

اغتاجنا

فصلنامه فلسفی - ادبی - فرهنگی

سال دوم / شماره ۱۲ / بهار و تابستان ۱۳۹۳

فلسفه تحلیلی

زمان حقیقت و حقیقت زمان / یوسف علی ایلای

برهانی عالم خارج / ج. ل. مور، ترجمه منوچهر بدیع

اندیشه کولوب فرگه / ترجمه محمود یوسف تانی

بوصیفها / برنارد راسل، ترجمه محمدرضا یحیی

دو حکم جرمی تجربه کوهی / آ. کوان، ترجمه منوچهر بدیع

اعضایون اشاره / ستر استراوسون، ترجمه رضا محمدرزاه

کولوب فرگه و تحلیل منطقی زمان / جی. ل. مور

کاریت و فلسفه تحلیلی / علی بابا

فیر نکالسیه / آنو کولوب فرگه، ترجمه علی سرتیویان

فلسفه تحلیلی و فلسفه زمان / اندیس دتلان، ترجمه شادور انصاری و مراد قزهازاد

بایانی در باب فرهنگ و هنر و ادبیات / تودور اندریچ و سگیتستان، ترجمه حسین یاننده

جایگاه زوی در زمان معاصر / تودور اندریچ، ترجمه یوسف تانیری

گادامر و هابرماس / محمدرضا یحیی

کتابخانه

ارغنون

فصلنامه فلسفی ، ادبی ، فرهنگی
سال دوم ، شماره ۷ و ۸ ، پاییز و زمستان ۱۳۷۴

فلسفه تحلیلی



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

ارغنون

فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی

سال دهم، شماره ۷ و ۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۴

مدیر مسئول: احمد مسجد جامعی
زیر نظر شورای نویسندگان و ویراستاران
تهیه شده در
مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
معاونت امور فرهنگی
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مدیر داخلی: حمید بحر میان معلم / حروفچین: امیر عباسی
لیتوگرافی: مقدم / چاپ: فرهنگ / ناظر چاپ: محسن کاران

طرح و مثنی اصلی ارغنون مرکزی و نقدیاتی و مسائل مهم فرهنگ و تفکر معاصر، به ویژه در غرب، از طریق گزینشی و انتخابی و آیه گونه از متون طراز اول، در حوزه های فلسفه و کلام و ادبیات و علوم انسانی، و ترجمه و احیای تفسیر دقیق آنهاست؛ ضمن آنکه از تألیف و تحلیل نفیس در این زمینه مشتاقانه استقبال می شود.

مقالات مندرج در ارغنون صرفاً مبین آراء نویسندگان آنهاست
مقالات و مطالبی که برای ارغنون ارسال می شود
باید بر پیکر کمال نوشته شود و متن اصلی مقالات ترجمه شده ضمیمه گردد
ارغنون در ویرایش مطالب آزاد است
مطالب دریافت شده بازگردانده نمی شود
استفاده از مطالب ارغنون با ذکر مأخذ آزاد است

دفتر ارغنون:

تهران، صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۶۴۱۵، تلفن ۲۰۰۱۳۹۰ و ۲۰۰۱۳۹۱

بهای این شماره: ۵۰۰۰ ریال

فهرست

یک	شورای نویسندگان	یادداشت
۱	یوسف ص. علی آبادی	زبان حقیقت و حقیقت زبان
۳۹	ک.س. دانلان / ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور	فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان
۶۹	ضیاء موحد	گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان
۸۵	برتراند راسل / ترجمه ضیاء موحد	درباره فرگه
۸۷	گوتلوب فرگه / ترجمه محمود یوسف ثانی	اندیشه
۱۱۳	گوتلوب فرگه / ترجمه منوچهر بدیعی	مقدمه مبانی حساب
۱۲۳	ج.ا. مور / ترجمه منوچهر بدیعی	برهان عالم خارج
۱۴۹	برتراند راسل / ترجمه سید محمد علی حجتی	توصیفها
۱۶۵	علی پایا	کارنپ و فلسفه تحلیلی
۲۳۱	ویلرِد وِن اَرْمِن کَوایِن / ترجمه منوچهر بدیعی	درباب آنچه هست
۲۵۱	_____ / ترجمه منوچهر بدیعی	دو حکم جزمی تجربه گرایی
۲۷۹	رضا محمدزاده	مقدمه‌ای بر مقاله «پیرامون اشاره»
۲۸۹	ب.ف. استراوسون / ترجمه رضا محمدزاده	پیرامون اشاره
۳۲۱	ادموند گیتیه / ترجمه شاپور اعتماد	آیا معرفت باور صادق موجه است؟
۳۲۷	اَنُو تُوئِرَات / ترجمه علی مرتضویان	فیزیکالیزم
۳۴۱	لودویگ ویتگنشتاین / ترجمه حسین پاینده	تأملاتی در باب فرهنگ و هنر و ادبیات
۳۵۷	سیرل بارت / ترجمه هدایت علوی تبار	خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم
۳۸۷	ویلرِد وِن اَرْمِن کَوایِن / ترجمه هاله لاجوردی	محدودیت‌های معرفت
۳۹۷	پاسکال آنزل / ترجمه منوچهر بدیعی	فلسفه تحلیلی در فرانسه
		نشریات عمده بین‌المللی در زمینه
۴۰۵	یوسف ص. علی آبادی	فلسفه تحلیلی
۴۰۹	تئودور آدورنو / ترجمه یوسف اباذری	جایگاه راوی در رمان معاصر
۴۱۷	محمد رضا ریخته‌گران	گادامر و هابرماس



یادداشت

بخش اصلی این شماره ارغنون اختصاص به معرفی فلسفه تحلیلی دارد. در این معرفی مطالب را چنان برگزیده‌ایم که هم سیر و رشد تاریخی این مکتب را نشان داده باشیم و هم فیلسوفان شاخص آن را با ارائه نمونه‌ای از بهترین آثار آنان معرفی کرده باشیم.

ترتیب مطالب در این شماره بدین گونه است که مقاله‌های مربوط به تحولات و گرایشها و موضوعهای پر دامنه و کلی را در اول آورده‌ایم، سپس با در نظر گرفتن تقدّم و اهمیت تاریخی، به معرفی بعضی فیلسوفان و ترجمه نمونه‌هایی از آثار آنان پرداخته‌ایم.

این نخستین باری است که در ایران مقاله‌های پرآوازه و تأثیرگذاری مانند «اندیشه» از فرگه، «برهان عالم خارج» از مور، «توصیفها» از راسل، «در باب آنچه هست» و «دو اصل جزمی تجربه‌گرایی» از کواین، «پیرامون اشاره» از استراوسون، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟» از ادmond گتیه در یک مجموعه ترجمه و منتشر می‌شود. هر یک از این مقاله‌ها سالها مورد بحث و گفتگوهای فلسفی بوده است و نیز هر کدام به گونه‌ای در نقد از نظریه یا مسأله فلسفی مهم خاصی نوشته شده است. به همین دلیل در ابتدای اغلب مقاله‌ها مقدمه کوتاهی افزوده‌ایم و

موضوع اصلی و هدف کلی هر یک را توضیح داده‌ایم تا خواننده تصویری اجمالی از محتوای آن مقاله داشته باشد.

نوشته‌های فیلسوفان مکتب تحلیلی معروف به دقت و انسجام‌اند. این نکته‌ای است که پاسکال آنژل، یکی از استادان فرانسوی فلسفه تحلیلی، در مقاله «فلسفه تحلیلی در فرانسه»، که ترجمه آن در همین شماره آمده است، بدان اشاره کرده آن را یکی از ویژگی‌های فلسفه تحلیلی دانسته است. ترجمه دقیق این نوشته‌ها کار آسانی نیست. اگر از کواین، استراوسون و آثار فنی و جدی راسل و بسیاری دیگر، چیزی به فارسی ترجمه نشده، یکی هم بدین دلیل است که ترجمه چنین آثاری کار آسانی نیست. کسانی هم که کار را آسان گرفته‌اند، در واقع، کار خوانندگان را دشوار کرده‌اند.

هدف از فراهم آوردن این مجموعه آن بوده است که متنهاى معتبر و تأمل‌انگیزی از فلسفه تحلیلی در اختیار علاقه‌مندان به ویژه دانشجویان فلسفه قرار گیرد. مقاله‌هایی که در این شماره آورده‌ایم همیشه در درسهای فلسفی مورد استناد بوده‌اند، بدون آنکه ترجمه نسبتاً روشن و مطمئنی از آنها در دسترس بوده باشد. فلسفه تحلیلی دامنه‌ای گسترده و نمایندگان و گرایشهای گوناگونی دارد. ما در این شماره، حتی به اجمال، نتوانسته‌ایم به فلسفه تحلیلی در اروپای شرقی و کانادا و کشورهای اسکاندیناوی، که هر کدام فیلسوفان بارز و ویژگیهای چشمگیری دارند، اشاره‌ای کنیم. در کشورهای انگلیسی زبان نیز تنها به معرفی اجمالی برخی از بنیان‌گذاران و در واقع بعضی از مهمترین فیلسوفان نسل اول و دوم فلسفه تحلیلی تا حدود سال ۱۹۵۰ اکتفا کرده‌ایم. امیدواریم که در شماره یا شماره‌های دیگری از ارغنون این مطالب را دنبال کنیم.

*

در پایان لازم است از استادان و دانشوران بزرگواری که با همکاری خود در تهیه و

ترجمه و نگارش مقاله‌ها، فراهم آوردن این مجموعه را ممکن ساختند و به ویژه از آقای منوچهر بدیعی که بیشترین سهم را در ترجمه مقاله‌ها برعهده داشتند، صمیمانه سپاسگزاری شود.

شورای نویسندگان



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

زبان حقیقت و حقیقت زبان^{*}

نوشته یوسف ص. علی‌آبادی

۱. مقدمه

شاید گزاره نباشد اگر بگوییم کلیترین حکمی که می‌توان به درستی دربارهٔ زبان بیان کرد این است که زبان یک وسیله است. این حکم کلی در بادی امر محل زیادی برای مناقشه به‌جا نمی‌گذارد و علت این امر نیز آن است که در این حکم اطلاع مهمی دربارهٔ موضوع در اختیار کسی قرار نمی‌گیرد. اگر کسی در توصیف «ولت‌متر» تنها به این اکتفا کند که وسیله‌ای است، سخنی نادرست نگفته است لیکن در عین حال این سخن جهل کسی را که نمی‌داند «ولت‌متر» چیست برطرف نمی‌سازد. پس غرض از گفتن این سخن چیست؟ اگر در مقایسهٔ زبان با «ولت‌متر» از لحاظ وسیله بودن، قدری فراتر رویم، شاید بتوانیم مدخل بحثی را که می‌خواهیم شروع کنیم قدری روش‌تر سازیم. می‌توانیم بگوییم که «ولت‌متر» وسیله‌ای است که یک کاربرد معینی دارد: یا آن اختلاف پتانسیل در یک مدار الکتریکی اندازه‌گیری می‌شود. چنانچه خواسته باشیم اطلاعات بیشتری در این خصوص کسب کنیم می‌توانیم به بحث مقدماتی الکترودینامیک در علم فیزیک رجوع کنیم و به این ترتیب حاجت ما کاملاً برآورده خواهد شد. زبان، از سوی دیگر، به نظر می‌رسد کاربردهای متفاوتی داشته باشد به طوری که در هر یک از آنها به صورت وسیله‌ای خاص و متمایز جلوه گر می‌شود. در محاورات معمول میان انسانها در یک اجتماع، زبان عمدتاً وسیله‌ای است برای انتقال اخبار، نیات و خواسته‌ها. در دست یک شاعر یا داستان‌سرا زبان می‌تواند تنها چنین وسیله‌ای نباشد و مانند ابزار کار یک نقاش یا مجسمه‌ساز برای خلق اثری زیبا و بدیع به کار گرفته شود. از سوی دیگر در دست یک خطیب یا واعظ اخلاقی زبان می‌تواند به صورت وسیلهٔ دیگری به کار گرفته شود که عمدتاً در خدمت تهییج احساسات و عرفیات یا

ترغیب مخاطبان به قبول یک موضوع خاص قرار گیرد. برای شناسایی زبان در مقام هر یک از این وسایل متنوع نیز مباحث خاصی وجود دارد. «زبان‌شناسی» عمدتاً بررسی زبان به عنوان وسیله‌ای از نوع اول را به عهده دارد. «در نقد ادبی» زبان غالباً به عنوان وسیله‌ای از نوع دوم مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد و «علم بیان» نیز مبحثی است که زبان را به عنوان وسیله‌ای از نوع سوم در مد نظر قرار می‌دهد.

در اواخر قرن نوزدهم و شروع قرن بیستم میلادی در اروپا جریانی فکری پدید آمد که زبان را به عنوان موضوعی فلسفی قلمداد کرد. این جریان در طول قرن بیستم رشد چشمگیری نمود به طوری که به سرعت جای ثابتی را لااقل در فرهنگ فلسفی انگلیسی زبان اشغال کرد. در نظر اول ممکن است قبول این نکته که زبان حتی می‌تواند موضوعی باشد که درباره آن جایی برای بحث و تعمق فلسفی وجود دارد، ثقیل نماید. فلسفه سنتاً به طرح و بررسی مسائلی در باره عمیقترین و اساسیترین کنجکاو‌بهای بشر اشتغال داشته است؛ اینکه مبنای هستی اساساً چیست و از چه نوع هویتی تشکیل شده است؟ مقام و مرتبه ذهن در نظام هستی کدام است و آیا امکان دستیابی به کنه حقیقت این نظام و شناسایی چند و چون آن وجود دارد؟ آیا غایت و مقصودی برای زندگی در کار است؟ حقیقت نیکی و بدی چیست؟ ماهیت زیبایی کدام است و از این قبیل سوالات. اگر زبان صرفاً وسیله یا حتی وسایلی چند باشد - و اینجا باید غرض از طرح اولین جمله این سطور روشن شود - تعمق و تفحص فلسفی درباره آن چه موردی می‌تواند داشته باشد؟ اگر قصد، شناسایی زبان است که چنانچه در مقام هر یک از انواع وسایلی که برشمردیم منظور شود، مبحثی خاص برای آن وجود دارد. اگر قصد مورد سؤال قرار دادن کفایت مباحث نامبرده در شناسایی زبان است، چرا این نقص با ترمیم هر یک از آنها مرتفع نشود و اساساً فلسفه چه کمکی می‌تواند در این خصوص بکند؟ به یک کلام، قبول زبان به عنوان یک موضوع فلسفی به نظر می‌رسد همان قدر مورد داشته باشد که قرار دادن «ولت‌متر» در این مقام!

ملاحظاتی از این قبیل بسیاری را بر آن داشته، و شاید هنوز نیز داشته باشد، که رویکرد فلسفی به زبان را نوعی تنزل در شأن فلسفه و موجبی برای ابتدال مباحث آن تلقی کنند. اینکه اینگونه ملاحظات مانعی برای تثبیت این رویکرد به عنوان یک جریان مهم فلسفی نشده، یک واقعیت تاریخی است. این نیز که در میان بنیانگذاران این سنت و همچنین بسط و توسعه‌دهندگان آن متفکرانی وجود داشته و دارند که از برجسته‌ترین فلاسفه معاصر در دنیا به‌شمار می‌روند، لااقل امروزه به‌طور جدی مورد مناقشه قرار ندارد. پس تلفیق این واقعیات با انتظاری که از فلسفه، مباحث و مسائل آن خاطر نشان ساختیم ضرورت روشن شدن نوع و

شیوه پژوهش درباره زبان را در این رویکرد و ارتباط آن را با مسائل بنیادی فلسفه مطرح می‌سازد. هدف از بحث حاضر برداشتن چند قدم اولیه در این جهت است.

در دورانهای مختلف بعضی از فلاسفه فراخور بحث خویش پیرامون مسائل اساسی در زمینه‌های متفاوت فلسفی، اشاراتی پراکنده به زبان و نقش آن در اندیشه داشته‌اند. در دوران جدید، این عتایت خصوصاً در آثار فلاسفه انگلیسی مانند تامس هابز، جان لاک، دیوید هیوم و جان استوارت میل به صراحت مشهود است. لیکن دور از انصاف نیست اگر اولین متفکری را که بحثی منظم و عمیق و بالضراره درباره زبان و قابلیت‌های آن در ارتباط با مسائل بنیادی فلسفه مطرح ساخت گوتلوب فرگه^۱ (۱۸۴۸-۱۹۲۵) معرفی کنیم. حرفه فرگه ریاضیات بود. وی اگرچه در دوران تحصیلات دانشگاهی خویش در رشته ریاضی با آثار فلسفی، علی‌الخصوص کانت، آشنایی حاصل کرده بود، لیکن تمامی دوران خدمت دانشگاهی خویش را به مدت ۳۹ سال به تدریس ریاضیات در دانشگاه پنا در آلمان گذراند. در کار تحقیق، علاقه و توجه فرگه معطوف به مبانی بنیادی ریاضیات بود؛ اینکه ریاضیات چگونه علمی است و احکام و قضایای ریاضی درباره چه نوع هویتانی صادر می‌شوند. این نوع علاقه و توجه، طبیعی اساساً فلسفی دارد. به همین علت نیز تحقیقات وی در زمان حیاتش چندان مورد توجه ریاضی‌دانان معاصر قرار نگرفت. از سوی دیگر روشی را که فرگه در کار تحقیقات خویش کشف کرد و دنبال گرفت به قدری بدیع و بی‌سابقه بود که فلاسفه معاصرش، به‌خصوص در سرزمینهای آلمانی‌زبان اروپا، رغبتی برای درک ظرائف و اهمیت آن نشان ندادند.

در اواخر قرن نوزدهم میلادی، برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) جوانی در دانشگاه کمبریج انگلستان با علائق مشابهی، مستقلاً و بدون آگاهی از کارهای فرگه، وارد تحقیق در مبانی بنیادی ریاضیات شده به نتایجی نیز رسیده بود. وی در سال ۱۹۰۰ میلادی در کنفرانسی بین‌المللی در پاریس با آثار ریاضی‌دانان شهیر ایتالیایی جی‌سپه پشانو^۲ (۱۸۵۸-۱۹۳۲) آشنا شد. پشانو در رأس گروهی از ریاضی‌دانان ایتالیایی طی سالهای ۱۸۹۵ تا ۱۹۰۸ میلادی دست‌اندرکار تحقیق در باب اصل موضوعی ساختن حساب اعداد بود و در زمره معدود ریاضی‌دانان اروپایی قرار داشت که با آثار فرگه آشنایی داشتند. راسل از طریق پشانو با آثار فرگه آشنا شد و با وی باب مرادده از طریق نامه‌نگاری را باز کرد. حاصل این مرادده یکی این بود که در سال ۱۹۰۳ میلادی هنگامی که جلد دوم آخرین کتاب فرگه به نام *فونین بنیادی حساب اعداد*^۳ زیر چاپ بود، فرگه از تناقضی که راسل در بنیان نظریه مجموعه‌های گئورگ کانتور^۴ (۱۸۴۵-۱۹۱۸) کشف کرده بود مطلع شد. در این اثر در جلدی فرگه دستاوردهای یک عمر تحقیق خویش را درباره تحویل

تمامی ریاضیات به منطق منتشر می‌ساخت و در این خصوص تعبیر کانتور را از مفهوم مجموعه بی‌کم‌وکاست مبنای کار خویش قرار داده بود. فرگه در پایان جلد دوم کتاب خویش، ضمیمه‌ای را اضافه نمود که خبر کشف راسل را اعلام می‌کرد. این ضمیمه با جملات زیر شروع می‌شود: «برای یک عالم چیزی ناخوشایندتر از آن نیست که درست پس از به توجاه رساندن کار خویش شاهد فروپاشی بنیان آن باشد. در زمانی که چاپ این اثر مراحل پایانی خود را طی می‌کرد نامهای از آقای پوتراند راسل مرا در چنین حالتی قرار داد.»^۵

حاصل دیگر این مرآه آشنایی راسل با طلبه مستعد و جوانی بود که با شیفتگی از مطالعه آثار فرگه برای تلمذ در مباحث بنیادی ریاضیات به محضر فرگه روی آورده بود. فرگه او را به راسل معرفی کرد تا در کمبریج به امر تعلیم و هدایتش کمر بندد. اجابت این خواسته از طرف راسل، لودویگ ویتگنشتاین^۶ (۱۹۵۱-۱۸۸۹) را چندی قبل از شروع جنگ جهانی اول به کمبریج کشاند. حضور ویتگنشتاین در فضای فلسفی کمبریج باعث وقوع دو «زلزله» پیاپی در فاصله‌ای حدود ۲۰ سال از یکدیگر گردید که فرهنگ فلسفی معاصر در اروپا و امریکا هنوز در حال جذب «ارتعاشات» آنهاست. به این ترتیب بود که فرگه تنها پس از مرگ از گمنامی به در آمد و آثار و افکارش مورد توجه جهانیان قرار گرفت.

در اواخر قرن نوزدهم میلادی، محیط فلسفی کمبریج صحنه تاخت و تاز دیگری بود که به رهبری جرج ادوارد مور^۷ (۱۹۵۸-۱۸۷۳) بر ضد جریان فلسفی غالب در آن زمان شکل گرفت. مور دانشجوی دوره‌مقدماتی رشته ادبیات قدیم یونانی در دانشگاه کمبریج بود که با راسل (که در دانشگاه دو سال از وی جلوتر بود) آشنا شد و به تشویق وی تغییر رشته داده به تحصیل فلسفه روی آورد. برخلاف راسل، مور تبحری در ریاضیات نداشت. علاقه وی به فلسفه صرفاً از طریق آشنایی با بعضی از همدوره‌های خود در دانشگاه که جوانانی فلسفی مشرب بودند، و متعاقب آن مطالعه آثار فلسفی رایج در آن زمان، جلب گردید. در این آثار دیدگاه غالب را ایدئالیسم و ذهن‌گرایی تشکیل می‌داد که عمدتاً تحت تأثیر افکار و آراء هگلی قرار داشتند.

عکس‌العمل مور نسبت به این آثار، همراه با تحقیقات و دستاوردهای فرگه و راسل، بنیانگذار نهضتی در فلسفه گردید که نقش زبان در پدید آوردن مسائل فلسفه و یافتن راه‌حل برای آنها را در دستور کار تحقیقات فلسفی قرار داد. این نهضت امروزه تبدیل به سنتی در فلسفه شده است که معمولاً با نام «تحلیلی» مشخص می‌شود. سنت تحلیلی خود خصیصه‌ای مکتبی ندارد؛ بدین معنا که مجموعه‌ای از آراء و عقاید که رئوس کلی جواب به مسائل فلسفی را معین سازد وجود ندارد تا یا پایبندی به آن یک متفکر در زمره فلاسفه تحلیلی قرار گیرد. فلاسفه تحلیلی

بیشتر با اشتراک نظر درباره اهمیت زبان در فلسفه و همچنین روش و ابزار تحقیق در مباحث فلسفی (من جمله نحوه بیان و ارائه نتایج کار)، آن هم به طور کلی و نه به گونه‌ای دقیق، مشخص می‌شوند. بنابراین متفکرانی از مکاتب مختلف فلسفی (مانند رئالیسم، ایدئالیسم، پراگماتیسم، پوزیتیویسم و غیره) می‌توانند در این سنت قرار گیرند. اینکه معیار دقیق تحلیلی بودن چیست تا با محک آن بتوان به طور قاطع تعیین کرد که کدام فیلسوف تحلیلی است و کدام نه، موضوع بحث ما نیست. شاید اساساً چنین معیاری نیز وجود نداشته باشد. لیکن اینکه چه نوع مشغله فکری درباره زبان می‌تواند خصیصه‌ای کاملاً فلسفی داشته باشد و چگونه در خدمت حل مسائل بنیادی فلسفه قرار گیرد، موضوعی است که جای بحث در آن خالی است و ضرورت طرح آن وجود دارد. برای طرح این بحث متفکرانی را که هر یک در پی ریزی شالوده سنت تحلیلی نقشی پیشگام داشته‌اند برگزیده‌ایم و نظر خود را درباره دستاوردهای عمده ایشان ارائه می‌کنیم. ابتدا از رئوس نظریه مور آغاز می‌کنیم و سپس به رئوس نظریات فرگه می‌پردازیم.

۲. مور: تحلیل و زبان

الف) زبان در فلسفه

آنچه که کنجکاوی عمیق مور را نسبت به فلسفه برانگیخت و تا پایان عمر وی را رها نکرد، این بود که در نظر او نظریه‌های فلسفی باب روز آن دوران عمدتاً تصویر کاملاً متفاوتی از حقیقت امور ارائه می‌دادند. در این نظریه‌ها تمامی مواردی که در نظر وی و سایر کسانی که با فلسفه آشنایی ندارند حقایق مسلم و قطعی انگاشته می‌شدند، شبیه‌آمیز قلمداد شده، حقیقت آنها انکار می‌گردید. نظر فلاسفه را درباره حقیقت عالم می‌شد به دو دسته تقسیم کرد. در یک دسته (که بیشتر شامل پیروان آلمانی زبان مکتب هگلی بود) حقیقت به قدری مرموز و اسرارآمیز تلقی می‌شد که دسترسی به آن جز از طریق درک شهودی کلیتی که ویژگیها و خصوصیات آن هیچ‌گاه روشن و مشخص نمی‌شود، امکان‌پذیر نیست. زبانی که برای توصیف و تبیین این کلیت به کار گرفته می‌شد نیز در عین تشابه ظاهری با زبانهای عادی و معمولی آنچنان غامض و مغلق به نظر می‌رسید که ظاهراً منتظر نویسنده، با فرض روشن بودن برای خودش، در قالبی واضحتر قابل بیان نمی‌بود. حتی کسانی که سرسختانه ادعای پیروی از نظریات اینگونه نویسندگان را داشتند، در این خصوص که تعبیر واقعی و راستین این زبان کدام است متفق‌القول نبوده، میان خود به نزاع و مناقشات لفظی اشتغال داشتند.

در دسته دیگر (که بیشتر پیروان انگلیسی مکتب هگلی را دربر می‌گرفت) حقیقت در اینکه در جزئیات و امور مشخص تجلی نکرده بلکه تنها در کلیتی جامع و فراگیر جلوه‌گر است با دسته اول سهیم و مشترک بود. لیکن کلیتی که تجلیگاه حقیقت قلمداد می‌شد، هویتی انگاشته می‌شد که دارای ویژگیها و خصوصیات قابل توصیف است. متفکرانی از قبیل هیربرت بردلی^۸ (۱۸۴۴-۱۸۴۶) در دانشگاه آکسفورد انگلستان، جان مک تگرت^۹ (۱۸۶۶-۱۹۲۵) و جورج استاوت^{۱۰} (۱۸۶۰-۱۹۴۴) در کمبریج، براساس اعتقاد به این نوع کلیت، سعی داشتند تا در توصیف هر چه روشتر و واضحتر از ویژگیهای آن بکوشند. البته اینان هیچ‌گاه در امر یافتن زبانی سلیس و قابل فهم برای تبیین کلیت موردنظر خود توفیق کامل نیافتند. لیکن کوشش آنها در این جهت، علی‌الخصوص اهتمامات مک تگرت جوان که مور با او در کمبریج آشنا شده بود (و در کلاسهای درسش نیز با علاقه شرکت می‌کرد)، وی را سخت تحت تأثیر قرار داد. این امر همراه با نکته‌ای که مور خیلی زود به آن توجه کرد، شالوده‌طریمی را پی‌ریخت که وی برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل فلسفی پیدا کرد و به تدریج در تکوین آن کوشید. این نکته آن بود که اهتمام این متفکران در بیان نظرات و تعبیرات خود به زبانی سلیس و قابل فهم نه تنها موجب نزدیکی آراء آنان به یکدیگر نشده بود، بلکه به نظر می‌رسید موجب پدیدار شدن فاصله‌هایی قابل ملاحظه میان مواضع هر یک و منبع الهام همگی (یعنی افکار و آراء هگل) نیز شده است.

نتیجه‌ای که مور از توجه به وضع مذکور گرفت این بود که عدم توفیق این متفکران در دستیابی به بیانی واضح از نظراتشان و همچنین مناقشات ایشان بر سر مواضع یکدیگر، هر دو یک علت دارند. علت را مور در این تشخیص داد که هیچ‌یک از ایشان برای طرح دقیق سؤالی که موجبات طرح مسأله‌ای را فراهم کرده است، سعی و اهتمام جدی مبذول نداشته‌اند. سؤال اگر مبهم بماند و یا به‌طور دقیق طرح نشود طبعاً جا برای تعبیرات و استنباطات متعددی باز می‌کند. هر یک از این تعبیرات نیز جواب خاص خود را می‌طلبد، بدون اینکه معیاری در دست باشد تا براساس آن بتوان میان جوابهای رقیب سنجشی معقول انجام داد. این تشخیص ذهن مور را متوجه تمامی فلسفه و بالاخص نوع مسائلی که در آن مطرح می‌شوند، کرد. در این راستا تعمقات وی به موضعی کشیده شد که تبعاتی بنیادی برای جستجوی حقیقت در فلسفه دربر داشت. برای روشتر شدن این تبعات، مقایسه‌ای میان نحوه جستجوی حقیقت در علوم و در فلسفه می‌تواند کمک‌کننده باشد. در علوم به نظر می‌رسد که مسائلی از طریق توجه مستقیم به جهان و مشاهده کیفیات، رفتار و روابط میان اشیاء و وقایع واقع در آن مطرح می‌شوند. سپس

مفاهیمی که برای طرح مسائل و همچنین یافتن راه‌حلی مناسب برای آنها به‌کار گرفته می‌شوند به‌نحوی معین می‌گردند که در برابر هر سؤال تنها یک جواب و در مقابل هر جواب روشهایی تعیین‌کننده برای سنجش آنها وجود داشته باشد. در فلسفه، لااقل تا آنجا که به‌نظر مور رسیده بود، هیچ مسأله‌ای از طریق رجوع مستقیم به دنیا مطرح نمی‌شود، بلکه مسائل معلول نحوه تفکر فلاسفه درباره جهان و بیان نتایج آن هستند. در این نحوه تفکر، علی‌رغم به‌خرج دادن وسواس در انتخاب مفاهیم توسط فلاسفه سرشناس، اصلی که در تعیین مفاهیم در علوم صادق است، حکمفرما نیست. بالنتیجه طرح نظریه‌های پیشنهادی برای حل مسائل در هر رشته از علوم بالأخره منجر به توافق نظر میان دانشمندان نسبت به تأیید یا تکذیب آن نظر می‌گردد، درحالی‌که در فلسفه نه تنها امر سنجش نظریه‌ها غالباً تحت الشعاع علائق و تعصبات مکتبی قرار می‌گیرد، بلکه میان پیروان یک مکتب نیز عموماً اتفاق نظر حاصل نمی‌شود. بنابراین در گیرودارهای فلسفی هیچ‌گاه به‌طور قطعی و عینی معلوم نمی‌شود که حق با کیست و کدام رأی صائب یا باطل است. تا زمانی نیز که این حال بر فلسفه حکمفرماست توقع جستجوی حقیقت، به معنای راستین کلمه، از آن نمی‌توان داشت.

(ب) زبان و حقیقت

برای قرار دادن تفکر فلسفی در راستای جستجوی حقیقت، از نظر مور چهاره‌ای جز این نیست که قبل از وارد شدن به مباحث فلسفی، تجدیدنظری بنیادی در نحوه سؤال و جواب در فلسفه صورت پذیرد. سخن موجز مور در این باره چنین است:

من تصور نمی‌کنم که جهان یا علوم هیچ‌گاه مسأله‌ای فلسفی را برای من مطرح کرده باشند. مسائل فلسفی تنها توسط مطالبی برای من مطرح شده‌اند که فلاسفه دیگر درباره جهان یا علوم اظهار داشته و بیان کرده‌اند... مسائلی که در اینجا مورد نظر من هستند عمدتاً از دو نوع‌اند، یکی این مسأله که کاملاً روشن شود منظور یک فیلسوف از آنچه گفته است چه بوده، و دوم این مسأله که معلوم شود چه دلائل فی‌الواقع قانع‌کننده‌ای برای درست یا نادرست بودن منظور وی وجود دارد. تصور می‌کنم در تمام طول زندگی‌ام کوشش من معطوف به حل مسائلی از این نوع بوده است...

Moore [1942a] * در صفحه ۱۴ [Schilpp 1968]

* برای یافتن نام و نشان این مقاله و کلیه اقوالی که به این شکل در متن ارائه می‌شوند، رجوع کنید به مدخلی که به همین شکل در بخش مراجع آمده است.

مضمون سخن مور در اینجا، اگر با مضمونی که به اشکال مختلف در نظریات راسل و وینگشتاین (که هر دو به انحای مختلف تحت تأثیر وی قرار گرفته بودند) به چشم می‌خورد یکی نباشد، بسیار به آن شباهت دارد. این مضمون آن است که کاربرد نابجای زبان در فلسفه علت اساسی پیدایش مسائل فلسفی است و تنها راه حل این مسائل در گرو جایگزین کردن این کاربرد با کاربرد صحیح آن است. برای روشن شدن این نکته ملاحظاتی را که مور در سه مقاله معروف خود [1917-18] Moore، [1925] Moore و [1939] Moore منتشر ساخته است، به اختصار مورد نظر قرار می‌دهیم.

به نظر می‌رسد که بسیاری حقایق وجود دارند که به گونه‌ای بر ما معلوم و مکشوف‌اند که به‌طور عادی متناقضه درباره آنها مضحک به نظر می‌رسد. (اینکه چگونه بر اینها معرفت پیدا کرده‌ایم مورد بحث نیست؛ تنها واقعیت امر را در نظر می‌گیریم.) فی‌المثل اینکه در جهان اشیائی مادی وجود دارند؛ یا اینکه وجود یا عدم اینگونه اشیاء تابع ادراک یا عدم ادراک آنها توسط اذهان نیست؛ یا اینکه بعضی از وقایع در جهان قبل یا بعد یا همزمان با یکدیگر اتفاق می‌افتند. کوه دماوند نمونه‌ای از شیئی مادی است که بدون شک وجود دارد و قبل از آنکه ذهنی به درک آن نائل شده باشد تیز وجود داشته است و چنانچه همه اذهان به نحوی از عالم محو شوند می‌تواند کماکان وجود داشته باشد. این کوه در زمانی فعالیت آتشفشانی داشته است، بعد از آن از فعالیت بازایستاده و در حال حاضر به جز صدور گازهایی با ترکیبات گوگردی از قله آن فعالیتی ندارد. لیکن نظریه‌هایی فلسفی هستند که وجود اشیاء مادی را انکار می‌کنند، یا وجود آنها را صرفاً معادل با ادراکشان توسط ذهن می‌پندارند. نظریه‌هایی فلسفی نیز وجود دارند که متکو واقعی بودن زمان (یا مکان) هستند. از دو حال نمی‌تواند خارج باشد: یا در اینگونه نظریه‌ها مفاهیم به کار گرفته شده همان هستند که در زبانهای عادی به کار گرفته می‌شوند، که در این صورت این نظریه‌ها به وضوح باطل‌اند؛ یا اینکه با وجود تشابه لفظی، مفاهیمی متفاوت از مفاهیم معمول در زبانهای عادی مراد اینگونه نظریه‌هاست. استفاده از الفاظ رایج در زبانهای عادی برای اشاره به مفاهیمی کاملاً متفاوت، در علوم بسیار اتفاق می‌افتد. فی‌المثل، مفاهیمی که در علم مکانیک با الفاظ «جرم»، «کار» یا «انرژی» مشخص می‌شوند، با مفاهیمی که در زبانهای عادی مراد همین الفاظ محسوب می‌شوند، تفاوت دارند. لیکن در چنین مواردی مفهوم مورد نظر در هر علمی با تعاریف دقیق مشخص می‌گردد به‌طوری که طرح مسائل توسط آنها یا جستجوی راه حل برای این مسائل موجدیاتی برای سردرگمی در تعیین صواب از ناصواب پدید نمی‌آورد. این مقایسه نمونه‌ای روشن از کاربرد صحیح زبان را در یک فعالیت فکری در اختیار ما قرار می‌دهد و به زعم

مور دقیقاً همین اصل درباره نحوه صحیح به کارگرفتن زبان در تفکر رایج فلسفی رعایت نمی‌شود.

برخلاف راسل و وینگشتاین که اساساً منکر اصالت مسائل فلسفی بوده‌اند (و هدف اصلی فلسفه را در این می‌دانسته‌اند که نشان دهد این مسائل در واقع مسأله نیستند)، مور معتقد است که مسائل فلسفی واقعی و اصیل‌اند. فلسفه در نظر وی اصالتاً یک فعالیت معرفتی است که مانند هر فعالیت معرفتی دیگر باید چشم به حقیقت داشته باشد. منتها تا زمانی که طرح و پرداختن به مسائل فلسفی از طریق استفاده ناصواب از زبان صورت می‌گیرد، این مسائل بالضروره لاینحل باقی می‌مانند. لاینحل ماندن مسائل فلسفی را می‌توان به صورت پیچیده و غامض بودن آن جلوه داد: می‌توان گفت که فلسفه سنتاً سعی در حقیقت‌جویی داشته است، لیکن مسائل فلسفی چنان پیچیدگی و غموضی دارند که نمی‌توان جوابگویی به آنها را مشمول آزمون‌هایی کرد که نتایج ساده «آری» یا «نه» را می‌پذیرند. در واقع این نظر در تصور رایج از فلسفه در اذهان ریشه‌هایی عمیقی داشته است، و هدف اساسی بدعت مور را می‌توان در به مبارزه طلبیدن آن خلاصه کرد. در نظر مور، حقیقت‌جویی در فلسفه با قبول لاینحل بودن مسائل آن سازگاری ندارد و هر بهانه برای طبیعی جلوه دادن دومی در واقع توجیه انصراف از اولی است. وی چاره فرار گرفتن فلسفه در راستای حقیقت را پذیرش راه‌حل توسط مسائل آن تشخیص می‌دهد. برای راه‌حل پذیرش مسائل فلسفی نیز استفاده صحیح از زبان را در فلسفه تجویز می‌کند. طریقی را که مور برای به کرسی نشاندن این تجویز انتخاب می‌کند، جالب‌توجه است. بحث صریح و انتزاعی درباره کاربرد صحیح زبان در آثار وی کمتر یافت می‌شود. در عوض وی بیشتر سعی داشته است که نحوه استفاده صحیح از زبان را در عمل و در حین دست و پنجه نرم کردن با مسائل مختلف فلسفی پیدا کرده، آن را از این طریق نشان دهد. گزینش این طریق خود نمایانگر دلبستگی عمیق مور به حقیقت‌جویی است. زیرا بدین‌وسیله ادعای وی درباره کارایی استفاده صحیح از زبان در حل مسائل فلسفی در منصفه عمل به نمایش گذاشته می‌شود تا محاسن و معایب آن به رأی‌العین معلوم گردد.

ج) تحلیل و مفاهیم

روش‌های را که مور برای اصلاح کاربرد زبان در فلسفه پیشنهاد می‌کند خود «تحلیل»^{۱۱} نام می‌دهد. براساس این نامگذاری، مشتقات «تحلیل مفهومی»^{۱۲} و «تحلیلی»^{۱۳} نیز متعاقباً وضع و بر جنبه‌های مختلف فعالیت فلسفی در سنتی که مورد بحث است تعمیم داده شده است. برای

آشنا شدن با ویژگیهای کلی این روش، در بادی امر باید توجه داشت که تحلیل، در نظر مور، عملی است که غایت آن را عریان ساختن مفاهیم از پرده ابهامات و اغتشاشات تشکیل می‌دهد. دلیل این امر نیز آن است که وی حقیقت را در پیوندی تنگاتنگ با مفاهیم تلقی می‌کند. درست یا نادرست صفاتی هستند که بر ترکیبی از مفاهیم تعلق می‌گیرند و تنها با درک آن دسته از ترکیبات مفهومی که درست هستند دسترس می‌گردند؛ اینجاست که ارتباط زبان با حقیقت کاملاً نمایان می‌گردد و اهمیت کاربرد صحیح زبان در امر حقیقت‌جویی هویدا می‌شود.

نحوه به کارگرفتن زبان در بحثهای سنتی فلسفی بدین ترتیب بوده است که یا الفاظ و عبارتهایی از زبانهای عادی عیناً به عاریت گرفته می‌شوند بدون اینکه وجوه تشابه و تفارق میان مفاهیمی که بر آنها دلالت داشته یا قرار است داشته باشند، دقیقاً و به روشنی مشخص شود. (این حال، فی‌المثل، درباره‌ی الفاظ و عباراتی چون «وجود داشتن»، «زمان» یا «مکان» صادق است.) یا اینکه الفاظ و عبارتهای نوینی وضع شده‌اند بدون اینکه مفاهیمی که مراد آنها هستند به‌طور دقیق و به‌روشنی مشخص و متمایز گردند. (این حال، فی‌المثل، در مورد عبارتهایی چون «روح مطلق»، «نفس متعالی» یا «تصویر ذهنی» صادق است.) سپس با استفاده از اینگونه الفاظ سوالاتی مطرح می‌شوند (فی‌المثل، «آیا تصاویر ذهنی در ذهن قرار دارند یا اینکه عناصر متشکله‌ی آن را تشکیل می‌دهند؟»، «آیا نفس متعالی با نفس تجربی یکی است؟»، «آیا اشیاء مادی وجود دارند؟»، «آیا زمان واقعی است یا خیالی؟»). به همین ترتیب نیز بحثهایی آغاز می‌شوند که هدف از طرح آنها ارائه‌ی جواب مکفی به اینگونه سوالات است. لیکن اگر جوابی را مکفی بدانیم که درباره‌ی درست یا نادرست بودن آن بتوان تصمیمی مدلل اما قاطع گرفت، هیچ جوابی به اینگونه سوالات نمی‌تواند مکفی باشد.

استفاده از زبان به این صورت از نظر مور نایب‌جاست، زیرا زبان تنها در حالی می‌تواند در امر دست‌یافتن به حقیقت شمرنمر واقع شود که: (الف) عبارتهای لغوی که برای بیان مفاهیم منظور می‌شوند هر یک تنها بر یک مفهوم معین و مشخص دلالت داشته باشد؛ و (ب) خصوصیات و روابط میان مفاهیم موردنظر در واقع همان باشد که توسط توکیبی از چنین عبارتهای لغوی بیان شده است. این حقیقت درباره‌ی زبان نحوه‌ی صحیح به کارگرفتن آن را برای پیگیری حقیقت در فلسفه معین می‌سازد. برای این منظور، قبل از طرح هر مسأله فلسفی ابتدا لازم است مفاهیم موردنظر مورد تحلیل قرار گیرند تا از این طریق کاملاً از یکدیگر مجزا و متمایز گردند. تنها در این صورت است که می‌توان درباره‌ی خصوصیات و روابط میان مفاهیم سوالاتی طرح کرد که بتوانند جواب

مکفی بپذیرند.

تحلیل مفاهیم از نظر مور معادل یافتن تعریف آنهاست؛ یافتن تعریف یک مفهوم همان ارائه تحلیلی از آن است.» [Moore 1942 B] در صفحه ۶۶۵ [Schilpp 1968]. در همانجا، تبیین دقیقتر تحلیل را مور اینگونه ارائه می‌دهد:

سخن یک شخص هنگامی می‌تواند "ارائه تحلیل" از یک مفهوم تلقی شود که در آن (الف) هم موضوع تحلیل و هم حاصل آن هر دو مفهوم بوده باشند، و چنانچه تحلیل صحیح انجام گرفته باشد، این هر دو، به نحوی از انحاء، یک مفهوم را تشکیل دهند؛ و (ب) عبارتی که برای بیان موضوع تحلیل به کار گرفته شده است، با عبارتی که برای بیان حاصل آن انتخاب گردیده است، از یکدیگر متفاوت بوده باشند... شرط سوم نیز باید به این دو اضافه شود که بدین قرار است: (ج) عبارتی که بیان‌کننده موضوع تحلیل است، نه تنها باید با آنکه حاصل کار را بیان می‌کند تفاوت داشته باشد، بلکه تفاوت این دو نیز باید در آن باشد که مفاهیمی که در عبارت اول به صراحت ذکر شده‌اند نمی‌باید در عبارت دوم صریحاً ذکر شوند. بدین ترتیب در عبارت "x چندمین فرزند مذکر یک پدر و مادر است" مفاهیم "مذکر" و "چندمین فرزند یک پدر و مادر" به صراحت ذکر شده‌اند، درحالی‌که این امر در مورد عبارت "x برادر است" صادق نیست. عبارت اول در واقع نه تنها این مفاهیم را ذکر می‌کند بلکه طریق آمیخته شدن آنها را در مفهوم "برادر" متفکر می‌شود که در این مورد خاص صرفاً ترکیبی عطفی است، اما در موارد دیگر می‌تواند صرفاً عطف نبوده باشد. و اینکه طریق آمیخته شدن مفاهیم نیز باید در عبارتی که بیان‌کننده موضوع تحلیل است، به صراحت ذکر شود، به عقیده من، خود یکی از شرایط لازم برای ارائه یک تحلیل است.

(همانجا، صفحه ۶۶۶ - تأکیدات همه از مور است.)

کسانی که با فلسفه قدیم یونان آشنایی دارند، ممکن است در اینجا ایراد بگیرند که طرح روش تحلیل توسط مور در فلسفه تازگی ندارد. لزوم تفکیک و تدقیق مفاهیم توسط تعاریف و نقش اساسی آن در کشف حقیقت، قرن‌ها پیش از مور در آثار افلاطون مورد تأکید قرار گرفته، به تفصیل بحث شده است. در این آثار، پیوند تنگاتنگ میان مفاهیم و حقیقت برای اول بار به صورت مکتوب در تاریخ تفکر بشر مطرح می‌شود و «دیالکتیک سقراطی» به عنوان روشی که در خدمت تفکیک و تدقیق مفاهیم قرار دارد دقیقاً براساس این پیوند تشریح شده در مقام راهبر ذهن به سوی حقیقت عملاً به کار گرفته می‌شود. مور شاید خود اولین کسی باشد که در شرح حال مختصر خویش در [Schilpp 1968] علاقه و ذین خود را نسبت به افکار افلاطون (و ارسطو) صریحاً اذعان می‌دارد. لیکن این امر نباید تفاوت بنیادی میان بدعت مور و نوآوری افلاطون را مخدوش سازد. در آثار افلاطون مفاهیم هویتی معرفی می‌شوند که از سنخ ذهنیات هستند (به

همین علت نیز ذهن قابلیت درک و دستیابی به آنها را داراست). همان‌گونه که اشیاء مادی در فضا و زمان سکنی دارند، افلاطون این هویات را در عالمی فرای عالم فیزیکی ماوا می‌دهد که اذهان نیز از ساکنان ازلی آن هستند. درک این هویات توسط ذهن را افلاطون مانند رؤیت توصیف می‌کند و فرآیند نیل به آنها را از طریق به‌کار بستن «دیالکتیک سقراطی» به زودن کسودرت از دیدگان تشبیه می‌کند. (از این لحاظ شاید «دیالکتیک سقراطی» بی‌شابهت به «روانکاوی فرویدی» نباشد!)

در آثار مور، از طرف دیگر، سخنی در این باره که مفاهیم چیستند و آیا در جایی سکنی دارند یا ندارند، یافت نمی‌شود. در مورد چگونگی دستیابی ذهن به مفاهیم نیز نظر روشنی در آثار وی مشهود نیست. آنچه در این باب هست، سخن در باره رابطه لفظ است و مفهوم. این رابطه نیز از جنس رابطه جمله و معنا است، و این هر دو پای زبان را به میدان می‌کشند. آنچه در کار مور فی الواقع بدعت است، رها کردن حقیقت از بند ذهن و ذهنیت و مطرح کردن زبان به عنوان عامل دسترسی به آن است. (در این خصوص تنها متفکری که بر مور سبقت داشته است، فرگه است.) همان‌طور که از گفته خودش پیداست، تحلیل عملی است که با زبان و بر زبان صورت می‌گیرد (نه با ذهن و بر ذهنیات). بدین ترتیب، در نظر مور، آنچه ارتباط میان فهم و حقیقت را به‌طور کلی برقرار می‌سازد، زبان است و نه ذهنیات. این بینشی کاملاً تازه و بدیع است که مسائل بسیاری را مطرح می‌سازد. در آثار مور اثر قابل ملاحظه‌ای از رویارویی با این مسائل به چشم نمی‌خورد. (شاید هم وی توانایی چنین رویارویی را در خود نمی‌دید.) لیکن این پیش‌حربه‌ای را در اختیار وی قرار داد که دامنه کاربردش تمامی زمینه‌های فلسفه را دربر می‌گرفت.

میراثی که از مور باقی مانده است حاصل استفاده از این حربه برای حل مسائلی در هستی‌شناسی، اخلاقیات و ادراکات حسی است. در هیچ یک از این موارد راه‌حل پیشنهادی مور به صورت «حرف آخر» تثبیت نشده و مباحث فلسفی درباره موضوعات مربوطه کماکان ادامه دارد. لیکن آنچه در آن دسته از این مباحث که در سنت تحلیلی جریان دارد اثری از بدعت مور را به وضوح نشان می‌دهد، کوشش فلاسفه در روشن و متمایز ساختن مفاهیمی است که از طریق سعی آنها در یافتن تعاریفی دقیق و دقیقتر صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب به جرأت می‌توان اذعان کرد که بحثهای کنونی در سنت فلسفه تحلیلی همان کمال مطلوبی را دنبال می‌کنند که مور برای نخستین بار ضرورت تحقق آن را در فلسفه احساس کرده بر آن اصرار می‌ورزید.

۳. فرگه : ساختار منطقی

الف) ریاضیات و زبان ریاضی

نحوه ورود زبان به تفکر فرگه و همچنین نتایج و دستاوردهای وی از این تفکر، با آنچه درباره مورگذشت تفاوت‌های چشمگیری دارد. فرگه در آغاز فعالیت‌های تحقیقاتی خویش در ریاضیات به سرعت به سوی سنتی‌گرایی که در آن دلمشغولی اصلی ریاضی‌دانان را یافتن بنیادی سازگار و رها از هرگونه تناقض برای مبحث «آنالیز» (یا نظریه اعداد حقیقی) تشکیل می‌داد. مبحث آنالیز در اواخر قرن هفدهم میلادی مستقلاً توسط نیوتن و لایب‌نیتز با عنوان کردن کمیاتی «بی‌نهایت ریز» وارد مرحله نویسی از تکامل خود شد. انگیزه لایب‌نیتز در روی آوردن به این مبحث (متعاقب مسائلی که در آثار پاسکال مطرح شده بودند) کاملاً ریاضی بود و یافتن روشی برای محاسبه مماس بر یک منحنی و مساحت زیر آن در دستور کار وی قرار داشت. هدف نیوتن، از طرف دیگر، جنبه‌ای کاملاً فیزیکی داشت و معطوف به یافتن روشی ریاضی بود تا از طریق آن بتواند سرعت و شتاب لحظه‌ای یک متحرک را محاسبه کند. زبانی که هر یک از این متفکران برای بیان نظریه خویش ابداع کرده بودند با یکدیگر تفاوت داشت، لیکن محتوایی که توسط هر یک از این دو زبان بیان می‌شد کاملاً معادل هم بود. زبان ابداعی لایب‌نیتز بر زبان نیوتن ارجحیت داشت (به طوری که هنوز هم در دوره‌های مقدماتی آسائیز مفاهیم مشتق و انتگرال توسط علائم ابداعی لایب‌نیتز معرفی می‌شوند)، به همین جهت نیز مکانیک نیوتن را می‌شد عیناً به این زبان بهتر بیان کرد. موفقیت‌های شگرفی که مکانیک نیوتن به سرعت در توضیح و پیش‌بینی دقیق پدیده‌های زمینی و سماوی پیدا کرد موجب شد تا حیثیت و اعتبار عظیمی برای نظریه ریاضی نیوتن و لایب‌نیتز فراهم آید، به طوری که در اوایل قرن هجدهم میلادی، ریاضی‌دان معتبری در اروپا وجود نداشت که به نحوی شبیه و مجذوب نظریه جدید نشده باشد.

در سال ۱۷۱۹ میلادی، اسقف جرج بارکلی (فیلسوف شهیر تجربه‌گرای ایرلندی) در رساله‌ای که تحت عنوان «تعلیل‌گر»^{۱۲} منتشر ساخت، ضربات مهلکی را بر پایه و اساس نظریه جدید وارد آورد. بارکلی ریاضی‌دان نبود، لیکن طی یک تجربه تلخ شخصی آثار و عواقب حملاتی را که پیروان فیزیک جدید با تکیه بر توفیقات آن براساس اعتقادات مذهبی وارد می‌آوردند شخصاً حس کرد. به همین جهت نیز بر آن شد تا خود را با اسرار نظریه ریاضی که مبنای این فیزیک را تشکیل می‌داد آشنا سازد. نتیجه این آشنایی کشف و افشای دقیق و مدلل

تناقضاتی منطقی بود که در بطن این بنا نهفته بود. اساس این تناقضات را از یک طرف تعریف کمیات «بی‌نهایت ریز» به عنوان کمیاتی تشکیل می‌داد که در عین ناچیزبودن هیچ‌گاه مقدار صفر نمی‌پذیرند. از طرف دیگر، در برهانهای مختلفی که با استفاده از این کمیات طرح‌ریزی می‌شد، در مواقعی که مصلحت ایجاب می‌کرد از آنها چشم‌پوشی شود، مقدار صفر برای آنها منظور می‌گردید. طی حدود صد و پنجاه سال پس از انتشار این رساله، تناقضاتی را که بارکلی موشکافانه کشف کرده بود، قدرت فکری بزرگترین ریاضی‌دانان اروپا را به مبارزه طلبید. از یک سو مبحث آنالیز ایزاری را در اختیار ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان قرار می‌داد که توانمندی آنها در حل مسائل مختلف و کسب نتایج بدیع در تاریخ علم تا آن زمان بی‌سابقه بود. از سوی دیگر، وجود تناقض در مبانی این مبحث، گرچه به نظر می‌رسید برای فیزیک‌دانان قابل تحمل تلقی شود، نمی‌توانست اذهان ریاضی‌دانان را آسوده بگذارد. در طول قرن هجدهم میلادی، غولهای ریاضی چون اویلر، دالامبر، لاگرانژ و گاوس، هر یک به اتحاء مختلف سعی فرارانی در دور زدن این تناقضات و بسط نتایج نظریه جدید می‌ذول داشتند. لیکن با وجود حصول نتایج جدید و قدرتمند در درون این نظریه، توفیقی در متزه کردن بنیان آن از تناقض نیافتند. در اوایل قرن نوزدهم میلادی اولین قدمهای مؤثر در جهت صحیح توسط کوشی برداشته شد و حدود پنجاه سال بعد از آن اولین نظریه منسجم و دقیق و عاری از هرگونه تناقض توسط وایراشتراس^{۱۵} تدوین گردید.

ب) ریاضیات و منطق

دو نکته در این روند حائز اهمیتی اساسی است. یکی اینکه کوشش محققان در پی‌ریزی مبانی استوار برای مبحث آنالیز توسط انگیزه‌ای که خصیصه‌ای به وضوح منطقی داشت دامن زده می‌شد. در هر مرحله از این روند نیز ملاحظاتی صرفاً منطقی در سنجش اعتبار دستاوردهای یک ریاضی‌دان در این خصوص دخالت داشتند. نکته دیگر اینست که نظریه‌ای که بالأخره به دست وایراشتراس طرح‌ریزی شد، به شکل بی‌سابقه‌ای (در ریاضیات) کیفیتی صوری داشت. بدین معنا که در این نظریه تمامی مواضعی که در کوششهای گذشته تنها براساس شهود یک یا چند ریاضی‌دان توجیه می‌شدند از میان برداشته شده، جای خود را به مواضعی دادند که برای هر یک اثباتی دقیق و باصلابت ارائه شده بود. این دستاورد تنها به قیمت جایگزین کردن «تصاویر» به ظاهر بدیهی هندسی یا «تصویرات شهودی» دربارهٔ «ماهیت کمیات» با تعاریف یا اصول موضوعه‌ای کاملاً انتزاعی تمام شد که از هرگونه تعبیر یا تفسیر مشخصی فارق و مبرا بودند.

وضع مشابهی نیز به تدریج در هندسه پدید می‌آید. به دنبال کوشش برای اثبات اصل موضوع پنجم اقلیدس (اصل توازی) و کشف هندسه‌های غیراقلیدسی، به نظر می‌رسید که بسط و توسعه تحقیقات در مبانی هندسه نیز جهتی مشابه را به سوی کمال «صوری شدن» طی می‌کند. این نظر بالأخره با تکمیل تحقیقات کاننور و پثانو در ریاضیات و انتشار دستاوردهای هیلبرت در هندسه کاملاً تأیید شد.

نظریه‌های صوری، به علت منتزع بودن از هر تعبیر و تفسیر مشخص، مبین هویتی به نام «ساختار» در مبحثی تلقی می‌شوند که هدف تبیین مبانی آن را دنبال می‌کنند. تصویری خام و نادقیق ولی گویا از این هویت را می‌توان با تشبیه آن به اسکلتی «استخوانی» به دست آورد که با افزودن «گوشت و پوست» از طریق تعبیر و تفسیر به آن محتوا پیدا کرده موجودیتی مشخص به شکل مجموعه‌ای از جملات معنادار پیدا می‌کند. تا اواسط قرن نوزدهم میلادی چنین خصوصیتی تنها در انحصار منطق به حساب می‌آمد. تنها نظریه‌ای در منطق نیز که به شکلی کاملاً صوری بدون شده در حقانیت آن مناقشه‌ای جدی وجود نداشت، نظریهٔ قیاس^{۱۱} ارسطویی بود. طبق این نظریه، قالب بنیادی هر حکم خبری، یا ساختار منطقی آن را سه جزء موضوع، محمول و رابط شکل می‌دهند به طوری که با قرار دادن الفاظ معنادار، هر یک از نوع مناسب، در درون این اجزاء، جمله‌ای مشخص و معنادار حاصل می‌شود. بر این مبنا، قواعدی در این نظریه وضع می‌شوند که با به کار بستن آنها می‌توان در مورد هر مجموعهٔ متشکل از سه جمله، بدون در نظر گرفتن معنای هر یک، تعیین کرد که آیا تشکیل استدلالی معتبر می‌دهد یا نه. بدین ترتیب امر تشخیص و تفکیک استدلال‌های معتبر از نامعتبر در هر مبحثی به نحوی متقن و مناقشه‌ناپذیر صورت گرفته مقام منطقی به عنوان وسیله‌ای اغماض‌ناپذیر در زمینه‌های مختلف معرفتی در جهت دستیابی به حقیقت تثبیت می‌گردد.

نقش اجتناب‌ناپذیر منطق در فعالیتهای معرفتی ایجاب می‌کند که نظریه‌ای که به عنوان نظریهٔ درست منطقی اختیار می‌شود نوع زبانی را که مناسب حقیقت‌جویی است تعیین کند. بنابراین، چنانچه نظریهٔ قیاس به عنوان نظریهٔ درست منطقی اختیار شود، زبان حقیقت بالضروره باید زبانی باشد که توانایی انعکاس ساختار موضوع-محمولی احکام را داشته باشد. زبانهای هادی از نیرهٔ هندواروپایی برای بسیاری از جملات خبری خود این قابلیت را تضمین می‌کنند. اساساً می‌توان گفت که نظریهٔ موضوع-محمولی بودن ساختار احکام فی الواقع «قبایی» است که مناسب «اندام» اینگونه جملات «دوخته» شده است. لیکن در این زبانها جملاتی نیز وجود دارند که بیان‌کنندهٔ نسبتها هستند و لاقلاً در ظاهر امر تن به این قید نمی‌دهند. بنابراین برای قرار

گرفتن اینگونه زبانها در مقام زبان حقیقت یا لازم است به نحوی نسبتها به «محمولات» تحویل شوند و یا باید واقعی بودن نسب به عنوان مصادیق مفاهیم نسبی (مانند «بزرگتر»، «بلندتر»، «سنگینتر» و امثالهم) انکار گردد. در طول بیش از بیست قرنی که نظریه قیاس در پهنه منطق حکمروایی بلامنازع داشت، این شقوق هر دو به انحاء مختلف آزمون شدند. با وجود اینکه هیچگاه نتایج درخشانی از این آزمونها به دست نیامد، این امر مانع از این نشد که فلاسفه طی قرون متمادی و تا اواخر قرن نوزدهم میلادی، بالا جماع نظریه قیاس را تنها نظریه درست درباره ساختار منطقی احکام و اعتبار استدالات بدانند.

