

## عقل در شبکه عاداتها

ترانه جوانبخت

متن این مقاله بخشی از کتابم است که در سال ۱۳۸۸ از وزارت ارشاد در تهران مجوز نشر گرفت.

### مقدمه

پیش از بررسی عقل در شبکه عاداتها که موضوع اصلی نحله فلسفی من با نام ننیسم یا شبکه‌گرایی است به بررسی متافیزیک دکارت و کانت می‌پردازم. نکته مهم در مقایسه متافیزیک من با متافیزیک دکارت و کانت این است که ننیسم برخلاف متافیزیک کانت است که عقل محض را برای شناخت متافیزیکی پیشنهاد کرد. طبق ننیسم عقل محض وجود ندارد. ننیسم در تضاد با متافیزیک دکارت نیز است که در آن گرایش‌ها به تکرار یعنی عاداتها ذهن بشری را از شناخت عقلانی منحرف می‌کنند.

بی‌نظمی‌های هستی را می‌توان با ننیسم و نه با سایر متافیزیک‌ها توضیح داد. عقل‌گرایی محض تاریخ فلسفه را به نهیلیسم یا انکار متافیزیک برد. ننیسم تغییری اساسی در متافیزیک به منظور نجات آن از انکار غیرقطعی بشری است.

### متافیزیک دکارت

موضوع هستی نزد دکارت به صورت سیستماتیک بررسی نشده است. دکارت همه توجه خود را صرف فعالیت "من فکر می‌کنم" یا *cogito* کرده است که منبع ذهنی هستی می‌باشد. در واقع چنین به نظر می‌رسد که متافیزیک به "خودشناسی" جابه‌جا شده است. بنابراین در معنای واقعی کلمه متافیزیک نزد دکارت وجود ندارد. دکارت در کتابش با عنوان "تعمق‌های فلسفه نخستین" خود را دارای فلسفه نخستین معرفی می‌کند. در زمان حیات دکارت این کتاب با عنوان "تعمق‌های متافیزیک" منتشر شده بود. بنابراین باید در نظر گرفت که این کتاب

جوابی به سئوالات کلاسیک متافیزیک می‌دهد از جمله این سئوالات این هاست: هستی چیست؟ اساس آن چیست؟

اگر از هستی به خود یا ضمیر یا ego برویم و cogito را در هر آنچه وجود دارد در نظر بگیریم همین cogito تعیین کننده هستی خواهد بود که هستی از آن معنی می‌یابد و قابل درک می‌شود. از این پس هستی واقعی همان- ego cogito یا ضمیر فکر کننده است. هستی به ضمیر- اول- شخص- مفرد- برمی-گردد که همان- من- هستم- می-باشد. دکارت- داده-های- فلسفه- نخستین را طبق cogito تغییر شکل داده است. در سال ۱۶۷۴ کتاب دکارت از عنوان "تعمق های فلسفه نخستین" به "تعمق های متافیزیک" توسط Duc de Luynes تغییر یافت. این سؤال مطرح است که آیا کلمات متافیزیک و فلسفه نخستین مترادف هستند؟ اگرچه دکارت در برخی موارد کتابش را متافیزیک نام نهاده اما ترجیحا آن را فلسفه نخستین نام گذاری کرده است زیرا در این کتاب نه تنها به موضوع خدا و روح بلکه به موضوعات نخستین که می‌توان در- فلسفه- آنها- را شناخت- پرداخته- است. بنابراین- موضوع- فلسفه- نخستین- از- موضوع- متافیزیک- گسترده- تر- است. بنابراین متافیزیک نزد دکارت دانش عموم هستی آنطور که هست- یعنی طبق نظر ارسطو- نیست. این دانش عمومی نزد دکارت عنوان فلسفه نخستین را دارد زیرا به شناخت همه آنچه درجه نخست را در فلسفه دارد می‌پردازد. این نظر دکارت از نظر دونس اسکات گرفته شده که وی نیز متافیزیک را به نخستین موضوعات فلسفی مربوط می‌دانست. آنچه نزد دکارت برای اولین بار مطرح شده این است که نخستین موضوعات شناخت را باید طبق ترتیب و روش خاصی بررسی کرد که در کتابش با عنوان "بررسی شده با روش" در سال ۱۶۳۷ نوشته است.

نخستین تعمق نزد دکارت همان طور که از عنوانش "از چیزهایی که می‌توان با شک حذف کرد" مشخص است با شک همراه است که مشخص می‌کند که نمی‌توان به همه چیز شک داشت. زیرا اگر شک می‌کنیم به دنبال قطعیتی هستیم که بتوانیم بر مبنای آن فلسفه نخستین را پایه گذاری کنیم. بنابراین دکارت به دنبال شک می‌رود تا بر اساس قطعیتی جدید فلسفه نخستین را پایه گذاری کند. دکارت برای این منظور از شک سیستماتیک سخن به میان می‌آورد که آن را به عنوان تعلیق همه متافیزیک بتوان خواند. دکارت همه حدسیاتی را که در همه عمر به دست آورده و قطعیتی درباره شان ندارد مورد شک قرار می‌دهد و سعی در برقرار کردن پایه و اساس محکم و ثابتی برای علوم دارد. پارمنیدس و افلاطون از حدسیات سخن به میان

آورده بودند و آن را به دانسته های حسی که هنوز علم نیستند مربوط دانسته بودند. اساس شناخت نزد افلاطون همان ایده ها هستند. همه متافیزیک در امید به کنار گذاشتن این فرضیات ریزی شده است و افلاطون برای کنار گذاشتن این فرضیات از ایده ها سخن رانده است. از نظر دکارت شناخت روی اصولی ست که قطعیتی ندارند. دکارت به جای بررسی این اصول شناخت به اطمینان یافتن درباره ترتیب این اصول پرداخته است. سئوالی که اینجا مطرح می شود این است که چگونه می توان از اصولی که منبع همه قطعیت و اطمینان ماست مطمئن شد؟ نخستین تعمق در کتاب دکارت به جواب دادن به این سئوال مربوط است.

دکارت برای اطمینان یافتن از اصول شناخت به شکی رادیکال می پردازد به این معنا که این شک باید به ریشه همه اطمینانی که قبلا داشته ایم برسد. طبق نظر دکارت برای از بین بردن همه حدسیات گذشته نیازی نیست که نشان دهیم همگی آنها اشتباهند زیرا بررسی همه آنها به زمانی نامحدود نیاز دارد که از توان ما خارج است. تنها کافی ست که به ریشه دانش حمله کرد چرا که ویرانی- پایه های- دانش- لزوما ویرانی- باقی- ساختار- آن را ناز شامل- می شود. دکارت می گوید که همه این فرضیات از حسیات آمده است و حسیات می تواند ما را بفریبد. از نظر او ممکن است شخصی را از دور تصور کنیم درحالی که در واقع یک درخت باشد که یک انسان. از نظر دکارت هرگز نباید به آنچه ما را یک بار فریب داده دوباره اطمینان کرد. بنابراین یک بار برای همیشه حسیات را کنار می نهیم. اما علاوه بر حسیات بسیار چیزهای دیگر هم هست که درباره شان شکی به خودمان راه نمی دهیم. دکارت دو علت را برای شک کردن نسبت به آنها لازم می داند: دیوانگی و رویا. دکارت می پرسد که چه کسی می تواند به ما اطمینان دهد که از عقل بهره مندیم و دچار دیوانگی نمی شویم؟ او درباره رویا نیز این چنین استدلال می کند که زمانی که رویا می بینیم از آنچه می بینیم مطمئن هستیم. چه کسی می تواند بگوید که همیشه ما در رویا به سر نمی بریم؟ از نظر دکارت هیچ مشخصه ای که بتواند با قطعیت رویا را از بیداری جدا کند وجود ندارد.

از نظر دکارت باید درباره همه علمی که به شناخت طبیعت مربوط است از جمله به فیزیک نجوم و یزشکی شک کرد که به ما طرحی از واقعیت را نشان می دهد. اما نوع دیگری از شناخت وجود دارد که نمی توان به آن به آسانی شک کرد که عبارت از ریاضیات منطقی و هندسه است که به جای طرحی از واقعیت روابط ساده و مشخص را نشان می دهد. چه در خواب باشیم و چه در بیداری چه عاقل چه دیوانه همیشه واضح و مشخص است که دو به

علاوه دو- معادل- چهار- می- شود- و- مجموع- زوایای- یک- مثلث- معادل- ۱۸۰ درجه- است. آیا در باره اینها هم می توان شک کرد؟

دکارت برای آن که نشان دهد که درباره شناخت نوع دوم هم می توان شک کرد فرض خدایی را مطرح می کند که می تواند ما را به اشتباه بیندازد. در این بخش از کتاب دکارت خدایی را در نظر می گیرد که به همه کار تواناست. اما از لفظ فریبنده باذکات که در بخش دیگر کتابش استفاده کرده در اینجا استفاده نمی کند. از نظر دکارت چنین خدایی که به همه کار تواناست- قادر- است- ما- را- به- اشتباه- بیندازد. در- چنین- شرایطی- حتی- می- توان- به- اصول ریاضیات هم شک کرد. دکارت نتیجه می گیرد که از همه اصولی که دانش او بر پایه آن قرار گرفته اطمینانی- نیست و هیچ نوع شناختی- نمی تواند مقابل این شک رادیکال مقاومت کند. بنابراین چگونه می توان قطعیتی پیدا کرد؟ دکارت در تعمق دوم به بررسی هستی می پردازد که در فکر جای دارد. قطعیت هستی در قطعیت فکر جای دارد که از ضمیر یا خود یا به عبارت دیگر از فکر درباره فکر برمی خیزد.

تعمق دوم دکارت فردای همان روز که تعمق نخست رخ داده با شک همراه است. آیا این شک مشخصه تمایل به داشتن قطعیت نیست؟ دکارت در ادامه راه تعمق نخست به شک ادامه می دهد و بنابر گفته خود به دنبال قطعیتی ست که جوابگوی این شک باشد یا او را به این نتیجه برساند که هیچ قطعیتی در جهان وجود ندارد. این نوع شک گرایی به شک گرایی رادیکال موسوم است که طبق آن هیچ قطعیتی در جهان وجود ندارد. این دیدگاه در یونان باستان هم وجود داشت و یک قرن قبل از دکارت توسط میشل دی موننتی احیا شده بود. شک گرایی رادیکال بر مبنای این یارادوکس است که هیچ چیز قطعی نیست و این که هیچ چیز قطعی نیست- قطعی- ست. اگر- تنها- قطعیت- دربار- شک- گرایی- ست- در- این- صورت- علمی- وجود نخواهد داشت. راه حلی که دکارت پیشنهاد می کند از نوع کمی است یعنی باید یک قطعیت پیدا کرد. دکارت راه حل خود را از نوع راه حلی می داند که ارشمیدس یافته بود. ارشمیدس برای قرار دادن زمین و جابه جا کردن آن به نقطه دیگر تنها یک اهرم خواسته بود. دکارت می گوید که وی نیز تنها به دنبال یک چیز برای رسیدن به قطعیت است.

