

## پارادوکس تعیین حد

محمد رضا عبدالله نژاد<sup>۱</sup> و عبدالله نصری<sup>۲</sup>

### چکیده

متافیزیک توصیفی استراوسن، همانند رئالیسم تجربی کانت، با توصیف ساختار واقعی اندیشه ما از جهان، به تعیین محدودیت‌های شناخت تجربی ما از جهان می‌پردازد. در این صورت، ایدئالیسم استعلایی کانت همچون آموزه نا منسجمی می‌ماند که گرویدن به آن به معنای باز گشت مجدد به شکاکیتی است که فلسفه انتقادی خواهان حل آن بود. مطابق نظر استراوسن، کافی است فقط درباره حد، فکر کنیم و نه اینکه همانند آموزه ایدئالیسم استعلایی کانت به هر دو طرف حد فکر کنیم، چرا که اندیشیدن درباره هر دو طرف حد منجر به پیدایش پارادوکس تعیین حد می‌گردد. اما آیا متافیزیک توصیفی او می‌تواند محدودیت‌های شناخت ما را توصیف کند بدون اینکه به هر دو طرف حد فکر کند؟ ظاهراً او به هنگام توصیف محدودیت شناخت ما، زبان باور را اتخاذ کرده و ما را مقید به نوعی الزام متافیزیکی می‌کند که مخالف با طرح کلی متافیزیک توصیفی‌اش است. به این ترتیب، او نیز مرتکب همان پارادوکسی می‌شود که آنرا در کانت کشف کرده بود. به نظر می‌رسد تفکر درباره حد اصولاً پارادوکسیکال است و ما نمی‌توانیم براساس آن شکاکیت را حل کنیم. در نتیجه راه برای مطالعات آتی در متافیزیک همواره باز است.

**کلید واژگان:** تعیین حد، رئالیسم تجربی، رئالیسم متعالی، براهین استعلایی، اصل معناداری، متافیزیک توصیفی.

۱. دانشجوی دوره دکترای رشته فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی

\*این مقاله برگرفته از رساله دوره دکترا تحت عنوان «گذر از ایدئالیسم استعلایی به متافیزیک توصیفی» است.

## مقدمه

ما می‌توانیم جهان را به صورت‌هایی مختلف تصور کنیم. همچنین، ما می‌توانیم تجربه را به شکل‌های کاملاً مختلفی توصیف کنیم. اما مساله اینجاست که هر نوع تصور یا توصیفی از جهان نمی‌تواند تصور یا توصیفی کاملاً معتبر و معقول باشد، چرا که تصورات و تجارب ما محدود به ساختارهای کلی و ضروری‌ای است که چهارچوب شناخت تجربی را ما از جهان تشکیل می‌دهند. تحقیق درباره این محدودیت‌ها و نیز بررسی آن دسته از تصوراتی که چهارچوب محدود کننده کل اندیشه و تجربه ما از جهان را معین می‌کنند، کار فلسفی برجسته و مهمی است. در این زمینه، تلاش هیچ فیلسوفی به اندازه کانت وافر و با جدیت نبوده است. او با طرح فلسفه انتقادی خود، بنیاد و حدود توانایی شناخت ما را مشخص کرده و براین امر تاکید می‌کند که «اولین وظیفه فلسفه انتقادی و علمی، تعیین محدودیت‌های خودش است» (Kant , 1964 , A xii).

اهمیت این کار کانت هنگامی مشخص می‌شود که آن را با اندیشه‌های فلسفی استراوسن مقایسه کنیم، چرا که او نیز همانند کانت معتقد است که «ما می‌توانیم با بررسی ساختارهای کلی و بنیادین هرگونه تصور از تجربه‌ای که فهم آن برای ما امکان پذیر است، به نتایج متافیزیکی قابل توجهی دست یابیم» (Strawson , 1966 , p.44).

ادعای کانت مبنی بر کشف تمام شرایط کلی و ضروری امکان تجربه، مهم‌ترین مطلبی است که استراوسن از کانت به عاریت می‌گیرد (p.72)، و آن نیز مهم‌ترین عامل ترغیب استراوسن به متافیزیک توصیفی است. به همین دلیل است که استراوسن همانند کانت نتیجه می‌گیرد که «تجربه بالضروره تجربه اشیائی است که وجود مستقل از تجربه‌هایمان دارند» (p.73)؛ چنانکه وحدت تجربه‌های مختلف در یک آگاهی واحد، مستلزم تجربه اشیاء عینی است (p.98). محور اصلی مباحث استراوسن در دو کتاب *افراد* و *مرزهای حس* دقیقاً تاکید براین مساله است، زیرا او در این دو کتاب با «توصیف ساختار واقعی اندیشه ما از جهان» (Strawson , 1959 , p.9)، یا به عبارت دیگر، با «توصیف ساختارهای مفهومی کلی و ضروری که شناخت جهان را امکان پذیر می‌سازند» (Strawson , 1995 , pp.3-5)، به تعیین محدودیت‌های شناخت تجربی ما از جهان می‌پردازد.

در این مقاله ضمن بررسی روند تحلیلی انتقادی استراوسن از کانت، این پرسش‌های اساسی را مطرح می‌کنیم که «آیا می‌توان بدون تصور هر دو طرف حد، فقط به خود حد فکر کرد؟»، یا به عبارت دیگر، «آیا می‌توان با تعیین محدودیت‌های شناخت، شکاکیت را برای همیشه از بین برد؟» این پرسش‌ها را به این دلیل مطرح می‌کنم که استراوسن در *مرزهای حس*، کانت را متهم می‌کند به این که «او به منظور توجیه و تبیین محدودیت شناخت ما از جهان، ناخواسته از قلمرو واقعیتی سخن می‌گوید که فراتر از حدود شناسایی معتبر و عینی است» (Strawson, 1966, p.44). او ضمن انتقاد از کانت، می‌گوید که ما نباید، همانند تخیلات *آموزه‌ای ایدئالیسم استعلایی*، به منظور تبیین محدودیت‌های شناخت از جهان، به آن سوی آن محدودیت‌ها نیز بیانده‌شیم؛ «چرا که هر تبیینی باید در داخل ساختارهای مفهومی تجربه شکل بگیرد و ساختار تجربه نیز چیزی جز پنجره‌ای به سوی عالم خارج نیست» (p. 51). به نظر استراوسن، نهایت معنای این سخن که می‌گوید تجربه دارای ساختار است این است که ما دارای چنین و چنان مفاهیمی هستیم و نمی‌توانیم به دلیلی برای آنها تصور کنیم. از این رو، تلاش برای دادن معنایی متافیزیکی به آن (بیش از حداقل مفهومی که برای تجربه لازم است)، یا اندیشیدن به آن سوی این محدودیت‌ها و تبیین آن براساس همان ساختارهای مفهومی که فقط کاربرد تجربی دارند (یعنی اعتقاد به وجود واقعیتی که فراتر از فهم ما است)، تلاشی بیهوده و بی اساس است. به عبارت دیگر، نتیجه چنین تلاشی چیزی جز استقبال از شکاکیت نیست. پس اگر به هنگام بررسی ساختارهای بنیادی و کلی تصور ما از جهان تجربه، با برخی محدودیت‌های ضروری مواجه بشویم، اصلاً جایی برای تعجب کردن وجود ندارد، زیرا «به منظور تعیین محدودیت‌های تفکر منسجم، لازم نیست همانند کانت (علی‌رغم انکار این مساله از جانب او) به هر دو طرف این محدودیت‌ها نیز بیانده‌شیم، بلکه کافی است فقط درباره محدودیت‌ها بیانده‌شیم» (p.44).

