



زمان بدون شدن کانتن میسو ترجمه‌ی سوسن لوآ

اول از همه دوست دارم بگویم که خیلی خوشحال‌ام از اینکه این فرصت را دارم که کارم را اینجا در دانشگاه میدلسکس به بحث بگذارم و دوست دارم سپاسگذاری‌ام را از دست‌اندرکاران این کنفرانس خصوصا پیترو هالوارد و ری برسیر اعلام کنم. می‌خواهم تصمیم‌های (decision) اساسی کتاب¹ را شرح بدهم و طرح بریزم، خصوصا با نظر به دو مفهوم بنیادینی که سعی کردم در این کتاب تفصیل بدهم: یکی «تضایف‌گرایی» (correlationism) و دیگری «اصل واقع‌بنیادی» (factuality/factuality).

۱. تضایف‌گرایی

«تضایف‌گرایی» در نظرم هم‌اورد معاصر هر واقع‌گرایی‌ست. تضایف‌گرایی شکل‌های معاصر زیادی به خود می‌گیرد ولی شکل‌های اصلی‌اش بطور خاص فلسفه استعلایی، انواع پدیدارشناسی، و پست‌مدرنیسم است. ولی گرچه این جریان‌ها همگی در خودشان بی‌نهایت تنوع دارند در نظرم همه‌شان در تصمیمی کمابیش واضح مشترک‌اند: اینکه هیچ عین، هیچ رویداد، هیچ قانون، و هیچ موجودی وجود ندارد که همواره پیشاپیش در تضایف به یک نظرگاه یا یک مدخل دسترسی ذهنی باشد. هر کس که به خلافتش باور دارد، یعنی هر کس که فکر میکند که میتوان به چیزی همچون واقعیتی در خود دست یافت که مطلقا مستقل از دیدگاهش، یا از مقولاتش، یا دوره‌اش، یا فرهنگش، یا زبانش یا غیره وجود دارد، چنین کسی نمونه خام‌دلی‌ست، یا اگر دوست دارید، یک واقع‌گراست، یک مابعدطبیعه‌شناس، یک فیلسوف جزمی زیبا. با لفظ «تضایف‌گرایی» می‌خواستم برهان اصلی این «اصحاب دسترسی» را طرح بریزم - اگر از اصطلاح گراهام هارمن برای این سنخ فیلسوفان استفاده کنم - ولی

1 Quentin Meillassoux, *After Finitude: Essay on the Necessity of Contingency*, London: Continuum 2008.



همچنین - و بر این نکته تاکید می‌ورزم - می‌خواستم قوت استثنایی برهان ضدواقع‌گرایانه‌اش را مطرح کنم که آشکارا سازش‌ناپذیری حادی دارد. تضایف‌گرایی بر برهانی استوار است که به یک میزان ساده و قوی‌ست و میتوان آن را به این صورت فرموله کرد: هیچ‌یکسی بدون دادگی ایکس وجود ندارد و هیچ نظریه‌ای درباره ایکس بدون وضع کردن ایکس در کار نیست. اگر درباره چیزی حرف می‌زنید، تضایف‌گرا خواهد گفت که شما دارید درباره چیزی حرف می‌زنید که به شما داده شده است و توسط شما وضع شده است. همانقدر که صورت‌بندی برهان این‌تر ساده است انکار آن هم دشوار است: میتوان به این برهان گفت «برهان از روی دور» که عبارت است از اشاره به اینکه هر اعتراضی علیه تضایف‌گرایی اعتراضی‌ست که توسط تفکر تان تولید میشود و به همین خاطر منوط به تفکر تان است. وقتی درباره تضایف حرف می‌زنید از یاد می‌برید که دارید بر ضد تضایف حرف می‌زنید و به همین خاطر از منظر ذهن‌تان، یا فرهنگ‌تان، یا زمانه‌تان، یا غیره صحبت می‌کنید. منظور از دور این است که در هر واقع‌گرایی خام یک دور باطل وجود دارد، یک تناقض کارکردی که از طریقش گفته‌ها یا افکار تان را با خود عمل گفتن این گفته‌ها یا فکر کردن به این افکار تکذیب می‌کنید.

فکر می‌کنیم دو نسخه اصلی از تضایف‌گرایی وجود دارد: یکی استعلایی‌اش که ادعا میکند که شکل‌هایی کلی از دانش ذهنی از اشیا وجود دارند و نسخه پست‌مدرنش که وجود هرگونه کلیت ذهنی را رد می‌کند. ولی در هر دو مورد دانش مطلق انکار میشود - منظورم دانش از شی فی‌نفسه مستقل از هر دسترسی ذهنی به آن است. در نتیجه برای تضایف‌گرایان جمله «ایکس است» به معنای «ایکس متضایف تفکر است» است - تفکر به معنای دکارتی‌اش - یعنی: ایکس متضایف انفعال، یا ادراک، یا فهم، یا هر عمل ذهنی یا بیناذهنی دیگر است. وجود داشتن یک مضاف است، و مضاف ضابطه یک تضایف است. و وقتی ادعا می‌کنید که به هر جور ایکس بخصوصی فکر می‌کنید، باید این ایکس را وضع کنید و این ایکس را هم نمیتوانید از این عمل بخصوص وضع کردن جدا کنید. به همین خاطر است که ممکن نیست بتوان درکی از یک ایکس مطلق داشت، یعنی ایکسی که اساساً جدا از یک ذهن باشد. نمیتوانیم نشان بدهیم که واقعیت در خودش چیست چون نمیتوانیم بین خصایص فرضی عین و خصایص فرضی دسترسی ذهنی به عین فرقی بگذاریم. قطعاً تضایف‌گرایی‌های انضمامی بسیار پیچیده‌تر از الگوی من هستند: ولی بر این باورم که این الگو تصمیم حداقلی هر ضدواقع‌گرایی‌ست. و چون این دقیقاً همان تصمیمی‌ست که می‌خواهم با آن مقابله کنم، پس



در اینجا لازم نیست که به جزئیات فلسفه‌های خاص و تاریخی بپردازم. قطعاً خیلی زمان خواهد برد تا در اینجا روابط دقیق بین تضایف‌گرایی بمنزله الگوی معاصر ضدواقع‌گرایی و تاریخ پیچیده نقدهای فلسفه مدرن بر جزم‌اندیشی را بررسی کنم. اما میتوانیم بگوییم که «برهان از روی دور» به این معناست که نه فقط شی فی‌نفسه نشناختنی است، چنانکه در کانت، بلکه امر فی‌نفسه هم اساساً نیاندیشیدنی است. میدانید که کانت گفته بود که نمیتوان شناختی از شی فی‌نفسه داشت، ولی او قابلیت دسترسی به چهار تعین امر فی‌نفسه را برای عقل نظری قائل شد. در اینجا عقل عملی را کنار میگذارم. از نظر کانت، (۱) میدانم شی فی‌نفسه بطور موثر بیرون از آگاهی وجود دارد (فقط پدیده‌ها وجود ندارند)؛ (۲) میدانیم که شی فی‌نفسه بر حس‌پذیری ما تاثیر میگذارد و تصورات را در ما تولید میکند (به همین خاطر حس‌پذیری منفعل و متناهی است و نه خودانگیخته)؛ (۳) شی فی‌نفسه تناقض ندارد. اصل عدم تناقض یک اصل مطلق است، نه اصلی که صرفاً به آگاهی مان مربوط باشد؛ (۴) و نهایتاً میدانیم که شی فی‌نفسه نمیتواند مکانی‌زمانی باشد چون مکان و زمان تنها میتوانند صورت‌های حس‌پذیری ذهنی باشند و نه خصایص امر فی‌نفسه: به عبارت دیگر، میدانیم که شی فی‌نفسه چیست ولی مطلقاً میدانیم که چه چیزی نیست. پس متوجه‌اید که کانت خیلی در مورد شی فی‌نفسه «لفاظ» است و میدانید که نظرپردازی (speculation) پساکانتی با انکار هرگونه امکان عام (possibility) یک امر فی‌نفسه بیرون از خود چنین ادعاهایی را از بین برده بود. اما تضایف‌گرایی معاصر یک ایدئالیسم نظری نیست: این تضایف‌گرایی با جزمیت نمیگوید که هیچ امر فی‌نفسه‌ای وجود ندارد بلکه فقط میگوید که نمیتوانیم چیزی درباره‌اش بگوییم، حتی نمیتوانیم بگوییم که وجود دارد. و دقیقاً به همین خاطر است که بزعم من لفظ «فی‌نفسه» از این گفتمان‌ها محو شده است. فکر فقط باید با جهانی متضایف با خودش و با واقعیت درک‌نشده وجود چنین تضایفی سروکار داشته باشد. اینکه اندیشه‌ای درباره تضایف بین فکر و جهان وجود دارد بزرگ‌ترین معماست که برعکس امکان یک موقعیت بی‌نهایت متفاوت را در اختیارمان میگذارد. رساله منطقی-فلسفی^۲ مثال خوبی از چنین گفتمانی است هنگامی که واقعیت محض وجود جهانی با ضبط‌وربط اصولی، منطقی و بدون تناقض را «رمزی» در نظر میگیرد.



