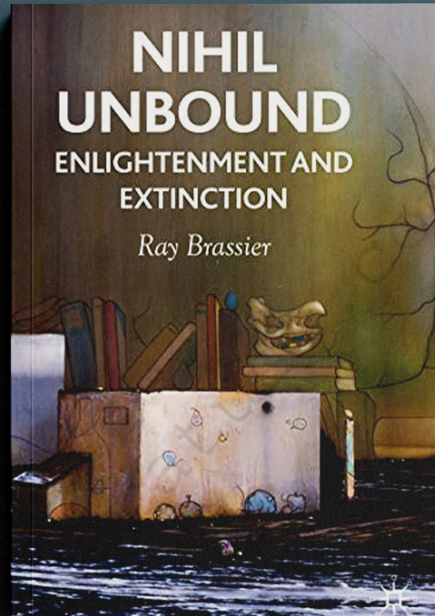


معمای رئالیسم

ری برسیه | سروش سیدی





«قوت امر استعلایی در این نیست که رئالیسم را بدل به امری موهوم کند بلکه باید آن را شگفت‌آور سازد، یعنی در ظاهر ناندیشیدنی اما در عین حال حقیقی، و در نتیجه اساساً به نوعی معضل تبدیلش کند.» | کانتن میسو، 2006

1. آرخب-فسیل

کانتن میسو اخیراً نظر تشخیصی نافذی در مورد معضل اصلی نسبت فلسفه‌ی پساکانتی با علوم طبیعی مطرح کرده است. (2) فلسفه‌ی پساکانتی وقتی به معمای «آرخب-فسیل» می‌رسد پایش می‌لغزد. فسیل شاهدی مادی است بر ردپای زندگی پیشاتاریخی، اما «آرخب-فسیل» ماده‌ای است که ردپاهای پدیدارهای «نیاکانی [1]» را که حتی بر ظهور خود حیات هم تقدم دارند نشان می‌دهد. آرخب-فسیل بنیان مادی آزمایش‌هایی را فراهم می‌آورد که می‌توانند تقریبی از پدیدارهای نیاکانی را تولید کنند-مثلاً ایزوتوپ رادیواکتیوی که نرخ زوال آن شاخصی از نمونه‌های عصر سنگ است، یا نور ستاره‌ای که درخشش آن نشانه‌ای از عصر ستارگان دوردست است. علم طبیعی گزاره‌هایی نیاکانی تولید می‌کند مثل این که کیهان تقریباً 13.7 میلیارد سال عمر دارد، زمین تقریباً 4.5 میلیارد سال پیش شکل گرفته، زندگی تقریباً حدود 3.5 میلیارد سال پیش روی زمین گسترش یافته، و نخستین نیاکان جنس هومو حدود 2 میلیون سال پیش شکل گرفتند. (2) اما علم همچنین شمار همواره فزاینده‌ای از گزاره‌های «اخلاقی [2]» تولید می‌کند، مثل این که کهکشان راه شیری 3 میلیارد سال دیگر با کهکشان آندرومدا تصادم می‌کند، یا زمین 4 میلیارد سال دیگر توسط خورشید خواهد

سوخت، یا تمام ستارگان در کیهان 100 تریلیون سال دیگر خاموش خواهند شد، یا در نهایت، یک تریلیون، تریلیون، تریلیون سال دیگر، کل ماده‌ی کیهان در قالب ذرات ابتدایی فروخواهد پاشید. فلاسفه باید از این گزاره‌ها بیش از این شگفت‌زده شوند (بیش از آنچه به نظر می‌رسد)، زیرا این گزاره‌ها معضلی اساسی برای فلسفه‌ی پساکانتی ایجاد می‌کنند. اما به شکل عجیبی این فلسفه ظاهراً نسبت به این گزاره‌ها بی‌اعتناست. مدعا این است که گزاره‌ها به لحاظ فلسفی معماگون هستند هیچ ربطی به بحث در باب روش‌های اندازه‌گیری در این حوزه‌ها ندارد، یا مثلاً ربطی به دقت تجربی ندارد، یا ارتباطی به روش‌شناسی علمی ندارد. این گزاره‌ها معماگون هستند به خاطر تضمینات فلسفی شگفت‌آوری که در معنای لفظی آنها نهفته است. زیرا معنای این گزاره‌ها ظاهراً اشاره دارد به چیزی که شرایط اساسی معقولیت مفهومی مشخص شده توسط فلسفه‌ی پساکانتی را نفی می‌کند. برای اینکه بفهمیم چرا چنین است، باید طرحی از این فلسفه‌ی پساکانتی عرضه کنیم.

فلاسفه‌ی پساکانتی، علی‌رغم تمام تفاوت‌های‌شان، برسریک عقیده‌ی بنیادین اشتراک داشتند: این که تصور جهان فی‌نفسه، مستقل از نسبت ما با آن، تصویری مهمل است. واقعیت ابژکتیو باید ضمانتی استعلایی داشته باشد، چه توسط آگاهی محض، چه توافق بیناسوبژکتیو، و چه اجتماع عاملان عاقل؛ بدون چنین ضمانت‌هایی، واقعیت ابژکتیو بدل به وهمی متافیزیکی خواهد شد. یا برای کسانی که واژگان «منسوخ» دکارتی ناظر به «بازنمایی»، «ثنویت سوژه/ابژه» و معرفت‌شناسی به صورت عام را به سخره می‌گیرند و رد می‌کنند، پیش‌شرط انتولوژیکی معقولیت مدعیات علمی فوق عبارت است از نسبت پیشانظری ما با جهان، چه در مقام دازاین و چه «زندگی». پس جای تعجب نیست که فلاسفه‌ی پساکانتی مرتب این قسم مدعیات علمی راجع به جهان را نشان انتزاعات بی‌ارزشی می‌دانند که معنای آنها خود در گرو این نسبت فروبازنمایانه یا پیشانظری بنیادین با پدیدارهاست. در نظر این فلاسفه، همین نسبت با جهان (دازاین، اگزستانس، زندگی) است که شرط اصلی ظهور تمام پدیدارها را تشکیل می‌دهد، از جمله آن پدیدارهای نیاکانی‌ای که در گزاره‌های فوق می‌بینیم. در نتیجه اگر تصور جهان فی‌نفسه، قلمرو پدیدارهای پایدار مستقل از نسبت ما با آنها، اساساً قابل تصور باشد، تنها می‌توان در مقام چیزی فی‌نفسه یا نوعی «برای ما»ی مستقل به آن اندیشید. این دوکسای حاکم بر فلسفه‌ی پسامتافیزیکی است: آنچه بنیادین است نه جوهری است شیئیت‌مند، نه سوژه‌ای شیئیت‌یافته، بلکه نسبت بین تفکر ابژه‌نشده‌ی و هستی غیرقابل‌بازنمایی، تناظر اولیه یا «تعلق متقابل» لوگوس و فوژیس که همزمان دو طرف تعلق یا تناظر را وحد می‌بخشد و متمایز می‌کند. این تقدم نسبت‌مندی در فلسفه‌ی پسامتافیزیکی - که نشان آشکار آن اشتغال این فلسفه به «تفاوت» است - بدل به نوعی ارتدکسی شده است که سخت مزورانه است زیرا تظاهر می‌شود که ابداعی ژرف در پس آن نهان است. (4)

میسو نامی برای این تقدم دارد: «تضایف‌گرایی». تضایف‌گرایی تصدیق تقدم امحانشدنی نسبت بین فکر و متضایف آن است بر جوهریت بخشی متافیزیکی یا شیئیت بخشی بازنمایانه‌ی هر طرف نسبت. تضایف‌گرایی ظریف است: هرگز انکار نمی‌کند که اندیشه‌ها یا گفته‌های مامعطوف به واقعیات مستقل از ذهن یا مستقل از زبان هستند و قصدیت آگاهی معطوف به این امور است؛ بلکه تصریح می‌کند که این بُعد ظاهراً مستقل به شکل درونی مرتبط با فکر و زبان باقی می‌ماند. در نتیجه تضایف‌گرایی معاصر پروبلماتیک شکاکیت و به صورت کلی معرفت‌شناسی را به مثابه یک بن‌بست دکارتی منسوخ رد می‌کند: تصور می‌شود که هیچ مسئله‌ای در این مورد وجود ندارد که ما چگونه می‌توانیم واقعیت را به شکلی بسنده بازنمایی کنیم، زیرا ما «همواره پیشاپیش» بیرون خودمان هستیم و مستغرق در جهان یا درگیر با آن (و در واقع این ابتذال خاص را مدام به عنوان بصیرت ژرف [هایدگری](#) - [ویتگنشتاین](#) بزرگ می‌کنند).

توجه کنید که تضایف‌گرایی لازم نیست ((فکر)) یا ((آگاهی)) را به عنوان نسبت اصلی تقدم بخشد- خیلی راحت می‌تواند به جای فکر و آگاهی ((در-جهان-هستن))، ((ادراک))، ((حساسیت))، ((شهود))، ((تأثر)) یا حتی ((گوشت)) را بگذارد. درواقع، تمام این مفاهیم در انواع اختصاصاً پدیدارشناختی تضایف‌گرایی مطرح شده‌اند. (5)

اما آرخب-فسیل معضلی است برای تضایف‌گرایان، و دلیلش هم این است: تضایف‌گرا چگونه می‌تواند مدعیات نیاکانی دانشمند را درک کند؟ تضایف‌گرا تأکید می‌کند که هیچ واقعیت قابل‌شناختی مستقل از نسبت ما با واقعیت وجود ندارد؛ هیچ پدیداری بدون نوعی عمل‌گر استعلایی-از قبیل زندگی یا آگاهی یا دازاین-وجود ندارد که شرایط ظهوری را تولید کند که پدیدارها از خلال آن خود را هویدا می‌سازند. در غیاب چنین نسبت نخستینی و چنین شرایط استعلایی ظهوری، هیچ چیز نمی‌تواند ظاهر شود، ادراک گردد، اندیشیده یا شناخته شود. تضایف‌گرا سپس می‌افزاید: در نتیجه، حتی پدیدارهایی که علم توصیف‌شان می‌کند هم مستقل از نسبتی که پدیدارها در قالب آن هویدا می‌شوند ممکن نیستند. تضایف‌گرا خواهد گفت: وانگهی، دقیقاً همین ماهیت استعلایی تضایف است که حد برنگذشتنی شناختی است که امکان ایدئالیسم تجربی را کنار می‌زند. در نتیجه، برخلاف موضع بارکلی، کانت قائل بدان است که اشیا شناخته‌شده وابسته به ادراک شدن نیستند دقیقاً بدان سبب که اشیا شناخته‌شده بازنمود هستند و بازنمود هم از طریق سنتزهای استعلایی صورت مقولی و ماده‌ی محسوس تولید می‌شود. سنتز ریشه در ادراک نفسانی ناب دارد، که مولد صورت استعلایی ابژه است زیرا متضایف ضروری و ضامن ابژکتیویته است. ابژه‌ی استعلایی قابل‌شناسایی نیست، زیرا صورت ابژکتیویته‌ای را فراهم می‌کند که تمام ابژه‌های اندیشیدنی را ذیل خود مندرج می‌سازد؛ و تمام ابژه‌های مزبور باید در قالب زنجیره‌های علیتی متصل شوند که مندرج در وحدت تجربه‌ی ممکن هستند و توسط قطب‌های متقابل سوژه‌ی استعلایی و ابژه‌ی استعلایی دربرگرفته می‌شوند. اما آرخب-فسیل اشاره به واقعیتی دارد که بین این دو قطب واقع نمی‌شود و از جای‌گرفتن درون شبکه‌ی تجربه‌ی ممکن که تمام ابژه‌های اندیشیدنی را به هم متصل می‌سازد، تن می‌زند، زیرا در زمانی حادث شده که مقدم بر امکان تجربه است. در نتیجه آرخب-فسیل اشارتی است به واقعیتی اندیشیدنی که در ابژه‌ی استعلایی تجربه‌ی ممکن داده نشده است. این امکانی است که کانت صراحتاً ردش کرده:

((در نتیجه می‌توان گفت که اشیا واقعی زمان گذشته در ابژه‌ی استعلایی تجربه داده می‌شوند؛ اما اشیا مزبور تنها به شرطی ابژه‌هایی برای من و ابژه‌هایی واقعی در زمان گذشته خواهند بود که در ذهن خود (یا توسط نور تاریخ یا توسط سرخ‌های راهنمای رشته‌ای از علت‌ها و معلول‌ها) که رشته‌ای پس‌رونده از ادراکات ممکن را بازنمایی کنم همخوان با قوانین تجربی، در یک کلام، اگر مسیر جهان، ما را به جانب یک رشته‌ی زمانی گذشته ببرد به مثابه شرط زمان کنونی-اما رشته‌ای که نه فی‌نفسه بلکه تنها در پیوستگی تجربه‌ی ممکن است که به شکل بالفعل بازنموده تواند شد. در نتیجه، تمام وقایعی که در ادوار عظیم مقدم بر وجود ما رخ داده‌اند درواقع معنایی ندارند جز امکان بسط زنجیره‌ی تجربه از ادراک کنونی به سمت عقب و به جانب شرایطی که این ادراک را از منظر زمانی تعیین می‌بخشند)). (6)

پس در نظر کانت، زمان نیاکانی آرخب-فسیل را نمی‌تواند فی‌نفسه به شکل موجود بازنمایی کرد بلکه تنها در نسبت با تجربه‌ی ممکن می‌توان بدان اندیشید. اما ما نمی‌توانیم هیچ سلسله‌ی پس‌رونده‌ای از ادراکات ممکن را همخوان با قوانین تجربی‌ای در ذهن تصور کنیم که بتوانند ما را از ادراکات فعلی خود به جانب زمان نیاکانی‌ای راهنمایی کنند که آرخب-فسیل نشان آن است. ادامه‌دادن زنجیره‌ی تجربه از ادراک فعلی خود از ایزوتوپ رادیواکتیو به جانب زمان

تشکیل زمین که تشعشعات این ایزوتوپ بدان اشاره دارند مطلقاً محال است، زیرا تمامیت رشته‌های زمانی همبود با خود تجربه‌ی ممکن از دل زمان زمین‌شناختی‌ای ظاهر شده‌اند که در آن اصلاً ادراک وجود ندارد. نمی‌توانیم زنجیره‌ی ادراکات ممکن را به سمت عقب و به جانب زمانی مقدم بر ظهور دستگاه‌های عصبی بکشانیم، یعنی دستگاه‌هایی که شرایط مادی امکان تجربه‌ی ادراکی را فراهم می‌کنند.

در نتیجه دقیقاً ضرورت تضایفی نخستینی، چه بین شناسا و شناخته، یازاین و دازاین، همان چیزی است که گزاره‌های نیاکانی علم مطلقاً نقض‌شان می‌کنند. زیرا گزاره‌های نیاکانی، با بی‌توجهی آشکار به این شرایط استعلایی که فرض می‌شود برای هر ظهوری ضروری هستند، وقایعی را توصیف می‌کنند که بر ظهور حیات تقدم دارند، و ابژه‌هایی را توصیف می‌کنند که مستقل از هر نسبتی با فکر وجود دارند. به همین نحو، گزاره‌های اخلاقی علم به وقایعی ارجاع دارند که پس از انقراض زندگی و امحاء فکر رخ می‌دهند. اما چگونه چنین گزاره‌هایی می‌توانند حقیقی باشند اگر تضایف‌گرایی درست باشد؟ زیرا نه تنها این گزاره‌ها به رخدادهایی اشاره دارند که یکسره مستقل از وجود زندگی و فکر رخ می‌دهند؛ بلکه شرایط استعلایی ظهور را درون خط زمانی صرفاً تجربی حک می‌کنند. چگونه نسبت با واقعیت متجسد در زندگی یا فکر را می‌توان به لحاظ استعلایی برای ظهور زمانی مکانی ضروری دانست (non qua sine) وقتی علم به شکلی مطلق بیان می‌کند که زندگی و فکر، و در نتیجه این نسبت بنیادین، سرآغاز و سرانجامی متعین در مکان زمان دارند؟ آیا گزاره‌های نیاکانی و اخلاقی علم قویاً متضمن این معنا نیستند که آن شرایط مولد انتولوژیکی ظهور مکانی-زمانی که تضایف‌گرایان بدانها تقدم می‌بخشند (دازاین، زندگی، آگاهی و امثالهم) خود صرفاً وقایع مکانی زمانی‌ای همچون هر واقعه‌ی دیگری هستند؟

2. پاسخ تضایف‌گرایان

هواداران تضایف‌گرایی، در برابر استدلال میسو که بر آرخب-فسیل تمرکز می‌کند، به سرعت ضدحمله‌ای ترتیب داده‌اند. میسو، در ضمیمه‌ای بر ترجمه‌ی انگلیسی پس از تناهی، دو اعتراض مکرر بیان می‌کند و به هردو پاسخ می‌دهد. دفاع تضایف‌گرایان دو بخش دارد. در مرحله‌ی نخست، میسو را متهم می‌کنند به این که پدیده‌ای صرفاً مشاهده‌نشده را بسط داده و نفی تضایف را از آن نتیجه گرفته، در حالی که این چیزی نیست جز یک خلأ صرف در تضایف. در مرحله‌ی دوم، میسو را متهم می‌کنند به این که خیلی ساده امر تجربی و امر استعلایی را خلط کرده. هر کدام از این اعتراضات را به همراه پاسخ‌های میسو به آنها به ترتیب بررسی خواهیم کرد.

در مرحله‌ی نخست، تضایف‌گرا اذعان می‌کند که این استدلال متکی بر آرخب-فسیل نه تنها بدیع و چالش‌برانگیز نیست، بلکه صرفاً تکرار اعتراضی نخ‌نما و بسیار ضعیف علیه ایدئالیسم استعلایی است. به گفته‌ی تضایف‌گرا، بدین ترتیب آرخب-فسیل صرفاً نمونه‌ای است از پدیداری که ادراک نشده باقی مانده است. اما پدیدارهای ادراک نشده همواره رخ می‌دهند و نشان ساده‌لوحی است اگر تصور کنیم چنین پدیدارهایی برای برافکندن بنیان منزلت استعلایی تضایف کفایت می‌کنند. از این منظر، فاصله‌ی زمانی‌ای که ما را از پدیدار نیاکانی جدا می‌کند به لحاظ نوعی فرقی با فاصله‌ی مکانی‌ای ندارد که ما را از وقایع معاصر ولی مشاهده‌نشده‌ای جدا می‌کند که در نقاط دیگر کیهان رخ می‌دهند. در نتیجه این که 4.5 میلیارد سال پیش کسی وجود نداشت که شکل‌گیری جهان را مشاهده کند هیچ نکته‌ی برجسته‌ای ندارد، مثل این که الان هم هیچکس در فاصله‌ی 25 میلیون میلیون مایلی وجود ندارد که شاهد وقایعی باشد که بر

سطح آلفا-قنطورس رخ می‌دهند. وانگهی، انگاره‌ی «فاصله» شاخصی ذاتاً مبهم و غیرقابل اتکا برای حدود ادراک است: تکنولوژی به ما اجازه می‌دهد که ابژه‌هایی را ادراک کنیم که فاصله‌ی زمانی-مکانی بسیاری با ما دارند، در حالی که وقایع بسیاری که در دسترس ما هستند به صورت منظم ادراک نشده باقی می‌مانند. از این منظر، مصادیق فواصل زمانی و مکانی بسیار زیاد نوعاً فرقی با دیگر مصادیق مبتذل پدیدارهای مشاهده‌نشده یا ادراک نشده ندارند، همچون این واقعیت که ما هرگز از تمام آنچه درون بدن ما رخ می‌دهد آگاه نیستیم. در نتیجه آرخب-فسیل تنها یک نمونه‌ی دیگر از پدیدارهای ادراک نشده است و، همچون تمام نمونه‌های دیگر پدیدارهای ادراک نشده، صرفاً نمونه‌ی ماهیت ذاتاً ناکامل طبیعت ظهور است- این که هیچ پدیداری هرگز به صورت تام و مطلق به چنگ آگاهی یا ادراک در نمی‌آید. کانت و هوسرل نه تنها منکر این نکته نبودند بلکه بر ماهیت ذاتاً محدود و متناهی شناخت انسانی تأکید داشتند. در نتیجه از نظر کانت شهود حسانی قاصر است از ادراک تام پیچیدگی نامتناهی یک داده‌ی حسی. به همین نحو نزد هوسرل نیز قصدیت از طریق نمودهایی پیش می‌رود که هرگز تمام ابعاد پدیدار را شامل نمی‌شوند. اما این واقعیت که هر پدیداری متضمن باقیمانده‌ای ادراک نشده است به هیچ وجه منزلت تقویمی آگاهی استعلایی را متزلزل نمی‌کند. بلکه فقط نشان می‌دهد که ظهور ذاتاً خلأ دارد و امر غیرمشهود و ناهویدا درون هر ظهوری مندرج است. یک خلاف واقع کافی است تا تداوم تقویم استعلایی را حتی در موارد ظهور همراه با خلأ، همچون ظهور آرخب-فسیل، تثبیت کند. در نتیجه این واقعیت ناضرور که هیچکس وجود نداشته تا شاهد تشکیل لایه‌های زمین باشد نهایتاً اهمیتی ندارد؛ زیرا اگر شاهدی وجود داشت، پدیده‌ی رسوب یا لایه‌گذاری را مطابق با قوانین زمین‌شناسی و فیزیک (که به لحاظ استعلایی توسط تضایف تضمین می‌شوند) مشاهده می‌کرد. سرانجام تضایف‌گرا نتیجه می‌گیرد که استدلال متکی بر آرخب-فسیل قاصر است از اینکه تضایف‌گرایی را به چالش بکشد زیرا فقط مرتکب خلط ساده‌ای شده؛ خلأ یا وقفه‌ای ناضرور در هویدایی و ظهور را با غیاب ضروری ظهور خلط کرده.