این نخستین بار نیست که متافیزیک از مدل هندسی بهره می گیرد. افلاطون نیز- قبلا- از این مدل برای رها شدن از حدسیات بهره گرفته بود. دکارت تنها به دنبال دانش قطعی نیست چرا که ریاضیات نمونه آن است بلکه او به دنبال دانشی ست که هرگز نتوان قطعیتش را تغییر داد

و دکارت بر ای-این-منظور-از فرضیه فریبکار-باذکاوت-بهرم می-گیرد. طبق-نظر-او-باید چیزی را یافت که غیر قابل شک و اطمینان بخش باشد. دکارت این قطعیت را به شکلی که آن را به دست دهد و به طور دقیق تر به هستی کسی که شک می کند و فکر می کند مربوط می کند. هستی کسی که فکر می کند نقش اساسی در استدلال دکارت برعهده می گیرد: با حذف همه آنچه در جهان وجود دارد دکارت به نخستین قطعیت هستی یعنی قطعیت هستی فکر می رسد. او نتیجه می گیرد که اگر به چیزی فکر کند بدون شک وجود داشته است که فکر کرده است. نخستین قطعیت نزد دکارت فعل وجود دارد با زمان ماضی استمراری ست و استمرار در زمان را نشان می دهد: "وجود داشتم اگر به چیزی فکر کرده ام". دکارت فرض وجود فریبکار با ذکاوت که او را به این نتیجه گیری رسانده دوباره مطرح می کند و به این فرض جواب منفی می دهد. از نظر او تا زمانی-که وی به چیزی-بودن فکر می کند فریبکار-با ذکاوت او را فریب نخواهد داد. دکارت نتیجه می گیرد که عبارت "وجود دارم" هر زمانی که او آن را می گیرد یا در وحش درک می کند وجود واقعی دارد. این ارتباط بین وجود و فکر است که دکارت در نظر می گیرد.

این نخستین قطعیت فکر است که می تواند به همه چیز غیر از خودش-به طور دقیق تر بگوییم به این که هست-شک کند (یعنی به این شک کند که ممکن است اشتباه کرده باشد). نخستین قطعیت دکارت از نوع اونتولوژی یا هستی شناختی ست. همانطور که مریون دکارت شناس معروف تایید می کند این قطعیت وجود داشتن من تاییدی بر قطعیت وجود داشتن دیگری ست که می تواند من را به اشتباه بیندازد. دکارت می گوید: "من همچنین هستم اگر او من را به اشتباه بیندازد و آنقدر که می تواند من را به اشتباه بیندازد او هرگز نخواهد توانست که من هیچ چیزی نباشم تا زمانی که من فکر خواهم کرد که چیزی هستم".

نخستین قطعیت دکارت که درباره وجود داشتن وجود است به سؤال او درباره ذات منجر می شود. دکارت می پرسد: می دانم که هستم و فکر می کنم اما هستم به واقع چه معنی می دهد؟ چه کسی واقعا وجود دارد وقتی می گویم که هستم؟ من که هستم؟ دکارت بار دیگر از فرض وجود فریبکار با ذکاوت بهره می گیرد و مطرح می کند که درباره همه چیز از جمله امور جسمانی و برخی فعالیت های روحی از جمله حس کردن این فرض فریبکار با ذکاوت وجود دارد اما فعالیتی هست که نمی تواند از من جدا شود که همان فکر کردن است. زیرا از نظر دکارت فکر کردن به ضمیر تعلق دارد و نمی تواند از آن جدا شود.

دکارت می پرسد: من هستم. من وجود دارم. اما از چه زمانی؟ او در جواب می گوید: از زمانی که فکر می کنم وقتی از فکر کردن متوقف شوم از وجود داشتن و بودن هم متوقف خواهم شد. من چیزی هستم که واقعیت دارد و واقعا وجود دارد اما چه چیز؟ چیزی که فکر می کند.

از این پس می توان اساس آنچه متافیزیک کارترین *cogito* می نامیم را در نظر گرفت. آنچه دکارت در فلسفه نخستین به عنوان اصول اولیه می شناسد همان وجود فکر است. این سؤال مطرح می شود که ذات این اصل اولیه شامل چیست؟ این اصل چیزی است که فکر می کند. هستی هر آنچه هست یا هر آنچه که من نیست چیست؟ از نظر دکارت همه این هستی به هستی فکر برمی گردد به *cogitation* های *cogito* ای که درباره شان فکر می کند. دکارت متافیزیک خود را بر مبنای *cogito* پایه ریزی می کند. این متافیزیک از نخستین اصل خود که تعیین ذاتش است و برای درک هستی هر آنچه وجود دارد لازم است شروع می شود.

در — متافیزیک — دکارت — سه — مفهوم — مهم — وجود — دارد  
هستی — اصل — نخستین — یا — اولیه — هستی — *cogito* — "من — فکر — می — کنم" —  
ذاتش: — *res cogitans* — یا — ذات — من — یا — چیزی — که — فکر — می — کند  
هستی آنطور که هست: *cogitatum* یا هستی فکر شده.

سومین تعمق دکارت مربوط به برگشت از خدایی که هست به متافیزیک الوهیت است. برای رسیدن به هستی باید از فکر شروع کرد. می توان نتیجه گرفت که هستی شناسی نزد دکارت از هستی شناسی فکر به دست آمده است. دکارت بعد از مشخص کردن متافیزیک *cogito* در سومین تعمق خود به بحث درباره خدا می پردازد. دکارت با این کار ترتیب هستی شناختی کلاسیک را تغییر می دهد. آنچه برای وی مهم است حل کردن مشکل شناخت فکر و اطمینان از واقعیت های ست که به وضوح و به طور مشخص دریافت می کنیم. از نظر دکارت ترتیب فکر ما یعنی ترتیب *cogito* از وضوحی کامل برخوردار است. دکارت می گوید: من مطمئنم که هستم و این که چیزی هستم که فکر می کند. این وضوح یا نخستین شناخت هرگز توسط دکارت مورد شک واقع نمی شود و نیازی به این نیست که از آن خاطر جمع بود چرا که واضح است. دکارت از این پس به دنبال تایید شناخت های دیگر است زیرا اگر اساس شناخت را از نو شروع کرده است برای برقرار کردن استحکام و ثبات در علوم است. دکارت در تعمق سوم از خودش می پرسد که آیا شناخت های دیگری وجود دارند که او به آنها نیرداخته باشد؟

او می گوید: من مطمئن هستم که چیزی هستم که فکر می کند اما آیا از آنچه من را درباره چیزی قطعیت بخشد آگاهی دارم؟

دکارت وضوح هستی من را در ذات من یا *res cogitans* مطرح می کند. او می پرسد چه چیزی هست که من را از چیزی مطمئن کند؟ او پاسخ می دهد که در شناخت اولیه یا نخستین شناخت تنها دریافت آنچه من می شناسم وجود دارد یعنی فکر درباره خود واضح و مشخص است. دکارت از این وضوح فکر به یک اصل عمومی می رسد مبنی بر این که همه آنچه ما به وضوح و به طور مشخص دریافت می کنیم واقعی هستند. در تعمق چهارم دکارت این مورد همان اصل واقعی است: قطعیت ذهنی که در من است به قطعیت عینی که رد چیزهاست برمی گیرد. به عبارت دیگر نتیجه از قطعیت به واقعیت خوب است. اگرچه این اصل عمومی واضح است اما می توان درباره این احساس قطعیت اشتباه کرد. یعنی به موارد واضح و قطعی رسید که بعد شک آور و غیر قطعی در نظر گرفت. دکارت از دو مورد واضح که بعدا مورد شک قرار می دهد یاد می کند.

۱) سیارات از جمله زمین و همه آنچه به حسیات درمی آید. از نظر او آنچه درباره اینها واضح است تنها آن چیزی است که به فکر می آید اما دکارت می گوید که وقتی فکر می کنیم که چیزهایی خارج از ما وجود داشت که به صورت ایده درمی آمد و به همدیگر شبیه بود دچار اشتباه شده ایم.

۲) دکارت همچنین می گوید که آنچه درباره منطق و هندسه ساده و آسان به نظر می رسد ممکن است ما را به خطا بیندازد. سئوالی که اینجا مطرح می شود این است که دکارت چگونه ممکن است درباره وضوح این موارد به شک بیفتد؟ دکارت استدلال می کند که به ذهنش می رسد که شاید خدا به او چنین طبیعتی داده که درباره آنچه برایش واضح به نظر می رسد به اشتباه بیفتد. ایده خدایی که او را به اشتباه بیندازد برخلاف اصل عمومی واقعیت است که قبلا به آن اشاره شد. دکارت می گوید که باید امتحان کرد که آیا خدا وجود دارد و در صورت رسیدن به جواب مثبت آیا او را به اشتباه می اندازد؟ زیرا بدون شناخت این دو نمی توان از شناخت هیچ چیز دیگری اطمینان حاصل کرد. بنابراین برای رسیدن به استحکام در اصل عمومی واقعیت یا وضوح که از خواسته های *cogito* است دکارت در متافیزیک اش به خدا می پردازد. دکارت از ایده خدا که در روحش کشف می کند شروع می کند و در قلب متافیزیک *cogito* به ایده ای می پردازد که طبق آن خدا را ابدی نامحدود یابدار شناسنده همه

چیز و آفریننده همه چیز در نظر می‌گیرد. دکارت استدلال می‌کند که اگر من ایده از نامحدود در ذهنم دارم این ایده باید از کسی باشد که خودش نامحدود است. بنابراین خدا خودش نامحدود است. — که — ایده — نامحدود — را — در — ذهن — من — گذاشته — است. دکارت استدلال می‌کند که اگر من به عنوان موجودی فکرکننده اصل همه افکارم هستم من نمی‌توانم علت این ایده نامحدود باشم زیرا من خودم موجودی محدود هستم (که می‌تواند شک کند یا به اشتباه بیفتد). آنچه کامل تر است نمی‌تواند وابسته به چیزی باشد که کمتر کامل است. بنابراین ایده نامحدود نمی‌تواند از من که موجودی محدود هستم به دست آمده باشد. این ایده نمی‌تواند از عدم به وجود آمده باشد و فقط می‌تواند از خود خدا حاصل شده باشد. پس خدا علت ایده خود در من است (این مورد را اثبات ماتاخر یا *a posteriori* دکارت می‌نامیم که اثر در این اثبات وجود ایده خدا در من است). یعنی اگر علت این ایده من نیستم پس وجود دیگری لازم است که علت این ایده در من است. دکارت نتیجه می‌گیرد که من در جهان تنها نیستم و خدا نیز با من هست. اطمینان از اصل عمومی از این پس قابل حصول است. خدا که وجود دارد و نامحدود است باید کامل باشد و از آنجایی که به اشتباه انداختن از وجود نقص است و چون در خدا نقصی نیست پس خدا به اشتباه نمی‌اندازد. پس خدا اطمینان دهنده واقعیت مشاهدات واضح و آشکار ما از جمله علوم است. دکارت نتیجه می‌گیرد که علم بی‌خدا غیر قابل فکر است. از نظر دکارت علت الوهی اصل همه هستی است. در اینجا هستی شناختی دکارت از متافیزیک دو تعمق اول و دوم او که بر مبنای *cogito* بود متفاوت است. در واقع متافیزیک دکارت در این قسمت از نوع فکری نیست بلکه از نوع علتی است و بر پایه علت هستی یعنی خدا بنا شده است. به عبارت دیگر متافیزیک علتی دکارت به تایید متافیزیک فکری او می‌پردازد. بنابراین می‌توان نه یک بلکه دو نوع هستی‌شناسی را نزد دکارت در نظر گرفت. من یک ایراد و یک مزیت در متافیزیک دکارت می‌بینم.

