

## حقیقت در ژرفای چاهی نهفته است



حسین فراسفروا

دموکریوتوس (۳۷۰-۴۶۰ ق. م.) می گفت «ما هیچ نمی دانیم، زیرا حقیقت در ژرفای چاهی نهفته است.» مفهوم این سخن در وهله نخست بیان ناپذیری حقیقت به نظر می رسد. حقیقت دست نیافتنی و در نتیجه بیان ناپذیر است. با این حساب، معرفت ما نیز اصولاً فاقد اعتبار است، زیرا معرفتی که پیوند با حقیقت نداشته باشد، لاجرم در حکم عدم و مرادف با جهل است. اما سخن دموکریوتوس تاویلی دیگر نیز می پذیرد. فرزندگان یونان باستان به پیوندی ژرف میان معرفت و اخلاق قائل بودند. چه بسا از همین رو حقیقت و دروغ (صدق و کذب) بیش از آنکه دلالت معرفت شناختی داشته باشند، بر دلالت های اخلاقی مبتنی اند. این مجموعه دوتایی بیشتر در ساحت معرفت عملی می گنجند تا ساحت نظری محض. آثار و تبعات آنها نیز در حیاط خلوت وجدان یا حیات متکثر اجتماعی متجلی می شود تا در حیات نظری فیلسوف.

هنر زیستن، این دل نگرانی دیرباز بشر، نقطه اشتراک کوشش های فکری اکثر فیلسوفان بوده است. اگر در یونان باستان برخی سوفیست ها معرفت و حقیقت را نسبی می دانستند (مانند پروتاگوراس) و برخی اصلاً منکر امکان آن بودند (مانند گرگیاس) و از این رهگذار بهزیستی کل اجتماع را می جستند، شخصی مانند سقراط هم بود تا فرد را اساس کار خود قرار دهد و برای فلسفه غایتی اخلاقی و معطوف به سعادت قائل شود. سقراط این غایت را «پرستاری روح» نامید؛ به زعم او این روشن ترین پاسخی بود که می شد به پرسش «چه سان باید زیست» داد. سقراط «معرفت» را وسیله پرستاری روح معرفی کرد. از دیدگاه او معرفت به فضیلت و فضیلت به سعادت منجر می شود. در واقع سقراط شیوهی از کوشش عمیق نظری را شرط لازم خیر بیرونی می داند. آدمی آنگاه که در ژرفای ذهن خویش مستغرق شود و به چیستی موضوعات کلی و مهم تر از همه به ماهیت خویش بیندیشد، به فضیلت و رهایی خواهد رسید. این نهایت سوبژکتیویته است که هگل سقراط را تجلی آن می داند.

سقراط انسان را غرق در اندیشه به خود می خواهد. اندیشه مطلق و آزاد است که به تعیین های بیرونی (به مصلحت این و آن) بسنده نمی کند، از تصور می گذرد و به ژرفای چیزها ره می جوید. به عقیده سقراط بر آدمی چنین مقدر نشده است که حقیقت را از بیرون بیابد بلکه باید آن را در خود بجوید و پیدا کند. از این رو هر آنچه بخواهد برای ما معتبر باشد، باید از اندیشه ریشه گیرد. حقیقت، صغیر اندیشه است و دروغ، پژواک نادانی. هانا آرتنت نیز با عنایت به چنین برداشتی، «عجز از تفکر» یا نیندیشیدن را ریشه شر می دانست. این جنبه روشنگرانه بی است که هگل، آرتنت و دیگران در سقراط یافته اند. بنابراین تفکر آزاد تنها در سایه اخلاق عینیت می یابد. یان پاتوچکا زندگی سقراتی از این دست را رنج بار توصیف می کند، اما به عقیده او رنجی که انسان به خاطر آزادی

روشن اندیشانه تر و آگاهانه تر، مرگ قدیسی که از گرسنگی می میرد اما نه به خاطر خودداری عمدی از غذا خوردن، بلکه صرفاً از آن رو که از سر بی میلی و بی خواهشی، هیچ شوقی برای خوردن ندارد.

