

حیرت از بودن به مثابه مواجهه با شیء غیر ممکن با رجوعی اجمالی به فلوپین، هایدگر و امر والاء کانت

- نیا ثمری -

Instagram: nia_samari

Email: ph.samari@gmail.com

درآمد***

موقعیت حیرت از وجود و «بودن» را می‌توان موقعیتی ادراکی-هیجانی وصف کرد که پیامد نوعی مواجهه است. پیامد مواجهه‌ای شناختی و بازنمایانه^۱ که در تلاش برای ارجاع مشروط به شرط، تا نهایی ترین مرتبه، یعنی مرتبه‌ی هستی‌شناختی است. در این نهایی ترین مرتبه شناخت، ما تمامی مقولات^۲ خود برای قوام بخشیدن به یک فهم معمول را از کف می‌دهیم، زیرا همه‌ی آن مقولات بنیادین فهم نیز به مثابه مشروط در نظر گرفته می‌شوند. می‌توان گفت در نهایی ترین شناخت، به دنبال مقوله‌ی مقولات هستیم، اما به ناچار ما مقید به همان مقولات برای فهم^۳ می‌باشیم و از این رو مقوله‌ی مقولات همواره از فهم مقید به مقولات ما فراروی می‌کند. در درک ضرورت یافتن نهایی ترین شرط و بنیاد، خود رابطه شرط‌بودگی و مشروط‌بودگی، بنیاد و مبتنی‌بودن و هر بستر ممکن فهم و وحدت‌بخشی را از کف داده و آن را صرفاً به مثابه یک مشروط دیگر میان مشروط‌ها درمی‌یابیم. در پیامد قرارگیری در چنین موقعیتی، بعنوان سوژه یا فاعل بازنمایی، به نوعی ادراک همواره فرارونده از خودش دست می‌یابیم، ادراکی که نمی‌توان آن را ادراکی در میان دیگر ادراکات دانست و به کلی منحصر به فرد است. به تعبیر استعاره‌ی، این حیرت، یک ادراک نیست بلکه انفجار ادراک است. ادراکی که گویی برای محقق شدن می‌بایست خود را منهدم کند زیرا از حد پذیری و ارجاع قوه‌ی درک به هر تعیین ابژکتیو یا سوپژکتیو، که برای قوام هر ادراک ضروری است، فراتر می‌رود. نهایی ترین شرط، حتی رابطه‌ی عمومی شرط و مشروط و خود مفهوم رابطه را نیز منحل می‌کند. اما در عین حال، چنین ادراک ناممکنی، محقق است. در بیانی دیگر، می‌توان از تمثیل اشیاء (اشکال) غیرممکن بهره‌گرفت. وجود و اندیشیدن به نخستین در سطح هستی‌شناسانه، درست مانند نگاه کردن به یک شیء غیر ممکن هندسی باعث یک اعوجاج و گیجی ادراکی می‌شود. وجود نیز در ادراک ما مانند یک شکل غیر ممکن (برای مثال مثلث پنروز) محقق در ادراک است اما در همان لحظه اساساً ناممکن و فرارونده از مشروط تحقق خود، به مثابه یک ادراک است.

در تاریخ فلسفه از همان آغاز ارسطو و افلاطون، خاستگاه^۴ فلسفه را حیرت می‌دانند و به تفصیل و یا به اجمال به آن اشاره داشته‌اند، البته تاکنون روشن شده است که حیرت مدنظر این مقاله، حیرت به معنای عام آن نیست. بلکه حیرت برخاسته از مواجهه با امر نخستین و شرط نهایی است که تمامی نسبت‌های معنایی را تعلیق می‌کند و درک جهان به مثابه امر مطلقاً غریب است و به کلی از هر وجد و حیرت اونتیکی متمایز است. چنانکه هایدگر می‌گوید:

«حیرت همه‌ی حیرت‌ها: که هستند ها هستند» (Heidegger, Pathmarks, 1998, ص. ۲۳۴)

حیرتی که نه تنها ما را به آغاز پرسشگری از امر نخستین وا می‌دارد، بلکه در سراسر هر پرسش، از مواجهه برای امر نخستین، پدیدار شده و تشدید می‌شود. همانطور که هایدگر می‌گوید:

^۱ Representational
^۲ Categories
^۳ Understanding
^۴ Arche

« بنابراین حال و وجد حیرت، تنها به سادگی در آغاز فلسفه نیست، برای مثال مانند شستن دست های جراح [بعنوان یک تمهید و ابزار لازم] قبل از جراحی. حیرت، فلسفه را به کار می گیرد و در آن نفوذ می کند. (Heidegger, What Is Philosophy?, 2003, ص. ۸۱)

به تعبیر دیگر این موقعیت ادراکی ویژه، تنها سکویی برای پرسش هستی شناختی نیست، بلکه هم پرسش را ایجاد می کند هم نتیجه ی پرسش است و هم معنادهنده به پرسش از این حیث که آن را از کلمات تهی و تفننی خارج کرده و بدل به تجربه ی زیسته می کند و با پژوهش فلسفی فنی، تشدید می شود.

در این مقاله این موقعیت بیان شده یعنی حیرت را توصیف و تبیین کرده و شرح خواهیم داد که که مواجهه ی منجر به آن چگونه مواجهه ای است، سپس ارجاعاتی بسیار اجمالی بر فلوطین و هایدگر داشته و خوانش مختصر اما متفاوتی از امر والا در کانت در نسبت با حیرت از وجود و امر نخستین خواهیم داشت. سپس حیرت را با تمثیلی از موقعیت نگاه کردن به اشیاء غیر ممکن بیان می کنیم. تا این تجربه حیرت تا حد امکان در این مقاله ی کوتاه و پیش درآمد گونه، تشریح شود.