از بدو تدوین نظریه قیاس بر منطق دانان معلوم بود که زبان ریاضیات از حیث قابلیت مذکور با زبانهای عادی تفاوتهایی بنیادی دارد. اولاً احکام و قضایای نظریه‌های مختلف در ریاضیات را (من جمله هندسه) نمی‌توان تماماً در قالب موضوع - محمولی گنجانند و ثانیاً همه براهین ریاضی را (من جمله براهینی که نتایج آنها را قضایایی عمیق و مهم تشکیل می‌دادند) نمی‌توان در مجموعه‌های سه‌جمله‌ای (یا مجموعه‌هایی از این مجموعه‌ها) خلاصه کرد. تا مدت‌های مدید این امر موجباتی برای نگرانی منطق دانان فراهم نمی‌کرد، زیرا می‌توانستند ریاضیات را، نه به عنوان شاخه‌ای از معرفت که حقایقی را مکتوف می‌سازد، بلکه به عنوان مشغولیاتی ذهنی (از نوع بازیهای فکری مانند شطرنج) تلقی کنند. این دیدگاه به صورت سنتی غالب در فرهنگ یونان باستان پس از فروپاشی مکتب فیثاغورثیان تثبیت شد و سپس به فرهنگ اروپا در قرون وسطی منتقل گردید. در اواسط قرن هفدهم میلادی این سنت توسط گالیله، هم صریحاً و هم عملاً، مورد حمله قرار گرفت. سخنان معروف وی در رساله‌ای تحت عنوان «عبارت‌های ۱۷» به وضوح نظر وی را درباره لزوم جایگزینی زبان عادی با زبان ریاضی در مقام زبان حقیقت بازگو می‌سازد: «فلسفه متنی است که در کتابی عظیم، یعنی عالم، به رشته تحریر درآمده است؛ عالمی که پیوسته در مقابل دیدگان ما گسترده است. لیکن این کتاب را نمی‌توان فهمید مگر اینکه نخست زبانی را که به آن نوشته شده است فراگرفت و حروفی را که متن از آنها انشاء گردیده است، خواند. این کتاب به زبان ریاضی نوشته شده و حروف متن آن را مثلثها، دایره و سایر اشکال هندسی تشکیل می‌دهند. بدون اینها امکان درک حتی یک کلمه از مفاد این متن برای بشر میسر نیست؛ بدون اینها انسان به گمگشته‌ای می‌ماند که میان راهروهای تودرتو و درهم پیچیده، در تاریکی سرگردان است.» در صفحات ۲۳۷ و ۲۳۸ [Drake 1957].

گالیله آگاه بود که تبعات نظرش درباره ارزش معرفتی ریاضیات مستقیماً کفایت نظریه قیاس را به عنوان ابزاری مؤثر در حصول معرفت به زیر سؤال می‌کشد. این آگاهی در میان سطور کتاب

جاودانی وی [Galileo 1632] به صراحت مشهود است. وی اولین قدمهای بنیادی را نیز عملاً با استفاده از ابزار و براهین ریاضی برای نظریه‌پردازی دربارهٔ مقوله حرکت در اثر معروف خود Galileo [1638] برداشت و بدین ترتیب پایه‌های علم نوین فیزیک را پی‌ریزی کرد. پیگیری نوآوری گالیله توسط نیرتن منجر به پدید آمدن نظریه‌ای جامع و اعجاب‌انگیز در فیزیک به زبان ریاضی شد که در امر توضیح و پیش‌بینی حرکات اجسام زمینی و سماوی توأمأ، توفیقات چشمگیری به دست آورد. لیکن نه گالیله، نه نیوتن و نه سایر متفکرانی که به کارآیی زبان ریاضی در حصول معرفت از طبیعت عمیقاً اعتقاد داشتند، هیچ‌یک نتوانستند (و یا نخواستند) قدمی در جهت کشف نظریه‌ای منطقی بردارند که زبان جدید حقیقت لزوم جایگزینی نظریهٔ قیاس را با آن مطرح ساخته بود. وجود پایه‌های متزلزل و مشکوک در مبانی این زبان جدید و عدم توفیق بزرگترین اذهان ریاضی جهان در ترمیم این وضع برای مدتی حدود صد و پنجاه سال، به نظر نگارنده عامل اصلی بی‌توجهی به لزوم تحول در منطق را تشکیل می‌دهد. وجود چنین وضعیتی، عدم عنایت منطقدانان اروپا را به لزوم یافتن نظریه‌ای جدید در منطق و ادامه پایبندی ایشان را به نظریهٔ قیاس (به عنوان تنها نظریهٔ موجه منطقی) کاملاً توجیه می‌کند. توفیق و ایراشتراس در دفع این نقیصهٔ بنیادی در ریاضیات، از یک سو نقطهٔ چرخشی را در این روند به وجود آورد. بعد از وی دیگر دلیلی موجه برای طفره رفتن از قبول زبان ریاضی به عنوان زبان واقعی حقیقت وجود نداشت. از سوی دیگر، بسط و توسعهٔ روزافزون روشهای ریاضی برای نظریه‌پردازی در زمینه‌های دیگر علم فیزیک، مانند حیطةٔ گازها، حرارت، الکتریسیته و مغناطیس و توفیقات چشمگیر اعمال این روشها، دلائل فزاینده و پر قدرت دیگری را مبنی بر وجود مناسبتی عمیق میان ریاضیات و حقیقت مطرح می‌ساخت.

بدین ترتیب در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم میلادی دو موضوع به‌طور جدی در دستور کار تحقیقات منطقی قرار گرفت. موضوع اول مربوط به دلایل محکم و موجهی می‌شد که حکایت از نقصان و نارسایی نظریهٔ قیاس در تبیین ساختار منطقی احکام و مبانی استنتاجهای معتبر می‌کردند. دیگر امکان نداشت سرسختی احکام و براهین ریاضی را در تن دادن به قالب و قواعدی که نظریهٔ قیاس برای تفکر الزام‌آور قلمداد می‌کرد با بهانه‌هایی چون فقدان ارزش معرفتی در تفکرات ریاضی، تهدیدی جدی برای حقانیت این نظریه به حساب نیاورد. این تهدید در عین حال ضرورت یافتن نظریه‌ای جامع در منطق را مطرح می‌ساخت که بتواند دربرگیرندهٔ کلیه زمینه‌های تفکر دربارهٔ حقایق امور باشد. موضوع دوم مربوط به کیفیت تماماً صوری نظریه‌های بنیادی در ریاضیات بود که مسألهٔ تعیین نوع قرابت کل ریاضیات را با منطق

مطرح می‌ساخت. درباره هر دو این موضوعات، تحقیقات فرگه و راسل مستقل از یکدیگر به نتایج مشابهی رسیدند. رأی این دو متفکر درباره نوع قرابت ریاضیات با منطق را می‌توان اجمالاً در یک جمله خلاصه کرد: ریاضیات عین منطوق است. این بدان معنی است که: (۱) اصول موضوعه و قضایای نظریه‌های ریاضی هر یک بیان‌کننده حقیقتی هستند، و (۲) حقایق ریاضی همان حقایق منطقی‌اند. این رأی درباره رابطه ریاضیات و منطق به «منطق‌گرایی»^{۱۸} شهرت دارد و ما در اینجا وارد بحث درباره آن نمی‌شویم. در مورد کلیترین شکل برای ساختار منطقی احکام خبری همین قدر کافی است در اینجا گفته شود که هم فرگه و هم راسل مبنای این شکل را در رابطه تابع و متغیر یافتند. این رابطه اساس نظریه تکمیل شده آنالیز را تشکیل می‌دهد و با تمسک به آن، همراه با (۱) تعریف ادواتی که به نام «سوره»^{۱۹} اشتهار یافته‌اند، (۲) تعریف توابعی که آنها را «توابع حقیقتی»^{۲۰} نام داده‌اند و (۳) مجموعه‌ای از اسامی خاص، می‌توان ساختار منطقی تمامی جملات معنادار خبری را در هر زبان که برای حقیقت‌جویی کفایتی دارد، معین کرد.^{۲۱}

ج) تفکر، ذهنیت و امکان معرفت

در زمانی که فرگه به تحقیقات منطقی اشتغال داشت، تلقی رایج از منطق در میان فلاسفه این بود که منطق علمی است که تبیین قوانین تفکر را در دستور کار خود دارد. در این تلقی تفکر عملی به حساب می‌آید که در ذهن از طریق محتویات آن صورت می‌پذیرد. غایت این عمل را نیز تشکیل «قضاوت» می‌دانستند که تعبیر آن از نظر منطقی محدود به واسطه‌ای می‌شد که فکر را به حقیقت مرتبط می‌سازد. بدین ترتیب قوانینی که منطق سعی در کشف و بیان آنها داشت از اصول و قواعدی تشکیل می‌شدند که در راهیابی به حقیقت نقشی هدایت‌گر را بر عهده داشتند. چنانچه در گذار فکر از قضاوتی به قضاوت دیگر این اصول و قواعد رعایت می‌شدند، امکان نمی‌داشت خطایی بیش از خطای محتمل در قبول قضاوت اول در کار ذهن خطور کند. در حالی که عدول از رعایت آنها، علاوه بر این خطای همیشه محتمل، ذهن را مواجه با خطاهایی مضاعف نیز می‌کرد. بنابراین «قوانین تفکر» در منطق تنها می‌توانستند مصونیت ذهن را در برابر خطا هنگام گذار میان قضاوتها تضمین کنند. این قوانین به تنهایی کفایتی در راهنمایی ذهن برای گزینش یک قضاوت برای آغاز تفکر ندارند. بدیهی است که تا ملاک مناسبی برای چنین گزینشی به قوانین تفکر افزوده نشود، منظور برقراری ارتباط میان فکر و حقیقت برآورده نخواهد شد. از آنجا که حصول معرفت در گرو تحقق این منظور است، جستجو برای یافتن چنین ملاکی مسأله‌ای است که در معرفت‌شناسی باید دنبال شود.

تا اوایل قرن بیستم میلادی در نظریه‌های مختلفی که مکاتب متنوع فلسفی در معرفت‌شناسی تهیه و عرضه می‌کردند، تلقی مشترکی از کیفیت معرفت به چشم می‌خورد. در این تلقی، معرفت از مجموعه‌ای از قضاوت‌های درست تشکیل می‌شود و محتوای هر قضاوت نیز هویتی کاملاً ذهنی دارد؛ یعنی موجودات و عناصری را دربر می‌گیرد که یا خود صرفاً از تصاویر، نقوش یا تصوراتی که تنها در ذهن شکل می‌گیرند بوده^{۲۲}، یا اینکه توسط اعمالی صرفاً ذهنی^{۲۳} تأمین می‌شوند. از تبعات این تلقی برای ریاضیات این است که اصول موضوعه و قضایای نظریه‌های ریاضی حقایقی را تنها درباره‌ی ذهنیات بیان می‌کنند. فرگه خیلی زود متوجه شد که این نظر نمی‌تواند با واقعیات امر انطباقی داشته باشد و بنابراین تلقی مذکور می‌باید مبتنی بر خطا بوده باشد. ملاحظاتی فرگه در این باره براساس خصوصیات شکل گرفتند که وی درباره‌ی ذهنیات از آغاز فعالیت‌های تحقیقاتی خویش کشف کرده، حاصل آنها را به تفصیل در [Frege 1918] به چاپ رسانده است. این خصوصیات را می‌توان جمعاً با یک جمله بیان کرد: ذهنیات مختص ذهن منفردی هستند که خود در آن تحقق می‌پذیرند. این بدان معناست که چند و چون ذهنیات (۱) تنها بر ذهنی معلوم و مکشوف است که در آن ظهور می‌کنند؛ و (۲) از آن ذهن به ذهن دیگری قابل انتقال نیستند. این حال درباره‌ی احساسات، عواطف و آلام کاملاً مشهود است. تنها خود من علم به احساس خاصی دارم که از دیدن فلان منظره در فلان تاریخ به من دست داده است، به طوری که امکان ندارد بتوانم این احساس را به دیگری منتقل سازم. می‌توانم سعی کنم آن را به زبانی توصیف کنم یا توسط تصاویری به نمایش گذارم؛ لیکن آن توصیف یا این تصاویر هیچ‌یک اولاً با احساس من یکی نبوده و ثانیاً آنچه را دیگران می‌توانند از آنان درک کرده و بفهمند احساس من نبوده، بلکه تصور یا برداشت آنها از این احساس است. باز این تصور و برداشت مختص ذهنی است که در آن تحقق می‌یابد و هیچ راهی وجود ندارد تا از طریق آن بتوان تصور و برداشت اذهان مختلف را با یکدیگر و با آنچه در ذهن من تحقق داشته است، حتی مقایسه کرد. به اعتقاد فرگه این حال اختصاص به نوع خاصی از ذهنیات نداشته، بلکه همگی آنها را (من جمله نقوش، تصاویر یا تصورات ذهنی) شامل می‌شود. فرض کنیم راهی پیدا شده باشد که مرا قادر می‌سازد به محتویات ذهن فرد دیگری مستقیماً دسترسی پیدا کنم تا شاید از این طریق بتوانم استنباط خود را از محتویات ذهنی او با آنچه فی‌الواقع در ذهن وی نقش بسته است، مقایسه کنم. «دسترسی یافتن مستقیم من» به محتویات ذهن آن شخص تنها می‌تواند بدین معنا باشد که بدون تمسک به واسطه‌ای چون توصیف یا تصویری محسوس از آن محتویات، به درک آنها نائل آیم. لیکن فرض تحقق چنین درکی خود مستلزم ظهور تصوراتی (از محتویات ذهن آن

شخص) در ذهن من است که در مورد انطباق آنها با واقعیت امر (یعنی محتویات ذهن آن شخص به همان صورتی که در ذهن او جلوه کرده‌اند) جای سؤال وجود دارد.

دلیل انتقال‌ناپذیر بودن محتویات ذهنی، از نظر فرگه، از واقعیت ذهن ناشی می‌شود. ذهن اساساً محفظه‌ای بسته است که کلید اسرار آن نه تنها فقط در دست شخصی است که ذهن به او تعلق دارد، بلکه راهی نیز وجود ندارد تا از طریق آن وی بتواند این کلید را به دیگری واگذار کند. هر راهی که برای تحقق این منظور تصور شود، خود مانعی برای تحقق آن دربر خواهد داشت. تبعات این حال برای معرفت ابعادی خانمان‌برانداز را شامل می‌شود. اگر (۱) قضاوت را از عناصر تشکیل‌دهنده معرفت قلمداد کنیم، و (۲) برای محتوای هر قضاوت نیز قائل به هویتی کاملاً ذهنی باشیم، آنگاه بالضروره باید تن به این نتیجه دهیم که معرفت (لااقل به شکل عینی و عمومی آن) امکان‌پذیر نیست. در باب (۱) فرگه هیچ مناقشه‌ای ندارد، اما اگر قرار است (۲) فرض درستی بوده باشد لازم می‌آید قضاوتها را مختص ذهن منفردی به حساب آوریم که در آن تحقق می‌پذیرند. در این صورت نیز قضاوت یک ذهن را با قضاوت اذهان دیگر نمی‌توان حتی مقایسه کرد و قضاوتها بالضروره کیفیتی کاملاً شخصی و خصوصی پیدا می‌کنند. اگر آنچه را من درست تشخیص می‌دهم با آنچه دیگران درست یا نادرست تشخیص می‌دهند حتی به مقایسه درنیاید، قضاوتی که عموم بتوانند در آن سهم شوند میسر نیست و در نتیجه معرفت، به شکلی که منظور اهل علم است، امکان‌پذیر نخواهد بود.

د) معنا و حقیقت

اما فرگه نه تنها معرفت عمومی و عینی را امکان‌پذیر می‌دانست بلکه ریاضیات تکمیل شده در زمان خویش را تحقق از کمال مطلوب آن محسوب می‌کرد. در این ریاضیات هر قضیه مبتنی بر اثباتی متقن و باصلابت است و هر اثبات نیز درستی یک نتیجه را به نحوی عینی و به گونه‌ای که یکسان برای عموم قابل درک است، تثبیت می‌کند. بنابراین در ریاضیات قضاوت هست و هر قضاوت نیز هیچ خصیصه‌ای از خصائص ویژه ذهنیات را ندارد. فرگه این نتیجه را تعمیم می‌دهد: معرفت تنها در زمینه‌هایی امکان‌پذیر است که در آنها تشکیل قضاوت عینی میسر بوده باشد. قضاوت نیز تنها به شرطی می‌تواند عینی باشد که محتوای آن به یکسان برای عموم قابل درک و بررسی باشد. اما محتوای یک قضاوت چه می‌تواند باشد تا در عین اینکه هویتی ذهنی ندارد به گونه‌ای یکسان برای عموم قابل درک باشد؟ طرح این سؤال هوشمندی فرگه را در انتخاب راهی که به جواب باید برسد روشن می‌سازد. این راه را رجوع به زبان در مقابل فرگه قرار

داد. علت برگزیدن زبان را برای جستن جواب می‌توان به گونه ذیل تبیین کرد: در هر رشته از فعالیت فکری که نظر به جستجوی حقیقت دارد، نتایج حاصله توسط جملاتی بیان می‌گردند که در زبانی تألیف می‌شوند. نقد و بررسی این نتایج نیز از طریق فهم این جملات و ارزیابی قدمهایی انجام می‌پذیرد که برای اثبات هر مدعا برداشته شده‌اند. هر یک از این قدمها، به نوبه خود، توسط جملاتی قابل بیان هستند. نتیجه ارزیابی نیز در قالب جملاتی در همان زبان اعلام می‌شود و به همین ترتیب مورد نقد و بررسی عامه قرار می‌گیرد. هنگامی که این روند به نتیجه‌ای منتهی شود که نقد و بررسی فزونی در پیرو آن موردی نداشته باشد، می‌توان گفت معرفتی حاصل آمده است. پس در جستجوی حقیقت و حصول معرفت زبان نقشی اغماض ناپذیر دارد.

اما آنچه از عبارات و جملات یک زبان فهمیده شده، در ارتباط با حقیقت مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد معنا است. زبان فی الواقع محملی است که معنا را انتقال می‌دهد. از سوی دیگر زبان حقیقت به گونه‌ای یکسان قابل فهم است؛ بدین معنا که کلیه کسانی که در استفاده از زبانی که برای جستجوی حقیقت مناسب است تبحر و مهارت کافی پیدا کرده باشند می‌توانند درک واحدی از عبارات و جملات صریح و سلیس آن داشته باشند. فی المثل هرکس که زبان هندسه اقلیدسی را به حد کافی فرا گرفته باشد از قضایای آن همان را می‌فهمد که اقلیدس یا هندسه‌دانان دیگر فهمیده یا می‌فهمند. اما ارضای دو شرط لازم است تا زبانی بتواند به گونه‌ای یکسان قابل فهم باشد. یکی اینکه معنا باید ثابت و متعین باشد؛ چنانچه معنا در واقع متغیر و نامعین باشد درکی واحد از زبانی که حامل آن است امکان نمی‌پذیرد. دیگر اینکه معنایی واحد باید بتواند از ذهنی به ذهن دیگر منتقل شود؛ اگر امکان نمی‌داشت که ذهنی همان معنا را بفهمد که ذهن دیگری فهمیده است، نه تنها تبادل آراء و اخبار از طریق زبان به صورتی که معمول است ممکن نمی‌شد، بلکه امکان تعلیم و تعلم علوم و معارف نیز از میان می‌رفت. تعین و انتقال‌پذیری معنا ایجاب می‌کند که معنا موجودیتی مستقل از ذهن و ذهنیت داشته باشد. ذهن معنا را درمی‌یابد و کشف می‌کند اما نمی‌تواند خالق و صانع آن باشد. پس از این جهات تفاوتی بنیادی بین معنا و تصورات ذهنی به چشم می‌خورد. تصورات مخلوق ذهن و محبوس در آن هستند به طوری که هیچ محملی وجود ندارد تا از آن طریق بتوانند از این محبس رها شده در دسترس عموم قرار گیرند. معنا در مقابل آزاد و مستقل از ذهن است و چه ذهنی در کار باشد چه نباشد در جهان وجود داشته مانند سایر ساکنان آن به یکسان در برابر «انظار» گسترده است.

اینجا نوبت به طرح عمیقترین سؤال می‌رسد که تعمقات فرگه را می‌توان کوششی برای

یافتن جوابی مناسب به آن تعبیر کرد: سؤالی که چشم به حقیقت زبان دارد. ملاحظاتی که از نظر گذرانندیم بر سه نکته دلالت دارند: (۱) قرابتی میان ذهنیات صرف از یک طرف و حقیقت امور از طرف دیگر وجود ندارد؛ (۲) در کسب معرفت و یافتن حقیقت، زبان نقشی اغماض‌ناپذیر ایفا می‌کند؛ و (۳) زبان حقیقت حامل معانی متمین و ثابتی است که موجودیت آنها مستقل از ذهن و ذهنیت است. از این سه نکته می‌توان نتیجه گرفت که پیوندی تنگاتنگ و قرابتی باطنی میان معنا و حقیقت وجود دارد. معناست که حقیقت را منعکس می‌سازد و تنها از طریق درک معنا دسترسی به حقیقت میسر می‌شود. پس کیفیت حقایق را می‌توان از طریق شناسایی کیفیت معنا به دست آورد. لیکن کیفیت معنا را چگونه می‌توان شناسایی کرد؟ جواب فرگه را به این سؤال می‌توان در یک جمله خلاصه کرد: از طریق شناسایی کیفیت زبان حقیقت. برای اینکه زبانی بتواند حامل معانی باشد که حقیقت را منعکس می‌سازند، لازم است میان این زبان و آن معانی وجهی مشترک وجود داشته باشد. فرگه این وجه مشترک را در ساختار منطقی تشخیص می‌دهد و از این حیث تشخیص وی شباهتی بارز با نظر معلم اول منطق یعنی ارسطو دارد. جستجوی ساختار منطقی توسط ارسطو با این انگیزه دنبال شد که وی بتواند از طریق کشف آن به مقدمات حقیقت دست یابد. طریقی را نیز که ارسطو برای این جستجو برگزید مبتنی بر تحلیل ساختار زبانی بود که به تشخیص او برای راهیابی به حقیقت کفایت تام دارد. پس روی آوردن به زبان و تحقیق در کیفیات آن برای دستیابی به عمق و اساس حقیقت نه تنها در سنت تفکر فلسفی بی‌سابقه نبوده، بلکه برخلاف تصویری که در آغاز بحث به آن اشاره شد، موجباتی را نیز برای انحطاط و ابتدال مباحث فلسفی پدید نیاورده است.

ه) ساختار در زبان حقیقت

اما چنانچه که گذشت نمونه‌هایی را که فرگه و ارسطو هر یک به عنوان زبان حقیقت برگزیدند، با یکدیگر تفاوت داشتند. نحوه تحلیل این دو نیز درباره ساختار منطقی متفاوت بود. ارسطو ساختار را تنها در جملات زبان عادی سراغ کرد و از آن به قالب موضوع-محمول برای احکام^{۲۴} رسید. آنچه در آخرین مرحله از تحلیل هر یک در مقام موضوع یا محمول قرار می‌گرفت (به ترتیب جواهر اولیه و کیفیات)، با الفاظ یا عباراتی مشخص می‌شوند که خود دارای ساختاری منطقی نیستند. در نظریه ارسطو، تنها جملات دارای ساختار منطقی‌اند و این ساختار یا رابطه تملک بین جواهر اولیه و کیفیات را منعکس می‌کند یا رابطه اندراج را بین جواهر ثانویه. فرگه از سوی دیگر، تحقیق خود را در باب ساختار از زبان ریاضی آغاز کرد. وی در این زبان

علاماتی را که معنا می‌پذیرند به‌طور کلی از سه نوع یافت: (۱) علاماتی که معنای آنها کامل است و هر یک دلالت بر فی‌المثل عددی دارند - تمام ارقام مانند «۴»، «۷۲» و «۳» از این دسته‌اند؛ (۲) جملاتی که هر یک حکمی را بیان می‌کنند که یا درست است یا نادرست، مانند « $2+3=5$ » یا « $9 > 4$ »؛ و (۳) عباراتی که در ترکیب آنها متغیرات آزادی وجود دارد. این متغیرها علاماتی هستند که خود دلالت بر مقداری خاص نداشته، لیکن می‌توان مقداری از مجموعه‌ای از اعداد را با آنها جایگزین کرد. این عبارات خود دارای معنای کاملی نبوده، لیکن از طریق جایگزینی ذکر شده معنایی خاص می‌پذیرند. به همین جهت فرگه آنها را عبارتهایی «اشباع‌نشده»^{۲۵} می‌خواند. به ازای جایگزینی هر مقداری برای متغیرات در این عبارات، آنها «اشباع» شده حاصل به صورت جمله‌ای کامل درمی‌آید. مثالهای ساده‌ای از این نوع عبارات را می‌توان در « $6=3x$ » یا « $7 > x$ » یافت. به ازای مقدار ۲ برای x و ۳ برای y این عبارات تبدیل به جملاتی می‌شوند که حکم درستی را بیان می‌کنند. به ازای مقدار ۳ برای x و ۲ برای y جملاتی حاصل می‌شود که هر یک حکمی نادرست را بیان می‌کند. اینگونه عبارتهای در زبان ریاضی دلالت بر موجوداتی دارند که آنها را «تابع» می‌خوانند. توابع دقیقترین تعریف خود را برای اول‌بار در نظریه مجموعه‌های کانتور پیدا کردند. در این نظریه توابع به عنوان موجوداتی تعریف می‌شوند که هر یک تناظری یک به یک میان اعضای یک مجموعه و اعضای مجموعه‌ای دیگر را برقرار می‌سازند. با اتخاذ این تعبیر برای عبارتهای فوق، فرگه خود را ملزم دید که «درست بودن» یا «نادرست بودن» را به صورت مقداری تلقی کند که جمعاً یک مجموعه دو عضوی را تعریف می‌کنند. این مقادیر را در «جبر بولی»^{۲۶} با ارقام «۰» و «۱» و در کتابهای منطقی به زبان انگلیسی با حروف «T» و «F» نشان می‌دهند. بدین ترتیب توابعی که با عبارتهای « $6=3x$ » و « $7 > x$ » مشخص می‌شوند تناظری یک به یک میان مجموعه‌ای از اعداد از یک طرف و مجموعه‌ای متشکل از دو مقدار درست و نادرست (یا «۰» و «۱» یا «T» و «F») برقرار می‌سازند. نکته‌ای را که در این خصوص باید به آن توجه داشت این است که چنین تعبیری، درست و نادرست را هر یک مانند سایر مقادیر ریاضی به صورت «شیئی» جلوه‌گر می‌سازد. لیکن این اشیاء با موجودات ریاضی تفاوتی اساسی دارند و آن این است که هویت آنها ریاضی نبوده بلکه مرتبط با حقیقت امری است. درست آن حکمی است که حقیقتی را منعکس می‌سازد و نادرست حکمی است که خلاف آن را. بنابراین و برای برجسته ساختن این تفاوت، فرگه این مقادیر را «مقادیر حقیقتی»^{۲۷} نام می‌دهد.

با استفاده از ابزاری که توصیف آنها گذشت، فرگه مفاهیم و نسب را به عنوان انواعی خاص از توابع معرفی می‌کند: «ما در اینجا با توابعی روبه‌رو هستیم که مقادیر آنها همیشه مقادیری

حقیقتی است. این نوع توابع را هنگامی که از یک متغیر تشکیل شده باشند «مفهوم»^{۲۸} و هنگامی که از دو متغیر تشکیل یافته باشند «نسبت»^{۲۹} نام می‌دهیم. Frege [1891] در صفحه ۳۹ Geach & Black [1980]. با این تعبیر راه برای بسط کاربرد ابزارهایی که از تحلیل زبان ریاضی به دست آمده‌اند به کلیه زبانهایی که برای جستجوی حقیقت کفایتی دارند (من جمله زبانهای عادی) باز می‌شود. در نظر فرگه مفاهیم هویتی هستند که در هر زبان با عباراتی مشخص می‌شوند که شکل تابعی یا یک متغیر را دارند و بر تناظری یک به یک میان اعضای یک مجموعه و مجموعه مقادیر حقیقتی دلالت می‌کنند. این عبارتها را فرگه «محمول»^{۳۰} می‌خواند. به طور مثال، عبارتهای «x انسان است»، «y سبز است» و «z متحرک است» هر یک محمولات ساده‌ای را در زبان فارسی تشکیل می‌دهند که بر مفاهیم انسان، سبز و متحرک دلالت می‌کنند. به همین ترتیب، طبق تجویز فرگه، عباراتی که بر نسب دلالت دارند نیز تعیین می‌شوند. از این تحلیل روشن می‌شود که مفاهیم در نظر فرگه هویتی هستند که دارای ساختار هستند. محمولات نیز عباراتی را در یک زبان تشکیل می‌دهند که خود نه تنها ساختار دارند بلکه به موجب سهم بودن در ساختاری مشترک با مفاهیم، قابلیت انعکاس آنها را در زبان پیدا می‌کنند. برای وجود مفاهیم به تعبیر فرگه وجود حداقل دو مجموعه کفایت می‌کند: یکی مجموعه مقادیر حقیقتی و دیگری مجموعه‌ای که از عضو تهی نبوده باشد. با وجود حداقل دو مجموعه از این نوع، مجموعه‌ای از تناظراتی یک به یک که می‌توانند میان اعضای آنها برقرار شوند، یا به عرصه وجود می‌گذارد. از طریق کشف این تناظرات، مفاهیم مکشوف شده توسط وضع عبارتهایی که با ساختار آنها مناسبت دارند، در زبان منعکس می‌گردند.

هر عضو یک مجموعه را می‌توان نامگذاری کرد. نامگذاری هر شیء نیز از طریق برقراری تناظری یک به یک میان علامت یا لفظی در زبان با شیئی منحصر به فرد صورت می‌گیرد. علامت یا ترکیبی از علائم در یک زبان که در چنین تناظری با شیئی قرار گیرد، از نظر فرگه مقام اسم خاص را در آن زبان احراز می‌کند. نظریه فرگه درباره اسمی خاص به تفصیل در مقاله Frege [1892] مطرح شده است. قبل از فرگه، نظریه متنفدی منسوب به جان استوارت میل^{۳۱} درباره اسمی خاص وجود داشت که در آن اسمی خاص علائمی فاقد هرگونه ساختار تلقی شده معنای هر یک در شیئی که بر آن دلالت می‌کنند خلاصه می‌شود.^{۳۲} برهان معروف فرگه در این مقاله در مورد رابطه این همانی میان ستاره صبح و ستاره شب بدین منظور طرح ریزی شده است که نشان دهد صرف برقراری رابطه نامگذاری برای معناداری اسمی خاص کفایت نمی‌کند. اگر این رابطه برای این منظور کافی می‌بود، جملات «ستاره صبح همان ستاره صبح است» و «ستاره

صبح همان ستاره شب است» نمی‌باید از لحاظ منطقی کوچکترین تفاوتی با یکدیگر داشته باشند. (زیرا الفاظ «ستاره صبح» و «ستاره شب» در واقع بر شیبی واحد یعنی سیاره زهره دلالت می‌کنند.) اما این دو جمله به وضوح از این لحاظ با یکدیگر تفاوت دارند. اولی جمله‌ای است «تحلیلی» که فاقد هرگونه محتوای خبری است، درحالی‌که دومی جمله‌ای است «تألیفی» که خبری ارزشمند را درباره واقعه‌ی بیان می‌کند که از طریق تحقیقات نجومی مکتشف گشته است. فرجه وجود این تفاوت را میان جملاتی از این قبیل، دال بر وجود ساختار در اسامی خاص معرفی می‌کند. هر یک از این دو اسم در عین دلالت بر یک شیء واحد، دارای ساختاری متفاوت است و با تمسک به ساختار هر یک می‌توان تفاوت منطقی میان دو جمله مذکور را توضیح داد. برای روشن شدن این مطلب که ساختار منطقی اسامی خاص چه نوع هویتی می‌تواند باشد، به یک نکته توجه می‌کنیم. هر اسم خاص در یک زبان از نظر منطقی معادل توصیفی است که می‌توان از یک جنبه از شیبی که اسم بر آن دلالت می‌کند در آن زبان تألیف کرد. فی‌المثل نام «ارسطو» را در نظر بگیرید. فرض کنیم که توصیف «شاگرد افلاطون و معلم اسکندر کبیره» یک جنبه از شخصیت ارسطو را بیان می‌کند. حال چنانچه هر جمله‌ای را که در آن لفظ «ارسطو» در مقام دلالت بر ارسطو قرار گرفته است در نظر بگیریم، و فقط این لفظ را در آن با توصیف فوق جایگزین کنیم، جملاتی به دست می‌آید که مقدار حقیقتی احکام بیان شده توسط آنان هیچ تفاوتی با مقدار حقیقتی جمله نخست نمی‌کند. هرگاه جمله اول، مبین حکمی درست بوده باشد، جمله حاصل از این جایگزینی نیز مبین حکمی درست خواهد بود، و چنانچه حکم بیان شده توسط اولی نادرست بوده باشد، همین امر در مورد جمله دوم صدق خواهد کرد و بالعکس. توصیف موردنظر به وضوح دارای ساختار است: ساختار آن را می‌توان با عبارت «شاگرد x» و معلم y نشان داد. معادل بودن این توصیف به لحاظ منطقی با نام «ارسطو»، ایجاب می‌کند که این نام نیز در واقع همین ساختار را دارا بوده باشد. (اگر این واقعیت در زبانهای عادی به صراحت نمایش نمی‌یابد این امر را می‌توان به حساب نقص اینگونه زبانها گذارد.) حال اگر در عبارتی که نشان‌دهنده ساختار منطقی نام «ارسطو» است نظر کنیم، آن را از نوع عباراتی خواهیم یافت که تابعی را مشخص می‌سازند. چنانچه در این نظر قدری دقت نیز کنیم، متوجه خواهیم شد که تابع مشخص شده در اینجا از نوع توابعی که مفاهیم یا نسب را تشکیل می‌دهند نیست. مفاهیم، به خاطر می‌آوریم، توابعی هستند که بین مجموعه‌ای از اشیاء و تنها مجموعه مفادیر حقیقتی تعریف می‌شوند. در اینجا تابع موردنظر بین مجموعه‌ای از اشیاء از یک طرف و مجموعه دیگری از اشیاء از طرف دیگر تعریف شده است. چنانچه به ازای متغیرات x و y در این تابع

«مقادیر» افلاطون و اسکندرکبیر را قرار دهیم، «مقداره» تابع ارسطو می‌شود. چنانچه مقادیر این متغیرها به ترتیب برنتانو و هایدگر برگزیده شوند، مقدار تابع هوسرل می‌گردد؛ و چنانچه میرداماد و ملامحسن فیض کاشانی به این منظور انتخاب شوند، مقدار تابع بر ملاصدرالدین شیرازی قرار می‌گیرد. تناظر یک به یکی که در اینجا برقرار شده است، جفتی از اعضای مجموعه‌ای را که در آن افلاطون، اسکندرکبیر و کلیه کسانی که معلم کسی و شاگرد دیگری بوده‌اند، با تک‌فردی از مجموعه‌ای مطابقت می‌دهد که شامل ارسطو، هوسرل، ملاصدرالدین شیرازی و امثالهم می‌شود.

با طرح چنین ساختاری برای اسامی خاص، فرگه به نظری بدیع دست می‌یابد که شاید زیاد مورد توجه واقع نشده است. انسانها در محاورات و تفکرات خود به اشیاء ارجاع می‌دهند، به آنها اشاره می‌کنند و آنها را معرفی می‌کنند. نظریه‌های ذهنی‌گرا این قابلیت را یا از طریق اعطای کیفیتی ارجاعی به ذهنیت توضیح می‌دهند (فی‌المثل در آراء هیوم و کانت ماهیت نقوش و تصاویر ذهنی در ارجاع و معرفی اشیاء خلاصه می‌شود)، یا اینکه این کیفیت را به نفس برخی اعمال ذهنی و بعضی از انواع آگاهی نسبت می‌دهند (فی‌المثل در آراء برنتانو و هوسرل برخی از انواع آگاهی مانند میل، تخیل و ادراک با ماهیتی ارجاعی مشخص می‌شوند). کنارگذاردن اینگونه نظریه‌ها به نفع نظریه‌ای واقع‌گرا که در آن خلع‌ید از ذهن و ذهنیت در دستور کار قرار دارد، طبعاً این سؤال را مطرح می‌سازد که توضیح چنین قابلیتی در تفکر انسانها چیست. نظریه فرگه درباره اسامی خاص دقیقاً این منظور را از طریق نسبت دادن ساختار منطقی به آنها برآورده می‌سازد. متأسفانه فرگه شخصاً در هیچ یک از آثار خود صریحاً به این سؤال نپرداخته است و هیچ‌گاه نیز آنچه را ما در اینجا ساختار منطقی این اسامی معرفی کرده‌ایم تبیین نکرده، تنها به ذکر چند مثال جسته‌گریخته در این خصوص اکتفا کرده است. لیکن به زعم ما این معنا در آثار وی وجود دارد و با زدودن ابهام از اطراف آن نه تنها می‌توان پاسخی بدیع به این سؤال یافت بلکه به عمق نوآوری‌های او در فلسفه نیز بیشتر پی برد.

تابعی فرض کردن ساختار منطقی اسامی خاص دو نتیجه در بر دارد: یکی اینکه از طریق قرار دادن مقادیری مناسب در این توابع (به‌طوری که تابع خود به ازای آنها صاحب مقداری باشد)، یک و فقط یک شیء منحصر به فرد معرفی می‌شود؛ دیگر اینکه با جایگزینی چنین مقادیری در این توابع، اسم خاص محتوایی خبری پیدا می‌کند. شاگرد افلاطون و معلم اسکندرکبیر بودن خبری را درباره ارسطو تشکیل می‌دهد که با اطلاع یافتن از آن تنها شخص ارسطو از میان خیل اشخاصی که وجود داشته یا دارند، معرفی می‌شود. عمل معرفی کردن را

تابعی که ساختار منطقی اسامی خاص را تشکیل می‌دهد، از طریق تناظری یک به یک که میان مجموعه‌هایی که وجود دارند و تهی نیستند انجام می‌دهد. وجود این مجموعه‌ها نیز تعیین‌کننده این تناظرها به گونه‌ای ثابت و متعین است، زیرا هر مجموعه خود هویتی ثابت و متعین دارد. بدین ترتیب: (۱) ساختار منطقی اسامی خاص به عنوان عاملی جلوه‌گر می‌شود که با دارا بودن آن اسامی خاص کیفیتی ارجاعی و اشاره‌ای پیدامی‌کنند؛ و (۲) با «اشباع» این ساختار، محتوایی متعین و ثابت پدید می‌آید که می‌تواند خبری مشخصاً از یک شیء را به اطلاع برساند. (درحالی‌که ممکن است آن شیء مستقیماً در دسترس قرار نداشته باشد. فی‌المثل در مورد ارسطو یا هر شخص دیگری که زمانی وجود داشته و از میان رفته است، صرفاً با درک نام او و بدون اینکه الزامی به ادراک مستقیم از آن شخص وجود داشته باشد، می‌توان دقیقاً فهمید که منظور کیست.) بنابراین الزامی وجود ندارد تا با تمسک به ذهن و ذهنیت کیفیت ارجاعی محاورات و تفکرات توضیح داده شود؛ زبان و کیفیت عناصر تشکیل‌دهنده آن خود این مهم را به انجام می‌رسانند. واضح است که از مهمترین تبعات این نظر یکی این است که تفکر نه با ذهن و بر ذهنیت بلکه با زبان و بر معنا صورت می‌پذیرد.^{۴۴} بدین ترتیب زبان جای ذهن را در تفکر برای جستجوی حقیقت می‌گیرد و چنانچه مضمون «قوانین تفکر» از نظریه سستی در منطق کماکان حفظ شود تعبیر صحیح آن در حقیقت زبان خلاصه می‌گردد.

و) معنا و محتوا

این تفصیلات چه تصویری از معنای اسامی خاص ترسیم می‌کنند؟ قبل از شروع بحث در این باره، باید گفت که در مورد جواب صحیح به آن میان شارحان و منتقدان فرگه اختلاف‌نظر وجود دارد. علت اساسی وجود این مناقشات، یکی در انتخاب واژه‌هایی است که فرگه خود در Frege [1892] برای توضیح تمایز بین محتوای خبری و مدلول اسامی خاص انجام داده است؛ علت دیگر آن نیز قصور فرگه در طرح و رویارویی با این سؤال است. واژه‌ای که فرگه خود در این مقاله برای آنچه ما به آن «مدلول» اسم خاص نام می‌دهیم، برگزیده است در آلمانی *Bedeutung* و معادل آن در انگلیسی *meaning* و در فارسی معنا است. شاید دلیل این انتخاب نابجا را بتوان اینگونه توجیه کرد که طبق نظریه جان استوارت میل معنای هر اسم خاص تنها در شئی خلاصه می‌شود که بر آن دلالت دارد. امروزه همه شارحان و منتقدان انگلیسی‌زبان فرگه در انتخاب واژه *reference* به جای این واژه اتفاق نظر دارند. گرچه معادل دقیق واژه اخیر به فارسی دلالت است، کلیه نویسندگان انگلیسی‌زبان با استفاده از آن مفهوم «مدلول» (*referent*) را منظور دارند. واژه‌ای

که فرگه برای مفهومی برگزیده است که ما از آن به عنوان «محتوای خبری» یاد کرده‌ایم، در آلمانی Sinn است که معادل انگلیسی آن sense است. برای این واژه در فارسی معادل دقیقی وجود ندارد. بعضی از کاربردهای آن در آلمانی و انگلیسی مترادف مفهوم معنا (meaning) هستند و همین امر نیز باعث شده که نه تنها راسل بلکه مایکل دامت^{۴۴} که از برجسته‌ترین شارحان و منتقدان فرگه در حال حاضر است و فی الواقع عمری را صرف بررسی و نقد آثار وی کرده است، همین معنا را از آن مستفاد کند. از نظر ما چنین تعبیری از این واژه باعث بروز اشکالاتی در نظریه فرگه می‌شود که تنها به علت انتخاب این تعبیر پدید می‌آیند و با اتخاذ تعبیری دیگر، که پیشنهاد خواهد شد، ظاهر نمی‌شوند. بحث مجملی در این خصوص متعاقباً خواهد آمد. از طرف دیگر واژه sinn یا sense، هر دو، مفهوم جهت را در خود مستتر دارند. خبر نیز هویتی است که جهت‌دار است؛ از شیء یا واقعه‌ای «صادر» شده به سوی ادراک کسی که آن را درمی‌یابد «جریان» پیدا می‌کند. بنابراین صلاح در آن دیدیم که در اینجا واژه «خبر» یا «محتوای خبری» را به عنوان معادل اصلح برای واژه انتخابی فرگه و معادل انگلیسی آن برگزینیم.

چه می‌شود اگر Sinn را به معنا تعبیر کنیم؟ برای ورود به بحث درباره این سؤال، نخست باید مطالبی به اجمال در مورد نظر فرگه درباره جملات بیان شود. فرگه جملات را عبارتهایی در نظر می‌گیرد که از طریق «اشباع» عبارات تابعی که بر مفاهیم دلالت می‌کنند، حاصل می‌گردند. نحوه «اشباع» اینگونه عبارات نیز بدین صورت است که یا متغیرهای آزاد در آنها توسط سورهای کلی و جزئی محصور می‌شوند، یا تمامی این متغیرات با اسامی خاص جایگزین می‌گردند. بدین ترتیب هر جمله عبارتی کامل است و از این حیث به اسامی خاص شباهتی نام دارد. بنابراین فرگه خود را ملزم می‌بیند که برای آن، هم مدلول و هم محتوای خبری تعیین کند. بر این اساس، او محتوای خبری یک جمله را حکمی تشخیص می‌دهد که توسط جمله بیان می‌شود^{۴۵}، و مدلول آن را یکی از مقادیر حقیقتی معین می‌کند. بر این اساس فرگه هر جمله را که حکمی درست بیان می‌کند اسم خاصی برای مقدار حقیقتی درست می‌انگارد و هر جمله را که مبین حکمی نادرست است، نامی برای مقدار حقیقتی نادرست تلقی می‌کند. هر کدام از احکام بیان‌شده توسط اینگونه جملات نیز به نوبه خود خبری را از جنبه‌ای از جوانب هر یک از این مقادیر به اطلاع می‌رسانند. معضل هنگامی پیش می‌آید که جمله‌ای داشته باشیم که در آن اسم خاصی بدون دارا بودن مدلول، به کار رفته باشد. اینگونه اسامی معمولاً توسط افسانه و داستان وارد زبانهای عادی می‌شوند و نمونه‌هایی از آنها را می‌توان در زبان فارسی در اسامی چون «رستم داستان»، «حسین کرد شبستری»، «امیرارسلان رومی» و امثالهم سراغ کرد. جمله‌ای مانند

«رستم دستان دو متر قد داشت» را در نظر بگیرید. شکی نیست که این جمله حکمی را بیان می‌کند، زیرا تمام کسانی که فارسی را خوب بلدند، با درک این جمله کوچکترین ابهامی در آنچه می‌گویند پیدا نمی‌کنند. حال فرض می‌کنیم که حکم بیان‌شده توسط این جمله همان معنای آن باشد. از آنجا که بین معنا و حقیقت پیوندی تنگاتنگ برقرار است، لازم می‌آید که حکم بیان‌شده توسط این جمله یا درست یا نادرست بوده باشد. به این دلیل که موجودی به نام «رستم دستان» وجود نداشته که قدی داشته باشد، می‌توان استدلال کرد که حکم بیان‌شده توسط این جمله باید نادرست باشد. اصل دو مقولاری در منطق (اصلی که می‌گوید هر جمله معنادار یا باید درست باشد یا نادرست؛ اگر درست بود، نقیض آن نادرست و اگر نادرست بود نقیض آن درست است، شق ثالثی نیز وجود ندارد)، ایجاب می‌کند که با فرض نادرست بودن این جمله نقیض آن درست بوده باشد. نقیض این جمله، جمله ذیل است: «اینطور نیست که رستم دستان دو متر قد داشت.» این جمله فی الواقع می‌گوید رستم دستان دو متر قد نداشت. اما همان دلیلی که موجب شد تا حکم بیان‌شده توسط جمله اول را نادرست فرض کنیم در مورد این حکم نیز صدق می‌کند. بنابراین نمی‌توان گفت حکم اخیر درست است (در عین اینکه از نقض یک حکم نادرست به دست آمده است).

فرگه این قبیل جملات را اساساً فاقد مقدار حقیقتی می‌داند. دلیل نظری وی را نیز این اصل تشکیل می‌دهد که هر عبارتی که به ظاهر دلالت‌کننده باشد، تنها در صورتی دارای مدلول است که کلیه اجزای آن که هر یک به ظاهر دلالت‌کننده است، دارای مدلول باشند. چنانچه لفظ یا عبارتی به ظاهر دلالت‌کننده (مانند یک اسم خاص) اما در واقع فاقد مدلول، جزئی از عبارتی را تشکیل دهد که به ظاهر دلالت‌کننده است، عبارت دوم نیز فاقد مدلول خواهد بود.^{۳۶} این اصل به ظاهر کاملاً موجه می‌آید و براساس آن جملاتی که حاوی اسامی خاصی هستند که هر یک به نوبه خود دلالت بر شئی واقعی ندارند، فاقد مدلول به حساب می‌آیند. مدلول جملات را نیز فرگه مقادیر حقیقتی تعیین کرده بود. بنابراین چنین جملاتی فاقد مقدار حقیقتی خواهند بود. پس اگر این قبیل جملات را معنادار فرض کنیم، باید اذعان کنیم که اصل دو مقداری در منطق صراحتاً توسط فرگه نقض شده است. راسل در واقع این شق را در تعبیر فرگه برمی‌گزیند و براساس آن تشخیص می‌دهد که قائل بودن به خصوصیت دلالت‌کنندگی در توصیفات، مآلاً به نقض اصل دو مقداری در منطق می‌انجامد. برای حفظ اصل دو مقداری در مقابل این تهدید، راسل لازم می‌بیند که توصیفات را از مجموعه عبارتهای دلالت‌کننده حذف کند. نظریه معروف وی درباره توصیفات (معین و غیرمعین) کوششی است برای تبیین توصیفات به عنوان

عبارتهایی که دلالت‌کننده نیستند. بدین ترتیب با انکار دلالت‌کنندگی برای توصیفات، دلالت‌کنندگی الفاظی که در زبانهای عادی به صورت اسامی خاص ظاهر می‌شوند نیز انکار می‌شود (زیرا هر توصیف معین از شیئی به لحاظ منطقی معادل اسمی است که بر آن شیء اطلاق می‌شود).^{۳۷} دامت از طرف دیگر، تا نیمه راه پا به پای راسل پیش می‌رود. وی نیز مانند راسل نه تنها حکم بیان‌شده توسط یک جمله خبری را معادل معنای آن به حساب می‌آورد، بلکه محتوای خبری اسامی خاص را نیز عین معنای آنها تعبیر می‌کند (مگر نه اینکه آنچه از این عبارات و جملات فهمیده می‌شود محتوای خبری و احکام بیان‌شده توسط آنها است؟ چه چیزی افزون بر این برای معنا لازم است؟) وی همچنین این استدلال را می‌پذیرد که نسبت دلالت‌کنندگی به اسامی خاص یا توصیفات در زبانهای عادی ناقض اصل دومقداری در منطق خواهد بود. لیکن دامت، برخلاف راسل، وجود این تناقض را نه دلیلی بر انکار دلالت‌کنندگی اینگونه عبارات، بلکه حجتی بر نادرستی اصل دومقداری در منطق به حساب می‌آورد.^{۳۸}

واضح است که هر دو آراء در تناقضی آشکار با نظریات فرگه قرار دارند. وی صراحتاً هم به دلالت‌کنندگی اسامی خاص و توصیفات معادل آنها در زبانهای عادی قائل است، و هم اصل دومقداری را در منطق صادق می‌داند؛ «درک من از مقدار حقیقتی یک جمله درست بودن یا نادرست بودن آن است. هیچ مقدار حقیقتی دیگری نیز وجود ندارد.» Frege [1892] در صفحه ۶۳ کتاب Geach & Black [1980]. عصاره آنهاست که این منتقدان بر فرگه وارد می‌آورند این است: پافشاری وی بر دلالت‌کنندگی اسامی خاص و اصل دومقداری در منطق، او را به موضعی متناقض می‌کشانند. لیکن به نظر ما موضع فرگه تنها در صورتی متناقض جلوه می‌کند که از محتوای خبری اسامی و جملات، معنای آنها را تعبیر کنیم. اگر معنا در نظر فرگه متمایز از محتوای خبری تلقی شود، هیچ‌گونه تناقضی پدید نمی‌آید، زیرا اصل دومقداری در منطق تنها درباره جملات معادل صادق است. طبق این تعبیر، عبارات و جملات معضل‌آفرینی که مورد بحث ما قرار دارند، اساساً فاقد معنا هستند؛ در عین اینکه محتوای خبری دارند. اگر این تعبیر درست باشد، نظر فرگه بدین صورت تفسیر می‌شود که مدلول و محتوای خبری الفاظ، عبارات و جملات هیچ یک به تنهایی معنای آنها را تشکیل نداده، بلکه هر یک از مقومات آن به حساب می‌آیند. تنها از جمع هر دو این مقومات است که معنا تکمیل و حاصل می‌گردد.

جملاتی که بیان‌کننده حکمی هستند، لیکن معنا ندارند، دارای کاربردهایی ارزشمند در زبانهای عادی بوده، قابلیتها و غنای آنها را افزایش می‌دهند. قابلیت زبانهای عادی برای تشکیل اینگونه جملات، آنها را به صورت ابزاری مؤثر در خدمت داستان‌سرایی، نمایشنامه‌نویسی،

شعرسرایی و سایر فعالیت‌های خلاقه هنری قرار می‌دهد که از نظر فرهنگی ارزشی انکارناپذیر دارد. لیکن برای زبان حقیقت دارا بودن این قابلیت نقص است. در کار جستجوی حقیقت تنها معنا دخالت دارد و چنانچه زبان حقیقت اجازه تشکیل جملاتی را بدهد که بیان‌کننده حکمی هستند بدون اینکه در واقع معنایی داشته باشند، غرض از استفاده از اینگونه زبانها به کلی نقض می‌شود. تجویز فرگه برای رفع این نقیصه چنین خلاصه می‌شود: «زبانی از لحاظ مستطقی مطلوب است که شرط ذیل را ارضاء کند: هر عبارتی که در مقام اسمی خاص، با رعایت صحیح قواعد دستور زبان و از ترکیب‌های علاماتی تشکیل می‌شود که معانی آنها قبلاً معین شده‌اند، باید در واقع شیشی را مشخص کند؛ و هیچ علامت جدیدی نباید در مقام اسم خاص وارد زبان گردد، مگر اینکه مدلول آن مشخص بوده باشد.» (همانجا، صفحه ۷۰) اینکه چگونه این مهم باید در زبان حقیقت تحقق پذیرد سؤالی نیست که برای آن جواب واضح و ساده‌ای در دست باشد.

رفع تناقض فوق به تریبی که اینجا پیشنهاد شد خود خالی از اشکال نبوده، مسائلی را مطرح می‌سازد که ابزار لازم برای حل آنها لااقل در آثار فرگه به چشم نمی‌خورد. فی‌المثل این نظر که عبارات معناپذیر به لحاظ دارا بودن ساختاری تابع و متغیری محتوایی خبری را کسب می‌کنند، به تنهایی نمی‌تواند چگونگی داشتن محتوای خبری را در عین فقدان معنا برای عبارتهای زبان عادی توضیح دهد. قرار دادن اسامی خاصی که بر موجودی دلالت ندارند در یک عبارت تابعی، منجر به جایگزینی متغیرها در تابع مربوطه با هیچ مقداری نمی‌شود. بنابراین از طریق این نوع جابجایی، تابع موردنظر خود مقداری حاصل نکرده در نتیجه نمی‌تواند شیشی را معرفی کند. پس اگر قرار باشد کسب محتوای خبری تنها از طریق مقدار یافتن یک تابع امکان‌پذیر گردد (غیر از این چگونه این امر می‌تواند تحقق پذیرد؟) چگونه امکان دارد جملاتی وجود داشته باشند که در عین نداشتن معنا، حکمی را بیان می‌کنند؟ پیش آمدن این سؤال و سؤالاتی مانند آن، به هر حال بر نسبت تناقض دادن به اصولی که فرگه نظریه خویش را درباره حقیقت زبان براساس آنها استوار کرده است، ارجحیت دارد. سؤالاتی از این قبیل انگیزه تحقیق و تفحص بیشتر در عمق آثار فرگه را دامن می‌زنند و از طریق این تحقیقات امکانات بیشتری برای دسترسی به حقیقت زبان، معنا و فکر فراهم می‌گردد. اما آنچه در این راستا مناقشه نمی‌پذیرد، این است که افکار و آراء فرگه خصوصیتی راهگشا دارند و مسائلی را مطرح می‌سازند که تا زمان وی در فلسفه مسبوق به سابقه‌ای نبوده‌اند. اینکه معنا چیست و چگونه زبان قابلیت حمل و نقل آن را دارد؛ و اینکه چه کیفیاتی در معنا موجبات انعکاس حقیقت را در آن فراهم می‌آورند، سؤالاتی هستند که توسط فرگه مطرح شده‌اند و بعد از وی قدرت فکری برجسته‌ترین فلاسفه و منطق‌دانان قرن حاضر را به

خود مشغول ساخته‌اند.

۴. نتیجه

بحث حاضر با طرح سؤالی به ظاهر مضحک از طریق مقایسهٔ زبان با ولت‌متر آغاز شد. قصد ما از چنین آغازی این بود که متعاقباً نشان دهیم صرف وسیله بودن زبان نه تنها قرار گرفتن آن را در مقام موضوعی برای تعمقات فلسفی، به موجبی برای مبتذل ساختن فلسفه و مباحث آن تبدیل نمی‌کند، بلکه بالعکس باعث و بانی گشوده شدن راههایی کاملاً تازه و بی‌سابقه برای تعمیق و توسعهٔ هنای مباحث فلسفی می‌گردد. این چکیدهٔ میراثی است که از تشکیل سنت تحلیلی در فلسفه به جا مانده است و امروزه نیز نه تنها فعالانه پیگیری و دنبال می‌شود، بلکه به سرعت در اقصی نقاط جهان بسط و گسترش می‌یابد. در این میراث دو مضمون را برجسته نموده، سعی کردیم هر یک را از طریق بحثی نسبتاً تفصیلی در آراء مور و فرگه تا حدودی بشکافیم و در معرض انظار قرار دهیم. یکی از این مضامین این است که مسائل سنتی در فلسفه را می‌توان با کیفیت لاینحل ماندن مشخص کرد و علت «ریشه گرفتن» آنها را در «بدنه فلسفه در استفادهٔ نابجا از زبان عادی یافت. مضمون دیگر این است که تحقیق در ساختار پنهان زبان می‌تواند اسرار معنا را رفته‌رفته مکشوف ساخته، انتظارات ما را از آنچه به عنوان حقیقت در فعالیتهای معرفتی جستجو می‌کنیم به واقعیت امر نزدیک و نزدیکتر سازد. این مضامین در واقع «دوروی» یک «سکه» را تشکیل می‌دهند. نحوهٔ صحیح استفاده از زبان، مانند ساختار واقعی آن، توسط حقیقت زبان تعیین می‌شود. برای یافتن حقیقت زبان نیز باید تحقیق را از نقطه‌ای آغاز کرد. در این خصوص، انتخاب نوعی از زبان به عنوان نمونه‌ای مناسب برای تفکر در راستای حقیقت، به نظر ضروری می‌رسد. مور این زبان را به طور کلی با مشخص کردن انتظاری که از زبان مناسب برای حل مسائل معرفتی باید داشت، معین کرد. این انتظار را نیز نه تنها با توجه به کیفیت زبانی که در علوم به کار گرفته می‌شود، بلکه همچنین با نظر به کاربردهایی از زبانهای عادی که در حل مسائل کارآیی داشته به نتایجی توافق‌برانگیز می‌رسند، شکل داد. فرگه از سوی دیگر ریاضیات تکمیل شده در زمان خود را جایگاه اولیهٔ زبان حقیقت تشخیص داد. هر دو این متفکران با آغاز حرکت از چنین نقطه‌ای به نتایجی دست یافتند که تجویزاتی را برای تکمیل زبانی که انتخاب کرده بودند و توهم نواقص آن، در بر داشت. بدین ترتیب تحقیق در خصوصیات نوع زبانی که به عنوان زبان حقیقت برگزیده شده بود، این دو متفکر را به دستاوردهایی دربارهٔ حقیقت زبان نائل

آورد که لااقل می‌توان آنها را فتح بابی در جهت روشن شدن واقعیت زبان حقیقت به شمار آورد. پرورش این مضامین در آثار مور و فرگه، سرآغاز جریان یافتن دوده در تفکر فلسفی گردید که آثار و تبعات هر یک به سرعت به تمامی شعبات فلسفه سرایت کرد. از یک طرف ادامه کار فرگه توسط راسل و ویتگنشتاین (در مرحله اول از فعالیت‌های فکری او) نه تنها نظریه‌های جدیدی را درباره معنا مطرح ساخت، بلکه باعث پیدایش نظریه‌هایی عمیقاً متافیزیکی درباره اسامی و ساختار هستی گردید. از طرف دیگر، بسط و تعمیق ملاحظات مور درباره نحوه کاربرد زبان، در مرحله دوم از فعالیت‌های فکری ویتگنشتاین، با زیر و رو کردن شماری از فروض ریشه‌دار فلسفی، تصویری بدیع و بی‌سابقه از زبان را مطرح ساخت که تبعاتی عظیم در نظریه‌پردازی راجع به ذهن، فهم، معرفت، علوم طبیعی، ریاضیات، منطق و هنر به همراه آورد. ابزاری چون «تحلیل مفهومی» و «تحلیل منطقی» که برای اول بار از طریق آثار مور و فرگه وارد صحنه فلسفه شده بودند، به سرعت در زمینه‌های مختلف فلسفی چون اخلاقیات، معرفت‌شناسی، ذهن‌شناسی، زیبایی‌شناسی رخنه کرده، خلاقانه به کار بسته و می‌شوند. تأسیس مباحثی جدید در فلسفه، چون «فلسفه زبان» (یا «فلسفه زبان‌شناسانه») و «فلسفه منطق» (یا «منطق فلسفی») نیز از تبعات و پیامدهای مستقیم قرارگرفتن زبان در مقام موضوعی برای تأملات فلسفی است.

