

مسأله عینیت

پیشینه تاریخی و وجوه فلسفی

مجید ملا یوسفی*

چکیده

در نوشتار حاضر نخست مسأله عینیت از منظر دو فیلسوف مهم عهد باستان یعنی افلاطون و ارسطو مورد بررسی قرار گرفته است؛ سپس مسأله عینیت در عصر جدید و نزد عقل گرایانی همچون دکارت و پس از آن نزد تجر به گرایانی همچون بیکن، لاک و بارکلی مورد بحث قرار گرفته و در آخر نظر کانت در این خصوص آورده شده است. در ادامه نتیجه بندی سه گانه از مسأله عینیت: معرفت شناختی، مابعدالطبیعه و معنا شناختی آمده است. پس از آن به گونه های مختلف عینیت معرفت شناختی: نظریه های قائل به اجماع، نظریه های اشاره ای، نظریه های فرا باز نمایانه و نظریه های قائل به تطابق پرداخته شده است. سپس عینیت مابعدالطبیعه و اقسام آن مورد بحث قرار گرفته و در آخر نیز به عینیت معنا شناختی عطف توجه شده است.

* عضو هیئت علمی دانشگاه زنجان

هکیت، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳

۱- اشاره‌ای تاریخی به مسأله عینیت

مفهوم و معنای عینیت (objectivity) را می‌توان دو گونه مورد بررسی قرار داد. یکی اینکه جدای از سرگذشت و سرنوشتی که مفهوم عینیت در طول تاریخ اندیشه بشری و نزد متفکران مختلف و در حوزه‌های مختلف داشته است مفهوم عینیت را مورد کنکاش قرار داده و دیگر اینکه حیثیت تاریخی را در بحث از مفهوم عینیت مورد لحاظ قرار دهیم. به عبارت دیگر می‌توان بین دو مفهوم انتزاعی (فلسفی) و مفهوم انضمامی (تاریخی) عینیت تمایز قائل شد.^۱

خانم لورن دیتسون، متخصص در باب مسأله عینیت، بیان می‌دارد که عینیت مدرن مؤلفه‌ها و اجزایی را که به لحاظ تاریخی و مفهومی از هم متمایز بوده‌اند، به جای تلفیق در هم خلط کرده است. از این رو برای از بین رفتن ابهامات موجود در بکارگیری مفهوم عینیت در مباحث فلسفی امروزی، لازم است حیثیت تاریخی این مفهوم مورد توجه قرار گیرد. دیتسون بر این باور است که بدون اتخاذ رویکردی تاریخی به مسأله عینیت. فلسفه، عینیت را صرفاً به مفهومی که فاقد هر معنایی است تقلیل داده و آن را تبدیل به بت بازار می‌کند.^۲ بنابراین برای پاسخگویی به سؤالاتی همچون «آیا معرفت علمی عینی است؟» لازم است که مقصود خود را از مفهوم «عینی» مشخص کنیم که این کلو جز با پرداختن تاریخی به این مفهوم امکان‌پذیر نیست.^۳ براین اساس در اینجا به طور مختصر به سیر تاریخی مفهوم عینیت نزد فیلسوفان اشاره می‌گردد.

افلاطون بر این باور بود که واقعیت حقیقی اشیا را صور (forms) یا ایده‌های (ideas) اشیا تشکیل می‌دهند، که اینها متمایز از اشیا بی هستند که ما با کمک حواسمان آنها را ادراک می‌کنیم. البته اشیا پیرامون ما که به کمک حواس به ادراک در می‌آیند، واقعی بوده و وهم و خیال نیستند، ولی البته واقعیت برتر از آن صور یا ایده‌ها و یا به عبارتی مُثُل اشیا است. بنابراین می‌توان گفت که تنها مُثُل اشیا است که می‌توان بر آن اطلاق «واقعیت عینی» را کرد. این صور یا ایده‌ها، ذوات اشیا پیرامون ما را تشکیل می‌دهند. برای مثال ما

پیرامون خود مجموعه متنوعی از صندلی‌ها را مشاهده می‌کنیم که ذات همه آنها را صورت یا ایده صندلی تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر اگر چیزی بخواهد صندلی تلقی شود، می‌باید صورت یا ایده یا مثال صندلی را به عنوان ذات دارا باشد. بنابراین، این صورت یا مثال صندلی است که صندلی‌ها را از دیگر اشیا موجود در عالم که صندلی نیستند، متمایز می‌سازد. افلاطون براساس این تقسیم‌بندی از موجودات عالم هستی، چنین بیان می‌دارد که برترین معرفت، معرفتی است که متعلق آن، صور یا ایده‌ها یا مثال‌های اشیا باشد^۴. از این رو می‌توان گفت که نزد افلاطون «واقعیت عینی» عبارت است از عالم مُثُل و «معرفت عینی» نیز علم به این عالم است. علم به این عالم از طریق شهود (contemplation) حاصل می‌شود که دسترسی به چنین علمی کاری بسیار سخت و دشوار است. در افلاطون مأوا و مأمن عینیت صور یا ایده‌های اشیا هستند که متمایز از انسان به عنوان فاعل شناسا هستند. طبق این دیدگاه بین فاعل شناسا و اشیا تمایزی کامل و مطلق وجود دارد. براین اساس می‌توان گفت که افلاطون در باب مسأله عینیت، به عینیت مطلق^۵ قائل بوده است که این عینیت مطلق به واسطه صور اشیا که جدا و متمایز از اشیا هستند، از طریق شهود به دست می‌آید.