۲. مسئله فسیل نخستین

هدفم بسیار ساده است: سعی دارم هر شکلی از تضایف‌گرایی را رد کنم - یعنی سعی دارم اثبات کنم که تفکر تحت شرایطی بسیار خاص می‌تواند، مستقل از هر عمل ذهنیت، به واقعیت در مقام واقعیت فی‌نفسه دسترسی پیدا کند. به عبارت دیگر، بر این باورم که ذهن می‌تواند به یک مطلق فکر کند، یعنی به واقعیتی مطلقا جدا از ذهن. این مشخصا یک تناقض است و در نگاه اول دقیقا چیزی است که یک واقع‌گرای خام به آن باور دارد. چالش من اثبات این موضوع است که این قضیه می‌تواند فاقد تناقض باشد، قضیه‌ای که خام و ساده نیست بلکه نظری است. پس باید دو چیز را در مورد این ادعا توضیح بدهم: اول اینکه چرا فکر میکنید لازم است که راه‌مان را از تضایف‌گرایی جدا کنیم؟ برای توضیح این نکته مسئله‌ای بخصوص را طرح خواهم ریخت که «مسئله اجدادی» می‌خوانم. دوم اینکه باید توضیح بدهم که چگونه میتوانیم برهان فرضا عمیق دور تضایفی را رد کنیم. برای این منظور یک اصل نظری را شرح و بسط خواهم داد که اصل واقع‌بنیادی می‌خوانم.

بیایید با نکته اول شروع کنیم. تضایف‌گرایی از نظر من با مسئله‌ای جدی مواجه میشود که «مسئله فسیل نخستین» یا «مسئله اجدادیت» می‌خوانم. فسیل ماده‌ای است که ردونشان‌های زندگی پیشاتاریخی را بر خود دارد: اما چیزی که «فسیل نخستین» می‌خوانم ماده‌ای است که به ردونشان‌های پدیده «اجدادی» حتی پیش از ظهور زندگی اشاره دارد. می‌گویم «اجدادی» واقعیتی، شیئی یا رویدادی است که قبل از زندگی بر زمین وجود داشته است. علم اکنون میتواند گزاره‌هایی تولید کند (اجازه دهید بگوییم: «گزاره‌هایی اجدادی») که واقعیت‌های اجدادی را به لطف وجود ایزوتوپ رادیواکتیو توصیف میکند، ایزوتوپی که آهنگ واپاشی‌اش شاخص طول عمر نمونه‌سنگ‌ها را در اختیارمان می‌گذارد، یا به لطف نور ستارگان که درخشندگی‌شان شاخص طول عمر ستارگان دور را در اختیارمان می‌گذارد. علم به این شیوه میتواند گزاره‌هایی از این دست تولید کند: عالم تقریبا ۱۴ میلیون سال عمر دارد، یا زمین ۴,۵ میلیارد سال قبل شکل گرفت. پس سئوالم بسیار روشن و سراسر است. به سادگی می‌پرسم: شرایط امکان گزاره‌های اجدادی چیستند؟ این سئوالی است که به سبکی استعلایی فرموله میشود، و به یک معنا جذبه‌ای استعلایی دارد، ولی نکته من این است که نمیتوان با فلسفه انتقادی به این سئوال پاسخ داد. در واقع سئوالم دقیقتر از این حرف‌هاست: می‌پرسم



آیا تضایف‌گرایی - در هر کدام از نسخه‌هایش - میتواند معنا و جهتی به گزاره‌های اجدادی بدهد. و سعی دارم نشان بدهم و بر این باورم که تضایف‌گرایی، برغم تمام شکل‌های گوناگون برهان‌های ابداعی ظریفش، نمیتواند به قابلیت علوم طبیعی برای تولید گزاره‌های اجدادی به لطف فسیل‌های نخستین (ایزوتوپ رادیواکتیو، درخشندگی ستاره‌ای) معنایی بدهد. چگونه میتوان به ایده زمانی مقدم بر ذهن، یا آگاهی، یا *دازاین*، معنایی داد، زمانی که درونش ذهنیت یا خود در - جهان - بودن پدیدار میشود و احتمالا همراه با بشریت و زندگی زمینی‌اش ناپدید خواهد شد اگر زمان، مکان، و دنیای قابل‌رویت به مضاف‌های مطلق این ذهنیت تبدیل شوند؟ اگر زمان مضاف ذهن است، آنگاه هیچ چیزی در درون زمان واقعا نمیتواند مقدم بر ذهن باشد - منظورم از ذهن فاعل نفسانی یا ذهن شناسنده است، یعنی یک فرد یا بطور اساسی‌تر بمنزله گونه انسانی. چون چیزی که قبل از ذهن وجود داشت قبل از ذهن برای ذهن وجود داشت. توسل به بینادذهنیت هیچ اهمیتی در اینجا ندارد، زیرا زمان مورد بحث زمانی مقدم بر چنین و چنان فردی نیست - این زمان هنوز اجتماعی‌ست و از زمانمندی ذهنی اجداد درست میشود - بلکه زمانی مقدم بر کل زندگی و بنابراین مقدم بر هر جامعه انسانی‌ست. بر این باورم که بی‌نهایت شیوه در اختیار داریم که با آنها شکل‌های گوناگون تضایف‌گرایی میتوانند بکوشند این آپوریا را رد یا پنهان کنند و من هم سعی کردم برخی از این شکل‌ها را در کتابم واسازی کنم. ولی این انکار از یک ایقان نشئت میگیرد: این ایقان که امکان ندارد که هیچ راه‌حل واقع‌گرایانه یا ماتریالیستی برای مسئله اجدادیت در کار باشد. ولی فکر میکنم که راه‌حلی وجود دارد: به همین خاطر است که میتوانم این ادعای بدیهی را فهم و بیان کنم: تضایف‌گرایی نمیتواند به گزاره‌های اجدادی و در نتیجه به علمی که میتواند چنین گزاره‌هایی را تولید کند هیچ معنایی بدهد. علم به توضیح جهان داده‌شده - به - یک - ذهن تحویل مینماید. قطعا این را هم میدانم که گفته میشود فلسفه استعلایی یا پدیدارشناسی همواره اساسا از ایدئالیسمی ابتدایی به سبک برکلی متمایز است. اما در کتابم سعی دارم نشان بدهم که هر تضایف‌گرایی وقتی باید به اعتبار اجدادیت فکر کند به همین ایدئالیسم ابتدایی خام فرومیپاشد.

