

فرگه، عالم سوم و افلاطون‌گرایی در فلسفه او

علیرضا ملکی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴

چکیده

در این نوشتار نگارنده به دنبال آن است که با بررسی اجمالی عالم مثال و موجودات متعلق به آن و همچنین تشریح جزئیات و ویژگی آن موجودات در برابر موجودات عالم مادون خط افلاطون، مقایسه‌ای داشته باشد با ایده اصلی گوتلوب فرگه در خلق عالم سوم و اختصاص حضور و وجود برخی از موجودات، به خصوص اندیشه، به آن عالم. این نخستین بررسی است که صورت می‌گیرد و ایده اصلی آن کاوش در افلاطون‌گرایی (به معنای مصطلح آن در فلسفه معاصر) فرگه در فلسفه تحلیلی است. نگارنده ایده اصلی افلاطون در ایجاد عالم مثال و همچنین موجودات مثالی را بررسی و بهره‌برداری فرگه از این ایده را تشریح می‌کند. پس از آن با بررسی و کنکاش دقیق در آرای فرگه در باب عالم سوم و موجودات حاضر در آن، به خصوص اندیشه، سعی بر آن دارد تا بررسی کند که آیا می‌توان تناظر یک به یک میان این دو برقرار کرد و با نقدهایی که بر تشریح سیستم فرگه در خلق عالم سوم و اندیشه وارد می‌کند، مدعی است که تناظر یک به یک نمی‌تواند مطرح شود. نتیجه نهایی که مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته، روند و سیستم کلی فرگه در افلاطون‌گرایی است. موضوعات مرتبط با دیگر موجودات عالم سوم، به غیر از اندیشه (مثل اعداد) در این نوشتار بررسی نشده است و هر کدام از آنها باید در نوشتاری مستقل بررسی شود.

واژگان کلیدی: فلسفه معاصر؛ افلاطون‌گرایی؛ افلاطون و فرگه؛ عالم مثال؛ عالم سوم؛ اندیشه.

مقدمه

بر اساس تفسیر نظر افلاطون، مثل بر عالم موجودات مادون خط تأثیر دارد و اصلِ صوری اشیای مادی است و آنها تنها سایه‌های مثل بر حالت شیء موجودند. به این تعبیر، مثل و موجودات عالم مثال تأثیر تام بر نحوه ایجاد، چگونگی وجود و ماهیت اشیای این عالم دارند. در فلسفه فرگه نیز عالمی همچون عالم مثل و موجوداتی همچون خود مثل فرض شده‌اند. در واقع بخشی از تفسیر و سنجش سیستم فلسفی فرگه معطوف به درک این عالم (Third Realm) و چگونگی و ماهیت موجودات آن و همچنین چگونگی تأثیرگذاری این موجودات بر امور واقعی ما و نحوه کنش و واکنش امور واقعی عالم مادی با عالم سوم است.

در این تحقیق بررسی خواهیم کرد که ویژگی‌های عالم مثال افلاطون تا چه حد می‌تواند با ویژگی‌های عالم سوم فرگه برابر باشد. در حقیقت بدون بررسی جزئیات نظر افلاطون به دنبال آنیم که آیا فرگه برای خلق عالم سوم از افلاطون و ایده او، به معنای دقیق و کاملاً قابل ارجاع، وام گرفته است یا اینکه سیستم فلسفی فرگه به روال منطقی و طبیعی خود منجر به ایجاد چنین عالمی شده است. البته با دنبال کردن نتیجه این بحث خواهیم یافت که افلاطون‌گرایی فرگه در خلق عالم سوم را نمی‌توان تناظر دقیق موجودات عالم مثالی افلاطون با موجودات عالم سوم دانست و بیشتر باید معتقد شد که ایده ایجاد عالمی که در دسترس فیزیکی و حسی و مادی اشخاص نیست، اما مورد نیاز تمام افراد برای ایجاد علم و درک و تفاهم چندجانبه است، از راه سیستم فلسفی و ایده‌های فلسفی افلاطون در فرگه رسوخ کرده است، نه از راه خود افلاطون و رابطه مستقیم درک فلسفه‌اش. از عبارت رسوخ بهره برده‌ام؛ چراکه معتقدم استمرار تفکر و ایده افلاطون در طول تاریخ فلسفی باعث می‌شود خواه‌ناخواه تمام فیلسوفان پس از افلاطون (یا تمام متفکران پس از هر فیلسوف) بخشی از عقاید ایشان را در ذهن داشته باشند. در حقیقت باید اذعان کنیم که فرگه با پیروی از تفکر افلاطون، مباحثی را در فلسفه خود پایه ریخته است که علاوه بر حل برخی از معضلات فلسفی افلاطون و نظام فکری‌اش، ایراداتی را بر خود وارد ساخته است. با این حال وی به ایجاد و تبیین نظام فکری خود بر اساس آن ایده ملتزم مانده و تبعات آن را نیز پذیرفته است. شاید بتوان این را یکی از نقاط اشتراک افلاطون و فرگه دانست که این موضوع (عالم دیگر) با وجود حضور پررنگ و سیطره تام در سیستم فلسفی، نقطه ایراد و طرح بسیاری از اشکالات بر آنان شده است.

