

اشاره: اشتفان کورنر^۲ فیلسوف و شارح نامدار آرای کانت، به سال ۱۹۱۳ در استراوا^۱ یکی از شهرهای چکسلواکی سابق دیده به جهان گشود. او در خانواده ای یهودی به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی خود را در همین شهر سپری کرد و پس از آن به اصرار پدر علی رغم تمایل خود به فلسفه، در رشته حقوق دانشگاه چارلز در پراگ ادامه تحصیل داد و در سال ۱۹۳۵ در بیست و سه سالگی از این رشته فراغت حاصل کرد.

پس از هجوم ارتش آلمان در خلال جنگ جهانی دوم به چکسلواکی در سال ۱۹۳۹، کورنر هراسان از گرفتار آمدن خود در آتش یهودی ستیزی حزب نازی، کشور خود را وانهاد و در بریتانیا رحل اقامت افکند و بی درنگ تقاضای پناهندگی به این کشور کرد. او در ایام اقامت در انگلستان به جنبش آزادیبخش چکسلواکی پیوست که در لندن فعالیت داشت. به پاس این اقدامات، دولت در تبعید چکسلواکی، هزینه‌های تحصیل او را در دانشگاه کمبریج تقبل کرد و کورنر جوان به اتکای این مساعدت مالی، روی به رشته فلسفه آورد و در محضر بزرگان فلسفه عصر، لودیگ ویتگنشتاین و ریچارد بریت ویت^۳ به آموختن این دانش پرداخت و نهایتاً به سال ۱۹۴۴ دکترای فلسفه خود را از همین دانشگاه اخذ کرد.

نخستین خانه تدریس کورنر، دانشگاه کاردیف^۴ در بریتانیا بود، اما طولی نکشید که دانشگاه بریستول^۵ کرسی تدریس فلسفه را در اختیار او نهاد. کورنر طی دوران حیات علمی‌اش، به دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی و آموزشی فراوانی منتقل شد، اما هیچ گاه از بریستول دست نداشت و آن را موطن معرفتی خود می‌دانست.

او چندی پس از این به ریاست دانشکده هنرها در این دانشگاه منسوب شد و به زودی به ریاست دانشگاه را پذیرفت. کورنر از سال ۱۹۵۷ تا ۱۹۸۹ بارها به عنوان استاد میهمان در دانشگاه‌های ییل^۶، کارولینای شمالی، چپل هیل^۷، تگزاس، ایندیانا، آستین و گریز^۸ دعوت شد و دوره‌های متعددی را در آنها به سر آورد و از بسیاری از آنها دکترای افتخاری کسب کرد. کورنر، رییس انجمن بریتانیایی فلسفه علم (۱۹۶۵)، رییس جامعه ارسطوئیان (۱۹۶۷)، مدیر اتحادیه بین المللی تاریخ و فلسفه علم (۱۹۶۹) و رییس انجمن ذهن (۱۹۷۳) بود. از سوی دیگر طی سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۸۰ سردبیری نشریه معتبر فلسفی Ratio را بر عهده داشت. همچنین از سال ۱۹۷۴ تا ۱۹۹۹ عضو هیئت تحریریه مجله فلسفی Erkenntnis بود. این فیلسوف شاخص از سال ۱۹۶۷ به عضویت آکادمی سلطنتی بریتانیا درآمد و نهایتاً به سال ۲۰۰۰ در سن ۸۷ سالگی دیده از جهان فروبست.

اشتفان کورنر به رغم آن که از خاستگاه جغرافیایی اروپایی شرقی ظهور کرد، اما در سنت فلسفی انگلیسی گنجانده می‌شود. تحصیل در کمبریج، عادت تفلسف تحلیلی را در او راسخ کرد و گو این که از شوپنهاور، لایب نیتس و کانت تأثیرات فراوانی پذیرفته بود، در مکتب فلسفه غیرقاره‌ای پرورش یافت و به اصول

متافیزیک

اجتناب پذیر است^۱

گفت و گو

آندرو پایل با اشتفان کورنر

ترجمه امیر یوسفی



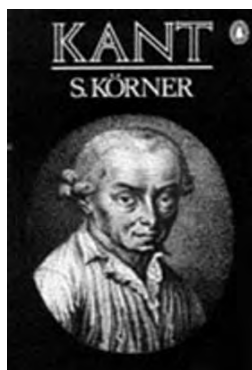
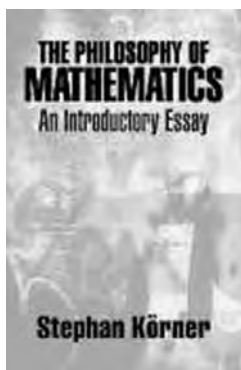
● باعث خوشبختی است که در محضر پروفیسور کورنر هستیم، استادی که سال‌هاست با او و آثارش آشنا هستیم. گو این که در پانزده سال اخیر، حیات و حضور دانشگاهی شما میان دانشگاه‌های بریستول، بیل و گریز تقسیم شده و دائماً در بین مراکز علمی در تردد بوده اید، اما معمولاً خانه اول شما را بریستول می‌دانند. شما در چکسلواکی به دنیا آمدید و دوران تحصیلات مقدماتی خود را همان جا گذاراندید و پس از آن، در این کشور مدت کوتاهی به کار وکالت و حقوق مشغول بودید. مطالعات حقوقی شما چه تأثیری بر فلسفه شما داشت؟

من از آغاز، به شدت تحت تأثیر تعابیری بودم که میان اندیشه حقوقی، از یک سو، و اندیشه ریاضی، از سوی دیگر، وجود دارد. آن تأثیر هنوز هم در من پا بر جاست. اگر به اندیشه ریاضی و به اندیشه علمی از آن جهت که ریشه‌هایش در ریاضیات است نظر کنید، به وضوح درخواهید یافت که اندیشه ریاضی به قول فرگه^{۱۹} به گونه ای است که در آن، تعریف هر مفهوم به طور ثابت، تعیین کننده مصداق آن است. اما در اندیشه حقوقی، وضع به کلی متفاوت است و این نکته را حتی وکلا و حقوقدانان رم باستان نیز به خوبی فهمیده بودند. بسیاری از مفاهیم حقوقی، معنای دقیق ندارند و در وضعیت‌های بینابین^{۲۰}، معانی متفاوتی می‌پذیرند و در واقع معنای این مفاهیم، تا حدی در خلال کاربرد آنها تعیین می‌شود. وقتی یک قاضی به یک وضعیت بینابین می‌رسد، نمی‌تواند بگوید: «بخشید، این یک وضع بینابین است.» او باید سلباً یا ایجاباً حکم صادر کند و حکم او می‌تواند برای کاربردهای آتی آن مفهوم، به یک رویه قضایی تبدیل شود و غالباً هم می‌شود. این عدم دقت، فقط مختص نظام فکر حقوقی نیست، بلکه نظام فکری متعارف^{۲۱} و معمولی هم مشمول این وضعیت است. ویتگنشتاین^{۲۲} بر این ویژگی زبان عرفی تأکید می‌کرد، اما تا آنجا که من می‌دانم خبر نداشت که دانستن این مسئله در میان وکلا و حقوقدانان، امری مسلم و حتی پیش افتاده است.