چرا برای معین‌کردن رقیب فلسفی‌ام لفظ «تضایف‌گرایی» را انتخاب کردم و نه لفظی آشنا همچون «ایدئالیسم» را؟ چون میخواستم جواب تند رایجی را بی‌اعتبار کنم که فلسفه استعلایی و پدیدارشناسی در مقابل اتهام ایدئالیسم به کار میبرند، پاسخ‌هایی همچون «نقد کانتی ایدئالیسمی ذهنی نیست چون در *نقد عقل محض* با رد ایدئالیسم طرف‌ایم»، یا



«پدیدارشناسی ایدئالیسمی جزمی نیست چون حیث التفاتی به بیرونیت رادیکال روی میآورد، و خودانگاری هم نیست چون دادگی عین از دید هوسرل متضمن ارجاع به جامعه‌ای بینادهنی است». و همین را میتوان درباره *دازاین* بمنزله «در-جهان-بودن» اصیل گفت. اگرچه این مواضع ادعا دارند که ایدئالیسم‌های ذهنی نیستند ولی به بهای انکار خودشان نمیتوانند انکار کنند که بیرونیتی که از کار درمیآورند اساسا اعتباری است: به اعتبار یک آگاهی، یک زبان، یک *دازاین*، و غیره. در نتیجه کل چیزی که تضایف‌گرایی میتواند درباره اجدادیت بگوید این است که اجدادیت تصور ذهنی چنین گذشته‌ای است ولی این گذشته واقعا نمیتوانسته در خودش با تمام اعیان و رویدادهایش وجود داشته باشد. تضایف‌گرایی کلا بر این باور است - و باورش بخاطر ظرافتش است - که گزاره‌های اجدادی به‌طریقی درست‌اند، یعنی بمنزله گزاره‌هایی کلی که به تجارب حاضر موادی بخصوص (نور ستارگان، ایزوتوپ) مربوط‌اند، یا دست‌کم بمنزله گزاره‌هایی مورد قبول جامعه کنونی دانشمندان. اما اگر تضایف‌گرایی خط‌وربط منطقی دارد، پس نباید قبول کند که مصداق‌های این گزاره‌ها بصورتی توصیف‌شده مقدم بر هر انسان یا گونه زنده واقعا وجود دارند. برای تضایف‌گرا، اجدادیت نمیتواند واقعیتی مقدم بر اذهان باشد بلکه اجدادیت واقعیتی است که توسط ذهن بصورتی مقدم بر ذهن گفته و فکر میشود. این گذشته گذشته‌ای برای بشریت است که همانقدر کارایی دارد که گذشته‌ای از بشریت که مطلقا با انسان‌های کنونی متضایف است. ولی این ادعا هم قطعا یک فاجعه است، چون معنای گزاره‌های علمی را از بین میبرد که تاکید دارم دقیقا همان معنایی را دارند که دارند. یک گزاره اجدادی و علمی نمیگوید که چیزی قبل از ذهنیت برای ذهنیت وجود داشت بلکه میگوید که چیزی قبل از ذهنیت وجود داشت و تنها همین: گزاره اجدادی معنایی واقع‌گرایانه دارد، یا اصلا هیچ معنایی ندارد. چون اگر بگوییم که چیزی قبل از شما فقط بخاطر شما وجود داشت، فقط به این شرط که شما وجود دارید تا از این گذشته آگاه باشید، آنگاه مثل این است که گفته شود که هیچ چیزی قبل از شما وجود نداشت. این خلاف معنای اجدادیت است: اینکه واقعیت فی‌نفسه مستقل از ادراک‌تان از آن بصورت گذشته‌تان وجود داشت. گذشته‌تان گذشته‌تان است فقط بشرطی که عملا اکنون بدون شما بوده باشد و نه فقط اکنونی که هم‌اکنون بمنزله گذشته به آن اندیشه میشود. چنین گذشته‌ای یک گذشته نیست، حال هرچه میتوانید بگویید، بلکه وهمی است که با یک‌جور پس‌افکنی تولید میشود، گذشته‌ای که در حال حاضر بمنزله گذشته‌ای مطلقا مقدم بر اکنون تولید میشود.



میدانید که کانت، پیرو دیدرو، این را ننگ فلسفه میدانست که دلیل وجودی اشیا بیرون از ذهن هنوز احراز نشده است.^۳ آیا متهم نخواهم شد که دارم این مسئله قدیمی را احیا میکنم که معمولا منسوخ تلقی میشود؟ مشهور است که هایدگر در وجود و زمان قضیه کانتی را وارونه میکند که میگفت ننگ در عوض در این است که چنین دلیلی هنوز به کار گرفته میشود و انتظاری از آن میرود.^۴ این ادعا با خود ساختار ذهنیت پدیدارشناختی توضیح داده میشود: در حیث التفاتی هوسرل، در در-جهان-بودن هایدگر، یا در «éclatement» [شکفتگی] سارتر در قبال «chose même» [خود شی]، خارج یک ساختار اصیل ذهن است که هر دلیل بی حاصلی برای واقعیتی بیرونی را منسوخ و در واقع مضحک ارائه میکند به دور از اینکه این خارج عنصری ذاتا خودانگارانه از ذهن باشد که در ظاهر اضافه شده است. گفتم که مسئله هنوز به قوت خود باقیست ولو پس از پدیدارشناسی و حتی درون پدیدارشناسی. گرچه پدیدارشناسها میتوانند بگویند که آگاهی اصلا با جهانی متضایف است و به روی جهانی باز است، ولی آنها درباره واقعیتی پیشانسانی و پیشاحیوانی، درباره اجدادیت، درباره این قلمرو عدم تضایف بصورتی فاقد هر ذهن چه میتوانند بگویند؟ علوم چگونه میتوانند با چنان دقتی درباره این قلمرو سخن بگویند اگر این قلمرو چیزی افزون بر وهمی پس نگرانه نیست؟ طبیعت بدون ما چه خواهد بود؟ اگر ما در طبیعت نباشیم چه در طبیعت باقی میماند؟ این سؤال اصلا برای پدیدارشناسی منسوخ نیست، آنقدر که در دهه سی به سئوالی مهم برای خود هایدگر تبدیل میشود. او در ۱۱ اکتبر ۱۹۳۱ به الیزابت بلوخن مینویسد: «اغلب از خود میپرسم - و این سؤال تا مدت ها سئوالی اساسی برایم بوده است - که طبیعت بدون بشر چه خواهد بود، آیا طبیعت نباید از خلال بشر طنین انداز شود (*hindurschwingen*) تا به بیشترین توانش خود دست یابد؟» در این نامه متوجه میشویم که خود هایدگر نمیتواند به این سؤال پشت کند و میبینیم که تلاش خودش برای پاسخ دادن به آن هم معماگون است و هم احتمالا ملهم از مابعدطبیعه شلینگی چون لفظ «توانش» (*Macht, oder Potenz*) را پیش میکشد. اینجا میبینیم که هایدگر چقدر دور بود از اینکه بتواند مسئله اجدادیت را بی اعتبار یا حل و فصل کند: طبیعت بدون بشر چیست، و چطور میتوانیم به زمانی فکر کنیم که در آن طبیعت ذهن یا **دازاین** را تولید کرده است؟

3 I. Kant, *The Critic of Pure Reason*, Introduction to the second edition, B XXXIX.

4 M. Heidegger, *Being and Time*, London: SCM Press, 1962, §43.



اما باید اهمیت دقیق این مسئله اجدادیت در استراتژی‌ام را درک کنید.

