

نزاع بر سر حرفِ آخر،

بررسی و نقد کتاب

حرفِ آخر، اثر تامس نیگل

دکتر محمد لگنهاوسن ترجمه منصور نصیری

پیش گفتار مترجم

حرف آخر عنوان کتابی است از تامس نیگل که در جای جای آن دفاع از مطلق گرایی و عین گرایی و مخالفت با ذهن گرایی و به ویژه، مخالفت با نسبی گرایی که یکی از نمودهای بارز ذهن گرایی است، به چشم می خورد. پرفسور لگنهاوسن در این مقاله به بررسی و نقد این کتاب پرداخته است. لب لباب این نقدها آن است که کار نیگل و نحوه دفاع وی از حاکمیت مطلق عقل و عین گرایی، به نوعی همچون دوستی خاله خرسه می نماید؛ چرا که وی به جای مشخص کردن آن نوع نسبی گرایی که باید رد شود، با کلی گویی ها، همه انواع نسبی گرایی را به طور مطلق رد می کند و هیچ گونه تمایز و تفاوتی میان انواع گوناگون آن قائل نمی شود و این کار وی، راه را برای دفاع از همه انواع نادرست نسبی گرایی باز می کند، زیرا طرفداران نسبی گرایی و ذهن گرایی (حتی انواع نادرست آن) با نقد و رد دیدگاه ها و اشکالات سست و ناروای نیگل مستمسکی برای تأیید دیدگاه خود خواهند یافت و بدین ترتیب، نیگل با کلی گویی ها و خلط انواع گوناگون نسبی گرایی و ذهن گرایی، ناخواسته و غیر مستقیم موجب استحکام این گونه

دیدگاه‌ها می‌شود. از نظر لگنهاوسن، باید دقیقاً انواع نسبی‌گرایی قابل قبول را از انواع خطرناک و نادرست آن متمایز ساخت و آن‌گاه بدون هیچ‌گونه کلی‌گویی به نقد انواع غیر قابل قبول آن پرداخت. عمده‌ترین کار وی در این مقاله، (همراه با نقد دیدگاه نیگل) ارائه راه و معیاری برای این تمایز بایسته است. به طور کلی، معیاری که لگنهاوسن ارائه می‌کند آن است که نسبی‌گرایی در صورتی خطرناک و نادرست است که بهانه‌ای برای نگاه دل‌خواهانه به امور شود، و در این صورت است که باید بررسی و رد شود و هرگز نباید چنین نگرش نادرست نسبی‌گرایانه‌ای را با نظریه و نگرشی خلط کنیم که مدعی آن چه ما می‌بینیم و حکم می‌کنیم و ابسته به دیدگاه‌ها و نگرش‌های خاص خودمان است. به عبارت دیگر، این که ما وابسته به دیدگاه و نگرش‌های خاص خود هستیم نباید بهانه‌ای شود بر این ادعا که ملاک حقیقت در همه حوزه‌ها و رشته‌های اخلاق، علم و... پسند خود ماست. سایر مباحث مطرح شده در مقاله، فرع بر این نقد و بحث اساسی است، نظیر این نقد که نیگل برای اثبات حجیت مطلق عقل و عین‌گرایی به اتکای گریزناپذیر ما بر عقل تمسک می‌کند. از نظر لگنهاوسن، نیگل در این استدلال مرتکب مغالطه‌ای شده است که وی آن را مغالطه «استنتاج اعتبار مطلق و عام از اتکای گریزناپذیر» می‌نامد؛ چرا که نیگل در صدد است تا مطلق‌گرایی و حقانیت عقل را براساس نیاز گریزناپذیر ما به عقل اثبات کند، در حالی که نیاز به یک شیء و اتکا بر آن نشان دهنده درستی و قابلیت اعتماد صد درصد آن نیست.

مترجم از دکتر لگنهاوسن به دلیل الطاف و راهنمایی‌های دلسوزانه در ترجمه مقاله، و نیز از استاد مصطفی ملکیان که ترجمه حاضر را مطالعه و راهنمایی کردند، صمیمانه تشکر می‌کند. اجمال و تخصصی بودن مطالب باعث شده است که در ترجمه مقاله گاه به توصیه نویسنده به تغییر عبارات یا جملاتی اقدام کنیم.

چکیده

* تامس نیگل در **حرف آخر**^۱ استدلال می‌کند که مدعیات عقل دارای نوعی غایت یا جایگاه مطلق است. مسیر اصلی استدلال وی از شهرت نسبتاً زیادی برخوردار است: تلاش‌هایی که برای تضعیف عقل صورت می‌گیرد، خودشکن است. هم چنین مضمون و برآیند سخن وی در بردارنده مغالطه ضد شخص^۲ است؛ زیرا برآیند سخنان وی آن است که بسیاری از کسانی که شیفته نوعی شک‌گرایی، نسبی‌گرایی، کل‌گرایی، پساتجددگرایی یا ضد عقل‌گرایی می‌شوند، افرادی به درد نخور، سبک مغز و آشفته ذهن هستند. او به حق رواج شک‌گرایی را در «حوزه‌های ضعیف‌تر فرهنگ» به عنوان امری خام و عامیانه محکوم می‌کند و از رشد کاهلی فکری افراطی در فرهنگ معاصر و فروپاشی استدلال جدی در پایین‌ترین بخش‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی، سخت‌خشمگین است. اما گستره وسیع نکوهش و هشدار نویسنده **نگریستن از ناکجا** (*The View From Nowhere*) که متوجه همه کسانی است که به دنبال ایجاد نوعی محدودیت بر مدعیات مطلق عقل و علم هستند، عجیب می‌نماید، چرا که نیگل در کتاب **نگریستن از ناکجا** بر این اندیشه که هیچ یک از مواضع عین‌گرایانه و ذهن‌گرایانه^۳ نمی‌توانند هیچ گونه شأن و جایگاه مطلق داشته باشند، بلکه باید این دو موضع یکدیگر را تکمیل کنند، می‌تازد.

به هر حال، **من** یقیناً نمی‌خواهم به دفاع از نوعی سبک مغزی متهم شوم! مرگ بر نسبی‌گرایی عامیانه! اما باید تأکید کنم که حمله نیگل بر ذهن‌گرایی بسیار ضعیف می‌نماید، تقریباً نظیر آن که گفته شود، هر کس که از همان نوع سلاحی استفاده کند که ما در اختیار داریم، باید عضو ارتش ما باشد. آن چه نیگل به آن شأن مطلق می‌دهد، صرفاً هرگونه تفکر نظام‌مند نیست، بلکه استدلال براساس منطق نوین و متداول است که به قصد رسیدن به حقیقت عینی مطلق و بدون هرگونه قیود نسبی‌گرایانه یا ذهن‌گرایانه انجام می‌شود. [برخلاف تصور نیگل] این واقعیت که منتقدان **منطق ما**، در حمله به این منطق عناصری از خود آن را به کار می‌گیرند، مستلزم هیچ گونه پارادوکس

خود ارجاعی (self-referential paradoxs) نیست. هنگامی که قاتل برای کشتن قربانی خود از اسلحه‌وی استفاده می‌کند، هرگز نیازی به خود کشی ندارد. هر چند تأملات مطرح شده در این جا، که با مطالعه کتاب نیگل به ذهنم رسیده، عمدتاً انتقاد آمیز هستند، باید اعتراف کنم که خود را کاملاً مدیون آثار او می‌دانم، آن هم نه فقط این کتاب، (که از نظر من، حتی اگر بهترین کتاب نیگل نباشد، کتاب **واقعا جالبی** است) بلکه بسیاری از نوشته‌های وی که نیگل در آن‌ها شجاعت و شهامت مواجهه با نتایج ناخوش آیند را به نمایش می‌گذارد. در واقع، او نوعی نگرش «هرچه بادا باد» یا «وَلَوْ بَلَغَ مَا بَلَغَ» را در پیش گرفته که به نظر من، قابل تحسین است. آن چه پیش روی شماست، اندکی بیش از مرور یک کتاب است، و در واقع، نکاتی است که من در طی چند سال با آن‌ها کلنجار رفته‌ام. این نوشته را به عنوان هدیه‌ای به نیگل تقدیم می‌کنم، هر چند ممکن است برخی آن را ستایشی تقریباً دوپهلوی و نیش دار و از این رو، ناپسند بدانند، با این حال، نکات مطرح شده در آن برخاسته از احترام خالصانه‌ای است که آمیخته با اختلاف نظر ژرف من با نیگل شده است.^۴

هم چنین می‌توان این نقد را مجموعه‌ای از رهنمودهایی دانست که درباره چگونگی رد انواع نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی، که در قالب تلاش‌هایی برای متزلزل ساختن یقینی بودن باورهای دینی به کار گرفته شده، مطرح شده‌اند. در استدلال‌هایی که در رد دیدگاه نیگل مطرح کرده‌ام، تلاش کرده‌ام تا در ارائه پاسخ به مسائلی که وی مطرح کرده، از فلسفه و عرفان اسلامی بهره ببرم، البته مقصودم این نیست که بدون چون و چرا همه دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی را بپذیریم، بلکه تنها امیدوار بوده‌ام که دیدگاه‌هایی را مطرح کنم که به نوعی با روحیه خدامحوری و دین‌مداری حاکم بر ایشان هماهنگ باشد.

۱. مقدمه

• منطق‌دانان، در سرتاسر قرن بیستم، تدابیر هوش‌مندانه‌ای را برای پرهیز از پارادوکس‌های مربوط به نظریه مجموعه‌ها (set theory) پایه‌ریزی کرده‌اند. نکته‌ای که باید از این امر بیاموزیم

این است که پارادوکس‌های خودارجاعی، تنها نشان می‌دهند که انواع خام و اولیه نظریه مجموعه‌ها، نیازمند بازبینی هستند نه آن‌که نظریه مجموعه‌ها به کلی نادرست باشد. به همین ترتیب، پارادوکس‌های خودارجاعی موجود در نظریه شک‌گرایی و نسبی‌گرایی و جز آن، تنها نشان می‌دهند که انواع خام این دیدگاه‌ها، نمی‌توانند بدون بازنگری دوام داشته باشند. [در این گونه دیدگاه‌ها] هم خمیرمایه‌های ساده‌انگارانه و هم خمیرمایه‌های پیچیده و عمیق وجود دارد. فرض کنید که بپذیریم به لحاظ عقلی همه این خمیره‌ها غیر قابل تحمل هستند، اما بررسی این نکته مهم است که چرا استدلال‌هایی که در رد خمیرمایه‌های ساده‌انگارانه ارائه می‌شوند، آسیبی به خمیرمایه‌های پیچیده نمی‌رسانند. پارادوکس‌های خودارجاعی، برای رد همه انواع نفرت‌انگیز ذهن‌گرایی کافی نیستند. باید برای این بدگمانی خود که هرگونه بازنگری شک‌گرایی برای اجتناب از پارادوکس [خودارجاعی]، بی‌ثمر است، دلایلی ارائه کنیم و این نکته دقیقی است که نیگل از انجام آن طفره می‌رود.

• هر جا که اختلاف نظرهای عمیقی وجود دارد، غالباً راهی برای اثبات حقانیت یکی از طرفین وجود ندارد. به اعتقاد میشل فوکو، این گونه اختلاف‌نظرها، تلاش‌هایی پنهانی برای کسب قدرت هستند. به نظر من، در این گونه موارد، غالباً موضع حق وجود دارد، موضعی که مستقل از چیزی است که فرد پذیرفته، اما تشخیص این که چه موضعی حق است، غالباً مستلزم بصیرت (insight) است تا برهان (proof). لازمه بصیرت، خلوص قلب است، چرا که در غیر این صورت، دیدگاه‌های ما بیش‌تر شبیه نمودهای امیال ما خواهند بود نه حقیقت. و شاید سخن فوکو در مواردی که طرفین به خلوص قلب دست نیافته باشند، برحق باشد.

• عقل‌گرایان بر آنند که عقل برای درک و رسیدن به حقیقت کافی است. غیر عقل‌گرایان یا ذهن‌گرایان معتقدند که مدعیات عقل صرفاً عطش انسان برای کسب قدرت را پوشیده می‌دارد. اگر، همچنان‌که نیگل می‌گوید، لب‌لباب عقل، کلیت یا عمومیت (generality) است، چرا باید توقع داشته باشیم که شیوه‌های کاملاً عام و کلی برای رسیدن به همه واقعیت کافی باشند؟ به نظر می‌رسد که بصیرت‌های خاص، برای رسیدن به همه واقعیت‌ها مناسب‌تر باشند تا شیوه‌های عام؛ چه این که بصیرت‌های خاص، برخلاف شیوه‌های عام که در آن‌ها تنها امور مشترک مورد توجه قرار می‌گیرند و جزئیات امور مغفول می‌مانند، کاملاً متناسب با موارد جزئی‌گوناگون هستند. عمومیت برای ایجاد اتفاق نظر خوب است و اتفاق نظر شیوه خوبی برای سنجش و ارزیابی پیش‌دواری‌ها و خطاهای ماست. هرگاه کسی با من اختلاف نظر داشته باشد، من برای

این تردید خود که ممکن است در خطا باشم، دلیل به ظاهر موجهی خواهم داشت. بنابراین، عقل، به دلیل عمومیتی که دارد، ابزار خوبی برای سنجش و آزمودن خطاهای فکری ماست. اما بدون مساعدت بصیرت، نباید از عقل انتظار ژرفانگری بیش تری را داشته باشیم.

• نیگل می‌گوید (10-11) اگر کسی احکام عقلی را به چالش بکشد، باید به شیوه‌هایی تکیه کند که در معرض همین چالش نباشد. این سخن درست نیست. ممکن است ذهن‌گرایان ادعا کنند که منطق وابسته به فرهنگ انسان‌هاست و از این طریق، بدون آن که مبتنی بودن استدلال خود را به فرهنگ انکار کنند، بطلان ادعاهای مطلق منطق را آشکار سازند. آن‌ها می‌توانند مدعی شوند که به دلیل عدم وجود جایگزین بهتر برای منطق، هنوز به آن نیاز مندیم. ممکن است برخی معتقد شوند که همهٔ هنجارها، از جمله هنجارهای منطقی، وابسته به روابط اجتماعی هستند. این دیدگاه ممکن است خطا باشد، اما احمقانه نیست. درست همان‌طور که من می‌توانم، بدون ادعای پزشک بودن، صلاحیت یک پزشک قلبی را زیر سؤال ببرم، به همین نحو، می‌توانم، بدون ادعای هرگونه شأن‌نهایی برای استدلال‌های خود، اعتبار‌نهایی داشتن عقل را به چالش بکشم.

۲. اندیشه از نگاه بیرونی

• ظاهراً نیگل معتقد است که تنها دو گزینه فراروی ما قرار دارد: ۱. عقل‌گرایی عین‌گرایانهٔ مطلق و ۲. ضد عقل‌گرایی ذهن‌گرایانهٔ نسبی. از این نظر، مادام که معتقد به حقیقت عینی (عین‌گرایی) نشویم، باید همه چیز را درست بدانیم. اما بطلان این سخن روشن است، چرا که می‌توان معتقد شد که هیچ چیز مطلق نیست و در عین حال، حقانیت و قابل قبول بودن همه چیز را هم نپذیرفت؛ در واقع، از این سخن که «هیچ چیز مطلق نیست» نمی‌توان نتیجه گرفت که «همه چیز مورد قبول است». هنگامی که من می‌گویم حتی گزارهٔ خود من که موضع ذهن‌گرایانه را بیان می‌کند، مطلق نیست، به این معنا نیست که من مدعی هستم که این گزارهٔ من کاذب یا صرفاً ابراز هوس یا آرزوی من است، بلکه تنها به این معناست که این گزاره نیز باید در معرض شروط و قیود ذهن‌گرایانه یا نسبی‌گرایانهٔ خاصی باشد، نظیر آن‌که این گزاره تنها در قالب شرایط اجتماعی خاصی معنا می‌دهد. اما نیگل می‌گوید: اگر معتقد شویم که خود این ادعا که «همه چیز ذهن‌گرایانه است» نیز ذهن‌گرایانه است، در این صورت، باید آن را بیان‌گر چیزی ندانیم جز این امر که گویندهٔ این گزاره، اظهار آن را خوش‌آیند می‌داند (15). نیگل مفروض می‌داند که تنها دو

گزینه وجود دارد: حقیقت عینی یا هوس دل خواهانه. شاید ذهن گرایان غیر عقل گرای افراطی ای هم باشند که بگویند همه ادعاها بیان گر چیزی جز هوس های دل خواهانه نیستند، اما باید گفت این سخن آن ها، در واقع، نشان دهنده نوعی «سبک مغزی» است؛ مثلاً یک نوع ذهن گرایی عاقلانه تر دیدگاهی است که براساس آن گزاره های زبانی مستقلی وجود ندارد و این که وابستگی زبانی نوعی ذهن گرایی است. براساس این دیدگاه ما ممکن است واقع های عینی را بپذیریم، اما گزاره های صادق عینی را نپذیریم، چرا که صادق بودن گزاره ها وابسته به زبان است و وابستگی به زبان نوعی ذهن گرایی است.

• نیگل می گوید: «عام ترین چارچوب که شامل همه اندیشه هاست باید مفهومی باشد ناظر به آن چه به طور عینی درست است - یعنی آن چه بدون قید ذهنی یا نسبی درست است» (16). چرا؟ تنها دلیلی که وی ارائه می کند استدلال بر مبنای پارادوکس خودارجاعی است، اما این استدلال برای رد هرگونه قید ذهنی یا نسبی کافی نیست. اگر من بگویم که صدق هر گزاره، از جمله خود این گزاره من وابسته به زبانی است که در قالب آن بیان شده، هرچند این گزاره خودارجاعی است، اما هیچ گونه تناقض یا پارادوکسی در آن وجود ندارد. هویت و وجود همین گزاره وابسته به زبان آن است. ممکن است در زبان های متفاوت همین صورت صوتی یا آوایی برای اظهار گزاره های متفاوتی به کار رود. این یک نوع نسبتاً بی زیان نسبی گرایی است که من انتظار تأیید آن را از نیگل دارم، اما استدلال هایی که وی در رد ذهن گرایی مطرح می کند، از چنان عمومیتی برخوردار است که حتی این نوع نسبی گرایی بی زیان را نیز شامل می شود. همین عمومیت و کلیت است که استدلال های نیگل را مواجه با [این] نمونه خلاف یا مورد نقض انواع بی زیان نسبی گرایی می کند. در واقع، استدلال وی شامل این انواع بی زیان نسبی گرایی نیز می شود، در حالی که وی چنین قصدی ندارد. فرض کنید پاسخ نیگل این باشد که «بسیار خوب. دل مشغولی من تنها انواعی از ذهن گرایی است که در چنگ پارادوکس خودارجاعی گرفتار می شوند.» اما چنین پاسخی، به مقدار زیادی راه را برای دیدگاه های ذهن گرایانه متعادل باز می کند و حال آن که این دیدگاه ها آن نوع عین گرایی را که نیگل حامی آن است، رد می کنند.

این نخستین بُعد از چیزی است که نیگل آن را به عنوان استقلال مرجعیت عقل از عناصر ذهن گرایانه معرفی می کند و دومین بُعد، این ادعاست که ما می کوشیم تا با توسل به سلسله دلایل عام اندیشه های خود را در چارچوب عینی ارائه کنیم. به نظر من، روشن است که همه نقدها

چنین هدفی ندارند. و این وظیفه نیگل است که اثبات کند که همه نقدها چنین هدفی دارند. مطمئناً اعتقاد به یک نظریه ذهن گرایانه درباره زیبایی شناسی و در عین حال، وارد شدن در زیبایی شناسی یا نقد هنر، معقول نیست. نیگل حتی به طور ضمنی به زیبایی شناسی به عنوان حوزه ای اشاره می کند که عقل ممکن است زمانی شامل آن نیز شود و در آن نیز مورد استفاده قرار گیرد! به نظر می رسد که وی مفروض می دارد که اگر احکام زیبایی شناسی عینی نباشد، عقل شامل آن نخواهد شد. وی سپس، می نویسد که احکام زیبایی شناختی نوعی از احکام عقل نیستند، زیرا تابع اصول عام نیستند (25). اگر چنین است [می توان گفت که براساس ملاک وی] شیوه هایی از تفکر درباره اشیا، شیوه هایی برای ملاحظه چالش ها و اشکالات و [شیوه هایی] برای ارزیابی دیدگاه های رقیب و صدور احکام سنجش وجود دارد که مشمول تفکر عقلی نیستند. چگونه باید شیوه های زیبایی شناختی و عقلی را ارزیابی کرد؟ چگونه باید محدوده صلاحیت این شیوه ها مشخص شود؟ نیگل می گوید: باید عقلانیت عینی (objective rationality) حاکم بر همه چیز باشد. اما از شورش کرکگور بر هگل تا تأکید گادامر بر این نکته که آثار هنری حامل حقیقت هستند، به رشته درازدانی از اعتراضات بر ضد این حاکمیت عقلانیت برمی خوریم.

• هیچ کس به طور دائم و بی وقفه درگیر تحلیل عقلی نمی شود. حتی عقل گرایان خسته شده و به تماشای تلویزیون یا خواب و یا جز آن روی می آورند. چگونه تصمیم بگیریم که چه زمان وارد تحلیل عقلی شویم؟ یک راه برای این تصمیم گیری این است که آگاهانه در صدد کمک به عقل و بررسی و ارزیابی گزینه های گوناگون برآیم. فرد از خود می پرسد: «آیا حتی اگر دیر هم شده باشد، باید به نوشتن این مقاله ادامه دهم، یا این که باید مقاله را رها کرده و بخوابم؟» اگر ضرب الاجل فوری برای تحویل مقاله داشته باشد ممکن است تصمیم بگیرد که یک یا دو ساعت را به استراحت پردازد و با استفاده از یک ساعت زنگ دار تضمین کند که در مرحله بعدی برنامه خود در خواب نباشد. اما غالباً فرد به طور خودکار و بدون فکر به کار خود ادامه می دهد.

ما بدون آن که آگاهانه تصمیم به ورود در بحث عقلی بگیریم، به طرف آن کشیده شده و در آن وارد می شویم. ما بدون آن که حتی الامکان به بررسی عمیق و دقیق استدلال ها پردازیم، دیدگاه هایی را بر پایه استدلال های بسیار ساده موجود، رد می کنیم. ما به هنگام خستگی تصمیم به استراحت و خواب می گیریم، بدون آن که استدلال های له یا علیه این تصمیم را در نظر داشته باشیم. لازم نیست استدلال های ذهن گرایان به شکل ادعاهایی درباره حقیقت عینی داشتن

دیدگاه ذهن‌گرایانه در آید، بلکه می‌تواند تنها تلاش‌هایی باشد که برای قانع ساختن ما برای رها کردن استدلال صورت می‌گیرد. همه انواع اقتناع عقلا، عقلی نیستند. عقلاً غالباً مجذوب اندیشه‌های جدیدی می‌شوند که بعدها روشن می‌شود که ارزش واقعی اندکی داشته‌اند. فرض کنید عده‌ای از فیلسوف‌نمایان سبک مغز همچون برخی فیلسوفانی که در فلسفه اخلاق از عاطفه‌گرایی اخلاقی دفاع می‌کنند، در دفاع از عاطفه‌گرایی منطقی (logical emotivism)، پذیرش امور بی‌ارزش را می‌ستایند. این عاطفه‌گرایان منطقی معتقد به نظریه غیرشناختی درباره منطق هستند. از نظر آن‌ها اعتبار برهان و استدلال چیزی نیست جز نوع خاصی از قدرت اقتناعی که مرتبط با ویژگی‌های صورتی متعدد استدلال‌هاست. در واقع، صورت‌های اولیه استدلال‌های معتبر از جذابیت خاصی برخوردارند که در پرتو آن، نتایج این استدلال‌ها برای کسانی که به شدت مجذوب مقدمات آن‌ها شده‌اند، مقاومت ناپذیر می‌نماید. مطمئناً چنین منطق‌دانانی از همه ابزارهای منطق رایج بهره خواهند برد تا به توضیح و دفاع از دیدگاه خود پردازند و با این کار هرگز در دام هیچ‌گونه پارادوکس خودارجاع گرفتار نخواهند شد. آن‌ها از همان اصول منطقی‌ای بهره می‌برند که شأن مطلق آن‌ها را رد می‌کنند تا ما را نسبت به حق (یا جذاب) بودن نظریه خود قانع سازند، اما دلیل این کارشان آن نیست که نمی‌توانند خود را از اعتبار مطلق منطق رایج رها سازند، بلکه آن است که معتقدند برای پیش برد دیدگاه خود شیوه قانع‌کننده‌تر [دیگری] ندارند.