(۱) ایراد بزرگ متافیزیک دکارت در عقل‌گرایی بیش از حد اوست به گونه‌ای که فلسفه غرب از آن به عنوان دگم یاد می‌کند. بعدها فیلسوفانی از جمله جان لاک و دیوید هیوم به دیدگاه حس‌گرایی پرداختند و عقل‌گرایی محض را که از افلاطون به دکارت به ارث رسیده بود زیر سؤال بردند.

۲) این که یک نوع متافیزیک خاص مبنای متافیزیک دیگر باشد در دیدگاه دکارت جالب است و در متافیزیک قبل از او دیده نشده است. می توان به جای مبنا قرار دادن عقل اصول دیگری را برای متافیزیک جستجو و پیدا کرد.

### متافیزیک کانت

کانت در کتابش با نام "نقد عقل محض" به تعیین مرزهای محدودیت عقل محض پرداخته است. او می گوید که عقل محض به نقد خودش می پردازد یعنی عقل محض هم قاضی ست و هم کسی که مورد قضاوت قرار گرفته است. کانت هیوم را باعث بیرون آمدنش از خواب غفلت می داند زیرا از زمان دکارت عقل گرایی مطرح بود و هیوم با مطرح کردن دیدگاه تجربه گرایی بر اساس استفاده از حواس به انتقاد از عقل گرایی پرداخت و راه شناخت را حس گرایی دانست.

از نظر کانت متافیزیک موضوعی کاملاً عقلانی ست. او این پرسش را مطرح می کند که آیا متافیزیک به عنوان یک دانش ممکن است؟ آیا عقل محض با وجود محدودیت هایی که برای شناخت دارد می تواند در وادی متافیزیک به کار رود یا نه؟ اگر شناخت متافیزیکی با عقل محض امکان دارد این امر چگونه ممکن است؟ و چه شرایطی لازم است تا این نوع شناخت حاصل شود؟

به نظر کانت تراژدی تاریخی متافیزیک در آن است که عقل در شناخت متافیزیک دچار مشکل شده زیرا عقل نهایی به دست نیامده و عقل از مبانی خود منحرف شده و در تاریکی فرو رفته و به این دلیل متافیزیک تبدیل به دگم شده است. نتیجه این انحراف همانا ایجاد خطاهایی ست که بر مبانی عقلانی ظاهر شده است. از نظر کانت متافیزیک دانش شناخت مبانی و اصول اولیه است اما خود این دانش فاقد اصل و مبناست. او می گوید که عقل از پرسیدن سؤال های متافیزیکی باز نخواهد ماند و بنابراین باید راهی برای خروج از تراژدی متافیزیک پیدا کرد.

در کتاب "نقد عقل محض" کانت کلمه نقد به چند معنا به کار رفته است. نقد به معنای آنالیز و تخمین است. به معنای صادر کردن حکم هم هست. کانت از این کلمه به معنای محکوم کردن ادعاهای غیر قانونی و نادرست استفاده کرده است. همه این معانی وقتی عقل محض می خواهد خودش را مورد آنالیز و تخمین قرار دهد و برای خودش حکم کند که ادعاهای نادرستش چیست و چرا نباید آنها را پذیرفت مورد استفاده است.

دو نوع شناخت در فلسفه مطرح است: یکی شناخت ماتقدم یعنی شناختی که نیازی به تجربه برای آن نیست و دیگری شناخت ماتاخر یعنی شناختی که برای آن به تجربه نیاز است. دو نوع حکم داریم: حکم تحلیلی و حکم تالیفی. در حکم تحلیلی موضوع (یا نهاد) محمول (یا گزاره) را دربرمی گیرد ولی در حکم تالیفی اینچنین نیست و نمی توان از تحلیل کردن

موضوع به محمول رسید. مثلاً در جمله "طلا زرد است" زرد بودن (محمول) در خود طلا (موضوع) است و نمی توان این دو را از هم جدا کرد.

پس حکم درباره زرد بودن طلا یک حکم تحلیلی ست اما در مثال " $3+2=5$ " عدد ۵ (موضوع) از اعداد ۲ و ۳ (محمول) جدا است پس حکم درباره رسیدن به ۵ از جمع بستن ۲ و ۳ حکم تالیفی ست. از ادغام این دو نوع شناخت و این دو نوع حکم ۴ حالت می توان داشت:

شناخت تحلیلی ماتقدم

شناخت تحلیلی ماتاخر- (ناممکن است چون ماتاخر است پس از راه تجربه به دست می آید و نمی تواند تحلیلی باشد پس محمول در موضوع نیست و تالیفی است)

شناخت تالیفی ماتقدم

و شناخت تالیفی ماتاخر

قبل از کانت دانش ریاضی را تحلیلی می دانستند و علوم تجربی را تالیفی یعنی تالیفی ماتاخر اما کانت شناخت متافیزیک از طریق عقل محض را از نوع شناخت تالیفی ماتقدم می داند چون علت اولیه (خدا) را نمی توان تجربه کرد. پیش از کانت شناخت تالیفی از نوع ماتقدم مطرح نشده بود.

متافیزیک کانت در "نقد عقل محض" از نوع فلسفه استعلایی ست و به بررسی موضوع های ماتقدم می پردازد. او توضیح درباره چگونگی ممکن بودن این نوع فلسفه را لازمه این نوع فلسفه می داند. فلسفه استعلایی از نظر کانت دانش شناخت موضوع های جهانی درباره همه چیز است یعنی این موضوع ها عمومیت دارند و همه چیز را در شناخت همه چیز دربرمی گیرند. نقد استعلایی از نظر کانت به این معناست که متافیزیک بحثی سیستماتیک از هر آنچه به ما از طریق عقل محض تعلق می گیرد است. کانت می گوید که این نوع نقد از نوع تالیفی ماتقدم ممکن است. بنابراین نقد عقل محض همان بررسی مبانی شناخت ماتقدم است.

کانت به بحث درباره ممکن بودن سه دانش ریاضی محض فیزیک محض و متافیزیک محض پرداخته است. او بررسی کرده است که چگونه این سه موضوع به عنوان دانش امکان پذیرند. بحث درباره ممکن بودن ریاضی- محض به عنوان دانش شناخت در حس شناسی- استعلایی مطرح شده و ممکن بودن فیزیک محض به عنوان دانش شناخت در تحلیل استعلایی آمده و

امکان متافیزیک محض به عنوان دانش شناخت در دیالکتیک استعلایی مورد بحث قرار گرفته است.

شهود حسی- راه شناخت- اجسام- هندسی- و- نیز- دانش- ریاضی- ست. در- بحث- حس- شناسی استعلایی کانت از دو شرط ماتقدم زمان و مکان می گوید. او این دو شرط را برای هر حس شهودی لازم می داند. هرآنچه مکان دارد حتما زمان بر آن می گذرد اما هرآنچه زمان دارد لزوما مکان ندارد و می تواند فقط در ذهن ما اتفاق بیفتد. بنابراین زمان عمومیت بیشتری دارد تا مکان. تعبیر کانت از زمان و مکان مثل تعبیری ست که نیوتن از این دو دارد یعنی هر دو را واقعی در نظر می گیرد. کانت آنچه مکان دارد را ذات نمی داند بلکه پدیدار می داند یعنی آنچه نمود یافته است. او زمان را توالی امور درونی بشر می داند. پدیدارها باید حتما زمان و مکان داشته باشند تا شناخته شوند.

کانت می گوید که همه شناخت ها با تجربه شروع می شوند اما همگی از آن نتیجه نمی شوند زیرا بخشی از شناخت ها ماتقدم هستند. ماده و فرم را در نظر بگیریم. ماده همان داده های حسی ست درحالی که فرم همان فرم شهود و نیز فرم فکر است. از نظر ارسطو فرم در ماده است اما افلاطون فرم را از ماده جدا می کند و به اسم ایده می خواند. کانت فلسفه افلاطونی دارد زیرا نظرش برخلاف ارسطو می باشد و می گوید که فرم در ماده نیست بلکه در ذهن ما است.

مورد مهم در فلسفه کانت تفاوت بین ذات و پدیدار است. کانت ذات را غیر قابل شناخت می داند اما پدیدارها یا چیزها آنگونه که به نظر ما می رسند قابل شناخت اند. شناختی که کانت مد نظر دارد از نوع ماتقدم است یعنی ذهن ما به پدیدارها قواعدی را تحمیل می کند که تجربه می نامیم. شهود حسی تنها وقتی وارد می شود که شیء به ما داده شده باشد وگرنه وجود نخواهد داشت. یعنی شیء بر روح ما اثر می گذارد و شهود حسی به وجود می آید.

کانت درصدد بررسی- واقعی بودن شناخت ماتقدم برمی- آید. دو راه حل برای- این موضوع موجود است. یکی آن که شناخت ماتقدم را منطبق با تجربه بدانیم تا واقعی بودنش ثابت شود. در این حالت این شناخت دیگر ماتقدم نخواهد بود و چون براساس تجربه خواهد بود ماتاخر خواهد بود. راه دوم آن است که منبعی وراطبیعی- (خدا) ضامن واقعی بودن این نوع شناخت باشد. دکارت قبل از کانت راه دوم را پیشنهاد کرده و طبق نظر او خدا تضمین کننده واقعی بودن شناخت ذهنی ماست. اما کانت این دو راه را رد می کند و راه سوم را پیشنهاد می کند.

او می گوید یا این شیء است که شناخت ماتقدم را ممکن می کند یا این شناخت ماتقدم است که شیء را ممکن می کند. او نتیجه می گیرد که این شناخت نیست که بر شیء تسلط دارد بلکه این شیء است که بر شناخت غلبه دارد. کانت معتقد است که فکر کردن درباره یک شیء تحت شرایط ماتقدم ممکن است پس شناخت ماتقدم قابل تایید است. فاعل شناسنده ساختار ذهنی جهانی و لازم دارد زیرا این ساختار ذهنی بر شیء تحمیل شده است تا فاعل شناسنده به واسطه آن بتواند شیء را بشناسد. طبق نظر کانت زمان و مکان عوامل ماتقدم شناخت اند. زمان همان فرم حس درونی ست یعنی حسی که از وجود اشیاء در ذهن ما پدید می آید و مکان همان فرم حس بیرونی ست یعنی حسی که از وجود اشیاء بیرون از وجودمان داریم. کانت مثال نجوم کپرنیکی را می زند و می گوید همانطور که قبل از کوپرنیک بشر فکر می کرد سیارات به دور زمین می چرخند اما کوپرنیک این رابطه را برعکس معرفی کرد و گفت که این زمین است که به دور سیارات دیگر می چرخد باید رابطه شیء و شناخت را برعکس کرد. این شناخت نیست که بر شیء غلبه دارد بلکه این شیء است که بر شناخت غالب است. یعنی همه قوانین طبیعت از روح بشر نیامده بلکه این قوانین در طبیعت دارای نظم و ترتیب است که بشر به شناخت آنها رسیده است. کانت طبیعت را نظم و ترتیب پدیده هایی می داند که در زمان و مکان محصور است.

کانت از اصالت حس گرایی به این نتیجه می رسد که همه شناخت ما اساس شهود حسی دارد. او از اصالت عقل گرایی این نتیجه را می گیرد که برای جهانی بودن باید اساس شناخت در روحمان باشد زیرا تجربه به تنهایی نمی تواند پایه جهانی و لازم برای شناخت ماتقدم باشد. از این اصول تنها آنهایی که تجربه را ممکن می کنند می توانند شناخت ماتقدم را توجیه کنند. ما نمی توانیم قوانین در پس اشیاء آن طور که در ذات خود هستند را دریابیم ولی می توانیم اشیاء را آنگونه که به نظر ما می رسند و پدیدار می شوند بشناسیم.

فضا را نمی توان جوهری حقیقی در نظر گرفت زیرا اولاً اشکال فضا در فضا پیش می آید و دوماً این نظر خلاف در نظر گرفتن خداست زیرا فضا را نمی توان جوهری ابدی دانست چون فقط خدا جوهری ابدی ست. تصادفی در نظر گرفتن فضا نیز اشکال ایجاد می کند چون خدا فضا و زمان ندارد. فضا ویژگی خدا نیست چون خدا جوهری ساده است ولی فضا دارای اجزا می باشد (انتقاد لایب نیتز). نیوتن مکان و زمان را حقیقی در نظر گرفته و لایب نیتز این دو

را ایده آل مفهومی (در فکر ما) معرفی کرده ولی کانت این دو را ایده آل شهودی (حسی) می داند.

منطق استعلایی کانت بررسی قواعد ذهنی ماتقدم است. کانت منطق استعلایی خود را به دو بخش تحلیل استعلایی و دیالکتیک استعلایی تقسیم کرده است که اولی به منطق آنچه درست است و دومی به منطق آنچه نادرست است می پردازد. تحلیل استعلایی خود شامل دو بخش تحلیل مفاهیم و تحلیل اصول است که اولی استنتاج متافیزیک مفاهیم محض و استنتاج استعلایی این مفاهیم و دومی سیستم اصول را نتیجه می دهد. کانت از رشته راهنما استفاده می کند و می گوید که فاهمه یا درک همان قوه قضاوت کننده است که عملکردش همان مقوله ها هستند. فاهمه در واقع قوه شناخت از طریق مفاهیم است که این عمل همان قضاوت کردن است و ذهنیات را به هم مربوط می کند.

فاهمه یا ادراک راه شناخت در دانش فیزیک است و این دانش بر اساس قدرت فاهمه یا ادراک بنا شده است. در بحث تحلیل استعلایی کانت می گوید که بررسی استعلایی متافیزیک تنها بررسی علت و معلول نیست بلکه بررسی چون و چرایی آن نیز هست. او مفاهیمی را معرفی می کند که این مفاهیم یا مقوله ها همان شرط ماتقدم احکام است. کانت دوازده مقوله ای که مطرح می کند را در چهار وجه یا دسته کمیت (کلی یا جزئی یا شخصی) کیفیت (ایجابی یا سلبی یا عدولی) نسبت (حملی یا شرطی یا انفصالی) و جهت (ظنی یا قطعی یا یقینی) تقسیم بندی می کند. کانت تفاوت بین فاهمه یا درک را با عقل این طور توضیح می دهد که فاهمه توانایی پایین تر ما برای شناخت است درحالی که عقل توانایی برتر ما برای شناخت می باشد. فاهمه یا درک کارش قضاوت به وسیله مفاهیم است یعنی داده های متنوع شهود حسی را گرد هم می آورد که این کار همان سنتز داده های حسی است درحالی که عقل همان توانایی داشتن ایده هاست. از نظر کانت شهود فقط حسی است. او مفاهیم را دو نوع می داند: مفاهیم یا تجربی هستند که داده های شهودی را گرد می آورند یا محض هستند که همان مقوله ها هستند. شناخت از کنش بین فاهمه و حس به دست می آید.

تنها کار مفهوم به هم مربوط کردن داده های حسی است. کانت می گوید که مقوله ها همان مفاهیم اصلی هستند و بقیه مفاهیم از آنها مشتق می شوند. او دو گروه مقوله های مربوط به کمیت و کیفیت را مقوله های ریاضی و دو دسته مقوله های مربوط به نسبت و جهت را مقوله های دینامیک می نامد. ریاضی مربوط به اشیاء شهودی حسی است که قابل تعیین کمی و اندازه

گیری اند ولی دینامیک مربوط به وجود این موضوعات است درحالی که مقوله های دینامیک به ارتباط دینامیک اشیاء با خودشان مربوط است که با قوه فاعله یا درک مرتبط است. فیزیک محض از نظر کانت دانش محض قوانین موجود در طبیعت است.

مقوله ها نزد ارسطو نیز مطرح بود اما کانت تغییراتی در فهرست مقوله های ارسطو وارد کرده است. ده مقوله نزد ارسطو عبارت بود از: جوهر - کیفیت - کمیت - نسبت - مکان - زمان - وضعیت - مالکیت - کشش و عمل. مقایسه فهرست مقوله های کانت و ارسطو نشان می دهد که: ۱. مقوله های ارسطو هستی - شناختی - ست. ولی مقوله های کانت منطقی - و - ذهنی - ست. ۲. فهرست مقوله های کانت سیستماتیک است ولی فهرست ارسطو این ویژگی را ندارد. ۳. کانت از فهرست حکم ها به عنوان رشته راهنما برای رسیدن به فهرست مقوله ها استفاده کرد اما ارسطو از آن استفاده نکرده است.

کانت در بحث استنتاج استعلایی دو اشکال را بررسی کرده: ۱. اشکال مربوط به امکان شناخت ماتقدم منطبق با تجربه. ۲. اشکال مربوط به عدم امکان شناخت ماتقدم خارج از تجربه. کانت در بخش مربوط به اشکال اول نشان می دهد که فاعل شناسایی کننده قواعد ماتقدم را بر طبیعت تحمیل می کند و سپس با رفع این اشکال شناخت ماتقدم طبیعت را توجیه می کند. در بخش مربوط به اشکال دوم محدودیت شناخت در حیطه تجربه را نشان می دهد. منطق قواعد ذهنی ست که برپایه تضاد می باشد اما منطق دیالکتیک این تضاد را به حرکتی ذهنی تبدیل می کند (فرمول تز - آنتی تز و سنتز). به این معنا که شناخت من به غیر من محدود می شود و فعالیت عملی من روی غیر من اثر می کند. شناخت قوانین طبیعت نه به دلیل آنکه با تجربه تایید می شود قابل توجیه است بلکه چون فاعله یا درک این قواعد را به صورت ماتقدم لازم می کند.

کانت از هیوم که درباره علیت بحث کرده مثال گرم شدن یک سنگ توسط خورشید را آورده است. گرم شدن سنگ معلول حرارتی ست که از خورشید گرفته و ما به عنوان فاعل شناسنده پدیده ها گرم شدن سنگ (معلول) و خورشید (علت) را می بینیم اما علیت یعنی حرارتی که از خورشید به سنگ منتقل شده را نمی بینیم. کانت درباره مقوله ها توجیه عینی را می پذیرد و شک گرایی هیوم را که طبق آن شناخت عینی ممکن نیست رد می کند اما می گوید که نمی توان از مقوله ها کاربرد و رای تجربه انتظار داشت یعنی همه مفاهیم محض محدود به تجربه حسی ست. کانت می گوید که نظر هیوم شناخت علمی را رد می کند. علم

وجود دارد پس ارزش عینی مقوله ها توجیه پذیر است. وی همچنین امکان شناخت محض از طریق عقل را بررسی می کند که هیوم اصلا عقل را به عنوان منبع شناخت قبول ندارد و فقط به تجربه به عنوان منبع شناخت معتقد است. استنتاج در نظر کانت همان توجیه و تأیید است. بنابراین او به دنبال قواعد محض می گردد که تجربه را ممکن سازد. مفاهیم محض یا مقوله ها همان شرایط محض امکان تجربه اند. اصلی که کانت مطرح می کند "اصل سنتز" نام دارد که طبق آن مرتبط کردن داده های متنوع حسی به عهده فاهمه یا درک است و این عمل سنتز داده های حسی نامیده می شود. دومین اصل که کانت در کتابش آورده "اصل پدیدارها" می باشد به این معنا که مقوله های فاهمه تنها به این دلیل ممکن هستند که ما به شناخت پدیده ها می پردازیم. سنتز محض پدیدارها تجربه را فراهم می کند. اصل سوم مورد بررسی کانت "اصل زمان" است. طبق این اصل می توان واحدهای محض یعنی داده های حسی و مفاهیم محض یا مقوله ها را تحت قواعد سنتز درآورد. طبق قاعده زمان همه ذهنیات ما در تداوم زمانی به هم مرتبط می شود و تحت شرط خطی بودن زمانی درمی آید.

قواعد استنتاج استعلایی را باید با بررسی عملکرد سه منبع ذهنی شناخت یعنی حس و تصور و فاهمه یا درک به دست آورد. داده های حسی محض به صورت متنوع می باشد که سنتز آنها توسط تصور انجام می شود و این سنتز از طریق فاهمه یا درک مرتبط می شود. بنابراین تصور در خدمت فاهمه است و فاهمه بر آن قوانین اش را اجرا می کند. سنتز سه گانه ای که وجود دارد عبارت است از: ۱. سنتز یادگیری در شهود حسی. ۲. سنتز تولید کردن دوباره در تصور و ۳. سنتز تشخیص مفهوم در فاهمه. سه قاعده ای که در این باره وجود دارد عبارت است از: ۱. برای آن که سنتز یادگیری در شهود به وجود آید باید سنتز استعلایی یادگیری در شهود داشته باشیم. ۲. برای آن که سنتز تولید دوباره در تصور به وجود آید باید سنتز استعلایی تولید دوباره را در تصور داشته باشیم. ۳. برای آن که سنتز تشخیص در فاهمه به وجود آید باید سنتز استعلایی تشخیص در فاهمه داشته باشیم. بنابراین در هر مرحله سنتز محض داریم که از یک سری قوانین پیروی می کند. چهارمین اصل که کانت مطرح می کند "اصل فاهمه" نام دارد که برترین اصل از میان همه قواعد کاربردی برای فاهمه است. فاهمه مبنای همه افکار است و فرم "من فکر می کنم" را می گیرد. این جمله به این معناست که من داده های حسی متنوع را از طریق سنتز به صورت

واحد آگاهی درمی آورم و این آگاهی همان cogito است که فاهمه استعلایی ست چون شرط امکان همه فکر است. بنابراین فاهمه واحد یکسان مبنا استعلایی و سنتتیک است.

در استنتاج ذهنی از فاهمه به شهود حسی می رویم (در سنتز شهود واحد فاهمه همان درک است که سنتز استعلایی تصور از درک محض است) ولی در استنتاج عینی از شهود حسی به فاهمه می رویم (پدیدارها به هم مرتبط می شود. این ارتباط همان سنتز است که فاهمه آن را برعهده دارد).

از استنتاج استعلایی چهار نتیجه می توان به دست آورد: ۱. احکام تالیفی ماتقدم درباره طبیعت امکان پذیر است. ۲. نظم و ترتیب را ما در پدیده ها که طبیعت می نامیم وارد می کنیم و درک ما منبع قوانین طبیعت است. ۳. همه شناخت تجربی تحت مقوله های درک ما قرار دارد زیرا این مقوله ها شرایط همه تجربیات ممکن را معین می کند. ۴. هیوم به طور کامل درست نمی گوید زیرا مقوله ها به طور عینی معتبر است (چون مقوله ها به صورت محض تحت درک ما قرار دارد) پس هیچ شناخت محض ممکن نیست مگر این که منحصر ا شناخت منطبق با تجربه ممکن باشد.

کانت سه قاعده روح جهان (آزادی) و خدا را مطرح می کند. از نظر او روح همان وجود غیر مشروط برای فاعل شناسنده است. جهان (آزادی) همان وجود غیر مشروط برای مجموع پدیده هاست. خدا همان وجود غیر مشروط برای مجموع شرایط همه چیز است. نوآوری کانت در این است که می گوید جهان و خدا فقط در پدیده ها ظاهر نشده بلکه جایگاهشان در عقل انسانی است. او-این پرسش-را مطرح می-کند-که-آیا-سه-موضوع-روانشناسی-کیهان-شناسی-و-خداشناسی می تواند به شناخت منجر شود؟ از نظر کانت cogito موضوع شناخت نیست و "من فکر می کنم" در روانشناسی عقلانی به کار می رود که فاعل برای همه موضوع هاست اما خودش نمی تواند موضوع باشد. کانت ایده را به عنوان مبنای غیر مشروط در نظر می گیرد. در فلسفه افلاطونی اش کانت از ارتباط بین مشروط و غیر مشروط اصول متافیزیکی خود را برپا کرده و به مقوله های ماتقدم رسیده است. می توان غیر مشروط یا کل شرایط را نسبت به یک مطلق (جوهر) در نظر گرفت و سنتز فرضی اعضاء یک سری (علت و معلول) را به دست آورد. تز این است که فقط علیت طبیعی نداریم بلکه باید علیت از طریق آزادی را هم در نظر گرفت. این تز را می توان برای چیزها آن طور که هستند (ذات) به کار برد. اما

آنتی تز این است که آزادی نداریم و فقط علیت به قوانین طبیعت منحصر می شود. آنتی تز برای چیزها آن طور که به نظر می رسند (پدیدارها) به کار می رود. دو نوع آزادی داریم: آزادی استعلایی یا کیهان شناختی و آزادی عملی که اولی آزادی در وسعت جهان هستی و دومی آزادی و داشتن اختیار در برابر ترس است.

کانت می گوید که وجود و عدم وجود خدا را نمی توان نشان داد. دلیل هستی شناختی خدا نزد کانت این است که چون خدا مطلقا لازم است باید همه کمالات را دربرگیرد. پس چنین وجودی خودش کامل ترین است پس وجود دارد. این استدلال از نظر کانت معتبر نیست زیرا وجود نزد کانت یک گزاره حقیقی نیست. کانت نتیجه می گیرد که وجود خدا را نمی توان به طور ماتقدم اثبات کرد چرا که برای وجود یک شناخت سنتتیک ماتاخر لازم است اما هیچ چیز وجود سنتتیک ماتاخر را نیز اثبات نمی کند. کانت تئوری استعلایی روش را پیشنهاد می کند که تعیین شرایط قراردادی یک سیستم کامل عقل محض است. او یک شاخه شناخت و یک مرکز در نظر می گیرد و سپس به ساختار این شناخت و بررسی تاریخ می پردازد. از نظر او مرکز و قاعده ماتقدم برای کاربرد قانونی عقل محض وجود ندارد. بنابراین باید به کاربرد ماتاخر عقل محض پرداخت. پس عقل محض تنها می تواند ایده وجود برتر را جستجو کند. بنابراین نقد عقل محض به دو اصل مهم ختم می شود: وجود خدا و ابدی بودن روح اگر چه تنها کاربرد عقل محض در این میان کاربرد غیر قابل اثبات ماتاخر است.

### نتیسم یا شبکه‌گرایی

این مطلب برگرفته از کتاب "ماراتن به توان فردا" نوشته ترانه جوانبخت است که در مرداد ۱۳۸۷ جهت صدور مجوز چاپ به صورت کتاب تحویل وزارت ارشاد در تهران شد.

فیلسوفان عقل گرا از جمله افلاطون دکارت و لایپ نیتز هرگز این مورد مهم را مد نظر نداشته اند که عقل همیشه تحت تاثیر عادت هاست. من اسم عقلی که باید مبنای متافیزیک باشد را «عقل مبنا» می گذارم. این عقل بدون تاثیر عادت ها مرکزیت عملکردهای بشر را به عهده دارد. اما عقلی که توسط متافیزیسیین ها معرفی شده عقل مبنا نیست چون عملکرد فرد به عادت هایش برمی گردد و این عقل به دلیل تحت تاثیر بودن عادت های او نمی تواند منبع اصلی شناخت برایش باشد. فرد از کودکی به پیدا کردن عادت های مختلف دچار می شود بنابراین امکان داشتن عقل مبنا محال است و باید عادت ها را به جای عقل مبنای شناخت متافیزیکی قرار داد. حتی اگر فیلسوفی در مبنا قرار دادن عقل برای این نوع شناخت اصرار داشته باشد

باید عقل تاثیر گرفته از عادت ها را منظور کند نه عقل مبنا را. به نظر من عقل یک منبع تغییر ناپذیر نیست چون عادت های بشری مدام در حال تغییر است پس عقل هم دچار تغییر می شود و ثابت بودن آن معنا ندارد. ایده آل گرایی در فلسفه کانت فقط به دلیل استعلایی بودن آن نیست نیز به این دلیل است که او عقل محض را مرکز متافیزیک اش قرار داده است. اشتباه کانت در این است که در دیالکتیک استعلایی حرف از عقل محض می زند هم این که با جدا کردن حسیات و ادراک از آن موجودی می سازد که انگار تنها مهره شناخت متافیزیک است. او در فلسفه سیستماتیک خود کنار قواعد ماتقدم منطق استعلایی و استتیک استعلایی عقل محض را طوری در دیالکتیک استعلایی بررسی می کند که انگار تنها آن برای شناخت متافیزیک ضروری است. کانت اصلا حرفی از عادت ها نمی زند. این فکر اصلا به ذهن او نیامده که عقل حتی جدا از حسیات و ادراک موجودی اسیر عادت ها و بنابراین برای شناخت متافیزیکی ناتوان است. دیگر فیلسوفان هم از این مورد مستثنی نیستند. آنان هم مثل او با اهمال در بحث از عادت ها متافیزیک را به بیراهه برده اند. عادت همان گرایش درونی به تکرار ویژگی های هستی (منعکس شده در رخدادها) در زمانی معین است. عادت می تواند حسی یا حسی-عقلی باشد اما عادت که فقط بر مبنای عقل باشد نداریم.

من روش جدیدی برای شناخت متافیزیکی پیشنهاد می کنم. این پرسش پیش می آید که حال که عادت ها را مبنای شناخت متافیزیکی قرار می دهیم با توجه به متغیر بودن آنها این نوع شناخت چگونه ممکن است؟.

پیش از پاسخ به این پرسش باید چند مورد مهم را مد نظر داشته باشیم:

۱. عادت ها با زمان تغییر می کند پس ادعای آن دسته از فیلسوفان که شناخت تغییرناپذیر متافیزیکی را ممکن می دانند نادرست است. البته این بدان معنی نیست که با تغییر کردن عادت ها مفاهیم متافیزیکی چنان دچار تغییر می شوند که همدیگر را باطل می کنند. درست تر آن است که این مفاهیم را تاثیر دهنده و نه باطل کننده یکدیگر بدانیم. وضعیت درست مثل این است که راهی به راه جدیدی برسد عادت ها و نیز مفاهیم متافیزیکی جدید می شوند اما تغییرشان را می توان در ادامه هم دانست.

۲. چون عادت از بدو تولد حاصل می شود پس نمی توان آن را انکار کرد یا تاثیر آن را بر عقل نادیده گرفت.

۳. عادت علاوه بر عقل همه حس های بشر را هم تحت تاثیر قرار می دهد. پس حرف آن دسته از فیلسوفان که حس را مبنای شناخت می دانند نیز نادرست است.

۴. نحوه تاثیر عادت بر عقل با چگونگی تغییر دادن حس تفاوت دارد. عادت حس را به گونه ای فردی تغییر می دهد. حواس فرد نسبت به حواس فرد دیگر متفاوت است نه صرفا به این دلیل که حس آنها به اشیاء با هم فرق دارد بلکه نیز به این دلیل که عادت هایشان با هم متفاوت است. یک نفر ممکن است حسی متفاوت از سختی یا گرما یا عامل فیزیکی دیگر نسبت به اشیاء داشته باشد تا فردی دیگر. این بستگی به عادت های او از بدو تولدش دارد. اما درباره عقل چنین نیست. عادت ها عقل افراد را بیشتر به صورت جمعی تغییر می دهد نه فردی.

یعنی عقل تحت تاثیر عادت ها بیشتر به یک صورت از رفتارهایشان درک می شود. اگر کسی به دروغ گفتن عادت کرده باشد و دیگری این عادت را نداشته باشد در صورتی که هر دو نفر با گفتن دروغ دچار خطر شوند عقل به آنها نهیب خواهد زد که دروغ نگویند. این جا داشتن یا نداشتن عادت به دروغگویی نتیجه متفاوتی نخواهد داشت. پس تاثیر عادت ها بر عقل عمومی تر از حس است.

در پاسخ به این پرسش که با وجود متغیر بودن عادت ها چگونه شناخت متافیزیکی ممکن است روشی دو مرحله ای برای این نوع شناخت پیشنهاد می کنم:

۱. کار عقل صادر کردن حکم است. با توجه به این که عادت ها به خوب و بد تقسیم می شوند و عقل تاثیر از این عادت ها می گیرد پس دیگر نمی تواند منبع معتبری برای قضاوت درستی یا نادرستی آنها باشد. پس حکم کردن به خوب یا بد بودن عادت ها با استناد به عقل باطل است و اگر کسی بر آن اصرار داشته باشد باید بداند که چنین حکمی نسبی است. با نسبی شدن حکم عقلانی شناخت متافیزیکی تسهیل خواهد شد چون عقل که تا امروز شروع کننده این شناخت اما مانع شونده آن بوده کنار خواهد رفت.

۲. عادت های مختلف را کنار روش های پیشنهاد شده برای شناخت متافیزیکی قرار دهیم و از تشابه عادت ها به تشابه این روش ها برسیم. در این صورت عقل به عنوان منبع شناخت متافیزیکی جای خودش را به عادت ها و یا عقل تاثیر گرفته از عادت ها خواهد داد. بنابراین باید این تغییر را در همه مراحل شناخت وارد کنیم.

توجه به نکات زیر در شناخت متافیزیکی ضروری است:

۱. تاثیرپذیری عوامل شناخت متافیزیکی یعنی عقل و حکم های آن از عادت ها صعودی تصاعدی دارد. هر چه تاثیر عادت ها را در شناخت متافیزیکی بیشتر وارد کنیم این نوع شناخت به واقعیت نزدیک تر خواهد بود.

۲. حتی آموخته های بشر هم تحت تاثیر عادت های او می باشد. بشر آن دسته از عادت هایش را که در روند توسعه درک او از جهان مانع ایجاد نمی کند با گذشت زمان نگه می دارد اما بقیه را رها می کند. این رها کردن عادت های مختل کننده زندگی تحت تاثیر مستقیم عادت های دیگر اوست نه عقل. یعنی اگر عقل بشر را از نگه داشتن عادت های مانع پیشرفت شونده مانع شود این مانع شدن را نه به تنهایی بلکه تحت تاثیر عادت های دیگر او سبب می شود. بنابراین هر زمان که روش جدیدی برای شناخت متافیزیکی پیشنهاد می شود باید این مورد را مد نظر داشته باشیم.

۳. گاهی بعضی عادت ها برای توسعه پیشرفت ایجاد مشکل می کند اما حتی عقل هم برای رد کردنشان به بعضی ها نهیب نمی زند. این مورد به این دلیل است که عقل آنها به قدری تحت تاثیر عادت هایشان قرار گرفته که دیگر نمی تواند تاثیری مثبت در روند زندگی شان داشته باشد. من این نوع عقل را «عقل خنثی» می نامم یعنی عقلی که تاثیر مثبت اش را در زندگی از دست داده است و جوابگوی پسر وی ها نیست. متافیزیسین ها تاثیر این نوع عقل را در شناخت متافیزیکی در نظر نگرفته اند.

۴. عوامل و نتایج شناخت متافیزیکی به صورت اجزاء یک شبکه است که من آن ها را به این

صورت از هم تفکیک می‌کنم: در مقایسه رشته‌ها و نقاط اتصال در شبکه می‌توان نتیجه گرفت که با پاره کردن رشته‌ها شبکه از بین می‌رود اما نقاط اتصال را می‌توان ثابت در نظر گرفت. پس نتایج شناخت متافیزیکی همان رشته‌ها و عوامل شناخت آن همان نقاط اتصال است. به این دلیل عوامل شناخت (عادت‌ها) را رشته‌های شبکه در نظر نمی‌گیریم که این عوامل جایشان در شناخت متافیزیکی ثابت است و با تغییر زمان مکانشان تغییر نمی‌کند (یعنی از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر جا به جا نمی‌شوند اما ممکن است حذف شوند) یعنی آن جا که باید به نتایج شناخت متافیزیکی تاثیر بگذارند تاثیرشان را می‌کنند تا نتایج جدیدی حاصل شود. این دیدگاه فلسفی را «نتیسم یا شبکه‌گرایی» می‌نامم.

عقلی که متافیزیسی‌ها تا امروز برای شناخت متافیزیکی مطرح کرده‌اند نمی‌تواند به تنهایی جایی در شبکه شناخت داشته باشد. عقل تنها تحت تاثیر عادت‌ها می‌تواند در شبکه ظاهر شود و دیگر مرکزیت ندارد.

با حذف کردن عادت‌های منفی در روند توسعه و پیشرفت از تعداد نقاط در شبکه کاسته خواهد شد بنابراین وسعت و شکل شبکه ثابت نیست و مدام در حال تغییر است. «شبکه انطباق» نام آن شبکه است که همه عادت‌های منفی از آن حذف شده پس این شبکه منطبق به فراواقعیت است. هرچقدر عادت‌های منفی بیشتر حذف شود شبکه شناخت متافیزیکی به شبکه انطباق شبیه‌تر می‌شود.

عادت‌های مشابه را می‌توان به عنوان «عادت‌های هم‌گروه» در نظر گرفت. این عادت‌ها را می‌توان با اتصال نقاط شبکه به عنوان زیرگروه‌های هم‌گروه در نظر گرفت و گروه بزرگی را برایشان ترسیم کرد. هر چه تعداد بیشتری گروه در نظر بگیریم بررسی شبکه عادت‌ها ساده‌تر خواهد شد. مسلماً برای رفتن از یک گروه از عادت‌ها به گروه دیگر باید از تعدادی نقاط بین رشته‌ها بگذریم.

«گروه‌های مجاور» آن دسته از گروه‌های عادت‌ها است که در کنار هم در شبکه قرار دارند و نقاط اتصال مشترک دارند. هر چه تعداد این نقاط اتصال مشترک بیشتر باشد تعداد گروه‌های مجاور هم بیشتر است. از تقسیم کردن تعداد کل عادت‌های شبکه شناخت به عادت‌های هم‌گروه می‌توان تعداد گروه‌ها را تعیین کرد.

نکته دیگری که لازم می‌دانم مطرح کنم لزوم هماهنگی بین مفاهیم متافیزیک است. «متافیزیک هماهنگ» آن نوع متافیزیک است که بین اجزاء لازم در شناخت آن هماهنگی وجود دارد و «متافیزیک ناهماهنگ» نام نوع دیگری از متافیزیک است که بین اجزاء آن هماهنگی نیست. چون ما با عادت‌هایی که داریم جهان را می‌شناسیم و درصدد داشتن شناخت متافیزیکی برمی‌آییم بنابراین حصول این نوع شناخت بدون عادت‌ها امکان ندارد و نیز نمی‌توان بدون در نظر گرفتن عادت‌ها آن را بررسی کرد. در متافیزیک هماهنگ سعی فیلسوف در توجه به این عادت‌هاست. به نظر من هماهنگی لازم بین اجزاء شناخت متافیزیکی یعنی عوامل شناخت آن و نتایج بدست آمده بدون توجه به عادت‌ها از بین می‌رود و به همین علت است که متافیزیک پیشنهاد شده توسط متافیزیسی‌ها تا به امروز از نوع «متافیزیک ناهماهنگ» بوده است. آنها در روش‌های پیشنهادی خود تاثیر عقل یا حس را بیشتر از دیگر

ابزارهای شناخت متافیزیک در نظر گرفته اند. هماهنگی در شبکه بستگی تام به عادت های هم گروه دارد یعنی اگر عادت های هم گروه نبود تعادل شبکه از بین می رفت و مجموعه ای ناهماهنگ از عادت ها به دست می آمد که ارتباطی به هم نداشت. اما چون تشابه عادت ها سبب شده بتوان آن ها را در یک گروه جا داد هماهنگی بین آنها ایجاد می شود که من آن را «تعادل شبکه» می نامم. این جاست که در افرادی که این تعادل بین عادت ها به هم بخورد نقش عقل به عنوان حکم کننده رفتار هایشان نیز کمرنگ خواهد شد.

مفاهیم مستقل از عادت ها نیستند یعنی نمی توان مفاهیم را مبنای ادراک در نظر گرفت بدون آن که به نقش عادت ها در ادراک پرداخت. کانت این مورد مهم را در نقد عقل محض در نظر نگرفته و از همین جا می توان سست بودن اساس فلسفه او را دریافت. عادت ها مفاهیم را در برمی گیرند. کسی که عادت به فکر کردن درباره موضوعی ندارد و ذهن اش از آن موضوع بسیار فاصله دارد نمی تواند مفاهیم مربوط به آن موضوع را درک کند بنابراین درک مفاهیم منوط به داشتن عادت به درک آن هاست. درباره مقوله ها یا مفاهیم محض هم همین نتیجه صادق است. ادراک مقوله ها فقط در صورتی به درستی صورت می گیرد که فرد به درک آن ها عادت داشته باشد.

عادت ها در واقع مثل پاکت های نامه هستند که عقل حسیات و ادراک را مثل کاغذ در خود جا داده اند. در شبکه احکام عقلانی حسیات و مفاهیم میان عادت ها قرار دارند و گسترش شبکه از این انباشتگی حاصل می شود.

این که مجموع چند نقطه در شبکه بخش های چند وجهی می سازد مهم است. تعداد وجوه در گروه ها با هم متفاوت است و بستگی به تاثیر عادت ها از هم دارد. هر چه تعداد عادت های مشابه در یک گروه کمتر باشد تعداد نقاط سازنده آن بخش از شبکه کمتر و در نتیجه تعداد وجوه آن نیز کمتر است. اما تعداد احکام عقلانی حسیات و مفاهیم بستگی به تعداد نقاط و وجوه ندارد یعنی می تواند برای بخشی از شبکه با تعداد نقاط و وجوه بیشتر کمتر باشد و برعکس برای بخش دیگری از آن با تعداد نقاط و وجوه کمتر بیشتر باشد. با این وجود هماهنگی بین اجزاء شبکه از بین نمی رود چون عادت ها کنترل کننده اجزاء دیگر شبکه هستند.

\*\*\*

عادت ها به دو نوع عادت های اولیه و ثانویه تقسیم می شود. لزومی برای کنار گذاشتن عادت های اولیه نیست چون تاثیر منفی بر عقل ندارد. به عنوان مثال عادت کردن به نگاه مادر از بدو تولد در فرد به وجود می آید. راست دست یا چپ دست بودن برای قلم به دست گرفتن از آغاز دوران مدرسه ایجاد می شود. این ها عادت های منفی در زندگی نیست که لزومی برای رها کردنشان باشد. اگرچه عادت به نگاه مادر باید در کودک به تدریج کم شود وگرنه او نخواهد توانست به مرور زمان با دیگران حس آشنایی یابی پیدا کند. بیشتر عادت های ثانویه منفی هستند به ویژه اگر بیش از حد در زندگی تکرار شود و نوعی اعتیاد در فرد نسبت به آنها به وجود بیاید. به عنوان مثال پرداختن به یک شغل اگر بیش از حد باشد خانواده از ذهن فرد دور می شود و این برای داشتن زندگی متعادل مناسب نیست.

\*\*\*

برای مطالعه عقل و وجود این روش چند مرحله ای را پیشنهاد می کنم:

۱. برای رسم دو منحنی مربوط به عقل و وجود نسبت به زمان دو محور افقی و عمودی در نظر می‌گیریم. عادت‌ها محور افقی و زمان محور عمودی است.
۲. عقل از بدو تولد فرد تحت تاثیر عادت هاست و با گذشت زمان بر این تاثیر افزوده می‌شود. بنابراین منحنی عقل نسبت به عادت‌ها و زمان یک منحنی صعودی است. چون تغییرات وضعیت عقل نسبت به عادت‌ها به طور یکسان در زمان‌های مختلف از زندگی فرد رخ نمی‌دهد به این دلیل این منحنی را خط راست در نظر نمی‌گیریم.
۳. وجود همانند عقل تحت تاثیر عادت هاست منتهی این فرق اساسی بین این دو وجود دارد که روند تغییر عادت‌های وجود با گذشت زمان همیشه مثبت نیست و گاهی این عادت‌ها تغییراتی می‌کنند و جای خود را به عادت‌های دیگر می‌دهند.
- این دیاگرام فرضی است و چون زمان خارج از وجود معنی ندارد می‌توان محور زمان را در داخل نوسانات وجود رسم کرد. در این صورت دو طرف خطوط وجود را به عنوان محدوده تغییرات آن در نظر می‌گیریم.
۴. می‌توان همه تغییرات منحنی وجود را در زمان صفر هم خلاصه کرد (با فرض این که همه این تغییرات در زمان صفر یکجا به وجود آمده).
۵. «درجه وابستگی» عقل به عادت‌ها مهم است. منحنی تغییرات عقل با زمان و تحت تاثیر عادت‌ها در محدوده منحنی وجود و در داخل آن قرار دارد. هرچه عقل به سمتی از منحنی وجود که عادت‌ها در آن کمتر است برود درجه وابستگی اش به عادت‌ها کمتر است و برعکس هر چه به سمتی از منحنی وجود برود که عادت‌ها در آن بیشتر است وابستگی اش به آنها بیشتر خواهد بود.
۶. بیشترین فاصله ممکن برای عقل نسبت به سمتی از منحنی وجود که عادت‌ها در آن کمتر است را «فاصله ماکزیمم» می‌نامیم.
۷. فاصله عقل نسبت به محدوده ای از منحنی وجود را که بیشتر از آن فاصله عقل (به دلیل تاثیر بیش از اندازه عادت‌ها بر آن) تبدیل به عقل منفعل می‌شود (یعنی حالتی که قدرت تصمیم‌گیری از فرد سلب می‌شود و او تحت تاثیر کامل عادت هاست) را «فاصله بحرانی» می‌نامیم.
۸. طبق دو تعریف موجود در موارد ۵ و ۶ می‌توان نتیجه گرفت که فاصله ماکزیمم بیشتر از فاصله بحرانی است.
- من فلسفه‌هایی که تا به امروز توسط دیگران پیشنهاد شده را «فلسفه‌های عادت زده» می‌نامم. این نوع فلسفه همان فلسفه بدون پرداختن به مبحث تاثیر عادت‌ها بر وجود و عقل است یعنی فلسفه بدون مبحث عادت‌ها. فلسفه عادت زده مخصوص ذهن‌های عادت زده است ذهن افرادی مثل دکارت کانت نیچه هایدگر و دیگر متافیزیسیان‌های قبل از من. آنها یا عقل را وسیله شناخت متافیزیک دانستند یا آن را رد کردند اما هیچگاه آن را طبق تاثیر پذیری اش از عادت‌ها نقد نکردند.
- نحله نتیسیم فلسفه ای در نقد خودش است. من در ارائه دیدگاه نتیسیم اساس آن (عادت‌ها) را هم نقد کرده‌ام. برای دوری از فلسفه عادت زده به نظر من باید به بررسی عادت‌ها در

متافیزیک - که ریشه همه مباحث فلسفی است - پرداخت.

\*\*\*

این پرسش را مطرح می‌کنم: اگر عادت‌ها را باید کنار گذاشت آیا عادت‌های خوب را هم باید کنار گذاشت؟ ممکن است این ایراد را بر فلسفه من ( شبکه‌گرایی) بگیرند که در صورتی که عادت‌های خوب را کنار بگذاریم بشر تبدیل به موجودی غیر قابل تحمل و ویرانگر خواهد شد.

در پاسخ به پرسشی که مطرح کردم لازم است این نکته را مطرح کنم که به نظر من بهتر است به داشتن یک سری عادت‌های خوب عادت نکرد بلکه آن را با عادت‌های خوب جدید عوض کرد. به این ترتیب نه تنها بازده فرد در انجام کارهای خوب افزایش می‌یابد بلکه از تجربه‌های قبلی خود برای تجربه‌های مفید جدیدتر استفاده خواهد کرد و دچار رکود فکری و تثبیت بازده نخواهد شد. فردی را در نظر بگیریم که محصولات باارزشش به دیگران عرضه می‌کند اگر او به این کار عادت کند اگرچه این عادت یک عادت خوب است نخواهد توانست فکر خود را در زندگی توسعه دهد و پیشرفت کند بنابراین بهتر است این عادت را تبدیل به عادت‌های وسیع‌تر و حتی متفاوت‌تر کند عادت‌هایی که از طریق آن بازده اش به دیگران بیشتر شود مثلاً به جای عرضه آن محصولات مفید به دیگران نحوه تولیدشان را به آنها یاد دهد. بنابراین می‌بینیم که نگه داشتن یک عادت خوب و تمایل داشتن به عدم تغییر آن بهترین راه زندگی نیست.

ممکن است عده‌ای فلسفه مرا به درستی درک نکنند و این ایراد را مطرح کنند که اگر نظر من به ترک عادت‌هاست در این صورت کسی که عادت به داشتن شغلی دارد آن را ترک خواهد کرد و به شغل دیگری خواهد پرداخت و چون بهتر است به شغل دوم هم عادت نکند آن را هم رها خواهد کرد و این روند ادامه خواهد یافت و فرد هرگز نخواهد توانست شغل خود را حفظ کند. در پاسخ به این ایراد لازم است دو نکته را مطرح کنم:

۱. چند شغله بودن در دنیای امروز ممکن است حتی اگر فرد برای متخصص شدن در زمینه‌های مختلف زمان بیشتری بگذارد. این مورد فرق افراد تنبل را از سخت‌کوشانی که زندگی خود و دیگران را به درستی می‌سازند نشان می‌دهد.

۲. لازم نیست فرد شغل خود را رها کند بلکه می‌تواند برای عادت نکردن به شغل خود هراز گاه با دیدگاهی متفاوت به آن بپردازد. این کار دو حسن دارد:

دانشته‌هایش نسبت به شغلش با گذشت زمان زیاد خواهد شد. ضمناً احساس بی‌حوصلی نخواهد کرد بلکه انگیزه اش برای وسعت دادن کارش زیاد خواهد شد.

با توجه به این نکته که فرد با برنامه‌ریزی مناسب می‌تواند به کارهای مختلف برسد بنابراین نیازی به این که از یک کار برای رسیدن به کار دیگر کم کند نیست. البته منکر این قضیه نیستیم که این توانایی در همه افراد یکسان نیست اما به نظر من می‌توان آن را توسعه داد و اگر کسی توانایی کمی برای پرداختن به چند کار را دارد می‌تواند به تدریج این توانایی را در خودش گسترش دهد.

\*\*\*

زبانی که به کار می‌بریم نظر ما را درباره واقعیت‌ها تعیین می‌کند اما خود واقعیت‌ها را

تعیین نمی‌کند چون زبان محصور در عادت هاست پس نمی‌تواند به فراتر از خودش تاثیر کند. عادت‌ها واقعیت‌ها را تعیین می‌کنند همان‌طور که واقعیت‌ها می‌توانند عادت‌های جدید به وجود آورند. این عادت‌های جدید می‌توانند به نوبه خود باعث ایجاد واقعیت‌های جدید شوند که آنها هم عادت‌های دیگری را نتیجه می‌دهند و این شکل‌گیری عادت‌ها و واقعیت‌ها از همدیگر متداوم است اما زبان نمی‌تواند به ورای محدوده‌ای که در آن است وارد شود و چون محصور در عادت هاست نه می‌تواند واقعیت‌ها را تعیین کند و نه عادت‌ها را شکل دهد.

چون عادت‌ها در محدوده وجود است پس نمی‌توانیم آنها را خارج از آن در نظر بگیریم. پس عادت‌ها و واقعیت‌ها همدیگر را در محدوده وجود حاصل می‌کنند. دو اصل زیر را در منطق داریم:

اصل اول: هر قضیه راجع به امری که واقع شود معنی مشخصی دارد.

اصل دوم: راهی که یک قضیه را به معنی آن می‌رساند تصویری است که ارتباطشان را نشان می‌دهد.

ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌ها به اشتباه‌نیاز به اصول اول و دوم را رد کرد. برخلاف ادعای او نمی‌توان بدون پرداختن به این اصول به شناخت متافیزیکی رسید چون آنها محدود به عادت‌ها هستند و همان‌طور که من در بخش نتیسیم توضیح داده‌ام بررسی عادت‌ها برای شناخت متافیزیکی ضروری است.

زبان عادت‌ها را به وجود نمی‌آورد بلکه عادت‌ها زبان را شکل می‌دهد. پیدایش جهان جهت گسترش عادت‌های پیش‌رونده با زمان بوده است. هر چه به سمت عادت‌های کمتر پیش‌رویم به پیدایش خود نزدیک‌تر می‌شویم. در این صورت زبان توصیف‌گر واقعیت‌ها زبانی متفاوت خواهد بود. این مورد یعنی عادت‌زدایی از زبان از ویژگی‌های آن است و می‌تواند از حالت ذهنی به دنیای واقعیت‌ها وارد شود.

نتیسیم بر اساس «منطق نوسان یا Fluctuation Logic» است. در این نوع منطق هر عادت یک گزاره اولیه محسوب می‌شود که گزاره‌های دیگر - گزاره‌های ثانویه - را شامل می‌شود. چون عادت‌ها ثابت نیستند بلکه با گذشت زمان از بین می‌روند و جای خود را به عادت‌های جدید می‌دهند در منطق نوسان جای گزاره‌های اولیه به تدریج تغییر می‌کند و به این دلیل اگر گزاره‌های تشکیل‌دهنده متافیزیک‌های پیشنهادی توسط دیگر فیلسوفان را در کنار گزاره‌های تشکیل‌دهنده نتیسیم یعنی گزاره‌های منطق نوسان قرار دهیم می‌بینیم که گزاره‌های دیگر متافیزیک‌ها اساس ثابت و تغییرناپذیر از دیدگاه آن فیلسوفان است درحالی‌که ثبات در منطق نوسان بی‌معنی است. از آن‌جا که دیگر متافیزیسی‌ها دیدگاه‌های خود را نقد نمی‌کنند و متافیزیک‌ها مبانی ثابت دارد می‌توان نتیجه گرفت که با انتقاد از مبانی آن متافیزیک‌ها مرکز ثقل آنها که تعریف‌کننده کلیت آنها است جا به جا می‌شود درحالی‌که چون من در نتیسیم نقد عادت‌ها را قرار داده‌ام و اساس نتیسیم بر نقد خودش است پس با انتقاد از آن کلیت‌اش دستخوش جابه‌جایی خواهد شد. با نگاهی دقیق‌تر به نتیسیم می‌توان دریافت که این دیدگاه اصلاً مرکز ثقل ندارد که تغییر کند بنابراین با هر نقد تازه از عادت‌ها گزاره‌های اولیه از منطق نوسان حذف شده و جای خود را به گزاره‌های جدید می‌دهند. در حالت

ایده آل شکل کلی مجموعه گزاره های منطق نوسان به صورت مخروطی واژگون است که با رفتن از قاعده به راس آن به تدریج از تعداد کل گزاره ها کم می شود. توجه به این نکته ضروری است که اگرچه بزرگی راس مخروط واژگون به اندازه قاعده آن نیست اما این به معنای کوچک شدن وسعت تعریف نتیسم نیست چون نتیسم نوعی متافیزیک است که تعریف کننده وجود است و وجود مدام گسترش می یابد و نتیسم منطبق با این گسترش تعریف شده است یعنی تعریف متقابل بین وجود و نتیسم برقرار است.

من دو اصل جدید به منطق اضافه می کنم. طبق اصل اول که آن را اصل V می نامم: نحوه ارتباط بین معانی قضایاء با یکدیگر از عادت ها حاصل می شود.

نیز طبق اصل دیگری که آن را اصل W می نامم: ارتباط بین معانی قضایاء با راه حل آنها تحت تاثیر عادت ها می باشد.

حتی اگر بسیاری از معانی را در تعاریف در نظر نگیریم باز هم درک ما از معانی تحت تاثیر عادت هاست.

پیشنهاد ویتگنشتاین مبنی بر لزوم تاکید فیلسوفان بر کاربرد بیان به جای تاکید بر اشکال آن تغییری در تاثیر پذیریشان از عادت ها نمی کند. چه فیلسوفان بر اشکال بیان تاکید کنند و چه بر کاربردشان در هر دو صورت این عادت ها هستند که آن دو را تحت تاثیر خود دارند.

در نظر داشته باشیم که موقعیت یک گوینده در کاربرد واژه ها در محدوده عادت هایش در زندگی روزمره حاصل شده است. یک نفر دیگر ممکن است در همان موقعیت آن فرد گوینده قرار گیرد اما چون به داشتن آن موقعیت عادت نکرده از آن واژه ها استفاده نکند.

\*\*\*

من دو پرسش مطرح می کنم:

۱. عادت ها را در تاثیر پذیری از زمان و زبان چگونه می توان تقسیم بندی کرد؟
  ۲. از بین عادت های تقسیم بندی شده طبق تاثیر پذیریشان از زمان و زبان تاثیر کدام بر دیگری بیشتر است و چرا؟
- در پاسخ پرسش اولی که مطرح کردم لازم است این نکات را در نظر بگیریم:
۱. عادت ها با گذشت زمان کم و زیاد می شوند.
  ۲. عادت ها تحت تاثیر بیان و استفاده از کلمات از زبان بشر تاثیر می گیرند.
  ۳. طبق تاثیر زبان بر عادت ها می توان آنها را به سه دسته ۱. عادت های صامت ۲. عادت های شفاهی (گوشی) و ۳. عادت های نوشتاری تقسیم بندی کرد. عادت های صامت آن دسته از عادت ها هستند که تحت تاثیر فکر هستند اما بیان کلمات در زمان تاثیر کردن این عادت ها بر رفتارهای بشری نقشی ندارد. به عبارت دیگر فرد در هنگام نشان دادن یک عادت صامت صرفاً از فکر خود - و نه زبان - عادت خود را به صورت یک رفتار منعکس می کند. فرد در این حالت حرفی نمی زند بلکه عادت می که از گذشته دارد در رفتارش نمایان می شود. عادت های شفاهی آن دسته از عادت ها هستند که در هنگام گویش کلمات توسط فرد منعکس می شوند. عادت های شفاهی می توانند یا تحت تاثیر فکر و زبان باشند یا فقط تحت تاثیر زبان باشند (یعنی فکر فرد در هنگام بیان کلمات و منعکس کردن یک عادت شفاهی وارد عمل نشود). عادت های کتبی آن دسته از عادت ها هستند که در هنگام نوشتن یک متن و حتی یک

کلمه توسط فرد از فکر او به رفتارش منعکس می شوند و زبان تأثیری بر این عادت ها ندارد مگر آن که در هنگام منعکس شدن این عادت ها فرد کلماتی را هم به زبان بیاورد و شرط لازم برای آن که زبان در این حالت همراه فکر فرد عامل تأثیر دهنده عادت کتبی باشد آن است که کلماتی که از طرف فرد بر زبانش آورده می شود همسویی با رفتار منعکس کننده آن عادت هنگام نوشتن کلمات داشته باشد وگرنه ناهمسویی بین کلماتی که بر زبانش جاری می شود و رفتار او نقش زبان را بر عادت کتبی باطل می کند و در این حالت فقط فکر فرد - و نه کلماتی که به کار می برد - عامل تأثیر گذار بر عادت منعکس شده در رفتار او است.

در پاسخ پرسش دوم که مطرح کردم به این نکات می پردازم:

۱. می توان دقیقاً تعیین کرد کدام دسته از عادت ها قبل از دیگری در فرد از بدو تولدش شکل می گیرد. مدت زمانی طول می کشد تا کودک حرف زدن را یاد بگیرد اما از همان بدو تولد عادت های صامت در او ایجاد می شوند. با رشد او و یادگیری نوشتن کم کم عادت های نوشتاری در او که دیگر فرد خردسالی است شکل می گیرند. بنابراین عادت های صامت قبل از عادت های شفاهی و عادت های شفاهی قبل از عادت های نوشتاری در فرد ایجاد می شوند. این مورد در بین همه افراد بشر یکسان است.

۲. هر سه دسته عادت ها بر هم اثر دارند اما این تأثیر در شبکه عادت ها هماهنگ نیست بنابراین شبکه عادت های فرد شبکه ای همگن نیست.

قبلاً مطرح کردم که با تغییر کردن عادت ها مفاهیم متافیزیکی چنان دچار تغییر نمی شوند که همدیگر را باطل می کنند. درست تر آن است که این مفاهیم را تأثیر دهنده و نه باطل کننده یکدیگر بدانیم. وضعیت درست مثل این است که راهی به راه جدیدی برسد عادت ها و نیز مفاهیم متافیزیکی جدید می شوند اما تغییرشان را می توان در ادامه هم دانست. من مفهوم عقل محض کانت را مورد نقد قرار دادم و گفتم که عقل محض بدون تأثیر پذیری از عادت ها وجود خارجی ندارد و این یکی از اشکالات اساسی متافیزیک کانت است.

از طرف منتقدان این ایراد ممکن است بر دیدگاه من وارد شود که با توجه به این که قبلاً گفته ام مفاهیم متافیزیکی بیشتر به جای باطل کردن همدیگر از هم تأثیر می پذیرند در این صورت وضعیت عقل محض چه می شود؟ آیا باطل می شود و در نتیجه جایش را به مفهوم جدیدی می دهد؟ پاسخ من این است که عقل محض در نتیجه می ماند ولی دگرذیسی و تغییر شکل می یابد. این پرسش مطرح است که عقل محض به چه چیزی دگرذیسی می یابد؟ پاسخ من این است که عقل محض به عقل تأثیر پذیرنده از عادت های صامت تغییر شکل می یابد یعنی عادت هایی که زبان بر آنها نقشی ندارد و فقط ذهن بشر بر آنها تأثیر می گذارد. باید به این نکته توجه داشت که عقل به خودی خود و جدا از این عادت ها باقی نمی ماند بنابراین عقل از حالت عقل محض تبدیل به عقل تأثیر پذیرنده از عادت های صامت می شود.

\*\*\*

شناوری عقل در شبکه عادت ها به این مفهوم است که عقل جای ثابتی در شبکه ندارد و در بین عادت ها گردش می کند اما در مواقعی از زندگی یک فرد می بینیم که اصلاً عادت یا برخی از عادت ها اثری از عقل نشان نمی دهند به این دلیل من نتیجه می گیرم که عقل در همه جای شبکه عادت ها به طور هم زمان حضور ندارد بلکه در بعضی از بخش های شبکه

اصلا غایب است و بنابراین این عادت ها که عقل را در انحصار ندارند کاملا عادت های عاری از عقل اند. میزان شناوری عقل در شبکه عادت ها ارتباطی به نوع عادت ها ندارد و نمی توان گفت عقل در شبکه به کدام نوع از عادت ها نزدیک تر است و ترجیح عقل به عنوان یک موجود به بودن در انحصار عادت های خاص امکان پذیر نیست. به همین دلیل است که می بینیم وقتی کسی عادت هایی خاص دارد در ادامه زندگی اش این احتمال وجود دارد که کاملا از انحصار آن عادت ها رها شود و تبدیل به فردی با عادت های جدید شود که کاملا با عادت های قبل در تناقض اند. این که چرا عقل نمی تواند ترجیحی بر عادت های خاص در شبکه داشته باشد به این دلیل است که عقل تحت تاثیر عادت هاست پس انتخاب گر نیست بلکه انتخاب شونده است و این عادت ها هستند که کنترل شناوری عقل در شبکه را برعهده دارند نه خود عقل. اما آیا عقل می تواند از شبکه عادت ها به طور کامل نجات یابد؟ و چرا؟ جواب من به پرسش نخست منفی است. پاسخ من به پرسش دوم - یعنی علت وابستگی عقل به شبکه عادت ها - این است که با کم شدن عادت ها وابستگی عقل به عادت های دیگر بیشتر می شود مگر آن که این عدم وابستگی به عادت ها در اثر تمرین و ممارست ذهنی به حالت متداوم درآید. حال این پرسش پیش می آید که اگر از تعداد عادت های یک فرد به تدریج کم شود آیا این کم شدن تعداد عادت ها می تواند به حدی برسد که اصلا دیگری عادت باقی نماند و عقل به طور کامل از عادت ها رها شود یعنی آیا می توان از شبکه عادت ها به عقل محض رسید؟ پاسخ من به این پرسش منفی است. چون حتی اگر فرض کنیم که عادت ها به عنوان نقاط شبکه کاملا از بین بروند تاثیرات و نتایج آنها به عنوان زنجیرهای ارتباطی این شبکه هنوز بر جای خود هستند و با فرض به صفر رسیدن تعداد کل عادت های فرد باز هم تاثیرات و نتایج عادت ها نقاط جدیدی را شکل می دهند و شبکه جدیدی را تشکیل می دهند و باز هم عقل در انحصار شبکه خواهد بود اما این بار شبکه شبکه ای جدید از عادت هاست. با این وجود نقش مثبت کاهش تعداد عادت ها در زندگی را نفی نمی کنم.

نتیسم دیدگاهی بر مبنای عقل است اما بر نقد آن استوار است یعنی یک دیدگاه عقلی است اما نه آن عقل که مد نظر کانت و دیگر عقل گرایان بوده است.

منابع:

J. Marion, Sur le prisme métaphysique de Descartes, Paris, PUF, 1986

R. Descartes, Méditations de philosophie première, Paris, GF, Vrin, 1641

Critique de la raison pure- Kant- Frammarion- 2 ème édition- 2001- Paris

فلسفه نقادی کانت – نوشته دکتر کریم مجتهدی – انتشارات امیرکبیر – چاپ دوم- ۱۳۷۸-  
تهران.

ردّ لنگان- (بخش فلسفه از کتاب "ماراتن به توان فردا")- نوشته: ترانه جوانبخت- سال نشر:  
۱۳۸۷- مونترال.