



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 49, No. 2, Issue 99

Autumn & Winter 2017-2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v49i2.68690

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال چهل و نهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۹

پاییز و زمستان ۱۳۹۶، ص ۱۵۶-۱۳۹

مسأله عینی و ذهنی در فلسفه نیگل*

دکتر امید همدانی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hamedani@um.ac.ir

چکیده

فلسفه تامس نیگل، فیلسوف آمریکایی، دربرگیرنده گستره متنوعی از مسائل فلسفی، از فلسفه ذهن تا فلسفه سیاسی است اما رشته پیوند میان تمام این قلمروهای متنوع و متکثر فلسفی در تفکر او، مسأله عینی و ذهنی است. توانایی نگریستن آدمی به مسائل فلسفی از چشم اندازهای عینی و ذهنی و تقابل میان این دو نظرگاه، مجموعه‌ای از مسائل فلسفی را پدید می‌آورد که حل و فهم آن‌ها از نظر او، بدون توجه به نگاه عینی و ذهنی ممکن نیست. در این مقاله، من کوشیده‌ام تا شرح و تبیینی از نگاه نیگل به مسأله عینی و ذهنی به دست دهم و معنای عینی‌انگاری نیگلی را روشن کنم. من بر بنیاد دو کتاب نگریستن از هیچ‌کجا و حرف آخر نشان می‌دهم که عینی‌انگاری نیگل چگونه تحول یافته است. بر بنیاد این تحلیل، عینی‌انگاری نیگل دو شکل پیدا می‌کند: عینی‌انگاری بر بنیاد خودی عینی که می‌تواند خویش را از نظرگاه‌های خاص و محدود جدا کند و فهمی جامع‌تر از خود و واقعیت کسب کند و عینی‌انگاری بر بنیاد ساختار ذهن آدمی که محدود به فیود معرفتی خاص در نگریستن به جهان و حتی شک در بنیادهای معرفت خویش است یعنی همان محدودیت ناشی از افکاری که گریز و گزیری از آن‌ها نیست. من سپس به این نکته اشاره خواهم کرد که این دو درک و دریافت از عینی‌انگاری و بیان این دعوی که در برخی از قلمروهای فلسفی می‌بایست از نوع اول و در برخی قلمروهای دیگر از نوع دوم استفاده کرد، در وهله نخست نوعی ناسازگاری را در فلسفه نیگل پدید می‌آورد اما توجه به چهارچوب کلی عینی‌انگاری نیگلی، می‌تواند رافع این ناسازگاری باشد. بود را با اهرم نسخ از میان برداشتند.

کلیدواژه‌ها: عینی، ذهنی، عینی‌انگاری نیگلی، چشم‌انداز، خود عینی.

مقدمه

در آغاز فلسفه مدرن، دکارت آرمان عینیت را به نحوی جدی وارد قلمرو تأملات فلسفی کرد. آرمان جستارگر محض که صرفه در پی صدق است و از منظری آرمانی، استعلایی و غیرتاریخی به جهان می‌نگرد و با روشی بین‌الذهانی، روشن و کمی، حقیقت را کشف می‌کند، آرمانی فلسفی بود. پژوهش‌گر محض، درگیری شخصی با مسأله مورد پژوهش‌اش ندارد. فردیت او، جهان‌بینی فرهنگی او و شیوه زیست او، دخالتی در نگرش او به جهان ندارد.^۱ به فاصله دو قرن پس از دکارت و سیطره تفکر دکارتی، فیلسوف دانمارکی سورن کی‌یرکه‌گور، رخنه‌ای در آرمان عقل‌گرایی مدرن نمود و میان صدق عینی با صدق ذهنی یا انفسی فرق نهاد و یادآور شد که گاهی برای رسیدن به صدق، درگیری شخصی فرد با مسأله مورد پژوهش‌اش لازم است. بی‌آن که لازم باشد در ایمان‌گرایی کی‌یرگور و نحوه پیوند زدن میان صدق ذهنی و ایمان در اندیشه او مذاقه کنیم، می‌توان به این نکته اشاره کرد که در پی نوشت‌های ناعلمی پایانی، او به روشنی از کیفیات تفکر عینی که منتهی به صدق عینی می‌شود سخن می‌گوید: در تفکر عینی، فرد برخوردار از آگزیستانس یا هستی و سوژکتیویته او حذف می‌شود و این تفکر منتهی به «تأمل انتزاعی، ریاضیات و اقسام معرفت تاریخی» می‌گردد (Kierkegaard, 2009: 163). از منظر عینی، سوژه و چشم‌انداز ذهنی او قابل حذف است.

در فلسفه معاصر، جدال میان عینیت‌گرایان و مخالفان عینیت به اشکال مختلف بروز و ظهور داشته است. تعارض و تهافت میان نظرگاه برساخت‌گرایانی چون فوکو و دریدا در سنت فلسفه قاره‌ای، کواین، پاتم و دامت در سنت تحلیلی و رورتی در سنت پراگماتیستی با نظرگاه عینیت‌گرایانی چون سرل و نیگل، بخشی مهمی از داستان فلسفه معاصر است. در این میان، نحوه نگاه خاص تامس نیگل به مسأله عینی و ذهنی و صورت‌بندی او از این مسأله، راه را بر فهم تازه‌ای از اهمیت و فحوای این تعارض می‌گشاید. نیگل، فیلسوف نظام‌پرداز و نظام‌سازی است که همانند فیلسوفان بزرگ دیگر از منظری خاص به مسائل فلسفی می‌نگرد و این منظر در مورد او همان منظر جدال میان نحوه نگرستن عینی و غیرشخصی به خود و جهان و نحوه نگرستن ذهنی و شخصی به این امور است. این امر پیامدهای شگرفی در فهم ما از

۱. «جستارگر محض» تعبیری است که برنارد ویلیامز فیلسوف انگلیسی برای توصیف و تبیین منظر معرفتی فردی به‌کار می‌برد که صرفاً در جستجوی کسب بیشترین باورهای صادق از رهگذر تلاش برای یافتن روشی است که به نحوی اطمینان‌بخش منتهی به کسب چنین باورهایی شود. چنین جستارگری، می‌داند که باورهای فعلی او از طرق گوناگونی حاصل شده‌اند و این طرق خطاپذیر هستند و از همین رو بسیاری از باورهای او کاذب‌اند. به این ترتیب، او برای افزایش میزان و تعداد باورهای صادق خود، می‌بایست باورهایی را که یقین به صدقشان دارد از سایر باورها جدا کند و سپس با باورهای باقی مانده پروژه جستجوی محض حقیقت را ادامه دهد. این همان شک روشی و روش‌مند دکارتی است و ویلیامز در واقع کل پروژه فلسفی دکارت را در قالب همین جستجو و جستارگری محض تعبیر و تفسیر می‌کند. برای تفصیل بنگرید به (Williams 2005)

مسائل معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی دارد.

مقدمه کتاب نگاه از هیچ‌کجا که به باور من نظام‌مندترین کتاب نیگل نیز هست - می‌تواند مدخل بسیار خوبی برای فهم وحدت فلسفی اندیشه نیگل و نگاه سیستماتیک او به مسائل فلسفی باشد. نیگل در آغاز این کتاب چنین می‌گوید:

«این کتاب درباره مسأله واحدی است و آن این که چگونه می‌توان منظر فردی خاص در درون جهان را با نگاهی عینی به همان جهان که آن فرد و نظرگاهش را دربرمی‌گیرد، درهم آمیخت. هر موجودی که انگیزه و ظرفیت فراوری از دیدگاه خاص خود و درک جهان به مثابه یک کل را دارد، با چنین مسأله‌ای مواجه می‌شود. این امر گر چه مسأله‌ای واحد است، جوانب گوناگونی دارد. مشکل سازگار ساختن دو نظرگاه، هم در جریان زندگی و هم در فکر و اندیشه پدیدار می‌گردد. این امر، بنیادی‌ترین مسأله در مورد اخلاق، شناخت، اختیار، خود و پیوند ذهن با جهان مادی است» (Nagel, 1986: 3).