فرگه، عالم سوم و افلاطون‌گرایی در فلسفه او / ملکی ۲۹

افلاطون‌گرایی را در قرون وسطا نیز می‌توان دید، همچنین در دوره جدید (دکارت، هابز، گالیله) در موضوعات مختلف وجودشناسی، شناخت‌شناسی و حتی مسائل مرتبط با فیزیک و فلسفه سیاسی. جهان مینوی زرتشتیان، عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ، ذخیره مشترک فهم انسان‌ها در فرگه، همه نمونه‌هایی‌اند از سیستم‌ها و تفکراتی که می‌توان آنها را در بازه وسیع دانش و تفکر مرتبط با افلاطون و ایده او برای خلق عالم مثل دانست؛ به احتمال از آن نشئت گرفته‌اند یا از آن تأثیر پذیرفته‌اند. البته باید توجه داشته باشیم که وقتی از افلاطون‌گرایی این فیلسوفان نام می‌بریم، منظورمان تطبیق تام نظرات آنان با سیستم عالم مثل افلاطون نیست و نمی‌توانیم تمام دیدگاه‌های آنان را همچون افلاطون، که اصل تمام موجودات مادی را مثل می‌دانست، تفسیر کنیم، بلکه افلاطون‌گرایی اینان به معنای وام‌گیری منشأ نظر افلاطون در باب خلق عالم مثل و ماهیت برخی موجودات است.

افلاطون‌گرایی در فلسفه معاصر را می‌توان در آرای فرگه دنبال کرد. در حقیقت وقتی با افلاطون‌گرایی در فلسفه معاصر، به خصوص در فلسفه تحلیلی، روبه‌رو می‌شویم، باید معتقد شویم که از طریق رد یا اثبات بخشی از افکار فرگه در پرورش افلاطون‌گرایی می‌توان ایده افلاطون‌گرایی را در آثار برتراند راسل، آلونزو چرچ، کورت گودل، ویلارد کوانین، دیوید کاپلان، سول کریپکی و ادوارد زالتا در مباحثی همچون اشیای مجرد، اعداد، مجموعه‌ها، ارزش صدق، ویژگی برخی اشیای نوع‌ها (Type)، گزاره و معنا جست‌وجو کرد. اما افلاطون‌گرایی در فلسفه معاصر و پس از فرگه، به نگاهی گفته می‌شود که موجودات انتزاعی (Abstract Objects) را با ماهیت غیر زمانی و مکانی می‌بیند. از آنجا که این امور زمانمند و مکانمند نیستند (Non-Spatiotemporal)، فیزیکی (تشکیل یافته از موارد فیزیکی) و ذهنی (ایده، وابسته به ذهن شخص یا خدا) نیز نیستند. در واقع آنها مبرا از تغییراتند و برخی نیز علت‌ناپذیرند، به این معنا که نمی‌توانند در روابط علی‌اشیا با یکدیگر تغییری حاصل کنند.

در برخی از سیستم‌های فلسفی معاصر، به خصوص تحلیلی، راه‌گریزی جز افلاطون‌گرایی به نظر نمی‌رسد. در واقع در این سیستم‌ها اموری همچون اعداد و کلیات را یا باید به کلی رد کرد، یا به وجود آنها به عنوان اشیای مجرد معتقد شد، یا وجود آنها را ذهنی دانست یا در نهایت وجود فیزیکی آنها را پذیرفت. فرگه را می‌توان از فیلسوفانی برشمرد که افلاطون‌گرایی را برگزیده است و وجود آنها را به عنوان اشیای مجرد واقعی تبیین می‌کند.

توجه خواهیم داشت که در سیستم فلسفی افلاطون جایگاه برخی از موجودات عالمی فراتر از عالم مادی معرفی می‌شود که وی آن را عالم مثال و آن موجودات را مثل می‌داند؛ اما در این نوشتار به دنبال تبیین ویژگی‌های عالم سوم فرگه و موجودات حاضر در آنیم. محور اصلی این تبیین، تشابهات نظریه افلاطون در خلق عالم مثال و نظریه فرگه در ایجاد عالم سوم است. برای دستیابی به نتیجه بهتر، علاوه بر ذکر موارد موجود در عالم سوم، بیشتر بر ماهیت اندیشه از دیدگاه فرگه و چرایی حضور آن در عالم سوم متمرکز خواهیم شد و از این طریق بیشتر با مبانی افلاطون و ویژگی‌های موجودات عالم مثال گره خواهیم خورد و هدف اصلی نوشته را پی خواهیم گرفت.

هدف اصلی این نوشته پاسخ به این پرسش است که «آیا می‌توان مدعی بود که فرگه در هنگام خلق عالم سوم و قرار دادن برخی از موجودات در آن به عالم مثال افلاطونی توجه داشته است؟». واضح است که فرگه در متن آثارش به صورت مستقیم به این موضوع و نکته اشاره نکرده است و امکان طرح چنین ادعایی درباره فرگه را باید از راه قرائن و شباهت‌ها بررسی کرد. البته باید توجه داشته باشیم که هدف نهایی این نوشتار انتساب قطعی این ادعا به فرگه نیست؛ اما به یقین به دنبال آنیم که ردپای نظریه افلاطون در طرح و ایجاد عالم مثال را در فلسفه تحلیلی، به‌خصوص در آرای فرگه، پی بگیریم.