(بنگرید: 14-310:1999 Jacques)

اما این آیا به معنای نهیلیسم [هیچ انگاری] مطلق نیست؟ آیا مرگ، ورود به قلمرو «نیستی» صرف نیست؟ آیا شوپنهاور، نیستی و نیست شدن را هدف و معنای زندگی نمی شمرد؟ شوپنهاور این گونه پاسخ می دهد که در نظر اندیشه ها و ذهن های محدود، «آنچه پس از محو کامل خواست برجای می ماند، بی گمان نیستی است»، (WWR:I,412) اما ما باید صرفاً به آن «آرام دلی ژرف، آن آرامش اقیانوس وار روح» نزد اهل باطن بنگریم «تا این پندار تیور را از ذهن خود بزادیم» که «در پس پشت تمام فضیلت ها و پارسایی، نیستی چونان هدفی غایی در انتظار است.» (WWR:I,411) چیزی هست، «جایی بهتر»، که تنها اهل باطن را بدان راه است. این نکته اخیر پای شوپنهاور را نهایتاً به قلمرو نجات شناسی مسیحی، یعنی اندیشه نجات بر مبنای جهانی دیگر، «جهان حقیقی» می گشاید چرا که رستگاری نیز در نظر شوپنهاور، بر فراروی از این جهان مکانی - زمانی، دریدن حجاب مایا و یگانه شدن - یا به تعبیری یگانگی مجدد- با مطلق و «جهان حقیقی» است. (فراروی از جهان فردانیت لزوماً به معنای یگانه شدن است، چرا که در فراسوی جهان اصل فردانیت، کثرتی در میان نیست. (بنگرید: 3-52:2003 Young Fraser)) به این لحاظ، تنها تفاوت واقعی میان شوپنهاور و اندیشه مسیحی در این است که جهان حقیقی او، نه در حکومت خدا و فرشتگان، بلکه جهان ملحدانه بودیستی، یا به تعبیری دیگر، زیروانا است. شوپنهاور بیش از این درباره ماهیت و سرشت دقیق این وضعیت سخنی نمی گوید. در واقع بحث شوپنهاور از رستگاری او را به مرزهای فلسفه اش می کشاند، جایی که دیگر او به عنوان یک فیلسوف نمی تواند توصیفی ایجابی و عقلانی به دست دهد و تنها این قدیس و زاهد است که می تواند به چنین شناخت شهودگونه بی دست یابد. اندرنگری زیبایی شناسانه، خاصه کناره گیری حاصل از تازدی یا فلسفه راستین، تنها می تواند ما را تا آستانه این درگاه فرابرد - جایی که در نهایت نباید اما، درباره اش خاموشی گزید. (بنگرید: 71:1 WWR)

خاموشی شوپنهاور درباره ماهیت دقیق وضعیت رستگاری، به پرسش هایی دامین می زند که دست کم برای نیچه جوان، نظام شوپنهاور را با عدم انسجام و تناقضی روبه رو می سازد که در متافیزیک زایش تراژدی نیز تاثیر خود را برجای نهاده است. چنین می نماید که از نظر نیچه چندان روشن نیست که چگونه فراروی از جهان اصل فردانیت و یکی شدن با شیء فی نفسه، اگر این شیء فی نفسه خواست است و خواست هم نه خدایانه، که مطلقاً شر و شیطانی است، می تواند ماهیت رستگاری آدمی را فراهم آورد؟ چگونه شهود چنین قلمروی می تواند به آن «آرامش اقیانوس وار روح» در اهل باطن دامن زند؟ وجود چنین تناقضی در فلسفه شوپنهاور از جمله مبتنی بر دو گزاره دیگر متافیزیک اوست: یکی آنکه خواست، همان شیء فی نفسه است، و دوم آنکه سرشت این خواست بر شر و رنج استوار است. اگرچه مفسران بر سر درستی این دو گزاره در فلسفه شوپنهاور همدستان نیستند، اما در تفسیری که نیچه از شوپنهاور به دست می دهد، شوپنهاور مدعی هر دو این گزاره ها است و از این رو، دست کم در نظر نیچه، این ناسازگاری میان متافیزیک شوپنهاور و فلسفه عملی او وجود دارد. به این لحاظ، زایش تراژدی می تواند کمابیش نشانگر کوشش نیچه در مرتفع ساختن این ناسازگاری نیز به شمار آید. (بنگرید: 3-43,52:2003 Young)