به این ترتیب آنچه محور تأملات فلسفی نیگل است، مسأله پیوند میان نظرگاه ذهنی و نظرگاه عینی انسان و تأثیری است که این دو نظرگاه در نحوه نگرش او به جهان و بررسی مسائل گوناگون فلسفی می‌گذارند.

اما نیگل چه درک و فهمی از عینیت و مسأله عینی و ذهنی دارد؟ عینیت به چه معناست؟ در مقام پاسخ به این پرسش باید به دو اثر مهم نیگل پرداخت که دو تصویر متفاوت از عینیت را عرضه می‌کنند؛ یعنی به ترتیب به دو کتاب نگاه از هیچ‌کجا - که پیش‌تر ذکر آن رفت - و حرف آخر. در آنچه از پی می‌آید، من نخست می‌کوشم معنای «عینی» و «ذهنی» در تفکر نیگل را بر اساس این دو کتاب توضیح و شرح دهم و در پایان پس از روشن شدن این معانی، به این مسأله خواهیم پرداخت که آیا این دو تصویر و دو درک از عینیت در برابر انتقاداتی که بر بنیاد آن‌ها این دو نظرگاه غیرقابل جمع و ناسازگار به‌شمار می‌آیند، قابل دفاع هستند یا نه.

نگریستن از هیچ‌کجا و مسأله عینیت

به باور نیگل در نگاه از هیچ‌کجا، عینیت نوعی «روش فهم» است. صفت «عینی» در وهله نخست بر باورها و نگرش‌ها قابل اطلاق است و تنها به تبع آن و به‌نحوی فرعی است که ما می‌توانیم از حقایق عینی سخن بگوییم. برای درک و دریافتی عینی از جهان یا بخشی از آن، می‌بایست از نظرگاه اولیه خویش در مورد آن فاصله بگیریم و به ادراکی دست یابیم که آن نظرگاه پیشین و پیوندش را با جهان به مثابه متعلق خویش، همراه دارد. در نتیجه چنین فرایندی، نظرگاه نخست در قیاس با نظرگاه بعدی نمودی^۱ بیش نخواهد

۱. Appearance

بود، نمودی که نسبت به نظرگاه ثانوی ذهنی تر است و «با ارجاع به نظرگاه ثانوی قابل اصلاح یا تأیید و اثبات است» (Ibid: 4). اما این روند و روال می‌تواند برای نظرگاه دوم نیز تکرار شود. به این ترتیب پوشش معرفتی انسان، حرکتی از نظرگاه ذهنی به سمت و سوی نظرگاه‌هایی است که در قیاس با مراحل پیش از خود عینی و در قیاس با مراحل بعدی، ذهنی‌اند.

پس با رجوع به چه ملاکی می‌توان از عینی‌تر بودن یک نظرگاه نسبت به نظرگاه دیگر سخن گفت؟ بنا به مشرب فلسفی نیگل، نظرگاهی عینی‌تر است که کمتر به ویژگی‌های خاص سرشت و ماهیت فرد و جایگاهش در جهان و یا به نوع موجودی که اوست، وابسته باشد و البته هر چه این میزان وابستگی بیشتر باشد، آن نظرگاه ذهنی‌تر خواهد بود. پس تا اینجا هم تعریفی تقریبی روشن از «عینی» و «ذهنی» در اختیار داریم و هم می‌دانیم که عینی و ذهنی بودن نظرگاه‌ها، می‌تواند متغیر باشد. فی‌المثل از نظر نیگل، نظرگاه اخلاقی در قیاس با نظرگاه زندگی شخصی، عینی‌تر است اما در قیاس با نظرگاه علم فیزیک، کمتر عینی است.^۱ او باور دارد که می‌توان واقعیت را همچون دوایر متحدالمركزی فرض کرد: اکنون به هر میزان که ما از «امور ممکن» وابسته به نظرگاه فردی دور می‌شویم و پیوند خود را با آن‌ها می‌گسلیم، دوایر بعدی آشکار می‌گردند (Ibid: 5).

نیگل پیشاپیش پذیرفته است که امکان فراروی^۲ از شیوة زیست تاریخی، اجتماعی و فرهنگی ما، ممکن است. او به هیچ روی همانند ریچارد رورتی باور ندارد که مراد از «حقیقت عینی» صرفه مرادف است با «بهترین اندیشه و ایده موجودی که ما عجالتاً برای تبیین و توضیح امور و آنچه رخ می‌دهد، در اختیار داریم» (Rorty, 1979: 385) یا آن که توجیه معرفتی «بیش از آن‌که داد و ستدی میان «فاعل شناخت» و «واقعیت» باشد، «پدیده‌ای اجتماعی» است (Ibid: 9). اما چه چیز امکان این فراروی را فراهم می‌کند؟ اگر تأملات نیگل در نگاه از هیچ‌کجا و حرف آخر را دقیقه‌دنبال و بازسازی کنیم، پاسخی برای این پرسش خواهیم داشت. این فراروی معرفتی از یکسو ریشه در خود عینی^۳ ما دارد و از دیگر سو بنیادش در ساختار منطقی عقلانیتی قرار دارد که متضمن عنصری عینی است و شالوده تفکر ما را می‌سازد آن‌هم به نحوی که قابل فروکاستن به حقایق جامعه‌شناختی یا زیست‌شناختی نیست. حال اجازه بدهید این نکات را بیشتر بسط دهم.

در فصل ۴ نگاه از هیچ‌کجا نیگل تأکید می‌کند که هرکدام از ما انسان‌ها این قابلیت را دارد که به اشیاء، امور و پدیده‌ها (از جمله خود ما) از منظری عینی بنگرد یعنی از منظر خاصی که وابسته به موقعیت

۱. در مقاله «ذهنی و عینی» هم نیگل خاطر نشان می‌کند که «تمایز میان ذهنی و عینی نسبی است» (Nagel 1979: 206).

۲. Transcendence

۳. Objective self

تاریخی فرد، ایدئولوژی و فرهنگی که در دل آن می‌زید و زبان و تحصیلات خاص او نباشد. این خود عینی البته بخشی از خود ما است و نه پدیده‌ای جدا و منعزل از ما. فی‌المثل، زبان اول امید همدانی یعنی نویسنده این مقاله، زبان فارسی است؛ در رشته ادبیات تحصیل کرده و فلسفه نیگل را مطالعه کرده است، در ایران فعلی با اوضاع و احوال و دگرپرسی‌های سیاسی و اجتماعی‌اش زندگی می‌کند و اگرچه هرکدام از این عوامل سهمی در ساختن «خود» او دارند اما هم‌وقادر است تمام این‌ها را به مثابه داده‌هایی برای ساختن تصویری عینی از جهان به‌کار گیرد به طوری که اولاً این نظرگاه خاص امید همدانی را -که به شکل مستقیم حاصل تجارب اوست- صرفه‌یک نظرگاه در میان سایر نظرگاه‌ها به‌شمار آورد و دو دیگر آن‌که از نظرگاه‌ها و تجارب دیگران نیز -که به نحوی غیرمستقیم برایش حاصل می‌شود- در ساختن تصویری از جهان استفاده کند. در این صورت، می‌توان گفت که او این قابلیت را دارد که در ساختن درک و فهم خویش از جهان از تجاربی که کاملاً با تجارب خودش متفاوت است، بهره‌برد. این امر منتهی به همان «نگاه عینی» یا «نگاه از بیرون» به جهان می‌شود. حال مراحل این تحول را از زبان نیگل بشنویم:

«خود عینی تنها بخشی از نظرگاه فرد معمولی است و عینیت آن در افراد مختلف و مراحل مختلف زندگی و تمدن به درجات گوناگونی بسط می‌یابد... گام بنیادینی که موجب پیدایش آن می‌گردد، دشوار و پیچیده نیست و مستلزم نظریه‌های علمی پیشرفته نیست: آن گام، صرفه شامل نگریستن به جهان به مثابه مکانی است که شخص من در درون آن را، به مثابه صرفه یکی از محتویاتش در بر می‌گیرد- به عبارت دیگر [آن گام] نگریستن به خودم از بیرون [است]. بنابراین، من می‌توانم از چشم‌انداز نسنجیده فرد خاصی که گمان می‌کردم هستم، فاصله بگیرم. سپس، نوبت گام بعدی است یعنی نگریستن از بیرون به تمام نظرگاه‌ها و تجارب آن فرد و دیگر هم‌نوعان او و لحاظ کردن جهان به مثابه مکانی که در آن، این پدیدارها از رهگذر برهم‌کنش میان این موجودات و سایر اشیا حاصل می‌شوند. این، شروع علم است (Nagel, 1986: 63). این خود عینی می‌تواند فارغ از هر چشم‌اندازی، نظرگاهی بی‌مرکز را از جهان در دسترس ما بگذارد. اما سیر به سوی عینیت، دو مرحله می‌جزا دارد: در وهله نخست فرد نظرگاه خود را در کنار سایر نظرگاه‌ها قرار می‌دهد و درکی از خود و نظرگاهش ارائه می‌دهد که دیگران نیز می‌توانند با او در آن سهیم باشند. از آنجا که این نظرگاه وابسته به هیچ چشم‌انداز خاصی نیست- یعنی وابسته به ایدئولوژی من یا طبقه من نیست- نظرگاه سایر افراد نیز می‌تواند با آن تلاقی کند و از همین رو است که عینیت با بین‌الذهانی بودن^۱ قرابت خاصی دارد. در این مرحله، به باور نیگل بین‌الذهانیت «هنوز کاملاً انسانی» است و به همین سبب عینیت نیز «محدود» است. اما می‌توان در مرحله دوم، فراروی معرفتی را گامی به پیش برد: این بار، نه چشم‌انداز

۱. Intersubjectivity

من متعین، بلکه آنچه چشم انداز کلی انسانی است به مثابه بخشی از جهان قرار داده می‌شود و از بیرون بدان نگریسته می‌شود. هنگامی که این چنین از صدف معرفتی پیشین خود به درمی‌آییم، به منظری دست یافته‌ایم که نه تنها انسان‌ها بلکه سایر موجوداتی که تفاوت‌های بنیادین با ما دارند- به شرط رهایی از ویژگی‌های خاص چشم‌اندازشان- قادر به مشارکت در آن‌اند. این البته به این معنا نیست که حرکت به سوی عینیت به‌سادگی با کنار گذاشتن مطلق منظر انسانی حاصل می‌آید: ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم کاملاً از قید منظر انسانی خویش، رها شویم (Ibid: 63) اما امکان رسیدن به درک و تصویری جهان‌شمول بر بنیاد توانایی معرفتی خود عینی^۱ ما وجود دارد.

برای خواننده آشنا با تاریخ فلسفه، تشخیص شباهت تأملات نیگل با اندیشه‌های دکارت کار چندان دشواری نیست. در هر دو نظرگاه، فاعل شناسایی می‌تواند از منظری عینی، شناختی از واقعیت جهان کسب کند، شناختی که وابسته به چشم‌انداز و شاکله‌های ذهنی محدود فرد نیست اما در این مقام تفاوتی نیز وجود دارد: کوگیتوی دکارتی در نیگل با خود عینی جایگزین می‌شود یعنی با فاعل شناسایی‌ای که «از هیچ‌کجا» به جهان می‌نگرد اگرچه برخلاف کوگیتوی دکارتی، از یک بنیان تزلزل‌ناپذیر معرفتی برای رسیدن به عینیت استفاده نمی‌کند. چنین تفکری با بخش عمده‌ای از تفکر فلسفی معاصر چه در چهارچوب سنت تحلیلی و چه در چهارچوب سنت قاره‌ای، در تقابل است.

در سنت فلسفه تحلیلی معاصر، فیلسوفانی چون کواین، دامت و پاتنم کوشیده‌اند^۲ از دل مباحث فلسفه زبان نشان دهند که ایده جهانی که می‌توان فارغ از چشم‌انداز و شاکله‌های مفهومی بدان نگریست، ایده منسجمی نیست. از این منظر، نگاه واقع‌گرایانه پیشافلسفی ما که بر بنیاد آن، جهان‌ساختاری است مستقل از ذهن ما و اشیا و امور دارای کیفیاتی مستقل از باورها و امیال و چهارچوب‌های ذهنی ما هستند، نظرگاهی موجه نیست. کواین (Quine 1969) با باور به عدم تعیین ترجمه^۳ و نامتعیین بودن مصداق^۴ که از دل آزمایش فکری او استخراج می‌شود، نقد فلسفی خود بر عینیت‌گرایی و واقع‌گرایی را به پیش می‌برد.

۱. این خود عینی همچنان که نیگل هم متذکر می‌شود (1986: 62, n. 3) با «خود متافیزیکی» ویتگنشتاین در تراکتوس و «خود استعلایی» هوسرل بی‌شباهت نیست اما این خود برخلاف خود متافیزیکی ویتگنشتاین که «حد جهان و نه بخشی از آن» (Wittgenstein, 1961: 5.641) است کاملاً از جهان گسسته نمی‌شود. نیگل همچنین «ایدئالیسم استعلایی» هوسرل را نمی‌پذیرد.

۲. برای آگاهی از صورت‌بندی استدلال مایکل دامت علیه واقع‌گرایی بنگرید به جستار او با عنوان «واقع‌گرایی» در Dummett (1978: 145-165) و برای آگاهی از موضع هیلاری پاتنم علیه واقع‌گرایی بنگرید به جستار او با نام «مسئله‌ای در باب ارجاع» در Putnam (1981: 22-48)

۳. Indeterminacy of Translation

۴. Inscrutability of Reference

زبان‌شناسی را تصور کنید که درگیر روند و روال ترجمه رادیکال^۱ است؛ او قرار است فهمی از زبان بومیانی که تازه کشف شده‌اند به دست دهد. این بومیان هرگاه خرگوش را می‌بینند، می‌گویند «گاواگای»، به این ترتیب طبیعی است که زبان‌شناس ما بر بنیاد رفتار زبانی بومیان، «گاواگای» را به «خرگوش» ترجمه کند اما شاید بومیان این کلمه را برای اشاره به اجزای پیوسته خرگوش یا اجزای زمانی خرگوش به کار می‌برند؛ مجموعه شواهدی که در اختیار زبان‌شناس ماست، به نحوی است که امکان ترجمه‌های موجه و متفاوت بدیل نیز وجود دارد و از همین رو، این شواهد برای تعیین بخشیدن به مصداق «گاواگای» کافی نیستند (Ibid: 32-35).

