

## موضوع و معنای علیت نزد هیوم

محسن زمانی\*

اشاره

هیوم از طرفی ضرورت را از مقومات اصلی علیت می‌داند و از سوی دیگر، وجود ایده ضرورت را نفی می‌کند. او همچنین دو تعریف مختلف از علیت به دست می‌دهد که براساس یکی علیت به انتظام رویدادها فروکاسته می‌شود و در دیگری نقش ذهن پررنگ‌تر است. او همچنین به‌رغم رویکرد شک‌گرایانه خود، در برخی نقل قول‌ها به وجود اموری که مسئول نظم اشیاء اند متعهد است. در این مقاله کوشش می‌شود با تعریف دوباره از شیء، تفکیک جنبه‌های توصیفی و تجدیدنظر طلبانه فلسفه او و تمایز بین ایده‌های تبعی و معین خوانش سازگاری از هیوم به دست داده شود.

واژگان کلیدی: علیت، هیوم، ایده‌های تبعی، ایده‌های معین..

\*\*\*

مدخل

T<sub>1</sub>: «آیا نسبت‌های مجاورت (contiguity) و توالی (succession) یارای آن را دارند که مفید ایده علیت باشند؟ هرگز. ای بسا یک شیء<sup>۱</sup> بر شیء دیگر تقدم زمانی داشته باشد و

---

\*. دانشجوی دکتری فلسفه تحلیلی (پژوهشگاه فیزیک نظری و دانش‌های بنیادی)

در مجاور آن هم باشد بی‌آنکه علت آن خوانده شود. می‌باید یک اتصال ضروری (necessary connexion) هم بین آن دو باشد، و اهمیت این رابطه بیش از دو نسبت قبلی است.» T77<sup>۲</sup>

T<sub>2</sub>: «رویدادی از پس رویدادی دیگر می‌آید: ما نمی‌توانیم هیچ اتصالی بین آن دو مشاهده کنیم؛ به نظر می‌رسد که نتیجه ضروری [گزاره اخیر] این باشد که هیچ ایده‌ای از اتصال یا نیرو [و به تبع اتصال ضروری] نخواهیم داشت.» E158

T<sub>3</sub>: «می‌توان علت را این گونه تعریف کرد: یک شیء علت است اگر مقدم بر و مجاور با شیء دیگری باشد و همه اشیاى مشابه اولی همان رابطه تقدم و مجاورت را با همه اشیاى مشابه دومی داشته باشند.» T170

T<sub>4</sub>: «می‌توان علت را این گونه تعریف کرد: یک شیء علت است اگر مقدم بر و مجاور با شیء دیگری باشد و از این رو با آن متحد باشد و ایده یکی ذهن را مجبور کند (determines the mind) تا ایده شیء دیگر را برسازد.» T170

T<sub>5</sub>: «ما نسبت به توان‌ها (powers) و نیروهایی که نظم و توالی اشیاى وابسته به آنها است جاهلیم» E55

دقت در نقل قول‌های بالا از هیوم نشانگر تعارض‌هایی است: اتصال ضروری (از این پس NC) که در T<sub>1</sub> از مقومات علیت (و بلکه مهم‌ترین آنها) خوانده شده است در T<sub>2</sub> بی‌معنا دانسته شده است و در تعریف مشهور او از علیت که آن را به صرف توالی رویدادها تقلیل می‌دهد [نظریه انتظامی علیت (regularity theory of causation) که از این پس به اختصار از آن با تعبیر RTC یاد می‌کنیم] ضرورت حضور ندارد. دو تعریف او از علیت (T<sub>3</sub> و T<sub>4</sub>) نیز با هم معادل نیستند. در T<sub>5</sub> هم به‌رغم نگاه شک‌گرایانه و RTC به چیزی بیش از توالی و تقارن داریم در اشیا حکم شده است. هدف این نوشته آن است که کوشش‌هایی که برای سازگار کردن این دیدگاه‌ها یا برگزیدن برخی از آنها به عنوان نظریه اصلی هیوم شده است نقل و بررسی شود.

## ۱- تلقی واقع‌گرایانه از RTC و مشکلات آن

طبق این خوانش:

الف- نظریه واقعی هیوم درباره علیت RTC است و

ب- این نظریه درباره اشیا مستقل از ذهن است.

کسانی چون راینسون<sup>۳</sup> با توسل به نقل قول‌هایی چون:

«ممکن است که اندیشه در عملکرد خود به علیت وابسته باشد اما ولی عکس آن صادق نیست»

T167

به این تفسیر از آرای هیوم معتقدند. فارغ از اینکه از این نقل قول‌ها می‌توان این نتایج

را گرفت دلایلی نیز به سود این خوانش اقامه شده است.<sup>۴</sup>

یک: تعریف T<sub>4</sub> خود بر T<sub>3</sub> مبتنی است. چرا که عباراتی چون «ذهن را مجبور می‌کند»

خود مستلزم علیت است. برای گریز از تعریف دوری می‌باید این علیت اخیر خود به

معنای علیت تعریف T<sub>3</sub> که آن را به صرف انتظام و تقارن دائم فرو می‌کاهد تحویل داده

شود. این خود نشان می‌دهد که تعریف اصیل همان تعریف T<sub>3</sub> (RTC) است.

دو: هیوم معتقد است حتی در مواردی که علت شناخته شده نیست و یا مشاهده نشده

است هم علیت وجود دارد یا چنین فرض می‌شود (E47). دقت در T<sub>5</sub> نشان می‌دهد هیوم

به جهان مستقل از ذهن هم قائل است و این خود تنها به ذهن وابسته بودن را بر نمی‌تابد.

سه: نگاهی به کوشش‌های فلسفی هیوم نشان می‌دهد که هدف او از بازخوانی مفاهیم

فلسفی (همچون علیت، اخلاق، و استقرا) انتقاد از آنها است. اما تعریف T<sub>4</sub> تنها وجه

توصیفی دارد. در ادبیات خود او از یک رابطه طبیعی (تداعی بین دو ایده) خبر می‌دهد و

نه فلسفی (که حاکی از ارتباط بین ایده‌ها است). (Rosenberg, 14)

چهار: تعریف هیوم از علیت با سور عمومی ارائه شده است: تمام اشیا از نوع A

معلول تمام اشیا از نوع B هستند. اما تعریف T<sub>4</sub> آن را تنها به اشیا مشاهده شده محدود

می‌کند.

