

Verificationism and Kant's Paralogies An Examination of P. F. Strawson's Reading of the Theory of the Soul in Kant's Philosophy

Pouria Golshenas (Allameh Tabataba'i University) <https://orcid.org/0000-0002-4337-9669>

Ali Akbar Ahmadi Aframjani (Allameh Tabataba'i University) <https://orcid.org/0009-0000-8188-2751>

Abstract

This article examines P. F. Strawson's interpretation of Kant's theory of the soul in the Paralogisms of Pure Reason, with particular emphasis on Strawson's use of what he calls the "principle of significance" and its relation to a verificationist interpretation of Kant. The central issue is Kant's critique of rational psychology and, more specifically, the illegitimate inference from the unity of consciousness to the existence of a simple, substantial, and persisting soul. Strawson interprets Kant's critique primarily in terms of the conditions under which concepts can meaningfully be applied to objects. According to this interpretation, cognition of an object requires empirical criteria by which the concept in question can be applied, and sensibility must provide an object satisfying those criteria. The rational psychologist, however, attempts to apply concepts such as substance, simplicity, and identity to the thinking subject beyond the conditions of possible experience. The article argues that Strawson's interpretation provides an important account of Kant's critique of rational psychology, but that it risks reducing the transcendental dimension of Kant's theory of the soul to an empiricist and verificationist framework. In particular, Strawson's distinction between the determining and determined soul is examined, together with his account of personal identity and the role he assigns to the body in establishing numerical identity over time. The article further considers whether this interpretation can adequately accommodate the practical and transcendental significance of Kant's conception of the subject.

Research Question

The central question of the article is: How does P. F. Strawson interpret Kant's critique of rational psychology in the Paralogisms, and to what extent does his verificationist interpretation adequately account for the transcendental and practical dimensions of Kant's theory of the soul? The article also addresses three related questions: How does Strawson explain the Cartesian error involved in the Paralogisms? What is the significance of the distinction between the determining soul and the determined soul? And does Strawson's account of personal identity, which emphasizes the persistence of the body, adequately capture Kant's conception of the subject?

Methodology

The article employs a critical and interpretive method based primarily on a close reading of Kant's *Critique of Pure Reason* and P. F. Strawson's *The Bounds of Sense*. Strawson's interpretation is

examined in relation to Kant's discussion of the Paralogisms and the conditions of possible experience. The analysis is further developed through comparison with interpretation offered by Henry Allison, Paul Guyer. Strawson's interpretation begins from the principle of significance, according to which the meaningful application of a concept requires conditions under which an object can be identified as falling under that concept. From this perspective, the rational psychologist's attempt to establish the nature of the soul by examining inner experience is illegitimate. Inner experience provides representations and a unity of consciousness, but it does not provide an empirically identifiable object corresponding to the concept of a simple and substantial thinking substance.

A central feature of Strawson's interpretation is his distinction between the *determining soul* and the *determined soul*. The determining soul refers to the unity of consciousness and to the formal or synthetic function through which representations are combined into a unified experience. It is not itself an object presented in experience. By contrast, the determined soul is the self as represented within experience and therefore as capable of being considered an empirical object. The Cartesian psychologist, according to Strawson, illegitimately moves from the former to the latter: the unity produced by the synthesizing activity of cognition is mistaken for an experience of a unified substance. This confusion is connected to what Kant describes as transcendental illusion. The subject takes the necessary unity of consciousness, which is a condition of experience, as evidence for the existence of a particular object possessing the corresponding properties. Thus, the rational psychologist transforms a necessary condition of cognition into a metaphysical object of cognition. Strawson's interpretation therefore explains the Paralogisms by showing how the attempt to transcend the conditions of possible experience generates apparently compelling but illegitimate metaphysical conclusions.

Strawson also rejects the inference from the unity of consciousness to the simplicity of the soul. The fact that consciousness is unified does not entail that the thinking subject is a simple, indivisible substance. His discussion allows for the possibility that a succession of distinct soul-substances could, in principle, be associated with successive states of consciousness. Consequently, the unity of consciousness cannot by itself establish the metaphysical simplicity of the soul.

A similar problem arises with personal identity. Strawson argues that the mere succession of inner experiences cannot provide a criterion for establishing numerical identity through time. When a person says, for example, "I was the one who saw the bird yesterday," the "I" refers to a persisting person rather than merely to a succession of experiences. Strawson therefore gives a central role to the body as a persisting and objectively identifiable entity in the spatiotemporal world. The persistence of the human body provides a criterion by which experiences can be attributed to the same person at different times. On this interpretation, the body is not simply one empirical feature among others but plays an essential role in the intelligibility of personal identity. A human being is a persisting object of perception, and experiences can be attributed to that person without positing an independently existing, persisting soul-substance behind those experiences. Strawson consequently argues that Kant moves too quickly when he treats personal identity without sufficiently emphasizing its necessary connection with the human body.

Discussion

Although Strawson's interpretation clarifies an important aspect of Kant's critique of rational psychology, it also raises significant difficulties. His verificationist reading gives priority to the theoretical conditions under which concepts can be meaningfully applied, but this emphasis risks obscuring the transcendental status of the subject and its practical significance.

Henry Allison's interpretation of Kant's transcendental idealism is particularly important in this respect. The distinction between appearances and things in themselves allows Kant to reject both the deterministic thesis and the traditional causal conception of freedom without reducing the human subject to a merely empirical object. From the practical point of view, the human being must be considered in relation to freedom and moral responsibility in a way that cannot be exhausted by the empirical description of the person.

From this perspective, Strawson's emphasis on the body as the basis of personal identity may leave insufficient room for the distinction between the human being as an appearance and the human being considered as an intelligible being. If the subject is understood exclusively as a phenomenal unity of experience and personal identity is grounded exclusively in the persistence of the body, the connection between Kant's theory of the soul and his account of freedom and moral responsibility becomes difficult to explain. Paul Guyer similarly argues that Strawson's interpretation risks moving Kant toward a form of natural determinism incompatible with Kant's conception of autonomy. Kant's distinction between phenomenal causality and freedom cannot be adequately captured if the human subject is understood solely within the framework of empirical continuity. Béatrice Longuenesse and Patricia Kitcher provide further reasons for questioning a purely empiricist reading. Longuenesse emphasizes the active role of judgment in Kant's account of cognition, while Kitcher stresses the constructive and systematic activity of the mind in organizing cognition through a priori principles and categories. These interpretations suggest that Kant's conception of consciousness cannot be reduced to the passive registration or empirical unification of experiences.

The problem, therefore, is not that Strawson's analysis of the Paralogisms is simply incorrect. Rather, the difficulty is that his verificationist framework tends to privilege one dimension of Kant's argument at the expense of others. Strawson successfully explains why the rational psychologist cannot derive a substantial soul from inner experience, but his account does not fully explain why the transcendental unity of consciousness has a significance extending beyond empirical psychology.

Conclusion

Kant's critique of rational psychology in the Paralogisms can be understood, in part, through the principle of verificationism emphasized by Strawson. Concepts such as substance, simplicity, and personal identity cannot legitimately be applied to the thinking subject independently of the conditions of possible experience. The Cartesian error consists in confusing the unity that belongs to the synthesis of experience with the existence of a unified object or substance. The rational psychologist consequently treats a necessary condition of cognition as though it were itself an object of cognition.

Strawson's distinction between the determining soul and the determined soul provides a useful framework for explaining this error. The determining soul is associated with the formal unity of consciousness and the synthetic activity underlying experience, whereas the determined soul is the empirically represented subject. Likewise, Strawson's account of personal identity emphasizes the persistence of the human body as the empirical criterion through which experiences can be attributed to one and the same person over time. Nevertheless, the article argues that this verificationist and empiricist interpretation does not exhaust Kant's theory of the soul. Kant's distinction between appearance and intelligible being, together with his account of freedom and practical reason, indicates that the subject cannot be understood solely as an empirical object or as a phenomenal unity. The transcendental unity of consciousness has a role in explaining the possibility of objective cognition, while the intelligible dimension of the human being is indispensable to Kant's conception of freedom and moral responsibility. Strawson's interpretation therefore illuminates the theoretical and epistemological force of Kant's critique of the Paralogisms, but it risks underestimating the broader transcendental and practical significance of Kant's theory of the soul.

Keywords: Kant; Strawson; Paralogisms; verificationism; rational psychology; soul; transcendental idealism; personal identity; self-consciousness; freedom.

تحقیق گروهی و پارالوژی‌های کانتی

بررسی خوانش پی. اف. استراوسون از نظریه‌ی نفس در فلسفه‌ی کانت

پوریا گل شناس دانشگاه علامه طباطبائی

علی اکبر احمدی افرمجانی دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

در این جستار شرح می‌دهیم که پی. اف. استراوسون چگونه از نقد کانت به روانشناسی عقلانی و رد نظریه‌ی نفس دکارتی در پارالوژی‌ها برای پشتیبانی از تفسیر تحقیق‌گروانه‌اش از فلسفه‌ی کانت پشتیبانی می‌کند. از نگر او سرتاسر فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانت مبتنی بر یک اصل تجربه‌گروانه است به نام «اصل دلالت». استراوسون مدعی دستاورد نبوغ‌آمیز کانت در رد روانشناسی عقلانی است که گمان می‌کند می‌توان از رهگذر درون‌نگری و تأمل فلسفی یا شهود عقلانی و حس درونی، وجود یک جوهر بسیط و نامادی و دارای اینهمانی شخصی را اثبات کرد. او نشان می‌دهد که چگونه کانت بر پایه‌ی اصل دلالت به این نظریه حمله می‌برد و امکان چنین شناختی را انکار می‌کند، زیرا هر شناختی از «من» که «صورت محض تجربه» است، ریشه در «یگانگی آگاهی» دارد که مستلزم پیوند آن با یک جهان عینی بیرونی است. بنابراین من/اندیشنده یک موجود واقعی نیست، بلکه باید این پدیده را بر پایه‌ی اصل یگانگی خوداندریافت در استنتاج توافرازنده توضیح داد. به دیگر سخن من «کارکرد همنهاد» در فرایند شناخت است. من/اندیشنده پدیداری است که شرایط شناخت تجربی برای شیء واقعی فرض کردن آن برآورده نشده است؛ یعنی نمی‌تواند یک چیز در زمان و مکان باشد؛ بلکه تصور ما از آن فرآورده‌ی خود دستگاه شناختی است: ما اشیاء را در قوه‌ی خیال یگانگی می‌بخشیم و به همین دلیل چون تصورمان از خودمان نیز تصویری یگانگی‌یافته است، «یگانگی تجربه را با تجربه‌ی یگانگی» اشتباه می‌گیریم.

راه برون‌رفت از این وهم، اصل دلالت به‌سان راهنما است. استراوسون این نظریه‌ی راهنما را «منطق وهم» می‌نامد: به یاری این منطق می‌توان با شرح امکان شناخت دلایل ایجاد پارالوژی‌ها را توضیح داد. در این مقاله شرح می‌دهیم که استراوسون چگونه با پیش نهادن منطق وهم نشان می‌دهد که کانون اصلی حمله‌ی کانت به روانشناسی عقلانی، سرپیچی از اصل دلالت بوده است و بنابراین این نظریه‌ی کانت را به‌سان دفاعی از تفسیر بازسازانه‌ی خودش پیش می‌نهد.