اما این فقط زبان‌شناس ما نیست که درگیر این مسأله است و عدم تعیین ترجمه، مسأله‌ای فراگیر است و در کل ارتباطات زبانی وجود دارد، حتی هنگامی که ما می‌خواهیم سخن هم‌زبان خود را بفهمیم، باز هم درگیر ترجمه در معنای کواینی آن هستیم و عدم تعیین ترجمه در این مقام نیز وجود دارد؛ «واقعاً مراد او از «خرگوش»، خرگوش است؟»، در این سیاق، پرسشی معنادار است. پس، آیا این امر بدان معناست که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم از مصداق کلمات آگاه شویم و بدانیم زبان ما به چه اموری ارجاع می‌دهد؟ چرا، اما به واسطه زبان زمینه^۲ که ما در آن ثبات ارجاع نشانه‌ها به اشیا و امور را پذیرفته‌ایم و درباره این که واژگان این زبان به چه اموری ارجاع می‌دهند، چیزی نمی‌پرسیم. رابطه میان اندیشه و واقعیت به واسطه زبان برقرار می‌شود و زبان و شاکله‌های مفهومی، چهارچوب فهم ما از جهان‌اند و این‌گونه نیست که کلمات مستقیماً بر اشیا و امور، آن‌هم مستقل ازین زبان، دلالت کنند. به تعبیر کواین:

هنگامی که می‌پرسیم «آیا «خرگوش» واقعاً بر خرگوش‌ها دلالت دارد؟»، فرد می‌تواند در مقابل بپرسد «بر خرگوش‌ها در کدام معنای «خرگوش‌ها»؟» و این تسلسل (regress) را آغاز کند و ما برای این تسلسل، نیازمند زبان زمینه هستیم. زبان زمینه، این پرسش را معنادار می‌سازد اگرچه این معناداری نسبی است و نسبی بودنش به نوبه خود به این زبان زمینه، وابسته است (Ibid 48-49).

در اندیشه مارتین هایدگر، چهره برجسته فلسفه قاره‌ای، ویژگی بنیادین دازاین، در-جهان-بودن^۳ است و این بدان معناست که جهان افق پیشاپیش معناداری است که تعامل دازاین یا انسان با آن نه مقدم بر آن که پس از آن حاصل می‌آید؛ فهم و مواجهه او با هستومندها و پدیدارها در بافت و سیاق جهانی پیشاپیش آشنا که بر بنیاد معیارهای عمومی و به شیوه‌ای عمومی فهم و تفسیر می‌شود، صورت می‌گیرد و امکان فراروی معرفتی از جانب او، به شیوه‌ای افلاطونی، دکارتی یا نیگلی وجود ندارد. به این قطعه از هستی و زمان

۱. Radical Translation

۲. Background Language

۳. In-der-Welt-sein

هایدگر توجه کنید:

این شیوه هرروزینه و معمول تعبیر و تفسیر اشیا که دازاین در وهله نخست با آن آشنا شده و خو گرفته است، امری است که او هیچ‌گاه قادر نیست از آن بگسلد. در آن، بر بنیاد آن و در تقابل با آن است که هرگونه فهم، تفسیر، پیام‌رسانی، بازکشف و دوباره از آن خویش ساختن اصیل و حقیقی تحقق می‌یابد. چنین نیست که دازاین، برکنار و اغواء‌نشده از این تفسیر و تعبیرشدگی در برابر عرصه فراخ «جهان» قرار گیرد تا صرفه نظاره‌گر آنچه با آن مواجه می‌شود، باشد. (Heidegger 1977: 225)

تقابل میان فیلسوفی چون نیگل با متفکرانی چون کواپن و هایدگر در قلمرو معرفت‌شناسی تقابلی بنیادین میان معرفت عینی فارغ از زمان و مکان با معرفت تاریخی-فرهنگی محدود و مقید است اما آیا نیگل می‌تواند فراتر از مفروض انگاشتن توانایی ما برای فراروی معرفتی بر بنیاد باور به خود عینی، دلیل دیگری نیز داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش ما را به بنیاد دیگر عینیت‌گرایی نیگلی رهنمون می‌آید. همچنان که پیش‌تر اشاره کردم، این بنیان این‌بار دیگر نه به خود عینی بلکه به ماهیت و ساختار تفکر و اندیشه عقلانی بازمی‌گردد. اجازه دهید این نکته را در بخش بعد بسط دهم.

حرف آخر و دفاع از عینیت‌شناخت

در حرف آخر دفاع از عینیت‌گرایی در تقابل با نسبی‌انگاری مدرن، محور اصلی تأملات نیگل است. فرد نسبی‌انگار مدعی است که تمام قلمرو معرفت ما اعم از معرفت منطقی و ریاضی و معرفت تجربی «آشکارکننده عادات فکری به‌لحاظ تاریخی ممکن و به‌لحاظ فرهنگی محلی است و اعتباری بیش از آن ندارد» (Nagel 1997: 14). به عبارت دیگر، معرفت گزاره‌ای ما در قالب باور به مجموعه‌ای از گزاره‌ها نه بازتاب‌دهنده ساختار واقعیت بلکه بازتاب‌دهنده ایدئولوژی ما، وابستگی تاریخی معرفت ما، حالات روان‌شناختی فردی یا قومی ما و... است. به باور نیگل اما تناقضی در این تلقی و تعبیر از کل معرفت ما وجود دارد زیرا اولاً خود این دعوی ناقض خویش است به این دلیل که خود این گزاره صرفه بازتاب‌دهنده علائق تاریخی یا فرهنگی و حالات روان‌شناختی ما نیست بلکه ادعایی ناظر به بیان حقیقتی عینی درباره واقعیت امور (در این مورد، بیان کیفیت درک ما از جهان، عینی نبودن آن و وابسته بودن آن به چشم‌انداز تاریخی و فرهنگی محدود ما) است و از دیگر سو با بیان آن، خود این امکان درک عینی از جهان نفی می‌شود. به بیان نیگل:

«این دعوی که «همه چیز ذهنی است» می‌بایست مهمل باشد چراکه این دعوی خود یا باید عینی باشد و یا ذهنی. اما این دعوی نمی‌تواند عینی باشد زیرا در آن وضع اگر صادق باشد، کاذب است و

نمی‌تواند ذهنی باشد زیرا در آن صورت نافی هیچ دعوی عینی و از جمله این دعوی که خود این گزاره به نحو عینی کاذب است، نخواهد بود.» (Ibid: 15).

آنچه نیگل در این مقام بدان باور دارد نوعی عینیت‌گرایی انتقادی است. برخی از آنچه ما حقیقت یا مجموعه‌ای از حقایق می‌پنداریم نه بود بلکه نمود هستند اما حرکت از نمود به بود تنها با استفاده از عقل و استدلال ممکن است. صورت‌بندی نقد دعاوی عقل در یک مرحله از معرفت بدون مدد گرفتن از خود عقل برای نشان دادن صحت و اعتبار آن نقدها، ممکن نیست. این امر ممکن است دامنه شناخت‌های عقلانی و موجه ما را محدود کند اما آن را یکسره محو نمی‌سازد (Ibid). به این ترتیب به نظر نیگل هرگونه دعوی معرفتی موجه و جدی در باب تاریخی بودن یا ذهنی بودن برخی از باورهای ما در قلمرو علم، منطق و حتی فلسفه اخلاق، ناگزیر از حرکت به سوی عینیت‌گرایی است. این امر یعنی باور به آن که عقل و ظرفیت معرفتی آن قابل فروکاستن به حالات روان‌شناختی نیست. او توضیح می‌دهد که مدعای وی دو وجه دارد: (۱) «بیرونی‌ترین چهارچوب تمام اندیشه‌ها» می‌بایست معطوف به عینیت و «درک و دریافتی از آنچه به لحاظ عینی صادق است، باشد» و (۲) قرار دادن اندیشه‌ها و تأملات ما در این چهارچوب یعنی پذیرفتن آن که سهم عقل در شناخت، سهمی تنظیم‌کننده و نظم و نسق‌بخشنده است. معرفت و شناخت، سلسله‌مراتبی است: عقل اصول تنظیمی را فراهم می‌کند و ادراک و شهود «مواد اولیه» ای را که عقل بدان‌ها شکل می‌دهد (Ibid: 16). فحوای عقل در شکل موسعش می‌تواند دربرگیرنده «روش‌های توجیه تجربی باور و اقسام گوناگون عقل عملی و توجیه اخلاقی» باشد و در شکل محدودش شامل «اصول منطق» (Ibid: 17).