شاید اغراق نباشد اگر تکان‌دهنده‌ترین تأثیر پیدایش سنت تحلیلی در فلسفه را در زمینه تصور فلسفی از مفاهیم قلمداد کنیم. تصور وجود قرابت باطنی میان مفاهیم و ذهنیت به قدری عمیق در تفکر فلسفی ریشه دوانده بود که قرن‌ها مناقشه، اختلاف نظر و بحث‌های بی‌انجام درباره حقیقت مفاهیم نتوانسته بود کوچکترین خدشه‌ای بر آن وارد آورد. رویکرد فرگه و مور به زبان «یکشبه» ورق را در این باب برگرداند. نحوه استفاده از زبان توسط مور برای حل مسائل فلسفی، و طرز نگرش و تحقیق فرگه درباره آن، زبان را به صورت دریچه‌ای جلوه‌گر ساخت که از درون متفقد آن بارقه‌ای از حقیقت مفاهیم به یکباره هویدا گردید. اینک به جای درون‌کاوی به طرق و انحاء مختلف برای یافتن نقشی از مفاهیم در ذهن و ذهنیات، زبان به صورت محملی وارد فلسفه شد که نوید انعکاس آینه‌وار مفاهیم را در خود می‌داد. اعماق این محمل، برخلاف باطن آن محبس، به یکسان در برابر انظار همگان گسترده است، بنابراین امکانات نوینی برای تحقیق عینی و عمومی در گوشه‌ها و دقایق آن برای تحری حقیقت مفاهیم فراهم آمدند. پیدایش این امکانات تحولی مترگ را در کیفیت بحث در کلیه مسائلی موجب شده است که به نحوی از انحاء با حقیقت مفاهیم ارتباط دارند. در فلسفه، دامنه اینگونه مسائل زمینه‌های وسیعی را در بر می‌گیرد.

برای اینکه سؤالی را که در آغاز مطرح کردیم بی‌جواب نگذاشته باشیم، جمع‌بندی این بحث را با پاسخ دادن به آن به انجام می‌رسانیم. سؤال این بود: زبان مانند ولت متر یک وسیله است؛ چرا موردی برای قرار دادن ولت متر در مقام موضوعی برای تأملات فلسفی وجود ندارد، درحالی‌که برای زبان قائلیم که دارد؟ در جواب می‌گوییم: اولاً برای دست یافتن به حقیقت ولت متر، مراجعه به مبحثی کوچک و مقدماتی در بخشی از علم فیزیک کفایت می‌کند. توفیق در این امر نیز تبع و پیامدی در هیچ بخشی از این علم یا علوم دیگر پدید نمی‌آورد. ثانیاً، خطرناک‌ترین عواقبی که ممکن است از استفاده نابجا از ولت متر حاصل آید، در از بین رفتن آن یا صدمه زدن به اشخاص یا اموال، خلاصه می‌شود. در مورد زبان، اولاً برای دست یافتن به حقیقت آن لازم است در عمیق‌ترین مباحث منطقی و فلسفه وارد شد و به غور و تحقیق نشست. توفیق در حصول دستاوردی سزاوار در این رهگذر نیز تأثیراتی بنیادی بر کل فلسفه و منطق به‌جا می‌گذارد. ثانیاً، استفاده نابجا از زبان باعث بروز مسائل لاینحلی می‌شود که برای قرن‌ها فلسفه صحنه تاخت و تاز آنها بوده و در نتیجه از مسیر جستجوی حقیقت منحرف شده است. توفیق در اصلاح کاربرد زبان کل فلسفه را از این انحراف رهانیده، ارزش معرفتی شایسته آن را اعاده می‌کند.

* بخشی از این مقاله، به صورت سخنرانی و تحت همین عنوان، در سومین کنفرانس زبان‌شناسی به تاریخ ۷۴/۱۲/۵ در دانشگاه علامه طباطبائی ایراد شد.

مراجع :

- Bell [1945] : E.T. Bell, *The Development of Mathematics*, McGraw-Hill, New York, 1945
- Boyer [1959] : C.B. Boyer, *History of the Calculus*, Dover, New York, 1959
- Boyer [1968] : _____, *A History of Mathematics*, Jon Wiley & Sons, New York, 1968
- Dummett [1959] : M. Dummett, Truth, در Dummett [1976], صفحات 1-24
- Dummett [1976] : _____, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London, 1978
- Drake [1957] : S. Drake, *Discoveries and Opinions of Galileo*, Doubleday, New York, 1957
- Frege [1891] : G. Frege, *Function and Concept*, در Geach & Black [1980], صفحات 21-41
- Frege [1892] : _____, *On Sense and Reference*, در Geach & Black [1980], صفحات 56-78.
- این مقاله به فارسی ترجمه شده است.
- Frege [1918] : _____, *Der Gedanke: Eine Logische Untersuchung*
- از این اثر دو ترجمه در انگلیسی موجود است:
- 1) P.T. Geach & R.H. Stoothoff (مترجمان), *Thoughts*, در Geach [1977], pp. 1-30
 - 2) M. Quinton & A.M. Quinton (مترجمان), *The Thought: A Logical Inquiry*, در Klemke [1968], pp. 507-535
- Galileo [1623] : G. Galilei, *The Assayer*, در Drake [1957] صفحات 231-280
- Galileo [1632] : _____, *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*,
H. Crew, A. de Salvio, Dover, New York, 1954
ترجمه به انگلیسی
- Galileo [1638] : _____, *Dialogues Concerning Two New Sciences*,
S. Drake, University of California, Berkeley, Los Angeles, 1967
ترجمه به انگلیسی
- Geach [1977] : P.T. Geach (ed.), *Logical Investigations, Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford, 1977
- Geach and Black [1980] : P.T. Geach & M. Black (مترجمان) *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackwell, Oxford, 1980
- Klemke [1968] : E.D. Klemke (ed.), *Essays On Frege*, University of Illinois, Urbana, 1968
- Moore [1917-18] : G.E. Moore, *The Conception of Reality*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, V.16, صفحات 101-120
- Moore [1925] : _____, *A Defense of Common Sense*, در Muirhead [1925], صفحات 193-223
- Moore [1939] : _____, *Proof of an External World*, *British Academy Proceedings*, V.25, صفحات 273-300
- Moore [1942 a] : _____, *An Autobiography*, در Schilpp [1942] صفحات 3-39
- Moore [1942 b] : _____, *A Reply to My Critics*, در Schilpp [1942] صفحات 535-677
- Muirhead [1925] : J.H. Muirhead (ed.), *Contemporary British Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1925

- Russell [1905] : B. Russell, *On Denoting*, در Russell [1966], صفحات 39-56
- Russell [1919] : _____, *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1919.
- Russell [1966] : _____, *Logic and Knowledge*, Allen and Unwin, London, 1966
- Schilpp [1942] : P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, The Library of Living Philosophers, V.4, Opencourt, La Salle, 1942
- Wittgenstein [1921] : L. Wittgenstein, *Logisch - Philosophische Abhandlung*,
 ترجمه انگلیسی : *Treatatus Logico-Philosophicus*,
 مترجمان : D.F. Pears, B.F. Mc Guinness, Routledge and Kegan Paul, London,
 1961
- موجود [۱۳۷۲] : ضیاء موجود، درآمدی به منطق جدید، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳

پی‌نوشتها:

1. Gottlob Frege
2. Giuseppe Peano
3. Grundgesetze der Arithmetik
4. Georg Cantor
5. ترجمه انگلیسی این ضمیمه در صفحات ۲۲۴-۲۱۴ کتاب [1990] *Geach & Black* آمده است. ترجمه انگلیسی این دو جمله را مقایسه کنید با Bell [1992] صفحه ۲۸۰.
6. Ludwig Wittgenstein
7. George Edward Moore
8. Herbert Francis Bradley
9. John McTaggart
10. George Frederick Stout
11. analysis
12. conceptual analysis
13. analytic
14. The Analyst
15. Karl Weierstrass. برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه از تاریخ ریاضیات رجوع کنید به Bell [1945], Boyer [1959] و Boyer [1968].
16. syllogism
17. Galileo [1623]
18. logicism
19. Quantifier
20. truth functions. این نام از ویتهگنشتاین است و او برای نخستین بار تعاریف دقیق چهار نوع از این توابع را که شامل نفی، عطف، فصل و شرط می‌شوند از طریق روشی به نام «جدول حقیقتی» (truth tables) در Wittgenstein [1921] ارائه کرده است.
21. برای آشنایی با چگونگی صورت گرفتن این امر و همچنین قواعد استنتاج در نظریه جدید منطقی رجوع کنید به مورهد [۱۳۷۳] و مراجعی که در کتاب‌شناسی آن معرفی شده‌اند. درخور ذکر است که همه اصطلاحاتی که در این کتاب برگزیده شده‌اند با اصطلاحات مطرح‌شده در این مقاله مطابقت ندارند.
22. پیروان این شکل تلقی از فضاوت را می‌توان در بین تمامی فلاسفه نامدار قرون جدید (از دکارت تا کانت) سراغ کرد.
23. این شکل تلقی از فضاوت متعاقب نظریات و افکار فیلسوف و روان‌شناس آلمانی قرن نوزدهم به نام برنتانو (Franz Brentano, ۱۸۳۸-۱۹۱۷) درباره ذهن و ماهیت آگاهی در اروپا باب شد. یکی از شاگردان وی ادوموند هوسرل بود که براساس تعلیمات برنتانو مکتب پدیدارشناسی را در فلسفه و روان‌شناسی تأسیس نمود.
24. اصطلاح «حکم» برای آنچه که جمله بیان می‌کند و از آن فهمیده می‌شود برگزیده شده است. در دانشنامه علامی ابوعلی سینا این اصطلاح را همراه با «قضیه» به همین منظور استعمال کرده است. لیکن به نظر ما دقیقتر آن است که لفظ «قضیه» را برای نتایج منطقی که در یک دستگاه اصل موضوعی اثبات می‌شوند حفظ کنیم. بدین ترتیب فضا یا در یک نظریه احکامی هستند که در آن نظریه به اثبات رسیده باشند.

۲۵. در انگلیسی Unsaturated

26. Boolean Algebra

۲۷. در انگلیسی truth value

۲۸. در انگلیسی concept

۲۹. در انگلیسی relation

۳۰. در انگلیسی predicate

31. John Stuart Mill

۳۲. همین نظریه اخیراً توسط فلاسفه‌ای مانند کریپکی (Kripke) و پاتنم (Putnam) احیا شده است. شکل دیگری از این نظریه را می‌توان در آرای زاسل و ویتگنشتاین درباره‌ی اسامی خاص مشاهده کرد، منتها باید توجه داشت که منظور ایشان از «اسم خاص» با آنچه معمولاً در زبانهای عادی در این مفرقه گنجانده می‌شود، متفاوت است. اینان با این لفظ مقوله‌ای منطقی را مشخص می‌سازند.

۳۳. بنابراین طبق این نظر بعید نیست که ماشنهایمی چون کامپیوتر، در عین فقدان ذهن و ذهنیت، دارای قابلیت تفکر قلمداد شوند.

34. Michael Dummett

۳۵. فرگه این محتوا را *Gedanke* می‌خواند که معادل انگلیسی آن *thought* و به فارسی اندیشه است. درخور ذکر است که مراد فرگه از این واژه موجودی ذهنی نبوده، بلکه آن است که توسط همه‌ی اذهان به یکسان قابل فهم است و عیناً از ذهنی به ذهنی دیگر می‌تواند منتقل شود. در زبان انگلیسی معمول است که این معنا را با واژه *proposition* که معادل آن در این مقاله حکم برگزیده شده است، بیان می‌کنند.

۳۶. رجوع کنید به مقاله [1962] Frege، خصوصاً در صفحات ۶۲-۶۳ کتاب [1960] Geach & Black.

۳۷. رجوع کنید به [1905] Russell. فصل شانزدهم کتاب [1919] Russell نیز اختصاص به بحث درباره‌ی توصیفات دارد.

۳۸. نگاه کنید به [1959] Dummett.

فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان

نوشته ک. س. دانلان

ترجمه شاپور اعتماد - مراد فرهادپور

روشهایی که طی بخش اعظم قرن بیستم بر فلسفه در بریتانیا و در دهه‌های اخیر بر فلسفه در آمریکا حاکم بوده است به این دلیل تحلیلی و معطوف به زبان خوانده شده است که تحلیل چگونگی بیان مفاهیم در زبان، مسأله اصلی این دو سنت فلسفی بوده است. با آنکه استرالیا و کشورهای اسکانندیناوی نیز سهمی در توسعه این نهضت فلسفی داشته‌اند، ولی خارج از کشورهای یادشده، این سنت فلسفی پیروان اندکی داشته است. به رغم وحدت نظر این سنت، فرد فرد فلاسفه و نهضتهای پیرو آن، در باب اهداف و روش‌شناسی فلسفه، غالباً به شکلی حاد، با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند. برای مثال، لودویک ویتگنشتاین (فیلسوف کمبریجی اطریشی‌الاصول) که پیش از نیمه قرن بیستم یکی از چهره‌های اصلی این سنت بود، نمونه منحصر به فردی در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید. او طی دو دوره از خلاقیت فلسفی بسیار بانفوذ خود توانست دو نظام فلسفی متفاوت بر پا کند که مضمون اصلی دومی نفی و استدلال منسجم بر ضد نظام اول بود. مع‌هذا هم اثر اصلی ویتگنشتاین دوره اول (رساله منطقی فلسفی، ۱۹۲۲) و هم اثر اصلی دوره دوم او (تحقیقات فلسفی، ۱۹۵۳) از زمره نمونه‌های برجسته فلسفه تحلیلی به شمار می‌آیند.

افزون بر این، غالباً اهداف متفاوتی برای مطالعه فلسفی زبان وضع شده است. برخی فلاسفه، از جمله برتراند راسل و ویتگنشتاین دوره اول، بر این قول بوده‌اند که ساختار ضمنی (underlying structure) زبان ساختار جهان را باز می‌تابد. براساس این قول، فیلسوف می‌تواند با تحلیل زبان به حقایقی مهم در باب واقعیت نائل آید. این نظریه تصویری زبان

(picture theory of language)، به رغم نفوذش، امروزه از جانب فلاسفه تحلیلی عموماً باطل قلمداد می‌شود.

یکی دیگر از مناقشات اصلی این است که آیا زبان روزمره ناقص، مبهم، گمراه‌کننده، و حتی بعضی اوقات متناقض است یا خیر. از این رو برخی از فلاسفه تحلیلی تأسیس‌زبانی وایدنال را مدنظر قرار داده‌اند: زبانی دقیق و فاقد ابهام و دارای ساختاری شفاف. الگوی عام چنین زبانی غالباً [زبان] منطوق نمادی بوده است که توسعه آن در قرن بیستم نقشی محوری در فلسفه تحلیلی ایفا کرده است. قول بر این بود که تأسیس چنین زبانی می‌تواند بسیاری از مناقشات سنتی فلسفه را خاتمه بخشد، مناقشاتی که منشأ آنها ساختار گمراه‌کننده زبانه‌های طبیعی قلمداد می‌شد. اما در قطب مخالف، برخی از فلاسفه معتقد بودند که بسیاری از مسائل فلسفی از کم‌توجهی نسبت به آنچه مردمان به طور روزمره در موقعیتهای مختلف بیان می‌کنند، سرچشمه می‌گیرد.

فلاسفه تحلیلی به رغم این اختلاف‌نظرها در بسیاری موارد متفق‌القول‌اند. برای مثال، غالب این فلاسفه توجه خود را به مسائل فلسفی خاصی چون مسأله استقراء معطوف کرده‌اند، و یا آنکه مفاهیم معینی چون مفهوم حافظه یا هویت شخصی (personal identity) را مورد مطالعه قرار داده‌اند بدون آنکه نظامهای متافیزیکی جامعی وضع کنند. - این نگرش به همان قدمت روش سقراطی است، روشی که در رساله‌های افلاطون تجسم یافته است. افلاطون همیشه کار خود را با پرسشهای معینی چون «معرفت چیست؟» یا «عدالت چیست؟» آغاز می‌کرد، و این پرسشها را به شیوه‌ای تعقیب می‌کرد که می‌توان آن را به راحتی نمونه تحلیلی فلسفی به مفهوم جدید کلمه دانست.

علی‌الاصول، تحلیل فلسفی باید برخی مفاهیم مهم را وضوح بخشد و برای آن پرسشهای فلسفی که شامل این مفاهیم است، پاسخی بیابد. مثال بارز چنین تحلیلی را می‌توان در نظریه وصفهای معین راسل (theory of definite descriptions) یافت. بنا به قول راسل هر حکم ساده موضوع - محمولی نظیر «سقراط حکیم است» ظاهراً دو جزء دارد: یکی [مسند یا] موضوع اشاره (سقراط)، دیگری [مسندالیه یا] آنچه درباره موضوع است (حکیم بودن سقراط). اما اگر وصفی معین جایگزین اسم خاص شود، مانند حکم «رئیس‌جمهور ایالات متحده حکیم است»، ظاهراً ما همچنان با امری مورد اشاره و آنچه درباره آن بیان می‌شود، سروکار داریم. ولی اگر هیچ مابازایی برای وصف موردنظر وجود نداشته باشد مسأله‌ای پدید می‌آید - همانند حکم زیر: «پادشاه کنونی فرانسه حکیم است.» با آنکه این حکم ظاهراً راجع به هیچ امری نیست مع‌هذا

مضمون آن قابل فهم است. به دلیل وجود این مسأله، آ. ماینونگ (یکی از فلاسفه برجسته قبل از جنگ جهانی اول)، که به جهت «نظریهٔ اعیان» (Gegenstandstheorie) مشهور است، ناچار شد برای تبیین چنین مثالهایی میان اشیاء دارای وجود واقعی و اشیائی که وجودی از نوع دیگر دارند تمایز قائل شود؛ چون [به اعتقاد او] چنین احکامی را نمی‌توان درک کرد مگر آنکه معطوف به امری باشند.

به اعتقاد راسل فلاسفه‌ای نظیر ماینونگ به اعتبار صورت ظاهری شکل دستوری [این جمله] به غلط پنداشتند که گویا چنین احکامی صرفاً احکام سادهٔ موضوع - محمولی هستند. در واقع، آنها احکامی مرکب‌اند؛ چون تحلیل مثال فوق آشکار می‌سازد که وصف معین «پادشاه کنونی فرانسه» به هیچ وجه جزء مستقلی از حکم را تشکیل نمی‌دهد. تحلیل زبانی نشان می‌دهد که این حکم ترکیب عطفی پیچیده‌ای از چند حکم است: (۱) «کسی پادشاه کنونی فرانسه است»؛ (۲) «حداکثر یک نفر پادشاه کنونی فرانسه است»؛ (۳) «اگر کسی پادشاه کنونی فرانسه باشد او حکیم است.» اما نکتهٔ مهمتر آن است که هر کدام از این سه جزء به تنهایی حکمی کلی است که به هیچ‌کس یا چیزی خاصی معطوف نیست. [(۱)، (۲)، (۳) تحلیل کامل حکم فوق به شمار می‌آیند.] در این تحلیل کامل، هیچ بخشی معادل «پادشاه کنونی فرانسه» وجود ندارد. این امر نشان می‌دهد که هیچ بخشی از حکم فوق را نمی‌توان عبارتی دانست که مانند اسمهای خاص بر چیزی دلالت کند، چیزی که گویا همان موضوع مورد اشارهٔ کل حکم است. بنابراین تمایز ماینونگ میان اشیائی که وجودی واقعی دارند و اشیائی که وجودی از نوعی دیگر دارند، بی‌مورد است.

دیدگاه عام فلسفهٔ تحلیلی

ماهیت و نقش و روش تحلیل

هدف فلسفهٔ تحلیلی مطالعهٔ دقیق و موشکافانهٔ مفاهیم است.

متزلزلت فلسفه در سنت تجربه‌گرا، روح و سبک فلسفهٔ تحلیلی با سنت تجربه‌گرا عجین است، سنتی که بر داده‌های حواس تأکید می‌کند و قرن‌هاست که به استثنای دوره‌های کوتاه خصلت بارز فلسفهٔ بریتانیایی بوده است و این فلسفه را از کورانهای عقل‌گرای فلسفهٔ قارهٔ اروپا متمایز ساخته است. از این رو تعجبی ندارد که فلسفهٔ تحلیلی عمدتاً در کشورهای انگلوساکسون ریشه دوانده است. در واقع، عموماً سرآغاز فلسفهٔ تحلیلی جدید را به زمانی نسبت می‌دهند که دو چهرهٔ برجستهٔ این سنت، راسل و مور (که هر دو فیلسوفان دانشگاه کمبریج بودند) بر ضد نوعی

ایدئالیسم ضد تجربه گرا قیام کردند که موقتاً عرصه فلسفه را در انگلستان قبضه کرده بود. مشهورترین تجربه گرایان بریتانیا - جان لاک، جورج برکلی، دیوید هیوم و جان استوارت میل - در بسیاری از علایق و تعالیم و روشها با فیلسوفان تحلیلی معاصر شریک بودند. با آنکه بسیاری از تعالیم خاص این مشاهیر، امروزه هدف حمله فیلسوفان تحلیلی است، چنین به نظر می آید که این امر بیشتر نتیجه توجه هر دو گروه به مسائل فلسفی معینی است و تفاوتی در دیدگاه عام فلسفی آنها وجود ندارد.

غالب تجربه گرایان، به رغم پذیرش ناتوانی حواس در کسب یقین در خور معرفت، برآن اند که رسیدن به باورهای موجه درباره جهان فقط از طریق مشاهده و آزمون میسر است؛ یعنی استدلال پیشینی بر مبنای مقدمات بدیهی نمی تواند برای ما واقعیت جهان را مکشوف کند. این نظر به دودستگی بارزی میان علوم منجر شده است: اختلاف میان علوم فیزیکی، که در نهایت باید نظریه های خود را به یاری مشاهده تصدیق کنند، و علوم قیاسی یا پیشینی - برای مثال، ریاضیات و منطق - که روش آنها استنتاج قضایا از اصول موضوعه است؛ چون علوم قیاسی نمی توانند باورهای موجه، یا حتی معرفت، درباره جهان به ما عرضه کنند. این پیامد سنگ زیربنای دو نهضت مهم در متن فلسفه تحلیلی بوده است: اتمیسم منطقی و پوزیتیویسم منطقی. برای نمونه، از دیدگاه پوزیتیویستی، قضایای ریاضی صرفاً نتیجه تعیب پیامدهای اصول وضعی یا قراردادهایی هستند که برای تعیین چگونگی کاربرد نمادهای ریاضی تدوین شده اند.

حال این پرسش مطرح می شود که آیا خود فلسفه را باید بخشی از علوم تجربی یا علوم پیشینی دانست؟ تجربه گرایان آغازین فلسفه را جزئی از علوم تجربی به شمار می آوردند. آنان در قیاس با فیلسوفان تحلیلی معاصر چندان مشتاق تأمل در [ماهیت] روش فلسفی نبودند. تجربه گرایان آغازین بیشتر در پی حل مسائل معرفت شناسی (نظریه شناخت) و فلسفه ذهن بودند و اعتقاد داشتند که می توان از طریق درون نگری به حقایقی اساسی در این مباحث دست یافت؛ از این رو کار خود را نوعی روانشناسی درون نگر (introspective psychology) تلقی می کردند. در حالی که فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم چندان تمایل نداشته اند که درون نگری بی واسطه را مبنای غائی تبیین امور بدانند. علاوه بر این به نظر می رسد که توسعه روشهای دقیق در منطق صوری می تواند به حل مسائل فلسفی یاری رساند و منطق هم بی تردید از مصادیق بارز علوم پیشینی است. به این ترتیب، این نظر رواج یافت که فلسفه باید همراه با منطق و ریاضیات طبقه بندی شود.

تحلیل مفهومی، تحلیل زبانی، تحلیل علمی. مع هذا این پرسش همچنان به جا ماند که نقش و روش فلسفه چیست. از نظر بسیاری فیلسوفان تحلیلی که به شیوه موشکافانه و دقیق مور فلسفه می‌ورزند، و به ویژه از نظر گروهی که دانشگاه آکسفورد را مرکز فلسفه تحلیلی ساخته‌اند، کار فلسفه تحلیل مفاهیم است. به اعتقاد این گروه، فلسفه مبحثی پیشینی است، زیرا فیلسوف به معنایی خاص از قبل صاحب مفهومی است که قصد تحلیل آن را دارد و در نتیجه بی‌نیاز از هرگونه مشاهده تجربی است.

فلسفه را می‌توان به عنوان تحلیل مفهومی یا تحلیل زبانی قلمداد کرد. برای مثال، فیلسوف در تحلیل مفهوم «دیدن» صرفاً ملاحظات زبانشناختی را بیان نمی‌کند - نظیر تحلیل فعل «دیدن» - هر چند که بررسی آنچه می‌توان به کمک این فعل بیان کرد برای نتایج تحلیل او بی‌ربط نیست؛ چون مفاهیم به هیچ زبان خاصی وابسته نیستند؛ هر مفهومی وجه مشترک همه زبانهایی است که قادر به بیان آن هستند. به این ترتیب، فلاسفه‌ای که معتقدند کارشان تحلیل مفاهیم است همواره در جهت رفع این اتهام که مسائل و راه‌حلهای آنها صرفاً منحصر به لفظ است تلاش کرده‌اند.

از سوی دیگر، سایر فلاسفه تحلیلی توجه خود را بیشتر به این امر معطوف کرده‌اند که هر عبارتی چگونه در زبان روزمره غیرفنی به کار برده می‌شود. از این رو، برخی منتقدان، به قصد تحقیر، اصطلاح فلسفه زبان متعارف (ordinary language philosophy) را به این‌گونه تحلیلهای اطلاق کرده‌اند. کتاب باتفوذ مفهوم ذهن اثر گیلبرت رایل (فیلسوف برجسته آکسفوردی) نمونه بارز تحقیقاتی است که به اعتقاد برخی از منتقدان مبنای عمده آن توجهی پیش‌پاافتاده به نحوه حرف‌زدن انگلیسی‌زبانها است؛ ولی آن دسته از فلاسفه تحلیلی هم که به اصطلاح زبان متعارف با وحشت می‌نگرند چه بسا استدلالهایی نظیر همان براهین رایل اقامه کنند.

مسأله ادراک نشان می‌دهد که فلاسفه تحلیلی پایبند به تحلیل مفهومی هدف و غایت فلسفه را متفاوت از علم و در عین حال مکمل آن می‌دانند. فیزیولوژیستها، روانشناسان و فیزیکدانها هم - از طریق آزمایشها و مشاهدات و نظریه‌های آزمون‌پذیر - در گسترش فهم ما از مسأله ادراک سهم بوده‌اند. مع هذا به نظر می‌رسد که علوم همواره گرایش دارند مواضع قبلی خود را پشت‌سر گذارند، گرایشی که ظاهراً فلسفه فاقد آن است. برای مثال، در قلمرو فلسفه، تبیینی که فیلسوفی تحلیلی چون مور و پوزیتیویستی چون آیر در قرن بیستم از ادراک ارائه می‌کنند با تبیین لاک در قرن هفدهم پیوندی نزدیک دارد.

اختلاف میان فلسفه و علم در آن است که عالم رخدادی واقعی نظیر دیدن را بررسی می‌کند،

در حالی که فیلسوف مفهومی را مورد مطالعه قرار می‌دهد که از قبل و مستقل از هرگونه اکتشاف تجربی در اختیار دارد. اگر عالم کار خود را با این فرض شروع می‌کند که می‌تواند مثالهای [مفهوم] دیدن را در عین کاربرد این مفهوم تشخیص دهد، فیلسوف می‌خواهد بداند که دیدن متضمن چه اموری است، یا به سخن دیگر چه شرطی را می‌توان برای طبقه‌بندی موارد دیدن اعمال کرد. برای مثال، او می‌خواهد بداند کدام شرط لازم یا کافی است. به هنگام آزمون این نظریه فلسفی که رویت هر شیء مستلزم آن است که این شیء در فرد مشاهده‌گر تجربه‌ای بصری را سبب شود (نظریه علی ادراک) نیازی به اجرای آزمایشی علمی نیست. ایجاد موقعیتهای خاصی که در آنها اشیاء فیزیکی گوناگون هیچ‌گونه تجربه بصری را سبب نمی‌شوند، آن هم به قصد اثبات رویت‌ناپذیری این اشیاء، کار بیهوده‌ای است. زیرا اگر این نظریه درست باشد، این‌گونه موقعیتهای آزمایشگاهی مصداق دیدن نخواهند بود؛ و اگر نظریه غلط باشد صرف توصیف موقعیتی فرضی باید کفایت کند. مسأله اصلی چگونگی طبقه‌بندی موقعیتهاست و برای این منظور موقعیتهای فرضی به همان اندازه موقعیتهای واقعی مناسب‌اند.

نقش درمانی تحلیل. از دید برخی فیلسوفان سنت تحلیلی، به خصوص آنان که از ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته‌اند، تحلیل مفاهیم علاوه بر آنکه فی نفسه کاری لذت‌بخش است ارزشی درمانی نیز دارد. حتی دانشمندان و عوام نیز در لحظات فلسفی خود به سبب عدم درک تحلیل مناسب مفاهیمی که به کار می‌برند مسائل فلسفی ایجاد می‌کنند. این افراد وسوسه می‌شوند تا برای تبیین این دشواریها نظریه‌هایی صورتبندی کنند، در حالی که می‌بایست نقش مفاهیم را از یکدیگر تمیز دهند، کاری که به آنان ثابت می‌گردد که اصلاً مسأله‌ای در کار نیست. بدین ترتیب، ناتوانی از درک نحوه استعمال مفاهیم روانشناختی - نظیر احساسات، عواطف و امیال - توجه فیلسوفان را به مسائل خاصی معطوف کرده است، مسائلی چون علم به اذهان دیگر یا اینکه چگونه عواطف و امیال می‌توانند موجب تغییراتی فیزیکی در جسم شوند و یا بالعکس. با این تصور از فلسفه، تحلیل مفاهیم موردنظر به جای حل (solve) مسائل، آنها را «منحل» (dissolve) می‌کند، زیرا فلاسفه با این کار درمی‌یابند که صورتبندی ایشان از مسأله بر خطاهایی در مورد خود این مفاهیم استوار بوده است.

غالباً از این نحوه نگرش به فلسفه خرده می‌گیرند که چرا کار فلسفه را صرفاً به رفع و رجوع سردرگمیهای فلاسفه دیگر منحصر می‌کند و از این طریق آن را به کاری عقیم و بیهوده تبدیل می‌کند. البته لزومی ندارد که این سردرگمیها فقط به فلاسفه دیگر محدود شود. برای مثال،

دانشمندان هم می‌توانند نظریه‌هایی فلسفی تأسیس کنند که بر نحوه طراحی آزمایش‌های آنان تأثیر گذارد، و از این رو نظریه‌های فلسفی آنان نیز می‌تواند مورد درمان فلسفی قرار گیرد. مثلاً رفتارگرایی در روانشناسی - یعنی همان دیدگاهی که عواطف و امیال و نگرش‌های ذهنی را تمایلات رفتاری (behavioral dispositions) قلمداد می‌کند - ظاهراً نظریه‌ای فلسفی است، و چه بسا بر نوعی سردرگمی نسبت به تحلیل مفاهیم روانشناختی استوار باشد. مع‌هذا رفتارگرایی در شکل‌گیری رهیافت روانشناسان به علم مؤثر بوده است. به این ترتیب، فلسفه از این دیدگاه می‌تواند ورای حوزه بازیهای فلسفی واجد ارزشی درمانی باشد.

فلسفه، به رغم خصلت انتزاعی خود، همیشه به نیازهای انسانی معطوف بوده است، و شاید حتی الگوی درمانی [فلسفه] بهترین صورت تحقق این آرمان باشد. برای مثال، مردم عادی نیز همچون فلاسفه با این پرسش مواجه‌اند که آیا افعالشان با شرایطی پیشینی تعیین می‌شود یا خیر. اما این مسأله، به شرط صحت دیدگاه درمانی از فلسفه، نتیجه کوفهمی در باب مفاهیمی چون علیت و مسؤلیت و فعل است که هرکدام محتاج تشریح و توضیح‌اند.

زبان صوری در برابر زبان متعارف

به لحاظ مباحث روش‌شناختی، نقش زبان یکی از مهمترین ملاحظات فیلسوفان تحلیلی و در همه منازعات آنان بُعد اصلی بحث بوده است. فلاسفه خارج از نحلّه تحلیلی رویهمرفته بر این نظر هستند که دلمشغولی این سنت فلسفی با زبان در حکم نوعی دوری از فلسفه به تعبیر کلاسیک آن است. در حالی که افلاطون و ارسطو، فلاسفه قرون وسطی، تجربه‌گرایان انگلیسی - و در واقع بیشتر فلاسفه‌ای که صاحب اثر به شمار می‌آیند - جملگی پرداختن به زبان را امری اساسی دانسته‌اند. مع‌هذا در مورد اینکه زبان چه نقشی باید ایفا کند اختلاف‌نظرهایی بنیادی وجود دارد. یکی از این اختلاف‌نظرها به اهمیت زبانهای صوری (به مفهوم رایج در منطق نمادی) برای پرسشهای فلسفی مربوط می‌شود.

تحول منطق ریاضی. از زمان ارسطو منطق همیشه با فلسفه متفق بوده است. اما تا اواخر قرن نوزدهم منطق عمدتاً منحصر به تدوین قواعدی دقیق برای شکل نسبتاً ساده‌ای از برهان بوده است: قیاس. و البته در طی این مدت منطق هیچ‌گاه به طور منظم در امتداد تحولاتی که علم ریاضی از ابتدا شاهد آن بوده است گسترش نیافت.

عملاً از ابتدا ریاضی‌دانان به نحو دقیقی از دو روش مهم بهره‌گرفته‌اند: (۱) کاربرد روش اصل

موضوعی (نظیر هندسه اقلیدسی) در گسترش مبحث ریاضی؛ و (۲) کاربرد نمادها یا متغیرهای صوری برای بیان احکام کلی و صادق این مبحث (با چنین روشی می‌توان گفت $A+B = B+A$ ، معادله‌ای است که در آن می‌توان هر اسم یا عددی را جایگزین A و B کرد و نتیجه همچنان صادق باقی بماند).

شگفت آنکه منطق‌دانان در طول قرون و اعصار هرگز نتوانستند قدرت کاربرد نمادهای صوری را دریابند. سرانجام وقتی استعمال چنین نمادهایی و دیگر روشهای ریاضی را آغاز کردند، توانستند درک ما را از این مبحث بسیار گسترش بخشند.

از میان همه تحولات علمی که در طی قرن نوزده، عمدتاً از طریق آثار ریاضی‌دانان، رخ داد، ابداعات جورج بول انگلیسی، واضع جبر بول، و گئورگ کانتور روسی الاصل، واضع نظریه مجموعه‌ها، اهمیتی خاص دارد، زیرا این ابداعات مبشر نزدیکی بیشتر منطق و ریاضیات بود. شخصیت برجسته‌ای که هم ریاضی‌دان و هم فیلسوف بود و بدین لحاظ می‌توان او را عامل اصلی ازدواج منطق (به منزله مبحثی فلسفی) با روشهای ریاضی دانست، گوتلوب فرگه (متوفی ۱۹۲۵) نام‌داشت. فرگه که از استادان دانشگاه پنا در آلمان بود، از نظر تاریخی عمدتاً به لحاظ نفوذ فکری‌اش بر برتراند راسل شهرت داشت، هر چند که امروزه از آثار او به اعتبار خودشان تقدیر می‌شود. اثر عظیم برتراند راسل، پرنیکیبیا ماتماتیکا [مبانی ریاضیات] (۱۹۱۰ - ۱۹۱۳)، که با همکاری آلفرد نورث وایتهد نگاشته شده بود، همراه با کتاب قبلی راسل به نام اصول ریاضیات (۱۹۰۳) فلاسفه را به این نکته آگاه ساخت که کاربرد روشهای ریاضی در منطق ممکن است به لحاظ فلسفی اهمیت شایانی داشته باشد. دستگاه نمادی [منطق صوری] این حسن را داشت که در عین اینکه با زبان متعارف پیوندی نزدیک داشت، فواعدش می‌توانست به دقت صورتبندی شود. علاوه بر این، پیشرفتهایی که در عرصه منطق نمادی رخ داده است تمایزات و روشهای بسیاری به بار آورده است که می‌تواند در تحلیل زبان متعارف نیز به کار گرفته شود.

تفاوتهای زبان متعارف با منطق صوری. اما چنین به نظر می‌رسد که تفاوت میان زبان متعارف و زبان مصنوع منطق صوری صرفاً در این نکته خلاصه نمی‌شود که اولی فاقد قواعد دقیقاً وضع شده است. آنچه در همان نگاه اول مشهود است این است که زبان متعارف غالباً قواعد منطق نمادی را علی‌الظاهر نقض می‌کند. برای مثال حکم زیر را در نظر بگیرید: «اگر این طلا است [که با نماد p نشان داده می‌شود]، آن‌گاه در تیزاب حل می‌شود [که با نماد q نشان داده می‌شود]». چنین حکمی در منطق نمادی با شکل منطقی موسوم به شرطی تابع ارزشی، $p \supset q$ (که در آن \supset به

معنای «اگر... آنگاه... است»، بیان می‌شود. براساس یکی از قواعد منطقی هرگاه «این طلا است» کاذب باشد حکم فوق صادق است. در حالی که در زبان متعارف این حکم صرفاً بر مبنای دلایل منطقی صوری صادق به شمار نمی‌آید، بلکه صدق آن در گرو وجود پیوندی واقعی در جهان واکنشهای شیمیایی است، پیوندی میان طلا بودن و قابلیت حل شدن در تیزاب که هیچ ربطی به منطقی نمادی ندارد.

در میان فلاسفه تحلیلی وجود بسیاری از این‌گونه تفاوت‌های ظاهری میان منطقی نمادی و زبان متعارف به نگرشهای گوناگونی دامن زده است، از سوءظن کامل به ذی‌ربط بودن منطقی نمادی به زبانهای غیرمصنوع گرفته تا نگرشی که زبان متعارف را محمل مناسبی برای بیان دقیق حقایق علمی قلمداد نمی‌کند.

تفسیر مختلف از نسبت منطقی با زبان. بسیاری از فلاسفه تحلیلی معتقدند که منطقی نمادی می‌تواند چارچوبی مناسب برای زبانی ایدئال یا کامل فراهم آورد. این حکم را می‌توان به دو صورت مختلف تعبیر کرد:

۱ - راسل و ویگنشتاین دوره اول معتقد بودند که منطقی می‌تواند به نحو دقیقی ساختار واقعی همه زبانها را آشکار سازد. در نتیجه هر نوع انحراف ظاهری از این ساختار در زبان متعارف باید ناشی از این واقعیت دانسته شود که دستور ظاهری (surface grammar) زبان متعارف نمی‌تواند ساختار واقعی آن را آشکار سازد و لذا می‌تواند امری گمراه‌کننده باشد. فلاسفه‌ای که مدافع این نظر بوده‌اند، به قصد تکمیل آن، غالباً کوشیده‌اند تا ظهور مسائل فلسفی را به مسحور شدن توسط ویژگیهای ظاهری زبان نسبت دهند. برای مثال، به دلیل شباهت میان دو جمله «ببرها گاز می‌گیرند» و «ببرها وجود دارند»، ممکن است چنین به نظر رسد که فعل «وجود داشتن»، همچون دیگر افعال، محمولی را بر موضوع حمل می‌کند. لذا چنین تصور می‌رود که گویا وجود نیز درست مثل گازگرفتن از زمره صفات ببرها است. اما در منطقی نمادی معادله‌های نمادی این دو جمله کاملاً متفاوت‌اند؛ در منطقی نمادی، وجود با نمادی خاص محمولها نشان داده نمی‌شود بلکه نماد آن همان سور وجودی، (∃x)، است که خوانده می‌شود «حداقل x ی وجود دارد به طوری که...».

۲ - دومین شکل تلقی منطقی نمادی به منزله چارچوبی برای زبان کامل در آثار رودلف کارناب، معناشناس قرن بیستمی، تجلی می‌یابد. هدف اصلی کارناب کشف این امر بود که بهترین زبان - به خصوص برای مقاصد علمی - کدام است.

یکی از مشخصات بارز زبان صوری کتاب پرنکیپیا ماتماتیکا آن است که می‌تواند به کمک تعبیر به زبانی متشکل از احکام صادق یا کاذب تبدیل شود. در حالی که زبان متعارف منحصر به بیان احکام صادق نیست؛ در زبان متعارف می‌توان فرامین، پرسشها، سوگندها، باورها، و اجازها را به زبان راند و به امور ضروری یا ممکن حکم کرد. در نتیجه، بسیاری از فلاسفه انواع ناستانده‌ای (non - standard) از منطق را وضع کرده‌اند که مشخصات غیر ایجابی و غیرسلبی (non - assertoric) را شامل می‌شود. به این ترتیب، نظامهای گوناگون منطقی صورتبندی شده‌اند و مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

از سوی دیگر، بسیاری فلاسفه - به خصوص ویتگنشتاین دوره دوم و پیروانش - بر این قول بوده‌اند که تلاش برای محصور کردن زبان در قالب نظامی صوری به معنای تحریف نحوه عمل زبان است. عمل زبان وظایف گوناگونی را شامل می‌شود، و حتی در مورد عباراتی که ظاهراً به لحاظ کارکردشان شبیه یکدیگرند - برای مثال، آن جملاتی که تصور می‌رود صرفاً برای بیان امور واقع استعمال می‌شوند - بررسی نحوه واقعی استعمال آنها تفاوت‌های بسیاری را آشکار می‌کند. برای مثال، تفاوت‌های مربوط به عواملی که صدق و کذب عبارات را تعیین می‌کنند و تفاوت‌های مربوط به نسبت آنها با اجزای دیگر زبان. بنابراین دیدگاه نظامهای صوری در بهترین حالت مسائل را بیش از اندازه ساده جلوه می‌دهند و در بدترین حالت به مسائل فلسفی خاصی منجر می‌شوند، مسائلی ناشی از این فرض که گویی زبان دقیقاً براساس مجموعه ساده‌ای از قواعد عمل می‌کند. نتیجتاً چنین ادعا می‌شود که نظامهای صوری به عوض حل و فصل مناقشات فلسفی از طریق کاویدن ظاهر گمراه‌کننده زبان متعارف، به نوبه خود در افزایش سردرگمی ما سهیم‌اند.

تاریخچه دوره نخست فلسفه تحلیلی

واکنش به ایدئالیسم

طی دهه‌های آخر قرن نوزدهم نوعی ایدئالیسم مطلق‌گرا بر فلسفه انگلستان حاکم بود که از آثار فیلسوف آلمانی گئورگ ویلهلم فریدریش هگل نشأت می‌گرفت. این امر در تاریخ فلسفه انگلیسی حاکی از گسستی استثنایی در سنت نسبتاً خلل‌ناپذیر تجربه‌گرایی بود. بذر فلسفه تحلیلی جدید زمانی کاشته شد که دو تن از چهره‌های برجسته این سنت، راسل و مور، حول و حوش آغاز قرن بیستم از ایدئالیسم بریدند.

ایدئالیسم مطلق‌گرا صراحتاً خصلتی متافیزیکی داشت، به این معنا که پیروانش کار خود را

تبیین حقایق بس بنیادی در باب جهان می‌دانستند، آن هم به شیوه‌ای خارج از توان دانشمندان. در حقیقت، از نظر پیروان ایدئالیسم مطلق‌گرا آنچه در حیطه علوم حقایق به شمار می‌آید شایسته عنوان حقیقت نیست؛ زیرا دانشمندان به ناچار باید جهان را متشکل از اعیان متمایز قلمداد کنند و از این رو فقط می‌توانند نسبت‌هایی را که به گمان ایشان میان این اعیان برقرار است توصیف و بیان کنند. اما ایدئالیستها بر آن بودند که سخن‌گفتن در باب واقعیت به عنوان تکتیری از اعیان به منزله تحریف آن است؛ چون در نهایت فقط کل، یا امر مطلق، از واقعیت برخوردار است.

ایدئالیستها در نتیجه‌گیریهای خویش، و مهمتر از آن در روش‌شناسی خویش، به هیچ‌وجه جانب شهرد متعارف و عقل سلیم را نمی‌گرفتند. برای مثال، ج.م. مک‌تاگارت فیلسوف کمبریجی، چنین استدلال می‌کرد که مفهوم زمان مفهومی متناقض است و از این رو نمی‌توان برای آن مصداقی واقعی یافت. در حالی که تجربه‌گرایی بریتانیایی از آغاز عقل سلیم را مستق خود دانسته بود و علم را الگوی کشف واقعیت می‌دانست. تجربه‌گرایان حتی در مواردی که آراءشان علی‌الظاهر خلاف عقل سلیم می‌نمود عموماً سعی داشتند این دو دیدگاه را با هم آشتی دهند.

ولی به سختی می‌توان مدعی شد که فلاسفه تحلیلی در همه حال خود را جانبدار عقل سلیم می‌دانستند و مسلماً نمی‌توان از فقدان کامل نتیجه‌گیریهای متافیزیکی (در باب ماهیت غایی واقعیت) در نوشته‌های آنان سخن راند. اما در تاریخچه سنت تحلیلی رگه ضد متافیزیکی بارزی به چشم می‌خورد، و پیروان این سنت عموماً معتقد بوده‌اند که روشهای علم و شعور متعارف راههای اصیل کشف حقیقت‌اند.

مؤسسان فلسفه تحلیلی: مور و راسل

نخستین گسست از این نظریه ایدئالیستی، که جهان فیزیکی به واقع فقط جهان نمودهاست، زمانی به وقوع پیوست که مور مقاله «ماهیت حکم» (۱۸۹۹) را نوشت. او در این مقاله نظریه‌ای در باب حقیقت مطرح کرد که بنا بر آن جهان فیزیکی هستی مستقل خود را دارد و شعور متعارف نیز سواي نظریه‌های فلسفی، وجود عینی جهان فیزیکی را پیشفرض می‌گیرد. با آنکه این نظریه حقیقت به زودی رها شد، ولی تردیدی نیست که مبین بازگشتی به موضع عقل سلیم بود.

جهت‌گیریهای راسل و مور - و همچنین روشهای برخورد آن دو با مسائل - به زودی از یکدیگر دور شد و رهیافتهای متفاوت آنان به طور کلی به پیدایش دو گرایش روش‌شناختی متفاوت در متن سنت تحلیلی انجامید.

راسل پیشگام و هادی آن دسته از فیلسوفانی بود که با سلاح ابزارهای فنی منطقی صوری به رویارویی مسائل فلسفی می‌رفتند، کسانی که علوم فیزیکی را یگانه راه شناخت جهان می‌دانستند و فلسفه را رشته‌ای قیاسی و پیشینی همپایه ریاضیات تلقی می‌کردند. سهم راسل در توسعه این بخش از سنت تحلیلی مهم و عمدتاً پایدار بوده است.

از سوی دیگر، مور هیچ‌گاه حس نکرد که به کاربرد ابزار فنی و یا تبدیل فلسفه به رشته‌ای علمی نیازی هست. مباحث اصلی مدنظر او عبارت بودند از: (۱) دفاع از آراء عقل سلیم در باب ماهیت جهان در برابر آراء باطنی (esoteric)، شکاکانه و متافیزیکی و (۲) اعتقاد به اینکه راه درست برخورد با معماهای فلسفی - قبل از هرگونه تلاشی برای حل آنها - کشف آن سؤالی است که موجد معما بوده است. به نظر مور مسائل فلسفی غالباً به این جهت صعب‌الحل اند که فلاسفه در صورتبندی دقیق مسأله مورد بحث تأمل نمی‌کنند.

جی. ای. مور. توجه مور به دو مبحث فوق موجب شد تا از دهه ۱۹۳۰ به بعد در میان فلاسفه تحلیلی که پیرو آثار متأخر ویتگنشتاین و کتاب مفهوم ذهن گیلبرت رایل و آثار جان آستین بودند شهرت و محبوبیت بیشتری کسب کند. این فلاسفه چون مور امید می‌داشتند که منطقی صوری پیشرفته راهی برای حل مسائل سنتی فلسفه ارائه دهد و معتقد بودند که شک فلسفی در باب وجود مستقل جهان خارج یا وجود اذهان دیگر - یا به طور کلی شک در باب باورهای عقل سلیم - امری خطاست. پیروان ویتگنشتاین در این نظر نیز با مور شریک بودند که عطف توجه به پرسشهایی که فلاسفه طرح می‌کنند غالباً مهمتر از پرداختن به پاسخهای ایشان است. از این رو، برخلاف راسل که اهمیتش از راه‌حلهای او در مباحث منطقی صوری و وضع زبانهای کامل سرچشمه می‌گرفت، امری که مور را به فیلسوفی برجسته و بانفوذ بدل ساخت بیشتر روح کلی برداشت او از ماهیت فلسفه بود تا دستاوردهای پایدار فلسفه‌اش.

به اعتقاد مور، ایدئالیستها عملاً برهانهایی اقامه می‌کردند که به مواضع نامعقولی می‌انجامید. از این رو، مور در مقاله خود موسوم به «دفاع از عقل سلیم» (۱۹۲۵) و مقالات دیگر، برهانی را مطرح ساخت که هدفش نه تنها نفی نظریه‌های ایدئالیستی نظیر عدم واقعیت زمان بود بلکه اشکال گوناگون شکاکیت را هم مورد سؤال قرار می‌داد، از قبیل نظریه‌های شکاکانه‌ای که فلاسفه در مورد وجود اذهان دیگر یا جهان مادی ارائه داده بودند. بنا به قول مور، فیلسوف شکاک معمولاً برهانی مؤید نتیجه‌گیری خویش عرضه می‌کند. اما مور به جای سنجش چنین برهانی، باورهایی بسیار پیش‌پاافتاده را مقابل مقدمات فیلسوف شکاک قرار

می‌دهد، باورهایی چون این واقعیت که او صبح همان روز صبحانه خورده است (پس زمان نمی‌تواند امری غیرواقعی باشد)، یا آنکه او به واقع قلمی در دست خویش دارد (پس جهان مادی باید باشد). حرف او به فیلسوف شکاک آن است که مقدمات برهان فرد شکاک از باورهای پیش‌پاافتاده و روزمره‌ای که مقدمات برهان مور را تشکیل می‌دهد یقینی‌تر نیست.

اگر چه برخی از شارحان مور را یکی از نخستین مدافعان رجوع به «زبان متعارف» دانسته‌اند، ولی مرجع اشارات او به واقع باورهای عقل سلیم بود و نه نحوه درست بیان عبارات. ولی پرهیز مور از هر آنچه مخالف عقل سلیم است نه تنها در رهایی از زیاده‌رویهای متافیزیکی ایدئالیسم مطلق‌گرا مؤثر افتاد بلکه به استمرار نگرش غالب فلاسفه تحلیلی یاری رساند - هر چند که این فلاسفه در موضع مور چرخشی زبانی (linguistic turn) ایجاد کردند.

نقش مور به لحاظ دیگری نیز مهم بود: بصیرت او در مورد کار اصلی فلسفه، یعنی همان تحلیل. برای مثال، او می‌خواست بداند که تحلیل درست عبارت «الف ب را می‌بیند» که در آن ب معرف شئی فیزیکی (نظیر یک قلم) است، چیست. به اعتقاد او باید مفهوم خاصی از [فعل] «دیدن» وجود داشته باشد که براساس آن، شخص نه خود قلم بلکه صرفاً بخشی از رویه آن را می‌بیند. و مهمتر و نهایتاً آن‌که مفهوم دیگری از این [فعل] وجود دارد که براساس آن آنچه مستقیماً ادراک می‌شود حتی رویه قلم هم نیست بلکه چیزی است که مور آن را «داده حسی» می‌خواند و تجربه‌گرایان نخستین آن را «حسیات بصری» یا «استنباطات حسی» نامیده‌اند. مسأله مور تمیز نسبت‌هایی بود که میان این عناصر گوناگون [فعل] ادراک برقرار است، به خصوص کشف این نکته که چگونه می‌توان ادعای آدمی در مورد رؤیت اشیاء فیزیکی را موجه دانست، در حالی که آنچه او به طور بلاواسطه ادراک می‌کند به واقع داده‌های حسی است. این قول که استنباطات حسی موضوعات بی‌واسطه ادراک را تشکیل می‌دهند در تاریخ فلسفه تحلیلی نقشی اساسی ایفا کرده، بار دیگر ریشه‌های تجربه‌گرای این سنت را آشکار کرده است. اما این قول بعدها در میان پوزیتیویست‌های منطقی منشأ اختلاف‌نظرهای مهمی شد. از دید غالب فلاسفه آکسفوردی بعد از جنگ جهانی دوم، و همچنین آن دسته از متفکرانی که از آثار دوره متأخر ویتگنشتاین تأثیر پذیرفته‌اند، [مقوله] داده‌های حسی همان‌قدر ناموجه و غیرقابل هضم است که نظریه مک‌تاگارت در باب غیرواقعی بودن زمان برای مور بود.

برتراند راسل. یکی از مضامین مکرر فلسفه این قول است که فلسفه محتاج روش‌شناسی جدیدی است. از نظر تجربه‌گرایان این امر چنان تعبیر شده است که باید فلسفه را عملیتر کرد.

راسل از آغاز (برخلاف مور) مدافع این نظر بود و اعتقاد داشت که روشهای منطق نمادی تا حدی ضامن این امر است که می‌توان فلسفه را بر بنیانی جدید استوار ساخت. لیکن راسل فیلسوف را منطق‌دانی صرف نمی‌دانست. از نظر او منطق نمادی می‌تواند قالبی برای زبان کامل فراهم آورد ولی مضمون آن امر دیگری است. راسل نیز چون مور کار اصلی فلسفه را تحلیل می‌دانست. ولی تصور آن دو از هدف تحلیل تا حدی متفاوت است. در غالب آثار راسل، وظیفه تحلیل کشف مفروضات ضروری برای توصیف واقعی جهان است - به خصوص مفروضات مربوط به انواع امور موجود. چنین توصیفی عمدتاً از نوع توصیفهای علمی و بنابراین واقعگراست. لذا راسل تحلیل را به شیوه‌ای صراحتاً متافیزیکی به کار می‌گیرد.

حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان قبول کرد تحلیل فلسفی - که موضوعش نحوه سخن‌گفتن در باب جهان است - در باب واقعیت جهان هم پاسخی به ما عرضه می‌کند. جستجو برای چنین پاسخی با نظریهٔ وصفها، که در فوق بدان اشاره شد، آغاز می‌شود. نظریه‌ای که علی‌الظاهر پیوند تنگاتنگی با ملاحظاتی زبانی دارد. چنانچه گفته شد، راسل معتقد بود وصفهای معینی نظیر «نویسندهٔ مقاله در باب دلالت» به واقع عباراتی نیستند که به امور جهان واقعی راجع شوند، بلکه حضور این عبارات در احکام، موجب می‌شود تا این احکام به گزاره‌هایی کلی دربارهٔ جهان بدل شوند؛ و نتیجهٔ این امر آن است که از هر نوع خاص فقط و فقط یک مورد وجود دارد و این مورد دارای خاصیتی معین است. اما از آنجا که باید بتوان به نحوی به طور مستقیم دربارهٔ امیان جهان سخن گفت، راسل توجه خود را به اسامی خاص معطوف کرد. برای مثال، «ارسطو» در مقام اسم خاص، هیچ‌گونه مضمون توصیفی را شامل نمی‌شود. اما راسل، بالعکس مدعی است که اسامی متعارف فی‌الواقع به نحوی پنهان، وصفهایی معین‌اند. («ارسطو» ممکن است صرفاً به معنای «شاگرد افلاطون، معلم اسکندر، نویسندهٔ کتاب *ماه‌الطبیعه* و ...» باشد). اگر اسم فاقد هرگونه مضمون توصیفی باشد، نمی‌توان به صورتی بامعنا از وجود حامل آن پرس‌وجو کرد، زیرا در این حالت فهم هر حکمی که متضمن این اسم است ناممکن می‌شود. اگر «بوسکو» (Bosco) اسمی فاقد مضمون توصیفی باشد، آنگاه صرف فهم این دو حکم که بوسکو وجود دارد یا بوسکو وجود ندارد، مستلزم دانستن این امر است که مرجع یا مصداق اسم بوسکو به واقع چیست. ولی در این صورت، طرح هرگونه پرسش حقیقی دربارهٔ وجود بوسکو ناممکن می‌شود، زیرا برای فهم آن آدمی باید بداند که مرجع این اسم چیست. ولی همان‌طور که راسل متذکر شده، اسامی خاص متعارف - نظیر راسل، هومر، ارسطو، قدیس نیکلاس - چنان‌اند که پرسش از وجود حاملان آنها امری بامعناست. در نتیجه

باید اسامی متعارف را وصفهای پنهان دانست که نمی‌توانند ابزار رجوع مستقیم به امور معین جهان باشند.

به این ترتیب، اسم به مفهوم دقیقاً منطقی کلمه پدیده‌ای بسیار نادر است؛ در واقع راسل مدعی است که در زبان انگلیسی یگانه نامزدهای محتمل آن ضمائر اشاره‌ای این و آن است. مع‌هذا اگر قرار است که آدمیان در باب امور واقعی جهان به طور مستقیم سخن بگویند، آنگاه وجود این‌گونه عبارات اشاره‌ای در بطن زبانشان - دست‌کم در افکار خصوصیشان در باب جهان، اگر نه در زبان عمومیشان - باید امری ممکن باشد.

در تأیید این نکته، راسل نتیجه گرفت که سخن‌گفتن در باب امور جهان فقط به میانجی نوع خاصی اسم ممکن است؛ به خصوص آن نوعی که هرگز نتوانیم بررسی‌م که آیا چیزی را می‌نامد یا نمی‌نامد. در این مقطع بود که چرخشی از پرسشهای مربوط به ماهیت زبان به سوی نتایج مربوط به ماهیت جهان به وقوع پیوست. راسل می‌خواست بداند چه نوع اموری به مفهوم دقیقاً منطقی کلمه قابل نامیدن است، اموری که بتوان شناخت و درباره‌شان سخن گفت، یعنی اموری که اطلاعی از جهان به دست می‌دهند. شرط یا قید اصلی این نظریه آن است که هیچ پرسشی در باب وجود یا عدم وجود چنین اموری قابل طرح نباشد. ولی به نظر می‌آید که اشیاء فیزیکی متعارف و مردم از این شرط تبعیت نمی‌کنند.

راسل در جستجوی خود برای امری که وجودش بلامتنازع باشد به سراغ تجربه حاضر، و به خصوص داده‌های حسی رفت: آدمی می‌تواند پرسد که آیا آنچه به واقع می‌بیند شیئی فیزیکی است یا نه - مثلاً میزی که در برابر او است - ولی شخص نمی‌تواند این نکته را مورد سؤال قرار دهد که تأثیرات بصری یا داده‌های حسی را دریافت کرده است؛ در نتیجه، معلوم می‌شود آنچه به مفهوم دقیقاً منطقی نامیدنی است و آنچه می‌توان فی‌الواقع درباره‌اش سخن گفت، عناصر تجربه حاضر آدمی است. به این ترتیب، راسل میان آنچه از طریق آشنایی شناخته می‌شود و آنچه از طریق وصف شناخته می‌شود تمایزی قائل شد؛ یعنی میان آن اموری که وجودشان تشکیک‌ناپذیر است و آنهایی که دست‌کم به لحاظ نظری قابل شک‌اند. نکته بدیع در بحث راسل آن است که نتیجه‌گیری او از طریق تحلیل نسبتاً فنی زبان حاصل شده بود: آشنایی مستقیم با هر چیز به منزله توانایی نامیدن آن به مفهوم دقیقاً منطقی است، و علم به هر چیز از طریق وصف صرف فقط به معنای دانستن آن است که چیزی به نحوی منحصر به فرد با این وصف مطابقت دارد.

راسل نظر ثابتی در مورد اشیاء فیزیکی نداشت. زمانی او معتقد بود که مشاهده‌گر باید وجود

این اشیاء را به منزله درخورترین فرضیه تبیین‌کننده تجربه خود نتیجه گیرد. ولی بعدها چنین استدلال کرد که می‌توان این اشیاء را بر ساخته‌های منطقی (logical constructions) مبتنی بر داده‌های حسی دانست.