بی نوشت ها: -----

### 1- Shakespeare, William, Macbeth, Act V, Scene V.

۲- البته تجربه و ادراک زیبایی شناسانه، به عنوان تجربه ما هنگامی که دست از درگیری و مداخله عملی با جهان برمی کشیم، و به تعبیری با پس می گذاریم، همواره و صرفاً با اندرنگری آثار هنری رخ نمی دهد. گاهی نحوه مواجهه ما با ابراهای طبیعی نیز می تواند به تجربه بی زیبایی شناسانه بدل شود، و برعکس گاه نحوه مواجهه ما با آثار هنری، و به هیچ وجه از قسم تجربه زیبایی شناسانه نیست. (بنگرید: 7-96:1998 Soll)

۳- همچنین درباره تفسیر شناختی شوپنهاور از تجربه زیبایی شناسانه و ریشه های تاریخی آن در سنت زیبایی شناسی آلمان (بنگرید: 14-109: Guyer)

۴- همچنین درباره تفاوت امر زیبا و امر والا در زیبایی شناسی شوپنهاور (بنگرید: 2-20:1996 Jacques)

مسیحی، واگذاشتن کل خواست زندگی، و ترک سرخوشانه جهان از پس آگاهی به بی ارزشی و بیهودگی آن را به نمایش می گذارد. من یکسره بر این باورم که تراژدی های مدرن در مجموع بر تراژدی های باستان برتری دارند، شکسپیر بسیار بزرگ تر از سوفوکلس است. . . تقریباً همه [تراژدی های باستان] نشان می دهند چگونه آدمی در زیر سیطره هولناک بخت و خطا به سر می برد، اما راه رستگاری از این همه را که جز در کناره گیری نیست، نشان نمی دهند.» (WWR:II,433-5)

آن گونه که پیداست، شوپنهاور بر این مبنا تراژدی های روزگار مدرن را بر همتاهای یونانی اش ترجیح می دهد. گرچه اذعان می دارد در هر دو دسته تراژدی ها، در نهایت این دعوت به کناره جستن از زندگی است که به عنوان «هدف غایی نمایش عامدانه رنج بشر» غلبه دارد. (WWR:II,435) حتی اگر قهرمان تراژیک خود عملاً به این حالت دست نیابد، رنجی که او برمی تابد تماشاگر را دعوت به کناره جستن از خواست زندگی می کند. برانگیختن و بیدار ساختن چنین روحیه ای، به همان «لذت» معروف و تناقض واره تراژدی دامن می زند، لذتی که برای شوپنهاور نه به احساس امر زیبا، که به احساس امر والا تعلق دارد. (بنگرید: 102-98: Atwell)

تراژدی بدین گونه، با ترسیم چنین جهانی و برانگیختن چنین احساسی، ما را به این واقعیت آگاه می سازد که «چیزی دیگرسان در ما برجای مانده است که چه بسا توانیم به شناختی ایجابی از آن برسیم، اما بسانی سلبی چونان چیزی بنسائیم که زندگی را نمی خواهد. . . . بدین سان هر تراژدی، هستی یک گونه کاملاً دیگرسان، جهانی دیگرسان را پیش فرض می گیرد که شناخت آن همواره و تنها به صورتی غیرمستقیم می تواند به ما داده شود.» (WWR:II,433-4) بدین ترتیب تجربه زیبایی شناسانه، خاصه از آن نوعی که تراژدی عرضه می دارد، راه را برای پذیرش این واقعیت که تنها راه نجات و رستگاری ما از شر «این نحوه هستی و زندگی»، انکار خواست زندگی است (WWR:I,405) و از این رو، خیر اعلی، اگر بتوان اصلاً چنین تعبیری به کار برد، در «انکار خواست، بی خواستی راستین [است]، که تنها [آن] می تواند تمنای خواست را برای همیشه آرام و خاموش گرداند، که تنها [آن] می تواند آن خرسندی را ارزانی دارد که هرگز آشفته نتواند شد، که تنها [آن] رستگاری بخش [بازخرنده] جهان است.» (WWR:I,362)

چنین انکاری در واقع به معنای انکار نفس و ترک نفس است، چرا که خود واقعی [و ذات و وجود] ما، خواست زندگی است (WWR:II, 606) و بدین لحاظ، این خود، که همان خود جسمانی من است، فاقد هرگونه ارزشی است: «[در تجربه زیبایی شناسانه امر زیبا]، ما برای لحظه بی فرای همه خواست ها، همه امیال و دغدغه ها گام می نهیم؛ گویی که ما از شر خود خلاص شده ایم. . . از این [تجربه] می توان دریافت که زندگی انسانی که خواستش را نه برای لحظاتی چند. . . که برای همیشه خاموش گردانده است، تا چه اندازه باید خجسته باشد. . . اکنون از چنین انسانی که از پس بسیار ستنیزه های توان فرسا با طبیعت خودش سرانجام بر آن چیره گشته، تنها وجود شناسنده ناب برجای مانده است، . . . و دیگر هیچ چیزی نمی تواند آرامش او را برهم ریزد یا برآشوبد، هیچ چیزی نمی تواند او را به جنبش درآورد زیرا او همه آن هزاران رشته های خواستن، که ما را پایسته جهان می سازند و در قالب تمنا، ترس، حسد و خشم، در رنجی مدام اینچا و آنچا می کشند، از بیخ و بن برکنده است.» (WWR:I, 390)

پس تنها با انکار خواست و انکار زندگی، که در نهایت همان انکار بدن طبیعی و هوسمند انسانی مان است، یعنی آنچه بنا به تعبیر مسیحی گونه شوپنهاور، «گناه اصلی و جنایت خود هستی ماست» و «قهرمان تراژدی در واقع، کیفیر آن را می بیند»، آدمی می تواند به بازخرید و گناه شویی این جنایت دست یابد. از این رو زهدگرایی، ترک نفس و پافراچیدن نقطه اوج تمامی بحث های شوپنهاور در جهان چونان خواست و باز نمود را تشکیل می دهد. کلام پایانی شوپنهاور در جلد نخست کتاب، از چشم انداز قدیسانی سخن می گوید که خواست را انکار کرده اند: «خود این جهان واقعی ما [مایی که خواست را تایید کرده ایم] با نسجم خورشیدها و کهکشان هایش، هیچ نیست.» (WWR:I,412) قدیسان و زاهدان کناره گرفته از دنیا، آنهایی اند که «بر این جهان چیره گشته» (WWR:I,411) و رستگاری، حاصل از این چیرگی بر خود، خواست زندگی و انکار جهان است. فضایل چنین زندگی نفس انکارانه ای، همان فضایل زندگی راهبانه اند: فقر، پاکدامنی، پارسایی، دگردوستی و تن سپردن به مرگ (یعنی همان فضایی که زندگی انسان فضیلت مند افلاطونی - مسیحی را می سازند). و سرانجام پاسخ و چاره نهایی و کامل به مساله زندگی، مرگ است، خاصه مرگی از همه

متحمل می شود، رنجی ضروری و به لحاظ معنوی توجیه پذیر است. کارل پوپر نیز در نقد لیبرالیسم و دموکراسی به اخلاق می رسد؛ جایی که آزادی به معنای «آزادی برای دروغ نگفتن» است. بنابراین دموکراسی و اکثریت نمی تواند ملاک حقیقت و حقانیت شود، چنان که در فیلم «الی» نیز خواست اکثریت - که کتمان حقیقت بود - بر ندای وجدان همان «سپیده» غلبه می کند. این ندای وجدان همان گریستن «سپیده» است، همان سوبژکتیویته، همان «گفت وگویی درونی» است که آرنت برای فائق آمدن بر وسوسه شر پیشنهاد می کند و به تعبیری موجز، همان تفکر یا اندیشیدن است.

حال به آن تاویل دیگر از سخن دموکریوتوس بازگردیم. حقیقت، چیستان نیست. اگر چیستان باشد، وجود ندارد. حقیقت مکشوف و برهنه است. اما از آنجا که تقرب به آن، گاه مایه رنج و ملال می شود، پس پرده بی روی آن برمی کشیم. حقیقت وقتی در درسر ساز می شود، دیگر خوب نیست. اگر قائل به وجود حقیقت باشیم، ولی در ضمن امری بیان ناپذیرش بدانیم (به هر دلیلی مثل مصلحت سنجی یا هر دلیل دیگر)، گرفتار پارادوکس می شویم زیرا به قول ویتگنشتاین، اگر اساساً بتوان پرسشی را مطرح کرد، همچنین می توان آن پرسش را پاسخ گفت بنابراین آنچه درباره اش نمی توان سخن گفت، باید درباره اش خاموش ماند. اکنون چگونه می توانیم از عهده این پارادوکس برآییم که اگر حقیقت و صدق علی القاعده به خیر و سعادت می انجامد، پس چرا گاه بیان حقیقت ملازمت با شر دارد؟ چرا گاهی حقیقت مایه خیر و به گشت امور نیست؟ در اینجا یک نگرش پراگماتیستی به حقیقت است که می تواند گره از این زلف بگشاید. ویلیام جیمز معتقد است حقیقت (صدق) در یک ایده «اتفاق» می افتد. آن ایده صادق «می شود»؛ به دیگر سخن حقیقت بالذات وجود ندارد. صدق یک ایده در واقع یک «رخداد»، یک فرآیند است؛ به عبارتی دیگر صدق یک ایده، فرآیند اثبات خود است. اعتبار و روایی آن، فرآیند اعتبار بخشیدن است. یعنی حقیقت در واقع «فرآیند حقیقت» است. به نظر می رسد این رویکرد می تواند به توجیه رژیم های حقیقت منتهی شود. رژیم حقیقت - مفهومی که بسیار به کار می رود اما کم ثنوریزه می شود - در واژگان فوکو، فرضی است که مطابق آن حقیقت در مدرنیته، در کار افزایش قدرت است. انسان مدرن با متحدالشکل شدن رژیم حقیقت ایجاد می کند. حجیت شهادت دو یا چند نفر برای محکوم کردن یک متهم، تا تصمیم «عاقلانه» بازیگران «الی» برای کتمان و انکار؛ و نیز توجیه «سپیده» از طریق «نظرسنجی»، و زنهار او از عاقبت ناخوشایندی که می تواند در پی بیان حقیقت در انتظار «او» و بالطبع «آنها» باشد؛ همگی موارد نمادین - و گاه نهادین - رژیم های حقیقت اند. بنابراین حقیقت آنجایی نیست که «زبان» به سوش می چرخد. وجود یک جوهر متافیزیکی برای «حقیقت» را نمی توان انکار کرد؛ جوهری که فارغ از هر سخن و برهانی و منصرف از هرگونه عقلانیتی هست. حقیقت، خردناپذیر است. این پارادوکس ناگشوده ای است که سرانجام در پس تمام تفلسف ها باقی می ماند. «ما هیچ نمی دانیم»، پاسخی است که به نامزد «الی» داده می شود. نامزد «الی» جوینده حقیقت است و «حقیقت در ژرفای چاه» - این بار در زیر دریا - نهفته است.