مقدمه

پی. اف. استراوسون در شرحش بر سنجش خرد ناب می‌کوشد با پیش نهادن خوانشی انتقادی از کانت و با بهره‌وری از بنیادهای فلسفه‌ی نقادی کانت شرحی مدرن از فلسفه‌ی انتقادی پیش بگذارد. استراوسون این خوانش بازسازانه را با یک اصل یگانه معرفی می‌کند که بر سرتاسر تفسیر او از اندیشه‌ی کانت چیره است: اصل دلالت^۱. بر پایه‌ی این اصل ما تنها زمانی می‌توانیم شناخت تجربی (داوری^۲ درباره‌ی جهان تجربی) را صادق بدانیم که آن را با تجربه پیوند بزنیم. اگر چنان‌که کانت می‌گوید فلسفه باید در «مسیر اطمینان بخش علم» جای گیرد، پس باید سرتاسر اندیشه‌های فلسفی را با همین اصل دلالت به نقد کشید. به دیگر سخن، کار فلسفه‌ی نقادانه نقد خرد ناب است؛ خرد ناب و حیل‌هایی که سوار می‌کند و متافیزیک‌های جزمی را فریفته‌اند. این دشواری‌ها در بنیاد به دلیل تراگذشتن^۳ از کرانه‌های شناخت ممکن است که موجب می‌شود خرد با خودش در تناقض افتد. هدف فلسفه‌ی نقادی ترسیم «مرزهای شناخت» است، و اصل دلالت «ابزار اصلی این مرزبندی ضروری اصلی است که در سرتاسر سنجش [نخست] کانت بدان اشاره می‌کند و به کارش می‌گیرد. این اصل می‌گوید هیچ به‌کارگیری مجاز و حتی معناداری از مفاهیم نمی‌تواند وجود داشته باشد که آنها را به شرایط تجربی این کار بست پیوند نزند.» (Strawson, 1966, 16)^۴

کانت در بخش نخست سنجش خرد ناب به بنیادگذاری بخش ایجابی فلسفه‌اش می‌پردازد که به طور کلی دربرگیرنده‌ی بحث درباره‌ی شرایط امکان شناخت در منطق ترافرازانده^۵ و اعتبار عینی در استنتاج ترافرازانده^۶ است. یگانگی خوداندریافت^۷ که شرحی است از این که امکان تجربه در

^۱ principle of significance

^۲ judgment

^۳ transcendence

^۴ با این همه کوشش استراوسون در بحثش درباره‌ی نظریه‌ی نفس کانت پیش‌نهادن نمونه‌ای ویژه برای پشتیبانی از تفسیر تحقیق‌گروانه‌اش از آن است؛ او می‌کوشد نشان دهد که می‌توان ایده‌گروی ترافرازانده دشواری‌های آن را از فلسفه‌ی کانت کنار گذاشت بی‌آن‌که این دستگاه فلسفی آسیبی ببیند. بنابراین برخی از ادعاهای فرجامین کانت در پارالوژی چهارم را نقد می‌کند که به اعتراض «نقطه‌ی پیوند» (point of contact) مشهور است. ما در این مقاله این بحث انتقادی را نمی‌گشاییم بلکه بر این تمرکز می‌کنیم که او چگونه می‌کوشد پارالوژی‌ها را برای پشتیبانی از تفسیر خودش به کار گیرد. برای مطالعه‌ی این بخش بنگرید به Strawson, 1966, 170-174.

^۵ transcendental logic

^۶ transcendental deduction

^۷ unity of apperception

بنیاد مستلزم یگانگی^۱ است و از رهگذر این تبیین می‌توان اعتبار عینی داورهای تجربی را اثبات کرد؛ یعنی برای آنکه بتوانیم اعتبار عینی داورهای تجربی را اثبات کنیم، باید مشروعیت به‌کارگیری مفاهیم در پیوند با داده‌های حسی را اثبات کنیم. سخن کوتاه، طرح پیچیده‌ی استنتاج توافرازنده را می‌توان در این عبارت ساده‌سازی کرد: اثبات اعتبار عینی شناخت تجربی مستلزم تبیین امکان تجربه با نگر به ساختار پیشینی ذهن آدمی است. طبیعت پدیده‌ای ذهن‌ساخته است، بنابراین جهان به نوعی فرآورده‌های کارکردهای ذهنی است.^۲

کلید فهم بحث کانت درباره‌ی نفس دکارتی در پارالوژیسم^۳های خرد ناب است. کانت در بخش دوم سنجش دلیل‌ورزی‌های نادرست و تعارض‌های حل‌ناشدنی‌ای را پیش می‌نهد که متافیزیک سنتی به‌دروغ داعیه‌ی پاسخگویی به آنها را داشته است، در حالی که این بحث‌ها در بنیاد سربرآورده از تناقض‌هایی گریزناپذیر است که میل خرد به بار می‌آورد، زمانی که از شرایط شناخت تجربی ترامی‌گذرد و دیگر با تجربه‌ی ممکن در پیوند نیست. بررسی نقادانه‌ی این دشواری‌ها کار منطقی و هم^۴ است. کانت بارها تأکید می‌کند که اگر مفاهیم و ایده‌های خرد از کاربرست تجربی‌شان جدا شوند، در تعارض‌های حل‌ناشدنی و تناقض‌آمیزی گرفتار می‌شوند که خرد راه برون‌رفت از آنها را نمی‌شناسد. او همچنین می‌کوشد نشان دهد که چگونه در این حیل‌های خرد گرفتار می‌شویم و چگونه است که وقتی از کاربرست تجربی مفاهیم و ایده‌ها می‌گسلیم و در اقیانوس مواج پندارها گرفتار می‌شویم. بنابراین ما به‌رغم آن که از کرانه‌های تجربه‌ی ممکن درمی‌گذریم و سرگشتگی‌های آفریده‌ی خرد گرفتارمان می‌کنند که خود خرد هم نمی‌تواند راه رهایی از آنها را نشان‌مان دهد، باید بنیادهای این سرگشتگی را بشناسیم: فراروی از کاربرست تجربی مفاهیم، دام‌گستر این دشواری‌ها را نمی‌توان چیزی دانست جز خود خرد: خرد ما را با پرسش‌هایی رویارو می‌کند که نه می‌توان پاسخ‌شان داد و نه می‌توان نادیده‌شان انگاشت؛ این است «هدیش [جایگاه] واقعی فرانمود». (A235 B295) وانگهی، این اوهام را نمی‌توان ساده‌انگارانه نگرست؛ نمونه‌اش تصور ما از خودمان به‌سان یک پایندگار^۵ به‌سان جوهر بسیط و دارای هویت شخصی است که کارکرد عملی ضروری دارد.^۶ منطق و هم شرحی به دست می‌دهد از اینکه چرا آدمی می‌گراید وجود نتایجی را اثبات کند یا فرض گیرد که از نگر تجربی اثبات‌پذیر نیستند یا به بیان دقیق‌تر، خرد نگرورز را توان پاسخگویی به آنها نیست.^۷

۱. روانشناسی عقلانی و نفس دکارتی

با نگر به این روح اندیشه‌ی کانتی می‌توانیم به نزد این پرسش رویم: ایده‌ی یک من/اندیشنده از کجا می‌آید؟ کانت در پارالوژی‌ها که همان دلیل‌ورزی‌های نادرست‌اند، می‌کوشد بنیادهای خطای دکارتی در برهان نفس را به نقد کشد. این نقد در بنیاد خود بر پایه‌ی اصل دلالت صورت

^۱ unity of consciousness

^۲ به احتمال نخستین رویارویی با این ادعا به نقدهای جدی می‌انجامد، از جمله امکان سوژکتیویسم؛ زیرا به‌نگر می‌رسد می‌توان این ادعا را گونه‌ای پدیدارگروی یا حتی خودتئهانگاری به شمار آورد. به این پرسش در بخش ۵ این مقاله بازخواهیم گشت.

^۳ paralogism

^۴ logic of illusion

^۵ persisting being

^۶ نمونه‌های دیگری را در آنتینومی‌ها می‌توان سراغ گرفت، مانند تصور ساده‌ی ما از اراده‌ی آزاد که کارکرد عملی دارد («هم‌اینک می‌توانم به‌اراده از صندلی‌ام برخیزم») و در عین حال، علیت موجبیت‌گروانه که استوار است بر این که همه‌چیز به‌میانجی چیرگی تمام‌وکمال قانون علیت از پیش تعیین‌شده است و بنابراین ما را در چیستانی حل‌ناشدنی رها می‌کند.

^۷ لازم است اشاره کنیم که نقدهای کانت به متافیزیک سنتی و بحث‌های او درباره «من» و «خود» در پارالوژی‌ها در شکل‌گیری ایده‌گروی آلمانی و به‌ویژه در اندیشه‌ی فیخته نقشی بنیادی آفرید. ما در این جستار بر خوانش تحقیق‌گروانه‌ی استراوسون تمرکز می‌کنم و بحث‌های فیلسوفان ایده‌گرو آلمانی چون فیخته نمی‌پردازیم.

می‌پذیرد و گواهی گویند که می‌توان آن را در دفاع از خوانش استراوسون در *کرانه‌های حس*^۱ به کار گرفت. استراوسون در *سرتاسر کرانه‌های حس* بارها به نوآوری کانت در پارالوژی اشاره می‌کند؛ رویکردی که به تعبیر او تیر خلاص به فلسفه‌ی خردگروانه‌ی دکارتی و سنت دیرپای آن است؛ آنجا که «یگانگی تجربه با تجربه‌ی یگانگی» اشتباه گرفته می‌شود و آنجا که خرد به خطا و در پندار به جوهر پاینده‌ی نامادی به‌سان یک موجود واقعی می‌اندیشد.

روانشناسی عقلانی که در سنت دکارتی چیره است، می‌کوشد نشان دهد که ما چگونه می‌توانیم با درون‌نگری محض^۲ (بدون هیچ ارجاعی به تجربه‌ی بیرونی) و یا به دیگر سخن، بر پایه‌ی حس درونی، وجود من اندیشنده (*cogito*) را اثبات کنیم؛ بدین معنی که من با صرف درون‌نگری فلسفی یا تأمل می‌توانم به وجود یک جوهر پاینده‌ی بی‌برم، جوهر بنابر تعریف چیزی است که نمی‌توان آن را بر چیز دیگری حمل کرد. این انگاره‌ی جوهر موجب می‌شود که فیلسوف دکارتی گمان کند «من/اندیشنده»ی درون خودش نخستین جوهری است که می‌تواند به‌راستی وجودش را تصدیق کند؛ جوهری که اندیشه‌ها و ادراک‌های گوناگونی بر آن عارض می‌شوند. نفس جایگاه اندیشه‌های ادراک‌هایی است که بر آن عارض می‌شوند، ولی خودش را نمی‌توان بر چیزی حمل کرد. اما همین به دیده آوردن نفس به‌سان یک چیز (یک شیء یا یک جوهر) به معنای در نگر گرفتن آن به‌سان یک موجود متمایز و واقعی است، و حتی افزون بر این، موجودی که می‌توان بر پایه‌ی شهود عقلانی^۳ (بدون نیاز به سهش^۴ حسی) بدان پی برد و حتی پایگاه یقینی و بنیادی کل اندیشه‌ی آدمی قرارش داد: «می‌اندیشم، پس هستم»^۵.

اما آیا واقعیت یک موجود را می‌توان با درون‌نگری فلسفی یا شهود عقلانی و یا حس درونی اثبات کرد مشروط به آن که به‌اصل دلالت یعنی کاربست‌پذیری آن در تجربه‌ی ممکن پایمند باشیم؟ پاسخ کانت به این پرسش، بنیاد نقد ویرانگر او به فلسفه‌ی عقل‌گروانه و جزم‌اندیشانه است. در فلسفه‌ی کانت اساساً تصور جوهر در پیوند است با *پایداری و دوام در زمان*^۶. از دیگر سو، ارجاع ما به نفس گنگ است، زیرا نمی‌دانیم دقیقاً منظورمان از موجود بودنش چیست: آیا موجودی در *زمان و مکان* است و آیا ما در این مورد می‌توانیم تصورمان را به تجربه‌ی عینی پیوند بزنیم؟ وانگهی، بحث صرفاً بر سر جوهر بودن نفس نیست، بلکه نفس دکارتی جوهر بسیط^۷، نامادی، نامیرا و یک شخص است. «نمی‌توانم خودم [من] را تقسیم کنم» پس بسیط و نامادی و دارای یک هویت شخصی‌ام.

اما آیا راه‌یافتن به خود یا من اندیشنده هیچ نیازی به شناخت جهان عینی بیرونی ندارد؟ یا به عبارت دقیق‌تر: آیا می‌توان به وجود یک جوهر نفسانی یا من پی برد، بی‌آنکه در یک جهان عینی و در میان دیگر موجودات این جهان زیست؟ یا این که هیچ شناخت از خود ممکن نیست مگر آن که در یک سپهر عینی^۸ به همراه دیگر موجودات زیست کنیم؟ آیا شناخت خود به‌نوعی در گرو شناخت دیگری است؟ دکارت که طرفدار نظریه‌ی نخست است، یعنی باور دارد که می‌تواند بی‌میانجی و از رهگذر شهود عقلانی به یک من اندیشنده پی برد، آشکارا دروازه‌های خودتفه‌انگاری^۹ را

^۱ The Bounds of Sense

^۲ mere introspection

^۳ intellectual intuition

^۴ intuition

^۵ *cogito ergo sum*

^۶ permanence in time

^۷ simple

^۸ objective realm

^۹ solipsism

می‌گشاید و می‌توان بر آن نام خودتنهانگاری روش‌شناختی^۱ نهاد. (Bennet, 2016, 66) زیرا این من دیگر در جهان نیست، بلکه خود جهان یا کرانه‌های جهان است. اگر خودآگاهی شرط دیگری جز درون‌نگری نداشته باشد، همه‌ی تصورات ما از جهان به‌میانجی من اندیشنده رخ می‌دهد و نمی‌توانیم پیوند این تصورات با اشیاء بیرونی را اثبات کنیم. اما رویکرد دوم می‌گوید خودآگاهی را باید بر پایه‌ی این شرط ضروری قوی قرار داد: من از خودم آگاهم به‌ضرورت به این شرط که «در یک حوزه‌ی عینی با دیگر آدمیان (بدنمند) اشتراک دارم». (Bennet, 2016, 67)^۲. بنابر این دیدگاه، خودآگاهی مشروط است به وجود یک جهان عینی، و بر پایه‌ی این فرض، اگر در جهانی می‌بودیم ندار هیچ‌گونه عینیت و نمی‌توانستیم هیچ شیئی را موضوع شناخت خویش قرار دهیم، نمی‌توانستیم (وارون ادعای دکارت) به من/اندیشنده پی ببریم؛ شهود عقلی در بنیاد ناممکن است و حس درونی مستلزم حس بیرونی^۳ است، زیرا بدون آن که شیئی برای شناخت وجود داشته باشد، نمی‌توان به خود/شناسنده پی برد و تصور خود شناسنده، تصویری پدیداری است از یک دستگاه شناختی، یا تصویری است از یک کارکرد و قابلیت^۴.

جوهر «تصور درون‌آخته‌ی [سوژه‌ی] مطلق داوریهای ما است و از اینرو نمی‌تواند چنان تعیین یک شیء دیگر به کار رود.» (A349) روانشناس عقلانی و فیلسوف دکارتی بر پایه‌ی همین تعریف نتیجه می‌گیرند که «من چنان یک هستموند اندیشنده، درون‌آخته‌ی مطلق همه‌ی داوری‌های توانستنی خویشم و این تصور از من خود نمی‌تواند به‌منزله‌ی محمول گونه‌ای شیء دیگر به کار رود.» (A349) و سپس نتیجه می‌گیرد که من چنان روح جوهرم. افزون بر این، فیلسوف خردگرو دکارتی^۵ تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید بنیاد تصور جوهر در تصور آدمی در خودش جای دهد: چنان که آرنولد^۶ در پاسخ لایب‌نیتس نوشته است: «در مورد پرسش جوهر هر کس باید خودش را باید به‌سان مورد نمونه‌ای به دیده آورد.» (Bennet, 2016, 84) کانت می‌گوید این را که «روح جوهر/است» می‌توان به‌خوبی معتبر شمرد، ولی باید توجه داشته باشیم که «روح فقط جوهری را در مینو [ایده]، ولی نه در واقعیت، نشان می‌گذارد.» (A351) این ایده یک اندیشه است نه یک شیء، یک پدیدار است نه یک شیء فی‌نفسه یا ذات معقول.

روانشناس دکارتی در ادامه دلیل می‌آورد که جوهر بودن نفس خود راهی بر اثبات بسیط^۷ بودن آن است و بسیط بودنش ناجسمانی بودنش را اثبات می‌کند. ممکن نیست نفس مادی باشد، زیرا تقسیم‌ناپذیر است و از دیگر سو جوهری است که تصورات بر آن حمل می‌شوند. «آن شیئی که کش آن هرگز نتواند همروندی / مفاعله‌ی چندین شیء کارگر نگر بسته آید، ساده است. اینک روح، یا من اندیشنده چنین چیزی است» (A351). چون اندیشه همواره امری بسیط است، نمی‌توان به یک موضوع شناسنده (درون‌آخته یا سوژه‌ی) مرکب ملتصق باشد، بنابراین جوهر نفسانی باید بسیط باشد. از نگاه کانت درست است که اندیشه بسیط است (یعنی هیچ بسیارگانی را در خود جای نمی‌دهد) و باید به یک یگانگی مطلق آگاهی ملتصق باشد، با این همه از «می/اندیشم پس هستم» نمی‌توان بساطت نفس را اثبات کرد، زیرا ما اینجا درباره‌ی تصور یک من/اندیشنده سخن می‌گوییم و همان‌گونه که درباره‌ی همه‌ی پدیدارهای دیگر صدق می‌کند، نباید گمان کنیم که یک شیء فی‌نفسه را می‌شناسیم.

کانت خطای دکارتی را در این می‌بیند که در نمی‌یابد «می/اندیشم» وسیله‌ی نقلیه‌ی همه‌ی مفهوم‌ها است و نمی‌تواند هیچ نشانگری و معنای خاصی داشته باشد، زیرا کارش پیش‌نهادن سرتاسر اندیشه‌ی ما است از آن حیث که به آگاهی تعلق دارد. بنابراین تصور من یکسره صوری و تهی

^۱ methodological solipsism

^۲ بنت به‌ویژه بر پایه‌ی تفسیر استراوسون از کانت و نیز نظریه‌ی زبان خصوصی ویتگنشتاین این نظریه را طرح می‌کند.

^۳ outer sense

^۴ در بخش بعد به این موضوع بازخواهیم گشت.

^۵ Cartesian Rationalist

^۶ Arnold

^۷ simple

(مقولاتی)^۱ است و نمی‌توان وجود آن به‌سان یک جوهر واقعی را اثبات کرد. زیرا مفاهیم معمولی را (که به اشیاء معمولی نسبت می‌دهیم) نمی‌توان بر آن اطلاق کرد و در حسگانی «داده» نمی‌شود، بنابراین من/اندیشنده صورت محض یا شرط محض/امکان شناخت^۲ است، نه یک شیء واقعی.

پس خطای دکارتی را این‌گونه باید شرح داد: روانشناس دکارتی به دلیل اشکال روشن‌شناختی‌اش گمان می‌کند چیزها را فی‌نفسه می‌شناسد و از جداشناخت^۳ میان پدیدار^۴ و ذات معقول^۵ (انقلاب کوپرنیکی) آگاه نیست، به همین دلیل هم به دوگروی^۶ دشواری‌آفرین دچار می‌شود. در نتیجه‌ی این دیدگاه، او تصور یگانگی‌یافته‌ای را که از یک قابلیت^۷ دارد، یعنی صورت محض تجربه که خود شرط امکان تجربه است، به جای خود آن می‌گیرد؛ گمان می‌کند تصویری که از من دارد، نه یک پدیدار بلکه شناختی از من فی‌نفسه است، و در فرجام وجود این من اندیشنده را به‌سان ذات معقول فرض می‌گیرد. بنابراین دلیل‌ورزی‌هایش سفسطه‌است^۸ و شرایط ضروری شناخت را برآورده نمی‌کند؛ زیرا شناخت مستلزم پیوند یافتن این صورت محض تجربه با داده‌ای از طریق سهش حسی است که به نوعی آن را به تجربه‌ی ممکن پیوند می‌زند و چنین شناختی که تنها با داورهای همنهادی^۹ بیان می‌شوند، دانش ما را می‌گسترند. به همین دلیل «می‌اندیشم، پس هستم» از نگر کانت یک داور تحلیل‌ی است و از این رو همان گویی است و دانش ما را نمی‌افزاید. شناخت همواره مستلزم همنهاد و ترکیب^{۱۰} است.

باری او طرفدار نظریه‌ی دوم است که مورد توجه تحقیق‌گروان و تجربه‌گروان است: شناخت خود در گرو آن است که در یک جهان عینی زندگی کنیم. اما بی‌شک این ادعا همچنان توضیح نمی‌دهد که چرا ناگزیر به انگاره‌ی یک خود پایدار می‌رسیم و چرا شناخت این خود مستلزم زندگی در یک جهان عینی مشترک با دیگران است. برای فهم این انگاره‌ی کانت لازم است به یکی از بنیادهای فلسفه‌ی او بازگردیم: استنتاج ترافرازنده.

۲. امکان تجربه: یگانگی آگاهی

کانت در منطق ترافرازنده، در بحث استنتاج ترافرازنده می‌کوشد مشروعیت شناخت تجربی را اثبات کند. ما از رهگذر داده‌ی تجربه‌ی حسی نمی‌توانیم به کلیت و ضرورت که شناخت صادق تجربی مستلزم آن است پی ببریم.^{۱۱} تجربه به هیچ‌رو به ضرورت راه نمی‌برد و پی‌درپی آیند رخدادهای نمی‌تواند ضرورت سامان رخ دادن آنها را اثبات کند.^{۱۲} یگانگی تنها یک جهان عینی شرط ضروری شناخت تجربی است. خاستگاه این

^۱ categorical

^۲ mere condition of possibility of science

^۳ distinction

^۴ phenomenon

^۵ noumenon

^۶ dualism

^۷ capability

^۸ کانت به‌ویژه در ویراست دوم سنجش شرح می‌دهد که در قیاس می‌اندیشم حد میانی به یکسان به کار گرفته نشده است. بنگرید به B411.

^۹ synthetic

^{۱۰} combination

^{۱۱} درباره‌ی اینکه یگانگی ضروری و پیوسته‌ی تجربه فرآورده‌ی کارکرد ذهن است بنگرید به Strawson, 1966, 32.

^{۱۲} کلیت و ضرورت ناشی از کاربست صورت‌های پیشین ذهن بر داده‌ی حسی است. به دیگر سخن ضرورت در بنیاد فقط خاستگاه پیشینی دارد و در این مورد کانت دلیل‌ورزی هیوم را می‌پذیرد که پی‌درپی آیند رخدادهای در تجربه نمی‌توانند کلیت یقینی به دست بدهند، بنابراین علیت یک مقوله‌ی پیشینی و برآمد هم‌پیوندی ذهن و جهان بیرونی است.

یگانگی ذهن ما است و برآیند فرآیند شناخت آدمی است. آنچه در حسگانی به ما داده می‌شود، *بسیارگانی سهش*^۱ است و ما در قوه‌ی خیال به این بسیارگانی یگانگی می‌بخشیم. وانگهی تجربه‌ی ما از یک جهان مستلزم تجربه‌ی جهان به‌سان یک جهان یگانگی‌یافته است. این یگانگی را صورت‌های پیشین^۲ ذهن ما به جهان می‌دهند. تصور ما از شیء در جهان بیرونی، مانند پرنده‌ای که در آسمان پرواز می‌کند، مستلزم آن است که بتوانیم تصویری را که از این پرنده‌ی جنبان به دست می‌دهیم به هم پیوند زنیم و یگانگی بخشیم؛ به‌گونه‌ای که بتوانیم مثلاً تصور پرنده در ز^۱، ز^۲، ز^۳، ز^۴ و ... را به هم پیوند زنیم و بنابراین این بسیارگانی^۳ یا تکثر سهش را در خیال به‌سان یک شیء یگانه به دیده آوریم. اگر چنین نبود، بی‌شمار تصور از پرنده می‌داشتیم و نمی‌توانستیم بگوییم که پرنده‌ی ز^۱ همان پرنده‌ی ز^۴ است. همین‌که پرنده را به‌سان یک شیء یگانه و اینهمان به دیده می‌آوریم (همان پرنده)، آشکارکننده‌ی یکی از بنیادی‌ترین کارکردهای ذهن ما (یگانگی خوداندریافت) است. بدین‌ترتیب کار ذهن ما ایجاد گونه‌ای هم نهاد یا ترکیب است؛ یعنی ما در آغاز تصورات گوناگون از شیء را در حسگانی را دریافت می‌کنیم و به‌میانجی یک توانایی در قوه‌ی خیال^۴ می‌توانیم این تصورات گوناگون را به هم بپیوندانیم و آن شیء بیرونی را که در زمان‌های متوالی دریافت‌هایم، به‌سان یک شیء به دیده آوریم و مثلاً بگوییم «این همان پرنده از است از شاخه‌ی درخت پرید و اینک به سوی برجک پرواز می‌کند». پس ما

(۱) تصویرها را/دراک می‌کنیم،

(۲) این تصویرها را در خیال بازتولید^۵ می‌کنیم،

(۳) این تصویرها را در مفهوم‌ها باز می‌شناسیم^۶. (A98)

در اینجا باید دو نکته‌ی مهم را به دیده آوریم: (۱) «آموزه‌ی هم نهاد به‌استواری بر جدانشناخت قوا [فهم و شهود] استوار است» (Strawson, 1966, 97). بنابراین آموزه‌ی کانت استوار است بر گونه‌ای فعالیت^۷ ذهن، یعنی آنچه فهم در آگاهی عهده‌دار آن است، «آنچه در حس تنها داده می‌شود دریافت محض است... آنچه فهم، قوه‌ی فعال به بار می‌آورد... چیز دیگری است. تجربه برآمد این فعالیت هم نهاد^۸ و ترکیب^۹ است.» (Strawson, 1966, 97) (۲) بازشناخت بن‌پار ضروری تجربه است، «جزء بازشناخت در تجربه ضروری است، تنها به این دلیل است که امکان ارجاع به تجربه‌ی گوناگون از سوی یک خود/اینهمان^{۱۰} می‌تواند در تجربه حاضر باشد.» (Strawson, 1966, 101)

^۱ manifold of intuition

^۲ a priori forms

^۳ manifold

^۴ imagination

^۵ reproduce

^۶ recognize

^۷ activity

^۸ synthesis

^۹ combination

^{۱۰} Identified self

بنابراین بن‌پارهای بنیادی امکان تجربه را می‌توانیم در یک سو یگانگی آگاهی^۱ و در دیگر سو، جهان عینی یگانگی‌یافته^۲ بدانیم؛ این دو با هم هم‌نسبت یا متضایف^۳‌اند. توضیح پیوند میان این دو را می‌توان توضیح امکان شناخت دانست، زیرا تنها در این هم‌پیوندی است که شناخت ممکن است. کانت «ادعا می‌کند برای آنکه سلسله‌ای از تجربه‌ها از آن یک آگاهی یگانه در کار باشد، باید برخی (گرچه نه همه) هموندهای این سلسله به شیوه‌ای مفهوم‌پردازی شده باشند که با هم در یک تصور منسجم^۴ از یک جهان عینی سازگار باشند.» (Strawson, 1966, 103)

پرسش بنیادین این است: ما چگونه می‌توانیم اعتبار عینی^۵ شناخت‌مان از این جهان را اثبات کنیم؟ گویی باید اثبات کنیم که به‌راستی درباره‌ی یک جهان عینی سخن می‌گوییم نه صرفاً پدیدارهایی که شاید تنها خاستگاه درونی و ذهنی داشته باشند. کانت دلیل می‌آورد «اگر بتوانیم استوار کرد که: فقط به‌میانجی این مفهومیها یک برابریستا [شیء یا موضوع شناخت] می‌تواند اندیشیده شود، این دیگر مناط-پیرایش رسا [استنتاج بسنده] و توجیه اعتبار برون‌آختی [عینی] آنها است.» (A97) بنابراین می‌توانیم از رهگذر شرح شرایط شناخت، اعتبار عینی آن را فراهم آوریم.

یگانگی تجربه فرآورده‌ی ذهن ما در هم‌نسبتی با یک جهان عینی است. چنانکه استراوسون خاطرنشان می‌کند، ما با یک طبیعت ذهن ساخته طرفیم (Strawson, 1966, 22)، اما نه در معنای خودتنهانگارانه‌اش. طبیعت به یک معنایی ذهن ساخته است، اما شناخت از یک جهان، «به‌ضرورت تجربه‌ی یک جهان زمان-مکان‌مند اشیاء قانون‌مدار^۶ است» (Strawson, 1966, 21) بنابراین «تجربه دربرگیرنده‌ی بن‌پارهای گوناگون (سهش‌ها) است که در مورد هر یک از موضوع‌های تجربه، باید به طریقی در یک آگاهی یک دارای توانایی داوری^۷ است، یگانگی‌یافته باشد.» (Strawson, 1966, 87)

باید در نگر آوریم که تجربه همواره تجربه از سوی یک آگاهی یگانه است؛ یعنی زمانی که می‌گوییم فلان‌وبهمان را در جهان تجربی می‌شناسیم، این گفته پیشاپیش مستلزم آن است که یک آگاهی یگانه این شناخت را دارا باشد. تجربه همواره تجربه‌ی من است یا تجربه‌ی یک آگاهی یگانگی‌بخش: «من می‌دانم که ...». تجربه بدون این یگانگی آگاهی و همچنین بدون تجربه‌ی یک جهان یگانگی‌یافته که خود ذهن این یگانگی را بر جهان طرح می‌افکند، ناممکن است. جهان یگانگی‌یافته «جهان قانون‌مدار» و سامانمند است؛ به دیگر سخن، جهانی که پایداری^۸ و علیت برساننده‌ی سامان آن است. کانت در تمثیل دوم^۹ می‌کوشد نشان دهد چگونه می‌توانیم پی‌درپی‌آیند پندارین را از پی‌درپی‌آیند سامانمند (علت‌ومعلولی) در جهان دارای اعتبار عینی جدابشناسیم. باری، ما «جهان پیوسته‌ی قانون‌مدار^{۱۰}» را می‌شناسیم و این قانون ناشی از صورت‌های

^۱ کانت برای ارجاع به یگانگی آگاهی از عبارات گوناگونی بهره گرفته است، مانند «یگانگی خوداندریافت» که ما به پیروی از استراوسون همه را به یک معنا گرفته‌ایم. ممکن است بر برخی دیگرسانی‌ها در به‌کارگیری این اصطلاحات تأکید شود، اما تا جایی که با موضوع بحث ما در پیوند است، این یکسان‌انگاری تفاوتی پدید نمی‌آورد.

^۲ Unified objective world

^۳ Correlative

^۴ coherent

^۵ Objective validity

^۶ rule-governed objects

^۷ judgment

^۸ permanence

^۹ Second analogy کانت در تمثیل دوم (از تمثیل‌های تجربه) نشان می‌دهد که چگونه بر پایه‌ی پیشینی بودن زمان به‌سان صورت پیشین سهش می‌توانیم

میان پی‌درپی‌آیند واقعی و پی‌درپی‌آیند پندارین و رویایی تمایز بگذاریم. پی‌درپی‌آیند واقعی بر پایه‌ی قانون علیت صورت می‌پذیرد، بدین ترتیب کانت در اینجا نقش زمان را در مقوله‌ی علیت نشان می‌دهد.

^{۱۰} rule-governed connected world

پیشین شناختی خود ما است که «جهان طبیعی یگانگی یافته» را پیش روی ما می‌گذارد. بنابراین عینیت در پیوند است با یگانگی دستگاهمند، و استراوسون نیز کانت را در بنیادگذاری این پیوند «برحق» می‌داند. (Strawson, 1966, 29) او همچنین خاطرنشان می‌کند که «هم نهاد و انطباق‌های ناپیوسته^۱ چنان که در تجربه‌ی حسی داده می‌شود به‌ضرورت همدیگر را پشتیبانی می‌کنند». (Strawson, 1966, 32)

۳. خود-نسبت‌دهی^۲

چنان که در بحث یگانگی خوداندریافت گفته شد هر شناختی از تجربه مستلزم یک من شناسنده است. پرسش اینجا است با این وصف چگونه می‌توانم به‌نحوی معنادار بگویم «من می‌دانم که P»، اگر من به چیزی جز یک صورت تهی ارجاع نمی‌دهد؟ روی دیگر پرسش: چگونه می‌توانم چیزی را به خودم نسبت دهم؟ اینجا نقطه‌ی کانونی پیوند یگانگی خوداندریافت با بحث ما یعنی نظریه‌ی نفس در پارالوژی‌ها است. گفتیم که شناخت همواره شناختی است که از سوی یک من صورت می‌پذیرد، اما این گفته بدین معنا نیست من شیئی واقعی است. این من در بنیاد همان یگانگی آگاهی است که لازمه‌ی شناخت تجربی است؛ یعنی هیچ چیز نیست مگر صورت محض تجربه یا شرط محض امکان تجربه. همچنین این آگاهی یگانه و یگانگی‌بخش تنها در شناخت یک سپهر عینی می‌تواند پدید آید، پس بدون وجود جهان عینی بیرونی دیگر نمی‌توانیم از این من که صورت شناخت است و نه یک چیز واقعی سخن در میان بیاوریم. سخن کوتاه، فقط در فرایند شناخت یک جهان عینی است که تصور من پدید می‌آید.

استراوسون می‌نویسد: «کانت گاهی بر نهاد یگانگی ضروری آگاهی را با این گفته بیان می‌کند که باید برای من می‌اندیشم ممکن باشد که همراه همه‌ی تصورات باشد، اگر آنها باید چیزی از برای من باشند [و اگر آنها تصورات من باشند]». (Strawson, 1966, 93) اما آیا تصورم از این من بی‌میانجی است؟ کانت چنین امکانی را انکار می‌کند:

آگاهی به خویشتن خود همخواند یا تعیینهای جاورمان در دریافت حسی درونی ایواز [صرفاً] آروینی [تجربی] است و همواره متغیر؛ بنابراین این آگاهی نمی‌تواند خویشتن ثابت و ماندگاری را در این سیل پدیدارهای درونی فرا دهد ... باید شرطی برجا باشد که پیش از هر گونه تجربه فرا می‌آید، و خود تجربه را توانستی می‌سازد. (A97)

بنابراین تعیین‌ها و حالت‌های ذهن همواره در حال دگرگونی‌اند و به این من تنها با این ادراک‌ها و اندیشه‌های دگرگون‌شونده می‌توان ارجاع داد. اینجا پرسش اینهمانی [هویت] شخصی^۳ رخ می‌نماید. به نگر می‌رسد کانت می‌خواهد آگاهی توافرازنده را به فعالیت قوه‌ی فهم پیوند بزند، قوه‌ای که این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که تعیین‌های دگرگون‌شونده‌ی ذهن را چونان تصورات خودمان بدانیم:

به نگر می‌رسد کلید یگانگی آگاهی را باید در این واقعیت جست که پیوستگی ادراک‌های ما را فعالیت ذهن به بار می‌آورد. فرایند فراورش چنین پیوستگی یا یگانگی‌ای هم نهاد نامیده شده است؛ و آگاهی ما از اینهمانی خودمان در بنیاد هیچ نیست مگر آگاهی‌مان از این قدرت هم نهاد یا ترکیب و آگاهی‌مان از به‌کارگیری آن. (Strawson, 1966, 94)

بنابراین تصور من چیزی نیست جز همین تصور ما از قابلیت که لازمه‌ی تجربه است و نیز لازمه‌ی این تصور تجربه است (تجربه‌ی یک جهان عینی). من می‌توانم به نحو معناداری تصورات را از آن خودم بدانم یا تصور خودم بنامم، زیرا قوه‌ی ذهنی من است که میان ادراک‌ها پیوند برقرار کرده است. «من می‌دانم که پرندۀ از شاخه‌ی درخت به سوی برجک پرواز می‌کند»، اما معنای این من ارجاع به یک موجود واقعی نیست، بلکه

^۱ disconnected impressions

^۲ self-ascription

^۳ personal identity

ارجاع به قابلیت من به یک وضعیت عینی است که در آن چیزی رخ می‌دهد و من از رهگذر یگانگی آگاهی می‌توانم یک شناخت تجربی از آن به دست دهم که به صورت یک داوری بیان می‌شود. «بنابراین این واقعیت که تجربه‌ی من از یک جهان عینی یگانگی‌یافته است، پیامد ضروری این واقعیت است که تنها تحت این شرط می‌توانستم از تجربه‌های گوناگونم به‌سان تک و متعلق به من آگاه باشم.» (Strawson, 1966, 94) در نتیجه، (۱) من از یک سو می‌دانم که یک یگانگی آگاهی در کار است که شرط شناخت تجربی است، (۲) و از دیگر سو، از رهگذر همین توانایی شناختی به وجود یک جهان عینی قایلیم؛ یعنی باید این مهم را به دیده آورم که وجود این جهان عینی و آنچه در بنیاد عینیت نام می‌نهم، تنها از رهگذر همین فرایند شناختی ممکن بوده است، و به دیگر سخن، شرط عینیت جهان بیرونی از یک منشأ ذهنی سربرمی‌آورد؛ هم‌نهاد که شرط ضروری شناخت است و در یگانگی آگاهی رخ می‌دهد، شرط اعتبار عینی شناخت تجربی را فراهم می‌آورد. هم‌نهاد بدون این جهان عینی و جهان عینی بدون هم‌نهاد ناممکن می‌بودند.

بنابراین فقط بدین چم [دلیل] که من بسیارگان تصوراتی داده شده را می‌توانم در یک آگاهی به هم پیوند دهم این امر توانستنی است که اینهمانی آگاهی در این تصورها را بر خود متصور دارم؛ یعنی یگانگی هم‌نهادی خوداندریافت توانستنی است. از اینرو، این اندیشه که: من این تصورها را در یک خودآگاهی واحد با یکدیگر یگانسته می‌سازم یا دست‌کم می‌توانم آنها را در آن خودآگاهی با هم یگانسته سازم؛ و هر چند این اندیشه خود هنوز آگاهی به هم‌نهاد تصورها نیست، ولی باز مستلزم توانش این هم‌نهاد است؛ یعنی اگر من این تصورها را بر روی هم تصوراتی متعلق به خود می‌نامم فقط به این چم است که می‌توانم بسیارگان این تصورها را در یک آگاهی واحد دریابم. (B134)

پس ما ندار توانایی ویژه برای شناخت خود هستیم که جدا از شناخت تجربی باشد. «در یگانگی اصلی هم‌نهادی خوداندریافت من از خویشتن خود آگاهم: نه اینکه چگونه به خود پدید می‌شوم، و نیز نه اینکه فی‌نفسه چگونه هستم، بلکه فقط / اینکه هستم. این تصور عبارت است از / اندیشیدن نه سهیدن» (A157) و «من هیچ شناختی از خود چنانکه هستم، ندارم، بلکه ایواز از اینکه چگونه به خود پدید می‌شوم.» (A158)

بنابراین

برای آن که تجربه‌های دیگرسان به یک آگاهی تک تعلق داشته باشند، ضروری نیست که فاعل شناسنده‌ی آن تجربه‌ها باید پایدارانه به آنها به‌سان تجربه‌های خودش بیندیشد؛ بلکه ضروری است آن تجربه‌ها تابع هر شرطی باشند که لازم تا ممکن باشد آنها را چونان تجربه‌هایش به خودش نسبت دهد. «همه‌ی تصوراتی متعلق به من ... باید تابع این شرط باشد تا برای من به برون‌آخته [شیء] تبدیل شود.» (A138) (Strawson, 1966, 98)

یکی از سودهای این تبیین این است که ایده‌گروی خودتنهانگاران را رد می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که شناخت دربنیاد مستلزم وجود یک جهان عینی یگانه یافته است، برخلاف روانشناسی عقلانی که وجود اشیاء بیرونی را اثبات نمی‌کند، اما در این رویکرد هیچ شناختی از خود ممکن نیست، مگر از رهگذر ادراک‌های مان از جهان بیرونی؛ در نتیجه شناخت ما از من اندیشنده به‌سان شرط همه‌ی شناخت‌ها نیز یک شناخت تجربی است و روانشناسی تجربی جای روانشناسی عقلانی را پر می‌کند. در ایده‌گروی وجود جهان بیرونی مشکوک است، زیرا دسترسی من فقط به تصورات است، اما در رهیافت کانت تصور من خودش مستلزم یک سپهر عینی است که یک یگانگی آگاهی با هم‌نهاد و ترکیب بسیارگانی داده شده آن را می‌شناسد و به دلیل آگاهی‌اش از این قابلیت هم‌نهاد به یک من اندیشنده پی می‌برد.

^۱ بحث‌هایی درباره‌ی پدیدارگروی و و نقدهای سوپرناتیویسم در اینجا مطرح است که می‌تواند به تفسیر این الگوی ذهنی به‌سان گونه‌ای خودتنهانگاری دامن بزند.

^۲ مگر در معنای دکارتی که وجود این اشیاء بیرونی در گرو وجود یک خدای نیک‌سرشت است که می‌دانیم خیر مطلق است و ممکن نیست ما را بفریبد.

۴. اصل دلالت

اینک می‌توانیم نشان دهیم که پارالوژی‌های کانتی در نقد انگاره‌ی دکارتی من/اندیشنده به‌سان جوهر بسیط نامیرا و دارای هویت شخصی که نقدی سرسختانه به بنیادهای خردگروی است، شاهدهی است که استراوسون برای دفاع از خوانش تجربه‌گروانه‌اش از فلسفه‌ی نقادی کانت پیش می‌نهد. هدف استراوسون آن است که فلسفه‌ی کانت را به‌سان یک «تجربه‌گروی پیچیده» تفسیر و بازسازی کند که نسبت به تجربه‌گروی کلاسیک انگلیسی پیشروتر است و همچنین نشان دهد که هدف نقدهای کانت خردگروی است.

استراوسون پاره‌متن‌هایی از سنجش را به‌سان بیان‌هایی از اصل دلالت گواه می‌آورد، به ویژه این گفته‌ی کانت را: «ما فقط و فقط هنگامی می‌توانیم گفت که برابری را می‌شناسیم که در بسیارگان سهش یگانگی هم‌نهادی را اعلام کرده باشیم.» (A105) به دیگر سخن، اصل دلالت را می‌توانیم شاه‌کلید راهنمایی بدانیم برای پی‌بردن به آن که استراوسون چگونه به دگرگونی، اصلاح و بازسازی فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانتی همت می‌گمارد. او همچون سنت دیرپای تحقیق‌گروها دلیل می‌آورد که شناخت تنها در صورتی مجاز و معنادار است که بتوان آن را به تجربه پیوند زد. این گفته بسیار کانتی است، چنان‌که می‌توان یکی از مشهورترین ادعاهای کانت را در این باره شاهد آورد: اندیشه‌ها بدون گنجاینده تهی و و سهش‌ها بدون مفاهیم کورند. (A50-B74)

«برده‌برداری کانت در پارالوژیسم‌ها از وهم متافیزیکی شناخت نفس به‌خودی‌خودش درخشان است ... روند حمله را اصل دلالت راه می‌برد.» (Strawson, 1966, 37) سرپیچی از اصل دلالت بدین معنی است که از معیار تجربی سرپیچی می‌شود، یعنی پیوند دادن شناخت به تجربه‌ی حسی. اما این وهم چگونه پدید می‌آید؟ کانت پاسخ می‌دهد: یگانگی تجربه با تجربه‌ی یگانگی/اشتباه گرفته می‌شود.

مفهوم‌ها و آغازها هرچند هم که پرتوم [پیشینی] توانستنی باشند، باز به سهش‌های آروینی مربوط می‌شوند، یعنی به داده‌هایی برای تجربه‌ی توانستنی. بی از این رابطه مفهوم‌ها و آغازها هیچ‌گونه اعتبار برون‌آختی [عینی] نخواهند داشت.» (A298).

آشکار است که کارویژه‌ی کانت برای بنیادنهادن یک فلسفه‌ی علمی از یک سو، و نقد خردگروی و متافیزیک تراگذرنده (که خودش به معنای فراروی‌های خرد ناب از کرانه‌های شناخت است) همین ایده‌ی اصل دلالت را در بنیاد خود دارد. بنابراین استراوسون این اصل را یک اصب کانتی می‌داند، گرچه به باور او خود کانت در ایده‌گروی توافرازنده از آن ترامی‌گذرد و در نگر استراوسون اصل بنیادگذاشته‌ی خودش را زیر پا می‌گذارد. از جمله‌ی تراگذشتن‌های کانت از نگر استراوسون در استنتاج متافیزیکی مقولات است.^۱ اما این اصل در پارالوژی‌های کانتی نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای دارد. در واقع کانت به پشتوانه‌ی اصل دلالت است که دلیل می‌آورد ما نمی‌توانیم از خود یا من شناخت بی‌میانجی داشته باشیم، زیرا نمی‌توانیم تصور قدرت هم‌نهاد را که صرفاً شرح محض تجربه است به‌سان یک شیء به دیده آوریم، چونان که درباره‌ی اشیاء عینی در زمان و مکان سخن می‌گوییم.

راه دیگر شرح این اصل مقوله‌ی دیسه‌نمایی نشده^۲ است: مقوله‌ها صرفاً در پیوند با داده‌ی تجربی دیسه‌نمایی می‌شوند و معنادار می‌گردند. مقوله‌های پیشین ذهن ما تنها یک سوی امکان تجربه‌اند و بر پایه‌ی یگانگی اصلی خودانداریافت شناخت تجربی مستلزم پیوند و دیسه‌نمایی است، یعنی نقطه‌ی پیوند شهود و فهم. بنابراین مقوله‌های دیسه‌نمایی شده بی‌معنا و تهی‌اند. بدین ترتیب ادعاهای متافیزیک جزمی تهی است، زیرا به سخن ساده کجا و کی این من/اندیشنده‌ی دکارتی به‌سان روح دیده شده است؟ مکان و زمان صورت پیشین شهود و شرط آنند که چیزی در حسگانی

^۱ چنان‌که پیش‌تر اشاره شد شرح نقدهای استراوسون به کانت درباره‌ی تراگذشتن‌های او از اصل دلالت در این مقال نمی‌گنجد، بنابراین در اینجا به این اشاره بسنده کرده‌ایم.

^۲ unschematized

به ما داده شود، اینک چگونه می‌توانیم به وجود موجودی متمایز به نام نفس، خود یا من اندیشنده ارجاع دهیم. بنابراین نفس چیزی نیست، جز صورت محض شناخت و یگانگی آگاهی نه آنکه خودش یک شیء یا جوهر باشد.^۱

۵. منطق وهم: من تعیین‌بخش و من متعین

با نگر به شرحی از نظریه‌ی از اصل دلالت آمد، روی دیگر سکه دشواری‌هایی است که از ناپایبندی به این اصل پدید می‌آید. دریافتن خاستگاه‌های این دشواری‌ها خود نیاز به یک روش‌شناسی منطقی دارد؛ به دیگر سخن باید به این پرسش پاسخ داد که اندیشمندان متافیزیک جزئی همواره می‌گراییدند از کرانه‌های حس فراتر روند و به سپهر خرد ناب درون شوند. چنان‌که گفته آمد، روانشناس عقلانی جدانشناخت میان پدیدار و ذات معقول را بازنمی‌شناسد و به همین دلیل گمان می‌کند چیزها را چنان می‌شناسد که فی‌نفسه هستند. بنابراین «خوداندريافت محض را وضعیت‌های درونی^۲ تعریف می‌کند» (Smith, 1923, 455).

صورت‌بندی انتقادی دیگری از اشکال کار روانشناس عقلانی را می‌تواند چنین پیش نهاد: من مفهومی دوگانه دارد؛ در وهله‌ی نخست این من تعیین‌بخش^۳ است که صورت محض تجربه است؛ یعنی بازنمای امکان تجربه است. شناخت جهان مستلزم که من شناسنده است. این شناخت همچنین مستلزم هم نهاد و ترکیب است و گونه‌ای یگانگی‌بخشی به تصور پدیداری است که می‌شناسد، زیرا ما بسیارگانی را از راه حسگانی می‌گیرم و آن را به سان یک شیء تک یگانگی می‌بخشیم (همان شیء). این همان یگانگی آگاهی است که در بحث استنتاج ترافرازانده سخنش رفت. اما دستگاه شناختی آدمی این امکان را دارد که حتی از همین قابلیت شناخت نیز تصویری به دست دهد؛ یعنی من متعین^۴: این تصور آن یگانگی آگاهی است. ما از یک سو به میانجی یک من که همان یگانگی آگاهی و صورت محض تجربه است جهان را می‌شناسیم و از دیگر سو، دستگاه شناختی ما این توانایی را دارد که از خود این قابلیت شناختی ما تصویری (به سان یک پدیدار) به دست دهد. این من متعین در اصل یک پدیدار است، اما روانشناس دکارتی چون از جدانشناخت میان پدیدار و ذات معقول ناآگاه است، گمان می‌کند که شیئی واقعی را می‌شناسد. این من متعین وجود دارد، اما در ایده و مفهوم و نه به سان شیئی واقعی در زمان و مکان و در پیوند با تجربه‌ی ممکن. او در اصل می‌خواهد اندیشه را به جای شیء واقعی بنشاند، زیرا پدیدار یگانگی‌یافته را که در اصل فرآورده‌ی فرایند شناختی ما در هم نهاد است، شیئی فی‌نفسه و واقعی پنداشته است. آن جایی که روانشناس دکارتی گمان می‌کند به یک بساطت نفس پی می‌برد، در اصل دچار همین خطا است که تصور من (یعنی همین من متعین) را با تصور من فی‌نفسه اینهمان می‌پندارد. در نتیجه او من را که در اصل یک مقوله و به گفته‌ی کانت «کارکرد هم نهاد» است، به سان یک چیز واقعی می‌انگارد. (A356) دیگر بار باید خاطر نشان کنیم که این دشواری در بنیاد نتیجه‌ی تراگذشتن از تجربه‌ی ممکن است (تخطی از اصل دلالت). به همین دلیل این دلیل‌ورزی برای استراوسون بسیار گیرا و کارآمد است:

^۱ نمونه‌های دیگر این خطاهای متافیزیکی از نگر کانت را می‌توانید در سرتاسر بخش دوم سنجش خرد ناب بنگرید. مثلاً در آنتینومی‌ها که کانت نشان می‌دهد اگر مقوله‌های دیسه‌نمایی نشده را جدا از پیوند با تجربه به کار گیریم چگونه خرد به تعارض‌ها و تناقض‌های حل‌ناشدنی دچار می‌شود. مثلاً در ایده‌های کیهان‌شناختی درباره‌ی این‌که آیا ذره‌ی تقسیم‌ناپذیر اتم در جهان هست یا نه. در این موردها خرد به دلیل جدایی از تجربه دچار وضعیت دیالکتیکی می‌شود به گونه‌ای که هر طرف می‌تواند حقانیت خود را بر پایه‌ی رد ادعای طرف مقابل اثبات کند.

^۲ mere states

^۳ determining I

^۴ determined I

آموزه‌ای که باید باید به آن حمله شود این است که هر یک از ما به وسیله‌ی واقعیت محض تجربه‌ی آگاهانه می‌دانیم که به‌سان یک جوهر اندیشنده‌ی دکارتی وجود داریم، یعنی به‌سان نامادی، پایندگار^۱، نا-مركب^۲، فاعل شناسنده‌ی فردی اندیشه‌ها و تجربه‌ها که می‌تواند به‌طور کامل مستقل از بدن یا ماده وجود داشته باشد. مسیر اصلی حمله همخوان است با اصل دلالت. برای آنکه ادعا کنیم شناخت وجود یک شیء ذیل یک مفهوم معین صورت می‌پذیرد، باید موردی داشته باشیم برای به‌کارگیری معیار تجربی کاربست آن مفهوم^۳. در اصطلاح‌شناسی کانت، سهش حسی باید شیئی را نزد ما پیش بنهد که آن معیارها را برآورد. (Strawson, 1966, 162)

پس منطق و هم به ما نشان می‌دهد چگونه و چرا تراگذشتن از تجربه‌ی ممکن بر پایه‌ی اصل دلالت ما را به دشواری‌های جزئی دچار می‌کند و چرا این میل به تراگذشتن از مرزهای تجربه در خرد یافتنی است.^۴

تشخیص خاستگاه‌های این وهم این است که روانشناس عقلانی، فیلسوف دکارتی نفس، یگانگی تجربه را با تجربه‌ی یگانگی اشتباه می‌گیرد. این [یگانگی تجربه] در واقع یک شرط ضروری امکان تصورهایی است که تجربه را برمی‌سازند. (Strawson, 1966, 162-163)

یگانگی تجربه همان است که شرحش در بحث یگانگی خوداندریافت رفت.^۵ از آنجایی که خود تجربه مستلزم این یگانگی بخشی است، یعنی آن‌چه X را برای من چنان یک شیء می‌گرداند؛ بسیارگانی در زمان‌های متوالی به من داده می‌شود و من آن را در یگانگی خوداندریافت یگانگی می‌بخشم و چنان یک موضوع تجربه (همان شیء) به دیده آورم، و از آنجایی که تصور ما از هر گونه شیء تصویری پدیداری است (نه شیء فی‌نفسه و آن چنان که به‌خودی خودش است)، و در نتیجه از آنجایی هر گونه شناخت (شناخت هر شیء) را از همین رهگذر صورت داده‌ایم، به‌پندار گمان می‌کنیم تصورمان از خودمان یا تصورمان از این من/اندیشه که خود تصویری پدیداری است، تصویری از یک شیء واقعی است؛ حال آن‌که این صرفاً صورت محض تجربه‌ی هر شیء بیرونی است. «ما با وهمی طبیعی و نیرومند یگانگی ضروری آگاهی را فقط با یک آگاهی فاعل شناسنده‌ی یگانه اشتباه می‌گیریم» (Strawson, 1966, 163) به دیگر سخن، چون یگانگی آگاهی برای شناخت هر شیئی به بسیارگانی سهش که به خیال داده می‌شود یگانگی می‌بخشد و این بسیارگانی را در خوداندریافت به یک پدیدار یگانه تبدیل می‌کند، و این فرآیندی است که هر گونه شناخت مستلزم آن است، در رودررویی با پدیداری به نام «من» چنان یک چیز یا جوهر می‌نگرد. دریافت این منطق و هم مستلزم شرح امکان تجربه در یگانگی خوداندریافت است و نتیجه‌ی آن این‌که خودآگاهی مستلزم «شرط عینیت» است. (Strawson, 1966, 107)

منطق و هم با رویکرد نقادانه‌اش در بررسی رویکردهای متافیزیکی بر ما بازمی‌نماید که چرا فیلسوف دکارتی به این دشواری دچار می‌آید:

خود-نسبت‌دهی بی‌میانجی اندیشه‌ها و تجربه‌ها هیچ کاربستی در اینهمانی فاعل شناسنده^۶ ندارد و هم‌هنگام سه چیز را شرح می‌دهد: میل به پروانه دادن به خوشتن برای به‌کارگیری انگاره‌ی فاعل تجربه («من») در حالی که صرفاً در چارچوب گنجانیده‌های درونی آگاهی می‌اندیشیم (گنجانیده‌های «حس درونی»): شرح می‌دهد که چرا این انگاره که بدین‌سان به‌کار گرفته شده، به‌واقع خالی از هر

^۱ resisting

^۲ non-composite

^۳ تأکید از ما است.

^۴ کانت بسیاری از دشواری‌ها را ناشی تمایل گریزناپذیر خرد به رسیدن به یک امر نامشروط فرجامین و یا مطلق می‌داند که در تبیین این مسائل نیاز است. به

دیگر سخن، میل طبیعی خرد به عمومیت‌بخشی هر چه بیشتر. برای آشنایی بیشتر با شرح استراوسون در این باره بنگرید به کرانه‌های حس، ۱۵۵ - ۱۶۱.

^۵ بنگرید به فصل دوم این جستار.

^۶ Subject-identity

گنج‌انیده‌ای است؛ و توضیح می‌دهد که چرا بنابراین به نگر می‌رسد باید انگاره‌ی یک فرد مطلقاً ساده، اینهمان و نامادی در کار باشد.
(Strawson, 1966, 166)

منطق و هم همچنین انگاره‌ی بساطت نفس را به‌یاری یک مثال نقض رد می‌کند: «این ادعا برابره با فرض سلسله‌های کلی جوهرهای نفسانی سازگار^۱ است؛ جوهرهایی که هر یک حالت‌هایش و آگاهی آنها را به سلسله‌ی بعدی انتقال می‌دهد.» (Strawson, 1966, 167) بنابراین بساطت نفس و در نتیجه تقسیم‌ناپذیری‌اش ضروری نیست. کانت این دلیل‌ورزی را با همانندسازی این جوهر با گوی‌های کشسان^۲ شرح می‌دهد؛ همان‌گونه که گوی کشسان که به گوی کشسان دیگری برخورد می‌کند همه‌ی جنبش خود را به آن منتقل می‌کند «جوهرهایی را فرض کنید که تصورها و نیز آگاهی خود را به یکدیگر منتقل سازند؛ در این صورت می‌توان سلسله‌ی کاملی از این جوهرها را براندیشید که نخستین جوهر آن سلسله، جاور خود را و نیز آگاهی خود را به جوهر دوم انتقال دهد.» (A366)

بنابراین نمی‌توانیم ادعا کنیم که من اندیشنده به‌ضرورت بسیط و تقسیم‌ناپذیر است، زیرا چنان که گفته شد این امکان گشوده است که حالت‌های ذهنی انتقال یابند.

۶. شخص به سان بدن و من نا-ارجاعی

«من بودم که دیروز پرنده را دیدم که به سوی برجک پرواز می‌کرد!» این جمله‌ی معنی‌دار آشکارا از زبان شخصی بر زبان آورده می‌شود که بر این باور است که به‌راستی این خود او بوده است که دیروز تجربه‌ای داشته است و این تجربه را در پیوند با شخص خودش اظهار می‌دارد. این فرد به‌نحوی پوشیده اظهار می‌دارد که یک شخص است؛ همان فردی است که دیروز بود و در نتیجه از گونه‌ای پایندگار سخن می‌گوید.

بی‌درنگ این پرسش رخ می‌نماید: آیا بر پایه‌ی انکار روانشناسی عقلانی دکارتی همچنان می‌توانیم بگوییم این همان فرد بوده است؟ یا به عبارت دقیق‌تر: آیا من متعین که سخنش رفت (تصور این فرد از خودش به‌سان یک شخص که در واقع تصویری پدیداری است) می‌تواند پرسش اینهمانی شخصی را پاسخ گوید؟ گفتیم هیچ‌چیز در من اندیشنده پایدار نیست. کانت مفهوم تجربی فاعل شناسنده‌ی [درون‌آخته‌ی] تجربه را جایگزین من اندیشنده‌ی دکارتی می‌کند. «این به‌قدر بسنده در رویکرد کانت روشن است که هر گونه به‌کارگیری مفهوم فاعل شناسنده‌ی اینهمان تجربه به‌سان پایندگار در گذر زمان مستلزم معیار از نگر تجربی کاربست‌پذیر اینهمانی است و اینکه چنین معیاری را به هیچ رو صرفاً نوعی پیوستگی تجربه‌های درونی فراهم نمی‌آورد.» (Strawson, 1966, 164) بنابراین اینهمانی شخصی در اندیشه‌ی کانت یک مفهوم تجربی و «اینهمانی عددی»^۳ است. فرد به‌یاری حس درونی یا شهود عقلانی نمی‌توانست به این پدیدار پایندگار (من یا خود) پی ببرد، بلکه تنها در پیوند با یک سپهر عینی بیرونی توانسته است از این اینهمانی عددی تصویری به دست بدهد، چنان که حتی زمانی که می‌خواهد تصویری از خودش به دست بدهد، همواره ناگزیر باید آن را به یک ادراک پیونداند که با جهانی عینی بیرونی و در فرجام با یک حس بیرونی در پیوند است.

بنابراین، اگر تصور جوهر برآمده پایداری و دوام اشیاء بیرونی در زمان است، پس اینهمانی یا هویت شخصی را چگونه باید شرح دهیم؟ استراوسون یکی از سستی‌های شرح کانت را در این می‌بینید که او به‌ندرت اشاره می‌کند که اینهمانی شخصی «مستلزم ارجاع ضروری به بدن آدمی است.» (Strawson, 1966, 164) درواقع اینکه بگوییم «من بودم که P» یا «من می‌دانم P»، این «من» پایندگار مستلزم یک اینهمانی عددی در زمان است که تنها با ارجاع به بدن من شدنی است و به معنی حضور بدن من از آن سپهر عینی تجربه‌ای است که از سر گذشته‌ام. در اینجا سخن

^۱ Whole series of soul-substances

^۲ Elastic balls

^۳ Numerical identity

از آن من متعین است که در اصل یک پدیدار است. بهرغم آن که این من اندیشنده که در اصل کارکرد همنهاد، صورت محض تجربه و بدون هیچ گنجانیده و تهی است، زمانی که تصویری از آن به دست می‌دهیم، پدیداری یگانه است، اما نمی‌توانیم آن را یک چیز واقعی بپنداریم، پس اگر اینهمانی یا هویت شخصی سخن می‌گوییم در واقع باید درباره‌ی یک چیز واقعی در مکان که از طریق حس بیرونی شناختی است، سخن بگوییم. در نگر آورید که تصور ما از پایداری در جهان در بنیاد تصور پایداری و دوام از اشیاء عینی مکان-زمان‌مند است که در این مورد (یعنی در مورد تصور ما از «من») بنیاد این دوام در بدن آدمی است. استراوسون بدین ترتیب بر آن است که «نکته‌ای که کانت شتابناک از آن می‌گذرد اهمیت نخست را دارا است». (Strawson, 1966, 164) پایداری در زمان تنها که در اینجا فاعل شناسنده‌ی پایداری تجربه است، تنها به‌میانجی داشتن بدن است که دارای هویت شخصی است.

این مفهوم پایه‌ی مطلقاً استواری فراهم می‌آورد برای به‌کارگیری راستین شیء-ارجاعی^۱ نام‌ها و ضمیرهای شخصی در جمله‌هایی که در آنها وضعیت‌های آگاهی، تجربه‌های درونی به شیءهایی نسبت داده می‌شوند که نام‌های یا ضمیرها به آنها ارجاع می‌دهند. یک انسان چیزی است از نگر ادراکی پایداری^۲، یک موضوع پایداری و تشخیص‌پذیر سه‌ش. (Strawson, 1966, 164)

استراوسون دلیل می‌آورد آدمی شیئی است که می‌توان از نگر ادراکی رد پای او را در یک جهانی فیزیکی و مکان-زمان‌مند دنبال کرد؛ «و می‌توان سلسله‌ای از تجربه‌ها را به او نسبت داد بی‌ترس از این که هیچ چیز پایداری که این تجربه‌ها بدان نسبت داده می‌شوند در کار باشد». (Strawson, 1966, 164) بنابراین در اینجا تصویری شیء-ارجاعی از من به دست می‌دهیم: بدنی که در گذر زمان رد پای او را در جهان عینی از خود بر جای می‌گذارد و به‌میانجی آن که همچون دیگر پدیدارهای بیرونی دارای پایداری است^۳، برساننده‌ی اینهمانی شخصی است. پس نکته‌ی کانونی در تصور ما از اینهمانی شخصی پایداری و دوام بدن شخص در جهان عینی بیرونی است و بدون این بدن دیگر شخص دارای هویت نمی‌بود و یا حتی اصلاً موجود نمی‌بود. خردگرو دکارتی من اندیشنده‌ی بسیط و نامادی خویش را نه در عمل، بلکه در تأملات فلسفی اثبات می‌کند و در نتیجه می‌پندارد که به یک «من» ناب درونی دست یازیده است؛ یک من نا-ارجاعی^۴، و بنابراین نیروی ارجاعی من را از آن می‌گیرد و آنچه بازمی‌ماند چیزی نیست جز یک تصور وهمی و تهی. در نتیجه، استراوسون دیگر بار به پیوند پارالوژی‌های کانتی با اصل دلالت تأکید می‌کند و با نگر به مسئله‌ی هویت شخصی از سرشت دوگانه‌ی من بهره می‌گیرد؛ از یک سو، من نا-ارجاعی به‌سان صورت محض تجربه است و ما با شرح و تبیین آن امکان تجربه را شرح می‌دهیم (کارکرد همنهاد) و از دیگر سو این من داری شخصیت است، من متعین است که ما بدان ارجاع می‌دهیم. کانت به این من متعین اشاره کرده است، اما به باور استراوسون، شتابناک نکته‌ی اصلی را از نظر انداخته است و آن اینکه اینهمانی شخصی را نمی‌توان جز با گونه‌ای پایداری در زمان و مکان که تنها یک شیء عینی و بیرونی (بدن) فراهم می‌آورد، توضیح داد. کانت من متعین را به‌سان پدیدار تعیین می‌کند، اما به این نکته نمی‌پردازد که این من متعین، بر پایه‌ی اصل دلالت، اگر می‌توان به آن ارجاع داد و به‌نحو معناداری از آن سخن گفت (اگر به‌راستی یک شخص است)، پس این شخصیت را می‌توان با پیونداندن من متعین به بدن آدمی شرح داد، زیرا به‌میانجی بدنش دارای یک پایداری در جهان فیزیکی است که همین موجود پایداری‌خاستگاه اینهمانی شخصی در زندگی عملی است.

^۱ Object-referring

^۲ permanent

^۳ در فلسفه‌ی کانت مفهوم جوهر اساساً بر پایه‌ی پایداری در زمان شرح داده می‌شود. درباره‌ی شرح استراوسون از پایداری و جوهر بنگرید به کرانه‌های حس

۱۲۵ تا ۱۳۲.

^۴ Non-referential "I"

۷. بررسی کوتاه چند اعتراض

هدف این مقاله این بود که نشان دهد استراوسون چگونه می‌کوشد از پارالوژی‌ها برای پشتیبانی از خوانش تحقیق‌گروانه‌اش از فلسفه‌ی کانت بر پایه‌ی اصل دلالت بهره بگیرد. با این همه از آن جایی که خوانش استراوسون تجربه‌گروانه است، در تفسیر بازسازانه‌ی او جنبه‌های ایده‌گروانه و ترافرازنده‌ی کانت بسیار کم‌رنگ یا به کلی محو می‌شود، و از دیگر سو اهمیت من ترافرازنده در سپهر زندگی عملی، و پیوند نظریه‌ی نفس با آنتینومی سوم و نظریه‌ی آزادی در فلسفه‌ی کانت (که آلیسون بر آن تأکید می‌کند) نادیده انگاشته می‌شود.

در اینجا به‌طور اجمالی به چند مورد از نقدهای بنیادی به خوانش استراوسون اشاره می‌کنیم. این خوانش پیش از هر چیز دشواری‌هایی را در فلسفه‌ی اخلاق به بار می‌آورد: اگر من صرفاً صورت محض تجربه است و تنها بدن می‌تواند منشأ اینهمانی شخصی باشد، پس مسئولیت/اخلاقی در زندگی عملی بسیار مشکوک می‌نماید. اما در اندیشه‌ی کانت به دلیل جداساخت پدیدار و ذات معقول، پارالوژی‌ها تنها بازنمای جنبه‌ی شناختی نفس است – چنان که نفس بر ما پدیدار می‌شود – و نفس از نگر خرد عملی (یعنی جنبه‌ی ذات معقولی) امری ضروری در عرصه‌ی زندگی اخلاقی است.^۱ در حالی که استراوسون این جنبه را یکسره از فلسفه‌ی کانت بیرون می‌گذارد. مثلاً از نظر مفسرانی چون هنری آلیسون، زمانی که هم نظریه‌ی موجبیت‌گروی و هم نظریه‌ی علیت آزادی در آنتینومی سوم رد می‌شود، این نظریه راهی می‌گشاید به فرض آزادی در زندگی عملی. در زندگی عملی رویکرد ما به آدمی و آزادی او نه رویکردی شناختی و نگرورزانه، بلکه به گونه‌ای است گویی با شیء فی‌نفسه یا ذات معقول طرفیم.^۲ بدین ترتیب آدمی در عرصه‌ی زندگی عملی‌اش آزاد است، به گونه‌ای که کانت فلسفه‌ی نگرورزانه را صرفاً کوششی برای گشایش عرصه‌ی فلسفه‌ی عملی می‌داند. اما در خوانش تجربه‌گروانه‌ی استراوسون جایی برای فلسفه‌ی عملی بازمی‌ماند و چنان که آلیسون خاطرنشان کرده است فلسفه‌ی کانت در خوانش استراوسون از ایده‌گروی ترافرازنده یکسره تهی می‌شود. به همین سان پاول گایر نیز دلیل می‌آورد که در خوانش استراوسون از کانت، نقش خودآیینی^۳ – که در اندیشه‌ی کانت بنیاد کنش‌ورزی آزادانه است – نادیده انگاشته می‌شود. در واقع خوانش استراوسون به گونه‌ای موجبیت‌گروی طبیعی – همانند رویکردهای کلاسیک هابز – می‌انجامد که با روح اندیشه‌ی کانتی در تضاد است.^۴

چنان‌که از نظر گذشت، تفسیر استراوسون بر نقد روانشناسی عقلانی تأکید می‌کند. درست است که نقد کانت به روانشناسی عقلانی بسیار بنیادشکنانه است و وجود من/اندیشنده به‌سان یک چیز واقعی را منکر می‌شود، اما برخی مفسران مانند لونگنس اظهار داشته‌اند که در تفسیر استراوسون نقش قوه‌ی داوری بسیار کم‌رنگ شده است. او دلیل می‌آورد که در خوانش استراوسون ذهن فعال کانت به ذهنی منفعل (مانند نظریه‌های تجربه‌گروانه‌ی ذهن) تبدیل، و یگانگی تجربه با یگانگی آگاهی اشتباه گرفته می‌شود؛ چنان‌که گویی آگاهی تنها تجربه‌ی پیوستار و متصل است، نه چیزی بیشتر، و این آشکارا فرولغزیدن به ورطه‌ی روانشناسی‌گروی است که کانت می‌خواهد از آن اجتناب ورزد.^۵ بنابراین لونگنس

^۱ استراوسون که خود متوجه این بحران بود، سپس‌تر در مقاله‌ی «آزادی و رنجش» (*Freedom and Resentment*) کوشید با نگرگاهی روان‌شناختی

مسئله‌ی آزادی و مسئولیت اخلاقی را حل کند. روی هم رفته استراوسون کوشید پرسش مسئولیت اخلاقی کانت را به بهره‌گیری از سازگارگروی مدرن که در فرجام رهیافتی در روانشناسی اخلاقی بود پاسخ دهد.

^۲ بنگرید به Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*

^۳ Autonomy

^۴ بنگرید به

Guyer. Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*

^۵ بنگرید به

ادعا کرده است که استراوسون درخورانه به نظریه‌ی داوری در فلسفه‌ی کانت نپرداخته باشد.^۱ از دیگر سو، خود استراوسون آشکارا با رویکرد ایده‌گروی تفرافرازنده و نظریه‌ی اخلاق کانت مخالف است و در فرجام برای پاسخ به مسئله‌ی دشواری‌آفرین آزادی آدمی به روانشناسی اخلاقی متوسل می‌شود.

یکی دیگر از نقدهای مشهور، نقد کیچر است که همانندانه تأکید می‌کند من تر/فرازنده‌ی کانتی با به‌کارگیری مقولات پیشینی –ساختار دستگاه‌مند و قانون‌مدار پیشینی ذهن که بر سازنده‌ی تجربه است– اشیاء را می‌شناسد و نمی‌توان من کانتی را به یک آگاهی یگانگی‌یافته‌ی تجربی فروکاست و نقش فعالانه‌ی آن را محدود کرد. او همچنین یادآور می‌شود که در این سازوکار اهمیت مقولات پیشینی ذهن بنیادی است؛ بخشی از فلسفه‌ی کانت که استراوسون به دلیل رهیافت تجربه‌گروانه‌اش به ذهن، آن را نمی‌پذیرد.^۲ با این حال به‌نگر می‌رسد استراوسون از این فروکاهش بحث‌برانگیز پروایی نداشته است.

نتیجه‌گیری

نشان دادیم کانت در پارالوژی‌ها روانشناسی عقلانی را بر پایه‌ی اصل دلالت (که در تفسیر استراوسون نقش کانونی دارد) به نقد می‌کشد و نقش این بخش از نظریه‌ی کانت را در دفاع استراوسون از تفسیر تحقیق‌گروانه‌اش از فلسفه‌ی کانت شرح دادیم. همچنین شرح دادیم که کانت چگونه با تعریف سرشت دوگانه‌ی من/اندیشنده، (من/تعیین‌بخش و من/متعین) خاستگاه روانشناسی دکارتی و نیز خردگروی را در این می‌داند که به دلیل اشکال روش‌شناختی در جداساختن پدیدار از ذات معقول، پدیدار یگانگی‌یافته را که فرآورده‌ی کارکرد هم نهاد ذهنی است، یک شیء واقعی فرض می‌گیرد، یا به دیگر سخن، اندیشه را یک شیء واقعی می‌پندارد. شرح خطای روانشناس دکارتی مستلزم شرح امکان شناخت است تا نقش مقولاتی من/اندیشنده در شناخت آشکار شود. عهده‌دار این شرح منطقی و هم است. سپس دلیل آوردیم که چرا در فلسفه‌ی نقادی کانت و نیز بر پایه‌ی شرح استراوسون نمی‌توان از طریق درون‌نگری به یک من اندیشنده (جوهر نفسانی) پی برد، زیرا تصور من مستلزم زندگی در یک سپهر عینی است و حس درونی مستلزم حس بیرونی است. در آخر نشان دادیم که استراوسون چگونه می‌کوشید مفهوم من/تعیین کانت را برای شرح/اینهمانی شخصی به‌وسیله‌ی تأکید بر بدن/آدمی به‌سان شیئی در جهان زمان-مکان‌مند (به‌ویژه دارای دوام در زمان) شرح دهد و کاستی نظریه‌ی کانت در پارالوژی‌ها را تأکید بر بدن به‌سان بن‌پار سازنده‌ی شخصیت می‌داند. بنابراین نشان دادیم که چگونه استراوسون در تفسیر نقادانه‌اش از فلسفه‌ی کانت تنها بر بخش نظری و روح تجربه‌گروانه‌ی فلسفه‌ی کانت تأکید می‌کند.

منابع:

۱. رنه دکارت، تأملات در فلسفه‌ی اولی، ترجمه احمد احمدی، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۶

Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*

^۱ بنگرید به فصل دوم همین مقاله.

^۲ بنگرید به

۲. کانت، ایمانوئل، *سنجش خرد ناب*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، ویراست ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳

۳. آندروود، لوری. جی. *نظریه‌ی همخوانی صدق در فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی پوریا گل‌شناس، نشر مولی، تهران، ۱۴۰۰

4. Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge University Press, New York:2004
5. Strawson, P. F. , *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, London and New York: 1966
6. Bennet, Jonathan, *Kant's dialectic*, Cambridge university press, 2016
7. Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Brill Academic Publishers, Boston/Palgrave Macmillan NewYork: 1923
8. Hanna, Robert, *Kant and Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2004
9. Hanna, Robert, *Kant's Theory of Judgment*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
10. Henry E. Allison - *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990
11. Guyer. Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1979
12. Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton University Press, 1998
13. Kitcher. Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, 1990