



متافزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

براساس رأی یکصد و سیزدهمین جلسه کمیسیون بررسی اعتبار نشریات علمی کشور، مورخ ۱۳۷۴/۱۲/۱۹ مجله «دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان» حایز شرایط دریافت درجه علمی - پژوهشی شناخته شد. طبق نامه مدیر کل پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری به شماره ۳/۴۴۴۱ مورخ ۸۷/۶/۶ این مجله به صورت چهار مجله تخصصی اجازه انتشار یافت، که نشریه «متافزیک» یکی از این چهار مجله است. براساس نامه شماره ۳/۱۱/۷۸۷ مورخ ۸۸/۵/۵ این نشریه با حفظ سابقه دارای درجه «علمی - پژوهشی» است.

سال پنجاهم - دوره جدید - سال ششم - شماره هفدهم
بهار و تابستان ۱۳۹۳

متافیزیک

(مجله علمی - پژوهشی)

سال پنجاهم - دوره جدید - سال ششم - شماره ۱۷ - بهار و تابستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

مدیر مسؤول: دکتر مجید صادقی (دانشیار)

سر دبیر: دکتر محمدعلی اژه‌ای (استاد)

هیأت تحریریه:

دکتر محمدعلی اژه‌ای	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر محمود نوالی	استاد دانشگاه تبریز
دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی	استاد دانشگاه علامه طباطبائی	دکتر علی ارشد ریاحی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر احمد بهشتی	استاد دانشگاه تهران	دکتر فتحعلی اکبری	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی دهباشی	استاد دانشگاه اصفهان	دکتر سید محمدرضا حسینی بهشتی	استادیار دانشگاه تهران
پرفسور محمد لگنهاوسن	استاد موسسه تحقیقات امام خمینی (ره) قم	دکتر غلامحسین توکلی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر زهرا مصطفوی	استاد دانشگاه تهران	دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان

مدیر اجرایی:

مرضیه جلالی

ویراستاری انگلیسی:

احسان گل‌احمر

ویراستار فارسی: الهام لطفی

حروفچینی و صفحه آرایی:

امینه امیدی

ناشر:

دانشگاه اصفهان

چاپ و صحافی:

چاپخانه دانشگاه اصفهان

سال انتشار:

مهرماه ۱۳۹۳

با همکاری حوزه معاونت تحقیقات و فناوری دانشگاه اصفهان

این نشریه در پایگاه اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.srlst.com

دارای ضریب تأثیر (IF) از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پایگاه اولریخ (راهنمای بین‌المللی نشریات ادواری) <http://ulrichsweb.serialsolutions.com>

پایگاه دوآج (فهرست مجلات پژوهشی با دسترسی آزاد) www.doaj.org

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و مجله در این زمینه مسؤولیتی ندارد.

نشانی: اصفهان، خیابان هزارجریب، دانشگاه اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجله متافیزیک

تلفن: ۰۳۱-۳۷۹۳۳۰۹۷

نمابر: ۰۳۱-۳۷۹۳۳۱۵۱

سایت مجله: <http://uijs.ui.ac.ir/mp>

سامانه نشریات دانشگاه اصفهان: <http://uijs.ui.ac.ir>

پست الکترونیکی: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
مجله متافیزیک دانشگاه اصفهان
(علمی - پژوهشی)

الف - شرایط علمی

- ۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original research)، تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.
- ۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده شده باشد.
- توضیح:** مقاله پس از دریافت، نخست در هیات تحریریه بررسی و ارزیابی می‌شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می‌گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیات تحریریه مطرح می‌شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می‌گیرد.

ب - شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
- ۳- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی اینترنتی (Email) ذکر شود (ذکر شماره تلفن مسئول مکاتبات در برگ ضمیمه نیز لازم است).
- ۴- چکیده فارسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد چنانکه خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.
- ۷- بیان پیشینه تحقیق از شرایط مقاله است.
- ۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
- ۹- مقاله باید دارای نتیجه‌گیری دقیق باشد.
- ۱۰- چکیده انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰) کلمه باشد.
- ۱۱- کلید واژه انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۱۲- نام نویسنده و درجه علمی و محل کار به لاتین ذکر شود.
- ۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه ذکر شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر ذکر شود.

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ
ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص)

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان مقاله (درون گیومه)، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص)

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک

ه: لوح فشرده

نام خانوادگی، نام، سال انتشار. (درون پرانتز). عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقالات به صورت تمام الکترونیکی دریافت می گردد. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه اصفهان به نشانی

<http://uijs.ui.ac.ir/mph> مراجعه کنید و پس از ثبت نام در سامانه مقاله را ارسال نمایید.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی بلافاصله پس از فارسی آن داخل پرانتز در متن مقاله ذکر شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقالات ارسالی به هیچوجه برگردانده نمی شود.

۲۰- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری ۱: مجله در پذیرش یا نپذیرفتن مقاله همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری ۲: نویسنده باید هنگام ارسال مقاله متن زیر را تایپ و همراه مقاله ارسال نماید.

باسمه تعالی

سردبیر مجله متافیزیک

تعهد می کنم

نویسنده مقاله

اینجانب

تا زمان اعلام نتیجه از سوی هیات تحریریه مجله متافیزیک، آن را برای هیچ مجله یا همایشی ارسال
نکنم.

امضاء

تاریخ

مشاوران علمی مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۳

دکتر محمدعلی اژه‌ای	استاد دانشگاه اصفهان
دکتر موسی اکرمی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
دکتر عبدالله امینی	پژوهشگر
دکتر مرضیه پیراوی ونک	استادیار دانشگاه هنر اصفهان
دکتر مرتضی حاج حسینی	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر داوود حسینی	استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر محمدعلی حجتی	دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر یوسف شاقول	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر محمدجواد صافیان	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر پرویز ضیاء شهابی	استادیار انجمن حکمت و فلسفه ایران
دکتر بیژن عبدالکریمی	دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال
دکتر علی کرباسی‌زاده	دانشیار دانشگاه اصفهان
دکتر رضا مثمر	پژوهشگر
دکتر فرشته نباتی	دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

مجله علمی - پژوهشی متافیزیک، دانشگاه اصفهان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال پنجاهم
دوره جدید - سال ششم - شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۳

فهرست مطالب

۱-۱۴	مسئله زبان خصوصی محمد علی عبداللّهی
۱۵-۲۸	فلسفه و آینه طبیعت: رابطه علی خود انسان و جهان در اندیشه رورتنی علی جعفری اسکندری
۲۹-۴۴	تفکیک و تخریب به عنوان مرحله‌ای از پدیدارشناسی هایدگر محمد جواد صافیان - شکوفه حسینی منش
۴۵-۶۲	آنچه تمایز مشاهدتی / نظری می‌تواند انجام دهد جهانگیر موزن زاده
۶۳-۷۶	بازنگری شعار برنارد ویلیامز که "باور ناظر به هدف صدق است" سید علی کلانتری
۷۷-۹۲	حیوان در اندیشه نیچه؛ تمهیدی بر طبیعی‌سازی ارزش‌های بشری علیرضا صیادمنصور - سید محمد تقی شاکری
۹۳-۱۱۰	زایش و مرگ تراژدی در اندیشه نیچه علی کرباسی زاده - ساسان طهماسبی

مسئله زبان خصوصی

محمدعلی عبداللهی*

چکیده

مسئله زبان خصوصی، بحثی است مرتبط به قلمرو معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن که نخستین بار ویتگنشتاین وارد بافت مطالعاتی فلسفه کرد. او در کتاب مهم تحقیقات فلسفی (۱۹۵۳) بر نبود امکان آن استدلال اقامه کرد. به اعتقاد ویتگنشتاین متأخر، نظام‌های فلسفی پیشین اعم از عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، ایدئالیسم و حتی اتمیزم منطقی به گونه‌ای مسئله حصول معرفت را تبیین می‌کردند که مستلزم قول به زبان خصوصی بود. زبان خصوصی، طبق تعریف ویتگنشتاین، زبانی است که واژه‌های آن تنها از احساسات خصوصی و بی‌واسطه گوینده حکایت می‌کنند. این واژه‌ها صرفاً معلوم گوینده‌اند و کسی دیگر آن زبان را نمی‌فهمد. از نظر ویتگنشتاین چنین زبانی اساساً امکان ندارد؛ زیرا پذیرش آن مستلزم شکاکیت معرفت‌شناختی و معناشناختی است. بنا بر نظر ویتگنشتاین، در تعریف زبان خصوصی دو عنصر اساسی اخذ شده است: یکی مفهوم «خصوصی» و دیگری مفهوم «حکایت‌کردن». ویتگنشتاین پس از تحلیل معناشناختی این دو مفهوم، سعی می‌کند نشان دهد که چگونه نظام‌های فلسفی پیش از او از تبیین و توجیه مسئله معرفت و فهم و ارتباط زبانی عاجز بودند و یک‌سره در دام سولپسیزم معرفتی گرفتار می‌شدند. راه نجات آن است که زبان را پدیده‌ای اجتماعی و عام تلقی کنیم که حتی کاربرد آن در احساسات خصوصی نیز در بازی زبانی احساسات معنا پیدا می‌کند.

واژه‌های کلیدی

زبان خصوصی، شکاکیت معرفت‌شناختی، بازی زبانی احساسات، خصوصی، حکایت از.

درآمد

ویتگنشتاین،^۱ فیلسوف بزرگ قرن بیستم و یکی از بنیان‌گذاران نهضت فلسفه تحلیلی، مسئله زبان خصوصی (Private Language) را به عنوان مسئله‌ای فلسفی وارد قلمرو فلسفه کرد. او در سخنرانی‌های سال ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶، برای نخستین بار به این مسئله اشاره کرد و تعبیر زبان خصوصی را به کار برد؛ اما در سال ۱۹۴۴ و ۱۹۴۵، استدلال خود را علیه امکان زبان خصوصی کامل کرد (Clock, 1996:310). سرانجام این بحث، در کتاب *تحقیقات فلسفی*، بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵، صورت نهایی خود را پیدا کرد. خود ویتگنشتاین هیچ‌گاه تعبیر «استدلال زبان خصوصی» را به کار نبرده است (Candlish, 'Private Language' in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1996) اما در کتاب *تحقیقات فلسفی*، پس از معرفی ایده زبان خصوصی استدلال می‌کند که چنین زبانی نمی‌تواند وجود داشته باشد. به همین دلیل، بحث زبان خصوصی در اکثر آثار مفسران ویتگنشتاین به «استدلال زبان خصوصی» (private language argument) معروف شده است.

پیش از تبیین چستی زبان خصوصی و بیان استدلال ویتگنشتاین بر نبود امکان آن، باید ببینیم این مسئله به لحاظ فلسفی چه اهمیتی دارد که چنین توجه فیلسوفان بعدی را جلب کرده است.

اهمیت مسئله زبان خصوصی

مسئله زبان خصوصی، یکی از دو مسئله مهم و تأثیرگذار فلسفه متأخر ویتگنشتاین است که بحث و گفت‌وگوهای بسیاری، میان مفسران ویتگنشتاین و فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم پدید آورده است. مسئله دوم «پیروی از قواعد» است که در مباحث فلسفه زبان، بسیار با اهمیت تلقی شده است. به جرئت می‌توان گفت

مسئله زبان خصوصی یکی از بحث‌انگیزترین مسائل فلسفی در قرن بیستم و از جهات مختلف حائز اهمیت است:

۱. مسئله زبان خصوصی به صورتی که ویتگنشتاین طرح کرده، مسئله‌ای بدیع است که در تاریخ فلسفه سابقه ندارد و هیچ فیلسوفی درباره این ایده و نتایج آن به این صورت بحث نکرده است.

۲. استدلال زبان خصوصی، فلسفه دوره جدید را به چالش می‌کشد و اساساً آن را گمراه‌کننده می‌داند؛ زیرا بیشتر نظریه‌های فلسفی دوره جدید، بر امکان زبان خصوصی متکی‌اند. این نظریه‌ها نحوه حصول معرفت و کاربرد زبان را به گونه‌ای تبیین می‌کنند که مستلزم قول به زبان خصوصی است. ویتگنشتاین امکان چنین زبانی را رد می‌کند.

۳. قول به امکان یا نبود امکان زبان خصوصی، دارای نتایجی بسیار مهم در معرفت‌شناسی و فلسفه زبان و فلسفه ذهن است. همچنین، انکار زبان خصوصی امکان حل مسئله اذهان دیگر را برای ویتگنشتاین فراهم می‌آورد و از خطر سقوط، در شکاکیت زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی جلوگیری می‌کند. اهمیت مسئله زبان خصوصی تا بدان پایه است که بعضی (McGinn, 1997: 116) اظهار کرده‌اند فلسفه ذهن معاصر، یکسره متأثر از بحث زبان خصوصی است.

۴. مسئله زبان خصوصی، در قلمروهای دیگری چون عرفان و هنر و روانشناسی نیز لوازم و نتایج بسیاری دارد. اگر زبان خصوصی انکار شود، دیگر نمی‌توان از بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و فهم‌ناپذیر بودن آن‌ها برای دیگران دم زد. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که اثر هنری را تنها آفریننده آن می‌فهمد. همچنین نمی‌توان احساسات را خصوصی تلقی کرد.

۵. یکی دیگر از نتایج مهم انکار زبان خصوصی در قلمرو دین ظاهر می‌شود؛ زیرا انکار زبان خصوصی به

اصالت عقل (Rationalism)

دکارت^۲، پدر فلسفه جدید و یکی از نمایندگان تمام‌عیار مکتب اصالت عقل است. چنان‌که می‌دانیم دغدغه اصلی دکارت، مسئله حصول معرفت یقینی بود. برای رسیدن به معرفت یقینی، وی راه شک را انتخاب کرد؛ البته شک دستوری و جعلی. دکارت به هر چیزی شک کرد؛ ولی پس از تأمل، به این نتیجه رسید در اینکه شک می‌کند، دیگر نمی‌تواند شک کند، اوست که شک می‌کند و فکر می‌کند؛ بنابراین، یقینی‌ترین گزاره فلسفی گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» است (دکارت، ۱۳۸۱: ۴۲). دکارت این گزاره را مبنای فلسفه خود قرار داد. «من» دکارتی خود را قادر به سخن گفتن با خویشتن درباره تجربه‌هایش می‌یابد؛ درحالی‌که چیزی درباره جهان خارج از خود، مستقل از تجربه‌های خود نمی‌داند (دکارت، ۱۳۷۱: ۶۶ تا ۷۶). بنابر نظر دکارت، زبان و شناخت و ارتباط زبانی را برپایه تجربه‌های درونی خویش بنا می‌کنیم؛ سپس، به جهان بیرون و وجود دیگران پی می‌بریم. تبیینی که دکارت از مسئله معرفت و نحوه حصول آن به دست می‌دهد، مستلزم زبان خصوصی است؛ زیرا اگر تنها راه یقین و معرفت، شهود بی‌واسطه «من» است، پس دیگران هیچ راهی برای درک محتوای شهود من ندارند. در نتیجه، به کارگرفتن هر نوع زبانی برای اظهار چنین شهودی، خصوصی خواهد بود.

اصالت تجربه (Empiricism)

پیروان اصالت تجربه معتقدند که نخست از طریق ادراک حسی و تجربه، تصوراتی کسب می‌کنیم؛ سپس واژه‌هایی را برای اظهار آن تصورات به کار می‌گیریم. بنابراین، معنای واژه‌ها همان تصورات خصوصی و تجربه‌های شخصی‌اند. نتیجه چنین نظرگاهی این است

ویتگنشتاین این امکان را می‌دهد که بگویید کاربرد زبان در بیان باورهای دینی مانند کاربرد آن در علم نیست؛ باین‌حال، کاربرد زبان در دین بی‌معنا و نامعقول نیست. به دلیل اینکه دینداری و گزاره‌های بیان‌کننده مدعیات دین، نوعی فعالیت و شکلی از زندگی است که نباید در باب آن با میزان علم داورری کرد. بازی زبانی دین، قواعد و سازوکارهای مخصوص به خود دارد. بنا بر نظر ویتگنشتاین، باید به دین ایمان آورد و آن را در عمل به کار بست. انکار زبان خصوصی، انحصار کاربرد زبان در اخبار و زبان واقع‌نما را از بین می‌برد و راه را برای، انواع متفاوت کاربردهای زبان فراهم می‌کند. ویتگنشتاین در باب باور دینی می‌گوید: مواقعی هست که شخص ایمان دینی دارد آنجا که می‌گوید: «من باوردارم»؛ درحالی‌که این باور دینی مبتنی بر واقعیاتی نیست که باورهای عادی روزمره ما معمولاً بر آن‌ها متکی است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۷۷) نکته‌های پیش‌گفته نشان می‌دهد مسئله زبان خصوصی یکی از دستاوردهای بسیار مهم ویتگنشتاین متاخر است که نه تنها به لحاظ معرفت‌شناختی، بلکه به لحاظ تاثیر آن در قلمرو دین و هنر و عرفان نیز از اهمیت بسیار برخوردار است.

ویتگنشتاین، زبان خصوصی و نقد دستگاه‌های

فلسفی پیشین

همان‌طور که گفتیم، قول به زبان خصوصی تقریباً لازمه بسیاری از نظریه‌های فلسفی پیش از ویتگنشتاین است و او با استدلال علیه امکان چنین زبانی، درحقیقت آن نظریه‌های فلسفی را نیز نقد می‌کند. در اینجا، به چند سنت فلسفی اشاره می‌کنیم که آرا و انظار آن‌ها مستلزم قول به زبان خصوصی است:

که هر کسی زبانِ مخصوصِ به خود دارد که آن را از طریق فرآیندِ خصوصی، تعریفِ اشاری درونی، فراگرفته است. برطبق این تحلیل، آنچه ما ادعا می‌کنیم که دربارهٔ جهان و افراد دیگر می‌دانیم، مبتنی بر شناخت مستقیم ما از حالات و فرآیندهای ذهنی مخصوص ماست. از میان پیروان اصالت تجربه، قول به زبان خصوصی را می‌توان به گونه‌ای بسیار روشن و صریح در آرای جان لاک^۳ یافت. وی معتقد است که تصورات، ناشی از تجربه‌اند و در فرآیند شناخت متعلقات بی‌واسطهٔ ذهن، مبنا و مبدأ شناخت‌اند. تصورات ذهنی هرکس خصوصی‌اند و برای ابلاغ آن‌ها به دیگران و آگاهی از تصورات دیگران، به علائم محسوس و همگانی نیازمندیم که این نیاز را واژه‌ها برآورده می‌سازند. به نظر لاک واژه‌ها، علائم تصورات‌اند و معانی آن‌ها همان تصوراتِ ذهنی است. به عبارت دیگر، واژه‌ها در دلالت اولیه و بی‌واسطهٔ خود، بیانگر تصوراتِ ذهن همان فردی است که آن‌ها را به کار می‌گیرد. بنابراین، زبان امری خصوصی است که بالضروره برای دیگران درخور فهم نیست؛ چراکه تنها گویندهٔ آن، حالاتِ ذهنی و تصوراتی را که به الفاظ معنا می‌بخشد در اختیار دارد. در نتیجه، فهم متقابل و ارتباط زبانی ناممکن می‌شود.^۴

اتمیزم منطقی (Logical Atomism)

اتمیزم منطقی نامی است که برتراند راسل در دورهٔ بلوغ فکری خود، برای نظام فلسفی‌اش برگزیده است. وی در سخنرانی‌هایی، با عنوان *فلسفهٔ اتمیزم منطقی* چنین آورده است: دلیل اینکه آموزهٔ خود را اتمیزم منطقی می‌نامم این است که اتم‌هایی که من می‌خواهم به آن‌ها برسم، به عنوان آخرین باقی مانده در تحلیل، اتم‌های منطقی‌اند نه فیزیکی. بعضی از آن‌ها «جزئیات» اند از قبیل تکه‌های کوچک رنگ یا صدا و

اشیاء و بعضی از آن‌ها محمول‌ها و نسبت‌هایند (Russell, 1998: 37). به اعتقاد راسل، کشف اتم‌های منطقی مستلزم ساختن زبانی کاملاً منطقی است که با امور واقع، تناظر یک‌به‌یک داشته باشد. زبان‌های متعارف چنین ویژگی ندارند؛ اما به اعتقاد راسل:

زبانی منطقیاً کامل اگر می‌توانست ساخته شود، نه تنها به طور تحمل‌ناپذیری ملالت‌بار، بلکه خزینهٔ لغتش برای گوینده بسیار خصوصی بود. به عبارت دیگر، همهٔ نام‌هایی که این زبان به کار خواهد برد، برای گوینده خصوصی خواهد بود و نمی‌توانست وارد زبان گویندهٔ دیگری شود (Russell, 1998: 59). بنابر اتمیزم منطقی، اولاً برای تجزیه و تحلیل نهایی واقعیت و نحوهٔ شناخت آن باید اتم‌های منطقی، یعنی اجزای بسیط واقعیت را که از چیز دیگری ترکیب نشده‌اند، یافت. ثانیاً معنای این اتم‌های منطقی که راسل آن‌ها را «اسمای خاص کاملاً منطقی» می‌نامد، تنها از راه معرفت بی‌واسطه به دست می‌آیند، نه از راه معرفت کلی و استنتاجی. بنابراین، معرفت به این‌ها امری کاملاً خصوصی و حضوری است. ثالثاً معنای اسم‌های خاص منطقی که اساس واقعیت‌اند، چیزی جز محکی آن‌ها نیست. این نکته‌ها که سنگ بنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و معناشناسی راسل در اتمیزم منطقی است، نتیجه‌ای جز قول به زبان خصوصی ندارد. نقد ویتگنشتاین از زبان خصوصی نه تنها به استادش، راسل، بلکه به دورهٔ اول فکر خود او نیز متوجه است؛ زیرا ویتگنشتاین در رسالهٔ *منطق فلسفی* گفته است که معنای واژه همان شیئی است که واژه بر آن دلالت می‌کند:

یک نام به معنای یک شیئی است. آن شیئی، معنای آن نام است (Wittgenstein, 1922: 203). اگر معنای واژه همان محکی باشد دربارهٔ زبان مربوط به احساسات و حالات ذهنی، باید گفت که معنای واژه‌ها

تعریف زبان خصوصی می‌تواند در فهم استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی مفید واقع شوند.

چیستی زبان خصوصی

ویتگنشتاین در بند ۲۴۳ تحقیقات فلسفی، زبان خصوصی را چنین تعریف می‌کند:

واژه‌های فردی این زبان به آنچه تنها می‌تواند برای شخص گوینده معلوم باشد، یعنی احساسات بی‌واسطه خصوصی او، حکایت می‌کنند. بنابراین، کسی دیگر نمی‌تواند این زبان را بفهمد (Wittgenstein, 1953: 243). بنابر تصور ویتگنشتاین، زبان خصوصی زبانی است که اساساً تنها شخص گوینده می‌تواند آن را بفهمد؛ معنای واژه‌های چنین زبانی، مفهومی نیست جز احساسات خصوصی فرد که تنها در دسترس او هستند. از این رو، شخص دیگری نمی‌تواند این زبان را فهم کند. مقصود ویتگنشتاین از زبان خصوصی، زبانی نیست که شخص رمزگذاری می‌کند و خاطرات شخصی روزانه خود را ثبت می‌کند یا زبانی که تنها یک شخص به کار می‌برد و با خود حدیث نفس می‌کند؛ بلکه زبانی است که اصولاً درخور تعلیم و انتقال نیست و دیگران نمی‌توانند به هیچ وجه در آن سهیم باشند؛ زیرا واژه‌های آن از مفاهیمی حکایت می‌کنند که لزوماً دردسترس دیگران نیست. همان طوری که هکر توجه داده است منظور ویتگنشتاین از احساسات، همه تجربه‌های درونی و حالات ذهنی از قبیل احساسات، ادراکات، حالات، تأثرات و مانند این‌هاست. ذکر احساسات به منزله نمونه و برای فهم مطلب است؛ زیرا احساسات مصداق آشکارتری هستند (Hacker, 1986: 254 & 255). بنا به تعریف ویتگنشتاین، زبان خصوصی حاوی دو عنصر اساسی است: «حکایت کردن از» (Refer to) و «خصوصی» (Private).

عبارت است از تجربه‌ها و احساسات خصوصی هر کسی. در نتیجه، این زبان خصوصی خواهد بود. آنچه آوردیم نشان می‌دهد که سنت‌های مختلف فلسفی عصر جدید، در تبیین مسئله معرفت و نحوه حصول آن دچار زبان خصوصی شده‌اند. به راستی چرا چنین است؟ باید ببینیم منشأ قول به زبان خصوصی چیست؟

منشأ اعتقاد به زبان خصوصی

قول به زبان خصوصی، مبتنی بر دو تصور نادرست است: یکی مربوط به ماهیت زبان و دیگری مربوط به ماهیت تجربه‌های درونی و ذهنی.

۱. معمولاً حالات و تجربه‌های ذهنی را امور خصوصی تلقی می‌کنیم؛ بدین معنا که هرکس تنها خود، به آن‌ها یقین دارد و تنها او دارای آن‌هاست.

۲. ویتگنشتاین در همان آغاز کتاب تحقیقات فلسفی، برداشت رایج از زبان را نقد می‌کند. براساس برداشت متعارف و رایج، زبان کارکردی جز توصیف امور واقع ندارد و معنای واژه‌ها همان محکی آن‌هاست. بنابراین، واژه‌ها می‌توانند معنا را از طریق تعریف اشاری صرف به دست آورند. این خطا اغلب، به واژه‌های مربوط به تجربه‌های درونی نیز تسری داده می‌شود و تصور می‌شود که واژه‌هایی نظیر درد، معنای خود را با اشاره به احساس درونی کسب می‌کنند و چون احساس امری خصوصی است، پس معنای واژه را نیز تنها صاحب آن احساس می‌تواند بفهمد.

تصورات نادرست یادشده موجب شده است عده‌ای قائل به زبان خصوصی شوند. زبانی که بنا به تعریف ویتگنشتاین، واژه‌های آن تنها معلوم گوینده‌اند و کس دیگر نمی‌تواند آن را فهم کند. ویتگنشتاین بعد از تعریف زبان خصوصی، بلافاصله به رد امکان آن نمی‌پردازد؛ بلکه تصورات نادرستی را که منشأ قول به زبان خصوصی شده‌اند، نقد می‌کند. بررسی و نقد عناصر اخذشده در

حکایت‌گری زبان

ویتگنشتاین در بند ۲۴۴ تحقیقات فلسفی، نخست این پرسش را مطرح می‌کند که: واژه‌ها چگونه از احساسات درونی حکایت می‌کنند؟ اما به سرعت این پرسش را تبدیل به پرسشی عام و کلی می‌کند. به این صورت که: اساساً چگونه یک واژه از چیزی حکایت می‌کند؟ به نظر ویتگنشتاین پاسخ کسی که به زبان خصوصی معتقد است این است که نام همانند برجسبی است که بر شیء خارجی (محکی) می‌چسبد و معنای نام عبارت است از همان محکی و مسمی. ویتگنشتاین می‌نویسد بنابر نظر قایل به زبان خصوصی:

«نامیدن چیزی مانند برجسب‌زدن به چیزی است» (Wittgenstein, 1953: 26).

نامیدن مقدمه می‌شود برای به کار بردن واژه‌ها و ارتباط زبانی؛ براساس همین الگو می‌توان یادگیری زبان توسط کودکان را توضیح داد. به این صورت که با تعریف اشاری می‌توان به شیئی اشاره کرد و مثلاً با گفتن واژه «سیب» معنا را تعیین کرد. کودک با تشخیص جانب اشاره هم نام و هم معنا را فرا می‌گیرد و پس از آن به همین صورت به کار می‌گیرد. ویتگنشتاین (Wittgenstein, 1953: 31) پس از تأمل در باره الگوی یادشده، بیان می‌کند که درست است می‌توان به کشوری ناآشنا سفر کرد و با اشاره مستقیم به چیزی پرسید که نام این چیز چیست و پاسخ گرفت؛ اما از این نکته نباید غفلت کرد که ناآشنا به زبان آن کشور به این دلیل با اشاره مستقیم می‌تواند این کار را بکند که از پیش می‌داند سخن گفتن به یک زبان چیست و چگونه کاری است. این مسئله با یادگیری سخن گفتن درباره کودک متفاوت است. کودک می‌خواهد زبان نخست یاد بگیرد نه زبان دوم. وقتی کسی روبه‌روی کودک به «سیب» اشاره می‌کند و می‌گوید: «سیب» کودک نمی‌داند او چه کار می‌کند. با این اشاره کودک چه چیزی

می‌فهمد؟ تنها در صورتی کودک می‌تواند بفهمد این اشاره به چیست و اشاره‌کننده چه کار می‌کند که از پیش نقش واژه در زبان را بفهمد؛ بنابراین مقدماتی لازم است تا اشاره مستقیم کارگر افتد. شخص قایل به زبان خصوصی گمان کرده است نامیدن بر استعمال واژه‌ها مقدم است؛ درحالی‌که استعمال واژه‌ها زمینه را برای نامیدن فراهم می‌کند. بسط و توسعه زبان در حقیقت بسط و توسعه بازی زبانی است. سخن گفتن با دیگران نوعی بازی زبانی است (Avramidaes, 201: 201-210). زبان ذات یگانه‌ای ندارد که تنها کارکرد آن توصیف امور واقع باشد. زبان دارای کارکردهای مختلف از قبیل توصیف، اظهار، اخبار، امر و مانند این‌هاست. براین اساس، معنای نام عبارت است از کاربرد آن در بازی زبانی خاص خود. اما آیا چنین نظری درباره معنای واژه‌های مربوط به احساسات درونی نیز صادق است؟ در ابتدا به ذهن می‌رسد که معنای احساسات را می‌توان از طریق تعریف اشاری درونی و درون‌نگری به دست آورد. ویتگنشتاین با این تصور ابتدایی مخالف است؛ زیرا اگر چنین بود که هر کس تنها با درون‌نگری، با تأمل درباره احساس شخصی خودش، می‌دانست درد به چه معناست، دیگر کسی نمی‌توانست معنای واژه درد را به دیگری یاد دهد و انسان‌ها نمی‌توانستند به معنای مشترکی درباره واژه‌های احساسات دست یابند. بنابراین، ارتباط زبانی ناممکن می‌شد. پس معنای واژه، یعنی فن کاربرد آن را باید آموخت. در نتیجه، بهترین شیوه برای دانستن معنای «حکایت کردن» این است که چگونگی آموختن نحوه کاربرد واژه‌های احساسات را بررسی کنیم. ویتگنشتاین در بند ۲۴۴ کتاب تحقیقات فلسفی می‌پرسد «چگونه رابطه بین نام و مسمی برقرار می‌شود؟» این پرسش برابر است با این پرسش که چگونه انسان معنای نام‌های احساسات را می‌آموزد؟ وی می‌گوید:

اما به نظر ویتگنشتاین رفتارگرایی تنها جایگزین نظریه زبان خصوصی نیست. می‌توان قایل به زبان خصوصی نبود و رفتارگرا هم نبود. ما واژه‌های مربوط به احساسات را به کار می‌بریم؛ اما این واژه‌ها نه احساسات را توصیف می‌کنند و نه بیان‌های طبیعی (رفتارها) را؛ آن‌ها احساسات را اظهار می‌کنند و جایگزین بیان‌های طبیعی (رفتارها) می‌شوند. پس حکایت‌گری واژه‌ها از احساسات بدین‌گونه است که واژه‌ها احساسات را اظهار می‌کنند و از این حیث خودشان نوعی رفتار احساسات هستند.

معنای خصوصی

ویتگنشتاین در بندهای ۲۴۶ تا ۲۵۵ معنای اصطلاح «خصوصی» را شرح و بسط می‌دهد. جریان‌های فلسفی رایج عمدتاً احساسات را اموری خصوصی می‌دانند و اغلب، خصوصی را هم به دو معنا تلقی می‌کنند. معنای اول خصوصی با شناخت (Knowledge) سروکار دارد؛ بنابراین از جنبه معرفت‌شناختی درخور بررسی است؛ اما معنای دوم با مالکیت^۵ سروکار دارد. بدین‌ترتیب معنای اول بر دانستن تأکید می‌کند و معنای دوم بر داشتن. طبق معنای اول، خصوصی بودن احساس به این معناست که تنها من می‌توانم به آن معرفت و علم پیدا کنم و طبق معنای دوم این است که تنها من می‌توانم آن را داشته باشم. ویتگنشتاین از هر دو معنا بحث می‌کند و نشان می‌دهد که احساسات به هیچ یک از این دو معنا خصوصی نیستند.

معنای اول

ویتگنشتاین از معنای اول در بندهای ۲۴۶ تا ۲۵۲ کتاب *تحقیقات فلسفی* بحث می‌کند. آنچه از بند ۲۴۶ استفاده می‌شود این است که اگر احساسات، مثلاً درد را به معنای اول، که جنبه معرفت‌شناختی دارد، خصوصی

در پاسخ به این سؤال یک امکان است: واژه‌ها با بیان‌های (اظهارات) ابتدایی و طبیعی احساس پیوند دارند و به جای آن‌ها به کار می‌روند. «بچه‌ای افتاده و گریه می‌کند؛ سپس بزرگسالان با او صحبت می‌کنند و ابراز عاطفه و بعد از آن، جمله‌ها را به او می‌آموزند؛ یعنی «رفتار درد» جدیدی را به بچه می‌آموزند» (Wittgenstein, 1953: 224).

برطبق این بیان، زبان احساس تنها به دلیل اینکه پیوندهایی با اظهارات طبیعی دارد، آموختنی است. بدون این پیوندها، این زبان آموختنی نخواهد بود. چنان‌که ویتگنشتاین در بند ۲۵۶ آورده است، در فرض زبان خصوصی هیچ بیان طبیعی برای احساس وجود ندارد. تنها چیزی که وجود دارد احساس است و گوینده نام‌ها را با احساس‌ها همراه می‌کند و نام‌ها را در توصیف‌ها به کار می‌برد. بنابراین، این زبان تعلیم‌ناپذیر و در نتیجه خصوصی است. واژه‌های احساسات با بیان‌های طبیعی از این حیث پیوند دارند که هر دو بیانگر و اظهارکننده احساسات‌اند و نه توصیف و گزارشی درباره احساسات. آیا مقصود از این اظهارات این است که واژه احساس، به معنای بیان‌های طبیعی آن است؟ مثلاً، «آیا واژه درد در واقع به معنای گریه کردن است؟» ویتگنشتاین پاسخ می‌دهد که «واژه درد بیان طبیعی درد را توصیف نمی‌کند، بلکه جانشین آن می‌شود» (Wittgenstein, 1953: 244). بنابراین نمی‌توان دیدگاه ویتگنشتاین درباره احساسات را رفتارگرایی دانست. او بسیار نگران است که سخنش بد فهمیده شود. به همین دلیل در بند ۳۰۷ تحقیقات فلسفی می‌نویسد ممکن است بپرسید:

«آیا شما یک رفتارگرا در لباس مبدل نیستید؟ آیا نمی‌خواهید بگویید هر چیزی جز رفتار امری غیرواقعی است؟» (Wittgenstein, 1935: 307)

بدانیم؛ در آن صورت احساسات به دو وجه خصوصی خواهند بود: ۱. تنها من به احساسات خود یقین و شناخت دارم؛ برای مثال، تنها من می‌دانم که دچار درد هستم. ۲. افراد دیگر نمی‌توانند راجع به احساسات من آگاهی و شناخت کسب کنند؛ مثلاً دیگران نمی‌توانند بدانند که من دچار درد هستم. به اعتقاد ویتگنشتاین، وجه اول بی‌معناست و وجه دوم نادرست.

نادرستی معنای اول

به اعتقاد ویتگنشتاین، وجه دوم از معنای اول خصوصی نادرست است؛ زیرا اگر مقصود از اینکه دیگران نمی‌دانند که من دچار دردم، معنای متعارف «دانستن» باشد، بی‌گمان افراد دیگر اغلب، می‌دانند یا می‌توانند بدانند که من دچار دردم. بنابراین، در مواقع بسیاری می‌توان درباره احساسات و حالات درونی دیگران به‌درستی قضاوت کرد.

بی‌معنایی معنای اول

به اعتقاد ویتگنشتاین، اگر مقصود از معنای اول وجه اول، تنها من می‌توانم بدانم که دچار درد هستم، باشد؛ در این صورت اساساً گفتن اینکه «تنها من می‌دانم» بی‌معناست؛ زیرا:

اصلاً نمی‌توان درباره من گفت که می‌دانم دچار درد هستم، مگر به‌عنوان شوخی. این جمله چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز اینکه شاید من دچار درد هستم. نمی‌توان گفت افراد دیگر تنها از طریق رفتارم از احساسات من مطلع می‌شوند، آن‌ها را می‌آموزند؛ زیرا نمی‌توان گفت که من از آن‌ها مطلع می‌شوم؛ من آن‌ها را دارم (Wittgenstein, 1935: 246). عبارات بالا نشان می‌دهند که ادعای شناخت درباره احساسات خود بی‌معناست. هرگز چیزی به نام تشخیص یا درک احساسات وجود ندارد. به نظر ویتگنشتاین، این ادعا

که «من می‌دانم دچار درد هستم»، یا بی‌معناست یا تنها بدین معناست که «من دچار درد هستم»؛ یعنی بر درداشتن من تأکید می‌کند. بنابراین همان‌طور که هکر اشاره کرده است (هکر، ۱۳۸۲: ۶۴) هنگامی که من دچار درد هستم، درواقع تنها درد دارم و این مسئله با شناخت درد و علم به آن متفاوت است. ممکن است گفته شود اموری وجود دارد که ما بدون اینکه آن‌ها را آموخته باشیم، آن‌ها را می‌دانیم. احساسات نیز از این قبیل‌اند. اگر من نتوانم احساسات خاص خود را بدانم، چگونه می‌توانم امور دیگری را بدانم؟ وقتی صاحب‌درد دچار درد است، دیگر شکی در آن ندارد. بنابراین، نسبت به آن شناخت یقینی دارد. ویتگنشتاین در پاسخ می‌گوید دقیقاً به دلیل آنکه امکان شک، خطا، جهل و تردید درباره احساسات خودمان وجود ندارد، سخن گفتن از شناخت بی‌معناست؛ زمانی می‌توان از شناخت دم زد که امکان شک نیز وجود داشته باشد. بی‌گمان جمله «من شک دارم دچار دردم»، بی‌معناست. در این صورت، گفتن اینکه «من می‌دانم دچار دردم» نیز بی‌معنا خواهد بود. بنابراین نبود امکان شک باعث نمی‌شود تا شناخت مجاز باشد و جایگزین آن شود، بلکه مانع معناداشتن آن می‌شود. پس ادعای یقین درباره احساسات خود، به دلیل نبود امکان شک، بی‌معناست.

معنای دوم

ویتگنشتاین در بند ۲۵۳ معنای دوم واژه خصوصی (مالکیت خصوصی احساس) را بررسی می‌کند. بنابر معنای دوم، احساسات از آن جهت خصوصی‌اند که تنها من آن‌ها را دارم و «شخص دیگر نمی‌تواند دردهای مرا داشته باشد» (Wittgenstein, 1935: 253). دردهای من کدام‌اند که شخص دیگر نمی‌تواند آن‌ها را داشته باشد؟ چه چیزی در اینجا مانع این همانی

و نه از لحاظ کمی؛ بلکه تنها عین هم هستند و با یکدیگر این‌همانی دارند

(Hacker, 2005, "Ludwig Wittgenstein" in: *A Companion to Analytic Philosophy*, 86 & Baker & Hacker, 2005, 16).

بنابراین احساسات نمی‌توانند بدین معنا خصوصی باشند که تنها من آن‌ها را دارم؛ چون افراد دیگر نیز می‌توانند همان احساسات را داشته باشند. تفاوت احساس من با احساس شخص دیگر، در صورتی که هر دوی ما احساس مشابه داشته باشیم، در این نیست که من یک هدف دارم و او هدف دیگری دارد؛ بلکه این تفاوت ریشه در گرامر دارد. کاربرد اول شخص با کاربرد سوم شخص متفاوت است و ضمائر ملکی آن‌ها نیز متفاوت است. این تمایز را نباید به امری فراتر از گرامر اسناد داد. پس احساسات به لحاظ گرامر خصوصی‌اند؛ اما این امر موجب نمی‌شود که احساسات از رفتار خصوصی‌تر باشند. البته به یک معنا، احساسات خصوصی‌تر از رفتارند. احساسی نظیر درد می‌تواند به‌صورت راز نگهداری شود؛ بدون اینکه به‌طور عمومی نمود یابد. با وجود این، اگر احساس خصوصی همان است که به راز می‌ماند، هیچ علتی وجود ندارد احساسی را که راز نیست، خصوصی بنامیم.

استدلال زبان خصوصی

ویتگنشتاین استدلال زبان خصوصی را در بند ۲۵۸ کتاب *تحقیقات فلسفی* آورده است. این بند به شرح زیر است:

بیاید نمونه زیر را تصویر کنیم. می‌خواهم روزنوشتی را از وقوع مجدد احساسی معین ثبت کنم. بدین منظور آن را با نشانه S همراه می‌کنم و هر روزی که این احساس را دارم، این نشانه را در تقویم می‌نویسم. پیش از همه یاد آورم می‌شوم که نمی‌توان تعریفی را برای

درد من و دیگری است و معیار این‌همانی دردها چیست؟ شاید بتوان گفت معیار این‌همانی درد می‌تواند شدت درد، موضع آن و ویژگی‌های پدیداری و ظاهری‌اش باشد؛ بنا بر فرض، من و شما هر دو، یک ساعت پس از خوردن غذای مشترک درد شدیدی را در قسمت خاصی از معده احساس می‌کنیم. کاملاً طبیعی است که بگوییم ما هر دو دردی را احساس می‌کنیم. پس فرض اینکه دو نفر درد یکسان و عین هم داشته باشند، ممکن است. اما شاید گفته شود این مطلب برای اینکه دردها را همانند بدانیم، کافی نیست؛ زیرا دردها حقیقتاً در یک مکان احساس نمی‌شوند؛ بلکه تنها در جاهای منطبق در دو بدن متفاوت احساس می‌شوند. به عبارت دیگر، دردها تنها به‌ظاهر یکی هستند؛ اما از حیث کمی متمایزند؛ چراکه دردی متعلق به من است و درد دیگر، متعلق به شما. در نتیجه، درد من نمی‌تواند همانند درد شما باشد. در پاسخ می‌توان گفت که طبق نظر ویتگنشتاین، باید معیار این‌همانی صاحب درد را از معیار این‌همانی خود درد جدا کرد. بنابراین، تفاوت صاحب درد موجب نمی‌شود که دردها نیز متفاوت باشند. منشأ خلط این دو معیار (این‌همانی صاحب درد و درد) این است که ما احساسات را با امور فیزیکی مقایسه می‌کنیم و قواعد بازی زبانی یکی را به دیگری تعمیم می‌دهیم. درباره امور فیزیکی این‌همانی هم از لحاظ کیفی و هم از لحاظ کمی باید برقرار باشد؛ یعنی اگر دو شیء فیزیکی از هر لحاظ کاملاً شبیه هم باشند، باز نمی‌توان گفت که این شیء دقیقاً همان شیء است؛ زیرا از لحاظ کمی متفاوت و هنوز دو شیء جداگانه‌اند. در این زمینه، نهایت می‌توان گفت، این است که این دو شبیه یکدیگرند؛ اما نمی‌توان گفت که این‌همانی دارند. ولی کافی است احساسات به هم شبیه باشند تا بتوان گفت که این‌همانی دارند. همان‌طور که هکر تذکر می‌دهد، احساسات نه از لحاظ کیفی شبیه و یکسان‌اند

دارد. نقیض ادعا محال است؛ دراین صورت طبق قانون استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین اثبات استحاله نقیض ادعا مستلزم اثبات صدق ادعاست.

استحاله نقیض ادعا: در فرض امکان زبان خصوصی، نمی توان میان کاربرد درست و نادرست واژه ها تمایز قائل شد؛ زیرا در فرض زبان خصوصی هیچ معیار عامی برای تشخیص کاربرد درست واژه ها وجود ندارد. نبود تمایز میان کاربرد درست و نادرست واژه ها، مساوی با بی معنایی واژه هاست. در نتیجه، فرض زبان خصوصی سر از تناقض درمی آورد؛ زیرا ارتباط زبانی و فهم واژه ها مستلزم تمایز میان درستی و نادرستی کاربرد واژه هاست. در غیر این صورت، به شکاکیت زبان شناختی و معرفت شناختی منتهی خواهد شد. در نتیجه، زبان خصوصی به دلیل اینکه ما را دچار شکاکیت زبان شناختی و معرفت شناختی می کند، دیگر زبان نیست.

نتیجه: زبان خصوصی امکان ندارد.

مقدمات استدلال

برای فهم بهتر استدلال، باید مقدمات آن را توضیح دهیم. بعضی از مقدمات به طور آشکار در استدلال به کار رفته اند و بعضی دیگر مندرج در آنند.

۱. این امر بدیهی است که انسان ها زبان را برای اظهار مقاصد و معانی مدنظر خود به کار می گیرند. چنین کاری مستلزم آن است که واژه ها و علائم و صداهای به کار رفته دارای معنا باشند. معناداری واژه ها آن ها را از سایر الفاظ و اصوات متمایز می کند.

۲. همچنین بدیهی است که می توانیم میان درستی و نادرستی کاربرد عبارات و نشانه ها تمایز قائل شویم. اگر تفاوتی میان کاربرد درست و نادرست واژه وجود نداشته باشد، اساساً نمی توان معنایی را برای واژه در

نشانه تنسيق و تنظيم كرد؛ اما هنوز می توانم نوعی تعریف اشاری به خودم بدهم. چگونه؟ آیا می توانم به احساس اشاره کنم؟ نه به معنای معمولی و متعارف؛ اما من از نشانه سخن می گویم یا آن را می نویسم و در همین حال توجه ام را بر آن احساس متمرکز می کنم؛ بدین ترتیب گویی به طور درونی به احساس اشاره می کنم. اما این تشریفات برای چیست؟ چون به نظر می رسد که همه این تنها تشریفات باشد. مسلماً تعریف برای تثبیت معنای یک نشانه به کار می آید. خوب این دقیقاً توسط تمرکز توجه من انجام می گیرد؛ چون به این طریق رابطه میان نشانه و احساس را در خودم منطبع می کنم. اما «آن را در خودم منطبع می کنم» تنها می تواند بدین معنی باشد: این فرآیند موجب می شود که رابطه را در آینده به درستی به یاد آورم. اما درباره کنونی (فعلی) معیاری برای درستی ندارم. مایلیم بگوییم: هر آنچه قرار است به نظرم درست بیاید درست است و این تنها بدین معناست که اینجا نمی توانیم درباره «درستی» سخن بگوییم (Wittgenstein, 1953: 258).

تقریر استدلال

شارحان و مفسران ویتگنشتاین تقریرهای بسیار مختلفی از استدلال به دست داده اند؛ اما در اینجا تلاش می کنم تقریر دقیق و درست و پذیرفتنی از آن عرضه کنم. به نظر می رسد تقریر استدلال به صورت خلف^۶ بیشتر به فهم آن کمک کند.

اصل ادعا: زبان خصوصی، یعنی زبانی که واژه های آن از آنچه تنها می تواند برای شخص گوینده معلوم باشد، حکایت می کند و کسی دیگر نمی تواند آن را فهم کند، امکان ندارد.

نقیض ادعا: فرض می کنیم که زبان خصوصی امکان

درون بازی زبانی که کاربرد آن را مشخص می‌کند، وجود داشته باشد. افزون بر این، تعریف اشاری به‌عنوان صورتی از حیات می‌تواند انجام گیرد؛ یعنی با سایر جنبه‌های حیات درهم‌تنیده است. اما در فرض زبان خصوصی احساس امری درونی و خصوصی است. چگونه می‌توان به آن اشاره کرد؟ چنان‌که ویتگنشتاین در بند ۲۵۸ آورده، ممکن است گوینده فرضی زبان خصوصی پاسخ دهد که می‌توان به‌طور درونی به احساس اشاره کرد؛ یعنی از نشانه سخن گفت یا آن را نوشت و در همین حال، توجه را بر احساس درونی متمرکز کرد. همین تمرکز و توجه به احساس می‌تواند معنای نشانه را تثبیت کند؛ زیرا به‌زعم وی به این طریق می‌توان میان نشانه و احساس رابطه‌ای در درون خود ایجاد کرد. به اعتقاد ویتگنشتاین تعریف اشاری خصوصی، یعنی تمرکز توجه بر احساس و گفتن نشانه، نمی‌تواند هیچ معنایی برای واژه تثبیت کند؛ چون پیش از این اصلاً مشخص نشده است که باید بر چه معنایی تمرکز کنیم. در اینجا می‌توان گفت «حالا این واژه‌ها را در ازای چه باید به کار گرفت؟ بازی زبانی که آن‌ها را باید به کار برد، مفقود است» (Wittgenstein, 1953: 96). ویتگنشتاین بی‌معنایی و بیهودگی تعریف اشاری خصوصی را به‌خوبی در مثال زیر بیان کرده است:

چرا دست راست من نمی‌تواند به دست چپم پول بدهد؟ دست راستم می‌تواند پول را در دست چپم قرار دهد. دست راستم می‌تواند یک نامه اهدا بنویسد و دست چپم یک رسید. اما پیامدهای بعدی پیامدهای هدیه نخواهد بود. وقتی دست چپ پول را از دست راست گرفته و غیره، خواهیم پرسید: «خوب که چه بشود؟» و اگر کسی هم تعریفی خصوصی از واژه‌ای بدهد همین را می‌توان پرسید؛ منظورم این است که واژه‌ای را به خودش گفته باشد و در همان حال توجه

نظر گرفت. به عبارت دیگر، وقتی چگونگی کاربرد واژه هیچ اهمیتی نداشته باشد و ما بتوانیم آن را هرطور که خواستیم به کار ببریم، در آن صورت انتساب هر معنایی به هر واژه‌ای درست خواهد بود؛ این بدین معناست که واژه معنایی ندارد. پس هر واژه معناداری باید به‌گونه‌ای باشد که بتوان میان کاربرد درست و نادرست آن تمایز نهاد.

۳. تشخیص درستی و نادرستی کاربرد واژه‌ها، مبتنی بر وجود معیار است. داشتن معیار این امکان را به وجود می‌آورد که تشخیص دهیم آیا آنچه به نظرمان درست می‌آید، واقعاً درست است یا نه؟ اگر معیاری وجود نداشته باشد، هر آنچه به نظر درست آید، درست خواهد بود؛ یعنی نمی‌توانستیم میان درستی و نادرستی تمیز دهیم. درحالی‌که تمایز میان درستی و نادرستی واژه‌ها و عبارات امری ضروری است که باورندداشتن به آن، به قطع ارتباط زبانی و شکاکیت منجر می‌شود.

۴. وجود معیار برای درستی و نادرستی معانی واژه‌ها ناشی از امکان تعریف واژه است. تعریف معنای واژه را مشخص می‌کند و به ما این امکان را می‌دهد که هر واژه‌ای را به‌صورت درست به کار گیریم؛ زیرا تعریف هر واژه‌ای جامع مصادیق آن و مانع نکات مغایر با آن است. وقتی تعریف چنین نقشی داشته باشد، معیاری را به دست می‌دهد که می‌توان براساس آن کاربرد درست واژه را از کاربرد نادرست آن تشخیص داد. بدین ترتیب، تعریف باعث تثبیت معنای واژه می‌شود.

۵. در فرض زبان خصوصی، نمی‌توان تعریف حقیقی از واژه‌ها به دست داد؛ زیرا به‌دست‌دادن تعریف مستلزم استفاده از زبان متعارف است.

شخص قائل به زبان خصوصی ادعا می‌کند که می‌تواند تعریف اشاری از نشانه خصوصی به دست دهد. اما چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ برای اینکه تعریف اشاری به‌طور موفقیت‌آمیز عمل کند باید واژه از پیش،

است. از نظر ویتگنشتاین چنین تلقی از احساسات نادرست است.

۲. فرض قبول زبان خصوصی فرضی محال است؛ زیرا خصوصی بودن هر نوع معرفتی مساوی با نبود امکان ارزش داوری در باب درستی و نادرستی آن است. درحالی که امکان داوری در باب درستی و نادرستی معرفت جزو امور مسلم و از مقدورات انسان است.

۳. تنها راه نجات از شکاکیت معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی (سولپسیزم) انکار زبان خصوصی است. با انکار زبان خصوصی، دیگر جایی برای شکاکیت اعم از معرفت‌شناختی و معناشناختی باقی نمی‌ماند؛ زیرا انکار زبان خصوصی به معنای عمومی و اجتماعی دانستن زبان است.

۴. ویتگنشتاین با انکار زبان خصوصی، نه تنها ریشه‌های شکاکیت را می‌خشکاند، بلکه همه سنت‌های فلسفی گذشته را اعم از عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، ذات‌گرایی، اتمیزم منطقی و مانند آن به نوعی نقد می‌کند.

۵. با انکار زبان خصوصی، دیگر راهی برای طرح معضلات فلسفی چون اذهان دیگر باقی نمی‌ماند؛ زیرا مسئله وجود اذهان دیگر، در فرض اجتماعی بودن زبان و انکار خصوصی بودن آن جزو امور بدیهی است. در نتیجه، مسئله شک در اذهان دیگر از اساس منحل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱- Ludwig Wittgenstein (1889-1951)، فیلسوف

انگلیسی اتریشی تبار.

۲- Rene Descartes (۱۵۹۶ تا ۱۶۵۰)، فیلسوف

عقل‌گرای فرانسوی و پدر فلسفه جدید.

۳- John Lock (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، فیلسوف تجربه‌گرای

انگلیسی.

خود را به احساسی معطوف کرده باشد (Wittgenstein, 1953: 268).

۶. در فرض زبان خصوصی، هیچ معیاری برای داوری در باب درستی و نادرستی نشانه‌های این زبان وجود ندارد؛ زیرا تعریفی حقیقی برای نشانه خصوصی موجود نیست که بتوان از آن معیار کاربرد واژه را استنتاج کرد. به کمک تعریف اشاری خصوصی نیز تنها می‌توانم بگویم که به نظر من چنین می‌آید؛ درحالی که معیار باید عام باشد. پس در فرض زبان خصوصی هر آنچه به نظرم درست می‌آید، درست است. همان‌طور که گلاک تذکر داده است، نباید تصور کرد که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا معیاری برای درستی S وجود دارد یا نه؟ بلکه اصلاً معیاری وجود ندارد؛ زیرا معیاری غیر از «من» وجود ندارد و خود «من» هرگز نمی‌تواند معیار باشد (Glock, 1996: 312). این مسئله‌ای معرفت‌شناختی نیست که شخص آزمون درخور اعتمادی در اختیار نداشته باشد یا اصلاً آزمونی نداشته باشد برای کاربرد درست زبان. بلکه مسئله‌ای منطقی است: مقدمات لازم برای اینکه شخص بتواند چیزی بگوید اساساً آماده نشده است (Stern, 1995: 182).

۷. نبود معیار در فرض زبان خصوصی، مستلزم نبود امکان داوری در باب کاربرد درست واژه‌هاست و نبود امکان داوری در باب درستی و نادرستی کاربرد واژه‌ها چیزی جز شکاکیت زبان‌شناختی نیست.

نتیجه

آنچه در این مقاله در باب مسئله زبان خصوصی آوردیم، نتایج زیر را به بار می‌آورد:

۱. تأمل نکردن دقیق در باب احساسات و حالات درونی، همواره می‌تواند این گمان باطل را ایجاد کند که احساسات درونی هر کسی خصوصی است. زبانی هم که برای اشاره به آن‌ها به کار می‌رود خصوصی

(1980), *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.

- Candlish, S., and George W., (1996), 'Private Language' in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

-Glock, H-J., (1996), *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell.

-Hacker, P.M.S., (1986), *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Clarendon Press.

-Hacker, P.M.S., (2005), "Ludwig Wittgenstein" in: *A Companion to Analytic Philosophy*, ed. by A.P Martinich & David Sosa, Oxford: Blackwell.

-Kenny, A., (1973), *Wittgenstein*, Oxford: Blackwell.

-Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*,

-McGinn, M., (1997), *Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Philosophical investigations*, London: Routledge.

-Russell, B., (1998), *The Philosophy of Logical Atomism*, Edited and with an introduction by David Pears, Chicago: Open Court.

-Stern, D.G., (1995), *Wittgenstein on Mind And Language*, New York: oxford university press.

-Wittgenstein, L., (1953), *Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

-Wittgenstein, L., (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, D.F. Pears and B.F. McGuinness (trans), New York: Humanities Press.

۴- برای تفصیل بیشتر درباره آرای لاک در این زمینه، نک: Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, book III.

۵- اصطلاح Possession جزء اصطلاحات علم اقتصاد است، با این حال کاربرد آن در معنای مورد نظر ما [داشتن = having] در اینجا نادرست نیست.

۶- برای نمونه، جان سرل در گفتگو با برایان مگی استدلال زبان خصوصی را به صورت برهان خلف تقریر کرده است (برای تفصیل بیشتر نک: سرل، «ویتگنشتاین» در: مگی، ۱۳۷۲: ۵۵۹ و ۵۶۰).