میسو در برابر این دفاع اولیه تأکید می‌کند که آرخب-فسیل را نمی‌توان به نمونه‌ای از امر ادراک نشده فروکاست زیرا درون‌بودگی زمانی مندرج در انگاره‌ی نیاکانیت هرگز به هیچ انگاره‌ای از «فاصله‌ی» زمانی همبود با ظهور تضایف‌گرایانه قابل فروکاست نیست. فروکاستن آرخب-فسیل به رخدادی مشاهده‌نشده یا ادراک نشده مصادره به مطلوب است زیرا پافشاری بر این فرض است که همواره تضایفی وجود دارد که بر اساس آن خلأها یا حفره‌های ظهور را می‌توان سنجید. اما آرخب-فسیل صرفاً حفره‌ای غیرمشهود یا خلئی درون ظهور نیست؛ بلکه خلأ صرف خود ظهور است. زیرا تقدم منضم به پدیدار نیاکانی اشاره به زمانی پیش‌تر درون ظهور نمی‌کند؛ بلکه اشارتی است به زمانی مقدم بر زمان ظهور در تمامیت آن؛ این حرکت از طریق تصویری از «تقدم» انجام می‌شود که نمی‌تواند به گذشته‌ی ظهور فروکاسته شود زیرا نشان از زمانی دارد که درون آن ظهور- به همراه ابعاد گذشته، حال و آینده‌اش- نخستین بار سربرآورد. میسو نتیجه می‌گیرد که «امر نیاکانی» را نمی‌توان به امر «باستانی» فروکاست. همواره درجات کمتری یا بیشتری از «باستانی» وجود خواهد داشت، بسته به این که چه مقیاس زمانی‌ای را اتخاذ کنیم. «باستانی» یکی از کارکردهای نسبت بین گذشته و آینده است که کاملاً توسط شرایط ظهور مشخص می‌شود و بدین معنا هر گذشته‌ای، هرچقدر هم «باستانی»، همزمان با اکنون تضایفی باقی می‌ماند. وقتی فاصله‌ی زمانی را با فاصله‌ی مکانی برابر کنیم، اعتراض تضایف‌گرایانه‌ی فوق‌همچنان بر این همزمانی بنیادین متکی خواهد بود. اما نیاکانیت اشاره به «درزمانیتی» رادیکال دارد که نمی‌تواند متضایف با اکنون باشد زیرا متعلق به زمانی است که در آن شرایط تضایف بین گذشته، اکنون و آینده از عدم به وجود منتقل می‌شوند. در نتیجه، نیاکانیت در خود همزمانی زمانی‌ای را حمل می‌کند که با هر مقیاس گاهشمارانه که ضامن تعامل بین ابعاد گذشته، اکنون و آینده‌ی تضایف باشد، ناسازگار خواهد بود.

میسو در این پاسخ اولیه‌ی تضایف‌گرا نوعی گریز را می‌یابد که مشتمل است بر جایگزین کردن خلأ درون ظهور و خلأ ظهور-خلئی که معاصر با تقویم آگاهی است، همانطور که همیشه در مورد امر ادراک‌نشده چنین است-به جای خلأ خود ظهور بماهو؛ یعنی خلئی که نمی‌تواند با آگاهی تقویم‌گر همزمان شود (یا هر عمل‌گر استعلایی دیگری که به کار می‌رود). ترفند تضایف‌گرایان در اینجا عبارت است از فروکاستن آرخب-فسیل (که از این جهت که مقدم بر شرایط ظهور است، پنهان است) به امر ادراک‌نشده، که صرفاً خلأ یا غیابی قابل‌سنجش است درون شرایط موجود ظهور. اما-میسو تأکید دارد که آرخب-فسیل نه خلأ ظهور است نه واقعیتی زمانی که درون ظهور باشد (درون تضایف)؛ زیرا آرخب فسیل اشاره دارد به واقعیتی زمانی که در آن خود ظهور نخست ایجاد می‌شود، و جایی که در آن ظهور سرانجام به درون عدم می‌غلطد. میسو نتیجه می‌گیرد که بدین ترتیب بدفهمی جدی‌ای خواهد بود اگر تصور شود یک گزاره‌ی خلاف واقع کافی است تا آرخب فسیل را به درون تضایف بازگرداند، زیرا درزمانیتی که آرخب فسیل بدان اشاره دارد با هیچ اکنون تضایف‌بنیادی همزمان نمی‌شود.

تضایف‌گرا، که نتوانسته استدلال متکی بر آرخب-فسیل را با این دفاع اولیه دفع کند، استراتژی دوم را به کار می‌گیرد. این استراتژی عبارت است از زیرسوال بردن این مدعا که نیاکانیت اشاره دارد به بُعدی زمانی که زمانندی تضایف‌بنیاد خود در این بُعد موجود و معدوم می‌شود. زیرا چنین سخنی نشان از خلطی بنیادین دارد بین سطح استعلایی که در آن شرایط تضایف برقرار هستند و سطح تجربی که در آن ارگانایسم‌ها و/یا هستندگانی مادی پشتوانه‌ی این شرایط وجود دارند. هستندگان اخیر در واقع ابژه‌هایی مکانی-زمانی هستند همچون هر ابژه‌ی دیگری، که درون فضا-زمان فیزیکی ایجاد و معدوم می‌شوند؛ اما شرایط استعلایی شرایط ابژه‌سازی‌ای را فراهم می‌آورند که بدون آن شناخت علمی از ابژه‌های مکانی-زمانی (و در نتیجه خود آرخب-فسیل) ناممکن می‌شود. هرچند این شرایط به لحاظ فیزیکی توسط ابژه‌های مادی خاصی شکل می‌گیرند-یعنی ارگانایسم‌های انسانی-اما نمی‌شود گفت که به همان شکل وجود دارند، و در نتیجه نمی‌شود گفت که ایجاد یا معدوم می‌شوند، زیرا حاصل چنین سخنی پارالوژیسم است. تضایف‌گرا در ادامه خواهد گفت که این مدعا که شرایط ابژه‌سازی در فضا-زمان سربرمی‌آورند پارالوژیسمی بی‌معناست زیرا شرایط استعلایی را چنان در نظر می‌گیرد که گویی ابژه‌هایی مثل دیگر ابژه‌های عادی هستند. در حالی که شرایط استعلایی ابژه‌سازی مکانی‌زمانی وجودشان مکانی‌زمانی نیست. این بدان معنا نیست که این شرایط سرمدی هستند، زیرا در این صورت بار دیگر آنها را جوهریت می‌بخشیم و نوع دیگری از وجود ابژکتیو بدانها نسبت می‌دهیم، هرچند از نوعی متعال و فراطبیعی. این شرایط نه متعال هستند نه فراطبیعی-بلکه پیش شرط‌های منطقی تصدیق وجود شیئی هستند، و نه-هستندگانی که خود وجود ابژکتیو داشته باشند. این شرایط، که شرایط شناخت علمی واقعیت تجربی هستند (که آرخب فسیل نمونه‌ی اعلای آن است) خود نمی‌توانند به لحاظ علمی بدل به ابژه شوند، که در این صورت پارادوکس‌هایی نامعقول تولید می‌شود. این مدعا که زمان نیاکانی تولد و مرگ سوژکتیویته‌ی استعلایی را دربرمی‌گیرد دقیقاً چنین پارادوکسی است، اما پارادوکسی که محو خواهد شد به محض این که خلطی را تشخیص دهیم که موجد آن است.

اما از نظر میسو، هرچند این پاسخ ابتدا معقول به نظر می‌رسد اما در واقع درکنه خود ناپسندیده است، زیرا بر نوعی ایهام یا دوپهلویی پنهانی استوار است. از سویی می‌گویند که سوژکتیویته‌ی استعلایی نمی‌تواند ابژکتیو شود، و در نتیجه تولد و مرگی درون زمان-مکان ندارد؛ اما همچنین می‌گویند که نه نامیراست نه سرمدی، همچون یک اصل متافیزیکی متعال. در واقع این دقیقاً همان چیزی است که مایه‌ی تمایز سوژکتیویته‌ی استعلایی است در تناهی آن با جوهریت‌بخشی متافیزیکی اصل سوژکتیویته که آن را هم‌ارز با جوهری می‌کند که بی‌نهایت دوام دارد. اما

سوپرکتیویته‌ی استعلایی، در مقام امری متناهی، از مجموعه‌ی شرایط مادی‌ای که پشتوانه‌ای تجربی برای آن فراهم می‌کنند تفکیک‌ناپذیر است. به همین سبب است که هوسرل بر توازی ضروری‌ای تأکید دارد که امر استعلایی را از امر تجربی تفکیک‌ناپذیر می‌سازد. در واقع، همین توازی ضروری است که سوپرکتیویته‌ی استعلایی را از جوهریت‌بخشی متافیزیکی بدان تمایز می‌بخشد. در نتیجه، هرچند سوپرکتیویته‌ی استعلایی صرفاً سرآغازش در اذهان ارگانسیم‌های فیزیکی است، اما نمی‌تواند مستقل از این اذهان و ارگانسیم‌ها که حامی آن هستند بیاید. هرچند سوپرکتیویته‌ی استعلایی در مکان و زمان وجود ندارد، اما هیچ نوع وجود دیگری ندارد مگر وجود مکانی‌زمانی اجسام فیزیکی که در آن شکل می‌گیرد. و عقل انسانی درست به این سبب نامتناهی نیست که بر اذهان متناهی ارگانسیم‌های فیزیکی محدود با توان حسانی و فکری محدود تکیه دارد. اما اگر سوپرکتیویته‌ی استعلایی بالضروره ریشه در وجود مکانی‌زمانی ارگانسیم‌های فیزیکی داشته باشد، در این صورت این سخن خیلی دقیق نیست که بگوییم سوپرکتیویته‌ی استعلایی کاملاً می‌تواند از بدن‌های موجود و ابژکتیو جدا باشد. در واقع، می‌شود گفت که فلسفه‌ی پسا‌ساییدگری، به پیروی از نقد هایدگر بر سوژه‌های «بی‌جهان» یا بی‌بدن استعلاگرایی کلاسیک، به شکل فزاینده‌ای با «بدن‌مندی» امر استعلایی درگیر بوده است. احتمالاً مرلوپونتی مهم‌ترین مدافع منزلت نیمه-استعلایی بدن‌مندی است (هرچند بی‌شک تنها مدافع نیست). در نتیجه، هرچند سوپرکتیویته‌ی استعلایی را نمی‌توان به بدن‌های موجود و ابژکتیو فروکاست، اما آن را از این بدن‌ها جدا هم نمی‌تواند کرد، زیرا وجود بدن‌ها (و در نتیجه زبان، جامعه، تاریخ، فرهنگ و غیره) شرایط ایجاد امر استعلایی را فراهم می‌کنند (یعنی همان «همواره پیشاپیش»). می‌سوزد نتیجه می‌گیرد که بدین ترتیب، هرچند می‌توان گفت که تضایف شرط استعلایی شناخت وجود زمانی مکانی است، اما همچنین باید اشاره کرد که زمان تولد و مرگ بدن‌هایی که شرایط شکل‌گیری تضایف هستند، همچنین زمانی است که شرایط شکل‌گیری امر استعلایی را مشخص می‌کند. اما زمان نیاکانی که شرایط شکل‌گیری امر استعلایی را تعیین می‌بخشد را نمی‌توان درون زمانی جای داد که همبود با تضایف است، زیرا این زمانی است که درون آن شرایط جسمانی‌ای ایجاد و معدوم می‌شوند که تضایف وابسته بدانهاست. در جایی که این شرایط شکل‌گیری غایب باشند، تضایف هم غایب خواهد بود. در نتیجه زمان نیاکانی‌ای که آرخب-فسیل بدن اشاره دارد صرفاً زمان عدم وجود تضایف است. پدیدارهایی چون آرخب-فسیل به این زمان نیاکانی اشاره دارند؛ اما وجود آن وابسته به آن شرایط ابژکتیوسازی‌ای نیست که شناخت آرخب-فسیل وابسته بدانهاست، زیرا این زمان خود آن شرایط شکل‌گیری‌ای را تعیین می‌بخشد که شرایط ابژکتیوسازی را مشخص می‌کنند.