این دلایل مؤید پذیرش RTC به عنوان نظریه هیوم درباره علیت است. دقیق‌تر آن

است که گفته شود دلایل اول و سوم به نفع RTC و دلایل دوم و چهارم به نفع این است

که موضوع علیت نزد هیوم اشیا مستقل از ذهن‌اند؛ دیدگاهی که آن را «دیدگاه استاندارد»

(Strawson, 8-9) تقلیل‌گرا (Rosenberg, 10) یا پوزیتیویستی (Blackburn, 237)

خوانده‌اند. به نظر می‌رسد که تقلیل‌گرا بهترین عنوانی باشد که به این رویکرد داده می‌شود. چرا که علیت به صرف انتظام وقایع، تقلیل داده شده است. پیش از نقد و بررسی شواهد و دلایل له این دیدگاه (که در بندهای ۲ و ۳ خواهد آمد) به برخی نتایج غیرشهودی آن می‌پردازیم. (بر اساس Strawson, 20-32)

طبق این خوانش نظریه هیوم درباره علیت یک ادعای متافیزیکی است که مدعی است آنچه علیت خوانده می‌شود همین انتظام امور در جهان است و در پس آن، هیچ امر دیگری نیست. تحلیل علیت با انتظام به پایان می‌رسد و امری ورای آن در جهان نیست که مسئول آن باشد. جهان ماهیتی ندارد که این نظم خاص را لازم آورده باشد. چنانکه از خوانش هیوم درباره پیش‌بینی ناپذیری رویدادهای جهان و عدم امکان رابطه ضروری بین علت و معلول (مطابق RTC) نیز برمی‌آید، کاملاً ممکن است که بین وقایع جهان انتظام‌هایی جز انتظام موجود برقرار باشد. اگر هر انتظامی ممکن باشد پس بی‌نظمی مطلق و هاویه (chaos) هم ممکن است.<sup>۵</sup> از این رو اینکه جهان ما منظم است جز خبر از بختیاری ما نمی‌دهد. نظم این جهان همانند نظم اتفاقی حاصل از برنامه‌ای کامپیوتری است که به طور تصادفی رشته‌های اعداد را می‌سازد و اتفاقاً در باری از بارها ۱, ۲, ۳, ... را در خروجی نشان دهد؛ یا برنامه‌ای که به طور اتفاقی به پیکسل‌های صفحه نمایشگری رنگ نسبت دهد و حاصل کار فیلمی معقول شود. ذرات جهان واقع هم از قبیل همین پیکسل‌هایند. (حتی تداوم یک ذره همانند آن پیکسل هم امر محتملی است). پس مآلاً RTC به نفی هر گونه ماهیت‌مند بودن اشیای واقعی فیزیکی می‌انجامد. این نگره هر چه باشد ناسازگار نیست هر چند پوچ (absurd) به نظر می‌رسد.

این نگره ضد واقع‌گرایانه جزمی (dogmatic anti-realism) که مخالف شک‌گرایی هیوم است، گذشته از خلاف شهود بودن، الزامات دیگری هم دارد که حداقل با برنامه فلسفی هیوم در تضاد آشکار است. اگر ماهیتی سبب تغییر در جهان نمی‌شود پس چرا جهان تغییر می‌کند؟ چنانکه در آثار هیوم به کرات آمده است نیروهایی که مسئول رفتار اشیاء فیزیکی هستند نیز همانند علیت به صرف انتظام تقلیل داده می‌شوند. پس آنها هم نمی‌توانند موجب رفتار اشیا باشند. تنها راه توسل به امور خفیه (mystery things) است

که قطعاً متالهان را خوش خواهد آمد و نه هیوم ملحد را<sup>۶</sup>. در مقابل می‌توان گفت که اشیا ماهیت دارند اما ماهیت آنها تنها مسئول و موجد انتظام است و نه چیزی و رای آن. اما دیدیم که آنچه RTC می‌خواهد نقض کند دقیقاً همین ماهیت داشتن است. جهانی را فرض کنید که همانند تصاویری که به طور اتفاقی ساخته می‌شود تداوم می‌یابد و اتفاقاً دقیقاً مانند جهان ما است. آن کسی که به RTC باور دارد نباید بین این دو تفاوتی قائل باشد چرا که از جهت انتظام با هم تفاوتی ندارند. پس توسل به ماهیتی که بیش از انتظام را نتیجه ندهد نیز مشکلی را حل نمی‌کند.

این نکته که با نفی علت و یا دقیق‌تر تقلیل آن به انتظام باور آوردن به امور خفیه لازم می‌آید را خود هیوم اشاره کرده است (گر چه استراوسن به این بخش ارجاعی نداده است):

[فلاسفه‌ای که به این نگره باور دارند] اشیایی که معمولاً علت خوانده می‌شوند را این گونه تعبیر می‌کنند: در واقع چیزی جز امور اتفاقی نیستند و امری که واقعاً و مستقیماً موجب یک معلول می‌شوند، نه توان و نیرویی که از ماهیت اشیا برخیزد که اراده یک موجود متعالی است که مقدر کرده است که اشیا این گونه در پی هم بیایند. \*E80

اما به درستی پاسخ می‌دهد که اگر جهل ما، یا بهتر عدم امکان دستیابی ما، به نیروها و توان‌های طبیعت دلیلی کافی برای نفی وجود آنها است، و از آنجا که ما به همان اندازه نسبت به اراده الهی و اصلاً خود وجود چنین موجود متعالی‌ای هم جهل داریم چرا که ایده مبتنی بر انطباعی از آنها نداریم<sup>۷</sup>، پس باید وجود آنها را هم نفی کنیم (\*E83). گو این که در این صورت نیز اینکه می‌توان با استدلال بشری به علت پی برد هم نفی می‌شود. (Ibid, 82)

تأکید بر جهل ما نسبت به آنچه در آخرین تحلیل مسئول نظم جهان است نشانگر آن است که منظور نظر هیوم در نظریه علت به دست دادن نظریه‌ای معرفتی است و نه متافیزیکی که استراوسن آنها به ترتیب این گونه صورت‌بندی کرده است:

E: تمام آنچه می‌توانیم از علت در اشیا بدانیم توالی منظم است.