کتابنامه

- دکارت، رنه. (۱۳۷۱). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: بین‌المللی هدی.

- _____ . (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.

- لاک، جان. (۱۳۸۰). *جستاری در فهم بشر*، تلخیص پربینگل پتیسون، ترجمه رضا زاده‌شفق، تهران: شفیع.

- مک‌گین، ماری. (۱۳۸۲). *ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نی.

- مگی، برایان. (۱۳۷۲). *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

- هارتناک، یوستوس. (۱۳۵۱). *ویتگنشتاین*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.

- هکر، پیتر. (۱۳۸۲). *ماهیت بشر از دیدگاه ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: هرمس.

- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۰). *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.

- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۸). *درباره اخلاق و دین*، تدوین و ترجمه مالک حسینی و بابک عباسی، تهران: هرمس.

-Avramides, A., (2001), *Other Minds*, Routledge.

-Baker, G.P., and Hacker, P.M.S.,

فلسفه و آینه طبیعت: رابطه علی خود انسان و جهان در اندیشه رورتی

علی جعفری اسکندری *

چکیده

ریچارد مک کی رورتی نوپراگماتیست معاصر آمریکایی است. وی با نقد مقولات رایج در فلسفه سنتی از جمله حقیقت، دانش، منطق و فلسفه معرفت‌شناسی را سوژه‌ای مدرن تلقی می‌کند که با جعل ذهن، توسط رنه دکارت ظهور یافته است. رورتی تفکیک ذهن بدن را امری بی‌سابقه می‌داند که در فلسفه دکارت خلق شده است؛ سپس می‌نویسد در خلق این مسئله، دکارت را این تصویر بسیار بزرگ و قوی مساعدت کرده است که ذهن انسان همانند آینه بسیار بزرگی است که جهان را باز نمود و منعکس می‌کند. به نظر رورتی، این تصویر امری اعتمادناپذیر است. در این مقاله دیدگاه رورتی درخصوص مسئله ذهن و بدن را بررسی می‌کنیم. فرضیه اصلی مقاله این است که رورتی به هیچ وجه دنبال راه حل و استدلال، برای انتخاب یگانه‌انگاری یا دوگانه‌انگاری یا هر نظر دیگری نیست؛ بلکه رویکرد فسخ‌گرایانه را بر رویکرد حل‌گرایانه ترجیح می‌دهد. وی با گزینش فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا و هرمنوتیک، درصدد پُر کردن خلا به وجود آمده از کنار نهادن معرفت‌شناسی نیست و رابطه خود انسان و جهان را رابطه‌ای علی قلمداد می‌کند.

واژه‌های کلیدی

رفتارگرایی معرفت‌شناسانه، بازنمایی‌گرایی، نوپراگماتیسم، معرفت‌شناسی، ذهن، فیزیکیسم غیرتقلیل‌گرا، فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان، مطابقت صدق، کل‌گرایی.

* مربی فلسفه دانشگاه پیام‌نور ali.jafari@pnu.ac.ir

۱- مقدمه

خدا، انسان، جهان و رابطه آن‌ها با یکدیگر در طول تاریخ فلسفه، به عنوان سه ضلع بنیادین مسائل فلسفی قلمداد شده‌اند. پیش سقراطیان و در رأس آن‌ها هراکلیتوس و پارمنیدس، عقل و معقولات را از حس و محسوسات جدا کردند و به بی‌اعتباری حس فتوا دادند. کسانی همانند سوفسطائیان و پیروان افراطی هراکلیتوس نیز با کنار نهادن عقل و با محدود ساختن تفکرات خویش به قلمرو حس و محسوسات، به سوی شکاکیت رهنمون شدند. موضعی که نه خود برای افلاطون و سقراط پذیرفتنی بود و نه نتایج عملی حاصل از آن. به همین علت، افلاطون این عقیده پروتاگوراس را که می‌گفت «انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۰۶) و «حقیقت برای هر کسی همان است که بر او ظاهر می‌شود و نمی‌توان کسی را متهم به خطا کرد... پس حقیقت کاملاً نسبی است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۸۴) با عقیده پیروان هراکلیتوس که «نمی‌توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد» (خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۵۱) مرتبط می‌دانست و برای اثبات عالم مثل این‌گونه استدلال می‌کرد که اگر هر چیزی در حالتی از گذر باشد و هیچ امر ثابتی وجود نداشته باشد، هیچ کس نمی‌تواند به طرز معقولی بگوید معرفتی وجود دارد؛ درکل افلاطون عقیده داشت که همیشه کسی هست که می‌شناسد و چیزی هست که شناخته می‌شود. بنابراین، افلاطون آگاهانه تفکیکی بین عالم محسوس و عالم مثل و همچنین ادراک حسی و ادراک عقلی ایجاد کرد و بهره‌مندی (Methexis) عالم محسوس از عالم مثل را به اثبات رساند؛ البته باید در نظر داشته باشیم که در تمثیل خط افلاطون، هر دو عالم محسوس و معقول با تقسیمات فرعی‌شان، در مرتبه خودشان وجود دارند. این

دو عالم مراتب واقعیت را تشکیل می‌دهند و جهان محسوس، نمود است و به سبب بهره‌مندی از مثل، استحقاق یافته است تا نمود باشد. آناکساگوراس واژه‌های پسوخته و نوس را برای روح به کار برده است؛ اما تصور نفس «نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می‌یابد» (وال، ۱۳۷۰: ۷۳۳). از نظر افلاطون، نفس همانند محبوسی در زندان بدن است و بدن همانند گوری و قفسی، برای نفس و نفس قدیم و روحانی است. ارسطو نیز معتقد است که «نفس، صورت است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۱ و ۱۲). وی قائل به تلازم و اتحاد نفس و بدن است: «نفس و بدن را باید دو جنبه از وجود واحد دانست و نمی‌توان به جدایی آن دو از یکدیگر قائل بود» (داودی، ۱۳۴۹: ۱۰۹). البته وی با اینکه نفس را صورت بدن و ملازم با آن می‌داند، معتقد است که نفس مستقل از بدن و متقابل با آن است؛ زیرا «صورت، علت غایی و به معنایی علت فاعلی نسبت به شیء است؛ یعنی مبدایی است که شیء را می‌سازد و حال آنکه ماده مبدایی است که این شیء در آن معین می‌گردد؛ بنابراین مبدأ سازنده و پذیرنده را نمی‌توان یک چیز دانست، پس نفس نسبت به بدن، اصیل و مستقل است؛ همان‌طور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است» (شجاری، ۱۳۸۸: ۱۱۸). بنابراین از نظر ارسطو «جسم، ماده است و نفس، صورت است. نفس جوهر (زیرنهاد) (Substance) بدن طبیعی که بالقوه دارای حیات است، می‌باشد... جوهر کمال است؛ بنابراین نفس کمال جسم است. ارسطو منظورش این است که اجسامی که بالفعل دارای حیات‌اند دارای نفس‌اند... و ثانیاً اینکه او توضیح می‌دهد که نفس کمال اول (The First Actuality) است نه کمال ثانی (The Second Actuality) (Ackrill, 1994: 141-142). دکارت با بیان اینکه «من همواره بر این باور بوده‌ام که این دو مسئله، یعنی

خداوند و روح انسانی، جزء اساسی‌ترین مسائلی است که باید توسط خرد فلسفی مورد استدلال قرار گیرد تا الهیات؛ زیرا هرچند برای ما مومنان به وجود خدای یگانه، باور به اینکه روح انسانی همراه با جسم نمی‌میرد، کفایت می‌کند؛ اما مطمئناً برای کسانی که به مذهب و ملاک‌های اخلاقی باور ندارند، هرگز این امکان وجود ندارد که بتوان آن‌ها را در این زمینه متقاعد کرد، مگر اینکه در وهله نخست، این دو مسئله را با خرد طبیعی برای آن‌ها اثبات کنیم» (Descartes, 1990: 11)، به تمایز جوهری خدا، نفس و جسم قائل می‌شود. دکارت نفس را جوهری روحانی می‌داند و از این رو، مرتبه‌ای عالی‌تر از جوهر تن برای آن قائل است. همچنین جوهر روحانی با فنای جسم نابود نمی‌شود و از این روست که لذا بدین روحانی را به دلیل باقی بودنشان، در مقامی بالاتر از لذایذ تن می‌شمرد. «وی برای جوهر جسمانی، به غیر از فضایی که اشغال می‌کند، حرکت مکانیکی نیز قائل است. این جوهر، همچنین قابلیت دارد که در برخورد با اجسام دیگر به حرکت درآید. همچنین ماده، برخلاف ذهن، فاقد ملاک‌های اخلاقی است و از اراده و اختیار هم برخوردار نیست» (Descartes, 1990: 68). دکارت میان جسم و نفس، یا فیزیک و متافیزیک، تمایزی آشکار قائل است؛ تا جایی که نمی‌توان این دو جوهر را به یکدیگر فروکاست و فاصله میان این دو جوهر را که دو جهان متفاوت از هم تشکیل می‌دهند، از میان برد. او اساساً اصل موجودیت هر وجودی را وابسته به جوهر می‌داند. جوهر جسمانی با صفت اصلی امتداد تبلور می‌یابد؛ درحالی‌که جوهر نفسانی صفت اندیشیدن را دارد و برخلاف جوهر جسم، اندازه‌گیری آن ممکن نیست و در مکان تجلی نمی‌یابد. وی جهان مادی را فاقد جوهر اندیشنده می‌داند و ویژگی ساعت‌وارگی و حرکت مکانیکی را به آن نسبت می‌دهد؛ یعنی طبق این نظام، جهان مادی به‌نوعی جبر از پیش تعیین شده

مبتلاست؛ اما جهان انسانی دارای آزادی اراده است. مسئله ذهن و بدن یکی از مسائلی است که در فلسفه جدید، ذهن بسیاری از فلاسفه را به خود مشغول کرده است. در دوران باستان و قرون وسطی نیز تفکیکی میان ذهن و بدن، یا بهتر است بگوییم عقل و غیرعقل، ترسیم شده است؛ اما هیچ‌گاه این تفکیک به مسئله و معضل فلسفی تبدیل نشده بود؛ ولی در دوران جدید و به‌خصوص با پدر فلسفه جدید، یعنی دکارت، این تفکیک به یک مسئله فلسفی تبدیل شد. دکارت ذهن را جوهری متفکر و بدن را جوهری متمایز از ذهن و دارای امتداد قلمداد می‌کرد. دکارت با اظهار اینکه این دو جوهر با یکدیگر ارتباط دارند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، درصدد تبیین این مسئله برآمد؛ اما هیچ‌گاه نتوانست راه‌حل مناسبی برای این مسئله فراهم سازد. به همین دلیل فلاسفه بعد از وی همچون اسپینوزا، لایب نیتس، مالبرانش و... برای حل آن کوشیدند و هر کدام نظری متفاوت ارائه دادند. در دوران معاصر، رورتنی با بیان اینکه معرفت‌شناسی سوژه‌ای مدرن است که با جعل ذهن توسط دکارت آغاز شد، به نقد معرفت‌شناسی پرداخت و تمایز ذهن و بدن را کنار نهاد. درواقع رورتنی به هیچ‌وجه درصدد ارائه راه‌حلی برای مسئله ذهن و بدن و ارتباط جهان و انسان برنمی‌آید؛ بلکه می‌خواهد این مسائل سستی را فسخ کند. در ادامه به نظر رورتنی درخصوص این مسئله می‌پردازیم بدون ارائه گزارشی از روند بحث تفکیک ذهن و بدن یا به عبارت دیگر، انسان و جهان و مسئله ادراک حسی و راه‌حل‌های ارائه شده در فلسفه جدید و به‌خصوص، در تفکر هیدگر و پدیدارشناسی هوسرل و پدیدارشناسی وجودی مرلوپونتی. به همین دلیل این مقاله را «فلسفه و آینه طبیعت» نام‌گذاری کرده‌ایم تا اولاً یادآور کتاب اصلی رورتنی باشد؛ ثانیاً نقد رورتنی بر بازنمایی و همچنین مطابقت با واقعیت را نشان دهد؛ ثالثاً نگاه خاص رورتنی

به رابطه خود انسان و جهان را بازنماید که از ذات‌گرایی عبور و به رفتارگرایی معرفت‌شناسانه می‌انجامد.

فیلسوف منتقد

ریچارد مک‌کی رورتی (Richard Mckay Rorty) (۲۰۰۷ تا ۱۹۳۱) متفکری است که در بسیاری از آثار خود، به صراحت از پایان فلسفه خبر می‌دهد. وی که در دوره اول تفکر خود، تحت‌تأثیر فلسفه تحلیلی بود و با سرپرستی و تنظیم کتاب چرخش زبانی شهرت یافت، به نقد مقولات رایج در فلسفه سنتی پرداخت. وی در کتاب *فلسفه و امید اجتماعی*، با بیان این مطلب که «... جستجوی افلاطونی، یعنی تلاش برای دستیابی به ورای نمود و طبیعت نهان واقعیت، بی‌فایده است» (Rorty, 1999: 49) توصیف‌هایی را که افلاطون و ارسطو از رابطه انسان و جهان ارائه داده‌اند مناسب ندانست. او بیان می‌دارد که این توصیفات دارای این پیش‌فرض‌اند که آدمی دارای سرشتی ذاتی و امری تغییرناپذیر است که «آدمی» خوانده می‌شود و مغایر با سایر جهان است؛ اما رورتی به‌هیچ‌وجه ماهیتی ذاتی برای جهان قائل نمی‌شود. در قرن هفدهم، دکارت با تمایز قائل شدن میان جوهر جسمانی و ذهنی، سوژه و ابژه، درصدد برآمد تا بنیادی برای معرفت ایجاد کند. درواقع، با دکارت بود که جای سوژه و ابژه عوض شد و آن حرمتی که یونانیان برای ابژه قائل بودند، به سوژه واگذار شد و «ذهن» نمود بیشتری یافت. با دکارت بود که عقل اصالت یافت و «فلسفه برای عقل‌گرایان، جانشین دین و قلمروی از فرهنگ تلقی شد...» (Rorty, 1980: 4). بنابراین مفهوم «ذهن» که مشترک بین لاک و دکارت و کانت بود، به‌عنوان موضوع خاصی برای مطالعه بررسی شد که به‌وسیله آن

معرفت امکان‌پذیر می‌شود و نظریه «بازنمایی» (Representation) علاقه کلی فلسفه واقع شد. بنابراین «دانستن عبارت است از بازنمایی صحیح آنچه که خارج از ذهن است» (Rorty, 1980: 3) و امکان معرفت، به شیوه بازنمایی ذهن برمی‌گردد. رورتی تمام این تلاش‌ها را در راستای دوگانه‌انگاری افلاطونی قلمداد می‌کند و فلسفه تحلیلی را به‌علت نقد همین دوگانه‌انگاری‌های افلاطونی ستایش و با فلسفه قاره‌ای همساز می‌شمارد. وی در تمام آثار خود، به دین خویش به فلاسفه تحلیلی و به‌خصوص ویتگنشتاین و هیدگر و جان دیویی اشاره می‌کند. فلاسفه‌ای که کوشش‌های اولیه خود را خودفربیی تلقی کردند و «در آثار متأخرشان، مفهوم کانتی از فلسفه به‌عنوان بنیادی را شکستند، و بقیه عمر خود را در جنگ بر ضد این وسوسه‌ها... سپری کردند» (Rorty, 1980: 5). «فیلسوفی که او را بیش از همه می‌ستایم و باید خود را بیش از همه شاگرد او بدانم، جان دیویی است. دیویی از بنیان‌گذاران پراگماتیسم آمریکایی بود. متفکری که شصت‌سال تلاش کرد تا ما را از قید اسارت افلاطون و کانت آزاد سازد» (Rorty, 1999: XVI) یکی از خصیصه‌های فلسفه تحلیلی، رد متافیزیک است که رورتی از آن استقبال می‌کند. متافیزیکی که از ارسطو شروع شده و در دکارت، به ریشه درخت دانش تبدیل شده بود. «مدت‌ها بود که متافیزیک بنیاد و اساس حقایق علمی واقع شده بود؛ اما کم‌کم این قول متروک شد.» (ژان لاکوست، ۱۳۷۵: ۸) این امر به‌خصوص، توسط کانت انجام پذیرفت و در پایان قرن نوزدهم این اندیشه پیش آمد که تأسیس و قوام علوم ربطی به متافیزیک ندارد. تمام کاری که کانت قصد داشت در *نقد عقل محض* با نقد متافیزیک سنتی انجام دهد این بود که فلسفه را از چنگال متافیزیک سنتی برهاند و در مسیر مطمئن علم قرار دهد؛ چون

متافیزیک سنتی فلسفه را از حرکت بازداشته بود. درواقع کانت وظیفه اصلی فلسفه را کمک به بنیان‌گذاری علم می‌دانست. در قرن نوزدهم نیز هوسرل و راسل که آرزوی حفظ فلسفه به‌عنوان «متقن» و «علمی» را داشتند، همانند پیشگام خود، یعنی کانت، موفق به انجام این امر نشدند. «پس از جنگ جهانی اول، این رویا بازمی‌ایستد و جای خود را به باوری تازه می‌دهد: فلسفه... یا چهره کلاسیک آن، متافیزیک، به پایان خود رسیده است.» (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۱۹۶)

ویتگنشتاین متقدم نیز فلسفه را خالی از هرگونه بار علمی تلقی می‌کند؛ این‌گونه که اگر جهان معنایی دارد، این معنا باید خارج از جهان باشد نه در خود جهان و اگر معنایی هم در کار باشد، گفتنی نیست بلکه فقط باید نشان داده شود. مسائل فلسفی از نظر ویتگنشتاین، مسائل کاذبی هستند که «طرح آن‌ها از ادراک نادرست منطق زبان ما سرچشمه می‌گیرد» (Wittgenstein, 1961: 4.003). درواقع، کل فلسفه بر مبنای نوعی سوءتفاهم زبان‌شناختی نهاده شده است. بنابراین، در تراکتاتوس بیان می‌دارد که فلسفه نه موضوع خاص خودش را دارد و نه روش خاص خود را. «فلسفه نظریه نیست، نوعی فعالیت است.» (Wittgenstein, 1961: 112/4) ویتگنشتاین حتی قضایای منطقی و ریاضی را تکرار مکررات می‌خواند؛ زیرا مطلبی درباره جهان نمی‌گویند و بدین‌سان، بیشتر قضایا و مسائلی را که از سنت به ارث رسیده است ویتگنشتاین «بی‌معنا» تلقی می‌کند. آلفرد جاولز آیر (Alfred, J. Ayer) در کتاب «زبان، حقیقت و منطق» (Language, Truth and Logic) با بیان اینکه «مدعی هستم که هیچ قضیه یا خبری که مربوط به یک «حقیقت» متعالی یعنی ماوراء حدود کل تجربه حسی ممکن باشد، دارای معنی حقیقی نیست» (آیر، ۱۳۸۴: ۱۶) تمامی وصف‌هایی را که از این حقیقت شده است بی‌فایده تلقی می‌کند و مابعدالطبیعه را حذف شده

می‌پندارد. بنابراین همان‌طور که کانت اُنتولوژی را ناشی از اشتباهی می‌دانست و اگوست کنت اعلام می‌کرد که کار مابعدالطبیعه پایان یافته است، رورتی حتی گامی بیشتر برمی‌دارد و «اعلام می‌دارد که هرگونه کوششی برای بنیان‌نهادن عقل بر پایه‌ای ثابت و مطمئن کوششی «موهوم» است» (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۵۰۰). از دید رورتی، فلسفه و متافیزیک از عهد افلاطون و ارسطو، به‌عنوان تماشاگرانی بوده‌اند که فقط گزارشی از معرفت بشری به جهان ارائه می‌دادند؛ سپس اضافه می‌کند که دوران این نگاه به انسان و جهان به سر آمده است. درواقع، رورتی فلسفه، متافیزیک، ذهن، معرفت و حقیقت که در طول تاریخ فلسفه، افکار متفکران بسیاری را به خود مشغول کرده است با توسل به فلسفه قرن بیستم و به‌خصوص فلسفه تحلیلی به چالش می‌کشاند و در نهایت نیز خود فلسفه تحلیلی را نقد می‌کند. رورتی در دوره دوم تفکر خود، تحت تأثیر مکتب پراگماتیسم (Pragmatism) جان دیویی، همچنین ویلیام جیمز و تا حدودی پیرس، از فلسفه تحلیلی عبور می‌کند و بدون پرده اظهار می‌دارد که «مفهوم تحلیل منطقی دور خودش می‌چرخد و به تدریج مرتکب خودکشی می‌شود» (Rajchman, 1985: X). پاتنام در کتاب «در پی تجربه‌گرایی» (After Empiricism) بیان می‌دارد که «همه دستاوردهای فلسفه تحلیلی فقط منفی است...» (Rajchman, 1985: X). رورتی نیز همانند او بیان می‌کند که کل سنت فلسفی در قرن بیستم حالتی تدافعی دارند و درواقع، دچار نوعی حس‌نومیدی و سرخوردگی شده‌اند. به همین دلیل، رورتی امتناع جان دیویی از باقی‌ماندن در لجن‌زار فلسفه و معماهای سنتی معرفت‌شناختی را تحسین می‌کند. او از دیویی نقل می‌کند که «...باید از این اندیشه که معرفت به مثابه تلاش در راه بازنمودن واقعیت است، دست برداریم» (Rorty, 1999: 33). بنابراین، این سوال که آیا

باوری بازنمود دقیق واقعیت است یا نه، فایده‌ای ندارد و از دیدگاه پراگماتیست‌ها این سوال نه تنها سوال بدی است بلکه این گونه، ریشه بسیاری از نیروهای فلسفی هدر رفته است. «پرسش درست این است که سوال کنیم، اختیار کردن آن باور برای چه مقاصدی سودمند خواهد بود.» (Rorty, 1999: xxiv)

اما رورتی در مرحله سوم تفکر خود، از پراگماتیسم سنتی نیز فاصله می‌گیرد و مکتب «نوپراگماتیسم» (Neo Pragmatism) (نو عمل‌گرایی یا عمل‌گرایی جدید) خود را پایه‌گذاری می‌کند. رورتی در باب فرق میان پراگماتیسم و نوپراگماتیسم، می‌نویسد که «پاسخ من به این سوال عبارت است از اینکه پراگماتیسم جدید از دو جنبه با پراگماتیسم قدیمی متفاوت است... اولین جنبه عبارت است از اینکه ما پراگماتیست‌های جدید، به جای تجربه یا ذهن یا خودآگاهی آن‌گونه که پراگماتیست‌های قدیمی به کار می‌برند، از زبان سخن می‌گوییم. دومین جنبه عبارت است از اینکه همه ما آثار کوهن، هنسن (Hanson)، تولمین (Toulmin) و فایرابند (Feyerabend) را خوانده‌ایم و بنابراین به اصطلاح «روش علمی» مظنون شده‌ایم» (Rickard Donovan, 2000: 208).

فسخ مسئله سنتی فلسفه

همان‌طوری که ذکر شد رورتی در دوره‌ای از تفکر خود، تحت تأثیر فلاسفه تحلیلی بود و از کواين نقد تمایز تحلیلی ترکیبی را اتخاذ می‌کرد. تمایز میان جملاتی که صادق‌اند فقط، به واسطه معنای کلماتی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند و جملاتی که از طریق تجربه شناخته می‌شوند. کواين به صراحت بیان کرد که «تعیین فارق بین قضیه تحلیلی و ترکیبی تا چه اندازه سخت است» (کواين، ۱۳۷۴: ۲۷۰) و به قول گیلبرت هارمن «... سخن

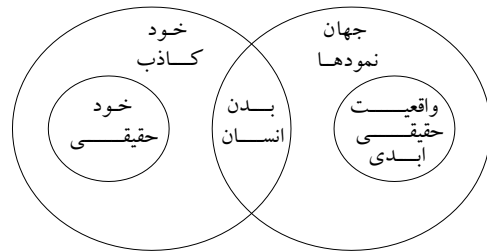
کواين این است که تمایز تحلیلی و ترکیبی، به تمایز جادوگر و غیرجادوگر شباهت دارد که اصلاً نمی‌توان میان آن‌ها تمایزی تشخیص داد» (Harman, 1967: 125). رورتی می‌نویسد که «ما می‌خواهیم همراه کواين بگوییم که... هیچ‌اظهاری وجود ندارد که مصون از تجدیدنظر و اصلاح باشد. ما می‌خواهیم کل گرا باشیم... صرفاً بدان خاطر که توجیه همیشه رفتارگرایانه و کل‌گرایانه است» (Rorty, 1980: 181). بنابراین رورتی کل‌گرایی و رفتارگرایی فلاسفه‌ای چون کواين و دیویدسن را می‌پذیرد؛ اما نقدی که بر آن‌ها وارد می‌سازد این است که خود این فلاسفه از تز رفتارگرایی و کل‌گرایی خود، عدول کرده‌اند و گرفتار همان تمایزات مرسوم کانتی شده‌اند. آنچه این تز نشان می‌دهد این است که هیچ باوری صرفاً بدان علت که تحلیلی است یا به‌طور مفهومی صادق است، اعتبار بازنمایی‌های ممتاز را ندارد؛ اما در عوض، باورهای ما مجموعه کل‌گرایانه‌ای را تشکیل می‌دهند که حقیقت هر باور خاصی، براساس انسجام آن با کل مجموعه باورها ثابت می‌شود. نقد کواين بر «ایده ایده» (The 'Idea' Idea) کلید سازنده تلاش‌های رورتی است برای نشان دادن اینکه امر ذهنی نقش قاطعی، در معنای توانایی‌های ما به‌عنوان شناسنده بازی نمی‌کند. درواقع، کواين اولین جزء سازنده تز رفتارگرایی معرفت‌شناسی رورتی است. اما دومین جزء تشکیل‌دهنده رفتارگرایی معرفت‌شناسانه رورتی، نقد ویلفرد سلارز (Wilfrid Sellars) از «اسطوره داده‌شدگی» (The Myth of the Given) در مقاله «تجربه‌گرایی و فلسفه ذهن» (Empiricism and the Philosophy of Mind) است. در این مقاله، سلارز درباره فرض تجربه‌گرایان سنتی بحث می‌کند. فرضی مبنی بر اینکه توانایی ما برای استفاده از زبان و معرفت ما از جهان، باید بر پایه حس بی‌واسطه تجربه‌ها قرار

گیرد در احساس‌های خامی که فقط در روند کارهای ما با اشیاء داده شده‌اند. در مقابل این فرض سلارز ادعا می‌کند که «همه آگاهی‌ها موضوع زبانی است» (Rorty, 1980: 182). درواقع، سلارز می‌خواهد بیان کند که توجیه ادعاهای معرفتی، موضوع رابطه میان ایده‌ها (کلمات) و اشیاء خارجی نیست؛ بلکه موضوع رابطه کلمات با عمل اجتماعی است و همه موضوعات در تعامل با یکدیگر اثبات می‌شوند. بنابراین هیچ بنیادی برای مشخص کردن آنچه به‌عنوان معرفت یا حقیقت شمرده می‌شود وجود ندارد، غیر از آنچه هم‌سخنان ما در جامعه زبانی بیان می‌کنند. رورتی با پذیرش کل‌گرایی، بیان می‌کند که «وقتی که توجیه اجتماعی باوری را درک می‌کنیم، معرفت را درک می‌کنیم و بنابراین هیچ احتیاجی نداریم که آن را به‌عنوان صحت بازنمایی‌ها بنگریم» (Rorty, 1980: 182). زمانی که گفتگو (Conversation) جایگزین مواجهه (Confrontation) می‌شود مفهوم ذهن به‌عنوان آینه طبیعت کنار گذاشته می‌شود. بنابراین مفهوم فلسفه، به‌عنوان دیدگاهی که به دنبال بازنمایی‌های ممتاز است، غیرمعقول می‌نماید. یک کل‌گرایی دقیق، هیچ جایی برای مفهوم فلسفه به‌عنوان امری «مفهومی»، به‌عنوان امری که «مستلزم بیان حقیقت» است، به‌عنوان مشخص‌کننده بنیادهای معرفت، به‌عنوان توضیح‌دهنده اینکه بازنمایی‌ها صرفاً امری داده شده هستند یا صرفاً مفهومی هستند، باقی نمی‌گذارد. رورتی با بیان این مطلب که فلاسفه تحلیلی قادر نیستند بدون تمایزاتی که کانت مرسوم کرده است بنویسند، می‌نویسد که «گویی نه کواين و نه سلارز نمی‌خواهند حلقه آخری که آن‌ها را به راسل و کارناپ و «منطق به‌عنوان ذات فلسفه»، وصل می‌کند را قطع کنند» (Rorty, 1980: 172). بنابراین وی در جریانی به‌عنوان فلسفه تحلیلی شک می‌کند. او در رفتارگرایی معرفت‌شناسانه خود سعی می‌کند تا درمان‌کننده

مخمصه‌هایی باشد که رفتارگرایانی چون کواين و سلارز و دیویدسن گرفتار آن شده‌اند. رورتی رویکرد «رفتارگرایی معرفت‌شناسانه» خود را به‌طور ساده «پراگماتیسم» می‌خواند و آن را به‌عنوان نوعی کل‌گرایی قلمداد می‌کند. اگر ما در این معنا رفتارگرا باشیم توسل به تمایزات کانتی هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد. درواقع، رفتارگرایی معرفت‌شناسانه ادعا می‌کند که فلسفه مطلبی بیشتر از آنچه حس متعارف درباره حقیقت و معرفت بیان می‌کند، پیشنهاد نمی‌کند. درحقیقت، رویکرد فلاسفه زبان به رفتارگرایی، برای پاسخ‌گویی به همان مسئله دوآلیسم ذهن و بدن است که رورتی آن را نقد می‌کند و می‌نویسد این مسئله پارادایمی مختص دوره دکارتی بوده و انتقال آن، به دوره کنونی اشتباهی است که فلاسفه مرتکب شده‌اند. رورتی قصد خود را بیان پاسخ و نظریه جدیدی در این باره نمی‌داند؛ اما در کتاب عینیت، نسبیت و حقیقت (Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I) با پذیرش «فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا» (Non-reductive physicalism)، رابطه انسان و جهان را رابطه‌ای علی بیان می‌کند.

رورتی در بیان رابطه «خود و انسان و جهان» (the Human Self and the World) سه مدل ترسیم و بیان می‌کند که «این سه مدل تاریخ فلسفه غرب را خلاصه می‌کند» (Rorty, 1991: 117). اولین مدلی که وی ترسیم می‌کند به‌طور ساده، دارای دو گوی بزرگ است که در داخل هر کدام از آن‌ها گوی‌های کوچک‌تری قرار دارد. این دو گوی بزرگ که شامل «خود کاذب» (False self) و «جهان نمود» (World of Appearance) است، در جایی یکدیگر را قطع می‌کنند. این منطقه همان بدن انسان است. یعنی منطقه‌ای که ما و سایر حیوانات با یکدیگر مشترک هستیم. اما دو گوی کوچک‌تر، «خود

حقیقی» (The true self) و «واقعیت حقیقی جاودان» (True eternal reality) را دربرمی گیرد (شکل ۱).



(شکل ۱) (Rorty, 1991: 117).

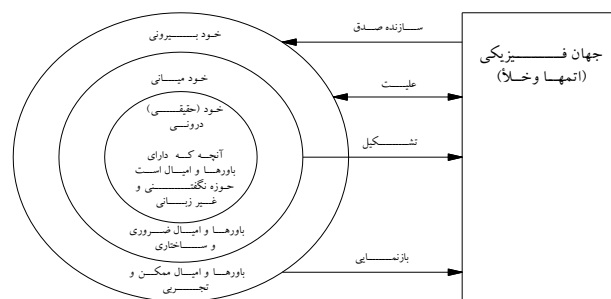
رورتی این مدل را به افلاطون‌گرایان و مسیحیت نسبت می‌دهد و بیان می‌کند که در این مدل تلاش می‌شود با ره‌ساختن خود از گناهان و خارج شدن از لفافه توهم ادراکات حسی، با موجودی بزرگ‌تر و بهتر از خود مرتبط شویم؛ یعنی همان خدا. به عبارت دیگر، می‌خواهیم در خط تقسیم افلاطونی فراتر رویم و نظاره‌گر مثل باشیم و به سعادت در تفسیر مسیحیت برسیم. در این مدل، تحقیق درباره واقعیات تجربی در بهترین وضع فقط، به منظور ساختن نردبانی برای دور شدن از این واقعیات است و باید در انتها به دور انداخته شود. درواقع، هدف گذشتن از جهان حسی و رسیدن به جهان جاودان است. رورتی با بیان اینکه «فیلسوفان همواره دوست داشته‌اند از جهان نمودها به طرف جهان واقعی فرار کنند» (Rorty, 1991: 55) عقیده دارد که این مدل «بیانگر یک امید روشن، برای وحدت مجدد با چیزی بزرگ‌تر و بهتر از خویشتن با نگاه از ورای حجاب تصورات یا با ره‌ساختن خویشتن از ناپاکی‌های به وجود آمده توسط گناه اولیه است» (Rorty, 1991: 118). بنابراین در افلاطون‌گرایی و مسیحیت، گریز از عالم دنیوی و مادی که عالم تاریکی و ظلمت است همواره توصیه شده است و در آن‌ها رسیدن به عالم واقعی، به ترتیب

مترادف با رسیدن به معرفت حقیقی یا اپیستمه و دوری از گناه در مسیحیت است. «بر طبق نظر رورتی، دیویی موافق نیچه است که مفهوم سنتی حقیقت، به عنوان مطابقت با طبیعت ذاتی واقعیت، پس مانده ایده رضا و تسلیم به اراده خداست» (Davidson, 2000: 66)؛ بنابراین «حقیقت» و «واقعیت» را محکوم به مرگ و ما را بدون آن‌ها موفق‌تر قلمداد می‌کند. از طرف دیگر، خود حقیقی یا همان نفس «می‌تواند چیزی مغایر با سایر جهان باشد» (Rorty, 1991: 117) که دارای سرشتی ذاتی است. در این نگاه سنتی، با تکیه بر خود حقیقی قرار است انسان به واقعیت حقیقی و ابدی رسیده و به تعبیری، به عالی‌ترین مرتبه از خط تقسیم افلاطونی برسد. در این مدل، حقیقت و واقعیت ابدی و سرمدی، در خارج از ذهن بشر قرار دارد و انسان فقط می‌تواند نظاره‌گر آن باشد. اما همان‌طور که قبلاً ذکر شد رورتی مسئله ذهن و تفکیک آن از بدن را مسئله‌ای مربوط به فلسفه جدید و دکارت قلمداد می‌کند. وی از کتاب «چرا مسئله ذهن - بدن باستانی نیست؟» (Why Isn't the Mind- Body problem ancient?) (Wallace Matson) نقل می‌کند که «یونانیان فاقد مفهوم ذهن نبودند، حتی ذهنی که قابل تفکیک از بدن باشد؛ اما از هومر تا ارسطو وقتی که خطی میان ذهن و بدن رسم شد، بدین خاطر بود که فرایند ادراک حسی را در جانب بدن قرار دهند. بنابراین برای یونانیان مسئله ذهن - بدن مطرح نبوده است...» (Rorty, 1980: 47) در واقع، شیوه نگرش به مسئله ذهن و بدن باعث تمایز فلسفه یونان از فلسفه قرن هفدهم شد. برای یونانیان این سوال مطرح نیست که رابطه احساس با ذهن (روح) چیست؛ زیرا یونانیان به هیچ وجه حالات خودآگاهی را از جهان خارجی متمایز نمی‌کردند. اما در قرون هفدهم و هجدهم، تصویر افلاطونی از جهان نادیده گرفته شده و رابطه

(Rorty, 1980: 118). همان‌طوری‌که در شکل دوم ملاحظه می‌کنیم چهار فلش مشخص‌کننده رابطه جهان و انسان است و رورتی با نقد بازنمایی و مطابقت با واقعیت و اینکه جهان ساخته ذهن است به‌تاز و مدل سوم، یعنی مدل «فیزیکالیسم غیرتقلیل‌گرا» می‌رسد. رورتی در مقاله‌ای با عنوان «فیزیکالیسم غیر-تقلیل‌گرا» (Non-reductive physicalism) به شرح نظریه خود، درباره رابطه جهان و انسان می‌پردازد، اما همان‌طوری‌که اشاره شد رورتی در حل مسئله نمی‌کوشد و بنابراین می‌نویسد «اگرچه مورد بحث قرار می‌دهم راه‌حلهایی برای مسئله ذهن-بدن، اما این به منظور پیشنهاد یک پاسخ نیست، بلکه برای روشن ساختن این است که من فکر نمی‌کنم چنین مسئله‌ای وجود داشته باشد» (Rorty, 1980: 8). درواقع، رورتی این مسئله را بررسی می‌کند؛ اما به‌هیچ‌وجه در جستجوی پاسخ صحیح و نظریه‌ای جدید نیست بلکه به قول خودش تهذیب‌کننده و درمانگر است.

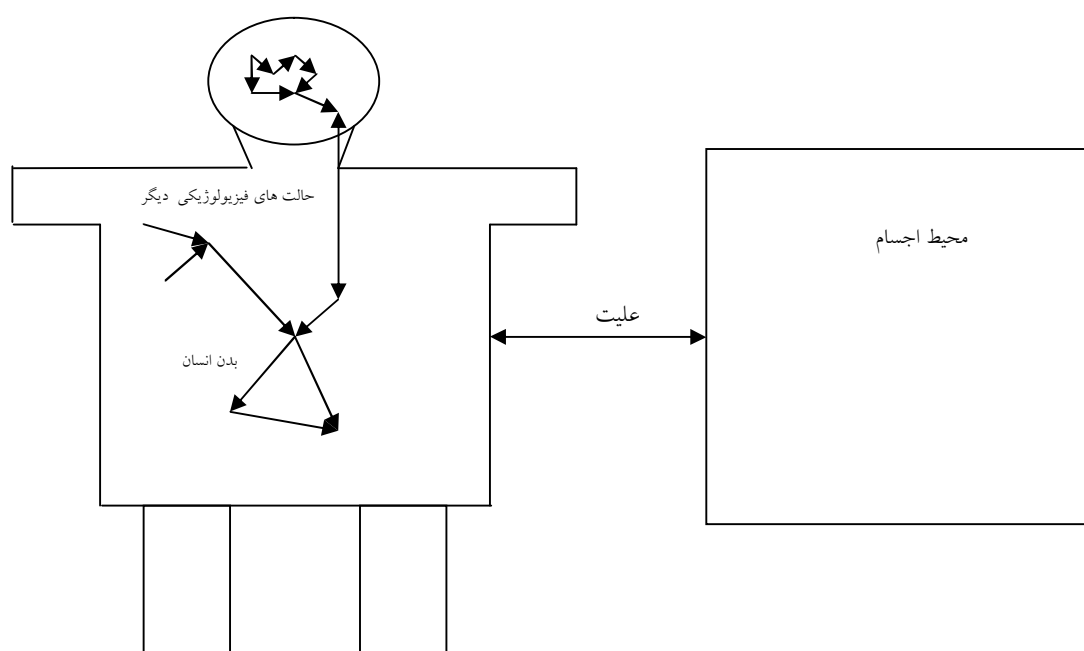
مدل سومی که رورتی ارائه می‌دهد درحقیقت، نظر خود وی است که در آن تمام خطوط مابین انسان و جهان حذف می‌شود و بازنمایی‌گرایی و صدق، برحسب مطابقت با واقعیت کنار نهاده می‌شود (شکل ۳). در این مدل، «تمایز میان «خود» و «جهان» با تمایز میان «فرد انسان» (که قابل توصیف در اصطلاحات فیزیکی و روحی می‌باشد) و «بقیه جهان» جایگزین می‌شود» (Rorty, 1991: 121). برای رسم این مدل، «خودآگاهی» کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا دلیل خاصی برای جداکردن «حالات ذهنی» از «حالات فیزیکی» که رابطه خاصی با ذاتی به نام «خودآگاهی» دارند، وجود نخواهد داشت.

انسان و جهان، به شکل دیگری ملاحظه شد (شکل ۲). در این مدل جهان که شامل بدن انسان نیز می‌شود به عنوان «جهان فیزیکی (اتم‌ها و خلاء)» (The physical world (atoms and the void)) فاقد معنای اخلاقی و دینی بود. تا بدین جا، رورتی سکولارشدن غرب را می‌ستاید که دین و خدا را کنار می‌گذارد. در این مرحله، جهان امری ساده تلقی می‌شود و برعکس «خود» بسیار پیچیده و دارای سه لایه است؛ همان‌طوری‌که در شکل ۲ مشاهده می‌کنیم. «خود بیرونی» (Outer self) که بیرونی‌ترین لایه به‌شمار می‌آید، شامل باورها و امیال تجربی و امکانی است. لایه متوسط، یعنی همان «خود میانی» (Middle self)، شامل باورها و امیال ضروری و پیشینی است و بالاخره لایه درونی، یعنی «خود (حقیقی) درونی» (Inner (true) self)، که حوزه ناگفتنی‌هاست و باورها و امیالی دارد که خودهای بیرونی و میانی را می‌سازد.



(شکل ۲) (Rorty, 1991: 119)

رورتی این مدل را مدل «مابعد-کانتی» (Post-Kantain) می‌خواند و بیان می‌کند که اکثر فلاسفه در این دوره، برای مشخص کردن رابطه میان این سه بخش و رابطه آن‌ها با واقعیت فیزیکی تلاش می‌کردند. بنابراین در اینجا «بعد از اینکه جهان به علم فیزیکی احاله شد، فقط «خود» به عنوان محافظ فلسفه باقی ماند»



(شکل ۳) (Rorty, 1991: 122).

می‌کند که نیازی به رابطه دیگری به نام «سازنده صدق» نیست. بنابراین، رورتی با نقد دوگانه‌انگاری افلاطونی که در آن واقعیت راستین امری غیر بشری و دور از دسترس انسان است به ستایش از دکارت می‌پردازد؛ زیرا مفهوم خدا و حقایق ضروری و ناگفتنی را در درونی‌ترین لایه خود قرار می‌دهد. رورتی معتقد است که «در این شکل، جهان (که اکنون بدن را نیز دربرمی‌گیرد)، به صورت اتم‌ها و خلأ و خالی از بار اخلاقی و دینی تصور شده است (Rorty, 1991: 120). به عبارت دیگر، در این مدل عنصر الهی و خدایی که لازمان و لامکان تصور می‌شد، از جهان رخت برمی‌بندد. رورتی از این الوهیت‌زدایی استقبال می‌کند؛ اما چون باز هم شکاف عمیقی بین خود و جهان دیده می‌شود و دکارت عقل را جایگزین خدا می‌کند، به نقد این مدل می‌پردازد و از آن می‌گذرد؛ زیرا در این مدل انواع ثنویت‌ها متولد می‌شود که در محور آن جستجوی حقیقت و همچنین معرفت‌شناسی

در رسم این مدل، رورتی از کواین و دیویدسن و پراگماتیسم بسیار تأثیر پذیرفته است. حذف «بازنمایی گرای» به وسیله تفسیر باور، به شیوه پیرس به عنوان قاعده‌ای برای عمل، انجام می‌پذیرد. زیرا باورها ابزاری برای بازنمایی واقعیت نیستند؛ بلکه اراده‌هایی هستند برای عمل کردن در واکنش به امکان‌های خاص. بنابراین «در این دیدگاه ما چندان نگران نیستیم؛ برای مثال، از این سوال که آیا فیزیک با ساختار واقعیت آن‌گونه که هست یا صرفاً با ساختار واقعیت آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود، مطابق است یا نه؟» (Rorty, 1991: 19-20) زیرا ما به این اندیشه از فیزیک به عنوان مطابق با چیزی خاتمه می‌دهیم. حذف برچسب «تشکیل» (تقویم)، به وسیله حذف مرز میان «خودبیرونی» و «خودمیانی»، حاصل الگوی کواینی حذف تمایز حقایق ضروری و ممکن است؛ درواقع، حذف تمایز شاکله‌محتوی به وسیله دیویدسن. رورتی با قائل شدن به رابطه علی میان فرد انسان و جهان بیان

و به صراحت، به مرگ فلسفه اذعان می‌کند و از اولویت دموکراسی بر فلسفه سخن می‌راند.^۲

نتیجه

رورتی با نقد مقولات سنتی و دوگانه‌انگاری افلاطونی و همچنین نقد معرفت‌شناسی مدرن و تفکیک ذهن و بدن، مسائل فلسفی را پارادایمی متعلق، به دوره تاریخی خود می‌شمرد و همانند میشل فوکو به گسست تاریخی قائل می‌شود. بنابراین مسئله ذهن و بدن را نیز پارادایمی مربوط به دوره دکارت و عقل‌گرایان می‌شمارد که باعث ظهور معرفت‌شناسی شده است. وی انتقال این مسئله به دوره بعد را اشتباهی می‌داند که فلاسفه مرتکب شده‌اند. به همین علت تز رفتارگرایی فلاسفه تحلیلی را نیز تلاشی برای فائق آمدن و حل مسئله ذهن و بدن می‌خواند و بیان می‌کند که آن‌ها گرفتار دوآلیسمی شده‌اند که در حل آن عاجز هستند. بنابراین با ارائه رفتارگرایی معرفت‌شناسانه خود، به فسخ و نه حل مسئله ذهن و بدن می‌پردازد و با پذیرش فیزیکیالیسم غیرتقلیل‌گرا، رابطه انسان و جهان را رابطه‌ای علی به شمار می‌آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. رورتی در فصل هشتم کتاب «فلسفه و آینه طبیعت»، فلسفه را به «فلسفه سیستماتیک (نظام‌مند)» و «فلسفه تهذیبی (تزکیه‌ای)» تقسیم می‌کند و به نقد فلسفه نظام‌مند می‌پردازد. درواقع، رورتی جریان اصلی فلسفه را «فلسفه سیستماتیک» و جریان حاشیه‌ای آن را «فلسفه تهذیبی» می‌خواند. سه فیلسوف قهرمان رورتی، یعنی هیدگر و ویتگنشتاین و دیویی، از بزرگ‌ترین فلاسفه حاشیه‌ای هستند که فلسفه نظام‌مند را به باد انتقاد گرفته‌اند. رورتی نیز برای مقابله با فلسفه نظام‌مند، به فلسفه تهذیبی گرایش می‌یابد و کار خود را تهذیبی و درمانگر قلمداد می‌کند. نگاه کنید به: *Philosophy and the Mirror of Nature*

قرار دارد. به همین علت بیان می‌کند که لایه درونی این مدل همان «من نومنی فیخته، اراده شوپنهاور، شهود برگسون، ندای وجدان و علائمی از فناپذیری است» (Rorty, 1991: 118). رورتی با فسخ مسائل فلسفه سنتی و بیان اینکه «حقیقتی وجود ندارد» (Rorty, 1998: 1) می‌نویسد «حقیقت نمی‌تواند آن بیرون باشد» (Rorty, 1989: 4). بنابراین رورتی با تهی و بی‌معناخواندن حقیقت، به عنوان مطابقت با واقعیت و بازنمایی صحیح، حقیقت را هدف تحقیق نمی‌داند (Bilgrami, 2000: 244) و به همین منظور، پراگماتیسم را بدین علت که جستجوگر «حقیقت» نیست و نیچه را که برای «نخستین بار به صراحت بیان کرد که باید از ایده «شناخت حقیقت» به کلی دست برداریم» (Rorty, 1989: 27)، می‌ستاید. حقیقت در نظر رورتی، برخلاف فلاسفه سنتی و فلاسفه تحلیلی، همان نظر ویلیام جیمز است که می‌گوید: «آنچه در طریق باور خوب است حقیقت است» (Rorty, 1999: xvi). جمله ارسطو در متافیزیک را به خاطر آوریم که می‌گفت: «همه انسان‌ها، در سرشت خود، جویای دانستن‌اند» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۳)؛ درواقع، کل سنت فلسفی از افلاطون و دکارت و کانت گرفته تا پوزیتیویست‌ها، همگی برای انسان ماهیتی قائل‌اند که دائم در پی کسب معرفت و شناخت هر چه بهتر و دقیق‌تر است. «رورتی این تصویر کلاسیک از فلسفه را به‌وسیله نقد حقیقت کنار می‌گذارد و به همین منظور از معرفت‌شناسی به هرمنوتیک می‌رسد» (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۳۷)؛ زیرا هرمنوتیک «روشی برای کسب حقیقت نیست» (Rorty, 1980: 357) «رورتی استدلال می‌کند که پایان معرفت‌شناسی منجر می‌شود به وضعیت هرمنوتیکی که ما دیگر حقیقت را جستجو نمی‌کنیم» (Snell, 1975: 15) در پایان نیز پس از نقد حقیقت و معرفت‌شناسی، فلسفه را نیز نقد می‌دهد^۱

-Rorty, R., (1991), "Non- reductive physicalism", in " *Objectivity, relativism, and truth*", Cambridge: Cambridge University Press.

-Rorty, R., (1991), *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*", vol. 1, Cambridge University Press. Richard

-Rorty, R., (1999), *Philosophy and Social Hope*, Penguin books.

-Rorty, R., (1998), *Truth and Progress: Philosophical papers*, volume 3, Cambridge University Press.

-Rorty, R., (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.

-Rickard D., (1995), "Rorty's Pragmatism and the Linguistic Turn", in *Pragmatism from progressivism to postmodernism*, Westport, Connecticut London.

- Rajchman , J., (1985), "Philosophy in America", in *Post- Analytic Philosophy*, Columbia University Press.

-Davidson. D., (2000), "Truth Rehabilitated", in *Rorty and His Critics*, Blackwell Pulishing.

-Bilgrami, A., (2000), "Is truth a goal of inquiry?: Rorty and Davidson on truth", in *Rorty and His Critics*, Blackwell Pulishing.

-Wittgenstein, L., (1961), *Tractatus Logico- Philosophicus*, trans. By D. F.

-Pears and B. F. McGuinness, London: Routlege and Kegan Paul

- Harman , G., (1967), "Quine on Meaning and Existence", *Review of Metaphysics*, XXI

-Ackrill, J. L. and Lindsay, J., (1994), *Aristotle Metaphysics*, books Z and H, translated with a commentery by David Bostock, Oxford University Press.

جعفری اسکندری، علی، «نقد رورتی از فلسفه تحلیلی (به روایت کواین و دیویدسن)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت‌مدرس، به راهنمایی محمود خاتمی، ۱۳۸۶.

۲. نگاه کنید به: "The priority of democracy to philosophy" در کتاب «عنیت، نسبیت و حقیقت».

کتابنامه

- ژان لاکوست. (۱۳۷۵). *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.

- الف.ج. آیر (۱۳۸۴)، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی.

- کریستیان دولاکامپانی. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.

- ارسطو. (۱۳۷۹). *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.

- ارسطو. (۱۳۶۶). *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: حکمت.

- ویلرد ون ارمن کواین. (۱۳۷۴). «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی»، ترجمه منوچهر بدیعی، بی‌جا: ارغنون، شماره ۷/۸.

- وال، ژان. (۱۳۷۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

داودی، علی‌مراد. (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء*، تهران: دهخدا.

- شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). *انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه*، تبریز: دانشگاه تبریز.

- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، جلد یکم: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، چ ۷.

- Rorty, R., (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Basil Blackwell Ltd .

-Snell, R. J., (1975), through a glass darkly Bernard Lonergan & Richard Rorty on knowing without a GOD'S- Eye view, Marquette university press.

-Descartes, R., (1990), meditation metaphysique, paris: Gallimard.

پایان نامه

جعفری اسکندری، علی. (۱۳۸۶). پایان نامه کارشناسی ارشد، «نقد ریچارد رورتی از فلسفه تحلیلی (به روایت کواین و دیویدسن)»، دانشگاه تربیت مدرس، به راهنمایی محمود خاتمی.

تفکیک و تخریب به عنوان مرحله‌ای از پدیدارشناسی هایدگر

محمدجواد صافیان* - شکوفه حسینی منش**

چکیده

یکی از بحث‌برانگیزترین مسائلی که در فلسفه هایدگر وجود دارد، ادعای هایدگر درباره غفلت سنت فلسفه غرب از مسئله هستی است. هایدگر می‌کوشد با تفکیک و تخریب این سنت، ریشه‌های این غفلت و فراموشی را آشکار کند. با این حال، همواره این گونه به نظر آمده است که هایدگر با چنین ادعایی قصد دارد این سنت را ویران کند و آن را بی-ارزش جلوه دهد. کوشش ما در این مقاله آن است که پس از تعریف و توضیح تفکیک و تخریب مدنظر هایدگر، نشان دهیم هدف هایدگر تخریب و نابودکردن سنت فلسفه نیست؛ بلکه تفکیک و تخریب گام مهمی در پدیدارشناسی او در راه رسیدن به درک عمیق‌تری از هستی است؛ زیرا تنها به وسیله تفکیک و تخریب، هستی‌شناسی می‌تواند به طور کامل به شیوه پدیدارشناسانه، از ویژگی اصیل مفاهیم خویش مطمئن شود. همچنین، سعی کرده‌ایم لزوم و چرایی انجام تفکیک و تخریب را در فلسفه او نشان دهیم و با بررسی دو نمونه از آثار وی، یکی متعلق به دوره اول و دیگری متعلق به دوره دوم تفکرش، به پایبندبودن هایدگر در انجام این عمل توجه کنیم.

واژه‌های کلیدی

تفکیک و تخریب، تاریخمندی دازاین، پدیدارشناسی، هستی.

* دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسندهٔ مسؤول) safian@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان sh.hosseinimanesh@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

هایدگر در ابتدای اثر معروفش، هستی و زمان، هدف خود را از نوشتن این کتاب پیمودن مسیری، برای رسیدن به درک معنای هستی اعلام می‌کند. او در همان صفحات ابتدایی کتاب، قسمتی را با عنوان تفکیک و تخریب مشخص می‌کند و ذیل آن به اجمال، یکی از مهم‌ترین گام‌های خود را در پیمودن این مسیر توضیح می‌دهد. قراردادن این قسمت در مقدمه کتاب، همراه با توضیح هایدگر درباره هستی و چگونگی دسترسی به آن نشان‌دهنده آن است که نمی‌توان این مبحث را جدای از مفهوم هستی بررسی کرد. از آنجایی که هستی برای هایدگر در درجه اول اهمیت قرار دارد، نمی‌توان از کنار این مبحث، یعنی مبحث تفکیک و تخریب، به راحتی گذشت. در نگاه اول، لغت تخریب به طور ناخودآگاه تأثیری منفی بر خواننده می‌گذارد؛ به خصوص هنگامی که با صفت تاریخ همراه شود و با عنوان تخریب تاریخ به بیان درآید. از این اصطلاح، این طور برمی‌آید که گویی هایدگر قصد دارد تاریخ قبل از خود را بی ارزش نشان دهد و دست به نابودی آن بزند و خود، مفاهیم جدیدی برای فلسفه جعل کند. اما این گمان بیهوده‌ای است؛ زیرا هایدگر خود، به صراحت چنین قصدی را نفی می‌کند. برای فهمیدن اینکه هایدگر از این اصطلاح چه مراد می‌کند باید دانشی از دازاین، تاریخمندی دازاین و ارتباط هستی و دازاین داشته باشیم. با دریافتن ارتباط میان این سه موضوع و در نظر گرفتن مسیر و هدفی که هایدگر در ابتدای کتاب هستی و زمان مطرح می‌کند می‌توان به چستی و چرایی و چگونگی تفکیک و تخریب پی برد. هایدگر در کتاب هستی و زمان، قدم به قدم مسیری را به سمت دریافت هستی به خواننده نشان می‌دهد. این مسیر

البته جز از طریق انسان یا همان دازاین عبور نمی‌کند. درحقیقت، هستی نمی‌تواند معنایی داشته باشد مگر آنکه دازاینی وجود داشته باشد و این معنا را درک کند. به عبارت دیگر، هستی تنها برای دازاین مسئله است. سایر موجودات دغدغه هستی ندارند. پس می‌توان این طور برداشت کرد که اگر تنها دازاین به دنبال راهی برای رسیدن به هستی است این راه، خود این هستنده است. اما دازاین چیست؟ دازاین چه ساختاری دارد که پرسش از هستی برای او مطرح می‌شود و تنها نیز از طریق خودش می‌تواند راهی به سمت آن بگشاید؟ چه نسبتی میان این هستنده و تفکیک و تخریب وجود دارد؟ هایدگر وجوه ساختاری دازاین را به طور مفصل در هستی و زمان نشان می‌دهد. دازاین در وهله اول در-جهان است. دازاین در این در-جهان بودن، خود را در نسبتی ناگسستگی با دازاین‌های دیگر می‌یابد که هایدگر از آن به عنوان هم‌دازاینی تعبیر می‌کند. اما این هم‌دازاینی یک کنارهم‌بودن ساده نیست. این هم‌دازاینی همراه با زمانمندی که ذاتی دازاین است تاریخ را می‌سازد. این هم‌دازاینی در زمان حال، همگنان و در طول تاریخ سنت را می‌سازد. دازاین در این سنت متولد می‌شود و در این سنت رشد می‌یابد. دازاین پرتاب‌شده در این جهان است و راهی جز این ندارد که از طریق این سنت پی به مفاهیم بنیادین جهان ببرد. دازاین ذاتاً زمانمند و تاریخمند است. حاصل پرتاب‌شدگی و واقع‌بودگی و تاریخمندی دازاین آن است که دازاین ناخواسته با تعاریف گذشتگان از مفاهیم اساسی زندگی خود مواجه می‌شود. یکی از این مفاهیم بنیادین و به تعبیر هایدگر مهم‌ترین آن‌ها، مفهوم هستی است. پس برای رسیدن به درکی از مفاهیم بنیادین و از جمله هستی، باید به تاریخ بازگشت. تاریخ و مفهوم وابسته به آن یعنی سنت، درک گنگ و

که برای رسیدن به چگونگی شکلگیری آن می‌بایست تفکیک و تخریب (Destruktion) شود. تفکیک و تخریب، در نظر هایدگر گامی برای رسیدن به درک صحیحی از هستی است؛ آن‌گونه که خودِ هستی خودش را به ما ارائه می‌کند. در نظام فکری هایدگر تفکیک و تخریب مرحله‌ای پدیدارشناسانه، برای بازگشت به سرچشمه‌های درک کنونی از هستی و از طریق سنت تاریخ فلسفه است. پدیدارشناسی هایدگر سه مرحله دارد: مرحله اول تحویل پدیدارشناسانه؛ مرحله دوم تقویم پدیدارشناسانه؛ مرحله سوم تفکیک و تخریب.