ارسطو بر خلاف افلاطون، اشیا پیرامون ما در این عالم را که از طریق تجربه حسی به ادراک درمی‌آیند عینی‌ترین واقعیت‌ها می‌دانست. ارسطو این اشیا را «جواهر اولیه» (primary substances) و صور این اشیا را «جواهر ثانویه» (secondary substances) می‌نامید. دیدگاه ارسطو نسبت به دیدگاه افلاطون با فهم رایج ما از «واقعیت عینی» سازگارتر به نظر می‌رسد، اما درخصوص «معرفت عینی» وضع متفاوت است؛ از نظر ارسطو معرفت عینی، معرفت به صور یا ذوات (essences) اشیا است. ما می‌توانیم به اشیا پیرامون خود علم پیدا کنیم و این علم هم عینی است ولی باید توجه داشت که این علم ما ناقص بوده و کامل نیست. معرفت عینی کامل به اشیا تنها از طریق صور یا ذوات اشیا حاصل می‌آید^۶. ارسطو برخلاف افلاطون قائل به تمایز مطلق میان فاعل شناسا و اشیا^۷ که مورد شناسایی واقع می‌شوند نبود، چرا که ارسطو معتقد به تعامل میان فاعل‌های شناسا و بافت اجتماعی علم بود. بنابراین ارسطو برخلاف افلاطون قائل به عینیت مطلق نبوده بلکه به

نحوی قائل به عینیت دیالکتیکی (dialectical objectivity) بوده است. ارسطو همچنین بر این باور بود که انسان می‌تواند دسترسی مستقیم به اشیاء داشته و به آنها علم پیدا کند، چرا که هر چند «معرفت عینی کامل» از طریق ذوات اشیاء حاصل می‌شود، با این حال ذوات درخود اشیای این عالم بوده و جدای از آنها نیستند.^۷

دکارت، از عقلگرایان دوره جدید، بر این باور بود که «واقعیت ذهنی» (subjective reality) شناخته شده‌تر از «واقعیت عینی» (objectivity reality) است، اما در عین حال معرفت به واقعیت عینی وجود خود شخص به عنوان یک موجود متفکر غیر فیزیکی، به اندازه معرفت شخص به واقعیت ذهنی تفکر و اندیشه اش، مهم و اساسی است. طبق نظر دکارت، معرفت، با معرفت بی‌واسطه و تردیدناپذیر انسان به احوال ذهنی و درونی اش آغاز شده و به معرفت شخص به وجود عینی اش به عنوان موجودی متفکر منتهی می‌شود. عبارت معروف دکارت «cogito, ergo sum» نیز اشاره به همین مطلب دارد. هر معرفتی نسبت به واقعیتی از واقعیت‌های این عالم مگر معرفت به خود، نهایتاً مبتنی بر معرفت بی‌واسطه شخص از وجود خودش به عنوان موجودی متفکر می‌شود. «معرفت عینی» ما به «واقعیت‌های عینی» عالم بواسطه ایده‌های (ideas) واضح (clear) و متمایز (distinct) اشیاء صورت می‌پذیرد.^۸ در واقع دکارت نیز همانند افلاطون بر این باور است که معرفت عینی ما به عالم واقع (واقعیت‌های عینی) از طریق ایده‌ها صورت می‌پذیرد، و در واقع علم به همین ایده‌ها است که معرفت عینی ما را شکل می‌دهد. اما ذکر این نکته ضروری است که ایده‌های دکارتی متفاوت از ایده‌های افلاطونی‌اند. ایده‌های افلاطونی در عالمی و رای عالم حس، یعنی در عالم مثال قرار دارند و واقعیتی مجزا و متمایز از واقعیت‌های این عالم دارند، در حالی که ایده‌های دکارتی، ایده‌های اشیای همین عالم هستند. اما دکارت نیز مانند افلاطون قائل به تمایز کامل میان فاعل شناسا و واقعیت است و از این حیث می‌توان گفت که دکارت نیز همانند افلاطون معتقد به عینیت مطلق در باب حقایق عالم است. نکته مهم در اینجا این

است که هم در افلاطون و هم در دکارت، معرفت عینی مستلزم هیچ تعامل یا مواجهه ای با عالم واقع نبوده، بلکه تنها نیازمند واقعیت آرمانی شده (idealized) است. اما تجربه‌گرایانی همچون بیکن عینیت را در اشیا موجود پیرامون ما جستجو می‌کردند. بیکن فرضش بر این بود که طبیعت (Nature) می‌تواند بی‌واسطه مورد شناسایی قرار گیرد. طبیعت به میل خود یا تحت اجبار نیرویی قهار، خود را برای فاعل شناسا آشکار می‌سازد. جهانی که اینگونه بر ما آشکار می‌شود، ریشه در تجربه‌های آشنا و روزمره ما و به عبارت دیگر ریشه در حواس و واقعیت پیرامون ما دارد. اما برای فهم درست واقعیت، هنوز نیازمند کوششی از جانب فاعل شناسا هستیم. ولی باید توجه داشت که صرفاً این اشیا هستند که تضمین می‌کنند محتوای تجارب حسی ما حقایق عینی باشند. از این رو گویی فاعل شناسا در فرآیند علم به اشیا عالم، حذف می‌شود؛ بنابراین عینیت خاصه یا ویژگی (property) اشیا می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که بیکن نیز به نحوی قائل به عینیت مطلق بوده است. طبق تمایزی که لاک بین کیفیات اولیه و ثانویه گذاشته بود، برخی از تأثرات ذهنی ما با هیچ واقعیت عینی در شی مدرک مطابقت نمی‌کنند. برای مثال، ادراک صوت چیزی شبیه ارتعاشات فیزیکی‌ای که می‌دانیم علت واقعی تجربه ذهنی ما هستند، نیست. ادراک ما از رنگ چیزی شبیه ترکیبات پیچیده فرکانس‌های مختلف تابش برقاطیس که باعث می‌شوند ما رنگ‌ها را ادراک کنیم، نیست. لاک بر این باور بود که ما از طریق علم (science) تنها می‌توانیم درخصوص ویژگی‌ها یا کیفیات اولیه اشیا، معرفت حاصل کنیم. بنابراین معرفت عینی ما تنها به کیفیات اولیه اشیا تعلق می‌گیرند.^۹