O: علت در اشیا چیزی نیست مگر توالی منظم. (Strawson, 11)

این نکته نشان می‌دهد که می‌توان در نقد RTC یا همان نگره تقلیل‌گرا به فرض دوم: این نظریه درباره اشیا مستقل از ذهن است.» حمله برد. بدلیل این نظریه نوعی ایده‌آلیسم است که در بند بعدی بررسی خواهد شد. (بر اساس Strawson, 16-20&32-49)

## ۲- معنای شیء نزد هیوم

در این بند قوت دلایل دو و چهار، که ناظر به مستقل از ذهن بودن موضوع رابطه علی نزد هیوم است، بررسی می‌شود. می‌توان دو تلقی از شیء داشت:

**تلقی واقع‌گرایانه:** اشیاء عبارت‌اند از اموری مستقل از ذهنی در جهان خارج.

**تلقی ایده‌آلیستی:** اشیاء عبارت‌اند از اموری ذهنی یا ادراکات حسی (perception) که در عالم خارج از ذهن وجود ندارند.

و اگر شیء را به معنای وسیع کلمه (به معنی هر امر موجود بگیریم) با این تلقی اخیر از ایده‌آلیسم حتی بارکلی هم در این دایره نمی‌گنجد چرا که او به وجود اموری غیر ذهنی چون خود ذهن و خداوند هم قائل است. می‌توان با تدقیق در معنای ادراک حسی تعاریف منقح‌تری از انواع ایده‌آلیسم به دست داد:

**P<sub>1</sub>:** ادراکات حسی حالات مختلف ذهن‌اند. ذهن خود امری متعالی از ادراکات حسی است و وجوداً (ontologically) ورای و مستقل از ادراکات حسی است. در این خوانش ادراکات حسی امور خود بسنده‌ای نیستند (non-self-subsistence) چرا که وجود آنها مستلزم وجود امور دیگری (اذهان) است. این قرائت را می‌توان ایده‌آلیسم غیر اکید (non-strict Idealism) خواند. بارکلی به چنین ایده‌آلیسمی باور دارد.

**P<sub>2</sub>:** ادراکات حسی اموری خود بسنده‌اند و مستلزم وجود هیچ امر وجوداً متعالی از ادراکات حسی نیستند. البته این ادراکات حسی بیش از محتوایشان‌اند. آنها محملی برای محتوایند (content-possessing vehicle of content). به عبارت دیگر ماهیتی متعالی از محتوایشان دارند هر چند خود ادراکات حسی، مستلزم امری متعالی نیستند. اگر در این نظریه ذهن هم ذاتی ادراکات حسی فرض شود می‌باید به یک نظریه تجمیعی درباره ذهن (bundle theory of mind) باور داشت. نظریه اخیر نوعی ایده‌آلیسم اکید است.

**P<sub>3</sub>:** اما می‌توان خوانشی رادیکال‌تری از ایده‌آلیسم هم داشت. ادراکات حسی نه مستلزم

اموری متعالی از ادراکات حسی‌اند و نه اموری متعالی از محتوای ادراک.

تنها در نگره سوم است که شیء و ادراک حسی با هم این همان می‌شوند. شاید به نظر برسد که در  $P_2$  گویی ذهن تکه تکه شده است و در هر ادراک حضور دارد. استراوسن خود البته این احتمال را نیز آورده است، آنجا که می‌گوید مثلاً این امر متعالی از محتوای ادراک می‌تواند چیزی غیر مادی (immaterial stuff) باشد. اما معتقد است که این گونه ایده‌آلیسم درباره ماهیت ذهن ساکت است. به تعبیر او ایده‌آلیست بودن درباره اشیا؛ مستلزم ایده‌آلیست بودن درباره کل جهان نیست. مثلاً فرض کنید ما در واقع مغز در خمره باشیم، آنگاه این فرض که اشیا، چیزی جز ادراک نیستند فرضی است که یک ماده‌گرا هم می‌پذیرد. از طرفی او هم چنین می‌پذیرد که ادراکات حسی، که خود مستلزم وجود حالات و شرایط مغزی و کامپیوتری است بیش از محتوای ادراکات حسی است.

دیدگاه استراوسن در اینجا کمی گنگ است. چه تفاوتی بین فرض وجود اشیای متعالی از ادراک و اشیاء متعالی از محتوای ادراک وجود دارد؟ آیا در فرض مغز در خمره وجود اشیایی متعالی از ادراک (دانشمند دیوانه، مغز و کامپیوتر) فرض نشده است؟ مگر اینکه او از متعالی تعریف دیگری بدهد که به نظر تنها به طور موضعی (ad hoc) نظریه او را نجات دهد. دقیق‌تر آن است موضوع نظریه‌های اخیر را اشیای روزمره بدانیم نه نظریه‌ای درباره اینکه کل باشنده‌های جهان چگونه‌اند و چیستند. با این تدقیق‌ها نظریه استراوسن پذیرفتنی‌تر می‌شود. مثلاً در مثال مغز در خمره، اولاً مانند دیدگاه واقع‌گرایانه به وجود اشیای مستقل از ذهن حکم نشده است. شاید اشکال شود که آنچه در اینجا واقعاً شیء است همان سیگنال‌هایی است که از کامپیوتر دانشمند دیوانه به مغز ارسال می‌شود که می‌تواند مستقل از مغز هم وجود داشته باشد. گذشته از اینکه شیء خواندن این سیگنال‌ها چقدر پذیرفتنی باشد می‌توان این فرض را اضافه کرد که مدار اتصال کامپیوتر و مغز در خمره چنان است که جز در اتصال این دو برنامه کار نمی‌کند، در این صورت فرض عدم وجود اشیای مستقل تأمین می‌شود. از طرفی همچون ایده‌آلیسم غیراکید، اشیا، حالات مختلف ذهن و ذهن ساخته نیستند. و در تقابل با  $P_3$  اینکه ادراک حسی چیزی بیش از محتوایش باشد نیز نفی نمی‌شود. به عبارت دیگر در این نگاه به شیء از آن جهت که

محتوای ادراک است نظر می‌شود بی‌آنکه چیزی درباره‌ی ماهیت ذهن و حتی علت خارجی ادراک گفته شود. این با فرض شک‌گرایانه و متافیزیک‌گریز هیوم هم سازگارتر است. در مقابل  $P_1$  و  $P_3$  و نگره‌ی رئالیستی همه‌ی فروضی متافیزیکی را وارد می‌کنند.