اگر غالب آثار هایدگر را هم‌زمان در نظر داشته باشیم می‌توان گفت هایدگر در تمام طول فعالیت فلسفی خود، مشغول عمل تفکیک و تخریب بوده است. تفکیک و تخریب نه یک نظریه، بلکه نوعی دستورالعمل است. تفکیک و تخریب روشی است که هایدگر به کمک آن قصد نشان‌دادن مقصدی را دارد که در طول تاریخ فلسفه به دست فراموشی سپرده شده است. هایدگر نخستین بار، در هستی و زمان تعریف و هدف از تفکیک و تخریب را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر پرسش از هستی قرار است شفافیت تاریخ خاص خودش را پیدا کند، در آن صورت این سنت متصلب شده باید از هم باز شده و حجاب‌هایی که در طول زمان ایجاد کرده زایل گردد. ما این وظیفه را به مثابه وظیفه‌ای می‌فهمیم که در انجام آن باید، با راهنمایی گرفتن از پرسش هستی درون‌مایه سستی هستی‌شناسی باستان را تفکیک و تخریب کرد تا به آن تجربه‌های اصیلی برسیم که در آن‌ها نخستین تعین‌های ذات هستی را به دست می‌آوریم، تعین‌هایی که از آن زمان هدایت‌کننده ما بوده‌اند (Heidegger, 2001: 44). تفکیک و تخریب در نظر هایدگر، به هیچ عنوان به معنای نابودکردن نیست. قصد هایدگر آن نیست که معنای واژه‌ها و تعاریف هستی، زمان، تفکر و ... را

مبهمی از هستی را به دازاین واقع‌بوده ارائه می‌دهد که از نظر هایدگر در طول تاریخ فلسفه غرب، متصلب شده است بی‌آنکه هیچ‌گاه از آن پرسش شود. حال این سنت متصلب را باید از اساس بازبینی کرد. در این بازبینی ریشه‌ای، باید درک هستی‌خداشناسانه افلاطونی را که بر فلسفه و تفکر غربی حاکم بوده است تخریب کرد و با بازاندیشی این سنت، به فهم برداشت جدیدی از کلیت این سنت و اجزای سازنده آن دست یافت. دریافت جدیدی که خود، دال بر درپیش‌گرفتن مسیری جدید و سراسر متفاوت از گذشته بوده و تنها، با رجوع به پدیدارشناسی امکان‌پذیر است. در این راه پدیدارشناسانه، با کنکاش در سنت موجود دست به تخریب و تفکیکی ضروری می‌زنیم تا امور پنهان‌مانده، در زیر پوشش سنت مجال ظهور پیدا کنند. باید در خلال این تخریب، معانی هستی‌شناسانه را نیز هم‌زمان تفکیک کنیم و بگذاریم آن‌ها خود را نشان دهند؛ اما تفکیک و تخریب به چه معناست؟

معنای تفکیک و تخریب^۱

تفکیک و تخریب چیست؟ هایدگر اصطلاح (Destruktion) را به کار می‌برد که با توجه به منظور او آن را به تفکیک و تخریب ترجمه می‌کنیم؛ زیرا (struktion) به معنای ساختار است و پیشوند De- افاده نفی تدریجی می‌کند. بنابراین (Destruktion)، به معنای تفکیک و تخریب بنایی است که از قبل ساخته شده است و ما برای آنکه به نحوه شکل‌گیری و برقراری نسبت اجزاء آن پی‌بریم و دریابیم که بنا چگونه و از چه مصالحی ساخته شده است، سازه‌های آن را از هم تفکیک می‌کنیم. فرادش یا سنت، در نظر هایدگر در حکم بنا یا ساختاری (struktion) است

به‌طور کلی کنار بگذارد و خود، تعریف جدیدی از آن‌ها به دست دهد. هدف هایدگر شرحه‌شرحه کردن و بندگسلی و نرم کردن حالت متصلب فراداهش (سنت) است. هایدگر خواستار آن است که سرچشمه و خاستگاه هر چیز خود، خود را نشان دهد (جمادی، ۱۳۸۵: ۲۷۸). واژه تخریب اگرچه در ابتدا به نظر نوعی نابودکردن هر آنچه سنت به ما اعطا کرده است، می‌رسد؛ لیکن هدف هایدگر چنین نابوی نیست. هدف هایدگر حتی رسیدن به نوعی نیست‌انگاری یا نسبی‌انگاری هستی‌شناسانه هم نیست؛ بلکه تفکیک و تخریب همان‌گونه که هایدگر خود، صریحاً بیان می‌دارد شل کردن و از هم بازکردن سنت متصلب شده است. به نظر اسپیکلبرگ «تخریب به این معنا عملاً مرجعی ایجابی دارد»؛ به این معنا که تجربه‌های سرآغازینی وجود دارد که سنت براساس آن‌ها شکل گرفته است. با روش تفکیک و تخریب باید، به این تجربه‌های اولیه بازگشت و سنتی که به دست ما رسیده است را از نو بررسی کرد (اسپیکلبرگ، ۱۳۹۱: ۵۸۰). برای دریافت مفهوم تفکیک و تخریب، باید به مفهوم دازاین توجه کرد. آنچه قرار است تفکیک و تخریب شود سنت است و سنت مهومی نیست جز گذشته انسان و این همیشه به‌معنای گذشته نسل اوست (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۸). انسان (دازاین) در بطن تاریخ و سنت متولد می‌شود. «دازاین در هر شیوه هستی‌اش در هر حالت و در نتیجه با هر فهمی از هستی که به او تعلق داشته باشد به درون و در درون تعبیری سنتی از دازاین رشد و نمو کرده است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۸). این تاریخ و سنت، مفاهیمی را به ما منتقل می‌کند که ما در وهله اول آن‌ها را بدون بررسی می‌پذیریم و اغلب، به نسل بعد از خود منتقل می‌کنیم. پس اگر بخواهیم این مفاهیم را بازبینی کنیم و آن‌ها را به‌درستی درک کنیم باید این تاریخ به ما رسیده را تخریب و تفکیک

کنیم. با انجام این عمل، به این امر متوجه و آگاه هستیم. «این تخریب درعین حال، به‌معنای کشف همه آن چیزی است که مورد غفلت واقع شده و در سنت و در طی قرون و نسل‌ها همچون شیئی مرده تحجر یافته و دست‌به‌دست گشته است» (بیمل، ۱۳۸۱: ۵۰). تفکیک و تخریب متافیزیک توسط هایدگر نیز، دسترسی ما به اسناد پدیدارشناختی تجربه‌های نخستین و اولیه غرب را تضمین می‌کند؛ همچنین به ما اجازه می‌دهد تا دلیل اینکه چرا این تجربه‌های اصیل در طول تاریخ، بدون هیچ ضرورتی معین و تثبیت شده‌اند درک کنیم (Thomson, 2000: 14). بنابراین با تفکیک و تخریب سنت، یا مفاهیم بنیادینی که در سنت و توسط سنت شکل گرفته‌اند افق‌های تازه‌ای به روی ما گشوده می‌شود؛ چه‌بسا سیطره مفاهیمی که نیندیشیده پذیرفته‌ایم از بین می‌رود. از آنجا که همین مفاهیم حاصل تفکر متفکران و فیلسوفان، به‌مثابه بنیان‌گذاران سنت، است و تفکر آنان نیز دریافت آن‌ها از هستی و هستی موجودات است. با تفکیک و تخریب سنت، به درک و دریافت هستی توسط متفکران و فیلسوفان می‌رسیم؛ پس وجود را آن‌گونه‌که بر آنان جلوه کرده است، درمی‌یابیم؛ چه‌بسا، متذکر این امر می‌شویم که این درک و دریافت‌ها، مطلق و منحصربه‌فرد نیست و وجود، جلوه‌های دیگری نیز می‌تواند داشته باشد؛ بنابراین می‌توان دریافت‌های دیگر نیز از آن کرد. هایدگر در درس‌گفتار تابستان ۱۹۲۷، در دانشگاه ماربورگ باعنوان مسائل بنیادین پدیدارشناسی، پس از اینکه درباره روش دست‌یافتن به مفهوم هستی و رابطه سنت با این مفهوم بحث می‌کند، تعریفی مختصر از تفکیک و تخریب به دست می‌دهد. از نظر هایدگر از آن‌جایی که مفاهیم اساسی فلسفه، ازجمله هستی، تحت‌نفوذ سنت متافیزیک قرار دارند، برای رسیدن به نقطه‌ای قطعی و انکارناپذیر برای مفهوم هستی، باید به

جدیدی از آن‌ها یا بخشی از آن‌ها ارائه کرده است؛ لیکن، این نگاه تا حدود بسیاری تعدیل خواهد شد؛ اگر تخریب را مرحله‌ای از روش او برای دست‌یافتن به اصل و منشا مفاهیم بنیادینی بدانیم که در طول تاریخ فلسفه غرب گرفتار وضعیت ثابتی شده‌اند.

لزوم انجام عمل تفکیک و تخریب در هایدگر اول (با تکیه بر مسائل بنیادین پدیدارشناسی)

هستی و زمان هایدگر، با پیش‌گفتاری درباره علت نوشتن کتاب آغاز می‌شود. هایدگر در این پیش‌گفتار، هدف خود را جستجوی هستی می‌داند. از نظر وی با اینکه هستی مهم‌ترین مسئله انسان است هرگز درباره آن پرسش و تحقیق نشده است. شاید عباراتی که هایدگر خود، قبل از شروع بخش نخست کتاب ذیل عنوان طرح رساله نوشته است به‌سادگی ضرورت تفکیک و تخریب را در نظر او نشان دهد:

پرسش از معنای هستی عام‌ترین [کلی‌ترین] و تهی‌ترین مفهوم است؛ اما درعین‌حال دربرگیرنده امکان قاطع‌ترین و تفردبخشی به هر دازاین خاص است. دستیابی به مفهوم بنیادی «هستی» و طرح اولیه [دستگاه] مفاهیم انتولوژیکی مورد نیاز آن و جرح و تعدیل‌های ضروری آن‌ها، نیازمند سر رشته راهنمایی انضمامی است. عام‌بودن مفهوم هستی با «خاص‌بودن» پژوهش ما در تعارض قرار نمی‌گیرد؛ زیرا پژوهش ما از طریق تفسیری خاص از هستنده‌ای معین، یعنی دازاین، که در آن افق فهم هستی و امکان تعبیر آن به‌دست می‌آید، به‌سوی مفهوم هستی پیش می‌رود؛ اما خود این هستنده فی‌نفسه «تاریخمند» است. به‌گونه‌ای که خودینه‌ترین روشن‌سازی انتولوژیکی این هستنده ضرورتاً به تفسیری «تاریخی» تبدیل می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲).

سپس، هایدگر براساس پردازش پرسش هستی رساله خود را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول، تفسیر

تقویمی تحویلی (Reductive construction)، یا همان تفکیک و تخریب، دست زد: «فرایندی حیاتی که طی آن مفاهیم سنتی که در آغاز کار باید ضرورتاً مورد استفاده قرار گیرند، از طریق تفکیک و تخریب به سرچشمه‌هایی که از آن‌ها برآمده‌اند بازگردند» (Heidegger, 1982: 23). تنها با چنین فرایندی است که هستی‌شناسی به مفاهیم اصیل خود، دست می‌یابد. هایدگر سه مرحله تحویل و تقویم و تخریب را، که شرح آن در ادامه خواهد آمد، اجزای بنیادی روش پدیدارشناسانه می‌داند که به یکدیگر مرتبط هستند. «تقویم در فلسفه ضرورتاً تخریب است. به عبارت دقیق‌تر، تفکیک و تخریبی است از مفاهیم سنتی که در بازگشتی تاریخی به سنت متحقق شده است. این به‌معنای نفی سنت یا محکوم کردن آن به‌عنوان چیزی بی‌ارزش نیست؛ بلکه درست عکس آن، دقیقاً بر تصاحب مثبت سنت دلالت دارد» (Heidegger, 1982: 23). این مسئله را همواره باید، در نظر گرفت که هم و غم هایدگر هستی است. این را می‌توان در دلایلی که هایدگر قبل از به‌میان‌آوردن مراحل روش پدیدارشناسانه خود، برای استفاده از این روش ارائه می‌دهد به‌آسانی فهمید. هایدگر پس از آنکه هدف هوسرل را از پدیدارشناسی مطرح می‌کند، تحویل پدیدارشناسی را به‌معنای به‌دست‌آوردن هستی از طریق هستی یک هستنده می‌داند (Heidegger, 1982: 21). با توجه به این مسئله، آشکار خواهد شد که هایدگر هرگز قصد تخریب، به‌معنای نابودی تاریخ فلسفه و سنت را ندارد. دغدغه اصلی هایدگر تخریب کردن و نابودی نیست. تخریب، یا به‌طور دقیق‌تر تفکیک و تخریب، تنها مرحله‌ای از روش پدیدارشناسانه او، برای رسیدن به‌معنای حقیقی هستی است. گرچه شاید در نگاه اول، این‌گونه به نظر برسد که هایدگر غالب مفاهیم بنیادین فلسفه مانند هستی، حقیقت، انسان، زمان و مانند این‌ها را تخریب کرده و تعاریف

دازاین براساس زمانمندی؛ بخش دوم درباره خصوصیات بنیادی تفکیک و تخریب پدیدارشناختی تاریخ هستی‌شناسی (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۲). هایدگر هرگز بخش دوم رساله خود را که درباره تفکیک و تخریب تاریخ هستی‌شناسی است ننوشت؛ لیکن در دوران متاخر تفکرش نیز که نقش دازاین، برای دستیابی به هستی کم-رنگ شد حتی بیش از قبل، به صورت عملی به تفکیک و تخریب مفاهیم بنیادین متافیزیک پرداخت. ما در این مقاله ابتدا دلایل انجام تخریب را در دوران اول تفکر هایدگر پی می‌گیریم و در بخش دوم، نگاهی به انجام آن در دوره دوم تفکرش می‌اندازیم. ملاحظه کردیم که هدف هایدگر رسیدن به معنای هستی است؛ اما هایدگر برای نیل به این مقصود، به روشی نیاز دارد که راه را برای دریافت جدید و حقیقی از هستی هموار کند. او روش رسیدن به هدف خود را روش پدیدارشناسی می‌داند. هایدگر دلیل این امر را آن می‌داند که اقتضای پژوهش هستی این است که تابع هیچ نظرگاه خاصی نباشد و جهت‌گیری خاصی نداشته باشد. او در روش پدیدارشناسی، امکان‌های مناسبی برای طرح پرسش از هستی می‌یابد. «زیرا پدیدارشناسی مادام که خود را می‌فهمد هیچ‌یک از این دو [یعنی تابع نظرگاه خاص و دارای جهت‌گیری خاص] نیست و نمی‌تواند باشد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۷). هایدگر ادعا می‌کند که پرسش از هستی، هیچ‌گاه به‌درستی مطرح نشده و تمام تاریخ فلسفه غرب، در درک مبهمی که از ارسطو به ارث رسیده حرکت کرده است. این امر حتی درباره فیلسوفان بزرگی چون دکارت و کانت و هگل نیز صدق می‌کند. از نظر هایدگر تمام سیستم‌های متافیزیکی گذشته، در یک مسیر مشترک بوده‌اند: تمامی آن‌ها زمینه را برای هستندگان فراهم کرده‌اند و نه خود هستی (Thomson, 2000: 12). پس مسلماً اگر قرار است با نگاه جدیدی به سراغ هستی برویم و راه

جدیدی در پیش بگیریم، این راه نمی‌تواند غیر از پدیدارشناسی باشد که شعار آن «به‌سوی خود چیزها»ست؟ با این همه هایدگر در همان ابتدا، پدیدارشناسی را بازتعریف می‌کند. این تعریف جدید از پدیدارشناسی، تا حدود بسیاری با آنچه که هوسرل از پدیدارشناسی مدنظر داشت متفاوت است. به‌طور کلی، می‌توان گفت هدف هوسرل از پدیدارشناسی رسیدن به آگاهی و برای هایدگر رسیدن به هستی است. او در هستی و زمان، پدیدارشناسی یا همان فنومنولوژی را به دو جز سازنده آن، یعنی «فنومن» (پدیدار) و «لوگوس» تقسیم می‌کند و ریشه و بار معنایی هرکدام را برای خواننده اثر شرح می‌دهد. واژه «فنومن» در اصل، به‌واژه یونانی فاینومنون (φαινόμενον) برمی‌گردد که از فعل فاینستای (φαίνεσθαι) می‌آید و به‌معنای خود را نشان دادن است. فاینومنون به‌معنای چیزی است که خود را نشان می‌دهد، خودنشان‌دهنده و آشکار است. پس اصطلاح پدیدار، به‌معنای چیزی است که خودش را-در-خودش - نشان می‌دهد. از طرفی، واژه لوگوس که به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنای گفتار است، در یونانی به‌معنای آن است که «می‌گذارد چیزی، یعنی چیزی که گفتار درباره آن است، برای گوینده (واسطه)، یا برای آن‌هایی که با یکدیگر سخن می‌گویند دیده شود». ما از توضیحات مفصل هایدگر درباره هر کدام از این لغات و نتایجی که وی از آن‌ها کسب می‌کند عبور می‌کنیم و تعریف هایدگر از پدیدارشناسی را براساس ترکیب این دو واژه مطرح می‌کنیم. براین اساس، معنای پدیدار-شناسی براساس الفاظ یونانی می‌شود: «گفتار پدیدارها» یا به‌معنای دقیق‌تر «خودنشان‌دهندگی پدیدارها» و «یعنی مجال‌دادن به اینکه چیزی که خودش را نشان می‌دهد با خودش، به همان شیوه‌ای که خودش را با خودش نشان می‌دهد، دیده شود» که درنهایت از نظر، هایدگر همان دستور «به‌سوی خود چیزها»ست؛ اما

دین آماده می‌کند (Heidegger, 1982: 3). اما هایدگر در همین جا، ایرادی به این دیدگاه وارد می‌کند. از نظر او این تعریف از پدیدارشناسی، دست‌مایه سنتی اصول فلسفه را بدون اینکه از خود این سنت پرسش شود و توسط خود پدیدارشناسی به شفافیت برسد تصاحب می‌کند. و این سوال را مطرح می‌کند که:

آیا این امکان در پدیدارشناسی نهفته نیست که با نقض بیگانگی فلسفه با این رشته‌ها در جهت‌گیری‌های اساسی خود، سنت بزرگ فلسفی را از طریق پاسخ‌های بنیادینش احیا و مجدداً از آن خود سازد؟ (Heidegger, 1982: 3) هایدگر سپس، به بررسی تعاریف گذشته از فلسفه از زمان باستان تا هگل می‌پردازد. او با بررسی این ریشه‌ها، به دو مترادف اصلی برای فلسفه می‌رسد و هر کدام را به‌طور جداگانه بررسی می‌کند: فلسفه به مثابه جهان‌بینی (world-view) و فلسفه به مثابه علم. هایدگر همواره جهان‌بینی را برآمده از وجود فردی واقع‌بوده بشر می‌داند. از نظر او جهان‌بینی چیزی است که در هر حالت به لحاظ تاریخی از، با، و برای دازاین واقع‌بوده وجود دارد (Heidegger, 1982: 6). از نظر هایدگر هر نوع جهان‌بینی، با نوعی از هستی یا هستندگان مرتبط است. هر نوع جهان‌بینی متعلق به یک دازاین است و همانند خود این دازاین، در هر نمونه بر طریقی تاریخی و واقع‌بوده معین می‌شود (Heidegger, 1982: 9). هایدگر جهان‌بینی را مرتبط با هستندگان می‌داند. ارتباط دازاین با هستندگان درون جهان، جهان‌بینی مختص هر دازاین خاص را می‌سازد؛ اما برای اینکه بتوان درکی از این هستندگان داشت ابتدا باید درکی از هستی داشت. با وجود این، نیازی به آن نیست که ابتدا تعریف دقیق و شفاف از هستی شود تا سپس بتوان درکی از هستندگان پیدا کرد؛ بلکه تنها کافی است درکی کلی از هستی داشته باشیم و برای

قضیه به همین سادگی نیست. هایدگر درنهایت، تعریف خود را همان شعار به‌سوی خود چیزها می‌داند؛ اما برداشتی که او از این شعار دارد تا حدودی با برداشت هوسرل و برداشت رایج متفاوت است. هایدگر در مقابل «خود را نشان‌دادن»، مفهوم «پوشیدگی» را مطرح می‌کند. از نظر او اگر قرار است چیزی خودش را در خودش آن‌طور که هست نشان دهد، پس ممکن است در مواقعی خود را طور دیگری نشان دهد یا درواقع، از دیده پنهان بماند. هایدگر براساس تفکر یونانیان، آنچه همواره نمایان است هستند می‌داند؛ زیرا منظور یونانیان از پدیدار، یا آنچه که پدیدار می‌شود، چیزی است که خود را در نور روز نمایان می‌کند. از نظر هایدگر، این پدیدارها همان تائونتا (هستنده‌ها) هستند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۸). اما از نظر هایدگر آنچه از دیده پنهان می‌ماند هستی هستند هاست. «هستی می‌تواند تا بدان‌جا پوشیده شود که فراموش شود و پرسش از آن و معنای آن در میان نماند» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۷). پس در این صورت، وظیفه پدیدارشناسی آن است که موضوع هستی‌شناسی را نمایش دهد. اگر این هستی هستند است که در پوشیدگی است و از دیده‌ها پنهان شده است و اگر وظیفه پدیدارشناسی آن است که به چیزی مجال دیده‌شدن دهد، پس «هستی‌شناسی تنها به‌مثابه پدیدارشناسی ممکن است» (Heidegger, 2001: 60). هایدگر همچنین، در مقدمه مسائل بنیادین پدیدارشناسی نیز این قضیه را از نو یادآوری می‌کند و مسائل پدیدارشناسی را براساس هستی و توجه به این مفهوم مهم ردیابی می‌کند. هایدگر در پیش‌گفتار مسائل بنیادین پدیدارشناسی،^۲ ابتدا به بررسی تعریف پدیدارشناسی می‌پردازد. از نظر وی پدیدارشناسی، در تلقی متعارف، علمی است که مقدمه فلسفه است. علمی که زمینه را برای پرداختن به اصول اساسی فلسفه همانند منطق، اخلاق، زیبایی‌شناسی و فلسفه

پیدا کردن چنین درکی، باید به دنبال هستی و نه هستنده‌ای خاص باشیم (Heidegger, 1982: 11). هایدگر در بخش بعد، به فلسفه به‌عنوان علم هستی می‌پردازد. هایدگر در اولین جمله این بخش تنها و درست‌ترین زمینه فلسفه را هستی می‌داند و این را در تاریخ فلسفه پیگیری می‌کند. او در ادامه بحث، به دنبال یافتن معنای هستی، برداشت‌های رایج از هستی را در تاریخ فلسفه بررسی می‌کند و به دنبال آن، انتقاد خود را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه هیچ‌کدام از نظریه‌های ارائه شده درباره هستی، به معنای خود هستی نمی‌پردازند؛ سپس چند سوال را به عنوان نمونه بیان می‌کند. این پرسش‌ها، همانند پرسش‌هایی که در هستی و زمان مطرح می‌شوند به نوع دسترسی به معنای هستی و روش آن و مشکلاتی که معنای رایج از هستی دارد، می‌پردازد (Heidegger, 1982: 16). از نظر هایدگر هستی خود را از طریق فهم برای ما آشکار می‌سازد و فهم به نوع مشخصی از هستنده، یعنی دازاین، مربوط است. پس برای فهم هستی، ابتدا باید به تحلیل دازاین پرداخت. «در این روش تحلیل دازاین، آشکار می‌شود که ساختمان اصلی دازاین زمانمندی است» (Heidegger, 1982: 16). در نتیجه، برای رسیدن به مفهوم هستی، باید از راه زمان و زمانمندی گذشت. هایدگر در همین میانه تفاوت میان متافیزیک خود و متافیزیک در معنای عام را بیان می‌کند. او فلسفه را همان هستی‌شناسی و علم مربوط به هستی می‌داند. علمی که به علت فراروی از هستندگان به خودِ هستی، علم استعلایی (Transcendental science) نامیده می‌شود و ادامه می‌دهد «علم هستی استعلایی کاری با متافیزیک عامه که سروکارش با نوعی از هستی، پشت هستنده‌های شناخته شده است، ندارد؛ بلکه مفهوم علمی متافیزیک با مفهوم فلسفه به‌طور کلی یکی است» (Heidegger, 1982: 17). با توجه به آنچه تا اینجا

مطرح شد هایدگر به وضوح، به دنبال روشن کردن معنای هستی است و فلسفه را نیز علم به هستی می‌داند. اما هستی جز آنکه در هستندگان باشد در جای دیگری یافت نمی‌شود. هستی تنها، تا زمانی که فهمیدنی باشد به معنای هستی است و فهمیدنی بودن هم متعلق به دازاین است. دازاین هستنده‌ای است میان سایر هستندگان، با این تفاوت که دارای قابلیت فهم است. هستی از طریق دازاین و از طریق فهم دازاین است که داده می‌شود. پس برای درک هستی، دازاین لزوماً باید وجود داشته باشد. در نهایت، هایدگر برای پیمودن این مسیر و رسیدن به مفهوم هستی، روش خاصی را مطرح می‌کند. «آنچه روش هستی‌شناسی را که به‌طور کلی روش فلسفه نیز هست، از سایر روش‌ها متمایز می‌کند این است که هستی‌شناسی با هیچ‌کدام از روش‌هایی که در سایر علوم استفاده می‌شود وجه اشتراکی ندارد، زیرا که تمامی آن‌ها، به عنوان علوم تحصیلی [تنها] با هستنده‌ها سروکار دارند» (Heidegger, 1982: 19). همچنین، هستی‌شناسی نمی‌تواند براساس روش هستی‌شناسی محض استوار شود؛ بلکه امکان آن به یک هستنده، به چیزی انتیکی (موجودبینانه) بازمی‌گردد به دازاین و در نتیجه، به زمانمندی و تاریخمندی. این امر به خوبی در طول تاریخ فلسفه مشاهده‌کردنی است (Heidegger, 1982: 19). دلیل دیگری که هایدگر برای استفاده از روش متفاوتی، برای رسیدن به هستی می‌آورد، تقدم هستی بر هستندگان است. از نظر هایدگر این امر از زمان باستان مسلم فرض شده است که هستی بر هستندگان مقدم است؛ اما از علت این امر، هرگز حتی سوال هم نشده است. اما زمانی که ما اصطلاح تقدم را به کار می‌بریم، نوعی از زمانمندی را مدنظر داریم که با اندازه‌گیری زمان متفاوت است. پس «تنها تفسیر هستی از طریق زمانمندی می‌تواند روشن کند که چرا و چگونه این ویژگی تقدم همراه با هستی است» (Heidegger, 1982: 20).

به همین جا ختم نمی‌شود. از آنجایی که درک ما از هستی از طریق هستندن صورت می‌گیرد، هر درکی از هستی تجربه‌ای است که از آن کسب شده است؛ در نتیجه، درک هستی علاوه بر آنکه بسیار متنوع است امری است که مخصوص یک دازاین واقع بوده و در نتیجه، مختص پژوهشی تاریخی است. اما دسترسی به هستندگان و قلمرو آن‌ها، در تمام زمان‌ها و برای تمام افراد امکان‌پذیر نیست. همچنین از آنجاکه دازاین در هستی خود، تاریخمند است درک و تفسیر آن، در طول تاریخ متنوع و در موقعیت تاریخی متفاوت متغیر است. از آغاز تاریخ فلسفه (در غرب) درکی از هستی وجود داشته است. افلاطون به درستی فهمیده بود انسان که دارای روح و لوگوس است دارای هستی متفاوتی از یک هستندن حساس است؛ اما او و ارسطو و پیروان آن‌ها تا هگل هم نمی‌توانستند نوع این هستی را به درستی توضیح دهند. بنابراین تاریخ فلسفه، با درک مبهمی از هستی ادامه یافته است. به همین دلیل هر نوع پژوهش درباره هستی همچنان تحت نفوذ همان درک مبهم از هستی است. از نظر هایدگر، تمامی فیلسوفان گذشته تلاش کرده‌اند که به گُنه هستی راه ببرند؛ اما تمامی آن‌ها، با تمامی تفاوت‌هایی که در دیدگاه‌هایشان وجود دارد از پرداختن به یک وجه مشترک (Same) غفلت کرده‌اند. این وجه مشترک که به فراموشی سپرده شده است، خودِ هستی و نه هستندگان است. با وجود تمامی دشواری‌ها، هدف هایدگر از تفکیک و تخریب، یافتن همین وجه است که از نظر او چیزی نیست جز هستی (Thomson, 2000: 13). با این همه، سنت فلسفه درباره هستی دارای چنان نفوذی است که هیچ بررسی و تحقیقی نمی‌تواند ادعا کند از نو آغاز کرده است و دارای هیچ پیش‌فرضی نیست. به همین دلیل، ما برای توضیح و تفسیر مفهوم هستی نیاز داریم تا توضیحات و تفسیرهای پیشین از هستی را تفکیک و

برای درک تقدم هستی و سایر مقومات هستی، نیاز به نوع خاصی از تحقیق است که به آن شناخت پیشینی می‌گوییم. مقومات این شناخت پیشینی، به تعبیری همان پدیدارشناسی است. هایدگر از منظر خود، مراحل پدیدارشناسی را یک‌به‌یک توضیح می‌دهد. اولین مرحله تحویل است؛ اما تحویل مدنظر هایدگر، با آنچه هوسرل از این اصطلاح مراد می‌کند یکی نیست. تحویل از نظر هوسرل فرارفتن از رویکرد طبیعی، به رویکرد پدیدارشناسانه است. به این معنا که باید، تمامی قضاوت‌ها و دیدگاه‌هایی را که در زندگی روزمره از آن‌ها بهره می‌گیریم کنار بگذاریم (اپوخه کردن) و اجازه دهیم اشیا خودشان را آن‌طور که هستند به ما نشان دهند. هوسرل در این معنا، به هستی هستندن‌ها توجهی ندارد و هدفش در نهایت، رسیدن به آگاهی استعلایی است. اما از نظر هایدگر، ما هنگامی دست به عمل تحویل می‌زنیم که نگاه خود را از یک هستندن به هستی هستندن معطوف کنیم. از نظر هایدگر انجام تحویل، به تنهایی برای رسیدن به هستی کافی نیست. تحویل تنها جنبه منفی و سلبی عمل پدیدارشناسانه است. به این معنی که با انجام تحویل مدنظر هایدگر، ما تنها هستندن‌ها را کنار می‌گذاریم؛ اما هنوز درکی به آنچه از این کنار گذاشتن نصیبمان شده است نداریم. در نتیجه، برای به دست آوردن آنچه هستی به ما ارائه می‌کند نیاز داریم خود را متوجه هستی کنیم. «... [هستی] بنابراین، نیاز به هدایت دارد. هستی همانند یک هستندن [به راحتی] به چنگ نمی‌آید.» ما نمی‌توانیم هستی را به راحتی، در مقابل خود بیابیم؛ بلکه باید در یک فراروی (Projection) یا طرح‌اندازی آزادانه، هستی را در منظر نظر آوریم. هایدگر این عمل طرح‌اندازی آزادانه را که از سمت هستندن به طرف هستی‌اش است، تفویض پدیدارشناسانه (Phenomenological Construction) می‌نامد (Heidegger, 1982: 22). اما روش پدیدارشناسی

تخریب کنیم (Heidegger, 1982: 22). ما بدون انجام عمل تفکیک و تخریب، آگاهانه یا ناآگاهانه درک گذشتگان از مفهوم هستی را که درک مبهمی نیز هست پیش فرض گرفته ایم. پس «تنها به وسیله این تفکیک و تخریب است که هستی شناسی می تواند به طور کامل در یک طریق پدیدارشناسانه از ویژگی اصلی مفاهیم خود یقین حاصل کند» (Heidegger, 1982: 23). از نظر هایدگر تحویل و تقویم و تخریب به یکدیگر پیوسته اند. تقویم (ساختن) همان تفکیک و تخریب (بازسازی) است. بازسازی مفاهیم سنتی که در بازگشت به تاریخ به دست می آیند. تفکیک و تخریب نفی سنت یا بی ارزش نشان دادن آن نیست؛ برعکس تصاحب مثبت گذشته است. از آنجایی که تفکیک و تخریب متعلق به تقویم است معرفت فلسفی، معرفتی تاریخی است. به این ترتیب، می توان مشاهده کرد که هایدگر روشی را بنیان می دهد که سه مرحله دارد. این سه مرحله دارای نوعی وابستگی ذاتی هستند. شاید بتوان گفت که هایدگر به صراحت از یک متدولوژی خاص صحبت نکرده است این نوع نگاه او به پدیدارشناسی، امکان نوعی متدولوژی را فراهم می آورد که امکان دارد به تفصیل بررسی شود. ولی از آنجایی که تاکید این مقاله در نشان دادن اهمیت تفکیک و تخریب است، پرداختن به این مبحث را به مقاله ها و پژوهش های آینده موکول می کنیم.

نمونه ای از تفکیک و تخریب در هایدگر اول

یکی از نمونه های تفکیک و تخریب در هایدگر اول، در درس گفتارهای موسوم به مسائل بنیادین پدیدارشناسی (۱۹۲۷) منعکس شده است. هایدگر در این کتاب، در چند فصل متوالی دیدگاه های بنیادینی را که در طول تاریخ فلسفه غرب درباره هستی وجود داشته است بیان

و هر کدام را از دیدگاه خود، می کند. او در فصل اول از بخش اول کتاب، نظر کانت را درباره هستی بررسی می کند. در فصل دوم، به معنای هستی نزد فیلسوفان مدرسی می پردازد و این تلقی از هستی را برگرفته از معنای هستی نزد ارسطو می داند. در فصل سوم، معنای هستی را در دوره مدرن نشان می دهد. در فصل چهارم، به مفهوم هستی با توجه به فعل «هست» در منطق، یعنی جایگاه آن به عنوان فعل ربط، می پردازد. مجموعه درس گفتارهای ۱۹۲۷، نیز همانند هستی و زمان هیچگاه به طور کامل منتشر نشد؛ لیکن می توان نمونه های تفکیک و تخریب را در بخش هایی از این کتاب که در اختیار ماست دنبال کرد؛ به عنوان مثال، هایدگر در اولین فصل به بررسی نظر کانت درباره هستی می پردازد. از نظر کانت، هستی محمول حقیقی (Real) نیست؛ بلکه وضعیتی است (Heidegger, 1982: 43). به این معنا که محمول حقیقی، همواره محتوایی را به موضوع اضافه می کند حال اینکه هستی فاقد محتواست. هایدگر چنین دیدگاهی را تلاش کانت، برای رد یکی از براهین سنتی اثبات وجود خدا می داند؛ زیرا براساس این برهان، با برقرارکردن یک قیاس منطقی ساده می توان وجود خداوند را اثبات کرد. این قیاس از این قرار است:

۱. خدا مبتنی بر مفهومش بزرگترین موجود است؛

۲. وجود به مفهوم بزرگترین موجود تعلق دارد؛

نتیجه: پس خداوند وجود دارد.

کانت برای رد این برهان، مقدمه دوم را زیر سوال می برد. او با بیان اینکه وجود محمول حقیقی نیست و بنابراین نمی تواند محمول مقدمه دوم قرار بگیرد، این برهان را باطل اعلام می کند. اما از نظر هایدگر نظریه کانت نه تنها ارتباط وجود را با مفهوم بزرگترین موجود نفی می کند، بلکه فراتر از آن و از اساس، وجود مفهومی که برای تعیین و تشخیص، با چیزی مانند وجود ارتباط داشته باشد به کل رد می کند (Heidegger, 1982: 32). آنچه

معرفت ما وجه ممیزه وجود از سایر محمول‌هاست. بنابراین، می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که برای رسیدن به معنای وجود، باید به درک و معرفت انسان رجوع کنیم؛ زیرا از آنجایی که خود مفهوم ادراک، دارای تعیین و تشخیص است نمی‌تواند خود وجود باشد (وجود، ادراک نیست) و اگر ادراک را برابر با وجود بدانیم نتیجه آن می‌شود که وجود موجود نیست. پس برای آنکه بتوانیم درکی از ادراک و معرفت و در نتیجه وجود داشته باشیم، باید به سراغ من یا اگو (ego) برویم. اما حیطه‌ای که در آن اگو یا همان انسان بررسی می‌شود روانشناسی است. سوال هایدگر آن است که آیا روانشناسی قادر است به این پرسش که ادراک و در نتیجه وجود چیست پاسخ دهد؟ او در ادامه بحث، توانایی روانشناسی را برای به عهده گرفتن چنین پژوهشی بررسی می‌کند و در نهایت، نتیجه می‌گیرد از آنجایی که روانشناسی خود، علمی است که براساس رویدادها و تجربیات عمل می‌کند و فاقد ویژگی پیشینی بودن است نمی‌تواند از عهده چنین جستجویی برآید و جواب واضح و مشخصی، به چستی وجود بدهد (Heidegger, 1982: 55). در نهایت، از نظر هایدگر کانت مفاهیم وضعیت مطلق و برابری وجود با ادراک را به قدر کافی روشن نمی‌کند. از نظر او، این مشکلی است که در پس فلسفه کانت نهفته است و علاوه بر آن، با سایر دریافت‌ها از وجود که در فصل‌های بعدی مسائل بنیادین پدیدارشناسی بررسی می‌شوند ارتباط دارد (Heidegger, 1982: 76). هایدگر وجود را در نظر کانت، ابژکتیوئه ابژه‌ها یا موردیت و متعلّیقت شناسایی موارد و متعلّقات شناسایی بشری می‌داند. موجود از نظر کانت آن چیزی است که مورد و متعلّق شناسایی ما قرار می‌گیرد؛ زیرا وجود یکی از مقولات است و مقولات، مفاهیم پیشینی شناسایی ما هستند.

برای هایدگر اهمیت دارد نه اثبات یا رد وجود خدا، بلکه نظر کانت درباره وجود است. هایدگر در این خصوص، به بررسی آنچه از نظر کانت حقیقی است و آنچه حقیقی نیست می‌پردازد. حقیقی بودن به چه معناست که وجود از آن بی‌بهره است؟ از نظر کانت تنها چیزی حقیقی است که دارای محتوا (Content) باشد؛ یا به عبارت دیگر آنچه حقیقی است همواره به چیزی (Res) مربوط می‌شود (Heidegger, 1982: 34). اما محتوا داشتن، یعنی دارای تعیین و ماهیت بودن. به بیان دیگر، شی از آنجایی - که به دلیل مفهومش دارای تعیین و تشخیص است، حقیقی است (Heidegger, 1982: 35). در مقابل، وجود (existence) یا واقعیت (Actuality)، از مجموعه مقولات به دسته کیفیت تعلق دارد و فاقد تعیین و ماهیت است. اما هایدگر این تعریف سلبی از وجود را کافی نمی‌داند و این سوال را مطرح می‌کند که کانت به‌طور مثبت و ایجابی چه تعریفی از معنای وجود و واقعیت به دست می‌دهد؟ پاسخ کانت به این سوال این است که وجود تنها وضعیتی مطلق است. اما اینکه ما وجود را وضعیت مطلق بدانیم، به درک ما از وجود چه کمکی می‌کند؟ و اصلاً خود وضعیت مطلق، به چه معناست؟ شاید بتوان تفاوت وجود با سایر محمول‌ها را با مثال ساده‌ای نشان داد؛ به عنوان مثال، هنگامی که ما می‌گوییم «الف ب است»، درواقع، شی «ب» را به شی «الف» مرتبط کرده‌ایم؛ اما چه اتفاقی می‌افتد هنگامی که می‌گوییم «الف وجود دارد» یا «الف موجود است»؟ اگر از نظر کانت وجود، محمول حقیقی و دارای محتوای مشخص و معین نیست پس در گزاره «الف موجود است»، الف به چه چیزی مرتبط می‌شود؟ هایدگر پاسخ کانت به این سوال را چنین می‌داند: در گزاره «الف موجود است»، ارتباط نه میان «الف» با شی دیگری، بلکه میان «الف» و «آگاهی ما» برقرار می‌شود (Heidegger, 1982: 45). پس آگاهی ما یا درک (Perception) و

تفکیک و تخریب در هایدگر دوم

هایدگر مسیر اولیه خود را که در هستی و زمان مطرح کرده بود تا انتها ادامه نداد و به گفته خود، گشتی در تفکرش رخ داد؛ باین حال در آثار پس از این گشت، همچنان سنت و مفاهیم رسیده از آن را تفکیک و تخریب و بازیابی کرد. او تلاش کرد با روش پدیدارشناسی، به سمت مفهوم هستی برود. ردیابی نمونه این کار در آثاری همچون در باب ذات حقیقت (۱۹۳۰)، سرآغاز کار هنری (۱۹۳۶)، و چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟ (۵۲-۱۹۵۱) امکان پذیر است. هایدگر در آثار متاخر خود، کمتر نامی از پدیدارشناسی می برد و به نظر می رسد علاقه ای ندارد خود را در جرگه پدیدارشناسان قرار دهد؛ باین همه، به طور کلی به روشی پایبند است که حداقل خود، در هستی و زمان و مسائل بنیادین پدیدارشناسی آن را پدیدارشناسی می داند. هایدگر برخلاف انتقاد از دوره اول تفکرش، در نهایت موفق شد با راهنمایی گرفتن از هستی، پروژه تفکیک و تخریب را عملی سازد (Thomson, 2000: 14). باید این مسئله را در نظر گرفت که مقصود هایدگر از «تفکر»، در دوره دوم تفکرش و به خصوص در مجموعه درس گفتارهای چه باشد آنچه خوانندش تفکر، همان هستی است (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱: ۶۰۸). هایدگر در طول این درس گفتارها، واژه تفکر را تا رسیدن به ریشه اش، یعنی نوئین (voeliv) دنبال می کند تا در نهایت برسد به آنچه یونانیان باستان و به خصوص پارمنیدس از به کار بردن این واژه در نظر داشتند. درحقیقت، هایدگر تفکر حقیقی را مترادف با هستی می داند. در زیر به بررسی تفکیک و تخریب در این اثر می پردازیم.

بررسی تفکیک و تخریب در اثر چه باشد آنچه خوانندش تفکر

هایدگر درس گفتارهای تابستان ۱۹۵۲ را با

روشن کردن پرسش «چه باشد آنچه خوانندش تفکر» آغاز می کند. تأمل هایدگر بر معنای تفکر در دوران مدرن و عصر حاضر، بررسی ریشه های آن، نحوه تحول این مفهوم و چگونگی از یادرفتن معنای اولیه آن در بامداد تفکر غربی نمونه بارزی است از آنچه او پیشتر تفکیک و تخریب خوانده است. هایدگر چهار دلالت را برای این پرسش مطرح می کند که به طور خلاصه عبارت اند از: ۱. چیست آنچه با کلمه «تفکر» نامیده می شود؟ ۲. آموزه تاکنونی تفکر، یعنی منطق از آنچه عنوان تفکر دارد چه می فهمد؟ ۳. این که ما تفکر را درست انجام دهیم چه متعلقاتی دارد؟ ۴. چیست آنی که ما را به تفکر فرمان می دهد؟ از نظر هایدگر هر چهار دلالت به یکدیگر وابسته اند؛ لیکن پرسش چهارم پرسش معیارگذار است و سه پرسش دیگر، به دنبال آن مطرح می شوند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۵۷ و ۲۵۸). در نتیجه، باید بینیم چیست آنی که ما را به تفکر دعوت می کند، یا چه چیز ما را به فکر کردن می خواند؛ آنچه هایدگر آن را اندیشه انگیزترین امر می داند و در ادامه این درس گفتارها به دنبال یافتن آن است. اما این «فراخوانش تا آن جا که ما را به فکر کردن می خواند امر فراخوانده یا، به دیگر سخن، تفکر را پیشاپیش به ندا درآورده و در اختیار نهاده است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۷۴). پس در این صورت آغاز راه می تواند پی گیری معنای واژه تفکر باشد. لغت تفکر در زبانی آلمانی (Denken) خوانده می شود که از نظر آوایی به کلمه (Gedächtnis)، به معنای تذکر و ذکر و یاد و کلمه (Dank)، به معنای شکر و سپاس شباهت دارد. بر مبنای این نگاه، تفکر نه محاسبه عقلی بلکه نوعی سپاسداشت و به یاد سپاری چیزی است که به صورت نوعی هدیه به ما عطا می شود. زمانی درباره این هدیه تفکر می شود که اندیشه انگیزترین امر باشد و دیده

فراخوانشی که ما را به این سمت ره نموده است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۲۰). از دید هایدگر اینکه غریبان نمی‌دانند چرا فراخوانشی آن‌ها را به سمت لوگوس می‌خواند از این‌روست که غریبان هنوز تفکر را با دید تاریخی و مقایسه‌ای می‌بینند. او به صراحت بیان می‌کند که: «هرچه فراگیرتر تفکر ما خود را صرفاً از دید تاریخ‌نگاران مقایسه‌ای و در این معنا از دید تاریخ بنگرد، با قطعیت بیش‌تری خود را در بی‌عهدی، در قبال تقدیر متصلب می‌کند...؛ اما همان وقتی نیز که از فراخوانش تفکر لوگوس‌مدار می‌پرسیم آیا نباید به عصر آغازین تفکر مغرب‌زمین بازگردیم تا دریابیم که چه فراخوانی این تفکر را به شروعش ره نموده است؟» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۲۳ و ۳۲۴). هایدگر به دنبال یافتن نخستین سرچشمه‌هایی که راه تفکر را به منزلهٔ منطقی و گزاره تعیین کرده‌اند، قولی از پارمنیدس در انتهای درس گفتار پنجم مطرح می‌کند: «لازم است هم گفتن و هم اندیشیدن که هستند هست» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۵۰). هایدگر براساس اصل لغت یونانی، کلمه خیره (Xpē) را «مفید است» ترجمه می‌کند؛ زیرا اصل این واژه به معنای استفاده کردن و بادست گرفتن و استعمال کردن است. واژه لِگَین نیز به «گفتن» ترجمه شده است؛ ولی در اصل یونانی آن، به هیچ وجه به معنای سخن گفتن نیست. پیش نهادن، شرح دادن، سگالیدن و در معرض تامل نهادن، اطوار فعل legen، در زبان آلمانی، یا همان (λέγειν) در زبان یونانی‌اند. در نتیجه، لِگَین به معنای «گذاشت» یا «نهش» است. گذاشتن و نهش به معنای نهاده شده و فراروی ما قرار داده شده است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۶۹). «نهش، رخصت دادن به فراییش قرارداشتن است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۷۵). نوئین (voeiv) نیز بنابر ریشه لغت یونانی، نه آن گونه که عموماً به معنای ادراک منفعلانه ترجمه می‌شود بلکه به معنای «به- چیزی- دل- نهادن» است (هایدگر،

می‌شود هدیه پدیده‌ای جز خود تفکر نیست. در این صورت، یاد و در یاد نگاه داشتن، به معنای ذکر و فکر انسانی درباره امر اندیشیدنی، بر نگهداری و صیانت از اندیشه‌انگیزترین امر مبتنی است. حال سوال این است که «صیانت، امر اندیشیدنی را از چه خطری ایمن می‌دارد؟» بنابر نظر هایدگر، از «فراموش گشتگی» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۲). بنابراین، تفکر غرب نه از اندیشیدن به اندیشه‌انگیزترین؛ بلکه از آنجا شروع می‌شود که می‌گذارد تا اندیشه‌انگیزترین امر در نسیان بماند. «بدین سان تفکر غرب، اگر نگوییم از شکست و خطا، از غفلتی شروع شده است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۲). به طور خلاصه، می‌توان گفت تفکر به معنای حقیقی وظیفه صیانت و در یاد نگاه داشتن اندیشه‌انگیزترین امر را به عهده دارد. وظیفه‌ای که از آغاز تاریخ تفکر مغرب زمین از یاد رفته و جای خود را به برداشت دیگری داده که تا عصر حاضر ادامه یافته است. حال می‌توان پرسید در طول این تاریخ، تفکر به معنای یاد و تذکر جای خود را به چه نوع برداشتی داده است؟ یا به بیانی دیگر: «از دیرباز تاکنون چه چیزی را از «تفکر» فهم کرده‌اند؟» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۰۵). اگر به تعاریفی که از زمان ارسطو تاکنون درباره واژه تفکر به دست داده شده است توجه کنیم، خواهیم دید که تفکر عموماً برابر با منطقی در نظر گرفته می‌شود. منطق (Logik) از لغت یونانی لوگوس (λόγος) ریشه گرفته است. لوگوس اسمی است که فعل آن لِگَین (λέγειν) خوانده می‌شود و به معنای چیزی درباره چیزی گفتن است. به این ترتیب، تفکر می‌شود: «گفتن چیزی درباره چیزی». این آخری را می‌توان به اختصار گزاره نامید. هایدگر در درس گفتار ۵ از بخش دوم کتاب، پس از آنکه به بررسی معنای لوگوس به عنوان گزاره می‌پردازد، این نوع برداشت از تفکر را نوعی فراخوانش می‌داند و می‌پرسد چیست آن

۱۳۸۸: ۳۷۷). نوس (νόσος) نیز با نوئین قرابت معنایی دارد و نه بر عقل یا خرد، بلکه به گونه‌ای مراقبه دلالت می‌کند که چیزی را در هوش و حس دارد و در دل می‌نهد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۸۴). نوئین و لگئین دارای هم‌پیوندی و همبستگی ذاتی‌اند. ذات تفکر را نمی‌توان آن گونه که بعدها رخ می‌دهد، در جدایی این دو از هم دریافت؛ بلکه بنابر گفته هایدگر، تفکر به معنای راستین، تنها هنگامی تحقق می‌یابد که رخصت‌دادن با فرایش قرارداشتن و دل‌نهادن به چیزی هم‌زمان با هم روی دهند. هایدگر در پی تفکیک و تخریب سنت فلسفی، شرح می‌دهد که تفکر چگونه به برداشت کنونی از آن می‌رسد. تفکر به لگئین، به معنای گزاره و نوئین به معنای دریافت از طریق عقل تبدیل می‌شود. این دو، در آنچه رومی‌ها به آن (ratio) می‌گویند به یکدیگر متصل می‌شوند و در نهایت با غلبه (ratio)، ذات سرآغازین لگئین و نوئین ناپدید می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۹۱). بنابراین، دلیل انجام تفکیک و تخریب آن است که: «... اندیشه تصویری [یا بازنمودی] مدرن ما مادام که در خود، متصلب گشته است، راه دستیافت به آغاز و در نتیجه به ویژگی اساسی تفکر مغرب‌زمین را به روی خود می‌بندد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۹۵). در ادامه بحث، هایدگر آنچه را که پارمنیدس با نام ائون (ἔον) می‌خواند بررسی می‌کند. آنچه به طور تحت‌لفظی «هستنده» ترجمه می‌شود. ویژگی لغت (ἔον) آن است که دلالتی دوگانه دارد؛ یعنی هم می‌تواند به معنای چیزی باشد که هستی دارد و هم به صورت فعل، یعنی هستن در نظر گرفته شود. اما از نظر هایدگر تفاوت (ἔον) با سایر وجوه وصفی آن است که سایر وجوه وصفی خود ریشه در این لغت، یعنی (ἔον) دارند. «ممکن است چنین پنداریم که وجوه وصفی‌ای چون شکوفنده، طنین‌افکننده، جاری‌شونده و دردکشنده انضمامی هستند و وجه وصفی (ἔον) یا هستند،

برعکس همواره انتزاعی است. عکس آن حقیقت دارد» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۰۶). در نتیجه، بنابر نظر هایدگر تفاوتی که ما میان اسم و فعل قائل می‌شویم از گرامر ریشه نمی‌گیرد و چنین نیست که این تفاوت دستورالعملی بر طبق کتب منطق باشد؛ بلکه این تفاوت از دو وجهی بودن واژه هستنده برمی‌خیزد. «ما همواره بنابر دو وجهی بودن سخن می‌گوییم. چه به نزد پارمنیدس، چه به نزد افلاطون و کانت و چه به نزد نیچه. این دو وجهی بودن همواره داده پیشینی است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۱۶). هایدگر دو واژه انتهایی قول پارمنیدس، یعنی (ἔον) و (πῦμα) را به ترتیب، امر حاضر و حاضر بودن ترجمه می‌کند. وی دلیل این-کار را در این می‌بیند که «کلمه «هستن» همواره در هر دلالت نامعین ممکن منتشر و متلاشی می‌شود؛ در حالی که کلمه «حاضر بودن» بی‌درنگ، به نحوی گویاتر مبین امر حاضر است» (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۲۵). از نظر او اگر هستنده برابر با امر حاضر نبود، کانت هرگز هستنده را ابژه یا برابریستای تجربه تعریف نمی‌کرد. به بیان دیگر، اگر این یا آن هستنده پیشاپیش همچون امر حاضر آشکاره نبود، هستندگان هرگز به صورت ابژه مطرح نمی‌شدند و هرگز درباره برابریستایی آن‌ها سوالی پرسیده نمی‌شد. با این همه، امر حاضر در نظر یونانیان نه به معنای دیرندی صرف، بلکه به معنای «به-نزدیک»، در تقابل با غایب-بودن، به معنای «به-دور» است. برای اساس، از نظر هایدگر تفکر یونانی همواره متوجه نامستوریت و برآمدن امر حاضر از نامستوری است؛ مسئله‌ای که تفکر بعدی اروپا آن را از یاد می‌برد و با پرسش از چیستی هستند، تفکر را در مسیر دیگری قرار می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۸: ۴۳۱). در طول این درس گفتارها، هایدگر واژه تفکر را تا رسیدن به آنچه که پارمنیدس از بیان کلمه لگئین مدنظر داشت با دقت بسیاری تحلیل می‌کند. او ابتدا،

ویران ساختن سنت فلسفه غرب را ندارد، بلکه تلاش می‌کند ریشه‌های این نوع نگاه به هستی را در دوران اولیه فلسفه، یعنی دوران پیش‌سقراطی نشان دهد. وی در دوره متاخر، دیگر به صراحت از پدیدارشناسی یا تفکیک و تخریب سخن نمی‌گوید؛ ولی این نوع نگاه و روش را کنار نمی‌گذارد و کاملاً برعکس، به کمک روش تفکیکی تخریبی، مفاهیمی را که در طول زمان و تاریخ سخت و متصلب شده‌اند از بند سنت آزاد می‌کند تا شاید به اصل و پیشینه آن‌ها بار دیگر توجه شود. او در آثار متاخر خود، تلاش می‌کند هم‌زمان با تفکیک و تخریب مفاهیم بنیادین فلسفه، به این مفاهیم فرصت دهد تا با نگاه متفاوتی نگریسته شوند. به طور خلاصه، می‌توان تمام تلاش هایدگر را در این جمله خلاصه کرد: برای آنکه چیزی بتواند خود را آن‌طور که هست بنمایاند، آنچه پدیدارشناسی به دنبال آن است، ما ابتدا باید آن چیز را از بند سنت و تعاریف تثبیت شده برهانیم. این کار تنها، با همراه کردن نگاه پدیدارشناسانه با روش تفکیک و تخریب امکان‌پذیر است. سعی ما در این مقاله، نشان دادن همین وجه مهم از تفکر و روش هایدگر بود.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای واژه Destruction (در آلمانی: Destruktion) چندین مترادف در ترجمه فارسی استفاده شده است. واژه تفکیک و تخریب مترادفی است که دکتر رضا داوری در کتاب فلسفه چیست هایدگر برای این اصطلاح به کار برده است. سیاوش جمادی در ترجمه هستی و زمان از واژه «تخریب»، مسعود علیا در ترجمه جنبش پدیدارشناسی و بیژن عبدالکریمی در ترجمه کتاب بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر نوشته والتر بیمل نیز از همین

معنای تفکر را در زمان کنونی نشان می‌دهد و ریشه آن را دنبال می‌کند، تا جایی که به واژه لگتین می‌رسد؛ سپس به بررسی معنای این واژه نزد پارمنیدس می‌پردازد. از دید هایدگر تفکر در نظر او تنها هنگامی به معنای واقعی امکان‌پذیر است که اختصاص به هستی داشته باشد. اینکه هایدگر از معنای کنونی تفکر آغاز می‌کند و به دنبال یافتن معنای حقیقی‌تر آن قدم به قدم تا رسیدن به اولین نوشته‌هایی که از این واژه در آن سخن به میان آمده است حرکت می‌کند چیزی نیست جز بازکردن سنت فلسفه غرب و به دست آوردن هر آنچه این سنت به ما داده است.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان مشاهده کرد که هایدگر در تمام طول حیات فلسفی خود، یعنی هم در دوران اول و هم در دوران دوم تفکر، مسیر خود را به سمت دریافت هستی ادامه داد. او در آثار اولیه خود، همچون هستی و زمان و مسائل بنیادین پدیدارشناسی تلاش می‌کند تا با روشن کردن جایگاه دازاین و از طریق آن، به درک عمیق‌تری از هستی دست یابد. وی در این راستا، با بازتعریف کردن روش پدیدارشناسی و اضافه کردن مرحله‌ای با عنوان تفکیک و تخریب سعی می‌کند دیدگاه‌های فیلسوفان پیش از خود، مانند کانت و هگل و ارسطو را تفکیک و تخریب کند و ضعف آن‌ها را نشان دهد. هایدگر با به کار بردن روش تفکیک و تخریب و نگاه پدیدارشناسانه نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه از همان ابتدا به تدریج، پرداختن به خود هستی را از یاد برده است و خود را با تعریف ماهیت هستندگان، به جای هستی، سرگرم کرده است. او با به کار بردن روش تفکیک و تخریب نه تنها قصد از میان بردن و

واژه و عبدالکریم رشیدیان در ترجمه هستی و زمان از واژه «ساخت‌گشایی» استفاده کرده است.