به این دلیل است که استراوسن، *نقد عقل محض* را به دو بخش مطلوب و نامطلوب تقسیم می‌کند. به نظر او، جنبه مطلوب *نقد* آنجایی است که کانت همچون یک تجربه‌گرا ظاهر می‌شود. به این خاطر است که نظریه عینیت استراوسن، از بسیاری جهات، با تجربه‌گرایی کانت مطابقت می‌کند، چرا که نظریه عینیت او نیز همانند رئالیسم تجربی کانت «به منظور

تعیین محدودیت های شناخت ما از جهان، به توصیف ساختارهای مفهومی ضروری ای می پردازد که شناخت ما را از جهان امکان پذیر می سازند» (p. 256). جالب این است که او دیدگاه خود را جمع به این مساله را، به اقتباس از کانت، رئالیسم تجربی می نامد (Strawson, 1997, p. 244) و آن را در مقابل بخش نامطلوب و نامنسجم **نقد** (یعنی آموزه ایدئالیسم استعلایی) قرار می دهد. استراوسن معتقد است که کانت خیال کرده است که «او می تواند محدودیت های شناخت ما از جهان را با آموزه ایدئالیسم استعلایی تبیین کند» (Strawson, 1966, p. 235). اما متأسفانه، همین «کیفیت خیال بندانه» (Ibid) این آموزه است که تنها جنبه مطلوب نقد، یعنی توصیف ساختارهای مفهومی ضروری درباره جهان، را به «بی انسجامی» (p. 39) کشیده و مانع اصلی در فهم همدلانه **نقد عقل محض** می گردد (p. 22). پس به چنین آموزه پیچیده و نامنسجمی نیاز نیست، زیرا او در این آموزه «از مرزهای تجربه تجاوز کرده و تجربه را سایه حقیقت تلقی می کند» (p. 256).

اگرچه من با برخی از یافته های استراوسن در خصوص کانت هم عقیده ام، مخصوصاً آنجایی که او وجود یک نوع پارادوکس را در **نقد عقل محض** به تصویر می کشد. اما ماهیت این مساله هنوز هم برای من نامشخص است که آیا استراوسن نیز به هنگام بررسی محدودیت های شناخت ما از جهان - که کار اصلی متافیزیک توصیفی او نیز هست - مرتکب همان پارادوکسی نمی شود که در کانت کشف کرده است؟ یافتن پاسخی مناسب به این پرسش، مستلزم بررسی دیدگاه استراوسن در خصوص محدودیت های شناخت ما از جهان است. بنابراین، می توان از طریق بررسی دیدگاه استراوسن در خصوص محدودیت های شناخت ما از جهان، به این پرسش نیز پاسخ داد. آنچه در موارد زیر می آید نگاهی اجمالی به نحوه استدلال استراوسن در خصوص توصیف محدودیت های شناخت ما از جهان است.

### براهین استعلایی

استراوسن بنا بر تفسیری که از کانت ارائه می دهد، کار اصلی **نقد عقل محض** را تحلیل استلزامات تصور ما از تجربه می داند. تنها راه مناسب برای انجام چنین کاری نیز استفاده از براهینی همچون براهین استعلایی کانت است. او، با تکیه بر چنین براهینی، معتقد است که استدلال اصلی **نقد** این است که «اگر ما از جهان جزئی های زمانی - مکانی که وجود مستقل

از تجربه هایمان دارند، تجربه نداشتیم، نمی توانستیم خودمان را به عنوان فاعل این تجربه ها تصور کنیم». طبق چنین تفسیری، هدف از به کار بردن براهین استعلایی و مشخص کردن ساختار تجربه، انکار شکایت است. طرح کلی این مساله در مقدمه نقد نیز آمده است. کانت در آن جا می گوید که:

برای فلسفه و برای عقل انسان به طور کلی هنوز هم یک رسوایی است که وجود چیزهای خارج از ما... صرفاً براساس عقیده باید پذیرفته شود، و اگر کسی بر این باشد که در وجود آنها شک کند، ما هیچ دلیل قانع کننده ای برای انکار

تردیدهای او نخواهیم داشت (B x1)

بنابراین، کانت با به کار بردن براهین استعلایی می خواهد بگوید که شناخت ما از عالم خارج امکان پذیر است. اما استراوسن معتقد است که کانت براهین استعلایی به کار رفته در بخش «استنتاج استعلایی» را با آموزه ایدئالیسم استعلایی پیچیده تر کرده است. با توجه به این مساله است که او با این نظر کانت مخالفت می کند که ما تنها به شرطی می توانیم به متافیزیک بپردازیم که خودمان را به قلمرو پدیدارها محدود کنیم. به نظر او، «کانت با ایجاد تمایز میان نومن و فنومن یا نمود و شیء فی نفسه، اعتماد به نفس شکاک را بالا می برد» (p. 22). متافیزیک باید به توصیف ساختار واقعی اندیشه ما از جهان اکتفا کند و هیچ نیازی به فرض وجود جهانی که فراتر از فهم ما قرار دارد، نیست. «لازم نیست شکاکیت را انکار یا (حتی تایید کنیم)، زیرا ما به راحتی می توانیم آن را کنار بگذاریم» (Strawson, 1985, pp. 21-3). کافی است فقط نسخه تسکین دهنده - رئالیسم تجربی - کانت را اقتباس کرده (Strawson, 1966, p. 38)، بدون اتکا به آموزه نامنسجم ایدئالیسم استعلایی، مشخص سازیم که شرایط لازم برای امکان شناخت تجربی از جهان چیست.

به نظر استراوسن، علی رغم این که کانت در «استنتاج استعلایی»، «انکار ایدئالیسم» و «تشابهات تجربه» سعی می کند با اتکا به براهین استعلایی پاسخی قاطع به شکاک بدهد که می خواهد وجود اشیاء خارجی مستقل از ما را مورد تردید قرار بدهد، اما متاسفانه او براهین استعلایی به کار رفته در بخش های مذکور را با آموزه ایدئالیسم استعلایی تیره و تار می کند. به این دلیل است که او فقط استدلال های موجود در رئالیسم تجربی کانت را به عنوان جنبه مطلوب **نقد** معرفی می کند. استراوسن معتقد است که برخی ساختارهای مفهومی ضروری

وجود دارند که شناخت ما از جهان را امکان پذیر می‌سازند. بنابراین، او با توصیف این ساختارها - که ما درباره جهان براساس آنها می‌اندیشیم و تجربه ما نیز در قالب آن ساختارها شکل می‌گیرد - طرح اصلی متافیزیک توصیفی خود را پایه ریزی کرده و از طریق آن شکاکیت را انکار می‌کند. مطابق نظر استراوسن، نقطه‌ای که شکاک کار خود را از آن جا آغاز می‌کند، از همه نظر کامل نیست. ما به هنگام پرسش از چگونگی امکان پذیر بودن شناخت از عالم خارج مستقل از خودمان، همانند یک فرد شکاک خود بنیاد، صرفاً بر خودمان تکیه نمی‌کنیم؛ زیرا هیچ ذهن بی‌جهانی وجود ندارد که بخواهد جهان را بشناسد. شکاک متوجه این امر نیست که «خودآگاهی، پیشاپیش، آگاهی از یک جهان عینی و مستقل از ذهن را پیش فرض می‌کند» (p.98). به این ترتیب، ذهن خودآگاه، شرط عینیت را تحقق می‌بخشد، و آن عبارت است از «تجربه اشیائی که وجود مستقل از ادراک دارند و ما می‌توانیم آنها را تجربه کنیم یا بشناسیم» (p. 73). در نتیجه تجربه اشیاء، به معنی دقیق کلمه، یک شرط ضروری برای امکان خود /سنادی تجربه است» (p. 108).