3. نیاکانیت و گاهشماری

پاسخ‌های میسو به منتقدان تضایف‌گرایی خود هم قاطع است هم دقیق. این پاسخ‌ها در واقع افزوده‌ی مهمی بر انتقادات سنگین او علیه تضایف‌گرایی هستند، انتقاداتی که تاکنون هم به قدر کافی بنیادین بودند. اما، به علاوه برخی ملاحظات انتقادی را نیز دامن می‌زنند. نخست، اصلاً روشن نیست که چگونه تمایزی که میسو بین نیاکانیت و فاصله‌ی زمانی مکانی قائل می‌شود را می‌توان با فیزیک قرن بیست و یکم جمع کرد که می‌گوید زمان و مکان به شکلی بنیادین از هم جدایی‌ناپذیرند، همان‌طور که در تصور آاینشتاین-مینکوفسکی از فضا-زمان چهاربُعدی می‌بینیم. «تقدم» و «تأخر» مفاهیمی ذاتاً نسبی هستند که تنها درون چارچوب ارجاعی زمانی مکانی قابل فهم هستند. از این منظر، تأکید میسو بر انفصال آشتی‌ناپذیر بین خلئی در ظهور و خلأ خود ظهور همچنان بر ناسازگاری بین زمان آنتروپومورفیک مدنظر تضایف‌گرایی و زمان کیهان‌شناختی‌ای متکی است که زمان آنتروپومورفیک در آن جای دارد. این ناسازگاری را بر عدم تقارن بنیادین بین زمان کیهانی و زمان آنتروپومورفیک حمل می‌کنند: تصور می‌شود که زمان کیهانی آغاز و پایان

زمان آنتروپومورفیک را دربرمی‌گیرد، اما عکس این قضیه صادق تلقی نمی‌شود. اما حمله‌ی میسو به تضایف‌گرایی منطقی است و نه تجربی-درواقع، پایین‌تر خواهیم دید که همین نکته موجب می‌شود که او ثنویت بین فکر و امتداد را تکرار کند- اما عدم تقارن مدنظر او در اینجا دقیقاً یکی از کارکردهای فکت تجربی است، و همانطور که خود میسو هم اذعان دارد (7)، دلیلی پیشین در دست نیست که بگوییم وجود ذهن، در نتیجه تضایف، نمی‌توانست همبود با وجود کیهان رخ دهد. در واقع، این دقیقاً مدعای هگلیانیسم است، که ذهن یا روح را منفیت خودارجاعی می‌داند که پیشاپیش در واقعیت مادی مندرج است. در نتیجه، تعالی‌ای که میسو به زمان نیاکانی منتسب می‌کند به مثابه آنچه مستقل از تضایف وجود دارد، همچنان متکی بر توسل به گاهشماری است: این فاکتی (تجربی) است که زمان کیهانی مقدم بر زمان انسانی است و تصور می‌شود موخر نسبت بدان هم باشد و همین است که در روایت عدم تقارن این دو مدنظر است. در پرتو این توسل ضمنی به گاهشماری در مدعای میسو (مبنی بر این که آرخه-فسیل اشاره به غیاب ظهور دارد و نه خلئی درون آن) نمی‌توان دریافت که چگونه تقدم زمانی‌ای که او به قلمرو نیاکانی نسبت می‌دهد را هرگز می‌توان کاملاً مستقل از چارچوب مکانی‌زمانی‌ای فهم کرد که برحسب آن کیهان‌شناسی نسبت‌های بین رخداد‌های گذشته، اکنون و آینده را هماهنگ می‌کند. یک تغییر ساده در چارچوبی که گاهشماری را تعیین می‌بخشد کافی است تا ناسازگاری مفروض بین زمان نیاکانی و آنتروپومورفیک محو شود، و در نتیجه مغاک مفهومی‌ای که تصور می‌شود زما ماتقدم را از فاصله‌ی مکانی‌زمانی تفکیک می‌کند، پُر شود.

نتیجه این بحث این است: تا زمانی که خودآیینی امر فی‌نفسه بر مبنای ناسازگاری گاهشمارانه بین زمان کیهان‌شناختی و آنتروپومورفیک ترسیم شود، همواره تضایف‌گرا خواهد توانست تقدم مطلق را که فرض می‌شود قلمرو نیاکانی واجد آن است بدل به تقدمی کند که صرفاً «برای ماست» و نه «فی‌نفسه». میسو، با پیوند برقرار کردن بین نقد خود بر تضایف‌گرایی و چارچوب مکانی مدنظر کیهان‌شناسی معاصر، خودآیینی امر فی‌نفسه را در گرو گاهشماری قرار داده است. تنها امید برای تضمین استقلال مطلق امر فی‌نفسه باید در رهاندن آن از گاهشماری و نیز پدیدارشناسی نهفته باشد. این متضمن تصویری از ابژکتیویته است که نسبت گاهشمارانه را به اندازه‌ی قصدیت پدیدارشناختی نفی می‌کند. نسبت‌های مکانی‌زمانی باید همچون تابعی از واقعیت ابژکتیو تصور شوند؛ و نه اینکه واقعیت ابژکتیو همچون تابعی از نسبت‌های مکانی‌زمانی تلقی شود. میسو، با تأکید بر تفکیک زمان نیاکانی و فاصله‌ی مکانی‌زمانی، ناخواسته تقدم زمان بر مکان را تحکیم می‌کند که خود سمپتوم و نشان ایدئالیسم است و بدین ترتیب میسو ناخواسته مدعای مخالفان خود را می‌پذیرد که می‌گویند کل واقعیت غیرنیاکانی می‌تواند بدون هیچ مشکلی توسط تضایف تبیین شود. در نتیجه قطعیت پاسخ‌های میسو که بالا ذکر شد در واقع در پس خود التزامی روشن به تضایف‌گرایی را پنهان کرده است. زیرا تنها پدیدارهای نیاکانی نیستند که تضایف‌گرایی را به چالش می‌کشند، بلکه خود واقعیتی که علوم طبیعی مدرن به طور کلی توصیف می‌کنند چنین چالشی ایجاد می‌کند. بر مبنای آنچه علوم طبیعی مدرن می‌گویند، ما توسط روندهایی احاطه شده‌ایم که یکسره مستقل از هر نسبتی با ما در جریان هستند: در نتیجه تکتونیک صفحه‌ای، گداخت هسته‌ای، انبساط کهکشانی (و همچنین منابع نفتی کشف‌نشده یا انواع حشرات ناشناخته) همانقدر واقعیاتی خودآیین و مستقل از انسان هستند که شکل‌گیری زمین. این واقعیت که این روندها همزمان و معاصر با وجود آگاهی هستند، در حالی که شکل‌گیری زمین مقدم بر آن است، نکته‌ای است کاملاً بی‌ربط. قول به موضع خلاف، و تأکید بر این که تنها بُعد نیاکانی است که از تقویم تضایف‌بنیاد فراتر می‌رود، متضمن این معناست که ظهور آگاهی نشان از نوعی گسست انتولوژیکی بنیادین دارد، و خودآیینی و انسجام واقعیت را درهم می‌شکند، به نحوی که به محض ظهور آگاهی بر صحنه، هیچ چیز دیگر نمی‌تواند به وجود مستقل خود ادامه

دهد. خطر این است که میسو، با ترجیح آرخب-فسیل به مثابه تنها پارادایم برای واقعیت مستقل از ذهن، بیش از حد به تضایف‌گرایی‌ای که قصد ویران‌کردنش را دارد بها می‌دهد. (8)

4. اصل بی‌دلیلی [3]

میسو بین دو نوع تضایف‌گرایی تمایز قائل می‌شود: تضایف‌گرایی ضعیف (که می‌گوید ما می‌توانیم به نومن بیندیشیم، هرچند قادر نیستیم آن را بشناسیم)، و تضایف‌گرایی قوی (که می‌گوید ما نمی‌توانیم حتی به نومن بیندیشیم). تضایف‌گرایی ضعیف، که نماینده‌اش کانت است، بر تناهی عقل و ماهیت مشروط دسترسی ما به هستی تأکید دارد. شرایط شناخت (مقولات و صور شهود) تنها بر قلمرو پدیداری اطلاق می‌شوند، نه بر اشیاء فی‌نفسه. در نتیجه ساختارهای شناختی حاکم بر قلمرو پدیداری ویژگی‌های ضروری اشیاء فی‌نفسه نیستند. ما نمی‌توانیم بفهمیم که چرا زمان و مکان تنها صور شهود هستند یا چرا دوازده مقوله داریم و نه یازده یا سیزده تا. هیچ دلیل کافی‌ای وجود ندارد که بتوانید این واقعیت را توجیه کنید. بدین معنا، و تنها بدین معنا، این ساختارهای استعلایی ناضرور هستند. اما هگل خواهد گفت که کانت پیشاپیش مرز بین شناختی و ناشناختی را نقض کرده چرا که فرض کرده ساختار اشیاء فی‌نفسه با ساختار پدیدارها تفاوت دارد. در نتیجه، هگل دوباره آنچه را به لحاظ استعلایی مقوم «برای ما» است به درون «فی‌نفسه» بازگردانده. پس در ایدئالیسم مطلق هگل، اندیشیدن دسترسی خود به هستی را بار دیگر بنیان می‌نهد و عدم تناهی ذاتی خود را بازمی‌یابد. برخلاف تضایف‌گرایی ضعیف کانت که بر عدم ضرورت برنگذشتنی مندرج در تضایف بین فکر و هستی تأکید دارد، هگلیانیسم تضایف را بدل به امر مطلق می‌کند و در نتیجه بر هم‌ریختی ضروری بین ساختار فکر و ساختار هستی پای می‌فشارد. از این منظر، تضایف‌گرایی قوی، که همه چیز را از پدیدارشناسی تا پراگماتیسم دربرمی‌گیرد، می‌تواند همچون پاسخی انتقادی به مطلق‌سازی هگلی تضایف در نظر گرفته شود. هرچند تضایف‌گرایی قوی همچنین شیئی فی‌نفسه را نیز حذف می‌کند، اما تأکید کانت بر عدم ضرورت اجتناب‌ناپذیر تضایف را حفظ می‌کند، همان که هایدگر در مفهوم مشهور «واقع‌بودگی» یا «فاکتیسیته» رادیکالیزه می‌کند. در نتیجه تضایف‌گرایی قوی، که در تفکر کسانی چون هایدگر و فوکو می‌یابیم، در ضدیّت با هگل تأکید می‌کند که عدم ضرورت تضایف خود نمی‌تواند عقلانی شده یا متکی بر عقل شود. این نتیجه‌ی ضدمتافیزیکی «تاریخ هستی» هایدگر یا «دیرینه‌شناسی‌های دانش» فوکو است. در نتیجه، اگر بخواهیم از تضایف‌گرایی بگسلیم، باید امکان اندیشیدن به شیئی فی‌نفسه را دوباره مشروعیت ببخشیم، اما بدون اینکه تضایف را مطلق گردانیم یا به اصل دلیل کافی پناه ببریم.