2. The Basic Problems of Phenomenology

کتابنامه

- اسپینگلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی درآمدی تاریخی، ترجمه مسعود علیا، تهران: مینوی خرد.
- بيمل، والتر. (۱۳۸۱). بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش.
- جمادی، سیاوش. (۱۳۸۵). زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۸). چه باشد آنچه خوانندش تفکر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، چ ۲.

-Heidegger, M., (2001), *Being and Time*, J. Macquarrie, & E. Robinson, Oxford: Blackwell.

-Heidegger, M., (1982), *The Basic Problems of Phenomenology*. A. Hofstadter, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

-Thomson, I., (2000), "Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics". *International Journal of Philosophical Studies* , Vol.8, 297-327.

آنچه تمایز مشاهدتی / نظری می تواند انجام دهد

جهانگیر مودن زاده *

چکیده

برخی از فلاسفه تحلیلی معتقدند برای داشتن تمایزی معتبر، خط مرزی مدنظر باید جای کاملاً مشخص و معینی داشته باشد. فلاسفه ای چون پاتنم، با اتکا بر این شرط مدعی هستند که تمایز بین الفاظ مشاهدتی و نظری به دلیل ثابت نبودن خط مرزی، تمایزی ناتوان (Broken-backed) است. این جبهه که آن ها را ضد دوپاره گرا (Anti-dichotomist) می نامیم مدعی هستند مرزبندی های غیرثابت فایده ای نداشته و اضافه کردن آن ها به چارچوب مفهومی مان بیهوده است. درسوی دیگر، دوپاره گرایان معتقدند گرچه ممکن است هر کسی مرز مفروضی را در جای متفاوتی رسم کند، این مرز نهایتاً در جایی رسم می شود و قادر به انجام وظائف متعددی خواهد بود. در این مقاله ابتدا استدلال می کنیم از این حقیقت که نمی توان مرزی را به طور ثابت رسم کرد نمی توان نتیجه گرفت سوالی که این مرزبندی برای پاسخ دادن به آن سوال رسم شده، سوال معتبری نبوده است. مرز تنها و تنها وقتی مفید است که اهدافی را برآورده کند. ثانیاً با تکیه بر آموزه هایی از ون فراسن چون «هدف علم» ادعا می کنیم این مرز اهدافی را برآورده می کند؛ لذا به کارگیری آن معقول است. پس ثابت بودن یا نبودن مرز مهم نیست بلکه کارایی آن اهمیت دارد.

واژه های کلیدی

ون فراسن، هدف علم، دوپارگی، مشاهده پذیر، مشاهده ناپذیر.

* دانشجوی دکتری فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف Jahangir_m@mehr.sharif.ir

مقدمه

تفکیح و شفاف‌سازی مفاهیم از مهم‌ترین میراث‌های تجربه‌گرایان منطقی است. به عبارتی فلاسفه تحلیلی اغلب، تلاش کرده‌اند از الفاظ و مفاهیمی که در حوزه‌های مختلف به کار می‌برند تعاریف شسته‌رفته‌ای ارائه دهند. در این راستا، سعی کرده‌اند برای تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی و تمایز گذاشتن بین مفاهیم در حوزه‌های مختلف فلسفی، منطقی، زبان‌شناختی و حتی علمی، مرز بندی‌های قاطعی ارائه دهند. می‌توان از تمایز جملات معنی‌دار و بی‌معنی یا تمایز گزاره‌های تحلیلی و تالیفی، به عنوان معروف‌ترین این تمایزها نام برد. اما تحلیل دقیق‌تر نشان داده است که اتکا بر چنین تمایزهای صریح و قاطعی، ممکن است بر معضلات ما افزوده و حتی جزم‌های جدیدی به بار آورد (Quin, 1951؛ Hempel, 1950). تمایز بین زبان مشاهدتی و زبان نظری از مشاجرات قدیمی در فلسفه علم است. این سوال، سوالی اساسی است که آیا ممکن است الفاظ زبان را به الفاظ مشاهدتی، الفاظی که ارجاع به هیوات مشاهده‌پذیر دارند، و الفاظ نظری، الفاظی که توسط نظریه خاصی به زبان مفروضی معرفی شده‌اند، تقسیم کرد؟ بحث صرفاً درباره امکان چنین تمایزی نبوده است و به سودمندی چنین تمایزی نیز مربوط می‌شود. دوپاره‌گرایی همچون کارنپ و فودور معتقدند که مرز قاطعی بین الفاظ نظری و الفاظ مشاهدتی وجود دارد. کارنپ معتقد است ممکن است بین فلاسفه و دانشمندان و حتی بین خود فلاسفه، توافقی درباره مکان این مرز نباشد؛ اما فودور معتقد است این مرز، حداقل برای گروهی از گونه‌های هوشمند، ثابت است. در مقابل، ضد دوپاره‌گرایی چون پاتنم معتقدند تقسیم‌بندی صرف الفاظ به دو یا چند زیر مجموعه، کار مهمی نبوده و به روش‌های

متعدد و حتی نامحدودی ممکن است. ممکن است کسی به طور قاطعی، الفاظ زبان مفروضی را به الفاظی که کمتر از سه حرف و بیشتر از سه حرف دارند تقسیم کند. واضح است که در این تقسیم‌بندی هر عددی را می‌توان به جای عدد سه به کار برد. پاتنم در ادامه، سودمندی چنین تمایزی را زیر سوال برده و معتقد است تمایز مشاهدتی نظری، کارنپ را در نیل به اهدافی که این تمایز را برای آن اهداف ارائه داده است، یاری نمی‌کند. مکسول پا را از این فراتر نهاده و معتقد است که دوپارگی مشاهدتی نظری نه تنها سودمند نبوده بلکه فهمیدنی نیز نیست.^۱ اگرچه برای مدت کوتاهی به نظر می‌رسید که مشاجره‌ها بر سر این مسئله به نفع ضد دوپاره‌گرایان خاتمه یافته است، فلاسفه‌ای پیدا شدند که به شدت با چنین نتیجه‌ای مخالفت کردند. فودور (1984) معتقد است که نحوه برخورد ضد دوپاره‌گرایان با این مسئله ساده‌انگارانه بوده و استدلال‌های آن‌ها نیز اغراق‌آمیز است. ون فراسن (1980) نیز معتقد است هنوز می‌توان از آنچه وی «مشاهده‌پذیر برای ما» (Observable-for-us) می‌نامد دفاع کرد. ماسگریو نیز معتقد است تجربه‌گرایی بر ساختی ون فراسن «نیازمند به یک دوپارگی است که نتوانسته به‌طور سازگاری آن را ارائه دهد» (Musgrave, 1985: 209). آنچه در اعتراض ضد دوپاره‌گرایان مشترک به نظر می‌رسد این است که چنین تمایزی ارائه شده تا هدفی را برآورده کند؛ اما از انجام چنین مأموریتی ناتوان است. چنین اعتراضی ممکن است در بادی امر معقول به نظر برسد؛ زیرا هر تمایز معتبری صرفاً باید فراتر از تقسیم‌بندی یک مجموعه به چند زیر مجموعه رفته و به نتایجی برسد که حصول آن نتایج بدون این تقسیم‌بندی ممکن نبوده است. اما از طرفی به نظر می‌رسد که اگر کسی نتوانست ملاک صریحی برای رسم یک مرز ارائه دهد

تمایز معتبر: ویژگی‌ها و الزامات

به تصاویری که فضانوردان از زمین گرفته‌اند یا برنامه‌های معروف کامپیوتری تهیه کرده‌اند توجه کنید. به نظر می‌رسد تمایز بین آب‌ها و خشکی‌ها، برای عموم تشخیص‌دانی است؛ اما یافتن دقیق مرزهای جغرافیایی تقریباً غیرممکن است. در چنین تصاویری، تمایزی بین کشورهای ایران، مکزیک، آنگولا یا پرتغال وجود ندارد. البته به نظر نمی‌رسد شخصی که صرفاً چنین تصاویری را بررسی می‌کند نیازی به تشخیص‌دادن این کشورها از هم داشته باشد. نیاز به چنین تمایزی، ناشی از اهداف دیگری است و از منابع دیگری نیز برآورده خواهد شد. اگر کسی قصد داشته باشد رالی اتومبیل‌سواری پاریس‌داکار را از نزدیک دنبال کرده و از آثار تاریخی واقع در مسیر نیز بازدید کند، باید بداند که برای کدام یک از کشورهای مسیر ویزا تهیه کند. تصاویر شگفت‌انگیزی که فضانوردان به زمین فرستاده‌اند در این رابطه، هیچ کمکی به وی نخواهند کرد. بنابراین، انسان‌ها جغرافیای کره زمین را به طرق مختلف و در راستای برآورده‌کردن اهداف مختلف، طبقه‌بندی کرده‌اند. این طبقه‌بندی، در سطح کشورها نیز متوقف نشده است. به‌منظور تهیه و تدارک سیستم پستی کارآمد، اداره پست ممکن است شهری را برخلاف مناطق تقسیم‌شده از سوی اداره آموزش و پرورش، به مناطق پستی خاصی تقسیم‌بندی کند. پس روش‌های تقسیم‌بندی متفاوتی متصور هستند. برای ساده‌کردن بحث اجازه دهید روی مرز کشورهای کانادا و آمریکا تمرکز کنیم.^۳ این مرز اولین بار در معاهده ۱۷۸۳م پاریس و برای خاتمه‌دادن به جنگ بین بریتانیا و مستعمرات جدایی‌طلب وضع شد. در آن زمان، کشورهایی به نام آمریکا و کانادا وجود نداشتند. این خط مرزی طی قرن نوزدهم بارها تغییر کرد؛ اما نهایتاً

نمی‌توان نتیجه گرفت مسئله‌ای که برای حل آن چنین ملاکی ارائه شده باید دور انداخت؛ به‌عنوان مثال، در فلسفه علم مقام‌های کشف و توجیه در بسیاری از جهات درهم تنیده‌اند؛ اما این بدان معنا نیست که تحلیل این دو مقام به تنهایی میسر نیست. در این مقاله ابتدا بحث را با تحلیلی کلی، در باب الزامات و شرایط لازم برای رسم یک خط مرزی آغاز می‌کنیم؛ سپس براساس این ملاحظات نتیجه خواهیم گرفت که تمایزهای معتبر ضرورتاً نباید تمایزهای ثابتی باشند. تا زمانی که چنین تمایزهایی اهداف معتبری را برآورده کنند می‌توانیم آن‌ها را در چارچوب مفهومی مان جای دهیم. در ادامه، به معرفی تعدادی از مواضع مشهور در باب دوپارگی الفاظ نظری‌الفاظ مشاهدتی می‌پردازیم. در این راستا، به معرفی کارنپ به‌عنوان برجسته‌ترین حامی این جبهه می‌پردازیم و به ماکسول و پاتنم از مهم‌ترین چهره‌های مخالف اشاره خواهیم کرد. ماکسول به‌شدت از پذیرفتن مجازبودن چنین تمایزی، به علت دلخواهی بودن آن می‌گریزد؛ اما ون فراسن سعی دارد استدلال ماکسول را با ثابت‌کردن موقعیت مرز مدنظر، تضعیف کند. وی در این راستا، به ایده «مشاهده‌پذیر-برای-ما» متوسل می‌شود. همان‌طور که برخی از منتقدان ذکر کرده‌اند ون فراسن باید منظور خود از «ما» را در ایده فوق روشن کند. نشان خواهیم داد که ون فراسن با چنین موضعی، در پاسخ‌دادن به اشکال مکسول با مشکل مواجه خواهد شد. اما این بدان معنا نیست که چنین تمایزی در رویکرد ون فراسن، به‌هیچ‌وجه، دفاع‌کردنی نیست. ما معتقدیم که در سایه ایده هدف علم، می‌توان از چنین تمایزی در موضع ون فراسن دفاع کرد. بنابراین، تمایز بین الفاظ نظری و الفاظ مشاهدتی تمایز ثابتی نیست؛ اما تمایز معتبری است.

در ابتدای قرن بیستم تثبیت شد و سرزمین آمریکای شمالی را به دو زیر مجموعه امروزی تقسیم کرد. در این مثال چند نکته درخور تامل وجود دارد:

نکته اول اینکه معمولاً به نظر می‌رسد هیچ مرزی بدون حامل وجود ندارد. چنین نیست که اول مرزی را رسم کرده و بعداً سعی کنیم کشورها را معین کنیم؛ بلکه روال کار کاملاً برعکس بوده و بر مبنای موضوعات یا مشکلات یا نیازهای سیاسی و تاریخی و فرهنگی خاصی یک سرزمین به چند ناحیه، در این مثال به دو ناحیه، تقسیم شده است؛ لذا یک مرز در خلا موجودیت نمی‌یابد.

نکته دوم اینکه بنا بر شواهد تاریخی، یک خط مرزی می‌تواند در جاهای مختلفی رسم شود. اکنون که تقسیم یک سرزمین، به دو کشور لازم‌الاجرا شده است تا به مسائل و مشکلاتی پایان دهد، این مرزبندی در مکان‌های مختلفی رسم‌کردنی است. مجدداً برای ساده‌کردن بحث فرض کنید که مرز بین این دو کشور باید یک خط افقی مستقیم باشد. این حقیقت که مرز مدنظر می‌تواند در جاهای مختلفی رسم شود حاکی از این است که هر عرض جغرافیایی، به‌طور بالقوه می‌تواند گزینه‌ای برای چنین مرزی باشد. اینکه عرض جغرافیایی خاصی می‌تواند یا نمی‌تواند نقش چنین مرزی را بازی کند به‌طور پیشینی تصمیم‌پذیر نبوده، مگر اینکه این عرض جغرافیایی اصلاً در سرزمین اولیه موجود نباشد، و موضوعی پراگماتیک است.

نکته سوم اینکه اگرچه نکته دوم حاکی از این است که به لحاظ نظری می‌توان سرزمین اصلی را به روش‌های نامحدودی به دو کشور تقسیم کرد این بدان معنا نیست که تعداد روش‌های تقسیم‌بندی مفید در این مسئله نیز نامحدودند؛ یعنی، در هر وضعیتی یک نوع تقسیم‌بندی مقبول خواهد بود. به عبارتی فقط تعدادی از مرزهای

بالقوه، مرزهای مفیدی خواهند بود؛ یعنی آن مرزهایی که اهداف خاصی را برآورده می‌کنند.

نکته چهارم اینکه متغیر بودن مکان یک مرز، حاکی از این نیست که چنین مرزی اساساً غیرمفید و غیرضروری است. راننده‌ای که از آمریکا به سمت کانادا در حرکت است، باید بداند که جاده‌های تحت‌نظر اداره راهنمایی و رانندگی کانادا کجا آغاز می‌شوند تا بتواند براساس تابلوهای محدودیت سرعت بدون واحدی که فقط یک عدد را نشان می‌دهند، سرعت مجاز را انتخاب کند. این نشان می‌دهد که هر مرزی بسته به موقعیت زمانی خاصی، می‌تواند در جاهای خاصی رسم شود و به حل مسائلی بپردازد؛ اما این بدان معنا نیست که چنین مرزی، فقط قادر به رفع آن مسائل خاص است، بلکه تثبیت مکان آن ممکن است ما را در حل مسائل جدید نیز یاری کند.

به نظر می‌رسد نتایج چهارگانه مستخرج از تجربه فوق‌الذکر، در تقسیم‌بندی‌های دیگر از جمله تقسیم‌بندی‌های موجود در زبان نیز کاربرد دارند. همواره می‌توان الفاظ و جملات به‌کاررفته در زبان را به دو گروه مجزا که هیچ هم‌پوشانی نیز با هم ندارند تقسیم کرد. از میان همه این تقسیم‌بندی‌ها، فقط تعداد محدودی مفید به نظر می‌رسند و آن‌ها نیز تقسیم‌بندی‌هایی هستند که هدف خاصی را برآورده می‌کنند. چنین هدفی نیز همراه هر تقسیم‌بندی به نظر مفید، باید ارائه شود. نهایتاً اینکه حتی اگر چنین تمایزی را که برای رفع معضل خاصی ارائه شده است نتوان تثبیت کرد نمی‌توان نتیجه گرفت معضلی که برای حل آن، این تمایز ارائه شده است معضل معتبری نبوده است. می‌توان به‌سادگی و به‌طور نامحدودی الفاظ زبان را به دو زیر مجموعه تقسیم کرد: آن‌هایی که در اشعار سعدی به کار رفته‌اند و آن‌هایی که به کار نرفته‌اند. آن‌هایی که دارای جملات سه کلمه و بیشتر هستند؛

گوش کردن یا لمس کردن آن چیز است» (Carnap, 1956: 63). از طرفی، هویتی که حضور و غیابشان را نمی‌توان به سادگی و مستقیماً معین کرد، هویت مشاهده‌ناپذیر هستند و الفاظ نظری به آن‌ها ارجاع دارند. «مولکول» و «میدان الکترومغناطیس» (Carnap, 1966: 227) مثال‌هایی از الفاظ نظری هستند. ممکن است اشخاص مختلف، درک متفاوتی از هویت «مستقیماً مشاهده‌پذیر» داشته باشند. یک فیلسوف تجربه‌گرای کلاسیک ممکن است هویتی را مستقیماً مشاهده‌پذیر بداند که بتوان با حواس پنج‌گانه و بدون کمک هیچ ابزاری، حضور یا غیاب آن را معین کرد. یک فیزیکدان مدرن ممکن است هویتی را مشاهده‌پذیر بداند که بتوان کمیت آن را به سادگی و بدون استفاده از محاسبات پیچیده اندازه‌گیری کرد. موقعیت این مرز ممکن است حتی بین خود این فلاسفه و دانشمندان نیز تغییر کند. کارنپ نمی‌گوید که چه کسی لفظ «مستقیماً مشاهده‌پذیر» را درست استفاده می‌کند و سوال از مکان صحیح این مرزبندی را نیز حقیقتاً سوال معتبری نمی‌داند. «طیفی وجود دارد که با مشاهدات حسی مستقیم آغاز شده و به روش‌های مشاهده فوق‌العاده پیچیده و غیرمستقیم ختم می‌شود. واضح است که نمی‌توان مرز قاطعی در این طیف در نظر گرفت، این امری سلیقه‌ای است» (Carnap, 1966: 226). به نظر می‌رسد این مرز برای کارنپ به شدت دلبخواه و سلیقه‌ای بوده و هیچ تلاشی قادر به تثبیت آن نیست. چنین رویکردی سبب شده است برخی از منتقدان به مقبول بودن چنین تمایزی واکنش نشان دهند و پرسند اگر مرز را هر جایی می‌توان رسم کرد، منظور از اینکه بگوییم مرزی وجود دارد چیست؟ یافتن پاسخ کارنپ به چنین اعتراضی، نمی‌تواند کار دشواری باشد. رسم مرز دلبخواهی است؛ اما آن را هر جا هم نمی‌توان رسم کرد.

آن‌هایی که نیستند. آن‌هایی که برای اولین بار در قرن بیستم به کار رفته‌اند؛ آن‌هایی که به کار نرفته‌اند و تا آخر همه این تمایزهای زبانی، به لحاظ فلسفی مهم نیستند مگر آن‌هایی که اهداف خاصی را برآورده کنند. مثلاً تمایز تحلیلی ترکیبی از این گونه تمایزهاست. براساس این تمایز، تمام گزاره‌های زبان را می‌توان به دو زیر مجموعه تقسیم کرد: گزاره‌های تحلیلی گزاره‌هایی هستند که صدق یا کذبشان صرفاً ناشی از ساختار زبانی آن‌هاست؛ گزاره‌های ترکیبی گزاره‌هایی هستند که صدق یا کذبشان ناشی از حقایق جهان خارج است. چنین تمایزی می‌تواند اهداف دیگری را برآورده کند؛ مثلاً می‌تواند نشان دهد که کل‌گرایی معناشناختی رادیکال پذیرفتنی نیست (Fodor and Lepore, 1992: 23).

کارنپ در جبهه دوپاره‌گرایی

برای کارنپ دوپارگی الفاظ نظری الفاظ مشاهدتی، ابتدا در سطح قوانین وجود دارد. وی مدعی است که تمایز مهمی بین قوانین نظری و تجربی وجود دارد. توضیح و تفسیر این تمایز است که وی را بی‌درنگ به تمایز بین الفاظ نظری و الفاظ مشاهدتی سوق می‌دهد. وی قوانین نظری را قوانینی تعریف می‌کند که تنها، شامل الفاظ نظری و الفاظ منطقی هستند. قوانین مشاهدتی نیز قوانینی هستند که شامل الفاظ مشاهدتی هستند. کارنپ در ادامه و به منظور ارائه تمایزی بین الفاظ نظری و مشاهدتی، به خارج از زبان متوسل می‌شود.^۵ الفاظ مشاهدتی به هویت مشاهده‌پذیری ارجاع دارند که می‌توان آن‌ها را «پدیده‌هایی دانست که می‌توانند مستقیماً مشاهده شوند» (Carnap, 1966: 225). «آبی»، «وزوز» (Hissing) و «سرد» الفاظ مشاهدتی هستند؛ زیرا «راهکار یافتن اینکه آیا چیزی آبی است یا وزوز می‌کند یا سرد است، به سادگی شامل نگاه کردن یا

هویاتی چون موش‌ها، آدم‌ها و برج آزادی وجود دارند که صرف‌نظر از سخت‌گیرانه‌بودن معیار ما برای مشاهده‌پذیری، باز هم مشاهده‌پذیر خواهند بود. همان‌طور که هویاتی چون میدان الکترومغناطیسی و مولکول و اتم وجود دارند که صرف‌نظر از تساهل به‌کاررفته در ارائه ملاک مشاهده‌پذیری، باز هم به‌سادگی درخور اندازه‌گیری و مشاهده نیستند. همین موضع را ممکن است درباره مرزهای سیاسی نیز به کار برد. همان‌طور که دیدیم مرز بین آمریکا و کانادا، دو قرن پیش کشیده شده و در اثر مشاجرات و مذاکرات بارها، به‌خصوص بین سال‌های ۱۷۸۳ و ۱۸۴۶، نیز تغییر کرده است. این نشان می‌دهد که همواره مرزی قاطع بین این دو کشور وجود داشته و اهداف مهمی را نیز برآورده می‌کرده است؛ هرچند که ممکن بوده و هنوز نیز ممکن است،^۶ از زمانی به زمان دیگر جای آن تغییر کند. دلبخواهی‌بودن یا قراردادی‌بودن یک مرز نشان از این نخواهد بود که نیازی به این مرز نیست. درعین‌حال که مفاهیم «مشاهده‌پذیر» و «مشاهده‌ناپذیر» را نمی‌توان به وضوح تعریف کرد و تمایز قاطع و همه‌پسندی بین آن‌ها ارائه داد؛ «اما تفاوتشان آن‌قدر زیاد است که عملاً شکی در وجود چنین تمایزی نیست» (Carnap, 1966: 228). همان‌طور که دیدیم کارنپ دوپارگی مدنظر خود، در سطح قوانین را بر دوپارگی در سطح الفاظ نظری و مشاهدتی بنا می‌کند. «یک قانون نظری را نمی‌توان با تکیه بر حقیقت خوش‌ساخت‌بودن یا نبودن از یک قانون تجربی تشخیص داد، بلکه ملاک تمایز این است که [قانون نظری] شامل الفاظی از نوع متفاوت است» (Carnap, 1966: 227). ذکر مجدد این نکته مهم است که کارنپ از تمایز قوانین تجربی قوانین نظری آغاز می‌کند و نه از تمایز مشاهده‌پذیر مشاهده‌ناپذیر. وی معتقد است که چنین تمایز مهمی در سطح قوانین

علم تجربی، وجود داشته است. وی در ادامه، به‌دنبال یافتن ملاکی است برای تدقیق این مرز. بدین منظور^۷ است که به تمایز مشاهده‌پذیر مشاهده متوسل می‌شود. بنابراین حتی اگر تمایز دوم، یعنی تمایز مشاهده‌پذیر مشاهده‌ناپذیر، فرو بریزد وی می‌تواند تمایز اول، در سطح قوانین را با تغییر معیار حفظ کند. مگر اینکه کسی ادعا کند تمایز دوم، تمایز بین مفاهیم و هویات، منطقاً دلالت بر تمایز اول، تمایز بین قوانین، دارد و با فروریختن آن، تمایز اول نیز از بین خواهد رفت. برای کارنپ اطلاع از قوانین تجربی، با مشاهده حوادث خاص در محیط فیزیکی و توجه به تکرارپذیری آن‌ها آغاز می‌شود. سپس فیزیکدان این تکرارپذیری حوادث مشاهده‌شده را با ساخت تعمیمی استقرایی توسط گزاره‌های مفردی، توصیف می‌کند. اما قوانین نظری را نمی‌توان صرفاً با مشاهده و تعمیم به دست آورد؛ زیرا اگر با یک گزاره مشاهدتی شروع کنیم و آن را تعمیم دهیم، هر قدر هم که تعمیم نهایی فراگیر باشد هنوز محصور در الفاظ مشاهدتی هستیم. به عبارت دیگر، گزاره تعمیم‌یافته‌ای که با این روش به دست آمده تنها شامل مفاهیمی است که محدود به مفاهیم حاصل از روش‌های ساده و سر راست است. الفاظ نظری هرگز نتیجه یک مشاهده نبوده است و تعمیمی استقرایی روی مشاهدات، هر قدر هم عمومیت داشته باشد، هرگز به قانونی نظری ختم نخواهد شد. یک قانون نظری تعمیم حقایق نیست؛ بلکه یک فرضیه است. برای ساخت قوانین نظری، باید نظریه‌ای که تعدادی الفاظ نظری (که به مشاهده‌ناپذیرها ارجاع دارند) در آن به کار رفته‌اند، حدس زده شود. «درست است که این مفاهیم نظری با مفاهیمی چون طول و دما تنها در میزانی که مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم مشاهده‌پذیرند متفاوت هستند؛ اما این تفاوت چنان بزرگ است که در مورد ماهیت به‌شدت متفاوت قوانین نظری که باید اخذ شوند شکی

گفت، برای کارنپ دوپارگی در سطح قوانین بر قرار بوده است و هدف عمده‌ای را در علم دنبال می‌کند؛ لذا «در تحقیقات پیشرفته در باب زبان علم، توانایی تشخیص بین زبان مشاهده و زبان نظری ارزشمند محسوب می‌شود» (Carnap, 1975: 75).

پاتنم در جبهه ضد دوپاره‌گرایی

پاتنم آنچه را نظریه استاندارد دوپاره‌گرایی می‌نامد چنین معرفی می‌کند: «الفاظ مشاهدتی به اشیایی که می‌توانند توسط عموم مشاهده‌پذیر نامیده شوند و کیفیات آن‌ها نسبت داده می‌شوند. حال آنکه الفاظ نظری به اشیا و کیفیات باقی‌مانده تعلق می‌گیرند» (Putnam, 1962: 215). این تقسیم‌بندی، گزاره‌ها را نیز به دوپاره تقسیم می‌کند: گزاره‌هایی که فقط شامل الفاظ منطقی و مشاهدتی هستند؛ یعنی گزاره‌های مشاهدتی و گزاره‌های باقی‌مانده که شامل الفاظ نظری هستند؛ یعنی گزاره‌های نظری. لذا باید به این نکته توجه کرد که پاتنم اولاً برخلاف کارنپ از سطح قوانین شروع نکرده است؛ ثانیاً این تمایز را بر ویژگی «عموماً مشاهده‌پذیر» به جای ویژگی «به‌سادگی مشاهده‌پذیر» به کار رفته توسط کارنپ بنا می‌کند. همان‌طور که در بخش اول این مقاله بیان کردیم دو پارگی و کلاً هرگونه طبقه‌بندی، به‌خودی‌خود هیچ اهمیتی ندارد و برای اینکه ارزش و اعتباری داشته باشد باید اهدافی را برآورده کند. پاتنم به‌خوبی به این نکته آگاه بود و اشاره می‌کرد که الفاظ زبان علم را می‌توان به روش‌های متعددی به دوپاره تقسیم کرد. می‌توان آن‌ها را به جدید و قدیمی یا تکنیکی و غیرتکنیکی تقسیم‌بندی کرد. وی معتقد است که دوپارگی الفاظ نظری‌الفاظ مشاهدتی، ممکن است؛ اما دوپاره‌گرایان را در نیل به اهدافی که برای آن اهداف این دوپارگی را ارائه داده‌اند یاری

نیست» (Carnap, 1966: 229). قوانین تجربی حوادث مشاهده‌شده موجود را توضیح خواهند داد و حوادث جدیدی را پیش‌بینی خواهند کرد. قوانین نظری نیز قوانین تجربی موجود را توضیح داده و قوانین تجربی جدیدی از آن‌ها مشتق خواهند شد^۸. لذا قوانین نظری مفید نخواهند بود مگر اینکه بتوان قوانین تجربی، قدیم و جدید، را از آن‌ها نتیجه گرفت^۹. ارزش اعلای یک نظریه جدید، قدرت آن نظریه در پیش‌بینی قوانین تجربی جدید است» (Carnap, 1966: 231). بنابراین، توجه به این نکته مهم است که دوپارگی مشاهده‌پذیرمشاهده‌ناپذیر، برای کارنپ هدف بسیار خاصی را برآورده می‌کند. قرار نیست این تمایز فقط در سطح هویت عمل کند و صرفاً هویت مشاهده‌پذیر را از هویت مشاهده‌ناپذیر جدا کند؛ بلکه به عهده این تمایز است که در سطح قوانین نیز عمل کند و به توضیح و پیش‌بینی قوانین تجربی جدید بیانجامد. قوانین نظری جدای از توضیح و پیش‌بینی قوانین تجربی، وظیفه عمده دیگری نیز به عهده دارند. قوانین نظری به تهیه و تدارک ساختاری زیربنایی برای قوانین تجربی متکثر و مجزا می‌پردازند. «در تاریخ علم فیزیک، توضیح‌دادن شاخه‌ای از فیزیک به کمک شاخه‌ای دیگر همواره دستاوردی عظیم محسوب می‌شود» (Carnap, 1966: 243). علاوه‌براین، روشی که دانشمند به قانونی نظری می‌رسد نیز اساساً با روشی که وی به قانونی تجربی می‌رسد متفاوت است. اولی با فرضیه‌پردازی حاصل شده است؛ اما دومی با تعمیم گزاره‌های مشاهدتی درباره حوادث مشاهده‌شده حاصل می‌شود. اما این دو کاملاً از هم جدا نیستند و باید بتوان از قانونی نظری قوانین تجربی متعددی نتیجه گرفت. «اگر قوانین تجربی بتوانند تایید شوند، تایید غیرمستقیمی خواهند بود بر نظریه» (Carnap, 1966: 241). به‌طور خلاصه می‌توان

نمی‌کند. به نظر می‌رسد پاتنم می‌پندارد که این دوپارگی اختراع شده است تا به معضل تعبیر، «یعنی معنابخشی به الفاظ نظری در علم» (Putnam, 1962: 225)، فقط با استفاده از الفاظ مشاهدتی پاسخ دهد. سپس استدلال می‌کند که این دوپارگی در برآورده کردن چنین هدفی کاملاً ناتوان است. به نظر می‌رسد منظور پاتنم از ناتوان در چنین بحثی، صفتی منفی برای چیزی است که نمی‌تواند مسئولیت خطیری را که به آن محول شده برآورده کند. لذا، این تمایز اساساً می‌توانست اهمیت و ارزش و سودمندی داشته باشد؛ اما این ویژگی‌ها را به علت رسم‌نشدن، در جای مناسب به دست نیاورده است. بنابراین، کارنپ باید مکان و موقعیت این مرز را تغییر دهد تا بتواند ارزش و اهمیتی را که برای این مرز متصور است به آن نسبت دهد. لذا پاتنم در گام اول به روشی که کارنپ در وضع این دو پارگی اتخاذ کرده حمله می‌کند. وی معتقد است که همه الفاظ، از جمله الفاظ مشاهدتی، می‌توانند علی‌الاصول برای مشاهده‌ناپذیرها هم به کار روند. «به‌طور مثال وقتی نیوتن فرض می‌کند که نور متشکل از ذرات قرمز است لفظ قرمز چنین وضعیتی را دارد» (Putnam, 1962: 218).^{۱۰} بنابراین مشاهده‌پذیری مشاهده‌ناپذیری نمی‌تواند به‌عنوان ملاکی برای تمایز در سطح الفاظ به کار رود. به نظر می‌رسد برای پاتنم دوپارگی مشاهده‌پذیر مشاهده‌ناپذیر وجود دارد؛ اما منجر به دوپارگی الفاظ مشاهدتی الفاظ نظری نمی‌شود؛ چون هر دو گروه الفاظ می‌توانند برای هر دو گروه هویات به کار روند. به نظر می‌رسد که برای پاتنم این تقسیم‌بندی در دو مرحله رخ می‌دهد. در مرحله اول، هویات قبل از اینکه نامی برای آن‌ها یافته شود به دو بخش مشاهده‌پذیرها و مشاهده‌ناپذیرها تقسیم می‌شوند. و در مرحله دوم، برای یافتن الفاظ مناسبی برای هر کدام از آن‌ها تلاش می‌کنیم. در مرحله اخیر

است که پاتنم ادعا می‌کند اگر بتوان لفظی را برای هر دو گروه هویات به کار برد و ازسویی «اگر یک «لفظ مشاهدتی» لفظی است که نمی‌توان آن را برای یک مشاهده‌ناپذیر به کار برد، آنگاه هیچ‌گونه لفظ مشاهدتی وجود ندارد» (Putnam, 1962: 217). اما این ایده‌ای نیست که کارنپ در ذهن دارد. دوپارگی از ابتدا وضع نشده تا معضل تعبیر را حل کند. برای کارنپ ابتدا الفاظ معرفی شده‌اند و سپس از طریق یک فرایند نسبتاً پیچیده تعبیر تجربی،^{۱۱} به هویات نسبت داده شده‌اند. کارنپ هرگز اشاره نکرده که الفاظ مشاهدتی فقط برای هویات مشاهده‌پذیر به کار می‌روند. آن‌ها را به همان نسبت می‌توان، برای مشاهده‌ناپذیرها هم به کار برد که در این صورت در متن مدنظر، لفظ نظری به حساب خواهند آمد؛ به‌طور مثال، برای لفظ «جرم»، «جرم توپ تنیس» لفظی مشاهدتی است؛ اما «جرم یک الکترون» لفظی نظری محسوب می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد پاتنم می‌تواند تمایز کارنپ در سطح قوانین را بپذیرد؛ اما منکر است که «تمایز بین گزارش مشاهدتی و گزاره‌های نظری را بتوان یا باید بر پایه دایره لغات بنا کرد» (Putnam, 1962: 22).

ماکسول در جبهه ضد دوپاره‌گرایی

برای ماکسول معضل مهمی در کار نبوده است و موضع خود، در قبال این مسئله را بدیهی می‌داند. وی معتقد است علی‌رغم حمایت برخی از فلاسفه و فیزیکدانان مشهور، دوپاره‌گرایی با نگرش علمی و عقلانی سازگار نیست. به‌خصوص، آن را ناسازگار با سازوکار رایج در تاریخ علم می‌داند. همان‌طور که در ابتدای این مقاله متذکر شدیم، ضد دوپاره‌گرایان انتقاد خود را از دو جبهه وارد می‌کنند. آن‌ها معتقدند که اولاً چنین تمایزی را نمی‌توان طرح کرد و ثانیاً اگر هم بتوان فرض کرد،

هدفی را که برای آن وضع شده است، برآورده نمی‌کند. ماکسول هر دو ایراد را وارد می‌داند. ایراد اول در مقابل امکان طرح چنین تمایزی و ایراد دوم در مقابل اهمیتی که می‌توان به چنین تمایزهای مفروضی نسبت داد. وی استدلال خود را با داستانی علمی تخیلی آغاز می‌کند (Maxwell, 1962: 4). داستان در بازه زمانی پیش از اختراع میکروسکوپ رخ می‌دهد. زمانی که دانشمند شبه پاستور، به نام جونز، نظریه جدیدی در باب چگونگی انتقال بیماری‌ها ارائه می‌دهد. جونز درمی‌یابد که برخی از بیماری‌های خاص زمانی انتقال می‌یابند که فرد سالم در تماس فیزیکی با شخص بیمار باشد؛ یا اینکه فرد سالم اشیایی را که شخصی بیمار لمس کرده، لمس کند. جونز در ادامه ادعا می‌کند بیماری‌های مسری را برخی موجودات بسیار ریز که در بدن شخص بیمار ساکن هستند منتشر می‌کنند. همان‌طور که در رویکرد کارنپ دیدیم، قانون نظری حدسی است که تعدادی از پدیده‌های تجربی تکرارپذیر را تجمیع می‌کند. جونز در نظریه خود لفظ «کروب» (Crobe) را برای ارجاع به این هیوات مشاهده‌ناپذیر اختراع می‌کند. وی صرفاً در این ساحت نظری متوقف نشده است و ادعاهای آزمون‌پذیری نیز ارائه می‌دهد؛ مثلاً ادعا می‌کند که اگر افراد سالم از تماس فیزیکی با افراد بیمار اجتناب کنند و اشیایی که افراد بیمار لمس کرده‌اند نیز حرارت ببینند انتشار بیماری، به شدت کنترل خواهد شد. زیرا کروب‌ها اجازه نخواهند یافت تا به بدن افراد سالم وارد شوند. نتایج تجربی نیز به خوبی نظریه وی را تایید می‌کنند. گرچه مجامع علمی به گرمی نظریه جونز را می‌پذیرند، نارضایتی از این هویت مشاهده‌ناپذیر در بخشی از محافل فلسفی مشاهده می‌شود. البته واقع‌گرایان، در باب مفاهیم نظری، مشکل چندانی ندارند؛ زیرا نظریه کروب‌ها با درجه عالی تایید شده است. اما نام‌گرایان، این موجودات فوق‌العاده ریز را جعلیات نظری می‌دانند

که نباید در حوزه علم جدی گرفته شوند؛ مگر اینکه بتوان آن‌ها را در دنیای فیزیکی مشاهده کرد. ابزارگرایان نیز معتقدند که کروب ابزار مناسبی است برای «تولید» نتایج مورد نظر و لذا پرسیدن اینکه ماهیت هیواتی که کروب‌ها به آن‌ها ارجاع دارند چیست هیچ معنایی بیشتر از پرسیدن این سوال ندارد که ماهیات هیواتی که چکش یا ابزار دیگر به آن‌ها ارجاع دارند چیست» (Maxwell, 1962: 5). تقلیل‌گرایان نیز استدلال می‌کنند که هرگونه گزاره مفروضی را که لفظ کروب در آن به کار رفته می‌توان بدون هیچ کم‌وکاستی، به گزاره‌ای، یا گروهی از گزاره‌ها، ترجمه کرد که این لفظ در آن موجود نباشد. نهایتاً حذف‌گرایان نیز معتقدند از آنجا که این هیوات مشاهده‌پذیر نیستند باید از متون علمی دور ریخته شوند. مکسول چنین ادامه می‌دهد بخت با جونز یار بود که تا اختراع میکروسکوپ زنده ماند؛ چون وی به همراه سایر دانشمندان توانست کروب‌هایی را که تصور کرده بود مشاهده کند. محافل فلسفی نیز آنچه قبلاً دانشمندان قبول کرده بودند پذیرفتند. به عبارتی مکسول نتیجه می‌گیرد هیچ تمایز هستی‌شناختی بین هیوات مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر وجود ندارد؛ اما اجازه دهید این نتیجه را تحلیل کنیم. تمایز بین الفاظ نظری و مشاهدتی برای کارنپ عمدتاً بر میزان سادگی اندازه‌گیری‌های مربوط بنا شده است؛ اما بنا بر نظر ماکسول طیفی پیوسته داریم که با دیدن در خلا آغاز شده و چنین ادامه می‌یابد: دیدن از پشت پنجره، دیدن با عینک، دیدن با ذره‌بین، دیدن با دوربین، دیدن با میکروسکوپ ضعیف، دیدن با میکروسکوپ قوی، دیدن با میکروسکوپ الکترونی و غیره. به زعم مکسول این حاکی از آن است که نمی‌توان خط مرزی غیردلخواه و ثابتی، بین الفاظ مشاهدتی و نظری رسم کرد. روش‌های اندازه‌گیری خاصی، مثل سادگی برای کارنپ، می‌توانند برای رسم این مرز به کار گرفته شوند؛ اما این نه بدان

معناست که یک طرف این طیف وجود واقعی دارد و طرف دیگر آن ساختگی است و نه بدان معناست که یک طرف این طیف فیزیکی و طرف دیگر جعلی است. خصوصاً به علت اینکه این اندازه‌گیری‌ها می‌توانند از حوزه‌ای به حوزه دیگر نیز تغییر کنند. اما ممکن است کسی معتقد باشد این وظیفه نظریه است که بگوید چه چیزی مشاهده‌پذیر و چه چیزی مشاهده‌ناپذیر است. ماکسول در پاسخ، به پیشنهاد چنین مرز وابسته به نظریه‌ای معتقد است «این عجیب به نظر می‌رسد که یک حامی سرسخت تجربه‌گرایی که نیازمند به یک تمایز صریح بین زبان مشاهدتی و زبان نظری است (و کسی است که زبان مشاهدتی را دارای ارزش زیربنایی می‌داند) دست به دامن نظریه شود تا به او بگوید چه چیزی مشاهده‌پذیر است» (8: Maxwell, 1962). قبل از بررسی این ایراد نهایی مکسول، به ذکر انتقادی درباره مکسول داستان‌سرا و نه مکسول فیلسوف اشاره می‌کنیم. خواننده ممکن است در دام تعبیر مکسول از داستان جونز بیفتد و با همدلی، با آنچه دانشمندان ادعا می‌کنند و بدون درنگ فلسفی، به این نتیجه برسد که فلاسفه بدون جدی‌گرفتن علم، سرگرم آب در هاون کوبیدن بوده و هستند. در صورتی که جذابیت داستان مبتنی بر حقیقتی ساده است: ما فقط با نوعی تعبیر، بدون هیچ رقیبی مواجه بوده‌ایم و این باعث شده است آن را متقاعد کننده بباییم. اما تصور کنید که در همان زمان، دانشمند دیگری چون جیمز نظریه دیگری را پیشنهاد کرده باشد. جیمز متأثر از نظریه کالریک در علم ترمودینامیک، نمونه‌ای از یک نظریه موفق در آن دوره، ماده و مایه سلامتی را سیالی مرموز به نام «سنتیک» معرفی می‌کند. بنا بر نظریه وی، سنتیک از بدن‌هایی که دارای سنتیک بیشتری هستند به بدن‌هایی که دارای سنتیک کمتری هستند منتقل می‌شود. وی همچنین یک ثابت سلامتی که براساس آن می‌توان بیماری و سلامتی

را تعریف کرد ارائه می‌کند. لذا، بنا بر تعریف جیمز فرد بیمار کسی است که میزان سنتیک بدن وی در آن لحظه زیر خط ثابت سلامتی باشد. این بدان معناست که وقتی دو نفر که یکی از آن‌ها سالم است و دیگری بیمار، در تماس بدنی باشند، جریان سنتیک از شخص سالم به شخص بیمار بوده و منجر به بیماری شخص سالم خواهد شد. جیمز همچنین ممکن است ادعا کند که اشیا غیرزنده، سنتیک را با گرم‌شدن به دست می‌آورند. این نظریه نیز می‌تواند علی‌رغم ملاحظات مهمی که هنوز فلاسفه در باب مفاهیم اساسی آن دارند، به میزان درخور توجهی مورد تایید دانشمندان زمانه باشد. تاریخ فلسفه پر است از نظریاتی که واضعان آن، به‌شدت از نظریه خود حمایت کرده‌اند؛ اما بعداً به دلیل استفاده از مفاهیم غیرمجاز نظریه رد شده است؛ مفاهیمی غیرمجازی چون کالریک، فلورستون، سنتیک و غیره. اکنون بهتر می‌توان فهمید که چرا فلاسفه در بادی امر، تمایل بسیاری به پذیرفتن کروب‌های جونز ندارند. بازمی‌گردیم به مکسول فیلسوف. مطمئناً انتقال پیوسته‌ای از اشیایی که به سهولت مشاهده‌پذیر هستند به اشیایی که به‌سادگی مشاهده‌پذیر نیستند امکان دارد. اما نکته اساسی مدنظر مکسول این است که نمی‌توان بر مبنای این موضع معرفت‌شناسانه، در باب هستی‌شناسی این هویات اظهارنظر کرد. کسی نمی‌تواند بگوید تنها مشاهده‌پذیرها واقعی هستند؛ چون توسعه تکنولوژیک در اسباب و روش‌ها ممکن است مشاهده چیزی را که تاکنون مشاهده‌ناپذیر خوانده می‌شد ممکن سازد. پس نمی‌توان تصور کرد که ما با پیشرفت تکنولوژیک هستی‌شناسی جهان را نیز بسط می‌دهیم. «اگرچه قطعاً انتقال پیوسته‌ای از مشاهده‌پذیری به مشاهده‌ناپذیری وجود دارد، هرگونه ادعایی در باب چنین پیوستگی از وجود تمام و کمال به عدم، به‌وضوح بی‌معناست» (9: Maxwell, 1962). به‌زعم مکسول، آخرین سنگر ممکن برای دوپاره‌گرایان،

بتوانیم این مشاهده‌ناپذیر - علی‌الاصول را مشاهده کنیم. توجه کنید که ادعاهای اخیر متناقض‌نما نیستند، برخلاف گزاره «نوکلوترون‌ها مشاهده‌پذیر هستند» که گفتیم متناقض‌نماست، چون اصطلاح «علی‌الاصول» را به معنای دوم آن به کار برده‌ایم. اینجا علی‌الاصول، به معنای منتج - از - نظریه است. اگر علی‌الاصول در اینجا به معنای منطقی آن مدنظر باشد آنگاه «هیچ معیار پیشینی یا فلسفی برای جداسازی مشاهده‌پذیر از مشاهده‌ناپذیر وجود نخواهد داشت» (Maxwell, 1962: 11). مکسول در ادامه سعی می‌کند با نشان دادن امکان مشاهده هویتی که به لحاظ نظری مشاهده‌ناپذیر هستند و بدون ارتکاب اشتباه منطقی یا مفهومی، استدلال کند که هر چیزی کاندیدایی برای هویتی مشاهده‌پذیر خواهد بود. این استدلال را استدلال جهش ژنتیکی (Genetic Mutation Argument)، برای اختصار GMA، می‌نامیم:

۱. دو پارگی مشاهدتی نظری معتبر است اگر و تنها اگر ممکن و ثابت باشد (اصل دوپارگی)؛
۲. دو پارگی مشاهدتی نظری یا مبتنی بر مشاهده‌پذیر - علی‌الاصول مشاهده‌ناپذیر - علی‌الاصول است یا نیست (بدیهی)؛
۳. اگر نیست، به دلیل پیوستگی انتقال از مشاهده‌پذیر به مشاهده‌ناپذیر است؛
۴. اگر هست، این امکان نیز وجود دارد که قدرت شناختی معرفتی ما به‌طور فزاینده یا کاهنده‌ای تغییر کند (علم تجربی)؛
۵. ممکن است هویت بیشتری را نسبت به آنچه قبلاً می‌دیدیم مشاهده کنیم یا ممکن است تواناییمان را در دیدن برخی از هویتاتی که قبلاً می‌دیدیم از دست بدهیم (از ۴)؛
۶. دوپارگی مشاهدتی نظری اگر ممکن باشد، ثابت نیست (از ۲ و ۵)؛

پناه‌بردن به ایده مشاهده‌ناپذیری - علی‌الاصول است. ازیک‌سو، اگر کسی به دلیل سکونت در مناطق استوایی، از بدو تولد، تگرگ را مشاهده نکرده باشد، تگرگ برای او مشاهده‌ناپذیر نیست؛ زیرا وی قادر است علی‌الاصول تگرگ را مشاهده کند. ازطرف دیگر، اگرچه درست است که بعضی پیشرفت‌های تکنولوژیک، باعث انتقال برخی هویت از یک سوی مرز فوق، به سوی دیگر خواهند شد، غیرممکن است که بتوان تمام هویت مشاهده‌ناپذیر را به سمت مشاهده‌پذیر منتقل کرد. این‌ها هویت مشاهده‌ناپذیر - علی‌الاصول هستند. اینجا مشاهده‌ناپذیر - علی‌الاصول را به دو روش می‌توان معنا کرد: یکی اینکه آن‌را به معنای نبود امکان منطقی در نظر بگیریم؛ مثال معروف شلیک (Schlick, 1932: 41) از این نوع است. اگر کسی ادعا کند در هر الکترون هسته‌ای وجود دارد که هیچ اثر خارجی تولید نمی‌کند و آن را «نوکلوترون» بنامد، آنگاه مشاهده نوکلوترون علی‌الاصول غیرممکن خواهد بود. هیچ‌گونه جهش علمی تکنولوژیک یا جهش ژنتیکی، باعث نخواهند شد تا بتوانیم نوکلوترون را مشاهده کنیم؛ زیرا آن‌ها فاقد آثار خارجی هستند. تعجبی ندارد که چنین مشاهده‌ناپذیرهایی نقش عمده‌ای هم در دستاوردهای معتبر علمی ندارند. به عنوان مصادیقی برای دومین معنای مشاهده‌ناپذیر - علی‌الاصول، هویتاتی را در نظر می‌گیریم که خود نظریه «دال بر این است که چنین هویتاتی مشاهده‌ناپذیر هستند» (Maxwell, 1962: 9). در این باره، برای فهمیدن اینکه آیا هویت خاصی، مثل الف مشاهده‌ناپذیر است باید بتوان این گزاره را که «الف مشاهده‌ناپذیر است» از نظریه استنباط کرد.^{۱۲} اما اینجا مشکل اصلی^{۱۳} این است که امکان آن هست که بخش‌های دیگری از نظریه، چگونگی اندرکنش هویت جدیدی را با این مشاهده‌ناپذیر - علی‌الاصول تغییر دهند. علاوه‌براین، اسباب ادراکی ما ممکن است به گونه‌ای تغییر کنند که

۷. دوپارگی مشاهدتی نظری معتبر نیست (از ۱ و ۳ و ۶).