نه تنها **مرزهای حس**، بلکه تقریباً نیمی از کتاب **افراد** درصدد است مشروعیت نداشتنی و بی‌اساس بودن شکاکیت را با اتکا به براهین استعلایی نشان بدهد. مساله مهم برای استراوسن، تعیین برخی ساختارهای مفهومی‌ای است که تجربه و شناخت ما از جهان را محدود می‌سازند. به این دلیل، کار اصلی متافیزیک توصیفی نیز توصیف ساختارهای واقعی اندیشه ما از جهان است، نه این که همانند متافیزیک اصلاح‌گرا «به دنبال تولید ساختار بهتر دیگری باشد که فراتر از ساختارهای مفهومی ما از جهان است» (Strawson, 1959, p.9). شناخت ما از جهان محدود به همین ساختارها است و ما جهان را بر اساس این شاکله‌های مفهومی می‌اندیشیم. ما جهان را چنان تصور می‌کنیم که «متشکل از جزئی‌های عینی‌ای است که در یک نظام واحد زمانی - مکانی قرار دارند» (p.15). هرگونه فراروی از این گونه شاکله‌ها یا ساختارهای مفهومی ضروری در باره جهان، به معنای خروج از محدودیت‌های شناخت عینی و افتادن به دام شکاکیت است؛ همان دامی که کانت به خاطر مطرح کردن آموزه ایدئالیسم استعلایی به آن افتاد (Strawson, 1966, p.258). حال، طبق نظر استراوسن، وظیفه اصلی فیلسوف تحلیلی همانند وظیفه‌ای است که یک دستور نویس برعهده دارد. همانطور که یک دستور نویس سعی می‌کند قواعد و اصول زبان مادری ما را - که همه ما در زندگی

روزمره یک تبجر عملی (و نه نظری) نسبت به آن قواعد داریم \_ به طور منظم توضیح بدهد، فیلسوف تحلیلی نیز سعی می‌کند «قواعد یا ساختارهای مفهومی زبان متعارف ما را \_ که همه ما در زندگی روزمره یک تبجر عملی (و نه نظری) نسبت به آن ساختارها داریم \_ به طور کاملاً منظم توصیف کند» (Strawson, 1992, p.7). فقط کافی است که با استناد به براهین استعلایی کانت، بر این امر صحنه بگذاریم که تجربه در داخل ساختارهای مفهومی ضروری‌ای شکل می‌گیرد که شناخت تجربی ما را از جهان امکان پذیر می‌سازند. در نتیجه، استراوسن مدعی است که متافیزیک توصیفی او می‌تواند محدودیت‌های شناخت تجربی ما را، از جهان با صرف استناد به براهین استعلایی به کار رفته در رئالیسم تجربی کانت، توصیف بکند، بدون اینکه به آموزه نامنسجمی همچون آموزه ایدئالیسم استعلایی (تمایز میان نومن و فنومن) متوسل شود.

### اصل معناداری

اما استراوسن چگونه می‌تواند *نقد عقل* محض را به گونه‌ای تفسیر کند که آن فقط محدودیت‌های شناخت تجربی ما را توصیف کند، بدون اینکه شیء فی نفسه یا نومن را مفروض بگیرد؟ گفتیم از نظر استراوسن، شناخت تجربی ما از جهان صرفاً بر اساس ساختارهای مفهومی ضروری‌ای شکل می‌گیرد که وجود جزئی‌های عینی داخل در یک سیستم زمانی \_ مکانی واحد را پیش فرض می‌کنند؛ به گونه‌ای که ما براساس این مفاهیم در باره جهان (که در داخل یک سیستم واحد زمانی \_ مکانی که متشکل از آن جزئی‌ها است) فکر می‌کنیم. او با توسل به رویکرد انتقادی خود و نیز با پیگیری فلسفه زبان متعارف، از فلسفه کانت اصلی را بیرون می‌کشد به نام *اصل معنا داری (principle of significance)*. به نظر او، کانت به منظور اینکه ادعاهای شناخت ما را از جهان محدود کند خودش را در سرتاسر *نقد* به این اصل مقید می‌کند که «استفاده از تصورات یا مفاهیمی که نتوان آنها را به شرایط تجربی کاربردشان مرتبط ساخت نمی‌تواند استفاده‌ای مشروع یا حتی معنا دار باشد» (Strawson, 1966, p.16). او این مطالب را به نقد کانت استناد می‌دهد، مثلاً آنجایی که کانت می‌گوید «تمام مفاهیم به انضمام تمام اصول، حتی آنهایی که به صورت پیشینی ممکنند، با شهودهای تجربی، یعنی داده‌ای از طرف تجربه ممکن مرتبند. آنها جدای از این ارتباط، فاقد اعتبار عینی

اند» (A 239 , B 298) یا اینکه «کلی ترین مفاهیم یعنی مقولات هیچ کاربرد دیگری ندارند مگر کاربرد تجربی، و زمانی که به متعلقات تجربه ممکن (یعنی به جهان حسی) اطلاق نشوند، بی معنا هستند» (A 696 , B 724).

استراوسن در کتاب *افراد* به جای اینکه همانند *مرزهای حس* این سؤال را مطرح کند که «شرایط امکان شناخت تجربی چیست» و متعاقباً نتیجه بگیرد که «وجود اشیاء زمانمند و مکانمند، شرط هر گونه شناخت تجربی است»، این سؤال را مطرح می‌کند که «شرایط امکان زبان چیست» و مثل کانت نتیجه می‌گیرد که «وجود اشیاء زمانمند و مکانمند، شرط هر گونه زبان معنا دار است». به نظر او، ما می‌توانیم درباره اشیاء حرف بزنیم، به دلیل اینکه اشیای زمانمند و مکانمند وجود دارند. «وجود اشیای زمانمند و مکانمند، شرط هر گونه شناخت تجربی یا زبان معنادار است. لذا خود زمان و مکان نباید مشمول اصل معناداری قرار بگیرند» (Strawson, 1959, pp.15\_58).

اصل معناداری، اصلی است که فیلسوفان پیرو سنت اصالت تجربه نیز آن را تأیید می‌کنند. همچنین آنها موافق با نتیجه‌ای هستند که کانت از اصل معناداری استنباط می‌کند، زیرا کانت متافیزیک متعالی را از طریق اصل معناداری انکار می‌کند. به نظر کانت، فیلسوفان به جای اینکه خودشان را به بررسی شرایط تجربی کاربرد مفاهیم مورد استعمالشان ملزم کنند و نیز به جای اینکه از واقعیتی سخن به میان آورند که ما بتوانیم آن را تجربه کنیم، متأسفانه از واقعیت‌های فی نفسه سخن گفته‌اند. اما به نظر او، معرفت‌ظاهری آنها چیزی جز خیال باطل نبوده است. به این دلیل است که او اولین وظیفه فلسفه انتقادی را تعیین محدودیت‌های خودش می‌داند. گفتنی است که پیروان سنت اصالت تجربه نیز همانند کانت، سخن گفتن درباره چیزی را که خارج از محدوده تجربه باشد، کاملاً بی معنا می‌دانند. ولی به نظر استراوسن، تفاوت کانت با پیروان سنت اصالت تجربه در این است که او اصول مسلم سنت آنها را زیر سؤال می‌برد؛ چرا که به نظر او «حداقل تصویری که یک تجربه‌گرا از تجربه دارد به تنهایی فاقد انسجام است، زیرا تجربه صرفاً در داخل یک چهارچوب بزرگتری که ضرورتاً شامل کاربرد مفاهیم در تجربه جهان عینی است، معنا پیدا می‌کند» (Strawson, 1966, p.19). مطابق نظر استراوسن، درست است که متافیزیک متعالی، بر اساس اصل معناداری، دیگر نمی‌تواند ادعایی را همانند ادعای علم داشته باشد، اما این باعث نمی‌شود که کانت بگوید متافیزیک علمی به هیچ وجه



امکانپذیر نیست. بلکه بر عکس، متافیزیک واقعاً علمی یک وظیفه مثبت بزرگی بر عهده دارد که عبارتست از «تحقیق درباره آن چهارچوب محدود کننده تصورات و اصولی که استفاده از آنها در جهت شناخت تجربی ضروری است و در ضمن هر گونه تصور منسجمی از تجربه وجود دارند» (p.18). همچنانکه متافیزیک همیشه مدعی بوده که کلی ترین و بنیادی ترین مطالعات است، این نوع از متافیزیک، کلی ترین و بنیادی ترین مطالعات است و روش آن نیز غیر تجربی یا پیشینی است. اینکه گفته می شود روش آن غیر تجربی است به این معنی نیست که آن با قلمرو اشیائی سرو کار دارد که نمی توان آنها را از طریق تجربه شناخت، بلکه صرفاً به این معنی است که آن «با ساختارهای مفهومی ای سرو کار دارد که در کل تحقیقات تجربی پیش فرض شده است» (Ibid). به نظر می رسد متافیزیک مثبت کانت، طرحی است که می خواهد ایدئالیسم اشکالی را از طریق آن مورد انتقاد قرار دهد. اتفاقاً استراوسن نیز این امر را تأیید می کند و معتقد است که کانت با تکیه بر براهین استعلایی موفق شده است «هم ادعاهای واهی متافیزیک متعالی را انکار کند و هم مخالفت خود را با دیدگاه پیروان سنت اصالت تجربه نشان بدهد» (p.19). او معتقد است که اگر ما بتوانیم *نقد عقل محض* را بر اساس اصل معناداری تفسیر کنیم، دیگر از تهدیدهای شکاکانه نجات خواهیم یافت. به نظر او، سخن گفتن از محدودیت های شناخت، دال بر ضعف و ناتوانی ما در شناخت عالم خارج نیست، بلکه برعکس، «اگر ما نخواهیم از انحرافات ایدئالیسم استعلایی کانت تبعیت کنیم و دچار بی معنایی بشویم، باید همواره محدودیت های ساختار مفهومی مان را تأیید کنیم، زیرا تنها از این طریق است که می توان شکاکیت را از بین برد» (Strawson, 1985, p.22).

درست است که کانت خودش را همچون کسی تصور می کند که در حال تحقیق درباره ساختار کلی تصورات و اصولی است که در کل شناخت تجربی ما پیش فرض شده است، اما نحوه تبیین او درباره این شرایط کلی محدود کننده و ضروری به گونه ای است که او را به ایدئالیست ها نزدیک می کند، زیرا «او هر کجا که به این شرایط ضروری و محدود کننده می رسد منشأ آن را به طبیعت ذهن ما نسبت می دهد» (A 125) به این خاطر است که استراوسن پذیرش آموزه ایدئالیسم استعلایی را به معنای قبول واقعیتی که فراتر از فهم ما انسانهاست، تلقی می کند. استراوسن معتقد است که «ما با سخن گفتن از نومن یا شیء فی نفسه، نمودها را همچون تمثیل ناقصی از واقعیت تلقی می کنیم و به شکاک اجازه می دهیم

دوباره از در پشتی وارد صحنه بشود» (Strawson, 1966, p.256). البته او در گفتن این سخن به **نقد عقل محض** استناد می‌کند، مثلاً آنجایی که کانت این مطلب را در مقدمه **نقد** به صورت مبهم و گذرا بیان می‌کند که «پدیدارها نمی‌توانند بدون چیزهایی که پدیدار می‌شوند، وجود داشته باشند» (B xxvii).

شاهکار استراوسن این است که بدون اینکه نامی از «پارادوکس تعیین حد» ببرد، آنرا در آموزه ایدئالیسم استعلایی به نحو احسن به تصویر می‌کشد. این همان جایی است که من با استراوسن کاملاً هم عقیده ام. ایدئالیسم استعلایی نمی‌تواند نحوه اندیشیدن ما به جهان و نحوه وجود اشیاء مستقل در جهان را به گونه‌ای تبیین کند که شکاف میان آن دو از بین برود، چرا که آن با ایجاد تمایز میان نومن و فنومن، خود بر عمیق تر شدن شکاف میان نحوه اندیشیدن ما به جهان و نحوه وجود اشیاء مستقل در جهان کمک می‌کند. در چنین صورتی پدیدارها فقط تمثالات ناقصی از واقعیت خواهند بود.

### ایدئالیسم استعلایی

تفسیری که استراوسن از آموزه ایدئالیسم استعلایی کانت ارائه می‌دهد، کانت را همچون کسی تصور می‌کند که می‌خواهد درباره ساختار کلی تصورات و اصولی که در کل شناخت تجربی ما پیش فرض شده است تحقیق کند، ولی او این کار را نه به صورت فلسفی، بلکه به شیوه روان‌شناسانه پیش می‌برد. انتقاد او از این آموزه نیز بر چنین مبنایی استوار است، چرا که «آموزه ایدئالیسم استعلایی، به عنوان یک آموزه نامنسجم، به جای اینکه ویژگی اصلی تحقیق او را توضیح دهد، بیشتر باعث کتمان آن می‌گردد» (Strawson, 1966, p.15). بنابراین، استراوسن معتقد است که برای اینکه ما **نقد عقل محض** را بهتر بفهمیم باید بی‌انسجامی‌های ناشی از آموزه ایدئالیسم استعلایی را از استدلالهای تحلیلی مطلوبی که متافیزیک توصیفی بر آنها بنا شده است، جدا کنیم؛ یا به عبارت دیگر، بی‌انسجامی‌های ناشی از آموزه ایدئالیسم استعلایی را از طرح کلی **نقد** کنار بگذاریم. اما آیا تصویر آموزه ایدئالیسم استعلایی کلاً به همان صورت نامنسجمی است که استراوسن آن را به تصویر می‌کشد؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که استراوسن، علی‌رغم انتقاد از آموزه ایدئالیسم استعلایی، در برخی مواقع بر این امر اذعان می‌کند که انتقادهای او از برخی بی‌انسجامی‌های موجود در این آموزه دلیلی