اسقف بارکلی هر چند در معرفت‌شناسی تابع لاک بود ولی باین حال در باب واقعیت عالم دیدگاهی کاملاً متمایز داشت. طبق ایده آلیسم بارکلی، تنها واقعیات این عالم اذهان و محتواهای ذهنی ما هستند. با این حال می‌توان نزد بارکلی مفهومی از واقعیت عینی (objective reality) را یافت، بدین نحو که طبق نظر بارکلی خداوند واقعیت عینی را از طریق اندیشه به آن خلق کرده و آن را تا زمانی که بدان می‌اندیشد، حفظ می‌کند؛ برای مثال یک میز را در نظر بگیرید، این میز به عنوان واقعیتی از واقعیات این عالم در ذهن خداوند

وجود عینی دارد. از این رو می توان گفت این میز برای ما وجود عینی دارد اما نه صرفاً به عنوان یک ادراک حسی زودگذر و کوتاه مدت بلکه به عنوان کلیت تمامی تجارب ممکن در باب آن میز. تجربه خاص من از این میز در این لحظه خاص، واقعیتی ذهنی (subjective reality) است، اما میز به عنوان واقعیتی عینی در ذهن خداوند متضمن کلیت تمامی تجارب ممکن من در باب آن میز است. بنابراین از نظر بار کلی دیگر نیازی به فرض گرفتن جوهری فیزیکی نیست تا شالوده تمامی تجارب ما را که قرار است واقعیت عینی در باب آن میز باشند، شکل دهد؛ در اینجا کلیت این تجارب ممکن کفایت می کند.^{۱۰} کانت برخلاف لاک، با تمایز نهادن میان اشیاء فی نفسه (things-in-themselves) و اشیاء برای ما (things-for-ourselves)، معتقد شد که ما نمی توانیم به طبیعت و ماهیت واقعی اشیاء فی نفسه، علم پیدا کنیم. تنها چیزی که ما در خصوص اشیاء فی نفسه می دانیم این است که آنها وجود دارند. بنابراین معرفت علمی ما تنها مربوط به اشیاء، آنگونه که بر ما ظاهر می شوند، است. بر این اساس تنها معنای معقول و پذیرفتنی برای واژه «عینی» احکامی است که بر سر آنها توافق عمومی باشد. این موافقت بین الاذهانی (intersubjective agreement) صرفاً شاهدهی بر حقیقت عینی نیست بلکه در واقع سازنده حقیقت عینی است. بنابراین اگر بخواهیم «عینیت» و «عینی» را محدود به اشیاء فی نفسه کنیم، در این صورت باید گفت که از نظر کانت ما هیچ معرفت عینی ای نخواهیم داشت و در این صورت مفهوم «عینیت» بی فایده و یا شاید بی معنی خواهد شد.^{۱۱}

۲- ابعاد و وجوه فلسفی عینیت

فیلسوفان به مسأله عینیت (objectivity) و مفهوم مقابل آن یعنی ذهنیت (subjectivity) از زوایای مختلف پرداخته اند. امروزه غالب فیلسوفان عینیت و ذهنیت را به مابعد الطبیعی (metaphysical) و معرفت شناختی^{۱۲} (epistemological) تقسیم می کنند. به عبارت دیگر تمایز میان «عینی» (objective) و «ذهنی» (subjective)

می‌تواند دو معنا داشته باشد، یکی مابعدالطبیعی و دیگری معرفت‌شناختی. این تمایز در اصل مربوط به گونه‌های مختلف از اشیایی است که می‌توانند وصف «عینی» یا «ذهنی» را پذیرا شوند، بدین معنی که تنها پدیده‌های دارای حیثیت التفاتی (intentional) همچون معرفت (knowledge)، باورها (beliefs)، احکام (judgments)، نظریه‌ها (theories)، جملات (sentence)، بازنمایی‌های ذهنی (mental representations) و نظایر آن هستند که به لحاظ معرفت‌شناختی، می‌توانند عینی یا ذهنی تلقی شوند. اما در معنای مابعدالطبیعی، تمام اشیا - که در آن «شی» به کلی‌ترین معنایش در نظر گرفته شده است - مثل اشیای عینی خارجی (objects)، خاصه‌ها یا ویژگی‌ها (properties)، رویدادها (events) و نظایر آن، می‌توانند به لحاظ مابعدالطبیعی عینی یا ذهنی تلقی شوند.^{۱۳}

