

انواع؛ از قراردادگرایی لاک تا خوانش استعلایی و زیباشناختی کانت

رضا ماهوزی*

چکیده

در تفکر جان لاک، ذهن در عملکردی فعال صورت‌های محسوس و متوالی کسب‌شده از حواس بیرونی و درونی را با هم تألیف می‌کند و در برابر اعیان خارجی، اعیانی علمی (ذهنی) می‌سازد و بدین ترتیب به مفاهیم ماهوی از اعیان دست می‌یابد. در ادامه، فاهمه برخی از تصورات مشترک مربوط به چند عین مشابه را گزینش می‌کند و آن‌ها را ذاتیات اعیان مذکور و بنابراین «نوع» آن‌ها معرفی می‌کند. بنابه این عقیده، مؤلفه‌های انواع را ما انتخاب می‌کنیم و بنابراین، انواع محصول انتخاب و قرارداد ذهن هستند.

درمقابل، به عقیده کانت، ذهن صرفاً انتزاع‌کننده صورت‌های غایی و محض اعیان یا همان انواع و اجناس آن‌هاست. بنابه این رویکرد، قوه حکم تأملی در فعالیتی کاملاً نامتعین و به دور از مفاهیم و اصول پیشینی فاهمه، انواع اعیان را مورد تأمل قرار می‌دهد و با انتزاع انواع و اجناس، اعیان و قانون‌های فراوان تجربه را وحدت می‌بخشد. این موضع که صورت‌های کلی مذکور را کاملاً ذهنی و غیرمعرفتی معرفی می‌کند و آن‌ها را به فرولایه فراحسی طبیعت یا همان طبیعت فی‌نفسه نسبت می‌دهد، موضعی رئالیستی است و بنابراین درمقابل قراردادگرایی لاک قرار دارد، هرچند نه قراردادگرایی لاک از نوع افراطی است و نه رئالیسم کانت. این نوشتار درصدد است موضع مخالف این دو فیلسوف در باب سهم ذهن در حصول انواع را تشریح کند.

کلیدواژه‌ها: انواع، اجناس، قراردادگرایی، قوه حکم تأملی، فرولایه فراحسی طبیعت.

* استادیار فلسفه پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی r.mahoozi@scu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۱۲

مقدمه

ارسطو در *متافیزیک*، جست‌وجوی موجود بماهو موجود (to on hei on)، یعنی موجودیت موجودات را اصلی‌ترین موضوع هستی‌شناسی معرفی کرده است (Aristotle, 1992: 1003a12). وی پس از بررسی‌های فراوان درباب وجود موجودات، ذات (essence) را وجود حقیقی (جوهر) اعیان معرفی کرده است:

ما باید تحقیق کنیم که آیا یک عین و ذاتش یک چیزند یا متفاوت‌اند. این پژوهشی است دربارهٔ جوهر، زیرا یک عین چیزی متفاوت از جوهرش نیست. ذات، جوهر هر یک از اعیان است (ibid: 1031a15-18).

دیوید راس این ذات را نه عضوی از اعضای مادی عین، بلکه اصل ساختار عین انضمامی در نظر گرفته است (Ross, 1995: 178). به اعتقاد کوهن، این ساختار یا صورت جوهری چیزی جز «صورت نوعیه» اعیان نیست زیرا بنابه ادعای ارسطو صورت مذکور، در تمامی افراد حضور کامل دارد و منحصر به یکی از افراد نیست، بنابراین، وجود موجودات همان نوع حاضر در تمامی افراد تحت یک نام کلی (نوع و جنس) است (ماحوزی، ۱۳۸۸ الف: ۷۹).

جان لاک موضع ارسطو را، مبنی بر این که صورت‌های نوعیه هستند هایی وجودی و مستقر در خود اعیان خارجی‌اند، کنار نهاده و درمقابل به قراردادگرایی انواع به‌عنوان «ذوات اسمی» (nominal essence) رو آورده است. به عقیدهٔ وی، نوع و جنس اعیان، به‌مثابهٔ ذات آن‌ها چیزی جز لحاظ برخی تصورات «عین علمی» ساخته‌شده در ذهن ما نیست. انتخاب برخی از این تصورها به‌عنوان ذات اعیان هرچند کاملاً دلخواهانه نیست ولی کاملاً اقدامی بشری و بنابراین ذهنی است.

درمقابل، کانت قراردادگرایی را موضعی نادرست دانسته و نحوهٔ حصول انواع و اجناس یا همان مفاهیم تجربی کلی را نه از مجرای قرارداد، بلکه به‌مدد فعالیت تأملی قوهٔ حکم (متخیله) تبیین کرده است. وی مفاهیم به‌دست‌آمده از اعیان را در خوانشی استعلایی (transcendental) به‌خود اعیان نسبت داده و از انواع استنتاج‌شده چنان سخن می‌گوید «که گویی» (as if) ذات حقیقی افراد تحت خود هستند.

جدال این دو فیلسوف، درواقع جدال قراردادگرایی و رئالیسم انواع است، زیرا لاک نقش ذهن در حصول انواع را «سازنده» و کانت «انتزاع‌کننده» معرفی کرده است. با وجود این، نه لاک یک قراردادگرایی افراطی است و نه کانت یک رئالیست افراطی انواع و اجناس است. برای توضیح این نکته، نخست موضع لاک و سپس دیدگاه کانت را توضیح می‌دهیم.

لاک و قراردادگرایی انواع

لاک برای توضیح موضع خود درباب انواع، نخست بین کیفیات، اموری واقعی در اعیان، و تصورات، صورت‌هایی در ذهن، فرق نهاده است. در گام بعد، بر مبنای تفکیک کیفیات اولیه از ثانویه، تصورات موجود در ذهن را نیز به تصورات کیفیات اولیه و تصورات کیفیات ثانویه تقسیم کرده است. بنابراین تفکیک، کیفیات اولیه، تصوراتی را در ذهن ایجاد می‌کند که متناظر با آن کیفیات است. ولی کیفیات ثانویه، یا همان اجزای ریز تشکیل‌دهنده اعیان، تصوراتی را در ذهن ایجاد می‌کند که متناظری در خود عین ندارد (Locke, 1690: BK2, ch:8: 15). بر مبنای توضیحات فوق می‌توان گفت، کیفیات (اولیه و ثانویه)، اموری واقعی در خود اعیان و بنابراین عینی‌اند (objective)، درحالی‌که تصورات حضوری ذهنی دارند و بنابراین ذهنی‌اند (subjective). «هرآنچه را ذهن در خود درک کند و یا متعلق مستقیم ادراک، فکر و یا فهم قرار گیرد "تصور" (idea) می‌نامم، و نیروی تولید هر ایده در ذهن را "کیفیت" موضوعی که آن نیرو در آن وجود دارد می‌نامم» (ibid: I).