اتمیسم منطقی: راسل و ویتگنشتاین دوره نخست

تحول مهم بعدی که در سنت فلسفه تحلیلی رخ داد با انتشار مجموعه‌ای از مقالات راسل تحت عنوان «فلسفه اتمیسم منطقی» (۱۹- ۱۹۱۸) آغاز شد. راسل در این مقالات دین خود را به ویتگنشتاین که پیش از جنگ شاگرد راسل بود تصدیق کرد. اثر خود ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی (۱۹۲۲)، که به حق می‌توان آن را معرف نوعی اتمیسم منطقی دانست، علاوه بر تأثیر عظیمش بر تحولات فلسفه تحلیلی، متن چنان دشوار و عمیقی از آب درآمد که از زمان چاپ تاکنون به مجموعه فزاینده‌ای از تفاسیر محققانه دامن زده است.

کلمات اتمیسم منطقی که راسل برای توصیف دیدگاه فلسفی خود برگزید به واقع کلماتی درخور بود. قصد راسل از گزینش کلمه منطقی تحکیم این موضع بود که از طریق تحلیل - و به خصوص به یاری ساختار ایدئالی که منطوق نمادی فراهم می‌کرد - می‌توان حقایق بنیادی درباره چگونگی کارکرد هر زبانی را مکتشف کرد، و این انکشاف هم به نوبه خود ساختار بنیادی آنچه را که زبان به قصد توصیفش به کار می‌رود نشان خواهد داد. و قصد راسل از کلمه اتمیسم نیز این بود که ماهیت ذره‌ای (particulate) نتایجی را برجسته سازد که ظاهراً حاصل تحلیلهای او و ویتگنشتاین بود.

در سطح زبانی، این اتمها (یا ذرات) گزاره‌های اتمی‌اند، یعنی ساده‌ترین احکامی که می‌توان درباره جهان صادر کرد؛ و در سطح مدلول زبان، این اتمها ساده‌ترین واقعیهای اتمی هستند که به کمک گزاره‌های اتمی قابل بیان‌اند. در گام بعدی، گزاره‌های پیچیده‌تر، موسوم به گزاره‌های ملکولی، را می‌توان به کمک گزاره‌های اتمی و ادوات منطقی - مانند «یا ... یا...»، «هم ... و هم ...» و «نه ...» - ساخت. ارزش صدق گزاره‌های ملکولی در هر مورد تابعی است از ارزش صدق گزاره‌های اتمی سازنده آنها.

بنابراین زبان باید در پی تحلیل به عناصری غایی تجزیه شود که دیگر به اجزاء سازنده کوچک‌تری تجزیه‌پذیر نیستند؛ و تا آنجا که زبان واقعیت را باز می‌تابد، جهان هم باید متشکل از اموری واقعی باشد که به تمامی بسیط‌اند. اما گزاره‌های اتمی (یا ذره‌ای) مرکب از زنجیره‌هایی از اسامی‌اند که، چنانچه راسل بیان کرده بود، به مفهومی دقیقاً منطقی درک می‌شوند؛ و واقعیهایی

اتمی هم مرکب از اعیان بسیط‌اند، یعنی همان اشیائی که می‌توانند به مفهوم دقیقاً منطقی نامیده شوند.

جزئیات دیدگاه راسل - ویتگنشتاین فلاسفه را مسحور کرده است، زیرا آن دو علاوه بر وضع نظریه‌ای منسجم، ظاهراً به نحو خدشه‌ناپذیری پیامدهای فرضیه‌های اصلی نظریه خود را تعقیب کردند. میان مباحث این دوره، که احتمالاً متافیزیکی‌ترین دوره در تحولات فلسفه تحلیلی معاصر بود، و سنت تجربه‌گرایی پیوندهای نزدیکی وجود دارد. تجزیه جهان و زبان به عناصر اتمی یکی از ویژگیهای بارز آراء تجربه‌گرایان کلاسیکی چون جان لاک، جرج برکلی و دیوید هیوم بود. نظریه مهم و بانفوذی نیز در باب پیوند میان زبان و جهان وجود داشت که در آثار راسل به صورتی کلی طرح شده بود و بعدها در رساله منطقی - فلسفی به طور کامل وضوح یافت، یعنی همان نظریه تصویری (picture theory) که بنابر آن ساختار زبان ساختار جهان را باز می‌تابد. اهمیت تحلیل از آنجاست که زبان متعارف اتکای خود را بر الگوی گزاره‌های اتمی - ملکولی به طور بلاواسطه نشان نمی‌دهد. یکی دیگر از مضامین دیدگاه آنان این نکته است که علوم قیاسی - ریاضیات و منطق - صرفاً بر نحوه کارکرد زبان مبتنی‌اند و هیچ حقیقتی را در باب جهان آشکار نمی‌کنند، حتی در باب جهانی متشکل از پدیده‌هایی موسوم به اعداد. دست‌آخر آنکه نظریه اتمیسم منطقی، در اندیشه ویتگنشتاین برخلاف راسل به طور همزمان نظریه‌ای متافیزیکی - متافیزیکی به مفهوم ارائه مطالبی در باب چگونگی جهان به کمک استدلال صرف - و ضد متافیزیکی بود. رساله ویتگنشتاین در تاریخ تجربه‌گرایی اثری بی‌نظیر است. زیرا این واقعیت را می‌پذیرد که خود اثری متافیزیکی است و اینکه بخشی از متافیزیک آن [اثبات] محال بودن متافیزیک است. رساله درباره خود می‌گوید که آنچه را بیان می‌کند نمی‌شود به شکلی منسجم بیان کرد. فقط علم تجربی می‌تواند به ما چیزی در مورد واقعیت تجربی بگوید. مع‌هذا به نظر می‌آید که رساله با ما از نکاتی همچون نسبت میان زبان و واقعتهای جهان سخن می‌گوید. برای ویتگنشتاین راه‌حل این تناقض مشهود در تمایزی نهفته است که او میان آنچه می‌توان گفت و آنچه فقط می‌توان نشان داد قائل است. چگونگی بعضی امور را می‌توان به نحوی از انحا دید - علی‌الخصوص پیوندهای زبان با جهان. رساله نمی‌توانست به نحوی سراسر درباره این امور با خوانندگان سخن بگوید - متافیزیک در هیچ زبانی نمی‌تواند بیان مجموعه‌ای از واقعیتها باشد - ولی تلاش برای بیان این امور، اگر به صورتی صحیح انجام پذیرد، می‌تواند آنچه را که قادر نیست به طور منسجم بیان کند به خوانندگان نشان دهد.

پوزیتیویسم منطقی: کارناب و شلیک

رساله ویتگنشتاین در تاریخ فلسفه تحلیلی معاصر، هم نقطه عطف این فلسفه و هم به تعبیری استثنایی ترین مصداق آن بود. این رساله پیچیده ترین نوع متافیزیک را دربرداشت، و در عین حال بر تحول ضد متافیزیکی ترین مواضع فلسفی فلاسفه تحلیلی، یعنی مواضع پوزیتیویستهای منطقی، تأثیری بسزا داشت. نظریه این مکتب توسط گروهی از فلاسفه و دانشمندان و منطق دانانی وضع شد که مقر اصلی آنان شهر وین بود و به این اعتبار به حلقه وین شهرت یافتند. اگر چه فیلسوفی انگلیسی به نام آ.ج. آیر بود که نخستین بار با کتاب پرخواننده خود، زیان، حقیقت و منطق (۱۹۳۶)، آراء پوزیتیویستهای منطقی را به فلسفه انگلستان معرفی کرد، ولی احتمالاً بیشترین تأثیر بر فلسفه انگلو-آمریکایی مدیون آثار دو تن از اعضای حلقه وین، یعنی رودولف کارناب و موریتس شلیک، بود. در میان فلاسفه تحلیلی اصول مکتب پوزیتیویسم منطقی با استقبال گرمی روبه رو شد، این اصول امروزه نیز حتی وقتی در رد آنها سخن می رود، هنوز مهم تلقی می شوند.

پوزیتیویسم منطقی در درجه اول نظریه ای ضد متافیزیکی بود؛ بنا به این نظریه جز از راه علوم تجربی نمی توان جهان را شناخت. پوزیتیویستها سعی داشتند روشی برای اثبات دو نکته وضع کنند: (۱) در چه صورت نظریه ای که علی الظاهر در باب جهان است، فی الواقع نظریه ای متافیزیکی است و (۲) چنین نظریه ای عملاً بی معناست. آنان مصداق این روش را در اصل تحقیق پذیری (principle of verification) یافتند. تعبیر ایجابی این اصل آن است که معنای هر حکمی که به راستی درباره جهان باشد با روشهای تحقیق صدق یا کذب آن، تعیین می شود - و البته یگانه روش مجاز، نهایتاً همان روش مشاهده و آزمون است. اما تعبیر سلبی این اصل آن است که هیچ حکمی نمی تواند در آن واحد، هم حکمی درباره جهان باشد و هم فاقد روشی برای تحقیق درباره صدق و کذب خود. تعبیر سلبی اصل تحقیق پذیری سلاحی شد بر ضد متافیزیک و برای تثبیت علم به عنوان یگانه منبع ممکن کسب معرفت از جهان. بدین ترتیب، بنابر این اصل بسیاری از نظریه های دینی و فلسفی که می کوشند چیزی درباره جهان بگویند، اما راهی برای تعیین صدق احکام خود ارائه نمی کنند، فی الواقع بی معناست؛ برای مثال، اعمال این اصل در تفکر دینی، حکم «خدا وجود دارد» را بی اعتبار می کند، حکمی که به دلیل متافیزیکی بودن، به مفهوم دقیق کلمه، بی معناست.

اصل تحقیق پذیری تقریباً بلافاصله فلاسفه را با مشکلات عدیده ای روبه رو ساخت، مشکلاتی که بیشتر آنها نخستین بار از سوی خود پوزیتیویستها مطرح شد. پرداختن به راه حل های

این مشکلات خارج از حوصله این نوشته است؛ کافی است اشاره کنیم که این مشکلات غالب فلاسفه تحلیلی دوره‌های بعد را در توسل مستقیم به این اصل محتاط ساخت. مع‌هذا، این اصل پژوهش فلسفی را به انحاء ظریفتری تحت تأثیر قرار داده است.

پوزیتیویستها فکر می‌کردند که با در اختیار داشتن اصل تحقیق‌پذیری می‌توانند مهمل بودن (nonsense) شمار کثیری از نظریه‌ها را نشان دهند. با این حال چندین مبحث نظری وجود داشتند که از آزمون این اصل سربلند بیرون نمی‌آمدند ولی در عین حال نمی‌شد به سادگی آنها را مهمل پنهان قلمداد کرد. مهمترین این مباحث، ریاضیات و علم‌الاخلاق بود. ریاضیات (و منطق) را به هیچ‌وجه نمی‌شد مهمل شمرد. با این وصف، قضایای ریاضیات و منطق به کمک مشاهده و تجربه تحقیق‌پذیر نیستند؛ فی‌الواقع معرفت به این قضایا صرفاً محصول استدلال پیشینی است. جواب این مسأله ظاهراً در رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین نهفته بود. به گفته رساله گزاره‌های ریاضیات و منطق، به مفهوم کانتی کلمه، تحلیلی‌اند؛ یعنی صدق آنها - به مانند حکم همه عزبها مجردند - مدیون قراردادهایی است که نحوه کاربرد نمادهای موردنظر را تعیین می‌کنند.

دیدگاه پوزیتیویستی در باب علم‌الاخلاق، یا به بیان دقیقتر، در باب هرگونه حکمی که متضمن ارزشداری (value - judgement) است متفاوت، ولی با این حال مهم و پایدار بود. از این دیدگاه، ارزشداریها برخلاف حقایق ریاضی افزار جانی و ضروری علم‌نیستند، ولی نمی‌توان آنها را مهمل تلقی کرد؛ و همچنین واضح است که این‌گونه داورها بنا به تعریف یا بنا به عرف زبانی صادق محسوب نمی‌شوند. موضع متعارف پوزیتیویستها که اصالت عاطفه (emotivism) خوانده می‌شود آن است که آنچه به ظاهر احکام معطوف به واقع (statements of fact) می‌نماید (مثلاً این حکم که نباید دروغ گفت) در حقیقت تجلی احساسات شخص در قبال فعلی معین‌اند؛ به این ترتیب، ارزشداریها را واقعاً نمی‌توان صادق یا کاذب قلمداد کرد. موضع پوزیتیویستی آن بود که نه احکام ریاضی و نه احکام اخلاقی را نمی‌توان به منزله احکام متافیزیکی صرف کنار نهاد. پس هر دو مبحث ضرورتاً می‌بایست از شمول اصل تحقیق‌پذیری معاف شوند؛ و این کار با این استدلال انجام می‌گرفت که احکام ریاضیات و اخلاق حقیقتاً معطوف به جهان نیستند. حقایق ریاضی اموری قراردادی‌اند و احکام اخلاقی نیز تجلی صرف عواطف‌اند. روشن است که جدائی علم‌الاخلاق از علم نیز بازتابی از یکی دیگر از مضامین قدیمی تجربه‌گرایی است، مضمونی که دیوید هیوم آن را در قالب این حکم بیان می‌کرد که از امور واقع هرگز نمی‌توان به بایسته‌ها رسید یا بالعکس.

دوره متاخر نهضت تحلیلی

«تحقیقات فلسفی»: ویتگنشتاین متأخر

چرخشی حیاتی که مبشر تحولاتی پایدار بود و تأثیری عمیق بر فلسفه تحلیلی معاصر به جای گذاشت، زمانی رخ داد که ویتگنشتاین در ۱۹۲۹، پس از چند سال اقامت در اطریش (که به لحاظ فلسفی چندان پربار نبود) به انگلستان بازگشت و در کمبریج رحل اقامت افکند. در کمبریج جهت‌گیری اندیشه وی به سرعت و به طور ریشه‌ای از مباحث رساله دور شد و آراء او از بسیاری لحاظ نقطه مقابل نظریه اتمیسم منطقی از آب درآمد. از آنجا که او در این دوره هیچ مطلبی به چاپ نرساند، تأثیر وی بر سایر فلاسفه انگلیسی - و نهایتاً بر همه کسانی که با سنت فلسفه تحلیلی در ارتباط بودند - از طریق شاگردانش (و گروه قلیل شنوندگان جلساتش در کمبریج) اشاعه یافت. سبک نگارش او نیز از گزاره‌های نیمه دقیق و به طور صوری نظم‌یافته رساله به مجموعه‌ای از پاراگرافها و ملاحظات کم و بیش مرتبطی بدل شد که در آنها افکار و آراء او غالباً به یاری مثال و اشاره انتقال می‌یافت تا با زبانی منضبط و منظم. نتیجه این دگرگونی ظهور یکی از اختلاف‌های اساسی در صفوف فلاسفه تحلیلی بود، شکافی میان آنان که روشهای خود را از رساله اقتباس کرده‌اند و آنان که پیرو سبک ویتگنشتاین متأخر بوده‌اند. با آنکه افکار ویتگنشتاین تقریباً تمام دامنه فلسفه را دربرمی‌گرفت، از فلسفه ریاضی گرفته تا علم الاخلاق و زیباشناسی، ولی تأثیر آنها احتمالاً بیش از هر جا در زمینه مبحث ماهیت زبان و نسبت میان امر ذهنی و امر فیزیکی محسوس بوده است.

زبان و تبعیت از قواعد. همان‌طور که قبلاً گفتیم در نظریه اتمیسم منطقی زبان واجد نوعی ساختار نهفته ضروری و نسبتاً ساده تلقی می‌شود که وظیفه آشکار ساختن آن به عهده فلسفه است. ویتگنشتاین در حقیقت همین فرضیه را مورد حمله قرار داد. اکنون او معتقد بود که زبان چون ابزار یا آلتی است که می‌تواند برای مقاصد بی‌شماری استفاده شود. در نتیجه هر تلاشی به قصد تعیین چگونگی کارکرد زبان به کمک تنظیم تعداد اندکی از قواعد، به مثل آن است که بگوئیم ابزاری نظیر پیچ‌گوشتی به واسطه ضرورتی دقیق فقط برای باز کردن و بستن پیچ قابل استعمال است و از یاد ببریم که پیچ‌گوشتی به خوبی می‌تواند در بازکردن در قوطیها یا چفت کردن پنجره‌ها هم به کار رود. زبان نهادی بشری است که مقید به قواعدی خارجی نیست -

بلکه صرفاً تابع قواعدی است که آدمیان درست یا نادرست می‌شمارند. و این امر هم به نوبه خود مسأله‌ای نیست که نظریه‌های پیشینی به آن بپردازند.

مفهوم قاعده و معنای تبعیت از قاعده از بارزترین جوانب آثار متأخر اوست. این نکته به دلائل متعددی توجه و بیتگشتاین را جلب کرده بود. در ریاضیات و منطق، روز به روز بر قواعد به کارگیری نمادهای ریاضی تأکید بیشتری گذارده می‌شد. و همان‌طور که ملاحظه شد منطق نمادی نیز الگویی برای کشف ساختار ضمنی زبان بوده است. علاوه بر تأکید فوق باید به دو نکته دیگر نیز توجه کرد: (۱) نظریه راسل و بیتگشتاین دوره اول درباره بازتاب این قواعد در زبان و (۲) تلاش عمومی سنت تجربه‌گرا برای تبیین عملکرد زبان از طریق تبعیت اشخاص از قواعد و معیارهای درونی در به کارگیری الفاظ. گره خوردن سه نکته فوق اکنون تصویر روشنی از نظامی به دست می‌دهد که بیتگشتاین دوره متأخر آن را خطا می‌دانست و به این ترتیب روشن می‌شود که چرا او برای مفهوم قاعده و تبعیت از آن نقشی چنین مرکزی قائل بود.

اما فرق اساسی زبانهای طبیعی این است که آدمی قواعد را پیش از کاربرد زبان نمی‌آموزد؛ در واقع قبل از آموختن زبان کسی نمی‌داند که با قواعد چه باید کرد. ریاضیات و منطق در این معنا الگوهای بدی برای زبان‌اند، زیرا هدفشان تنظیم قواعد و اصول پیش از کاربردشان است. با این کار آنها به این عقیده دامن می‌زنند که زبان باید ساختاری منضبط [و انعطاف‌ناپذیر] (rigid) داشته باشد و اینکه بدون قواعد هیچ زبانی ممکن نیست. قواعدی که می‌توان به نحو معقولی در زبان مورد استعمال کشف کرد، از قبل به منزله قواعد حاضر نیستند و به نحوی مرموز کلام آدمی را هدایت نمی‌کنند؛ آنها یا تعمیمهایی بر مبنای داده‌های محدود و مثناهی در مورد کاربرد صحیح و ناصحیح هستند یا قواعدی هستند که بنا به توصیف استعاره‌ای و بیتگشتاین، متکلم آنها را در آرشو خود بایگانی می‌کند - در حقیقت قاعده بعد از استعمال آموخته می‌شود.

مع هذا به اعتقاد و بیتگشتاین تبعیت از قاعده مفهومی است که در بسیاری از دیدگاههای کلاسیک در مورد زبان به غلط تحلیل شده است. در نتیجه او نظریه متداول را - که شاید بهترین نمونه آن را بتوان در اثر جان لاک، رساله‌ی در باب فهم آدمی (۱۶۹۰)، یافت - به نحوی اساسی مورد سؤال قرار داد، چون بنابر چنین نظریه‌ای کاربرد با معنای یک عبارت در حکم آن است که فرد در ذهن خود استانده یا قاعده‌ای برای کاربرد صحیح آن داشته باشد. بصیرت و بیتگشتاین در مخالفت با این مضمون این بود که قاعده به صرف خود امری بی‌جان است - چون درست همانند خط کش در دست کسی است که کاربرد آن را هرگز نیاموخته است؛ برای او خط کش تکه چوبی بیش نیست. قواعد نمی‌توانند کسی را مجبور کنند و حتی نمی‌توانند او را هدایت کنند،

مگر آنکه فرد بداند که چگونه آنها را به کار برده و این امر در مورد تصویرهای ذهنی (mental image) هم، که غالباً به منزلهٔ استانداردهای برای کاربرد عبارتهای زبانی نگریسته شده‌اند، صادق است. اما اگر قواعد خود به کلمات جان نمی‌بخشند و محتاج تبیین مشابهی در مورد آنچه به آنها جان می‌بخشد هستند، آنگاه تسلسل بیهوده‌ای حاصل می‌شود و کل دم و دستگاه قواعد و استانداردهای درون‌ذهنی فاقد هرگونه ارزش تبیینی (فلسفی) می‌گردد.

نسبت میان رخدادهای ذهنی و فیزیکی، در مورد زبان و نحوهٔ تبیین دقت علوم قیاسی، برخی از جوانب آراه ویتگنشتاین از سنت تجربه‌گرایی به نحو چشمگیری دور می‌شود. این امر به خصوص در مورد نظر او در ارتباط با نسبت میان رخدادهای ذهنی و رخدادهای فیزیکی صادق است. نقطهٔ آغاز تجربه‌گرایان همواره این فرضیهٔ مهم بوده است که شناخت بی‌واسطهٔ هر فردی به محسوسات و تصورات و امیال شخصی‌اش محدود است، و اینکه اینها جملگی اموری ذهنی، و نه فیزیکی، هستند؛ و مهمتر از همه اینکه معرفت بی‌واسطهٔ او به امور امری اساساً خصوصی و به دور از دسترس دیگران است. حال برای راسل و مور، هر دو، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان با توجه به تأکید نظریهٔ دادهٔ حسی بر این خصیلت خصوصی، به شناختی از جهان اعیان فیزیکی دست یافت. جملهٔ ویتگنشتاین به این دیدگاه که به استدلال زبان خصوصی [یا محال‌بودن زبان خصوصی] شهرت یافته است برکسی پوشیده نیست. یکی از دلایل این شهرت آن است که در زمینهٔ این بحثها بود که ویتگنشتاین استدلالی کم و بیش صوری را طرح کرد که تشخیص آن نسبتاً ساده بود - استدلالی که می‌شد در گام بعدی به شیوه‌ای تحلیلی مورد تحلیل و نقد قرار گیرد. ولی حتی در این مورد نیز سبک نگارش او چنان بود که صورتبندی دقیق او از استدلال فوق، خود به نزاعهای فلسفی بسیاری دامن زده است. ویتگنشتاین چنین استدلال کرد که مفهوم تجربه‌ای کاملاً خصوصی متضمن موارد زیر است: (۱) اینکه آنچه در زندگی درون‌ذهنی هر فرد می‌گذرد فقط با زبانی قابل بحث است که فقط همان شخص که صاحب این حیات درون‌ذهنی است قادر به فهم آن است؛ (۲) اینکه چنین زبان خصوصی اصلاً زبان محسوب نمی‌شود (و این نکته محل اصلی نزاعها بوده است)؛ و (۳) اینکه نظریهٔ رایج در مورد وجود وقایع درون‌ذهنی مطلقاً خصوصی را نمی‌توان به نحو قابل فهمی بیان کرد، زیرا انجام چنین کاری متضمن این فرض است که آدمی می‌تواند به نحو غیرخصوصی (publicly) چیزی دربارهٔ موضوعی بیان کند که براساس خود این نظریه اشاره بدان در زبانی که منحصر به یک فرد نباشد ممکن نیست.

این واقعیت که استدلال ویتگنشتاین بر ضد زبان خصوصی اساساً متکی بر این سؤال است که «تبعیت از قاعده چیست؟» نشانگر یکی از خصوصیات عام آثار اوست، به این معنا که مضامین مطرح شده در یک بخش فلسفه به طور مستمر در بخشهای کاملاً متفاوتی از نو ظهور می‌کنند. توانایی خارق‌العاده او در تشخیص منشأ مشترک معضلات فلسفی که به ظاهر با یکدیگر بی‌ارتباطاند تا حدی سبک نگارش او را روشن می‌سازد، سبکی که در نگاه نخست بیشتر شبیه نوعی تنظیم بی‌در و پیکر افکار است.

از سوی دیگر، فلسفه تحلیلی همواره به نوعی دیدگاه رفتارگرایانه در مورد پدیده‌های ذهنی تمایل داشته است. بنابر نظریه‌های این دیدگاه رخدادهای آشکارا خصوصی، نظیر احساس ترس، نه فقط خصوصی نیستند بلکه می‌توان آنها را با الگوهای رفتاری مشاهده‌پذیر و غیرخصوصی یکی دانست. گرایش به علم تجربی که مشاهده مبنای آن تلقی می‌شود، با این ملاحظه تجربی وحدت یافت که شواهد ما در مورد آنچه در حیات ذهنی دیگران رخ می‌دهد باید مأخوذ از مشاهده رفتار آنان باشد؛ این گرایش غالباً با گرایش دیگر تجربه‌گرایی در تقابل بوده است. بنابر این گرایش دوم نقطه شروع هرگونه معرفت از جهان برای هر فرد خاص اساساً و ذاتاً تجربه حسی و خصوصی اوست. اما ویتگنشتاین با اشاره به این که دو شق افراطی فوق تنها شقوق ممکن نیستند تأثیر عمیقی به جا گذاشته است. مع‌هذا تلاشهای گوناگون برای بیان این امر که ویتگنشتاین چگونه می‌تواند بدون پیروی از نوعی رفتارگرایی مفهوم تجربه خصوصی را انکار کند، هیچ‌گاه کاملاً موفق نبوده است. برخی از مفسران همدل مفهوم «ملاک» یا «معیار» را پیش کشیده‌اند، مفهومی که ویتگنشتاین به کار می‌برد بی‌آنکه هرگز آن را به تفصیل گسترش دهد. برخلاف نظر رفتارگرایان در مورد حالات ذهنی نظیر ترس، رفتار آشکار و بیرونی (مثل فرارکردن، رنگ‌باختن، قوزکردن) امری نیست که ماهیت چنین حالاتی را تعیین کند، و در عین حال چنین رفتاری را نمی‌توان صرفاً گواهی بر نوعی رخداد کاملاً خصوصی و درونی قلمداد کرد. معضل اصلی تشخیص نسبت میان رفتار و حالات ذهنی بوده است، آن هم به صورتی که این دو نه یکی پنداشته شوند و نه آنکه یکی گواه دیگری تلقی شود، باتوجه به این امر که باید پذیرفت که معرفت به رفتار خاص هر فرد برای درک مفهوم حالت ذهنی امری اساسی است.

گرایشهای اخیر در انگلستان. آن دسته از فلاسفه‌ای که به جرأت می‌توان عنوان «ویتگنشتاینی‌ها» را بر ایشان اطلاق کرد، یعنی کسانی که روشهای دوره متأخر ویتگنشتاین را دنبال می‌کنند، باید از فلاسفه دیگری که عمدتاً به نحو غیرمستقیم از گرایشهای عام و جزو فلسفی

ملهم از آثار او تأثیر پذیرفته‌اند، مجزا شوند.

ویتگنشتاینی‌ها، محققانی که افکار ویتگنشتاین را به دقت مطالعه کرده‌اند عموماً به کار روی مفاهیم خاصی گرایش داشته‌اند که در دل مسائل فلسفی سنتی نهفته است. نمونه برجسته این نوع تحقیق، رساله‌ای است تحت عنوان قصد (۱۹۵۷) به قلم ج. م. آنسکومب (G.E.M. Anscombe). رساله‌ی این خانم، که یکی از ویراستاران آثار منتشرشده ویتگنشتاین پس از مرگ اوست، تحقیق مفصلی در باب این امر است که قصد هر فرد به انجام کاری خاص به چه معناست و نسبت میان قصد او و افعالی که اجرا می‌کند چیست. این اثر در میان شمار روزافزون تحقیقات مربوط به افعال بشری جایگاهی مرکزی دارد؛ و این تحقیقات نیز به نوبه خود بر شکل‌گیری آراء مربوط به ماهیت روان‌شناسی و علوم اجتماعی و علم‌الاخلاق تأثیر بسیار گذاشته است. گسترش این گرایش بریتانیایی به ایالات متحده را می‌توان در کارهای نورمن مالکلم (Norman Malcolm) از دانشگاه کورنل مشاهده کرد. او که خود یکی از شاگردان ویتگنشتاین بوده است مفاهیمی نظیر معرفت، یقین، حافظه و رؤیا را مورد مطالعه قرار داده است. چنانچه از عناوین فوق برمی‌آید ویتگنشتاینی‌ها بیشتر به آراء ویتگنشتاین در مورد ماهیت مفاهیم ذهنی پرداخته‌اند و در زمینه روانشناسی فلسفی کار کرده‌اند. آنان همواره کار خود را با بررسی نظریه‌های فلسفی کلاسیک شروع می‌کنند و در مرحله بعدی آنها را با طرح این استدلال مورد حمله قرار می‌دهند که چنین نظریه‌هایی مفاهیمی کلیدی نظیر مفهوم معرفت را به نحوی ناخوانا یا نحوه عملی استعمال این مفهوم در موقعیتهای مختلف به کار می‌گیرند. آثار آنان سرشار از توصیف موقعیتهای فرضی، هر چند معمولاً مأنوس، و پرسشهایی است به شکل: «این یا آن فرد چه می‌گفت اگر...؟» یا «آیا می‌توان این امر را موردی از X خواند؟» این کار ایشان مبین پیروی از این توصیه ویتگنشتاین است که فیلسوف به جای آنکه بکوشد ماهیت هر مفهوم را از طریق تحلیل انتزاعی تصرف کند باید به نحوه کاربرد آن مفهوم در موقعیتهای گوناگون بنگرد.

فلاسفه آکسفوردی. پس از جنگ جهانی دوم، دانشگاه آکسفورد مرکز فعالیتهای فوق‌العاده فلسفی گشت؛ و اگر چه دید کلی ویتگنشتاین به فلسفه - برای مثال، پشت‌کردن او به روشهای صوری در تحلیل فلسفی - عامل مهمی بود، ولی نمی‌توان بسیاری از فلاسفه آکسفوردی را به مفهوم دقیق کلمه ویتگنشتاینی دانست. روشی که از سوی این فلاسفه اتخاذ شده است

غالباً — به خصوص از سوی ناقدان — تحت عنوان «توسل به زبان متعارف» (appeal to ordinary language) مشخص شده است. ولی این نکته که این شکل از استدلال دقیقاً چیست و نمونه‌های آن در آثار این فلاسفه کدام است هرگز روشن نشده است. گیلبرت رایل — خلف مور در مقام ویراستار مجله مشهور مایند (Mind) — به خصوص در اثر خود موسوم به مفهوم ذهن از زمره برجسته‌ترین تحلیل‌گرانی بود که تصور می‌رفت زبان متعارف را به منزله ابزاری فلسفی به کار گرفته‌اند. رایل نیز چون ویتگنشتاین برخفا بودن تلقی ذهن به منزله «شبحی در ماشین» (a ghost in a machine) انگشت گذارد — تا با این کار ثنویت بنیادی ذهن و جسم را که مشخصه بخش غالب تفکر فلسفی است رد کند. کار او تحقیق در این مورد بود که چگونه افراد مفاهیم متعددی نظیر حافظه، ادراک، و تخیل را به قصد بیان صفات ذهنی به کار می‌گیرند. او کوشید تا نشان دهد هر زمان که فلاسفه چنین تحقیقاتی را اجرا می‌کنند درمی‌یابند که منشأ اطلاق این‌گونه صفات به افراد کلاً نحوه رفتار و عمل آنهاست، و اینکه در اینجا ما با هیچ امر خصوصی و درونی سروکار نداریم. او همچنین تلاش کرد نشان دهد که چرا فلاسفه به نتیجه‌گیریهای تنوی رسیده‌اند — نتیجه‌گیریهایی که غالباً محصول اتخاذ الگویی غلط برای تفسیر افعال بشری است. برای مثال، ساختن یک الگوی ثنوی ممکن است نتیجه این فرض غلط باشد که هر فردی که هوشمندانه رفتار می‌کند باید دائماً از معرفت خود به امور واقع سود جوید، یعنی از معرفت [گزاره‌ای] خود به آنچه واقع است. رایل به عکس معتقد بود که بخش عظیمی از رفتار هوشمندانه امری مربوط به معرفت [عملی] به چگونگی انجام کاری است. بنا به قول وی هرگاه واقعیت فوق را تصدیق کنیم، دیگر وسوسه نخواهیم شد تا از طریق جستجو برای نوعی معرفت خصوصی و درونی از امور واقع، رفتار بشری را تبیین کنیم. با آنکه اهداف رایل مشابه اهداف ویتگنشتاین بود ولی نتیجه‌گیریهای او غالباً بیش از نتیجه‌گیریهای ویتگنشتاین ماهیتی رفتارگرایانه دارد.

تودیدی نیست که رایل، به تبعیت از روش خویش، پرسشهایی نسبتاً تفصیلی در این مورد طرح کرد که چه موقع می‌توان گفت که فلان‌کس فلان امر را خیال کرده است؛ ولی به هیچ وجه روشن نیست که رایل یا این کار به زبان متعارف متوسل می‌شده است، به این مفهوم که موضوع تحقیقات او فی‌المثل نحوه استفاده انگلیسی‌زبانها از این یا آن عبارت خاص است. در هر حال، این اتهام منتقدان که سبک فلسفه ورزیدن رایل فلسفه را به ابتدال کشیده و آن را از رسالت سستی‌اش منحرف می‌کند به احتمال زیاد دامن ارسطو را هم که غالباً به پرسش «چه می‌گفتیم اگر» متوسل می‌شد، می‌گیرد.

یکی دیگر از چهره‌های برجسته فلاسفه آکسفوردی دوره پس از جنگ، جان آستین بود که تا زمان درگذشتش در ۱۹۶۰ صاحب کرسی وایت در فلسفه اخلاق بود. آستین معتقد بود که ظاهر معقول و موجه بسیاری از نظریه‌های فلسفی از نادیده گرفتن تمایزهای - غالباً بسیار ظریف - کاربردهای متفاوت عبارات و مفاهیم ناشی می‌شود. او همچنین بر این قول بود که فلاسفه غالباً و بیشتر از موارد جایز، فکر می‌کنند هر عبارتی از میان عبارات مختلف برای ایشان وافی به مقصود است. (برای مثال، نادیده گرفتن تفاوت میان توهم *illusion* و فریب *delusion*، مقوم این نظر است که آنچه به طور بلاواسطه ادراک می‌شود، داده‌های حسی است و نه اعیان فیزیکی.) در قیاس با کارهای ویتگنشتاین یا رابِل، آثار آستین از بسیاری لحاظ به آرمان فلسفه به منزله تحلیل مضاهیم نزدیک است. به علاوه او علاقه زیادی به تحقیق در ماهیت زبان و نظریه‌های عام در باب کارکرد آن داشت. این رهیافت جدید که کتاب چگونه با کلمات کار کنیم (۱۹۶۲، *How to do things with words*) بهترین نمونه آن است، منشأگرایشی شد که از طریق تحقیقات رو به رشد در زمینه فلسفه زبان ادامه یافته است. آستین تمامیت کنش - کلامی (*speech-act*) را نقطه آغاز تحلیل خویش قرار داد، و این کار به او اجازه داد تا در ترسیم تمایزات، علاوه بر کلمات و جایگاه آنها در زبان، نکات دیگری نظیر قصد فرد متکلم در ادای (*utterance*) کلام و تأثیر محتمل آن بر مخاطب را نیز مد نظر قرار دهد. رهیافت آستین در عین حال عنصری از برنامه تحقیقاتی راسل و ویتگنشتاین متقدم را هم شامل می‌شد، یعنی برنامه کشف ساختار بنیادی زبان.

گرایشهای فلسفی اخیر در ایالات متحده. با آنکه فلاسفه آکسفورد و انتشار دست‌نوشته‌های ویتگنشتاین بعد از حیاتش انقلابی در فلسفه انگلیسی - امریکایی ایجاد کردند، تحقیقات شاخه دیگر فلسفه تحلیلی که همیشه بر تحلیلهای صوری به کمک منطق جدید تأکید می‌ورزید به هیچ وجه راکد نبوده است. از زمان انتشار پرینکیپا ماتماتیکا، کشفیات جدید و درخشانی در منطق رخ داد که با آنکه درک بسیاری از آنها متضمن سطح بالایی از دانش و تبحر ریاضی است، مع ذلک برای فلسفه بسیار بااهمیت‌اند.

از جمله فلاسفه‌ای که معتقد به نقش اساسی منطق نمادی‌اند باید به خصوص از و.ا. کواین، صاحب کرسی پیرس در فلسفه در دانشگاه هاروارد، یاد کرد. منطق نمادی برای او، مانند بسیاری از فلاسفه تحلیلی دوره اول، در حکم چارچوبی برای زبان علم محسوب می‌شد. ولی در آثار او دو مطلب مهم وجود دارد که مبین تجدیدنظرهایی اساسی در مواضع فلسفی اتمیستهای منطقی

و پوزیتیویستهای منطقی است. مطلب اول آن است که کواین تمایز مرسوم میان دو دسته از احکام را نمی‌پذیرد: آن دسته از احکام که صدق و کذبشان بر معنای مفاهیم به کار برده شده در آنها استوار است و آن دسته از احکام که صدق و کذبشان تابع واقعیت قابل مشاهده و تجربی است، تمایزی که برای پوزیتیویستهای منطقی نقشی اساسی داشت و غالب تجربه‌گرایان معتقد بودند که پایه و اساس تقسیم علوم به علوم قیاسی و علوم تجربی را تشکیل می‌دهد. کواین در مقاله خود موسوم به «دو حکم جزئی تجربه‌گرایی» (۱۹۵۱) و آثار بعدی خود استدلال کرد که تمایز مورد نظر فلاسفه مرزی است که ترسیم آن امری محال است. وی در طی اقامه این برهان به طور مشابهی در ضرورت مفاهیم دیگری هم شک کرد که نه تنها میان فلاسفه بلکه میان زیان‌شناسان هم متداول و مرسوم بود - به خصوص مفهوم مترادف یا هم‌معنایی (sameness of meaning). حمله [فلسفی] کواین نه تنها برخی از نظریه‌های جاافتاده در سنت تحلیلی را مورد تهدید قرار داده است بلکه افزون بر این معطوف به تصور این سنت از ماهیت فلسفه هم بوده است - تصویری که بر تمایز فلسفه از علوم تجربی تأکید می‌ورزد.

مطلب جدید دوم در فلسفه کواین آن است که او همواره سعی کرده است نشان دهد که پیشبرد موفقیت‌آمیز علم بدون پیش‌کشیدن آنچه او «موجودات مفهومی» (intentional entities) [یا «موجودات قصدی»] می‌خواند کاملاً میسر است. امور مفهومی در مقابل «امور مصداقی» (extensional entities) به عنوان خصیصه اساسی منطق نمادی، شامل امور متعارفی هستند که فلاسفه تحلیلی معمولاً فرض کرده‌اند می‌توان درباره آنها بدون دشواری سخن گفت، اموری از قبیل معنای عبارات، گزاره‌ها، یا خاصیت صدق ضروری برخی از احکام (مانند احکام ریاضی). یکی از مقاصد برنامه تحقیقاتی کواین - آن‌طور که در اثر او به نام *لفظ و شیء* مجسم است - این است که نشان دهد علم می‌تواند هر آنچه لازم است بگوید بدون آنکه مفاهیمی را به کار گیرد که در زبان مصداقی (extensional language) منطقی متعارف قابل بیان نباشد. با آنکه آراء کواین را همه نمی‌پذیرند آثار او فلاسفه تحلیلی را واداشته است که دست کم در پذیرش غیرانتقادی برخی از تمایزهای مرسوم خود احتیاط بیشتری به خرج دهند.

از اواسط قرن بیستم، میان علم زیان‌شناسی و فلسفه تحلیلی نوعی دادوستد برقرار شده است. این امر قبلاً به وقوع نپیوسته بود زیرا فلاسفه تحلیلی تقریباً همیشه می‌پنداشتند که نحوه مطالعه زبان توسط آنان امری پیشینی است و نیازی به بررسی واقعیت‌های تجربی درباره زبانهای متفاوت وجود ندارد. لیکن اخیراً کتابی توسط نوام چامسکی، یکی از دستوریان (زایشی) ایالات متحده، موسوم به *ساختارهای نحوی* (۱۹۵۷) به چاپ رسیده است که در آن نظریه دستوری عرضه شده

است که نه تنها بر سیر تحول زیان‌شناسی تأثیر عمیقی گذاشته است بلکه در عین حال شباهت چشمگیری با تحلیلهای فلسفی دارد. در ابتدا، برخی از فلاسفه تحلیلی نظریه چامسکی را روشی قلمداد کردند که می‌توان در فلسفه هم به کار بست. اما بعداً دریافته شد که با آنکه نحوه نگرش چامسکی به دستور مفاهیم ارزشمندی را برای فلسفه به ارمغان آورده است، تبدیل آن به نوعی روش‌شناسی فلسفه تحلیلی امری نامحتمل است. با وصف این، دادوستد نظری میان زیان‌شناسان و فلاسفه همچنان ادامه یافته است.

وضع فعلی فلسفه تحلیلی. پیش‌بینی دقیق گرایشهای آتی فلسفه تحلیلی در کشورهای انگلیسی زبان و کشورهای اسکاندیناوی ممکن نیست. مع الوصف روشن است که دو رهیافت مختلف از فلسفه تحلیلی که از آثار مور و راسل نشأت می‌گیرند، هر دو ادامه خواهند یافت.

آن گروه از فلاسفه تحلیلی که عمدتاً از فلسفه آکسفوردی متأثرند، و آنانی که منطق نمادی را سنگ زیربنای کار خود تلقی می‌کنند، غالباً مسائل مشترکی را مورد تحلیل قرار می‌دهند و از نتایج کار یکدیگر بهره‌مند می‌شوند. علی‌رغم تردیدهای ویتگنشتاین و بسیاری از فلاسفه آکسفوردی، تحلیل فلسفی به معنای دقیقتر خود، که نظریه و صفهای معین راسل نمونه آن است، هدف اصلی شمار بیشتری از فلاسفه است. این تصور که تبیینهای غایی جهان صرفاً همان تبیینهای علمی‌اند، و تصور مکمل آن مبنی بر این که فلسفه خادم علم است - که برای راسل، پوزیتیویستهای منطقی، و اخیراً کوراین، اندیشه‌ای اساسی است - هنوز جذابیت خود را تمام و کامل حفظ کرده است. امروزه گرایشهای متخالف تجربه‌گرایان و فلاسفه تحلیلی به رفتارگرایی یا ماتریالیسم از یک سو، و به ایدئالیسم پدیده‌گرا (نظیر آراه اسقف برکلی ایرلندی) از سوی دیگر، به جهت انتقادهای پیگیرانه ویتگنشتاین، هوادارانش و فلاسفه آکسفوردی، دیگر به صورت قبلی وجود ندارد. صحنه نبرد به سطح ظریفتری انتقال یافته است. شمار قابل ملاحظه‌ای از فلاسفه تحلیلی که ماتریالیست یا فیزیکیالیست محسوب می‌شوند، روش جدیدی برای تحویل رخدادهای و حالت‌های ذهنی به حالت‌های فیزیکی ارائه کرده‌اند. این گروه از دشواریهای مشهود راه‌حل‌های قبلی پرهیز می‌کنند، راه‌حلهایی که بنا بر آنها سخن‌گفتن در باب قلمرو مجزای ذهن - مثلاً سخن‌گفتن از افکار و عواطف و حسیات - متضمن تحلیل کامل معنای آن بر حسب صفات و رخدادهای فیزیکی (یعنی همان رفتارهای مشاهده‌پذیر) است. اما رهیافت جدید گروه فوق در واقع مبین اینهمانی رخدادهای به اصطلاح ذهنی و برخی رخدادهای معین فیزیکی است - به خصوص آن دسته از رخدادهای فیزیکی که در مغز به وقوع می‌پیوندد. و البته تشخیص این

اینهمانی نهایتاً کار علم است، و باید به تأسی از همان الگویی صورت پذیرد که دانشمندان به کمک آن اینهمانی آذرخش با تخلیه الکتریکی را کشف کردند. مخالفان این نمونه جدید ماتریالیسم علمی، تصور جدیدی از ذهن را در مقابل آن قرار نمی‌دهند: تصویر ذهن به منزله قلمروی مجزا در جوار قلمرو امور فیزیکی، یا تصور ذهن به منزله تلنباری اساساً خصوصی از رخدادهای و موضوعات غیرفیزیکی. امروزه مسئله اصلی یافتن پاسخی برای این پرسش است که آیا زبان (یا احتمالاً مفاهیم) خاص امور روانی و فیزیکی به ما اجازه می‌دهند تا نوعی اینهمانی معتبر علمی میان عناصر و آحاد این دو حوزه برقرار کنیم یا نه. این واقعیت که فلاسفه تحلیلی در مورد مسئله پیوند امور ذهنی و فیزیکی هنوز (هرچند به شیوه‌هایی کاملاً متفاوت از قبل) با یکدیگر اختلاف نظر دارند، هم تداوم و استمرار نهضت و هم تغییرات آن را آشکار می‌کند.

* این نوشته ترجمه بخشی از مقاله «مکانب مدرن» در فصل «مکانب و نظریه‌های فلسفی» دائرةالمعارف بریتانیکا است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

گوتلوب فرگه^۱ و تحلیل منطقی زبان

نوشته ضیاء موحد

راسل و وایتهد در مقدمه کتاب پرینکیپیا ماتماتیکا^۲ (۱۹۱۰-۱۹۱۳ م)، بزرگترین اثری که تاکنون در مبانی ریاضیات نوشته شده است، چنین گفته‌اند:

در همه مسائل مربوط به تحلیل منطقی بیش از همه مدیون فرگه هستیم.^۳
و ویتگنشتاین در مقدمه کتاب مکتب‌آفرین تراکتاتوس چنین می‌نویسد:

تنها بدین اشاره می‌کنم که در انگیزه بسیاری از اندیشه‌های خود مدیون آثار عظیم فرگه و نوشته‌های دوستم برتراند راسل هستیم.^۴

آنچه در این سپاسگزاری چشمگیر است تجلیل متمایزی است که ویتگنشتاین از فرگه کرده است و در واقع هم فهم درست تراکتاتوس، چنانکه پس از این بارها بدان اشاره خواهم کرد، بدون آگاهی از فلسفه منطق فرگه ممکن نخواهد بود.

آنچه نقل کردیم دو نمونه از اهمیت و تأثیر آراء فرگه بر فیلسوفان بزرگ معاصر اوست. تأثیر فرگه بر فیلسوفان پس از این هم عمیقتر بود و دامنه گسترده‌تری یافت. پژوهش در آثار فرگه هنوز موضوعی پویا و پرجاذبه است.

گوتلوب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵ م.) در ۱۸۷۴ از دانشگاه ینا دکترای ریاضی گرفته بود و در همین دانشگاه ریاضیات تدریس می‌کرد. علاقه فرگه به مبانی ریاضیات و به خصوص تأمل در مفهوم عدد او را با دشواریهایی در تعریف آن روبه‌رو کرد که ناچار فرگه را به منطق کشانید و در سال ۱۸۷۹ رساله کوچکی با عنوان *Begriffsschrift* (مفهوم‌نگاری) منتشر کرد که تاکنون مهمترین کتابی است که در منطق جدید نوشته شده است. فرگه در این رساله هشتاد و هشت صفحه‌ای با

ارائه نخستین نظام کامل منطق جمله‌ها، تحلیل جمله به تابع^۵ و سرشناسه^۶ به جای موضوع و محمول، نظریه تسویر^۷، نظام کامل صوری استنتاجی و تعریف منطقی دنباله ریاضی^۸ انقلابی در منطق پدید آورد که یکی از نتیجه‌های آن آشکار کردن ناتواناییها و نقصهای ذاتی منطق ارسطویی و پایان دادن به سلطه دوهزارساله آن بود. اگر فرگه به جز این کتاب اثر دیگری نیافریده بود مقام او همچنان به عنوان پایه‌گذار منطق جدید محفوظ می‌ماند.

اما ارزش این رساله در آن زمان ناشناخته ماند. این رساله سرشار از مطالب تازه و بدیع و ناآشنا بود. خطهای افقی و عمودی هم که فرگه در زبان صوری خود به کار می‌برد شکلی غریب و چه بسا ترساننده به آن داده بود. از این رو فرگه برای آسان فهم کردن کار خود کتاب مبانی حساب (Grundlagen Der Arithmetik) را نوشت. این کتاب که هفت سال (۱۸۴۸) پس از مفهوم‌نگاری انتشار یافت در زیبایی، تقریر، حسن استدلال و تازگی مطالب از شاهکارهای مسلم کلاسیک فلسفه تحلیلی است. رد پسیکولوژیسم و دفاع از عینی‌بودن معنا، تمایز میان شیء و مفهوم و نسبت، اصل متن^۹ مبنی بر اینکه تنها در متن جمله است که کلمه می‌تواند معنایی داشته باشد، دفاع از وجود شیئهای انتزاعی و مجرد، تکمیل مفهوم تحلیلی و مفهوم پیشینی^{۱۰} کانت، تعریف عدد، بیان معیار اینهمانی شیئها از بحثهایی است که در این کتاب در نهایت دقت و انسجام طرح شده‌اند. در واقع آنچه فرگه پس از این کتاب نوشت اغلب تکمیل و تنقیح مطالب همین کتاب بود. به خصوص در میان این نوشته‌ها مقاله‌هایی است که ریشه بسیاری از بحثهای فلسفه زبان و منطق در شصت، هفتاد سال اخیر را باید در آنها یافت. از میان این مقاله‌ها، مقاله‌هایی که در این نوشته بیشتر بدانها استناد کرده‌ام یا بدانها نظر داشته‌ام اینها هستند:

۱ - درباره معنا و مصداق (Über Sinn und Bedeutung, 1892)

در این مقاله فرگه نخست پارادوکسی در اینهمانی طرح می‌کند، سپس برای حل آن به تمایز میان معنا و مصداق اسمهای خاص می‌پردازد. آنگاه این بحث را به محمولها و جمله‌ها نیز تعمیم می‌دهد. از بحثهای دیگر این مقاله جدا کردن زبانهای مفهومی^{۱۱} از زبانهای مصداقی^{۱۲} است. این مقاله یکی از الهام‌بخش‌ترین نوشته‌های فرگه در فلسفه زبان و منطق بوده است.^{۱۳}

۲ - درباره مفهوم و شیء (Über Begriff und Gegenstand, 1892)

در این مقاله فرگه به بررسی پارادوکسی می‌پردازد که تمایز نهادن میان مفهوم و شیء پدید می‌آورد. در این نوشته به تفصیل درباره این پارادوکس بحث خواهیم کرد. بحث مفهومهای

صوری^{۱۴} ویتگنشتاین در تراکتاتوس متأثر از همین مقاله است.

۳- اندیشه (Der Gedanke, 1918)

این مقاله دربارهٔ ویژگیهای اندیشه (معنای جمله)، تعریف ناپذیری صدق و رد نظریهٔ مطابقت صدق است. فرگه در این مقاله استدلال می‌کند که وضع واقع^{۱۵} متعلق به قلمرو معناست نه مصداق. این نکته درست در تقابل با تراکتاتوس است که عالم را مجموعه‌ای از وضعهای واقع می‌داند. زمان درازی گذشت تا ویتگنشتاین به درستی نظر فرگه پی برد. در ضمن منشأ آنچه ویتگنشتاین دوم در پژوهشهای منطقی^{۱۶} خود در رد زبان خصوصی یا زبان منحصر به شخص^{۱۷} گفته است در این مقاله می‌توان یافت. آراء بدیع دیگری نیز در این مقاله آمده که بحثهای گسترده‌ای پدید آورده است.^{۱۸}

۴- نکته‌هایی در مورد «دربارهٔ معنا و مصداق»

(Ausführungen Über Sinn und Bedeutung, 1892 - 1895)

این مقاله که پس از درگذشت فرگه در آثار او یافته شد و منتشر گردید دربارهٔ همان پارادوکس مفهوم و شیء است که در مقاله شمارهٔ ۲ بدان اشاره کردیم. فرگه در این مقاله راه حل درست پارادوکس را کشف و گزارش کرده است. کتاب مفهوم‌نگاری و مبانی حساب و نیز مقاله‌هایی که ذکر کردیم شامل مهمترین آراء فرگه در باب تحلیل منطقی اندیشه و ساختار زبان است. آثار دیگر فرگه بیشتر مربوط به نظام اصل موضوعی منطقی و مبانی فلسفهٔ ریاضی است. بحثهای اخیر را به فرصتی دیگر وامی‌گذارم و در این نوشته به بخشی از مطالبی می‌پردازم که در بحثهای صوری و فنی فرگه اهمیت مبنایی دارند. از این مقاله به خصوص معلوم می‌شود که تفاوت منطق ارسطویی و منطق جدید نه در اجمال و تفصیل است و نه بر خلاف گفتهٔ رایج در کاربرد علائم و نمادهای ریاضی. به همین دلیل در این نوشته از کاربرد زبان صوری پرهیز خواهم کرد.

I- انگیزهٔ فرگه در پرداختن به منطق

از شگفتیهای کار فرگه این است که آنچه را در آغاز، کار فرعی خود می‌شمرد در انجام کار اصلی او گردید. فرگه از آغاز به دنبال آن بود که ریاضیات را بر مبانی منسجمی استوار کند و گمان می‌برد که حساب را می‌توان به منطق فروکاست. لوجی سیسم^{۱۹} چیزی جز این گمان نیست. اما

در جریان این فروکاستن دریافت که زبان طبیعی و منطق ارسطویی دقت و توانایی شایسته را در انجام این کار ندارند. از این رو بر آن شد تا نخست منطق جدیدی بنیاد نهاد که به یاری آن بتوان استدلالهای ریاضی را با دقت تمام صورت‌بندی کرد و استنتاجها را با روش صوری محض، گام‌به‌گام به پیش برد و به گفته او برهانها را از عبارتهای مبهمی مانند: «با کمی تأمل معلوم می‌شود»، «به آسانی می‌توان دیده و امثال آن رهانید»^{۲۰} آنچه به کشف منطق جدید انجامید همین برنامه مقدماتی در اجرای برنامه اصلی بود. اینکه لوجی‌سیسم فرگه به کجا انجامید از موضوع این نوشته بیرون است. موضوع اصلی این نوشته مبانی برنامه مقدماتی اوست. توضیح آنکه روش صوری محض در استنتاج، جز به یاری زبان دقیق صوری ممکن نیست. اما زبان صوری دقیق هم در اساس چیزی جز ترجمه زبان طبیعی و متداولی نیست که ریاضی‌دانان در استدلالهای خود به کار می‌برند. از این رو نخست باید به تحلیل منطقی همین زبان پرداخت. سپس عنصرهای اصلی را که در این تحلیل به دست آمده‌اند به نمادها و نشانه‌ها ترجمه کرد. هدف اصلی این نوشته نیز تحلیل همین زبان است نه بررسی زبان صوری یا نظام اصل موضوعی منطق فرگه و قاعده‌ها و قانونهای آن.

II - تحلیل اندیشه^{۲۱}

فرگه در یادداشت‌هایی که پنج سال پیش از درگذشت خود به یکی از مورخان علم به نام لودویک دارمستر نوشته است روش خود را در تحلیل اندیشه^{۲۲} چنین شرح می‌دهد:

ویژگی ادراک من از منطق این است که اولویت را به محتوای کلمه «صادق» می‌دهم، آنگاه بی‌درنگ به معرفی اندیشه می‌پردازم، یعنی چیزی که در اساس سؤال «آیا صادق است» برای آن به کار می‌رود. بنابراین چنین نیست که از مفهوما شروع کنم سپس آنها را پهلوی هم بگذارم و اندیشه یا حکمی بسازم؛ [برعکس] عنصرهای سازنده اندیشه را از تحلیل اندیشه به دست می‌آورم.^{۲۳}

در قلمرو زبان کوچکترین واحدی که با آن اندیشه بیان می‌شود جمله است. از نظر فرگه کوچکترین واحد معنا نیز جمله است نه کلمه. یکی از اصلهای فلسفه زبان فرگه که بحثهای فراوانی برانگیخته اصل متن است. بنابراین اصل: تنها در متن یک جمله است که کلمه معنا یا مصداقی دارد. این اصل چنان تأثیری بر ویتگنشتاین نهاده که آن را کلمه به کلمه هم در تراکتاتوس^{۲۴} و هم در پژوهشهای منطقی^{۲۵} خود آورده است. اندیشه یا معنای جمله یکی از موضوعهای بنیادی فلسفه فرگه است. اما در اینجا آنچه به بحث ما مربوط می‌شود این است که

جمله کامل معنایی دارد و بدین معنا اندیشه می‌گوییم.

اکنون نخستین پرسشی که طرح می‌شود این است که اندیشه از چه عنصرهای بنیادی ساخته شده است. ساختار منطقی اندیشه چیست؟ این پرسش اساسی‌ترین و چه بسا دشوارترین پرسش فلسفه زبان و منطق باشد. در واقع هرگونه پاسخی بدین پرسش می‌تواند پاسخگو را وادار به پذیرفتن دلالت‌شناسی خاصی کند و این به معنای وادارشدن به پذیرفتن ائتولوژی خاصی نیز هست. بدون شک آنچه فرگه را از ارسطو و منطق جدید را در ذات و بنیاد جدا از منطق ارسطویی می‌کند پاسخی است که فرگه بدین پرسش داده است. با دقت در این پاسخ است که می‌توان فهمید نسبت منطق قدیم به جدید نسبت مجمل به مفصل نیست و تفاوت این دو را نمی‌توان به سطح نازل صوری بودن یا نبودن و کاربرد علامتهای ریاضی یا کارنبردن آنها پایین آورد.

پیش از آنکه آراء فرگه را در تحلیل اندیشه شرح دهیم باید گفت در این بررسی کوتاه نه باید و نه می‌توان همه دلایلهای فرگه و فیلسوفان پس از او را در این تحلیل ذکر کرد. در اینجا تنها به طرح اجمالی تحلیل او می‌پردازیم. این کار دست‌کم این حسن را دارد که چهارچوب اصلی نظریه فرگه را به روشنی در پیش چشم خواننده مجسم کند تا خود درباره هر جزء بیندیشد و تفصیل هر مطلب را در نوشته‌های فرگه یا شارحان آثار او جستجو کند.

به نظر فرگه هر اندیشه، که محمول آن در زبان جمله‌ای کامل است، یک واحد تام و تمام است. اما همه عنصرهای سازنده این واحد تام و تمام نمی‌توانند تام و تمام باشند. برای مثال از دو اسم خاصی تنها، مانند «حسن» و «حسین»، که نشانه دو شیء قائم به ذات‌اند نمی‌توان یک جمله یا اندیشه ساخت. «حسن، حسین» جمله نیست. فهرستی است از دو نام و به اعتبار مصادیق مجموعه‌ای است از دو شیء. هر شیء موجودی است تام و تمام و به همین دلیل نمی‌توان اندیشه‌ای (یا جمله‌ای) داشت که تنها و تنها از کنار هم نهادن شیئها (یا اسمهای خاص) ساخته شده باشد. بدین دلیل - و دلایلهای دیگری که به تدریج ذکر خواهیم کرد - اندیشه از دو بخش اساسی فراهم می‌آید. یکی بخشی که در ذات بیان‌کننده حمل یا نسبت است یعنی چیزی را حمل می‌کند یا نسبتی را برقرار می‌کند. این بخش به اعتبار آنکه تا بر شیشی حمل نشود یا میان شیئها نسبتی برقرار نکند، اندیشه کاملی ساخته نمی‌شود، ذاتاً ناتمام است. دیگری همان شیء یا شیئهایی هستند که حمل بر آنها واقع می‌شود یا طرف نسبت قرار می‌گیرند. این بخش به اعتبار آنکه تنها شامل شیء است و در شیء از حیث شیء بودن اعتبار حمل و نسبت نمی‌توان کرد بخش تام و تمام اندیشه است.