نکته بسیار مهم برای من این است که وانمود نمیکنم که تضایف‌گرایی را بوسیله اجدادیت رد میکنم: مسئله اجدادیت - ابدأ - بمنزله رد تضایف‌گرایی منظور نمیشود، که اگر اینطور باشد خام خواهد بود. در واقع در فصل اول کتابم بسادگی سعی میکنم که یک آپوریا و نه یک ردیه را طرح بریزم. یعنی از یک طرف فکرکردن به توانایی علوم طبیعی از خلال تضایف‌گرایی برای تولید گزاره‌های اجدادی ممتنع بنظر میرسد، چون ممتنع بنظر میرسد که بتوان باور داشت که خواهیم توانست چیزی موجود را بشناسیم وقتی نمیتوانیم. چطور میتوانیم وجود رنگ را بدون چشمی برای دیدن این رنگ یا وجود صدایی را بدون گوشی برای شنیدنش متصور شویم؟ چطور میتوانیم به معنای زمان یا مکان فکر کنیم بدون اینکه ذهنی آگاه از گذشته، حال، و آینده در کار باشد، یا ذهنی که از تفاوت بین چپ و راست مطلع است؟ و اول از همه چطور میتوانیم شناختی از این موضوع داشته باشیم، چون نمیتوانیم ببینیم که جهان به چه شبیه است وقتی هیچ کسی برای ادراکش وجود ندارد؟

از یک طرف رد برهان دور تضایفی ممتنع بنظر میرسد، به عبارت دیگر نمیتوان فراموش کرد که وقتی داریم به چیزی فکر میکنیم، این ما هستیم که واقعا داریم به چیزی فکر میکنیم؛ از طرف دیگر ممتنع بنظر میرسد که فهمی تضایفی از علوم طبیعی داشت. از طریق همین مسئله مشخصا ساده و در حقیقت حتی خام، در واقع مسئله خامی فلسفی را مطرح میکنم: یعنی، این مسئله که «خام بودن» در فلسفه دقیقا چه معنایی دارد. این روزها خامی در فلسفه شکلی ممتاز به خود میگیرد: باور به مطابقت ممکن بین تفکر و وجود - اما وجودی که دقیقا بصورتی مستقل از تفکر وضع میشود. کل تلاش فلسفه مدرن این بود که کاروبارش را بدون مفهوم حقیقت پیش ببرد، یا به نظر من، و بطرزی جالب‌تر، با بازتعریف اساسی این مفهوم، با عوض کردن حقیقت با معادلی کافی برای حقیقت در مقام قانونمندی (کانت)، یا بیناهذینیت (هوسرل)، یا تفسیر (علم تأویل). ولی در کتابم سعی دارم نشان دهم که در اجدادیت مقاومتی عجیب در برابر هر الگوی ضدیت با وجود معادلی کافی وجود دارد. با اینحال این مقاومت نه مستقیما به حقیقت نظریه‌های علمی بلکه به معنایشان ربط دارد.

اجازه دهید این نکته را توضیح بدهیم. قطعا نمیتوانیم بی‌شائبه باور کنیم که نظریه‌ای علمی - و در اینجا منظورم در زمینه علوم طبیعی است - بتواند چیزی چون «حقیقی» باشد. نه بخاطر وجود یکجور شک‌گرایی رادیکال در قبال علوم بلکه بخاطر خود فرایند علم. این فرایند طی



تاریخش قوه ابداعی خارق‌العاده‌ای را نشان داد در اینکه نظریه‌های خودش و از جمله اساسی‌ترین‌هایشان را بی‌وقفه نابود کند و آنها را با پارادایم‌هایی عوض کند که تازگی‌شان آنقدر زیاد بود که هیچ‌کس نمیتوانست آغاز شکل‌گیری‌شان را پیشبینی کند. قطعاً همین نکته در مورد نظریه‌های کنونی هم صادق است، و خصوصاً در مورد نظریه‌های کیهان‌شناختی: نمیتوانیم فقط بگوییم که نظریه‌های آینده کیهان‌شناسی، نظریه‌های آتی اجدادیت، چه خواهند بود - چنانکه گفته میشود، آینده پیشبینی‌ناپذیر است. ولی حتی اگر نمیتوانیم بطور مثبت ادعا کنیم که یک نظریه اجدادی عملاً حقیقت دارد، باز اصرار دارم که باید بر این باور باشیم که میتواند حقیقی باشد: نمیتوانیم بدانیم که آیا این نظریه‌ها حقیقت‌شان را در آینده حفظ خواهند کرد یا نه، اما این امکانی است که نمیتوانیم کنار بگذاریم، چون شرط معنای چنین نظریه‌هایی است. حقیقت، و حقیقت با ملاحظه‌اش بمنزله چیزی همچون مطابقت با واقعیت، شرط معنای نظریه‌هاست، بمنزله فرضیه‌هایی که میتوان بر فرضیه‌های دیگر ترجیح‌شان داد. اگر در تلاش برای فهم این نظریه‌ها سعی شود که مفهوم حقیقت و مطابقت کنار گذاشته شود، آنگاه سریعاً پوچی‌های مفرح به بار می‌آید. برای مثال اگر می‌گویید که باید حقیقت اجدادی را با بینادهنیت تعریف کرد و نه با اعاده یک واقعیت پیشانسانی، آنگاه باید چیزی مثل این بگویید: هرگز چیزی چون جهانی مقدم بر بشریت با چنین و چنان تعیین‌هایی که ما بتونیم بطور موثر آنها را بشناسیم وجود ندارد - این چیزی جز مهمل نیست - بلکه فقط توافقی بین دانشمندان وجود دارد که به نظریه مورد بحث مشروعیت میدهد. در حکمی یکسان بر این باوریم که دانشمندان دلایلی محکمی برای پذیرش یک نظریه دارند و معتقدیم که این نظریه یک موضوع شناسایی - عرصه زندگی پیشازمینی - را توصیف میکند که نمیتواند بصورتی توصیف‌شده وجود داشته باشد، چون مهمل است. اینجا یکجور بازگشت به حیث واقع‌لکانی را داریم: برای فیلسوف معاصر واقع‌گرایی، یا مطابقت، ممتنع است. ولی بنظر میرسد که واقع‌گرایی شرط معنا برای نظریه‌های اجدادی باشد (در واقع بر این باورم که شرط هر نظریه علمی است ولی نمیتوانم در اینجا اثباتش کنم). به همین خاطر است که ایده خامی عوض شده است: دیگر نمیتوانیم مطمئن باشیم که خود طرد مطابقت هم مفهومی خام نیست. جزم ضدیت با معادلی کافی برای حقیقت به اندازه جزم پیشاکانتی مسئله‌زا شده است. ولی مشکل واقعی این است که در نظرم همچنین ممتنع است که به عقب برگشت و به سراغ مفهوم مابعدطبیعی معادلی کافی رفت، یا به سراغ واقع‌گرایی خامی که بنظر میرسد فلسفه تحلیلی



گاه به آن تداوم داده باشد. لازم داریم که مطابقت را بازتعریف کنیم، لازم داریم که مفهوم بسیار متفاوتی برای معادل کافی پیدا کنیم، البته اگر در مورد طرد تضایف‌گرایی در تمام قوتش جدی هستیم. چون خواهیم دید که آنچه بیرون از تضایف خواهیم یافت با مفاهیم خام اشیا، خصایص، و اضافات خیلی فرق دارد. این واقعیتی بسیار متفاوت با واقعیت داده‌شده است. به همین خاطر است که نهایتاً ترجیح می‌دهم که فلسفه‌ام را بمنزله یک ماتریالیسم نظرپردازانه توصیف کنم و نه بمنزله یک واقع‌گرایی: چون جمله‌ای از فوکو را به خاطر می‌آورم که زمانی گفته بود: «من ماتریالیست‌ام، چون به واقعیت باور ندارم».

