافته‌ایم، اما دستکم هر کس می‌تواند مرزهای خود را داشته باشد. تلنگر اصلی آنجاست که فرد تجربه‌ای را مغایر نظام باور خود تشخیص می‌دهد که برای توجیه و توصیف آن نیازمند ورود به ساحتی است که تا پیش از این آن را خرافات می‌نامیده است. در این صورت نخستین واکنش البته تلاش زایدالوصفی است برای تبیین و توضیح آن تجربه بر اساس نظام باورشناختی قبلی. شاید فرد دچار خطا در درک تجربه شده باشد. اگر این ترفند کارگر نیفتاد، سپس تلاشی صورت می‌پذیرد برای سانسور یا نادیده گرفتن آن تجربه. اگر این ترفند هم به واسطهٔ تکرار تجربه یا بصیرت نقادانهٔ فردی (یا جمعی) کارگر نیفتاد، فرد رفته‌رفته نسبت به نظام باورشناسی خود دچار تردید می‌شود و می‌کوشد تا به نظام‌های باورشناختی‌ای رجوع کند که این تجربه در بستر آنها قابل توضیح و چه بسا تجربه‌ای رایج است. اینجاست که دچار نوعی تنش باورشناختی می‌شویم. یک واکنش رایج البته تن سپردن به یک نظام باورشناختی تازه است. اما اگر همین اتفاق دربارهٔ یک تجربهٔ سوم در خصوص همان نظام باورشناختی رخ داد چه؟ من در این اثر کوشیده‌ام نشان دهم که تنها شیوهٔ موجه برای مواجهه یا چنین تنش‌هایی مواجههٔ پلاستیک است. اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط می‌شود، لازم است نکاتی دیگر را دربارهٔ خرافات متذکر شوم.

یکم. مانند نظام‌های باورشناختی یا معرفت‌شناختی کاملاً متفاوت، در اینجا نیز شاهد مجموعه‌متکثری از نظام‌های باورشناختی ممکن هستیم که هیچ‌کدام تن به ارزیابی یکپارچه بر اساس معیارهای واحد نمی‌دهند. به همین دلیل است که نشان دادیم هر شکلی از نقد موجه باید نقدی درون‌زا باشد و از مبانی خود نظام باورشناختی مورد انتقاد آغاز کند.

دوم. اما نکته مهمتر این است که تصویری رئالیستی از واقعیت در پس این ارزیابی‌ها وجود دارد که بزرگترین عامل ناکامی در تحلیل و فهم است. و آن باور به این گزاره که «بالاخره واقعیتی ورای تمام این تفاسیر وجود دارد و ما باید ببینیم کدام نظام می‌تواند (بهتر) این واقعیت را نشان دهد». این رویکرد، در نظر نمی‌گیرد که خود مبانی و مقدمات نظام باورشناختی سوژه، دستگاه تجربه‌اش (از حواس پنجگانه گرفته تا تمام امکانات تاریخی، فرهنگی و دینی)، و نیز خود زبان یا نشانگانی که این نظام خود را با آن بیان می‌کند، همه و همه نه تنها در توضیح تجربه، بلکه در خود تجربه کردن تجربه نیز موثرند. البته بلافاصله این نقد مطرح می‌شود که اگر تجربه محصول نظام باورشناختی و دستگاه و غیره است، پس چگونه تجربه‌ای می‌تواند مغایرت ایجاد کند. در پاسخ به این نقد ساده‌انگارانه می‌توان نشان داد که این رابطه صرفاً رابطه‌ای موید نیست و این امر اتفاقاً حامل کورسویی از امید است که قدرت فریبنده این همان نشان دادن امور ناین همان هیچگاه مطلق نیست؛ خواه آن را به تناقضات درونی خود این قدرت نسبت دهیم، خواه به عنصری رادیکال و عصیانگر در خود فهم سوژه باورمند. پس مسئله صرفاً این نیست که، بنا به روایت مشهور «واقعیت باور را نقض می‌کند»، بلکه نکته اینجاست که خود باور تنش‌های درونی‌اش را به شکل مغایرت تجربه باورمند با خود نظام باورشناختی متجلی می‌سازد. مسئله فقط مغایرت واقعیت و ایده نیست، بلکه مغایرت ایده با خودش نیز دست‌اندرکار است. مسئله اینجاست که به دلیل

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

فقدان نوعی منطق دوحدی در اینجا، نمی‌توان مرزی دقیق کشید و نشان داد که کدام وجه محصول مغایرت واقعیت و ایده است و کدام یک محصول تنش دورنی خود ایده، و البته کدام یک برآمده از رادیکالیتۀ امکانی خود سوژه.

سوم. سوژه در جهان می‌زید. اما نه در جهان مستقلِ موهوم ابژکتیو، بلکه هر سوژه در جهان خود می‌زید. این جهان نه مستقلاً ابژکتیو است (رنالیسم) و نه مستقلاً سوژکتیو (ایدئالیسم)، بلکه همانگونه که در فصل هستی‌شناسی نشان داده شد، ماهیت طیفی-تشکیکی-متکثری دارد که آن را نوعی بیناسوژکتیویته پلاستیک نامیدیم. پس آنچه سوژه تجربه می‌کند نه کاملاً محصول ذهن و ساختار حسانیت اوست و نه کاملاً محصول واقعیت بیرونی، بلکه محصول مشترک تمام ساختارها و نیروهاست. بیناسوژکتیو بودن را نیز نباید به معنای رابطه میان سوژه‌های متکثرِ جوهراً مستقل دانست، بلکه چنانکه نشان داده شده، خود سوژه چیزی نیست جز کانونی منحصر به فرد برای چکاندن پلاستیک جهان در یک نقطه و بازتاباندنش به جهان از آن نقطه در آن لحظه. پس از این حیث نیز، آنچه تجربه نامتعارف یا مغایر نظام باورشناختی به نظر می‌رسد، علاوه بر مغایرت ذاتی خود نظام، به شیوه خاص مواجهه سوژه نیز مربوط است. در این معنا، همانگونه که در ابتدای پاراگراف اشاره شد، سوژه در جهان خود می‌زید و هر چند چیزی به نام جهانی از جهان‌ها وجود ندارد، اما می‌توان به نحوی معتبر، تصور ساحتی از تاثیر و تائر نامتناهی رونده شدت‌مند متقابل بیناسوژکتیو را مفروض گرفت که همه جهان‌ها با آن نسبت برقرار می‌کنند، یا به بیان دقیق‌تر، گفتگو می‌کنند. جهانی نه مستقل اما هر لحظه برای هر جزء، تجلی‌ای برآیند تمام اجزای دیگر.

چهارم. می‌توان هر نظام باوری را، هر چند منسجم و موجه، واجد وجهی خرافی (جزمی و پنهانکار) و نیز هر نظام باوری را، هر چند ساده‌انگارانه و جزم‌اندیشانه،

واجد وجهی موجه‌شونده و حقیقی دانست. مسئله بر سر شیوه مواجهه موجه با آن است. وگرنه صرف زدن برچسب خرافی به یک باور یا نظام باورشناختی، صرفاً فروکاستن مواجهه به جدلی جزم‌اندیشانه خواهد بود. پس اگر نخستین نقد نسبت به هر باوری، باید نقدی درونزا باشد، نخستین مواجهه با هر خرافه‌ای باید از نشان دادن حقیقت یا وجوه موجه‌شونده آن آغاز کند. این مواجهه مکمل نقد درون‌زاست و یافتن/ساختن قلمرو همپوشان ممکن‌کننده گفتگو را ممکن می‌سازد و از همان آغاز می‌کوشد تا کارکرد مخرب جدل جزم‌اندیشانه را مهار کند و به نوعی مواجهه موجه پلاستیک راه ببرد.

پنجم. اما فراتر از همه موارد چهارگانه فوق و شاید به عنوان عصاره یا نتیجه آنها باید خاطر نشان ساخت که، همانگونه که در خصلت‌های باور در مبحث باورشناسی اشاره شد، هر باوری، حتی آنچه خرافه می‌خوانیم، واجد وجهی از حقیقت است. نه صرفاً آنگونه که در بند چهارم اشاره شد، به دلیل اینکه واجد نوعی موجه‌شوندگی پیشینی است، بلکه به این دلیل مهمتر که به واسطه حضور در ذهن و بدن باورمند، در خلق تجربه نیز موثر است و در نتیجه، دارای واقعیتی پسینی است. به بیان دیگر، اگر ایده در ذهن باورمندی (یا باورمندانی) جای گیرد خودبه‌خود در ساختن واقعیت موثر خواهد بود و در نتیجه وجهی واقعی می‌یابد. لازم است بازهم تاکید شود که این وجه واقعی، نه تنها به آن معنایی که مارکس بدان اشاره داشت («نظریه به محضی که توده‌گیر شود به نیروهای مادی تبدیل می‌شود»)^۱، بلکه به این معنا نیز هست که در خلق خود تجربه واقعیت (حتی در سطوحی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی) مدخلیت می‌یابد. در نتیجه، خود این امر مرز میان خرافات و

^۱ مارکس، کارل (۱۴۰۰)، نقد فلسفه حق هگل، ترجمه محمود عبادیان و حسن قاضی‌مرادی، تهران:

اختران، ص ۲۷.

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

واقعیات را چنان فرومی‌پاشند که به هیچ‌شیوهٔ ابژکتیویستی یا دسته‌بندی‌کننده‌ای قابل ترمیم نیست. اینها همه باز هم شواهدی بر این مدعایند که تنها مواجههٔ موجه با مسئله، مواجهه‌ای پلاستیک است.

ششم. به طور خلاصه، اگر بخواهم با تمام این اوصاف، و بدون درافتادن به مرزبندی‌های کاذب، همچنان از اصطلاحات خرافات، خرافی یا خرافاتی، در معنایی موجه و انتقادی، بهره ببرم، تنها می‌توان زمانی باور به یک نظام تمثیلات (یا حتی یک گزارهٔ تمثیلی) را خرافی دانست که فرد باورمند به تمثیلی بودن آن معترف نباشد. در یک کلام، هر باوری بر نظام یا نظام‌هایی از تمثیلات مبتنی است، اما فرد خرافاتی کسی است که به تمثیلی بودن نظام باورش آگاهی ندارد و آن را حقیقی یا واقعی می‌پندارد، خواه دانشمند باشد، خواه دیندار، خواه فیلسوف.

هفتم. برداشتمان از علیت و زمان مبتنی بر منطق پلاستیک که در فصل هستی‌شناسی مطرح شد، می‌تواند در ارائهٔ تمثیلات بدیل (یا تحلیل‌های تازه) در خصوص برخی تجربیات به ما یاری رساند که پیش‌تر به دلیل فقدان این منظر، یا عقل آنها را انکار می‌کرد یا نسبت به آنها بی‌موضع می‌ماند و آنها را به کلی به نیروی تمثیلات جزمی غیرموجه خرافی واگذار می‌کرد. یکی از این نمونه‌ها پیشگویی از طریق تکنیک‌های تجربی ترجمهٔ نشانه‌ها (اعم از خواب، ورق، شمع، تسیب، برگ، کلمات، و ...) است. پیش‌تر و به واسطهٔ برداشت تقلیل‌گرایانهٔ خطی از علیت، تصدیق پیشگویی به نتایج مهملی می‌انجامید، اما اکنون و به واسطهٔ درک سرشت سه‌وجهی علیت، می‌توان بر کارکرد پیشگویی (اعم از پیشگویی‌های خبری یا پیشگویی‌های مشروط) نیز نوری تاباند. همین منطق را می‌توان در باورهای به اصطلاح خرافی دیگر نیز ردیابی کرد (مانند تعبیر خواب). اینجا بنا ندارم که به تحلیل تفصیلی این قبیل رویدادها یا باورها بپردازم، و به دلیل پیچیدگی و گسترهٔ

وسیع بحث امیدوارم روزی بتوانم اثری مستقل را به این موضوع اختصاص دهم. فقط برای ذکر یک نمونه در اینجا مایلیم به یکی از خرافی‌ترین باورها در این خصوص اشاره کنم: «چشم زدن».

«چشم زدن» اینگونه اتفاق می‌افتد که فردی دربارهٔ یک ابژه (مثلاً یک ابزار) تعبیری تحسین‌برانگیز بیان می‌کند، و به فاصله‌ای کوتاه کارکرد آن ابژه دچار اخلال (مثلاً خراب) می‌شود. فارغ از سایر شرایط موثر در وقوع این رویداد، باور عرفی بر این است که سخن آن فرد منجر به تخریب آن ابژه شد. بر اساس نظام علی متعارف جزءنگرِ خطی، البته چاره‌ای غیر از این برداشت نیست. این باور تا آنجا پیش می‌رود که اگر این مسئله برای فردی بارها تکرار شود، او را در معنایی منفی «چشم‌شور» می‌نامند که هر چه را تحسین کند، نابود می‌شود. من مدعی نیستم که بناست مثلاً، آنگونه که شایع است، تحلیلی «علمی!» از این ماجرا ارائه دهم، بلکه فقط می‌کوشم تا نمونه‌ای از شیوه ساخت نظام تمثیلات بدیل را نشان دهم تا بعدها بتوان از این شیوه برای ارائه تمثیلات بدیل برای مسائل بزرگتر و جدی‌تر بهره برد. حال اگر، فرض کنیم که ساختار علیت نه جزئی و خطی، بلکه کلی و سه‌جانبه باشد، آنگاه به فرض وقوع (یا وقوع مکرر) چنین پدیده‌ای، آیا نمی‌توانیم از رابطه علی خطی، یعنی تقدم زمانی علت بر معلول، فراتر رویم و آن را معکوس تحلیل کنیم. به بیان دیگر، اگر دستکم در یک سطح، سخن فرد نه علت وقوع رویداد، بلکه معلول پیشگویانه آن باشد چه؟ اگر آن فرد به اصطلاح چشم‌شور، صرفاً واجد نوعی موهبت پیشگویی باشد، اما به دلیل جهل نسبت به آن، از این توان به شیوه‌ای عوامانه بهره ببرد چه؟ همچنین آیا این رابطه معکوس میان «تحسین» و «نابودی»، در جهان (چه طبیعی، چه مصنوع) قابل مشاهده نیست؟ آیا ویرانی‌های بزرگ درخشنده‌تر نیستند؟ والتر بنیامین در خیابان یکطرفه می‌نویسد، «در کسی که دور می‌شود، جدایی همچون رنگ‌ریزه‌ای نفوذ می‌کند، و او مالمال از درخشندگی

دلنشینی می‌شود»^۱. یا می‌دانیم که یک ستاره پیش از فروپاشی، پیش از خاموش شدنش برای ابد، پیش از پایان فردیت تکینِ موقتش در مقام یک ستاره، دقیقاً در لحظه‌ای پیش از نابودی، درخششی خیره‌کننده از خود متصاعد می‌کند. آیا ممکن است، آنچه چشم زدن می‌خوانیم تنها دیدنِ چنین درخششی پیش از نابودی باشد و خبر دادنِ پیشگویانه از آن؟ آیا به همین دلیل نیست که پیشگویان توانمند یا فالگیرانِ بصیرتمند عمری کوتاه دارند؟ به دلیل فرسایتدگی مشاهده نور پیش از فروپاشی؟ هر ابژه‌ای پیش از فروپاشی، آخرین تلاشش را به نحوی نامتعارف برای بروز فردیتِ تکینِ موقتِ فروپاشنده‌اش انجام می‌دهد (در زمانِ به دار آویخته شدن، تجربه انزال دقیقاً پیش از مرگ نمونه‌ای جالب توجه است). در این معنا فروپاشی بعدی علت درخشش اکنون و آن نیز علتِ پیشگویی قبلی است (در هر دو معنای آگاهانه (دادن خبری درباره آینده) یا ناآگاهانه (بروز نوعی لغزش زبانی ناآگاه، اما اشاره‌گر مانند چشم‌زدن یا امثالهم)). حال در توضیح اینکه اصلاً چگونه چنین بصیرتِ پیشگویانه‌ای ممکن است، می‌توان گفت تنها از طریق علیت کل‌گرا. علیتِ کل‌گرا بیان غیرجزمی و موجهی از هماهنگی پیشین‌بنیاد است و تنها در چنین هماهنگی‌ای است که نه تنها چنین پیشگویی‌هایی، بلکه حتی پس‌گویی‌های علمی نیز معنادار و ممکن می‌شوند. به هر ترتیب، هدف ما در اینجا صرفاً زدن نوعی تلنگر بود، چرا که تحلیل تفصیلی این بحث مستعد سوءفهم‌های بسیار است و در نتیجه، نیازمند طرح مقدمات دیگری است که مجال دیگری می‌طلبد.

ملاحظات تکمیلی باورشناختی

در انتهای این فصل بیان چند تذکر لازم است:

^۱ بنیامین، والتر (۱۳۸۰)، خیابان یکطرفه، ترجمه حمید فرزنده، تهران: مرکز.

اول. در طول این فصل بارها موضع علمی و دینی را پارائونیک معرفی کردیم. این خصلت البته در اینجا صرفاً ماهیتی هشداردهنده داشت. به بیان دیگر، هدف اصلی مواجه ساختن باورمندان به نظام‌های باور علمی و دینی با کارکرد خلاقانه ذهنشان در ساختن و توجیه تجارب بوده است. اما اکنون که این هدف برآورده شده، لازم به ذکر است که نوعی از پارائونیا همواره بر هر اندیشه‌ای، حتی موجه، حاکم است. شناخت به ناچار به تخیل متوسل می‌شود. این تخیل است که امکان کلیت‌بخشی به کثرات را فراهم می‌آورد و در نتیجه، شناخت بدون تخیل، در مقام اسطوره علمی مشاهده بی‌غرض و مستقیم، توهمی بیش نیست. پس مسئله نفی تخیل یا محدودسازی عملکرد آن نیست، بلکه خودآگاهی (فردی یا جمعی) در خصوص کارکرد این تخیل و نتایج حاصل از آن است. خود این آگاهی به کارکرد یکی از شروط موجه‌ساز یک نظام باور را برآورده می‌کند. درهم‌تنیدگی ذاتی لوگوس و موتوس نیز بر همین کارکرد تخیل استوار است. هرگونه مرکزکشی افراطی میان لوگوس و موتوس، با هدف پالودن یکی از دیگری، جزمی و یک‌جانبه‌انگارانه خواهد بود و در نتیجه، ناموجه است.

دوم. در ادامه بحث فوق درباره کارکرد تخیل، لازم است اینجا مختصراً به یکی از مفاهیمی اشاره کنیم که پیش‌تر اشاره نقادانه‌گذاری به آن داشتیم و می‌توان آن را ناموس علم دانست و کوچکترین نقدی نسبت به آن با واکنش‌های جدی فکری و روانی مواجه می‌شود: یعنی آرمان نظم. این پیشفرض در بخش اعظمی از تاریخ علم (و حتی دین و فلسفه) حکمفرما بوده است که بر جهان فی‌نفسه نظمی حاکم است و هدف علم بیان این نظم در قالب فرمول‌ها و گزاره‌های کلی است. از این منظر، این علم نیست که نظم می‌بخشد، بلکه این جهان است که منظم است. اگر جهان منظم نباشد، پس اصلاً قابل فرموله‌شدن نیست و در نتیجه، به شناخت علمی در نمی‌آید. نکته اینجاست که پیش از تمام این مباحث، خود اسطوره نظم را می‌توان

مورد پرسش قرار داد. «نظم» چیست؟ اجازه دهید بحث را در این خصوص از منظری دیگر پیش ببریم. تفاوت بین شکل منظم و نامنظم چیست؟ مثلاً آنگاه که از چند ضلعی منظم (یا منتظم، regular polygon) سخن می‌گوییم، دقیقاً به چه خصیصه‌ای اشاره داریم؟ البته چندضلعی منظم به چندضلعی‌ای گفته می‌شود که همه زوایا و اضلاع آن هم‌اندازه‌اند. اما چرا آن را منظم می‌گوییم؟ آیا مثلاً بر یک چندضلعی نامنتظم نظمی حاکم نیست؟ چرا تصور می‌کنیم که مثلاً یک پنج‌ضلعی متساوی‌الاضلاع از یک چندضلعی مختلف‌الاضلاع منظم‌تر است؟ مگر نه اینکه هر دو را می‌توان فرموله کرد؟ اینجا لازم است گامی فراتر برداریم. آیا نظم، حتی در همان معنای عرفی، سوژکتیو نیست؟ به بیان دیگر، ما چیزی را منظم می‌دانیم که فهمش برای ما آسان‌تر باشد. در این معناست که یک چندضلعی منتظم برای ما دارای نظم است، چون فهم، به یادسپاری، بازنمایی و توضیحش برای ما آسان‌تر است. پس نظم پدیده‌ای سوژکتیو است، نه ابژکتیو. ابژکتیو به فی‌نفسه نسبت به نظم و بی‌نظمی لااقتضاست. حتی در همان معنای عرفی نیز با اندکی تأمل می‌توان دریافت که مساحت یک شکل ساده، مثلاً مستطیل که به راحتی از طریق حاصل ضرب طول در عرض به دست می‌آید، با مساحت یک شکل پیچیده که باید با انتگرال‌گیری به دست بیاید، تنها برای ماست که ساده یا پیچیده است. پس درجه منظم بودن یک پدیده به میزان سادگی فهم آن برای ما بستگی دارد. ما منظم را دارای بار ارزشی مثبت می‌دانیم و در برابر آن اصطلاح نامنظم را دارای بار ارزشی منفی یا ضد ارزش می‌دانیم. پس آنچه منظم است، برای ما منظم است و همین وجه سوژکتیو آن است که ارزش‌گذاری‌اش را توجیه می‌کند. از حیثی کارکردگرایانه نیز، منظم «خوب» است، چراکه برای سوژه (یا بیناسوژگانیت انسانی به طور عام) قابل فهم‌تر و در نتیجه، قابل استفاده‌تر است. این یکی از ریشه‌های پیوند تاریخی-دینی-علمی-فلسفی میان «خیر»، «زیبایی» و «حقیقت» است.

اما حال اجازه دهید از این هم فراتر رویم. اصطلاحاتی مانند قابل فهم، قابل شناخت، فرموله‌شدنی و به ویژه «منظم»، بار ارزشی مثبت خود را از کجا آورده‌اند؟ آیا در اینجا چرخشی فریبکارانه صورت نگرفته است - نوعی اخلاق بردگان نیچه‌ای، اما این بار در ساحت معرفت‌شناسی؟ به بیان ساده، آیا انسان با خلق مفهوم «نظم» و دادن بار ارزشی به آن از ضعف خود فضیلت ساخت؟ مگر نه اینکه درک، به‌یادسپاری و استفاده از شکل منظم برای ما آسان‌تر از شکل نامنظم است؟ و مگر نه اینکه خود این «آسان بودن» با این بار ارزشی ظاهراً مثبتش، روی دیگر ضعف و ناتوانی ماست؟ به بیان دیگر، ما چیزی را منظم می‌نامیم، چون آن را به سادگی درک می‌کنیم و در مقابل، چیزی را نامنظم می‌دانیم دقیقاً به این دلیل که از فهم آسان آن ناتوانیم. پس ملاک نظم در سوژه است، اما فراتر از آن، در ناتوانی و ضعف سوژه است. آنگاه که ما نظم را ارزش بخشیدیم، از ناتوانی مان فضیلت ساختیم و آن را به بنیاد معرفت بدل کردیم و علم را بر آن استوار ساختیم. بر ملا ساختن این حقیقت نه تنها ماهیت سویزکتیو علم را بر ملا می‌سازد، بلکه نشان می‌دهد که نظم‌بخشی علمی، به یک معنا نوعی ساده‌سازی (یا تحریف یا تقلیل) تجربه و تنزل دادن آن به ذهن ناتوان انسان است - و آیا همین ناتوانی مشترک نیست که بنیاد تعمیم‌پذیری گسترده علم را تشکیل می‌دهد؟ آیا آنچه در علم برای همگان مشترک است، نه حقانیتِ دعای آن، بلکه ناتوانی مشترک ما نیست؟ در این معنا، غایت علم نه برکشیدن فهم آدمی به سطح پیچیدگی جهان، بلکه فروکاستن عظمت جهان به سطح نازل فهم ناقص آدمی است با هدف بقا و رضای میل.

سوم. این سوال همواره مطرح می‌شود که علم با چه سرعتی در حال پیشرفت است؟ پاسخ به این سوال، نیازمند توجه به یک ملاحظه کلیدی است. با توجه به مقدمات نظری‌ای که در فصل معرفت‌شناسی ارائه شد، می‌دانیم که هیچ حرکتی به سمت کشف یا شناخت طبیعت فی‌نفسه در کار نیست. در این معنا، آنچه علم

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

نامیده می‌شود، به سمت یافتن حقیقت در حرکت نیست. از آنجا که راه شناخت به ایژه محض - به دلیل تناقض ذاتی خود شناخت، اگر اصلاً ایژه محضی در کار باشد - مسدود است، هیچ حرکتی در این خصوص قابل ارزیابی نیست. از سوی دیگر، اندازه‌گیری دقیقی میزان اثرگذاری ابزار بر آزمایش و تجربه نیز نیازمند شناخت تام و تمام خود ایژه فی‌نفسه و مقایسه آن با دانش درهم‌تنیده-با-ابزار آدمی است. حال که این شناخت فی‌نفسه ناممکن است، پس این ابهام ساختاری، که بعدها به شکل اصل عدم قطعیت نمود یافت، همواره با شناخت همراه است. در این معنا، چیزی به نام پیشرفت علم به سوی حقیقت در کار نیست. اما آیا علم هیچ حرکتی نمی‌کند؟ البته که علم در حال حرکت است، اما سوءتفاهمی که به نام «پیشرفت علم» شهرت یافته، ناشی از سوءفهم مفهوم غایت است که باعث می‌شود دو مفهوم حرکت و پیشرفت با یکدیگر خلط شوند. به بیان دیگر، درست است که علم در حال حرکت است و روز به روز با دستاوردهای تازه و کشفیات نوین مواجه می‌شود، اما آیا این دستاوردها و کشفیات حقیقتاً حتی گامی به سوی «علم» (در معنای شناخت جهان) برمی‌دارند؟ اگر غایت اصلی (یعنی علم در معنای شناخت جهان) را نقطه‌ای در مرکز دایره تصور کنیم، به نظر می‌رسد مسیر علم امروز در حال حرکت دوار روی محیط این دایره است. علم در حال حرکت است، این حرکت در قرون اخیر سرعتی مضاعف یافته است، اما حتی ذره‌ای به مرکز دایره نزدیک نشده است. اما آیا پس باید علم را رها کنیم؟ اگر علم هیچ کمکی به ما در تحقق ادعای خود (یعنی شناخت حقیقت)، یا در حل مسئله اصلی ما (یعنی شناخت معنای زندگی)، نمی‌کند آیا اصلاً ارزشی دارد؟ اینجا باید اذعان کرد که هرچند علم گامی به سوی حل مسئله اصلی ما، همان پروبلماتیک اصلی نوشتار حاضر، بر نمی‌دارد اما دو دستاورد برای بشر دارد: یکی، در سطح تخیل و دیگری در سطح تکنولوژی. در سطح تخیل، حرکت علم هرچند کمکی به فهم حقیقت یا حل مسئله معنای زندگی نمی‌کند (و چه بسا اعتماد بیش از حد به آن، منجر به دشوارتر شدن خود

مسئله و منحرف کردن اذهان به مسائلی بی‌ربط می‌شود)، اما به واسطه تلاش‌هایش برای ترسیم نوعی جهان‌شناسی کلی، می‌تواند به غنی‌تر شدن نظام‌های تمثیلات و در نتیجه، در صورت استفاده انتقادی و موجه، به موجه‌سازی سایر نظام‌های تمثیلات یاری برساند. دوم، در سطح تکنولوژی، هر چند به شناخت جهان با هدف شناخت حقیقت نائل نمی‌شود، اما اثرگذار است به این معنا که می‌تواند ابزارهایی برای زیست ما فراهم آورد. وجود این ابزارها، هرچند کمکی به حل مسئله معنای زندگی نمی‌کند، اما می‌تواند، اگر - یک اگر بزرگ - به نحوی انتقادی و موجه ملاحظه شود، به رفع پاره‌ای از موانع فیزیکی پیش‌روی بشر برای فراروی از غایات سطوح اولیه بقا و میل منجر شود. در این معنا، «انباشت دستاوردهای تکنولوژیک» (که عنوانی مناسب‌تر و صادقانه‌تر برای پیشرفت علم است)، اگر در بستری قرار گیرد که در پیوند با حل مسئله اصلی موجه شود، می‌تواند به رفع پاره‌ای موانع اولیه یاری رساند، هرچند اگر در این بستر قرار نگیرد، همانند کارکرد رایج امروزش در جهان، دقیقاً علیه آن عمل می‌کند و به تعمیق و تثبیت نیهیلیسم یاری می‌رساند. البته نباید نادیده گرفت که علم در خلاء شکل نمی‌گیرد و دستکم بخش اعظم حرکت آن تحت کنترل نهادهای اِبْکُتِیوِ حامی و مولد آن‌اند (از شرکت‌های بزرگ تجاری گرفته، تا دانشگاه‌ها و موسسات، تا دولت‌ها و بخش‌های نظامی): مسئله تأمین بودجه تحقیقات، همواره با خود این پرسش را به همراه دارد که «برای چه نهادی و با چه اهدافی؟» و می‌دانیم که برخلاف دعوی رایج، خود علم (یا تکنولوژی) نسبت به ارزش لااقتضا نیست. اما فارغ از این نقدهای سیاسی-اقتصادی، در یک کلام، اینکه انسان بر گاری سوار باشد یا بر هواپیما، تاثیری در پاسخ به مسئله معنای زندگی، سعادت راستین و آگاهی او ندارد. برخلاف اپیدمی رایج اعتیاد به اسطوره پیشرفت تکنولوژی (و به ویژه تجویز آن برای جوامع به اصطلاح توسعه‌نیافته)، زیستن در جامعه‌ای به لحاظ تکنولوژیک پیشرفته، به ارزش یا معناداری زندگی مردمان آن منجر نمی‌شود؛ و چه بسا آن کس که فرو

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

می‌رود، با هوایما سریعتر فرورود تا با گاری. نظام ارزش‌شناسی اثر حاضر، نسبت به پیشرفت یا عدم پیشرفت علم، فی‌نفسه، لاقضاست و موضع‌گیری‌اش به هر پدیده در زمان و مکان و شرایط خاص آن وابستگی دارد. اما آنچه باعث می‌شود این فصل موضع انتقادی نسبت به علم اتخاذ کند، دقیقاً همان گزاره‌گویی ارزش‌گذارانه رایج است: یعنی هر ادعایی مبنی بر اینکه علم یا تکنولوژی بشر را خوشبخت می‌کند و تبلیغات فریبکارانه برای خیره کردن چشم‌ها و تلقین توهم پیشرفت ارزش‌مند.

چهارم. لازم است پس از تاکید نامتعارف بر شباهت علم و دین، به دو تفاوت اصلی آنها نیز اشاره شود: نخست، اینکه دین از حیث قلمروی بیان، گستره وسیع‌تری از علم (در اینجا مشخصاً علم تجربی) را در بر می‌گیرد. علم نظام تمثیلاتی در توصیف طبیعت (جهان، کیهان و ...) به دست می‌دهد، و اگر در خصوص سایر موضوعات (به ویژه انسان و خداوند) سخن می‌گوید باز هم با آنها به مثابه طبیعت مواجه می‌شود. اما دین، نظام تمثیلات گسترده‌تری ارائه می‌دهد که علاوه بر طبیعت، سایر وجوه را نیز در برمی‌گیرد. در نتیجه، دین برخلاف علم می‌تواند دعاوی تجویزی و ارزش‌گذارانه مطرح کند. اگر علم وارد ساحت ارزش‌گذاری شود، دیگر علم (در معنای علوم تجربی) نیست، این کارکرد البته در حوزه علوم انسانی جای می‌گیرد. به بیان دیگر، دین نسبت به سعادت بشر لاقضاست و در نتیجه می‌تواند، و حتی باید، نوعی غایت و معیار برای این ارزش‌گذاری به دست دهد. دینی که فاقد این ارزش‌گذاری باشد دین نیست. در این معنا آنچه دین را به انحطاط می‌کشاند نه توان ارزش‌گذارانه‌اش، بلکه تمایل درونی‌اش به فروبستگی، پردکنندگی و جزم‌اندیشی است. البته تنها یک مخاطب ساده‌لوح ممکن است که مواضع این فصل را نقد علم به نفع دین قلمداد کند. یک مبارز رادیکال، در صورت مواجهه با کارکرد دین و درک نظریه تمثیلات، دیگر نمی‌تواند به

یک دین خاص پیش‌داده «مومن» باشد، اما این بدان معنا نیست که او باید بی‌باور به هر شکلی از نظام تمثیلات باشد. بلکه او بناست به نظام تمثیلات خودآینش، به نحوی موجه و نقادانه، باورمند باشد. ادعای بی‌باوری به هیچ نظام تمثیلاتی (یعنی این ادعای عوامانه و شایع که «من به هیچ چیزی اعتقاد ندارم») یا از سر خودفریبی است یا از سر ریاکاری. هر انسان فهمنده‌ای، در هر سطحی از شناخت، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، حتماً به نظامی از تمثیلات یا نوعی ایدئولوژی متصل است. ادعای بی‌اعتقاد بودن، تنها تلاشی است مذبحانه برای شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت این اتصال و فرار از مواجهه با تنش‌ها و تناقضات نظام تمثیلات خود. این وضع بسیار مشابه انتقادات رایج معاصر علیه «متافیزیک» است. آنکس که هر شکلی از متافیزیک را رد می‌کند (چه فیزیکدان باشد، چه حتی فیلسوف، از هایدگر گرفته تا دریدا)، تنها در حال پنهان ساختن مبانی متافیزیکی خود است. یک مبارز اگر ادعای بی‌دینی هم می‌کند، تنها به این معناست که به نحوی غیرانتقادی به هیچ نظام تمثیلات دینی متعارف (مانند ادیان بزرگ و مشهور) باورمند نیست، اما نه به این معنا که به هیچ شکلی از نظام تمثیلات، به دلیل فقدان یا نقصان ذاتی همه آنها، باور ندارد. بلکه یک مبارز، در نقطه اوج مبارزه، باید با آگاهی به تمام موارد فوق، نظام تمثیلات موجه خود را به نحوی خودآین و متعهدانه خلق و عرضه کند.

تفاوت دیگر دین و علم در این است که علم، دقیقاً به همان دلیل گستره محدودترش، دعوی نوع دیگری از کلیت و رای دین دارد. به بیان دیگر، هرچند هر دینی در یک سطح مدعی کلیت قوانین خودش است، اما این کلیت با کلیت مورد ادعای علم متفاوت است. توضیح این تفاوت بسیار مهم است: هر دوی علم و دین نظام‌های تمثیلات ارائه می‌دهند. اما تفاوتی میان آنها وجود دارد. این تفاوت را گفتمان غالب علمی ذیل «اثبات‌پذیر» بودن می‌گنجاند. از این منظر، ادعاهای

علمی اثبات‌پذیرند حال آنکه قصه‌های دینی اثبات‌ناپذیر. ما البته چنانکه در این فصل اشاره شد، اثبات‌پذیری مورد ادعای علم را به نقد کشیدیم. می‌توان نشان داد که هر دوی روایت‌ها و نظام‌های تمثیلات علمی و دینی، مبتنی بر روایت‌های مطلقاً خیالی بنیادین هستند. برای مثال، قصه دینی آفرینش به همان میزان اسطوره‌ای، خیالی و تناقض‌آمیز است که قصه انفجار بزرگ (بیگ بنگ). اما تفاوت در اینجاست که علم تجربی (دستکم در معنای متعارفش)، می‌تواند آزمون‌های خود را بر محدودیت‌ها و قالب‌های حسی انسان عرفی مبتنی سازد. از همین رو بود که انسان عرفی در علم کلاسیک نوعی وحدت را تشخیص می‌داد (علم واحد) و در ادیان و فلسفه‌ها کثرتی بی‌انتهای رفع‌ناشدنی. همین خصلت بود که همواره علم را عزیز می‌داشت و این آرمان را در اذهان شکل داد که باید به فلسفه‌ای علمی، یا حتی دینی علمی دست یافت. این تنها به این دلیل بود که دعاوی دینی گستره وسیع‌تری از دعاوی علمی را دربرمی‌گرفتند، و همان‌گونه که تجربه نشان داد، تلاش‌ها برای یافتن یا ساختن دین علمی، عملاً به تقلیل مرزهای دین به علم، و در نتیجه، نفی دین منجر شدند. از سوی دیگر، بر ملا شدن مبانی خیالی و اثبات‌ناپذیر علم (از وجوه طولی-زمانی مانند آغاز یا پایان گرفته تا وجوه عمقی-عرضی مانند ذات یا واقعیت یک شیء) نشان داد که حتی خود علم هم قادر نیست در مرزهای تعیین‌شده مورد ادعایش باقی بماند و حتی برای ابتدایی‌ترین کارها (مانند معیار صدق، معنای اثبات، توضیح واقعیت، تبیین تاریخ و زمان و ...) نیازمند تخطی از حدود خود و بیان روایت‌هایی فلسفی یا دینی درباره آغاز و پایان جهان یا وجوه پنهان ذاتی اشیاء و غیره است. اما فارغ از این وجه شباهت که البته نقدی بر برداشت رایج از علم است، به هر حال باید به این سوال پاسخ داد که چرا دعاوی علمی واجد تعمیم‌پذیری بیشتری برای انسان‌هاست، تا یک دین مشخص؟ یا چرا علی‌رغم همه شباهت‌ها، علوم متحدتر از ادیان‌اند؟ انسان‌ها ادیان مختلفی دارند، با پیش‌فرض‌ها، روایت‌ها و مقدمات کاملاً متفاوت، اما اکثریت همین انسان‌های

مختلف‌الادیان، در خصوص دعاوی علمی نوعی همدلی مشترک از خود نشان می‌دهند. علت اصلی این امر به همان وجهی از علم بازمی‌گردد که امکان تجربه مشترک آن برای بشر به طور عام میسر است. به همین دلیل است که آن را علم تجربی می‌نامند و همواره به اصطلاح حس مشترک (common sense) ارجاع می‌دهند. علم فارغ از ارزش‌گذاری‌های کثرت‌بخش و اختلاف برانگیز، بر وجه تقریباً مشترک و عام دستگاه شناخت تجربی-حسی انسان تکیه دارد. دستگاه شناختی که البته خودش نه ثابت و پیش‌داده، بلکه محصول تاریخ است. علم تجربی خود را به مثابه مخرج مشترک تجربه حسی انسانی عرضه می‌کند، و عملکرد خود را محدود به سرزمینی نشان می‌دهد که حاصل همپوشانی تمام سرزمین‌های متکثر دینی و فلسفی دیگر است. البته دین‌داران علیه علم موضع می‌گیرند، اما بخش اعظم این موضع‌گیری‌ها مربوط به زمانی است که علم پایش را از گلیم امن ادعایی خود بیرون می‌گذارد و مثلاً در مورد آغاز جهان، اصالت ماده، نفی خداوند، نفی وجه روحانی انسان و غیره حکم صادر می‌کند. و البته می‌دانیم که فارغ از اینکه ادیان در بیان این ادعاهای خود صرفاً بر پایه نظام تمثیلات تخیلی خود سخن می‌گویند، اما علم تجربی، بنا به مرزهای مورد ادعای خویش، نیز حق سخن گفتن از این امور را ندارد.

پنجم، شاید این گمان مطرح شود که اگر دین یا علمی (یا مشخصاً دیندار یا دانشمندی) اقدام به موجه‌سازی نظام تمثیلات خود کند، دیگر چیزی از آن باقی نخواهد ماند. به بیان دیگر، اگر یک نظام تمثیلات علمی یا دینی، نسبت به ماهیت تمثیلی، غیریقینی و تخیلی نظام باور خود آگاه باشد، دیگر چگونه می‌توان بدان «باور» داشت، یا حتی فراتر، بدان «مومن» بود؟ این البته پرسشی جدی است، اما جدیتش بیش از همه به برداشت متعارف، سنتی و جزمی از علم، دین، باور و ایمان بازمی‌گردد. ممکن است یک اهل فلسفه نیز همین پرسش را در خصوص مبانی

فصل ۶. باورشناسی (ایدئولوژی)

متافیزیکی باورش بیان کند که البته بسیار رایج است (و این نشان‌دهنده امکانات موجه‌سازتِ فلسفه نسبت به دین و علم است که از قضا، در نظر عموم نشانگر ضعف فلسفه و تشتت آن است). البته که باور یا ایمان در معنای غیرانتقادی و جزمی مصطلح، با این رویکرد موجه‌ساز متزلزل خواهد شد. و روشن است که نمی‌توان گشودگی و موجه بودن یک نظام تمثیلات را با ایمانی جزمی و غیرانتقادی وفق داد. اصلاً شرط این جزمیت نوعی عدم آگاهی است که رویکرد موجه‌ساز در راستای رفع آن می‌کوشد. اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان بر این اساس از هیچ شکلی از ایمان یا باور، و در سطح بعد عمل اخلاقی یا سیاسی بر اساس این باور، دفاع کرد. در فصول مربوط به اخلاق و سیاست در این خصوص بحث شده است که چگونه می‌توان بدون یقین جزمی و با آگاهی از کارکرد نظام تمثیلات، در عین حال نوعی تعهد عملی پیگیرانه و قاطعانه را حفظ کرد و محقق ساخت. در خصوص ایمان نیز وضعیت به همین شکل است. اگر مومن بنا به اعتیاد رایج چند هزارساله، تصور می‌کند که بدون یقین جزمی ایمان و عملی در کار نخواهد بود، این مشکل خود او و برداشت یکجانبه‌اش از ایمان و عمل است. اما تا جایی که به بحث حاضر بازمی‌گردد، می‌توان نشان داد که یک مومن می‌تواند در عین گشودگی به سایر روایت‌ها، در عین درک ماهیت تمثیلاتی، تخیلی و غیریقینی نظام باورش، نسبت به باور و عمل تجویزی منتج از آن کاملاً متعهد و مقید باشد، در عین حال که می‌داند ممکن است حتی لحظه‌ای بعد، به نظام باوری متفاوت، و در نتیجه، شکل دیگری از عمل (حتی دقیقاً مخالف با عمل فعلی) متعهد باشد. کل مباحث مقدماتی ما در فصول روش‌شناسی و غایت‌شناسی و مباحث فصول آتی، معطوف به توجیه و تبیین همین آگاهی و تعهد است که در فقدان آنها، جزمیت و همواره در کمین است.

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

فصل ۷. اخلاق

میل به آزاد شدن،
خود بزرگترین زندان است.
آزادی، آزاد شدن است از میل به آزاد شدن.
آزادی آزاد شدن است از میل،
از رهگذر آگاهی و آمادگی.

موضوع این فصل، صورتبندی نوعی نظام اخلاق است که می‌کوشد خود را موجه و موثر سازد. به دلیل اهداف عملی این نظام که در مقدمه به آنها اشاره شد، شاید بتوان ادعا کرد که ما برای تبیین فصل حاضر بود که ناچار شدیم تاکنون شش فصل را به عنوان مبانی نظری مطرح کنیم. و البته تبیین مبانی نظری برای یک نظام اخلاقی ضروری است. علت اینکه برخی قواعد اخلاقی موجه بیشتر به موعظه و توصیه بدل شده‌اند، این است که گویندگان‌شان نتوانسته‌اند مبانی نظری موجه‌ساز آنها را توجیه و تبیین نمایند. اخلاق بدون تکیه بر متافیزیک و منطق، صرفاً نصایحی پدرانه است، و به همین دلیل ناقص اصل خودآئینی و آزادی سوژه. غایت نظام اخلاقی حاضر، همان‌گونه که در کل این کتاب طرح شده است، وضع نظامی از قواعد اخلاقی موجه خودآئین است معطوف به زیستن معنادار سوژه. همچنین تمایز اصلی این نظام اخلاقی با اکثر نظام‌های اخلاقی دیگر این است که اینجا بنا نیست هیچ دستوری تجویزی‌ای درباره یک عمل خاص (این کار را بکن یا آن کار را نکن) بیان شود. حتی حضور یکی از این دستورها در یک نظام اخلاقی می‌تواند به

ناموجه شدن آن نظام و سوژه‌زدایی از عامل اخلاقی منجر شود. البته این پرسش احتمالاً در همین ابتدا به ذهن متبادر می‌شود که پس چگونه، بدون دستور و نهی، نظام قواعد اخلاقی ممکن است؟ از مخاطب می‌خواهم که صبر پیشه کند. او خود خواهد دید که چگونه این نظام اخلاقی، بدون امر و نهی متعین به نظامی از اصول بدل می‌شود که سوژه به کمک فهم، تصدیق و درونی‌سازی خودآئین و فعالانه آنها به سطحی از آگاهی و آمادگی برسد که تصمیماتش به تصمیماتی اخلاقی بدل شوند. همچنین روشن است که این نظام از سایر نظام‌های اخلاقی کاملاً جدا نیست. در این میان شاید بتوان گفت که علی‌رغم ارجاعات متعدد به بصیرت‌های اسپینوزا، هگل و نیچه در خصوص اخلاق، این نظام اخلاقی نیای خود را فلسفه اخلاق کانت می‌داند و خواهد کوشید تا با نقدهایی رادیکال برخی انسدادهای ذاتی فلسفه اخلاق کانت را بگشاید و نوعی نظام اخلاقی تازه را بر ویرانه‌های آن بنا کند. لذا لازم است در همین ابتدا اشاره کنیم که پروبولماتیک تاریخ فلسفه اخلاق را می‌توان ذیل سه مسئله حل‌ناشده صورت‌بندی کرد: نخست، مسئله تقابل ضرورت و عمل اخلاقی (باید اخلاقی را چه چیز بایسته می‌کند؟)؛ دوم تقابل آزادی و ضرورت (نقض اختیار در مقام شرط امکان اخلاق از سوی اصل علیت)؛ و سوم، مسئله معیار ارزش (فقدان مبنای موجه و کلی برای ابتدای قواعد اخلاقی). ما به ترتیب، با گذر از این مسائل، و زیرمسئله‌های آنها می‌کوشیم تا نظام فلسفه اخلاق خود را صورت‌بندی کنیم. همچنین در همین ابتدا، و پیش از ورود به مباحث این فصل و حتی تبیین معنای چهار مفهوم کلیدی آن، یعنی اخلاق، سوژه، تصمیم و آزادی، لازم است با توجه به مباحث فصول گذشته، چهار اصل موضوعه اخلاق به نحوی تیتروار بیان شود:

۱. یک سوژه فقط عمل سوژه‌ای از سنخ خود را می‌تواند موضوع ارزیابی اخلاقی قرار دهد.

۲. هر عمل سوژه را می‌توان از حیث اخلاقی ملاحظه کرد.
۳. هر نظام اخلاقی یک نظام تمثیلات است.
۴. یک نظام تمثیلات اخلاقی می‌تواند موجه یا غیر موجه باشد.

همچنین نظام‌های فکری از اساس یا تجویزی‌اند یا توصیفی. نظام‌های اساساً توصیفی از ارائه تجویز در می‌مانند. مشکل فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی هگل نیز همین بود. در فلسفه هگل دیالکتیک ماهیتی اساساً توصیفی دارد و در نتیجه، هگل به جای تجویز اخلاق به توصیف شرایط ضرورت‌بخش اخلاق عرفی (Sittlichkeit) می‌پردازد. این امر در خصوص علم نیز صادق است. برعکس، مثلاً دین اساساً تجویز محور است و در نتیجه، توصیفش نیز بر تجویز مبتنی است. اما مسئله اصلی این است که هر نظام توصیف‌محوری آنگاه که با ارزش‌گذاری پیوند می‌خورد، باید شیوه تجویز را موجه سازد. از سوی دیگر، نظام اساساً تجویز محور (مثل دین) چنان بر وجه تجویزکننده متکی است که وجه توصیفی‌اش جزمی و خودفرو بسته می‌ماند. مهم این است که چگونه می‌توان از این انسداد خارج شد. نظام فعلی نیز هرچند ذیل نظام‌های اساساً تجویز محور جای می‌گیرد، اما از آنجا که وجه توصیفی‌اش، در دو سطح با تجویز نسبت برقرار می‌کند، می‌کوشد تا با حفظ گشودگی، از جزمیت مصون بماند: این دو سطح، یکی توصیف‌محوری اولیه نظریه نظام تمثیلات است که به دلیل همین وجه توصیف‌محور، با وجود اینکه شاخصه‌های موجه‌ساز (تجویزی) به دست می‌دهد، اما بازهم در برابر جزمیت مقاومت می‌کند؛ و سطح دیگر، نظام تمثیلات خاص آن است که به واسطه آگاهی به کثرت بی‌شمار نظام‌های تمثیلات موجه و نیز اتکالی تجویز‌محوری آن بر تصمیم ابتدایی یک سوژه (یعنی مبارزه)، از جزمیت و خودفرو بستگی مصون می‌ماند. تنها بدین طریق است که این نظام، هرچند اساساً

تجویزگراست، اما آمیزه‌ای از تجویزو توصیف را به دست می‌دهد تا حتی الامکان نه در دام توصیف‌گرایی قاصر از داوری درافتد و نه در دام تجویزگرایی جزم‌اندیشانه.

مقدمه ۱. اخلاق در برابر تاریخ‌نگری

آنگاه که از اخلاق سخن می‌گوییم، بررسی آنچه در طول تاریخ به نام اخلاق شکل گرفته و کارکردها و تغییرات آن، یا در یک کلام، تبارشناسی تاریخی اخلاق البته حائز اهمیت است. یعنی اینکه بدانیم آنچه اخلاق می‌نامیم چه مسیری در طول تاریخ طی کرده است تا به معانی و کارکردهای فعلی رسیده است. اما جای دادن این مسئله در آغاز راه، بسیار رهن است. در اینجا برداشتی ساده‌انگارانه از «تاریخی‌نگری» به نحوی غلبه یافته است که گویی برای طرح هر واژه‌ای یا برای استعمال هر مفهومی، باید به کل تاریخ آن، توجه داشت. البته که هر آگاهی‌ای تاریخی است. در فصل «هستی‌شناسی» نیز به وضوح نشان داده‌ام که نه تنها هر فهمی تاریخی است، بلکه هر شیء‌ای واجد حرکت جوهری است و در نتیجه، تاریخ در ذات امور جای دارد. اما این اصالت تاریخ یک بحث است و تقلیل‌گرایی تاریخ‌نگرانه بحثی دیگر است. در اینجا لازم است اگر زبان به ما مجال دهد تمایزی فنی و کلیدی را رعایت کنیم میان چهار صفت: تاریخی (درون‌ماندگار)، فراتاریخی (متعالی)، غیرتاریخی (استعلایی)، و در نهایت آنچه من «تورّخی» (استعلایی پلاستیک) می‌نامم. یکی از علل بروز نیهیلیسم همین ناتوانی است در تفکیک آنچه بالذات تاریخی است و آنچه از فرط تاریخ‌مندی غیرتاریخی است. امر تورّخی نه بیرون از تاریخ است نه درون تاریخ، بلکه شرط مرزی تاریخیت است.

منشاء بسیاری از خطاها دقیقاً همین جاست: هم خطای ثبات‌گرایان (از پارمنیدس به بعد) برای فراتاریخی کردن (ثبات‌بخشی متعالی) این امر تورّخی، هم خطای حرکت‌باوران (به ویژه هگل) برای درون‌تاریخی کردن امر تورّخی، هم خطای کانت

برای نومثال فهمیدن این امر توّرخّی (ثبات‌بخشی استعلایی)، هم خطای اسپینوزا برای جوهریت‌بخشی (ثبات‌بخشی درون‌ماندگار) به این امر توّرخّی، هم خطای هوسرل برای تاریخ‌زدایی از امر توّرخّی و امثالهم. می‌توان کتابی نوشت تحت عنوان «تاریخ تجلیات یک‌جانبه امر توّرخّی» و کل تاریخ فلسفه را بر اساس آن، با تکیه بر مفهوم زمان، بازخوانی کرد. اما عجالتاً تا جایی که به بحث حاضر مربوط است، می‌توان نشان داد که چگونه با رسوخ تاریخ‌مندی به ذات جوهر، بدون گذار به امر توّرخّی، نیهیلیسم سنگر به سنگر ابتدا دانش و سپس سایر عناصر تمدنی را فتح کرد. فریادهای هوسرل در کتاب فلسفه به مثابه علم متقن و بعدها در بحران نشان‌دهنده شامه تیز او در درک این رسوخ به ذات بود، اما مشاهده کردیم که او نیز ساده‌دلانه کوشید تا به جای درک و بازشناسی امر توّرخّی، دامن حقیقت را از تاریخی‌نگری بزداید و دقیقاً به واسطه چنین ساده‌دلی‌ای بود که کل پروژه‌اش به شکستی تمام عیار بدل شد. در اینجا می‌توان نشان داد که هردوی فروکاستن اخلاق به صرف تاریخی‌نگری (نمونه هگل و نیچه) و نیز فروکاستن اخلاق به امری غیرتاریخی (مانند کانت) و نیز فروکاستن اخلاق به امری فراتاریخی (مانند بخش اعظم تاریخ فلسفه اخلاق)، همه و همه به امتناع خود فلسفه اخلاق و غلبه نیهیلیسم منجر شدند. البته بی‌تردید این غلبه گامی مثبت برای مواجهه با شکست تمام راهکارهای تقلیل‌گرایانه سابق و در نتیجه، امکان درک نوعی اخلاق توّرخّی است. در یک کلام، اصول یک نظام اخلاق موجه نه از آسمانی و رای زمان و مکان (متعالی)، نه از ناکجاآبادی منطقیاً ضروری اما ناشناخته (استعلایی)، نه از قواعد ذاتی عقل بشری (عقلانی) برمی‌آیند و نه حتی می‌توان آنها را به صرف کارکرد تاریخی-فرهنگی اخلاق (نیچه) یا به صرف قواعد و عرفیات روحانی زمانه (هگل) فروکاست. بلکه می‌توان اخلاقی توّرخّی داشت که قواعدش اولاً در عین آنکه نتیجه تاریخ اخلاق‌اند (و از این نظر تاریخی‌اند) نتیجه مواجهه شدن با شکست تاریخ اخلاق نیز هستند (و در نتیجه، از این جهت به خود استقلالی مدل‌مدار

می‌بخشند)، ثانیاً در عین آنکه دعوی کلیت (در معنای کلیت تکین) دارند (بازگشت از اخلاق عرفی هگلی به برداشتی بازسازی شده از اخلاق کانتی)، دچار جزم‌اندیشی اخلاق مطلق‌گرا و سرکوبگر نمی‌شود (دعوی کلیت همگانی پیشینی ندارند). در نتیجه، بحث فلسفه اخلاق حاضر در ادامه، در عین معنابخشی به خود و جای‌گیری آگاهانه در تاریخ فلسفه اخلاق، قواعد خود را از حیث استدلالی و خطابی مستقل از این تاریخ، و هر تاریخی، مستدل می‌سازد.

مقدمه ۲. نسبت ضرورت و اخلاق

غایت اخلاق تبیین اصول و قوانین برای عمل است. غایت فلسفه اخلاق، توجیه مبانی و شروط امکان اخلاق است. انگیزه بحث از اخلاق مربوط به سطح نخست است، اما مواجهه با این سطح نیازمند ورود به سطح دوم است.

در سطح نخست، همواره مسئله این است که چه کاری اخلاقی است و چه کاری غیراخلاقی. چه کاری فضیلت است و چه کاری رذیلت؟ قانون اخلاقی، برخلاف قانون طبیعی، تجویزی است و همواره خود را در قالب «باید» و «نباید» عرضه می‌کند. مثلاً «باید صادق بود» یا «نباید دروغ گفت». این باید، باید بودنش را از کجا اخذ می‌کند؟ این «باید» از ابتدا واجد نوعی تناقض است که مدخل ورود ما به فلسفه اخلاق است. هر بایدی، به نوعی ضرورت اشاره دارد. اگر «باید» باید است، پس چرا اصلاً باید آن را فرمان داد؟ مگر نه اینکه «باید» ضرورتاً رخ می‌دهد؟ اگر ضرورتاً رخ نمی‌دهد، پس «باید» نیست. اخلاقیات متاخر این مسئله را با بدل ساختن «باید» به «بهبتر است که» یا «به نظر من، بهتر است که» دور می‌زنند. اما این ترفند نیز مسئله را حل نمی‌کند، بلکه قانون اخلاقی را از ضرورتش محروم می‌کند و در نتیجه، قانون بودنش را زیر سوال می‌برد. به این معنی اخلاق به موعظه‌های توخالی تقلیل می‌یابد که در بهترین حالت، حکمتی تجربی است و

فصل ۷. اخلاق

غیرضروری. اگر نتوان به کسی گفت «باید»، پس اصلاً قانون اخلاقی به چه کار می‌آید؟ پس اصلاً نقد چگونه ممکن است؟ کسی که در حال بریدن سرِ کودکی بی‌گناه است را چگونه نقد کنیم؟ «توصیه می‌شود که این کار را انجام ندهی» یا «به نظر من بهتر است از بریدن سر این کودک دست برداری»؟ با چنین ترفندهای نسبی‌گرایانه‌ای نمی‌توان مسئله اخلاق را حل کرد. باید از عمق تنش آغاز کرد: از خود «باید».

می‌توان در گام بعدی استدلال کرد که «باید» اخلاقی، نه از ضرورتِ علی طبیعی، بلکه از ضرورتِ تجویزی حکم اخلاقی تبعیت می‌کند. بایدهی اخلاقی که در عرصه طبیعت باید نیست اما سوژه یا عامل اگر بخواهد اخلاقی و آزاد باشد «باید» آن را محقق سازد. ضرورت این باید، از ضرورت قانون برمی‌آید و مجرایش امکان آزادی سوژه است. به بیانی کانتی، اخلاق ممکن است چون آزادی «باید» ممکن باشد. اما مسئله تناقض «آنچه هست» و «آنچه باید» را نمی‌توان با ترفند کانتی عدم تداخل میان ساحت فیزیکی و اخلاق (یا ساحت طبیعت مبتنی بر جبر علی و اخلاق مبتنی بر آزادی) حل کرد. می‌دانیم که با تکیه بر اصل علیت، «آنچه هست» ضروری است. پس مسئله صرفاً این نیست که طبیعت ساحت توصیف است و اخلاق ساحت تجویز. اگر آنچه هست، ضروری است، پس طبیعت هم ساحت تجویز است. البته این سخن در ابتدا به نظر بی‌معنا می‌رسد، گویی کسی طبیعت را خطاب کند و با توجه به قانون دوم نیوتن دستور دهد: «ای شتاب، برابر باش با مجموع نیروهای واردشده تقسیم بر جرم». آیا آنگاه که از ضرورت طبیعی سخن می‌گوییم، چنین قاعده‌ای را پیشفرض نمی‌گیریم؟ اما باید اخلاقی ضرورتش را از چه می‌گیرد؟ یک پاسخ (مثلاً از سوی کانت) این است که این قانون ضرورتش را از ضرورتِ درونی خود قانون اخلاق می‌گیرد. آیا نمی‌توان گفت که این مدعیان معتقدند نوعی ضرورت انضمامی در طبیعت وجود دارد و نوعی ضرورت انتزاعی

در قانون اخلاقی که سوژه، هر چند می‌تواند خلاف آن عمل کند، اما «باید» بر طبق آن عمل کند، حال آنکه معمولاً برخلاف آن عمل می‌کند؟ این چه ضرورتی است؟ بله، ضرورت خیالی و انتزاعی خودهمانگونه‌ای که قانون فرضی. بدین طریق، همچون مقصربایی‌های دینی، مشکل را نیز گردن خود سوژه می‌اندازیم. با این ادعا که حال که این «باید» تحقق نیافته، مقصر نه خود ضرورتِ موهوم «باید»، بلکه «اختیارا» و انتخابِ خود سوژه اخلاقی است. اختیاری که خودش با اصل علیت تناقض دارد. صورتبندی‌ای که نقد شد، والاترین صورتبندی فلسفه اخلاق است، اگر بخواهد به شوخی‌های موعظه‌گرانه یا نسبی‌گرایانه بدل نشود. مشکل اصلی این فلسفه اخلاقی پیشاپیش شکست خورده، هم پیشفرض‌های ناموجه و هم آغازگاه نادرست است.

من از جای دیگری می‌آغازم، یعنی دقیقاً برخلاف اخلاقی رایج، از خود ضرورت عمل. تنها بدین طریق است که می‌توان از ضرورت اخلاق سخن گفت. از قضا، همانگونه که در فصل معرفت‌شناسی نشان دادیم، یک قانون فیزیکی (یا هر قانون دیگری درباره جهان)، به واسطه ابتنا بر روش استقرانی و نیز عدم دسترسی ما به ایژه فی‌نفسه، فاقد ضرورت است. حال اضافه می‌کنیم که، چه بسا تنها چیزی که ضرورت دارد قانون اخلاقی است، به این شرط که نه استقرانی باشد و نه ابژکتیو. اما این قانون، برخلاف موضع کانت، ضرورتش را نه از موجه‌سازی انتزاعی قانون، بلکه از ضرورت تحقق خود عمل اخذ می‌کند. در این معنا، آنچه رخ می‌دهد، ضروری است، پس اخلاقی است. آنچه شده، باید می‌شده، بنا به ضرورت علی، هرچند ما نتوانیم (و هرگز نخواهیم توانست) به کل علت تامه‌اش اشراف داشته باشیم. حال به نظر می‌رسد که این سخن غریب، خود اخلاق را نیز ناممکن می‌سازد. آیا در صورت پذیرش چنین ضرورتی، اثری از مسئولیت اخلاقی باقی خواهد ماند؟ اگر هر کسی بداند که همه چیز ضروری است، یعنی هر چه می‌کند

اخلاقی است، آیا اصلاً انگیزه‌ای برای عمل می‌ماند؟ این نقدها به شرطی واردند که همان آفت اصلی اخلاق دست‌اندرکار باشد: یعنی انگیزه در مقام میل در برابر قانون اخلاقی. حال آنکه میل اصلاً توان انگیزه‌بخشی به عمل اخلاقی را ندارد و در بهترین حالت می‌تواند با تمرین و تلاش بسیار، خود را با عمل اخلاقی «همسو» سازد. این بحران اصلی اخلاق کانت است. او برای آنکه قانون را از نوسانات میل مبرا کند، از آن میل‌زدایی می‌کند و آن را در برابر میل قرار می‌دهد، اما در برابر این سوال که «خب حالا پس انگیزه انجام عمل اخلاقی چیست؟»، مجبور می‌شود از در عقب نوعی میل مبهم را تحت عنوان «احترام» وارد کند. او در بنیادگذاری متافیزیک اخلاق می‌نویسد، «تکلیف ضرورت یک کنش از روی احترام به قانون است. من اگرچه می‌توانم به ابژه به‌منزله معلول کنش در نظر گرفته‌شده‌ام تمایل داشته باشم، ولی احترام هرگز^۱. تلاش کانت ستودنی است. او خود را مجبور می‌بیند برای حراست از «تحقق عینی» اخلاق، نوع دیگری از میل را مخفیانه وارد بازی کند و به آن ارزشی منتسب کند. مشکل او این است که اخلاقش از ابتدا مرده به دنیا آمده بود، دقیقاً به این دلیل که عمل را بر میل و اخلاق را بر ضرورت قانون انتزاعی عقل عملی مبتنی ساخت و میان دو «باید» (باید طبیعی میل و باید تجویزی قانون) مغاکی رفع‌ناشدنی وضع کرد. همچنین مسئله انگیزه انجام عمل اخلاقی در برابر میل را تنها نیهیلیسم می‌تواند حل کند. مشکل اخلاق کانت این بود که او به اندازه کافی نیهیلیست نبود (یا با نیهیلیستی بودنش مواجه نشده بود). او می‌دانست بر میل فقط می‌توان با میل غلبه کرد، اما ظاهراً این حق را به خود نمی‌داد که به میل در تحقق قانون اخلاقی مدخلیتی ایجابی ببخشد. همچنین نمی‌توان قدرت میل را نادیده گرفت. از نظر نظام حاضر، شرط ورود به عمل اخلاقی،

^۱ کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰)، بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: نی،

مواجهه با نیهیلیسم و ضرورت مبارزه است. این ضرورت همان قدرتی است که می‌تواند ضرورت اخلاقی را بر ضرورت میل پیروز کند. آگاهی حاصل از مبارزه با نیهیلیسم، تنها سلاحی است که اخلاق را ممکن می‌سازد، هم به این دلیل که پیشاپیش با تصدیق نیهیلیسم غایت ارزش‌شناسانه میل را رفع کرده و هم به این دلیل که نیروی مقابله را بیرون از میل نیهیلیستی، یعنی از ضرورت خود مبارزه به مثابه یگانه امکان زیستن معنادار، اخذ کرده است. اگر مخاطبی، لحن و مقدمات این اثر را، به دلیل سوءبرداشتش از واژه مبارزه، بیش از حد ستیزه‌جو یا پرخاشجویانه می‌پنداشت، اکنون ممکن است دریابد که تنها این نیروست که می‌تواند اخلاق را محقق می‌سازد.

حال بینیم چگونه می‌توان این مسئله را به کمک نوآوری‌های فوق رفع کرد. اگر از ابتدا باید آنچه هست را با باید اخلاقی یکی بدانیم، این تناقض رفع می‌شود و البته از سوی دیگر، در وهله نخست به نظر می‌رسد به دام نوعی جبرگرایی درخواهیم غلطید که اخلاق را بی‌معنا، و چه بسا ناممکن می‌سازد. ما این مسئله را در ادامه با طرح نوآورانه نخستین اصل اخلاقی «پذیرش مسئولیت ضرورت» حل خواهیم کرد، اما پیش از آن لازم است به برخی سوءفهم‌ها درباره مفهوم آزادی رسیدگی کنیم.

مقدمه ۳. تقابل آزادی و ضرورت

این تقابل کهن دو مسئله اساسی را طرح می‌کند: یکی اینکه اگر ضرورت حاکم است، پس آزادی سوژه چه می‌شود؟ چرا که بدون آزادی سوژه در لحظه «تصمیم» اخلاق بی‌معناست. دوم اینکه، اگر همه رویدادها ضروری‌اند، پس تصمیم و عمل من اصلاً چه تاثیری دارد؟ و در نتیجه، ضرورت‌گرایی عمل سوژه را بی‌اثر می‌سازد.

فصل ۷. اخلاق

ابتدا اجازه دهید به مسئله ساده‌تر اخیر پاسخ دهیم، تا پس از آن به مسئله دشوار نخست بپردازیم:

ضرورت‌انگاری لزوماً عمل سوژه را بی‌تاثیر نمی‌سازد. زیرا درست است که همه چیز بنا به قرانت احیاشده‌ای از اصل علیت (که پیش‌تر به تفصیل بدان اشاره شد) ضروری است، اما خود عمل من یا حتی آگاهی نسبت به اخلاقی یا غیراخلاقی بودن یک عمل نیز بخشی از تحقق ضروری جهان است. به بیان دیگر، عمل سوژه با ضرورت منافات ندارد، بلکه خود بخشی از سلسله ضروری منجر به یک رخداد است. در نتیجه، مثلاً اگر من فردی را قانع کنم که عملی را انجام دهد و او آن را انجام دهد، خود قانع شدنش و انگیزه‌یافتنش برای آن عمل، جزئی از علت تامه رخ دادن آن عمل است. پس اخلاق از این حیث با ضرورت منافات ندارد. اما مسئله اصلی تناقض ضرورت و آزادی سوژه است. اگر علیت حاکم است، پس تمام رفتار سوژه مبتنی بر سلسله عللی است که او را ضرورتاً وادار به گرفتن یک تصمیم می‌کند. حال اگر برداشت احیاشده خود از علیت را نیز لحاظ کنیم، علت تامه قریب انجام یک عمل، به وسعت ضرورت کل جهان و علل بعید آن نیز به وسعت کل تاریخ‌اند. در این معنا پس سوژه اصلاً آزادی‌ای ندارد که بخواهد انتخاب کند بین انجام دادن یا ندادن یک عمل. اگر ما بتوانیم از عهده حل این مسئله برآیم، می‌توانیم ادعا کنیم که نظام فلسفه اخلاق خود را موجه ساخته‌ایم و تازه بعد از آن است که این حق را خواهیم داشت که به تبیین و توجیه اصول اخلاقی‌مان بپردازیم.

می‌دانیم که دو برداشت منفی و ایجابی از آزادی وجود دارد. در معنای منفی، آزادی سوژه یعنی رها شدن از عوامل بازدارنده از تحقق میل. برای مثال، من خواستار برداشتن این قلم هستم، اگر کسی اجازه ندهد که من آن را بردارم (مثلاً دست مرا ببندد یا قلم را محکم نگه دارد یا ...) آنگاه او تحقق میل من را (یعنی آزادی من را)

محدود کرده است. این برداشت عرفی و عام از آزادی است که بر توهمی از اراده آزاد مبتنی است. اما مسئله این است که آیا خود آن میل واقعاً اصیل است؟ خود آن میل از کجا آمده است؟ مگر نه اینکه خود آن نیز محصول شرایط و علل مختلف فیزیکی، بیولوژیک، روانی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، تاریخی و غیره است؟ اینجا عامل آزادی‌بخش (یعنی میل)، به یکباره در صف دشمنان آزادی می‌ایستد و تحقق میل نه آزادی خودآئین، بلکه به نوعی بندگی دگرآئین بدل می‌شود. پس اگر آزادی را حتی در معنای منفی‌اش ملاحظه کنیم، می‌توان آن را هم آزادی از علل موجه محدودیت بیرونی دانست و هم آزادی از علل موجه میل (باز هم بیرونی، اما باواسطه) دانست (در اینجا تعابیر «بیرونی و درونی» تنها با توجه به این ملاحظه به کار می‌روند که مرز ذات‌مندی میان آنها وجود ندارد و نوعی درهم‌روی فرارونده میانشان برقرار است). در حقیقت این پرسش که «آیا آزادی ممکن است؟» بدین طریق بیان می‌شود که «آیا ممکن است که در لحظه تصمیم‌گیر از علل بیرونی باواسطه و بی‌واسطه تامه موجه یک عمل، چیزی، ولو به اندازه یک سر سوزن، از سوی خود سوژه عاملیت بیابد؟». پیش از پاسخ به این سوال، برای دشوارتر شدن کارمان، این نکته را هم در نظر می‌گیریم که همان‌گونه که در فصل «هستی‌شناسی» نشان دادیم، خود سوژه نیز اصلاً ذاتی از آن خویش ندارد، و اساساً محصول است، هم از حیث فیزیکی (بدن، ژنتیک، تغذیه و غیره) و هم از حیث روانی (خلقیات، شخصیت، عقاید و...). پس نه تنها علل موجه میل بیرونی است، بلکه علل برسازنده خود سوژه میل‌ورز نیز بیرونی است و در نتیجه، سوژه مطلقاً محصول و رفتارش مطلقاً معلول سلسله علل بیرونی است: بدین معنا، اصلاً درونی جوهری و ذاتی در کار نیست. این دقیقاً نقطه مرکزی بحران آزادی است که باعث شد متفکرانی همچون هگل و مارکس به کلی قید اخلاق و آزادی سوژکتیو را بزنند. این

بحران به نحو اعلی خود را در نظام‌های سیاسی مدعی آزادی نشان می‌دهد. افراد آزادند که انتخاب کنند، اما امیال در زنجیر فرهنگ و عرفیات و رسانه‌اند.^۱ چنین آزادی‌ای اساساً توهم است و فریبکارانه‌ترین و شدیدترین نوع نآزادگی است. چرا که یک زندانی که خود را در قفس می‌بیند، هر قدر هم که محدود باشد دستکم از توهم آزاد بودنش آزاد است، اما فردی که در جامعه‌ای به‌ظاهر آزاد احساس آزادی و انتخاب آزاد دارد، نه تنها، چنانچه دیدیم در تصمیم‌گیری و تعیین رفتارش آزاد نیست، بلکه حتی از جهل نسبت به نآزادی‌اش نیز آزاد نیست. او چون دچار توهم آزادی است نآزادتر از زندانی‌ای است که خود را نآزاد می‌داند. البته این تبصره را باید افزود که هر درکی از نآزادی، آگاهی موجه نیست. در بسیاری موارد فرد خود را نآزاد می‌پندارد، اما با ماهیت نآزادی ذاتی خود مواجه نمی‌شود، بلکه خود را صرفاً در نسبت با تصویر (یا توهم)‌ای از دیگری آزاد (مثلاً در فلان جامعه به اصطلاح آزاد) نآزاد می‌پندارد. در این ساحت او دچار نآزادی مضاعف است، چرا که نآزادی خود را صرفاً به شرایط محیطی نسبت می‌دهد و تصویری از انسداد ذاتی سوژه ندارد.

این مسئله را نه می‌توان به نحوی لیبرالیستی-فردگرایانه با جوهریت‌بخشی اتمیستی به سوژه منفرد حل کرد، نه می‌توان به نحوی کالکتیویستی-جمع‌گرایانه با انتقال منشاء آزادی از فرد به کل برطرف ساخت، نه حتی می‌توان با تجاهل نسبت به کل

^۱ حتی ممکن است انسداد ناشی از کثرت انتخاب‌ها باشد. به بیان دیگر، فوران تنوع کاذب در خصوص عناصر فرعی و بی‌ارزش و واداشتن افراد به انتخاب یک گزینه از میان بسیار، نه تنها توان و فرصت سوژه را به هدر می‌دهد، بلکه اگر به قدر کافی آگاه و آماده نباشد، حتی اولویت‌بندی مسائل او را تغییر می‌دهد و حق انتخاب را در خصوص مسئله اصلی از او سلب می‌کند. اینجاست که برخلاف تصور رایج، کثرت امکانات، به عنوان ترفندی فرهنگی-سیاسی-اقتصادی علیه آزادی و حق انتخابی راستین عمل می‌کند و سوژه مجبور را دچار توهم آزادی و انتخاب می‌کند.

نظام علی، با ایدنالیزه کردنِ اگزستانسیالیستیِ غیرموجهِ لحظهٔ تصمیم و کثرت امکان‌های پیش روی فرد (که البته ناشی از جهل نسبت به ضرورتِ عمل است) توجیه کرد. باید به اعماق سوژه راه برد برای جستجوی کورسویی از امید، اگر اصلاً عمقی داشته باشد. سوژه مطلقاً محصول و برساخته است، و می‌دانیم (با توجه به قرائت خاصی که در برداشت بازیینی‌شده‌مان از اصل علیت ارائه کردیم) که این سوژه، در این لحظه، محصول همان کلیتِ علی‌ای است که تمام سوژه‌ها در این لحظه محصول آن‌اند. حال پرسشِ نجات‌بخش این است که اگر تمام سوژه‌ها محصول و برساختهٔ یک وضعیت‌اند، پس تفاوت‌شان چگونه معنا می‌یابد؟ آیا سوژه‌ها هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند؟ برخی رویکردهای وحدت‌گرای مطلق به همین دلیل، هیچ تفاوت واقعی‌ای برای سوژه‌ها قایل نیستند (مانند بسیاری از عرفا). اما بی‌آنکه بخواهیم در دام ذات‌گراییِ خام بیفتیم، همان گونه که در بخش مربوط به «مرزهای سوژه» نشان دادیم، می‌توانیم از نوعی ذاتِ شونده، شدت‌مند، موقت و همواره نفی و تازه شونده برای سوژه سخن بگوییم تا همچنان از توجیه «تفاوت» محروم نماییم: جوهر نه در مقام امری ثابت، بلکه دقیقاً در همین معنای شونده، موقت و نفی‌شونده. بله روشن است که من در مقام سوژه با سوژهٔ دیگر که هم‌اکنون اینجا ایستاده متفاوت هستم. نه به دلیل اینکه ذات نفسانی متفاوتی دارم، نه به این دلیل که مثلاً منشاء علی مطلقاً متفاوتی دارم، نه به این دلیل که اعراضی مطلقاً متفاوت دارم، بلکه به این دلیل که نوع تلاقی و شدت‌مندی نیروهای برسازنده‌ام با دیگری متفاوت است. منشاء علی واحد است، اما به دلیل فقدان مرکزیتِ یکپارچهٔ منشاء اولی (به واسطهٔ ماهیت تشکیکی علیت و در نتیجه، اثرگذاریِ علی دارای شدت و ضعف و ناهم‌سان) و ذاتِ کثرت‌یابنده (بخش‌شونده) علت‌العللِ فرضی، نوعی تفاوت هستی‌شناختی در جهان شکل می‌گیرد که نه تنها با اینهمانیِ علتِ کلی منافات ندارد، بلکه حتی منجر به تفاوت در توزیع نیروها و شدت‌مندی آنها و در نتیجه، تفاوت در شدت‌مندی (و نیز در تاثیرگذاری) سوژه‌های

برساخته می‌شود. بحث توجیه تفاوت از حیث هستی‌شناختی پیش‌تر به تفصیل مورد توجه قرار گرفت، اینجا مهم این است که توانسته باشیم امکان تفاوت‌یابی سوژه‌ها را بر اساس آن نشان داده باشیم. حال اگر بخواهم مباحث فوق را به بحث اصلی بازگردانم، می‌توانم بگویم که همین تفاوت شرط لازم آزادی است: لازم به یادآوری است که شرط کافی آن، آگاهی به این تفاوت و تصمیم قاطع بر پایه این آگاهی است. در این معنا هر موجودی (هر تکینگی‌ای) واجد شرط لازم آزادی است، اما شرط کافی تنها برای سوژه آگاه و اراده‌ورز ممکن است.

اینجا با تعریف نوینی از آزادی طرف هستیم که در عین تصدیق ماهیت کلی علل موجه رفتار (و حتی ذات شونده موقت هر لحظه نفی‌شونده و زاینده‌اش)، نوعی تکینگی را نیز تصدیق می‌کند که نشان‌دهنده تفاوت فرد با دیگری، تفاوت رفتار او با دیگری، و در نتیجه نجاتش از حل شدن در اینهمانی مطلق است. تنها بدین طریق است که «آزادی»، همزمان منفی و ایجابی، ممکن می‌شود. حال می‌توان پرسید که خب این تفاوت اصلاً چه ارزشی دارد؟ همه موجودات در این معنا با هم متفاوت‌اند، پس آیا همه آزادند؟ ابداً. به همین دلیل در اینجا عامل دیگری را هم به عنوان شرط کافی به استدلال افزودیم که سوژه آزاد را از سوژه ناآزاد متمایز می‌کند: آگاهی. در پاسخ به این سوال که «چه چیزی این تفاوت را به آزادی بدل می‌سازد و آن را ارزشمند می‌کند؟» باید پاسخ داد: آگاهی. این آگاهی، البته چنانچه در بخش‌های مختلف نظام (به ویژه در بخش مربوط به معرفت‌شناسی) توضیح داده شد، برداشتی خاص از دامنه کارکردهای اصطلاح آگاهی است. آگاهی تفاوت را به آزادی بدل می‌سازد. پس آیا سوژه آزاد است؟ بله، تنها زمانی که آگاه از تکینگی خود و نیز معلول بودن میل خود، «تصمیم» بگیرد. در این معنا، آگاهی در حقیقت خودآگاهی است. آزادی امری پیوسته نیست که با سوژه عهد اخوت بسته باشد، بلکه برعکس، ممکن است سوژه‌ای در طول شبانه‌روزی تنها یک لحظه آزاد باشد

(یعنی یک لحظه سوژه باشد)؛ و می‌دانیم که اکثر انسان‌ها، در طول زندگی‌شان، به دلیل جهلشان نسبت به کارکرد میل، همان یک لحظه هم آزاد نبوده و نیستند. به شرایط حفظ این آگاهی البته در بخش تمرینات پرداخته شده است، اما تا آنجا که به بحث حاضر مربوط است، این آگاهی همانا آگاهی از ماهیت تکین خود سوژه (یعنی از یک سو توجه به تحقق این تکینگی، یعنی بدن-ذهن-عاطفه، و از سوی دیگر، توجه به عوامل برساننده این تکینگی، یعنی عوامل بیرونی قریب و بعید) است.

تا اینجا به نظر می‌رسد که ما بنا به قرارداد (و با لفاظی‌های زبانی-مفهومی) نوعی آگاهی یا خودآگاهی را در سوژه مفروض گرفتیم و آن را شرط نوع من‌درآوردی‌ای از آزادی ساختیم، بی‌آنکه مسئله اصلی جبرگرایی را حل کنیم. اما این آگاهی کارکردی مهمتر از وجه معرفت‌شناختی‌اش دارد. به واسطه این آگاهی است که می‌توان در سلسله علل نوعی شکاف انداخت، بی‌آنکه ضرورت آنها نقض شود. این همان شکاف میان جبر و آزادی است. به سطحی از این شکاف می‌توان ذیل آزادی معرفت‌شناختی اشاره کرد. به این معنا که آگاهی در حین عمل، نقطه مرزی است میان امکانات متکثر سوژه و تحقق ضروری عمل. این سطح هرچند گامی به پیش است، اما راهگشای بحث ما نیست. چرا که آزادی را به ساحتی از امکان پیش از وقوع و در نتیجه، به سطحی از جهل (یا دستکم به سطحی از ناتوانی در پیشگویی مطلق) پیوند می‌زند. در این معنا، سوژه به این دلیل در لحظه عمل آزاد است که هنوز نمی‌داند مجبور است چه بکند؛ البته او هیچگاه از طریق این آگاهی پیشگویانه نخواهد دانست، بلکه تنها بعد از رخ دادن عمل است که به نحوی گذشته‌نگر درمی‌یابد که ضرورتاً چه باید می‌کرده. این سطح اتفاقاً بسیار به توهم عرفی از آزادی نزدیک می‌شود: یعنی توهم احساس اختیار (و برداشت‌هایی ساده‌لوحانه از این دست که «این که فردا این کنم یا آن کنم، این دلیل اختیار است

ای صنم». اسپینوزا در کتاب اخلاق به صراحت در نقد این اختیارگرایی مبتنی بر جهل می‌نویسد، «چون انسان، از خواهش‌ها و میل‌های خود آگاه، و اما از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به وهمش نیز نمی‌رسد که آنها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پندارد»^۱.

اما فراتر از این سطح اولیه شکاف، سطح دیگری از شکاف مطرح است که دقیقاً به واسطه مشاهده یک ترکیب کنش‌مند، در ساحت هستی‌شناختی شکاف می‌اندازد. به بیان دیگر، خود این آگاهی نیز بخشی از علل موجب عمل است. این رویکرد البته آزادی را تعمیق می‌کند، اما به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که مگر خود این آگاهی، محصول و معلول سلسله‌علل نیست؟ پس آیا در لحظه وقوع آزادی نیز انسان باز هم مجبور است؟ برای حل این مسئله باید بحث را گامی به پیش ببریم: نخست اینکه ابتدای آزادی بر آگاهی، چیزی بیش از این است که فرد آگاهانه فلان عمل را انجام دهد یا اینکه خود آگاهی بخشی از علل موجب عمل باشد. این البته روشن است که فرد آگاه آزادتر از فرد ناآگاه است، چرا که عاملیتش شدت‌مندتر و اراده‌اش موثرتر است. اما در معنایی رادیکال‌تر، به این دلیل که خود همین آگاهی او، خود میل به آگاه شدن او، نیز تحت تاثیر عللی بیرونی است (مثلاً شرایط اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، بیولوژیک و غیره)، تمایزی میان این آگاهی و جهل وجود ندارد. اما چنین نقدی، یک وجه از ماهیت این آگاهی را نادیده می‌گیرد و آن اینکه این آگاهی، نه به این دلیل که علت انگیزاننده عمل است، بلکه به این دلیل که آگاهی است، در خود سلسله هستی‌شناختی علل شکاف می‌اندازد. به بیان دیگر، خود مشاهده فارغ از عوامل پراسازنده‌اش، نوعی شکاف در روند خطی علی ایجاد می‌کند که هرچند آن هم در سطحی دیگر علی است، اما نمی‌توان آن را در سطح

^۱ اسپینوزا، بندیکت (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶۲.

علیت متعارف توجیه کرد. نمونه آزمایش دوشکاف در فیزیک کوانتوم (البته اگر آن را صرفاً یک تمثیل در نظر بگیریم نه شاهدآوری از علم برای توجیه یک مسئله فلسفی)، می‌تواند به فهم مسئله کمک کند. مسئله این نیست که آگاهی فقط یک عامل دیگر است، یا چنانچه در فیزیک مشهور است، شرایط دستگاه ناظر (مثلاً جرم ناظر) بر خود آزمایش تاثیر می‌گذارد، بلکه فراتر از آن، «حضور» آگاهی (در اینجا سنسور)، نه تنها در رفتار، بلکه در ماهیت ذاتی خود ابژه تجربه نیز اثر می‌گذارد. البته ما پیش‌تر در خصوص وجوه مختلف این اثرگذاری سخن گفته‌ایم، اما تا آنجا که به اینجا، یعنی ساحت فلسفه اخلاق، مربوط است، آگاهی (مشخصاً به همان معنایی که در فصل معرفت‌شناسی توضیح دادیم و آن را از کارکرد آگاهی در سنت فلسفی، در سنت روان‌شناختی، و نیز حتی در سنت معنویت‌های شرقی متمایز ساختم)، شرط آزادی اخلاقی است. و البته بعدها خواهیم دید که نه تنها سوپرکتیویته سوژه شرط این آزادی است، بلکه سوژه چیزی جز خود همین آزادی نیست. یک فرد همواره و بالذات سوژه نیست، بلکه تنها زمانی سوژه است، که آزاد باشد، یعنی از عوامل برساننده اراده‌اش آگاه باشد یا از جهل نسبت به عوامل برساننده‌اش آزاد «شود». این آگاهی البته نه از جنس دانش (مثلاً شناخت روان‌شناسانه امیال یا شناخت وقایع‌نگارانه تاریخش)، بلکه نوعی خودآگاهی مشاهده‌کننده خود، قصدها، حرکت‌ها، رفتار ذهن، عواطف، بدن و غیره است که پیشاپیش دم دست نیست و باید برای کسب، حفظ و حراست از آن کوشید. این آگاهی همزمان واجد هر دو وجه عملی و نظری است. وجه نظری آن، آگاهی به مبانی متافیزیکی عمل و معنای سوژه است و وجه عملی آن نیازمند تمرینات معطوف به مشاهده تجربی حاصل از توجه است (در آخرین سطح از تمرینات مقدماتی تقویت سوژه می‌توان به تجربه‌ای از این آگاهی عملی رسید).

فصل ۷. اخلاق

حال با این مقدمات، می‌توانیم به کمک برداشت نوینی که از ضرورت مطرح کردیم، این ضرورت را با آزادی پیوند بزنیم. مسئله این نیست که ضرورت و آزادی در دو ساحت نامتداخل وجود دارند (آنگونه که کانت تصور می‌کرد)، همچنین مسئله این نیست که ضرورت و آزادی دو برداشت از عملی واحدند (ترادف صوری پیشینی)، حتی مسئله این هم نیست که آزادی را به گونه‌ای تعریف و از آن سوژه‌زدایی کنیم که با ضرورت تناقضی نداشته باشد و بالعکس (مثلاً با اطلاق آن به کل، نزد هگل و مارکس)، بلکه مسئله دقیقاً این است که ضرورت و آزادی همواره در نوعی تناقض با هم به سر می‌برند، مگر زمانی که سوپوزکتیویته‌ای این تناقضِ دوحدی را گشوده و در آن شکاف بیاندازد و برای یک لحظه هم که شده، هر دو را همزمان محقق کند. به بیان دیگر، آنها تنها به میانجی آگاهی واجد این سطح از پلاستیسیته می‌شوند یا دمای محیطشان چنان بالا می‌رود که قابلیت تبدیلِ جوهری متقابل را پیدا کنند. به همین دلیل است که بر خلاف کانت که اخلاقش را (همچون معرفت‌شناسی‌اش) بر اصول منطقی استوار کرد و اصل امتناع تناقض را ملاک قرار داد، ما در اینجا نخستین اصل اخلاقی‌مان را بر امکان خود همین تناقض رفع‌شونده دانمی میان آزادی و ضرورت استوار خواهیم کرد. در یک کلام، اگر شرط اخلاق آزادی است، و اگر شرط آزادی آگاهی است و اگر هر آگاهی‌ای، آگاهی از ضرورت است، پس آیا نباید دستکم امکان خلق نوعی رابطه تازه را میان ضرورت و آزادی مفروض بگیریم که از منطق دوحدی فراتر می‌رود؟ ما این فرآوری از تناقض را در عین به رسمیت‌شناختن آن، با آنچه در فصل منطق، ذیل عنوان «منطق پلاستیک» مطرح کرده ایم، محقق خواهیم کرد. اما پیش از ورود به اصل نخست اخلاق مبتنی بر این برداشت ضرورت، لازم است نکته‌ای در دفاع از این ضرورت بیان کنیم.

می‌دانیم که مشهورترین دلیل در دفاع از ضرورت، اصل علیت است. اما این اثر از حیرت آغاز کرد، و البته به یک معنا، از آن بیرون هم نرفته و نخواهد رفت. هیچ

ادعایی مبنی بر شناخت تام و تمام چیزی، و بالتبع درستی یا نادرستی تام و تمام ایده‌ای، در آن وجود ندارد. با توجه به عظمت نادانی ما بیان چنین دعوی گستاخانه‌ای به نوعی تقلیل‌گرایی و فریبکاری و یک‌جانبه‌نگری درخواهد غلطید. با این همه، شاید مخاطب این نقد را مطرح کند که در نظام معرفتی‌ای چنین نامطمئن - که در مواقعی به‌ظاهر تنه به تنه آگنوستیسیسم می‌زند، و کل معرفت‌شناسی را به تجربه مبهم حس/احساس، ذهن و عاطفه فروکاسته و کل علم و دین و فلسفه را چیزی بیش از مجموعه‌ای از نظام‌های تمثیلات حاصل از تخیل انسان قصه‌گو برای روایت بخشیدن همواره تقلیل‌گرایانه به تجربه‌های ذاتاً نامعلوم نمی‌داند - چگونه است که چنین انکای عملی سفت و سختی بر «ضرورت» مطرح می‌شود تا جایی که بناسط اصل اول اخلاق و سیاست را شکل دهد؟ چگونه آنگاه که از جهان ابژکتیو هیچ نمی‌دانیم، نه می‌دانیم چیست و نه می‌دانیم آغاز و غایتش کجاست، می‌توانیم به چنین ضرورتی تکیه دهیم؟ پاسخ به این سوال از یک سو، در گرو برداشت ارائه‌شده از اصل علیت است و از سوی دیگر، در گرو فهم این نکته کلیدی است که این «ضرورت» نه صرفاً یک اصل موضوعه است و نه از طریق قواعدی مانند علیت توجیه می‌شود. بلکه این ضرورت بسیار فراتر است و چه بسا، برخلاف اولویت‌بندی استدلالی جبرگرایان یا ضرورت‌گرایان، خود موجه‌کننده اصل علیت و حتی فراتر از آن، امکان آگاهی - یعنی آگاهی در سطح معنابخشی به زیستن، نه شناخت در سطح علم - باشد. به بیان دیگر، چون این ضرورت از علم ناشی نمی‌شود (و تابع آن نیست)، پس نمی‌توان به وسیله نسبی‌گرایی یا نفی علم آن را نفی کرد. در اینجا لازم است در خصوص این برداشت از ضرورت توضیحی داده شود.