ایده اصلی افلاطون و بهره‌برداری فرگه از آن

افلاطون در پردازش نظریه معرفت خود معتقد است که معرفت یا اپیستمه در مراتب هستی‌شناسی خود در وجود مثل متبلور می‌شود و جایگاهش نیز در عالم خاص خود، عالم معقول، است. در این میان، عالم محسوس در بردارنده اشیای محسوس و تصاویر و سایه‌ها است.^۱ این عبارت را باید شاه‌کلید بررسی موضوع مقاله دانست. در حقیقت ایجاد رابطه بین تفکرات فرگه در باب خلق عالم سوم با زمینه‌های افلاطونی آن، یعنی عالم مثال و موجودات مثالی، را می‌توان از دو طریق برقرار کرد. راه اول پردازش ایده این دو فیلسوف در خلق عالمی مجزا است و راه دوم، که در این نوشتار بیشتر بر آن تأکید شده است، تبیین موضوع بر اساس ویژگی‌های ماهوی موجودات مثالی یا موجودات عالم سوم فرگه است. البته نکته این است که چون سیستم فرگه‌ای در خلق عالم سوم ضعیف‌تر از افلاطون است، با راه نخست نمی‌توانیم موفقیت‌های زیادی در تبیین و پردازش مسئله به دست آوریم؛ این موضوع را در بخش خاص خود توضیح خواهیم داد.

فرگه، عالم سوم و افلاطون‌گرایی در فلسفه او / ملکی ۳۱

افلاطون در برابر تفسیر هراکلیتوسی و همچنین پارمیندسی از عالم، تفسیری ارائه می‌کند که می‌تواند هم سیلان و هم ثبات موجود و مشهود و بعضاً مورد ادعا را کمی ملموس‌تر و عقلانی‌تر جلوه دهد. این تفسیر علاوه بر اذعان بر تغییر مداوم و نبود ثبات کلی در موجودات مادی، عالمی ثابت، ازلی و لایتغیر نیز در معرض درک ما قرار می‌دهد که می‌تواند بخشی از پرسش‌های ما را پاسخ دهد. البته افلاطون با این شیوه علاوه بر دستیابی به هدف بالا، حقیقت موجودات را از ویژگی‌های غیر حقیقی و فانی آنها تفکیک می‌کند. در واقع ایده‌ها یا همان مثال‌ها را می‌توان حقیقت موجودات مادی دانست که اموری مطلق، ثابت و جدای از زمان و مکانند که بر نمونه‌های مادی خود در عالم مادی برتری دارند و موجودات مادی عالم محسوس نهایتاً یک بهره‌مندی از مُثل هستند.

افلاطون علم حقیقی را وابسته به توان ما برای درک مُثل می‌داند و در کتاب ششم جمهوری می‌گوید: «این را نیز می‌دانی که آنان در اثباتی تحقیق، صور دیدنی را به یاری می‌گیرند و همواره درباره آنها سخن می‌گویند در حالی که موضوع اندیشه و تحقیق آنان دیدنی‌ها نیست، بلکه چیزی است که صور دیدنی تصاویر آنها هستند» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۲/۲)؛ از این رو می‌توانیم دیدگاه افلاطون درباره اهمیت و جایگاه مثل را برای گسترش علم دریابیم. این نکته‌ای است که دقیقاً فرگه نیز به آن اشاره دارد و در موضوع اندیشه تصریح می‌کند که برای گسترش حوزه دانش و دستیابی به علم باید به اندیشه‌ها، که جایگاهشان در عالم سوم است، رجوع شود.

پروژه اصلی فرگه را می‌توان تبیین ماهیت اصلی ریاضیات و از طریق آن، فهم این علم دانست. فرگه برای دستیابی به بهترین توجیه از ماهیت اصلی امور و موجودات ریاضی، سیستمی را در نظام فلسفی خود پایه‌ریزی می‌کند که بر اساس آن نه تنها وجود و ماهیت موجودات ریاضی امکان توجیه می‌یابند، بلکه برخی دیگر از مفاهیم کلیدی نظام فلسفی او نیز بازتعریف می‌شوند. در واقع هدف اولیه ما توجیه صدق ریاضیات است و برای فهم آن طبیعی است که به دنبال دانستن ماهیت و منشأ موجودات ریاضی باشیم. اصلی‌ترین موجودات ریاضی اعدادند؛ از این رو فرگه عدد را واجد ماهیتی مستقل می‌داند که نه در عالم واقع می‌تواند حضور داشته باشد و نه در عالم اذهان شخصی، بلکه باید به عنوان یک موجود مستقل در اختیار عامه افراد قرار گیرد.

در اینجا مد نظر پروژه فرگه در تحویل حساب به منطق برای دسترسی به صدق در آن است که اگرچه پروژه‌ای شکست‌خورده است، تحقیق و گسترش آن لوازمی را در نظام فلسفی فرگه

پدید آورده که در موارد دیگری نیز به کار برده شده است. یکی از این ایده‌ها موضوع اصلی بحث در این مقاله است: عالم سوم؛ جهانی متفاوت با عالم ماده و ذهن. فرگه این عالم را برای توجیه وجود اعداد و دستیابی به صدق ریاضیات از طریق تحویل آن به منطق خلق کرد.

عالم سوم و افلاطون‌گرایی فرگه در اندیشه

افلاطون‌گرایی در سیستم فلسفی فرگه را می‌توان از طریق چهار استدلالی که او بر اساس آنها اندیشه را از ایده جدا می‌سازد و آنها را مرتبط با عالم سوم تعریف می‌کند، بررسی کرد. در حقیقت افلاطون‌گرایی در اینجا به معنای بهره‌برداری فرگه از سیستم عالم دیگر افلاطون در پردازش موقعیت و ویژگی‌های یک مفهوم (به معنای عام) است که منجر به ایجاد یک ساحت دیگر برای امکان ایجاد و گسترش آن مفهوم می‌شود. بررسی مفصل وضعیت هر کدام از این چهار مفهوم در عالم سوم و تطبیق آن با نظام افلاطونی کاری پردامنه‌تر از حجم معقول یک مقاله است، از این رو در این مقاله سعی می‌کنیم که افلاطون‌گرایی فرگه در موضوع اندیشه را مطرح و بررسی کنیم.