● در افواه عمومی جاری است که کار فلسفه، دست کم تا حدی، تحلیل است. اما واژه «تحلیل» واژه‌ای است که عرض عریضی دارد و معانی متعددی

این مکتب وفادار ماند. حوزه علایق این متفکر، فلسفه ریاضیات، فلسفه علم و فلسفه کانت بود و در این حوزه‌ها آثار گرانسنگی به جای نهاد. او به سال ۱۹۵۵ دو کتاب منتشر کرد. کتاب اول، کانت، به شرح و توضیح دستگاه فلسفی ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی، اختصاص داشت. این کتاب را نخستین اثر جامع در معرفی آرای کانت به جهان انگلیسی زبان دانسته‌اند و هنوز هم از جمله بهترین مدخل‌ها برای درک فلسفه دشوار می‌دانند. استاد عزت‌الله فولادوند این کتاب سودمند را به قلم نمکین و خامه شکرین خود به پارسی درآورده و مقدمه‌ای مفصل و بس ممتّع بر صدر آن نشانده است. گویا این تنها کتابی از کورنر است که روی لغت پارسی را به خود دیده است. کتاب دوم، تفکر مفهومی،^{۱۰} کتابی تخصصی است که با نظر به مفاهیم ریاضی، دو مفهوم «دقیق» و «نا دقیق» را واکاوی می‌کند. کاربرد این دو مفهوم را در زبان عرفی و زبان علمی به کاوش می‌گیرد. کورنر به سال ۱۹۵۷، سر ویراستاری کتابی را بر عهده گرفت که مجموعه مقالاتی از فیلسوفان و فیزیکدانان بزرگ عصر بود. این کتاب که مشاهده و تفسیر^{۱۱} نام داشت عمدتاً با زبان تخصصی و فنی همان مسئله «دقیق و نا دقیق» را به بررسی می‌گرفت. فلسفه ریاضیات^{۱۲} را کورنر به سال ۱۹۶۰ به رشته تحریر درآورد. محور این کتاب، بحث پیرامون این مسئله است که به لحاظ فلسفی، چگونه ریاضیات کاربردی، ممکن و قابل تحقق است. تجربه و نظریه^{۱۳} را با رویکرد فلسفه علم به سال ۱۹۶۶ نوشت. موضوع مهم این کتاب، بررسی این موضوع است که چگونه نظریه‌های معارض - مثل مکانیک سنتی و نظریه نسبیت - می‌توانند با هم همزیستی داشته باشند بی‌آن که الزاماً هر دو به خطا باشند. کورنر به رسم غالب فیلسوفان کتابی با عنوان فلسفه چیست؟^{۱۴} در سال ۱۹۶۹ نوشت و درک خود از فلسفه را در میان آورد. طبق این کتاب، او پاره‌ای ملاحظات انتقادی بر دیدگاه کانت نسبت به متافیزیک سنتی وارد آورد و به خلاف کانت، متافیزیک را عقیم و سترون ندانست. کتاب مهم دیگر کورنر که حاوی نظریات بدیع او در عرصه فلسفه علم است چارچوب‌های قطعی^{۱۵} نام دارد که به سال ۱۹۷۰ منتشر شد. او در این کتاب، آرای توماس کوهن و کارل پوپر را به دیده انتقادی می‌نگرد و نظریه پارادایم‌ها و انقلاب‌های علمی را به نقد می‌کشد. کورنر تجربه و رفتار^{۱۶} را در ۱۹۷۹ منتشر کرد و در آن به مقوله عقل عملی و اخلاق توجه نشان داد. او در این کتاب سعی می‌کند توضیح دهد که ما چگونه نظام‌های ارزشی و رجحان‌های اخلاقی را بر می‌گزینیم و چگونه آنها را بسط و پرورش می‌دهیم. آخرین کتاب کورنر، ساختار و کارکرد متافیزیک^{۱۷} است که در واقع پژوهشی کلان نگر به مضمون، فواید و تاریخ متافیزیک است. آنچه از پی خواهد آمد گفت و گوی نشریه فلسفی کوگیتو^{۱۸} با کورنر است که به سال ۱۹۹۰ انجام شده است. این نشریه که در واقع مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه بریستول است، سلسله گفت و گوهایی با فیلسوفان کلیدی معاصر ترتیب داد که بعدها این گفت و گوها در قالب کتابی از سوی انتشارات راتلج منتشر شد.

کتاب ماه فلسفه



فراتر می‌رود. به اعتبار آن که تحلیل - جایگزینی منوط و مشروط به معیارهای صدق است. پس مبتنی بر مفروضات گسترده‌تر فلسفی است.

● اما به نظر من شما دست کم منتقد یک مکتب تحلیل هستید که احتمالاً از گردن نهادن به آنچه شما شرط تحلیل می‌دانید، طفره می‌رفت. منظورم مکتب تحلیل زبان متعارف در آکسفورد است که در دهه‌های پنجاه و شصت میلادی فعال بود.

حق با شماست. این مکتب تحلیلی که طرفدارانی هم داشت، به نظر من، بیشتر وجه تصنعی و سرهم بندی داشت و این مایه تجعّب بود. به گمان من، اصلی که سنگ بنای این مکتب بود، قابلیت پذیرش و قبول نداشت. این اصل را می‌توان به شیوه‌ای نسبتاً اغراق‌آمیز این‌گونه صورت‌بندی کرد: چیزی که عجیب و غریب باشد، نمی‌تواند صادق باشد.