پس در نظرم اینجا آپوریایی قوی داریم: آپوریای تضایف در مقابل فسیل نخستین. در کتابم سعی دارم که همین آپوریا را حل کنم: و استراتژی‌ام برای حل این آپوریا عبارت است از رد موثر تضایف‌گرایی و ازکاردرآوردن شکل تازه‌ای از ماتریالیسم علمی بر مبنای اصلی که «اصل واقع‌بنیادی» می‌خوانم. بنابراین حالا اجازه دهید ببینیم که این اصل چه معنایی دارد، و چرا در نظرم میتواند کاری را انجام دهد که از منظر تضایف‌گرایی ممتنع است: دانستن اینکه وقتی ما وجود نداریم چه چیزی وجود دارد.

۳. اصل واقع‌بنیادی

مسئله اصلی که سعی دارم با آن در کتابم مواجه شوم دقیقاً عبارت است از توسعه ماتریالیسمی که میتواند دور تضایفی را قاطعانه رد کند، آن‌هم در ساده‌ترین شکلش، که در عینحال همان شکلی است که اثبات نادرستی‌اش با بیشترین دشواری همراه است: یعنی برهانی که اثبات میکند که نمیتوانیم بر ضد تضایف سخن بگوییم مگر از درون تضایف. استراتژی من این است: ضعف تضایف‌گرایی عبارت است از دوگانگی آنچه تضایف‌گرایی با آن مقابله میکند. به بیانی اکید، تضایف‌گرایی براساس تعریف من نه یک ضدواقع‌گرایی بلکه یک ضدمطلق‌گرایی است. تضایف‌گرایی شیوه مدرن طرد هر دانش ممکن از یک مطلق است: تضایف‌گرایی یعنی این ادعا که ما در تصوراتمان محبوس هستیم - تصوراتی آگاهانه، زبانی، تاریخی - بدون اینکه هیچ ابزار مطمئنی برای دسترسی به واقعیت خارجی داشته باشیم که مستقل از نظرگاه ویژه‌مان باشد. ولی مطلق هم دو شکل اصلی دارد: شکلی واقع‌گرایانه، که شکل واقعیتی نامتفکر مستقل از دسترسی‌مان به آن است، و شکلی ایدئالیستی، که برعکس عبارت است از مطلق‌کردن خود تضایف. بنابراین تضایف‌گرایی باید ایدئالیسم نظری - یا هر



شکلی از حیات‌گرایی یا همه‌روان‌انگاری - را هم رد کند اگر میخواهد تمام جهات امر مطلق را هم رد کند. اما برای این ردیه دوم، برهان دور بیهوده است، چون ایدئالیسم و حیات‌گرایی دقیقا عبارت از این ادعا هستند که این خود دور ذهنی‌ست که امر مطلق است.

بیاید بطور خلاصه این برهان‌های ایدئالیستی و حیات‌گرایانه را بررسی کنیم. هر مطلق‌سازی یک دسترسی انسانی متعین به جهان را مابعدطبیعه ذهنیت‌گرایانه میخوانم - و طرفدار هر شکلی از مابعدطبیعه ذهنی را (بطور موجز) «ذهنیت‌گرا» میخوانم. تضایف بین فکر و وجود شکل‌های بسیار متفاوتی به خود میگیرد: ذهنیت‌گرا ادعا میکند که برخی از این روابط - یا در حقیقت همه‌شان - نه فقط تعین‌های انسان‌ها یا زندگان بلکه تعین‌های خود وجودند. ذهنیت‌گرا تضایفی را به خود اشیا فرافکنی میکند - ممکن است که این تضایف شکل ادراک، تعقل، خواستن، و غیره را به خود بگیرد - و این تضایف را به مطلق تبدیل میکند. قطعا این فرایند طول و تفصیل بسیار بیشتری از ارائه کنونی من دارد، خصوصا در مورد هگل. اما اصل بنیادی ذهنیت‌گرایی همواره یکسان است. این اصل عبارت است از رد واقع‌گرایی و تضایف‌گرایی از خلال برهان پیش رو: چون نمیتوانیم درکی از وجودی داشته باشیم که با رابطه‌مان با جهان تقویم نمیآید، چون نمیتوانیم از دور تضایف بگریزیم، پس کل این روابط، یا بخش چشمگیری از این کل، نماینده خود ذات هر واقعیت است. از دید ذهنیت‌گرا، فرض پوچی‌ست که همچون تضایف‌گرا در نظر بگیریم که یک امر فی‌نفسه میتواند وجود داشته باشد که با هر تضایف انسانی با جهان فرق دارد. در نتیجه ذهنیت‌گرا برهان دور را بر ضد خود تضایف‌گرا برمیگرداند: چون نمیتوانیم به هیچ واقعیتی مستقل از تضایف‌های انسانی فکر کنیم، پس این وضعیت در نظر ذهنیت‌گرا به این معناست که فرض وجود چنین واقعیتی خارج از دور هیچ معنایی ندارد. بنابراین مطلق خود دور است، یا حداقل بخشی از دور. مطلق تفکر، یا ادراک، یا خواستن، و مانند اینهاست: ایده (صورت عقلی)، لوگوس، گایست (ذهن)، اراده به قدرت، شهود برگسونی از دیمومت، و غیره.

این شکل دوم مطلق‌گرایی آشکار میکند که چرا برای تضایف‌گرایی ضرورت دارد که برهان دومی درست کند که بتواند به مطلق ایدئالیستی پاسخ بدهد. این ضرورت وجود یک برهان دوم بی‌نهایت مهم است، چون خواهیم دید که به نقطه‌ضعفی در دژ دور تبدیل میشود. در کتابم این برهان دوم را بمنزله برهانی از روی واقع‌بودگی (facticity) توصیف کردم، و حالا باید توضیح بدهم که معنای دقیق‌ترش چیست.



به فقدان دلیل برای هر واقعیت «واقع‌بودگی» می‌گوییم؛ به عبارت دیگر، به امتناع فراهم آوردن بنیادی نهایی برای وجود هر موجود. فقط می‌توانیم به وجوب شرطی دست پیدا کنیم و نه هرگز به وجوب مطلق. اگر علل قطعی و قوانین فیزیکی وضع شوند، آنگاه می‌توانیم ادعا کنیم که اثر معینی باید نتیجه شود. ولی هرگز بنیادی برای این قوانین و علل نمی‌یابیم، مگر احتمالاً علل و قوانین بی‌بنیاد دیگر: نه هیچ علت غایی وجود دارد، نه هیچ قانون غایی، یعنی علت یا قانونی که بنیاد وجودش را شامل شود. ولی این واقع‌بودگی مخصوص اندیشه است. **کوگیتوی** دکارتی آشکارا همین نکته را نشان می‌دهد. آنچه در **کوگیتو** واجب است یک وجوب شرطی است: اگر فکر می‌کنم، پس باید باشم. اما این یک وجوب مطلق نیست: واجب نیست که باید فکر کنم. از درون تضایف ذهنی، به واقع‌بودگی خودم نائل می‌شوم، و همین‌طور به واقع‌بودگی جهان در تضایف با دسترسی ذهنی‌ام به آن. با دست‌یابی به فقدان دلیلی غایی، به فقدان علت در خود، که می‌تواند وجودم را بنیاد بریزد به واقع‌بودگی دست می‌یابم.