نیگل معتقد است حتی در ایدئالیسم استعلایی^۱ کانت هم که «عملاً همه چیز» بدل به امری ذهنی می‌شود، باز هم تمایزی میان تفکر مبتنی بر چشم‌انداز^۲ و تفکر فارغ از چشم‌انداز^۳ وجود دارد. کانت در نقد عقل محض ایدئالیسم استعلایی را نظرگاهی می‌داند که بر بنیان آن، نمودها صرفه‌بازنمود هستند نه اشیای فی‌نفسه و زمان و مکان نیز «صورت‌های حسی شهود ما» هستند و نه اموری که مستقلاً وجود داشته باشند. به این ترتیب، آنچه ما مستقیمه از آن آگاهی داریم، جهان در قالب بازنمود است و ما دسترسی به جهان فارغ از بازنمود نداریم، هرچند چیزی مطابق این بازنمودها وجود دارد؛ یعنی جهانی مستقل از ذهن ما که البته ما را بدان دسترسی مستقیمی نیست اما موجب پدید آمدن تجارب ما از جهان است (Kant [1781/1783] 1933: A367-A376). به نظر نیگل حتی در این تفکر ایدئالیستی هنوز نشانی

۱. Transcendental Idealism

۲. Perspectival Thought

۳. Non-perspectival Thought

از عنصری غیرذهنی باقی است: باور به وجود ما و وجود جهان مستقل از نحوه ادراک ما به طریقی خاص که البته ما را به شناخت آن راهی نیست، برجاست و علت ظهور و بروز نمودها و پدیدارها بر ما، وجود چنین جهانی است. صور برخوردار از محتوای عقل و استدلال که شناخت ما را می‌سازند به تفکر مبتنی بر چشم‌انداز تعلق دارند و جهان مستقل از ادراک ما به تفکر فارغ از چشم‌انداز. نیگل اما منتقد سهم اندک عینیت‌گرایی در تفکر کانت است و ناخرسند از ایدئالسم استعلایی کانت که در آن عینیت جهان تنها در حد علت تجارب ما بودن در شناخت ما سهم دارد، درک و دریافت خود از مرجعیت عقل را نه کانتی که دکارتی می‌داند (Nagel 1997: 18).

درک نیگل از عقل، دکارتی است اما او تفسیر خاصی از کوگیتوی دکارت دارد. بر بنیاد این تفسیر، کوگیتو روشن‌کننده مرزهای نگاه شکاکانه و انتقادی به خود است؛ نگاهی که با اندیشیدن به خویش از منظر بیرونی آغاز می‌شود و با تأمل درباره طریقی که اعتقادات و باورهای فرد از رهگذر عللی ایجاد می‌شوند که بنیادی به لحاظ معرفتی نابسنده برای موجه داشتن آن باورها و اعتقادات در اختیار می‌نهند، ادامه می‌یابد. آنچه در این روند و روال شکاکانه آشکار می‌شود، «اجتناب‌ناپذیری اتکاء به قوه‌ای است که تمام امکانات شکاکانه را ایجاد و فهم می‌کند» (Ibid: 19). شکاک در صورت‌بندی تأملات شکاکانه خویش، در پیش نهادن امکان خطا در باب باورهای خود و سرچشمه آن‌ها و در اتکای به ملاک‌های عینی و استانداردهای معرفتی بالایی که در قیاس با آن، باورهای فعلی او کاذب و ناموجه هستند، از حدود و ثغور عقل، بیرون نمی‌رود. از همین رو نیگل تأکید می‌کند:

«در کوگیتو اتکاء به عقل آشکار می‌شود و حد این نوع شک روشن می‌گردد. نکته فلسفی حقیقی در این مقام نه شامل این نتیجه‌گیری دکارت است مبنی بر آن که او وجود دارد (این نتیجه‌ای است که بسی بیش از آنچه او در دنباله تأملات خویش بر آن تکیه می‌کند، محدود به قیودی است) و نه حتی کشف چیزی مطلقه یقینی است. بلکه نکته آن است که دکارت این امر را آشکار می‌سازد: افکاری هستند که ما نمی‌توانیم از آن‌ها بیرون برویم.» (Ibid)

نگاه به خویش از منظر بیرونی دارای حدود و ثغوری است و افکاری وجود دارند که پس از فاصله گرفتن ما از خویش، صرفه به مثابه نمود باقی می‌مانند اما در این فراروی معرفتی، سرانجام ما به مرحله‌ای می‌رسیم که فراروی بیشتر ممکن نیست، زیرا این فراروی تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد و شکاکیت درباره دعاوی عقل، برخی محدودیت‌های ذاتی را همراه خود دارد.^۴ به نظر نیگل، البته این محدودیت‌ها صرفه

۴. این امر که نمی‌توان از منظری بنیادی‌تر و برتر، تعهدات عقلی بنیادین ما را مورد ارزیابی قرار داد، می‌تواند صبغه جزم‌اندیشانه داشته باشد. بنگرید به (Thomas (2009: 57

مبنی بر احساس فرد یا حالات روان‌شناختی نیست، بلکه ناشی از ذات یا ماهیت ساختار تفکر ماست و اساساً بر بنیاد این افکار است که ما می‌توانیم درکی از جهان داشته باشیم که ما و انطباعات ذهنی ما را در خود بگنجانند. در اینجا اندیشه‌های نیگل به تأملات ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی و رویکرد فرگه به مسأله معنا نزدیک می‌شود. نقطه اشتراک این هر سه، تقابل با فروکاستن ساختارهای عقل و معنا به حالات روان‌شناختی است. اجازه بدهید، من در این مقام تنها به شباهت اندیشه‌های نیگل با هوسرل اشارتی داشته باشم زیرا این شباهت کمتر مورد توجه قرار گرفته است و مثلاً در کتاب آلن تامس در باب نیگل (Thomas, 2009)، هیچ سخنی از آن نرفته است.

هوسرل در پژوهش‌های منطقی‌علیه فروکاستن منطق به روان‌شناسی یا همان اصالت‌روان‌شناسی^۵ استدلال می‌کند. بر بنیاد اصالت روان‌شناسی، بنیاد قواعد منطق، ساختار روانی انسان و تکامل حالات ذهنی اوست اما به باور هوسرل معتقدان به این نظریه نه تنها از «فاصله هرگز پرنشاندنی میان قواعد ایدئال و قوانین ناظر به امور واقع» غفلت می‌کنند (Husserl 2001: 38) بلکه موضوع آن‌ها، ناقض خود نیز هست. زیرا اصالت‌روان‌شناسی با وابسته کردن قواعد منطق به امور تجربی و ساختار روانی انسان، اعتبار قواعد منطق را که تضمین‌کننده قدرت و اعتبار تبیینی هر نظریه‌ای از جمله اصالت‌روان‌شناسی است با تردید مواجه می‌کند، بنابراین در صورت صحت این موضوع، اعتبار منطقی خود آن نقض می‌شود (Ibid: 44-52). منطق قلمرو هنجارها و شرط صحت و اعتبار معرفتی هر اندیشه‌ای است و قابل فروکاسته شدن به انسان‌شناسی یا روان‌شناسی نیست.