• نیگل مسئله مورد بحث خود را به عنوان راهی برای مشخص کردن حد و مرز میان امر ذهنی و امر عینی مطرح می‌کند. از نظر کانت، همه چیز به جز «بود» (اشیای فی نفسه) (numena) ذهنی یا اعتباری هستند. نیگل معتقد است که این افراط‌گرایی کانت نتیجه آن است که وی معیار عینیت را یقین مطلق قرار داده است. نیگل کلیت (universality) را به عنوان جایگزینی برای این معیار پیشنهاد می‌کند و می‌گوید که با چنین کاری عقل‌گرایی دکارتی قابل دفاع می‌شود. شاید بهتر آن باشد که امر عینی و امر ذهنی را نه چون دو عرصه مجزا، بلکه همچون دو امر کاملاً درهم تنیده یا همچون دو روی سکه واقعیت بدانیم. ممکن است در بسترهای گوناگون یکی از این دو برجسته‌تر باشد، اما انگاره واقع‌های عینی محض را نظیر انگاره ملاحظات ذهنی محض می‌توان اغراق‌آمیز دانست.

• کسی که می‌گوید «همه چیز وهم است»، ظاهراً به لحاظ روانی دچار مشکل است، زیرا هنگامی که سور کلی موجود در این گزاره را شامل خود این گزاره نیز بدانیم، نتیجه آن پارادوکس

خواهد بود. ممکن است شک گرایان در پاسخ به این اشکال به چیزی نظیر این پاسخ عقب نشینی کنند: «هیچ چیز قطعی نیست به جز خود همین جمله، که قطعی است». پاسخ جالب تر این است که وهم فراگیر را به گونه ای در نظر بگیریم که مستلزم نفی خود وهم نشود. به یک معنا (که اذغان می کنم معنای مبهمی است)، همه مفاهیم انسانی، از جمله مفهوم گمراه بودن و مفهوم وهم، گمراه کننده است. به این معنا، واهی خواندن همه امور به معنای انکار همه چیزها نیست، بلکه تنها به این معناست که هیچ چیز، کامل نیست.

به نظر می رسد که عرفای مسلمان این دو راهبرد را با یکدیگر تلفیق کرده اند. و در این میان، خداوند استثنای بزرگ است. هیچ چیز واقعی نیست به جز خدا. هیچ چیز واقعاً یقینی نیست به جز خدا. هیچ یک از شناخت ها یا علوم انسان، کامل (بدون نقص) نیست، جز برخی شناخت ها که با اتحاد با خدا به دست می آید. مسلمانان ادعای شک گرایان را که می گویند «هیچ چیز کامل نیست»، این گونه تصحیح می کنند: «هیچ چیز کامل نیست، جز خدا».

• اهمیت شیوه شک نظام مند که دکارت در استدلال «من می اندیشم» خود به کار می برد، در نظام مند بودن، یعنی در عقلی بودن آن، نهفته است. دکارت حتی هنگامی که شک های متعدد را به روی هم انباشته و این انگاره را می پذیرد که خدا حتی می تواند حقایق ریاضی را تغییر دهد، از چارچوب روش عقلی خارج نمی شود. نیگل معتقد است که اتکا بر عقل، به عنوان قوه ای که «احتمالات شک گرایانه را ایجاد و درک می کند»، اجتناب ناپذیر است. نکته [مهم] این است که دکارت پرده از وجود اندیشه هایی برمی دارد که نمی توان گریزی از آن ها داشت (19). سدر این جا دو مدعا وجود دارد که با یکدیگر خلط شده اند. نخست آن که استفاده از قوه عقل، گریز ناپذیر است و دوم آن که اندیشه های خاصی، گریز ناپذیرند.

در مورد قوه عقل، من مفروض می دارم که این قوه مغایر با سایر قوای نفس، نظیر قوه تخیل (faculty of imagination) است. در این مورد، این ادعا به نظر عجیب می نماید که عقل باید احتمالات شک گرایانه را ایجاد کند. مطمئناً قوه تخیل برای ایجاد صرف احتمالات مناسب تر است. اگر گفته شود که قوه عقل برای فهم احتمالات گوناگون ضروری است، باید در مورد این که مراد از فهم چیست، اندکی محتاط بود. اگر فهم را شامل بصیرت و بصیرت را کارکرد قوای دیگری غیر از عقل تلقی کنیم، در این صورت، قوه عقل برای فهم احتمالات گوناگون، ضروری نخواهد بود. از سوی دیگر، اگر فهم را به معنای اعمال علم منطقی، اعم از

منطق قیاسی، استقرایی یا فرضیه‌ای (abductive) دانسته و قوه عقل را به گونه‌ای تعریف کنیم که اعمال این علوم در اندیشه‌های ما، جزو کارکردهای آن باشد، در این صورت، برحسب تعریف، درست خواهد بود که بگوییم قوه عقل برای فهم احتمالات گوناگون ضروری است. اما این امر قابلیت و توانایی انواع دیگری از دریافت‌ها، نظیر دریافت‌های حاصل از بصیرت را رد نمی‌کند، از این رو، قوه عقل در نهایت، ویژگی گریزناپذیری را که نیگل به آن نسبت می‌دهد، دارا نخواهد بود.

اما در مورد این ادعا که «اندیشه‌های خاصی هستند که گریزی از آن‌ها نیست»، باید گفت که این ادعا خطایی بیش نیست؛ مثلاً این اندیشه که «من وجود دارم»، ممکن است به دو دلیل نادرست باشد: نخست، به دلیل این که ممکن است برداشت من از نفس (من) که موضوع گزاره فوق است، ناقص باشد و دوم، بدان دلیل که ممکن است برداشت من از وجود که محمول گزاره فوق است، ناقص باشد. شک و درنگ در این مطلب معقول نیست که این دو نقص می‌توانند چندان جدی باشند که باعث شوند انسان منکر آن شود که قضیه فوق عینی و یقینی است. می‌توان قضیه فوق را با قیودی مبنی بر این فرض مورد تصدیق قرار داد که طرفین قابل قبول بودن مفاهیم به کار رفته در قضیه فوق را مفروض می‌گیرند. اما دقیقاً همین نوع اصلاح است که نیگل در صدد اجتناب از آن است.

شاید بهتر آن باشد که نیگل راهبردی کل‌گرایانه در پیش بگیرد. حتی در صورتی که اندیشه‌های خاصی نظیر آن چه قضیه «می‌اندیشم پس هستم» بیان می‌دارد، خود را بر ما تحمیل نکنند، مطمئناً کل شبکه اندیشه‌های ما چیزی است که گریزی از آن نیست. در این جا اشاره‌های مکرر کواین به مثال کشتی نویرات^۵ به ذهن خطور می‌کند، اما نیگل ظاهراً نمی‌خواهد به نکته مورد نظر کواین در این مثال اساساً توجهی کند. در عین آن که نیگل تصریح می‌کند که نمی‌توان اندیشه‌های خاصی را ذهنی دانست (و در این باره تنها به اندیشه‌های منطقی و ریاضیاتی اشاره می‌کند)، استدلالی که می‌آورد تنها در کلیت چارچوب اندیشه کاربرد دارد، نه در اندیشه‌های خاص: «هیچ موضعی نیست که بتوان از طریق آن همه اندیشه‌هایی از این دست را صرف نموده‌های روان‌شناختی تلقی کرد و در همان حال دست کم از برخی از این اندیشه‌ها استفاده نکرد».

خود نیگل بعدها (P.65) به مثال کشتی نویرات اشاره کرده و می‌نویسد: «شکی نیست که، همچنان که کواین می‌گوید، گزاره‌های ما درباره جهان خارج از ذهن با محکمه تجربه حسی

مواجه می‌شود، البته نه به طور جداگانه و تک‌تک، بلکه تنها به عنوان یک مجموعه گروهی؛ با این حال، نمی‌توان هیأت مدیره این مجموعه گروهی، یعنی منطق را از کشتی اخراج کرد. «از نظر نیگل، هیأت مدیره این مجموعه، منطق مقدماتی است. بر فرض که نتوان هیأت مدیره را به طور یک‌جا اخراج و جایگزین کرد، می‌توان اعضای آن را به تدریج، جایگزین کرد. و نکته نهفته در تمثیل نویرات، همین است. در واقع، می‌توان با جایگزین کردن تک‌تک و تدریجی هر یک از اصول منطقی متداول، به تدریج، از اصول منطقی مطرح در کتب متداول منطقی، دور و به یک سری اصول منطقی جدید نزدیک شد.^۷

• فلسفه علم دکارتی را که نیگل حامی آن است، بیش‌تر مکاتب فلسفه علم در قرن بیستم نقد کرده‌اند و اگر نیگل از عقلانیت و عینیت علم دفاع می‌کند باید به آن پاسخ می‌داد، اما وی از این امر پفره می‌رود و هیچ‌گونه دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌کند که چرا نباید فلسفه علم دکارتی نقد می‌شد. او به گونه‌ای نامناسب بیان می‌کند که کار علم دربردارنده «یک ساختار اساساً عقل‌گرایانه است: علم با به کارگیری شیوه‌هایی پیش می‌رود که به دنبال اعتبار عام بر پایه اطلاعات تجربی هستند، و علم تلاشی است برای ترسیم تصویر عقلی جهان، همراه با انسان‌هایی که در آن زندگی می‌کنند؛ تصویری که از این داده‌ها فهمیده می‌شود.» (22) نیگل از کجا به این مطلب پی برده است؟ آیا این مطلب، حقیقتی پیشینی است؟ آیا این مطلب، به توصیف علم به عنوان آنچه امروزه به کار بسته می‌شود، می‌پردازد یا تنها بیان‌گر علمی است که نیگل در آرزوی آن است یا معتقد است که باید باشد؟ یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های علم معاصر دقیقاً این نکته است که علم حتی هیچ‌گونه تلاشی را برای ارائه تصویری از این جهان مبذول نمی‌دارد. علم معاصر چنان شاخه‌شاخه شده است که نظریه‌های تخصصی در هر یک از شاخه‌های آن، نظریه‌های تخصصی در سایر شاخه‌ها را رد می‌کند. پیشرفت فن‌آوری به بی‌توجهی به ارائه هرگونه تصویر عقلی از جهان و تأیید راه‌حل‌های موضعی نسبت به ساماندهی انبوه فراوان داده‌هایی رهنمون می‌شود که از خاستگاه خود در مشاهدات تجربی بسیار بسیار فاصله گرفته‌اند.^۸

• مبنای نیگل بر دو پایه «اتکا» (reliance) و «مصونیت» (immunity) مبتنی است. منطق و شیوه‌های عام استدلال علمی، به ادعای نیگل، مبنا هستند، زیرا بر اساس عنصر اتکا، هر نقدی که به منطق و شیوه‌های عام استدلال وارد می‌شود باید از خود همین شیوه‌ها استفاده کند. در نتیجه، نیگل ادعا می‌کند که استدلال مصون از انتقادهای شک‌گرایانه‌ای است که بر اساس

آنها استدلال و شیوه‌های عام نیز محصول عوامل روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی خطاپذیر تلقی می‌شود. نیگل می‌گوید: «نمی‌توان «بیش‌تر بنیادی» را با «کم‌تر بنیادی» نقد کرد.» (20) در نقد این سخن چند نکته قابل تأمل است:

۱. هیچ مجموعه خاصی از حقایق یا شیوه خاصی که به لحاظ عنصر اتکا، مبنایی باشد، وجود ندارد. آیا منطق مبنایی همان منطق ارسطو، فرگه یا اندرسون و بلناب است؟ آیا شیوه علمی همان شیوه‌ای است که بیکن، میل، همپل یا گلیمور ترسیم کرده‌اند؟ به تعبیر مک‌اینتایر، این مسئله همان مسئله «کدام عقلانیت؟» است.

۲. اگر مراد نیگل شیوه منطقی یا علمی مشخصی نیست، بلکه به طور کلی، شیوه عقلی مورد نظر اوست، در این صورت، حتی اگر به کارگیری شیوه عقلی غیر قابل اجتناب باشد، این مطلب هیچ‌گونه دلیلی بر این تصور نمی‌شود که اشکال و اصول موضوعه خاص آن باید مصون از نقد باشند.^۹

۳. اگر منظور از نقد، هرگونه نقد عقلایی است که عقلا به کار می‌گیرند، در این صورت، این ادعا که نقد شیوه‌های عقلایی باید مبتنی بر شیوه‌های عقلایی باشد، ادعایی است درست، اما بی‌اهمیت؛ اما اگر مراد، روش عقلی، به معنای خاص کلمه باشد، در این صورت، شک‌گرا می‌تواند با رد شیوه عقلی به معنای خاص از فنون بلاغی برای اقناع مخاطب بهره برد. ممکن است دین‌داران بپذیرند که اعتقادات دینی‌شان از نظر یونانیان احمقانه است (قرنتیان اول: ۱: ۲۳) و با این کار تلویحاً ادعاهای مطلق‌گرایانه در مورد عقل را به باد انتقاد بگیرند.

۴. مبنا بودن اتکا، مستلزم مصونیت نیست. ممکن است من به دلیل عدم دست‌رسی به نقشه بهتری برای ادامه راه، به یک نقشه ناقص اعتماد کنم. این ادعا که آن چه من به دلیل تحمیل شرایط خاص به آن تکیه کرده‌ام باید درست باشد، آرزوآندیشی‌ای بیش نیست.

۵. می‌توان «کم‌تر مبنایی» را برای نقد «بیش‌تر مبنایی» به کار بست. مشکلاتی که در حوزه‌های فرعی متعدد فیزیک کاربردی پیدا می‌شوند، ممکن است نشان‌دهنده وجود اشکالی در فیزیک محض باشند و در نتیجه، فیزیک محض باید به همین مشکلات توجه کند. مطمئناً این‌گونه امور مستند بوده و ثابت می‌کند که شعار نیگل درست نیست. ما می‌توانیم «بیش‌تر مبنایی» را براساس «کم‌تر مبنایی» نقد کنیم و در واقع نیز چنین می‌کنیم. این نکته در کنش و واکنش‌های فیزیک نظری با فیزیک عملی و نیز در تعامل این دو با ریاضیات به وضوح مشهود است.^{۱۰}

• چنین نیست که هر چالشی در مورد عقل تلویحاً به تنفیذ آن بینجامد. برخی استفاده از عقل را به عنوان نوعی کفر و برخی شعر را به عنوان امری سرد و بیات شده به چالش می‌کشند. چالش عقل تنها در صورتی به تأیید عقل می‌انجامد که ما سرسپرده عقل باشیم، در حالی که سرکشی و شورش بر عقل نیز به عنوان یک گزینه جایگزین مطرح است؛ اما حتی سرسپردگان به عقل نیز ممکن است این امر را خردمندانه بدانند که با توجه کردن به احساس‌ها و با مقدار قابل توجهی خوف از پروردگار، اعتماد بر عقل را تحکیم بخشند. هنگامی که فرد رمانتیک می‌گوید که عقل وی را خشک و بی‌روح می‌گرداند و می‌پرسد: «آیا شما چنین احساس نمی‌کنید؟» در واقع، عقل را به چالش می‌کشد، اما پاسخ به این چالش از طریق ارائه استدلال، فاقد احساس خواهد بود. بهتر است آن‌کس که به دفاع صادقانه از عقل در برابر این گونه چالش‌ها می‌پردازد، برای مدتی استدلال‌های عقلی را کنار گذاشته و از فنون بلاغی دیگری استفاده کند تا نسبت به عقل، عواطف بسیار دوستانه‌تری از عواطف مورد نظر رمانتیک ایجاد کند.

• رمانتیک دیگری را در نظر بگیرید که اصل وی این است که همه ارزیابی‌ها در مورد تعیین امر مناسب باید به نحو شهودی باشند. آیا وی می‌تواند، نظیر پیشنهادهایی که نیگل برای دفاع از عقل ارائه کرده با دفاع از شهود به شک گرایان پاسخ دهد یا خیر؟ روشن است که شک‌گرایان به عوامل تاریخی و روان‌شناختی‌ای اشاره خواهند کرد که در ایجاد شهودها تأثیرگذارند. پاسخ رمانتیک این خواهد بود که ارزیابی ربط این عوامل با شهود نیز باید شهودی باشد. گریزی از عمل شهودی که همه قضاوت‌ها، اعم از قضاوت‌های عقلی یا جز آن، بر آن مبتنی‌اند، نیست. اگر کسی که در مورد شهودها شک دارد، فردی عقل‌گرا باشد، ممکن است اشکال کند که تنها شهودهای عقلی هستند که شایسته توجه و پذیرش تمام‌عیار هستند. گریزناپذیری اتکا بر شهودها، به طور کلی، باعث تأیید همه شهودها نمی‌شود.

اکنون چالش ذهن‌گرایانه در مورد اصول عقل را در نظر بگیرید که می‌گوید، این اصول عقلی را عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی تعیین می‌کنند. عقل‌گرایان با استدلال گریزناپذیری، به این چالش پاسخ می‌دهند. اگر فرد ذهن‌گرا به اندازه کافی آزموده باشد ممکن است اشکال کند که تنها برخی از کاربردهای اصول عقلی شایسته تأیید هستند، نظیر کاربردهایی که همراه با تعهدات مناسب، احساس هم‌بستگی، تقوا یا جز آن است. برخلاف واقع فرض کنید که فرد باید عقل را برای نقد عقل به کار بندد. این امر مستلزم آن نیست که همه کاربردهای عقل ارزش‌مند

باشند. ممکن است کاربرت‌های مناسب یا نامناسبی از عقل وجود داشته باشد، و این تناسب، یا عدم تناسب به عواملی خارج از خود عقل مبتنی باشد.

• اشکال ذهن‌گرایان سبک مغز این نیست که آن‌ها متوجه تناقض‌هایی نمی‌شوند که به هنگام تلاش برای فراتر رفتن از حدود عقل [و] برای پایه‌ریزی حمله عقلی بر ضد عقل به وجود می‌آیند. ذهن‌گرایی هنگامی مبتذل می‌شود که شعاری نظیر «به هر حال، همه چیز نسبی است»، به بهانه‌ای برای در پیش گرفتن رویکردی تحقیرآمیز و برای گریز از گفت‌وگو و استماع سخنان رقیب، تبدیل شود. درست است که اندیشه‌های خاصی که درباره معیارهای عقلی داریم، حاصل رشد تاریخ‌مند بوده و از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت می‌کند، اما این واقعیت مستلزم آن نیست که همه چیز درست باشد. ابتذال موجود در ذهن‌گرایی سبک مغزها، در همین نکته نهفته است. به نظر می‌رسد که نیگل شریک جرم با ذهن‌گرایان سبک مغز است، چرا که وی حمله خود را بر مقدمه استلزام مذکور (اندیشه‌های خاصی که درباره معیارهای عقلی داریم، حاصل رشد تاریخ‌مند است) متمرکز کرده و تلویحاً مفروض می‌دارد که خود این استلزام (ارتباط مقدم و تالی)، معتبر است (در حالی که می‌توان مقدم استلزام مذکور را پذیرفت ولی ارتباط مقدم و تالی را رد کرد).

• نیگل تصور می‌کند که پاسخ ذهن‌گرایانه به هر گونه استدلال این است که همه استدلال‌ها ابراز تمایلات احتمالی‌ای است که برای آن‌ها توجیه دیگری وجود ندارد» (26). و این که عقل‌گرایان در پاسخ به این بیان باید نشان دهند که استدلال ذهن‌گرایان عام‌تر از آن است که صرفاً ابراز تمایلات باشد: «روش‌های موجود در همه انواع تحقیقات دارای حجیت و اعتباری است که اساساً پایان‌ناپذیر است، به گونه‌ای که چشم‌پوشی از نتایج آن‌ها یا نسبی دانستن آن‌ها به همان ترتیبی که ذهن‌گرایان مطرح می‌کنند، ممکن نیست» (27).

به نظر می‌رسد که نیگل متوجه مغالطه موجود در چگونگی چالش خود با دیدگاه ذهن‌گرایان، نیست. تمثیل زیر را در نظر بگیرید: برای ما معلوم شده است که سه نقشه در اختیار داریم که راه رسیدن به گنج را نشان می‌دهند. و نیز معلوم است که هر کدام از این نقشه‌ها در برخی جهات ناقص است. اما به رغم این نواقص، هر یک از این نقشه‌ها ما را در یافتن گنج یاری می‌کنند. یکی از آن‌ها از طریق عوامل احتمالی متعددی که حتی ممکن است شامل ترجیحات ذهن‌گرایانه رنگ و طرح نیز شود، برای ما قابل استفاده است. اگر ما پیشنهاد کنیم که با نقشه موجود پیش

رویم، ذهن‌گرایان سبک مغز اشکال خواهند کرد که این پیشنهاد چیزی جز ابراز‌گرایش‌های احتمالی شما نیست. پاسخ درست به این اشکال این است که در شرایط فعلی راه معقول‌تر دیگری برای ادامه کار نداریم.

درست است که عقل شایسته احترام است، اما این امر بدان دلیل نیست که عقل از حجیت مطلق برخوردار است و نیز بدان دلیل نیست که عقل مصون از تأثیرات ذهن‌گرایانه است، بلکه به این دلیل است که عقل در شرایط موجود بهترین راهنماست.

۳. زبان

• این فصل با محکوم کردن این دیدگاه که مسائل فلسفی در امور زبانی خلاصه می‌شود، سرآغاز امیدبخشی دارد. نیگل می‌نویسد: می‌توان نحو را برای سامان‌دهی اندیشه به کار برد، چرا که نحو نیز دارای ساختاری منطقی است. این سخن نیگل پاسخ بسیار خوبی برای یکی از نحوی‌های زبان عربی است که در پاسخ به یکی از فیلسوفان معاصر خود که از منطوق به عنوان علمی که برای سامان‌دهی اندیشه ضروری است، دفاع می‌کرد، گفته بود که نحو، نیز به خوبی از عهده این کار برمی‌آید. زیرا هر چند نحو برای سامان‌دهی اندیشه خوب است اما دلیل آن مبتنی بودن نحو بر منطق است. اما نیگل موضع خود را با طرح ادعاهای افراطی تضعیف می‌کند: «هرگز نمی‌توان هیچ زبانی را که در آن قاعده و وضع مقدم (modus ponens) استنتاج معتبری نباشد یا قاعده این‌همانی (identity) متعدی (transitive) نباشد، برای اظهار اندیشه به کار برد.» (39) هر دو بخش این بیان قابل تأمل است. نخست، قاعده و وضع مقدم را در نظر بگیرید. وضع مقدم یکی از اساسی‌ترین انواع قیاس شرطی ممزوج (mixed hypothetical syllogism) است؛ یعنی قیاسی که در آن صغرا مقدم کبرا و نتیجه، تالی کبراست.^{۱۱} وضع مقدم عموماً نوع معتبری از استدلال با برخی (نه همه) انواع شرطی‌هاست. ترکیب شرطی خلاف واقع زیر را در نظر بگیرید. «اگر من شب گذشته، خیلی دیر نمی‌خوابیدم، اکنون این قدر خسته نبودم.» اکنون اگر متکلم به یاد آورد که شب گذشته را زودتر خوابیده است، این نتیجه را استنتاج نمی‌کند که «اکنون خسته نیستم»، بلکه نتیجه می‌گیرد که خستگی او علت دیگری دارد. در واقع، مفاد این مثال آن نیست که وضع مقدم برای شرطی‌های خلاف واقع غیر معتبر است؛ یعنی ما نمی‌گوییم که با وجود صدق هر دو مقدمه، نتیجه چنین استدلالی می‌تواند کاذب باشد، بلکه منظور ما این

است که وضع مقدم در شرطی‌های خلاف واقع، روش استنتاج [معتبری] نیست، زیرا پیش فرض شرطی‌های خلاف واقع کاذب بودن مقدم کبراست (و به همین دلیل نیز این گونه شرطی‌ها را، شرطی‌های خلاف واقع می‌گویند)؛ در حالی که ما به هنگام استنتاج از راه وضع مقدم فرض می‌کنیم که هم شرط و هم مقدم کبرا هر دو صادق هستند و آن‌گاه تالی این شرط را نتیجه می‌گیریم.^{۱۲}

زبانی که در آن ترکیب‌های شرطی‌ای که مؤید وضع مقدم باشند، وجود نداشته باشد، می‌تواند به خوبی برای بیان اندیشه‌ها به کار رود. علاوه بر آن، کاملاً روشن است که می‌توان همان نقش و کارکرد وضع مقدم را به طور یکسان با قیاس انفصالی (disjunctive syllogism) نیز انجام داد، بنابراین، ما حتی نیازی نداریم که برای مشاهده این نکته، زبانی را تصور کنیم که شرطی غیر تابع ارزشی (non-material conditional) داشته باشد. اما درباره شرط متعدی بودن این‌همانی باید گفت که به سادگی می‌توان نظریه‌هایی درباره این‌همانی ممکن یافت که در آن‌ها شرط متعدی بودن این‌همانی وجود ندارد. تعهد به استفاده از این گونه نظام‌های منطقی که دارای این‌همانی ممکن و شرطی‌های التزامی (subjunctive conditionals) هستند، باعث نمی‌شود که انسان قادر به بیان اندیشه‌هایش نباشد.

