

مابعدالطبیعه: گذار از واقع‌گرایی

آنتونی هاریسون بارت
شهاب‌الدین امیرخانی

۱. مابعدالطبیعه چیست

هدف این گفتار بررسی تعدادی از مسائل محوری مابعدالطبیعی است. ابتدا ما بعضی از دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی ماهیت متافیزیک به‌عنوان شعبه‌ای از فلسفه را مطرح می‌کنیم و سپس چندین نقد تأثیرگذار از آن را ملاحظه خواهیم کرد.

تعیین این که مابعدالطبیعه دقیقاً چیست کار ساده‌ای نیست؛ امور مابعدالطبیعی به‌طور جدانشدنی با مسائل معرفت‌شناختی و منطقی فلسفی متصل‌اند. اما دقیق‌تر بگوییم، در حالی که معرفت‌شناسی پیرامون ماهیت معرفت و چگونگی معرفت‌داشتن ما بحث می‌کند، مابعدالطبیعه توجه می‌کند که چه چیز وجود دارد، یا این که ما واژگان فراگیری — مانند «واقعیت»، «وجود» و «هستی» — را راجع به چه چیزی می‌دانیم. این یادآور ویژگی دومی است که برخی فلاسفه در تعیین ویژگی اندیشه‌ی مابعدالطبیعی گفته‌اند، یعنی توجه به عمومیت و عقلانیت‌پذیری. در حالی که علوم جزئی (مانند فیزیک یا زیست‌شناسی) و علوم انسانی (مانند تاریخ و جامعه‌شناسی) به پژوهش‌های جزئی و مقصور درباره‌ی جهان توجه دارند. مثلاً متافیزیک در پی بیان و توصیف عالم در تمامیت آن — چنان که این معیار گسترده حکم می‌کند — است. افلاطون یقیناً فیلسوفی مابعدالطبیعی بود، همان‌طور که ارسطو، که اولین بار از واژه‌ی متافیزیک استفاده کرد، چنین بود. توماس آکویناس قدیس یکی از بزرگ‌ترین مابعدالطبیعه‌دانان قرون میانی بود. او با ساختن مابعدالطبیعه بر روی زیربنایی که افلاطون و ارسطو پی‌ریزی کرده بودند نه تنها علاقه‌مند بود که الهیات مسیحی را با نظریه‌پردازی فلسفی وفق بدهد، بلکه به تحلیل مفاهیمی مثل وجود و ماهیت، جوهر، کلیات و جزئیات

می‌پرداخت. در عصر «مدرن» ممکن است دکارت، لایب‌نیتس، هگل، برادلی و وایتهد (که طبیعت را براساس «فرایندها» «حوادث» و «موقعیت‌ها» تحلیل می‌کند) به‌عنوان مابعدالطبیعه‌دانان طراز اول ذکر شده باشند ولی فضای فکری در بیشتر دوره‌ی قرن بیستم، به‌ویژه در انگلستان، تا حد زیادی به‌خاطر تأثیر پوزیتیویسم منطقی و اخیراً چیزی که مشهور به تحلیل‌زبانی شده، برای متافیزیک نامساعد بوده است. ما هریک از اینها را به‌طور خلاصه بررسی خواهیم کرد، ولی پیش از همه لازم است به تلاش کانت برای رد مابعدالطبیعه اشاره‌ای کنیم.

درباره‌ی واقع‌گرایی استعلایی کانت پیش‌تر سخنان زیادی گفته شده و مطالعه‌ی آن، به‌ویژه در کتاب سنجش خرد ناب، برای مبتدیان ضروری است. اما در اینجا درک تأثیر فلسفه‌ی کانت بر سنت اندیشه‌ی متافیزیکی مهم است. ویژگی اساسی مابعدالطبیعه‌ی سنتی (که برای کانت به‌طور خاص به معنی فلسفه‌ی ولف، شاگرد لایب‌نیتس، بود) توجه به یک «واقعیت» مفروض بود — فراتر از تجربه و چیزهایی که در دسترس عقل محض است. همین ویژگی خاص مورد اعتراض کانت قرار گرفت. همان‌طور که در مقدمه‌ی چاپ اول نقد می‌نویسد: «سرگشتگی که [عقل انسانی] بدان دچار گشته ... انحطاطی است که به خطای او بستگی نداشته، بلکه با اصولی آغاز می‌شود که او هیچ اختیاری برای حفظ و به‌کارگیری آن در طول تجربه‌اش ندارد، و این تجربه چه بسا هم‌زمان به‌کارگیری آن را در عمل توجیه می‌کند...» [A VIII]

هدف اولیه‌ی کانت در نقد این است که کاربرد و حدود عقل را محدود کند و در نتیجه ادعاهای جزمی مابعدالطبیعه به معنای خاص (یعنی مابعدالطبیعه‌ی عقل نظری) را رد کند، در مقابل تأکید می‌کند که هم ریاضیات و هم علم طبیعی «ممکن» هستند و هر دو تا جایی معرفت محسوب می‌شوند که مبتنی بر اتحاد بین حواس و فاهمه باشند و شامل احکام تألیفی و پیشینی به‌عنوان اصول باشند. با این حال مابعدالطبیعه به‌عنوان یک «تمایل طبیعی» ممکن است.

«زیرا عقل انسانی بدون این که صرفاً به‌وسیله‌ی سائقه‌ای بیهوده برای بسط و تنوع‌بخشیدن به معرفت به حرکت درآید، بی‌پروا به‌خاطر یک نیاز درونی به پیش می‌رود، و ممکن نیست چنین پرسش‌هایی به‌وسیله‌ی هیچ کاربرد تجربی عقل یا با اصولی که از جنبه‌ی تجربی اخذ شده پاسخ داده شود. بنابراین در همه‌ی آدمیان به محض این که عقل به بلوغ لازم برای اندیشیدن برسد همواره نوعی از مابعدالطبیعه وجود داشته و به وجودش ادامه خواهد داد...» [B 21] (پرسش‌هایی) که کانت در اینجا به آنها اشاره می‌کند مربوط است به «ایده‌ها» درباره‌ی خدا، اختیار و بقای پس از مرگ.)

اعتراضات کانت به نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی توسط آیر در کتاب زبان، حقیقت و منطق منعکس شده است؛ مطمئناً از مقدمات تجربی نمی‌توان به نحو مشروع هیچ چیزی مربوط به صفات یا حتی وجود یک امر فراتجربی را استنتاج کرد [بخش ۱]. ولی نقد اظهارات متافیزیکی توسط پوزیتیویست‌های منطقی مبتنی بر «معنای» زبانی و اثبات تحقیقی است:

«مابعدالطبیعه‌پردازان ... قصد ندارند بی‌معنا بنویسند. آنها به این خاطر به بی‌معنایی درمی‌لغزند که دچار فریب دستور زبان می‌شوند، یا به‌واسطه‌ی ارتکاب اشتباه در استدلال چنین می‌نویسند —

مانند آنچه که منجر به این دیدگاه می‌شود که جهان محسوس غیرواقعی است. آدمی نمی‌تواند یک نظام مابعدالطبیعی استعلایی را صرفاً از طریق نقد روشی که آن را به وجود آورده، سرنگون کند. لازمی این کار نقد گزاره‌های موجودی است که سیستم شامل آنهاست.» (آیر، بخش ۱)

پوزیتیویست‌هایی مانند آیر امیدوار بودند که شاید بتوان گزاره‌های مابعدالطبیعی را با ترجمه به گزاره‌های تجربی (علمی) دوباره صورت‌بندی کرد. در مورد «اصل تحقیق‌پذیری» آیر، در اینجا مهم است یادآوری کنیم که چاپ اول زبان، حقیقت و منطق، چنان که آیر خودش در چاپ دوم قبول می‌کند «به چندین تعبیر کتاب مرد جوانی» است و «با احساساتی بیشتر از آنچه اکثر فیلسوفان اجازه‌ی بروزش را می‌دهند» نوشته شده، و دیدگاه‌های او دچار تغییراتی شده است. در ویرایش اول، گزاره‌ی «به نحو ضعیف» تحقیق‌پذیر و بنا بر این معنادار است - اگر «بعضی از تجربیات حسی ممکن را بتوان به تعیین صدق و کذب آن ربط داد». به خاطر ابهام چنین معیاری و «آزادی عمل» صورت‌بندی تالی آن (که در آن اجازه‌ی معناداری به هر جمله‌ای داده می‌شود)، سرانجام آیر تصمیم گرفت که یک گزاره‌ی (غیرتحلیلی) لفظاً معنادار، باید مستقیماً یا غیرمستقیماً تحقیق‌پذیر باشد. یک گزاره «مستقیماً تحقیق‌پذیر» خوانده می‌شود، اگر خودش یک گزاره‌ی مشاهده‌تی باشد یا چنان باشد که در صورت عطف شدن به یک یا چند گزاره‌ی مشاهده‌تی، متضمن دست کم یک گزاره‌ی مشاهده‌تی باشد که از آن مجموعه گزاره‌های مقدمه، به تنهایی قابل استنتاج نباشد (زبان، حقیقت و منطق، مقدمه).

شروح و نقد

البته لازم است شما مقدمه‌ی چاپ دوم را هم بخوانید تا بتوانید به طور کامل صورت‌بندی جدید آیر از اصل تحقیق‌پذیری و دلایل اصلاح موضع‌گیری اولیه‌اش را دریابید. اما واضح است که او در موضع همدلی نکردن با مابعدالطبیعی سنتی ثابت مانده است. پس چه پاسخی می‌توانیم به کاربردهای دیگر معیار تحقیق‌پذیری به عنوان یک «اصل روش‌شناسانه» بدهیم؟

۱. ابتدا باید اشاره کنیم که این اصل به وسیله‌ی پوپر براین اساس مورد نقد قرار گرفته که هیچ مجموعه‌ی متناهی از مشاهدات نمی‌تواند صحت یک فرضیه را فراتر از هرگونه شک‌ی به اثبات برساند. ولی آیر استدلال می‌کند که یک فرضیه نمی‌تواند به طور قطعی رد (ابطال) شود. البته تا آنجا که به مابعدالطبیعه پردازان مربوط می‌شود، مهم است که آیا «معیار افتراق» بین علم و مابعدالطبیعه یک نمونه‌ی تحقیق‌پذیر است یا ابطال‌پذیر.

۲. یکی از مشکلات بزرگ اصل تحقیق‌پذیری آیر این است که مفهوم گزاره‌ی مشاهده‌تی آن‌طور که می‌خواهیم روشن نیست. او اشاره می‌کند که صدق چنین گزاره‌ای بنیادش در ظهور بعضی «محتویات حسی» است و به عنوان یک داده‌ی بی‌واسطه‌ی حسیات «بیرونی» یا «درون‌نگرانه» تعریف شده است. در پدیدارگرایی آیر مشکلاتی وجود دارد، هم در ارتباط با ترجمه‌ی مورد نظر او از جملات درباره‌ی «موضوعات مادی» و «ذهان» به جملاتی درباره‌ی محتویات حسی، و هم در ارتباط

با «شخصی بودن» محتویات حسی. همچنین باید اشاره کنیم که نظریه‌های پدیدارگرایانه یا حسی - داده‌ای خودشان مستقل از پیش فرض‌های مابعدالطبیعی نیستند.

۳. مشکل دیگر این است که به نظر می‌رسد معیار آیر چیزی بیشتر از مابعدالطبیعه را حذف و منع می‌کند. برای مثال این جمله را در نظر بگیرید: «شادی پاداش شاد کردن است». معقول است که بگوییم نمی‌توان چنین جمله‌ای را به سادگی به عنوان گزاره‌ی مشاهده‌ی در نظر گرفت یا در عطف به گزاره‌های مشاهده‌ی الزامی دانست. البته این به این معنی نیست که در تحلیل نهایی، زبان انسانی با آنچه که ما از طریق حواس مان تجربه می‌کنیم ارتباط تنگاتنگی ندارد. اما این برای آیر کافی نخواهد بود؛ زیرا اگر چنین ارتباطی وجود داشته باشد، پس می‌توان گفت همه‌ی واژگان زبان - از جمله واژگان «مابعدالطبیعی» - ریشه در «مشاهدات» دارند، گرچه به درجات گوناگونی از آنها خالی شده باشند (که شاید بتوان معنی واژگان مابعدالطبیعی را با سطوح انتزاع مربوط به آنها منطبق کرد). ۴. جملاتی مانند «شادی پاداش شاد کردن است» در تعبیر بعضی از واژگان به وضوح معنادار است.

پس اگر ترجمه‌ی طرفداران تحقیق‌پذیری از گزاره‌های مابعدالطبیعی به گزاره‌های مشاهده‌ای به راحتی نمی‌تواند ثمربخش باشد (اگر اصلاً ثمربخش باشد) وضعیت این جملات چگونه خواهد بود؟ آیر (در ویرایش دوم) به این توجه می‌کند که «به راستی هرکسی آزاد است معیار متفاوتی از معناداری را اتخاذ کند و بنابراین تعریف متفاوتی ارائه کند که به خوبی با یکی از استفاده‌های مشترکی که از واژه‌ی «معنا» می‌شود منطبق شود». گرچه او تردید دارد که گزاره‌های منطبق با معیاری متفاوت، همان‌طور که ما گزاره‌های علمی یا حس مشترک را می‌فهمیم قابل فهم باشند. ولی گزاره‌های حس مشترک چیست‌اند؟ آیا جمله‌ی «خدا خوب است» به اندازه‌ی «شادی پاداش شاد کردن است» گزاره‌ای در حس مشترک نیست؟ یا اگر بتوان «عقل مشترک» را دقیق‌تر تعریف کرد تا به حذف اخلاقیات یا جملات عام‌تر مابعدالطبیعی بینجامد (و شاید این روشی دلخواهی به نظر بیاید)، به نظر می‌رسد آیر منکر این نیست که این جمله‌ها هنوز هم قابل فهم‌اند. البته گزاره‌هایی مانند «خدا خوب است»، «اشیاء مادی موجودند»، «انسان‌ها دارای ذهن هستند»، ... احتمالاً علمی نیستند، همچنین احتمالاً مربوط به عقل مشترک هم نیستند. اما آیا نتیجه می‌گیریم آنها بی‌معنایند؟ به نظر می‌رسد خود آیر نظرش این بوده که بعید است مابعدالطبیعه پردازان ادعاهای اصل تحقیق‌پذیری را روشن کرده باشند، چرا که برای حذف مؤثر متافیزیک لازم است که این اصل به وسیله‌ی تحلیل‌های جزء به جزء و مختص دلایل مابعدالطبیعی تحکیم شود.

دیدگاه ویتگنشتاین نسبت به مابعدالطبیعه به همین اندازه قابل توجه است. او در کتاب تراکتارس گفته است که گزاره‌ها یا جملات به تعبیر تمثیلی، تصاویر واقعیت یا به عبارت دیگر «حالات اشیاء» در جهان‌اند؛ در پشت گزاره‌ها اندیشه‌هایی نهفته‌اند که محتوی امکان‌حالات اشیاء هستند. گزاره‌های «بنیادی» یا ابتدایی (که حالت دیگرشان، گزاره‌های مرکب تابع حقیقت‌اند) از نام‌هایی ساخته شده‌اند که به «اشیاء» صرف در جهان اشاره دارند. [شبهات‌هایی بین نظریات ویتگنشتاین و نظریه‌ی «تمیسم منطقی» راسل، استاد راهنمای ویتگنشتاین در کمبریج، وجود دارد؛ اما در حالی که

راسل در پی تعیین ابژه‌های صرف یا اولیه است. همان‌طور که اوصاف غیرقابل تحلیل یا «داده‌های حسی» مثل زرد اولیه و پایه‌اند. ویتگنشتاین در تعریف موضوعات یا اشیاء ساده شکست می‌خورد، چراکه او آنها را به صورتی پیشینی و ضروری در نظر می‌گیرد تا حدود و پیش‌فرض‌های زبان را تعیین کنند (درست همان‌طور که کانت می‌کوشید حدود عقل را نشان دهد).

اخلاقیات و مابعدالطبیعه، امور سزّی و غیرقابل بیان‌اند؛ آنها «فراسوی» جهان و «استعلاّبی»‌اند (با امر نومنال یا ذاتی کانت قیاس کنید).

ویتگنشتاین مابعدالطبیعه را با این عنوان که بی‌معناست حذف نمی‌کند؛ مابعدالطبیعه شامل چیزهایی است که وجود دارند ولی چیزی در موردشان نمی‌توانیم بگوییم. آنها غیرقابل حس کردن هستند، زیرا هر چه قابل بیان باشد باید در قالب گزاره‌هایی گفته شود که واقعیاتی را که در جهان هستند و آن را می‌سازند «تصویر» کند. تراکتارس کتاب فوق‌العاده پیچیده‌ای است که علی‌رغم ساختار منطقی، وضوح و بینش قابل درکش، پر است از بیانات غیرمتداول در مورد زبان و نحوه‌ی ارتباطش با اندیشه و جهان. هنگام مطالعه، تلاش برای فهم عمیق کتاب را ارزشمند خواهید یافت. بعضی از اطلاعات آن، در صورتی که اهمیت نوشته‌های بعدی او. به خصوص پژوهش‌های فلسفی. را دریافته باشید به هیچ وجه اهمیت ندارند، اما بیان کوتاهی که در اینجا از آن عرضه می‌شود، حداقل شما را قادر می‌سازد که توازی و اختلاف بین مسائل فلسفی ویتگنشتاین متأخر و پوزیتیویست‌های منطقی را دریابید. پوپر و او با آنها بحث‌های منظمی داشتند و آنها هم تحت تأثیر تراکتارس بودند.