فرگه در تبیین خود از اندیشه، ویژگی‌های خاصی را برای آن برمی‌شمرد. بر این اساس، وی مجبور می‌شود عالمی را نیز تعریف کند که اندیشه‌ها همراه با ویژگی‌هایشان، که پیش از این بیان‌شان کرده است، بتوانند در آن حضور و ظهور داشته باشند؛ چراکه ویژگی‌های اندیشه به نوعی است که نه می‌تواند در جهان درونی اشخاص محقق شود و نه در عالم واقع. ساختار عالم سوم فرگه شبیه عالم مثال افلاطونی است. در حقیقت افلاطون نیز موجوداتی را ترسیم کرده است که با توجه به ویژگی‌های خود نمی‌توانند در عالم مادی حضور داشته باشند، بلکه نیاز بود تا عالمی ترسیم شود که آنها در آن قرار گیرند. حال آیا مثل و اندیشه نیز شبیه یکدیگرند؟

نوع پردازش و شکل ترسیم مثل از سوی افلاطون به او اجازه می‌دهد که مثل را واقعی‌تر جلوه دهد. افلاطون مثل را موجوداتی می‌داند که اصل و اساس موجودات عالم مادی هستند. در حقیقت موجودات عالم مادی فقط یک بهره‌مندی از مثل خود در عالم مثال هستند. این تعریف از موجودات مثالی نشان‌دهنده ورود مباحث به حوزه هستی‌شناسی است، در حالی که اندیشه‌ها، طبق تعریف، بیشتر به حوزه معناشناسی تمایل دارند. البته از این نظر فرگه نیز نباید غفلت شود که اندیشه دارای تأثیر و تأثر در حوزه افعال اندیشنده است. این نکته می‌تواند مثبت این ادعا باشد که اندیشه‌ها نیز تماماً در حوزه معناشناسی جای نمی‌گیرند. باید توجه داشت که

فرگه، عالم سوم و افلاطون‌گرایی در فلسفه او / ملکی ۳۳

مثل افلاطونی از ابتدا برای اهداف هستی‌شناسانه مطرح و بررسی شده است و از این طریق می‌توان آن را واقعی‌تر از اندیشه دانست؛ اندیشه و طرح آن پیش‌زمینه‌ای معناشناسانه دارد.

شباهت ویژگی‌های دو عالم افلاطونی و فرگه‌ای بیشتر از شباهت موجودات این عوالم به یکدیگر است؛ از جمله آنکه هر دو فیلسوف می‌خواهند این عوالم را به صورت مستقل از افراد و اذهان آنها تعریف کنند. همچنین هر دو فیلسوف، بیشتر افلاطون، موجودات این عالم را به نوعی اصل و بنیاد موجودات عالم مادی دانسته‌اند. در این مورد نه آنکه فرگه تصریحی نکرده باشد، بلکه حتی اشاره‌ای مبهم هم به این موضوع ندارد. نکته‌ای در تفاسیر فرگه باعث این ادعای نگارنده است. او در بیان ویژگی‌های اندیشه در عالم سوم بیان می‌کند که این اندیشه‌ها تغییراتی که اندیشنده پس از فراچنگ آوردن اندیشه‌ها در آنها ایجاد می‌کند را نمی‌پذیرند؛ گویی اندیشه‌های موجود در عالم سوم ریشه اصلی اندیشه‌هایی هستند که اندیشنده به دست می‌آورد. شاید از این راه بتوان توجیه کرد که فرگه اندیشه‌های موجود در عالم سوم را در مقایسه با اندیشه‌هایی که به فراچنگ اندیشنده می‌آیند، اصیل و بنیادین می‌داند.

فرگه، همچون افلاطون که جایگاه موجودات مثالی را عالم مثال می‌داند، معتقد است جایگاه اصلی اندیشه عالم سوم است و اندیشه‌ها، که بهترین ابزار ما برای بسط دانش بشری هستند، نمی‌توانند در عالمی دیگر (عالم ذهن و عالم مادی) حضور داشته باشند. افلاطون نیز حضور مثل در عالم مادی را منتفی می‌داند. در حقیقت هر دوی اینان مجبورند عالم سوم را خلق کنند تا موجودات تعریف‌شده خود را در آن قرار دهند. در حقیقت با این کار آنان نیازی به پیروی از قواعد و اصول دو عالم اصلی (ذهن و بیرون) ندارند و می‌توانند قوانین دلخواهشان را برای عالم سوم خود وضع کنند.

عالم سوم در دیدگاه فرگه موضوعی است که ویژگی‌ها و زوایایش به طور مشخص بررسی نشده است. فرگه فقط به اجبار^۱ به این عالم معتقد می‌شود تا بتواند جایگاهی را برای اندیشه بیابد. وی در تعریف این عالم، فقط آن را جایگاه اندیشه می‌خواند و ویژگی دیگری برای آن بیان نمی‌کند. در حقیقت فرگه به هیچ وجه نتوانسته است این عالم را در سیستم خود به خوبی توجیه و تفسیر کند، در صورتی که افلاطون به خوبی ویژگی‌های عالم مثال را مطرح می‌کند و شرح و

۱. به این دلیل واژه «اجبار» انتخاب شده است که نگارنده معتقد است فرگه به هیچ وجه نتوانسته این لازم منطقی نظر خود (عالم سوم) را توجیه کند و فقط مجبور به گزینش آن شده است.