از نظر نیگل هم این افکاری که بدهات آن‌ها، غیرقابل انکار است تنها شامل «وجود دارم» نیست، بلکه حقایق منطقی و ریاضی و برخی حقایق اخلاقی را دربرمی‌گیرد. این حقایق و بدهات و اعتبار معرفتی آن‌ها را نمی‌توان با اتکا به حالات روان‌شناختی، تاریخ، فرهنگ و ایدئولوژی توضیح داد. این افکار خود ضامن عینیت هرگونه توضیح و تبیینی هستند:

«نمی‌توان با هیچ از چیزی انتقاد کرد و نمی‌توان با آنچه کمتر بنیادی است از آنچه بنیادی‌تر است انتقاد کرد. انسان‌شناسی نمی‌تواند جای‌گزین منطق شود و جامعه‌شناسی یا زیست‌شناسی جای ریاضیات را نمی‌گیرند چنان‌که جای فلسفه اخلاق را نیز به باور من پر نخواهند کرد... این امر که تأثیرات فرهنگی بر باورهای ریاضی یا اخلاقی به ما خاطر نشان شده باشد ممکن است باعث شود تا ما آن‌ها را دوباره ارزیابی کنیم، اما این ارزیابی دوباره باید از طریق استدلال ریاضی یا اخلاقی پیش رود: این ارزیابی نمی‌تواند این قلمروها را پشت سر بگذارد و در عوض انسان‌شناسی فرهنگی را جای‌گزین آن‌ها کند.» (Ibid: 20-21).

۵. Psychologism

این درک و تفسیر دکارتی از عینیت باعث می‌شود تا نیگل در نظریه معرفت خود نیز مبنایگرایی^۶ را ملاک توجیه معرفتی^۷ قرار دهد نه انسجام‌گرایی^۸ یا بافت‌گرایی^۹ را. بر بنیاد مبنایگرایی موجه بودن باورها در نهایت ناشی از اتکای آن‌ها به باورهای بنیادی یا پایه‌ای است که موجه بودن خود آن‌ها مأخوذ از دیگر باورها و وابسته به آن‌ها نیست حال آن که در انسجام‌گرایی آنچه باوری را موجه می‌کند، روابط مبتنی بر انسجام و توافق آن باور با سایر باورها در شبکه‌ای از باورهاست. در بافت‌گرایی نیز موجه بودن یک باور بسته به موقعیتی است که در آن، باوری مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛ می‌توان پذیرش باوری را در یک بافت یا موقعیت و بنا به مجموعه‌ای از معیارها موجه دانست حال آن که در موقعیتی دیگر و بنا به معیارهای دیگر، داشتن آن باور ناموجه است.

به نظر نیگل، این امر که معمولاً تمایزی میان رویکرد مبنایگرایانه دکارتی به توجیه معرفتی و رویکرد کل‌انگارانه یا همان انسجام‌گرایی که در معرفت‌شناسی علمی بنا به فرض، رویکرد غالب است، گذاشته می‌شود، دقیق و موجه نیست و روش‌های علمی همچنان دکارتی است. علم ساختاری عقل‌گرایانه دارد و روش‌های آن در جهت رسیدن به «اعتبار جهان‌شمول» احکام و گزاره‌هایی است که از «داده‌های تجربی» حاصل می‌شود. هدف نهایی ارائه «تصویری عقلانی از جهان» است که ما را نیز به مثابه موجوداتی برخوردار از آگاهی و دارای قابلیت فهم و درک این داده‌ها در بر می‌گیرد. البته علم از جستجوی قطعیت و یقین دکارتی دست برداشته است. اصول عقلانی‌ای که در یک مرحله از فهم و درک جهان سهمی ایفا می‌کنند، خطاناپذیر نیستند و در مراحل بعدی با انتقاد عقلانی قابل اصلاح یا جایگزینی هستند (Ibid: 22). به این ترتیب، نیگل در بازسازی عقل‌گرایی دکارتی سعی می‌کند تا از اتهام جزم‌اندیشی میرا باشد. اصول عقلانی قابل نقد و اصلاح اند اما این انتقاد خود از منظری عقلانی صورت می‌پذیرد و در کار انتقاد گریزی و گزیری از عقل نیست.

انتقاد عقلانی از چهارچوبی تبعیت می‌کند که قابل کنار گذاشتن نیست. در واقع بحث نیگل در این مقام در باب باورهای علمی خاص یا محتوای باورها نیست بلکه عقلانیت صوری یا عقلانیت معطوف به صورت‌ها و ساختارهای تفکر او چنان‌که تامس به درستی اشاره می‌کند ناظر به اصول استنتاجی‌ای است که شما حتی در صورتی که انسجام‌گرا نیز باشید، از آن‌ها تبعیت می‌کنید و به این ترتیب این اصول «متعالی از

۶. Foundationalism

۷. Epistemic Justification

۸. Coherentism

۹. Contextualism

بافت»^{۱۰} هستند (Thomas, 2009: 56). وقتی فردی این اصول را ذهنی می‌داند یا آن‌ها را وابسته به فرهنگ، ایدئولوژی و... به‌شمار می‌آورد، منظور او علی‌القاعده باید این باشد که این افکار عینی نیستند و از منظر معیارهای عینیت، ذهنی به‌شمار می‌آیند و اگر از منظر این فرد خود این معیارها نیز ذهنی باشند، این امر باید از آن رو باشد که می‌توان تصور کرد خود این معیارها یا اندیشه‌ها، می‌توانند از منظر تأملاتی عینی‌تر که اعتباری حقیقتاً جهان‌شمول دارند، مورد بحث و بررسی انتقادی واقع شوند. اما آیا این امر مصادره به مطلوب نیست؟ چرا باید در پاسخ کسی که عینیت را با چالش مواجه می‌کند، دوباره به عینیت متوسل شد؟ نیگل معتقد است در این مورد اساساً شق بدیلی وجود ندارد. هر چالشی با عینیت یا نوع خاصی از استدلال یا کاربرد عقل عبارت است از به‌دست دادن دلایلی علیه اعتبار آن نوع از استدلال و این دلایل می‌بایست به‌لحاظ عقلانی مورد ارزیابی قرار گیرند (Nagel 1997: 24). در مقام مواجهه با ضدعینیت‌گرا، می‌توان نشان داد که او در نهایت بر همان اصولی تکیه دارد که آن‌ها را رد و نقض می‌کند: افکاری که نمی‌توان از قید آن‌ها رها شد.^{۱۱}

معضل عینی‌انگاری دکارتی و هگلی در فلسفه نیگل

من در مقام توضیح و تبیین ساختار تفکر نیگل درباره عینیت، به این نکته اشاره کردم که عینیت نیگلی از سویی با خود عینی‌ای ربط دارد که می‌تواند گام‌به‌گام با فراروی معرفتی به نظرگاهی عینی‌تر از جهان و خود دست یابد و از دیگر سو با ساختارهای فکری‌ای در پیوند است که شالوده معرفتی او را می‌سازد و امکان عینی‌اندیشیدن در هر قلمروی از معرفت به آن‌ها وابسته است. برخی از محققانی که در فلسفه نیگل نظر کرده‌اند (Dancy, 1988; Thomas, 2009)، تقسیم‌بندی دیگری را برای عینی‌انگاری نیگلی در نظر گرفته‌اند؛ آنان از دوگونه عینی‌انگاری در فلسفه نیگل سخن گفته‌اند: عینی‌انگاری دکارتی و

۱۰. Context Transcendent

۱۱. نیگل در حرف آخر معتقد است که اگر کسی برگ چای‌بینی (بر قیاس طالع‌بینی) را به مثابه روش پاسخ به مسائل ناظر به واقع و مسائل عملی انتخاب کند و در مقام رویارویی با کسی که روش او را مورد تردید قرار می‌دهد دوباره به برگ چای‌بینی متوسل شود، عمل او مضحک است اما عمل کسی که در دفاع از عینیت عقل، به عقل متوسل می‌شود، چنین نیست زیرا در این مقام شق بدیلی وجود ندارد و خود شکاک نیز در صورت‌بندی شکاکیت خویش به دلایل استناد می‌کند یا بر بنیاد دلایل، موضع خویش را موجه می‌سازد (Nagel, 1997: 24). پل بوغوسیان اما در معرفت‌هراسی معتقد است که می‌توان برگ چای‌بین را نه به مثابه فردی غیرعقلانی بلکه به مثابه فردی تصور کرد که شیوه استدلال متفاوتی را ارائه می‌دهد و اگر ما این شیوه را غیرعقلانی به‌شمار می‌آوریم، باید بتوانیم نشان دهیم که چگونه روش ما از روش او برتر است. حال اگر شیوه هر دوی ما در دفاع از روش معرفتی خود، دچار دور هنجاری (norm-circularity) است، چرا می‌بایست یکی را بر دیگری ترجیح نهاد؟ به باور او، معضل دور هنجاری، به‌سادگی قابل رفع و رجوع نیست و محتاج بحثی دقیق‌تر و فنی‌تر است (Boghossian, 2006: 82).