عینیت مابعدالطبیعی در جایی است که وجود و ماهیت یک شی مستقل از ذهن بشری (mind-independent) باشد. این شرط استقلال همانطور که برور (Brower, 1993) و سوبر (Sober, 1982) بیان داشته‌اند در عینیت مابعدالطبیعی امری اساسی است.^{۱۴} اما عینیت و ذهنیت معرفت‌شناختی را نمی‌توان به سادگی و بدون در نظر گرفتن نظریه‌های مختلفی که در این خصوص موجود است، تعریف کرد. بطور کلی در خصوص عینیت معرفت‌شناختی، چهار نظریه عمده وجود دارد که عبارتند از: نظریه‌های قائل به اجماع^{۱۵} (consensus theories)، نظریه‌های اشاره‌ای یا ارجاعی (indexical theories)، نظریه‌های فراپاز نمایانه (metarepresentational theories) و نظریه‌های قائل به تطابق (correspondence theories).

نظریه‌های قائل به اجماع، عینیت معرفت‌شناختی در باب یک حکم را از طریق اتفاق نظر (agreement) تعریف می‌کنند. طبق این نظریه، اتفاق نظر ممکن است بالفعل (actual) یا خلاف واقع (counterfactual) باشد. جایی که شرط اتفاق نظر بالفعل باشد، یک حکم به میزانی که بر سر آن توافق است به لحاظ معرفت‌شناختی عینی تلقی می‌شود و به میزانی که بر سر آن اختلاف نظر باشد، ذهنی تلقی می‌شود. کریستوفر گوکر (Christopher Gauker) مدعی است که در نظریه قائل به اجماع، تنها اتفاق نظر خلاق واقع برای داشتن

عینیت معرفت‌شناختی ضرورت دارد و نیازی به اتفاق نظر بالفعل نیست. از نظر او عینیت یک حکم مربوط است به احتمالی که انسان‌های عاقل هنگام توجه به آن حکم، بر سر آن توافق دارند.^{۱۶}

نظریه‌های اشاره‌ای یا ارجاعی برای تمایز نهادن میان «عینی» و «ذهنی» از تمایز میان دیدگاه‌های اول شخص و سوم شخص سود می‌جویند. طبق این نظریه، گزاره‌هایی که دارای ارجاعات به اولین شخص هستند از عینیت برخوردار نیستند، برای مثال زندگینامه فیلسوفی مثل هایدگر را در نظر بگیرید که می‌تواند شامل این گونه عبارات باشد: من یک فیلسوف هستم؛ من مردی قدبلند هستم و غیره. در مقابل می‌توان به جای عبارات پیشین که دارای ارجاعات به اول شخص است این عبارات را آورد که: هایدگر یک فیلسوف است؛ هایدگر مردی قدبلند است و غیره. روشن است که در اینجا دیگر از ارجاعات به اول شخص خبری نیست و در واقع این عبارات از زبان سوم شخص بیان شده‌اند، از این رو دارای عینیت می‌باشند.^{۱۷}

طبق نظریه‌های فراوازنمایانه، زمانی می‌توان از «عینیت» و «ذهنیت» سخن گفت که فاعل شناسایی باشد که بتواند تمایز میان بازنمایی‌های ذهنش و اشیایی را دریابد که هر چند این بازنمایی‌ها، بازنمایی‌های آن اشیا هستند، با این حال این اشیا چه بسا بازنمایی نشده باقی بمانند. از آنجا که فرض بر این است که ادراک چنین تمایزی خود بازنمایی از این تمایز است، کاملاً آشکار است که چرا چنین نظریه‌ای فراوازنمایانه نامیده شده است. تامس نیگل در این خصوص چنین بیان می‌دارد که:

عینیت شیوه‌ای برای فهم است. باورها و نگرش‌هایی وجود دارند که در این معنای اولیه عینی هستند... جهت دستیابی به فهمی عینی تر از برخی وجوه حیات یا عالم از دیدگاه اولیه خود در این خصوص گامی به عقب رفته و برداشتی نو ارائه داده که دیدگاه اولیه و ارتباطش با عالم را به عنوان موضوع دربردارد. به عبارت دیگر، ما خود را در عالمی که

قرار است مورد شناخت واقع شود قرار می‌دهیم. بنابراین دیدگاه قدیمی به اینجا می‌انجامد که به عنوان یک پدیدار، ذهنی تر از دیدگاه جدید، و با ارجاع به دیدگاه جدید، تصحیح‌پذیر و تأییدپذیر تلقی شود.