چیزی از انتشار تراکتارس نگذشته بود که ویتگنشتاین از اندیشه‌ی فلسفی‌ای که تمام مسائل آن حل شده بود دست کشید! ولی در ۱۹۲۹ او دوباره شروع به نوشتن و تدریس کرد و به تدریج از چیزهایی که قبلاً نوشته بود پا پس کشید. گرچه در کار او تداومی نیز وجود دارد. اندیشه‌های جدید او در یادداشت‌های ضبط‌شده از درس‌گفتارهایش [کتاب آبی] در سال‌های ۱۹۳۳-۳۴ به چاپ رسید. مجموع این‌ها به همراه پیش‌نویس کتاب دیگری [کتاب قهره‌ای] با بحث‌های گسترده‌تر و عمیق‌تر از اندیشه‌های او بود که بعدها به عنوان پژوهش‌های فلسفی به چاپ رسید. برخلاف موضع‌گیری او در تراکتارس، اینک او می‌گفت که دقیقاً یک صورت عمومی زبانی وجود ندارد؛ و بنابراین او از دیدگاه قبلی خود مبنی بر این که کلمات معنا یا «تعبیر» دارند چون «تصاویر» واقعیت هستند دست کشید. زیرا باید زبان را به عنوان چیزی «مورد استعمال به طرق گوناگون» ملاحظه کرد و معنا، در «استفاده»، مضمر است. او می‌گوید که مسئله‌های مابعدالطبیعی ناشی از گونه‌ای سوء استفاده از زبان هستند. منظور او از این گفته چیست؟ به گفته‌ی او، مشخصه‌ی یک پرسش مابعدالطبیعی این است که ما تردید خود نسبت به شکل دستوری کلمات را در قالب یک مسئله‌ی علمی مطرح می‌کنیم [کتاب آبی]. به نحو عام‌تر، گفته‌های مابعدالطبیعی فرم‌های رایج زبان را به صورت‌های عجیبی استفاده می‌کنند. فرضاً من می‌پرسم «ما چگونه می‌دانیم که صدلی وجود دارد؟» در جواب ممکن است بگوییم: «نگاه کن؛ از چشمانت استفاده کن؛ یا می‌توانی آنها را لمس کنی». اما اگر می‌پرسیم «آیا

اعداد وجود دارند؟» چنین به نظر می‌رسید که من انتظار شاهد یا معیاری تجربی را دارم. اما در زبان «رایج» روزمره، آیا هیچ‌گاه ما «وجود» را به معنایی که گویی مربوط به اعداد شود به کار می‌بریم؟ برای اشاره به چنین هویت‌هایی می‌بایست از زبان سوء استفاده کنیم، چنان که گویی آنها ابژه‌هایی هستند (مثل صندلی) که ما می‌توانیم آنها را ببینیم و حس کنیم.

مسائل فلسفی هنگامی ایجاد می‌شوند که زبان به تعطیلات رفته باشد (پژوهش‌ها، قطعه‌ی ۳۸۱). مسائل سنتی فلسفی از آنجا ناشی می‌شود که وقتی به زبان نگاه می‌کنیم، چیزی که مورد توجه قرار می‌گیرد صورت عبارات است نه استفاده‌ای که از آن عبارت می‌شود (درس‌گفتارها و مباحثات، ه ۱). «اساس مابعدالطبیعه در این است که تمایز بین پژوهش‌های مفهومی و واقعی را خلط می‌کند (قطعه‌ی zettel ۴۵۸). پس فیلسوف اگر بخواهد با وسائط زبانی افسون نشود (پژوهش‌ها، قطعه‌ی ۱۰۹) بایستی به روش‌های به کارگیری عبارات در گفتمان رایج توجه کند».

«هنگامی که فلاسفه واژه‌ای را به کار می‌برند - مثل «دانش»، «وجود»، «ابژه»، «من»، «جمله»، «نام» - و سعی می‌کنند ذات چیزها را در آن ضبط کنند باید همیشه از خود بپرسند: آیا هیچ‌گاه واژه عملاً به این طریق در زبانی که خانه‌ی اصلی آن است به کار برده می‌شود؟ کاری که ما می‌کنیم این است که واژگان را از کاربرد مابعدالطبیعی‌شان به کاربرد روزمره‌شان بازگردانیم.» (پژوهش‌ها، قطعه‌ی ۱۱۶)

ما می‌بایست «راه خروج از بطری مگس‌گیر را به مگس نشان دهیم» (قطعه‌ی ۳۰۹). باید تأکید کرد که اگرچه مابعدالطبیعه برای ویتگنشتاین «بی‌معناست» (چرا که حاصل از تلاش برای بیان کردن با استفاده از زبانی است که در دستور زبان تجسم می‌یابد) او بیش از آنچه که در تراکتاتوس گفته ضد مابعدالطبیعه نیست. به گفته‌ی او، مسائل فلسفی «دارای ویژگی عمق هستند.» آنها عمیقاً اضطراب‌آورند؛ ریشه‌هایشان به همان اندازه که صورت‌های زبان در ما ریشه دارد، عمیق است و اهمیت آنها به اندازه‌ی اهمیت زبان ماست» (پژوهش‌ها، قطعه‌ی ۱۱۱). این پرسش را در نظر بگیرید: «آیا داده‌های حسی ماده‌ای هستند که جهان از آنها ساخته شده؟». ویتگنشتاین می‌گوید بیان این که یک حرکت «دستور زبانی» در اینجا شکل گرفته اشکال دارد. چیزی که شما در ابتدا کشف کرده‌اید روش جدید نگاه کردن به اشیاء است. گویی که به شما یک روش جدید نقاشی کردن، یک وزن جدید شعر، یا نوع جدیدی از آواز ارائه شده است. در اینجا تشبیه این امور به هنر یا شعر اهمیت دارد. ویتگنشتاین صحبت کردن درباره‌ی هنر، مذهب، اخلاقیات و مابعدالطبیعه را بسیار دلخواه و جذاب می‌دانسته است. مابعدالطبیعه، چیزی که او از آن انتقاد می‌کند، وقتی است که زبان رایج به‌دلیلی خارج از زمینه‌ی مناسبش به کار گرفته شود. البته این کار یک مشکل اساسی ایجاد می‌کند: آیا زبان چیزی غیر از «رایج» هم هست؟ آیا ما می‌توانیم از قواعد دستور زبان (یعنی از مفهوم‌هایمان) فرار کنیم؟ این پرسشی است که پی. اف. استراوسون یعنی جانشین رایل در آکسفورد به‌طور خاص به آن پرداخته است.

استراوسون بین مابعدالطبیعه‌ی «توصیفی» و «اصلاح‌گر» فرق می‌گذارد (درباره‌ی افراد، مقدمه).

مابعدالطبیعی توصیفی که به وسیله‌ی فیلسوفانی مانند ارسطو و کانت مطرح شده به «اشکارکردن عام‌ترین ویژگی‌های ساختار مفهومی ما می‌پردازد». نیت این نوع مابعدالطبیعه به تحلیل منطقی یا مفهومی شباهت دارد (مانند ویتگنشتاین) که متکی است بر بررسی دقیق استعمال واقعی واژه ولی با دامنه‌ای گسترده‌تر. فیلسوفان «زبان متداول» مایل‌اند آن دسته از عناصر عمومی ساختار را که مابعدالطبیعه‌دانان می‌خواستند رها کنند فرض بگیرند، از سوی دیگر مابعدالطبیعه‌دانان [اصلاح‌گر] مانند دکارت، لایب‌نیتس و بارکلی، در جست‌وجوی ساختار بهتری برای اندیشیدن در مورد جهان‌اند. استراوسون استدلال می‌کند که مابعدالطبیعی اصلاح‌گرانه در خدمت مابعدالطبیعی توصیفی است؛ زیرا هرچه ما مفهوم‌ها را بیشتر تغییر دهیم، یک هسته‌ی مرکزی عظیم در اندیشه‌ی بشری وجود دارد که فاقد تاریخ است – یا در تواریخ اندیشه ثبت نشده. مقولات و مفاهیمی وجود دارند که در بنیادی‌ترین خصوصیت‌شان، اصلاً تغییری ایجاد نشده است.

۲. وجود و واقعیت

اجازه بدهید از وجود چنین نقدهایی برای مدتی صرف‌نظر کنیم و ببینیم چگونه بعضی از مسائل مابعدالطبیعی توسط تعداد کثیری از فلاسفه مورد بحث قرار گرفته است. ما با طرح تعدادی از تمایزات آغاز می‌کنیم که به دست‌یابی به مقدمات لازم کمک می‌کند.

پیش از همه، باید بین سه پرسشی که علی‌رغم ارتباط تنگاتنگ‌شان، مجزا از هم هستند تمایز قائل شویم: ۱. چه نوع چیزهایی وجود دارند؟ این پرسشی است درباره‌ی وجودشناسی یا آنتولوژی؛ ۲. چه نوع بیانات یا اظهارات معناداری درباره‌ی اشیایی که بنا به فرض موجودند می‌توانیم ارائه دهیم؟ این پرسشی است درباره‌ی معنی‌شناسی؛ ۳. چگونه می‌توانیم بدانیم چیزی موجود هست یا نه؟ این پرسشی است معرفت‌شناسانه و مربوط به اپیستمولوژی. (در اینجا پرسش دوم و سوم را بررسی نمی‌کنیم. برای مثال می‌توانیم در پاسخ به آنها نظریه‌ی توصیفات راسل، بحث افلاطون در مورد محمول‌ها و بحث در مورد معرفت و اعتقاد را با ارجاع به «امور واقع»، موضوعات مادی، پدیدار و داده‌های حسی، اذهان و بحث اجزای زیر اتمی ذکر کنیم).

دومین مجموعه‌ی مهم فرق‌گذاری‌ها به ما اجازه می‌دهد که چارچوبی در نظر بگیریم که بتوان در درون آن تمام مطالب گفته شده را به‌طور مفید مورد توجه قرار داد. از زمان یونانی‌ها تا کنون، فیلسوفان کم و بیش به‌عنوان «واقع‌گرایان» یا «ضد واقع‌گرایان» ملاحظه شده‌اند. واقع‌گرایی نیز مرحله به مرحله به زیربخش‌هایی احتمالاً بی‌اساس، و تحت عنوان «واقع‌گرایی قوی» و «واقع‌گرایی ضعیف» تقسیم می‌شود.

واقع‌گرایان قوی بر این باورند که یک «جهان خارج» وجود دارد که می‌توانیم آن را «طبیعت» بنامیم؛ و این به‌عهدی فیلسوف است که به آن نائل شود، آن را بفهمد، توصیف کند، تبیین کند، یا آن را «منعکس» کند تا به حقیقت غایی یا مطلق درباره‌ی آن دست یابد. واقع‌گرایی قوی به آرمان دانش کامل اشتیاق دارد – همان نظام توصیفی و تبیینی صادق. واقع‌گرایی اندیشه‌ای است که به‌طور

خاص متعلق به متفکران روشنگری قرن هجدهم (گرچه دیدگاه مشترک همه‌ی آنها نیست) و بسیاری از فیلسوفان زمان‌های گذشته‌تر است. اگرچه آنها ممکن است در پیش‌فرض‌ها و روش‌هایشان با هم اختلاف زیادی داشته باشند. افلاطون، ازسطو، آکویناس، عقل‌گرایانی مانند دکارت و اسپینوزا و تجربه‌گرایان «معتدل» مثل لاک، همگی را می‌توان واقع‌گرایان قوی به حساب آورد.

استدلال آن‌ها این بود که ما می‌توانیم از طریق عقل محض یا از طریق عقل مبتنی بر تجربه‌ی حسی دانش یا بینشی نسبت به جهان داشته باشیم. حتی ایده‌آلیست‌هایی مانند بارکلی و هگل مخالفتی ندارند که یک جهان واقعی و قابل فهم وجود دارد. گرچه آن را به عنوان چیزی ذاتاً ذهنی در نظر می‌گیرند. تجلی خدا یا «روح / ذهن» یا جان. کانت، ایده‌آلیست انتقادی یا واقع‌گرای تجربه‌گرا، موضعی دوپهلو دارد - بر مبنای آن که شخص چه «بافته‌ای» را بر واژگانش حمل می‌کند (سنجش خرد ناب). اگر ما ذات را به عنوان یک «شیء فی‌نفسه» متحقق در نظر بگیریم، چیزی واقعی اما فهم‌ناپذیر است؛ بنابراین معرفت ما منحصر است به پدیدار. ولی اگر ما ذات را به صورت امری منفی، و مفهومی محدودکننده ببینیم آنگاه جهان‌پدیداری یک جهان واقعی است، ولی چیزی است که فقط به عنوان ساخته‌ی صورت‌های شهود و فاهمه قابل دانستن است. براساس تفسیر اخیر، شاید بتوان از کانت به عنوان نیای واقع‌گرایی ضعیف یاد کرد (که معمولاً با عنوان «واقع‌گرایی درونی» یا «اصالت چشم‌انداز» نامیده می‌شود). این نظریه‌ای است که می‌گوید به‌راستی یک عالم واقعی وجود دارد اما فقط می‌توان از یک منظر خاص به آن معرفت پیدا کرد - از درون یک طرح مفهومی خاص یا جهان‌بینی فرهنگی که به رنگ محیط، تحصیلات و آموزش‌های ما درآمده است. ممکن است دیدگاهی «مطلق» یا «عینی» وجود داشته باشد که بتوانیم آن را نظرگاه الهی بنامیم، اما این نظرگاه برای متفکر و مشاهده‌گر انسانی قابل دستیابی نیست. ما نمی‌توانیم از بیرون به این جهان که شامل خودمان نیز هست، آن‌چنان که «واقعاً» هست، دست بیابیم. یک چنین دیدگاهی (و تکرار می‌کنم که فیلسوفان غالباً در این مورد با یکدیگر خیلی متفاوت‌اند) به نظر می‌رسد مورد اعتقاد ویتگنشتاین، استراوسون، کواین، پاتنم، تی. ناگل، و سیرل بوده است. نزاع بین واقع‌گرایی قوی و ضعیف در سال‌های اخیر کاملاً جدی بوده و این مباحثات به فلاسفه‌ای که در سنت تحلیلی کار می‌کنند منحصر نیست. مباحثه‌ی بین دو فیلسوف کانتینانتال [اروپای غیر انگلیسی]، گادامر و هابرماس، شاید هم به تعبیری نه‌چندان منصفانه، مثالی است از مناظره‌ی بین واقع‌گرایی قوی و ضعیف.

اما در مورد ضد واقع‌گرایی چه می‌توان گفت؟ در این مورد هم انواع مختلفی وجود دارد. تجربه‌گرایان شکاک، مانند هیوم، نیز می‌گویند در حالی که ما اعتقادی طبیعی به وجود یک جهان خارجی داریم، حکم به چنین اعتقادی بر مبنای معیارهای فلسفی غلط است؛ هیچ راهی که بتوان از آن طریق این اعتقاد طبیعی را تأیید کرد وجود ندارد؛ و بنابراین ما نمی‌توانیم هیچ دانشی در مورد جهان واقعی داشته باشیم. فیلسوفان دیگری خواسته‌اند موضع ضد واقع‌گرایی را از جهات دیگر اتخاذ کنند - برای

مثال از جهت منطق فلسفی (دامت)، از جنبه‌ی علوم طبیعی (فابری آیند)، یا از موضع زبان‌شناسی (دریدا). به علاوه، در حالی که اختلافاتی بین دسته‌هایی از فیلسوفان که نام بردیم وجود دارد، مضمون مشترکی نیز هست و آن این که به تعبیری ما واقعیت‌های مربوط به خودمان را می‌سازیم. این اندیشه که جهان مرکب است از هویت‌هایی نهایی، جوهره‌ها و ماهیت‌ها، که جزئاً یا تماماً قابل شناخت‌اند از هر منظری غیرقابل دفاع است. هیچ حقیقت غایی یا مطلقی وجود ندارد. هیچ جام مقدسی پر از نظریه پردازی‌های مابعدالطبیعی وجود ندارد. فقط یک تنوع نامحدود از طرح‌های مفهومی یا زبانی نسبی وجود دارد. دریدا می‌گوید هیچ مرجعی خارج از متن وجود ندارد. ریچارد رورتی فلسفه را تنها به عنوان نوع دیگری از «گفت‌وگو» در حیات فرهنگی مان وصف می‌کند که کارکرد آن تحلیل صورت‌های متفاوتی از گفتمان و رفتارهای فرهنگی به منظور دست‌یابی به روش‌های «بهتر» سخن و عمل است.

در اینجا ابتدا نظری خواهیم افکند به پاسخ‌های واقع‌گرایان به اولین سؤال از سه سؤال طرح شده در بالا، و تلقی آنها را از مفاهیم سنتی مثل جوهر و کلیات و «بودن» بررسی خواهیم کرد. سپس ادعاهای ضد واقع‌گرایان را با پاره‌های مراجعات به پرسش دوم ملاحظه می‌کنیم و بعد به واقع‌گرایی ضعیف، که شاید راه میانه باشد، می‌پردازیم.