اما این گفته‌ها چه نوری بر نظریه‌ی علیت هیوم می‌افکنند؟ مطابق نظریه‌ی بارکلی علیت بین اشیا (با تعریف خاص او از شیء) برقرار نیست. اتفاقاً در نگاه ایده‌آلیستی غیراکید تنها رابطه‌ی بین اشیا انتظام است و رابطه‌ی علی و واقعی بین اشیا و امر دیگری (ذهن یا خدا) تحقق دارد. هم آن‌گونه که بین فریم‌های یک فیلم کارتونی<sup>۱</sup> «علیت» وجود دارد بین اشیا هم وجود دارد. صحنه‌هایی که در این فیلم به دنبال یکدیگر ظاهر می‌شوند هیچ نسبت علی‌ای با هم ندارند تنها منظم‌اً در پی هم می‌آیند هر چند به نظر می‌رسد که امری بیش از تقارن داریم در کار است. در آثار هیوم هم نقل‌قول‌هایی وجود دارد که این برداشت از شیء را تأیید می‌کند اوشیء را «محتوای ذهنی»، «موضوع بی‌واسطه‌ی تجربه» و «ادراکات حسی وقتی کاملاً قطع نظر از علت نهایی ملاحظه می‌شوند» (T48) خوانده است. پس حداقل ایده‌آلیست است و با توجه به رویکرد شک‌گرایانه و البته نقل‌قول‌هایی که او را باورمند به علیت در جهان خارج نشان می‌دهد (که البته از دسترس دانش ما به دور است) تلقی او از شیء باید مطابق  $P_2$  باشد.

استراوسن معتقد است با باز تعریف شیء امکان پذیرش RTC بیشتر می‌شود. ولی به نظر می‌رسد تغییری حاصل نشده است. چرا که این بار نیز به موجودی که این توالی را از بیرون منظم کند نیاز افتاده است. شاید دقیق‌تر آن باشد که در خوانش هیوم اینکه این نیروی بیرونی چیست مسکوت مانده است که ملازم شک‌گرایی او است. این خوانش چنانکه آمد اجازه می‌دهد که ادراک حسی مآلاً به امری متعالی از محتوایش وابسته باشد (ذهن، خدا یا جهان واقع بیرون) و حتی اجازه می‌دهد که با وجود علیت در جهان بیرون، آنچه ما در جهان درون، علیت می‌خوانیم دقیقاً بازنمایی آن نباشد (استراوسن خوانش هیوم را این چنین می‌داند)؛ چنانکه در فیلم کارتونی این‌گونه است. جالب آنکه با این نگاه هیوم که دیدگاه‌های رئالیستی و ایده‌آلیستی هیچ کدام قابل نفی نیستند هم همخوان است (E155). با تعطیل پرسش‌های متافیزیکی آنچه در واقع می‌تواند پرسیده شود این است که



چه چیزی رخ می‌دهد که با در نظر گرفتن ماهیت تجربیات حسی ما سبب برآمدن باورهای علی می‌شود؟ و پاسخ انتظام است. چرا که:

«ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم گامی از خود فراتر رویم و چیزی جز تجربیات خود را تصور کنیم.» T67

به طور خلاصه می‌توان نظریه هیوم را این‌گونه خلاصه کرد:

۱- او همیشه تفسیری ایده‌آلیستی از شیء را پذیرفته است

۲- RTC درباره این «اشیا» است.

۳- RTC درباره اشیا واقعی نیست.

با این بازخوانی تز «نظریه هیوم درباره علیت RTC است.» پذیرفته می‌شود ولی «این

نظریه درباره اشیا مستقل از ذهن است.» نفی می‌شود.

اما رویکرد دیگری هم ممکن است. قرائت‌های وجود دارد که حمله به دیدگاه متعارف

را با نفی گزاره اول آن «نظریه هیوم درباره علیت RTC است.» پیش می‌برند.

### ۳- دیدگاه غیر تقلیل‌گرا درباره علیت

مطابق این دیدگاه که بلک‌برن آن را واقع‌گرایی شک‌گرایانه خوانده است:

ما می‌دانیم که رویدادی به رویداد دیگر قویاً وابسته (depend thickly) است هر چند به ماهیت

این ارتباط آگاه نباشیم. (Blackburn, 238)

مطابق استراوسن هیوم به این سه گزاره باور دارد:

یک- چیزی در طبیعت جهان است که که انتظام جهان به سبب آن است.

دو- این امر «علیت»<sup>۹</sup> در جهان «اشیا» به معنی ایدآلیستی آن نیست.

سه- علیت در جهان «اشیا» ایده‌آلیستی همان است که RTC می‌گوید. (Strawson,

84-5)

مؤید این رویکرد نقل قول‌هایی چون T<sub>5</sub> است. اما چنانکه کسانی چون بلک‌برن

مستقیماً و روزنبرگ به طور غیرمستقیم اشاره کرده‌اند، این دیدگاه با نظریه معنای هیوم در

تضاد است. . مطابق این نظریه:

به نظر می‌رسد که این حکم قابل مناقشه نباشد که تمام ایده‌ها چیزی نیستند جز حاصل

نسخه‌برداری از انطباعات ما [...] ایده‌های پیچیده هم احتمالاً بهتر است این‌گونه تعریف شوند که

چیزی نیستند جز سیاهه‌ای از اجزا یا ایده‌های تشکیل‌دهنده آن. E70\*

اما تعریف T<sub>3</sub> از علیت، واجد جملات کلی است: هر شیء‌ای که ... و چنانکه هیوم با رد منتج بودن استقرا نشان داده است نمی‌توان هیچ گاه به چنین جملاتی باور داشت. پس اگر این جمله خود معنایی داشته باشد باید به اشیا یی که تاکنون مشاهده شده است تحویل داده شود. پس این تعریف T<sub>3</sub> است که مبتنی بر T<sub>4</sub> است و نه برعکس؛ چراکه استنتاج استقرایی به خودی خود نتیجه‌بخش نیست. (این استدلال هم چنین دلیل یک در بند ۱ را نیز پاسخ می‌دهد.)