• خطای نسبی‌گرایی زبانی (linguistic relativism) در این است که می‌گوید: اعتبار اندیشه از طریق قراردادهای زبانی تعیین می‌شود، گویی که اندیشه اعتبار خود را با مطابقت با قواعد زبان به دست می‌آورد. به نظر می‌رسد که نیگل همین اشتباه را به طور معکوس مرتکب شده است. از نظر وی، زبان با مطابقت با اندیشه‌ها، اندیشه معتبر را اظهار می‌دارد. اما به نظر می‌رسد که رد وابسته بودن برخی از اندیشه‌ها به زبان به همان میزان خطاست که تحویل اندیشه به زبان. زبان و اندیشه در موارد سرنوشت‌سازی، به نحوی تفکیک‌ناپذیر درهم تنیده‌اند و هیچ مرز مشخصی میان این موارد و موارد دیگری که تمایز این دو در آن‌ها آسان‌تر است، وجود ندارد. این امر بدان معناست که اعتبار اندیشه‌های ما غالباً مبتنی بر قراردادهای کاربردهای زبانی است و در نتیجه، اندیشه‌های ما بدون این قراردادهای کاربردها، دل‌بخوایی یا اموری مربوط به ترجیحات ذهن می‌شوند.

• نیگل به تبعیت از کریپکی^{۱۳} تحویل‌ناپذیری معنا را ناشی از شکاف واقع/ارزش می‌داند:

معنا مستلزم تفاوت میان پاسخ‌ها یا کاربردهای درست و نادرست [اصطلاحات زبان] است. واقع‌های رفتاری، گرایش‌ها یا تجربی چنین

استلزاماتی ندارند. بنابراین، معنا را نمی‌توان به واقع تحویل برد. این نکته نمونه‌روشنی از شکاف «هست-باید» است که هیوم مطرح می‌کند (45).

از آن‌جا که بسیاری از فیلسوفان تفکیک بی‌چون و چرای واقعیت از ارزش را رد می‌کنند، به نظر می‌رسد که مدعیات نیگل درباره‌ی تحویل ناپذیری معنا، نیازمند تأییدی بیش از صرف استناد به دیدگاه هیوم باشد. اما حتی در مواردی که تحویل امکان‌پذیر نیست، انواع ظریف‌تری از وابستگی قابل حصول است. استدلالی نظیر استدلال نیگل را در مورد فیزیک در نظر بگیرید: فیزیک مستلزم تفاوت میان پاسخ‌ها یا کاربردهای درست و نادرست است. فیزیک را می‌توان به نحوی نادرست در وضعیت‌های متعددی برای به دست آوردن انواع مهملات به کار برد. اما واقع‌های فیزیکی و تجربه‌ی این‌گونه واقع‌ها چنین استلزاماتی ندارند. و دلیل نیاز به نظریه‌ها، همین نکته است؛ بنابراین، فیزیک مبتنی بر واقع‌های فیزیکی و تجربه‌ی آن‌ها نیست. نظریه‌ها فراتر از استلزامات داده‌ها می‌روند. با این حال، فیزیک مبتنی بر واقع‌های فیزیکی و تجربه است. به طور کلی، تحویل ناپذیری مستلزم استقلال نیست. در واقع، هنگامی که می‌گوییم الف قابل تحویل به ب نیست نمی‌توان نتیجه گرفت که الف و ب کاملاً مستقل از یکدیگرند.

نیگل تصور می‌کند که معنا، اصلی اولیه است و فعالیت زبانی باید مطابق با آن باشد. او دیدگاه مخالف را رد می‌کند. براساس دیدگاه مخالف، که گاه آن را به ویتگنشتاین نسبت می‌دهد، معنا چیزی جز فعالیت زبانی نیست. به نظر من، هر دو دیدگاه بسیار به افراط گراییده‌اند. معنا در عین آن که قابل تحویل به فعالیت یا کاربرد زبانی نیست، بر کاربرد زبانی مبتنی است. چرا که معنا وابسته به نوع شرایط ارتباطی است که ممکن است وجود داشته باشد (مثل شرایط حاکم بر فرایند ترجمه‌ی یک سنت شعری خاص). و این وابستگی به گونه‌ای است که مجال برای کاربردهای خلاقانه‌ی زبان به وجود می‌آورد، کاربردهایی که همواره هرگونه تلاش برای تحویل رفتارگرایانه را با شکست مواجه می‌سازد. در عین حال، همچون هر فن دیگری، از تکیه بر قراردادهای سنتی که فهم فعالیت و اثر جدید را امکان‌پذیر می‌سازد، گریزی نیست، حتی در صورتی که اثر جدید در واقع، تلاشی برای فراتر رفتن از حدود سنت پیشین باشد.

۴. منطق

• نیگل این فصل را با بحثی درباره‌ی تزلزل ناپذیری صدق قضیه‌ی $2+2=4$ آغاز می‌کند. راهبرد نیگل تأکید بر این نکته است که برای فهم قضیه‌ی $2+2=4$ باید آن را در چارچوب علم اعداد بنگریم.

۲+۲ باید ۴ باشد، زیرا نمی تواند ۳ یا ۵ یا عدد دیگری باشد. نیگل تصور می کند که چنین نکته ای برای ممانعت از هرگونه شکی که ممکن است از دیدگاه بیرونی (یعنی بیرون از چارچوب علم اعداد) طرح شود، کافی است. او برای تقویت دیدگاه خود، با طعنه می گوید که هرگونه تأمل در عشق او به معلم ریاضی اش، [که در واقع، امری بیرون از چارچوب علم اعداد است] نمی تواند یقین به صدق قضیه $۲+۲=۴$ را از بین ببرد.

اما باید گفت که ملاحظات بیرونی ای وجود دارد که باعث می شود که افراد عاقل منکر آن شوند که قضایای منطق و علم اعداد بیان گر حقایق باشند؛ برای مثال ممکن است ماتریالیست ها صادق بودن قضیه $۲+۲=۴$ را انکار کنند، زیرا از نظر آن ها نسبت دادن صدق به این قضیه مستلزم پذیرش وجود امور مجرد است. و ظاهراً خط فکری ای که هارتری فیلد در کتاب علم بدون اعداد^{۱۴} مطرح می کند، شرح و بسط همین مسئله است. طرفداران افسانه انگاری ریاضیات (mathematical fictionalism) و دیگر انواع ابزارگرایی و پراگماتیسم، به طور جدی منکر صدق قضایای علم اعداد، اعم از قضایای ساده یا پیچیده، شده اند، اما نیگل این دیدگاه ها را به طور کامل نادیده می انگارد. چالش در مورد این ادعا که قضیه $۲+۲=۴$ صادق است، از طرف کسانی نیست که معتقد به صدق قضیه $۲+۲=۵$ هستند، بلکه از طرف کسانی است که برای انکار صدق هرگونه قضیه علم اعداد دلایلی ارائه می کنند. یقین نیگل به صدق قضایای ریاضی، ممکن است ناشی از این باشد که وی نسبت به دیدگاه کسانی که به طور جدی منکر صدق این گونه قضایا هستند، بی توجهی می کند و این بی توجهی ممکن است حتی با احساساتی که نیگل نسبت به معلم علم اعداد سال دوم خود دارد مرتبط باشد. شاید نیگل نگرش تحقیرآمیز وی را در مورد کسانی که صدق قضایای ریاضی را انکار می کنند، تقلید می کند.

• ذهن گرایان سبک مغز نتیجه می گیرند که دلیل آن که ما به جای تأیید قضیه $۲+۲=۵$ ، قضیه $۲+۲=۴$ را تأیید می کنیم، وجود احتمالات گوناگون در روان شناسی انسان است. این، همان یاوه گویی ای است که خشم نیگل را برمی انگیزاند و ظاهراً نقدهایی که من ارائه کردم باعث خواهد شد که وی مرا در به هم بافتن این یاوه گویی، شریک جرم بداند. اما من نیز همچون نیگل، حوصله ذهن گرایی برخاسته از سبک مغزی، تنبلی فکری و بی توجهی به استدلال صحیح یا عذرهای مبتنی بر سفسطه بازی آشکار را ندارم. فرق من با نیگل به راهبرد باز می گردد. راهبرد نیگل تأکید بر این امر است که هرکس که دارای ذهن سلیم باشد نمی تواند به طور جدی بگوید که ما در تأیید

گزاره $4=2+2$ اشتباه می‌کنیم، چرا که ما باید به جای این قضیه، قضیه $5=2+2$ را تأیید کنیم. هیچ مسئله‌روان شناختی یا جامعه‌شناختی نمی‌تواند ما را به تأیید $5=2+2$ و ترجیح آن بر $4=2+2$ ترغیب کند. اتخاذ دیدگاه بیرونی (یعنی بررسی قضایای علم اعداد در چارچوبی بیرون از علم اعداد) نمی‌تواند یا نباید باعث از میان رفتن اعتقاد ما به پاسخ‌هایی شود که در درون چارچوب علم اعداد درست هستند. نیگل از این نکته ناگهان این نتیجه را می‌گیرد که صدق قضایای علم اعداد، مطلق بوده و به هیچ وجه به عامل‌های روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی وابسته نیست. باید گفت که عامل‌های بیرونی، حتی در صورتی که ارتباطی با مسائل مطرح در علم اعداد نداشته باشند، کاملاً ممکن است با مسائل فلسفی‌ای که درباره چگونگی فهم علم اعداد مطرح‌اند، ارتباط داشته باشند. از جمله این مسئله که آیا باید قضایای علم اعداد را صادق دانست یا نه، اما این نکته به هیچ وجه شعارهایی را نظیر «همه چیز مجاز است» یا «همه چیز نسبی است» تأیید نمی‌کند.

• دکارت در تأمل اول خود می‌نویسد: «از کجا بدانم که من هرگاه رقم‌های دو و سه را با هم جمع می‌کنم یا اضلاع مربعی را می‌شمارم یا درباره چیزی ساده‌تر از این‌ها حکم می‌کنم - البته اگر ساده‌تر از این‌ها قابل تصور باشد - اغوا نمی‌شوم؟». ۱۵ نیگل مدعی است که این اندیشه، غیر قابل فهم است؛ گو این که در پاورقی کتاب، دایره شمول این ادعا را محدود می‌کند و می‌نویسد: هر چند انگاره $4=3+2$ ، نامفهوم نیست و ممکن است در انواع خاصی از استدلال‌ها ایفای نقش کند، اما «ممکن نیست که بر آن شویم که (شاید) $4=3+2$ ». البته هیچ کس نمی‌تواند تصور کند که اگر نتیجه دو به اضافه سه چیزی غیر از پنج می‌شد، جهان چگونه می‌بود، اما این امر اثبات نمی‌کند که شک‌های دکارتی غیر قابل فهم است. شک‌های دکارتی، ممکن است نامعقول (wrong-headed) یا صرفاً «شک‌های پوشالی [= غیر قابل اعتنا]» (paper-doubts) باشند، ۱۶ اما غیر قابل فهم نیستند. این شک‌ها مستلزم آن نیستند که انسان بتواند تصور کند که اگر نتیجه $3+2$ پنج نمی‌بود، جهان چگونه می‌شد، بلکه ناظر به این انگاره هستند که اشیا و امور، آن گونه که در واقع هستند، ممکن است برای ما قابل فهم نباشند. اما نیگل می‌گوید دکارت نمی‌تواند حتی این احتمال را بدون رد آن تصور کند. من دلیل این امر را نمی‌دانم. مطمئناً می‌توانم بر منطق و ریاضی تکیه کنم در عین آن که این احتمال را نیز در نظر دارم که آن چه من بر آن تکیه کنم ممکن است به دلایلی غیر قابل تصور، ناقص باشد. من می‌توانم بر نردبان بایستم در عین آن که به دلیل شک‌هایی درباره توانایی نردبان در نگه داشتن من، نگران بوده و به خود بلرزم. لازم

نیست به هر چیزی که بر آن تکیه می‌کنم اطمینان کامل داشته باشم .

• دکارت معتقد است که خداوند می‌توانست آنچه را ما ناممکن می‌دانیم، تحقق بخشد . این سخن، واقعاً جالب توجه است . یک راه برای تفسیر آن این است که بگوییم از نظر دکارت هیچ غیرممکنی وجود ندارد . حتی تناقضات، به طریقی که برای ما قابل تصور نیست، ممکن هستند، چرا که خدا می‌تواند حقیقت را بر آن‌ها تحمیل کند و قدرت مطلق او هم چنین امری را اقتضا می‌کند . راه دیگر برای بررسی و تفسیر این سخن وی این است که بگوییم از نظر دکارت، ساختار صوری جهان می‌توانست چیزی غیر از آنچه هست باشد . برخی تناقضات در واقع، ناممکن هستند، اما ضرورتاً چنین نیستند . برای توضیح این نکته می‌توان از تعداد زیادی از نظام‌های منطق موجّهات، استفاده کرد . ما می‌توانیم این کار را با تعریف تناقض به عنوان گزاره‌ای که مستلزم کذب است، آغاز کنیم :

P is a contradiction =df. $p \rightarrow \perp$, i.e. $\square (p \supset \perp)$

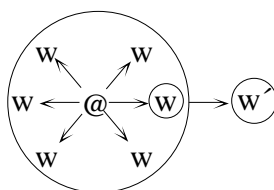
[p تناقض است اگر و تنها اگر p مستلزم کذب باشد؛ یعنی ضرورتاً (اگر p ، آن‌گاه کذب) سپس همه آن‌چه باید انجام دهیم عبارت است از انتخاب یک نظام منطق موجّهات که در آن انسان نتواند اصل موضوع زیر را که ویژه نظام S4 است، اثبات کند :

$\square p \supset \square \square p$

[یعنی اگر ضرورتاً p ، آن‌گاه ضرورتاً ضرورتاً p و به تعبیر دیگر، اگر p ضروری است، آن‌گاه ضروری است که p ضروری است]

معناشناسی (دلالت‌شناسی) منطق موجّهات نه تنها نامفهوم نیست، بلکه شیوه بسیار روشنی در اختیار ما قرار می‌دهد که بتوانیم از راه آن تصور کنیم که چگونه اصل موضوع ویژه S4 ممکن است نادرست باشد و چگونه آن‌چه ناممکن است، ممکن است ضرورتاً ناممکن نباشد . اصل موضوع ویژه نظام S4 در دلالت‌شناسی جهان‌های ممکن بیان شده که در آن رابطه قابلیت دست‌رسی، متعدی است . برای پذیرش نقض‌های این اصل، تنها باید پذیرفت که رابطه قابلیت دست‌رسی جهان‌های ممکن، لازم نیست متعدی باشد . تناقضات در هر جهان ممکنی (w) که در دست‌رس جهان بالفعل (@) است، کاذب هستند . ممکن است برای این جهان‌های ممکن (w) جهان‌های ممکن دیگری به نام w' وجود داشته باشد، به گونه‌ای که w' در دست‌رس w باشد، اما در دست‌رس @ نباشد و نیز به گونه‌ای که تناقض در w' کاذب نباشد .^{۱۷} [بدین ترتیب،

تناقض در جهان‌های ممکن W کاذب است، اما در جهان ممکن W' کاذب نیست.



نیگل اعتراض خواهد کرد که هیچ‌کس نمی‌تواند واقعاً جهان ممکن را تصور کند که در آن (صرف نظر از قابل دست‌رس بودن یا نبودن آن) تناقض صادق شود. می‌توان پاسخ‌های زیر را در جواب این اعتراض بیان کرد:

نخست آن‌که، ما برای تصور تناقض در W' نیازی به تصور چگونگی وقوع و صدق آن در W' نداریم. ما می‌دانیم که چگونه می‌توان الگویی برای چنین امری ساخت و همین مقدار کافی است.

دوم آن‌که، می‌توانیم تصور کنیم که ساختار منطقی واقعیت در جهان ممکن W' متفاوت از ساختار منطقی ای است که در جهان بالفعل و سایر جهان‌هایی که در دست‌رس جهان بالفعل هستند، وجود دارد. منطق رایج، ساختار جهان واقعی را توصیف می‌کند و منطق‌های غیر رایج شبه‌سازگار (paraconsistent logics) ساختار منطقی جهان‌های غیر قابل دست‌رس را. اشکال دیگری که ممکن است نیگل مطرح کند مربوط به چگونگی فهم منطق است. [براساس این اشکال] واقعیت هیچ‌گونه ساختار منطقی ندارد، چرا که منطق روابط صوری جمله‌ها، گزاره‌ها یا قضایا را توصیف می‌کند نه روابط واقعی را. صدق منطقی را نباید براساس مطابقت (correspondence) فهم کنیم، بلکه باید به طور تجویزی و با طرح قواعدی راجع به بیان قابل فهم در سنت گفتمان خاص فهم کنیم. اگر این‌گونه فلسفه منطق و ریاضیات پذیرفته شود، در این صورت، این ادعاهای دکارت بی‌مورد خواهد بود که می‌گفت ممکن است به هنگام تأیید اصل عدم تناقض یا محاسبات ساده ریاضی، دچار اشتباه باشیم. ممکن نیست که $3+2$ مساوی 4 شود، چرا که چارچوبی که برای بیان‌های قابل فهم در مورد علم اعداد وجود دارد، اقتضا می‌کند که $3+2$ مساوی 5 باشد. هرگونه انکار ظاهری حقیقتی این‌گونه پایه، نشان‌دهنده آن خواهد بود که نمادهای به کار رفته به درستی فهم نشده یا اساساً به درستی به کار نرفته‌اند. این موضوع را تجویزگرایی منطقی مطلق (absolute logical prescriptivism) می‌نامیم.

ممکن است نسبی‌گرایان اصول اساسی تجویز‌گرایی منطقی را بپذیرند، اما بر تقریر نسبی‌گرایانه از این اصول اصرار ورزند. هرگز لازم نیست قواعد بیان قابل فهم، مطلق، غیر قابل تعدیل یا اصلاح ناپذیر باشند. شاید دیوشور، اذهان ما را چنان دست‌کاری کرده باشد که ما تصور کنیم بهترین چارچوب، چارچوب منطق رایج و علم اعداد مرسوم است، در حالی که در واقع، اگر نوعی منطق و علم اعداد غیر عادی به کار می‌بردیم، به شیوه غیر قابل تصویری بهتر می‌بود.

ممکن است نیگل اعتراض کند که ما با کلمات بازی می‌کنیم. تغییر قواعد منطق به معنای تغییر معانی رابطه‌ها و ادات منطقی است. در نظامی که اصل عدم تناقض مردود نباشد، دیگر سلب اساساً سلب نخواهد بود. بدین ترتیب، نیگل می‌تواند به دکارت بگوید که حتی خدا نیز نمی‌تواند ناممکن را صادق گرداند، چرا که در این صورت، آن اصول موضوعه معنا که برای تفکر در باب قدرت خدا لازم بود، نقض خواهد شد. باید گفت که دکارت اصطلاحاتی چون اصول موضوعه معنا یا چیزی نظیر تجویز‌گرایی منطقی را به کار نبرده است. او مدعی است که با در نظر گرفتن معانی رایج سلب و سایر اصطلاحات منطقی و علم اعداد، خداوند می‌تواند قضایای اثبات‌شده علم اعداد را کاذب گرداند. می‌توان پاسخ دیگر به نیگل را با فرض دین‌دار شدن کوااین ارائه کرد. کوااین تازه دین یافته یا نومیسیحی می‌تواند ادعا کند که خداوند می‌تواند امور صادق مورد اعتقاد ما را غیر ممکن سازد؛ دقیقاً بدان دلیل که وی منکر تمایز صورت/محتوا (form/content) است؛ تمایزی که ادعای نامفهوم بودن تبدیل ناممکن به ممکن بر پایه آن استوار است. تجویز‌گرایی مبتنی بر این انگاره است که ما می‌توانیم به دقت محتوای واقعی را از صورت منطقی جدا کنیم. این نکته، محور بحث کارناپ درباره اصول موضوعه معنا و قراردادگرایی منطقی پوزیتیویست‌ها را تشکیل می‌دهد. کوااین در رد هر دو جریان فوق و در تأیید نوع افراطی کل‌گرایی به استدلال پرداخته است. بنابراین، وی می‌تواند بگوید که می‌توانیم تصور کنیم که ممکن است برای در پیش گرفتن منطق غیر رایج و این که چنین کاری هم‌سان با صرف تغییر معانی الفاظ نیست (زیرا معنای مشخصی وجود ندارد که تغییر داده شود) دفاع عقلی ارائه شود. عادات ما در استعمال الفاظ، محافظه‌کاری و آراستگی الفاظ و نظریه‌های منطقی، ممکن است باعث شود که بگوییم در عین آن که در گذشته تصور می‌کردیم که می‌توان «سلب» را فقط براساس اصول موضوعه منطق رایج تعریف کرد، اکنون می‌بینیم که کاربرد این اصطلاح (سلب) به اندازه کافی انعطاف‌پذیر است و این انعطاف‌پذیری به اندازه‌ای است که برای توصیه کاربرد آن در

نظام‌های گوناگون بدون قانون امتناع تناقض کفایت می‌کند. ^{۱۸}

نیگل می‌گوید این ادعای دکارت که خداوند می‌تواند غیرممکن را پدید آورد، نه تنها نادرست، بلکه علاوه بر آن غیر قابل فهم است. حتی اگر بر آن شویم که دیدگاه‌هایی که در دفاع از ادعای دکارت ارائه شد، نادرست‌اند، مطمئناً غیر قابل فهم نیستند. اگر این دیدگاه‌ها غیر قابل فهم باشند، در این صورت، این ادعا هم که خدا می‌تواند ناممکن را پدید آورد، چنین خواهد بود. ممکن است این ادعا درست نباشد، اما بی‌معنا نیست.

• نیگل در ادامه همین خط فکر می‌نویسد:

همه احتمالات بدیلی که قابل تصور ماست، حتی احتمالات بسیار بعید باید با

حقایق ساده علم اعداد و منطق مطابق باشد (69).