بسط می‌دهد. در واقع این مقایسه برای بیان این است که فرگه باید در تفسیر و توجیه این موضوع سعی بیشتری می‌کرد؛ چراکه او یک ساحت و عالم جدید را در سیستم معرفت‌شناسی خود وارد کرده که توجیه و تبیین نکردن آن می‌تواند سیستم معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی او را، به‌خصوص در موضوع اندیشه، دچار اشکال جدی کند. در حقیقت ایجاد یک عالم جدید مانند وارد کردن یک اصطلاح یا موضوع خرد فلسفی نیست که توضیح ندادنش نهایتاً همان اصطلاح یا موضوع را طرد کند. عالمی که فرگه مطرح می‌کند رابطه‌ای مستقیم با اندیشه و طرح فرگه برای گسترش دانش بشری دارد که عدم توجیه مناسب آن می‌تواند کل این موضوعات را طرد یا دست‌کم با نقدهای اساسی روبه‌رو کند. همچنین این عالم را باید در کنار دو عالم دیگر بررسی کرد. عالم سوم فرگه با عالم مادی و ذهن نیز رابطه دارد و اگر نتوانیم چیستی و چگونگی عالم سوم را توضیح دهیم، باید برای تقسیم وظایف و ماهیت موجودات این عالم، باید تغییراتی جدی در تعریف خود از دو عالم دیگر ایجاد کنیم.

با توجه به تمام این نکات، برای توجیه عالم سوم فرگه نمی‌توانیم «فقط به آن معتقد باشیم» و آن را به همین صورت و بدون هیچ تعریفی بپذیریم. در حقیقت نمی‌توانیم توجیه کنیم که این عالم وجود دارد، اما نمی‌دانم چگونه است؛ چراکه در این صورت از درک و دریافت تمام موضوعات مرتبط با آن، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، غافل خواهیم شد. در نتیجه این نقد جدی به نظر فرگه وارد است. حتی مایکل دامت در آثار خود از این عالم با عنوان «عالم اسرارآمیز»^۱ نام می‌برد و در پی آن است تا به نحوی این عالم و ویژگی‌های آن را توجیه کند.

نقد دیگری که درباره عالم سوم فرگه به ذهن می‌رسد این است که فرگه اندیشه را ابداع‌کردنی نمی‌داند و معتقد است که تمام اندیشه‌ها به صورت ازلی در عالم سوم وجود دارند. در حقیقت در نظر فرگه، اندیشنده با استفاده از قوه اندیشیدن فقط اندیشه‌ها را از عالم سوم کشف می‌کند، نه اینکه اندیشه جدیدی در این عالم خلق کند. بنابراین باید معتقد باشیم که هر اندیشه‌ای در این عالم از پیش موجود است. در واقع این موضوع در عبارات فرگه با عنوان واقعی (Real) بودن و ازلی بودن نیز تفسیر شده است.

حال سؤال در مورد اندیشه‌هایی است که تا به حال به هیچ وجه به واسطه هیچ گزاره‌ای به درک ما نیامده‌اند. در حقیقت اگر این موضوع را به صد ماه تشبیه کنیم، بخشی از اندیشه‌ها تا به حال

1. "Ontological Mythology"; See: www.iep.utm.edu/dummett.

در حوزه دید و نور تفکر ما واقع شده‌اند و آن‌ها را کشف کرده‌ایم — همان‌طور که می‌توانیم قسمتی از ماه که با نور خورشید روشن شده است را ببینیم — اما به‌یقین اندیشه‌های بسیاری تا به حال مورد استفاده هیچ اندیشنده‌ای قرار نگرفته‌اند و به عبارت دیگر، تا به حال کشف نشده و به فراچنگ نیامده‌اند. همچون اندیشه‌هایی که دربراه علوم و فناوری‌های هزاران سال دیگر است و اکنون از آن‌ها به کلی بی‌خبریم — همچون قسمت تاریک ماه. حال باید از فرگه پرسید «عالم سوم چه ویژگی‌ای دارد که می‌تواند چنین اندیشه‌هایی را پیش‌بینی کند و در خود جای دهد؟». در واقع صورت دادن این کار امر سترگی است که نیاز به نیروی خداگونه دارد؛ «عالم سوم در کجای این معادله است؛ خدای آن است یا نقص سیستم فلسفی فرگه؟». باید معتقد باشیم که ورود مباحث متافیزیکی به این ساحت غیر ممکن است، پس باید به نقص سیستم فرگه اذعان کرد.

در حقیقت حضور تمام اندیشه‌ها در این عالم، آن هم به صورت ازلی، نکته‌ای است که به سختی قابل درک و توجیه است. با توجه به شاکله فلسفه فرگه، که حتی در آن نمی‌توان ذات و غیر ذات ارسطویی را نیز به درستی تفسیر کرد، سختی این درک بیشتر نیز خواهد شد.