دیگر آنکه مدعیان این نگاه باید پاسخ دهند که سعی وثیق هیوم در نفی وجود NC برای چیست؟ هیوم از جمله در E68-91\* در نفی امکان NC فصل مشبعی می‌آورد. اتفاقاً روند استدلال او نیز بر اساس همان نظریه‌ی معنا استوار است. او می‌کوشد که تمام آنچه مؤید NC است را واکاوی کند و نشان دهد که هیچ انطباعی نیست که آن را نتیجه دهد. برخی لازم بودن NC را در علیت لازم ندیده‌اند. بنت آن را تغییر موضع نابجا به ضرورت منطقی دانسته است (Bennett, 268). و استراوسن خوانش بدیع‌تری دارد. مطابق نظر او در نفی NC هیوم تنها نظریه‌ی خاصی (نوعی عقل‌گرایی که قائل به اثبات همه‌ی امور با صرف تفکر بوده است) را مد نظر دارد که در آن دوره ارج و قربی داشته است و اکنون از رونق افتاده است (Strawson, 114). مطابق این نگاه رابطه‌ی علیت باید چنان باشد که به طور پیشینی دریافت شود (باید دارای ویژگی AP باشد *the a priori inference* (licensing property) و به عبارت دیگر بتوان به طور پیشینی به استنتاج علی دست یافت. اما در واقع علیت را به طور پسینی می‌فهمیم. پس علیت وجود ندارد (یا قابل فهم نیست). (Strawson, 111)

به طور خلاصه: علیت ضروری است؛ پس رابطه‌ی علی باید به طور پیشینی فهمیده شود (ویژگی AP داشته باشد)؛ پس: باید همان طور که، مثلاً، تصور یک دسته‌ی چهارتایی از سیب‌ها مستلزم تصور دو دسته‌ی دوتایی از سیب‌ها است تصور معلول مستلزم تصور علت باشد؛ ولی: می‌توان علت را بدون معلول تصور کرد؛ پس: علیت وجود ندارد. به‌زعم استراوسن با نپذیرفتن گزاره‌ی دوم (پس رابطه‌ی علی باید به طور پیشینی فهمیده

شود). استدلال هیوم از قوت می‌افتد. اما به نظر می‌رسد گام مهم رسیدن از جمله اول به دوم باشد. با معناشناسی امروزی، علیت به شرطی‌های خلاف واقع تحویل می‌شود و این خود مستلزم «جهان‌های ممکن به اندازه کافی نزدیک» است. این ملاحظات خود نشان می‌دهد که مفهوم علیت با مفاهیم موجهه (modal notions) نسبت دارد. اما این هنوز ثابت نمی‌کند که علیت با ضرورت ملازم است. می‌توان جهان‌های ممکن فرض کرد که شامل همین اشیا باشد ولی قوانین علی و به تبع نظم‌های متفاوتی بر آن حاکم باشد. اما در این صورت مقصود هیوم برآورده خواهد شد؛ چراکه این ماهیت اشیا نیستند که نیروهای موجد حرکات جهان را باعث می‌شوند و چنانکه در ۲ آمد از نفی ماهیت تا RTC و نگره تقلیل‌گرا راهی نیست. پس اگر ماهیت اشیا، سبب انتظام جهان باشد قوانین علیت باید ضروری باشد. از این رو دیگر این گفته استراوسن درست به نظر نمی‌رسد که برهانی که هیوم درباره نفی NC می‌آورد ناظر به رویکرد فلسفی خاصی است. نکته مهم رسیدن از گام اول به گام دوم یعنی از این که رابطه‌ای ضروری باشد به اینکه باید آن را به طور پیشینی دانست است. در اینجا پیشنهاد استراوسن پذیرفتنی‌تر است چرا که فلاسفه آن دوره مفاهیم ضروری، تحلیلی و پیشینی را مصداقاً (extensionally) و چه بسا معنماً (intensionally) این همان می‌دانسته‌اند. اما سخن در این است که چگونه می‌توان این مفهوم ضرورت را دریافت اگر پیشینی نمی‌توان؟ چنانکه مشهور است هیوم اینکه استقرا را مفید ضرورت نمی‌داند. قائل شدن به ضرورت طبیعی که ضعیف‌تر از ضرورت منطقی است نیز چنانکه آمد نافی این است که ماهیت اشیا، مسئول نظم رویدادها است. هر چند ضرورت طبیعی همان است که نتیجه قوانین علی است و نمی‌توان یکی را با دیگری تعریف کرد<sup>۱</sup>؛ چراکه دور پیش می‌آید. پس تنها بدیل باقی‌مانده استدلال پیشینی است. نگاهی به روند استدلال هیوم علیه NC در E\* روشن‌گر خواهد بود.

طبق نظریه معنای هیوم برای دریافت معنای هر واژه باید ایده یا ایده‌های معادل آن و نهایتاً انطباق یا انطباعات موجد آن ایده یا ایده‌ها را کاوید. اما در هنگام رخداد یک تعاقب مشخص، مثلاً حرکت توپ‌های بلیارد بر اثر برخورد، هیچ انطباقی که از اتصال دو رویداد و یا دقیق‌تر ایده و انطباق دو رویداد خبر دهد وجود ندارد. هیچ کس نمی‌تواند با صرف

تأمل در یک شیء یا رویداد ایده‌ای را از اتصال برسازد. هیوم در اینجا بر یک رویداد تأکید می‌کند و از عباراتی چون:

by their operation in particular instances

و

in single instances of their operation

استفاده می‌کند E72\*. حال که جهان خارج چیز دندان‌گیری به ما عرضه نمی‌کند که مفید NC باشد او به سراغ تأملات درونی می‌رود. چه بسا ایده NC منتج از تأمل بر عملکرد ذهن خودمان باشد. چنانکه لاک هم متذکر شده است (Bennett, 260-1) می‌توان از رابطه بین اراده و اعمال خود ایده‌ای از اتصال بر ساخت. اما این رابطه همانند همه رویدادهای طبیعت تنها با تجربیات بیشتر فهمیده می‌شود و نه با یک تجربه یکه. اینکه اراده ما بر حرکات انگشتان ما حاکم است ولی بر فعالیت‌های کبد اقتداری ندارد نشان‌دهنده از تجربه آموختنی بودن این رابطه است و نه اینکه رابطه‌ای مرموز بین اراده و حرکات بدنمان را درمی‌یابیم. هرچند این مسئله خود به رابطه رازآلود ذهن و بدن بازمی‌گردد و نمی‌توان از معمایی حل‌نشده برای حل معمایی دیگر استفاده کرد. در صورت وجود چنین اتصالی بین اراده و اعمال آگاهانه‌مان تنها با جاندارانگاری اشیا است که می‌توان به آنها هم نیرو و انرژی نسبت دهیم<sup>۱۱</sup>. وقتی حتی بعد از مشاهدات بسیار هم نمی‌توان قانونی فراگیر را نتیجه گرفت بسیار جسورانه است که از یک تجربه چنین نتیجه‌ای بگیریم. اما با چندین تجربه از امور مشابه می‌توان ایده‌ای از این اتصال بر ساخت ولی این ایده هم از انطباع خود رویدادهای منفرد بر نمی‌آید. چرا که جز در توانایی ما در این استنتاج بعد از تعداد کافی رویداد، این رویدادهای منفرد هیچ تفاوتی با هم نمی‌کنند، پس هیچ انطباع اضافه‌ای به دست نمی‌دهند که مفید NC باشد.<sup>۱۲</sup> (E71-9&85-91)\*

دیده می‌شود که اینکه از یک واقعه نمی‌توان NC و به تبع علیت را به طور پیشینی نتیجه گرفت در پاسخ عقل‌گرایان نیامده است. در ثانی استدلال عدم امکان دستیابی به NC به طور غیراستقرایی به علت ناتوانی استقرا برای تأمین NC مطرح نشده است (چنان که بنت در Bennett, 239 مدعی است) بلکه گام اول اثبات است. این که موارد متعدد هم

خبر از NC نمی‌دهند هم مستقل از مسئله استقرآ مطرح شده است و هوشمندانه نشان داده شده است که اگر یک مورد نمی‌تواند NC را نتیجه دهد در موارد متعدد هم جهان خارج انطباق بیشتری (از نظر نوع) در اختیار ما نمی‌گذارد که موجد ایده NC باشد. پس اگر یک مورد نتواند NC را نتیجه دهد موارد متعدد هم نمی‌تواند.

نکته دیگری که بلک‌برن به درستی اضافه کرده است این است که حتی اگر بتوان علاوه بر انطباق دو رویداد متوالی انطباقی از NC ای بین آنها داشت هنوز نمی‌توان قانونی علی را نتیجه گرفت. چرا که علیت نزد هیوم باید به کار پیش‌بینی بیاید (بنت معتقد است پرسش از علیت نزد هیوم به پرسش از پیش‌بینی تحویل می‌شود (Bennett, 295) ولی صرف وجود پیوندی بین هر دو رویداد تنها توالی آن را تبیین می‌کند و نه امکان تعمیم آن به آینده که پیش‌بینی وابسته به آن است. به عبارت دیگر علیت در مصادیق (tokens) به‌خودی‌خود علیت در انواع (types) را نتیجه نمی‌دهد ولی، چنانکه در  $T_3$  آمد، هیوم علیت را رابطه‌ای بین انواع می‌داند. از این رو می‌باید فرض یکسان بودن ماهیت طبیعت هم وارد شود و در اینجا است که مشکل استقرآ مطرح می‌شود. چرا که این پیوند باید نسبت به زمان حساس نباشد (timeproof) تا مفید علیت در انواع باشد. (Blackburn, 241-2)

چنانکه دیدیم نگره تقلیل‌گرا اولاً با نظریه معنای هیوم در تعارض است و ثانیاً نفی وجود NC را در هیوم جدی نمی‌گیرد. مگر اینکه گفته شود او تز هستی‌شناسانه RTC را نمی‌پذیرد. اما این با رویکرد شک‌گرایانه هیوم در تعارض است. در بند ۵ به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت. اما کسانی هستند که نگره تقلیل‌گرا را نمی‌پذیرند و از تعریف  $T_4$  از علیت دفاع می‌کنند.

#### ۴- مدخلیت دادن NC در علیت به گونه ای دیگر

این RTC نظریه علیت هیوم باشد، خواه موضوع این علیت شیء واقعی باشد و شیء به مثابه محتوای ادراک حسی، هنوز دچار این مشکل است که با تحلیل او از علیت که علاوه بر تقدم و مجاورت و تقارن دایم NC را هم از مقومات علیت می‌داند سازگار نیست (ن.ک:  $T_1$ ). در نگره‌های غیرتقلیل‌گرا سعی می‌شود حق این بخش از تحلیل هیوم هم ادا

شود. اما مشکل در آنجا رخ می‌دهد که هیوم چنانکه در بند قبل آمد وجود NC (و یا لااقل امکان فهم آن) را نفی کرده است. به نظر می‌رسد که دو مقدمه: یک - مقوم علیت بودن NC و دو- بی معنایی NC باید به طرد علیت بینجامد ولی هیوم گویی به این نتیجه رسیده است که ضرورت مقوم علیت نیست (ن.ک: تعریف علیت در T<sub>3</sub>).

روزنبرگ سعی کرده است - با تفکیک تحلیل علیت آن گونه که در زبان متعارف به کار می‌رود و تجدید نظر در تعاریف پیشین فلسفی - این تعارض را حل کند. آنجا که او NC را از مقومات علیت می‌داند تحلیل معنای متعارف از علیت را مدّ نظر دارد و با نفی امکان دستیابی به NC در خود اشیا نشان می‌دهد که این مفهوم ناتوان‌تر از آن است که از عهده اثبات آنچه فیلسوفان می‌خواهند (ظاهراً او ملاحظات الهیاتی را در نظر دارد) بر آید چراکه آنها از ضرورت مفهوم علیت است که به نتایج دلخواه خود می‌رسند. در تحلیل معنای متعارف از علیت او نشان می‌دهد که آنچه NC خوانده می‌شود انطباق و به تبع معنایی جز نظم رویدادها ندارد پس علیت به آن تحویل داده می‌شود. آنچه می‌توان در خود اشیا دید جز انتظام نیست (تعریف T<sub>3</sub> از علیت). سپس او در نگره‌ای تجدیدنظر طلبانه، تعریفی از علیت به دست می‌دهد که ضرورت در آن وجود دارد ولی به معنایی دیگر. ذهن از تقارن دایم جفت رویدادهای مشابه آگاه می‌شود. این موجب یک انطباق درونی می‌شود که مفهوم NC را به وجود می‌آورد. خطا در اینجا است که این انطباق درونی به جهان خارج فرا افکنده می‌شود و ادعا می‌شود NC در خود طبیعت است (Rosenberg, 10-1). از این رو در این تعریف، ضرورت هنوز از مقومات علیت است گو اینکه در معنایی جدید که البته به اندازه معنای کلاسیک به کار فیلسوفان و به خصوص متألهان نمی‌آید. با این خوانش تعاریف T<sub>3</sub> و T<sub>4</sub> از علیت هیچ کدام به یکدیگر تحویل نمی‌شوند بلکه هر کدام محصول رویکردهای فلسفی مختلفی است. در هر دو NC حضور دارد ولی یکی با تحلیل معنایی به صرف نظم رویدادها تحویل شده است و در دیگری عادت ذهنی نشان‌دهنده NC است. (Rosenberg, 26)

