

به نام خدا

سرشناسه | میاسو، کانتن، ۱۹۶۷ - م. Meillassoux, Quentin

عنوان و نام پدیدآور | پس از تنهایی: رساله در باب ضرورت عدم ضرورت/ کانتن میسو؛ با مقدمه‌ای از
الن بدیو؛ ترجمه سیدمحمدجواد سیدی؛ ویراستار احمد شهدادی.

مشخصات نشر | تهران: هرمس، ۱۴۰۵.

مشخصات ظاهری | [۱۸۱] ص.

شابک | ۶-۴۵۲-۴۵۶-۶۰۰-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی | فیپا

یادداشت | عنوان اصلی: Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence.

یادداشت | کتاب حاضر از متن انگلیسی اثر با عنوان

"After finitude: an essay on the necessity of contingency, 2008" به فارسی برگردان شده است.

یادداشت | کتاب حاضر با عنوان "فراکرانگی: جستاری درباره ضرورت امکان" با ترجمه رهام برکچی زاده

توسط نشر ثالث در سال ۱۴۰۴ فیپا دریافت کرده است.

یادداشت | کتابنامه: ص. ۱۷۳-۱۷۶.

یادداشت | نمایه.

عنوان دیگر | رساله در باب ضرورت عدم ضرورت.

عنوان دیگر | فراکرانگی: جستاری درباره ضرورت امکان.

موضوع | فلسفه فرانسوی -- قرن ۲۱ م. Philosophy, French -- 21st century

شناسه افزوده | باديو، آلن، ۱۹۳۷ - م.، مقدمه نویس

شناسه افزوده | Badiou, Alain, 1937 -

شناسه افزوده | سیدی، سیدمحمدجواد، ۱۳۶۶ -، مترجم

رده‌بندی کنگره | B۲۴۳۳

رده‌بندی دیویی | ۱۹۴

شماره کتابشناسی ملی | ۱۰۵۰۶۶۷۷

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیپا

پس از تناهی

رساله در باب ضرورت عدم ضرورت

کانتن میسو

(بامقدمه‌ای از آلن بدیو)

ترجمه سید محمد جواد سیدی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency

Quentin Meillassoux

Continuum, London and New York, 2008

پس از تناهی: رساله در باب ضرورتِ عدم ضرورت

کانتن میسو (با مقدمه‌ای از الن بدیو)

ترجمه سید محمدجواد سیدی

ویراستار: احمد شهدادی

طراح جلد: حبیب ایلون

چاپ اول: ۱۴۰۵

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

چاپ: رسام

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳

تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



فهرست

مقدمه مترجم / هفت

مقدمه الن بدیو / ۱

فصل اول: نیاکانیت / ۵

فصل دوم: متافیزیک، ایمان‌گرایی، نظریه‌ورزی / ۳۹

فصل سوم: اصل ضرورت واقع‌بودگی / ۶۵

فصل چهارم: معضل هیوم / ۱۰۵

فصل پنجم: انتقام بظلمیوس / ۱۴۱

یادداشت‌ها / ۱۶۱

کتاب‌شناسی / ۱۷۳

نمایه مفاهیم / ۱۷۷

واژه‌نامه / ۱۸۱

مقدمه مترجم

مسئله تناهی

در نظر کانتن میسو، فلسفه مدرن با ژست کناره‌گیری و انصراف آغاز می‌شود و پایان می‌گیرد. از کانت به این‌سو، فلسفه یک حد تعیین‌کننده را همواره مفروض گرفته است: این اعتقاد که اندیشه هرگز به جهان چنان که فی‌نفسه هست دسترسی ندارد، بلکه دسترسی اندیشه به جهان همواره محدود به چیزی است که «برای ما» ظاهر می‌شود. این حد، که میسو نامش را تناهی می‌گذارد، تبدیل به بنیانی برای کل فلسفه پساکانتی می‌شود. چه در ایدئالیسم استعلایی کانت، چه در هستی‌شناسی بنیادین هایدگری، و چه واسازی دریدایی، فلسفه همواره بر این موضع تأکید کرده است که هیچ‌گزینی از تضایف بین هستی و اندیشه نیست. به عبارتی نمی‌توان به هستی یا واقعیت اندیشید مگر آنکه واقعیت این اندیشیدن را همواره در خود اندیشه مفروض بگیریم. اندیشیدن یعنی اندیشیدن به همین تضایف واقعیت و اندیشه. هر تلاشی برای اندیشیدن به آنچه متضایف اندیشه نیست مغالطه‌ای روشن محسوب می‌شود و سرانجامی جز جزمیت ندارد.

میسو در پی رهایی از همین منع است یعنی همین حکم ممنوعیت دسترسی به مطلق. پس از تناهی نبردی است علیه میراث پساکانتی‌ای که ردپای آن را از ایدئالیسم آلمانی تا پدیدارشناسی و واسازی دریدایی و حتی تفکر دلوز می‌توان یافت که در

آن‌ها تاهی به شرط اعلای تفکر بدل می‌شود. اما میسو خواستار بازگشت به نوعی متافیزیک پیش‌نقدی و خام نیست بلکه در پی ابداع مجدد امکان متافیزیک است تا بتوان به مطلق‌اندیشید که از سویی رها از تضایف باشد و از سوی دیگر جزمی نباشد. او معتقد است که صرفاً با تکیه بر استدلالی فلسفی می‌توان اثبات کرد که جهان مستقل از ذهن مُدرک وجود دارد و در عین حال این موضع به معنای درغلتنیدن به رئالیسمی خام یا الهیات جزمی نیست.