یادداشت: نمی‌توان قویاً تأکید کرد واژه‌هایی که در اینجا به کار گرفتیم (واقع‌گرایی، ضدواقع‌گرایی، قوی و ضعیف) چیزی بیش از میخ‌های راحتی که ما بحث خود را به آن بیاویزیم نیستند. بسیاری از فیلسوفان به نحوی کاملاً مشروع می‌خواهند استدلال کنند که فیلسوف (الف) بنا به تعابیری واقع‌گرا نیست، یا فیلسوف (ب) نسبت به فیلسوف (الف) واقع‌گرای ضعیف‌تری است. چنین توصیفاتی حتی ذاتاً اغواگرند. روشن است که چنین اعتراضاتی یک کتاب مستقل می‌طلبد. مهم این است که به جای توجه به برجسب‌ها به فرض‌ها و استدلال‌های فیلسوفان توجه کنیم.

جوهر

مانند بسیاری از واژه‌های فنی، «جوهر» به معانی متنوعی در تاریخ فلسفه به کار رفته است. ارسطو (در درباره‌ی مقولات) آن را برای ارجاع به دو چیز به کار می‌برد: الف) افراد و اشخاص (فی‌المثل انسان یا اسب) شامل ماده و صورت؛ آنچه که نه قابل حمل بر موضوع است و نه موضوع محل آن است – این «افراد» جوهرهای نخستین یا اولیه‌اند؛ ب) جوهرهای ثانوی که به منزله‌ی انواع گوناگون جوهرهای اولیه یا طبقه‌ی انواع [جنس برای گونه‌ها] هستند. اما در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو این «صورت‌های نوعیه» در برخی تفاسیر اولیه ذاتی فرض شده‌اند. در بین مدرسیون بحث‌های زیادی در خصوص چگونگی تطبیق دادن این مواضع با هم جریان داشته است، اما در مورد این بیان ارسطو توافق گسترده‌ای وجود دارد. این «صورت» است که در واقع «جزئی» از ماده را به یک شیء منفرد مربوط می‌کند و بنابراین به تعبیری مابعدالطبیعی [صورت] از جوهرهای اولیه است، ترکیبی از صورت و ماده به تعبیری روزمره یا تعبیر علمی جوهر اولیه است. تبیین ارسطو از جوهر به بحث‌های بسیار

زیاد در سرتاسر قرون وسطی و نیز مباحثات فلسفی بیشتری بین عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان از زمان دکارت منجر شد؛ و در واقع تا امروز هم این بحث‌ها ادامه داشته است. اجازه بدهید به گفته‌های لاک درباره‌ی «جوهر» نگاهی بیندازیم.

لاک «ماهیت لفظی» و «ماهیت واقعی» را از هم جدا می‌کند. به مثالی در مورد طلا توجه کنید؛ هر چیزی که ما در آن ویژگی‌ها یا کیفیات (ثانویه‌ای) مثل زرد، چکش‌خوار و از این قبیل را درک می‌کنیم (برای لاک «دارای تصویری از ... هستیم»). با ملاحظه‌ی این نمونه‌ها ما می‌توانیم تصور انتزاعی پیچیده‌ای از یک ماهیت مشترک را شکل بدهیم که این «نوع طبیعی» به خصوص شیء (طلا) را مشخص می‌کند. این ماهیت لفظی آن است. او دلایل بیشتری می‌آورد که ما می‌بایست وجود یک ساختار درونی یا سازمانی را فرض کنیم که یک تبیین علمی از این کیفیات را تأمین و در واقع مهیا می‌کند. این ساختمان غیراکتسابی ماهیت واقعی طلا است. بنابراین جوهر چیست؟ در گفت‌وگوی مشترک‌مان می‌توانیم از طلا به‌عنوان یک جوهر سخن بگوییم، اما به این وسیله ما به نحو صحیح‌تری به ماهیت واقعی ارجاع داده‌ایم و این تصور یک جوهر منفرد و شخصی را به ما می‌دهد. همان‌طور که او می‌گوید: (گفتار، I، 1 xxxiii) «... هیچ تصویری از این که چگونه این صورت‌های ساده می‌توانند فی‌نفسه موجود باشند نمی‌توانیم داشته باشیم.» ما به خودمان عادت داده‌ایم که زیرنهادهایی را فرض کنیم که در درون [در جایی] دوام دارد و زیرنهادها از اینجا نتیجه شده‌اند؛ و بنابراین ما آنها را «جوهر» می‌نامیم — هر چیزی که دارای استقرار بی‌واسطه است. همان‌طور که در یک متعلق ادراک (سوژه)، یا به این واسطه که آنچه ما ادراک می‌کنیم وجود دارد؛ یعنی هر ویژگی، کیفیت یا صفت، مربوط به تصویری واقعی، یک جوهر نامیده می‌شود (براهینی در اثبات وجود خداوند، تعریف شماره‌ی ۵). با این حال لاک نیز ایده‌ی انتزاعی جوهر به‌نوع‌عام را دارد — چیزی که زیرنهاد محض همه‌ی ویژگی‌هاست. کیفیات نخستین و «نیروهای» که در آن است و او آنها را علت صورت‌های ما از کیفیات ثانوی می‌داند. مشکل بدیهی این است که به نظر می‌رسد «جوهر» به این تعبیر مفهومی تهی باشد، اگر همه‌ی آنچه در موردش می‌توان گفت این باشد که جوهر «چیزی» است که صفات در ذات آن هستند. و لاک صراحتاً این را تصدیق می‌کند.

«... و بنابراین در اینجا هم مانند تمام مواردی که واژگان را بدون تصور واضح و متمایز به کار می‌بریم، مانند کودکانی سخن می‌گویم که وقتی از آنها در مورد چیزی که هیچ از آن نمی‌دانند پرسیده شود، مشتاقانه و قانع‌کننده پاسخ می‌دهند — در حقیقت وقتی کودکان یا بزرگ‌ترها درباره‌ی این‌طور چیزها صحبت می‌کنند هیچ معنایی ندارد، چرا که آنها نمی‌دانند درباره‌ی چه چیزی صحبت می‌کنند؛ و چیزی که آنها وانمود می‌کنند می‌دانند [جوهر] چیست و در موردش صحبت می‌کنند از آن هیچ تصور واضحی ندارند، و بنابراین کاملاً در موردش نادان‌اند و در تاریکی به سر می‌برند.» (گفتار، 1، 2 xxxiii).

در جای دیگر نیز می‌گوید (I، 9، 11) نمی‌توانیم تصور جوهر محض را از حس یا اندیشه استخراج کنیم، لاک ظاهراً پذیرفته که موضوعیت دادن به جوهر با نظریه‌ی معرفت تجربه‌گرایانه‌اش ناسازگار

است. لایب‌نیٲس به خاطر این لادری‌گری لاک را مورد انتقاد قرار داده، زیرا از نظر او جوهرهای بسیط (مونادها) که به عنوان «واحد‌های حقیقی» مد نظرند، «دارای هیچ جزئی نیستند» و بالاتر از همه دارای فعالیت و نیروی درونی هستند؛ «جوهر وجودی است که مستعد کنش یا فعل است». اما این مسئله همچنان مطرح است که صحبت کردن درباره‌ی جوهرها به عنوان «فعال» نمی‌تواند به ما هیچ اطلاعی درباره‌ی صفت یا «ماهیت» آنها بدهد.

این نکته را هیوم نیز بیان کرده که ما در مورد جوهرها، غیر از «تصورات بسیط» یا اوصاف آنها، هیچ «معرفتی» نداریم. بنابراین ما در خطر افتادن به دام یک دور (حلقه) هستیم. زیرا اگر بگوییم «سیب شیرین است»، به نظر می‌رسد منظورمان چیزی بیشتر از این نیست که «این شیء که شامل صفات الف + ب + ج + ... + شیرینی است، شیرین است».

مسئله‌ی هویت یا مسئله‌ی جوهر ارتباط نزدیکی دارد. اگر عالم از هویت‌های جوهری مربوط به گونه‌های مختلف ساخته شده است، نه تنها باید به طبیعت آنها توجه کنیم بلکه باید ببینیم چگونه می‌توان تبیینی از «تداوم» مختص به آن در مکان و زمان داشت. هم در رویکرد لاک و هم در رویکرد هیوم مشکلات وجود دارند. اگر شیء به این تعبیر هویت‌مند است که مجموعه‌ای از ویژگی‌ها را دارد (هیوم از آنها به عنوان «بسته‌هایی از دریاخته‌ها» اشاره می‌کند)، پس احتمالاً وقتی یک یا چند صفت را از دست بدهد باید مدبل به شخص متفاوتی بشود، یا [هویت] جدیدی کسب کند؟ این یقیناً با دیدگاه رایج ما درباره‌ی تداوم و تغییر در تعارض است. اما چه چیزی تداوم می‌یابد؟ مفهوم لاک «زیرنهاد» به همین اندازه نارضایت‌بخش است. برای او زیرنهاد چیزی «ناب» و هویتی عاری از هرگونه ویژگی است، زیرا باید به تنهایی به عنوان تأمین‌کننده‌ی همه‌ی ویژگی‌ها معرفی شود. اگر بپذیریم که زیرنهاد فی‌نفسه می‌تواند تغییر کند، همان‌طور که ویژگی‌های شخصی تغییر می‌کنند، آیا نمی‌توانیم یک زیرنهاد فرعی‌تر و بنیادی‌تری برای تغییرات جوهری یا چیزی از این قبیل در درون آن بچوئیم. بنابراین مفهوم یک زیرنهاد جوهری (نهادین) یا تهی است و یا منجر می‌شود به یک دور بی‌پایان. به علاوه ما هنوز شکل اصلی هویت را توضیح نداده‌ایم. وقتی یک بچه‌قورباغه تبدیل به یک قورباغه می‌شود، یا وقتی بذر تبدیل به گیاه می‌شود چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر صفات متفاوتی به وسیله‌ی یک زیرنهاد واحد پشتیبانی شده باشند آیا اینها صرفاً تغییراتی آرایشی و ظاهری نیستند؟ اگر زیرنهاد فی‌نفسه تغییر می‌کند بنابراین (صرف‌نظر از امکان دور) بر چه اساسی می‌گوییم یک جوهر جدید به وجود می‌آید؟ به نظر می‌رسد به مجموعه‌ی ویژگی‌ها بازگشته‌ایم. و این در بازگشت پرسش دیگری ایجاد می‌کند: آیا برخی از ویژگی‌ها از برخی دیگر اساسی‌تر یا «ماهوی‌تر»ند؟ آیا بچه‌قورباغه ممکن است رنگش زرد و طولش ده‌متر بشود؟ مسئله‌ی هویت اکنون با برخی از مطالبی که فیلسوفان تحلیلی اوایل قرن بیستم می‌گویند تداخل پیدا می‌کند. شاید تمایزی که فرگه بین «تعبیر» و «دلالت» قائل بود به یاد می‌آورد. فرگه استدلال می‌کرد که جمله‌ی «زهره سهیل است»، همان‌گویی نیست. زیرا نام‌ها را می‌توان با توصیفات خاصی که همان معنا را می‌دهند جایگزین ساخت (به ترتیب «ستاره‌ی صبح» و «ستاره‌ی شب») و دلالت را «ثبیت» کرد و

این چیزی است که برای هر دو هویت روی می‌دهد (هر دو مصادف با یک چیز است) یعنی برای سیاره‌ی ونوس. البته یک شیء معین ممکن است انواعی از توصیفات مربوط به خودش را داشته باشد که بسیاری از آنها برای اشخاص مختلف، شخصی یا ذهنی [سوبژکتیو] اند. اما فرگه می‌گوید برخی ویژگی‌ها وجود دارند که «عمومی» اند و در زبان قاعده‌مند ما ریشه دارند. مشکل این آموزه هم این است که ما چگونه توصیفات «شخصی» را از توصیفات «عمومی» تشخیص دهیم، به ویژه اگر ما تغییر را مجاز بدانیم... و با یستی مجاز بدانیم. در بین فیلسوفان متأخر، استراوسون و سرل مجموعه کتاب‌های زیادی در مورد نظریه‌ی توصیفات نوشته‌اند که تا حدی به بینش اصلی فرگه مدیون است. با این حال، مشکلی که در کار فرگه هست این است که روشن نیست چگونه شخص باید بین توصیفات متناهی که تعیین‌کننده‌ی نام شیء است و آن دسته توصیفات که ویژگی‌های امکانی یا عرضی‌اند فرق بگذارد. کار سول کریپکی (و پاتنم که دیدگاه‌های مشابهی دارند) مسئله را به کلی از بیخ و بن تغییر داد. او با رد هرگونه نظریه‌ی دسته‌بندی، مفهوم «نام» به عنوان تعیین‌کننده‌ی دقیق رامعرفی کرد. نام‌ها هیچ معنا یا تعبیری ندارند؛ آنها فقط مدلول دارند و معنا مدلول را معین نمی‌کند. کریپکی مجاز می‌داند که آنها ابتدائاً به واسطه‌ی یک توصیف تثبیت شده باشند اما ارتباط با یک ابژه‌ی خاص یا «نوع طبیعی» (طلا یا یک شخص معین برای مثال) به واسطه‌ی یک زنجیره‌ی علی مورد ادعاست. یک نام همیشه و در تمام «جهان‌های ممکن» برای یک ابژه به کار می‌رود. بنابراین می‌توان به «طلا» به عنوان یک عنصر شیمیایی با عدد اتمی ۷۹ اشاره کرد، حتی اگر در آینده نمونه‌ای از آن یافت شود که چکش خوار نباشد یا سبزرنگ باشد. به مثال دیگری توجه کنید؛ فرض کنید بگوییم «ارسطو» بر نام یک شخص با نوعی «ساختار درونی» یا «ماهیت» خاص که در استاگیرا متولد شده، شاگرد افلاطون بوده،... دلالت دارد. یکی از این توصیفات یا برخی از آنها می‌تواند مدلول این نام را تثبیت کند. اگرچه شخص ارسطو معلم اسکندر کبیر شده، ولی «ارسطو» هنوز مدلولش همان شخص قبلی است... حتی اگر برای مثال به اسکندر درس نداده بود و معلم سرخانه‌ی امپراطور چین می‌شد.

شرح و نقد

نظریه‌ی ارتباط [دلالت] علی کریپکی و پاتنم متقاعدکننده است. چنانچه نام یک فرد خاص به مجموعه‌ای خاص از توصیفات مربوط باشد و علی‌رغم تغییر توصیفاتش استفاده از آن ادامه بیابد، این نظریه از تناقض منطقی‌ای که بدین ترتیب ظاهر می‌شود اجتناب می‌کند. اما این نظریه مشکلات خودش را دارد. یک نتیجه‌ی آن این است که نظریه، مقدمات مابعد تجربی را به عنوان حقایق ضروری مجاز می‌داند و نیز حقایقی را که امکانی و ماقبل تجربی‌اند [مجاز می‌داند]؛ و عجیب نیست که این به شدت مورد نزاع است. همچنین مشکلاتی در مورد تصور مقدماتی جهان‌های ممکن و منطق جهات وجود دارد. در اینجا به این مشکلات که فنی‌ترند نمی‌پردازیم، اما اعتراضات دیگری هم وجود دارد. چه نوع از «ساختارهای درونی» باید ذاتی فرض شوند؟ آیا نام‌هایی که برای

ارجاع دادن به اجزای آن دسته ساختارها به کار می‌بریم نیز اجزایی پابرجا هستند؟ در این صورت احتمالاً می‌بایست بپذیریم که توصیفات گوناگونی می‌تواند به کار برود. پس چگونه آنها می‌توانند به‌عنوان ساختارهای یقینی یا ذاتی اشخاص یا انواع طبیعی کارکرد داشته باشند؟ آیا ما در اینجا نیز امکان تسلسل بی‌پایان داریم؟ مسئله‌ی دیگر به آزادی انتخاب مربوط می‌شود. «ارسطو» یک شخص معین را به‌طور دقیق به‌وسیله‌ی وضعیت ساختاری یا ذات او مشخص می‌کند. پس چگونه می‌تواند به معلم امپراطور چین، به جای معلم اسکندر کبیر، تبدیل شود در حالی که همان شخص باقی می‌ماند؟ نخست باید اشاره کنیم که مفهوم «همان بودن» مبهم است. کریپکی استدلال می‌کند که این همان ارسطوست که به آن اشاره شد (در وضعیت تداوم علی) اگرچه حالا توصیفات متفاوتی برایش به کار برود. ممکن است به نظر برسد مفهوم تداوم علی نوعی جبرگرایی را القا می‌کند. (این که چگونه می‌توانیم اختیار را توضیح بدهیم و آن را با سازمان تکوینی خودمان [طبیعت] و تأثیرات اجتماعی و محیطی [طبیعت] که در سال‌های گذشته پذیرفته‌ایم، آشتی بدهیم مسئله‌ای مابعدالطبیعی است که بدان خواهیم پرداخت).

کلی‌ها

جهان را متشکل از چه نوع هویت‌های دیگری می‌توان فرض کرد؟ بسیاری از فلاسفه، از افلاطون به بعد، به کلیات پرداخته‌اند. مسئله‌ی کلیات به‌طور سنتی با محمولات جملات توصیفی که به‌صورت (الف، ب است) هستند مربوط می‌شود. در حالی که «جوهر» به موضوع جمله مربوط می‌شود. کلیات می‌توانند به ویژگی‌ها («الف شیرین است»، «ب عاقل است»)، یا به روابط («الف از ب بزرگ‌تر است»، «ب پدر ج است») اشاره کنند.