۱- حیرت به مثابه پیامد جستجو برای ی مقوله ی مقولات

چه در یک بافت^۵ افلاطونی-نوافلاطونی و چه در طرح بحث کانتی، ما مرتبه ای ماقبل نهایی داریم که محدوده هایی نهایی بلحاظ فلسفی اما نه نهایی ترین را نشان می دهند. مانند ایده های^۶ افلاطون، عقل فلوطین بعنوان صادر دوم^۷ و مقولات فاهمه ی کانت که می توان متناظر با آنها قرارش داد. در این مرتبه هنوز جستجوی خرد برای وحدت، به نهایی ترین مرحله نرسیده است و جستجوی هستی شناختی مستلزم رسیدن به این وحدت نهایی مطلقا نامشروط است. اما چنانکه در مقدمه ی این مقاله نیز ذکر شد، برای دریافتن این نهایی ترین و نامشروط مطلق، که ایده های افلاطونی و مقولات فهم را ممکن کرده و بنیاد آنهاست، ما نمی توانیم همان مقولات را بکار ببندیم. زیرا ما از شرط آن مقولات پرسش می کنیم و به تعبیری به دنبال مقوله ی مقولات هستیم، اما شرط همواره باید از مشروط فراتر باشد (در غیر اینصورت، مشروط یا خودبنیاد است یا مبتنی بر چیزی است که نمی تواند به علت فقر ماهوی بنیادش باشد و مساوی یا فرو تر از خودش است) اما در عین حال فهم ما همواره مقید به همان مقولاتی است که از شرط آنها پرسش می کنیم. در نتیجه این یک موقعیت پارادوکسیکال شناختی است. عبارت دیگر ما برای یافتن شرط نهایی ترین مقولات، باید از این مقولات فراروی کنیم، اما فهم ما مقید به همین مقولات است. ما برای فهم نامشروط مطلق، تمامی شروط فهم را از کف می دهیم در عین آنکه این فراروی از مقولات برای یافتن شرط آنها اقتضای خود عقل برای جستجوهای عقلانی خویش است. گویی خرد به اقتضای خودش در نهایی ترین وحدت یابی اش و کوشش عقلانی اش، باید ضوابط خود را منهدم کند. پرسش از شرط خود مقوله و مقوله ی مقوله ها، اجازه ی کار بست مقوله ها را نمی دهند. عقل، برای فهم نهایی ترین، به اقتضای خودش، باید از شروط خویش نیز فراروی کند و «از خود به در شونده^۸» باشد. به عبارتی دیگر فراروی از مرز های نخستین عقل. چنانکه که فلوطین درباره واحد می گوید :

« پس او [واحد] چیست؟ امکان همه چیز است، اگر او نبود نه همه ی چیز وجود می داشت و نه عقل، زندگی نخستین و فراگیر بود. آنچه برتر از زندگی ست، علت زندگی است زیرا زندگی تحقق یافته، که همه چیز و کل است، نخستین نیست، بلکه این گونه می باشد که برای مثال از چشمه ای سرچشمه و فیض می یابد» (Plotinus, 1984, ۱۰, ۸, ۳)

و آنگونه که کانت می‌گوید پرسش‌هایی ضروری مقابل خرد وجود دارند که گرچه ضروری و از طبیعت و اقتضای خود خرد است که برمی‌خیزند، اما از توانایی‌های خرد بشری فراتر می‌رود (Kant, 1998, A7). البته خوانش ما از این عبارت باید از صرف توجه به مبحث توهم استعلایی در کانت و ضرورت تجربه برای جلوگیری از توهم استعلایی، خارج شود. باید توجه را بر این از خودفراروندگی خرد قرار داد و مدنظر داشت که این از خود فراروندگی از ضرورت طبیعت خود خرد حاصل شده است. همچنین ساحت نومنال و فرامقوله‌ی من استعلایی و شیء فی نفسه را نیز باید متناظر با احدِ فلوطین اما در بافت^۹ و گفتمانی دیگر لحاظ کرد. در پس همین کوشش شناختی است که حیرت مدنظر ما ایجاد می‌شود، کوشش هستی‌شناختی ما که کاری مفهومی و منطقی است، منجر به ایجاد یک وجد و ادراک منحصر بفرد می‌شود، ادراکی از خود فرارونده، ادراکی که برای تحققش شروط ادراک را در هر لحظه‌ی درک شدنش، برای مدرک، منهدم می‌سازد. این حال حیرت است.

۲- وصف حال حیرت، ادراکی از خود فرارونده: رجوعی اجمالی به فلوطین، هایدگر و امر والای کانت

۲-۱ حیرت نزد فلوطین:

کسی که وجه نخستین بودن عقل را دریافت کند باید در اعجاب فرو برود که پس ملأ و غنای عقل را چه چیزی به عقل بخشیده و خود امر نخستین، بنیاد در چه چیزی دارد؟ و آن چیزی است غیر از عقل و غنا و ملأ، و فراتر از تمامی شروط سخن گفتن ما است. آن مرتبه‌ی وحدت‌نهایی که مواجهه با آن سبب‌ساز حیرت است، و شرط عقل است، در فلسفه‌ی فلوطین، "واحد" و فراوجود است. او را نه می‌توان وحدت در کثرت کل دانست، و نمی‌توان در باره‌ی آن سخن گفت و به مقوله‌ای مقیدش کرد. فلوطین این دقیقه‌ای را که در می‌یابیم حتی هستی را می‌بایست از آن سلب کنیم (که گویی نهایی‌ترین مرتبه‌ی فهم ماست) را لحظه‌ی حیرت می‌داند. ما مواجهه‌ای با آن نخستین‌ترین مرتبه داریم که علی‌رغم تحققش، از تمام امکانات و شروط خود فعل مواجهه‌ی ما برتر است. گویی که در این لحظه در برابر معجزه‌ای قرار گرفته‌ایم و تعلیقی مطلق اتفاق می‌افتد. این ادراک معجزه‌آسا را باعث آرام شدن و التیام می‌داند و بیان می‌کند که با مقایسه‌ی او با چیزهای دیگر، به مبهوت‌کنندگی و امر والای^{۱۰} بودن آن پی می‌بریم. می‌توان تعبیر کرد که با درک چیزهای دیگر بعنوان چیزی میان چیزها و مشروط‌های قابل ارجاع به مرجع، شهود و حیرت ژرفی از این امر بی‌مرجع که چیزی میان دیگر چیزها نیست رخ می‌دهد. مبهوت‌کنندگی واحد، خود را زمانی آشکار می‌کند که فهم ما آن را در مقایسه با چیزهای دیگر (که با آن‌ها مانوس است) قرار می‌دهد و در این مقایسه عظمت و وجه منحصر به فرد و خلسه‌آور واحد را درک می‌کند. در نتیجه می‌توان چنین نتیجه گرفت که اساسا سیری از دیالکتیک صعودی باید طی شود تا وجه شگفتی و منحصر بفرد واحد، بعنوان شرط نخستین منطقی درک شود و نمی‌توان بدون اندیشیدن و زیستن در مشروط، شگفتی شرط‌نهایی را دریافت. (Plotinus, 1984, ۳, ۸, ۱۰)