مسئله این نیست که ضرورت یا علیت در ساحت ابژکتیو صادق است یا نه (من اصلاً نمی‌توانم به این شبهه هیومی پاسخی بدهم)، بلکه مسئله این است که با

توجه به محدودیت‌های قالب مواجهه من، ضرورت شرط هر شکلی از معناست، فارغ از تمام فرم‌های متکثر. از آنجا که باشیدن (یا همان هستن/بودن/شدن) - فارغ از معنا و محتوایش، فارغ از دسترس‌پذیری یا شناختنی‌بودنش، فارغ از تمام فرم‌های تجلی یا تصور آن - شرط هر شکلی از زیستن است، و نیز معنا نوعی تعهد به زیستن است، پس معنا نوعی تعهد است به باشیدن. و ضرورت مگر چیست جز شرط باشندگی - یعنی بودن آنچه هست یا شدن آنچه می‌شود؟ اینها همه مقدم است بر اینکه کدام نظام تمثیلات چه رویکردی به کدام معنای بودن یا شناخت آن داشته باشد. بنابراین در اینجا نوعی ضرورت وجود دارد است که هنوز به سطحی از شناخت نرسیده است که مناقشه‌پذیر باشد. هر شکلی از معنا بخشی به باشندگی، و شکل خاص آن یعنی زیستن، بر تعهد به ضرورت استوار است. بدون ضرورت، نه تنها تصادف یا امکان، بلکه حتی خود معنا نیز در کار نخواهد بود.

نخستین اصل اخلاق: پذیرش مسئولیت ضرورت

پذیرش ضرورت، ابتدا، یعنی از حیث نظری، در ساحت معرفت‌شناسی جای می‌گیرد. در اخلاق اما این پذیرش خود را به شکل «مسئولیت» نشان می‌دهد. چنانچه اشاره شد، شرط آزادی سوژه آگاهی است. آگاهی از خود در جهان و از جهان در خود: یعنی آگاهی از ضرورت. این بدان معناست که سوژه، آنگاه که آزاد می‌شود، با اینکه نمی‌تواند به تمام علل برساننده وضعیت دانا شود (که البته محال است و منجر به خلق ایده نوعی دانای مطلق موهوم می‌شود)، اما نسبت به اینکه عملش محصول و معلول علیتی کلی و ضروری است آگاه است و حتی فراتر از آن می‌تواند روند را در حد توانش (همزمان در هر سه محور زمانی) مشاهده کند.

فارغ از محتوای عمل، خود عمل بودن عمل ضرورت را نشان می‌دهد و سوژه در لحظه تجربه آزادی‌اش به آن آگاه است. تنها در این صورت است که خودآگاهی

ممکن می‌شود: یعنی آگاهی همزمان، هم به خود در مقام محصول و هم به خود در مقام تفاوت شدتمند. حال اگر همین آگاهی را به ساحت عملی ترجمه کنیم، اصل نخست اخلاق ظهور می‌کند: «پذیرش مسئولیت ضرورت». سوژه تنها در صورت پذیرش این مسئولیت به هر دو وجه آزادی نائل می‌شود که هر کدام بدون دیگری ناپسند است: از یک سو، با پذیرش مسئولیت ضرورت کلی، به واسطه یگانگی با عاملیت کلی به آزادی مطلق این عاملیت راه می‌برد، و از سوی دیگر، با پذیرش مسئولیت ضرورت این عمل خاص (در اینجا و اکنون)، به آزادی برآمده از تفاوت یکه متعلق به تکینگی‌اش دست می‌یابد. تاکید بر اولی بدون دومی، آزادی صرفاً ایجابی نبودکننده سوژه و در نتیجه ضد آزادی است و تاکید بر دومی بدون اولی، آزادی صرفاً منفی میل‌محور و در نتیجه، بازهم ضد آزادی است. پس این آزادی همزمان منفی و مثبت است: به این معنا مثبت که آگاهی سوژه، خود در مقام بخشی از علت تامه، برساننده عمل و جهت‌دهنده به تصمیم است (البته به معنای دیگری هم مثبت است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت: یعنی تحقق شرط خودآینبی سوژه)؛ و به این معنی منفی که پذیرش ضرورت سوژه را از عواطف مخرب ضدپذیرش (مانند پشیمانی و اضطراب) آزاد می‌سازد.

به بیان دیگر، این آزادی تنها با همزمان همه و هیچ شدن محقق می‌شود. از یک سو، اگر فرد بداند که هیچ (یعنی فاقد ذات ثابت و صلب و استقلال اتمیستی) است، و خود را مطلقاً محصول و برساخته بیندارد، آنگاه دقیقاً به واسطه پذیرش مسئولیت لحظه اکنون (یعنی کل تاریخ، البته در معنای توّرخ) با نامتناهیت پیوند می‌خورد و عاملیت همه‌شمول می‌یابد. پس فرد از فرط هیچ شدن همه چیز می‌شود. از سوی دیگر، اگر فرد بداند که همه (در برداشتی رادیکالیزه از موندولوژی لایب‌نیتسی، یعنی تجلی یا تراکمی شدتمند از کل) است، آنگاه تازه به واسطه همین شدتمندی است که می‌تواند تکین شود و در نتیجه، در مقام یک سوژه هویت

فصل ۷. اخلاق

پیدا کند. آزادی، در یک کلام، همانا همین همزمانی، یا زیستن آگاهانه میان این همه و هیچ، است. از این منظر، مرزی ماهوی میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وجود ندارد. در یک سطح به این معنا که آگاهی از هیچ و همه چیز بودن، فرد را آزاد می‌سازد، نه تنها در ذهنش، بلکه از حیث عملی؛ در سطحی فراتر، به این معنا که این آگاهی نه تنها فرد را آزاد می‌سازد، بلکه اصلاً سوپوزکتیویته سوژه را برمی‌سازد، نه صرفاً در ساحت فهم خود سوژه، بلکه در ساحت هستی‌شناختی: یعنی در همان وحدت بینا سوپوزکتیو ایدئالیستی پوشی. توهم آزادی سوژه، اگر با دفاع مطلق از تکنیکی همراه باشد، فرد را همچنان مجبور و جاهل نگاه می‌دارد. آزادی سوژه هم بر ضد تکنیکی فردگرایانه است هم بر ضد انحلال کل‌گرایانه. بدون آگاهی تحقق این همزمانی ناممکن است و شکافی رفع‌ناپذیر میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی درمی‌افتد و سوژه ناآزاد و ناآگاه، در عین دچار بودن به توهم تکنیکی فردگرایانه (در ساحت معرفت‌شناختی)، عملاً به درون نظام علی کور هستی‌شناختی‌ای فرومی‌غلند که حتی میل و اراده‌اش را دربر خواهد گرفت.

پس فرد آزاد است، اما تنها با ایستادن بر این لبه تیغ، از یک سو درنغلطیدن به توهم آزادی اراده فردی و حق تصمیم‌گیری مبتنی بر اراده آزاد برآمده از ناکجا، و از سوی دیگر با درنغلطیدن به پذیرش جبر مطلق، به این معنا که همه چیز از پیش تعیین شده و بدون عاملیت او اجرا خواهد شد. در این معنا، خود آگاهی سوژه به این دوگانه می‌تواند هر دورا ذوب کند: یعنی هم با آگاهی از ضرورت امور دچار توهم اراده آزاد نشود و هم با آگاهی از نسبت درونی‌اش با کل، یعنی با همین ضرورت، و یافتن خود به مثابه همزمان مورد عمل واقع شده (در مقام محصول) و عامل (در مقام بخشی از تجلی ضرورت جهان مثلاً برای سوژه دیگر)، دچار توهم جبر مطلق (در معنای افعال مطلق خود) نشود. علاوه بر اینها نکته دیگری که نباید مغفول بماند این است که دانشی پیشینی از کل روند تاریخ وجود ندارد. در این معنا،

هرچند رویدادها ضروری‌اند، اما از پیش تعیین‌شده نیستند. یعنی هیچ دانه‌ای نسبت به آینده دانشی مطلق ندارد. در نتیجه، برداشت متداول از جبرگرایی، ضرورت‌انگاری یا تعیین‌باوری در اینجا جاری نیست. این سوژه است که با آگاهی‌اش، جهان را آگاه می‌سازد. مسئله این نیست که سوژه به دلیل جهلش به آینده، توهم آزادی دارد، بلکه مسئله این است که سوژه، اگر آگاه باشد، از آنجا که خود تجلی‌ای از جهان است، جهان را آگاهی می‌بخشد، و حتی فراتر از آن، اگر شرط آزادی را در تصمیم محقق کند، نه تنها به خود، بلکه به جهان امکان آزادی می‌بخشد. این یکی از معانی همان تعبیر درج‌شده در فصل معرفت‌شناسی است: «بزرگترین راز خدایان این بود که آنها هم نمی‌دانستند». پس هر لحظه آینده در ساحت امکان است، نه به این معنای ساده‌انگارانه که چون هنوز فرانسیده به امکان‌ها گشوده است (این معنا فقط از جهل ما فضیلت می‌سازد)، بلکه به این معنا که امکانات آینده نه تنها ضرورتاً رخ می‌دهند، بلکه چون دانای مطلق ازلی-ابدی‌ای وجود ندارد (و اگر وجود می‌داشت، در ژرفنای مواجهه با جهان، آزمایش دوشکاف چنین ما را برنمی‌آشفست و ما بنا به همان توهم سابق، به تعبیر بارکلی، وجود ناظر همه‌جا حاضر را پیشفرض می‌گرفتیم بی‌آنکه اصلاً این پیشفرض‌گیری را بدانیم و در نتیجه، مانند فیزیک نیوتنی، همواره تنها با یک وجه از پاسخ مواجه می‌شدیم)، این رویدادها با آشکار شدن ضرورتشان خلق هم می‌شوند. خود این آگاهی بخشی از تحقق فعلیتشان است. اما در خود همین شناخت سوژه از ضرورت چیزی - یعنی در اینکه برای اینکه سوژه به چنین درکی برسد، باید ضرورتی در کار باشد - تردیدی نیست. آزادی سوژه بدین طریق سر بر می‌آورد و عاملیت می‌یابد. این امر باز هم به نحوی واضح‌تر در مشاهده ذهن و اراده در تمرینات تقویت سوژه قابل فهم است. در آنجا می‌توانیم خودمان در یک عمل مشخص (مثلاً تنفس)، تمایز میان سوژه در مقام عامل و سوژه در مقام ناظر، و سوژه آزاد در مقام آگاهی به این تمایز و روند حاصل از آن را دریابیم. یعنی آنگاه که

فصل ۷. اخلاق

سوژه خود مشاهده می‌کند که اراده‌ای بنا به علل شکل گرفت و به عملی بدل شد و سوژه نه تنها در مقام عامل، بلکه همچنین همزمان در مقام ناظر این را درمی‌یابد و با این دریافتن هم از واکنش مخرب عاطفی آزاد می‌شود و هم ایجابیت این آزادی را در تصمیم اخلاقی محقق می‌سازد.

بدین طریق، همچنین درمی‌یابیم که چگونه باید اخلاقی با باید علی- هستی‌شناختی پیوند می‌خورد. این امر به یک معنا هم علیه «باید اخلاقی عرفی» عمل می‌کند، هم علیه «باید علی عرفی». چراکه موعظه‌های اخلاقی همواره چنین می‌گویند: «آنچه هستی نباش. نکن آنچه می‌کنی» - در غیر این صورت چه نیازی به این همه هشدار و تهدید بود؟ اما اخلاق راستین باید چنین باشد: «کردی، چون باید می‌کردی». و این غایتی است که کانونش اکنون است، یعنی جهت راستین اخلاق و سیاست: پذیرش مسئولیت ضرورت. حال ممکن است این نقد مطرح شود که آیا چنین اصلی سوژه را منفعل و اخلاق را بی‌معنا نمی‌سازد؟ اگر هر کس «می‌کند آنچه باید بکند»، پس اصلاً دیگر چه نیازی است به اخلاق؟ از چنین ناقدی می‌خواهیم صبور باشد. او خواهد دید که چگونه قوانین اخلاقی متعددی از این اصل منتج می‌شوند. اما عجالتاً به وی می‌گوییم که درست است که «هر کس می‌کند آنچه باید بکند»، اما از آنجا که اغلب سوژه‌ها در اغلب مواقع آزاد نیستند، یعنی آگاه به ضرورت اعمال خود به طور اخص و اعمال کل جهان به طور اعم نیستند، نمی‌توانند مسئولیت ضرورت را بپذیرند و دست به اعمالی می‌زنند، و به همین دلیل واکنشی غیراخلاقی از خود نشان می‌دهند. البته آنها، حتی در انجام غیراخلاقی‌ترین عمل، «می‌کنند آنچه باید بکنند»: اما از آنجا که آگاه و آزاد نیستند، از خودشان عاملیت‌زدایی کرده‌اند و در نتیجه، ضرورت علی برایشان به نحوی کور و دگرآین عمل می‌کند. نکته اینجاست که این تفاوت فقط معرفت‌شناختی نیست. مواجهه آگاهانه و آزادانه با عمل در لحظه تصمیم (و حتی پس از آن)، نه تنها سوژه

را پذیرای ضرورتِ عمل و ذهناً به آن آگاه می‌سازد، بلکه از حیث هستی‌شناختی نیز بر خود ضرورتِ جهان اثر می‌گذارد و آن را تعیین می‌بخشد.

یکی از بزرگترین سوءفهم‌هایی که می‌تواند در قبال اصل فوق برای مخاطب پیش آید، خلط «پذیرش مسئولیتِ وضعیت» و «تصدیقِ منفعلانه وضع موجود» است. دستکم آنگونه که من مراد می‌کنم، پذیرش در اینجا نه انفعالی، بلکه فعالانه است. فعالانه در برابر تمام نیروهای درونی و بیرونی که خواستار سوق دادنِ سوژه به جهل نسبت به ضرورت‌اند. تصدیق وضع موجود، نوعی داوری ارزش‌گذارانه است که وضع موجود را «خیر» تلقی می‌کند (از رواقیان گرفته تا عرفا)، اما پذیرشِ مسئولیت وضعیت، می‌کوشد تا در عین نقد وضعیت بر اساس ارزش‌شناسیِ مورد نظرش، به جهل نسبت به ضرورت دچار نشود و از زیر بار مسئولیتِ آن شانه خالی نکند. یک مخاطب منصف با هوش متوسط نیز درخواهد یافت که این برجسب به متن حاضر نمی‌چسبد، چرا که در آن صورت، اساساً مبارزه بی‌معناست. متن حاضر از نخستین سطور مقدمه‌اش تا آخرین سطور موخره همواره در تلاش برای نقد و فراروی از وضع موجود و تغییرات رادیکال و اجتناب از تسلیم شدن و وادادن است. چگونه می‌توان آن را به انفعال و تصدیق‌کننده وضع موجود متهم ساخت؟ مگر اینکه ذهن مخاطب، به دلیل گرفتار بودن در عادات فکری رایج، اصلاً نتواند تمایزی میان پذیرش فعالانه از روی آگاهی و تصدیق منفعلانه از روی ترس یا جهل قائل شود، و تصویری از «پذیرش فعالانه مسئولیت ضرورت» در عین «نقد رادیکال وضع موجود» داشته باشد.

ما تازه اکنون و به واسطه اصل «پذیرش مسئولیت ضرورت» است که می‌توانیم از فضیلت و رذیلت سخن بگوییم. این بدان معنا نیست که مثلاً به کلی‌بافی‌هایی از این قسم برسیم که آگاهی فضیلت است و جهل رذیلت، یا به قوانین متعینی از این

قبیل که «راستگویی فضیلت است» و «دروغگویی رذیلت است». خود پایبندی به این قوانین عملی ضد اخلاقی است. بلکه مشخصاً می‌توان به نشانه‌هایی اشاره کرد که نتیجه تصمیمات‌اند. در واقع، برخلاف تصور معمول، هیچ قاعده موجهی برای این که در لحظه عمل اخلاقی چه تصمیمی بگیریم وجود ندارد (چرا که هر قاعده تجویزی‌ای از این دست، علیه آزادی سوژه عمل می‌کند)، بلکه تنها پس از عمل است که از روی نشانه‌ها می‌توان دریافت که عمل تا چه حد اخلاقی (یعنی همراه با آگاهی، آمادگی و آزادی) بوده است. فهم این مهم تنها در گرو فهم ماهیت سه‌وجهی «زمان توّرخی» است که پیش‌تر بدان اشاره شد. اگر معیار ارزیابی فضیلت و رذیلت نه پیش از عمل، بلکه پس از آن است، بر اساس زمان خطی، «عمل اخلاقی» (یا امکان تعیین عمل اخلاقی پیش از تصمیم) محال است و در نتیجه، اخلاق ممتنع خواهد شد. اما اگر لحظه تصمیم، نه اکنون بی‌واسطه، بلکه مواجهه گذشته‌نگرانه از منظر آینده‌ای پیشگویانه باشد، آنگاه می‌توان حتی قبل از انجام یک عمل، به درکی پیشگویانه از فضیلت‌مند یا رذیلت‌مند بودن آن رسید: البته همانگونه که اشاره شد با تقویت آگاهی و آمادگی سوژه. برای مثال اجازه دهید به نمونه‌اعلای این نشانه‌ها (سمپتوم‌ها)ی رذیلت اخلاقی اشاره کنیم.

بارزترین نشانه رذیلت: پشیمانی

پشیمانی زمانی بر انسان عارض می‌شود که او از نتیجه عملی که انجام داده راضی نیست و با خود می‌اندیشد که اگر در آن زمان، عمل دیگری انجام می‌داد، اکنون احساس رضایت بیشتری داشت. اولاً این ادعا که «اگر فلان کار را کرده بودم الان احساس رضایت بیشتری داشتم»، هرچند بسیار رایج است، اما به هیچ وجه قابل دفاع نیست و سخنی است که شاید تنها ساده‌لوحان را راضی کند. چراکه انسان هیچگاه نمی‌تواند کلیه نتایج یک عمل را تعیین کند. هم از این نظر که به تمام عوامل و جنبه‌ها اشراف ندارد، و هم از این نظر که ابتدای ارزیابی عمل بر نتیجه،

ارزیابی را ناممکن می‌کند، چرا که نتایج را پایانی نیست. از کجا معلوم آن کس که اکنون از نتیجه فلان عملش راضی نیست، فردا از نتیجه آن رضایت نیابد و به قول عقل عرفی «حکمتش را درک نکند»؟ زمان نهایی ارزیابی کی است؟ لحظه‌ای بعد از عمل، روزها بعد از آن؟ سال‌ها بعد؟ لحظه مرگ؟ قرن‌ها بعد؟ روز قیامت؟ هر شکلی از ابتدای ارزیابی اخلاقی بر نتیجه به این دلیل ساده شکست خواهد خورد که تأثیرات منتج از یک عمل را پایانی نیست. اما نقد فوق ربطی به بحث حاضر ندارد و تنها به زبانِ عوام‌الناس و در نقد آنها مطرح شد. ما به واسطه نخستین اصل اخلاقی حتی به این نقد هم نیازی نداریم. اگر آگاهی از ضرورت محقق شود، آنگاه می‌دانیم که در فلان لحظه بهمان رویداد ضرورتاً باید اتفاق می‌افتاد. هر تردیدی در این امر ذهن انسان را وارد بازی‌های بی‌پایان، بی‌حاصل و ابلهانه‌ای می‌کند که به سرعت ملکه ذهن می‌شود و بیرون آمدن از آنها دشوارترین تکنیک‌های مبارزاتی را می‌طلبد. نگاهی گذرا به سخنان انسان‌ها نسبت به گذشته و اعمالشان و غلبه مکانیسم «پشیمانی» بر اذهانشان نشان‌دهنده عمق این فاجعه در طول تاریخ است. به همین دلیل، «پشیمانی» را بزرگ‌ترین نشانه رذیلت نامیدیم، چراکه فاحش‌ترین نمونه عدم پذیرش مسئولیت ضرورت است. البته در اینجا بنا نیست این نکته را مثلاً به عنوان یک اصل اخلاقی یا به منزله یک دستور دگرآئین به مردم فرمان دهیم: «پشیمان نشو» همچون «دروغ نگو». خود تحمیل دستوری و دگرآئین قواعد اخلاقی، باعث رذیلت مضاعف می‌شود. برای مثال فردی را تصور کنید که نشانه اخلاقی فوق را به خاطر می‌سپرد. سپس بعد از یک عمل بنا به عادت ذهنی-فرهنگی چند هزارساله دچار احساس پشیمانی می‌شود. به ناگاه به یاد این اصل می‌افتد و دچار پشیمانی مضاعف می‌شود. یعنی از پشیمان شدنش پشیمان می‌شود. این مکانیسم همان قاعده چرخه بی‌پایان قانون و تخطی است که دین‌داران توبه‌کننده بیش از همه تکرر آن را تجربه کرده‌اند: نوسان بین لذت و احساس گناه و توبه.

روشن است که آنچه ما اخلاق می‌نامیم بنا نیست، بدین طریق عمل کند. بنا نیست فرد از پشیمان شدنش پشیمان شود، بلکه حتی در صورت پشیمانی نیز باید آن را مشاهده کند و حتی ضرورت و مسئولیت بروز خود آن را بپذیرد. اگر فرد تصور می‌کند خطایی مرتکب شده (که البته این تصور منافاتی با ضرورت عمل ندارد، البته با مد نظر قرار دادن تبصره‌ای که در ادامه بدان خواهیم پرداخت)، پشیمانی خطایی مضاعف است و پشیمانی از این پشیمانی خطایی باز هم بزرگ‌تر. در این صورت، فردی که پس از انجام کاری احساس پشیمانی می‌کند، چه باید بکند؟ آیا می‌توان احساس پشیمانی نکردن را دستور داد؟ مضحک‌ترین کار اخلاق عرفی، دستور دادن عواطف است: مثل اینکه به فلانی (همسایه‌ات یا هم‌نوعت) عشق بورز. عشق و نفرت را نمی‌توان دستور داد. به همین دلیل است که اخلاق عرفی - دینی پیشاپیش چرخه تخطی، گناه و توبه را در بطن خود بازتولید می‌کند و حتی از مکانیسم پشیمانی تغذیه می‌کند. چنین فرد پشیمانی، به جای تلاش مذبحانه برای «پشیمان نبودن» یا تلاش برای پشیمان نشدن از پشیمانی، باید به مامن اصلی اخلاق بازگردد، یعنی آگاهی. آگاهی از عملش، آگاهی از انگیزه‌های عملش، آگاهی از احساس نارضایتی‌اش، آگاهی از دلایل این احساس و امثالهم. مسئله این است که مکانیسم پشیمانی یک اعتیاد فرهنگیِ پُرسابقه است شاید به قدمت تمدن بشر. بیرون آمدن از این اعتیاد نه ساده است و نه سریع. بخشی از تمرینات انتهایی کتاب تنها تکنیک‌هایی‌اند برای تسریع و تسهیل ترک آگاهانه این دست اعتیادهای ذهنی و بدنی. میزان کمی و کیفی ضربه‌ها عبارت «ای‌کاش» در زندگی روزمره نشان‌دهنده میزان زوال و انحطاط اخلاقی در فرد یا جامعه است. پیش از پرداختن به ابعاد مختلف این اصل و معرفی سایر نشانه‌ها، لازم است چهار نکته تکمیلی بیان شود.

الف) نخست اینکه تنها عاملی که می‌تواند به نحوی موجه با پشیمانی مقابله کند، آگاهی است. خود پشیمانی البته سطحی ناقص از آگاهی است که به دلیل همین نقصانش در برابر عواطف مخرب وامی‌دهد. در حقیقت فردی که فاقد آگاهی است، اصلاً پشیمان نمی‌شود. پس پشیمانی سطحی از آگاهی است، اما سطح نابسنده‌ای از آگاهی. در حقیقت فرد به خود عمل و نتایج آن آگاه می‌شود، اما ناقص. ناقص اولاً به این دلیل که هرچند به واسطه آگاهی ناقص از نتیجه عملش احساس نارضایتی می‌کند، اما از ضرورت عملش غافل است؛ و ثانیاً به این دلیل که ممکن است (و احتمالاً) اگر بازهم در لحظه وقوع عمل قرار گیرد همان عمل را انجام دهد. یعنی در لحظه وقوع عمل نیز آگاهی‌اش ناقص است. این رویه البته شایع است و ریشه نوسان دینی گناه و توبه به آن بازمی‌گردد. نکته اینجاست که آگاهی فرد در لحظه عمل تنها به بخشی از انگیزه‌ها توجه دارد و غلبه برخی از انگیزه‌ها و عواطف او را نسبت به بخش دیگری از عمل و تبعات آن ناآگاه نگه می‌دارند. و پس از انجام عمل، در لحظه پشیمانی (که حتی بعضاً بلافاصله پس از انجام عمل رخ می‌دهد) نیز نوعی آگاهی ناقص دارد اما این بار به برخی از وجوهی آگاه است که در لحظه عمل نسبت به آنها غفلت داشت. و البته این بار نیز نسبت به وجوه و انگیزه‌ها و رانه‌های ضرورت‌بخش عمل غافل است و به همین دلیل نارضایتی‌اش نسبت به عمل، نه منجر به ارتقای آگاهی، نه حتی منجر به عدم تکرار آن، بلکه منجر به بروز عواطفی می‌شود که این ناآگاهی و چرخه را بازتولید می‌کنند و احتمالاً آنچه خطا می‌نامد را بارها و بارها تکرار می‌کند. در صورتی که بنا باشد با خود عواطف به مقابله با پشیمانی (و هر ردیلت دیگری) بپردازیم، ردایلت تعمیق می‌شوند و آزادی فرد را بیشتر تهدید می‌کنند. اما مواجهه آگاهانه با ردایلت اخلاقی نیز، شیوه خاص خود را می‌طلبد. برای مثال، در خصوص پشیمانی، فرد به محض مواجه شدن با این احساس، باید ریشه‌های آن را دریابد. همانگونه که اشاره شد، علت اصلی پشیمانی این است که یا در لحظه انجام عمل، عمل به نحوی اخلاقی

فصل ۷. اخلاق

(یعنی آزادانه-آگاهانه) انجام نشده است، یا در لحظه وقوع پشیمانی، مواجهه با عمل قبلی به نحوی اخلاقی (یعنی آزادانه-آگاهانه) صورت پذیرفته است و یا (در اغلب مواقع) هر دو. در نتیجه، فرد باید آگاهانه هم با عمل انجام شده مواجه شود، هم با احساس فعلی. نخست، در خصوص عمل انجام شده، فرد باید «مسئولیت ضرورت عمل را بپذیرد». بدین طریق که علاوه بر یادآوری ضرورت رویدادها، و نیز شناخت نسبی علل انگیزاننده و موجه آن، باید از طریق تکنیک‌های پرورش آگاهی، سطحی از آگاهی را مستمراً حفظ کند (با به تعبیر دقیق‌تر، بکوشد همواره آگاه بزند) تا در لحظه انجام دوباره آن عمل از آنها غافل نماند. سپس، در خصوص احساس فعلی، فرد باید این احساس را نیز کاملاً مشاهده کند (از طریق تکنیک‌های مشاهده احساس و عواطف) و ریشه‌های انگیزاننده آن را نیز شناسایی کند. این زیستن آگاهی به خودی خود توان عواطف پوشاننده را تضعیف خواهد کرد. البته شاید این سخن، برخی منتقدان را برآشوبد که گویی ما در اینجا داریم با عقل به جنگ عواطف می‌رویم و می‌خواهیم از نوعی اخلاق عقلانی مکانیکی دفاع کنیم. این نگرانی البته مطلوب است، اما دستکم در خصوص فلسفه اخلاق حاضر صدق نمی‌کند. مسئله نفي عواطف نیست. عواطف را نمی‌توان با دستور و بخشنامه سرکوب کرد. پذیرش مسئولیت به معنای نفي عواطف نیست، بلکه سوژه اخلاقی صرفاً باید عواطفش را، تا جایی که می‌تواند، مشاهده کند و آنها را به‌تمامی بپذیرد: تعدیل و درمان عواطف در نتیجه همین آگاهی و پذیرش، تدریجاً و خود به خود روی خواهد داد. این آگاهی همانگونه که در این اثر ملاحظه شد، نه ابزاری به معنای محدود کلمه (یعنی صرفاً عقلانی و ضد احساسات و عواطف)، بلکه توجهی معطوف به خود عواطف و به‌رسمیت شناسنده آنهاست. این آگاهی نه علیه عواطف، بلکه آگاهی به عواطف و نحوه شکل‌گیری، رشد و کاهش آنهاست. اجازه دهید مثالی بزنم.

فرض کنید من در جمعی نشسته‌ام. فردی که تاکنون ندیده‌ام وارد می‌شود و سیلی‌ای حواله صورت من می‌کند و بیرون می‌رود. واکنش من چیست؟ از حیث بدنی، دچار احساس درد شده‌ام و در عین حال، احتمالاً از حیث روانی، در برابر دیگران نوعی احساس تحقیر به من دست داده است. عاطفه‌ای که در من به نحوی واکنشی رشد می‌کند، احتمالاً نفرت است: نفرتی معطوف به فرد سیلی‌زننده (ابژه نفرت). آگاهی و خودآگاهی من در چه حدی است؟ اگر خود را از پیش آماده نکرده باشم، تقریباً هیچ، و کاملاً تحت تاثیر عواطف واکنشی من هستند. من در آن لحظه، نه می‌توانم شکل‌گیری عواطف و عملکرد روانی خودم را رصد کنم و نه حتی از علل و انگیزه‌های آن فرد آگاهم. ذهن من البته شروع به قصه‌گویی و بررسی احتمالات می‌کند. اما نکته اینجاست که بدون هیچ اطلاعی از انگیزه‌های آن فرد از او نفرت دارم. حال فرض کنید که پس از دقایقی به من خبر می‌رسد که مثلاً فرد دیگری، فرزند آن فرد سیلی‌زننده را به گروگان گرفته بود و تهدید کرده بود که او را خواهد کشت، مگر آنکه آن فرد سیلی‌ای به صورت من بزند. در این صورت فرزندش را رها خواهد کرد. اکنون عاطفه من نسبت به فرد سیلی‌زننده چه تغییری می‌کند؟ احتمالاً دیگر نفرتی از او ندارم، حتی شاید به او حق هم بدهم؛ و احتمالاً عاطفه نفرت من، حتی با شدتی بیشتر، به فرد گروگان‌گیر معطوف می‌شود. علت رفتار او چیست؟ باز هم نمی‌دانم.

این مثال، نمونه‌ای اغراق‌شده و البته دراماتیزه است برای درک مطلب اصلی. احساس نفرت من به فرد سیلی‌زننده فقط با صرف آگاهی از انگیزه‌ها کاهش می‌یابد. هیچ واکنش عاطفی‌ای نمی‌توانست، این چنین نفرت نسبت به این فرد را به‌یکباره کاهش دهد و حتی نوعی همدلی را جایگزین سازد. البته من هنوز احساس نفرت یا خشم دارم، اما باز هم به دلیل ناآگاهی‌ام. شاید حتی پای فرد سومی در کار است و خود فرد گروگان‌گیرنده نیز قربانی باشد. چه کسی می‌داند این زنجیره کجا

تمام می‌شود؟ البته من باید تا آنجا که می‌توانم در پی درک علل رویدادها باشم، و از همین رو علی‌رغم تمام نقدهای رادیکال‌مان به علم‌گرایی ناموجه، در نهایت از قسمی علم در مقام تلاش‌ها برای پاسخ‌های تمثیلی-تخیلی موجه به پرسش‌هایمان، دفاع کردیم. اما این مثال نشان می‌دهد که چگونه آگاهی می‌تواند عاطفه‌ای را تعدیل کند و ابژه آن را تغییر دهد. حال اگر اصل نخست اخلاق را به خاطر بیاوریم، آیا پذیرش مسئولیت ضرورت به این معنا نیست که بپذیریم تمام این رویدادها ضرورتاً رخ داده‌اند؟ در نتیجه، همان‌گونه که آگاهی ما به مجبور بودن فرد سیلی‌زننده، نفرت‌مان از او را رفع کرد، آیا درک ضرورت تمام رویدادها نفرت ما را به کلی رفع نخواهد کرد؟ این آگاهی البته بنا نیست تمام عواطف را نابود سازد، بلکه بناست وجه مخرب آنها (یعنی وجه منفعل‌ساز آنها) را رفع کند. در خصوص نفرت در بخش بعدی سخن خواهیم گفت، اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط است، آگاهی به ضرورت یک عمل، پشیمانی را خود به خود رفع خواهد کرد. البته بعدها خواهیم دید که اگر آگاهی خود را در لحظه انجام یک عمل، حفظ و حراست کنیم، دیگر اصلاً پشیمانی‌ای پیش نخواهد آمد که بخواهیم با آن مقابله کنیم. رسیدن به این مرحله از آگاهی البته بسیار دشوار است و نیازمند سطح بالایی از آگاهی و آمادگی پیوسته است.

ب) ملاحظه لازم به ذکر دیگر این است که آگاهی از یک نشانه، در اینجا مثلاً احساس پشیمانی، در سطحی عمیق‌تر آگاهی از ضرورت خود این احساس است. به بیان دیگر، اگر سوژه بناست مسئولیت ضرورت را بپذیرد، خود نشانه رذیلت اخلاقی مورد ارتکاب نیز بخشی از همان ضرورت است. در یک کلام، پشیمانی ضرورت این سوژه در اینجا و اکنون است. این امر منافاتی با نقد عملی که منجر به عاطفه پشیمانی می‌شود ندارد، اما نشانگر این حقیقت است که آگاهی و ضرورت، نه اموری یک سویه، بلکه همه‌جانبه‌اند. در حقیقت، سوژه هم باید مسئولیت

پشیمانی‌اش را بپذیرد و عللِ موجه آن را تشخیص دهد، هم اینکه دریابد ارتکاب عاطفه پشیمانی در این لحظه شرط ضروریِ فراروی از آن بوده است. این نکته‌ای است که اگر سوژه از آن غافل باشد، هم در قبال خود دچار ناآگاهی می‌شود و هم اینکه مجدداً دچار رذیلت‌های دیگر، و در نتیجه، سمپتوم‌های آنها مانند عذاب وجدان یا پشیمانی مضاعف می‌شود.

ج) شاید این نقد مطرح شود که آنچه تاکنون اخلاق نامیده‌ایم، هیچ ارتباطی به عمل سوژه نداشته است و بیشتر به عواطف او بازمی‌گردد. آیا اصلاً ما حق داریم عاطفه‌ای را نشانه رذیلت یا فضیلت بدانیم؟ این نقد البته بهره‌ای از حقیقت دارد اما ناقص. در پاسخ باید گفت که اولاً حتماً می‌توان یک عاطفه یا احساس را نشانه رذیلت دانست. مهم نحوه توجیه آن است. شاید فردی مثلاً نقد فوق به احساس پشیمانی یا نقد زیر به احساس نفرت را یک‌جانبه بداند و نشان دهد که این احساسات در مواردی می‌توانند منجر به فضیلت اخلاقی شوند. خود ما در ادامه به کارکردهای دوگانه اکثر عواطف اشاره خواهیم کرد. اما در این موارد به خصوص، بنا به توجیهات فوق و مغایرت آنها با اصل نخست اخلاق، هیچ سویه قابل دفاعی در آنها وجود ندارد، مگر همان نکته فوق‌الذکر که مثلاً شاید ضرورتِ فلان احساس در مقطعی منجر به رنج کشیدن ما و در نتیجه، آگاهی انتقادی حاصل از این رنج کشیدن شده باشد. پس اگر فردی مثال بزند که فلان احساس پشیمانی باعث شد که فردی نسبت به رفتارش آگاه شود، به او خواهیم گفت که این نه احساس پشیمانی، بلکه ارتقای آگاهی بود که او را به سوی عمل اخلاقی سوق داد. وگرنه خود احساس پشیمانی فقط فریبی است برای شانه خالی کردن از مسئولیت انجام یک عمل، با هدف تکرار دوباره و دوباره آن. ثانیاً حتی شاید بتوان فضیلت یا رذیلت را به خود پشیمانی نسبت داد. مگر نه اینکه یک عاطفه می‌تواند با غلبه بر فرد، به کمک ناآگاهی و نآزادی، اراده را به کاری وادارد؟ این بحثی فراتر از پشیمانی یا نفرت

فصل ۷. اخلاق

است. غلبه یافتن یک عاطفه بر اراده، هر عاطفه‌ای هم که باشد (حتی عشق و شادی)، از یک سو، به دلیل تحت‌الشعاع قرار دادن آگاهی، و از سوی دیگر به دلیل نقض شرط آزادی و منفعل ساختن سوژه، نه تنها غیراخلاقی، بلکه ضداخلاقی است؛ حالا هر قدر هم که عمل یا نتیجه‌اش در نظر عوام‌الناس موجه یا اخلاقی جلوه کند. در این معنا، پشیمانی نه یک عاطفه، بلکه یک وضعیت روانی ناشی از غلبه یک عاطفه واکنشی است. این نه عاطفه، بلکه غلبه عاطفه و تحت انقیاد درآمدن سوژه است که ردیلت است. مهم این است که در مکانیسم پشیمانی، سوژه فارغ از اینکه در لحظه عمل، اخلاق را قربانی کرده یا نه، اکنون و در یادآوری آن به واسطه تن سپردن به عاطفه ضدآگاهانه، عملی غیراخلاقی انجام می‌دهد: یعنی خود پشیمانی در مقام عمل نه صرفاً یک عاطفه روانی. ثالثاً، نقد بروز یک عاطفه، به معنای نفی یا سرکوب آن عاطفه نیست، بلکه تصدیق این است که این عاطفه نوعی سمپتوم است برای بازشناسی و درک یک رفتار ناآگاهانه و غیراخلاقی. همانگونه که بروز سمپتوم در یک بیماری نشانه مشکلی در رفتار ارگانیسم است، بروز سمپتوم در عواطف نشان‌دهنده نوعی تخطی اخلاقی و نقض آزادی و آگاهی سوژه است. اما ما جز عواطف راهی برای شروع مواجهه انتقادی نداریم، چراکه تجربه و شناسایی عواطف بعد از عمل بسیار سهل‌تر از حفظ آگاهی در لحظه عمل است.

د) یکی از مهمترین وجوه تمایز تعیین ردیلت فوق با رذایل متداول در این است که این اصل قاعده زمانی حاکم بر اخلاق متعارف را درمی‌شکنند. به بیان دیگر، قواعد اخلاقی معمولاً مدعی‌اند که امکانی به دست سوژه می‌دهند که بر اساس آنها دقیقاً در لحظه تصمیم، سوژه بتواند تعیین کند که چه عملی اخلاقی است. اما شیوه فوق، چرخشی زمانی را صورت می‌دهد. یعنی وضوح‌یابی رویداد ردیلت همواره دیرتر از خود تصمیم، یعنی بعد از آن، رخ می‌نماید. پس، دستکم در ابتدا، به نظر

می‌رسد که همواره پس از انجام یک عمل است که می‌توان از طریق رصد کردن عواطف ناشی از آن، دریافت که این عمل رذیلانه بوده یا نه. اما از این سطح ظاهری که بگذریم، پیچیدگی مسئله برملا می‌شود: درست است که پشیمانی به یک عمل انجام شده در گذشته معطوف است، اما پیش از بررسی خود عمل و علت پشیمانی، این خود تجربه پشیمانی در لحظه حال، در مقام نوعی تن سپردن به غلبه عواطف، است که موضوع توجه است. همچنین شاید این پرسش مطرح شود که مگر بروز یک عاطفه می‌تواند رذیلت باشد؟ اصلاً مگر می‌توان بروز یک عاطفه را کنترل کرد؟ این نکته‌ای بسیار مهم است. اینجا مسئله بر سر کنترل یک عاطفه یا احساس نیست. غلبه عاطفه نشانه‌ای است از عدم آگاهی. پس حتی اگر پشیمانی را نشانه یک رذیلت می‌نامیم، بسیار مهم است که بدانیم این رذیلت نه ناشی از خود عاطفه پشیمانی است و نه حتی ناشی از عمل قبلی انجام شده، بلکه نشانه‌ای است از عدم آگاهی حاکم بر کل فرایند (تصمیم-انجام-احساس پشیمانی) که مکانیسم پشیمانی صرفاً سمپتوم آن است. حال پرسش دیگری به ذهن می‌رسد: اصلاً مشاهده این سمپتوم چه سودی دارد، وقتی همواره کار از کار گذشته است؟ به بیان دیگر، وقتی تصمیم گرفته شده، عمل انجام شده، احساس پشیمانی تجربه شده است، دیگر چه سودی دارد که بدانیم کل فرایند آگاهانه بوده یا ناآگاهانه. برداشت فوق از «زمان توّرخ» دقیقاً در همین جا کارکرد می‌یابد. در حقیقت، شیوه ارزیابی اینگونه نیست که ما در لحظه تصمیم، گزینه‌ها را به نحوی فراقکنانه درون فلان فرمول اخلاقی بگذاریم و بر اساس آن با خیال راحت تصمیم بگیریم که فلان تصمیم اخلاقی است یا نه. حتی این هم نیست که اخلاقی بودن فلان تصمیم منوط باشد به بهمان نتیجه. بلکه ما در لحظه تصمیم همواره تردید داریم که آیا واقعاً قادر به پذیرش مسئولیت ضرورت هستیم یا نه و این تردید را تا مدتی بعد، حتی تا آخر عمر، با خود حمل می‌کنیم. حال اگر سوال شود که «پس آیا شناخت این نشانه هیچ کمکی به تصمیم‌گیری نمی‌کند؟»، باید پاسخ دهم که خود مخاطب البته

می‌تواند امتحان کند و ببیند که چگونه شناخت این نشانه و مواجههٔ موجه با آن، می‌تواند تصمیماتش در زندگی را آگاهانه‌تر سازد. به بیان دیگر، ما در لحظهٔ تصمیم، می‌کوشیم تا به جای معیار قرار دادن نتیجهٔ عمل (رویکرد عمل‌گرا) و به جای ملاک قرار دادن خواست فرد (رویکرد نیت‌گرا) و نیز به جای صرف تناسبیایی عمل با قاعده (رویکرد وظیفه‌گرا)، همهٔ این رویکردها را به نحوی انتقادی در هم بیامیزیم و رویکردی پلاستیک را در پیش بگیریم که هم‌زمان منتقد یکجانبگی هر سه رویکرد باشد: یعنی در یک کلام، دقیقاً در لحظهٔ تصمیم، به نحوی گذشته‌نگرانه در آینده به سر ببریم تا بتوانیم به ارزیابی تصمیم‌مان در اکنون راه ببریم. اینجا هم‌زمان نیازمند فهم، تعهد و تخیل هستیم. یعنی در لحظهٔ عمل بررسی کنیم که من می‌توانم تا کجا مسئولیت ضرورت یک عمل را بپذیرم، یا با تخیل نتایج یک عمل به نحوی پیشگویانه، دریابم که چگونه می‌توانم همین اکنون با رویکردی گذشته‌نگرانه از منظر آینده، به تصمیم این لحظه بیاندیشم. پس در اینجا پذیرش مسئولیت ضرورت نوعی لجبازی یا پذیرش جزم‌اندیشانه نیست، چرا که در صورت عدم آگاهی و آمادگی پشیمانی خواه ناخواه سربرخواهد آورد و نمی‌توان آن را پشت هیچ توجیه یا نقابی پنهان کرد. اینجا تصمیم آگاهانه، نوعی باشیدن در لحظه است که با روایت رایج موسوم به حضور بی‌واسطه در لحظه متفاوت است و حاصل نوعی آمادگی برای رفت و برگشت به گذشته (ضرورت علی) و آینده (مسئولیت عمل بعد از انجام) است. درک تجربی این امر البته نه با نظرورزی‌های روی کاغذ بلکه با تمرینات اخلاقی ممکن خواهد شد. نکتهٔ جالب توجه اینجاست که مکانیسم پشیمانی هرچند خود را به‌ظاهر نتیجه‌گرا نشان می‌دهد، اما عملاً فارغ از نتیجه عمل می‌کند. به بیان دیگر، خود مکانیسم پشیمانی تحت هر شرایطی دست بالا را دارد و به همین دلیل است که پشیمانی به رویهٔ غالب بدل می‌شود: «چه این کار را بکنی پشیمان می‌شوی، چه این کار را نکنی پشیمان می‌شوی». پس واضح‌ترین نشانهٔ رفتار غیراخلاقی، زندگی فردی است که

همواره تصمیمی می‌گیرد که نتیجه‌اش پشیمانی است، اما بازهم تصمیمات مشابهی می‌گیرد و احساس مشابهی را تجربه می‌کند تا جایی که، مانند بسیاری انسان‌ها، به نوعی اعتیاد نسبت به این احساس پشیمانی یا عذاب وجدان دچار می‌شود و روز به روز بیشتر فرو می‌رود. در نتیجه، یا ناآگاهانه خطای خود را به دیگران فرافکنی می‌کند، یا حتی فراتر، خود را موجودی بداقبال تلقی می‌کند. او تنها با زحمت بسیار (تنها به کمک پرورش آگاهی و آمادگی) می‌تواند این اعتیاد روانی-فرهنگی را ترک کرده و خود از این باتلاق خارج کند.

دومین نشانهٔ ردیلت اخلاقی: نفرت

در همین جا و در حال هوای مباحث فوق، باید نفرت را نیز به عنوان دومین نشانهٔ ردیلت (یا در معنایی که اشاره شد، خود ردیلت) اخلاقی توضیح دهیم. امروز «نفرت» به یکی از بزرگترین مسائل بشری بدل شده است که خود را به اشکال مختلف اعم از نفرت نژادی یا قومی، نفرت طبقاتی، نفرت جنسیتی، نفرت مذهبی و غیره نشان می‌دهد. انسان‌ها پیشاپیش در «نفرت» تنفس می‌کنند و به طرق مختلف به آن تن می‌دهند. از سوی دیگر شعار «مبارزه با نفرت» از قضا پس از به ته رسیدن قیل‌قال‌های سانتی‌مانتالش، امروز خود نیز به عامل ترویج نفرت بدل شده است. افراد با نفرت تمام، یکدیگر را به نفرت‌پراکنی متهم می‌کنند.

تجربهٔ امروز ما نشان داده است که تلاش‌های روانشناختی و موعظه‌های اخلاقی دربارهٔ مبارزه با نفرت شکست خورده‌اند و می‌توان نشان داد که شکست آنها نه صرفاً در نحوهٔ اجرایشان، بلکه ناشی از ماهیت آنهاست. چرا که نفرت را نمی‌توان با دستورات اخلاقی، دینی و روانشناختی از ذهن انسان زدود. دستور «نفرت نوز» به فردی که دچار تنفر است، نه تنها تأثیری در کاهش نفرت ندارد، بلکه چه بسا موجب افزایش یا پیچیده‌تر شدن راه‌های بروز آن خواهد شد. تفکری که «عدم

فصل ۷. اخلاق

نفرت» را فرمان می‌دهد، پیشاپیش نسبت به سازوکارهای حاکم بر روان انسان، چه فردی و چه جمعی، دچار توهم است. نمی‌توان «نفرت نوز» را دستور داد، بلکه تنها می‌توان شیوه‌هایی را برای مهار، سرکوب یا پنهان ساختن نفرت توصیه کرد. توصیه‌ای که البته کارآمد نیست و تنها به متراکم شدن و والایش راه‌های تخلیه آن می‌انجامد. چه بسیار انسان‌های مهربان و خوشدل که در چرخشی ناگهانی نفرتی عظیم از خود بروز داده‌اند. از پیوستن یک مرد خانواده‌دوست و مهربان اروپایی به گروه‌های تروریستی در سوریه و ثبت نام در صف طویل بریدن سر کفار، تا حتی کشتار بیرحمانه تعداد زیادی از مردم بی‌وطن در میانمار با تایید راهبان بودایی صلح‌طلب، همه و همه نشانه‌های پیچیده‌تر شدن رواج روزافزون نفرت در جامعه بشری است.

در فرهنگ‌نامه‌های روانشناسی «نفرت» تقریباً به شیوه واحد یا مشابهی تعریف می‌شود. برای نمونه، کاترین آومر در کتابش با عنوان روانشناسی عشق و نفرت در روابط صمیمانه پس از ذکر چند نمونه، در نقل قولی نفرت را چنین تعریف می‌کند: «احساس خصومت و بیزاری شدید و عمیق معمولاً برآمده از ترس، خشم یا احساس صدمه دیدن»^۱. عمده تعاریف دیگر نیز کم‌وبیش به همین تعریف ناقص و دوری شبیه است که نفرت را با خودش تعریف می‌کند. در واقع تعریف نفرت به کمک بیزاری و احساس خصومتی صورت می‌پذیرد که از قضا، خود آنها را باید به کمک نفرت تعریف کرد. شاید در این میان، همان تعریف قرن هفدهمی اسپینوزا از جهات بسیاری جامع‌تر و گویاتر از تعاریف روانشناسانه رایج باشد. «نفرت چیزی

¹ Aumer, Katherine (2016), *The psychology of love and hate in intimate relationships*, Springer, p. 155.

نیست مگر آلمی که همراه با تصور یک علت خارجی باشد^۱. به بیان دیگر، زمانی که ما شیء ای را همراه با رنج و درد تجربه می‌کنیم از آن شیء نفرت خواهیم داشت. برای مثال، اغلب کودکان از آمپول (و احتمالاً از فرد آمپول‌زن) متنفرند، زیرا تجربه آن همواره برایشان تجربه‌ای دردناک بوده است. یا فرض کنید یک انسان از فردی که همواره وی را آزار می‌دهد متنفر است. همین امر را می‌توان به تمام نفرت‌های فردی، قومی، نژادی، دینی و غیره تعمیم داد. حال زمانی را تصور کنید که یک واعظ اخلاقی مهربان، به فردی دستور می‌دهد که «به کسی که از او متنفری عشق بورز». این بدان معناست که گویی به وی دستور می‌دهد که از تصور فردی که برایت رنج‌آور است لذت ببری. صرف نظر از سویه‌های مازوخیستی این دستور اخلاقی، به روشنی می‌توان دریافت که چرا عمل به این دستور ممکن نیست و در بهترین حالت شاید تنها بتوان بروز و ظهور عملی نفرت را کنترل کرد و مثلاً به جای حمله به فرد مورد نفرت به وی «لبخند!» زد در حالی که انسان در اعماق روانش همچنان تنفر را بیش از پیش احساس و پنهان می‌کند. پس آیا نمی‌توان از نفرت خلاص شد؟ زمانی که تصور چیزی برای انسان همراه با نفرت است، آیا می‌توان و اصلاً باید این نفرت را کنترل کرد و به احساسی غیرمتفرانه بدل ساخت؟

اجازه دهید برای پاسخ به این پرسش، به همان مثال کودک و آمپول بازگردیم. چرا زمانی که فرد بزرگتر و آگاه‌تر می‌شود، دیگر از آمپول یا آمپول‌زن متنفر نیست؟ آیا درد آمپول از بین رفته است؟ خیر. آیا این بدان سبب است که فلان آموزه اخلاقی به ما دستور داده است که «از آمپول خود متنفر نباش» یا «به آمپول خود عشق بورز»؟ خیر. پاسخ ساده است. ما با «آگاهی» از کارکرد آمپول درمی‌یابیم که این درد در برابر فایده‌ای که آمپول به ما می‌رساند قابل اغماض است و حتی احتمالاً

^۱ اسپینوزا، بندیکت (۱۳۷۶)، اخلاقی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۵۸.

فصل ۷. اخلاق

قدرشناسانه از آمپولزن سپاسگزاری می‌کنیم. اما آیا می‌توان به این طریق بر نفرت فایق آمد؟ اکثر قریب به اتفاق ابژه‌های نفرت ما از نوع آمپول یا آمپولزن نیستند. ما همچنان از بیشتر چیزهایی که آزارمان می‌دهند متنفریم و این تنفر اتفاقاً به صیانت ما از خودمان و مقابله با عامل آزارنده کمک می‌کند. پس چگونه «آگاهی» می‌تواند به ما کمک کند که نه بر این نفرت خاص، بلکه بر نفرت به طور کلی فائق آییم؟

پیش‌تر در بخش مربوط به علیت به درکی از ضرورت رویدادها دست یافتیم. حال ارتباط این ضرورت‌انگاری با نفرت چیست؟ آیا پذیرش این ضرورت بر نفرت ما تاثیر می‌گذارد؟ به مثال فرد سیلی‌زننده بازگردیم. روشن است که پس از سیلی خوردن از او احساس نفرت می‌کنیم. اما پس از پی بردن به ماجرای گروگان‌گیری چطور؟ آیا هنوز از فرد نخست متنفرم؟ آیا حتی با او نوعی همدلی احساس نمی‌کنم؟ سوال این است که به واسطه این آگاهی چه بر سر «نفرت من» آمده است؟ آیا احساس نمی‌کنم که اکنون دیگر نه از فرد ناشناس اول، بلکه از گروگان‌گیر متنفر هستم؟ چرا؟ چون او علت اصلی ضربه‌ای است که من خورده‌ام. او علت اصلی آزار من است، پس باید از او متنفر باشم. اینجا نفرت با نوعی «آگاهی از علت» پیوند می‌خورد. حال اگر بشنوم که نفر سوم هم در کار است که نفر دوم را مجبور کرده که فرزند نفر اول را گروگان بگیرد تا به من ضربه‌ای بزند، آن وقت چه؟ آیا از آن نفر سوم بیش از همه متنفر نخواهم بود؟

حال اگر بپذیرید که رفتار همه موجودات جهان که شما اکنون آنها را می‌بینید، همگی معلول سلسله عللی است که از خود آنها خارج است (فارغ از اینکه به علت‌العللی برسد یا نه)، آنگاه چه؟ آیا به همان میزان نرفتار از آنها کم نخواهد شد؟ آیا به همه آنها حق نخواهید داد؟ اگر به سراغ زندگی فردی بروید که کیف پولتان را دزدیده است و از او متنفر هستید، آیا دیدن بیماری مادر او یا گرسنگی

خواهرانش از نفرت شما نخواهد کاست؟ حال اگر همه موجودات اطرافتان را «مجبور» بدانید چه؟ آیا دیگر از کسی متنفر خواهید بود؟ آیا میزان تنفرمان نسبت به یک فرد یا رویداد با میزان آگاهی مان نسبت به علل موجه رفتار آن فرد یا وقوع آن رویداد رابطه معکوس ندارد؟ کودکان به واسطه آگاهی بسیار اندک، حتی از اشیاء هم متنفر می‌شوند. مثلاً اگر در حین حرکت پای کودکی به سنگی برخورد و درد بگیرد، او از سنگ متنفر می‌شوند و حتی شاید با هدف تنبیه یا انتقام لگدی هم حواله‌اش بکند. آیا کل واکنش‌های تنفرآمیز ما به ابژه‌ها و رویدادها از جنس همین ناآگاهی نیست؟ در این معنا، آگاهی، با تکیه بر اصل «پذیرش مسئولیت ضرورت»، می‌تواند نفرت را بکاهد یا به صفر برساند.

اما اگر این سوال مطرح شود که پس ما چگونه از خودمان دفاع کنیم؟ چگونه در مقابل رویدادهایی که ما را تهدید می‌کنند یا به ما آزار می‌رسانند، واکنش نشان دهیم؟ آیا به جای نفرت، نسبت به آنها کاملاً بی‌تفاوت باشیم و چون آنها را ضروری می‌پنداریم اجازه دهیم هر بلایی سر ما بیاورند؟ پاسخ به این پرسش البته منفی است. مسئله اصلی بر سر دچار شدن به رذیلت «نفرت» و اجتناب از نتایج فاجعه‌بار آن است. می‌توان و باید واکنش نشان داد، اما از سر آگاهی، نه از سر نفرت. برخی چنان به «نفرت‌ورزی» معتاد شده‌اند که گمان می‌کنند «نفرت» یگانه عامل انگیزاننده عمل مقابله و دفاع است. فرد می‌تواند در برابر یک ابژه بایستد، خطرش را از خود دور کند و حتی مثلاً در میدان جنگ او را نابود سازد، اما از او متنفر نباشد و حتی چه بسا به او شفقت بورزد (به همین دلیل در ادامه خواهیم دید که شفقت یکی از (نشانه‌های) فضایل اخلاقی است). وضع در اینجا مانند قاضی‌ای است که در عین حال که وضعیت و شرایط موجه جنایت یک جنایتکار را درک می‌کند (مثلاً شرایط بد خانوادگی، آزارها و تجاوزهایی که در کودکی دیده، فقر مطلق یا بیماری‌های روانی‌ای که از والدین‌اش به ارث برده) و نسبت به او احساس

شفقت می‌کند، در همان لحظه با قاطعیت تمام او را به اشد مجازات محکوم می‌کند تا جامعه را در امان نگه دارد. ممکن است دو قاضی در مورد فردی واحد بر اساس قانونی واحد، حکمی واحد صادر کنند: اما یکی حکمی اخلاقی صادر کند از سر شفقت آگاهانه، و دیگری حکمی غیراخلاقی صادر کند از سر نفرت جاهلانه.

ورای عشق و نفرت: شفقتِ همدلانه

همان‌گونه که قبلاً در توضیحات بخش مربوط به «نفرت» اشاره شد، یکی از نشانه‌های افزایش آگاهی نسبت به خود، جهان و دیگران، افزایش شفقت نسبت به دیگران است. شفقت با عشق یا حتی دوست داشتن (مهرورزی) بسیار متفاوت است. اگر فرد عاشق کسی باشد، یا حتی عاشق همگان، این فرد همچنان تحت بندگی عواطف است. اما از سوی دیگر، اگر فرد همچنان نسبت به دیگران در نفرت‌ورزی باشد، نشان‌دهندهٔ عدم بلوغ فکری اوست. عشق و نفرت (در معنای مصطلح غلبهٔ شدید عواطف) هر دو رذیلت‌اند (و اینجاست که باید نسبت به اسپینوزا موضع انتقادی اتخاذ کرد که به واسطهٔ ریشه‌های دینی-عرفانی‌اش عشق را جایگزین نفرت (یعنی یک رذیلت را جایگزین رذیلتی دیگر) کرد، نه شفقتِ آگاهانه را)، چراکه هر دوی عشق و نفرت آگاهی‌ای را که شرط آزادی و اخلاق‌اند تخریب می‌کنند. شفقت در معنایی که من به کار می‌برم، یعنی در مقام نوعی تأثرناپذیریِ همدلانه و آگاهانه، دقیقاً در سطحی دیگر رفع‌کنندهٔ محور عشق-نفرت است. برخلاف برخی آموزه‌های رایج، عشق‌ورزی به دیگران، بر اساس نظام اخلاقی حاضر، غیراخلاقی است، زیرا علیه آگاهی عمل می‌کند. تنها دو عاطفهٔ موجه وجود دارد: مهرورزی (دوستی) و شفقت. حتی نمی‌توان به همه مهر ورزید، بلکه تنها می‌توان به ایزه‌های بسیار محدودی مهر ورزید (دایرهٔ دوستان و عزیزان) و البته می‌توان به همهٔ موجودات - مشخصاً آنها که امکان رنج کشیدن دارند - شفقت

ورزید (رابطه شفقت و مهر رابطه عموم و خصوص مطلق است: یعنی هر مهری با خود شفقت به همراه دارد، اما نه برعکس). شفقت را می‌توان همزمان هم به فاضل‌ترین و هم به شرورترین، هم به دورترین هم به نزدیک‌ترین، هم به زیباترین هم به زشت‌ترین، هم به قوی‌ترین هم به ضعیف‌ترین، هم به خوشایندترین هم به آزارنده‌ترین موجود ورزید. اگر عشق و نفرت نتیجه غلبه عواطف ناشی از جهل است، مهر و شفقت نتیجه تن ندادن آگاهی به غلبه عواطف کاذب و در عین حال، پذیرش مسئولیت ضرورت کل تاریخ و کل موجودات است. هر آگاهی‌ای نوعی از شفقت، یا دستکم فهم مشفقانه علل رفتار فرد را با خود به همراه دارد. و آگاهی در تحقق اعلایش بدل به شفقت مطلق می‌شود، در قبال همگان.

می‌دانم آنگاه که نفرت مورد انتقاد قرار می‌گیرد، واکنش‌های تدافعی کمتری شکل می‌گیرد تا زمانی که عشق مورد انتقاد قرار می‌گیرد. اسطوره عشق یکی از بزرگ‌ترین و فریبکارانه‌ترین اسطوره‌های تاریخ انسان است تا جایی که امروز تمام طرفین متخاصم نبردهای برجسته این سیاره، آنجا که پای عشق به میان می‌آید تسلیم می‌شوند، از ادبیات عرفانی تا مبتذل‌ترین اشعار، از دینی‌ترین متون تا اومانستی‌ترین منابع، از حکایت‌های ژرف تا سطحی‌ترین روایت‌های هالیوودی، از راهبان زاهدپیشه تا لذت‌پرستی مصرف‌زده نمایشی، همه و همه در ارزش و اعتبار عشق برای انسان هم‌نظر هستند و اختلاف در موضوع عشق است (از جنس مخالف تا خداوند). در عین تصدیق اهمیت روابط انسانی، اجتماعی و عاطفی، مهم‌ترین اصل اخلاقی خودآینی است. به بیان دیگر، هر شکلی از اولویت‌بخشی به یک ابژه دیگر (چه شیء، چه فرد دیگر، چه خداوند، چه هر چیز دیگر) در روابط انسانی، که نمونه‌اعلامی آن در تاریخ با عشق بیان می‌شود، نوعی دگرآینی است که زیست فرد را ناموجه می‌سازد. البته افراد می‌توانند با شکل‌دهی اجتماعی دو یا چند نفره بر اساس کار مشترک، عواطف مشترک، یا حتی ایده مشترک به نوعی هم‌افزایی

زیستی و تسهیل‌گری متقابل در راستای زیستنِ معنادار و موجه نائل شوند (که ارزشمندترین تجلی‌اش «دوستی» یا «مهرورزی» است)، اما عشق (یا هر شکلی از اولویت‌بخشی به دیگری و فدا کردنِ زیستنِ خود به پای آن، چه معشوقی زمینی باشد چه خدایی آسمانی، چه عشق به وطن باشد، چه عشق به مردم) نه تنها غایتی موجه نیست بلکه بنا به تجربه‌ای تاریخی، مانند سایر اشکال نظام‌های تمثیلاتِ ناموجه، صرفاً مجرایِ دیگر برای هدر دادنِ نیروهای خلاقه است. من پیش‌تر در کتاب پرتاب‌های فلسفه فصلی را به «عشق» اختصاص دادم و در آنجا احتمالاً به دلیل عدم وضوح تمایز تعهد مبارزاتی آگاهانه و عاطفی، و نیز ناتوانی‌ام در تشخیص و مقاومت در برابر سیطرهٔ پر دامنه و پرسابقهٔ اسطورهٔ عشق بر ادبیات، الهیات و حتی سیاست و اخلاق، امیدوارانه و خوش‌بینانه، کوشیدم تا از نوعی عشق متعهدانه و موجه در برابر این سیطره دفاع کنم. اما امروز دریافته‌ام که عشق هرچند انگیزاننده‌ای قدرتمند است، نه تنها علیه آگاهی عمل می‌کند، بلکه حتی نفرت را، همراه با میلِ خشونت‌آمیز به مالکیت و تصاحب، مخفیانه درون خود حمل می‌کند (و البته یکی از مشکلات اصلیِ رویکردِ عرفانیِ متداول دقیقاً همین بود که برخلاف نامش - از ریشهٔ عَرَفَ - کوشید وحدت سوژه با دیگری - خدا، جهان یا دیگران - را از طریق عشق محقق کند نه از طریق آگاهی). آن هم به این دلیل ساده که عشق سوژه را به غلیبانات و نوسانات شدید عاطفی درمی‌افکند و عاشق چنین است: «گهی گریان، گهی خندان، گهی سوزان، گهی سازان. ... گه در سُکر، گه در صحو، گه در محو، گهی در قبض، گهی در بسط، گهی در خوف، گهی در رجا، گهی در فراق، گهی در وصال»^۱. از همین رو برای توصیف عشق از استعارهٔ مستی استفاده می‌شود که اوج آن در رمانتیسیم عرفانی قابل مشاهده است. عجیب اینکه

^۱ بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶)، *عِبهرالعاشقین*، به اهتمام محمد معین و هانری کرین، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ص ۷۶.

بسیاری از اهالی ادب و اندیشه این غلیان شدید عاطفی را، این کژ و مژ شدن همچون کشتی بی‌لنگر را، به منزله یک تجربه آگزستانسیالیستی «ارزشمند» و رای زندگی روزمره می‌ستایند. این تجربه البته شدید و منحصر به فرد است، البته از زندگی کسالتبار روزمره فراتر است، اما بنا به ارزش‌شناسی نظام حاضر، عملی ناموجه و مطلقاً دگرآئین محسوب می‌شود. در نتیجه، باید جسارتی عظیم به خرج داد و اتفاقاً در برابر خود اسطوره عشق، در مقام غلبه عواطف دگرآئین، ایستاد و جزمیت ارتجاعی آن را افشا کرد. در این معنا اگر بناست و رای شفقت همگانی، از رابطه عاطفی صمیمانه‌ای هم دفاع شود از نوعی دوستی، مهرورزی، رفاقت، یا حتی برادری یا خواهری دفاع می‌شود نه عشق. البته شاید مخاطبی خوش خیال - به همان اندازه که من بودم - پیدا شود و ادعا کند که در خود عشق نیز امکانی رهایی‌بخش و معنابخش و موجه وجود دارد که باید نقادانه استخراج و احیا شود. در پاسخ به او تنها خواهم گفت که من چنین امکانی را نیافتم، اگر او یافته، امیدوارم در تحقق آن توفیق یابد و بتواند آن را بدون اقمار غیراخلاقی و ملزومات سوژه‌ستیز استخراج کند، البته به این شرط که نادانسته در دام آن نیفتد. دامی که در سرتاسر تاریخ و فرهنگ بشری، چنان در ادبیات و الهیات و سیاست و اخلاق و غیره گسترده شده است که حتی درخشان‌ترین ذهن‌ها و تیزترین شامه‌ها از تشخیص کارکردش ناتوان بوده‌اند. اگر در پرتاب‌ها از نوعی عشق راستین در برابر عشق شایع سخن گفتم، اکنون می‌کوشم تا در برابر عشق، از نوعی دوستی یا مهرورزی نوابسته و مشفقانه، و در اوج آن نوعی همزیستی محبت‌آمیز هم پروبلماتیک و همدلانه دفاع کنم.

همچنین درباره رابطه عشق و عقل نیز سخن بسیار گفته شده است، از مباحث روانشناسی گرفته تا فرهنگی، و از ادبیات عاشقانه گرفته تا متون عرفانی، در همه زبان‌ها و فرهنگ‌ها. «عشق» در اوج ابهامش واجد نوعی اولویت و محوریت

است. از این منظر، زندگی بر اساس عقل زندگی‌ای بی‌ارزش، تهی و میان‌مایه معرفی می‌شود؛ حال آنکه عشق به زندگی ارزش، شورمندی و محتوا می‌بخشد. عقل در بهترین حالت باید بندهٔ عشق باشد (برای مثال، به تعبیر شاه نعمت‌الله ولی: «عشق است شاه عادل بر تخت دل نشسته/ این عقل کامل ما آن شاه را وزیر است»)، اما عشق نمی‌تواند بندهٔ عقل باشد. عشق بندهٔ عقل دیگر عشق نیست، چراکه شورمندی و عصیانگری ذاتی‌اش را وانهاده است. مسئله اینجاست که در برابر محوریت آگاهی مدنظرمان نه این عشق ارزشی دارد و نه آن عقل. آگاهی در برابر هر دوی عشق و عقل می‌ایستد و در نتیجه نه به دوگانهٔ عشق و نفرت دچار می‌شود و نه به محاسبه‌گری عقلانی (مخاطب البته تاکنون دریافته است که در کل این نظام عامدانه به مفهوم «عقل»، علی‌رغم نقش برجسته‌اش در تاریخ فلسفه و فرهنگ، چندان اشاره‌ای نشده است و به جای آن به «ذهن»، «فکر» و «آگاهی» پرداخته شده است). چنانکه اشاره شد، در برابر عشق و نفرت پرسوزوگدار و عقلانیت محاسبه‌گر و منفعت‌طلب و نیز سایر عواطف منفعل‌کنندهٔ سوژه، تنها دو عاطفه نسبت به دیگران - و نیز خود - موجه است: مهر (دوستی یا محبت) و شفقت (دلسوزی یا همدلی). عواطف مثبت شدیدتر از مهر (مانند عشق و شیفتگی) و عواطف منفی شدید از شفقت (مانند کدورت و نفرت)، هر دو ضد آگاهی و اخلاق عمل می‌کنند، آمادگی فرد را مخدوش می‌سازند، و در یک کلام، معنابخشی و ارزش‌مداری زیستن سوژهٔ مبارز را هدف حمله قرار می‌دهند.

دومین اصل اخلاق: قاطعیت در عین تصمیم‌ناپذیری

یک نکتهٔ مقدماتی: همانگونه که در ابتدای فصل حاضر اشاره شد، یکی از علل شکست نظام‌های اخلاقی، دگرآینی است. این دگرآینی دو نوع است، یکی آشکار (آنگونه که کانت مثلاً به نظام‌های اخلاقی دینی یا عرفی منتسب می‌کند) و دیگری آنچه من «دگرآینی پنهان» می‌نامم و خود نظام اخلاقی کانت یکی از نمونه‌های آن

است. در دگرآئینی آشکار مسئله روشن است، سوژه از منشائی غیر از خودش دستورات اخلاقی را اخذ می‌کند و باید به آنها تن دهد. در این معنا سوژه دیگر سوژه نیست، آزادی خود را از دست داده و تحت نوعی انقیاد است و در نتیجه، حتی پیش از انجام عمل، اخلاق از دست رفته است. در چنین شرایطی آن کس که قانونی را که (ظاهراً) بدان باور دارد نقض کند، دستکم در سطح دست یافتن به آزادی منفی، سوژه‌ای اخلاقی‌تر است تا عمل‌کننده به قانون. اما همین امر باعث شد تا در برابر تناقضات نظام‌های اخلاقی ایجابی، نوعی اخلاق اصالت یابد که کنش اخلاقی را صرفاً مبتنی بر همین تخطی می‌دانست. این رویکرد در دوران نیهیلیسم نیز غلبه یافت و در اخلاق به افراط‌گری و مرزشکنی و در سیاست به آنارشسیسم انجامید (که خود یکی از نتایج ناتوانی در خلق بدیل‌های ایجابی است). پیش‌تر مشکلات و تعارضات چنین رویکردهایی را به کفایت بررسی کردیم. اما علاوه بر اینها، نوعی دگرآئینی پنهان وجود دارد که مدعی خودآئینی است. یک نقد این است که این دست نظام‌های اخلاقی هرچند منبع مشروعیت‌بخش به قواعدشان را خود سوژه معرفی می‌کنند، اما برای دچار نشدن به کثرت سوپرکتیو، به نوعی امر کلی همگانی فطری (مثلاً عقل یا وجدان) پناه می‌برند. مشکل آنجاست که نمی‌توان به عقل یا وجدان کلی ارجاع داد، اما مدعی شد که در بطن همه انسان‌ها، از پیش، به یک شکل حضور دارد. در مورد وجدان که ماجرا هویداست و ابتدائی اخلاق بر وجدان فردی (با امیدی واهی و کودکانه به وجدان واحد همگانی یا قاعده «رجوع به ندای دل») به چنان مضحکه‌ای بدل شده است که نیازی به برملا کردنش نیست. فقط لازم است در لحظه یک انفجار انتحاری، از عامل انتحاری باایمان و مصمم بپرسید ندای وجدانش چه به او می‌گوید؟ اما در مورد عقل مسئله کمی پیچیده‌تر است که اخلاق‌های عقل‌گرا با آن مواجه‌اند. نقدهای زیادی به این رویکرد وارد شده است که عمدتاً علیه اخلاق کانتی مطرح‌اند، اما آنچه به بحث حاضر مربوط است (و نقدی ناگفته محسوب می‌شود)، نقد دوم و

عمیق‌تر تفویض تصمیم به قانون است، ولو به نحوی عقلی-استدلالی. به بیان دیگر، حتی اگر فرض کنیم که صرفاً به کمک استدلال عقلانی (نه به کمک تهدید یا تطمیع عاملی بیرونی مانند خداوند یا دولت)، سوژه قانع شود که فلان قاعده اخلاقی صحیح است و در نتیجه، همواره باید از آن تبعیت کرد، بازهم در لحظه انجامش فردی دگرآئین خواهد بود. اولاً به این دلیل که او از رهگذر ارجاع به یک عقل کلی موجه است که به آن قاعده پایبند می‌شود. در حقیقت، او، برخلاف آنچه کانت می‌گوید، قانون‌گذار نیست، بلکه تنها قانون‌یاب است، آن هم از منشائی بیرون از خودش. ثانیاً اگر قواعد اخلاقی به صورت قطعی و مشخص بیان شوند (مانند دروغ نگو، عشق بورز، دزدی نکن و...)، این بدان معناست که فرد، دقیقاً در لحظه تصمیم اصلاً بنا نیست «تصمیم» بگیرد، بلکه بناست بین اطاعت یا تخطی از فلان قانون یکی را برگزیند: اگر اطاعت را برگزید خود را قانونمند می‌داند و اگر آن را برنگزید دچار عذاب وجدان می‌شود. این امر سوژه را از «تصمیم‌ساز آزاد در لحظه مبهم تصمیم‌ناپذیر» به «تصمیم‌گیرنده ناآزاد در لحظه آشکار تصمیم‌پذیر» بدل می‌سازد. خود میل اذهان به دست یافتن به قانونی مشخص و واضح برای عمل اخلاقی (که احتمالاً در مواجهه با این نظام اخلاق دچار سرخوردگی می‌شود و چه بسا اصلاً این متن را به عنوان یک نظام اخلاق به رسمیت نشناسد و آن را بیش از حد مبهم و اتکناپذیر تلقی کند)، و اتکایی آسوده‌خاطر و فرافکنانه به آن، از این منظر، میلی دگرآئین و مبتنی بر تفویض مسئولیت تصمیم‌گیری و در نتیجه، ضد اخلاقی است. صراحتِ قاعده عمل اخلاقی آزادی و آگاهی سوژه را نقض می‌کند و او را به موجودی دوبعدی (باینری) بدل می‌سازد، بین عمل کردن و نکردن بر اساس آن اصل. حال آنکه در اخلاقی مبارزاتی مدنظر ما، سوژه امکانات بسیار بیشتری در لحظه عمل دارد: حتی زیر سوال بردن اصل قانون. ثالثاً این اخلاق از این حیث نیز دگرآئین است که این سوژه در لحظه تصمیم اراده و آگاهی‌اش را به آن سوژه دسترس‌ناپذیر در لحظه اقناع تفویض کرده است. این امر مغایر آزادی و

آگاهی پیوسته (در هر لحظه) سوژه و در نتیجه بر ضد خود سوژکتیویته آزاد عمل می‌کند. سوژه اخلاقی باید در هر لحظه با خود عمل مواجه شود، و آزادانه و آگاهانه تصمیم بگیرد و مسئولیتش را به‌تمامی بپذیرد. در یک کلام، سوژه اخلاقی نباید تصمیم برای عملش را به دیگری تفویض کند، خواه این دیگری فردی دیگر باشد، خواه عقل یا نیرویی دیگر باشد، خواه حتی خود آن سوژه در گذشته (در لحظه اقناع و پذیرش یا قاعده) باشد - اتفاقاً تفویض تصمیم به خود گذشته اساس هر شکلی از جزم اندیشی است. به همین دلیل است که برخلاف تصور عامه (که به دنبال دستورالعمل‌های صریح اخلاقی می‌گردند)، هر گونه دستورالعمل صریح اخلاقی دگرآئین (خواه آشکار خواه پنهان) است و در نتیجه آزادی و آگاهی سوژه را زیر سوال برده و اخلاق را نقض می‌کند. و باز هم به همین دلیل است که اصول اخلاقی نظام اخلاق حاضر نه به تجویز یا نهي فلان عمل اخلاقی، بلکه به مواجهه آگاهانه با عواطف مربوط به عمل می‌پردازد. برای مثال، مسئله این نیست که سوژه چه باید بکند، مسئله این است که او اگر آگاه است، اخلاقاً نباید آن را با انگیزه نفرت انجام دهد. یا مسئله این نیست که سوژه چه کرده است، بلکه مسئله این است که او اگر پذیرنده مسئولیت است، اخلاقاً نباید احساس پشیمانی داشته باشد. هدف این اخلاق، برخلاف اخلاق وظیفه‌گرا، نه برداشتن بار مسئولیت تصمیم‌گیری از سوژه و تعیین کردن تکالیف و توصیه‌های روشن و قاطع، بلکه اتفاقاً درگیر کردن مستمر سوژه با تردیدهایش در عین تعهدش به اتخاذ تصمیم و اعمال قاطعانه آن است. در یک کلام، هر سوژه بناست نه تنها قانون‌گذار، بلکه خود یک لشگر باشد، با تمام تنش درونی افسران و سربازانش. پس سوژه حتی بنا نیست از طریق مطالعه و پذیرش این نظام اخلاقی، باورمند و پیرو آن شود (چرا که خود این امر او را دگرآئین می‌کند)، بلکه سوژه بناست بدین طریق نظام اخلاقی خود را خلق کند و اگر هم تصمیم گرفت به بیناسوژگانیتی هم‌پروبلماتیک حول این متن بپیوندد، نه به منزله یک سرباز، بلکه به عنوان سرلشگری مستقل و خودآئین وارد اتحادی موجه‌ساز و

فصل ۷. اخلاق

غنا بخش شود. اینها به تعبیر نیچه یاران زنده حقیقی این متن‌اند: «یاران زنده، نه یاران مرده و نعش‌ها که هر جا خواهیم با خود بَرَم»^۱.

با توجه به مقدمه فوق اکنون می‌توان به سراغ اصل دوم اخلاق رفت. دریافتیم که هیچ قاعده پیشینی صراحت‌بخشی برای یک لحظه عمل وجود ندارد. یک اخلاق موجه نمی‌تواند دستور دهد که در فلان لحظه این کار را بکن یا آن کار را نکن. هیچ عملی پیشاپیش اخلاقی یا غیراخلاقی نیست. سوژه باید نه تنها در لحظه عمل، بلکه تا آخر عمر، و حتی بعد از مرگ تا ابد، مسئولیت تصمیماتش را بپذیرد. حتی آنگاه که سوژه در لحظه تصمیم قرار دارد، بازهم این تصمیم مطلق نیست. سوژه باید در هر لحظه تصمیم، با حفظ و حراست از آگاهی و آمادگی خود آزادانه تصمیم بگیرد، اما از آنجا که آمادگی و آگاهی هیچ‌کدام مطلق نیستند، نباید فراموش کند که هر لحظه واجد میزانی از تصمیم‌ناپذیری است. هر تصمیمی همواره مخدوش است و سوژه همواره در معرض تنش ناشی از عمل و مواجهه با آن: در یک کلام، «هیچ تصمیم با خیال راحتی وجود ندارد». این تنش هیچ‌گاه رفع نخواهد شد و سوژه اخلاقی سوژه حامل و برانگیزاننده این تنش است. اگر این تنش خود را در لحظه عمل به شکل انفعال و در لحظه بعد از عمل به شکل پشیمانی نمایان ساخت، نشانه نقض اخلاق است. و احتمالاً این دشوارترین قاعده اخلاق است که «سوژه باید مسئولیت این تنش را در عین قاطعیت بپذیرد». به بیان دیگر، این قاطعیت عمل در لحظه تصمیم‌ناپذیر، نتیجه اصل نخست (پذیرش مسئولیت ضرورت) است.

^۱ نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، چنین گفت زرتشت، ترجمه: داریوش آشوری، تهران، آگه، ص ۳۲.

به طور خلاصه، سوژه اخلاق مدار که تا آنجا که توانسته خود را، از پیش، آماده ساخته، در لحظه عمل آگاهانه و آزادانه با امکانات موقعیتش مواجه می‌شود. او همواره در انجام عمل تردید دارد چراکه هیچ قانون مطلق عملی صریح از پیش داده‌ای وجود ندارد. این تردید ذاتی سوژه و ناشی از مطلق نبودن آمادگی و آگاهی اوست (که از قضا همین مطلق نبودن شرط آزادی اوست) و در نتیجه، ناشی از تصمیم‌ناپذیری ذاتی هر موقعیت است. سوژه نمی‌تواند با انفعالش از این تردید شانه خالی کند، چرا که انفعال نیز نوعی عمل است با تمام تبعات اخلاقی و هستی‌شناختی (این البته تفاوت دارد با زمانی که سوژه خود «عمل نکردن» را آگاهانه به عنوان عمل انتخاب کند و مسئولیت ضرورتش را بپذیرد). این کوبنده‌ترین پاسخ در جواب به موضع انفعال‌گرای عافیت‌طلب مسئولیت‌ناپذیر است: سوژه مبارز می‌تواند در پاسخ به کسی که او را به این دلیل سرزنش می‌کند که «پس به چه حقی، با اینکه یقین نداری، اینچنین قاطعانه دست به عمل می‌زنی؟»، به صراحت بگوید که «پس چطور خود تو چنین قاطعانه دست به انفعال می‌زنی؟ آن هم انفعالی که از حیث هستی‌شناختی و سطح نتایج عملی‌اش هیچ تفاوتی با عمل من ندارد؟ پس چطور خود تو وضعیت را چنین قاطعانه با عمل نکردن استمرار می‌بخشی؟ تنها تفاوت تو با من این است که من نتیجه عملم را به تمامی می‌پذیرم و صلیم را بر دوش می‌کشم، اما تو جان زیبایی هستی ناتوان از پذیرش مسئولیت عملت». پس سوژه در عین تردید و با آگاهی از تصمیم‌ناپذیری موقعیت، تصمیم می‌گیرد. در این صورت سوژه موظف است که تصمیمش را، هر چه که باشد، قاطعانه اعمال کند. عدم قاطعیت در انجام یک تصمیم، برخلاف تصور رایج، نه برآمده از تردیدی نقادانه، بلکه نشان‌دهنده پس‌مانده‌های انفعال ناشی از ترس از پذیرش مسئولیت است. تردید همواره با سوژه همراه است، اما سوژه باید تصمیمش را قاطعانه اعمال کند. اینجا قاطعیت از یک سو، به معنای اجتناب نقادانه همزمان از تصمیم عجولانه و دل‌دل‌کردن منفعلانه است و از سوی دیگر، به

معنای انجام عمل پس از تصمیم با تمام توان. این قاطعیت اولاً باعث می‌شود سوژه مسئولیت عملش را به تمامی بپذیرد (جای هیچ توجیه یا عذر و بهانه‌ای باقی نمانده است)، ثانیاً باعث می‌شود تا نتایج عملش را نقادانه ارزیابی کند. در اینجا اصطلاح «نقد» نباید گمراه‌کننده استعمال شود. من در فصل «نقد رادیکال» از کتاب پرتاب‌های فلسفه این موضوع را تا حدی روشن ساخته‌ام و نوشته‌ام «نقد همواره رو به آینده است در عین پذیرش و تصدیق ضرورت رویداد»^۱. در یک کلام، نقد یک عمل انجام‌شده، نه اندیشیدن به این پرسش است که «چه عمل دیگری را می‌توانستم انجام بدهم» (که معایر پذیرش مسئولیت ضرورت است و ریشه در تصویری موهوم از هم‌امکانی‌های لااقتضا دارد و عمدتاً مکانیسم پشیمانی را فعال می‌کند)، بلکه اندیشیدن به این پرسش است که «چه عوامل ضرورت‌بخشی چنان عملی را محقق ساختند و اکنون پس از تحقق آن، و به واسطه ضرورت این تحقق، چه امکاناتی در برابر آگاهی من برای تصمیم‌گیری‌های بعدی گشوده شده است؟». هرچه تصمیم قاطعانه‌تر انجام شده باشد، پذیرش مسئولیت عمیق‌تر می‌شود و در نتیجه، آگاهی رشد کرده و نقد رادیکال‌تر می‌شود.

سومین اصل اخلاق: همواره آماده بودن/شدن

تاکنون بارها از «آمادگی» سخن گفتیم. آمادگی در یک کلام، توانایی سوژه است برای اعمال تصمیمش بدون وادادن در برابر غلبه عواطف: این آمادگی شرط تحقق آزادی اخلاقی است. در حقیقت، آمادگی مترادف با آن چیزی است که در بسیاری از نظام‌های تمثیلات مربوط به اخلاق یا سیاست یا حتی فیزیک، «قدرت» نامیده می‌شود. قدرت در حقیقت بنا به سنت کلاسیک فلسفه، امری بالقوه است نه بالفعل (یعنی از جنس δύναμις است نه ἐνέργεια). قدرت نه انجام کاری،

^۱ پرتاب‌های فلسفه، ص ۲۴.

بلکه توانایی انجام کاری است. انجام یک کار اتفاقاً قدرت را از بین می‌برد و نابود می‌سازد، چرا که سوژه دیگر در قبال آن کار انجام‌شده واجد هیچ قدرتی نیست (مانند احساس ضعف بعد از عملی کردن یک تهدید). البته در نظام حاضر ما این مواجهه دوحدی با قوه و فعل، و نیز با آزادی و ضرورت، را تغییر داده‌ایم. اما تا آنجا که به بحث حاضر، یعنی اخلاق، مربوط است، «آمادگی» قدرت گرفتن و اعمال تصمیم اخلاقی است. در یک کلام، آمادگی قدرت حراست از و تحقق بخشیدن به آگاهی و آزادی است. بدون این آمادگی آگاهی و آزادی اصلاً امکان تحقق نمی‌یابند. این رابطه را باید در سه سطح مدنظر قرار داد:

در ساده‌ترین سطح، مسئله چندان ابهامی ندارد. فرض کنید فردی بر اساس آگاهی و آزادی خود تصمیمی گرفته است (مثلاً ورود به یک منازعه ظالمانه و ایستادگی در برابر فرد زورگو و دفاع از مظلوم)، اما او بدون آمادگی، چنان ضعیف است که هیچ کاری از دستش برنمی‌آید و احتمالاً در همان لحظه نخست و با اولین ضربه نقش زمین می‌شود. پس فرد ابتدائاً حتی برای تحقق اراده اخلاقی خویش نیازمند «آمادگی» است. اما در سطح دوم، فقدان این آمادگی نه تنها در تحقق تصمیم آگاهانه و آزادانه فرد، بلکه حتی بر خود آزادی و آگاهی فرد تاثیر می‌گذارد. فرد ضعیف و ناآماده حتی نمی‌تواند آگاهی‌اش را حفظ کند، چه رسد به تحقق تصمیم بر اساس آن آگاهی. خود آگاهی نیازمند آمادگی است. فردی که آماده نباشد، ذهناً و جسماً چنان درگیر تهدیدها و تشویش‌های درونی و بیرونی است که حتی نمی‌تواند آگاه باشد (یا به تعبیر رایج، «درست فکر کند»): مانند فردی که چنان دچار نفرت یا ترس است که هر تصمیمی هم که بگیرد آگاهانه و موجه نیست، زیرا تحت تاثیر غلبه عواطف، کاملاً یک جانبه و واکنشی می‌اندیشد. علاوه بر رشد آمادگی در این دو سطح (یعنی یکی، اعمال قدرت تصمیم و دیگری، حراست از آگاهی)، در سطح سوم، بدون آمادگی، سوژه اصلاً نمی‌تواند آزاد باشد و اساساً

سوژکتیویته او در معرض تهدید است، زیرا سوژه ناآماده و ضعیف مطلقاً تحت سلطه عواطفی است که از هر دو جهت از بیرون به او تحمیل شده‌اند: هم از جهت شکل‌گیری (بازتولید امور فطری) و هم از جهت تاثیرگذاری (واکنشی شدن صرف به امور اکتسابی). اینجا دیگر ردی از سوژه باقی نمی‌ماند و سوژه چیزی نخواهد بود جز صرفِ واکنشگری فیزیکی و مکانیکی. اینجا است که بازم اهمیت بخش انتهایی کتاب، تحت عنوان تمرینات تقویت سوژه، روشن می‌شود. بخش نخست به تمرینات آگاهی و بخش دوم به تمرینات آمادگی اختصاص دارد. این بخش دوم عمدتاً به زمانی معطوف است که سوژه به تصمیمی اخلاقی می‌رسد، اما به دلیل عادات یا به اصطلاح منافع فردی (یعنی چسبیدن یا اعتیاد) دچار ترس و ضعف می‌شود و علی‌رغم خواستش از تصمیم‌گیری آگاهانه عاجز خواهد بود، حال چه با ترندهای اخلاقی خود ترس را پنهان کند و از اعتیادش فضیلت بسازد، چه بعد از عمل دچار عذاب وجدان شود. بدون این آمادگی، سوژه توانی برای حراست از آزادی و آگاهی‌اش ندارد.