عینی‌انگاری هگلی.

عینی‌انگاری دکارتی با حرکت از نظرگاه ذهنی و قلمرو نموده‌ها آغاز می‌شود اما آن‌ها را پشت سر می‌گذارد، آنچه در مرحله بعد حاصل می‌شود به حقیقت نزدیک‌تر و دقیق‌تر است و مرحله پیشین در این سیر معرفتی به مثابه آنچه ذهنی و کاذب است کنار نهاده می‌شود تا در نهایت دسترسی به صدق ممکن شود. در عینی‌انگاری هگلی، اما، هدف و غایت نه رسیدن به نظرگاهی کاملاً صادق درباره متعلق شناخت بلکه رسیدن به فهم عمیق‌تر از آن با حفظ نگاه کمتر عینی مرحله قبل است. روند و روال عینی‌انگاری هگلی پایانی ندارد و بینش و معرفتی که در هر مرحله از آن حاصل می‌شود، مکمل مرحله قبلی است. این تقسیم‌بندی قربانی با تقسیم‌بندی ما دارد به این معنا که وقتی خود عینی با استفاده از ساختارهای عینی معرفت، در مراحل عینی‌انگاری به پیش می‌رود تا به صدق به مثابه غایت نهایی دست یابد ما با عینی‌انگاری دکارتی مواجه هستیم و هنگامی که این صعود معرفتی، صرفاً صعودی متأملانه و مکمل و معطوف به فهم عمیق‌تر متعلق شناخت با حفظ دستاوردهای مراحل قبلی عینی‌انگاری است، ما با عینی‌انگاری هگلی روبرو هستیم.

هرکدام از این دو نوع از عینی‌انگاری در فلسفه نیگل کارکرد خاص خود را دارند. در قلمرو فهم طبیعت و علوم طبیعی مدل دکارتی عینی‌انگاری حاکم است. محصول آن هم، پیشرفت چشمگیر علم مدرن بوده است اما بسط این مدل به قلمروی چون فلسفه ذهن و تلاش برای فهم ذهن در چهارچوبی طبیعت‌انگارانه و فیزیکی‌الیستی - چهارچوبی که نیگل در کتاب اخیر خویش ذهن و کیهان علیه آن استدلال می‌کند- از نظر او خطاست و اینجاست که روی آوردن به عینی‌انگاری هگلی برای اصلاح و غنابخشی به فهم ما لازم است. اما آیا کنار هم نشان دادن این دو عینی‌انگاری، فلسفه نیگل را دارای نوعی عدم انسجام نمی‌سازد؟ اگر واقعیت را باید از منظرهای گوناگون فهم کرد و هر قلمروی از واقعیت به شکلی خاص فهمیده می‌شود-واقعیت فیزیکی و مادی بر بنیاد عینی‌انگاری دکارتی و قلمرو ذهن بر بنیاد عینی‌انگاری هگلی- آیا این امر بدان معنا نیست که واقعیت خود چندپاره و متکثر است و ما در هر قلمروی با نوع خاصی از امر واقع سر و کار داریم؟ تانس این دغدغه را چنین صورت‌بندی می‌کند:

«اما صورت دقیقی که در قالب آن می‌توان این دغدغه را بیان کرد آن است که اگر نیگل وجود حقایق وابسته به چشم‌انداز را بپذیرد، آن‌گاه او جهان را به کثرتی از چشم‌اندازهای تفسیری منقسم می‌کند. این کار وانهادن مفهوم شهودی واقع‌گرایی است که ما از آن آغاز کردیم: [یعنی] این امر که جهان واقعی و واحد است.» (Thomas, 2009: 24)

همچنان که تانس در کتاب خود اشاره می‌کند، برخی از منتقدان نیگل چون کریستوفر پیکاک به این

نکنه اشاره می‌کنند که با پذیرش عینی‌انگاری هگلی، او به سمت و سوی پذیرش امر واقع وابسته به چشم‌انداز^{۱۲} حرکت می‌کند یا چنان‌که خود پیکاک اشاره می‌کند «نیگل در بحث کلی و انتزاعی خود دربارهٔ دوقطب عینی/ذهنی مستقیماً از اشکال فهم به سوی تفاوت‌های موجود در واقعیت حرکت می‌کند» (Peacocke, 1989: 68 quoted in Thomas, 2009: 29).

مشکل در اینجا نهفته است که به نظر نمی‌رسد، قائل شدن به امور واقع وابسته به چشم‌انداز از منظر فلسفی قابل دفاع باشد. ما می‌توانیم در مورد واقعیت واحد به طرق مختلف بیندیشیم و اگر از تعابیر فرگه در جستار مشهورش با عنوان «دربارهٔ معنا و مصداق» (Frege, 1892) استفاده کنیم باید بگوییم می‌توان به «مصداق» واحد در پرتو «معانی» متفاوت اندیشید اما باز نمود وابسته به چشم‌انداز امور واقع به معنای وجود امور واقع وابسته به چشم‌انداز نیست. دریافت من از این که X درد می‌کشد با تجربهٔ خود او از این درد به لحاظ نوع باز نمود و تفسیر و تعبیر این تجربه یا به تعبیر لایکن (Lycan, 1987: 80) «شاکله کارکردی»^{۱۳} متفاوت است (شناخت ما دو تن کارکرد علی متفاوتی در ما دارد) اما به لحاظ «شاکله ارجاعی»^{۱۴} چنین تفاوتی وجود ندارد. افزون بر آن، تامس به درستی اشاره می‌کند که مسئله مهم در مورد امور واقع وابسته به چشم‌انداز آن است که چه ویژگی در آن‌ها نهفته است که دسترسی خاص فرد به آن‌ها را تبیین می‌کند. اما ما به جای دریافت پاسخ دقیق به این پرسش با فرض وجود گروهی از امور واقع وابسته به چشم‌انداز مواجه می‌شویم که این ویژگی را همراه دارند بدون آن که بدانیم آن ویژگی چیست. در واقع قائل شدن به این سنخ از امور واقع، آن ویژگی را توضیح نمی‌دهد، بلکه وجودش را از پیش مفروض می‌گیرد (Thomas, 2009: 29) و آن را رازآلود می‌سازد.^{۱۵}

به نظر تامس اما این اشکال به نیگل وارد نیست زیرا او عینی و ذهنی را محمول‌هایی می‌داند که بر فهم و شناخت قابل اطلاق هستند و نه بر موضوعات و متعلقات فهم و شناخت (Ibid: 30). به عبارت دیگر، نیگل درگیر بحث هستی‌شناختی دربارهٔ واقعیت و ساختار آن نیست بلکه او بحثی معرفت‌شناختی را دربارهٔ

۱۲. Perspectival Fact

۱۳. Functional Scheme

۱۴. Referential Scheme

۱۵. برنارد ویلیامز، اشکال قائل شدن به امور واقع وابسته به چشم‌انداز را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: با لحاظ کردن امور از منظر تجربه الف و قرار دادن آن در جهان به مثابه چیزی که می‌توان آن را در آن‌جا در نظر گرفت، در حقیقت ما تلاش می‌کنیم تا از آن *از نظر الف این‌گونه است*، آن *این‌گونه است* را انتزاع کنیم و آن را به مثابه امر واقعی خودبسنده به حال خود رها کنیم که با وجود این، [این امر واقع] برخوردار از این خاصه رازآلود است که صرفاً در دسترس الف قرار دارد و فقط همو است که می‌تواند مستقیماً به آن علم پیدا کند گرچه دیگران می‌توانند درک و دریافتی از آن داشته باشند، حدسی دربارهٔ آن بزنند و کارهایی دیگر از این سنخ (Williams, 2005: 280).