چرا؟ دلیلی که نیگل برای این سخن خود می‌آورد، قانع‌کننده نیست. او استیلا (ی حقایق منطقی و ریاضیاتی بر اندیشه ما) را مطرح می‌کند و این‌گونه سخن گفتن همواره باعث می‌شود که دیگران نیز دم از مقاومت زنند. برخی اندیشه‌ها بر اندیشه‌های دیگر مستولی هستند، به گونه‌ای که گریزی از آن‌ها نیست. ما اسیر استبداد منطق و علم اعداد هستیم. و تصور شده است که این امر هرگونه شک‌گرایی در باب منطق را رد می‌کند. این استدلال به دو دلیل ناکام است: نخست آن که منطق رایج، آن‌گونه که نیگل می‌پندارد، گریزناپذیر نیست. در مقابل نظام منطقی فرگه-راسل، که ظاهراً نیگل مدافع آن است، نظام‌های جایگزین فراوانی وجود دارد، و برای نمونه می‌توان به منطق ارسطویی سنتی اشاره کرد. دوم آن که حتی اگر برخی اصول ضروری منطق و علم اعداد گریزناپذیر باشند، این امر مستلزم آن نیست که ما باید آن‌ها را صادق بدانیم. من می‌توانم در عین تأکید بر غیر قابل اطمینان بودن نظام موجود، اعتراف کنم که نظام بهتر دیگری برای ارائه ندارم. نیگل تصور می‌کند که تنها راه موفقیت شک‌گرایان این است که ما را به مرتبه‌ای برسانند که در آن نه تنها حکم به حقیقت غایی منطق را به حالت تعلیق درآوریم، بلکه اساساً به آن تکیه نیز نکنیم. معمولاً شک‌گرایان موضعی نظیر موضع هیوم را اتخاذ می‌کنند. هیوم اعتراف می‌کند که خود او نمی‌تواند خود را از اندیشه‌هایی که درباره (صحت) آنها شک دارد، رهایی بخشد.

نیگل در ادامه می‌گوید که نه تنها شک‌گرایی درباره منطق «ناممکن» است، بلکه درباره همه تفاسیر نسبی‌گرایانه و پراگماتیستی از منطق نیز همین نکته صادق است. در این جا نیز دلیل وی این است که ما باید بر حقایق منطقی ساده‌ای تکیه کنیم که «اعتبار آن‌ها را عام و نه ذهنی

تلقى می‌کنیم» (65). نیگل در این جا مکرراً مغالطه‌ای را مرتکب می‌شود که من آن را مغالطه «استنتاج اعتبار مطلق و عام از اتکای گریزناپذیر» می‌نامم. ممکن است نیگل مدعی شود که همین استدلال‌هایی که من در رد دیدگاه وی آوردم، اعتبار مطلق و جهان‌شمول منطقی را از پیش مسلم می‌انگارد، اما باید گفت که استدلال‌های ما چنین پیش‌فرضی ندارند. من بدان امید از استدلال منطقی استفاده می‌کنم که استدلال منطقی برای ممانعت از خطا به اندازه کافی قابل اعتماد باشد، اما هرگز ادعاهایی افراطی درباره اعتبار جهان‌شمول و مطلق [آن] ندارم. به همین منوال، ممکن است انسان درباره بدیهی بودن یک اصل موضوع، شک و تردید داشته باشد و در عین حال، تردیدی در صدق آن نداشته باشد و ممکن است آن اصل را همانند وجود سطوح صاف در فیزیک مفید بدانند و در عین حال، صادق بودن یا بدیهی بودن آن را نپذیرد.

• نیگل به مسئله «بی‌نهایت» و نحوه فهم ما در مورد آن می‌پردازد و آن را الگویی برای این امر مطرح می‌کند که ملاحظات درونی، چگونه تحویل‌های طبیعت‌گرایانه را رد می‌کند. او ادعا می‌کند که ما نمی‌توانیم شمارش را فهم کنیم، مگر آن که آن را بخشی از یک چیز بی‌نهایت، یعنی عدد بدانیم.

به نظر من، استدلال نیگل در این جا نمونه خوبی از بی‌توجهی حساب‌شده او به دیدگاه‌های مخالف است؛ برای مثال براساس سنت ارسطویی هیچ امر بی‌نهایت بالفعلی، واقعی تلقی نمی‌شود. بی‌نهایت را باید براساس امکان بالقوه داشتن آن برای ادامه و گسترش آن فهم کنیم. اعداد بی‌نهایت وجود ندارند. اعداد محصول ذهن هستند نه وجودهایی مستقل در آسمان افلاطونی. هم‌چنین تحقیقات و مطالعات جالبی درباره نوعی ریاضیات وجود دارد که برآمده از این فرض است که ما مجموعه به نحو نامشخص گسترده‌ای از اعداد داریم نه مجموعه بی‌نهایتی از اعداد. ۱۹ مطمئناً، اگر شمارش را بخشی از یک چیز به نحو نامشخص گسترده بدانیم و نه بخشی از یک چیز بی‌نهایت، در این صورت، مفهوم شمارش قابل فهم خواهد بود.

• نیگل معتقد است که بهترین راه برای تشخیص اشکال ذهن‌گرایی کانتی توجه به دور موجود در آن است: ذهن‌گرایی کانتی در تلاش برای نشان دادن وابستگی استدلال به ذهن، اعتبار مستقل عقل را مسلم می‌انگارد. من پیرو فلسفه کانت نیستم، اما باید بگویم این دلیل نیگل تلاش ناجوانمردانه‌ای در رد کانت است. کانت اعتبار مستقل استدلال از ذهن را مسلم نمی‌انگارد، بلکه عقل را برای ارائه استدلال‌های قاطع درباره ماهیت جهان نمودی (= پدیداری) (phenomenal world)

و چگونگی فهم آن به کار می‌گیرد. این قاطعیت، عقل را بیرون از قلمرو نمود، یعنی داخل در قلمرو بود (noumenal realm) قرار نمی‌دهد. استدلال فلسفی‌ای که کانت به کار می‌گیرد، از مفاهیم و مقولاتی استفاده می‌کند که به هیچ وجه مستقل از سرشت ذهن انسانی نیستند. به نظر می‌رسد که نیگل تصور می‌کند که کانت با این اعتراف باید از قوه عقل دست شویید. از نظر نیگل، تنها در صورتی می‌توان قوه عقل را حفظ کرد که مستقل از هرگونه عامل ذهنی باشد و اعتبار آن به مرحله‌ای برسد که مقدم بر عوامل درونی محتمل باشد. چرا؟ مطمئناً این تصور مغالطه‌آمیز خواهد بود که بگوییم اگر عقل وابسته به برخی عوامل درونی محتمل باشد، نخواهد توانست احکام ضروری بیرونی صادر کند، چرا که لازم نیست که احکام عقل دارای همان ویژگی‌هایی باشد که به خود عقل نسبت می‌دهیم.

• یکی از تبیین‌هایی که برای وجود هماهنگی میان عقل و واقعیت ارائه شده، تبیین دینی است. در این باره برخی نظریه‌ها وجود خالق الهی را مسلم می‌انگارند؛ این خالق الهی، جهان و عقل انسان را به گونه‌ای قرار داده است که ما از طریق عقل می‌توانیم جهان را فهم کنیم. نیگل از این گونه نظریه‌ها گلایه می‌کند و می‌گوید: این نظریه‌ها واقعاً چیزی را تبیین نمی‌کنند، چرا که مفهوم خدا بسیار مبهم است. در این جا نباید در مورد نیگل چندان سخت‌گیر بود، چرا که وی اعتراف می‌کند که شاید این امر به دلیل درک ناقص او از مفاهیم دینی باشد. شاید در این جا اندکی موعظه مناسب‌تر از استدلال کلامی باشد، زیرا در سراسر تاریخ، مفاهیم دینی بسیار مفصل‌تر از بسیاری از مفاهیم دیگری که فیلسوفان به کار برده‌اند، بررسی شده‌اند. فهم درست مفاهیم دینی آسان نیست، به ویژه برای کسانی که دارای زمینه‌ای غیر دینی هستند، با این حال، مفاهیم دینی چندان هم مبهم نیستند که بر اندیشمندان ژرف‌نگری چون نیگل غیر قابل فهم باشند. شاید سخن نیگل جلدی نباشد، گاه فیلسوفان اظهار می‌دارند که برخی چیزها را نمی‌فهمند، زیرا آن‌ها را غیر قابل فهم تلقی می‌کنند. اما گلایه رسمی نیگل در این جا آن است که مفاهیم دینی توانایی تبیین امور را ندارند. شاید مشکل نیگل آن است که وی از دین، تبیینی انتظار دارد که اساساً ربطی به دین ندارد. مفاهیم دینی، دست‌کم در سنت‌های دینی توحیدی، نوعاً با نشان دادن این که چگونه کثرت‌ها به یک وحدت غایی می‌رسند، به تبیین امور می‌پردازند. ابعاد گوناگون حیات انسان در [پرتو] جست‌وجو و پژوهش دینی معنا و انسجام می‌یابند. جهان خارج، درک حسی، تجارت، قانون، عقل، هنر، باطنی‌ترین آرزوهای قلب انسان، و همه ارتباطات

پیچیده در میان این امور، و... همه و همه در دین، جلوه‌های الهی تلقی می‌شوند. اگر نیگل این نوع تبیین را در فلسفه به نحوی تأسف بار ناقص می‌داند، ممکن است به دلیل ناقص بودن آن نوع تبیینی باشد که وی از فلسفه توقع دارد.

• برداشت خود نیگل از این مشکل این است که «نباید امیدی به رسیدن به فهم کامل جهان داشته باشیم، فهمی که شامل فهم خودمان به عنوان موجوداتی در جهان و دارای قابلیت همان فهم باشد» (76). این سخن عجیب می‌نماید. حتی اگر بپذیریم که معنای عمیقی وجود دارد که در آن نمی‌توانیم شاهد واقع‌های ذهنی (مثل «آن من هستم» یا «این شما هستید») در چارچوب دیدگاه عینی نسبت به امور باشیم، نتیجه محدودکننده‌ای را که نیگل مطرح کرده است، نخواهد داشت. البته ممکن است دقیقاً به دلیل نقص انسان نتوان امیدی به دست‌یابی به فهم کامل هر چیز داشت، اما صرف نظر از این امر، به نظر نمی‌رسد که امر به ویژه پارادوکسیکالی درباره فهم موقعیت معرفتی ما در جهان وجود داشته باشد. مورد زیر را در نظر بگیرید:

$S(A)$ می‌داند که جمله (A) صادق است.

اگر (A) صادق است، S می‌داند که (A) صادق است و اگر (A) کاذب است S نمی‌داند که (A) صادق است یعنی این طور نیست که S بداند که (A) صادق است. این امر پارادوکس نیست. در این جا چیزی شبیه به پارادوکس دروغ‌گو وجود دارد، اما آن چیز (A) نیست. اکنون مورد (B) را در نظر بگیرید:

$S(B)$ می‌داند که (B) صادق نیست.

اگر (B) صادق باشد، از آن جا که معرفت مستلزم صدق است، (B) صادق نخواهد بود. بنابراین، (B) صادق نیست. اگر S این نکته (B) صادق نیست را می‌داند، (B) صادق خواهد بود. پس S آن را نمی‌اند، به تعبیر دیگر، (B) صادق نیست، اما S نمی‌داند که (B) صادق نیست. هنوز هیچ پارادوکسی وجود ندارد، اما بسیار قریب به پارادوکس است، زیرا S مطمئناً می‌تواند به درستی دلیل بیاورد که (B) صادق نیست. با این حال، تناقض در صورتی به وجود می‌آید که ما به S نسبت دهیم که می‌داند که (B) صادق نیست.

اکنون مورد (C) را در نظر بگیرید:

$S(C)$ نمی‌داند که (C) صادق است.

این قضیه هیچ اشکالی ندارد. این قضیه تنها حاکی از آن است که S آن را نمی‌داند.

مشکل نیگل مربوط به فهم ما در مورد جهان است؛ فهمی که می‌توانیم تصور کنیم که این فهم، فهم قضیه‌ای به نام (D) باشد که مستلزم آن است که ما (D) را می‌فهمیم. اگر (D) صادق باشد، در این صورت، ما آن را می‌فهمیم، اما ممکن است کاذب باشد و در این صورت، هم ممکن است ما آن را بفهمیم و هم ممکن است نفهمیم. و این هیچ‌گونه پارادوکسی ندارد.

شاید مثالی دیگر به زدودن شک و تردیدهای نیگل کمک کند. ما می‌توانیم هنگامی را که طفل می‌فهمد که خودش اشیا و امور را می‌فهمد، تشخیص دهیم. او باید نخست عضو جامعه یا گروهی باشد که اشیا و امور را می‌فهمند و در این صورت، او می‌تواند خود را عضو چنین جامعه‌ای ببیند. آن نوع «فهم خویشتن» (self-understanding) که در این جا مورد بحث است، مستلزم فرض هیچ‌گونه حد و مرزی نیست که در آن محدودیت‌های فهم مطلقاً عینی از استنباط‌های تفسیری ما جدا شوند.

نیگل مسلم می‌انگارد که هنگامی که من می‌اندیشم که می‌اندیشم، باید دو اندیشیدن وجود داشته باشد؛ یکی خود اندیشیدن که من انجام می‌دهم و دیگری اندیشه‌ای که من درباره‌آن می‌اندیشم. وی استدلال قاطعی برای این مسلم‌انگاری خود ذکر نمی‌کند، اما این واقعیت به معنای نادرست بودن اصل ادعای او نیست، [زیرا] ممکن است واقعاً هیچ اندیشه‌ای درباره‌ خود اندیشه قابل تحقق نباشد، یا اگر هم باشد شاید بتوانیم همواره وجه فاعلی (active aspect) را از وجه مفعولی (passive aspect) جدا کنیم. اگر بتوانیم همواره وجه فاعلی را از وجه مفعولی جدا کنیم، نوعی محدودیت بر «فهم خویشتن» وجود خواهد داشت که به هنگام پیشروی در این سیر اندیشه‌ها به دست می‌آید: اندیشیدن، اندیشیدن درباره‌این که من می‌اندیشم که من می‌اندیشم که من می‌اندیشم... اما هرچه بیش‌تر پیش رویم، لاجرم به عبارت یا بندی خواهیم رسید که با اندیشیدنی آغاز می‌شود که مفعول اندیشه دیگر نیست و به تعبیر دیگر، همواره وجه کاملاً فاعلی درباره‌ اندیشیدن باقی می‌ماند. نیگل هم چنین مسلم می‌انگارد که آنچه ذهنی یا در معرض الزام‌های نسبی ساز است، باید مفعول اندیشه یا وجه مفعولی اندیشه باشد؛ اندیشه‌ای که متأثر از فرهنگ، قدرت طلبی یا جز آن است. اما حتی اگر بخواهیم تا این جا سخن وی را بپذیریم، باز هم نتایج مطلق گرایانه مورد نظر نیگل (مبنی بر این که محتوای برخی اندیشه‌ها دارای اعتباری فارغ از الزام‌های نسبی ساز است) به دست نمی‌آید، زیرا ممکن است اندیشه تنها در صورتی محتوا داشته باشد، و تنها در صورتی معنا یابد که کاملاً فاعلی نباشد. اگر اندیشه وجه کاملاً فاعلی داشته باشد، این وجه، وجهی نیست که صادق یا معتبر باشد، زیرا این ارزش‌ها (صدق یا

اعتبار) تنها به محتوای اندیشه، یعنی به وجه مفعولی اندیشه اطلاق می‌شود. در فلسفه اسلامی برای رسیدن به علمی که آلوده به الزام‌های نسبی‌ساز نباشد، راهی هست. و علم بدست آمده از این راه را علم حضوری می‌نامند. اما این علم همان علم یا اندیشیدنی نیست که نیگل در اثبات آن می‌کوشد، چرا که وی تنها معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) را در نظر دارد و تنها تلاش می‌کند که به نوعی ادعا درباره اعتبار مطلق داشتن برخی معرفت‌های گزاره‌ای دست یابد. اما حتی علم حضوری به گونه‌ای که بازسازی استدلال پیش گفته نیگل می‌طلبد، کاملاً جنبه فاعلی نیست، بلکه در علم حضوری فاعل و مفعول متحدند، عالم و معلوم یکی هستند. انسان ممکن است بپذیرد که آگاهی از درد، آگاهی فاعلی از درد و درد، همه و همه یک چیز هستند یا ابعاد متفاوتی از یک چیز هستند، اما این امر متفاوت از این فکر است که من درد دارم. هنگامی که به معرفت گزاره‌ای می‌رسیم، مفاهیم انسانی خطاپذیر با همه ابهاماتی که دارند، دخالت می‌کنند؛ مثلاً معلوم نیست که آیا شخص دارای یک درد زق زق زنده است یا دارای مجموعه‌ای از دردهاست که هر کدام زق زق جداگانه‌ای دارند؛ و نیز روشن نیست که برای آن که یک احساس را «درد» بنامیم، میزان ناراحت‌کنندگی آن باید چقدر باشد. پاسخ مادی‌گرایان حذف‌گرا این است که اساساً هیچ دردی وجود ندارد، چرا که مفهوم درد به شدت با متافیزیک دوگانه‌انگار آلوده شده است. این مسائل باید (صرف نظر از نحوه حل آن‌ها) از طریق روند کاملاً خطاپذیر ارزیابی استدلال‌های مخالف و رقیب، حل شوند. من شخصاً معتقد هستم که این مسائل را می‌توان به شیوه‌ای قطعی‌آور و یقین‌بخش حل کرد، اما ملاحظات و نکاتی که نیگل بر آن‌ها تکیه می‌کند، ما را به این مقصود نمی‌رساند.

ما نمی‌توانیم در انتظار حرف آخری بنشینیم که از هرگونه آلودگی فرهنگی به دور باشد، چرا که همه کلمات ساخته و پرداخته فرهنگ هستند. برای آن که به حقیقتی برسیم که مطلقاً از این بار و بنه آزاد باشد، نیازمند آن هستیم که فراتر از تفکر گزاره‌ای به بصیرت عرفانی گام نهیم. این بصیرت را نمی‌توان در هیچ توصیفی از شیرینی شکر پیدا کرد، بلکه باید آن را چشید.

۵. علم

• نیگل در فصل پنجم دامنه نقد خود را از نسبی‌گرایی به علوم نیز می‌کشاند، و این همان مسئله‌ای است که در کانون توجه کسانی قرار دارد که به بحث و استدلال بر ضد عینیت‌گرایی و

در تأیید دخالت داشتن انواع عوامل ذهنی و اجتماعی می‌پردازند. راهبرد نیگل آن است که نشان دهد که قدرت یا اعتبار گزاره‌های درجه اول^{۲۰} حقیقت علمی برای رد ادعاهای نسبی‌گرایانه یا ذهن‌گرایانه درباره علم که باعث به وجود آمدن بدگمانی‌هایی درباره این گزاره‌های درجه اول می‌شود، کافی است. به نظر می‌رسد که این راهبرد همانند راهبردی که دکتر جانسون برای رد ایدئالیسم در پیش گرفته مخدوش است.^{۲۱} آن‌چه بایسته است ارائه استدلال است نه اصرار بر موضع مورد نظر.

• نیگل می‌گوید: ما با این اندیشه پیشین آغاز می‌کنیم که جهان معین و بی‌ابهام است و آن‌گاه در صدد تمایز نهادن میان نمود صرف و واقعیت برمی‌آیم. نسبی‌گرای خبره این سخن نیگل را نخواهد پذیرفت، مگر آن‌که کلمه «خام» یا «طبیعی» (naive) جایگزین واژه «پیشین» شود. نقطه آغاز و پایان دیدگاه مطلق‌گرایان خام یا طبیعی، این اندیشه است که هر شیء مفروضی در جهان واقعی و خارج، یا ساکن است یا متحرک. نسبی‌گرایان تأکید می‌کنند که حرکت تنها نسبت به چارچوب سنجش خاصی می‌تواند باشد و به همین قیاس، همه احکام درجه اول که دانشمندان آن‌ها را درست تلقی می‌کنند، تنها نسبت به چارچوب مفهومی سنجش خاصی درست تلقی شده‌اند. شیوه تمایز نهادن میان نمود و واقعیت، شیوه‌ای است که در بستر مفروضات مشترکی به دست آمده است و بدون این بستر چنین تمایزی ممکن نخواهد بود. نیگل پاسخ این نکته را با تکیه بر یک دیدگاه مطلق‌گرایانه می‌دهد. اگر صدق این ادعا که شیء خاصی ساکن است وابسته به چارچوب مفهومی خاصی باشد، در این صورت، خود این ادعا که ساکن بودن شیء وابسته به چارچوب مفهومی خاص و مفروضی است، ادعایی مطلق‌گرایانه خواهد بود. در این جا باید نسبی‌گرایان اعتراض کنند که مقایسه با حرکت نمی‌تواند این نتیجه را بدهد، زیرا تشخیص چارچوب حرکت، با تمایز فیزیکی مطلق میان شتاب و عدم شتاب امکان‌پذیر می‌شود. اما در متافیزیک، مشابهی برای شتاب وجود ندارد تا بر آن تکیه کنیم. هرگونه تلاش برای تعیین چارچوب سنجش که ادعای مفروض در نسبت با آن صادق تلقی می‌شود، مستلزم تکیه بر پیش فرض‌ها و نظام مفهومی ناآزموده دیگری است.

خود نیگل می‌پذیرد که ما در پژوهش علمی، برای دست‌یابی به قوانین و نظم [جهان] مسلم می‌انگاریم که تجارب ما نمونه اتفافی و تصادفی از جهان را در اختیار ما می‌نهند. هنگامی که می‌دانیم هیچ راهی برای تشخیص درستی این امر (بر فرض درست بودن آن در واقع) نداریم،

هنگامی که می‌دانیم پژوهش‌های ما، حتی برای تعیین این که در چه مواردی نظم هست و در چه مواردی صرفاً شبیح سایبانه^{۲۲} نظم وجود دارد، به مقدار زیادی وابسته به معیارهای ضمنی ناظر به وضوح و زیبایی [نظریه‌ها] است، در این صورت، ممکن است کاملاً تردید کنیم که آیا امکان ندارد که همه آن‌چه در پژوهش خود به آن رسیده‌ایم، این احتمال را افزایش دهد که ما هرگز به ساحل حقیقت نخواهیم رسید؟ برای مواجهه با این تردید، شجاعت لازم است، البته نه شجاعت برآمده از تکرار این دروغ که ما می‌دانیم که به ساحل حقیقت می‌رسیم، بلکه شجاعت برای پیمودن [این راه]، در حالی که کاملاً آگاهیم که ممکن است این راه ما را به جایی که می‌خواهیم برویم، نرساند و از سوی دیگر آگاهیم که ما باید راه خود را ادامه دهیم، چرا که مسیر بهتری در اختیار ما نیست.

نیگل ادعا می‌کند که هیچ‌گونه مصادره به مطلوبی نمی‌کند. او می‌پذیرد که درباره جهان و علم دو دیدگاه محتمل وجود دارد که یکی از آن‌ها واقع‌گرا و دیگری ذهن‌گراست. هیچ دلیل پیشینی برای ترجیح یکی از این دو دیدگاه وجود ندارد. این دو دیدگاه همچون دو هفت تیرکش حرفه‌ای که با شرایط مساوی رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند، به بن‌بست رسیده‌اند. اما نیگل در این وضعیت استدلال می‌کند که می‌توان ادعاهای علمی درجه اول را برای تأیید واقع‌گرایی به کار گرفت. ولی باید گفت این استدلال مخدوش است. ذهن‌گرایان متغیرهای متعددی را متذکر می‌شوند که وابسته به فرهنگ بوده و در پذیرش نظریه دخیل هستند و سپس استدلال می‌کنند که پی بردن به این دخالت و نفوذ متغیرهای فرهنگی، باعث طرح تردیدهایی درباره عینیت علمی می‌شود و این امر به نوبه خود نگرش خام و اولیه به ادعاهای نظری را به چالش می‌خواند. بنابراین، نمی‌توان در پشت شهودهای خام و اولیه سنگر گرفت و آن‌ها را برای [اثبات] برتری داشتن عینیت‌گرایی کافی دانست. قطع نظر از شهودهای خام، ذهن‌گرایان و عین‌گرایان برابر نیستند. برای دفاع از عین‌گرایی باید استدلال کرد که چرا تأثیرها یا دخالت‌های ذهن‌گرایانه بر پذیرش نظریه (نظیر پیش‌فرض‌هایی درباره نظم و معیارهای آن) باید نادیده انگاشته شوند [و این که] با وجود این تأثیرها چگونه ممکن است حقیقت عینی به دست آید. اگر نظریه‌های علمی تا حدی به دلیل تبنانی‌های سیاسی دانشمندان در جست‌وجوی توافق همگانی نسبت به نظریه‌ها، پذیرفته می‌شوند و اگر این‌گونه تبنانی‌ها ممکن است مانع از پذیرش نظریه‌هایی با ارزش و لیاقت بالاتر شود، در این صورت، برای شک و تردید در علمی بودن ادعاهای عینی، دلیل خواهیم داشت.