میسو در قالب یک قدرت‌نمایی درخشان نشان می‌دهد که قدرتمندترین امر در تضایف‌گرایی قوی را می‌توان برای چیرگی بر آن از درون به کار بست. و قوی‌ترین نکته در این اندیشه دقیقاً پافشاری آن بر واقع‌بودگی تضایف است. وانگهی، تضایف‌گرایی قوی بر چه اساسی احیاً اصل دلیلی کافی به دست هگل (یعنی این مدعا را که تناقض بنیان هستی است) و تصور هم‌ریختی فکر و هستی را نفی می‌کند؟ با تأکید بر واقع‌بودگی یا عدم ضرورت تضایف در برابر مطلق‌سازی تضایف به دست هگل-دسترسی اندیشه به هستی به لحاظ بیرونی توسط عوامل غیرمفهومی مشروط می‌شود، عواملی که نمی‌توان آنها را عقلانیت بخشید یا درون مفهوم جای داد، حتی در قالب تناقض دیالکتیکی. در نتیجه، به منظور تأکید بر تقدم واقع‌بودگی در برابر وسوسه‌ی نظری مطلق‌سازی تضایف، تضایف‌گرایی قوی باید تأکید کند که همه چیز بدون دلیل است-حتی خود تضایف. در برابر ایدئالیسم نظری هگل، که می‌کوشد نشان دهد تضایف قادر است ضرورت خود را از طریق بنیان‌نهادن خود نشان دهد (و در نتیجه مطلقاً ضروری شود یعنی علت خودش

باشد) تضایف‌گرایی قوی باید قائل بدین باشد که چنین خودبنیان‌گذاری‌ای ناممکن است چرا که تضایف نمی‌تواند ضرورت خود را شناسایی کند. زیرا هرچند می‌توانیم ادعا کنیم که پدیداری تجربی در سازگاری با اصول استعلایی حاکم بر امکان شناخت، ضروری یا ناضرور است، نمی‌توانیم دریابیم که خود این اصول ضروری هستند یا ناضرور، زیرا هیچ چیزی نداریم تا آنها را به محک آن بزنیم. این استدلال بر مبنای تمایزی بین عدم ضرورت (که تحت حاکمیت شناخت است) و فاکتیسیتته یا واقع‌بودگی (که تحت حاکمیت شناخت نیست) پیش می‌رود. عدم ضرورت تجربی است و ناظر است به پدیدارها؛ یک پدیدار ناضرور است اگر بتواند بدون تخطی از اصول شناخت حاکم بر پدیدارها موجود یا معدوم شود. فاکتیسیتته استعلایی است و ناظر است به نسبت شناختی ما با پدیدارها، و در نتیجه با خود اصول شناخت، که در مورد آنها معنا ندارد بگوییم ضروری هستند یا ناضرور، زیرا اصل دیگری نداریم که این اصول را به محک آنها بزنیم. پس تضایف‌گرایی قوی، علیه ایدئالیسم مطلق، تاکید دارد بر اینکه تصدیق ضرورت تضایف عدول از هنجارهای شناخت است. اما بدین ترتیب ایدئالیسم مطلق محدودیت خود را زیر پا می‌گذارد؛ زیرا برای اینکه ادعا کند تضایف ضروری نیست، گزینه‌ای ندارد جز تصدیق عدم ضرورت تضایف.

در نتیجه، تضایف‌گرایی قوی موظف است از تمایزی که خود بین امر شناختنی و ناشناختنی قائل می‌شود عدول کند تا از آن حافظت کند؛ تضایف‌گرایی قوی مجبور است به عدم ضرورت تضایف اذعان کند تا قول ایدئالیست به ضرورت آن را نقض کند. اما تصدیق عدم ضرورت ضرورت همچنین به معنای تصدیق ضرورت فاکتیسیتته و در نتیجه جهیدن از روی مرز امر شناختنی (عدم ضرورت) و امر ناشناختنی (فاکتیسیتته) است در قالب همان حرکتی که بناست گذرناپذیری این مرز را مجدداً تصدیق کند. زیرا تضایف‌گرایی قوی برای تصدیق عدم ضرورت تضایف و طرد ایدئالیسم مطلق، باید بر ضرورت فاکتیسیتته‌ی آن تاکید کند- اما نمی‌تواند چنین کند مگر اینکه چیزی را بداند که، به گفته‌ی خودش، اجازه‌ی شناخت آن را ندارد. در نتیجه با این مخمصه روبرو می‌شود: تضایف‌گرایی قوی نمی‌تواند از فاکتیسیتته مطلق‌زدایی کند بدون اینکه تضایف را مطلق سازد؛ اما نمی‌تواند از تضایف مطلق‌زدایی کند بدون اینکه فاکتیسیتته را مطلق سازد. اما مطلق‌ساختن فاکتیسیتته یعنی تصدیق این که می‌توان به چیزی اندیشید که مستقل از نسبت فکر با آن وجود دارد؛ یعنی عدم ضرورت بماهو. تضایف‌گرایی، با مطلق‌سازی فاکتیسیتته، انقسام تجربی-استعلایی را (که عدم ضرورت شناختنی را از فاکتیسیتته‌ی ناشناختنی جدا می‌کند) در همان زمان که قصد حفظ آن را دارد واژگون می‌کند؛ اما بدین ترتیب تضایف‌گرایی قوی مجبور است تصدیق کند که آنچه آن را ویژگی سلبی نسبت ما با اشیاء می‌پنداست (یعنی این که ما نمی‌توانیم بدانیم که آیا اصول شناخت ضروری هستند یا ناضرور) در واقع ویژگی ایجابی خود اشیاء فی‌نفسه است.

اینجا باید درنگ کنیم تا بر تمایز تعیین‌کننده‌ای تأکید کنیم بین اقسام ایدئالیستی و رئالیستی چیرگی انتزاعی‌گرایی تضایف بر (speculative) [4]. ایدئالیسم انتزاعی مدعی است که امر فی‌نفسه ابژه‌ی متعالی («بیرون») از تضایف نیست، بلکه چیزی نیست جز خود تضایف بماهو. در نتیجه عقلانیت بماهو را بدل به شیء فی‌نفسه یا مطلق می‌کند: دیالکتیسین مدعی است که ما بر شیئی‌سازی متافیزیکی امر فی‌نفسه چیره می‌شویم وقتی دریابیم که آنچه می‌پنداشتیم صرفاً برای ماست، در واقع فی‌نفسه است. تضایف زمانی مطلق می‌شود که فی‌نفسه لنفسه شود. اما این متضمن تبدیل تضایف است به یک هستنده‌ی ضروری متافیزیکی یا علت خود. میسو، برخلاف این موضع، قائل به ماتریالیسم انتزاعی است و می‌گوید که تنها راه حفظ‌کردن امر فی‌نفسه از اندراج ایدئالیستی در امری برای ما بدون شیئیت‌بخشیدن متافیزیکی بدان، این است که دریابیم آنچه فی‌نفسه است عدم ضرورت امر برای-ماست، نه ضرورت آن.

در نتیجه، وقتی واقع بودگی مطلق شود، عدم ضرورت یا بی بنیادی امر برای ماست (یعنی تضایف) که فی نفسه یا ضروری می شود دقیقاً بدین سبب که عدم ضرورتش چیزی نیست که صرفاً برای ما [ناضرور] باشد. ماتریالیسم انتزاعی می گوید که، به منظور حفظ جهل خود نسبت به ضرورت تضایف، باید بدانیم که عدم ضرورت آن ضروری است. به عبارت دیگر، اگر هرگز نتوانیم ضرورت چیزی را دریابیم، سبب آن نیست که ضرورت ناشناختنی است، بلکه سبب آن است که ما می دانیم تنها عدم ضرورت است که بالضروره موجود است. آنچه مطلق است این واقعیت است که همه چیز بالضروره ناضرور یا «بی دلیل» است.

در نتیجه، تضایف گرایی، به منظور پی گرفتن پیامدهای نهایی مفروضات خود، مجبور است جهل ما نسبت به ضرورت یا عدم ضرورت شناخت خود از پدیدارها را بدل به یکی از ویژگی های اندیشیدنی اشیا فی نفسه سازد. نتیجه، چنان که میسو می گوید، این است: «امر مطلق یعنی امتناع مطلق یک هستنده ی ضروری». (9) این «اصل فاکچوالیته» ی میسو است و هرچند بسیار ناچیز به نظر می رسد، پیامدهای آن بسیار گسترده هستند. زیرا این اصل محدودیت های مهمی بر تفکر تحمیل می کند. اگر هستنده ای ضروری به لحاظ مفهومی ناممکن باشد در این صورت تنها امر مطلق امکان واقعی دگردیسی کاملاً دلبخواهی و یکسره پیش بینی ناپذیر تمام اشیا در گذر از یک لحظه به لحظه ی بعد است. مهم این است که این را با صور آشنای [هراکلیتوسی](#) یا نیچه ای صیوروت مطلق خلط نکنیم، زیرا موضع صیوروت مطلق صرفاً نهادن ضرورت متافیزیکی تفاوت پایدار و همیشگی است به جای ضرورت متافیزیکی اینهمانی همیشگی. تصدیق تقدم متافیزیکی صیوروت یعنی بگوییم که امکان ندارد اشیا تغییر نکنند؛ یعنی امکان ندارد اشیا همسان باقی بمانند؛ و در نتیجه یعنی تغییر مستمر اشیا ضرورت دارد. سیلان صیوروت بی وقفه بدین ترتیب به اندازه ی سکون لایتغیر گذرناپذیر و به لحاظ متافیزیکی ضروری تلقی می شود. اما ضرورت متافیزیکی، چه ضرورت سیلان مستمر و چه ثبات مستمر، دقیقاً همان چیزی است که اصل عدم ضرورت مطلق منکر آن است. ضرورت عدم ضرورت به گفته ی میسو متضمن «زمانی مطلق» است که می تواند سیلان شدن را با همان تلون و بی ثباتی ای مختل سازد که می تواند ثبات هستی را درهم بریزد. زمان مطلق معادل «حادثائوس» است که برای آن هیچ چیز ناممکن نیست، مگر تولید یک هستنده ی ضروری. این عدم ضرورتی است که هر نظم ممکن را غصب می کند، از جمله نظم بی نظمی یا ثبات بی ثباتی را. این عدم ضرورتی است همه توان؛ اما قدرتی مطلق که «هنجار ندارد، کور است، و عاری از هر کمال الوهی دیگر [...]». این قدرتی است که نه واجد خیر است نه خرد. [...] زمانی که می تواند خود شدن یا صیوروت را هم نابود کند، زیرا می تواند، شاید برای همیشه، ثبات، سکون و مرگ را رقم بزند.» (10)

4. پارادوکس عدم ضرورت مطلق

میسو، در قالب حرکتی که کل پروبلماتیک بازنمایی را کنار می زند، با جسارت اعلام می کند که قصد دارد شهود عقلانی را دوباره مستقر سازد:

«ما باید بی دلیلی را به درون خود شیئی فراقکنیم، و در دست یابی به فاکتیسیته شهود عقلانی راستین امر مطلق را کشف کنیم.» (شهود)، زیرا به راستی درچستی است که عدم ضرورتی را کشف می کنیم که جز خود مرزی ندارد؛ «عقلانی»، زیرا این عدم ضرورت امری رویت پذیر یا ملموس در شیء نیست: تنها اندیشه می تواند بدان دست یابد همانطور که به کائوسی دست می یابد که در بُن پیوستگی های ظاهری پدیدارها نهفته است.» (11)