سومین نشانهٔ ردیلت: حرص

در بخش‌های دیگر این متن به مکانیسم «حرص» اشاره کرده‌ایم. اما اینجا باید توجهی ویژه به این مفهوم داشته باشیم. شاید مخاطب با توجه به مباحث فوق در خصوص مقاومت در برابر غلبهٔ عواطف و نیز مباحث فصل غایت‌شناسی دربارهٔ عدم محوریت سطح دوم غایت‌شناسی (میل یا لذت و درد) در ارزش‌شناسی مبارزه، به این نتیجه برسد که نظام حاضر زاهدانه و مرتاضانه علیه هر شکلی از لذت موضع انتقادی دارد. تصویر کلیشه‌ای فرد اخلاقی در مقام قدیس نیز عمدتاً چنین چیزی به ذهن متبادر می‌کند: فردی که از لذت پرهیز می‌کند و برای پاک شدن خود را زجر می‌دهد. با اندکی تأمل درمی‌یابیم که چنین رویکردی نیز همچنان فرد را در چرخهٔ میل اسیر نگاه می‌دارد: آن کس که لذت را گناه یا درد را

صواب می‌داند، هیچگاه از سطح لذت و درد فراتر نمی‌رود. سطح غایت‌شناسی مبارزه نسبت به لذت و درد لااقتضاست و مسئله معنای زیستن را در سطحی دیگر طرح می‌کند (و به همین دلیل، به جز برخی مباحث پراکنده، در این اثر به مکانیسم‌های روانی میل نپرداختیم). اما نمی‌توان به این بهانه هر شکلی از لذت‌جویی را موجه دانست. نکته‌ای که می‌تواند تا حدی این ابهام را برطرف کند، کارکرد «حرص» است. هرچند لذت و درد در مبارزه نقشی ارزش‌شناسانه ندارند، اما «اشتقاقِ حریصانه به لذت» یا «فرارِ حریصانه از درد» نشان‌دهنده غلبه عواطف بر آگاهی و ناتوانی در پذیرش مسئولیت ضرورت و در نتیجه، به راه افتادن مکانیسم‌های ضداخلاقی ذهن است. به بیان دیگر، روشن است که سوژه اخلاقی لذت و درد را تجربه می‌کند و این فی‌نفسه نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی، اما «حرص» به لذت - آنچه لذت‌طلبی یا کامجویی می‌نامیم - بدان معناست که سوژه حاضر است چیزهای بسیاری را فدای لذت کند. در یک کلام، لذت یک چیز است و اعتیاد به لذت - لذت‌جویی همچون جستجوی یک معتاد برای یافتن مواد - چیز دیگری است: «حرص» نتیجه عملی این اعتیاد ذهنی است. سوژه اخلاقی همان‌قدر که لذت را مغتنم می‌داند، درد را هم مغتنم می‌داند (پاداش‌های نطلبیده) و هر تجربه‌ای را، فارغ از لذت و دردش، به فرصتی برای پرورش آگاهی و زیستن معنادار بدل می‌کند و آگاهی خود را تسلیم میل حریصانه و مشتاقانه به کسب لذت نمی‌کند.

وحدت‌بخشی به کثرات

احتمالاً در انتهای این فصل این پرسش برای مخاطب پیش آید که چگونه می‌توان به کثرتِ سوژه‌ها و تصمیماتشان وحدت بخشید؟ به بیان دیگر، به فرض هم که بتوان بر اساس سه اصل اخلاقی فوق، به سوژکتیویته‌ای آماده، آزاد، قاطع و آگاه دست یافت، مسئله این است که اگر دو سوژه در یک موضوع به دو تصمیم مختلف

برسند، چاره چیست؟ کدام عمل اخلاقی است و کدام غیراخلاقی؟ این پرسشی بسیار مهم است، اما به مخاطب متذکر خواهم شد که پاسخ آن نیز در مطالب پیش گفته بیان شده است. اینجا این پاسخ را در دو سطح روشن تر خواهیم ساخت:

اولاً اخلاق، دستکم در سطحی که مراد ماست (سطح سوژه)، ماهیتاً فردی است، چرا که بر تصمیم و آزادی سوژه فردی تکیه دارد. می توان نشان داد که مدعیان اصالت اخلاق جمعی بازهم آن را، از طریق سعادت فردی هم ادراک می کنند و هم توجیه. اصالت اخلاق جمعی (مانند سعادت جمعی) توهم است. البته فرد می تواند ادعا کند که سعادت فردی اش تنها در جمع محقق می شود. اما این به معنای اصالت اخلاق جمعی نیست، بلکه موضعی نتیجه گراست در خصوص تاثیر اخلاق فردی بر جامعه یا تاثیر شرایط اجتماعی بر اخلاق فردی. البته همانگونه که بارها در طول این اثر اشاره شد، می توان سطح مقیاس بحث را بر واحدهایی فراتر از سوژه، مثلاً خانواده، جامعه، کشور، بشریت، کره زمین، کهکشان ها و غیره استوار کرد، همانگونه که می توان آن را بر واحدهایی کوچک تر از سوژه فردی، مثلاً اندام ها، هورمون ها، نورون ها، ژن ها و غیره استوار کرد. می دانیم که از منظر هر کدام از این مقیاس ها تاکنون آثاری هم به چاپ رسیده اند که برخی از آنها درخشان و خلاقانه اند. اما پروبلماتیک این اثر (زیستن معنادار و ارزشمند) و نیز استیصال و ناتوانی ما در زمانه نیهیلیسم، از همان آغاز ایجاب می کرد که ما مقیاس طرح بحث را سوژه در نظر بگیریم و اگر بنا بر ورود به سطوح دیگر هم باشد، بازهم مدخل و مبنای ورود سوژه خواهد بود. در نتیجه، هر چند اولاً، خود سوژه چنانچه در فصل هستی شناسی خاطر نشان شد، واجد هیچ اصالت ذاتی و خودبنیاد و بسنده ای نیست، بلکه ذاتاً و ماهیتاً برساخته است و صرفاً هویتی موقتی، شونده و گره گاهی دارد، و ثانیاً ساحت اجتماعی و میان فردی نیز در شکل گیری سوژه، رفتار و

تصمیماتش حائز اهمیت بسیار است، با این همه، اینجا واحد زیستنِ معنادار اخلاقی «سوژه» است، نه کمتر و نه بیشتر.

ثانیاً ما منطق خود را در سطحی دوگانه عرضه کردیم: یکی موجه‌سازیِ نظام تمثیلات از طریق پلاستیسیته، و دیگری، طرح منطق آلیاژی (چندارزشی همگرا) که منطقی ذاتاً معطوف به کثرتِ نظام‌ها و نظرات است. در نتیجه، اینکه دو سوژه در یک لحظه خاص، در یک موضوع مشخص، به دو تصمیم متفاوت (و حتی متضاد) برسند (مانند طرفین یک نبرد)، و هم‌زمان هر دو مدعی باشند که تصمیم خود را بر اساس اخلاق مبارزاتی موجه ساخته‌اند، منافاتی با موجه بودن این نظام اخلاقی و نیز امکان اخلاقی بودن عمل هر دو ندارد، به سه دلیل: یکم اینکه از آنجا که مسئول هر عمل خود سوژه است، هر دو (یا چند) سوژه می‌توانند برای خودشان تصمیمی موجه و اخلاقی اتخاذ کرده باشند، هرچند حتی اگر در عمل در مقابل یکدیگر قرار گرفته باشند. دوم اینکه اگر هر دو سوژه موجه بودن عمل خود را به یک نظام تمثیلات واحد موجه نسبت دهند، آنگاه شرط موجه‌سازی این است که آنها بر اساس مبانی مشترک در ساحتی درون‌گفتمانی به گفتگو بپردازند. هیچ تضمینی نیست که به نتیجه مشترک برسند، چرا که هیچ راه حل نهایی‌ای در کار نیست، اما این شیوه در عمل بسیاری از منازعات کاذب را کاهش خواهد داد - حتی در یک بیناسوژگانیت هم‌پروبلماتیک مبارزاتی نیز بنا نیست تمام تصمیمات اخلاقی یا سیاسی همسان و واحد باشد؛ تنش تصمیم‌ناپذیری سوژه می‌تواند به یک بیناسوژگانیت هم‌پروبلماتیک نیز بسط یابد. سوم اینکه حتی فقط اگر یکی از دو سوژه ادعای موجه بودن نظامش (در معنای ذکر شده در نظام حاضر) را داشته باشد و طرف دیگر، فاقد گشودگی باشد و حتی به گفتگو تن ندهد، آنگاه، همانگونه که پیش‌تر به تفصیل نشان داده شد، بازهم سوژه مدعی نظام موجه و گشوده موظف است تا جای ممکن، با تکیه بر مقدمات طرف مقابل، به گفتگوی نقادانه با او

بپردازد. و حتی اگر طرف مقابل چنین گفتگویی را تاب نیاورد، بازهم در تحقق آن بکوشد، تا جایی که حجت بر او تمام شود و شعور اخلاقی اش ایجاب کند که قاطعانه تصمیم بگیرد و عمل کند.

در نتیجه، تعیین سوژه به مثابه مقیاس بحث (یا واحد معنای متن) به هیچ وجه به معنای نادیده گرفتن وجه اجتماعی سوژه یا سولپسیسیسم اخلاقی یا بی تفاوتی به امر اجتماعی نیست، بلکه مشخصاً تأکید بر نوعی اولویت بخشی به سوژه است در مقام تنها گرهگاه یا هویت موقتی که می تواند زیستن معنادار و موجه را ممکن سازد و از آن دفاع کند. علاوه بر اینها، فصل بعدی به «سیاست» اختصاص یافته است که البته در آنجا نیز، هرچند بحث همچنان بر محوریت سوژه تأکید دارد، اما معطوف به ساحت جمعی جهت دهی شده است.

درمانِ عواطف

همچنین لازم است جهت اجتناب از سوءفهم های احتمالی در خصوص عواطف ناشی از عمل اخلاقی نکته ای مطرح شود. چنانکه توضیح داده شد، یک عمل اخلاقی موجه بر عواطف استوار نیست، اما هر عملی به بروز عواطف منجر می شود. این عواطف عمدتاً در سه دسته جای می گیرند: آزارنده، خنثی و شادی آفرین. در خصوص عواطف خنثی که جای بحث چندانی نیست، چرا که تأثیر خاصی در مناسبات و محاسبات ما ندارند جز اینکه باید حتی الامکان نسبت به آنها آگاه بود. در خصوص عواطف آزارنده باید گفت که اگر فرد عمل اخلاقی خود را موجه ساخته باشد و مهمتر اینکه از پیش برای پذیرش مسئولیت آن آماده (شده) باشد، در صورت بروز عواطف آزارنده، می تواند آن را تاب آورد. این تاب آوری از دو جهت صورت می پذیرد: یکی به واسطه آگاهی از موجه بودن عمل و دیگری به واسطه آمادگی برای توجه آگاهانه به خود عاطفه. به بیان دیگر، از یک

سو، فرد می‌تواند به واسطه وقوف به موجه بودنش عملش، آگاه باشد که این عاطفه آزارنده هزینه‌ای است که او باید برای معنادار زیستن بپردازد. مانند رنج گرسنگی‌ای که ممکن است یک زندانی در زمان اعتصاب غذا متحمل شود. رنج حاصل از این احساس گرسنگی با رنج حاصل از احساس گرسنگی فردی که برای مثال، صرفاً تحت تاثیر تبلیغات رسانه‌ای دچار توهم خودچاق‌پنداری است و رژیم غذایی نامتعادلی را جهت لاغری/زیبایی تحمل می‌کند، متفاوت است. یک مبارز می‌تواند با تکیه بر خود ایده اخلاق، رنج ناشی از تعهد به اخلاق را تاب آورد و از آزارندگی آن نیز بکاهد. اما این امر به تنهایی برای فائق آمدن بر این آزارندگی کافی نیست، بلکه، از سوی دیگر، خود آمادگی برای توجه آگاهانه به نحوه بروز عاطفه می‌تواند یک عاطفه آزارنده را به عاطفه‌ای خنثی، و حتی چه بسا شادی‌بخش، بدل سازد. شیوه انجام این توجه آگاهانه یکی از مباحث محوری بخش ضمیمه تمرینات است. در آنجا و از همان تمرینات مقدماتی، سوژه درمی‌یابد که چگونه، صرفاً با مشاهده و آگاهی به بروز یک عاطفه، به غلبه آن عاطفه تن ندهد، موضع فرادست خود آگاهی هشیارانه را در برابرش حفظ کند، و در عین درک کامل آن، در عین تجربه کامل درد، از بدل شدن آن به رنج، تا جای ممکن، اجتناب کند. متوقف کردن آگاهانه حرص به لذت و فرار از درد، خود بهترین روش برای کاستن از رنج حاصل از تحمل درد و عدم دستیابی به لذت است. این دو وجه (تعهد آگاهانه و توجه آگاهانه) به یک مبارز اخلاقی کمک می‌کنند تا از میزان مزاحمت سرکوب‌گرانه عواطف بکاهد و بدین طریق تعهد خود به زیست اخلاقی را تقویت کند و تسلیم عواطف نشود. آنگاه که از سرکوب در عواطف سخن گفته می‌شود، البته که عمدتاً معنای یک‌بعدی آن (یعنی سرکوب عواطف به دست اخلاق) به ذهن متبادر می‌شود. اما این مسئله بعد بسیار مهمتر و شایع‌تری دارد و آن نیز سرکوب اخلاق و آگاهی به دست عواطف است. در نتیجه، بحث ما مبتنی بر سرکوب عواطف نیست، بلکه ناظر بر نوعی مقاومت یا تن ندادن است در برابر میل سرکوب‌گرانه درونی

فصل ۷. اخلاق

عواطف، و نیز نظم‌بخشی به آنها بر اساس پروبلماتیک اصلی ما: این همان است که من با الهام از اسپینوزا (البته در بستر و با پروبلماتیکی دیگر)، «درمان عواطف» می‌نامم. اما در خصوص دسته سوم، یعنی عواطف شادی‌آفرین، نیز لازم است توضیحی مهم ارائه شود.

چنانکه ذیل بحث درباره «حرص» مطرح شد، برخلاف برخی رویکردهای اخلاقی جزمی، زاهد‌مآبانه و احساس‌ستیز، اینجا بنا نیست هر شکلی از میل عاطفی نفی شود. بنا نیست برای فراوری از اصل لذت، سوژه بکوشد تا درد بکشد و از لذت اجتناب کند. این مواجهه مازوخیستی روی دیگر اصل لذت است. در حقیقت، سوژه بناست از این اصل فراتر رود، نه اینکه آن را به نحوی وارونه ارضا کند. مسئله اصلی حفظ آگاهی مستمر است. خود این آگاهی اشیاق حریصانه به لذت و فرار حریصانه از درد را تعدیل می‌کند. در نتیجه، اگر به سوژه‌ای در عین حفظ آمادگی، آگاهی و قاطعیت، در نتیجه انجام یک کنش اخلاقی موجه، نوعی احساس لذت‌بخش دست داد، این امر نه تنها مذموم نیست، بلکه مغتنم است. این لذت، اگر غایت عمل اخلاقی قرار نگیرد (یعنی اگر عمل برای رسیدن به لذت یا فرار از درد انجام نشده باشد)، می‌تواند سوژه را در ادامه راه دلگرم کند. البته سوژه می‌تواند به سطحی از آمادگی دست یابد که لذت و درد برایش به یک اندازه موضوع مشاهده باشند، بی‌آنکه از یکی هدفی مطلوب بسازد و از دیگری دشمنی هولناک. اینجاست که می‌توان تمایزی ظریف میان احساس لذت و درد (که در ساحت عواطف و احساسات جای می‌گیرد) و شادی و رنج (که در ساحت برچسب‌زنی و قضاوت ذهن جای می‌گیرد) ترسیم کرد. پس با افزایش آمادگی، اجتناب از رنج (یعنی اجتناب از بدل شدن درد به رنج) ممکن است. شادی نیز همچون رنج، همزمان که تجربه می‌شود، باید آگاهانه مورد توجه قرار گیرد، ناپایداری و گذرا بودنش فراموش نشود و از مواجهه غیرانتقادی و سرخوشانه با آن اجتناب شود. این امر به مرور سوژه

را ورای لذت و درد، ورای رنج و شادی، در نوعی «تعادل ذهن» جای می‌دهد. فرد ممکن است درد بکشد، اما رنجور و عصبی و بیزار نمی‌شود، همچنین او ممکن است لذت ببرد، اما به افزایش آن حریص یا به تکرارش معتاد نمی‌شود. پس برای مثال، فرض کنید یک فرد در مواجهه با یک وضعیت یا جامعه نامطلوب موفق می‌شود آن وضعیت را تغییر دهد. موجه بودن عمل او بر این موفقیت استوار نیست و چنانکه در فصل بعد خواهیم دید، موفق شدن یا نشدن او هیچ تأثیری در انگیزه و اخلاقی بودن عملش ندارد. اما در صورت موفقیت، و مشاهده نتیجه، احساس شادی حاصل از این موفقیت را تجربه خواهد کرد و خود همین احساس قویاً علیه مکانیسم پشیمانی عمل می‌کند. البته او باید در لحظه عمل بدون هیچ توقع نتیجه‌گرایانه‌ای عمل را انجام دهد، اما پس از موفقیت و احساس شادی نیز باید بکوشد که اولاً در این احساس در جا نزند و در آن مستغرق نشود (یعنی تن به غلبه عاطفه شادی‌آفرین ندهد و به آنها معتاد نشود - که البته کاری است دشوار و نیازمند آمادگی کافی) و همچنین فراموش نکند که مبارزه همچنان در جریان است: به ویژه مبارزه علیه جزمی شدن و وادادن آگاهی به حتی خود عواطف شادی‌آور.

این امر را می‌توان در سطحی ژرف‌تر حتی به خود میل به آزادی تعمیم داد. جالب اینجاست که واژه «آزادی» (مانند «عشق») همواره یکی از محبوب‌ترین واژه‌ها، حتی از سوی طرفین متخاصم است. همگان آزادی را ستایش می‌کنند و مدعی‌اند که حامی آن‌اند و حتی آنگاه که مثلاً یک دیکتاتور (در هر حوزه‌ای: سیاسی، علمی، دینی، قومی، خانوادگی و...) آزادی را سرکوب می‌کند، خود او نیز مدعی دفاع از نوعی آزادی راستین است. اما پرسش اینجاست که اگر انسان تا این حد مشتاق و خواستار آزادی است، چرا تا این حد در ناآزادی به سر می‌برد. روشن است که یکی از دلایل آن، رواج برداشتی ساده‌لوحانه و سطحی از آزادی است که پیش‌تر درباره‌اش سخن گفتیم. اما تا آنجا که به بحث فعلی مربوط است و در سرلوحه

فصل نیز بدان اشاره شد، می‌توان خود همین «میل به آزادی» را به نقد کشید: مواجهه با آزادی از رهگذر نوعی میل. از قضا، چنانکه مشاهده کردیم خود کارکرد «میل» ضد آزادی عمل می‌کند و در نتیجه، آیا میل همگانی به آزادی که از ادبیات و هنر تا دین و سیاست را در بر گرفته است، خود بهترین گواه بر عدم آزادی، یا حتی میل به عدم آزادی، نیست؟ علاوه بر این، میل به آزادی، به همان دلایل مطروحه، همواره میل به آزاد شدن و رها شدن است، اما آنچه عمدتاً از قلم می‌افتد، وجه دیگر آن، یعنی «رها کردن» است. انسان ناآزاد به آنچه در بندش کرده چنگ زده است، پس در این معنا رها شدن، در حقیقت «رها کردن» است. و می‌دانیم انسان هم از رها کردن می‌هراسد، هم از رها شدن: انسان بزرگترین دشمن آزادی است. و هیاهویش برای آزادی، بیشتر یادآور فریاد «دزد دزد» از سوی خود «دزد» است، برای رد گم کردن و فرافکنی. فهم و پذیرش این حقیقت، شرط ورود به ساحات آزادی است و در نتیجه، شرط اخلاق است. در یک کلام، آزادی نه آزاد گذاشتن میل، بلکه رها شدن از عاملیت یافتن بی‌چون و چرای میل، و بدین طریق، ابتدای عمل بر چیزی موجه و قابل دفاع و رای سطح غایت‌شناختی میل است. مابقی ماجرا، یعنی کل مباحث نظری فوق و تکنیک‌های عملی، همه‌وهمه در این راستا ساماندهی شده‌اند. مبارزه راستین مبارزه بر سر خلق، حفظ و حراست از همین آزادی است: یعنی مبارزه‌ای بر سر زیستن معنادار و موجه سوژه. این فصل را با نیمه دوم شعر سرلوحه پایان می‌بریم:

رها شدن رها کردن است

یعنی به بندها اجازه دادن برای رها شدن

بندها مشتاق‌ترند به رها شدن

و در بندان مشتاق رها نکردن

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

فصل ۸. سیاست

«سلاح‌ها چیز دیگری نیستند به جز ذاتِ خودِ نبردکنندگان»

(هگل، پدیدارشناسی روح)^۱

سوژهٔ سیاسی

در فصل هستی‌شناسی طرحی اجمالی از مبانی متافیزیکی امکان سوژکتیویته در چهارچوب نوعی ایدئالیسم پویشی بازبینی شده ترسیم شد. در فصل اخلاق نسبت این سوژه با امکان کنش اخلاقی (تصمیم فردی در مواجهه با قانون اخلاقی) تبیین شد، و هم اکنون زمان آن است که نسبت این سوژه با کنش سیاسی (تصمیم فردی در مواجهه با امر اجتماعی و سیاسی) روشن شود. زمانی که از عمل سیاسی سخن گفته می‌شود، عمدتاً یا از یک سو، بر سوژهٔ تکین به نحوی جزئی تأکید می‌شود (مانند رویکردهای لیبرالیستی) و در نتیجه، مناسبات اجتماعی و سیاسی نیز بر اساس تجمع اتم‌های منفرد یا نمایندگان آنها، مثلاً در قالب رای‌گیری، معنادار می‌شود، یا در سوی مقابل، سوژهٔ تکین محلی از اعراب ندارد (مانند رویکردهای کالکتیویستی) و در نتیجه، کنش سیاسی در سطحی کلی‌تر (مثلاً یک کشور، طبقه، قوم، دین و غیره) معنادار می‌شود. در مدل‌های دستهٔ نخست، جامعه تابعی از افراد است و در مدل‌های دستهٔ دوم فرد تابع جامعه و ساختارهای عینی است. از این

^۱ هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمهٔ سیدمسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، تهران: نی، ص ۲۷۷.

حیث، دو نوع مواجهه با مسئله آزادی (به مثابه یکی از مهمترین مفاهیم سیاسی) به چشم می‌خورد: یکی اصالت آزادی فردی و ابتدای نظام سیاسی بر حق تعیین سرنوشت افراد و دیگری نفی یا تحدید آزادی فردی و اولویت‌بخشی به آزادی جمعی در مقایسه با آن. کل تاریخ فلسفه سیاسی، به ویژه در یک قرن گذشته، عرصه تلاش‌های سترگ برای مواجهه با این مسئله و تعیین میزان و شدت این اولویت‌بندی بوده است. مسئله بر سر لنگرگاه، یا کوچکترین واحد عمل سیاسی است که عمل واحدهای بزرگتر را ممکن می‌سازد و بررسی عمل واحدهای خردتر از آن از حیث منطقی بی‌معناست. تاکنون بارها به این نکته اشاره شده است، اما لازم است در اینجا، در فصلی درباره سیاست، مجدداً تاکید شود که مقیاس بحث در این اثر سوژه است. در نتیجه، مبحث سیاست به جای آنکه به نسبت نظام‌های سیاسی (مثلاً دموکراسی، مونارشسی، آریستوکراسی و غیره) و مزایا و مضرات آنها بپردازد، به کنش سیاسی موجه سوژه، حالا در هر کشوری و در هر نظامی که می‌خواهد باشد، اختصاص خواهد داشت. البته روشن است که نوع مبارزه، به ویژه همدستی‌های استراتژیک با سایر جنبش‌های مبارزاتی یا عمدتاً شبه‌مبارزاتی بسته به اقتدار حاکم و نظام سیاسی مستقر، متفاوت خواهد بود - که به آن پرداخته خواهد شد. اما به هر حال، در اینجا موضوع بحث ما، برخلاف مباحث رایج درباره سیاست، اولاً و بالذات نظام سیاسی و شیوه حکومتداری نیست، بلکه خلق، حفظ و دفاع از امکان مبارزه‌ای معنادار و موجه از سوی سوژه (ها) است. به بیان دیگر، از منظر پروبلماتیک ما (یعنی زیستن معنادار)، بحث از معناداری زیست سیاسی، مقدم بر وجود یا تحقق فلان یا بهمان نوع نظام سیاسی است. نظام‌های سیاسی محصول فهم فرهنگی و خرد جمعی جوامع‌اند و در یک کلام، هر نظام سیاسی، با واسطه یا بی‌واسطه، بلافاصله یا بافاصله، محصول خواست مردم است. جای هیچ عذر و بهانه و فرافکنی‌ای نیست. اصول زیست سیاسی معنادار، به نوع نظام سیاسی وابسته نیست و در نتیجه، در فصل حاضر، هدف ما نه طرح ایجابی یک

فصل ۸. سیاست

نظام سیاسی (که آن هم می‌تواند در چهارچوب پروبلماتیکی دیگر و بسته به شرایط اجتماعی و تاریخی خاص خود معنادار و موجه باشد)، بلکه صرفاً تعیین نقش و وظیفه سوژه(ها)ی مبارز در سپهر سیاست خواهد بود. در این معنا، کنش سیاسی همان کنش اخلاقی است که با مبارزات سیاسی و روح جمعی پیوند خورده است.

با این وصف، چگونه می‌توان در نظام تمثیلات حاضر از نسبت سوژه (در مقام امری به اصطلاح تکین) و سیاست (در مقام امری کلی) سخن گفت؟ از یک سو، نشان دادیم که بر اساس شکل بازبینی شده‌ای از علیت، چگونه هم نوعی ضرورت بر تمام امور و رویدادها حاکم است و هم نوعی وحدت‌گرایی فراگیر اجتناب‌ناپذیر است، اما از طرف دیگر، علی‌رغم اذعان به ماهیت شونده و برساخته سوژه بر اساس ایدئالیسم پویشی، نشان دادیم که چگونه می‌توان نقادانه از نوعی سوژکتیویته دفاع کرد و آن را محوریت بخشید. حال پرسش این است که چگونه می‌توان ضرورت‌انگاری کل‌گرایانه را با شاینت بخشیدن به عمل سوژه فردی آشتی داد و از بطن آن نوعی نظریه معطوف به «کنش سیاسی» بیرون کشید؟ پاسخ دستکم تا آنجا که من می‌فهمم، از طریق طرح ایده سوژه پلاستیک ممکن است.

ملاحظه کردیم که بین فرد و جامعه، بین کل و جزء، از حیث متافیزیکی، هیچ کدام بنیاد دیگری نیستند. هم کل‌گرایی یکجانبه است، هم جزء‌گرایی. هم فردگرایی یکجانبه است هم جامعه‌محوری. افراد برساننده جامعه‌اند و جامعه برساننده افراد است. هیچکدام را نمی‌توان مقدم بر دیگری دانست. اما آیا خود این گذار دائمی محملی برای غلبه نیهیلیسم به دست نمی‌دهد؟ آیا این رویکرد منجر به فقدان هر شکلی از لنگر یا تکیه‌گاه در هر شکلی از ارزش‌گذاری (و در اینجا ارزش‌گذاری عمل سیاسی) نمی‌شود؟ ما پیش‌تر در خصوص امکانات سوژه پلاستیک سخن گفتیم و همچنین نشان دادیم که چگونه می‌توان در عین تصدیق وابستگی سوژه به

ساختارهای بیرونی و فقدان ذاتیتِ صُلب و ایستا، باز هم از قسمی سوپژکتیویته دفاع کرد. مسئله این است که علی‌رغم این وحدت‌انگاری، نوعی از تفاوت در شدت‌مندی یا تراکم باقی می‌ماند که باعث می‌شود همه چیز درون نوعی وحدت‌گرایی مطلق، یا به تعبیر مشهور هگل، «شیئی که در آن همه گاوها سیاه‌اند»، منحل نشود. اینجا تفاوتی بین چیزها (در سطح روابط فیزیکی) و تفاوتی بین افراد (در سطح روابط انسانی) باقی می‌ماند، وجود دارد و قابل تبیین است. این تفاوت، که اگر هم جوهری است، بر برداشتی پویا و ایدئالیستی از جوهر استوار است، برسازنده «هویت سوژه» است. سوژه هویتی است پویا مابینِ صُلبیتِ فردگرایانه متمیزه‌شده و صُلبیتِ کل‌گرایانه بلعنده. خود این وضعیتِ پلاستیک (یعنی نه صرفاً بینابینی و نیز نه رفع‌شده در نوعی سنتز، بلکه حفظ ماهیتِ گذارگونه «هر دو همزمان» آن)، را باید به نحوی نقادانه و بدون درافتادن به یکجانبه‌گرایی مد نظر قرار داد. در این معنا سوژه واحد عمل سیاسی است و بدین طریق است که سوژه، از طریق دو عنصر، در نظام حقوقی هویت می‌یابد و همزمان دو نوع رابطه ناظر بر مسئولیت را ممکن می‌سازد: اولی، مسئولیت سوژه در قبال جامعه (که آن را وظیفه سوژه می‌نامیم) و دومی، مسئولیت جامعه در قبال سوژه (که به آن حق سوژه می‌گوییم). در این فصل ما فقط به وجه نخست (مسئولیت سیاسی سوژه) می‌پردازیم و وجه دوم به حوزه فلسفه حقوق مربوط می‌شود.

این امر در خصوص مفهوم «اراده آزاد» نیز صادق است. آیا مسئولیت فقط بر اراده آزاد استوار است؟ شاید این تصور ابتدا منطقی به نظر برسد که کسی که مختار نیست مسئول هم نیست. اما مگر نه این که بارها نشان دادیم که این معنای لیبرالیستی از اراده آزاد و اختیار و آزادی اراده توهمی بیش نیست؟ مگر نه اینکه فرد حتی آنجا که تصور می‌کند در حال انجام عملِ آزادانه است، در حقیقت بر اساس رانه‌های پیش‌برنده و ایجاب‌کننده دگرآئین عمل می‌کند؟ مگر نه اینکه این معنای

فصل ۸. سیاست

منفی از آزادی (یعنی آزادی در مقام نفی مانع تحقق میل فرد)، هر چند از نفی مانع بیرونی سخن می‌گوید، اما فراموش می‌کند که خود میل نیز منشاء بیرونی (اعم از تاریخی، سیاسی، اجتماعی، جغرافیایی، فیزیکی، بیولوژیک و غیره) دارد؟ در یک کلام، به این معنا، هیچ اراده آزاد یا اختیاری در کار نیست. حال این پرسش مطرح می‌شود که با این رویکرد نافی اختیار، پس ما چگونه به خود حق می‌دهیم از فرد به عنوان کوچکترین واحد عمل سیاسی یا حتی از مفهوم مسئولیت فردی سخن بگوییم؟

علاوه بر دو معنای فوق از مسئولیت متقابل (حق و وظیفه)، در اینجا همچنین باید دو سطح معنایی دیگر از مسئولیت (یه به بیان دقیق‌تر دو دلالت از وظیفه) را از یکدیگر جدا کنیم و در ادامه نشان دهیم که چرا هیچ کدام مبتنی بر برداشت منفی متعارف از اراده آزاد نیستند: ۱. مسئولیت حقوقی-اجتماعی (در قبال جامعه) و ۲. مسئولیت زیستی (در قبال خود، یا به بیان دقیق‌تر، در قبال زیستن).

۱. در خصوص مسئولیت حقوقی می‌توان نشان داد که شرط مسئولیت لزوماً اراده آزاد نیست. جامعه در مقام یک کل، دارای قواعدی است که هر فرد باید (نه باید اخلاقی، بلکه باید حقوقی، یعنی «به لحاظ قانون قراردادی موظف است») از آنها تبعیت کند. اگر فرد از آنها تبعیت نکند، جامعه بنا به منطق درونی‌اش او را مجازات می‌کند. اینجا مسئولیت حقوقی از بحث اراده آزاد متمایز می‌شود. می‌توان به لحاظ روانشناختی تحلیلی از شرایط سوق یافتن فرد به ارتکاب جنایت ارائه داد که حتی در تخفیف مجازات مجرمان در دادگاه‌ها به کار بیاید (یک نمونه مشهور و البته بدنام، نتایج مورد ادعای فیلیپ زیمباردو در آزمایشی است که به «زندان استنفورد» شهرت یافت). اما این رویکرد ساده‌انگارانه فراموش می‌کند که بر اساس

اصل علیت، هر عملی بنا بر سلسله علل رخ می‌دهد و در نتیجه، هر جنانیتکاری به یک معنا «مجبور» است. اما نشان دادن این اجبار، توجیهی حقوقی برای رفتار او به دست نمی‌دهد و از مسئولیت او نمی‌کاهد، چرا که فلسفه مجازات، در وهله نخست، حفظ جامعه از رفتار مخرب است، فارغ از نیت و ریشه‌های این رفتار. قاضی آرمانی قاضی‌ای است که علی‌رغم آنکه به لحاظ عاطفی از توجیهات یک قاتل زنجیره‌ای (اعم از رفتاری که در کودکی با او شده است، آزاری که او از جامعه دیده است و ریشه‌های شکل‌گیری روانی و ذهنی او) متأثر می‌شود و حتی شاید مشفقانه قطره اشکی هم بر چشمانش جاری شود، اما قاطعانه او را به اشد مجازات محکوم نماید. اینجا ملاک مسئولیت نه نیت یا اختیار فرد، بلکه قواعد و اصول اجتماعی است. این رویکرد را البته نباید ساده‌لوحانه به معنای دفاع از هر شکلی از اصول اجتماعی و قوانین عرفی و مدنی و حقوقی تلقی کرد، بلکه مسئله این است که توجیه بر اساس عدم اختیار توجیه قابل قبولی نیست، چرا که در این معنای منفی از اختیار، هیچ موجودی واجد اختیار نیست. همچنین این رویکرد بنا نیست نقش جامعه در شکل‌گیری افراد را نادیده بگیرد، بلکه دقیقاً برعکس، افراد را مطلقاً محصول جامعه می‌داند. اما می‌کوشد تا مسئله مسئولیت را با آن خلط نکند. اجازه دهید مثالی بزنم.

فرض کنید من احساس ضعف می‌کنم و به بیمارستان مراجعه می‌کنم. پزشک پس از انجام آزمایش‌ها و عکسبرداری‌ها به من اطلاع می‌دهد که توموری سرطانی در بخشی از بدن من وجود دارد که باید به سرعت طی یک عمل، از بدن خارج شود. من در انجام این عمل و خارج ساختن آن تومور، در مقام موجودی زنده درون بدن خود، تردیدی به خود راه نمی‌دهم. حال فرض کنید که آن تومور زبان بگشاید و خطاب به من بگوید که «من

فصل ۸. سیاست

که تقصیری نداشتم. من محصول رفتار و عملکرد خود تو هستم. تو با سبک زندگی، تحرک و تغذیه‌ات باعث ایجاد شدن من شدی». من در صورت شنیدن این صدای فرضی، البته به او حق می‌دهم. اما آیا این دلیلی می‌شود که اجازه دهم این تومور به زندگی مخربش درون بدن من ادامه دهد؟ ابداً. مسئولیت حقوقی نیز به این امر بازمی‌گردد. این توجیه، که امروز هم گاهی در دادگاه‌ها مطرح می‌شود، که فلان متهم در لحظه وقوع عمل اختیاری از خود نداشته است، اساساً موجه نیست. آن هم به این دلیل ساده که از این منظر، هیچکس در لحظه وقوع هیچ عملی، هیچ اختیاری «از خود» ندارد. البته ملاحظات و مناقشات حقوقی جدی در خصوص میزان ملاک بودن نیت فردی یا شرایط اجتماعی در تعیین مجازات مطرح است که خود من هم با برخی از آنها هم‌نظرم و می‌توانم آنها را موجه سازم (مثلاً تفاوت موجه بین مجازات قتل عمد و قتل غیرعمد)، اما اینها ارتباطی به بحث حاضر در خصوص ملاک اصلی بودن شرایط موجهه عمل در مجازات ندارند. هدف بیان این ادعا بود که مسئولیت حقوقی لزوماً وابسته به اختیار و اراده آزاد نیست. در نتیجه، با زیر سوال رفتن آزادی فردی و اختیار، بنا نیست مسئولیت حقوقی از بین برود.

۲. ما نوع دیگر مسئولیت را من مسئولیت زیستن نامیدم که مراد از آن مسئولیت فرد در قبال «زیستن خویش» است. روشن است که نظام تمثیلات حاضر، از ابتدا به این قسم از مسئولیت توجه ویژه داشته است. فرد در قبال آنچه معنابخش زندگی‌اش می‌داند مسئول است: حال این مسئولیت می‌تواند مسئولیتی دینی باشد (بنا کردن معنای زندگی مثلاً بر رضای پروردگار)، یا مسئولیتی عاطفی (بنا کردن معنای زندگی بر عشق به معشوق)، یا حتی مسئولیتی اجتماعی (بنا کردن معنای زندگی بر رشد کلی

جامعه یا دستیابی به یک آرمانِ جمعی)، یا نمونه‌های شایع‌تر مسئولیت خانوادگی (بنا کردن معنای زندگی بر رفاه خانواده و فرزندان) و امثالهم. این مسئولیت نیز نیازی به ارادهٔ آزاد ندارد. به بیان دیگر، فارغ از اینکه ارادهٔ آزاد (در معنای آزاد بودن فرد از هر عاملِ موجه‌ای) نه تنها موهوم، بلکه محال است (چرا که هر آنچه وجود دارد درون مناسبات موجودات و تحت تاثیر علل کلی وجود دارد)، تعیین آنچه به زندگی فرد معنا می‌بخشد، و پذیرش مسئولیت آن، ارتباطی به ارادهٔ آزاد ندارد. فرد برای زندگی‌اش معنایی برمی‌گزیند، اما خود این معنایابی و معناگزینی نیز تحت علل موجه رخ می‌دهد. برای مثال، اگر کسی نگارندهٔ این کتاب را مخاطب قرار دهد که «پس تکلیف کسی که اصلاً هیچ بویی از این مباحث نبرده است و مثلاً در جنگل‌های آمازون در حال شکار حیوانات وحشی است و حتی یک بار هم به معنای زندگی نیندیشیده است، چیست؟» به او پاسخ خواهیم داد که «هیچ». او چه تکلیفی می‌تواند داشته باشد؟ از همان مقدمهٔ نظام حاضر نیز همواره بر تمایز مخاطب بالقوهٔ کلی و مخاطب بالفعلِ خاص این اثر تاکید شده است. اما به هر حال، آن کس که در حال حاضر در حال مطالعهٔ صفحات این کتاب است، حالا به هر دلیلی (که می‌توان تحلیل ریشه‌های آن را نه به سال‌های قبل، نه حتی به عنفوان کودکی و شرایط اجتماعی و فرهنگی و دوستان و والدین و غیره، بلکه به نحوی پایان‌ناپذیر تا نامتناهیّت ازلی ردیابی کرد) درکی از این مواجهه و مسئولیت زیستی دارد و بهتر است پیش از اندیشیدن به شکارچیانِ آمازون، نگران معناداریِ زندگی خودش باشد. البته می‌توان شرایط روانشناختی، فرهنگی و تاریخی‌ای را تحلیل کرد که منجر به انتخاب فلان غایت به عنوان هدف یا معنای زندگی توسط یک فرد می‌شود، اما این تحلیل ربطی به ابتدای هدف زندگی فرد بر جبر یا اختیار، ضرورت یا آزادی، ندارد. خود انتخاب مانند یک لحظهٔ لنگر عمل

فصل ۸. سیاست

می‌کند، اما لنگرگاهی پلاستیک. چنانکه در فصل غایت‌شناسی نشان داده شد، همین لحظه انتخاب، تصمیم و عمل است که بنیان سوژه است و در اینجا، بنیان عمل سیاسی، البته بنیانی پویا، انتقادی و غیرجزمی، بنیانی نه در ابتدا، بلکه در میانه فرایندی که پشتش ضرورت شکل‌دهنده به تصمیم است و پیش‌رویش ضرورت علی خود عمل قرار دارد: اما سوژه در اینجا، در بین دو ضرورت، آیا اصلاً امکانی برای انتخاب دارد؟ این حلقه نامرئی، نه تنها دقیقه‌ای است که عمل را ممکن می‌سازد، بلکه حتی همان دقیقه‌ای است که سوژه را ممکن می‌سازد و به آن هویت می‌بخشد (اینجا سوژه در مقام آزادی محال، همچون عددی موهومی (i) در یک معادله وارد می‌شود و بعد از حل کردن معادله در تحقق عمل، به توان فعلیت می‌رسد و از معادله خارج می‌شود). سوژه پیش از تصمیم، چیزی است درون نظم چیزها و پس از انجام عمل، فعلیتی است درون ضرورت علی جهان بالفعل. نکته بسیار کلیدی در اینجا حفظ تمایز میان شایستگی تصمیم و توهم اراده آزاد است. می‌دانیم که اراده آزاد یا اختیار توهمی است که هدفش احتمالاً بیش از همه، حفظ تصویری خیالی از آگو یا خود (کوناتوس) است. می‌دانیم که خود تصمیم از حیث عصب‌شناختی، پس از دستور انجام عمل، احتمالاً به این دلیل احساس می‌شود که آگو خود را واجد هویتی آزاد تصور (یا تخیل) کند. اما آیا می‌توان بدون دچار شدن به این توهم آزادی، بدون اصالت‌بخشی کاذب به لحظه تصمیم در مقام تحقق اختیار سوژه، بدون نادیده گرفتن ضرورت علی موجب‌ه اتخاذ تصمیم، از تصمیم به عنوان هویت‌بخش سوژه سخن گفت؟ این مهم تنها با درک سوژه (در برابر ابژه‌های موثر) و تصمیم (در برابر رانه‌های موجب) به عنوان اموری پلاستیک ممکن است. تنها در این دقیقه است که سوژه و سیاست نسبت

می‌یابند و در این معنا، سوژه ذاتاً سیاسی است. اما آیا ما حاضریم هزینه این سیاسی شدن و این هویت‌یابی را بپردازیم؟

بنابراین، فارغ از تعریف تقلیل‌گرایانه سیاست به مثابه «مدیریت»، از خود سیاست در معنای دقیق‌ترش نیز می‌توان همزمان دو تعریف در دو مقیاس از آن ارائه کرد: یکی کنش سیاسی (در ساحت سوژه) و دیگری، سیاست در معنای مناسبات میان سوژه‌ها. اما تا جایی که به نظام حاضر بازمی‌گردد، حتی این معنی دوم نیز برای تحقق باید از رهگذر معنای نخست، یعنی کنش سوژه، بگذرد. فراموش نکنیم، مسئله نوشتار حاضر نه تحقق آرمانشهر سیاسی، بلکه معناداری زیستن سوژه است. این نکته هر چند شاید به درستی، در وهله نخست، آرمانی حداقلی و فردگرایانه به نظر برسد (به این معنا که حالا که در زمانه تسلط نیهیلیسم همه چیز از دست رفته است، سوژه بکوشد تا عجزاً دستکم خودش را نجات دهد یا قایق خود را به آب اندازد)، اما نشان خواهیم داد که تحقق آن، از ساحت سوژکتیو به ساحت بیناسوژکتیویته جزئی و در نهایت، بیناسوژکتیویته کلی راه خواهد برد. اما پیش از پرداختن به این امر لازم است صراحتاً موضع خود را در خصوص دو سطح از غایت‌شناسی سیاسی مشخص کنیم: یکی اتوپیا و دیگری آرمان‌ارضای میل جمعی.

همچنین پیش از بحث اتوپیا، لازم است به این نکته در خصوص سوژه سیاسی اشاره شود که برخلاف اولویت‌بندی مرسوم در خصوص ابتدای تعریف سوژه سیاسی بر معنای سیاست، در این نوشتار بناست معنای سیاست بر عمل سوژه سیاسی مبتنی شود. به بیان دیگر، ما نه از سیاست، بلکه از شرایط تحقق سوژه سیاسی آغاز می‌کنیم. پس در برداشتی رادیکال از سیاست که مدنظر این متن است، سیاست نه امری مستقل در ساحت نظام‌های سیاسی یا تقلیل‌یافته به مدیریت یا

فصل ۸. سیاست

نظم‌بخشی به امور، بلکه «عمل سوژه سیاسی» است. در یک کلام، ما ابتدا سیاست را تعریف نمی‌کنیم تا معنای سوژه سیاسی را بر آن متکی سازیم، بلکه برعکس، ابتدا ماهیت و مسئولیت «سوژه سیاسی» را ترسیم خواهیم کرد، آنگاه سیاست چیزی نخواهد بود جز عمل این سوژه (یا سوژه‌های) سیاسی. بدین طریق ما «سیاست» را از «مدیریت» تفکیک می‌کنیم و اولی را به سوژه (یا بیناسویژکتیویته فعال) و دومی را به سیاستمداران، حاکمان و قدرت‌طلبان نسبت می‌دهیم. به همین دلیل در ابتدا، باید تبیین کنیم که چه سوژه‌ای سیاسی است، و تازه پس از آن می‌توان گفت که سیاست - در معنایی نه اعم، بلکه اخص، و مورد توجه این نوشتار - همان عملی است که سوژه سیاسی انجام می‌دهد. در ادامه بیشتر به این امر خواهیم پرداخت، اما پیش از آن و برای سرنگون ساختن ایده متعارف سیاست، باید فریبنده‌ترین اسطوره غایی چندهزارساله آن، یعنی اتوپیا، را مورد نقد قرار دهیم تا بعد بتوانیم از این نقد در اصول سه‌گانه سیاست (به ویژه اصل سوم) بهره ببریم.

درباره اتوپیا

تصوری در اندیشه سیاسی حاکم است که ترسیم یک اتوپیا را پیش‌نیاز عمل سیاسی می‌داند. این نگاه به سیاست مانند الگوهای خیاطی است. تا زمانی که الگویی نباشد، امکان ارزیابی درستی نحوه برش زدن نیز ممکن نخواهد بود. اتوپیا در واقع، غایت تمام کنش‌ها را مشخص می‌کند. فارغ از پرسش معیار خود اتوپیا، و اینکه «اگر بناسات اتوپیا غایت عمل سیاسی را تعیین کند، پس چه چیزی غایت خود اتوپیا را تعیین می‌کند؟»، مسئله اصلی این است که خود ایده اتوپیا ذاتاً پارادوکسیکال و محال است و به نظام غایت‌شناسی‌ای تعلق دارد که پیش‌تر به تفصیل مورد نقد قرار گرفت. در یک کلام، اتوپیا، مانند بهشت ایجابی ادیان، نه تنها از حیث تحقق محال است، بلکه حتی به فرض محال اگر هم محقق شود،

بلافاصله به ضد خود بدل می‌شود. به همین دلیل، هرچند اتوپیا، در افق غایی اندیشه‌های سیاسی (اعم از دینی و غیردینی) قرار دارد، اما عمدتاً ترجیح داده می‌شود از فردای تحقق آن سخنی گفته نشود. در روایات دینی، سرنوشت فردای تحقق اتوپیا (ظهور مسیح یا مهدی و غیره)، بسیار مبهم است. وعده این است: همه چیز به یکباره درست می‌شود و خیر و عدالت الهی تحقق می‌یابد. البته خود سازندگان این روایت احتمالاً به شکست آن واقف‌اند و در نتیجه، آن را اتوپایی ناقص روی زمین می‌دانند که بناسبت با روز رستاخیز و تحقق اتوپایی آسمانی تکمیل شود. نمونه‌های غیردینی اتوپیا (مانند جامعه آرمانی سوسیالیستی) نیز از این حیث تفاوت چندانی با نمونه‌های دینی ندارند و در خصوص فردای پس از رستگاری عمدتاً سکوت اختیار می‌کنند یا به کلی‌گویی بسنده می‌کنند. همانگونه که قبلاً اشاره شد، این امر البته بسیار ریشه‌دارتر است. اگر انسان را حیوانی قصه‌گو بدانیم و نیز هر اتوپایی را نوعی پایان‌بندی تاریخی-روایی یک نظام تمثیلات بدانیم، آنگاه درمی‌یابیم که این تصویر از اتوپیا، بسیار با پایان‌بندی روایت‌های بشری همخوان است: ایده پایان خوش، دقیقاً در لحظه باز شدن گره‌های روایت. قصه‌ها عمدتاً به محض تحقق غایت (از بین رفتن شخصیت منفی یا وصال دو عاشق یا نابودی یک حاکم ظالم و غیره) پایان می‌یابند و عبارت «از آن پس آنها به خوبی و خوشی زندگی کردند» سرپوشی است برای همین عدم مواجهه. در روایت‌های سوی مقابل که به سوی یک اتوپای آرمانی در آینده حرکت نمی‌کنیم، برعکس، عمدتاً این اتوپیا در گذشته جستجو می‌شود. در واقع در همان ابتدای قصه، اتفاق ناگواری روی می‌دهد، اما مسئله این است که قهرمان می‌خواهد از اتفاق ترسناک قریب‌الوقوع بگریزد و به گذشته قبل از آن بازگردد. گویی پیش از آن همه چیز خوب و خوش بوده است (برای نمونه می‌توان به هدف غایی قهرمان در بسیاری از داستان‌ها، فیلم‌های سینمایی یا سریال‌ها اشاره کرد) (ایده نجات جهان در واقع به معنای بازگشت به قبل از وقوع فلان فاجعه است)، یا حتی وضعیت در

فصل ۸. سیاست

ماه‌های نخست همه‌گیری یک بیماری یا یک جنگ و امثالهم). هر دوی این روایت‌ها (از یک سو، بازگشت نوستالژی یک به گذشته ایدئالیزه‌شده و بازسازی‌شده، و از سوی دیگر، حرکت به سوی اتوپایی خوش‌خیالانه) برخلاف ظاهر متفاوتشان از یک منطق تبعیت می‌کنند. به همین دلیل است که امروزه بحران پایان‌بندی به بحرانی جدی در روایت‌های بشری (از ادبیات تا سینما) بدل شده است. من این بحران را دقیقاً بحرانی سیاسی و ناشی از شکست ذاتی ایده اتوپیا و البته ضعف و فقر تخیل می‌دانم. شکستی که باید به جای مقصر جلوه دادنِ مصادیق یا نمونه‌هایش، به سراغ خود ریشه‌اش و منطق حاکم بر آن رفت و آن را به نقد کشید. این همان چیزی است که انقلابیون نیز درباره فردای پس از انقلاب از مواجهه با آن سرباز می‌زنند. همان فردایی که می‌دانیم علی‌رغم توهم رستگاری همگانی و نابودی شرّ (قدرت حاکم قبلی)، شرهای تازه می‌آفریند و خشونت‌های تازه (برای نمونه در انقلاب ۵۷ تعداد کشتگان خود انقلاب (تا ۲۲ بهمن) بسیار کمتر از تعداد کشتگان پس از انقلاب در درگیری میان خود انقلابیون بود). آیا انقلابیون هیچگاه جسارت این را دارند که چنین حقیقتی را به مردم (و حتی پیش از مردم، به خودشان) بگویند؟ علت این امر، حاکمیت همان کهن‌الگوی فردای موهوم رستگاری است که هم ملهم از ادیان است و هم برساننده ادیان. می‌توان آن را در هر روایتی یافت و اگر بخواهیم، خود آن را نیز ریشه‌یابی کنیم، می‌توان آن را به کارکردهای متناقض خود «میل» نسبت داد. به هر ترتیب، ایده اتوپیا در چنین بستری و با چنین نظام‌غایت‌شناختی خوش‌خیالانه و فریبکارانه‌ای شکل گرفته است. ایده اتوپیا، رستگاری را همواره به تعویق می‌اندازد، و در یک کلام، ضد زیستن معنادار است. اما سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که پس چگونه می‌توان بدون ترسیم یا نگرستن به اتوپیا، عمل سیاسی انجام داد و مهمتر از آن، معیار (در سطح ارزیابی) و انگیزه‌ای (در سطح علل موجهه) برای انجام این

عمل یافت؟ این البته پرسشی جدی است اما پیش از آن، باید به این پرسش پاسخ داد که حقیقتاً چه چیزی یک وضعیت را مطلوب یا اتوپایی می‌سازد؟

پاسخ این سوال به مباحث مطرح در فصل غایت‌شناسی بازمی‌گردد. به بیان دیگر، برای ارزیابی ایده آرمانشهر، باید دید که کدام غایت انسان بناست در آرمانشهر تحقق یابد. ما پیش‌تر دسته‌بندی‌ای از غایات موجود ارائه دادیم و غایات سطح اول و دوم (یعنی بقا و میل) را تحلیل کردیم. در اینجا قصد ندارم «تاریخ اتوپیا» را بازگو کنم، اما می‌توان نشان داد که آنچه تاکنون اتوپیا خوانده شده، از این دو سطح فراتر نرفته است. از این حیث، آرمانشهرهای دینی (مانند ظهور منجی، یا حتی فراتر، بهشت برین) و آرمانشهرهای غیردینی (صلح همگانی، برابر همگانی، شادی عمومی) تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. تصویری که ادیان از بهشت ایجابی عرضه می‌کنند، عمدتاً وعده‌ای اغراق‌شده و فرازمینی از ارضای امیال زمینی است: خوردن و نوشیدن بدون سیر شدن، ارضای میل جنسی بدون هیچگونه محدودیت و بعضاً فراتر از رابطه متعهدانه یک‌به‌یک تک‌همسری، ارضای میل تن‌آسایی و تبلی و امثالهم. تصویری که رویکردهای به اصطلاح غیردینی از اتوپیا عرضه می‌کنند نیز چیزی مشابه اما کمتر اغراق‌شده است. آرمان‌های آزادی و عدالت، در مقام دو آرمان اصلی حاکم بر اندیشه سیاسی نیز، در ساحت لیبرالیستی به برداشتی منفی از آزادی (و در نتیجه، آرمان تحقق میل تا هرجا که فرد بخواهد و بتواند) و در ساحت سوسیالیستی به برداشتی از عدالت مبتنی بر توزیع متوازن منابع و امکانات (برای ارضای میل همگانی و برابر) منتهی می‌شوند. در این معنا عدالت و آزادی در مقام دو آرمان بشری، در برداشت متعارف از این دو اصطلاح، از سطح دوم غایت‌شناختی فراتر نمی‌روند. آرمان‌هایی مانند دسترسی برابر به بهداشت همگانی و رایگان نیز هم در سطح دوم (کاهش درد و بیماری) و هم در سطح اول (افزایش کمی طول عمر) جای می‌گیرند.

فصل ۸. سیاست

در این معنا می‌توان ادعا کرد که کل آنچه فلسفه‌های سیاسی، آرمان یا اتوپیا می‌خوانند، مبتنی بر بقا و میل انسان به افزایش لذت و کاهش درد است. این اصل چنان کلی است که از لیبرالیسم سکولار تا حکومت‌های دینی، تا آرمان‌های چپ و تا آموزه‌های بودا را نیز در بر می‌گیرد. هر کدام به شیوه خود این سطح غایت‌شناسی را تکرار کرده‌اند. دین، با تعلیق لذت و حواله‌اش به جهانی دیگر و زمانی دیگر، لیبرالیسم سکولار با اصالت بخشیدن به ارضا در اینجا و اکنون، آرمان‌های چپ، با حواله دادن لذت فردی به لذت جمعی و وعده تقسیم عادلانه لذت و درد، بودا با نفی رنج به قیمت فدا کردن لذت و خروج از چرخه نوزایی. حال سوال این است: «بیان این نکته واقعا ما را به چه نتیجه‌ای خواهد رساند؟» وقتی قاعده‌ای چنین فراگیر و کلی است، در واقع گویی از فرط همه‌شمولیت هیچ نمی‌گوید. یعنی از فرط اشتراک، فاقد تمایز و در نتیجه تبیین است. این دست کلی‌سازی‌ها، این که همگان به دنبال بقا و میل‌اند، چه کمکی به فهم تمایزها می‌کند؟ این البته نقدی است مهم، اما به شرطی وارد است که نتوان تمایز جدیدی فراتر از آن خلق کرد. سوال این است: اگر انسداد تمدن ما، پیش از همه، نه ناشی از عدم تقسیم «عادلانه!!» ثروت و لذت، نه ناشی از مزاحمت حکام مستبد در راه لذت بردن افراد (آرمان لیبرالیسم و دموکراسی) و غیره، بلکه ناشی از خود همین «غایت‌شناسی» بقاطلب و لذت‌گرا» باشد چه؟ اگر بتوان امکان خروج از این چرخه را تصور کرد چه؟ اگر بتوان اینجا مرزبندی تازه‌ای ایجاد کرد، آیا نمی‌توان تمدنی تازه را نوید داد یا دستکم امکانش را تصور کرد؟ تمدنی که با فراروی از سطوح غایت‌شناختی بقا و میل انسداد سوژه را رفع کند؟ اینجا باید وارد سطح سوم از غایت‌شناسی شد.

در فصل غایت‌شناسی ذیل عنوان «ارزش‌شناسی» و نیز «منشاء غایت» به کنفایت ادله‌ای در دفاع از این فراروی ارائه کردیم. رویکرد اتوپیاگرا، چه منشاء غایتش غیرانسانی باشد (مثلا خداوند یا طبیعت) و چه حتی اگر منشاء غایتش خود انسان

باشد (میل و بقا) در نهایت به دلیل دچار شدن به انواع دگرآئینی (نوع مستقیم: زیستن برای غایتِ دیگری؛ و نوع غیر مستقیم: زیستن بر اساس امیالی که محصول محیط‌اند و در نتیجه، منشاء بیرونی دارند)، پیشاپیش محکوم به شکست است. علاوه بر این، تناقضات موجود در رویکرد نتیجه‌گرا را که اساس ایده اتوپیاست، ملاحظه کردیم و در نهایت، نشان دادیم که هر شکلی از غایتِ بیرونی (چه بیرون از سوژه در دیگری؛ چه بیرون از اکنون در آینده) در نهایت به ضد خود بدل خواهد شد. به همه اینها ماهیت تناقض‌آمیز خود میل را نیز (که طرح بحثش در این مجال نمی‌گنجد و چنان عظیم است که روانکاوای تنها به گوشه کوچکی از آن نوری تابانده و البته بخش اعظم آن را تاریک رها کرده است) اضافه کنید که برخلاف آنچه ابتدا به نظر می‌رسد، با ارضایش نه به رستگاری بلکه به سرخوردگی و نفی خود می‌رسد. با این تفاسیر، به سراغ پرسشی می‌رویم که پاسخ به آن را اندکی به تعویق انداختیم: مگر ممکن است بدون غایت قرار دادن یک اتوپای سیاسی، معیار و انگیزه‌ای برای عمل سیاسی یافت؟ یعنی هم بتوان عمل سیاسی را موجه ساخت و هم بتوان برای انجامش انگیزه یافت. ما پیش‌تر با جایگزین کردن «جهت» به جای «غایت» کوشیدیم تا به این پرسش در ساحت نظری پاسخ بگوییم و تمام آنچه در این فصل قصد انجامش را داریم تعمیم این ایده به ساحت انضمامی سیاست است.

هرچند متفکران بزرگی، به ویژه در قرن بیستم، کوشیدند تا در عین مواجهه‌ای نقادانه با ایده اتوپیا، برداشتی رادیکال و بازبینی شده از آن را احیا کنند (اندیشه‌های بنیامین، بلوخ و آدورنو در این خصوص مثال‌زدنی‌اند)، اما دستکم از منظر نظام حاضر، ایده اتوپیا (مانند مثلاً عشق) هرچند واجد امکاناتی عظیم به نظر می‌رسد، اما پس‌مانده شیوه روایتگری فریبکارانه‌ای است که به جای دست‌وپا زدن برای نجات آن، باید خود سوژه را از آن نجات داد. همچنین بنا به ایده «جهت»، ملاک

فصل ۸. سیاست

عمل، نه در بیرون و آینده، بلکه در خود عمل است. پس عمل سیاسی، مانند عمل اخلاقی، باید در لحظه خود تصمیم معنادار و ارزش‌گذاری شود: از رهگذر سه عنصر آگاهی، آمادگی و قاطعیت. اگر به خود اجازه دهیم که از «هدف» هم سخن بگوییم، نه تحقق فلان ایده یا بهمان آرمان، بلکه معنابخشی به زیستن و تحقق این معنابخشی در خود عمل سیاسی در لحظه کنش است. در نتیجه، در اینجا نیز اگر بخواهیم از نخستین اصل عمل سیاسی سخن بگوییم، می‌توان باز هم آن را «پذیرش مسئولیت ضرورت» نامید.

اصل نخست مبارزه سیاسی: پذیرش مسئولیت ضرورت

این پذیرش دارای وجوه مختلف عملی و نظری است. اما در اینجا ما از وجه نظری‌تر آن، یعنی نسبتش با عنصر «آگاهی» آغاز می‌کنیم. این نکته مرزی بسیار حائز اهمیت را میان عمل سیاسی مبتنی بر مبارزه موجه و بخش اعظم رفتارها و فعالیت‌های سیاسی در طول تاریخ ترسیم می‌کند. شرط عمل سیاسی موجه، مانند عمل اخلاقی موجه، آگاهی به ضرورتی (در معنای بازبینی‌شده‌ای که در فصل «هستی‌شناسی» ترسیم شد) است که کل وضعیت - از مناسبات بیرونی تا حتی وجود خود سوژه سیاسی، از انسدادها تا امکانات و فرصت‌ها - را شکل داده است. هر شکلی از عدم آگاهی به این ضرورت و وارد ساختن مکانیسم ضدآگاهانه «ای‌کاش» به تحلیل یک وضعیت روی داده، منجر به فرافکنی و عدم پذیرش آن، و در نتیجه، سرکوب امکاناتی می‌شود که تنها با پذیرش تام وضعیت خود را به نمایش می‌گذارند و امکان تحقق می‌یابند. این پذیرش، برخلاف پروپاگاندای غالب، نه به بستن تمام امکانات (قوای) وضعیت، و نه به تصدیق وضع موجود، بلکه دقیقاً به ایجاد فرصت برای بروز و ظهور امکانات برای برون رفت از انسداد منجر می‌شود. این پذیرش همبسته مفهوم کلیدی دیگری است که «تجربه سیاسی» می‌خوانم. یک رویداد سیاسی تنها به شرطی «تجربه» می‌شود که هم ضرورت آن تصدیق شود و

هم مسئولیت این ضرورت پذیرفته شود. در سوی مقابل، امکان دارد که یک سوژه (یا مجموعه بیناسوژگانی) یک رویداد را تجربه نکند، و دقیقاً به همین دلیل بارها و بارها وجوه هنوز تجربه نشده آن را تکرار کند. این تکرار بدون تجربه، همان است که من انسداد می‌نامم. یک رویداد به اصطلاح آزارنده (مثلاً آنچه شکست تاریخی نامیده می‌شود) تنها زمانی بارها و بارها تکرار - و گویی به رویه بدل - می‌شود که به سطح آگاهی افراد (یعنی پذیرش مسئولیت ضرورت آن تجربه از سوی جامعه) برکشیده نشده باشد. انسداد در یک وضعیت، نه عدم حرکت، بلکه توهم حرکت و افتادن در دور باطل تکرار بدون تفاوت (یا تکرار با تفاوت‌های کاذب یا شبه تفاوت) است که منجر به توهم پیشرفت (یا شبه پیشرفت) می‌شود. مبارزات سیاسی، به دلیل عدم پذیرش مسئولیت ضرورت و نیز عدم تجربه (یعنی ناآگاهی در قبال ریشه مسائل)، عمدتاً علیه این اصل عمل می‌کنند و در اوج شورمندی و هیاهو برای دست یافتن به «امر نو»، دست به تکرار «همان» می‌زنند. حتی مارکسیسم، به عنوان جریانی که بصیرتمندانه بیشترین نقش را برای ضرورت تاریخی قائل بود، نتوانست به درکی از پذیرش مسئولیت ضرورت راه ببرد (و حتی ارجاعش به ضرورت تاریخ نیز عملاً به شکل دیگری از فرافکنی مسئولیت سوژه بدل شد) و از همین رو، عملاً مبارزه را در سرتاسر قرن گذشته به شبه مبارزه بدل ساخت.

خود این مواجهه با ضرورت و درک عوامل ضرورت بخش به یک رویداد است که «تجربه سیاسی» نامیده می‌شود و تحقق آن، به خودی خود، به پذیرش مسئولیت ضرورت آن رویداد منجر می‌شود. تا زمانی که سوژه (یا یک بیناسوژکتیویته فکری، قومی، ملی ...) مسئولیت ضرورت را نپذیرد به نحوی یکجانبه، نوستالژیک، فرافکنانه یا تحریف کننده در این اندیشه سیر می‌کند که «اگر فلان نمی‌شد بهمان نمی‌شد» یا «اگر فلان اتفاق می‌افتاد، بهمان اتفاق نیز واقع می‌شد» و «ای کاش ...» فلان و بهمان. رقت‌انگیزترین نمونه این ساده لوحی فرافکنانه، انقلابیونی

فصل ۸. سیاست

هستند که از «دزدیدن انقلاب» گلايه می‌کنند. از سوی دیگر، پذیرش ضرورت وضعیت به معنای نادیده گرفتن امکانات وضعیت نیست، بلکه دقیقاً به معنای اجتناب از مسدود کردن امکانات است. یک وضعیت دارای دو نوع امکانات است: یکی، امکان تفسیرهای مختلف و دیگری، امکان بروز تجلی‌های مختلف مناسبات نیروها. هر دوی این امکانات نه تنها با پذیرش مسئولیت ضرورت منافات ندارند، بلکه اساساً مشروط به آن‌اند و همچنین بنا به وحدت‌انگاری ایدئالیستی پویشی ذاتاً متمایز نیستند.

اجازه دهید باز هم برای توضیح روشن‌تر بحث از «امکان تفسیرهای مختلف» شروع کنیم: یک رویداد را می‌توان بی‌نهایت بار و به بی‌نهایت نحو تفسیر یا روایت کرد. باز هم یادآور می‌شوم که در اینجا بی‌نهایت، صرفاً واجد معنایی سلبی (سلب محدودیت) است. اما خود تفاسیر یک رویداد نیز از آن رویداد جدا نیستند. هرچند رویداد در یک ساحت (ساحت ضرورت رویدادگی) یک بار رخ داده و تمام شده است، اما تفاسیر آن تا ابد می‌توانند بازآفرینی شوند. این تعبیر به بیانی ساده مورد تصدیق همگان است که می‌توان یک رویداد را بارها و بارها تفسیر کرد و می‌دانیم که اگر نیروهای دست‌اندرکار در یک گرهگاه تاریخی نامدار (مثلاً لحظه انقلاب)، هرکدام تلاشی سخت و جدی را برای تحقق خواست خود انجام داده‌اند، تلاشی به مراتب سخت‌تر و جدی‌تر و حتی خونبارتر، بعدها و بارها، بر سر تفسیر یا روایت آن رویداد، و از آن خود سازی آن، در جریان است. این بدان سبب است که - و این همان رویکردی است که از این سطح عوامانه فراتر می‌رود - هر تفسیر یا روایت خود نوعی روی‌دادگی است. پیش‌تر در همین کتاب به این مسئله پرداخته‌ام و تکرار آن اینجا صرفاً به دلیل تأکید بر وجوه سیاسی آن است. به بیان دیگر، هر بار که یک رویداد تفسیری تازه می‌یابد، گویی دوباره و به نحوی «دیگر» رخ داده است. این نحو «دیگر»، نسبت به آنچه رخ داده «دیگر» نیست، بلکه خود آن است. این

رویکرد تنها به کمک موضعی ایدئالیستی در قبال تفسیر و نیز نفی تمایز ذاتی جوهری-عرضی در طرح نسبت رویداد و تفسیر قابل فهم می‌شود. اینجاست که این وجه نخست (امکان تفسیرهای مخالف) به وجه دوم (امکان بروز تجلی‌های مختلف مناسبات نیروها) پیوند می‌خورد. در حقیقت، همین کثرت تفسیری است که امکان نوعی کثرت در تجلی را بازآفرینی می‌کند؛ همان‌که از اساس با برداشت یک‌جانبه یا تقلیل‌گرایانه از امکان‌های آن لحظه متفاوت است. به بیان ساده، مسئله بر سر این نیست که در فلان لحظه چه اتفاق دیگری می‌توانست روی دهد؛ چراکه خود این پرسش پیشاپیش از پذیرش مسئولیت ضرورت شانه خالی می‌کند، زیرا هیچ اتفاق دیگری نمی‌توانست روی دهد جز آنچه روی داده، بلکه مسئله بر سر این است که حالا که آن رویداد ضرورتاً روی داده، چه امکانات دیگری را - نه فقط در ساحت تفسیر، بلکه حتی در ساحت انضمامی سیاست - دقیقاً به واسطه همین روی دادنش آزاد کرده است؟ این امکانات دیگر را از یک منظر تفسیرهای مختلف موثر، و از منظر دیگر، تجلیات مختلف مناسبات نیروها می‌نامیم. این دویکی‌اند، چرا که تفسیر از تاثیر، یعنی ایده از تحقق، جدا نیست. درک کل ایده این فصل در گرو درک این نسبت ظریف و اجتناب از درافتادن به دو پرتگاه ایدئالیسم ذهن‌محور و رئالیسم عین‌محور است. از بطن همین نسبت است که نه تنها کنش سیاسی ممکن می‌شود، بلکه آزادی نیز سربرمی‌آورد.

پس ممکن است اتفاقی روی داده باشد، همگان هم درباره‌اش سخن گفته باشند، اما به سطح «تجربه سیاسی» درنیامده باشد. برای مثال رویداد بزرگ انقلاب ۵۷، که درون سه گفتمان غالب خفه شده است و هنوز به سطح تجربه در نیامده است: دوتای اول، گفتمان‌های تفسیری تصدیق‌کننده (چه تصدیق‌کننده منتقد وضع فعلی (از اصلاح‌طلبان سابقاً تصدیق‌کننده تا اپوزیسیون انقلابی تصفیه‌شده)، چه تصدیق‌کننده مدافع وضع فعلی (حکومت: جناح به قدرت‌رسیده))، و دیگری

فصل ۸. سیاست

گفتمانِ نفی‌کننده (هم نفی‌کننده حاکمیت فعلی، هم نفی‌کننده انقلاب (عمدتاً حامیان حکومت قبل)). بر اساس این اصل، می‌توان دریافت که چرا امروز رویداد انقلاب ۵۷، در پس هیاهوی این جریانانِ جزم‌اندیشِ ظاهراً رقیب اما در این سطحِ همدست، هنوز تجربه نشده است. در ۵۷ اگر امکانی هم باقی مانده باشد، تنها از بطن پذیرش مسئولیتِ ضرورتِ خود رویداد در ساحتِ تفسیرِ بدیل و سپس در ساحتِ عنصرِ برسانندهٔ وضعیتِ فردا بروز می‌یابد. و طنزِ ماجرا اینجاست که در اینجا نیز «شواترین گوش‌ها» از آنِ خود جریان حاکم است که البته به جزمی‌ترین شکل ممکن، تنها به دلیلِ تصدیقِ غلبهٔ خود، ضرورتِ رویداد را تصدیق می‌کند، البته بی‌آنکه مسئولیتش را بپذیرد. پس در یک کلام، سوژهٔ کنشگرِ سیاسی باید، پیش از انجام هر عملی، با پذیرشِ مسئولیتِ ضرورت، از هر حسرت یا پشیمانیِ میرا باشد، در غیر این صورت این پشیمانی و حسرت به مثابهٔ خوره‌ای به جان آگاهی و قدرتِ تصمیم‌گیری‌اش می‌افتد و نه تنها او را به تکرار آنچه اشتباهاتش می‌خواند و نیز تکرارِ حسِ پشیمانیِ سوق می‌دهد، بلکه حتی امکانِ کنشِ سیاسیِ آگاهانه و موجه را از او سلب می‌کند و اجازه نمی‌دهد امکانانِ درونیِ رخداد در نظرش رُخ بنمایند.

اصل دوم مبارزهٔ سیاسی: مبارزه با میل به جزمی شدن و نفی حق انتخاب افراد

همانگونه که در فصلِ غایت‌شناسی نشان داده شد، اساس مبارزه بر فراروی از اصل بقا و لذت استوار است. این بدان معناست که نمی‌توان امور مبتنی بر اصولِ غایت‌شناختیِ سطوحِ اول و دوم را بنیانِ مبارزهٔ سیاسی قرار داد. به بیانِ دیگر، اگر مراد از آزادی، آزادیِ ارضایِ میل است، اگر مراد از عدالت، توزیعِ برابر یا عادلانهٔ ابزارهایِ ارضایِ میل است، هیچ‌کدام نمی‌توانند غایتِ یک مبارزهٔ موجه را رقم بزنند. در این معنا آرمان‌هایِ لیبرالیسم و سوسیالیسم هیچ‌کدام آرمان‌هایِ مبارزاتی

فی‌نفسه موجه نیستند. از سوی دیگر، انواع غایت‌شناسی دگرآئین، مانند عمل بر اساس غایت طبیعت یا خداوند، نیز نمی‌توانند غایت مبارزاتی را تعیین کنند. پس غایت مبارزه سیاسی موجه چیست؟ به این پرسش در ادامه خواهیم پرداخت، اما پیش از آن و به دلیل اجتناب از سوءفهم، مصادره و نقض غرض لازم است در همین ابتدا اشاره شود که هرچند آزادی و عدالت در معنای لیبرالیستی و سوسیالیستی غایات مبارزه سیاسی نیستند، اما این بدان معنا نیست که مبارز سیاسی نسبت به آنها در مقام میان‌ابزارها مطلقاً بی‌اعتناست. البته مبارز سیاسی نسبت به شرایطش تنها به این معنا بی‌اعتناست که معنابخشی به زیستش یا موجه‌سازی عمل سیاسی‌اش را به تحقق فلان شرایط موکول نمی‌کند، به نحوی که مجال یابد عدم تعهدش را به بهانه شرایط نامطلوب سیاسی، فرهنگی یا اقتصادی توجیه کند. در این معنا یک مبارز سیاسی، هیچگاه مبارزه را وانمی‌نهد، چه به عنوان یک زندانی در یک نظام استبدادی برهنه، چه به عنوان یک شهروند دارای حقوق بیشتر در یک دولت رفاه سوسیال دموکرات. از این حیث، همانگونه که خواهیم دید، ارزش‌گذاری عمل سیاسی یک مبارز نسبت به شرایط لاقضاست. اما در معنایی دیگر، مبارز سیاسی نسبت به شرایط و مردمش و حتی انتخاب‌های این مردم بی‌اعتنا نیست. این موضوع باید به دقت روشن شود، چرا که در غیر این صورت دوباره خطاهایی تکرار می‌شود که طی آنها پرشورترین و متعهدترین مبارزان بدل به سرکوبگران جامعه و همدست نظام‌های تمثیلات غیر موجه و جزمی می‌شوند.

فارغ از اینکه مردم یک جامعه چه تصمیمی را انتخاب کنند، دفاع از حق انتخاب دارای ارزش است. به بیان دیگر، اگر مردم صرفاً به دنبال بقاطلبی باشند، یا اگر صرفاً ارضای میل را به عنوان غایتشان انتخاب کنند، یا اگر چنان تحت تاثیر رسانه‌ها، تبلیغات صنعت فرهنگ (دینی یا غیردینی) قرار گرفته باشند که مطلقاً توان

تصمیم‌گیری نداشته باشند، و حتی علیه خود ایده مبارزه تصمیم بگیرند و عمل کنند، تا جایی که به محدودسازی یا قتل خود شخص یا اشخاص مبارز رای دهند، باز یک مبارز نباید حق انتخاب را از آنها سلب کند، بلکه برعکس، حتی در آخرین لحظه، باید در راستای دفاع از این انتخاب مبارزه کند. دفاع از حق انتخاب بسیار کلیدی است. پیش‌تر بحثی مشابه در حوزه متافیزیک در خصوص معنای سوژه مطرح شد. هرچند سوژه اساساً فاقد ذاتی ثابت یا ماهیتی مستقل است، هرچند خود برساخته شرایط و محیط است، هرچند اختیارش در حقیقت نوعی توهم است که به دلیل نیاز احتمالی ارگانسیم به توهم انسجام فردی بروز یافته است، اما با این همه، ما باید از خود سوژه، ولو با انتقادی‌ترین موضع، آغاز کنیم. در اینجا نیز هرچند بنا به رویکردهای جامعه‌گرا، فرد صرفاً محصول شرایط است، هرچند افراد عمدتاً ناآگاه‌اند و در نتیجه، بر اساس جهلشان تصمیم می‌گیرند، هرچند به راحتی می‌توان فرد را فریب داد و حتی خود افراد نیز عمدتاً تمایلی شدید و پرشور به فریب خوردن دارند، هرچند نخستین دشمن هر شکلی از مبارزه خود مردم‌اند، با این همه نخستین لنگرگاه حق انتخاب فردی است. نه با این امید واهی و خوش‌خیالانه که مثلاً روزی بناست، اکثریت مردم آگاه شوند و تصمیم درست را بگیرند، بلکه دقیقاً به این دلیل که ممکن است در بین توده میلیونی، حتی یک فرد پیدا شود که بتواند از این حق استفاده کند و خود در برابر تمام تبلیغات و سم‌پاشی‌های دولتی و مردمی، بایستد، مبارزه را انتخاب کند و زیستن و توان تخیل خویش را به نحوی موجه به آن اختصاص دهد. پس آزادی، حتی در همین معنای سلبی لیبرالیستی مورد نقد، را تحت هیچ شرایطی و به هیچ بهانه‌ای نباید تعطیل کرد. نکته اینجاست که این آزادی البته هدف مبارزه نیست (و این است تمایز رویکرد مبارزاتی ما و لیبرالیسم)، اما پایبندی به آن شرط مبارزه است. اینکه توده در تصمیم‌گیری اشتباه می‌کنند، ابداً هیچ توجیهی برای سلب این حق تصمیم‌گیری نیست، بلکه اتفاقاً رسالت مبارز را در مخاطب قرار دادن گوش‌های واجد این حق، مضاعف می‌سازد. پس هرچند

مبارز سیاسی اصلاً بنا نیست آرمان‌های نتیجه‌گرایانه و اتوپایی‌ای از قبیل آگاهی همگانی و تصمیم جمعی آگاهانه را به مثابه غایت عمل خود برگزیند، اما نسبت به آنها بی‌اعتنا نیست. مبارز می‌تواند در برابر محتوای تصمیم یا خواست افراد بایستد، اما خود حق انتخاب افراد را تحت هر شرایطی باید به رسمیت بشناسد. این تفکیک بسیار مهم است، به ویژه زمانی که خود افراد نفی حق انتخاب خودشان را انتخاب می‌کنند: و اینجاست که مبارز باید به نحوی پارادوکسیکال در مقابل وادادگی افراد و تفویض حق انتخابشان به یک مرجعیت بیرونی (مثلاً دینی، ملی یا قانونی) بایستد و از حفظ مستمر حق انتخاب آنها دفاع کند (یکی از نمونه‌های این تفویض ناموجه، رای دادن اکثریت یک جامعه مثلاً پس از یک انقلاب به قانونی است که امکان رای دادن را از آنها سلب می‌کند). در این معنا، در یک نظام سیاسی، علی‌رغم تمام نقدها به دموکراسی، حفظ چهارچوب دموکراتیک و مبارزه با هر شکلی از جزم‌اندیشی، حتی اگر از جانب یک گروه مدعی مبارزه یا داعیه‌دار آرمان‌های عظیم‌تر اعمال شود، بسیار اهمیت دارد. به بیان دیگر، یک مبارز یا گروهی از مبارزان پیش از آنکه به نحوی ایجابی بکوشند تا چیزی را محقق کنند، باید از درافتادن به جزم‌اندیشی و استبداد به هر بهانه‌ای اجتناب کنند. این نه گامی فرعی، بلکه یکی از گام‌های اصلی مبارزه است. عمده انقلاب‌های آرمان‌گرایانه دقیقاً به دلیل معلق ساختن ظاهراً موقتِ همین اصل به نظام‌های مستبد بدل شدند - تا جایی که حتی حاضر شدند همان آرمان‌های مورد ادعایشان را فدای حفظ نهاد و نظام سیاسی خود بکنند. مبارزه سیاسی با به اصطلاح «دشمن بیرونی» (قدرت سیاسی مستقر، نیرویی خارجی یا حتی خود مردم) بسیار ساده است. سخت‌ترین وجه مبارزه، مبارزه با خود و مهار میل به جزمی شدن، تمامیت‌خواهی، استبداد و ناموجه شدن است. بازهم تکرار می‌کنم (و این تکرار هرچند ملالت‌بار به نظر برسد، اما نادیده گرفتنش فاجعه‌بار خواهد بود)، این وجه را نمی‌توان به هیچ بهانه‌ای و برای هیچ دوره‌ای (حتی یک روز و یک لحظه) به تعلیق درآورد (هرچند

فصل ۸. سیاست

شیوه تحقق و بیان این خواست و انتخاب فردی، از حیث نهادی و نوع نظام سیاسی قابل بحث و مناقشه است). تا جایی که حتی اگر خود حیات فرد مبارز (یا جمع مبارزان) نیز مورد تهدید و در معرض نابودی قرار گرفت، باز هم هیچگونه توجیهی برای تعلیق موقت شروط و اصول مبارزاتی و اجتناب از جزم‌اندیشی و استبدادطلبی وجود ندارد. این مهم از طریق غایت‌شناسی مبارزاتی موجه می‌شود: یعنی از طریق اولویت خود اصل عملی بر نتیجه.

چنانچه در جای جای اثر حاضر ملاحظه کردیم، یکی از شروط اصلی موجه بودن یک نظام تمثیلات (در اینجا یک نظام تمثیلات سیاسی: چه حاکم بر عمل سیاسی سوژه، چه حاکم بر نهادهای اجتماعی) اجتناب از جزمیت بود. یک نظام سیاسی دموکراتیک (در معنای وسیع کلمه، و مبتنی بر ارضای نیازهای جامعه مدنی) همواره موضعی کمیت‌گرایانه در قبال ارضای نیازها می‌گیرد و هرچند در سطوح بالاتر (دموکراسی‌های پیشرفته‌تر) می‌کوشد تا این کمیت‌گرایی افراطی را، البته نه با کیفی‌سازی خواست، بلکه با ملاحظه و به رسمیت‌شناسی گزینشی استثناها و حاشیه‌ها، جبران کند، اما همچنان چشم به خواست پدیدار شده اکثریت دارد. همچنین می‌دانیم که در سطحی دیگر خود این خواست نیز محصول نوعی پروپاگاندای فرهنگی و سیاسی و برساخته نیروهای موثر است. اما خطر برای نظام‌های غیردموکراتیک، به ویژه آنها که می‌کوشند از ارضای امیال توده‌ها فراتر روند، و دولت را به سطح جامعه مدنی فرونکاهند، این است که از آنجا که توده‌ها را فریب‌خورنده، سطحی‌نگر و صرفاً به دنبال ارضای امیال نازل می‌پندارند، ساده‌ترین راه را در سلب حق انتخاب آنها می‌یابند. این خطری بسیار بزرگ است که پاشنه آشیل تقریباً تمام تجربه‌های غیردموکراتیک پیشرو و یکی از عوامل انحطاطشان بوده است. نکته اینجاست که چگونه می‌توان بدون فروکاستن شأنیت عمل سیاسی (از عمل یک فعال سیاسی منفرد گرفته تا نهاد دولت) به ارضای میل

نازل (در معنای سطوح اول و دوم شناختی) اکثریت، از دچار شدن به استبداد و نفی حق تعیین سرنوشت هر فرد اجتناب کرد. به بیان دیگر، چگونه می‌توان هم از حق انتخاب فردی دفاع کرد و هم به هر نتیجه‌ای که از انتخاب افراد حاصل می‌شود تن نداد. اینجا دقیقاً باید بین این سه مفهوم تمایز قائل شد: حق انتخاب، شیوه انتخاب و محتوای انتخاب. به بیان دیگر، می‌توان (و حتی باید) شیوه و محتوای انتخاب فردی را افراد یا اکثریت را قویاً به چالش کشید، اما در عین حال قویاً (حتی تا پای جان) از حق انتخاب همان افراد دفاع کرد. دو سوی دموکراسی لیبرال تقلیل‌یافته به خواست جامعه مدنی (دیکتاتوری اکثریت) و استبداد (حتی پیشرو و آرمان‌گرایانه: دیکتاتوری اقلیت) این تمایز میان حق و محتوا را نادیده می‌گیرند: یکی از هر دو دفاع می‌کند و دیگری هر دو را نفی می‌کند.

همان‌گونه که مشاهده کردیم، داشتن حق انتخاب، نه حقی فرعی یا اعتباری، بلکه شرط وجودی سوژه است، تا جایی که در برابر آن، اتفاقاً بدن فیزیکی سوژه یا حتی آگوی فردی اموری اعتباری و فرعی قلمداد می‌شوند. حق انتخاب و تصمیم حتی فراتر از ساحت حقوق و سیاست، همانا جوهره هستی‌شناسانه سوژه است. از این حق باید همواره حراست کرد. نه به این دلیل رایج لیبرالیستی که همه انسان‌ها ذاتاً آزادند. می‌دانیم که ابداً چنین نیست. اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها نه تنها آزاد نیستند، بلکه چنان به ناآزادی خو کرده‌اند و چنان برده امیال خویش‌اند، که حتی در مخیله‌شان نمی‌گنجد که آزادی چیست. دفاع از حق انتخاب همچنین به معنای ابراز این امیدواری اتوپایی نیست که روزی انسان‌ها آزاد می‌شوند و اکثریت با آگاهی یافتنش به شایستگی انتخاب دست می‌یابد. دستکم من نسبت به آنچه «جامعه بشری» نامیده می‌شود بسیار بدبین‌تر و ناامیدتر هستم. دفاع از حق انتخاب همگان همچنین به این معنا نیست که هر قدر هم موضع انتقادی داشته باشیم، باید در نهایت به خواست و رای اکثریت تن بدهیم. ابداً چنین نیست و

فصل ۸. سیاست

خواست اکثریت هیچ شانیت یا ارجحیتی از حیث آنچه من «ارزش» نامیدم ندارند. بلکه نکته اصلی تنها و تنها این است که دفاع از حق انتخاب همگان، کورسوی امید را برای امکان خلق و تحقق همان اندک سوژه‌های مبارزی فراهم خواهد کرد که می‌توانند اتفاقاً بر خلاف انتخاب اکثریت، دست به انتخاب بزنند. دفاع از حق انتخاب انسان، تنها شرط فراروی از انسان است: دفاع از حق انتخاب اکثریت در عین نقد رادیکال محتوای انتخابشان، با هدف حفظ امکان خلق سوژه (یا بیناسوژگانیت) اقلیت.

در همین راستا، همچنین لازم است اشاره شود که هرچند سوژه مبارز غایتی ورای ارضای نیازهای نازل (در سطوح اول و دوم) و امیال اکثریت را می‌جوید، اما در سطحی موجه (که بعداً توضیح داده خواهد شد و عجزالتاً به ارضای نیازهای بقا و امیالی مربوط می‌شود که نه تنها برای حیات ضروری‌اند، بلکه حتی برای تمهید شرایط زیستن معنادار لازم‌اند: مانند سطح نخست خوراک، پوشاک و مسکن؛ و سطح دوم میزان کار کیفاً و کمماً قابل قبول متناسب با میزان استراحت و فراغت مطلوب جهت حراست از امکان خلق سوژه‌های مبارز) خود را موظف می‌داند تا از برآورده شدن همین امور، در مقام میان‌ابزارها، نیز حراست کند. در یک کلام، یک سوژه مبارز سیاسی، ممکن است از تحقق عدالت و آزادی (در معنای متعارف لیبرالیستی و سوسیالیستی) در جامعه دفاع کند و حتی جانش را بر سر آن بدهد، در عین حال که غایت معنابخش به زندگی‌اش نه آزادی و نه عدالت (در معنای متعارف) است. مثلاً ممکن است که یک مبارز سیاسی جانش را در مبارزه با حاکمی مستبد برای دفاع از حق انتخاب همان مردمی فدا کند که اساساً نسبت به محتوای انتخابشان موضع انتقادی دارد. یا حتی فراتر، ممکن است جانش را بر سر دفاع از حق انتخاب همان مردمی فدا کند که در حال به دار آویختن اویند. در اینجا برآوردن این خواست‌های توده‌ای نازل، هرچند غایت نیستند، اما می‌توانند (البته به

شرط موجه شدن) به عنوان میان‌ابزارهایی در راستای زیستنِ معنادار و ارزشمند نقش ایفا کنند. البته در ادامه خواهیم دید که این امر تنها به شرطی ممکن خواهد بود که مبارز سیاسی از غلبه عواطف مخرب در امان بماند. تنها در این صورت است که او در عین تسلیم نشدن به محتوای تصمیم مردم یا حاکمیت، حتی از حق انتخاب جلادِ خودش در لحظه اعدام دفاع خواهد کرد و با افتخار بر سر آن جان خواهد داد.

این اصل همچنین موبد دفاع از گشودگی سیاسی، یا ایستادگی در برابر هر شکلی از انسداد سیاسی است. مسئله دفاع از گشودگی، در سطحی ابتدایی همان دفاع از آزادی بیان و رفاه حداقلی جهت حفظ امکان مبارزه است. در این سطح مبارزه سیاسی با بسیاری از شبه‌مبارزات سیاسی در جهان همسوست. اشاره شد که هدف از مبارزه سیاسی عدالت یا آزادی نیست. این میان‌ابزارها تنها در مقام بسترِ حامی مبارزه عمل می‌کنند. اما از یک سو، در شرایطی خود آنها می‌توانند به ابزاری بر ضد مبارزه بدل شوند؛ و از سوی دیگر، بدون آنها نیز مبارزه هم ممکن است، هم ضروری: ممکن به این دلیل که شرط تحقق مبارزه بر هیچ بستر بیرونی‌ای متکی نیست، بلکه خود سوژه به تنهایی می‌تواند در هر وضعیتی، ولو بسته‌ترین وضعیت، ولو در جامعه‌ای سرکوب‌شده، ولو در فقر و بیماری، ولو حتی در زندانی انفرادی، مبارزه را موجه و محقق سازد و زیستش را معنا ببخشد. ضروری هم به این دلیل که عامل ضرورت‌بخش مبارزه، فارغ از مبانی موجه‌کننده‌ی اجبابی، مقابله با خود همین فضای سرکوب‌زده است. به همین دلیل است که مبارزه در فضایی بسته‌تر تبلوری بارزتر می‌یابد و معنادارتر است.