برخلاف کانت که در پی نقد متافیزیک بود میسو در پی نقد خود نقد است. پرسش محوری او چنین است: آیا اندیشه می‌تواند به چیزی که مستقل از اندیشه وجود دارد بیندیشد؟ آیا این تناقض نیست؟ استدلال میسو نشان می‌دهد که نه تنها چنین چیزی ممکن است بلکه اندیشه باید به این امر واقع‌فی‌نفسه بیندیشد تا از درافتادن به شکلی از ایمان‌گرایی پرهیز کند که در آن ایمان و نه عقل تبدیل به تنها راه دسترسی به امر مطلق می‌شود.

تضایف‌گرایی

مفهوم محوری کتاب «تضایف‌گرایی» است یعنی همان جزم پنهان تفکر پساکانتی. تضایف‌گرایی موضعی فلسفی است که معتقد است ما هرگز نمی‌توانیم به هستی فارغ از تضایف آن با اندیشه بیندیشیم. به نظر می‌رسد این نوعی تناقض است. تضایف‌گرایی خصم هرگونه دسترسی به امر فی‌نفسه است و اندیشه را تنها به آنچه بر ما نمودار می‌شود فرومی‌کاهد. ما تنها می‌توانیم به تضایف هستی و اندیشه یا سوژه و ابژه یا واقعیت و زبان بیندیشیم. به عبارتی هرگونه تلاش برای اندیشیدن به جهان مستقل از تضایف با تجربه انسانی بی‌معنا است.

به بیان میسو، تضایف‌گرایی عبارت است از ابطال هر مدعایی مبنی بر اندیشیدن به آنچه فارغ از تضایف بین اندیشه و هستی وجود دارد. تضایف‌گرا معتقد است که ما تنها به تضایف بین ذهن و عین دسترسی داریم و نه به هیچ‌کدام از این دو به‌تنهایی. کانت سرآغاز تضایف‌گرایی است. انقلاب کوپرنیکی کانت نشان می‌دهد که این شناخت نیست که تابع ابژه‌ها است بلکه ابژه‌ها هستند که تابع شناخت هستند. شیء

فی نفسه ناشناختنی است و ما تنها پدیدارها را می‌شناسیم که ساختارشان توسط مقولات فاهمه و صور پیشین شهود (مکان و زمان) تعیین شده است. بیرون از این محدوده شناخت امکان ندارد. به عبارتی تضایف‌گرایی ضد رئالیسم است.

هوسرل همین مسیر را در پدیدارشناسی خود ادامه می‌دهد: واقعیت چیزی است که در آگاهی قصدی تقویم می‌یابد. هستی از نمود جدایی‌ناپذیر است. هایدگر همین مسیر را در قالب هستی‌شناسی بنیادین ادامه می‌دهد: موضوع هستی‌شناسی هایدگری در واقع نه هستی فی‌نفسه بلکه دازاین است یعنی موجودی که از هستی پرسش می‌کند و در واقع محل و نقطهٔ انکشاف هستی است. تاریخ هستی چیزی نیست جز تاریخ انکشاف‌های محدود و متناهی هستی بر دازاین. در نظر میسو، تفکر دریدا و حتی فلسفهٔ تحلیلی نزد کسانی چون ویتگنشتاین تداوم همین تضایف‌گرایی است که نامش را تضایف‌گرایی قوی می‌گذارد. چرخش زبانی که موضوع اندیشهٔ فلسفی را به زبان فرومی‌کاهد تعمیق تضایف‌گرایی است: موضوع فلسفهٔ زبان و گفتمان است در مقام واسطهٔ دسترسی به جهان. پس چه در مسیر ایدئالیسم و چه هرمنوتیک، چه از منظر پدیدارشناسی و چه فلسفهٔ زبان، فلسفهٔ مدرن سراسر بر سر یک نقطه توافق دارد: ما نمی‌توانیم به جهان بیندیشیم بدون اینکه به خود نسبت و تضایف اندیشه با جهان بیندیشیم. این اصل موضوع مشترک معرف چیزی است که میسو نامش را «دور تضایف‌گرا» می‌گذارد: این تصور که هر تلاشی برای اندیشیدن به جهان جدا از اندیشه لاجرم این تضایف را مفروض گرفته است. آیا راه خروجی از این دور وجود دارد؟

نقد میسو

در نظر میسو، این دور نه حافظ فلسفهٔ نقدی بلکه محبس آن است. دور تضایف‌گرا فلسفه را از اندیشیدن به آنچه او «گزاره‌های نیاکانی» می‌نامد محروم می‌کند؛ گزاره‌هایی علمی در مورد وقایعی که پیش از ظهور هرگونه حیات یا اندیشه حادث شده‌اند: برای مثال علم معاصر می‌تواند به تکوین مادی خود زمین در ۴.۵ میلیارد سال پیش بیندیشد. در نظر میسو، بر مبنای تضایف‌گرایی گزاره‌های علمی ناظر به

چنین زمانی یعنی گزاره‌های نیاکانی، لاجرم بی‌معنا هستند زیرا از واقعیت مادی در نقطه‌ای سخن می‌گویند که هنوز اساساً چیزی به نام آگاهی شکل نگرفته است. به عبارتی تضایف‌گرایی اگر بخواهد به بنیان خود پایبند باشد باید اذعان کند که چنین گزاره‌هایی مهم‌ل هستند. اگر تضایف‌گرایی صادق باشد چنین گزاره‌هایی هیچ معنایی ندارند زیرا خبر از زمانی می‌دهند که طبق تعریف در آن هیچ سوژه یا آگاهی‌ای وجود نداشته است که جهان بر او پدیدار شود. اما علم مدام چنین گزاره‌هایی تولید می‌کند و معنای آن‌ها را درمی‌یابد. پس چالشی که میسو در برابر فلسفه تضایف‌گرا قرار می‌دهد این است که علم چگونه می‌تواند به جهان پیش و پس از اندیشه بیندیشد. چگونه می‌توان به زمانی اندیشید که اندیشه در آن وجود نداشت و در واقع درون همین زمان بود که اندیشه از نیستی به هستی پا گذاشت؟ چنین اندیشه‌ای مستلزم گسست از تضایف و احیای قدرت اندیشه برای اندیشیدن به امر مطلق یعنی خارج از تضایف و نسبت با آگاهی است؛ نه همچون نومن پنهان به معنای کانتی بلکه در مقام آنچه می‌تواند از خلال عدم ضرورت کل هستی درک شود. به عبارتی اگر از محدوده تضایف‌گرایی فراتر رویم، آنچه به مثابه واقعیت درمی‌یابیم نه اشیا به معنای رایج بلکه خود عدم ضرورت ذاتی واقعیت است. این پارادوکس رئالیسم نظری میسو است.