اگر عناصر ذهنی، تار و پود استدلال علمی، ارزیابی نظریه و حتی خود مفهوم حقیقت را تحت تأثیر قرار می‌دهند، در این صورت، کل منظر عینی محل تردید خواهد شد.

نیگل می‌گوید: «مادام که همانند کانت بر آن نشویم که واقع‌گرایی مستحکم یا قاطع، تصویری از جهان است که می‌توان به نحو پیشینی آن را رد کرد، هیچ دلیل دیگری وجود نخواهد داشت که نشان دهد چرا نمی‌توان این احکام را برای رد تفسیر کانت از اشیا و امور جهان به کار برد. به همین منوال، احکام اخلاقی درجه اول ویژه‌ای، می‌توانند با اعتبار و ارزش خاص خود، تفاسیر عاطفه‌گرایانه را رد کنند» (86-87). اولین اشکال این سخن آن است که این بیان نیگل مسلم می‌انگارد که تنها رقبای موجود در بحث، عبارت‌اند از پیروان کانت و معتقدان به واقع‌گرایی مستحکم. اما بی‌شک، برای آن‌که دلیل قانع‌کننده‌ای برای رد واقع‌گرایی خام (یا مستحکم) داشته باشیم، نیازی به پذیرش تمایز بود/نمود (noumena/phenomena distinction) نداریم. دست کم این نکته را باید عمدتاً از هگل یا از تعداد قابل توجهی از نوشته‌های فلسفی، از نیمه قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم، آموخت. در این گونه نوشته‌ها انواع متعددی از دیدگاه‌های ایدئالیسم و واقع‌گرایی بحث شده است.^{۲۳}

دومین اشکال این‌که، آن‌گونه که نیگل توضیح می‌دهد، گویا هرگونه شک درباره واقع‌گرایی خام باید از نوعی پیش‌داوری پیشینی ناشی شود، در حالی که آن‌چه معمولاً در بین منکران واقع‌گرایی خام دیده می‌شود، عبارت است از ارزیابی نظریه‌های فلسفی رقیب و رایج (نکته قابل توجهی که در کتاب نیگل دیده نمی‌شود). و در این ارزیابی استدلال‌هایی در تأیید یکی از نظریه‌های رقیب با واقع‌گرایی خام آورده می‌شود. کسانی که در صحت واقع‌گرایی خام، شک و تردید داشته و نیز کسانی که به انکار آن می‌پردازند، معمولاً از این دلیل تجربی کمک می‌گیرند که انواع ملاحظاتی که به طور طبیعی باعث به وجود آمدن شک معقول درباره مدعیات درجه اول می‌شوند، در واقع، کلیت استدلال انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

اشکال سوم آن‌که، این واقعیت که ادعاهای درجه اول بدون تأمل در مسائل فلسفی اطراف آن بیان شده‌اند، به گونه‌ای که مستلزم دیدگاهی ناسازگار با دیدگاه کانت درباره جهان است، برای اثبات نادرستی دیدگاه کانت کافی نیست.

اشکال چهارم آن‌که، واقع‌گرایی اخلاقی را نمی‌توان بر اساس استحکام ادعاهای اخلاقی درجه اول پایه‌ریزی کرد. توصیه‌گرایان (prescriptivists) نیز به اندازه واقع‌گرایان بر نادرستی

قتل تأکید می‌کنند. اگر باید توصیه‌گرایی رد شود، (چنان‌که من بر این نظر هستم)، باید با ارائه استدلال‌های فلسفی نشان داد که چرا توصیه‌گرایی نسبت به برخی نظریه‌های فرااخلاقی دیگر، ضعیف‌تر است.

برای پی‌گیری بیش‌تر مقایسه این بحث با واقع‌گرایی اخلاقی، فرض کنید که نیگل می‌خواست برای تأیید دیدگاه ضد ذهن‌گرایی خود استدلال‌هایی شبیه به استدلال واقع‌گرایان اخلاقی بریتانیا ارائه کند. این دسته از واقع‌گرایان معتقدند که واقع‌گرایی در باب ارزش‌ها از طریق تحلیل زبان اخلاقی قابل اثبات است. برخی غیر واقع‌گرایان پاسخ داده‌اند که اگر واقع‌گرایی اخلاقی در متن پذیرش صدق و درستی ادعاهای اخلاقی مضمّن است، در این صورت، باید ادعاهای اخلاقی را کاذب دانست. این همان «نظریه خطا» (error theory) است که مکی مدافع آن است.^{۲۴} می‌تواند همین نوع پاسخ را در فلسفه علم انتظار داشت. معناشناسی (semantics) به تنهایی نمی‌تواند واقع‌گرایی را نجات دهد، زیرا اگر ملاحظات مطرح در معناشناسی مستلزم آن باشد که برخی اظهارنظرها به نحوی واقع‌گرایانه ارائه شده‌اند، در این صورت، هرگونه دلیلی که ضد واقع‌گرایان در ردّ واقع‌گرایی دارند، نسبت به ادعاهای درجه اول نیز جاری خواهد بود.

نیگل قانون جاذبه را مثال می‌زند. او ادعا می‌کند که پیشنهادهای ذهن‌گرایانه دو فرضیه را رودرروی هم قرار می‌دهد. نخست آن‌که، آن‌گونه که در قانون جاذبه بیان شده، اشیا یکدیگر را جذب می‌کنند. و دوم آن‌که، فقط در بستر بازی زبانی خاصی است که اشیا، آن‌گونه که در قانون جاذبه بیان شده، یکدیگر را جذب می‌کنند. نیگل می‌گوید: «مادام که فرضیه اول براساس دلایل دیگر رد نشود، بسیار قابل قبول‌تر از فرضیه دوم خواهد بود.» (86)

آن‌چه در این جا می‌بینیم عبارت است از ادعای توجیه به ظاهر موجه برای واقع‌گرایی. [از این نظر،] با فرض تساوی همه امور، شهودهای خام را باید دلایل برتر تلقی کرد. حتی اگر چنین باشد، بحث و استدلال میان واقع‌گرایان و ضد واقع‌گرایان فراتر از این مرحله می‌رود که بتوان همه چیزها را مساوی تلقی کرد، به ویژه هنگامی که به همان نوع بیاناتی بینجامد که در نظریه‌های علمی ابراز می‌شود و بحث و بررسی آگاهی‌بخش و توهم‌زدای ننسی کارترایت را درباره همین قانون جاذبه که نیگل ذکر کرد، در نظر بگیرید.^{۲۵} چنین نیست که، آن‌گونه که در قانون جاذبه آمده، اشیا یکدیگر را جذب کنند؛ چرا که اشیا در جهان واقعی همواره در معرض عامل‌هایی افزون بر فاصله و جرم هستند. می‌توان همین نکته را با اصطلاحات خاص

ویتگنشتاین بدین نحو بیان کرد که دقیقاً همان طور که هندسه اشیای سه ضلعی واقعی را توصیف نمی‌کند، بلکه به توضیح بازی زبانی ای می‌پردازد که در آن براهین دربارهٔ مثلث‌های منتظم ایدئالی طرح ریزی می‌شود، به همین منوال، قانون جاذبه تنها نسبت به بازی زبانی ای دارای کارکرد تبیینی است که اشیای ایدئالی را در جهان بدون اصطکاک (یعنی با فرض عدم اصطکاک میان اشیا) مفروض می‌انگارد.

• شاید بتوان حملهٔ کواین بر تمایز تحلیلی ترکیبی را حمله بر این انگاره دانست که می‌گوید ما می‌توانیم ماهرانه و به طور دقیق عامل‌های ذهنی را که در آن‌چه می‌اندیشیم و اظهار می‌داریم تأثیرگذار هستند، از عامل‌های عینی تمایز نهم. کواین استدلال می‌کند که هیچ راهی برای تمیز دقیق تأثیر جهان و تأثیر معنا بر صدق یک اظهار نظر نداریم، و بنابراین، نمی‌توان گفت که گزاره‌های تحلیلی، به دلیل معنای واژه‌ها، صادق هستند ولی گزاره‌های ترکیبی به دلیل مطابقت با جهان خارج صادق هستند. جهان و معنا در بیانات ما کاملاً درهم تنیده‌اند، به گونه‌ای که راهی برای جدا کردن آن‌ها از یکدیگر وجود ندارد. کواین نتیجه می‌گیرد که دو چیز به طور مساوی صدق قضیه «هیچ مجردی متأهل نیست» را تعیین می‌کند: ۱. واقعیت خارجی مجردها [=جهان خارج] ۲. نحوهٔ تعریف کلمه مجرد.

کواین در این باره به افراط‌گرایی و من این افراط‌وی را مردود می‌داند. به نظر من، بعد معناسناختی قضیه «مجردها متأهل نیستند» بیش از بعد جهان‌شناختی آن است. با این حال، من به اندازهٔ کافی از استدلال‌های کواین تأثیر پذیرفته‌ام و از این رو، همانند وی بر آن هستم که در این جا هیچ‌گونه مطلق‌ی وجود ندارد؛ یعنی صدق هیچ قضیه‌ای صرفاً از راه معنا و کاملاً مستقل از جهان خارج یا مستقل از روابط امور موجود در جهان خارج تعیین نمی‌شود؛ هم‌چنین صدق هیچ قضیه‌ای صرفاً از طریق جهان خارج و کاملاً مستقل از معنا تعیین نمی‌شود. هنگامی که قضیه‌ای را بیان می‌کنیم نمی‌توانیم مستقیماً چیزی دربارهٔ جهان بیان کنیم و همواره ملاحظاتی ذهن‌گرایانهٔ زبان و نحوهٔ کارکرد زبان دخالت می‌کنند. ما قضایای خود را از طریق زبان بیان می‌کنیم. آن‌چه ما بیان می‌کنیم همهٔ انواع پیش‌فرض‌ها را دربارهٔ چگونگی ارتباط زبان با جهان با خود حمل می‌کند. دیدگاه خام در تلاش برای فتح قهرمانانهٔ جهان، همه این پیش‌فرض‌ها را سرکوب می‌کند. نیگل تصور می‌کند که دیدگاه خام باید، دست‌کم در محدودیت‌های خارج از اندیشهٔ انتقادی (یعنی در محدوده‌هایی که فکر و اندیشیدن ما مفعول اندیشهٔ انتقادی دیگری نیست)

پیروز شود. با این همه، از نظر نیگل، ما نمی‌توانیم آگاهانه همه چیز را نقد کنیم! اما باید گفت که اندیشمند نقاد برای تصدیق تأثیر فراگیر عامل‌های ذهن‌گرایانه نیازی ندارد که همیشه به نقد آگاهانه این عوامل پردازد؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم همه اندیشه‌های ما تحت تأثیر عوامل ذهن‌گرایانه هستند، نیازی نداریم که نسبت به این‌گونه عوامل آگاهی داشته باشیم یا درباره آن‌ها بیندیشیم. در واقع، می‌توانیم تصویر خود را در آینه ببینیم بدون آن‌که به خود آینه توجهی داشته باشیم و با این‌که به خود آینه توجهی نداریم، تصویر ما وابسته به این جسم شیشه‌ای است. عدم توجه من به آینه نشان نمی‌دهد که تصویر من در آینه وابسته به آن نیست. من می‌توانم بگویم که تصویر موجود در آینه وابسته به خود آینه است، در حالی که همیشه توان توجه به خود آینه و بررسی و نقد خود آینه را ندارم.

• به نظر می‌رسد که دیدگاه واقع‌گرایی خام به نحوی نامشهود و غیر مستقیم در قاعده یا شرط تارسکی^{۲۶} موسوم به شرط T رخنه ایجاد کرده و از این رو، می‌توان براساس آن به شرط تارسکی اشکال کرد؛ چرا که این شرط، شرطی کاملاً منطقی و صوری و بدون توجه به جهان واقع است. براساس این شرط، تعریف جامع صدق باید بتواند هر گزاره‌ای را که دارای صورت زیر است به عنوان نتیجه خود، اثبات کند:

«P» صادق است (به زبان فارسی) اگر و تنها اگر P. به تعبیر روشن‌تر:

برف سفید است اگر و تنها اگر (به زبان فارسی) جمله «برف سفید است» صادق باشد. اما برف می‌تواند سفید باشد، حتی اگر اساساً هیچ زبانی، اعم از زبان مصنوعی یا غیر مصنوعی، در میان نباشد. بنابراین، در مواقعی که هیچ زبانی وجود نداشته باشد، این ترکیب شرطی که «اگر برف سفید است، آن‌گاه جمله فارسی «برف سفید است» صادق است»، کاذب خواهد بود، زیرا بدون وجود زبان، دیگر جمله فارسی‌ای وجود نخواهد داشت تا در «گیومه» قرار گرفته و صادق بودن بر آن حکم شود. چرا خود تارسکی به این مشکل توجهی نداشت؟ چرا وی (یا شارحان عمده دیدگاه وی) حتی به بحث از آن هم نپرداخته‌اند؟ با این‌که، این مشکل به نظر بسیار واضح و آشکار است! شاید از نظر آن‌ها، احتمال این‌که هیچ زبانی وجود نداشته باشد، ربطی به صدق و کذب یک قضیه ندارد، زیرا قاعده یا شرط T به عنوان قیدی برای ساختن زبان‌هایی مطرح شده است که دربردارنده محمول صدق باشند و هر دو طرف این دو شرطی موجود در قاعده T در یک زبان مفروض مطرح می‌شوند. اگر هیچ زبانی نباشد دیگر این دو

شرطی کاذب نمی شود، بلکه اساساً وجود ندارد. ۲۷ اما اشکال این است که همین جمله موجود که فراروی ما قرار دارد و شرط یا قاعده تارسکی را بیان می کند، به گونه ای است که یکی از طرف های دو شرطی آن در موقعیت هایی صادق است که طرف دیگر در آن موقعیت ها صادق نیست. بنابراین، قاعده T قضایای صادق ضروری ایجاد نمی کند. حتی اگر «حرف آخر» (که مورد نظر نیگل است) درباره جهان خارج باشد، باید از ابزار ناقص زبان استفاده کند. به همین ترتیب، در محدوده های خارج از اندیشه، یعنی محدوده هایی که اندیشه ما نمی تواند فراتر از آن رود، صرف نظر از میزان قصد ما برای اندیشیدن درباره جهان واقع و عینی، باید با استفاده از واسطه ناقص مفاهیم انسانی بیندیشیم.

• تشبیه دل خواه و قدیمی رورتی، یعنی تشبیه آینه و تصویر آن را در نظر بگیرید. ۲۸ گفته شده است که مفاهیم همچون آینه هستند که از طریق آن ها به جهان نگریسته می شود. گاه ممکن است بع خود آینه توجه کنیم، نظیر هنگامی که می خواهیم شیشه آینه را بررسی کنیم. اما، معمولاً، هنگامی که از طریق آینه می نگریم، به خود آینه توجهی نکرده و بر اشیایی که آینه به تصویر می کشد، متمرکز می شویم. تاریخ علوم به ما می آموزد که آینه علوم ناقص است. برخی از ویژگی های اموری که علم به تصویر می کشد برخاسته از ناهمواری های شیشه آن است. این نکته چه اهمیتی دارد؟ در این باره دو موضع افراطی و نامعقول مطرح است. نیگل کسانی را نقد می کند که مدعی اند باید هر آن چه را علم بیان می کند بر اساس ناهمواری های موجود در شیشه آن، تبیین کرد اما به نظر می رسد که خود نیگل در سوی دیگر این مسئله، به افراط گراییده و معتقد شده است که این واقعیت که ما برای دیدن جهان از آینه استفاده می کنیم، برای توجیه بی توجهی به ناهمواری های موجود در آینه، کافی است.

• رویکرد خردمندانه تر در مورد این مسئله را می توان در اثری از هاکینگ با عنوان ساخت اجتماعی چه چیزی؟ ۲۹ یافت. در مورد آن نوع تقریر از ذهن گرایی که هاکینگ به بحث درباره آن می پردازد؛ یعنی ساخت گرایی اجتماعی (social constructivism) چند پرسش مهم مطرح می شود:

۱. آیا اگر علم سابقه و روندی متفاوت با روندی می داشت که تاکنون در پیش گرفته، باز هم می توانست رشد موفقیت آمیزی داشته باشد؟

۲. آیا واقع های علمی، نتایج شیوه هایی است که ما در ترسیم جهان به کار می گیریم؟

۳. آیا ثبات علم، نشأت یافته از عواملی خارج از محتوای بارز علم است؟

پاسخ ذهن‌گرایان به همه این پرسش‌ها مثبت است. و این استدلال نیگل که نوعی محدودیت خارج از اندیشه وجود دارد که عامل‌های ذهن‌گرایانه هیچ نقش و دخالتی در آن ندارند، از رد این پاسخ‌های مثبت ذهن‌گرایان، عاجز است. از این رو، باید گفت که رویکرد نیگل بسیار سطحی است.

۶. فلسفه اخلاق

• نیگل در این فصل تلاش می‌کند تا ادعاهای لجوجانه خود را از اختلاف نظرهای مطرح در حوزه فلسفه علم به حوزه فلسفه اخلاق نیز بکشاند. وی نظریه هیوم را درباره عقل عملی در دو یا سه جمله رد می‌کند (102-103). وی ادعا می‌کند که می‌توان همواره امیال اساسی مورد نظر هیوم را در معرض ارزیابی عقلانی قرار داد و این سخنی است که اتفاقاً من نیز با آن موافقم، اما دفاع موفقیت‌آمیز از این سخن مستلزم تلاشی بیش از تلاش نیگل است. نیگل می‌پذیرد که موضع او در فلسفه اخلاق به روشنی موضع مورد بحث در فصل پیشین نیست، اما تأکید می‌کند که هرگونه تلاش برای بیرون رفتن از زبان درجه اول که در استدلال اخلاقی استفاده می‌شود، «سرانجام در مقابل قدرت مستقل خود احکام درجه اول به شکست خواهد انجامید» (103).

• از دیرباز اندیشمندان مختلف تلاش کرده‌اند تا از زبان درجه اول استدلال اخلاقی فراتر روند و این تلاش به نظر تعداد زیادی از دانشمندان زبردست قرن‌ها قرین موفقیت نیز بوده است. انگاره اساسی [این تلاش] این است که استدلال اخلاقی، فی‌نفسه، قادر به تشخیص درست از نادرست نیست و تنها از طریق وحی الهی است که می‌توان به هرگونه شناخت و علم درباره این مسائل دست یافت. این دیدگاهی است که در میان علمای اهل تسنن عصر عباسیان (۷۵۰-۱۲۵۸) رایج شد و از آن پس نیز در میان آن‌ها رایج بوده است.^{۳۰} هم‌چنین متفکری چون غزالی نیز از این دیدگاه دفاع کرده است. به نظر من، موضع غزالی نادرست است، اما معتقدم که نمی‌توان نادرستی موضع وی را بدون ارائه استدلال‌های کلامی فراوان اثبات کرد. قدرت مستقل احکام اخلاقی درجه اول به هنگام مواجهه با اعتقاد دینی راسخ فروکش می‌کند.

• نیگل به درستی متذکر این نکته می‌شود که برخی از کسانی که به نقد مطلق‌های اخلاقی پرداخته‌اند، مرتکب مغالطه تکوینی (genetic fallacy) شده‌اند. آن‌ها مدعی شده‌اند که از آن‌جا که دیدگاه اخلاقی انسان با اتفاقات احتمالی مربوط به دوره تولد و رشد شکل گرفته است، هیچ یک از این‌گونه دیدگاه‌ها بهتر از دیدگاه دیگر نخواهد بود. حتی اگر فردی باوری را به دلایلی

پذیرد که هیچ‌گونه ارتباطی با صدق آن باور ندارند، این امر به هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که این باور بهتر از باور دیگر نیست. ممکن است یک باور دقیقاً در صادق بودن خود برتر از باورهای دیگر باشد. به تعبیر دیگر، انسان ممکن است برای اعتقاد به باورهای صادق توجیهی نداشته باشد. اثبات غیرموجه بودن فرد در یک باور به معنای اثبات کاذب بودن آن باور نیست. وانگهی، اثبات این‌که روش استدلال فرد ناشی از اتفاقات احتمالی مربوط به دوران تولد و رشد اوست و از این رو، ممکن است که این اتفاقات احتمالی به گونه‌ای متفاوت می‌شد که باعث می‌شد وی به شیوه دیگری استدلال کند، هیچ‌گونه استلزامی درباره‌ی درست یا نادرست بودن یک روش ندارد. مغالطه‌تکوینی مغالطه‌ای درباره‌ی ربط (*relevance*) است. علل به وجودآورنده باور، جدا از مسئله صدق آن باور است. نیگل حتی این نکته را نیز اشتباه فهمیده است. وی می‌نویسد: «علت مغالطه بودن مغالطه‌تکوینی آن است که تبیین باور گاه می‌تواند آن باور را تأیید کند» (103).

باور P را تصور کنید که شخص S آن را دارد، (BsP)، به گونه‌ای که هیچ تبیینی درباره این‌که چرا S معتقد به این باور است نمی‌تواند آن را تأیید کند. اکنون آیا در این مورد احتمال وجود مغالطه‌تکوینی ملغی می‌شود؟ پاسخ، مطمئناً منفی است. شاید S دیوانه باشد و به گونه‌ای کاملاً تصادفی باورهایی را معتقد شده باشد. برخی باورهای او تصادفاً صادق هستند. در این جا هیچ‌گونه تبیینی برای باور S نمی‌تواند آن باور را تأیید کند، با این حال، اگر از این نکته برای اثبات نادرستی باور وی استدلال کنیم، مغالطه خواهد بود.

صرف نظر از نحوه برداشت نیگل از مغالطه‌تکوینی، به نظر می‌رسد که وی تصور می‌کند که تذکر وجود مغالطه در استدلال پیش‌گفته در رد ذهن‌گرایی اخلاقی کافی است. این تصور بسیار ساده‌انگارانه است. بهتر آن است که نیگل به جای حمله بر بیره‌های کاغذی به استدلال‌های موجودی که در رد مطلق‌گرایی اخلاقی طرح شده‌اند، نگاهی کند. می‌توان نمونه خوبی از این‌که چگونه ممکن است انسان از استدلال از طریق توسل به اتفاقات مربوط به دوران تولد و رشد به رد مطلق‌گرایی برسد، در کتاب اخیر گیلبرت هارمن با عنوان تبیین ارزش و مقالاتی دیگر در فلسفه اخلاق^{۳۱} مشاهده کرد. ممکن است استدلال هارمن اشکالاتی داشته باشد، اما مغالطه‌تکوینی جزو این اشکالات نیست. در حالی که نیگل مدعی است که می‌توان به درستی ادعاهایی عام درباره این‌که چه چیزی باید انجام داد، مطرح کرد، و همواره این ادعاها مستلزم پاسخ‌هنجاری هستند، هارمن منکر چنین مطلبی است. هارمن مدعی است که فرد باید کاری را انجام دهد اگر و تنها اگر استدلال

موجهی باشد که وی را به انجام آن کار سوق دهد، و چنین استدلالی وجود دارد اگر و تنها اگر عدم انجام این کار را بتوان به نوعی خطا استناد داد، خطاهایی نظیر بی توجهی، عدم اختصاص وقت، در نظر نگرفتن استدلال‌های مناسب، بی اطلاعی از قراین موجود، بی عقلی یا ضعف اراده. اگر شخصی، کاری را انجام ندهد و این عدم انجام کار وی را نتوان به برخی از این خطاها مستند کرد، در این صورت، باید مسلم انگاشت که این شخص دلیلی برای انجام آن کار نداشته و از این رو، ملزم به انجام آن نبوده است. با توجه به این مقدمات، هارمن می‌تواند از احتمالات مربوط به تفاوت‌های اخلاقی، انکار مطلق‌های اخلاقی را نتیجه بگیرد. بر فرض اگر شما به گونه‌ای دیگر پرورش می‌یافتید، در این صورت، این باورها را که اکنون در مورد حقوق بشر دارید، نمی‌داشتید و دیگر خود را ملزم به رعایت حقوق بشر، از آن نظر که حقوق بشر است، نمی‌دانستید. در حالی که فرض این است که شما در امور دیگر کاملاً عاقل هستید، نمی‌توان عدم رعایت حقوق بشر را از جانب شما به بی توجهی، ضعف اراده، بی عقلی و جز آن مستند کرد؛ بنابراین، نتیجه می‌شود که شما دلیلی برای رعایت حقوق بشر و در نتیجه، وظیفه‌ای درباره آن ندارید.