اما در سطحی فراتر، تازه در بستر این میان‌ابزارها، هدف اصلی خود مبارزه رخ می‌نماید. در این معنا، انسداد نه به معنی سرکوب سیاسی، بهره‌کشی اقتصادی، یا

فصل ۸. سیاست

محدودیت آزادی بیان و اندیشه، بلکه به معنای انسداد در بدیل‌سازی، و حتی فراتر از آن، انسداد در قدرت تخیل جمعی است. این همان وجه مشترک امروز در سرتاسر عالم است، از نظام‌های توتالیتیر گرفته تا دموکرات، از نظام‌های مذهبی گرفته تا سکولار، همه و همه، تحت تاثیر نیهیلیسم مسدودکننده، در راستای محدودسازی، همشکل‌سازی و سرکوب توان خلاقه (چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی) می‌کوشند. این سرکوب توان خلاقه و تخیل جمعی-فردی نباید پشت نقابی از کثرت آثار هنری آوانگارد یا خلق بازی‌های زرگری جدید پنهان شود. ایده اصلی موجه‌سازی نظام تمثیلات نیز همین است. بدون این موجه‌سازی، توان‌های خلاقه بسیاری را شاهدیم که در عین توهم خلق به بازتولید همان نظام‌های غیرموجه جزمی مشغول‌اند. چه نبوغ‌ها و خلاقیت‌هایی که در چهارچوب محدودیت‌های از پیش فروبسته، در حال اتلاف نیستند!

مغرب‌ترین تجلی شر: اتلاف نیروها

بزرگترین آفت ناشی از انحطاط یک جامعه، یعنی غلبه نظام یا نظام‌های تمثیلات ناموجه بر ذهنیت و عینیت آن، اتلاف نیروهای خلاقه سوژه‌هاست. به بیان دیگر، جامعه خلاقانه‌ترین، پویاترین و توانمندترین نیروهای ذهنی را از ابتدا به مجاری‌ای سوق می‌دهد که اولاً برای استمرار انحطاط و حفظ اسطوره‌ها و تثبیت حاکمیتشان مفید باشند، و ثانیاً، در صورت تن ندادن این اذهان به اسطوره خوشبختی و موفقیت حاکم، دستکم علیه آن شورش موثر را به راه نیندازند. نظام آموزشی دقیقاً برای چنین امری طراحی شده است: شناخت بهترین استعدادها برای سرکوب کردنشان و منحرف کردنشان از خلق رادیکال. وعده‌های شغلی و عواملی از قبیل پول‌ساز بودن یا پرستیژ اجتماعی رشته‌ها خود ترفندی نامحسوس است برای شکار مستعدترین بدن‌ها و ذهن‌های خلاق با وعده خوشبختی تا مبدا به سراغ خلق ایده‌های خطرناک بروند؛ و البته بخش اعظم این مسئولیت بر عهده طرح‌ریزی و ارزشمند

جلوه دادن «اسطوره موقیت» است. تکنولوژی، با آنچه امروز به نام ارتباط صنعت و آموزش شهرت یافته و توجیه می‌شود، وجه دیگری از این از آن خودسازی و به خدمت گرفتن را محقق می‌سازد: سوق دادن استعدادها به سمت رشته‌های فنی، ریاضی، فیزیک و امثالهم با امید به خلق ریاضیدانی بزرگ یا دانشمندی تراز اول، همه و همه دامی است برای به انحراف کشاندن اذهان از مسئله اصلی: نوابغ ریاضیدان و فیزیکدانی که ممکن بود به جای اتلاف زندگی‌شان در کشف فلان فرمول ریاضی یا فیزیک - که البته به ظاهر گسترش مرزهای دانش را نوید می‌دهد، اما باطناً و عملاً به منافع بی‌ارزش تکنولوژی و احیاناً تن‌آسایی بشر یاری می‌رساند - به مسئله اصلی (معنای زندگی و مواجهه با مسئله حقیقی) فکر کنند، اگر حتی برنده جایزه نوبل و فیدز هم شوند، از حیث ارزش‌شناختی عمدتاً در حال اتلاف توان خلاقه‌شان‌اند. تلاش‌ها برای ارتباط علوم انسانی با صنعت، و شعار فربیکارانه کاربردی‌سازی، دقیقاً با هدف بلعیدن پس‌مانده خلاقیت‌ها و توان‌های از دست نظام آموزشی گریخته عمل می‌کند. البته انواع دیگری از این اتلاف را در تمام گوشه‌وکنارهای تاریخ، در حتی بزرگترین و عظیم‌ترین آثار معماری و هنری می‌توان مشاهده کرد.

برای مثال کلیسای بزرگ واتیکان را به یاد بیاورید. هر فردی در بدو ورود به صحن این کلیسا، مسحور و مجذوب عظمت بنای آن، مسحور شکوه معماری و بخش‌های مختلف آن، مسحور تاثیرگذاری مجسمه‌های گول‌آسای آن و مسحور زیبایی نقاشی‌های متعدد در تمام گوشه‌وکنارهای آن می‌شود که با نام بزرگترین نقاشان و مجسمه‌سازان و معماران تاریخ پیوند خورده است. می‌توان از منظر سبک‌های هنری یا خلاقیت‌های به کار رفته در این آثار ساعت‌ها و ساعت‌ها سخن گفت، اما واقعاً در برابر این پرسش که «این همه، برای چه؟» چه می‌توان گفت، جز اینکه «اتلاف عظیم‌ترین نیروهای خلاقه بشری به پای شکوهمندسازی یک نظام

فصل ۸. سیاست

تمثیلات غیرموجه و جزمی و تمامیت‌خواه». محتوای تمام آثار به یکی از غیرموجه‌ترین نظام‌های تمثیلات دینی و قصه‌تخیلی کودکان‌ای در خصوص مریم باکره و تولد و مسیح و بهشت و جهنم و آدم و حوا و به ویژه به صلیب کشیده شدن پسر خدا اشاره دارند. این همه تخیل و توان و نقاشی و معماری مجسمه‌سازی به یکباره در پیشگاه یک قصه کودکانه در یک نظام تمثیلات جزمی و ناموجه به هدر می‌روند. اینجاست که باید هشیار بود که هنر غیرمتعهد، هنر برای هنر، هنر با غایت لذت و زیبایی، فریمان ندهد. مبارزه راستین علیه وضعیت شکل‌دهنده نظام‌های تمثیلات غیرموجه مبارزه با همین قسم اتلاف توان‌های بشری است، حال هر قدر هم که این آثار باشکوه، زیبا و خلاقانه باشند، تنها و تنها به عظیم‌تر ساختن و باشکوه ساختن «شتر»، یعنی سیطره یک نظام تمثیلات غیرموجه سرکوبگر، یاری رسانده‌اند. برای اینکه انصاف را در این خصوص رعایت کنم، باید به نمونه‌ای سکولار نیز اشاره کنم:

اگر فرد اندکی از همان کلیسای باشکوه واتیکان فاصله بگیرد، و به کلوستوم باستانی پای بگذارد، چه می‌بیند؟ عظمتی از ستون‌ها و نماها و سنگ‌ها و ظرافت‌ها که می‌توان ساعت‌ها و ساعت‌ها درباره ابعاد مختلف آن داد سخن داد. اما برای چه؟ احتمالاً اینجا بزرگترین قتل‌گاه تاریخ است که در مساحتی چنین اندک چندصد هزار تن در پیش چشمان مردمان متمدن رُم به لت‌وپار کردن یکدیگر مشغول بوده‌اند با هدف ارضای نیاز وحشیانه توده (لذت اعمال خشونت) بر اساس یک نظام تمثیلات غیرموجه و جزمی. می‌توان حتی به نمونه‌ای مدرن‌تر اشاره کرد. اگر از همان کلوستوم کمی به سمت شمال غرب حرکت کنیم، در میانه خیابان‌ها و یا دل کورسو، به ناگاه خود را در چنگال فروشگاه‌ها، برندها و تابلوهای تبلیغاتی مُدِها گرفتار خواهیم یافت. این حجم عظیم از کثرت فرم‌ها و رنگ‌ها و درخشش نورها و ویرین‌های لباس (انواع کنفش‌ها، پالتوها، شلوارها، پیراهن‌ها، کلاه‌ها، دستبندها و

غیره) شگفت‌انگیز است. بازهم می‌توان ده‌ها هنرمند را گرد آورد که ساعت‌ها و ساعت‌ها دربارهٔ عظمت و خلاقیت و زیبایی این محصولات سخن بگویند. اما بازهم واقعاً در برابر این پاسخ که «این همه، برای چه؟» چه می‌توان گفت، جز اینکه برای ارضای «ظاهر بینانه‌ترین شکل خودنمایی»؟ آیا در این خصوص هم نمی‌توان گفت که این همه چیزی نیست جز «اتلافِ عظیم‌ترین نیروهای خلاقه بشری به پای شکوهمندسازی یک نظام تمثیلات غیرموجه و جزمی و تمامیت‌خواه مصرف‌گرا»؟ این اتلاف که در ابتدا ژستی به‌ظاهر آزادانه و انتخابی به خود می‌گرفت، در گام بعدی به نوعی تعرض بدل می‌شود. تعرض‌های ایدئولوژیک در تابلوهای خیابانی و فضای شهری مثلاً در یک نظام استبدادزده دینی، به مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر و کم‌اثرتر از تعرض‌های ایدئولوژیک در تابلوهای خیابانی و فضای شهری یک نظام سکولار سرمایه‌دارانه مصرف‌گراست. همان‌گونه که اشاره شد، البته یک نظام تمثیلات سودمحور سرمایه‌دارانه مصرف‌گرا، هیچ تفاوت ماهوی‌ای با یک «دین» همراه با تمام کارکردها و شاخصه‌هایش، فریب‌ها و وعده‌هایش، تهدیدها و امیدهایش، نظام ارزش‌شناختی ناموجه و جزمی‌اش، و در نهایت، خشونت عریان یا پنهانش ندارد. اگر چشم‌ها را بکشاییم، این تعرض وجهی کاملاً اجباری و تحمیلی به خود می‌گیرد. شما نمی‌توانید شهر (در اینجا مثالِ رُم صرفاً نمونه‌ای است از تمام شهرهای بزرگ جهان، از لندن گرفته تا نیویورک، از شانگهای گرفته تا توکیو) را بدون تجربهٔ خشونت‌آمیزِ بصری این دست تابلوهای تبلیغاتی و فروشگاه‌ها تجربه کنید. حتی فراتر، در اکثر قریب به اتفاق فرودگاه‌های بزرگ جهان، پس از دریافت کارت پرواز و عبور از گیت بازرسی، مسیر اصلی حرکت به سوی گیت سوار شدن، فقط و فقط از میان فروشگاه‌های مشهور به فری‌شاپ می‌گذرد. هیچ راه دم‌دست دیگری وجود ندارد، شما به اجبار مجبور می‌شوید این فوران پرزرق‌وبرق اودکلن‌ها و کفش‌ها و محصولات

فصل ۸. سیاست

الکترونیکی را تجربه کنید تا به گیت سوار شدن برسید. اگر این نوعی تجاوز سازمان‌یافته ایدئولوژیک نیست پس چیست؟

مبارزه در راستای گشودگی فضا، دقیقاً مبارزه علیه همین تجاوز و سرکوبگری بدیهی جلوه‌داده‌شده و ائتلاف نیروها و مصادره فریکارانه امکانات خلاقانه به نفع استمرار انسداد، ممتنع نشان دادن هر گونه آلت‌رناتیو موجه برای آن و حفظ وضع موجود با تمام اقمار و ارکان آن، از فرهنگ گرفته تا اقتصاد، از اخلاق گرفته تا سیاست، از نظام‌های دینی گرفته تا نظام‌های ضددینی و غیردینی، و از علم نوکر تکنولوژی گرفته تا هنر نوکر مصرف، و در یک کلام، مبارزه در راستای اولاً افشای فریب نهفته پشت قطعیت تمامیت‌خواهانه و بداهت پوشالی تمام نظام‌های تمثیلات غیرموجه و جزمی، و ثانیاً خلق بدیل‌های نوین برای بازهاسازی این نیروهای خلاقه بشری و خلق امکان‌هایی تازه برای سوق یافتنشان به سوی موجه‌سازی و غنابخشی به نظام‌های تمثیلات تازه در راستای زیستن معنادار و ارزشمند است.

همچنین در اینجا لازم است نکته‌ای درباره «ماندن یا رفتن» مبارز مطرح کنم. روشن است که این نظام از هیچ رویکرد ناسیونالیستی‌ای دفاع نمی‌کند. اما این بدان معنا نیست که مبارز بی‌وطن است. البته مبارز حق دارد هرکجا که خواست برود و بزید و مبارزه کند. اما اجازه دهید پرسش را از این سو مطرح کنم: یک مبارز با چه توجهی می‌تواند یک وضعیت سیاسی-جغرافیایی را ترک کند؟ تنها با این توجیه که در فلان وضعیت مبارزه ناممکن است. اما نکته اینجاست که مبارزه در هر وضعیتی ممکن است؛ و چه بسا در وضعیت‌های پرتنش‌تر، مبارزه معنادارتر، موجه‌تر و موثرتر است. مبارزی که مدعی است به دلیل شرایط بسیار دشوار سیاسی یا اقتصادی کشورش را ترک می‌گوید تا در جای دیگر به زیستن معنا ببخشد، مانند پزشکی است که شهرش را به بهانه شیوع بیماری یا افزایش بیماران ترک می‌گوید!

مسئله بر سر اولویت بخشیدن یک جا به جاهای دیگر نیست (مبارز باید تا جایی که می‌تواند سفر کند و امکانات زیست و جهانش را گسترش دهد)، مسئله بر سر فرارهای فرافکنانه و توجیهات بی‌اساس است. مبارز کسی است که می‌ماند و با زیستش و تصمیماتش مبارزه می‌کند و با خود می‌گوید: «این وضعیت توست. آن را بپذیر. هیچ قدرتی در جهان نمی‌تواند زیستن معنادار را، یعنی آگاهی، آمادگی و آزادی‌ات را از تو سلب کند، حتی اگر در تامین مایحتاج اولیه‌ات در مضیقه‌ای، حتی اگر مردم یا حکومت فشار بیشتری را بر تو وارد می‌سازند، حتی اگر در زندانی، بازم هیچکدام توجیهی برای فرار نیست، چراکه هیچکدام امکان زیستن معنادار و مبارزه را از تو سلب نکرده‌اند و چه بسا به همین دلیل، ماندنت را موجه‌تر و به زندگی و مبارزات معنای مضاعف بخشیده‌اند». و تاریخ معاصر خود ما پُر است از سرگذشت مبارزانِ جان بر کفی که با توجیه حفظ جانشان از کشور گریختند تا جایی دیگر مبارزاتی جدی‌تر را رقم بزنند، اما اکنون از آنها جز ذهن‌ها و بدن‌هایی بی‌اثر، فاقد خلاقیت و توان غنابخشی و آلترناتیوسازی، چیزی باقی نمانده است و هرچند حیات بیولوژیک‌شان را حفظ کرده‌اند اما مبارزه را به کلی وانهاده‌اند: یا با تقلیل دغدغه‌هایشان به زیست روزمره، یا با درجا زدن رقت‌انگیز در همان اوام خوش‌خیالانه‌شان از مبارزات سیاسی به مثابه خاطرات نوستالژیک. با تمام این اوصاف، یک مبارز خود باید تصمیم بگیرد که کجا مبارزه‌اش معنادار است و چه بستری برای عینیت‌بخشی به توانِ خلاقه و متعهدانه‌اش بهینه است. و البته هر فرد نیز حق دارد که انتخاب کند که مبارز - در معنای مد نظر این متن - باشد یا نباشد.

اصل سوم مبارزه سیاسی: تاب‌آوری اجتناب از اتوپیا اندیشی

در اوایل این فصل بحثی را به نقد ایده اتوپیا اختصاص دادیم. اکنون - پس از تاکید بر پذیرش مسئولیت ضرورت و حق انتخاب هر سوژه بالقوه - به پشتوانه آن بحث می‌توانیم نتایج آن را به یک اصل تبدیل کنیم. اجتناب از اتوپیا اندیشی در عمل

فصل ۸. سیاست

سیاسی، بسیار دشوار است و از همین رو باید آن را به کمک توجیه نظری و تمرینات عملی تاب آورد. در یک کلام، عمل سیاسی نباید نه برای توجیه نظری و نه برای ایجاد انگیزه عملی به ایده اتوپیا متوسل شود. در این معنا، سوژه سیاسی نگران نتیجه عملش نیست. او در نتیجه عمل سیاسی اش چه از جامعه یا نهادهای مستقر پاداش بگیرد چه مجازات شود، حتی اندکی در عزمش برای معنادار و ارزش مدار زیستن خللی وارد نمی سازد. آنگاه که او به عمل دست می زند، تمام توانش معطوف به موجه بودن خود عمل و ارزشمند بودن زیستش است، نه معطوف به نتایج و دستاوردها و پاداش ها و مجازات ها. در این معنا او همواره در آستانه نیستی ایستاده است و بدین طریق خود نهیلیسم را خلع سلاح می کند. هر کس بخواهد می تواند نگران فردایش باشد، اما یک مبارز دلمشغول زیستن اکنونش است، هر چند نه اکنونی بی واسطه، بلکه اکنونی برساخته از مواجهه گذشته نگرانه از منظر آینده بصیرتمندانه پیشگویی شده. در این معنا عمل سیاسی باید هر لحظه خودموجه باشد و از آفت پشیمانی مصون باشد.

چنین موضعی فاصله بحران ساز میان هدف و وسیله را از میان برمی دارد. فاصله هدف و وسیله، همواره عذری برای هرگونه تخطی و خیانت فراهم می آورد. نکته اینجاست که هیچ عمل (یا وسیله) ناموجهی را نمی توان با ارجاع به یک غایت (خیر) توجیه کرد. در این معنا هدف وسیله را توجیه نمی کند، چراکه تجربه نشان داده است، وسیله توجیه شده حتی خود هدف را نیز مصادره و منحرف می کند. مانند نظام های سیاسی ای که برای تحقق آرمان آزادی و عدالت به عرصه آمدند، اما بعدها همان آزادی و عدالت را به پای اولویت حفظ خودشان قربانی کردند. حتی در سطحی فراتر، می توان به پرسش «آیا هدف می تواند وسیله را توجیه کند؟» اینگونه پاسخ داد: تنها هدفی موجه است که خود وسیله، یعنی خود عمل سیاسی کنونی، باشد.

با وسایل «ناموجه» نمی‌توان عمل «موجه» انجام داد. این امر همچنین بدین معناست که در مبارزه سیاسی، هر عملی برآمده از خشم، نفرت، عشق، کینه و فریب باید به چالش کشیده شود: حتی اگر نتیجه یا هدف این حملات یا نتایجشان موجه جلوه داده شود. چراکه این مبارزه یا به دلیل سوءاستعمال از وسایل شکست خواهد خورد و به ضد خویش بدل خواهد شد، یا در صورت پیروزی ظاهری نیز، چون نمی‌تواند عناصر پیشبرنده‌اش را از ذاتش جدا کند، همان خشم، نفرت، عشق، شیفتگی، کینه و فریب را در بطن مبارزه و نتایجش حفظ و بازتولید خواهد کرد. غلبه این عواطف دقیقاً به این دلیل ناموجه است که هم علیه آگاه بودن سوژه عمل می‌کند، هم رفتار او را به بند واکنش‌های عاطفی می‌کشاند و در نتیجه، علیه آزادی عمل می‌کند.

اینجا لازم است تا تذکری در خصوص عواطف موسوم به مثبت و منفی داده شود. هرچند نیروهای سیاسی برای اهداف خود همواره می‌کوشند تا نفرت و کینه و خصومت افراد را علیه دشمنانشان تحریک و تشدید کنند، اما در سوی دیگر، عمدتاً در جبهه سیاست‌زدوده منفعل و داعیه‌داران «آرامش و رهایی»، این سخن که عمل (سیاسی یا غیر سیاسی) نباید بر اساس نفرت و کینه و خصومت صورت پذیرد، بسیار رایج است. نکته اینجاست که در نقد عمل بر اساس کینه و نفرت، به جای آن، عمل بر اساس عشق و شیفتگی توصیه می‌شود. ما پیش‌تر به نقد شعار رایج «به همگان عشق بورز» پرداخته‌ایم، اما آنچه مبارزه سیاسی، در معنای مد نظر ما، را از این رویکردها متمایز می‌کند این است که دقیقاً به همان اندازه که عمل تحت تاثیر نفرت و کینه مورد انتقاد است، عمل تحت تاثیر عشق و شیفتگی نیز ناآگاهانه و ناآزادانه (در بند عواطف)، و در نتیجه، غیرموجه است. در حقیقت تفاوتی ندارد که عاطفه‌ای که بر سوژه غلبه می‌یابد و آزادی و آگاهی او را به بند می‌کشد، عشق باشد یا نفرت، خشم باشد یا دلدادگی، کینه باشد یا شیفتگی، همه و همه سوژه را به

انقیاد عواطف و امیال درمی آورند. باز هم باید تکرار کنیم که مسئله عمل بر ضد عواطف، یا بدل ساختن انسان به سوژه‌ای بی‌عاطفه و بی‌احساس نیست (که نه تنها ممکن نیست، بلکه موجه هم نیست)، بلکه مسئله ایستادگی در برابر غلبه عواطف و انقیاد سوژه و از دست رفتن آزادی و آگاهی اوست. مسئله این است که اگر عاطفه‌ای هم سر برآورد، سوژه بتواند به سرعت آن را مشاهده کند و بدین طریق آگاهی و آزادی را حفظ کند. در نتیجه، نقد غلبه خشم و نفرت، نه در معنای عرفی تن ندادن به عواطف منفی و در عوض، پناه بردن به عواطف مثبت، بلکه نقد غلبه منفعل‌ساز هر شکلی از عاطفه است: غلبه عشق به همان اندازه مخرب و ناموجه است که غلبه نفرت (و مگر نه اینکه در حکومت‌های فاشیستی، بسیاری از خشونت‌های حکومتی ناموجه و کین‌توزانه عملاً نیروی خود را از عشق و شیفتگی توده‌وار به شخص حاکم اخذ می‌کردند). اینجا نیز باید مرزی تازه کشید، نه میان عشق و نفرت، بلکه میان غلبه عشق-نفرت و مقاومت مبارز در برابر این غلبه یافتن با حراست از آزادی و آگاهی. البته بحثی که می‌توان به عنوان مکمل به این مطلب افزود، رابطه درونی و همدستی پنهان خود عشق و نفرت، و تبادل آنها به یکدیگر است. همچنین شاید به ذهن مخاطبان این پرسش برسد که «مگر نه اینکه عشق و نفرت و خشم دارای نیروهای عظیمی هستند، پس چرا این نیروها را در راستای اهداف خودمان کانالیزه نکنیم؟» این عذر و بهانه‌ای است که از سوی عمده فعالان سیاسی، دینی، فرهنگی و حتی هنری مطرح می‌شود. آنها کوشیده‌اند این نیروهای عاطفی عظیم را درون مجاری مدنظر خودشان هدایت کنند. نکته اما اینجاست که خود این نحوه هدایت عواطف عملی ناموجه و ضدسوژه است. نباید فراموش کرد که آرمان «توجه هدف توسط وسیله» که به خود اجازه می‌دهد برای تحقق هدف از هر وسیله‌ای (ولو مبتنی بر حماقت یا فریب یا تحریک عواطف) استفاده کند، این حقیقت را نادیده می‌گیرد که اولاً به وسیله بدل ساختن سوژه دقیقاً ضد آزادی او عمل می‌کند، حالا هدف غایی هر چه می‌خواهد باشد. ثانیاً وسیله در تحقق هدف

صرفاً وسیله نیست، بلکه چیزی از خود را درون هدف جای می‌دهد. به بیان دیگر، اگر به بهانه تحقق یک هدف والا به دروغ یا فریب به عنوان وسیله توسل بجوییم، این فریب در بطن تحقق هدف نیز خود را بازتولید خواهد کرد. این امر در خصوص عواطفی از قبیل عشق و نفرت و خشم به مراتب بارزتر است. آنگاه که فرد عملی را به واسطه غلبه عواطف انجام می‌دهد، این عواطف پس از انجام آن عمل از بین نمی‌روند یا محو نمی‌شوند، بلکه در خود عمل، در نتیجه آن، در بطن نیروهای منتج از آن، باقی می‌مانند. به همین معنا، در مبارزه سیاسی چیزی به نام نفرت موجه یا خشم موجه یا عشق موجه وجود ندارد. البته می‌توان از خشونت موجه سخن گفت، به این شرط که به جای تکیه بر نفرت و خشم، بر آگاهی، آمادگی و قاطعیت سوژه در یک نظام تمثیلات موجه مبتنی باشد. در این خصوص ذکر توضیحی ضروری است.

اشاره شد که نقد مداخله خشم، نفرت و کینه لزوماً و منطقاً به معنای اجتناب از خشونت نیست. خشونت در شرایطی (به‌ویژه در شرایط مقاومت یا دفاع) موجه است و حتی ممکن است یگانه شیوه تحقق مبارزه باشد. حتی اگر رویکرد خشونت‌پرهیز را نیز ملاک قرار دهیم، می‌توان نشان داد که اعمال خشونت سریع و قاطع و مشخص در برخی مقاطع از میزان بیشتری از خشونت مستمر جلوگیری می‌کند. از سوی دیگر، خشونت‌پرهیز در مقابل خشونت جاری چه می‌گوید؟ آیا اگر او نتواند آن خشونت را متوقف کند، مسئولیت آن را خواهد پذیرفت؟ پس یک فعال سیاسی، حتی اگر دست به ترور موجه می‌زند، عملش باید مشفقانه باشد. این تفکیک صرفاً نیت‌گرایانه نیست، بلکه به موجه‌سازی عمل بر اساس یک نظام تمثیلات موجه ارجاع دارد. و آیا کاری از این دشوارتر وجود دارد که یک فعال سیاسی در نهایت همدلی و شفقت، به قاطعانه‌ترین شکل برخورد کند؟ این مهم فقط به شرطی محقق می‌شود که سه شرط آگاهی، آمادگی و قاطعیت همزمان

فصل ۸. سیاست

حاضر باشند. مانند پزشک متعهدی که هرچند درد بیمار را می‌بیند کارد را فرو می‌برد یا قاضی‌ای که علی‌رغم استیصال مجرم و درک شرایط او، مشفقانه و همدلانه، با هدف دفاع از جامعه، حکم اشد مجازات را صادر می‌کند. عمل سیاسی رادیکال شدت‌مند منافاتی با همدلی و فهم متقابل و حتی شفقت ندارد. شاید بعد از مطالعه این عبارات، به ناگاه تصویر یک افسر نازی تأثرناپذیر در کوره‌های آدم‌سوزی، یا تصویر قاتلی که باطناً معتقد است سوژه‌ها را برای نجات خودشان به قتل می‌رسانده، یا تصویر شکنجه‌گر بی‌رحمی که با وضو و در کمال آرامش مومنانه به سراغ زندانیان می‌رود، به ذهن مخاطب متبادر شود. البته اصل نگرانی، اگر بتواند با پروپاگانداي ضدخسونت و رحم منفعلانه فاصله‌گذاری کند، قابل دفاع است. اما اینکه به چه دلایلی مبارز مدنظر این نظام به موارد فوق بدل نخواهد شد، نه در این بخش، بلکه در بخش‌های دیگر موجه‌سازی ایده و عمل حتی‌المقدور ترسیم شده است. همچنین باید اشاره کرد این قاعده که هیچ نفرت، کینه یا خشمی نباید انگیزه عمل سیاسی باشد یا حتی با عمل سیاسی همراه باشد، صرفاً شعاری توخالی یا اندرزی اخلاقی نیست. درک دقیق مفهوم «دشمن» (در ادامه بخشی را به معنای آن اختصاص خواهیم داد)، به ما نشان خواهد داد که چگونه نه موعظه‌های پوچ اخلاقی، بلکه آگاهی سوژه است که می‌تواند شفقت را به جای نفرت بنشانند. اولاً به این دلیل که هدف نه نابودی «این» به نفع «آن»، بلکه معنابخشی و ارزش‌بخشی به زیستن است: در گام نخست، زیستن خود سوژه، در گام دوم زیستن بیناسوژگانیته هم‌پروبلماتیک سوژه، و در گام سوم زیستن همه موجوداتی که قابلیت سوژه شدن دارند. در واقع همان فرد یا نهادی که دشمن فرض می‌شود، خود قربانی و محصول همان وضعیتی است که سوژه نیز هم محصول آن است و هم در حال مبارزه با آن. و در نتیجه، ثانیاً به این دلیل که خشم، کینه یا نفرت خطاب به یک ابژه، همواره سلسله علی‌ومعلولی برساننده آن را نادیده می‌گیرد و به واسطه ناهشیاری و تبلی فکری و میل به ارضای زودرس، عواطف را به یک جزء یا حلقه

از زنجیره تقلیل می‌دهد و تراکم میل را تخلیه می‌کند. این همان سلسله‌ای است که همه چیزهای دیگر را، حتی خود سوژه مبارز را، موجب ساخته است. نفرت از ابژه مشخص نمونه‌ای بسیار ویژه است که لازم است اندکی بیشتر بدان پرداخته شود.

اشاره شد که نفرت ناشی از نوعی جهل است: جهل نسبت به عوامل ضرورت‌بخش عمل یک فرد. چه ابژه نفرت یک رهبر سیاسی دور از دسترس باشد، چه حتی یک بنیانگذارِ مرحوم، چه یک رقیب سیاسی، پلیس یا بازجوی ملموس. آگاهی ضرورت را آشکار می‌سازد و قربانی بودن خود ابژه نفرت را. برخلاف تبلیغات رایج، نفرت یگانه موتور محرکه عمل سیاسی نیست. می‌توان علیه یک فرد عمل کرد، نه به مثابه یک فرد، نه با تکیه بر خشم و نفرت، بلکه به مثابه یک نیروی مقتضی بالذات، و چه بسا مشفقانه. آنگاه که در اوج عمل سیاسی، نگاهت به آن کس یا جریانی که دشمن می‌پنداری از سر شفقت باشد، عمل سیاسی ات تازه شاید امکان رادیکال، راستین و آگاهانه بودن داشته باشد. تازه شاید بعدها با رشد آگاهی دریایی که حتی در میانه نبرد می‌توانی درک کنی که علت برساننده تو و دشمنت یکی است. این تو را از نبرد بازمی‌دارد، اما تو را از عواطف کور و جهل مصون می‌دارد.

این موضع البته خلاف‌آمد تاریخ فعالیت سیاسی است. متداول‌ترین واکنش انسان‌ها در عرصه سیاسی، ابراز عشق و نفرت به افراد است. این عشق و نفرت به ویژه صرف افراد تکیه‌زده بر قله‌های قدرت می‌شود. بالاترین تمرکز چنین عواطفی، عمدتاً معطوف به بالاترین راس هرم قدرت می‌شود: حاکم. حاکم در نوسانی است میان عشق و نفرت. در زمانه اوج سرمایه اجتماعی، حاکم محبوب و معشوق توده‌ها و منفور اقلیت است و در زمانه افزایش شکاف حاکمیت و ملت، حاکم به شخصیتی منفور از سوی همان توده‌ها و محبوب اقلیت وفادارش بدل می‌شود. این

فصل ۸. سیاست

امر ربط چندانی به نوع حکومت ندارد: از حکومت دموکراتیک گرفته تا پادشاهی، قدرتمندترین شخص کشور، چه شاه باشد چه رئیس‌جمهور، البته با درجات مختلف، ابژه عشق و نفرت توده‌هاست.

اما سوال این است که مگر فرد واقعاً چیست؟ آیا فرد واقعاً قدرتی دارد؟ آیا فرد اراده‌ای دارد؟ آیا فرد اصلاً در سیاست وجود دارد؟ همانگونه که در تعریف و تبیین خود سوژه روشن شد، در حقیقت، فرد خود محصول وضعیت، نهاد و طبقه‌ای است که از آن برخاسته و بر اساس آن عمل می‌کند. فرد توهم نیست، فرد وجود دارد، اما منشاء عمل فرد را باید به نهاد چندوجهی فعالی نسبت داد که فرد تجلی آن است. به همین دلیل هگل فردیت را «دقیقه‌ای صوری از عمل به طور کلی» معرفی می‌کند. حال جماعتی که عشق و نفرت را به فرد، به خود فرد (چه در قالب حاکم، چه در قالب دشمن این حاکم) معطوف می‌کنند و آرزوی مرگ یا طول عمر برای او دارند، دقیقاً گرفتار شدیدترین شکل سطحی‌نگری هستند. آنها تصور می‌کنند این فرد است که تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. آنها ماهیت عمل را به صورت ظاهری تقلیل داده‌اند، گویی ماهیت طول یک خط را به یک نقطه بی‌امتداد. مبارز سیاسی حتی اگر علیه یک فرد هم دست به عمل می‌زند، نه از سر خشم و نفرت تقلیل‌گرایانه، بلکه به واسطه آن است که یک فرد را آگاهانه به عنوان نماد یا گرگه‌ای نیروهای می‌داند که بازآرایی موجه آنها، و در نتیجه تغییر وضعیت، در گرو از محوریت انداختن (یا نوعی از جا در رفتگی) اوست.

در تجربه تاریخی ما جالب اینجاست که همان‌ها (البته احتمالاً نه همان افراد، بلکه همان سطحی‌نگری‌ای که افراد مصادیقش هستند) که زمانی با نفرتی بی‌سابقه آرزوی مرگ حاکم را می‌کردند و آن را جار می‌زدند (و وطن‌شدن وطن را تنها منوط به کفن شدن او می‌دانستند)، اکنون سال‌ها پس از مرگ همان حاکم، بر روحش

رحمت می‌فرستند و آرزوی مرگ طرف مقابلی را دارند که زمانی شیفته‌وار در حال پرستش‌اش در آسمان‌ها بودند. این تکرار تاریخ، که ناشی از همان «فقدان تجربه سیاسی» است، اکنون وجهی هم‌زمان کمیک-تراژیک یافته است. نگاه عمیق‌تر، از یک سو، در پس افراد، نیروها را تشخیص می‌دهد و عرصه سیاست را نبرد نهادها و نیروها می‌داند، و از سوی دیگر، از تسلیم شدن در برابر عواطفی همچون عشق و نفرت اجتناب می‌کند. با این مقدمات اکنون می‌توان به بحث از «دشمن» پرداخت.

دشمن‌شناسی

یکی از واژه‌های کلیدی و پرکاربرد در ادبیات سیاسی «دشمن» است. اینکه دشمن کیست، بستگی به مرزهای هویت‌ساز «من» دارد. به طور کلی یک عامل (اعم از فرد یا مجموعه افرادی که خود را ذیل یک هویت مشترک قومی، زبانی، نژادی، دینی، طبقاتی، نهادی و غیره جای می‌دهند)، هر نیرویی (اعم از فرد یا مجموعه افرادی که ...) را که مانع تحقق خواست خود بدانند، دشمن می‌پندارد. طبیعی است که این عامل برای تحقق خواست خود، در مقابل دشمن می‌ایستد و می‌کوشد تا دشمن را تضعیف و عملش را خنثی سازد. این نقطه آغاز نبردها، جنگ‌ها و تنش‌ها بین افراد یا جوامع است. این تضعیف و خنثی‌سازی ممکن است به مقاومت، سرکوب، حذف یا سایر روش‌های مقابله منتهی شود. از حیث تبیین علی متعارف نیز می‌توان ادعا کرد که «دشمن» عمدتاً عاملی است که علیه علل موجبه تحقق میل من (یا ما) عمل می‌کند. به ویژه اینکه به دلیل محدودیت منابع بقا یا لذت (یا حتی در زمان وفور منابع، به دلیل زیاده‌خواهی بی‌انتهای ذاتی میل من یا دیگران)، همواره نبردی بر سر منابع در جریان بوده است: دشمن حاصل این نبرد است. اما در ادبیات سیاسی، دلالت‌های این اصطلاح محدودتر می‌شود. به بیان دیگر، من بخش قابل توجهی از نیروهای مانع تحقق خواستم را دشمن نمی‌دانم: مانند

فصل ۸. سیاست

نیروهای طبیعی. برای مثال، من می‌خواهم پرواز کنم، اما به دلیل گرانش نمی‌توانم چنین کنم، اما آیا من «گرانش» را دشمن خود می‌دانم؟ اما اگر من توان پرواز داشته باشم و کسی پایم را محکم نگه داشته باشد تا نتوانم بپریم، ممکن است او را دشمن خود بدانم و سعی کنم نیروی منع‌کننده‌اش را به نحوی خنثی کنم. این مرز کجاست؟ آیا می‌توان گفت من عوامل طبیعی را دشمن نمی‌پندارم حال آنکه عوامل انسانی را دشمن می‌پندارم؟ در مورد حیوانات چه؟ آیا آنگاه که خرسی وحشی در میانه جنگل به من حمله می‌کند، او را «دشمن» نمی‌پندارم؟ همچنین تا چه حد دشمنی را تعمیم می‌دهم؟ اگر مثلاً همسایه‌ام به من آسیبی برساند، صرفاً «او» را دشمن فرض می‌کنم یا کل خانواده‌اش را؟ یا اگر هم‌قوم یا هم‌دین من نباشد، آیا کل آن قوم یا دین را دشمن خواهم پنداشت؟ علاوه بر این، تا چه سطحی این دشمنی را بسط می‌دهم؟ فرض کنید، سنگی به سرم اصابت کند. قاعدتاً من این سنگ را دشمن نمی‌دانم، بلکه آن کس که آن را پرتاب کرده دشمن می‌پندارم. اگر به جای فرد پرتاب کننده، مثلاً عاملی طبیعی، مانند باد، علت اصابت سنگ به سر من باشد، آیا بازهم عامل را دشمن می‌پندارم؟ به نظر می‌رسد من عواملی را دشمن می‌پندارم که به آنها اراده یا تصمیم نسبت می‌دهم. مثلاً یک حیوان ممکن است دشمن باشد، اما مثلاً رودخانه خروشانی که در حال مستغرق ساختن من است، دشمن محسوب نمی‌شود.

پس آنچه باعث می‌شود فرد یا گروهی را دشمن بنامم، فهم نوعی احساس دشمنی ارادی است. برای مثال، نزد کودکان شاهد هستیم که آنها حتی زمانی که مثلاً پایشان به لبه میز می‌خورد، ممکن است نسبت به میز واکنش نشان دهند و لگد یا دشنامی حواله‌اش بکنند یا حتی بخواهند آن را مجازات کنند. علت این امر نیز با منطق فوق منطبق است. کودکان به دلیل رویکرد آنیمیستی‌ای که در قبال جهان دارند، تمایل دارند به واسطه نوعی همذات‌پنداری به همه موجودات اراده و به همه

رفتارها نیتی نسبت دهند. این امر البته در سنین بالاتر نیز به اشکال دیگری به چشم می‌خورد که مبتنی بر نظام تمثیلاتی است که فرد دانسته یا نادانسته بدان باور دارد. اما به هر حال، ما تمایل داریم که عاملی را دشمن بنامیم که به اعمالش علیه خودمان اراده و تصمیم نسبت دهیم. همچنین تمایل داریم به این رفتار نوعی «حس دشمنی» نسبت دهیم. رفتاری که با حس دشمنی انجام می‌شود، از نظر ما دشمنانه‌تر و شایسته واکنشی شدیدتر از رفتاری است که بدون حس دشمنی انجام می‌شود. به همین دلیل است که در زبان فارسی، برای مثال در فرهنگ سخن، نخستین تعریف برای واژه «دشمن» چنین است: «آنکه نسبت به کسی یا چیزی حس مخالفت، بدخواهی و کین‌توزی دارد»^۱. مثلاً اگر کسی در میانه یک اختلاف پایش را روی پایمان بگذارد، این رفتار را دشمنانه می‌دانیم، اما اگر در میانه شلوغی یک وسیله نقلیه عمومی فردی سهل‌انگارانه، دقیقاً به همان شکل، پایش را روی پایمان بگذارد، هرچند دردش را حس می‌کنیم و شاید واکنشی هم نشان بدهیم، اما آن رفتار را دشمنانه نمی‌دانیم. بحث «عذرخواهی» نیز شاهدهی است بر همین مدعا. اگر رفتار فردی آزارمان داده باشد، میان اینکه او پس از آن رفتار از ما عذرخواهی کند یا نکند، تفاوت بسیاری وجود دارد. می‌توان این مباحث را عمدتاً در حوزه روانشناسی فردی و اجتماعی ادامه داد، اما تا آنجا که به بحث حاضر بازمی‌گردد دو خصلت اصلی دشمنی را می‌توان چنین دانست: ۱. اراده‌مندی و قصدمندی عامل؛ و ۲. انگیزه خصمانه عمل. از سوی دیگر، در مورد خود ما، دشمنی همواره با نوعی احساس عاطفی منفی (خصم، کینه، نفرت و غیره) همراه است. هر قدر که ما به دوستان و عزیزانمان بیشتر عشق می‌ورزیم، از دشمنانمان بیشتر متنفر هستیم.

^۱ انوری، حسن (۱۳۸۲)، فرهنگ فشرده سخن، تهران: سخن، ص ۱۰۳۵.

فصل ۸. سیاست

اکنون و پس از طرح اجمالی مسئله می‌توانیم موضع انتقادی خود را بیان کنیم. می‌خواهم نشان دهم که اولاً، هر دو خصلت فوق‌الذکر (انگیزه و اراده) را می‌توان به چالش کشید و ثانیاً، استفاده از خود مفهوم «دشمنی» در هر معنایی که داشته باشد، همواره با نوعی ناآگاهی درآمیخته است و در نتیجه، هنگامی که در سیاست نمود می‌یابد، نشانه‌ای برای عمل سیاسی غیرموجه است. در فصل اخلاق، مثالی از یک گروگانگیری فرضی به دست دادیم که در اینجا نیز قابل استناد است. هرچند می‌دانیم که یک عامل بیرونی (برای مثال یک پلیس) ممکن است مانع تحقق خواست ما بشود (مثلاً اجازه ندهد از جایی عبور کنیم)، هرچند به او اراده نسبت می‌دهیم، اما او را تا حدی «مامور و معذور» می‌دانیم و دستکم بخشی از عاملیت او را به نیروهای موجه و فرادست، مانند نهاد امنیتی، کلیت حاکمیت یا خود قانون نسبت می‌دهیم. در اینجا می‌توان به نوعی شاخصه آگاهی دست یافت. هرچه فرد علل قریب‌تر را دشمن بیندارد در سطح نازل‌تری از آگاهی قرار دارد. فرد آگاه‌تر هرچند ممکن است (و چه بسا باید) در مقابل همان علت قریب واکنش نشان دهد، اما دیدرسش را گسترش می‌دهد تا در هر لحظه علل بعیدتر را مشاهده کند. در مثال گروگان‌گیر نیز اتفاقی مشابه روی داد. در ابتدا به دلیل ناآگاهی، نسبت به فرد سیلی‌زننده نفرت شکل گرفت، بعد با رشد آگاهی این نفرت به فرد گروگان‌گیر انتقال یافت و الی آخر. اما در اینجا ذکر دو نکته اساسی لازم است:

نخست اینکه، هر قدر هم که آگاهی افزایش یابد، باز هم نمی‌تواند به یک علت اولیه قطعی برسد که آن را دشمن بیندارد. در نتیجه، همه موجودات در ممانعتشان از تحقق میل من مامورند و معذور. و در این معنا، شاید اگر اصرار بر دشمن‌تراشی داشته باشیم، در نهایت بتوانیم کل جهان را دشمن بینداریم. این امر در ادبیات ما نیز به کرات مورد تصدیق قرار گرفته است که دشمن اصلی را چرخ گردون یا فلک یا دست تقدیر و غیره معرفی کرده‌اند («نشد حریف فلک چون به دشمنی صایب»).

در نتیجه، اگر علیت را بپذیریم، تمام موجودات در رفتار و اعمالشان تحت سیطره علل و نیروهایی بیرونی اند که آنها را مجبور به انجام اعمالشان می‌کند و در نتیجه، همان‌گونه که در فصل اخلاق اشاره شد، ابراز هیچ نفرتی، و در اینجا دشمنی‌ای، نسبت به هیچ فرد یا مجموعه‌ای از افراد موجه نیست.

دوم اینکه، اگر بخواهیم حتی بازهم گامی فراتر برداریم، باید خاطر نشان کنیم که کل اصطلاح مذکور بر همان برداشت متعارف و یکجانبه از علیت استوار بود که پیش‌تر مورد نقد قرار دادیم. آنچه ما در فصل هستی‌شناسی به عنوان «علیت رادیکال» مطرح کردیم، گامی فراتر برداشت. بر این اساس، نه تنها علتِ برساننده و موجه رفتار آنچه دشمن می‌نامیم، بیرون آن است، بلکه با علت موجه خود ما و حتی خواست ما نیز یکی است. همان‌گونه که اشاره شد، تنها علیتِ راستین، علیتِ کل‌گرایانه است. این کل است که علتِ کل است و در نتیجه، من و آنچه دشمن می‌دانم، دقیقاً در همین لحظه دشمنی، هر دو معلول یک علت واحد فراگیر و فرزندان یک پدرند. در نتیجه، اگر آگاهی بدان معناست که من احساس (نفرت یا دشمنی) را به علت بعیدتر نسبت بدهم، پس مواجهه آگاهانه سوژه مبارز این است که هم عاملِ ممانعت‌کننده از تحقق خواستش، هم عاملِ محقق‌کننده خواستش، و هم خود خواستش را برآمده از علتی مشترک و در نتیجه، موضوع احساسی مشترک قرار دهد. آیا به این معنی عشق و نفرت، دوستی و دشمنی، بی‌معنا نخواهند شد؟ البته! اما آیا این بدان معناست که پس من در مقابل هیچ عاملی بازدارنده‌ای مقاومت و مقابله نکنم؟

انتقادی که بلافاصله در ذهن مخاطب نقش می‌بندد، این است که رویکرد فوق ما را به سوی نوعی پذیرش مطلق و انفعال سوق می‌دهد. اما پس چگونه می‌توان این سخنان را در اثری طرح کرد که عنوان «مبارزه» را بر پیشانی خود دارد؟ مگر مبارزه،

فصل ۸. سیاست

همواره مبارزه با دشمن نیست؟ پذیرش ضرورت جهان و فرونشاندن نفرت و خشم علیه ابژه‌های مورد مواجهه و علل جزئی قریب (آخرین جزء سلسله علت تامه) رنج‌ها یا دردهایمان، شاید از حیث نظری و بر اساس اصل علیت موجه باشد، اما نتیجه‌ای جز انفعال به دنبال نخواهد داشت؛ و مگر نه اینکه در طول تاریخ رویکردهای متعددی از همین موضع پذیرش مطلق همه چیز و آرمان «بی‌تفاوتی» دفاع کرده‌اند و هرگونه مداخله سیاسی را نفی کرده‌اند و از قضا، به استمرار استبداد و سرکوب دامن زدند؟

درک این نکته بسیار مهم است که رویکرد حاضر تلاش می‌کند تا قویاً فاصله انتقادی خود را با رویکردهای عافیت‌طلبانه و منفعلانه فوق حفظ کند. اما این موضع انتقادی تنها با ابراز موضع و بیان ادعا موجه نمی‌شود. باید نشان داد که چگونه می‌توان بر این تناقض فائق آمد؟ چگونه می‌توان در عین پذیرش مسئولیت ضرورت، در عین درک علت مشترک برسازنده «من» و آنچه دُش «من» می‌خوانم، در عین مقاومت آگاهانه در برابر غلبه عواطف، از مبارزه سخن گفت و حتی آن را به مثابه هدف زیستن موجه معرفی کرد؟

اینجا لازم است به مباحث مطرح در فصل نخست درباره معنای مبارزه بازگردیم. یعنی باید مفهوم «مبارزه» را از صلیبیتی که بدان دچار است، بیرون بکشیم و احیا کنیم. برداشت متعارف و پرسابقه از مبارزه واجد این شاخصه‌هاست: ۱. تحریک عواطف مخرب علیه دشمن؛ ۲. مبارزه در مقام وسیله برای رسیدن غایت دگرآئین پیروزی؛ ۳. تعیین دشمن مشخص و جزئی برای ضربه زدن (در مبارزه فردی نقاط مشخصی از بدن حریف، مانند سر؛ در مبارزه جمعی، افراد خاص و موثری از دشمن، مانند حاکم)؛ ۴. ضربه زدن به دشمن به هر قیمتی، چه با فریب و چه با بی‌اخلاقی (توجیه وسیله با هدف پیروزی)؛ ۵. به حد اعلا رساندن اتوریته

غیرانتقادی در لحظه نبرد (قاعده) «اطاعت‌پذیری کامل یا به تعلیق درآوردن انتقاد در میانه نبرد»؛^۱ ۶. تاکید بر اختلافات به جای توافقات در لحظه نبرد. هر آنچه تاکنون مبارزه خوانده می‌شده، دارای برخی یا تمام این صفات بوده است. این رویکرد را می‌توان از دستورالعمل‌های حکمرانی تا آثار مکتوب حماسی نیز مشاهده کرد. در اینجا به عنوان نمونه به کتابی اشاره می‌کنم که در عین کهن بودنش (تقریباً ۲۵۰۰ سال پیش)، همچنان در تمام این دوران، بر هر شکلی از معنای جنگ، نبرد و مبارزه حاکم بوده است: هنر رزم اثر سون جو. تمام ۶ شاخصه فوق در این کتاب بیان شده است. برای مثال، «برای کشتن دشمن، باید خشم سپاه خودی را برانگیخت»^۱ (شاخصه ۱). «در جنگ بگذارید هدف اصلی‌تان پیروزی باشد نه مبارزات طولانی»^۲ (شاخصه ۲). «قانون اخلاق، مردم را در هماهنگی کامل با رهبر قرار می‌دهد، به گونه‌ای که از جان گذشته و بدون ترس از خطرات، از او پیروی کنند»^۳ (شاخصه ۵). «مردان ارزشمندی که تنزل رتبه یافته‌اند، مجرمانی که محکومیتی را از سر گذرانده باشند، و نیز سوگلی‌های حرمسرا که حرص طلا دارند، ... و بوقلمون صفتان بی‌تعهدی که هم از توبره می‌خورند و هم از آخور، باید محرمانه به این گونه صاحب‌منصبان نزدیک شویم و با هدایای مادی، آنها را جذب منافع خود کنیم»^۴ (شاخصه ۴). «سربازان خود را با عمل مواجه کن و هرگز نگذار از طرح‌های تو باخبر باشند»^۵ (شاخصه ۴). «[فرمانده] باید بتواند افسران و سربازانش را با گزارش‌های کذب و ظاهرسازی، سردرگم کند و آنها را در بی‌خبری کامل نگه

^۱ سون جو (۱۳۸۹)، هنر رزم، ترجمه نادر سعیدی، تهران: قطره، ص ۲۵.

^۲ همان.

^۳ همان، ص ۱۹.

^۴ همان ص ۹۶.

^۵ همان، ص ۸۶.

فصل ۸. سیاست

دارد»^۱ (شاخصه ۴). «اگر ما مهاجم باشیم، بهتر است حمله خود را مستقیماً معطوف به خود حکمران کنیم»^۲ (شاخصه ۳). «تمام جنگ‌ها مبتنی بر حيله‌اند»^۳ (شاخصه ۴).

مطالعه این اثر موثر و ارزشمند از این حیث مهم است که نشان می‌دهد چه رویکردی بر مبارزه در طول ۲۵ قرن اخیر حاکم بوده است. این امر در خصوص تمام طرف‌های درگیر صدق می‌کند. می‌دانیم که این اثر، همزمان هم در ارتش امریکا تدریس می‌شده و هم بسیاری از افسران ویت‌کنگ در جنگ ویتنام آن را از حفظ بودند. هم مدیران ارشد تجاری، هم نظامیان، هم سیاستمداران و هم حتی برخی رهبران دینی از این کتاب استفاده و به آن استناد کرده‌اند. نمونه مذکور برای ما از این حیث مهم است که می‌توانیم نشان دهیم که مراد ما از مبارزه دقیقاً «چه نیست». یعنی همان رویکردی به مبارزه که تاکنون غلبه داشته است، مبتنی بر تحریک عواطف، جهل به علل برسازنده وضعیت، تعیین هدف مشخصی برای پیروزی یا حذف یا تسلیم دشمن، و توجیه هر حرکتی بر اساس این هدف، و به ویژه تعیین دشمنی مشخص و در دسترس.

در اینجا ما با مبارزه‌ای طرفیم بدون دشمن. آن هم به این دلیل که اولاً، آنچه بناست مبارزه راستین علیه آن صورت بگیرد نه یک عامل مشخص و جزئی، بلکه کل وضعیتی است که نه تنها «دشمن» بلکه حتی خود «من» را هم دربرمی‌گیرد و برمی‌سازد. ثانیاً، مبارزه راستین این آگاهی را وانمی‌نهد که همین وضعیتی که علیه آن ایستاده است، همان وضعیتی است که خود این ایستادن را ممکن کرده و حتی

^۱ همان، ص ۸۱.

^۲ همان ص ۴۰.

^۳ همان، ص ۲۱.

ضرورت بخشیده است. پس اینجا در دو سطح، انقلابی در مفهوم مبارزه صورت گرفته است. یکی اینکه مبارزه علیه یک کلِ فراگیر و دربردارنده است، نه یک جزء مشخص؛ و دیگری، اینکه حتی در همین سطح کلی نیز، کل نه تنها موضوع مبارزه، بلکه همچنین موضع مبارزه است. می‌دانم که در وهله اول، این سخنان مهملاقی انتزاعی و بی‌معنا به نظر می‌رسد و با تمام این توضیحات، سخنان فوق برای اکثر مخاطبان در ابتدا، و حتی شاید در نهایت، غیرقابل قبول یا نادرست به نظر می‌رسند. دلیل این امر بیش از همه اعتیاد ذهنی، روانی و زیستی مخاطبان به معانی متعارف و مالوف از مبارزه، دشمن، پیروزی و فعالیت سیاسی است. آنها عادت به منطقی دوحدی دارند، دشمنشان باید مشخص و دارای فردیت و جزئیت باشند، تکلیفشان باید روشن باشد، دستشان برای انجام عمل تا جای ممکن باز باشد، وعده پیروزی در ذهن داشته باشند و مبارزه را فقط با آن هدف تاب آورند، و همچنین عادت دارند همواره «خود» (و خودی‌ها) را پشتِ خاکریز بگذارند و همواره دشمنان را، یعنی مخالفان را، مورد حمله قرار دهند و از خود، یعنی از نظام تمثیلات جزمی و غیرموجه خود، صیانت کنند. اینجا ذکر چند نکته لازم است.

اولاً، شاید این پرسش به ذهن متبادر شود که از ابتدای کتاب تاکنون، به نظر می‌رسد که خود این اثر نیز با نوعی دشمن - اگر نه فرد، بلکه یک نظام تمثیلات غیرموجه - در حال مبارزه است. البته که هدف مبارز موجه‌سازی و غنابخشی به یک نظام تمثیلات غیرموجه است، اما از همان ابتدای کتاب، در همان عنوان‌بندی آن این نکته لحاظ شده است که مبارزه، نه تنها «با» یک وضعیت است، بلکه در عین حال مبارزه «در» آن وضعیت است: نیهیلیسم. پروبلماتیک اثر حاضر، همانگونه که در مقدمه تبیین شد، مبارزه با نیهیلیسم است، اما در عین حال نباید فراموش کرد که موضعی بیرون از خود نیهیلیسم برای این مبارزه وجود ندارد. حتی فراتر از آن، خود تحقق نیهیلیسم شرط امکان این مبارزه است. پیش از این دوران،

فصل ۸. سیاست

ما به واسطه باورهایمان اصلاً هنوز وارد این سطح از مبارزه نشده بودیم. این رویکرد ابداً نوستالژیک نیست، بلکه پیش از آنکه نیهیلیسم را هدف حمله قرار دهد، آن را قدر می‌داند و ورای تمام باورهایی می‌نشانند که بر فریب‌هایی استوار بوده‌اند که نیهیلیسم نتیجه بر ملا شدنشان بود. اما تازه اکنون این امکان ایجاد شده است که فریب خود نیهیلیسم بر ملا شود. پس در یک کلام، نیهیلیسم، نه تنها هدف مبارزه، بلکه بستر و موضع مبارزه و حتی شرط امکان مبارزه است.

ثانیاً، خود نیهیلیسم نیز نه یک فرد یا یک موضع، بلکه یک امر کلی، یک وضعیت تمدنی است که همه ما، خوب یا بد، راضی یا ناراضی، فعال یا متفعل، مدعی باورمندی یا بی‌باوری، در آن زندگی می‌کنیم. پس مبارزه علیه نیهیلیسم مبارزه ما علیه کل وضعیتی است که خودمان را نیز در بر گرفته و در نتیجه مبارزه با کلیتی واجد توأمان من و جز من (شامل تمام دوستان و دشمنان فرضی، یا به طور کلی هر دیگری‌ای) است. حال پرسش این است اگر همزمان من و دیگری، یعنی «کل وضعیت» هدف مبارزه است، پس مبارز باید به چه تکیه کند یا به بیان دقیق‌تر «موضع مبارزه چیست»؟ پاسخ این است: خود وضعیت. در واقع این خود وضعیت است که علیه خودش عمل می‌کند. این امر را هم می‌توان با علیت رادیکال فوق‌الذکر نیز سازگار دانست: یک وضعیت درون خود علیه خود عمل می‌کند؛ و هم با رقص پلاستیک مبارز روی پایگاه‌ها (چوب‌های) متزلزل و نامطمئن.

ثالثاً، حال این رویکرد کل‌گرای افراطی چه ربطی به سوژه دارد؟ اگر بناست خود کل در حرکتی جبری و علی و ضروری علیه خود عمل کند و تاریخ را به پیش ببرد، دیگر چه جایگاهی برای سوژه منفرد و موهوم و نقطه‌وار باقی می‌ماند؟ هرچند قاعدتاً باید در فصل هستی‌شناسی به این پرسش پاسخ داده می‌شد، اما اکنون و به

واسطه مواجهه با جهات مختلف و مسائل مبارزه سیاسی است که مسئله وضوح بیشتری یافته است: سوژه، هر سوژه، می‌تواند محمل شدت‌مند شدت‌زای این مبارزه باشد. اینجاست که مفهوم معنای زندگی یا ارزش زیستن مطرح می‌شود. تا پیش از این اصلاً بحث «زندگی» مطرح نیست. جهان در مقام مکانیسم (یا دینامیسم، یا حتی در جامع‌ترین برداشت، ارگانیسم) در حال حرکت و تغییر درون‌زاست. اما چنانکه دیدیم، آنچه پروبلماتیک اثر حاضر بر آن مبتنی است، معنادار و ارزش‌مدار بودن زیستن سوژه است. اگر سخن از جامعه یا بیناسوژگانیت نیز می‌شود، این بیناسوژگانیت هر چند در سطحی کلی‌تر بر سازنده سوژه است، اما در سطح دیگر از سوژکتیویته تکین تغذیه می‌کند و بدون آن به اعماق ضرورت علی کور مکانیکی سقوط خواهد کرد. در فصل هستی‌شناسی در خصوص معنای سوژه و کارکردش سخن گفتیم، اما تا جایی که به بحث حاضر مربوط می‌شود، این مبارزه، در وهله نخست مبارزه سوژه است. هر مبارزه جمعی‌ای نیز در این سطح، مبتنی بر مبارزه سوژه است. اینجا نوعی کل‌گرایی بناست با رادیکال‌ترین شکل فردیت‌گرایی پیوند بخورد و درون ایده‌ای واحد بازآرایی شود.

رابعاً، سوژه مبارز آگاه است که از یک سو، در رابطه‌ای دوگانه با وضعیت خویش است (برآمده از نیهیلیسم در مقابل نیهیلیسم) و از سوی دیگر، در رابطه‌ای دوگانه با خود خویش است (سوژه در مقام پایگاه مبارزه علیه بیرون از سوژه، و سوژه در مقام هدف مبارزه در مقام تجلی خود وضعیت پیش‌داده). اینجا خود این تنش به تنش درونی زیستن بدل می‌شود و آن را معنادار و جهت‌مند، و در نتیجه واجد امکان ارزش‌گذاری، می‌کند. در غیر این صورت جبر مکانیکی کور هر شکلی از ارزش و معنا را با خود خواهد برد و خواهد شست. این نکته، کورسویی تازه است برای آنکس که استیصال نیهیلیستی را تجربه کرده است.

فصل ۸. سیاست

خامساً، بازهم باید تکرار کنیم که وقتی از کل وضعیت تمدنی به عنوان هدفِ مبارزه نام می‌بریم، باز هم نباید به دام پسمانده‌های تصور ارتجاعی از مبارزه بيفتیم (آنگونه که مثلاً آنارشیست‌ها می‌افتند). مبارزه با وضعیت، صرفاً منفی و نفی‌کننده یا منفجرکننده وضعیت نیست، بلکه وجهی، به همان میزان، ایجابی نیز دارد که به معنای بازآرایی وضعیت است. درک شایسته این بازآرایی می‌تواند به ما در کنترل عواطف ناآگاهانه علیه اجزاء و افراد یاری رساند. در حقیقت بنا نیست افراد یا اجزا (همان دشمنان) حذف شوند، بلکه بناست در بازآرایی وضعیت نقشی موجه ایفا کنند. همچنین بنا نیست، من، به عنوان هدفِ مبارزه، نابود شود - چرا که در صورت نابودی من کل مبارزه ملغی خواهد شد و با نفی سوبرکتیویته باز هم به درون همان آپرئوین کور علی فروخواهیم غلطید - بلکه بناست با بازآرایی وضعیتی که سوژه را (یعنی من را، تخیل من را، آزادی من را، آگاهی من را، امکانم برای دستیابی به نظام تمثیلات موجه را، و در یک کلام معنا و ارزش زیستن من را) مسدود ساخته، «من» در سطحی دیگر حفظ و احیا شود.

سادساً، تمام نکات فوق یک وجه از مبارزه را نادیده گرفته‌اند و به نحوی بیان شده‌اند که گویی مبارزه بناست وضعیتی را تغییر دهد و به وضعیتی مطلوب (پیروزی) برساند و آنگاه سوژه را رستگار سازد. این تصور، تنها در صورتی به ما دست می‌دهد که از یک سو، هنوز تبعات نیهیلیسم را به‌تمامی تصدیق نکرده باشیم و از سوی دیگر، همچنان رویکردی غایت‌گرایانه (در معنای اتوپیاگرا یا دستکم هدفی بیرونی) برای مبارزه قایل باشیم. با توجه به نقدها در فصل غایت‌شناسی، می‌دانیم که چنین تصویری موجه نیست. مبارزه بنا نیست به هدفی بیرونی، وضعیتی مطلوب یا حتی پیروزی (در معنای متعارف) دست یابد. مسئله بر سر تحقق مبارزه موجه است: مبارزه در مقام زیستن. در حقیقت، مبارزه موجه اگر هدفی داشته باشد، نه رسیدن به وضعیتی مطلوب یا آرمانی، بلکه استمرار (یعنی تجربه مستمر

آنات) خود مبارزه موجه بدون دچار شدن به جزمیت، خودفریبی ناآگاهانه، تن سپردن غیرمسئولانه به عواطف و سایر خصائص نظام تمثیلات ناموجه است. تنها در این صورت است که می‌توان زیستن معنادار و ارزشمند و موجه را تجربه کرد. این نه «غایت»، بلکه «جهت» مبارزه است. مبارز راستین، در عین حال که به نتیجه بی‌اعتنا نیست و نیت خود را نیز با آگاهی خالص نگاه می‌دارد و می‌کوشد تا تمام توانش را به کار برد تا بر طبق وظیفه مبارزاتی‌اش عمل کند، اما به همان دلایلی که پیش‌تر تبیین شد، نه نتیجه را و نه نیت را و نه وظیفه را ملاک قرار نمی‌دهد، بلکه با حفظ و ارتقای آگاهی، آمادگی و قاطعیت خود، در مبارزه‌ای مستمر می‌زید، بی‌آنکه نگران فردایش باشد، بی‌آنکه نگران پایان عمرش باشد، بی‌آنکه مرعوب ارزیابی‌های همواره موقت و متغیر نتیجه‌گرای مردم و فرهنگ مستقر باشد. مبارز راستین فقط باید مبارز باشد، این خود منجر به بازآرایی نیروهای وضعیت و در نتیجه، تحقق زیست موجه خواهد بود.

سابعاً، تازه با ذکر مقدمات فوق می‌توان به مبارزه سیاسی انضمامی نزدیک‌تر شد. روشن است که هر عملی، هر چند کل وضعیت را هدف می‌گیرد، اما از طریق تجلیات جزئی وضعیت فعلیت می‌یابد. نخستین گام برای هر بازآرایی کلی، از تغییر نفی و اثبات‌های معطوف به چپش اجزاء آغاز می‌شود. در نتیجه، اکنون می‌توان از مبارزه در مقام فعالیت سیاسی سخن گفت. پس یک مبارز سیاسی، با آگاهی از موارد فوق، در پنج سطح دست به عمل می‌زند: سه سطح منفی (امکان برقراری همراهی استراتژیک در عین حفظ فاصله‌گذاری مصادره‌کننده با فعالیت‌های سیاسی موجود) و دو سطح ایجابی.

۱. در سطح نخست، آزادی: علیه هر عملی که در راستای تقویت و تسلط یک نظام تمثیلات غیرموجه و سرکوب شدن تمام صداهای

فصل ۸. سیاست

دیگر باشد، به ویژه عملی که در راستای استبداد سیاسی (ایستادگی در برابر بستن فضا، محدود کردن آزادی بیان، حتی برای نظام‌های تمثیلات غیرموجه، محدود کردن سبک زندگی و تلاش برای هم‌شکل‌سازی صوری به هر بهانه‌ای).

۲. در سطح دوم، مقتضیات زندگی: علیه هر عملی که در راستای کاهش آگاهی، توان سوژه‌سازی و خلق امکان مبارزه از طریق بهره‌کشی باشد (ایستادگی در برابر کار بیش از حد، حداقل دستمزد ناکافی، ابژه‌سازی و انقیاد افراد، فقیرسازی جامعه، بدل ساختن افراد (موجودات مستعد سوژه شدن) به ابژه و وسیله برای ارضای امیال فرد، طبقه یا نهادی خاص، عدم ایجاد شرایط برآوردن مقتضیات زیستی برای همگان، چه به نام سرمایه داری چه به نام سوسیالیسم)

۳. در سطح سوم، آگاهی: علیه هر عملی که در راستای فریب اجتماعی و فرهنگی باشد (افشاگری و ایستادگی در برابر صنعت فرهنگ، تبلیغات رسانه‌ای فریبکارانه، خلق اولویت‌بندی‌های کاذب، جا زدن یک نظام تمثیلات ناموجه به مثابه یگانه حقیقت موجود، پیشبرد روش‌های تحمیق توده‌ای و تهییج عواطف برای رشد مثلث فریبنده مصرف‌گرایی، ایدئولوژی‌گرایی و معنویت‌گرایی)

۴. سطح ایجابی خلق شیوه‌های نوین ارتباط جمعی، ورای آلترناتیوهای موجود: اعم از فردگرایی لیبرالیستی و کل‌گرایی دولت‌گرا. خلق نوع نوینی از مبارزه بیناسوژگانی به کمک ایجاد شرایط برای شکوفایی تخیل نقاد با هدف خلق بدیل‌های تازه: احضار و استقبال از تخیل سوژه‌های هم‌پروپولماتیک ممکن.

۵. هشیاری و عمل قاطع علیه بدل شدن خود (فرد یا بیناسوژگانیّت هم‌پروبولماتیک) به نظام تمثیلات ناموجه و جزمی. و اِعمال تمام سطوح انتقادی سه‌گانه نخست، علیه موضع سیاسی خود.

ثامناً، در اینجا لازم است، مانند مواجهه با لذت در فصل اخلاق، نسبت به دستاوردهای مطلوب یک عمل سیاسی نیز موضع‌گیری کنیم. تن ندادن به اتوپیانندیشی و عدم تکیه (چه از حیث غایت‌شناختی و چه از حیث انگیزشی) بر تحقق یک آرمان، ابداً به معنای ضدیت با دستاورد و موفقیت نیست. همانگونه که در کنش اخلاقی، خوشی‌های احتمالی می‌توانند پاداش‌های دلگرم‌کننده و تسهیل‌کننده زیست اخلاقی باشند، در اینجا نیز دستاوردهای سیاسی و شادی حاصل از آنها نیز پاداش دلگرم‌کننده و تسهیل‌کننده کنش سیاسی است. موفقیت در مثلاً کاستن از میزان اقتدار قدرت مستبد و جزمی، موفقیت در برملا ساختن فریب‌های یک نظام تمثیلات غیرموجه و ضدمبارزاتی، موفقیت در ارتقای کیفی و کمی بدنه بیناسوژگانی مبارزان آگاه و آماده، همه و همه شادی‌آفرین‌اند. مسئله این است که این شادی نباید انگیزه مبارزه سیاسی باشد (که در غیر این صورت به سرخوردگی دچار شود)، چراکه انگیزه عمل سیاسی از بطن خود آگاهی و آمادگی در لحظه عمل حاصل می‌شود و فاصله‌ای با خود عمل ندارد، اما با این همه، موفقیت در تعمیم و گسترش مبارزه و زیستن معنادار و ارزشمند در سیاره، نوعی شادی موجه، شادی بی‌غرض، خلق می‌کند که نه تنها مغتنم است، بلکه حتی فراتر از آن، می‌تواند به ایجاد بستر حمایت‌کننده از زیستن معنادار یاری رساند. مشکل از آنجا آغاز می‌شود که این شادی به نحوی غیرانتقادی هدف عمل سیاسی قرار می‌گیرد، مانند رویکردهای سیاسی‌ای که به شادی فردای پیروزی دلخوش کرده‌اند. اما شادی موجه دقیقاً همان شادی‌ای است که اولاً صرفاً حاصل انجام خود عمل سیاسی موجه است و ثانیاً به واسطه غلبه این شادی، مبارز دچار جزم‌اندیشی

غیرانتقادی نمی‌شود، بلکه مانند شادی حاصل از منش اخلاقی، دقیقاً در همان لحظه شادی، آگاهی انتقادی خود را نسبت به آن حفظ می‌کند و به ذات ناپایدار و ماهیت اتکاناپذیر آن «توجه» دارد. چنین شادیِ اندیشیده‌ای که تحت نظاره آگاهی است، نه تنها مذبذب نیست، بلکه مغتنم است، البته به این شرط که آمادگی برای هزینه دادن را تضعیف نکند (یعنی به حرص منجر نشود): مبارز در اوج شادی حاصل از دستاوردش، آماده است که همه چیز را از دست بدهد.

استراتژی‌های ضدمصادره

اگر پلیس کتابی را منتشر کند با این عنوان که «چگونه یک دزد را بشناسیم؟» و آن را در اختیار مردم قرار دهد تا به واسطه افزایش آگاهی مردم دزدی‌ها کاهش پیدا کنند، ممکن است عملاً به افزایش دزدی‌ها بیانجامد. آن هم به این دلیل ساده که جدی‌ترین، و در واقع، پیگیرترین مخاطبان این کتاب خود دزدان خواهند بود. در سطحی دیگر می‌توان نشان داد که چرا، علی‌رغم هیاهو و ادعاهای جریان‌ات چپ در جهان، دقیق‌ترین و جدی‌ترین خوانندگان سرمایه‌مارکس اقتصاددان‌های بورژوا بوده‌اند. این خطر برای هر متنی وجود دارد که از سوی افرادی که متن را دشمن می‌پندارند مطالعه و حتی در سطحی دیگر، مصادره شود. برای نظام حاضر، به ویژه بخش اخلاق و تمرینات آن، نیز ممکن است چنین پیش‌آید و مثلاً یک حکومت استبدادی، با تحریف و مُثله‌کردن متن، از آن برای آرام و راضی نگه داشتن مردم (برای مثال، برای زندانی پیش از اعدام برخی اوقات کلاس‌های آرامش و ریلکسیشن برگزار می‌شود) یا برای کشف تکنیک‌های مقابله با مبارزان استفاده کند. اما آیا به این بهانه نباید نوشت؟ آیا باید به شیوه‌های چریکی، که از حیث روش ریشه در سنت‌های عرفانی (پنهان ساختن اسرار از نظر اغیار) دارد، جزوات مخفی را تولید کرد و در دسترس عده معدودی قرار داد (هرچند می‌دانیم که خواننده اصلی آن جزوات هم سازمان‌های امنیتی بوده‌اند)؟ در یک کلام، آیا باید برای اجتناب از

سوءاستفاده جلوی استفاده را هم گرفت؟ ابداً. مسئله این است که متن (روش) باید دزدگیر خود را در درون خود داشته باشد. باید تا آنجا که می‌تواند در درون خود مکانیسم‌های ضدمصادره و سوءاستعمال را کار بگذارد. این امر نه با مخفی‌سازی عامدانه، بلکه با آشکارسازی رادیکال محقق می‌شود. متن باید همواره بکوشد تا خود را آشکار سازد. و هر گروه یا عقیده‌ای که حول این متن ایجاد می‌شود، هیچگونه مخفی‌کاری‌ای نباید پیشه کند.

علاوه بر این، هر قدر هم که متن بکوشد استراتژی‌های ضدمصادره و سوءاستعمال را در بطن خود جای دهد، باز هم نمی‌تواند به طور کامل از سوءاستعمال و مصادره خودش اجتناب کند. چراکه اینجا علاوه بر متن، با مخاطبان و مردمی روبرو هستیم که میلی سرشار دارند به مصادره یک متن، کُند کردن لبه‌های تیز آن، ادغام آن در عقل و فرهنگ عامه و بدل ساختن آن به مناسکی غیررادیکال. تقریباً کل متن‌ها در تاریخ، کل وقایع الهام‌بخش، به چنین سرنوشتی دچار شدند. از بدل شدن مانیفست کمونیست به ابزاری برای سرکوب عدالت و آزادی، تا بدل شدن واقعه عاشورا به کارناوالی برای عربده‌کشی و خودنمایی بدون سویه‌های سیاسی انتقادی، تا تقلیل یافتن آموزه‌ها و بصیرت‌های انتقادی بودا به مشتی مجسمه‌بازی و وردخوانی و مراسمات مبتذل. این‌ها نه مواردی خاص، بلکه ناشی از منطق حاکم بر حکمرانی سیاسی و حیات جمعی و فرهنگ عامه است: مصادره، تقلیل، تحریف و هضم یک امکان رادیکال درون وضع موجود. از این امر راه‌گریزی نیست و متن حاضر نیز به این مسئله واقف و آگاه است. اما یک متن در این خصوص چه می‌تواند بکند؟ یکی اینکه، همانگونه که اشاره شد، علی‌رغم آگاهی به این سرنوشت محتمل، بکوشد تا حتی‌الامکان مکانیسم‌های ضدمصادره (و در اینجا موجه‌سازی و جزمی نشدن) را درون سیستم خود کارگذاری کند، به این امید که این مکانیسم‌ها از توان مصادره و تحریف بکاهند. این امر به ویژه امروز اهمیتی

فصل ۸. سیاست

مضاعف می‌یابد. چرا که نظامی اقتصادی-فرهنگی بر کل جهان حاکم است که به همدستی مردم سیاره (واپسین انسان‌ها) به بهینه‌ترین و کارآمدترین و البته وحشیانه‌ترین شکل ممکن نظامی مصادره‌کننده و بلعنده است: بدل ساختن همه چیز به کالا، هم برای کُندکردن بُزندگی آنها و هم برای رضایت مردم از در اختیار داشتشان، تحریف کردنشان و مصرف کردنشان. دوم اینکه، این متن، همانگونه که بارها اشاره شده، ابتدا فرد تکین را هدف قرار داده است و اگر بناست اجتماعی را هم مخاطب قرار دهد، از رهگذر بیناسوژگانیت فردی است. در این معنا سوژه هر چند محصول فرهنگ است، اما می‌تواند همزمان در برابر آن (حتی علیه آن، یعنی علیه خود) بایستد. سوم اینکه، به دلیل اجتناب از رویکرد نتیجه‌گرا در معنابخشی و ارزش‌گذاری در نظام حاضر، خود مسئله مصادره، و در یک کلام، سرنوشت یک ایده، اهمیت چندانی برای طراح آن یا باورمندان آن ندارد. مسئله زیستن توّرخ‌ی سوژه است: بی‌هیچ انتظار نتیجه‌گرایانه‌ای.

انگیزه و هزینه در عمل سیاسی

یکی از مسائلی پیش روی هر فعالیت سیاسی (و هر فعالیت عملی به طور عام)، «هزینه» فعالیت است. نخستین برداشتی که از هزینه فعالیت سیاسی به ذهن متبادر می‌شود، هزینه‌ای است که حکومت‌ها بر فعالان تحمیل می‌کنند. هر چه یک رژیم سیاسی بسته‌تر و جزمی‌تر باشد، هزینه فعالیت سیاسی بیشتر می‌شود. اما از آنجا که یک مبارز سیاسی رادیکال، همزمان باید علیه هر سه جریان همدست در وضعیت سیاسی (حکومت، اپوزیسیون و مردم) موضع‌گیری کند و همدستی پنهانشان را نشان دهد، از هر سه طرف مورد حمله قرار خواهد گرفت. پیش‌تر در پرتاب‌های فلسفه نوشته بودم که امروز «سرکوبی که از جانب مردم علیه نقد اسطوره‌های ذهنی‌شان متوجه منتقد می‌شود، بسیار طاقت‌فرساست، حتی

طاعت‌فرساتر از هزینه‌هایی که دولت بر روشنفکران تحمیل می‌کند»^۱. مبارز باید برای این هزینه‌ها آماده باشد و ترس به دل راه ندهد، در غیر این صورت از تصمیم و عمل قاطعانه عاجز خواهد بود. این هزینه‌ها از زندان، شکنجه، پرونده‌سازی و محدودیت‌های اجتماعی از سوی حکومت، تا برچسب‌ها و پرونده‌سازی از سوی مخالفان حکومت، تا تمسخر و تحقیر و دشنام‌های حسادت‌آمیز یا کین‌توزانه و اتهامات دروغین از سوی خود مردم - به‌ویژه اشتیاق و حشیانۀ توده برای نظاره کردن فروپاشی و سقوط و بی‌آبرو شدن مبارز - را در بر می‌گیرد (حتی ممکن است این هر سه، هم‌دستانه علیه وی دست به عمل بزنند، چراکه بازی هر سه‌شان را بر هم زده است). پس از یک سو، مبارز باید آمادۀ از دست دادن باشد، از دست دادن جانش، اموالش، عزیزانش، و مهمتر از همه آبرو و اعتبارش؛ و از سوی دیگر، در عین حال که باید بکوشد حتی الامکان و البته بدون تخطی از اصولش، هزینه‌ها را کاهش دهد، اما نباید مواجهه‌ای نوستالژیک یا عاطفی با هزینه‌هایش داشته باشد. اما مسئله بسیار مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، انگیزه این هزینه دادن است.

روشن است که یک فعال سیاسی برای هزینه دادن باید به یک ایده (یا نظام تمثیلات) اتکا کند. بدون این تکیه دادن، هزینه دادن غیرموجه است. اما در زمانه نیهیلیسم دیگر به چه ایده‌ای می‌توان اتکا کرد؟ یک راه البته نادیده گرفتن نیهیلیسم و چسبیدن جزمی به نظام‌های تمثیلات غیرموجه و صُلب است. هرچه یک نظام تمثیلات فریبکارتر و جزمی‌تر باشد و بتواند وعده‌هایی اغواکننده‌تر (از بهشت در آسمان تا بهشت در زمین) بدهد، قابلیت تکیه‌پذیری آن بیشتر می‌شود. یک فعال محیط زیست در کارناوال مبارزه با «انقراض» را با یک عضو داعش در لحظه عملیات انتحاری مقایسه کنید. یا یک چریک مسلح پیش از بلعیدن قرص سیانور را

^۱ پرتاب‌های فلسفه، ص ۵۲.

فصل ۸. سیاست

با یک اصلاح طلبِ خشونت‌پرهیز هراسان مقایسه کنید. در مثال‌های فوق تکیه دادن به وعده تحقق یک آرمان سیاسی (چه دینی بر اساس مشیت الهی و چه غیردینی بر اساس ضرورت دیالکتیکی تاریخ) می‌تواند به فعال سیاسی انگیزه ببخشد. اما امروز که پوشالی بودن تمام این وعده‌ها آشکار شده است، با چه پشتوانه‌ای و به چه انگیزه‌ای از مبارز سیاسی بخواهیم که هزینه‌هایی چنین گزاف پردازد. چگونه می‌توان در زمانه نیهیلیسم و فروپاشی اتکاپذیری تمام ایدئولوژی‌ها، بدون فریب دادن خود با وعده‌های پوشالی و نادیده گرفتن نیهیلیسم، بدون اعتقاد به هر شکلی از اتوپیا، یک عمل سیاسی را توجیه کرد و برای آن هزینه‌های گزاف (از قبیل جان، مال و آبرو) پرداخت؟ این پرسشی اساسی است پیش روی یک مبارز رادیکال.

اولاً می‌توان به این پرسش که «در زمانه نیهیلیسم سوژه چگونه می‌توان هزینه دهد؟»، اینگونه پاسخ داد: از طریق تصدیق خود نیهیلیسم. به بیان دیگر، سوژه در صورتی می‌تواند «همه» چیز را بدهد که با خود «هیچ» مواجه شود و ناامیدی مطلق (نسبت به وضعیت و تمام آلترناتیوهای موجود) را تجربه کرده باشد. این همان ایده‌ای است که در ابتدای این اثر بازنمایی شد. سوژه‌ای که نیهیلیسم را تصدیق کرده، چیزی برای از دست دادن ندارد جز خود زیستن معنادارش. و این زیستن معنادار نیز از منظر نظام ارزش‌گذاری تمدنی حاضر هیچ نیست: نه جان است، نه مال است، نه اعتبار است، نه شهرت است و غیره. در نتیجه، هیچ دولت، گروه یا مردمی نمی‌تواند این زیستن معنادار را تهدید کند یا آن را از سوژه بگیرد، حتی با کشتن او. اگر مخاطبی این تعابیر را سختگیرانه، زاهدانه یا افراطی تلقی کند، فقط نشان‌دهنده این است که او هنوز امید دارد که چیزهایی از این دست (مانند جان و مال و آبرو و غیره) به زندگی‌اش معنا می‌بخشند؛ و در این صورت، نیهیلیسم هنوز حقیقتاً برایش به مسئله اصلی بدل نشده است. در این معنا، یک مبارز رادیکال، بدون اتکا به هیچ آرمان خیالی یا آینده موهومی، بدون امید به هیچ

پاداش آسمانی یا زمینی، بدون دلخوش کردن به هیچ منبع مشروعیت‌بخش دگرآئینی، می‌تواند به تنهایی، در خودآئینی مطلق، همه چیزش را (که برای دیگران همه چیز است، اما برای خود او هیچ نیست) فدا کند، تا در زمانه بی‌معنایی و بی‌ارزشی، حتی لحظه‌ای، معنادار، موجه و ارزشمند بزند. این امر البته همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، صرفاً ذهنی نیست، بلکه نیازمند آمادگی بدنی است. اما فرد خواهد دید که حتی اگر به سطوح آغازین این آمادگی برسد، «از دست دادن چیزهایی که دیگران ارزشمند می‌دانند»، بسیار ساده‌تر از حد انتظار خواهد بود، البته به این شرط که توانسته باشد به خودش، به سوبژکتیویته آزاد و آگاهش، تکیه کند: یکی دیگر از هدایای پذیرش نیهیلیسم برای مبارزه رادیکال.

ثانیاً زمانی که مردم هراسان از هزینه برای تغییر سخن می‌گویند، فراموش می‌کنند، که هیچ هزینه‌ای فرساینده‌تر و فلاکت‌بارتر از هزینه‌ای نیست که در هر لحظه با ادامه دادن به همین شیوه زندگی‌شان می‌پردازند. به بیان دیگر، آنها که بیشتر در منجلاّب بی‌معنایی فرورفته‌اند، به نحوی رقت‌انگیز، بیشتر نگران از دست رفتن داشته‌هایشان هستند. تجربه کرونا یکی از بارزترین نمونه‌های این واکنش عاطفی کور بود. افرادی که تا پیش از این دائماً از زندگی‌شان ناراضی بودند و از هیچ فرصتی برای شکوه و شکایت فروگذار نمی‌کردند و همواره آرزوی مرگ و خلاصی بر زبان داشتند، با وسواسی شگفت‌انگیز و حریصانه‌تر از دیگران به همان زندگی‌شان چسبیدند و ترس از مرگشان را به غیرانتقادی‌ترین شکل ممکن بازنمایی کردند و کل خواستشان را به نخستین سطح غایت‌شناختی (یعنی صرف بقا) فروکاستند. یکی از شاخصه‌های مبارزه در معنای مد نظر این اثر، یکی از صفات مبارزی که معنادار و ارزشمند می‌زند، این است که ارزش و معنای زیستن را به دو سطح نخست غایت‌شناختی (بقا و میل) ترجیح می‌دهد، چرا که آنچه برای او ارزشمند است نه طول عمر کمی، بلکه زیستن موجه در هر لحظه است. اگر فردی

فصل ۸. سیاست

همچنان خود را مطلقاً در بند سطوح نخست غایت‌شناختی می‌بیند، پس او هنوز عمق نیهیلیسم را تصدیق نکرده است و اصلاً مخاطب این نوشتار نیست. اگر مبارز به بقا و ارضای میل هم توجه دارد (چنانچه در سطوح سه‌گانه اول فعالیت سیاسی‌اش از حق حیات، آزادی و عدالت دفاع می‌کند)، صرفاً مبتنی بر زیستن معنادار و موجه است، در غیر این صورت زندگی بیولوژیک یک انسان ناآزاد و تقلیل‌یافته به مکانیسم ارضای میل، از حیث معنای زندگی (و البته نه لزوماً از حیث حقوقی یا قانونی)، تفاوتی با یک حیوان، یا هر موجود دیگری ندارد. اگر مبارز رادیکال در ساحتی سیاسی از تمام انسان‌ها (یا حتی موجودات اندیشنده) دفاع می‌کند، تنها به این دلیل است که آنها واجد قابلیت سوژه شدن‌اند. البته هر فرد حق دارد انتخاب کند که چگونه بزید و چه چیزهایی را ارزش بدانند، و در نتیجه، حق دارد که مبارز (در معنای مدنظر ما) نباشد. مبارز رادیکال موظف است در عین حال که از همین حق انتخاب نیز دفاع می‌کند، مبانی ارزش‌گذارانه آن را به نقد بکشد، نه از طریق تحمیل یا سرکوب، بلکه از طریق افشا و آگاه‌سازی با هدف اقتناع فرد و ترغیبش به این انتخاب که شاید این را برگزیند که سوژه‌ای آزاد و آگاه باشد، نه رنجور و اسیر و دربند نازل‌ترین داشته‌ها و خواسته‌ها.

پس مسئله آمادگی برای از دست دادن موجه هر چیزی حائز اهمیت است. این آمادگی باید هم‌زمان هم بر مبانی نظری توجیه‌کننده و هم بر تمرینات عملی تقویت‌کننده سوژه استوار باشد. شاید چنین تعبیرات رادیکالی ابتدا برای مخاطبان ترسناک به نظر برسد. شاید برخی مخاطبان دچار تردید شوند یا مجاب شوند که این راو آنها نیست. چه باک؟ این متن، برخلاف بسیاری از متن‌های دیگر، نیازی به عرضه وعده‌های فریبکارانه و دلخوشی‌های جذاب ندارد. باید با خود و دیگران صادق بود. اما پس از این مواجهه، پس از کسب آمادگی، همانگونه که اشاره شد، درخواستیم یافت که دادن چنین هزینه‌هایی (جانی، مالی، اجتماعی و غیره)

ساده‌ترین بخش از مبارزه‌اند: مثلاً نسبت به موجه‌سازیِ تصمیم یا حفظ موضع انتقادی نسبت به نظام تمثیلات خود. ترسی برای از دست دادن وجود ندارد. چیزی برای پنهان کردن وجود ندارد. سوژه در هر لحظه، برای معنادار زیستن فقط نیاز به حراست از آگاهی و آزادی خود دارد، که اگر «آماده» باشد، هیچ نیرویی در جهان نمی‌تواند آنها را از او سلب کند. او اگر حتی جانش را از دست بدهد، از زیستن معنادارش، تا زمانی که سوژه سوژه است، حراست کرده است. در این معنا، مبارز راستین هیچ ترسی از هیچ نیرویی ندارد، جز از خودش - که به دلیل عدم آمادگی و عدم آگاهی، قاطعیتش را از دست بدهد: بزرگترین خیانت، نه خیانت به دیگران، بلکه خیانت به زیستن خود است. در نظام جامع تمرینات (که طرحی از بخش مقدماتی آن در ضمیمه تمرینات این اثر درج شده است)، به ترتیب به این «از دست دادن‌ها» و نحوه آمادگی برای مواجهه با آنها اشاره شده است. اما در اینجا صرفاً به ذکر دو نمونه شایع بسنده می‌کنیم که شاید می‌شد آنها را در بخش ضمیمه تمرینات آمادگی جای داد، اما بنا به اقتضای بحث در اینجا به آنها پرداختیم: ۱. خدشه‌دار شدنِ شایسته اجتماعی (از سوی مردم و فرهنگ) و ۲. زندان و آزار سیاسی (از سوی حکومت).