معضل نیاکانیت

میسو پس از افشای تضایف‌گرایی با معضلی مهم روبه‌رو می‌شود: معضل نیاکانیت. این تنشی فلسفی است برخاسته از تلاش برای تبیین گزاره‌هایی در مورد گذشته ژرف، یعنی گزاره‌هایی ناظر به وقایعی که پیش از وجود انسان یا آگاهی رخ داده‌اند. یک گزاره نیاکانی عبارت است از مدعایی علمی یا تاریخی در مورد وقایعی که مقدم بر آگاهی یا حیات رخ داده‌اند. مثلاً «زمین ۴.۵ میلیارد سال پیش تکوین یافت» یا «دایناسورها ۶۶ میلیون سال پیش منقرض شدند». گزاره‌هایی از این دست معنادار و به لحاظ تجربی قابل ارزیابی هستند. اما تضایف‌گرایی در تبیین آن‌ها به مشکل برمی‌خورد. اگر شناخت همواره تضایفی بین سوژه اندیشنده و جهان باشد در این صورت چگونه می‌توان به شکلی معنادار از وقایعی سخن گفت که پیش از وجود

سوژه اندیشنده رخ داده‌اند؟ اندیشه چگونه می‌تواند به چیزی بیندیشد که متضایف با آگاهی نیست؟ به عبارتی:

۱. تضایف‌گرایی متضمن این است که شناخت سراسر محدود به تضایف انسان-جهان است.

۲. اما گزاره‌های نیاکانی رخدادهایی را توصیف می‌کنند که خارج از این نسبت جای دارند.

۳. پس بر اساس تضایف‌گرایی، گزاره‌های نیاکانی مهم‌ل یا ناممکن هستند. اما علم مدام با چنین گزاره‌هایی کار می‌کند و آن‌ها را به شکلی موفقیت‌آمیز می‌آزماید و تبیین می‌کند. این حدی بنیادین است: تضایف‌گرایی نمی‌تواند این واقعیت را تبیین کند که واقعیت مستقل از اندیشه وجود دارد. هستی مستقل از آگاهی و اندیشیدن به هستی است و اندیشه در معنای تضایف‌گرایی نمی‌تواند به این نااندیشیدنی بودن بیندیشد.

ماتریالیسم نظری علیه تضایف‌گرایی

میسو در برابر این معضل از موضع فلسفی جدیدی به نام «ماتریالیسم نظری» سخن می‌گوید. ماتریالیسم نظری دو مبنای اصلی دارد:

۱. استقلال مطلق واقعیت از فکر.

۲. عدم ضرورت تمام قوانین طبیعت (هر قانون طبیعت می‌تواند تغییر کند).
از این طریق میسو می‌تواند به این بیندیشد که هستی فی‌نفسه چیست، یعنی هستی گذشته‌زرف، هستی مستقل از هر شاهدهی که آن را ادراک کند و با آن متضایف باشد. گزاره‌های نیاکانی بدین ترتیب استثنا نیستند بلکه شاهدهی هستند که نشان می‌دهند دور تضایف‌گرا باید درهم شکسته شود.

اصل واقع‌مندی و ضرورت عدم ضرورت

میسو پس از اینکه محدودیت‌های تضایف‌گرایی را از طریق معضل نیاکانیت افشا کرد، راه‌حل متافیزیکی خود را برای این معضل بیان می‌کند: بازاندیشی بنیادین

در نسبت بین ضرورت و عدم ضرورت یا امکان خاص. این مفهوم در مرکز پس از تناهی جای دارد.

واقع‌مندی در نظر میسو عبارت است از عدم ضرورت محض قوانین طبیعت. به عبارت دیگر، این اصل می‌گوید که هرچه وجود دارد می‌تواند از وجود بازایستد و هرچه رخ می‌دهد می‌تواند به شکل دیگری رخ دهد. هیچ ضرورتی در کار نیست. برخلاف متافیزیک سنتی که اغلب بنیانی ضروری برای واقعیت می‌جوید، میسو تأکید دارد که قوانین واقعیت خود ناضرور هستند. هیچ ضرورت بنیادینی در کار نیست که ایجاب کند جهان به شکل خاصی رفتار کند. قوانین علمی ضرورت متافیزیکی ندارند. واقعیت به شکلی مطلق ناضرور است و این عدم ضرورت قوانین طبیعی و علمی را نیز شامل می‌شود. تنها چیزی که در جهان ضروری است خود عدم ضرورت است. همه چیز ناضرور و ممکن به امکان خاص است به جز خود این عدم ضرورت. پس مطلقاً ضروری است که قوانین طبیعت بتوانند هر لحظه بدون هیچ دلیلی تغییر کنند (این همان مفهوم حادث‌آشوب یا هایپرکائوس است: این بدان معنا نیست که قوانین طبیعت «باید» لزوماً در هر لحظه تغییر کنند: در کتاب خواهیم دید که این محل نزاع بنیادین میسو با هیوم است). کیهان حاوی هیچ دلیل کافی‌ای نیست که تعیین کند چرا چیزها باید چنین باشند و نه طور دیگر. تنها یک ضرورت در کل هستی وجود دارد و آن هم ضرورت عدم ضرورت است: چیزها می‌توانند در هر لحظه بدون هیچ دلیلی به شکل دیگری رفتار کنند. بدین ترتیب، ما می‌توانیم به گذشته ژرف یعنی گزاره‌های نیاکانی بیندیشیم بدون اینکه به سوژه اندیشنده تکیه کنیم. این سرآغازی است بر یک هستی‌شناسی ماتریالیستی نظری که می‌گوید جهان وجودی مستقل از تضایف دارد اما هیچ محدودیت متافیزیکی ثابتی در جهان نیست.