فعالیت اندیشه در لباس گزاره

وجه تشابه دیگر اندیشه با موجودات مثالی افلاطون فعالیت یافتن آنها در قالب‌های دیگر است. هم افلاطون و هم فرگه معتقدند که موجودات حاضر در عالم مثل یا سوم باید در قالب یکی از مواد ممکن در عالم ماده یا ذهن به فعالیت برسند تا بتوانند در این عوالم نیز تأثیر بگذارند. در سیستم فلسفی افلاطون، این فعالیت به اصل و سایه تشبیه شده است؛ اما باید دید در سیستم فلسفی فرگه این فعالیت و نحوه تأثیر بر عوالم دیگر چگونه تفسیر شده است. یکی از ویژگی‌هایی که فرگه برای اندیشه مطرح می‌کند این است که اندیشه‌ها مانند ایده‌ها نیستند و به نحوی شبیه موجودات عالم مادی هستند.^۱ یکی از ویژگی‌های اصلی موجودات عالم مادی تحقق و فعالیت آن‌ها است.^۲ حال آیا اندیشه همچون موجودات عالم واقع فعالیت دارد؟ آیا موجودی که فرگه آن را به‌نحوی شبیه موجودات عالم واقع تعریف می‌کند، فعالیت خود را نیز از عالم واقع به ارث برده است؟ در صورت وجود فعالیت برای اندیشه، آیا فعالیت اندیشه با فعالیت موجودات عالم واقع تفاوت دارد؟

۱. چراکه همه به شکلی واحد به آن‌ها دسترسی دارند.

۲. حرکت از قوه محض و تبدیل شدن به امر بالفعل را می‌توان فعالیت آن موضوع در نظر گرفت. البته در این مقام تعریف (تلویحی) فرگه از فعالیت را مد نظر داریم که در ادامه توضیح خواهیم داد.

موجودات عالم بیرون از ذهن ما دارای ویژگی‌های متعددی هستند و بر اساس ویژگی‌های خود در انواع مختلف دسته‌بندی شده‌اند. البته چنین نیست که هر موجود دارای ویژگی منحصر به فردی باشد که موجودات دیگر به هیچ وجه نتوانند آن را داشته باشند. یکی از این ویژگی‌های مشترک میان موجودات عالم مادی فعلیت داشتن تمام آن‌ها است. به نظر می‌رسد که از نظر فرگه، فعلیت موجودات عالم مادی به معنای تحقق خارجی آنها است؛^۱ اما چه رابطه‌ای بین فعلیت موجودات خارجی با اندیشه وجود دارد؟ در واقع سؤال اصلی این است که چرا باید در بررسی اندیشه و چیستی آن، به این موضوع نیز توجه کنیم. هدف ما از بررسی این موضوع، دریافت و فهم ارزش و ضرورت اندیشه است؛ چراکه در سیستم‌های معرفت‌شناسی ضرورت مباحث و پرهیز از شاخ و برگ‌های زائد و بیش از حد معرفتی جایگاه خاصی دارد. حال با بررسی فعلیت و ضرورت اندیشه در پی آنیم که نشان دهیم نباید اندیشه را وجه غیر ضروری معرفت دانست.

حال با این نگاه، آیا اندیشه‌ها هم فعلیت دارند؟ آیا اندیشه نیز می‌تواند مانند موجود خارجی از قوه به فعلیت حرکت کند؟ آیا اندیشه‌ای وجود دارد که در حالت قوه محض باقی بماند؟ آیا اندیشه‌هایی که به فراچنگ نمی‌آیند، هیچ فعلیتی ندارند؟ از نظر فرگه:

قطعاً اندیشه چیزی نیست که به طور معمول واقعی [حقیقی] نامیده می‌شود. جهان واقعی جهانی است که در آن، این [شیء] بر آن تأثیر می‌گذارد [و باعث تغییر می‌گردد] و [متقابلاً با تأثیرگذاری بر امر دیگر] از آن تأثیر می‌پذیرد. تمام این‌ها پروسه‌ای زمانی هستند و ما به سختی امور غیر زمانی و بدون تغییر را واقعی می‌دانیم.

حال آیا اندیشه تغییرپذیر و بدون زمان است؟ (Frege, 1956: 309)

تذکر داده شد که به نظر می‌رسد فرگه فعلیت را در تحقق خارجی می‌بیند و اندیشه را نیز در ظاهر، برخلاف موجودات عالم واقعی، از این تحقق خارجی بی‌بهره می‌داند؛ از این رو بیان می‌کند اندیشه قطعاً چیزی نیست که در متون معمول فلسفی، واقعی خوانده می‌شود. در حقیقت فرگه به واقعیت و حقیقت داشتن (Reality) اندیشه‌ها اذعان دارد، ولی آن را به نحوی خاص تعریف می‌کند. این عبارت فرگه به خوبی ادعای نگارنده در قسمت پیش مبنی بر فعلیت یافتن اندیشه‌ها را ثابت می‌کند. فرگه بیان کرده است که واجد «واقعیت» شدن اندیشه باید متفاوت باشد؛ از این رو نگارنده فعلیت اندیشه را به این طریق مطرح و بر اساس تقسیم فرگه از ویژگی‌های ذاتی و غیر ذاتی اندیشه، وی

1. See: Frege, 1956: 309-311.

فرگه، عالم سوم و افلاطون‌گرایی در فلسفه او / ملکی ۳۷

را نقد کرده است. شاید این عبارات و ترمینولوژی در باب نظرات فرگه کمی غریب به نظر آید، اما این تفسیر زیاد دور از نظر نیست. بنابراین می‌توان تفاوت مدعای فرگه درباره یکی از موجودات عالم سوم (اندیشه) و ادعای اصلی افلاطون درباره کیفیت وجود مُثل و حقیقت آنها را مقایسه کرد. در نگاه افلاطون، مُثل از هر امری واقعی‌ترند و موجودات وابسته به مُثلند که باید واقعیت و حقیقت خود را از آن‌ها دریافت کنند؛ اما فرگه اندیشه را همچون موجود واقعی تام مطرح نمی‌کند. البته شاید او منظور از واقعی را جسمی بداند، که این توجیه با نظرات او سازگار نیست.