● همیشه تصورم بر این بوده که از میان فیلسوفان، کانت بیشترین تأثیر را بر شما داشته است. کتابی که شما درباره کانت نوشته‌اید، اکنون به کتاب درسی دانشجویان لیسانس تبدیل شده است. اما کدام فیلسوفان، نخستین تأثیر را بر شما داشته‌اند؟

اولین فیلسوفی که بر من تأثیری شگرف نهاد شوپنهاور^{۳۰} بود. آشنایی من با آثار او بسیار اتفاقی بود اما سبک و شیوه او در نگارش فلسفی خصوصاً در زبان آلمانی برای من الهام بخش بود. من هنوز هم شوپنهاور را تحسین می‌کنم. فیلسوف دیگر، اسپینوزا^{۳۱} اما بعدها لایب نیتس و کانت؛ و البته تا حدی افلاطون.^{۳۲}

● گویا فهرست فیلسوفانی که از آنها تأثیر گرفته‌اید، فهرست بلند بالایی است.

بله، اما باید تأکید کنم که کانت و لایب نیتس مهم‌ترین تأثیرات را بر من داشته‌اند.

● شما بین سال‌های ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۳ با حمایت

بر آن مترتب است و صورت‌های مختلفی در طول تاریخ پذیرفته که همه آنها الزاماً فلسفی نیستند. برای ما توضیح دهید که «تحلیل» ی که اختصاصاً کار یک فیلسوف است، چه ویژگی‌هایی دارد؟

این که مفهوم تحلیل فلسفی را نیازمند ایضاح و تبیین می‌دانید، کاملاً درست است و من با آن موافقم و سعی وافری داشته‌ام که آن را وضوح ببخشم. به گمان من تفکیک میان دو نوع تحلیل ضروری و مفید است که آن دو را به ترتیب «تحلیل - نمایش»^{۳۳} و «تحلیل - جایگزینی»^{۳۴} نامیده‌ام. تحلیل - نمایش چیزی نیست جز ابداع و عرضه قواعد دقیقی که ما در فرآیند تفکر به کار می‌گیریم. در تحلیل - نمایش، مسئله این نیست که آیا این قواعد با سایر قواعد تحلیل سازگار هستند یا نه، چون هدف این نوع تحلیل، فقط عرضه و نمایش قواعد تحلیل است از آن جهت که قاعده‌اند. در برابر این نوع تحلیل، «تحلیل - جایگزینی» قرار دارد که می‌کوشد جایگزینی برای مفاهیم معیوب و نارسا عرضه کند (یا به بیان دقیق‌تر، قواعد مفهوم - محور)^{۳۵} و در واقع، جای مفاهیم ناقص را با مفاهیم درست و سالم عوض کند. فرض انجام این وظیفه، انتخاب برخی ملاک‌ها و معیارهای صدق و صحت است. از جمله این معیارها، نه فقط اصل امتناع نقیضین و سایر اصول منطقی است، بلکه برخی از اصول غیر منطقی هم هست. یکی از مصادیق چنین اصولی «عالی» غیر منطقی^{۳۶}، اصلی است که می‌گوید «در طبیعت، طفره نیست».^{۳۷} بسیاری از جمله لایب نیتس^{۳۸} و اینشتاین^{۳۹} هم این اصل را پذیرفته‌اند. تحلیل - جایگزینی عبارت است از عوض کردن مفاهیم معیوب و نارسا، از جهت آن که با اصول منطقی یا اصول عالی غیر منطقی انسان ناسازگار است، با مفاهیمی که با این اصول سازگاری دارند و در خدمت غایاتی‌اند که این مفاهیم جایگزین می‌خواهند افاده معنا کنند.

● در این صورت باید از شما بپرسم که آیا تحلیل فلسفی، یک کنش مستقل و خود آیین است؟

باید بگویم که تحلیل - نمایش، خودآیین و مستقل است. اما تحلیل - جایگزین، به حکم آن که شرایط نقض و ابطال نارسایی‌های مفهومی را بیان می‌کند و سعی‌اش بر آن است که این شرایط را برآورد، از نمایش صرف عیوب و نقائص مفهومی



کانت

به توان پیش‌بینی کننده^{۴۱} آن نظریه باور داشته‌اند. اینشتاین که فیزیک کوانتوم سنتی را به خاطر آن که فاقد قدرت تبیین‌گر است رد می‌کرد، در عین حال آن را به خاطر قدرت و توان پیش‌بینی‌اش تأیید می‌کرد. این ماجرا در مورد لایب‌نیتس هم صادق است چون او نیز از طرفی نظریه «دموکریتی»^{۴۲} را به دلیل فقدان توان تبیینی نفی می‌کرد و از طرف دیگر، آن را به دلیل توان پیش‌بینی کننده‌اش تأیید می‌کرد. کوهن می‌کوشید این توان تبیین‌گرانه را بر حسب نظریه‌اش تحت عنوان نظریه پارادایم‌ها^{۴۳} توضیح دهد. ولدا بین علم انقلابی^{۴۴} و علم عادی^{۴۵} و معمولی تمایز قائل شد. او مصداق علم انقلابی را نظریه نسبیت عام^{۴۶} می‌دانست. جالب است بدانید که در این مورد، اینشتاین با کوهن مخالف بود و آن نظریه را انقلابی نمی‌دانست. پس آنچه به نزد کسی علم انقلابی است، شاید برای دیگری علم عادی و معمولی باشد. به گمان من، مفهومی که کوهن از پارادایم مراد می‌کرد از چنان وضوحی برخوردار نیست که بتواند این واقعیت را توضیح دهد. من به جای مفهوم پارادایم، مفهوم چارچوب قطعی^{۴۷} را پیشنهاد کرده‌ام که در واقع تمثیلی از قانون اساسی یک کشور است. در این پیشنهاد، علم، عملی و کنشی است که می‌تواند در یک کشور، قانونی و در کشور دیگر انقلابی باشد. چارچوب قطعی و جازم یک فرد مشتمل است بر اصول منطقی او، و نیز ظیف خاصی از سایر اصول عالی‌اش که اگر چه ممکن است از فردی به فرد دیگر فرق کند، اما برخی ویژگی‌های مهم آن، مشترک میان انسان‌هاست (من این موضوع را در کتابم، کارکرد و ساختار متافیزیک^{۴۸} به تفصیل شرح داده‌ام). به خاطر چارچوب‌های قطعی و جازم کوهن و اینشتین است که اولی نظریه نسبیت عام را نظریه‌ای انقلابی و دومی آن را نظریه‌ای عادی و معمولی می‌داند.