باید شدیداً احتیاط کرد که توصیفات نظیر ادراک معجزه‌آسا و والا بودن این مرتبه نخستین و حیرت و خلسه‌ی ناشی از آن را، امری خیالی و عرفانی که در قلمروی مهملات شاعرانه افتاده تصور نکنیم. این حالت روانی، فراروی از ذهن منطقی و قاعده‌مند نیست، گیجی و تیرگی آگاهی و توهم، هیچ‌ساختی با این وضعیت ندارند. این موقعیت اصلاً موقعیتی شاعرانه و در قلمروی خیال نیست بلکه درک و هبجانی ناشی از بکارگیری عقل و نظوروزی منطقی تا سرحدات خودش است. این حالتی از تماشا و بهت‌زدگی است که با تفکر منطقی آغاز شده و در حال فراروی از مقولات تفکر به اقتضای خود تفکر منطقی است. این فراروی از تفکر و مقولات آن اما بدون از دست دادن تفکر است و به غایت خود تفکر معقول رخ می‌دهد. (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص. ۵۱)

نکته‌ای بسیار قابل توجه است که در ادامه‌ی مقاله و در بهره‌گیری از مفهوم والا در کانت، نیز تکرار خواهیم کرد، این موقعیت حیرت اساساً فراتر از شادی و وحشت و یا موقعیتی منفعت‌بار یا ضرررسان است، این یک تعلیق بی‌قید و شرط است که از لذت و الم فراتر می‌رود. اما می‌توان بیان کرد که حال حیرت بواسطه‌ی امکان فراروی مطلق که از اضطراب روزانه‌ی زندگی و تراژدی فناپذیری انسانی فراهم می‌کند، سبب شادی و التیام می‌شود، وجدی مطلق^{۱۱} را سبب می‌شود، نوعی احساس احاطه بر معجزه و تعلیق امور نگران‌کننده.

اما بطور خاص این تجربه‌ی ای است که در آن توجه به چیزی و حتی خودش معطوف نمی‌شود، نه خشم و نه میل درکار نیستند زیرا شروط آنها تعلیق شده. ذهن آدمی وقتی با واحد مواجهه کند دیگر فکر نمی‌کند که در تن جای گرفته و نامی دارد، نه خود را انسان نام می‌دهد و نه زنده. (همان، ۴۷) داستان و روایتش از اینکه زندگی باید به گونه‌ای خاص باشد، من در فلان شهر به دنیا آمده‌ام و زندگی‌ام چنین است، فرو می‌پاشد. اساساً دیگر خود را یک روایت خطی درک نمی‌کند، مرتبه‌ی حیرت، یعنی قطع سیر خطی داستان و سکون مطلق. گویی که در وسط یک تئاتر بازیگر با شگفتی فریاد کند؛ ما بازیگرانی در تئاتر هستیم، توجه کنید!

۲-۲ هایدگر، پاتوس [وجد-هیجان] حیرت و نسبتش با فلسفه

بی‌تردید در توان و قصد این مقاله نیست تا جستجوی وسیعی درباره حیرت در کار فکری عظیم هایدگر صورت بدهد و کنکاشی کامل در آثار او انجام داده و به تفسیر و موشکافی این مفهوم در متون پرشمار او بپردازد و نسبت‌گیری‌اش را با کلیت فلسفه‌ی او و واسازی هایش از تاریخ فلسفه روشن کند. بلکه چنانکه در عنوان مقاله ذکر شده، این رجوعی اجمالی به مختصر فقراتی از اوست که مستقیماً به مسئله حیرت اشاره دارد. این بخش به مثابه یک پیش‌درآمد است که در اینجا تنها قرار است به توصیف این مقاله از حال و وجد حیرت‌یاری رسانده و با این ارجاعات، حیرت به مثابه یک تجربه‌ی زیسته را بلحاظ فلسفی واضح‌تر کند. همچنین رویکرد این مقاله همسو با قرائت متاخر هایدگر در این مورد خاص است که نه ترس و اضطراب بلکه حیرت، بیان مناسب این ادراک بنیادی و مطلقاً فرارونده است، اضطراب در خودش هنوز علقه داشته و به نوعی ارجاع به مسائل طبیعی و زیستی دارد، اما حیرت وجه نخستین و تعلیق مطلق را بهتر می‌رساند.

هایدگر در فلسفه چیست؟ تحلیلی از واژه یونانی «سراغاز- Arche» ارائه می‌دهد، او بیان می‌کند که معنای این واژه اشاره به چیزی است که از آن چیزی سرچشمه گرفته و سربرآورد، اما بطوری که سرچشمه و بستری که چیزی از آن سربرآورده، فراموش نمی‌شود و آغازگاهی نیست که امتدادی در آنچه آغاز کرده ندارد. (Heidegger, What Is Philosophy?, 2003, ص. ۸۲) در نتیجه حیرت صرفاً یک جرقه و تمهید برای فلسفه نیست، بلکه در سراسر فعل فلسفه ورزی حضور دارد و سبب امتداد آن و معنا دار شدن اش است. حیرت تجربه‌ی غیر تهی و ادراکی از مفاهیم انتزاعی بکارگرفته شده در فلسفه است. همچنین این حیرت را نباید به مثابه الم و نیش خرمگسی انگاشت که برای رهایی از رنج آن، دست به پرسش می‌بریم تا با یافتن پاسخ، التیام بیابیم، حیرت خود به مثابه یک پاسخ است، یک مواجهه و اجازه‌ی ظهور به هستی. حیرت، موقعیت مواجهه‌ی حقیقی و بنیادین، با مسئله‌ی هستندگی است. ما در حیرت با هستی تنظیم و هم‌آوا می‌شویم و به آن تن در می‌دهیم، چنانکه بلحاظ اتیمولوژیک واژه‌ی «Pathos- هیجان، وجد» همان وجد و حالی که افلاطون، سبب حیرت زدگی فیلسوف در مواجهه با جهان می‌داند، در حالت مصدری اش به معنای «به پیش برده شدن» و «تن در دادن» است (ibid., 83)

^{۱۱} در ادامه مقاله و رجوع به والای کانتی، به این نکته خواهیم بیشتر پرداخت که وجه دارای لذت این تجربه‌ی مطلق و فراتر از لذت و الم، حاصل می‌شود

همچنین این حیرت هرگز عادی نمی‌شود و پایان پذیر نیست، به تعبیری هرگز تجربه‌ای نیست که با تجارب دیگر دسته بندی شده و با تکرارش، از نیروی هیجانی و وجد انگیزش کاسته شود. حیرت، امر همواره نو است، از حیث ماهیت منحصر بفردش، همواره هر مقوله‌ی را که بخواهد آن را در کنار دیگر تجارب قرارداده و بایگانی کند، مشروط و معلق می‌کند. همواره ادراک بودن در جهان از نو است، به مثابه اولین بار دیدن و تجربه کردنش. به اقتضای متعلق و محتوای شناختی که حیرت پیامد هیجانی و ادراکی آن است، حیرت نمی‌تواند تمام شود. این حیرت ناشی از تحقق چیزی در شناخت است که از شروط تحقق فراروی می‌کند و اما در عین حال محقق شده و آن چیزی نیست جز؛ هستن، بنیاد، نخستین مطلق، حضور و... با هر عنوان و یا صورت‌بندی دیگری که بیان شود.