ون فراسن، یک دوپاره‌گرای جدید: دفاعی از کارنپ

در باب تمایز مشاهدتی نظری تشابه‌های بسیاری بین ون فراسن و کارنپ وجود دارد. برای ون فراسن نیز چون کارنپ «مشاهده ادراک است»؛ هرچند برخلاف کارنپ، ادراک به وسیله ابزار را به معنای مشاهده نمی‌داند (Van Fraassen, 2001: 154). همچنین برای ون فراسن چون کارنپ، دوپارگی مشاهدتی نظری در سطح نظریه‌ها و با توجه به وظیفه یا هدف علم آغاز می‌شود. ون فراسن معتقد است که اگر نظریه درباره مشاهده‌ناپذیرهاست، علم علاقه‌ای به اثبات ارزش صدق نظریه ندارد؛ بلکه خود را محدود به وظیفه متواضعانه‌تر ارزیابی کفایت تجربی نظریه می‌کند. از سوی دیگر، اگر نظریه منحصرأ در باب مشاهده‌پذیرهاست، آنگاه کفایت تجربی و صدق هم‌پوشانی دارند؛ لذا این تمایز نقشی معرفت‌شناسانه بازی می‌کند: «مرزی بین آنچه به لحاظ معرفتی در دسترس است و نیست رسم می‌کند و اینکه تمام گزاره‌هایی که در مورد جهان مشاهده‌ناپذیر هستند غیرقابل تصمیم‌گیری هستند و هیچ شهادتی نمی‌تواند باور منسوب به ادعاهای نظری در مورد جهان مشاهده‌ناپذیر را تضمین کند» (Psillos, 1996:34). ون فراسن همگام با سالرز و فایرابند معتقد است که زبان علم تماماً نظریه بار (Totally theory-infected) بوده و اضافه می‌کند که زبانی صرفاً مشاهدتی، ناتوان در برآورده ساختن اهداف علم است؛ اما برخلاف ضد دوپاره‌گرایان نمی‌پذیرد که این حقیقت به این معناست که باید رئالیسم علمی را پذیرفت و ایده تقسیم الفاظ به مشاهدتی و نظری را برای همیشه کنار گذاشت. در عوض، معتقد است «هیچ نتیجه بلامنازعی از نظریه‌باربودن زبان به بار نخواهد آمد» (Van Fraassen, 1980: 15). به عبارتی صرف این

حقیقت که معنای الفاظ علمی از نظریه‌ای (پارادایمی) به نظریه دیگر تغییر می‌کنند، دال بر اشتباه‌بودن دوپاره‌گرایی نخواهد بود. ون فراسن در ابتدای کار و برای جلوگیری از مغالطه، لفظ «مشاهده‌پذیر» را توضیح می‌دهد. وی معتقد است «X مشاهده‌پذیر است اگر شرایط چنان مهیا باشد که وقتی X تحت آن شرایط برای ما حاضر باشد، آن را بینیم» (Van Fraassen, 1980: 16). این توضیح بین مواقعی که چیزی مشاهده‌پذیر است و مواقعی که در حال حاضر می‌توان آن را مشاهده کرد تمایز می‌گذارد. برج ایفل مشاهده‌پذیر است؛ اما خواننده این مقاله اگر اکنون در پاریس نباشد نمی‌تواند آن را مشاهده کند. ما ادعا کردیم از این حقیقت که نمی‌توان مرزی را در جای مشخصی رسم کرد نمی‌توان نتیجه گرفت سوالی که این مرزبندی برای پاسخ‌دادن به آن ارائه شده نیز سوال معتبری نبوده است. ون فراسن نیز به دنبال این است که نشان دهد چه نتیجه‌ای از دلخواهی‌بودن یک مرزبندی حاصل خواهد شد. وی به درستی معتقد است که بسیاری از ابهامات موجود درباره هویات مشاهده‌پذیر و مشاهده‌پذیری، در کل ناشی از ماهیت مبهم «مشاهده‌پذیر» به عنوان یک محمول است. «یک کلمه مبهم را می‌توان معیار موارد مرزبندی متفاوتی قرار داد، مواردی که نمی‌دانیم آیا [خود] آن کلمه را به کار ببریم یا نه، گرچه همه اطلاعات لازمی که برای حل مساله کافی به نظر می‌رسد را در اختیار داریم» (Sainsbury, 1995: 24). به عنوان مثال، کپه‌ای از ماسه را در نظر بگیرد که قادر نیستیم تصمیم بگیریم که آیا این کپه یک تپه هست یا نیست. از این حقیقت که مرز ثابت و مشخصی بین تپه و غیرتپه وجود ندارد و لفظ تپه لفظ مبهمی است کسی نمی‌تواند به طور خودکار نتیجه بگیرد که سوال تقسیم اشیا به تپه و غیرتپه سوال معتبری نبوده است. قطعاً نمونه‌های مشخص و معینی از تپه و غیرتپه و البته نمونه‌های مرزی نامشخصی وجود دارد. داستان مشابهی نیز برای تمایز

پس پدیده مشاهده‌پذیر قرار دارد نشان ما نمی‌دهند؛ بلکه پدیده‌های مشاهده‌پذیر جدیدی خلق می‌کنند» (Van Fraassen, 2001: 155). اما ون فراسن باید توضیحی دربارهٔ پسوند «برای ما» ارائه دهد. قطعاً وی مجاز نخواهد بود بگوید «ما» در این پسوند تنها و تنها به آن موجوداتی ارجاع دارد که قادرند آنچه را برای ما مشاهده‌پذیر است، مشاهده کنند. این دور به نظر می‌رسد گرچه برخی منکر چنین دوری هستند (Rosen, 1994: 175-227). (Dicken and Lipton, 2006: 175-227). به عبارتی ون فراسن مجاز نیست در تبیین «ما» مصادیق لفظ مشاهده‌پذیر را براساس قدرت شناختی حال حاضر ما در نظر بگیرد. وی ممکن است متأثر از دیویدسون بگوید که «ما» به آن موجوداتی ارجاع دارد که دارای زبان مشترکی هستند؛ اما چنین ادعایی نیز نمی‌تواند مانع از فرض چهارم استدلال GMA شود. زیرا می‌توان تصور کرد که قدرت شناختی موجودات انسانی بدون ایجاد تغییری در توانایی‌های زبانی آن‌ها، متحول یا مضمحل شود. به نظر می‌رسد که بهترین گزینه برای ون فراسن این خواهد بود که به برخی حقایق زیست‌شناختی متوسل شود؛ مثلاً بگوید «ما» به آن دسته از موجوداتی ارجاع دارد که دارای فلان ساختار زیستی باشند. در این صورت، نیز باید ارتباط بین داشتن یک ساختار ثابت ژنتیکی و داشتن یک قدرت شناختی ثابت را توضیح دهد. این بدان معناست که برای به چالش کشیدن صحت برهان GMA برخلاف ون فراسن نباید روی تضعیف فرض چهارم این برهان تمرکز کرد. تلاش‌های منعطف به تضعیف این فرض یا به دور می‌انجامد یا قادر نیست صراحتاً از حمله به دو پاره‌گرایی جلوگیری کند؛ لذا به منظور دفع حمله به دوپاره‌گرایی، براساس استدلال GMA، باید فرض اول آن را به چالش کشید. معتقدیم در بسیاری از حوزه‌های فلسفه، سوال‌های معتبری در باب مرزبندی‌های مختلف مطرح هستند که مرز مشخص و معینی وجود ندارد؛

مشاهدتی نظری برقرار است و مثال‌های کاملاً مشخصی، برای دو سر طیف مشاهده‌پذیری داریم: «دیدن اقمار مشتری از طریق تلسکوپ برای من مثال روشنی از مشاهده است؛ زیرا ستاره‌شناسان شک ندارند که قادرند آن‌ها را از نزدیک مشاهده کنند. اما مشاهده میکرو ذرات گزارش شده در اتاقک ابر، برای من به وضوح مورد متفاوتی است اگر نظریه ما در باب آنچه آنجا روی می‌دهد درست باشد (17 و 16: Van1980). این عبارت به وضوح، به اولین فرض برهان جهش ژنتیکی مکسول (GMA) حمله می‌کند. یک تمایز معتبر ممکن است فاقد توانایی ارائه یک خط مرزی ثابت و مشخص باشد؛ لذا ون فراسن هم رأی با کارنپ «معتقد است که نسبت دادن اهمیت معرفت‌شناسانه به تمایز بین مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر علی‌رغم پیوستگی بین عمل ادراک مسلح و ادراک نامسلح، مجاز است» (Ladyman, 2000: 840)^{۱۹}. ون فراسن به‌طور هم‌زمان، به فرض چهارم برهان GMA نیز حمله می‌کند: اگر کسی استدلال کند که قدرت شناختی معرفتی ما ممکن است به‌طور فزاینده یا کاهنده‌ای تغییر کند و نتیجتاً مجموعه هویات مشاهده‌پذیر و هویات مشاهده‌ناپذیر را نیز تغییر دهد، این شخص به‌زعم ون فراسن، موضوع بحث را تغییر داده است. فقط به این دلیل که یک مریخی غول‌پیکر قادر است برج ایفل را حرکت دهد به نظر نمی‌رسد که بتوان برج ایفل را حمل کردنی نامید؛ لذا وقتی در حال صحبت از هویات مشاهده‌پذیر هستیم باید بحث خود را محدود به قدرت شناختی و معرفتی خود، به‌عنوان موجود انسانی در زمان حال کنیم؛ یعنی اینکه «مشاهده‌پذیر یعنی مشاهده‌پذیر - برای - ما» (Van Fraassen, 1980: 19). «(Observable-for-us)». این ما هستیم که الکترون را از طریق میکروسکوپ مشاهده می‌کنیم. میکروسکوپ چیزی را به‌عنوان الکترون به ما نشان نمی‌دهد. «ابزار به‌کاررفته در علم آنچه را در

همچنین مدعی هستیم که دوپارگی مشاهدتی نظری یکی از این دوپارگی‌هاست. لذا مکسول مجاز نیست در فرض اول برهان خود ادعا کند: دوپارگی مشاهدتی نظری حقیقی نیست مگر و تنها مگر اینکه ممکن و ثابت باشد. در این راستا، باز می‌گردیم به آنچه پاتنم ادعا کرده است. آیا این دوپارگی کاری در علم انجام می‌دهد؟ ون فراسن برای این سوال پاسخ قاطعی دارد که برای این بخش از استدلال ما کافی به نظر می‌رسد. اول اینکه منبع اطلاعات به‌کاررفته، برای نظریه‌ای در باب مشاهده‌پذیرها می‌تواند متفاوت از منبع به‌کاررفته برای نظریه‌ای در باب مشاهده‌ناپذیرها باشد. اشیا مجرد مشاهده‌ناپذیر هستند؛ پس «نظریه‌پردازی که به آنچه نظریه‌اش در باب مجردات می‌گوید معتقد است باید منبع دیگری غیر از تجربه در باب چیزهایی که معتقد است وجود دارند، در نظر بگیرد» (Rosen, 1994: 164). دوم اینکه هدف علم در باب نظریه‌ای که درباره مشاهده‌پذیرهاست و نظریه‌ای که درباره مشاهده‌ناپذیرهاست، متفاوت است. هدف علم درباره هویت مشاهده‌پذیر، دادن توصیفی لفظاً صادق از جهان حاوی آن‌هاست در صورتی که درباره هویت مشاهده‌ناپذیر صرفاً «نجات‌پیدار» (Save The phenomena) مدنظر است (Van Fraassen, 1980: 4). همسو با کارنپ، هدف ون فراسن این نیست که مشخص کند مرز بین مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر را چه کسی و در کجا باید رسم کند، بلکه هدفش این است که نشان دهد با چنین مرزی چه کاری می‌توان انجام داد. «لذا تجربه‌گرایی برساختی وی اساساً موضعی در باب هدف علم و ماهیت «پذیرش» نظریه‌های علمی است تا اینکه نظریه‌ای در باب آن باشد که آیا الکترون یا هویاتی از این قبیل وجود دارند یا ندارند» (Ladyman, 2000: 839). اجازه دهید، برای توضیح نکته اخیر به مثالی از خود ون فراسن، یعنی نور اشاره کنیم (Van Fraassen, 2001). ون فراسن ابتدا به ما نشان می‌دهد که نور

پدیده‌ای مشاهده‌ناپذیر است و سپس معتقد است بدون انکار موفقیت یک نظریه ذره‌ای در باب نور، باز هم می‌توان درباره وجود نور لادری بود. به عبارت دیگر می‌توانیم با خودمان بگوییم نور هرچه که باشد، مشاهده‌ناپذیر است. پس «اگر بتوانید چنین چیزی به خودتان بگویید، در حال رسم تمایز ناپذیر در جایی و به روشی هستید که ارزش آن را دارد» (Van Fraassen, 2001: 153). مجدداً ملاحظه می‌کنیم که مهم این نیست که آیا مرز مذکور ثابت است یا نه؛ بلکه مهم این است که رسم چنین مرزی ارزش رسم کردن را داشته باشد. این نشان می‌دهد که هرگونه تغییر در توانایی قدرت‌شناختی ما، ناشی از جهش ژنتیکی باشد یا پیشرفت تکنولوژیک یا هر دلیل دیگر، اهمیت چنین مرزی را مخدوش نخواهد کرد. همان‌طور که کارنپ معتقد است، دانشمندی که دارای بیش از پنج حس هستند نیز نیازمند به تمایز مشاهدتی نظری هستند تا با استقرا بستن روی یک گزاره مشاهدتی منفرد، به گزاره‌ای نظری برسند. لذا، ون فراسن معتقد است چنین دانشمندی نیز باید متمسک به چنین تمایزی شوند؛ زیرا که هدف علم متأثر از چنین تمایزی است. لذا «نکته مدنظر تجربه‌گرایی برساختی بی‌اهمیت به نظر نخواهد رسید اگر مرز [بین مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر] به روشی متفاوت از آنچه من رسم کرده‌ام رسم شده باشد. این نکته تنها زمانی بی‌اهمیت خواهد بود که رسم چنین مرزی کمکی به فهم ما از علم نکند» (Van Fraassen, 2001: 163).

نتیجه

تمایز مشاهدتی نظری واکنش‌های متفاوتی از سوی فلاسفه علم مختلف به دنبال داشته است. برخی چون کارنپ تلاش کرده‌اند آن را تبیین کنند. برخی نیز چون مکسول معتقدند به دلیل نبود چنین تبیین مناسبی، باید

۴- از آنجا که تابلوهای محدودیت سرعت در جاده‌های آمریکا، مثل کشور ما، برحسب کیلومتر بر ساعت است؛ ولی تابلوهای جاده‌های کانادا برحسب مایل بر ساعت تنظیم شده‌اند.

۵- متأسفانه کارنپ با بی‌دقتی، خلطی بین الفاظ مشاهدتی و هویت مشاهده‌پذیر انجام می‌دهد. مثلاً قوانین تجربی را قوانینی تعریف می‌کند که «شامل الفاظی هستند که یا مستقیماً توسط حواس مشاهده‌پذیرند یا توسط تکنیک‌های نسبتاً ساده قابل اندازه‌گیری هستند» (Carnap, 1966: 226). اما همان‌طور که ون فراسن هشدار می‌دهد چنین تعریفی ممکن است به خلط مقوله منجر شود؛ زیرا این الفاظ نیستند که مشاهده‌پذیرند؛ بلکه هویت و حوادث را مشاهده‌پذیر می‌نامیم (Van Fraassen, 1980: 14).

۶- این مرز از سال ۱۹۵۲ تا کنون تغییری نکرده است؛ اما اگر پارلمان کانادا یا در سوی دیگر کنگره آمریکا تصویب کنند، می‌تواند به منظور برآورده کردن نیازهای جدیدی مجدداً تغییر کند.

۷- برخی از مفسران کارنپ، چون شلزینگر، معتقدند که این تمایز بخشی از یک سازوکار جدید برای تمایز قائل شدن بین معناداری و بی‌معنایی گزاره‌هاست که کارنپ «به‌طور آگاهانه‌ای پس از پذیرش شکست تلاش‌های قبلی خود، برای ارائه معیاری در باب جداسازی گزاره‌های معنادار از گزاره‌های بی‌معنا اتخاذ می‌کند» (Schlesinger, 1964: 395).

۸- کارنپ مفهوم «قواعد تطابق» را برای توضیح و تبیین سازوکار ارتباط قوانین نظری و قوانین تجربی به کار می‌برد.

۹- زیرا همان‌طور که کارنپ متذکر می‌شود زمانی که دانشمند می‌خواهد نظریه‌ای را حدس بزند با یک قانون تجربی منفرد شروع نمی‌کند؛ بلکه «دانشمند سعی می‌کند نظریه کمابیش عامی را معرفی کند که از آن تعداد زیادی قوانین تجربی قابل استخراج باشند» (Carnap, 1966: 230).

۱۰- سوپر نیز نتیجه مشابهی درباره گزاره‌های مشاهدتی می‌گیرد: «اگر یک گزاره مشاهدتی گزاره‌ای تصور شود که می‌توان صدق آن را صرفاً با مشاهده و بدون دانستن هیچ

آن را کنار گذاشت. سعی کرده‌ایم نشان دهیم بسیاری از تمایزهای مبهم، هنوز ممکن است بتوانند سوال‌های بدیع و معتبری را پاسخ دهند و در حوزه فلسفه علم کارایی داشته باشند. معتقدیم تلاش ون فراسن برای برپایی چنین تمایزی، با اتکا بر پسوند «ما» مضمون به شکست است. به این دلیل که نمی‌توان با اتکا بر مفهوم مشاهده‌پذیر- برای- ما از این تمایز در مقابل برهان جهش ژنتیکی مکسول دفاع کرد. اما، این بدان معنا نیست که باید چنین تمایزی را کنار گذاشت و درست، رئالیسم علمی را پذیرفت. برخلاف پاتنم، فکر نمی‌کنیم که چنین تمایزی کاملاً علیل و ناتوان است و معتقدیم که حداقل دو وظیفه عمده را در حوزه فلسفه علم به‌عهده دارد: قادر است ما را در توسعه نظریه بهتری در باب منبع دانش یاری کند؛ همچنین، می‌تواند ما را در تبیین بهتر هدف علم و دستاوردهای مترتب بر آن یاری کند. زیرا به‌طور مثال، اگر تمایز بین هویت مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر پذیرفتنی باشد، تمایز بین کفایت تجربی و صدق نیز که یکی از دغدغه‌های بزرگ فلاسفه علم است، ممکن خواهد بود.

قدردانی

لازم می‌دانم از راهنمایی‌های ارزنده دکتر مهدی نسرين در نگارش این مقاله تشکر کنم.

پی‌نوشت‌ها

۱- ماکسول اساساً معتقد است که این تمایز به‌طور پیشینی از حیز انتفاع ساقط است.

۲- برای توصیف جالبی از انتقاد ماسگریو به ون فراسن، رجوع کنید به (Muller, 2004).

۳- این مرز را به این دلیل انتخاب کرده‌ایم که به نظر می‌رسد تنها مرز سیاسی غیر نظامی در جهان است.

کتابنامه

- Boyd, R., Gasper P., and Trout, J. D. (Eds.), (1991), *The Philosophy of Science*, Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.
- Carnap, R., (1956). "The Methodological Character of Theoretical Concepts" in Feigl & Scriven (1956), 38-76.
- Carnap, R., (1966), *Philosophical Foundations of Physics*. New York: Basic Books.
- Carnap, R., (1975), "Observation Language and Theoretical Language" in Hintikka, 75-85.
- Churchland, P. M. and Hooker, C. A., (Eds.), (1985), *Images of Science*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dicken, P., and Lipton, P., (2006), "What can Bas believe? Musgrave and Van Fraassen on Observability", *Analysis*, 66: 226-233.
- Feigl, H. and Scriven, M., (Eds.), (1956), *The Foundations of Science and the Concepts Of Psychology and Psychoanalysis*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feigl, H. and Maxwell, G., (Eds.). (1962), *Scientific Explanation, Space, and Time*, Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Volume III. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fodor, J. A., (1984), "Observation Reconsidered", *Philosophy of Science*, 51: 23-34.
- Fodor, J. A. and Lepore, E., (1992), *Holism: A Shopper's Guide*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Hempel, C. G., (1950), "Problems and Changes in Empiricist the Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, 11: 41-63.

- چیز خاص دیگر نتیجه گرفت، احتمالاً هیچ گزاره مشاهدتی وجود ندارد» (Sober, 1985: 12).
- ۱۱- پاتنم مدعی است که کارنپ و بسیاری از فلاسفه علم دیگر، مفهوم تعبیر جزئی را به طور مبهم «با ارجاعات متقابل متعددی» به کار برده‌اند. وی معتقد است این مفهوم تعریف دقیقی نداشته و به طور غیرقابل تمیزی برای الفاظ و گزاره‌ها و دستگاه‌ها به کار رفته است. هیچ کدام از آن‌ها هیچ کاربردی در رابطه با تعبیر نظریه‌های علمی ندارند (Putnam, 1962 :224 - 220).
- ۱۲- برای مثال از نظریه مکانیک کوانتوم می‌توان گزاره «الکترون‌ها مشاهده‌ناپذیر هستند» را استنباط کرد.
- ۱۳- مکسول معتقد است ضد واقع‌گرایان، و به طور اخص نامگرایان، از مشکلی جدی رنج می‌برند. اگر گزاره‌هایی که شامل هویات نظری هستند غیرمجاز باشند، آنگاه یک نامگرا وقتی گزاره «الف مشاهده‌ناپذیر است» را به کار می‌برد دچار مشکل خواهد شد. اگر این گزاره معتبر باشد آنگاه هر ترم فرامنتقی به کاررفته در آن مثل «الف» به مشاهده‌پذیرها ارجاع می‌دهد و باید گفت «الف مشاهده‌پذیر است» که با تناقض مواجه خواهیم شد و اگر این گزاره معتبر نباشد نتیجه می‌دهد که نظریه حاوی گزاره‌های بی‌معناست. اما این چالش را می‌توان مثل مشاهده‌پذیری مفهوم «مشاهده‌پذیر» به سادگی با ابتدا بر زبان چند لایه درک کرد و ما معتقدیم این انتقاد مکسول مشکلی ایجاد نمی‌کند.
- ۱۴- بدین معنا ون فراسن ایده سکستوس امپریکوس که «تمایزی واقعی» بین لمس انگشت مادر با انگشت کوچکتان و داشتن رابطه جنسی با او وجود ندارد با ابتدا بر این فرض که تمایز موضوع درجه‌بندی است و مرز می‌تواند در زمینه‌های متفاوت در جاهای متفاوتی رسم شود را به شدت رد می‌کند (Van Fraassen, 2001: 163). به نظر می‌رسد صحبت از لفظ «تمایز واقعی» در حوزه بحث مشاهده‌پذیرمشاهده‌ناپذیر از سوی یک ضد واقع‌گرا ثقیل به نظر برسد. لذا برای اجتناب از متهم شدن توسط واقع‌گرایان بهتر است به جای آن «تمایز حقیقی» به کار برده شود.

Aboutness", *British Journal of Philosophy of Science*, 36: 11-18.

-Van Fraassen, B. C., (1980), *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.

-Van Fraassen, B. C., (1985), "Empiricism in the Philosophy of the Science", In Churchland and Hooker. 245-308.

-Van Fraassen, B. C., (2001), "Constructive Empiricism Now", *Philosophical Studies*, 106: 151-170.

-Hintikka, K. J., (1975), (Ed.) *Rudolf Carnap, Logical Empiricist*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

-Ladyman, J., (2000), "What's Really Wrong with Constructive Empiricism? Van Fraassen and the Metaphysics of Modality", *British Journal of Philosophy of Science*, 51: 837-856.

-Maxwell, G., (1962), "The Ontological Status of Theoretical Entities" in Feigl & Maxwell, 3-27.

-Muller, F. A., (2004), "Can a Constructive Empiricist Adopt the Concept of Observability?", *Philosophy of Science* 71: 637-654.

-Musgrave, A., (1985), "Constructive Empiricism and Realism", in Churchland and Hooker, 196-208.

-Psillos, S., (1996), "On Van Fraassen's Critique of Abductive Reasoning", *The Philosophical Quarterly*, 182: 31-47.

. Putnam, H., (1962), "What Theories Are Not?" in Putnam (1979). 215-227.

.Putnam, H., (1979), (2nd Ed.). *Mathematics, Matter and Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

-Quine, W. V., (1951), "Two Dogmas of Empiricism" in Quine (1953), 20-46.

-Quine, W. V., (1953), *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.

-Rosen, G., (1994), "What Is Constructive Empiricism?", *Philosophical Studies*, 74: 143-178.

-Sainsbury, R. M., (1995), (2nd Ed.), *Paradoxes*. Cambridge: Cambridge University Press.

-Schlesinger, G., (1964), "The Terms and Sentences of Empirical Science", *Mind*, 73: 394- 405.

-Schlick, M., (1991), "Positivism and Realism". In Boyd, R., Gasper P., and Trout, J. D. (Eds.), 23-55.

-Sober, E., (1985), "Constructive Empiricism and the Problem of

بازنگری شعار برنارد ویلیامز که «باور ناظر به هدفِ صدق است»

سید علی کلانتری*

چکیده

دو تز رقیب در باب باور در ادبیات فلسفی اخیر وجود دارد که یکی تز هدف‌گرایانه باور (Teleological account of belief) و دیگری تز هنجارینگی باور (Normative account of belief) نامیده می‌شوند. هم مدافعان تز هدف‌گرایانه باور و هم اکثر مدافعان تز هنجارینگی باور، نظریه‌های مذکور را به عنوان تفسیری از شعار برنارد ویلیامز (Bernard Williams ۱۹۷۳م) تلقی می‌کنند.^۱ شعار ویلیامز درباره باور آن است که «باور ناظر به هدفِ صدق است». در این مقاله ابتدا تز هدف‌گرایانه باور و همچنین تز هنجارینگی باور را شرح داده‌ایم؛ همچنین استدلال کرده‌ایم که تز هدف‌گرایانه باور و نسخه‌هایی از تز هنجارینگی باور که به عنوان تفسیری از شعار ویلیامز در نظر گرفته می‌شوند نظریه‌های پذیرفتنی درباره باور نیستند. چراکه این دو تز، قادر به تبیین برخی خصوصیات مسلّم باور نیستند و یا با برخی اصول مسلّم و جافتاده فلسفی، در تضاد هستند. در انتهای مقاله و مبتنی بر استدلال‌ها علیه تزهای هدف‌گرایانه و هنجارینگی، سعی خواهیم کرد تا شاهی علیه شعار ویلیامز ارائه کنیم.

واژه‌های کلیدی

برنارد ویلیامز، باور، گرایش گزاره‌ای، صدق، هدف، هدف‌گرایانه، هنجارینگی، شفافیت باور.

* استادیار فلسفه، دانشگاه اصفهان seyedali.kalantari@gmail.com

مقدمه

بسیاری از فلاسفه تحلیلی معاصر، در حوزه فلسفه ذهن و فلسفه عمل، تحت تاثیر این شعار معروف برنارد ویلیامز بوده‌اند که باور ناظر به هدف صدق مییابد (بنگرید به Boghossian 2003, 2005; Engel 2001; Gibbard 2003, 2005; Shah 2003, 2006; Shah and Velleman 2005; Steglich-Petersen 2006, 2009; Velleman 2000; Wedgwood 2002). فلاسفه مذکور این شعار ویلیامز را بیان‌کننده خواص منحصر به فرد باور قلمداد کرده‌اند که آن را به لحاظ مفهومی، از مابقی گرایش‌های گزاره‌ای (Propositional attitudes) مانند فرض (Assumption) و تصوّر (Imagination) متمایز می‌کند (Shah and Velleman, 2005: 497). اما منظور از این شعار دقیقاً چیست؟ اسناد هدف صدق به باور، به چه معناست و اصولاً باور به عنوان گرایشی گزاره‌ای چگونه می‌تواند دارای هدف باشد؟ ما نوعاً هدف‌دار بودن را به انسان‌ها و جانداران و اموری از این دست نسبت می‌دهیم و نه به گرایش‌های گزاره‌ای. پس، برای درک منظور و محتوای شعار ویلیامز احتیاج به تفسیر داریم. وجود به صورت دیگری همین مطلب را راجع به شعار ویلیامز بیان کرده است. او می‌گوید باورها اشخاصی نیستند که تیرهای کوچکی در دست داشته باشند و با کمان صدق را هدف‌گیری کرده باشند؛ لذا شعار ویلیامز استعاری بوده است و برای استخراج محتوای آن احتیاج به تعبیر و تفصیل داریم. در ادبیات فلسفی، دو تفسیر بالفعل و معروف از شعار ویلیامز درباره باور ارائه شده است؛ تفسیر اول تر هدف‌گرایانه باور (Steglich-Petersen 2006, 2009; Velleman 2000; Vahid 2006) و تفسیر دوم برخی از نسخه‌های تر هنجارینگی باور (Boghossian 2003, 2005; Shah and Velleman 2003, 2006) است. در این مقاله، تفاسیر مذکور از شعار ویلیامز را شرح داده و بررسی می‌کنیم و در انتها، علیه

شعار ویلیامز استدلال خواهیم کرد. قصد آن است که نشان دهیم شاهدی وجود دارد مبنی بر اینکه شعار ویلیامز گزینه مطلوبی، برای بیان خصوصیات منحصر به فرد باور نبوده و لذا باید از دایره مباحث فلسفی راجع به باور کنار گذاشته شود. بخش اول این مقاله به شرح و بحث درباره تر هدف‌گرایانه باور اختصاص دارد. استدلال خواهیم کرد که تر مذکور نادرست است؛ یعنی تر پذیرفتنی درباره باور نیست. استدلال علیه تر هدف‌گرایانه باور ناظر به این دو نکته خواهد بود: اولاً توضیح خواهیم داد که تر مذکور نمی‌تواند خصوصیت مهمی از باور را که در ادبیات فلسفی پدیده شفافیت باور (The phenomenon of transparency of belief) نامیده می‌شود تبیین کند؛ ثانیاً نمونه‌های روشنی از گرایش گزاره‌ای باور را مثال خواهیم زد که تر هدف‌گرایانه باور نمی‌تواند این مطلب، یعنی باور بودن گرایش گزاره‌ای مذکور، را توضیح دهد. هر یک از این نکات، به تنهایی نشان‌دهنده نادرست بودن تر هدف‌گرایانه باور است. در بخش دوم مقاله، نسخه‌هایی از تر هنجارینگی باور را که برای تفسیر شعار ویلیامز مطرح شده‌اند شرح داده‌ایم؛ سپس، به بیان انتقادهای مشهوری خواهیم پرداخت که در ادبیات فلسفی علیه نسخه‌های مذکور مطرح شده است. این انتقادات نشان می‌دهد که نسخه‌هایی از تر هنجارینگی باور که برای تفسیر شعار ویلیامز طرح شده‌اند، نظریه‌های قبولی‌کردنی درباره باور نیستند. در بخش پایانی مقاله، براساس استدلال‌ها در بخش‌های یک و دو مقاله، علیه شعار ویلیامز بحث خواهیم کرد.

تر هدف‌گرایانه باور

سراست‌ترین تفسیر از شعار ویلیامز درباره باور، تر هدف‌گرایانه باور است که ابتداءً هدف باور را در شعار ویلیامز، به عنوان هدفی واقعی (Literal aim) که متعلق به شخص باورکننده است تفسیر می‌کند. درباره باورهای

آگاهانه (Conscious beliefs)، یعنی باورهایی که از نگاه اول شخص به عنوان باور در نظر گرفته می‌شوند، تز هدف‌گرایانه باور هدف‌گیری باور به سمت صدق را در شعار ویلیامز به عنوان هدفِ آگاهانه شخص باورکننده، برای اتخاذ یک باورِ واقعاً صادق در نظر می‌گیرد. ولمان (Velleman 2000) و استِگلیچ پیترسون (Steglich-Petersen 2006) مطلب فوق را به این شکل بیان می‌کنند که باور به p پذیرفتن p (Acceptance of p) است با هدف پذیرفتن p تنها اگر p واقعاً صادق باشد (See Steglich-Petersen 2006: 515; Velleman 2000). برای درک بهتر این موضع، باور را با گرایش گزاره‌ای دیگری، مثل فرض مقایسه می‌کنیم. در هنگام فرض کردن یک گزاره، شخص مربوطه لزوماً هدفی برای فرض کردن گزاره‌های صادق ندارد؛ من می‌توانم گزاره‌ای را فرض کنم علی‌رغم اینکه من حکم به کاذب بودن آن گزاره کرده‌ام؛ مثلاً به منظور پیشبرد بحث. اما از نظر تز هدف‌گرایانه باور، شخص در هنگام اتخاذ یک باورِ آگاهانه لزوماً دارای هدفی آگاهانه، برای پذیرش گزاره‌های صادق است. اتخاذ یک باورِ آگاهانه، برخلاف نمونه فرض در هنگامی که من حکم به کاذب بودن آن گزاره کرده‌ام ممکن نیست. تز هدف‌گرایانه باور، هدف‌گیری باور به سمت صدق را برای تمام انواع باور به شکل فوق تعبیر نمی‌کند. از نظر این تز، بسیاری از باورهای ما آگاهانه نیستند، آنها ناآگاهانه هستند یعنی از نگاه اول شخص به عنوان باور در نظر گرفته نمی‌شوند. اما از نگاه سوم شخص، باورهای ناآگاهانه مستحق نام باور هستند؛ چراکه آنها، البته به همراه آرزوها، علت اعمال هستند.^۲ چنان‌که بیان کردیم درباره باورهای آگاهانه، تز هدف‌گرایانه باور هدف‌گیری باور به سمت صدق را در شعار ویلیامز به عنوان هدفِ آگاهانه شخص باورکننده، برای اتخاذ یک باورِ واقعاً صادق در نظر می‌گیرد. درباره باورهای

ناآگاهانه، تز هدف‌گرایانه باور هدف‌گیری باور به سمت صدق را در شعار ویلیامز، به عنوان هدفِ آگاهانه شخص باورکننده برای پذیرش گزاره‌های صادق تعبیر نمی‌کند؛ چراکه از نظر این تز، درباره باورهای ناآگاهانه شخص مربوطه دارای چنین هدفی نیست (Shah and Velleman, 2005: 498). از نظر تز هدف‌گرایانه، وجود باورهای ناآگاهانه، نه ناشی از هدفی آگاهانه در ما، برای اتخاذ این باورها بلکه معلول علت‌هایی دیگر است؛ علی‌شبه عادات و تبلیغات و غیره. به منظور توضیح نمونه باورهای ناآگاهانه، تز هدف‌گرایانه باور بیان می‌کند که در شعار ویلیامز «هدف باور» به یک معنا، به مکانیزم‌های تولیدکننده باورهای مذکور و نه به شخص باورکننده تعلق می‌گیرد (Steglich-Petersen, 2006: 515). مکانیزم‌های ناآگاهانه‌ای وجود دارد که صرف‌نظر از اینکه آنها را تکامل زیستی یا خالق هوشمند یا غیره طراحی کرده‌اند به نحوی ساخته‌اند تا در بیشتر مواقع بتوانند گرایش‌های گزاره‌ای واقعاً صادق تولید کنند. دستگاه‌های ادراکی مانند دستگاه بینایی مثال خوبی برای این نوع مکانیزم‌هاست. از نظر تز هدف‌گرایانه باور، گرایش‌های گزاره‌ای که این نوع مکانیزم‌ها تولید می‌کنند کاندیدهای خوبی، برای این هستند که به عنوان باور در نظر گرفته شوند؛ چراکه می‌توانند برای اعمال علت باشند (Steglich-Petersen, 2006: 515). به عنوان مثال، گرایش‌های گزاره‌ای که دستگاه ادراکی بینایی آنها را تولید می‌کند محیط پیرامون جانداران را بازنمایی می‌کنند و همراه با آرزوها علت اعمال هستند. از نظر تز هدف‌گرایانه باور، مکانیزم‌های بحث‌شده «معطوف به صدق» (Truth directed) هستند؛ به این معنا که آنها ساخته شده‌اند تا گرایش گزاره‌ای صادق تولید کنند. درباره باورهای ناآگاهانه، تز هدف‌گرایانه باور برای ارائه تعبیر از «هدف باور» در شعار ویلیامز بیان می‌کند گرایش‌های گزاره‌ای که مکانیزم‌های مذکور آنها را تولید

می‌کنند «صدق را هدفگیری کرده‌اند». به این معنا که مکانیزم‌های معطوف به صدق آن‌ها را تولید کرده‌اند (Steglich-Petersen, 2006: 515). ذیلاً استدلال خواهیم کرد که هیچ کدام از این دو مفهوم هدفگرایانه از باور، درباره باورهای آگاهانه و باورهای ناآگاهانه، درست نیست. در نتیجه تز هدفگرایانه باور نمی‌تواند نظریه درستی درباره باور تلقی شود. بسیاری از فلاسفه (e.g. Shah 2003, 2006; Shah and Velleman 2005; Steglich-Petersen 2006) باور را به عنوان یک خاصیت منحصربه‌فردِ باور در نظر گرفته‌اند که آن را از مابقی گرایش‌های گزاره‌ای متمایز می‌کند. این پدیده را به عنوان خصوصیتی مهم از باور پذیرفته و سپس توضیح می‌دهیم که یکی از مشکلات تز هدفگرایانه باور آن است که نمی‌تواند تبیین پذیرفتنی از این پدیده ارائه کند. شاه و ولمان پدیده شفافیتِ باور را به این صورت صورتبندی کرده‌اند: هنگامی که شخص از خود درباره باور کردن به چیزی سوال می‌کند، که از این پس برای اختصار آن را «پرسش باورانه» (Doxastic deliberation) خواهیم نامید، یعنی وقتی می‌پرسد «آیا باور کنم که p؟» وی به صورت انحصاری و فوراً متمایل به سوال از پرسش دیگریست که «آیا p صادق است؟» (Shah and Velleman, 2005: 500, 501) (and Shah, 2003: 463). براساس پدیده شفافیت باور این سوال اول شخص که «آیا باور کنم که p؟» به این سوال غیرشخصی منجر خواهد شد که «آیا p صادق است؟؛ البته این منجر شدن انحصاری و فوری است. شخص برای پاسخ به سوال اول، متمایل به سوال از هیچ سوال دیگری غیر از سوال دوم نیست؛ مثلاً برای پاسخ به سوال اول پرسش نخواهد کرد که «آیا باور به p منافع من را تامین خواهد کرد یا خیر؟». هر نظریه کاملی از باور، باید بتواند خصوصیات منحصربه‌فردِ باور را تبیین کند که شامل پدیده شفافیتِ باور نیز می‌شود (Shah and

اکنون بایستی ببینیم که آیا تز هدفگرایانه باور می‌تواند تبیین کند که چرا عمل A به صورت انحصاری و فوراً منجر به انجام عمل B می‌شود یا خیر. اعتراض اول ما به تبیین هدفگرایانه، از پدیده شفافیت باور که استگلیچ پیترسون آن را مطرح کرد مربوط به خاصیت «انحصاری بودن» منجر شدن انجام عمل A به انجام عمل B است. استدلال می‌کنیم که تبیین هدفگرایانه نمی‌تواند تبیین کند که چرا پرسیدن از اینکه «آیا باور کنم که p؟» به طور انحصاری منجر به پرسیدن از اینکه «آیا p صادق است؟» می‌شود. اگر گفته ما درست باشد؛ یعنی اگر تز هدفگرایانه باور واقعاً نتواند خصلت انحصاری بودن پدیده شفافیت باور را تبیین کند، آنگاه خواهیم توانست نتیجه بگیریم که تز هدفگرایانه باور، نظریه قبول‌کردنی درباره باور نیست. برای آنکه نشان دهیم تز هدفگرایانه باور نمی‌تواند پدیده شفافیت باور را تبیین کند، استدلال خود را بر مبنای مطالبی مطرح می‌کنیم که اونز (Owen 2003) درباره ارزیابی متقابل اهداف و آرزوها بیان کرده است. به بیان اونز، اهداف و آرزوهای ما نوعاً دارای تأثیر و تأثر متقابل با یکدیگر هستند. برای رسیدن به یک هدف، ما نوعاً هدف مذکور را به لحاظ اهمیت با اهداف متفاوت دیگرمان مقایسه کرده و سعی می‌کنیم راه‌حل بهینه‌ای، برای رسیدن به هدف مدنظر انتخاب کنیم. به عبارت دیگر، تصمیم برای انجام کاری که ما را به یک هدف می‌رساند مجزا و منتزع از بررسی اهداف دیگرمان انجام نمی‌شود؛ چراکه انجام کاری که ما را به هدفی خاص می‌رساند ممکن است ما را در رسیدن به برخی اهداف دیگر ناکام بگذارد. اجازه دهید مطلب را با ذکر مثالی روشن‌تر کنیم: فرض کنید برای برخی مسائل پزشکی، هدف کاهش ۳۰ کیلوگرم وزن در کوتاه‌ترین زمان ممکن باشد. البته سریع‌ترین راه رسیدن به این هدف نیز، ثبت‌نام در باشگاهی است که روزانه اکثر وقت و انرژی را به خود اختصاص خواهد داد. اما تمرین در باشگاه مربوط،

موجب خواهد شد تا از رسیدن به برخی اهداف دیگر ناکام بمانیم؛ مثلاً فرض کنید همچنین دارای این هدف هستیم که پژوهشگری بسیار نمونه، در فلسفه باشیم و برای رسیدن به این هدف نیز، باید در شبانه‌روز اکثر وقت و انرژی خود را به این کار اختصاص دهیم. واضح است به هنگام تصمیم ثبت‌نام در باشگاه مربوطه، برای کاهش وزن، این کار را بدون توجه به هدف دیگر که رسیدن به جایگاهی اعلا در پژوهش‌های فلسفی است انجام نمی‌دهیم. بنابراین برای کاهش وزن، ممکن است به جای ثبت‌نام در باشگاه، راه‌حل بهینه‌ای انتخاب کنیم؛ مثلاً قرارگذاشتن با دوستان، برای رفتن به پیاده‌روی هرروزه و کوتاه‌مدت صبحگاهی تا ضمن اینکه تا حدودی به هدف کاهش وزن برساند از رسیدن به هدف دوم باز ندارد. به طور خلاصه، برای رسیدن به هدفی خاص باید درباره عملی که ما را به هدف مربوطه می‌رساند تصمیم بگیریم؛ ولی این تصمیم نوعاً بدون بررسی اهداف دیگر انجام نمی‌شود؛ چراکه رسیدن به یک هدف، با انجام کاری خاص، ممکن است رسیدن به اهداف دیگر را معطل بگذارد. به بیان خلاصه‌تر نتیجه این مثال آن است که اهداف و آرزوها نوعاً در مقابل با هم ارزیابی می‌شوند. برای اختصار، به این مطلب از این پس «ارزیابی متقابل اهداف» خواهیم گفت. به نظر اونز ارزیابی متقابل اهداف، آزمونی پیش‌رو می‌نهند تا ببینیم آیا عملی مفروض می‌تواند به عنوان عملی هدفمند، یعنی عملی که انجام آن برای رسیدن به هدفی خاص است، در نظر گرفته شود یا خیر. براساس این آزمون، اگر عملی محصول ارزیابی متقابل اهداف نباشد؛ به عبارت دیگر، اگر به هنگام تصمیم برای انجام عملی خاص اهداف متفاوتمان را در برابر هم مقایسه و ارزیابی نکنیم، عمل مذکور را نمی‌توانیم به عنوان عملی هدفمند مدنظر قرار دهیم. اکنون پیشنهاد آن است که از آزمون اونز، برای ارزیابی تبیین هدفگرایانه از پدیده شفافیت باور استفاده کنیم. استدلال خواهیم کرد که

تبیین هدفگرایانه از پدیده شفافیت باور نمی‌تواند آزمون مذکور را با موفقیت بگذرانند؛ پس تز هدفگرایانه باور نظریه درستی در باب باور نیست. بدین منظور، باید بررسی کنیم آیا همان‌طور که استگلیچ پیترسون می‌گوید، براساس آزمون اوزن پدیده شفافیت باور نتیجه یک هدف، یعنی هدفی آگاهانه برای پذیرش گزاره‌های فقط صادق است یا خیر. استدلال می‌کنیم هدفی را که استگلیچ پیترسون، به عنوان عامل و تبیین‌کننده پدیده شفافیت باور معرفی می‌کند در مقابل اهداف دیگر ارزیابی و بررسی نمی‌شود؛ بنابراین پرسش از سوال «آیا p صادق است؟» پس از سوال «آیا باور کنم که p ؟» نمی‌تواند به عنوان عملی هدفمند، یعنی عملی که انجام آن برای رسیدن به هدف مذکور است، در نظر گرفته شود. براساس پدیده شفافیت باور، به هنگام پرسش باورانه نمونه‌هایی را که به عنوان شواهد، بر درستی محتوای باور در نظر می‌گیریم نقشی منحصر به فرد در پاسخ به سوال «آیا باور کنم که p ؟» ایفا می‌کنند؛ به عبارت دیگر، به هنگام یافتن پاسخ به این سوال که «آیا باور کنم که p ؟» اهداف متفاوت در برابر هم ارزیابی نمی‌شوند؛ مثلاً ما بررسی نمی‌کنیم آیا باور مربوطه ما را به اهداف عملگرایانه، مثلاً رسیدن به حداکثر آرامش و سود و غیره خواهد رساند یا نه. اگر چنان‌که استگلیچ پیترسون فکر می‌کند سوال از اینکه «آیا p صادق است؟» در هنگام پرسش باورانه محصول یک هدف، یعنی هدف برای پذیرش گزاره‌های فقط صادق، می‌بود ما به هنگام پاسخ به پرسش باورانه اهداف دیگرمان را هم بررسی می‌کردیم؛ مثلاً می‌پرسیدیم آیا باور مربوطه، در رسیدن به آرامش موثر خواهد بود یا خیر. اما براساس پدیده شفافیت باور چنین سوالی نمی‌کنیم. به هنگام سوال از اینکه «آیا باور کنم که p ؟» شخص به‌طور انحصاری متمایل به این پرسش است که «آیا p صادق است؟». این مطلب نشان می‌دهد که هدفی را که استگلیچ پیترسون، به عنوان عامل پدیده شفافیت باور معرفی می‌کند هدفی

واقعی نیست؛ چراکه کاملاً منتزع از اهداف دیگر است و به هنگام پرسش باورانه، در برابر اهداف دیگر ارزیابی نمی‌شود. اگر هدفی را که استگلیچ پیترسون، به عنوان عامل پدیده شفافیت باور معرفی می‌کند هدف واقعی بود که البته استگلیچ پیترسون به اشتباه چنین فکر می‌کند، به هنگام پرسش باورانه ما به‌طور انحصاری از درستی p سوال نمی‌کردیم بلکه علاوه بر آن، درباره اهداف دیگر خود که لزوماً به درستی p ربطی ندارند نیز سوال می‌کردیم، در این صورت، پدیده شفافیت باور صورت جعلی زیر را داشت:

(Fake Belief-Transparency): انجام A ، $A =$

«آیا باور کنم که p ؟» منجر به انجام B ، $B =$ «آیا p صادق است؟» و مثلاً انجام C ، $C =$ «آیا باور به p لذت‌بخش خواهد بود؟» و... می‌شود.

براساس صورت‌بندی فوق که یک صورت‌بندی غلط از پدیده شفافیت باور است سوال از اینکه «آیا باور کنم که p ؟» به‌صورت انحصاری به سوال از اینکه «آیا p صادق است؟» منجر نشده است. این صورت‌بندی از پدیده شفافیت باور، در تعارض با شهود سلیم است. هیچ کدام از فلاسفه، اعم از شاه و ولمان و حتی خود استگلیچ پیترسون، صورت‌بندی فوق را تایید نکرده‌اند. انتقاد فوق نشان می‌دهد تز هدفگرایانه باور قادر به تبیین خصیصه انحصاری بودن پدیده شفافیت باور نیست؛ پس نمی‌تواند نظریه درستی درباره باور باشد. به‌طور خلاصه، اعتراض اول ما به تز تبیین هدفگرایانه باور، ناظر به این نکته است: براساس تز هدفگرایانه باور، بدین لحاظ که این تز براساس یک هدف، یعنی هدف برای پذیرش گزاره‌های فقط صادق، صورت‌بندی شده است و همچنین براساس ارزیابی متقابل اهداف، این نتیجه حاصل می‌شود که به هنگام سوال از اینکه «آیا باور کنم که p ؟» ما منحصراً سوال نمی‌کنیم که «آیا p صادق است؟»؛ بلکه علاوه بر آن، سوالات دیگری نیز می‌کنیم که به اهداف دیگر ما مربوط

آنچه درباره پدیده شفافیت باور بیان کردیم، وقتی دانشمند مربوطه واقعاً پرسد که آیا باور کنم برنامه کارتونی پینوکیو امشب از تلویزیون پخش می‌شود و همچنین پرسد آیا باور کنم گرمایش جهانی به علت سازوکارهای انسانی است، آنگاه شفافیت باور در دو حالت یکسان خواهد بود، به بیان دیگر شفافیت باور در

(Q1): این سوال که آیا باور کنم که برنامه کارتونی پینوکیو امشب از تلویزیون پخش می‌شود

به

(Q2): این سوال که آیا برنامه کارتونی پینوکیو امشب از تلویزیون پخش می‌شود

مشابه است با شفافیت باور در

(Q3): این سوال که آیا باور کنم که گرمایش جهانی به علت سازوکارهای انسانی است

به

(Q4): این سوال که آیا گرمایش جهانی به علت سازوکارهای انسانی است صادق است.

به عبارت دیگر، براساس نکته من اگرچه اهمیت صدق جمله «برنامه کارتونی پینوکیو امشب از تلویزیون پخش می‌شود» برای دانشمند مربوطه کمتر است از اهمیت صدق جمله «گرمایش جهانی به علت سازوکارهای انسانی است»؛ اما تفاوت در این اهمیت، تغییری در شفافیت باور در مثال فوق ندارد؛ یعنی تفاوتی در منجر شدن (Q1) به (Q2) و از (Q3) به (Q4) وجود ندارد. این ایده، یعنی یکسانی پدیده شفافیت باور در زمینه‌های مختلف، زمینه مناسبی برای طرح اعتراض دوم علیه تز هدفگرایانه باور فراهم می‌کند. چنان‌که شرح دادیم تز هدفگرایانه باور، پدیده شفافیت باور را براساس هدفِ شخص باورکننده، یعنی هدفِ شخص برای پذیرش گزاره‌های فقط صادق، تبیین می‌کند. این مطلب چنان‌که استدلال خواهیم کرد از تبیین یکسانی

می‌شود. این مطلب بدین معناست که تز هدفگرایانه باور حداکثر می‌تواند فرم غلط پدیده شفافیت باور (Fake Belief-Transparency) را تبیین کند؛ اما نمی‌تواند فرم واقعی پدیده شفافیت باور (Belief-Transparency) را تبیین کند؛ یعنی نمی‌تواند تبیین کند که چرا پرسیدن از اینکه «آیا باور کنم که p» به‌طور انحصاری منجر به پرسیدن از اینکه «آیا p صادق است؟» می‌شود. بنابراین تز هدفگرایانه باور نظریه درستی درباره باور نیست. اعتراض دوم ما به تز هدفگرایانه باور ناظر به «یکسانی پدیده شفافیت باور» در زمینه‌های گوناگون پرسش باورانه است. شهوداً چنین به نظر می‌رسد که در زمینه‌های گوناگون پرسش باورانه، زمینه‌هایی که در آن شخص واقعاً می‌پرسد که «آیا باور کنم که p»، این سوال به شکلی یکسان به این سوال که «آیا p صادق است؟» منجر می‌شود. به عبارت دیگر، تفاوتی میان فوری بودن شفافیت باور، یعنی فوری بودن منجر شدن سوال کردن از اینکه «آیا باور کنم که p» به سوال کردن از اینکه «آیا p صادق است؟»، در زمینه‌های گوناگون پرسش باورانه و میان افراد مختلف وجود ندارد.^۳ توجه کنید که ممکن است اهمیت صدق محتوای باورهای مربوطه در پرسش باورانه، یعنی اهمیت صدق p، در زمینه‌های گوناگون پرسش باورانه و برای افراد مختلف متفاوت باشند؛ اما این تفاوت تغییری در فوری بودن منجر شدن سوال «آیا باور کنم که p» به سوال «آیا p صادق است؟» در زمینه‌های گوناگون پرسش باورانه و برای افراد مختلف ایجاد نمی‌کند.^۴ این مطلب را با ذکر مثالی روشن‌تر می‌کنم. برای یک دانشمند فیزیک که طبعاً علاقه بیشتری، به مسائل علمی دارد اینکه آیا گزاره پیش‌پاافتاده‌ای همچون «برنامه کارتونی پینوکیو امشب از تلویزیون پخش می‌شود» صادق است احتمالاً کم‌اهمیت‌تر است از اینکه آیا گزاره «گرمایش جهانی به علت سازوکارهای انسانی است» صادق است. اما براساس

پدیده شفافیتِ باور، در زمینه‌های گوناگون پرسش‌باورانه ناتوان است. واضح است که اهداف نوعاً اهمیت‌های متفاوت، برای اشخاص دارند؛ پس در زمینه‌های مختلف و برای افراد گوناگون، تاثیرات انگیزشی متفاوتی برای اعمال دارند. به عبارت دیگر، اهداف پراهمیت‌تر در مقایسه با اهداف کم‌اهمیت‌تر نقش انگیزشی قوی‌تر و فوری‌تری برای اعمال دارند. تبیین هدف‌گرایانه پدیده شفافیتِ باور، براساس هدفِ شخص مربوطه برای باور به گزاره‌های فقط صادق بیان شده است. اهداف در زمینه‌های گوناگون و برای افراد مختلف، تاثیرات انگیزشی متفاوتی برای اعمال دارند؛ پس براساسِ تز هدف‌گرایانه، این نتیجه حاصل می‌شود که در نمونه‌هایی از پرسش‌باورانه که در آن اهمیتِ صدق چیزی که به عنوانِ کاندیدِ باور موردِ سوال قرار گرفته برای شخص مربوطه بیشتر از نمونه‌های دیگر است؛ مثل مثالِ سوال کردن از اینکه آیا باور کنم که گرمایش جهانی به علت سازوکارهای انسانی است. منجر شدن سوال «آیا باور کنم که p ؟» به سوال «آیا p صادق است؟» فوری‌تر است. این نتیجه در تناقض با یکسانی پدیده شفافیتِ باور، در زمینه‌های گوناگون پرسش‌باورانه است؛ لذا تز هدف‌گرایانه باور تزی نادرست است. برای روشنی بیشتر اجازه دهید این مطلب را بار دیگر، بر مبنای مثال فوق بیان کنیم. بدین لحاظ که تز هدف‌گرایانه باور تلاش می‌کند پدیده شفافیتِ باور را براساسِ علاقه شخص، به صدق آنچه در پرسش باورانه درباره آن سوال می‌شود، یعنی صدقِ p ، تبیین کند. از آنجایی که علایق پراهمیت‌تر دارای تاثیر انگیزشی بیشتری، برای افراد هستند؛ همچنین از آنجایی که برای دانشمند فیزیک اهمیتِ صدقِ «برنامه کارتونی پینوکیو امشب از تلویزیون پخش می‌شود» کمترست از اهمیتِ صدقِ «گرمایش جهانی به علت

سازوکارهای انسانی است» این نتیجه حاصل می‌شود که فوریتِ پدیده شفافیتِ باور درباره (Q1) و (Q2) کمترست از نمونه (Q3) و (Q4). چنان‌که ذکر کردیم این مطلب در تعارض با یکسانی پدیده شفافیتِ باور، در زمینه‌های گوناگون پرسش‌باورانه است؛ لذا تز هدف‌گرایانه باور نادرست است. عراض سوم به تز هدف‌گرایانه باور، ناظر به نظرِ این تز راجع به باورهای ناآگاهانه است. تز هدف‌گرایانه باور برای ارائه تفسیری از شعارِ برنارد ویلیامز، در باره باورهای ناآگاهانه بیان می‌کند که این باورها دارای «هدفِ صدق» هستند. به این معنا که آن‌ها را مکانیزم‌های معطوف به صدق تولید کرده‌اند. چنان‌که قبلاً بیان کردیم مکانیزم‌های مذکور ساخته شده‌اند تا در بیشترِ مواقع، گرایش‌های گزاره‌ای واقعاً صادق تولید کنند. از نظرِ تز هدف‌گرایانه، این خصیصه مَقومِ مفهومِ باورهای ناآگاهانه است؛ لذا از نظرِ این تز، اگر یک گرایش گزاره‌ای محصولِ یک مکانیزمِ معطوف به صدق نباشد، گرایش گزاره‌ای مربوطه نمی‌تواند به عنوانِ نمونه‌ای از باور در نظر گرفته شود. چنان‌که استدلال خواهیم کرد این ادعای هدف‌گرایانه نادرست است. اولاً ما مطمئن نیستیم که دستگاه شناختی ما آدمیان که البته شامل مکانیزم‌های غیرخودآگاه ما، برای تولیدِ گرایش‌های گزاره‌ای صادق می‌شود، معطوف به صدق باشد. این مطلب ممکن است برقرار باشد یا نباشد؛ لذا ممکن است ما دارای باورهای ناآگاهانه باشیم یا ممکن است نباشیم. اما اگر باورهای ناآگاهانه نداشته باشیم انبوهی از اعمال ما بدون تبیین باقی خواهد ماند؛ چراکه اعمال مبتنی بر باورها تبیین می‌شوند. همچنین حتی اگر دستگاه شناختی ما معطوف به صدق باشد، می‌توان موجوداتی را تصور کرد که دستگاه شناختی آن‌ها معطوف به صدق نباشد؛ ولی

دارای باورهای ناآگاهانه باشند. توضیح آنکه موجودات مذکور می‌توانند دارای گرایش‌های گزاره‌ای باشند که محصول مکانیزم‌های معطوف به صدق نیستند؛ اما گرایش‌های گزاره‌ای مذکور، به همراه آرزوها علت اعمال هستند؛ بنابراین آن‌ها می‌توانند به عنوان باور در نظر گرفته شوند. این گرایش‌های گزاره‌ای از دید سوم شخص، به عنوان باور در نظر گرفته می‌شوند؛ اگرچه محصول مکانیزم‌های معطوف به صدق نیستند. به بیان دیگر، گرایش‌های گزاره‌ای مذکور دارای «هدف صدق» نیستند. چنان‌که گفتیم تز هدفگرایانه باور داشتن «هدف صدق» را لازمه باورهای ناآگاهانه می‌داند؛ به این معنا که آن‌ها را مکانیزم‌های معطوف به صدق تولید کرده‌اند؛ اما در مثال فوق دیدیم که گرایش‌های گزاره‌ای وجود دارند که از دید سوم شخص می‌توانند به عنوان باور مدنظر قرار گیرند. اما دارای هدف صدق نیستند؛ یعنی آن‌ها را مکانیزم‌های معطوف به صدق تولید نکرده‌اند. نتیجه این مثال آن است که به لحاظ مفهومی، باورهای ناآگاهانه دربردارنده «هدف صدق» ادعا شده توسط هدفگرایان نیستند؛ لذا این مطلب نشان‌دهنده نادرستی تز هدفگرایانه باور، درباره باورهای ناآگاهانه است. به‌طور خلاصه، سه اعتراض علیه تز هدفگرایانه باور مطرح می‌کنیم. دو اعتراض اول ناظر به نظر تز هدفگرایانه، درباره باورهای آگاهانه بود. در اعتراض اول استدلال کردیم که تز هدفگرایانه نمی‌تواند پدیده شفافیت باور را تبیین کند؛ یعنی نمی‌تواند تبیین کند که چرا سوال کردن درباره «آیا باور کنم که p؟» منحصرأ به سوال کردن درباره «آیا P صادق است؟» منجر می‌شود. در اعتراض دوم استدلال کردیم که تز هدفگرایانه نمی‌تواند تبیین کند که پدیده شفافیت باور، در مواقع گوناگون پرسش باورانه

یکسان است. اعتراض سوم به تز هدفگرایانه، ناظر به باورهای ناآگاهانه بود. نشان دادیم که تز مذکور نمی‌تواند باور بودن نمونه‌های مشخصی از گرایش‌های گزاره‌ای را که شهوداً از دید سوم شخص، به عنوان باور در نظر گرفته می‌شوند تبیین کند. هر یک از اعتراضات فوق، به تنهایی نشان‌دهنده نادرستی تز هدفگرایانه باور است.^۵

تز هنجارینگی باور به عنوان تفسیری از شعار برنارد ویلیامز

ممکن است کسی چنین استدلال کند حتی اینکه تز هدفگرایانه باور که معمولاً سراسرترین تعبیر از شعار برنارد ویلیامز در نظر گرفته می‌شود نادرست است، نشان‌دهنده وجود شاهدهی علیه شعار ویلیامز نیست؛ چراکه تعبیر درخور توجه دیگری نیز، از شعار ویلیامز در ادبیات فلسفی وجود دارد. امروزه بسیاری از فلاسفه (Boghossian 2003, 2005; Shah 2003, 2005; Shah and Velleman 2005; 2006) بیان کرده‌اند که «هدف صدق» درباره باور شعار ویلیامز را نه با تز هدفگرایانه باور بلکه باید با نظریه‌ای که تز هنجارینگی باور نام دارد تعبیر کرد. ابتداً به شرح مختصر این تز می‌پردازیم؛ سپس توضیح خواهیم داد عللی در دست است که نشان می‌دهند فُرْم‌هایی از تز هنجارینگی باور که برای ارائه تفسیر از شعار ویلیامز مطرح شده‌اند نادرست هستند. تز هنجارینگی باور قائل به وجود رابطه‌ای هنجارین، میان باور و صدق محتوای باور است. این تز بیان می‌کند که فعل روانشناختی تولید باور را هنجاری که هنجار درستی (Norm of correctness) نام دارد به شکل زیر مقید می‌کند:

(N1): برای هر p : باور به p درست (Correct) است اگر و تنها اگر p صادق (True) واقعاً باشد (Shah and Velleman, 2005: 497).

(N4): برای هر p و هر $s:s$ باید به p باور داشته باشد تنها اگر p واقعاً صادق باشد.

N2 ترکیب عطفی هنجارهای N3 و N4 است. N3 بیان می‌کند که صدق هر گزاره شرط کافی، برای آن است که شخص باید به آن گزاره باور داشته باشد. به عبارت دیگر، این هنجار بیانگر یک دستور برای آن است که s باید به p باور داشته باشد در موقعیتی که p صادق باشد. اما چنان‌که بیکویست و هاتیانگادی استدلال کرده‌اند این هنجار نادرست است. زیرا اولاً گزاره‌های صادق بی‌شماری وجود دارد؛ همچنین از آنجایی که ترکیب عطفی گزاره‌های صادق، خود نیز یک گزاره پیچیده صادق است، گزاره‌هایی از این دست وجود دارند که بسیار پیچیده‌تر از آن هستند که آدمی بتواند به آن‌ها باور داشته باشند. اکنون یک گزاره صادق را در نظر بگیرید که بسیار پیچیده‌تر از آن است که شما بتوانید به آن باور داشته باشید. چون شما نمی‌توانید به گزاره مذکور باور داشته باشید؛ همچنین از آنجایی که براساس نظر معروف کانت «باید مستلزم توانستن می‌باشد»^۲ و به علاوه N3 بیان می‌کند که به ازای هر گزاره صادق، شخص باید به آن گزاره باور داشته باشد، این نتیجه حاصل می‌شود که N3 نادرست است. بُقسیان (Boghossian 2003, 2005) نیز همین استدلال را علیه N3 مطرح کرده و فقط N4 را به عنوان هنجار باور تایید کرده است. وی مطلب فوق را به این شکل بیان کرده است:

«...[چنین نیست که] برای هر p اگر p صادق باشد آنگاه شخص باید به p باور داشته باشد چراکه آشکارا باور به هر چیزی که صادق است ناممکن می‌باشد. و لذا مایلم بگویم اینکه p صادق است را می‌توان از اینکه شخص باید به p باور داشته باشد استنتاج نمود و نه برعکس آن را» (Boghossian 2003:37).

نکته حائز اهمیت آنکه از نظر مدافعان این تز «درست» در (N1) نه به معنای صادق؛ بلکه بیانگر مفهومی هنجارین است که فعل باورکردن را مقید می‌کند. به عنوان مثال، بُقسیان (Boghossian 2003) و گیبارد (Gibbard 2003) بیان می‌کنند «درست» در (N1) مربوط می‌شود به آنچه شخص باورکننده، باید (Ought to) راجع به عمل انجام باور انجام دهد. با این فرض، (N1) را می‌توان به صورت هنجار زیر بازنویسی کرد:

(N2): برای هر p و هر $s:s$ باید به p باور داشته باشد اگر و تنها اگر p واقعاً صادق باشد.

N2 یک صورت‌بندی مشهور، در ادبیات فلسفی از هنجار باور یا به عبارت دیگر، یک صورت‌بندی مشهور از نحوه رابطه هنجارین میان عمل ذهنی باورکردن و محتوای باور (در این رابطه که N2 یک صورت‌بندی مشهور از هنجار باور است بنگرید به Bykvist, 2007: 227 and Hattiangadi) بنا بر N2 صدق محتوای باور، نقشی الزام‌بخش برای باور به محتوای گزاره‌ای مذکور است. این مطلب از نظر مدافعان N2، مثل Shah 2003, 2006; Shah and Velleman 2005، تفسیرکننده و روشن‌کننده منظور برنارد ویلیامز است از اینکه باور صدق را هدفگیری کرده است. اگر N2 هنجار درستی می‌بود این هنجار می‌توانست، به عنوان تفسیری پذیرفتنی از شعار ویلیامز در نظر گرفته شود؛ اما متأسفانه عللی در دست است که هنجار مذکور نادرست است. N2 را بیکویست و هاتیانگادی (Bykvist and Hattiangadi 2007) نقدهای جدی کرده‌اند. برای بیان نقدهای مذکور ابتدا N2 را به دو هنجار یک شرطی زیر تقسیم می‌کنم:

(N3): برای هر p و هر $s:s$ باید به p باور داشته باشد اگر p واقعاً صادق باشد.

بُقسیمان با رد هنجار N3، بیان می‌کند که N4، نشان‌دهنده نوع رابطه هنجارین میانِ باور و صدق محتوای آن است (Boghossian, 2003: 38, 39). N4 بیان می‌کند که صدقِ p شرط لازم برای آن است که شخص باید به p باور داشته باشد. اما N4 نیز چنان‌که بیکویست و هاتیانگادی به‌درستی استدلال کرده‌اند نادرست است. خلاصه انتقاد بیکویست و هاتیانگادی آن است که برخلاف N3 که محدودیتی بیش‌ازحد توان بر یک شخص تحمیل می‌کند، N4 هیچ محدودیتِ هنجارینِ درخور توجهی را تحمیل نکرده است؛ لذا کاندید مناسبی، برای ارائه تفسیری پذیرفتنی از شعار برنارد ویلیامز نیست (Bykvist and Hattiangadi 2007: 280). اجازه دهید این مطلب را در دو حالتی که گزاره p به ترتیب صادق و کاذب است بررسی کنیم. اگر p صادق باشد براساس N4، هیچ نتیجه‌ای مبتنی بر اینکه شخص باید به چیزی باور داشته باشد حاصل نمی‌آید. همچنین وقتی p کاذب است هیچ نتیجه‌ای مبنی بر کاری که شخص باید انجام دهد حاصل نمی‌آید. درواقع، اگر p کاذب باشد فقط این نتیجه حاصل می‌شود که چنین نیست که S باید به p باور داشته باشد؛ اما از اینکه p کاذب است این نتیجه حاصل نمی‌شود که S نباید به p باور داشته باشد. گفتنی است که تفاوتی اساسی میان «چنین نیست که S باید به p باور داشته باشد» و اینکه «S نباید به p باور داشته باشد» وجود دارد. عبارت اول بیانگر آن است که S تحت این فرمان که وی باید به p باور داشته باشد نیست. ولی عبارت دوم بیانگر آن است که S تحت این فرمان است که وی نباید به p باور داشته باشد. عبارت دوم، یعنی این عبارت که شخص نباید به p باور داشته باشد، در تضاد با این مطلب است که شخص مجاز است به p باور داشته

باشد؛ درحالی‌که عبارت اول، یعنی این عبارت که چنین نیست که شخص باید به p باور داشته باشد، در تضاد با مطلب مذکور نیست. خلاصه مطلب آنکه چه p صادق باشد و چه کاذب، N4 به S نمی‌گوید که به چه چیز باور داشته باشد. بیکویست و هاتیانگادی نتیجه می‌گیرند چون N2 حاصل عطفِ N3 و N4 است و هر دو هنجارِ اخیر، به علل اشکالاتی که ذکر شد نادرست هستند، هنجارِ N2 نیز نادرست است (Bykvist and Hattiangadi 2007: 279). انتقادهای بیکویست و هاتیانگادی، علیه فرم‌هایی از تزِ هنجارینگیِ باور که برای ارائه تفسیر از شعارِ برنارد ویلیامز ارائه شده‌اند (مثل نمونه N2 و N4) در ادبیاتِ فلسفی جدی گرفته شده‌اند. برایِ رهایی از انتقادهای مذکور، مدافعانِ اخیرترِ تزِ هنجارینگیِ باور تلاش کرده‌اند تا فرمِ جدیدتری از هنجارِ باور را پیشنهاد کنند که از انتقادهای بیکویست و هاتیانگادی مُبری باشد؛ اما نکته مهم در این رابطه آن است که این فرمِ جدید از تزِ هنجارینگیِ باور، به عنوانِ تعبیری از شعارِ ویلیامز در نظر گرفته نمی‌شود (Kalantari and Luntley, 2013).^۶ به‌طور خلاصه، در این بخش به شرح انتقادهایی پرداختیم که نشان می‌دادند فرم‌هایی از تزِ هنجارینگیِ باور که برای ارائه تفسیر از شعارِ ویلیامز مطرح شده‌اند نادرست هستند.

نتیجه

بیان کردیم که شعارِ معروفِ برنارد ویلیامز درباره باور آن است که باور ناظر به هدفِ صدق است. این شعار برای بسیاری از فلاسفه که به دنبال ارائه نظریه‌ای فلسفی، درباره باور بوده‌اند اغواکننده بوده است. این فلاسفه برای ارائه نظریه‌ای فلسفی، درباره باور به دنبال ارائه تفسیری از شعارِ ویلیامز بوده‌اند. در ادبیات فلسفی

اصرار بر ارائه تفسیر از شعار ویلیامز از اساس به دنبال جایگزینی بهتر، برای این شعار باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱- توجه کنید که نه همه بلکه اکثر مدافعانِ تزِ هنجارینگیِ باور نظریه‌های مذکور را به عنوان تفسیری از شعار ویلیامز تلقی می‌کنند. امروزه نسخه‌های بسیار جدیدتری از تزِ هنجارینگیِ باور مطرح شده که به عنوان تفسیری از شعار ویلیامز در نظر گرفته نمی‌شوند. توضیحات و منابعی را در این رابطه در پاورقی‌های ۵ و ۷ آورده‌ام؛ اما بحث مفصل در این باره خارج از حیطه این مقاله است.

۲- براساس ایده‌ای جافتاده در فلسفه ذهن و عمل، یک عمل را براساس آرزوها و باورهای یک عامل تبیین می‌کنند. همچنین توجه کنید که امروزه بسیاری از فلاسفه و روانشناسان تحت‌تاثیر فروید معتقدند که انبوهی از باورها و همچنین مابقی گرایش‌های گزاره‌ای مثل آرزوها و امیدها، در سطح ناخودآگاه قرار دارند. این باورها و آرزوها در شکل‌دهی به افعال ما موثر هستند. به بیان دیگر اگر نظریه فروید مقبول است آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از باورها در سطح ناخودآگاه هستند یعنی از نگاه اول شخص به عنوان باور تلقی نمی‌شوند؛ اما از نگاه سوم شخص، مثلاً از دید روانکاو، به عنوان باور مدنظر قرار می‌گیرند؛ چراکه در تبیین اعمال موثر هستند. تزِ هدفگرایانه باور نیز تمایز بین باورهای آگاهانه و ناآگاهانه را پذیرفته است و چنان‌که خواهیم دید سعی می‌کند برای هرکدام تفسیر متفاوتی مبتنی بر شعار ویلیامز ارائه دهد.

۳- مطلب مذکور مورد تایید فلاسفه‌ای که به بحث شفافیت باور پرداخته‌اند اعم از مدافعانِ تزِ هدفگرایانه باور نیز است. فلاسفه مذکور در صورت‌بندی خود از پدیده شفافیت باور به هیچ روی تفاوتی میان یکسان‌بودن در فوری‌بودن منجرشدن سوال «آیا باور کنم که *p*؟» به سوال «آیا *p* صادق است؟» در زمینه‌های گوناگون پرسش‌باورانه قائل نشده‌اند (در این رابطه می‌توانید بنگرید به (Steglich-Petersen, 2006:502

دو نظریه مشهور در این رابطه، به عنوان تفسیر شعار ویلیامز وجود دارد: ۱. تزِ هدفگرایانه باور؛ ۲. تزِ هنجارینگی باور. در گام اول، تزِ هدفگرایانه باور را شرح دادیم؛ سپس استدلالاتی ارائه کردیم تا نشان دهیم تزِ هدفگرایانه باور، نظریه پذیرفتنی درباره باور نیست؛ دو استدلال کردیم تا نشان دهیم تزِ هدفگرایانه باور، نمی‌تواند یک خصوصیت منحصربه‌فرد باور، یعنی پدیده شفافیت باور را تبیین کند؛ همچنین استدلال کردیم تزِ مذکور نمی‌تواند باور بودن نمونه‌های واضح و مشخصی از باورها را توضیح دهد. در گام بعدی، تزِ هنجارینگی باور را شرح دادیم؛ سپس به انتقادهایی در ادبیات فلسفی اشاره کردیم که نشان می‌دهند فرم‌هایی از تزِ هنجارینگی باور که برای ارائه تفسیر از شعار ویلیامز طرح شده‌اند نادرست هستند. در حال حاضر، بیش از چهار دهه از طرح شعار ویلیامز، درباره باور می‌گذرد؛ لذا به نظر می‌رسد فلاسفه مدافع شعار ویلیامز زمان کافی برای ارائه تفسیری پذیرفتنی از این شعار داشته‌اند. اما چنان‌که استدلال کردیم هیچ کدام از تفاسیر ارائه‌شده، در هر دو شکلِ تزِ هدفگرایانه و تزِ هنجارینگی باور، نتوانسته‌اند نظریه درخور توجهی درباره باور ارائه کنند. به نظر نویسنده این مطلب می‌تواند به عنوان شاهدی له این فرضیه تلقی شود که شعار ویلیامز محتوای قبول‌کردنی دربرندارد. به عبارت بهتر ما پس از چهار دهه هنوز نتوانسته‌ایم به وسیله تفسیر شعار ویلیامز، نظریه مقبولی درباره باور ارائه کنیم؛ پس این می‌تواند شاهدی که این فرضیه تلقی شود که موفق‌نشدن ما در ارائه نظریه پذیرفتنی باور، به علت ضعف ما در تفسیر شعار ویلیامز نیست؛ بلکه به این علت است که اساساً شعار ویلیامز، برای بیان خصوصیات منحصربه‌فرد باور شعار خوبی نیست. بنابراین برای ارائه نظریه‌ای بهتر درباره باور، شاید وقت آن رسیده باشد تا فلاسفه به‌صورت جدی‌تری به این گزینه فکر کنند که به جای

- Boghossian, P., (2005). *"Is meaning normative?"* In *Philosophy – Science – Scientific Philosophy*, ed. A. Beckermann and C. Nimtz. Paderborn: Mentis.
- Bykvits, K. and A. Hattiangadi.,(2007). *"Does thought imply ought?"*, *Analysis* 67: 277-85.
- Engel, P.,(2001). *"Is truth a norm?"*, In *Interpreting Davidson*, eds. P. Kotatko et al. Stanford, CA: CSLI Publications.
- Gibbard, A. (2005). *"Truth and Correct Belief"*, *Philosophical Issues*, 15: 338–350.
- Gibbard, A.,(2003). *"Thoughts and Norms"*, *Philosophical Issues*, 13: 83–98.
- Glüer, K. and Wikforss, A. (2009). *"Against Content Normativity"*, *Mind*, 118: 31–70.
- Glüer, K. and Wikforss, A.,(2010). *"The Truth Norm and Guidance: A Reply to Steglich-Petersen"*, *Mind*, 119: 757-761.
- Kalantari, S. A. and Luntley, M. (2013). *"On the Logic of Aiming at Truth"*, *Analysis*, 73: 419-422.
- Shah, N.,(2003). *"How Truth Governs Belief"*, *Philosophical Review* 112: 447-482.
- Shah, N.,(2006). *"A New Argument for Evidentialism"*, *Philosophical Quarterly* 56: 481-498.
- Shah, N. and Velleman, D.,(2005). *"Doxastic Deliberation"*, *Philosophical Review* 114: 497-534.
- Steglich-Petersen, A.,(2006). *"No Norm Needed: On the Aim of Belief"*, *Philosophical Quarterly*, 56: 499–516
- Steglich-Petersen, A., (2009). *"Weighing the Aim of Belief"*, *Philosophical Studies*, 145: 395-405.
- Vahid, H., (2006). *"Aiming at Truth: Doxastic Vs. Epistemic Goals"*, *Philosophical Studies* 131: 303-335

۴- Ought' در این رابطه به عنوان نمونه بنگرید به implies can' (Bykvist and Hattiangadi 2007: 27

۵- به غیر از دلایلی که در این مقاله ارائه کردیم دلایل دیگری را نیز فلاسفه دیگر علیه این تفاسیر ارائه کرده‌اند. به عنوان نمونه (Shah and Velleman 2005) انتقادات مفصلی به تز هدف‌گرایانه باور و همچنین انتقادات (Wikforss and Gluer 2009, 2010) مفصلی به تز هنجارینگی باور وارد کرده‌اند.

۶- به عبارت بهتر، به اعترافِ مدافعانِ اخیرترِ تزِ هنجارینگیِ باور، دست‌برد داشتن از این پروژه که تزِ هنجارینگیِ باور می‌بایست تفسیری از شعار ویلیامز ارائه کند به آن‌ها کمک نمود که فرمی قابل قبول از تزِ هنجارینگیِ باور ارائه کنند. فرمی که در مقابل انتقاداتِ بیکویست و هاتیانگادی مصون است (Kalantari and Luntley 2013: 419). ذکر این نکته خالی از فایده نیست که فرمِ اخیرِ تزِ هنجارینگیِ باور دارای این صورت‌بندی است:

(N5): برای هر p و هر s : s نباید به p باور داشته باشد اگر p کاذب باشد. در هنجارِ N5 صدق گزاره p هیچ پیامدِ هنجارینی برای باور کردن به آن به همراه ندارد؛ اما کذبِ آن پیامدِ هنجارینِ مهمی دارد اینکه شخص نباید به گزاره مذکور باور داشته باشد. بدین لحاظ مدافعانِ N5 این هنجار را نه به عنوانِ تعبیری از شعار ویلیامز مبنی بر اینکه باورِ صدق را هدف گرفته است، بلکه به عنوانِ تعبیری از این شعار که «هدفِ باور اجتناب از کذب» است (یا به عبارتِ دقیق‌تر «باور کاذب یک اشتباه» است) در نظر گرفته‌اند. بحثِ بیشتر درباره فرمِ جدیدِ تزِ هنجارینگیِ باور خارج از مبحثِ فعلیست و آن را به فرصتی دیگر وا می‌نهم.

کتابنامه

- Boghossian, P.,(2003). *"The Normativity of Content"*, *Philosophical Issues* 13: 31–45.

- Vellman, D., (2000). *"The Possibility of Practical Reason"*, Oxford: Oxford University Press.
- Wedgwood, R., (2002). *"The Aim of Belief"*, Philosophical Perspectives, 16: 276–297.
- Williams, B., (1973). *"Deciding to Believe"*, In his Problems of the Self. Cambridge: Cambridge University Press.

حیوان در اندیشه نیچه؛ تمهیدی بر طبیعی سازی ارزش های بشری

علیرضا صیادمصور* - سیدمحمدتقی شاکری**

چکیده

فردریش نیچه را می توان در زمره اندک فیلسوفانی به شمار آورد که در سنت غربی، برای بیان مقاصد و غایات فلسفی خود از تمثیل و تشبیه حیوانی سود جسته است. باید توجه کرد که هدف وی از به کارگیری این سبک نگارشی، صرفاً فخرفروشی یا تزئین اثر با صنایع ادبی نبود بلکه در بطن اندیشه خود، نظری دقیق و استادانه به حیوانیت یا حیوان بودن آدمی داشت. اما او حیوان بودن انسان را به گونه ای متفاوت از حیوان ناطق ارسطویی می فهمد. نیچه طرحی را تصویر می کند که در آن بر مبنای مفهوم حیوانیت، به معنای زیست شناختی آن، میان انسان و جهان طبیعت پل می زند. او سعی می کند براساس مفهوم حیوانیت که از طبیعت وام گرفته است به طراحی دوباره انسانیت و إعادة معنای اصیل آن، یعنی طبیعی سازی ارزش های وابسته به آن بپردازد. در این مقاله سعی خواهیم کرد با تبیین و تشریح جایگاه حیوان در اندیشه نیچه، حیوانیت انسان را به گونه ای متفاوت فراییش نهیم.

واژه های کلیدی

تمثیل و تشبیه حیوانی، حیوانیت، زیست شناسی، طبیعی سازی ارزش ها، نیچه.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) sayadmansour@ut.ac.ir

** استادیار فلسفه دانشگاه مذاهب اسلامی واحد تهران. mtshakeri@yahoo.com

مقدمه

از زمان انتشار آثار نیچه تاکنون، در واکاوی اندیشه وی از موضوع حیوان و حیوانیت عموماً غفلت شده است. تاکنون نگرش مفسران، به ماهیت حیوان در اندیشه نابسامان نیچه، این مفهوم را صرفاً به منزله زمینه‌ای تصادفی (Random Theme) یا ابزاری استعاره‌ای (Metaphorical Device) برای بلاغت اثر، جلوه داده است.^۱ لیکن باید توجه وافی کرد که در اندیشه این متفکر، می‌توان «آدمی را به مثابه بخشی از استمرار و دنباله حیات حیوانی» (Continuum of Animal Life) نگریست (Cary, 2003:71). به دیگر سخن، بایسته است که حیات انسان را در بستر حیات طبیعت و در روند استمرار حیات حیوانی لحاظ کنیم. ضمن اینکه حیات انسان را مرحله‌ای سرنوشت‌ساز، از مراحل حیات بدانیم. نیچه در تمام آثار خود، آدمی را نوعی حیوان می‌انگارد؛ لیکن آنچه حیوان بشری را از دیگر حیوانات ممتاز می‌کند **فرهنگ** اوست. در تضاد با سنت‌های غربی اومانیسم و عصر روشنگری، نیچه بررسی فرهنگ و استفسار آن را نه به منزله پدیده‌ای عقلانی و اخلاقی بلکه در مقام «پدیده حیات» (Phenomenon of Life) پیشنهاد می‌کند. وی بر آن است که همواره فرهنگ، در دو مسیر غالب «مادی‌گرایانه» (Materialistic) و «معنویت‌گرایانه» (Spiritualistic) تفسیر و تعبیر شده است. حال با عطف نظر به **حیات‌مندی فرهنگ**، نیچه از در تضاد و ناسازگاری با «زیست‌مندی» (Biologism) مسیر اول و «انسان‌انگاری» (Anthropomorphism) مسیر دوم وارد می‌شود (Lemm, 2009: 2,3). اگر فرهنگ را این‌چنین به معنای عام حیات لحاظ کنیم، آن چه جالب می‌نماید این حقیقت است: فرهنگ برآمده از خاستگاه حیوانیت است نه آنچنان که سنت‌های غربی

می‌پندارند «فرهنگ ابزار و وسیله‌ای برای رهایی و تمایز انسان از بند حیوانیت» (Margot, 1985: 24). به دیگر سخن، نیچه فرهنگ را در نوعی «بازگشت به طبیعت» و بهره‌مندی از جوانی و سرزندگی جان کشف می‌کند (روزن، ۱۳۸۸: ۶۶).

نیچه اصرار می‌ورزد میان حیوان و انسان و ابرانسان استمرار و اتصالی برقرار است. وی معتقد است حیات بشری انفکاک‌ناپذیر از حیات حیوانی است و نیز انحلال‌ناپذیر از پیکره جهان ارگانیک و غیرارگانیک، طبیعت به معنای عام آن، لحاظ می‌شود. به علاوه، انقطاع هر نوع حیات از دیگر انواع آن را به منزله زوال و اضمحلال تلقی می‌کند؛ زیرا آن نوع حیات از آنچه بدان حیات بخشیده و مبدأ آن است جدا شده است. طبق این دیدگاه، حیات بشری قادر نیست خود را صرفاً از طریق قدرت و استعداد ذاتی‌اش بروز دهد؛ بلکه تنها در تمامیت و کمال حیات، یعنی در ارتباط با آن، مجال ظهور می‌یابد. مفهوم‌سازی نیچه از حیات به مثابه استمرار و اتصال، در تعارض با سنت غربی قرار می‌گیرد که نوع بشر را «تاج تکامل» (Crown of Evolution) می‌خواند. این تصور از حیات، بدین معنا بی‌شبهت با نظریه داروین نیست؛ اگرچه نیچه به «تکامل زیستی» (Biological Evolution) در مکتب داروینیسم حمله می‌کند.^۲ جنبه استمرار و اتصال حیات را می‌توان رد اهمیت فزاینده حیات بشری دانست؛ زیرا دیگر حیات بشری نقش اساسی، در تمامیت و کلیت حیات بازی نمی‌کند بلکه تنها بخش کوچک و حتی کم‌اهمیت آن به حساب می‌آید. نیچه متأثر از نظام شوپنهاوری بر آن است که «طبیعت از حیات بشری به منزله ابزاری برای نیل به کمال سود می‌جوید» (Cary, 2003: 73). نیچه پیوسته بازگشت انسان به آغازگاه حیوانی خود را گوشزد می‌کند؛ بازگشتی به حیات رویایی حیوان. این بازگشت

مشخص می‌کند که حیات رویایی است و نیز حیاتمندی بودن اساساً همان رویادیدن است. برای نیچه آینده انسانیت بر توانایی وی، در ارتباط دوباره خویش با حیات رویایی حیوان ابتدا دارد؛ از آن‌رو که تنها حیات حیوانی است که می‌تواند برای انسان ارمغان‌آور آزادی و خلاقیت در تفسیری باشد که در فرایند تمدن‌سازی و اجتماعی‌شدن، آن‌ها را از دست داده است (Lemm, 2009: 4). این مقاله قصد دارد اولین مواجهه نظام‌مند، با مفهوم حیوان در اندیشه نیچه را فراهم آورد. به علاوه، نشان داده خواهد شد که حیوان نه زمینه‌ای تصادفی و نه ابزار صرف بوده است بلکه روح بازآورنده و اعاده‌کننده بدیع معنای فلسفه و الزام بدان در تأملات نیچه است.

الگوی طبیعی ارزش‌ها

از زمان آناکسیمندر، فیلسوفان اندیشه را به دو دسته صادق و کاذب تقسیم کرده‌اند؛ اما هیوم آن را در ابتدا، به دو دسته قوی و ضعیف تقسیم می‌کند. نیچه نیز به نحو بدیعی اندیشه آدمی را به دو دسته سالم و بیمار تقسیم می‌کند؛ در میان اندیشه‌ها برخی از جسم سالم نشئت گرفته‌اند و روح‌بخش و آزادند و نیز اندیشه‌هایی وجود دارند که از جسمی بیمار نشئت گرفته‌اند و آن را بیمار و ناخوش‌تر می‌کنند. به همین ترتیب، نیچه ارزش‌ها، علوم، ادیان، رسوم، آثار هنری و حتی موسیقی را طبق این سنجه و معیار فیزیولوژیکی تقسیم‌بندی می‌کند. از این‌روست که برخی متفکران اهمیت او را بیش از هر چیز، در «پروراندن سنجشگری طبیعت‌باورانه اخلاقیات» (Naturalistic Criticism of Morals) به رسمیت می‌شناسند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۰۶). او حتی بی‌اعتنایی به تمایلات و غرایز جسمانی را که بر حیوانیت انسان گواه می‌دهند نوعی بی‌عدالتی

در حق حیات طبیعی می‌داند و می‌گوید: «علیه لعن‌کنندگان طبیعت. من نمی‌پسندم کسانی را که برایشان هرگونه گرایش طبیعی نوعی بیماری، چیزی ناجور یا حتی ناخوشایند است. همین افراد در اندیشه ما القا کرده‌اند که تمایلات و غرایز انسان‌ها بد است؛ همین افراد مسئول بی‌عدالتی بزرگ ما نسبت به طبیعت خودمان و نسبت به هر طبیعتی هستند [...]» (نیچه، ۱۳۸۵: ۲۶۲). به زعم نیچه، آدمی باید فضایل را از حیوانات برباید؛ زیرا آسیب‌پذیرترین نوع حیوان است و حیاتش ضعیف‌ترین و لطمه‌پذیرترین الگوی حیاتی حیوانی است (Lemm, 2009: 6). جسم براساس مفهوم باستانی خود در فرهنگ غرب، یک شی میان‌پُر مادی دانسته می‌شود که سوراخ دار و تراوش‌کننده است؛ همچنین دارای تنفس است و فضولات را دفع می‌کند. نیازها و خواست‌ها زمانی سر برمی‌آورند که ارگانیسم آمادگی دریافت و تقلا برای منابع زیست محیطی‌اش را داشته باشد. حیات نیروی این تعارض میان آدمی و محیط است (ولف، ۱۳۸۰: ۸۷). طبق دیدگاه نیچه، ارگانیسم عبارت است از یک پلنوم (Plenum)^۳ که کارمایه بیشتری به آنچه برای ارضاء و برآوردن نیازها و خواست‌های‌اش لازم است تولید می‌کند. «جوشش و غلیان کارمایه‌های فزاینده (Excess Energies) در این ارگانیسم به صورت نشاط و روحیه تبلور می‌یابد». سرمستی طبیعی است؛ سرمستی درون آگاهی خودآگاه نمی‌گنجد؛ بلکه در همه جای طبیعت آدمی، البته مادامی که طبیعی باشد، جاری و ساری است. سرمستی فراگیر و فعال است؛ زیرا ارگانیسم باید این کارمایه‌های فزاینده را که موجب احساس گرسنگی و تشنگی می‌شوند تخلیه کند. این گرسنگی و تشنگی، پدیده‌های اولیه نیستند؛ چراکه ارگانیسم خود، نیرویی ایجابی است که این‌گونه سلبی‌ها، یعنی گرسنگی و تشنگی را توسعه می‌بخشد.

تمامی احساس‌های وامانده‌ای که معلول نیازها و خواست‌های ارضاء نشده‌اند منفعل و واکنشی هستند. خشم نیرویی سربرآورده از واقعیت ارگانسیم و به عقب رانده‌شده از آن است؛ ارگانسمی که دردهای آن را احساس می‌کند و فساد عضو را می‌فهمد. این نیرو کینه‌جویانه است. «نیچه با تبحری خاص، نوع منحصر به فردی از تبارشناسی اندیشه‌ها، ارزش‌ها، علوم، ادیان، رسوم، آثار هنری و موسیقی را فرایش می‌نهد که دربردارنده احساس‌های فعال، سرورآمیز یا منفعل، رنجیده و کینه‌توزانه می‌باشد. این احساسات به نوبه خود، علت شدت و نفوذ اندیشه‌ها و مبدأ ارزش‌ها هستند» (Calarco, et al., 2004: 8). به اعتقاد نیچه، نوع انسان نوعی گذرا و انتقالی رو به تکامل است؛ پرسش از چیستی انسان مستلزم پرسش از آن چیزی است که وی می‌تواند بدان تبدیل شود. نیچه ویژگی‌های مشاهداتی را با نظر به ارزیابی آن‌ها و ارزیابی ارزش‌هایی طبقه‌بندی می‌کند که خود، معیار سنجش این ویژگی‌ها هستند. این ارزیابی با سنجش و مقایسه میان ویژگی‌های مشاهداتی و رده‌بندی آن‌ها برحسب معیارهای طبیعی، بقای انواع و بقای اصلح، یا فرهنگی، منفعت اجتماعی و خیرخواهی و فضیلت و عقلانیت، حاصل نمی‌آید. در عوض نیچه، به نحو ایجابی تصدیق می‌کند آنچه را حیات به نحو ایجابی تصدیق می‌کند؛ درحالی‌که جنبش‌هایی را که حیات با استمداد آن‌ها علیه خودش می‌شورد سلبی می‌انگارد. سلامتی ذاتاً سرورآمیز است؛ همان سلامتی که مولد کارمایه‌های افزون است و خود را احساس می‌کند. این احساس تندرستی و جوشش و جهش کارمایه‌ها را شدت می‌بخشد. سلامتی مثبت و خود ایجاب‌کننده است. نغمه‌ها و سخنانی که در خلال جوشش و جهش به وجود می‌آیند باعث پرتوافکنی و قوت‌بخشی بیشتر این کارمایه‌ها می‌شوند. «چقدر من خوشحالم!»، «چقدر

زنده‌بودن نیکوست!»، «چقدر من قدرتمندم!» و «چقدر حیات زیباست!»؛ اصطلاحات ارزشی نیکو، قدرتمند، زیبا، واقعی و صادق معنای خود را در این‌گونه اظهار شگفتی‌ها می‌یابند. این اصطلاحات ارزشی، احساس‌های درونی همچون شادی و سرخوشی را شدت و دوام می‌بخشند: کلمات زیبا، زیبایی بخشد. کلمات اصیل و نجیبانه، اصالت و نجابت می‌بخشند. کلمات قدرتمند، قوت و کلمات سالم، سرزندگی می‌بخشند. ارگانسیم زنده مثبت ارزیابی می‌شود؛ این ارگانسیم پلنومی است که کارمایه‌های فزاینده به بار می‌آورد؛ کمبودها و نیازهایی که از آن نشئت می‌گیرند همگی ثانویه و متناوب و سطحی هستند. «احساسات و اصطلاحات ارزشی مثبت و خود ایجاب‌کننده همگی اولیه و پیشتانند» (Calarco, et al., 2004: 8).

ضعف، بیماری، نیازمندی، خواست، وابستگی و آسیب‌پذیری منفعل و واکنشی‌اند. این‌ها نیروهای حیات‌اند که علیه خود شوریده‌اند: «رنج می‌گوید: بشکن، خون خویش بریز، ای دل! ای پا بگرد! ای پر، پیر! ای درد، برخیز، بر شو! باری، بیا، ای دل پیر: رنج می‌گوید گم شو!» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۴۲). این حالات باعث به وجود آمدن خشم و نیز اصطلاحات سلبی و رنجور و ارزشی می‌شوند. این‌گونه اصطلاحات ارزشی، بر وخامت وضعی که موجد آن‌هاست می‌افزایند. کلمات زشت لکه‌دار می‌کنند؛ سخنان پست و شایسته بردگان، گویندگان و مخاطبان خود را تحقیر می‌کنند؛ سخنان ضعیف اخته و لکه‌دار می‌کنند؛ کلمات بیمار پلید و پلشت می‌گردانند. بردگان و ضعفا برای غلبه بر ضعف و نقصان خود، این اصطلاحات و تعابیر سلبی را به ارزش‌های ایجابی بدل می‌کنند. این دگردیسی و تبدیل، از طریق واکنش در برابر اظهار شگفتی‌های مثبت و خود ایجاب‌کننده اقویا و سروران شکل می‌گیرد؛ روش بردگان این است که سعادت اقویا را به منزله

شکل قوش انسان، شیرانسان، اسبانسان، عقابانسان، گاو انسان و مارانسان در گورستان های (Necroplise) مصر باستان، کتیبه های معبد آشوریان، هیتی ها و مَهرهای موهندودارو می شناسیم که بیش از ۲ هزار سال قدمت دارند (Steeves, 1999: 16).

برخی حیوانات تنها و مستقل هستند و برخی دیگر در گله ها و وابسته به گروه زندگی می کنند. حیوانات گله ای مانند گوسفند و بز و اسب که طبعاً وابسته به رئیس گله اند، انسان را در مقام رئیس خود برمی گزینند و انسان به راحتی می تواند آن ها را اهلی کند.

در میان بشر، برخی توده ای هستند و برخی دیگر نیز مانند حیوانات درنده و شکارچی تنها زندگی می کنند. واقعیت این است که محرک های مستقل بودن، به همراه محرک های گله ای بودن در تک تک افراد وجود دارد. توأمان بودن این محرک ها، به معنای وجود مصادیق عینی سالم و بیمار در نوع انسان یا حتی مصادیق اصیل و گله ای نیست؛ بلکه آدمی در هر دوره تاثیرگذار تاریخی، به نحوی واجد سلامتی عظیم، اصالت، بیماری و حتی توده ای بودن خودش است. به بیانی دیگر، در هر دوره اصلی تاریخی نیز انواع بی شماری از سلامتی و بیماری و اقسام گوناگونی از اصالت و توده ای بودن یافت می شود. اضافه بر این، مقدارشده است که هر نحوه ای از حیات در زنجیره اقسام بسیاری از سلامتی و بیماری تداوم یابد. ضمن اینکه «هر نحوه حیاتی موجب باروری و توسعه انواع مختلف اصالت و توده ای بودن می شود» (Calarco, et al., 2004: 9). گریز و گذر از «اخلاق گله ای» مقصود نیچه از «ایستادن در فراسوی نیک و بد» است؛ این نوع نظام اخلاقی همگان را به سطح جمعی پایین می کشاند و میانمایی را رواج می دهد! اخلاق گله ای، «بازدارنده پرورش گونه والاتری از انسان» است. در این تحلیل، مقصود حقیقی نیچه «یکسره چشم پوشیدن از ارزش ها

سبکسری، غرورشان به منزله تکبر و سلامتی شان را به منزله شهوت رانی ملاحظه می کنند. در مقابل اقویا، بردگان و ضعفا با خودستایی اضطراب خود را تواضع و فروتنی، ترس را حزم و مآل اندیشی، وابستگی را تعبد و بی ضرربودن را صبر و شکیبایی قلمداد می کنند. باید توجه کرد نیچه حالاتی را که بردگان ارزش تلقی می کنند کوچک نمی شمرد؛ بلکه تنها «جنبش منفعلانه و ذاتاً سلبی آن ها را در معرض نمایش می گذارد» (Acampora, et al., 2004: 139).

حیوانات اصیل و پست

نیچه پدیده های زمانه از اندیشه ها تا موسیقی را به دو دسته اصیل و پست تقسیم می کند. دو کلمه «اصیل» و «پست» مطمئناً مقولاتی به جامانده از نظام سیاسی اقتصادی فئودالی هستند که نیچه آن ها را برای مقصود خویش اقتباس می کند. او این کلمات را با انواع و گونه های جانوری پیوند می زند: شیرها و عقاب ها و مارها همگی اصیل اند؛ گوسفند و گاو و ماکیان پست هستند. در چنین گفت زرتشت مشخص می شود که زرتشت دو حیوان بیشتر ندارد: «عقاب و مار که به ترتیب نماد غرور و زیرکی اند. به علاوه، شیر نماد دلیری و ساختارشکنی است و با آمدن شیر، زرتشت از غار بیرون می آید» (حنایی کاشانی، ۱۳۷۸: ۵). در ادامه، نیچه تلاش می کند انسان را نوعی حیوان تلقی کند که در شکل گیری خود ناقص است؛ اما عقاب و مار در تکوین خود، به کمال رسیده اند. این حیوانات از جنس طبیعت اند و نمی توانند از آن صفتی که نماد آن هستند فراتر روند (روزن، ۱۳۸۸: ۶۹ و ۷۰). نسبت دادن خصلت های ممتاز حیوانات اصیل، به حیوان انسانی که مدنی بالطبع است و در توده معنای خویشتن بودن را می یابد (نیچه، ۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴)، به روزگاران پیش از جامعه طبقاتی فئودالی برمی گردد؛ زیرا مجسمه هایی به

و برانداختن همه بندوبارها» نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۹۲ و ۲۹۳). انسان‌هایی که درونشان محرک‌های توده‌ای بودن حکمفرماست، خود را اهلی ساخته‌اند؛ زیرا افراد مستقل و تنها نیستند که بر انسان‌های توده‌ای یک رئیس گله تحمیل کرده‌اند بلکه عمیق‌ترین و ریشه‌دارترین غرایزشان آن‌ها را برآن داشته است تا خود را مطیع یک نفر دیگر قرار دهند.^۴ رهبران و رؤسای توده‌های انسانی، کشیشان و حاکمان مستبد، این‌گونه غرایز را به‌خوبی درک می‌کنند؛ چراکه در آن‌ها شریک هستند؛ رهبران محتاج وابستگی دیگران به خودشان‌اند؛ آن‌ها متکی بر انسان‌های وابسته هستند.^۵ به گمان نیچه، رهبران اروپایی مسیحی، مسیحیت را برای «گرداندن چرخ آسیای دولت» به کار بسته‌اند؛ از این رو، مسیحیت دچار فسادی درمان‌ناپذیر شده است. «روشن است که وی دین مسیحی را نیروی ته کشیده‌ای می‌داند که با وجود این، یکی از ناب‌ترین نمودگارهای انگیزش به سوی فرهنگ است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۰). وی مسیحیت بحران‌زده قرون وسطا و گونه رایج آن در عصر جدید را «دشمن حیات» قلمداد می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۸۴). همانند دیگر گونه‌های حیوانی که در طبیعت یافت می‌شوند انسان‌ها نیز تغذیه می‌کنند، استراحت می‌کنند، سرپناه نیاز دارند، در مقابل درد و جراحت ناشی از اجسام بی‌حرکت مثل سنگ و حیوانات متخاصم از خودشان دفاع می‌کنند، برای برخورداری از لذت و تولیدمثل به برقراری روابط جنسی مبادرت می‌ورزند و رسوم خاص خود را تکریم می‌کنند. همانند دیگر جانوران، انسان نیز نشاط و سرخوشی ناشی از غلیان کارمایه‌های فزاینده را احساس می‌کند، درد و ابتلا، غرور، محبت و مراقبت والدین، آرامش، خشم، اعتماد و تردید را با تمام وجود خود درمی‌یابد. به سان دیگر گونه‌های توده‌ای، انسان نیز احساسات و عواطف ناشی از

وابستگی به گروه، احتیاط، ترس و کینه را به‌خوبی می‌فهمد. سرنوشت خلق‌شناسی در مقام علمی مدون، در گرو انکار راسخ انسان‌انگاری توسط موسسان نوینش بود. در این انسان‌انگاری، نه تنها فعالیت‌های «والا تر» اندیشه، درک زیباشناختی و یادگیری باید از ساحت گونه‌های حیوانی غیرانسان محو می‌شدند؛ بلکه برای ادراکات و احساسات گونه‌های غیرانسانی، باید واژگان و توصیفات فنی جدیدی وضع می‌شد. نه عقاب‌ها را می‌توان «مغرور» خواند و نه مارها را «فرزانه و زیرک»! رویه نیچه بر ضدیت با انسان‌انگاری قوام یافته است. وی نوع بشر را طبیعی‌سازی می‌کند؛ یعنی ادراکات و رفتارهای دیگر گونه‌های طبیعت را به آن نسبت می‌دهد: «خاستگاه دادگری، همچنان که زیرکی، میانه‌روی و پُردلی و به‌طور کلی همه آنچه ما از آن به فضیلت‌های سقراطی یاد می‌کنیم حیوانی هستند: در نتیجه، آن غریزه‌ها می‌آموزدمان در پی خوراک برایم و با دشمن هم‌آورد شویم. اکنون اگر اندیشه کنیم که انسان برتر همواره، تنها در شیوه تغذیه و در مفهوم آنچه برای او به تمامی دشمن خوی است، برکشیده، تهذیب شده و پالوده است؛ مجاز خواهیم بود تمامی پدیده‌های اخلاقی را حیوانی بنامیم» (نیچه، ۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴).

برخی از مفسران نیچه استدلال کرده‌اند که آثار وی از مسیر انسان‌محوری سنتی (Classical Anthropocentrism) منحرف نمی‌شود؛ مخصوصاً از این لحاظ که انسان‌ها پیشرفته‌ترین گونه حیوانی لحاظ گردیده‌اند؛ اگرچه هنوز درباره انسان می‌توان بر این عقیده بود که در گونه‌ای حتی والا تر متجلی شود. نیچه انکار می‌کند که نژاد اصلح و اعیان در جریان تکامل به وجود آمده‌اند. آنچه تکامل بشری در حال فعلیت دادن است، واپسین انسان است؛ درحالی‌که گونه‌های ضعیف‌تر و بیمارتر تنها می‌توانند نیستی

(Nothingness) را اراده کنند و طبیعت برای آن‌ها هیچ‌گونه مراقبت و علاجی (Cure) فراهم نمی‌کند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۶۰ تا ۱۶۵). گونه‌ای که خواهد آمد، ابرانسان، تدریجاً از درون واپسین انسان ظهور نخواهد کرد؛ بلکه با زایشی نو در تأثر دوری از کلیت استمرار و اتصال فراییش نهاده خواهد شد. در مقابل، برخی استدلال کرده‌اند که انسان‌محوری سنتی نیچه، در روش توصیف و تشریح دیگر گونه‌ها ردگیری می‌شود. دیگر گونه‌ها با خصلتی ممتاز بازشناخته می‌شوند: شترها مسئولیت‌پذیرند، شیرها فرمانروایی و تسلط را می‌جویند، عقاب‌ها مغرور و مارها زیرک هستند. این گونه‌های حیوانی تمثیل‌های ترسیم‌کننده جنبه‌های گوناگون شخصیت انسان‌اند. می‌توان به درستی استدلال کرد که اشکال متمایز رفتاری و نیز فرم‌های متفاوت حساسیت و هوشمندی از خصایص گونه‌های مختلف حیوانی به شمار می‌روند. حیوانات کوچ‌کننده و آنان که به خواب زمستانی می‌روند انواع مختلف ادراک و هوش سازگارانه، با محیط و موقعیت را واجدند. درست همانند دیگر حیوانات که در روز یا شب فعالیت دارند! توانایی پیش‌بینی زمان حمله حیوان درنده‌ای که مخفی شده و نیز توانایی تشخیص رد حیوان درنده که بر زمین به جا مانده، بخشی از هوش حیوان شکارچی است. زیست‌شناسان معتقدند مقایسه هوش گونه‌های جانوری با یکدیگر، مهم و بی‌فایده است «هر گونه‌ای که در طول زمان باقی می‌ماند، نوع و دامنه هوشی که برای بقا در محیط ضروری است را توسعه می‌بخشد. به علاوه، هر حیوانی توسط ادراکات، خاطرات و احساسات منحصربه‌فردش تحریک می‌پذیرد» (Calarco, et al., 2004: 10). بخشی از برنامه علم خلق‌شناسی، جلوگیری از انتساب فضایل و رذایل به حیواناتی است که به منزله تجلی و تبلور این امور به شمار می‌آیند؛ جانورشناسان معتقدند که

حیوانات شکارچی ظالم نیستند؛ حتی در حق آن دسته حیواناتی که شکار می‌کنند ظلم نمی‌کنند. در ساوانای افریقایی، حیوانات شکارچی و شُمدار با هم زندگی می‌کنند. آهوه‌ای این منطقه کم‌کم چابک‌تر و محتاط‌تر می‌شوند؛ چراکه گربه‌سانان بزرگ، مثل شیر گندترین آن‌ها را گلچین کرده و طعمه خویش می‌کنند. خلق‌شناسان تبیین‌های زیست محیطی دقیقی از کودک‌کشی در میان شیرها و برخی پرندگان ارائه می‌کنند. پس اگر ظلم در میان انسان‌ها عملی عامدانه و وحشیانه است که در نهایت صرفاً ارضای روانی مرتکب آن را به بار می‌آورد، نمی‌توان از مشاهده همین عمل عامدانه و وحشیانه در گونه‌های دیگر صرف‌نظر کرد. در طول فصل بیکاری، زنبورهای عسل درگیر نبردهای واقعی برای قلع و قمع کندوی دیگر زنبورها و نیز تخریب کندوی خود خواهند بود. اگر گروهی از پرندگان به قصد کشتن فردی ضعیف از گروهشان، در حال منقارزدن به آن باشند و بتوان عمل آن‌ها را تلاشی غریزی و ناآگاهانه در تولید دوباره قوی‌ترین، به لحاظ ژنتیکی، محسوب کرد، آیا ممکن نیست همین فرایند را درباره ظلم انسان‌های قوی برای نابودی ضعیف‌ها نیز موجه دانست؟ نیچه گونه‌های حیوانی را با خصلت‌های متمایز و غالب در آن‌ها مرزبندی می‌کند؛ اما در بطن واقعیت، این گونه‌ها را به مثابه تمثیل فضایل و رذایل انسانی که اخلاقاً شایسته تحسین یا سزاوار تقبیح‌اند، لحاظ نمی‌کند. اگر حق در ذهن دریافت‌شدنی و داوری‌کردنی باشد و امر خیر نیز عیناً از منظر اخلاقی ارزیابی شود، فضایل آن دسته انسان‌ها که نیچه ایجاباً در بوت‌ه سنجش می‌نهد و آنانی که برای اولین بار خودشان را به‌نحو تحصّلی ارزیابی می‌کنند، بستگی به غرایز سالم و دقیق دارند؛ غرایزی که از دل سلامتی و استقلال و کارمایه‌های فزاینده و سرورآفرین موج می‌زنند. این غرور و فرزانی زرتشت نیست که نیچه

به عقاب و مار نسبت می‌دهد؛ بلکه او غرور عقاب و فرزانیگی مار را به زرتشت نسبت می‌دهد. در نسبتی برعکس، نیچه حتی ارث بَری آدمی از فضایل جانوران را «رُبایش» می‌خواند: «[...] انسان به فضایل تمامی وحشی‌ترین و دلیرترین جانوران رَشک برده و آن‌ها را از ایشان ربوده است و بدین‌سان انسان شده است!» (نیچه، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

همزیستی (Symbiosis)

همان‌طور که بسیاری از گونه‌های جانوری، در همزیستی با یکدیگر به سر می‌برند: جلبک با شقایق دریایی، حواصیل با گاوآبی و منقارشاهی با گاوکوهی آفریقایی. در اتحاد میان اشراف و سلحشوران؛ این دسته از نجبا نیز احساسات و خصلت‌های رفتاری ببرها و عقاب‌ها را اقتباس می‌کنند؛ درست همان‌طور که جمعیت‌های یکجانشین احساسات و خصلت‌های رفتاری جانوران گله‌ای را اتخاذ کرده‌اند. به علاوه، «بیماری‌های این گونه‌های حیوانی گله‌ای مثل آبله، سل، آنفلونزا، سرخک و سفلیس در قالب موتاسیون‌ها (Mutations)^۸ به انسان منتقل شده‌اند» (Diamond, 1999: 131). جوامع یکجانشین حتی جنبه‌ها و ادراک‌های گیاهانی را اتخاذ کردند که برای آن‌ها تمامی اشیاء و امور معمولاً در آرامش و سکوت ابدی و هر چیزی شبیه خودش است. به زعم نیچه آن اندیشه‌ای که محصول راهبری اعتقاد به اشیای یکسان باشد و اصول و قواعد «اینهمانی» آن را منسجم کند، خود متناقض نباشد و حد وسط آن مشخص شده باشد از باور به شیوه و شعور گیاهان مسلم آمده است: «برای نباتات همه اشیاء معمولاً ساکن و جاوداند و هر چیزی عین خودش است. انسان این باور را که اشیای اینهمان (دارای هویت ثابت) وجود دارند از دوره موجودات

زنده پست‌تر به ارث برده است (تنها، شناختی که در بالاترین سطح علم تعلیم می‌شود این قضیه را نقض می‌کند). حتی ممکن است، از آغاز باور نخستین همه موجودات زنده این باشد که سراسر جهان واحد و بی‌حرکت است» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۰۱ تا ۱۰۳). خدایان اولیه بشر، غیر از ادیان الهی‌توحیدی که مسبوق به الحاد بوده‌اند، نیروهای مجرد و ماورای طبیعت نبوده‌اند؛ بلکه جانوران و پرندگان اشرافی مانند ببر، شیر، مار کبری و قوش بوده‌اند. انسان‌های نخستین (Hominids) با ترس و هیبت، از حضور حیوانات درنده‌ای زندگی کرده‌اند که پیوسته در اطراف محل سکونتشان پرسه می‌زدند. قربانی کردن کُشی بنیادین از نوع دینی آن است و باربارا رنریچ (Barbara Ehrenreich) معتقد است این کنش دینی ریشه در سر راه قراردادن نوزادان بدشکل (Deformed Infants) و بیماران و نیز افراد در حال مرگ، در مقابل حیوانات درنده دارد. به گمان وی، باستانی‌ترین ادیان به انسان‌ها آموخته‌اند تا نیمی انسان و نیم دیگرشان شیر، گاو، نر، گوزن، روباه و لک‌لک باشند (Ehrenreich, 1997: 58). اشراف اروپایی، پادشاهان آشوری، سامورایی‌های ژاپنی، طبقه شتریه (نجیب‌زادگان و جنگاوران) راجاستان و سلحشوران ماسایی خودشان را با پوست شیر و پر عقاب تزیین می‌کردند. آنان حرکات آرام و مخفیانه شیرها و وضعیت ایستاده عقابها را تقلید می‌کردند. آن‌ها شُکوه مرغ رنگارنگ تروگن و پرندگان پَره‌بستی را دریافته و دُرناهای گردن مشکی و قرقل را برای آرم (نشان خانوادگی) مجلل و پایکوبی‌های مؤقرشان پسندیدند. به زعم نیچه شراکت در خصلت‌های دیگر گونه‌ها، باستانی‌ترین اخلاق است. آنچه انسان‌ها احترام می‌کردند، آنچه می‌پسندیدند و به جستجوی آن

برمی‌آمدند؛ حساسیت عقاب‌ها و گرگ‌ها، قدرت و بقای طولانی گاو کوهی آفریقایی و خرس‌ها و نیز وفاداری پرندگان کوچک در دفاع از جوجه‌هایشان تا پای مرگ بود. انسان‌ها در تعامل و واکنش با دیگر گونه‌ها، خصلت‌هایشان را فراچنگ می‌آورند: دلیری گاو‌باز در رویارویی‌اش با قساوتِ گاو نر شکل می‌گیرد؛ انسان‌ها در روند شکار این گاو‌ها یا مشاهده کشتار آن‌ها، به دست حیوانات درنده دیگر اراده و حساسیت و هوش حیوانات درنده را اکتساب می‌کنند. تنها در معاشرت طولانی با عقاب‌ها و مارهای کوهستان‌های مرتفع است که زرتشت، غرور و خرد را اکتساب می‌کند. زرتشت نیچه حتی هم‌زبانی با حیوانات را ارج می‌نهد. او تأکید می‌کند که صدای جانوران اصیل چشم او را به روی زیبایی‌ها می‌گشایند. زرتشت بر آن است که همزیستی زمانی تحقق‌اکمل خود را می‌یابد که با هم‌زبانی توأم باشد: «زرتشت پاسخ داد: جانوران‌ام، باز هم با من پُرگویی کنید و بگذارید بشنوم. پُرگویی شما مرا تازه می‌کند: هر جا که پُرگویی کنند، جهان به چشم‌ام همچون باغی است. چه خوش است که واژه‌ها و آواها هستند. مگر واژه‌ها و آواها رنگین‌کمان‌ها و پل‌هایی ظاهری میان چیزهای جاودانه از هم جدا نیستند؟ [...] زیبا جنونی است گفتار که انسان بدان بر سر همه چیز می‌رقصد. چه خوش است سخن‌ها همه و دروغ آواها همه! با آواها عشق ما بر رنگین‌کمان‌ها می‌رقصد» (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۳۱ و ۲۳۲). مزید بر این، انسان‌های یکجانشین و توده‌ای دست به اکتساب رژیم غذایی محدود و یکنواخت گله‌های اهلی خود یازیدند و بر یکدیگر و نیز بر رهبران گروه متکی شدند. آن‌ها امنیت، نظم، پیش‌بینی‌پذیری، مطابقت با قواعد توده را با ارزش پنداشته و برای احتیاط، مآل‌اندیشی و تخطی‌نکردن از قواعد ارزش‌والایی قائل شدند. فلسفه اخلاق جدید

مسلم فرض می‌کند که طبیعت امری ضد اخلاقی (Amoral) است و نیز اصول اخلاقی را منحصرراً بشری لحاظ می‌کند. آنچه را اخلاق در حکم فضایل می‌پندارد، فضایی که در فرایند گزینش آگاهانه (Conscious Choice) و با پشتوانه مسئولیت یک ذهن خودآگاه تأسیس شده‌اند، صرفاً «بشری» هستند؛ بنیان‌های وجودی این انسان مسئول و خودآگاه بر اندیشیدن، استنتاج، محاسبه (Reckoning) و تشخیص روابط علی‌قوام می‌یابد (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۶). در سویی دیگر، نیچه میان «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» تمایز می‌نهد. او معتقد است که از نظرگاه انسان والا و سرور، این دو به یک معنا همزیستی دارند. «یعنی، می‌توانست همزیستی باشد اگر که گله که از دستیابی به هر چیز والا ناتوان است، خرسند به آن می‌بود که ارزش‌های خود را برای خود نگاه دارد». اما تنها به این راضی نمی‌ماند و می‌کوشد تا ارزش‌های خود را جهان شمول جلوه دهد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۲). نیچه خصایلی در انسان‌های نجیب و اصیل بازمی‌شناسد؛ فضایی چون صداقت، جسارت، غرور و حضور در حال که آدمی را از افسوس و پشیمانی درباره گذشته و اهداف و آمال آینده رها می‌سازد و بریافته از خصلت‌های دیگر حیوانات نجیب است. این فضایل یا به عبارتی خصایل، در تعامل و شراکت با گونه‌های حیوانی پدید می‌آیند. انسان و حیوان نجیب با هم و از هم، همزیستی را فرا می‌گیرند: «[...] جانور در باب شگردهای دشمنان و دوستانش دآوری می‌کند. او ویژگی‌های خود را نیک فرامی‌گیرد. خود را به این معطوف می‌دارد که در برابر فرد فرد هر گونه مشخصی [از جانوران] یک بار برای همیشه، دست از نبرد بدارد و همچنان به هنگام نزدیک شدن به برخی گونه‌های جانوران دیگر از در آشتی و همزیستی درآید» (نیچه،

۱۳۸۰: ۵۳ و ۵۴). انسان‌های اصیل غرایزی قوی و سالم دارند؛ واجد غریزه تندرستی، زیبایی، حیات و سرمستی بوده و با این غرایز زنده هستند. آن‌ها دیگران را نمی‌فهمند؛ ثروشان بر بادرفته، قربانی عمل محاسبه شده‌اند و چندان باهوش نیستند. صداقت اولین خصلتی است که نیچه در میان نجبا معتبر می‌داند؛ «این افراد نجیب واقعی‌اند و تنها کسانی هستند که حقیقتاً وجود دارند و خود، به‌خوبی سخن‌شان هستند. آن‌ها حالات مورد نظرشان را از درگاه غریزه اظهار می‌دارند؛ درحالی‌که ضعفا و بردگان احتیاط، ریا و هوشمندی را رونق بخشیده‌اند» (Calarco, et al., 2004: 12).

پرورش (Breeding)

نیچه با فرهنگ‌هایی روبه‌روست که در آن‌ها ارزش‌ها داده شده‌اند؛ فرهنگ‌هایی که امکان ارزیابی اعمال و نتایج آن‌ها را پدید آورده‌اند و در حکم فرهنگ‌های ناظر به بقا و حفظ گزینشی اشیاء، دگردیسی گزینشی نسل‌ها و نیز آموزش مردم به شمار می‌روند. از سوی دیگر، او با تکامل یا انتقال قدرت ارزیابان، از نظر طبیعت و پرورش مواجه می‌شود. نیچه کلمه «افتخار» (Honour) را که شاخص افراد نجیب و اصیل است در حکم حق قول‌دادن، چون فرد قدرت وفاکردن به آن را دارد، بازمی‌شناسد، وی این کلمه را به مثابه امری که از درون منفعت عام متصورش بسط یافته، لحاظ نمی‌کند؛ ضمن اینکه آن را به منزله امری که وابسته محاسبه و تشخیص روابط علی باشد نیز نمی‌داند. در عوض، او ظهور تام افتخار را نتیجه پرورش می‌داند: «جانوری را پروراندن که پیمان نهدان تواند-آیا این، آن وظیفه تضادآمیزی نیست که طبیعت درمورد انسان خود را پای‌بند کرده است؟ آیا این مسئله راستین انسان نیست؟» (نیچه، ۱۳۷۷: ۶۹). پرورش گزینشی (Selective Breeding) این‌گونه جدید با آزرده و

دردمندکردن حافظه تحقق یافته است، تأملی که مستلزم تعلیق حظّ بی‌واسطه و فوری است؛ این پرورش مآلاً از طریق مجازات جدی و تسویه حساب با آن‌هایی حاصل می‌شود که پای قول خود نمی‌ایستند. به زعم نیچه، این پرورش گزینشی درواقع، قسمت اعظم هستی نژاد آدمی را به خود اختصاص داده است. پرورش خود بر امکان بالندگی نمونه‌های حیوانی سالم گواهی می‌دهد. ویژگی اندیشه‌ها و غرایز و اراده انسان‌های نجیب در طبیعت فیزیولوژیک آن‌ها نهفته است؛ آن‌ها به لحاظ جسمانی قوی و تندرست‌اند. لیکن آن سلامتی و تندرستی را نمی‌توان به‌سادگی بر سبیل نفی و سلب متعین ساخت؛ فقدان بدشکلی (نقص ظاهری)، معلولیت یا بیماری. این «سلامتی بزرگ» که فزاینده است، سلامتی برای انواع گوناگونی از فعالیت‌ها و روش‌های زیستن تلقی می‌شود. «سلامتی بزرگ هرگز رنج و اندوه را حذف نمی‌کند برای این که درد و اندوه ما را تدریجاً سرد کرده و می‌میراند و موجب درهم‌شکستن ساختارهای کهنه و ظهور ساختارهای نوین می‌گردد» (Acampora, et al., 2004: 126). این سلامتی و صحت حتی با بدشکلی و بیماری حذفی برخورد نمی‌کند. ما از درد و بیماری‌های جسمانی خود نیچه کاملاً باخبر هستیم؛ ولی درعین حال او می‌باید که سالم‌ترین انسان، در اروپای قرن نوزدهم بود؛ بدین علت که قادر بود تمامی ناخوشی‌ها و رنج‌های قرنش را به جان بخرد و بر همه فائق آید. به‌سان نیلوفر آبی که در آب‌های راکد می‌شکفت، اندیشه‌های نیچه نیز دربردارنده هیچ اثری از آن تباهی و نیهیلیسم که از آن‌ها این افکار نشات می‌گیرند، نیست. نیچه می‌باید که هرکس آثارش را بخواند هرگز حدس نخواهد زد که وی در دوران حیاتش روزگاری را در بیماری به سر برده است. اساساً برای او موجود زنده و ازجمله خود او نیز، پیش

از هر چیز به دنبال «تخلیه نیروی خویش» است؛ حیات خود «اراده معطوف به قدرت» (Will to Power)^۹ است: «خویش‌پایی (Self-Preservation) یکی از پیامدهای نامستقیم و همگانی‌ترین پیامد آن است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۹۸). در این معنا، حیات مجموعه‌ای است از کارمایه‌ها که در فرایند تغذیه با هم یگانه می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۰۱). انسان‌های نجیب کسانی هستند که شهامت و جسارت تقبل و تصدیق غریب بودن (Oddity) روش زیستن یا تغذیه یا هاضمه خود را دارند و شاید، قادر باشند غرابت کمبود نمک یا زیادت نمک‌های غیرارگانیک در خون و مغزشان، فوسیس‌شان (Physis) را نیز تصدیق کنند (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

وراثت (Atavism)^{۱۰}

نیچه مدعی است که توسعه و شکوفایی، پیشرو و خطی نیست بلکه دوری است. بازگشت غرایز و لذات باستانی، برتری‌های نوین را به بار می‌آورد. اینکه نیچه همچون یک ایده‌آلیست غرایز و رفتارهای «پست‌ترین» حیوانات را به مثابه خصلت‌های متمایز ذات برتر آدمی کشف می‌کند، واژگون‌سازی ارزش‌هایی نیست که به زعم هایدگر در این دیدگاه حاضر است. این کشف را نمی‌توان بیان ساده یک بدبینی نظاممند دانست. محیط جغرافیایی زیستی و توده عظیم ابزارهای فناورانه یک جامعه تعیین‌کننده نیازها، خواست‌ها، مهارت‌های فنی و اجتماعی افراد و ارضای امیال آن‌هاست. هر چیزی نیازمند تفکر، استنتاج، محاسبه و آگاهی هماهنگ از روابط علی است. نیچه بر آن است که پستی و بردگی، به مدد دیگر هموعان و وضعیت کنونی فناوری و قراردادهای اجتماعی و سیاسی مشخص می‌شود. اصالت ضامن تحقق خصلت و رفتار و کارورزی است که وابسته به پشتیبانی محیط اجتماعی کنونی نیست.

از این‌رو، اصالت حاصل محاسبه نیروهای موجود در معلول نیست. اصالت از بُنِ تدبیر خُلق و شخصیت برنمی‌خیزد. کارمایه‌های آن از نیروهای متکی بر محیط پدید نمی‌آیند. این نیروها، غرایز و امیالی هستند که دیگر، جز برای دوباره پدیدآمدن در افراد ضروری نیستند؛ آن‌ها موجب اتلاف بی‌جهت کارمایه می‌شوند. آن‌ها قوه دانش زمان‌های پیشین‌اند. قراردادهای تهی‌شده و کارورزی‌هایی که بیش‌ازاین، برای اقتصاد و اهداف اجتماعی کنونی ضروری نیستند؛ آن‌ها غرایز هستند. غرایزی که اهداف و کارکردشان به دست فراموشی سپرده شده است. هنگامی که چنین غرایز و تمایلات وراثتی، در فردی از نو بروز می‌یابند، می‌توانند مانع وفق و تعدیل وی با زمانه‌اش شوند و نیز می‌توانند او را نابهنجار یا دیوانه جلوه دهند. فرد قادر است خود را تنها از طریق تأیید و حمایت آن غرایز باستانی وضع کند. نیچه خود در این باره اذعان می‌کند: «نوعی وراثت. به عقیده من مردان استثنایی یک عصر بیشتر فرزندان فرهنگ‌های قدیمی و نهال‌های دیررس نیروهای گذشته‌اند. من در آن‌ها میراث یک ملت و آداب رسوم آن را می‌بینم. [...] آنان در زمان خود عجیب، نادر و خارق‌العاده به نظر می‌آیند و کسی که در وجود خود نیروهایی احساس کند که من از آن‌ها حرف می‌زنم، ناگزیر آن‌ها را پرورش می‌دهد و از آن‌ها در مقابل یک دنیای متخاصم دفاع می‌کند، مگر این که طی این مدت نابود شود. در گذشته مردان زیادی واجد این صفات بودند و بنابراین وجودشان عادی و پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسید و موجب برتری و بزرگی نمی‌شد. شاید وجود این صفات مورد اقتضای زمان بود، صفاتی که باعث بزرگی نمی‌شدند چنان‌که کسی را مبدل به فردی گوشه‌گیر و دیوانه نمی‌کردند. بیشتر در خانواده‌ها و طبقات محافظه‌کار ملت است که شاهد ایجاد این عکس‌العمل‌ها و بازگشت به گزینه‌های

قدیمی هستیم؛ [...]» (نیچه، ۱۳۸۵: ۶۹ و ۷۰). براین اساس در عصر برژوا، شکار و نیزه‌بازی بر روی اسب سرگرمی‌های اصیل به شمار می‌آیند. نیچه همچنین از بازگشت غرایز دینی، در قالب علم و سیاست و پیشه‌های هنری تصویر می‌کشد؛ اگرچه حتی توسط آنانی که این گونه غرایز را واقعی و مجسم می‌دانند نیز به درستی شناخته نشده‌اند. این غرایز از اهداف بیهوده کنونی و رسوم تهی‌شده کهنه که پیش‌تر اختیار شده‌اند، گونه‌ها و جهات جدیدی خواهند داشت؛ همچنین فردی را که جرأت تأیید و پیروی آنان را دارد آن‌گونه می‌سازند که از اشیایی که همه سرد می‌پندارند سراسر حرارت و شور حس کند. این غرایز فرد را وادار می‌کند تا ارزش‌هایی را کشف کند که برای آن‌ها هنوز، هیچ میزان و درجه‌ای وضع نشده است؛ به علاوه، موجب می‌شوند که فرد قربانیانی به محراب و مذبح خدایی ناشناخته و مبهم پیش‌کش کند؛ سرانجام شهادتی را فرایش می‌نهند که بدون هیچ تمایل و رغبتی به افتخار متجلی می‌شود (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۱۴). خودبستگی و استغنائی این فرد لبریز می‌شود و به انسان‌ها و اشیای اطرافش سرایت می‌کند. در این جا، نیچه علیه تصور ژان ژاک روسو از انسان وحشی اصیل، انسان وحشی دیگری را که بسیار دیر متولد شده است فراروی می‌نهد. از منظر نیچه، این انسان وحشی درون جامعه‌ای متمدن تولد یافته است. اوست کسی که خود را اصیل می‌کند یا به ورطه هلاک می‌کشانند. آن دسته غرایزی که میان انسان و دیگر گونه‌ها مشترک است و نیچه آن‌ها را آشکار می‌سازد، به‌جامانده از ارگانیسم‌های اولیه‌ای نیستند که در وضعیت توسعه‌یافته‌تر ارگانیسم زیست می‌کنند. این غرایز درست همان منابعی هستند که از آن‌ها ساختارهای نوین سر برمی‌آورند. اصالت در آدمی، امری مافوق شرط حیوان‌بودن نیست؛ بلکه مبتنی بر آن شکل

می‌گیرد. هرچه سائقه‌های مرتبط با پستانداران و خزندگان و حشرات که در ارگانیسم انسان عود می‌کنند جزئی و مکرر باشند، احتمال اصیل‌بودن رفتارهایی که باعث می‌شوند بیشتر است. ابزار اصلی و ضروری که یک محرک یا سائقه باستانی، محرکی را که در نیروی اصالت عود می‌کند، تغییر می‌دهد تأیید و تقدیس خود، به زبان ارزش‌هاست. نیچه مدعی است که گفتار (Discourse) بشری از درون آواسازی و آوازخوانی نشئت گرفته و توسعه یافته است. از آنجا که اندک پستاندارانی قادرند آواز بخوانند، انسان‌ها می‌بایست آوازخوانی را از پرندگان و حشرات فراگرفته باشند. کارکرد اولیه آوازخوانی، اخبار و اطلاع‌دهی (Informative) نیست؛ بلکه گمراه کردن از مسیر غالب عقل و منطق است. حنجره و کیسه هوای پرندگان و اعضای آوازساز بدن حشرات، پاهای فلس‌دار و قفسه سینه اصطکاک‌کننده و بال‌های ارتعاش‌دار، فرستنده آواها و نغمه‌ها هستند که رمزگذاری‌های متناوب آن‌ها، بازنمایی نیست که فرم‌های ایده‌آل آواز را نمایش می‌دهند؛ بلکه آنان نیروهای زیبایی و سلامتی و حیات فزاینده را دوباره تکرار و تصدیق می‌کنند (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۳۱ و ۲۳۲). نیچه اصیل‌ترین فرم زبان، یعنی زبان ارزش‌ها را به منزله «بقای وراثتی فریاد حشرات» معرفی می‌کند (Calarco, et al., 2004: 14).

نتیجه

رویکرد فلسفی زیست‌شناختی نیچه، به حیوان و حیوانیت انسان را می‌توان در شش حوزه الگوی طبیعی ارزش‌ها، حیوانات اصیل و پست، خلق‌شناسی و انسان‌نگاری، همزیستی، پرورش و وراثت بررسی کرد. آنچه از این حوزه‌های گوناگون، در رویکرد بدیع نیچه به حیوان قلمدادکردن انسان می‌توان یافت وجوه تمایز

بستان با جانوران کشف می‌کند و «افتخار» را که حاصل وفای به عهد، در افراد اصیل است نمود پرورش می‌داند. این تربیت و پرورش آدمی را گزینش می‌کند و او را از قیدوبند رذایل و پستی‌های فیزیولوژیکی، همچون بیماری و معلولیت می‌رهاند. درنهایت، غرایز و تمایلات باستانی که بیشتر با طبیعت گره خورده‌اند در خواست دوباره آدمی عود می‌کنند و آرامش کنونی او را برهم می‌زنند؛ آرامشی که حاصل ارزش‌های نوین و فرهنگ خودخواسته علمی و عقلانی عصر مدرنیته و معاصر است. انسان غرایز باستانی خویش را همچون معرفت، در اندیشه افلاطون، به یاد نمی‌آورد؛ بلکه از گذشتگانش که همزیستان دیرینه جانوران بوده‌اند، فراچنگ می‌آورد. زبان انتقال این غرایز باستانی، زبان ارزش‌هاست که خود ارزش‌های طبیعی و زیستی را منعکس می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- برای مطالعه در باب «حیوان به مثابه زمینه‌ای تصادفی» در فلسفه نیچه نک: (Heidegger, 1998). برای بررسی تفصیلی درباره «حیوان در مقام ابزار استعاری» نک: (Steeves, 1999: 75-91).

۲- او به‌خوبی خاطرنشان می‌کند که زمان بسیاری، برای شکل‌گیری یک اندام با کیفیت یا کارکردی خاص می‌گذرد؛ اما این اندام قبل از تکوین کاملش به کار دارنده‌اش نمی‌آید و نمی‌تواند در تنازعی که با وضعیت و دشمنان بیرونی دارد وی را یاری رساند. داروین بیش‌ازحد، ضرورت وضعیت بیرونی را تدقیق کرده است. «عامل اساسی در فرایند حیاتی همانا نیروی عظیم شکل‌دهنده و آفریننده صورت‌ها از درون است؛ قدرتی که محیط را به کار می‌گیرد و از آن بهره‌کشی می‌کند». اضافه بر این، او از گزینش طبیعی ناظر به پیشرفت نوع و پدیدآوردن مصادیق بهتر و نیرومندتر انتقاد می‌کند: «آنچه نابود می‌شود همانا نمونه‌های نوعی بهتر است و آنچه می‌ماند میانمایگان‌اند. زیرا استثناها و نمونه‌های نوعی بهتر

بسیار، با رویکرد ارسطویی به این مفهوم است. پیداست که ارسطو انسان را «حیوان ناطق» می‌نامد. این تعریف ناظر به ارجحیت و حجیت وجه نفسانی و عقلانی انسان، بر وجه حیوانی اوست که حاوی شعور زیستی صرف یعنی رشدونمو و تغذیه و شهوات جسمانی است. در مقابل این تعریف سنتی و رایج از حیوانیت انسان، نیچه با تمام قدرت فلسفی و ادبی خود در قالب تشبیه و استعاره و تمثیل، بر وجوه زیست‌شناختی و فیزیولوژیکی این موجود تأکید می‌ورزد. از این منظر، انسان نه عصاره حیات و طبیعت است و نه موجودی فراطبیعی بلکه حتی صفات، یعنی فضایل و رذایل، خود را همچون سلامتی و شجاعت از حیوانات محیط زندگی‌اش اکتساب می‌کند. حال که ارزش‌های وابسته به انسان از دل طبیعت برمی‌خیزند، نیچه رذایل و فضایل را در تعامل وثیق و فعالانه با طبیعت به تصویر می‌کشد. از این‌رو، حیوانات را به دو دسته «اصیل» مانند جانوران درنده و حیوانات «پست» مانند جانوران گله‌ای و اهلی تقسیم می‌کند تا بدین نمط، راهی برای تبیین منشأ رذایل و فضایل انسانی و نهایتاً اصالت و پستی در نهاد آدمی نیز بگشاید. نیچه در واکنشی مغایر با انسان‌انگاری و خلق‌شناسی علمی که انتساب صفات را مختص گونه بشر می‌پندارند، بر ارث‌بری انسان از فضایل و رذایل جانوران اصرار ورزیده است. او مدعی می‌شود که زرتشت غرور و زیرکی را از عقاب و مار به ارث برده است نه اینکه غرور و زیرکی زرتشت، به عقاب و مار منتسب شده باشند. ازسوی دیگر، واقعیت این است که انسان ضرورتاً در طبیعت و با دیگر جانوران زندگی می‌کند. این همجواری و حیوان‌بودن که انسان و دیگر جانوران در آن شریک هستند به همزیستی منجر می‌شود. این همزیستی خود حاصل هم‌بانی از طریق انتقال صفات و خصایل از جانوران به گونه انسان است. نوع بشر ارزش‌های خود را در بده

در قیاس با اکثریت کم‌توانند. اعضای اکثریت یکایک چه‌بسا پست‌تر باشند؛ اما هنگامی که بر اثر ترس و غریزه‌های گله‌ای گرد هم می‌آیند نیرومندتر می‌شوند» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۰۱).

۳- گردهمایی منظم همه اعضای بدن، به صورت یک مجموعه منسجم.

۴- نیچه در جایی دیگر، انسان اصیل یا نجیب را به‌گونه‌ای دیگر متمایز می‌کند: «چه چیز به انسان نجابت و اصالت می‌بخشد؟ [...] شور و هیجانی که وجود فرد شریف و اصیل را فرا می‌گیرد چیزی کمیاب و نادر است و خود او نیز از آن بی‌خبر است؛ استفاده از معیار و اندازه‌ای عجیب و غریب است، نوعی دیوانگی و جنون است که باعث می‌شود چیزهایی را که به نظر بقیه سردند، داغ و سوزان احساس کنیم؛ تخمین ارزش‌هایی است که هنوز برای آن‌ها ترازویی نیافته‌اند، آن قربانی‌هایی است که در قربانگاه وقف‌شده برای خدایان ناشناخته انجام می‌دهیم؛ آن دلاوری‌هایی است که بدون چشم‌داشت افتخار و احترام انجام می‌شود؛ خرسندی چنان وافر و ژرفی از خود است که به انسان و اشیای دیگر سرایت می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۱۴). به نظر می‌رسد در این تعریف از اصالت، نیچه شور و هیجان را مدنظر دارد که در حیوانات اصیل همچون شیر نیز غلیان دارند!

۵- تشریح فیزیولوژیکی نیچه از قابلیت‌های کارآمد افراد قدرتمند و با نفوذ، کشیشان و حاکمان مستبد، را می‌توان در این نقل قول به وضوح فرادید: «اما سلیقه عمومی بدین ترتیب تغییر و تحول می‌یابد که برخی افراد یا اشخاص قدرتمند و بانفوذ رغبت‌ها و بی‌رغبتی‌های خود را بدون ملاحظه اعلام (این مسخره است، این عبث است) و آن‌ها را با قلدری تحمیل می‌کنند [...]». اما دلیل تفاوت سلیقه و احساس این اشخاص با دیگران معمولاً در ویژگی نحوه زندگی، تغذیه گوارش آن‌ها نهفته است. شاید این تفاوت ناشی از فزونی یا کمبود نمک‌هایی غیرآلی در خون یا مغز آن‌ها و به‌طور خلاصه، خصوصیات فیزیکی آن‌ها باشد؛ اما آن‌ها با شهادت از این خصوصیات فیزیکی بهره‌مند می‌شوند

و انتظارات خود را با همه ظرافت‌های آن برآورده می‌سازند» (نیچه، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

۶- مشتق از کلمه یونانی *ethos*، به معنای روحیه و طرز رفتار و خلقیات.

۷- قائل‌شدن جنبه و شخصیت انسانی، برای حقایقی مثل خداوند و طبیعت.

۸- تغییر و جهش ناگهانی ساختار بیماری.

۹- یک دریافت اشتباه از اندیشه نیچه این است که اراده معطوف به قدرت را همبسته با «تحمیل اراده من بر دیگران» تلقی کرد! هنگامی که درباب اراده معطوف به قدرت سخن رانده می‌شود باید دانست که نیچه عموماً درباب «اعمال اراده معطوف به قدرت بر خویشان» می‌نویسد؛ آن اراده‌ای که بر تمامی ضعف‌ها و پستی‌ها در وجود من غلبه می‌کند. درنهایت، مشخص می‌شود که اراده، توانایی اعمال قدرت است نسبت به «آن چه هست» (Nietzsche, 1968: 221). برای مثال، نیچه فرایند جذب و همگون‌سازی ماده خارجی در درون ارگانیزم را یکی از تجلیات اراده معطوف به قدرت تلقی می‌کند.

۱۰- نیاکان‌گرایی یا بازگشت به خوی نیاکان.

کتابنامه

- حنایی کاشانی، محمدسعید. (۱۳۷۸). زرتشت نیچه کیست؟، تهران: هرمس.
- روزن، استنلی. (۱۳۸۸). نقاب روشنگری: زرتشت نیچه، ترجمه داریوش نوری، تهران: مرکز.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، تهران: علمی فرهنگی.
- نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۸۴). انسانی، زیاده انسانی، ترجمه ابوتراب سهراب و محمد محقق نیشابوری، تهران: مرکز.
- ----. (۱۳۷۷). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.

- (۱۳۷۵). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- (۱۳۸۵). حکمت شادان، ترجمه جلال آل‌احمد و دیگران، تهران: جام.
- (۱۳۸۰). سپیده دمان، ترجمه علی عبداللهی، تهران: جام.
- ولف، هنریک ر. و دیگران. (۱۳۸۰). درآمدی بر فلسفه طب، ترجمه همایون مصلحی، تهران: طرح نو.
- Acampora, C.D., et al., (2004), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal beyond Docile and Brutal*, New York: Rowman and Littlefield.
- Calarco, M., et al., (2004), *Animal Philosophy*, London: Continuum Press.
- Diamond, J., (1999), *Guns, Germs and Steel*, New York: Norton Press.
- Ehrenreich, B., (1997), *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*, New York: Henry Holt Press.
- Heidegger, M., (1998), *Nietzsche*, vols. 1&2, Stuttgart: Verlag Gunter Neske.
- Lemm, V., (2009), *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*, New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F.W., (1968), *Basic Philosophical Writings of Nietzsche*, trans. by Walter Kaufman, New York: Modern Library.
- Norris, M., (1985), *Beasts of Modern Imagination: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernest and Lawrence*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Steeves, P(ed.)., (1999), *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, New York: State University of New York Press.
- Wolfe, C., (2003), *Zoontologies: The Question of the Animal*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

زایش و مرگ تراژدی در اندیشه نیچه

ستار طهماسبی * - علی کرباسی زاده **

چکیده

فریدریش نیچه از فیلسوفان ژرف‌اندیش و تأثیرگذار قرن نوزدهم بود که در پی ارزیابی دوباره ارزش‌ها، خود را در رویارویی با ایده‌های پذیرفته‌شده دنیای مدرن یافت. از این رو، در بازنگری شدیداً انتقادی خود در فرهنگ و تمدن مدرن و به منظور اصلاح و احیا این فرهنگ، اقدام به نوشتن اولین اثر خود، یعنی زایش تراژدی کرد. انگیزه‌های گوناگون او از تألیف این اثر عبارت بودند از:

دغدغه‌های فرهنگی و نجات فرهنگ عصر خود از خطر سقوط و نیهیلیسم (Nihilism)؛ ارزیابی دوباره ارزش‌ها؛ نشان‌دادن تقابل مسیحیت و فلسفه مفهومی سقراطی، با اصل زندگی و عنصر دیونیزوسی و آری‌گویی؛ تفسیر زیبایی‌شناسانه از زندگی و هستی؛ از چشم‌انداز هنر به زندگی نگریستن. نیچه دو دغدغه آخر را از ویژگی‌های خاص هنر تراژیک یونانی می‌دانست و به علت این نوع نگاه، هنر عصر تراژیک یونان را ستایش می‌کرد. او از یونانیان باستان و فرهنگ و تفکر آن‌ها تمجید می‌کرد؛ چون آنان آفرینندگان هنر تراژیک بودند و با آفرینش این هنر و توجه به عنصر دیونیزوسی، به زندگی در تمام جنبه‌های خیر و شر آن آری می‌گفتند. همچنین نیچه از دو مفهوم اساسی زایش و مرگ تراژدی سخن می‌گفت؛ اما اینکه منظور او از زایش و مرگ تراژدی چه بود؟ در معنای اول منظور او این بود که در عصری از دل تراژدی یونانی فرهنگ زاده و عامل بالندگی فرهنگ ملت یونان شد؛ اما سپس افول کرد. در معنای دوم، منظور از زایش تراژدی، امید نیچه به تجلی دوباره هنر تراژیک یونانی در بطن جهان مدرن و در موسیقی واگنر (Wagner) است. این بار نیز امید به چنین زایشی، دچار افول شد. عوامل افول و مرگ تراژدی از دیدگاه نیچه عبارت بودند از: فلسفه مفهومی سقراط و نمایشنامه‌های اورپیدس؛ مسیحیت و اخلاق‌گرایی؛ دیالکتیک مدرن و شخص واگنر. هدف اصلی این نوشتار در درجه اول، بررسی انگیزه‌های مهم نیچه از تألیف کتاب زایش تراژدی است؛ سپس تبیین زایش تراژدی، در معنای اول با تأکید بر تحلیل خاستگاه و عناصر مقوم آن. اما هدف درجه دوم، تبیین چرایی و چگونگی افول یا مرگ تراژدی از منظر نیچه است.

واژه‌های کلیدی

فرهنگ، فرهنگ مدرن، هنر، تراژدی، هستی، زندگی.

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤول) Sattartahmasebie@yahoo.com

** دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان. karbasi@ltr.ui.ac.ir

۱- مقدمه

تراژدی (Tragedy) نوعی نوشته و نمایش است که موضوعی غم‌انگیز دارد و غالباً بدبختی، شکنجه، وحشت، درد و رنج را نشان می‌دهد. در تراژدی دو عنصر نیرومند و بالقوه و بارزش که سرنوشت آن‌ها را مقابل هم قرار داده است در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. زایش و مرگ تراژدی که در این مقاله از آن سخن می‌رود، به بحث نیچه درباره خاستگاه هنر تراژیک یونانی و چگونگی زایش و افول آن مربوط است؛ همچنین به انگیزه‌های مختلف نیچه از تألیف نخستین اثرش، یعنی زایش تراژدی از روح موسیقی نیز می‌پردازد. آسیب‌شناسی نیچه از فرهنگ عصر خود، او را به تأملی ژرف در فرهنگ یونان باستان و داشته و چنین کنکاشی، ستایش او از هنر و تراژدی یونانی را به دنبال داشته است. از دیدگاه نیچه، هنر یونانی که اوج تجلی خود را در فرهنگ تراژدی می‌یابد، حاصل ترکیب دو عنصر آپولونی و دیونیزوسی بوده که یکی مظهر نظم و هماهنگی و دیگری مظهر مرزشکنی است. نقطه عطف نظرگاه نیچه به تراژدی، این است که تراژدی در یک مفهوم یا ایده متافیزیکی ریشه ندارد؛ بلکه رویارویی نیروهای مادی را به روی صحنه می‌برد که فرهنگ یونانی را مجدداً با نیروی خلاق و نشئه‌آور دیونیزوسی منطبق می‌کردند. پیروزی فرهنگ یونان یا زایش تراژدی، حاصل هم‌آوایی آپولونی و دیونیزوسی بود؛ همچنین ابداع صورت زیباشناختی واحد، به علت استیلا بر خطر دوپارگی ناشی از کشاکش قهرآمیز میان دو نیرو، مرگ تراژدی در نتیجه جدایی آپولون و دیونیزوس و عدول از تعادل فی‌مابین و سیطره عقل مفهومی سقراط و مسیحیت و دیالکتیک مدرن، بر ساحت فرهنگی جهان غرب

اتفاق افتاد. با مرگ تراژدی، مفاهیمی چون حقیقت و اخلاق و عقل، برای نظم‌دادن به زندگی و قضاوت درباه آن، به فوق آن برده می‌شوند.

زایش تراژدی

زایش تراژدی از روح موسیقی عنوان نخستین اثر نیچه است که آن را به دوست هنرمند خود «ریچارد واگنر» (Richard Wagner) تقدیم کرد. «ریچل» (Rachel)، استاد زبان‌شناسی و حامی نیچه، این اثر را «پراکنده‌گویی‌هایی جالب» خواند و همین کتاب مقام استادی نیچه را در دانشگاه‌های آلمان آن روز، برای همیشه دچار تزلزل کرد. چون نام نخستین اثر نیچه زایش تراژدی است و عنوان این مقاله نیز زایش و مرگ تراژدی در اندیشه نیچه است بسیار بجاست که درباره وجه یا وجوه زایش تراژدی بحث کنیم.

پرسش محوری این است که آیا منظور نیچه از زایش تراژدی، زایش آن از عناصر خاصی در دل همان فرهنگ یونان باستان مورد تمجید اوست یا اینکه منظور نیچه، زایش دوباره هنر تراژدی یونان در دوره معاصر است؟ یا هر دو وجه منظور نظر اوست؟ با تعمقی ژرف در اندیشه‌های نیچه در خود کتاب زایش تراژدی، می‌توان به این نکته پی برد که با توجه به تحلیل‌های خاص او از فرهنگ تراژیک یونان و با توجه به بررسی منشأ و خاستگاه نخستین تراژدی و توجیه و تحلیل عناصر دیونیزوسی و آپولونی مقوم آن، منظور نخست قطعاً مدنظر اوست. پس کتاب او از بررسی خاستگاه زایش و چگونه زاده شدن تراژدی که روزی نیز مرگ آن فرا رسیده است، حکایت می‌کند. کتاب زایش تراژدی بیست و پنج فصل دارد. هفت فصل نخست این کتاب مفصل‌تر از فصول دیگر است و به بالندگی و خاستگاه تراژدی یونانی اختصاص دارد. نه فصل دیگر،

به چگونگی افول تراژدی و عوامل این افول می‌پردازد. نه فصل پایانی نیز، به موقعیت امکان آن می‌پردازد. با توجه به نحوه فصل‌بندی کتاب باید گفت که نیچه به وجه اول، یعنی زایش هنر تراژدی از دل فرهنگ یونان باستان، توجه خاصی کرده است.

اما وجه دوم، یعنی زایش دوباره تراژدی یونانی در دنیای معاصر، نیز در کانون توجه نیچه بود و با توجه بدین وجه، با مسمابودن اسم کتاب را نیز می‌توان تأیید کرد. آنچه تأیید این منظور را تحکیم می‌بخشد این است که نیچه معتقد بود می‌توان یک بار دیگر، آن روح یونانی و آن فرهنگ راستین را در زندگی بشر دوره معاصر پیاده کرد. راه آن را نیز از طریق موسیقی «ریچارد واگنر»، موسیقیدان و هنرمند هم‌عصر خود می‌دانست. منظور این است که نیچه در این دوران از زندگی خود، معتقد بود موسیقی واگنر تجلی دوباره عصر تراژیک یونان است. او اعتقاد داشت در بطن جهان مدرن، یک بار دیگر بستر برای ایجاد هنر تراژیک فراهم شده است و می‌توان از آن بهره‌وری کرد؛ اما چنین امیدی بیرون از دنیای ذهنی نیچه هرگز تحقق نیافت و هرگز عملاً و عیناً به بار نشست.

عناصر مقوم تراژدی یونانی

هنر تراژیک یونانی دارای سه عنصر مقوم به نام آپولون (Apollo) و دیونیزوس (Dionysus) و همسرایان است. هماهنگی و تعادل خاص میان این عناصر، هنر تراژیک یونان را به وجود می‌آورد و ما اکنون به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱. آپولون: در بین یونانی‌ها، آپولون خدای روشنایی، نظم، اوهام، رؤیاها، اندازه و قاعده است. همچنین، آپولون نماینده فردانیت و بیانگر اصل تفرد است. این الهه در صلح و صفا با خود و با همه موجودات عالم

است. «آپولون نماینده ظرفیت نظم و وضوح و تناسب و هماهنگی صوری با روح یونانی است. این قدرت در پیکرتراشی و هنرهای تجسمی یونان، به اوج حالت الوهی خود می‌رسد؛ اما خود را در تمایل سنتی به برخورد با نفس به منزله اثری هنری و پروراندن یک شخصیت نیرومند خوش‌سیما نیز نمایان می‌سازد. از این رو آپولون نماینده تصویری الوهی از اصل تفرد است: شخصیت خوش‌ساختی که جدا از توده مردم قرار می‌گیرد» (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۳۹). «آپولون ایزد تمامی انرژی‌های قالب‌پذیر؛ در عین حال، ایزد پیشگوست. او یکتای درخشنده، الوهیت نور، فرمانروای توهم زیبای جهان درون خیال است» (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۸).

۲. دیونیزوس: در میان یونانی‌ها، دیونیزوس خدای شراب و مستی و تاکستان‌هاست. او به مناطق مختلف سفر می‌کند و روش کاشتن درخت تاک و درست‌کردن شراب را به مردم یاد می‌دهد. دیونیزوس، اهل شور، شادی، مستی و مرزشکنی است؛ همچنین نماد روح بلندپرواز و مرزنشاس است. «در مقابل آپولون، دیونیزوس نماینده نوعی انرژی آشفته و نشئه‌آور است که انسجام هرگونه ساختار صوری را تهدید می‌کند. آیین دیونیزوسی، جنسیت و شهوت ناخودآگاه و نااخلاقی‌بودن نیروهای طبیعی را گرامی می‌دارد؛ و در پی از میان برداشتن تفرد شکل‌گرفته فرد خود آیین و اتحاد دوباره با هسته درونی طبیعت است» (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۳۹). تراژدی یونانی در اثر هماهنگی و تعادل، بین دو عنصر آپولونی که نماد فردیت و عنصر دیونیزوسی که نماد پیوند با طبیعت و نفی فردیت است به وجود آمد. این تعادل ضروری بود؛ چراکه عنصر دیونیزوسی خاصیت مرزشکنی و افسارگسیختگی داشت و اگر نظم و هماهنگی و فردیت آپولونی نبود، نظام‌های اجتماعی به وجود نمی‌آمد؛ پس

جامعه و دولت و سازمان‌های ضروری بشر نمی‌توانست شکل بگیرد. از طرف دیگر، نیچه معتقد بود قدرت و قوت نمایانده‌شدن عنصر آپولونی، به واسطه شور و مستی عنصر دیونیزوسی است و بدون عنصر دیونیزوسی ناکارآمد تلقی می‌شود. «اما نیچه به رغم برتری اخلاقی که در زایش تراژدی به عنصر آپولونی می‌دهد تأکید دارد که عنصر آپولونی باید به وسیله نیروهای عنصر دیونیزوسی تکمیل گردد. عنصر آپولونی در صورتی که با قدرت دگرگون‌کننده انرژی دیونیزوسی همراه نگردد، متضمن این خطر می‌شود که زندگی را در صورت‌های بی‌روح متحجر سازد. در نتیجه، دو عنصر آپولونی و دیونیزوسی باید در یک رابطه متقابل و مشخص و قطعی با یکدیگر وجود داشته باشند» (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۴۱).

۳. همسرایان: از دیدگاه نیچه، همسرای و همسرایان از ویژگی‌های مهم و محوری تراژدی و مخصوصاً تراژدی یونانی است؛ به‌طوری‌که نیچه در کتاب زایش تراژدی، تراژدی را در آغاز مفهومی جز همسرای نمی‌داند و در این باره چنین می‌گوید: «تراژدی از همسرای تراژیک پدید آمده و در آغاز تنها همسرای و چیزهای جز همسرای نبوده است» (نیچه، ۱۳۷۷: ۵۹). او که مانند شوپنهاور (Schopenhauer) کامل‌ترین تجسم ذوق و زیبایی را در موسیقی می‌بیند، به پیروی از سنت محققان و دانشوران، منشأ تراژدی را گروه همخوانان یا همسرایان معرفی می‌کند؛ اما به مستانه‌سرای‌های آنان اهمیت می‌دهد نه به مضمون آنچه می‌گویند. نیچه خواهان رسوخ به قلب همسرای، به عنوان محور اساسی تراژدی است و نمی‌خواهد با کلیشه‌های هنر نما از قبیل اینکه: «همسرای، تماشاچی آرمانی یا نماینده مردم در مقابل قلمرو اشرافی صحنه است» راضی شود. او همسرایان را به معنای کاملاً حقیقی، انبوه ساتیرهایی می‌شمارد که دیونیزوس، یعنی خدای

وجد و بی‌خودی و تاک‌ها را در عیش و نوش و شادخواری‌هایش در جنگل همراهی می‌کنند. ساتیرها و خدای آنان، چه در وجد و بی‌خودی و چه در نوحه‌سرای‌هایشان وجودی واحدند. همه نمودار یکتا و بخش‌ناپذیر هستی ناپایدار و تنها و اندوهناک انسان و شالوده تجربه در آن هستی هستند. اما همین که آدمی به مرتبه شناخت فناپذیری و وضع ناپایدار خویش می‌رسد و درباره آن تأمل می‌کند، این وحدت و یگانگی به هم می‌خورد. آدمیان زمانی که به این معرفت رسیدند از خویش آگاه می‌شوند و به خود می‌آیند و دلشان از درکی تراژیک لبریز می‌شود. از آن پس، کمر به این می‌بندند که این معرفت هراس‌انگیز به وضع بی‌دوام خویش را از خود و از کسانی که بر عیش و نوش آنان می‌نگرند، پنهان نگاه دارند. آنان این کار را برای آن انجام می‌دهند که درکشان از حقیقت را به نمایش پر وجد و حال یا درام تبدیل کنند.

اما نکته مهم این است که بدانیم مقصود نیچه از درام، نه بازیگری بلکه واقعه یا صحنه یا حتی حال‌وهوایی بنیادی بود که آمیخته با دلسوختگی و دلسوزی بسیار باشد. در چنین حال‌وهوایی، محور اساسی همان گروه همسرایان بوده است. بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت که از دیدگاه نیچه همخوانان یا همسرایان، منشأ اصلی تراژدی بوده‌اند و تراژدی در آغاز مفهومی جز همسرای و همسرایان نبوده است.

انگیزه‌های نیچه از تألیف کتاب زایش تراژدی

انگیزه‌های نیچه از تألیف کتاب زایش تراژدی گوناگون و گاه مبهم است. او زمانی به ستایش از فرهنگ یونان باستان می‌پرداخت و زمانی دیگر، واگنر را ستایش می‌کرد. گاهی تفکر مفهومی سقراط را به زیر چاقوی نقد می‌کشید و گاه از اصلاح فرهنگ مدرن سخن

و تعصبات سلیقه دموکراتیک، پیروزی خوش‌بینی، استیلای تدریجی عقلانیت، سودمندگرایی عملی و نظری، به اندازه نفس دموکراسی که در همان زمان رشد یافت؛ همه، نشانه‌های انحطاط نیرو کهنسالی در شرف وقوع و خستگی فیزیولوژیکی باشد؟» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۲).

برای پی‌بردن به اهمیت مسئله فرهنگ، در کتاب زایش تراژدی، لازم است به رابطه میان تراژدی و فرهنگ توجه کنیم. از دیدگاه نیچه جداسازی «عقل» و «اخلاق» از تجربه نیروهای غیربشری و مهلک، اندیشه هلنی را از جهد و تلاش کلی زندگی جدا کرد. به علاوه، همین تصور تضعیف و محدودشده از زندگی، تصویری که براساس هنجارهای عقلی و اخلاقی تعریف شده است، از یونانیان به ما رسیده است و بنیان ایده‌های ما درباره ارزش اخلاقی و فرهنگی را تشکیل می‌دهد. اکنون ما به جای اینکه نیروی بنیادین زندگی را تجربه کنیم که به واسطه روح تراژیک یونان زنده نگاه داشته شده است ایده‌هایی همچون دموکراسی یا تساوی طلبی یا فضیلت اخلاقی درباره زندگی داریم (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۳۲). نیچه، سپس اذعان می‌کرد که بشر امروز در عین اخلاقی و سالم‌بودن پریشان و بیمار بوده و فرهنگ مدرن، فرهنگی بیمار است. نیچه این رویه که هنجارهای اخلاقی را ملاک قضاوت درباره اشکال زندگی قرار می‌دهیم از مشکلات فرهنگ مدرن می‌دانست. او معتقد بود به جای قضاوت درباره زندگی از منظر اخلاق، باید ارزش اخلاق را از چشم‌انداز زندگی مشخص سازیم. او اعتقاد داشت بدون اتخاذ چشم‌انداز اخلاقی زندگی را ارزیابی کنیم که این ویژگی تراژدی یونانی و از نبوغ آن محسوب می‌شد. از دیدگاه نیچه تراژدی از این جهت، در ساختن و بناکردن عمارت مجلل فرهنگ یک ملت نقش بخصوصی بازی می‌کند؛ چون بدون داوری اخلاقی، زندگی را ارزیابی می‌کند. منظور اینکه عناصر

می‌گفت؛ اما می‌توان انگیزه‌های گوناگون او را از تألیف این اثر در نکاتی چند خلاصه کرد:

۱. دغدغه فرهنگی: بحران عمیق فرهنگی و فکری بنیادی‌ترین مسئله‌ای بود که نیچه در روزگار خود، جهان غرب را با آن مواجه می‌دید. او چکیده آن را در عبارت «مرگ خدا» و ظهور نیهیلیسم یا هیچ‌انگاری بیان کرده است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین انگیزه نیچه از نوشتن کتاب زایش تراژدی، همین دغدغه‌های فرهنگی و یافتن راهکاری برای نجات فرهنگ جدید غرب از خطر سقوط و نیهیلیسم و فلسفه سقراطی بود. انگیزه‌های دیگری نیز برای تألیف این اثر در میان بود؛ اما با ژرفنگری بیشتر، می‌توان به این نکته پی برد که همه این انگیزه‌ها، به تبع همین دغدغه فرهنگی و در راستای آن مطرح می‌شود. «زایش تراژدی دوباره تفسیرکردن یونان قدیم، یک انقلاب زیبایی‌شناسی و فلسفی، نقدی از فرهنگ معاصر و برنامه‌ای برای احیاءکردن آن است» (Vattimo, 2002: 13). نیچه فیلسوفی بود که دغدغه‌های فرهنگی عمیقی داشت. او معتقد بود فرهنگ دوران معاصر ما به علت غلبه تفکر مفهومی و سیطره اخلاق‌گرایی و همچنین غلبه افکار مسیحیت بر آن، دچار زوال و فرسودگی شده است. او فرهنگ ما را نقطه مقابل فرهنگ دوران یونان باستان می‌دانست. پس خود و هرکس را که ستایشگر فرهنگی اصیل بود، عاشق فرهنگ یونان باستان و بیزار از فرهنگ دوران معاصر لحاظ می‌کرد. «هدف من این است که میان فرهنگ معاصر ما و عهد باستان دشمنی آشکار به بار آورم، هر آن کس که آرزو دارد اولی را خدمت کند باید از دومی بیزار باشد» (نیچه، ۱۳۸۶: ۱۴). از دیدگاه نیچه، یونان باستان دارای فرهنگ بزرگ و با عظمتی بود؛ اما در دوران بعدی، دستاوردهای فلسفی سقراط و افلاطون، به جای کمک به درخشش فرهنگ کلاسیک یونان نماینده محاق آن شدند. «آیا امکان دارد که علیرغم تمامی پندارهای نوین

بالنده، قدرتمند، پرشور و هیجان زندگی را که مبتنی بر غرایز آزاد و فطریات و... است ارج می گذارد نه اینکه به تبیین زندگی، از منظر امور عارضی و از جمله اخلاق بپردازد. آنچه نیچه در تراژدی بدان توجه کرده و پیوند تنگاتنگ آن را با فرهنگ بشری آشکار می کرد این بود که تراژدی به عمیق ترین و حیاتی ترین جنبه های بشر توجه می کرد. جنبه هایی مثل شهوت، قدرت، سروری، نیروهای بنیادین میل جنسی، تمایل به درهم شکستن ساختارهای پوسیده و خلق نگاهی تازه به جهان؛ یعنی همان جنبه هایی که ما در دوران معاصر، به این بهانه که متمدن شده ایم به سرکوب آن ها پرداخته ایم. علاوه بر این، تراژدی شالوده های عمارت مجلل فرهنگ مدرن را که ما با عناوین به ظاهر زیبای «ارزش های اخلاقی» و «تمدنانه» به آن ها می اندیشیم به چالش و پرسش می کشد؛ چراکه زندگی و جوهره آن و نیرو و شور و هیجان مندرج در آن که راهبر زندگی به قله ها و اوج هاست مدنظر است و خود زندگی، در درجه اول اهمیت قرار دارد نه زندگی اخلاقی یا زندگی عقلی و استدلالی. با چنین نگاهی است که تراژدی می تواند جوهره فرهنگ ملتی را فارغ از امور عارضی و بعدی پیروراند و به بالندگی برساند و این است رابطه تنگاتنگ تراژدی و فرهنگ بشری. درخصوص این اظهار نظر نیچه که فرهنگ مدرن را فرهنگی بیمار می دانست و شالوده های آن را به چالش می کشید باید گفت این نکته، از بصیرت های خاص نیچه محسوب می شد که قبل از اتفاق افتادن، آن را به ما گوشزد کرده است. زیرا در قرن نوزدهم که نیچه چنین دیدگاهی به فرهنگ مدرن اتخاذ کرد، آن فرهنگ در اوج بالندگی و رشد خود بود؛ پس کسی از متفکران، چنین چالش های بزرگی را در بطن آن فرهنگ نمی دید و تشخیص نمی داد. حتی خود نیچه که در آن زمان، از منتقدان بنیان های ارزشی و اصول عقلانی فرهنگ مدرن بود، با

بی توجهی و اعتراض مدافعان این فرهنگ مواجه شد. از نظر نیچه، کل فلسفه نوعی توجه به عقل و تفکر راسیونالیستی بود و چون این تفکر را به طور کلی بیمار می دانست، دیگر نمی توانست به مولفه های پذیرفته شده نزد راسیونالیست ها توجه کند؛ از این رو، به سراغ نوعی تفکر تراژدیکی رفت. چه رویکرد تایید شده نیچه را بپذیریم و چه نپذیریم، مهم این است که اگر خود را به جای نیچه بگذاریم، چاره ای جز گرایش به هنر تراژیک و عناصر پذیرفتنی آن نمی بینیم.

هدف ژرف نهفته در اندیشه های نیچه، نقادی فرهنگ اروپا و بخصوص آلمان عصر خود او بود. این فرهنگ محفوف به ایده آل های عقلی و منطقی به اصطلاح سقراطی شده بود و راه اصلاح آن نیز، از طریق بازگشت به ایده های یونان باستان و از گذرگاه موسیقی واگنری. با این گمان که موسیقی واگنر، تجلی گاه ارزش های یونانی مورد تمجید نیچه بود. از دیدگاه نیچه می توان یکبار دیگر هنر تراژدی را از طریق موسیقی واگنر تجدید حیات بخشید که چنین انتظاری هرگز به بار ننشست. نیچه با چنین ایده ای و در راه اصلاح فرهنگ معاصر خود، اقدام به نوشتن نخستین اثرش کرد و در آن تقابل فرهنگ یونان باستان را با فرهنگ عصر خود نشان داد. کتاب زایش تراژدی از روح موسیقی تجزیه و تحلیلی بود از فرهنگ یونان که در آن نیچه فرهنگ یونان قبل از سقراط، یعنی فرهنگ دیونیزوسی را که قوی و عظیم بود، با فرهنگ بعد از سقراط که عقلی و منطقی و ضعیف بود در مقابل همدیگر قرار داد و مقایسه کرد (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۳۱).

۲. ارزیابی ارزش ها: از مفاهیم محوری فلسفه نیچه، ارزیابی دوباره ارزش هاست. بذر آغازین چنین نگرشی، در کتاب زایش تراژدی کاشته شد. «کلی ترین طرح نیچه وارد کردن مفاهیم معنا و ارزش به فلسفه است. اما با نیچه ما باید از این واقعیت آغاز کنیم که فلسفه

چقدر توان نشان می‌دهد و به اندازه توانایی برای تحمل درد و رنج، برای بزرگ‌شدن نیز توان دارد. پس تراژدی میزان استعدادهای بالقوه یک فرهنگ را به محک آزمایش می‌گذارد تا بنیان‌های نهفته، در ذات یک فرهنگ را کشف کند؛ سپس از این راه، بتواند میزان بالندگی آن را تشخیص دهد و به این طریق، رسالت ارزیابی دوباره ارزش‌ها را به انجام برساند.

۳- تفسیر زیبایی‌شناسانه از هستی و ارزیابی هستی از چشم‌انداز هنر

نیچه به‌خوبی تشخیص داده بود که در زمانه او، اندیشه سنتی و دینی و متافیزیکی، اعتبار گذشته خود را از دست داده است؛ پس با ازدست‌رفتن این اعتبار، خلأ بزرگی به وجود آمده است که علم جدید قادر به پرکردن آن نیست. به عقیده او، برای نجات تمدن که با خطر جدی روبه‌رو بود، باید برای دیدگاه‌های دینی و فلسفی گذشته جانشین خوبی پیدا کرد. ازاین‌رو، او به تفسیر زیبایی‌شناسانه هستی دست زد و برای پرکردن خلأ ایجادشده، به هنر یونانیان باستان روی آورد تا با تحلیل هنر تراژیک یونانیان، ارزش‌های اصیل آن عصر را در موسیقی زمان خود تحقق بخشد. او به این عقیده خود باور راسخ داشت که راه نجات انسان مدرن و طریق شکوفایی دوباره اندیشه و فرهنگ مدرن را که از تفکر عقلانی و دینی خسته شده است، باید در هنر جستجو کرد. در این راستا، نیچه به هنر عصر تراژیک یونانیان توجه می‌کرد؛ یعنی هنری که حاصل تعادل بین دو نیروی «آپولونی» و «دیونیزوسی» بود. اما باید دید نیچه امر تراژیک را چگونه توصیف می‌کرد که توجه به هنر عصر تراژیک یونان و اتخاذ چنین رویکردی را در دوره معاصر، مایه تسلی‌خاطر انسان بی‌خانمان می‌دانست. او در این باره، دیدگاه خاص خود و

ارزش‌ها، آن‌گونه که به وسیله او تأسیس می‌شود، تحقق واقعی نقد و سنجشگری است؛ یگانه شیوه‌ای که نقد همه‌جانبه با آن محقق می‌گردد. یعنی فلسفه‌ورزی با ضربه‌های چکش» (Deleuze, 2002:1).

شیوه نیچه نقد همه‌جانبه و سنجشگری دقیق بود. او معتقد بود عصر ما دچار بحران «نیپیلیسم» شده و ازاین‌رو، نیاز است که ارزش‌ها را از نو ارزیابی و ارزش‌های نوین را جایگزین ارزش‌های گذشته کنیم. نیچه در نخستین اثر خود، سعی می‌کرد فرهنگ و ارزش‌های دوران معاصر را در مواجهه با تراژدی و اصول حاکم بر آن بسجد تا ببیند این ارزش‌ها تا چه حد تاب‌وتوان مقاومت دارند. نیچه منتقد دنیای مدرن بود؛ اما مسئله محوری در اینجا این است که چرا فیلسوفی همچون نیچه، با چنین روحیه انتقادی به جهان مدرن، بحث خود را با تراژدی آغاز می‌کند؟ مگر تراژدی دارای چه خصوصیتی است که نیچه دیدگاه انتقادی خود به فرهنگ را با آن آغاز می‌کند؟ پاسخ این است که از دیدگاه نیچه، تراژدی همچون معیاری است که ما با آن جوهر و ذات فرهنگ یک ملت را ارزیابی می‌کنیم تا ببینیم فرهنگ این ملت برای بزرگ‌شدن، چه اندازه استعداد دارد. زیرا تراژدی گونه‌ای از هنر است که با مواجهه‌ساختن انسان با عمیق‌ترین تجارب و صحنه‌های وحشت و درد، توان بالقوه او را برای پرورش یک هستی اصیل می‌سنجد. یعنی ظرفیت بیشتر، برای پذیرش صحنه‌های تراژیک نشان از قابلیت خاص، برای رسیدن به تکامل دارد؛ پس هنر تراژیک، با داشتن چنین رسالتی، خصوصیت خود را به عنوان معیار نقد فرهنگ مدرن، در نیچه حفظ می‌کند. بنابراین، از دیدگاه نیچه تراژدی که با درد و رنج و وحشت و سختی همراه است ظرفیت خاص یک ملت یا یک فرهنگ را ارزیابی می‌کند. هدف از این ارزیابی آن است که ببیند این ملت در پذیرش رنج و درد، از خود

متفاوت از دیگران را داشت. «دیونیزوس به هر چیزی که ظاهر می‌گردد، حتی سخت‌ترین رنج‌ها آری می‌گوید و در هر چه به آن آری گفته می‌شود، ظاهر می‌گردد. آری گویی مختلف و کثرات‌گرا، این است جوهر و ذات اساسی امر تراژیک. امر تراژیک صرفاً در بس‌گانگی است، در تنوع آری‌گویی به خودی خود. آنچه امر تراژیک را توجیه می‌کند شادی امر بس‌گانه یعنی شادی کثیر است. این شادی نتیجه گونه‌ای والایش، پالایش، جبران، تسلیم‌شدگی یا آشتی نیست. نیچه به تمامی نظریه‌هایی که تراژدی را به عنوان یک پدیدار زیبایی‌شناختی لحاظ نکرده‌اند، حمله می‌کند. تراژیک یک صورت زیباشناختی لذت است، نه یک دستورالعمل پزشکی و نه یک راه‌حل اخلاقی برای درد، ترس یا ترحم. آنچه تراژیک است شادی و لذت است و این بدین معناست که تراژدی بی‌واسطه شادی‌بخش است» (Deleuze, 2002: 17). با چنین توجیهی از امر تراژیک، نیچه ستایشگر هنر تراژیک یونانی و خواستار به‌کاربردن چنین شیوه‌ای، برای حل بحران دوره مدرن بود. زیرا معتقد بود یونانیان زندگی را با تمام جنبه‌های خوب و بدش می‌پذیرفتند و تفسیر زیبایی‌شناختی می‌کردند و بدان آری می‌گفتند. از این‌رو، عنصر مهم دیگر تفکر نیچه در زایش تراژدی، آری‌گویی به زندگی بود. عنصر آری‌گویی به زندگی، عنصر دیونیزوسی بود؛ اما هنر تراژیک یونان نتیجه تعادل دو نیروی آپولونی و دیونیزوسی بود و مطالعه کتاب زایش تراژدی، چنین رویکردی را به ما نشان می‌دهد: «درباره علم زیبایی‌شناسی بسیار می‌توان آموخت، در صورتی که نه صرفاً از طریق استنتاج منطقی بلکه با قطعیت بلافصل بصیرت دریابیم که رشد مداوم هنر با دوگانگی آپولونی و دیونیزوسی پیوند دارد- درست به همان سان که تولیدمثل به دوگانگی جنس‌ها وابسته است- و کشاکشی همیشگی را

دربرمی‌گیرد که تنها به شکل دوره‌ای و متناوب با آشتی و سازش همراه می‌شود. اصطلاح دیونیزوسی و آپولونی را ما از یونانی‌ها وام گرفته‌ایم که رازهای ژرف دیدگاهشان درباره هنر را بدون شک نه در قالب مفاهیم، بلکه در پیکره‌های شدیداً واضح ایزدانشان برای اذهان فهمیده و بینا، آشکار می‌کنند. به یاری آپولون و دیونیزوس، دو الوهیت یونانی هنر، درمی‌یابیم که در جهان یونان تضاد عظیمی، از لحاظ سرچشمه و اهداف، میان هنر آپولونی پیکره‌سازی و هنر دیونیزوسی غیرتصویری موسیقی وجود داشته است. این دو گرایش متفاوت، موازی با یکدیگر و در بیشتر مواقع به صورتی آشکارا گوناگون جریان می‌یابند و پیوسته یکدیگر را به زایش‌های تازه و پرقدردن‌تر وامی‌دارند و به تضادی مداوم می‌بخشند که تنها در اثر اصطلاح مشترک «هنر»، به شکلی ظاهری و سطحی به سازش می‌رسند؛ تا سرانجام در اثر معجزه ما بعدالطبیعی اراده یونانی‌گرایانه، با یکدیگر ظاهراً جفت می‌شوند و در راستای این جفت‌شدن، درنهایت شکلی از هنر تراژدی آتشی را می‌آفرینند که به یک اندازه آپولونی و دیونیزوسی است» (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۵ و ۲۶). نیچه با معرفی هنر و نه اخلاق، به عنوان فعالیت به راستی مابعدالطبیعی انسان اعلام می‌کرد که وجود جهان، تنها به مثابه «پدیده‌ای زیبایی‌شناسانه» درخور توجیه است. او اذعان می‌کرد که یونانیان باستان با مشاهده استیلای بدبینی و رنج و درد بر ساحت زندگی، به توجیه زیبایی‌شناسی هستی و پرداختن به هنر روی آوردند. نیچه با تعمق در دل افسانه‌ها و اسطوره‌های یونانی، این چنین به توضیح چنین رویکردی می‌پرداخت: براساس حکمت سیلنوس بهترین دستاورد تولدنیافتن و بعد از آن زودتر مردن است. چنین اندرزی باعث سیطره نوعی بدبینی بر زندگی انسان می‌شود. در مقابل این بدبینی دو راه باز است: یکی خلق دنیای رؤیایی؛ دنیایی که در

بود و در آثار بعدی نیچه ارزش خود را همچنان حفظ کرد و نیچه خود را ملزم به تبعیت از آن می‌دانست. نیچه در تراژدی یونانی عمیق‌تر می‌اندیشد و به این نتیجه رسید که بدون فهم دیونیزوسی شناخت تراژدی یونانی و یونانیان امکان‌پذیر نیست. او بر کتاب زایش تراژدی مقدمه‌ای با عنوان «تلاشی برای انتقاد از خود» نوشت و در آن چنین گفت: «یونانی‌ها مادامی که پرسش دیونیزوسی چیست؟ بی‌پاسخ بماند، مانند همیشه کاملاً درک‌ناپذیر و تصورناپذیر باقی خواهند ماند» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰).

از این گذشته، ستایش نیچه از عنصر دیونیزوسی و ارزش قائل شدن برای آن، به عنوان مقوم اصلی هنر تراژیک یونان، به جنبه آری‌گویی به زندگی بازمی‌گشت و این در تقابل با برداشت شوپنهاور بود. خود نیچه با اشاره به دیدگاه شوپنهاور، بر تقابل دیدگاه این فیلسوف با دیدگاه خود تأکید می‌کرد. «آنچه که به هر مسئله تراژیکی، نیروی بالابرنده خاص خود را می‌بخشد، این کشف است که جهان و زندگی هرگز نمی‌تواند باعث رضایت واقعی شود و در نتیجه، ارزش عواطف ما را ندارد؛ همین است که روح تراژیک را می‌سازد و به کناره‌گیری می‌انجامد. با چه زبان متفاوتی دیونیزوس با من سخن می‌گفت! تا چه اندازه با این کناره‌گیری فاصله داشته» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۶). نیچه مدام ستایشگر دیونیزوس بود و همین ستایش، باعث فاصله‌گرفتن اندیشه او از خردگرایی دکارت و دانش بدون سرمستی در «حکمت شادان» شده بود. ستایش نیچه در تمام عمر از عنصر دیونیزوسی بدین خاطر است که به زندگی در تمام جنبه‌های آن آری می‌گوید و ما را به سمت میل به زندگی و شور به زندگی فرا می‌خواند. او می‌گوید یونانیان رنج و وحشت هستی را قبول داشتند و لمسش می‌کردند؛ اما به آن آری می‌گفتند و این راه دیونیزوسی است. در این کتاب، نیچه از علم و دانش شادی‌آور سخن می‌گوید و آن را فراتر از شناخت

آن یک خوش‌بینی هنرمندانه باشد که این روش آپولونی است. راه دوم این است که با طبیعت واقعی جهان، یعنی زندگی با تمام جنبه‌های خیر و شر و لذت و دردش مواجه شده و آن را تصدیق کنیم و به آن «آری» بگوییم که این روش دیونیزوسی است. نیچه سپس توضیح می‌داد که هنر و فرهنگ غرب از دوران باستان به این سو، با کشاکش و رویارویی قهرآمیز عناصر آپولونی و دیونیزوسی شکل گرفته است. کشاکش قهرآمیز میان این دو، در مقطعی دنیای یونان را در معرض خطر دوپارگی قرار داد؛ تا اینکه یونانیان با «معجزه متافیزیکی اراده هلنی» ناگزیر شدند خود را در صورت زیباشناختی واحد ترکیب کنند. این صورت زیباشناختی تراژدی یونانی بود. نیچه در توجه به هنر تراژیک یونان و با تلاش برای برگرداندن هنر به جایگاه نخستین خود، امیدوار بود بتواند با بهره‌گیری از این شیوه، به اصلاح فرهنگ معاصر خود بپردازد. او «ریچارد واگنر» را تجلی دوباره هنر تراژیک و عنصر دیونیزوسی می‌دانست و تمام امید او، به این هنرمند بزرگ معاصر بود؛ اما چنین امیدی هرگز به سرانجام نمی‌رسد و نیچه سپس از این اندیشه عدول کرد.

۴- معرفی عنصر دیونیزوسی و آری‌گویی به زندگی،

به عنوان عوامل بالندگی فرهنگ

نیچه پس از اینکه به این نکته اذعان کرد که در هنر تراژیک یونان تعادل و هماهنگی خاصی، بین دو عنصر آپولونی و دیونیزوسی بوده است، به نقش برتر عنصر دیونیزوسی اشاره کرد. او از این عنصر، به عنوان معیار آری‌گویی به زندگی ستایش کرد و دوران طلایی یونان را به علت برجستگی نقش این عنصر و آری‌گویی به زندگی، در تمام جنبه‌های آن ستود. نیچه عنصر برتر را عنصر دیونیزوسی می‌دانست و آن عنصری بوده که عامل بالندگی یک فرهنگ و اساس تأیید یک زندگی

عقلی و استدلالی قرار می‌دهد. از نظرگاه یونانیان، راه دیونیزوسی هم پذیرایی جنبه‌های شادی زندگی است و هم پذیرای درد و رنج و غم نهفته در آن؛ و این از آن روست که دیونیزوس خدای شراب است و حضور چنین دوگانگی در تاثیر شراب امری انکارناپذیر است. زیرا شراب هم شادی‌آور است و باعث احساس سبکی در انسان می‌گردد و هم انسان را مست و لایعقل می‌کند و عنان از کفش می‌رباید.

آری، این چنین خدای شراب دوگانگی دارد و این چنین، یونانیان که تراژدی از آنان زاده شد و عنصر دیونیزوسی مقوم آن بود، هم زشتی و رنج و وحشت حیات را می‌دیدند و قبول داشتند، و هم جنبه خوشی و شور و حال و شیدایی آن را؛ اما با هر دو کنار می‌آمدند و زندگی را تأیید می‌کردند و به زندگی «آری» می‌گفتند. و همین آری‌گویی است که در نیچه تکرار می‌گردد و او را در تقابل با اندیشه شوپنهاور که «نه‌گویی» را پذیرفته بود، قرار می‌دهد. در کتاب زایش تراژدی چنین تقابلی محرز است. همین آری‌گویی و همین تحمل درد و رنج است که میزان توانایی یک ملت را برای بزرگ‌شدن و میزان پتانسیل یک فرهنگ را برای بالنده‌شدن به ما می‌نمایاند.

۵. نشان‌دادن تقابل مسیحیت و اخلاق‌گرایی و فلسفه سقراطی، با زندگی و عنصر دیونیزوسی: ژرف‌نگری در سطور پیچیده کتاب زایش تراژدی، ما را بر این نکته واقف می‌سازد که یکی از انگیزه‌های نیچه از تألیف این کتاب، نشان‌دادن تقابل اساسی میان مسیحیت و اخلاقی‌گرایی و فلسفه سقراطی با زندگی و همچنین با عنصر دیونیزوسی و عصر تراژیک بود. ابتدا به تشریح دیدگاه او به سقراط و سپس به مسیحیت و اخلاق‌گرایی می‌پردازیم. نیچه، خود را در رویارویی دائم با سقراط، به قول او بی‌بهره از قریحه هنری، می‌بیند. او سقراط را سرآغاز انحطاط معرفی کرده و به

فلسفه مفهومی او حمله شدید می‌کرد؛ زیرا از دیدگاه نیچه، سقراط در مقام آپولونی، انسان و زندگانی را از درگیری و رویارویی مستقیم با حیات بیرون کشید و رویکردی از مقام نظر و تماشا (تئوری) بر ساحت حیات افکند. در همین راستا، نیچه، تفکر مفهومی سقراط را سرآغاز و منشأ نحله‌های فلسفی دوره مدرن می‌دانست. او از مدرنیسم و همچنین از یکی از عناصر مهم آن، یعنی ایدئالیسم فلسفی (Philosophical Idealism) نیز بیزار بود؛ زیرا معتقد بود که فلسفه مفهومی سقراط و همچنین مکتب‌های فلسفی دوره مدرن، با پناه‌گرفتن در سنگر ایدئالیسم و مفهوم‌بافی و عقلانیت و با انکار واقعیت حیات، بزدلانه از آن می‌گریزند؛ سپس این بزدلی و ترس خود از زندگی و رنج‌ها و دردهای آن را پشت فوت‌وفن استدلال، موجه می‌سازند. «به این شکل، نیچه با تخریب «تئوری»، فلسفه ایدئالیسم را نفی می‌کند و با شالوده‌شکنی عناصر سه گانه «راسیونالیسم» (Rationalism)، «لیبرالیسم» (Liberalism) و «اومانیسم» (Humanism)، فلسفه پوزیتیویسم (Positivism) و مدرنیسم (Modernism) را ویران می‌سازد. در این شیوه، نیچه «عینیت» (Objectivity) را در برابر «ذهنیت» (Subjectivity)، «غریزه» (Instinct) را در مقابل «عقل» (Reason) و «ابرانسان» (Superman) را در برابر «اومانیسم» قرار می‌دهد. و اساس فلسفه نیچه که بر بنیان «تراژدی» استوار است، راه را بر هر نوع «لیبرالیسم» و «دموکراسی» و گرایش‌های زنانه می‌بندد» (رضوی، ۱۳۸۱: ۱۱ و ۱۲). پس به‌طور کلی می‌توان گفت که از دیدگاه نیچه، فلسفه مفهومی سقراط و استدلالات عقلانی او نوعی گریز از واقعیت زندگی و نوعی جبهه‌گیری در مقابل عنصر آری‌گویی دیونیزوسی است. نیچه معتقد بود علاوه بر فلسفه سقراط، مسیحیت و اخلاق‌گرایی نیز، در تقابل با اصل زندگی و

ضد اخلاق به پاخاست؛ غریزه‌ای که خود را با زندگی همسو نمود و برای خود، آموزه و ارزش‌گذاری متضادی را برای زندگی کشف کرد، آموزه‌ای تماماً هنرگرایانه و ضد مسیحی» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۵). درحالی که دیونیزوس به زندگی آری می‌گوید در مسیحیت، زندگی متهم می‌شود و مسئله گناهکاری مطرح می‌شود. یعنی یک طرف با آری‌گویی مواجه هستیم و در طرف دیگر، با نه‌گویی و این چنین مسیحیت با دیونیزوس و با زندگی در تعارض قرار می‌گیرد. چراکه اعتقاد به ناعادلانه‌بودن و گناهکاربودن زندگی، بر ساحت تفکر مسیحیت سیطره تمام دارد؛ ولی در اندیشه دیونیزوسی، ما با چنین رویکردی مواجه نیستیم بلکه خلاف این رویکرد پذیرفتنی مسیحیت را نظاره‌گر هستیم. به این صورت نیچه، تقابل مسیحیت را با زندگی و آری‌گویی دیونیزوسی، به‌خوبی نشان داده است.

چرایی افول تراژدی

نیچه معتقد بود هنر تراژدی یونانی که روزگاری در اوج بالندگی بود، با گذشت زمان دچار افول شد. همچنین او معتقد بود در عصر خود او نیز، شکلی تازه از معرفت تراژیک در بطن مدرنیته و به شکل تجلی دوباره روح دیونیزوسی، در هنر ریچارد واگنر در حال شکوفاشدن بود که این بار نیز تراژدی دچار افول شد. اما سؤال اساسی این است که چه عواملی باعث مرگ تراژدی شدند؟ و علل افول تراژدی، چه تراژدی در یونان باستان که حاصل تعادل دو نیروی آپولونی و دیونیزوسی بود و چه تراژدی در حال شکوفایی در عصر خود نیچه، چه کسانی بودند؟ از دیدگاه نیچه، افول تراژدی در سه مرحله صورت گرفت:

۱. سقراط و اورپیدس و سوفوکلس؛ ۲. مسیحیت؛

۳. دیالکتیک مدرن و واگنر.

اکنون به ترتیب به توضیح هر کدام از این‌ها می‌پردازیم:

عنصر دیونیزوسی و آری‌گویی است؛ همچنین در تقابل با تفسیر زیبایی‌شناسانه جهان و عصر تراژدی یونان، قرار دارند و یکی از انگیزه‌های اصلی او در کتاب زایش تراژدی نشان‌دادن این تقابل بود. او در زایش تراژدی بحث از این موضوع را به گونه‌ای مطرح کرد که مسیحیت و اخلاق را دارای نوعی در هم‌تنیدگی خاص می‌دانست؛ سپس سیطره مسیحیت بر عرصه تفکر غربی را عامل ترویج و سیطره بیشتر اخلاق و اخلاق‌گرایی لحاظ می‌کرد و هر دو را در تقابل با هنر و توجیه زیبایی‌شناسانه جهان می‌دانست و به باد انتقاد می‌گرفت. «در حقیقت، هیچ چیز نمی‌تواند بیش از آموزه‌های مسیحیت، با تعبیر و توجیه تماماً زیبایی‌شناسانه جهان که در این کتاب آموزش داده می‌شود، در تضاد باشد؛ چراکه مسیحیت فقط اخلاقی است و می‌خواهد چنین باشد و هنر، هر هنری را به قلمرو دروغ واگذار می‌کند؛ مسیحیت با ایستارهای مطلق خود، با شروع از راستگویی و صداقت خداوند، هنر را نفی، داوری و محکوم می‌کند. در پس این شیوه تفکر و ارزش‌گذاری که باید با هنر، در صورتی که اصیل باشد، دشمنی نشان دهد، هرگز نتوانستم گونه‌ای دشمنی با زندگی را حس نکنم» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۴).

نیچه چنین نگرشی را نشانه ناامیدی و فرسودگی می‌دانست و می‌گفت اگر بخواهیم از چشم‌انداز مسیحیت و اخلاق به زندگی نگاه کنیم، ناگزیریم به این عقیده تن دهیم که زندگی باید اشتباه باشد. او نقطه آغاز تفکر ضد اخلاقی خود را کتاب زایش تراژدی معرفی کرد. «کمترین چیزی که می‌توان در این باره گفت این است که نشانه بیماری، خستگی، یأس، فرسودگی و بی‌مایگی مغاک‌وار زندگی است. زیرا در مقابله با اخلاق (به ویژه اخلاق مسیحی یا اخلاق نامشروط) زندگی باید پیوسته و ناگزیر اشتباه باشد؛ زیرا زندگی در اصل چیزی غیر اخلاقی است - با این کتاب بود که غریزه من، مدت‌ها پیش، بر

۱. سقراط و اورپیدس و سوفوکلس: نیچه معتقد است که این سه شخصیت از عوامل اساسی افول تراژدی بودند. «نقطه آغاز نیچه برای نظریه و نقد فرهنگ در زایش تراژدی این مسئله است که چگونه و چرا تراژدی بدون شباهت به دیگر انواع (هنری، ادبی و ...) که دچار مرگ طبیعی شدند، دچار خودکشی شد، از دیدگاه نیچه، فعال و بازیگر اصلی در خودکشی تراژدی «اورپیدس» (Euripides) بود که ناظر (تماشاچی) را به روی صحنه آورد و بدین وسیله این فرایند را در مسیر حرکتی قرار داد که عاقبت به وسیله کمدی جدیدی کارش را یکسره کرد و صورت اصیل تراژدی را در ادامه حیات، دچار انحطاط و زوال نمود» (Vattimo, 2002: 21). از دیدگاه نیچه «اورپیدس» از منفورترین چهره‌های تراژدی بود. جرم اصلی او کنار گذاشتن عنصر دیونیزوسی و نمایش انسان روزمره، به روی صحنه بود. نیچه در زایش تراژدی، درباره او می‌گوید: «این اورپیدس بود که این مبارزه با مرگ تراژدی را جنگید؛ سبک هنری بعدی به کمدی جدید آتنی معروف است. شکل زوال یافته تراژدی، به صورت یادواره‌ای از مرگ بی‌اندازه دردناک و پرخشونت خویش در آن به زندگی ادامه داد» (نیچه، ۱۳۷۷: ۸۸). اما باید گفت که از دیدگاه نیچه، بین اورپیدس نمایشنامه‌نویس به صحنه آورنده انسان معمولی و سقراط فیلسوف، به قول نیچه زشت‌روی و دون‌مایه، پیوند تنگاتنگی وجود دارد. در حقیقت تفکر فلسفی و ایده‌های سقراطی بود که در آثار و نمایشنامه‌های اورپیدس متجلی شد. نیچه سقراط را از میان‌مایگان می‌داند و اورپیدس نیز کسی است که از طریق او انسان روزمره، راه خود را از جایگاه تماشاگران به روی صحنه می‌گشاید و قهرمان نمایشنامه‌های اورپیدس، نه دیونیزوس و نه دلاوران بلکه انسان‌های معمولی هستند، و این دو از این طریق،

در پیوند با هم قرار دارند. از این گذشته، سقراط و اورپیدس با یکدیگر همکاری می‌کردند و نیچه در زایش تراژدی به آن اشاره کرده است: «این مسئله که سقراط از نزدیک با گرایش اورپیدس خویشی داشت، از توجه عهد عتیق آن زمان دور نماند. روان‌ترین بیان این بینش مبارک، داستانی رایج در آتن بود که سقراط به اورپیدس در نوشتن نمایشنامه‌هایش کمک می‌کرد» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۲). در مقابل، اورپیدس نیز اجراگر فلسفه عقلانی و مفهومی سقراط بود. «اورپیدس اسطوره تراژدی را به منظور راضی نگه داشتن تماشاچیان خاص سقراطی، در اصطلاحات عقلانی و رئالیستی از نو طرح‌ریزی کرد» (Vattimo, 2002: 22).

البته درباره نمایشنامه‌های اورپیدس و همکاری سقراط با او، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بعضی معتقدند در مقایسه با سوفوکلس، تراژدی‌های اورپیدس دارای نوآوری‌هایی نیز بود و از این‌رو، این عده چنین دیدگاهی را که با او، تراژدی به افول خود رسید قبول ندارند. اما آنچه نیچه در اینجا مطرح می‌کرد بیشتر از نظر همان نگرش پرستش قهرمانان و سروران او و همان تجلیل او از زندگی و روایی عملی و عینی با آن و نقد تفکر مفهومی و نظری زندگی بود. اینکه نیچه سقراط و اورپیدس را در همکاری با هم می‌دید و این همکاری را عامل مرگ تراژدی معرفی می‌کرد، از جهت این بود که هر دو را شخصیت‌هایی دارای تفکر منطقی و عقلانی و در تقابل با هنر و زندگی می‌دانست. یعنی سقراط و اورپیدس معتقد بودند که با عقل می‌توان به حقیقت رسید و حال آنکه از دیدگاه نیچه چنین نبود. از دیدگاه نیچه هنر، در کنار جنبه غریزی ما، می‌تواند بینشی فراهم آورد که از طریق عقل به آن راهی نیست. از نظرگاه نیچه در افول تراژدی به وسیله سقراط و اورپیدس، فلسفه مفهومی سقراط عامل اساسی هدایتگر

در جریان مرگ تراژدی بود. فلسفه مفهومی شخصیتی که نیچه دائماً خود را در حال جنگ با او می‌دانست و در کتاب فلسفه در عصر تراژیک، به آن اعتراف کرد: «بگذارید اعتراف کنم که سقراط آنقدر به من نزدیک است که تقریباً پیوسته با او در حال جنگم» (نیچه، ۱۳۸۶: ۲۳). نیچه می‌گفت سپس در سرگذشت تراژدی یونان، نبرد سرنوشت‌ساز میان اسطوره دیونیزوسی و فلسفه سقراطی اتفاق می‌افتد و این جنگ لاجرم، به شکست تراژدی یونان می‌انجامد. به نظر نیچه در دیدگاه سقراط، آگاهی به جای اسطوره، اصل اخلاقی نهفته در پس فرهنگ و تمدن یونان شد و همچنین، شاهد غلبه فلسفه بر هنر هستیم. «نیچه ادعا می‌کند که در سه فرمول خوش‌بینانه فلسفه سقراطی - شناخت، فضیلت است، همه گناهان از جهل ناشی می‌شوند و انسان خوشبخت یعنی انسان با فضیلت - است که با مرگ تراژدی مواجه می‌شویم. اصل راهنمای آن دیگر، این تسلی متافیزیکی نیست که زندگی ابدی، در زیر گرداب پدیدارها، به طرزی جاودانه در جریان است، بلکه بیشتر نوعی سقراط‌گری زیباشناختی است که در آن معقولیت، به جای زیبایی، ماهیت دید تراژیک را معین می‌کند» (اسپینکر، ۱۳۸۸: ۵۴). نیچه در کتاب غروب بتان این فرمول را شگرف‌ترین معادلات ممکن خوانده است: «من بسیار کوشیده‌ام تا دریابم که این معادله سقراطی را از چه آمیزه‌ای پدید آورده‌اند. خرد، فضیلت، نیکبختی. شگرف‌ترین معادلات ممکن و نیز آنچه در برابرش قرار می‌گیرد، به ویژه تمامی غریزه‌های دیرین یونانی» (نیچه، ۱۳۸۴: ۷۹). این فرمول فلسفه سقراطی و دیدگاه اخلاقی او و حمایت از میان‌مایگان در برابر سروران، راهنمای نمایشنامه‌های اورپیدس در جنگ با تراژدی یونانی شد. اورپیدس به جای تسلی متافیزیکی تراژدی، نمایش زندگی و شهوات شهروند معمولی را جایگزین کرد. «از طریق او انسان روزمره راه خود را از جایگاه

تماشاگران به روی صحنه می‌گشاید: آینه‌ای که در گذشته تنها خصائص والا و دلاورانه در آن بازنمایی می‌شد، اکنون وفاداری دردناکی را نشان می‌داد که وظیفه شناسانه حتی طرح‌های ناشیانه طبیعت را باز تولید می‌کند» (نیچه، ۱۳۷۷: ۸۹). نیچه معتقد بود که نسخه رقیق‌شده و اورپیدی تراژدی نهایتاً به «کمدی نوین آتی» منجر شد که ترکیب رئالیسم اجتماعی (Social Realism) با تفسیر اخلاقی بود. او معتقد بود که ملاک قضاوت در تراژدی اورپیدس، مستضعفان و میان‌مایگان‌اند. از دیدگاه نیچه تراژدی اورپیدس دو رکن یا دو لایه داشت:

۱. پویایی تراژیک در اندیشه‌های بی‌روح و مناقشه‌انگیز صورت می‌گرفت تا اینکه در صورت منتظم هنر آپولونی صورت گیرد.

۲. به جای زنده‌کردن حالت نشئه‌آور دیونیزوسی، در پی برانگیختن کنشی از سوی تماشاگر بود. نیچه معتقد بود که در تراژدی اورپیدس، نه اثری از عنصر دیونیزوسی دیده می‌شود و نه آپولونی و به مرحله‌ای رسیده بود که برای تأثیر، به محرک‌های تازه‌ای نیازمند بود که در این دو یافت نمی‌شد. این محرک‌ها در تعالیم سقراط پدیدار شدند و اینجاست که نقش محوری سقراط، در افول تراژدی یونانی آشکار می‌شود. نیچه در کتاب زایش تراژدی در رابطه با این موضوع چنین می‌گفت:

«دیونیزوس به یاری قدرت شیطانی که به زبان اورپیدس سخن می‌گفت با وحشت از صحنه تراژیک رانده شد. حتی اورپیدس به مفهومی، تنها یک نقاب بود: الوهیتی که از طریق او سخن می‌گفت نه دیونیزوس بود و نه آپولون، بلکه شیطانی بود که به تازگی پا به جهان گذاشته و نامش سقراط بود» (نیچه، ۱۳۷۷: ۹۶).

«اورپیدس با بیرون‌راندن عنصر اولیه و قدرتمند دیونیزوس از تراژدی و بازسازی آن بر بنیان هنر غیردیونیزوسی و اخلاق و فلسفه، رئالیسم و تفسیر

اجتماعی را بر اعماق تاریک و معماگون اسرار همسرای برتری داد. اورپیدس در پایان عمرش از بابت بیرون راندن دیونیزوس از صحنه نمایش ابراز ندامت کرد؛ اما پیروزی خردگرایی (Rationalism) و نقد اخلاقی از مدت‌ها قبل کامل شده بود، آن هم به واسطه ظهور یکی از بزرگ‌ترین دشمنان تراژدی یعنی سقراط» (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۵۳). نیچه معتقد بود که کمدی آریستوفانس (Aristophanes) از هر دو آنان، سقراط و اورپیدس، با هم و با لحنی خشم‌آلود سخن می‌گفت: «با در نظر داشتن این نکته، باید به یاد آوریم که چگونه سقراط، به عنوان مخالف هنر تراژیک، از حضور در نمایش‌های تراژیک سرباز می‌زند و تنها زمانی در میان تماشاگران دیده می‌شود که نمایشنامه جدیدی از اورپیدس به روی صحنه می‌آید. با وجود این، در کنار هم گذاشتن این هر دو نام از جانب پیشگوی دلفی، از همه مشهورتر است. او سقراط را داناترین انسان نامید و در عین حال، بر این عقیده بود که جایزه دوم در مسابقه فرزاندگی به اورپیدس تعلق می‌گیرد» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۳).

اورپیدس در مقام متفکری سقراطی، طرح نمایشنامه را می‌ریزد و در مقام بازیگری پراحساس آن را اجرا می‌کند. او نه در طرح نمایش و نه در اجرای آن یک بازیگر ناب نیست. نمایش او از عناصر دیونیزوسی و آپولونی بیگانه شده و محرک آن اندیشه‌های سقراط است. «اورپیدس مانند افلاطون این مسئولیت را بر دوش گرفت که پشت سکه شاعر ناهوشمند را به جهان نشان دهد: اصل زیبایی‌شناسی او «برای زیبابودن، همه چیز باید خودآگاه باشد» همگون این گفته سقراط است که می‌گفت، «برای خوب‌بودن همه چیز باید خودآگاه باشد». بنابراین اورپیدس را می‌توان شاعر سقراط‌گرایی زیبایی‌شناسانه پنداشت» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۰۲). نیچه معتقد بود که قبلاً وظیفه یا کارکرد تراژدی این بود که نگذارد آدمیان از

سرنوشت تلخ محتوم و حیات براندازی که گرداگردشان را فراگرفته کاملاً آگاه باشند. با آمدن سقراط و اورپیدس، تراژدی دیگر قادر به ادامه این وظیفه حیاتی نبود و این چنین سقراط و اورپیدس، در ارتباط تنگاتنگ با هم و با استیلا بخشیدن انسان معمولی و اخلاق‌گرایی و شیوه دیالکتیکی و آگاهی، به استیلای نقش محوری تراژدی پایان دادند و باعث مرگ تراژدی شدند. نیچه همچنین بر این نکته تأکید می‌کرد که فلسفه مفهومی سقراط باعث غلبه عنصر آپولونی و از میدان بدرکردن عنصر دیونیزوسی شد و دیگر جایی برای اعتدال و رابطه این دو نگذاشت و عامل خودکشی تراژدی شد. از دیدگاه نیچه، علاوه بر سقراط و اورپیدس، نمایشنامه‌نویس دیگری به نام سوفوکلس نیز در افول تراژدی سهم بود که به‌طور مختصر به آن می‌پردازیم. دیدیم که از دیدگاه نیچه، آن چیزهایی که قوام‌بخش هنر تراژیک بودند، یکی عنصر آپولونی و دیگری دیونیزوسی بود؛ بعد از آن، گروه همسرایان بود که نقش محوری در تراژدی داشت و به قول خود نیچه در زایش تراژدی: «همسرای یگانه داعی تراژدی و تراژیک است» و همچنین: «در حالی که دیدیم همسرای تنها به مثابه علت تراژدی و تراژیک در کل، قابل درک است» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۱۰ و ۱۱۱). دشمنی سوفوکلس با تراژدی، خود را در حمله او به همسرای تراژیک نمایان ساخت؛ یعنی موضوعی که به گمان او قابل صرف‌نظرکردن بود. درحالی که همسرای علت تراژدی بود و گمان او باطل. نزد سوفوکلس نقش همسرای به سطح یک بازیگر تقلیل می‌یافت و در این روند، ذات آن نابود می‌شد و از این پس، تراژدی دیگر نمادین‌سازی بصری موسیقی و جهان رویایی وجد دیونیزوسی نیست. در درام‌های پس از سوفوکلس، عقل انتقادی نقش تعیین‌کننده می‌یابد و کارکرد همسرای به شماری از شخصیت‌های کوچک و فرعی محول می‌شود. چنین رویکردی به نوعی ادامه همان

بیرون بودگی اش آری می گوید. بر این اساس، تضاد دیونیزوس و مسیح نکته به نکته همچون تضاد آری گویی به زندگی (بالا ترین حد بزرگداشت آن) و نه گویی به زندگی (بالا ترین حد خوار داشت آن) بسط می یابد» (دلوز، ۱۳۹۱: ۴۷).

نیچه بر این اعتقاد بود که از دیدگاه جهان بینی دیونیزوسی، خود زندگی به طور فی نفسه دارای ارزش و اعتبار است و برای زندگی کردن نیازی به توسل به ایده های متعالی از خود همین زندگی نیست؛ اما در مسیحیت، چنین دیدگاهی به چالش طلبیده می شود و مسیحیت زندگی را با توسل به جهانی ماورای این عالم معنادار می سازد. «فرد دیونیزوسی نماینده یک تجلی موزون و مهار شده از نیروی بی کران زندگی است که نیازی به توسل به ایده های متعالی که برای قضاوت درباره زندگی به مافوق آن برده شده اند ندارد. از همین رو، تضاد اساسی در آثار پخته نیچه نه میان آپولون و دیونیزوس بلکه میان دیونیزوس و مسیح است، مسیحی که زندگی را برحسب قواعد اخلاقی مطلق و ازلی تفسیر می کند» (اسپینکر، ۱۳۸۸: ۴۲). پس به طور کلی می توان گفت که مسیحیت با چنین نگرشی به زندگی، نگرش گناهکارانه بودن و توجیه و باز خرید کردن زندگی و اخلاقی بودن آن، یکی از عوامل اساسی افول تراژدی یونانی بود. هنر تراژیک که با اتکا به عنصر دیونیزوسی، زندگی را عادلانه می دید و خود را با آن مواجه می ساخت و رنج ها را به جان می خرید و دوره ای طلایی را در تاریخ یونان باستان به ارمغان می آورد؛ سپس مقهور این نگرش نفی گرایانه مسیحی می شد و در مقابل آن از پای درمی آمد.

۳. دیالکتیک مدرن و واگنر: نیچه معتقد بود که علاوه بر دیالکتیک سقراطی و مسیحیت، دیالکتیک مُدرن و هنرمند هم عصر خود او، یعنی ریچارد واگنر، نیز از عاملان افول و مرگ تراژدی بود. از نظرگاه نیچه،

حرکت سقراطی بود و در افول تراژدی یونانی ما را متوجه درهم تنیدگی و رابطه خاص میان سقراط و اورپیدس و سوفوکلس می کند.

۲. مسیحیت: از دیدگاه نیچه مسیحیت و تعالیم مسیحی یکی از عوامل افول تراژدی و مرگ آن بود. اما سؤال اساسی در اینجا این است که چرا نیچه مسیحیت را عامل مرگ تراژدی معرفی می کرد؟ مگر مسیحیت چه عناصری را در درون خود داشت که بستر مرگ تراژدی را فراهم می کرد؟ از دیدگاه نیچه عنصر اساسی تراژیک عنصر دیونیزوسی بود. یگانه شخصیت تراژیک دیونیزوس بود. دیونیزوس، خدایی بود که درد را به جان می خرید و زندگی را آری می گفت؛ یعنی برای او زندگی باید آری گفته می شد، نه اینکه توجیه یا باز خرید می شد. اما آنچه جوهره اساسی مسیحیت را تشکیل می دهد توجیه و باز خریدن زندگی است؛ زیرا در مسیحیت، اعتقاد بر این است که انسان با گناه اولیه پا به جهان می گذارد و از این رو، انسان و همین طور زندگی او، با گناه و گناهکاری دارای درهم تنیدگی خاصی هستند و این همان وجدان معذب مدنظر مسیحیت است.

«اینکه زندگی ناعادلانه است و گناهکار است و از این رو، باید توجیه شود، دو جنبه اساسی مسیحیت است. این دو جنبه مسیحیت آن چیزی را شکل می دهند که نیچه، وجدان معذب یا درونی کردن درد می خواند. این دو جنبه هیچ انگاری دقیقاً مسیحی را تعریف می کنند؛ یعنی طریقی که مسیحیت زندگی را نفی می کند» (دلوز، ۱۳۹۱: ۴۵ و ۴۶).

«اما دیونیزوس خدایی است که برای او زندگی نیاز به توجیه شدن ندارد. خدایی که برای او زندگی ذاتاً عادلانه است. افزون بر این، زندگی است که توجیه کردن را به عهده می گیرد، زندگی حتی توان فرساترین رنج را نیز آری می گوید. زندگی درد را با درونی کردن آن منحل نمی کند، بلکه آن را در

دیالکتیک آشتی اضداد و فرهنگ سلبی را نوید داده و تداوم این روند، به آموزه‌های مسیحیت انجامیده است. هگل از فیلسوفان برجسته جهان غرب، دیالکتیک را اساس فلسفه خود قرار داد و ذات هستی و ذات اندیشه را دیالکتیکی تلقی کرد. نیچه دیالکتیک چنین فیلسوفی را در شمار عاملان فروپاشی تراژدی قرار داده است؛ زیرا از دیدگاه او، دیالکتیک هگل بارزترین نمود الهیات و یزدان‌شناسی مسیحی بود؛ حتی او مدعی بود که در یزدان‌شناسی هگلی، نیهیلیسم (Nihilism) نیز به اوج خود رسیده است. «دیالکتیک به‌طور کلی نه نگرش تراژیک جهان، بلکه مرگ تراژدی است، جایگزینی نگرش تراژیک با برداشتی تئوریک (با سقراط) و بدتر از آن، با برداشتی مسیحی (با هگل). آنچه در نوشته‌های جوانی هگل کشف کرده‌اند درواقع، حقیقت نهایی دیالکتیک است: دیالکتیک مدرن ایدئولوژی حقیقتاً مسیحی است. این دیالکتیک می‌خواهد زندگی را توجیه کند و آن را تابع کار نفی سازد. هگل وجود را از دیدگاه آگاهی ناخشنود تأویل می‌کند؛ اما آگاهی ناخشنود شکل هگلی وجدان معذب است» (دلوز، ۱۳۹۱: ۵۱ و ۵۲).

می‌توان به‌خوبی به این نکته پی برد که از دیدگاه نیچه، میان دیالکتیک مدرن و اندیشه نفی‌گرای مسیحیت، پیوند تنگاتنگی وجود داشت. این همان نگرش مسیحی به زندگی و ارزیابی مسیحیت از معنای زندگی بود که به نوعی، در دیالکتیک مدرن منعکس می‌شد. به همین علت نیچه از هر دو شدیداً انتقاد می‌کرد و هر دو را از عوامل افول هنر تراژدی یونانی می‌دانست. دیالکتیک مدرن و ازجمله دیالکتیک هگلی دارای ویژگی‌های خاصی بود که نیچه خود را در تقابل با آن می‌دید. «هگل تأکید می‌کند که تمامی مفاهیم فلسفی، شکل متناقض، منفی و یا دیالکتیکی دارند. هگل می‌خواهد از طریق تناقض یا تنافی مفاهیم، ثابت کند که زندگی بی‌واسطه نیست. چیزی چون

وجود ناب، نامتناقض یا مطلق، وجود ندارد. زندگی سراسر دیالکتیکی و حاوی تناقض یا تنافی با خود است. نیچه، برخلاف این دیدگاه منفی یا دیالکتیکی از زندگی - دیدگاهی که بر مفاهیم و شیوه تفکر ما درباره جهان و رسیدن به حقیقت متمرکز است - بر نوعی کشاکش مثبت یا غیردیالکتیکی زندگی تأکید دارد. در این جا، نیروها با یکدیگر می‌جنگند و تفاوت دارند؛ اما هیچ تناقضی وجود ندارد. درحالی‌که دیالکتیک از تناقض به سوی حقیقت اعلایی می‌رود که مناقشه را حل و فصل می‌کند. نیچه می‌خواهد که نبرد و پویایی بدون راه‌حل و بی‌آنکه جزئی نفی جزء دیگر باشد ادامه پیدا کند» (اسپینکز، ۱۳۸۸: ۵۵). با توجه به ویژگی‌های دیالکتیک مدرن، به این نکته پی می‌بریم که چنین نگرشی با دیدگاه تراژدی یونانی در تضاد بود و ازاین‌رو هگل از عاملان مرگ تراژدی به حساب می‌آمد. از دیدگاه نیچه، یکی دیگر از عوامل مرگ تراژدی دوست هنرمند خود او، یعنی ریچارد واگنر بود؛ اما آنچه در اینجا در کانون توجه نیچه بوده اعتقاد به انتظار زایش دوباره تراژدی، در عصر خود او بود. چنین زایشی نتیجه شکست روش سقراطی، در اعتقاد به پرده‌برداشتن از تمام اسرار هستی، به وسیله عقل مفهومی بود. زیرا چنین شکستی، نوعی تمایل به معرفت تراژیک را دوباره به وجود می‌آورد؛ آن هم در دنیای مدرن و در هنر آلمانی عصر خود او و در شخص واگنر. اما در این بار نیز تراژدی دچار افول می‌شد؛ چراکه واگنر با تکیه بر ایده‌های مسیحیت و تسلیم‌شدن به ارزش‌های مسیحی و مذهبی، دیگر نمی‌توانست رسالت خود را در جهت تحقق آرمان‌های دیونیزوسی که از عناصر اساسی هنر تراژدی یونانی بود به انجام برساند. علاوه‌براین، به مسیحیت ارزش اخلاقی و زیبایی می‌داد و نقائص فلسفی آن را در نظر نمی‌آورد. از دیدگاه نیچه، واگنر دیگر نه نوازنده فلوت دیونیزوس، بلکه مدافع مسیحیت و عامل افول تراژدی بود.

نتیجه

توجه نیچه به عصر تراژیک یونانیان و نوشتن اثری به نام زایش تراژدی را می‌توان آغاز تفکر نقادانه او و سرآغازی برای عصر پست‌مدرنیسم لحاظ کرد. با همین اثر و با همین شیوه سنجش‌گری و نقادی‌گری به عصر مدرنیسم و مولفه‌های آن است که بذر آغازین دوره پست‌مدرنیسم کاشته می‌شود و رشد می‌یابد. زیرا یکی از مفاهیم محوری فلسفه نیچه که منجر به فروریختن عمارت عظیم مدرنیسم می‌شود، ارزیابی ارزش‌ها و به چالش کشاندن ارزش‌های پذیرفتنی عقل مدرن است که نخستین طلعه‌های چنین نگرشی در همین کتاب زایش تراژدی و در همین دوره از تفکر نیچه ظاهر شد. ارزیابی دوباره ارزش‌ها و فلسفه ارزش‌ها، آن‌گونه که به وسیله نیچه در این دوره از تفکر خود تأسیس می‌شود درواقع، تحقق واقعی نقد و سنجش‌گری است؛ یعنی همان چیزی که به شیوه اساسی نیچه در سراسر عمرش مبدل شد و همان چیزی که مبنای کار نخستین فیلسوفان پست‌مدرن قرار گرفت. از این جهت، کتاب زایش تراژدی و بعضی از مولفه‌های خاص آن را می‌توان به عنوان خاستگاه‌های نخستین اندیشه‌های محوری نیچه و همچنین خاستگاه اندیشه‌های نقادانه متفکران بزرگ پس از او تلقی کرد. نیچه با آگاهی به اینکه در عصر او، اندیشه‌های سنتی و دینی و متافیزیکی اعتبار گذشته خود را از دست داده‌اند و انسان با خلأ بزرگی مواجه شده است، تفسیر زیبایی‌شناسانه از هستی و از چشم‌انداز هنر، به زندگی نگریستن را راه‌حلی برای این خلأ در نظر گرفت. چنین انتظاری آن‌گونه که مدنظر نیچه بود، هرگز برآورده نشد و هنر عصر او، چنین رسالتی را به تمام و کمال برآورده نکرد؛ اما یکی از عناصر مهم هنر تراژیک یونانی، یعنی عنصر آری‌گویی به زندگی، به عنوان محور اساسی تفکر نیچه در همه دوران‌ها قرار گرفت. خود این عنصر و تقابل عمیق‌تر دیونیزوس و سقراط بود که دو نوآوری مهم تلقی شدند و چارچوب

نیمه دیالکتیکی و نیمه شوپنهاویری را پشت سر گذاشتند. یکی از عواملی که کتاب زایش تراژدی را برای همیشه ارزشمند جلوه می‌دهد و آن را از کهنگی مصون می‌دارد، همین رویکرد آری‌گویی به زندگی است که از یکسو ما را به استقبال از زندگی در تمام جنبه‌های آن فرا می‌خواند و ازاین‌رو، نوعی فلسفه زندگی را به معنای واقعی تعلیم می‌دهد؛ ازسوی دیگر، جنبه‌های ناکارآمد و منفی تفکر فلسفی مفهومی و عقلانی مرسوم و همین‌طور جنبه‌های نفی‌گرایی مسیحیت و تقابل آن با زندگی را به ما می‌نمایاند؛ لذا از این جهت می‌توان آن را نخستین موضع‌گیری قاطع و تا حد بسیاری بی‌شبهات به مواضع دیگر متفکران، در برابر تفکر چند هزار ساله بشر لحاظ کرد که در نوع خود، بی‌نظیر است. با توجه به ژرف‌اندیشی‌های نیچه در تاریخ و فرهنگ یونان باستان و هنر تراژیک آنان، می‌توان گفت که یکی از نتایج مهم تأملات او این است که از زاویه‌ای دیگر، غیر از عقل مفهومی سقراطی سیطره یافته بر فرهنگ و تمدن عصر ما، به زندگی و مسائل آن نگاه می‌کند. چنین نگاهی ما را وادار می‌دارد تا در سیر اندیشه خود و در عناصر مرسوم مقوم فرهنگ و زندگی خود، تجدید نظری جدی کنیم و صحت و سقم مفاهیم بنیادین اندیشه خود و عناصر حاکم بر زندگی خود را با نگاهی نقادانه، از نو ارزیابی کنیم. نیچه که کتاب زایش تراژدی خود را نخستین ارزیابی دوباره همه ارزش‌ها می‌دانست، معیار و محک ارزیابی فرهنگ‌ها و سنجش ضعف و قوت آن‌ها را در همین هنر تراژیک می‌دید. او با این معیار، به سنجش‌گری و نقد فرهنگ عصر خود پرداخت و کلید حل بحران تمدن عصر خود را ارزیابی زندگی و هستی از چشم‌انداز هنر دانست. چنین اعتقادی را بعدها خود او نقد و از آن عدول کرد؛ اما مولفه‌های اساسی کتاب زایش تراژدی مانند: عنصر دیونیزوسی آری‌گویی به زندگی، ارزیابی دوباره ارزش‌ها، نشان‌دادن تقابل مسیحیت و فلسفه

مفهومی سقراطی با اصل زندگی و عنصر آری‌گویی و توجه به خود زندگی صرف‌نظر از اخلاق و مذهب و رویکردهای ایدئالیستی و مفهومی و نظری همچنان در دوره‌های بعد توجه خاص نیچه را جلب کرد. راهبر او به شیوه‌های عالی‌تر سنجش‌گری و نقد همه‌جانبه فرهنگ مدرن قرار گرفت. باز می‌توان گفت که بعضی از همین مولفه‌ها بود که روزی پیش‌روی فیلسوفان پست‌مدرن قرار گرفت و چنین عصری را رقم زد و امروز نیز همچنان پیش‌روی ماست و ما را به ارزیابی و تأمل ژرف، درباره ارزش‌های حاکم بر فرهنگ خودمان فرا می‌خواند. سپس با ایجاد نوعی حیرت و شگفتی، آن‌گونه‌که معلم اول معتقد بود فلسفه با آن آغاز می‌شود، باز ما را به فلسفیدن و اندیشیدن و تأملات ژرف فلسفی و اما از نوعی دیگر و از منظری دیگر وا می‌دارد.

کتابنامه

- اسپینکرز، لی. (۱۳۸۸). فریدریش نیچه، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.

- دلوز، ژیل. (۱۳۹۱). نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نی، چ ۲.

- رضوی، مسعود. (۱۳۸۱). *طلوع آبر انسان نیچه*، تهران: نقش جهان.

- شولته، گونتر. (۱۳۸۷). *این است نیچه*، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: ثالث.

- فولادوند، حامد. (۱۳۸۴). *در شناخت نیچه*، تهران: کتاب نادر.

- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، چ ۲.

- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۱). *نیچه فیلسوف فرهنگ*، ترجمه علیرضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، تهران: بهبهانی.

- گرین، راجرلنسلین. (۱۳۸۷). *اساطیر یونان*، ترجمه عباس آقاخانی، تهران: سروش، چ ۵.

- مک دانیل، استنلی. (۱۳۷۹). *فلسفه نیچه؛ تفسیر بر چنین گفت زرتشت*، زایش تراژدی، فراسوی خیر و شر، به سوی ژن‌شناسی اخلاق، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: پرسش.

- نیچه، فریدریش. (۱۳۸۰). *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی، چ ۴.

- نیچه، فریدریش. (۱۳۸۸). *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل‌احمد و سعید کامران و حامد فولادوند، تهران: جامی، چ ۵.

- نیچه، فریدریش. (۱۳۷۷). *زایش تراژدی*، ترجمه رویا منجم، تهران: پرسش.

- نیچه، فریدریش. (۱۳۸۴). *غروب بتان*، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی، چ ۲.

- نیچه، فریدریش. (۱۳۸۶). *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی، چ ۳.

- نیچه، فریدریش. (۱۳۷۹). *واگنر در بایرویت*، نیچه علیه واگنر، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف، تهران: آگاه.

- همیلتون، ادیت. (۱۳۷۶). *سیری در اساطیر یونان و روم*، ترجمه عبدالحسین شریفیان، تهران: اساطیر.

-Deleuza, G., (2002), *Nietzsche and philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press.

-Hollinrake, R., (1982), *Nietzsche, Wagner, And the philosophy of pessimism*. Vol 3, London and NewYork, Routledge Press.

-Vattimo, G., (2002), *Nietzsche: An Introduction*, Translated by Nicholas Martin, London, The Athlone Press.

The Birth and Death of Tragedy in Nietzsche's thought

S. Tahmasebi*

A. Karbasizadeh**

Abstract

Friedrich Nietzsche, one of the most influential and thoughtful philosopher in the 19th century, in an attempt to reassess values, finds himself in confrontation with accepted ideas of the modern world. Therefore, in his critical review, in order to reform and revive the modern civilization and culture, he writes his first book, i.e. *The Birth of Tragedy*. His various intentions in this book are as following: a) cultural concerns and saving the culture of his age from nihilism and the danger of falling apart, b) reassessing values, c) showing the opposition of Christianity and conceptual philosophy of Socrates with the nature of life, Dionysus element as well as the desire to live, d) aesthetic interpretation of living and being and e) viewing life from the perspective of art. Nietzsche considers the last two cases as the special features of Greek's tragic art and praises Greek's tragic age for such perspective. He admires ancient Greeks as well as their culture and thought because they are the creators of tragic art and through such creation as well as by considering Dionysus element they accepted life with all of its good and bad aspects. Nietzsche discusses two fundamental concepts of birth and death of tragedy as well. However, he views the birth and death of tragedy in two different ways; a) in a particular age, Greek tragedy emerged from Greek culture and became an influential factor in the development of that nation's culture but died later on, b) Nietzsche's hope in the re-emergence of Greek tragic art in the modern world lies in Wagner's music which died, too. In his view, the factors behind the death of tragedy are as following: the Socrates' conceptual philosophy and Euripides' plays, Christianity and ethicality as well as modern dialectic and Wagner himself. This article, first, tries to study Nietzsche's important intentions in writing *The Birth of Tragedy* and explain such birth in the first sense emphasizing the interpretation of its origin and constituents. In addition, this research attempts to indicate, from the viewpoint of Nietzsche, why and how tragedy died.

Keywords

culture, modern culture, art, tragedy, being, life

* PhD Candidate, University of Isfahan

** Associate Professor, University of Isfahan

Animal in Nietzsche's Philosophy: A Prolegomena to the Naturalisation of Human Values

A. Sayadmansour*

M. Shakeri**

Abstract

Articulating his philosophical aims, Nietzsche has exploited animal similes and metaphors (i.e. fables, in a more technical term). It should be noted that he has not stepped on this style with the mere intention of splurge or embellishing his work with tropes but, instead, has reflected upon 'animality' or 'being animal' of human being. However, he considers the animality of humankind as different from the Aristotelian notion of 'rational animal'. Based on the notion of animality in its biological sense, he puts forward a project through which human existence can be linked to Nature. Furthermore, on the basis of the notion of 'animality' borrowed from Nature, he tries to re-define humanity and also reconstitute its true authentic meaning; that is, to naturalise its correlative values. Explaining animality and specifying its place within the Nietzschean system of thought, this paper aims to set forth the animality of humankind in a different way.

Keywords

animality, biology, animal metaphor and simile, naturalisation of values, Nietzsche

* PhD Candidate, University of Tehran

** Assistant Professor, Islamic Mazahab University (Tehran Branch)

Considering Bernard Williams's Slogan 'belief aims at truth'

A. Kalantari*

Abstract

There are two rival accounts about belief in the literature of philosophy, one is the teleological account and the other is the normative account. Defenders of the teleological account and most defenders of the normative one typically take the accounts as interpretations of Bernard Williams's slogan. The slogan holds that 'belief aims at truth'. In this paper, I will first clarify the teleological and normative accounts of belief. I will also argue that the teleological account and versions of the normative account taken as interpretation of Williams's slogan are implausible for they neither can give sense to some intrinsic features of belief nor can give sense to some well-known philosophical principles in the literature. On the basis of my arguments against the teleological and normative accounts, I will end by proposing some evidence against Williams's slogan.

Keywords

Bernard Williams, belief, propositional propensity, truth, telos, teleological, normative, transparency of belief

* Assistant Professor, University of Isfahan

What Observational/Theoretical Distinction Can Do

J. Moazzenzadeh*

Abstract

Some analytic philosophers have argued that in order to have a genuine distinction the border line should have a completely a priori specified place. This condition has been suggested by some philosophers (e.g. Putnam) to argue that the sharp line between observational terms and theoretical terms is completely “broken-back” since the line is not fixed. This camp, which we label anti-dichotomists, have tried to show that arbitrarily-drawn boundaries do not have any benefit, so it is absurd to add them to our conceptual frameworks. On the other hand, dichotomists believe that although each person can draw this boundary in a different place, it finally exists somewhere and can perform a wide variety of tasks. In this paper, first, we argue even if a distinction cannot be sharply drawn, one cannot conclude that the problem, for its solution the distinction was proposed, is not a genuine problem. The border is useful when and only when it serves some purposes. Second, by appealing to some of Van Fraassen’s insights, namely the “aim of science”, we shall argue that this distinction serves some purposes and thus it is wise to stick to it. In general, it does not matter that a border is fixed or not, it just matters if it matters or not.

Keywords

Van Fraassen, aim of science, dichotomy, observational, theoretical

* PhD Candidate, Sharif University of Technology

Destruction as a Step in Heidegger's Phenomenology

M. Safian*

Sh. Hosseinimanesh**

Abstract

One of the most controversial issues in Heidegger's philosophy is his claim that western philosophy tradition has overlooked the issue of Being. Heidegger's attempt is to reveal the origins of this negligence by means of destruction. However, it seems that through such claim Heidegger aims to destroy and disvalue this tradition. In addition to defining and explaining destruction, our purpose in this article is to show that Heidegger's goal is not to destroy the tradition of philosophy but the term destruction refers to a process which is a step in Heidegger's phenomenology by means of which one can conceive and perceive Being better because only through such destruction ontology can fully assure itself in a phenomenological way of the genuine character of its concepts. The necessity of doing destruction in Heidegger's thought has also been discussed and his persistence on it has been shown in two of his works, one belongs to early and another to later Heidegger.

Keywords

destruction, historicity of Dasein, phenomenology, being

* Associate Professor, University of Isfahan

** MA student, University of Isfahan

Philosophy and the Mirror of Nature

A. Jafari Eskandari*

Abstract

Richard McKay Rorty (1932-2007) is the American neo-pragmatist. Criticizing the prevalent issues of traditional philosophy such as truth, knowledge, objectivity, logic and philosophy, he considers epistemology a modern subject which emerged via forging the mind by Rene Descartes. In his view, separation of mind–body is an unprecedented matter created in Descartes philosophy. He thinks that, in creating such a matter, Descartes was aided by the big and strong image of human mind as a large mirror which reflects the world. Rorty states that this image is not trustable. This study investigates the view of Rorty about mind and body. The main hypothesis of this study is that Rorty does not seek solution for selecting monism or dualism or other view, and thus he prefers the annulling approach to solving approach.

Keywords

epistemological behaviorism, representationalism, neo-pragmatism, epistemology, mind, non- reductionist physicalism, analytical philosophy, philosophy of language, holism

* Lecturer, Payam-e Noor University

The Problem of Private Language

M. Abdullahi*

Abstract

The issue of private language entered in the scope of philosophy by Wittgenstein. In his important book, *Philosophical Investigations* (1953), he argues that the private language is impossible. According to him, the pervious systems of philosophy like Rationalism, Empiricism, Idealism and even Logical Atomism explain the raise of knowledge so that it entails private language. Private language, Wittgenstein defines, is a language whose individual words refer to what can only be known to the speaking person and imply his immediate private sensations. Thus, another person cannot understand the language.

This language is, according to Wittgenstein, impossible because it leads to epistemological and semantic skepticism. The definition of private language contains two elements: the “privacy” and “referring to”. Wittgenstein shows how we may be trapped in solipsism and the only way to avoid this problem is to consider language as a social phenomenon.

Keywords

private language, epistemological skepticism, language game of sensations, privacy, referring to

* Associate Professor, University of Tehran

Metaphysik

Vol. 50 (New Series) Vol.6, NO. 17
Spring & Summer-2014

Contents

The Problem of Private Language	1
<i>M. Abdullahi</i>	
Philosophy and the Mirror of Nature	2
<i>A. Jafari Eskandari</i>	
Destruction as a Step in Heidegger's Phenomenology	3
<i>M. Safian - Sh. Hosseinimanesh</i>	
What Observational/Theoretical Distinction Can Do	4
<i>J. Moazzenzadeh</i>	
Considering Bernard Williams's Slogan 'belief aims at truth'	5
<i>A. Kalantari</i>	
Animal in Nietzsche's Philosophy: A Prolegomena to the Naturalisation of Human Values	6
<i>A. Sayadmansour - M. Shakeri</i>	
The Birth and Death of Tragedy in Nietzsche's thought	7
<i>S. Tahmasebi - A. Karbasizadeh</i>	

Metaphysik

(Scientific- Research Biannual Journal of the University of Isfahan)

Publisher: University of Isfahan

Managing Editor: Majid Sadeghi (Asso. Prof.)

Editor-in-Chief: Mohammad Ali Ejeii (Prof.)

Editorial Board:

Ahmad Beheshti (Prof.)

Ali Arshad Riahi (Asso. prof.)

Fath Ali Akbari (Asso. prof.)

Gholam Hossein Tavakoly (Assi.prof.)

Mahdi Dehbashi (Prof.)

Mohamad Ali Ejeii (Prof.)

Mohammad Legen Hausen (Prof.)

Mahmood Navali (Prof.)

Mohammad Reza Hoseini Beheshti (Assi. prof.)

Yousof Shaghool (Asso. prof.)

Zahra Mostafavi (Prof.)

Hamid Reza Ayatollahy (Asso. prof.)

Office Manager: Marzieh Jalali

English Editor & Translator: Ehsan Golahmar

Literary Editor (Persian): Elham Lotfi

Type & Layout: Amine Omid

Address: Office of the Journal of the Faculty of Letters and Humanities
Faculty on Metaphysik

University of Isfahan, Hezarjerib Ave.,
Isfahan, IRAN

Tel: 0098-31- 37933097

Fax: 0098-31 -37933151

E-mail: daftar-e-majale@litr.ui.ac.ir

University of Isfahan Journals System: <http://uijs.ui.ac.ir>

IN THE NAME OF GOD

Metaphysik

A Research and Scientific Journal

A Research Journal on Metaphysics and Related Topics

University of Isfahan

Vol. 50 (New series) Vol.6, NO. 17

Spring & Summer 2014