● در مورد پوپر؟

عمده‌ترین ایراد و انتقاد من بر نظریه پوپر این است که تمایز میان آنچه در زبان متعارف صورت‌بندی می‌شود با آنچه در نظریه‌های علمی تدوین می‌شود، را به قدر کفایت مدنظر قرار نمی‌دهد. به عبارت دیگر، تصور می‌کنم که پوپر از نقش آرمانی‌سازی^{۴۹} در علم غفلت می‌کند. به عقیده من، کاربرد یک نظریه علمی، خاصه نظریه علمی ریاضی‌وار، منوط به آن است که یک گذار آرمان‌ساز از زبان متعارف به زبان نظریه صورت بگیرد. گام‌ها و مراحل این فرآیند از این قرار است: توصیف در قالب زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد؛ آرمانی‌سازی، یعنی ترجمه و تبدیل آن به نظریه؛ استنتاج درون - نظریه‌ای؛ و بالاخره ارجاع نتیجه به زبان متعارف از طریق نفی آرمانی‌سازی. این شیوه توضیح اطلاعات علمی، به خوبی تبیین می‌کند که چرا حتی نظریه‌های علمی ناسازگار، در صورتی که با هم باشند، اطلاعات بیشتری می‌دهند تا وقتی که جدا جدا باشند.

● آیا ایده آرمانی‌سازی به نکته بسیار جالب دیگری که شما می‌گویید یعنی این‌که علم، یک

دولت در تبعید چکسلواکی دانشجوی دوره تحصیلات تکمیلی در کمبریج بودید. کمی در مورد مشابهت‌های زندگی فلسفی در آن دوران با وضعیت امروز بگویید.

من از وضعیت زندگی فلسفی در کمبریج اطلاع چندانی ندارم، اما آن زمان که من آنجا بودم، خیلی هیجان‌انگیز و پر نشاط بود. پیش از هر چیز باید بگویم که من از استاد راهنمایم، ریچارد بریت ویت^{۳۳} بسیار آموختم؛ در درس‌ها و در گفتارهای ویتکنشتاین، براود^{۳۴} و اوینگ^{۳۵} شرکت می‌جستم و نیز در نشست‌های باشگاه علوم اخلاقی^{۳۶} شرکت می‌کردم. اعضای این باشگاه، با شور و حرارت فراوان مخالفت‌های خود با یکدیگر را بیان می‌کردند. بریت ویت از جمله به من آموخت و در واقع مرا متقاعد کرد که فیلسوفان معاصر نباید از منطق ریاضی غافل باشند. چون حتی اگر شما منطق را به اعتبار آن که فاقد اهمیت فلسفی است محکوم کنید، باز هم مهم است که بدانید آنچه محکوم می‌کنید دقیقاً چیست و چه می‌گوید.

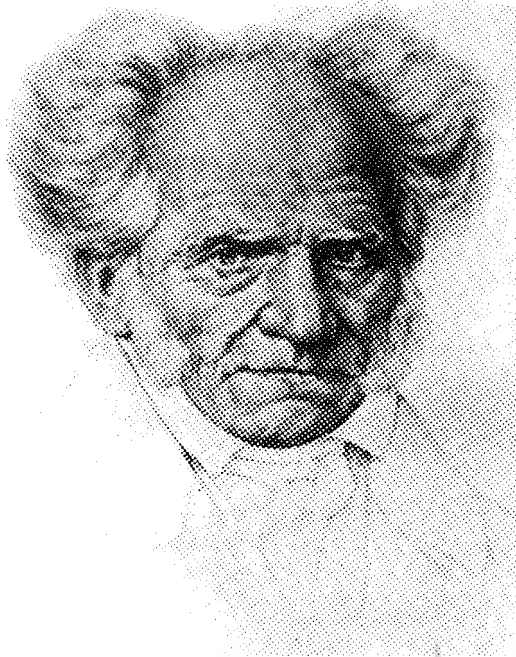
● شما در کتاب‌تان، تجربه و نظریه^{۳۷}، شرح مستوفایی از سرشت و ماهیت نظریه‌های عملی عرضه کرده‌اید. می‌خواهم اکنون یک سؤال کلان و در عین حال تیز و مستقیم از شما بپرسم. آرا و نظرات خاص شما چه تفاوت‌ها و تمایزاتی با آرای کوهن^{۳۸} و پوپر^{۳۹} دارد؟

باید بگویم که من تمایزی ابداع کرده‌ام که فکر می‌کنم آنها به این تمایز قائل باشند؛ تمایزی میان اطلاعات علمی و تبیین علمی. اما تقریر من از این تمایز با آنچه آنها می‌گویند، فرق دارد. بگذارید این‌گونه توضیح دهم که بارها پیش آمده که دانشمندی که توان تبیین‌گرانه^{۴۰} یک نظریه علمی را انکار کرده‌اند، باز هم

فعالیت پروکروستی^{۵۰} است، ربطی دارد؟

به یاد ندارم چیزی در این باب گفته باشم، اما می‌توانم این نکته را بگویم که آرمانی سازی مستلزم اصلاح و تغییر تجربه متعارفی است که در زبان عادی و معمولی توصیف می‌شود. مثال ساده آن، ربط و نسبتی است که بین مثلث تجربی و واقعی با مثلث ذهنی اقلیدسی برقرار است. یک مثلث تجربی (مثلاً مثلثی که روی تخته سیاه کشیده شده با یک نردۀ سه گوش) از جهات عدیده با مثلث اقلیدسی متفاوت است. مثلاً مثلث اقلیدسی ضلع‌هایی دارد که همگی تک بُعدی‌اند، اما اضلاع یک مثلث تجربی، خودشان سه بُعدی‌اند. برخلاف اضلاع مثلث تجربی، اضلاع مثلث اقلیدسی متشکل از بی نهایت نقطه‌های بی بُعد است. به این ترتیب واضح است که مفهوم یک مثلث تجربی با مفهوم یک مثلث اقلیدسی کاملاً متفاوت است. با این‌همه، این دو را به نحو مشروط می‌توان قابل جمع دانست. مرادم این است که بنا به مقاصد خاص و در شرایط ویژه، می‌توان آن دو را به گونه‌ای فرض کرد که انگار یکی هستند و این، خاصیت همه آرمانی‌سازی‌های ریاضی است. فرایند آرمانی‌سازی به هیچ وجه منحصر به اندیشه ریاضی نیست. اما آنچه خاص ریاضیات است، استفاده از آرمانی‌سازی‌های به غایت وسیع و گسترده است که بر کل ریاضیات یا بر برخی از شاخه‌ها و گرایش‌های آن تأثیر می‌گذارد. مثال پیش‌گفته، در واقع، نوعی «تدقیق»^{۵۱} است، یعنی پذیرفتن این‌که همه مفاهیم ریاضی، دقیق هستند. مثال مهم دیگر، فرآیند «بی‌نهایت سازی»^{۵۲} است، یعنی معرفی مفاهیم بی‌نهایت خرد و بی‌نهایت کلان.

● **پروفسور کورنر، حالا که به این نکته در مورد فرایند آرمانی‌سازی اشاره کردید، می‌خواهم مسئله دیگری را مطرح کنم. شما در کتاب چهارچوب‌های قطعی و جازم^{۵۳} می‌گویید که برخی از رشته‌های علمی هستند که این فرایند آرمانی در آنها رخ نمی‌دهد. شما علم تاریخ را مصداق چنین علمی می‌دانید. در حالی که فیزیک به گفته شما یک علم دو لایه است، تاریخ را علم یک لایه تلقی می‌کنید. چون در تاریخ و تفکر تاریخی آرمانی‌سازی صورت نمی‌گیرد. از سوی دیگر در کتاب پرسش‌های بنیادی فلسفه^{۵۴} به بحث در خصوص فلسفه کالینگوود^{۵۵} می‌پردازید و می‌گویید «علم تاریخی مفروضات غایی، با نظام‌های فلسفی سنتی که هر یک را باید تحت عنوان خاص آنها نامید، بسیار فرق دارد. با این حال جزم‌ها و قطعیت تاریخی که باید مجدداً آنها را نامگذاری کرد، نوع کاملاً معقولی از تحقیق و پژوهش است که به خودی خود جالب و نافع است.» به نظر من آنچه کالینگوود مطرح می‌کند، شناخت و فهم چیزی شبیه یک رویکرد دوگانه به تاریخ است، یعنی آن «تاریخ»ی که اکنون از آن سخن می‌گوییم، تاریخی است که در زبان**



شوپنهاور

روزمرة امروز بیان می‌شود، اما باید جزم‌ها و مسلمات تاریخی دوره‌های دیگر را هم که مشابهتی با آن نوع آرمانی‌سازی که شما می‌گویید ندارند، بشناسیم و فهم کنیم.

باید بگویم که تاریخ، در هر حال فارغ از «تدقیق» و «بی‌نهایت سازی» است که از ویژگی‌های ریاضیات هستند. مضافاً آن‌که، گیرم وظیفه مؤرخ، توصیف اتفاقاتی است که واقعاً رخ داده‌اند، اما او باید از این‌که بازنمایی را که مستلزم تعبیر و اصلاح آن اتفاقات است، جانسین توصیف کند، اکیداً اجتناب ورزد. آرمانی‌سازی را به هر معنایی مراد کنید، مستلزم چنین بازنمایی اصلاحی است.

● **سال‌ها پیش وقتی توضیحات شما درباره تشابهات میان اینشتاین و بورن^{۵۶} را خواندم بسیار تحت تأثیر قرار گرفتیم. شما شرح داده بودید که اینشتاین به رغم آن‌که سهم شایانی در بسط نظریه کوانتوم داشته، قوانین طبیعت را پیش از آن‌که محتمل بداند، متعین و قطعی می‌دانست. یادم هست که هر وقت اینشتاین سخن می‌گفت، از شنیدن ادعاهای او لذت می‌برد.**

خوب، در مقدمه‌ای که هایزنبرگ^{۵۷} بر آن کتاب نوشت، توضیح داد که نظریه فیزیکی را جز در یک چارچوب فلسفی نمی‌توان طراحی کرد. فیزیکدان چاره‌ای ندارد جز آن‌که برخی مفروضات خاص را که توان تبیین گرانه دارند، فرض بگیرد. برای اینشتاین، اصل استمرار و اصل تعین^{۵۸} از جمله این مفروضات بود. بر این اساس باید بگویم که چارچوب قطعی و جازم اینشتاین با چارچوب جازمی که بورن داشت، فرق می‌کرد. بسیار جالب است



لایب‌نیس

دلیل این که من نظام‌های متافیزیک استعلایی را نفی می‌کنم، فرضاً عدم سودمندی آنها برای علم نیست. چون حتی اگر به قول ویتگنشتاین، موتور زبان از فرط تفلسف داغ کند، باز هم این امکان وجود دارد که یک بار دیگر به حرکت درآید. فرضاً نظریهٔ دموکریتوس دربارهٔ اتم‌ها را در نظر بگیرید که بعدها به علم فیزیک یا شیمی گره خورد. همان‌طور که ریاضیات محض می‌تواند به ریاضیات کاربردی تبدیل شود، نظام‌های متافیزیکی نظری و ذهنی هم می‌تواند راهی به علم بیابند. و لذا نفی بی‌قید و شرط آنها به نظرم نا‌موجه و غیر قابل قبول است.

● به عقیدهٔ من، کار شما در نفی ادعای بی‌همتایی متافیزیک، کمک شایانی به فلسفه کرد. برخی از جالب‌ترین آرای شما در کتاب چارچوب‌های قطعی و جازم آمده است. در کتاب بعدی‌تان، متافیزیک، از امکان انواع گوناگون نظام‌های متافیزیک درون ذات سخن گفته‌اید و جالب‌تر این که توضیح داده‌اید که چگونه آدم از یک نظام متافیزیکی به نظام دیگر، و از یک چارچوب قطعی به چارچوب دیگر عبور می‌کند. در این کتاب‌ها توضیحات مفصّلی دربارهٔ مفهوم «تصدیق‌پذیری»^{۶۲} نظام‌های متافیزیکی عرضه کرده‌اید که احتمالاً منظورتان امکان تحوّل، بهبود و تکمیل این نظام هاست. نیز از مفهوم «پیشرفت» در نظام‌های متافیزیکی حرف زده‌اید که باز هم به معنای امکان بهتر شدن این نظام هاست. می‌خواهم ببینم که دوست دارید در باب این مفهوم نکات بیشتری بگویید؟

لازم است توضیح بدهم که اگر چه مفهوم تحوّل متافیزیکی را قبول دارم، اما نمی‌توانم بپذیرم که نظام‌های متافیزیکی به خودی خود^{۶۳} پیشرفت کنند. چون هر گونه سخن گفتنی از پیشرفت مستلزم معیارها و ملاک‌های پیشرفت است. در علوم، معیاری برای پیشرفت داریم که مستقل از قدرت تبیین‌گرانهٔ آنهاست، یعنی افزایش قدرت پیش‌بینی در ما. در نقطهٔ مقابل علوم، متافیزیک قرار دارد. مفهوم پیشرفت متافیزیکی یا تبیین‌گرانه بسیار مبهم است و البته به شدت متکی بر عقاید خاصی است که نزد همگان موجه و توجیه‌پذیر نیست. در تأیید سخنانم می‌توانم به اینشتاین اشاره کنم که می‌گفت از توجیه مفهومی که از تبیین علمی دارد، عاجز است و از این جهت در نقطهٔ مقابل بورن قرار می‌گرفت. این هم جالب است که دانشمندان گاه احساس می‌کنند که باید مفروضات متافیزیکی‌شان را عوض کنند، اما در عمل، این کار را بی‌نهایت سخت می‌یابند. مثلاً وقتی پلانک^{۶۴} اصل بقا و استمرار را کنار گذاشت، اعلام کرد که دچار استیصال شده و از سر در ماندگی مجبور به این کار شد. اما به هر روی، تعلق عاطفی شدیدی که برخی انسان‌ها به اصول متافیزیکی‌شان دارند، مانع از آن نمی‌شود که به مفهوم پیشرفت متافیزیکی یا تبیین‌گرانه وضوح ببخشند و حتی در صدد اصلاح

بدانید که اصلی‌ترین نقطهٔ عدم توافق میان آنها، فلسفی بود. این اختلاف فلسفی، در واقع تفاوتی بود که آن دو در خصوص اصول عالی خود داشتند. و من تصور می‌کنم که هم اینشتاین و هم بورن از این نکته آگاه بودند.

● من از میزان تأثیری که کانت بر شما داشته به خوبی آگاهم و خود شما هم قبلاً از این نفوذ و تأثیر سخن گفتید. آیا امکان دارد که توضیح دهید نظام فلسفی شما چه قدر شبیه نظام فلسفی کانت است و چه شباهت‌هایی میان شما وجود دارد؟

من تمایز و تفکیکی را که کانت ابداع کرد، بسیار سودمند می‌دانم. او بین متافیزیک درون ذات^{۶۵} و متافیزیک استعلایی^{۶۶} تمایز قائل شد. موضوع متافیزیک استعلایی، «واقعیت» یا «جهان فی‌نفسه» است. اما به خلاف کانت که این دو نظام متافیزیکی را یگانه و بی‌همتا به شمار می‌آورد، من منکر ادعای بی‌همتایی او هستم. در واقع کتاب سنجش خرد ناب^{۶۱} کانت صرفاً متافیزیک درون ذات، یا - اگر بخواهم از اصطلاحات خاص خودم استفاده کنم - چارچوب قطعی و جازم، برای فیزیک نیوتونی مهیا نمی‌کرد، بلکه او عقیده داشت که فیزیک نیوتونی و البته چارچوب قطعی‌اش، هیچ بدیل و رقیبی نمی‌تواند داشته باشد. این که من ادعای بی‌همتایی متافیزیک درون ذات را نفی می‌کنم، از آنچه دربارهٔ شباهت اینشتاین و بورن گفتم، معلوم می‌شود. ضمناً این را هم خطا می‌دانم که فقط یک نظام متافیزیک استعلایی وجود دارد. به گمان من، نظام‌های متعددی از متافیزیک‌های استعلایی وجود دارد که همگی حاصل تأمل ناب هستند. البته

آن برآیند.

● بسیار شنیده‌ام که برخی می‌گویند علم و فلسفه اروپایی از جهاتی با متافیزیک یونان باستان گره خورده است و متافیزیک یونان باستان هم تعلق خاطری به امر ابدی و لاتغیر داشته و لذا کسانی که هنوز متأثر از اندیشه یونانی‌اند، انتظار دارند که مفاهیم فلسفی و علمی شان عام، جاودان و تغییر ناپذیر باشد. از آن جا که شما امکان تحوّل متافیزیکی را باور دارید، آیا قبول می‌کنید که اکنون وقت آن است که ما از نظام‌های متافیزیکی یونان دست بشوییم و راه دیگری بیابیم؟

این یک سؤال سترگ است. آنچه که من بر آن تأکید می‌کنم، این است که اگر چه نظام‌های متافیزیکی گوناگونی وجود دارد، اما همه این نظام‌ها برخی ویژگی‌های مشترک دارند. تلاش من این بوده که نشان دهم مثلاً این یک واقعیت انسان‌شناسانه است که هر اندیشمندی بر حسب برخی اصول عالی مختار خود می‌اندیشد؛ و لذا هر اندیشمندی یک هسته خاص منطقی را می‌پذیرد حتی اگر پوسته آن از فردی به فرد دیگر متفاوت باشد. هر اندیشمندی میان صفات و جزئیات تفاوت می‌گذارد یا به قول فرگه میان اشیا و مفاهیم فرق قائل است و البته واضح است که همه اندیشمندان این کار را به یک شیوه واحد انجام نمی‌دهند. هر اندیشمندی مفاهیمی را به کار می‌گیرد تا به کمک آنها آنچه را که واقعاً هست از آنچه که فقط به نظر می‌رسد هست، تمییز دهد. مثلاً با استفاده از مفهوم «جوهر» سعی می‌کند میان این دو مورد تمایز قائل شود اگر چه می‌دانیم که آنچه ارسطو از جوهر مراد می‌کرد با آن چه کانت از این مفهوم مراد می‌کرد متفاوت بود. بنابراین اهمیت فراوانی دارد که بپذیریم تمایزی وجود دارد میان جنس «متافیزیک» - به این معنی که هیچ کس نیست که یک نظام متافیزیکی نداشته باشد - با انواع نظام‌های متافیزیکی. شاید به دلیل این که من بیش از آن که به روایت‌های خاص از متافیزیک علاقه داشته باشم، به مفهوم اصیل و اصل متافیزیک علاقمندم، نمی‌توانم برای نظام‌های متافیزیک یونانی، یک سلسله ویژگی‌های خاص و مشخص قائل شوم و بر آن اساس، دلیل موجهی برای فاصله گرفتن و دست شستن از آن نظام‌های متافیزیکی داشته باشم. نه، من برای متافیزیک یونانی ویژگی‌های ثابت و معینی قائلم و نه دلیل متقنی دارم که آن را به نفع سایر انواع متافیزیک کنار بگذارم.

● بسیاری از دانشجویان فلسفه، این نقل قول از هیوم^{۶۵} را درباره متافیزیک خوانده یا شنیده‌اند که: اگر سری به کتاب‌خانه‌ها بزنید و به نیت پذیرش و قبول اصول متافیزیک، گشتی میان کتاب‌ها بزنید جز آشفتگی ذهنی نصیبی نخواهید داشت. اگر کتابی به دست بگیرید، خواه الهیات باشد یا متافیزیک، آیا هیچ



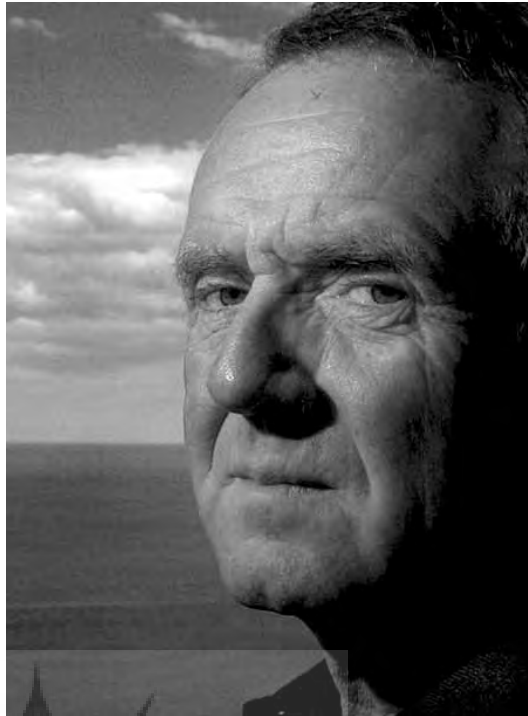
پوپر

دلیل و استدلال دقیقی درباره کمیات یا عدد در آن خواهید یافت؟ آیا هیچ نشانه بینه تجربی در مورد امور واقع یا موجود در آنها وجود دارد؟ نه، چیزی از این جنس پیدا نمی‌کنید. در این گونه آثار هیچ چیز نیست مگر توهم و سفسطه.

به نظر من این اظهار نظر می‌تواند برای خود هیوم، اسباب دردسر باشد. چون اگر هیوم در کتاب‌خانه بگردد و کتاب خودش را آن جا پیدا کند، باید از خود همین سؤال را بپرسد و نتیجه بگیرد کتابش چیزی جز توهم و سفسطه نیست.

● در مقدمه آخرین کتاب‌تان، متافیزیک، این دیدگاه را مطرح کرده‌اید که ذات واقعیت استعلایی را، در بهترین حالت، فقط می‌توان بازنمایی زیباشناختی منتقل کرد. نمی‌گویید این دیدگاه خود من است، می‌گویید این هم یک دیدگاه است. بعد اضافه می‌کنید که فصل مربوط به رویکردهای زیباشناسانه، در واقع نمای کلی و جهت‌گیری عمومی یک کتاب را شکل می‌دهد، اما بعید است چنین کتابی نوشته شود. ضمن این که متأسفم که تألیف چنین کتابی را نا محتمل می‌دانید، می‌خواهم بپرسم که آیا از این جهت هم‌رای با عبارت مشهور وینگستاین در تراکتاتوس^{۶۶} هستید که می‌گوید: «آن جا که نتوان سخن گفت باید سکوت کرد؟»

وقتی می‌گویم چنان کتابی نمی‌تواند نوشته شود، منظورم آن بود که من چنان کتابی نخواهم نوشت. اما کسی دیگری ممکن است بتواند این کار را بکند. نظر من این است که همه باید در خصوص تجربه زیباشناختی^{۶۷} سکوت کنند. آن چه مدنظر من است این است که در حال من باید درباره این موضوع سکوت پیشه کنم.



اشرفان کورنر

● آیا فلسفه اخلاق کانت و فایده باوری که هر دو دیدگاه‌های مختلف درباره یک پرسش اخلاقی عملی را ممکن می‌کنند، دو نمونه از همین انواع مختلف اخلاقی هستند که می‌گویید؟

بله. اما فکر می‌کنم که کانت عقیده داشت که امر جازم چنانچه با صحت و طیب خاطر انجام شود، فقط به یک نتیجه خواهد انجامید. تصویری که کانت از امر جازم در کتاب نقد عقل عملی داشت، خدمت شایانی به تحلیل جنس اخلاقیات کرد. البته کانت فکر می‌کرد که نقد عقل عملی، تنها و یگانه نظام اخلاقی صحیح را توضیح می‌دهد. فایده باوران هم معمولاً مرتکب همین خطا می‌شوند.

● از دیدگاه شما این نتیجه در می‌آید که امر جازم ۷۰ کانت، نظام‌های اخلاقی گوناگون را مجاز می‌داند؟

همین طور است. من می‌توانم مسلمان صادقی را تصور کنم که با گردن نهادن به امر جازم، مثلاً تعدد زوجات را امری غیر اخلاقی نداند و یک مسیحی صادق، با التزام به امر جازم، نتیجه عکس آن را بگیرد. با این حال، هر دو نفر از سر صدق و اخلاص، امر جازم را گردن نهاده‌اند. می‌خواهم این نکته را هم اضافه کنم که لازمه این حرف، تن دادن به یک نسبی‌گرایی لجام گسیخته اخلاقی نیست. چرا که اصل اجتناب ناپذیر بودن داشتن یک نظام اخلاقی، یک قید و یک الزام بزرگ است.

● آیا می‌توان شما را یک نسبی‌گرای خاص دانست؟

من نسبی‌گرا نیستم، بلکه کثرت‌گرا هستم. سعی من همه آن است که ثابت کنم داشتن یک نظام اخلاقی، اجتناب ناپذیر است همان‌طور که داشتن یک نظام متافیزیکی اجتناب ناپذیر است. برای نشان دادن ساختار نظام‌های مختلف متافیزیکی و اخلاقی نباید نقش مهم آنها در زندگی افراد و مناسبات اجتماعی را دست کم گرفت. شاید حتی از این طریق بتوان بر این نقش‌ها پرتو روشنگرانه‌ای افکند.