هم افلاطون و هم ارسطو در مورد کلیات واقع‌گرا هستند. (در این لفظ دقیق شوید. به خاطر می‌آورید که فیلسوفانی که به تعبیر اخیر واقع‌گرا هستند به دیدگاه واقع‌گرایانه در باب کلی‌ها عقیده ندارند.) افلاطون دست کم برخی از واژه‌های کلی را به‌عنوان مشخص‌کننده‌ی صورت‌ها یا ماهیت واقعی در نظر می‌گرفت که فقط می‌توان با قدرت عقل آنها را درک کرد. بنابراین آنها متعلقات اندیشه‌اند و به یک معنی مستقل از ذهن‌اند – گرچه این که عقیده‌ی افلاطون در مورد وضعیت واقعی آنها چه بوده هنوز مورد مناقشه است. یقیناً ارسطو از هر تفسیری از کلیات که فرض کند آنها جدای از اشیاء جزئی و در یک قلمرو متعالی از اشیاء «وجود دارند» انتقاد می‌کند و استدلال می‌کند که کلیات در حالی که متعلقات اندیشه‌اند (همان‌طور که افلاطون ادعا می‌کرد) می‌توانند فقط در اشیاء به‌صورت انضمامی وجود داشته باشند. ارسطو با افلاطون در مورد این که چه واژگانی متناسب با کلیات‌اند نیز اختلاف نظر دارد. برای مثال، او وجود یک کل به‌نام «خوبی» را رد می‌کند. اما صرف‌نظر از این اختلافات، هم افلاطون و هم ارسطو بحث کلیات را در جست‌وجوی تعاریف و بنابراین برای معرفت محوری می‌دانستند. برای افلاطون فهمیدن «صورت» کلی یک شیء عبارت است از توضیح این که آن شیء چیست و چرا هست؟ اما به یاد داشته باشید که به‌واقع می‌توان گفت دیدگاه افلاطون درباره‌ی انواع

مفاهیم کلی، اشیاء جزئی و صفات از یک کتاب تا کتاب دیگرش متفاوت است. برای ارسطو نیز کلی‌ها به عنوان «علت‌های نخستین» و «تعاریف ضروری» قابل‌شهود به وسیله‌ی عقل، بنیاد نهایی برای معرفت و تبیین‌اند. اگرچه ما ممکن است از تجربه‌ی حسی خودمان آغاز کنیم.

نظریه‌ی واقع‌گرایانه‌ی ارسطو در قرون وسطی به وسیله‌ی قدیس توماس آکویناس اخذ شد. او به پیروی از فیلسوف ابن سینا (۱۰۳۷-۹۸۰م) دیدگاه ارسطو را نظریه‌ی کلیات فی‌الاشیاء (کلی در شیء) می‌خواند. در مقابل کلی ما قبل شیء (کلی مقدم بر موضوعات) که آموزه‌ی افلاطون (و سنت آگوستین) بود. اهمیت کار آکویناس در مسئله‌ی کلیات، در حقیقت از اینجاست که او می‌کوشد این دو سنت معارض را با یکدیگر آشتی دهد. اگرچه او با دیدگاه ارسطویی مبنی بر این که افراد گوناگون یک نوع (مثلاً سیب‌ها) در درون خودشان محتوی ماهیت یا کلیت واحدی هستند، موافق است، نسخه‌ی کلامی افلاطون مبنی بر این که تمام کلی‌ها در ذهن خدا موجودند و با ذهن خدا یگانه‌اند. یعنی کلی‌ها الگوهای ایده‌آل و بنابراین ما قبل شیء‌اند. را نیز تصدیق می‌کند. در واقع او پا را فراتر گذاشته و متعاقب تفسیر ابن سینا از ارسطو می‌گوید: عقل «فعال» [یا کنشگر]، عنصر کلی که در ضمن تصویر یک شیء و از طریق حواس مان به ما داده شده است را به‌طور روشن و منتزع در عقل منفعل [یا کنش‌پذیر] حک می‌کند، و بنابراین مفهوم کلی را می‌سازد (که ابن سینا آن را کلی ما بعدالاشیاء می‌نامد).

مفهوم‌گرایی^۱

اشتباه است اگر بپنداریم نظریه‌ی مفهوم‌گرایی به خودی خود جایگزینی برای واقع‌گرایی است، زیرا مفهوم‌گرایان واقعیت داشتن کلیات را انکار نمی‌کنند بلکه آنها را به عنوان مفاهیم عام [یا در برخی نسخه‌ها به عنوان تصویر] در نظر می‌گیرند که ما بعد شیء هستند. بنا به تعبیری که گفتیم مفهوم‌گرایان نیز مانند تجربه‌گرایان دیدگاه‌شان در این خصوص که چگونه مفاهیم کلی را می‌سازیم با دیدگاه قدیس توماس متفاوت است. هم لاک و هم بارکلی، برای مثال، به مفهوم شباهت و بازنمایی متوسل شده‌اند. بنابراین همان‌طور که لاک می‌نویسد:

«ذهن ایده‌های جزئی را که از اعیان جزئی به دست آورده می‌سازد تا به کلی مبدل کند. این کار با ملاحظه‌ی آنها به عنوان اموری ذهنی محقق می‌شود؛ چنین نمودهایی از همه‌ی موجودات دیگر و از شرایط موجودات واقعی مانند زمان، مکان یا از هر ایده‌ی دیگری جدا می‌شوند. این کار «انتزاع» نامیده می‌شود. به این وسیله ایده‌ها از موجودات خاص اخذ شده و به بازنمودهای عام تمامی آن نوع مبدل می‌شوند؛ و اسامی آنها، اسامی عامی است که در هر جایی که موجودات قابل تطبیق با چنین ایده‌هایی باشند قابل به‌کارگیری است. بدین ترتیب نمودها در ذهن عریان می‌شوند ... و فهمیده‌ها (با نام‌هایی که مشترکاً به آنها ضمیمه شده) به‌عنوان معیارهایی برای طبقه‌بندی موجودات واقعی به گونه‌ای انباشته می‌شوند که با این الگوها مطابق باشند و طبق آنها نامیده شوند. بنابراین رنگ مشابهی که امروز در گچ و برف مشاهده شده و ذهن آن را دیروز از شیر

دریافت کرده و منحصرأ به آن رنگ توجه کرده، آن را به نمود همه‌ی آن نوع تبدیل می‌کند و آن را «سفیدی» می‌نامد. این صورت در همه‌جا به همان کیفیت دلالت دارد، چه آن را تخیل کند و چه با آن روبه‌رو شود؛ و بنابراین کلی‌ها نام‌ها یا ایده‌هایی هستند که این‌گونه ساخته شده‌اند.» (لاک، گفتار، II، ۹vi)

این در حالی است که برای بارکلی ... ایده یا تصویری که ملاحظه‌ی آن به خودی خود جزئی است، از طریق بازنمایی همه‌ی ایده‌های جزئی دیگر در همان طبقه تبدیل به کلی می‌شود. (اصول معرفت آدمی، مقدمه، XII)

در اینجا باید متذکر شد که آموزه‌ی مثبت بارکلی در واقع در متن انتقادی وی از تفسیر تجربه‌گرایانه‌ی لاک بیان شده است. در همه‌جای گفتار (مثلاً در بخش ۳، iii، ۹ تا ۶) لاک ادعا کرده که ذهن به وسیله‌ی حذف یا جهش از تصورات پیچیده از گروهی که مربوط به هریک از اعضاء است و نگه داشتن آنچه مشترک است (در مورد یک دسته از اشیاء خاص مشابه، مثلاً مردان یا مثلث‌ها) به کلی‌ها می‌رسد. بارکلی می‌پرسد اما چگونه (اصول، مقدمه، XVII) شخص می‌تواند «مثلثی را که نه متساوی‌الاضلاع، نه متساوی‌الساقین و نه مختلف‌الاضلاع است» تصور کند؟ او می‌گوید فقط آن مثلث به خصوص است که دقیقاً با هر مثلث نامشخصی مطابق است و می‌توان آن را کلی نامید. نقد لاک از بارکلی منصفانه است، اما مجموعه‌ی اصطلاحات لاک به‌طور بدنام‌کننده‌ای مبهم است؛ «ایده» به انتحاء مختلف برای ارجاع به مفاهیم ذهنی روان‌شناختی و تصویر به کار رفته است. به‌خصوص فهمیدن این که یک تصویر بدون هرگونه ویژگی خاصی به چه می‌ماند، کار دشواری است.

شبهت، منظور نظر هیوم نیز بوده است (رساله، I، d، V). او در حالی که پیرو بارکلی است این مفاهیم را با آموزه‌ی خودش دربارهِ «تداعی» کاملاً مرتبط می‌کند. ما یک تصور خاص داریم و قادریم آن را با سایر اجزاء یک نوع مشابه بر مبنای یک قوای ذهنی یا حالت پیشین که از طریق آخرین تداعی عادی و همیشگی حاصل شده است ارتباط بدهیم؛ واسطه‌ی آن نیز همان واژه‌ی کلی است که ما برای هر تجربه‌ی تصویری به کار می‌بریم. (لازمه‌ی این کار واژه‌ای است کلی، به‌عنوان ابزاری که به وسیله‌ی آن تصورات جزئی تعمیم بیابند.) و این برخلاف موضع بارکلی است که طبق آن واژه به واسطه‌ی علامت بودن و نه به خاطر یک ایده‌ی عمومی انتزاعی، کلی می‌شد. بلکه به خاطر چندین ایده‌ی خاص از یک نوع است که هریک از آنها علی‌السویه به ذهن عرضه می‌شود (اصول، مقدمه، XI). این را با گفته‌ی لاک مقایسه کنید که می‌گوید واژه‌ها به این خاطر کلی می‌شوند که به‌عنوان علامتی برای تصورات عام به کار می‌روند (گفتار، III، iii، ۶).

نام‌گرایی

مطابق با این دیدگاه، کلی‌ها «واقعاً» وجود ندارند. دو شیء که معتقدیم در برخی ویژگی‌ها — مثلاً «قرمزی» — اشتراک دارند، اشتراک‌شان واقعاً در چیزی بیش از واژه‌ی «قرمز» نیست. ولی این یک

نسخه‌ی افراطی از نظریه‌ای است که مورد اعتقاد ویلیام اُکامی بود (۱۲۸۵، ۱۳۴۹). یک صورت معتدل‌تر از این آموزه مورد حمایت هابز بود. برای او نفی کلیت در این گفته مندرج بود که همه‌ی اشیاء نام‌گذاری شده «منفرد» و شخصی‌اند. اما این نام‌گذاری برحسب شباهت‌ها در بعضی کیفیات یا عوارض برای یک طبقه‌ی معین از اشیاء صورت می‌گیرد (لویاتان، III، ۲۱). همان‌طور که او در «درباره‌ی جسم» می‌گوید نام‌ها علائمی هستند نه مربوط به اشیاء بلکه مربوط به اندیشه‌های ما (I، ۱۷) به نظر می‌رسد که نام‌گرایی او نزدیک به مفهوم‌گرایی هیوم است که به شباهت‌های بین چیزها متوسل می‌شد.

تفسیر

چنان که دیدیم نام‌گرایی معتدل به‌سختی قابل جداکردن از مفهوم‌گرایی است. به‌طوری که در یک نظریه‌ی بسط‌یافته‌تر به دشواری می‌توان دریافت که چگونه همیشه کلی از اساس بنا می‌شود. اگر هیچ چیز مشترکی بین کیفیات اشیاء مختلف وجود ندارد که به خاطر آن نام کلی به کار برود (یا چیزی که در مفهوم یگانه‌ی اشاره‌شده به‌وسیله‌ی نام باشد) چه توجیهی برای استفاده از نام کلی یگانه وجود دارد؟ دست کم می‌بایست (یک اشتراک) دلخواهی وجود داشته باشد. به‌علاوه، اصلاً توانایی عملکرد زبان برچنین اساسی کاملاً مورد تردید است. برای هر شخص بهره‌گیری از یک معیار متفاوت به خوبی امکان‌پذیر است. تعابیر مفهوم‌گرایانه به نظر بیشتر قابل قبول می‌رسد، اما تا آنجا که مفاهیم کلی، عناصر مشترک یا مشابهی را در اشیاء متفاوت از پیش فرض می‌گیرند اطمینان نداریم که مسئله‌ی کلیت به‌نحو رضایت‌بخشی حل شده باشد. اگر بگوییم دو گوجه‌فرنگی هر دو قرمزند، آیا تصدیق نکرده‌ایم که چیزی به‌عنوان «قرمزی» وجود دارد؟ در واقع در اینجا بحث بر سر این است که منظور ما از واژه‌ی «چیز» یا «هست» چیست. پس بگذارید به دیدگاه یک رئالیست معتدل، مانند دیدگاه ارسطو، بازگردیم. آیا این دیدگاه مشکلی جدی دارد؟ اگر منظورمان از گفتن این که دو گوجه‌فرنگی رنگ قرمز را نمایش می‌دهند، چیزی بیش از این نباشد که هر دو در رنگ مشابه‌اند، در این صورت گفته‌ی ما بی‌زبان است و اصلاً ضرورتی ندارد که وارد زبان «کلیات» شویم، چرا که به نظر می‌رسد چیزی به‌جز ابهام به‌مطلب ما اضافه نمی‌کند. این که آیا رنگ در گوجه‌فرنگی به‌صورت متحقق «وجود دارد» یا «در» ذهن ما است – شبیه «داده‌های حسی» – مطلب دیگری است که قابل بحث است. اگر مطابق ادعای ارسطو و افلاطون، توسل به کلیات به ما کمک می‌کند طبایع اشیاء را توضیح بدهیم، تعبیر واقع‌گرایانه مشکوک است. گفتن این که گوجه‌فرنگی به این دلیل قرمز است که در کلیت قرمزی مشترک است چیزی بیش از آنچه پیش‌تر می‌دانستیم به ما نمی‌گوید، یعنی این که «آن قرمز است»! مشکل دیگری که نظریات واقع‌گرایی دارد این است که اشیاء به‌وسیله‌ی مجموعه‌های خاصی از کیفیات توصیفی ساخته و پرداخته نمی‌شوند. به‌طوری که به نظر می‌رسد غالباً این ما هستیم که تصمیم می‌گیریم کدام توصیفات برحسب شرایط، مناسب‌تری دارند. بنابراین توده‌ای از چوب را می‌توان به‌عنوان یک صندلی یا یک اثر هنری (و شاید تکه‌ای از پیکره‌ی

یک حیوان) توصیف کرد. یک نظریه‌ی واقع‌گرا را نمی‌توان به‌آسانی با مفهوم «کلی‌های» متنوع (صندلی‌بودن، حیوان‌بودن) که در یک ابژه به‌طور هم‌زمان حاضرند و به «وجود» مشاهده‌کنندگان بستگی دارد سازگار کرد.

استراسون تحت عنوان «کلیات»، این طرح را می‌دهد که مفهوم‌گرایی و واقع‌گرایی در واقع دو نظریه‌ی متباین‌اند که بین آنها برقراری سازگاری ممکن نیست، به‌طوری که هیچ دیدگاه بی‌طرفی وجود ندارد که در مورد آنها قضاوت کند. ممکن است مایل باشید در این مورد بیشتر مطالعه کنید. آیا شما با آنها موافقید؟ این رویکرد را با نگاه مشابهی که او در مورد مسئله‌ی جبر و اختیار دارد مقایسه کنید. این گفته که قرمزی وجود دارد (الف) در فکر و (ب) در اشیاء به چه معناست؟ دو دیدگاه معمول و مهم‌تر در رابطه با دو مسئله‌ی جوهرها و کلیات وجود دارد که لازم است به آن بپردازیم:

۱. یک نگاه اشتباه به معنا در قلب این مشاجرات مابعدالطبیعی نهفته است. در گفتار روزمره از واژگانی مانند «سیب» یا «قرمز» برای ارجاع به اعیان و کیفیاتی قابل درک استفاده می‌کنیم. بعضی از فلاسفه (مثل افلاطون یا راسل متأخر) صراحتاً یا به‌طور ضمنی فرض می‌کنند که واژگان معین خود را به واسطه‌ی ویژگی «تخصیص» به دست می‌آورند. این منجر به ترتیب یافتن یک شکار فلسفی برای تشخیص «وجود» یا «واقعیت» مطابق با سایر اسامی مانند «ماده» یا «قرمزی» شد، چنان که گویی آنها تشابهی با اعیان فیزیکی دارند. در واقع جست‌وجوی معین خود می‌تواند مثالی از همین اشتباه باشد، به‌طوری که انگار «اشیایی» با نام معین در اطراف نوعی فضای مابعدالطبیعه شناورند که منتظرند به کلمات بچسبند. ویتگنشتاین می‌گفت آدمی برای دوری کردن از این نوع اشتباهات باید به روش‌های واقعی کاربرد این کلمات در زبان رایج توجه کند (پژوهش‌های فلسفی، قطعات ۱۱۶، ۱۲۴؛ مقایسه کنید با مفهوم خطای مقولاتی از دید رایلز). او همچنین منتقد دیدگاهی است که می‌گوید ضرورتاً باید شباهت‌های خاصی در استفاده‌های گوناگون از یک واژه وجود داشته باشد. واژه‌ای که می‌بایست از استفاده از کلیات پشتیبانی کند. بنابراین او درباره‌ی واژه‌ی بازی این‌طور می‌نویسد:

«نگویید که باید چیز مشترکی باشد وگرنه بازی نامیده نمی‌شوند، درست نشان دهید که چه چیز مشترکی در همه‌شان هست؛ چون اگر نگاه‌شان کنید هیچ وجه مشترکی در آنها نخواهید یافت، بلکه همانندی‌ها و روابط بسیار زیادی بین آنها خواهید یافت. تکرار می‌کنم؛ فکر نکنید، نگاه کنید؛ مثلاً به بازی‌های صفحه‌ای با رابطه‌های جورواجورشان نگاه کنید. حالا بروید سراغ بازی با کارت. اینجا مطابقت‌های بسیاری با گروه نخست هست، اما بسیاری از وجوه مشترک حذف می‌شود و جوهی دیگر پیدا می‌شوند. هنگامی که به بازی‌های توپ می‌رسیم خیلی از چیزهای مشترک حذف می‌شوند اما خیلی چیزها هم از دست می‌روند. آیا همه‌شان «سرگرم‌کننده»‌اند؟ بازی شطرنج را با دوز مقایسه کنید. آیا همیشه برد و باخت، یا رقابت میان بازیکنان در کار هست؟ صبورانه ببینید. در بازی‌های توپ برد و باخت هست، اما در آن نوعی که بچه‌ای

توپش را به دیوار می‌کوبد و به دستش برمی‌گردد، این وجه ناپدید می‌شود. به نقشی که مهارت و اتفاق دارند توجه کنید؛ و به تفاوت بین مهارت در شطرنج و مهارت در تنیس. اکنون به بازی‌هایی مانند استپ‌رقص فکر کنید؛ اینجا عنصر سرگرمی هست، اما چند وجه خصلت‌نمای دیگر ناپدید شده‌اند! و نتیجه‌ی این بررسی چنین است: شبکه‌ای پیچیده از همانندی‌ها می‌بینیم که هم‌پوشانی و تقاطع دارند؛ گاه همانندی‌های کلی، گاه همانندی در جزئیات.» (پروژه‌های فلسفی، قطعه‌ی ۶۶)

همین‌طور ممکن است جمله‌ی بارکلی به لاک را به یاد بیاورید، کسی که ادعا می‌کرد کلمات به واسطه‌ی خاصیت واقعیتهایی که «نمایش‌گر» ایده‌ها یا تصورات‌اند معنا می‌یابند (یعنی مفاهیم یا تصاویر ممکن)؛ و هدف زبان این است که تصورات ما را به هم مربوط کند. در حالی که بارکلی می‌نویسد: «چنین چیزهایی به صورت یک معنی دقیق و معین ملازم با هیچ اسم عامی نیست، همه‌ی آنها به‌طور یکسان به تعداد زیادی تصورات جزئی دلالت دارند.» (اصول، مقدمه، XVIII). به‌علاوه او این نکته را ذکر می‌کند که زبان غایات بسیاری دارد؛ و فقط برای مرتبط کردن اندیشه‌ها نیست.