با این بیان از فرگه، آیا می‌توان همچنان اندیشه را دارای فعلیتی چون موجودات عالم واقعی دانست؟ در واقع باید معتقد شد همان‌طور که دیگر ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد اندیشه (در عین شباهت نسبی) یکسان با ویژگی‌های عالم بیرون و عالم درون ذهن نیست، اندیشه نیز هیچ‌گاه فعلیتی چون موجودات عالم بیرونی ندارد. در حقیقت هنگامی که اندیشه موجود در گزاره‌ای مشخص، مثلاً قضیه فیثاغورس، را بیان می‌کنیم، بدون زمان و همواره بدون تغییر است. اگر تمام اندیشه‌ها این‌گونه باشند (که هستند) و اگر بخواهیم این ویژگی‌ها را با ویژگی‌های موجودات عالم بیرونی در تحقیقشان مقایسه کنیم، نمی‌توانیم واقعیتهای (تحقق/فعلیت) که به موجودات عالم بیرون نسبت می‌دهیم را به اندیشه‌ها نیز نسبت دهیم. در حقیقت خود فرگه به صراحت با این نظر مخالفت کرده است؛ عبارت وی در این باره در سطور پیشین آمده است.

اما اگر نتوانیم فلسفه وجودی و ارزش شناختی اندیشه را توجیه و نحوه اثرگذاری آن را به روشنی درک کنیم، این سؤال رخ می‌دهد که وجود امری که تأثیرگذار نباشد یا تأثیری از ما نپذیرد چه ضرورتی برای ما دارد؟ چرا باید آن را در حیطه اموری بدانیم که به آن‌ها قائلیم؟ یعنی باید مشخص کنیم که هر امری که به آن قائل شده‌ایم، ویژگی و ارزشی دارد که از آن طریق به آن امر روی آورده و به وجود آن در سیستم معرفت‌شناسی خود اذعان کرده‌ایم.^۱ در واقع در صورت عدم اثبات تأثیرگذاری و تأثیرپذیری اندیشه، نکته محوری و مهمی که مطرح می‌شود، فلسفه وجودی و ارزش شناختی اندیشه‌ها است. پیش‌تر اشاره شده بود که باید اهداف، فواید و ضرورت اندیشه را بررسی کنیم و در حقیقت باید بدانیم که بر اساس کدام ارزش اندیشه [منظور صدق و کذب نیست] به وجود آن در حوزه معرفت‌شناسی خود قائل شده‌ایم. در واقع آیا می‌توانیم سیستم معرفت‌شناسی فلسفی خود را بدون اندیشه تعریف کنیم؟

۱. در صورت نادیده گرفتن این سوالات، ایراد اکام و «تیغ اکامی» به سراغ فکر ما خواهد آمد.

پاسخ به تمام این سؤالات و دستیابی به هدف نهایی از آنها در پرتو تعریف اندیشه در عالم سوم و واقعیتی که فرگه از آن صحبت می‌کند، ممکن خواهد شد. با در نظر گرفتن اندیشه در قالب گزاره و همچنین حضور اندیشه در عالم سوم، به عنوان یک موجود حقیقی و واقعی، به ارزش اندیشه بی خواهیم برد. از نظر فرگه، اندیشه چنین عمل می‌کند که «توسط اندیشنده‌ای از قالب یک گزاره به فراچنگ می‌آید و به عنوان یک امر صادق اخذ می‌شود» (Frege, 1956: 310) اندیشه از این طریق بر جهان درونی اندیشنده تأثیر می‌گذارد و می‌تواند با اراده اندیشنده، بر جهان بیرونی او نیز تأثیر بگذارد.

علاوه بر این، تأثیر و تأثر اندیشه فقط در حوزه شخصی شخص اندیشنده نیست؛ به عبارت دیگر، فقط کسی که به صورت مستقیم اندیشه‌ای را درک کرده باشد تحت تأثیر اندیشه قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص اندیشنده می‌تواند، با اراده خود، اندیشه‌ای را که کسب کرده است به جهان بیرون از خود انتقال دهد و باعث ایجاد تغییراتی در جهان خارج از خود شود.^۱ از این راه، اشخاص و اندیشنده‌های دیگر که با این تغییر روبه‌رو می‌شوند، اندیشه‌ای را از آن استخراج می‌کنند که باعث ایجاد تغییر و تأثیر در آن‌ها می‌شود. بنابراین تغییرات نه تنها می‌تواند در سطح اندیشنده باشد، بلکه می‌تواند ورای او و در جهان بیرون از او نیز بر دیگر افراد ایجاد تأثیر و تغییر کند.^۲