● می‌دانید که یکی از اهداف ما در این گفت‌وگو کمک به توسعه آموزش فلسفه در مدارس است. آیا شما رشد چنین آموزشی را تصدیق می‌کنید؟

خاطرم هست که در مدرسه شهر زادگاهم، درسی در فلسفه به ما می‌آموختند. وقتی این درس را می‌گذراندم، برای اولین بار احساس کردم به کارم نمی‌آید. اما اکنون فکر می‌کنم که آن درس، مفید بود. پیشنهاد من این است که باید فلسفه را نه در خلأ بلکه در نسبت با سایر موضوعات آغاز کرد. مثلاً به دانش آموز بیاموزیم که ریاضیات یا تاریخ یا دستور زبان چه طور و چگونه طبیعتاً به مسائل فلسفی منجر می‌شوند. اصلاً اعتقادی به آن ندارم که فلسفه را در خلأ و در انزوا آموزش دهیم. افلاطون می‌گفت که برای دانستن فلسفه، باید قدری هندسه دانست. من

● شما تاکنون مطالب زیادی در باب استدلال و عقل نظری نوشته‌اید. اما مردم عموماً زندگی خود را با عقل عملی سامان می‌دهند و پیش می‌برند. در کتاب تجربه و رفتار^{۶۸} ثابت کرده‌اید که عقل عملی هم ساختاری خاص خود دارد. آیا ممکن است برای ما این ساختار را توضیح دهید؟

باید بگویم همان‌طور که استدلال و عقل نظری ساختاری خاص دارد - یعنی هر فردی حداقلی از منطق را می‌پذیرد، میان مفاهیم و اشیا تفکیک قائل می‌شود و نظایر آن - استدلال و عقل عملی هم ساختار خاص خود را دارد. توجه به این نکته اهمیت فراوان دارد که رویکردهای عملی، چند لایه و ذوبتون^{۶۹} است. مثلاً من می‌توانم نسبت به استعمال دخانیات رویکرد مثبت داشته باشم یا متقابلاً رویکرد عملی منفی داشته باشم. چند لایه بودن رویکردهای عملی، نسبت وثیقی با قابلیت آنها برای عمومیت و کلیت دارد. به این ترتیب من نه فقط می‌توانم یک رویکرد منفی در قبال تمایلم به استعمال دخانیات داشته باشم، بلکه چنین رویکرد منفی را در برابر رویکرد مثبت خودم یا دیگران به دخانیات هم می‌توانم داشته باشم. از چند لایه بودن، قابلیت تعمیم و سایر ویژگی‌های رویکردهای عملی، این نتیجه حاصل می‌شود که چون همه افراد بشر به نحو عملی می‌اندیشند، پس یک جنس اخلاقیات وجود دارد که نوع‌های متفاوت اخلاق را شامل می‌شود، همان‌طور که یک جنس متافیزیک هست که نوع‌های مختلف متافیزیک را شامل می‌شود. و به همان ترتیب که داشتن یک نظام متافیزیکی اجتناب ناپذیر است، داشتن یک نظام اخلاقیات هم ضروری و گریز ناپذیر است.

24. Replacement – analysis.
25. Concept – governing rules.
26. Non – logical supreme principles.
27. Nature non facit saltus.
28. Leibniz.
29. Einstein.
30. Schopenhauer.
31. Spinoza.
32. Plato.
33. Richard Braithwaite.
34. Broad.
35. Ewing.
36. Moral sciences.
37. Experience and theory.
38. Kuhn.
39. Popper.
40. Explanatory power.
41. Predictive power.
42. Democritean theory.
43. Theory of paradigms.
44. Revolutionary science.
45. Normal science.
46. General relativity theory.
47. Categorical framework.
48. Metaphysics: it's structure and function.
49. Idealization.
50. Procrustean activity.
51. Exactification.
52. Infinitization.
53. Categorical frame work.
54. Fundamental Questions of Philosophy.
55. Collingwood.
56. Born.
57. Heisenberg.
58. Principles of continuity and determinism.
59. Immanent Metaphysics.
60. Transcendent Metaphysics.
61. Critique of Pure reason.
62. Corrigibility.
63. Perse.
64. Planck.
65. Hume.
66. Tractatus.
67. Aesthetic experience.
68. Experience and conduct.
69. Stratified.
70. Categorical imperative.
71. Theory of chaos.

از این هم بالاتر می‌گوییم. برای آن که کسی تفلسف کند، باید دست کم با یک رشته علمی دیگر آشنا باشد.

● شما هنوز هم شورمندان به فعالیت فلسفی اشتغال دارید. در واقع کسانی که به دانشگاه بریستول بریستول رفت و آمد دارند می‌دانند که شما هم چنان پیشگام یک حیات فعال فلسفی هستید. اما برای فیلسوفان ضروری است که گاه از فلسفه بگیرند تا خود را برای تفلسف جدیدتر روزآمد کنند. می‌توانید برای ما بگویید که اوقات آزاد خود را چگونه می‌گذرانید و در لحظات و ساعاتی از فلسفه فارغ می‌شوید، چه می‌کنید و چه می‌خوانید؟

خوب البته به جای این که جدول حل کنم، می‌کوشم چیزهای تازه یاد بگیرم. در لحظاتی فارغ از فلسفه می‌شوم، دنبال آنم که در فیزیک غوطه بخورم و مثلاً در باب نظریه آشوب^{۷۱} چیزی یاد بگیرم. این یک نظریه جدید است که من آن را مطالعه می‌کنم، نه فقط به خاطر آن که جالب است، بلکه برای آن که ذهنم را هم‌چنان پویا و فعال نگاه می‌دارد. هم‌چنین خواندن شعر را – اگر چه مقوله‌ای کاملاً متفاوت است – بسیار دوست دارم.

پی‌نوشت‌ها

۱. مشخصات کتابشناختی منبع مقاله حاضر از این قرار است:
Andrew pyle: *Key philosophers in conversation*,
Routledge, 1999. pp55-65.
2. Stephan korner.
3. Ostrava.
4. R. Braithwaute.
5. Cardiff.
6. Bristol.
7. Yale.
8. Chapel hill.
9. Graz.
10. *Conceptual thinking*.
11. *Observation and Interpretation*.
12. *Phylosophy of mathematics*.
13. *Experience and theory*.
14. What is philosophy?
15. Categorical Frameworks.
16. Experience and Conduct.
17. Metaphysics: It`s Structure and Function.
18. Cogito.
19. Frege.
20. Borderline Cases.
21. Ordinary Thinking.
22. Wittgenstien.
23. Exhibition – analysis.