لاک مدعی است تصورات متناظر با کیفیات اولیه همواره برای عین لحاظ می‌شوند ولی تصورات متناظر با کیفیات ثانویه، همواره برای عین لحاظ نمی‌شوند، از این رو در مورد اخیر تصوراتی که به اعیان نسبت داده می‌شود همیشگی نیستند. مثلاً دو تصور امتداد و شکل به مثابه تصورات کیفیات اولیه، همواره و در هر صورت برای یک سبب لحاظ می‌شوند، ولی تصور قرمزی، شیرینی، و خوش طعمی، به مثابه تصورات کیفیات ثانویه گاه برای آن سبب لحاظ می‌شوند و گاه لحاظ نمی‌شوند و حتی تصوراتی متضاد با آن‌ها به آن سبب نسبت داده می‌شود. تناظر کیفیات اولیه با صورت‌های ذهنی خود و متناظر نبودن کیفیات ثانویه با صورت‌های ذهنی‌شان از آن‌روست که کیفیات اولیه یا اصلی عین، چیزی معین در خود عین هستند و هرگز از عین جدا نمی‌شوند. مثلاً، جامدیت، امتداد، شکل، و تحرک مواردی‌اند که حتی اگر عین قطعه‌قطعه شود، از آن‌ها خالی نخواهد شد. ولی کیفیات ثانویه «هیچ چیز معینی در خود عین نیستند، بلکه صرفاً نیروهایی برای تولید احساس‌های (sensations) متعدد در ما، از طریق کیفیات اولیه‌اند» (ibid: 10). به بیان دیگر، کیفیات ثانویه، صرفاً نیروهایی‌اند که از طریق عین و کیفیات اولیه، تصورات بسیطی چون طعم، رنگ، صدا و غیره را در ذهن ایجاد می‌کنند.

از آن‌جا که به عقیده لاک ذهن صرفاً صورت‌های ذهنی به دست‌آمده از اعیان، و نه خود حقیقی اعیان، را می‌شناسد (ibid: BK3, ch. 6: 3)، از وی انتقاد شده است که اگر شناخت

ما محدود به تصورات است، و تصورات کیفیات ثانویه برخلاف تصورات کیفیات اولیه، مابه‌ازایی در خود عین ندارند، پس چگونه به این معرفت دست یافته‌ایم که، کیفیات اولیه و ثانویه با این مشخصات وجود دارند؟ یا چگونه و از چه طریق می‌فهمیم که تصورات کیفیات ثانویه، شبیه کیفیات‌شان نیستند؟ (Copleston, 1977: 89). لاک این مسئله را به کمک دو یافته پاسخ می‌دهد. بنابه یافته اول، «وقتی وقوع پیوسته و مکرر تصورات بسیطی را مشاهده می‌کنیم که بدون اختیار ما در ذهن ایجاد می‌شوند، به این نتیجه می‌رسیم که به احتمال زیاد، اعیان خارجی‌ای وجود دارند که علت این تصورات هستند» (Locke, 1690: 8: BK2, ch 8) و بنابه یافته دوم، که فیزیک‌دان‌ها مطرح کرده‌اند، تصوراتی چون رنگ، مزه، صدا و غیره، متناظری واقعی در خود اعیان ندارند، از این رو، این گونه تصورات در نسبت با ساختار بدنی و ابزارهای شناسایی شناسنده ایجاد می‌شوند (ibid, BK3, ch. 23: 11). بنابه دلیل اول، ذهن به منشأ علیت اعیان در ایجاد تصوراتی در خود پی می‌برد و بنابه دلیل دوم، برخی از این تصورات را مساوی با منشأ آن‌ها ندانسته و بنابراین، بر مبنای یافته‌های علمی، نیروهای برخاسته از حرکت ذرات نامحسوس موجود در اعیان را منشأ تصورات مذکور معرفی کرده است (ibid: 7).

از نظر شارحان لاک، آنچه واقعاً در عین وجود دارد کیفیات اولیه است، در حالی که کیفیات ثانویه، چیز معینی در خود عین نیستند بلکه تصوراتی در ذهن‌اند. شکل در خود عین وجود دارد، خواه ایده آن در فردی باشد (ذهنی) یا نباشد، ولی قرمزی در خود عین وجود ندارد، بلکه صرفاً تصویری در ذهن است که علت آن نیروی کیفیات ثانویه است. بدین طریق، در اندیشه شارحان، نظریه لاک بدین صورت ساده‌سازی شده است که کیفیات اولیه در خود عین ولی کیفیات ثانویه در ذهن حضور دارند (Smith, 1990: 223).

لاک با تفکیک کیفیات از تصورات، در واقع بین «عین واقعی» و «عین علمی» تفکیک قائل شده است. عین واقعی همان عین خارجی است که کیفیات اولیه و ثانویه (نیروها) در آن حضور دارند، ولی عین علمی، از ترکیب و تألیف تصورات در ذهن ساخته می‌شود. تصورات بسیط و متوالی بسیاری از یک عین خارجی در ذهن حاصل می‌آید که برخی از آن‌ها، تصورات کیفیات اولیه و برخی دیگر تصورات کیفیات ثانویه است. ذهن با تألیف این تصورات، ایده مرکب یک عین را در ذهن حاصل می‌آورد که لاک این ایده مرکب را، «جوهر فردی» نامیده است (Locke, 1690: BK2, ch. 12: 1). مثلاً، تصوراتی بسیط زردی، گرما، گردی و غیره از عینی خارجی در ذهن ما حاصل آمده است. ذهن

این تصورات را بر مبنای تداعی اکثری آن‌ها با هم تألیف کرده و بر مرکب ساخته شده «نام» خورشید می‌نهد؛ «ذهن ما واجد تصورات بسیط بسیار زیادی است که آن‌ها را از اعیان خارجی و از طریق حواس، و یا از طریق تأمل درونی خود به دست آورده است. همچنین ذهن درمی‌یابد که برخی از این تصورات بسیط همواره با هم‌اند و در نتیجه فرض می‌کند همه آن‌ها متعلق به یک عین‌اند. چون کلمات مطابق با فهم عمومی و برای حصول فوری علم به کار می‌روند، ناگزیر به تصورات متعدد و متحد به هم یک نام داده می‌شود» (ibid: BK3, ch. 23: 1).

همان‌گونه که اشاره شد، ارسطو در متافیزیک، جوهر را مساوی با صورت نوعی اعیان معرفی کرده است. وی نوع را ذات حقیقی و خارجی خود عین دانسته و بنابراین، تعریف حقیقی را ناظر بر شناسایی ذاتیات افراد تحت یک نوع (صورت جوهری) دانسته است (ماهوزی، ۱۳۸۸ الف: ۷۴-۸۰). در اندیشه لاک، با تفکیک عین علمی از عین واقعی و متناسب با آن، تفکیک «ذات اسمی» از «ذات واقعی» (real essence)، ذات نوعی ارسطو جای خود را به ذات اسمی می‌دهد. لاک ذات واقعی را ذات موجود در خود عین خارجی لحاظ کرده و در توضیح می‌گوید: ذوات واقعی، «ساختمان اجزاء نامحسوس چیزها [هستند] که اوصاف محسوسی که موجب می‌شوند چیزها را از همدیگر تمیز دهیم، همه از آن ساختمان نشئت می‌گیرند» (Locke, 1690: BK3, ch. 3: 17). این معنا از ذات واقعی ناظر بر «مقومات واقعی اما ناشناخته‌ای از اجزاء نامحسوس اعیان است که از آن‌ها، کیفیات محسوس [تصورات کیفیات] ناشی می‌شود» (Copleston, 1977: 106). این در حالی است که ذات اسمی که توسط ذهن ساخته می‌شود، برای ما قابل شناسایی است و می‌توان آن را در تعریف عین به کار برد.

حدود هر نوع که تشکیل آن در محیط آن است همان چیزی است که ذات می‌نامیم. ذات چیزی جز همان تصور کلی که نامی به آن پیوسته است، نیست. به عبارت دیگر، هر آنچه در تصور آن مندرج باشد، ذاتی آن تصور است. من این را ... ذات اسمی می‌نامم تا از تشکل واقعی جواهر و همه خواص آن‌ها که ذات قائم به آن است، و آن را ذات واقعی نامیدیم، فرق داشته باشد. مثلاً ذات اسمی طلا همان تصویر کلی است که کلمه طلا از آن تعبیر می‌کند، مانند یک جسم زرد، با یک وزن [مخصوص]، چکش‌خواری، سفت و قابل امتزاج. ولی ذات واقعی عبارت است از تشکل اجزای نامحسوس آن جسم که صفات مذکور و سایر خواص طلا قائم به آن است (Locke, 1690: ch. 6: 2).

به عقیده لاک، این ذات (ذات اسمی) که از تألیف تصورات مشترک مربوط به چند عین

مشابه تشکیل شده و نامی کلی یافته است، از صفات مشترک چند عین مشابه تشکیل شده و بنابراین معرف اعیان است؛

کسی که طبایع یا مفاهیم را چیزی غیر از تصورات انتزاعی می‌پندارد ... در اشتباه است. جا دارد هرکسی پیش خود بیندیشد و به من بگوید تصویری که از انسان دارد از چه حیث با تصور اشخاص معینی چون زید، عمر و غیره متفاوت است. آیا غیر این است که صفات ویژه هرکدام را حذف و تصورات مشترک بین آنها را جمع و تألیف می‌کنیم؟ (ibid: ch. 3: 9).

بنابراین نظر، صرفاً تصورات بسیطی که ذهن آنها را در تصور (نام) کلی عین یا همان ذات اسمی لحاظ کرده است، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده ذات آن عین محسوب می‌گردد، و نه هر تصویری از آن عین. از این میان، فاهمه به تصورات کیفیات ثانویه بیشتر توجه دارد. مثلاً، در مورد طلا، فاهمه ویژگی‌هایی چون نیروی ذوب، عدم انحلال در تیزاب، رنگ و غیره را با صفتی چون وزن همراه کرده و ذات اسمی طلا را معرفی می‌کند (ibid: BK2, ch. 23: 10). ذهن تصورات مشترک انتزاع‌شده را برای سهولت در تعریف اعیان تحت یک دسته، نوع، و جنس خطاب می‌کند؛

در تعریف کلمات که در واقع بیان معنی آنهاست معمولاً از جنس استفاده می‌کنیم یا از تصور کلی دیگری که به آن کلمه کلی نزدیک است. این عمل به حکم ضرورت نیست بلکه برای سهولت است تا مجبور نباشیم [دوباره] تمامی تصورات بسیطی را که تصور کلی از آنها تألیف یافته است بشماریم. البته ممکن است علت دیگر امتناع از برشمردن آن تصورات بسیط، شرم نادانی ما از ندانستن آن تصورها باشد (ibid: 10).

چون ذات اسمی، ذات واقعی اعیان نیست، پس انواع و جناس معرفی شده برای اعیان نیز نه حقایقی ذاتی بلکه حقایقی قراردادی هستند، بنابراین:

این ذات اصلی آنها [اعیان] نیست که آنها را به انواع و اجناس تقسیم می‌کند بلکه آدمی است که صفات مجتمع در آنها را می‌گیرد و چون درمی‌یابد تعدادی از افراد در آن صفات مشترک‌اند آنها را بر طبق نام‌هایی به انواع دسته‌بندی می‌کند و برای سهولت نام‌گذاری کلی که افراد مشابه را طبق تصورات مرکب جمع کند، آنها را تحت نام‌ها یا علائمی می‌آورد و از این دسته آبی و آن دسته سرخ و این آدمی و آن ماشین بحث می‌کند. به عقیده من حقیقت نوع و جنس همین است (ibid: BK3, ch. 6: 36).

بنابراین تلقی، نام‌های کلی (انواع و اجناس) مخلوق فاهمه بشری‌اند که برای استفاده خود آنها را وضع کرده است (ibid: BK2, ch. 23: 11). اما این ذوات، ذواتی ثابت و

لایتغیر برای اعیان نیستند و نباید دقیقاً مساوی با ذوات واقعی آنها قلمداد شوند. زیرا اولاً، ما صفات محسوس اعیان را براساس نیاز خود گزینش می‌کنیم و ویژگی‌های ذاتی آنها را در نظر می‌گیریم؛ ثانیاً، علم ما به اعیان، محدود به صورت‌های محسوس به‌دست‌آمده از آنهاست و ممکن است در زمان‌های آینده با تکمیل بیشتر اطلاعات ما از عینی چون طلا، صورت‌های تشکیل‌دهنده ذات طلا نیز تغییر کند؛ ثالثاً، ممکن است تصور فردی تا فرد دیگر در باب یک عین واحد متفاوت باشد و در نتیجه، معنای متفاوتی از آن عین نزد آنها وجود داشته باشد (ibid: BK3, ch. 6: 4, 28, 47-8). اما از سوی دیگر، باید در نظر داشت که برای امکان گفت‌وگو و تفاهم بین افراد، نباید فاهمه به‌نحو دلخواهانه هر تصویری را با هم تألیف و ذات اسمی ویژه‌ای عرضه کند؛

ذهن در تنظیم تصورات مرکب خود هرگز تصویری را که ظاهراً در خود طبیعت مجتمع نیست جمع نمی‌کند. انسان تصویری را که آنها را مستمراً در خارج مشاهده می‌کند، از طبیعت اقتباس و از تجمیع آنها، تصورات مرکب جواهر را تشکیل می‌دهد. [بنابراین هرچند] درست است که انسان می‌تواند هر تصور مرکبی که دلش بخواهد به‌وجود آورد و نامی دلخواه بدان دهد، ولی اگر مایل است موقع صحبت از اعیان موجود واقعی مردم حرف او را بفهمند مجبور است در حد امکان تصورات خود را با اعیان مذکور تطبیق دهد و گرنه زبان وی همچون زبان بابلی غیر قابل فهم می‌شود (ibid: 28).

بنابر ضرورت فوق، فاهمه بر مبنای منشأ مشترک بین افراد، که همان وجود اعیان واقعی و صورت‌های متوالی ناشی از این اعیان است، صورت‌های ذهنی را تألیف و برخی را مؤلفه‌های ذوات اسمی انتخاب می‌کند.

باین‌حال، این ذهن است که براساس نیازهای عملی و محدودیت‌های معرفتی خود، برخی از تصورات به‌دست‌آمده از عین را به‌منزله مؤلفه‌های ذات اسمی تحت یک نام کلی دسته‌بندی می‌کند و برخی دیگر را عوارض آن ذات در نظر می‌گیرد. بنابراین موضع، ذاتیات جوهری، برخلاف نظر ارسطو، ذاتیات واقعی نیستند، بلکه ذوات اسمی‌ای هستند که در انتخاب آنها ردپای علایق و خواسته‌های بشری و محدودیت‌های معرفتی دیده می‌شود. انسان براساس نیازها و علایق خود واژگانی را وضع می‌کند. از این‌رو، محدودیت واژگانی و علایق و نیازهای بشری، دو مسئله‌مربوط به هم‌اند که در حصول انواع و اجناس، نقشی فعال ایفا می‌کنند (ibid: ch. 3: 12-14). طبق این دیدگاه، کلیات تماماً محصول ذهن است و متناظری در عالم خارج برای انواع و اجناس و، به بیان دیگر، برای کلیات وجود ندارد.

قراردادگرایی لاک، یک قراردادگرایی افراطی نیست، زیرا اولاً وجود ذات واقعی موجود در اعیان خارجی را انکار نمی‌کند بلکه فقط آن را برای ما ناشناختنی می‌داند؛ ثانیاً، همین ذات واقعی پشتوانه و راهنمای ذهن در تألیف تصورات و تشکیل اعیان علمی است؛ ثالثاً ذهن در انتخاب برخی از تصورات به‌عنوان ذات اسمی بر مبنای تشابه بین اعیان عمل می‌کند و بنابراین کاملاً دلخواهانه انتخاب نمی‌کند. بنابراین، موضع لاک در خصوص ذات نوعی یک قراردادگرایی ضعیف است و نه قراردادگرایی قوی. زیرا در قراردادگرایی قوی حتی همین حداقل نیز انکار می‌شود. مثلاً، در نسبی‌گرایی هستی‌شناختی (ontological relativism)، که قوی‌ترین قرائت قراردادگرایی است، همه هستنده‌ها، فرایندها، نسبت‌ها، و موقعیت‌های نظری (theoretical posits)، در نسبت با یک شاکله مفهومی معین طرح می‌شوند. بنابراین، دو فرهنگ یا دو جامعه متفاوت دیدگاه‌های متفاوتی از هستنده‌ها ارائه می‌دهند و در نتیجه، فرض وجود یک دسته‌بندی منحصربه‌فرد از واقعیت، که متناظر با انواع طبیعی در این جهان باشد، تماماً یک اسطوره است (Goodman, 1978; Bird, 2008: 6). اصل مشترک همه قرائت‌های قراردادگرایی قوی در باب «انواع» این است که «واقعیت‌های این جهان، مبتنی بر وجودهای بشری، مفهوم‌ها، و فعالیت‌های آنهاست» (Bird, 2008: 7). این اصل کلی در «قراردادگرایی متافیزیکی» به‌صورت این ادعا که واقعیت‌های جهان ابداع می‌شوند بیان شده است. بنابراین قراردادگرایی متافیزیکی، حتی انواع بیولوژیکی، کوآرک‌ها، نوترون‌ها، بوزون‌ها، و غیره در جریان فعالیت دانشمندان ساخته می‌شوند و نه این‌که کشف شوند. ولگار طبق این دیدگاه مدعی است «هیچ عینی سواى گفتمان وجود ندارد» (there is no object beyond discourse) (Williams, 1931: 73). اصل فوق در «قراردادگرایی معرفت‌شناختی» به‌صورت این ادعا که «هیچ تضمین معقول عینی (objective) برای هیچ اعتقادی وجود ندارد» بیان شده است. بنابراین قراردادگرایی معرفت‌شناختی:

تضمین در نسبت با فرهنگ، مذهب، پارادایم علمی، علایق معرفتی و حتی چهارچوب ایدئولوژیک فردی عرضه می‌شود. در یک زمینه فرهنگی، ممکن است "انواع" به‌صورت طبیعی بر ما ظاهر شوند و ممکن است دلایل معقولى برای پذیرفتن و واقعی‌انگاشتن آنها داشته باشیم. ولی انواع صرفاً دست‌ساخت چهارچوب‌های اجتماعی یا فرهنگی ویژه و جزئی‌اند که در آنها مفهوم‌های خودمان را توسعه می‌دهیم. گروه‌های اجتماعی، یک واقعیت اجتماعی ادراک شده را می‌سازند. مشارکت دانشمندان نوعی گروه‌بندی اجتماعی است و انواعی که آن گروه می‌سازد تقدم هستی‌شناسانه یا تقدم معرفتی داده‌شده ندارند (Bird, 2008: 7).

این موضعی است که کانت موافق آن نیست، زیرا به عقیده وی، هرگونه مؤلفه دانش بشری باید از کلیت و ضرورت برخوردار باشد و این نکته‌ای است که در قراردادگرایی انواع تبیین نمی‌شود.

کانت و خوائش استعلایی انواع

کانت در فلسفه نقدی خود، دو تصویر مکانیکی و غایتمند از طبیعت و جهان ارائه داده است. وی تصویر مکانیکی طبیعت را نتیجه همکاری قوای حس، متخیله، و فاهمه دانسته است. طی این همکاری، اعیان متعین (determine) فراوانی ساخته می‌شود که در ارتباطی ضروری با عوارض خود و با دیگر اعیان لحاظ شده‌اند. کانت سه نوع رابطه جوهرها با عوارض خود، رابطه علی بین اعیان و رابطه برگشت‌پذیر اعیان با هم طبق اصل مشارکت را مؤلفه‌های اصلی این تصویر از طبیعت معرفی و آن‌ها را در فصل مربوط به اصول فاهمه، به‌ویژه آنالوژی‌های تجربه (اصول دسته نسبت)، تبیین کرده است (ماحوزی: ۱۳۸۶: ۴۲-۵۲؛ محوزی: ۱۳۸۸ ب: ۸۹-۱۰۴).

در جریان فعالیت پیشینی فاهمه بر کثرات شهود حسی داده شده توسط حس، اعیان علمی (ذهنی) فراوانی ساخته می‌شود که کیفیات یا همان تصورات تشکیل‌دهنده آن‌ها، برطبق نظم زمانی اعمال شده توسط متخیله و فاهمه، به‌نحو ضروری به هم مرتبط شده و بنابراین کاملاً متعین‌اند (Haywood, 1990: 39). اما اعیان علمی ساخته شده، اعیانی جزئی و فردی‌اند، به‌گونه‌ای که کانت هیچ‌گاه این اعیان را انواع و اجناس نخوانده است. با این حال، معرفت تجربی، علاوه بر تبیین نحوه ساخته شدن اعیان فردی و روابط ضروری آن‌ها با هم، نیازمند وحدت کثرات خود نیز هست. این وحدت بخشی تا حد بسیاری مبتنی بر حصول انواع و اجناسی است که افراد بسیاری را تحت خود دسته‌بندی کرده‌اند و با این کار، کثرات تجربه را وحدت می‌بخشند. کانت این مهم را در نقد قوه حکم و در جریان تأملات زیباشناختی تبیین کرده است.

هرچند کانت در نقد اول متخیله یا همان قوه حکم را «قوه قرارداد جزئی‌ها (particular) تحت قواعد کلی (universal)» معرفی کرده است (Kant, 1965: A₁₃₂-B₁₇₁), اما در نقد سوم، با تفکیک دو فعالیت متفاوت این قوه، همکاری متعین آن با فاهمه را، که در نقد اول با عنوان شاکله‌های استعلایی طرح شده است، قوه حکم تعینی (determinate judgment) و هارمونی خودانگیخته، آزاد، و نامتعین آن با فاهمه را قوه حکم تأملی (reflective judgment) نامیده

است. بنابراین تفکیک، قوه حکم در همکاری متعین با فاهمه، صرفاً کثرات شهود حسی (جزئی‌ها) را تحت مفهوم‌ها و اصول پیشینی فاهمه (کلی‌ها) قرار می‌دهد و چون طبق اصول و قواعد فاهمه عمل می‌کند، نیازمند اصلی برای خود نیست. اما همین قوه در فعالیت خودانگیخته و آزاد از مفاهیم و اصول متعین فاهمه، برای یافتن کلی‌های مندرج در اعیان، نیازمند اصلی ویژه خود است:

قوه حاکمه به‌طور کلی قوه‌ای است که جزئی را به‌عنوان این‌که در تحت کلی است تعقل می‌کند. اگر کلی (یعنی قاعده، اصل، قانون) داده شده باشد قوه حاکمه‌ای که جزئی را تحت آن [اخص از آن] قرار می‌دهد ... تعینی است. اما اگر فقط جزئی داده شده باشد و بناست کلی آن پیدا شود، در این صورت قوه حاکمه صرفاً تأملی است. قوه حاکمه تعینی فقط جزئیات را تحت قوانین کلی استعلایی داده‌شده توسط فهم قرار می‌دهد. قانون برایش به‌نحو پیشین معلوم و مشخص است و بنابراین هیچ نیازی ندارد برای این‌که قادر باشد جزئی در طبیعت را تحت کلی قرار دهد قانونی خاص برای خود جست‌وجو کند. اما چون صور طبیعت به‌غایت گوناگون‌اند و حالات بسیاری در مفاهیم طبیعی استعلایی کلی، توسط قوانینی که به‌نحو پیشین به‌وسیله فهم داده می‌شوند نامتعین باقی می‌مانند ... بنابراین برای این صور هم باید قوانینی موجود باشد که البته به‌مثابه قوانین تجربی ممکن است در نظرگاه فهم ما امکانی باشند؛ اما اگر بناست قانون خواننده شوند ... باید در پرتو اصل وحدت کثرات، اصلی که البته برای ما ناشناخته است، ضروری تلقی شوند. قوه حاکمه تأملی که ناچار است از جزئی در طبیعت به کلی صعود کند برای این کار محتاج اصلی است که نمی‌تواند از تجربه به‌عاریت گرفته شود، زیرا نقش آن عبارت است از برقراری وحدت کلیه اصول تجربی تحت اصول تجربی عالی‌تر و بنابراین ایجاد امکان تبعیت منتظم آن‌ها. پس قوه حاکمه تأملی این اصل استعلایی به‌عنوان قانون را فقط از خودش می‌تواند به‌دست آورد و نمی‌تواند آن‌را از خارج کسب کند (کانت، ۱۳۸۱: ۷۲-۷۳).

اصلی که قوه حکم تأملی بر مبنای آن تلاش می‌کند در اعیان کثیری که فاهمه ساخته تأمل کند اصل غایت‌مندی (principle of teleology) است. این اصل، در عین حال، اصل قوه حکم زیباشناختی و به بیان دیگر، قوه ذوق (taste) نیز هست. قوه ذوقی که طبق نظر کانت، در فعالیت آزاد و خودانگیخته متخیله تلاش می‌کند به دور از مفاهیم متعین و مکانیکی اعمال‌شده بر طبیعت نیوتنی، طبیعت را به‌مثابه زیبا (beautiful) مورد تأمل قرار دهد، در نتیجه بازی آزاد (free play) با فاهمه به‌مثابه قوه شناخت، به صورت‌های غایی و محضی از اعیان دست می‌یابد که می‌تواند در پرتو آن‌ها، کثرات تأمل‌شده را تحت صورت‌های مذکور وحدت بخشد. متخیله از این توانایی به احساس لذتی دست می‌یابد که احساس لذت زیباشناختی نامیده می‌شود:

اگر ادراکِ صرفِ (apprehension) صورت یک متعلق شهود، بدون نسبتی با یک مفهوم برای شناختی معین، قرین با لذت باشد، در این صورت، تصور از این طریق نه با عین بلکه فقط با ذهن نسبت دارد و لذت نمی‌تواند حاکی از چیز دیگری باشد جز هماهنگی عین مزبور با قوای شناختی که در قوه حاکمه تأملی ما در بازی هستند، و تا جایی که در بازی هستند، و بنابراین فقط حاکی از غایتمندی صوری ذهنی عین است. زیرا این ادراک صرف صورت‌ها در قوه متخیله هرگز نمی‌تواند صورت گیرد بدون این که قوه حاکمه تأملی، البته نه از روی قصد، لااقل آن‌ها را با قوه خویش در مربوط ساختن شهودها با مفاهیم مقایسه کند. حال اگر در این مقایسه قوه متخیله (به‌عنوان قوه شهودهای پیشین) از طریق تصویری معین با فاهمه، به‌عنوان قوه مفاهیم، به‌طور غیرقصودی هماهنگ شود و بدین وسیله احساس لذتی بیدار شود، در این صورت، عین باید برای قوه حاکمه تأملی غایتمند لحاظ شود. چنین حکمی یک حکم زیباشناختی درباره غایتمندی عین است که بر هیچ مفهوم موجودی از عین اتکا نمی‌کند و چنین مفهومی از آن را نیز فراهم نمی‌کند. در مورد عینی که صورتش (نه ماده تصور آن یا دریافت حسی) به‌هنگام تأمل صرف درباره آن (بدون قصد اکتساب مفهومی از این عین) مبنای لذتی از تصور این عین داوری می‌شود، این لذت ضرورتاً قرین با تصور عین مزبور دانسته می‌شود اما نه برای ذهنی که این صورت را ادراک می‌کند بلکه برای هر موجود داوری‌کننده به‌طور کلی. در این صورت، عین مزبور زیبا نامیده می‌شود و قوه حکم‌کردن توسط چنین لذتی (و نتیجتاً دارای اعتبار کلی)، ذوق خواننده می‌شود (همان: ۸۶-۸۷).

کلیت ادعاشده در عبارت فوق، نتیجه فعالیت تأملی قوه حکم بر مبنای چهار دقیقه (moment) است که با رعایت آن‌ها، تصویری زیبا از اعیان طبیعی و طبیعت، در قالب یک کل، عرضه می‌شود. این تصویر که از هرگونه مفهوم متعین و مکانیکی فاهمه آزاد است، تصویری غایتمندانه از جهان است که با نظم و ترتیب ویژه‌ای طراحی شده است (Allison, 2001: 219-220; Elliott, 1996: 297).

کانت در دقیقه اول، که برحسب مقوله کیفیت تنظیم شده است، مدعی است نباید در حکم ذوقی هیچ‌گونه علاقه‌ای به وجود عین مورد نظر باشد. بنابراین باید در تأملات زیباشناختی، صرفاً صورت محض اعیان مورد تأمل قرار گیرد و به نسبت خارجی عین مذکور با دیگر اعیان و یا استفاده‌ای که آن عین ممکن است داشته باشد، توجه نشود (کانت، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۲).

در دقیقه دوم، که برحسب مقوله کمیت تنظیم شده است، به ویژگی «کلیت» حکم ذوقی توجه شده است. به عقیده کانت، زیبا چیزی است که سواى مفهوم متعین عین، به‌مثابه متعلق رضایتی همگانی تصور شود. بنابراین هر چند احکام ذوقی، در نگاه اول، احکامی ذهنی و شخصی‌اند اما چون واجد اعتبار عینی‌اند، احکامی کلی و معتبرند.

در حکم ذوقی هیچ چیز اصل موضوع (postulate) قرار نمی‌گیرد جز همین رأی کلی، ناظر بر رضایت بدون دخالت مفاهیم و بنابراین امکان حکمی زیباشناختی که می‌تواند در عین حال برای همه معتبر دانسته شود. خود حکم ذوقی موافقت همه را اصل موضوع قرار نمی‌دهد (زیرا این کار فقط از حکمی با کلیت منطقی برمی‌آید، زیرا می‌تواند اقامه دلیل کند)؛ فقط این موافقت را، به‌عنوان مصداقی از قاعده‌ای که تصدیق آن را نه از مفاهیم بلکه از موافقت دیگران انتظار دارد، به همه نسبت می‌دهد (attribute) (همان: ۱۱۷).

کانت در دقیقه سوم، که برحسب مقوله نسبت بیان شده است، صورت محض اعیان را که قوه حکم تأملی درصدد انتزاع آن‌هاست، مفهوم غایی اعیان معرفی کرده است. صورت غایی یک عین، وضعیت نهایی آن عین است که عین مذکور به‌سوی آن حرکت می‌کند. بنابه علت غایی، این صورت نهایی علت به‌وجود آورنده عین است.

غایت، متعلق به یک مفهوم است تا جایی که مفهوم به‌مثابه علت آن (مبنای واقعی امکان آن) لحاظ شود و علت یک "مفهوم" در قبال "متعلق" همان غایتمندی (صورت غایی final form) آن است. پس جایی که نه صرفاً شناخت یک متعلق بلکه خود متعلق (صورت و وجود آن) به‌مثابه معلولی اندیشیده شود که فقط به‌کمک مفهوش ممکن است، غایتی را تعقل کرده‌ایم. تصور معلول در این جا مبنای ایجابی علتش و مقدم بر آن است (همان: ۱۲۲).