دیدگاه نیگل فرا باز نمایانه است زیرا طبق این دیدگاه ما تنها زمانی می‌توانیم باورهای عینی داشته باشیم که قادر باشیم باورهایی درباره باورهایمان داشته باشیم^{۱۸}. رهیافت نیگل تمرکزش بیشتر بر فاعل شناسا است تا عالم طبیعت؛ یعنی به جای تکیه بر واقعیت و ماهیت آن بر نحوه فهم انسان از عالم و هنجارهای عقلانی بشر تکیه می‌شود^{۱۹}. عینیت از نظر نیگل شیوه فهم ما از عالم است. عینیت در واقع فرآیندی است که از طریق رفتن از دیدگاه اولیه شخصی و یا حتی دیدگاه عمومی به دیدگاهی بالاتر به دست می‌آید. امکان رسیدن به چنین دیدگاهی فرضش بر این است که انسان‌ها و نحوه آشکار شدن‌اش یاب برای آنها بخشی از یک واقعیت بزرگتر هستند. دیدگاه جدید به نسبتی که از دیدگاه اولیه فاصله می‌گیرد از عینیت بیشتری برخوردار می‌شود. بنابراین واقعیت عینی ناتمام و ناقص است.^{۲۰}

اما مفهوم اصلی در نظریه‌های قائل به تطابق این است که باور یا جمله ای به لحاظ معرفتشناختی عینی است که باور یا جمله ای باشد در خصوص چیزی که به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است. این مفهوم از عینیت مستلزم بازنمایی اشیاء آنگونه که در واقع هستند، است. به عبارت دیگر طبق این مفهوم از عینیت، اشیا مستقل از شیوه بازنمایی شان هستند. برای مثال، توصیف یک شی به عنوان تکه‌ای از فلز آهن به لحاظ معرفتشناختی عینی است، زیرا این شی جدای از بازنمایی‌اش به عنوان تکه‌ای از آهن، آهن است. در مقابل، باور من مبنی بر اینکه مثلاً شلغم نفرت انگیز است، به لحاظ معرفتشناختی ذهنی است زیرا نفرت‌انگیز بودن چیزی نیازمند این است که به لحاظ ذهنی نفرت‌انگیز تلقی شود. گوگر بر این باور است از آنجا که یک حکم ممکن است در عین اینکه عینی است، غلط باشد، بنابراین طبق نظریه قائل به تطابق، یک باور عینی نیازمند آن است که تنها به توصیف شیوه‌ای که در آن اشیاء فی الواقع وجود دارند، پردازد. از این رو هدف نظریه‌های قائل به تطابق در باب عینیت، جمع میان دو چیز است: یکی این شرط که عینیت یک باور،

عبارت است از تطابقش با اشیایی که به لحاظ مابعدالطبیعی عینی هستند و دیگر اینکه امکان این هست که یک باور هم عینی باشد و هم غلط.^{۲۱}

پتی مندیک معتقد است در خصوص نظریه های قائل به تطابق به خطا چنین گمان رفته است که برای اینکه گزاره ای بتواند به لحاظ معرفتشناختی عینی باشد لازم است که هم موضوع و هم محمول آن به لحاظ مابعدالطبیعی عینی باشند. مندیک برخلاف این نظر، بر این باور است برای اینکه گزاره ای به لحاظ معرفت شناختی عینی باشد، تنها چیزی که لازم است این است که محمول آن به لحاظ مابعدالطبیعی عینی باشد. بر این اساس مندیک نظریه قائل به تطابق در باب عینیت معرفتشناختی را، نظریه محمولی یا اسنادی (predicational theory) نامیده است.^{۲۲}

اما در خصوص عینیت مابعدالطبیعی همانطور که قبلاً اشاره شد، یک هویت (entity) یا طبقه ای از هویتات به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است اگر وجود و ماهیتش مستقل از ذهن بشری باشد. در عینیت مابعدالطبیعی دو مسأله عمده وجود دارد. یکی اینکه این استقلال چه نوع استقلالی است و دیگر اینکه این استقلال باید به چه میزان باشد تا بتوان هویتی را به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی کرد.

در خصوص مسأله اول باید گفت که استقلال از ذهن بشری می تواند سه معنا داشته باشد: الف) استقلال علی (causal independence)، ب) استقلال جوهری (constitutive independence) و ج) استقلال شناختی (cognitive independence). یک هویت به لحاظ علی مستقل از ذهن بشری است مشروط به اینکه فرآیند علی ایجاد آن هویت خاص، مستلزم ذهن بشری نباشد؛ برای مثال فرآیند ایجاد کره زمین مستلزم ذهن بشری نیست و به عبارت دیگر وجود و ماهیت زمین به لحاظ علی مستقل از ذهن بشری است، ولی مثلاً فرآیند ایجاد یک جفت کفش مستلزم و نیازمند وجود ذهن بشری است زیرا که وجود یک جفت کفش خاص به لحاظ علی وابسته باورها و امیال یک کفشدوز است. اما یک هویت به لحاظ جوهری مستقل از ذهن بشری است اگر وجود و

ماهیتش توسط ذهن بشر شکل نیافته و یا با آن یکی نباشد. طبق این مفهوم از استقلال، هویت روانش ناختمی‌ای همچون باورها (beliefs)، امیال (desires)، عواطف (emotions) و غیره نمی‌توانند به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی شوند چرا که این امور روانشناختی دقیقاً جنبه‌های مختلف ذهن بشری هستند. با این حال این امور روانشناختی می‌توانند به معنای سوم از استقلال، عینی تلقی شوند؛ این معنای سوم از استقلال، استقلال شناختی است. یک هویت به لحاظ شناختی مستقل از ذهن بشری است اگر وجود و ماهیتش وابسته هیچ یک از حالات معرفت زای (cognizing states) انسان نباشد. یک حالت معرفت‌زا، حالتی از حالات انسان است که پذیرای ویژگی‌های عالم و در نتیجه منبع بالقوه معرفت مابعدعالم است مثل باورها، ادراکات حسی، احکام، واکنش‌ها و غیره. بر این اساس یک هویت زمانی به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی می‌شود که مستقل از باور یا ادراک شخص باشد. بدین معنا، امور روانشناختی یک فرد از حیث مابعدالطبیعی عینی محسوب می‌شوند.