در ادبیات بلکبرن آنچه در انطباعات موجب علیت می‌شود صرف توالی و تقارن دایم است؛ اما این تقارن دایم ذهن را به طور کارکردی (functionally) تغییر می‌دهد چنانکه

با انطباع مقدم انتظار انطباع تالی را می‌کشد<sup>۱۳</sup>. (Blackburn, 247)

با این تدقیق می‌توان به استدلال چهار بند ۱ نیز پاسخ داد. اولاً نظریه توصیفی هیوم خود به کار انتقاد از مفاهیم فلسفی می‌آید چراکه نشان می‌دهد که تا کجا و برای چه مقاصدی می‌توان از آن استفاده کرد. در ثانی تنها یک جنبه از کوشش فلسفی هیوم توصیفی است و جنبه تجدید نظرطلبانه آن مغفول مانده است.

اما علیت آن چنان که در T4 آمده است چیزی را در جهان بازنمایی نمی‌کند و حاصل دراز دستی علایق بشری (onset of passion) است. تفکیک بین ایده‌های بازنمایانه و غیربازنمایانه (representative and non-representative) به کار پاسخ به این اشکال که هیوم مآلاً به وجود اشیا و علیت مستقل از ذهن قائل است گو اینکه آن را ورای دستیابی آگاهی ما می‌داند می‌آید.

### ۵- ایده‌های بازنمایانه و ایده‌های غیر بازنمایانه

چنانکه هیوم متذکر شده است، و می‌توان آن را تبصره‌ای به نظریه معنای او دانست، می‌توان از اموری که انطباع معادلی هم ندارند ایده‌ای داشت:

حداکثر گامی که می‌توان به تصور جهان خارج برداشت این است که آن را چیزی متفاوت از ادراکات حسی فرض کنیم و ایده‌ای تبعی (relative idea) درباره آن بسازیم. بی‌آنکه ادعا کنیم می‌توانیم اشیایی که ایده‌ها مربوط به آن‌اند را بفهمیم. اغلب آنها را مشخصاً متفاوت فرض نمی‌کنیم

بلکه به آنها صفات متفاوتی نسبت می‌دهیم مانند اتصال و تداوم (duration) «T68»

اما این ایده‌ها هنوز در نسبت با ادراکات حسی تعریف می‌شوند. مثلاً می‌توان ایده‌ای از چیزی ساخت که نظم جهان را موجب می‌شود. اما:

ایده‌های تبعی از این امور هیچ نقشی بیش از ایده‌های تبعی امور دیگر ندارند [اموری چون]: من دکارتی (Cartesian Ego) (باشنده بسیط (simple) غیرمرئی‌ای که تداوم آن این همانی نفس (identity of the self) را تضمین می‌کند)، جوهری که صفات متعلق به آن‌اند، اموری عینی که

خیر اخلاقی را تضمین می‌کند. (Blackburn, 246)

اما از آنجا قضاوت درباره این همانی نفس، دارای صفات بودن اشیا و خوب یا بد بودن یک عمل مستقل از این ایده‌ها است، آنها هیچ کاربردی ندارند. اموری که نمی‌تواند به کار

قضاوت درباره چیزی بیابند به هیچ کار دیگری هم نمی‌آیند. <sup>۱۴</sup> (E76-7) مثلاً ما از مشاهدات خود، ایده محدودیت داشتن و متناهی بودن را می‌سازیم. سپس به تبع آن ایده نامتناهی را، اما این ایده اخیر خود هیچ انطباق معادلی ندارد و از این مشروعیت حضور در استدلال‌ها و وجودشناسی و معرفت‌شناسی را. تنها ایده‌های بازنمایانه، یا در ادبیات خود هیوم ایده‌های معین (specific ideas)، به کار شناخت جهان می‌آیند. اما ایده‌های تبعی حاصل درازدستی ذهن است و خبر از چیزی در جهان نمی‌دهد و در اصطلاح بلک‌برن غیربازنمایانه‌اند. به عبارت دیگر، ایده‌های تبعی که تنها فرض (suppose) می‌شوند و نه تصور (conceive) هیچ محتوای اثباتی‌ای (positive content) ندارند. (Strawson, 50) از این رو با این تعبیر تمام آنچه هیوم درباره علت نهایی، علل ناشناخته و اشیای جهان خارج می‌گوید غیربازنمایانه است و تناقض ظاهری در آرای هیوم حل خواهد شد.

این تفکیک، پاسخی به ادعای بنت درباره امکان دارای ایده‌ای از NC بودن نیز می‌دهد. بنت می‌گوید از آنجا که از هر کدام از مفاهیم ضرورت (مثلاً در گزاره‌های ریاضی) و اتصال (مثلاً رابطه یک عضو با حزب کمونیست) به تنهایی ایده‌ای دارم، پس از NC هم ایده‌ای دارم (Bennett, 258). اما اولاً مسئله هیوم این است که بین رویدادهای متوالی NC را پیدا کند نه اینکه به گونه‌ای مجرد آن را تعریف کند. ثانیاً از آنجا که بخشی از این ایده (ضرورت) تنها رابطه بین ایده‌ها است که انطباق معادلی ندارد و از این رو بازنمایانه نیست، پس ایده حاصله از NC نیز بازنمایانه نیست و بنابراین راجع به چیزی سخنی نمی‌گوید.