حکم ذوقی با یافتن صورت غایی اعیان است که به احساس رضایت و لذت زیباشناختی دست می‌یابد. قوه حکم این صورت‌های کلی را نه براساس جذابیت و عاطفه و یا در نسبت با غایات اخلاقی، بلکه صرفاً در بازی آزاد با فاهمه به‌دست می‌آورد (Schaper, 1996: 272-275).

کانت در دقیقه چهارم، که برحسب مقوله جهت بیان شده است، به ضرورت موجود در حکم ذوقی اشاره کرده است. به عقیده وی، اگر قوه حکم تأملی صورت محض اعیان را بدون لحاظ نسبت آن با غایتی معین مورد تأمل قرار دهد، حکم ذوقی برخاسته از چنین تأملی، کاملاً ضروری خواهد بود.

اقتضای حکم ذوقی توافق همگان است و کسی که چیزی را زیبا می‌خواند مدعی است که هرکس دیگر هم باید عین مزبور را تحسین کند و نیز آن را زیبا وصف کند. بنابراین الزام (ought) در حکم زیباشناختی گرچه موافق با کلیه داده‌های لازم برای دوری بیان می‌شود، اما باز هم فقط مشروط است؛ ما طالب توافق همگان هستیم زیرا مبنایی داریم که در همه مشترک است و می‌توانیم روی این توافق حساب کنیم به شرط آن‌که همیشه مطمئن باشیم

موردی که منظور ماست به درستی تحت این معنا به مثابه ملاک توافق قرار گرفته است (کانت، ۱۳۸۱: ۱۴۶).

با رعایت دقایق فوق، متخیله می‌تواند به صورت‌های غایی اعیان دست یابد. این صورت‌های کلی، از یک‌سو، متعلق زیبایی طبیعی‌اند و، از سوی دیگر، انواع و اجناسی‌اند که در تجربه (مطالعه طبیعت) مد نظرند. متخیله با حصول صورت‌های نوعی اعیان می‌تواند کثرات فاهمه را وحدت بخشیده و بدین ترتیب به اعیان و گزاره‌های فیزیک نیوتنی نظم ببخشد.

بنابراین قوه حاکمه ... قانونی برای تأمل درباره طبیعت مقرر می‌دارد که می‌توان آن را قانون تقسیم طبیعت به انواع بالنسبه به قوانین تجربی آن نامید. قوه حاکمه این قانون را به نحو پیشین در طبیعت نمی‌شناسد بلکه آن را برای حصول یک نظم طبیعی قابل شناخت توسط فهم ما در تقسیم‌بندی آن از قوانین کلی طبیعت، وقتی که مایل است کثرات قوانین خاص را تابع آن‌ها سازد، می‌پذیرد. بنابراین اگر بگوییم که طبیعت قوانین کلی‌اش را موافق با اصول غایت برای قوه شناسایی ما به انواع تقسیم می‌کند یعنی متناسب با مشغله ضروری فهم انسان جهت یافتن کلی برای جزئی عرضه شده توسط ادراک و نیز برای یافتن پیوند میان کثرات (که مع‌هذا برای هر نوعی یک کلی است) در وحدت یک اصل، با این سخن نه قانونی برای طبیعت مقرر کرده‌ایم نه چنین قانونی را از طریق مشاهده از آن آموخته‌ایم ... زیرا این اصل، نه [اصلی] برای قوه حاکمه تعیینی، بلکه صرفاً اصلی برای قوه حاکمه تأملی است (همان: ۸۱).

وحدت تجربه از طریق یافتن انواع و اجناس اعیان و انتزاع انواع و اجناس عالی‌تر از انواع و اجناس طبقات پایین‌تر به تصویری از طبیعت به‌عنوان یک کل (Ginsborg, 2005) و مفهوم نظمی شناخت‌پذیر از طبیعت منجر می‌شود که لازمه دانش‌های تجربی و «استقراء» است. این نظم شناخت‌پذیر همان اصل یکنواختی طبیعت (principle of uniformity of nature) است که، بنابه تشخیص درست هیوم، پشتوانه اصل علیت و استقراء است (ماهوزی، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳). به عقیده کانت، قوه حکم زیباشناختی با کمک رساندن به فاهمه و انتزاع انواع و اجناس اعیان و تشکیل نظام شناخت‌پذیر طبیعت به‌عنوان یک کل، اعتبار احکام استقرائی را تأمین می‌کند.

پس اگرچه فهم نمی‌تواند بالنسبه به اعیان هیچ‌چیز را به‌نحو [پیشین] ایجاب کند اما برای جست‌وجوی این به‌اصطلاح قوانین تجربی باید در شالوده هر تأملی درباره این اعیان، اصلی پیشین یعنی این اصل را قرار دهد که نظمی شناخت‌پذیر از طبیعت بر طبق این قوانین میسر

است. قضایای زیر بیانگر این اصل‌اند: در طبیعت [نظام] تابعیتی میان اجناس و انواع قرار دارد که برای ما قابل درک است. هر یک از آن‌ها بر طبق اصلی مشترک به دیگری نزدیک می‌شود به نحوی که گذار از یکی به دیگری و بدین ترتیب به جنسی بالاتر میسر گردد (همان: ۸۰).

هر چند انواع و اجناس به دست آمده صورت‌هایی ذهنی‌اند، اما به دلیل رعایت دقایق چهارگانه فوق، کاملاً غیر شخصی بوده، بنابراین برای همگان دست‌یافتنی‌اند. از سوی دیگر، از آن‌جا که صورت‌های مذکور و نظام تصویر شده از طبیعت به عنوان یک کل، که از انتظام سلسله‌مراتبی (ارگانیکی) انواع و اجناس تشکیل شده است و در آن هر عضو همچون وسیله‌ای در خدمت اعضای دیگر و کل عمل می‌کند، کاملاً از مفاهیم و اصول متعین فاهمه و عقل آزاد هستند، کانت آن‌ها را به مثابه صورت‌های فی‌نفسه (نومن noumenon) اعیان و طبیعت در نظر گرفته است (Zimmerman, 1996: 159). کانت از این تصویر فی‌نفسه چنان سخن می‌گوید که گویی طبیعت غیر تجربی و غیر نیوتنی در عالم واقع نیز همین‌گونه است (ماحوزی، ۱۳۸۷: ۶۵).