کاربست این نوع غیرمتافیزیکی شهود عقلانی از تمایز انتقادی کانت بین پدیدارهای شناختنی و اشیا فی‌نفسه‌ی ناشناختنی می‌گردد-یعنی تمایز بین واقعیت چنان که ما از طریق بازنمایی بدان مرتبط می‌شویم و واقعیت چنان که مستقل از نسبت بازنمایانه‌ی ما با آن وجود دارد-و تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه را احیاً می‌کند؛ کیفیات اولیه ویژگی‌های اشیا فی‌نفسه هستند که به صورت ریاضیاتی قابل شهودند؛ و کیفیات ثانویه ویژگی‌های پدیدارشناختی نسبت ما با چیزها هستند. (12) این استقرار مجدد شهود عقلانی پیوسته است به واژگونی تحدید انتقادی (کانتی) امکانات عقل به دست میسو. شهود عقلانی حالا دسترسی مستقیمی به قلمرو امکان محض عرضه می‌کند که همبود با زمان مطلق است. کانت جوهرین‌سازی متافیزیکی امکان منطقی را کنارزد و امکان منطقی را نسبت به قلمرو امکان واقعی که نسبت عقل با حساسیت آن را مشخص می‌کند فرودست ساخت. زمان به مثابه صورت سنتز استعلایی بنیان ساختار امکان است. (13) اما مطلق‌سازی عدم ضرورت به دست میسو قلمرو ماتقدم امکان منطقی محض را مطلق می‌سازد و قلمرو معقولیت ریاضیاتی را از حساسیت رها می‌کند. این گسستن امر ممکن از امر محسوس توسط ساختار کائوسی زمان مطلق تضمین می‌شود. برخلاف مرزهای امکان واقعی که توسط ماتقدم تضایف بنیاد محدود می‌شوند، شهود عقلانی قلمرو امکان مطلق را می‌گشاید که تنها محدودیت آن عدم تناقض است. وانگهی، آنجا که امکان واقعی توسط زمان به مثابه صورت سوپژکتیویته‌ی استعلایی جذب می‌شود، امکان مطلق اشاره به زمانی دارد که دیگر در بند انسجام نسبت سوپژکتیو با واقعیت یا تضایف بین فکر و هستی نیست. در نتیجه شهود عقلانی امکان مطلق توسط «درزمانیت» فکر و هستی تضمین می‌شود؛ درزمانیتی که در نظر میسو مندرج در بُعد نیاکانی هستی است که علم مدرن آن را هویدا می‌سازد. علم مدرن، با صحه‌گذاشتن بر درزمانیت فکر و هستی، عدم ضرورت فکر برای هستی را افشا می‌کند؛ هرچند فکر نیازمند هستی است، اما هستی نیازمند فکر نیست.

پس پرسش این است که آیا بازگشت میسو به شهود عقلانی احیاناً خود عدم‌تقارنی را که به زعم او دستاورد انتزاعی علم است به مخاطره نمی‌افکند. به همین نحو، شاید تز گالیله‌ای متضمن پیامدهایی در مورد ریاضی‌سازی تفکر باشد که توسل میسو به شهود عقلانی را دچار مشکل کند. برای بررسی این مسائل، باید تمایزی را بررسی کنیم که میسو در نبرد با ایدئالیسم به کار می‌بندد، یعنی تمایز بین واقعیت پدیدار نیاکانی و ایدئالیته‌ی گزاره‌ی نیاکانی. بر مبنای این تمایز است که میسو، همچون بدیو، می‌خواهد خود را از تز فیثاغوری‌ای که می‌گوید هستی ریاضیاتی است، دور کند:

«ما معتقدیم که گزاره‌های ناظر به پدیدار نیاکانی که می‌توانند به لحاظ ریاضیاتی صورت‌بندی شوند، اشاره به ویژگی‌های موثرخداد مدنظر دارند (تاریخ، مدت و ابعاد آن)، هرچند هیچ شاهده‌ی حاضر نبوده تا مستقیماً آن را تجربه کند. در نتیجه، ما قائل به تزی دکارتی راجع به ماده هستیم، اما (باید تاکید کنیم) قائل به تزی فیثاغوری نیستیم؛ ما مدعی نیستیم که هستی پدیدار نیاکانی ذاتاً ریاضیاتی است، یا اعداد و معادلات مورداستفاده در گزاره‌های نیاکانی فی‌نفسه وجود دارند. زیرا در این صورت قول به این که پدیدار نیاکانی واقعیتی است که به اندازه‌ی عدد یا معادله ایدئال است، ضرورت می‌یابد. به بیانی کلی، گزاره‌ها ایدئال هستند از این جهت که دارای واقعیتی دلالت‌گرند؛ اما مراجع نهایی آنها بالضرورة ایدئال نیستند (گرچه‌ی روی فرش واقعی است اما گزاره‌ی «گرچه روی فرش است» ایدئال است). از این منظر، خواهیم گفت که مراجع گزاره‌های نیاکانی ناظر به تاریخ‌ها، حجم‌ها و دیگر اموری که 4.56 میلیارد سال پیش همانطور وجود داشته‌اند که این گزاره‌ها توصیف می‌کنند-اما این گزاره‌ها خودشان وجود نداشته‌اند، این گزاره‌ها معاصر با ما هستند» (14)

تمایز بین واقعیت پدیدار نیاکانی و ایدئالیته‌ی گزاره‌ی نیاکانی برای حفظ انفصال انتولوژیکی بین اکنون تضایف‌بنیاد و گذشته‌ی نیاکانی ضروری است-دقیقاً درزمانیتی که تضایف‌گرایی نمی‌تواند بپذیرد. با وجود این، اگر میسو قائل به چنین تمایزی باشد، نمی‌تواند آن را تنها در جانب هستی به تنهایی قرار دهد، زیرا این تمایز باید به فکر نیز همچون هستی تعلق داشته باشد. در نتیجه این انفصال ثانوی بین واقعی و ایدئال هر دو قطب تمایز اولیه بین فکر و هستی را تقسیم می‌کند: فکر واجد جنبه‌ای واقعی و جنبه‌ای ایدئال است، همانطور که هستی واجد ویژگی‌های واقعی و ایدئال است. روشن است که، درزمانیت مندرج در آرخه-فسیل تنها می‌تواند توسط تمایزی بین ایدئالیته‌ی گزاره‌ی نیاکانی و واقعیت پدیدار نیاکانی مشخص شود. پدیدار نیاکانی باید به تمایزات همجوار بین جنبه‌ی واقعی و ایدئال فکر و جنبه‌ی واقعی و ایدئال هستی فروکاست‌ناپذیر باشد، زیرا هر دو اینها کاملاً درون تضایف بین فکر و هستی جای دارند. زیرا مقصود میسو از ایجاد تمایز بین واقعیت فیزیکی و ایدئالیته‌ی گفتمانی این است که این مدعای ایدئالیستی را رد کند که واقعیت پدیدار توسط ایدئال‌سازی ریاضیاتی در گزاره کاملاً پوشش داده می‌شود. هرچند واقعیت پدیدار نیاکانی را می‌توان به صورت ریاضیاتی ثبت کرد، اما این پدیدار باید از این نگاشت ریاضیاتی فراتر رود، وگرنه میسو تفکر فیثاغوری را ناخواسته تأیید خواهد کرد. و همانطور که خود میسو هم خوب واقف است، تفکر فیثاغوری هرگز نمی‌تواند علیه تضایف‌گرایی بایستد، زیرا خودش هستی را هم‌ریخت با ایدئالیته‌ی ریاضیاتی قلمداد می‌کند. ظاهراً مسئله این است که واقعیت پدیدار نیاکانی باید مستقل از معقولیت ریاضیاتی آن باشد-هستی وابسته به وجود ریاضیات نیست. اما مشکل میسو این است که باید ضامنی انتزاعی (speculative) برای این انفصال بین واقعیت و ایدئالیته بیابد که کاملاً از شواهد فراهم‌شده توسط ایدئال‌سازی ریاضیاتی پدیدار نیاکانی در گزاره‌ی نیاکانی مستقل یا منتزع باشد. تکیه بر گزاره‌ی نیاکانی یعنی متکی ساختن این انفصال انتزاعی بر روندهای معرفت‌شناسی پسانقدی و در نتیجه رویارویی با این وظیفه که این گزاره را درون حوزه‌ی دایره‌ی تضایف‌گرایی توجیه کنند.

در نتیجه پرسشی که ماتریالیسم انتزاعی میسو با آن روبروست این است: تحت چه شرایطی این انفصال ثانویه بین امر واقع و امر ایدئال می‌تواند به صورت فکری قابل شهود باشد بدون اینکه دوباره تضایفی در سطح انفصال [انتزاع] اولیه بین فکر و هستی برقرار شود؟ تبدیل تمایز بین واقعیت پدیدار و ایدئالیته‌ی گزاره‌ی وابسته به شهود عقلانی یعنی آن را کاملاً در احاطه‌ی یک قطب انفصال اولیه جای دهیم، یعنی فکر، و در نتیجه دایره‌ی تضایف را تکرار کنیم. زیرا همانطور که نمی‌توانیم قائل بدین شویم که این انفصال اولیه بدون قراردادن مجدد هستی درون قطب ایدئال انفصال ثانویه قابل شهود توسط فکر است، به همین نحو، نمی‌توانیم معتقد باشیم که انفصال ثانویه در گزاره‌ی نیاکانی جای دارد بدون اینکه مجدداً امر واقع را درون قطب نوئتیکی انفصال اولیه جای دهیم. پس چگونه باید انفصال بین واقعی و ایدئال را مستقل از ایدئالیته‌ی معقول مدعیات نیاکانی علم تضمین کنیم؟ زیرا ایدئالیته‌ی این مدعیات نمی‌تواند ضامن واقعیت انفصال باشد. وانگهی، شهود عقلانی هر دو قطب انفصال ثانویه را درون یک قطب انفصال اولیه مندرج می‌سازد.

در نتیجه میسو بالاجبار در موضع بغرنجی قرار می‌گیرد، یعنی موضع تلاش برای آشتی‌دادن این ادعا که هستی ذاتاً ریاضیاتی نیست با این ادعا که هستی به لحاظ درونی در دسترس شهود عقلانی است. او نمی‌تواند بگوید که هستی ریاضیاتی است بدون اینکه به دام ایدئالیسم فیثاغوری بیفتد؛ اما این لغزش به درون فیثاغوریسم تنها به بهای ایدئالیسمی ترمیم می‌شود که هستی را بدل به تضایف شهود عقلانی می‌کند. مشکل اینجاست که بخواهیم تز گالیله‌ای-دکارتی‌ای را که می‌گوید هستی قابلیت ریاضیاتی شدن دارد با تاکید بر انفصال انتزاعی‌ای آشتی دهیم که

می‌گوید هستی مستقل از شهودپذیری ریاضیاتی‌اش پایدار است. بخشی از معضل در این واقعیت نهفته است که هرچند میسو ظاهراً تصورات متافیزیکی و پدیدارشناختی از هستی را نفی می‌کند، چه به مثابه جوهر ضروری و چه حضورایدتیک (چون هردو مندرج در دایره‌ی تضایف‌گرایی هستند)، اما بدیلی غیرمتافیزیکی و غیرپدیدارشناختی فراهم نکرده است—مثلاً از آن نوع که در تصور تفریقی بدیو از خلأ می‌یابیم. (15) میسو، همچون بدیو، صورت‌بندی کانتی پروپلماتیک دسترسی را کنار می‌زند ولی در عین حال خواستار حفظ اقتدار عقلانیت علمی است. اما، برخلاف بدیو، هستی‌شناسی را همچون وضعیتی توصیف نمی‌کند که درون آن ارائه‌ی هستی به شکلی تفریقی چنان شکل گرفته باشد که جلوی هرگونه تضایف صراحتاً متافیزیکی یا پدیدارشناختی بین فکر و هستی را بگیرد.