۲. از مفاهیم جوهر و کلی با مربوط کردن آنها به ترتیب با موضوع و محمول سخن گفتیم، و گفتیم که مشخصه‌ی صورت‌بندی جملات در منطق سنتی چنین است. با این وصف باید برایتان بدیهی باشد که این تعاریف و تعینات سخت و دقیق نیستند. ما می‌توانیم از یک صدلی به‌عنوان جوهر صحبت کنیم (مثلاً در جمله‌ی «این صدلی قهوه‌ای است»). حال جوهری هست که به نظر می‌رسد فی‌نفسه بر یک جوهر متفاوت حمل شده باشد. این کار با همه‌ی مشکلاتی که به همراه دارد، مطمئناً ما را به تمایز ارسطویی بین جوهر اولیه و جوهر ثانویه (یا اشتقاقی) و بین جنس و نوع بازمی‌گرداند. صورت موضوع و محمول می‌تواند ما را آماده کند تا واژگان موضوعی را این‌گونه تعبیر کنیم که راجع به جزئی‌ها هستند و وجودهای «کامل‌اند» در صورتی که واژگان معمولی «کامل» نیستند. منظور او از «جزئی‌ها» همان «اشخاص یا افراد» در یک تعبیر وسیع، مثل حوادث تاریخی و موضوعات مادی، آدم‌ها و سایه‌هایشان است، ولی کیفیات، صفات، اعداد و انواع منظور نیستند. با توجه به مفهوم کامل بودن یا کامل نبودن، یک واژه‌ی موضوعی به این تعبیر کامل است که «نشان‌دهنده‌ی واقعیتهایی قائم به ذات» است، در حالی که واژه‌ی معمولی تا آن جا که قائم به ذات نیست نا‌کامل است (اشخاص، ص. ۱۸۷). بنابراین اگر من بگویم «سقراط» یا «مردی که آنجاست» عاقل است من قبلاً فرض کرده‌ام که فردی وجود دارد که می‌تواند در ارتباط با نظام فضا-زمان و با استفاده از توصیفات مناسب (ظواهر، حالات و از این قبیل) آن را تعریف و معین کرد. پس واژه‌ی موضوعی ممکن است منجر به تصدیق یک واقعیت شود. در مقابل، یک واژه‌ی معمولی (مثل «عاقل است») به خودی خود نمی‌تواند چنین کاری را انجام بدهد (استراوسون، درباره‌ی افراد، صفحات ۱۸۶، ۲۳۲). استراوسون توضیح می‌دهد که استفاده از یک واژه‌ی موضوعی ما را ملزم به پذیرش وجود واقعی متحقق در یک فرد مشخص شده نمی‌کند (مثلاً در مورد جمله‌ی «مردی در ماه روی پنی‌ر زندگی می‌کند»). در اینجا ما واژه‌ای داریم که

ظاهراً دلالت دارد اما در واقع چنین نیست، در این مورد گزاره حقیقتاً اشتباه است (این را در مقابل نظریه‌ی توصیفات راسل قرار بدهید.)

می‌توانیم این موضوع را فقط چنین لحاظ کنیم که در ساحت گفتاری دیگری به کار رفته – در ساحت اسطوره، افسانه یا خیال به‌جای ساحت واقعیت. در این ساحت، در درون محدوده‌هایی که ما به شیوه‌های گوناگون ارتقاءشان می‌دهیم و وضع‌شان می‌کنیم، می‌توانیم وجودات و ارزش صدق‌های مختص آنها را به‌صورت گزینشی فرض کنیم». (اشخاص، ص. ۲۲۸)

وجود

اینک به شخصیت بحث‌برانگیز مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) می‌پردازیم – بحث‌برانگیز هم به‌عنوان یک اندیش‌مند و هم به‌عنوان یک شخص. بسیاری از منتقدین به او توجه داشته‌اند، به‌خصوص پوزیتیویست‌های منطقی و کسانی که در سنت تحلیلی کار می‌کنند او را دغل‌باز، انبوه‌نویس، غیر قابل خواندن، دارای کتاب‌های قطور و چرندیات خوانده‌اند. دیگران او را به‌عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم ستایش کرده‌اند. از او قویاً به‌خاطر حمایت از ناسیونال-سوسیالیسم در دهه‌ی ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰، و از شکست وی در محکوم‌کردن آزار یهودیان به‌وسیله‌ی رایس سوم انتقاد شده است. اما در اینجا ما به هایدگر فیلسوف توجه داریم؛ یقیناً او نه تنها بر فیلسوفان دیگر شامل سارتر، مریلوپوتی، گادامر، هابرماس و دریدا بلکه بر نویسندگان در حوزه‌های ادبیات، الهیات و روان‌شناسی تأثیر عمیقی داشته است. بنابراین نمی‌توان از او غافل شد. علی‌رغم نفوذپذیری ظاهری و مجرد و زمان و نوشته‌های دیگر او، باید حتی‌الامکان با ذهنی باز به مطالعه‌ی آنها پرداخت. مطالبی که او در سرتاسر زندگی‌اش با آنها پنجه در پنجه انداخته، معماهای فلسفی اصیلی هستند، و طریقی که او برای حل آنها در پیش گرفته می‌بایست به‌طور جدی سنجیده شود.

هایدگر بر مفهوم «وجود» تمرکزی محوری داشت. او می‌گوید آدمی معنای راستین وجود را با عبور از زمان پیش سقراطیان از دست داده است. تمامی هم و غم وجودشناسان متأخر، ارائه‌ی توضیحی برای وجود با تعابیر جوهر و مقوله، ماده، من استعلایی، شیء فی نفسه، پدیده و این‌گونه تعابیر بوده، که همگی به شکست انجامیده است. اعتراض بیشتر به «متافیزیک حضور» این است که چنین فلسفیدنی ذاتاً نظری است و فرض می‌کند که مشتی «عینیت» نهایی وجود دارد که می‌توان به آن دست یافت. قویاً نمی‌توان گفت که هایدگر یک موضع ضدواقع‌گرایانه اتخاذ می‌کند، بلکه آنچه واقعیت دارد چیزی است که در درگیری عملی آدمی با عالم ظاهر می‌شود. این ماحصل بحث او در بخش نخست فصل اول وجود و زمان است.

هایدگر در حالی که موضع نظری هوسرل را نقد می‌کند خودش از روش پدیدارشناسی برای آشکارکردن ساختار نهادی وجود آدمی بهره می‌گیرد. نقطه‌ی آغاز بایستی «دازاین آ» باشد. این واژه به معنای «اینجا/ آنجا بودن»، «وجود متعین» یا «بودن-در-عالم» است؛ و هایدگر آن را برای ارجاع دادن به ما آدمیان – به‌عنوان موجوداتی که خود را در موقعیت هر روزه به‌صورت موجوداتی «پرتاب

شده» در جهان تجربه می‌کنیم - وضع می‌کند، به طوری که از پیش متعلق به جهانی «زیسته‌شده» هستیم. این جهان فرهنگی یا تاریخی ما را مقید می‌کند و پدیداری است که هایدگر از آن به عنوان تشکیل یک حس «پیش‌نظری»، یک «فهم نخستین» از موقعیت‌مان به عنوان فاعل‌های شخصی در این عالم یاد می‌کند. او استدلال می‌کند که ما «موجودیت» انسانی خودمان را با متحقق کردن امکان‌ها منتظر نشان می‌دهیم و از آن راه به وجود دست می‌یابیم.

ما به عنوان دازاین نه تنها می‌توانیم بگوییم افکنده شده در عالم و محدود به «رویدادگی» آن هستیم، بلکه قادریم در شکل دادن به طرح‌هایمان «موضعی اتخاذ کنیم»، در حالی که نظام معقولیت اشیاء در عالم را معمولاً از طریق زبان بیان می‌کنیم. این موضوع با ملاحظه‌ی مثالی که هایدگر برای روشن کردن منظور و این که مفهوم دازاین با چه چیزی درگیر است به کار می‌برد قابل توضیح است. کسی را در نظر بگیرید که در کارگاهش در حال استفاده از چکش است. هنگامی که شخص مشغول به کار است، چکش، میخ، چوب و اوصاف گوناگون‌شان چیزهایی نیستند که آن شخص مورد توجه قرار می‌دهد، بلکه طرح عملی او - فرایندی که منجر به پایانی هدف‌مند، و تکمیل یک عملکرد می‌شود - مورد توجه است. هایدگر در اینجا بین چیزهای فرادست با آنچه تودستی است فرق می‌گذارد. اشیایی که فرادستی ملاحظه می‌شوند به یک تعبیر منتزاع از استفاده‌ی عملی‌اند - به ویژه هنگامی که به عنوان اعیان فیزیکی در پژوهش و تبیین علمی به کار گرفته می‌شوند. اما در درگیری روزمره‌ی ما با عالم اشیاء تودستی وجود دارند، مورد استفاده‌اند، و برای طرح‌های ما مناسب‌اند، و این برای هایدگر تقدم دارد - وجود فرادستی ثانویه یا اشتقاقی است. این ارزیابی نهفته در چیزی است که او «جهانیت» جهان می‌نامد.

این جهانیت یک شبکه‌ی کلیت‌انگار از روابط عملکردی است. او این جهانیت را به صورت موضوع اولیه یا مقدم التفات ملاحظه می‌کند، بدین تعبیر که این تنها چیزی است که به لحاظ نظری و علمی به تعبیر هوسرلی می‌تواند فهمیده شود.

اهمیت این مثال از آن روست که توجه را به سوی امکان‌ات دازاین جلب می‌کند و به معناداری ارتباط بین نفس و عالم اشاره دارد. دازاین به صورت عمل کردن همچون «آشکارکردن» فهمیده می‌شود که از طریق آن چیزها در عالم می‌توانند خودشان را آشکار کنند. بنابراین این ابزاری است که از طریق آن هستی خودش را از اختفا به حضور می‌کشاند.

هایدگر در کتاب بزرگ خود تعدادی از واژگان فنی - مثل تفسیر، نگرانی، سقوط، اضطراب، وجدان، گناه و تقدیر - را معرفی می‌کند. اکثر این معانی و توجه او به مرگ به عنوان تهدید و معین‌کننده‌ی امکان‌ات دازاین (طرح‌ها و انتخاب‌هایش) و تحلیل طولانی او (وجود و زمان، بخش یک، قسمت دوم) از زمان‌مندی اصیل و غیر اصیل وجود خاص آدمی، بر جنبه‌های وجودی اندیشه‌ی او صحنه می‌گذارند. اما خود او این تفسیر را قبول نمی‌کند. او می‌خواست قسمت سومی بر کتابش اضافه کند و آن را به معرفی یک هستی‌شناسی بنیادی وجود اختصاص دهد ولی کتاب با تعدادی پرسش بی‌پاسخ در مورد رابطه‌ی هستی و زمان خاتمه پیدا می‌کند. دازاین به عنوان آشکارکننده‌ی وجود

معرفی شده است، اما هایدگر در نتیجه‌گیری، این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه این پرده‌افکنی ممکن است. آیا ما بایستی بازگردیم به ساختار اولیه‌ی هستی متعلق به دازاین؟ به علاوه زمان‌مندی مشکلاتی به همراه دارد. اگر ساختار وجودی - هستی‌شناختی تمامیت دازاین مبتنی بر زمان‌مندی باشد ما چگونه بایستی طرح‌افکنی ec-statical (یعنی بیرون از خود) وجود را، این «زمان‌مند کردن زمان‌مندی را» تفسیر کنیم؟ آیا ما از زمان آغازین می‌توانیم به معنای وجود دست پیدا کنیم؟ آیا زمان خودش را به عنوان افق وجود متجلی کرده؟ این پرسش‌های اوست. مسائل دیگری نیز وجود دارد. آیا وحدت هستی می‌تواند با تکرر حالات دازاین تطبیق داده شود؟ آیا تعبیر هایدگر از محدودیت یا فناپذیری (یعنی پایان‌گریزناپذیر زندگی با مرگ)، با این فرض او که فرد تنها هنگامی می‌تواند کاملاً واقعی شود که دست از واقعی بودن بکشد (یعنی هنگامی که دست از وجود داشتن بردارد) سازگار است؟ و شاید پرسش کلیدی این است، که هستی فی‌نفسه چگونه فهمیده می‌شود (یعنی جدا از آشکارگی‌اش از طریق فاعلیت درگیر با عمل دازاین). آیا این پرسش اصلاً قابل طرح هست؟

متأسفانه بخش سوم هیچ‌گاه به دست نیامد، و بخش دوم وجود و زمان نیز که قرار بود ویژگی‌های اساسی یک «بنیان‌افکنی» پدیداری تاریخ وجودشناسی را بررسی کند هرگز نوشته نشد - یعنی مسئله‌ی کلاف درهم پیچیده‌ی هستی‌زمان‌مند. منظور هایدگر از بنیان‌افکنی در شکل سلبی‌اش، برمی‌گردد به این که سنت هستی‌شناسی از فلاسفه‌ی یونان باستان تا هگل، به طوری که امروزه از آن بحث می‌شود، باید تضعیف شود، رها شود، اما شکل ایجابی آن «منحل کردن» غفلت یا پنهان‌شدگی وجود است که او می‌پنداشت این سنت باعث آن شده است. بنیان‌افکنی فلسفه‌ی کانت کاری است که او در کتاب مهم کانت و مسئله مابعدالطبیعه (۱۹۲۹) انجام داد. ولی این کمکی به شرح هستی‌شناسی بنیادین وجود و زمان (بخش سوم نانووشته‌ی قسمت اول) نمی‌کند. می‌توانیم تصور کنیم که هایدگر این هستی‌شناسی را غیر قابل حصول می‌دانست.

از ۱۹۳۰ به بعد، به نظر می‌رسد چرخش یا تغییر جهتی در افکار هایدگر روی داده - اگرچه او تأکید می‌کرد که رویکرد جدیدش چیزی به جز تجدید جهت‌گیری نبوده ولی با تأکید متفاوتی بر همان مفهوم مرکزی وجود به عنوان ظهور. جهت‌گیری کل او در مقدمه‌ای بر متافیزیک (۱۹۴۵) بیان شده که در درجه‌ی اول متوجه پاسخ‌دادن به «پرسش بنیادین مابعدالطبیعه» است - چرا چیزی [ماهیتی] وجود دارد؟ بدیهی است که در اینجا فقط اندکی از موضوعات کلی قابل طرح است. توجه اساسی او متوجه تعیین معنای چیزها یا ماهیت‌ها است.