۱. خدشه‌دار شدنِ شایسته اجتماعی

برخلاف آنچه شاید ابتدا به نظر برسد، بیشترین هزینه و فشار بیرونی بر یک مبارز از سوی خود مردم تحمیل می‌شود و ابتدا، و احتمالاً طاقت‌فرساتر از همه، از سوی خود عزیزان، خانواده، بستگان و دوستان. اینکه فرد تا چه حد بتواند نسبت به مقاومت در برابر خواسته‌ها و مطالبات ناموجه اطرافیان - که ظاهراً از سوی آنهاست ولی عملاً از سوی فرهنگ غالب یا نظام تمثیلات غیرموجهی طرح می‌شود که به آن باور دارند - توفیق یابد، به آمادگی، آگاهی و قدرت تخیلش برای کم‌هزینه‌ترین بدیلِ موجهِ مواجهه بستگی دارد. آنگاه که از زیستن به مثابه مبارزه سخن می‌گوییم،

آنچه بسیار مهمتر و فراگیرتر از مثلاً مقاومت در برابر یک رژیم سیاسی سرکوبگر است، مقاومت در برابر بمباران خواسته‌ها، کلیشه‌ها و مطالبات فرهنگی تحمیلی است. این مطالبات عمده‌تاً نانوشته تمام وجوه زندگی فرد را در برمی‌گیرند. یکی از بارزترین نمونه‌های آنها رفتارهایی است که از فرط استعمال به مناسک بدل شده‌اند: تفاوتی نمی‌کند این مناسک مناسکی مذهبی محسوب شوند، یا ملی، یا قومی، یا فرهنگی، یا حتی خانوادگی. اما آیا سوژه باید همواره با همگان سر جنگ داشته باشد و بدین طریق از خود فردی عصبی، پرخاشگر، تافته جدابافته با ژستی فرادست را به نمایش بگذارد؟ من اینگونه فکر نمی‌کنم. به نظرم سوژه باید پیش از همه به زیستن معنادار خود و اصولی که به نحوی خودآئین به آنها پایبند است توجه کند. هر کجا که از وی خواسته شد از این اصول تخطی کند، بکوشد تا با حداقل تنش، تن به این تخطی ندهد و کم‌هزینه‌ترین راه مقاومت را خلق کند و بدان عمل کند. مقاومت در این معنا مقاومت در برابر تهدیدهای بیرونی است: از تهدیدهای عاطفی مثلاً به واسطه تن ندادن به فلان مطالبه ناموجه والدین یا نپذیرفتن درخواست غیراخلاقی فلان دوست یا همسر و فرزند گرفته، تا تهدیدهای معاشی و مالی مثلاً به واسطه تن ندادن به خواست فلان همکار یا رئیس، تا تهدید آبرو و اعتبارش از سوی یک باج‌گیر اخلاقی. نکته اینجاست که اگر سوژه به کفایت «آماده» باشد، از یک سو، چندان از این تهدیدها و از دست دادن امکانات عاطفی، مالی، شغلی و غیره‌اش هراسان نمی‌شود؛ و از سوی دیگر، این مقاومت را به خلاقانه‌ترین شکل حتی الامکان بدون جنجال کاذب یا ژست فرادست و تنش‌زا و با حداقل هزینه انجام می‌دهد. بنا نیست مبارز با مردم بجنگد، او فقط بناست ابتدا خود به ابتدال اسطوره‌های فرهنگی آنها تن ندهد و سپس، اگر توانست، به نحوی که در شیوه گفتگو با نظام‌های تمثیلات ناموجه بیان شد، آنها را به نحوی درونزا به نقد بکشد، بی‌آنکه انگیزه‌اش را به تاثیر و نتیجه نقدهایش یا پذیرش دیگران متکی کند. البته ممکن است این هزینه‌ها بسیار سنگین‌تر شوند: مثلاً زمانی که مبارز به

مثابه فردی اثرگذار در عرصه عمومی به نقد اسطوره‌های فرهنگی جامعه می‌پردازد، روشن است که جامعه در ابعاد مختلف واکنشی سلبی نسبت به او نشان می‌دهد. این واکنش ممکن است از توهین و تحقیر و تهدید و بی‌آبرو ساختن او تا حتی صدمات فیزیکی و روانی و حتی طرد و حذف او را در برگیرد. مبارز البته همواره می‌کوشد تا جای ممکن، یعنی بدون تخطی از اصولش و تن دادن به سازشکاری محافظه‌کارانه، هزینه مبارزاتش را کاهش دهد، اما در این صورت، حتی اگر به واسطه اصول مبارزاتی‌اش، سنگین‌ترین هزینه‌ها بر وی تحمیل شود، چه باک؟ ارزش اصلی برای او نه رضایت دیگران، بلکه زیستن معنادار و موجه است. او باید برای دادن هر هزینه‌ای «آماده» باشد و نسبت به علل شکل‌گیری چنین واکنش‌های مخربی «آگاه» باشد و مهمتر از همه، باید بکوشد تا هیچ‌گاه به عواطف ناموجهی همچون نفرت و خشم و عصبانیت دچار نشود و در قبال همگان، حتی کین‌توزترین و آزارنده‌ترین افراد، شفقت بورزد و فراموش نکند که رفتار همگی آنها معلول نظام‌های تمثیلات ناموجه ریشه‌دار است و خود آنها نخستین قربانیان آن هستند. علاوه بر همه اینها، مبارز آرام و آگاه به مشاهده و مبارزه‌اش ادامه می‌دهد، هم مشاهده ریشه رفتارهای خصمانه و ناآگاهانه دیگران و هم مشاهده تاثیر این رفتارها بر ذهن، بدن و عواطف خودش، و هم مبارزه‌اش با اسطوره‌ها و باورها و رفتارهای جزمی و ناموجه، به شیوه‌ای موجه. او همچنین بنا نیست از هیچ کس جز خودش انتظاری داشته باشد و در نتیجه، نه به لحاظ عاطفی و نه به لحاظ انگیزشی به هیچ کسی «تکیه» ندارد و هیچ فرد دیگری نمی‌تواند او را در راه زیستن معنادارش دلسرد یا مردد سازد. او به تصدیق و تمجید دیگران از خودش همان‌قدر آگاهانه و نقادانه می‌نگرد که به تخریب و توهین‌های آنان.

۲. زندان، آزار و بازجویی

یکی از کهن‌ترین شیوه‌های حکومت‌ها برای سرکوب و منفعل ساختن مبارزان سیاسی آزار، شکنجه، به زندان انداختن و در نهایت قتل آنهاست. تحمل این آزارها عمدتاً بسیار دشوار است، اما مبارزی که «آماده» و «آگاه» باشد، می‌تواند آنها را دستکم با قوت بیشتری تاب آورد. نخست در خصوص زندان باید خاطر نشان کرد که مبارزی که با حد اعلای نیهیلیسم مواجه باشد، بیرون و درون زندان برایش چندان تفاوتی ندارد، چرا که آنچه زندگی او را معنادار و موجه می‌سازد به شرایط بیرونی زندگی او وابسته نیست. او می‌کوشد مواجهه‌ای موجه با دیگری داشته باشد، چه این دیگری، خانواده‌اش باشند، چه همشهریانش، چه هم‌بندی‌هایش در زندان. او باید با پذیرش مسئولیت ضرورت بکوشد تا زیستش را ارزش ببخشد. و در این صورت او به آزادی دست خواهد یافت، چه در زندان بزرگ‌تر باشد با عوامل سرکوبگر فرهنگی و چه در زندان کوچک‌تر با عوامل سرکوبگر قضایی؛ در همه حال او دقیقاً به دلیل همین نوع مواجهه آزاد است. او در عین حال که تعهدش را نسبت به مسئولیت‌های شهروندی، خانوادگی و اجتماعی‌اش حفظ می‌کند، اما فراموش نمی‌کند که تا آنجا مکلف است که توان دارد و در نتیجه، در زندان، با پذیرش ضرورت، تا حد ممکن نباید نگران چیزی بیرون از زندان باشد: در این معنا «پذیرش ضرورت» بزرگترین حامی فرد در زمانه مواجهه با مشکلات است. امور بیرونی، مانند تمام امور دیگر تاریخ، به نحوی، پیش خواهند رفت. خوشی‌ها و ناخوشی‌ها هر دو ناپایدارند و تنها امر ارزشمند و قابل توجه زیستن معنادارش در لحظه اکنون است. حتی زمانی که تحت آزار قرار می‌گیرد، او می‌تواند با مشاهده ذهن، بدن و عواطفش تاب‌آوری‌اش را بالا ببرد و با تکنیک‌هایی که در ضمیمه تمرین دیده‌بانی و شهربانی به دست داده شد، خود درد را به ابزاری برای رشد آگاهی و آمادگی‌اش بدل سازد. البته ورای تمام فشارها و محدودیت‌ها و نگرانی‌ها و آزارها، یکی از آزارنده‌ترین راه‌های تحت فشار قرار دادن فرد، از بین بردن حتی

همین اجتماع حداقلی و نگه داشتن فرد در سلول انفرادی است. تجربه سلول انفرادی تجربه بسیار منحصر به فردی است. سلول انفرادی به یک معنا، پایان جهان است. کاهش بیناسوژگانیت مرتبط با فرد و محدود ساختن جامعه ارتباطی او به صرفاً خودش، فرد را با دشوارترین تجارب مواجه می‌کند. فرد تازه آن جاست که درمی‌یابد، غیرقابل تحمل‌ترین و آزارنده‌ترین چیز در جهان تحمل «خودش» است. تجربه زندان انفرادی در مرحله بازجویی تجربه مواجهه محض با خود است، با حداقل عناصر سرگرم‌کننده، دلگرم‌کننده و پرت‌کننده حواس. و چرا تحمل «خود» تا این حد سخت است که حتی از تحمل شدیدترین آزارهای جسمانی نیز غیرقابل تحمل‌تر به نظر می‌رسد؟ چهار عامل اصلی آزارنده در سلول انفرادی را شاید بتوان بی‌پناهی، بلا تکلیفی، تنهایی و فقدان سرگرمی رضایت‌بخش دانست. اما اگر سوژه از پیش با ژرفنای نیهیلیسم مواجه شده باشد می‌داند که در هر لحظه در اوج بی‌پناهی و بلا تکلیفی می‌زید و تجربه بیرون از زندان و روابط متعدد تنها پنهان‌کننده این بلا تکلیفی و بی‌پناهی کلافه‌کننده‌اند. همچنین رویکرد نتیجه‌گرا همواره سوژه را در اضطراب نگه می‌دارد که «بعد چه خواهد شد؟»؛ اما با نقد غایت‌شناسی نتیجه‌گرا، سوژه از این تنش مصون می‌ماند: «من موظفم که اکنون کاری را که درست می‌دانم انجام دهم و زیست‌م را معنادار و ارزشمند کنم؛ حالا هر چه می‌خواهد بشود». همچنین سوژه مبارز از پیش تنهایی‌اش را نه به عنوان تجربه‌ای موقتی در زندان، بلکه به عنوان ماهیت ذاتی برساننده سوبژکتیویته و حتی معنابخش به هویتش به رسمیت شناخته است. سوژه آماده، همه اینها را از پیش تجربه کرده است. اما فقدان سرگرمی‌های متعارف و رایج نیز تجربه‌ای بسیار ویژه است. مهمترین کارکرد سرگرمی «پوشاندن» است: تکنیک‌های سرگرم‌سازی، ترنندهایی است که سوژه (مستقیم یا غیرمستقیم) به کار می‌گیرد تا مواجهه رنج‌آور با خودش را به تعویق اندازد، در این معنا سرگرم‌سازی دقیقاً مترادف است با پرت کردن حواس. و به همین دلیل تجربه فقدان هرگونه سرگرمی، بسیار آزارنده‌تر از آن

فصل ۸. سیاست

است که به نظر می‌رسد. در این خصوص در انتهای ضمیمه تمرینات، تمرینی مقدماتی برای تجربه مواجهه با خود بدون سرگرمی طراحی شده است (تمرین خلوت خودساخته یک روزه و سه‌روزه) که از جهاتی مشابه تجربه زندان انفرادی است.

البته مطالب فوق با تکنیک‌های بازجویی پس دادن و تاب‌آوری زندان و شکنجه متفاوت است که عمدتاً از سوی گروه‌های چریکی یا مبارزاتی توصیه می‌شوند. مسئله بر سر شیوه‌های چگونگی «پنهان کردن» چیزی نیست، بلکه مسئله بر سر «پنهان نکردن» است، بیش از همه پنهان نکردن خود از خویشان، و پذیرش و آمادگی در زمانه دشواری. درست است که باید در تن دادن به خواست ناموجه بازداشت‌کنندگان مقاومت کرد، اما بهترین راه برای تاب‌آوری در برابر هر تهدیدی آمادگی پیشینی برای از دست دادن هر چیزی است. فراموش نکنیم که آن کس که می‌داند چیزی برای از دست دادن ندارد، در برابر تهدیدات کمترین ترس و وحشت را دارد. اما همانگونه که در تیتراژی قبلی در خصوص احساس شفقت مبارز در قبال آزاردهندگان سخن گفتیم، این امر در اینجا مشخصاً در خصوص شخص بازجو نیز صدق می‌کند:

از بازجو ترس. به او اعتماد نکن. از او نفرت نداشته باش. حتی دلت برایش بسوزد. او نیز مانند دیگران است. مانند راننده تاکسی، بقال، خویشاوندان، همسایه‌ات: نادان، تحت تاثیر عواطف، تحت تاثیر باورهای غلط، خودخواه و منفعت‌طلب. عقایدت را از او پنهان نکن. بگذار تو را بشناسد. تو چیزی برای پنهان کردن نداری. به پرسش‌هایش در همان محدوده پاسخ صادقانه بده. به وعده‌هایش اعتماد نکن، اما درباره خودت به او دروغ نگو. اگر از تو درخواست

کرد به دیگران دروغ بگویی یا دروغی را به کسی نسبت بدهی یا به چیزی دروغین اعتراف کنی، امتناع کن و بر این امتناع تا آخرین حد توانت پافشاری کن. هیچ نیرویی در جهان نمی‌تواند صداقت را، و زیستنِ معنادارت را از تو بگیرد. شاید بتواند عواطفت را تحریک کند یا تو را تهدید کند، اما صداقتت را حفظ کن در برابر همه. همانگونه که صادقانه با دوستت سخن می‌گویی با او سخن بگو. قلب او را هدف قرار بده، هرچند او نمی‌خواهد با قلبش با تو سخن بگوید. از او ترس. هرچه موارد فوق را بیشتر و بهتر رعایت کنی، موضع او همدلانه‌تر خواهد بود و مرکزکشی دروغینش که موجه‌کننده رفتار خصمانه اوست، از بین خواهد رفت. رنج‌نکش. به تمام دردهایت به عنوان تجربه‌ای رهایی‌بخش و موضوعی برای مشاهده و آگاهی بنگر. اگر آزارت داد، برای بدنت دلسوزی کن و مانند پزشکی که بدن دیگری را معاینه می‌کند ببین که چه بر سرش می‌آید، دردت را به مثابه یک تجربه بدنی تجربه کن، رنجت را به مثابه یک تجربه عاطفی مشاهده کن. خود را با بدنت یکی ندان. تو آزادی و هیچ نیرویی در جهان نمی‌تواند سوپژکتیویته‌ات را سلب کند. آنگاه زندان و خانه و دانشگاه و شهر و طبیعت برایت تفاوتی ماهوی نخواهد داشت. در نهایت مهم است که از او نفرت و کینه‌ای به دل راه ندهی که بعدها خواهی تسویه یا تخلیه‌اش کنی. اگر عاطفه‌ای منفی علیه او رشد کرد، همان لحظه او را ببخش. زور نزن برای بخشیدن، فقط بدان که او اختیاری ندارد و تحت فرمان جهل، نیروهای کور عواطف و زندانی همان اندیشه‌هایی است که تو از آنها آزادی. بدان که او هم رنج می‌کشد و پر از تردید است. او محصول همان وضعیتی است که تو محصول آنی. شما فرزندان یک پدرید.

فصل ۸. سیاست

امروز تو را دشمن خود می‌پندارد، اما شاید اگر به آگاهی برسد، فردا بهترین دوست تو باشد. به جای فرار از ترس‌هایت به آنها خیره شو: اینجا بهترین جا برای خیره شدن به ژرفنای توست. مشتاق بیرون رفتن نباش، برای تو این زندان و آن زندان فرقی ندارد: اشتیاق به بیرون رفتن بزرگترین ابزار در دست زندانبانان توست و ابزار دیگرش مکانیسم پشیمانی است. اگر آزادی همه جا آزادی، حتی در سلول انفرادی. اگر اسیری همه جا اسیری، حتی در خانه‌ات. البته بیهوده او را تحریک نکن، او دشمن تو نیست. اگر بتوانی چنین رویکردی را به کار بگیری، او زندانی است و تو آزادی. او ناآگاه است و تو آگاهی. او منفعل است و تو فعالی. او در رنج است و تو در شادی. و تو به دنبال انتقام نیستی، بلکه به دنبال شرایطی هستی که او و عزیزانش نیز دانا و شاد و آزاد باشند. برای او اینها را بخواه. برای خودت هیچ نخواه جز زیستنی معنادار و ارزشمند، هر جا که باشد. تو کار خودت را بکن و بگذار او کار خودش را بکند. او شاید بعدها به مبارزی حتی جدی‌تر و موثرتر از خود تو بدل شود. فراموش نکن که آرایش فعلی نسبت شما در روبروی یکدیگر بنا به روندهایی در گذشته شکل گرفته است که در آنها نقشی نداشتی. تو می‌توانستی به سادگی جای او باشی و او به جای تو. هر چند هیچ اعتمادی به او نداری، اما در برابر استدلال‌اتش گشوده باش. با او صرفاً همان‌گونه برخورد کن که با یک نظام تمثیلات ناموجه، نه همچون دشمن. پس اگر حتی حقیقتی در سخنانش تشخیص دادی یا انتقادی را از جانب او معقول دانستی، نسبت به آن گشوده باش. تا جایی که امکان گفتگو بر سر اصول و مواضع با او فراهم است از گفتگو دریغ نکن. فراموش نکن که گفتگو فقط آموزاندن نیست، بلکه آموختن هم

هست. از او بیاموز، حتی زمانی که به نظر می‌رسد هدفش فقط تخریب یا شکستنِ توست: شاید او وجهی از موضعت را به تو نشان دهد که تو نمی‌بینی. اما نکته‌ای که هیچگاه نباید فراموش بکنی، حتی در اوج فشار و آزار، این است که با رعایت این نکات، احساسات نسبت به او همواره در سطح شفقت باقی خواهد ماند - نه نفرت (به شیوه واکنشی معمول) و نه محبت (سندروم استکھلم).

سیاست مبارزاتی در برابر مدیریت و اقتصاد

در پایان فصل مربوط به «سیاست» در نظام حاضر و پیش از ورود به بخش انتهایی موخره یا جمع‌بندیِ نظام، لازم است باز هم اذعان کنم که سرخوردگی و یاس احتمالی مخاطبان پس از مطالعه این فصل (و به طور کلی این اثر) را درک و پیشبینی می‌کنم. آنگاه که از فلسفه سیاسی سخن به میان می‌آید، نخستین توقع مخاطبان اولاً طرح یک نظام سیاسی آرمانی و ثانیاً ارائه راهکارهایی برای رسیدن به آن است. ما در طول این اثر هم رویکردهای اتوپیا محور و هم رویکردهای نتیجه‌محور در مبارزه را زیر سوال بردیم. در نتیجه، درک می‌کنم اگر در ذهن مخاطب این انتقاد شکل گرفته باشد که «این متن علی‌رغم مطالب مختلف به این پرسش اصلی پیش روی ما پاسخ نداد که پس بالاخره به لحاظ سیاسی و در عرصه سیاست چه کنیم؟». در این خصوص ذکر چند نکته لازم است:

یکم. این متن از ابتدا بنا نداشته به سوژه‌ها نوعی دستورالعمل سیاسی ارائه دهد تا بر اساس آن بتوانند با خیال راحت و با اطمینان خاطر دست به عمل سیاسی موجه بزنند. حتی فراتر از این، ارائه چنین دستورالعمل‌هایی هر قدر هم که موجه و مستدل باشند، علیه خودآیینی سوژه عمل می‌کند. مسئله این است که سوژه باید در لحظه تشش تصمیم، هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ سیاسی، بایستد، این تشش را با تمام وجودش درک کند و مسئولیت آن را بپذیرد. این فصل به اصول خود این

فصل ۸. سیاست

پذیرش و مواجهه پرداخت. اشتیاق ما به اینکه یک متن (یا یک نظام تمثیلات اعم از یک مکتب فکری، دینی یا فلسفی) بتواند چنین دستورالعملی ارائه دهد، ناشی از نوعی تبدیلی فکری و مسئولیت‌ناپذیری سیاسی-اخلاقی است که یادآور مطالبه دینداران از متون مقدس است: حل شدن تمام ابهامات نظری و عملی فرد از طریق یک کتاب، یک بار برای همیشه. البته که طرح ایده و راهکار مشخص سیاسی قابل دفاع است، اما در این معنا هر مبارز باید به ایده و راهکار خود برسد و اگر هم بنا شد نوعی اتحاد استراتژیک (خواه هم‌پروبلماتیک خواه غیرهم‌پروبلماتیک و بر اساس حوزه‌های مشترک) صورت پذیرد، به جای حرف‌شنوی یا فرمانبرداری، هر کس باید ایده و راهکار خود را عرضه کند.

دوم. فصل حاضر، هرچند آگاهانه و عمدانه از ارائه چنین دستورالعملی امتناع کرد (که دلیل آن را در فقرة بعدی توضیح خواهم داد)، اما این بدان معنا نیست که در زمینه نحوه مواجهه با این تصمیم هیچ ایده یا راهکاری در اختیار مخاطب نگذاشته باشد. پروبلماتیک فلسفه سیاسی حاضر فراتر از اینها بوده، یعنی به جای آنکه فلسفه سیاسی را به «طرح بهترین نظام برای بهترین شیوه مدیریت منابع انسانی و غیرانسانی» تقلیل دهد، آن را به ژرفای مواجهه ساختن سوژه با امکانات پیش رو و مسئولیت عملش برکشیده است.

سوم. اینکه چه شیوه‌هایی برای حکمرانی به منزله توزیع و مدیریت منابع بهتر و قابل دفاع‌تر است - که هر کدام مکاتب و گروه‌های حامی خودشان را دارند (اعم از محوریت بخشیدن به تبار، شایستگی و استعداد، تلاش، نیاز فردی یا برابری در توزیع منابع) - بحثی بسیار مفید و واجد اهمیت است، اما نه اهمیتی در سطح این نوشتار. جای این بحث‌ها (و طرح نظام‌های اقتصادی و سیاسی آرمانی یا بهینه) در این متن نیست. البته همانگونه که اشاره شد، سوژه (یا بیناسوژگانیت) مبارز باید در

قبال چنین ایده‌هایی و سازوکار اعمال آنها در جامعه، حساس و فعال باشد و حتی در فعالیت‌های سیاسی متعارف نقش ایفا کند. اما این همان وجهی است که عقل عرفی در هر زمانه‌ای بنا به مقتضیات و شرایط خودش در خصوص آن تصمیم می‌گیرد. خود من نیز البته در این خصوص مواضعی مشخص دارم. اما این موضع، برخلاف مواضع اتخاذشده در این اثر، عمدتاً در سطح عقل عرفی روزمره و مبتنی بر سطوح اول و دوم غایت‌شناختی قابل طرح است. این بحث در سطحی همچون اکتشافات علمی یا اختراعات تکنولوژیک جای می‌گیرد. عقل عرفی و توان و مطالبات بشری در یک دوره از یک (یا چند) پارادایم دفاع می‌کنند، و در دوره‌ای دیگر (بر اساس تغییرات در بدن، زندگی، فرهنگ، تخیل و غیره) از یک (یا چند) پارادایم دیگر. خلط این دو سطح از حیث شدت و نوع تاریخمندی‌شان و نادیده گرفتن منطق و ژرفنای متمایز آنها می‌تواند به راحتی به سوءفهم و سوءتفسیر ایده‌ها منجر شود (مانند سوءفهم‌ها در درک فلسفه سیاسی هگل به دلیل نادیده گرفتن تفاوت سطح دو کتاب علم منطق و عناصر فلسفه حق). حتی ممکن است - و امیدوارم - خود من روزی، با آگاهی و اذعان به سطح و مقیاس طرح مسئله، در دفاع از نظام سیاسی یا اقتصادی مد نظرم متنی منتشر کنم. اما در این متن از آنجا که پروبلماتیک اصلی معنابخشی و ارزش‌دهی به زیستن سوژه در زمانه نیهیلیسم است، تحقق این معنا و موجه‌سازی زیستن سوژه، در این سطح، به کلی از نظام سیاسی موجود (در ساحت اصالت میل و بقا) مستقل است و در یک کلام، سوژه حق ندارد هیچگاه زیستن معنادارش را به بهانه عدم تحقق فلان نظام سیاسی یا بهمان شرایط اقتصادی، حتی لحظه‌ای به تعویق اندازد یا در اولویت ثانویه قرار دهد.

چهارم. نکته دیگری که در اینجا می‌توان بدان اشاره کرد، مثلاً اختصاص ندادن فصلی مستقل به «اقتصاد» یا در تعبیر متاخرتر، «اقتصاد سیاسی» است. اولاً لازم

فصل ۸. سیاست

به ذکر است که هر کدام از این مباحث در جای خود حائز اهمیت و ضروری اند. آنگاه که یک اقتصاددان از روند اقتصادی در یک جامعه سخن می‌گوید، باید از منظر خود و بنا به شاخص‌های مد نظر خود به روند تغییرات و تاثیر و تاثرات نیروها و مناسبات اشاره داشته باشد. این امر را می‌توان به هر حوزه دیگری اعم از فرهنگ، حقوق، انسان‌شناسی و غیره نیز تعمیم داد. همچنین بحث‌ها درباره نظام اقتصادی موجه و قابل دفاع، البته بر اساس نظام ارزش‌گذاری مدنظر هر رویکرد، به ویژه در زمینه دو سطح ابتدایی غایت‌شناختی، بسیار حائز اهمیت است. اما بخش عمده‌ای از حامیان جایگاه اقتصاد در تحلیل‌ها و فراتحلیل‌ها، به این سطح بسنده نمی‌کنند. آنها (چه به شیوه مارکسیستی زیربناپنداری اقتصاد و چه به شیوه‌های متاخرتر انواع اکونومیسم) معتقدند که اقتصاد نه صرفاً یک چهارچوب یا منظر تحلیل، بلکه سطحی و رای سایر تحلیل‌ها و در حقیقت دربردارنده و توضیح‌دهنده تمام روندهای دیگری، اعم از روندهای فرهنگی، سیاسی، دینی، هنری، محیط زیستی و غیره است. در این معنا، هر تحلیلی وابسته به تحلیلی اقتصادی در خصوص مناسبات تولید و تجارت و سرمایه است. من تخصصی در علم اقتصاد ندارم، اما روشن است که این سطح از محوریت‌بخشی به اقتصاد، ناشی از نوعی یک‌جانگی در روش و منظر تحلیل است که به نوعی جزم‌اندیشی تحلیلی منجر می‌شود. علاوه بر این، یک مثال، یک متفکر فرهنگ، یک سیاستمدار، یک روانشناس و غیره نیز هر کدام می‌توانند مدعی باشند که حوزه تحلیلشان فراتر از تمام حوزه‌های دیگر و در نتیجه واجد محوریت و اولویت است. اکونومیسم شایع، خطرات دیگری نیز به دنبال دارد: اول اینکه یکی از علل وضعیت انسدادی تمدنی فعلی، که از قضا نتیجه مواجهه مارکسیستی با مسئله بوده، همین اکونومیسم است. به بیان دیگر، فروکاستن همه چیز به چهارچوب اقتصادی، پیش از هر چیز به فولادین و صلب شدن خود این چهارچوب و تحمیل قواعد و پیش‌انگاشت‌های آن بر تمام حوزه‌ها می‌انجامد. به بیان ساده‌تر، در اینجا با دور باطلِ مسدودکننده‌ای مواجه هستیم میان از یک سو،

تحمیلِ فیلتر اقتصاد در مقام یگانه روش تحلیل و ارزش‌گذاری و معنایابی، و از سوی دیگر، مواجهه با انسداد ناشی از خود این فیلتر در مقام سازوکاری صرفاً مبتنی بر دو سطح اول غایت‌شناختی. اقتصاد نه تنها مستقیماً به ارزش‌گذاریِ اموری از قبیل کار، سرمایه، مناسبات تولید و امثالهم تواناست، بلکه همچنین به حوزه‌هایی از قبیل فرهنگ، هنر، ادبیات و حتی فلسفه و اندیشه نیز ورود پیدا کرد و پیش‌انگاشت‌های ارزش‌گذارانه خود را به آنها نیز تعمیم داد. اما دقیقاً آن چیزی که اقتصاد در مقام نوعی نظام ارزش‌گذاری نمی‌تواند آن را ارزش‌گذاری کند، خود زیستن است. البته اقتصاد زندگی (در معنای طول عمر کتی افراد) را نیز ارزش‌گذاری و هضم می‌کند، اما زیستنِ معنادار و موجه هیچ «ارزش» اقتصادی‌ای ندارد. اگر اقتصاد از این محدوده فراتر رود، دیگر آن را اقتصاد نمی‌نامیم. البته باید از درون حوزه مباحث اقتصادی (مانند هر حوزه دیگر) امکاناتی برای برون‌رفت، بازاندیشی انتقادی و موجه‌سازی نظام‌های تمثیلات یافت یا خلق کرد (مانند تلاش‌های سترگ و شایسته تحسین دو قرن اخیر برای ارائه شیوه‌های قابل دفاع‌تری از نظام اقتصادی: یک نمونه بسیار درخشان در این سطح، کتاب بدیل‌های سرمایه‌داری: طرح‌هایی برای یک اقتصاد دموکراتیک^۱)، اما مسئله اینجاست که خود محوریت بخشیدن به یک فیلتر یا چهارچوب تحلیل، انسدادهای درونی-ذاتی ناشی از خود آن فیلتر یا چهارچوب را به خود موضوع تحلیل تسری خواهد داد و نه تنها به (توهم) انسداد وضعیت دامن خواهد زد، بلکه حتی اگر راهکارهایی هم بیابد، همان انسداد و مسائل قبلی را پنهانی به آن منتقل خواهد کرد: مارکسیسم کلاسیک بهترین نمونه است برای نشان دادن انسداد و یک‌جانبگی و سوءفهم حاصل از محوریت‌بخشی یک‌جانبه به اقتصاد (زیربنا) در برابر سیاست، دین،

^۱ هانل، رابین و رایت، اریک الین (۱۴۰۰)، بدیل‌های سرمایه‌داری: طرح‌هایی برای یک اقتصاد دموکراتیک،

ترجمه فرید درفشی، تهران: نی.

روانشناسی، فرهنگ و غیره. این البته ابدأً به معنای بی‌اهمیت بودن اقتصاد، محیط زیست، سیاست روز و بهداشت و غیره نیست، بلکه مسئله این است که همه این مسائل باید به یک منبع ارزش‌گذاری بنیادی‌تر (در اینجا مبارزه و زیستن معنادار) متصل شوند، در غیر این صورت صرفاً به مباحثی کمی و صوری تنزل خواهند کرد در ساحت میل و بقا طلبی.

هویت‌یابی‌های جزئی در پرتو مسئله اصلی

نقدی که احتمالاً از سوی بسیاری از رویکردها، از مواضع مختلف در بسترهای مختلف علیه این نوشتار مطرح خواهد شد، نادیده گرفتن تفاوت‌های هویتی‌ای است که امروز در تحلیل‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و حتی فلسفی دست بالا را دارند: مانند هویت‌های نژادی، قومی، زبانی، جنسیتی، دینی، طبقاتی و غیره. برای بسیاری از متفکرین و فعالان سیاسی این هویت‌یابی‌ها و مسائل حاصل از آنها محوری و ذاتی است. برای مثال یک متفکر کُرد، بیش از هر چیز توجه خود را به مسئله «کُرد» معطوف می‌کند، همانگونه که مثلاً برای یک متاله مسلمان، اولویت اصلی (یا مرکزیتی اصلی هویتی) مسلمان بودن در برابر غیرمسلمانان است. برای یک دگرپایش سرکوب‌شده در یک جامعه بسته، مجرای اصلی ورود به هر مسئله‌ای گرایش جنسی است و برای بخش زیادی از فعالان سیاسی، اجتماعی، کارگری و صنفی، مسئله اصلی‌ای که تمام تفاوت‌های را معنادار کرده و توضیح می‌دهد، مفهوم طبقه است. می‌توان به این فهرست تقسیم‌بندی‌های هویتی دیگری هم افزود. از سوی چنین رویکردهایی البته متن حاضر متهم است که تمام این تقسیم‌بندی‌ها و اولویت‌بندی‌ها را نادیده گرفته و از اِبْذَهِای انتزاعی و فرعی (مانند زیستن سوژه) آغاز کرده است و حتی در کل متن هیچ‌گاه موضعش را در قبال این مسائل هویتی روشن نکرده است. این اتهام البته قابل تأمل است، اما من آن را نه یک اتهام، بلکه مشخصه یا حتی نقطه قوت این متن می‌دانم. تمام مسائل هویتی

فوق، هرچند «در جای خود» حائز اهمیت‌اند، اما اگر با هر کدام آغاز کنیم، به ناچار در همان انسداد هویت‌گرایانه درجا خواهیم زد. تقلیل دادن مسئله اصلی به دین، نژاد، جنسیت، زبان، جغرافیا، طبقه و غیره از همان ابتدا چهارچوب بحث را چنان سطحی، حادثی و عمدتاً پیش‌داده تلقی می‌کند، که برای برون‌رفت از آن و حتی حل مسئله، به‌کلی از خود سلب قدرت می‌کند. تمام این مسائل، نسبت به مسئله نیهیلیسم، نه مسئله اصلی، بلکه صرفاً مسائل ثانویه‌ای هستند که باید برای طرح و حل خود به یک مسئله اصلی تکیه کنند. در متن حاضر این مسئله معنا و ارزش زیستن فرد است. بدون توجه و درگیری با خود زندگی، چگونه و با چه نظام ارزشی و معیاری می‌توان مسائل ثانویه فوق را حتی بیان کرد، جز اینکه در نهایت به نوعی هویت‌گرایی حادثی از پیش‌داده رضا داده شود و تمام تلاش‌ها در جهت دفاع از آن هویت و حتی در بهترین حالت، ترسیم راهکاری برای زیست منصفانه یا مطلوب هویت‌های متکثر دینی، جنسیتی، زبانی، نژادی و غیره در کنار یکدیگر باشد؟ نکته اینجاست که مسئله اصلی این نیست که چگونه انسان‌ها بتوانند با حداقل تنش در کنار یکدیگر زندگی کنند، بلکه مسئله بر سر خود ماهیت این زیستن است که هرچند از جهتی، از موارد فوق جدا نیست، اما از جهت دیگر - که جهت این نوشتار است - مستقل از آنها قابل بررسی است. به نظر من این امر حتی یکی از مهمترین علل انسدادی است که در جهان حاضر دقیقاً تمام مسائل فوق بدان دچارند و جز نوعی ژست دموکراتیک همواره شکننده و پنهان‌کننده راهکاری ایجابی برای به رسمیت‌شناختن این کثرات وجود ندارد. البته که دقیقاً به همین دلیل پروبلماتیک این نوشتار از خود زیستن آغاز شد، آن هم نه صرفاً زیستن انسان، بلکه زیستن هر موجودی که اکنون - یا هر زمان دیگر - برایش زیستن بتواند معنا یا ارزشی داشته باشد. دریک کلام، از یک سو، تا فرد با مسئله اصلی مواجه نشود، سایر مسائل صرفاً ثانویه و ناموجه‌اند، و از سوی دیگر، اگر با مسئله اصلی مواجه شود، تازه می‌تواند از این منظر، به تمام این مسائل ثانویه، در حد و اندازه خودشان،

فصل ۸. سیاست

بنگرد و آنها را غنا ببخشد و خلاقانه، متعهدانه و آگاهانه با آنها نیز مواجه شود. البته روشن است که فردی که حالا به هر دلیلی، در اوج ناآگاهی و ناآمادگی به سر می‌برد و اکنون در زندگی روزمره خود دچار تنشی زایدالوصف با این مسائل است، اصلاً نمی‌تواند - یا در بهترین حالت به سختی می‌تواند - حتی به مسئله اصلی بنگرد، چه رسد به اینکه آن را مسئله اصلی تلقی کند. مثلاً برای زنی که در یک جامعه سنتی یا تحت یک نظام زن‌ستیز هر روز، در تمام اجزای زندگی روزمره و سبک زندگی، از جانب حکومت، پدر و خانواده و همشهریانش تحت ستم قرار دارد و برای انتخاب شریک زندگی، محل زندگی، شغل، تفریحات و حتی پوشش خود دائماً در حال نبردهای فرساینده است، روشن است که مسئله عاجل مقابله با این جامعه/حکومت/خانوادهٔ سرکوبگر و محدودکننده است. ابدأ نمی‌توان دغدغه‌ها و رنج‌های او را بی‌ارزش شمرد. اما آیا به این دلیل، باید از اصل مسئله غافل ماند؟ آیا نباید از او خواست، در عین تأکید بر مطالبات به حقش، روزی را هم تصور کند که تمام مطالباتش محقق شده باشد و مثلاً در جامعه‌ای مداراگرا، کثرت‌گرا و در رفاه اقتصادی زندگی کند. آیا در آن صورت او به خوشبختی دست خواهد یافت؟ یا تازه با مسئله اصلی مواجه خواهد شد؟ یعنی خود معنای زیستش. اگر، آنگونه که برخی فعالان سیاسی و اجتماعی پیشنهاد می‌دهند، مواجهه با این مسئله را تا تحقق چنین آرمانی به تعویق اندازیم، آیا پیشاپیش خود را نغریفته‌ایم و سطح درک و مواجههٔ خود را تنزل نداده‌ایم؟ آیا در این صورت، عملاً این مواجهه را تا آخر عمر به بهانه‌های مختلف، به تعویق نخواهیم انداخت؟ آیا خود اندیشیدن به مسئله اصلی و افزایش آگاهی و آمادگی، حتی در وضعیتی چنین بغرنج، همان نبردها را نیز تعمیق نمی‌کند و به آنها جهتی دیگر نمی‌بخشد و در نهایت با افزایش «تاب‌آوری فعال»، حتی از همان رنج ملموس او نمی‌کاهد؟ پس در یک کلام، می‌توان بدون فراموش کردن مطالبات هویتی، اقتصادی، فرهنگی و غیره، و حتی در میانهٔ چنین نبردهایی، همواره بدون به تعویق انداختن مواجهه با مسئله اصلی، یعنی زیستن

معنادار سوژه، هم اصالت‌بخشی کاذب به خود مبارزات هویت‌گرایانه را به نقد کشید در عین حال که به خود آن مبارزات جهت و معنایی تازه داد، هم از تقلیل‌گرایی مطالبات و امکاناتِ رهایی‌بخش و البته امیدهای کاذب اجتناب کرد، و هم از نبرد اصلی غافل نشد و مبارزه‌ای همزمان (در سطح و عمق: یعنی در تمام سطوح غایت‌شناختی) را سامان داد و پیش برد.

موخره: به سوی امید

«در روزِ بزرگ، تنها

آن که بی‌شمار سوزن خورده‌ست، می‌خندد:

تنها خورشید.»

(بیژن الهی)

پیش از ورود به بخش ضمیمه تمرینات، لازم است در اینجا به اختصار به دستاوردهای این متن اشاره شود. هم با هدف انسجام‌بخشی به تصویر کلی از نظام و هم با هدف اجتناب از سوءفهم تا حد امکان. هرچند تلاش‌هایی مختصر در مقدمه برای تبیین وضعیت نیهیلیستی صورت پذیرفت، اما این متن در حقیقت، پذیرش شرایط نیهیلیستی را به عنوان پیشفرض خود در نظر گرفته است. در نتیجه، مخاطب اصلی آن کسی است که با ذهن و گوشت و خون، با تمام مظاهر نیهیلیسم (از نیهیلیسم معرفت‌شناختی گرفته تا هستی‌شناختی و از نیهیلیسم اخلاقی گرفته تا سیاسی) مواجه شده است و هیچ راه ایجابی‌ای برای برون رفت از وضعیت نیهیلیستی و خلق زیستی معنادار و ارزشمند نیافته است. تنها در این صورت است که کوچک‌ترین کورسویی را، ولو تضمین‌ناشده و نامعلوم، می‌توان جدی گرفت. در یک کلام، آغازگاه این متن (هم برای نگارنده و هم برای مخاطبی که متن خطاب به او نوشته شده است)، «استیصال» است. درک حضور این استیصال در جای جای اثر فهم آن را میسر می‌سازد. در غیر این صورت، تلاش حاضر حتی ارزش نظر انداختن هم ندارد. حدس می‌زنم که عمده نقد‌های احتمالی و توأم با سوءفهم

نسبت به این اثر، از سوی همان مخاطبانی بیان خواهد شد که اثر خطاب به آنها نوشته نشده است: یعنی آنها که تقریباً تکلیفشان روشن است، راهشان روشن است، می‌دانند درست و غلط معرفتی و اخلاقی چیست، می‌دانند هدفشان از حیث سیاسی و اقتصادی چیست و امثالهم. آنها احتمالاً این اثر را خیالپردازانه، پرمدعا، نامتوازن (در بخش‌هایی بیش از حد مبهم و در مقاطعی مطول و پر از تکرار مکررات)، با نثر و لحن متشتت (در بخش‌هایی همچون یک متن علمی و نظری، در مقاطعی همچون متنی خطابی یا شاعرانه، در مقاطعی به مثابه مانیفستی حماسی یا جدلی)، از حیث سیاسی محافظه‌کارانه، نخبه‌گرایانه، فردگرایانه، بیش از حد انتزاعی و در نهایت، آزارنده خواهند یافت.

با این همه، ما معنای زندگی را در ساحت فردی به مسئله اصلی مان بدل ساختیم و بر نوعی ملاک یا مبنای ارزش‌گذاری و معنابخشی به زندگی (حالا هر چه می‌خواهد باشد، از لذت‌طلبی گرفته تا قدرت‌طلبی، از عشق به یک معشوق گرفته تا تعهد به فرزندان یا والدین، از آگاهی‌رسانی گرفته تا پیشرفت در علم و...) تاکید کردیم. در مرحله بعد، این معنابخشی و ارزش‌گذاری را با نظام‌های تمثیلات باورشناختی افراد پیوند زدیم و البته نظام خاص تمثیلات خود را نیز ارائه کردیم که مبتنی بر ایده «مبارزه» است. تازه اینجاست که مسئله مقایسه میان این نظام‌ها مطرح است و «نقد» ممکن می‌شود و ما از نسبی‌گرایی فردگرایانه اولیه خارج خواهیم شد. بدین طریق، ما سازوکاری برای متمایز ساختن نظام تمثیلات موجه و غیرموجه عرضه کردیم؛ البته سازوکاری که خودش موجه باشد و در جزمیت و یکجانبگی درجا نزده باشد. و در نهایت به نتایج عملی نظام تمثیلات موجه در حوزه اخلاق و سیاست اشاره کردیم. این طرح کلی و اجمالی این اثر است که در ادامه جمع بندی تفصیلی‌تری از آن ارائه خواهیم داد، اما باز هم لازم به یادآوری است که کتاب حاضر نه یک اثر تام‌وتمام، بلکه تنها ویراست نخست از فهرستی

موخره: به سوی امید

مقدماتی از یک طرح جامع است که به یک تعبیر، هر فصلش باید - البته نه لزوماً به دست من - در قالب اثری مستقل بسط و تفصیل یابد.

به همین دلیل این اثر با پذیرش نیهیلیسم و بی‌معنایی و فقدان معیار موجه ارزش‌گذارانه آغاز شد. آنگاه تنها نقطه تکیه‌گاه یا مدخلی که برای شروع حرکتش توانست بیابد این بود که در زمانه غلبه مطلق نیهیلیسم و بی‌معنایی، تنها عمل موجه و معنادار خود «مبارزه» با این وضعیت است. این ایده که عنوان اثر را نیز به خود اختصاص داده است، راهی طولانی و دشوار را پیمود تا از رهگذر مباحث گسترده منطقی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، غایت‌شناختی، ارزش‌شناختی، دینی، اخلاقی و سیاسی، بتواند نشان دهد که این «مبارزه» به چه معنا می‌تواند به نحوی موجه تبیین شود. روشن است که مخاطب با مشاهده چنین عنوانی بر پیشانی یک کتاب، احتمالاً تکنیک‌های رزمی یا سیاسی مبارزه با دشمن را انتظار خواهد داشت و احتمالاً بعد از مشاهده این همه مطالب گسترده و پراکنده سرخورده و ناامید خواهد شد. اما آنجا که دشمن در من است، آنجا که من محصول همان وضعیتی هستم که خواهان تغییر دادن آن‌ام، چگونه می‌توان از مبارزه سخن گفت؟ اینجا تکنیک‌ها متفاوتند و ابتدا به نظر می‌رسد بیش از دشمن بیرونی، خود من را هدف گرفته‌اند. این سرخوردگی احتمالی پس از مطالعه فصول اخلاق و سیاست به اوج خود می‌رسد: مخاطب انتظار دارد با مطالعه یک فلسفه اخلاق به اصولی دست پیدا کند که بتواند با تکیه بر آنها، به راحتی رذیلت را از فضیلت تشخیص دهد و در فصلی درباره سیاست، احتمالاً چشم‌انتظار طرح یک نظام سیاسی ایدئال یا کارآمد و شیوه‌های مبارزه با دشمن و تغییر نظام سیاسی موجود به سمت نظام مطلوب است. هرچند بارها و بارها در طول متن چنین هشدارهایی به مخاطبان داده شد، اما این سرخوردگی غیر قابل اجتناب است. علت این است که اولاً تاریخ نظام‌های اخلاقی و سیاسی ارائه‌شده مخاطب را بدعادت کرده است و ثانیاً اگر مخاطبی پس

از مطالعه این متن چنین سرخوردگی‌ای را احساس می‌کند، احتمالاً هنوز نیهیلیسم را به تمامی درک و تصدیق نکرده است. پس این سرخوردگی و حتی سرخوردگی‌های به مراتب شدیدتر، محصول مواجهه با واسطه‌تر و دیر هنگام مخاطب با خود نیهیلیسم و استیصال ناشی از آن است - یعنی ممکن است مخاطب به جای اینکه همگام با این اثر از ناامیدی و استیصال آغاز کند، در طول مطالعه متن بدان دچار شود. مخاطب البته حق دارد از چنین سرخوردگی‌ای اجتناب کند و احتمالاً تمسخر یا دشنامی هم نثار این متن و نگارنده‌اش کند و به دنبال راه‌هایی برای برون رفت از این سرخوردگی و استیصال باشد. از نظر من اما خود این سرخوردگی شرط ورود به ژرفای این نظام است و اصلاً بنا بوده در تمام مراحل آن، حتی تا صفحات آخر، با نگارنده و مخاطب همراه باشد. اکنون شاید تازه مخاطب معنای «استیصال» یا غلبه «نیهیلیسم» را که بارها به گوشش خورده، به تمامی درک کند.

اما در سوی مقابل، با پذیرش این استیصال و سرخوردگی، این اثر مدعی است که توانسته کورسویی نشان دهد یا حتی خلق کند. آنجا که تمام معیارهای معرفتی، زیستی و اخلاقی فروپاشیده‌اند، این نظام کوشید تا معیاری دیگر، از منبعی دیگر به دست دهد و در این راه، علی‌رغم تصدیق و حتی به کارگیری تمام نقدها علیه فردگرایی سوپژکتیویستی، لنگر خود را در سوژه (البته به معنایی که ذکر آن به میان رفت) انداخت. هر مبارزه‌ای، اساساً مبارزه سوژه است. اما به منظور دچار نشدن به تمام تجارب آفت‌زده سوپژکتیویسم، یعنی برای اجتناب از دچار شدن به جزم‌اندیشی دن‌کیشوت‌وار یا سولپسیسیسم معرفتی یا لذت‌طلبی فردگرایانه و امثالهم، مجبور شد طرح اولیه‌ای از نوعی منطق نوین خلق کند که از یک جهت پلاستیک و از جهت دیگر آلیاژی باشد. همچنین در عین تصدیق فروپاشی هر شکلی از معیار، این اثر کوشید تا شاخصه‌هایی برای موجه‌سازی ارائه دهد. در اینجا مجبور شد

موخره: به سوی امید

طراحی کلی، تحت عنوان «نظریه نظام تمثیلات» عرضه کند که تمام رویکردها و نظام‌های فکری، عملی و زیستی موجود (شامل حتی خودش) را درون آن جای دهد تا بتواند شاخصه‌های موجه‌سازی را در خصوص تمام نظام‌های تمثیلات به کار ببرد. موجه‌سازی‌ای که هدف اصلی آن دچار نشدن به یکی از دو سوی جزم‌اندیشی تک‌صدا و نسبی‌گرایی پرسروصداست که هر دو، گفتگوی نقادانه، معنادار و موجه را ممتنع ساخته‌اند.

پس از طرح نظریه نظام‌های تمثیلات، خود این اثر وارد سطح دیگری از بحث شد و خود در یکی از اتاق‌های عمارتی سکنی‌گزید که طراحی کرده بود و نظریه نظام تمثیلات خود را، هم از حیث نظری هم از حیث عملی، ارائه داد. در سطح نظری، در فصول معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، بدون تکیه بر هیچ اصول متعارف‌ای، صرفاً با خلق برخی اصول موضوعه مفروض‌الصدق، و البته با اتکا به خود «تصمیم به مبارزه»، در عین نشان دادن انسداد درونی هر شکلی از «شناخت» و نقد هر شکلی از اتکای تضمین‌شده به آن، با فراروی از دیالکتیک هگلی، به نوعی هستی‌شناسی ایدئالیستی پویشی پلاستیک راه برد. در ساحت معرفت‌شناسی نیز، با ملاک قرار دادن «تجربه»، کوشید تا به نحوی متفاوت، حس و احساس را نشان دهد و به کمک آنها به مفاهیم سه‌گانه ذهن، بدن و عاطفه برسد. اما همانگونه که مخاطب احتمالاً گلایه خواهد کرد، این بحث اولیه به یک نظام تمثیلات معرفت‌شناسی جامع منتهی نشد. ما این مدخل معرفت‌شناسی را صرفاً برای رسیدن به برداشت تازه خودمان از «آگاهی» طرح کردیم و اتفاقاً با توجه به دعوی ما مبنی بر انسداد ذاتی شناخت و غیرقابل اتکا بودن آن و تصدیق نیهیلیسم معرفت‌شناختی، فصل معرفت‌شناسی در حقیقت، علیه هر شکلی از نظام معرفت‌شناسی متعارف عمل کرده است. به همین دلیل ادامه بحث آن را به فصل

باورشناسی موکول کردیم تا در آنجا به بهانه بررسی دو ابرنظام تمثیلات دین و علم، به طرح ایده خود در خصوص موجه‌سازی نظام باور اقدام کنیم.

البته در سطح عملی نیز ناچار شدیم پیش از ورود به ساحت اخلاق و سیاست، نظامی غایت‌شناختی طراحی کنیم تا به کمک آن بتوانیم از مفهوم مصادره‌شده «ارزش» اعاده حیثیت کنیم و به کمک ایجاد تمایز میان «غایت» و «جهت» بتوانیم نوعی ارزش‌شناسی را به دست دهیم که از تقد‌های پست‌مدرن علیه هرشکلی از ارزش‌گذاری جان سالم به در ببرد. به کمک این نظام غایت‌شناختی و ارزش‌شناختی بود که بازآرایی نوعی فلسفه اخلاق و سیاست ممکن شد که البته به‌ناچار با فلسفه‌های اخلاق متعارف (ارائه قواعد مشخص جهت تشخیص واضح ردیلت از فضیلت در لحظه عمل) و فلسفه‌های سیاسی متعارف (ارائه نظام سیاسی مطلوب و راه رسیدن به آن) متفاوت بود.

البته این نظام برخلاف برجسب‌های ساده‌انگارانه‌ای که احتمالاً در بدو امر خواهد خورد، نه تنها با کنش سیاسی و طرح نظام مطلوب منافاتی ندارد، بلکه اتفاقاً هم کنش و هم طرح نظام سیاسیِ اجابیی را با تکیه به مبانی خود موجه خواهد ساخت. مسئله اینجاست که یک نظام سیاسی مطلوب همواره محصول خرد و تخیل جمعی سوژه‌های زنده است و سطح طرح آن با سطح طرح ایده امر سیاسی متفاوت است. در عوض، این نظام با طرح سه عنصر آگاهی، آمادگی و قاطعیت کوشید تا سطحی از معناداری زیستن و عمل ارزشمند و موجه را فراهم کند تا سوژه سرگردان و بی‌پناه بتواند به کمک آن زیستن خود را معنادار کند و تازه پس از آن است که می‌تواند به نحوی قابل دفاع و موجه، وارد هر شکلی از همدستی استراتژیک با فعالیت‌های سیاسی موجود یا حتی خلق بدیل‌های نوین عمل و آرمان سیاسی شود. مهم این است که تمام فعالیت‌ها در راستای آزادی و عدالت (در تمام معناهای لیبرالیستی و

موخره: به سوی امید

سوسیالیستی و مشتقات و بدیل‌های موجود آنها) هیچ‌کدام قادر به معنا بخشی به زندگی و موجه‌سازی مبارزه نیستند. بلکه برعکس، این معنا و ارزش موجه زیستن سوژه مبارز است که به فعالیت سیاسی ارزش می‌بخشد.

این نقد البته وارد است که چگونه می‌توان در عین نقد هر شکلی از شناخت، چنین محوریتهی به «آگاهی» بخشید، و در عین نقد هر شکلی از قاعده قطعی عملی، چنین جایگاهی برای «قاطعیت» قائل شد. البته این پرسش در خود متن پاسخش را دریافت کرده است، اما در اینجا و به عنوان یک موخره مختصر با هدف کمینه‌سازی تحریف، سوءفهم و مصادره، لازم به ذکر است که آگاهی مدنظر این نظام با شناخت یا معرفت در معنای عرفی تفاوتی ماهوی دارد. معرفت در معنای متعارف، شیوه‌ای است برای شناخت یک موضوع (چه انسان باشد، چه خدا و چه جهان) و راه‌هایی برای دفاع از این شیوه که در فصل معرفت‌شناسی بدان اشاره شد. امروز دیگر، این برداشت از معرفت را اسید نیهلیسم ذوب کرده است. اما آگاهی مدنظر ما نوعی توجه است به حالات و احوالات سوژه (که از رهگذر آن تمام موضوعات دیگر، اعم از انسان و جهان ذیل آن جای می‌گیرند: یعنی مشاهده ضرورت امور و نیز رخنه به ژرفای چیزها به میانجی ژرفای سوژه). در این معنا، آگاهی از جنس «دانش» نیست، بلکه نوعی توجه هشیارانه مستمر است به تجربه سوژکتیو (در تمام ابعادش که حتی به ساحت ابژکتیو و بیناسوژکتیو نیز تعمیم می‌یابد)، نه بیشتر. همچنین مبحثی به توجیه قاطعیت در عین تصمیم‌ناپذیری اختصاص یافت تا نشان دهد که چگونه می‌توان در عین تصمیم‌ناپذیری مطلق و تردید فزاینده، عملی را قاطعانه انجام داد و پس از آن، بدون دچار شدن به عادت بیمارگون ذهنی «پشیمانی»، مسئولیت ضرورت عمل را به طور مطلق پذیرفت.

البته نشان داده شد که صرف آگاهی برای تحقق این قاطعیت کافی نیست و سوژه باید نوعی «آمادگی» را برای پذیرش مسئولیت و دادن هزینه آن پرورش داده باشد. البته که این سه‌گانه (آگاهی، آمادگی و قاطعیت)، آن هم با سوژه‌هایی چنین ضعیف و حقیر و ناتوان ممکن نیست. از همین رو، تکنیک‌هایی جامع برای تقویت و آماده‌سازی سوژه برای پذیرفتن وظیفه‌ای چنین خطیر (که هم خدا و هم طبیعت و هم حتی انسان از زیر بار آن شانه خالی کردند و نیهیلیسم نتیجه همین شانه خالی کردن است) طراحی شده است که نگارنده امیدوار است بتواند روزی آنها را به عنوان یکی از مجلدات نظام حاضر، در یک «نظام جامع تمرینات» منتشر کند. اما عمالاً در بخش ضمیمه همین اثر فهرست‌وار، که بلافاصله پس از این سطور خواهد آمد، طرحی اجمالی از رئوس کلی این تمرینات، همراه با دستورالعمل مختصر و تمثیلات متناظر با آنها، در سطح مقدماتی و در دو دسته تمرینات آگاهی و آمادگی ارائه شده است.

در انتها باید در خصوص دستاوردهای این نظام توامان از گزافه‌گویی اغراق‌آمیز و فروتنی ناشی از ضعف‌النفس اجتناب کرد. در حقیقت، نگارنده پس از دچار شدن به بحران و مواجهه تمام‌قد با ناتوانی و استیصال خود، ابتدا کوشید تا پاسخی برای پروبلماتیک «شخصی» خود بیابد/بسازد؛ و تازه پس از آن بود که بی‌آنکه دچار خوش‌خیالی یا توقع کاذب شود، کوشید پاسخ شخصی خود را مدون و به عرصه عمومی پرتاب کند، با این امید که دستکم یک سوژه دیگر نیز با این پاسخ همراه شود و ساحت بیناسوبژکتیو هم‌پروبلماتیکی برای خلق پاسخ‌ها و بدیل‌های دیگر فراهم شود. مابقی ماجرا نه بر عهده نگارنده است و نه در توان او، بلکه به نیروهای جهان و ضرورت مناسبات و عملکرد سوژه‌ها بستگی دارد. در این معنا انتشار این اثر فراخوانی است برای احضار تخیل مخاطبان هم‌پروبلماتیکش.

در یک کلام، ما بنا به همان تمثیل «کرم‌های سیب‌خوار»، موجوداتی هستیم که نه می‌دانیم از کجا آمده‌ایم و نه به کجا می‌رویم و نه حتی می‌دانیم که کجا هستیم و آنچه تحت عنوان تجربه از جهان تصور می‌کنیم، از یک سو، چقدر مشترک و جمعی است و چقدر فردی، و از سوی دیگر، چقدر برآمده از دستگاه شناختی ماست و چقدر برآمده از جهان است، و حتی فراتر، چقدر حقیقتاً از جهان به اصطلاح خارج جدایییم. به همین دلیل نیز علی‌رغم طرح بحث معرفت‌شناسی‌ای که ارائه شد، لنگرگاهمان، یعنی ارزش زیستنمان، نه بر دانش (همواره ناتمام و ناقص و ضدونقیض بالذات) بلکه بر خلق امکان زیستنِ معنادار مبتنی است. اینجا سوژه واجد محوریتی کلیدی است. سوژه در مقابل زیستش (نه صرفاً جهانش) امکان خلق تجربه‌ای معنادار را رقم می‌زند. تا اینجا طرح نظام مبارزاتی ما، به‌ناچار، یک طرح سولپسیستی و فردگرایانه است. آن هم به این دلیل که کوشیدیم تا برخلاف بسیار راهکارها، معناداری و ارزشمندی زیستنِ سوژه را به فردایی نارسیدنی، به جامعه‌ای آرمانی، به ناکجاآبادی موهوم یا ظهور منجی‌ای خیالی حواله نکنیم تا از توسل به هر عذر و بهانه‌ای اجتناب کنیم که مواجهه با مسئله اصلی را تا تحقق اتوپیا به تعلیق می‌اندازد و از زیر بار مسئولیت شانه خالی می‌کند. بلکه سوژه بناست همین زیستنِ اکنونش را معنا ببخشد. اما برای توضیح این مطلب، خود را ناچار دیدم که خود «اکنون» را پروبلماتیزه کنیم و به برداشتی تازه و بدیع از زمان راه ببریم که من آن را زمان توّرخ می‌نامیدم. اما این تمام ماجرا نیست. ما دو ایده را به کار گرفتیم تا در این سطح فردگرایانه در جا نزنیم. اولاً به کمک طرح دو منطق آلیازی و پلاستیک نشان دادیم که می‌توان همزمان تناقض را درونی ساخت و صحتِ دو پاسخ متناقض به یک پرسش را مفروض گرفت، به این شرط که بتوان خود آن پرسش را شمولیتی مضاعف بخشید. به بیان دیگر، ما طرحی از معنابخشی به دست دادیم که چه در آن، کل جهان در ذهن سوژه منفرد باشد (یعنی اگر نه تنها جهان خارج، بلکه مهمتر از آن، تمام انسان‌های دیگر، مثلاً توهمات یک

سوژه منفرد باشند) و چه سوژه‌های دیگر (به هر شکل، و جای گرفته در هر طیف با هر محور مختصاتی) بیرون از سوژه موجود باشند، لنگرگاه معناداری و ارزش‌شناسی مبارزه مخدوش نشود. ثانیاً نیاز سوژه به دیگری را، نه صرفاً بر اساس دعوی سنتی نیاز مبتنی بر بقا و ارضای میل، بلکه با هدف غایت سطح سوم معناداری، یعنی از یک سو به واسطه ارزش هم‌افزایی تخیل مشترک و از سوی دیگر، ضرورت حضور دیگری (چه درونی چه بیرونی) برای اجتناب از جزمی شدن نظام تمثیلات، به اثبات رساندیم (البته به نحوی پلاستیک بازهم فارغ از اینکه این دیگری یا جمع در ذهن سوژه باشند یا مستقل از او). ثالثاً برای اینکه این فردگرایی ضروری ابتدایی در عرصه عینی (با تمام روایت‌های دلیل در طیف‌های مختلف محور مختصات) به جزم‌اندیشی یا سولپسیسیسم ختم نشود، ایده «موجه‌سازی» نظام تمثیلات را دقیقاً با هدف نفی درخودفروستگی نظام تمثیلات سوژه و نیز گشودگی آن به امکانات گسترش‌یابنده بدیل (چه از جانب «دیگری درونی» و چه از جانب «دیگری بیرونی») مطرح کردیم و شاخصه‌ها و مراتب آن را صورت‌بندی کردیم.

اگر سوال شود که چرا در این اثر که چنین داعیه‌دار جامعیت و کل‌نگری است هیچ بحثی درباره مسائل انضمامی‌ای از قبیل جنسیت، قومیت، تفاوت زبان‌ها، جغرافیا و امور هویت‌بخش موثری از این قبیل، ارائه نشده است، در پاسخ خواهیم گفت که به این دلیل ساده که چنین مباحثی، مانند مباحث مشابهشان در اقتصاد و سیاست (محوریت‌بخشی به نظام‌های سیاسی یا نظام‌های اقتصادی مختلف) اصلاً جای در این سطح از بحث ندارند. البته بررسی و تحلیل این عوامل حائز اهمیت بسیاری است اما نسبت به پروبلماتیک این اثر از اولویت فرعی برخوردار است. چرا که این اثر، برعکس، می‌کوشد نشان دهد که چگونه یک سوژه می‌تواند (یا دستکم این امکان را دارد) که همواره و در همه جا حیاتی معنادار و موجه را بزید و محقق سازد.

موخره: به سوی امید

در این راستا، از قضا در گام نخست باید بتواند خود را به سوژه‌ای مبارز بدل کند و در مبانی معنابخش به زیستش، عواملی مانند قومیت، زبان، نظام سیاسی، نظام اقتصادی، جنسیت و امثالهم را به نحوی نقادانه و البته به‌زحمت از محوریت بیاندازد و ذیل مسئله اصلی بازآرایی کند. نیهیلیسم پیشاپیش همه این تکیه‌گاه‌ها را نابود کرده است. سوژه می‌داند که زیستن معنادارش منوط و مشروط به هیچ قوم خاص یا برگزیده، هیچ زبان خاص یا برگزیده، هیچ نظام سیاسی خاص، هیچ نظام اقتصادی خاص، هیچ جنسیت خاص و غیره‌ای نیست. تازه آن زمان است که می‌تواند با آگاهی و آمادگی‌ای که بدان مجهز شده، به مسائل انضمامی‌ای از قبیل تضادها و امکانات قومیت، نژاد، فرهنگ و زبانش بپردازد، یا حتی راه‌های برون‌رفت از یک نظام سیاسی یا اقتصادی مستقر و حتی استقرار یک نظام سیاسی یا اقتصادی مطلوب را به مسئله تبدیل کند. در حقیقت مسئله «معنای زندگی» با محوریت‌بخشی به سوژکتیویته سوژه (پیش و فراتر از دین، قوم، زبانش و غیره) نه به تصور مدرن انسانی انتزاعی و خیالی، بدون قوم و زبان و جنسیت و رنگ، بلکه به تنها امکان آزادی و سوژه شدن یک سوژه به مثابه نخ تسبیحی میان تمام شرایط متفاوت مادی، هویتی و تاریخی معطوف است و در نتیجه، مانند لنگر یا طناب نجاتی عمل می‌کند که سوژه می‌تواند از طریق آن خود را از در جا زدن در باتلاق حاصل از اولویت‌بخشی به مسائل دسته‌چندم بیرون بکشد و اتفاقاً از همین منظر مجدداً به آن مسائل بازگردد و حتی برای آنها که مبارزه را انتخاب نکرده‌اند و در آن باتلاق گرفتار شده‌اند، راهکارهایی خلاقانه، متعهدانه و منصفانه برای برون‌رفت از مسائلشان ارائه دهد. متهم ساختن چنین سوژه مبارزی به انفعال سیاسی یا بی‌تفاوتی قومیتی-جنسیتی و امثالهم البته راحت‌ترین شیوه عدم مواجهه با اصل مسئله، کژنمایی معنای مبارزه و البته بهترین عذر و بهانه است برای ماندن و دست‌وپا زدن‌های بی‌پایان و بیپه‌وده در این باتلاق‌های متکثر.

تازه در اینجا، پس از چنین کوششی، می‌توان از «امید» سخن گفت. بحث نه بر سر تحقق یافتن آرزوهای افراد، بلکه دقیقاً بر سر خود «امکانِ امید» است. در این نظام، هرچند از ابتدا نوعی امیدواری همواره مبارزه را به پیش رانده است، اما چنانکه تصدیق شد، این مبارزه، مبارزه‌ای در اوج ناامیدی است. و چه قدرتی می‌طلبد مبارزه‌ای در عین تصدیق این سطح از ناامیدی، استیصال و نادانی؟! تازه اکنون پس از انتشار این اثر با هدف احضار تخیل مخاطبان، می‌توان از امکانِ امید در مقام نتیجه مواجهه با یک نظام تمثیلات جامع نظری و عملی سخن گفت، آن را به نقد کشید و امکاناتش را بازشناسی، استخراج و احیا کرد. امید به خلقِ امکانات تازه‌ای برای معنا بخشیدن به زیستنِ سوژه، در فرصتِ کوتاهِ اکنون که به درازای ابدیت است: یعنی در لحظه‌ای که علی‌رغم آنکه سرش را از دست داده است، شاید بتواند یک حرکت دیگر انجام دهد.

ضمیمہ نظام:

تمرینات تقویت سوڑہ

الف. ایده تمرینات

“Ehipassiko”

«بیا و [خودت] ببین»

(بودا، کالاماسوتا)

چرا تمرین؟

یکم. امروزه سخن گفتن از پیوندِ درونی و ماهویِ ذهن و بدن در فلسفه غرب حرف تازه‌ای نیست. از همان اواخر قرن هجدهم نقدها به تمایز جوهریِ دکارتیِ نفس و بدن آغاز شد و در قرن بیستم با فراگیر شدنِ نقدها علیه سوژه مدرن به اوج خود رسید. فیلسوفان مختلفی، از نیچه گرفته تا مرلوپوتی و دلوز از درهم‌تنیدگیِ ذهن-روان-تن سخن گفته‌اند. اما این پیوند روی کاغذ باقی ماند. بهترین گواه آن نیز اینکه فلسفه غرب، حتی زمانی که از پیوند ذهن و بدن سخن می‌گوید، بازهم به‌ناچار تن را از منظر ذهن تحلیل می‌کند و آن را به ساحت ذهنی تقلیل می‌دهد: و بهترین نمونه آن ساحت نوشتار و متنِ مکتوب است. هر چیزی که در قالب متن مکتوب مطرح می‌شود، همواره نوعی تئانه‌زدایی را تجربه کرده است. حتی زمانی که یک متن تن را توصیف هم می‌کند، باز هم آن را به نوشتار فروکاسته است. اما قالب متعارفِ بیان فلسفه متن است (مانند همین نوشتار). پرسش اینجاست که چگونه یک فلسفه، یک نظام تمثیلات، می‌تواند در عین اینکه مکتوب است از مکتوبیت فراتر رود؟ «تمرین» یک پاسخ است به این پرسش.

دوم. مشهور است که ادراک، فاهمه و عقل قوای ذهن‌اند. البته در خصوص ادراک (به ویژه ادراک حسی) مطالب متعددی مطرح شده است که به نسبت حس و بدن اشاره دارد. اما آیا فهم، و حتی فراتر از آن عقل را (اگر اصلاً چنین تفکیکی را

بخواهیم میان قوا قائل شویم) می‌توان به بدن نسبت داد؟ نه فقط به این معنای سنتی که ذهن درون یا سوار بر بدن است، بلکه به این معنا که فهم امری ماهیتاً بدنی است. آیا توجه به این نکته نمی‌توانست فهم رویکردهای مطرح‌شده علیه یا در مقابل عقل عرفی را معنایی دیگر ببخشد؟ نمونه ایدئالیسم بسیار جالب توجه است، چرا که عقل عرفی همواره به دلیل شیوه زیست هزاران ساله، به مواجهه رئالیستی با جهان گرایش دارد. حال برای مثال، فرض کنید که بنیانگذار ایدئالیسم آلمانی، بعد از بیان طرح خود «روی کاغذ»، به انتهای کتاب نقد عقل محض موخره‌ای کوتاه می‌افزود و در آن تکنیک‌هایی را آموزش می‌داد که خود سوژه (فارغ از استدلال‌ات مندرج در مبحث حسیات استعلایی) بتواند با به کارگیری روش‌هایی تازه برای توجه به اشیاء، چگونگی اطلاق مکان و زمان از جانب سوژه را مستقیماً مشاهده کند (یا به تعبیر مشهور بودا، «بیا و [خودت] ببین»)، آنگاه با چه سطحی از درک ایدئالیسم مواجه می‌بودیم؟ اگر هگل، دفترچه تمرینی مختصری تدارک می‌دید که چگونه باید در عین توجه به اشیاء، همان لحظه که هستند و همان‌گونه که هستند، ماهیت ناپایدار و شونده آنها را نه مستقلاً بلکه در مواجهه با سوژه، نه حتی مثل کانت در مواجهه با این سوژه فردی که ما هستیم، بلکه در مواجهه با تمام سوژه‌ها، نه به نحو انتزاعی و فرضی، بلکه عیناً مشاهده کنیم، آنگاه آیا ایدئالیسم آلمانی باز هم پس از مرگ او بدین نحو دچار زوال و افول می‌شد - زوال و افولی که عامل ظهور نیهیلیسم شد؟ اگر یک سوژه موضع ایدئالیستی در قبال خود و جهان دارد، چرا همان‌گونه زندگی می‌کند که رئالیست‌ها؟ چرا همان‌گونه اشیاء را لمس می‌کند که رئالیست‌ها؟ چرا همان‌گونه از زبان استفاده می‌کند که رئالیست‌ها؟ رئالیسم نتیجه چندصد هزارساله غلبه تمدنی-فرهنگی یک رویکرد شیء‌گرا بوده که می‌توان منطق آن را تا مقتضیات زیستی-تمدنی ردیابی کرد. حال، با توجه به تغییر اولویت‌ها و پروپلماتیک، ایدئالیسم - یا هر بدیل دیگری - اگر به نبردی زیستی-بدنی وارد نشود، عرصه را باخته است. این نبرد تمدنی البته ابعاد بسیار گسترده‌ای

تمرینات تقویت سوژه

دارد، اما نقطه آغاز آن پرورش حس و فهم سوژه برای یافتن/ساختن مشاهده و درک تازه‌ای از خود و جهان است. اگر کشف، اختراع و انجام برخی تکنیک‌ها به خلق امکاناتی تازه برای مشاهده و فهم خود و جهان بیانجامد، آنگاه آیا راهی تازه پیش روی فلسفه‌های غیرعرفی گشوده نخواهد شد؟ من تکنیک‌هایی برای مواجهه ایدئالیستی با جهان کشف، بازآرایی و ابداع کرده‌ام که امیدوارم در جایی دیگر فرصت طرح آنها را بیابم. در این متن اما مسئله ما بسیار فراتر از مواجهه رئالیسم و ایدئالیسم است. با این همه، آنچه در اینجا «تمرینات» می‌نامیم، مجموعه‌ای است از تکنیک‌ها.

سوم. هر انسدادی، ماهیتاً بیناسوبژکتیو است. سوژه‌هایی ناتوان و درمانده تمدنی ناتوان و درمانده را برمی‌سازند و بالعکس. اما وقتی از انسداد سوژه سخن گفته می‌شود، این انسداد صرفاً امری فکری و نظری نیست (و حتی خود فکر و نظر نیز امری صرفاً فکری و نظری نیستند)، بلکه با تمام جوانب سوژه پیوند خورده است. فروکاستن پاسخ به جهان‌بینی و تلاش برای اقتناع یا تغییر رویکرد سوژه‌ها از این طریق، مطلقاً یکجانبه، و در نتیجه، جزم‌اندیشانه و ناموجه است. خود آگاهی نیز دارای پیوندی ذاتی با بدن است. در نتیجه، اینجا بدن در تئیدگی‌اش با سوژه بدل به مسئله می‌شود: سوژه محصول بدن (یا به تعبیر رادیکال ملامصدرا «جسمانیه الحدوث»^۱) است. اما بدل ساختن بدن به مسئله (که امروز دیگر بسیار رایج و نخ‌نما شده) یک بحث است و بدل کردن بدن به پاسخ بحثی دیگر است. اینجاست که فلسفه غرب به طور کلی (و به ویژه در چهار قرن اخیر)، درمانده است. بدن حتی زمانی که به آن توجه می‌شده، همواره مسئله بوده، نه پاسخ. حال پرسش

^۱ صدرالمطالین، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۹)، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش، ص

اینجاست که اگر بدن بناست به خود پاسخ بدل شود، قالب بیان این پاسخ چگونه خواهد بود؟ «تمرین» یک پاسخ به این پرسش نیز هست.

چهارم. در طول متن کتاب همواره از سه اصل آگاهی، آمادگی و قاطعیت سخن گفته شده است. بدون آگاهی و آمادگی تصمیم قاطعانه ناممکن است، چرا که تصمیم قاطعیتش را از حیث نظری از اتکای آگاهانه به معیارهای موجه‌کننده و از حیث عملی از آمادگی روانی و جسمی اخذ می‌کند. انسان ناآماده به همان میزان از انجام عمل موجه عاجز است که انسان ناآگاه. اما چگونه می‌توان آگاهی و آمادگی را، که هر دو ماهیتی عملی دارند، پرورش داد؟ «تمرین» یک پاسخ به این پرسش نیز هست.

پنجم. پروبلماتیک این اثر، که از جهات مختلف بدان پرداخته شده است، امکان تحقیق زیستی معنادار و ارزشمند است که در عین اجتناب از جزمیت، قابل دفاع و موجه باشد. در نتیجه، علی‌رغم تمام مباحث روش‌شناختی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، غایت‌شناختی و فلان‌شناختی و بهمان‌شناختی فوق، مسئله اصلی نه در ساحت شناخت، بلکه از جنس زیستن و عمل است. و این زیستن همزمان ماهیتی درونی و بیرونی، فردی و جمعی، دارد. همچنین تنها کافی نیست که این زیستن را با کلام نشان داد، بلکه سوژه باید برای محقق ساختن و تجربه آن، ورزیده شود، ممارست به خرج دهد و مهارت یابد و در عین حال که جدیت و سرسختی دارد نرم شود. در اینجا با نوعی پلاستیسیته روبرو هستیم که دقیقاً در ریشه عربی خود واژه «تمرین» نیز به چشم می‌خورد (مثلاً در «مرونه» به معنای نرمش و «متمرن» در مقام کارآموز). در این معنا، تمرین، برخلاف استعمال رایج، نه امری موقتی برای رسیدن به غایتی، بلکه خود غایت است: زیستن خودآیند، نه در مقام وسیله، بلکه در مقام غایت خود: زیستن در مقام تمرینی مستمر.

تمرینات تقویت سوژه

ششم. آنچه سوژه هست، نتیجه فرایند مستمر زیستی-تمدنی در طول سالیان دراز است، از آغاز دوره جدید بشری (در تقریباً ۲۵۰۰ سال پیش)، حتی پیش از آن، از آغاز شکل‌گیری انسان هوشمند، حتی پیش از آن، از آغاز شکل‌گیری حیات در سیاره، حتی پیش از آن، از آغاز و آغازهای داستانی دیگر، تا آغازناپذیری جهان. پس آنچه سوژه هست نتیجه یک استمرار زیستی-تمدنی درازدامن است. درک ژرفای رابطه دوگانه ما با آنچه سوژه هست، کلید فهم نظام حاضر است: از یک سو، پذیرش مسئولیت ضرورت، و از سوی دیگر، همزمان، تلاش برای مواجهه انتقادی رادیکال با آن. خود این مواجهه رادیکال، نیازمند شیوه‌هایی است برای خنثی‌سازی، یا حتی تغییر جهت آنچه شده است. شیوه‌هایی موثر و آتی، برای مقابله با مسیری طولانی و تدریجی، و البته شیوه‌هایی نه برآمده از ناکجا، بلکه برآمده از بطن خود آنچه هست: تا زدن آنچه هست بر آنچه هست: خلق باید پلاستیک. اما این شیوه‌ها چگونه می‌توانند سوژه را چنان قدرتمند سازند که بر خلاف عادت چندده‌ساله فردی یا چندهزارساله تمدنی بایستد و به نحوی «دیگر» بیاندیشد و عمل کند و بزید؟ «تمرین» یک پاسخ به این پرسش نیز هست.

تمرین و تربیت

تمرین در این معنا خود نظامی عظیم و همه‌جانبه را می‌طلبد که فارغ از وسعتش، به نوشتار درآوردنش نیز مسئله‌ای جدی است نیازمند واشکافی و خلق فرم‌های تازه بیان. من چنانچه در متن کتاب بارها بیان کردم، امیدوارم بتوانم روزی چنین رسالت خطیری را در قالب یک نظام تمرینی جامع به انجام رسانم. اما تا آنجا که به بحث حاضر، در مقام ضمیمه‌ای مختصر بر طرح اجمالی و کلی ایده فهرست اصول یک نظام مبارزاتی مربوط است، تمرینات را بر اساس اصول دوگانه فوق به دو دسته تقسیم کرده‌ام: یکی تمرینات آگاهی و دیگری تمرینات آمادگی. همچنین این تمرینات را «تمرینات تقویت سوژه» نامیدم، به این دلیل که امروز سوژه‌های فهمنده

را برای محقق ساختن آنچه زیستنِ معنادار و موجه نامیده‌ام، بسیار ناتوان می‌دانم. در نتیجه، تمرینات آگاهی، به توانمندسازی سوژه برای مشاهده، تمرکز، تفکر، تخیل، خودنگری و امثالهم اختصاص یافته‌اند و تمرینات آمادگی، برای توانمندسازی سوژه برای حفظ آرامش، قاطعیت، جدیت، تاب‌آوری، اشراف و تسلط به رانه‌ها و عواطف، و به ویژه فائق آمدن بر چنگ زدن و ترس از «از دست دادن». این تمرینات علاوه بر توجیه نظری غایت هر کدام، شامل یک دستورالعمل و تمثیلات و بصیرت‌های روشنگر نیز هستند. همچنین کل تمرینات هر کدام به سه دسته مقدماتی، میانی و پیشرفته تقسیم شده‌اند که بنا به ماهیت مقدماتی این ضمیمه، صرفاً به تمرینات سطح مقدماتی پرداخته خواهد شد و در این مجلد تنها به ذکر نام و فهرست هر کدام از تمرینات سطوح بالاتر اکتفا شده است که اگر برای خود نحوه مکتوب کردن تمرینات و مشکل قطع ارتباط حضوری با استاد راهی بیابم، بناست در اثر جامعی که ذکرش به میان رفت و در حال تدوین است، به تفصیل تبیین و تشریح شوند. از آنجا که «سوژه» را به عنوان عزیمت‌گاه این اثر برگزیدیم، و بارها خود این‌گزینش را توجیه کردیم، سیر تمرینات از مقدماتی به پیشرفته، متناظر است با سیر حرکت از سوژه منفرد تنها (مرحله مقدماتی: تمرینات گلخانه‌ای) به سوژه منفرد در بیناسوبژکتیویته (مرحله میانی: خلوت در جلوت) و در نهایت، به سوژه درهم‌تافته با بیناسوبژکتیویته (مرحله پیشرفته: زیست‌جهان).

آنجا که سخن از غلبه بر ناتوانی است با شکلی از پرورش یا به بیانی مناقشه‌برانگیزتر، «تربیت» سوژه (درهم‌تافتگی ذهن و بدن) مواجهم. «تربیت» دچار نوعی بدنامی تاریخی است: از تربیت‌های سخت‌گیرانه دینی بدن در جهت رستگاری (از مراتض‌ها تا قدیس‌ها) تا تربیت‌های سخت‌گیرانه‌تر بدن در جهت آرمان به‌ظاهر سکولار سلامتی و لذت در دوران مدرن و پست‌مدرن تا کارکرد تقلیل‌گرایانه خود اصطلاح «تربیت بدنی». پیش‌تر بارها به وجوه هولناک این

تمرینات تقویت سوژه

رویگرد پرداخته شده است (برای مثال، نزد فوکو، آگامبن و دیگران). اما آیا باید به واسطه این انتقادات، «تربیت» را به کلی وانهاد؟ آیا باید بدن را به حال خود رها کرد؟ آیا رها کردن بدن خود شکل دیگری از تربیت نهیلیستی نیست؟ روشن است که نمی‌توان از مبارزه سخن گفت بی‌آنکه به انضباط ذهن و بدن توجه داشت. تمایز اصلی مراد ما از «تربیت»، البته در مبانی نظری نظام روشن شده است. اما در اینجا می‌توان به طور خلاصه اشاره کرد که تا آنجا که به موجه‌سازی مربوط است، در اینجا تربیت، نه لذت سکولار و اسپین‌انسان‌ها را به عنوان هدف خود دارد و نه خلسه عرفانی قدیسان و راهبان را، نه انقیاد و مطیع شدن افراد در برابر قدرت برتر الهی یا زمینی، بلکه مشخصاً معطوف به آگاهی و آمادگی سوژه و خلق سوژکتیویته رادیکال است. این تربیت نه برای لذت است نه علیه لذت، بلکه مهمترین هدف آن آگاهی سوژه از میل، ذهن، حواس، احساسات و عواطفش و نیز آمادگی برای انجام قاطعانه عملی موجه است. آنچه آگاهی می‌نامم - و در متن کتاب توضیح داده شد - نه علیه عواطف، بلکه اگر از تعبیر اسپینوزا استفاده کنیم، در راستای اجتناب از بندگی عواطف عمل می‌کند. همانگونه که در فصل اخلاق اثبات شد، این آگاهی، نه تنها سوژه را تقویت می‌کند، بلکه تنها روزنه امکان «آزادی ایجابی راستین» را ممکن می‌سازد. حتی موضع ما در اینجا مانند ژست یک پزشک متعهد نیست که از بالا و با تکیه به دانش پزشکی‌اش حکمی صادر می‌کند، بلکه این خود سوژه است که بناست به نحوی خودآئین‌عاملیت یابد. پس اگر بنا باشد کسی هم نقش پزشک را برای سوژه ایفا کند، خود سوژه است. هیچ سوژه‌ای (نه به ویژه نگارنده این سطور) بنا نیست راه رستگاری را برای دیگران تجویز کند، بلکه باید بستری فراهم آورد که خود سوژه‌ها امکان مواجهه با، و آگاهی از، خود و جهان‌شان را داشته باشند. اینکه چرا سوژه به خود تمرینات حاضر اعتماد کند یا دستکم وارد آن شود به خود او، پروبلماتیکش، اقناع شدنش در نتیجه مطالعه کل اثر، و البته تجارب اولیه‌اش از خود تمرینات بستگی دارد. علاوه بر این همانگونه که بارها اشاره شد این

تنها یک راه است که دیگران می‌توانند آن را برگزینند یا حتی به گزینش درباره‌اش دست بزنند. حتی رفع سوءفهم‌ها در خصوص این کتاب نیز بر عهده نگارنده نیست. فرد باید در هر لحظه از خود بپرسد که کجا ایستاده و چرا؟ آیا نیهیلیسم را مسئله می‌داند و اگر آری، چه راهکارهایی برای مواجهه با آن در اختیار دارد؟ اثر حاضر تنها یک راهکار است که در حد وسع تخیل سوپژکتیویته نگارنده‌اش کوشیده از حیث نظری و عملی به خود انسجام بخشد: از حیث عملی تمرینات عناصری کلیدی‌اند.

در اینجا لازم است نقدی جدی بر برداشت عرفی از «اعتقاد» نیز مطرح شود. افراد بسیاری را دیده‌ایم که مدعی‌اند (و حتی تصور می‌کنند) که به فلان رویکرد اعتقاد دارند، اما زندگی و رفتارشان چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. فارغ از رویکردهای ریاکارانه و فریبکارانه، اگر خود فرد واقعاً در ذهنش باورمند به چنین اعتقادی باشد، اما عملش بر خلاف آن باشد، چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟ البته اینجا می‌توان وارد مباحث پر دامنه روانکاوی و روانشناسی شد. اما تا جایی که به ضمیمه حاضر مربوط است، می‌توان نشان داد که تصور داشتن یک باور یا عقیده با زیستن آن متفاوت است. بحث بر سر تفاوت عقیده و عمل نیست، بلکه بحث بر سر تفاوت عقیده (تصور داشتن یک عقیده) و عقیده (عقیده مبنای عمل) است. این بحث در رفتارهای روزمره بسیار رایج است. مثلاً افراد خود را دیندار و باورمند به یک دین می‌دانند اما عملاً برخلاف نظام اخلاقی آن دین عمل می‌کنند. افراد صفاتی را به خود نسبت می‌دهند که دائماً در حال نقض کردن آن‌اند و غیره. اما بحث در سطح رویکرد فلسفی از ژرفای بیشتری برخوردار است. مثلاً فردی را تصور کنید که معتقد است جهان متشکل از نیروها یا انرژی است، اما همچنان با جهان به مثابه اشیاء برخورد می‌کند. در این سطح، یک توجیه البته ابزارهای از پیش داده حواس است: به هر حال بینایی، شنوایی، لامسه و غیره ابزارهایی از پیش داده، مستقل از

تمرینات تقویت سوژه

باور فرد و برساخته طی سالیان دراز و احتمالاً با اغراض غیر معرفتی‌اند. اینجاست که تربیت به تربیتِ حواس و حتی اندام‌ها نیز تسری می‌یابد. تمرینِ دیگرگونه دیدن، دیگرگونه شنیدن، دیگرگونه لمس کردن، دیگرگونه فهمیدن و فکر کردن، و در نتیجه، اختیار کردن عقیده‌ای دیگرگونه.

بدون تمرین، داشتن یک عقیده، صرفاً وضعیتی ذهنی و انتزاعی است. اجازه دهید مثالی بزنم. در فلسفه مدرن رویکردهای مختلفی، از هیوم و هگل گرفته تا نیچه و دریدا، در نقدِ جوهریت و ثباتِ مفهوم نَفَس یا «من»، روی کاغذ سخن گفته‌اند. در این معنا «من»، نه امری ثابت، بلکه هویتی در حالِ شدن است. اما «من» همواره، حتی زمان خواندن این رویکردها، حتی زمانی که متقاعد می‌شوم که جوهری ثابت و مستقل نیستم، باز هم خود را ثابت و مستقل می‌دانم. هر قدر هم که به موهوم بودن «من» باور داشته باشم، باز هم عملاً بدان تکیه کرده‌ام و خود را «من» خطاب می‌کنم. اینجا باور ذهنی و استدلال عقلی باِ هواس است. باید از طریقِ تمرین، ذهن و بدن را تربیت کرد تا اندیشه‌ای زیسته شود. آنگاه است که می‌توانم به درکِ ناپایداریِ من برسیم: نه تنها در اندیشه، بلکه در خودِ عمل، در خودِ مشاهده. یعنی می‌توانم منِ شونده را مشاهده کنم. البته می‌دانم فهم همین جملات نیز برای مخاطبانِ ناپروورده و خو گرفته به مباحثِ انتزاعی ناپذیرفتنی و درک‌ناشدنی است. مخاطبانِ خود پس از پیشروی در تمرینات نتایج را تصدیق خواهند کرد، و شاید در آن زمان باشد که نه تنها «من» را متفاوت درک کنند، بلکه حتی آن را متفاوت ببینند و لمس و تجربه کنند. سایادو و اوجوتیکا در کتاب نقشه سفر می‌نویسد، «فهم فکری این باور قدرتمند به «خود» را از بین نمی‌برد. ما فکر می‌کنیم که صدایی می‌شنویم. «من

صدرا را می‌شنوم». اما در تمرین است که این «من» ناپدید می‌شود^۱. و البته منی تازه از بطن آن زاییده خواهد شد که همان منِ شونده است: سوژه پویا در مقام آزادی از «من».

در این معنا، تمرین کل‌نگرانه و حائز اهمیتی عظیم است که باعث می‌شود حرکت اجزای مختلف به نحوی اتوماتیک با یکدیگر هماهنگ شود: اندام‌ها، حس‌ها، عواطف، آگاهی و خودآگاهی. بصیرت محصول همین هماهنگی درونی اجزای ناشی از تمرین است. تمرین برای تفکر و عمل سوژه همانقدر مهم است که تمرین در آموختن زبان یا تمرین در رانندگی. راننده خوب کسی است که بی‌آنکه زور بزند، هماهنگی میان پاها و پدال‌ها و دست‌ها و فرمان و دنده و ماشین‌های دیگر را حفظ کند. به طور مشابه، آن کس می‌تواند به زبانی سخن بگوید، که بی‌آنکه زور بزند ذهنش کارها را انجام دهد و در هماهنگی با زبان و گلو و غیره باشد. عمل و تفکر سوژه آماده و آگاه نیز باید چنین باشد: بدین طریق است که ما دقیقاً برخلاف روند متعارف تاریخ چندهزارساله فلسفه اخلاق، به جای ابتدای عمل سوژه اخلاق مدار بر اخلاق، اخلاق را بر عمل سوژه اخلاق مدار مبتنی ساختیم (اخلاق آن است که سوژه اخلاق مدار انجام می‌دهد، نه برعکس)؛ چرا که قاطعیت عمل اخلاقی زورزدنی نیست، بلکه ملکه ذهن و بدن سوژه اخلاق مداری شده است که از پیش آگاهی و آمادگی را در خود پرورش داده است. پس این قاعده همواره باید در ذهن مخاطب این تمرینات باشد که «تمرین زور زدنی نیست»، بلکه اگر به درستی و آگاهانه انجام شود و سوژه نیز به حدی از آمادگی اولیه برسد، برخلاف تصور اولیه بسیار ساده و آرام انجام خواهد شد. به همین دلیل است که مثلاً در توصیف

¹ Sayadaw U Jotika (2005), *Map of Journey*, Buddha Dharma Education Association Inc, p. 156.