اما نتیجه این است که میسو باید توضیح دهد که چرا هستی باید در معرض شهود عقلانی باشد (با توجه به این که علم می‌گوید عقلانی‌سازی ویژگی حذف‌نشده‌ی واقعیت نیست بلکه صرفاً یک محصول فرعی ناضرور و ممکن تاریخ فرگشت است و با توجه به این که در نظر خود میسو واقعیت نه ذاتاً می‌تواند ریاضیاتی باشد نه بالضروره فهم‌پذیر). از این منظر باید به یاد داشت که یکی از مهم‌ترین نتایج فرضیه‌ی گالیله‌ای-دکارتی در باب قابلیت ریاضیاتی‌شدن طبیعت عبارت است از تلاش اخیر برای به‌کارگرفتن الگوسازی ریاضیاتی به منظور ساختن یک علم شناخت. علم شناخت هنوز نپوست؛ اما به بلوغ رسیدن آن قرار است ثنویت دکارتی فکر و امتداد را رفع کند—و شاید همچنین بازمانده‌های این ثنویت را نزد نسخه‌ای که میسو از ماتریالیسم انتزاعی عرضه می‌کند—و در عین حال تن به تضایف‌گرایی ندهد. انفصال در زمانی بین فکر و هستی تنها تضمن انتزاعی علم مدرن نیست؛ بسط علم شناخت متضمن این معناست که ما، برخلاف کانت و دکارت، دیگر نمی‌توانیم همچنان فکر را از واقعیت معاف بدانیم، یعنی واقعیتی که فکر دسترسی بدان را فراهم می‌کند یا همچنان منزلتی استثنایی بدان می‌بخشد.

اگر دیگر نتوان فرض کرد که فکر بتواند خود را از واقعیتی که بدان می‌اندیشد معاف سازد، و اگر امر واقع دیگر مستقیماً بر هستی قابل انطباق نباشد، یا امر ایدئال مستقیماً بر فکر، در این صورت فکر خودش باید دوباره درون هر پژوهش انتزاعی در باب طبیعت واقعیت جایی داشته باشد. در نتیجه پرسش محوری ماتریالیسم انتزاعی میسو این است: آیا اصل فاکچوالیته، که می‌گوید «هر چیزی که وجود دارد بالضروره ناضرور است»، خودش را نیز درون این «هر چیز» جای می‌دهد؟ میسو، همچون بدیو، معتقد است که کانتور به طور قطعی مفهوم «تمامیت» را درهم‌کوبیده است، در نتیجه این مفهوم دیگر اهمیت انتولوژیکی ندارد. اما لازم نیست تمامیت جعلی‌ای برای وجود فرض کنیم تا بتوانیم پرسیم آیا این اندیشه که همه چیز بالضروره ناضرور است خودش هم بالضروره ناضرور است یا خیر. برعکس، تنها فرض لازم این است که اندیشیدن نیز همچون هر فاکت دیگری امری است ناضرور یا ممکن خاص. اما آنچه باید نفی کرد این مدعاست که باید ضرورتاً این فکر را که «همه چیز بالضروره ناضرور است» از این «فاکت» وجودی معاف کرد که همه چیز ناضرور است بدین سبب که مگای استعلایی فکر را از هستی جدا می‌کند. به محض اینکه تمسک به این شکاف استعلایی را کنار بگذاریم، ملزم بدین می‌شویم که ببینیم چه می‌شود اگر این اصل به خود اطلاق شود. به عبارت دقیق‌تر، باید در نظر داشت که آیا حقیقت این اصل، و در نتیجه چیرگی انتزاعی میسو بر تضایف‌گرایی، متضمن خودارجاعی هست یا خیر. اینجا باید بین عدم ضرورت وجود فکر (که به پارادوکس منجر نمی‌شود) و عدم ضرورت حقیقت فکر (که به پارادوکس منجر می‌شود) تمایز قائل شد. دو امکان متمایز را می‌توان در نظر گرفت، بسته به این که آیا فکر به خود ارجاع می‌یابد یا خیر. نخست اجازه دهید ببینیم اگر فکر به خود ارجاع یابد چه می‌شود. در این صورت اگر فکر وجود داشته باشد، باید ناضرور باشد. اما اگر ناضرور باشد نفی آن می‌تواند به همان اندازه موجود دباشد:

«همه چیز بالضروره ناضرور نیست»). اما اگر فکر بخواهد امکان حقیقت نفی خود را حذف کند، در این صورت حقیقت آن باید ضروری باشد، و این یعنی فکر باید بالضروره وجود داشته باشد. اما اگر بالضروره موجود باشد در این صورت دیگر همه ی موجودات بالضروره ناضرور نیستند؛ دست کم یک موجود هست که بالضروره ناضرور نیست، یعنی خود فکر. در نتیجه اگر فکر به خود ارجاع یابد وجود نفی خود را ایجاب می کند؛ اما به منظور نفی امکان حقیقت نفی خود باید حقیقت ضروری خود را تصدیق کند و در نتیجه بار دیگر به تناقض می افتد. اگر فکر به خود ارجاع نیابد چه؟ در این صورت چیزی هست که ضروری است، اما مندرج ذیل عنوان وجود نیست. واقعیت «نه-همه» است زیرا این فکر که «همه چیز بالضروره ناضرور است» ایدئالیته ای است که خود را از واقعیتی که بدان اشاره دارد معاف می سازد. اما در این صورت نه تنها خود این معافیت برای ایدئالیته ی معقول این اندیشه ضرورت می یابد که «همه چیز بالضروره ناضرور است»، بلکه معقولیت واقعیت به مثابه وجود ضروری عدم ضرورت وابسته به انسجام فکر می شود که معافیت آن از واقعیت ضروری است برای آنکه واقعیت بتواند همچون چیزی بالضروره ناضرور اندیشیده شود. در نتیجه تلاش برای معاف کردن امر ایدئال از امر واقعی متضمن تهدیدی است: یعنی آغاز کردن مجدد دایره ی تضایف گرایی. دست آخر، بیابید این امکان را در نظر بگیریم که عدم ضرورت ضروری وجود وابسته به حقیقت این اندیشه نباشد که «همه چیز بالضروره ناضرور است». اگر همه چیز بالضروره ناضرور باشد بی توجه به حقیقت این گزاره که «همه چیز بالضروره ناضرور است»، در این صورت همه چیز می تواند بالضروره ناضرور باشد حتی اگر هیچ راهی برای اندیشیدن به حقیقت این فکر به شکل منسجم نداشته باشیم. اما این یعنی وار کردن مجدد امکان ناهمگنی رادیکال بین انسجام فکر و وجود فی نفسه ی جهان-هر-تغیر عقلانی ای در مورد وجود جهان ممکن می شود و در نتیجه تضایف گرایی قوی دوباره سر بر می آورد.

این ملاحظات، فارغ از نواقص ناشی از فقدان دقت صوری شان، ظاهراً اشاره به معمایی بنیادین بر سر راه پروژه ی میسو دارند. اگر او بپذیرد (که به گمانم باید بپذیرد) که اندیشیدن بخشی از هستی است در مقام دومین تضمین انتزاعی بنیادین عقلانیت علمی پس از درزمانیت، در این صورت بازه ی کلی اصل فاکچوالیته [واقع بودگی] پارادوکسی ایجاد می کند که به موجب آن خود را نقض می کند: این مدعا که همه چیز بالضروره ناضرور است تنها در صورتی حقیقی است که این فکر بالضروره وجود داشته باشد. برعکس، اگر میسو بخواهد به منزلت استثنایی فکر در برابر هستی قائل شود، در این صورت تاکید خود بر درزمانیت را خدشه دار می کند، زیرا واقعیت معقول هستی ناضرور وابسته به انسجام ایدئال اصل فاکچوالیته می شود. در واقع، توسل به شهود عقلانی در صورت بندی اصل پیشاپیش ظاهراً نوعی تناظر بین فکر و هستی را مفروض داشته است.

همانطور که انتظار می رود، هردوی این نقدها (یعنی این که شهود عقلانی تضایف بین فکر و هستی را مجدداً ایجاد می کند و این که اصل فاکچوالیته مولد یک پارادوکس است) پاسخ های تندوتیزی از جانب میسو دریافت کرده اند. میسو، در صحبتی خصوصی، به من گفته است که معتقد است می تواند هردو اعتراض را پاسخ گوید. در نظر میسو، اصل فاکچوالیته طراحی شده تا دو استلزام را برآورده کند. نخست، استلزام عقل گرایانه ی بنیادینی که می گوید واقعیت باید به طور کامل تابع ادراک مفهومی باشد. این دفع و تکذیب این انگاره ی دینی رایج است که وجود واجد نوعی راز متعال است که تا ابد از چنگ عقل می گریزد. دوم، این استلزام ماتریالیستی که هستی، هرچند کاملاً معقول است، اما به فکر فروکاست ناپذیر است. میسو تاکید دارد که این مدعا که هرچه هست بالضروره ناضرور است هردو معیار را برآورده می کند. به گفته ی خودش:

«هستی بدون باقیمانده اندیشیده می‌شود زیرا بدون دلیل است؛ و هستی‌ای که بدین ترتیب اندیشیده می‌شود همچون چیزی فراتر از فکر از تمام جوانب تصور می‌شود زیرا نشان می‌دهد که قادر به تولید و تخریب فکر و نیز هر هستنده‌ی دیگری است. شهود عقلانی فاکتیسیت، در مقام یک کنش فاکچوال که توسط یک هستنده‌ی متفکر و فاکچوال تولید شده، کاملاً در معرض تخریب است، اما آنچه، هرچند برای یک لحظه، آن را به مثابه حقیقتی سرمدی که به نامش مشروعیت می‌بخشد در معرض تخریب نیست، یعنی این حقیقت که خودش ویران‌شدنی است همچون هر موجود دیگر. [...] در نتیجه، هستی به واسطه‌ی توان ظهور نا-عقلانی (rational-a) خود است که می‌تواند تولید فاکچوال خود را توصیف کند؛ با وجود این، جهان واجد هیچ امر ناگشودنی‌ای برای فکر نیست زیرا وفور هستی نسبت به فکر صرفاً نشان می‌دهد که عقل همواره از هستی غایب است، نه اینکه یک قدرت معماگون سرمدی باشد». (16)

این اشارات پیشاپیش نشان از پاسخ میسو به انتقاد دوم دارند، یعنی این که اگر اصل فاکچوالیته بر خودش اطلاق شود متناقض می‌شود. میسو می‌گوید که می‌توان از پارادوکس احتراز کرد، از این طریق که به دقت بین مرجع اصل و وجود (فاکچوال) آن تمایز قائل شویم. در نتیجه، هرچند وجود فاکچوال اصل در واقع ناضرور است (و در نتیجه ممکن است باشد یا نباشد) اما مرجع آن مطلقاً ضروری است، و در واقع ضرورت سرمدی مرجع اصل است که ضامن عدم ضرورت همیشگی وجود اصل است:

«شاید گفته شود که اصل به مثابه چیزی که در واقعیت اندیشیده می‌شود فاکچوال است، و در نتیجه ناضرور. اما آنچه ناضرور نیست مرجع این اصل است؛ یعنی واقع بودگی بماهو از این جهت که ضروری است. و از آنجا که این واقع بودگی ضروری است، اصل (از این جهت که توسط هستنده‌ای تکین عرضه شده یا اندیشیده خواهد شد؛ فارغ از اینکه چه زمان و تحت چه شرایطی اندیشیده شود) همواره در زمان وضع شدن یا اندیشیده شدن صادق است. آنچه ناضرور است این است که اصل، در مقام گزاره‌ای معنادار، در واقع اندیشیده شود؛ اما آنچه ناضرور نیست این است که اصل صادق است تا زمانی که (در مقام یک امر واقع) در زمان و مکان اندیشیده شود (مهم نیست کی و کجا). در نتیجه هیچ پارادوکسی در کار نیست به شرطی که حوزه‌ی اطلاق اصل دقیقاً به هستندگان در هستی‌شان محدود شود». (17)

تمایز مهمی که اینجا در کار است عبارت است از تمایز بین ضرورت عدم ضرورت به مثابه مرجع فکر و عدم ضرورت وجود (فاکچوال) این اندیشه که همه چیز بالضروره ناضرور است. پرسش این است: میسو چگونه می‌خواهد این تفکیک بین وجود ناضرور فکر و وجود ضروری مرجع آن را توجیه کند؟ روشن است که این تفکیک قرار است ضامن انسجام اصل باشد، و نیز تقدم ماتریالیستی امر واقع بر امر ایدئال، از این طریق که تفاوت سفت و سختی را بین فکر و واقعیت تضمین کند. اما با توجه به اینکه در نظر میسو دسترسی فکر به واقعیت توسط شهود عقلانی تضمین می‌شود، نتیجه این است که باید همین شهود عقلانی باشد که تمایز بین فکر و مرجع را توجیه می‌کند. در نتیجه، به نظر خواهد رسید که در و از طریق شهود عقلانی عدم ضرورت مطلق است که عدم ضرورت فکر از ضرورت مرجع آن تفکیک می‌شود. پس همه چیز وابسته به این است که مقصود میسود از عبارت «شهود عقلانی» چیست.

روشن است که میسو نمی‌تواند «شهود عقلانی» را به معنای کانتی به کار برد، زیرا از نظر کانت شهود عقلانی به شکل فعال ابژه‌ی خود را خلق می‌کند، برخلاف شهود حسانی، که به شکل منفعل ابژه‌ی مستقلاً موجود را دریافت می‌کند. به گفته‌ی کانت، تنها فهم شهودی یک عقل «سرنمونی» (archetypus intellectus) فارغ از حساسیت (مثلاً عقل خدا)

واجد قدرت تولید ابژه‌ی خویش است؛ برای فاهمه‌ی استدلالی ما، که حساسیت واسطه‌ی آن است، سنتز مفهوم و شهود است که نسبت شناختی بین فکرو ابژه‌ی آن را ایجاد می‌کند. اما هیچ معلوم نیست که کدام نظریه‌ی قابل قبول شهود عقلانی می‌تواند هم ضامن شکاف بین عدم ضرورت فکرو ضرورت مرجع آن باشد (که در نظر میسو برای طرد تناقض کفایت می‌کند) و همزمان تضایف بازنمودی و قصدی را دور بزند و نیز تولید سرنمونی ابژه‌ی عقل توسط عقل را کنار بگذارد (زیرا این مدعا که تعقل ابژه‌ی خود را تولید می‌کند آشکارا با هرگونه التزامی به ماتریالیسم ناسازگار است). هرچند میسو تأکید دارد که پارادوکس عدم ضرورت مطلق را می‌توان از طریق محدودکردن حوزه‌ی ارجاع اصل به «هستندگان در هستی‌شان» کنار زد، اما توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌خواهد این مرز مستحکم را بین اشتداد اصل که به شکلی نا ضرور تحقق یافته و آنچه او امتداد ضروری و «سرمدی» آن می‌داند ترسیم کند.

البته «مرجع» سخت به «صدق» نزدیک است، اما هرچند میسو مدعی است که حقیقت اصل توسط مرجع انتولوژیکی آن تضمین می‌شود، این اتصال اصلاً به لحاظ معناشناختی روشن نیست، زیرا امتداد و گستره‌ی عبارت «عدم ضرورت مطلق» روشن تر از اصطلاح «هستی» نیست. پیش شرط معمول تصورات رئالیستی از حقیقت روایتی فرانظری از نسبت بین امتداد و اشتداد است، اما تلاش میسو برای توصیف امتداد بر مبنای شهود عقلانی کار را بسیار دشوار می‌کند و نمی‌شود دریافت که چگونه ممکن است که چنین شهودی فرا-نظری نباشد. (18) در واقع، روشن نیست که چگونه مرجع «عدم ضرورت مطلق» هرگز می‌تواند در قالب چیزی غیر از یک بیان سراسر مفهومی به شکل فهم‌پذیر درآید. در نتیجه، میسو موردی را پیش می‌کشد که در آن تعیین امتداد، یا «حقیقت»، یکسره وابسته به یک اشتداد مفهومی یا «معنا» باقی می‌ماند - مرجع «عدم ضرورت مطلق» منحصرأً توسط معنای این فکر موجود و نا ضرور تعیین می‌شود که «هر چیز که هست، مطلقاً نا ضرور است». اما اگر تنها راه برای تضمین تفکیک بین ایدئالیت‌ه‌ی (موجود و نا ضرور) معنا و واقعیت [رئالیته‌ی] (ضرورتاً موجود) واقعیت مرجع این باشد که مفهوم مندی برسازنده‌ی ابژکتیویته شود، در این صورت مطلق‌سازی مرجع غیرتضایفی به بهای مطلق‌سازی معنای مفهومی انجام می‌شود و این ناقض این استلزام ماتریالیستی است که هستی به فکر فروکاست‌ناپذیر باشد. اصل فاکچوالیته، نه تنها راسیونالیسم را با ماتریالیسم آشتی نمی‌دهد (دست‌کم در این روایت) بلکه همچنان واقعیت فرامفهومی را نسبت به مفهوم عدم ضرورت مطلق فرودست می‌سازد.

هرچند چیرگی انتزاعی (speculative) میسو بر تضایف‌گرایی قصد دارد قوی‌ترین سلاح‌های تضایف‌گرایی را علیه خود آن به کار گیرد - همانطور که در مورد خود اصل فاکچوالیته دیدیم - تمایز بین امر واقعی و امر ایدئال بخشی از میراث تضایف‌گرایی است که نمی‌توان آن را به کار بست بدون اینکه نخست آن را پالوده سازیم. زیرا تضایف‌گرایی شکاف استعلایی بین واقعی و ایدئال را تنها به بهای تبدیل هستی به متضایف فکر تضمین می‌کند. حق با میسو است که می‌گوید برای چیرگی بر تضایف‌گرایی، عبور از میان آن ضرورت دارد، و از این منظر باید توصیه‌ی او را جدی بگیریم و راهی بیابیم تا تمایز بین واقعی و ایدئال را علیه خود تضایف‌گرایی به کار ببریم. اما دقیقاً در همینجاست که مسئله‌ی انتزاعی بنیادین خود را آشکار می‌کند، یعنی: آیا می‌توانیم به انفعال در زمانی بین ایدئال و واقعی بیندیشیم و در عین حال هرگونه توسل به شکاف استعلایی بین فکرو هستی را کنار بگذاریم؟

Ancestral [1]

[2] م. اخلاف، تبار، فرزندان عام معنای در نسل Descendant

[3] که است گفته میسو. اندآورده انگلیسی در میسو مدنظری واژه برای مترادف هر دو: Factuality/ factuality در واقع باید نام این اصل را اصل «بی‌دلیلی» unreason نامید ولی به دلیل بار منفی این کلمه از کاربرد آن پرهیز دارد. از آنجا که پیش‌تر در فارسی «واقع‌بودگی» در برابر facticity هایدگری به کار رفته، از همین معادل منفی «بی‌دلیلی» استفاده می‌کنیم تا مگر مترادف بهتری یافت شود. م.ف.

[4] تا اطلاع ثانوی speculative را «انتزاعی» ترجمه می‌کنیم. رئالیسم اسپکیولیتیو (از میسو تا هارمن و برسپیه و نگارستانی و دیگران) فلسفه‌ای است رئالیستی، درست به معنایی که اینجا مورد بحث است، یعنی مدعی است که به خود واقعیت می‌توان دسترسی داشت، و از مضموی جعلی تضایف بیرون رفت. اما این بدان معنا نیست که حالا فلسفه چیزی جز توصیفات خشک و بی‌روح از واقعیت نیست، بلکه دقیقاً برعکس، حالا تمام آنچه شگفت و درخشان و جذاب و هولناک است از چنبره‌ی ذهن سوژه بیرون رفته و درون خود واقعیت جستجو می‌شود. این فلسفه‌ای است رئالیستی، اما رئالیته یا واقعیت اینجا یعنی خودهستی (رها از محدودیت‌های منطقی-مقولی ذهن انسانی) که بدون شک نیازی به پیروی از یک نظم مشخص ندارد بلکه همواره آکنده از شگفتی، نوآوری و جهش‌های هولناک احتمالی است. در نتیجه این رئالیسمی است که می‌خواهد در مورد جهانی جستجو کند که از تضایف با آگاهی انسان فراتر می‌رود، و می‌کوشد واقعیتی را لمس کند که همواره شگفت‌انگیز و وحشی است. پس به یک معنا همواره در حال انتزاع speculation است: انتزاع یا کنارزدن «فکر» از واقعیت و رسیدن به واقعیت منتزع از فکر (یعنی واقعیت مطلق. «مطلق» بدین معنا مترادف «انتزاعی» است). به همین سبب است که فلسفه‌ی میسو، علی‌رغم انتقاداتی که بسیاری از جمله برسپیه در این مقاله بدان وارد می‌کنند، اهمیت بسیاری در این جنبش فلسفی دارد، زیرا نشان می‌دهد که جهان اولاً در گسست از تضایف با ادراک انسانی قابل‌شناسایی است، و ثانیاً جهان چیزی نیست جز حادثاوس، جز تاسی که تعداد وجوه آن قابل‌تعیین نیست و هر لحظه احتمال دارد تمام قوانین آن به هم بریزد و قوانینی جدید جای این قوانین را بگیرند، و از سوی دیگر احتمال دارد هیچ دگرذیسی‌ای در آن رخ ندهد و منهدم شود: تنها چیزی که ضرورت دارد، عدم ضرورت است، و از اینجا است نام کتاب مهم میسو: پس از تناهی: رساله در باب ضرورت عدم ضرورت. در مواضع مختلف، متفکرانی که تحت عنوان متفکران اسپکیولیتیو در کنفرانس لندن جمع شده بودند، به تدریج اعلام کردند که با این عنوان موافقت ندارند. م.