در واقع «جوهر و ماهیت وجود چیست؟»، «چگونه به فراسوی معنی مبهم و نامعین عالم برویم؟» او با فیلسوفان یونانی، کسانی که به گفته‌ی هایدگر ماهیت را براساس طبیعت تعریف می‌کردند، شروع می‌کند. او این کار را نوع خاصی از پیشروی به درون وجود فی‌نفسه تعبیر می‌کند که به وسیله‌ی آن، ماهیت‌ها قابل مشاهده می‌شوند. این یک ظهور از خفاست. هایدگر می‌کوشد در ادامه‌ی بحث نشان دهد که این معنا محدود و محصور شده و وجود مورد غفلت قرار گرفته است. کاری که او می‌خواهد انجام دهد اعاده‌ی مرکزیت وجود و وجود خاص انسانی است، که لازمه‌ی آن حفظ تقدیر یا حوالت

روحانی عالم غربی از نیروهای تکنولوژیکی و نیست‌انگارانه‌ای است که در روزگار او غرب را تهدید می‌کند. هایدگر صراحتاً می‌گوید که در اینجا نمی‌خواهد سنت هستی‌شناسانه‌ای را که در آن، پرسش از وجود به معنی پژوهشی در باب وجود به ماهو یا تعریف امر استعلایی به معنای دازاین است، پایه‌گذاری کند. او علاقه‌ای به زمان‌مندی وجودی فراخود در مورد وجود خاص انسانی ندارد، بلکه متوجه وجود به عنوان آگاهی سوپرکتیو جوهر انسانی است.

بررسی ماهیت‌ها، ابزار بودن‌شان، وسایل، کوه‌ها، گوشه‌های موسیقی جان سباستین باخ سروده‌های هولدرلین یا خود زمین – و هدف او از به‌کارگیری چندین نمونه از ریشه‌شناسی واژگان و نقل قول‌های یونانی – نشان می‌دهد که اگرچه «وجود» یک اسم کلی است خود نام، با آنچه که بر آن اطلاق می‌شود، یکی است. خود «هست» برای ما به چندین نحو آشکار می‌شود. ارتباط وجود با جهان با پیچیدگی‌های بسیارش کاملاً با نحوه‌ای که همه‌ی اسامی و افعال دیگر با جوهرهای مبین‌شان مرتبط می‌شوند فرق دارد. علی‌رغم ناممکن بودن ظاهری تعریف یک معنای عام نوعی مشترک برای حالات متعدد «هست»، به عنوان یک نوع، بنا به گفته‌ی هایدگر یک ویژگی معین‌کننده وجود دارد. این بیان، تأمل ما در باب وجود را به سمت یک وحدت قطعی تعیین افق فهم جهت می‌دهد و بنابراین دربرگیرنده‌ی معنا درون ساحت‌های تحقق و حضور، دوام و پایداری، پایایی و روی‌دادن است. پس اگر ما بایستی اهمیت تاریخی پرسش «چگونه این نشان‌گر وجود است؟» را حفظ کنیم باید در سرچشمه‌ی تاریخ گم‌گشته‌ی خودمان تأمل کنیم و بخواهیم به این وسیله «به گفتار وجود معتقد شویم». براین اساس، او عازم پژوهش در این باب می‌شود که چگونه وجود در روابطش با شدن، پدیدار شدن، اندیشیدن و بایستن، محدود شده است.

تفسیر

بسیاری از مفسرین، تأملات بعدی هایدگر را حتی عجیب و غریب‌تر می‌دانند. ولی باید بگوییم با گذر از مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه به نوشته‌های اخیر او، می‌بینیم که او از موضع خودبنیادی یا مرکزیت آدمی به عنوان فاعل آشکارکننده‌ی وجود به این دیدگاه می‌رسد که انسان مورد استفاده‌ی وجود است. تا وجود از خودش محافظت کند، انسان به عنوان «شبان وجود» ملاحظه شده است. یک پارادوکس مرکزی باقی می‌ماند، تا آنجا که آدمی در طلب آشکار کردن وجود است، برای مثال از طریق تأمل یا حضور نزد وجود، آنجا که وجود از خفا بیرون می‌آید؛ آشکارگی فی‌نفسه‌ی وجود از طریق ظهور یافتن در حضور است. این در حقیقت بین موضع‌گیری انتقادی هایدگر از جایگاه نظری و نقدها متأخر او از حضورات واقعی ارتباط ایجاد می‌کند. اما مهم‌تر از آن توضیحی است که در مورد نقش زبان ارائه می‌دهد. زبان دیگر به عنوان ابزار یا وسیله‌ای که توسط آن دازاین می‌تواند با حالات گوناگون وجود درگیر شود و آنها را بفهمد در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه زبان فی‌نفسه چنان که او بنا می‌گذارد (در نامه‌ای در باب انسان‌گرایی) خانه‌ی وجود است و با سکتی‌گزیدن در آن است که انسان فرامی‌ایستد؛ زبان با انسان سخن می‌گوید. شاید بتوانیم بگوییم که زبان از لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر دازاین

است. همچنین می‌بینیم که هایدگر به شعر فلسفی متوسل می‌شود، چنان که او در مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه می‌گوید زبان در اصل شعری است کهن که در آن آدمی وجود را به سخن می‌آورد (ص ۱۴۴). او به‌طور خاص به اشعار هولدرلین نظر دارد تا این رابطه‌ی بکر با وجود را احیا کند. در راهی به سری زبان (۱۹۵۷) هایدگر به معرفی مفهوم «چهارلایه» می‌پردازد. به نظر می‌رسد که با این مفهوم او می‌خواهد به عالم به‌عنوان «تأثیر متقابل» بین زمین، آسمان، انسان و خدایان و آنچه که «سخن» وجود به انسان را برمی‌سازد، در حد یک اسطوره، اشاره کند — و روشن است که به‌وسیله‌ی زبان شعری.

طبیعتاً این گفتارها پیچیده به نظر می‌رسند. شخص انتظار دارد صراحت و وضوح را در نوشته‌های فلاسفه‌ای مانند آیر، رایل و سرل ببیند. شاید نثر پیچ در پیچ هایدگر و واژه‌شناسی ممتاز او از توجه پراحساسی که به وضعیت بشر و تقدیرش دارد جداشدنی نباشد — سبک همان انسان است. با این وجود جنبه‌ی تداوم دیگری در بسط فلسفه‌ی او وجود دارد که می‌بایست مورد تأکید قرار بگیرد و می‌تواند برای این توضیح نابسند از اندیشه‌ی او مفید باشد. این مسئله مربوط به مفهوم زمان‌مندی می‌شود. اندکی بعد از انتشار وجود و زمان، هایدگر به شرح تفاوت میان زمان‌مندی دازاین و زمان‌مندی وجود پرداخته است. متأسفانه توضیح او در مورد دوم و ارتباط آن با دازاین ناقص است و به‌صورت نظام‌مند نوشته نشده است، و روشن نیست که چگونه این موضوع با تمایزات دیگری که قبلاً در وجود و زمان بین ساحات زمان‌مند و غیرزمان‌مند وجود قائل شده بود نسبت پیدا می‌کند. او ساحت زمان‌مند را به دو شق تقسیم می‌کند: طبیعت و تاریخ. و ساحت غیرزمان‌مند را نیز به دو بخش فرازمانی و ماقبل زمانی تقسیم می‌کند. اما وجود به چه معنایی فرازمانی یا ماقبل زمانی است؟ آیا منظور او نوعی ساحت ماهیت‌ها به معنی هوسرلی است؟ و دازاین چگونه هم متعلق به طبقه‌ی تاریخ (به‌عنوان شخص) و هم متعلق به طبیعت است؟ آیا دازاین می‌تواند با طبیعت فی‌نفسه روبه‌رو شود — یعنی هم پیش از «فرداستی بودن» و هم پیش از «تودستی بودن»؟ آیا این همان است که تلویحاً در مفهوم «چهارلایه» بیان شده و از طریق شعر حاصل می‌شود؟ آیا هایدگر در سال‌های آخر یک جذبه‌ی عرفانی را آموزش می‌دهد و به وجود غیرزمان‌مند در ورای هر فهمی اشاره می‌کند؟ اگر به‌قدر کافی برای ورود به حریم فلسفه‌ی هایدگر شجاعت داشته باشید، تفاسیر مفیدی را خواهید یافت.

واقعیت و زبان، گذار از واقع‌گرایی

شما از مطالعه‌ی این بخش درخواهید یافت که توجه به زبان در آثار اکثر فلاسفه‌ی قرن بیستم محوریت دارد؛ و این سخن همان قدر که برای متفکرین کانتینانتال درست است در مورد فیلسوفان سنت تحلیلی انگلوفون هم درست است. (رورتی در مقاله‌اش «ویتگنشتاین، هایدگر و جسمیت زبان»، منصفانه استدلال می‌کند که فکر اولیه‌ی ویتگنشتاین — در تراکتوس — اشتراکات زیادی با هایدگر پس از چرخش فکری‌اش دارد و شما خود باید به این مطلب بپردازید.) آنچه که برای بحث کنونی ما اهمیت دارد ارتباط زبان با مسئله‌ی واقع‌گرایی است. عمدتاً پذیرفته شده موضع ضد

واقع‌گرایانه‌ای را که توسط برخی فیلسوفان معاصر اتخاذ شده می‌توان نوعی کانت‌گرایی جدید دانست که به واژگان فلسفه‌ی زبانی ترجمه شده است.

پیش از هر چیز، دوباره به تفسیری «قوی» از فلسفه‌ی انتقادی کانت توجه کنید. واقعیت نام‌گرایی، که فراسوی فهم ما قرار گرفته، آن عالم‌فی‌نفسه و فهم‌ناپذیر است. در مقابل، ما مانده‌ایم و عالم پایداری «بازنمودها» که البته نزد کانت تحت صورت‌های حساسیت شهود شده و با صورت‌های فاهمه اسکلت‌بندی شده است؛ و این صورت‌ها هستند که منشأ معرفت تألیفی ما تقدّم‌اند. با این حال تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌های منطقی، این را به همراه مفهوم «شیء فی‌نفسه» انکار می‌کنند. موضوع با اهمیت برای آنها چیزی است که محققاً در تجربه به ما داده شده است؛ زیرا داده‌های حسی هم به‌عنوان بنیادی برای معرفت و هم به‌عنوان اساسی برای روش پژوهش به کار می‌روند و معیاری برای معناداری جملاتی که استفاده می‌کنیم ارائه می‌دهند. همان‌طور که می‌دانید از نظر آیر، ما به خاطر راحتی یا سادگی از زبان داده‌های حسی یا زبان ماده - موضوع استفاده می‌کنیم. در اینجا راهی نداریم تا از «بیرون» بررسی کنیم که آیا داده‌ها بازنمایی اشیاء واقعی‌اند یا رونوشتی از آن‌ها هستند.

مضامین ضد واقع‌گرایانه‌ی تحقیق‌گرایی به‌خوبی در نوشتار مایکل دامت (متولد ۱۹۲۵) توضیح داده شده است. بسیاری از فیلسوفان گفته‌اند که برای فهمیدن یک گزاره یا دانستن معنای آن، باید بدانیم که «شروط صدق» آن چیست‌اند، یعنی چه چیزی در آن صدق می‌کند. ولی دامت این نکته را که حقیقت به‌طور ضمنی فهمیده می‌شود رد می‌کند (مثلاً در نظریه‌ی تطابق). و به جای جست‌وجوی شروط صدق «استعلایی» او به نفع یک رویکرد تحقیق‌گرا و مدافع صلاح عملی در مورد معنا استدلال می‌کند. «حقیقت» را باید از طریق شرایط تحقیقی فهمید که قبول شروط صدق را توجیه کنند (مثلاً در منطق و ریاضیات، شروط صدق به توانایی ما در فهم این که براهینی برای جملات وجود دارد مربوط می‌شود). اما مسئله این است که در حالی که غالباً شروط صدق صریح‌اند، در خیلی از مواقع این‌طور نیست و به‌راستی ما نمی‌توانیم بدانیم که این شروط چیست‌اند (به‌ویژه در ارجاع به حوادث گذشته یا آینده، یا در مورد شرطی‌ها - شرطی‌های خلاف واقع). تحقیق آنها به‌روش استعلایی است. دامت نتیجه می‌گیرد که «دوارزشی بودن» را، یعنی این منظر که همه‌ی گزاره‌ها یا صادق‌اند یا کاذب، باید رها کرد، در غیر این صورت ناگزیریم از تصور یک حقیقت استعلایی استفاده کنیم.

علی‌رغم تمایلی که به ضد واقع‌گرایی در پوزیتیویسم منطقی و تحقیق‌گرایی وجود دارد، اینها عموماً به پیشرفت در علوم طبیعی معتقدند. اما این موضوع به‌وسیله‌ی توماس کوون و پل فایر‌آبند رد شده است (گرچه کوون در کارهای اخیرش قدری جاافتاده‌تر به نظر می‌رسد). او استدلال می‌کند که واژه‌های فنی در زمان‌های مختلف و در زمینه‌ی نظریه‌های متفاوت، معانی و دلالت‌های متفاوتی می‌توانند داشته باشند. در نتیجه هیچ‌گونه نقطه‌ی تلافی بین دانشمندانی که متعلق به فرهنگ‌های مختلف‌اند یا به پارادایم‌های متفاوتی پای‌بندند وجود ندارد. این دیدگاه معمولاً نظریه‌ی «هم‌سنجش‌ناپذیری» نامیده می‌شود. نتیجه این که، هیچ حقیقت عینی یا مطلق وجود ندارد که

دانش به سمت آن پیشرفت کند. یعنی حتی آن‌طور که پوپر می‌گوید نمی‌تواند به سوی آن تقرب پیدا کند.

شروع و انتقادات

به دلیل جزئیات فنی زیاد، بیش از این به شرح ضد واقع‌گرایی دامت نمی‌پردازیم. در مورد فایر آبند می‌توان این‌گونه پاسخ داد که اگرچه بعضی واژه‌ها ممکن است معنا، و در واقع مدلول‌شان با گذشت زمان تغییر کند ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که ارتباط مطلقاً گسسته می‌شود. یقیناً ظهور یک نظریه‌ی جدید می‌تواند قدرت‌نگاهی جدید به یک پدیده را به ما بدهد و توضیح متفاوتی در اختیارمان بگذارد. ولی اگر ما از پیش هیچ دسترسی و فهمی نسبت به چیزی که نظریه‌پردازان قبلی سعی در بیان‌شان داشته‌اند نداشته باشیم چگونه می‌توانیم این را تشخیص بدهیم؟ به عبارت دیگر، آیا امکان ترجمه‌پذیری نظریه‌های مختلف یا پارادایم‌ها، برای تشخیص تغییر مضمون بین وضعیت تبیینی قدیمی و وضعیت تبیینی اخیر ضروری نیست؟ این نیز قابل بحث است که در گذر زمان نظریه‌های علمی حقیقتاً بهتر و «صادق‌تر» شده‌اند، چرا که مبتنی بر اصولی جامع‌تر و فراگیرترند که به معنای واقعی به ما اجازه می‌دهند پدیدارها را کامل‌تر توضیح بدهیم. اگر فهم ما از زیست‌شناسی یا نیروی جاذبه هنوز ارسطویی بود، خیلی بعید بود که بتوانیم روی ماه فرود بیاوریم یا کدهای ژنتیکی را رمزگشایی کنیم. این توضیحات مختصر البته برای فایر آبند کفایت نمی‌کند. در بر ضد روش استدلال‌ها و پاسخ‌های سرگرم‌کننده‌ی او را خواهید یافت.

اجازه بدهید به موضوع ساخت‌مندی بازگردیم. بسیاری از متفکرین خوشحال‌اند که می‌پذیرند تجربه‌ی ما به تعبیری ساخته شده است، اما — در مقابل کانت — استدلال می‌کنند که تنها یک روش ساخت‌مند کردن ذاتی و فطری برای قوای انسانی ما وجود ندارد، بلکه تجربه و در واقع سازوکار مفهومی ما خودش به واسطه‌ی زبانی که از آن استفاده می‌کنیم متعین شده است. این دیدگاه تا حد زیادی ناشی از دیدگاه زبانی خاصی است که به واسطه‌ی کارهای زبان‌شناس سوئیسی، فردیناند دو سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳)، در اروپا گسترش یافت و در آمریکا با کارهای فرانتس یواس (۱۸۵۸-۱۹۴۲) و ادوارد سائپیر (۱۸۸۴-۱۹۳۹) معمول شد. این همان نظریه‌ی ساختارگرایی است که منشاء انواع خاص‌تری از ضد واقع‌گرایی نسبی‌گرا شده است.

نظریه‌ی اصلی سوسور این است که زبان به تعبیری بایستی پیش از تمثالش در موقعیت‌های گفتاری خاص یا «فعل گفتاری»، آن‌طور که در واژه‌شناسی امروز متداول است، وجود داشته باشد. زبان به جای این که به عنوان موضوع التفاتی افعال ذهنی یا «مضامین» روان‌شناختی لحاظ شود، به درستی به عنوان چیزی که معانی را در خودش دارد ملاحظه می‌شود. این نظریه در ضمن تمایز دو سوسوری بین زبان و گفتار مشهود است. «زبان» راجع می‌شود به ساختار کلی «علامت‌ها» — یعنی معناها و واژگان — که «گفتار» — به عنوان مجموعه‌ای از افعال گفتاری خاص (در هر زبانی مثل انگلیسی، چینی، ...) — آن را معرفی می‌کند. به علاوه، دو سوسور به نفع یک رویکرد کل‌گرایانه نسبت

به زبان بحث می‌کند. معنای یک واژه‌ی معین یا یک واژه‌ی ملحوظ به‌عنوان علامت، می‌بایست به‌طور نسبی فهمیده شود. برای مثال وقتی می‌گوییم چیزی قرمز است متضمن این است که آن چیز سبز، آبی یا به رنگ دیگری نباشد. مدلول گفته، یک ماهیت زیرنهادی غیرزبانی نیست، بلکه دلالت مشمول در نقشی است که واژه‌ی نوشته یا گفته شده در کل ساختار نظام علائم بازی می‌کند. دو سوسور به جای در زمان بودن بر هم‌زمانی تأکید می‌کند.^۲ روابط هم‌زمانی به جای توجه به بسط زبان در طول زمان به سرچشمه‌ها توجه می‌کند.