نمی‌شود که او کل آموزه ایدئالیسم استعلایی یا انقلاب کپرنیکی کانت را بیهوده و بی اساس فرض کند. او معتقد است که می‌توان این آموزه را به گونه‌ای تفسیر نمود که بدون فرض وجود واقعیت فرا محسوس، فقط با رئالیسم تجربی مطابق باشد. حال می‌توان پرسید که او چگونه چنین تفسیری را ارائه می‌دهد؟

### الف: اعتقاد به اینکه ما برخی جنبه های واقعیت را فعلاً نمی‌شناسیم

استراوسن در توضیح ادعای خود، این پرسش را مطرح می‌کند که «چه مقدار از متافیزیک معاصر او مبتنی بر مبانی متافیزیکی کانت است؟» و متعاقباً پاسخ می‌دهد که «بخش عظیمی از متافیزیک معاصر او مبتنی بر مبانی متافیزیکی کانت است». در اینجا او سعی می‌کند که تصویر مطلوبی از انقلاب کپرنیکی و آموزه ایدئالیسم استعلایی کانت ارائه بدهد. به نظر او، «انقلاب کپرنیکی کانت حقیقتاً بر سنت تحلیلی معاصر او حاکم است» (Strawson, 1997, p.232). هر چند که این بدین معنی نیست که کل این آموزه مورد پذیرش واقع شده است، بلکه به این معنی است که فقط برخی جنبه های آن بر سنت تحلیلی معاصر او مستولی شده و بر ذهنیت آنها حاکم است. طبق انقلاب کپرنیکی کانت، اشیاء، به منظور اینکه تبدیل به متعلقات ممکن شناخت انسان بشوند، باید مطابق با برخی شرایط صوری بسیار کلی باشند. استراوسن، با توجه به چنین بیانیه ای، نتیجه می‌گیرد که «اگر چنین دیدگاهی یک نوع دیدگاه ایدئالیستی است، آنگاه می‌توان ادعا کرد که بسیاری از آراء و عقاید موجود در فلسفه تحلیلی جدید (از جمله آراء ویتگنشتاین، دیویدسن، کواین، پاتنام و پراگماتیست های آمریکائی) نیز دیدگاه های ایدئالیستی هستند» (p.233). ولی او در ادامه، انقلاب کپرنیکی و آموزه ایدئالیسم استعلایی را چنان تفسیر می‌کند که با رئالیسم تجربی خود \_ که آن را از کانت اقتباس کرده است \_ مطابق باشد. به نظر او، پاتنام همانند دیگر پراگماتیست های آمریکایی صدق را «همچون چیزی که یک انسان عاقل در بهترین و مطلوبترین شرایط معرفتی می‌تواند به دست آورد» (Putnam, 1981, p.50) تعریف می‌کند. پاتنام رئالیسم متافیزیکی را انکار کرده و دیدگاه خودش را «رئالیسم درونی» یا «رئالیسم تجربی» می‌نامد. او نیز همانند کانت بر این امر تاکید می‌کند که فحوای اصلی رئالیسم او این است که «واقعیت، نه از دیدگاه چشم خدا، بلکه فقط از دیدگاه انسان قابل اثبات است» (p. 65). نه تنها پاتنام، بلکه دیویدسن نیز چنان عقیده‌ای را

قبول دارد. البته دیویدسن دیدگاه خودش را به جای این که همانند پاتنام براساس شرایط معرفتی بیان کند، براساس زبان های قابل فهم بیان می کند. او می گوید: «مفهوم مطلق صدقی که فراتر از صدق تمام جمله های ممکن موجود در یک زبان باشد، یا نتواند بر زبان های ممکن دیگری که می توانیم آنها را بفهمیم ترجمه شود، وجود ندارد» (Davidson , 1984, p.194). در اینجا نظر دیویدسن همانند این نظر ویتگنشتاین است که «محدودیت های زبان ما محدودیت های اندیشه ما و در نتیجه محدودیت های جهان است». مطابق نظر استراوسن، همه اینها درباره رئالیسمی سخن می گویند که با رئالیسم تجربی کانت قابل مقایسه است. همه این فیلسوفان، همانند کانت، معتقدند که اشیا، به منظور این که متعلقات شناخت ممکن انسان بشوند، باید مطابق با برخی شرایط کلی و صوری باشند. اما آنچه مشهود است این است که «مفهوم واقعی که فراتر از تصور ممکن انسانی یا فراتر از محدودیت های شناخت انسانی برود، برای هیچ یک از فیلسوفان مذکور، معنایی ندارد» (Strawson , 1997 , p.243).

استراوسن در مقاله ای با عنوان «مساله رئالیسم و امر پیشینی» به دنبال کشف شرایط ما تقدم امکان تجربه یا شناخت تجربی است و آن عبارت از دو شرط است: «یکی این شرط که کل ماده تجربه نهایتاً باید تحت زمان و مکان درآید و دیگری این شرط که چون صورت های کلی تمام احکام دقیقاً همان صورت های هستند که در منطق صوری مشخص شده اند و چون کاربرد آن صورت ها بر متعلقات تجربه مستلزم کاربردپذیری برخی مفاهیم بسیار کلی (مقولات) است، تجربه به طور کلی باید تحت این مفاهیم محض یا ما تقدم درآید. به عبارت دیگر، شناخت تجربی صرفاً به این خاطر ممکن است که مفاهیمی همچون «علیت» و «جوهر» کل قلمرو تجربی را دربرمی گیرند» (p.245). به عقیده استراوسن، «این شرحی که از دیدگاه های کانت در مورد ویژگی ضروری یا ما تقدم شناخت تجربی به عمل آمد به هیچ وجه مستلزم این نیست که قلمرو واقعی وجود دارد که اساساً مافوق قلمر و شناخت انسان است» (Ibid). انقلاب کپرنیکی کانت از این منظر، هیچ تفاوتی با رئالیسم تجربی کانت ندارد. بنابراین، او می توانست این کار را انجام بدهد بدون آن که خطری متوجه شأن ما تقدم شرایط ضروری شناخت انسان گردد.

با توجه به آن چه گفته شد مفهوم نومن یک مفهوم صرفاً منفی خواهد بود و در واقع معرف این است که محدودیت های دعاوی شناخت مشروع ما را تعیین می کند. در این

صورت، «اندیشه درباره اشیای فی نفسه به معنی اندیشه درباره یک نوع اشیای متفاوت از اشیایی که آن‌ها را می‌شناسیم نخواهد بود، بلکه به معنی اندیشه درباره خود همین اشیایی که آن‌ها را می‌شناسیم) خواهد بود، اما به تجرید کامل از شرایط (حساسیت و فاهمه انسانی) ای که همچون شرایط امکان چنین شناختی ثابت شده اند» (p.248).

مطابق این تفسیر، ما دیگر از دو قلمرو متفاوت (پدیدارها و اشیای فی نفسه یا رئالیسم تجربی و رئالیسم متافیزیکی) سخن نمی‌گوییم بلکه بحث ما فقط پیرامون رئالیسم تجربی است و تنها چیزی که مطرح می‌کنیم این هشدار محتاطانه و یقیناً مشروع است که شناخت انسان نمی‌تواند از مرزهای توانایی‌های شناختی او تجاوز کند. دور از انصاف است بگوییم که این آموزه به این ترتیب به این توتولوژی تبدیل می‌شود که «ما از اشیای فقط چیزهایی را می‌شناسیم که می‌توانیم از آنها بشناسیم» و اگر این گونه بگوییم در این صورت برهان برجسته و کاملاً موثر درباره ویژگی‌های ساختار ضروری شناخت تجربی انسان (که نقد عقل محض را تبدیل به یک اثر فلسفی مهم می‌کند) نادیده و بی اساس جلوه داده ایم. مطابق چنین تفسیری، کانت کمتر در مظان این اتهام قرار می‌گیرد که آموزه ایدئالیسم استعلایی او تلفیقی از رئالیسم تجربی و رئالیسم متافیزیکی است، زیرا آنچه مورد تایید قرار می‌گیرد رئالیسم تجربی است و آن چه مورد انکار واقع می‌شود رئالیسم متافیزیکی است. حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که «در واقعیت چیزهایی هستند که ما می‌توانیم آنها را حتی بیشتر از هم اکنون بشناسیم» (Ibid). این همان چیزی است که مدنظر رئالیسم تجربی، رئالیسم درونی، رئالیسم علمی و... است. مطابق این تفسیر، «اشیای زمانمند و مکانمند (که شامل خود ما و تجربه‌های مترتب در زمان ما نیز می‌شود)، اشیای واقعی هستند و اشیای فی نفسه صرفاً همان اشیایی هستند که به تجرید از شرایط شناخت ما از آنها ملاحظه شده‌اند - یعنی اشیای فی نفسه به معنی لوح‌های نانوخته یا چیزهای بی معنای شناختی هستند» (p.250). این گونه است که می‌توان درباره محدودیت‌های شناخت فکر کرد، بدون این که از این محدودیت‌ها فراروی بشود.

### ب: انکار این که واقعیت فراتر از فهم ما انسانهاست

البته قضیه به همین سادگی نیست، زیرا به هیچ وجه معلوم نیست که تفسیری که در بالا به عمل آمد تفسیری مطلوب یا لااقل دلخواه از آموزه ایدئالیسم استعلایی باشد. ما نمی‌توانیم

نسبت به تفسیر دیگری که در مورد آن بحث خواهیم کرد چشم پوشی کنیم، چرا که طبق این تفسیر دیگر، که شباهت زیادی به دیدگاه کانت دارد، معنی اصلی آموزه ایدئالیسم استعلایی این نیست که «ما برخی جنبه های واقعیت را فعلاً نمی شناسیم»، بلکه معنی اصلی آن این است که «به موازات آن چیزهایی که می توانیم آن ها را بشناسیم، چیزهای دیگری وجود دارند که آن چیزهای نخستین در نسبت با این چیزهای دیگر، پدیدارهای صرف هستند. همچنین ممکن است چیزهای دیگری وجود داشته باشند که حتی چنین نسبتی نیز با متعلقات شناخت ما نداشته باشند» (p.242). چنین تفسیری را می توان به این سخن کانت استناد داد که «بی تردید هستومندهای معقولی وجود دارند که متناظر با هستومندهای محسوس هستند؛ همچنانکه ممکن است هستومندهای معقولی وجود داشته باشند که قوه شهود حسی ما هیچ گونه ارتباطی با آنها نداشته باشند. در این صورت، مفاهیم فاهمه ما - همچون صورتهای محض اندیشه درباره شهود حسی - به هیچ وجه نمی توانند بر آنها اعمال بشوند» (B 308-9).

اگر کانت می خواهد از طریق آموزه ایدئالیسم استعلایی، خودش را به این عقاید ملزم کند که (۱) دو قلمرو متمایزی از هستومندها وجود دارند (محسوس و فرا محسوس)، (۲) موجوداتی که ساختارشناختی آنها همانند ساختار شناختی ما انسانهاست فقط می توانند از هستومندهای قلمرو محسوس شناخت داشته باشند و (۳) متعلقات شناخت ما چیزی جز پدیدارهای هستومندهای قلمرو معقول (نومن) یا فرا محسوس نیست، به نظر بسیار واضح است که اگر ایدئالیسم استعلایی مستلزم تمام این عقاید است در این صورت هیچ یک از فیلسوفان تحلیلی معاصر همچون ویتگنشتاین، دیویدسن، کواین و پاتنام و... ایدئالیست استعلایی محسوب نمی شوند.

براساس این تفسیر، دیگر کفه ترازو به نفع رئالیسم تجربی نیست، بلکه به نفع رئالیسم متافیزیکی است؛ چیزی که کانت می خواست از طریق اصل معناداری از شر آن خلاص شود، ولی به واسطه «پارادوکس تعیین حد» مجدداً به دام آن افتاد. مطابق با این دیدگاه که به وسیله عبارات مختلف **نقد عقل محض** تقویت می شود «ما آموزه قلمرو فرا محسوس اشیای را باید کاملاً جدی بگیریم، قلمرو فرا محسوسی که زمانی \_ مکانی نیست بلکه فی نفسه است. در داخل این قلمرو یک رابطه تأثیر و تأثری یا شبه علی خاصی حاکم است، اما این رابطه فقط یک رابطه نیمه علی است زیرا مقوله علیت دقیقاً و صرفاً در حیطه پدیدارها کاربرد دارد. از این

رابطه تأثیر و تأثر، نمودی از تجربه انسانی (بانظم زمانی) به ظهور می‌رسد. این تجربه نمودی است از آنچه که می‌توان آن را نمودی از جهان ابژه‌ها (با نظم مکانی و علی) و متمایز با تجربه عادی خود آنها تلقی کرد. ماهیت کلی چنین پیامدی علتش همان ویژگی‌های واقعیت فرامحسوس است که به قول کانت در ذکر صفات اختصاصی حساسیت و فاهمه (وجودی که در ما فکر می‌کند) به آنها استناد شده است» (Strawson, 1997, p.249). طبق این تفسیر، تنها قلمرو غیر زمانی - مکانی و فرامحسوس اشیای فی‌نفسه (نومن‌ها) است که واقعیت محسوب می‌شود و صرفاً به نظر می‌رسد که چیزهای دیگری وجود دارند. اگر این قضیه درست است که رابطه تأثیر و تأثری در سطح فرامحسوس منجر به پدیدارهای حس بیرونی و حس درونی می‌گردد و اگر واقعاً به نظر می‌رسد که اشیای در لباس ظاهری زمانی - مکانی هستند، پس ظاهراً فعل «به نظر رسیدن» باید خودش یک ساختار زمانی را متحمل بشود: یعنی به نظر می‌رسد که این ظواهر و این به نظر رسیدن‌ها واقعاً باید در زمان اتفاق بیفتند. در نتیجه این پدیدار شدن‌ها - یعنی تصورات یا ادراکات مترتب در زمان ما - واقعاً در زمان اتفاق می‌افتند؛ در حالی که، آنچه را که مجبوریم به عنوان اجسام مکانمند به حساب آوریم در واقع چیزی غیر از خود آن تصورات نیست. در این حالت ایدئالیسم بار کلی و ایدئالیسم استعلایی کانت، تفاوت چندانی با هم نخواهند داشت» (pp.250\_51).