به لحاظ متافیزیکی این به معنای واژگونی جزم تضایف‌گرا است. ما می‌توانیم به واقعیت فی‌نفسه فراسوی تضایف بیندیشیم و علمی نظری داشته باشیم: ریاضیات و فیزیک می‌توانند امر مطلق را فارغ از تضایف توصیف کنند. اما به لحاظ متافیزیکی تنها واقعیت ضروری این است که هیچ بنیان ضروری‌ای برای قوانین طبیعت وجود ندارد. تنها امر ضروری این است که هیچ ضرورتی در کار نیست.

ابطال تضایف‌گرایی از دل تضایف‌گرایی قوی

میسو این ادعای بدیع خود را از قضا از دل خود تضایف‌گرایی قوی ابطال می‌کند. مسئله در قالب نوعی گفت‌وگو بین مواضع مختلف مطرح می‌شود. فرض کنیم دو متفکر جزمی بر سر حیات پس‌ازمرگ مشغول بحث هستند. از منظر جزم‌اندیش مسیحی، وجود خداوند اثبات کرده است که وجود ما پس از مرگ تداوم دارد و متکی به خدا است. در مقابل او، جزم‌اندیش آتئیست معتقد است که وجود ما پس از مرگ کاملاً نابود می‌شود و تداوم نمی‌یابد. در مقابل هردو گروه، متفکر تضایف‌گرا قرار دارد که موضع هردو را ابطال می‌کند: از منظر تضایف‌گرا، امکان شناخت امر فی‌نفسه اساساً وجود ندارد زیرا شناخت خود مستلزم وجود ما است، در حالی که پس از مرگ ما در جهان وجود نخواهیم داشت که چیزی را بشناسیم. در نتیجه، هیچ‌کدام از دو تز جزمی مشروعیت قطعی ندارند.

اینجا ایدئالیست سوپژکتیو وارد بحث می‌شود. در نظر او امکان اندیشیدن به امر فی‌نفسه با هر وضعیتی که با وجود کنونی ما تفاوت دارد ناممکن است. مرگ و امحای ما در نظر ایدئالیست تنها زمانی اندیشیدنی است که وابسته به اندیشه ما نباشد. در نتیجه، تضایف‌گرا برای ابطال موضع ایدئالیست باید توان دیگر بودن مطلق را به شکلی بیندیشد که از خود اندیشیدن ما به این توان مستقل باشد. به عبارتی مسئله بر سر مطلق‌زدایی از تضایف‌گرایی است. تضایف‌گرایی نمی‌تواند هم‌زمان مطلقیت فاکتیسیته و تضایف را مطلق‌زدایی کند.

پس دو مسیر پیش روی ما است:

۱. مطلق‌سازی تضایف: این موضع به نوعی جزم‌اندیشی بازمی‌گردد. بار دیگر با نوعی مطلق سروکار داریم اما این بار خود تضایف مطلق شده است. در نظر میسو، این همان تضایف‌گرایی قوی است در تفکر کسانی چون دریدا و ویتگنشتاین.

۲. مطلق‌سازی فاکتیسیته: راه دیگر عبور از جزم‌گرایی و ایدئالیسم سوپژکتیو است بدون اینکه یکی از تزه‌های متافیزیکی را بر دیگری ترجیح دهیم.

به عبارتی باید به جای شناخت مطلق بر شناخت عدم ضرورت تضایف تکیه کنیم چرا که تنها امر مطلق همان عدم ضرورت است. به عبارتی تنها امر مطلق