اهمیت این گونه رویکرد را به‌ویژه در نوشته‌های زبان‌شناس آمریکایی، بنجامین لی وُرف، می‌توان مشاهده کرد. فرضیه‌ی وُرف، که به «رمزنگاری» یا مقولات سازماندهی معنایی اشاره می‌کند، به‌طور تقریبی این است که مفاهیمی که استفاده می‌کنیم به‌وسیله‌ی زبان ما معین شده و بنابراین هنگامی که از یک زبان به زبان دیگری منتقل می‌شویم «جهان‌بینی» ما تغییر خواهد کرد. چنین به نظر می‌رسد که نظریه‌ی او حتی فراگیرتر از دیدگاه فایر آیند است:

«صورت‌اندیشه‌ی فرد به‌وسیله‌ی قوانین انعطاف‌ناپذیر الگویی که شخص از آن ناآگاه است کنترل می‌شود. این الگوها رده‌بندی یا سیستم پیچیده‌ی زبان اوست ... و هر زبانی الگویی وسیع و متفاوت با بقیه است که در آن صورت‌ها و مقولات به‌صورت فرهنگی منظم شده، که نه تنها فرد به‌وسیله‌ی آنها ارتباط برقرار می‌کند بلکه طبیعت را تحلیل کرده و به انواع روابط و پدیده‌ها توجه می‌کند یا کنارشان می‌گذارد، دلایش را آنالیز می‌کند و خودآگاهش را شکل می‌بخشد. (زبان، اندیشه، و واقعیت، ص. ۲۵۲)

وُرف در زمینه‌ی تحقیقاتش به زبان هوپی ایندیان^۳ پرداخته و از آن نتایجی می‌گیرد. او ادعا می‌کند که برای مثال افعال زبان هوپی فاقد زمان‌اند، و افراد هوپی نیازی ندارند از واژگان مربوط به فضا یا زمان استفاده کنند. واژه‌های فضایی و زمانی این‌گونه‌اند: «این واژه‌ها به‌وسیله‌ی بیان‌های مربوط به بعد عملکرد، و فرایند تناوبی شکل گرفته و به قلمرو عینی جامد دلالت دارند. آنها در صورتی که به قلمرو عینی دلالت کنند در قالب‌های مربوط به عینیت شکل می‌گیرند - قالب‌هایی مثل آینده، ذهنی - فیزیکی، دوران اسطوره‌ای، و فاصله‌ی نامحسوس و عموماً حدسی.» (ص. ۶۴)

اما زبان‌شناسان و فلاسفه‌ای که درباره‌ی این مسئله پژوهش می‌کنند اتفاق نظر دارند که این فرضیه تاب و تحمل بررسی‌های دقیق‌تر را ندارد. همه‌ی موجودات بشری دارای سازوکارهای مشابه روان‌شناختی و ذهنی برای عکس‌العمل نشان دادن و صحبت کردن درباره‌ی عالم‌اند. به نظر می‌رسد صرف‌نظر از این که از چه زبانی استفاده می‌کنیم، شاهد قانع‌کننده‌ای برای این فرض که ما همه با یک نوع از مفاهیم «هسته - سخت» کار نمی‌کنیم، وجود ندارد (اشیاء مادی، اشخاص، فضا، زمان، عدد و از این قبیل). اما فرضیه‌ی وُرفی تا حدی ارزش‌مند تلقی می‌شود. اگر به‌معنای ضعیف‌تری تفسیر شود دلالت بر تأمل در مورد هویت فرهنگی، به‌خصوص یک طبیعت خاص در دستور زبان و واژگان یک زبان داده شده می‌کند. زبان اسکیمو شامل تعداد زیادی کلمه به‌معنی «برف» است که هریک بر جنبه‌ی خاصی تأکید می‌کند. برخی زبان‌های بومی استرالیا، بنا به گفته‌ی بعضی، عدد

بالاتر از سه ندارند. همین‌طور احتمالاً صحیح است که بگوییم واژه‌ها دارای لحن «احساسی» اند یا فقط در زمینه‌ی فرهنگی که در آن ریشه دارند معنی کاملی دارند (مانند کلماتی مربوط به آداب و رسوم، مراسم مذهبی، قوانین و محرمات و از این دست).

یکی دیگر از فیلسوفان بحث‌برانگیز موضع افراطی‌تری که می‌توانیم آن را «ضد واقع‌گرایی قوی» بنامیم اتخاذ می‌کند. فیلسوف «فراساخترگرا^۴»، ژاک دریدا (متولد ۱۹۳۱) - که در اینجا از ارزش اندیشه‌اش و نیز از شجاعت مطلق و طبیعت ادعاهايش سخن نمی‌گوییم - نیز مثل هایدگر، هم مورد احترام و هم مورد تمسخر و ناسزا قرار گرفته است.

توجه دریدا (ممکن است کسی حتی این را یک وسواس تلقی کند) به چیزی است که آن را «عقل محوری» فلسفه‌ی غرب می‌نامد. منظور از آن دیدگاهی واقع‌گراست که از طریق فلسفه، تحلیل مفهومی و نظام‌سازی، فیلسوف می‌تواند به فهم و شهود یک «واقعیت» معنادار برسد، واقعیتی که به وسیله‌ی زبان همچون امری دلالت‌مند توصیف شده است. همان‌طور که قبلاً دیدیم این واقعیت به انحاء گوناگون توسط فلاسفه مورد اشاره قرار گرفته: صورت‌ها یا ایده‌های افلاطونی، جوهرها (ارسطو و دیگران)، ماهیت‌های هوسرلی، حقیقت، نفس، وجود و خدا. دریدا به پیروی از هایدگر درباره‌ی «متافیزیک حضور» صحبت می‌کند. از نتایج این واقع‌گرایی مجموعه‌ای از قطبی‌کردن‌های ویژه است یا تقابل‌هایی که از نظر او موجب پارادوکس‌ها شده است. چنین تضادهایی عبارت‌اند از: ظهور - واقعیت، عقل - اسطوره، معقول - محسوس، طبیعت - فرهنگ، ذهن - بدن، خود - دیگری، شهود - استنتاج، و حتی گفتار در مقابل نوشتار؛ و دریدا وظیفه‌ی خود می‌داند که عقیم بودن همه‌ی این اقدامات را که تا قرن بیستم ادامه یافته بنمایاند، چیزی که فرض مورد پرسش قرار نگرفته‌ی سنت فلسفی غربی است. به گفته‌ی دریدا، فلسفه‌ی غربی می‌بایست ساختارزدایی شود. این واژه در مواردی شبیه ساختار شکنی هایدگر است، اما دریدا سخت‌گیر تر است و خود هایدگر را نیز فرو افتاده در طلسم متافیزیک حضور می‌داند. دریدا از طریق این ساختارزدایی، این پیش‌فرض‌ها و مقولات سنتی را به پرسش می‌گیرد و خود را تضعیف‌کننده‌ی آن می‌داند؛ و به این وسیله، اگر فلسفه را به انتها نکشاند باشد دست کم آن را یک فعالیت عبث و بیهوده نشان می‌دهد - گرچه هر یک از ما که اصلاً آماده‌ی اندیشیدن باشیم احتمالاً محکوم هستیم که با آن مواجه شویم. منظور دریدا از ساختارزدایی فعالیتی است (ممکن است این با اعتقاد عمومی دریدا در تضاد باشد که آن را یک روش بنامیم) مبتنی بر تمایزی که او بین «ذاتی» و «غیرذاتی» قائل می‌شود و برای هر تقابلی به کار می‌رود. غیرذاتی (مانند اسطوره، محسوس و نوشته) چیزی است که حاشیه‌ای به نظر می‌رسد، یعنی توسط قطب ذاتی مقابلش، در تضادهای دوطرفه مستثنی و اخراج شده است (لوگوس، معقول، و سخن). با این حال ثابت می‌شود که ویژگی‌های غیرذاتی پارادوکسی نیز ویژگی‌های ذاتی‌اند. او این را «منطق تکمیل» می‌نامد. برای توضیح این مطلب به تقابل بین نوشتار و سخن توجه کنید. دریدا استدلال می‌کند که سنت عقلی غرب نه تنها به واسطه‌ی عقل مرکزی مشخص می‌شود، بلکه صفت مشخصه‌ی آن نیز آوامحوری است - یعنی تابعیت کلام نوشته از سخن زنده.

این بود که افلاطون موکداً به آن اصرار داشت [فایدروس]. افلاطون نوشته را نوعی بیگانه‌شدگی نسبت به سخن و افتادن به دام سوء استفاده و سوء فهم می‌دانست که در آن معنا از سرچشمه‌ی زنده‌ی اصلی خود فاصله می‌گیرد. برعکس، دریدا می‌افزاید نوشته در واقع محافظت از معنا در غیاب سخن است و حاضر در آن است. او ادعا می‌کند که تعارض جنبه‌های خوب و بد در دو معنای واژه‌ی فارما کون که افلاطون استفاده کرده بیان شده: «سم» و «دارو». دریدا می‌گوید اگر ما متنی را بدین‌گونه در ذهن ارزیابی کنیم، این تقابل و تقابلهای مشابه را کشف خواهیم کرد. همین‌طور اگر به ویژگی‌های ظاهراً غیرذاتی متن توجه کنیم – به استعاره‌ها، پانوشته‌ها – ابزارهای خطایی و چیزهای مشابه، مسائل و تنش‌های دیگری ظاهر خواهد شد. این غیرذاتی‌ها تا آنجا که ابزارهایی باشند که به واسطه‌ی آنها این تنش‌های درونی و تناقضات را بتوان معین کرد و به راه حل‌ها دست یافت، ذاتی می‌شوند؛ و این چنین است که منطق تکمیل شکل می‌گیرد.

این هنوز قابل بحث است که ساختارگرایان ممکن است انکار نکرده باشند که زبان به‌عنوان یک کل دارای ویژگی «درباره‌ی یک عالم بودن» است. دریدا این دیدگاه درباره‌ی زبان را رد می‌کند. او با ساختارگرایی موافق است که علائم به شیوه‌ای دلخواهی استفاده می‌شوند تا تفاوت‌ها را نشان بدهند و به این وسیله حامل معانی باشند. اما دریدا ادعا می‌کند که ساختارگرایی (اولاً) تسلیم پیش‌فرض عقل‌محوری است و (ثانیاً) تقدم سخن بر نوشتار را حفظ می‌کند – که سوسور مانند افلاطون آن را بالقوه خطرناک می‌دانست. دریدا در بحث درباره‌ی این خطاها و بسط موضوع اصول‌گرایانه‌اش استدلال می‌کند که یک ابهام بنیادی در واژه‌ی difference – به معنی اختلاف و تفاوت – وجود دارد. در زبان فرانسه فعل [to differ to فرق گذاشتن] به شکل differer است اما می‌تواند معنی to defer [درنگ کردن] را هم بدهد. و این مفهوم به اصل محوری نظریه‌ی ساختارزادگی دریدا تبدیل می‌شود. معنا برای سوسور و ساختارگرایان در ساختارهای «تفاوت‌گذار» نهفته و نه در حضور «شناخته شده»؛ اما دریدا فراتر می‌رود تا جایی که کلمات فقط در ارتباط با کلمات دیگر حامل معنی‌اند. هر واژه برای ظاهرکردن معنا باید با واژه‌های دیگر در ارتباط باشد. بنابراین این جریان یک فرایند بی‌پایان است. به‌راستی معنا برای همیشه تسخیرناپذیر است، زیرا ما همیشه برای بیان معنای یک واژه‌ی معین به واژه‌ی دیگری نیاز داریم. در عوض می‌توانیم بگوییم برای فهمیدن معنای یک واژه‌ی معین به فهم یا درک نظام زبانی یا شبکه در تمامیت‌اش نیاز داریم – وظیفه‌ای که آشکارا از درون [نظام زبانی] غیر ممکن است. به این دلیل است که دریدا می‌گوید متن معنا را در تعلیق نگه می‌دارد، آن را به تعویق می‌اندازد. بنابراین او واژه‌ی difference را معرفی می‌کند (به جای a با e نوشته می‌شود) تا این مفهوم تعلیق را مشخص کند.

او در ادامه استدلال می‌کند که این ویژگی‌های تکمیلی نوشتار، ویژگی‌های ذاتی سخن نیز هستند، همان‌طور که برای نوشتار ذاتی‌اند – سخن نیز از زمینه قابل جدا شدن نیست. اما نتیجه‌اش این است که سخن تابع نوشتار نیست (برعکس دیدگاه افلاطونی)، بلکه از نظر دریدا چیزی که او آن را مبدأ نوشتار می‌نامد، تلویحاً هم در ضمن سخن و هم در ضمن نوشتار هست. این چیزی نیست که با

هرگونه تعبیر عینی قابل تعریف باشد. به علاوه چیزی که با آن تفاوت آشکار شد از طریق زبان، نشان‌گر تفاوتی است که نه ناشی از یک حضور خودذهنی است و نه ناشی از حضور عینی استعلایی، بلکه با آن متفاوت است (بدون استفاده از جناس، گرچه دریدا از آن نیز استقبال می‌کند). این فی‌نفسه یک نوع وضعیت استعلایی برای به کار افتادن نظام فرق‌گذاری علامات به‌طریقی است که معنا همواره در تعلیق باشد. ما می‌توانیم به این موضوع به‌عنوان مفهوم مرکزی زبان‌شناسی غیر عقل محور که او آن را «گراما تولوژی» نامیده نگاه کنیم. این یک زبان‌شناسی علمی و عینی نیست. (چنین عینیتی می‌تواند ما را به عقب، به تقابل‌ها و تضادها بکشاند زیرا عینیت به حضور دلالت می‌کند. با این حال علم مستلزم تکرار و بنابراین اختلاف و تعلیق زمانی است، که مفهوم حضور را تضعیف می‌کند). همچنین، گراما تولوژی - اثر شخص دریدا که برای او تنها فلسفه‌ی ممکن است - در فرایند ساختارزدایی آشکار و محقق شده که این نقش اصلی آن است.

شرح و انتقاد

شاید به نظر برسد فضای نامتناسبی را در متن به دریدا اختصاص داده‌ایم. دلیل‌اش این است که از نظر نویسنده، هنگام جمع‌آوری مطالب مفید، هر آنچه که در جریان ذهنیت فلسفی و حیات فرهنگی به نحو عام اهمیت داشت باید خلاصه می‌شد. در اینجا ذکر دو نکته ضروری است:

۱. کاملاً روشن است که یکی از علل بزرگ حمله‌های او، هرگونه نظریه‌ی تفسیری است که فرض می‌کند باید یک «حقیقت» در متن، اثر هنری، فرهنگ و امثالهم وجود داشته باشد (به بحث‌های گادامر در این مورد رجوع کنید). برای دریدا ساختارزدایی می‌بایست بر کثیری از تفاسیر متنی اعمال شود، چه همگی اعتبار مساوی داشته باشند و چه نامعتبر باشند؛ زیرا هیچ معیاری نیست که بتوان به آن درآویخت، به این معنی که ممکن است معانی به جای این که احتمالاً بیان‌گر لذت یا رضایت زیباشناختی غیر قابل سنجشی باشند، تغییر ابعاد داده باشند. این موضوع ملزوماتی برای اخلاقیات و سیاست نیز به همراه دارد. اگر به این طریق تعبیر کنیم که هویت‌ها به حضورهای متفاوتی وابسته‌اند، هیچ‌گونه ارزش‌های مطلق نمی‌توانیم داشته باشیم؛ قواعد سیاسی و اصطلاحات آن نیز در امان نیستند. به نظر می‌رسد که در شرایط جاری، نتایج چنین موضع‌گیری آنارشسیسم^۶ یا قول محافظه‌کارانه و سیاست عدم مداخله باشد، به این دلیل که آدمی نمی‌تواند برای انتخاب بین یک موضع ایدئولوژیکی و موضعی دیگر هیچ دلیلی بیابد. اما خود دریدا به‌عنوان قهرمان تغییر دادن جریان‌ها ضد آپارات‌اید به فمینیسم انگاشته می‌شود. ممکن است استدلال شود که چنین موضع‌گیری‌هایی را می‌توان در چارچوب ساختارزدایی جای داد چرا که ماهیت آن مقتضی یک گشودگی عمومی، تعلیق نامحدود و رد سخت‌گیری‌های تعلیمی است؛ ولی روشن است که این جای بحث دارد. مسئله‌ی اصلی شاید این باشد که کل این اقدام قابل دفاع است. ما از اینجا به نکته‌ی دوم می‌رسیم.