به بیان دیگر اندیشه یا از شیء و مفهوم ساخته می‌شود یا از شیء و نسبت. از این رو عنصرهای برساننده اندیشه و اجزای بنیادی دلالت‌شناسی فرگه عبارت‌اند از شیء^{۲۶}، مفهوم^{۲۷}، نسبت^{۲۸}، فرگه شیء و مفهوم و نسبت را تعریف‌ناپذیرها^{۲۹} و سنگهای بنای متلق می‌داند. اما این انتخاب چه دلیلی دارد؟

یکی از اصلهای تفکر فرگه این است که زبان با واقعیت پیوندی استوار دارد. زبان آینه‌ای است که می‌تواند ساختار منطقی جهان را در خود منعکس کند. زبان طبیعی با همه نقصهای منطقی خود شامل عنصرهایی بنیادی از واقعیت است. و اما دلیل آن انتخاب. جهان مجموعه‌ای است از شیئا. هرکدام از این شیئا صفتها و ویژگیهایی دارد که با مفهوما بیان می‌شوند. همچنین هر شیء با شیئهای دیگر به اعتبارهای مختلف وضعهایی دارد که با نسبتها بیان می‌شوند. بنابراین جهان مجموعه‌ای است از شیئا و مفهوما و نسبتها. ویژگی اصلی شیء قائم به ذات بودن است و ویژگی اصلی مفهوم یا نسبت ناتمام بودن - ناتمام بودن بدین معنی که تا بر شیء حمل نشود یا طرف نسبت آن معلوم نباشد اندیشه کاملی از آن ساخته نمی‌شود.

آنچه تاکنون گفتیم بخشی از دلالت‌شناسی فرگه بود. اکنون باید به کاربرد این دلالت‌شناسی در زبان پردازیم. عنصرهای بنیادی اندیشه را برشمردیم و پس از این باید به عنصرهای بنیادی جمله که جلوه زبانی اندیشه است پردازیم. اما پیش از این بحث لازم است به چند تفاوت مهم که دلالت‌شناسی فرگه با دلالت‌شناسی ارسطویی دارد اشاره کنیم.

۱ - در دلالت‌شناسی ارسطویی آنچه اهمیت دارد مفهوم است. موجودات انتولوژی ارسطویی مفهوما و کلیات‌اند. به همین دلیل نیز اندیشه، اندیشه‌ای است موضوعی - محمولی. در اینجا عنصر بنیادی اندیشه مفهوم است. اما در دلالت‌شناسی فرگه شیئا و نسبتها همان منزلت انتولوژیک (هستان‌شناختی) را دارند که مفهوما. بدین اعتبار انتولوژی فرگه چه در قلمرو معنا و چه در قلمرو مصداق به مراتب از انتولوژی افلاطونی - ارسطویی وسیعتر و انبوهتر است.

۲ - در انتولوژی افلاطونی - ارسطویی شیء واقعی همان مفهوم است که شیئی است انتزاعی و مجرد. اکنون این سؤال پیش می‌آید که وقتی می‌گوییم «سقراط داناست» در قلمرو دلالت، سقراط یک شیء است و «دانا» نیز در این انتولوژی به اعتبار مفهوم بودن شیئی دیگر. اما

در عالم دلالت کدام چسبی می‌تواند این دو شیء را به هم بچسباند. این سؤال ساده‌ای نیست. اگر مفهوم هم شیء باشد چگونه می‌توان دو شیء را که در عالم مدلولها سرد و ساکت و قائم به ذات نشسته‌اند پهلوی هم آورد و گفت این شیء آن شیء است؟ این وحدتی که در اندیشه می‌یابیم از کجا ناشی می‌شود؟

این سؤالی است که بسیاری از فیلسوفان از جمله راسل و مور و برادلی آن را از دشوارترین مسائل فلسفی دانسته‌اند. فرگه شاید نخستین فیلسوفی باشد که پاسخ شایسته‌ای بدین پرسش داده است. پاسخ فرگه مبتنی بر تفاوت ذاتی شیء با مفهوم است. مفهوم هم در معنی و هم در مصداق ماهیتی اجباری و اسنادی دارد. به همین دلیل فرگه جمله «سقراط داناست» را به دو بخش «سقراط» و «داناست» تجزیه می‌کند. این که در منطق ارسطویی این جمله را به سه جزء «سقراط»، «دانا» و «است» تجزیه می‌کنند و «است» را به عنوان رابطه جزء سومی به حساب می‌آورند به این دلیل است که «دانا» را همانند «سقراط» شیء می‌پندارند و ناچار گرفتار این مشکل می‌شوند که اتحاد دو شیء چه معنایی می‌تواند داشته باشد. بنا به نظر فرگه اشتباه این تحلیل در این است که گمان می‌کنند «است» را می‌توان جزء مستقلی به شمار آورد. «است» جزء جدایی‌ناپذیر مفهوم است. این همان جزئی است که ماهیت ناتمام و اسنادی مفهوم را در زبان نشان می‌دهد. در جمله «حسن می‌رود» بخش «می‌رود» حالت اسنادی خود را دارد. اما در «این سیب سرخ است»، «سرخ» به همراه «است» این حالت را پیدا می‌کند. به نظر فرگه «است» تنها یک ابزار زبانی است برای ظاهرکردن حالت اسنادی کلمه‌هایی که این حالت را از خود در زبان نشان نمی‌دهند. به همین دلیل فرگه برای نمایان کردن ماهیت ناتمام مفهومها، آنها را برای مثال به شکل «- سرخ است»، «- داناست» می‌نویسد. خط تیره، نشانه ناتمام‌بودن مفهوم و در واقع نشانه جای خالی شیء است که تا پر نشود مفهوم، به اصطلاح فرگه اشباع^{۳۰} نمی‌شود.

اینکه آیا ارسطو واقعاً رابطه را جزء مستقلی می‌دانسته یا رابطه و محمول را یک جزء به شمار می‌آورده مسئله‌ای است تاریخی. پیتر گیچ در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ تباهی منطق»^{۳۱} با استناد به آثار ارسطو اثبات می‌کند که ارسطو در نوشته‌های اولیه خود و به پیروی از افلاطون جمله را به دو بخش اساسی تقسیم می‌کرده است. اما بعدها این نکته مهم را فراموش کرده و با تقسیم جمله به سه رکن، منطق را به تباهی کشانیده است. این اشتباه، منطق‌دانان پس از او را به اندازه‌ای گمراه کرده است که در زبانی مانند عربی هم که «است» در مفهوم مندرج است به دنبال یافتن آن رفته‌اند و «زید قائم» را به «زید هو قائم» تعبیر کرده و مدعی شده‌اند که «هو» در عربی همان «است» یا (estin) در یونانی است!

کوتاه سخن، فرگه نخستین منطبق‌دانی است که با تمایز نهادن دقیق میان شیء و مفهوم و تحلیل اندیشه به دو بخش بنیادی دشواریهای خاسته از تحلیل جمله به سه بخش را از میان برداشت.

۳- منطق‌دانان سنتی و پیش از همه ارسطو دریافته بودند که نسبت یا اضافه از همه مقولات عامتر است و هیچ شیء را نمی‌توان یافت که نسبتی با شیئهای دیگری نداشته باشد. با این همه معلوم نیست چگونه شد که در تحلیل اندیشه و زبان سهم نسبت را که جایی چنین آشکار و استوار در واقعیت دارد نادیده بگیرند و منطق را به عجزی دچار کنند که از عهده ساده‌ترین استنتاجهایی که شامل نسبت است بر نیاید.

فرگه با کشف اهمیت و اعتبار نسبت و نشان دادن جایگاه آن در ساختار اندیشه، منطق نسبتها را که از پرکاربردترین شاخه‌های منطق در فلسفه و ریاضیات است پایه‌گذاری کرد. آنچه گفتیم بخش کوچکی از دلالت‌شناسی فرگه است. اما به همین اندازه بسنده می‌کنیم و به نحو شناسی^{۳۲} فرگه می‌پردازیم.

نحوشناسی فرگه

جدا کردن دلالت‌شناسی از نحوشناسی و وضع اصطلاحهای جداگانه برای هر یک کاری است که فرگه آگاهانه و منظم آغاز کرد و در نخستین کار مهم گدل یعنی اثبات تمامیت منطق محمولهای مرتبه اول به اوج دقت خود رسید. فرگه در واقع واضح سه دسته اصطلاح است: اصطلاحهای مربوط به دلالت‌شناسی، نحوشناسی زبان طبیعی و نحوشناسی زبان صوری. ما در ادامه بحث در هر مورد این اصطلاحها را با معادل انگلیسی آنها که ترجمه اصطلاحهای آلمانی فرگه است می‌آوریم.

دیدیم که اندیشه سه عنصر اصلی و بنیادی دارد: شیء، مفهوم و نسبت. معادل «اندیشه» در زبان «جمله»^{۳۳} است. اکنون ببینیم معادل عنصرهای اندیشه در زبان طبیعی چیست. آنچه در زبان به شیء دلالت می‌کند اسم خاص^{۳۴} است. برای اینکه نشان دهیم معادل مفهوم و نسبت در جمله چیست، کافی است اسمهای خاص را از آن حذف کنیم و ببینیم چه می‌ماند. اگر از جمله «سقراط داناست»، «سقراط» را حذف کنیم، عبارت زیر می‌ماند:

«- داناست»

و اگر از جمله «سقراط معلم افلاطون است»، «سقراط» و «افلاطون» را برداریم عبارت زیر

می‌ماند:

«معلم — است»

فرگه عبارت اول را که برای کامل شدن به یک اسم خاص نیاز دارد معمولاً یک موصی ۳۵ می‌نامد و دومی را که به دو اسم خاص، معمولاً دو موصی ۳۶. چنانکه دیده می‌شود در هر مورد جمله از دو بخش بنیادی ساخته شده است: بخشی که شامل اسمهای خاص است و بخشی که از حذف اسمهای خاص به دست می‌آید. از این رو این دو بخش را به ترتیب بخش اسمی و بخش معمولی (محمول به معنایی که شرح داده شد) می‌نامیم. همچنین در جمله «قم بین تهران و اصفهان است» مجموعه {قم، تهران، اصفهان} بخش اسمی و: «— بین — و — است» بخش معمولی است، معمولی سه موصی ۳۷ به همین ترتیب می‌توان معمولیهای چهارموصی، پنج موصی و به طور کلی n موصی داشت. معمولیهای یک موصی معادل مفهومها در زبان طبیعی هستند و معمولیهای دو موصی و بیش از دو موصی معادل نسبتها. اطلاق معمول بر موردهای اخیر نوعی تسامح در نامگذاری است زیرا نسبت از مقوله حمل نیست بلکه قرار دادن دو شیء یا چند شیء در نسبتی با یکدیگر است. در واقع فرگه، به بیان دقیقتر و به قیاس با ریاضی، بخش معمولی را تابع ۳۸ و بخش اسمی را بخش سرشناسه‌ها ۳۹ می‌نامد.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که در حوزه نحوشناسی نیز همان تفاوتی میان منطق فرگه و منطق سنتی وجود دارد که در حوزه دلالت‌شناسی و البته این تفاوتی است ناگزیر. در اینجا به خصوص به یک تفاوت دیگر که تاکنون بدان اشاره نکرده‌ایم، می‌پردازیم.

در منطق ارسطویی نسبت، بنا به تعریف، نمی‌تواند بیش از دو طرف داشته باشد. یعنی همه نسبتها دوتایی، و به اصطلاح فرگه، معمولیهای دو موصی هستند. اَبْرُوت، بُنُوت، فوقیت و هر مثال دیگری که آورده‌اند نسبتهای دوتایی هستند. در سرتاسر تاریخ منطق ارسطویی به یک مورد نسبت سه تایی، مانند بینیت، برنمی‌خوریم. کسانی که با ریاضی آشنایی دارند می‌دانند که دامنه کاربرد نسبتهای چند موصی تا چه اندازه وسیع و پراهمیت است. محدود کردن نسبتها به نسبتهای دو موصی مانند منحصراً کردن تابعها به تابعهایی با دو متغیر است. البته با ابزار منطق جدید می‌توان ثابت کرد که همیشه به جای هر نسبت که بیش از دو موصی داشته باشد می‌توان چند نسبت دو موصی نهاد. اما اگر بخواهیم در عمل هم چنین کنیم حرفمان را هیچ‌کس نخواهد فهمید.

جمله‌های سوردار

اکنون به نکته‌ای بدیع می‌رسیم. دیدیم که از نظر فرگه اندیشه همیشه ترکیبی است از شیء و

مفهوم یا شیء و نسبت و، به اصطلاح نحوشناسی، ترکیبی است از اسم خاص و محمول یک موضعی یا اسم خاص و محمول دو یا چند موضعی. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا ممکن است از دو اسم تنها یا دو محمول تنها جمله‌ای ساخت؟ اینکه از دو اسم تنها نمی‌توان جمله‌ای ساخت چیزی است معلوم، اما از دو مفهوم تنها هم نمی‌توان؟ مگر جمله «هر انسان حیوان است» ظاهراً از دو مفهوم تنها ساخته نشده است؟ ظاهراً چنین است. اما واقعاً چنین نیست. فرگه با تحلیل جمله‌های سوردار نشان می‌دهد که چگونه در هر جمله‌ای که در محل اسم مفهومی نشسته باشد می‌توان آن را به بخش محمولی برد و محل اسم را به اسم بازگردانید و ساختار منطقی جمله را آشکار کرد. برای مثال جمله مذکور چنین تحلیل می‌شود:

هرکس اگر او انسان است او حیوان است

می‌بینید که «انسان» که در جمله اصلی، به اصطلاح منطق سنتی، موضوع به نظر می‌رسید در این تحلیل در «او انسان است» به بخش محمولی انتقال یافته و در بخش اسمی ضمیر «او» را داریم که به جای آن تنها اسم خاصی می‌توان نهاد و البته مدلول اسم خاص نیز جز شیء نمی‌تواند باشد.

از نکته‌های بسیار مهم تحلیل فرگه یکی این است که موضوع یا فاعل یا طرف نسبت در هر اندیشه حتماً باید شیء باشد. به بیان دقیقتر زیربنای اندیشه، اندیشه اتمی و به اصطلاح نحوشناسی، جمله اتمی است. جمله اتمی تقریباً ۲۰ همان است که در منطق سنتی به آن قضیه شخصی می‌گفتند و اعتنایی بدان نداشتند. فرگه درست برخلاف این رأی از جمله‌های اتمی شروع می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه پیچیده‌ترین جمله‌ها را می‌توان گام به گام از آنها به دست آورد. منظور از نظریه تسویر^{۲۱} فرگه همین است.

در اینجا نمی‌توانیم به نظریه تسویر پردازیم. تنها به مثالی بسنده می‌کنیم. جمله زیر را در نظر بگیرید.

هیچ‌کس نمی‌تواند همه را همیشه فریب دهد

این جمله‌ای ساده به نظر می‌رسد. اما ساختار منطقی آن را تنها با ابزار نظریه تسویر فرگه می‌توان به دست داد. منطق ارسطویی به کلی از این کار عاجز است. در واقع از تحلیلهای فرگه می‌توان فهمید که این جمله از محمول سه موضعی «الف، ب را در زمان ج فریب می‌دهد» و علامت نقض و سه سور کلی «هیچ‌کس»، «همه»، «همیشه» ساخته شده است. در اینجا این محمول سه موضعی زیربنای همه جمله‌های اتمی است که در این سورها خلاصه شده‌اند. اهمیت این تحلیل هنگامی روشن می‌شود که بخواهیم نقیض جمله اول را تعیین کنیم یا جمله‌هایی را که از

آن استنتاج می‌شوند به دست آوریم.

مقاله را با بررسی یک پارادوکس که تمایز شیء و مفهوم فرگه پدید آورد به پایان می‌بریم. این پارادوکس نتیجه‌های فلسفی - منطقی ژرفی به بار آورد و فهم برخی از گفته‌های ویتگنشتاین در تراکتاتوس بدون آگاهی از آن ممکن نیست.

پارادوکس شیء - مفهوم

کیری^{۴۲}، یکی از معاصران فرگه، در مخالفت با تمایز شیء و مفهوم فرگه اظهار داشت که ویژگیهای شیء و مفهوم مانع‌الجمع نیستند و مفهوم می‌تواند شیء هم باشد. کیری به عنوان مثال جمله زیر را آورد:

مفهوم «اسب» یک مفهوم است

دشواری نهفته در این جمله این است که اگر آن را جمله‌ای بامعنا بدانیم و به شکل دیگری هم نتوانیم آن را تحلیل کنیم، بنابر اصرار فرگه بر اینکه بخش اسمی جمله حتماً باید نام شیء باشد در این جمله ناچار خواهیم بود بگوییم «مفهوم اسب» به شیء اشاره می‌کند. در این صورت چگونه می‌توان نام شیء را برد و گفت یک مفهوم است؟ بنابر این جمله بالا جمله‌ای است کاذب و باید گفت:

مفهوم «اسب» یک مفهوم نیست.

و البته این جمله‌ای پارادوکسی است. توضیح این مطلب در زبانهایی که برای اسم علامت مشخصی دارند آسانتر است. ترجمه جمله کیری به انگلیسی این است:

The concept "horse" is a concept

در اینجا حرف تعریف "the" اسم بودن عبارت پس از خود را به خوبی نشان می‌دهد. اما مسمای اسم تنها شیء می‌تواند باشد. بنابراین طبق موازین فرگه نمی‌توان اسناد مفهوم بودن به آن داد. در اینجا هم ناچار باید گفت:

The concept "horse" is not a concept

و دوباره همان پارادوکس ظاهر می‌شود. جالب توجه این است که این جمله پارادوکسی آخر را فرگه خود به بحث کیری اضافه کرده است.

فرگه در مقاله «درباره مفهوم و شیء» می‌پذیرد که «مفهوم اسب» واقعاً اسم است و دلالت بر شیء می‌کند و ناچار نمی‌تواند مفهوم باشد اما راه‌حلی هم برای آن پیدا نمی‌کند. در این مقاله واکنش فرگه در برابر این پارادوکس این است:

در واقع باید دانست که اینجا با نوعی کج‌تابی زبان روبه‌رو هستیم که اعتراف می‌کنم از آن نمی‌توان پرهیز کرد.^{۴۲}

و مقاله را چنین پایان می‌دهد که «این مانع، ذاتی زبان است و ریشه در ماهیت آن دارد» و «کاری نمی‌توان کرد مگر اینکه این مانع را بشناسیم و توجه به آن داشته باشیم».^{۴۳} آنچه در اینجا باید بر آن تأکید کرد این است که اگر تفاوت بنیادی شیء و مفهوم را بپذیریم که البته دلیلهای قاطعی برای پذیرفتن آن داریم، باید این را هم بپذیریم که زبان طبیعی کمبودها و ناتوانیهای منطقی جدی دارد. زیرا در این زبان هرگاه بخواهیم درباره مفهوم یا نسبتی سخنی بگوییم ناچار می‌شویم آن را در بخش اسمی جمله قرار دهیم و با این کار بی‌درنگ مفهوم یا نسبت تغییر ماهیت می‌دهد و تبدیل به شیء می‌شود، یعنی ماهیت حملی یا نسبتی خود را از دست می‌دهد.

اهمیت این محدودیتی را که فرگه در زبان کشف کرد شاید هیچ‌کس به اندازه ویتگنشتاین دریافت. ویتگنشتاین عبارتهایی چون: «... یک مفهوم است»، «... یک تابع است»، «... یک نسبت است» را مفهومیهای صوری^{۴۴} می‌نامد و می‌گوید هرگاه با آنها گزاره‌ای ساخته شود نتیجه جز شبه گزاره بی‌معنایی نخواهد بود.^{۴۵} پس چگونه بگوییم عبارتی مفهوم است یا نسبت است؟ جواب ویتگنشتاین خیلی ساده و در عین حال عمیق است: از ساختار منطقی آن. در زبان صوری منطقی، فرگه مفهومیها را با محمول نشانه یک موضعی^{۴۶} مانند «F» و نسبتها را با محمول نشانه دو یا چند موضعی^{۴۷} مانند «R» نشان می‌دهد. همین نشانه‌ها بهترین معرف مفهومیها و نسبتها هستند. از جمله: «حسن برادر حسین است»، یا از شکل صوری آن: «Rab»، با نگاهی به ساختار منطقی جمله می‌توان دید کدام شیء و کدام نسبت است. ساختار منطقی جمله، خود این را نشان می‌دهد. بنابراین نیازی نیست بگوییم «R» یک نسبت است» به ویژه که اکنون می‌دانیم این جمله ساختار منطقی درستی ندارد. حالا معنای این جمله معروف تراکتوس روشن می‌شود:

آنچه نشان‌دادنی است گفتنی نیست.^{۴۸}

و همچنین اصل متن، معنا یا تعبیر تازه‌ای پیدا می‌کند. تنها در متن یک جمله است که ویژگیهای منطقی کلمه‌ها و عبارتها نشان داده می‌شود. آنچه این معنا را نشان می‌دهد همان ساختار منطقی جمله است. این معنا را نمی‌توان گفت، زیرا زبان اجازه گفتن آن را نمی‌دهد. این از آن جاهایی است که به گفته فرگه «کاری نمی‌توان کرد» و به قول ویتگنشتاین در آخرین جمله تراکتوس «باید خاموش از آن گذشت».^{۴۹}

آنچه گفتیم درباره مفهومیهای صوری یا شبه محمولها بود. اما درباره محمولهای واقعی چه

باید گفت؟ چگونه بگوییم نسبتی متعدی یا متقارن است؟ چگونه بگوییم حسن و حسین نسبت برادری بایکدیگر دارند؟ ویتگنشتاین این موردها را نیز مشمول همان حکم می‌داند. در این موردها نیز هر حرفی زنیم بی‌معنی خواهد بود. فرگه نیز در مقاله «مفهوم و شیء» چنانکه اشاره کردیم، بر همین عقیده بود و حرف ویتگنشتاین در واقع به گونه‌ای تکرار همان حرف فرگه است. اما اکنون که آثار منتشر نشده فرگه را منتشر کرده‌اند معلوم شده است که حرف آخر فرگه این نبوده است.

در آثار بازمانده از فرگه مقاله‌ای یافتند با عنوان «یادداشتهایی درباره معنا و مصداق» که در آن راه‌حل مسئله را یافته بود.

فرگه در این نوشته نخست شرط اینهمانی شیء الف و شیء ب را چنین به دست می‌دهد: می‌گوییم شیء الف همان شیء ب است (بدین معنی که به تمامی منطبق با آن است) اگر الف مصداق هر مفهومی باشد ب نیز مصداق همان مفهوم باشد و برعکس.^{۵۱} سابقه این اصل، که به اصل اینهمانی تمایزناپذیرها^{۵۲} نیز معروف است، به لایب‌نیتس می‌رسد اما وارد کردن اینهمانی در منطوق و صورت‌بندی قاعده‌های استنتاج مربوط به آن از نوآوریهای فرگه است.

از نظر فرگه اینهمانی تنها برای شیئها به کار می‌رود. سخن گفتن از اینهمانی دو مفهوم معنایی ندارد اما می‌توان برای مفهوما چیزی متناظر با آن پیدا کرد و گفت اگر دایره مصداقهای دو مفهوم یکسان باشد آن دو مفهوم به گونه‌ای مساوی هستند و به بیان فرگه:

مفهوم F مساوی مفهوم G است اگر هر شیء که مصداق F باشد مصداق G نیز باشد و برعکس.

اما در بیان این شرط دوباره عبارتهای «مفهوم F» و «مفهوم G» به کار رفته‌اند که در محل اسم نشسته و ماهیت اسنادی خود را از دست داده‌اند. راه‌حل فرگه برای گریز از این دشواری، راه‌حلی ساده اما بسیار دقیق است. به جای اینکه، برای مثال، بگوییم «مفهوم انسان» می‌گوییم: آنچه «انسان است» بر آن دلالت می‌کند.

با این شگرد منطقی، به جای اینکه بگوییم:

مفهوم «انسان» مندرج در مفهوم «حیوان» است.

می‌گوییم:

آنچه «انسان است» بر آن دلالت می‌کند مندرج است در آنچه «حیوان است» بر آن

دلالت می‌کند.

به همین ترتیب به جای اینکه بگوییم «برادری»، می‌گوییم:

آنچه «- برادر - است» بر آن دلالت می‌کند.

و در نتیجه به جای اینکه بگوییم:

حسن یا حسین نسبت برادری دارد.

می‌گوییم:

حسن یا حسین در آنچه «- برادر - است» بر آن دلالت می‌کند، قرار دارد.

و به ویژه شرط تساوی دو مفهوم را چنین می‌نویسیم:

آنچه «الف F است» بر آن دلالت می‌کند مساوی است با آنچه «الف G است» بر آن

دلالت می‌کند اگر و تنها اگر مصداقهای این دو یکسان باشند.^{۵۲}

برای مثال، شرط تساوی دو مفهوم «انسان» و «حیوان ناطق» را چنین می‌نویسیم:

آنچه «- انسان است» بر آن دلالت می‌کند مساوی است با آنچه «- حیوان ناطق

است» بر آن دلالت می‌کند اگر و تنها اگر مصداقهای این دو یکسان باشند.

در این جمله و جمله‌های دیگری که آوردیم مفهومها و نسبتها چنان به کار رفته و درباره آنها صحبت شده است که ماهیت اسنادی و نسبتی آنها محفوظ مانده است.

این‌گونه حرف‌زدن غریب می‌نماید اما برای کسانی که ریاضی نمی‌دانند فرمولهای ریاضی هم غریب می‌نماید. هر دانشی زبانی دارد که بدون یادگرفتن آن نمی‌توان درک درستی از آن دانش داشت. از این گذشته مسأله اصلی ما این بود که آیا می‌توان بر محدودیتی که زبان طبیعی در بحث از مفهومها و نسبتها دارد غلبه کرد یا نه. اکنون که اطمینان یافتیم راه حلی برای غلبه بر این محدودیت وجود دارد دیگر نگران کاربرد شکل‌های نادرست اما متداول نخواهیم بود. زیرا می‌دانیم همیشه می‌توان بیان نادرستی را به بیانی درست تبدیل کرد. نمونه دیگری از این‌گونه دقت‌ناظرانه و صنفهای خاص^{۵۳} راسل است. در این مورد نیز همین که دانستیم تحلیل منطقی عبارتی مانند «بزرگترین عدد اول» یا «پادشاه فعلی فرانسه» چیست نگران کاربردهای متداول این‌گونه عبارتها نخواهیم بود.

مقاله را با نکته‌ای تاریخی پایان می‌دهیم.

از قرار معلوم فرگه مقاله‌ای را که در آن راه حل مذکور را آورده بود برای همان مجله‌ای می‌فرستد که مقاله «درباره مفهوم و شیء» در آن چاپ شده بود. اما سردبیر مجله، با قضاوتی که مایکل دامت آن را اشتباهترین قضاوتی می‌داند که سردبیری تاکنون کرده است، از چاپ آن سرباز می‌زند.^{۵۵} این نخستین باری نبود که معاصران فرگه اهمیت اندیشه‌های او را در نمی‌یافتند.

پی‌نوشتها:

1. Gottlob Frege
2. *Principia Mathematica*
3. *Principia Mathematica*, Cambridge, the University Press, 1910, P. viii.
4. *Tractatus - Logico - Philosophicus*, tr. Pears & McGinness, Routledge & Kegan Paul, London, 1961, P.3.
5. function
6. argument
7. quantification theory
8. mathematical sequence
9. Context Principle
10. a Priori
11. intensional
12. extensional
13. برای ترجمه این مقاله ر.ک. فرهنگ، نشریه مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ش ۲ و ۳.
14. formal concepts
15. fact
16. *Logical Investigations*
17. private language
18. برای ترجمه‌های از این مقاله در همین شماره ر.ک. صص ۸۷ - ۱۱۲.
19. Logicism
20. Gottlob Frege. *Posthumous Writings*, trs P. Long & R. White, Basil Blackwell, Oxford, 1979, P. 205.
21. thought
22. در اصطلاح فرگه: «اندیشه = معنای جمله کامل».
23. *Posthumous Writings*, P. 253
24. *Tractatus*. P. 14
25. *Philosophical Investigation*, tr, G.E.M. Anscomb, Basil Blackwell 1978, P. 24
26. object
27. concept
28. relation
29. identifiables
30. saturated
31. A History of the Corruption of Logic
32. «نحوشناسی» را برای syntax در برابر semantics وضع کرده‌ایم. در منطق و ریاضی آنچه با عنوان syntax شناخته می‌شود بسیار وسیعتر از «نحو» به معنای متداول آن است. در منطق منظور از syntax همهٔ مسائلی است که بیرون از حوزهٔ دلالت‌شناسی قرار می‌گیرند. نحو زبان صوری بخش کوچکی از این مسائل است.
33. sentence

34. proper name
35. 1-Place Predicate
36. 2-Place Predicate
37. 3-Place Predicate
38. function
39. arguments
۴۰. اینکه می‌گوییم تقریباً برای این است که تحلیل منطق جدید از قضیه‌های شخصی، چنانکه دیدیم، به کلی متفاوت از منطق قدیم است. در این موارد نباید فریب اصطلاحهای مشترک را خورد.
41. Quantification Theory
42. Kerry
43. *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, by P. Geach and M. Black. Oxford, 2nd ed., 1960, p.46.
44. *ibid.* p 55.
45. formal concept
46. *Tractatus*, 4. 1272
47. one-Place Predicate letter
48. two-Place Predicate letter
49. *Tractatus*, 4. 1212.
50. *ibid.* p 7.
51. *Posthumous Writings*, p 120.
52. Principle of the identity of indiscernibles
53. *ibid.*, P. 121.
54. Theory of Definite Description.
55. Michael Dummet. *Frege, Philosophy of Language*, London, 1973. P. 212



درباره فرگه

هو ۱۹۰۲ واصل نامه‌ای به فرگه نوشت و او را از تناقضی که در اصل پنجم کتاب توحین حساب او کشف کرده بود آگاه کرد. جواب فرگه به این نامه لحنی لرم و بزرگ‌حشاشانه دارد. از واصل تشکر می‌کند و شگفت‌زنگی خود را از این کشف نشان می‌دهد.

شصت سال بعد هنگامی که از واصل اجازة انتشار نامه‌ی او را به فرگه می‌خواستند، این نامه را

می‌نویسد:

- پروسور رفعی جنورانه عزیز

بسیار محترماً عرض کنم که اگر نامه فرگه و نامه مرا منتشر کنید و از اینکه چنین پیشنهادی کرده‌اید سپاسگزارم. هنگامی که به کماله و ایثار می‌اندیشم می‌بگویم، تا آنجا که می‌توانم، هیچ چیز با نهاد فرگه به حقیقت قابل مقایسه نیست. حاصل یکی عمر کار او نزدیکی به اتمام بوده بسیاری از آثارش با بی‌احتیاطی رویه‌رو شده بود، آن هم به سود کسانی که توانایی آنها می‌نهایت کمتر از او بود. جمله دوم کتابش در آستانه انتشار بود با این همه هنگامی که دریافت پیشنهادش بن اصل او قابل دارد و اکتسای فوق‌رسانی عقلائی بود که به وضوح هیچ‌گونه نالییدی شخصی هم آن دهده نمی‌شد. این تقریباً کاری فوق‌انسانی بود و انتشارش گویا به کاری که از مردانی ساخته است که، به جای تلاشهای عام در کسب سلطه و شهرت، نهاد آنان به خلاقیت و معرفت است.

ارادتمند شما

میرزاوند واصل

۲۲ نوامبر ۱۹۶۶

اندیشه ۱

نوشته گوتلوب فرگه

ترجمه محمود یوسف‌ثانی

مقدمه

مقاله‌ای که با عنوان «اندیشه» در اینجا ترجمه شده یکی از مقاله‌های مهم و تأثیرگذار فرگه است. فرگه این مقاله را در ۱۹۱۸ یعنی حدود شش سال پیش از سرگشش نوشت و منتشر کرد. منظور فرگه از اندیشه (Der Gedanke) معنای یک جمله کامل است، بدون توجه به صدق و کذب آن جمله یا تصدیق و تکذیب آن. موضوع اصلی این مقاله برشردن ویژگیهای این معنا یا اندیشه است. به نظر فرگه اندیشه عینی است و بنابراین وجود آن وابسته ذهن یا آگاهی ذهنی افراد نیست. آنچه در این مقاله در طرد ایدئالیسم به تفصیل گفته شده بدین منظور است که اندیشه را از ایده یا وجود ذهنی که امری شخصی و وابسته به ذهن فرد است جدا کند. دیگر اینکه اندیشه، به دلیل عینی بودن، وجودی مستقل از اذهان دارد و بنابراین اندیشه ابداع کردنی نیست، بلکه کشف کردنی است و به اصطلاح فرگه اندیشه را فراچنگ می‌آوریم. از ویژگیهای دیگر اندیشه این است که صدق و کذب آن ابدی است و یا زمان تغییر نمی‌کند. و دیگر آنکه اندیشه در ذات خود انتقال‌پذیر است. به نظر پیترگیچ، ویتگنشتاین در بحث از زبان فردی و خصوصی (private language) ورد آن متأثر از همین نظر اخیر فرگه بوده است. از بحثهای دیگر این مقاله رد نظریه مطابقت و طرد انتولوژی امور واقع (facts) است. ویتگنشتاین در رساله فلسفی - منطقی خود معتقد به انتولوژی امور واقع بود و جهان را مجموعه‌ای از امور واقع می‌دانست. هنگامی که ویتگنشتاین این نظر را با فرگه در میان می‌گذارد فرگه سؤالی از او می‌کند که به نظر ویتگنشتاین سؤالی بی‌مایه به نظر می‌رسد. اما سألها بعد اهمیت سؤال فرگه را که در واقع طرد انتولوژی امور واقع بوده است، درمی‌یابد و از نظر خود برمی‌گردد.

از مباحث جالب توجه این مقاله مبحث ضمایر و مبهمات است. این مبحث که در نوشته‌های فرگه بدین تفصیل تا زگی دارد بحثهای فراوانی را برانگیخته است. به نظر فرگه جمله‌ای مانند «من اینجا ایستاده‌ام» اندیشه کاملی را بیان نمی‌کند، مگر اینکه به جای «من» و «اینجا» نام گوینده و مکان

موردنظر نهاده شود. اما آیا همیشه می‌توان بدون تغییر دادن معنا یا اندیشه چنین تغییراتی در جمله داد؟ پاسخ بدین پرسش چندان ساده نیست. فرگه در این مقاله موردی را هم‌ذکر می‌کند که دو گوینده نام خاصی را به کار برند اما دو معنای مختلف از آن اراده کنند. (ضیاء موحد)

همان‌طور که واژه «زیبا» در مباحث زیبایی‌شناسی و «خیر» در اخلاق راه هریک را نشان می‌دهد، واژه‌هایی مثل «صادق» نیز در منطق نشانگر راه آن است. هدف همه علوم دستیابی به صدق است، ولی منطق به معنای کاملاً متفاوتی با صدق سروکار دارد. تقریباً همان نسبتی را که فیزیک با جرم و گرما دارد منطق هم با صدق دارد. کشف صدق [اقتضایای صادق] وظیفه همه علوم است ولی تعیین قوانین صدق کار منطق. واژه قانون به دو معنا به کار می‌رود. وقتی از قانون اخلاقی یا قانون مدنی سخن می‌گوییم، مراد احکام و دستوراتی است که باید از آنها تبعیت شود ولی آنچه در خارج اتفاق می‌افتد لزوماً همیشه مطابق آنها نیست. ولی قوانین طبیعت همان جنبه‌های کلی رویدادهای طبیعی است و آنچه در طبیعت واقع می‌شود همیشه مطابق با آنهاست. بحث من در باب قوانین صدق بیشتر ناظر به چنین برداشتی از آن است. در اینجا البته سخن از آنچه روی می‌دهد نیست بلکه سخن از آن چیزی است که هست. قواعد تصدیق، اندیشیدن، داوری و استنتاج از قوانین صدق مشتق می‌شوند و ما البته می‌توانیم بدین معنا از قوانین اندیشه نیز سخن بگوییم. ولی در اینجا خطر درآمیختن چند امر مختلف با یکدیگر وجود دارد. مردم چه بسا عبارت «قانون اندیشه» را به قیاس با عبارت «قانون طبیعت» تفسیر کنند و از این رو جنبه‌های کلی اندیشیدن را نوعی رویداد ذهنی به شمار آورند. قانون اندیشه به این معنا یک قانون روانشناختی خواهد بود. در این صورت ممکن است تصور شود که منطق با فرآیند ذهنی اندیشیدن سروکار دارد و نیز با آن قوانین روانشناختی که این فرآیند مطابق آنها روی می‌دهد. ولی این اشتباهی است در فهمیدن هدف منطق. زیرا در این برداشت، صدق در جای مناسب خود قرار نگرفته است. اشتباهات و اوهام نیز مثل شناخت درست دارای عللی هستند. صادق دانستن آنچه خودش کاذب یا صادق است هم مطابق قوانین روانشناختی صورت می‌گیرد. نتیجه‌گیری براساس این قوانین و تبیین یک فرآیند ذهنی که به صادق دانستن چیزی می‌انجامد، هرگز جای اثبات صدق آن چیز را نمی‌گیرد. ولی آیا ممکن نیست قوانین منطق در این فرآیند نقشی داشته باشند؟ من نمی‌خواهم با این قول جدل کنم، ولی در بحث از صدق، صرف امکان کافی نیست، زیرا ممکن است امور غیرمنطقی هم در این فرآیند سهمی داشته باشند و آن را از صدق دور کنند. تنها پس از شناخت قوانین صدق است که می‌توان در این باب تعیین موضع کرد، ولی پس از آن هم شاید بتوان بدون استناد به فرآیند ذهنی و تبیین آن این مسأله را روشن

کرد؛ البته اگر بخواهیم مشخص کنیم که آیا فرآیند یادشده به اینکه چیزی را به درستی صادق بدانیم منتهی می‌شود یا نه. برای پرهیز از این سوء تفاهم و پیشگیری از درآمیختن مرزهای منطق و روانشناسی، من وظیفه منطق را کشف قوانین صدق قرار می‌دهم نه قوانین صادق دانستن چیزها یا قوانین اندیشیدن.

اما نخست می‌گویم تا اجمالاً شرح دهم که واژه «صادق» را در این باب چگونه به کار می‌برم زیرا بدین طریق می‌توان کاربردهای بی‌ارتباط با آن را از بحث خارج کرد. در اینجا صادق را نباید به معنای «اصیل» یا «دقیق» به کار برد. همچنین نباید آن را به طرز بی‌کار برد که گاه در بحث از مسائل هنری به کار می‌رود. مثلاً آنجا که بحث از صدق در هنر یا هدف بودن صدق در هنر یا صدق یک کار هنری یا احساسات صادقانه پیش می‌آید، در این موارد لفظ صادق را از آن رو صفت لفظی دیگر قرار می‌دهند تا بگویند که موصوف را باید به صورت درست و بی‌عیب و نقصش فهمید. این معنای صادق هم با معنای مورد نظر ما از صدق در اینجا مغایرت دارد. مقصود من آن نوع از صدق است که هدف علم تشخیص آن است.

از نظر دستوری چنین می‌نماید که واژه «صادق» واژه‌ای دال بر صفت باشد. از این رو می‌خواهیم حدود و حوزه‌ای را که در آن می‌توان صدق را بر چیزی حمل کرد، حوزه‌ای را که در آن مسأله صدق مطرح می‌شود، با دقت بیشتر معین کنیم. صدق بر تصاویر، ایده‌ها، جمله‌ها و اندیشه‌ها حمل می‌شود. نکته قابل توجه اینکه در این موارد چیزهای شنیدنی و دیدنی در کنار چیزهایی قرار می‌گیرند که با حواس ادراک نمی‌شوند و این خود نشانه آن است که در معنای واژه، تغییراتی حاصل شده است. در واقع هم چنین است. ولی آیا واقعاً یک تصویر به عنوان شیء مرئی و ملموس صادق است و یک سنگ یا یک برگ درخت نیست؟ واضح است که نمی‌توان هیچ تصویری را صادق دانست مگر آنکه مقصودی مورد نظر باشد. غرض از تصویر آن است که چیزی را نشان دهد. (حتی ایده را هم به خودی خود نمی‌توان صادق دانست، مگر به این منظور که ایده با چیزی مطابق باشد.) از این نکته ممکن است استنباط شود که صدق [در مورد تصویر] عبارت است از مطابقت تصویر با چیزی که مصور شده است. مطابقت هم یک نسبت اضافی است. ولی چنین نتیجه‌ای با موارد استعمال لفظ «صادق» منافات دارد زیرا صادق از نوع کلمات دال بر نسبت نیست و دلالت بر هیچ چیز دیگری که باید مطابق آن باشد، ندارد. اگر من ندانم که تابلویی می‌خواهد کلیسای بزرگ کلن را نشان دهد، نمی‌دانم که باید آن را با چه چیزی مقایسه کنم تا درباره صدقش داوری کنم. علاوه بر این، تطابق در صورتی کامل است که چیزهای مطابق، با یکدیگر هماهنگ بوده مغایر هم نباشند. بر حسب فرض می‌توان برای تبیین

اصل بودن اسکناس آن را به روش استریوسکوپی با یک اسکناس اصل مقایسه کرد. اما خنده‌دار است که بخواهیم یک سکه طلا را به این روش با یک اسکناس بیست مازکی مقایسه کنیم. ایده را تنها در صورتی می‌توان با چیزی مقایسه کرد که آن نیز خود ایده باشد. و بعد از آن اگر اولی با دومی به طور کامل مطابق بود، آن دو با یکدیگر همسان‌اند. ولی وقتی صدق را به معنای انطباق ایده با یک امر واقعی می‌دانند، اصلاً مرادشان چنین چیزی نیست. زیرا مغایرت واقعیت و ایده با یکدیگر امری جوهری و ذاتی است. اما در این صورت نیز نه مطابقت کامل وجود خواهد داشت نه صدق کامل، بنابراین دیگر هیچ چیز صادق نخواهد بود. زیرا آنچه نیمه صادق است غیر صادق است. صدق کم‌ویش ندارد. - مع الوصف آیا نمی‌توان گفت هرگاه مطابقت به صورت خاصی وجود داشته باشد، صدق هم وجود دارد؟ ولی به چه صورتی؟ در این صورت باید چه کنیم تا بتوانیم صدق چیزی را تعیین کنیم؟ باید تحقیق کنیم که آیا این صادق است که ایده‌ای با واقعیتی مطابقت دارد؟ و در اینجا نیز با پرسشی از همان نوع روبرو هستیم و روز از نو روزگار از نو. بنابراین تلاش برای تعریف صدق به مطابقت به شکست می‌انجامد. چنانکه هر تلاش دیگری هم برای تعریف صدق چنین است. زیرا در هر تعریفی پاره‌ای از خصوصیات باید ذکر شوند و به هنگام اطلاق و حمل تعریف بر موارد و مصادیق همیشه همین سؤال پیش می‌آید که آیا صادق است که این خصوصیات در این مصادیق هم وجود دارند یا نه. به این ترتیب گرفتار دور خواهیم شد. پس شاید مضمون و محتوای واژه «صادق» منحصر به خود و تعریف‌ناپذیر باشد.

وقتی صفت صدق را به تصویری نسبت می‌دهیم، نمی‌خواهیم وصفی را به آن نسبت دهیم که کاملاً مستقل از چیزهای دیگر به این تصویر تعلق دارد. در این موارد همواره شیئی را که کاملاً غیر از این تصویر است در نظر داریم و می‌خواهیم بگوییم که این تصویر از جهتی مطابق با این شیء است. «ایده [تصور] من با کلیسای بزرگ کلن مطابقت دارد» یک جمله است و مسأله صدق هم مربوط به همین جمله [نه تصور من] است. پس آنچه به غلط صدق تصاویر یا ایده‌ها [تصورات] خوانده شده بود به صورت صدق جملات درمی‌آید. به چه چیزی جمله می‌گوییم؟ رشته‌ای اصوات به شرط آنکه معنا داشته باشند. (منظور آن نیست که بگوییم هر رشته‌ای از اصوات که معنا داشته باشند، جمله است.) وقتی جمله‌ای را صادق می‌خوانیم در واقع معنای آن را صادق می‌دانیم. به این ترتیب مسأله صدق فقط ناشی از معنای جمله است. حال باید دید که آیا معنای یک جمله یک ایده است؟ به هر حال صدق عبارت از مطابقت معنای جمله با چیز دیگری نیست زیرا در این صورت مسأله صدق به تسلسل می‌انجامد.

بی‌آنکه در صدد ارائه تعریف باشم، مراد من از «اندیشه» هر چیزی است که مسأله صدق

درباره آن مطرح شود. بنابراین آنچه را که کاذب است به اندازه آنچه صادق است، جزء اندیشه‌ها محسوب می‌دارم.^۳ پس می‌توانم بگویم: اندیشه‌ها معانی جمله‌ها هستند، بی‌آنکه بخواهم بگویم معنای هر جمله‌ای یک اندیشه است. اندیشه که فی‌نفسه محسوس حواس نیست چنانچه محسوس جمله را به تن می‌کند و به این ترتیب برای ما قابل فهم می‌شود. ما می‌گوییم که هر جمله‌ای یک اندیشه را بیان می‌کند.

اندیشه چیزی است غیر محسوس: آنچه که مدرک حواس است خارج از حوزه امور است که متعلق صدق قرار می‌گیرند. صدق امری مطابق با هیچ‌یک از انطباعات حسی نیست و بنابراین کاملاً از کیفیاتی مثل «سرخ»، «تلخ» یا «بوی گل یاس» متمایز است. ولی مگر ما طلع خورشید را مشاهده نمی‌کنیم؟ و بعد متوجه نمی‌شویم که طلع خورشید صادق است؟ این معنا که خورشید طلوع کرده، چیزی نیست که با پرتوافشانی به چشم ما برسد. این معنا یک امر مرئی مثل خورشید نیست؛ هر چند که درک و دریافت صدق این معنا که خورشید طلوع کرده، مبتنی بر انطباعات حسی است، ولی صادق بودن، کیفیتی محسوس نیست. اینکه بفهمیم چیزی دارای خاصیت کهربایی است بر مبنای ادراک حسی آن چیز صورت می‌گیرد؛ هر چند که این خاصیت هم مثل صدق، مطابق هیچ‌یک از مدرکات حسی ما نیست. این دو ویژگی [صدق و کهربا بودن] تا اینجا با یکدیگر متوافق‌اند. ولی برای اینکه بدانیم جسمی خاصیت کهربایی دارد، نیازمند آلات و ادوات حسی هستیم. از طرف دیگر مثلاً وقتی صدق این معنا را می‌فهمیم که در این لحظه هیچ بویی استشمام نمی‌کنیم. این فهم مبتنی بر ادراک حسی نیست.

مع الوصف باید توجه داشت که ما نمی‌توانیم بفهمیم چیزی صفتی را داراست بدون اینکه همزمان صدق این اندیشه را فهمیده باشیم که این چیز این وصف را داراست. بنابراین با هر صفتی از اوصاف اشیاء، صفتی از اندیشه یعنی همان صدق همراه است. باید توجه داشت که مثلاً جمله «بوی بنفشه‌ها را می‌شنوم» با جمله «این صادق است که بوی بنفشه‌ها را می‌شنوم» هم معنا است. بنابراین به نظر می‌رسد با افزودن صفت صادق بر اندیشه یادشده، چیزی به آن افزوده نشده است. در عین حال آیا اینکه یک دانشمند پس از تأملات و تحقیقات طاقت‌فرسا نهایتاً می‌تواند بگوید «حدس من صادق است» نتیجه‌ای مهم نیست؟ ظاهراً معنای کلمه صادق معنایی یگانه است. آیا نمی‌توان احتمال داد که «صادق» یک وصف به معنای مصطلح آن نباشد؟ ولی علی‌رغم این تردید و احتمال، عجالتاً من همان معنای مصطلح کلمه را مراد می‌کنم و آن را یک وصف به حساب می‌آورم، تا زمانی که راه مناسبتری در یاد کرد از آن یافته شود.

برای بیان دقیقتر مراد خود از «اندیشه» به بررسی انواع مختلف جمله می‌پردازم.^۴ نخست

اینکه درصدد انکار معناداری جملات امری نیستیم ولی معنای این جملات چنان نیستند که متعلق صدق و کذب واقع شوند. بنابراین معنای یک جمله امری را اندیشه نمی‌نامیم. جملات دعایی و تمنایی هم به همین دلیل کنار گذاشته می‌شوند و تنها به جملاتی که مطلبی را منتقل یا اظهار کنند پرداخته می‌شود. در بین اینها هم جمله‌های مربوط به بیان حالات عاطفی مثل ناله و خنده و افسوس را نیز به حساب نمی‌آوریم، مگر اینکه بنا باشد به طریق خاصی با آنها مطلبی انتقال یابد. اما در باب جملات استفهامی چگونه؟ در جملاتی که با کلمات استفهام آغاز می‌شوند،^۵ ما جمله‌ای ناقص را بیان می‌کنیم و می‌خواهیم با تکمیل و تسمیم آنچه پرسش از آن می‌کنیم، آن جمله اندیشه‌ای صادق پیدا کند.^۶ بنابراین جملاتی که با کلمات استفهام آغاز می‌شوند نیز در اینجا مورد توجه ما نیستند. ولی جملات استفهامی که با آری - نه پاسخ داده می‌شوند، وضع دیگری دارند. ما منتظر شنیدن پاسخ آری یا نه هستیم. پاسخ آری در حکم تصدیق جمله است، زیرا با گفتن «آری» گوینده اندیشه‌ای را که قبلاً به طور کامل در جمله استفهامی آمده بود تصدیق و تأیید می‌کند. به این طریق است که می‌توان از جملات خبری، جملات استفهامی پدید آورد. این توضیح روشن می‌کند که چرا جملات مبین حالات عاطفی و احساسی را از نوع ابزار انتقال خبر نمی‌دانیم، زیرا هیچ جمله استفهامی نمی‌توان از آنها ترتیب داد. جمله استفهامی و جمله خبری اندیشه دآوری را دربردارند ولی جمله خبری چیز دیگری یعنی تصدیق را هم داراست، چنانکه جمله استفهامی هم ویژگی خاص خود یعنی طلب را. بنابراین در یک جمله خبری باید دو امر از یکدیگر تمیز داده شود: مضمون و محتوا که بین جمله استفهامی مساوق با آن و جمله خبری مشترک است و دیگری تصدیق یا اعتقاد به مضمون جمله خبری. امر نخست همان اندیشه یا لاقل مشتمل بر اندیشه است. بنابراین می‌توان قضیه‌ای را بدون اعتقاد به صادق بودن آن مطرح کرد.^۷ این دو امر چنان به هم پیوسته‌اند که تمایزشان به آسانی مورد غفلت واقع می‌شود. بنابراین باید امور ذیل را از یکدیگر تمیز داد:

۱. ادراک اندیشه - اندیشیدن
۲. اذعان به صدق اندیشه - فعل حکم^۸
۳. ابراز این حکم - بیان تصدیق یا اعتقاد

وقتی یک جمله استفهامی می‌سازیم، قبل از آن عمل اول را انجام داده‌ایم. پیشرفتهای علمی معمولاً به این صورت واقع می‌شود: نخست اندیشه‌ای ادراک می‌شود و در این صورت ممکن است به صورت یک جمله استفهامی بیان شود؛ پس از تحقیقات لازم این اندیشه ادراک شده نهایتاً به عنوان اندیشه‌ای صادق شناخته می‌شود. اذعان به صدق اندیشه را در قالب یک جمله

خبری بیان می‌کنیم. برای چنین کاری احتیاج به واژه صادق نداریم.^۱ و حتی اگر هم قید صادق را به آن بیفزاییم، قوت واقعی تصدیقی آن مربوط به افزودن این قید نیست بلکه مربوط به هیأت تألیفی جمله خبریه است،^{۱۰} و اگر این هیأت تألیفی قوت تصدیقی خود را از دست بدهد، قید واژه صادق نمی‌تواند آن را به او بازگرداند. این امر [افزودن قید صادق بدون تصدیق به آن] وقتی واقع می‌شود که به طور جدی سخن نمی‌گوییم. [و قضیه را واقعاً تصدیق نمی‌کنیم] همچنانکه رعدوبرق صحنه تئاتر تنها رعدوبرقی ظاهری و ساختگی است و جنگ ساختگی فقط جنگ ساختگی است. تصدیق ظاهری هم فقط تصدیق ظاهری است، نوعی بازیگری یا قصه پردازی است. هنرپیشه [در حال اجرای نقش] از طرف خودش چیزی را تصدیق نمی‌کند و با بیان مطلبی هم که خودش آن را دروغ می‌داند، دروغگو خوانده نمی‌شود. در شعر اندیشه‌هایی هست که اصلاً به عنوان اندیشه‌های صادق مطرح نیستند، هر چند که در قالب جملات خبری بیان می‌شوند؛ هر چند ممکن است شاعر تصدیق به مطلب را به شنونده القاء کند. بنابراین همچنان این پرسش مطرح است که شعر مورد نظر، حتی اگر در قالب جملات خبری بیان شده باشد، واقعاً مشتمل بر یک تصدیق هم هست یا نه، و اگر گوینده به جد درصدد تصدیق چیزی نبوده،^{۱۱} باید به این پرسش پاسخ منفی داد، اعم از اینکه کلمه «صادق» هم در توصیف سخنان او به کار رفته باشد یا نه. این مطلب روشن می‌سازد که چرا با اسناد و وصف صدق به یک اندیشه چیزی به آن افزوده نمی‌شود.

یک جمله خبری، علاوه بر یک اندیشه و تصدیق، غالباً شامل جزء سومی هم هست که تصدیق به تنهایی آن را شامل نمی‌شود. غرض از افزودن این جزء، تأثیرگذاری بر احساسات و روحيات شنونده و یا تحریک قوه خیال اوست. کلماتی مثل متأسفانه، خوشبختانه از این نوع‌اند. این نوع کلمات بیشتر در شعر به چشم می‌خورند، در عین حال کمتر نثری هم از آنها خالی است؛ البته نه در متون مربوط به علوم ریاضی و فیزیک و شیمی بلکه در متون تاریخی. علمی را که اصطلاحاً انسانی می‌نامیم به شعر نزدیکتر و در نتیجه کمتر علمی هستند تا علوم دقیقه که به واسطه دقت بیشتر، علمی خشک و عبوس‌اند. زیرا علوم دقیقه تنها معطوف به صدق‌اند و بس. بنابراین همه آن بخشهای جملات که قوت تصدیقی جمله به آنها ارتباط ندارد، داخل در بحث علمی نیستند، هر چند پرهیز از آنها حتی برای کسی که از خطرشان آگاه است، دشوار است. وقتی مقصود اصلی رساندن و فهماندن مطلبی باشد که با مفاهیم عقلی نمی‌توان بدان رسید، کاربرد این گونه کلمات در جمله موجه خواهد بود. هر چه بحثی دقیقتر و علمیت‌ر باشد ملیت گوینده در آن کمتر مجال بروز و ظهور می‌یابد و آسانتر به ترجمه درمی‌آید. از طرف

دیگر هم وجود کلماتی از نوع کلمات مورد بحث در شعر، ترجمه کامل آن را تقریباً همیشه ناممکن می‌کنند. زیرا درست همان چیزی که بیشترین نقش را در ارزشمندی شعری دارد، همان است که زبانها در آن بیشترین اختلاف را با یکدیگر دارند.

قوت تصدیقی کلام وابسته به این اختلاف تعبیر نیست. آنچه در شعر، حال و فضا و تصویر نامیده می‌شود، یا آنچه که با آهنگ و وزن نشان داده می‌شود، ربطی به اندیشه ندارد.

در زبان چیزهای زیادی به شئونده برای فهم جملات و کلمات کمک می‌کند. مثلاً تأکید کردن بر بخشی از جمله از طریق تکیه یا ترتیب خاص کلمات. در اینجا مثلاً دو کلمه «قبلاً» یا «هنوز» را خاطر نشان می‌کنیم. کسی که می‌گوید «آلفرد هنوز نیامده» در واقع گفته است «آلفرد نیامده» ولی در عین حال به این نکته هم اشاره کرده که آمدن او مورد انتظار است. به این نکته فقط اشاره کرده است. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که چون انتظار آمدن او وجود ندارد، پس جمله یادشده کاذب است. تفاوت «اما» با «و» در این است که آنچه پس از «اما» می‌آید، با آنچه قبل از آن انتظار می‌رود، مغایر است. ولی این مسائل تأثیری در اندیشه ندارد. یک جمله را با تبدیل فعل آن از معلوم به مجهول و همراه آن تغییر مفعول به فاعل می‌توان تغییر داد. به همین ترتیب می‌توان مفعول با واسطه را به مستدالیه تبدیل کرده، همراه آن از مصدر «دریافت کردن» به جای مصدر «دادن» استفاده کرد.^{۱۲} البته این تغییرات در مجموع پیش‌پاافتاده و ناچیز نیستند ولی با اندیشه کاری ندارند، یعنی با آنچه صادق یا کاذب است. اگر چنین تغییراتی به طور تام و مطلق ناروا و غیرمجاز شمرده شوند، در این صورت هرگونه تحقیق و پژوهش منطقی ناممکن خواهد بود. نادیده گرفتن اموری که به اصل مسأله مربوط نیستند به همان اندازه مهم است که توجه به تمایزات امور اصلی و محوری. این هم که چه چیزی اصلی و محوری است مربوط به اهداف و مقاصد خاص هرکسی است. ممکن است آنچه را که منطقی بی‌اهمیت می‌داند، برای کسی که به زیباییهای کلام توجه دارد، امر مهمی باشد.

بنابراین مضمون و محتوای یک جمله غالباً از اندیشه‌ای که آن جمله بیان می‌کند بیشتر است. مع الوصف عکس آن هم زیاد اتفاق می‌افتد. یعنی اینکه صرفاً الفاظ که با نوشتن یا ضبط صوت می‌توان آنها را برای همیشه ثابت نگهداشت، برای بیان اندیشه مورد نظر کافی نیستند. مثلاً فعل زمان حال به دو منظور به کار می‌رود: نخست برای نشان دادن یک زمان خاص [یعنی همان زمان حال] دوم برای فراتر رفتن از هرگونه محدودیت زمانی یعنی آنجا که بی‌زمانی یا دوام و همیشگی بودن، بخشی از اندیشه باشد. مثل قوانین ریاضیات. در جمله‌ای که فعل زمان حال در آن آمده است، بیان نمی‌شود که فعل به کدام یک از دو معنای یاد شده به کار رفته است و باید

آن را به حدس دریافت. اگر از نوع نخست باشد خواننده باید بداند که جمله چه زمانی ادا شده تا بتواند اندیشه موردنظر را به طور کامل دریابد. بنابراین زمان ادای جمله بخشی از اندیشه مندرج در آن است. اگر کسی بخواهد امروز، مطلبی را که دیروز با استفاده از کلمه «امروز» بیان کرد بگوید، به جای آن از کلمه «دیروز» استفاده می‌کند. در عین حال که اندیشه واحدی موردنظر است، بیان لفظی آن باید تغییر کند تا خطر تغییر معنا که ناشی از زمانهای مختلف ادای گفتار است پیش نیاید. در مورد کلماتی مثل «اینجا» و «آنجا» هم وضع به همین منوال است. در همه این موارد، تنها الفاظ که با نوشتن می‌توان آنها را ثابت نگه داشت، مبین کامل اندیشه نیستند؛ علم به شرایط خاص مقارن ادای گفتار، که ابزار بیان اندیشه‌اند نیز برای فهم درست اندیشه لازم است. اشاره با انگشت و چشم و حرکات دست می‌تواند از این نوع مقارنات باشد.

ادای عبارت واحدی که در آن کلمه «من» به کار رفته باشد از دهان افراد مختلف، اندیشه‌های مختلفی را بیان می‌کند که بعضی صادق و بعضی کاذب‌اند. وقوع کلمه «من» در یک جمله سبب پیدایش مسائل دیگری نیز می‌شود. به این مثال توجه کنید: دکتر گوستاولوبن^{۱۳} می‌گوید: من مجروح شده بودم. لئوپتیر^{۱۴} این سخن را می‌شنود و چند روز بعد می‌گوید: دکتر گوستاولوبن مجروح شده بود. آیا این جمله همان اندیشه‌ای را که دکتر لوبن بیان کرده بود بیان می‌کند؟ فرض کنیم در جایی که دکتر لوبن سخن می‌گفت ردلف لینگنز^{۱۵} هم حاضر بود و اکنون هم گفته لئوپتیر را می‌شنود؛ اگر دکتر لوبن و لئوپتیر هر دو یک اندیشه را بیان کرده باشند، اکنون ردلف لینگنز که استاد مسلم زبان هم هست و گفته دکتر لوبن را هم که در حضور خودش ادا شده به یاد می‌آورد باید یا شنیدن گفته پتیر بفهمد که او هم دارد درباره همان مطلب حرف می‌زند. ولی وقتی پای اسمهای خاص در میان می‌آید علم به زبان وضع خاصی پیدا می‌کند. بسیار محتمل است که تنها افراد معدودی اندیشه معینی را به جمله «دکتر لوبن مجروح شده بود» نسبت دهند. برای فهم کامل این جمله شنونده باید دکتر گوستاولوبن را بشناسد. اگر مراد لئوپتیر و ردلف لینگنز هر دو از دکتر گوستاولوبن همان دکتری باشد که در خانه‌ای که هر دو آن را می‌شناسند زندگی می‌کند، در این صورت آنها جمله «دکتر گوستاولوبن مجروح شده بود» را یکسان می‌فهمند و اندیشه واحدی را از آن مراد می‌کنند. ولی این هم ممکن است که ردلف لینگنز دکتر لوبن را شخصاً نشناسد و نداند که آنکه اخیراً گفت «من مجروح شده بودم» دکتر لوبن بود. در چنین موردی ردلف لینگنز نمی‌تواند بفهمد که مسأله واحدی مورد بحث است. در چنین موردی می‌گوییم: اندیشه‌ای را که لئوپتیر بیان می‌کند همان نیست که دکتر لوبن ادا کرد.