واقع‌بودگی با چنین تعریفی در نظرم پاسخ اساسی به هر مطلق‌سازی تضایف است: چون اگر تضایف واقع‌بنیاد است، پس دیگر نمی‌توانیم همچون ذهنیت‌گرا بر این باور باشیم که تضایف مولفه‌ای واجب برای هر واقعیت است. قطعاً یک ایدئالیست شاید اعتراض کند که هر تلاش برای درک عدم وجود یک تضایف ذهنی به تناقضی کارکردی منجر می‌شود، چون خود فهم این تضایف اثبات می‌کند که ما بطور موثر بمنزله یک ذهن وجود داریم. اما تضایف‌گرا پاسخ می‌دهد که هیچ دلیل جزمی نمی‌تواند در کار باشد که تضایف باید موجود باشد و نه ناموجود، و در نتیجه این فقدان وجوب کافی است تا ادعای ایدئالیست در مورد وجوب مطلق تضایف رد شود. و این واقعیت که نمی‌توانم عدم مقوله ذهنیت را متصور شوم، چون متصور شدن وجود داشتن بمنزله یک ذهن است، اثبات نمی‌کند که ذهنیت ممتنع است: نمی‌توانم متصور شوم که مرده بودن به چه شباهت دارد، چون تصور مرده بودن به این معناست که ما هنوز زنده‌ایم، اما بدبختانه این واقعیت اثبات نمی‌کند که مرگ ممتنع است. حدود تخیلم شاخص نامیرایی‌ام نیست. ولی باید احتیاط کنیم. تضایف‌گرا ادعا نمی‌کند که ذهنیت باید نابود شود: چه بسا ذهنیت بصورت یک مطلق، بمنزله **گایست** یا **اراده** سرمدی باشد، اگر نه در مقام یک فرد. تضایف‌گرا بسادگی ادعا می‌کند که نمی‌توانیم به طریقی در مورد این فرضیه تصمیم بگیریم: نمی‌توانیم به هیچ حقیقت سرمدی دست یابیم، چه این حقیقت واقع‌گرایانه باشد چه ایدئالیستی. ما چیزی درباره خارج این دور نمی‌دانیم، نه حتی در مورد اینکه اصلاً



دوری وجود دارد یا نه - بر ضد واقع‌گرایی - درست همانطور که نمیدانیم آیا خود دور واجب است یا ممکن ذاتی - بر ضد ذهنیت‌گرایی. در نتیجه تضایف‌گرایی از دو برهان تشکیل میشود: برهان از روی دور تضایف بر ضد واقع‌گرایی خام (بباید از این لفظ برای توصیف هر واقع‌گرایی‌ئی استفاده کنیم که نمیتواند دور را رد کند)؛ و برهان از روی واقع‌بودگی، بر ضد ایدئالیسم نظری. ذهنیت‌گرا به غلط ادعا کرد که با مطلق‌کردن تضایف میتواند تضایف‌گرا را شکست دهد؛ به باورم فقط با مطلق‌کردن واقع‌بودگی میتوانیم تضایف‌گرا را شکست بدهیم. بباید ببینیم چرا.

تضایف‌گرا باید برخلاف ذهنیت‌گرا بر این باور باشد که میتوانیم درکی از امکان ذاتی (contingency) تضایف داشته باشیم: یعنی همچون امحای ممکنش همراه با انقراض بشریت. ولی تضایف‌گرا با چنین کاری - و این نکته اساسی است - باید تایید کند که بطور مثبتی میتوانیم به امکان عامی فکر کنیم که ضرورتاً مستقل از تضایف است، چون این دقیقاً امکان عدم مقوله تضایف است. برای فهم این نکته باید یک بار دیگر قیاس با مرگ را لحاظ کنیم: برای اینکه به خودم بعنوان موجودی میرا فکر کنم، باید تایید کنم که مرگ به تفکر خودم درباره مرگ وابسته نیست. درغیراین صورت، خواهم توانست تنها به یک شرط از بین بروم: اینکه زنده بمانم تا به نیست‌شدنم فکر کنم، و این رویداد را به مضاف دسترسی‌ام به این نیست‌شدن تبدیل کنم. به عبارت دیگر، امکان دارد که بطور نامعین در حال مرگ باشم ولی هرگز امکان ندارد که بمیرم. اگر بتوان درکی از واقع‌بودگی تضایف داشت، اگر واقع‌بودگی مفهومی است که میتوانیم درک موثری از آن داشته باشیم - و چنانکه دیدیم، مسئله تضایف‌گرا نیز همین است اگر میخواهد ذهنیت‌گرا را رد کند - آنگاه واقع‌بودگی مفهومی است که میتوانیم به آن منزله یک مطلق فکر کنیم: فقدان مطلق دلیل برای هر واقعیت، یا به عبارت دیگر، توانایی موثر هر موجودیت معین، چه یک رویداد باشد، چه یک شی، چه یک قانون، برای اینکه بدون هیچ دلیلی برای وجود یا عدمش پدید بیاید و نیست شود. بی‌چرایی به صفت یک زمان مطلق تبدیل میشود که میتواند هر موجودیت معین را نابود یا خلق کند بدون اینکه هیچ چرایی برای خلق یا نابودی‌اش در کار باشد.

از طریق این تز سعی دارم شرط اندیشه‌پذیری تقابل اساسی در تضایف‌گرایی را آشکار کنم، حتی وقتی این تقابل اعلام یا انکار نمیشود: تقابل امر در خود و امر برای ما. تز تضایف‌گرا، چه صراحتاً ابراز شده باشد چه نه، این است که نمیتوانم بدانم که واقعیت میتواند



بدون من وجود داشته باشد. از دید وی، اگر خودم را از دنیا حذف کنم، نمیتوانم باقیمانده‌اش را بشناسم. ولی این برهان هم فرض میگیرد که ما دسترسی مثبتی به یک امکان عام مطلق داریم: امکان عامی که فی‌نفسه میتواند از امر برای ما متمایز باشد. و این امکان عام مطلق نیز به نوبه خود بر واقع‌بودگی مطلق تضایف بنیاد ریخته میشود. چون میتوانم درکی از عدم مقوله تضایف داشته باشم میتوانم درکی از امکان عام امر فی‌نفسه داشته باشم که اساسا با جهان متضایف با ذهنیت انسانی فرق دارد. چون میتوانم درکی از واقع‌بودگی مطلق همه چیز داشته باشم میتوانم در قبال هر نوع دیگری از مطلق شک داشته باشم. در نتیجه از دیدم این امکان عام وجود دارد که چنانکه در برهان تضایف‌گرا تناقضی کارکردی مییابم، بتوان ردیه تضایف‌گرایانه واقع‌گرایی را - که بر اتهام تناقض کارکردی مبتنی است - رد کرد. در واقع، مفاهیم اساسی‌اش، یعنی امر برای ما و امر در خود، مبتنی بر یک مطلق‌سازی تلویحی‌اند: مطلق‌کردن واقع‌بودگی. هر چیزی را میتوان بصورت ممکن ذاتی درک کرد، آن‌هم بسته به تمایل انسانی، هر چیزی مگر خود امکان ذاتی. امکان ذاتی، و فقط امکان ذاتی، مطلقا واجب است: واقع‌بودگی، و فقط واقع‌بودگی، سرمدی‌ست و نه واقع‌بنیاد. واقع‌بودگی یک امر واقع نیست، واقع‌بودگی یک امر واقع دیگر در دنیا نیست. و این ادعا هم بر برهانی دقیق استوار است: نمیتوانیم به عامل هر شک‌گرایی شک بورزم. در فرانسوی به این وجوب واقع‌بودگی، این ناواقع‌بودگی واقع‌بودگی، «*factualité*» می‌گوییم - که در مورد آثار ری برسیر به «*factuality*» ترجمه میشود. واقع‌بنیادی واقع‌بودگی نیست بلکه وجوب واقع‌بودگی‌ست، گوهره واقع‌بودگی. و اصل بیانگر واقع‌بنیادی را بسادگی «اصل واقع‌بنیادی» می‌خوانم. نهایتا «*spéculation factuale*» یا «نظرپردازی واقع‌بنیاد» را نظرپردازی مبتنی بر اصل واقع‌بنیادی می‌خوانم. با اصل واقع‌بنیادی بر این باورم که میتوانم به ماتریالیسم نظری دست پیدا کنم که آشکارا تضایف‌گرایی را رد میکند. میتوانم به یکسی مستقل از هر متفکر فکر کنم: و این را به لطف خود تضایف‌گرا و مبارزه‌اش بر ضد مطلق میدانم. اصل واقع‌بنیادی پرده از حقیقتی هستی‌شناختی برمیدارد که در کنه شک‌گرایی رادیکال فلسفه مدرن پنهان است، وجودداشتن یک مضاف بودن نیست بلکه یک امر واقع بودن است، بودن واقع‌بنیاد بودن است، و این یک امر واقع نیست.