البته مقصود من آن نیست که استدلال هارمن را تأیید کنم. به نظر من، بهترین تبیین برای این واقعیت که یک تبهکار عاقل ممکن است در مورد رعایت حق حیات افراد خارج از گروه خود هیچ وظیفه‌ای را احساس نکند (در حالی که در امور دیگر به نظر عاقل یا دست کم حيله گر می‌رسد)، جهالت وی به حقایق اخلاقی متعدّد است. هارمن این گونه حقایق اخلاقی مطلق را به رسمیت نمی‌شناسد تا بتوان گفت که این مجرم نسبت به آن‌ها جاهل یا بی توجه است و از این رو، باز هم همچون دو هفت تیرکش حرفه‌ای کاملاً رودر روی هم و به تعبیر دیگر، در بن بست قرار گرفته‌ایم. به هر روی، بحث وی، بدون ارائه استدلال قانع‌کننده در رد وجود این گونه حقایق، کذب مطلق‌گرایی اخلاقی را اثبات نمی‌کند. هارمن جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه را مسلم می‌انگارد و می‌پذیرد که معتقدان به مطلق‌گرایی اخلاقی ممکن است دقیقاً در همان نقطه‌ای که نسبی‌گرایان به طبیعت‌گرایی متوسل می‌شوند، به نظریه خودمختاری اخلاقی متوسل شوند.

نکته مورد نظر ما در این جا این است که نیگل با متهم ساختن نسبی‌گرایان به ارتکاب مغالطه تکوینی، تصویر غلطی از آن‌ها ترسیم می‌کند. نیز، نیگل برای رد موفقیت‌آمیز مخالفان باید به جای تأکید صرف بر دیدگاه خودمختاری اخلاقی خود، دلایلی در تأیید آن ذکر کند.

• در گام بعد، نیگل به بررسی دیدگاه هیوم می‌پردازد. نظریه هیوم آن است که همه انگیزه‌ها

نشأت یافته از امیال انسان هاست. نیگل در برابر نظریه‌ی وی، در صدد دفاع از عقل‌گرایی در فلسفه اخلاق است. وی استدلال می‌کند که عقل عملی باید بر رابطه میان اعمال و امیال حاکم باشد. عقل عملی باید تصمیم بگیرد که باید بر اساس چه امیالی عمل و از چه امیالی چشم‌پوشی کرد. البته مدافعان دیدگاه هیوم پاسخ خواهند داد که وجود امیال بالاتری ضروری است تا ما را به استفاده از این عقل عملی برانگیزاند. پاسخ نیگل به این بیان آن است که ما همچنان می‌توانیم به عقب‌تر رفته و پرسیم چه چیزی باعث اهمیت و اعتبار این امیال درجه بالاتر شده است؟ در واقع، می‌توانیم به ارزیابی خود این امیال بالاتر پردازیم و هنگامی که می‌توانیم این ارزیابی را انجام دهیم، باید چنین کنیم. و این همان قدرت عقل عملی است، خواه اخلاق‌محور باشد یا به گونه‌ای خودخواهانه، خودمحور باشد.

تصور پاسخ مدافعان هیوم به این بیان مشکل نیست، آن‌ها خواهند گفت که عقل صلاحیت درک همه امیال تأثیرگذار بر کارهای ما را ندارد. به کارگیری عقل خود منعکس‌کننده قوای غیرشناختی‌ای است که بر ما تأثیر می‌گذارند، حتی هنگامی که عقل تلاش می‌کند تا این قوا را کنترل کند. نیگل به این پاسخ واقف است و تنها پاسخ او این است که مدافعان هیوم نمی‌توانند این مطلب را اثبات کنند. نیگل می‌نویسد:

بر اساس این دیدگاه [مدافعان هیوم] هر آن‌چه ما انجام می‌دهیم پس از وارد شدن در چنین مراسم و مناسک عقلی، به ناگزیر همچنان ابراز سرشت فردی یا اجتماعی ما خواهد بود، نه اظهار نظر عقل غیر شخصی - چرا که چیزی به نام عقل غیر شخصی وجود ندارد.

اما من معتقد نیستم که می‌توان چنین نتیجه‌ای را به نحو پیشینی اثبات کرد. [از سوی دیگر] دلیلی وجود ندارد که بر آن شویم که این نتیجه به نحو تجربی قابل اثبات است (110).

پاسخ مدافعان هیوم، ارائه نظریه‌ای عام درباره انگیزه است که در واقع، نوعی مبنایگرایی مبتنی بر عواطف یا امیال است؛ یعنی مبنایگرایی‌ای که بر اساس آن عواطف و امیال شالوده همه انگیزه‌هاست. از این پاسخ نیز همانند بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی، باید نه با برهان پیشینی و نه از طریق علوم تجربی دفاع کرد، بلکه باید از طریق ملاحظه امتیازهای آن در مقایسه با پاسخ‌ها و دیدگاه‌های رقیب دفاع کرد. حتی اگر، پس از همه مباحث مطرح در این باره، نظریه‌های هیومی

را ناقص تشخیص دهیم، باز بیش از آن چه نیگل برمی تابد، شایسته استماع هستند.

• نیگل هنگامی که به بررسی دیدگاه‌های برنارد ویلیامز^{۳۲} می پردازد، تصدیق می کند که باید اعتبار نظریه‌های فرااخلاقی رقیب بررسی شود. اما بلافاصله پس از این اذعان، ادعا می کند که ما باید برای بررسی این امر، این نکته را در نظر بگیریم که ادعاهای اخلاقی خاص درباره آن چه باید انجام داد با این اندیشه که هیچ وظیفه اخلاقی ای مستقل از زمینه‌ها یا خاستگاه‌های انگیزشی وجود ندارد، سازگار نیست. آن گاه وی تنفر خود را از این انگاره ابراز می دارد که می گوید: ما باید به جای اخلاق اصیل و غیر صوری (substantive ethics) با تحویل گرایی روان شناختی سرشته شده باشیم (115). و در نهایت، بر دو شهود تکیه می کند: نخست، احساس شهودی وجود تنش میان ادعاهای اخلاقی اصیل و نظریه اخلاقی ذهن گرایانه، و دوم، احساس شهودی قوت و شدت ادعاهای [اخلاق اصیل] نسبت به ادعاهای ذهن گرایانه.

در این جا دو پاسخ به ذهن خطور می کند: نخست آن که ممکن است انسان منکر قوت و شدت یک یا هر دو شهود مذکور شود؛ دوم آن که می توان قابل اعتماد بودن شهودها را انکار کرد. ممکن است استدلال کرد که عوامل انگیزشی ای وجود دارد که در میان همه انسان‌ها مشترک هستند و بدین ترتیب، ادعای نیگل را مبنی بر وجود تنش میان ادعاهای اخلاقی درجه اول و نظریه ذهن گرایی، زیر سؤال برد. ممکن است بر آن شویم که عامل‌های انگیزشی ای که بسیار گسترده و ریشه دار هستند، باعث این توهم می شوند که ادعاهای اخلاقی مقید به این عامل‌ها، مطلق هستند. این عامل‌های تقریباً عام و مستحکم ممکن است برای پایه ریزی هیچ گونه اخلاق اصیل خاصی کافی نباشند، اما تعجبی نخواهد داشت که ببینیم توسل به این گونه ابعاد عام انگیزشی انسان، دلایل خوبی بر این عقیده فراهم می کند که انسان باید نوعی اخلاق اصیل داشته باشد. خود ویلیامز در صدد است تا ابعاد تهدیدآمیز و اشکالات نسبی گرایی را با این استدلال بزدايد که لازم نیست کاربرد اعتقادات اخلاقی فرد محدود به این شود که این اعتقادات تنها در بستر خاصی، مثلاً در ساختار انگیزشی جهان مدرن، ممکن می شود؛ یعنی این واقعیت که ادعاهای اخلاقی خاصی وابسته به انگیزه‌هایی مرتبط با فرهنگ نوین لیبرالی است، مستلزم آن نیست که دامنه این ادعاها محدود به کسانی شود که به دلیل داشتن انگیزه‌های مناسب قوت و برتری این ادعاها را احساس می کنند. مردمان عصر جدید قربانی کردن انسان‌ها را به لحاظ اخلاقی بسیار بد می دانند، گو اینکه در اعصار گذشته ساختار انگیزشی انسان‌ها مانع از این حکم می شد و از این رو، به راحتی انسان‌ها را قربانی می کردند.^{۳۳} از نظر ویلیامز وقتی که حکمی صادر

می‌کنیم حتی اگر این حکم وابسته به عوامل انگیزشی و نوع فرهنگ ما باشد، می‌توان آن را مطلق و برای هرکس صادق دانست، در واقع ویلیامز مدعی است که مطلق بودن حکم با این تصور و دیدگاه سازگار است که منشأ این حکم عوامل انگیزشی و فرهنگی افراد است، در حالی که نیگل با ضرس قاطع مدعی می‌شود که اگر منشأ حکم عوامل انگیزشی و فرهنگی باشد، دیگر نمی‌توان آن حکم را مطلق دانست و اگر نیگل در صدد دفاع از دیدگاه خود مبنی بر مطلق بودن ادعاهای اخلاقی و عدم وابستگی آن به عوامل انگیزشی بود باید به بیانات ویلیامز که بسیار مشهور است پاسخ می‌داد.

به نظر می‌رسد که نیگل نگران آن است که اگر اخلاق را وابسته به عامل‌های ذهنی‌ای نظیر ساختار انگیزشی فرد بدانیم، در این صورت، اعتبار و حجیت باورهای اخلاقی بیش از اعتبار و حجیت سلاقی مربوط به آشپزی و غذاها نخواهد بود. اما ذهن‌گرایان استدلال خواهند کرد که باید تفاوت میان بی‌میلی به مثلاً میگو و نفرت از قربانی کردن انسان‌ها را تبیین کرد، نه آن‌که با استناد به ساختار انگیزشی وجود چنین تفاوتی را انکار کرد.

۷. طبیعت‌گرایی تکاملی و ترس از دین

• شاید این فصل، جالب‌ترین فصل کتاب باشد. ظاهراً در این فصل نیگل از استدلال‌هایی الهام گرفته که آلون پلانتینگا در رد طبیعت‌گرایی و در کتاب ضمانت‌داری و کارکرد درست آورده است. ۳۴ استدلال پلانتینگا این است که آن دسته از توصیف‌ها از قوای شناختی ما که مبتنی بر طبیعت‌گرایی تکاملی هستند، خودشکن هستند، زیرا هیچ‌گونه دلیلی وجود ندارد که بپنداریم که فرایند انتخاب طبیعی منجر به آن شده است که قوای ما، ما را به درک حقیقت و نه بدیل‌های مفید دیگر، قادر سازند. پلانتینگا این استدلال را در دفاع از معرفت‌شناسی دینی به کار می‌برد. نیگل به دین، تمایلی ندارد، اما قوت استدلال پلانتینگا را ارج می‌نهد و اعترافات بسیار حیرت‌انگیزی درباره «ترس از دین» مطرح می‌سازد، ترسی که به نظر می‌رسد بر فضای فکری غرب سایه انداخته است.

این تصور که ارتباط میان ذهن و جهان امری اساسی است، باعث نگرانی و تشویش خاطر بسیاری از مردم در این عصر و روزگار می‌شود. من معتقدم که این امر تجلی ترس از دین است که دارای پیامدهای زیاد و غالباً مضر برای حیات فکری جدید است.... من از تجربه‌ای سخن می‌گویم که خود به آن رسیده‌ام. من مایلیم که الحاد درست باشد و این واقعیت که برخی از

هوش مندترین و آگاه‌ترین افرادی که می‌شناسم، معتقد به دین هستند، مرا آشفته خاطر می‌سازد. این امر صرفاً بدان دلیل نیست که من معتقد به خدا نیستم و طبیعتاً امیدوارم که در اعتقاد خود برحق باشم، [بلکه] بدان دلیل است که امیدوارم خدایی وجود نداشته باشد! من نمی‌خواهم خدایی باشد؛ من نمی‌خواهم جهان خدایی داشته باشد (130).

نیگل در ادامه بحث، این حدس خود را مطرح می‌کند که شاید این ترس از دین به بسیاری از انواع رایج تحویل‌گرایی و علم‌گرایی دامن زده باشد. وی سپس نفوذ و تأثیر این ترس را نامعقول دانسته و سرزنش می‌کند. هم‌چنین متذکر این نکته نیز می‌شود که به همان میزان که برای در نظر گرفتن انگیزه‌های ناخودآگاه برای ایمان دینی دلیل داریم، به همان میزان نیز برای جست‌وجوی وجود عوامل روان‌شناختی در ورای الحاد دلیل داریم. از سوی دیگر، وی معتقد نیست که نقایص موجود در طبیعت‌گرایی تکاملی مستلزم پاسخ خدامحوران است، هرچند اشاره می‌کند که ممکن است ساختار اساسی جهان تحت حاکمیت قوانین غایت‌شناختی باشد که می‌توان براساس آن، پیدایش ذهن را تبیین کرد.

• می‌توان انتظار داشت که دین‌باوران، این اعترافات نیگل را تحسین‌کنند، اما ما نباید در مورد داشتن پاسخ به مسائلی که بر پایه طبیعت‌گرایی الحادی به نظر لاینحل می‌رسند، بیش از حد احساس رضایت از خویش بکنیم. اگر ما نگران [وجود] شکاف میان مضامین ذهن و مضامین واقعیت خارجی هستیم، نباید با شتاب بیش از حد، این شکاف را با تضمین‌های دینی پر کنیم. صرف فرض وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه تضمین نمی‌کند که جهان همان‌گونه است که ما تصور می‌کنیم یا آن‌که قوای شناختی ما عموماً قابل اعتماد هستند، چرا که ممکن است خداوند قوای ما را چنان تدبیر کرده باشد که آن‌ها [صرفاً] برخی از حقایق را به درستی درک کنند نه همه آن‌ها را، یا آن‌گونه که پولس می‌گوید:

زیرا که الحال در آینه به طور معما می‌بینم، لکن آن وقت روبه‌رو: الآن جزئی معرفتی دارم، لکن آن وقت خواهم شناخت، چنان‌که نیز شناخته شده‌ام. ۳۵

ممکن است اشکال شود که این امر با خیریت یا عدالت^{۳۶} خداوند ناسازگار است، چرا که مستلزم فریب‌کاری عمدی از سوی خداست. پاسخ آن است که آن نوع فریب‌کاری که در آفرینش انسان‌هایی با قوای شناختی محدود که قادر به درک درست واقعیت نباشند، وجود دارد، به

هیچ وجه در تناقض با خیریت یا عدالت خداوند نیست، چرا که اولاً، خداوند در این گونه محدودیت، در سخن گفتن با انسان، هیچ گونه کذبی را که بتوان به سبب آن خدا را دروغ گو خواند، مرتکب نمی شود. ثانیاً، خداوند هرگز ملزم نیست قوایی را در اختیار مخلوقاتش قرار دهد که با آن بتوانند اشیا را آن گونه که در واقع هستند، درک کنند. ثالثاً، شاید حکمت الهی اقتضا کرده باشد که برای بشر بهترین حالت آن است که از طریق قوایی تفکر و استدلال کنند که به طور نظام مند شناخت های آن ها را تحریف می کنند و شاید دلیل این کار آن است که به انسان بفهماند که نمی توان آن چه را بسیار بسیار کامل است در این جهان و با این قوا درک کرد. ما می دانیم که مثلاً به دلیل توهمات بصری، تحریف های نظام مند در قوای ادراکی ما وجود دارد، ولی با این حال، هیچ کس خداوند را به دلیل این امر، به دروغ گویی متهم نمی کند. هم چنین افرادی وجود دارند که دارای نابسامانی های روان شناختی هستند و قوای شناختی آن ها تصویری وارونه از واقعیت برایشان ارائه می کند، ولی ما هرگز نمی گوییم که خداوند آن ها را عمداً فریب می دهد. عدالت الهی مانع از آن نیست که خداوند شهودهایی را به انسان ها القا کند که باعث شود هندسه اقلیدسی فقط در ظاهر، ویژگی های ضروری فضای اطراف ما را توصیف کند.^{۳۷} بنابراین، نمی توان براساس توسل به راست گویی خداوند، این تصور را رد کرد که قوای شناختی انسان به طور کلی، واقعیت را آن گونه که هست و بدون هیچ گونه تحریفی در اختیار ما قرار نمی دهد. در واقع، خداوند به امور جهان آگاه تر از ما است.

اگر بخواهیم استدلال خود را موثق بدانیم، به چیزی بیش از صرف ایمان به وجود خدای خیر و عادل نیازمندیم. نیگل می گوید که آثار اخیر پرس (Peirce) نشان می دهد که او علی رغم اشتها به پراگماتیسم معتقد به وجود «هماهنگی افلاطونی» (Plantonic harmony) میان اندیشه های ما و رابطه های منطقی موجود در میان قضایاست. اما دیدگاه افلاطونی باید بیش از آن که باعث رضایت و خردسندی ما از واقع گرای باشد، انگیزه ای برای نگرانی ما درباره شکاف [میان جهان خارج و احکام ذهن] باشد. با این همه، افلاطون معتقد بود که جهانی که ما می بینیم تنها یکی از سایه های واقعیت متعالی است و آرمان یا مطلوب مورد نظر پرس، یعنی حصول توافق دانشمندان در نقطه پایانی تحقیق علمی، تنها امیدی است بر این که ما در مسیر درستی حرکت می کنیم؛ امیدی که در عین حال توأم با این اعتراف است که برای رسیدن به آن آرمان راه زیادی در پیش داریم. آن چه از افلاطون و پرس می آموزیم این است که نمونها، راه طولانی و شاید نامحدودی

برای رسیدن به واقعیت دارند. از این رو، شکاف پیش گفته همچنان گشوده باقی می ماند.

- اندیشمندان دینی غالباً به تأمل در باب نارسایی های عقلانیت انسانی پرداخته و به دنبال مساعدت الهی بوده اند تا با شیوه های دیگر، واقعیت را آن گونه که هست، کشف کنند. مولوی یکی از کسانی است که در طرفداری از این نگرش، شهرت جهانی دارد. همچنان که وی پیام چیتیک بیان می کند:

مولوی برای کسانی که به جهان اطراف و درون خویش می نگرند و نمی فهمند که آن چه می بینند حجابی بر واقعیت است، چیزی جز دل سوزی و تحقیر ندارد. جهان یک رؤیاست، یک زندان، یک دام، کفی برآمده از اقیانوس، غباری است برخاسته از زیر پای اسبی در حال تاخت، اما حقیقت آن، چیزی نیست که در ظاهر به نظر می آید. ۳۸

اما مولوی ضد عقل نیست. او به ترک صرف عقل تشویق نمی کند، بلکه عقل استدلالی را نکوهش کرده و آن را همچون عصای کور می داند. ۳۹ عصای کور، وی را در پیمودن مسیر کمک می کند، اما این کمک، محدود است. در عشق ابزاری برای فهم وجود دارد که فراتر از چیزی است که در اختیار عقل است:

گر نبیند کودکی احوال عقل عاقلی هرگز کند از عقل نقل؟

ور نبیند عاقلی احوال عشق کم نگردد ماه نیکو فال عشق ۴۰

درک این نکته مستلزم پذیرش نوعی فلسفه عرفانی باطنی نیست. اگر ما ببینیم که توانایی های عقلی ما شدت و ضعف دارد و این که مردم غالباً از راه عشق راه درست را می یابند نه از طریق کاربرد نظریه تصمیم عقلی (rational decision theory)، در این صورت، آیا نباید بر توانایی های عقلی خود اعتماد کم تری داشته باشیم؟ بی شک، نیگل پاسخ خواهد داد که این بیان خود نمونه ای از استدلال است و از این رو، ما اساساً زندانی اعتماد به عقل خود هستیم. عقل گوید: «شش جهت حدست و بیرون راه نیست» عشق گوید: «راه هست و رفته ام من بارها» ۴۱

- آن چه نیگل برای اثبات آن تلاش می کند این است که خود ماهیت اندیشه، ما را مجبور ساخته است که برای فهم امور اندیشه شده (اموری که درباره آن ها می اندیشیم) بر اندیشه خود تکیه کنیم. ما نمی توانیم فراتر از افق پیوسته در حال فروکش نقد گام نهمیم. من غالباً استدلال هایی را که در صدد اثبات آن هستند که نظریه خاصی، هیچ گونه جایگزینی ندارد، غیر قابل اعتماد می دانم. این گونه استدلال ها با رد نظریه های جایگزین غیر قابل قبول، پیش می روند، اما این

نگرانی را بر طرف نمی‌کنند که شاید نظریه دیگری باشد که بدان توجه نشده است. این ادعا که راه دیگری وجود ندارد، غالباً نشان‌دهنده نبود قدرت تخیل است. شاید ما بتوانیم موضع انتقادی‌ای را اتخاذ کنیم که شامل همه ادعاها، حتی ادعای انتقادی بودن ما هم باشد و بدین ترتیب، از آن اعتمادی هم که نیگل می‌گوید که ما باید بر اندیشه خاص خود داشته باشیم، سرباز زنیم. شاید ما بتوانیم موضوعاتی را که درباره آن‌ها می‌اندیشیم با اعتماد به قابلیت‌های دیگری مثل وحدت عرفانی بفهمیم نه با اعتماد به اندیشه به معنای مفروض نیگل. اما حتی اگر ما مجبور به اتکا بر عقل خود باشیم، اتکای اجباری قابلیت اعتماد را تضمین نمی‌کند و شهودهایی که با اتکای اجباری به وجود آمده باشند، تا حدی مورد تردید خواهند بود، زیرا آرزوآندیشی است اگر تصور کنیم که فقط ابزاری که در اختیار ماست همه آن چیزی است که ما برای انجام کاری که می‌خواهیم در انجام آن‌ها از این ابزار استفاده کنیم، به آن نیاز داریم.