از میان سه معنای مختلفی که برای شرط استقلال از ذهن بشری مطرح شد تنها دو معنای دوم و سوم در عینیت مابعدالطبیعی اهمیت و ضرورت دارند. بنابراین در عینیت مابعدالطبیعی استقلال علی شرط نیست. بنابراین اگر هویتی بخواهد به لحاظ مابعدالطبیعی عینی تلقی شود شرطش آن است که استقلال جوهری یا حداقل استقلال شناختی از ذهن بشری داشته باشد. از این رو استقلال شناختی شرط حداقلی در عینیت مابعدالطبیعی است.

اما در باب مسئله دوم باید گفت که برای استقلال شناختی می‌توان درجات مختلفی را لحاظ کرد و براساس آن مراتب مختلفی را برای عینیت مابعدالطبیعی لحاظ کرد. همانطور که اشاره شد مفهوم محوری در استقلال شناختی، استقلال از حالات معرفت‌زای افراد است. طبق این مفهوم از عینیت چنین فرض شده است که همواره درخصوص هر واقعیتی از واقعیت‌های این عالم، میان آن چیزی که «به نظر درست می‌آید» با آن چیزی که «در واقع درست است» تفاوت و اختلاف وجود دارد. برای مثال ممکن است برای حسین (براساس یک ادراک حسی) چنین به نظر آمده باشد که میزی در برابر اوست، در حالی که در واقع

امر چنین نباشد و حسین صرفاً دچار خبط بصری شده باشد و به نظرش آمده باشد که میزی در برابر اوست. در اینجا این میز به لحاظ مابعدالطبیعی عینی است زیرا وجود و ماهیتش مستقل از چیزی است که به نظر حسین آمده است. حال با توجه به درجات مختلفی که می شود برای استقلال شناختی در نظر گرفت، می توان برای عینیت درجات و مراتب مختلفی به قرار زیر لحاظ کرد:

الف) عینیت گرایی حداقلی (minimal objectivism)، که طبق آن آنچه که به نظر اجتماعی از افراد درست می آید، تعیین کننده آن است که چه چیزی درست است.
 ب) عینیت گرایی معتدل (modest objectivism)، که بیان می دارد آنچه که از نظر افراد مختلف تحت شرایط مناسب و ایچ آل درست به نظر می آید، تعیین می کند که چه چیزی درست است.^{۲۳}

ج) عینیت گرایی شدید (strong objectivism)، که براساس آن، آنچه که به نظر عده ای درست می آید هرگز تعیین کننده آن نیست که چه چیزی درست است.^{۲۴}
 عینیت گرایی حداقلی و عینیت گرایی معتدل فضای مفهومی میان عینیت گرایی شدید و ذهنیت گرایی (subjectivism) را اشغال کرده اند. براساس ذهنیت گرایی چیزی که به نظر یک شخص درست می آید تعیین کننده آن است که چه چیزی در واقع درست است.
 هر چند عینیت گرایی حداقلی باعث نوعی نسبیت گروهی می شود، با این حال در عینیت گرایی حداقلی به دلیل دور شدن از ذهنیت یک فرد ما با نوعی از عینیت مواجه هستیم؛ برای مثال می توان به مُد در یک اجتماع خاص اشاره کرد که در این خصوص می توان گفت این نظر افراد یک اجتماع است که تعیین می کند چه چیزی در واقع در آن اجتماع مد است؛ بنابراین مثلاً نظر حسن، به دلیل اینکه او چند سالی دور از جامعه بوده، می تواند در خصوص مُد لباس پوشیدن افراد جامعه اش به لحاظ عینی غلط باشد؛ تذکر این نکته ضروری است که در اغلب حوزه ها، برای راحتی کار عینیت گرایی حداقلی را با ذهنیت گرایی یکی می گیرند.

در عینیت‌گرایی معتدل، همه افراد تحت شرایط معرفتی ایده آل، در خصوص اشیا مختلف به یک باور واحد می‌رسند.^{۲۵} شرایط معرفتی ایده آل عبارت از اطلاعات و شواهد کامل، عقلانیت تمام عیار و نظایر آن است. طبق این دیدگاه هر کس بر روی کره زمین می‌تواند باورهایش در خصوص عینیت یک شی خاص خطا یا صواب باشد، با این حال باورهایی که تحت شرایط معرفتی ایده آل شکل می‌گیرند، هرگز نمی‌توانند خطا باشند. این نکته اخیر فرق فارق میان عینیت‌گرایی معتدل و عینیت‌گرایی شدید است.^{۲۶}