حالا درباره این مطلق که با واقع‌بودگی یکی گرفته شده چه میتوانیم بگوییم؟ واقع‌بودگی چیست وقتی بمنزله یک مطلق لحاظ میشود و نه یک حد؟ جوابش زمان است. واقع‌بودگی بمنزله مطلق باید زمان در نظر گرفته شود، ولی یک زمان بسیار ویژه، که در کتاب اسمش را «حادث‌اشوب» گذاشتم. چه منظوری از این لفظ دارم؟ بنظر خیلی معمولی و پیشاپافتاده است که بگوییم مطلق زمان است، یا آشوب است. ولی گفتم که زمانی که در اینجا کشف میکنیم زمانی بسیار ویژه است: نه زمانی فیزیکی، نه آشوبی معمولی. حادث‌اشوب با چیزی که معمولا «آشوب» میخوانیم خیلی فرق دارد. از آشوب معمولا بی‌نظمی، تصادفی بودن، شدن سرمدی همه‌چیز را مراد میکنیم. ولی این خصایص خصایص حادث‌اشوب نیستند: امکان ذاتی حادث‌اشوب بقدری بنیادستیز است که حتی شدن، بی‌نظمی، یا تصادفی بودن هم میتوانند توسطش نابود شوند و با نظم، تعین، و تثبیت عوض شوند. اشیا در حادث‌اشوب بقدری ممکن ذاتی‌اند که زمان حتی میتواند شدن اشیا را هم نابود کند. اگر واقع‌بودگی امر مطلق است، امکان ذاتی دیگر به معنای وجوب نابودی یا بی‌نظمی نیست بلکه برابر با نظم و بی‌نظمی، شدن و جاودانگی‌ست. به همین خاطر است که اکنون ترجیح میدهم که از الفاظ «فراممکن ذاتی» و «ابرامکان ذاتی» استفاده کنم و نه امکان ذاتی. باید متوجه شویم که این تکرار زمان با فلسفه هراکلیت خیلی فرق دارد: هراکلیت از دیدم یک تثبیت‌گرای وحشتناک است. شدن او باید بشود، و تا ابد بمنزله شدن برجا بماند. چرا؟ این در نظرم یک ارزیابی جزمی بدون هرگونه توجیه است: چون بنظرم شدن صرفا یک امر واقع است - همینطور تثبیت - و بنابراین هر دو شدن و تثبیت یک امکان عام سرمدی برای پدیدآمدن و نیست‌شدن دارند. ولی شدن هراکلیتی هم مثل هر زمان فیزیکی تحت سیطره قوانین بخصوص است، قوانین تبدیل که هرگز عوض نمیشوند. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا یک قانون فیزیکی یک روز دیگر، یک دقیقه دیگر، دوام می‌آورد، یا برجا میماند. چون این قوانین فقط امور واقع نیستند: نمیتوانید وجوب‌شان را اثبات کنید. هیوم این نکته را بروشنی تمام اثبات کرد. ولی این امتناع اثبات وجوب قوانین فیزیکی در نظرم و برخلاف تصور هیوم بخاطر حدود عقل نیست بلکه بخاطر این واقعیت است که صرفا کاذب است. من یک عقل‌گرا هستم و عقل مشخصا اثبات میکند که نمیتواند وجوب قوانین را اثبات کنید. بنابراین فقط باید به عقل باور داشته باشیم و این نکته را قبول کنیم: قوانین واجب نیستند، آنها امور واقع‌اند، و امور واقع ممکن ذاتی‌اند،



آنها میتوانند بدون دلیل عوض شوند. زمان تحت سیطره قوانین فیزیکی نیست چون این قوانین اند که تحت سیطره زمانی دیوانه‌اند.

اینجا دوست دارم بر سنجی از گسست تاکید کنم که سعی میکنم آن را با نظر به هر دو جهت اصلی مابعدطبیعه مطرح کنم: «مابعدطبیعه جوهر» و «مابعدطبیعه شدن». به باورم تقابل بین وجود (بمنزله شالوده) و شدن در اصل دلیل شمول مییابد که عامل هر مابعدطبیعه است. این معنای تقابل اولیه در پیشاسقراطی‌هاست، بین طالس - که متفکر آرخه بمنزله شالوده است، یعنی آب - و آناکسیماندر - که متفکر آرخه بصورت آپایرون [بی‌کرانی، حیث بی‌حدومرز] است، یا به عبارت دیگر، شدن و نابودی واجب هر موجودیت. متفکران شدن همچون هراکلیت، نیچه، یا دلوز اغلب ضد مابعدطبیعه شناس تلقی میشوند وقتی مابعدطبیعه بصورت فلسفه مبادی تثبیت شده تلقی میشود، مثل جواهر و صور عقلی. ولی مابعدطبیعه در واقع با باورش به وجوب متعین موجودیت‌ها یا وجوب متعین فرایندها تعریف میشود: اشیا باید چیزی باشند که هستند، یا باید چیزی شوند که میشوند چون دلیلی برایش وجود دارد (مثلا صورت عقلی، یا خلاقیت عالم). به همین خاطر است که مابعدطبیعه شدن به دو وجوب مابعدطبیعی اعتقاد دارد: وجوب شدن و نه وجوب تثبیت؛ و وجوب چنین و چنان شدنی و نه شدن‌های دیگری که به یک میزان قابل تصورند. برعکس، مفهوم حاد آشوب ایده زمانی‌ست که چنان بطور کامل از وجوب مابعدطبیعی رها شده است که هیچ چیز مقیدش نمیکند: نه شدن نه شالوده. این زمان حاد آشوبناک میتواند حتی شدن را هم خلق و نابود کند، میتواند بدون هیچ دلیلی تثبیت یا حرکت، تکرار یا آفرینش را تولید کند. به همین خاطر فکر میکنم که نهایتاً موضوع فلسفه نه وجود یا شدن، تصور یا واقعیت، بلکه یک امکان عام بسیار خاص است، که یک ممکن صوری نیست بلکه یک ممکن واقعی و شدید است که «peut-*être*» میخوانم، یا «شاید». به فرانسوی میگویم «l'affaire de la philosophie n'est pas l'*être*, mais le peut-*être*». موضوع اصلی فلسفه نه وجود بلکه شاید است. به باورم این *peut-*être** قرابت زیادی با *peut-*être** نهایی تاس ریختن مالارمه دارد، هرچند اثباتش در اینجا خیلی پیچیده خواهد بود.

اگر واقع‌بودگی امر مطلق است، پس باید واقع‌بودگی را حاد آشوب در نظر گرفت، آشوبی عقل‌گرایانه که بطور متناقض نمایانه‌ای آشوبناک‌تر از آشوب ضد عقل‌گرایانه است. ولی حتی اگر این نکته را هم قبول کنیم، بنظر میرسد که مشکلی جدی داریم: چطور میتوانیم با چنین



مفهومی به حل مسئله اجدادیت امید ببندیم؟ این مسئله در حقیقت عبارت است از کشف امر مطلق که میتواند مشروعیت یک دانش علمی از واقعیت فی نفسه را پی بریزد. فعلا مطلق داریم که به باورم میتواند در مقابل تضایف‌گرایی مقاومت کند ولی بنظر میرسد که این مطلق مخالف ساختار عقلانی وجود است: این مطلق نابودی اصل دلیل است که از طریقش سعی داریم دلیل امور واقع را توضیح دهیم. حالا بنظر میرسد که فقط امور واقع وجود دارند و نه دیگر هیچ دلیلی. چگونه میتوانیم به تاسیس علمی با چنین نتیجه‌ای امیدوار باشیم؟ فکر میکنیم که راهی برای حل این مشکل تازه وجود دارد. چطور میتوانیم؟ تزم این است که شرایط واقع‌بودگی ویژه‌ای وجود دارند که به آنها «شکل‌ها» می‌گوییم: منظورم این است که واقع‌بودگی برای من تنها وجوب اشیاست ولی واقع‌بنیادبودن متضمن هر چیزی بودن نیست. واقع‌بنیادبودن صرفا به هر جور شیئی داده نمیشود. برخی اشیا، اگر موجود باشند، از شرایط اکید و واجبی برای یک موجودیت واقع‌بنیادبودن تبعیت نمیکنند. به همین خاطر این اشیا نمیتوانند موجود باشند: نمیتوانند وجود داشته باشند چون اگر موجود باشند واجب خواهد بود و واجب‌بودن براساس اصل واقع‌بنیادی ممتنع است. اجازه دهید مثالی بزنم. سعی دارم در کتابم نشان بدهم که عدم‌تناقض شرط امکان ذاتی است، چون یک واقعیت متناقض نمیتواند عوض شود زیرا در این صورت دیگر چیزی خواهد بود که نیست. به بیانی دقیقتر، تصور کنید که موجودی که میتواند هر تناقضی را تایید کند چه میتواند باشد یا بجایش سعی کنید درکی از چنین موجودی داشته باشید: این موجود ویژگی الف را دارد، و همزمان، در شرایطی دقیقا یکسان ویژگی نالف را دارد. چیزی فقط قرمز است، و نه فقط قرمز بلکه ناقرمز است. و برای هر ویژگی‌ئی که بتوانید بشناسید یکسان است: ب و ناب، پ و ناپ، و غیره. حالا سعی کنید خیال کنید که این موجودیت باید تغییر کند، باید چیزی شود که نیست، آیا هنوز قابل درک است؟ معلوم است که نه، حالا دیگر همه چیز و مغایرش است. یک موجود متناقض کاملا واجب است. به همین خاطر خدای مسیحی همزمان چیزی است که هست - پدر، نامتناهی، سرمدی - و چیزی است که نیست - پسر، انسان، و فانی. اگر میخواهید به چیزی واجب فکر کنید، باید آن را متناقض در نظر بگیرید، بدون هرگونه استحاله‌ای، بدون هر چیزی بیرون از مطلق که مطلق بتواند به آن تبدیل شود. نهایتا به همین خاطر است که مطلق هگلی عملا متناقض است: چون هگل فهمید که موجودی که واقعا واجب است، موجودی همچون یک مطلق، باید چیزی باشد که هست و نیست، باید چیزی را که بیرونش است پیشاپیش در



درویش داشته باشد. چنین مطلقی هیچ استحالهای نخواهد داشت، و بنابراین سرمدی خواهد بود (اما قطعاً این هم یک سرمدیت متناقض خواهد بود که شدنی بیرون خودش ندارد، سرمدیتی که در درون خودش شدنی سرمدی دارد که بطور سرمدی به سرمدیت میپیوندد).

برعکس بر این باورم که تناقض ممتنع است - و به همین خاطر یک عقل‌گرا هستم - ولی معتقدم که ممتنع است چون عدم تناقض شرط یک آشوب بنیادستیز است، یعنی یک حاد آشوب. توجه کنید که ادعا نمیکنم که یک موجود متناقض ممتنع است به این خاطر که پوچ یا مهمل است. برعکس فکر میکنم که یک موجود متناقض بی معنا نیست: میتوانید این موجود را با دقت تعریف کنید، و میتوانید درباره اش استدلال بیاورید. میتوانید بطور عقلانی نشان بدهید که یک تناقض واقعی ممتنع است چون در این صورت این موجود موجودی واجب خواهد بود. به عبارت دیگر، چون اصل مابعدطبیعی دلیل مطلقاً کاذب است، اصل منطقی عدم تناقض مطلقاً صادق است. «منطقی بودن» محض همه چیز شرط مطلق فقدان مطلق دلیل برای هر چیز است. به همین خاطر به مابعدطبیعه در کل اعتقادی ندارم: چون یک مابعدطبیعه به طریقی همواره به اصل دلیل باور دارد. یک مابعدطبیعه شناس یک فیلسوف است که به باورش میتوان توضیح داد که چرا اشیا باید چیزی باشند که هستند، یا چرا اشیا ضرورتاً تغییر میکنند، زوال مییابند، یا چرا اشیا باید عوض شوند وقتی واقعا عوض میشوند. برعکس به باورم دلیل باید توضیح دهد که چرا اشیا و چرا خود شدن همواره میتواند چیزی شود که نیست، و چرا هیچ دلیل غایی برای این بازی وجود ندارد. به این شیوه، «نظرپردازی واقع بنیاد» همچنان شکلی از عقل‌گرایی است ولی یک عقل‌گرایی متناقض‌نما: این سنخ عقل‌گرایی توضیح میدهد که چرا اشیا باید فاقد دلیل باشند، و دقیقاً چطور میتوانند بدون دلیل باشند. شکل‌ها همین جهات واجب واقع‌بودگی‌اند، و عدم تناقض شکل اولی‌ست که از اصل واقع بنیادی استنتاج میکنم. این نشان میدهد که میتوان درباره فقدان دلیل استدلال آورد اگر خود ایده دلیل به تحولی ژرف مقید شود، اگر به دلیلی آزاد از اصل دلیل تبدیل شود، یا دقیقتر اینکه، اگر دلیلی باشد که ما را از اصل دلیل آزاد میکند.

حالا پروژه‌ام حل کردن مسئله‌ای است که در کتابم آن را حل نکردم، مسئله‌ای بسیار مشکل، مسئله‌ای که نمیتوانم آن را با دقت کاملی در اینجا طرح بریزم ولی میتوانم آن را در این پرسش ساده خلاصه کنم: آیا امکان دارد که توانایی علوم طبیعی از طریق گفتمان ریاضیاتی برای شناختن واقعیت فی‌نفسه را از اصل واقع‌بودگی استنتاج یا برداشت کرد؟ - منظورم از واقعیت



فی نفسه جهان خودمان است، جهان واقع بنیادی چنانکه بطور واقعی توسط حاد آشوب تولید میشود و مستقل از ذهنیت مان وجود دارد. پاسخ دادن به این پرسش بسیار سخت شرط حل و فصل واقعی مسئله اجدادیت است، و این هم غایت نظری کار کنونی من را ایجاد میکند.

منبع:

Quentin Meillassoux, "Time Without Becoming", in Quentin Meillassoux, *Time Without Becoming*, ed. Anna Longo, Mimesis International, 2014, p.7-29.