در جهان توان دیگر بودن چیزها بدون هیچ دلیلی است: انتقال ممکن و بی دلیل از یک وضعیت به وضعیت دیگر. هسته رئالیسم و ماتریالیسم میسو در اینجا است: برخلاف تضایف گرای قوی (نسبی گرای پسامدرن یا یک ویتگشتاینی) که معتقد است ما نمی توانیم هرگز بدانیم که واقعیت مطلق چیست، میسو معتقد است که ما می توانیم واقعیت مطلق را بشناسیم و در عین حال باید عدم ضرورت را در قلب این واقعیت جای دهیم. این شناخت است نه جهل. به عبارتی من خارج از هر تضایفی می دانم که وجودم نا ضرور است و خواهم مرد و مرگ من نباید در گرو اندیشیدن یا نیندیشیدن من به آن باشد وگرنه نه مرگی واقعی بلکه صرفاً متضایف با ذهن و آگاهی من خواهد بود. اگر ندانم گرا توان دیگر بودن را مطلق می کند (همه چیز به یک میزان ممکن است) و تضایف گرا آن را ناشی از جهل من می داند، میسو اینجا پرسشی مطرح می کند: آیا شکاکیت شما نسبت به شناخت امر مطلق بر برهان متکی است یا خیر؟ اگر هست باید این برهان اندیشیدنی باشد. این صرفاً ناشی از جهل ما نیست که جهان را بی دلیل می دانیم: بی دلیلی وابسته به اندیشه نیست. پس یا باید تضایف را مطلق زدایی کنیم یا فاکتیسسته را. در صورت دوم با مطلق سازی تضایف روبه رو هستیم. اما میسو هیچ مطلق را نمی پذیرد (چون این بنیان متافیزیک است و میسو معتقد است که هیچ ضرورتی در جهان وجود ندارد). پس تنها راه مطلق زدایی از تضایف است که منجر به مطلق سازی خود فاکتیسسته می شود: این مطلق است غیرمتافیزیکی که ناشی از جهل ما نیست بلکه شناختی ایجابی است: شناخت ایجابی توان مطلق دیگر بودن هر چیز، یا همان اصل بی دلیلی. این خود تضایف گرا است که به شکلی متناقض واقع گرایی را مطلق می کند زیرا تضایف گرایی قوی باید به ضرورت عدم ضرورت خود تضایف اذعان کند تا بتواند علیه ایدئالیست موضع بگیرد که آن را ضروری می داند (هستی در نظر ایدئالیست تنها و ضرورتاً متضایف با اندیشه من است). به عبارتی این خود تضایف گرای قوی است که باید ضرورت عدم ضرورت را همچون واقعیتی مستقل از تضایف تصدیق کند و در واقع به ضرورت عدم ضرورت تضایف اذعان کند: اما در این صورت او به وجود چیزی اذعان می کند که مستقل از تضایف با آگاهی است چون ضرورت عدم ضرورت تضایف، واقعیتی

است مستقل از تضایف. پس با مطلق زدایی از تضایف، فاکتیسسته است که مطلق می‌شود: آنچه در نظر تضایف‌گرای قوی ناشی از جهل ما بود (ما نمی‌دانیم که واقعیت چیست پس هیچ ضرورتی را نمی‌توانیم تصدیق کنیم) تبدیل به ویژگی خود اشیا می‌شود (ما می‌دانیم که واقعیت چیست و این واقعیت عبارت است از ضرورت عدم ضرورت مطلق همه‌چیز). این حرکت بنیادین میسو و هسته ماتریالیسم و رئالیسم پارادوکسیکال او است: تنها چیزی که ماتریالیسم رئالیستی میسو به آن یقین دارد این است که واقعیت واجد هیچ ضرورتی نیست. تنها چیزی که ناممکن است وجود هستنده‌ای است ضروری. آنچه ضروری است نه یک هستنده بلکه خود عدم ضرورت وجود جهان است. بدین ترتیب، میسو از دل تضایف‌گرایی قوی به نوعی رئالیسم یا ماتریالیسم بی‌بدیل می‌رسد.

مقدمه‌ الی بدیو

۱

هدف این مجموعه «محفل فلسفی»^[۱] فقط این نیست که آثار عالی فلسفه معاصر را منتشر کنیم یا صرفاً اسناد فلسفی مهم هر دوران را انتشار دهیم، بلکه همچنین رساله‌هایی را منتشر می‌کنیم که در آن‌ها می‌توان حس چیزی جدید را شناسایی کرد؛ متونی که به این پرسش پاسخ دهند: «کدام زخم بود که در پی درمانش بودم، کدام خار بود که از گوشت وجود بیرون می‌کشیدم وقتی شدم آنچه نامش «فیلسوف» است؟». شاید به قول برگسون یک فیلسوف تنها به ساختن یک ایده بپردازد. در هر صورت، شک نیست که فیلسوف زاده پرسشی واحد است، پرسشی که در لحظه جوانی فیلسوف در نقطه تلاقی اندیشه و حیات سر برمی‌آورد، پرسشی که باید به هر بهایی راهی برای پاسخ دادن به آن یافت. از نظر من این کتاب کاتن میسو به همین مقوله تعلق دارد.

۲

این رساله مختصر، که بخشی از یک فعالیت فلسفی بسیار مهم است (به قول خود مؤلف فلسفه «نظری»)، به ریشه مسئله‌ای بازمی‌گردد که انگیزتار فلسفه نقدی کانت بود. این مسئله‌ای بود که به واسطه راه‌حلی که کانت برای آن پیش کشید، می‌توان گفت تاریخ اندیشه را به دو بخش تقسیم کرد. این مسئله که هیوم به روشن‌ترین وجه

صورت‌بندی‌اش کرد، ناظر به ضرورت قوانین طبیعت است. با توجه به اینکه تجربهٔ ادراکی که منبع کل شناخت و اندیشهٔ ما در باب جهان است هیچ ضامنی برای این ضرورت فراهم نمی‌کند، باید پرسید این ضرورت مفروض از کجا برخاسته است؟ همان‌طور که می‌دانیم، کانت در پاسخ به هیوم می‌گوید که هیوم قائل به این بود که تمام شناخت ما برخاسته از تجربه است. اما کانت معتقد به ضرورت قوانین طبیعت است، قوانینی که صورت ریاضیاتی آن‌ها و تبعیتشان از مشاهدهٔ تجربی از زمان نیوتن روشن بوده است، و نتیجه می‌گیرد که چون این ضرورت نمی‌تواند برخاسته از دریافت حسانی ما باشد لاجرم منبع دیگری دارد: منبع آن همان فعالیت تقویمی سوژه‌ای کلی است که کانت نامش را «سوژهٔ استعلایی» می‌گذارد. این تمایز بین پذیرندگی تجربی و تقویم استعلایی ظاهراً چهارچوب الزام‌آور کل تفکر مدرن است و به‌خصوص چهارچوب هر تلاشی برای اندیشیدن به طبیعت «وجه»، از جمله ضرورت یا عدم ضرورت. عدم ضرورت موضوع تأملات دلوژ و فوکو بود. اما آن‌ها نیز بر تمایزی تأکید می‌کنند که برای کارناپ و سنت تحلیلی اهمیت داشت یعنی تمایز بین علوم صوری و تجربی.

کانتن میسو با قدرتی شگفت‌آور نشان می‌دهد که تفسیر دیگری از مسئلهٔ هیوم (تفسیری که هرچند «طبیعی‌تر») است همواره مغفول واقع شده به راه‌حلی کاملاً متفاوت منتهی می‌شود. میسو همچون کانت ضرورت و از جمله ضرورت منطقی را نجات می‌دهد. اما همچون هیوم معتقد است که هیچ بنیان قابل پذیرشی برای ضرورت قوانین طبیعت وجود ندارد.

برهان میسو، که واقعاً برهان است، اثبات می‌کند که تنها یک امر مطلقاً ضروری وجود دارد و آن اینکه قوانین طبیعت ناضرور هستند. این رابطهٔ کاملاً بدیع بین مدالیت‌های متضاد اندیشه را در نسبتی کاملاً متفاوت با تجربهٔ جهان قرار می‌دهد، نسبتی که هم‌زمان تظاهر متافیزیک کلاسیک به «ضرورت» را کنار می‌زند و همچنین توزیع «انتقادی» امر تجربی و استعلایی را خنثی می‌کند.

کانتن میسو سپس برخی پیامدهای پیگیری مسئلهٔ بنیادین («چه می‌توانم بدانم؟») را به‌سمت دو مسئلهٔ دیگری می‌کشاند: «چه باید بکنم؟» و «چه امیدی

توانم داشت؟^۱ اینجا است که آنچه فراسوی تناهی جای می‌گیرد در برابر متفکران معاصر صف‌آرایی می‌کند.

اغراق نیست که بگوییم آنچه کانتن می‌سوزانده است مسیری جدید در تاریخ فلسفه است که تاکنون تاریخ چیستی شناخت بوده است. این مسیری است که از تمایز جاافتاده و کانتی بین «جزم‌اندیشی»، «شکاکیت» و «نقد» فراتر می‌رود. بله، ضرورت منطقی مطلق وجود دارد. بله، عدم ضرورت رادیکال وجود دارد. بله، می‌توانیم به آنچه هست بیندیشیم و این اندیشیدن به هیچ وجه وابسته به سوژه‌ای که تقویم‌گر فرض می‌شود نیست.

این «نقدِ نقد»^۲ جالب توجه در این کتاب بدون هیچ گزافه‌گویی عرضه می‌شود و مستقیماً و با سبکی روشن و استدلالی به قلب مسئله می‌رود. این نقدِ نقد اندیشه را قادر می‌سازد که بار دیگر به سوی امر مطلق برود به جای اینکه به جانب قطعات ناقص و روابطی حرکت کند که مایه تسلی و خودفریبی ما هستند و در همین حین «بازگشت امر مذهبی» مکمل موهوم معنویت را به ما عرضه می‌دارد.

ال‌ن بدیو

۱. این‌ها از نظر کانت سه پرسش اصلی فلسفه هستند. — م.

۲. مقصود از «نقد» دوم اختصاصاً معنای کانتی نقد است. — م.

فصل اول

نیاکانیت

نظریه کیفیات اولیه و ثانویه ظاهراً به گذشته منسوخ و غیرقابل بازگشت فلسفه تعلق دارد. اما وقتش رسیده که آن را احیا کنیم. برای خواننده معاصر، چنین تمایزی ظاهراً بخشی از سفسطه مدرسی است، و هیچ اهمیت فلسفی بنیادینی ندارد. اما چنان که خواهیم دید، این تمایز در خود حامل مسئله خطیر نسبت اندیشه با امر مطلق است.

نخست مشخص کنیم که این تمایز به چه معنا است. اصطلاحات «کیفیت اولیه» و «کیفیت ثانویه» را لاک مطرح کرد، اما بنیان این تمایز را نزد دکارت می‌یابیم.^[۱] وقتی شعله شمع دستم را می‌سوزاند، خود به خود احساس می‌کنم که احساس سوزش در انگشت من جای دارد و نه در شمع. من درد را چنان حس نمی‌کنم که گویی یکی از کیفیات حاضر در شعله است: آتش‌دان وقتی روشن باشد خود را نمی‌سوزاند. اما آنچه در مورد انطباعات می‌گوییم باید همچنین در مورد احساسات هم صادق باشد: غذا خود طعم خود را حس نمی‌کند و در نتیجه قبل از چشیده شدن از وجود طعم نمی‌توان سخن گفت. به همین نحو، زیبایی آهنگین یک توالی صوتی را خود آهنگ نمی‌شنود، رنگ برّاق نقاشی را قطعات رنگ روی بوم نمی‌بینند و امثال آن. به اختصار، هیچ امر محسوسی (چه کیفیتی عاطفی باشد و چه ادراکی) نمی‌تواند

به همان نحو که به من داده می‌شود در خود شیء وجود داشته باشد، یعنی وقتی در نسبت با من یا هیچ موجود زنده دیگری قرار نگیرد. وقتی به این شیء «فی نفسه» می‌اندیشیم، یعنی شیء مستقل از نسبتش با ما، به نظر می‌رسد که هیچ کدام از این کیفیات پابرجا نخواهند ماند. اگر شاهد را حذف کنید، جهان عاری از این کیفیات شنیداری، دیداری، بویایی و غیره خواهد شد، درست همان طور که اگر انگشت خود را عقب بکشید دیگر اثری از درد در شعله به جا نمی‌ماند.

اما نمی‌توان قائل به این بود که امر محسوس توسط من به درون چیزها تزریق می‌شود چنان که گویی نوعی توهم پدیدار و دل‌خواهی است. زیرا در واقع اتصال مستمری بین اشیای واقعی و احساس آن‌ها وجود دارد؛ اگر هیچ شیئی وجود نداشت که بتواند منجر به ظهور احساس سرخی شود، ادراک شیء سرخ هم وجود نداشت. اگر آتش واقعی نبود، احساس سوختن هم نبود. اما معنی ندارد بگوییم که سرخی یا حرارت می‌تواند فارغ از اینکه من وجود داشته باشم یا نه، همچون کیفیات وجود داشته باشند؛ بدون ادراک سرخی، شیء سرخ وجود ندارد؛ بدون احساس حرارت، حرارت هم وجود ندارد. امر محسوس، چه عاطفی باشد چه ادراکی، تنها در مقام یک نسبت وجود دارد: نسبتی بین جهان و موجود زنده‌ای که من باشم. در عمل، امر محسوس نه صرفاً «در من» است همچون یک رؤیا، و نه صرفاً «در شیء» است همچون کیفیتی درونی؛ بلکه همان نسبت بین شیء و من است. این کیفیات محسوس، که نه در خود اشیا بلکه در نسبت سوژکتیو من با آن‌ها جای دارند، این کیفیات متناظرند با آنچه به شکل سنتی کیفیات ثانویه نامیده می‌شدند.

اما این کیفیات ثانویه نیستند که نظریه سنتی کیفیات را ابطال کردند. بر سر این نکته که حالا عملاً جا افتاده و کمتر فیلسوفی در موردش مناقشه می‌کند توافق وجود دارد که انتساب کیفیاتی که تنها در نتیجه رابطه بین شیء و ادراک سوژکتیو آن ظاهر می‌شوند به «شیء فی نفسه» (در واقع «شیء بدون من» است) بی‌معنا است. آنچه در پی ظهور پدیدارشناسی به جد زیر سؤال رفته، دریافت دکارت یا لاک از چنین نسبتی است: تعریف این رابطه همچون نوعی تحول جوهر اندیشنده در پیوند

با کارکردهای مکانیکی بدن مادی و نه مثلاً همچون تضایفی نوتیکی-نوماتیکی.^۱ اما مسئله بر سر این نیست که بار دیگر تصور سنتی از نسبت تقویمی حساسیت را به بحث وارد کنیم؛ آنچه اینجا برای ما اهمیت دارد این است که امر محسوس یک نسبت است، و نه ویژگی ای مندرج در شیء. از این منظر، فیلسوفان معاصر با دکارت یا لاک مشکلی ندارند.

به محض اینکه هسته نظریه سنتی ویژگی‌ها را وارد بحث کنیم (یعنی اینکه دو سنخ و ویژگی وجود دارد) مسئله تغییر می‌کند. زیرا آنچه به شکلی قطعی تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه را ابطال می‌کند درست همان تصور وجود چنین تمایزی است: یعنی این مفروض که «سوژکتیوسازی» کیفیات محسوس (تأکید بر اتصال ذاتی آن‌ها با حضور یک سوژه) می‌تواند به تعینات محسوس ابژه محدود شود به جای آنکه به تمام ویژگی‌های ادراکی آن بسط یابد. مقصود از «کیفیات اولیه» ویژگی‌هایی است که تصور می‌شود از ابژه جدایی ناپذیرند، ویژگی‌هایی که تصور می‌شود حتی وقتی شیء را دیگر ادراک نکنم به آن تعلق دارند. این‌ها ویژگی‌های شیء هستند هم وقتی مستقل از من است و هم وقتی با من است؛ ویژگی‌های شیء فی نفسه. این ویژگی‌ها شامل چه چیزهایی هستند؟ در نظر دکارت آن‌ها ویژگی‌هایی هستند که به امتداد تعلق دارند و بنابراین تابع برهانی هندسی هستند: طول، عرض، حرکت، ژرفا، شکل و اندازه.^[۲] ما البته به انگاره امتداد کاری نداریم زیرا از بازنمایی حسی جدایی ناپذیر است: نمی‌توان امتدادی را تخیل کرد که رنگی نباشد، و در نتیجه با کیفیتی ثانویه پیوند نداشته باشد. برای فعال‌سازی مجدد تز دکارتی به زبانی معاصر، و به منظور بیان آن به همان شکلی که قصد داریم به آن ملتزم باشیم، به این تصور پایبند هستیم: تمام آن جنبه‌هایی از ابژه را که بتوانند به شکلی ریاضیاتی صورت‌بندی شوند می‌توان به شکلی معنادار همچون ویژگی‌های خود ابژه فی نفسه تلقی کرد. تمام جنبه‌هایی از ابژه که می‌توانند منجر به اندیشه ریاضیاتی شوند (یعنی به یک فرمول یا رقومی‌سازی) و نه ادراک یا احساس، به شکلی معنادار می‌توانند

۱. هوسرل در برابر فیزیکالیسم و روان‌شناسی گرایی از تضایف نوتیکی - نوماتیکی سخن می‌گفت یعنی تضایف بین محتوای آگاهی یعنی ابژه قصدی و کارکردهای ذهنی یعنی نویسیس. - م.

تبدیل به ویژگی‌های شیء شوند نه تنها چنان که با من هست بلکه همچنین چنان که بدون من هست.