### الزام متافیزیکی به باور

به این ترتیب، استراوسن جنبه‌های مطلوب و نامطلوب کانت را از هم جدا می‌کند و کانت تجربه‌گرا را تحت عنوان متافیزیک توصیفی تحت تملک خود در می‌آورد و موفق به کشف پارادوکسی در آموزه ایدئالیسم استعلایی او می‌شود. اما می‌توان پرسید که «آیا متافیزیک توصیفی استراوسن که به توصیف ساختارهای واقعی اندیشه ما از جهان اکتفا می‌کند واقعاً خودش مرتکب همان پارادوکس نمی‌شود؟» ظاهراً وضعیت به این گونه است که هرگونه تأملی درباره حد، طبیعتاً ما را درگیر این پارادوکس می‌کند. در این صورت «آیا متافیزیک توصیفی او نیز درگیر این پارادوکس نمی‌شود؟» به عبارت دیگر، «آیا متافیزیک توصیفی او توان مقابله با شکاکیت را دارد یا نه؟».

ممکن است ما نیز همچون بری استرود بر این گفته استراوسن ایراد بگیریم که «متافیزیک

توصیفی ساختار واقعی اندیشه ما را جهان مشخص می‌سازد نه ساختار واقعی جهان را» (Strawson, 1959, p.9). به نظر استرود، کل محتوای استدلال استراوسن این است که «من باید باور داشته باشم که شناخت از خود صرفاً به شرطی امکانپذیر است که از جهان خارج یا اذهان دیگر (other minds) شناخت بکنم این مسأله نمی‌تواند در راستای این هدف باشد که این باورها صادقند» (Stroud, 2000, p.24)، یا همچنان که ویلکرسن می‌گوید «حداکثر چیزی که ما می‌توانیم بگوییم این است که ما باید فرض کنیم که جهان خارج وجود دارد، اما هرگز نمی‌توانیم ثابت کنیم که جهان خارج وجود دارد» (Wilkerson, 1976, p.57). این چیزی است که براهین استعلایی و اصل معناداری استراوسن را زیر سؤال می‌برد. بنا به گفته سرل، براهین استعلایی فقط یکی از آن شاکله‌های مختلفی است که ما برای معنا بخشیدن به جهان به کار می‌بریم، اما در عین حال، ما به هیچ طریقی نمی‌توانیم ثابت کنیم که آنها تنها شاکله‌های ضروری هستند «چرا که آن جزم اندیشانه خواهد بود فرض کنیم که چون انواعی از چیزها وجود دارند، پس بنیادی‌ترین ساختار از واقعیت نیز وجود دارد. اشتباه اصلی آنجاست که ما آنها را تبیین کنیم» (Searle, 1994, p.26).

اما استراوسن کسی نیست که به این راحتی زیر بار موضع مبتنی بر شک استرود برود. به نظر او، موضع استرود «برابر است با امتناع برخی شرایط ضروری وجود شاکله‌های مفهومی که چنین تردیدهایی صرفاً در داخل آن شاکله‌های مفهومی معنا می‌یابد». او معتقد است که انتقاد استرود تنها به شرطی معقول است که «ما نظری را از هیچ کجا (Nowhere) داشته باشیم» (Strawson, 1992, p.64). به قول پاتنام «چون فرد شکاک همانند ما مخلوقی است که توانایی ادراک و احساس اشیاء را دارد، نمی‌تواند چنین دیدگاهی را اتخاذ کند. لذا ما می‌توانیم نسبت به ملاحظات شکاکانه اعتنایی نکنیم» (Putnam, 1981, pp.10\_21). به این ترتیب، استراوسن معتقد است که ما می‌توانیم به متافیزیک پردازیم، بدون اینکه در طیف شکاکیت مرتباً پرسه بزنیم. به این خاطر است که او تمایز نومن و فنومن کانت را رد می‌کند. «سخن گفتن از اشیای فی نفسه یا مفهوم مطلق واقعیتی که فراسوی فهم ما قرار دارد بی معنا است» (Strawson, 1966, p.42). چنانکه در تفسیر اول درباره آموزه ایدئالیسم استعلایی گفتیم، استراوسن نمی‌گوید که معرفت مطلق امکانپذیر است یا واقعیت با مفهوم بالفعلی که از آن داریم هم مصداق است، بلکه او قبول می‌کند که واقعیت‌هایی هستند که ما آنها را نمی‌شناسیم.



او این مطلب را در مرزهای حس به این شکل مطرح می‌کند که:

ممکن است برخی واقعیت‌ها وجود داشته باشند که تصور فعلی ما از آنها بیش از تصویری نباشد که نیاکان ما از برخی حقایق دیگر داشته‌اند. ما نه تنها یاد می‌گیریم چگونه به سؤالات قدیمی پاسخ بدهیم بلکه همچنین یاد می‌گیریم که چگونه سؤالات جدیدی مطرح کنیم. ایده جنبه‌های واقعیت که در پاسخ به پرسش‌هایی توضیح داده خواهد شد که ما هنوز نمی‌دانیم چگونه به آنها پاسخ دهیم، ایده‌ای است که همانند ایده قلمرو نومی این ادعا را که تجربه و شناخت واقعی انسان هم گستره با واقعیت است، محدود می‌کند (Ibid).

معنی سخن استراوسن این است که فقط تا این حد می‌توان با آموزه ایدئالیسم استعلایی احساس همدردی کرد نه بیش از آن. واقعیت، فراتر از آنچه ما می‌توانیم هم اکنون درک کنیم بسط می‌یابد، اما این بسط نشان دهنده یک قلمرو نومی که از تمام پدیدارهای ممکن فراتر می‌رود نیست، بلکه نشان دهنده این است که این واقعیت بسط یافته قابل ترجمه یا هم مصداق با واقعیت باقی می‌ماند. از آن جایی که همیشه یک نیازی به پیشرفت و اصلاح وجود دارد، شناخت ما محدود است، اما چنین اصلاحی همیشه در داخل ساختارهای مفهومی ضروری‌ای که شناخت جهان را امکانپذیر می‌سازند، صورت می‌گیرد. بنابراین، ما با بحث کردن درباره ساختار مفهومی یا ساختار واقعی اندیشه‌مان از جهان (به جای ساختار جهان)، «فهم مان از رویه فلسفی خودمان مستحکم تر گشته و بهتر می‌فهمیم که درباره چه چیزی بحث می‌کنیم» (Strawson, 1992, p.33).

اما این همان جایی است که استراوسن مرتکب همان پارادوکسی می‌شود که آن را در کانت کشف کرده بود. ظاهراً او می‌خواهد بگوید که ما فقط می‌توانیم توصیف کنیم (و نمی‌توانیم توجیه کنیم) که چرا ما ناچاریم باور کنیم که خود آگاهی فقط به شرطی ممکن است که به وجود اجسام مادی و اذهان دیگر باور داشته باشیم. «ما باید وجود اجسام و اذهان دیگر را باور کنیم» (p.57). شناخت ما محدود به این باورها است. ما هنگامی می‌توانیم از تجربه‌های خودمان حرف بزنیم که به وجود اشیای خارجی و اذهان دیگر باور داشته باشیم. ما محدود به این باورها هستیم. اما مسئله اصلی این است که «استراوسن چه توجیهی بر این استدلال خودش دارد که زبان و تجربه ما محدود به این باورهاست؟» به نظر نمی‌رسد که منظور

اصلی استراوسن از گفتن چنین حرفی چیزی جز این باشد که «ما از دعاوی معرفتی منع شده‌ایم». او می‌خواهد چنین حرفی را بزند، اما آن را به زبان نمی‌آورد. به این خاطر است که زبان باور را انتخاب می‌کند. ولی باید اذعان نمود که اگر قرار است که من وجود اجسام موجود در عالم خارج و همچنین وجود اذهان دیگر را براساس باور بپذیرم، در این صورت دیگر خود آگاهی‌ای وجود نخواهد داشت که من براساس آن بتوانم میان خودم و اشیای بیرون از خودم تمایز ایجاد کرده و ادعای شناخت از عالم خارج را داشته باشم. به نظر می‌رسد استراوسن به شرطی می‌تواند محدودیت معنا را توجیه کند که به شکاک اجازه دهد تا دوباره از در دیگر وارد بشود: یعنی او با اقتباس زبان باور به جای زبان معرفت، استدلال خودش را تردید آمیز تر می‌کند. زبان باور نمی‌تواند ما را از دست شکاکیت و تهدیدهای آن نجات بدهد. به نظر من، استفاده استراوسن از زبان باور دلالت می‌کند بر نوعی الزام متافیزیکی به باور. اما این چیزی نیست که متافیزیک توصیفی او به دنبال آن بود.

البته استراوسن در کتاب **شکاکیت و طبیعت باوری**، به تقلید از هیوم، به توجیه الزامات اجتناب ناپذیر طبیعی ما به باور می‌پردازد. آنجایی که هیوم توجه ما را به خواست طبیعی ما به باور جلب می‌کند، استراوسن نیز استدلالی را ترتیب می‌دهد که بیانگر «تعهدات و الزامات اجتناب ناپذیر طبیعی ما به باور است؛ تعهداتی که نه اختیار آنها در دست ماست و نه می‌توانیم از آنها صرف نظر کنیم» (Strawson, 1985, p.28). به نظر او، لزومی ندارد که از طریق استدلال با تردیدهای شکاکانه برخورد کنیم، آنها را می‌توان اصلاً نادیده گرفت، «چرا که تردیدهای شکاکانه در برابر خواست طبیعی و [نهفته شده] ما به باور، بیهوده و بی‌اساسند و هیچ گونه تأثیری ندارند» (p.13). اما باید اذعان نمود که استراوسن با انتخاب زبان باور، نه تنها مرتکب همان پارادوکسی می‌شود که آن را در کانت کشف کرده بود، بلکه همچنین با این کار متافیزیک توصیفی خودش را نیز در برابر تهدیدهای شکاکیت آسیب پذیر می‌کند. او در حین نشان دادن محدودیت معنا، به یک الزام متافیزیکی تصدیق نموده است که نباید نیازمند به آن باشد. او چگونه می‌تواند زبان باور را اتخاذ کند، ولی هیچ اعتنایی به شکاکیت فلسفی نداشته باشد؟ به هر حال، وقتی که او می‌گوید ما فقط می‌توانیم از ساختار مفهومی یا ساختار اندیشه مان از جهان \_ و نه ساختار خود جهان \_ حرف بزنیم، موضع شکاکانه را دوباره تأیید می‌کند؛ چرا که ما از طریق تحلیل ساختارهای مفهومی خودمان با برخی باورهایی مواجه می‌شویم، که

چاره‌ای جز قبول آن نداریم. به این ترتیب، او پارادوکسی را تکرار می‌کند که در کانت کشف کرده بود: همچنانکه «پدیدارها» بر تمثیل ناقصی از جهان واقعی دلالت می‌کردند، درست «باورها» نیز بر تمثیل ناقصی از صدق‌ها دلالت می‌کنند.

در واقع می‌توان گفت که این نوع الزام متافیزیکی به باور، نه تنها توان مقابله با شکاکیت را ندارد، بلکه خود زبان باور از شکاکیت جان می‌گیرد. زبان باور به هیچ وجه نمی‌تواند نسبت ما را با عالم خارج به طور محصل بیان کند، زیرا آن بر این دلالت می‌کند که ما از دعاوی معرفتی منع شده ایم. گذشته از این، چنین الزامی همواره وجود یک واقعیت ناشناخته را به عنوان پیش فرض فرا روی ما قرار می‌دهد و این در تضاد با ادعای استراوسن است که ما نباید به آن سوی حد فکر کنیم. به هنگام تفکر درباره جهان، ما خواه همانند هیوم طبیعی باور باشیم و خواه همانند استراوسن طبیعی باور و تجربه گرا باشیم، نهایتاً چاره‌ای جز برخی پیش فرضهای متافیزیکی نخواهیم داشت. به نظر می‌آید که تفکر درباره حد اساساً پارادوکسیکال است و همینکه درباره آن فکر کنیم چاره‌ای جز تصور هر دو طرف آن نخواهیم داشت. صحبت کردن از محدودیت‌های شناخت تجربی یا محدودیت‌های زبان معنادار، تدبیر مناسبی برای مقابله با شکاکیت نیست. این محدودیت‌ها به توجیه نیاز دارند، ولی هر کسی که بخواهد آنها را توجیه کند، خود به خود از آن محدودیت‌ها تجاوز خواهد کرد و ما را در مقابل آموزه‌های نامنسجمی (همچون ایدئالیسم استعلایی یا الزام متافیزیکی به باور) قرار خواهد داد. به این دلیل است که در شکاکیت هیچ وقت برای ما بسته نیست و متعاقباً راه برای مطالعات آتی در متافیزیک همواره باز است. ما باید همیشه به این نکته توجه کنیم که شکاکیت به این خاطر به وجود آمده است که بگوید: ما به هیچ وجه نمی‌توانیم ثابت کنیم که «واقعیت دیگری که فراتر از فهم ما باشد، وجود ندارد».

### منابع

- 1- Davidson, Donald. (1984). *Inquiries ino Truth and Interpretation*. Oxford: oxford university press.
- 2- Kant, Immanuel. (1964). *Critique of Pure Reason*. trans: Norman kemp smith. London: Macmillan & Co. LTD.
- 3- Patnam, Hilary. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 4- Strawson, P.F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London & NewYork: Rotledge.

- 5- ..... (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London & New York: Routledge.
- 6- ..... (1985). *Skepticism and Naturalism: Some varieties*. London: Methuen.
- 7- ..... (1992). *Analysis and metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- 8- ..... (1995). My Philosophy, in Sen, P.B. and Verma, P.R.(eds). *The philosophy of P.F. Strawson*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research.
- 9- ..... (1997). *Entity and Identity and other Essays*. Oxford: Clarendon Press .
- 10- Searle, John. (1994). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: Mass: The MIT press.
- 11- Stroud, Barry. (2000). *Understanding Human knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- 12- wilkerson, T.E. (1976). *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press