بیش از هر چیز و پیش از هر چیز در مواجهه با این معمول‌ترین و روزمره‌ترین، یعنی در جهان زیستن، چیزی بیشتر سزاوار توجه و البته بهت‌زدگی می‌باشد، و آن این است؛ که چیزی هست، هستن هست. در فراروی نخستین^{۱۲} برای فهم معنای وجود، ما اساساً باید از آنچه شرط فهمندگی است، یعنی خود مفهوم وجود، فراتر برویم و این به تعبیری استعاری ایستادن و تماشای مفاک است، مفاکی که شروط تماشای آن را در لحظه‌ی تماشایش، همواره از دست می‌دهیم و هیجانی از بی‌ارجاعی محض ادراک رخ می‌دهد.

در حیرت، این معمول‌ترین امر است که البته نامعمول‌ترین امر می‌شود، ادراک بودن به مثابه بودن، خود بودن و نه سلسله‌ای از ارجاعات ادراکی و مفهومی روزمره (Heidegger, Basic Question of Philosophy, 1994, ص. ۱۴۳-۱۴۶)

انسانی که حیرت می‌کند دیگر، موجودی نیست با نامی و نامی خانوادگی، جهان برایش جایی نیست که در آن در تاریخ خاصی باید به مدرسه رفت، در کشوری و محله‌ای با مشکلات و دلخوشی‌های گوناگون، بلکه او هست، و این هستن، گویی که نامعقول بوده و تجربه‌ی بی‌بنیاد^{۱۳} است.

حال در ادامه‌ی مقاله بحث را با مرتبط کردن این حیرت هستی‌شناختی و بنیادین، با مفهوم امر والای دینامیک در کانت پی می‌گیریم، و البته نشان خواهیم داد که چرا می‌بایست تاکید کرد که مقوله‌ی ترس، بویژه از سنخ اضطرابی طبیعی در باب صیانت نفس، در این تجربه موجود نیست و نمی‌توان با وجود شباهت‌های میان این حیرت و تجربه‌ی والای دینامیک، آن را لذت همراه با ترس و الم دانست، بلکه اساساً تعلیقی مطلق و فروپاشی ادراکی است که در نهایت، در مرتبه‌ی ای فروتر و پس از گذر از تعلیق مطلق، منجر به لذت می‌شود. البته ممکن است این تجربه بسته به شرایط روانی و فرهنگی افراد نمود متفاوت داشته باشد (جابری، ۱۳۹۷، ص. ۵۹) اما بر طبق صورت‌بندی مفهومی‌ای که ما از حیرت طرح می‌کنیم و چنانچه معمول در تجربه است، در پیامد آن شکل از شناخت، ترس و الم ظاهر نمی‌شود؛

۲-۳ والا اما بدون ترس؛ حیرت وجود به مثابه امر والای کانت

اولین دریافت معمول از امر والا نزد کانت، نوعی ذوق و لذت توامان با ترس و رعب است که از مواجهه‌ی با طبیعت حاصل می‌شود. او خود در ابتدا چنین می‌گوید: «اگر طبیعت باید توسط ما به مثابه والای پویا داوری شود، باید به مثابه برانگیزاننده‌ی ترس تصور شود» (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۸) اما او سپس بیان می‌کند که علی‌رغم آنکه والا را می‌توان ترسناک نامید، اما ممکن نیست که در مقابل آن بترسیم، در غیر اینصورت مواجهه‌ی ما، مواجهه با امر والا و صدور حکم والا درباره طبیعت نبوده

^{۱۲} Urtranszendentens

^{۱۳} Abgrund

است. درست همانطور که او درباره امر زیبا، وجود منعفت و علقه^{۱۴} را در تعارض با حکم به زیبایی می‌داند.^{۱۵} در نظر کانت ما اعیان در طبیعت نظیر دریاها، خروشان، صخره‌های مهیب و ابرهای انبوه و مفاک‌های عظیم و مناظر بزرگ متروکه و بسیاری مثال دیگر که می‌توان زد را، نه با وحشتی طبیعی که بقای ما را تهدید کند، بلکه با رغبت نظاره می‌کنیم و خواهان تکرار این تجربه هستیم و همچنین ما باید آنها را از جای امنی نظاره کنیم، در غیر اینصورت یک تجربه ی تهدید بقا خواهد بود که پس از خلاصی از آن با تنشی بسیار هرگز خواهان تکرار آن نخواهیم بود. کانت امکان ترسناک نامیدن چیزی را در حالی که ما را دچار ترس نمی‌کند، اینگونه صورت بندی می‌کند که ما نگران غلبه ی آن چیز بر خود نیستیم، اما فی نفسه این غلبه را ناممکن نمی‌دانیم. به تعبیری؛ امری است پر قدرت که قهری بر ما ندارد، یعنی بر مقاومت و قدرت ما غلبه نمی‌کند، اگر چه فی نفسه چنین غلبه ای ممتنع نیست.

با این فرارگیری در مقابل همه‌توانی و بیکرانگی و قیاس خویشتنمان با آن امر والا مثل یک مفاک یا ابرهای انبوه، به ناتوانی خود پی می‌بریم. اما در عین حال وقتی می‌فهمیم که در قوه ی عقل خود عدم تناهی را فهم می‌کنیم و انرا به مثابه ایده‌ای نزد خود داریم، و در مقابل این فهم از کل نامتناهی و تماشاگری ما از منظر مطلق و کل، هرچیزی مقابلش، کوچک است، نوعی برتری بر طبیعت را احساس می‌کنیم. این نیرو و بیکرانی طبیعت ما را وادار می‌کند تا ناتوانی جسمانی خود را تصدیق کنیم اما در عین حال بر ما آشکار می‌شود که ما به مثابه تماشاگر، استقلال و برتری‌ای از طبیعت داریم، یک درک از خود و صیانت نفس که البته نمی‌تواند مورد اضطراب‌ها و ترس‌های طبیعی واقع شود و در معرض هجوم خطرات طبیعت باشد. در این لحظه‌ی تماشاگری ما بشریت را خوار نشده می‌فهمیم اگرچه بشریت، جسماً مقابل این عظمت ناتوان است؛ نوعی آزادی رواقی^{۱۶} برای ما حاصل می‌شود. پس دلیل والا شمردن چیزی ترس‌انگیزی آن نیست بلکه فراخوانی نیرویی است که بواسطه آن می‌توانیم چیزهایی که پروایشان را داریم چون نعمات و سلامتی و شهرت و... کوچک و ناچیز در جهان و غیر محوری بی‌انگاریم. (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۰)

گویی تبادرات ذهنی ما و فاهمه ی ما که به تجارب معمول خود عادت دارند با این آشنایی زدایی امر والا، تبادرات معمول را نیز تعلیق می‌کنند. و از طریق تعلیق چنین تبادرات ذهنی نگران کننده‌ای مثل تنش‌های خانوادگی، مسائل اقتصادی یا ... و لذت حاصل می‌شود، نوعی آزادی و تماشاگری صرفِ زندگی و البته اعجاب از آن به مثابه ناممکنی که محقق است؛

«والا چیزی است که صرف توانایی تعقل کردن آن قوه ای از ذهن را نشان می‌دهد که از هر معیار حسی فراتر می‌رود». (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۵) اندیشیدن به نخستین و وجود نیز چنین است، اندشیدین به هستی یا نخستین مطلق یا بنیاد، یعنی تعقل چیزی که از تمام مرزهای ادراک ما فراتر رفته، اما محقق و مقابل ماست و در ما هیجان و وجد ایجاد می‌کند. ما در لحظه ی التفات به هست بودن و فعل هستن، دچار تجربه بی بنیادی و حیرت و ناممکن بودن فعلِ هستن می‌شویم اما در همان لحظه، هستیم و فعل هستن تحقق دارد. یک شی بسیار بزرگ یا هیبت آسمان پر ابر، در یک لحظه برای فاهمه و تخیل ما تعلیق و ناممکن بودن را ایجاد می‌کنند، اما محقق‌اند و سبب لذت از تجربه ی والا می‌شوند. مثل دیدن دایره-مربع در یک لحظه.

در خوانش ما و در متناظر کردن والا با وجد و حال حیرت، اینجا نه کلمه ی حسی در نقل قول از کانت: «از هر معیار حسی فراتر می‌رود» نه فقط به معنای (sensation) بلکه میتوان احساس (feeling) را هم در یک ترجمه-تفسیر، بعنوان معادل گذاشت و نشان داد حیرت چگونه از الم و لذت فراتر می‌رود و در مرحله ای سپسین، بواسطه فراروی از روزمرگی، امر کهنه و

^{۱۴} Interesse / Interest

^{۱۵} رجوع شود به بخش تحلیل امر زیبا، نقد قوه ی حکم

^{۱۶} رجوع شود به تعریف آزادی رواقی در پدیدارشناسی روح هگل

سررفتن حوصله، و اضطراب های روزمره به علاوه ی ارضای میل طبیعی ما به بنیاداندیشی و رازآلودگی مطلقش، سبب لذت می‌شود. والا در مرتبه ای آگاتونی و مطلقا نخستین، بدون ترس است زیرا از مقولات وحشت و صیانت نفس فراتر رفته. تجربه ی والا و تعقل هستی به مثابه والا، بنیادی تر و مطلق تر از طرح مفهوم نگرانی یا منفعت است. پس نمی‌توان گفت والا لذتی ترس انگیز و آمیخته به الم است. اما پس این از این مرحله ی مطلق، بنیادی و انتزاعی، بخاطر آزادی و فراروی‌ای که در اختیار قرار می‌دهد، لذت زاست. تجربه حیرت نیز همچنان لذت زا است از آن رو که من می‌توانم این فراروی را داشته باشم و در فراچیز و در مفاک مطلق، عینا تحقق داشته باشم، یعنی در نامحقق محققم. و این من را نه تنها از تنش روزمره آزاد می‌کند بلکه من را والا می‌کند. سوژگی من نیز محل ادراکی فراچیز است.

همچنین کانت داوری درباره ی والا را بعنوان یک حکم ذوقی، حکمی در توضیح عین و ابژه نمی‌داند، بلکه گزارشی از حالتی می‌داند که مواجهه با عین در من گذاشته، و برخلاف حکم منطقی توصیف ابژه نیست (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۰-۱۲۳) حیرت نیز دست بردن به یک عین فراچیز نیست. حیرت بلکه فراروی ضروری ذهن به افق فراچیز است. ضرورتی معقول که اما سحرآمیزگونه است زیرا تعقل شرط عقل، بطور استعاری، (به مثابه مرحله نخستین و فرا چیز، و نه یک این چیز^{۱۷}) عقل را منفجر می‌کند. فراروی ای که در همان لحظه، ادراک را نیز منفجر می‌کند. حیرت، نتیجه ی اندیشیدن به تناقضی^{۱۸} است که اما نه آن که تنها میان شقوق تناقض رفت و آمد کند و ما را درسردرگمی میان فهم های دوگانه بگذارد، بلکه خود دوگانه منهدم می‌شود

۳- حیرت، ادراکی از خود فرارونده و تناقض محقق: حیرت به مثابه نگاه به شیء غیر ممکن، مثلث پرنوز و ...

در ابتدا تعریف و زمینه ای درباره ی اشیا غیر ممکن ارائه خواهیم کرد، در این تشبیه کردن و تمثیل وضعیت حیرت، به یک شیء غیر ممکن، دو وجه تمثیل و شباهت برای ما اساسی است. برای بیان این دو وجه شباهت، سپس باید پاسخ دهیم چرا در تمثیل از شیء غیر ممکن استفاده کرده و از هر مفهوم ممتنع و متناقض دیگری (برای مثال دایره-مربع) استفاده نمی‌کنیم؟ و آن وجوه تمثیل را ایضاح کنیم.

اشکالی که بلحاظ فیزیکی ممکن نیست وجود داشته باشند اما در مواجهه‌ی اولیه چنین به نظر نمی‌آیند. ادراک غریب اشیا غیرممکن به دلیل تمایل ذهن برای تفسیر تصاویر دو بعدی به عنوان اشیا سه بعدی است و در شرایط خاصی می‌توان از این تصاویر دوبعدی و القای شیء سه بعدی، برای القای حالت ادراکی متناقض استفاده کرد. تمرکز بر زوایای مختلف یک شیء غیرممکن در فضای سه بعدی باعث تکرار و بررسی مجدد آن شیء و سپس گیج شدن ذهن می‌شود و در نتیجه تمرکز بر آن بعنوان یک کل سازگار غیرممکن است (Pensrose, 1958, ص. ۳۱-۳۲)

اسکار ریوتیسفارد^{۱۹} هنرمندی اهل سوئد، از اولین افرادی بود که عمداً، تعدادی از اشکال و اشیا غیرممکن را ترسیم کرد. در سال ۱۹۵۶ لیونل پرنوز^{۲۰}، روانپزشک بریتانیایی و راجر پرنوز^{۲۱} ریاضی دان (فرزند لیونل پرنوز)، مقاله ای کوتاه با نام /اشیا

^{۱۷} To De Ti

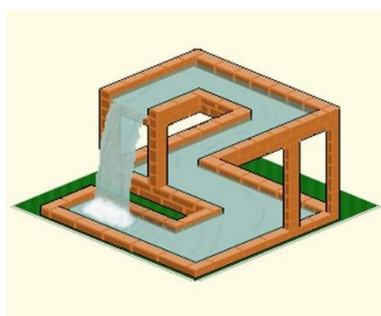
^{۱۸} تناقضی که میان بنیاد و شرط نابینا بودنش برای بنیاد بودن وجود دارد.

^{۱۹} Oscar Reutersvärd

^{۲۰} Lionel Penrose

^{۲۱} Roger Penrose

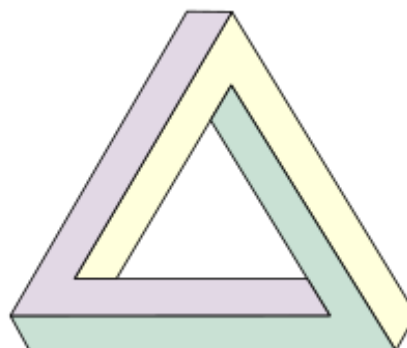
غیرممکن با نگرشی ویژه از توهم بصری را در نشریه بریتانیایی روانشناسی چاپ کردند. این موضوع با مثلث و پله‌های پنروز نمایش داده شده بود. مقاله مذکور در سال ۱۹۵۸ انتشار یافت که در لیست منابع مقاله ی حاضر است.



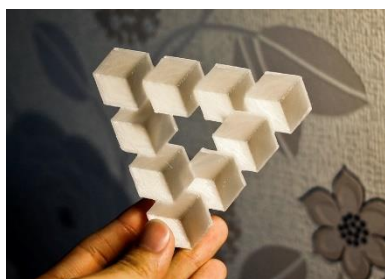
شکل ۳- نمونه ای از یک شیء غیر ممکن



شکل ۲- مکعب بکر- نمونه ای از یک شیء غیر ممکن



شکل ۱- مثلث پنروز- نمونه ای از یک شیء غیر ممکن



شکل ۵- نسخه ی ریویتسفارد از این مثلث ۱۹۳۹



شکل ۴- یک مثلث پنروز فلزی

وجه شباهت اول در اینجاست که یک شیء غیر ممکن، محقق است و میتوان تجربه ای انضمامی از آن داشت، درست مانند وجود. ما بودن را در هر لحظه در محقق ترین شکل در می‌یابیم، بدیهی است که چیزی هست، اما سپس التفات به آن، این امر محقق و بظاهر بدیهی را، نامعقول و ناممکن به ادراک می آورد. در مقابل دایره-مربع و دیگر مفاهیم ممتنع، هیچ تحقیقی ندارند و در ادراک حاضر نمی‌شوند. اما اشیا غیر ممکن، در بینایی ما محقق اند و در عین آنکه ناممکن بنظر می‌رسند است، تحقق پیدا کرده اند. این دلیلی است که برای تمثیل اعوجاج ادراکی حیرت، نه اشکال ممتنع بلکه شکل غیر ممکن مناسب است. شکل غیر ممکن ادراک یک تناقض محقق و قوام یافته بشرط خود نبودن و فراوروی از خود است، درست در لحظه ای که باید به مثابه یک کلیت متعارف درک شود، ناسازگارانه از یک کل منسجم شدن در ادراک فراروی میکند. بودن، نیز در ادراک از شروط ادراک فراروی میکند و اما بگونه ای متناقض تنها در این فروپاشی ادراک به اقتضای بنیادین بودنش است که ادراک می‌شود.

وجه شبه دوم، متعارف و عادی بنظر رسیدن شیء غیر ممکن در نگاه اولیه است، ما عادی نبودن این اشکال را در مواجهه ای سطحی و اولیه، ادراک نمی‌کنیم. این اشیا در ابتدا فاقد آن اعوجاج ادراکی ویژه‌ای هستند که با کمی دقت در آن‌ها برای ذهن

حاصل می‌شود. وجود و بودن نیز چنین است، ما به بودن، عادت کرده و توجهی به آن نداریم و به معنای دقیق‌تر، اصلاً آنچه از لفظ وجود و بودن مراد می‌کنیم، آنی نیست که در توجه و تدقیق از این لفظ فهم می‌شود، توجه به بودن به مثابه بودن، مانند توجه نافذ تر به آن اشیا است. آنچه ابتدا معمولی است، ناممکن و ویژه می‌شود. در حیرت این معمول‌ترین امر است که البته نامعمول‌ترین امر می‌شود، ادراک بودن به مثابه بودن، خود بودن و نه سلسله‌ای از ارجاعات ادراکی و مفهومی روزمره (Heidegger, Basic Question of Philosophy, 1994, ص. ۱۴۳-۱۴۶) همانطور که در ابتدا شیء غیرممکن بعنوان یک شیء غیرممکن آشکار نمی‌شود بودن نیز در حیات روزمره ما حقیقتاً به مثابه مبدا و بنیان نابینان فهم نمی‌شود

اما وجه اختلافی جدی نیز وجود دارد، که البته این وجه اختلاف مخصوص ادراک اشیا غیر ممکن و تجربه‌ی حیرت نیست، بلکه در مقایسه کردن هر ادراک و تجربه دیگری با حیرت، قابل نشان دادن است. چنانچه در درآمد مقاله آمد، حیرت از بودن، تجربه‌ای منحصر بفرد است، ادراکی که از اساس ملازم فروپاشی شروط ادراک است، در نتیجه این سطح از مطلق بودنش و نخستین بودنش، با هیچ موضوع اونتیکی هم ردیف‌اش نکرده و تجربه‌ای قابل بایگانی میان دیگر تجارب نیست.

تجربه حیرت تجربه‌ی امری است که از امربودگی و امری میان امور بودن فراروی می‌کند، زیرا حیرت از چیزی است که برای حقیقتا خودش بودن، باید چیزی نباشد. اساساً نمی‌تواند ذیل یک هیچ از مقولات قرار گیرد. فاقد تعیین نیست از آن رو که تعیین چیزی است مستقل و فاقد بودن نیز چیز مستقل دیگری است و امر فاقد تعیین مذکور، از این دو امر مستقل بهره برده و بواسطه آنها فهم می‌شود. بلکه بطور کلی مقدم بر آنهاست. تقدمی محض و مطلقاً بی ارجاع. اساساً ادراکی محض و پیش از هر چیز است که از «ادراک‌بودگی» و «محضیت» و مفاهیمی چون «از»، «پیش»، «و»، «مفهومیّت» و خود «ثبّت»^{۲۲} ... فراروری می‌کند و پیوسته فرارونده است. در هر وصفی از هر کلمه فراروی می‌کند و زبان را به اغلاق و فروپاشی می‌اندازد و حتی مصدرهای جعلی و ساختارهای مهمل و غریب نیز ناتوان از نزدیکی به آن تجربه هستند. پیش از هر چیزی و البته بیش از هر چیز دیگری قابل التفات در آگاهی است. شهودی که یک تعلیق و انفجار ادراکی است و از سنخ حیرت محض است، و نه مانند حیرتی میان حیرت از چیزهای کم‌تر مانوس. شهود مطلقاً نامتناهی، شهودی که به هیچ چیز ارجاع داده نمی‌شود و توسط چیزی محدود نمی‌شود.

۴- نتیجه‌گیری - (بخشی از نتیجه بدلیل کوتاه بودن مقاله و کفایت محتوایی، تکرار و خلاصه پاراگراف‌های بدنه است)

چنانکه گفته شد، حیرت بودن یک وضعیت ادراکی-هیجانی است که نتیجه و پیامد مواجهه‌ای شناختی و بازنمایانه^{۲۳} که در تلاش برای ارجاع امور مشروط به شرط تا نهایی‌ترین مرتبه، یعنی مرتبه‌ی هستی‌شناختی است. در این نهایی‌ترین سطح شناخت، تمامی مقولات خود برای قوام بخشیدن به یک فهم معمول را از کف می‌دهیم، زیرا همه‌ی آن مقوله‌های بنیادین فهم مثابه مشروط‌هایی دیگر لحاظ می‌شوند. در نهایی‌ترین سطح معرفتی، در جستجوی مقوله‌ی مقولات هستیم، اما به همان مقولات برای فهم^{۲۴} وابسته هستیم و در نتیجه، مقوله‌ی مقولات، پیوسته از فهم مقید به مقولات ما فراروی می‌کند. در نتیجه‌ی رقم خوردن چنین وضعیتی از شناخت، بعنوان سوژه، به ادراکی همواره فرارونده از خودش دست پیدا می‌کنیم، ادراکی که

^{۲۲} «ثبّت» مپسوند سازنده اسم کیفیت و مصدر جعلی در زبان عربی است. «ثبّت» را بعنوان صرف کیفیت و حضور و قوام داشتن به نحو انتزاعی میتوان فرض کرد که در زبان قابل نشان دادن است، اما فراروی گویی در این سطح انزاعی نیز از زبانی کردن حیرت می‌گریزد. رجوع شود به اسم مصدر و

حاصل مصدر چ معین ص ۱۵۰-۱۵۱

^{۲۳} Representational

^{۲۴} Understanding

ادراکی در میان دیگر ادراکات نیست و کاملا ویژه و منحصر بفرد است. به تعبیری با استعاره، این حیرت، یک ادراک نیست بلکه انفجار ادراک است

آن مرتبه از وحدت نهایی که مواجهه با آن سبب ساز حیرت است، برای فلسفه‌ی فلوطین، "واحد" و فراوجود است. گویی نمی‌شود درباره آن گزاره‌ای مقید کننده صادر کرد و ذیل مقوله‌ای تالیف اش کرد، حتی ذیل مفهوم هستی و وحدت کل. فلوطین این را که ادراک می‌کنیم که حتی هستی را می‌بایست از واحد سلب کنیم (هستی که گویی نهایی ترین مرتبه‌ی فهم ماست) را سبب تجربه‌ی حیرت می‌داند. این موقعیت اصلا موقعیتی شاعرانه و در قلمروی خیال نیست. درک و هیجانی ناشی از بکارگیری عقل و نظروزی منطقی تا سرحدات خودش است. این حالتی از تماشا و بهت زدگی است که با تفکر منطقی آغاز شده و در حال فراروی از مقولات تفکر به اقتضای خود تفکر منطقی است. گویی که در این لحظه در برابر معجزه‌ای قرار گرفته‌ایم و تعلیق مطلق اتفاق می‌افتد. این ادراک معجزه‌آسا را باعث آرام شدن و التیام می‌داند و بیان می‌کند که با مقایسه‌ی او با چیزهای دیگر، به مبهوت‌کنندگی و امر جلیل^{۲۵} بودن آن پی می‌بریم.

و همچنین در نزد هایدگر تذکری جدی وجود دارد که حیرت مذکور صرفا یک جرعه و تمهید برای فلسفه نیست، بلکه در سراسر فعل فلسفه ورزی حضور دارد و سبب امتداد آن و معنا دار شدن اش است. حیرت تجربه‌ی غیر تهی و ادراکی از مفاهیم انتزاعی بکارگرفته شده در فلسفه است. همچنین این حیرت را نباید به مثابه الم و نیش خرمگسی انگاشت که برای رهایی از رنج آن، دست به پرسش می‌بریم تا با یافتن پاسخ، التیام بیابیم، حیرت خود به مثابه یک پاسخ است، یک مواجهه و اجازه‌ی ظهور به هستی. حیرت موقعیت مواجهه‌ی حقیقی و بنیادین، با مسئله‌ی هستندگی است. ما در حیرت با هستی تنظیم و هم‌آوا می‌شویم و به آن تن در می‌دهیم. همچنین این حیرت هرگز عادی نمی‌شود و پایان پذیر نیست، به تعبیری هرگز تجربه‌ای نیست که با تجارب دیگر دسته بندی شده و با تکرارش، از نیروی هیجانی‌اش کاسته شود. حیرت، امر همواره نو است، از حیث ماهیت منحصر بفردش. بیش از هر چیز و پیش از هر چیز در مواجهه با این معمول‌ترین و روزمره‌ترین، یعنی در جهان زیستن، این بیشتر سزاوار توجه و البته بهت زدگی می‌باشد، که چیزی هست، هستن هست.

همچنین در این مقاله حیرت با تجربه‌ی والا در کانت مقایسه شد. حیرت نیز به نوعی متناظر با تجربه بهت انگیز والا در طبیعت است. فاهمه‌ی ما که به تجارب معمول خود عادت دارد با آشنایی زدایی امر والا، تبادرات معمول را ذهن در باب زندگی را تعلیق می‌کند. تبادرات ذهنی نگران کننده‌ای مثل تنش‌های خانوادگی، مسائل اقتصادی یا ... و از این راه لذت حاصل می‌شود، نوعی آزادی و تماشاگری صرف زندگی و البته اعجاب از آن به مثابه ناممکنی که محقق است، والا است.

«والا چیزی است که صرف توانایی تعقل کردن ان قوه‌ای از ذهن را نشان می‌دهد که از هر معیار حسی فراتر می‌رود»

اندیشیدن به نخستین و وجود نیز چنین است، اندیشیدن به هستی یا نخستین مطلق یا بنیاد، یعنی تعقل چیزی که از تمام مرزهای ادراک ما فراتر رفته، اما محقق و مقابل ماست و در ما هیجان و وجد ایجاد می‌کند، ما در لحظه‌ی التفات به هست بودن و هستن، دچار تجربه بی بنیادی و حیرت و ناممکن بودن هستن می‌شویم اما در همان لحظه، هستیم. همچنین کانت، داوری درباره‌ی والا را بعنوان یک حکم ذوقی، حکمی در توضیح عین و ابژه نمی‌داند، بلکه گزارشی از حالتی می‌داند که مواجهه با عین در من ایجاد کرده و برخلاف حکم منطقی توصیف ابژه نیست. حیرت نیز دست بردن به یک عین فراچیز نیست. حیرت بلکه فراروی ضروری ذهن به افق فرا چیز است. ضرورتی معقول که اما سحرآمیزگونه است زیرا تعقل شرط عقل، بطور استعاری، (به مثابه مرحله نخستین و فرا چیز و نه یک این چیز) عقل را منفجر می‌کند، فراروی‌ای که در همان لحظه ادراک را نیز منفجر

میکنند. حیرت، نتیجه‌ی اندیشیدن به تناقضی^{۲۶} است که اما نه آنکه تنها میان شقوق تناقض رفت و آمد کند و ما را در سردرگمی میان فهم‌های دوگانه بگذارد، بلکه خود دوگانه می‌ترکد و منهدم می‌شود.

در پایان، تجربه‌ی مواجهه با امر نخستین و بودن را به نگاه به شکل غیرممکن تشبیه کردیم. شکل غیر ممکن ادراک یک تناقض محقق است. چیزی که قوام یافته بشرط خود نبودن و فراروی از خود است، درست در لحظه‌ای که باید به مثابه یک کلیت متعارف درک شود، ناسازگارانه از یک کل منسجم شدن در ادراک فراروی می‌کند. بودن نیز در ادراک از شروط ادراک فراروی می‌کند و اما بگونه‌ای متناقض تنها در این فروپاشی ادراک به اقتضای بنیادین بودنش است که ادراک می‌شود. وجه شباهت اول وجود با شکل غیر ممکن در اینجاست که یک شیء غیر ممکن، محقق است و می‌توان تجربه‌ای انضمامی از آن داشت، درست مانند وجود. ما بودن را در هر لحظه در محقق‌ترین شکل در می‌یابیم، بدیهی است که چیزی هست، اما التفات به آن، این امر محقق و بظاهر بدیهی را، نامعقول و ناممکن به ادراک می‌آورد. در مقابل دایره-مربع و دیگر مفاهیم ممتنع، هیچ تحقیقی ندارند. وجه شباهت دوم، متعارف و عادی بنظر رسیدن شیء غیر ممکن در نگاه اولیه است، ما عادی نبودن این اشکال را در مواجهه‌ای سطحی و اولیه، ادراک نمی‌کنیم. این اشیا در ابتدا فاقد آن اعوجاج ادراکی ویژه‌ای هستند که با کمی دقت در آنها برای ذهن حاصل می‌شود. وجود و بودن نیز چنین است، ما به بودن، عادت کرده و توجهی به آن نداریم و به معنای دقیق تر، اصلاً آنچه از لفظ وجود و بودن مراد می‌کنیم، آنی نیست که در توجه و تدقیق از این لفظ فهم می‌شود، توجه به بودن به مثابه بودن، مانند توجه نافذ تر به این اشیا است. آنچه ابتدا معمولی است، ناممکن و ویژه می‌شود. در حیرت از این معمول‌ترین امر است که البته نامعقول‌ترین امر می‌شود، ادراک بودن به مثابه بودن، خود بودن و نه سلسله‌ای از ارجاعات ادراکی و مفهومی روزمره.

منابع

- Heidegger, M. (1994). *Basic Question of Philosophy*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998). *Pathmarks*. New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2003). *What Is Philosophy?* Lanham, Maryland: Roman & Littlefield.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Pensrose, L. S. (1958). Impossible objects: A Special Type of visual Illusion. *British Journal of Psychology*, 49, 31-33.
- Plotinus. (1984). *Enneads IV*. (A. H. Armstrong, Trans.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

جابری، ط. (1397). *هستی و زیان در اندیشه هایدگر*. تهران: ققنوس.

کانت، ا. (1398). *نقد قوه حکم*. ع. رشیدیان (Trans.)، تهران: نشر نی.

یاسپرس، ک. (1363). *فلوطين*. تهران: خوارزمی.

^{۲۶} تناقضی که میان بنیاد و شرط نابنیان بودنش برای بنیاد بودن وجود دارد.