تزی که اینجا از آن دفاع می‌کنیم بدین ترتیب دولایه است: از یک سو تأیید می‌کنیم که امر محسوس تنها در مقام رابطهٔ سوژه با جهان وجود دارد؛ اما از سوی دیگر قائل به این هستیم که ویژگی‌های ریاضیاتی‌شدنی اثره از محدودیت چنین رابطه‌ای معاف هستند، و در واقع آن‌ها به همان شکلی در اثره جای دارند که من ادراک می‌کنم، چه در نسبت با اثره باشم و چه نباشم. اما پیش از اینکه مبادرت به توجیه این تزی بکنیم، ضرورتاً باید بفهمیم که چنین تزی به چه معنا برای یک فیلسوف معاصر بی‌معنا و مهمل است؛ و ریشهٔ خاستگاه دقیق این بطلان ظاهری را برکنیم.

دلیل اینکه این تزی تقریباً به شکلی یقینی از نظر یک فیلسوف معاصر غیرقابل دفاع است این است که تزی مزبور قویاً پیشا-نقدی است؛ به نظر می‌رسد که این تزی باز نمود پس‌رفتی به موضع «ساده‌لوحانه» و «خام» متافیزیک جزمی است. زیرا ادعایی که اکنون مطرح کردیم این است که اندیشه می‌تواند بین آن دسته از ویژگی‌های جهان که تابع نسبت ما با آن هستند و آن دسته از ویژگی‌های جهان که به شکل «فی‌نفسه» به آن تعلق دارند و فارغ از نسبت ما با آن پابرجا هستند تمایز قائل شود. اما ما همه می‌دانیم که چنین تزی غیرقابل دفاع شده است و این امر نه صرفاً از زمان کانت بلکه حتی از زمان بارکلی رخ داده است.^[۲] این تزی غیرقابل دفاع است زیرا اندیشه نمی‌تواند به خارج از خود برسد تا جهان «فی‌نفسه» را با جهان «برای ما» مقایسه کند و در نتیجه بین آنچه تابعی از نسبت ما با جهان است و آنچه به جهان به‌تنهایی تعلق دارد تمایز قائل شود. اندیشه اگر چنین کند خود را نقض خواهد کرد زیرا درست در همان لحظه که به یک ویژگی همچون امری متعلق به جهان فی‌نفسه می‌اندیشیم، همین جهان است که به آن می‌اندیشیم، و در نتیجه این ویژگی ذاتاً پیوسته به اندیشیدن ما به جهان ظاهر می‌شود. نمی‌توانیم باز نمودی از «امر فی‌نفسه» داشته باشیم بدون اینکه فی‌نفسه بدل به «برای ما» شود، یا به قول هگل، نمی‌توانیم «دزدکی از پشت» به اثره نزدیک شویم تا دریابیم که اثره فی‌نفسه چیست؛^[۳] و این یعنی نمی‌توانیم به شناخت چیزی نائل شویم که فراسوی نسبت

ما با جهان باشد. در نتیجه، ویژگی‌های ریاضیاتی اثره معاف از سوژکتیو سازی ای نیستند که پیش شرط ویژگی‌های ثانویه است: آن‌ها را نیز باید وابسته به نسبت سوژه با امر داده شده تلقی کرد؛ در مقام شکل بازنمایی نزد یک کانتی ارتدوکس، یا کنش سوژکتیوئته نزد یک پدیدارشناس، یا یک زبان صوری خاص برای فیلسوف تحلیلی و غیره. اما در هر مورد، هر فیلسوفی که مشروعیت انقلاب استعلایی را به رسمیت بشناسد، هر فیلسوفی که خود را «پیشاندی» و نه جزم اندیش تلقی کند، قائل به این خواهد بود که ساده دلی است اگر تصور کنیم می‌توانیم به چیزی بیندیشیم (حتی اگر تعین ریاضیاتی اثره باشد) و هم‌زمان این واقعیت را انتزاع کنیم که این مطلقاً خود ما هستیم که به آن چیز می‌اندیشیم.

باید اشاره کرد (البته به این نکته بازمی‌گردیم) که انقلاب استعلایی نه فقط مشتمل بر ابطال رئالیسم خام متافیزیک جزمی (کاری که بارکلی پیش از این با ایدئالیسم سوژکتیو خود به انجام رسانده بود) بلکه همچنین و مهم‌تر از آن مشتمل بر بازتعریف اثرکتیوئته خارج از بستر جزمی آن بود. در چهارچوب کانتی، انطباق یک گزاره با اثره دیگر نمی‌تواند برحسب «تطابق» یا «شباهت» باز نمود با اثره‌ای تعریف شود که فرض می‌شود «فی‌نفسه» پابرجا است، زیرا این «فی‌نفسه» امری دسترس‌ناپذیر است. تفاوت بین باز نمود اثرکتیو (مثلاً «خورشید سنگ را گرم می‌کند») و باز نمودی «صرفاً سوژکتیو» (مثلاً «اتاق به نظر من گرم است») (بدین ترتیب تابع تفاوت بین دو سنخ از باز نمود سوژکتیو است: باز نمودهایی که می‌توانند کلیت یابند و در نتیجه به همین دلیل همگان قادر به تجربه آن‌ها هستند، و در نتیجه «علمی» هستند، و باز نمودهایی که نمی‌توانند کلیت یابند و در نتیجه نمی‌توانند به گفتمان علمی تعلق داشته باشند. از این نقطه به بعد، بین سوژکتیوئته، یعنی توافق یک جامعه، تطابق بین باز نمودهای یک سوژه منفرد و شیء فی‌نفسه را همچون معیار راستین اثرکتیوئته ابطال می‌کند، و این تطابق به عبارت دقیق‌تر دیگر معیار اثرکتیوئته علمی نیست. حقیقت علمی دیگر چیزی نیست که تابع یک فی‌نفسه باشد که فرض می‌شود نسبت به شیوه داده شدنش به سوژه بی تفاوت است، بلکه چیزی است که بتواند همچون امری مشترک در جامعه علمی داده شود.