۲. دریدا می‌گوید هیچ مرجعی فراسوی، یا خارج از زبان وجود ندارد. این نشان می‌دهد که معنا از

مدلول تبعیت می‌کند (این دیدگاه مورد اعتقاد کرییکی و پاتنم نیز هست). در عین حال به نظر می‌رسد موضع او این باشد که دلالت محدود است به روابط درونی علائم. بدیهی است که منظور او فقط زبان نیست. خود دریدا فقط مجموعه‌ای از کلمات نیست که در یک بستر زبانی خوابیده و موقع غذا کلمات را می‌خورد [این برش جدیدی از این عبارت است: من امیدوارم که او عبارات خودش را هضم کند]. یک تفسیر معقول‌تر از نوشته‌های او می‌گوید که به راستی او دیدگاه روزمره‌ی ما را مبنی بر این که زبان در مورد اشیاء است قبول می‌کند، اما توجه او دائماً به اخطار عقل محوری است که می‌گوید انگار گریزناپذیر است و ما دائماً به آن برخورد می‌کنیم. در عین حال موضع او به وضوح ضد واقع‌گرایانه است و آنچه که ما اکنون لازم است به دنبالش باشیم، یافتن جایگزین‌هایی است که از متافیزیک حضور، و فرضیات «آئینه‌ی طبیعت» که مربوط به واقع‌گرایان سنتی است اجتناب کند ضمن آن که هنوز به دور از تنگنای سخت این پایکوت باشد که دریدا و فیلسوفان دیگر (مثل رورتی) فلسفه را بدان کشانده‌اند. حال اجازه بدهید بعضی از آنها را بررسی کنیم.

یک راه پاسخ‌گویی به ضد واقع‌گرایی افراطی، طرح دوباره‌ی این پرسش است که «چه نوع چیزهایی موجودند؟» براساس نظر استراوسون [در کتاب درباره‌ی افراد]، در حالی که ما می‌توانیم دلمان را به مابعدالطبیعه «تجدید نگاه» یا اصلاح‌گر خوش کنیم، در آخرین تحلیل متافیزیک «توصیفی» سودمند است چرا که تنها همان می‌تواند به ما در فهم ساختار واقعی اندیشه‌ی ما درباره‌ی عالم کمک کند. چنان که قبلاً دیدیم، او مدعی است یک «هسته‌ی مرکزی سنگین اندیشه‌ی انسانی» وجود دارد که او امیدوار است آن را به صورت عریان به ما نشان بدهد؛ این نخستین کارکرد فلسفه است. اجزای اساسی این ساختار مفهومی اشیاء مادی و اشخاص اند در حالی که کیفیات، روابط، حالات، فرایندها و گونه‌ها به طور نسبی در موقعیت پست تری قرار گرفته‌اند، و اگر تعریف‌شان لازم باشد از پیش فرض گرفته شده که راجع به یک شیء مادی اند. احتمالاً اذهان و ماهیت‌های افلاطونی همگی منتسب به ساحت اسطوره، توهم، یا خیال اند. اما برای مثال وضعیت ذره‌های زیراتمی فیزیک چیست؟ استراوسون اینها را ترکیب‌ها یا ساختارهای نظری می‌نامد. آنها غیر قابل مشاهده‌اند، اما دلالت معین دادن به آنها فقط از طریق اشاره به «توده‌ی بدن‌های قابل مشاهده‌ای» ممکن است که از آن اجزا ترکیب شده‌اند. بنابراین آنها طبقه‌ی دیگری از اجزای در موقعیت پست تر را تشکیل می‌دهند که متعلق به طرح مفهومی مابعدالطبیعه پردازان توصیفی است. برای نشان دادن موضع‌گیری کلی استراوسون ابتدا باید نشان دهیم ضرورتی ندارد فیلسوف (مانند آیر) به روش‌های تحویل‌گرایانه‌ای متوسل شود که در بیشتر موارد قادر به دفاع مصرانه از خود نیست، مثلاً در مورد جایگزین کردن جملات راجع به افراد، با جملاتی که جزئیات [فیزیکی] متعددی را بیان می‌کنند و نیز عدم ضرورت تلاش برای ساختن زبانی «آرمانی» که مدعی دادن تصویری «صادق» از «واقعیت» است (ن.ک. تراکتانس ویتگنشتاین و اتمیسم منطقی راسل).

فیلسوف برجسته‌ی آمریکایی W.V.O کواین (متولد ۱۹۰۸) یک رویکرد کاملاً جدید ارائه می‌کند. او همانند وُرف می‌پذیرد که «ترجمه‌ی قطعی» بین زبان‌های مختلف ممکن نیست. اما نه به این

دلیل که هر زبانی به خاطر چگونگی واژه‌ها یا نحو خود به طریقی یک جهان‌بینی را معین می‌کند، بلکه به خاطر «عدم تعیین روابط» نیز ترجمه ممکن نیست (ن. ک. کلمه و شیء). کواپن به زبان به عنوان مجموعه‌ای از استعدادهای برای پاسخ‌گویی به ضرورت‌های اجتماعی می‌اندیشد. بنابراین، برای این که معلوم کنیم آیا هنگامی که یک شخص بومی واژه‌ی «گاواگای» را بیان می‌کند معنایش در زبان او همان چیزی است که ما با آن به خرگوش اشاره می‌کنیم، باید شرایط احساسی انگیزشی را مقایسه کنیم. اما مسئله از نظر کواپن در اینجا این است که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم هم‌معنایی کامل را مبرهن کنیم. (به خاطر داشته باشید که او نمی‌گوید معانی هم‌سنجش‌ناپذیرند.) این امکان هست که وقتی یک بومی «گاواگای» را به کار می‌برد منظورش «فقط پرش‌ها» یا «پرش‌های کوتاه» خرگوش باشد. و ما نمی‌توانیم از او بپرسیم آیا رابطه‌ی مشابهی بین واکنش ما به واژه‌ی «همان» و «آن» هست یا نه. البته ما می‌توانیم به راحتی فهرستی از واژگان بومی را به وسیله‌ی تقسیم‌کردن اجزای مسموع گفته‌ها به اجزای کوچک‌تر ترجمه کنیم و به‌طور فرضی آنها را مساوی با کلمات و عبارات انگلیسی قرار بدهیم. کواپن این فهرست‌ها را «فرضیات تحلیلی» می‌نامد. کلمات بومی، و البته کلمات انگلیسی، لازم است حامل جملاتی باشند که «تحلیلی-انگیزشی» باشند، جملاتی که پس از هر برانگیختگی، یک فاعل ادراک با آن موافقت کند». درون یک فضای معیار اما کواپن می‌گوید:

«تردید نیست که نظام‌های رقیبی از فرضیات تحلیلی می‌تواند با کلیت رفتار زبانی متناسب شود تا به کمال برسد، و می‌تواند با کلیت خلق و خوی یا حالات رفتار زبانی نیز متناسب شود، و همچنان بیان‌کننده‌ی ترجمه‌ی ناسازگار (دوطرفه) جملات بی‌شماری باشد که امکان کنترل مستقیم آنها وجود ندارد (ص. ۷۲).

رویکرد کواپن در مورد هستی‌شناسی هم با راسل و هم با استراوسون متفاوت است. او امکان زبان منطقی «آرمانی» یگانه تحت صورت‌های دستور زبانی را نفی می‌کند. اما اصرار او بر زبان روزمره و مفاهیم به قول معروف «هسته‌مرکزی» بی‌دلیل است. او تمایز استراوسونی بین مابعدالطبیعه‌ی توصیفی و اصلاح‌گر، و نیز تمایز صریحی را که ویتگنشتاین بین فلسفه و علم قائل شده مورد انتقاد قرار می‌دهد. در عوض مقصود او مفهوم «صعود معنایی» است، یعنی حرکت از گفت‌وگو با واژگان خاص به گفت‌وگو درباره‌ی آنها و معیار «کفایت نظام‌مند». ما بی‌تردید از زبان روزمره آغاز می‌کنیم، اما مقید و محدود به آن نیستیم. ما می‌توانیم در زبان روزمره تجدید نظر کنیم، آن را بازسازی کنیم، مفاهیم خاصی به آن بیفزائیم یا از آن کم کنیم تا همچنان که از توصیف تجربیات روزمره فراتر می‌رویم، آن را برای ملزومات علوم طبیعی متناسب کنیم و سپس برای سطوح انتزاعی‌تر ریاضیات، منطق و نهایتاً هستی‌شناسی آماده‌اش سازیم. نتیجه این که آنچه «موجود» است، آنچه «واقعی» است، متکی است بر «اقوال وجودی» ما، و درجه‌ی کلیت و انتزاعی که می‌خواهیم در طرح مفهومی خودمان بپذیریم. بنابراین کار فیلسوف این نیست که از «خارج» عمل کند و از یک دیدگاه بعضی هسته‌های سخت مفروض از جنس طبقه‌بندی‌های مفهومی را آشکار کند، بلکه کار او محدود کردن و ساده کردن طبقه‌بندی‌ها یا مقولات مفهومی طرح خود است. مقولاتی که متفاوت با مقولات

جانورشناسان، فیزیک‌دانان، ریاضی‌دانان و سایرین نیست و فقط از نظر گستردگی متفاوت است: «وظیفه‌ی فیلسوفان در جزئیات با بقیه متفاوت است...! اما نه چنان شدید که دیگران برای فیلسوف نقطه‌ی اوجی خارج از طرح مفهومی که تقویت می‌کند می‌پندارند. یک چنین فاصله‌ی کیهانی وجود ندارد. او نمی‌تواند طرح مفهومی علم و حس مشترک را بدون داشتن طرح‌های مفهومی مطالعه کند یا در آن تجدید نظر کند چرا که هر یک از آنها نیاز به دقت نظر فلسفی دارد. او می‌تواند با توسل به سازگاری و سادگی نظام را موشکافی کند و آن را از درون بهبود ببخشد، اما این روش عام همه‌ی نظریه‌پردازان است. فیلسوف به «صعود معنایی» متوسل می‌شود ولی دانشمند نیز آن را در اختیار دارد. و اگر دانشمند نظریه‌پرداز از راه‌های بعید خود به حفظ روابط شرطی با محرک‌های [علت‌های] غیرنقطه‌ی مقید است، فیلسوف در روش بعیدتر خود به حفظ آنها هم مقید است. در واقع نمی‌توان انتظار هیچ آزمونی که مطلبی هستی‌شناختی را اثبات کند داشت؛ اما این فقط به این دلیل است که چنین موضوعاتی با ناآرامی‌ها و تغییرات علمی سطحی مرتبط‌اند، نه با ناآرامی‌هایی که به انحاء گوناگون در نظریه‌ی مختل‌کننده وجود دارد.» (کواپن، کلمه و شیء، ص. ۲۷۵، ۲۷۶)

تفسیر

چگونه می‌توانیم استراوسون و کواپن را از هم متمایز کنیم؟ روش‌های استراوسون، برای عبران کردن «مفاهیم هسته‌ای» دارای چاشنی ویژه‌ی کانتی است، اما آنها به نتایج واقع‌گرایی، یعنی به تصدیق اشیاء مادی و اشخاص به‌عنوان اجزای بنیادی منجر می‌شوند. و در واقع، اگرچه او در درس‌هایش درباره‌ی کانت [مرزهای حس] یک تفسیر موافق با رئالیسم قوی از «فلسفه‌ی نقادی»^۷ می‌کند، ولی «مابعدالطبیعه‌ی توصیفی» خودش بیشتر در راستای تعبیر ضعیف است. جهان‌پدیداری جهان واقعی است و ما مستقیماً با آن در رابطه‌ایم، اگرچه نحوه‌ی که ما آن را تجربه می‌کنیم به‌وسیله‌ی ساختار بالفعل اندیشه‌ی ما که شکل زبانی دارد هدایت می‌شود. البته «نسبیت هستی‌شناختی» کواپن به چنین قیودی محدود نیست. مسئولیت وجودی ما یک موضوع عمل‌گراست، اما نه به این معنی که او مدافع «آزادی در همه چیز» برای فلاسفه باشد. آنچه مهم است بهترین طریقه‌ی توصیف عالم به‌گونه‌ای است که با مقاصد ما متناسب باشد، و ما آزادیم آن‌طور که می‌خواهیم در مفاهیم‌مان تجدید نظر کنیم. با این همه عالم واقعی اشیاء فیزیکی نقطه‌ی شروع فیلسوف است، همان‌طور که نقطه‌ی آغاز دانشمند است. به‌طوری که او می‌گوید: زبان روزمره‌ی ما در مورد اشیاء فیزیکی به‌اندازه‌ی دستاوردهای زبانی اساسی است؛ مسئله این است که فیلسوفانی هستند که از زبان روزمره به‌مثابه «چیزی مقدس» بحث می‌کنند.

مساعدت دیگری که به این مباحث شده مربوط به پاتنم است. «واقع‌گرایی درونی» او، که می‌توان آن را به‌عنوان یک تفسیر موافق با رئالیسم ضعیف نوکانتی به‌شمار آورد (به‌ویژه می‌توانید مراجعه کنید به عقل، حقیقت و تاریخ، صص. ۶۴-۶۰)، رضایت‌بخش‌ترین راه حل‌ها را ارائه کرده است. او می‌گوید که واقع‌گرایی متافیزیکی قابل قبول نیست زیرا در مورد نحوه‌ی ارتباط زبان با عالم از یک

نظریه‌ی دلالت استفاده می‌کند که مبتنی است بر «نظرگاهی از چشمان خدا». ما نمی‌توانیم به یک قیاس مطلق از نظام مفاهیم خودمان با واقعیت دست یابیم. اما این به این معنی نیست که یا تم به نسبی‌گرایی معتقد باشد که منکر وجود هرگونه معیار مطلق در باب حقیقت یا عقلانیت است. بالعکس، او نسبی‌گرایی را رد می‌کند چرا که نسبی‌گرایی از تشخیص بین صحت یک عقیده و صحت علی‌الظاهر آن ناتوان است. به جای آن می‌خواهد در حالی که درون یک نظام مفهومی باقی می‌مانیم، شیوه‌های ارتباط اعتقادات، احکام و اصول مان به یکدیگر و تقویت‌شان را ملاحظه کنیم و در ضمن منظری برای کسب درکی حدودی از واقعیت داشته باشیم. اگرچه عقلانیت و واقعیت مبتنی هستند بر زبان و فرهنگ، راستایی تنظیمی دارند که ما را قادر می‌کند سنت‌هایمان را نقد کنیم و زیربنای لازم برای به‌کارگیری مفاهیمی مثل اثبات، حقیقت و بیان‌پذیری تضمین شده را درون زمینه‌ی فرهنگ داده شده فراهم کنیم.

پس واضح است که از نظر پاتم، در حالی که نمی‌توانیم از حدود طرح‌های مفهومی خودمان فراتر برویم، از طریق آنهاست که دسترسی ما به عالم واقعی قابل فهم می‌شود. مطمئناً طرح‌های فرهنگی مقید بسیاری وجود دارد، اما مهم نیست که واژگان به کار رفته در زمینه‌های فرهنگی مختلف هم سنجش‌ناپذیرند. اگر چنین بود، هیچ ترجمه‌ای از هیچ زبانی ممکن نبود و ما هیچ مینایی برای فرض دیگران - مثلاً متفکرین، گویندگان، یا حتی اشخاص - نداشتیم (عقل، حقیقت و تاریخ، ص. ۱۱۴) و طرح‌های مفهومی برای ارزیابی انتقادی مفتوح‌اند.

«آنچه که یک جمله یا نظامی از جملات را می‌سازد (یک طرح نظری یا مفهومی) قسمت بزرگی از نظریه‌ی عقلی به‌خاطر سازگاری و تناسب قابل قبول است: سازگاری عقاید نظری یا کم‌تراز مونی با بقیه‌ی باورها و با عقاید آزمونی تر، و همچنین سازگاری اعتقادات آزمونی با عقاید نظری. تصور ما از سازگاری و مقبولیت ... عمیقاً با روان‌شناسی ما درهم بافته شده است. تصورات وابسته به زیست‌شناسی و فرهنگ ما هستند؛ آنها به‌هیچ‌عنوان «خالی از ارزش» نیستند - اما آنها تصورات ما هستند و تصورات ما از چیزهایی واقعی‌اند. آنها نوعی عینیت، عینیت برای ما را معین می‌کنند، حتی اگر این عینیت متافیزیکی از منظر چشمان خدایان نباشد. از دید بشری عینیت و معقولیت آن چیزهایی هستند که ما داریم. «این چیزها بهتر از هیچ‌اند.» (صص. ۵۵-۵۶).

واقع‌گرایی درونی پاتم یک جایگزین ماندگارتر نسبت به استراوسون و کواین ارائه می‌کند. بی‌تردید این بحث ادامه دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. conceptualism: نظریه‌ی مفاهیم عام که بنابر آن تنها اصطلاحات عام و مجرد معنا دارند. - م.
۲. وجود خاص و متعین انسانی. - م.
۳. در زمان بودن مربوط به زبان‌شناسی پویا، و هم‌زمانی مربوط به زبان‌شناسی ایستا است. - م.
۴. Hoppi Indian: زبان سرخ‌پوستان آمریکای شمالی در ایالت آریزونا. - م.

زیباشناخت
مابعدالطبیعه: گذار از واقع‌گرایی

۵. فراساختارگرا یا پساساختارگرا یا به‌قول بعضی مترجمین ابرساخت‌گرا. - م.
۶. آثار شیسم دو معنی دارد که یکی ممدوح و دیگری مذموم است. معنی نخست آن سرور نخواستن و مقاومت در برابر برده‌شدن است، و معنی دوم آن هرج و مرج طلبی بی‌باکانه است. معنای عمومی که معمولاً از آن قصد می‌شود مخالفت با کار تشکیلاتی و نهادی یا سرورستیزی است. - م.
۷. فلسفه‌ی کانت را اصطلاحاً «فلسفه‌ی نقادی» نیز می‌نامند، و آن فلسفه‌ای است که در بررسی معرفت بشری به وجود عناصر پیشینی، که کلی و ضروری‌اند، معتقد است. - م.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی