

به یاد برنارد ویلیامز  
(۱۹۲۹-۲۰۰۳)

خانم براون نومیدانه گفت: «ویلیام! دوباره مشغول اون بازی وحشتناک بودی!»  
ویلیام، لباسش غرق در گردوغبار، صورتش چرک و کثیف، زانوانش زخمی، با  
برافروختگیِ حق به جانبی به او نگاه کرد. [و گفت:]

«نه! من هیچ کدوم از کارهایی که قدغن کردی را انجام ندادم. اون که گفتی بازی  
نکنم «شیرها و رام کننده‌ها» بود. خُب، من «شیرها و رام کننده‌ها» را بازی نکردم، مخصوصاً از  
زمانی که گفتی بازی نکنم. من هرگز اینو بازی نخواهم کرد - حتی اگر هزاران آدم از من  
بخواهند بازی اش کنم. من ...»

خانم براون حرفش را قطع کرد، و با ملالت گفت: «خُب، داشتی چی بازی می‌کردی؟»  
ویلیام گفت: " «بیرها و رام کننده‌ها»... این یه بازی در کُل متفاوتیه. در اولی نصفتون شیر  
هستین، نصف دیگه تون رام کننده؛ و رام کننده‌ها سعی می‌کنند شیرها را رام کنند و شیرها سعی  
می‌کنند رام نشوند. این همون «شیرها و رام کننده‌ها» است. همه‌اش همینه که هست. این یه  
بازی در کُل کوچیکیه.»

خانم براون با تردید گفت: «[پس] در «بیرها و رام کننده‌ها» چه می‌کنین؟»  
«خُب...». ویلیام عمیقاً به فکر فرو رفت.  
و سپس با شُل و ولی تکرار کرد: «خُب... در «بیرها و رام کننده‌ها» نصفتون بیر هستین -  
می‌بینی - و نصف دیگه تون...»

خانم براون با شوری ناگهانی گفت: «[ولی] این که دقیقاً همون بازی‌ه!»  
ویلیام با سماجت گفت: «من نمی‌فهمم چه جوری این دو تا را یک بازی می‌نامی؟...  
نمی‌تونی شیر را بیر بنامی، می‌تونی؟ اینا یکی نیستند. اینا در قفس‌های کاملاً متفاوتی در باغ وحش  
نگهداری میشن. «بیرها و رام کننده‌ها» نمی‌تونن دقیقاً همون «شیرها و رام کننده‌ها باشن.»  
خانم براون قاطعانه گفت: «خُب، با این حساب، بازی «بیرها و رام کننده‌ها» هم از این به  
بعد قدغنه ...»

(Richmal Crompton, Just William, pp. 134-135)

## یادداشت مترجم

سیر تحول متافیزیک مدرن، اثر ای. دبلیو. مور، به مجموعه‌ای ارزشمند از آثار انتشارات کیمبریج با عنوان سیر تحول فلسفه مدرن<sup>۱</sup> به سرویراستاری پُل گایرو گری هارتفیلد تعلق دارد که هر کدام به شرحی از مقولات و مسائل بنیادین فلسفی از منظر تاریخی اختصاص یافته‌اند: منطق، چرخش زبانی، زیبایی‌شناسی، فلسفه اخلاق، و فلسفه ریاضیات در فلسفه مدرن و معاصر. این کتاب نیز که وظیفه ترسیم «سیر تحول متافیزیک مدرن» را برعهده دارد، و عنوان فرعی کلیدی «معنابخشیدن به چیزها» را یدک می‌کشد، می‌کوشد با روایت داستان تلقی‌های مختلف قهرمان‌های فلسفی‌اش از «متافیزیک» در طول چهار سده اخیر، عملاً در قامت نوعی «تاریخ فرامتافیزیک» ظاهر شود، و گونه‌ای «بازاندیشی خودآگاهانه» بر یکی از بنیادین‌ترین فعالیت‌های معرفتی مان - یعنی، «معنابخشیدن به چیزها» - باشد.

این کتاب چند ویژگی متمایز دارد، که آن را در مقایسه با کتب مشابه در این حوزه - یعنی تاریخ فلسفه یا تاریخ متافیزیک<sup>۲</sup> - ممتازتر می‌سازد، و از دلایل اصلی انتخاب آن از سوی

---

### 1. *The Evolution of Modern Philosophy*

۲. برای اطلاع خواننده علاقه‌مند، کتب ترجمه‌شده زیر از مهم‌ترین آثار مرتبط و/یا مشابه با این اثرند:

- بحث در مابعدالطبیعه، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

- نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، اتین ژیلسون، ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۳.

- کلیات فلسفه، تألیف ریچارد پاپکین و آروم استرول، ترجمه [و گردآورنده] جلال‌الدین مجتبی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۵۶.

- تاریخ مابعدالطبیعه، (به انضمام مقالات دیگر)، به سرپرستی پل ادواردز، ترجمه شهرام بازوکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.

- روش‌های مابعدالطبیعه، آلن. آر. وایت، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: حکمت، ۱۳۸۳.

- مابعدالطبیعه، ریچارد تیلور، ترجمه و تحشیه محمدجواد رضائی، قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۹.

- متافیزیک، پیترون اینواگن و مگان سالیوان، ترجمه یاسر پوراسماعیل، تهران: ققنوس، ۱۳۹۴.

- در آمدی به متافیزیک معاصر، مایکل لاکس، ترجمه صالح افروغ و یاسر پوراسماعیل، تهران: حکمت، ۱۳۹۴.

مترجم برای برگرداندن به زبان فارسی بوده‌اند: اول اینکه، با قصدی آشکار شکاف مرسوم بین دو سنت اروپایی و تحلیلی را برداشته، و این دو سنت را در کنار هم و در امتداد مسائل و اهداف متافیزیک مدرن می‌نشانند. از این رو، خواننده به هیچ وجه تفاوتی بنیادین و جوهری - نه روشی - بین دغدغه‌های فلاسفه‌ای به تفاوت، مثلاً، باروخ اسپینوزا، دیوید لویس، و ژاک دریدا احساس نخواهد کرد. برعکس، خواننده با همگامی و همدلی با معنای مورد نظر نویسنده از متافیزیک - به منزله «عام‌ترین تلاش برای معنابخشیدن به چیزها» یا «عام‌ترین تلاش برای فهم چیزها» - به راحتی می‌تواند از پس سازگار کردن پروژه فلاسفه‌ای برآید که به ظاهر تفاوت‌های بنیادین با هم دارند؛ برای مثال، از حدّ اعلاّی طبیعت‌گرایی نزد کواین تا حدّ اعلاّی استعلاّگرایی نزد هوسرل. شکی نیست که این تفکیک آزارنده که نسخه رنگ پریده‌ای از آن را نیز در محافل فلسفی بومی می‌نگریم، بیش از آنکه عامل و جهت‌دهنده تفکر فلسفی باشد، مانع و لگام‌زننده آن است و دانشجوی فلسفه را بی‌سبب درگیر خط‌کشی‌هایی می‌کند که جز مرزبندی‌های دلخواه دپارتمان‌های آکادمیک فلسفی نیستند. بنابراین، خواننده با خوانش این کتاب، فلاسفه مدرن و معاصر را درگیر گفتگوی بنیادین مشترکی می‌بیند که هرچند از رشته‌های متنوع و رگه‌های مختلفی تشکیل شده است، اما هسته مشترک پرمغزی دارد: پروژه فهم جهان و انسان، و کاوش و خلق معانی جدید برای رویارویی با موقعیت‌های تازه انسانی.

دوم، و مرتبط با نکته اخیر، مسئله خطیر و بنیادین «معنا» است. از سویی، بی‌تردید، بحث از معنا و محمل‌های اساسی اش - مثل «زبان»، «نشانه»، یا «گفتمان» - در کانون مباحثات فلسفی در همه زوایا و ارکان فلسفه معاصر بوده، به طوری که سایه سنگین خود را در همه حلقه‌های فکری گسترانیده است: از بحث‌های نشانه‌شناختی سوسور و پرس [فیلسوف امریکایی] تا بحث‌های ساخت‌شکنانه دریدا، از گرایش‌های پوزیتیویستی و طبیعت‌گرایانه در معناشناسی سنت تحلیلی تا معناکاوی‌های پدیدارشناختی - هرمنوتیکی هوسرل و هایدگر. نویسنده خود معتقد است این گونه «چرخش زبانی» و این نوع تمرکز یافتن بر مقوله «معنا» در دوران معاصر کلّ بدنه متافیزیک را نیز تحت الشعاع قرار داده، و عام‌ترین تلاش برای معنابخشیدن به چیزها (متافیزیک) را به چیزی نزدیک به تلاش برای «معنابخشیدن به معنا» تبدیل کرده است. یکی از پیامدهای مطلوب این امر برای نویسنده این است که با تعریف جدید و عامش از متافیزیک - برحسب «معنا» - توانسته است چتر آن را طوری بگستراند که، به قول خود، فلاسفه‌ای به تنوع فرگه، به عنوان یک فیلسوف منطق و ریاضیات، و نیچه، به عنوان یک فیلسوف حیات و اخلاق، را در یک مجموعه بگنجانند و طرح فلسفی هر دوی این فلاسفه را «کاوش در باب معنا» نام نهد.

از سوی دیگر، فارغ از نگرشِ تخصصی به «معنا»، همان‌طور که بسیاری از فلاسفه اذعان دارند، عقل عرفی و آدمیان درگیر در فهم متعارف همواره از فلسفه این مطالبه جدی و خطیر را دارند که دربارهٔ مسائل بنیادین زندگی - ارادهٔ آزاد، غایت هستی، معنای زندگی، بنیادهای اخلاق و ارزش، و غیره - پاسخ‌هایی رضایت‌بخش عرضه کند. با جمع این دو نکتهٔ اخیر، به نظرم این یکی از دستاوردهای درخشان این کتاب است که به طرز عالی این دو دغدغه را گرد هم آورده است: نویسندهٔ کتاب با گره‌زدن بحث «معنا» با «متافیزیک» در تعریف خود از این دانش رشته، عملاً رویکردی به‌روز و زنده به آن اختیار کرده، و با متصل کردن بحث از «معنا» به فهم «چیزها» (جهان/واقعیت/هستی) توازی یا درهم‌تنیدگی خاصی بین بحث‌های متافیزیکی تخصصی فلاسفه و فهم انضمامی واقعیت/جهان ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، به کرات در این اثر شاهدیم که متافیزیک‌ورزی - به عنوان تلاشی برای معنابخشیدن به چیزها - با فهم مقولات انضمامی و زندگی‌مدار گره می‌خورد: از مقولات درشت‌بافتی مثل «اخلاق»، «الهیات»، «علم»، و «تاریخ»، تا مقولات ریزبافت‌تری همچون «بدن»، «ارادهٔ آزاد»، «رنجِ آدمی»، و مانند آن.

سوّم، تأکید و حسّاسیتی است که مور نسبت به مسئله‌ای دارد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، چراکه شاید با لبهٔ باریکِ عدم توافق‌های بنیادین سنت‌های فلسفی تماس دارد. مسئلهٔ اصلی، که قدمتش به رساله‌های افلاطون نیز بازمی‌گردد، این است که در شرح هویت‌های جهان، باید «اینهمانی» را بر «تفاوت» («این‌نه‌آنی») مقدم شماریم، یا برعکس؛ به عبارت دیگر، باید تفاوت را امری اصیل و حقیقی در جهان بینگاریم و اینهمانی/هویت‌ها را برحسب آن تعریف کنیم، یا برعکس؟ برای مثال، به اعتقاد مور، گرایشی عمده در فلسفهٔ تحلیلی بر تقدّم «اینهمانی» بر «تفاوت» وجود دارد (شاید به استثنای ویتگنشتاین متأخر، که به خاطر تمرکز بر جهان‌شناور زندگی روزمره، در نظر داشت، «تفاوت‌ها را به ما بیاموزد»). برعکس، اکثر فلاسفه‌ای که در بخش سوّم کتاب از آن‌ها سخن گفته می‌شود - به‌خصوص فلاسفه‌ای که مقولات «صیوروت» در کنهٔ فلسفه‌شان جای دارد، مثل نیچه، برگسون، و دلوز - قائل به این‌اند که اینهمانی‌های اساسی - برای مثال، هویت «شیء» - نیز از یک رشته «تفاوت»‌های بنیادین شکل می‌گیرند. یکی از نکات شاخص این اثر، جلب کردن توجه خواننده به این است که قهرمان‌های فلسفی این داستان، چه موضعی در قبال این تمایز بنیادین اختیار می‌کنند.

چهارم و آخر اینکه، مور در مقدمهٔ کتاب سه پرسش کلیدی را طرح می‌کند، و در سراسر کتاب می‌کوشد تلاش‌های مختلف فلاسفهٔ منتخبش را از این منظر بنگرد. به نظر مترجم، طرح این سه پرسش هم در مقابل هر نظام و سنت فلسفی بجا و لازم است - برای مثال،

فیلسوفان اسلامی بومی شایسته است بدین پرسش‌ها پاسخی جدی بدهند - و هم بازانندیشی بر و پاسخگویی بدان‌ها جان و پویایی تازه‌ای به مباحث متافیزیکی می‌دهد. این سه پرسش، که هر کدام به ترتیب به سه مسئله یا مبحث مربوط‌اند - به ترتیب «دامنه معنابخشیدن»، «شیوه‌های جدید معنابخشیدن»، «امکان معانی تازه بخشیدن» - از این قرارند:

○ «پرسش تعالی»: گستره معنابخشیدنمان محدود به چیزهای حُلولی (درون‌ماندگار) است یا می‌توانیم به چیزهای متعالی نیز معنا ببخشیم؟  
○ «پرسش بداعت یا نوآوری»: تا چه اندازه می‌توانیم شیوه‌های اساساً جدید معنابخشیدن ابداع کنیم؟

○ «پرسش خلاقیت»: تا چه اندازه در معنابخشیدن به چیزها خلاقیم؟

بدین ترتیب، پاسخ‌هایمان به این سه پرسش با هم تصویر سه‌بعدی‌ای را شکل می‌دهند که می‌توانیم فلسفه فلاسفه مختلف را به‌دقت برحسب آن ترسیم کنیم، و به اختلاف‌ها و شباهت‌های بنیادین آن‌ها دست یابیم. برای مثال، اگر مور در بخش‌های مختلف از «محافظه‌کاری» فلاسفه‌ای همچون ویتگنشتاین و تا حدی کانت نام می‌برد، و ستایشگر فلسفه «زندگی‌مدار» نیچه و دُلوز است، همه به این برمی‌گردد که دسته نخست خود را صرفاً وقف توصیف ساختارهای معنایی و معرفتی «موجود» کرده‌اند، و برعکس، دسته دوم می‌کوشند فضایی وسیع برای هم نوآوری و هم خلاقیت در متافیزیک‌اندیشی برایمان تدارک ببینند.

کلام پایانی. از زمان ترجمه آثار فلسفی غرب به زبان فارسی، مجموعه ارزشمندی از آثار «متافیزیکی» به معنای مورد نظر در این کتاب به فارسی برگردانده شده‌اند. مترجم در روند ترجمه این اثر، بر خود وظیفه دانسته است هم برای حفظ ارتباط وثیق با این آثار فاخر و هم نوعی ابراز قدردانی در قبالشان، حداکثر استفاده زبانی و/یا معنایی از آن‌ها را صورت بخشد. از این‌رو، ذیلاً فهرستی از این مجموعه می‌آید که در ترجمه این اثر - با حکم و اصلاحاتی به منظور تطبیق با شیوه نگارش و اسلوب کار و نیز حفظ سازگاری با بدنه کلی اثر - به طور کامل مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ همچنین، گفتن ندارد که خوانش این اثر مقدماتی که در حد طرح‌واره‌ای از ایده‌های متافیزیکی است با خوانش دقیق و کامل آثار فارسی یا اصلی زیر‌پربارتر و کامل‌تر می‌شود:<sup>۱</sup>

۱. دوست عزیز، دکتر سید مسعود حسینی، زحمت ترجمه نقل قول‌های فصل مرتبط با فیشته را از روی متن آلمانی کشید، و من آن‌ها را با اعمال کمترین تغییرات انتقال دادم. از این بابت از او سپاسگزارم. همچنین در همان فصل قطعه‌ای از متن هگل وجود دارد که ترجمه‌اش را از برگردان قطعاً وزین و شیوای پدیدارشناسی روح هگل وام گرفته‌ام. این اثر نیز پس از چاپ نهایی می‌تواند در آینده در فهرست مذکور قرار گیرد.

۱. تأملات در فلسفه اولی، رنه دکارت، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت، چاپ هفتم، ۱۳۸۷.
۲. اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، ویراستار: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
۳. مونا دلوثری و چند مقاله فلسفی دیگر، گو تفرید ویلهلم فون لاینیتز، ترجمه به انگلیسی از پال شرکر و ان مارتین شرکر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۴. کاوشی در خصوص فهم بشری، دیوید هیوم، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۶.
۵. رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، دیوید هیوم، ترجمه جلال پیکانی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۵.
۶. تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ایمانوئل کانت، ترجمه همراه با مقدمه و توضیحات: غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ پنجم، ۱۳۹۰.
۷. سنجش خرد ناب، ایمانوئل کانت، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، ویراست دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۸. نقد عقل محض، ایمانوئل کانت، مترجم و ویراستار: پل گایر و آلن وود، ترجمه بهروز نظری، ویراستار فارسی: محمد مهدی اردبیلی، ویراست دوم، تهران: ققنوس، ۱۳۹۸.
۹. بنیاد آموزه فراگیر دانش، یوهان گوتلیب فیشته، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران: حکمت، ۱۳۹۵.
۱۰. فراسوی نیک و بد، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۹.
۱۱. چنین گفت زرتشت، فریدریش ویلهلم نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه، چاپ بیست و دوم، ۱۳۸۴.
۱۲. تبارشناسی اخلاق (یک جلد نامه)، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه، ۱۳۷۷.
۱۳. غروب بت‌ها، یا، فلسفیدن با پتیک، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه، ۱۳۸۶.
۱۴. فلسفه، معرفت و حقیقت، فریدریش نیچه، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۱۵. اراده قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی، ۱۳۸۶.

۱۶. حکمت شادان، فریدریش نیچه، ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران و حامد فولادوند، تهران: جامی، ۱۳۷۷.
۱۷. تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی، ادموند هوسرل، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
۱۸. ایده پدیده‌شناسی، ادموند هوسرل، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۹. هستی و زمان، مارتین هایدگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۲۰. مسائل اساسی پدیدارشناسی، مارتین هایدگر، ترجمه پرویز ضیاءشهابی، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲.
۲۱. متافیزیک چیست، مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۷.
۲۲. رساله منطقی-فلسفی، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه و شرح سروش دباغ، تهران: هرمس، ۱۳۹۳.
۲۳. از محرک حسی تا دانش، ویلاردون اورمن کواین، ترجمه مجید داودی، ویراستار: حسین شیخ‌رضایی، تهران: حکمت، ۱۳۹۶.
۲۴. پژوهش‌های فلسفی، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه فریدون فاطمی، با درآمدی از بابک احمدی، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم، ۱۳۸۹.
۲۵. نوشتار و تفاوت، ژاک دریدا، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
۲۶. تجربه‌گرایی و سوپراکتیویته: پژوهش در باب طبیعت انسانی بر حسب نظر هیوم، ژیل دلوز، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۲۷. فلسفه چیست؟، ژیل دلوز، فلیکس گتاری، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳<sup>۱</sup>.

محمدرضا اسمخانی

پاییز ۱۳۹۹

۱. تمامی پانویس‌های توضیحی کتاب، افزوده مترجم است که عمدتاً از این منابع گردآوری شده‌اند:

*The Oxford Dictionary of Philosophy* (2016/ Simon Blackburn)  
*The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* (2004/ Nicholas Bunnin, Jiyuan Yu)  
*Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998/ Edward Craig (Editor))

## پیشگفتار

داستان کاملاً آشناست، هر چند صحّت نداشته نباشد. حدود ۲۵۰ سال پس از مرگ ارسطو<sup>۱</sup>، آندرونیکوس رودسی<sup>۲</sup> نخستین ویرایش کامل آثار ارسطو را منتشر کرد. یکی از این کُتب، که به طبیعت می‌پردازد، [دانش] فیزیک نامیده شد. آندرونیکوس، بلافاصله پس از این کتاب، مجلد دیگری را قرار داد که به آنچه پس از فیزیک می‌آید<sup>۳</sup> معروف شد: آثاری که پس از آثار درباره فیزیک می‌آیند. و چنین بود که عنوان دانش رشته متناظر با آن تثبیت شد.

اعم از اینکه این داستان صحّت داشته باشد یا نه، این عنوان بسیار درخور است. چون «متا»<sup>۴</sup> را می‌توانیم به «مافوق»<sup>۵</sup> یا به «فرا»<sup>۶</sup> ترجمه کنیم، و متافیزیک اغلب چنین تلفّی می‌شود که در سطحی از کلیت<sup>۷</sup>، برتر و فراتر از فیزیک، جای دارد. با این برداشت، اغلب متافیزیک موضوعی انگاشته می‌شود که باید «پس از» [مابعد] فیزیک مطالعه شود.

شخص ارسطو پژوهش مندرج در آن کتاب را با این عناوین توصیف کرد: «فلسفه اولی»<sup>۸</sup>، یا جستجوی علل و اصول نخستین چیزها، یا همچنین علم به هستی بما هو هستی<sup>۹</sup>. این توصیفات به آشکال مختلف هم بر خصلت بنیادین کار عظیم او و هم بر انتزاعیت آن دلالت دارد. این کتاب، بنا به رویکردش، گردایه‌ای از مطالب گوناگون بود، و از تأملات تاریخی و روش‌شناختی او، کاوش در مسائلی که باید بدان‌ها پرداخته شود، واژه‌نامه فلسفی، و نیز پرداخت مستقیم مباحث اصلی، که شامل جوهر، ذات، صورت، ماده، اینهمانی<sup>۱۱</sup>،

---

1. Aristotle

2. Andronicus of Rhodes

3. *ta meta ta physica*

4. meta

5. above

6. beyond

7. generality

8. first philosophy

9. being *qua* being

10. *Metaphysics*, Bk Γ, Ch. 2, 1004a 2-4; *Metaphysics*, Bk A, Ch. 1, 981b 28-29; and *Metaphysics*, Bk Γ, Ch. 1, 1003a 21.

11. identity



این‌نه‌آنی (تفاوت)<sup>۱</sup>، عدد، و محرک نامتحرک<sup>۲</sup> جاودانه نخستین (خدا) بودند، تشکیل شده بود.

افلاطون پیش‌تر به بسیاری از این مباحث، در همین سطح انتزاع بالا، پرداخته بود. ولی او شاید حساسیت بیشتری از ارسطو به ارتباط این مباحث با ملاحظات عملی درباره چگونگی زیستن [آدمیان] از خود نشان داده بود. او، در عین حال، اطمینان کمتری به قدرت نظریه، یا حتی به قدرت نوشتار، برای انتقال آنچه لازم بود درباره آن‌ها انتقال داده شود از خود نشان داده بود (برای مثال، نک: *Phaedrus*, 257ff.). رهیافت افلاطون به فلسفه بسیار زمینه‌مند، پایان‌باز و گشوده بود. او در قالب دیالوگ می‌نوشت، و به قهرمان‌هایش، و به طور برجسته سقراط، اجازه می‌داد مستقیماً به دلمشغولی‌های خاص یکدیگر پاسخ دهند. افلاطون همچنین به آن‌ها مجال می‌داد ایده‌ها را تفحص کنند، با آن‌ها بازی کنند، و نتایج آن‌ها را استخراج کنند. نزد افلاطون، فلسفه بیشتر نوعی فعالیت بود تا علم. این امر به نظرم الگوی فوق‌العاده مهمی برای فهم خود ما از [دانش] متافیزیک است.

این کتاب به مجموعه‌ای با عنوان *سیر تحول فلسفه مدرن* تعلق دارد. وظیفه هر مؤلف این است که تاریخ تحول شاخه‌ای از فلسفه را از آغاز دوران مدرن تا دوران معاصر ترسیم کند، که وظیفه من اجرای این ایده بر متافیزیک است. من، برای اجرای موفق این طرح، بر دیدگاه‌های گروهی برگزیده از فلاسفه تمرکز خواهم داشت که به نظرم مساهمیشان در این سیر تحول بسیار دلالت‌مند است. همچنین بیشتر با دیدگاه‌های آن‌ها درباره متافیزیک سروکار خواهم داشت تا دیدگاه‌هایشان درون متافیزیک - حداقل تا جایی که این تمایز قاطعی است، و تا جایی که دیدگاه‌هایشان درباره متافیزیک بتواند مشتمل بر دیدگاه‌هایی از ایشان، شاید درون متافیزیک، انگاشته شود که پیامدهای مهمی درباره متافیزیک دارد، یا حتی التزام‌هایی از ایشان، مشهود در روال عملشان، که چنین پیامدهایی دارند. بنابراین مطالب پیش‌رو نوعی تاریخ فرا-متافیزیک<sup>۳</sup> است.

تاریخ فرامتافیزیک تاریخی چشم‌نواز است؛ خاصه اینکه در بر دارنده دوره‌ها یا حلقه‌های چشمگیر است. آدوار رکود درون متافیزیک در پرتو مخالفت‌های [برخاسته از] نقطه‌ای دیگر در فلسفه جای خود را به آدوار رشد چشمگیر داده‌اند، و نشانه شاخص این‌ها

1. difference  
2. unmoved mover  
3. eta-metaphysics

تکرارهای قابل توجه بوده است. ولی [در اینجا] پیشرفت هم وجود داشته است. [سیر] «تحول» یا «تکامل»<sup>۱</sup> کلمه‌ای درخور است. استعاره‌های تناسب، اولاد و اخلاف، جهش یا تغییر ناگهانی همگی می‌توانند در توصیف این امر به کار روند که ما چگونه به جایگاهی رسیده‌ایم که اکنون در آن قرار داریم.

این اثر، برحسب تقابل سودمندی که برنارد ویلیامز طرح می‌کند، به تاریخ فلسفه تعلق دارد و نه تاریخ ایده‌ها (Williams 1978, p. 9). به عبارت دیگر، این اثر در درجه نخست فلسفه است نه تاریخ. این امر در این واقعیت انعکاس دارد که این [تاریخ] با ارجاع نه به دوره‌ها نه به محیط‌های فرهنگی-اجتماعی بلکه با ارجاع به فلاسفه فردی سازمان می‌یابد، که همگی نسبتاً با «مجموعه مهم‌ترین آثار تاریخ فلسفه» آشنايند. من این مجموعه را به چالش نمی‌کشم؛ همچنین تفسیر نسبتاً مرسوم از هر یک از قهرمان‌هایم را به چالش نخواهم کشید. اگر مساهمت مشخصی در این زمینه داشته باشم، آن را در روابط و الگوهای ترسیم‌شده و روایت‌های تقریرشده در این اثر می‌بینم.

دو نکته درباره این قضیه قابل ذکر است. اول، در تقریر این روایت، کوشیده‌ام از چیزی پیروی کنم که قاعده مبنایی تاریخ فلسفه می‌انگارم: همیشه، هنگام گوش سپردن به آنچه فلاسفه گذشته به ما می‌گویند، برسید چگونه می‌توانیم مصادره‌اش کنیم. این قاعده حتی زمانی - شاید به خصوص زمانی - کاریست دارد که نمی‌فهمیم آن‌ها، در مقام مساهمت در مناقشات معاصر، چه چیزی به ما می‌گویند. این قاعده یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تفاوت فلسفه با علم را می‌رساند، حوزه‌ای که تاریخش همیشه در وهله نخست تاریخ است، نه علم. (مطالب بیشتری درباره این قضیه در بخش «نتیجه» خواهم گفت.)

دوم، در تفکر به مساهمت متمایز در این اثر، به این واقعیت بسیار آگاهم که کلیات دان فلسفی‌ام. نمی‌دانم گفتن این نکته مغرورانه می‌نماید یا اعتذاری، ولی به هر حال درست است. تا حدی این نکته جنبه اعتذاری دارد. تعداد بسیار اندکی از قهرمان‌هایم هستند که مدعی داشتن حتی تخصص متوسط درباره آن‌ها هستم. در واقع، فقط سه تن از آن‌ها هستند - یا چهارتا، اگر ویتگنشتاین متقدم و متأخر را دو فیلسوف در نظر بگیریم. از این رو، به طور کامل وامدار [تفاسیر و آثار] دیگرانم. [همچنین] عذرخواهی‌ای بدهکارم به همه متخصصانی که آثارشان را چه بسا بدون قدردانی منتشر کرده‌ام، یا آن‌ها را از شکل انداخته‌ام، یا بدتر از همه نادیده گرفته‌ام.

وانگهی، هر توجیهی که چه بسا با دعوی‌ام بر کلیات‌دان بودن همخوان باشد، برای اصل این واقعیت توجیهی نمی‌تراشم. من این گرایش فزاینده به سمت تخصص‌گرایی در فلسفه را مایه تأسف می‌دانم. اینکه گرایشی فزاینده در فضای دانشگاهی وجود دارد، که براساس آن فلسفه بدون توجه مقتضی به دانش‌رشته‌های دیگر دنبال می‌شود، به قدر کافی نامطلوب است. ولی محدودیت تمرکزی که امروزه درون فلسفه می‌بینیم تهدیدی بر این است که فلسفه اصلاً، به هر شیوه یکپارچه معناداری، دنبال شود. ما البته به متخصصان نیازمندیم. ولی - و همین‌جا نکته‌ای از برتراند راسل در پیشگفتارش بر تاریخ فلسفه غرب (Russell 1961, p. 7) بازگو می‌کنم - همچنین به کسانی نیازمندیم که دغدغه این را دارند که به انواع گوناگون معانی و فهم‌هایی که این متخصصان عرضه می‌دارند معنا ببخشند.

آیا من، هرچند نه برای افزودن کتابی غیر تخصصی به بازار، به هر تقدیر برای افزودن کتابی به بازار، توجیهی بدهکارم؟ این پرسشی جدی است. همان‌طور که مایکل دامت، در پیشگفتاری دیگر، اشاره می‌کند، «هر کتاب عالمانه، هر مقاله عالمانه، به وزن چیزهایی که دیگران می‌خوانند می‌افزاید، و بدین طریق شانس خواندن کتاب‌ها و مقالات دیگر را کاهش می‌دهد. بدین ترتیب انتشار یک کتاب خودبه‌خود به واسطه اینکه مزیتی دارد توجیه نمی‌شود: این مزیت باید به اندازه کافی زیاد باشد تا بر خسارات حاصل از اصل انتشارش بچربد» (Dummett 1991a, p. x). امروزه فشار زیادی بر دانشگاهیان برای انتشار اثر وجود دارد، که بدین معناست که تعداد به همان نسبت زیادی از آثار منتشره وجود دارد. مردم اغلب اعتراض می‌کنند ماحصل کار انبوهی از آثار بسیار ضعیف است. من فکر می‌کنم وضعیت بسیار وخیم‌تر است. به گمان من، نتیجه کار انبوهی از کارهای بسیار خوب است - آثاری که چیزهای زیادی می‌توانیم از آنها بیاموزیم و نمی‌توانیم به راحتی آنها را نادیده بگیریم، هرچند دورنمایی وجود ندارد که شخصاً به چیزی جز بخش ناچیزی از آنها پردازیم؛ با این حال این‌ها آثاری‌اند که می‌توانستند به مجموعه بسیار کوچک‌تر، به طور یکدست بهتر، و به طور چشمگیر قابل مدیریت، فشرده شوند. بنابراین، مثل هر نویسنده دیگری، حقیقتاً لازم است با این پرسش مواجه شوم که چه توجیهی برای جلب توجه خواننده‌ام دارم.

امیدوارم توجیه‌ام در کلیات‌دانی‌ای باشد که پیش‌تر بدان اشاره کردم. در اینجا مایلم جنبه ویژه‌ای از این امر را برجسته کنم که هنوز ذکری از آن نکرده‌ام. به گمانم، اگر این اثر سهم مهمی در گذر از تقسیم‌بندی بیهوده‌ای داشته باشد که هنوز بین دو فلسفه «تحلیلی» و

«فازّه‌ای» وجود دارد، آنگاه انتشارش توجیهی می‌یابد. انکار نمی‌کنم تفاوت‌های مهمی بین این‌ها وجود دارد؛ همچنین دربارهٔ این واقعیت دودل نیستم که خودم فیلسوفِ تحلیلی‌ام. ولی خطّم را به روشنی از خطّ کسانانی جدا می‌کنم که همهٔ سنّت‌های دیگر را به دیدهٔ تحقیر می‌نگرند. فلاسفهٔ «اروپایی» که از آن‌ها در «بخش سوّم» بحث می‌کنم متفکرانی با عمق و قدرت فکری زیادند؛ آن‌ها دربارهٔ فلسفه، علم، سیاست، و هنر دانش افزا هستند؛ کارهایشان قدرتمند، تخیل‌آمیز، و خلّاقانه است؛ و این [نکته] اغلب به شدّت صادقانه است. [درحقیقت] من از نخوتی سرخورده و بیزارم که آن‌ها را همچون شارلاتان تصویر می‌کند. شاید، اگر پرسیده شود بیشترین امیدم برای این کتاب را بیان دارم، خواهم گفت امید آن است که این اثر کمک کند با این کوته‌نظری مبارزه کنیم. یا، اگر این امیدی بیش از حدّ گنگ می‌نماید، امیدم این است که این اثر کمک کند فلاسفهٔ تحلیلی با کارِ یکی از برانگیزاننده‌ترین و غیر عُرفی‌ترین فلاسفهٔ «اروپایی» آشنا شوند: ژیل دُلوز.

آخر اینکه، سپاسگزار اشخاص و نهادهای زیادی هستم. اوّل از همه، بسیار قدردانِ سرپرستان بنیاد لورهُولم<sup>۱</sup> هستم به خاطر اعطای جایزهٔ «بورسیهٔ تحقیقاتی بنیادین» برای سال تحصیلی ۲۰۰۶-۲۰۰۷، که در طولش بخش عمدهٔ کار به روی کتاب انجام شد. همین‌طور از مدیر و اعضای کالج سنت هیو آکسفورد<sup>۲</sup> قدردانم برای اعطای یک دورهٔ مرخصی ویژه در همین دوره. همچنین سپاسگزار مدیر و اعضای کالج سنت هیو، و هیئت‌مدیرهٔ دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه آکسفورد هستم، برای اعطای یک دورهٔ مرخصی اضافی برای سال تحصیلی ۲۰۰۹-۲۰۱۰، که در طی آن نگارش دستنویس اولیهٔ کتاب را به پایان رساندم. از پُل گایر<sup>۳</sup> و گری هارتفیلد<sup>۴</sup> بسیار سپاسگزارم که مرا ترغیب به نوشتن کتاب کردند. پُل گایر مخصوصاً در سرتاسر این پروژه مساعدت‌های ارزشمندی به من ارزانی داشت، به‌ویژه با حمایت از درخواست‌نامه‌ام برای بورسِ تحقیقاتی لورهُولم. بابتِ حمایت‌های مشابه، از دیوید بل<sup>۵</sup> و آلن مانتیفیور<sup>۶</sup> متشکرم. و از استفان سکسون<sup>۷</sup>، به خاطر ویرایش ادبی عالی و نیز پیشنهادهای افزوده‌اش، سپاسگزارم.

- 
1. Leverhulme Trust
  2. St Hugh's College Oxford
  3. Paul Guyer
  4. Gary Hatfield
  5. David Bell
  6. Alan Montefiore
  7. Stephanie Sakson

اشخاص زیادی در نوشتن این کتاب به من کمک کرده‌اند: لیلیان آلویس<sup>۱</sup>، پاملا اندرسون<sup>۲</sup>، آنیتا آورامیدز<sup>۳</sup>، کارین بسون<sup>۴</sup>، کاترین بویس<sup>۵</sup>، جنی بانکر<sup>۶</sup>، نیکولاس بانین<sup>۷</sup>، جان کالانن<sup>۸</sup>، جان کاتینگهام<sup>۹</sup>، پائولو کریولی<sup>۱۰</sup>، سوزان دوربر<sup>۱۱</sup>، نائومی ایلان<sup>۱۲</sup>، سباستین گاردنر<sup>۱۳</sup>، سیمون گلندینینگ<sup>۱۴</sup>، بیتریس هان-پایل<sup>۱۵</sup>، رابرت جوردن<sup>۱۶</sup>، گری کمپ<sup>۱۷</sup>، جین نلر<sup>۱۸</sup>، پُل لاج<sup>۱۹</sup>، دنیس مک‌مانوس<sup>۲۰</sup>، جوزف ملیا<sup>۲۱</sup>، پیتر میلیکان<sup>۲۲</sup>، مایکل موریس<sup>۲۳</sup>، استیون مولهال<sup>۲۴</sup>، سارا ریچماند<sup>۲۵</sup>، گونزالو رودریگز-پیرا<sup>۲۶</sup>، مارک سَکس<sup>۲۷</sup> (که در حالی که مشغول نوشتن این کتاب بودم بسیار غمگانه فوت کرد)، جوزف شیئر<sup>۲۸</sup>، مورایی شانهان<sup>۲۹</sup>، اندرو استیونسون<sup>۳۰</sup>، پیتر سالیوان<sup>۳۱</sup>، رابرت استرن<sup>۳۲</sup>، الساندرا تَنسینی<sup>۳۳</sup>، پُل ترمبث<sup>۳۴</sup>،

- 
1. Lilian Alweiss
  2. Pamela Anderson
  3. Anita Avramides
  4. Corine Besson
  5. Kathryn Bevis
  6. Jenny Bunker
  7. Nicholas Bunnin
  8. John Callanan
  9. John Cottingham
  10. Paolo Crivelli
  11. Susan Durber
  12. Naomi Eilan
  13. Sebastian Gardner
  14. Simon Glendinning
  15. Béatrice Han-Pile
  16. Robert Jordan
  17. Gary Kemp
  18. Jane Kneller
  19. Paul Lodge
  20. Denis McManus
  21. Joseph Melia
  22. Peter Millican
  23. Michael Morris
  24. Stephen Mulhall
  25. Sarah Richmond
  26. Gonzalo Rodriguez-Pereyra
  27. Mark Sacks
  28. Joseph Schear
  29. Murray Shanahan
  30. Andrew Stephenson
  31. Peter Sullivan
  32. Robert Stern
  33. Alessandra Tanesini
  34. Paul Trembath

دنیل ویسلر<sup>۱</sup>، و پاتریشیا ویلیامز<sup>۲</sup>. از همه بیشتر به فیلیپ تورسکی<sup>۳</sup> وامدارم. دوستی با او، توصیه‌ها و ترغیب‌هایش، و نیز تأثیرش بر کار من بی‌بهاست. من بالأخص از او بابت هدایت کردنم به سمت کارهای دلوز سپاسگزارم. او دستنویس اولیه کل کتاب را خواند، و ملاحظات انتقادی مفصّلی ارائه کرد، که بسیار قدردان آن‌هایم.

تأثیر برنارد ویلیامز بر تفکرم بدون تردید از مطالب همین پیشگفتار هم هویداست. من به او بسیار وامدارم. این کتاب به یاد و خاطره او تقدیم می‌شود.

ای. دبلیو. مور

---

1. Daniel Whistler  
2. Patricia Williams  
3. Philip Turetzky

## مقدمه

### ۱. تعریف متافیزیک

متافیزیک عام‌ترین تلاش برای معنابخشیدن به چیزها<sup>۱</sup> است. این تعریف مقدمه‌ماتی‌ام است، اما می‌خواهم از همین ابتدا روشن کنم که، از برخی جنبه‌های اساسی، چه مدعای ناچیزی برای آن دارم. شاید تصور این باشد که یک تعریف ایدئال، در آن واحد واضح<sup>۲</sup>، جوهری و اساسی<sup>۳</sup>، غیر چالشی، و نیز صحیح است. به‌واقع، از میان این‌ها، دعوی من این است که تعریفم صرفاً واضح است. این را هم نمی‌گویم که این تعریف «صحیح» است؛ اگر این را بدین معنا بنگریم که [این تعریف] پاسخگوی چیزی غیر از اهدافم در نگارش کتاب است. و اگر [در گذشته] تلاش شده جوهره‌ای بدون مناقشه [از متافیزیک] به دست آید این کار بسیار بی‌پروایانه بوده، چرا که خود سرشت متافیزیک مسئله فلسفی به‌شدت مناقشه‌برانگیزی است - به‌واقع، بدان نحو که من می‌فهمم، مسئله متافیزیکی به‌شدت مناقشه‌برانگیزی است.

کاری که درصدم با این تعریف انجام دهم، در درجه نخست، اشاره به ماهیت محتوای پژوهشم است. در عین حال، درصدم پیوندهای اولیه‌ای بین مفاهیمی که برای پروژه‌ام حیاتی‌اند برقرار سازم، پیوندهایی که برای ایضاح معرّف‌ها و نیز معرّف‌ها منظور می‌شوند، گرچه آن‌ها، همان‌طور که می‌گویم در مقدمه توضیح دهم، همچنین مرا درباب برخی موضوعات مناقشه‌ای ملّترم می‌کنند. امیدوارم تعریفم به‌طور گسترده منطبق با کاربردهای استاندارد کلمه «متافیزیک» باشد، حداقل تا جایی که به‌طور گسترده با یکدیگر منطبق‌اند، و

---

#### 1. make sense of things

بدون تردید این تعبیر کلیدی‌ترین و یکی از پُر تکرارترین واژگان در این کتاب است که البته می‌توان معادل‌های مختلفی برای ترجمه آن در نظر گرفت. از سویی، همان‌طور که نویسنده توضیح می‌دهد، این تعبیر هم با «فهمیدن» چیزها و هم «قابل فهم و معقول بودن» آن‌ها ارتباط دارد، ولی از طرف دیگر، نویسنده آگاهانه با کلمه «معنا» - برای مثال، sense-maker، به معنای «معنابخش» - بازی کرده، به طوری که درج کلمه «معنا» در ترجمه آن را لازم می‌آورد. از این‌رو، مترجم معادل «معنابخشیدن به چیزها» را برمی‌گزیند، هرچند که در سیاق‌های مختلف از تعابیر نزدیکی همچون فهم، معنا‌سازی، معنا‌دار کردن نیز استفاده می‌کند.

#### 2. crisp

#### 3. substantive

امیدوارم تعریفی انتخاب کرده باشم که ارزش توجهی را که در کتاب بدان دارم داشته باشد. اما اگر در امید نخست برخطا باشم، آماده‌ام تسلیم امید دوم شوم، و بپذیریم تعریف تجدیدنظرطلبانه است؛ حال آنکه اگر در امید دوم برخطا باشم، آنگاه تقصیر به گردن کتاب می‌افتد نه به آن تعریف.

با این اوصاف، این تعریف با چه دقتی اهدافم را برآورده می‌کند؟ این تعریف چه چیزی در اختیارمان می‌گذارد که تعاریف موجز و دقیق دیگر متافیزیک عرضه نمی‌دارند، تعریفی که می‌توانستم مصادره کنم، مثلاً:

• تلاش برای «ارائه توصیفی عام از کل جهان»

• تلاش برای «توصیف عام‌ترین خصیصه‌های ساختاری واقعیت... [به واسطه]

بازاندیشی محض»<sup>۱</sup>

• تلاش برای «فهمیدن اینکه چگونه چیزها، به گسترده‌ترین معنای ممکن کلمه، با

یکدیگر پیوند دارند، به گسترده‌ترین معنای ممکن کلمه»

• «کاوشی برای معقول‌ترین نظریه درباره کل جهان، بدان نحو که در پرتو علمی جامع

نگریسته می‌شود»

• «علم به چیزها که در اندیشه‌ها تقرر یافته و گنجانده شده... [اندیشه‌هایی که] قادرند

واقعیت ذاتی چیزها را بیان کنند»

یا حتی

• «یافتن دلایل نادرست یا نامناسب برای آنچه از روی گزینه باور داریم»<sup>(۱)</sup>

هر سه عبارت «عام‌ترین»، «تلاش»، و «معنابخشیدن به چیزها» کارکرد مهمی دارند. این

قضیه همان‌قدر برای آنچه این تعابیر القا نمی‌کنند صادق است که برای آنچه القا می‌کنند. من

هر کدام را به نوبت شرح و بسط خواهم داد. همچنین شرحی از برخی خصیصه‌های ساختاری

مهم تعریف ارائه می‌دهم.

## ۲. «عام‌ترین...»

«عام‌ترین»، یا عبارتی معادل با آن، تعبیری است که به تحقیق هر تعریف رقیب دیگر آن را به

اشتراک دارد. من دو ملاحظه، که بیشتر جنبه ساختاری دارند، درباره درج این تعبیر در تعریفم

1. pure reflection



دارم که در درجه نخست با نوع عام بودن مد نظرمان ارتباط دارد.

ملاحظه نخست درباره سنخ عام بودن مد نظرمان واضح است. عام بودن یا کلیت متافیزیک تا حد زیادی عام بودن مفاهیمی است که با آن دادوستد دارد، مفاهیمی که طیف وسیعی از مفاهیم دیگر را شامل می شوند و کاربردشان، هر قدر هم به طور ضمنی، در گُل تفکرمان حضور فراگیر دارند. یک راه غیر واضح برای درک این نکته واضح این است که به عناوین قسمت اصلی بخش اول کتاب فرهنگ واژگان راجت<sup>۱</sup> بنگریم:<sup>(۲)</sup> «وجود»، «رابطه یا نسبت»، «کمیت»، «نظم»، «عدد»، «زمان»، «تغییر»، و «علیت». این فهرست عملاً رئوس مطالب یک دوره درسی استاندارد در متافیزیک است.

ملاحظه دوم راجع به نوع عام بودن مد نظرمان، هر چند وضوح کمتری دارد، ولی کم اهمیت تر نیست. اکثر مردم متافیزیک را حوزه ای تلقی می کنند که با آنچه ضروری و نه ممکن (ناضروری) است سروکار دارد، معمولاً به این دلیل که آن را نوعی فعالیت پیشینی<sup>۲</sup> می انگارند، و فکر می کنند حوزه امور پیشینی با آنچه ضروری و نه ممکن است سروکار دارد. برخی دیگر با ایده وجود تمایزی همچون تمایز ضروری/ممکن<sup>۳</sup> هممدلی ندارند، گرچه این ناهمدلی به ناهمدلی با خود روال عمل متافیزیک تفسیر نمی شود. من قصد ندارم در این مناقشه ویژه مصادره به مطلوب کنم. «عام ترین» با [موضع] هر دو طرف مناقشه همخوانی دارد، در یک طرف بدین دلیل که آن را می توان بسط یابنده به همه امکانها<sup>۴</sup> تفسیر کرد، نه صرفاً مواردی که از قضا محقق می شوند، و در طرف دیگر بدین دلیل که لزومی ندارد آن را اصلاً برحسب امکانها تفسیر کنیم.<sup>(۳)</sup>

اولین ملاحظه ساختاری تر من با این واقعیت مرتبط است که «عام ترین» در تعریف [تعبیر] «تلاش» را تحدید و مشروط می کند. برای برخی این نکته عجیب به نظر می آید. «عام ترین» به ظاهر بیشتر «معنا» را تحدید و مشروط می کند. بدین ترتیب در دیگر تعاریف فهرست شده فوق، «عام ترین» و هم خانواده هایش همواره، در جستجوی [دستیابی به] بازنمایی در خور از چگونگی بودن چیزها، یا به آن بازنمایی مورد کاوش یا به ابژه این بازنمایی اطلاق گردیدند، و به هیچ وجه به خود این کاوش اطلاق نشدند.

من بر اهمیت موضعم درباب این تعبیر پافشاری زیادی ندارم؛ و می توانستم به همین سبک

1. Roget's *Thesaurus*  
 2. *a priori* enterprise  
 3. necessary/contingent distinction  
 4. possibilities

متافیزیک را تلاش برای افاده‌ عام‌ترین معنا به چیزها تعریف کنیم، یا به‌واقع تلاش برای معنابخشیدن به عام‌ترین چیزها، مشروط به اینکه در کلیه این موارد این را پرسشی گشوده بدانیم که در نهایت چه چیزی کلیت را افاده می‌کند. اینکه عام‌بودن پژوهش‌های متافیزیکی درباب چیزها به سبب سرشت خود همین پژوهش‌هاست یا به دلیل سرشت خود چیزها، یا به سبب هر دو، یا شاید به دلیل هیچ کدام، موضوع بحث‌انگیز دیگری است که درباره‌شان نمی‌خواهم مصادره‌به‌مطلوب کنم. به‌نظم استفاده از «عام‌ترین» برای تحدید و مشروط‌سازی «تلاش» بهترین راه برای ثبت بی‌طرفی‌ام است، هر قدر هم که از برخی جهات دیگر نقصان داشته باشد.

دومین ملاحظه ساختاری‌تر من با این واقعیت مرتبط است که «عام‌ترین» صفت تفضیلی است. در این سیاق، این صفت، از بین همه تلاش‌های ممکن، آن دسته را برای معنابخشیدن به چیزها برمی‌گزیند که در بالاترین سطح کلیت‌اند. پس یکی از پیامدهای مستقیم تعریف این است که امکان متافیزیک را به هیچ وجه نمی‌توان نفی کرد. (این نکته مسلماً پیش‌فرض دارد که برای کلیت یک بالاترین سطح و مرتبه‌هایی برای کلیت، تصورپذیر است.<sup>(۴)</sup> اما اگر این پیش‌فرض را [نیز] کنار بگذاریم چندان توفیری نمی‌کند. این تعریف را می‌توان به شیوه‌ای اصلاح کرد که «جستجوی متافیزیکی» بودن یک کاوش خود امری مدرج باشد: هر چه کلی و عام‌تر، متافیزیکی‌تر. همچنان هیچ نفی‌ای بر امکان فلسفه وجود ندارد، حداقل تا درجه‌ای). [با این وصف] باب این مناقشه باز است که آیا می‌توان متافیزیک را به این یا آن شیوه، یا به این یا آن معنی، یا در تقابل با این یا آن دانش‌رشته، پی‌گیری کرد، اما مناقشه‌ای درباره اینکه آیا آن را اساساً می‌توان پی‌گرفت [یا نه] وجود ندارد.

این مناقشه‌ای است که شایسته است از همین آغاز موضعی در قبالش اختیار کنیم. چرا آن را مناقشه می‌خوانم؟ چون فلاسفه زیادی متافیزیک را به گونه‌ای فهمیده‌اند که احساس کرده‌اند می‌توانند منکر وجود چیزی به اسم متافیزیک شوند: ما مثال‌های زیادی در ادامه خواهیم دید. این نکته را نیز باید متذکر شویم که فلاسفه دیگر به سمت دیگر طیف تعلق دارند، و تأکید دارند متافیزیک گریزناپذیر است. این دیدگاه کمتر از آنچه به نظر می‌آید موهن است. این دیدگاه این امکان را جایز می‌شمارد که، اگر مستلزمش نباشد، صورتی که متافیزیک معمولاً در آن ظاهر می‌شود، متافیزیکی محسوب نمی‌شود، مثل کاربست مبنایی عقل‌عرفی<sup>۱</sup>. به تعبیری که هگل دارد: «متافیزیک چیزی نیست جز طیف وسیع تعین‌های اندیشه

کلی<sup>۱</sup>، و گویی توری از جنس الماس است که ... هر چیزی را در آن جای می‌دهیم تا معقول و مفهوم سازیم» (Hegel 1970, §246, 'Addition', p. 202)؛ یا از طرف دیگر، به بیان پرس: «هر فردی باید به طور کلی برداشتی از چیزها داشته باشد» (Peirce 1931-1958, Vol. I, p. 229). (این بخشی از دلیل این امر است که هگل و پرس هر دو، در زمینه‌های یکسان، ما را وامی‌دارند در متافیزیکمان بازاندیش<sup>۲</sup> باشیم، که مبادا متافیزیک کنترل ما را در دست گیرد، و نه برعکس). اما اعم از اینکه متافیزیک گریزناپذیر باشد یا نه، می‌خواهم خود را از ابتدا به این واقعیت ملتمز کنم که متافیزیک حداقل امکان‌پذیر است. بنا به دلایلی که امیدوارم آشکار شود، این برداشت به نظرم بهترین راه تفسیر اکثر مطالبی است که فلاسفه‌ای که منکر امکان «متافیزیک» شده‌اند خودشان [به‌واقع] بدان مشغول بوده‌اند.

### ۳. «...تلاش...»

اکنون به واژه «تلاش» می‌پردازم. یکی از مشخصات مهم این واژه این است که بعید است همین نقش را در تعریف دانش‌رشته‌های غیر فلسفی ایفا کند. درست است، شاید زیست‌بوم‌شناسی را به صورت تلاش برای فهم روابط درونی بین ارگانسیم‌های زنده و محیطشان تعریف کنیم. اما دست کم همان قدر طبیعی خواهد بود که آن را علم یا مطالعه این روابط تعریف کنیم. آیا دلیلی وجود دارد که رویکرد مشابهی در قبال متافیزیک اتخاذ نکنیم؟ [آری،] دلیلی وجود دارد. یک تشابه بی‌واسطه این است که متافیزیک را عام‌ترین علم به چیزها، یا عام‌ترین مطالعه چیزها، تعریف کنیم، و بسیاری از فلاسفه هستند که دقیقاً به چنین تعریفی قائل‌اند. اما من می‌خواهم این امکان را گشوده بگذارم که متافیزیک به طرز بایسته اساساً به عنوان علم لحاظ نشود. به‌واقع می‌خواهم این امکان را مفتوح بگذارم که متافیزیک به طرز بایسته مطالعه چیزی قلمداد نشود، نه حتی مطالعه «چیزها» به هر معنای آسان‌گیرانه‌ای که کلمه آسان‌گیرانه دارد (با پیش‌دستی پاره‌ای از مطالب بخش بعد، یکی از مزایای تعبیر «معنابخشیدن به چیزها» این است که می‌تواند واجد نوعی ثبات و پایداری، منطبق با این امر، فهم شود).

نکته دوم در ارتباط با کلمه «تلاش» این است که این [واژه] همچنین امکان متافیزیک را بر مبنای تعریفم تأمین می‌کند. یا به بیان بهتر، آن امکان را تضمین می‌کند - در برابر

1. universal thought-determinations  
2. reflective

عدم امکان معنابخشیدن به چیزها. چون، همان‌طور که قرن‌ها تلاش برای تثلیث زاویه به وسیله خط‌کش و پرگار گواهی می‌دهد، امکان‌پذیر است که حتی در تلاش برای [دستیابی به] چیزی باشیم که خودش ممکن نیست.<sup>(۵)</sup>

نکته سَوَم و آخر عبارت «معنابخشیدن» ممکن است به تفسیری «ناموفق» راه دهد که بنا بر آن از پیش بر (صرف) تلاش و کوشش دلالت دارد، مثل این جمله: «من تمام بعدازظهر را صرف فهم این نوشته و معنابخشیدن بدان کردم، اما سرانجام پا پس کشیدم». مطمئن نیستم چنین تفسیری چقدر طبیعی است، اما به هر حال می‌خواهم آن را کنار بگذارم. این یکی از کارهایی است که واژه «تلاش» انجامش را میسر می‌کند. اما، با ارجاع صریح به [کلمه] تلاش در تعریفم، به این امر اشاره دارم که خود «معنابخشیدن» منظور نشده چنین کاری انجام دهد. ولی، همان‌طور که خواهیم دید، این تنها قیدی است که می‌خواهم بر تفسیر «معنابخشیدن» یا الحاقش به «چیزها» وضع کنم.

#### ۴. «... معنابخشیدن به چیزها»

در نهایت به عبارت «معنابخشیدن به چیزها» می‌پردازم. این تعبیری است که طنین‌های زیادی دارد. همه این طنین‌ها در متن این کتاب برجسته نخواهند بود، ولی در حقیقت می‌خواهم آن‌ها همگی در سراسر اثرم به گوش برسند.

«معنا»ی مزبور ممکن است معنای چیزی باشد، هدف چیزی، یا تبیین چیزی. این نکته با این واقعیت پیوند دارد که یکی از مترادف‌های نزدیک به «معنابخشیدن» [تعبیر] «فهمیدن» است، و دامنه چیزهایی که طبیعتاً می‌توان گفت کسی می‌فهمد یا نمی‌فهمد، هم گسترده و هم بسیار متغیر است. این دامنه مشتمل است بر زبان‌ها، کلمات، عبارت‌واره‌ها، اشارات، نظریه‌ها، اثبات‌ها، کتاب‌ها، آدمیان، مُدها، الگوهای رفتاری، رنج‌ها، نسبت هم‌زمانی، و بسیاری چیزهای دیگر. بنابراین، معنابخشیدن به چیزها می‌تواند، از سویی، مشتمل بر یافتن چیزی باشد که زیستن برایش ارزش دارد، چه بسا حتی یافتن معنای زندگی، و از سوی دیگر، مشتمل بر کشف چگونگی کارکرد چیزها، برای نمونه ثابت کردن قوانین مرتبط طبیعت. من قصد ندارم هیچ یک از این‌ها را پس پرده بگذارم. کلیت یا عمومیت متافیزیک بدون تردید مانع از این است که برخی از این‌ها را شامل شود، ولی این موضوعی دیگر است.<sup>(۶)</sup>

وقتی «معنابخشیدن» به صورت لازم [گرامری] به کار می‌رود، طیف دیگری از تداعی‌ها و روابط شکل می‌گیرد. در این صورت، این کلمه نه معادل «فهمیدن» بلکه هم‌ارز «معقول

بودن<sup>۱</sup>، «قابل فهم بودن»<sup>۲</sup>، شاید حتی «عقلانی بودن»<sup>۳</sup> است [به عبارتی، معادل «معنادار بودن» یا «معنا دادن»]. در بخش قبل معترضه وار اشاره کردم که «معنابخشیدن به چیزها» ممکن است این گونه فهم شود که از نوعی ثبات و پایداری بهره‌مند است. نکته‌ای که در نظر داشتم نحوه‌ای بود که غیر خاص بودن<sup>۴</sup> محض «چیزها» می‌تواند معنابخشیدن صرف را به ذهن متبادر سازد. همچنان که مختصراً بر آن تأکید خواهم داشت، در این نکته نباید اغراق کرد. «معنابخشیدن به چیزها» واقعاً مفصل‌بندی خاص خود را دارد، و نباید این نکته مهم را از یاد ببریم. با این همه، می‌خواهم بسیاری از تداعی‌های معنابخشیدن صرف، نظیر بسیاری از تداعی‌های معنابخشیدن «به...» [به صورت متعدی]، با همه مطالب پیش‌رو مرتبط باشد.<sup>(۷)</sup>

اما عبارت «- چیزها» اهمیت دارد. اول اینکه، این عبارت نقش بازدارنده بر این وسوسه را دارد که - وسوسه‌ای که باید مطمئناً در مقابلش مقاومت کنیم - متافیزیک را در قالب ریاضیات محض دنبال کنیم، همچون چیزی که می‌توانیم آن را با طرح نظام‌های خودبسنده انتزاعی<sup>۵</sup> پیش ببریم. این عبارت همچنین می‌تواند، با وجود غیر خاص بودن «چیزها»، به کار تمایز متافیزیک از منطق، و از فلسفه منطق، بیاید که مسلماً با معنابخشیدن به معنا<sup>۶</sup> سروکار دارند. (این نکته به معنای انکار ربط و مناسبت این دو حوزه با هم نیست. موقعیت‌های زیادی پیش خواهد آمد که شاهد چنین ربطی در متن کتاب هستیم.) یکی دیگر از کارکردهایی که «- چیزها» دارد، تقویت برخی طنین‌های کلمه «بخشیدن» است. چون در جایی که معنادار بودن صرفاً امری مرتبط با معقول و قابل فهم بودن است، معنابخشیدن به چیزها امری مرتبط با معقول و قابل فهم کردن است، با همه تداعی‌های باروری که این کلمه دارد. به‌واقع می‌خواهم فضایی برای این اندیشه باز بگذارم که، هر قدر هم که در ابتدا نامأنوس بنماید، معنا به بیان حقیقی کلمه به چیزها بخشیده و اعطا می‌شود، همان‌طور که [صورت] نان به آب، آرد، و خمیرما به بخشیده و اعطا می‌شود.

به طور کلی، این نکته باید روشن باشد که کاربرد از عبارت «معنابخشیدن به چیزها» منظور شده تا از دامنه نحوی و معناشناختی وسیعش کمال استفاده را ببرد. قصدم این است که برداشتم از متافیزیک نه تنها بیشترین گستره ممکن آنچه را متافیزیسین‌های خودخوانده در ذهن

- 
1. be intelligible
  2. admit of understanding
  3. be rational
  4. non-specificity
  5. abstract self-contained systems
  6. sense

پرورانده‌اند فرابگیرد، بلکه همچنین طیف گستره‌ای از روال‌عمل‌ها را شامل شود که به نظرم می‌آید به طرز سودمندی در همان رده جای می‌گیرند هرچند خود آن پژوهشگران کاری را که انجام می‌دهند در این چارچوب تصور نکرده‌اند.<sup>(۸)</sup> از این قرار، با ذکر شاخص‌ترین مثال، معتقدم بیشتر آنچه ارسطو در کتاب *متافیزیک* درگیرش بود، بنا بر تعریف متافیزیک قلمداد می‌شود (برای نمونه نک: دو فصل اول کتاب Γ). در این ارتباط شایان ذکر است که جمله آغازین *متافیزیک* این است: «همهٔ انسان‌ها بنا بر طبعشان در جستجوی دانستن [یا کسب شناخت] هستند؛<sup>۱</sup> که فعل یونانی ترجمه شده به «شناختن/دانستن» «آیدنای»<sup>۱</sup> است که ارسطو در جایی دیگر دربارهٔ آن می‌گوید که مردم فکر نمی‌کنند به چیزی شناخت دارند تا زمانی که «چرایی» آن را درک کنند (19-17b, Ch. 3, Bk II, *Physics*). قطعاً جای نگرانی نیست که ارسطو را این‌گونه تأویل کنیم که مدعی است همهٔ انسان‌ها بنا بر طبعشان تلاش می‌کنند چیزها را معنادار کنند.<sup>(۹)</sup>

از جملهٔ امکان‌های مهم زیادی که به واسطهٔ گسترهٔ وسیع تعبیر «معنابخشیدن به چیزها» مفتوح می‌ماند، این موارد را می‌توان ذکر کرد:

- اینکه آنچه از پیگیری موفق متافیزیک حاصل می‌شود شناخت<sup>۲</sup> نیست، یا، اگر از جنس شناخت است، شناخت این نیست که چیزی وضع واقع است، بلکه شناخت این است که چیزها را چگونه در نظر بگیریم، یا شناخت اینکه چیزها تحت چه شرایطی به همین نحوی هستند که هستند، یا چیزی از این سنخ؛<sup>(۱۰)</sup>
- از این رو، آنچه از پیگیری موفق متافیزیک حاصل می‌شود شناختی نیست که بتوان آن را با جملات اخباری توصیفی<sup>۳</sup> بیان کرد؛<sup>(۱۱)</sup>
- مرتبط با این نکته، اینکه متافیزیک جستجوی حقیقت یا صدق<sup>۴</sup> نیست، چه رسد به جستجوی «صدق/حقیقت»<sup>۵</sup> (به عنوان امری یگانه، با همهٔ اعتبار ظاهری اش)؛
- اینکه بهترین [سنخ] متافیزیک متضمن خلق مفاهیم جدید است؛

و

- اینکه، برعکس، بهترین [سنخ] متافیزیک متضمن داشتن موضعی روشن دربارهٔ مفاهیم موجود، و دربارهٔ چستی صدور احکام درست با [کمک] آن‌ها، است.

---

1. eidenai  
 2. knowledge  
 3. descriptive declarative sentences  
 4. the truth  
 5. the Truth

من نکات بیشتری دربارهٔ برخی از این امکان‌ها در بخش ۶ (و دربارهٔ همهٔ آن‌ها در مابقی کتاب) خواهم گفت.

از بین مشکلات زیادی که تعبیر «معنابخشیدن به چیزها» برای مُشتغلین به متافیزیسین‌ها<sup>۱</sup> ایجاد می‌کند، دو معضل به‌ویژه قابل ذکرند. اول اینکه، تلاش برای معنابخشیدن به چیزها، یا حتی معنابخشیدن موفق به چیزها، ممکن است ممارستی غیر سودمند و حتی مخرب باشد، مخصوصاً وقتی متضمن تحلیلی باشد از آنچه از پیش، در سطح معینی، فهم شده است؛ لطیفه‌ها، استعاره‌ها، و برخی آثار هنری به‌ویژه مشمول این نوع ضایع‌سازی‌اند. همان‌طور که باس وِن فراسِن<sup>۲</sup> تأسف می‌خورد: «متافیزیسین‌ها چیزهایی را که در ابتدا می‌فهمیم به چیزی تفسیر می‌کنند که کمتر کسی به آسانی می‌فهمد» (van Fraassen 2002, p. 3). معضل دوم این است که چه بسا اساساً امکان‌پذیر نباشد به چیزها (برخی انواع چیزها) معنا ببخشیم. ما باید این پرسش آدورنو<sup>۳</sup> را بسیار جدی بگیریم که پس از آشویتس<sup>۴</sup> چه دورنمایی برای متافیزیک وجود دارد.<sup>(۱۲)</sup>

## ۵. متافیزیک و بازاندیشی خودآگاهانه

بسیاری می‌گویند متافیزیک متضمن یک مؤلفهٔ دلالت‌آمیز «بازاندیشی خودآگاهانه»<sup>۵</sup> است. آیا من باید این مؤلفه را در تعریفم می‌گنجانم؟

کلمهٔ «عام‌ترین» از پیش پاسخگوی این امر است. یا [دست‌کم] ادعای من این است. اعتقادم بر این است که معنابخشیدن به چیزها در بالاترین سطح کلیت همانا معنابخشیدن به چیزها برحسب چستی معنابخشیدن به چیزهاست، [و] این کار باید مطابق با سرشت محض همین فعالیت هدایت شود. بدین ترتیب، تلاش برای انجام چنین کاری ضرورتاً عین بازاندیشی بر فعالیت خودمان است، و عین تلاش برای معنابخشیدن به، به‌ویژه، معنایی که به چیزها می‌بخشیم.

اگر این ملاحظه درست باشد، آنگاه به توضیح این امر کمک می‌کند که چرا بسیاری از دستگاه‌های متافیزیکی بزرگ، و شاید همهٔ آن‌ها، داستانی دربارهٔ چستی متافیزیک در خود گنجانده‌اند. به همین منوال، این ملاحظه تضمین می‌کند که، تا جایی که آنچه در پی می‌آید

- 
1. practising metaphysician
  2. Bas van Fraassen
  3. Theodor Adorno (1903-69)
  4. Auschwitz
  5. self-conscious reflection

نوعی تاریخ فرامتافیزیک است (چنانچه در پیشگفتار مطرح کردم)، در عین حال بخش مهمی از تاریخ، صرفاً، متافیزیک است.

اما حتی اگر موضع اشتباه باشد - حتی اگر درست نباشد که هر آنچه شرایط تعریف مرا احراز می‌کند باید متضمن عنصر مهم بازاندیشی خودآگاهانه باشد - واقعیت این است که این امر [عملاً] چنین عنصری را در بر داشته است. مثال‌هایی از این دست در سراسر بحث‌های آتی ذکر خواهد شد، به خصوص وقتی به سنت‌های گوناگون در دوره معاصر برسیم (یعنی، به تقریب، سده‌های نوزدهم و بیستم) که بیشتر توجه بر خود «معنا» متمرکز است. اما شاید برجسته‌ترین مثال را، بار دیگر، شخص ارسطو زده باشد: او در بخش سوم کتاب I متافیزیک، یقینی‌ترین اصل واقعیت<sup>۱</sup> را این امر تعیین می‌کند که هیچ چیزی نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد، و چنین تعریفی را بر این مبنا صورتبندی می‌کند که هیچ نوع معنابخشیدن به چیزها نمی‌تواند مشتمل بر باور به چیزی باشد که هم هست و هم نیست.<sup>(۱۳)</sup>

با وجود این‌ها، معضل دیگری وجود دارد که چنین خودآگاهی‌ای ایجاد می‌کند و باید آن را در این ارتباط ذکر کنم. خودآگاهی و اعتماد به نفس همراهان بسیار ناهمسازی از آب درمی‌آیند. وقتی بر «معنا»یی که به چیزها می‌بخشیم بازاندیشی می‌کنیم، دشوار است دچار تردیدهای گوناگون راجع به آن نشویم، همان‌طور که از همان آغاز روایت تاریخی‌ای که در صدمم تقریر کنم مشهود خواهد بود.<sup>(۱۴)</sup> این نکته می‌رساند که، به هر اندازه که معنابخشیدن به چیزها مستلزم درجه‌ای از اعتماد به نفس است، خطر دیگری وجود دارد: متافیزیک کوششی نافرجام، و کوشش برای انجام کاری که با همان روش‌های به کار رفته در این تلاش واژگون می‌شود، از آب درمی‌آید. و البته، هر تلاش خودآگاهانه برای تصحیح این مسئله، مثل هر تلاش خودآگاهانه شخص بی‌خواب برای به خواب رفتن، تنها اوضاع را وخیم‌تر می‌کند.

## ۶. سه پرسش

هدفم در این کتاب این است که سیر تحول متافیزیک از دوران مدرن تا دوران معاصر را ترسیم کنم. متافیزیک، به سبب کلیتش، یکی از شاخه‌های فلسفه است که فلسفه این یا آن حوزه خاص اندیشه یا تجربه انسانی نیست. متافیزیک فلسفه «محض» است. همین امر تفکیک کردن کلی تحول متافیزیک از تحول فلسفه را بسیار دشوار می‌سازد. یکی از راه‌هایی



که امیدوارم این پروژه را قابل مدیریت سازم این است که بیشتر بر این امر تمرکز یابم که در طول این دوره متافیزیک چگونه تلقی شده تا اینکه متافیزیک چگونه عمل شده است، هر چند که، بنا به دلایل بخش قبل، این دو به راحتی از هم مجزا نمی شوند.

چگونگی تلقی از متافیزیک، چطور تلقی شده داستانی درباب اختلاف نظرها درباره گستره و حدود آن است. درباره اینکه وقتی به متافیزیک می پردازیم سودای چه چیزی می توانیم داشته باشیم، به طور خاص سه پرسش در کانون اختلاف نظرها بوده اند:

پرسش تعالی<sup>۱</sup>: آیا گستره ای برای معنابخشیدن به چیزهای «متعال»<sup>۲</sup> توسط ما وجود دارد، یا آیا محدود به معنابخشیدن به چیزهای «حلولی» (درون ماندگار)<sup>۳</sup> هستیم؟

پرسش بداعت یا نوآوری<sup>۴</sup>: آیا گستره ای برای معنابخشیدن به چیزها، به نحوی که به شکل اساسی جدید است، وجود دارد، یا آیا محدودیم که چیزها را به طور کلی به همان نحوی معنا ببخشیم که قبلاً معنا می بخشیدیم؟

پرسش خلاقیت<sup>۵</sup>: آیا گستره ای برای خلاق بودن ما در [فرایند] معنابخشیدن وجود دارد، یا آیا محدودیم که در جستجوی معنایی برآیم که چیزها خودشان از پیش دارند یا افاده می کنند؟<sup>(۱۵)</sup>

#### الف) پرسش تعالی

پرسش تعالی به نوبه خود پرسش های مختلف دیگری را پیش می آورد. این پرسش تقابل های مختلف بین معنابخشیدن به آنچه «ماوراء/فرا سو» است و معنابخشیدن به آنچه «درون» است را القا می کند. اما فراسوی چه چیزی و درون چه چیزی؟ چه کسی، از این حیث، «ما» قلمداد می شود؟<sup>(۱۶)</sup> در حالی که مسلماً درست است که اختلاف نظرهای بنیادین درباره این موضوع

1. The Transcendence Question

2. transcendent

به طور کلی، «متعال» هر آن چیزی است که فراسوی حدود و مرزهای تعیین کننده مشخصی قرار دارد؛ مثل خدا در بسیاری از فلسفه های دینی.

3. Immanent

به طور کلی، امر «حلولی» یا «درون ماندگار»، برخلاف «امر متعال»، به هر آن چیزی - واقعیت، شرط، شیء و مانند آن - دلالت دارد که به تمامه درون چیزی دیگر حضور و تقرر دارد.

4. The Novelty Question

5. The Creativity Question

وجود داشته که آیا [فعل] معنابخشیدن می تواند ما را به فراسوی این حدّ و مرز<sup>۱</sup> ببرد [یا نه]، [اما] تقسیم بندی ها بین برداشت های رقیب از چیستی خود این حدّ و مرز شاید بسیار بنیادین تر بوده باشد. به اشکال مختلف به حدّ و مرز به منزله چیزی نگریسته شده است بین:

• آنچه از طریق تجربه (برای ما) دسترسی ناپذیر است، و آنچه از طریق تجربه (برای ما) دسترسی پذیر است؛

• آنچه (برای ما) شناختنی نیست و آنچه (برای ما) شناختنی است؛

• آنچه مافوق طبیعی<sup>۲</sup> است و آنچه طبیعی است؛

• آنچه غیر زمانی<sup>۳</sup> است و آنچه زمانی است؛

• آنچه انتزاعی است و آنچه انضمامی است؛

• آنچه نامتناهی است و آنچه متناهی است؛

• آنچه از وحدت، تمامیت، و/یا اینهمانی حکایت دارد، و آنچه از کثرت، جزئیت،

و/یا تفاوت حکایت دارد؛<sup>(۱۷)</sup>

و حتی، با اینکه در سیاق پرسش تعالی مصادره به مطلوب می نماید،

• آنچه نمی توانیم بدان معنا ببخشیم و آنچه می توانیم.

یک رگه مهم در تاریخ نیز وجود دارد که در آن بدیهی انگاشته شده که، اگر گستره ای برای معنابخشیدن به چیزهای متعال وجود دارد، صرفاً با عمل کردن در سطح کلیتی که مشخصه متافیزیک است قادریم چنین کاری انجام دهیم [یعنی، آن چیزها را معنادار کنیم]، چرا که صرفاً حین پرداختن به عام ترین خصوصیات چیزهای حُلولی است که مُزیم یا حقیقتاً قادریم آن را از آنچه متعال است متمایز کنیم. از این رو پرسش تعالی، در حقیقت، این پرسش است که آیا متافیزیک موضوع ویژه خود را دارد یا نه، موضوعی که اساساً از حیث نوع با موضوع هر پژوهش دیگری متفاوت است. این امکان همچنین مسئله بالقوه دیگری را برای کسانی پیش می کشد که فکر می کنند ما محدود به معنابخشیدن به چیزهای حُلولی هستیم، مسئله بالقوه ای که نمی توانیم در اهمیتش در تاریخ متافیزیک اغراق کنیم: شاید هیچ راهی برای ثبت این فکر وجود نداشته باشد که معنابخشیدن ما محدود است به آنچه حُلولی است جز با تمایز نهادن بین آنچه حُلولی است از آنچه متعال است، و بدین ترتیب یا داریم همان کاری را انجام می دهیم که ناممکن پنداشته می شود، یعنی معنابخشیدن به آنچه متعال است، یا اساساً در

1. boundary  
2. supernatural  
3. atemporal

[خود فعل] معنابخشیدن ناکامیم. ما نمودهای پُرشماری از این معضل را در ادامه مطالب خواهیم دید.<sup>(۱۸)</sup>

### ب) پرسش بداعت یا نوآوری

پرسش بداعت یا نوآوری تمایز معروف پی. اف. استراوسون<sup>۱</sup> بین متافیزیک «بازنگرانه»<sup>۲</sup> و متافیزیک «توصیفی»<sup>۳</sup> را به ذهن متبادر می‌کند، جایی که «متافیزیک توصیفی به توصیف ساختار بالفعل اندیشه ما درباره جهان رضایت می‌دهد، [حال آنکه] متافیزیک بازنگرانه با ارائه ساختارهای بهتر سروکار دارد» (Strawson 1959, p. 9).<sup>(۱۹)</sup> پرسش بداعت، همانند پرسش تعالی، شاید اما به شکل بسیار اساسی‌تر، این پرسش افزوده را که «ما» کیستیم پیش می‌کشد. این امری پیش‌یافتاده است که انسان‌ها در فرهنگ‌های متفاوت، و در اعصار متفاوت، چیزها را به شیوه‌های متفاوت معنادار می‌کنند. اما پرسش از اینکه «ما» کیستیم دقیقه‌ای عمیق‌تر از این مطلب پیش‌یافتاده را منظور دارد. پی. ام. اس. هکر<sup>۴</sup>، در مقاله‌ای درباره آنچه «بازتوانبخشی متافیزیک توسط استراوسون» می‌خواند، به «خصوصیات ساختاری اصلی شاکله مفهومی<sup>۵</sup> ما که در قلب پژوهش‌های استراوسون قرار دارد» ارجاع می‌دهد، و آن‌ها را «تا حدی قوام‌بخش سرشت ما به منزله موجودات انسانی خودآگاه» توصیف می‌کند، که مشتمل است بر «مفاهیم و مقولاتی که ما نمی‌توانیم آن‌ها را، بدون اینکه انسان‌بودنمان را از گف دهیم، کنار بگذاریم» (Hacker 2001b, p. 368). قصد هکر دفاع از روایتی از این دیدگاه است که متافیزیک باید

1. P.F. Strawson (1919-2006)

فیلسوف منطق، زبان، و متافیزیک معروف بریتانیایی. از مساهمت‌های مهمش در فلسفه، غیر از طرح تمایز بین دو نوع متافیزیک توصیفی و بازنگرانه، می‌توان به این‌ها اشاره کرد: نقد «نظریه توصیفات» راسل در فلسفه زبان و منطق؛ ارائه تفسیری بدیع از فلسفه کانت که عملاً منجر به احیای مطالعات کانتی در فلسفه انگلومریکایی معاصر شد؛ و احیای علاقه به نوعی طبیعت‌گرایی غیر تقلیلی در کارهایش در باب طبیعت‌گرایی و شکاکیت.

2. 'revisionary' metaphysics

3. 'descriptive' metaphysics

4. P.M.S. Hacker (1939-)

فیلسوف بریتانیایی، که بیشتر به خاطر پژوهش‌هایش در باب ویتگنشتاین و انسان‌شناسی فلسفی شهیر است. مجموعه چهارجلدی‌ای که با همکاری بیکر (G.P. Baker) نوشته است، همچنان جزء بهترین شرح‌ها و تفاسیر در باب ابعاد مختلف فلسفه ویتگنشتاین هستند.

5. conceptual scheme

شاکله یا چارچوب مفهومی، ساختاری از مفاهیم و گزاره‌های پایه است که برای تبیین، توصیف، و سازمان‌دهی تجربه به کار می‌رود.

توصیفی باشد. اما این مسئله‌ای جدی است که آیا «ما» نباید دقیقاً به چنین امکان‌های غیر انسانی<sup>۱</sup> گشوده باشیم، یعنی گشوده به امکان‌هایی که در بر گیرنده «ما» در فراروی و استعلایافتن از انسانیت فعلی «مان» است.<sup>(۲۰)</sup>

پس چرا باید تصور کرد که ما، به عنوان متافیزیسین (یعنی، به عنوان کسانی که به متافیزیک مشغول هستیم)، محدود به آنیم که چیزها را به نحو گسترده به همان شکل معنادار کنیم که از پیش معنادار می‌کنیم؟

خُب، عبارت «به عنوان متافیزیسین» [در اینجا] کلیدی است. یک دیدگاه به این شرح است: هر کس که در سطح کلیت نازل‌تری عمل می‌کند، و می‌کوشد معنای بالنسبه خاصی به چیزهای بالنسبه خاصی ببخشد، شاید این مجال را داشته باشد که با هر شیوه‌ای دست به نوآوری زند، ولی متافیزیسین، در مقام کسی که صرفاً به خواست محض معنابخشیدن به چیزها پاسخگوست، می‌باید صرفاً دغدغه این را داشته باشد که از هر معنابخشیدنی که از پیش در جریان است محافظت کند، به‌ویژه از آن در برابر خلط و سردرگمی صیانت کند: هر نوآوری‌ای که معلول خواست ویژه‌ای نباشد صرفاً خطر سردرگمی جدیدی را به همراه دارد. (این به هیچ وجه نگرشی ابلهانه نیست، گرچه همیشه در خطر تنزل به مقاومتِ محافظه‌کارانه حتی نسبت به نوآوری‌های غیر متافیزیکی قرار دارد - مقاومتی، به طور خاص‌تر، به هر گونه فاصله‌گیری و جدایی، در هر سطحی از کلیت، از «زبان متعارف» - که واقعاً مُهمَل است.<sup>(۲۱)</sup>) دیدگاه دیگر این است که، در سطح کلیت نسبتاً بالا، تنها یک راه برای معنابخشیدن به چیزها وجود دارد که برایمان مقدور است. شخص استراوسون به روایتی از این دیدگاه قائل است. او مدعی است که متافیزیکِ توصیفی معطوف به این است که «عام‌ترین خصیصه‌های ساختار مفهومی مان را آشکار سازد»، و می‌افزاید: «مقولات و مفاهیمی وجود دارند [که قوام‌بخش این ساختارند] که، در بنیادین‌ترین خصلتشان، تغییر نمی‌کنند» (Strawson 1959, pp. 9-10).

این مطلب پرسش مهمی را پیش می‌آورد: چگونه، اگر اصلاً ممکن باشد، هر آنچه بر مبنای این برداشت متافیزیکِ توصیفی خوانده می‌شود، متافیزیکی محسوب می‌شود که من در نظر دارم؟ چگونه تلاش برای «آشکارسازیِ عام‌ترین خصیصه‌های ساختار مفهومی مان» تلاشی عام برای معنابخشیدن به چیزها قلمداد می‌شود، در برابر نوعی ممارستِ انسان‌شناختی یا شاید حتی تاریخی در تصویرکردن تلاش(ها)ی که ما، این «ما» هر که باشد، قبلاً انجام داده‌ایم؟ بسیاری از فلاسفه، همان‌طور که خواهیم دید، گمان کرده‌اند این گونه ممارستِ اخیر

به واقع بخش جوهری متافیزیک است، حتی بر مبنای برداشت تقریبی من - و کالینگوود در اینکه متافیزیک باید ممارستی تاریخی باشد کاملاً صریح و قاطع بود. نکته همین است. متافیزیک ممارستی گسیخته و «فراسطحی»<sup>۱</sup> نیست. متافیزیک می‌تواند ممارستی درگیرانه، بازاندیشانه، خودآگاهانه در معنابخشیدن به خود ما باشد. هدف این ممارست می‌تواند وضوح‌بخشیدن به این معنابخشیدن باشد، جایی که وضوح و روشنی ندارد، یا تیز کردن چاقوی آن، جایی که تیزی و بُرانی ندارد، یا تقویت آن، جایی که در خطر تلاشی قرار دارد، یا محافظت از آن در برابر تحریف‌ها و سوءاستفاده‌ها؛ و روش‌های متافیزیک می‌تواند مشتمل باشد بر تصریح آنچه که از جهات دیگر جنبه تلویحی دارد، یا تزریق یک نظام، جایی که از جهات دیگر انباشتی از قطعات نامرتب و نظم‌نیافته داریم. برای مثال، پارادوکس یا تناقض‌نمای قدیمی حرکت<sup>۲</sup> را ملاحظه کنید، که معروف‌ترینش متعلق به آشیل<sup>۳</sup> و لاک‌پشت است.

آشیل، که با سرعت بیشتری از لاک‌پشت می‌دود، در مسابقه‌ای که لاک‌پشت زودتر شروع به حرکت می‌کند، قادر به سبقت گرفتن از او نیست. چون هر بار که آشیل به نقطه‌ای می‌رسد که لاک‌پشت قبلاً به آن رسیده - امری که تا زمانی که لاک‌پشت هنوز از او پیش است دائماً محقق می‌شود - لاک‌پشت [گامی به جلوتر] حرکت کرده است.<sup>(۲۲)</sup>

این فکر نابخردانه نیست که این پارادوکس‌ها از این واقعیت منتج می‌شوند که ما درکی متزلزل و مغشوش از پیش‌برداشت‌های مبنایی مان درباره سرشت مکان، زمان، و امر نامتناهی داریم. و اگر کسی چنین تصویری دارد، می‌توانیم با استفاده از تکنیک‌های ریاضیاتی صورتی در تلاش برای ارائه بیانی جدید و روشن‌تر به این پیش‌برداشت‌ها [به او] پاسخ دهیم. این کار قطعاً، بنا بر تعریف من، متافیزیک قلمداد می‌شود.

بسیار خوب، با این وصف، چرا کسی باید پاسخی خلاف به پرسش بداعت بدهد؟ چرا کسی باید فکر کند که، به عنوان متافیزیسیست دست‌اندرکار، ما مجازیم چیزها را به نحوی معنادار کنیم که به طرز اساسی جدید است؟ چون روشن نیست که بتوان عام‌ترین شیوه معنابخشیدن به چیزها را به طرز اساسی اصلاح کرد. البته ملاحظات بیشتری برای گفتن وجود دارند، ولی این دلیلی بسیار ساده و بسیار مبنایی است که متافیزیک بازنگرانه را جدی بگیریم.<sup>(۲۳)</sup>

[البته] اینکه متافیزیک بازنگرانه چیست نیز موضوعی یکسره ساده و روشن نیست. یک مسئله در این خصوص وجود دارد که تا چه اندازه معنابخشیدن به چیزها را به شکلی که به طرز

1. meta-level  
2. paradoxes of motion  
3. Achilles

اساسی جدید باشد معتبر می‌شماریم، اگر احکامی صادر کنیم که به طرز اساسی جدیدند ولی از مفاهیم آشنای قدیمی استفاده کنیم.<sup>(۲۴)</sup> فرض کنید به بیان چیزی متمایلم و یک متافیزیسیں ما را وادارد چیزی کاملاً متضادش بگوییم. آیا این [اقدام] بازنگرانه است، چون متافیزیسیں دارد افکارمان را به چالش می‌کشد؟ یا غیر بازنگرانه است، چون متافیزیسیں مفاهیمی را که ما به کار می‌بریم می‌پذیرد؟<sup>(۲۵)</sup> آیا [واقعاً] متافیزیسیں دارد مفاهیمی را که ما به کار می‌بریم می‌پذیرد و بدان‌ها تن می‌دهد؟ شاید گفتن چیزی بسیار متفاوت و خلاف آنچه در حال حاضر به گفتنش تمایل داریم چندان جنبه انقلابی داشته باشد که، اگر هر یک از ما انجامش دهد، بناگردد همچون کسی قلمداد می‌شود که کلمات قدیمی را برای بیان مفاهیم جدید به کار می‌برد (Ch. 7, §7). این‌ها سرگردانی‌های فلسفی آشنایی هستند. و در این ارتباط قابل توجه است که طبقه‌بندی متافیزیسیں‌ها به عنوان توصیفی یا بازنگرانه تا چه حد می‌تواند غیر واضح باشد. استراوسون، بلافاصله پس از معرفی تمایزش، دست به طبقه‌بندی ارسطو، دکارت، لایبنیتس، بارکلی، هیوم، و کانت می‌زند. این تمرینی جالب برای هر فردی است که با این شش متفکر آشنایی دارد، اما یا با طبقه‌بندی استراوسون آشنا نیست یا آن را فراموش کرده، که بنگردد چقدر خوب آن‌ها می‌توانند شش حکم او را پیش‌بینی کنند! [حال] واقعیت این است که مواردی وجود دارند که مسلماً نمونه‌های متافیزیکی بازنگرانه محسوب می‌شوند، که نمونه‌های شاخصشان، معرفی مفاهیم بسیار عامی است که قادرمان می‌سازند باورهایی اختیار کنیم که نمی‌توانستیم قبلاً آن‌ها را بپذیریم. و نکته به سادگی و اساساً همین است. روشن نیست چرا باید چیزی از این سنخ را رها کنیم. روشن نیست چرا باید فکر کنیم که چیزی از این سنخ نمی‌تواند دیگر به سودمان باشد.

### ج) پرسش خلاقیت

در نهایت وقتی به «پرسش خلاقیت» روی می‌آوریم، مسئله دیگری درباره ماهیت «گستره» و «حدود» ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، پرسش خلاقیت شاید بهتر است معکوس شود: آیا گستره‌ای وجود دارد که معنایی را کشف کنیم که چیزها خودشان از پیش دارند یا افاده می‌کنند، یا آیا محدود به ابداع کردن معنایی هستیم که به چیزها می‌بخشیم به طوری که تمایز بین درست یا نادرست بودن بر آن قابل اطلاق نیست؟<sup>(۲۶)</sup> این واقعیت که «پرسش خلاقیت» بدین صورت دوپهلویی دارد انعکاس‌دهنده این واقعیت است که می‌توانیم با امیدها و آرزوهای کاملاً متفاوت به متافیزیکی پردازیم. اگر محدودیم که معنایی را ابداع کنیم که به

چیزها می‌بخشیم، این امر قید و بندی بر اکثر مدعیات علمی ما می‌بندد؛ اگر محدودیم که معنایی را بجویم که خود چیزها از پیش دارند، این امر دعاوی هنرمندانه ترمان را مقید می‌سازد. این دوپهلویی همچنین انعکاس دهنده این واقعیت است که «پرسش خلاقیت» تنوعی بی‌پایان [از امکان‌ها] را می‌گشاید. آیا چیزها را معقول می‌یابیم یا آن‌ها را معقول می‌کنیم؟ آیا فهم و معنا بخشیدن<sup>۱</sup> ما به ناگزیر هویداکننده چیزهای بیشتری درباره خود ماست (حساسیت‌های ما، التزام‌های ما، ارزش‌های ما، و نظیرشان) تا درباره چیزهایی که معنادارشان می‌کنیم؟ تا چه حدی می‌توان انتظار داشت که همه پژوهشگران عقلانی معنایی واحد به چیزها ببخشند؟ آیا می‌توانیم معنایی به چیزها ببخشیم به نحوی که کاملاً عینی باشد؟ آیا معنا بخشیدن ما گستره نامتناهی دارد؟ آیا معنا بخشیدن ما، به تعبیر ادوارد کرایگ<sup>۲</sup>، مشارکت در «ذهن خداوند» است، یا محصول «کارهای انسان»؟<sup>(۲۷)</sup> و البته، در بُنِ همه این‌ها، یک مسئله تکرار شونده درباره اینکه این «ما» کیست وجود دارد.

توجه کنید که، به مانند «پرسش بداعت»، مسئله‌ای که در اینجا مطرح است این است: وقتی به متافیزیک اهتمام داریم سودای چه چیزی داریم. به هیچ وجه گزاره نیست که به هر دوی این گزاره‌ها معتقد باشیم: اینکه، وقتی به متافیزیک می‌پردازیم، می‌توانیم خواهان و مشتاق عینیت کامل باشیم، به واقع خواهان آنچه برنارد ویلیامز<sup>۳</sup> چنانکه معروف است «برداشت مطلق» از واقعیت<sup>۴</sup> نام می‌نهد (Williams 1978, pp.65-67)، و همسو با آنچه در بخش قبل گفتم، اینکه تلاش ما برای معنا بخشیدن به چیزها در یک سطح کلیت عالی‌تر متضمن مؤلفه گریزناپذیری از خودآگاهی است که به نوبه خود با چنین عینیتی ناسازگاری دارد.<sup>(۲۸)</sup>

1. sense-making

2. Edward Craig

فلسوف بریتانیایی، که به جز کتاب خواندنی‌اش در حوزه معرفت‌شناسی (1990) *Knowledge and the State of Nature*، عمده کار و معروفیتش با ویراستاری *دایرةالمعارف فلسفه راتلج* (Routledge *Encyclopedia of Philosophy*) مرتبط است.

3. Bernard Williams (1929-2003)

فلسوف بریتانیایی، که بیشتر با کارهایش در حوزه فلسفه اخلاق شناخته می‌شود، که در آن‌ها منتقد جدی فلسفه اخلاق کانتی و فایده‌گرایانه است، و مدافع ارائه نوعی نظریه اخلاقی است که اهتمام بیشتری به زندگی‌های اخلاقی فردی اشخاص دارد. مهم‌ترین کتابش در این حوزه *فلسفه اخلاق و حدود فلسفه* (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy* است.

4. 'absolute conception' of reality

## د) اهمیت این سه پرسش

با این وصف، این سه پرسش، همراه با سه جفت بدیل که پیش می‌آورند،<sup>(۲۹)</sup> نقشی مهم در شکل‌دهی به اختلاف‌نظرها و عدم توافق‌ها درباره‌ی گستره و حدود متافیزیک در طول دوران مدرن و معاصر داشته‌اند. فلاسفه‌ای که هر یک از این بدیل‌های محدودتر و مقیدتر را پذیرفته‌اند، به صرف همین واقعیت آشکارا برخی فعالیت‌ها را به منزله «ممنوعه» رد کرده‌اند. این واقعیت بسیار مهمی درباره‌ی داستان متافیزیک در طول دوران مدرن و معاصر است که، اغلب اوقات، آن‌ها همچین «متافیزیک» را دقیقاً امری تصور کرده‌اند که دارند رد می‌کنند. این تاحدای صرفاً واقعی دربارۀ کاربردشان از این کلمه است، که، در طول همین دوره، معمولاً به عنوان تعبیری موهن به کار آمده است.<sup>(۳۰)</sup> ولی موضوع صرفاً این نیست. در سراسر این دوران، متافیزیک منشاء ظن و بدگمانی بوده است، حتی بین کسانی که بنا بر برداشت گسترده‌ام متافیزیسین محسوب می‌شوند. به کرات متافیزیک به مثابه چیزی غیر مجاز و نامشروع تخطئه شده است از جانب کسانی که، اگر بیشتر بر فعالیت‌های خود تمرکز یافته و برداشت خاصشان را گسترده‌تر کرده بودند، ممکن بود از آن طرف‌داری کنند، و در نتیجه متافیزیک به عنوان نتیجه منقصد می‌شد؛ با این حال، هر بار متعاقباً دوباره توسعه یافته است. یکی از اهداف من این است که نشان دهم چیزی در این قبض و بسط تکرار شونده وجود دارد که می‌تواند به درستی «سیر تحول متافیزیک مدرن»، و نه فقط دنباله ملال‌آوری از اشتباهات تکراری، لحاظ شود.

من سعی ندارم در این میان بی‌طرف باشم. بر اینکه چقدر خوب می‌توانم به هدفی که هم‌اکنون مشخص کردم دست یابم، اگر [اصلاً] دست یابم، حدومرزی وجود دارد. موازی با بازگویی داستان تحولی‌ای که قصد دارم بگویم، موضع خودم درباب این سه مسئله را ارائه می‌دهم. ولی صرفاً به طور ضمنی و نه به طور کامل چنین خواهم کرد؛ [چون] این دغدغه اصلی‌ام نیست. در حال حاضر صرفاً سه حکم خودم را تقریر می‌کنم، بدون هیچ تأویل، قیدوبند، یا انکاری.

ما در متافیزیک ورزی: الف) مقیدیم به چیزهای حُلولی معنا بیخشیم، ب) آزادیم به چیزها به نحوی معنا بیخشیم که به طرز اساسی جدید است، و ج) در یک فعالیت به طرز بنیادین خلاقانه درگیریم. یا، اگر بخواهیم آن را به‌روانی و به صورت مصادره - به - مطلوب، ولی همچین، امیدوارم، به شکل القاکننده، بیان کنیم: ما، در متافیزیک ورزی: الف) مقیدیم به چیزها صرفاً معنا بیخشیم [نه چیزی دیگر]، ب) آزادیم هر معنایی به چیزها بیخشیم، و ج) می‌کوشیم، به بیان حقیقی کلمه، چیزها را معنادار کنیم یا معنایی بدان‌ها بیخشیم.<sup>(۳۱)</sup>



بنا بر این برداشت، پیشرفت‌های واقعی در فهم چستی متافیزیک در طول چهار صد سال گذشته وجود داشته است، و آن‌ها هم رهایی‌بخش و هم مقیدکننده بوده‌اند. آن‌ها رهایی‌بخش بوده‌اند تا گستره‌ای که ظرفیت متافیزیک برای تعمیق، گستراندن، و غنابخشیدن به فهمان از واقعیت (ب و ج) را آشکار ساخته‌اند. آن‌ها مقیدکننده بوده‌اند تا گستره‌ای که ناتوانی متافیزیک برای انتقال آن فهم به فراسوی تناهی ذاتی‌اش را آشکار ساخته‌اند یا بنیادی در خود واقعیت برایش فراهم می‌آورند (الف و، با آشکارسازی دوپهلویی پرسش خلاقیت، دوباره ج).

ترکیب پاسخ‌های خودم به این سه پرسش، حداقل تا جایی که آن پاسخ‌ها انتخاب‌هایی بین سه جفت بدیل لحاظ می‌شوند، یکی از هشت ترکیب ممکن‌اند. من معتقدم رد و اثرهای مهمی از همه این هشت فقره را در طول این دوره چهارصدساله می‌یابیم. این امر بدین معنا نیست که می‌توانیم هشت متفکر بیابیم که می‌توانند به عنوان نماینده‌های آن‌ها عمل کنند. فکر انجام چنین کاری به طرز نومیدانه‌ای ساده‌انگارانه و تحمیل‌کننده است. متفکران بسیار اندکی هستند، اگر اصلاً کسی باشد، که می‌توانیم به طور سراسر آن‌ها را به اعتبار موضعشان در قبال این سه مسئله دسته‌بندی کنیم، حتی وقتی این مسائل در تعبیر دوتایی ترسیم شده باشند، و حتی وقتی پیشرفت‌ها در ایده‌های این متفکران را در نظر داشته‌ایم و نیز تمایزهای بین آنچه آن‌ها عمل می‌کنند و آنچه وعظ می‌دهند. به طور معمول، این بیشتر مسئله یک متفکر معین است که با گرایش‌های متضاد دست‌وپنجه نرم می‌کند، و می‌کوشد از پس آن‌ها برآید. یک دلیلش اینکه، ترکیبات معینی از دیدگاه‌ها ممکن است ذاتاً بی‌ثبات باشد. از این رو حتی اگر این دیدگاه که معنابخشیدن نوآوری است و نه کشف، با این دیدگاه آشتی‌پذیر نباشد که ما به طور گسترده محدودیم به معنابخشیدن به چیزها به همان نحوی که پیشاپیش معنادارشان می‌کنیم، این امر نوع ویژه‌ای فلسفه می‌طلبد تا آن‌ها را آشتی دهد، و متفکر متمایل به پذیرش این دو فقره، چه بسا تصمیم بگیرد تن دادن به آن نوع فلسفه بیش از حد هزینه‌بردار است. همین نکته بر ترکیب این دیدگاه که می‌توانیم چیزهای متعال را معنادار کنیم با این دیدگاه که معنابخشیدن متضمن مؤلفه خودآگاهی است که مانع عینیت کامل است، اطلاق می‌شود. پیچیدگی دیگر این است که بسیاری از متفکرین بیش از آنکه به یکی از دو پاسخ رقیب به هر پرسش داده‌شده ظنین باشند، به این ایده که کانون اصلی اختلاف‌نظر در آنجا هست ظنین بوده‌اند. و باز پیچیدگی دیگر، و شاید جدی‌ترینشان، این است که صرفاً نسبت قلیلی از متفکرانی که می‌توانند به طرز مفیدی با نظر به هر یک از این مسائل طبقه‌بندی شوند، می‌توانند به طرز مفیدی با نظر به همه آن سه [مسئله] طبقه‌بندی شوند.

به این دلایل و دلایل دیگر، ارجاعاتم به این مسائل در مطالب پیش‌رو نادر و اغلب غیر مستقیم خواهد بود. با این همه، این مسائل عامل مهمی در انتخاب قهرمان‌هایم بوده‌اند، و آن‌ها را باید پیوسته در پس‌زمینه در نظر داشته باشیم.

## ۷. اهمیت متافیزیک

متافیزیک اهمیت دارد. معنابخشیدن به چیزها جزء لاینفک [کنش] معنابخشیدن [و معقول‌سازی] است و کِشش بنیادینی در همه ما برای این کار وجود دارد.<sup>(۳۲)</sup> ولی تا چه حدی متافیزیک به خاطر خودش اهمیت دارد؟ به ادعای من، تا گستره‌ای بسیار محدود. تا حد زیادی این امر انعکاس‌دهنده دیدگاه خودم در باب متافیزیک به عنوان نوعی فعالیت به طرز بنیادین خلّاقانه است. اگر متافیزیک تلاشی برای یافتن معنایی می‌بود که چیزها خودشان از پیش دارند یا افاده می‌کنند، آنگاه گزین‌گویی‌ای از گالیله می‌توانست بدان اطلاق شود: «کسی که به ارتفاع بالاتری می‌نگرد بیشتر متمایزتر است، و ورق‌زدن کتاب بزرگ طبیعت... همان شیوه برافراشتن نگاه فرد است» (Galileo 1967, Dedication, p. 3). ولی اگر متافیزیک تلاشی در راستای خلق معناست، آنگاه لازم است با این پرسش مواجه شود، «تلاش برای چه؟» و اگر پاسخ به سادگی این باشد، «به خاطر خودش»، آنگاه به سهولت آن اتهام بی‌هدف یا فاقد نکته بودن را می‌فهمیم که اغلب علیه‌اش اقامه می‌شود. من انکار نمی‌کنم که چیزی تحت عنوان خلّاقیت به خاطر خود وجود دارد. همچنین منکر اهمیت آن نیستم. ولی خلّاقیت در زمینه معنابخشیدن التزامات خاصی ایجاد می‌کند. عام‌ترین تلاش برای معنابخشیدن به چیزها بخشی از تلاش کلی برای معنابخشیدن به چیزهاست، با همه تنوع و پیچیدگی‌اش، و با همه دغدغه‌های خاص فراوانش و اهداف خاص فراوانش. اگر اولی در خدمت دومی باشد، که تقریباً به این معناست که اولی تفاوتی و اثری ایجاد کند، این مثل چرخ می‌ماند که با چرخشش، چیز دیگری با آن حرکت نمی‌کند.<sup>(۳۳)</sup> این شاید ارزشی تزئینی داشته باشد، ولی فاقد کارکردی است که تظاهر به انجامش می‌کند.<sup>(۳۴)</sup>

از این رو، به عنوان مثالی پیش‌پاافتاده،<sup>(۳۵)</sup> پرداختن به این پرسش که چه تعداد فرشته یا ملک می‌توانند به روی نوک سوزن دست‌افشانی کنند، حتی اگر بخشی از تلاش برای طرّاحی دستگاه مفهومی مناسب برای مرتبط‌سازی امر غیر جسمانی به امر جسمانی باشد، بالفور این پرسش دیگر را القا می‌کند، «چرا؟» (یعنی، چرا خودمان را به زحمت بیندازیم؟ چه چیزی به این قضیه وابسته است؟ به چه شیوه‌ها و برای چه اهدافی، واقعاً نیاز داریم این دو قلمرو

(جسمانی-غیر جسمانی) را به هم مرتبط سازیم؟) و این نکته‌ای واضح، ولی همچنان مهم، است که این پرسش افزوده برای هر شخصی اضطراب بیشتری دارد که به فرشتگان و ملائک باور ندارد.<sup>(۳۶)</sup>

بسیار خوب، پس، چگونه متافیزیک می‌تواند تفاوت و اثری ایجاد کند؟ یک راه ساده، که در بخش قبل در ارتباط با «پرسش بداعت» بدان گریزی زدیم، این است که با خلط و سردرگمی‌ای مبارزه کنیم که، وقتی در این خواست زیاده‌روی می‌کنیم که باید عام‌ترین معنا را به چیزها ببخشیم، مستعدش هستیم. به عبارت دیگر، متافیزیک می‌تواند کارکرد اصلاح و تصحیح متافیزیک بد را تحقق بخشد. این کارکرد نیز نباید بی‌اهمیت گرفته شود. چون همه ما، تا درجه‌ای کمتر یا بیشتر، متافیزیسین‌های طبیعی هستیم، و از آنجا که مستعد اجرای بد متافیزیک هستیم، نیازی واقعی به چیزی داریم که با اثرات فرساینده و زیان‌بار تلاش‌های نسبتاً غریزی مان، نسبتاً بدوی مان، مقابله کند؛ یعنی، نیازی واقعی به متافیزیک خوب وجود دارد. از سوی دیگر، اهمیت این کارکرد نیز نباید دست‌بالا گرفته شود. برخی فلاسفه این دیدگاه را اختیار می‌کنند که این تنها کارکرد متافیزیک است، و اینکه نیازی به متافیزیک نخواهیم داشت اگر کشش زیان‌آوری بدان نمی‌داشتیم. اما، جدای از هر چیز دیگر، این دیدگاه خود این کشش را به راز بیش‌ازحد بزرگی تبدیل می‌کند.

شیوه دومی که متافیزیک می‌تواند تفاوت و اثری ایجاد کند از طریق ترکیب با دیگر تلاش‌ها و با دیگر حوزه‌های پژوهش، از جمله دیگر شاخه‌های فلسفه، است در یاری‌رسانی به ما در اینکه معنای خاص‌تری به چیزها ببخشیم. امری که اهمیت تاریخی خاص دارد، طرّقی‌اند که متافیزیک با علم، اخلاق[شناسی]، و الهیات ترکیب می‌شود - که به ترتیب در سه قهرمان نخست من تمثّل یافته است.<sup>(۳۷)</sup> شمار زیادی از مثال‌های دیگر در ادامه مطالب وجود دارند، ولی در اینجا سه مثال نسبتاً ساده و جدیدتر را ذکر می‌کنم تا سرنخی از مطلب مورد نظرم به دست دهم. در هر مورد، چنانکه خواهیم دید، متافیزیک کمک می‌کند حوزه‌ای که با آن ترکیب می‌شود «معنا دهد» (معنادار شود)، چه به معنای کمک کردن به دومی در معنابخشیدن به خودش چه به معنای کمک به معقول ساختن خود این دومی.

متافیزیک در ترکیب با علم: مسائل معماوار متافیزیکی مختلفی درباره وجود و ماهیت ویژگی‌ها یا کلی‌ها، از قبیل سرخی، وجود دارند (ارسطو از بسیاری از این مسائل در متافیزیک خود بحث کرده است). دیوید لوئیس تأکید دارد که در تصدیق «ویژگی‌ها» معقول عمل می‌کنیم اگر آن‌ها را مجموعه‌های چیزها، بالفعل یا ممکن، در نظر بگیریم، و در تصدیق

«کلی‌ها» معقول عمل می‌کنیم اگر آن‌ها را نوع خاصی از ویژگی‌ها لحاظ کنیم. چون برای اینکه یک ویژگی از این نوع خاص باشد، باید «واقعیت را در یکی از اتصالات گاه‌هایش بُرش دهد». یعنی، باید ربطی با قوانین علی داشته باشد؛ بنابراین چیزهایی که آن را تمثّل می‌بخشند [و نمونه‌ای از آن هستند] باید در اصل با هم شباهت داشته باشند؛ و نظایر این‌ها. (بنا بر این برداشت، سرخی، هرچند مطمئناً ویژگی است، نامزدِ ضعیفی برای کلی بودن است.) به این اعتبار است که، لوئیس معتقد است، ما بهترین معنا را به علم، و به طور خاص تر فیزیک، می‌بخشیم [و آن را معنادار می‌کنیم]. چون می‌توانیم هدف فیزیک را کشف کردن اینکه چه کلی‌های بالفعلی وجود دارند در نظر بگیریم (Lewis 1999b).

متافیزیک در ترکیب با اخلاق: یکی دیگر از مسائل معماوارِ متافیزیکیِ قدیمی این است که آیا همه گزاره‌های ناظر به آینده (از پیش) صادق‌اند یا کاذب. (ارسطو از این مطلب نیز در درباب تفسیر بحث کرده است.) کواین استدلال می‌کند که، هر چیز دیگری که بتوان به نفع این آموزه گفت که همه گزاره‌های ناظر به آینده به واقع (از پیش) صادق یا کاذب‌اند، این آموزه پیامد اخلاقی جدی دارد. استدلال او از این قرار است. این دو اصل را در نظر بگیرید: اول، اینکه محافظت از محیط [زیست] به خاطر افرادی که هنوز متولد نشده‌اند ضروری است، و دوم، اینکه کنترل زایمان برای جلوگیری از انباشت جمعیت ضروری است. هر دوی این‌ها جاذبه چشمگیری دارند. ولی موافقت با هر دوی آن‌ها به نظر ناسازگار می‌آید. چون این امر به ظاهر متضمن به رسمیت شناختن علائق و منافع کسانی است که هنوز متولد نشده‌اند، در عین حال که منکر این است که برخی‌شان حق حیات دارند. با وجود این، اگر تصدیق کنیم همه گزاره‌های ناظر به آینده (از پیش) صادق یا کاذب‌اند، آنگاه می‌توانیم این ناسازگاری ظاهری را رفع کنیم. ما می‌توانیم فهم غیر زمانی از عبارت «وجود دارند» اختیار کنیم، و بگوییم آدمیانی «وجود دارند» که هنوز متولد نشده‌اند: علائق و منافع آن‌ها باید محترم شمرده شود. برعکس، هیچ آدمی «وجود ندارد» که هنوز متولد نشده باشد و هرگز نخواهد بود: کنترل زایمان نافی حیات هیچ فردی نیست (Quine 1987b).

توجه کنید پیامد اخلاقی در اینجا نه در این است که این آموزه کمکمان می‌کند بهتر زیست کنیم، نه حتی در اینکه یاری‌مان می‌کند معین کنیم که چه چیزی زیستنِ بهتر قلمداد می‌شود، بلکه در کمک‌رسانی به ماست در اینکه با وضوح و با نافذیت بیشتر درباره دلایمان برای تصمیم‌گیری‌مان بیندیشیم. همچنین عنایت داشته باشید که، بنا بر این تلقی از متافیزیک به منزله فعالیت خلاقانه‌ای که تمایز درست و نادرست بر آن اطلاق‌پذیر نیست، این امر ممکن

خواهد بود که هم استدلال کوااین را بپذیریم و هم باور داشته باشیم که، بنا به اهداف دیگر، از جمله اهداف اخلاقی دیگر، حقیقتاً بهتر است انکار کنیم که همه گزاره‌های ناظر به آینده (از پیش) صادق یا کاذب‌اند. (شاید انکار کردن این امر به ما کمک می‌کند درباره‌ی التزام‌ها و مسئولیت‌هایمان واضح‌تر بیندیشیم.<sup>(۳۸)</sup>) این تاحدی به این انتخاب شبیه خواهد بود که از مقیاس سلسیوس برای بحث از ویژگی‌های شیمیایی آب استفاده کنیم، ولی ترجیح دهیم از مقیاس فارنهایت برای بحث از هوا استفاده کنیم.<sup>(۳۹)</sup>

متافیزیک در ترکیب با الهیات: آموزه‌ای وجود دارد، که می‌توانیم آن را آموزه «هویت نسبی»<sup>۱</sup> بخوانیم، که مطابقش ممکن است چیزهای متفاوت از نوعی معین وجود داشته باشند که با این حال همان چیزها [چیزهای یکسانی] از نوع دیگری هستند. موردی که اغلب ذکر می‌شود این است: قطعه برنزی که به مجسمه ۱ تبدیل می‌شود، مثل مجسمه‌ای از انسان، سپس ذوب می‌شود، و بعد به مجسمه متفاوت دیگری ۲ تبدیل می‌شود، مثل مجسمه‌ای از اسب. در این مورد، مدافع این آموزه خواهد گفت، گرچه مجسمه ۱ با مجسمه ۲ متفاوت است، آن‌ها با این حال همان قطعه برنزی هستند. فیلسوف کاتولیک، پی.تی. گیچ<sup>۲</sup> از این آموزه دفاع کرده، و یکی از مثال‌های خودش - مطمئناً مثالی که برایش از اهمیت اساسی برخوردار است - «تثلیث» است. آموزه‌ی هویت نسبی به گیچ امکان می‌دهد بگوید که، درحالی که «پدر» شخص متفاوتی با «پسر» است، آن‌ها همان «خدا» هستند [با «خدا» یکی هستند] (Geach 1972; and Anscombe and Geach 1961, pp. 118-119).

شیوه سوّمی که متافیزیک قادر است تفاوت و اثری ایجاد کند، و شیوه‌ای که به نظرم مهم‌تر و هیجان‌انگیزتر می‌نماید، این است که برای ما مفاهیم به طرز اساسی و ریشه‌ای جدیدی فراهم می‌کند که با آن‌ها زیست می‌کنیم. در اینجا پیش‌فرض من این است که ما، به عنوان متافیزیسین، گستره‌ای داریم تا چیزها را معنادار کنیم به نحایی که به طرز اساسی جدیدند. به بیان دیگر، من دارم موضع در باب «پرسش خلاقیت» از بخش قبل را پیش‌فرض می‌گیرم. اگر درباره‌ی این مطلب در اشتباه باشم، آنگاه متافیزیک چیزهای بسیار کمتری از آنچه اعتقاد دارم پیش می‌نهد - گرچه حتی در این صورت نیز قلمروی برای آن هست تا در امری مشابه، هرچند

1. relative identity

2. P.T. Geach (1916-2013)

فیلسوف بریتانیایی، متخصص در حوزه‌های منطق، متافیزیک، دین، و اخلاق. او از تفسیرش از ارسطو، آکویناس، و منطق صوری مدرن بهره گرفت تا به رشته وسیعی از مسائل فلسفی پردازد؛ از جمله، پژوهش در باب فضائل اخلاقی، و نیز صورتبندی همین انگاره هویت نسبی.

اساسی، مداخلت یابد، یعنی حفظ کردن، پروردن، سازش دادن، یا انکار مفاهیمی که از پیش با آن‌ها زیست می‌کنیم.

وقتی درباره «زندگی کردن یا زیستن با» مفاهیم سخن می‌گویم، به این واقعیت اشاره دارم که برخی مفاهیم راهنمای عمل<sup>۴۱</sup> هستند، بدین معنا که حتی کاربست آن‌ها متضمن، از جهتی، برانگیخته‌بودن [در راستای انجام کاری] است. نمونه‌های شاخص همان چیزهایی‌اند که برنارد ویلیامز مفاهیم اخلاقی «پرمایه» می‌خواند. او از این ایده مفهومی را در نظر دارد که هم یک وجه ناظر به واقع و هم یک جنبه ارزیابانه اخلاقی دارد. از این قرار، اطلاق یک مفهوم اخلاقی پرمایه به یک موقعیت معین عین گفتن چیزی آشکارا کاذب است، اگر کاشف به عمل آید که این موقعیت به طریق مشخصی نیست؛ اما این امر از حیث اخلاقی ارزیابی کردن این موقعیت نیز هست. یک مثال، مفهوم خیانت یا بی‌وفایی است. اگر من شما را به خائن یا بی‌وفا بودن متهم کنم، چیزی گفته‌ام که ملزمم بازپس گیرم، اگر کاشف به عمل آید که شما درواقع زیر هیچ توافق مرتبطی نرده‌اید، اما همچنین بدین وسیله عدم تأیید خودم را نسبت به کاری که انجام داده‌اید ثبت می‌کنم. مثال دیگر مفهوم قول و پیمان است، که یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌هایش این است که کاربردش نه فقط ما را در زندگی‌مان هدایت می‌کند، بلکه امکان‌های جدیدی برای زیستمان خلق می‌کند. اگر شما عضوی از جامعه‌ای نمی‌بودید که از مفهوم قول و پیمان استفاده می‌کند، شاید به همان اندازه قول و پیمان نبندید، چه رسد به اینکه با تصمیماتی مواجه شوید درباره اینکه آیا آن‌ها را حفظ کنید یا نه، و چه رسد به اینکه برای نگهداشت آن‌ها برانگیخته شوید.<sup>(۴۰)</sup>

اما حتی شخصی که با این تلقی از مفاهیم راهنمای عمل هم‌دلی دارد ممکن است از این پیشنهاد طفره رود که متافیزیک می‌تواند چنین چیزهایی برایمان فراهم آورد. نگرانی این است که مفاهیم راهنمای عمل به قدر کافی برای آن [یعنی متافیزیک] عام نیستند. چهار نکته باید در پاسخ به این نگرانی بیان داریم. اول، تا جایی که این نگرانی بر این اندیشه تکیه دارد که مفاهیم اخلاقی پرمایه به قدر کافی عام نیستند، این نگرانی نابجایی است. چون چنین مفاهیمی تنها مفاهیم راهنمای عمل نیستند. به واقع، بر پایه برخی شیوه‌های تفسیر راهنمایی عمل، همه مفاهیم راهنمای عمل هستند.<sup>(۴۱)</sup> دوم، این به هر حال روشن نیست که مفاهیم اخلاقی پرمایه به قدر کافی عام نیستند. مفهوم آزادی و مفهوم «شخص» به نظرم مثال‌های واضحی از مفاهیم اخلاقی پرمایه‌اند.<sup>(۴۲)</sup> با این حال بخش زیادی از متافیزیک سنتی با همین

مفاهیم سروکار داشته است. (قابل توجه است که یکی از بحث‌های متافیزیکی کلاسیک از مفهوم شخص، یعنی بحث لاک، در بر دارنده این ملاحظه مشهور است که «شخص» اصطلاحی جزایی<sup>۱</sup> است.<sup>(۴۳)</sup> سوّم، نباید نکته‌ای را فراموش کنیم که ضمن مطالب بیان شده در بخش ۲ وجود دارد: اینکه متافیزیکی بودن یک مفهوم ممکن است امری مدرّج باشد. این امر جواز این امکان را صادر می‌کند که متافیزیک می‌تواند برایمان مفاهیم راهنمای عملی فراهم آورد که، گرچه از مفاهیم دیگر کمتر عام‌اند، همچنان تا درجه‌ای متافیزیکی‌اند. چهارم، و مهم‌تر از همه، به هر تقدیر نباید مفروض بگیریم که تنها مفاهیمی که متافیزیک می‌تواند برایمان فراهم کند مفاهیم متافیزیکی‌اند. مفهوم «کُفر گویی» به ظاهر مثال روشن دیگری از یک مفهوم اخلاقی پُرمايه است. این مفهوم به ندرت متافیزیکی قلمداد می‌شود، با این حال اصل امکانش متکی بر نوع معینی متافیزیک است. همچنین این مثالی استثنائی نیست. در زمره عام‌ترین تلاش‌ها برای معنابخشیدن به چیزها، آن‌هایی که بُعد دینی داشته‌اند مفاهیم غیر متافیزیکی پُرشماری به جای گذاشته‌اند که آدَمیان با آن‌ها زیست کرده‌اند.

## ۸. نگاهی به آینده

در آخر در این مقدمه می‌خواهم نکاتی درباره ساختار کتاب، و به‌ویژه تقسیم‌بندی سه‌بخشی آن، بگویم. این تقسیم تاحدی گاه‌شمارانه است. این کتاب با چهار سده [متافیزیک] سروکار دارد. بخش اوّل، به بیان تقریبی، به دو سده اوّل [هفدهم و هجدهم]، و بخش دوّم و سوّم هر کدام، به بیان تقریبی، به دو سده بعدی [نوزدهم و بیستم] می‌پردازند. این تقسیم‌بندی سه‌گانه ملاحظاتی خاص می‌طلبد.

«بخش دوّم» فلاسفه‌ای را در نظر دارد که به سنت تحلیلی تعلق دارند. نام متداول برای مکمل این سنت، در بستر فلسفه غرب معاصر، «سنت قاره‌ای» است. من قبلاً در پیشگفتار ناخرسندیم را هم درباره این عنوان (که برای مثال هم‌نشینی فرگه و کالینگوود را بی‌معنا جلوه می‌دهد) و هم درباره تداعی‌های معمول آن، به‌ویژه تقابل ضمنی بین دو اردوگاه (که، از قضا، باز به به‌ویژه با نظر به فرگه و کالینگوود مسئله‌ساز است، اوّلی چون کار او از جهات مهمی با کار هوسرل مرتبط است، دوّمی چون کار او از جهات مهمی با کار هیچ متفکر دیگری در

1. forensic

یعنی، این اصطلاح به کنشگران فکور و عاقلی تعلق دارد که می‌توانند برای کنش‌هایشان مسئول و پاسخگو در نظر گرفته شوند، یعنی با نظر به نظام پاداش-جزا تصور شوند.

جبهه غیر تحلیلی مرتبط نیست)، تلویحاً بیان کردم. از آنجا که جدلی با این ایده ندارم که سنت تحلیلی وجود دارد، واکنشم به این ناخرسندی این است که مکملش را بسیار ساده «سنت غیر تحلیلی» نام نهاده‌ام؛ و این‌ها در کانون «بخش سوّم» قرار دارند.

امیدوارم عنوان ساده و بی‌آرایه‌ام برای «بخش سوّم» در راستای دیگر ما را به خطا نکشانند: [یعنی] کم‌ارزش شمردن بسیاری از روابط و خطوط اثرگذاری تعیین‌کننده بین فلاسفه‌ای که در آنجا به بحث می‌گذارم.<sup>(۴۴)</sup> مطمئناً، فلسفه غیر تحلیلی که در این بخش تصویر می‌شود با ویژگی‌های متمایز، هرچند گسترده، مشخص می‌شود. دوتا از این ویژگی‌ها، به سبب اهمیت چشمگیر در پیامدهایشان، هم‌اکنون ارزش توجه و تأکید دارند. اول، وجود گرایشی به تقدم‌بخشیدن «تفاوت» بر «اینهمانی». این امر در تقابل با فلسفه تحلیلی قرار دارد، جایی که گرایش متضاد غلبه دارد. (باز، حتی در اینجا خطر مبالغه وجود دارد. «گرایش» کلمه‌ای کلیدی است. فراموش نکنیم که ویتگنشتاین برای پژوهش‌های فلسفی خود نقل قولی از شاه‌لیر را به عنوان شعار در نظر داشت: «من به تو تفاوت‌ها را خواهم آموخت»<sup>(۴۵)</sup>). ویژگی دوّم، برعکس، فلسفه تصویر شده در «بخش سوّم» را از فلسفه تصویر شده در «بخش دوّم» متمایز نمی‌سازد. اگر اصلاً تمایزی ایجاد کند، هر دوی این فلسفه‌ها را از فلسفه تصویر شده در «بخش اول» متمایز می‌سازد.<sup>(۴۶)</sup> من پیش‌تر در بخش ۵ این نکته را ذکر کردم؛ و در اینجا به گرایشی، درون متافیزیک، به واقع درون [فعالیت] معنابخشیدن به وجه عام، به تمرکز یافتن بر خود «معنا» اشاره دارم. تأثیر این امر بر ماهیت متافیزیک ژرف و پرمایه بوده است. چنانکه خواهیم دید، زمان‌هایی پیش می‌آیند که این امر کمابیش کلیت این فعالیت را بازجهت‌دهی کرده، و عام‌ترین تلاش‌ها برای معنابخشیدن به چیزها را به چیزی شبیه تلاش برای معنابخشیدن به معنا<sup>۱</sup> تبدیل کرده است.

---

1. make things of sense