مقایسه هیوم و کانت در این باره روشن‌گر است. کانت هم می‌گوید آنگاه که مقولات فاهمه بی‌آنکه محتوای تجربی‌ای داشته باشند به کار روند به تعارضات عقل محض می‌انجامند. اما او برای ایده‌های تبعی شان بیشتری قائل است. آنچه کانت مفاهیم نظام بخش (regulative) (که تنها به کار استواری و وحدت دستگاه معرفتی می‌آیند) در مقابل مفاهیم قوام بخش (constitutive) (که تصویری از اشیای «واقعی» به دست می‌دهند) می‌خواند با ایده‌های تبعی هیوم مناسبتی دارد. دقیق‌تر آن است که مفاهیم نظام بخش کانت همگی ایده‌های تبعی‌اند و نه بالعکس. مفاهیمی چون نفس، خدای تضمین‌کننده اخلاق و جهان خارجی که با دستگاه فاهمه ما همخوان است نزد کانت مفاهیمی از این دست‌اند. با



این تفاوت که کانت به‌رغم هیوم، آنها را به گونه‌ای ناگزیر برای وحدت و تمامیت دستگاه معرفت ما ضروری می‌داند.<sup>۱۵</sup> (Grier) قضاوت درباره قوت و ضعف این دو رویکرد مجال دیگری می‌طلبد.

به طور خلاصه می‌توان گفت: ۱- موضوع علیت نزد هیوم محتوای ادراکات حسی است و نه اشیای واقعی. ۲- تعارض ظاهری که بین دو تعریف او از علیت با توجه به دو جنبه مختلف کوشش فلسفی او قابل حل است. ۳- علیت در اشیا (به معنای محتوای ادراک حسی) صرف انتظام رویدادهای دائماً متقارن است. ۴- ضرورتی که از مقومات علیت است تنها در ذهن وجود دارد که آن خود از تغییر کارکردی ذهن بر اثر تقارن دائم اشیای مشابه به وجود می‌آید. ۵- این ضرورت و تمام مفاهیمی چون علیت در خود اشیا و جهان خارج مستقل از ذهن، مفاهیمی غیربازنمایانه‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که درست‌تر آن باشد که رابطه علیت بین دو رویداد و نه دو شیء برقرار می‌شود اما چنانکه در نقل قول‌ها هم آمده است هیوم این هر دو را به عنوان طرفین رابطه علی به کار برده است. استراوسن اصطلاح *رویداد مستلزم علیت (object-involving event)* را به کار می‌برد. من در متن از رویداد استفاده می‌کنم.

<sup>۲</sup> منظور از T و E به ترتیب این دو کتاب هیوم‌اند: *An Enquiry and Treatise of Human Nature* و *Concerning Human Understanding*. تنها ارجاعاتی که به صورت \*E آمده است مستقیماً از نوشته هیوم است و ما بقی به واسطه منابع دیگر آمده است.

<sup>۳</sup> مطالب رابینسون در *Robinson, W., 1977, David Hume: Bicentenary Papers, Edinburgh* University Press نقل شده است ولی من از Rosenberg نقل می‌کنم و شماره صفحات هم به همین مقاله ارجاع دارد.

<sup>۴</sup> برای نقل قول‌های مشابه و البته توانایی اثبات نظریه مختار مدعیان ن.ک: Rosenberg, 17-8.

<sup>۵</sup> شاید گفته شود که تفاوت ماهوی‌ای بین هاویه و جهان منظم وجود ندارد؛ جهان نامنظم تنها نظریه‌های پیچیده‌تری می‌طلبد و چنانکه آمد و در فروتر هم تأکید می‌شود، مسئله اصلی باور داشتن یا نداشتن به ماهیت امور و عدم تقلیل و یا تقلیل علیت به صرف انتظام امور است.

<sup>۶</sup> در سنت فلسفه اسلامی نیز اشاعره‌ای چون غزالی بوده‌اند با نفی علیت دست خداوند را در جهان گشاده‌تر خواسته‌اند.

<sup>۷</sup> تفاوت دارای ایده از چیزی بودن و دارای ایده مبتنی بر انطباق از چیزی بودن در بند ۵ خواهد آمد.

<sup>۸</sup> انتخاب کارتون و نه فیلم غیر کارتونی در این مثال هوشمندانه است. در دومی توالی صحنه‌ها حداقل تا حدودی بازنمایی علیت در جهان خارج است (مثلاً حرکت توپ‌های بیلیارد در یک نمای بدون کات) ولی در فیلم کارتون نظم موجود حتی بازنمایی هیچ علیتی نیست.

<sup>۹</sup> استراوسن بین علیت به معنی RTC و علیت به معنایی غیر RTC فرق می‌گذارد و به ترتیب آنها را با c کوچک و بزرگ می‌نویسد. در این نقل قول مراد اولی است.

<sup>۱۰</sup> نکتهٔ اخیر را علی صبحی متذکر شده است.

<sup>۱۱</sup> بنت مشابه همین استدلال را علیه لاک آورده است ولی گفته است که هیوم از آن غافل بوده است (Bennett, 261). اما کافی است که نگاهی به E90\* بیندازیم تا عین این استدلال را ببینیم.

<sup>۱۲</sup> تمام جملات این پاراگراف ترجمه یا نقل به مضمون جملات هیوم در صفحات ذکر شده در پایان پاراگراف است.

<sup>۱۳</sup> علیتی که در عبارت «موجد» مستتر است باید به نظم اشیا تحویل شود.

<sup>۱۴</sup> طنین پوزیتیویستی و پراگماتیستی این نگره مشخص است. مقایسه کند با این آموزهٔ پراگماتیستی که:

There can be no deference that makes no deference.

هم چنین مقایسه کنید با این آموزهٔ کواینی که:

No entity without identity

<sup>۱۵</sup> شاید یادآوری تشابه نسبت هیوم-کانت و کواین-دیویدسون بی‌مناسبت نباشد. کواین اصل حسن ظن را تنها با علایق پراگماتیستی مجاز می‌شمرد ولی دیویدسون آن را ضرورتی ناچار برای هر تفسیر می‌شمارد.

منابع

- Bennett, Jonathan. (1971). *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford, Oxford University Press.
- Blackburn, Simon. (1990). *Hume and Thick Connexion, Philosophy and Phenomenological Research*. Vol 50.
- Hume, David. (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Electronically Enhanced Text (c) Copyright 1991, World Library, Inc.
- Grier, Michelle. (2004). *Kant's Critique of Metaphysics*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Rosenberg, and Beauchamp. (1981). *Hume Two Theories of Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Galen. (1989). *The Secret Connexion*. Oxford: Oxford University Press.