کانت تصویر طبیعت فی‌نفسه را «فرولایه فراحسی» طبیعت معرفی کرده است. غایت‌مندی تصویر شده در زیبایی طبیعی، تصویری از طبیعت فراحسی (غیر تجربی) نامتعیین عرضه می‌کند (Allison, 2001: 214). این فرولایه فراحسی، از یک سو پشتوانه معرفت تجربی طبیعت محسوس است و، از سوی دیگر، به سبب نامتعیین بودن، فضایی مناسب برای تحقق تکالیف عقل عملی (اخلاق) و علیت اراده آزاد است (کانت، ۱۳۸۱: ۵۸). همین عرصه است که امکان گذر از طبیعت (محسوس) به آزادی را میسر ساخته و بنابراین با اتصال فاهمه و عقل نظام کامل فلسفی را می‌سازد (ماحوزی، ۱۳۸۹: 208; Allison, 2001).

انواع و اجناسی که در جریان تأمل قوه حکم و احساس زیباشناختی حاصل می‌آیند، کلیاتی کاملاً غیر معرفتی‌اند. اما هر چند کلیات مذکور از مفاهیم پیشین فاهمه عاری و در نتیجه ناشناختنی‌اند و نمی‌توان از آن‌ها برای تعریف معرفتی اعیانی که تحت آن‌ها قرار دارند سود جست، ولی چون کانت انواع و اجناس اعیان را به مثابه هستی‌های فی‌نفسه اعیان در ساحت طبیعت فوق محسوس لحاظ کرده است، پس ذهن را کاشف (تأمل‌گر) انواع و اجناس لحاظ کرده است و نه خالق آن‌ها. زیرا متخیله (حکم تأملی) با کنارزدن هرگونه انگیزه، علاقه، استفاده، و مفهوم متعین ناظر به عین، تصویر محض اعیان را انتزاع می‌کند. از همین روست که ذهن تصاویر تأمل شده را به فرولایه فراحسی طبیعت یا همان وجود فی‌نفسه اعیان و طبیعت به عنوان یک کل نسبت می‌دهد.

نتیجه‌گیری

لاک انواع و اجناس منسوب به اعیان را ذواتی اسمی دانست که مؤلفه‌های آن‌ها (ذوات) توسط ذهن انتخاب و بنابراین، قرارداد می‌شود. این قرارداد بدان لحاظ که منشئی در خود اعیان دارد، بدین نحو که توالی صورت‌های اعیان و تشابه چند عین مد نظر تکیه‌گاه ذهن در ساختن اعیان علمی و انتخاب مؤلفه‌های انواع است، یک قراردادگرایی افراطی نیست. از سوی دیگر، رئالیسم مد نظر کانت نیز یک رئالیسم افراطی نیست. زیرا هرچند منشأ انواع به خود اعیان طبیعی (نومن‌ها) نسبت داده شده است، ولی چون بنابه فلسفه نقدی، معرفت منحصر به معرفت تجربی و محسوس است و از آن‌جا که قوه حکم تأملی انواع اعیان را در طریقی غیر معرفتی حاصل می‌آورد، پس انواع و اجناس اعیان نه معرفتی‌اند و نه متعین، بلکه به ساحت فراحسی طبیعت تعلق دارند. بنابراین نمی‌توان در طریقی رئالیستی، آن‌گونه که در فلسفه ارسطو شاهد آن هستیم، از انواع و اجناس برای تعریف و شناسایی اعیان سود جست. هرچند، می‌توان از صورت‌های مذکور برای وحدت تجربه و تأمین پشتوانه‌های نظریه معرفت و اخلاق و همچنین تکمیل نظام فلسفی بهره برد.

منابع

- کانت، امانوئل (۱۳۸۱). *تقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ماحوزی، رضا (۱۳۸۶). «تبیین "قانون عمل و عکس‌العمل" طبق "اصل مشارکت" در فلسفه کانت»، *خردنامه صدر*، ش ۵۰.
- ماحوزی، رضا (۱۳۸۷). «زیبایی و استقراء در فلسفه نقادی کانت»، *نامه حکمت*، س ۶، ش ۱.
- ماحوزی، رضا (۱۳۸۸ الف). «تحلیلی از کاربرد مفهوم جوهر در فلسفه ارسطو»، *خردنامه صدر*، ش ۵۸.
- ماحوزی، رضا (۱۳۸۸ ب). «امر سوم در احکام تألیفی پیشینی در فلسفه کانت»، *پژوهش‌های فلسفی*، س ۵۲، شماره مسلسل ۲۱۴.
- ماحوزی، رضا (۱۳۸۹). «مفهوم نظام کامل فلسفی در اندیشه کانت»، *فلسفه و کلام اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.

Allison, Henry E. (2001). *Kant's Theory of Taste*, Cambridge: University Press.

Aristotle (1992). *Metaphysics*, J. L. Ackrill (trans.), Oxford: University Press.

Bird, Alexander (2008). "Natural Kinds", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, /plato.stanford.edu /.

Copleston, Frederick Charles (1977). *A History of Philosophy*, Vol. 5, London: Search Press.

Elliott R.K. (1996). "The Unity of Kant's Critique of Aesthetic Judgment", *Immanuel Kant critical Assessment*. Vol. 4.

- Ginsburg, H. (2005). "Kant's Aesthetics and Teleology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Goodman, Nelson (1978). "The World of Individuals", *Problems of Universals*, Indiana: Notre Dama.
- Haywood, Francis (1990). *An Analysis of Kant's Critick of Pure Reason*, London: Thoemmes Antiquarian Book Ltd.
- Kant, Immanuel. (1965). *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith (trans.), Pressing Macmillan.
- Lock, John (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*, P. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*, Routledge University Press.
- Schaper, Eva (1996). "Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art", *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge: University Press.
- Smith, A. D (1990). "Of Primary and Secondary Qualities", *The Philosophical Review*, Vol. XCIX, No. 2.
- Williams, Donald Cary (1931). "The Nature of Universals and Abstractions", *The Monist*, 41.
- Zimmerman, Robert Lioyd (1996). "Kant: The Aesthetic Judgment", *Immanuel Kant critical Assessment*, Vol. 4.