• می‌توان نوعی بدگمانی به احکام عقل را در سنت کالونی مشاهده کرد که بی‌ارتباط با بحث ما نیست. بر اساس سنت کالونی از آن‌جا که گناه، قوای شناختی را آلوده می‌کند، باید حقایق ماثور (revealed truths) را بر عقل هبوط کرده (fallen reason) ترجیح داد. در این‌جا نیگل اشکال خواهد کرد که تصمیم به اعتماد بر وحی مبتنی بر خود قوه عقل است که در حکم فوق قابلیت اعتماد آن انکار شده است، بدین قرار، کالونی‌ها به‌رغم آن‌که عقل را غیر قابل اعتماد انگاشته‌اند، برای ارائه استدلال به عقل تکیه می‌کنند! آیا این استدلال کالونی‌ها خودشکن نیست؟ می‌توان از سوی کالونی‌ها سه پاسخ بر این اشکال ارائه کرد: ۱. ممکن است کالونی‌ها به دلیل شک و تردید درباره [اعتبار] استدلال ورزی، بپذیرند که اگر تصمیم به اتکا بر وحی از طریق استدلال خاصی صورت گرفته باشد، چنین تصمیمی بر پایه محکمی قرار نخواهد داشت. و در این صورت، تنها کارکرد استدلال [آن‌ها] این خواهد بود که کسانی را که به غلط بر عقل تکیه می‌کنند، به یافتن راهی دیگر برانگیزاند. ۲. پاسخ میانه‌روتر این است که گفته شود برخی از اظهارنظرهای عقل کم‌تر از برخی دیگر، قابل اعتمادند. اعتبار استدلال قیاسی ساده، غیر قابل اعتماد نیست، چرا که عقل در این قیاس در معرض آثار گناه نیست. اما هرگاه عقل برای پایه‌ریزی نظامی فلسفی الحادی، توجیه نقض دستورات دینی و نظیر آن، فراتر از این استدلال رود، این امر نشان‌دهنده بردگی عقل نسبت به شیطان است. ۳. سومین پاسخ این است که بپذیریم که وضعیت انسانی ما را مجبور می‌کند که بر چیزی اتکا کنیم که می‌دانیم کاملاً قابل

اعتماد نیست. همچنان که استفاده از نردبان غیر محکم تناقض آمیز نیست، این پاسخ نیز تناقض ندارد. با وجود نردبان بهتر و محکم تر استفاده از نردبان سست خردمندانه نیست، اما اگر نردبان بهتری نباشد، می توان، با رعایت احتیاط، بر همان نردبانی که از قابلیت اعتماد کامل برخوردار نیست، تکیه کرد.

ویلیام جی. وینرایت در کتاب عقل و دل^{۴۲} بحث جذابی درباره این گونه موضوعات کالونی مطرح شده در آثار جاناناتان ادواردز و نیز درباره اندیشه های مربوطه جان هنری نیومن و ویلیام جیمز، ارائه کرده است. نیومن علی رغم این واقعیت که ممکن است گناه، عقل را فاسد کرده باشد، در تأیید اعتماد بر عقل استدلال می کند: «و باز، ما، به طور ضمنی بر حافظه خود تکیه می کنیم و این نیز به رغم تزلزل و خیانت حافظه است... همین نکات در مورد فرض وفاداری عقل نیز به کار می رود.»^{۴۳}

• بحث و مشاجره درباره طبیعت گرایی تکاملی به نوبه خود بحث جالب توجهی است. هدف اصلی نیگل، [نقد] نوزیک است، اما استدلال های مبتنی بر نظریه تکامل برای تأیید قابل اعتماد بودن عقل، در فلسفه معاصر به هیچ وجه عجیب و غیر معمول نیست. یکی از تلاش های اولیه برای ارائه تبیین مبتنی بر نظریه تکامل در تأیید عقل انسانی را می توان در آثار شاهزاده پیتر کراپاتکین (Prince Peter Kropatkin) (۱۸۴۲-۱۹۲۱)، نویسنده ای که انزجار بسیار روشنی نسبت به دین نشان می دهد، جست و جو کرد (البته بحث وی محدود به عقل اخلاقی است). کراپاتکین با نقد اخلاق کانت این پرسش را مطرح می کند که چرا عقل، نفس را در مبارزه و تلاش درونی آن، به سمت پذیرش نتایج اخلاق سوق می دهد و نه تصمیم ها یا احکام دیگر. پاسخی که خود وی می دهد این است که دلیل این امر آن است که شالوده بنیادین عقل [اخلاقی] انسان، مفهوم عدالت است و آن گاه ادامه می دهد که «تبیین این استعداد عقل انسان، به هر شیوه دیگری به جز شیوه ای که در ارتباط با رشد تدریجی، یعنی تکامل انسان و به طور کلی تکامل حیوانات است، امکان پذیر نیست».^{۴۴} کراپاتکین هم چنین اظهار می کند که اخلاق را نمی توان مبتنی کرد بر «انباشت تصادفی عاداتی که برای نوع بشر در فرایند تنازع بقا مفید بوده است».^{۴۵} او وعده بحث مفصل تر این مسئله را به بخش دوم کتاب موکول می کند که البته مرگ مجال نوشتن این بخش را به وی نداد.

نیگل در بخش پایانی کتاب به بحث درباره عقل عملی باز می گردد. موضوعاتی که در این

بخش بحث شده، بسیار شبیه با موضوعاتی اند که در تأملات کراپاتکین درباره کانت و اسپنسر به چشم می خورد، با این تفاوت که کراپاتکین تا آخرین روز حیاتش به این امید دل بسته بود که می توان در نظریه تکامل مبنایی علمی برای اخلاق به دست آورد، اما نیگل قاطعانه بر همان دیدگاه کانتی وفادار می ماند. نیگل برای رد تبیین های تکامل گرایانه در باب عقل عملی و اخلاق چند استدلال مطرح می کند: نخست آن که توجیهی که از طریق عقل عملی برای یک کار ارائه می شود، کاملاً هنجاری است؛ یعنی آن که توجیه (عمل) را باید در محتوای استدلال جست و جو کرد و نمی توان به جای این گونه توجیه، تبیینی تکاملی در این باره ارائه کرد که چگونه چنین اندیشه ای از طریق انتخاب طبیعی در پستانداران نخستین ظهور یافت.

می توان از جانب کراپاتکین این استدلال را چنین پاسخ داد که لازم نیست تبیین تکاملی، اخلاق یا عقل عملی را به برخی واقعیت های ادعا شده درباره تکامل انسان تحویل ببرد. کراپاتکین برای تبیین نحوه پیدایش قوای اخلاقی به تکامل متوسل شده است، اما این تبیین تکاملی وی، جانشین استدلال اخلاقی نمی شود. به همین ترتیب، نمی توان مثلاً توصیف ساختار فیزیکی آهن را جایگزین چکش آهنی دانست. اما انصاف آن است که بپذیریم کراپاتکین ظاهراً به دنبال بیان چیزی بیش از یک توصیف درباره نحوه پیدایش استدلال اخلاقی است. وی به تکامل به عنوان نوعی مبنا برای اخلاق متمسک می شود. چه نوع مبنایی؟ او در صدد اثبات آن نیست که یک عمل خاص صرفاً به دلیل تطابق با واقع های تکاملی درست یا نادرست است. به اعتقاد من، آنچه وی به دنبال آن است عبارت است از یافتن مبنایی در علوم طبیعی برای آنچه ما به عنوان پیش رفت اخلاقی می پذیریم؛ یعنی پیش رفت به سمت ارزش های اخلاقی از طریق اعمال آگاهانه و هر چه بهتر اصل کمک متقابل. این کشفیات علمی جایگزینی برای استدلال اخلاقی نیستند، بلکه نوع خاصی از تبیین را در اختیار ما قرار می دهند که از طریق آن می توانیم بدانیم که تکامل طبیعی قوای ما چگونه صدور احکامی را امکان پذیر می سازد که سازگار با چیزی است که آن را در سیر تکامل طبیعی ارزش مند تلقی می کنیم. او نمی خواهد هر نوع گرایش تصادفی را که از ارزش مربوط به بقا برخوردار است، گرایش اخلاقی تلقی کند، بلکه تأکید می کند که آنچه یک عمل را اخلاقی می کند، صرفاً آن نیست که از راه استدلال درباره آنچه باید انجام داد، تأیید شود. [از نظر او] ما به دنبال موضعی انتقادی هستیم که از طریق آن بتوانیم بگوییم که احکامی که با استفاده از این قوه به دست می آیند، نه تنها قابل اعتماد، بلکه مطابق با چیزی هستند که آن را در سیر تکاملی مفید

می‌دانیم. ما ممکن است ایمان به علم طبیعی در قرن نوزدهم را ساده لوحانه دانسته و به سخره بگیریم، اما کاوش برای یافتن تبیینی برای توجیه اعتماد ما به قوای خویش، فراتر از احکام بی‌چون و چرای خود این قوا، همان جوهره‌اندیشه متفکرانه است.

استدلال‌هایی که کراپاتکین مطرح کرده، متفاوت از استدلال‌هایی است که پلانیتینگا و نوزیک از آن بحث کرده‌اند. پلانیتینگا و نوزیک به توضیح اشکالات این استدلال پرداخته‌اند که قوای ما باید علائم قابل اعتمادی نسبت به حقیقت باشند، زیرا، در غیر این صورت، قوای ما در گونه‌های بشری باقی نمی‌مانند.^{۴۶} از سوی دیگر، کراپاتکین هدف بسیار فروتنانه‌تری را دنبال می‌کند؛ یعنی می‌خواهد اثبات کند که احکام اخلاقی‌ای که ما صادر می‌کنیم، ریشه در پیش‌رفت تکاملی دارد.

• نیگل نظریه نوزیک را درباره رشد تکاملی عقلانیت انسان، آن‌گونه که در کتاب ماهیت عقلانیت مطرح شده، مورد اعتراض قرار داده است.^{۴۷} نیگل بر آن است که فرضیه تکاملی «با اعتماد مستمر به عقل به عنوان منبع کسب معرفت درباره ویژگی ناپیدای جهان» (135) سازگار نیست. نیگل استدلال‌های پلانیتینگا را در رد طبیعت‌گرایی تکاملی تأیید کرده و می‌گوید، اگر توانایی عقلی ثمره انتخاب طبیعی باشد، «اعتماد به نتایج آن، مثلاً در ریاضیات و علم، دلیلی نخواهد داشت. (و مادام که خود فرضیه تکاملی مبتنی بر عقل است، این فرضیه خودشکن (self-undermining) است)» (135). اما نیگل در جمله بعد راه فراری را پیشنهاد می‌کند: «فرضیه تکامل تهدیدآمیز است نه اطمینان‌بخش، مگر آن‌که دارای مبنایی مستقل برای اعتماد به عقل باشد». نیگل در یک پاورقی اعتراف می‌کند که مطمئن نیست که دیدگاه نوزیک را به درستی فهمیده باشد، چرا که نوزیک مدعی است که هنگامی که بفهمیم که فرایند تکامل برای قوای ما انتخاب می‌کند که تنها به حقیقت تقریبی دست یابند، می‌توانیم به تدقیق شیوه‌های خود برای تکمیل قابلیت اعتماد احکام خود پردازیم. نیگل معتقد است که این تکمیل بدون پایه‌ای استوار که بر آن تکیه کنیم، ممکن نیست. اما باید گفت که حتی اگر دقت کامل غیر قابل دستیابی باشد می‌توان از همان ابزار استفاده کرد و در عین حال، با راه‌های گوناگون به تدقیق آن‌ها پرداخت. با این حال، نیگل و پلانیتینگا در ذکر این نکته برحق‌اند که اگر تنها دلیل اعتماد به قوای شناختی ما، واقع‌های مطابق با نظریه تکامل باشد، اساساً دلیلی برای [این] اعتماد نخواهد بود. برای آن‌که بدانیم ترس و وحشت نیگل از فرضیه تکامل بجا است یا نه، باید نحوه به کارگیری نظریه تکامل برای تبیین عقلانیت انسان را با دقت بیش‌تری بررسی کنیم.

• از نظر نیگل، قوه عقل قدرت درک ارتباط مؤثر میان دلایل و فرضیه‌ها را داراست. نوزیک این موضع را «دیدگاه پیشینی» می‌خواند و به آن اعتراض می‌کند، چرا که به دلایل فراوان، چنین موضعی تبیین نمی‌کند که چرا هنگامی که دلایل درست هستند، غالباً فرضیه‌هایی هم که مورد حمایت این دلایل هستند، درست هستند. دومین دیدگاه که نوزیک در کتاب تبیین‌های فلسفی،^{۴۸} به حمایت از آن می‌پردازد، موسوم به دیدگاه واقعی است. براساس این دیدگاه، ارتباط مبتنی بر قراین ارتباطی احتمالی است نه یقینی، به گونه‌ای که می‌توان گفت که قراین دقیقاً رد پای فرضیه را دنبال می‌کنند؛ یعنی قراین در میزان احتمال صدق، تابع فرضیه مورد حمایت هستند. علاوه بر این دیدگاه [مبتنی بر] «ردیابی صدق» که نوزیک ارائه کرده است، دیدگاه‌های واقعی دیگری نیز از سوی دیگر اندیشمندان مطرح شده‌اند. نوزیک در کتاب ماهیت عقلانیت، ناخرسندی خود را از دیدگاه‌های واقعی ابراز می‌دارد، چرا که این دیدگاه‌ها نمی‌توانند بدیهی بودن ارتباط میان قراین و فرضیه را تبیین کنند. از این رو، وی پیشنهاد می‌کند که این دو دیدگاه باید تلفیق شوند:

دلیل «د» برای فرضیه «ف» چیزی است که دارای رابطه واقعی با «ف» باشد، در حالی که محتوای «د» و «ف» دارای ارتباط ساختاری خاصی است که با توجه به «د» به طور قابل توجهی «ف» را باورکردنی‌تر می‌کند.

براساس دیدگاه تلفیقی، ارتباط تأیید عقلی دارای عناصر عینی و ذهنی است. آنچه برای ما جذابیت خاصی دارد، ارتباط عینی است. اما تنها برای تبیین بُعد ذهنی این ارتباط میان فرضیه و قراین است که نوزیک تبیین تکاملی را پیشنهاد می‌کند: در میان جانداران انتخاب وجود داشته است، انتخابی که جاندارانی را ترجیح داده است که ارتباط واقعی تأیید را معتبر می‌دانسته‌اند، به گونه‌ای که از نظر این جانداران ارتباط واقعی مبتنی بر تأیید قراین، بیش از ارتباط صرفاً واقعی، است. ارتباط صرفاً واقعی، ارتباطی است که در واقع و بالفعل وجود دارد، اما ارتباط واقعی مبتنی بر قراین، ارتباطی است که از این حد گذشته و به حد ضرورت رسیده است. جاندارانی که از راه شهود ارتباط واقعی را معتبر می‌دانند، بیش از سایر جانداران می‌آموزند که آن ارتباط را به نحو بسیار ساده‌تری تشخیص دهند. و این امر می‌تواند از ارزش بقا (ارزشی که برای بقای جاندار ارزشمند است) برخوردار باشد، به گونه‌ای که جاندارانی که دارای شهود هستند و این ارتباط را به نحو ساده‌تر و واضح‌تری تشخیص می‌دهند، نسلشان بیش‌تر خواهد بود. «از این رو،

در سیر تاریخی نسل‌ها، هرچه به سمت نسل‌های بعدی پیش رویم، ارتباط میان قراین و فرضیه را بدیهی‌تر می‌یابند. «۴۹»

نوزیک متذکر می‌شود که هرچند ممکن است بداهت شهودی شیوه‌های استدلال قیاسی و استقرایی از طریق فرایندهای تکاملی، انتخاب و تعیین شده باشد، اما این امر تضمین نمی‌کند که بهترین و صحیح‌ترین شیوه‌های استدلال، شهودی‌ترین آن‌هاست. به همین ترتیب، ممکن است شهودی بودن هندسه اقلیدسی حاصل انتخاب تکاملی باشد، چرا که هندسه اقلیدسی برای همه مسائل هندسی که نیاکان ما با آن‌ها مواجه می‌شدند، در چارچوب همان دقت نظرها یا تساهل خاص خود در اندازه‌گیری، پاسخ‌هایی درست فراهم می‌ساخت، هرچند امروزه عموماً مفروض آن است که فضای فیزیکی، منطبق با هندسه اقلیدسی نیست. در این جا نکته مورد نظر آن نیست که ممکن است اصول استدلال قیاسی و استقرایی نادرست باشند، بلکه آن است که می‌توان بدون استناد به ضروری بودن آن‌ها تبیینی از بداهت شهودی آن‌ها ارائه کرد.

هیوم و دکارت هر دو به بحث و بررسی این پرسش پرداختند که چگونه می‌توان اثبات کرد که اظهار نظرهای عقل مطابق با واقعیت است. این پرسش، هیوم را به شک درباره [اعتبار] استقرا سوق داد و دکارت را به تکیه بر لطف خدا برای دست یافتن به این ارتباط رهنمون شد. پیشنهاد کانت آن بود که به جای آن که عقل و موضوعات آن را دو عرصه مستقل بدانیم، باید متعلق‌های معرفت را وابسته به ماهیت عقلانیت بشری بدانیم، به گونه‌ای که آن‌چه به آن معرفت پیدا شده، چیزهایی فی‌نفسه نیستند، بلکه واقعیت تجربی هستند. نوزیک می‌گوید که کانت در اعتقاد به عدم استقلال عقلانیت و واقعیت برحق بود، ولی در مورد ترتیب وابستگی آن‌ها برخطا. این واقعیت نیست که با عقل تطابق می‌کند، بلکه شهودهای عقلی ما هستند که از طریق فرایند تکامل به واسطه واقعیت شکل می‌گیرند. ممکن است پرهیز از برخی خطاها برای بقا مهم‌تر از پرهیز از سایر خطاها باشد، از این رو، انتخاب تکاملی چارچوبی شهودی را ترجیح خواهد داد و دلیل این ترجیح صرفاً آن نیست که آن چارچوب شهودی به پرهیز از خطا می‌انجامد، بلکه بدان دلیل است که این چارچوب، حتی به بهای ارتکاب خطاهای کم‌اهمیت‌تر، به پرهیز از خطاهای مهم می‌انجامد. بنابراین، آن‌چه از طریق فرایند تکامل، انتخاب می‌شود، قابلیت اعتماد حداکثری نیست، بلکه قابلیت اعتماد تقریبی است. هرچند ممکن است شهودهای ما با فرایندی شکل گرفته باشند که در مواردی که شهودهای ما در تعارض با قابلیت اعتماد حداکثری قرار می‌گیرند

قابلیت اعتماد حداکثری را تأیید نمی‌کند، ما می‌توانیم شهودهای خود را نادیده بگیریم و در واقع، بسیاری از پیش‌رفت‌ها در فیزیک و ریاضیات مستلزم این‌گونه نادیده گرفتن‌هاست، هرچند ابتدا یا مراحل آغازین این فرایند که به تأیید ضرورت نادیده گرفتن ارزش شهودهای عقلی انجامیده است، مبتنی بر خود همین شهودها بوده‌اند. در این‌گونه موارد، اصول شهودی به‌طور کامل کنار گذاشته نمی‌شوند، بلکه تشخیص می‌دهیم که بسترهایی وجود دارند که نمی‌توان در آن‌ها به این اصول پای‌بند بود. و از همین جاست که مثلاً در فیزیک کوانتوم می‌توان نظریه‌هایی را یافت که در آن‌ها اصل طرد شق ثالث (principle of excluded middle) و نیز شهودهای ما نقض شده‌اند، هرچند ما در سایر قلمروها همچنان بر این اصل اعتماد می‌کنیم. هرچند همان‌قوایی که اظهارنظرهای آن‌ها، نقد شده‌اند، در تدوین همان نقد، به کار گرفته می‌شوند، اما می‌توان با یافتن عرصه‌های خاصی (نظیر شهودها) که در آن‌ها قوای ما به‌هنگام تعارض با سایر اهداف شناختی یا نظری، از قابلیت اعتماد کم‌تری برخوردارند به تصحیح احکام قوای مزبور پرداخت. نوزیک می‌پذیرد که این ادعا که قضایای بدیهی از طریق فرایند تکامل انتخاب شده‌اند، دلیلی برای صادق دانستن آن‌ها به دست نمی‌دهد. ممکن است این قضایای بدیهی کارکردی شبیه به کارکرد هندسه اقلیدسی داشته باشند؛ نه آنکه دقیقاً صادق باشند، بلکه تا اندازه‌ای به صدق نزدیک هستند که چارچوبی را فراهم می‌کنند که می‌توان در آن چارچوب، برای حل مسائل روزمره از عقل استفاده کرد. نوزیک در این نقطه از بحث، ادعا می‌کند که تبیین او در توافق با تبیین ویتگنشتاین، دیویی، هایدگر و پولانی است و همه این اندیشمندان «عقلانیت را امری تثبیت شده در بستر [محدودیت‌های زندگی] دانسته و آن را عنصری در کنار سایر عناصر دارای نقش تلقی کرده‌اند، نه آن‌که عقلانیت را امری بیرون از بستر و خودکفا بدانند که درباره هر چیز حکم صادر می‌کند». ۵۰

نوزیک می‌گوید که ممکن است علاوه بر تکامل زیست‌شناختی، یک سازوکار تعادل حیاتی (homeostatic mechanism) دیگری باشد که بتوان کارکرد عقلانیت را براساس آن فهم کرد؛ یعنی فرایندهایی که جوامع گوناگون از طریق آن‌ها شخصیت اعضای خود را شکل می‌دهند. نوزیک می‌پذیرد که هرچند ممکن است قدرت بر توسعه و رشد توانایی‌های عقلی دارای تبیینی تکاملی باشد، با این حال، مردم، عاقل یا عقلانی به دنیا نمی‌آیند و روش‌های استدلال عقلی از طریق فرایندها، هنجارها و رویه‌های تلقین شده جامعه شکل گرفته و از آنها تأثیر پذیرفته‌اند.

ممکن است نهادهای اجتماعی باعث رشد مردم همراه با نوع خاصی از عقلانیت باشند، اما همین مردم، حساس به انواع خاصی از محرک‌ها بوده و می‌آموزند که به انواع خاصی از الزام‌ها اهمیت دهند تا بدین وسیله خودشان به بازسازی این نهادها بپردازند. البته این سخن بدان معنا نیست که نهادها، خود را بازسازی کنند، بلکه صرفاً به این معناست که کسانی که نوع خاصی از عقلانیت را در ذهن می‌پروراند، غالباً بیش از رقبای خود برای بازسازی موفقیت‌آمیز خویش‌ن گرایش دارند. «و از همین رو، ممکن است کارکرد مهم عقلانیت آن باشد که نهادهای موجود را به مراحل نهادی بعدی تکثیر کند نه آن‌که در خدمت منافع شخصی افرادی باشد که در این نهادها پرورش یافته‌اند و دارای این عقلانیت شده‌اند».^{۵۱}

نیکلاس رشر نیز نکات درخور توجهی درباره تبیین‌های تکاملی از عقلانیت مطرح ساخته است.^{۵۲} رشر بحث را با نگاهی به استدلال مشهور در رد این گونه تبیین‌ها آغاز می‌کند. استدلال شده که تبیین تکاملی ناقص است، چرا که همه فعالیت‌های ذهن مستلزم معنا، ارزش و هدف هستند و این امور هیچ جایگاهی در سازوکارهای علت و معلولی که بر انتخاب ژنتیکی حاکم هستند، ندارند. رشر در دفاع از تبیین‌های تکاملی متذکر این نکته می‌شود که همه آن‌چه این گونه تبیین‌ها می‌طلبند، آن است که فعالیت‌های ذهن، که از طریق مغز و فعالیت‌های آن انجام می‌گیرد، دارای اساسی موروثی و غیرقابل جابجایی فیزیکی هستند. لازم نیست هیچ‌گونه نظریه خاصی در فلسفه ذهن پذیرفته شود، و به‌ویژه برای پذیرفتن تبیین تکاملی درباره عقلانیت نیازی نیست که درباره ماهیت ذهن دیدگاهی مادی‌گرایانه در پیش بگیریم. حتی ممکن است قائل به همان تبیین دینی درباره روح، یعنی غیر مادی بودن روح باشیم. آن‌چه لازم است صرفاً این است که موفقیت در تولیدمثل از عقلانیتی ناشی می‌شود که وابسته به خصلت موروثی‌ای نظیر ساختار مغز است. تبیین‌های تکاملی درباره ذهن با این دیدگاه سازگار است که می‌گوید، کارکردهای ذهن نظیر قصد داشتن را تنها می‌توان «به‌طور باطنی» و با تجربه درونی آن‌ها فهم کرد. بنابراین، تبیین تکاملی عقلانیت نیاز به تبیین هرمنوتیکی را برطرف نمی‌کند. رشر حتی یک گام جلوتر نیز برمی‌دارد: تبیین‌های تکاملی و هرمنوتیکی درباره عقلانیت، نه تنها با یکدیگر سازگار هستند، بلکه اساساً امکان‌نا سازگار بودن آن‌ها وجود ندارد؛ چرا که پدیدارشناسی درونی تفکر خارج از قلمرو زیست‌شناسی تکاملی است. به همین عنوان، ثنویت‌انگاران دینی معتقدند که روح به یک بدن مناسب ملحق می‌شود و توصیف تکاملی رشد این بدن‌ها درباره واقعیت متعالی روح مطلقاً

چیزی برای گفتن ندارد، و از این رو، اصلاً نمی‌تواند با گزاره‌هایی که بیان‌گر وجود روح هستند، در تعارض قرار گیرد.