تمرینات تقویت سوژه

دشوارترین و نامتعارف‌ترین نحوه‌های تمرین بدنی، در سوتراهای پاتانجالی، می‌خوانیم که «آسانا باید ثابت و راحت باشد. کمال در آسانا با رهایی از تقلا و فشار ... ممکن است»^۱. چگونه ممکن است چنین حرکات سختگیرانه و نامتعارفی را که همواره با درد و فشار همراه است، «آسانا»، و بدون «تقلا و فشار» بدانیم؟ با تجربه تمرینات درخواهیم یافت که سوژه توانمند نسبت به تجربه درد (و به طور کلی نسبت به آزارنده بودن یا لذت‌بخش بودن تجارب تمرین) آمادگی می‌یابد. حتی عناصر مزاحم تمرین (مانند سوزش، خارش، سروصدا و غیره) بدل به موضوعاتی برای تمرین می‌شوند. سوژه باید چنان قوی شود که هر عامل بیرونی و هر شرایطی را به بخشی از تمرین بدل کند: هیچ عذر و بهانه‌ای برای شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت تمرین پذیرفتنی نیست، چرا که تمرین می‌تواند هر چیزی را در بر گیرد. این نتیجه تمرین درست و آن چیزی است که «پیشرفت در تمرین» می‌نامیم. پیشرفتی بی‌پایان برای تجربه زیستن مستمر تمرین: تمرین به مثابه زیستن.

هر قدر توانایی تمرکز ذهن و نیز عملکرد حواس، از حیث کمی و کیفی، تقویت شود، امکان فراروی از انسداد بیشتر است. این وظیفه‌ای خطیر است و نبردی است همزمان علیه دیالکتیک جزء و کل. پس هرچند تمرین باید ساده باشد، اما در ابتدا هم ذهن و بدن فرد و هم ذهن (ایدئولوژی) و بدن (نهادهای) جامعه علیه آن عمل می‌کنند با این هدف که یا متوقفش سازند یا تحریفش کنند. پس این نبرد نبردی است همزمان علیه همدستی متقابل بدن‌های جزئی و پیکرهای کلی. وجه اخیر البته برای ما آشنا تر است و شکستن قالب‌ها و کلیشه‌های فکری و فرهنگی مرسوم تر است. اما وجه نخست، یعنی نبردی علیه فروبستگی خود بدن-ذهن‌ها، پنهان تر

^۱ پاتنجلی (۱۳۹۹)، سوتراها، ترجمه برزو قادری، تهران: مثلث، ص ۱۲۰.

است و البته امروز به مراتب مهمتر. هرچند تمرین با حواس و فکر سروکار دارد، اما کنش رادیکالِ بدن باید به تمام ابعاد بدن مندی در تمام زمان‌های زیستن تسری یابد. بدنی می‌تواند آماده باشد که شدید، عمیق، قوی، هماهنگ و دیگرگونه بشنود، شدید، عمیق، قوی، هماهنگ و دیگرگونه ببیند، و شدید، عمیق، قوی، هماهنگ و دیگرگونه بایستد و راه برود و سخن بگوید. و علاوه بر این در تمام لحظات زیستش، از فکر کردن و مشاهده کردن گرفته تا راه رفتن و عمل کردن، تا حتی غذا خوردن و سخن گفتن و خوابیدن، در حد امکان، آگاهانه مشغول تمرین باشد. در نتیجه، یک نظام تمرینات جامع باید در خصوص تمام این سطوح موضع‌گیری کند.

همانگونه که خواهیم دید، نخستین گام، توجه به خود ذهن-بدن است و مشاهده آن، در هر لحظه و در تمام لحظات. بدنی که آنگونه می‌خواهد و می‌ایستد و راه می‌رود و می‌خورد و می‌رقصد و می‌نشیند و می‌نوشد، در نتیجه شیوه و نحوه بودن و عمل کردنش، چنین انسدادی را تجربه می‌کند که می‌دانیم و تجربه می‌کنیم. حال اگر بدنی دگرگونه بخوابد و بایستد و بخورد و...، آیا دیگرگونه نخواهد دید و شنید و زیست و عمل کرد؟ هر پلنفرم رهایی‌بخش باید رهایی بدن‌ها از عادات مسدودکننده را در اولویت قرار دهد. این رهایی صرفاً مادی نیست، بلکه در دیالکتیک نیروهای برساننده سوژه معنا و تحقق می‌یابد. باز باید تاکید کرد که این تربیت بدن - که دقیقاً برخلاف دستورالعمل‌های موسوم به تربیت بدنی یا ورزش عمل می‌کند - امری اساساً شخصی و فردی نیست، و ماهیتی فرهنگی و تمدنی دارد. چراکه بدن، برآمده از پلاستیسیته ذهن و ماده است و اساساً امری بیناسوژگانی است و در رابطه‌ای متقابل میان جزء و کل به فعلیت می‌رسد.

نکته مهم این است که تفکر نباید جای تمرین را بگیرد. موضع نقادانه باید همواره حفظ شود، اما تمرین باید بی‌رحمانه و مکانیکی انجام شود، چرا که ذهن معتاد

تمرینات تقویت سوژه

همواره به دنبال بهانه‌ای است برای فرار از پروسه ترک اعتیاد: و چه اعتیادی مخرب‌تر و ترک‌ناشدنی‌تر از عادات و کلیشه‌های پرسابقه فرهنگی و زیستی؟ تفکر بر نتایج تمرین مفید است، نه تفکر پیش از تمرین (مانند شنا آموختن پیش از ورود به آب): تفکر بدون تمرین رهنم است و فریبنده. و البته بهترین استاد، خود تمرین است. با رفع شکافِ فکر و عمل، رابطه‌ای پلاستیک بین آنها آشکار شده و پراکسیس سوژه را رقم می‌زند. اما نکته اینجاست که به دلیل غلبه فکر، آغازگاه این پراکسیس دقیقاً باید خود عمل یا بدن باشد: یعنی خود تمرین، تا جای ممکن بدون پیشفرض یا توقعی.

گام نخست اما نه تلاش متکلفانه برای ایجاد تغییرات خیالی، بلکه تلاش برای خود دیدن روند فعلی است. تغییر را از بیرون نباید به نحوی دگرآئین تحمیل کرد، تغییر «درست» محصول سرریز شدن خود خودآگاهی و مشاهده درست است. افزایش آگاهی، خود تغییر می‌دهد و بهبود می‌بخشد. آنگاه آن کس که آموخته چگونه به دقت ببیند، تغییر را هم به دقت خواهد دید و در نتیجه آن تغییر خواهد کرد و تغییر خواهد داد. خود این دیدن، این درست دیدن را هم باید از نقطه‌ای خاص شروع کرد و بعد به کل بدن تسری داد. این نقطه البته نفس است. نفس قابلیت‌های بسیاری برای دیده شدن و به دیده درآوردن دارد. اما اینکه نفس را چگونه و از کجا ببینیم، بحثی است که در مقدمه‌ماتمی‌ترین مراحل «تمرینات تقویت سوژه» بدان‌ها اشاره خواهد شد.

اصل و فرع

نکته دیگری که باید در اینجا بدان اشاره کرد تعارض مشهور میان کلیت و فردیت (یا تکنیکی) است. به بیان دیگر، در تمرین نوعی دعوی کلیت وجود دارد، حال آنکه به واسطه تفاوت هر فرد با فرد دیگر ممکن است تاثیر تمرین متفاوت یا حتی چه بسا معکوس باشد. این مهم در حوزه‌های مختلف به شیوه‌های مختلف رفع شده است (برای مثال، در طب با طیف‌بندی طبایع یا خصوصیات افراد و تجویز داروی مخصوص هر طیف). در تمرین نیز چنین طیف‌بندی‌ای عمدتاً از طریق شهود و درک استاد به انجام می‌رسد. ما دستکم در ضمیمه حاضر، در عین تصدیق و اذعان به تفاوت‌های بسیار مهم طیفی افراد (از حیث جنسیت، جغرافیا، آب‌وهوا، سن، و ...)، عامدانه وارد آنها نمی‌شویم و می‌کوشیم تنها به سطحی از تمرین بپردازیم که نتایجش، علی‌رغم شدت و ضعفشان، برای تمام طیف‌های مختلف محتمل سوژه (چه انسانی چه غیرانسانی) مشترک است. این البته نقطه ضعفی است برای نوشتار در برابر گفتار که همانگونه که اشاره شد، در تلاش هستیم در مجلدات آتی (به ویژه نظام جامع تمرینات) ترفندهایی برای فائق آمدن بر آن و قسمی طبقه‌بندی تمرین بر اساس طیف‌بندی مخاطبان بیابم. همچنین در این متن به دلیل حذف نقش مستقیم استاد (نکته‌ای که در نظام‌های تمرینی عمدتاً مذموم است و به همین دلیل عمدتاً از عرضه متن مکتوبی برای تکنیک‌ها خودداری می‌شود)، برخی از جزئیات ظریف تمرینی، که در انجام نمونه‌های آزمایشی به داوطلبان ارائه شد، حذف شده است و بر رنوس کلی تمرین و تکنیک‌های درشت‌تر و فراگیرتر تاکید شده است. در این ضمیمه به سه دلیل عمده به این جزئیات زندگی روزمره (مانند خوراک و پوشاک و امثالهم) اشاره نشده است. نخست، همان دلیل طیفی بودن سوژه‌ها که باعث می‌شود پاسخ به این سوالات نیازمند نظام عظیمی از دسته‌بندی‌ها و توصیه‌ها و توجیه‌ها باشد که قطعاً فراتر از حوصله یک ضمیمه

تمرینات تقویت سوژه

است. دوم اینکه سوژه خود باید در این خصوص واجد عاملیت، انتخاب و خلق شیوه زیست باشد، نه متکی به دستورالعمل‌های شبه‌مناسکی برای زندگی.

اما دلیل سوم که بسیار مهم است، میل انسان‌هاست به غلبه دادن حاشیه بر متن، یا فرعیات بر اصول. همان رویکرد غالب که مثلاً آموزه‌های مسیح را به کلیسا رفتن در یکشنبه‌ها، و آموزه‌های بودا را به مناسک جزئی روشن کردن عود و مجسمه‌سازی و وردخوانی بی‌معنا فرومی‌کاهد و مثلاً آموزه‌های مارکس و نیچه را به سیبل و لباس و ظاهر دیگر، میل دارد در یک نظام تمرینی به جزئی‌ترین و فرعی‌ترین امور چنگ زند برای تحریف ایده و تنزل دادن آن به مرتبه مناسک بی‌معنا. این رویه البته بیش از هر چیز آشکارکننده میل توده به جزمی و یکجانبه شدن و تقلیل‌گرایی است. برای افراد آسان‌تر است که با یک عامل یا وجه از یک پدیده پیچیده روبرو شوند و چه بهتر که آن وجه نیز سطحی‌ترین و دم‌دستی‌ترین و پیش‌پافتاده‌ترین وجه باشد. حال چه این سطح به حرکت ستارگان و سیارات در بدو تولد مربوط باشد، چه به محتویات هوای تنفس‌شده، چه به میزان نیترات آب نوشیده شده، چه به مساحت یا دکور خانه محل سکونت، چه به فرهنگ حاکم بر خانواده و روابط نسبی و سببی، چه به رنگ یا جنس البسه و یا اغذیه، چه به‌ویژه به پیش‌دادگی‌نژادی، زبانی، قومی، جنسیتی و جغرافیایی، چه به هر چیز دیگر. اگر از من پرسیده شود که آیا اینها در مسیر زندگی فرد بی‌تاثیرند، البته پاسخ منفی است. هر عامل جزئی در زندگی فرد موثر است، اما تنها در حد همان جزئی‌تیش، نه بیشتر. اجازه دهید مثالی بزنم:

فرض کنید می‌خواهیم با اتومبیلی از تهران به سمت قزوین حرکت کنیم. در فرصت کوتاه آماده‌سازی شرایط سفر، منطقاً اول از همه اتومبیل را از حیث فنی (وضعیت موتور، جلوبندی، ترمزها و باد لاستیک و غیره) بررسی می‌کنیم و اگر نقصانی یافتیم در رفع آن می‌کوشیم. حال فرض کنید فردی به جای رصد کردن وضعیت

موتور اتومبیل، در فرصت کوتاه باقیمانده پیش از سفر، در حال برق انداختن قالباق چرخ‌ها باشد. ممکن است موتور ماشین او خراب، ترمزهایش ناکارآمد و باک بنزینش خالی باشد، اما او به دلیل ناتوانی‌اش در اولویت‌بندی درست در فرصت کوتاه باقیمانده تنها مشغول برق‌انداختن و تنظیم قالباق چرخ‌هاست. اگر به او انتقاد کنید، احتمالاً مانند بسیاری از افراد، توضیحات مفصلی درباره نقش قالباق در حرکت ماشین و حتی آیرودینامیک چرخ‌ها ارائه خواهد داد. بخش اعظم آموزه‌ها و نصایح شایع این روزها درباره خوردن و پوشیدن و موفق شدن و قوی‌تر شدن و ساده‌لوحانه‌ترین تعبیر درباره انرژی‌های مثبت و منفی، مشابه تاکید بیش از حد بر تنظیم و زیباسازی قالباق است، که هرچند موثر است (البته تازه اگر به نحوی موجه و با توجه به ضریب تاثیر تقریبی‌اش بیان شود)، اما در اولویت قرار ندارد. شاید اگر فردی از پیش تمام شرایط اولیه و مهم را فراهم کرده باشد، تازه بتواند فرصت پیدا کند به این جزئیات نیز بپردازد. ضمیمه تمرینات حاضر بناست فقط به همان اولویت‌های اصلی، حائز اهمیت و نیز واجد بیشترین سطح کلیت و فراگیری برای طیف‌های مختلف بپردازد. به همین دلیل، تمرینات این ضمیمه برای همه افراد، با طیف‌های رفتاری، جنسیتی، طبعی، خانوادگی، نژادی، قومی، جغرافیایی و غیره، موثر و راهگشا هستند. سرنوشت فوق‌الذکر (تقلیل یافتن اصل به فروع) البته اجتناب‌ناپذیر است و ممکن است بر سر این نظام مبارزاتی (از بدنه متن تا ضمیمه تمرینات) نیز همان بیاید که بر سر دیگر نظام‌های تمثیلات آمده است. زیرا ما نه با یک یا دو نفر، بلکه با اشتیاق اکثریت قریب به اتفاق انسان‌های یک سیاره طرفیم برای به ابتدال کشاندن هر چیزی، تنزل دادنش به سطوح نازل غایت‌شناختی، و بدل ساختن هر ایده‌ای به نوعی مناسک جهت وقت‌گذرانی و خودنمایی و کاستن از توان رادیکال انتقادی آن. هرچند من در اثر آتی‌ام که مستقلاً به تمرینات اختصاص دارد، البته راهکارهای ضد‌مصادره را حتی الامکان به کار خواهم برد، اما دستکم در این ضمیمه کوشیده‌ام تا به دلایل فوق از طرح این جزئیات اجتناب کنم.

تذکری دربارهٔ انرژی مثبت

من سرفصلی مستقل و مفصل را در کتاب نظام جامع تمرینات به «نیروشناسی» اختصاص داده‌ام که بحث مفصل در این خصوص را به آنجا موکول می‌کنم. اما از آنجا که در بالا مختصراً اشاره‌ای به این بحث شد و نیز به‌واسطهٔ رواج چشمگیر آن و آمیختنش با ساده‌لوحانه‌ترین برداشتها، لازم است در اینجا توضیحی دربارهٔ آن ارائه شود. امروز در هر جایی، از در و دیوار تا بیلبردها و کتاب‌ها، از تلویزیون تا پادکست‌ها، در حوزه‌های متعدد، از روانشناسی گرفته تا سیاست، از ورزش گرفته تا هنر، از روابط عاطفی گرفته تا روابط اجتماعی، از دین گرفته تا تجارت، شعار «افزایش انرژی مثبت» فریاد زده می‌شود. این شعار رایج در سه سطح قابل بررسی است:

۱. نخست، در سطحی‌ترین برداشت، مهملاتی از قبیل «مثبت‌اندیشی» یا «انرژی مثبت به جهان بتابان» و غیره به خورد خلق‌الله داده می‌شود. طنز ماجرا اینجاست که مثلاً بناست مردم مفلوکی که سرشار از کینه و نفرت و خشم و عقده‌اند، و در اوج ضعف به سر می‌برند، انرژی‌ای مثبت به جهان بیافزایند. از کجا؟ از کدام منبع درونی‌شان؟ آنها که از ضعف و ناتوانی بیش از همه در عذابند، بیش از دیگران باز یچهٔ این قبیل تبلیغات می‌شوند. این ماجرا به چنان مضحکه‌ای بدل شده است که از فرط فقدان نیرو و انرژی مثبت در افراد، وعاظ شیک‌پوش حتی آن را به سطح گرامر فروکاسته‌اند و با جایگزین کردن کلمات یا افعال مثبت به جای منفی توهمی از مثبت‌اندیشی یا خلق انرژی مثبت به خلق‌الله از همه جا بی‌خبر داده‌اند. اگر کسی بناست چیزی هم از خود متصاعد کند، تنها به شرطی توفیق این کار را خواهد یافت که خود از آن نیرو چنان غنی و آکنده باشد که نیروی درونی‌اش خودبخود به جهان و دیگران سرریز کند.

۲. اما اگر فارغ از طنزهای فوق، بخواهیم بحث را در سطحی عمیق‌تر مطرح کنیم، باید خود مفهوم «انرژی مثبت» را بیشتر مورد مذاقه قرار دهیم. اولاً من با استعمال اصطلاح انرژی مخالفتی ندارم، البته به شرطی که پیشاپیش ظاهر شبه‌علمی‌اش ما را دچار توهم علمی بودن نکند. انرژی چیزی بیش از تمثیل نیست. ریشه آن هم در یونان باستان در برابر دونامیس (به معنای قوه)، بر نوعی فعلیت دلالت داشت. در حقیقت، انرژی (ἐνέργεια) به هر چیزی که واجد فعلیت، عینیت یا تحقق‌یافتگی است، در مقابل امکان و قوه، اطلاق می‌شود. فیزیک نیز تا مدت‌ها به این مفهوم توجه خاصی نداشت و همچنان به ناموس کهن خود، یعنی «ماده»، تکیه کرده بود. پس از ناتوانی تبیین جهان با مفهوم ماده - و این حقیقتی است که ماتریالیست‌ها هنوز با شنیدن آن خود را به خواب می‌زنند - به ناگاه برداشتی مبهم و رازآلود از انرژی جایگزین آن شد و یک‌شبه هم دانشمندان را ارضا کرد و هم به ورد زبان عوام‌الناس بدل شد. اکنون این مفهوم به یکی از بزرگترین اسطوره‌های جهان ما و به امام‌زاده‌ای بدل شده است که تمام طرفین درگیر نبرد را شفا می‌دهد و هر کسی می‌کوشد تا با ارجاع به آن، برای خود توجیه و تبیینی دست‌وپا کند. با آگاهی از این ماجرا، بازهم باید خاطر نشان کنم که من مخالفتی با استعمال این اصطلاح ندارم، به شرط آنکه آگاه باشیم که صرفاً به نوعی محتوای نیرومدار و تمثیلی ارجاع می‌دهیم که هرچند ذاتاً درونی نیست (یعنی از نوعی ذات ثابت فردی مستقل نمی‌جوشد)، اما در عین حال می‌توان آن را به نحوی شدت‌مند به فرد (چه ابژه فردی و چه سوژه فردی) نسبت داد - البته روشن است با نظر به برداشت غیرذات‌باورانه، سیرورتمند و بیناسویژکتیو از فرد که در فصل هستی‌شناسی تبیین شد. در خصوص مفهوم «مثبت» اما وضع به مراتب رقت‌بارتر است به نحوی که خود استعمال این اصطلاح، با توجه به بار ارزشی کاذبی که خود «مثبت» در مقابل «منفی» به ذهن متبادر می‌سازد، ناموجه و فریکارانه است. اگر انرژی‌ای هم در جهان باشد، اطلاق صفت مثبت یا منفی (به معنای ارزشی

تمرینات تقویت سوژه

متعارف و نه به معنای فیزیکی) به آن قابل دفاع نیست. اگر هم باشد هر واحد انرژی همزمان وجه مثبت و منفی را در خود دارد. در این معنا، شاید بتوان از پرانرژی بودن و کم‌انرژی بودن یک امر (خواه سوژه، خواه ایزه، خواه فرد، خواه جمع، خواه مفهوم، خواه ماده و غیره) سخن گفت که مراد از آن به میزان کمی و کیفی کوناتوس درونی و تاثیرگذاری بیرونی آن امر بازمی‌گردد. در این معنا، البته منشاء اصلی انرژی خود آن امر نیست، بلکه از آنجا که فرد کانونی تهی است، منشاء بودن آن نیز صرفاً در معنایی ثانویه و البته بامعنا و قابل ارجاع (دقیقاً به همان بامعنایی دفاع ما از محوریت سوژه در این نظام)، مطرح است.

۳. با توجه به دو سطح فوق، البته می‌توان از افزایش یا کاهش انرژی در یک فرد سخن گفت. اما مسئله بسیار مهم که معمولاً مغفول واقع می‌شود، ارتباط افزایش انرژی با مثبت بودن یا ارزشمند بودن برای همگان است. به بیان دیگر، افراد معمولاً می‌کوشند انرژی خود را افزایش دهند، اما به فرض پذیرش این ادعا (با توجه به ملاحظات و قیود فوق)، اصلاً چه تضمینی وجود دارد که افزایش انرژی به فرد کمکی کند یا برایش مفید باشد؟ هرقدر انرژی درونی افزایش می‌یابد، هم مسئولیت فرد افزایش می‌یابد، هم مخاطرات هم‌بسته این افزایش انرژی، و هم مهمتر از همه توانایی بیشتری نیاز است برای کنترل این انرژی. در حقیقت اگر هم فرد بتواند به کمک تکنیک‌هایی (که بخشی از آنها در ضمیمه تمرینات درج‌شده‌اند و بخش اصلی آن بناست در تمرینات انرژی دوره‌ی میانی در نظام جامع تمرینات صورتبندی شود) انرژی خود را افزایش دهد، احتمالاً نخستین چیزی که این انرژی آن را به نابودی سوق می‌دهد خود اوست. فرض کنید راننده‌ای برای افزایش قدرت وسیله نقلیه‌اش روی آن موتور جت نصب کند. به محض اولین حرکت، هم خود را و هم وسایل نقلیه اطراف را نابود خواهد کرد. در یک کلام، اگر بناست انرژی فرد به نحوی آگاهانه و ارادی افزایش هم یابد (چرا که بخش اعظم تنفیذ این انرژی به

طرقی غیرارادی و حتی از پیش از تولد به وی منتقل شده است)، باید این افزایش انرژی آخرین گام از مسیر دشواری باشد که با افزایش ظرفیت، افزایش آگاهی، افزایش کنترل بر ذهن و بدن، افزایش مسئولیت اخلاقی و سیاسی آغاز می‌شود. در غیر این صورت، نخستین قربانی افزایش انرژی خود فرد خواهد بود و نتیجه‌ای جز فلاکت و فروپاشی بدنی، ذهنی و عاطفی برایش نخواهد داشت.

بصیرت شرقی

به این نکته اشاره شد که چنین آمیزه‌ای از عمل و نظر، یعنی ایده و تمرین، در فلسفه مدرن غرب بی‌سابقه است. شاید این پرسش در ذهن مخاطب شکل گیرد که بحث از درهم تنیدگی نظر و عمل در فلسفه مدرن به کرات مطرح شده است و برای مثال نزد هگل، مارکس، نیچه، هایدگر و دیگران محوریت یافته است. نکته اینجاست که آنها نیز بحث پیوند نظر و عمل را در ساحت نظر ردیابی کرده‌اند. ایده تمرینات، هرچند در سطح نظری می‌تواند با مثلاً نظریه هگلی روح دربردارنده ماده و ذهن، یا مفهوم مارکسی پراکسیس، یا جایگاه عمل در اندیشه هایدگر پیوند بخورد، اما هیچ نظام فلسفی‌ای در غرب مدرن فهم را به عمل و در نتیجه، یک نظام فکری را با تمرینات مکملش (در معنای پیوند درونی نظر و عمل در خود سوژه تکین) پیوند زده و عرضه نکرده است. همچنین تأکید بر غرب مدرن به این معنا نیست که چنین نظام فلسفی‌ای در فلسفه غرب پیشامدرن وجود داشته است. اما دستکم در آنجا، هم در یونان باستان (برای مثال نزد فیثاغوریان و بعدها نزد رواقیان، اپیکوریان و کلیبان)، هم در قرون وسطی (به واسطه آمیختگی مناسب دینی با فلسفه) طرح کم‌رنگی از این ایده به چشم می‌خورد. همچنین در مقاطعی که شاهد پیوند عرفان و فلسفه بوده‌ایم نیز نشانه‌هایی از این پیوند قابل رویت است. در فیلسوفان جهان اسلام نیز آنجا که فلسفه با عرفان پیوند خورده، چنین نشانه‌هایی مشاهده می‌شود. توصیه به وضو گرفتن پیش از مطالعه برای افزایش تمرکز یا مطالعه فلسفه پس از

تمرینات تقویت سوژه

عبادت (خود دستورالعمل نماز یک دستورالعمل بدنی است همراه با ذکر)، به کرات در سنت فلسفه اسلامی به چشم می‌خورد. همچنین در ابتدای برخی کتب فلسفی، نوعی توصیه‌نامه برای شیوه مطالعه، یا شرایط زیستی فرد در حال مطالعه اثر به چشم می‌خورد که باز هم به ایده فوق اشاره دارد. برای مثال، شهاب‌الدین سهروردی، در ضمیمه بزرگترین اثر خود، حکمت‌الاشراق، بخشی خواندنی را به «وصیت مصنف» اختصاص می‌دهد و شروط متعددی (از دینی و اخلاقی گرفته تا حتی جسمانی و بدنی) برای مخاطبان اثرش وضع می‌کند. تا جایی که حتی می‌نویسد، «و پیش از شروع و آغاز در این کتاب چهل روز ریاضت باید کشیدن و از خوردن گوشت حیوانات خودداری باید کردن»^۱. با این همه فلسفه غرب (که فلسفه اسلامی نیز مانند فلسفه مسیحی شاخه‌ای از آن است) از این سطح چندان فراتر نرفته‌اند و از این حیث خلق چنین نظامی از تمرینات فلسفی-زیستی مبدعانه است.

اما تاکید بر بی‌سابقه بودن این روش در غرب بدان معنا نیست که دست ما کلاً خالی است. در سنت غربی تفکر، به ویژه در فلسفه مدرن، به واسطه شکاف غیر قابل عبور فکر و امتداد، بین ذهن و بدن، کل فلسفه به مسئله‌ای مربوط به ذهن تقلیل یافت. این امر حتی نزد فیلسوفانی که داعیه وحدت‌گرایی دارند (از اسپینوزا تا هگل) نیز به چشم می‌خورد. آنها کل فلسفه‌شان را بر استدلال‌های ذهنی و فکری مبتنی کردند تا نوع دیگری از مواجهه با جهان و جهان‌بینی را به منصف ظهور برسانند، بی‌آنکه حتی درباره کوچکترین تکنیک‌ها، تمرین‌ها و زیست بدنی متناسب با این جهان‌بینی‌ها نظری بدهند. اما برخلاف سنت فکر غربی، در شرق

^۱ سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۴)، حکمه‌الاشراق، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه

تهران، ص ۳۸۵.

تجربه‌ای چند هزارساله و بسیار غنی در این خصوص وجود دارد که هرچند از حیث پروبلماتیک، با پروبلماتیک اثر حاضر همسو نیست و چه بسا در موضع‌گیری عملاً برخلاف آن عمل می‌کند، اما مملو از تجاربی است که می‌توان با نگاهی نقادانه آنها را از بطن متون و سنت‌ها استخراج کرد و در قالب تمریناتی برای نظام مبارزاتی حاضر به کار گرفت. این بصیرت شرقی از همان نخستین مواجهه با متون حکمی آن آشکار می‌شود که آمیزه‌ای هماهنگ و منسجم از اندیشه و تکنیک را به نمایش می‌گذارند. برای مثال، زمانی که بودا در ماه‌ساتی‌پاتانا سوتا می‌کوشد تا به نقد توهم پایداری اشیاء و موجودات و نیز نقد پایداری و ثبات خود «من» بپردازد، این امر را تنها با استدلالاتی متکی بر فروپاشی موجودات و ارجاع به مشاهدات تجربی (یا به شیوه‌های دینی آشناتر تهدید مرددان و ناباوران به عذاب جهنم) نشان نمی‌دهد، بلکه به عنوان مقدمه‌ای برای فهم تمام‌وکمال آن، تکنیک‌هایی را (از شیوه تنفس گرفته تا مشاهده حس‌های درونی) آموزش می‌دهد که از طریق آنها خود سوژه (در متن، سالک یا رهرو) بتواند این حقایق را تجربه کند. او حتی در کالاما سوتا به صراحت تکیه به دانش استدلالی صرف یا شنیده‌ها و مواعظ دیگران را به نقد می‌کشد و از باور عملی و عقیده تجربه‌شده توسط هر فرد دفاع می‌کند. این امر در متون دیگر شرقی، با کثرتی از نظام‌های تمثیلات و آموزه‌ها و نام‌ها (از هند گرفته تا ویتنام و برمه و چین و ژاپن) نیز به چشم می‌خورد.

همچنین لازم به ذکر است که کلیه تمرین‌های مندرج در این کتاب، هرچند آمیزه‌ای از تمرینات از پیش موجود بوده، اما بر اساس تجربیات و غایات نگارنده (یعنی پروبلماتیک این اثر) ساماندهی و بازآرایی شده‌اند. این تمرینات از یک سو، نتیجه حضور چندساله نگارنده در گروه‌ها و اجتماعات دینی، آئینی، رزمی، عرفانی عمدتاً شرقی، از ایران و ترکیه گرفته تا شبه‌قاره و آسیای شرقی (و شعبات و مدارس آنها در اروپا)، کسب تجربه و آشنایی با روش‌ها و تکنیک‌های مختلف و بازسازی

تمرینات تقویت سوژه

آنهاست، و از سوی دیگر، حاصل از آن خودسازی این تمرینات بر اساس پروبلماتیک فلسفی-زیستی خود و نیز حفظ موضع همواره انتقادی نسبت به غایت و غرض انجام این تمرین‌ها در مهد تولد آنها بوده است. این حقیقت هرچند روشن است، اما به دلیل اجتناب از سوءتفاهم و شائبه‌های احتمالی باید مجدداً متذکر شوم که ارجاع به این تکنیک‌ها ابداً به معنای پذیرفتن اغراض و غایات بنیانگذاران یا متولیان آنها و در نتیجه، وانهادن عقل و پناه بردن به مفهوم مبهم و نامتعین معنویت شرقی نیست. نگارنده نسبت به این موضع رمانتیک و میل به فرار نیهیلیستی که باب روز هم هست، همواره هشیار بوده و نسبت به بروز آن در آینده هشدار می‌دهد. مسئله این نظام مشخصاً انسداد نیهیلیستی تمدن ماست و راه رفع آن نه فرار به دامن طبیعت یا غار تنهایی یا آیین‌های پیشافلسفی یا دستاویزهای دینی آن جهانی است و نه استعمال افیون‌های نشئه‌آور، بلکه فقط و فقط مواجهه هشیارانه و انتقادی سوژه با انسداد خود فهم، بدن (ها) و تمدن برآمده از آن و برساننده آن است.

همچنین لازم به ذکر است که در ساماندهی این تمرین‌ها، هرچند از راهنمایی‌های اساتید سبک‌های مختلف در نقاط مختلف جهان، و نیز همراهی دوستانی جهت پیاده‌سازی و تدقیق تمرینات بهره برده‌ام (که نام اغلب آنها در بخش «ارجح‌شناسی» ذکر شده است)، اما نهایتاً تمام آنها نتیجه نوعی بازآفرینی و از آن خودسازی شخصی است که البته دعوی تعمیم یافتن دارد. در نتیجه، از یک سو ممکن است که خود این اساتید یا متولیان این متون نسبت به نحوه به‌کارگیری این تکنیک‌ها و تمرینات موضعی انتقادی اتخاذ کنند (که با توجه به موضع انتقادی متن حاضر علیه تمام نظام‌های تمثیلات آنها واکنشی طبیعی است) و از سوی دیگر، شاید دیگرانی بعدها پیدا شوند که با خلاقیتی بیشتر، همتی بلندتر و توان بدنی و روانی قوی‌تر، این تمرینات را ارتقا داده و نسخه‌های کارآمدتری از آنها بسارند و عرضه کنند. نگارنده خود به خوبی می‌داند که دستاورد اصلی او نه ارائه و بازآفرینی این

تکنیک‌ها، بلکه گشودنِ راهی است اولاً برای خودش تا همین چند صباح را معنا و ارزش ببخشد، و سپس برای آیندگان تا شاید آن را ادامه دهند و اگر لازم بود، راهی جدید و موثرتر بسازند.

ناتوانی سوژه

چنانکه در مقدمهٔ نظام نیز اشاره شد، هدف از «تمرینات تقویت سوژه» در گام نخست، غلبه بر ناتوانی سوژه است. مکانیسمی که باعث شود این سوژه توانمندشده به هیولایی دیگر بدل نشود، تا حدی در خود تمرینات، و تا حدی هم در خود شیوهٔ مواجهه‌سازیِ نظام تمثیلات تعبیه شده است. اما همچنان بخشی از آن (و چه بسا بخش اعظمش)، از کنترل و البته مسئولیتِ این نظام تمثیلات بیرون است و به نیروهای جهان و آیندهٔ انسان و سوژه مربوط می‌شود. به هر ترتیب، می‌توانم به طور کلی ناتوانی‌های عمدهٔ سوژه را، در سطوح مختلف، (هرچند حتماً همپوشانی‌هایی با یکدیگر دارند)، ذیل پانزده دسته زیر جا دهم:

۱. آشفستگی: ناتوانی در توجه موثر و مستمر بر یک مسئلهٔ مشخص / راهکار: پرورش آگاهی متمرکز
۲. غفلت: ناتوانی در مشاهده و دریافتن مسائل اصلی زیستن سوژه به واسطهٔ دچار شدن به اولویت‌بندی‌های ازپیش‌دادهٔ فرهنگی / راهکار: پرورش بصیرتمندی تیزبینانه و آگاهی نقاد و آزاد در برابر بندگی عواطف و پذیرش غیرانتقادی قالب‌های فرهنگی
۳. تشقت فکری: ناتوانی در تحلیل موجه وضعیت بر اساس پروبلماتیک و غایات / راهکار: پرورش آگاهی روشمند در برابر اغتشاش روشی

تمرینات تقویت سوژه

۴. بدیل-اختگی: ناتوانی در ساختن ایده‌ها و بدیل‌های تازه/ راهکار: تقویت تخیل خلاق و آزاد بر اساس پروبلماتیک رادیکال، در برابر محدود شدن به مجاری بسته و کلیشه‌ای فکر و خلاقیت
۵. آسیب‌پذیری: ناتوانی در تحمل مشکلات و مسائل محیطی و بیرونی/ راهکار: پرورش تاب‌آوری از طریق ارتقای آمادگی و آگاهی
۶. محافظه‌کاری هراسان: ترس از تغییرات بیرونی و درونی، و فردی و جمعی/ راهکار: شجاعت آگاهانه در مواجهه با تغییر، غافلگیری و ترس
۷. اضطراب: ناتوانی در حفظ آرامش در مواجهه با مشکلات بیرونی و درونی، و بدل ساختن هر مسئله‌ای به عواطف درونی مخرب و تنش‌زا/ راهکار: آگاهی و اشراف به نیروها و احوالات درونی - طمانینه و تعادل ذهن در برابر اضطراب درونی
۸. فقدان خودآگاهی: ناتوانی از دیدن خود (شامل شناخت نظری ماهیت خود، و نیز مشاهده عملی مستمر احوالات، عواطف و عوامل برساننده اراده، احساسات و امیال) -/ راهکار: خودآگاهی مستمر در برابر پذیرش و تقلید از تصویر از پیش داده کلیشه‌ای خود
۹. روابط ناموجه: ناتوانی در ایجاد، حفظ و پیشبرد روابط متقابلاً بالنده و آزادانه با دیگران/ راهکار: خلق روابط موجه (مبتنی بر آگاهی، آزادی، اعتماد و احترام) در برابر تن دادن به روابط مسموم (میل به تملک دیگری، وابستگی دگرآئین مبتنی بر خشم، نفرت، عشق، انتقام)
۱۰. بندگی عواطف: ناتوانی در برابر غلبه عواطف کور و شدید/ راهکار: درمان عواطف؛ یعنی پرورش آگاهی (به علل درونی و بیرونی

امیال و عواطف)، مقاومت و تعهد (در برابر سرسپردگی به غلبه رانه‌ها)، و تعادل ذهن در برابر تاثیرپذیری روانی-عاطفی کور و ناآگاهانه

۱۱. فرافکنی: ناتوانی در تحمل و پذیرش مسئولیت رفتار و اعمال خود/

راهکار: تقویت فرد برای مسئولیت‌پذیری در برابر عذر و بهانه‌تراشی و کنترل مکانیسم فرهنگی اپیدمی‌ک پشیمانی.

۱۲. شیئی‌انگاری ابژکتیو: ناتوانی در درک روابط جوهری میان اشیاء و

دیدن حقیقت نیرومدار خود و جهان/ راهکار: پرورش آگاهی ایدئالیستی نیرومدار (هم از طریق رشد فکری هم از طریق تمرین بدنی) در برابر جهل رئالیستی تصور ابژه‌های مستقل

۱۳. ثبات‌انگاری سوپژکتیو: ناتوانی در درک سرشت پویای خود و

وابستگی به توهم نفس/ راهکار: پرورش خودآگاهی پویایی شهودی و مشاهده شوندگی خود در برابر جهل عرفی تصور خود ثابت

۱۴. اختیارباوری (آزادی موهوم): ناتوانی در درک ضرورت در حین

عمل، و توهم اختیار/ راهکار: پرورش آزادی موجه و خودآگاهی عملی از طریق پذیرش مسئولیت ضرورت و آگاهی فزاینده نسبت به علل موجه در برابر غفلت (استغراق) سوژه در لحظه عمل

۱۵. جزم‌اندیشی: تعصب و ناتوانی از مواجهه غیرجزمی با مسائل/

راهکار: پرورش آگاهی پلاستیکی و گشودگی خودنقاد در برابر شیوه‌های جزمی مواجهه با مسائل

با این وصف، هدف از تمرینات تقویت سوژه، از مراحل مقدماتی تا پیشرفته، تقویت سوژه در برابر ناتوانی‌های مذکور است. همانگونه که اشاره شد، تمرینات به

تمرینات تقویت سوژه

طور کلی به دو دسته آگاهی و آمادگی تقسیم می‌شود. با وجود این، هم تمرینات آگاهی روی آمادگی اثرگذارند و هم تمرینات آمادگی به پرورش آگاهی، خودآگاهی و دگرآگاهی منجر می‌شوند.

از انتظار به تعهد

این رویه‌ای معمول است که فرد برای انجام کاری باید انگیزه داشته باشد. هرچه کار دشوارتر و راه طولانی‌تر باشد، عامل انگیزه‌بخش باید قدرتمندتر و موثرتر باشد. این قاعده در خصوص تمرینات نیز صادق است. از آنجا که تمرین، البته به مرور، دقیقاً علیه عادات چنددهه‌ساله (و به تعبیری، چند هزارساله) ذهن و بدن سوژه عمل می‌کند، انجام آن بسیار دشوار و گاهی از حد تحمل سوژه خارج است. فرد حتی حاضر است سخت‌ترین مشقات بدنی را تحمل کند، اما چند دقیقه در سکوت بنا به دستورالعمل تمرین در جایی آرام ننشیند و نفس نکشد. در نتیجه، سوژه تمرین‌کننده باید انگیزه‌ای بسیار قوی داشته باشد تا همواره مصائب و مشقات راه را به کمک آن توجیه و تحمل کند. اما نکته اینجاست، و این وجهی است که دشواری را به اوج می‌رساند، که دقیقاً همان نقدها علیه اتوپیاندیشی در فصل «سیاست»، در خصوص «هدف تمرین» نیز صادق است. علی‌رغم ذکر موارد پانزده‌گانه فوق و وعده «تقویت سوژه»، اگر فرد تمرین را با هدف رسیدن به «چیزی» انجام دهد، هدف اصلی، یعنی حفظ و پرورش آگاهی و آمادگی در لحظه، نقض می‌شود و فدای تحقق آینده‌ای رویایی می‌شود. البته فرد بعد از مدتی تمرین می‌تواند تفاوت‌ها را در ذهن، بدن و نوع مواجهه‌اش با مسائل و خود زیستن تشخیص دهد، اما این چیزی نیست که بتوان در ابتدا به عنوان عامل انگیزه‌بخش برای وی تعیین کرد. در این معنا هر گونه انتظار (و تمام اقمار آن مانند عجله، حرص، طمع، خیالپردازی، زور زدن تصنعی و غیره) علیه خود تمرین عمل می‌کنند. با این وصف، اینکه پس چگونه و با چه انگیزه‌ای، سوژه می‌تواند تمرین را تاب آورد،

پاسخ سرراستی ندارد. شاید فقط بتوان فرد تمرین‌کننده را بدین طریق دلگرم کرد: از حیث سلبی، به مثابه راهی نامطمئن برای برون‌رفت از استیصال حاصل از نیهیلیسم و سرخوردگی از شیوه زندگی متعارف؛ و از حیث ایجابی، قدرشناسی خود تجربه حضور ذهن و بدن؛ که البته این‌ها همه باید با طرح نظری ایده و توجیه آن همراه شوند (برای نمونه، کاری که بدنه اصلی این کتاب کوشید تا انجام دهد). البته روشن است که این دلگرمی، در بزنگاه‌های سرخوردگی و تردید نه چنان دلگرم‌کننده، بلکه بیشتر ناامیدکننده است. در این معنا، فرد تمرین‌کننده همواره در حال نوعی قمار بر سر هیچ است و دستکم در ابتدای راه که هنوز ارزش تجربه «هیچ» را درک نکرده است، ممکن است هر لحظه تمرین را رها کند و به زندگی متعارف و عادات مالوف بازگردد: در این صورت بر او حرجی نیست. هرچه سرخوردگی نسبت به شیوه زندگی متعارف بیشتر باشد و نیهیلیسم فرهنگی-تمدنی زیستی به مسئله تبدیل شده باشد، فرد بیشتر می‌تواند تمرین را تاب آورد، نه به این دلیل که انگیزه‌اش برای ادامه دادن بیشتر است، بلکه به این دلیل که بازگشتن به زندگی مالوف یا هر بدیل فریبکارانه دیگر را تحمل‌ناپذیرتر می‌یابد.

اینجا «تعهد به انجام تمرین» خود بدل به مسئله می‌شود. فرد هر لحظه ممکن است این تعهد را وانهد. او هرچه بیشتر با دشواری‌ها و سختی‌های تمرین مواجه شود، عناصر انگیزه‌بخش اولیه، مانند قانع‌کنندگی مبانی و ایده‌های نظری، میل به تغییر و تجربه امر نو و امثالهم، را ناکافی‌تر خواهد یافت. در یک کلام، علی‌رغم مواجهه با دستاوردهای تمرین، تا زمانی که ذهنیت فایده‌گرا بر تمرین حاکم باشد و بکوشد دستاوردهای تمرین را بر اساس میزان زمان و توان یا رنج صرف‌شده محاسبه کند و بدین طریق سود و زیان را ارزیابی نماید، نه تنها تعهد به انجام تمرین شکننده و متزلزل می‌شود، بلکه حتی خود تمرین نیز با حضور چنین ذهنیتی، به درستی انجام نمی‌شود. البته سوژه‌ها در این موارد به شیوه رایج

تمرینات تقویت سوژه

فرافکنانه، مشکل را بر سر امری از پیش داده یا حتی ویژگی‌ای رفتاری یا شخصیتی، مانند «ضعف اراده»، می‌اندازند.

دستکم تا آنجا که من از این اصطلاح درمی‌یابم، برچسب «ضعف اراده» از اساس فریبنده است. ضعف اراده در باور متعارف به این معناست که فرد چیزی را می‌خواهد یا قصد انجام کاری را دارد، اما نمی‌تواند آن را محقق کند. آیا فارغ از تمام پیچیدگی‌های میل و ابهامات روانکاوانه کارکرد آن، نمی‌توان گفت که عدم تعهد به انجام یک عمل، نشان می‌دهد که برخلاف تحلیل فوق (خواستن و نتوانستن)، سوژه در واقع به میزان کافی آن را «نمی‌خواهد»؟ مسئله مبارزه بر سر نتیجه نیست، بلکه بر سر تحقق خواست تا سرحدات توان است. پس آن کس که گمان می‌کند «می‌خواهد» اما به دلیل ضعف اراده «نمی‌تواند»، در حقیقت هنوز واقعاً «نمی‌خواهد»؛ هنوز نمی‌داند که باید بخواهد. این البته ابداً به معنای موضع سقراطی-افلاطونی فروکاستن فضیلت به شناخت، یا فروکاستن اراده به غایت خودآگاه، نیست. مسئله بر سر فراروی از روانکاوی و روانشناسی است. ضعیف بودن اراده نیز نه به معنای ناتوانی در تحقق خواست، بلکه به معنای ناتوانی در خود خواستن است. در این معنا، هنوز خواستن سوژه به ضرورت بدل نشده است.

حال، به نحوی پارادوکسیکال، سوژه برای آنکه بتواند تعهد به انجام آنچه می‌خواهد را تقویت کند، یعنی در یک کلام، خود را «آماده» سازد، باید تمرینات تقویت سوژه را انجام دهد؛ اما خود انجام تمرینات نیز نیازمند عزمی راسخ و تعهد کافی به انجام خود تمرینات است. در نتیجه، هیچ راه شاهانه‌ای، هیچ ترفند و دستاویز مطمئنی برای گذار از مراحل ابتدایی آمادگی و آگاهی وجود ندارد جز تعهد به انجام تمریناتی که نه به قدر کافی قانع‌کننده و انگیزه‌بخش‌اند و نه به قدر کافی هنوز موثر. اینجا سوژه باز هم به نوعی قمار دست می‌زند. این نکته همچنین می‌تواند

راهی به ایده «آزادی» سوژه بگشاید. یعنی آزادی از بازی میل با تمام نوسانات و ابهامات و پیچیدگی‌ها و تناقضاتش. «تعهد» و «تصمیم» در سطوح سوم غایت‌شناختی (یعنی ورای بقا و میل) در اینجا همان لنگری‌اند که سوژه می‌تواند برای غرق نشدن در دریای طوفانی و مواج میل به آنها چنگ بزند. اما فارغ از ذکر برخی انگیزه‌های سلبی احتمالی، من همچنان پاسخی به این پرسش ندارم که سوژه چگونه و با چه انگیزه‌ای «باید» تن به این تعهد دهد یا از دو سطح اول غایت‌شناختی فراتر رود و «تصمیم بگیرد»؟ به همین دلیل است که در کل این نظام، اخذ «تصمیم به مبارزه» به عنوان نوعی پیش‌شرط بیان شده است.

درباره حرص زدن

«آب کم جو تشنگی آور به دست

تا بجوشد آبت از بالا و پست»

(مولوی)

اگر شنوا باشی «همین» را می‌شنوی، اگر بیشتر بخواهی همین را هم نمی‌شنوی. مانند کسانی که غذا را صرفاً با هدف سیر شدن می‌خورند. غذا را نمی‌شنوند. آنها فقط بیشتر می‌خواهند: توهم سیر شدن.

از چشمه نخواه که با تو باشد. چشمه را در ظرف محصور نکن، فقط ظرفت را پر کن. بعد که احساس سیراب شدن کردی، ظرفت را بزرگ کن. تشنگی دائمی بدون بزرگ کردن ظرف، نه اتلاف آب و انرژی چشمه، بلکه نابودسازی خود است. این حرص از میل به مالکیت ریشه می‌گیرد. اشباع شو، همزمان تشنه شو، از فرط اشباع شدن تشنه شو، نه از فرط حرص. «همین» جرعه را بنوش و همزمان از آن اشباع شو. اگر نتوانی این جرعه را درست بنوشی و قدر بدانی، حجیم‌ترین‌ها هم سیراب نمی‌کند و همواره «حریص و تشنه» می‌مانی. «سیراب و تشنه» باش: بلندپرواز و قانع. مرز اینها درک ظرف خود است. ظرفت می‌تواند به وسعت جهان باشد، اگر بیاموزی که از دست بدهی و رها کنی. با حرص زدن فقط ظرفت کوچکتر می‌شود و

اصول مبارزه در زمانه نیهیلیسم

تشنگی جاهلان‌ات بیشتر. به جرعه بعدی فکر نکن. «همین» را بشنو و بنوش و برو. مبارز در زندگی اش اهدافی دارد، اما هدفی برای زندگی ندارد. مبارز چیزی نمی‌خواهد، جز اینکه هر لحظه اصولش را آگاهانه، نقادانه و قاطعانه بزید.

ب. تمرینات آگاهی:

مشاهده ذهن - بدن - عواطف، خودآگاهی، دگرآگاهی

«آنگاه که مسائل پیش آیند، باید پاسخ دهی؛
آنگاه که چیزها پیش آیند باید تماشاگر باشی»
[و هر چیزی همواره و همزمان یک مسئله است]
(نویسنده‌ای ناشناس، رازگل زرین)^۱

تمرینات آگاهی در یک نظام تمرینات جامع در سه سطح و ذیل نه تمرین اصلی، همراه با برخی تمرینات ضمیمه، طراحی شده است. این تمرینات فعلاً بدین قرارند: سطح مقدماتی (دربانی، دیده‌بانی، شهربانی)، سطح میانی (ایستایی، پویایی، رهایی)، سطح پیشرفته (اثرگذاری، گیرایی، بازآرایی). اما همانگونه که اشاره شد، در ضمیمه حاضر تنها بناست اشاره‌ای اجمالی به سطح اول، یعنی تمرینات مقدماتی، شود. مسئله اصلی پیش روی ما چگونگی توضیح و نگارش تمرینات است. در سنت‌های تمرینی، عمدتاً با مکتوب شدن تمرینات به دلایلی که ذکر شد مخالفت شده است و این استاد است که اغلب شفاهاً با توجه به سطح و جایگاه مخاطب تمرین را پیشنهاد یا تغییر می‌دهد. علت غلبه سنت شفاهی بر سنت مکتوب در حوزه تمرینات نیز همین است. افلاطون نیز البته متأثر از سنت

^۱ برگرفته از یک جزوه سزی کیمیاگری چینی با عنوان «معنای بنیادین گل زرین ذات عالی» به قلم نویسنده‌ای ناشناس که با نام «راز گل زرین» شهرت یافته است (راز گل زرین (۱۳۹۳)، ترجمه هرمز ریاحی، تهران: نی، ص ۹۲).

فیثاغوری، در نامه هفتم می‌نویسد: «آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد»^۱. در متن مکتوب، نه تنها حق مطلب در خصوص وجوه فیزیکی تمرین ادا نمی‌شود، بلکه حتی هیچ امکانی برای محک زدن توانایی فرد یا ارزیابی او برای ورود به مرحله بعد وجود ندارد. چه بسا مخاطبان کنجکاو یا حریص همین متن نیز بکوشند پیش از دست یافتن به شایستگی لازم به سراغ تمرینات مراحل بالاتر بروند. نکته اینجاست که چنین رویکرد حریصانه‌ای، آنگاه که فرد هنوز از حیث روانی، ذهنی و بدنی شایسته ورود به تمرینات سطح بالاتر نیست، نه به تسریع پیشرفت او، بلکه به آسیب‌ها و لطمات متعددی منجر خواهد شد. برای این مسئله راهکارهایی طراحی شده است که البته هنوز تمام‌وکمال نیست. ما در نظام جامع تمرینات خواهیم کوشید تا سازوکاری برای خودارزیابی داوطلبان و نیز ارتباط عملی با اساتید احتمالی ارائه دهیم. اما تا آنجا که به متن حاضر مربوط است، در سطح مقدماتی تمرینات این آسیب‌ها و مشکلات کمتر هستند. به همین دلیل، تصمیم گرفتیم که این ضمیمه مختصر را به انتهای کتاب حاضر بیافزایم تا مخاطب حداقل با سطوح اولیه تمریناتی از این دست آشنا شود و نتایج و دستاوردهای آن را خود تجربه کند. و تازه پس از انجام تمرینات است که می‌تواند به مطالب خود کتاب ژرف‌تر و ملموس‌تر بنگرد.

همچنین لازم به ذکر است که پایه اصلی این تمرینات از تجربیات کهن و تکنیک‌های موسوم به حکمت شرقی، اعم از مراقبه، یوگا، تکنیک‌های تنفسی،

^۱ افلاطون (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ص ۱۸۶۳.

تمرینات تقویت سوژه

تمرین‌های بدن، حرکت‌های رزمی، شمشیرزنی و غیره برگرفته شده‌اند. به همین دلیل ممکن است مشابهت‌هایی بین آنها و تکنیک‌های یوگا (به ویژه هاتا یوگا و راجا یوگا، آشتانگا یوگا، کندالینی و ...)، مراقبه (ویپاسانا، آناپانا، جانا، ذاذن و ...)، و برخی تکنیک‌های موسوم به رزمی (چی کنگ، تایچی چون، کن دو، آی کیدو و ...) قابل مشاهده باشد. تا جایی که به متن حاضر مربوط است، مراحل سه‌گانه تمرینات مقدماتی (دریانی، دیده‌بانی و شهربانی) همراه با مرحله پیش‌تمرین (گرم کردن ذهن و بدن)، برگرفته از تکنیک‌های مراقبه راهبان بودایی در هند، تبت و برمه است. در این خصوص ذکر شش نکته حائز اهمیت است:

یکم. نحوه بیان و چینش تمرینات نظام جامع تمرینات (و بخش نخست آن در ضمیمه فعلی) مشخصاً بر اساس اهداف و پروبلماتیک ما بازسازی شده است. لذا این تمرینات در عین اذعان به دین خویش به تمام سنت‌های تکنیکی موجود، خود را از حیث باورشناختی ذیل هیچکدام از آنها جای نمی‌دهد. علت این تذکر هم فارغ از تفاوت‌های تکنیکی، اجتناب از بروز مناقشات میان متولیان این سبک‌ها و تمرینات مبارزاتی نظام تمرینات حاضر است.

دوم. تفاوت اصلی این تمرینات با سنت‌های فوق‌الذکر، اساساً در پروبلماتیک است. به بیان دیگر، پروبلماتیک یا حتی هدف غایی بسیاری از این تکنیک‌های کهن تمرینی، از نظر نظام تمثیلات حاضر نوعی انفعال فردگرایانه عافیت‌طلبانه است که ذیل نظام تمثیلات غیرموجه جای گرفته‌اند. برای مثال، بسیار از سنت‌های تمرینی فوق با بودیسم پیوند خورده‌اند و در بودیسم هدف و غایت اصلی از تمام این فعالیت‌ها تجربه نیبانا و رسیدن به آرامش غایی و خروج از چرخه است. حال آنکه از نظر نظام تمثیلات حاضر از یک سو، ایده چرخه سمسارا و زندگی‌های متوالی صرفاً روایتی خیالی برای اقناع عوام‌الناس و نیز توجیه تن دادن به تمریناتی

چنین دشوار است که همانگونه که اشاره شد، ما فاقد چنین دستاویزهای دلگرم‌کننده و امیدبخشی هستیم. از سوی دیگر، به دلیل عدم باور ما به داستان‌نویزانی رستگاری و آرامش‌غایی و نهایی در کلام بودا، از نظر ما نیاز چندانی به تلاش‌هایی چنین سترگ ندارد و پس از مرگ خودبه‌خود اتفاق خواهد افتاد. لذا تمرینات حاضر دقیقاً برخلاف ایده آرامش‌غایی، اتفاقاً به دنبال ورود به مبارزه و بر هم زدن آرامش کاذب و فریبکارانه‌اند. البته در این میان مسئله حفظ آرامش آگاهانه مبارز در زمان مبارزه (یعنی کل زیستنش) حائز اهمیتی جدی است، اما این آرامش، آرامشی در طوفان، آرامشی در میانه نبرد، و آرامشی برای پرورش ایجابی آگاهی، آمادگی و قاطعیت در مبارزه است، نه رها شدن سلیبی از چرخه رنج یا رسیدن به سکون و سکوت مطلق.

سوم. به همین دلیل در این نظام تمرینات، حتی الامکان با جداسازی تکنیک‌ها از زمینه اسطوره‌ها و روایت‌های اولیه در مهد تولدشان، در راستای قسمی اسطوره‌زدایی نقادانه اقدام شده است. این اسطوره‌زدایی البته نه صرفاً در خصوص اسطوره‌های شرقی (رستگاری، خروج از چرخه، رسیدن به بی‌مرگی و غیره)، بلکه به همان میزان - و حتی به مراتب بیشتر - علیه اسطوره‌های برآمده از صورت‌بندی‌های تازه این تمرینات در قرون اخیر در غرب (رسیدن به آرامش منفعلانه، شادی، لذت، رفاه، ثروت و غیره) که به مراتب ناموجه‌تر از روایت‌های کهن شرقی‌اند. تنها به واسطه چنین مواجهه نقادانه‌ای با هر دو طرف، که البته امروز در ادغامی تجزیه‌ناپذیر به سر می‌برند (و چه بسا برداشت غربی از این تکنیک‌ها به خود مهد آنها در شرق نیز سرایت کرده است)، می‌توان از امکانات این تکنیک‌ها برای پروبلماتیک مبارزاتی نظام حاضر در برابر نیهیلیسم بهره برد.

تمرینات تقویت سوژه

چهارم. این تمرینات، چنانچه مشاهده خواهید کرد، بنا به منطقِ خود تمرین، به طور کلی، از ساده به دشوار، از سکون به حرکت، از تنهایی به جمع، از سکوت به سخن، و از تاریکی به روشنایی ارائه شده‌اند. در این معنا مرحله مقدماتی تمرینات حالت گلخانه‌ای دارد. این وضعیت گلخانه‌ای (نشسته، تنها، در سکوت، در اتاقی تاریک، با چشمانی بسته) صرفاً دلایل تکنیکی و آموزشی دارد، بر خلاف آرمان بسیاری از سنت‌های عرفانی، ابداً به معنای دفاع از تنهایی و سکوت نیست. مسئله اینجاست که زمانی که سوژه چنان ضعیف است که نمی‌تواند خود و جهان را درست ببیند یا بشنود، نمی‌تواند درست فکر کند، نمی‌تواند حتی برای چند ثانیه ذهنش را روی یک موضوع متمرکز کند، نمی‌تواند حتی اندکی بدن و عواطفش را مهار کند، چنین سوژه ضعیفی که مطلقاً برده عواطف و بدن و کلیشه‌های فرهنگی است، باید ابتدا بکوشد تا زمانی کوتاه در تاریکی و سکوت و انزوا آگاهی و آمادگی خود را به نحوی روشمند تقویت کند تا تازه در مراحل بعدی بتواند در عرصه عمومی، در ازدحام و شلوغی، در زرق‌وبرق کورکننده فرهنگ غالب، در بمباران هدفدار و فریبکارانه اطلاعات و اخبار، آگاهی، آمادگی و قاطعیت خود را حفظ کند و دست به عمل بزند. این تذکر صرفاً به این دلیل داده شد که مخاطب در مراحل نخست تمرین دچار این توهم نشود که در اینجا نوعی آرمانی‌سازی از انزوا و تنهایی و سکوت و تاریکی شده است که یادآور همان رستگاری فردی و اتصال کوتاهی است که میان فرد و رستگاری در سنت‌های فردگرای عرفانی کهن و البته تبلیغات فردگرایانه واپسین‌انسان‌های پست‌مدرن به چشم می‌خورد. این نظام تمرینات دقیقاً هر چند بر سوژه مبتنی است، اما بناست علیه هر دوی این وجوه عمل کند.

پنجم. علاوه بر تاکید بر تقدم آموزشی سکوت و آرامش و انزوا، در اینجا همچنین باید میان دو نوع سکوت، دو نوع آرامش، دو نوع حرکت، دو نوع انزوا، و دو نوع

خودنگری تمایز قابل شد، و از یکی در برابر دیگری دفاع کرد. روشن است که مبارز باید آرام باشد، اما نه به منزله آرمان غایی آرامش و رسیدن به رستگاری در آن، بلکه به معنای تن ندادن و مقاومت در برابر بمباران تنش‌ها، تخریب‌ها، تحقیرها و حملات بیرونی فرهنگ و جامعه‌ای که او با اسطوره‌هایش (و البته همزمان با خودش، در مقام محصول این اسطوره‌ها) در حال مبارزه است. در مبارزات رزمی این نکته بسیار مهم است که برخلاف تصور رایج، یک مبارز پیش از نبرد باید به جای تحریک عواطف و احساسات خصمانه خود علیه رقیب، بکوشد خود را تا جای ممکن آرام سازد تا بتواند درست تصمیم بگیرد و مبارزه کند. آرامش در اینجا بستری است برای عمل موثر و قاطعانه و آگاهانه. وگرنه مبارزی که تحت تاثیر خشم و کینه و نفرت است، به جای مبارزه آگاهانه سکان را به دست عواطفش می‌دهد و با دهانی کف‌کرده مشت‌های محکم بر هوا می‌کوبد. در خصوص سکوت نیز تمایزی مشابه حاکم است. مبارز بنا نیست از سکوت غایتی آرمانی بسازد، اما همچنین بنا نیست به وراجی شایع تن بسپرد. همانگونه که مخاطبان در همان مراحل ابتدایی ملاحظه خواهند کرد، این وراجی فقط مربوط به سخن گفتن ناموجه و بیهوده فرد نیست، بلکه بسیار بیشتر از آن تسلط و مهار وراجی‌گفتگوی ذهنی فرد با خودش است که نتیجه‌ای جز آشفتگی، عدم تمرکز و ناآگاهی ندارد. در خصوص انزوا نیز وضع به همین منوال است. بین انزوا و تنهایی به مثابه یک آرمان عرفانی و دست یافتن سوژه به مرحله خودتکایی و خودبستگی در میانه مبارزه و زیستن اجتماعی‌اش تفاوت وجود دارد. دست یافتن به تنهایی در این سطح دوم در حقیقت پذیرش مسئولیت خود از جانب سوژه در مقام گره‌گاهی منحصر به فرد و تکین و البته موقت و پرسیخته است (گذار از تمرین تنهایی خودساخته به درک همواره حاضر تنهایی در جمع). در خصوص حرکت نیز، تفاوت است میان از یک سو، اصالت سکون و آرمان عدم تحریک منفعلانه و از سوی دیگر، ساکن شدن با هدف اجتناب از تحرک کاذب (به ویژه در زمانه توهم غلبه حرکت به واسطه

تمرینات تقویت سوژه

تکنولوژی و مصرف‌زدگی) و تن ندادن به موج‌های فریبکارانه و منفعل‌ساز فرهنگ و اقتصاد و سیاست. یک مبارز رادیکال برای حرکت فعالانه و موثرش ابتدا باید از حرکت‌های کاذب اجتناب کند و فراموش نکند که «واژه حرکت واژه دیگری برای مهار است»^۱. در این معنا، البته این تمرینات (دستکم در اشکال ابتدایی‌اش) ضدحرکت است. حرکت مکانی، قدم زدن، سوار شدن بر چیزی و ... توهمی از جابجا شدن به انسان می‌دهد که با «حرکت راستین» متفاوت است. گویی انسان می‌تواند به همین سادگی حرکت کند. گویی انسان می‌تواند با انجام چنین مناسکی از خود حرکت کند. البته که انسان می‌تواند حرکت کند، البته که انسان می‌تواند از خود حرکت کند، اما این دقیقاً همان حرکتی است که در سکوت و سکونِ درونی انجام می‌پذیرد (به تعبیر مولوی، «کی شود این روان من ساکن/ اینچنین ساکنِ روان که منم»). حرکت مکانی توهمی از حرکت به دست می‌دهد که حرکت راستین را ملغی و بی‌وجه می‌سازد و می‌پوشاند. پس برای حرکتِ راستین، ابتدا «ساکن شو». به همین دلیل باید چشمان را بست بر زرق‌وبرق‌ها. چشم ناپروورده و حریص فریبت می‌دهد و می‌تواند سال‌ها تو را به توهم حرکت بیندازد، بی‌آنکه تکانی خورده باشی.

ششم. هر کدام از سه مرحله مقدماتی تمرین با دستورالعمل و تمثیلات و بصیرت‌ها ارائه خواهد شد: دستورالعمل برای توضیح شیوه انجام تمرین؛ تمثیل برای ذهنیت‌بخشی به مخاطب در زمان انجام تمرین و پس از آن؛ و بصیرت برای اشاره به ایده‌هایی که خود مخاطب تنها پس از تجربه تمرین می‌تواند آنها را بفهمد یا بسازد. پیش از این مراحل، البته مرحله‌ای ابتدایی با عنوان «پیش‌تمرین» عرضه شده است که هدفش آماده کردن یا به تعبیر رایج‌تر، گرم کردن ذهن و بدن است برای تمرین. بسیاری از داوطلبان در همین مرحله پیش‌تمرین، تمرین را رها

^۱ راز گل زرین (هستی‌نامه چینیان) (۱۳۹۳)، ترجمه هرمز ریاحی، تهران: نی، ص ۷۹.

می‌کنند. این مرحله از این حیث حائز اهمیت است که بسیاری مخاطبان، برای نخستین بار بناست با منظری آشنا شوند که تاکنون در زندگی‌شان شاید حتی یک لحظه از آن منظر به خود و جهان ننگریسته‌اند. منظری خلافِ عادت غالب ذهن و بدن، و در نتیجه، در ابتدا شدیداً آزارنده و کلافه‌کننده.

هفتم. تمرینات واجد جزئیاتی است (مانند شرایط محل تمرین، شکل زبان، شکل انگشتان، جهت کره چشم، خوراک روزانه، رنگ و جنس پوشاک و امثالهم) که به دلایلی که قبلاً اشاره شد (مثال قالبیاق) در این دستورالعمل به آنها اشاره نمی‌شود، و این نکات جزئی به تمرینات حضوری همراه با یک استاد احتمالی مشرف به بحث و آگاه به وضعیت هر کدام از تمرین‌کنندگان ارجاع داده می‌شود. لذا به غیر از دستورالعمل درج‌شده، سوژه باید سایر شرایط و اندام‌ها را بدون اینکه برایش به دغدغه بدل شوند، به راحت‌ترین شکل ممکن مستقر سازد. همچنین از مخاطبان می‌خواهم که کل متن تمرینات را به یکباره یا پیش‌دستانه مطالعه نکنند و پس از انجام تمرینات هر مرحله و طی کردن مهلت تقریبی مندرج در آن (از دو هفته تا دو ماه) به سراغ مطالعه و انجام تمرین بعدی بروند. مخاطبان البته به طور معمول مشتاق‌اند زودتر از مراحل بعد آگاه شوند، اما نباید فراموش کنند که عامل چنین اشتیاقی در اینجا نه کنجکاوی برای شناخت یا پیشرفت، بلکه حرص است و تربیت‌نیافتگی ذهن. و البته از آنجا که تربیت ذهن خود یکی از نتایج این تمرینات است، پیش از انجام این تمرینات چگونه می‌توان از مخاطب خواست بر میل حریصانه و شلختگی فکری خود غلبه کند؟ اینجا مخاطب خود هم متهم است، هم قاضی و هم هیئت منصفه.

پس از هر تمرین تمثیلات و بصیرت‌هایی عرضه شده است که مخاطب می‌تواند آنها را تا پیش از آغاز تمرین مرحله بعد مطالعه کند. اینکه چه زمانی تمثیلات را

تمرینات تقویت سوژه

بخوانید با شماسست. پیشنهاد من این است که برای خواندن هر تمثیل یا بصیرت چند روزی به خود فرصت بدهید. تمرین را انجام دهید و مثلاً بعد از چند روز تمثیل اول را بخوانید و بعد از چند روز تمثیل دوم را. و سپس هر چند روز یک بار دوباره تمثیلات را بخوانید. تمثیلات هر بار حرفهای تازه‌ای برای گفتن دارند و نیز بصیرت‌ها.

۱. پیش‌تمرین: گرم‌کردن ذهن و بدن

پایه این تمرین برگرفته از تمرین «آناپانا» به معنای «دم و بازدم» در سنت‌های مراقبه بودایی است. خود بودا در متون متعددی به شکلی ظریف‌تر و دقیق‌تر از آناپانا اشاره کرده است که البته هرچند تمرین دربانی بدان نزدیک می‌شود، اما ما در تمرینات حاضر به آن سطح از دقت و تمرکز نخواهیم رسید. در دوران معاصر در روش مراقبه ده‌روزه ساتیا نارایانا گوئنکا (ملهم از شیوه استادش در برمه، سایاجی اوباکین)، سه روز نخست به این تکنیک اختصاص دارد (برای آشنایی مقدماتی با ایده‌های گوئنکا مخاطبان می‌توانند به کتاب هنر زندگی^۱ مراجعه کنند).

دستورالعمل

زمان تمرین: این تمرین باید دستکم ۱۴ روز، هر روز دو نوبت ۱۵ دقیقه‌ای، با فاصله زمانی حداقل ۸ ساعته انجام پذیرد.

^۱ هارت، ویلیام (۱۳۹۷)، هنر زندگی (مراقبه و بیاسانا)، ترجمه گروه مترجمین، تهران: مثلث.

محیط و شرایط تمرین: در وضعیتی راحت در محیطی نیمه‌تاریک (نه کاملاً تاریک نه کاملاً روشن). توصیه اکید تنها در اتاق (به ویژه در مراحل نخست)، مگر انجام تمرینات جمعی زیر نظر استاد احتمالی. با حداقل صدای محیطی، و حداقل مزاحمت عوامل محیطی و بدون انتظار واقعه‌ای بیرونی در طول تمرین.

وضعیت سوژه: نشستن در وضعیت راحت (ترجیحاً چهارزانو و حتماً با تشکچه‌ای زیر نشیمنگاه، یا در غیر این صورت روی صندلی، با زاویه ۹۰ درجه زانو؛ کف هر دو پا روی زمین). ترجیحاً به جایی تکیه داده نشود و ستون فقرات صاف و گردن در امتداد ستون فقرات. عضلات بدن ریلکس باشد. چشم‌ها به آرامی بسته و مابقی اندام‌ها در هر شکلی که راحت است قرار می‌گیرد.

شیوه تمرین: دهان بسته. تنفس به طور کاملاً معمولی از بینی. تمرکز روی احساس ناشی از دم و بازدم در مثلث بینی. دم و بازدم دو پدیده جداگانه هستند و هر دو باید جداگانه مورد توجه قرار گیرند. توجه نه بر برداشتی انتزاعی یا مفهومی از تنفس، بلکه معطوف به احساس مشخص، درشت و واضحی است ناشی از لمس رفت‌وآمد هوا در مجاری بینی. ذهن از حفظ توجه ناتوان است و عملاً بعد از چند دم و بازدم، به چیزی دیگر (اعم از خاطرات گذشته، یا برنامه‌ریزی برای آینده، یا تخیل، یا گفتگوی ذهنی و امثالهم) مشغول می‌شود. کلید تمرین این است: هیچ اشکالی در این مسئله وجود ندارد. این ماهیت بازیگوش ذهن است. به محض آگاهی از حواسپرتی، ذهن را به مثلث بینی بازمی‌گردانیم. هدف تمرین فعلاً حفظ تمرکز نیست، بلکه ماهر شدن در همین رفت و آمد و تشخیص سریعتر حواس‌پرتی است: این گام آغازین تربیت ذهن است. علاوه بر آشفته‌گی ذهن، بدن نیز علائمی به ذهن ارسال می‌کند تا توجه را بر هم بزند و واکنشی ایجاد کند: علائمی از قبیل درد، خارش، سوزش، فشار، گزگز، گرما، سرما و غیره. نکته اینجاست که

تمرینات تقویت سوژه

سوژه در عین ملاحظه و به رسمیت شناختن آنها، نباید هیچ واکنش فیزیکی ای به آنها نشان بدهد و هرگونه واکنش (اعم از خاراندن، جابجا کردن و غیره) را به بعد از تمرین موکول کند: این گام آغازین تربیت بدن است. بعد از ۱۵ دقیقه به آرامی برمی‌خیزیم.

موانع عمده:

۱. کلافگی ذهن به واسطه مواجهه با ناتوانی در حفظ تمرکز

کلافگی از ضعف تمرکز بسیار طبیعی است و فرد تمایل دارد به جای مواجهه با آن و تحملش، تمرین را رها کند. فرد باید مانند پدری مهربان و صبور با کودک بازیگوشش برخورد کند. او را به توجه بگمارد. اما به محض اینکه دریافت که کودک به بازی با چیزی دیگر می‌پردازد، بدون ناراحتی و عصبانیت، او را به کار اصلی اش متوجه کند. بارها و بارها، بدون کلافگی و ناراحتی و سرزنش خویش.

۲. بازی‌های ذهنی-بدنی در خصوص عدم واکنش

بدن خواسته‌هایش را بی‌وقفه بیان می‌کند و انتظار دارد فرد به سریع‌ترین شکل ممکن اقدام به برآوردنش بکند. این امر عادت ذهن در نتیجه رفتار سوژه تاکنون بوده است. اگر به خواست بدن توجه نشود، بدن شروع به تهدید می‌کند: ممکن است یک خارش ساده به غیرقابل تحمل‌ترین و شاید خطرناک‌ترین احساس جهان تبدیل شود. خارش که خود سوژه متعجب خواهد شد که با بی‌توجهی، چگونه ناپدید می‌شود. فرد باید مانند مادری مدیر به تربیت کودکی لوس و خودخواه بپردازد. او باید در عین داشتن مهر و شفقت در قبال کودک، در انجام تربیتش قاطع باشد، بدون نشان دادن ترحم یا تردید.

۳. درد

درد بدنی، به ویژه درد پشت، در ابتدای تمرین بسیار طبیعی است. همچنین ممکن است اسپاسم عضلانی، درد کمر، درد گردن، درد زانو، درد قوزک پا و سایر نقاط متأثر از تمرین نیز تجربه شود که همگی در مراحل ابتدایی طبیعی اند. هر قدر فیگور بدنی فرد در زندگی روزمره اش متفاوت با تمرین (عدم تحرک و ستون فقرات راست) باشد، طبیعتاً درد بیشتر است. این درد بیش از همه نشانگر تقویت عضلات پشت برای راست نگه داشتن ستون فقرات است. پس با تقویت این عضلات و افزایش توان بدن، درد به مرور پس از دو الی چهار هفته کاهش می‌یابد و از بین می‌رود. برخی تمرینات کششی یوگا (برای مثال، تمرین مارجاری آسانا یا گربه‌گاو) می‌تواند برای کاهش درد پشت مفید باشد. البته سوژه بنا نیست از درد بگریزد، بلکه همواره باید به خود یادآور شود که دستکم همین مدت بسیار کوتاه تمرین، بناست از خود عادت رایج «فرار مضطربه از درد و اشتیاق حریصانه به لذت» اجتناب کند. پس نباید از درد هیولاً ساخت. سوژه در مراحل آتی خود درد را موضوع تمرین قرار خواهد داد و به سطح تازه‌ای از تاب‌آوری نائل خواهد شد. اما در این مراحل ابتدایی (پیش‌تمرین و دربنایی)، بناست پس از احساس درد، فرد به یاد آورد که اکنون وظیفه‌اش نه پرداختن به درد یا خارش یا سایر احساس‌ها، بلکه توجه به موضوع تمرکز است. اگر درد پس از هفته‌ها و ماه‌ها همچنان باقی ماند، ممکن است به دلیل انجام اشتباه تمرین باشد. همچنین بنا نیست فرد خود را شکنجه دهد، پس در صورت بروز درد بسیار شدید، به نحوی که کل تمرین را مختل کند، فرد می‌تواند موقتاً به آرامی وضعیتش را تغییر دهد، پایش را دراز کند، اندکی تکیه دهد و در همان حال به تمرین ادامه دهد تا به محض رفع یا کاهش درد به شیوه درست تمرین بازگردد.

تمرینات تقویت سوژه

هر دردی به رشد منجر نمی‌شود (چنانکه روزانه افراد دردمند بسیاری را مشاهده می‌کنیم که ضعیف‌تر و رنجورتر می‌شوند)، اما هیچ رشدی نیز بدون درد میسر نیست. اگر تکنیک درست انجام شود، درد یکی از کمترین هزینه‌ها برای تقویت سوژه است. سوژه بعدها به این توان دست خواهد یافت که درد را نه به مثابه رنج، بلکه به مثابه یک فرصت تجربه کند.

تمثیل اول پیش‌تمرین: کودک کنجکاو و بازیگوش

کودک بیش‌فعالی را تصور کنید که یک لحظه جایی بند نمی‌شود و به همین دلیل دچار آشفستگی است. پدرش موظف است او را برای مدت محدودی مجاب کند که به کاری مشخص بپردازد: مثلاً مشاهده یک نقاشی روی دیوار. پدر از جذابیت‌های نقاشی با او سخن می‌گوید. کودک مقابل نقاشی می‌نشیند، چند لحظه‌ای بدان می‌نگرد. اما پدر که به خود می‌آید متوجه می‌شود کودک جایی دیگر مشغول کاری دیگر است. پدر مهربان و صبور است. بدون درگیر شدن با موضوع حواسپرتی، به آرامی به سراغ کودک می‌رود و او را مجدداً به جلوی نقاشی می‌آورد و متوجه نقاشی می‌کند. بعد از مدتی بازهم متوجه می‌شود که کودک در جایی دیگر مشغول کاری دیگر است. پدر نباید عصبانی شود و خود یا کودک را سرزنش کند. او باید صبور باشد و بارها و بارها این وظیفه را تکرار کند. تنها کاری که از او ساخته این است که زودتر متوجه غیاب و غفلت کودک شود: یعنی متوجه غفلت خودش.

تمثیل دوم پیش‌تمرین: کودک لوس و خودخواه

کودکی را تصور کنید که همراه با مادر وارد مغازه‌ای می‌شود. مغازه پر است از کالاهای جذاب. توجه کودک به کالایی جذب می‌شود. او از مادر می‌خواهد آن کالا را برایش خریداری کند. مادر امتناع می‌ورد. کودک چه می‌کند؟ بلافاصله شروع می‌کند به تهدید مادر. از تهدید جزئی شروع می‌شود تا آبروریزی تا

سروصدا، شاید تا شکستن وسایل مغازه. او فقط یک هدف دارد و آن اینکه به مادر بگوید «خواستۀ من را نمی‌توانی نادیده بگیری، چون در غیر این صورت من واکنشی نشان می‌دهم که برایت بد تمام می‌شود». اگر مادر در میانه گریه‌وزاری کودک خواسته‌اش را اجابت کند چه می‌شود؟ آیا کودک راضی خواهد شد؟ خیر. آیا کودک ساکت خواهد شد؟ خیر. کودک بر مادر غلبه خواهد کرد و مادر را به برده خود بدل خواهد ساخت. در این مغازه کالاهای جذاب بسیاری وجود دارد و کودک همه آنها را می‌خواهد. مادر ضعیف و دل‌رحم با اجابت خواست کودک او را لوس‌تر و متوقع‌تر بار می‌آورد. مادر آگاه و قاطع اما کودک را تربیت می‌کند. او باید بداند که بنا نیست هر خواسته‌اش بلافاصله اجابت شود. بنا نیست به محض احساس گرسنگی به او غذا داد. به محض احساس خستگی به او اجازه استراحت داد. در غیر این صورت، این کودک روز به روز لوس‌تر و خودخواه‌تر و مادرش روز به روز ضعیف‌تر و فرمانبردارتر می‌شود. پس از مقاومت مادر، کودک آرام می‌شود. او کالا را رها می‌کند و به دنبال مادر به راه می‌افتد. دست او رو شده است و مادر لبخند فتح بر لب می‌نشانند. کودک اما تسلیم نشده است. او در فکر طراحی بازی‌های دیگر است. او همواره در فکر طراحی است. او فقط میل می‌ورزد و می‌خواهد. مادر اما فقط گامی در راستای تربیت کودک برداشته است، و باید منتظر بازی‌های بعدی او بماند که همانا بازی‌های بعدی خودش هستند.

بصیرت پیش‌تمرین: ترفندهای پنهان‌ساز

افزودن هر عامل تصنعی‌ای به تمرین علیه آگاهی عمل می‌کند. این تفاوت جدی این روش با بسیاری از مدیتیشن‌هاست. مهمتر از همه مانترا یا ذکر است که فرد را وارد جذبه‌ای ناهشیارانه می‌کند. همچنین افزودن صدای موسیقی یا حتی تصور فضایی جذاب، طبیعت آرام، کنار دریا و امثالهم، همگی علیه آگاهی عمل می‌کنند. تقویت سوژه بناست در همین جا و در همین بدن انجام پذیرد. پس هیچ

تمرینات تقویت سوژه

عامل تصنعی‌ای نباید بدان افزود (حتی دستکاریِ عامدانه شکل تنفس). همچنین هدف شادی و سرخوشی و آرامش نیست. هدف بستن چشم‌ها و تجربه آرامش ساحل یا طبیعت نیست. هدف دقیقاً برعکس، مواجهه با اغتشاش فکر، ناتوانی سوژه، مهارنشدنی بودن بدن، غلبه عواطف و در یک کلام، ضعف سوژه است. در چنین وضعیتی هر آرامشی فریبکارانه و پوشاننده اغتشاش ذهن و بدن، هر صدای زیبایی پوشاننده حقیقت ذهن و بدن، هر عطر زیبایی (عود و غیره) پوشاننده بوی تعفنی است که در ذهن و بدن پنهان است. هدف از این تمرینات در ابتدا آشکارسازی این توده‌هاست.

۲. تمرین اول مرحله مقدماتی: دربانی (وحدت)

فرد پس از انجام مستمر (دستکم دو هفته) پیش‌تمرین فوق، اکنون تا حدی با ماهیت تمرینات آشنا شده است. تا حدی خودش، بدنش، عواطفش و فکرش را مشاهده کرده است، تا حدی با سکوت، سکون، آرامش و تاریکی خو گرفته است؛ و در یک کلام، گامی بیرون از صلب مردگان، بیرون از زندگی پرهرج‌ومرج ناآگاهانه و آشفته روزمره گذاشته است (هرچند هنوز درون خود آشفته و نامتمرکز و احتمالاً نسبت به تمرینات مردد و مشکوک است و احساس کلافگی و ناتوانی دارد). اکنون زمان آن فرارسیده است که تمرین نخست را به شکل دقیق آن انجام دهد و دستاوردهای آن را دریابد.

اصول تمرین دربانی

این تمرین همان پیش‌تمرین است که کمی دقیق‌تر و مدون‌تر صورتبندی شده است. پس دربانی نیز برگرفته از آن چیزی است که در سنت‌های مراقبه بودایی به آن آناپانا (به معنای دم و بازدم) گفته می‌شود. ما کاری به ریشه‌ها و تاریخ این تمرین، و مهمتر از همه اهداف آن در سنت‌های بودایی، نداریم. هدف ما در این مرحله

ابتدائاً پرورش «توجه» است برای مراحل بعدی. هدف تغییر یا ایجاد خلل در عادت همیشگی ذهن است و نیز آگاه‌سازی سوژه به رفتار ذهن و ناتوانی خودش در کنترل آن. انجام مستمر این تمرین البته پیامدهای مثبتی نیز در زندگی روزمره فرد دارد (مانند عمیق‌تر شدن خواب، افزایش تاب‌آوری، کنترل شدت عواطف واکنشی، تقویت تمرکز ذهن، تقویت دسترسی به حافظه، افزایش خلاقیت ذهنی، حفظ آرامش و ...) که هرچند هدف اصلی پروژه تمرینات نیستند، اما همگی در تقویت سوژه موثرند و دستکم در مراحل اولیه می‌توانند برای سوژه مردد دلگرم‌کننده و انگیزاننده باشند. لازم به ذکر است که دستورالعمل زیر تنها رئوس این تمرین را برمی‌شمرد و در صورت امکان، بهتر است انجام دقیق و بهینه آن زیر نظر استاد احتمالی انجام پذیرد.

زمان تمرین: این تمرین باید دستکم ۴۵ روز، هر روز حداقل دو نوبت و حداکثر چهار نوبت ۲۰ دقیقه‌ای انجام پذیرد. بهتر است اگر دو بار انجام می‌شود، فاصله زمانی بین دو تمرین حداقل ۸ ساعت باشد. بهترین زمان تمرین صبح: بلافاصله بعد از بیداری و قبل از صرف صبحانه. بهترین زمان تمرین دوم: غروب، نه بسیار گرسنه نه بسیار سیر. بدترین زمان تمرین: در حالت خواب‌آلوده و خسته.

محیط و شرایط تمرین: در وضعیتی راحت در محیطی نیمه‌تاریک (نه کاملاً تاریک نه کاملاً روشن). توصیه اکید: تنها در اتاق (به ویژه در مراحل نخست)، مگر انجام تمرینات جمعی زیر نظر استاد احتمالی. با کمینه‌سازی مزاحمت عوامل محیطی و بدون انتظار واقعه‌ای بیرونی در طول تمرین. صدای محیط به حداقل برسد.

وضعیت سوژه: چشم‌ها به آرامی بسته (جهت کره چشم: روبرو، مانند نگریستن به جایی در افق دوردست). نشستن در وضعیت راحت (ترجیحاً چهارزانو با تشکچه‌ای زیر نشیمنگاه، یا در غیر این صورت روی صندلی، با زاویه زانو ۹۰ درجه و کف هر دو پا روی زمین). توصیه اکید: ستون فقرات صاف بدون تکیه دادن به جایی و گردن در امتداد ستون فقرات. کل عضلات بدن (از عضلات صورت - حلقه چشم‌ها، ابرو، پیشانی، فک، زبان، گونه - تا عضلات سینه و شکم) ریلکس باشد. چشم‌ها به آرامی بسته و دست‌ها روی ران‌ها یا زانو یا بین دو پا (در هر نقطه‌ای که فرد احساس راحتی می‌کند و برایش به مسئله‌ای ذهنی بدل نمی‌شود). بعد از شروع زمان تمرین، در طول ۲۰ دقیقه، هیچ حرکتی در بدن نباید انجام شود. قورت دادن آب دهان مجاز است، اما به آرامی و بدون ایجاد گسست در تمرکز. همچنین به محض اینکه فرد متوجه شد که خم شده یا بدنش از فیگور اولیه فاصله گرفته، مجاز است به آرامی و بدون ایجاد گسست در تمرکز به فیگور درست بازگردد. به محض اینکه فرد متوجه می‌شود ماهیچه‌ای را بیهوده منقبض کرده است، آن را رها می‌کند و به موضوع توجه بازمی‌گردد.

شیوه تمرین: چشم‌ها بسته، ماهیچه‌های بدنی ریلکس، ذهن را دقیقاً بر ورودی حفره‌های بینی متمرکز می‌کنیم و دم و بازدم را رصد می‌کنیم. توجه صرفاً به عبور و مرور است و بنا نیست بعد از ورود یا خروج نفس ادامه رفتار آن درون بدن یا بیرون از بدن رصد شود. تمرکز دقیقاً روی دروازه شهر، دروازه انسان، مرز بین سوژه و جهان: آنچه در دم حس می‌شود دقیقاً تا قبل از ورود به این نقطه نامش هواست و پس از آن نامش نفس می‌شود. دم و بازدم هر کدام پدیده‌هایی جداگانه‌اند که باید مانند دو فرد مستقل مورد توجه قرار گیرند. مهم حفظ تمرکز ذهن نه بر یک لحظه از دم و بازدم، بلکه بر پیوستار عبور و مرور نفس در یک نقطه است. سرگذشت نفس بعد از عبور از این دروازه (چه در دم به داخل بدن و چه در بازدم به خارج از

بدن) نباید مورد توجه قرار گیرد. اینجا تمرکز فقط و فقط بر احساس ناشی از عبور نفس در یک نقطه متوجه است (توجه: نقطه تمرکز در این مرحله، تحت هیچ شرایطی نباید به دلخواه فرد تغییر کند و فقط باید معطوف به ورودی حفره‌های بینی باشد). روشن است که این تمرکز دیری نمی‌پاید. حواس پرت می‌شود. ذهن به مسائل مختلفی می‌پردازد و تمرکز اصلی را از دست می‌دهد. مهمترین نکته این است که هیچ اشکالی در این اتفاق نیست. فقط ذهن به محض متوجه شدن به این مسئله باید به آرامی به نقطه اصلی تمرکز بازگردد. غیر از ذهن، خود بدن هم ممکن است توجه ذهن را به خود معطوف کند. ممکن است احساساتی مانند درد، خارش و غیره در نقطه‌ای بروز کند و ذهن بدان متوجه شود. در این هم هیچ اشکالی نیست. مهم این است که فرد از حیث بدنی تا حد امکان هیچ واکنشی نشان دهد. مثلاً نقطه‌ای که در آن احساس خارش وجود دارد را نباید خاراند. باید پس از توجه کوتاه به آن و بازشناسی احساس بدنی به وظیفه اصلی بازگشت. تمام واکنش‌ها باید تا بعد از پایان تمرین به تعویق بیفتند (تتها قورت دادن آب دهان و صاف کردن ستون فقرات خمیده و ریلکس کردن عضلات ناخواسته منقبض مجاز است، اما به آهستگی تمام و بدون وقفه انداختن در توجه). مهم این است که بدانیم هیچ فاجعه‌ای روی نخواهد داد. خارش به مرور متوقف خواهد شد. دردهای تمرین نیز اکثراً به دلیل فیگور بدنی ایجاد شده‌اند و به مرور بعد از چند روز یا هفته کاهش خواهند یافت. ما در تمرینات مراحل بعدی مواجهه‌ای دیگر با این احساسات خواهیم داشت، اما عجالتاً در این مرحله هرگونه واکنش را باید به تعویق انداخت و عملاً هیچ کاری نکرد جز نفس کشیدن و توجه کردن. دردهای پشت (به ویژه عضلانی) هیچ اشکالی ندارند و به مرور رفع خواهند شد. خواب رفتن پا هیچ اهمیتی ندارد، بعد از تمرین و با حرکت پا مجدداً خون به جریان خواهد افتاد. هیچ خطری سوژه را تهدید نمی‌کند، و فقط بناست بیست دقیقه هیچ واکنشی نشان ندهد و به وظیفه مقرر پردازد. این مواجهه باید در مورد افکار نیز در پیش گرفته

تمرینات تقویت سوژه

شود. اگر فکری به ذهن رسید، هر قدر با اهمیت و ارزشمند، فعلاً بنا نیست به آن توجه شود و باید روی وظیفه اصلی متمرکز شد و تامل درباره‌اش را به بعد از تمرین موکول کرد. مسئله بر سر وظیفه است: و سوژه باید خود را فقط موظف بداند به تنفس و توجه. سر و صدای محیط هم هر چند عامل حواس‌پرتی است اما نباید عامل ناراحتی باشد. دقیقاً باید به شیوه‌ای مشابه با آن برخورد کرد. صدایی به گوش می‌رسد، تمرکز گسسته می‌شود و ذهن متوجه منشاء صدا می‌شود. ذهن نسبت به این حواس‌پرتی آگاه می‌شود و به نقطه تمرکز باز می‌گردد: همین. هیچ جای ناراحتی و نگرانی نیست. نکته حائز اهمیت دیگر این است که هر چند وظیفه سوژه در حین تمرین حفظ تمرکز بر مرزهاست، اما هدف اصلی تمرین حفظ این تمرکز نیست، بلکه دقیقاً همین رفت و بازگشت است: یعنی تلاش برای حفظ تمرکز، شکست تلاش و پرت شدن حواس، آگاهی به این حواس‌پرتی، بازگشت به نقطه تمرکز، تلاش برای حفظ تمرکز، شکست تلاش و پرت شدن حواس، آگاهی و بازگشت و الی آخر. بارها و بارها.

برای حفظ ابژه تمرکز هیچ فشاری لازم نیست. هر فشاری ضد تمرکز است. هیچ عضله‌ای (به ویژه در ناحیه صورت) بنا نیست منقبض باشد. برای اجتناب از آشفته‌گی، باید آگاهانه رهاش کرد، وگرنه آشفته‌گی تمام وجود فرد را در بر می‌گیرد.

یک بار در شبانه‌روز بعد از انجام تمرین اصلی، چشمانت را به آرامی بگشا و چند ثانیه‌ای به تجربه‌ات ببیندیش. سپس برگه‌ای را که کنار گذاشته‌ای بردار و متنی کوتاه (در حد یکی دو جمله) همراه با تاریخ تمرین، بنویس. این متن می‌تواند درباره خود تمرین باشد، یا درباره ایده‌ای که زمان تمرین بدان دست یافته‌ای، یا حتی ایده‌ای که به بهانه تمرین به ذهنت آمده، یا هر چیز دیگر. در خود زمان تمرین اصلاً به نوشتن فکر نکن. این یادداشت‌ها هر دو هفته یکبار همراه با درج یک

جمع‌بندی ۱۴ روزه، دسته‌بندی و بایگانی خواهد شد. دوره ۱۴ روزه برای درک پیشرفت در تمرین بسیار حائز اهمیت است. در صورت وجود استاد احتمالی، این یادداشت‌ها به اطلاع او می‌رسد، در غیر این صورت، پیش از ورود به هر مرحله، فرد کل یادداشت‌های قبلی خود را دوباره مرور می‌کند: هم پیشرفت را مشاهده می‌کند و هم مسائل قبلی را.

تمثیل اول دربانی: دربان

شما دربان یک شهر هستید. وظیفه شما این است که بدانید چه کسی از در رد می‌شود. باید قدر و منزلتش را بدانید و متناسب با آن با او رفتار کنید. باید رفتار و خصوصیاتش را به دقت رصد کنید. وقتی در دیدرستان قرار می‌گیرد به استقبالش بروید. با او چند قدمی همراهی کنید. و تا جایی که در دیدرستان است او را بدرقه کنید. البته این دروازه به نحوی طراحی شده است که اولاً در هر لحظه تنها یک نفر از آن می‌گذرد. ثانیاً هر گاه که یک نفر وارد می‌شود، بلافاصله بعد از او فردی خارج می‌شود. یعنی می‌دانید که وقتی کسی را بدرقه می‌کنید، از همان سویی که بدرقه شده نفر بعدی می‌آید. شما باید بلافاصله به فرد جدید توجه کنید. مشکل اینجاست که برخی اوقات شایعاتی را می‌شنوید درباره فرد مهمی که بناست وارد یا خارج شود. چهره او را به دقت نمی‌شناسید، اما با خودتان می‌گویید «حتماً تا بینمش می‌شناسمش، شاید از لباسش، شاید از نگاهش». این کار باعث می‌شود تا دربانی‌تان را به درستی انجام ندهید. زیرا در این صورت، وقتی کسی وارد یا خارج می‌شود، به او توجه لازم را نمی‌کنید، چون منتظر فردی هستید که خواهد آمد. چشم به دوردست‌ها می‌دوزید و جاهایی را رصد می‌کنید که در دیدرستان نیست. و به همین دلیل گاهی شک می‌کنید فردی که اکنون رد شده چه کسی بوده. بعد از اینکه فردی رد شد، شک می‌کنید که مبادا او همان فرد مشهوری بوده که شما از حضورش غافل بودید. این باعث می‌شود که معمولاً به کسی که در حال حاضر در

حال رد شدن است، توجه نکنید: زیرا یا به فرد قبلی می‌اندیشید یا به فردی که خواهد آمد، در حالی که اکنون هیچ کدام را نمی‌بینید. شاید یکی از همین افرادی که به آنها خیره شده‌اید ولی حواستان جای دیگری است، همان فرد مطلوبتان باشد. اما شاید هم کلاً این شایعات درست نباشد. هیچ فرد ویژه‌ای بنا نیست از دروازه رد شود، بلکه شاید هر فردی که رد می‌شود فردی ویژه باشد. شما باید تا زمانی که با هر کس هستید، تماماً توجهتان را به او اختصاص دهید و او را ویژه‌ترین فرد بدانید. وقتی از دیدرستان خارج شد، دیگر به او توجه نکنید، بلکه به نفر بعدی‌ای توجه کنید که در حال آمدن است. به استقبالش بروید، او را مهمترین فرد جهان قلمداد کنید، با او همراه شوید، به خوبی مشاهده‌اش کنید و اگر چیزی گفت به صدایش گوش دهید. بعد او را بدرقه کنید فقط تا جایی که از دروازه شهر رد می‌شود بدون اینکه از نقطه نگاهی‌تان قدمی فاصله بگیرید؛ تا فرد بعدی از راه برسد. می‌دانید که هیچگاه این دروازه خالی از رفت و آمد نیست و همواره می‌داند پس از «رفتن»، باید تقریباً بلافاصله منتظر «آمدن» باشید. البته بعدها خواهید فهمید که هر فردی که آمده و رفته در واقع نه یک فرد بلکه گروهی از افراد بوده‌اند. بعدها به تک تک افراد گروه توجه خواهید کرد. گروه‌هایی که می‌آیند و می‌روند. چون شما تاکنون دنبال چیزهای دیگری بوده‌اید، هنوز به کفایت به چهره هر فرد دقت نکرده‌اید تا بفهمید که او نه یک فرد بلکه گروهی از افراد است که لزوماً شبیه همدیگر نیستند. همچنین هر فرد/گروهی که می‌آیند و می‌روند کاملاً با فرد/گروه قبلی متفاوتند و شخصیت جدایی دارند، هر چند شباهت هم بینشان کم نیست. اما شباهت‌ها نباید شما را فریب دهد. اگر فرد/گروهی از در وارد شد، دیگر همان فرد/گروه باز نخواهد آمد، او رفته است و دیگر تا آخر عمر او را نخواهید دید. اما فرد دیگری بلافاصله خارج می‌شود. او هم یکه است. پس به دقت به هر کدام بنگرید. هر کدام را که ببینید دیگر نخواهید دید. هر کدام که ندیده از کنار شما رد بشوند، تا ابد ندیده خواهند ماند. اما اگر کسی را مبهم یا سرسری نگاه کردید و از کنار شما رد شد، به

حافظه خود فشار نیاورید. او رفته است و تلاش شما برای دیدنش از دور، یا به خاطر آوردنش، تنها منجر به ندیدن آن فردی می‌شود که همین الان در حال عبور است. اکنون برای شما، آن کسی که از در رد می‌شود مهمترین فرد جهان است. فرصت مصاحبتش، حتی به اندازه همین یک لحظه، را از دست ندهید.

تمثیل دوم در بانی: هم صحبت و راج

فرض کنید در یک مهمانی به سر می‌برید. حدس می‌زنید که در آن مهمانی فردی ارزشمند (شاید یک محبوب، شاید یک فرزانه یا ...) نیز حاضر است. مهمانی شلوغ است و پر از افراد مختلف. شما مشتاق هستید آن فرد ارزشمند را ببینید و ببینید. اگر حتی او را فقط از دور ببینید بسیار خوشحال خواهید شد، چه رسد به اینکه او را از نزدیک ملاقات کنید و چه رسد به اینکه او با شما هم صحبت شود. اشتیاق شما هر لحظه به او بیشتر می‌شود. نشانه‌ها خبر از حضور او می‌دهند. شما مشتاقانه در حال جستجو هستید. یکی از آشنایان شما نزدیکتان می‌آید و همراهش را به شما معرفی می‌کند. همراه او بعد از معرفی خود شروع به صحبت می‌کند. آشنای شما به اتاق دیگری می‌رود. شما می‌مانید و این فرد جدید پُر حرف. او بدون اینکه از شما تصدیق یا تاییدی بگیرد دائماً در حال صحبت با شماست. شما می‌کوشید به حرفهایش توجه نکنید، اما نمی‌توانید تنها رهایش کنید. او به شما چسبیده است. می‌کوشید در حین اینکه او سخن می‌گوید، همچون یک دربان به در ورودی توجه کنید تا اگر فرد مورد نظرتان وارد شد، او را ببینید. همراهتان همچنان حرف می‌زند. گاهی به نظرتان می‌رسد که حرفهایش بی‌سروته، متناقض، بی‌ربط، بدون فعل و تکرار کلمات بی‌معناست. اما تا احساس می‌کنید که حرفهایش عجیب‌اند برایتان جالب می‌شود و سرتان گرم گفتگو با او می‌شود. اما به محض اینکه متوجه می‌شوید که چه می‌کنید او صدایش را پایین می‌آورد و شنیدن سخنانش دشوار می‌شود. بلافاصله یادتان می‌افتد که هدف دیگری دارید در این

تمرینات تقویت سوژه

مهمانی. سر برمی گردانید که به دنبال فرد مطلوبتان بگردید. آرام آرام بی آنکه فرد وراج متوجه شود جایتان را تغییر می دهید، او هم با شما می آید و باز هم مشغول حرف زدن می شود. باز هم از بی سروته بودن سخنانش تعجب می کنید و به او دقت می کنید. متوجه می شوید که سخنانش بسیار ساده و پیش پا افتاده اند. او نسبت به بی محلی، یا بی اعتنائی، یا حتی خشم و ناراحتی شما بی تفاوت است. شما سرعتتان را که بیشتر می کنید او هم سرعتش را بیشتر می کند. هر قدر برای رسیدن به فرد مطلوبتان بیشتر تلاش می کنید تا از سرّ فرد وراج خلاص شوید، درمی یابید که بیشتر حواستان از هدف اصلی تان پرت شده و به فرد وراج معطوف شده است. هیچ راه قاطعی برای خلاصی از او وجود ندارد. او همواره با شماست و همواره مشغول وراجی. اگر به او گوش نکنید صدایش را بلندتر می کند، اگر از او دور شوید، به شما نزدیکتر می شود. اگر هیچ کاری نکنید، شما را رها نخواهد کرد. شما در نهایت تصمیم می گیرید به نزدیک ترین نقطه به در ورودی بروید، و به خود قول می دهید که چشم از در بردارید. این به نظرتان کاری ساده می آید: «هر اتفاقی افتاد، هر حرفی که شنیدی، چشم از در بردار». اما هربار که به خودتان می آید متوجه می شوید در ورودی را رها کرده اید و در یکی از اتاقها در حال توجه و گوش دادن به همراهتان هستید و به او خیره شده اید. دوباره به در اصلی نگاه می کنید، نمی دانید چند وقت است که در را فراموش کرده اید. شاید فرد مطلوبتان در این مدت از در رد شده و وارد اتاقها شده باشد. باز هم تصمیم می گیرید توجهتان را به در خانه معطوف کنید و باز هم به خود که می آید مشغول توجه به مهملات همراهتان هستید. مهمانی رو به پایان است و محبوب شما احتمالاً به زودی از درب وارد می شود، شاید هم قبلاً وارد شده است، شاید هم اصلاً نیاید. شما وقت زیادی ندارید، شاید یک لحظه دیگر کل مهمانی تمام شود، شاید هم ماهها یا سالها بعد. اما مسلم این است که روزی این مهمانی تمام خواهد شد و وقت رفتن است و اگر نجنبید دستتان خالی خواهد ماند.

آرزو می‌کنید همراهتان برای لحظه‌ای ساکت شود تا تمرکزتان به هم نخورد. اما چرا او اینچنین حرف می‌زند؟ چرا فقط به شما چسبیده است؟ آیا واقعاً مشغول مهم‌گویی است؟ آیا رازی در حرفهایش پنهان نیست؟ چگونه می‌توانید به این پرسش‌ها پاسخ دهید، وقتی وظیفه دیگری به شما محول شده است؟ شما باید فعلاً به وظیفه خودتان عمل کنید. شاید بعدها او را بهتر بشناسید.

بصیرت دربانی: چرا نَفَس؟

در تمرینات سطح مقدماتی، توجه به تنفس جایگاهی اساسی دارد. احتمالاً این پرسش برای مخاطب پیش خواهد آمد که «چرا نَفَس؟». مگر تنفسی چنین ساده و همواره دم دست، واجد چه امکاناتی است که می‌توان چنین نظام تمریناتی را روی آن بنا کرد؟

اولاً نَفَس تجلی نَفَس حضور حیات است و در نتیجه، بهترین مجرای تجربه سیلان دائمی وجود زنده. اگر این را دریابی می‌توانی ماهیت شونده و زنده خود حقیقت حاضر را دریابی. ثانیاً ارزش نفس در منقطع بودن آن است. تغییر دم به بازدم و برعکس، همواره سوژه را هشیار نگه می‌دارد: تمرکز بر ابژه‌ای ثابت، سوژه را به جذبه‌ای می‌برد ناهشیار. ثالثاً نَفَس همواره با سوژه هست. از بدو تولد تا لحظه مرگ: تا آن آخرین بازدم که آخرین نفس بیرون می‌رود، اما دیگر هوایی به درون بازنمی‌گردد. رابعاً فرایند تنفس محسوس است و در بدن همواره یافتنی است: از بینی تا ریه‌ها تا واکنش شکم تا حتی عامل اصلی تنفس، یعنی پرده دیافراگم (در تمرینات پیشرفته‌تر به این وجوه توجه خواهد شد). خامساً نَفَس همان عنصری را به درون می‌فرستد که در کل سیاره منتشر است (آرَخه آناکسیمانسی): این جهان است که در بدن تنفس می‌شود، این جهان است که با بدن تنفس می‌کند.

۳. تمرین دوم مرحله مقدماتی: دیده‌بانی (کثرت)

این تمرین شکلی بازسازی‌شده از مراقبه‌ای است که به «برچسب زدن» مشهور است. عجالتاً کاری به ریشه‌ها و تاریخ و تنوع این تمرین، و مهمتر از همه اهداف آن در سنت‌های بودایی، نداریم. هدف ما در این مرحله افزایش آگاهی نسبت به بروزات ذهنی و بدنی و عاطفی است. انجام درست این تمرین منوط به انجام کامل تمرین «دربانی» است. هرچند زمان تمرین دربانی ۴۵ روز پیوسته تعیین شده است، اما رسیدن به سطح مطلوب بدین طریق قابل تعیین نیست و سوژه اگر، دستکم در حد مشورت، با استادی احتمالی هماهنگ است، باید به فرایند بازخوردگیری تن دهد تا زمان‌مندی و شیوه درست گذار از یک تمرین به تمرین بعدی را تعیین کند. در صورت فقدان استاد احتمالی، خود سوژه درخواهد یافت که پس از ۴۵ تا ۶۰ روز از انجام مستمر تمرین دربانی آمادگی ورود به مرحله بعد را دارد. آنچه روشن است، در اینجا دو عادت حرص و عجله مهلکترین سم است و مخاطبی که با خواندن این دستورالعمل‌ها به دلخواه خود بکوشد تا مراحل تمرین را خارج از نوبت و شرایط تعیین‌شده انجام دهد، باید بداند که هدفش نه تلاش برای تقویت سوژه است، نه حتی امتحان کردن تمرینات. او حتی نخواهد توانست تمرینات را به درستی نقد کند. آنچه باعث آشکار شدن بصیرت تمرین و دستاورد می‌شود، انضباط و تن دادن به دشواری تعهد به انجام مستمر تمرین است، نه بازی متفنانانه با تمرینات.

اصول تمرین دیده‌بانی

زمان تمرین: این تمرین باید دستکم ۶۰ روز، هر روز، دستکم یک نوبت ۳۰ دقیقه‌ای اجرا شود. بهتر است که دو بار در روز با فاصله زمانی حداقل ۸ ساعته انجام پذیرد. پیش از شروع تمرین، باید به مدت یک هفته نمونه مقدماتی آن به

مدت هر بار دقیقاً روزانه ۲۵ دقیقه (بدون یادداشت برداری)، انجام شود. علت این نمونه مقدماتی، آماده‌سازی سوژه برای تغییر نقطه تمرکز است.

محیط و شرایط تمرین: مانند تمرین دربانی - در وضعیتی راحت در محیطی نیمه تاریک (نه کاملاً تاریک نه کاملاً روشن). توصیه اکید: انجام تمرین تنها در اتاق (به ویژه در مراحل نخست)، مگر انجام تمرینات جمعی زیر نظر استاد احتمالی. بدون مزاحمت عامل محیطی و بدون انتظار واقعه‌ای بیرونی در طول تمرین.

وضعیت سوژه: مانند تمرین دربانی - نشستن در وضعیت راحت (ترجیحاً چهارزانو، حتماً با تشکچه‌ای زیر نشیمنگاه، یا در غیر این صورت روی صندلی، با زاویه زانو ۹۰ درجه و کف پاها روی زمین). ستون فقرات صاف و گردن در امتداد ستون فقرات. چشم‌ها به آرامی بسته (جهت کره چشم: روبرو، مانند نگرستن به جایی در افق دوردست) و دست‌ها روی ران‌ها (در هر نقطه‌ای که فرد احساس راحتی می‌کند و برایش به مسئله‌ای ذهنی بدل نمی‌شود). بعد از شروع زمان تمرین، در طول ۳۰ دقیقه، هیچ حرکتی در بدن نباید انجام شود: مگر در مواقع اضطرار. قورت دادن آب دهان مجاز است، اما به آرامی و بدون اخلال در تمرین. به محض اینکه فرد متوجه شد که خم شده یا بدنش از فیگور اولیه فاصله گرفته یا ماهیچه‌ای (به ویژه در صورت) منقبض شده، مجاز است به آرامی به فیگور درست بازگردد. در صورت بروز درد شدید و غیرقابل تحمل می‌تواند بدون وقفه افتادن در تمرین (در عین حفظ توجه) کمی محل درد را جهت تسکین تغییر دهد و سپس به وضعیت اول بازگردد.

شیوه تمرین

نوع مقدماتی (پیش‌دیده‌بانی هفت‌روزه): ۲۵ دقیقه، چشم‌ها بسته، ماهیچه‌های بدنی ریلکس، و تمرکز روی احساس ناشی از عقب و جلو رفتن شکم به واسطه دم و بازدم. برآمدن و فرورفتن شکم دو پدیده جداگانه هستند و هر دو باید جداگانه مورد توجه قرار گیرند. این مرحله به همان تمرین دربانی شباهت دارد، اما نقطه مورد تمرکز، ناحیه شکم و موضوع مورد تمرکز برآمدن و فرورفتن شکم است. به جای توجه به رفت و آمد هوا در نقطه‌ای متمرکز (دربانی)، اینجا خود نقطه تمرکز (در ابتدا محدوده جلوی شکم؛ بعدها نقطه ناف) در حال حرکت است. بازهم مانند مرحله قبل، ذهن دائماً بعد از چند نفس به چیزی دیگر در گذشته و آینده مشغول می‌شود، هیچ اشکالی ندارد. به محض آگاهی از پرت شدن ذهن، ذهن را به محدوده تمرکزی بازمی‌گردانیم. بعد از ۲۵ دقیقه به آرامی چشم‌ها را بازمی‌کنیم و به تمرین پایان می‌دهیم. اگر برآمدن و فرورفتن شکم از طریق تمرکز پیدا نمی‌شود، چند ثانیه دست راست را روی شکم می‌گذاریم. ریتم حرکت پیدا می‌شود و بعد دست را برمی‌داریم و تمرین را شروع می‌کنیم. بنا نیست به صورت ذهنی به برآمدن و فرورفتن فکر شود، بلکه بناست احساس لامسه درونی حاصل برآمدن و فرورفتن تجربه شود و ذهن تا حد امکان روی این احساس متمرکز شود.

تمرین اصلی دیده‌بانی: تمام شرایط محیطی و نشستن مانند تمرین قبلی است. دستکم یک نوبت ۳۰ دقیقه در روز (ترجیحاً دو نوبت به فاصله حداقل ۸ ساعت). این تمرین بازسازی ترکیبی چند تمرین مختلف برجسب‌زنی است، اما بیش از همه از مراقبه و پیاسانا به شیوه ماهاسی سایادو الهام گرفته است (برای

آشنایی با رویکرد ماهاسی سایادو و همچنین تفاوت‌های دو نحوهٔ تمرین، می‌توانید به کتاب او تحت عنوان ویپاسانا: راه وارستگی^۱ مراجعه کنید).

دستورالعمل: چشم‌ها بسته، ماهیچه‌های بدنی ریلکس، توجه به ناحیه شکم معطوف شده و بر برآمدن و فرورفتن شکم متمرکز می‌شود. تا اینجا بسیار مشابه «تمرین دربانی» است که در تمرین پیش‌دیده‌بانی نیز تکرار شد. اما از این پس نوع مواجهه کاملاً متفاوت است. تلاش باید بر حفظ تمرکز به برآمدن و فرورفتن شکم باشد. اما اگر ذهن به ناگاه به خود آمد و دریافت که حواسش پرت چیز دیگری است، به جای اینکه بلافاصله به نقطهٔ تمرکز بازگردد، به همان عنصر پرت‌کننده حواس توجه می‌کند. بنا نیست حواسپرتی ذهن را ادامه دهیم یا به فکر کردن به مسائل دیگر پردازیم، بلکه بناست آگاه باشیم که حال که ذهن از نقطهٔ اصلی به جایی دیگر معطوف شده، آن جای دیگر چیست؟ برای آن نامی برمی‌گزینیم و آن را در دسته‌ای جای می‌دهیم. این برجسب‌ها بنا نیست به زبان بیایند، بلکه فقط در ذهن به آنها توجه می‌شود. ابتدا می‌توانیم هر شکلی از سرگشتگی را به طور کلی با برجسبی واحد، مثلاً «سرگشتگی» یا «فکر کردن» برجسب بزنیم. اما به مرور می‌توان این برجسب‌ها را دقیق‌تر و متمایز ساخت. برای مثال، ممکن است متوجه شویم که ذهن به جای توجه به حرکت‌های شکمی به خاطره‌ای در گذشتهٔ دور متوجه شده است. بلافاصله برجسب می‌زنیم: «خاطره‌ای در گذشتهٔ دور» و بعد به نقطهٔ تمرکز بازمی‌گردیم. ممکن است دریابیم که ذهن مشغول توجه به تصمیمی در آیندهٔ نزدیک (مثلاً شاید بعد از اتمام تمرین) است، آنگاه بلافاصله برجسب می‌زنیم: «تصمیمی در آیندهٔ نزدیک» و بعد مجدداً به نقطهٔ اصلی تمرکز توجه می‌کنیم و برآمدن و فرورفتن شکم را رصد می‌کنیم. این برجسب‌ها را می‌توان برای

^۱ ماهاسی سایادو (۱۴۰۰)، ویپاسانا: راه وارستگی، ترجمهٔ آرام پهلوان، تهران: مثلث.

تمرینات تقویت سوژه

هر کدام از رفتار ذهن ساخت. دسته‌بندی و نام‌گذاری‌ها کاملاً در اختیار سوژه و محصول زیست‌زبان اوست. برخی تجربه‌های ذهنی حتی به زحمت به نام‌گذاری تن می‌دهند: سوژه تلاش خود را می‌کند اما بنا نیست زمان چندانی به آن اختصاص دهد، بلکه باید برچسب بزند و بلافاصله بازگردد: برای مثال، «تخیل مبهم»، «حادثه‌ای در آینده»، «گفتگوی ذهنی درباره‌ی کار» یا «گفتگوی ذهنی مبهم»، یا «ذهن در حال هشدار دادن است» و غیره. گاهی هم ممکن است پس از آنکه متوجه پرت شدن حواس شدیم، نتوانیم عملکرد ذهن را به دقت درک کنیم و برای آن برچسبی برگزینیم، اما دستکم می‌دانیم که «ذهن آشفته شده است» یا «ذهن به چیزی دیگر معطوف شده است که نمی‌دانم چیست» و بلافاصله به حرکات شکمی توجه می‌کنیم. پس در برچسب زدن سخنی نمی‌گویید، بلکه فقط به آن برچسب در ذهنتان توجه می‌کنید و بلافاصله می‌گذرید. در ابتدا هر چند شاید این فرایند دشوار به نظر برسد، اما سوژه به مرور در آن مهارت پیدا می‌کند و درمی‌یابد که تعداد دسته‌بندی‌ها در کل محدودند و در نتیجه، سرعت تشخیص، برچسب‌زدن و بازگشتن به محل تمرکز افزایش می‌یابد. همچنین، بنا نیست با کوچکترین حرکت ذهن، تمرکز رها شود، بلکه تا آنجا که ممکن است توجه را به محل تمرکز معطوف می‌کنیم، تا جایی که نتوان کارهای ذهن را نادیده گرفت: یعنی خود به استقبالِ پرشِ ذهن از نقطه تمرکز نمی‌رویم، بلکه زمانی برچسب می‌زنیم که به ناگاه متوجه می‌شویم ذهن تمرکز را رها کرده و مشغول کاری دیگر است. به مرور و با افزایش مهارت و سرعتِ «دریافتن انحراف، برچسب‌زنی و بازگشت»، خواهیم توانست بدون اینکه توجه به رفت‌وآمد شکم را رها کنیم برچسب بزنیم یا حتی صدای ذهن و گفتگوها را بشنوم. این توانایی با تمرین زیاد حاصل می‌شود و هدف ما در این مرحله، دست یافتن به آن است. همچنین باید یادآور شد که تمرین در این مرحله همچنان در حالت گلخانه‌ای است، اما لازم است برای ارائه دورنمایی به مخاطبان،

پیشاپیش خاطرنشان کنم که بناست چنین برچسب زدن و تمرکزی، بعدها در طول زندگی و در میان رخدادها و کارها و گفتگوها انجام پذیرد.

در خصوص پیام‌های دریافتی از نقاط مختلف بدن نیز شیوه‌ای تقریباً مشابه اتخاذ می‌کنیم. ما بر روی رفت‌وآمدهای شکمی (که در ابتدا واضح نیستند، اما به مرور با افزایش ظرافت توجه سوژه وضوح خواهند یافت) متمرکز هستیم، به ناگاه متوجه پیامی از نقطه‌ای از بدن می‌شویم: پیامی مانند درد، خارش، سوزش، فشار و غیره. همچنان به تمرکز بر روی نقطه لنگر ادامه می‌دهیم تا زمانی که پیام صادره چنان شدید شود که توجه ما را به ناچار کاملاً به خود جلب کند. برخلاف شیوه مواجهه‌مان با سیگنال‌های بدنی در تمرین دربارنی، در اینجا ما به آن احساس در آن نقطه خاص توجه می‌کنیم و تمرکزمان را به طور کامل به آن اختصاص می‌دهیم و آن احساس را تا آنجا که ممکن است، با تمام شدتش، تجربه می‌کنیم. آن نقطه و اطرافش را معاینه می‌کنیم تا نقطه دقیق شدت احساس را بیابیم. آنگاه با تمام توان می‌کوشیم تا آن را احساس کنیم. این کار عمدتاً باعث می‌شود این احساس در ابتدا تشدید شود و اگر احساسی ناخوشایند باشد، ما در همین مرحله عادت داریم که واکنشی جهت کاهش شدت انجام دهیم. اما اینجا جز توجه هیچ واکنشی انجام نمی‌دهیم. شدید شدن احساس هیچ اشکالی ندارد. بدون آن که واکنشی به آن نشان دهیم، آن را کاملاً و با تمام قوایش احساس می‌کنیم - در حالی که دقت می‌کنیم عضلاتمان تا جایی که تحت اراده ماست باید ریلکس باشند (به خاطر می‌آوریم که توجه و تجربه زورزدنی نیست). جالب اینجاست که معمولاً بدین طریق پس از مدتی کوتاه شدت آن احساس کاهش می‌یابد. اگر احساس از بین رفت یا بسیار کاهش یافت، دوباره توجهمان را به نقطه لنگر بازمی‌گردانیم. اگر کاهش نیافت، مدتی کوتاه (مثلاً حداکثر ۱۰ دم و بازدم) را به آن اختصاص می‌دهیم و سپس با تجربه کامل آن به نقطه لنگر بازمی‌گردیم. این امر در مورد تمام احساسات اعم از

تمرینات تقویت سوژه

خوشایند و ناخوشایند صادق است. در نهایت، اگر احساس ناخوشایندی وجود داشت که دائماً تمرکز ما را مختل می‌کرد، هیچ اشکالی ندارد. پس از تجربه کامل آن درمی‌یابیم که آن هم فقط یک احساس است، مانند همه احساس‌های دیگر. آن احساس را بازشناسی می‌کنیم و در کنار سایر احساساتمان قرار می‌دهیم و به پست دیده‌بانی‌مان بازمی‌گردیم.

هر بار که به مرکز بازمی‌گردیم، معلوم نیست که موضوع بعدی چیست؟ ذهن است یا بدن؟ اما در مراحل پیشرفته‌تر این تمرین، ممکن است چیزی را تجربه کنیم که نه می‌توان آن را رفتار ذهن نامید و نه احساسی برآمده از نقطه‌ای واحد در بدن. گویی هر دو را در برمی‌گیرد. گویی نوعی احساس هم بر ذهن و هم بر بدن غلبه می‌یابد. ما این احساس فراگیر را «عاطفه» می‌نامیم (برای مطالعه مبانی نظری تفکیک ذهن و بدن و عاطفه به فصل «معرفت‌شناسی» رجوع کنید). همه عواطف همیشه با ما هستند، اما ما فقط زمانی از یکی از آنها آگاه می‌شویم که از حد مشخصی شدیدتر شود. برای مثال، ترس همواره با ماست، اما ما زمانی آن را احساس می‌کنیم که واقعه‌ای ترسناک باعث شدیدتر شدن آن می‌شود. ما در خصوص عواطف در فصل معرفت‌شناسی مباحثی را ارائه کردیم. اما تا آنجا که به تمرین حاضر مربوط است، عواطف، هرچند همواره حضور دارند، اما خود را بسیار دیرتر از پراکندگی‌های ذهن و احساسات بدنی، بر سوژه نمایان می‌سازند. ممکن است در اوج تمرکز، آنگاه که بر بدن غلبه کردید و فکر را آرام ساختید، به ناگاه احساس فراگیری مانند شادی، یا غم و غیره را تجربه کنید. در این صورت، مانند توجه به بدن، بکشید به تمامی آن عاطفه را احساس کنید. ممکن است ابتدا به محض مواجهه با عواطف آنها دود شده و به هوا بروند و خود را باز هم پنهان سازند. هیچ اشکالی ندارد. با پیشروی در تمرین و کوشش بیشتر، احساسات ظریف‌تر و عمیق‌تر تجربه‌تان عمیق‌تر خواهد شد.

آنگاه هیچ فکر، احساس بدنی و عاطفه‌ای از دیدرستان پنهان نخواهد ماند: شما یک دیده‌بان کارکشته خواهید بود.

پس از اتمام ۳۰ دقیقه تمرین، چشمانمان را به آرامی می‌گشاییم و در بیرون آمدن از وضعیت تمرین عجله به خرج نمی‌دهیم. به سراغ قلم و کاغذی که از پیش کنارمان قرار داده‌ایم می‌رویم و آنچه در این تجربه‌مان ارزش بیان دارد را در یکی دو جمله یادداشت می‌کنیم.

تمثیل اول دیده‌بانی: دیده‌بان

شما دیده‌بان هستید. وظیفه شما فقط رصد کردن و مخابره رویدادهاست. برخلاف دربان، شما به دروازه شهر چشم نمی‌دوزید، بلکه از فراز دیوار به مرکز شهر می‌نگرید. آنجا آونگ بسیار بزرگی دائما در حال نوسان است. شما باید از کوچکترین اتفاقات در شهر باخبر باشید و آنها را مخابره کنید. روش کارتان به این ترتیب است که باید همواره به آونگ در حال نوسان چشم بدوزید، این کار باعث می‌شود هشپاری و تمرکز شما برای مشاهده اطراف بالا رود. تنها با چشم دوختن به مرکز است که از تغییرات در کل شهر باخبر خواهید شد. بدون توجه به یک نقطه تکیه‌گاه مرکزی، دچار آشفتگی خواهید شد. شما به مرکز خیره هستید و حرکت نوسانی دائمی آونگ را رصد می‌کنید، گویی که شما فقط دیده‌بان آونگ مرکزی هستید. فعلاً حرکات کوچک (مثلاً حرکت مردم یا وسایل نقلیه) را تا آنجا که به توجهتان به آونگ لطمه‌ای نمی‌زند، جدی نمی‌گیرید: شما بنا نیست وقتتان را با مخابره امور کوچک تلف کنید. اما مترصد هستید که اگر اتفاق قابل توجهی (مثلاً آتش‌سوزی) را در این سو یا آن سو حس کردید، سرتان را برگردانید و به آن دقت کنید. اینجاست که باید برای آن اتفاق نامی برگزینید و آن نام را مخابره کنید. از سوی دیگر، بسیاری از رخدادها (به ویژه ذهنی) به محض اینکه به آنها توجه کنید

تمرینات تقویت سوژه

متوقف می‌شوند، مانند دزدی که به محض نگرستن شما، از حرکت بازمی‌ایستد. برای دستگیری کسی اقدام نکنید. چون شما فقط دیده‌بان هستید. همچنین مدت زمان زیادی را وقف توجه به یک حرکت مشکوک و نام‌گذاری و مخابره آن نکنید. چون ممکن است از رویدادهای دیگر بازمانید. شما پس از مشاهده باید آن را مخابره کنید و بلافاصله بازهم به آونگ مرکزی خیره شوید. اگر دریافتید که توجه شما به رویدادی (به ویژه بدنی)، موجب گسترش و تشدید آن شد، نهراسید. به توجه ادامه دهید تا آن رویداد به بالاترین شدتش برسد، آنگاه چه در همان شدت بماند چه شدتش کم شود، چیز جدیدی برای مخابره کردن به شما نخواهد داد. به آونگ بازگردید. اگر هیچ حرکتی در هیچ کجا اتفاق نیفتاد بازهم جای نگرانی نیست. دقتان به حرکت آونگ مرکزی را بالا و بالاتر ببرید. سعی کنید حرکتش را درک کنید: رفت و آمدش را از منتهی الیه این سو تا وسط و از وسط تا منتهی الیه آن سو و بالعکس. چه بهتر که به تمام نقاط آگاه باشید و البته همواره مترصد. اگر چیزی حواستان را پرت کرد، ایرادی ندارد. به آن توجه کنید، نامش را مخابره کنید و فوراً به آونگ بزرگ بازگردید. شاید اتفاق اصلی آنجا، در خود آونگ، در حال وقوع باشد.

تمثیل دوم دیده‌بانی: زمین بازی

فرض کنید وارد یک زمین بازی ناشناخته شده‌اید. در این زمین تعداد بسیاری افراد، با لباس‌های رنگی مختلف، در حال تحرک و فعالیت هستند. بلافاصله دچار آشفتگی و گیجی می‌شوید. ابتدا برای شما کل ماجرا آشوب محض است. حال فرض کنید که فردی به شما برگه‌ای می‌دهد که در آن قوانین بازی را نوشته است. متوجه می‌شوید که این رنگ‌های متکثر در واقع مثلاً هفت رنگ بیشتر نیستند. و مثلاً بازیکنان با رنگ آبی فقط در حال دویدن هستند، بازیکنان با رنگ قرمز در حال نشستن و بازیکنان با رنگ سبز روی یک پایشان ایستاده‌اند و الی آخر. به ناگاه

کل ماجرا منظم جلوه می‌کند. پس هر کس بنا به قاعده مخصوص خودش مشغول انجام بازی است. حال اگر آن برگه توضیحی وجود نداشته باشد چه؟ آیا شما آنقدر توانا هستید که با صرف دیدن به این درک برسید و خودتان قواعد را حدس زده و محک بزنید؟ آیا می‌توانید جدول برجسب‌های خودتان را بسازید؟ تا چه حد می‌توانید یک دیده‌بان توانمند باشید؟ یک سوژه آنگاه قدرت مبارزه را می‌یابد که خودش فقط از طریق مشاهده آشفته‌گی بتواند قواعدی را کشف، یا به بیان بهتر، روایتی تمثیلی را خلق کند و به بازی نسبت دهد.

بصیرت اول دیده‌بانی: آشفته‌گی رفتار ذهن

در اولین توجه به ذهن، ذهن خالی می‌نماید. اگر به شما بگویند که به فعالیت ذهن‌تان توجه کنید، هیچ نمی‌یابید. ذهن به روی توجهی ناپخته رخ نمی‌نماید. ذهن خودش توجه ناپخته را ترتیب می‌دهد. اما اگر توجه‌تان را به ابژه‌ای مشخص (در اینجا بهترین ابژه: نفس) معطوف کنید، به ناگاه خود را در بازی ذهن می‌یابید. بازی‌های ذهن ما را از توجه بازمی‌دارند، اما باز هم به محض توجه مجدد به ذهن هیچ در نمی‌یابیم. تنها از طریق پیشروی در تمرین است که رفته‌رفته با فعالیت ذهن آشنا می‌شویم. این آشنایی در ابتدا شناختی به ما نمی‌دهد، به این دلیل ساده که در ابتدا با خائوس ذهن مواجه می‌شویم: ذهن در اوج هرج و مرج و آشفته‌گی و پنهانکاری. تمرین در واقع ترفندی است که ذهن از طریق آن دست‌خودش را برای مشاهده‌گر توانمند رو می‌کند. گویی در یک سطح، ما ذهن را فریب می‌دهیم، وانمود می‌کنیم که به جایی دیگر توجه داریم، تا ذهن فعالیت خود را آغاز کند، آنگاه به یکباره به آن توجه می‌کنیم و فعالیتش را دست‌کم در همان لحظه مشاهده می‌کنیم؛ برجسی می‌زنیم و به موضوع توجه به‌ظاهر اصلی بازمی‌گردیم. اما نکته اینجاست که اگر بدانیم که هدف اصلی ما رصد فعالیت ذهن است، ذهن فریب نمی‌خورد، چون نکته جالب توجه آن است که این خود ذهن است که به ذهن توجه

تمرینات تقویت سوژه

می‌کند (بصیرت چهارم دیده‌بانی). ما باید تمام‌قد بر نقطه توجه متمرکز شویم تا ذهن خود را نشان دهد و بتوانیم به آن توجه کنیم، برجسب زنیم و به نقطه لنگر بازگردیم؛ بارها و بارها. ابتدا رفتار ذهن کاملاً آشفته به نظر می‌رسد. نقشه‌هایی خیالی برای آینده و خاطراتی بازسازی شده از گذشته. منطق حاکم بر تصویرها نامفهوم است، سخنان بی‌ربطند و آشفتگی و کلافگی بر ما حاکم می‌شود. اما به مرور، با پیشروی در تمرین، متوجه نظم می‌شویم. بدون اینکه درگیر محتوا شویم و رفتار ذهن را ادامه دهیم، متوجه می‌شویم که ذهن چه رفتاری از خود نشان می‌دهد. این نخستین گام در خودآگاهی و تربیت ذهن است.

اگر پیش از ورود به این تمرین به قدر کفایت از طریق تمرین دربانی، توان تمرکز خود را پرورش نداده باشید، نمی‌توانید از آشفتگی بیرون بیایید. همچنین انجام این تمرین، و رصد کردن رفتار ذهن، خودِ ذهن را نیز به نحو بارزی آرام‌تر می‌کند. به دلیل مواجهه با کثرت رفتار ذهن و پیام‌های بدن، این تمرین در ابتدا از تمرین قبلی و بعدی دشوارتر و کلافه‌کننده‌تر است. اما این وعده به شما داده می‌شود که اگر تسلیم نشوید می‌توانید از بطن این کثرت به وحدتی تازه دست یابید: نه وحدتی بیرون از کثرت، بلکه وحدتی برآمده از بطن کثرات و دربرگیرنده آنها.

بصیرت دوم دیده‌بانی: بندگی عواطف

اسپینوزا در کتاب اخلاق آزادی را رها شدن از بندگی عواطف معرفی می‌کند. ما نیز اینجا باید دین خودمان به این ایده اسپینوزایی را ادا کنیم. رها شدن از بندگی عواطف، بی‌عاطفه شدن یا ضدیت با عواطف نیست. عواطف انسانی وجود دارند و تمایز آنها نیز در انسان‌ها باید به رسمیت شناخته شود. حتی مسئله بر سر شعار رایج «غلبه عقل بر عواطف» نیست. چنانکه مشاهده کردید، ما در متن این کتاب چندان با «عقل» (به معنای مصطلح در فلسفه غرب) سروکار نداشتیم. آنچه در

برابر بندگی عواطف می‌ایستد «آگاهی» است. به بیان دیگر، اگر صرف تهبیح عواطف منجر به تصمیم شوند سوژه ناآزاد است. اینجا نیروی دیگری نیاز است که عواطف را در عین به رسمیت‌شناسی، ساماندهی کند. اسپینوزا البته آن عامل آزادی‌بخش را عقل می‌نامید. اما می‌دانیم عقل (به ویژه در معنای مدرن قرن هفدهمی) از این امر ناتوان است - و همین یکی از عوامل شکست پروژه اسپینوزا بود. عقل صرفاً وزیری است که دعوی پادشاهی دارد. عقل یک‌جانبه‌نگری‌ها و اغراض و ناتوانی‌های خودش را دارد. به همین دلیل، من ترجیح دادم به جای عقل، عنوان کلی‌تر «آگاهی» (همراه با دلالتی شهودی‌تر از دلالت هگل‌ی آن و مدرن‌تر از دلالت شرقی آن) را موضوع توجه قرار دهم. آگاهی از عواطف، ما را از بندگی می‌رهاند، نه با سرکوب، بلکه با خود عاملیت‌بخشی به آگاهی از طریق پرورش آمادگی. این همان نکته مهمتری است که اسپینوزا بدان توجه نکرد: یعنی اینکه این مسئله صرفاً نظری و اثبات‌پذیر روی کاغذ نیست. باید تمهیداتی فراهم کرد برای اینکه سوژه بتواند به آگاهی شهودی از عواطفش دست یابد. اکنون مخاطبی که این متن را خوانده و این تمرینات را تا اینجا متعهدانه و با جدیت پیگیری کرده، می‌تواند درک کند که تمرین «دیده‌بانی» چه رسالتی دارد و تا چه حد جای چنین تمریناتی در فلسفه‌های اخلاق بزرگی مانند اسپینوزا و کانت خالی است (البته برخی تلاشها در این زمینه انجام شده است: برای مثال نگاه کنید به کتاب نیل گراسمن^۱ که کوشیده تا متناظر با ایده‌های اسپینوزا برخی تمرین‌ها را طرح کند. مشکل اما اینجاست که اولاً این دست تلاش‌ها از خود انسداد اسپینوزایی به طور خاص و انسداد فلسفه غرب به طور عام فراتر نرفته‌اند، ثانیاً به دلیل خلق نکردن بستری رادیکال (که ما از سنت‌های شرقی الهام گرفتیم) از شدت‌بخشی به تمرینات عاجز بوده‌اند و در سطح تصورات ذهنی باقی مانده‌اند. در این خصوص البته تاکنون

^۱ گراسمن، نیل (۱۴۰۰)، روح اسپینوزا: شفای جان، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات دوستان.

مباحثی جهت توجیه و ترغیب مخاطبان ارائه شده است، اما برای کسی که این تمرینات را با جدیت انجام داده باشد و نتیجه را تجربه کرده باشد، چه حاجت به دلیل و برهان؟ این آگاهی همواره برای همگان (همه موجودات واجد امکان سوژه شدن) در دسترس است، فقط باید فرد آن را اراده کند و راه استفاده از آن را بیابد: یعنی اول توجیه/تصمیم و سپس تمرین/تکنیک.

بصیرت سوم دیده‌بانی: حیوان فرم‌ساز (قصه‌گو)

در ابتدای فصل دوم، طرح کلی نظریه نظام تمثیلات را عرضه کردیم و نشان دادیم که حتی بی‌واسطه‌ترین حواس نیز از مجرای نوعی فرمیابی ذهنی تجربه می‌شوند: ما این فرمیابی‌ها را «تمثیلات» نامیدیم و ادعا کردیم که فرد به چیزی بیش از تمثیلات دسترسی ندارد. از همین‌رو هر شناخت و فهمی نوعی نظام تمثیلات است. این مباحث در آنجا صرفاً کارکردی انتزاعی داشتند و به اصطلاح «روی کاغذ» بیان شدند، اما تجربه تمرین دیده‌بانی تلاشی عملی و تجربی است برای مواجهه با مرزهای عادت اصلی انسان قصه‌گو و فرم‌ساز. تجربه مشاهده حس‌ها (از حرکت شکم تا سرما و گرما و سایر حس‌ها و احساسات در حین تمرین) تلاشی است برای دست یافتن به خود تجربه پیش از فرمیابی. آنچه حواسپرتی یا اختلال در تمرین تمرکز و مشاهده می‌نامیم، در حقیقت چیزی نیست جز واکنش ذهن به تحمل‌ناپذیری این فقدان فرم. دریافتیم که پیشرفت در تمرین دیده‌بانی منجر به تسریع هشیار شدن به بازی‌های ذهن و برچسب زدن به حواسپرتی‌ها می‌شود. اما با پیشرفتِ بازهم بیشتر، سوژه می‌تواند انحراف را دقیقاً در همان لحظه وقوع مشاهده کند: سوژه تازه در این سطح درخواهد یافت که انحراف در تمرین چیزی نیست جز عملکرد فرم‌بخشی یا اسطوره‌سازی ذهن: فرم‌بخشی در حواسپرتی از طریق تخیل (تصویرها) و اسطوره‌سازی از طریق کلام و زبان (گفتگوهای ذهنی). او خواهد دید که گویی نقطه آغاز خلق فرم و کلام، در خود

فرم یا روایتی است که ذهن موضوع توجه را از آن طریق برای خود بیان می‌کند. در این معنا، تمرین دقیقاً مشاهده ماهیت ذهن حیوان قصه‌گو در لحظه وقوع آن است: در سرمنشاء چرخش تجربه پیشالوگوسی بی‌شکل به تجربه پسالوگوسی فرم‌یافته. دیدن خود این عملکرد سطحی بالا از مشاهده ذهن است: تجربه عدم تحمل آپرون از سوی ذهن و تلاش برای بازروایت یا بازسازی آن از طریق لوگوس، یعنی در یک کلام غلبه بر آن. این دستاورد همانا پیشرفت در هنر برجسب‌زنی است.

بصیرت چهارم دیده‌بانی: ذهن پاینده ذهن

تجربه تمرین دیده‌بانی به ما نشان می‌دهد که ذهن چگونه عمل می‌کند. به بیان ساده، ما یک تجربه حسی ملموس را به عنوان لنگر و موضوع توجه ذهن تعیین می‌کنیم (مثلاً حس کردن تنفس در یک نقطه از بدن) و سپس ذهن را وامی‌داریم که به آن نقطه توجه کند. اما بنا به تجربه، ذهن منحرف می‌شود و به کار دیگری می‌پردازد. ما با آگاهی یافتن از این انحراف و برجسب‌زنی، مجدداً ذهن را به نقطه لنگر بازمی‌گردانیم. اما نکته اینجاست که در زمان آگاهی ما از انحراف ذهن، چه مرجعی متوجه این انحراف شده است؟ مگر نه خود ذهن؟ چگونه ذهن می‌تواند همزمان هم منحرف شود هم آگاه به انحراف؟ آیا اینجا ما با چند ذهن (مثلاً دو ذهن) طرف هستیم که یکی به لنگر توجه می‌کند و منحرف می‌شود و بازمی‌گردد، و دیگری به خود ذهن و انحراف یا توجه آن توجه می‌کند؟ یا به جای نظریه کثرت ذهن‌ها، آیا می‌توان از یک ذهن واحد سخن گفت که درون خود کارکردهای متفاوتی را بروز می‌دهد و همزمان که بخشی از آن در حال توجه است، بخشی دیگر در حال حواس‌پرتی است؟ علاوه بر اینها، بعد از کمی پیشرفت در تمرین، سوژه در می‌یابد که می‌تواند مثلاً نیمی از توجهش را به موضوع لنگر اختصاص دهد و نیم دیگر را به تخیلات و تصورات و گفتگوهای ذهنی. آیا در این معنا، پس در یک ذهن دستگاه‌ها و مکانیسم‌های مختلفی وجود دارند که هر کدام مستقلاً کار

تمرینات تقویت سوژه

خودشان را می‌کنند؟ باید اذعان کنم که من پاسخی به اصطلاح علمی و روشن به این پرسش‌ها ندارم و همواره می‌کوشم تا مواجهه‌ای کارکردگرایانه با عملکرد ذهن داشته باشم. پس اگر تفکیک یا تقسیم‌بندی‌ای هم به ذهن نسبت دهیم، چیزی بیش از تمثیلاتی نیست که با ابژکتیو کردن تجربه‌مان از کارکردهای مختلف ذهن ساخته‌ایم. اما پس از توضیح این مکانیسم و نیز درک ابهام آن، حال می‌توانیم به سویه پلاستیک آن اشاره کنیم و دریابیم که چگونه پلاستیسیته به موجه‌ترین شکل این کارکرد را توضیح می‌دهد. منطق پلاستیک دقیقاً بر حفظ همزمانی همین دوگانگی - دو تبیین متفاوت - تاکید دارد. اینجا ذهن کارکردی پلاستیک دارد که هم گویی از خود متمایز است (ذهنی پابنده ذهن دیگر) و هم گویی در خودتنبیده است (ذهن پابنده خود: مکانیسم خودپایی)، و هم حتی گویی دائماً در حال فراروی از خویش و به خودبازگشتن است (آگاهی برآمده از تمرین).

البته ما در نهایت، به چیزی فراتر از ترسیم تصویری تمثیلی از این روابط راه نخواهیم برد. در نتیجه، هر کدام از این پاسخ‌ها و نیز پاسخ‌های دیگر، می‌توانند خود را به عنوان یک پاسخ تمثیلی درباره موضوع ارائه دهند. مهم موجه بودن پاسخ بر اساس نظام تمثیلاتی خودش است و نیز ارتباطش با تجربه فرد. بنا به منطق پلاستیک، فارغ از ماهیت دست‌نایافتنی موضوع، باید تمثیلی ارائه دهیم که با تمام امکانات تفسیری فوق مغایرت نداشته باشد. یعنی در یک کلام، تحلیلی ارائه شود که در صورت صدق هر کدام از بدیل‌های فوق، بتواند «کار کند». در این معناست که می‌توان از این قاعده بهره برد که «ذهن را می‌پاید». فرقی نمی‌کند که این قاعده دال بر این معنا باشد که یک ذهن دیگر را می‌پاید یا ذهن خودش را می‌پاید یا هر بدیل معنایی دیگر. نکته اینجاست که خود سوژه می‌داند که برای نگه داشتن ذهن بر لنگر تمرکز، باید ذهن را (حالا چه خود ذهن را، چه ذهن دیگر را) به کار پاییدن ذهن بگمارد. اما چگونه؟

می‌دانیم که نشانه پیشرفت در تمرین‌های تمرکزی، پیش از افزایش زمان تمرکز، افزایش سرعت مطلع شدن از انحراف است. به بیان دیگر، هرچه سوژه در تمرین بیشتر پیشرفت کند، سریعتر از منحرف شدن ذهن آگاه شده و در نتیجه، سریعتر ذهن منحرف شده را به موضوع اصلی بازمی‌گرداند. حال شاید بتوان این کار را با گماردن ذهن پابنده ذهن توضیح داد و به کنه بحث وارد شد. چگونه ذهن می‌تواند خود را (یا ذهن دیگر را که همان ذهن تمرکز یابنده و پرت‌شونده است) پیاید؟ آن کس که تمرین می‌کند چگونه اصلاً متوجه سرگردانی ذهنش می‌شود؟ وقتی که ذهن منحرف شده است، چگونه به انحرافش پی می‌برد و بازمی‌گردد؟ آیا این بدان معنا نیست که حتماً ذهنی (یا وجهی از خود ذهن) وجود دارد که می‌توان کارکردی متفاوت با کارکرد کلی ذهن بدان بخشید؟ درک این نکته برای فردی که تمرین می‌کند بسیار راهگشاست. به بیان دیگر، هشاری ذهن نسبت به انحراف، همچون یک سنسور چک‌کننده زماندار عمل می‌کند که با پیشرفت تمرین فاصله زمانی بین دو چک کردن انحراف/توجه کمتر و کمتر می‌شود. یعنی در اوایل تمرین، ذهن پس از چند دم و بازدم سرگردان شدن، به یکباره به یاد وظیفه خود می‌افتد و به لنگر بازمی‌گردد؛ و مگر نه اینکه وظیفه، همانا چک کردن مدام است؟ و مگر نه اینکه آمادگی و آگاهی مبارز، نتیجه همین چک کردن مدام زیستن در هر لحظه، در هر تصمیم، است؟ پس یک مبارز مجرب در تمرین، به محض انحراف ذهن می‌تواند آن را دریابد و به لنگر بازگردد. در این معنا، پیشرفت در تمرین، در حقیقت کاهش فاصله زمانی این چک کردن، یا افزایش تعداد چک کردن در هر دم یا بازدم است: تا جایی که در اوج تمرین این فاصله به صفر یا تعداد آن به بی‌نهایت میل می‌کند. و این دقیقاً دست یافتن به همان سطحی از تمرین است که ذهن نه تنها به محض انحراف متوجه آن می‌شود، بلکه حتی برای نخستین بار از خود کارکرد منحرف‌کننده ذهن نیز آگاه می‌شود و انحراف را دقیقاً در همان لحظه وقوع مشاهده

تمرینات تقویت سوژه

و خنثی می‌کند: درونی شدن و ملکه شدن این تمرین، نقشی مهم در آمادگی، آگاهی و قاطعیت مبارز دارد.

۴. تمرین سوم مرحله مقدماتی: شهربانی (وحدت در کثرت)

آخرین تمرین از مجموعه تمرینات سه‌گانه مقدماتی، تمرین شهربانی است. اما پیش از ورود به آن لازم است درباره برخی تجربیات نامتعارف (خلسه‌آمیز، انرژتیک، وجدآور یا حتی الهام‌بخش) ناشی از تمرین، نه در مقدمه تمرینات، بلکه اینجا و برای تمرین‌کنندگانی که احتمالا تاکنون برخی از آنها را تجربه کرده‌اند، نکاتی بیان شود.

جوایز فرعی تمرین

این تجربیات هرچند در طرح ما واجد نقشی محوری نیستند و به پروبلماتیک نظام مبارزاتی ما ارتباطی ندارد، اما بر تمرینات تقویت سوژه تاثیرگذارند. در سنت‌های تمرینی مراقبه، یوگا، ذادن و غیره در شرق و نسخه‌های غربی آنها، گهگاه رخدادهایی منحصر به فرد و غیرمتعارف مشاهده و تجربه می‌شود. از نورهای درخشان گرفته تا احساس خلسه‌آمیز تعلیق و بی‌وزنی تا جذب‌های عمیق تمرکزی، تا مشاهده واضح خود و بدن از منظری بیرونی و امثالهم. البته می‌توان فهرستی طولانی به این تجربیات شبه‌عرفانی و خارق عادت افزود، من فقط مواردی را ذکر کردم که خود آنها را (با شدت و ضعف‌های مختلف) بارها و بارها فقط با انجام همین تمرینات مرحله مقدماتی تجربه کرده‌ام و در نتیجه، فارغ از نحوه تبیین و توجیه‌شان این حق را به خود می‌دهم که به آنها اشاره کنم. در برخی سنت‌های مراقبه‌ای این علائم نشان‌دهنده مراحل پیشرفت سالک هستند (یکی از بهترین و جامع‌ترین تقسیم‌بندی این نشانه‌ها را می‌توانید در کتاب نقشه سفر، اثر سایادو او جوتیکا ببینید). در آنجا ابتدای راه (مرحله زندگی روزمره مبتدی) و انتهای راه

نیبانا) و نیز مراحل رسیدن به آنها (خردها و مراحل روشن‌ضمیری) به‌تفصیل توضیح داده شده است و در نتیجه، می‌توان این تجربیات خاص را به عنوان تابلوهای راهنمای منزلگاه‌های میانه راه دانست که به سالک و استادش نشان می‌دهند او اکنون در چه مرحله‌ای از راه (مثلاً در کدام مرتبه از مراحل چهارگانه روشن‌ضمیری) قرار دارد. در نتیجه، در آنجا سالکان (اعم از راهب و غیرراهب) مشتاق دست یافتن به تجربیات تازه و ارتقا به مراحل بالاترند. در نظام تمرینات حاضر البته این تجربیات نه نشانه رهند و نه تعیین‌کننده مرحله پیشرفت سوژه. همچنین بخشی از این تجربیات از حیث بیان تمثیلی عمدتاً با اسطوره‌هایی (مانند سمسارا، کارما، موکشا و امثالهم) آمیخته‌اند که در نظام تمثیلات حاضر جایی ندارند. اما در عین حال ممکن است، فارغ از این تفاوت، تجربیاتی مشابه برای سوژه تمرینات حاضر رخ دهد. در خصوص این تجربیات چهار نکته اصلی لازم به ذکر است:

یکم. این تجربیات عمدتاً وجدآور و شادی‌آفرین‌اند (هرچند ممکن است به تجربیاتی دلهره‌آور نیز بدل شوند). پس می‌توان آنها را ذیل اصل لذت جای داد، اما به واسطه عمق و شدتشان، کسی که آنها را تجربه کند می‌داند که با لذت‌های معمول قابل مقایسه نیستند. همانگونه که پیش‌تر به این نکته اشاره شد که فراروی غایت‌شناختی از اصل لذت به معنای ضدیت با لذت یا ارزش بخشیدن به درد نیست و چه بسا در مسیر مبارزاتی تجربه‌های شادی‌آفرین جانبی (یعنی لذت‌هایی که عمل با هدف دست یافتن به آنها انجام نشده، اما به واسطه انجام عمل حاصل شده‌اند)، نه تنها مذبوم نیستند، بلکه مغتنم نیز هستند. در اینجا نیز من این تجربیات شادی‌آفرین را «جوایز فرعی تمرین» می‌نامم. چنین تجربیاتی هم فرد را نسبت به مسیری که در آن گام برداشته دلگرم می‌کند و هم تحمل دشواری‌های مسیر را آسانتر می‌سازد. اما مهمتر از همه اینکه فرد هنگامی که با چنین تجاربی

تمرینات تقویت سوژه

(چه شادی آفرین چه دلهره‌آور) مواجه می‌شود، باید همچنان وظیفه اصلی خود، یعنی مشاهده کردن را وانهد و شادی یا غم، لذت یا درد، را به تمامی پذیرا باشد و تجربه کند. و فراموش نکند که هر تجربه‌ای در نهایت ماهیتی ناپایدار دارد: نقطه شروع، نقطه اوج و نقطه نابودی. وظیفه او دیده‌بانی و شهربانی است، نه اینکه مجذوب یا مرعوب چنین تجاربی شود. همچنین ممکن است سوژه‌ای بدون تجربه چنین تجربیاتی، به مراحل بالای آمادگی و آگاهی برسد.

دوم. تامل درباره معنای این دست تجربه‌های غیرمتعارف و تلاش برای فهم آنها نیز به غنی‌تر شدن نظام تمثیلات سوژه یاری می‌رساند. سوژه‌ای که به توضیح و تبیین این تجربیات در نظام‌های تمثیلات غیرموجه (مانند بودیسم، یا هندوئیسم یا حتی عرفانی اسلامی و مسیحی و غیره) نگاهی انتقادی دارد، یا سوژه‌ای مثلاً ماتریالیست که تجارب و تحلیل‌هایش تقلیل‌گرایانه و محدودند، خود به یکباره در معرض این پرسش قرار می‌گیرد که پس چگونه می‌توان این تجربه نامتعارف را توضیح داد (این امر البته فقط مختص به تمرینات نیست و ممکن است در زندگی روزمره افراد عادی نیز نمونه‌هایی از آن رخ دهد). کار سوژه بسیار دشوار است. دو پرتگاه در اینجا وجود دارند: یکی میل به نادیده گرفتن این قبیل تجربیات یا بی‌ارزش جلوه دادنشان (برای مثال از سوی یک دانشمند ماتریالیست جزم‌اندیش) و دیگری میل به تن دادن به روایت‌های غیرموجه (مانند داستان‌های خیالی راجع به پرواز روح و ارتباط با فرشتگان یا داستان‌های خیالی درباره حیات بعد از مرگ). مسئله اینجاست که سوژه بدون نادیده‌گرفتن تجربه‌ای که در نظام تمثیلاتش جای نمی‌شود و نیز بدون پذیرفتن یک نظام تمثیلات ناموجه دیگر، بتواند آن تجربه را به مثابه یک «دیگری» درون نظام تمثیلات خود جای دهد و هضم کند و در عوض دچار شدن به واکنش جزمی، برعکس، به کمک آن، نظام تمثیلاتش را غنی‌تر و گشوده‌تر سازد. آنچه در فصل باورشناسی درباره تجربه خرافی «چشم زدن» - و

تلاش برای عرضه روایت تمثیلی موجه‌تری از آن - ذکر کردم، تنها یک نمونه از این مواجهات موجه با تجربیات به اصطلاح غیرعادی است.

سوم. آفتی که ممکن است چنین تجربیاتی برای سوژه به همراه داشته باشند، اعتیاد به آنها و انجام تمرین با هدف تجربه آنهاست. این امر اولاً نه تنها سوژه مبارزاتی را به سطح دوم غایت‌شناختی (لذت، ولو سطح بالایی از لذت) تنزل می‌دهد، و غایت و هدفی بیرونی و دگرآئین برای تمرین می‌سازد، بلکه «حرص» را در او رشد می‌دهد که علیه ایده مبارزه عمل می‌کند. سوژه به‌ناگاه درمی‌یابد که چنین تجربیاتی نه تنها جوایز فرعی تمرین، بلکه هدف او از تمرین‌اند و در نتیجه، از همان ابتدای تمرین حریصانه به دنبال دست یافتن به آنهاست. ثانیاً هرچند این تجربیات را «جوایز فرعی تمرین» نامیدم، اما اگر به نحو نادرست به آنها نگریسته شود، و سوژه در مواجهه با آنها به سطح میل حریصانه تنزل کند، خود این جوایز جذاب می‌توانند همچون سیرن‌ها سوژه را به راه‌های انحرافی بکشانند. برای فردی که تمرین می‌کند، در هر لحظه راه‌های بیشماری گشوده می‌شود که می‌تواند در آنها پای بگذارد. انضباط تمرینی حاضر بر اساس این پروبلماتیک مبارزاتی طرح‌ریزی شده است. اگر سوژه بخواهد در میانه تمرین لذت‌طلبی را بر پرورش آگاهی و آمادگی ترجیح دهد، روشن است که مسیرهای جایگزینی در تمرین می‌یابد که نه تنها او را از راه اصلی منحرف می‌کنند، بلکه حتی ممکن است همان تجارب لذت‌بخش را به تجاربی دردناک بدل سازند که کل زندگی سوژه را تحت الشعاع قرار دهد. این نکته فقط در حد تذکری هشدارگون بیان شد، اما مخاطبان خود حق دارند هرچه می‌خواهند بکنند و هر راهی که می‌خواهند بروند و البته مسئولیتش را نیز بپذیرند.

چهارم. آن کس که تمرین می‌کند، خود به مرور متوجه خواهد شد که قاعده‌ای خاص در تمرینات وجود دارد و آن اینکه «بیشترین جوایز به کسانی تعلق می‌گیرد

تمرینات تقویت سوژه

که حرص کمتری می‌زنند». این نه یک شعار اخلاقی یا توصیه، بلکه قاعده‌ای برآمده از تجربه تمرین است که خود افراد می‌توانند آن را محک بزنند. آن کس که با نخستین تجربه وجدآور، وظیفه اصلی را وامی‌نهد و گویی اصلاً با هدف کسب غنائم به میدان نبرد پا گذاشته، حتی اگر حریصانه به شادی‌ای زودگذر چنگ بزند و در همان منزلگاه در جا بزند و مقیم شود، خود را از تجربه‌های عمیق‌تر ادامه راه محروم می‌کند و البته ادامه دادن به مسیر را نیز دشوارتر خواهد یافت. عملاً شادی‌آورترین تجربه‌ها آنگاه بر سوژه عارض می‌شوند که او نه به دنبال شادی، بلکه به دنبال انجام دقیق و درست وظیفه خویش است: برای یک مبارز تفاوتی نمی‌کند که محتوای تجربه‌اش چیست، او باید وظیفه خود را انجام دهد، چراکه بنا بر غایت‌شناسی غیرنتیجه‌گرا، خود زیستنِ معنادارش بزرگترین دستاورد و موهبت برای اوست.

اصول تمرین شهربانی

حال پس از ذکر نکته فوق درباره جویز، به آخرین تمرین اصلی مرحله مقدماتی می‌پردازیم. اساس این تمرین نیز برگرفته از آن چیزی است که در سنت‌های مراقبه بودایی بدان وپاسانای پیشرفته گفته می‌شود (من شکل پایه‌ای آن را از دوست بزرگوام در ایران (آرام پهلوان) آموختم و البته آن را بر اساس پروبلماتیک این اثر بازآفرینی کردم). ما باز هم کاری به ریشه‌ها و تاریخ این تمرین، و مهمتر از همه اهداف آن در سنت‌های بودایی، نداریم. هدف ما در این مرحله پرورش آگاهی و خودآگاهی است. انجام درست این تمرین منوط به انجام کامل تمرین «دیده‌بانی» است. هرچند زمان تمرین دیده‌بانی ۶۰ روز پیوسته تعیین شده است، اما رسیدن به سطح مطلوب بدین طریق دقیقاً قابل تعیین نیست و چه بهتر که سوژه تمرینات را زیر نظر استادی مجرب و متعهد به اصول مبارزاتی کتاب حاضر انجام دهد، اما در صورت فقدان استاد احتمالی، خود سوژه به نحو تقریبی درخواست خواهد یافت که پس از

۴۵ تا ۶۰ روز از انجام مستمر تمرین دیده‌بانی آمادگی ورود به مرحله بعد را دارد (یعنی زمانی که اولاً برچسب‌زنی به فعالیت‌های ذهن به راحتی و سرعت بیشتری انجام پذیرد، ثانیاً توجه به پیام‌های بدنی با حداقل تنش و با حداکثر آرامش و عمق تمرکزی صورت پذیرد، و ثالثاً تجربیاتی تازه و بی‌سابقه از مشاهده عواطف رخ داده باشند). اگر تمرین دیده‌بانی نوعی وحدت‌بخشی به کثرات را از طریق برچسب‌زنی محقق می‌ساخت، این تمرین به نوعی وحدت کلی‌تر ذهن و بدن و عاطفه راه خواهد برد و تازه پس از انجام آن است که می‌توانیم به درک شهودی عمیق‌تری از معنای «من» (سوژه) و آزادی دست یابیم.

زمان تمرین: این تمرین در شکل ابتدایی به مدت ۴۵ دقیقه، حداقل یک مرتبه در روز انجام می‌شود. اگر سوژه به جز این تمرین، به انجام تمرینات بیشتر در طول روز علاقه داشت، چه بهتر که طول زمان شهربانی را افزایش دهد. در غیر این صورت، می‌تواند غیر از تمرین شهربانی اصلی، در مقاطع دیگری از شبانه‌روز تمرین دیده‌بانی (و حتی برای افزایش تمرکز، مرحله پیش‌دیده‌بانی) را انجام دهد. دوره پایه‌ای انجام این تمرین ۹۰ روز است. اما با توجه به اینکه این نظام در همین سطح مقدماتی به تمرینات اصلی پرداخته، پیشنهاد می‌شود، در صورت اعتماد مخاطبان به تمرین و مشاهده دستاورهای اصلی (پرورش آمادگی و آگاهی شهودی) و فرعی (جوایز راه) تمرینات این تمرین به عنوان بخشی از برنامه روزانه زندگی انجام شود. ما در مراحل بعدی تمرین (که در اثر حاضر درج نشده‌اند)، بازهم انجام تمرین شهربانی را یک بار در روز حفظ می‌کنیم. در نتیجه، این تمرینی جامع برای کل زندگی است. سوژه می‌تواند برای تقویت دستاوردها، به مرور، زمان آن را طولانی‌تر کند. بنا به تجربیات شخصی من، بهترین زمان برای انجام کامل تمرین شهربانی، اگر بدن و ذهن آماده باشند، ۹۰ دقیقه است.

تمرینات تقویت سوژه

محیط و شرایط تمرین و نیز وضعیت سوژه دقیقاً مشابه تمرین دیده‌بانی است: نشسته (روی تشکچه یا صندلی)، بدون تکیه‌دادن (مگر در موارد خاص)، ستون فقرات به صورت صاف و گردن در امتداد آن، مابقی عضلات تا جایی که اراده اجازه می‌دهد، ریلکس. دستها روی پاها به هر شکل که راحت است. بعد از آماده‌سازی اولیه، تا انتهای تمرین از حرکات ارادی بدنی اجتناب شود.

دستورالعمل

مرحله اول: این تمرین سه مرحله اصلی و یک مرحله کوتاه پایانی دارد. در بخش ابتدایی سوژه باید توجهش را فقط به برآمدن و فرورفتن شکم معطوف کند، اما مشابه پیش‌دیده‌بانی (و برخلاف تمرین اصلی دیده‌بانی) باید ابتدا تمام تلاشش را بر حفظ توجه مستمر به موضوع تمرکز معطوف سازد. در واقع، اگر بخواهیم مقایسه کنیم، در ابتدای تمرین روش مواجهه با افکار ذهنی و علائم بدنی، به تمرین دربانی شباهت دارد. تمام توجه و تمرکز به برآمدن و فرورفتن شکم معطوف می‌شود. در این مرحله، اگر فکری از ذهن عبور کرد یا بدن سیگنالی به ذهن فرستاد یا صدایی بیرونی به گوش رسید و امثالهم، تا آنجا که در توان سوژه است، او توجه به برآمدن و فرورفتن‌ها را رها نمی‌کند و تنها در صورت لزوم (مثلاً احساسی شدید یا حواسپرتی کامل ذهن) به سرعت برچسب می‌زند و به محدوده (یا نقطه) تمرکز بازمی‌گردد. همه سیگنال‌ها و رویدادها تا جای ممکن نادیده گرفته می‌شود و تمام توجه فقط به برآمدن و فرورفتن معطوف می‌شود. در واقع، به کمک تجربیات قبلی و تقویت سوژه در تمرینات قبلی، در مرحله آغازین این تمرین تنها توجه و تمرکز باید تقویت شود تا جایی که سوژه به نوعی تمرکز عمیق آغازین دست یابد تا بتواند سطح دوم تمرین را روی آن استوار سازد. بدون دست یافتن به این تمرکز اولیه اجرای سایر مراحل شهربانی سطحی، تصنعی، ناکارآمد، آشفته و آزارنده خواهد بود. تمام توان

سوژه ابتدا باید معطوف شود به نادیده گرفتن و به تعویق انداختن توجه به سایر امور و در عوض متمرکز کردن تمام توجه به برآمدن و فرورفتن شکم. به همین منظور، و برای اجتناب از پراکنده شدن ذهن، سعی می‌شود برآمدن و فرورفتن به صورت پیوستار ملاحظه شود تا ذهن در تمام آنات بر حرکت شکمی متمرکز باشد. یک تکنیک موثر در این خصوص تقسیم هر حرکت به سه بخش است: شروع، میانه، پایان (در تمثیل دیده‌بانی ما این تکنیک را با نقاط شش‌گانه حرکت آونگ نشان دادیم). به بیان دیگر، سوژه می‌کوشد تا شروع برآمدن، ادامه یافتن آن، و در نهایت پایان برآمدن را پیدا کند و بلافاصله شروع فرو رفتن، ادامه یافتن آن (میانه) و پایان فرورفتن، و بلافاصله بازهم شروع برآمدن، ادامه یافتن برآمدن و پایان برآمدن و بازهم شروع فرورفتن و الی آخر. اگر سوژه هر سه بخش (شروع، میانه و پایان) از هر دو حرکت (برآمدن و فرورفتن) شکم را رصد کند، آنگاه تمرکز لحظه به لحظه عمیق‌تر خواهد شد و ذهن کمتر پراکنده می‌شود. این تمرکز پیوسته باید به مرور به حدی برسد که برای حرکت‌های متوالی بسیار (مثلاً برای یک دقیقه لایق‌قطع)، بدون از دست رفتن حتی یک حرکت ادامه پیدا کند: گویی ذهن به وسط شکم متصل شده است و منحرف نمی‌شود. در این صورت سوژه خود در خواهد یافت که به مرور در حال وارد شدن به نوعی تمرکز عمیق است. این تمرکز عمیق (که یادآور افزایش تمرکز در تمرین دیده‌بانی است)، با تمرین‌های بسیار و در نقطه اوجش، به نوعی جذبه تمرکزی عمیق بدل می‌شود که پایه‌ای برای انجام مرحله دوم شهربانی که همان مرحله اصلی است، فراهم می‌آورد.

مرحله دوم: بعد از ورود به سطح تمرکز عمیق، ذهن می‌کوشد تا ابتدا به نقاطی نزدیک به نقطه تمرکز نیز آگاه بشود. یعنی همزمان با برآمدن شکم، می‌تواند از پوست جلوی شکم که در حال کیش آمدن است و نیز از احساس ناحیه پهلوها و کمر نیز آگاه بشود. شاید در ابتدا آگاهی از این احساس‌ها به نحو جداگانه و

تمرینات تقویت سوژه

تصنعی به نظر برسد، اما به مرور و با پیشرفت در تمرین، سوژه این توان را می‌یابد که همزمان از تمام احساس‌های جلو و پشت شکم آگاه شود. در این مرحله منطقی‌تر مرکز را مانند بادکنکی تصور می‌کنیم که در زمان برآمدن شکم باد می‌شود و از جلو، تا جلوی شکم و زیر جناغ و از پشت تا کمر و پهلوها را احساس می‌کند و در زمان فرورفتن دوباره بادش خالی می‌شود و در نقطه‌ای وسط شکم (که بعدها در مراحل پیشرفته تمرین - مشخصاً در اولین تمرین سطح میانی، یعنی «ایستایی» - آن را با دقت پیدا می‌کنیم و در سنت‌های شرقی بدان نقطه دان‌تین می‌گویند) فشرده می‌شود و مجدداً با برآمدن شکم باد می‌شود: بادکنکی که مرکزش نقطه‌ای فرضی در مرکز شکم است و در زمان باد شدنش، قطر آن کل محدوده شکم را در برمی‌گیرد. پس از پیشروی تمرین، زمانی فرا می‌رسد که سوژه می‌تواند به راحتی از این روند باد شدن و خالی شدن آگاه شود. در آن لحظه قطر بادکنک را اندکی افزایش می‌دهیم: از جلو-بالا تا احساس قفسه سینه و از پشت-بالا تا احساس پشت (یعنی یک‌سوم میانی ستون فقرات) و از پایین تا احساس فشار و وزنی که در ناحیه نشیمنگاه وجود دارد. روشن است که رصد کردن این احساس‌ها در هر مرحله شامل احساس‌های بادکنک کوچکتر در مرحله قبل نیز هست. در این سطح نیز ابتدا درک همزمان کل نقاط بادکنک در نقطه اوجش دشوار است ولی به مرور آگاهی همه‌جانبه‌تر و عمیق‌تر می‌شود. بدون هر گونه عجله‌ای و با حداقل سرعت، پس از تجربه و تسلط در این سطح، بادکنک را به کل بدن تعمیم می‌دهیم. یعنی به مرور در بالا-جلو از بالای قفسه سینه و احساس گلو فراتر رفته و تمام صورت و در نهایت پیشانی و فرق سر احساس می‌شود و از بالا-پشت احساس یک‌سوم بالایی ستون فقرات، کتف‌ها و شانه‌ها، تا پشت گردن، پشت سر و تا فرق سر احساس می‌شود. از پایین نیز، علاوه بر احساس نشیمنگاه، احساس پاها (از ران‌ها تا زانوها، تا ساق‌ها، تا مچ و تا کف و انگشتان پاها). کل بدن مانند بادکنکی که در حال باد شدن و خالی شدن است تجربه می‌شود: اما در اینجا دیگر بنا نیست

در هنگام فرورفتن آگاهی درون نقطه شکم چکانده شود، بلکه در دم آگاهی به نحوی گسترش‌یابنده کل بدن را تجربه می‌کند و در بازدم نیز کل بدن تجربه می‌شود. «بدن در حال تنفس است». می‌دانیم که این امر واقعیت این لحظه است و نیز واقعیت تمام لحظات. از بدو تولد تاکنون، و از اکنون تا زمان مرگ. بدن در حال تنفس است. و من اکنون در حال نظاره کردن‌ام و آرامم.

با انجام تمرین و مهارت سوژه در آن، مقاطع تغییر سطح تمرین برای سوژه آشکار می‌شود. اما در ابتدا می‌توان از ساعت زنگ‌دار استفاده کرد که مثلاً بعد از ۲۰ دقیقه علامتی کوتاه بفرستد. آنگاه سوژه مرحله دوم را آغاز کند. سپس ۲۰ دقیقه بعد نیز سوژه را آگاه کند که باید به مرحله سوم وارد شود و برای مرحله سوم تنها پنج دقیقه باقی می‌ماند. اما با مهارت یافتن سوژه در انجام این تمرین، زمان این دو مرحله اولیه به مرور کمتر و کمتر می‌شود و تمرکز اولیه و آگاهی کلی ثانویه به مرور عمیق و عمیق‌تر خواهند شد (مثلاً می‌توان دو دوره ۱۰ دقیقه‌ای را به مراحل اول و دوم اختصاص داد تا سوژه ۲۵ دقیقه برای مرحله اصلی سوم فرصت داشته باشد). این اعداد و ارقام البته تنها به ماه اول تمرین شهربانی مربوطند. با انجام جدی و مستمر تمرین دیگر احتیاجی به این محاسبات نیست. تا جایی که بعدها سوژه به محض اینکه در وضعیت تمرین مستقر شود و چشمانش را ببندد و به برآمدن و فرورفتن توجه کند، خود را در سطحی عمیق از تمرکز (مرحله اول) خواهد یافت و سپس در مدت بسیار کوتاهی به درکی کامل و همزمان از کل بدن و احساس تعداد بیشتری از اندام‌هایش در حین فرایند دم و بازدم دست خواهد یافت و در نتیجه، تقریباً کل زمان تمرین به مرحله سوم اختصاص پیدا می‌کند.

تکنیک جایگزین مرحله دوم: اگر فردی یافتن و احساس همزمان نقاط مختلف را بسیار دشوار یافت، می‌تواند به جای تکنیک «بادکنک»، از تکنیک «آونگ» استفاده

تمرینات تقویت سوژه

کند. نتیجه همان است که در انتهای مرحله سوم توصیف شد: یعنی احساس کل بدن همراه با دم و بازدم (احساس نفس کشیدن کل بدن). اما در تکنیک «آونگ» می‌توانیم به جای باد کردن بادکنک همزمان به سمت بالا و پایین، مسیرها را جدا کنیم و در زمان دم به سمت بالا و در زمان بازدم به سمت پایین حرکت کنیم. به بیان دیگر، ابتدا در هنگام برآمدن از جلوی شکم و در فرورفتن از کمر آگاهیم. سپس به مرور دامنه نوسان این آونگ را افزایش می‌دهیم. یعنی هنگام برآمدن از جلوی شکم، پشت و جلوی قفسه سینه و هنگام فرو رفتن از کمر، پهلوها و احساس سنگینی نشیمنگاه آگاهیم. بعد به مرور، از بالا دامنه آونگ را تا گردن و سر و صورت و از پایین تاران‌ها، زانوها، ساق‌ها و کف پاها گسترش می‌دهیم تا زمانی که در زمان دم از کل بالاتنه و در زمان بازدم از پایین تنه آگاهیم (تذکر: این گسترش را بسیار آهسته و بدون زور زدن و عجله انجام می‌دهیم و اجازه می‌دهیم که خود آگاهی به مرور اندام‌ها را دربرگیرد). و پس از عمیق شدن و شکل گرفتن این احساس است که می‌توانیم هر دو را با هم درآمیזیم و در هنگام دم از کل بدن و هنگام بازدم از کل بدن آگاه شویم. تکنیک‌های جایگزین دیگری نیز وجود دارند که غایت همه آنها در یک کلام «تجربه جامع لمس کردن کل بدن با جزئیات هر چه بیشتر همزمان همراه با تجربه نفس در هنگام دم و بازدم» است. مهم اینجاست که فرد ببیند کدام تکنیک برایش مطلوب‌تر و موثرتر است.

مرحله سوم: اگر در مرحله نخست تمرکز عمیق پرورش یافته باشد و اگر در مرحله دوم احساس همزمان نقاط مختلف بدن (کلی انضمامی) در عین احساس تنفس، تجربه شده باشد، آنگاه سوژه خود را در وضعیتی ویژه می‌یابد: در اوج آرامش و آگاهی. تاکنون سوژه کوشیده بود تا رفتارهای ذهن و بدن و عواطف را نادیده بگیرد تا به چنین درکی دست یابد. اما اکنون، و در بستر این آگاهی و آرامش عمیق، زمان آن فرارسیده است تا شکل پیشرفته‌ای از دیده‌بانی، که همان هدف اصلی شهربانی

است، انجام پذیرد. سوژه در این وضعیت به مشاهده ذهن (برچسب زنی یا حتی شنیدن صدای ذهن)، بدن (پیام‌های بدنی) و عواطف (تجربه عمیق یک احساس فراگیر) نائل می‌شود. سوژه‌ای که به این مرحله رسیده باشد، خود می‌داند که تجربه تمرین قبلی دیده‌بانی تا چه حد نسبت به این تجربه «دیده‌بانی سوار شده بر شهربانی»، سطحی، متکلفانه، تصنعی و دشوار بوده است. البته او می‌داند که برای رسیدن به این سطح باید آن مراحل را پشت سر می‌گذاشته. رسیدن به این سطح از شهربانی در حقیقت هدف غایی تمرینات مرحله مقدماتی آگاهی بوده است. سوژه به مرور مراحل اول (افزایش تمرکز) و دوم (درک کل بدن همراه با تنفس) را با سرعت بیشتری به انجام می‌رساند تا در سطح سوم و اصلی شهربانی مستقر شود و خود را به نظاره بنشیند. نکته بسیار مهم این است که فرد نباید به واسطه تجربه لذت‌بخش مشاهده کل بدن در تنفس، دیده‌بانی را رها کند. دیده‌بانی شرط افزایش تمرکز است، مگر در صورتی که ذهن به چنان تمرکزی برسد که اصلاً از موضوع منحرف نشود و آنگاه سوژه نخستین بارقه آزادی را تجربه می‌کند. و البته در نهایت، می‌دانم که من تنها یک بدن نفس‌کشنده‌ام در میان بی‌شمار بدن‌های نفس‌کشنده بسیار که همه هم‌اکنون، مشابه من، در حال تنفس‌اند.

پرسش اینجاست که تا چه حد می‌توانم این آگاهی و آرامش را بیرون از گلخانه (یعنی بیرون از خلوت، سکوت، سکون و تاریکی) حفظ کنم و ادامه دهم؟ آیا می‌توان در حین سخن گفتن، راه رفتن، غذا خوردن، خوابیدن، حتی در اوج تنش‌های فیزیکی مبارزاتی، این سطح از خودآگاهی و دگرآگاهی را حفظ کرد؟ چشمانم را می‌گشایم و آرام می‌مانم، کمی به تجربه‌ام می‌اندیشم و شروع به نگارش یادداشت‌های روزانه‌ام می‌کنم.

تمثیل اول شهربانی: شهربان

شما شهربان‌اید و نخستین وظیفه شما آگاهی و اشراف به کل شهر است. در شهر دیده‌بان‌های مختلفی گمارده‌اید که دانما برای شما گزارش مخابره می‌کنند. اما خود شما باید درکی انضمامی از کلیت شهر داشته باشید. از آنجا که هلی‌کوپتر (یا ناظر آسمانی یا متعال) ای وجود ندارد، شما نمی‌توانید به یکباره از بالا به کل شهر نگاه کنید. تنها جایی که ارتفاعی ملموس دارد، همان آونگ بزرگ میانه شهر است. شما باید از نقطه آونگ مرکز شهر آغاز کنید و در اطراف آن با نظمی مشخص که خودتان می‌دانید پرسه بزنید. تصور کنید ستون اصلی نگه‌دارنده آونگ دارای این امکان است که شما سوارش بشوید. می‌توانید از آن بالا، در حین توجه به رفت‌وآمد آونگ کوچه‌ها، خیابان‌ها و خانه‌های اطراف میدان مرکزی را مشاهده کنید. اما متوجه می‌شوید که این ستون مانند یک نردبان خودکار عمل می‌کند. و در حین حرکت آونگ به جلو بالا می‌رود و شما می‌توانید مناطق وسیع‌تری از شهر را مشاهده کنید. و در حین حرکت آونگ به عقب، دوباره به سطح زمین بازمی‌گردید. درمی‌یابید که می‌توانید طول نوسان حرکت آونگ را در هر رفت‌و برگشت افزایش دهید و به مناطق با فاصله بیشتر نیز توجه کنید. شرط بیشتر شدن حرکت آونگ در هر مرحله، اشراف و آگاهی شما به مناطقی است که مشاهده می‌کنید. تا در نهایت نوسان چنان گسترده می‌شود و ستون چنان ارتفاع می‌گیرد که می‌توانید همزمان کل شهر را از دروازه جنوبی تا دروازه شمالی مشاهده کنید. در همان ارتفاع می‌مانید و در عین تجربه رفت‌وآمد آونگ به کل شهر آگاهی، همزمان که مخابرات دیده‌بان‌ها را نیز مد نظر قرار می‌دهید (البته شاید بتوانید به جای ایستادن بر ستون و مشاهده همزمان دو طرف، روی خود آونگ سوار شوید که به مرور دامنه نوسانش رشد می‌کند و با جلو رفتن تا دروازه شمالی و با عقب رفتن تا دروازه جنوبی را مشاهده کنید: تکنیک جایگزین). به هر ترتیب، شما می‌توانید به مرحله‌ای برسید که همزمان که کل شهر را تحت نظر دارید (کلیت/وحدت) به تمام اجزاء هم توجه

دارید (جزئیات/کثرت). اگر هر کدام را فدای دیگری کنید، شهربانِ شایسته‌ای نخواهید بود (یعنی یا از فرط کل‌نگری دچار توهم انتزاعی از شهر می‌شوید یا از فرط جزئی‌نگری اصلاً تصور کلی شهر را از دست می‌دهید). این «شهر»ی است که شما خود را شهربانش می‌دانید. شما مالک این شهر نیستید، زیرا اتفاقاتش به خواست شما انجام نمی‌شود؛ اما در این شهر ریشه دارید و می‌توانید تمام شهر را احساس کنید. و البته این شهر تنها یک شهر است که شما شهربانش هستید. مانند بیشمار شهرهای بزرگ و کوچک دیگر، بیشمار شهرهای آباد و ویران دیگر، که ماجراها، و احتمالاً آونگ‌ها، نردبان‌ها و شهربان‌های خود را دارند و شما بناست با آنها وارد تعاملات و گفتگوهای موجه و غنابخش شوید.

تمثیل دوم شهربانی: لامپ‌ها (یک تمثیل غار نوین)

شما در وسط اتاقی نشسته‌اید و امکان حرکت ندارید. بر روی دیوارهای اتاق تصاویر محو و مبهمی آویخته شده است. هر دیوار مملو از تصاویر است. لامپی همواره روشن، در کف اتاق تعبیه شده است که نور آن بدون اختیار شما کم و زیاد می‌شود. این لامپ در عین حال که باعث می‌شود تصاویر مشاهده شوند، توی چشم هم می‌زند و مُخلِ دیدن است: هرچه لامپ روشن‌تر شود، تصاویر روشن‌تر می‌شوند، اما توی چشم زدنِ لامپ هم بیشتر می‌شود؛ هر چه لامپ کم‌نورتر شود، چشم آزار کمتری می‌بیند، اما در عین حال تصاویر نیز محوتر و تاریک‌تر می‌شوند. به همین دلیل، همواره به نحوی محتوای تصاویر برایتان مبهم است: تمام کاری که شما می‌توانید بکنید این است که دریابید دقیقاً در چه سطحی از نور، بهترین و واضح‌ترین تصویر را مشاهده می‌کنید. و البته بلافاصله نور تغییر می‌کند. این تمام ماجرای حضور شما در این اتاق است. شاید تا زمانی که از آن خارج می‌شوید هنوز حتی از رئوس تصویرِ یکی از تابلوها نیز سر در نیاورده باشید. اما فرض کنید کسی به شما اطلاع دهد که «در سقف اتاق تعدادی لامپ خاموش وجود دارند».

او ادعا می‌کند که «این لامپ‌های سقفی هیچ آزاری برای بینایی شما ایجاد نمی‌کنند. اما آنها هیچ پریز یا کلیدی برای روشن شدن ندارند و فقط زمانی روشن می‌شوند که شما «مدتی» به آنها توجه کنید. با توجه مستمر شما به یک لامپ، آن لامپ روشن خواهد شد و اگر توجهتان را از لامپ روشن بردارید، تا مدتی آن لامپ روشن می‌ماند و به مرور خاموش خواهد شد. اگر توجهتان را به آرامی و به‌دقت روی لامپ‌ها، مثلاً در قطر سقف، حرکت دهید، متوجه می‌شوید که لامپ‌ها هم متناظر با توجه شما به آرامی روشن و خاموش می‌شوند». همچنین او به شما می‌گوید که «به محض اینکه به لامپ‌های سقف توجه کنید، لامپ آزارنده کف اتاق (که البته تاکنون تنها منبع نور شما بود) ابتدا بسیار روشن و آزارنده خواهد شد، اما بعد از آن به مرور خاموش خواهد شد و تازه به شما امکان خواهد داد تا سقف را مشاهده کنید تا شاید بعدها بتوانید از طریق این توجه لامپ‌های روی سقف را روشن کنید. اما در این زمان مابین خاموش شدن لامپ کف اتاق و روشن شدن اولین لامپ در سقف «مدتی» تاریکی مطلق بر اتاق حکمفرما خواهد شد. اما شما می‌توانید با ممارست و مقاومت اتاق را به کمک لامپ‌های سقف روشن کنید و تا مدتی روشن نگه دارید بی‌آنکه لامپ کف اتاق در بینایی‌تان اختلال ایجاد کند و در نتیجه، به دلیل خاموش نشدن فوری لامپ‌های سقفی، فرصت کافی برای مشاهده دقیق تابوها را خواهید داشت. پس شما در ابتدا فقط باید به مرحله‌ای برسید که حداقل یک لامپ را روی سقف روشن کنید. از آن به بعد، دیگر خودتان همه چیز را خواهید فهمید و ترس و تردیدتان برطرف خواهد شد». به سخنان او گوش می‌دهید. او به نظرتان دیوانه‌ای خیالباف می‌رسد. اما اگر درست بگویند چه؟ بررسی صحت ادعایش برایتان کار ساده‌ای نیست، چرا که به محض اینکه به لامپ‌های احتمالی در سقف اتاق بنگرید لامپ کم‌نور کف اتاق به قدری پر نور می‌شود که نمی‌توانید هیچ چیزی مشاهده کنید و حتی از فرط پر نور بودن شما را به هراس می‌اندازد. تازه این نوعی هشدار است. ممکن است اگر سرتان را زیاد بالا

نگه دارید، لامپ کف اتاق بترکد و همه جا را به نابودی بکشاند. شاید آن فردی که سخنش را شنیده‌اید دروغ گفته باشد، شاید اصلاً نمی‌داند چه می‌گوید. اما شاید خود آزاری که تحمل می‌کنید نشانه‌ای است از صحت حرفهایش. اما حتی اگر درست هم بگوید، شاید شرایط او با شما فرق داشته است. شاید او فرد توانمند و ویژه‌ای است و شما به اندازه او توانمند نیستید که موفق شوید به وضوح و روشنایی آشکارکننده دست یابید. اصلاً چرا باید چنین رنجی را تحمل کنید؟ همین نور آزارنده و تصاویر مبهم هم چندان غیرقابل تحمل نیستند. اصلاً چرا ریسک کنید؟ شاید حتی از فرط این پرنوری کور شوید. تازه اگر این مرحله را تاب بیاورید و چراغ کف اتاق خاموش شود، شما باید مدتی را در تاریکی مطلق به توجّهتان ادامه دهید تا لامپی در سقف اتاق روشن شود. این نیز در شما دلهره و تردید ایجاد می‌کند. از کجا معلوم که اصلاً لامپی در سقف وجود داشته باشد؟ از کجا معلوم که اکنون کسی یا چیزی به شما حمله نکند؟ مگر همان نور قبلی، همان تصاویر مبهم و نامشخص چه ایرادی داشتند؟ چرا باید به سخن او اعتماد کنید تا در چنین تاریکی دهشتناکی فرو روید؟ شما اگر حرف او را جدی هم بگیرید ممکن است مسیر را اصلاً شروع نکنید، حتی اگر شروع هم بکنید، ممکن است هر لحظه ادامه مسیرتان را تاب نیاورید. چراغ کف اتاق همواره مشتاقانه منتظر شماست تا بلافاصله به محض عدم توجه به سقف، به شما نیز مانند سایر افراد نور ببخشد و شما را از ترس و تاریکی بیرون آورد. چرا دنبال ددرس می‌گردید؟

اما اگر منصرف نشوید و توجه به سقف را، در تردید و تاریکی، ادامه دهید، شاید به ناگاه مشاهده کنید که لامپی در سقف به مرور روشن می‌شود. لامپی که حتی زمانی که پرنور می‌شود، چشم را نمی‌زند و اخلاقی در بینایی ایجاد نمی‌کند. تازه متوجه می‌شوید که تفاوت نور پنهان‌کننده (عقل) و نور آشکارکننده (آگاهی) چیست. درمی‌یابید که آنجا لامپ‌های بسیار زیادی وجود دارند، برخی لامپ‌ها

تمرینات تقویت سوژه

بزرگتر و پرنورتر و برخی لامپ‌ها کوچک‌تر و کم‌نورترند. حتی برخی لامپ‌ها به زحمت دیده می‌شوند، اما آنگاه که تلاش جدی برای پیدا کردنشان می‌کنید به مرور روشن می‌شوند و شما تازه آنها را مشاهده می‌کنید. همچنین شاید شما دریابید که می‌توانید در عین توجه به یک لامپ مشخص از لامپ‌های اطراف آن هم آگاه شوید و به یکباره متوجه می‌شوید که همه آن لامپ‌ها به مرور همزمان روشن می‌شوند. حال سوال این است که شما چند لامپ را می‌توانید همزمان روشن نگاه دارید؟ آیا می‌توانید فقط با توجه به لامپ بزرگ وسط سقف، بدون چرخاندن چشم، در حاشیه دیدرستان به مرور قطر دیدتان را افزایش دهید و لامپ‌های بیشتری را روشن کنید؟ آیا می‌توانید به مرحله‌ای برسید که همزمان کل لامپ‌ها را روشن کنید و آنها را روشن نگاه دارید؟ آنگاه می‌توانید برای نخستین بار به تصاویر روی دیوار، نگاه کنید و آنها را تشخیص دهید. حتی می‌توانید به خودتان نگاه کنید. گویی تازه چشمانتان باز شده است. حتی، گویی تازه بینایی ممکن شده است.

شاید شما هم اکنون در همین اتاقید. شاید شما همواره در این اتاق بوده‌اید، اما چنان به نور آزارنده و تصاویر مبهم خو کرده‌اید که حتی نخواسته‌اید وضعیت را تغییر بدهید. به سقف بنگرید شاید چراغ‌هایی در آنجا وجود داشته باشند، شاید هم نه. کسی چه می‌داند؟ هیچ راهی نیست جز امتحان کردن این مسیر، جز دادن هزینه، جز تحمل رنج مسیر. شاید هم کل ماجرا داستانی خیالی بیش نبوده باشد. اگر از وضعیتتان راضی هستید، چرا خود را با چنین مخاطرات نامطمئن روبرو کنید؟ اما اگر راضی نیستید، اگر وضعیتتان را واقعاً تحمل ناپذیر می‌دانید، چه باک؟ چیزی برای از دست دادن ندارد. شاید حتی چیزها، لامپ‌ها یا راه‌هایی پیدا کنید که آن فرد آگاهی‌رسان نیز پیدا نکرده است.

بصیرت اول شهربانی: به سوی تجربه کلی انضمامی

زمانی که از فردی بدون تجربه تمرین، خواسته می‌شود چشمانش را ببندد و توجهش را به کل بدنش معطوف کند، البته تصویری ابتدایی از کلیت بدن برای فرد شکل می‌گیرد. این دقیقاً همان تصور بدن در مقام کلی انتزاعی است. فرد گمان می‌کند که در حال توجه به بدن یا تجربه کردن کل آن است، اما صرفاً به برداشت ذهنی رنگ‌ورورفته‌ای از بدنش نظر دارد و ذهنش در حال گشت‌وگذار به گذشته و آینده است. مختصات این تصور بسیار به تصویری شبیه است که فرد از خودش در آینه می‌بیند: یعنی بدن دروغین. پس از انجام تمرینات فوق (به عنوان مرحله‌ای بسیار ابتدایی از تجربه بدن)، یعنی پس از توجه به سیگنال‌های مختلف نقطه‌ای یا منطقه‌ای بدن در تمرین دیده‌بانی و مهمتر از آن، پس از گذار از مراحل مختلف تمرین شهربانی و توجه رشدیابنده به تمام اندام‌ها همزمان با حفظ توجه به عاملیت متحدکننده و زندگی‌بخش تنفس، تجربه دیگری از آنچه «بدن» نامیده می‌شود، محقق می‌شود که حتی از حیث مختصات مکانی با تجربه بدن دروغین رئالیستی در آینه متفاوت است - نه فقط شکلش، بلکه حتی نوع بُعدپذیری‌اش. این را می‌توان کلی انضمامی نامید. کلی‌ای گذرکرده و رفع‌کننده تمام جزئیات در عین حفظ کثرت‌شان در وحدت کلی. گذار از بدن در مقام کلی انتزاعی به بدن در مقام کلی انضمامی یکی از اهداف تمرینات مقدماتی است: تجربه زیسته بدن از رهگذر گردهم‌آمدن روشمند تجربیات حسی جزئی. این نقطه آغازی است نه صرفاً برای دریافت یا شناخت بدن، بلکه برای خلق ذهن/بدنی تازه: نوعی کلی انضمامی بسط‌یابنده و صیورورت‌مند.

بصیرت دوم شهربانی: تمایز عامل و مشاهده‌گر و امکان تجربه

آزادی

به طور معمول، ما برخی افعال بدنی را ارادی می‌دانیم و برخی را غیرارادی. مثلاً حرکت دست و سخن گفتن را ارادی تلقی می‌کنیم و تپش قلب یا گوارش غذا را غیرارادی. عموماً نمی‌توان حرکات ارادی را غیرارادی و حرکات غیرارادی را ارادی انجام داد. مثلاً نمی‌توان، به طور معمول، با تصمیم گرفتن دلبخواهانه تپش قلب را متوقف کرد یا ضربان آن را تحت کنترل اراده درآورد. اما نفس خصلت ویژه‌ای دارد. اگر حواسمان به نفس نباشد به طور غیرارادی انجام می‌گیرد (چون در غیر این صورت ما خفه می‌شدیم) و اگر حواسمان به نفس باشد به طور ارادی. این در تمرینات به صورت یک پارادوکس خود را نشان می‌دهد که وقتی به فرد گفته می‌شود که «به صورت معمولی یا طبیعی نفس بکش»، او واقعا نمی‌داند صورت معمولی (یعنی غیرارادی) تنفس چیست. چرا که هر گاه به آن توجه می‌کند تا ببیند چگونه است دیگر به «صورت معمولی و غیرارادی» آن دسترسی ندارد. مهمتر از همه اینکه زمانی که از شما درخواست می‌شود معمولی تنفس کنید، اصلاً به این معنا نیست که ببینید در حالت غیرارادی چگونه تنفس می‌کردید و حالا از آن تقلید کنید: این نیز دقیقاً تنفس غیر معمولی است. تنفس معمولی یعنی در حین آگاهی از تنفس اجازه دهید نفس راه خودش را برود. آن را به زور کوتاه و بلند نکنید. اگر خودش بلند یا کوتاه شد، اشکالی ندارد. ما بعدها در تمرین‌های تنفسی (برگرفته از پارانا‌یاما)، به ویژه برای افزایش سه‌گانه، تمرکز، خلاقیت و تاب‌آوری، عامدانه به کوتاه و بلند کردن تنفس خواهیم پرداخت یا به چنان توانایی بدنی و ذهنی‌ای خواهیم رسید که تعیین کنیم که در هر تنفس دقیقاً کدام یکی از ماهیچه‌های شکمی، قفسه سینه، پهلو، و حتی دیافراگم را، آن هم تا چه میزان، درگیر کنیم. اما در تمرینات مقدماتی می‌کوشیم تا تنفس را فقط به طور ساده و معمولی حفظ کنیم.

بعد از بیان مقدمه فوق، نکته اصلی‌ای که می‌توان در اینجا خطاب به مخاطبانی بیان کرد که تاکنون چندماه به طور جدی به تمرین پرداخته‌اند و احتمالاً خودشان متوجه شقِ سومی میان تنفس ارادی و غیرارادی شده‌اند، این است که در فرایند تمرین، می‌توان به نحوی از مرز عبورناپذیر تنفس ارادی و غیرارادی فراتر رفت. اگر ما به نفس توجه کنیم، دیگر در اختیار ما قرار می‌گیرد و نمی‌تواند مسیر غیرارادی خود را برود. اما این قاعده برای توجه معمولی و پیشاتمرینی متعارف به نفس صادق است. حال اگر این توجه و تمرکز عمیق باشد، سوژه ممکن است به جایی برسد که در عین توجه عمیق به نفس، فرایند تنفس را غیرارادی بیابد. به بیان دیگر، سوژه بر نفس متمرکز است، اما احساس می‌کند که این او نیست که نفس را کنترل می‌کند، بلکه نفس در حال انجام فرایند عادی و غیرارادی خود است. اینجا سوژه از تمایزی آگاه می‌شود که در زیست روزمره مغفول واقع شده است: تمایز میان سوژه در مقام ناظر و سوژه در مقام عامل. در فرایند نفس به طور معمولی عامل و ناظر یکی‌اند، یا هر دو حاضرند یا هر دو حاضر نیستند. به بیان دیگر، اگر سوژه ناظر نفس باشد، بلافاصله خود را عامل آن هم خواهد یافت. اگر بخواهد که عامل آن نباشد (یعنی نفس به صورت غیر ارادی پیش رود) باید ناظر آن هم نباشد. اما مخاطبان این تمرینات تصدیق می‌کنند که در تمرکز عمیق، حتی برای لحظه‌ای (و بعدها برای زمانی طولانی‌تر)، سوژه ناظر فرایندی است که خود را عامل آن نمی‌یابد. گویی او فقط ناظر است و عامل خود بدن است. این نقطه‌ای بسیار تعیین‌کننده از تمرین است.

من این را بارقه‌ای ابتدایی از تجربه «آزادی» می‌نامم. این همان لحظه‌ای است که اسپینوزا در اخلاق یا کانت در بنیادگذاریِ متافیزیک اخلاق نویدش را داده بودند، اما اولاً به‌واسطه فروبستگی فلسفه مدرن و ثانیاً به واسطه عدم توجه به تمرینات عملی از تحققش عاجز ماندند. این همان لحظه‌ای است که سوژه می‌تواند بین

تمرینات تقویت سوژه

خود و بدن فاصله‌گذاری کند و از طریق حفظ و ارتقای این آگاهی بتواند در عین توجه و مشاهده دائمی بدن، از عواطف و رانه‌های جبری آن تبعیت نکند. این معنا از آگاهی و آمادگی است که همان آزادی است (نه دلالت عقل‌گرایانه آن در فلسفه غرب). البته همانگونه که اشاره شد، این تنها گام نخست است. با پیشرفت در تمرین، سوژه می‌تواند نه تنها بین خود و بدن و عواطف، بلکه بین خود و ذهن نیز فاصله‌گذاری کند: یعنی ذهن را مانند دیگری ببینید و بشنود و خود را، هر چند فاقد ذات است، به مثابه همان عدسی ناظر دریابد. در مراحل اولیه تمرین نیز نخستین بارقه‌ها از این تجربه رخ می‌دهد. آنجا که در تلاش برای تمرکز بر لنگر، شاهد نوعی گفتگوی ذهنی هستیم، که در ابتدا باعث کلافگی و آشفتگی است و البته بعدها، پس از اشراف سوژه به فعالیت ذهن، عامل خلاقیت و آگاهی است.

حال در اینجا می‌توان به این پرسش (که منطقی‌اً باید در فصل معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نظام بدان پاسخ داده می‌شد، اما در آن صورت، یعنی بدون تجربه تمرینات، صرفاً پاسخی انتزاعی و لفاظانه می‌بود) پرداخت که پس سوژه چیست؟ اگر سوژه بتواند میان خود و بدن فاصله‌گذاری کند، آنگاه شاید با حدی از تقلیل‌گرایی ادعای ما، به راحتی بتوان این را در ادامه تئویت‌گرایی دکارتی ذهن و بدن (فکر و امتداد) فهم کرد. در این معنا آنگاه که از «سوژه» سخن می‌گوییم، سخنان بر اساس همان برداشت مدرن از سوژه فهم می‌شود. اما آنگاه که از فاصله‌گذاری سوژه و ذهن سخن می‌گوییم، چگونه می‌توان سوژه را فهمید؟ این بصیرت کلیدی است برای گشودن بسیاری از قفل‌ها در فلسفه غربی. اندیشمندان پست‌مدرن برای شکستنِ هژمونیِ سوژه مدرن مجبور به زیر سوال بردن ماهیتِ خود سوژه شدند و این مهر تاییدی بود بر سیطرهٔ نیهیلیسم. اما در اینجا ما با سوژه‌ای روبرو هستیم که در عین حال که مدرن نیست (یعنی فروکاهنده به ذهن نیست) و در عین حال که پیشامدرن نیست (یعنی به مثابه جوهر نفسانی، از طریق

عقل فعال یا هر سلسله مراتب طولی دیگر به عقل الهی یا صور علم الهی یا فیض الهی متعالی متصل نیست). در عین حال که استعلایی (یعنی صرفاً پیش شرط منطقی فرضی ناشناختنی سوژه) نیست، و حتی در عین حال که ذات مستقل ندارد، یعنی فاقد هر شکلی از ذات مندی هستی شناختی و معرفت شناختی است، به طور کامل منحل شونده در کل (یعنی شبی که همه گاوها در آن سیاهند) نیست، با این همه، منظری است به خود و جهان. اینجا بدون درافتادن به جزمیت لایب نیستی (بی پنجرگی موند)، می توان از تجربه موندین سوژه به مثابه نوعی منظر (یعنی محل نظر یا نقطه نگریستن) سخن گفت که واجد امکانی است که بدان زیستن می گویند و این خود اوست که می تواند به لنگرگاهی برای معنابخشی و ارزش بخشی به این زیستش بدل شود. هستی شناسی بیناسوبژکتیو پویشی این نظام، مبنایی برای اجتناب از فروکاستن این سوژه، این منظر، صرفاً به ساحت معرفت شناسی بود و در نتیجه، نوعی ذاتی هستی شناختی را به آن نسبت داد در عین تصدیق ماهیت پویا و شدت مند و دانماً خودنمی کننده آن. این سخنان که در فصل هستی شناسی مطرح شد، بدون تجربه تمرینی این تمایز میان سوژه در مقام ناظر و سوژه در مقام عامل، و بعدها تمایز میان سوژه و ذهن، بی معنا و مهملاتی لفاظانه می بودند. حال اگر از ما پرسیده شود که این سوژه - که نه بدن است و نه ذهن، نه حتی کاملاً منطبق با «من» است، هم ماست و هم در ما منحل نیست، هم در جهان است و هم از جهان جدا، هم فاقد ذات مستقل است و هم دارای نوعی هویت ذاتی مستقل - چیست؟ در یک کلام، پاسخ خواهیم داد: «منظری منحصر به فرد، بسط یابنده، شدت مند و پویا از جهان به جهان که هویتش را از همین شدت مندی اش می گیرد و شدت مندی اش را از همان منظر منحصر به فردش، و همین شدت مندی پلاستیکی همزمان آگاه شونده و آگاه کننده، اثرگذار و اثرپذیر، است که «زیستن» می نامیم».

پس آنگاه که در اوج تمرین ذهن و بدن را مشاهده می کنیم، و از خود می پرسیم که پس این کیست که مشاهده می کند؟ پاسخ این است که چیزی در پس و پشت سوژه

تمرینات تقویت سوژه

پنهان نیست، این همین ذهن و بدن است که منظری را در جهان (مانند یک عدسی) شکل داده است که می‌تواند هم به خود و هم به جهان بنگرد. پیش‌رویش جهان است و پشت سرش هم جهان است. حتی مشاهده «خودش» نیز از طریق مواجهه با سرحدات همین منظر ممکن است. ما در همین سطح مقدماتی تمرینات می‌توانیم بهره‌ای از این معنا از سوژه را درک کنیم و منظر آن را همزمان که مشاهده می‌کنیم بازآفرینیم: و تنها این آگاهی است که «آزادی راستین» را ممکن می‌سازد.

در نهایت، تنها به واسطه تمرین است که می‌توان به پرسش «من کیستم؟» پاسخی تازه داد. هر سوژه‌ای که با این پرسش مواجه می‌شود که «من کیستم؟»، باید به جای داستان‌پردازی‌های بی‌مبنا درباره ماهیت نفس، ذهن یا خود، به راحتی به این مسئله دقت کند که «حقیقتاً چه کسی در حال پرسیدن این پرسش است؟». پاسخ همان جاست و البته تنها سوژه تمرین‌دیده و آماده و خودآگاه است که می‌تواند پاسخ را مشاهده کند، یا دستکم گامی در مشاهده واضح آن بردارد.

بصیرت سوم شهربانی: مکان و بدن

چنانچه پیش‌تر هم اشاره شد، متداول‌ترین منبع تصور از بدن «آینه» است. ما خود را آن چیزی می‌پنداریم که در آینه می‌بینیم و به همین دلیل در سطحی‌ترین مواجهه با خود و مسائلمان به سر می‌بریم. این تصور از بدن محصول غلبه نامتوازن بینایی در فرایند بقا و تکامل است که پیش‌تر بدان اشاره شد. نکته اینجاست که در تمرین چشم‌ها بسته‌اند. ما بدن را نمی‌بینیم، اما در ابتدا هنوز تجربه بصری از بدن (تصویرگری آینه) برای ما حجیت دارد. حتی زمانی که چشمان ما بسته‌اند و تنها بدن را از طریق لامسه درک می‌کنیم، باز هم اسطوره‌های مکان سه‌بعدی بر درک ما حاکم‌اند. اما با ادامه تمرینات، و به ویژه درک کل بدن از طریق لامسه در تمرین شهربانی، متوجه می‌شویم که این برداشت تقلیل‌گرایانه مکان‌محور سه‌بعدی در

حال تغییر است. البته ذهن می‌کوشد تا در برابر این تغییر به نحوی جزم‌اندیشانه و عادت‌گرایانه «مقاومت» کند. من در حال حاضر نمی‌خواهم بگویم که اگر این برداشت مکان‌محور حقیقتِ بدن نیست، پس حقیقتِ بدن چیست؟ بلکه این «بصیرت» تنها به این دلیل در اینجا درج شده است که خطاب به سوژه تمرین بگوید: «در برابر این تغییر نگرش «مقاومت» نکن و نسبت به تصوره‌های بدیل از بدنت، و بعدها از جهانت، که از آگاهی ناشی از خود تمرین حاصل می‌شوند، گشوده باش. اینکه چه خواهی یافت را خود خواهی دید: بدنی تازه، سوژه‌ای تازه و جهانی تازه».

تمرین گذار

با توضیحات فوق، اکنون پس از ارائه دستورالعمل، تمثیلات و بصیرت‌های مربوط به تمرینات اصلی سه‌گانه مقدماتی تقویت سوژه به پایان این ضمیمه تمرینات می‌رسیم. ذیل تیر بعدی اشاره‌ای به تمرینات آتی خواهیم داشت، اما از آنجا که زمان انتشار و آماده‌سازی نظام جامع تمرینات روشن نیست، لازم دیدم در اینجا امکانی برای فراروی سوژه از تمرینات گلخانه‌ای فراهم شود. این تمرین (که آن را عجلتاً تمرین گذار نامیدم) در حقیقت یک تمرین مشخص نیست، بلکه دادن ایده و بینش است به مخاطبان برای بسط تمرینات قبلی. تمرین گذار به طور خلاصه این است که تا حد ممکن تمرینات سه‌گانه فوق (و شکل نهایی و جامع آنها یعنی شهربانی) را به زندگی روزمره بسط دهیم.

مثلاً در حین راه رفتن، دستکم گاهی که عجله نداریم، به رفتارِ بدن، ذهن و عواطف توجه کنیم. قاعدتاً در ابتدا برای پرورش توجه عمیق، سرعتِ راه رفتن بسیار کندتر از حد معمول خواهد بود. ببینیم آیا می‌توانیم نوعی شهربانی، یا دستکم دیده‌بانی، را در حین راه رفتن آهسته انجام دهیم. یعنی به حرکات ذهن توجه کنیم و سعی کنیم

تمرینات تقویت سوژه

تمرکز را پرورش دهیم. در مورد بدن، در حین توجه به دم و بازدم در پس‌زمینه، از آنجایی که از حالت گلخانه‌ای (سکون) خارج شده‌ایم، برخی پیامها و تجربیات بدنی شدیدتر (مانند لمس کف زمین توسط پاها، یا حرکت دست‌ها یا ران‌ها و غیره) به ذهن مخابره می‌شود. آیا می‌توانیم به آنها، به ترتیب از شدیدترینشان تا ظریف‌ترینشان توجه کنیم؟ به ویژه از احساسی که در کف هر پا در حال حرکت حس می‌شود: احساس پاشنه، کف پا، پنجه پا و انگشت شصت پا. اگر توجه‌مان از موضوع حس‌شونده لامسه به فکر و خیال معطوف شد، با برجسب‌زنی به موضوع توجه بازمی‌گردیم.

یا مثلاً در هنگام به خواب رفتن، آیا می‌توانیم تمرین شهربانی را انجام دهیم؟ یعنی در حین آگاهی از فرایند دم و بازدم، از احساس‌های بدنی‌ای آگاهی شویم که احتمالاً شدیدترینشان احساس وزن بدن در نقاط متصل به زمین است. آیا می‌توانیم در حین توجه به دم و بازدم از این احساسات آگاه شویم؟ آیا می‌توانیم از فکر و خیال ذهنی‌مان آگاه شویم؟ آیا می‌توانیم حتی تا قبل از به خواب رفتن فرایند برجسب‌زنی، توجه و احساس را انجام دهیم، تا زمانی که حتی خود «به خواب رفتن» را برجسب بزنیم؟

یا مثلاً در زمان غذا خوردن به کلیه رویدادها توجه کنیم. در زمان گرسنگی و پیش از شروع خوردن، مدتی به غذای پیش‌رویمان توجه کنیم. آیا می‌توانیم نوعی میل یا حرص درونی به خوردن را تشخیص دهیم؟ آن را مشاهده کنیم. زمانی که لقمه‌ای را به دهان می‌گذاریم پریشانی ذهن (مثلاً فکر کردن راجع به چیزهای دیگر، انجام دادن کاری دیگر در حین خوردن، حتی فکر کردن به لقمه بعدی) را کنترل کنیم، تمام توجه را به لقمه در دهان متوجه کنیم، ابتدا از طریق حس لامسه و چشایی کثرتِ طعم و مواد را بررسی کنیم و سپس به کارکرد پیچیده عمل خوردن (که عمدتاً

مغفول واقع می‌شود مگر اینکه مشکلی پیش بیاید) توجه کنیم: به‌ویژه همکاری چند مرحله‌ای دندان‌ها و زبان و کارکرد چهارگانه زبان (چشیدن، قرار دادن غذاها برای کوبیده شدن در بین دندان‌ها، ارزیابی نرمی کافی غذا و در نهایت، فرستادن غذا به پایین جهت بلعیدن). اگر فرد در هر وعده غذایی حتی تنها به خوردن چند لقمه از غذا توجه کافی را مبذول دارد، پس از گذشت چند روز می‌تواند تاثیرات آن را نه تنها در پرورش آگاهی و تمرکز خود، که حتی در فرایند گوارش مشاهده کند.

یا مثلاً در هنگام سخن گفتن (که یکی از سخت‌ترین انواع تمرین است، چرا که ممکن است ابتدا در خود فرایند صحبت اخلاص ایجاد کند)، آیا می‌توانیم همزمان به تنفسمان، به حرکت زبان و دهانمان نیز آگاه باشیم؟ همچنین آیا می‌توانیم در فرایند صحبت کردن، غیر از توجه به بدن، به خود ذهنمان توجه کنیم؟ واقعاً چه کسی در حال مدیریت فرایند سخن گفتن است؟ چه کسی این واژه‌ها را در اختیار می‌گذارد تا بیان کنیم؟ در یک کلام، «چه کسی دارد سخن می‌گوید»؟

اینها نمونه‌هایی کلی از تعمیم تمرینات گلخانه‌ای به زیست روزمره بودند. فراموش نباید کرد که معنادار زیستن، نه لحظاتی خاص، بلکه تمام لحظات زندگی سوژه را دربرمی‌گیرد. سوژه می‌تواند بدین طریق هر عملی را مورد توجه قرار دهد و آن را به تمرین و در نتیجه، تمرین را به زیستن بدل کند. در مراحل بعدی تمرین البته تکنیک‌های متعددی مشخصاً مربوط به هر کدام از این فعالیت‌ها ارائه خواهیم کرد، اما تا آنجا که به امکانات و محدودیت‌های ضمیمه حاضر مربوط است، خود این تمرینات سه‌گانه اصلی، و تمرین گذار، برای پرورش آگاهی، آمادگی، قاطعیت و آزادی برای تمام طول عمر یک سوژه کفایت خواهد کرد. او خود خواهد توانست تمریناتی تازه خلق کند، نظام‌های تمثیلات تازه بیافریند و امکاناتی فراتر از این متن محدود برای زیستن معنادار و باارزش به دست دهد.

دورنمایی از مراحل پیشرفته‌تر تمرین

هرچند بنا به دلایلی که پیش‌تر ذکر شد، این ضمیمه تمرینات تنها اشاره‌ای اجمالی به دستورالعمل، تمثیلات و بصیرت‌های تمرینات مقدماتی آگاهی (یعنی دربانی، دیده‌بانی و شهربانی) داشته است، اما پیش از اتمام آن اشاره‌ای به تمرینات مراحل آتی خواهم داشت تا دستکم مخاطبان دورنمایی از ادامه مسیر در ذهن داشته باشند.

همانگونه که اشاره شد، تمرینات پیشرفته‌تر از مرحله گلخانه‌ای (سکوت، تاریکی، خلوت و سکون) که در بخش اعظم تمرینات دوره مقدماتی حاکم بودند فراتر خواهند رفت. در نتیجه، سنت‌های شرقی‌ای که از آنها بهره برده‌ام از سنت‌های هندی-برمه‌ای-تایلندی بودایی به سنت‌های شرقی‌تر و فعالانه‌تر گذر می‌کنند. در چین این سنت‌های تمرینی با حرکات رزمی و در ژاپن با روش‌هایی مانند ذاذن یا حتی با تکنیک‌های جنگی سامورایی پیوند خورده‌اند. به همین دلیل در مراحل بعدی تمرینات آمیزه‌ای از تمرینات اولیه و تکنیک‌های مراقبه‌ای پیشرفته‌تر و تمرینات تنفسی (پارانایاما) و تکنیک‌های موسوم به رزمی، همچون تایچی، چی‌کنگ، کِنْدو و آیکیدو ارائه خواهد شد. بدین طریق وجه مبارزاتی فیزیکی تمرینات برجسته‌تر خواهند شد. من تمرینات سه‌گانه مرحله میانی را «ایستایی»، «پویایی» و «رهایی» نامیده‌ام و به روال معمول برای هر کدام چند تمثیل طراحی کرده‌ام. این دسته از تمرینات بیشتر تمریناتی هستند که با درک، مشاهده و به حرکت درآوردن نیروهای خود و جهان (یا آنچه به انرژی موسوم است) سروکار دارند که برای اجتناب از سوءفهم و دچار شدن به اصطلاح‌شناسی و استعمال ساده‌لوحانه روزمره، مبانی نظری آنها در سرفصلی مجزا با عنوان «نیروشناسی» صورتبندی شده‌اند. اما اگر ایده اصلی حاکم بر تمرینات مقدماتی را «پرورش آگاهی» بدانیم، ایده اصلی حاکم بر تمرینات میانی «پرورش قدرت و ظرفیت»

است. علاوه بر این‌ها تمرینات بعدی، همانگونه که از مطالعه تمرین گذار به ذهن متبادر می‌شود، پس از ملکه شدن برای سوژه، در تمام شتون زندگی روزمره او قابل اعمال و موثرند: در حین راه رفتن، غذا خوردن، حرف زدن، خوابیدن و غیره. با این وصف، در آنجا از هر چهار شرایط گلخانه‌ای سکون، سکوت، تاریکی و خلوت فراروی می‌شود و تمرین در مراحل پیشرفته در «حرکت»، «سروصدا»، «روشنای روز» و «در جمع» انجام می‌گیرد. البته به این شرط که سوژه در حین زیست و عمل، در درون خود به سطحی از سکوت، سکون، آگاهی، پذیرش تنهایی در مقام تکیه‌گاه عملش رسیده باشد. از این طریق است که در این تمرینات شاید سوژه بتواند در عرصه عمومی و همراه با بیناسوژگانیت هم‌پروبلماتیکش، قابلیت‌های فیزیکی و ذهنی لازم جهت زیستن مبارزه را بیابد.

ج. تمرینات آمادگی: ترس زدایی، تاب آوری، تنهایی

مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا

«بمیرید، پیش از آنکه بمیرید»

(حدیثی جعلی منسوب به پیامبر اسلام)

هرچند آگاهی از آمادگی جدا نیست و نوعی ارتباط متقابل برساننده میان آنها وجود دارد و پرورش یکی به پرورش دیگری منجر می‌شود، اما به دلایل تعلیمی، ما تمرینات آمادگی در سطح مقدماتی را که به شکل ضمیمه تمرین اصلی، بلافاصله بعد از آن انجام می‌شود، از تمرینات اصلی جدا کردیم. این تمرینات به طور کلی آمادگی فرد را برای اتخاذ تصمیم قاطعانه بر اساس آگاهی و آزادی افزایش می‌دهد. در این سطح مقدماتی، مسئله بر سر چگونگی مواجهه و عدم تسلیم در برابر موانع این قاطعیت است که بیش از همه خود را در ترس از «از دست دادن» نشان می‌دهد: در این معنا آمادگی، یعنی توانایی مهار آگاهانه میل به چسبیدن به چیزهای از حیث ارزش شناختی خنثی (یا به تعبیر رواقیان، بلامرجح). تمرینات آمادگی در سطح مقدماتی صرفاً به تصور روشنند فقدان ابژه‌های چسبندگی و مواجهه ذهنی با این فقدان می‌پردازد. در سطوح پیشرفته‌تر البته این تجربه از سطح تصور ذهنی فراتر خواهد رفت و نتایج عمیق‌تر و تجربیاتی ژرف‌تر را به همراه خواهد داشت که البته سوژه برای انجام آنها نیز نیازمند ظرفیت و توان ذهنی و بدنی بسیار بالایی است. این تمرینات در این سطح متناظر با ابژه‌های پنج‌گانه چسبیدن سوژه، به پنج

تمرین تقسیم می‌شود: آمادگی برای مرگِ خود، آمادگی برای مرگِ عزیزان، آمادگی برای از دست دادنِ دارایی‌ها و اموال، آمادگی برای از دست دادنِ کارایی (اعضای بدن-سلامتی)، آمادگی برای از دست رفتن اعتبار، آبرو و منزلت اجتماعی. علاوه بر پنج تمرین فوق، دو تمرین کلی که به نوعی با تمام اینها همپوشان است: آمادگی برای دردکشیدن، آمادگی برای لذت نبردن.

پیش از ورود به خود تمرین‌های آمادگی لازم است به این نکته اشاره شود که آماده شدن برای از دست دادن، ابدأً به معنای ارزش بخشیدن به نفی عینی آنها نیست. مسئله بر سر اجتناب از تاثیر منفی اعتیادآور این تعلقات (یا همان حرص) در آگاهی، آمادگی و قاطعیت سوژه است. مشکل آنجاست که فرد تصمیمی را از حیث سیاسی یا اخلاقی موجه می‌داند، اما به دلیل اجتناب از «از دست دادن» ابژه مورد تملکش (خواه ثروت باشد، خواه جایگاه اجتماعی، خواه حتی جاننش)، نتواند آن را قاطعانه به انجام رساند. نام این فرایند «چسبیدن ناموجه» است. همچنین فارغ از اثرگذاری بر وضعیت تصمیم، در موارد بسیاری خود ترس از «از دست دادن» بدل به موتور پیشران زندگی می‌شود و این ترس را بر تمام شئون حیات فرد مسلط می‌سازد: این اساسِ محافظه‌کاری غیرموجه است؛ تا جایی که در سطح عرفی، زندگی افراد چیزی نیست جز تجربه این ترس و اطاعت از آن. پس زمانی که برای مثال، در تمرین نخست، بر آمادگی فرد برای مرگ تاکید می‌شود، نه به معنای بی‌ارزش بودن زندگی (چنانچه این نظام تمثیلات زیستن سوژه را یگانه منبع ارزش می‌داند و مدعی است بیش از هر نظام تمثیلاتِ دیگر، زیستن را ارزش بخشیده است)، بلکه به معنای پرورش آمادگی فرد است اولاً برای مواجهه‌ای شجاعانه با پروبلماتیک مرگ و ثانیاً برای تسلیم نشدن به حیاتی ناموجه و در اسارت، به بهانه ناتوانی در رها کردن و هزینه دادن. بر عکس، تنها با آماده بودن/شدن در برابر مرگ است که زندگی معنا و شان خود را می‌یابد. نکته اینجاست که نیروهای بیرونی (از

یک فرد متعین بدخواه تا یک نظام سیاسی تا به طور کلی، دست «تقدیر»، در مقام عنوانی تقلیل‌گرایانه برای نامیدن روند تاثیر و تاثیر نیروهای هستی‌شناختی (بیشمار) هر لحظه می‌توانند هر کدام از این ابژه‌های چسبیده‌شده را از سوژه سلب کنند. این را البته اکثر مردم هم تصدیق می‌کنند که هر لحظه ممکن است هر کدام از اینها از سوژه سلب شود: مرگ فرد یا عزیزانش فرابرسد، اموال فرد تصاحب یا نابود شود، اعتبار فرد، به درست یا غلط، خدشه‌دار شود، بدن و سلامتی فرد تخریب شود، از لذت‌های بسیار محروم شود یا به درد دچار شود. اما تا آنجا که سوژه یک سوژه مبارز است، و تا آنجا که آماده و آگاه و آزاد است، هیچ نیرویی نمی‌تواند آگاهی او به بدن، عواطف و فکرش را، و مهمتر از همه آزادی‌اش را، از او بگیرد. هیچ نیرویی نمی‌تواند او را از زیستن معنادارش محروم سازد، حتی اگر به زندگی‌اش پایان دهد.

۱. آمادگی برای مرگ

سوژه باید پیش از هر چیز تکلیفش را با امکان همواره حاضر مرگ خودش روشن کند. این روشن شدن تکلیف به معنای شناخت قطعی حقیقت مرگ یا حتی تلاش برای شناخت زندگی پس از مرگ نیست. اولاً ما هیچ تجربه‌ای از مرگ نداریم. به تعبیر اپیکوروس، «آنجا که مرگ هست من نیستم و آنجا که من هستم، مرگ نیست». هر آنچه تا کنون درباره مرگ شنیده‌ایم و می‌دانیم، تجربه ما از مردن دیگران بوده است، یعنی نه مرگ آنگونه که آنها تجربه کرده‌اند، بلکه مرگ آنها آنگونه که ما تجربه‌اش کرده‌ایم: در حد نوعی فقدان یا در عینی‌ترین حالت، تجربه مشاهده تجزیه شدن بدن. برخی مواقع افرادی که تجربه‌ای نزدیک به مرگ داشته‌اند، پس از بهبود، خاطرات و ماجراهایی از تجربه مرگ را برای ما بازگو کرده‌اند. این قصه‌ها عمدتاً نه تنها کمکی به فهم ما از مرگ نمی‌کنند بلکه عملاً بر ضد آگاهی به مرگ کار می‌کنند: اولاً به دلیل تشبث روایات و اختلافات گسترده (البته می‌شود با جمع کردن چند روایت مشابه در یک مجلد این توهم را به خلق‌الله داد که واقعا تجربه‌ای

مشترک در کار بوده است: مانند تونل نور و مابقی موهومات؛ ثانیاً به دلیل اینکه آن قصه‌های به تعبیری ایدئالیستی، ناشی از تصورات ذهنی‌ای بوده‌اند که ریشه آنها بیش از خود مرگ (یا پس از مرگ)، برآمده از اسطوره‌ها و کهن‌الگوهای ذهنی و فرهنگی افراد است و به بهانه آن تجربه تهدیدآمیز یا برخی رویدادهای بیولوژیک در بدن و ذهن فرد، به شکل این روایت مشخص مجال ظهور یافته است. می‌توان این امر را مثلاً در تجربه فلان ماده توهم‌زا نیز مشاهده کرد که علی‌رغم بستر مشترک تاثیرات، هر کس بنا به قالب‌های ذهنی و باور خود، توهم خودش را خلق می‌کند. پس اگر چند انسان با فلان باور مشترک درباره جهان پس از مرگ و یا با بهمان ساختار جسمی-ذهنی مشابه، یک قصه مشترک را از تجربه نزدیک به مرگشان روایت کردند، هیچ تاییدی برای صحت روایت مذکور حاصل نمی‌شود. ثالثاً، واقعاً خود عبارت «تجربه نزدیک به مرگ» نیز بی‌معناست. مرگ مغاک است. تجربه نزدیک و دور به آن چندان فرقی با هم ندارند. فرد نمرده است، اما اینکه علایم حیاتی‌اش به علایم حیاتی فرد مرده نزدیک شده، چه ارتباطی با تجربه مرگ دارد؟ مرگ برگشت‌ناپذیر است و البته تجربه‌ناپذیر، زیرا شرط تجربه همراهی حواس و ذهن است، و مرگ به واسطه فروپاشی این همراهی، در نتیجه، اضمحلال ذهن و حواس، محقق می‌شود.

با این همه، علی‌رغم اینکه هیچ تجربه و تصور موثقی از مرگ وجود ندارد، ماجراها و قصه‌های بسیاری حول مرگ شکل گرفته است که البته بخشی به واسطه میل انسان به جاودانگی و خلق توهم نفس‌ماندگار، بخشی به دلیل کنجکاوی برآمده از ترس، و بخش عمده‌ای نیز به دلایل دینی-اقتصادی-سیاسی سرکسسه کردن خلق‌الله و حفظ نوعی تهدید دائمی برای باج‌گیری، به واسطه مدیریت حیات و وعده مجازات پس از مرگ بوده است. البته در همین جا لازم است در برابر رویکرد علم‌گرایانه‌ای نیز موضع گرفت که گویی دقیقاً می‌داند مرگ چیست و آن را صرفاً به

از بین رفتن زیست بیولوژیک تقلیل می‌دهد. آنها حتی خود زندگی را هم نمی‌توانند توضیح دهند، چه رسد به مرگ. آنها فراموش کرده‌اند که انسان آگاه، انسانی است همواره در معرض حیرت. من اینجا بنا ندارم وارد این مباحث شوم، بلکه همان موضعی را اتخاذ می‌کنم که تاکنون کرده‌ام: یعنی در یک کلام، من نمی‌دانم مرگ چیست و نمی‌دانم پس از آن چه اتفاقی می‌افتد. بنا به نظام تمثیلات خودم (که طرحی ابتدایی از آن را در فصل «مرگ» از کتاب پرتاب‌های فلسفه ارائه داده‌ام) مفروض می‌گیرم که چیزی به نام حیات پس از مرگ وجود ندارد، بدن تجزیه می‌شود و «من» در مقام یک پیوستار موقت اعتباری دود می‌شود و به هوا می‌رود، اما از خود این روایت هم مطمئن نیستم. فقط یک چیز را با اطمینان بیشتری می‌دانم و آن اینکه: تمام قصه‌ها درباره مرگ نیز، از آنجا که چیزی جز قصه نیستند، تنها نتیجه خلاقیت روایت‌گری انسان‌های قصه‌گوست. به بیان دیگر، من نمی‌دانم مرگ چیست، اما می‌دانم که کس دیگری هم نمی‌داند، یعنی هیچ کس دیگری هم نمی‌تواند روایتش را برای من موجه سازد. پس اثبات نادانی دیگران در این خصوص مبتنی بر این نیست که مثلاً حقیقت نزد من است و هر سخن دیگری ناحق است، بلکه مسئله بر سر این است که دیگران نیز همچون من هیچ امکانی برای شناخت و در نتیجه، هیچ توجیهی در سندیت قصه‌هایشان ندارند.

اما فارغ از مباحث فوق و مناقشات بی‌پایان حول آن، آنچه اهمیت دارد نه مرگ بلکه زندگی است؛ یعنی مهم اتفاقی نیست که بناست بعد از مرگ بیفتد (که مطلقاً نمی‌دانیم چیست)، بلکه تاثیر این اتفاق بر زندگی ماست: یعنی ترس از مرگ؛ ترسی که نه تنها در لحظه مرگ، بلکه در هر لحظه در تمام زندگی حضور دارد و بر تمام خصوصیات رفتاری و اخلاقی ما سایه افکنده است و سال‌هاست (از تولد سوژه، حتی از شکل‌گیری انسان) تصمیمات و رفتارهای ما را با اضطراب همراه کرده است. رفتار ما در قبال بیماری همه‌گیر اخیر در سطح سیاره خود بهترین شاهد

است بر این مدعا. راهکار رایج در برابر این ترس همواره تلاش برای تقویت فیزیکی سوژه با هدف به تعویق انداختن مرگ بوده است. در این خصوص البته سه سیرن یا فرشته دلربای مشهور، یعنی تغذیه، بهداشت و ورزش، مدعی خدمت به خدای واحد سلامتی، سکندارِ رفع و رجوع کردن این ترس شده‌اند. موعظه‌های ریزودرشت درباره «زندگی سالم» یکی پس از دیگری از رسانه‌های جمعی نازل می‌شوند و خلق‌الله بی‌خبر را وعده طول عمر و مرگ بی‌دردسر می‌دهند. این ماجرا از میل خودشیفته‌وار سوژه به حیات جاودان، در مقام یکی از عوامل اصلی خلق افسانه‌ها درباره حیات پس از مرگ، سوءاستفاده می‌کند و نتیجه آن است که می‌بینیم. جوامعی که در عین تعهد به مناسک آیینی این سه فرشته، که به ترتیب خود را در سه شعار «رژیم غذایی سالم»، «زندگی سالم» و «بدن سالم» بازنمایی می‌کردند، بیش از پیش یا به احساس خودبیمارپنداری، خودچاق/لاغرپنداری و عذاب وجدان ناشی از شکستن توبه در رژیم غذایی و در نهایت عذاب وجدان ناشی از تبلی و تن‌آسایی دچارند، یا در صورت فائق آمدن بر این احساس، به توهمی از موفقیت و سلامت حاصل از خود-بدن‌شیفتگی کاریکاتورگون گرفتارند. بررسی ابعاد مختلف این پدیده البته نیازمند بحثی مستقل است.

به هر ترتیب، از مرگ‌گریزی نیست، اما راه ما برای مواجهه با این ترس، نه به تعویق انداختن، نه حتی نفی مرگ (و بیان افسانه‌هایی راجع به عمر جاودان، زندگی‌های بعدی، کاروانسرا بودن این جهان یا «چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم»)، بلکه برعکس، پذیرش این واقعیت و کاملاً آماده بودن برای نابودی احتمالی سوژه است: «آمادگی برای مرگ»، بی‌هیچ پناهی و بی‌هیچ آینده‌ای. بنا به موضع ما، این آمادگی و پذیرش، نه تنها فرد را منفعل و افسرده نمی‌کند، بلکه برعکس، موجب درک گذرا بودن زندگی، قدردانی هر لحظه و در نهایت، جایگزین کردن «زیستن کیفی شجاعانه و شورمندانه» به جای «زندگی کمتی ترس‌خورده و محافظه‌کارانه»

تمرینات تقویت سوژه

می‌شود. هر لحظه باید برای مرگ آماده بود. هر لحظه باید به خود یادآوری کرد که مرگ دقیقاً همین اکنون ممکن است فرابرسد. اگر این یادآوری فرد را دچار تشویش و دلهره ساخت، که عمدتاً هم چنین نتیجه‌ای دارد، نشان‌دهنده آن است که سوژه به واسطه نادانی و ناآمادگی هنوز بسیار ضعیف است. به واسطه پذیرش و آمادگی کامل در برابر مرگ است که می‌توان زندگی را فعالانه زیست و هر لحظه از آن را مغتنم شمرد و معنا بخشید. همچنین می‌توان از خود نیروی نیهیلیسم برای غلبه بر بزرگترین ترس‌مان بهره گرفت. این امر البته نیازمند این است که انسان هم‌زمان خود را «بزرگ و کوچک» بداند. سوژه هم‌زمان که بزرگ مطلق است کوچک مطلق نیز هست. پرسش از کدام غلط است. پرسش باید این باشد که «چگونه هم‌زمان هردو؟» امکان اخلاق و سیاست از بطن همین هم‌زمانی سربرمی‌آورد. بدون این هم‌زمانی، اخلاق و سیاست یا بی‌معنا می‌شوند یا احمقانه، و در هر دو صورت شکست‌خورده. اتفاقاً کسی می‌تواند دست به عمل رادیکال بزند که هم‌زمان خود را بزرگ مطلق و کوچک مطلق بپندارد: از یک سو، برای انگیزه یافتن و درک تأثیرات، تجلی‌ای از یک کل نامتناهی، با اثرگذاری و رسالتی نامتناهی (بزرگ مطلق)، و از سوی دیگر، برای فداکاری و از دست دادن، یک امر تکین و تنها و محدود و متناهی و قابل اغماض (کوچک مطلق).

اگر سوژه هدفی می‌سازد باید خود را بزرگ بپندارد و هدف را جدی و تمام وجودش را به آن اختصاص دهد. اما هم‌زمان بداند که خودش در میان این میلیاردها انسان، در میان این بی‌شمار جانداران، در میان این سیارات بی‌شمار، در میان عظمت کائنات هیچ نیست و اگر شکست هم بخورد، چیز خاصی از دست نداده، چون اصلاً از ابتدا چیزی نداشته و ندارد. برخی رویکردها (مانند رویکردهای فردگرایانه غالب) بر اولی و برخی (مانند رویکردهای عرفانی) بر دومی تأکید می‌کنند و هر دو از این حیث یک‌جانبه و ناپسندیده‌اند. مسئله این است که «چگونه هم‌زمان هردو؟». چگونه

همزمان که یک چشم به جزئیات سنگِ کوچکِ پیش پایمان نگاه می‌کند، چشمی دیگر به عظمتِ آسمان پرستاره بنگرد.

این قناعت و بلندپروازیِ همزمان سوژه را در برابر هر هجومی روئین‌تن می‌سازد. او می‌داند که باید در میانه نبرد به نحوی بجنگد که گویی نه تنها خودش، نه تنها نسلش، بلکه کل تاریخ به نتیجه این نبرد بستگی دارد (و می‌دانیم که دارد)، اما در همان حال، بی‌آنکه انگیزه‌اش کاهش یابد، بداند که اگر شکست بخورد چیزی از دست نداده است، چرا که به واسطه غلبه نیهیلیسم اصلاً از ابتدا چیزی در اختیار نداشته که از دست بدهد (و می‌دانیم که نداشته است). بدین نحو سوژه می‌تواند، آگاهانه و شجاعانه، نقطه قوت دشمن (یعنی nihil) را از آن خود سازد و از آن در جهت تقویت خود بهره ببرد: جدیت بدون عصبیت. این امر را می‌توان به خود زندگی نیز تعمیم داد. زندگی همه آن چیزی است که دارم، پس باید آن را جدی بگیرم، آن را تلف نکنم، آن را تسلیم نکنم، آن را تکیه‌گاهی برای مبارزه‌ام قرار بدهم. اما فراموش نکنم اگر لحظه‌ای بعد زنده نبودم، هیچ اتفاق خاصی نمی‌افتد. جهان بدون من به مسیرش ادامه می‌دهد. حتی اگر بزرگترین تأثیرات را هم بر اطرافیانم بگذارم، چند صباحی دیگر تمام افرادی که می‌شناختمشان نیز خواهند مرد، چندی بعد احتمالاً کل بشریت منقرض خواهد شد و حرکت سیارات و کهکشان‌ها ادامه خواهند یافت. تا کجا؟ نمی‌دانیم، هیچکس نمی‌داند و اصلاً ربطی به ما ندارد. معناداری و ارزش اعمال ما مبتنی بر نتیجه آنها در آینده نیست. ما بناست به همین زندگی‌مان در خود زیستنش معنا ببخشیم: چه یک لحظه بعد پایان یابد، چه پنجاه سال بعد. باید به نحوی زندگی کرد که طول عمر کمی زندگی برای سوژه هیچ تفاوتی نداشته باشد و هر لحظه کاری را انجام دهد که باید. پس آمادگی برای مرگ به معنای استقبال از مرگ نیست، بلکه به معنای از عاملیت انداختن ترس از مرگ

تمرینات تقویت سوژه

است در محتوای تصمیم سوژه. ترسی که امروز دیگر بیش از آنکه به سادگی بیولوژیک و حیوانی باشد، با پیچیدگی تمام مقوله‌ای تمدنی و فرهنگی است.

اگر بخواهم مثالی بزنم می‌توانم آن را، همچون ماهاسی سایادو، با آمادگی برای امتحان مقایسه کنم. دانشجوی ناآماده، دانشجوی شب امتحان است. او که در طول ترم بی‌فید و بی‌خیال در جهلی سرخوشانه به سر می‌برده و همواره مواجهه با امتحان را به تعویق انداخته، به ناگاه در شب امتحان دچار هول و هراس می‌شود و تمام تلاشش را، به نحوی عمدتاً ناکارآمد، معطوف به مطالعه و فهم مطالب می‌کند. دانشجوی آماده، دانشجویی است که از روز نخست آماده است. برای او هر لحظه روز امتحان است. او در شب امتحان هیچ نگرانی‌ای ندارد. البته من می‌توانم این تمثیل را فراتر ببرم: زیرا زمان شب امتحان از ابتدای ترم مشخص است و نمی‌توان آن را با وقوع نامنظرة مرگ متناظر دانست. شاید وضعیت آمادگی برای مرگ را بیشتر بتوان مشابه کوئیز کلاسی بدون اطلاع قبلی دانست. «دانشجوی شب امتحانی»، دقیقاً در همان لحظه که استادش بی‌آنکه از پیش خبر داده باشد، اعلام می‌کند که «همین اکنون: امتحان»، چه حالی دارد؟ او چنان مشوش می‌شود که حتی آنچه می‌داند را نیز به خاطر نمی‌آورد. این مشابه وضعیت فردی است که یکباره با مرگ مواجه می‌شود. دیگر حتی «شب امتحان» ای هم برای مطالعه و آمادگی در پیش ندارد. دیگر هیچ ترفند متقلبانه‌ای را نمی‌تواند به کار بندد. او دچار تشویش می‌شود و اتفاقاً دقیقاً در همان لحظه که باید «آخرین تجربه زندگی» را آگاهانه تجربه کند، به واسطه آماده نبودنش، چنان ناآگاه و ترس خورده است که حتی همین لحظه آخر را در فلاکت سپری می‌کند. سوژه مبارز، همچون دانشجوی کوشا و خلاق، همواره و هر لحظه آماده و مترصد است. اهمیتی ندارد که چه زمانی وقتش فرامی‌رسد: مرگ هیچگاه او را غافلگیر نمی‌کند. مسئله این نیست که او از عهده امتحان به خوبی برمی‌آید، بلکه مسئله اصلی این است که او هیچگاه در خصوص امتحان،

زمانش و شیوه برگزاری اش، نگران و مضطرب نمی‌شود؛ چراکه او همواره حاضر و آماده است.

دستورالعمل

پس از پایان اولین تمرین روزانه تقویت سوژه (دیدهبانی یا شهربانی)، آنگاه که چشم‌ها را بسته نگه داشتی و آرام نشسته‌ای، چند لحظه‌ای از خود بپرس: اگر دقیقاً در همین لحظه مرگم فرارسد، تا چه حد آماده‌ام؟ مهم نیست چه کارهای نیمه‌کاره‌ای داری، مهم نیست دغدغه چه چیزها یا افرادی را داری، مهم نیست در چه شرایط کاری، مالی یا عاطفی‌ای هستی. هدف این است که هرگاه که این سوال را پرسیدی، میزان آمادگی‌ات را بسنجی: هیچ کاری هیچ‌گاه تمام نمی‌شود، به ویژه خود مبارزه. آمادگی با تعهد به مسئولیت منافات ندارد. همه چیز همواره نیمه‌تمام است و تو می‌دانی که روزی در میانه کارهایی نیمه‌تمام زندگی را بدرود خواهی گفت. به تمام مسئولیت‌هایی که در زندگی پذیرفته‌ای متعهد باش، اما همواره آماده رفتن باش: بی‌هیچ حسرت یا نارضایتی‌ای. اگر در پاسخ به این پرسش آماده نبودی، بی‌آنکه به عواطف سرکوفت‌زننده و تضعیف‌کننده‌ات مجال بدهی، به دلایل عدم آمادگی‌ات توجه کن: آیا تعهد به مسئولیت است یا ترس از «از دست دادن»؟ اگر دلبستگی به داشته‌ها و متعلقات است، به آنها بیاندهش؟ آیا واقعا به آنها وابسته‌ای؟ این وابستگی چگونه است؟ مانند وابستگی کودک به اسباب‌بازی‌هایش؟ آیا واقعا به آنها نیاز داری؟ مگر نه اینکه خواه ناخواه این تمرین از حالت مانور خارج می‌شود و زمان رفتن فرامی‌رسد. اما اگر دلیل عدم آمادگی‌ات، نه وابستگی به متعلقات، بلکه تعهد به مسئولیت است، این تعهدات چیستند؟ تعهدات کاری؟ تعهدات مالی؟ تعهدات عاطفی؟ تعهدات خانوادگی؟ تعهدات به مبارزه؟ به همه پایبند باش، اما

تمرینات تقویت سوژه

این پایبندی نباید آمادگی‌ات را مختل سازد: بیش از همه و هرکس، به خودت و زیستت متعهد باش و این اوج آمادگی است برای مرگ.

به لحظه مرگت پیانندیش. فرض کن به یکباره بدون اینکه بدانی یا بخواهی، مانند یک عطسه، چیزی فرابرسد و کل بدنت را در برگیرد و سپس تمام. در آن لحظه چه چیزی برایت اهمیت دارد؟ واکنش دیگران؟ وضعیت بدنت؟ بدون قصه‌سرایی درباره‌ی حیات پس از مرگ، به همین جهان بدون حضور خودت فکر کن. کارهایی که برایت بسیار مهم بودند به مرور فراموش می‌شوند. عزیزانت که مرگت را بسیار دردناک یافته‌اند، مدتی بعد فراموش‌ات می‌کنند. شاید سالی یک بار برایت مراسمی گرفته شود، بعدها حتی آن هم فراموش می‌شود. شاید تصویرت چند صباحی در خانه‌ای بر دیواری کنار سایر مردگان باشد، بعدها حتی همان هم ناپدید می‌شود. خود عزیزانت هم فروخواهند پاشید. دیگر اصلاً چه اهمیتی دارد؟

هر روز میثاقت را تازه کن: «آیا آماده‌ای همین اکنون؟» مشاهده کن چه زمانی به این پاسخ می‌رسی: «آری! با تمام وجود». حتی زمانی که دچار تصور آمادگی کاملی، باز هم روی احساسات متمرکز باش، آیا کاملاً پذیرا هستی؟ هر جا که ترس یا نگرانی‌ای یافتی به آنها توجه کن. مواجهه‌ات با آنها و رفع ترس و حسرت گام بعدی تمرینات خواهد بود. فراموش نکن تنها در صورتی کاملاً می‌توانی آماده‌ی زیستن باشی که کاملاً برای مرگ آماده باشی. پس از اینکه تمرین را انجام دادی چشمانت را بگشا. هنوز یک روز دیگر فرصت داری، یا شاید یک ساعت، یا شاید یک لحظه. چه باک؟ زمان این تمرین ممکن است یک یا چند دقیقه به طول بیانجامد. اکنون پس از انجام یک تمرین کامل تقویت سوژه و پس از تمرین آگاهی، بهترین زمان است برای مواجهه با پرسش آمادگی برای مرگ خودت.

جمله‌ای در ادامه یادداشت‌های روزانه‌ات، ذیل عنوان «تمرین آمادگی برای مرگ» یادداشت کن.

علاوه بر نوبت اصلی تمرین، شب در بستر، دقیقاً پیش از خواب نیز همین تمرین را تکرار کن. در حال درازکش، توجهات چند لحظه‌ای به دم و بازدم و سنگینی بدنت باشد و سپس از خود بپرس اگر اکنون که چشمانم را بستم و به خواب رفتم، دیگر آنها را نگشایم چه؟ آیا آماده‌ام؟ اگر پاسخم آری است، باید بازهم خودم را به چالش بکشم: «واقعاً آری؟ آیا کاملاً آماده‌ای؟» اگر پاسخم خیر است، باید بپرسم چرا؟ مدتی کوتاه به دلایلم بیاندیشم و سپس رهایشان کنم. به دم و بازدم توجه کنم تا به آرامی به خواب بروم. اگر فردا صبح چشم گشودم، می‌دانم که فرصتی دیگر دارم و البته مسئولیت‌هایی دیگر. به محض بیدار شدن به این دقت می‌کنم: «مبارزه ادامه دارد».

۲. آمادگی برای «از دست دادن»

هر آنچه داری را ممکن است هر لحظه از دست بدهی. آیا برای آن لحظه آماده‌ای؟ یا چنان ناآماده‌ای که حتی تصور کردنش ترس به جانت می‌اندازد؟ این ناآماده بودن دو آفت مهم دارد: یکی اینکه ترسی ایجاد می‌کند که در تمام زندگی بر ذهن و روانت غلبه دارد: ترس از «از دست دادن». این ترس چنان فراگیر است که حتی در خرافات عامیانه، تصور کردن یا تخیل کردن این فقدان را خطرناک و مذموم (ذیل عناوین مضحکی همچون «نفوس بد» یا «دادن علامت منفی به کائنات» و غیره) می‌دانند. دیگر اینکه این ترس در بزنگاه‌های تصمیم‌گیری به راحتی ممکن است تو را از تصمیمی که درست می‌دانی منصرف کند و به سوژه‌های منفعل و محافظه‌کار بدلت سازد. این عدم آمادگی همچنین تصویری موهوم از مالکیت را در خود دارد: مالکیت جاودان را. حال آنکه هیچ مالکیتی جاودان و ذاتی نیست، به این دلیل ساده

تمرینات تقویت سوژه

که سلب‌شدنی است. آن هم سلب‌شدنی که همه می‌دانیم دیر یا زود فرامی‌رسد. اینجا آماده نبودن به معنای آگاه نبودن است: علاقه مردم به متعلقاتشان، مانند کارمند بانکی است که از حجم بسته‌های اسکناس در دستش یا در کشوی میز سرخوش است و فراموش می‌کند که او مالک هیچکدام نیست و به زودی باید همه را از دست بدهد. آن کسی از «از دست دادن» نمی‌هراسد، که از ابتدا می‌داند چیزی در دست ندارد. آن کسی که می‌داند «هیچ» ندارد، چیزی هم برای از دست دادن ندارد، پس دیگر ترسی از «از دست دادن» ندارد. آگاهی از این حقیقت شرط آمادگی است. و تمرین این آگاهی، تمرین آمادگی است. ما در مراحل پیشرفته‌تر، ابعاد موثرتر و البته دشوارتری از این تمرین را طرح خواهیم کرد، اما در این مقطع از تمرینات مقدماتی ما صرفاً با آگاهی به «از دست دادن» و تذکار آن است که آمادگی را پرورش می‌دهیم.

دستورالعمل

لیستی با چهار ستون و چهار ردیف تهیه کنید. ستون‌ها به ترتیب مربوط است به «عزیزان»، «اموال و دارایی‌ها»، «کارایی، بدن و سلامتی» و «اعتبار، آبرو و منزلت». در ردیف‌ها خودتان به ترتیب چهار چیزی را ذکر کنید که بیش از همه به آنها وابسته و علاقه‌مندید و فقدان آنها را دشوار می‌یابید. مثلاً در ستون عزیزان، احتمالاً از میان پدر، مادر، خانواده و دوستان؛ نام چهار نفر را بنویسید. در ستون دوم، احتمالاً پول، خانه، ماشین، شغل و غیره. در ستون سوم و چهارم، چهار اتفاقی را که برایتان بیش از همه دردناک‌اند: در ستون سوم برای مثال، فلج شدن کامل، به زندان افتادن، از دست دادن توان تکلم و امثالهم و در ستون چهارم، برای مثال، آبروریزی و رسوایی اخلاقی نزد خانواده و مردم، آشکار شدن فلان رفتار خلاف‌تان نزد همگان، آشکار شدن رازها و دروغ‌هایتان و امثالهم. عجله نکنید و اگر خانه‌ای

خالی ماند، برای پر کردنش فرصت بدهید. همچنین سعی کنید هر عنوان دقیق و مشخص باشد. اگر غیر از دسته‌بندی‌های فوق، یک یا دو مورد چیزهایی به ذهنتان رسیدند که واقعاً از دست دادنشان برایتان سخت است، آنها را هم اضافه کنید. حال شما جدولی با دستکم شانزده خانه دارید. می‌خواهیم امکان انتخاب تصادفی را فراهم آوریم. ساده‌ترین پیشنهاد استفاده از قیچی و جدا کردن هر خانه است (اگر راه دیگری را ترجیح می‌دهید آن را انجام دهید). آنگاه تمام خانه‌های جداشده را تا کرده و درون کاسه یا سبد کوچکی بیاندازید (مانند زمانی که مثلاً می‌خواهید قرعه‌کشی کنید). این سبد همواره در تمرین کنار شماست. پس از انجام تمرین اصلی و پیش از انجام تمرین روزانه ضمیمه آمادگی برای مرگ، به سراغ این سبد بروید و هر روز تنها یک برگه تاشده را بردارید. قبل از باز کردن آن خود را آماده کنید. فرض کنید که واقعاً همین الان خبری خواهید شنید درباره آن موضوع. اگر نام یکی از عزیزانتان بیرون آمده، فرض کنید همین الان خبر مرگش را به شما داده‌اند. اگر نام یکی از دارایی‌هایتان آمد، فرض کنید همین الان به شما اطلاع داده‌اند که به فلان دلیل اداری یا مالی یا حادثه دیگر آن چیز را به کلی از دست داده‌اید. در مورد ستون سوم و چهارم، دچار شدن خودتان به آن وضعیت رنج‌آور را تصور کنید. سعی کنید تمام ابعاد را بسنجید. واکنش خودتان را. واکنش دیگران را. اتفاقات بعدی را. شاید اشکی از گوشه چشمتان سرازیر شود. شاید عصبانی شوید. هیچ اشکالی ندارد، مهم این است که خود را و عواطفتان را رصد کنید. این شیوه قرعه‌کشی نیز تا حدی با تصادفی بودن رویدادها متناظر است. برگه خارج‌شده را به داخل سبد بازنگردانید. بعد بلافاصله تمرین آگاهی از مرگ را انجام دهید. آیا در بسیاری موارد، بعد از رخ دادن واقعه‌ای رنج‌آور، خود مرگ بهترین تسلی نیست؟ پس از انجام تمرین کامل آمادگی برای مرگ، یادداشت‌های هر دو تمرین ضمیمه را بنویسید. تکرار این تمرین آمادگی شما را برای از دست دادن افزایش می‌دهد، به این معنا که اولاً به مرور درخواهید یافت که «از دست دادن» آنقدرها که تصور

تمرینات تقویت سوژه

می‌کردید دشوار و غیرقابل تحمل نیست، ثانیاً امکان غافلگیر شدن را کم می‌کند و امکان واکنش آگاهانه شما به احتمال وقوع هر یک از این رویدادها را افزایش می‌دهد و فراموش نکنید که چه بخواهید چه نخواهید، همه آنچه دارید را از دست خواهید داد. هر دو هفته یک بار جدول تازه‌ای تهیه کنید که می‌تواند با جدول قبلی اشتراک داشته باشد و سبد را مجدداً خالی و پر کنید.

۳. تمرین تنهایی خودساخته: سطح مقدماتی

تمرین مقدماتی تنهایی یا خلوت یک‌روزه (یا سه‌روزه) خودساخته، به طور خلاصه، تجربه کمینه‌سازی سرگرمی در طول یک روز (یا سه روز) است. لذا هرگونه ارتباط با دیگران از شب قبل از تنهایی یک‌روزه تا صبح فردای آن منقطع و تلفن همراه هم در همین محدوده زمانی از دسترس فرد خارج می‌شود. در نتیجه، تنهایی با انجام یک تمرین آغازین پیش از رفتن به بستر خواب در شب قبل آغاز شده و پس از بیدار شدن از خواب در روز بعد و انجام یک تمرین پایانی تمام می‌شود.

در طول روز اصلی تنهایی کلاً دو وعده غذایی صبحانه و نهار تناول می‌شود. پیشنهاد می‌شود، وعده نهار از روز قبل آماده شود و در طول روز تنهایی زمانی صرف آماده‌سازی آن نشود. هیچ فعالیت سرگرم‌کننده‌ای تا حد ممکن نباید انجام شود از قبیل هر شکلی از مطالعه، تماشای تلویزیون، فیلم و غیره و نیز مشاهده منظره، نقاشی، یا هر تصویر جذابی (دریچه حسی چشم‌ها) و نیز استماع موسیقی، سخنرانی، رادیو یا هر فایل صوتی دیگر (دریچه حسی گوش‌ها)، استشمام عمدی هرگونه رایحه جذاب مانند عطر، عود و غیره (دریچه حسی بینی)، و خوردن و نوشیدن هر خوراک یا نوشیدنی خوشمزه و جذاب و لذت بردن از چشیدن آن (دریچه حسی زبان). از همین‌رو بهتر است وعده غذایی صبحانه و نهار تا آنجا که ممکن است کم‌مزه، فاقد ادویه یا عناصر خوشمزه باشد. فراموش نکنیم که غذا در

این روز نه بناست لذت بخش باشد نه بناست فرد را بسیار سیر کند، فقط بناست گرسنگی را برطرف کند.

در این روز ابدأ هیچ برنامه خاصی وجود ندارد و فرد می‌تواند در فضایی که برای تنهایی‌اش برگزیده (اتاق، یا ترجیحاً تنها در خانه) بنشیند یا راه رود. اما مهم این است که میزان خواب نباید از دو وعده نیم ساعته در کل روز تنهایی بیشتر شود (در حقیقت نباید با خوابیدن زمان را کشت). می‌توان هر کدام از سه تمرین مقدماتی (دربانی، دیده‌بانی و شهربانی) را در نشست‌های حداکثر یک ساعته، به تعداد دلخواه، انجام داد (معمولاً ۶ تا ۸ نشست). اما بنا نیست حتی با تمرین کردن زمان را کشت. حرکت‌ها باید حتی‌الامکان آهسته باشد (هیچ عجله‌ای در کار نیست، چرا که فرد بنا نیست هیچ کار خاصی انجام دهد) و در حین حرکت، توجه باید همواره و تا حد ممکن به حس‌های ناشی از حرکت (به ویژه لامسه) باشد. مثلاً در هنگام راه رفتن از حس‌های کف پاها و حرکت زانو آگاه شویم. یا در هنگام خوردن باید به حرکت متناوب فک‌ها و دندان‌ها در جویدن غذا و به ویژه حرکت پیچیده چنگانه زبان در هل دادن غذا بین دندان‌ها، چک کردن میزان نرمی غذا، و فروبلیعدنش به سمت گلو توجه شود. پیشنهاد می‌شود یک بار در طول روز استحمام انجام شود، اما خود فرایند استحمام باید بسیار آهسته و با توجه به حس‌های هر لحظه در بدن، مانند گرما و سرمای آب، یا حرکت دست‌ها در بدن و لمس بدن، یا فشار آب و غیره، صورت پذیرد: در این صورت فرد به وضوح درخواهد یافت که استحمام می‌تواند به چه تمرکز عمیقی منجر شود. این دستورالعمل در مورد تمام فعالیت‌های روزانه دیگر نیز صادق است.

در خصوص تغذیه نیز، پس از نهار بهتر است که فرد هیچ غذای جامدی نخورد (به سبک راهبان تبتی) و مثلاً غروب یک شربت ساده بنوشد. اگر فرد تمایل زیادی

تمرینات تقویت سوژه

داشت یا احساس گرسنگی می‌کرد، می‌تواند غروب یک وعده بسیار ساده و مختصر (مانند چای و خرما) میل کند. اما مهم این است که خود گرسنگی را به مثابه یک احساس درونی (عاطفه) موضوع توجه قرار دهد. وضعیت غذایی بهینه آن است که بین آغاز تناول صبحانه و پایان تناول نهار دقیقاً شش ساعت فاصله باشد و در نتیجه، بعد از تناول نهار تا صبحانه روز بعد هیچ غذایی مصرف نشود: به بیان دیگر، ۱۸ ساعت روزه. اما همه اینها برای چیست؟

انجام چنین دستورالعملی، به نحوی فزاینده منجر به بروز احساسی می‌شود که همواره کوشیده‌ایم از آن بگریزیم: کلافگی و ملال. هدف اصلی تنهایی یک‌روزه در یک کلام مواجهه جدی‌تر با کلافگی روبه‌رشد و آزارنده از طریق مشاهده آگاهانه آن است. در خود تمرینات نیز سطحی از این مواجهه صورت می‌پذیرد، اما در اینجا به دلیل استمرار طولانی‌تر آن، هیولاهای درون را دقیق‌تر می‌توان مشاهده کرد. این دقیقاً برخلاف کاری است که «سرگرمی» در زندگی بشر انجام می‌دهد. به تعبیر آدورنو، «سرگرمی مشوق همان حس درماندگی و تسلیمی است که می‌کوشد تا از طریق سرگرمی خود را فراموش کند»^۱. هدف اصلی سرگرمی ممانعت از آگاهی و مواجهه با زیستن فرد است. در این معنا بخش اعظم فعالیت‌های روزانه ما با هدف فرار کردن انجام می‌شود. این فعالیت‌ها نه تنها شیوه‌های مشهور و بدنام فرار (مانند مسکرات و مخدرات)، بلکه حتی کارهای ممدوح و توصیه‌شده‌ای مانند استماع موسیقی، مشاهده فیلم و حتی مطالعه کتاب، راه رفتن و معاشرت با دیگران را در برمی‌گیرد. برخلاف دست آویختن به سرگرمی، هدف از تنهایی خودساخته یک‌روزه اولاً مواجهه‌ای بسیار ابتدایی با این کلافگی و ملال، ثانیاً پذیرش آن، و ثالثاً مشاهده و تجربه آن به‌تمامی است. اگر این جمله پاسکال را به یاد بیاوریم که

^۱ آدورنو، تودور و هورکهایمر، ماکس (۱۳۸۴)، «صنعت فرهنگ‌سازی»، در دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو، ص ۲۴۵.

«فلاکت انسان تنها از یک چیز ناشی می‌شود: اینکه نمی‌تواند آرام و تنها در یک اتاق بماند»، آنگاه ارزش تنهایی کلافه‌کننده یک‌روزه آشکارتر می‌شود. برخلاف تصور تبلیغاتی رایج مبنی بر فرار از شلوغی و دست‌یابی به آرامش در تنهایی، اگر فرد به کفایت آماده و آگاه و هشیار نباشد، تنهایی واقعی ترسناک‌تر و تحمل‌ناپذیرتر از هر عملی است: یکی از شواهد این مدعا این است که سلول انفرادی امروزه به عنوان یک روش شکنجه شناخته می‌شود.

بنابراین تجربه این تمرین یک‌روزه، بسته به شخصیت و توان هر فرد، سرشار از کلافگی، بی‌حوصلگی، بی‌قراری، کسالت، ملال و حتی بعضاً عصبانیت و خشم، و در لحظاتی افسردگی و اندوه شدید است. مهم این است که فرد تمام این احساسات را به محض وقوع مشاهده و معاینه کند، شدتشان را ارزیابی کند و به اوج رسیدن و فروخفتن‌شان را مشاهده کند. توجه به ماهیت ناپایدار عواطف در این مواقع دلگرم‌کننده است. فرد برای تاب آوردن دوره تنهایی (و اینجا تنها ما درباره یک خلوت آکواریومی یک‌روزه صحبت می‌کنیم و نه مثلاً خلوت‌های واقعی چند هفته‌ای یا حتی بلندمدت‌تر در یک فضای زیستی خاص)، دستکم در نخستین تجربه‌ها، می‌تواند به خود یادآوری کند که فعلاً تنها بناست یک روز، یک روز در میان این همه روز، به جای عادت همیشگی ذهنی-فرهنگی «فرار از ناراحتی و استقبال از خوشی»، بکوشد تا از ناراحتی نگریزد و از خوشی حریصانه استقبال نکند: یعنی در یک کلام بتواند «خود» را تاب آورد. مشاهده این احساسات رنج‌آور روی دیگر مشاهده خود حرص است: حرص به لذت بردن، حرص به فراموش کردن و عدم مواجهه با خود با توسل به سرگرمی، و مهمتر از همه، حرص به انجام هر فعالیتی برای فرار کردن از وضعیت ناخوشایند. به تعبیر پما چودرون، «هنگامی که به روشی «آزانده» تنها هستیم، در جستجوی چیزی هستیم که نجاتمان دهد؛ در جستجوی یک راه خروج‌ایم. به حالت دل‌آشوبی دچار می‌شویم که به آن تنهایی

می‌گوییم، و ذهن ما با خشم و برافروختگی می‌کوشد تا همنشینی پیدا کند که از ناامیدی نجات‌مان دهد»¹. اما اگر به سیاق مواجهه‌مان با نیهیلیسم در طول این کتاب، به جای فرار دریابیم که هیچ راه فراری وجود ندارد و فرد باید آن را در اوج آزارندگی‌اش تجربه کند، این کلافگی آزارنده مدخل ورود به تجربه عمیق وجودی و مواجهه با خود‌باشیدن یا زیستن فرد خواهد بود و تازه با پذیرش این تجربه است که خود‌تنهایی آزارندگی‌اش را وامی‌نهد و فضای وجودی تازه‌ای برای فرد گشوده می‌شود (از تنهایی آزارنده به تنهایی‌رهایی‌بخش). حال این همان سطح ژرفی از تنهایی است که سوژکتیویته را ممکن می‌سازد و همواره با ماست. اما نباید فراموش کرد که هدف ما انزوا و گریز از جمع و رسیدن به رستگاری در نوعی تنهایی منفعلانه نیست، بلکه برعکس، هدف این است که چنان آگاه و آماده باشیم که حتی در حضور دیگران، در حین فعالیت‌هایمان، در تمام زیستن‌مان، در طول مبارزه‌مان، آن را تجربه کنیم. تنها در این صورت است که فرد دیگر فرار نمی‌کند نه از دیگران به تنهایی‌اش، و نه از تنهایی‌اش به دیگران. اگر تمرین به درستی انجام شود، فرد درمی‌یابد که پیشرفت حاصل از تمرین تنهایی از حیث تمرکز، آگاهی و تاب‌آوری، چگونه می‌تواند معادل روزها و حتی هفته‌ها تمرین مستمر روزانه باشد.

فرد می‌تواند کاغذ و قلمی در طول تنهایی به همراه داشته باشد، تنها با هدف نگارش دو مطلب: یکی نت‌برداری از تجربه برای تنظیم یادداشت‌ارسالی تنهایی یکروزه برای استاد احتمالی، و ثانیاً ذکر اشاره‌وار به دستاوردها و ایده‌های ظهور یافته در تنهایی برای مطالعه آتی خودش. از این جهت نباید به مطلبی شاخ و برگ داد یا وجه ادبی و ذوق شاعرانه و زیبایی‌شناسانه بدان افزود. مطالب باید مختصر،

¹ Chödron, Pema (2016), *When Things Fall Apart*, Boulder: Shabhal.

مجمعل و نکته‌وار باشند. در نتیجه، مانند سایر موارد، در اینجا حتی نوشتن نیز نباید به ابزاری برای فرار از مواجهه با ملال یا کشتن زمان بدل شود.

برای شروع می‌توان این تمرین را حداقل یک روز در ماه و حداکثر چهار روز در ماه (یک روز در هفته) انجام داد. فردای تمرین، بعد از بیدار شدن و پیش از صبحانه، بعد از انجام یک تمرین دیده‌بانی کوتاه ۲۰ دقیقه‌ای تنهایی یک روزه پایان می‌یابد. اما فرد باید پیش از بازگشت به زیست روزمره (احتمالاً چک کردن تلفن همراه، تماس با دوستان و مشاهده اخبار، رفع و رجوع کردن کارها و امثالهم) به خود «اشتیاق» و «حرص» احتمالی‌ای توجه کند که در بازگشت به سرگرمی و لذت احساس می‌کند. پیشرفت در تمرین نسبت معکوس دارد با میزان این اشتیاق و حرص برای فرار از ملال و مواجهه با تنهایی. و نکته بسیار مهم این است که فرد باید میل خود به انجام ندادن تمرین بعد از یک دوره تنهایی خودخواسته (در اینجا یک روزه) را مشاهده کند و در برابر آن مقاومت نماید و بعد از تنهایی، تمرینات روزانه مستمر خود (صبح و عصر) را قطع نکند.

در انتها باید متذکر شد که اساسی‌ترین هدف این تمرینات، فارغ از تمام جزئیات، تکنیک‌ها، بصیرت‌ها، راهکارها و دستورالعمل‌ها برای افزایش توان تمرکز، مشاهده، تجربه، تاب‌آوری و خودآگاهی، یک چیز است: تقویت آمادگی و آگاهی سوژه برای خلق، حفظ و حراست از آزادی‌اش، در برابر همدستی عوامل سلطه‌گر درونی (مانند امیال و عواطف منفعل‌ساز، با انواع شیوه‌های رنگارنگ سرگرم‌سازی، خودفریبی و فرار) و بیرونی (از قبیل فرهنگ، مردم و حکومت، با انواع شیوه‌های به انقیاد کشاندن سوژه). در غیر این صورت، این تمرینات نیز مانند هر مناسک دیگری، خود می‌توانند بندی دیگر باشند بر گردن سوژه، ترفندی دیگری باشند از سوی میل، و دامی دیگر باشند از سوی نیهیلیسم.

ارج‌شناسی

این اثر، با تمام ضعف و قوتش، به دلیل شرایط خاص حاکم بر فضای فکری و فلسفی شکل‌گیری‌اش، به یک تعبیر، «یک‌تَه» خلق و نوشته شد. تا جایی که در میانه نگارش آن مجبور شدم موقتاً تمام فعالیت‌های کاری پیشینم در عرصه عمومی (اعم از تدریس، تالیف، ترجمه، سخنرانی و غیره) را به حالت تعلیق درآورم و انزوایی خودخواسته اختیار کنم. اما با وجود این، در سطوح مختلف از یاری برخی از دوستان نیز بهره‌مند شدم که لازم می‌دانم اینجا، در انتهای کتاب، مراتب ارج‌شناسی خود را در قبالشان ابراز کنم.

در ابتدا باید بیشترین قدردانی را نثار دوستم سمیرا رشیدپور کنم که بیش از هر فرد دیگری، مشفقانه و مشتاقانه مرا ترغیب به نگارش چنین طرحی کرد و از هیچ حمایتی در این راه فروگذار نکرد. همچنین هرچند این کتاب به دلیل شرایط نگارشش، به شکلی کاملاً شخصی و در انزوا نوشته شده، اما پس از اتمام ویراست نخست آن در اختیار تعداد بسیار اندکی از دوستان معتمد، صاحب‌نظر و خلاقم قرار گرفت تا دیدگاه‌ها و نظرات خود را پیش از انتشار اثر در اختیارم قرار دهند. البته می‌دانم که هیچ کدام از آنها با تمام مباحث مطرح در کتاب همدلی نداشتند و حتی برخی شدیدترین انتقادات را به نفس نگارش چنین اثری با چنان رویکردی ابراز کردند. پس ابتدا لازم است مراتب قدردانی‌ام را از دوستانم آیدین کیخایی، علی‌اصغر مصلح و فرشید رحیمی صمیمانه ابراز کنم که جدی‌ترین و تندترین انتقادات را مطرح ساختند و البته هر سه، به دلایل مختلف، قویاً مرا از انتشار کتاب

در قالب فعلی برحذر داشتند و نسبت به سوءبرداشت‌ها و هزینه‌های احتمالی هشدار دادند. از سوی دیگر، باید خالصانه از برادرانم حسام سلامت و احمدرضا آزمون سیاستگزاری کنم که علی‌رغم انتقادات جدی به فرم و محتوای این اثر، انتشار آن را در قالب فعلی قابل دفاع و حتی ضروری دانستند. همچنین قدردان طالب جابری، آریان شبگرد و علی سهرابی هستم که نظرات انتقادی مکتوبشان را در اختیارم گذاشتند. در پایان نیز از دوستان عزیزم مصطفی ملکیان و پگاه مصلح سیاستگرام که علی‌رغم تفاوت رویکردشان به متن، باز هم مرا به انتشار آن ترغیب کردند. دست همه این دوستان را صمیمانه می‌فشارم.

همچنین لازم است در خصوص مطالب ضمیمه مربوط به تمرینات از برخی اساتیدم سیاستگزاری کنم. بیش از همه از دوست خوبم آرام پهلوان که از او بسیار آموختم و بخش اعظم تمرینات دیده‌بانی و شهربانی را از شیوه تمرینی و پیاسانی او (بر اساس روش ماهاسی سایادو) الهام گرفتیم؛ و نیز لازم است قدردانی‌ام را ابراز کنم نسبت به اساتید گرانقدر کوروش شبگرد (ذادن بر اساس روش تاینز دشیمارو)، محسن طباطبایی (هاتایوگا و پارانا‌یاما) و سایر اساتیدی که طی دوره‌های مختلف تمرینی (آناپانا، چی‌کنگ، تایچی و ...) از ایشان بسیار آموختم، اما ترجیح دادند نامشان در این ارج‌شناسی درج نشود. هرچند احتمالاً برخی از آنها نیز با ایده این اثر و حتی نحوه‌وام‌گیری من از تمریناتشان مخالف باشند و آن را انحرافی در آئین و مناسک نظام باور خودشان تلقی کنند.

همچنین لازم است گرم‌ترین و صمیمانه‌ترین سپاس‌ها را نثار پنج تن از دوستانی کنم که بدون هیچ چشمداشتی و علی‌رغم تحمل دشواری‌های راه، با اعتماد نقادانه به من و پروبلماتیک مشترکمان، مرحله‌مقدماتی دوره آزمایشی (پایلوٹ) تمرینات تقویت سوژه را پشت سر گذاشتند و در تمام دوره طولانی آزمایشی (و حتی

دوره‌های پیشرفته‌تر که همچنان ادامه دارد)، به صورت روزانه پس از انجام هر تمرین، بازخوردهایی سازنده جهت تقریر و تدقیق تمرینات ارائه داده‌اند که در صورتبندی ضمیمه تمرینات حاضر بسیار تاثیرگذار بود و مهمتر از همه، به واسطه توانمندی‌شان امکان انتقال تمرینات به دیگران در آینده فراهم شده است: صدرا سزاوار، پری نشاط، مرضیه بهزادپور، فخرالدین بهجتی و هادی شمشادی. همچنین از دوستان دیگری که در سطوح دیگری این تمرینات انجام داده و می‌دهند و تجربیات و یادداشت‌هایشان در طراحی تمرینات موثر بود سپاسگزارم، به‌ویژه از مهرداد کاشفی، مرضیه احمدی، فریمه اکبرشاهی، حمید تقوی و حسین سلطان‌زاده.

در نهایت از دوستان دیگری که در فرایند انتشار کتاب همکاری داشتند سپاسگزارم: از کوثر مصور جهت طراحی خلاقانه و هوشمندانه جلد کتاب، از زهره نجفی جهت بازخوانی نسخه نهایی پیش از انتشار، از شایان محمدی برای صفحه‌آرایی اثر، و مجدداً از آریان شبگرد که شرایط انتشار این اثر را به بهترین نحو فراهم آورد.

امروز بحران در مبانی، چنان پیش رفته است که حتی به مخیلهٔ بدبین‌ترین شکاکان تاریخ هم نمی‌رسید. هیچ امکان قابل دفاعی برای برون‌رفت از این نیهیلیسم، چه در سطح نظری چه در سطح تمدنی، به چشم نمی‌خورد. ظهور منطق‌های فازی و چندارزشی و نسبی‌گرایی رادیکال، در کنار نظریات مشابه در فیزیک (از عدم قطعیت به بعد) و ریاضیات (از قضایای ناتمامیت به بعد) نیز تجلیات دیگری از همین امرند. از سوی دیگر، مسئله ابداً در سطح معرفت‌شناسی باقی نمانده است. کل ارکان فرهنگ و تمدن، از سیاست و اخلاق گرفته تا علم و دین، تحت تاثیر این فروپاشی بنیادین‌اند و باورمندان تیزبین‌شان دریافته‌اند که تاکنون نیز خانه‌هایشان را روی آب بنا کرده بودند. خوردگی اسید نیهیلیسم چنان بالاست که هر مبانی فکری پولادینی هم که در برابرش قرار گیرد، می‌خورد و نابود می‌سازد. با این اوصاف، پروپلماتیک اصلی اثر حاضر دقیقاً همین است که در زمانهٔ غلبهٔ کامل نیهیلیسم، آنگاه که تمام معیارها و بنیان‌های معرفت‌شناختی هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی فروپاشیده‌اند و انسان تیزبین تمام تکیه‌گاه‌های مطمئن گذشته را، اعم از ادیان، علوم، فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های متنوع را غیرقابل اتکا یافته است، آیا هنوز می‌توان به زیستی معنادار و ارزشمند امید داشت؟ در یک کلام، موضوع این اثر امکان امید در زمانهٔ غلبهٔ ناامیدی مطلق است: امید به یافتن یا حتی ساختن راهی برای معنابخشی به زیستن سوژه و برون‌رفت از نیهیلیسم و بی‌معنایی مطلق حاکم. و آیا در اولین گام، در زمانهٔ غلبهٔ بی‌معنایی و تردیدهای ژرف و گریزناپذیر نظری و عملی، خود مبارزه با بی‌معنایی، بامعناترین و موجه‌ترین گام نیست؟ این اثر در مقام یک فهرست کلی، جلد نخست از طرحی گسترده‌تر است که به امکان و شیوهٔ این مبارزه از جهات مختلف از منطق و معرفت‌شناسی گرفته تا هستی‌شناسی و غایت‌شناسی، و از ارزش‌شناسی گرفته تا باورشناسی، و در نهایت نتایج اخلاقی و سیاسی آن برای سوژه می‌پردازد: مبارزه‌ای همه‌جانبه در زمانهٔ نیهیلیسم.