اقسام فهم مطرح می‌کند و از همین رو نمی‌توان او را متعهد به وجود امور واقع وابسته به چشم‌انداز که ترکیبی متناقض و ناسازوار است، دانست. با چنین تفسیری، دیگر نمی‌توان تأملات نیگل درباره مسأله عینیت را ناسازوار دانست و آنچه تناقضی محتمل در اندیشه او به نظر می‌رسید، از میان می‌رود.

این نکته را می‌توان به مدد آنچه نیگل در نگاه از هیچ‌کجا در باب واقع‌گرایی در تقابل با ایدئالیسم، می‌گوید نیز نشان داد. نیگل تعهد خویش به واقع‌گرایی را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند:

«در دنبال کردن عینیت، ما رابطه خویش با جهان را دگرگون می‌سازیم و از رهگذر تعدیل ویژگی‌های خاص نظرگاه خود، درستی تعداد معینی از بازنمودهای خود از آن را افزایش می‌دهیم اما جهان به معنای قوی کلمه، مستقل از بازنمودهای ممکن ماست و می‌تواند بسیار از آن‌ها گسترده‌تر باشد. این امر، پیامدهایی برای عینیت هنگامی که قرین توفیق است و همچنین برای حدود و ثغور ممکن آنچه عینیت می‌تواند به دست آورد، دارد. تنها غایت و دلیل توجیه عینیت، افزایش درک ما از واقعیت است اما این امر تنها در صورتی معنادار خواهد بود که مفهوم واقعیت، صرفه مفهوم آنچه می‌تواند از رهگذر این روش‌ها، فهم شود، نباشد» (Nagel, 1986: 91).

در مقابل اما ایدئالیسم در اشکال مختلف خود، واقعیت را معادل آنچه برای ما قابل فهم است یا آنچه ما برای آن شواهد و قرائن داریم یا آنچه برای ما قابل راستی‌آزمایی و تحقیق است، می‌داند. نیگل اما معتقد است که واقعیت امری است هم مستقل و هم فراتر از درک و دریافت‌های ما از آن. در آزمایش فکری نیگل برای اثبات معقول بودن واقع‌گرایی، او به این امر اشاره می‌کند که اگر ما درک کودکان نه‌ساله از واقعیت را لحاظ کنیم، این درک با درک ما از جهان اشتراکاتی دارد اما مثلاً معادلات مکسول^{۱۶} در شاکله‌های ذهنی آن‌ها قرار ندارد. آیا این بدان معناست که جهان و واقعیت محدود به شاکله‌های ذهنی نه‌ساله‌هاست؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که وضعیت ما در مقام مقایسه با موجوداتی با هوش برتر، مشابه وضعیت نه‌سالگان در مقایسه با ما باشد؟ (Ibid: 95). اگر چنین فرضی معقول و محتمل است پس جهان محدود به شاکله‌های مفهومی ما نیست و ایده جهانی مستقل از ما، ایده ناسازواری نیست.

در این میان، عینیت روشی برای فهم واقعیت است و خود معادل واقعیت نیست و واقعیت را چندپاره نمی‌کند؛ واقعیت مستقل از روش‌ها و متدهای ما برای فهم آن است. ما می‌توانیم بازنمودهای وابسته به چشم‌انداز از امور واقع داشته باشیم اما این به معنای پذیرفتن امور واقع وابسته به چشم‌انداز نیست. به این ترتیب، تأکید نیگل بر عینیت به مثابه روش فهم واقعیت در عباراتی چون «عینیت صرف‌فراهی برای بسط درک فرد از جهان است» (Ibid: 99) تأکیدها از من است) به همراه تعهد او به واقع‌گرایی، می‌تواند راه را

۱۶. Maxwell's equations

برای ارائه تصویری منسجم و سازوار از اندیشه او باز کند.

نتیجه‌گیری

با آنچه مطرح می‌شد، می‌توان تصویری تا حدودی جامع از کلیت فلسفه نیگل و تأملات او در باب مسأله عینی و ذهنی به دست آورد. مسأله عینی و ذهنی چشم‌انداز اصلی معرفتی است که اصل راهنمای تامس نیگل در نگرستن به مسائل مختلف فلسفی از معرفت‌شناسی تا فلسفه سیاسی است. من تلاش کردم نشان دهم که نیگل چگونه می‌کوشد تا فهم ما از مسأله عینی و ذهنی را غنا بخشد. در این روند و روال آشکار شد که این درک و دریافت از مسأله عینیت بدون دقت در تحول فلسفی اندیشه نیگل ممکن نیست. عینی‌انگاری فلسفی نیگل از سویی با خود عینی‌ای در پیوند است که از منظرهای گوناگون معرفتی که از چشم‌اندازهای کمتر عینی شروع می‌شود و به نحوی دیالکتیکی به چشم‌اندازهای عینی‌تر و جامع‌تر بعدی منتهی می‌شود، به جهان می‌نگرد (عینی‌انگاری هگلی) و از دیگر سو با چهارچوب و ساختار معرفتی و اندیشه‌هایی که عبور از آن‌ها ممکن نیست (عینی‌انگاری دکارتی). نیگل این دو درک را کاملاً سازگار می‌داند اما قائل شدن به این دو نوع مدل و برای هرکدام کارکردی خاص در نظر گرفتن - استفاده از عینی‌انگاری دکارتی در قلمرو علوم طبیعی و عینی‌انگاری هگلی در فلسفه ذهن - در بادی نظر کلیت فلسفه نیگل را با معضل ناسازواری ناشی از قائل شدن به وجود حقایق وابسته به چشم‌انداز و پاره‌پاره ساختن واقعیت انضمامی، مواجه می‌کند. راه‌گرایز از این معضل، توجه به این سخن نیگل است که عینی و ذهنی محمول‌های قابل اطلاق بر شناخت‌اند و نه بر متعلقات شناخت.

منابع

- Boghossian, Paul A, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Clarendon Press, (2006).
- Dancy, J. "Contemplating One's Nagel." *Philosophical Books* 29(1): 1-16. (1988)
- Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, (1978).
- Frege, G. (1892). "On Sense and Nominatum," in A. P. Martinich (ed.) *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, (1996).
- Heidegger, M, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band. 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, (1977).
- Husserl, E. *The Shorter Logical Investigations*, Trans. J. N. Findlay, Edited and Abridged by Dermot Moran. London & New York: Routledge, (2001).

- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1933.
- Kierkegaard, S., *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Trans. & Ed. Alstair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press, (2009)
- Lycan, W. G., *Consciousness*, Cambridge: MIT Press, (1987).
- Nagel, T., *The Last Word*, Oxford: Oxford University Press, (1997).
- _____, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press. (1979).
- _____, *The View From Nowhere*, New York and Oxford: Oxford University Press, (1986).
- Peacocke, C., "No Resting Place: A Critical Notice of Thomas Nagel, The View from Nowhere." *Philosophical Review* 98(1): 65-82, (1989).
- Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, (1981).
- Quine, W., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, (1969).
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, (1979).
- Thomas, A., *Thomas Nagel*, Stocksfield: Acumen, (2009).
- Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, London & New York: Routledge, (2005).
- Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. D. F. Pears & B. F. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul, (1961).