به سه جهت نظریه‌های تکاملی باعث نگرانی دین‌داران می‌شود. بدنام‌ترین منشأ ناراحتی و نگرانی دین‌داران موضوعی است که به لحاظ فلسفی کم‌تر جالب توجه است. این موضوع عبارت است از ناسازگاری نظریه تکامل با کتاب مقدس؛ مثلاً برخی بنیادگرایان مسیحی ادعا می‌کنند که از آنجا که براساس آیات کتاب مقدس خداوند جهان را در شش روز آفریده است، نمی‌توان گفت که جهان، آن‌گونه که نظریه تکامل تأکید می‌کند، در طول سال‌های متمادی، تکامل یافته و به این صورت درآمده است. از سوی دیگر، علمای اسلام، که رسانه‌های غربی با بنیادگرا خواندن آن‌ها، به سرزنش ایشان می‌پردازند، بی‌درنگ، شش روز را نماد شش دوره دانسته، حتی در صدد برآمده‌اند تا از نظریه تکامل برای تأیید صحت و اعتبار کتاب مقدس [خود] بهره‌جویند. دومین نکته، نکته‌ای است که رشر متذکر آن شده و پیش‌تر ذکر شد و آن اینکه گاه مردم تصور می‌کنند که نظریه تکامل با آموزه‌های دینی ناظر به وجود روح سازگار نیست. اما هیچ‌کس منکر وجود نوعی ارتباط میان روح و بدن نیست. هنگامی که انگشت دست می‌سوزد، عقل آن را درک می‌کند. تبیین تکاملی از کارکردهای ذهن مستلزم چیزی جز همین ارتباط میان روح و بدن (صرف نظر از نحوه تبیین این ارتباط) نیست. مادی‌گرایان معتقدند که تکامل ذهن چیزی جز تکامل مغز نیست، اما باید گفت که هم‌چنین می‌توان نظریه تکامل را نه نظریه‌ای در باب تبیین تکاملی ذهن، بلکه نظریه‌ای دانست که به توصیف ارتباط میان ذهن و بدن می‌پردازد. حتی می‌توان طبق تعابیر و اصطلاحات افلاطونی، تبیین تکاملی فیزیولوژی اعصاب (neurophysiology) را به منزله توصیف چگونگی گرفتار شدن روح در دام بدن، تلقی کرد. این واقعیت که عقلانیت شکل گرفته در جسم انسانی اساسی ژنتیکی دارد، نه مانع از غیر مادی بودن خود نفس عاقله می‌شود، نه مانع از وجود جاودانه آن و نه مانع از آن می‌شود که این نفس عاقله در معرض ثواب و عقاب الهی باشد.

سومین نکته درباره بحث دینی در مورد نظریه تکامل مربوط به اندیشه هدف‌مندی [جهان] است. نظریه تکامل رشد طبیعی را پی‌آمد فرایندهای علی و معلولی می‌داند و این، ظاهراً با این ادعا سازگار نیست که این رشد با هدفی الهی هدایت می‌شود. نگاهی به برخی نکات مطرح شده رشر آموزنده خواهد بود. وی می‌نویسد:

این سخن که موجود هدف‌دار (purposive) نمی‌تواند از طریق فرایند تکامل در

جهانی که تا آن زمان فاقد هدف (purpose-lacking) بوده، به وجود آید، بسیار شبیه به آن است که بگوییم یک موجود بینا نمی تواند از طریق فرایند تکامل در جهانی که تا آن زمان فاقد بینایی (vision-lacking) بوده، به وجود آید یا بگوییم یک موجود هوش مند نمی تواند از طریق فرایند تکامل در جهانی که تا آن زمان فاقد هوش (intelligence-lacking) بوده، به وجود آید. ممکن است تعهد و وفاداری به روحیه نظریه داروین، مانع از پذیرش هدف مند بودن طبیعت شود، اما روشن است که نمی شود و اساساً نمی تواند مانع از پذیرش وجود هدف مندی در طبیعت از طریق شکل گیری تکاملی در ماهیت موجوداتی شود که خود آن ها دارای اهداف، غایات و جز آن هستند. شکی نیست که انتخاب طبیعی مطرح شده در نظریه داروین با انسان وار دانستن طبیعت تناسبی ندارد، اما این امر، مطمئناً مانع از انسان وار دانستن خود انسان نیست. ۵۳

رشر اظهار می دارد که نظریه تکاملی با الهیات انسان وار دانستن یا انسان انگاری خدا (anthropomorphic) سازگار نیست. البته وی صراحتاً چنین مطلبی را به زبان نمی آورد، بلکه به جای آن از موانعی سخن می گوید که «روحیه نظریه داروین» تحمیل کرده است. صرف نظر از این که این روحیه احتمالاً بدجنس، مقتضی چه چیزی است، نظریه تکامل، حتی با الهیات کفرآمیز انسان انگاری خدا که مورد انکار متکلمان شیعه است و براساس آن، خداوند به معنای حقیقی کلمه دست جسمانی و فیزیکی دارد و به گونه ای فیزیکی بر تختی فیزیکی و مادی نشسته، سازگار نیست. متکلمان یهودی، مسیحی و مسلمان، اعم از آن که خداوند را انسان وار بدانند یا نه، خداوند را دارای قدرت مطلق می دانند. اگر خداوند قادر مطلق است می تواند اراده خود را به هر نحو که بخواهد تحقق بخشد. به تعبیر قرآن کریم، «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون». بنابراین، بی شک، برای خداوند امکان پذیر است که اراده یا اهداف خود را با ابزار علی معلولی، تحقق بخشد، مطمئناً، هدف یا اراده خداوند آن بوده است که پیامبر اسلام (ص) متولد شود و این اراده را از راه وسایط طبیعی تحقق بخشیده است. به همین منوال، ممکن است که خداوند بخشی از خواسته های خود را برای رشد طبیعت از طریق تکامل زیست شناختی تحقق بخشیده باشد. این واقعیت که می توان از طریق فرایند انتخاب طبیعی، تبیینی علی ارائه کرد، مستلزم آن نیست که نتیجه ای که از این راه به دست می آید، آن باشد که جهان هدف مند نیست. به

جای آن که انتخاب طبیعی را بی تناسب با انسان‌انگاری طبیعت بدانیم، می‌توان در انتخاب طبیعی سازوکاری را دید که طبیعت از طریق آن به اهداف خود دست می‌یازد.

البته مقصودم از ذکر این نکات آن نیست که مدافع داروین‌یسم باشم. اما اشکالات موجود در نظریه داروین، اشکالات و نقایصی است که بر این نظریه به عنوان نظریه‌ای زیست‌شناختی وارد است، و هیچ ارتباطی با الهیات ندارد.

مباحث مربوط به نظریه تکامل در باب عقلانیت بیش‌ترین حجم دو فصل پایانی کتاب پیش‌گفته پلانتینگا، یعنی ضمانت‌داری و کارکرد درست را به خود اختصاص داده است. پلانتینگا درباره تبیین‌های تکامل‌گرایانه از عقلانیت، دو دیدگاه را بیان می‌کند: ۱. دیدگاه خود داروین و پاتریشا چرچلند (Patricia Churchland). داروین در این باره اظهار شک و تردید می‌کند که «آیا باورهای ذهن انسان، که [در فرایند تکامل] از ذهن حیوانات پست‌تر تکامل یافته‌اند، ارزشی دارند یا اساساً قابل اعتماد هستند یا نه.» چرچلند نیز اظهار می‌دارد که هدف اصلی رشد عقلانیت این است که جاندار هوش‌مند را به رفتاری مناسب برساند، به گونه‌ای که باقی مانده و تولیدمثل کند و در این میان، حقیقت یا صدق کم‌ترین اهمیت را داراست. ۲. دیدگاه پوپر و کواین، که در نظریه تکامل برای اتخاذ رویکرد الحادی خود تسلی خاطر یافته‌اند. پوپر ادعا می‌کند که از آنجا که ما در جریان تکامل رشد کرده‌ایم و بقای خود را حفظ کرده‌ایم، ممکن است مطمئن باشیم که فرضیه‌های ما درباره چستی جهان عمدتاً درست هستند. کواین می‌نویسد: مخلوقاتی که استنباط‌های استقرایی نادرستی کرده‌اند، به احتمال زیاد پیش از تکثیر می‌میرند. به نظر می‌رسد که نوزیک در این بحث راه میانه‌ای در پیش گرفته است، چرا که معتقد است می‌توان از عقلانیت، انتظار ارائه حقیقت تقریبی را داشت، اما عقلانیت، همچون هندسه اقلیدسی ما را به حقیقت دقیق نمی‌رساند.

پلانتینگا استدلال می‌کند که ممکن است عقلانیت به همان نحو که نظریه تکامل می‌گوید، رشد و تکامل یافته باشد و کارکرد آن، آن باشد که از طریق اکتساب باورهای کاذب موفقیت‌های مربوط به تولیدمثل را افزایش دهد. وی این احتمال را «شک داروین» می‌خواند. تنها راه برون‌شد از این شک که وی پیشنهاد می‌کند این است که همچون دکارت، به دلیل ایمان به خدا، به اعتمادپذیری عقل اطمینان داشته باشیم. من در این بحث استدلال کردم که نه پلانتینگا و نه نیگل دلیلی برای انکار این مطلب ارائه نکرده‌اند که عقلانیت از طریق انتخاب طبیعی رشد و

تکامل یافته است. و نیز حتی اگر ایمان راسخی به وجود خدای خیرخواه، عادل، صادق و قادر مطلق داشته باشیم، باز این مشکل همچنان لاینحل می ماند که چگونه می توانیم پی ببریم که قوای شناختی ما تصویر قابل اعتمادی از جهان در اختیار ما می نهند.

• شاید بهترین کاری که می توانیم انجام دهیم این است که اجازه دهیم که در این بحث مولوی حرف آخر را داشته باشد:

اگر هرچه رو نمودی آن چنان بودی، پیغامبر با آن چنان نظر تیز منور و منور فریاد نکردی که «أرنی الأشياء كما هي»، خوب می نمایی و در حقیقت، آن زشت است؛ زشت می نمایی و در حقیقت، آن نغزست. پس به ما هرچیز را چنان نما که هست تا در دام نیفتیم و پیوسته گمراه نباشیم. اکنون رأی تو، اگرچه خوب است و روشن است از رأی او بهتر نباشد. او چنین می گفت؛ اکنون تو نیز به هر تصویری و هر رأیی اعتماد مکن، تضرع میکن و ترسان می باش. ۵۴

پی نوشت ها:

1. Thomas Nagle, *The Last Word*, New York: Oxford University Press, 1997.
۲. مغالطه ضد شخص یا ضد انسان (ad hominem) مغالطه ای است که در آن به جای رد مستدل دیدگاه طرف مقابل، شخصیت وی نقد شود؛ مثلاً به جای نقد دیدگاه یک فیلسوف گفته شود که وی دچار فساد اخلاقی یا معتاد به مشروبات الکلی است!
۳. در این جا توضیحی اجمالی درباره ذهن گرایی (subjectivism) ضروری است: ذهن گرایی مقوله عامی است که شامل همه آموزه هایی می شود که بر ویژگی های شخصی یا درونی تأکید می کند:
۱. در معرفت شناسی، آموزه ای است که معرفت را به آگاهی های ذهن از حالات خود محدود می کند. آموزه ادراک باز نمایان یا باز نماینده (representative perception) غالباً در این مقوله می گنجد. براساس این آموزه، علم فرد به حقیقت فقط و فقط به واسطه مفاهیم ذهنی است، علم حضوری و بی واسطه مفاهیم وجود ندارد و همواره مفاهیم در علم ما دخالت دارند.
۲. در متافیزیک، آموزه خود تنها گروی (solipsism) و ایدئالیسم ذهن گرایانه.

۳. در زیبایی‌شناسی، آموزه‌ای که می‌گوید حکم یا قضاوت زیبایی‌شناختی، چیزی جز سلیقه فردی نیست.

۴. ذهن‌گرایی اخلاقی، آموزه‌ای است که وسترمارک (Westermarck) پایه‌ریزی کرد، با این مضمون که آنچه احکام اخلاقی بیان می‌کنند چیزی نیست جز این امر که فردی که حکم اخلاقی صادر می‌کند در مورد آن موضوع نگرشی پسندانه یا تأییدی یا غیر پسندانه و غیر تأییدی دارد. براساس این دیدگاه، هیچ‌گاه میان دو نفر اشتراک معنا و مقصود در مورد حکم و قضاوت واحد وجود ندارد، چرا که منظور هر یک از آن‌ها از حکم خود، این است که من این را پسندم یا ناپسندم می‌دانم. علاوه بر آن، دو شخص در اختلاف نظر آشکار درباره یک حکم اخلاقی هیچ‌گاه در تعارض با یکدیگر نیستند. هنگامی که دو گزاره متناقض «X نادرست است» و «X درست است» به درستی شرح داده شوند، به این معنا هستند که «A، X را پسندیده می‌داند» و «B، X را پسندیده نمی‌داند» و در این صورت، این دو گزاره متناقض نیستند، بلکه تنها بیان‌گر اختلاف نظر A و B هستند. به همین ترتیب، هیچ نوع استدلال یا قرینه‌ای، ارتباطی با تأیید یا زیر سؤال بردن این‌گونه احکام ندارد.

(*Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, W.L. Reese. Humanities Press, 1980, p.555.)

۴. در این نوشته اعداد انگلیسی داخل پرانتز، مربوط به صفحات مورد استناد کتاب حرف آخر هستند.

۵. کواین در آثار گوناگون خود به تمثیلی از «اوتو نویرات» با عنوان کشتی نویرات اشاره می‌کند. نویرات در این مثال می‌گوید: ناخدای کشتی نمی‌تواند در دریا کشتی خود را به یک‌باره عوض کند یا تغییر دهد، زیرا در این صورت، غرق خواهد شد، اما می‌تواند به تدریج، قسمت‌های مختلف کشتی را یکی پس از دیگری تعمیر یا تعویض کند؛ مثلاً نخست سمت چپ عرشه را تعمیر کند و سپس با قرار گرفتن در سمت چپ، سمت راست و آن‌گاه سایر قسمت‌های کشتی را تعمیر یا تعویض کند. در مورد اندیشه‌ها نیز همین نکته صادق است. ما نخست قسمتی از شبکه اندیشه‌های خود را اصلاح می‌کنیم و آن‌گاه با توجه به آن سایر قسمت‌ها را نیز اصلاح می‌کنیم و با این کار در نهایت، کل شبکه اندیشه‌ها را اصلاح یا جایگزین می‌کنیم. بنابراین، در ابتدا نمی‌توان به یک‌باره از کل شبکه اندیشه‌ها گریزی داشت، اما اندک‌اندک می‌توان همه آن‌ها را اصلاح کرد و تغییر داد. نویرات این تمثیل را در مقاله‌ای با مشخصات زیر بیان کرده است:

Otto Neurath, "Protokollsätze", *Erkenntnis* 3 (1932), 206.

۶. ایتالیک از نویسنده مقاله است.

۷. برای مثال ر. ک :

Graham Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

۸. برای اطلاع از دیدگاهی تجربه‌گرایانه درباره علم که صراحتاً از تلاش برای پایه‌ریزی دیدگاهی جامع درباره جهان دوری می‌کند، ر. ک :

Bas Van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven: Yale, 2002).

۹. رابرت نوزیک نیز در کتاب زیر این نکته را در رد نیگل بیان داشته است :

Robert Nozick, *Invariances* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 2-3.

۱۰. برای نمونه ر. ک :

Morris Kline, *Mathematics and the Search for Certainty* (New York: Oxford, 1985).

۱۱. مانند مثال زیر :

این، کتاب است. (صغرا)

اگر این، کتاب است، خوب است. (کبرا)

پس این، خوب است. (نتیجه)

۱۲. برای بررسی بیش‌تر استدلال‌هایی که در تأیید و رد قاعده وضع مقدم آمده، ر. ک :

W. G. Lycan, *Real Conditionals* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

13. Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language, An Elementary Exposition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982.

14. Hartry Field, *Science Without Numbers* (Oxford: Blackwell, 1980).

15. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, trs., *The Philosophical Works of Descartes, Vol.1*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 147.

ترجمه فارسی رساله (از دکتر احمد احمدی) با متن انگلیسی آن، که در این مقاله ترجیح داده‌ایم، تفاوت‌های اندکی دارد. (م)

۱۶. پیرس (C.S. Peirce) به فلسفه دکارتی به عنوان فلسفه‌ای غیر علمی حمله می‌کند، زیرا این مکتب فلسفی ادعا می‌کند که همه چیز را در معرض شک قرار می‌دهد. از نظر پیرس، شک واقعی نوعی ناآرامی روحی است که خود را همراه با تحقیق و پرسش‌گری می‌کند. پاسخ وی به شک‌گرایی این است: «شک‌های غیر واقعی و خیالی را کنار بگذارید». دو مقاله پیرس را در مجله *The Monist*

۱۶. (1905-06) که بعدها در منبع‌های زیر تجدید چاپ شد، بنگرید:

Collected Papers (Cambridge: Harvard University Press, 1931-35) 4. 530ff., 5.411ff., 5.438ff.; Edward C. Moore, ed., Charles S. Peirce: *The Essential Writings* (New York: Harper & Row, 1972), 268, 291.

۱۷. برای آشنایی و توضیح بیشتر تر بحث، ر. ک:

ضیاء موحد، منطق موجّهات، تهران: هرمس، ج ۱، ۱۳۸۱.

18. See Greg Restall "Carnap's Tolerance, Meaning and Logical Pluralism", *Journal of Philosophy* Xcix, No.8, Aug.2002, 426-443.

۱۹. ر. ک:

Shaughan Lavine, *Understanding the Infinite*, (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

۲۰. گزاره‌های درجه اول (first-order statements) گزاره‌هایی هستند که درباره خود اشیای خارجی و بیان‌گر روابط اشیای خارجی است. مثل گزاره «جاذبه زمین وجود دارد» یا «آهن از چوب سنگین‌تر است»؛ برخلاف گزاره‌های درجه دوم که درباره گزاره‌های درجه اول و ناظر به آن‌هاست؛ مثلاً می‌گوییم: گزاره «آهن از چوب سنگین‌تر است» موجه است.

۲۱. بازول (Boswell) در زندگی‌نامه دکتر جانسون می‌نویسد که جانسون در ردّ ایدئالیسم مورد ادعای بارکلی، سنگ بزرگی را محکم با لگد کوبید و گفت: «من ایدئالیسم بارکلی را این‌گونه رد می‌کنم».

James Boswell, *Life of Johnson*

<http://www.gutenberg.net/etext98/ljnsn10.txt>

۲۲. اصطلاح grueish مرکب است از دو واژه «green» (سبز) و «blue» (آبی) و یک پسوند که نلسن گودمن آن را برای توضیح این احتمال شک‌گرایانه ابداع کرده است که مثلاً از کجا می‌فهمیم که رنگ یک شیء آبی است یا سبز و نه هم آبی و هم سبز (سابی). (ر. ک: نلسن گودمن، واقعیت، افسانه و پیش‌بینی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، انتشارات مفید، قم، بهار ۱۳۸۱)

۲۳. برای نمونه ر. ک:

Ralph Barton, Perry, *Philosophy of the Recent Past* (New York: Charles Scribners' Sons, 1926).

24. J. L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong* (Harmonsworth: Penguin, 1977), ch.1.

25. Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (New York: Oxford University Press, 1983), 59ff.

۲۶. ر. ک: علی اکبر احمدی، نظریه صدق تارسکی، دانشگاه تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی،

- تبریز ۱۳۸۲ . (این کتاب در اصل رساله دکترای مؤلف به راهنمایی دکتر محمد لگنهاوسن است). (م)
- ۲۷ . این نکته را آقای حمید وحید در مکاتبه‌ای در تاریخ ۱۹ اکتبر سال ۲۰۰۲، مطرح کردند .
28. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
29. Ian Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).
30. See A. Kebin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: SUNNY, 1995).
31. Harman Gilbert 'Explaining Value and Other Essays' in *Moral Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- استدلال هارمن در ردّ مطلق‌گرایی پیش‌تر با مشخصات زیر چاپ شده است :
- "Is There a Single True Morality?" in David Copp and David Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth* (Totowa: Roman & Littlefield, 1985), 27-48.
32. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*: (Cambridge: Harvard, 1985).
33. Williams, 158-159.
34. Alvin plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), ch.12.
- ۳۵ . قرنیتان، اول، ۱۳: ۱۲ .
- ۳۶ . goodness؛ در این جا منظور از خوب بودن خدا، معنایی قریب و همسان با عدالت خداست .
- ۳۷ . این بیان، تبدیل استدلال تکاملی صرف نوزیک (که در ادامه مقاله به بحث از آن خواهیم پرداخت) به بحث و استدلال دینی است . نکته مورد نظر من آن است که هیچ تفاوتی ندارد که شهودهای ما حاصل انتخاب طبیعی، مشیت الهی یا ساختار اساسی جهان مأنوس با ذهن ما باشد: ممکن است که شهودهای عقلی ما تصویری نسبتاً وارونه از واقعیت ارائه کنند، اما تصویری که نقشه بسیار سودمندی از آن دسته از ابعاد واقعیت در اختیار ما می‌نهند که ما باید براساس آن راه خود را پیدا کنیم و نه تصویر درستی که ممکن است و رای قوای شناختی ما وجود داشته باشد .
38. Chittick William C., *The Sufi Path of Love* (Albany, SUNNY, 1983), 19.
- (ترجمه فارسی آن (با اندکی تصرف): راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی؛ تهران: پیکان، چاپ اول، ۱۳۸۲).
- ۳۹ . ر.ک: مثنوی، ۱، ۲۱۳۵-۲۱۴۰ .

۴۰. مثنوی، ۵، ۳۹۳۲-۳۹۳۳.

۴۱. دیوان شمس، ۱۵۲۳.

42. Wainwright, William J. 'Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason' (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

43. Newman, John Henry, "The Nature of Faith in Relation to Reason", in *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford* (Oxford, 1843; reprint, Westminster, Kd.: Christian Classics, 1966), 213-214, cited in Wainwright, 79.

44. Prince Peter Alekseyevich Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, trs. Louis S. Friedland and Joseph R. Piroshnikoff (New York: Tudor Publishing Co., 1945), 221.

45. Kropotkin, 294.

۴۶. وین رایت (در صفحه ۱۰۲ کتاب خود) این نوع استدلال را به ویلیام جیمز نسبت داده و به نقد آن پرداخته است.

47. Nozick, Robert, *The Nature of Rationality* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

مسئلهٔ تکامل و عقلانیت هم‌چنین با تفصیل بیش‌تر در کتاب زیر که آخرین کتاب نوزیک است، بحث شده است:

Robert Nozick, *Invariances: The Structure of the Objective World* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

48. Nozick, Robert, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981).

49. Nozick (1993), 109.

50. Nozick (1993), 123.

51. Nozick (1993), 126.

52. Rescher, Nicholas, *A System of Pragmatic Idealism, Vol.II: The Validity of Values* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

53. Rescher (1993), 99.

۵۴. فییه مافییه، مولانا جلال‌الدین رومی، با تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر؛ تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۲، ص ۵.