از طرف دیگر فرض کنیم که هربرت گارنر^{۱۶} می‌داند که گوستاولوبن در ۱۳ سپتامبر ۱۸۷۵ در

N.N. متولد شده است و این امر دربارهٔ هیچ کس دیگری هم صادق نیست. همچنین فرض کنیم که فعلاً وی نمی‌داند دکتر گوستاولوبین کجا زندگی می‌کند و اصلاً هیچ چیز دیگری در مورد او نمی‌داند. باز هم فرض کنیم لئوپیتز نمی‌داند که دکتر لوبین در ۱۳ سپتامبر ۱۸۷۵ در N.N. متولد شده است. اکنون تا آنجا که اسم خاص «دکتر گوستاولوبین» مطرح است، هربرت گارنر و لئوپیتز با زبان واحدی سخن نمی‌گویند، زیرا هر چند که آن دو با این نام به شخص واحدی اشاره می‌کنند، ولی خودشان نمی‌دانند که چنین می‌کنند. بنابراین هربرت گارنر از جمله «دکتر گوستاولوبین مجروح شده بود» همان اندیشه‌ای را که لئوپیتز از آن اراده می‌کند، نمی‌فهمد. برای پرهیز از نارسایی این عبارت که گفتیم هربرت گارنر و لئوپیتز به یک زبان سخن نمی‌گویند، پیشنهاد می‌کنم که بگوییم لئوپیتز در جمله خود از اسم خاص «دکتر لوبین» و هربرت گارنر از اسم خاص «گوستاولوبین» استفاده می‌کنند. با این اوصاف محتمل است که هربرت گارنر معنای جمله «دکتر لوبین مجروح شده بود» را صادق بداند ولی به دلیل پاره‌ای اطلاعات نادرست که به او داده شده، جمله «دکتر گوستاولوبین مجروح شده بود» را کاذب بداند. بنابراین با فرض یاد شده، این دو اندیشه متفاوت خواهند بود.

بنابراین در مورد یک اسم خاص مسأله این است که مسماً و متعلق آن چگونه ارائه شود. این امر به صور مختلفی صورت می‌گیرد و در هر صورت، جمله‌ای که شامل آن اسم خاص است، معنای خاصی می‌یابد. بنابراین اندیشه‌های متعددی که از جمله واحدی به دست می‌آید از نظر ارزش صدق یکسان هستند؛ به این صورت که می‌توان گفت اگر یکی صادق باشد همه صادق‌اند و اگر یکی کاذب باشد، همه کاذب‌اند. مع الوصف تفاوت‌هایشان را هم نباید از نظر دور داشت. بنابراین باید چنین وضع کنیم که متعلق و مسمای هر اسم خاص تنها به یک صورت خاص که مرتبط با آن اسم خاص است ارائه شود. این که این قرارداد رعایت شود یا نشود اغلب امر مهمی نیست، هر چند همیشه هم چنین نیست.

هرکس پیش خود به گونه‌ای خاص و یگانه حضور دارد، گونه‌ای که پیش هیچ کس دیگر چنین حضوری ندارد. بنابراین وقتی که دکتر لوبین این اندیشه را که مجروح شده بود در ذهن داشت، احتمالاً آن را به همین صورت یگانه و ویژه (یعنی از نوع حضور شخص پیش خودش) در ذهن داشت و تنها این خود دکتر لوبین است که می‌تواند اندیشه‌هایی از این دست داشته باشد. ولی اگر بخواهد با دیگران ارتباط برقرار کند، نمی‌تواند اندیشه‌ای را که تنها خودش آن را درک می‌کند به آنها منتقل سازد. بنابراین اگر بگویید «من مجروح شده بودم» باید کلمه «من» را به گونه‌ای استفاده کند که دیگران هم آن را بفهمند، به طوری که مثلاً به این معنا باشد: «کسی که در

این لحظه دارد با شما سخن می‌گوید» با این کار وی شرایطی را که مقارنت با گفتارش دارند برای بیان اندیشه خود به کار می‌گیرد. ۱۷

ولی در این مورد تردیدی هست: آیا اندیشه‌ای که فرد نخست بیان می‌کند همان است که فرد دوم کسی که متأثر از مباحث فلسفی نیست، قبل از هر چیزی نسبت به مبصرات و ملموسات و به طور خلاصه محسوسات، مثل درخت و سنگ و خانه، شناخت پیدا می‌کند و چنین می‌پندارد که دیگری نیز به همین ترتیب می‌تواند همان درخت و همان سنگ را عیناً مانند خود او ببیند و لمس کند. روشن است که اندیشه از نوع این امور نیست. با اینهمه آیا یک اندیشه راهم مثل یک درخت می‌توان به نحو یکسانی به افراد عرضه کرد؟

حتی کسی هم که آموزش فلسفی ندیده باشد متوجه این مسأله هست که ناگزیر باید به جهانی درونی متمایز از جهان خارجی قائل باشد؛ جهانی فراهم آمده از انطباهات حسی، آفریده‌های خیال، احساسات، خلق و خواها، جهانی از تمایلات، خواسته‌ها و تصمیمها. برای رعایت اختصار من همه اینها، به جز عزم و تصمیم، را ایده می‌نامم.

اکنون پرسش این است که آیا اندیشه متعلق به این جهان درونی است؟ آیا اندیشه هم یک ایده است؟ مسلماً اندیشه از نوع تصمیم نیست.

وجه تمایز ایده‌ها از اشیاء جهان خارج چیست؟

اولاً: ایده‌ها دیده نمی‌شوند، لمس نمی‌شوند، بوییده، چشیده یا شنیده نمی‌شوند. باکسی برای قدم‌زدن بیرون می‌روم. فضای سبزی را می‌بینم و از آن یک صورت ارتسامی بصری در من ایجاد می‌شود. من دارنده این صورت هستم ولی خود آن را نمی‌بینم. ثانیاً: ایده‌ها چیزهایی هستند که ما دارنده آنها هستیم. ما دارنده احساسات، عواطف، خلق و خواها، تمایلات و خواسته‌هایمان هستیم. ایده‌هایی را که شخص دارد، متعلق به محتوای آگاهی اوست.

فضای سبز و قورباغه‌ها و خورشیدی که بر آنها پرتو می‌افشاند، اعم از اینکه آنها را ببینم یا نه وجود دارند، ولی آن ارتسام حسی از سبز که در من است، تنها به دلیل وجود من موجود است. من دارنده آن هستم. به نظر ما اینکه یک درد، یک خلق و خو یا یک خواسته، مستقلاً و بدون کسی که دارنده آنهاست، در این عالم از جایی به جایی برود، محال است. وجود احساس بدون وجود احساس‌کننده ناممکن است. جهان درونی فرع بر وجود شخصی است که این جهان متعلق به او باشد.

ثالثاً: ایده‌ها نیازمند کسی هستند که دارنده آنها باشد، برعکس اشیاء جهان خارج که

مستقل‌اند.

من و همراهم قبول داریم که هر دو سطح سبز واحدی را دیده‌ایم، ولی از رنگ سبز آن هرکدام صورت حسی خاصی داریم. چشم من به یک توت‌فرنگی در بین برگهای سبز درخت توت می‌افتد. همراهم نمی‌تواند آن را ببیند زیرا از قوه تشخیص رنگها محروم است. صورت حسی را که از رنگ توت‌فرنگی به‌دست می‌آورد، تفاوت چندانی ندارد با صورتی که از رنگ برگش به‌دست می‌آورد. در این صورت آیا همراه من برگ سبز را قرمز می‌بیند یا توت قرمز را سبز یا هر دو را با رنگی که من اصلاً نمی‌دانم چیست؟ این پرسشها پاسخ‌ناپذیر و در واقع بی‌معنا هستند. زیرا اگر کلمه «قرمز» نه برای بیان وصفی از اوصاف اشیاء، بلکه برای مشخص کردن صور محسوس متعلق به آگاهی من باشد، تنها در قلمرو آگاهی من قابل حمل و اطلاق خواهد بود. زیرا مقایسه انطباعات حسی من با انطباعات حسی شخص دیگر، ناممکن است. از این رو باید در قلمرو آگاهی یک فرد انطباع حسی خاص متعلق به او را با انطباع حسی خاص متعلق به قلمرو آگاهی فرد دیگری یک‌جا جمع آورد. حتی اگر ممکن باشد که ایده‌ای را از قلمرو آگاهی کسی محو کرد و در همان زمان ایده‌ای را در قلمرو آگاهی کس دیگری ایجاد کرد، این پرسش که آیا این دو ایده یکی هستند، همچنان بی‌پاسخ می‌ماند. ایده‌های متعلق به من ذاتاً و طبیعتاً چنان متقوم و وابسته به قلمرو آگاهی من هستند که هر ایده دیگری هم که کس دیگری داشته باشد، دقیقاً به همین ترتیب متفاوت از ایده‌های متعلق به من است. ولی آیا ممکن نیست که ایده‌های من یعنی تمامی آنچه که متعلق به قلمرو آگاهی من است، متعلق به یک حوزه آگاهی وسیعتر و محیط بر من مثلاً قلمرو آگاهی الهی باشد؟ البته تنها در صورتی که هستی خود من نیز بخشی از هستی الهی باشد. اما در چنین صورتی آیا آنها واقعاً متعلق به من خواهند بود و من دارنده آنها؟ این مسأله تاکنون خارج از حدود معرفت بشری بوده است و باید چنین امکانی را فعلاً از بحث کنار گذاشت. به هر حال برای ما به عنوان انسان مقایسه ایده‌های دیگران با ایده‌های خودمان ناممکن است. من توت‌فرنگی را می‌چشم و آن را بین انگشتانم می‌گیرم. در این حال شخص همراه من نیز آن را می‌بیند. این یک دانه توت‌فرنگی واحد است که هر یک از ما ایده خاصی از آن دارد. هیچ‌کس دیگری ایده متعلق به من را ندارد ولی افراد زیادی می‌توانند شسء واحدی را ببینند. هیچ‌کس دیگری درد مرا ندارد. ممکن است کسی با من همدردی کند ولی در عین حال درد من متعلق به من و همدردی او متعلق به اوست. نه او دارنده درد من است و نه من دارنده احساس همدردی او.

رابعاً: هر ایده‌ای تنها متعلق به یک شخص است؛ هرگز دو نفر دارنده یک ایده نیستند. زیرا در

غیر این صورت ایده‌ها به صورت مستقل از این یا آن شخص وجود خواهند داشت. آیا آن درخت لیمو، همان ایده‌ای است که من از آن دارم؟ با استفاده از عبارت «آن درخت لیمو» در این سؤال، من جواب سؤال را از قبل پیش‌بینی کرده‌ام، زیرا مقصودم از کاربرد چنین عبارتی، اشاره به همان چیزی است که من و دیگران می‌توانیم ببینیم و لمس کنیم. در اینجا دو احتمال وجود دارد. اگر آنچه در ذهن من است در خارج هم متحقق شود و بتوانم با عبارت «آن درخت لیمو» چیزی را مشخص و معین کنم در این صورت به وضوح اندیشه‌ای که با جمله «آن درخت لیمو همان ایده‌ای است که من از آن دارم» بیان شده، باید نفی شود. ولی اگر چنین نباشد، اگر فقط تصورکنم می‌بینم بدون آنکه واقعاً دیدنی در کار باشد و با این حساب عبارت اشاره‌ای «آن درخت لیمو» مصداقی نداشته باشد در وادی خیال و وهم سرگردان شده‌ام، بدون اینکه خود بدانم یا خواسته باشم. در این صورت نه مضمون گزاره «آن درخت لیمو همان ایده متعلق به من است»، صادق خواهد بود و نه مضمون گزاره «آن درخت لیمو همان ایده متعلق به من نیست». زیرا در هر دو صورت، فاقد متعلق است. در این صورت می‌توانم از جواب دادن به آن سؤال با این استدلال که مضمون جمله «آن درخت لیمو همان ایده متعلق به من است»، خیالی و وهمی است، شانه خالی کنم. البته من ایده‌ای دارم ولی این ایده همان نیست که برای اشاره به آن عبارت «آن درخت لیمو» را به کار می‌برم. مع الوصف ممکن است کسی واقعاً بخواهد یکی از ایده‌های خود را با عبارت «آن درخت لیمو» مورد اشاره قرار دهد. در چنین موردی کسی که دارنده آن ایده است و با کلمات یادشده به آن اشاره می‌کند، خود اوست ولی خود او هم چنین درختی را نمی‌تواند ببیند، چنانکه دیگری هم نه می‌تواند آن را ببیند و نه دارنده‌اش باشد.

اکنون به پرسش نخستین خود باز می‌گردم: آیا اندیشه یک ایده است؟ اگر دیگران هم بتوانند همان اندیشه‌ای را که من به صورت قضیه فیثاغورس^{۱۸} بیان می‌کنم ادراک کنند و درست همان‌طور که من ادراک می‌کنم، در این صورت چنین چیزی تعلق خاص به قلمرو آگاهی من نخواهد داشت. یعنی من دارنده آن نیستم، اگر چه می‌توانم صدق آن را مورد شناسایی قرار دهم. به هر حال اگر آنچه را که من و کسی دیگر به عنوان مضمون و محتوای قضیه فیثاغورس اخذ کرده‌ایم، اندیشه واحدی نباشد، به نحو صحیح و واقعی نمی‌توان گفت «قضیه فیثاغورس»^{۱۸}، بلکه باید گفت «قضیه فیثاغورس من»^{۱۹}، «قضیه فیثاغورس او»^{۲۰}، و اینها هر یک متفاوت‌ساز دیگری است. زیرا معنای هر گزاره‌ای با تغییر خود آن، تغییر می‌یابد. در چنین صورتی اندیشه متعلق به من مضمون و محتوای آگاهی من است و اندیشه متعلق به او محتوای آگاهی او. آیا

۱۸. یعنی این قضیه که در یک مثلث قائم‌الزاویه، مجذور وتر برابر با مجموع مجذور دو ضلع دیگر است. - م.

ممکن است معنای قضیه فیثاغورس من صادق باشد و معنای قضیه فیثاغورس او کاذب؟ پیشتر گفتیم که اگر مراد از استعمال واژه «قرمز» بیان وصفی از اوصاف اشیاء نباشد، بلکه مراد از آن تنها اشاره به یکی از انطباعات حسی موجود در خود من باشد، تنها در قلمرو آگاهی من قابل حمل بر اشیاء قرمز خواهد بود. بنابراین اگر مراد از واژه‌های «صادق» و «کاذب» نیز چیزی که من دارنده آن هستم باشد، فقط در قلمرو آگاهی من قابلیت حمل دارد و به وجهی خبر از مضمون و محتوای آگاهی من می‌دهد. در این صورت صدق هم محصور به همین محتوا خواهد شد و این امر که چیزی شبیه به آن در حوزه آگاهی دیگران هم وجود دارد یا نه، نامعلوم خواهد ماند.

اگر هر اندیشه‌ای مستلزم وجود دارنده آن و اندیشه هم متعلق به حوزه ادراک او باشد، در این صورت اندیشه فقط به او تعلق دارد و علم مشترک بین اشخاص که دستمایه فعالیت‌های علمی آنها باشد وجود نخواهد داشت؛ بلکه احتمالاً من علم خاص خودم را خواهم داشت، یعنی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که دارنده‌اش من هستم، و دیگری هم علم خاص خودش را. هریک از ما مشغول به معانی و مضامین حوزه ادراکی خاص خود خواهد بود. وقوع تناقض بین این دو علم و ادراک هم ناممکن است و تنازع بر سر صدق هم واقعاً بیهوده؛ به همان اندازه که دعوای دو نفر بر سر اصلی بودن یک اسکناس صدمارکی که هریک در جیب خود دارد و از «اصلی» تنها همان اسکناس خود را مراد می‌کند، بیهوده و مضحک است. اگر کسی اندیشه‌ها را از نوع ایده بداند، آنچه را که صادق می‌داند، در واقع همان متعلقات حوزه آگاهی خودش است و کاری به کار دیگران ندارد. مثلاً اگر از من بشنود که اندیشه، ایده نیست، با آن مخالفتی ندارد زیرا در واقع ربطی به او ندارد.

به نظر می‌رسد نتیجه این باشد: اندیشه‌ها نه از نوع اشیاء جهان خارج اند و نه از نوع ایده‌ها. باید به قلمرو سومی قائل شد. در اینکه متعلقات این قلمرو با حواس ادراک نمی‌شوند با ایده‌ها مشترک‌اند، با اشیاء جهان خارج هم از این جهت که هر دو نیازمند به یک دارنده نیستند تا متعلق به محتوای آگاهی او باشند مشترک‌اند. پس مثلاً صدق اندیشه‌ای که به صورت قضیه فیثاغورس بیان کرده‌ایم مستقل از زمان است، چنانکه از این هم مستقل است که کسی آن را صادق بداند. محتاج دارنده نیست. صدقش موکول به زمان کشف آن نیست؛ درست مثل

سیاره‌ای که پیش از اینکه کسی آن را ببیند هم در ارتباط متقابل با سایر سیارات بوده است.^{۱۱} ولی اشکال غریبی در گوشم طنین می‌اندازد. بارها چنین تصور کرده‌ام که شیء واحدی را که من می‌بینم، دیگران هم می‌توانند مشاهده کنند. ولی اگر همه چیز خواب و خیال باشد چه؟ اگر فقط خواب ببینم که همراه کس دیگری دارم قدم می‌زنم، اگر فقط خواب ببینم که همراه فضای

سبز مقابل را می‌بیند، اگر همه چیز فقط یک بازی باشد که در صحنه ادراک من واقع می‌شود، وجود اشیاء جهان خارج نیز محل شک و تردید قرار می‌گیرد. شاید جهان خارج تهی است و من هیچ چیز یا کسی را نمی‌بینم، بلکه فقط ایده‌هایی دارم که تنها خودم دارنده آنها هستم - یک ایده که به هیچ وجه، مانند احساس خستگی، ممکن نیست مستقل از من وجود داشته باشد؛ ممکن نیست یک انسان باشد و بتواند همراه من به سطح واحدی بنگرد و توت‌فرنگی را که به دست دارم نگاه کند. اصلاً نمی‌توان باور کرد که به جای تمامی محیط خارج که در آن حرکت و عمل می‌کنیم، فقط جهان درونی خودمان واقعیت داشته باشد. ولی نتیجه قطعی و ناگزیر این اصل که تنها ایده‌ها متعلقات آگاهی و شناخت ما هستند، همین است. اگر این اصل صادق باشد چه نتیجه‌ای از آن به دست می‌آید؟ آیا افراد دیگر هم وجود دارند؟ ممکن است باشند ولی من چیزی از آنها نمی‌دانم. زیرا شخص خارجی ممکن نیست ایده من باشد؛ در نتیجه، اگر اصل یاد شده درست باشد، ممکن نیست او متعلق آگاهی من قرار گیرد. و بدین ترتیب هرگونه تأملی را که در آن من فرض می‌کنم چیزی متعلق آگاهی کسی است همچنانکه متعلق آگاهی من است، بی‌اثر و فایده می‌کند، زیرا حتی اگر هم چنین باشد، من از آن چیزی نخواهم دانست. محال است بتوانم چیزی را که خود دارنده آن هستم از چیزی که دارنده آن نیستم تمیز دهم. به هنگام داوری درباره اینکه چیزی در زمره ایده‌های من هست یا نیست، باید آن را در حوزه اندیشیدن خود و در نتیجه در حوزه ایده‌های خود وارد سازم. بر این اساس آیا می‌توان گفت که مثلاً سطح سبزی در خارج وجود دارد؟ شاید، ولی چنین چیزی قابل رؤیت برای من نیست. زیرا اگر یک سطح ایده من نباشد، براساس اصل یاد شده، ممکن نیست متعلق آگاهی و ادراک من واقع شود و اگر هم ایده من باشد، غیرقابل رؤیت است زیرا ایده‌ها قابل رؤیت نیستند. در واقع می‌توانیم ایده یک سطح سبز را داشته باشیم ولی خود این ایده سبز نیست، زیرا ایده سبز وجود ندارد. بر این اساس آیا یک گلوله توپ صدکیلویی وجود دارد؟ شاید، ولی من نمی‌توانم چیزی از آن بدانم. اگر یک گلوله توپ ایده من نباشد، مطابق این اصل، متعلق آگاهی و اندیشه من هم نخواهد بود. ولی اگر باشد، وزنی نخواهد داشت. من می‌توانم ایده‌ای از یک گلوله توپ سنگین داشته باشم و این ایده سنگین نیز خود جزئی از این ایده است؛ ولی این جزء صفت آن کل نیست، چنانکه مثلاً آلمان صفت اروپا نیست. نتیجه اینکه:

یا این اصل که تنها ایده‌ها متعلق آگاهی ما هستند نادرست است یا آنکه همه مدرکات عقلی و حسی ما محدود به حوزه ایده‌هاست، یعنی محدود به همان مدرکات متعلق به آگاهی شخصی. در این صورت من فقط همان جهان درونی خود را خواهم داشت و چیزی از افراد دیگر

نمی‌دانم.

عجیب است که موضع هر دو سوی نزاع چگونه با این تأملات فرو می‌ریزد. یک زیست‌شناسی متخصص شناختِ حواس را فرض کنیم که مثل هرکس دیگری که در طبیعت تحقیق علمی می‌کند در مرحله نخست از این تصور که آنچه را می‌بیند یا لمس می‌کند ایده‌های خود او هستند، کاملاً دور باشد. برعکس معتقد باشد که انطباعات حسی مناسبترین دلیل‌اند بر وجود اشیاء و اموری که مستقل از حس و خیال یا اندیشه‌اند و متکی بر ادراک و آگاهی شخصی او نیستند. در این صورت او کمتر توجهی به بافتها و گره‌های عصبی به عنوان محتویات و مضامین ادراک و آگاهی خود دارد، بلکه برعکس بر این رأی است که آگاهی او مبتنی بر بافتها و گره‌های عصبی است. [یعنی آنها عامل ادراک‌اند نه محتوای ادراک.] او اثبات می‌کند که شعاع‌های نور در چشمش می‌شکنند و با برخورد به انتهای اعصاب بینایی، سبب پیدایش یک تغییر و تحریک می‌شوند. به این ترتیب چیزی از طریق بافت‌های عصبی به گره‌های عصبی منتقل می‌شود. فرآیندهای بعدی در دستگاه عصبی احتمالاً در پی این جریان واقع می‌شوند و انطباعات حسی مربوط به رنگها پدیدار می‌شوند و احتمالاً همینها با یکدیگر ترکیب می‌شوند و آنچه را که ما ایده یک درخت می‌نامیم، پدید می‌آورند. پدیدارهای فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناختی دیگری هم بین درخت و ایده ما از آن دخالت می‌کنند. تنها آنچه در دستگاه عصبی ما واقع می‌شود مستقیماً با آگاهی ما مرتبط است - یا چنین به نظر می‌رسد - و هر بیننده درخت دارنده پدیدارهای خاصی است که در دستگاه عصبی او اتفاق می‌افتند. ممکن است شعاع‌های نور قبل از آنکه وارد چشم ما شوند، از طریق یک آینه منعکس و از هم دور شوند، چنانکه گویی از نقاطی در پشت آینه آمده بوده‌اند. در این حالت تأثیر اشعه بر عصب‌های بینایی و آثار پس از آن چنان است که گویی اشعه از درختی پشت آینه آمده و بی هیچ اختلالی به چشم رسیده باشند. بنابراین تصویر درخت ملاً ایجاد خواهد شد، حتی اگر چنین درختی هرگز وجود نداشته باشد. اگر نور به واسطه چشم و اعصاب بینایی شکست هم پیدا کند ممکن است ایده‌ای (تصویری) پدید آید که تصویر هیچ شیئی نباشد. از طرف دیگر تحریک اعصاب بینایی لزوماً به دلیل نور نیست. اگر برقی نزدیک ما زده شود معتقد می‌شویم که شعله‌هایی را می‌بینیم، حتی اگر برق‌زدن را ندیده باشیم. در این حالت ممکن است محرک عصب بینایی جریانی الکتریکی باشد که در بدن ما به دلیل جهش برق تولید شده باشد. اگر عصب بینایی همان‌گونه تحریک شود که با اشعه نوراتی ناشی از شعله تحریک می‌شود آن‌گاه معتقد می‌شویم که شعله‌ها را دیده‌ایم. همه اینها بستگی به تحریک اعصاب بینایی دارد بدون توجه به اینکه چگونه این

تحریک صورت گرفته باشد.

اکنون می‌توانیم گامی پیشتر بیاییم. اعصاب بینایی در واقع به این صورت تحریک نمی‌شوند، بلکه این فقط یک فرض است. ما معتقدیم که چیزی مستقل از ما یک عصب را تحریک می‌کند و به این وسیله یک صورت حسی در ما پدید می‌آورد، ولی واقع امر این است که ما فقط پایان این جریان را که به حوزه آگاهی شخصی ما می‌رسد تجربه می‌کنیم. آیا ممکن نیست که این صورت حسی یا این احساس که ما به تحریک عصبی نسبت می‌دهیم علل دیگری هم داشته باشد، چنانکه خود تحریک عصبی هم ممکن است به طرق مختلف صورت پذیرد؟ اگر آنچه را که در حوزه آگاهی شخصی ما واقع می‌شود ایده می‌نامیم، در واقع ما فقط ایده‌ها را تجربه می‌کنیم نه علل آنها را. و اگر دانشمند بخواهد همه آنچه را که صرفاً صورت فرضیه دارد به کناری نهد، تنها ایده‌ها برایش باقی می‌مانند. همه چیز، حتی شعاعهای نور، بافتهای عصبی و ... هم که وی پژوهش خود را از آنجا شروع کرد، به ایده تحویل می‌شود. به این ترتیب او خود بنیادهای آگاهی خویش را درهم می‌ریزد. آیا همه چیز ایده است؟ آیا هر چیزی باید موجود برای غیر خودش باشد و بدون آن اصلاً موجود نشود؟ من خودم را دارنده ایده‌های خود می‌دانم ولی آیا من خودم هم یک ایده نیستم؟ چنین به نظرم می‌رسد در یک صندلی راحت لم داده باشم چنانکه گویی بتوانم نوک یک چفت چکمه براق، قسمت زانوان یک شلوار، یک جلیقه، دکمه‌ها، بخشی از یک ژاکت خصوصاً آستینهای ژاکت، دو دست، چند تار موی ریش و طرح مبهم بینی خود را ببینم. آیا من خود مجموعه این صور حسی مرکبم، یعنی ایده مرکب؟ همچنین این طور به نظرم می‌رسد که گویا میزی را هم در آن طرف می‌بینم. آن هم یک ایده است. من خودم هم در واقع تفاوت زیادی با میزم ندارم، زیرا مگر من هم مجموعه‌ای از آن انطباعات حسی، یعنی یک ایده نیستم. ولی در این صورت دارنده این ایده‌ها کجاست؟ چگونه می‌توان یکی از این ایده‌ها را جدا کرد و به عنوان دارنده بقیه برگزید؟ چرا این ایده منتخب باید همانی باشد که من دوست دارم آن را «من» بنامم؟ آیا همان ایده را که می‌خواندم، نمی‌توانم به این عنوان [یعنی «من»] انتخاب کنم؟ بعد از همه اینها، اصلاً چرا ایده‌ها محتاج دارنده هستند؟ دارنده ایده‌ها باید چیزی باشد که ذاتاً و اساساً از خود ایده‌ها که داشته شده‌اند متمایز باشد؛ یعنی چیزی مستقل که نیازمند دارنده نباشد. اگر همه چیز ایده باشد، دیگر دارنده ایده‌ها وجود نخواهد داشت. بار دیگر رأی هر دو سوی نزاع بی‌اعتبار شد. اگر دارنده ایده‌ها وجود نداشته باشد، ایده‌ها هم وجود نخواهند داشت، زیرا ایده‌ها محتاج دارنده‌اند و بدون آن، ممکن نیست موجود شوند. اگر حکمران نباشد، رعیتی هم نخواهد بود. اگر دارنده‌ای در کار نباشد، وابستگی و تعلق که ناچار به

احساس در مقابل احساس‌کننده نسبت می‌دهیم نیز از بین خواهد رفت. در این صورت آنچه را که ایده نامیدیم، شیء مستقل خواهد بود. دلیل هم نخواهیم داشت که وصفی خاص برای شیئی که آن را «من» نامیدم قائل شویم.

ولی آیا چنین چیزی ممکن است؟ آیا وجود تجربه بدون تجربه‌کننده ممکن است؟ این نمایش بدون تماشاچی چگونه نمایشی است؟ آیا وجود درد بدون شخص دردمند ممکن است؟ درد با احساس‌شدن همراه است و با احساس‌شدن هم احساس‌کننده. ولی در اینجا چیزی هست که ایده من نیست و مع الوصف می‌تواند متعلق ادراک من و اندیشه من باشد، یعنی همان خود من. از طرف دیگر آیا ممکن است من بخشی از مضامین و محتویات حوزه ادراک شخصی خودم باشم، در حالی که بخش دیگر آن احتمالاً صورت محسوس [ایده] ماه باشد؟ آیا وقتی که می‌گویم من در حال دیدن ماه هستم ممکن است چنین چیزی اتفاق افتد؟ در این صورت بخش نخست این حکم مشتمل بر یک آگاهی است و بخشی از این آگاهی بار دیگر خود من هستم و همینطور. مع الوصف، این مطلب کاملاً نامتصور است که من بدین شکل در درون خودم باشم، مانند بی‌نهایت جعبه که یکی در درون دیگری باشد. زیرا در آن صورت تنها یک من در بین نیست بلکه تعداد بی‌نهایت من لازم است. من ایده خودم نیستم. و وقتی که تصدیق را در مورد خودم مطرح می‌کنم، مثلاً این تصدیق را که در حال حاضر هیچ دردی احساس نمی‌کنم، این داوری در مورد چیزی است که مضمون و محتوای آگاهی من نیست؛ ایده من نیست، بلکه در مورد خود من است. بنابراین ضروری نیست آنچه در موردش مطلبی اظهار می‌کنم ایده من باشد. ولی ممکن است اشکال شود که اگر من تصور می‌کنم که همین الآن دردی ندارم، آیا کلمه «من» اشاره به چیزی در محتوای آگاهی من ندارد و آیا همان چیز یک ایده نیست؟ ممکن است چنین باشد، ممکن است یک ایده خاص در آگاهی با ایده کلمه «من» همراه باشد، ولی در این صورت، این هم ایده‌ای خواهد بود بین سایر ایده‌ها و دارنده آن من هستم، چنانکه دارنده ایده‌های دیگری نیز هستم. من از خودم ایده‌ای دارم ولی با ایده خودم یکی نیستم. باید بین چیزی که محتوا و مضمون آگاهی من یعنی ایده من است با چیزی که متعلق اندیشه من است به دقت فرق گذاشت. پس این اصل که فقط آنچه متعلق به مضمون و محتوای آگاهی من است، ممکن است متعلق ادراک من، اندیشه من واقع شود، اصلی است کاذب.

اکنون راه برای تصدیق این امر روشن شده است که کس دیگری هم دارنده مستقل ایده‌هایی است. من از این شخص ایده‌ای دارم، ولی ایده او را با خود او اشتباه نمی‌کنم. اگر مطلبی درباره برادرم بیان کنم، درباره ایده‌ای که از او دارم نیست.

مریضی که دردی دارد، دارنده درد خود است، ولی پزشکی که او را معالجه می‌کند و در پی یافتن علت درد است، دارنده آن درد نیست. او تصور نمی‌کند که با بی‌حسی کردن خودش، می‌تواند آن درد را تسکین بخشد. کاملاً محتمل است که در ذهن پزشک ایده‌ای باشد که درست دلالت بر درد شخص دردمند کند، ولی این خود درد نیست، این آن چیزی نیست که پزشک درصدد از بین بردن آن است. این پزشک ممکن است با پزشک دیگری هم مشورت کند. در اینجا باید سه امر را از یکدیگر تمیز داد: اول، دردی که شخص دردمند دارنده آن است؛ دوم ایده‌ای که پزشک نخست از این درد دارد؛ سوم ایده پزشک دوم از درد. این ایده آخر، در واقع متعلق به محتوای آگاهی پزشک دوم است، ولی متعلق تأمل و تحقیق او نیست بلکه به امر تأمل کمک می‌کند، چنانکه یک نقاشی هم ممکن است چنین باشد. درد شخص دردمند، متعلق مشترک اندیشه هر دو پزشک است، ولی هیچ یک خود درد را دارا نیستند. از اینجا می‌توان فهمید که نه تنها یک شیء بلکه یک ایده هم ممکن است شیء مشترک اندیشه برای افرادی باشد که آن ایده را دارا نیستند.

به نظر من مطلب به این صورت وجهی معقول می‌یابد. اگر انسان نتواند بیندیشد و نتواند چیزی را که خودش دارنده آن نیست به عنوان متعلق و موضوع اندیشه خود اخذ کند، وی دارای جهانی درونی و نه بیرونی خواهد بود. ولی آیا این امر مبتنی بر یک اشتباه نیست؟ تصور من این است که ایده‌ای که همراه با کلمه «برادرم» در ذهن دارم، دارای مابازاء و منطبق بر چیزی است که آن ایده من نیست و چیزی است که می‌توانم درباره‌اش سخنی بگویم. ولی آیا محتمل نیست که در این مورد هم دچار اشتباه باشم؟ چنین اشتباهاتی اتفاق می‌افتد. در این مورد ما علی‌رغم خواسته خودمان، دچار خیالیابی می‌شویم. بله واقعاً اینطور است. در همان مرحله‌ای که به یک محیط بیرونی دست پیدا می‌کنیم، خود را در معرض چنین اشتباهی قرار می‌دهیم. در اینجا مواجه با اختلاف بیشتری بین جهان درونی خودمان و جهان بیرونی می‌شویم. [مثلاً] تردیدی ندارم که یک احساس بصری از رنگ سبز دارم، ولی چنین یقینی در اینکه یک برگ درخت لیمو را می‌بینم، ندارم. اما علی‌رغم نظریات مشهور، ما در مورد جهان درونی تردیدی نداریم، در حالی که در تفرج جهان خارج، به هر روی تردید دست از سرمان برنمی‌دارد. با اینهمه در بسیاری موارد، تشخیص احتمال از یقین دشوار است، و به این ترتیب است که می‌توانیم با جرأت و جسارت در مورد اشیاء جهان خارج داوری کنیم و اگر نخواهیم که به خطر بزرگتری دچار شویم، باید حتی با احتمال خطر اشتباه، چنین جسارتی بورزیم.

از ملاحظات فوق چنین نتیجه می‌گیریم: این‌طور نیست که همه متعلقات ادراک ما، ایده

باشند. من که دارنده ایده‌هایم هستم، خودم یک ایده نیستم. اکنون هیچ چیز مرا از تصدیق این امر که اشخاص دیگر هم دارنده ایده‌هایی هستند باز نمی‌دارد، همان‌طور که من خودم چنینم. و هنگامی که این امکان داده شود، احتمال بسیار قوی خواهد بود، آن قدر قوی که به عقیده من دیگر قابل تشخیص از یقین نیست. در غیر این صورت آیا علمی به نام تاریخ وجود خواهد داشت؟ آیا تمامی نظریات اخلاقی و حقوقی فرو نخواهد ریخت؟ از دین چه باقی می‌ماند؟ علوم طبیعی نیز تنها به صورت افسانه‌گویی‌هایی مثل اخترگویی و کیمیاگری درخواهند آمد. پس تأملات و تدقیقاتی را که بر مبنای فرض وجود انسانهای دیگر غیر از من که می‌توانند شسء واحدی را مورد ملاحظه قرار دهند مطرح کردم، بدون هیچ‌گونه ضعف و خلل اساسی به قوت خود باقی خواهند ماند.

همه چیز ایده نیست. بنابراین می‌توانم به وجود اندیشه‌ها به عنوان اموری مستقل از من نیز قائل باشم؛ دیگران هم درست مانند من می‌توانند آنها را بفهمند. من می‌توانم دانشی داشته باشم که بسیاری افراد دیگر هم می‌توانند در جستجوی آن با من سهیم باشند. ما آن طور که دارنده ایده‌ها هستیم، دارنده اندیشه‌ها نیستیم. بدان‌گونه که دارای یک انطباق حسی هستیم، دارای یک اندیشه نیستیم. از آن طرف، همان‌طور که یک ستاره را مثلاً می‌بینیم، یک اندیشه را نمی‌بینیم. بنابراین مقتضی است در این مورد اصطلاح خاصی را انتخاب کنیم؛ کلمه «فراچنگ آوردن» به درد این کار می‌خورد.^{۲۲} برای فراچنگ آوردن اندیشه‌ها باید یک قوه ذهنی مخصوص هم وجود داشته باشد، قوه اندیشیدن.

در اندیشیدن ما اندیشه‌ها را ایجاد نمی‌کنیم، بلکه آنها را به چنگ می‌آوریم. زیرا آنچه را که اندیشه نامیده‌ام، بیشترین ارتباط را با صدق دارد. آنچه را که من صادق می‌دانم، کاملاً مستقل از اینکه من آن را صادق بدانم، یا حتی به آن بیندیشم، صادق است. «واقعیت، واقعیت، واقعیت»، این‌گونه دانشمند فریاد برمی‌آورد اگر بخواهد بنیادی استوار برای علم فراهم آورد. واقعیت چیست؟ اندیشه‌ای است که صادق است. ولی دانشمند، مطمئناً چیزی را که وابسته به حالات متغیر آگاهی افراد باشد، مبنای استواری برای علم نمی‌داند. کار علم خلق و ایجاد اندیشه‌های صادق نیست، بلکه کشف آنهاست. ستاره‌شناس می‌تواند یک قضیه صادق ریاضی را در مورد تحقیقات مربوط به حوادث بسیار دور گذشته که در زمان وقوعشان کسی - لاقلاً در روی زمین - نبوده که آنها را بداند، به کار برد. وی از آن روی می‌تواند چنین کند که صدق اندیشه بی‌زمان است. بنابراین ممکن نیست آن صدق با کشف شدنش به وجود آمده باشد.

همه چیز ایده نیست. در غیر این صورت باید روانشناسی شامل همه علوم دیگر باشد، یا

لااقل داور نهایی دربارهٔ همهٔ علوم روانشناسی باشد. در غیر این صورت باید روانشناسی بر منطقی و ریاضیات هم حکومت داشته باشد. ولی اشتباهی بزرگتر از این نیست که ریاضیات را تابع روانشناسی کنیم. نه منطقی و نه ریاضی وظیفهٔ تحقیق در حالات ذهن و مضامین و محتویات آگاهی را که فرد دارندهٔ آنهاست، بر عهده ندارند. شاید بتوان وظیفهٔ آن دو را تحقیق در ذهن ۲۳ و نه اذهان دانست.

به چنگ آوردن یک اندیشه مسبوق به وجود کسی است که آن را به چنگ بیاورد، به آن بیندیشد؛ آن کسی دارندهٔ این عمل اندیشیدن است، نه دارندهٔ اندیشه. گر چه اندیشه به محتوای آگاهی اندیشنده تعلق ندارد، ولی باید در آگاهی او چیزی وجود داشته باشد که معطوف به اندیشه باشد. ولی نباید چنین چیزی را با خود اندیشه اشتباه گرفت؛ چنانکه صورت فلکی پرسیاوش با ایده‌ای که کسی از آن در ذهن دارد یکی نیست. یک اندیشه نه متعلق به جهان درونی ماست و نه به جهان بیرونی، یعنی جهان محسوسات.

این نتایج، هر چند هم که محصول طبیعی بحث باشند، بی حرف و حدیث مورد قبول واقع نمی‌شوند. به گمان من بعضیها کسب اطلاعات در مورد چیزهایی را که متعلق به جهان درونی ما نیستند، جز از طریق ادراک حسی ناممکن می‌دانند. غالباً ادراک حسی را مطمئن‌ترین و حتی تنها منبع شناخت چیزهایی که متعلق به جهان درونی ما نیستند، می‌دانند. ولی به چه حقی چنین عقیده‌ای دارند؟ زیرا صورت محسوس جزء ذاتی ادراک حسی است، و آن هم بخشی از جهان درونی است. در هیچ موردی دو نفر یک صورت محسوس ندارند، هر چند که ممکن است صور محسوس مشابهی داشته باشند. صور حسی به تنهایی جهان خارج را به ما نشان نمی‌دهند. شاید موجودی باشد که بدون دیدن یا لمس کردن چیزها، صور حسی آنها را داشته باشد. اینکه من فلان درخت را در همانجا که هست می‌بینم، چگونه اتفاق می‌افتد؟ این البته مبتنی بر صورت محسوسی است که من دارم، همچنانکه مبتنی بر نوع خاصی از دیدن است یعنی دیدن با دو چشم. به بیان فیزیکی، روی هر یک از دو پردهٔ شبکیه تصویر خاصی به وجود می‌آید. کس دیگری همان درخت را در همان مکان می‌بیند، او هم دو تصویر بر روی شبکیه دارد که مشخص‌کنندهٔ دو صورت حسی‌اند. در نتیجه صور مرتی ما دو نفر نه تنها یکی نیستند، بلکه مشخصاً متفاوت از یکدیگرند. در عین حال ما هر دو در عالم خارج به یک طرف [به طرف درخت] حرکت می‌کنیم. مطمئناً داشتن صور حسی برای دیدن چیزها ضروری است ولی کافی نیست. آنچه باید به آن افزوده شود امر محسوس نیست و مع‌الوصف آنچه در جهان خارج را به روی ما می‌گشاید همین است؛ زیرا بدون این امر غیر محسوس هرکس در جهان درونی خویش

محبوس می‌ماند. چون همین امر غیر محسوس عامل قطعی است، ممکن است بتواند حتی بدون کمک صور حسی نیز ما را به خارج از جهان درونی راهنمایی کند و بر فراچنگ آوردن اندیشه‌ها قادر سازد. در خارج از جهان درونی خودمان، باید بین جهان انباشته از اشیاء محسوس و حوزه امور غیر محسوس تمایز قائل شویم. برای شناخت هر دو حوزه محتاج چیزی غیر محسوسیم، ولی برای ادراک حسی اشیاء، محتاج صور حسی نیز هستیم و این صور نیز کاملاً متعلق به جهان درون ما هستند. بنابراین تفاوت راههای شناخت اشیاء و شناخت اندیشه‌ها، عمدتاً مربوط به خود آنها [اشیاء و اندیشه‌ها] نیست بلکه مربوط به جهان درونی ماست. به نظر من این تفاوت چندان مهم نیست که مانع از مطرح شدن اندیشه به عنوان امری که متعلق به جهان درونی نیست، بشود.

اندیشه مسلماً از نوع چیزهایی که معمولاً «بالفعل» نامیده می‌شوند نیست. جهان فعلیت، جهانی است که در آن این شیء بر آن یک عمل کرده، تغییرش می‌دهد و خود نیز متقابلاً از آن اثر پذیرفته، تغییر می‌یابد. همه اینها فرآیندی است که در زمان رخ می‌دهد. ما معمولاً چیزی را که بی‌زمان و بی‌تغییر باشد، بالفعل نمی‌دانیم. آیا یک اندیشه متغیر است؟ آیا بی‌زمان است؟ مطمئناً اندیشه‌ای که آن را در قالب قضیه فیثاغورس بیان می‌کنیم، بی‌زمان و همیشگی و بی‌تغییر است. ولی مگر اندیشه‌هایی وجود ندارند که امروز صادق‌اند و شش ماه بعد کاذب؟ مثلاً این اندیشه که این درخت پوشیده از برگهای سبز است، مطمئناً شش ماه بعد کاذب خواهد بود. نه، زیرا این همان اندیشه اولی نیست. کلمات «این درخت پوشیده از برگهای سبز است» به تنهایی برای تشکیل اندیشه کافی نیستند، زیرا زمان ادای سخن نیز جزء آن است. بدون مشخص کردن زمان، اندیشه کامل وجود ندارد، یعنی اینکه اصلاً اندیشه‌ای وجود ندارد. فقط گزاره‌ای که در آن زمان مشخص باشد، گزاره‌ای که از هر جهت کامل باشد، مبین یک اندیشه است. و اگر چنین اندیشه‌ای امروز صادق باشد، نه فقط امروز و فردا بلکه همیشه صادق است. بنابراین زمان حال در عبارت «صادق است» به زمان گوینده اشاره نمی‌کند، بلکه زمانی است بی‌زمان، اگر بتوان چنین گفت. اگر فقط از گزاره‌های اخباری استفاده کنیم و از کاربرد واژه «صادق» بپرهیزیم، دو چیز را باید از یکدیگر تمیز دهیم: بیان اندیشه و تصدیق. مشخص کردن زمان که ممکن است در گزاره آمده باشد، فقط مربوط به اندیشه است؛ صدق که با استفاده از هیأت اخباری و تصدیقی گزاره آن را می‌فهمیم، بی‌زمان است. مطمئناً ممکن است کلمات واحدی به دلیل تغییر تدریجی زبان، معنای دیگری پیدا کرده، اندیشه دیگری را بیان کنند، ولی به هر حال این تغییر مربوط به حوزه زبان است [نه اندیشه‌ها].

ولی وجود امری دائمی و تغییرناپذیر که نه بتوان بر آن تأثیر گذاشت و نه او بر ما تأثیر گذارد، برای ما چه ارزشی دارد؟ چیزی که به طور کلی و از هر جهت بی‌الاست تھی از فعلیت است و تا آنجا که به ما مربوط است، اصلاً موجود نیست. حتی امر بی‌زمان هم اگر نسبتش با ما موردنظر باشد، باید به طریقی با امور زمانی درآمیزد. اگر من یک اندیشه را هرگز به چنگ نیآورم چه نسبتی با من خواهد داشت؟ یا به چنگ آوردن یک اندیشه است که من نسبتی با آن می‌یابم و او نیز نسبتی با من. ممکن است اندیشه‌ای را که امروز به نحو خاصی ادراک می‌کنم، دیروز به این صورت ادراک نکرده باشم. البته در اینجا بی‌زمانی محض مورد نظر نیست. اما ممکن است که ما بخواهیم بین اوصاف ذاتی و غیرذاتی تفاوت قائل شویم و چیزی را بی‌زمان بدانیم که تغییرات وارد بر آن تنها اوصاف غیرذاتی‌اش را تغییر دهند. صفت یک اندیشه در صورتی غیرذاتی است که همان به چنگ آوردنش به وسیله دیگران یا نتیجه آن باشد.

یک اندیشه چگونه عمل می‌کند؟ به این طریق که به چنگ آورده شود و به عنوان یک امر صادق اخذ شود. این فرآیندی در جهان درونی اندیشنده است که ممکن است نتایج دیگری هم در جهان درونی داشته باشد، و هم چنین ممکن است به قلمرو اراده وارد شود و در جهان خارج هم خود را آشکار سازد. مثلاً اگر من اندیشه‌ای را که با قضیه فیثاغورس بیان می‌شود فراچنگ آورم، ممکن است نتیجه این باشد که آن را به عنوان یک قضیه صادق بشناسم و علاوه بر آن از قضیه یادشده برای گرفتن تصمیم نیز استفاده کنم، که منجر به شتاب‌پیدا کردن چرمی شود. این نشان می‌دهد که اعمال ما چگونه به وسیله اندیشیدن و داوری هدایت می‌شوند. بیشترین تأثیر انسانها بر یکدیگر از طریق اندیشه‌ها صورت می‌گیرد. مردم از طریق اندیشه‌ها با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. آنها چگونه چنین می‌کنند؟ آنها در همین جهان خارج تغییراتی ایجاد می‌کنند و این تغییرات هم در معرض احساس و ادراک دیگران قرار می‌گیرد و این امکان را به آنها می‌دهد که یک اندیشه را به چنگ آورند و آن را به عنوان اندیشه‌ای صادق اخذ کنند. آیا ممکن است حوادث بزرگ تاریخ جهان بدون وساطت اندیشه‌ها رخ داده باشد؟ ولی مع الوصف ما اندیشه‌ها را اموری که فعلیت ندارند می‌دانیم؛ زیرا آنها ظاهراً کاری با حادثه‌ها ندارند، در حالی که اندیشیدن، داوری، بیان کردن، ادراک کردن و به طور کلی عمل کردن اموری هستند که مربوط به انسانها هستند. چقدر فعلیت یک چکش با فعلیت یک اندیشه متفاوت است! چقدر دادن چکش به کسی از دادن اندیشه به او متفاوت است! چکش از اختیار کسی به دیگری منتقل می‌شود، به چنگ گرفته می‌شود، فشار را تحمل می‌کند و بدین ترتیب موقعیت اجزایش از جهت مکان و موضع تغییر می‌یابد. هیچ‌یک از اینها در مورد اندیشه صادق نیست. اندیشه با انتقال یافتن از

کنترل انتقال دهنده خارج نمی‌شود، زیرا انسان اصلاً کنترلی بر آن ندارد. وقتی اندیشه‌ای به چنگ آید، در آغاز فقط تغییری در جهان درونی کسی که آن را به چنگ آورده ایجاد می‌کند، ولی از حیث ماهیت خودش همچنان دست‌نخورده باقی می‌ماند، زیرا تغییراتی که در آن ایجاد می‌شود فقط در اوصاف غیرذاتی آن است. در اینجا چیزی که آن را در همه فرآیندهای فیزیکی در همه جا مشاهده می‌کنیم وجود ندارد - تأثیر متقابل. اندیشه‌ها یکسره خالی از فعلیت نیستند ولی فعلیت آنها با فعلیت اشیاء فرق دارد. فعلیت آنها با عمل اندیشنده تحقق می‌یابد و بدون آن، لااقل تا آنجا که علم ما می‌رسد، همچنان بی‌تأثیر باقی خواهند ماند. با اینهمه شخص اندیشنده آنها را نمی‌آفریند، بلکه آنها را چنانکه هستند اخذ می‌کند. اندیشه‌ها می‌توانند بدون اینکه اندیشنده‌ای آنها را به چنگ آورد صادق باشند، و حتی در این صورت هم کاملاً خالی از فعلیت نیستند، لااقل اگر ممکن باشد که به چنگ آورده شوند و به این ترتیب به فعلیت برسند.



* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Gottlob Frege, 'Thoughts' in *Logical Investigations*, trans. by P.T. Geach & R.H. Stoothoff (New Haven: Basic BlackWell, 1977).

پی‌نوشتها:

۱. عنوان مقاله به آلمانی "Der Gedanke" است که در انگلیسی به "Thoughts" ترجمه شده است. منظور فرگه از "Der Gedanke" معنای جمله است که ما در ترجمه آن «اندیشه» را به کار برده‌ایم.
2. Cologne Cathedral
۳. چنانکه می‌گویند: حکم چیزی است که صادق یا کاذب باشد؛ در واقع من واژه اندیشه را کم یا بیش به معنای حکم در نوشته‌های منطقی‌دانان به کار می‌برم. امیدوارم بعد از این روشن شود که چرا واژه «اندیشه» را برگزیده‌ام. به این نوع تبیین از حکم که مبتنی بر تقسیم آن به صادق و کاذب است اشکال کرده‌اند و گفته‌اند که در بین تقسیم‌های مربوط به حکم، کم محتواترین آنهاست. ولی من نمی‌دانم به دست‌دادن تبیینی از طریق این تقسیم چه اشکال منطقی دارد. اگر چنانکه گفتیم، این واژه «صادق» باشد که در منطق راه را نشان می‌دهد، شاید بعداً معلوم شود که تقسیم یادشده کم‌اهمیت نیست.
۴. کلمه «جمله» را به معنایی که در دستور زبان به کار می‌برند، به کار نمی‌برم. در دستور زبان جمله، جمله‌های پیرو را نیز در برمی‌گیرد. اما جمله پیرو اغلب به تنهایی معنایی ندارد که بتوان از صدق یا کذب آن سؤال کرد، در صورتی که جمله مرکب که شامل جمله پیرو است چنین معنایی دارد.
۵. کلمه استفهام در زبانهای اروپایی معمولاً در آغاز جمله قرار می‌گیرد، برعکس فارسی که کلمه استفهام معمولاً پس از مستفهم‌عنه می‌آید. - م.
۶. مراد فرگه این است که مثلاً وقتی می‌پرسیم حسن کجاست، پاسخ می‌شنویم در خانه است. با این پاسخ نهایتاً به جمله حسن در خانه است دست پیدا می‌کنیم که جمله‌ای صادق است. - م.
۷. چنانکه حکمای اسلامی نیز گفته‌اند، صدق یا کذب گاهی به عنوان صفت کلام اخذ می‌شود و گاهی به عنوان صفت متکلم، و در اینجا نظر به صفت کلام بودن آن دو است. ر.ک. المصطلح فی شرح تلخیص المفتاح، سعدالدین مسعود التفتازانی، طبع افست، مکتبه‌الداوری، قم، بی‌نا، ص ۳۸. - م.
۸. چنین به نظر می‌رسد که تاکنون بین قضیه و حکم به درستی تمایز نهاده نشده است. شاید مسأله مربوط به نارسایی زبان باشد. زیرا در جملات خبری هیچ جزئی که دلالت بر تصدیق کند وجود ندارد. اینکه در جمله خبری تصدیق هم وجود دارد از هیأت خبریه کلام فهمیده می‌شود. در زبان آلمانی این امتیاز هست که جملات تبعی از جملات اصلی از طریق ترتیب کلمات متمایز می‌شوند. در این مورد باید به خاطر داشت که یک جمله تبعی هم ممکن است مشتمل بر تصدیق باشد. ولی غالباً نه جمله تبعی و نه جمله اصلی، هیچ یک به تنهایی مبین یک اندیشه نیستند، بلکه جمله مرکب از آنها مبین اندیشه است.
۹. به گفته تفتازانی: حق مطلب، چنانکه بعضی از محققان گفته‌اند، آن است که همه جملات خبری از جهت لفظ جز بر صدق دلالت ندارند و کذب هم مدلول جمله نیست بلکه نقیض صدق است. تفتازانی، پیشین، ص ۴۴ و اگر جمله خبری خودش چنین دلالتی دارد، افزودن قید صادق بر آن زائد خواهد بود. - م.
۱۰. به گفته اصولیون ما: فهیئة الجملة الحملیة تدلُّ عَلَى الهُوَیَّةِ التَّصَدِیقِیَّةِ. مناہج الوصول الی علم الاصول، امام خمینی (ره)، ج ۱، ص ۱۱۷.
۱۱. به گفته تفتازانی: صدق و کذب، چنانکه شیخ گفته است، به آنچه که متکلم درصدد اثبات یا نفی آن است مربوط می‌شود. عین عبارت او چنین است: ثُمَّ الصِّدْقُ وَالکَذْبُ کَمَا ذَکَرَهُ الشَّيْخُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهَانِ إِلَى مَا قَصَدَ الْمُتَكَلِّمُ إِثْبَاتَهُ أَوْ نَقْيَهُ. - مدرک پیشین، ص ۴۳.

۱۲. مثلاً به جای جمله‌ای که می‌گوید «کتاب را به من داد» گفته شود «من کتاب را دریافت کردم.» - م.

13. Dr Gustav Lauben

14. Leo Peter

15. Rudolph Lingens

16. Herbert Garner

۱۷. من در اینجا موقعیت خوبی را که یک معدن‌شناس در مقابل مخاطبانش دارد و قطعه‌ای سنگ خارا را به عنوان نمونه به آنها نشان می‌دهد دارا نیستم. من نمی‌توانم یک اندیشه را در کف دستان خوانندگانم قرار دهم و از آنها بخواهم که همه اطراف و جوانب آن را به دقت ملاحظه کنند. چیزی که فی‌نفسه قابل ادراک یا حواس نیست (یعنی همان اندیشه) به خواننده ارائه می‌شود - و من هم باید به همین مقدار قانع باشم - اندیشه‌ای که در قالب محسوس زبان گنجانده شده است. جنبه تصویری زبان مشکلائی ایجاد می‌کند. همیشه امور محسوس دخالت می‌کنند و عبارات را تصویری و ناچار نامناسب می‌سازند. بنابراین همیشه باید با زبان جنگید و من نیز ناچارم که ذهن خود را به زبان مشغول کنم، اگر چه در اینجا هدف من زبان نیست. امیدوارم توانسته باشم برای خوانندگان روشن کنم که منظور من از «اندیشه» چیست.

18. The Pythagorean theorem

19. My Pythagorean theorem

20. His Pythagorean theorem

۲۱. کسی که چیزی را می‌بیند، هم ایده‌ای از آن دارد و هم اندیشه‌ای از آن کسب می‌کند. وقتی که اندیشه‌ای را کسب می‌کند یا به آن می‌اندیشد آن را نمی‌آفریند، بلکه فقط در ارتباطی خاص با چیزی قرار می‌گیرد که قبلاً وجود داشته است. ارتباطی کاملاً متفاوت از دیدن یک چیز یا داشتن ایده‌ای از آن.

۲۲. اصطلاح فراچنگ آوردن نیز به همان اندازه «محتوای آگاهی» استعاری است. طبع زبان اجازه استفاده از واژه دیگری را نمی‌دهد. مطمئناً آنچه را که در دست دارم می‌توان محتوای دست من دانست ولی در عین حال، آن به معنایی کاملاً متفاوت و بیگانه‌تر از اینکه گوشت و استخوان دست من و حرکات آنها محتوای دست مرا تشکیل می‌دهند، محتوای دست من است.

23. The mind

مقدمه مبانی حساب

نوشته گوتلوب فرگه

ترجمه منوچهر بدیعی

مقدمه

عدد چیست؟ چگونه می‌توان آن را تعریف کرده؟ آیا عدد با عمل انتزاع از اشیاء به دست می‌آید؟ آیا همانند رنگ خاصیتی است از اشیاء؟ فرگه در ۱۸۸۴ کتاب مبانی حساب را برای پاسخ بدین پرسشها و طرح و حل مسائل فلسفی دیگر نوشت. در این کتاب فرگه نخست پاسخهای فیلسوفان و ریاضی‌دانان معاصر با خود و پیش از خود را نقل و سپس نقد می‌کند. آنگاه در نیمه دوم کتاب آراء خود را که همه بدیع و آغازگر فصلی تازه در فلسفه ریاضی و منطق اند می‌آورد. آنچه این کتاب را شاهکار مسلمی در فلسفه ریاضی و فلسفه تحلیلی کرده است، گذشته از انبوه مطالب تازه و زرف آن، سبک نگارش، زیبایی تقریر و قدرت تحلیل فرگه در توضیح مسائل است.

