

فلسفه غرب ۷۶

پیتر فردریک استراوسون

شکاکیت و طبیعت‌گرایی

مازیار چیت‌ساز

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Scepticism and Naturalism: Some Varieties,
Routledge, 2008.

استراوسون، پیتر. ۱۹۱۹ - ۲۰۰۶ م. Strawson, P.F.
شک‌گرایی و طبیعت‌گرایی / نویسنده پیتر فردریک استراوسون

مترجم: مازیار، چیت‌ساز

۱۲۹ ص، تهران، انتشارات چیت‌ساز، چاپ اول ۱۳۹۲ ش/ ۱۴۳۴ ق

شابک: 978-602-24-001-3

فهرست‌نویسی برای اطلاعات بیشتر

عنوان اصلی: Scepticism and Naturalism: Some Varieties

واژه‌نامه

شک‌گرایی - طبیعت‌گرایی

چیت‌ساز، مازیار، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۲ ۲ ط ۵ الف ۱۳۷/

رده‌بندی دیویی: ۱۴۹/۷۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۳۱۱۰۴۳۸



شکایت و بیعت گرایي

پیترو فردریک استراوا / مازیار چیت ساز

ویرایش: بحث رایج، کمت

چاپ اول: ۱۳۹۳، ۵/۱۲ق/ ۱ نسخه/ ۸۰۰۰ تومان

حروفچینی و صفحہ رایی: سہ ماہی ہنگی ہنری حکمت

چاپ و صحافی: شرکس پریس و پبلیکیشنز

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای ابریه، شماره ۹۴، کد پستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

www.hekmat-ins.com

info@hekmat-ins.com

تلفن: ۶۶۴۱۵۸۷۹-۶۶۴۶۱۲۹۲ نمابر: ۰۶۵

سامانه پیام کوتاه: ۰۲۱۶۶۹۵۰۹۸۷

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)



فهرست

۹	دیباجه
۲۵	۱. شکاکیت طبیعت‌گرایی و برهان‌های استعلایی
۲۵	۱. توضیحات مفهومی
۲۷	۲. شکاکیت سنتی
۳۴	۳. هیوم: عقل و طبیعت
۳۸	۴. هیوم و ویتگنشتاین
۴۴	۵. «فقط ارتباط برقرار کن»: نقش برهان‌های استعلایی
۴۷	۶. سه نقل قول
۴۸	۷. تاریخ‌گرایی: و گذشته
۵۵	۲. اخلاق و ادراک حسی
۵۵	۱. درگیری و فاصله‌گیری
۶۱	۲. نسبی‌سازی: و دو چهره طبیعت‌گرایی
۶۶	۳. یک مورد مشابه: ادراک و متعلق‌های آن
۶۹	۴. طفره رفتن یا راه‌حل؟ آشتی یا تسلیم؟
۷۷	۳. ذهنی و فیزیکی
۷۷	۱. موقعیت ناکنون
۷۷	۲. بر نهاده این‌همانی: دو روایت و وجه مشترک آنها
۷۷	۳. این‌همانی یا ارتباط علی؟
۹۰	۴. شباهتی، ناقص
۹۵	۴. موضوع معنا
۹۵	۱. هستنده‌های معنایی: طردگرایان و وظایف آنها
۱۰۱	۲. فروکاستی طبیعت‌گرایانه: درستی و توافق در کاربرد
۱۰۷	۳. نزاع در مورد بازشناسی

۸ شکاکیت و طبیعت‌گرایی

۱۱۳

۱۲۰

۴. نزاع دربارهٔ ضرورت
۵. راه‌حل یا تعارض؟ یک نتیجه‌گیری غیرقطعی

۱۲۵

واژه‌نامه

www.ketab.ir

دیباچه

کاسیم کسام^۱

دانشگاه کمبریج، انگلستان

این کتاب که به همین کتاب استراوسون است، بار اول در ۱۹۸۵ منتشر شد.^(۱) او در یک دهه فکری خودنوشت که بیش از یک دهه بعد

چاپ شد، هدف خود را از این کتاب چنین توضیح می‌دهد:

در آن کتاب من دو نظم متفاوت و نامرتبط داشتم. اولین فصل در مورد شکاکیت سنتی است که برای مثال شکاکیت در مورد جهان خارج و استقرار در پراک با هیوم و ویتگنشتاین (و حتی هایدگر) استدلال کردم. کوشش برای مبارزه با چنین شک‌هایی با استفاده از استدلال عقلانی نشان داده است: زیرا ما در اینجا با پیش‌فرض‌ها، چارچوب‌های فکری و پژوهش انسانی سروکار داریم. در سایر فصل‌ها، هدف من تفاوت بود. موضوع بررسی من گونه‌ای از طبیعت‌گرایی بود که تاویل است کل محدوده‌های تفکر، زبان و تجربه معمول انسان را بی‌اعتبار کرده یا به نوعی به عبارت‌های فیزیک‌گرایانه به نظر علمی پذیرفتنی‌تر باشند، فروبکاهد - به خصوص محدوده‌های گفتمان اخلاقی، درون ذهنی و التفاتی را. اینجا واکنش و همچنین هدف من متفاوت بوده است. فقط بر گریزناپذیری دیدگاه انسانی معمول یا طبیعی تأکید نکردم، دیدگاهی که طبق آن همه چیزهایی را که طبیعت‌گرایی علمی

در آن تردید می‌کند، معمولاً مفروض می‌گیرد. [بلکه] همچنان پذیرفتم که طبیعت‌گرایی از دیدگاه محدود خود، اعتبار خاص خودش را دارد.^(۲)

شکاکیت فلسفی و طبیعت‌گرایی علمی، دو نوع چالش را برای «ویژگی‌های اصلی تفکر و سخن گفتن ما» نمایش می‌دهند.^(۳) هدف کلی شکاکیت و طبیعت‌گرایی، پاسخ دادن به این چالش‌ها و بدین ترتیب حمایت کردن از چیزی است که استراوسون در جایی دیگر با عنوان «متافیزیک طبیعی ما» به آن اشاره می‌کند.^(۴)

شکاکیت فلسفی کسی است که مبنای ما را برای اعتقاد به برخی باورها به پرسش می‌برد، باورهایی مانند باور به وجود اشیاء خارجی یا ذهن‌های دیگر. استراوسون در دو کتاب قبلی‌اش، *منفردها: جستاری در متافیزیک توصیفی* (۱۹۷۵) و *معمده‌های حسن: جستاری در نقد عقل محض کانت* (۱۹۶۶) می‌کوشد تا استدلال، شکل‌های مختلف شکاکیت را باطل کند. استدلال‌هایی که در این نوشته بسط داده شده ملهم از کارهای کانتی است و یکی از فیلسوفانی که آنها به‌تأثیری شده، هیوم است. البته هیوم یکی از قهرمانان شکاکیت و طبیعت‌گرایی است، نه هیوم «شکاک بزرگ» بلکه هیوم «طبیعت‌گرای بزرگ». طبیعت‌گرایی، شکاکیت فلسفی را «بیهوده، ناواقعی و متظاهر»^(۵) می‌داند و هم‌کیش‌هایی را که به کمک استدلال عقلی با آن درگیر می‌شوند، کوشش‌هایی می‌داند که متوجه نکته اصلی نشده‌اند. پاسخ مناسب به شکاکیت، دور کردن آن است نه سعی کردن برای مخالفت با آن با اصول خودش.

هنگامی که استراوسون در نوشته حاضر تردیدهای شکاکانه را ناواقعی توصیف می‌کند، منظورش این است که آنها «در برابر طبیعت‌گرایی، [و در برابر] گرایش ما به باور کردن که به‌صورت طبیعی در ما کار گذاشته شده است، بدون قدرت هستند».^(۶) برای مثال، هر استدلالی که به طرفداری یا بر ضد شکاکیت در مورد جهان خارج ارائه شود، «در باور به وجود جسم تأثیری ندارد».^(۸) در *منفردها* نیز، تردیدهای شکاکانه

در جایگاه تردید‌هایی «ناواقعی» رها می‌شوند،^۱ اما در اینجا نکته آن است که «آنها برابر با رد کل "گوی مفهومی‌ای هستند که صرفاً درون آن چنین تردید‌هایی معنا دارند».^۲ جایی دیگر در مفروضه، استراوسون استدلال می‌کند بدون معرفت به ذهن‌های دیگر، برای ما ممکن نیست که وضعیت‌های ذهنی را به خودمان منتسب کنیم. از آنجایی که می‌توانیم وضعیت‌های ذهنی را به خودمان منتسب کنیم، می‌توان نتیجه گرفت که درباره ذهن‌های دیگری به جز ذهن خودمان، صاحب معرفت هستیم. این یک برهان «استعلایی»^۳ در برابر شکاکیت در مورد ذهن‌های دیگر است. استراوسون در محدوده‌های حسن چند برهان استعلایی را بر ضد شکاکیت مورد بحث بیان خارج بسط می‌دهد. ادعا این است که معرفت به وجود اشیا، نه تنها از تجربه ما از آنها باشند، برای تجربه خودآگاه ضروری است. پس به دلیل اینکه نمی‌توان به صورت معقولی انکار کرد که تجربه خودآگاه است، نمی‌شود به‌طور معقولی انکار کرد که به اشیاء خارجی معرفت داریم.

استراوسون «علاقه به برهان‌های استعلایی»^(۱) را حفظ می‌کند اما آنها را ابطالی برای شکاکیت نمی‌داند. در ۱۹۶۸، استرود^۲ مقاله‌ای درباره برهان‌های استعلایی منتشر کرد و در این مقاله، عقیده استراوسون را تشریح کرد. فرض کنید الف گزاره‌ای است. یک برهان استعلایی ادعا کرده صدق آن برای تجربه خودآگاه ضروری است.^۳ استرود ادعا می‌کند شکاک همواره به صورت معقولی می‌تواند اصرار کند که برای اینکه تجربه خودآگاه ممکن باشد کافی است «باور داشته باشیم الف صادق است یا به نظر [کل افراد] دنیا الف صادق باشد، اما نیازی نیست که واقعاً الف صادق باشد».^(۱۱) مخالف با شکاکیت در مورد این نکته، مجبور است بر گونه‌ای از اصل تحقیق‌پذیری^۳ تکیه کند، اصلی که بر طبق آن برای اینکه یک جمله

1. Transcendental
2. Stroud
3. Verification

معنا داشته باشد، باید بتوانیم صدق یا کذب آن را تحقیق کنیم. اما اصل تحقیق‌پذیری مایه‌چندانی ندارد و به هر حال این خطر را دارد که برهان‌های استعلایی را زائد کند.

گرچه استراوسون با برخی شکل‌های باور به تحقیق‌پذیری همدل است، در فصل اول («شکاکیت، طبیعت‌گرایی و برهان‌های استعلایی») موافقت می‌کند که برهان‌های استعلایی «بر شکل ساده‌ای از باور به تحقیق‌پذیری مبتنی‌اند که نپذیرفتنی است».^(۱۲) از سوی دیگر، او این فرض را که برهان‌های استعلایی در اصل ضد شکاکیت هستند، به پرسش می‌گیرد. اکنون او به جای اینکه آنها را ابطالی برای شکاکیت بداند آنها را به صورت «نوع خاصی از ظرفیت‌های مفهومی و باورها که به یکدیگر اشاره می‌کنند»^(۱۳) در نظر می‌گیرد. برای مثال فرض کنید برای اینکه تجربه خنده‌ناک داشته باشیم، باید باور داشته باشیم که به اشیاء فیزیکی خارجی و برهانی دیگر، معرفت داریم. هنگامی که پروژه ابطال شکاکیت را رها نمی‌توانیم «نشان دادن این ارتباطات - البته اگر بتوان آنها را نشان داد - به خودشان خشنود شویم».^(۱۴) این موضوع دلالت بر این امر دارد که برهان‌های استعلایی در خدمت «متافیزیک توصیفی» هستند. متافیزیک توصیفی «محتوایی است که ساختار واقعی اندیشه ما را درباره جهان توصیف می‌کند».^(۱۵) برهان‌های استعلایی در این زمینه مفید هستند زیرا «بین ویژگی‌های ساختاری اصلی طرح‌های مفهومی ما، ارتباط ایجاد می‌کنند».^(۱۶)

اینکه موافقت کنیم برهان‌های استعلایی در جایگاه استدلال‌هایی ضدشکاکانه مؤثر واقع نمی‌شوند، یک چیز است و اینکه ما حق باشیم شکاکیت را با هیچ برهانی نمی‌توان باطل کرد، چیزی دیگر است. پاسخ مور به شکاکیت که استراوسون آن را به «بکسره درنیافتن مقصود شکاکان»^(۱۷) متهم می‌کند، از زمانی که شکاکیت و طبیعت‌گرایی برای نخستین بار چاپ شد، برای سال‌ها توجه زیادی را جلب کرده و برخی

آن را نویدبخش‌تر از آنچه بررسی استراوسون ایجاب می‌کند، می‌بینند.^(۱۸) به نظر استراوسون، بهترین استدلال ضدشکاكانه در حمایت از وجود جسم، استدلالی است که می‌گوید وجود جهانی از اشیاء فیزیکی «بهترین توضیح را برای پدیده تجربه فراهم می‌آورد».^(۱۹) او در نهلابت این استدلال را بر مبنای آن رد می‌کند که هیچ کسی وجود جهان فیزیکی را به این خاطر قبول نمی‌کند که بهترین توضیح را برای پدیده تجربه فراهم می‌آورد. البته بدیهی نیست که فردی که گمان می‌کند باورهای در مورد اشیاء فیزیکی، می‌تواند بر مبنای این توضیح موجه شود لازم باشد فکر کند این مبنای واقعی‌ای است که بر مبنای آن فردی که از نظر فلسفی منته‌نفس است، واقعاً می‌پذیرد اشیاء فیزیکی وجود دارند.

استراوسون در توضیح اینکه استدلال‌های شکاکانه در برابر گرایش ما به باوری که به صورت طبیعی درون ما کار گذاشته شده است، بدون قدرت هستند، به نکته‌ای اشاره می‌کند که بسیاری از خود شکاکان نیز به آن اشاره کرده‌اند. حتی اگر درست بود، باورهایی که شکاک به چالش می‌کشند «مطلقاً اجباری و گیرنده‌پذیر» هستند، این پرسش همچنان باقی می‌ماند که آیا مبنای ما برای اعتماد به آن باورها کافی‌اند یا خیر. سخن شکاک این است که این باور می‌تواند گیرنده‌پذیر باشد و در عین حال موجب ایجاد معرفت نشود. گرچه استراوسون در ظاهر مستقیم به این نگرانی نمی‌پردازد، در جایی اشاره می‌کند که باورهای شکاک می‌کوشد به پرسش بگیرد، «خارج از توانایی عقلانی و نقادانه ما اقرار دارند به این معنا که آنها محدوده‌ای را که درون آن این توانایی برپا می‌شود تعریف کرده یا به تعریف آن کمک می‌کنند».^(۲۱) نتیجه این است که کوشش برای تضعیف چنین باورهایی با استدلال، متناقض‌نما^۱ یا حتی خودمبطل^۲ است. در این خوانش، استراتژی ضد شکاکانه شکاکیت و

1. Paradoxical

2. Self-Defeating

طبیعت‌گرایی در نهایت چندان با منفردها متفاوت نیست. به یک معنا در هر دو [نوشته]، استدلال‌های شکاکانه نه تنها نامؤثر که «خودمبطل یا نامعقول» در نظر گرفته می‌شوند.^(۲۲) البته اینکه خود استراوسون این رابطه را بین نوشته‌هایش مشاهده می‌کرده، تردیدآمیز است.

طبیعت‌گرایی‌ای که استراوسون آن را تأیید می‌کند، یک طبیعت‌گرایی آزادندیش^۱ یا نافروکاستی^۲ است. او با طبیعت‌گرایی محض یا فروکاستی^۳ به نظرش نوعی از شکاکیت است، مخالف است. تمایز بین این دو شکل طبیعت‌گرایی، نخستین بار در فصل دوم («اخلاق و ادراک حسی») ظاهر می‌شود که در آن به مقاله تأثیرگذارش «آزادی و رنجش» نزدیک می‌شود.^(۲۳) این مقاله دسته‌ای از گرایش‌های معطوف به خودمان و دیگران را بررسی می‌کند. گرایش‌های واکنشی فردی،^۴ مانند رنجش، نذرانی و بخشش و آن‌ها به چگونگی اعمال اراده دیگران نسبت به ماست. گرایش‌های واکنشی اخلاقی،^۵ مانند انزجار یا مخالفت اخلاقی، مشابه بی‌غرضانه گرایش‌های واکنشی فرضی است. آنها واکنش به چگونگی اعمال اراده دیگران نسبت به دیگران هستند. در «آزادی و رنجش» استراوسون می‌پرسد آیا «با فرض اعتقاد راسخ‌ظری و کلی به صدق جبر‌گرایی، معقول نیست که جهان‌مان را به صورتی تغییر دهیم که کسی این گرایش‌ها به‌طور کلی مسکوت شوند». پاسخ او این است که «فردی که جهان را مطرح می‌کند کلاً ... ماهیت التزام انسان را درک نکرده است»^(۲۴) و این را می‌پرسیم آیا برای ما عقلانی نیست کاری را که (قدرت انجام آن در طبیعت ما نیست، انجام دهیم).^(۲۴)

با این همه ممکن است که به‌صورت موقت گرایش‌های واکنشی ما را مسکوت گذارده و مردم و کارهایشان را مانند «اشیاء» و رویه‌ها در

-
1. Liberal
 2. Non-Reductive
 3. personal reactive attitude
 4. Moral reactive attitude

طبیعت» صرفاً عینی بینیم.^(۲۷) اگر از این دیدگاه که ما به صورت طبیعی موجوداتی اجتماعی هستیم نگریده شود، رفتار انسان به صورت مورد مناسبی برای گرایش های واکنشی فردی و اخلاقی ظاهر می شود. هنگامی که به رفتار انسان صرفاً عینی نگریده شود، گرایش های واکنشی غریبه و نامناسب به نظر می رسند. طبیعت گرایی فروکاستی دیدگاهی است که بر طبق فقط از دیدگاه دوم [دیدگاه عینی] است که ما اشیاء را همان گونه که هستند می بینیم، و دیدگاه طبیعت گرایی یا عینی به انسان، داوری های اخلاقی را به صورت «چیزی که بیش از یک حامل توهم نیست» نشان می دهد. در اینجا، استراوسون می گوید «ما می توانیم در درک مان از حقیقت، انسان معنی را در مورد دیدگاه هایی که می شناسیم و به کار می بریم، تصدیق کنیم».^(۲۸) تقاض بین دو این دیدگاه تنها هنگامی بروز می کند که دیدگاه فیزیکی مطلق را فرض کنیم که طبق آن بتوانیم بین آن دو دیدگاه قضاوت کنیم، اما این چنین دیدگاه برتری یک «توهم» است.^(۲۹)

همین نوع نسبی سازی به کار می رود تا عارض ظاهری بین عقل سلیم و واقع گرایی علمی را در فلسفه علم نسبی خشی کند. اولی می گوید اشیاء فیزیکی ویژگی هایی پدیداری دارند که ما به صورت غیرذهنی به آنها نسبت می دهیم، ویژگی هایی مانند رنگ که دیده می شود، شکل دیداری و بافت آن طور که احساس می شود. برای گرایشی علمی می گوید چنین ویژگی های پدیداری ای در واقع معلق به اشیاء فیزیکی نیستند. این دیدگاه به اشیاء فیزیکی تنها «ویژگی هایی را متعلق می دهد که در نظریه و توضیح فیزیکی ذکر می شود، از جمله توضیح های علمی نوع تجربه ادراک حسی ای که در واقع به کار می بریم».^(۳۰) باز هم به همان توصیه شده این است که «واقعاً» هایمان را نسبی کنیم: می توانیم بگویم نسبت به دیدگاه ادراک حسی انسان، اشیاء فیزیکی معمولی واقعاً ویژگی های پدیداری دارند. نسبت به دیدگاه علوم فیزیکی، [واقعاً چنین

ویژگی‌هایی [ندارند. به این معنا، «به یک شیء واحد هم می‌توان ویژگی پدیداری را منتسب کرد هم می‌توان نکرد».^(۳۰)

یکی از پرسش‌هایی که از این شکل نسبی‌گرایی ناشی می‌شود آن است که آیا این نسبی‌گرایی تعارض ظاهری بین عقل سلیم و واقع‌گرایی علمی را خنثی می‌کند یا خیر. برای مثال اگر اولی به ما می‌گوید لیمو واقعاً زرد است در حالی که دومی اظهار می‌کند لیمو واقعاً زرد نیست، طبیعی است که بپرسیم کدام یک از این دو موضع درست است. همان‌طور که استرود مشاهده می‌کند، این پرسش به این دلیل ایجاد می‌شود که ما با علاقه‌مندیم [بدانیم واقعاً] اشیاء چگونه هستند، نه اینکه بر سر نگاه‌ها یا مجموعه باورها در این باره چه می‌گویند».^(۳۱) چالش این است که به سبب سورتی، معقول نشان دهیم این پرسش به‌نحوی نامشروع است و مستقل از نسبی‌گرایی ممکن است در شگفت باشند که آیا این چالش واقعاً قابل رفع است یا نه. شکل دیگر این است که آیا نسبی‌گرا، تمایز دقیقی بین عقل سلیم و علم نسبی ایجاد می‌کند یا نه. ممکن است گمان شود که علم عقل سلیم را مجاز می‌شمارد همان‌طور که دامت می‌گوید «ایده دیدگاه عقل سلیم درباره جهان هم قدر افسانه‌ای است که ایده وحشی اصیل (یا در واقع ایده وحشی)».^(۳۲) این نسبی، واقع‌گرایی عقل سلیم در مورد ژرفای التزام همیشگی ما به این دیدگاه که ما چیزها را همان‌گونه که واقعاً هستند درک می‌کنیم، غلو می‌کند.

فصل سوم («ذهنی و فیزیکی») بسیار جالب است زیرا یکی از محدود گشت‌های استراوسون در مسیر فلسفه ذهن است. موضوع این فصل، بر نهاده^۱ این همانی است که بر طبق آن رویدادهای ذهنی به رویدادهای فیزیکی از رویدادهای فیزیکی اند.^(۳۳) اگر همان‌طور که دکارت معتقد است ذهن و بدن چیزهایی متفاوت از انواع مختلف باشند، پرسشی در مورد این همان بودن رویدادهای ذهنی و فیزیکی وجود نخواهد داشت. استراوسون

1. Thesis

2. Subclass

مخالفتش را با دوگانه‌گرایی دکارتی در منفردها به‌وضوح بیان می‌کند، جایی که اصرار می‌کند «مفهوم یک فرد باید به‌صورت مفهوم نوعی از هستنده درک شود که هم محمولات توصیف‌گر حالات آگاهی و هم محمولات توصیف‌گر خصایص جسمانی، یک وضعیت فیزیکی و غیره به‌نحو یکسانی بر هستنده مفردی از آن نوع قابل اطلاق باشد».^(۳۴) این موضع باعث می‌شود تا بر نهاده این‌همانی مانند یک گزینه سرزنده به نظر برسد، اما استراوسون این بر نهاده را رد می‌کند. در مقابل او از این دیدگاه حمایت می‌کند، «البته نه با شوق و ذوق زیاد»^(۳۵) که رابطه بین یک رویداد و وضعیت خاص ذهنی و تحقق فیزیکی آن، رابطه‌ای علی بین دو حتم‌مانند است.

بحث استراوسون در مورد این موضوع حول این نظر شکل گرفته که تاریخ انسان را روان‌شناسان و روش مختلف تعریف کرد. یک تاریخ فیزیکی که روی حرکات جسمانی ما تمرکز کرده و آنها را بر حسب اصطلاحات فیزیکی و فیزیولوژیکی تشریح می‌کند. یک تاریخ فردی که روی کنش‌ها و رفتارهای ما متمرکز شده و آنها را بر حسب باورهایمان، ادراک‌های حسی‌مان و خواسته‌هایمان توضیح می‌دهد. از آنجایی که بین این دو روایت تعارضی وجود ندارد [و] هر یک از آنها به روابط توضیحی خودش استناد می‌کند، «نیازی به سنجی مانع‌ها یا پرسشی از آن نیست».^(۳۶) در عین حالی که کسی گمان نمی‌کند این دو روایت مستقل از یکدیگر باشند، این امر به معنای آن نیست که بر نهاده این‌همانی درست است. یک تبیین کمتر التزام‌آور از وجه مشترک بین این دو روایت می‌تواند بگوید هر رویداد ذهنی که متعلق به تاریخ فردی ما است، از نظر فیزیکی با رویدادی که متعلق به تاریخ فیزیکی آن فرد است محقق می‌شود. این چیزی است که می‌توان آن را بدون استفاده از مفهوم این‌همانی ابراز کرد.

مطابق دیدگاه استراوسون، برنهاده این‌همانی امری ناشدنی^۱ است زیرا لازم می‌دارد تا فرض شود تاریخ‌های فردی و فیزیکی ما می‌تواند یکپارچه شود. او همچنین معتقد است مبنای برنهاده این‌همانی نوعی طبیعت‌گرایی فروکاستی یا علم‌گرایی است که به هر چیزی که نتواند برحسب اصطلاحات علمی تبیین و به‌صورت جامع توصیف شود، بی‌اعتناست. البته گونه‌های برجسته‌ای از برنهاده این‌همانی وجود دارد که این را این‌گونه نمی‌بینند. «وحدت‌گرایی غیرعادی»^۲ دیویدسون که استراوسون به آن اشاره می‌کند، یکی از این موارد است.

وحدت‌گرایی غیرعادی تمامی رویدادها را فیزیکی می‌بیند اما این برنهاده را می‌کند که می‌توان برای رویدادهای ذهنی، توضیحات فیزیکی حرفه‌ای داد.^(۳۷) تبیین‌هایی که بر «الزام‌های جداگانه طرح‌های ذهنی و فیزیکی»^(۳۸) تأکید می‌کند، نه شکلی از فروکاست‌گرایی است و نه شکلی از علم‌گرایی. البته اگر استراوسون برحق باشد، شکل حقیقی وحدت‌گرایی هرگز نیست. اگر نتوان روایت‌های فیزیکی و فردی ما را یکپارچه کرد، آن‌گاه در اینجا استفاده عملی اصیلی از مفهوم این‌همانی نداریم؛ و هنگامی که استفاده عملی اصیلی برای آن نداشته باشیم، استفاده متافیزیکی هم نخواهیم داشت.^(۳۹)

فصل چهارم («موضوع معنا») مشارکت در بحث بین واقع‌گرایی و نام‌گرایی است. واقع‌گرا اشاره می‌کند که به نظر، عدول‌های معمول سخن گفتن، ما را نسبت به وجود اشیاء انتزاعی، معناها، مفاهیم، ویژگی‌ها، خصوصیات، انواع و گونه‌ها ملتزم می‌کند. اشیاء انتزاعی، اگر بین چیزهایی وجود داشته باشند، «در طبیعت یافت نمی‌شوند»^(۴۰) و قابلیت مکان‌یابی در فضا یا قابلیت تعیین تاریخ در زمان را ندارند. نام‌گرایی ملتزم به شکلی از طبیعت‌گرایی است که بر طبق آن «هر چه که وجود دارد، در طبیعت وجود است».^(۴۱) در هستی‌شناسی نام‌گرا جایی برای اشیاء انتزاعی نیست زیرا چنین

1. Non-Starter

2. Anomalous Monism

اشیائی «حتی در زمان و مکان شرکت ندارند».^(۴۳) تنها واقعیاتی که مبنای شیوه‌های پذیرفتنی سخن گفتن از معناها، مفاهیم، ضرورت‌ها و غیره‌اند، «واقعیت‌های طبیعی»^(۴۴)‌اند.

یکی از چالش‌های نام‌گرایی که استراوسون به آن می‌پردازد، ادانسه تبیین قانع‌کننده‌ای از پدیده‌ی بازشناسی با ادراک حسی است که در آن به ناهم‌پای تصورات انتزاعی اشاره نشده باشد. یکی دیگر [از این چالش‌ها] تبیین صرفاً طبیعت‌گرایانه از مفهوم صدق ضروری است. در حالی که خود استراوسون با واقع‌گرا همدل است، ادعا نمی‌کند که نام‌گرایان را ابطال کرده است. او همچنین از کوشش برای آشتی دادن نام‌گرایی و جمع‌گرایی با پیشنهاد نسبی‌سازی تلقی‌های رقیب‌شان نسبت به اینکه چه حسی «واقعاً» وجود دارد، با ارجاع به نظرگاه‌های متفاوت، خودداری می‌کند. شمشاد این آشتی ضعیف است زیرا نام‌گرا همچنان واقع‌گرا را عمیقاً گمراه می‌داند. حال که واقع‌گرا رقیب خود را کسی که در «چنگ میل مفرط به بی‌کاملاست»^(۴۵) گیر افتاده است در نظر می‌گیرد. این موردی است که در آن صرف آشتی ناپذیرند.

قابل توجه است که استراوسون در بیان همدلی با واقع‌گرایی، خود را در حال بیان همدلی با شکلی از عقل‌گرایی می‌داند. اما باید البته عقل‌گرایی‌ای که استراوسون توصیف می‌کند، التقاطی است. توصیف استراوسون از عقل‌گرایی آن را معتقد به این باور نشان می‌دهد که ما دارای قوانین ارشاد عقلانی هستیم که کاربرد مناسب آن ما را قادر می‌سازد معرفت پیشین در مورد برخی صدق‌های ضروری به‌دست آوریم مانند «چیزی نمی‌تواند در آن واحد هم کاملاً قرمز باشد و هم کاملاً سبز» برخلاف بسیاری از تجربه‌گرایان، عقل‌گرایان انکار می‌کنند که چنین صدق‌هایی «صرفاً به خاطر معنا صادق هستند».^(۴۶) برای مثال آنها فکر می‌کنند ماهیت خود رنگ‌هاست که باعث می‌شود چیزی نتواند در آن واحد هم کاملاً قرمز باشد و هم کاملاً سبز، و نه معنای واژه‌های «قرمز» و «سبز». اما عقل‌گرایی استراوسون، هم ادعا می‌کند

که ما قوای شهود عقلانی برای صدق‌های ضروری داریم و همچنین صدق‌هایی «فقط با معنا تضمین» می‌شوند.^(۱۶)

یک جنبه از تبیین استراوسون از نزاع بین نام‌گرایی و واقع‌گرایی که او را متأسف می‌سازد، ناتوانی آن در تمایز دقیق بین مفاهیم و ویژگی‌هاست.^(۱۷) یک فرد می‌تواند صاحب مفهوم سخاوت باشد بدون که سخاوتمند باشد، یعنی بدون داشتن ویژگی متناظر و [همچنین] فرد می‌تواند سخاوتمند باشد بدون اینکه صاحب مفهوم سخاوت باشد.^(۱۸)

هنگامی که مفاهیم و ویژگی‌ها به این صورت متمایز شوند، همان‌طور که استراوسون می‌پندارد، پرسش دیگری مطرح می‌شود که آیا ویژگی‌ها انتزاعی هستند یا خیر. اگر ویژگی‌ها برخلاف مفاهیم، اجزای تشکیل‌دهنده واقع طبیعی باشند آن‌گاه جا برای این موضع باز می‌شود که از وجود آنها تمایز شود بدون اینکه از وجود اشیائی که به صورت اصلاح‌ناپذیرتری انتزاعی هستند، حمایت شود.^(۱۹)

این کتاب در فضایی که از صد صفحه زیبا و ظریف، با برخی از عمیق‌ترین پرسش‌های فلسفه دسامر و منجر به نمر می‌کند. فصل آغازین بیان معنایی از بیهودگی استدلال به موقع یا به ضرر شکاکیت است، بیهودگی‌ای که در برخی زمان‌ها بسیاری آن را احساس کرده‌اند. این نظر که در نهایت در درک ما از حقیقت نسبت به حقیقت است هم ریشه‌ای است و هم اغواکننده. مانند بسیاری از فیلسوفان که بعد از دوره پس از جنگ، استراوسون در مورد جهان خارج، کیفیت‌های ثانویه و ارزش‌های اخلاقی واقع‌گراست، اما واقع‌گرایی او یک واقع‌گرایی آسان نیست که مجال کمی برای فروکاست‌گرایی، علم‌گرایی یا سایر شکل‌های افراط‌گرایی فلسفی دارد.^(۲۰) واقع‌گرایی او به ادعاهای علم بی‌اعتنا نیست، اما امکان تفکر در مورد جهان فیزیکی بر حسب اصطلاحات اهراسی علوم فیزیکی که درستی متافیزیک طبیعی ما را با تردید مواجه می‌کند،

1. Secondary Qualities

2. Relaxed

نفی می‌کند. واقعاً دشوار است تا به تک‌نوشتۀ دیگری بیندیشیم که به این کاملی دیدگاه نسبی از فیلسوفان بریتانیایی را ضبط کند که تعداد زیادی از آنها شاگردان استراوسون بوده‌اند.^{۵۱} برای کسی که به دنبال مروری از سهم بسیار ارزش‌مند و خیلی مؤثر استراوسون بر حوزه‌های متفاوت فلسفه است، این [کتاب] جایگاه شروع است.

۱. کتاب‌های قبلی او عبارتند از: *مقدمه‌ای بر نظریه منطقی* (لندن: مینون، ۱۹۵۲)، *منفردها: استاری در متافیزیک توصیفی* (لندن: مینون، ۱۹۵۹)، *محدوده‌های حس: جستاری در نقد عقل محض کانت* (لندن: مینون، ۱۹۶۶) و *موضوع و محمول در منطق و دستور* (لندن: مینون، ۱۹۷۴). علاوه بر این، مجموعه از مقالات خودش را منتشر کرده است، *مقاله‌های منطقی - فلسفی* (لندن: مینون، ۱۹۷۱) و *آزادی و رنجش و سایر مقاله‌ها* (لندن: مینون، ۱۹۷۴).
۲. «زندگی و تفکر» *دانشگاه* در *هان* (ویراستار) *فلسفه استراوسون* (شیکاگو و لاساله: اوپن کورس، ۱۹۹۸)، ص ۱.
۳. «فلسفه من» در *سین وورما* (ویراستار) *فلسفه استراوسون* (دهلی نو: انجمن هندی تحقیقات فلسفی، ۱۹۹۵)، ص ۱.
۴. همان، ص ۹.
۵. همه شماره صفحات، به شکاکیت برای است‌گرای اشاره می‌کنند، مگر آنکه مشخصاً ذکر شود.
۶. ص ۱۹.
۷. ص ۱۳.
۸. ص ۱۱.
۹. ص ۳۵.
۱۰. ص ۲۱.
۱۱. «استرود، «برهان‌های استعلایی»، در واکر (ویراستار) *کتاب‌های باقی‌مانده عقل محض* (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد)، ص ۱۲۸. این مقاله بار اول در *منطق* در ۱۹۶۸ منتشر شد.
۱۲. ص ۲۱. استراوسون در بند نتیجه‌گیری مقاله‌اش «هستند» *هویت*، تأثیرش از یک شکل معتدل تحقیق‌پذیری‌گرایی را آشکار می‌کند. این مقاله در *هستند* و *سایر مقاله‌ها* (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۷)، دوباره چاپ شده است.
۱۳. ص ۲۱.
۱۴. ص ۲۲.
۱۵. *منفردها*، ص ۹. برخلاف «متافیزیک تجدید نظری» که «متوجه ایجاد یک ساختار پیرایه»
۱۶. ص ۲۳.
۱۷. ص ۵.
۱۸. مور بیش از یک پاسخ به شکاکیت دارد. استراوسون به دو مقاله مور اشاره می‌کند، «دفاعی از عقل سلیم» و «اثبات یک جهان خارجی» که هر دوی آنها در *مقاله‌های فلسفی مور* چاپ شده‌اند (لندن: آفلن و آنوین، ۱۹۵۹). بحث‌های اخیر میل دارند تا روی «اثبات» مور متمرکز شوند.
۱۹. ص ۳۰.

۲۰. ص ۳۹.
۲۱. ص ۱۹.
۲۲. ص ۱۰.
۲۳. این مقاله بار اول در ۱۹۶۰ منتشر شد. این مقاله دوباره در *آزادی و رنجش و سلب مقاله‌ها* چاپ شده است.
۲۴. *آزادی و رنجش*، ص ۱۸.
۲۵. ص ۴۰.
۲۶. همان.
۲۷. همان.
۲۸. همان.
۲۹. ص ۴۰.
۳۰. ص ۴۵.
۳۱. جهت بررسی بیشتر: ذهنیت‌گرایی و متافیزیک رنگ (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۰).
۳۲. «عقل سلیم، فیزیکی» در *دونالد (ویراستار)، ادراک حسی و این‌همانی: مقاله‌های ارائه شده به آیر به مناسبت پنجاهمین سالگرد تولد او* (لندن: مک‌میلان، ۱۹۷۹)، ص ۱۹.
۳۳. استراوسون به گونه‌ای که به این «همانی» که ویژگی‌های ذهنی را با ویژگی‌های فیزیکی یکسان می‌داند، نمی‌پردازد.
۳۴. *منفردا*، ص ۱۰۰.
۳۵. ص ۶۴.
۳۶. استراوسون، «پاسخ به آدامز»، در *همان (ویراستار)*، *فلسفه استراوسون*، ص ۸۷.
۳۷. همان‌طور که دیویدسون می‌گوید «وحدت‌گرایی غیرعادی در ادعایش که همه رویدادها فیزیکی هستند شبیه مادی‌گرایی است، اما این برپاده شده به پدیده‌های ذهنی می‌توان توضیحات فیزیکی صرف ارائه داد، رد می‌کند؛ برنهاد که مطلقاً اساس مادی‌گرایی دانسته می‌شود. وحدت‌گرایی غیرعادی در حالی که اصرار می‌کند رویدادها فیزیکی هستند، فقط از این جهت که این امکان را مجاز می‌داند که همه رویدادها ذهنی نباشند، جهت‌گیری هستی‌شناختی نشان می‌دهد. چنین وحدت‌ملایمی که با قیاس‌ها مرتبط کننده یا صرفه‌جویی‌های مفهومی پشتیبانی نمی‌شود، به نظر نمی‌رسد که به سبب عبارت «فروکاست‌گرایی» باشد. (رویدادهای ذهنی»، در *مقالاتی در باب سلب و رویدادها* (آکسفورد: انتشارات کلارندون، ۱۹۸۲)، ص ۲۱۴).
۳۸. «رویدادهای ذهنی»، ص ۲۲۲.
۳۹. ص ۶۲.
۴۰. ص ۷۰.
۴۱. ص ۷۱.
۴۲. همان.
۴۳. ص ۷۵.
۴۴. ص ۹۴.

۴۵. برای یک دفاع تازه از این شکل عقل‌گرایی. بوجور، در دفاع از خرد سب (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۹۸) را ببینید [این کتاب تا همین عنوان به فارسی ترجمه شده است - م.].

۴۶. ص ۹۱.

۴۷. «پاسخ به پانایوت بوجواروف». در هان (ویراستار)، فلسفه استراوسون، ص ۱۰۸ را ببینید.

۴۸. این مثال از «پاسخ به پانایوت بوجواروف» اقتباس شده است.

۴۹. کار بر در مرور متفکرانه‌ای از شکاکیت و طبیعت‌گرایی که در مرور فلسفی، XCV (۱۹۸۶)، ص ۵۳۹ چاپ شده است، به این امکان اشاره می‌کند.

۵۰. من این توصیف از واقع‌گرایی استراوسون را مدیون پل اسنودان هستم.

۵۱. فهرستی از فیلسوفان بریتانیایی که به طور مستقیم تحت تأثیر استراوسون بوده‌اند یا کارهایشان در واقع‌گرایی نافروکاستی او دارد شامل گارت ایوانس، جنیفر هورنزی، جان مک‌داوالت و پل اسنودان می‌شود.