در کنار دو گونه عینیت مابعدالطبیعی و عینیت معرفتشناختی، گونه دیگری از عینیت به نام عینیت معناشناختی (semantic objectivity) از سوی فیلسوفان سنت فلسفی انگلیسی - آمریکایی مطرح شده است. در واقع فیلسوفان سنت انگلیسی - آمریکایی قرن بیستم که مسائل فلسفی را بیشتر مسائل مربوط به زبان و ارتباطش با جهان می‌دانند، دلمشغولی عمده‌شان عینیت معناشناختی است. عینیت معناشناختی بر خلاف عینیت مابعدالطبیعی که مربوط به اشیا است و نیز عینیت معرفتشناختی که ویژه مکانیسم‌های شناختی است، خاص گزاره‌ها است. فیلسوفان نوعاً این نوع از عینیت را در حوزه‌ای خاص از مباحث مثل فیزیک، روانشناسی، اخلاق و یا فیزیک مورد بحث قرار می‌دهند. طبق این دیدگاه، اگر بیانات و عبارات موجود در رشته‌ای خاص عموماً پذیرای ارزیابی از طریق صدق و کذب باشند، در این صورت ما عینیت معناشناختی خواهیم داشت. نظریه‌ای که به عینیت معناشناختی در حوزه‌ای خاص معتقد است معرفتی‌گرایی (cognitivism) نامیده می‌شود که در مقابل آن نظریه نامعرفتی‌گرایی (non - cognitivism) قرار دارد.^{۲۷}

پس به طور خلاصه می‌توان گفت که عینیت در یک تقسیم بندی کلی به سه قسم مابعدالطبیعی، معرفتشناختی و معناشناختی تقسیم می‌شود. عینیت مابعدالطبیعی نیز به دو قسم جوهری و شناختی تقسیم می‌شود که در عینیت شناختی براساس میزان استقلال مطرح در این گونه عینیت، ما سه گونه عینیت حداقلی، معتدل و شدید داریم. در عینیت معرفتشناختی نیز چهار نظریه عمده وجود دارد که عبارتند از نظریه‌های قائل به اجماع، نظریه‌های اشاره‌ای، نظریه‌های فرابازنمایانه و نظریه‌های قائل به تطابق. نکته مهم در خصوص ارتباط

میان این سه گونه از عینیت این است که هم عینیت معرفتشناختی و هم عینیت معناشناختی مستلزم عینیت مابعدالطبیعی هستند. از این رو بسیاری از فیلسوفانی که منکر عینیت مابعدالطبیعی در حوزه اخلاق گشته‌اند مثل سی. ال. استیونسن (C.L. Stevenson) و ای. گیبارد (A. Gibbard)، درخصوص گفتارهای اخلاقی به نظریه نامعرفتی گرابی قائل شده‌اند.^{۲۸}

پی نوشت ها

۱- پتر نوبیک در کتاب مهم و معروف خویش، شیوه‌های مختلف مورخین آمریکایی را در بحث از مفهوم عینیت در یکصد سال اخیر و از زمان پیدایی رشفعلی تاریخ مورد بحث و بررسی قرار داده است. نوبیک در مقدمه کتاب خویش، عینیت را مجموعه‌ای پیچیده از مفروضات، گرایش‌ها، الهامات و تضادها می‌داند که مبتنی است بر تعهد نسبت به واقعیت گذشته و به حقیقت به عنوان مطابقت با آن واقعیت. نوبیک چنین ادامه می‌دهد که: فاعل شناسا متمایز از شی مورد شناسایی، امر واقع متمایز از ارزش، و تاریخ متمایز از داستان است. الگوها (patterns) در تاریخ کشف می‌شوند، نه اینکه ساخته شوند. نوبیک مسأله عینیت را به لحاظ تاریخی و در بافتی فکری، اجتماعی و سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. نوبیک در کتاب خویش ذیل چهار بخش تاریخ مربوط به مسأله عینیت را به چهار دوره عمده تقسیم می‌کند که این دوره‌ها را به ترتیب چنین نامگذاری می‌کند: عینیت بر تخت نشسته (Objectivity Enthroned)، عینیت در محاصره (Objectivity Besieged)، عینیت بازسازی شده (Objectivity Reconstructed) و عینیت در بحران (Objectivity in Crisis). نوبیک تحت فصول مختلف این دوره‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Novick, Peter, *That Noble Dream, The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*, New York: Cambridge UP, 1988.

۲- اشاره دارد به «بت‌های بازار» (idols of marketplace) فرانسیس بیکن. بیکن بت‌های بازار را که بر فهم ما تحمیل شده‌اند دو گونه می‌داند؛ یکی نامهای اشیایی که وجود نداشته و ناشی از مفروضات خیالی بوده و در عالم واقع مصداقی ندارند و دیگری نامهای اشیایی که وجود دارند ولی با این حال خلط شده و بد تعریف شده‌اند و عجولانه و نامنظم از واقعیات برداشت شده‌اند:

Daston, Lorraine, "Baconian Facts, Academic Civility and the Prehistory of Objectivity" in Megill, A., *Rethinking Objectivity*, Duke UP, 1994.

3 - Daston, Lorraine and Galison, Peter, "The Image of objectivity" in *Representations* 40, 1992, P. 82.

4 - Mulder, Dwayne H., "Objectivity", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, PP. 9-10 (www.utm.edu/research/iep/1/iepsmall.gif)

۵- آلن مگیل بطور کلی برای عینیت چهار معنا را برشمرده است: عینیت مطلق (absolute objectivity)، که از اندیشه «بازنمایی اشیاء آنگونه که در واقع هستند» ناشی شده است؛ عینیت روشی (procedural objectivity)، که به معنای بکارگیری روش تحقیق غیرشخصی در بررسی های علمی است؛ عینیت رشته ای (disciplinary objectivity)، که حاصل توافق میان اعضای یک اجتماع پژوهشی خاص است و این توافق به منزله معیاری برای عینیت است و عینیت دیالکتیکی (dialectical objectivity)، که طبق آن، میان سوژه و ابژه تعامل وجود دارد؛ این مفهوم از عینیت برخلاف دو مفهوم عینیت مطلق و عینیت رشته‌ای، ذهنیت فاعل شناسا را به رسمیت می‌شناسد. مگیل بر این باور است که عینیت (objectivity)، مفهومی ساده یا واحد نیست و اینگونه نیست که به راحتی و بدون ابهام در مقابل مفهوم ذهنیت (subjectivity) قرار گیرد. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Megill, Allan (ed), *Rethinking objectivity*, Durham, N.C. : Duke University Press, 1994.