فرگه در مقدمه این کتاب ریاضی‌دانان را، بدین دلیل که تصور روشنی از مبانی علم خود ندارند و توجهی هم بدان نشان نمی‌دهند، سرزنش می‌کند. آنگاه دلیل این بی‌توجهی را دخالت پسیکولوژیسم در فلسفه و ریاضی می‌داند. سپس برخی نقصها و آفتهای پسیکولوژیسم و ایدئالیسم را که همه چیز را به ایده‌های ذهنی فرو می‌کاهد، برمی‌شمارد و در پایان روش‌شناسی خود را در سه اصل خلاصه می‌کند: جدا نگاه داشتن پسیکولوژیسم از منطق؛ پرسش از معنای کلمه در جمله و نه بیرون از آن؛ توجه به تمایز شیء از مفهوم. درک دقیق معنای این سه اصل مستلزم مطالعه دقیق مبانی حساب و آثار دیگر فرگه است. در مورد تمایز شیء از مفهوم، خواننده می‌تواند به مقاله «گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان» در همین شماره مراجعه کند. (خبیاء، موحد)

هرگاه از کسی بپرسیم عدد یک چیست یا علامت ۱ چه مصداقی دارد، معمولاً در پاسخ می‌شنویم که «خوب، یک چیزی است». اگر در دنبال سخن خود بگوییم که گزاره «عدد یک، یک چیزی است»، تعریف به‌شمار نمی‌آید زیرا در یک سوی آن علامت معرفه [کسره اضافه‌واژه عدد

در فارسی] و در سوی دیگر آن علامت نکره [واژه یک در جلو «چیز» و «ی» پس از آن] وجود دارد، یا بگوییم که این گزاره فقط عدد یک را در ردهٔ اشیاء قرار می‌دهد اما نمی‌گوید که کدام یک از اشیاء است، احتمال بسیار می‌رود که از ما بخواهند چیزی را - هر چه را که دلمان می‌خواهد - برگزینیم و آنرا یک بخوانیم. اما، اگر هرکسی حق داشته باشد که از این نام [یک] هر چه دلش می‌خواهد بفهمد، آن وقت هر گزارهٔ واحدی دربارهٔ عدد یک برای مردمان گوناگون معنای گوناگون خواهد داشت و این‌گونه گزاره‌ها محتوای مشترکی نخواهند داشت. شاید کسانی باشند که از پاسخ‌گفتن به این پرسش سرباز زنند و بگویند که در مورد حرف a نیز که در حساب به کار می‌رود محال است بتوان معنایی گفت؛ و اگر بگوییم « a به معنای عددی است»، بر این نیز همان ایراد وارد است که بر تعریف «یک، یک چیزی است» وارد بود. البته سرباز زدن از پاسخ‌گویی در مورد حرف a کاملاً بجا است: a به معنای عدد معینی نیست که بتوان آن را مشخص کرد، بلکه برای بیان کلیت گزاره‌های کلی به کار می‌رود. اگر در فرمول $a + a - a = a$ به جای a عددی بگذاریم، هر عددی که بخواهیم اما همه‌جا همان عدد را بگذاریم، همواره یک این‌همانی صادق به دست خواهیم آورد. حرف a به همین معنا به کار رفته است. اما در مورد یک، وضعیت اساساً فرق می‌کند. آیا در این همانی $1 + 1 = 2$ می‌توانیم به جای ۱ در هر دو جا همان شیء مثلاً «ماه» را بگذاریم؟ برخلاف، ظاهراً به نظر می‌رسد که هر چه به جای اولین ۱ بگذاریم به جای دومی چیز دیگری باید گذارد. چرا باید در این مورد کاری بکنیم که در مورد دیگر پاک نادرست است؟ از سوی دیگر، حساب فقط با حرف a کارش به انجام نمی‌رسد بلکه باید حرفهای دیگری را نیز (مانند b ، c و غیره) به کار گیرد تا روابط بین عددهای گوناگون را به صورت کلی بیان کند. پس طبیعی است که فرض کنیم علامت ۱ نیز، اگر به طرز مشابهی به کار رود تا کلیت گزاره‌ها را برساند، به تنهایی کافی نباشد. با این‌همه، شک نیست که عدد یک شیء معین خاصی به نظر می‌رسد با خصوصیتی که می‌توان آنها را مشخص کرد، مثلاً این خصوصیت که وقتی در خود ضرب می‌شود تغییری در آن راه نمی‌یابد. از این جهت، حرف a هیچ خاصیتی ندارد که بتوان آن را مشخص کرد. زیرا هر چه دربارهٔ حرف a گفته شود، خاصیت مشترک همهٔ عددهاست، در حالی که $1=1$ دربارهٔ ماه هیچ چیز نمی‌گوید. دربارهٔ خورشید و دربارهٔ صحرا و دربارهٔ قلعه

تنه‌ریفه^۱ نیز هیچ چیز نمی‌گوید؛ آخر معنای چنین گفته‌ای چه می‌توانست باشد؟

پرسشهایی از این قبیل حتی گریبان ریاضی‌دانان را نیز می‌گیرد که همگی یا غالب آنان هیچ پاسخی کافی برای آن در چنته ندارند. با این‌همه، آیا شرم‌آور نیست که علم ما دربارهٔ نخستین و

پرسابقه‌ترین موضوعهای خود تا این اندازه مبهم باشد، آن هم موضوعی که ظاهراً تا این اندازه ساده است؟ پس این امید اندکی است که بتوانیم بگوییم عدد چیست. اگر مفهومی که برای علمی والا تا این اندازه اساسی است دشواریهایی پدید آورد، پس وظیفهٔ مبرم آن است که آن را با دقت بیشتری بررسی کنیم تا بر آن دشواریها غلبه کنیم؛ علی‌الخصوص که تا وقتی بینش ما دربارهٔ شالودهٔ کل ساختار علم حساب ناقص باشد در روشن ساختن عددهای منفی یا عددهای کسری یا مختلط مشکل بتوان موفق شد.

به یقین بسیار هستند کسانی که معتقدند این کار به زحمتش نمی‌ارزد. طبعاً ایسان گمان می‌کنند که در کتابهای درسی ابتدایی آنقدر که باید به این مفهوم پرداخته‌اند و موضوع در همان کتابها یکباره و تا ابد فیصله یافته است. کیست که قبول کند هنوز هم باید دربارهٔ موضوعی به این سادگی چیزی بیاموزد؟ مفهوم عدد صحیح مثبت را بیش از آن خالی از هر دشواری می‌دانند که شرح و تفصیلی از آن را که برای کودکان مناسب است بتوان کاری علمی و جامع دانست؛ و دیگر اینکه هر طفل مکتبی بی هیچگونه تفکر یا آشنایی بیشتر دربارهٔ آنچه دیگران اندیشیده‌اند هرچه را باید در این زمینه دانست می‌داند. پس در اینجا نخستین انگیزهٔ آموختن یکسره مفقود است - یعنی دانستن اینکه نمی‌دانیم. در نتیجه هنوز هم به ناپخته‌ترین نظرها خرسندیم. هر چند که از زمان هر باریت^۱ نظر بهتری هم در دسترس بوده است. چه غم‌انگیز و نومیدکننده است که می‌بینیم چگونه کشفهایی که روزگاری به عمل آمده است بدین طرز در خطر آن است که بار دیگر از دست برود و چه بسیار کارها که مهمل گذارده شده است، زیرا ما خود را در چنان مرتبهٔ والایی می‌دانیم که دیگر نیازی نمی‌بینیم زحمت کشیده ثمرهٔ آن کارها را جذب کنیم. نیک می‌دانم که کار من نیز در معرض همین خطر است. وقتی می‌بینیم محاسبه را و اندیشهٔ مجموعی مکانیکی^۲ تعریف کرده‌اند، نمونهٔ بارزی از این ناپختگی را پیش چشم خود می‌بینیم. تردید دارم که آیا هیچ‌گونه اندیشه‌ای وجود دارد که مابازای این توصیف باشد. حتی می‌توان یک تخیل مجموعی را با اغماض پذیرفت؛ اما ربطی به محاسبه ندارد. جنبه‌های اساسی اندیشه همه‌جا یکی است: درست نیست که بگوییم قوانین اندیشه انواع متفاوتی دارد که متناسب با انواع متفاوت موضوعهای اندیشه است. تفاوتهایی که وجود دارد فقط در این است که اندیشه بیشتر مجرد باشد یا کمتر، کمتر به عوامل روانی و کمکهای خارجی مانند واژه‌ها یا شماره‌ها وابسته باشد یا بیشتر، و همچنین تفاوت تا اندازه‌ای در این است که ساختار مفهومی که در اندیشه دخیل

۱. Herbart، در مجموعه آثار: «دو به معنای دو چیز نیست بلکه به معنای دو برابر شدن است.» الخ.

۲. ازکی فیشر K. Flacher.

هستند تا چه اندازه ظریف یا زمخت باشد؛ اما درست از همین جهت است که ریاضیات می‌خواهد از تمام علوم دیگر، حتی از فلسفه، درگذرد.

در کتاب حاضر این نکته روشن خواهد شد که حتی استنتاجی مانند آنکه $n + 1$ را از n نتیجه‌گیری کنیم، هر چند که ظاهراً مختص ریاضیات است، اما بر شالوده قوانین عام منطبق استوار است و نیز این نکته روشن خواهد شد که برای اندیشهٔ مجموعی نیاز به قوانین خاصی نیست. البته می‌توان با ارقام و اعداد به طور مکانیکی عمل کرد. چنانکه می‌توانیم مانند طوطی سخن بگوییم، اما چنین عملی دیگر لایق نام اندیشه نیست. آن عمل مکانیکی نیز تنها در صورتی میسر خواهد بود که علامتهای ریاضی در نتیجهٔ اندیشهٔ اصیل چنان پرورانده شده باشند که به اصطلاح به جای ما کار فکر کردن را انجام دهند. این بدان معنا نیست که اعداد به طرز مکانیکی عجیب و غریبی ساخته شده باشند، چنانکه مثلاً شن از دانه‌های کوارتز ساخته شده است. به نظر من ریاضی‌دانان باید به لحاظ مصلحت خود با نظریاتی از این قبیل مبارزه کنند. زیرا مسلم است که چنین نظریاتی موجب بی‌اعتباری موضوع اصلی پژوهشهای ریاضی‌دانان و همچنین بی‌اعتباری علم آنان خواهد شد. با این حال عباراتی از این قبیل حتی در آثار ریاضی‌دانان نیز یافت می‌شود. حقیقت یکسره عکس این است: چنانکه پس از این ناگزیر اذعان خواهیم کرد، مفهوم عدد از غالب مفاهیم علوم دیگر ساختار ظریفتری دارد هر چند که هنوز هم یکی از ساده‌ترین مفاهیم حساب است.

برای رفع این توهم که اعداد صحیح مثبت هیچ مشکلی پیش نمی‌آورند و دربارهٔ آنها میان همگان توافق حاصل است، طرح آن ریخته‌ام که پاره‌ای از نظریات ریاضی‌دانان و فیلسوفان را دربارهٔ موضوعهای مورد نظر نقادی کنم. خواهیم دید که میزان توافق آنان چه اندک است - چنان اندک که می‌بینیم هر حکمی دقیقاً با حکم دیگر متناقض است. فی‌المثل، پاره‌ای معتقدند که واحدها با یکدیگر این‌همانی دارند، دیگران معتقدند که چنین نیست و واحدها با یکدیگر تفاوت دارند و هر طرف برای گفتهٔ خود برهانهایی می‌آورد که بی‌درنگ نمی‌توان آنها را رد کرد. هدف من از این کار آن است که شوق به پژوهش دقیقتر را بیدار کنم. در عین حال این بررسی مقدماتی دربارهٔ آراء دیگران زمینه را برای بیان نظر خود من آماده می‌کند، بدین معنا که خواننده را از پیش قانع می‌کند که آن راههای دیگر به مقصد نمی‌رسند و چنین نیست که عقیدهٔ من فقط عقیده‌ای باشد در میان عقایدی که همهٔ آنها به یک اندازه اعتبار دارند؛ و امیدوارم بدین طریق بتوانم مسأله را دست‌کم از جهات اساسی آن، قطعاً فیصله دهم.

البته خود می‌دانم که مآلاً به مباحثی کشانده شده‌ام که بیش از آن فلسفی است که بتواند مورد

تأیید بسیاری از ریاضی‌دانان باشد؛ اما بررسی همه‌جانبه مفهوم عدد همواره ناگزیر تا اندازه‌ای جنبه فلسفی پیدا می‌کند. این بررسی، کاری است مشترک بین ریاضیات و فلسفه.

چه بسا که همکاری بین این دو علم، با آنکه از هر دو سو گامهای بسیار در راه این همکاری برداشته شده است، چندان که مطلوب و ممکن بوده ثمری به بار نیاورده باشد. اگر چنین باشد، علت آن به عقیده من غلبه روشهای استدلال روانشناسی در زمینه فلسفه بوده است که حتی به زمینه منطقی نیز سرایت کرده است. ریاضیات با این روال هیچ سر لطف ندارد و این خود نیک نشان می‌دهد که چرا بسیاری از ریاضی‌دانان از استدلالهای فلسفی روگردانند. مثلاً وقتی استریکر^۱ تصورات ما را از اعداد پدیده‌ای موتوری می‌خواند و آنها را به احساسهای ماهیچه‌ای وابسته می‌داند، هیچ ریاضی‌دانی نمی‌تواند اعداد موردنظر خود را در چنین محرکه‌ای بازشناسد و نمی‌داند از کجا به دست و پنجه نرم کردن با چنین گفته‌ای آغاز کند. علم حساب که بر شالوده احساسهای ماهیچه‌ای استوار باشد بی‌شک پس هیجان‌انگیز خواهد بود اما همچون شالوده خود سراپا مبهم خواهد بود. نه، علم حساب نه کاری به کار احساسها دارد نه کاری به کار تصویرهای ذهنی که از آثار درهم‌برهم‌شده تأثرات حسی نخستین ترکیب شده باشند. این مراحل آگاهی همه ذاتاً پرنوسان و نامعین است و با معین بودن و ثبات مفاهیم و اشیاء ریاضیات در غایت تضاد است. البته شاید پژوهش درباره تصورات و دگرگونیهای تصورات که در جریان تفکر ریاضی پیش می‌آید فایده‌هایی داشته باشد؛ اما روانشناس نباید خیال کند که می‌تواند از هیچ لحاظ هیچ مددی به شالوده ریاضیات برساند. در نظر ریاضی‌دان، به اعتبار آنکه ریاضی‌دان است، این گونه تصویرهای ذهنی و منشأ و دگرگونیهای آنها هیچ اهمیتی ندارند. استریکر خود می‌گوید تنها تصویری که در ذهن او با واژه «صده» تداعی می‌شود همان علامت ۱۰۰ است. دیگران ممکن است تصور حرف «ص» یا چیز دیگری را تداعی کنند؛ آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که این‌گونه تصویرهای ذهنی تا آنجا که به ما و نکات اساسی مسأله ما مربوط می‌شود، یکسره بی‌اهمیت و فرعی هستند - یعنی به اندازه گچ و تخته سیاه فرعی هستند و برآستی در خور آن نیستند که نام تصور عدد صد بر روی آنها بگذاریم؟ پس هرگز نباید فرض را بر این بگذاریم که اساس مسئله در این‌گونه تصورات نهفته است. هرگز نباید توصیف منشأ یک تصور را به جای تعریف قبول کنیم یا شرح اوضاع و احوال ذهنی و جسمی را که در آن اوضاع و احوال از گزاره‌ای آگاه می‌شویم به جای برهان آن گزاره بپذیریم. درباره هر گزاره‌ای می‌توان اندیشید و همچنین آن گزاره ممکن است صادق باشد؛ این دو امر را هرگز نباید با یکدیگر خلط کنیم. همواره باید این را به یاد داشته

باشیم که همان‌گونه که به صرف آنکه ما چشمهای خود را ببندیم وجود خورشید پایان نمی‌گیرد، صرف اینکه ما درباره گزاره‌ای نیندیشیم نیز سبب نمی‌شود که صدق آن پایان گیرد. اگر غیر از این بود، درموقع اثبات قضیه فیثاغورس ناگزیر می‌شدیم جایی هم برای میزان فسفر مغز بشر باز کنیم؛ و منجمان دست و دلشان می‌لرزید که درباره گذشته دور به هیچ‌گونه نتیجه‌گیری دست یازند مبادا متهم شوند که گذشت زمان را از نظر دور داشته‌اند - و دودوتا را چهارتا حساب کرده‌اند بدون آنکه در نظر گیرند که تصور ما از عدد نتیجه تکامل است و تاریخی در پشت آن نهفته است. ممکن بود شک کنند که تا آن زمان، در گذشته‌های دور، شاید تصور عدد آن اندازه پیشرفت نکرده بوده است. چگونه می‌توانند ادعا کنند که می‌دانند در عهد دقیناوس نیز گزاره $2 \times 2 = 4$ وجود داشته است؟ آیا احتمال نمی‌رود موجودات آن زمان گزاره $2 \times 2 = 5$ را درست می‌دانسته‌اند که در نتیجه تکامل آن از طریق روند انتخاب طبیعی در تنازع بقا گزاره $2 \times 2 = 4$ بعداً حاصل شده است؟ چه بسا بتوان گفت که خود گزاره $2 \times 2 = 4$ نیز سرنوشتش آن است که به همان

شیوه به گزاره $2 \times 2 = 3$ تکامل یابد! *Est Modus in rebus, sunt certi denique fines!*

برداشت تاریخی، با این هدف که ببینیم چیزها چگونه آغاز شده و از منشأ آنها به ماهیت آنها پی‌بریم بی‌شک کاملاً بجاست؛ اما محدودیت‌هایی هم دارد. اگر همه چیز مدام در سیلان می‌بود و هیچ چیز خود را در همه زمانها ثابت نگاه نمی‌داشت، دیگر دانستن هیچ چیز درباره جهان ممکن نمی‌شد و همه چیز در اغتشاش فرو می‌رفت. ظاهراً ما خیال می‌کنیم که مفاهیم در ذهن شخص همچون برگ بر درخت می‌روید و گمان می‌بریم با بررسی زایش آنها می‌توانیم ماهیت آنها را کشف کنیم، از این رو در صدد برمی‌آیم تا مفاهیم را براساس روانشناسی و در چارچوب ماهیت ذهن بشر تعریف کنیم. اما چنین توصیفی همه چیز را ذهنی می‌سازد و اگر آن را تا پایان دنیاال کنیم، از حقیقت دور خواهیم شد. آنچه ما آن را تاریخ مفاهیم می‌شماریم، در واقع یا تاریخ علم ما به مفاهیم است یا تاریخ معانی واژه‌هاست. غالباً بشر فقط پس از تلاش فکری عظیمی که ممکن است صدها سال ادامه داشته باشد سرانجام توفیق می‌یابد از مفهومی به صورت خالص آگاه شود و حشو و زوائد نامربوطی را که آن مفهوم را از چشم ذهن پوشیده نگاه می‌دارد بزداید. پس چه باید گفت درباره کسانی که در مواردی که این کار کامل نشده است به جای پیش‌بردن آن از آن بیزاری می‌جویند، روانه مهد کودک می‌شوند یا خود را در دورانهایی از تکامل بشر که دورتر از آن به تصور نمی‌آید دفن می‌کنند تا در آنجا مانند جان استوارت میل علم حساب کلرچه‌ای یا سنگریزه‌ای کشف کنند! همین مانده است که از طعم نان هم معنای خاصی به مفهوم عدد نسبت دهند. چنین روشی حتماً درست خلاف جهت عقل است و در هر حال آن‌قدر

غیرریاضی است که از آن بیشتر نمی‌شود. عجب نیست که ریاضی‌دانان به این روش پشت می‌کنند. آیا مفاهیم، همچنان که ما به سرچشمه‌های مفروض آنها نزدیک می‌شویم خود را به طرز خالص خاصی آشکار می‌کنند؟ هرگز چنین نیست؛ ما همه چیز را چنان می‌بینیم که گویی از میان می‌دیده‌ایم، محو و نامشخص. مثل آن است که هرکس می‌خواهد چیزی دربارهٔ امریکا بداند ناچار باشد سعی کند خود را در وضعیت کریستف کلمب قرار دهد، آن هم در زمانی که کریستف کلمب نخستین بار به منظر مبهم و مشکوک جایی نظر کرد که گمان می‌برد هندوستان است. البته این قیاس چیزی را ثابت نمی‌کند؛ اما امیدوارم نکته‌ای را که می‌خواهم بگویم روشن کند. چه بسا که تاریخ کشفهای نخستین موضوع پرفایده‌ای برای بررسی باشد و مقدمهٔ پژوهشهای دیگر قرار گیرد؛ لکن نباید جای آن پژوهشها را غضب کند.

تا جایی که پای ریاضی‌دانان در کار است، حمله به چنین نظریاتی کمتر ضرورت دارد، اما من بحث را طوری طرح‌ریزی کرده‌ام که هر نزاعی را حتی الامکان به عرصهٔ فیلسوفان نیز بکشانم. چندان که ناگزیر شدم قدری هم وارد رشتهٔ روانشناسی شوم، حتی اگر برای دفع هجوم آن به ریاضیات باشد.

از سوی دیگر، حتی متون ریاضی نیز گاهی به وادی روانشناسی می‌لغزند. در مواردی که نویسنده خود را ناگزیر می‌بیند تعریفی به دست دهد اما نمی‌تواند، رو به آن می‌آورد که دست‌کم راه رسیدن به شیء یا مفهوم موردنظر را وصف کند. این‌گونه موارد را از آنجا به آسانی می‌توان شناخت که نویسنده در دنبالهٔ بیان مطلب خود دیگر به آن وصفها اشاره‌ای نمی‌کند. توضیحات مقدماتی برای مقاصد آموزشی بی‌شک کاملاً بجاست؛ اما این‌گونه توضیحات را همواره باید از تعریفها تمیز داد. نمونهٔ مغرورموردی که حتی ریاضی‌دانان ممکن است مبانی پرهان را با شرطهای ذهنی یا جسمی، که باید برای آوردن پرهان تحقق یابد، اشتباه کنند، در کتاب ای. شرودر^۱ دیده می‌شود. وی در زیر عنوان «اصل ویژه» این مطلب را از خودش درمی‌آورد: «اصلی را که در ذهن دارم می‌توان اصل ثبات نمادی نامید. این اصل ضامن آن است که در سراسر استدلالها و قیاسهای ما نمادها در حافظهٔ ما - یا، بهتر از آن - بر روی کاغذ ثابت بمانند.» و قس علی هذا.

امری که برای ریاضی‌دانان اهمیتش کمتر از رد هرگونه کمک از سوی روانشناسی نیست، اذعان به پیوند نزدیک آن با منطق است. من حتی تا حد قبول این نظر پیش می‌روم که جدا کردن ریاضیات و منطق به طور قاطع محال است. این اندازه را همه قبول دارند که هرگونه پژوهشی

درباره قوت برهان یا توجیه هر تعریفی در حوزه منطق است. اما این‌گونه پژوهشها را نمی‌توان از حوزه ریاضیات بیرون کرد زیرا تنها از راه پاسخگویی به آنهاست که می‌توانیم به یقین لازم برسیم.

بی‌شک من در این جهت بیش از اندازه متعارف جلو می‌روم. در پژوهشهایی از این قبیل، اغلب ریاضی‌دانان به آن بسنده می‌کنند که نیازهای فوری خود را برآورند. اگر معلوم شود که تعریفی در برهانها جا می‌افتد، اگر در هیچ‌جا تناقضی نیستند و اگر بین موضوعهایی که ظاهراً دور از یکدیگرند پیوندهایی آشکار گردد و این خود باعث پیشرفتی در زمینه نظم و ترتیب گردد، معمولاً تعریف را محرز می‌دانند و دیگر درباره توجیه منطقی آن چندان پرس‌وجویی نمی‌کنند. این روش دست‌کم این حسن را دارد که به خطارفتن تیرشان دشوارتر می‌شود. من حتی با تعریفهایی موافق هستم که ارزش آنها در مفیدبودن آنهاست؛ باید بتوانیم این تعریفها را در ساختن برهانها به کار ببریم. اما باز هم این نکته را باید در نظر داشت که تا وقتی تعریفها را فقط به صورت نوعی دلیل تراشی به صرف آنکه با هیچ تناقضی روبرو نشده‌ایم توجیه می‌کنند، قوت برهان توهمی بیش نیست ولو آنکه در زنجیره قیاسهای ما هیچ حلقه‌ای هم مفقود نباشد. با این روشها ما در پایان کار به چیزی جز یقین تجربی نمی‌رسیم و حتماً باید این امکان را در نظر داشته باشیم که هنوز هم ممکن است در پایان با تناقضی روبرو شویم که تمامی بنا را درهم فرو ریزد و ویران کند. به این دلیل من خود را ملزم دیده‌ام که تا اندازه‌ای بیش از آنچه که شاید اغلب ریاضی‌دانان لازم می‌شمارند به موضوع مبانی عمومی منطقی این علم بازگردم.

در پژوهشی که خواهد آمد، به سه اصل اساسی پایبند بوده‌ام:

همواره امر روانی را از امر منطقی و امر ذهنی را از امر عینی قاطعانه جدا نگاه دارم؛

هیچ‌گاه معنای واژه‌ای را به طور جداگانه جستجو نکنم بلکه فقط در متن یک گزاره بجویم؛

هیچ‌گاه فرق مفهوم و شیء را از نظر دور ندارم.

برای رعایت اصل اول، واژه «تصوره» را همواره در معنای روانشناختی آن به کار برده‌ام و تصورات را از مفاهیم و اشیاء متمایز کرده‌ام. اگر اصل دوم را رعایت نکنیم همواره ناگزیر خواهیم بود تصویرهای ذهنی یا کارهای ذهن فرد را به جای معانی واژه‌ها بپذیریم و بدین صورت اصل اول را نیز زیر پا بگذاریم. و اما درباره اصل سوم، این توهم صرف است که گمان کنیم می‌توانیم مفهوم را بی‌آنکه تغییری در آن بدهیم به شیء بدل کنیم. از این گفته این نتیجه حاصل می‌شود که نظریه فرمالیستی اعداد کسری، منفی و غیره که جانبداران زیادی دارد بی‌بایه است. در این کتاب فقط می‌توانم به نظر خود درباره اصلاح آن نظریه اشاره‌ای بکنم. موضوع درباره این‌گونه عددها

نیز، مانند اعداد صحیح مثبت، آن است که معنای این همانی را مشخص کنیم. گمان می‌کنم نتایجی که به دست آورده‌ام، دست‌کم در اساس، نظر موافق ریاضی‌دانانی را جلب کند که زحمت توجه به استدلالهای مرا بر خود هموار می‌کنند. به نظر من، بذر این استدلالها در هوا پراکنده است و چه بسا هر کدام از آنها یا چیزی شبیه به آن به تنهایی پیش از این هم مطرح شده باشد؛ هر چند که شاید مطرح کردن آنها در ارتباط با یکدیگر، چنانکه در اینجا مطرح می‌شود، هنوز هم کار تازه‌ای باشد. اغلب اوقات من دچار شگفتی شده‌ام که می‌بینم نویسندگانی که در یک مورد به رأی من بسیار نزدیک هستند در سایر موارد به شدت از رأی من دور می‌شوند.

اینکه فیلسوفان استدلالهای مرا چگونه بپذیرند بستگی دارد به وضع کلی عقاید آنان؛ اما احتمال می‌رود آن عده از تجربه‌گرایان که استقراء را تنها روند اصیل استنتاج می‌دانند (و حتی در این خصوص نیز آن را روند استنتاج نمی‌دانند بلکه نوعی روند تکوین عادت می‌شمارند) استدلالهای مرا کمتر از همه پسندند. شاید تکاوتوکی از آنان از این فرصت بهره‌جویند و بار دیگر مبانی نظریهٔ شناخت خود را بررسی کنند. در پاسخ آنان که دلشان می‌خواهد تعریفهای مرا بدین عنوان که غیرطبیعی است مورد انتقاد قرار دهند می‌گویم که مسأله در اینجا طبیعی بودن یا نبودن آنها نیست بلکه مسأله آن است که این تعریفها به لب مطلب برسند و از لحاظ منطقی ایرادناپذیر نباشند.

این امید را به دل راه می‌دهم که حتی فیلسوفان نیز، اگر آنچه را نوشته‌ام بی‌پیشداوری بررسی کنند، در آن چیزی بیابند که به کار آنان بخورد.

* این مقاله ترجمه‌ای است از مقدمهٔ کتاب:

Gottlob Frege. *The Foundations of Arithmetic*, tr. J. L. Austin, 2nd ed. Basil Blackwell, 1953, pp. I-XI.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

برهان عالم خارج

نوشته جی. ای. مور
ترجمه منوچهر بدیعی

جورج ادوارد مور (George Edward Moore) در سال ۱۸۷۳ در لندن به دنیا آمد و در سال ۱۸۹۲ وارد کمبریج شد. نخستین کتاب خود *Principia Ethica* [مبانی اخلاق] را در سال ۱۹۰۳ منتشر کرد. از ۱۹۱۱ به بعد در کمبریج درس می‌داد و در ۱۹۸۵ درگذشت. سالها سردبیر مجله معتبر فلسفی *Mind* بود. گذشته از کتاب مبانی اخلاق کتاب دیگری به نام اخلاق دارد که آقای اسماعیل سعادت آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند و در سلسله انتشارات «شرکت انتشارات علمی و فرهنگی» منتشر شده است. سه کتاب مهم دیگر او عبارتند از:

Philosophical Studies , *Some Main Problems of Philosophy* , *Philosophical Papers*

مور برخلاف راسل فقط در زمینه فلسفه کار می‌کرد و از این رو در خارج از محافل فلسفی چندان شناخته نیست. اما چون یکی از پیشروان مکتب تحلیل فلسفی به معنای جدید است، تأثیر او کمتر از تأثیر برتراند راسل نبوده است.

در مقاله «در دفاع از حسن مشترک» و «برهان عالم خارج» نمونه‌های بارزی از نحوه تحلیل فلسفی مور را نشان می‌دهند. مور معتقد بود که کار فلسفه آن نیست که با حسن مشترک بسنجد، بلکه باید آن را تحلیل کند. مقاله «در دفاع از حسن مشترک» در واقع استفاده از روش تحلیل برای رد فلسفه بازگلی است که نه تنها به انکار وجود عین طبیعی بلکه به «خود تنهایی» (*solipsism*) می‌انجامد.

مقاله «برهان عالم خارج» که ترجمه آن در این مجموعه آمده است، نشان می‌دهد که برهان کانت برای وجود عالم خارج کافی نیست؛ مقدمه برهان خود مور برای اثبات عالم خارج چیزی جز آن نیست که دو دست خود را بلند می‌کند و یک بار با یک دست آن دست را و بار دیگر با دست دیگر این دست را نشان می‌دهد و می‌گوید «هلم به قضایایی مانند «این یک دست است» دیگر تحلیل بردار نیست و این‌گونه قضایا، به همین دلیل، برهانی نیست هرچند که بر آنها هلم داریم. منتقدان مور این نحوه استدلال بر وجود عالم خارج را عامیانه خوانده‌اند و می‌گویند بالا رفتن دست مور از لحاظ فلسفی بر

عمل غیر فلسفی سامول جانسون هیچ برتری ندارد که وقتی شنید بارکلی وجود عالم خارج را انکار می‌کند لگد محکمی بر سنگی کوفت و گفت: این هم عالم خارج!
 روش مور عبارت است از تحلیل و فروکاستن قضایای فلسفه و عرف عام به ساده‌ترین قضایایی که از داده‌های حسن برمی‌آید و می‌کوشد تا جایی که ممکن است ورق را از نقش پراکنده ساده‌کند؛ و چون اغلب نوشته‌هایش درسهایی است که داده است، سبک بیان او در عین سادگی و دقت و حفظ وحدت اصطلاح، چنان به تکرار و اطناب آمیخته است که گاهی ستوه‌آور می‌شود. این همه سادگی و دقت و تکرار و اطناب نه پیش از مور و نه پس از او در فلسفه دیده نشده است، اما کسی هم مانند مور فلسفه و فیلسوفان را با واقعیت صلب هستی عالم خارج رو در رو تساخته است. (م.ب.)

در مقدمه ویرایش دوم کتاب *تقد هقل* مجرد کانت، چند کلمه‌ای آمده است که در ترجمهٔ پروفیسور کمپ اسمیت به صورت زیر ترجمه شده است:

هنوز هم این بی‌آبرویی برای فلسفه مانده است... که وجود چیزهای خارج از خود ما... باید به صرف ایمان پذیرفته شود و اگر کسی در وجود آن چیزها شک کند ما نمی‌توانیم با هیچ برهان قانع‌کننده‌ای با شک او مقابله کنیم.^۱

از این کلمات به وضوح برمی‌آید که کانت برای آوردن برهانی برای «وجود چیزهای خارج از ماه یا شاید بهتر است بگوییم (زیرا به نظر من امکان دارد قوت کلمات آلمانی را به این ترتیب بهتر بتوان رساند)» وجود آن چیزهای خارج از ماه، اهمیت قائل بوده است؛ زیرا اگر برای آوردن برهان اهمیت قائل نبود، بعید بود که نیاوردن برهان را «بی‌آبرویی» بخوانند. و همچنین به وضوح برمی‌آید که او فکر می‌کرده است که آوردن چنین برهانی از جمله کارهایی است که در حوزهٔ فلسفه است، زیرا اگر چنین نبود اینکه برهانی نیاورده‌اند ممکن نبود برای فلسفه بی‌آبرویی باشد. حال حتی اگر کانت در هر دو عقیدهٔ خود بر خطا باشد، باز هم برای من هیچ شکمی نیست که بحث و فحص در این مسأله که چه نوع برهانی، اگر باشد، می‌توان در اثبات «وجود چیزهای خارج از ماه» آورد اهمیت دارد و همچنین موضوعی است که در حوزهٔ فلسفه است. و از همان

۱. این چند کلمه در ترجمهٔ فارسی *سنجش خرد* ناب به صورت زیر آمده است: «باز، این امر رسوایی فلسفه و خرد همگانی آدمیان است... که بر جا هستی شیء‌های بیرون از ذهن را، تنها بر پایهٔ گوش باید پذیرفت؛ و اگر به ذهن کسی خطور کند که در بر جا هستی آنها شک کند، نمی‌توان هیچ برهان خرسندکننده‌ای در برابر ارائه داده [سنجش خرد ناب، امانوئل کانت، ترجمهٔ دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، ص ۴۶ (پانویس)]

ابتدا که به نوشتن این مقاله آغاز کردم هدف من بحث دربارهٔ همین مسأله بوده است. اما این رانیز همین جا گفته باشم که چنانکه خواهید دید، حداکثر فقط به گفتن بخش بسیار کوچکی از آنچه باید دربارهٔ آن گفته شود توفیق یافته‌ام.

کلمات «... این بی‌آبرویی برای فلسفه مانده است... که ما نمی‌توانیم...» اگر به معنای دقیق در نظر گرفته شود تلویحاً به این معنی است که در لحظه‌ای که کانت آنها را می‌نوشته است خود نتوانسته است برهان قانع‌کننده‌ای در زمینهٔ مورد بحث بیاورد. اما به نظر من این دیگر چون و چرا ندارد که کانت خود فکر نمی‌کرده است که شخص خود او در آن زمان نمی‌توانسته است چنین برهانی بیاورد. برخلاف، در جمله‌ای که بلافاصله پیش از آن جمله آمده است، کانت صراحتاً گفته است که در ویرایش دوم کتاب نقد که در همان هنگام مشغول نوشتن پیشگفتار آن بوده است، «برهانی قوی» برای همان چیز آورده است؛ و افزوده است که معتقد است که برهان او «تنها برهان ممکن» است. درست است که در این جملهٔ قبلی برهانی را که آورده است برهان «وجود چیزهای خارج از ماه یا وجود آن چیزهای خارج از ماه نمی‌خواند بلکه آن را برهان «واقعیت عینی شهود خارج» می‌خواند، اما سیاق کلام جای شک باقی نمی‌گذارد که کانت دو عبارت «واقعیت عینی شهود خارج» و «وجود چیزهای (یا «آن چیزهای») خارج از ماه را طوری به کار می‌برد که هر چه برهان اولی باشد ضرورتاً برهان دومی نیز هست. بنابراین باید فرض را بر این بگذاریم که وقتی که او به طرز سیخ می‌گوید که گویی ما نمی‌توانیم برهان قانع‌کننده‌ای بیاوریم منظور او آن نیست که بگویند خود او، همچون دیگران، در آن هنگام نمی‌تواند؛ بلکه منظور او آن است که تا زمان کشف برهانی که آورده است، نه خود او و نه هیچ کس دیگری نمی‌توانسته‌اند. البته، اگر این فکر او درست باشد که برهان قانع‌کننده‌ای آورده است، به مجرد انتشار برهان او وضعیتی که وصف می‌کند پایان می‌گیرد. به مجرد آنکه این اتفاق می‌افتاد هر کس که آن برهان را می‌خواند می‌توانست فقط با تکرار آنچه کانت آورده بود برهان قانع‌کننده‌ای بیاورد و آن وقت «بی‌آبرویی» فلسفه برای همیشه رفع می‌شد.

بنابراین اگر مسلم بود که برهان نکتهٔ مورد نظر که کانت در ویرایش دوم آورده برهان قانع‌کننده‌ای است، این خود مسلم می‌شد که دست‌کم یک برهان قانع‌کننده آورده‌اند؛ و تمامی آنچه از مسأله‌ای که گفتیم قصد بحث و فحص در آن دارم باقی می‌ماند اولاً این مسأله بود که برهان کانت چه نوع برهانی است و ثانیاً آیا (برخلاف عقیدهٔ خود کانت) شاید برهانهای دیگری از همان نوع یا انواع دیگر باشد که آنها نیز قانع‌کننده باشند. اما به نظر من ابدأ مسلم نیست که برهان کانت قانع‌کننده باشد. به نظر من ابدأ مسلم نیست که او در برطرف ساختن اوضاع و احوالی

که خود آن را بی‌آبرویی فلسفه می‌شمرد توفیق یافته باشد؛ و بنابراین، این مسأله که آیا ممکن است هیچ برهان قانع‌کننده‌ای در مورد نکته مورد بحث آورد هنوز هم درخور بحث است.

اما نکته مورد بحث چیست؟ گمان می‌کنم باید اذعان کنیم که عبارت «چیزهای خارج از ما» تا اندازه‌ای عبارت غریبی است و عبارتی است که معنای آن یقیناً به‌طور کامل روشن نیست. اگر به جای «چیزهای خارج از ما» گفته بودم «چیزهای خارج» شاید کمتر غریب به گوش می‌رسید و شاید معنای این عبارت روشنتر به نظر می‌آمد؛ و به نظر من ما معنای «چیزهای خارج» را با این توضیح روشنتر می‌کنیم که این عبارت را فیلسوفان مستمراً به عنوان مخفف عبارت «چیزهای خارج از ذهنهای ما» به کار برده‌اند. واقع آن است که بنابر یک سنت دیرپای فلسفی سه عبارت «چیزهای خارج»، «چیزهای خارج از ما» و «چیزهای خارج از ذهنهای ما» به صورت مترادف یکدیگر به کار رفته و هر کدام به نحوی به کار رفته است که گویی نیاز به توضیحی ندارد. نمی‌دانم منشأ این کاربرد چیست. از زمانهای پیشین در آثار دکارت به کار رفته است، و از آنجا که دکارت این عبارتها را چنان به کار می‌برد که گویی هیچ نیازی به توضیح ندارد، احتمال می‌رود پیش از او نیز به همان معنی به کار رفته باشد. از این سه عبارت، به نظر من، عبارت «خارج از ذهنهای ما» از همه روشنتر است زیرا دست‌کم این را روشن می‌کنند که آنچه مورد نظر است «خارج از بدنهای ما» نیست؛ در حالی که دو عبارت دیگر را می‌توان به این معنی گرفت: در واقع حتی میان فیلسوفان نیز درباره نسبت بین مفهوم «چیزهای خارج» و «چیزهای خارج از بدنهای ما» سردرگمی فراوانی وجود داشته است. اما حتی عبارت «چیزهای خارج از ذهنهای ما» نیز به نظر من تا روشنی کامل فاصله بعیدی دارد؛ و اگر من بخواهم واقعاً روشن سازم که منظورم از «برهان وجود چیزهای خارج از ما» چیست، این کار را نمی‌توانم فقط با این کار بکنم که بگویم منظورم از «خارج از ما» همان «خارج از ذهنهای ما» است.

کانت خود در جایی می‌گوید که عبارت «خارج از ما» «ابهام‌ناگزیری در خود دارد». وی می‌گوید که «گاهی به معنای چیزی است که به صورت شیء فی‌نفسه متمایز از ما وجود دارد و گاهی به معنای چیزی است که فقط متعلق به نموه خارجی است»؛ او چیزهایی را که به نخستین معنی از این دو معنی خارج از ماست «اعیانی» که می‌توان آنها را به معنای برترینی^۱ اعیان خارجی خواند، می‌خواند و اعیانی که به معنای دوم خارج از ماست «اعیان خارجی تجربی»

۱. transcendental = واژه‌ای که در فلسفه کانت به معنای «برتر از حس و تجربه حسی» است و در فارسی به «متعالی»، «فرازمی»، «توافرازند»، «برین» و «برترین» و غیره ترجمه شده است. در اینجا واژه «برترین» به قیاس شعر سعدی «ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم» انتخاب شده است. - مترجم.

می‌نامد؛ و سرانجام کانت می‌گوید که برای رفع هرگونه تردید دربارهٔ این مفهوم اخیر، اعیان خارجی تجربی را از اعیان خارجی که ممکن است آنها را به معنای برترینی «خارجی» خوانند بدین صورت مشخص خواهد کرد «که آنها را چیزهای مشخصی که در مکان با آنها برخورد می‌شود می‌نامم.»

به نظر من این عبارت اخیر کانت یعنی «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» تقریباً به روشنی نشان می‌دهد آن چیزها چه نوع چیزهایی هستند که می‌خواهم دربارهٔ آنها بررسی کنم که چه نوع برهانی، اگر باشد، بر این می‌توان آورد که چیزهایی از آن نوع وجود دارند. بدن من، بدنهای آدمهای دیگر، بدنهای جانوران، همهٔ انواع گیاهان، سنگها، کوهها، خورشید، ماه، ستارگان و سیارات، خانه‌ها و ساختمانهای دیگر، همهٔ انواع اشیاء ساخته‌شده - صندلیها، میزها، تکه‌های کاغذ و غیره، همه «چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می‌شود.» خلاصه، همهٔ چیزهایی از آن نوع که فیلسوفان آنها را «اعیان طبیعی»، «اشیاء مادی» یا «اجسام» می‌خوانند به وضوح ذیل این عنوان قرار می‌گیرند. اما طبعاً از عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» فهمیده می‌شود که این عبارت به مواردی هم اطلاق می‌شود که اسمهایی مانند «اعیان طبیعی»، «اشیاء مادی» یا «اجسام» را بعید است که بتوان بر آنها اطلاق کرد. فی‌المثل با سایه‌ها گاهی در مکان برخورد می‌شود، هرچند بعید است که بتوانیم آنها را به درستی «اعیان طبیعی»، «اشیاء مادی» یا «اجسام» بنامیم؛ و اگرچه در یکی از موارد استعمال واژهٔ «چیز» سایه را «چیز» خواندن درست نیست اما عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» را طبعاً می‌توان مترادف با «هرچه بتوان در مکان با آن برخورد کرده دانست و این عبارت عبارتی است که در کمال صحت می‌توان آن را شامل سایه‌ها نیز دانست. خواست من آن است که عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» به این معنای وسیع گرفته شود؛ به نحوی که اگر برهانی بتوان یافت بر اینکه دو سایهٔ گوناگون وجود داشته است، بی‌درنگ این نتیجه به دست آید که دست‌کم دو چیز از «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» وجود داشته است و این برهان درخصوص نکتهٔ مورد بحث به همان قوت برهانی باشد بر اینکه دست‌کم دو عین از «اعیان طبیعی» از هر قبیل که هستند، وجود داشته‌اند.

بنابراین، عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» را طبعاً می‌توان به نحوی در نظر گرفت که معنای بسیار وسیعی داشته باشد - معنایی که حتی از معنای «عین طبیعی» یا «جسم» نیز وسیعتر باشد، هرچند که این دو اصطلاح نیز خود معنای وسیعی دارد. اما با همهٔ وسعتی که معنای آن عبارت دارد، از یک جهت به اندازهٔ عبارت دیگری که کانت به عنوان

مترادف با آن به کار برده است وسیع نیست؛ و به نظر من مقایسه‌ای بین این دو عبارت برای هر چه روش‌تر ساختن این نکته مفید است که آن چیزهایی که نسبت به آنها می‌خواهم پیرسم چه برهانی، اگر باشد، می‌توان آورد که چنان چیزهایی وجود دارند، از چه قبیل هستند.

عبارت دیگری که کانت به عنوان مترادف با «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» به کار برده است در جمله‌ای به کار رفته است که بلافاصله پیش از جمله‌ای است که قبل از این نقل شد و در آن می‌گوید که عبارت «چیزهای خارج از ما» «بها» ناگزیری در خود دارد. در آن جمله قبلی کانت می‌گوید که هر «عین تجربی» در صورتی خارجی خوانده می‌شود که در مکان ظاهر شود. بنابراین عبارت «در مکان ظاهر شود» را چنان به کار می‌برد که گویی مترادف با «در مکان با آنها برخورد می‌شود» است. اما به آسانی می‌توان نمونه‌هایی از «چیزهایی یافت که به سختی می‌توان منکر شد که «در مکان ظاهر» می‌شوند اما کاملاً طبیعی است که با تأکید تمام منکر آن شویم که «در مکان با آنها برخورد می‌شود». مثلاً توصیف زیر را از یک سلسله اوضاع و احوالی در نظر بگیرید که در آن آنچه پاره‌ای از روان‌شناسان «ردّ تصویر منفی» و پاره‌ای «ردّ حسی منفی» خوانده‌اند، حاصل می‌شود. «اگر پس از نگاه استوار به یک پاره سفید بر زمینه‌ای سیاه چشم را به یک زمینه سفید بگردانیم، تا اندک مدتی یک پاره خاکستری می‌بینیم.» (فورستر، کتاب درسی روانشناسی، چهار جلد، جلد سوم، ص ۱۲۶۶؛ نقل شده در کتاب استاوت، راهنمای روانشناسی، چاپ سوم، ص ۲۸۰). اخیراً پس از خواندن این سخنان زحمتی به خود دادم و یک ستاره چهارپری از یک تکه کاغذ سفید چیدم و آن را بر زمینه سیاهی نهادم و بر آن «نگاه استواری» کردم و سپس چشمم را به یک ورقه سفید کاغذ برگرداندم؛ واقعاً دیدم که تا مدتی یک پاره خاکستری می‌بینم - نه تنها یک پاره خاکستری دیدم بلکه آن را بر زمینه سفید دیدم و در عین حال این پاره خاکستری کمابیش به شکل همان ستاره چهارپری بود که قبل از آن بر آن «نگاه استواری» کرده بودم - آن هم ستاره چهارپری بود. این آزمایش ساده را چند بار با موفقیت تکرار کردم. هر کدام از این ستاره‌های چهارپری خاکستری که در هر بار آزمایش یکی از آنها را می‌دیدم همان بود که «ردّ تصویر» یا «ردّ حسی» خوانده می‌شود؛ آیا کسی می‌تواند منکر شود که می‌توان در کمال صحت گفت که هر کدام از این ردّ تصویرها «در مکان ظاهر» شده است؛ من هر کدام از آنها را بر یک زمینه سفید واقعی دیدم و در این صورت هر کدام از آنها بر یک زمینه سفید واقعی «ظاهر» شد. اما اگر چه «در مکان ظاهر» شد، گمان می‌کنم هر کسی احساس می‌کند که اگر بگوییم با آن ردّ تصویرها «در مکان برخورد شد» سخت گمراه‌کننده خواهد بود. ستاره سفیدی که من به آن «نگاه استواری» کردم، زمینه سیاهی که آن ستاره را بر آن دیدم و زمینه سفیدی که ردّ تصویرها را

بر آن دیدم البته «در مکان با آنها برخورد شده: اینها در واقع «اعیان طبیعی» یا رویه‌های اعیان طبیعی بودند. اما یک تفاوت عمده بین آنها از یک سو و ردّ تصویرهای خاکستری از سوی دیگر را می‌توان به صورت کاملاً طبیعی با این گفته بیان کرد که با ردّ تصویرها «در مکان برخورد نمی‌شده» و یکی از دلایلی که چرا چنین است به نظر من ساده است. وقتی می‌گویند با فلان و بهمان در فلان زمان «در مکان برخورد می‌شود» طبعاً این فکر را به وجود می‌آورد که شرایطی هست که هر کس آن شرایط را داشته باشد می‌توان تصوّر کرد که آن «چیز» موردنظر را «به حس درک می‌کنده» یعنی اگر چیز دیدنی باشد، آن را می‌بیند و اگر بسودنی باشد آن را لمس می‌کند و اگر صدا باشد می‌شنود و اگر بو باشد می‌بوید. وقتی می‌گویم «ستارهٔ چهارپر سفیدی که به آن نگاه استواری کردم یک «هین طبیعی» بود و با آن «در مکان برخورد می‌شده»، معنای ضمنی این گفتهٔ من آن است که هر کس که در آن زمان در آن اتاق بود و دارای بینایی عادی و حس لامسهٔ عادی بود می‌توانست آن را ببیند و لمس کند. اما درخصوص آن ردّ تصویرهای خاکستری که من دیدم، تصوّر نمی‌رود که کسی غیر از من می‌توانست هیچ کدام از آنها را ببیند. البته کاملاً می‌توان تصوّر کرد که اگر آنان در آن زمان با من در اتاق بودند و همان آزمایشی را که من کردم می‌کردند، ردّ تصویرهایی بسیار شبیه به ردّ تصویرهایی که من دیدم می‌دیدند: این فرض هم مهمل نیست که بگوییم حتی می‌توانستند ردّ تصویرهایی دقیقاً شبیه به یکی از آنهايي که من دیدم ببینند. اما این فرض مهمل است که بگوییم هر کدام از آن ردّ تصویرهایی را که من دیدم کس دیگری هم می‌توانست ببیند: این فرض مهمل است که دو کس می‌توانند یک ردّ تصویر را ببینند. از این رو، یکی از دلایل اینکه می‌گوییم با هیچ یک از آن ردّ تصویرهایی که من دیدم «در مکان برخورد نمی‌شده»، هرچند که هر کدام از آنها بی‌شک بر من «در مکان ظاهر شده»، همین است که تصوّر نمی‌رود هیچ کس دیگر می‌توانست هیچ کدام از آنها را ببیند. بنابراین طبیعی است که عبارت «با آنها در مکان برخورد می‌شود» بدین صورت فهمیده شود که دربارهٔ هر چیزی که شخصی آن را به حس درک می‌کند بگوییم با آن چیز در مکان برخورد می‌شود و این برابر با آن است که بگوییم ممکن بود دیگران نیز همچون آن شخص آن چیز را به حس درک کنند.

بنابراین ردّ تصویر منفی از آن نوع که وصفش آمد، یک نمونه از «چیزهایی است که هرچند باید پذیرفت که در «مکان ظاهر» می‌شوند اما با این حال چنین نیست که «در مکان با آنها برخورد شده» و چنین نیست که به معنای موردنظر ما «خارج از ذهنهای ما» باشند. و دو مثال مهم دیگر نیز می‌توان آورد.

مثال اول این است: می‌دانیم که مردم گاهی چیزها را دو تا می‌بینند و این همان است که

روان‌شناسان نیز با این گفته وصف می‌کنند که مردم «تصویر مضاعف» یا دو «تصویر» از چیزی که به آن نگاه می‌کنند دارند. در این موارد شک نیست که کاملاً طبیعی است که بگوییم هر کدام از آن دو «تصویر» در مکان ظاهر می‌شود؛ یکی در یک جا دیده می‌شود و دیگری در جای دیگر و این عیناً به همان معنی است که هر کدام از آن دو تصویرهای خاکستری که من دیدم در جای معینی بر زمینه سفیدی که به آن نگاه می‌کردم دیده شد. اما این دیگر کاملاً غیرطبیعی است که بگوییم وقتی من تصویر مضاعفی دارم با هر کدام از آن دو تصویر «در مکان برخورد می‌شود» برخلاف، یقین است که چنین نیست که با هر دو تصویر «در مکان برخورد شود». اگر چنین بود کس دیگری هم می‌توانست عیناً همان دو تصویری را که من می‌بینم ببیند؛ و اگر چه این فرض مهمل نیست که کس دیگر نیز می‌توانست یک جفت تصویر ببیند که دقیقاً شبیه به یک جفت تصویری باشد که من می‌بینم اما این فرض مهمل است که کس دیگری می‌توانست عیناً همان یک جفت تصویر را ببیند. بنابراین هر موردی که کسی چیزی را دو تا می‌بیند نمونه‌ای است از دست‌کم یک «چیز» که اگر چه «در مکان ظاهر» می‌شود یقیناً با آن «در مکان برخورد نمی‌شود».

و دومین مثال مهم این است: می‌توان در کمال صحت گفت که دردهای جسمانی عموماً «در مکان ظاهر» می‌شوند. وقتی که دندانم درد می‌گیرد، درد را در جای معینی از فک یا در دندان معینی حس می‌کنم؛ وقتی انگشتم را می‌زوم و زرد روی آن می‌گذارم و می‌سوزد، درد را در جای معینی در انگشتم احساس می‌کنم؛ و کسی که پایش قطع شده باشد ممکن است در جایی احساس درد کند که اگر پایش را از دست نداده بود در آنجا بود. یقین است که کاملاً طبیعی است که عبارت «در مکان ظاهر می‌شود» را بدین معنی بگیریم که اگر در معنای مورد مثال، دردی در جای معینی احساس شود آن درد «در مکان ظاهر» می‌شود. و با این همه به همان دلیل که در مورد رده‌تصویرها و تصویرهای مضاعف آوردیم، کاملاً غیرطبیعی است که درباره‌ی دردها بگوییم که با آنها «در مکان برخورد می‌شود». کاملاً می‌توان تصور کرد که شخص دیگری دردی احساس کند که دقیقاً شبیه به دردی باشد که من احساس می‌کنم اما این فرض مهمل است که بگوییم او می‌تواند عیناً همان دردی را احساس کند که من احساس می‌کنم. و در واقع دردها مثال رایج آنگونه «چیزها»یی هستند که فیلسوفان می‌گویند از ذهنهای ما «خارج» نیستند بلکه «داخل» آنها هستند. فیلسوفان درباره‌ی هر دردی که من احساس کنم می‌گویند که آن درد ضرورتاً نه خارج از ذهن من که درون آن است.

و سرانجام گمان می‌کنم یک دسته‌ی دیگر از «چیزها» درخور ذکر باشد که یقیناً «اهیان» و «خارجی» نیستند و یقیناً به آن معنایی که مورد نظر من است با آنها «در مکان برخورد نمی‌شود» اما با این

همه برخی از فیلسوفان برآنند که بگویند آن چیزها «در مکان ظاهر می‌شوند» اگر چه نه دقیقاً به همان معنایی که دردها، ردّ تصویرها و تصویرهای مضاعفی از آن قبیل که توصیف کردم «در مکان ظاهر می‌شوند». اگر به نور چراغ برق نگاه کنید و سپس چشمان خود را ببندید، گاه اتفاق می‌افتد که تا مدّت کوتاهی بر زمینه تاریکی که آن را معمولاً وقتی چشمان خود را می‌بندید می‌بینید، پاره نوری می‌بینید که شکل آن شبیه به نوری است که لحظه‌ای قبل به آن نگاه می‌کردید. اگر این پاره نور را ببینید، خود نمونه دیگری است از آنچه برخی از روان‌شناسان «ردّ تصویر» و برخی دیگر «ردّ حسی» نامیده‌اند؛ اما برخلاف ردّ تصویر منفی که پیش از این از آن سخن گفتیم در هنگامی دیده می‌شود که شما چشمان خود را ببندید. شاید برخی از فیلسوفان بر آن باشند که بگویند این ردّ تصویر که با چشمان بسته دیده می‌شود «در مکان ظاهر می‌شود» اگر چه یقیناً با آن «در مکان برخورد نمی‌شود». این فیلسوفان برآنند که بگویند آن ردّ تصویر «در مکان ظاهر می‌شود» زیرا یقیناً در فاصله اندکی از شخصی که آن را می‌بیند ظاهر می‌شود؛ حال چگونه می‌توان گفت چیزی در فاصله اندکی از من ظاهر شده است بی آنکه «در مکان ظاهر» شده باشد با این همه بین اینگونه ردّ تصویرها که با چشمان بسته دیده می‌شوند و ردّ تصویرهایی از آنگونه که پیش از این توصیف کردم تفاوتی هست که ممکن است فیلسوفان دیگر را به آنجا برساند که بگویند چنین نیست که این ردّ تصویرها که با چشمان بسته دیده می‌شوند اصلاً «در مکان ظاهر» بشوند. این تفاوت را به این طرز می‌توان بیان کرد که وقتی چشمان شما بسته است هیچ بخشی از مکان طبیعی را اصلاً نمی‌بینید - یعنی هیچ بخشی از مکانی را که وقتی می‌گوییم «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» به آن اشاره می‌کنیم. ردّ تصویری که با چشمان بسته دیده می‌شود یقیناً در نوعی مکان ظاهر می‌شود اما این پرسش باقی می‌ماند که آیا درست است که بگوییم در مکان ظاهر می‌شود یا نه.

بنابراین به نظر من روشن است که به هیچ روی نمی‌توانیم هر چه را که طبعاً در باب آن می‌گوییم «در مکان ظاهر می‌شود» در عین حال طبعاً در باب آن بگوییم «چیزی است که در مکان با آن برخورد می‌شود». پاره‌ای از «چیزها» که در مکان ظاهر می‌شوند به قطع و یقین در مکان با آنها برخورد نمی‌شود؛ یا، به عبارت دیگری که برای رساندن همین مفهوم می‌توان به کار برد، به قطع و یقین اصلاً «واقعیت‌های طبیعی» نیستند. بنابراین مفهوم «در مکان ظاهر می‌شوند» از یک جهت بسیار وسیعتر از مفهوم «در مکان با آنها برخورد می‌شود» است: بسیاری از چیزهایی که مشمول مفهوم اول می‌شوند که مشمول مفهوم دوم نمی‌شوند - بسیاری از ردّ تصویرها، دست‌کم یکی از دو «تصویر» در وقتی که کسی دو تا می‌بیند و اغلب دردهای جسمانی «در مکان

ظاهر می‌شوند؛ هرچند که با هیچ کدام از آنها «در مکان برخورد نمی‌شود». از این امر که «چیزی» در مکان ظاهر می‌شود به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که در مکان با آن برخورد می‌شود. اما همان‌طور که مفهوم اولی از یک جهت و سیمتر از مفهوم دومی است، از جهت دیگری مفهوم دومی و سیمتر از مفهوم اولی است. زیرا بسیاری از چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود که اگر درباره آن بگوییم که در مکان ظاهر می‌شوند درست نیست. از این امر که با «چیزی» در مکان برخورد می‌شود به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که در مکان ظاهر می‌شود. من فرض را بر این نهاده‌ام که از عبارت «در مکان با آنها برخورد می‌شود» چنین برمی‌آید و به نظر من طبعاً ممکن است چنین برآید که هر «چیز» ممکن است به حس دریافت شود؛ اما از این امر که هر چیز ممکن است به حس دریافت شود این نتیجه حاصل نمی‌شود که به حس دریافت می‌شود؛ و اگر واقعاً به حس دریافت نشود در مکان هم ظاهر نخواهد شد. از خصوصیات آنگونه «چیزها» بی‌کی که آنها را با عبارت «با آنها در مکان برخورد می‌شود» وصف کردم، از جمله سایه‌ها، آن است که این فرض درباره هر کدام از آنها که در زمان معینی به حس دریافت می‌شود مهمل نیست که هم (۱) در آن زمان ممکن بود وجود داشته باشد بی‌آنکه به حس دریافت شود و هم (۲) در زمان دیگری ممکن بود وجود داشته باشد بی‌آنکه در آن زمان دیگر به حس دریافت شود و هم (۳) در تمام دوران وجود خود لزومی نداشته است که در هیچ زمان اصلاً به حس دریافت شود. از این رو، این فرض مهمل نیست که بسیاری از چیزها که در زمانی با آنها در مکان برخورد می‌شد هرگز در هیچ زمان اصلاً «ظاهر» نشده‌اند و بسیاری از چیزها که با آنها اکنون در مکان برخورد می‌شود اکنون «ظاهر» نمی‌شوند و همچنین هرگز نشده و هرگز نخواهند شد. همان عبارت کانت را به کار می‌بریم و می‌گوییم مفهوم «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» نه فقط اشیائی را دربر می‌گیرد که مورد تجربه فعلی هستند بلکه اشیائی را نیز دربر می‌گیرد که مورد تجربه ممکن هستند؛ و از این امر که چیزی مورد تجربه ممکن هست یا بوده است به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که اصلاً «ظاهر» شده یا می‌شود یا خواهد شد.