فرگه این ویژگی اندیشه را تحت واقعیت آن تفسیر می‌کند. در نظر او تمام اندیشه‌های موجود در عالم سوم دارای واقعیتند و همواره وجود دارند؛ حتی اگر کسی آن‌ها را کشف نکند و فراچنگ نیاورد. در واقع ویژگی واقعی بودن اندیشه‌ها با تحقق و فعلیت موجودات عالم مادی تفاوت دارد. اندیشه‌ها واقعیت و حقیقت خود را در عالم سوم فرگه‌ای دارا هستند. فرگه برای اثبات واقعی بودن اندیشه بیان می‌کند از آنجا که هر اندیشنده‌ای در هر زمانی که بخواهد می‌تواند اندیشه مورد نظر خود را درک کند و درکش مبتنی بر پیش فرض وجود و عدم آن نیست، می‌توان دریافت که تمام اندیشه‌ها به صورت عمومی دارای ویژگی واقعیت هستند. در نتیجه، تأثیر و تأثر اندیشه بر اندیشنده و عالم پیرامونی آن تأثیری واقعی و حقیقی است. اندیشنده بر اساس تأثیری که می‌پذیرد، امور را درک و با آن‌ها روبه‌رو می‌شود. در حقیقت هر اندیشنده پس از

۱. فرگه در این مورد چنین مثال می‌زند که من قضیه فیثاغورس را با توجه به اراده خود به جهان خارج منتقل می‌کنم و نتیجه می‌تواند شتاب گرفتن جرمی باشد. (نک: Frege, 1956: 310)

۲. فرگه این تأثیر و تأثر و واقعیت اندیشه و اختلاف میان آن را با مثالی از تبادل چکش بین دو نفر توضیح می‌دهد. (نک: Frege, 1956: 311)

فرگه، عالم سوم و افلاطون‌گرایی در فلسفه او / ملکی ۳۹

کسب اندیشه، رفتاری را از خود بروز می‌دهد که پیش از آن نداشته است. این تغییر رفتار اندیشنده اولاً نشانگر دریافت اندیشه و ثانیاً بیانگر تأثیر اندیشه بر اندیشنده و عالم پیرامونی او است؛ چراکه اندیشنده می‌تواند بر اساس تأثیری که از اندیشه پذیرفته است، بر عالم بیرون از خود اثر بگذارد. از این طریق، ارزش شناختی اندیشه برای ما مشخص و وجه اعتبارسنجی اندیشه برای حضور در سیستم معرفت‌شناسی ما توجیه می‌شود.

از این طریق است که می‌توانیم افلاطون‌گرایی در فلسفه فرگه را مشاهده و توجیه کنیم. او با خلق این عالم، موجودات آن و نحوه تأثیرپذیری ما از آن‌ها و فعلیت آن‌ها در عالم مادی افلاطون‌گرایی خود و تأثیرپذیری از افلاطون را مشخص می‌کند.

نتیجه

از بررسی نظر فرگه درباره عالم سوم، ویژگی موجودات، اندیشه و ماهیت برخی از موجودات و همچنین مقایسه این آرا با نظرات افلاطون در باب مُثل و عالم مثال می‌توان این طور برداشت کرد که افلاطون‌گرایی فرگه در خلق عالم سوم نمی‌تواند تناظر دقیق موجودات عالم مثال افلاطون با موجودات عالم سوم باشد، بلکه بیشتر باید معتقد شد که ایده ایجاد عالمی که در دسترس فیزیکی و حسی و مادی اشخاص نیست، اما تمام افراد برای ایجاد علم و درک و تفاهم چندجانبه به آن نیاز دارند، از سوی سیستم و ایده‌های فلسفی افلاطون در فرگه رسوخ کرده است، نه از راه خود افلاطون و رابطه مستقیم درک فلسفه‌اش.

فراموش نکنیم که یکی از مدعیات این مقاله اثبات افلاطون‌گرایی، به معنای Platonism، در فلسفه معاصر، به‌ویژه فلسفه تحلیلی، است که به‌خوبی می‌توان آن را در متن آثار فرگه و بهره برداری فیلسوفان پس از او از آثار فرگه مشاهده کرد. توجه داریم که افلاطون‌گرایی در فلسفه معاصر و حتی در فلسفه‌های پیشین، معنایی متفاوت با دنباله‌روی تام از افلاطون و استفاده مستقیم از آرا و نظرات او دارد.

کتابنامه

- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- فرگه، گوتلوب (۱۳۷۴)، «اندیشه»، ترجمه محمود یوسف‌ثانی، ارغون، شماره ۷ و ۸، صص ۸۷-۱۱۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- Balaguer, Mark (2016), "Platonism in Metaphysics" in Stanford online Encyclopedia.
- Burge, Tyler (2005), *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*, New York: Oxford University Press.
- Dummett, Michael (1981), *Frege: Philosophy of Language*, [1973] Second Edition. London: Duckworth.
- Dummett, Michael (1991), *Frege Philosophy of Mathematics*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Frege, Gottlob (1956), "The Thought: A Logical Inquiry", *Mind*, New Series, Vol 65, No59, pp. 289-311.
- Frege, Gottlob (1960), *Translations from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Peter Geach & Max Black (ed.), London: Basil Blackwell.
- Frege, Gottlob (1963), "Compound Thoughts", *Mind*, New Series, Vol. 72, No. 285, pp. 1-17.
- Frege, Gottlob (1968), *The Foundation of Arithmetic*, Tr. Austin. Oxford: Blackwell.
- Frege, Gottlob (1979), *Posthumous Writing*, Tr. by P.Long & Others. Chicago: Chicago University Press.
- Linnebo, Oystein (2018), "Platonism in the Philosophy of Mathematics" in Stanford online Encyclopedia.
- Moravcsik, Julius (2000), *Plato and Platonism*, Oxford: Blackwell.
- Rosen, Gideon (2017), "Abstract Objects" in Stanford online Encyclopedia.
- Zalta, Edward N. (2016), "Gottlob Frege" in Stanford online Encyclopedia.