6 - Mulder, Dwayne, *ibid*, P.10.

۷- فرانسیس بیکن نیز مانند ارسطو معتقد بود انسان دسترسی مستقیم به اشیای عالم دارد.

8 - Mulder, Dwayne, *ibid*.

9 - *Ibid*, P. 4.

10 - *Ibid*, P. 10.

11 - *Ibid*, PP. 4-5.

۱۲- تمایز و اختلاف میان معرفت عینی و ذهنی کانون اصلی استدلال معروف علیه فیزیکیالیسم را تحت عنوان

«Knowledge Argument» شکل می‌دهد. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

Jackson, F., "Epiphenomenal Qualia" in *Philosophical Quarterly*, 32, pp. 127-36.

در این مقاله به طور خلاصه چنین استدلال شده است که:

۱- مری (Mary) تمام عمرش را در اتاقی سیاه و سفید گذرانده است.

۲- مری قبل از اینکه اتاقش را ترک کند همه امور فیزیکی مربوط به تجربه کردن رنگ‌ها را فرا گرفته است.

۳- هنگامی که مری اتاقش را ترک می‌کند امور جدیدی را درباره تجربه کردن رنگ ها فرامی‌گیرد که قبلاً آنها را

نمی‌دانست، یعنی اموری درباره اینکه رنگی دیدن اشیاء چگونه چیزی است.

۴- بنابراین در خصوص تجربه کردن رنگ‌ها اموری وجود دارند که غیر فیزیکی هستند.

۵- در نتیجه فیزیکیالیسم مردود است.

13 - Mandik, Pete, "Objectivity without Space", *EJAP*, 1998, pp. 2-3

14 - Leiter, B., "Objectivity: Philosophical Aspects", in smelser, N.J. and Baltrs, P.B.

(Editors-in-chief) *International Encyclopedia of the social & Behavioral sciences*.

NewYork: Elsevier, 2001, P. 10793.

۱۵- ریچارد رورتی (Richard Rorty)، این نوع از عینیت معرفت‌شناختی را عینیت به مثابه «توافق» (agreement)

و عینیت معرفت‌شناختی مبتنی بر نظریه تطابق را عینیت «انعکاسی» یا «آینه‌ای» (Mirroring) نامیده است. مراجعه شود

به:

Rorty, R., *Philosophy and Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979).

۱۶- گوکر عینیت معرفتشناختی حاصل از نظریه های قائل به اجماع را عینیت «بین الادهانی» (intersubjective) نامیده است. مراجعه شود به:

Gauker, C., *Thinking out Loud*, Princeton University Press, 1995.

۱۷- برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به:

McGinn, C., *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford University Press, 1983.

18 - Mandik, Pete, *ibid*.

۱۹. برای اطلاع بیشتر از این رهیافت مراجعه شود به:

Raz, J., "Notes on Value and Objectivity" in Leiter, B. (ed.) *Objectivity in Law and Morals*, Cambridge university Press, 2001.

20 - Stavropoulos, Nicos, "Objectivity", To appear in William, A. Edmundson (ed) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, PP. 2-3

21 - Mandik, Pete, *ibid*.

22 - *ibid*.

۲۳- برخی از فیلسوفان بر این باورند که حقایقی را که ما درباره عالم کسب می کنیم، در بهترین وجه از عینیت معتدل برخوردارند، زیرا آنچه که از نظر ما صادق یا حقیقی است، صرفاً چیزی است که محققین، تحت شرایط ایده آل بر آن توافق کرده اند. این نظریه ای است که فیلسوف معاصر آمریکایی هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) آن را «واقع گرایی درونی» (internal realism) نامیده است. هر چند نظریه پاتنم مورد نقدهای شدیدی از سوی فیلسوفانی همچون جانستون (M. Johnston) قرار گرفته است، با این حال این نظریه همچنان طرفداران خاص خودش را دارا است.

۲۴- عینیت گرایی شدید و ذهنیت گرایی، نماینده دو دیدگاه فلسفی کلاسیک و مخالف یکدیگر در دوره باستان هستند که اولی مربوط به افلاطون و دومی مربوط به پروتوگوراس است. موضع افلاطون که عینیت گرایی شدید است اغلب به عنوان «واقع گرایی مابعدالطبیعی» (metaphysical realism) توصیف می شود.

۲۵- پی. پتیت (P. Pettit) از فیلسوفان معاصر، بر این باور است که امور ارزشی از عینیت معتدل برخوردارند، چرا که امور ارزشی وابسته و آکنش ها یا پاسخ های بشری به اوضاع و احوال اخلاقی مهمی هستند که تحت شرایط مناسب رخ داده اند.

26 - Leiter, B., *ibid*, P. 10794.

27 - *ibid*, P. 10795.

28 - *ibid*, P. 10796.