امیدوارم آنچه تاکنون گفتم این نکته را روشن کرده باشد که آنچه در ابتدا با عباراتی مانند «خارج از ما» یا «چیزهای خارج از ذهنهای ما» به آن اشاره کردم چگونه چیزهایی است. گفتم که به نظر من عبارت کانت یعنی «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» نسبتاً به روشنی انواع «چیزهای مورد بحث را نشان می‌دهد؛ و کوشیده‌ام تا این عرصه را از این هم روشنتر کنم یعنی خاطر نشان کرده‌ام که این عبارت فقط وقتی واقعی به مقصود است که (الف) به معنایی در نظر گرفته شود که در آن معنا بسیاری از «چیزها» مثل ردّ تصویرها، تصویرهای مضاعف و

دردهای جسمانی که می‌توان گفت «در مکان ظاهر می‌شوند» جزء «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» منظور نشوند و (ب) این امر به روشنی درک شود که هیچ تناقضی در این فرض وجود ندارد که چیزهایی بوده و هستند که «در مکان با آنها برخورد می‌شود» که هرگز به حس دریافت نشده و نمی‌شوند و نخواهند شد و در این فرض هم هیچ تناقضی وجود ندارد که در میان آن چیزهایی هم که زمانی به حس دریافت شده‌اند بسیاری چیزها در زمانهایی وجود داشته است که در آن زمانها به حس دریافت نشده‌اند. گمان می‌کنم اکنون برای همه روشن شده باشد که چون من رَد تصویرها، تصویرهای مضاعف و دردهای جسمی را جزء «چیزهای خارج» به شمار نمی‌آورم، همچنین نباید نه هیچ‌یک از «تصویرها» بی‌را که اغلب در وقت بیداری «با چشم ذهن می‌بینم» جزء «چیزهای خارج» به شمار آورم و نه هیچ‌یک از تصویرهایی را که وقتی خواب هستیم در رؤیا می‌بینیم؛ همچنین اصطلاح «خارج» را به نحوی به کار برده‌ام که از اینکه کسی در زمانی توهم بصری داشته است نتیجه می‌شود که در آن زمان چیزی می‌دیده است که «خارج» از ذهن او نبوده است و از اینکه آن کس در زمانی توهم سمعی داشته است نتیجه می‌شود که در آن زمان صدایی می‌شنیده است که «خارج» از ذهن او نبوده است. اما یقیناً عبارات «خارج از ذهنهای ما» و «در مکان با آنها برخورد می‌شود» را به آن وضوحی استعمال نکرده‌ام که در مورد هر «چیزی» که به نظر می‌رسد بتوان بی‌درنگ گفت که آیا باید یا نباید آن را جزء «چیزهای خارج» از ذهنهای ما و «در مکان با آنها برخورد می‌شود» به شمار آورد. فی‌المثل، چیزی نگفته‌ام که این نکته را کاملاً روشن کند که آیا بازتابی را که در آینه‌ای می‌بینم باید «چیزی که در مکان با آن برخورد می‌شود» و «خارج از ذهنهای ما» دانست یا نه، و نیز چیزی نگفته‌ام که این نکته را کاملاً روشن کند که آیا آسمان را باید چنین دانست یا نه. درباره آسمان گمان می‌کنم هر کسی احساس می‌کند که اگر درباره آن به عنوان «چیزی که در مکان با آن برخورد می‌شود» سخن بگوییم کاملاً نادرست است؛ و گمان می‌کنم اغلب مردم به شدت اکراه دارند که بی‌قید و شرط بگویند که با بازتابهایی که مردم در آینه می‌بینند «در مکان برخورد می‌شود» و با این همه نه آسمان و نه بازتابهایی که در آینه‌ها دیده می‌شوند از یک جنبه همان وضع دردهای جسمانی یا رَد تصویرها را ندارند و این همان جنبه‌ای است که بر آن به این سبب تأکید نمودم که دلیلی است بر اینکه با دردهای جسمانی یا رَد تصویرها در مکان برخورد نمی‌شود - یعنی این فرض مهم است که بگوییم عیناً همان دردی را که من احساس می‌کنم دیگری نیز می‌تواند احساس کند یا عیناً همان رَد تصویری را که من می‌بینم دیگری نیز می‌تواند ببیند. درباره بازتابهای آینه‌ها کاملاً طبیعی است که در اوضاع و احوال معینی زبانی به کار ببریم که تلویحاً بدان معنی است که کس دیگری

می تواند همان بازتابی را ببیند که ما می بینیم. کاملاً طبیعی است که می توانیم به دوستی بگوییم: «آن نقش قرمز را روی آب آنجا می بینی؟ نمی دانم که بازتاب چیست» درست همان طور که می توانیم به دامنه تپه دورستی اشاره کنیم و بگوییم: «آن لگنه سفید را روی تپه آنجا می بینی؟ نمی دانم که چیست.» و درباره آسمان هم کاملاً واضح است که این گفته مهمل نیست که آدمهای دیگر هم آن را همان طور می بینند که من.

بنابراین باید اذعان کرد که من عبارت «چیزهایی که در مکان با آن برخورد می شود» و، بنابراین، عبارت «خارج از ذهنهای ما» را که عبارت اول در توضیح آن به کار رفت، آن چنان روشن نکرده ام که در خصوص هر نوع «چیزی» که ذکر می شود هیچ شکگی در این نباشد که با آن چیزها «در مکان برخورد می شود» یا نه یا «خارج از ذهنهای ما» هستند یا نه. اما اینکه تعریف قاطعی از عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می شود» در دست نیست، تا جایی که می دانم، برای مطلب مورد نظر من در اینجا اهمیتی ندارد. زیرا گمان می کنم برای مطلب مورد نظر من همین بس باشد که این نکته را روشن کنم که وقتی در مورد بسیاری از چیزها عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می شود» را به کار می برم، در مورد هر یک از این انواع، از این قضیه که چیزهایی از آن نوع هستند نتیجه می شود که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می شود. و در واقع فهرستی (هرچند که هیچ کامل نیست) از چیزهایی آورده ام که به این طرز استعمال عبارت «چیزهایی که به نحوی در مکان با آنها برخورد می شود» مربوط است. در این فهرست از جمله جسمهای انسانها و جاتوران، گیاهان، ستارگان، خانه ها، صندلیها و سایه ها را آورده ام؛ و اکنون تأکید می کنم که عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می شود» به طرز استعمال کرده ام که در خصوص هر کدام از انواع چیزها، از این قضیه که «چیزهایی از آن نوع هستند نتیجه می شود که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می شود؛ مثلاً از این قضیه که گیاهان هستند یا گیاهان وجود دارند نتیجه می شود که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می شود و از این قضیه که سایه ها وجود دارند نتیجه می شود که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می شود و هكذا در مورد همه انواع «چیزهایی که در اولین فهرست خود ذکر کردم. اگر این نکته روشن باشد برای مطلب مورد نظر من کافی است، زیرا اگر روشن باشد، آن وقت این هم روشن خواهد بود که، چنانکه پیش از این نیز به تلویح گفتم، اگر ثابت کنید که دو فقره گیاه وجود دارد یا یک گیاه و یک سگ وجود دارند یا یک سگ و یک سایه وجود دارند و غیره و غیره، به خودی خود ثابت شده است که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می شود. دیگر نیازی نیست که علاوه بر این برهان جداگانه ای بیاوریم بر اینکه از این قضیه که گیاهان وجود دارند حتماً نتیجه

می‌شود که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می‌شود.

حال درخصوص عبارت «چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود» گمان می‌کنم آسان بتوان باور داشت که من می‌توانم آن را به معنایی استعمال کنم که دیگر برای آنکه از «گیاهان وجود دارند» نتیجه شود که «چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می‌شود»، برهانی لازم نباشد؛ اما درخصوص عبارت «چیزهای خارج از ذهنهای ما» گمان می‌کنم موضوع فرق می‌کند. شاید کسی بگوید که: «من به وضوح می‌بینم که از قضیه «در حال حاضر دست‌کم دو سنگ وجود دارند» این قضیه نتیجه می‌شود که «در حال حاضر دست‌کم دو چیز هست که در مکان با آنها برخورد می‌شود»، چنانکه اگر بتوان ثابت کرد که در حال حاضر دو سنگ وجود دارند به خودی خود ثابت شده است که در حال حاضر دست‌کم دو چیز هست که در مکان با آنها برخورد می‌شود. ملتفت هستم که دیگر نیازی نیست که علاوه بر این برهان جداگانه‌ای بیاورند بر اینکه قضیه «چیزهایی هست که در مکان با آنها برخورد می‌شود» از قضیه «دو سنگ وجود دارند» نتیجه می‌شود؛ واضح است که ممکن نیست سگی وجود داشته باشد که در مکان با آن برخورد نشود. اما به هیچ روی بر من تا این اندازه معلوم نیست که اگر بتوان ثابت کرد که دو سنگ یا دو سایه وجود دارند به خودی خود ثابت می‌شود که دو چیز خارج از ذهنهای ما وجود دارند. مگر ممکن نیست که سگی، هرچند مسلماً بایستی «در مکان با آن برخورد شود»، عین خارجی - عینی خارج از ذهنهای ما نباشد؟ آیا برای آنکه بگوییم چیزی که در مکان با آن برخورد می‌شود باید خارج از ذهنهای ما باشد برهان جداگانه‌ای لازم نیست؟ البته اگر واژه «خارجی» را صرفاً به صورت مترادف با «در مکان با آن برخورد می‌شود» استعمال کنید دیگر برهانی بر این لازم نیست که سگها عین خارجی هستند: در این صورت اگر بتوانید ثابت کنید که دو سنگ وجود دارند به خودی خود ثابت کرده‌اید که بعضی چیزهای خارجی وجود دارند. اما دشوار می‌توانم بپذیرم که شما (یا هر کس دیگر) واقعاً واژه «خارجی» را صرفاً به صورت مترادف با «در مکان با آن برخورد می‌شود» استعمال می‌کنید؛ و اگر استعمال نمی‌کنید آیا برهانی بر این لازم نیست که «هرچه در مکان با آن برخورد می‌شود باید خارج از ذهنهای ما باشد»؟

چنانکه دیدیم، کانت می‌گوید که عبارت «خارج از ما» یا «خارج» در واقع به دو معنای بسیار متفاوت استعمال می‌شوند؛ و درخصوص یکی از این دو معنی که خود آن را معنای «برترینی» می‌نامد و می‌کوشد تا با این گفته آن را روشن سازد که معنایی است که در آن «خارج» یعنی «موجود به صورت شیء فی‌نفسه متمایز از ما»، این دیگر شهره آفاق است که خود کانت هم معتقد بود که چیزهایی که در مکان با آنها برخورد می‌شود بدین معنی «خارجی» نیستند. بنابراین

به عقیده او، برای واژه «خارجی» معنایی هست که فیلسوفان عموماً این واژه را بدان معنی به کار برده‌اند و چنان است که اگر «خارجی» بدان معنی به کار رود از قضیه «دو سنگ وجود دارند» نتیجه نمی‌شود که چیزی خارجی وجود دارد. اینکه این معنای مفروض چیست، گمان نمی‌کنم حتی خود کانت هم موفق به دادن توضیح روشنی در باب آن شده باشد؛ دلیلی هم بر این فرض نمی‌شناسم که فیلسوفان واژه «خارجی» را به معنایی استعمال کرده باشند که در آن معنی چیزهایی که در مکان با آن برخورد می‌شود خارجی نیستند. اما درباره آن معنای دیگر چه باید گفت که به گفته کانت واژه «خارجی» عموماً در آن معنی به کار رفته است - همان معنایی که آن را «خارجی تجربی» می‌خوانند؟ این مفهوم با مفهوم «در مکان با آن برخورد می‌شود» چه ارتباطی دارد؟ تو چه داشته باشیم که در آنچه از کانت نقل کردم خود او اصلاً به وضوح نمی‌گوید که پاسخ درست به این پرسش از نظر او چیست. فقط این جمله غریب را می‌آورد که برای رفع هرگونه تردید درباره مفهوم «خارجی تجربی»، اعیانی را که این مفهوم درباره آنها صدق می‌کند از اعیانی که ممکن است آنها را به معنای برترینی «خارجی» خوانند بدین ترتیب مشخص می‌کند: «که آنها را چیزهای مشخصی که در مکان با آنها برخورد می‌شود می‌نامم.» بی‌تردید یکی از تعابیر این سخنان غریب آن است که به نظر کانت مفهوم «خارجی تجربی» همان مفهوم «در مکان با آن برخورد می‌شود» است - و او معتقد است که واژه مترادفی است با «در مکان با آن برخورد می‌شود». حال اگر منظور او همین باشد بسیار دشوار می‌بینم که بتوان گفت عقیده‌اش درست است. آیا واقعاً فیلسوفان واژه «خارجی» را صرفاً به عنوان واژه مترادف با «در مکان با آن برخورد می‌شود» به کار برده‌اند؟ آیا خود کانت چنین کرده است؟

گمان نمی‌کنم نه فیلسوفان چنین کرده باشند، نه خود کانت؛ و برای آنکه توضیح دهم که چگونه آن را به کار برده‌اند و دو مفهوم «خارج از ذهنهای ما» و «در مکان با آن برخورد می‌شود» چه نسبتی با یکدیگر دارند، به نظر من باید به روشنی توجه همگان را به امری جلب کنم که تاکنون فقط طرداللباب به آن اشاره کرده‌ام: یعنی به این امر که کسانی که چیزهایی را «خارج از ذهنهای ما» می‌نامند عموماً چنانکه انتظار داریم چیزهای دیگری را که می‌خواهند در تضاد با آن چیزهای اول قرار دهند چیزهایی «در» ذهنهای ما می‌نامند. البته اغلب خاطر نشان کرده‌اند که وقتی در اینجا واژه «در» استعمال می‌شود و به دنبال آن «ذهن من»، «ذهن تو»، «ذهن او» و غیره می‌آید، واژه «در» به معنای مجازی استعمال شده است. و مراد استعمال مجازی واژه «در» پیش از آن عبارات در تداول عموم وجود دارد که ما آنها را کاملاً می‌فهمیم. مثلاً جمله‌هایی مانند «وقتی آن کار را ترتیب می‌دادم شما را در ذهن داشتم» یا «وقتی که گفتم بعضیها هستند که از

دست زدن به عنکبوت چندششان می شود شما را در ذهن داشتیم. در این موارد می توان عبارت «به یاد شما افتادم» را به همان معنای «شما را در ذهن داشتیم» به کار برد. اما مسلم است که این مورد خاص استعمال مجازی واژه «در» آن موردی نیست که فیلسوفان در هنگامی استعمال می کنند که می خواهند آنچه را «در» ذهن من است در تضاد با آنچه خارج از آن است قرار دهند. برخلاف، وقتی واژه «خارج» را به کار می برند شما حتی در موقعی که من شما را در ذهن دارم نیز خارج از ذهن من هستید. اگر بخواهیم بفهمیم این مورد خاص استعمال مجازی عبارت «در ذهن من» چیست که طوری است که آنچه «خارج» از ذهن من است به آن معنایی که اینک مورد نظر ماست، هرگز نمی تواند «در» آن باشد، به نظر من باید مواردی از آن نوع «چیزهایی» را در نظر بگیریم که می گویند به این معنای خاص «در» ذهن من است. پیش از این سه نمونه از این موارد را مثال زدیم که به نظر من وافق به مقصود کنونی من است: هر درد جسمانی که حس می کنم، هر ردّ تصویری که با چشمان بسته می بینم و هر تصویری که وقتی در خواب و رؤیا هستم «می بینم» مثالهای بارز آن نوع «چیزی» هستند که فیلسوفان از آن با عبارت «در ذهن من» سخن گفته اند. و به نظر من شک نیست که وقتی از چیزهایی مانند بدن من، ورق کاغذ، ستاره... خلاصه کلاً از «اعیان طبیعی» - به عنوان «خارجی» سخن گفته اند مرادشان آن بوده است که بر تفاوت مهمی تأکید کنند که احساس می کنند بین چیزهایی از این قبیل و «چیزهایی» مانند درد، ردّ تصویری که با چشمان بسته دیده می شود و تصویری در رؤیا، وجود دارد. اما این چه تفاوتی است؟ احساس می کنند بین درد جسمانی که من حس می کنم یا ردّ تصویری که با چشمان بسته می بینم از یک سو و خود بدن من چه تفاوتی وجود دارد؟ - این چه تفاوتی است که آنان را به اینجا رسانده است که بگویند در حالی که درد جسمانی و ردّ تصویر «در» ذهن من است، خود بدن من «در» ذهن من نیست - یعنی حتی وقتی بدن خود را لمس می کنم و می بینم یا درباره آن فکر می کنم نیز در ذهن من نیست؟ پیش از این گفتم که یکی از تفاوتهایی که بین این دو وجود دارد آن است که با بدن من در مکان برخورد می شود، در حالی که با درد جسمانی و ردّ تصویر در مکان برخورد نمی شود. اما به نظر من خطاست که بگوییم این همان تفاوتی است که فیلسوفان را به جایی رسانده است که بگویند این دو چیز اخیر «در» ذهن من است و بدن من «در» ذهن من نیست.

پاسخ این پرسش که چه تفاوتی آنان را به جایی رسانده است که این سخن را بگویند به نظر من ابدأ آسان نیست؛ اما سعی می کنم پاسخی را که گمان می کنم درست باشد به اختصار در اینجا بیاورم.

به نظر من پیش از هر چیز باید در نظر گرفت که کاربرد کلمه «ذهن» در جایی که می گویند هر

درد جسمانی که من حس می‌کنم در «ذهن» من است کاربرد می‌کنم است که با تداول عام در گفتار عادی مطابقت کامل ندارد، هرچند که در فلسفه بسیار متداول است. گمان نمی‌کنم کسی بیاید و بگوید دردهای جسمانی که من حس می‌کنم «در ذهن من» هستند مگر اینکه حاضر باشد که بگوید من با ذهن خود دردهای جسمانی را حس می‌کنم؛ و گفتن این عبارت اخیر به نظر من با تداول عام غیرفلسفی مطابقت کامل ندارد. این طبیعی است که بگوییم من با ذهن خود به خاطر می‌آورم و می‌اندیشم و تصور می‌کنم و دردهای ذهنی - مثلاً سرخوردگی را - حس می‌کنم، اما به نظر من چندان طبیعی نیست که بگوییم من با ذهن خود دردهای جسمانی - مثلاً سردرد شدید را - حس می‌کنم؛ و شاید حتی از این هم کمتر طبیعی باشد که بگوییم من با ذهن خود می‌بینم و می‌شنوم و می‌بویم و می‌چشم. با این همه، بر طبق کاربرد فلسفی جاف‌انده‌ای دیدن و شنیدن و بوییدن و چشیدن و درد جسمانی داشتن به همان اندازه رویداد یا روند ذهنی به شمار می‌آیند که به خاطر آوردن یا اندیشیدن یا تصور کردن. به نظر من فیلسوفان این کاربرد را از آن رو برگزیده‌اند که بین جمله‌هایی چون «گره‌ای را دیدم»، «صدای رعدی شنیدم»، «بوی تند پیاز شنیدم»، «انگشتم سخت تیر کشید» از یک سو و جمله‌هایی مانند «به خاطر می‌آورم که او را دیده‌ام»، «در باره برنامه کار می‌اندیشیدم»، «صحنه را پیش خود تصور کردم»، «به تلخی سرخورده شدم»، از سوی دیگر شباهتی واقعی دیده‌اند - شباهتی که همه این جمله‌ها را در یک دسته گرد می‌آورد و این دسته از جمله‌ها با سایر جمله‌هایی که در آنها «من» یا «ام» به کار رفته است مانند «من از دو متر کوتاه‌تر بودم»، «به پشت دراز کشیده بودم»، «موهای خیلی بلند بوده متباین هستند. اما این شباهت چیست؟ شباهتی که می‌توان آن را با این گفته بیان کرد که هشت جمله اول همگی از آن نوع جمله‌هایی هستند که داده‌های روان‌شناسی را فراهم می‌آورند، درحالی که سه جمله آخر چنین داده‌هایی را فراهم نمی‌آورند. همچنین شباهتی است که می‌توان آن را، چنانکه اکنون در میان فیلسوفان معمول شده است، با این گفته بیان کرد که اگر در مورد هشت جمله اول با افزودن تاریخ جمله را مشخص کنیم، جمله‌ای به دست می‌آید که اگر صادق باشد از آن چنین نتیجه می‌شود که من در آن تاریخ «تجربه‌ای داشته‌ام» در حالی که این امر درخصوص سه جمله آخر صادق نمی‌کند. فی‌المثل اگر این صادق باشد که امروز بین ظهر و پنج دقیقه بعد از ظهر گریه‌ای دیدم نتیجه می‌شود که امروز بین ظهر و پنج دقیقه بعد از ظهر «تجربه‌ای داشته‌ام»؛ در حالی که از این قضیه که در ماه دسامبر ۱۸۷۷ من از دو متر کوتاه‌تر بودم نتیجه نمی‌شود که در ماه دسامبر ۱۸۷۷ تجربه‌ای داشته‌ام. اما این کاربرد فلسفی «تجربه داشتن» خود نیازمند توضیح است، زیرا با کاربرد این عبارت که در تداول عموم جا افتاده است همسان نیست. با این همه به

نظر من توضیحی که وافی به مقصود باشد این است که هر فیلسوفی که این کاربرد را رعایت می‌کرده است می‌تواند بگوید که من در زمان معینی «تجربهای داشته‌ام» اگر و فقط اگر یا (۱) در آن زمان هوشیار بوده‌ام یا (۲) در آن زمان رؤیا می‌دیدم یا (۳) چیز دیگری درباره من صدق می‌کرده است که شباهت داشته است به آنچه وقتی هوشیار بوده‌ام و وقتی رؤیا می‌دیدم در باره من صدق می‌کرده است و این شباهت از یک جنبه بسیار واضحی است که آنچه از آن جنبه در هنگامی که رؤیا می‌بینم درباره من صدق می‌کند به چیزی شباهت دارد که وقتی هوشیار هستم درباره من صدق می‌کند و نیز از آن جنبه، آنچه در هنگامی که مثلاً چیزی جلو چشمم مجسم می‌شود درباره من صدق می‌کند به هر دو شباهت دارد. این توضیح البته تا اندازه‌ای مبهم است، اما به نظر من آنقدر روشن هست که وافی به مقصود ما باشد. این توضیح به منزله آن است که بگوییم با این کاربرد فلسفی عبارت «تجربه داشتن» در صورتی که من در زمانی نه هوشیار بوده‌ام نه رؤیا می‌دیدم نه چیزی جلو چشمم مجسم شده است نه هیچ چیز دیگر از این قبیل در کار بوده است می‌توان گفت که من در آن زمان هیچ تجربه‌ای نداشته‌ام؛ و ابهام این توضیح البته در این است که مشخص نیست چه چیزهای دیگری از این قبیل به شمار می‌آیند. این را به حال خود گذاشته‌ام تا از مواردی که پیش می‌آید معلوم شود. اما به نظر من همین کافی است: اغلب اوقات شب که در خواب هستم نه هوشیارم، نه رؤیا می‌بینم، نه چیزی جلو چشمم مجسم می‌شود و نه هیچ چیز دیگری از این قبیل در کار است - یعنی که هیچ تجربه‌ای ندارم. اگر این توضیح درباره کاربرد فلسفی «تجربه داشتن» آنقدر که باید و شاید روشن باشد به نظر من معنی این گفته را که هر دردی که من حس می‌کنم یا هر ردّ تصویری که با چشمان بسته می‌بینم «در ذهن من» است با این گفته می‌توان توضیح داد که آن معنی چیزی بیشتر یا کمتر از این نیست که بگوییم فرض اینکه همان درد یا همان ردّ تصویر هنگامی وجود داشته است که من هیچ تجربه‌ای نداشته‌ام مستلزم تناقض است؛ یا به عبارت دیگر از این قضیه که در زمانی آن درد یا آن ردّ تصویر وجود داشته است نتیجه می‌شود که من در آن زمان تجربه‌ای داشته‌ام. و اگر چنین باشد می‌توان گفت که تفاوتی که بین دردهای جسمانی که من احساس می‌کنم و ردّ تصویرهایی که می‌بینم از یک طرف و بدن من از طرف دیگر که فیلسوفان را به جایی رسانده است که بگویند این درد یا ردّ تصویر «در ذهن من» است درحالی که بدن من هرگز در ذهن من نیست بلکه همیشه «بیرون از» یا «خارج از» ذهن من است، فقط در این است که درحالی که این فرض که دردی که من حس می‌کنم یا ردّ تصویری که می‌بینم در زمانی وجود دارد که من هیچ تجربه‌ای ندارم فرض متناقضی است، این فرض هیچ تناقضی ندارد که بدن من در زمانی وجود دارد که من هیچ تجربه‌ای ندارم؛ و به نظر من حتی

می‌توانیم بگوییم مراد فیلسوفان از عبارات گیج‌کننده و گمراه‌کننده‌ای مانند «در ذهن من» و «خارج از ذهن من» فقط همین است و پس.

اما حال اگر گفتن اینکه چیزی، مثلاً بدن من، خارج از ذهن من است صرفاً بدین معنی باشد که از قضیه‌ای حاکی از اینکه آن چیز در زمان معینی وجود داشته به هیچ روی این قضیه نتیجه نمی‌شود که من در آن زمان تجربه‌ای داشته‌ام، پس به همین قیاس اگر دربارهٔ چیزی بگوییم که خارج از ذهنهای ما است این گفته بدین معنی است که از قضیه‌ای حاکی از اینکه آن چیز در زمان معینی وجود داشته است به هیچ وجه نتیجه نمی‌شود که هیچ کدام از ما در آن زمان تجربه‌ای داشته است. و اگر منظور از ذهنهای ما ذهنهای موجودات انسانی است که روی زمین زندگی می‌کنند، که به نظر من معمولاً منظور همین است، پس نتیجه می‌شود که هر دردی که جانوران حس می‌کنند و هر ردّ تصویری که ممکن است ببینند و هر تجربه‌ای که ممکن است داشته باشند هرچند که خارج از ذهنهای خود آنها نیست ولی خارج از ذهنهای ماست. و این خود بی‌درنگ روشن می‌سازد که مفهوم «خارج از ذهنهای ما» چه تفاوتی با مفهوم «در مکان با آن برخورد می‌شود» دارد؛ زیرا البته با دردهایی که جانوران حس می‌کنند یا ردّ تصویرهایی که آنها می‌بینند بیش از دردهایی که ما حس می‌کنیم یا ردّ تصویرهایی که ما می‌بینیم در مکان برخورد نمی‌شود. از این قضیه که اعیان خارجی وجود دارند - یعنی اعیانی وجود دارند که به هیچ وجه در هیچ یک از ذهنهای ما نیستند - نتیجه نمی‌شود که چیزهایی وجود دارند که در مکان با آنها برخورد می‌شود. و از این رو «خارج از ذهنهای ما» صرفاً مترادف با «در مکان با آن برخورد می‌شود» نیست. یعنی «خارج از ذهنهای ما» و «در مکان با آن برخورد می‌شود» دو مفهوم متفاوت است. و به نظر می‌رسد نسبت درست بین این دو مفهوم این باشد: پیش از این دیدیم که چه بسیار انواع «چیزها» وجود دارند که درخصوص هر کدام از آن انواع از این قضیه که دست‌کم یک چیز از آن نوع وجود دارد این قضیه نتیجه می‌شود که دست‌کم یک چیز وجود دارد که در مکان با آن برخورد می‌شود. مثلاً این قضیه از این قضایا نتیجه می‌شود: «دست‌کم یک ستاره وجود دارد»، «دست‌کم یک بدن انسانی وجود دارد»، «دست‌کم یک سایه وجود دارد» و غیره. و به نظر من می‌توان گفت که هر نوع چیزی که این امر نسبت به آن صادق است این نیز صادق است که از قضیه‌ای حاکی از اینکه دست‌کم یک «چیز» از آن نوع وجود دارد، این قضیه نتیجه می‌شود که دست‌کم یک چیز خارج از ذهنهای ما وجود دارد. مثلاً از قضیه «دست‌کم یک ستاره وجود دارد» نه فقط نتیجه می‌شود که «دست‌کم یک چیز وجود دارد که در مکان با آن برخورد می‌شود» بلکه این نیز نتیجه می‌شود که «دست‌کم یک چیز خارجی وجود دارد» و به همین قیاس در سایر موارد. دلیل من بر

این گفته از این قرار است: نوعی چیز را در نظر بگیرید به نحوی که هر چیزی از آن نوع، اگر چیزی از آن باشد، حتماً باید «در مکان با آن برخورد شود»؛ مثلاً نوع «حباب صابون» را در نظر بگیرید. اگر من دربارهٔ چیزی که آن را به حس دریافت می‌کنم بگویم «این حباب صابون است» به نظرم چنین می‌رسد که یقیناً به تلویح گفته‌ام که تناقضی در این نیست که بگوییم آن چیز پیش از آنکه من آن را به حس دریافت کنم وجود داشته و به وجود خود ادامه خواهد داد ولو آنکه من دیگر آن را به حس دریافت نکنم. به نظر من این جزئی است از معنای این سخن که بگوییم آن چیز حباب صابون واقعی است و مثلاً با حباب صابون و همی فرق دارد. البته از اینکه واقعاً یک حباب صابون است به هیچ روی نتیجه نمی‌شود که در واقع پیش از آنکه من آن را به حس دریافت کنم وجود داشته یا وقتی دیگر آن را به حس دریافت نمی‌کنم به وجود خود ادامه خواهد داد: حبابهای صابون یک نمونه از آن نوع «عین طبیعی» و «چیزی که در مکان با آن برخورد می‌شود» هستند که در مورد آنها مشهور است که نمونه‌های خاصی از نوع آن اغلب فقط تا مدتی که شخص معینی آنها را به حس دریافت می‌کند وجود دارند. اما چیزی که من به حس دریافت می‌کنم حباب صابون نبود، مگر آنکه وجود آن در زمان معینی تابع منطقی دریافت حسی من از آن در آن زمان باشد؛ یعنی مگر آنکه از این قضیه که نسبت به زمان معینی، آن چیز در آن زمان وجود داشته است هرگز این نتیجه برنیاید که در آن زمان من آن را به حس دریافته‌ام. اما اگر این صادق باشد که آن چیز حباب صابون نبود مگر آنکه در زمان معینی وجود داشته باشد بی‌آنکه در آن زمان مورد دریافت حسی من باشد، پس یقیناً این هم صادق است که آن چیز حباب صابون نبود مگر آنکه ممکن باشد در زمان معینی وجود داشته باشد بی‌آنکه این قضیه صادق باشد که من در آن زمان نوعی از انواع تجربه داشته‌ام: آن چیز حباب صابون نمی‌بود مگر آنکه هر زمانی را که در نظر بگیرید، از این قضیه که آن چیز در آن زمان وجود داشته است نتیجه نمی‌شود که من در هیچ زمان تجربه‌ای داشته‌ام. یعنی از این قضیه در خصوص چیزی که من آن را به حس دریافت می‌کنم بر اینکه آن چیز حباب صابون است این قضیه نتیجه می‌شود که خارج از ذهن من است. اما وقتی می‌گویم چیزی که به حس دریافت می‌کنم حباب صابون است ضمناً بدین معنی است که خارج از ذهن من نیز هست، و فکر می‌کنم، به یقین، ضمناً بدین معنی نیز هست که خارج از همهٔ ذهنهای دیگر نیز هست؛ ضمناً بدین معنی است که چیزی از قبیل آن چیزها نیست که چیزهای آن قبیل فقط در صورتی بتوانند در زمانی وجود داشته باشند که کسی تجربه‌ای داشته باشد. بنابراین فکر می‌کنم که از قضیه‌ای به صورت «حباب صابونی هست» واقعاً این قضیه نتیجه می‌شود که «یک عین خارجی هست» و «یک عین خارج از همهٔ ذهنهای ما هست» و اگر این دربارهٔ نوع

«حباب صابون» صدق کند به یقین دربارهٔ هر نوع دیگری (از جمله نوع «اسب شاخدار») صدق می‌کند که اگر چیزی از آن نوع وجود داشته باشد نتیجه می‌شود که بعضی چیزها هستند که در مکان با آنها برخورد می‌شود.

بنابراین، به نظر من، در مورد همهٔ انواع «چیزها» که چنان‌اند که اگر یک جفت چیز باشند و هر دو آنها از یکی از این انواع باشند، یا یک جفت چیز باشند و یکی از آنها از یک نوع و دیگری از نوع دیگر باشد، آنگاه بی‌درنگ نتیجه می‌شود که چیزهایی هستند که در مکان با آنها برخورد می‌شود و همچنین این نیز صادق است که اگر من بتوانم ثابت کنم یک جفت چیز هستند که یکی از آنها از یکی از این انواع و دیگری از نوع دیگر است یا یک جفت چیز هست که هر دو آنها از یکی از این انواع است، آنگاه به خودی خود ثابت کرده‌ام که دست‌کم دو «چیز خارج از ماه» وجود دارد. یعنی اگر من بتوانم ثابت کنم که اکنون هم یک ورق کاغذ و هم یک دست انسان وجود دارد، ثابت کرده‌ام که اکنون «چیزهای خارج از ماه» وجود دارند؛ اگر بتوانم ثابت کنم که اکنون هم یک کفش و یک کیف وجود دارد ثابت کرده‌ام که اکنون «چیزهای خارج از ماه» وجود دارد، و غیره؛ و به همین قیاس اگر بتوانم ثابت کنم که اکنون دو ورق کاغذ، یا دو دست انسان، یا دو کفش، یا دو کیف و غیره وجود دارند همان را ثابت کرده‌ام. پس واضح است که هزاران چیز گوناگون وجود دارند که اگر در هر موقع من بتوانم وجود هر کدام از آنها را ثابت کنم، وجود چیزهای خارج از ماه را ثابت کرده‌ام. آیا نمی‌توانم وجود هیچ‌یک از این چیزها را ثابت کنم؟

به نظر من چنین می‌رسد که عقیده‌ای که کانت اظهار کرده بر اینکه فقط یک برهان بر وجود چیزهای خارج از ماه وجود دارد و آن هم برهانی است که خود او آورده از حقیقت بسیار دور است و من می‌توانم شمار فراوانی از برهانهای گوناگون بیاورم که هر کدام هم کاملاً قوی باشد؛ و در بسیاری از زمانهای دیگر می‌توانسته‌ام برهانهای بسیار دیگری بیاورم. مثلاً اکنون می‌توانم ثابت کنم که دو دست انسان وجود دارد. چگونه؟ با اینکه دو دست خود را بالا ببرم و ضمن اینکه با دست راست اشاره‌ای می‌کنم بگویم که «این یک دست است» و سپس ضمن اینکه با دست چپ اشاره‌ای می‌کنم بیفزایم که «و این یک دست است.» و اگر با این کار به خودی خود وجود چیزهای خارج از ماه ثابت کرده باشم همه خواهید دید که می‌توانم این کار را به چندین و چند راه دیگر نیز بکنم؛ لازم نیست امثله را دوچندان کنم.

اما آیا هم‌اکنون ثابت کردم که در آن لحظه دو دست انسان وجود داشت؟ به اصرار می‌گویم که ثابت کردم؛ و برهانی که آوردم کاملاً قوی بوده و شاید محال باشد برای هر چیز دیگری برهانی از این بهتر و قویتر آورد. البته این برهان، برهان نبود مگر با تحقق سه شرط؛ یعنی: (۱) مقدمه‌ای که

آن را به عنوان برهان نتیجه آوردم غیر از نتیجه‌ای باشد که مقدمه را برای اثبات آن آوردم؛ (۲) مقدمه‌ای که آوردم چیزی باشد که به آن علم داشته باشم نه اینکه فقط به آن معتقد باشم اما به هیچ وجه مسلم نباشد یا چیزی باشد که هرچند در واقع صادق بوده است من به صدق آن علم نداشته باشم؛ (۳) نتیجه واقعاً از مقدمه حاصل شده باشد. و برهان من هر سه شرط را در واقع داشت. (۱) مقدمه‌ای که آوردم به قطع و یقین غیر از نتیجه بود، زیرا نتیجه فقط این بود که دو دست انسان در این لحظه وجود دارد و ولی مقدمه چیزی بود بسیار مشخصتر از این - چیزی که با نشان دادن دستم و پاره‌ای اشاره‌های دیگر و گفتن کلمات «این یک دست است» و این یک دست دیگر است» بیان کردم. پرواضح است که مقدمه و نتیجه با یکدیگر متفاوت بودند زیرا پرواضح است که نتیجه ممکن بود صادق ولو آنکه مقدمه کاذب باشد. با آوردن مقدمه چیزی آوردم بسیار بیش از آنچه با آوردن نتیجه آوردم. (۲) یقیناً در آن لحظه به آن چیزی که با ترکیبی از پاره‌ای اشاره‌ها و گفتن کلمات «این یک دست است و این یک دست دیگر» بیان کردم علم داشتم. من علم داشتم بر اینکه در جایی که آن را با ترکیبی از پاره‌ای اشاره‌ها و ادای لفظ «این» در دفعه اول نشان دادم یک دست وجود دارد و در جای دیگری که آن را با ترکیبی از پاره‌ای اشاره‌ها و ادای لفظ «این» در دفعه دوم نشان دادم دست دیگری وجود دارد. از این مهم‌تر چه که بگوییم به آن علم نداشتم بلکه فقط معتقد بوده‌ام و شاید هم آن‌چنان جور نبوده است! بر این روال حتی می‌توان گفت که من علم بر این ندارم که اینجا ایستاده‌ام و حرف می‌زنم - شاید هم اصلاً نایستاده‌ام و حرف نمی‌زنم، و کاملاً مسلم نیست که اصلاً هستم! و سرانجام (۳) کاملاً مسلم است که نتیجه از مقدمه حاصل شده است. این امر به همان اندازه مسلم است که اگر اکنون این یک دست باشد و این یک دست دیگر، نتیجه می‌شود که اکنون دو دست وجود دارد.

بنابراین برهان من برای وجود چیزهای خارج از ما هر سه شرط لازم برای برهان قوی را داراست. آیا برهان قوی شرط‌های لازم دیگری دارد که احتمال برهان من آنها را ندارد؟ شاید چنین باشد؛ نمی‌دانم؛ اما بر این نکته تأکید می‌کنم که تا جایی که من می‌دانم همه ما علی‌الدوام اینگونه برهانها را برهانهای قطعی پاره‌ای نتیجه‌ها دانسته‌ایم - که سرانجام پاره‌ای از مسائل را که قبلاً نسبت به آنها شک داشته‌ایم فیصله می‌دهد. مثلاً فرض کنید مسأله این باشد که آیا در صفحه فلان از بهمان کتاب سه غلط چاپی هست یا نه. «الف» می‌گوید هست، «ب» می‌خواهد در آن شک کند. «الف» چگونگی می‌تواند صحت گفته خود را ثابت کند؟ البته با این کار می‌تواند ثابت کند که کتاب را بردارد، ورق بزند تا به آن صفحه برسد و به سه جای جداگانه روی صفحه اشاره کند و بگوید: «این یک غلط چاپی، این هم یکی، این هم یکی». البته این یکی از روشهایی است که

ممکن است وجود سه غلط چاپی را ثابت کرد؛ البته «الف» نمی‌تواند با این کار ثابت کند که سه غلط چاپی در صفحه موردنظر هست مگر اینکه مسلم باشد که در هر یک از جاهایی که به آنها اشاره می‌کند یک غلط چاپی هست. اما اینکه می‌گوییم ممکن است آن را به این روشنی ثابت کند خود به منزله آن است که بگوییم ممکن است مسلم باشد که هست. اگر امکان آن رود که چنان چیزی مسلم باشد، هم‌اکنون به یقین مسلم است که یک دست در یکی از دو جایی که نشان دادم بود و دست دیگر در جای دیگر.

بنابراین هم‌اکنون برهانی آوردم که در آن زمان اعیان خارجی وجود داشته‌اند؛ و واضح است که اگر برهان آوردم، می‌توانستم در آن زمان بسیاری برهانهای دیگر از همان نوع بیاورم که در آن زمان اعیان خارجی وجود داشته و اکنون می‌توانم بسیاری برهانهای دیگر از همان نوع بیاورم که اکنون اعیان خارجی وجود دارد.

اما اگر آنچه از من می‌خواهند آن باشد که ثابت کنم در گذشته اعیان خارجی وجود داشته‌اند آنگاه می‌توانم برهانهای گوناگون بسیاری بر آن نیز بیاورم. اما این برهانها از جهات مهمی با برهانهایی که هم‌اکنون آوردم نوعاً تفاوت دارد. و تأکید می‌کنم که وقتی کانت می‌گوید قادر نبودن به آوردن برهان وجود اعیان خارجی بی‌آبرویی است، دلیل وجود آنها در گذشته یقیناً به رفع آن بی‌آبرویی که وی از آن سخن می‌گوید کمک می‌کند. کانت می‌گوید که اگر به خاطر کسی خطوط کند که در وجود آنها شک کند، باید قادر باشیم برهان قانع‌کننده‌ای جلو او بگذاریم. اما مراد کانت از کسی که در وجود آنها شک می‌کند یقیناً فقط منظور او شخصی نیست که شک می‌کند که آیا هیچ عین خارجی در لحظه‌ای که او سخن می‌گوید وجود دارد یا نه، بلکه منظور او شخصی است که شک می‌کند که آیا هیچ‌گاه هیچ عین خارجی وجود داشته است یا نه؛ و از این‌رو برهانی بر اینکه پاره‌ای اعیان خارجی در گذشته وجود داشته است یقیناً به بخشی از آنچه این شخص در آن شک می‌کند مربوط می‌شود. حال من چگونه می‌توانم ثابت کنم که اعیان خارجی در گذشته وجود داشته‌اند؟ یک برهان این است: می‌توانم بگویم: «اتذک زمانی پیش دو دست بالای این میز بلند کردم؟ پس اندک زمانی پیش دو دست وجود داشت؟ پس در زمانی از زمانهای گذشته دست‌کم دو دست وجود داشته است، فهوالمطلوب.» این برهان کاملاً محکمی است به شرط آنکه به مفاد مقدمه آن علم داشته باشم. اما من علم دارم که اندک‌زمانی پیش دو دست بالای این میز بلند کردم. در واقع همه شما نیز بر آن علم دارید. هیچ شکنی نیست که چنین کردم. بنابراین برهان کاملاً قاطعی بر این آوردم که در گذشته اعیان خارجی وجود داشته است؛ و بی‌درنگ همه می‌بینید که اگر این برهان، برهانی قاطع باشد پس من می‌توانستم برهانهای بسیار دیگری از

همین نوع بیاورم و اکنون هم می‌توانم برهانهای بسیار دیگری بیاورم. اما این نیز پرواضح است که این نوع برهان از جهات مهمتی با آن نوع برهان تفاوت دارد که هم‌اکنون بر این آوردم که در آن زمان دو دست وجود داشت.

بنابراین من دو برهان قاطع بر وجود اعیان خارجی آورده‌ام. برهان اول بر این بود که در زمانی که آن برهان را آوردم دو دست انسان وجود داشته است؛ برهان دوم بر این بود که در زمانی پیش از آنکه آن برهان را آوردم دو دست وجود داشته است. این برهانها از جهات مهمتی با یکدیگر تفاوت داشتند. و خاطر نشان کردم که در آن موقع می‌توانستم برهانهای قاطع بسیاری از هر دو نوع بیاورم. این نیز واضح است که اکنون نیز می‌توانم برهانهای قاطع بسیاری از هر دو نوع بیاورم، چندانکه اگر برهانی که طلب می‌شود از نوع این برهانها باشد، چیزی آسانتر از اثبات وجود اعیان خارجی نیست.

اما من نیک آگاه هستم که با همه آنچه گفتم هنوز هم بسیاری از فیلسوفان احساس می‌کنند که هیچ برهان قانع‌کننده‌ای درباره موضوع مورد بحث نیاورده‌ام. و در پایان مختصری در این باب می‌گویم که چرا در مورد برهانهای من این ناخرسندی را احساس می‌کنند.

یک جهت آن، به نظر من، این است: کسانی هستند که «برهان عالم خارج» را شامل برهان چیزهایی می‌دانند که من کوششی برای اثبات آنها نکرده‌ام و اثبات هم نکرده‌ام. پراسان نیست که بگویم این کسان چه چیزی را می‌خواهند اثبات شود - چیست آن چیزی که اگر برهانی برای آن به دست نیاورند نمی‌گویند که برهانی برای وجود اعیان خارجی دارند؛ اما من می‌توانم به تقریب توضیح دهم که اینان چه می‌خواهند و آن توضیح این است که اگر من قضایایی را که به عنوان مقدمه‌های دو برهان خود آورده‌ام به برهان اثبات می‌کردم، آنان شاید می‌پذیرفتند که وجود اعیان خارجی را اثبات کرده‌ام، اما وقتی چنین برهانی در کار نیست (که البته نه آن را آورده‌ام و نه کوششی برای آوردن آن کرده‌ام)، آنان می‌گویند که من آنچه را به نظر آنان برهان وجود عالم خارج است نیاورده‌ام. به عبارت دیگر برای آنچه اکنون می‌گویم، یعنی در زمانی که دستهای خود را بلند می‌کنم و می‌گویم «این یک دست است و این یک دست دیگر است»، برهان می‌خواهند؛ و در مورد دیگر، برای آنچه اکنون می‌گویم، یعنی در زمانی که می‌گویم: «هم‌اکنون دو دست بالای این میز بلند کردم»، برهان می‌خواهند. البته آنچه واقعاً می‌خواهند فقط برهان این دو قضیه نیست، بلکه چیزی است شبیه یک گزاره کلی در این خصوص که چگونه هر قضیه‌ای از این نوع اثبات می‌شود. البته چنین چیزی نیاورده‌ام؛ و اعتقاد دارم که نمی‌توان آورد؛ اگر مراد از برهان وجود چیزهای خارجی این باشد، معتمد که آوردن برهان وجود چیزهای خارجی ممکن نیست. البته

در پارهای موارد می‌توان برای قضایایی که شبیه به آن قضایا هستند چیزی که شاید بتوان آن را برهان خواند آورد. اگر کسی از میان شما گمان برد که یکی از دستهای من مصنوعی است می‌توان به او گفت برای به دست آوردن برهان این قضیه من که «این یک دست است و این یک دست دیگر» بیاید و دست مشکوک را از نزدیک واری کند، شاید هم به آن دست بزند و فشار دهد تا مسلم شود که واقعاً یک دست انسان است. اما گمان نمی‌کنم که تقریباً در کلیه موارد آوردن هیچ برهانی میسر باشد. آخر چگونه می‌توانم اکنون ثابت کنم که «این یک دست است و این یک دست دیگر است؟» گمان نمی‌کنم بتوانم ثابت کنم. برای آنکه ثابت کنم لازم است که، چنانکه دکارت اشاره کرده است، ثابت کنم که اکنون در رؤیا نیستم. اما چگونه می‌توانم ثابت کنم که در رؤیا نیستم؟ شک نیست که دلایل قاطعی بر این دارم که بگویم اکنون در رؤیا نیستم؛ قرینه قطعی دارم که بیدارم؛ اما این غیر از آن است که بتوانم آن را به برهان ثابت کنم. نمی‌توانم بگویم همه قزاینی که دارم چیست؛ و برای آنکه برهانی برای شما بیاورم دستکم لازم است که این کار را بکنم.

اما به نظر من جهت دیگر اینکه برخی کسان احساس می‌کنند برهانهای من قانع‌کننده نیست نه فقط آن است که برای چیزی از من برهان می‌خواهند که من آن را اثبات نکرده‌ام بلکه فکر می‌کنند که اگر من نتوانم این برهانهای اضافی را بیاورم، برهانهای هم که آورده‌ام ابدأ برهانهای قاطعی نیستند. و به نظر من، این یک خطای مسلم است. ایشان می‌گویند: «اگر نتوانید مقدمه برهان خود را، یعنی این یک دست است و این یک دست دیگر است، ثابت کنید پس بر آن علم ندارید. حال خود شما پذیرفتید که اگر بر آن علم نداشته باشید، برهان شما قاطع نیست. بنابراین برهان شما، برخلاف آنکه می‌گویید، برهان قاطعی نیست.» من فکر می‌کنم این نظر که اگر من نتوانم چیزهایی از این قبیل را اثبات کنم بر آنها علم ندارم، نظری است که کانت در همان جمله‌ای که در ابتدای این گفتار آوردم بیان کرده است، یعنی در آنجا که به تلویح می‌گوید تا زمانی که برهانی برای وجود چیزهای خارج نداریم، وجود آنها را باید به صرف ایمان پذیرفت. به نظر من مقصود او این است که اگر من نتوانم ثابت کنم که این یک دست است باید آن را فقط به وجه ایمان بپذیرم — نمی‌توانم بر آن علم داشته باشم. من فکر می‌کنم که اگر چه این نظر در میان فیلسوفان بسیار رایج است ولی خطای آن را می‌توان نشان داد — هرچند که فقط با به کار بردن مقدماتی می‌توان نشان داد که صدق آنها معلوم نمی‌شود مگر آنکه به وجود اعیان خارجی علم داشته باشیم. من می‌توانم به چیزهایی علم داشته باشم که نمی‌توانم آنها را به برهان ثابت کنم؛ و در میان چیزهایی که یقیناً بر آنها علم دارم، ولو آنکه (فکر می‌کنم) نتوانم آنها را به برهان ثابت

کنم، مقدمه‌های دو برهانی است که آوردم. بنابراین باید بگویم که اگر کسانی باشند که از این دو برهان فقط به این دلیل ناخرسند باشند که من بر مقدمه‌های آنها علم ندارم، این کسان برای ناخرسندی خود دلیل محکمی ندارند.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

توصیفها^۱

نوشته برتراند راسل

ترجمه سید محمدعلی حاجتی

قبلاً فرصت مناسبی برای ذکر «توابع توصیفی»^۲ برآیمان فراهم شد، یعنی عباراتی از قبیل «پدر x یا «سینوس x». برای درک چنین عباراتی، در آغاز باید منظور از «توصیفها» مشخص گردد. یک «توصیف» ممکن است بر دو نوع باشد، معین^۳ و غیرمعین^۴ (یا مبهم^۵). توصیف غیرمعین عبارتی است در قالب^۶ «چیزی»^۷ و توصیف معین (در حالت مفرد) عبارتی است در قالب «فلان چیز بخصوص»^۸. با بررسی نوع اول مطلب را آغاز می‌کنیم.

[به جملات زیر توجه کنید] «چه کسی را ملاقات کردید؟»، «مردی را ملاقات کردم». «این توصیفی کاملاً غیرمعین است». در این جملات از کاربرد واژگانی که اختیار کرده‌ایم منحرف نشده‌ایم. اکنون سؤال ما این است: وقتی می‌گوییم «مردی را ملاقات کردم» در واقع چه چیزی را بیان کرده‌ام؟ فعلاً فرض می‌کنیم اظهارم صادق^۹ باشد و در واقع «جونز»^{۱۰} را ملاقات کرده باشم. واضح است آنچه را بیان کرده‌ام به معنی اینکه «جونز را ملاقات کردم» نیست؛ زیرا می‌توانم بگویم «مردی را ملاقات کردم»، اما جونز نبود. در این حالت، اگر چه دروغ گفته‌ام، اما سخن متناقضی با آنچه که مقصودم بوده است نگفته‌ام، برخلاف موقعی که می‌گویم «مردی را ملاقات کردم» و منظورم واقعاً این باشد که جونز را ملاقات کرده‌ام. [در این حالت گفتن اینکه مردی را ملاقات کردم ولی جونز نبود، معادل این است که بگویم جونز را ملاقات کردم و جونز را ملاقات نکردم، و واضح است که سخن متناقضی است.] همچنین واضح است مخاطب من سختم را می‌فهمد حتی اگر بیگانه بوده و هرگز نام «جونز» به گوشش نخورده باشد.

اما بیشتر از آنچه که ذکر شد می‌توانیم بگوییم: نه تنها جونز، بلکه هیچ مرد خاصی مشمول گفته من نمی‌شود. این مطلب هنگامی واضح می‌گردد که [قرض کنیم] گفته من کاذب^{۱۱} باشد؛ در این صورت دلیلی وجود ندارد که فرض شود جونز مشمول آن عبارت است و نه شخص دیگری. در واقع جمله مذکور بامعنی است حتی اگر چه ممکن نیست صادق بوده باشد، یعنی حتی اگر هیچ مردی در عالم وجود نداشته باشد. «اسبی شاخدار»^{۱۲} را دیدم یا «یک افعی دریایی»^{۱۳} را دیدم، جملات کاملاً بامعنایی هستند، اگر بدانیم منظور از اسب شاخدار یا افعی دریایی چیست، یعنی تعریف این موجودات افسانه‌ای را بدانیم. بنابراین، صرفاً آنچه را که مفهوم^{۱۴} می‌نامیم دخالت در تشکیل معنای یک جمله دارد. مثلاً در مورد «اسب شاخدار» فقط مفهوم آن مورد نظر است؛ اینطور نیست که در جایی مبهم چیزی غیر واقعی^{۱۵} وجود داشته باشد که «اسب شاخدار» نام داشته باشد. بنابراین، به علت اینکه گفتن «اسبی شاخدار را دیدم» با معنا (اگر چه کاذب) است، واضح می‌گردد معنای جمله، با تحلیل درست، «اسبی شاخدار» را به عنوان جزء متشکله دربر ندارد، اگر چه شامل مفهوم «اسب شاخدار» می‌شود.

مسئله «عدم واقعیت»^{۱۶} که در اینجا با آن روبرو هستیم، مسئله بسیار مهمی است. اکثر منطق‌دانانی که به مسئله فوق پرداخته‌اند توسط دستور زبان همراه شده، از راههای اشتباهی به بررسی مسئله مذکور پرداخته‌اند، آنها شکل دستوری را به عنوان راهنمایی مطمئن، بیش از آنچه واقعاً هست، برای تحلیل [احکام^{۱۷}] دو نظر گرفته‌اند. و به این نکته توجه نکرده‌اند که کدام تفاوتها در شکل دستوری اهمیت دارد. از نظر [منطق] سنتی دو حکم «جونز را ملاقات کردم» و «مردی را ملاقات کردم» یک شکل^{۱۸} دارند، در حالی که در حقیقت این دو، اشکال کاملاً متفاوتی دارند: حکم اول از شخصی واقعی نام می‌برد [یعنی جونز]، در حالی که حکم دوم در بردارنده یک تابع گزاره‌ای^{۱۹} است و هنگامی که تحلیل گردد، به این صورت تصریح می‌یابد: «این تابع که (x را ملاقات کردم و x یک انسان است) در بعضی اوقات صادق است.» ... واضح است تابع مذکور در قالب «x را ملاقات کردم» نیست، قالبی که برای «اسبی شاخدار را دیدم» مناسب است، علی‌رغم اینکه چیزی به عنوان «اسبی شاخدار» واقعیت ندارد.

به علت در دست‌نداشتن توابع گزاره‌ای، بسیاری از منطق‌دانان مجبور به پذیرش این نتیجه شده‌اند که اشیائی غیر واقعی وجود دارند. مثلاً ماینونگ^{۲۰} معتقد است که می‌توانیم درباره «کوه طلائی»^{۲۱}، «مزیع‌گردد»^{۲۲} و غیره سخن بگوییم؛ می‌توانیم قضایایی صادق بسازیم که موضوع آنها همین کلمات باشد؛ به همین جهت این موضوعات باید به نحوی وجودی منطقی داشته باشند، زیرا در غیر این صورت احکامی که شامل چنین موضوعاتی است بی‌معنا خواهند بود.

به نظر من، چنین نظریه‌هایی فاقد آن درک [و شناختی] از واقعیت هستند که باید حتی در انتزاعی‌ترین مباحث محفوظ بماند. باید بگویم همان‌طور که در جانورشناسی نمی‌توان موجودی را به عنوان اسب شاخدار پذیرفت، منطقی نیز نباید آن را بپذیرد، زیرا منطقی همان‌قدر با دنیای واقعی سروکار دارد که جانورشناسی، اگر چه منطقی بیشتر به جنبه‌های کلی و انتزاعی چنین دنیایی می‌پردازد. گفتن اینکه اسب شاخدار موجودیتی در حماسه یا ادبیات یا در تصور دارد، رقت‌انگیزترین و حقیرانه‌ترین طفره‌رفتن است. آنچه در حماسه‌ها وجود دارد حیوانی نیست که از گوشت و خون ساخته شده و نفس بکشد و براساس رأی خویش حرکت کند؛ آنچه که وجود دارد تصویری [از اسب شاخدار] و یا کلماتی است که توصیف‌کننده آن است [نه خود اسب شاخدار]. همچنین ادعای اینکه هاملت، مثلاً در دنیای خاص خودش [یعنی] دنیای تصورات شکسپیر به همان نحوی وجود دارد که ناپلئون در دنیای واقعی، معادل گفتن چیزی است که عمداً ایجاد سردرگمی می‌کند، و یا لاف‌لر موجب ابهامی است که به سختی می‌توان برای آن اعتباری قائل شد. تنها یک دنیا وجود دارد، دنیای «واقعی»: تصور شکسپیر بخشی از این دنیاست و افکاری که در نوشتن تراژدی هاملت داشت نیز واقعی هستند. همچنین افکاری که ما در حین خواندن آن اثر داریم واقعیت دارند. اما به لحاظ ماهیت تخیل است که صرفاً افکار و احساسات و غیره در شکسپیر و خوانندگان آثارش واقعیت دارند و نه اینکه علاوه بر اینها شخصی عینی^{۲۳} به نام هاملت وجود داشته باشد. وقتی که تمام احساساتی را که از جانب ناپلئون در نویسندگان و خوانندگان تاریخ ایجاد شده است به حساب آوریم، هنوز به خود ناپلئون [در دنیای واقعی] دست نیافته‌ایم؛ اما در مورد هاملت هر آنچه را که بوده است یافته‌ایم و به آخر رسیده‌ایم. اگر هیچ‌کس درباره هاملت نیندیشیده باشد چیزی از هاملت باقی نمی‌ماند، [اما] اگر هیچ‌کس درباره ناپلئون نیندیشیده باشد، بالأخره ناپلئون کسی را وادار می‌ساخت که او را به حساب آورد. مفهوم واقعیت در منطق مفهومی است اساسی، و هر کس با این مفهوم از طریق چشم‌بندی بازی کرده و وانمود کند هاملت به نوعی واقعیت داشته به اندیشه خیانت کرده‌است. برای طرح تحلیلی درست از احکامی که در مورد اسب شاخدار، کوه طلائی، مربع گرد و سایر اشیاء دروغین صادر شده یا می‌شوند، پایبندی به مفهوم باصلابتی از واقعیت بسیار ضروری است.

در پیروی از این برداشت از واقعیت، باید اصرار داشته باشیم که در تحلیل احکام هیچ چیز «غیرواقعی» نباید پذیرفته گردد. اما، از اینها گذشته ممکن است سؤال شود اگر چیزی غیرواقعی وجود ندارد چگونه می‌توانیم آن را بپذیریم؟ [و از آن سخن بگوییم؟] پاسخ این است که در مورد

احکام، ما در وهله اول با نماد^{۲۴}ها روبرو هستیم، و اگر به گروهی از نمادها که خود معنایی ندارند معنایی را نسبت دهیم در مغلطه‌ای گرفتار خواهیم شد که ما را وادار به پذیرش موجودات غیرواقعی خواهد ساخت؛ تنها طریقی نیز که توسط آن این پذیرش امکان‌پذیر خواهد بود این است که این موجودات را اشیائی توصیف شده بینگاریم. کل چهار کلمه‌ای که جمله «اسبی شاخدار را دیدم» را می‌سازند با هم حکم معناداری را تشکیل می‌دهند. لفظ «اسب شاخدار» نیز به تنهایی با معناست، همان‌طور که لفظ «مرد» با معناست. اما لفظ [تکره] «اسبی شاخدار» تشکیل گروهی فرعی^{۲۵} را نمی‌دهد که خود مستقلاً دارای معنا باشد. بنابراین، اگر به این لفظ به غلط معنایی را نسبت دهیم به ناگهان خود را با «یک اسب شاخدار» مواجه می‌بینیم، و با این سؤال روبرو می‌شویم که چگونه چنین موجودی می‌تواند در دنیایی وجود داشته باشد که در آن هیچ اسب شاخداری موجود نیست. «اسبی شاخدار» یک توصیف غیرمعین است که چیزی را وصف نمی‌کند. توصیف غیرمعینی نیست که چیزی غیرواقعی را وصف کند. حکمی مانند «X غیرواقعی است» فقط وقتی معنا دارد که «X» یک توصیف باشد، معین یا غیرمعین. در این صورت اگر «X» توصیفی باشد که چیزی را وصف نکند حکم مذکور صادق خواهد بود. اما، خواه «X» چیزی را توصیف کند یا نکند جزئی از اجزاء تشکیل دهنده معنای جمله‌ای نیست که «X» در آن واقع شده است؛^{۲۶} مانند «اسبی شاخدار» در بحث توصیفها، که گروهی فرعی را تشکیل نمی‌دهند که به تنهایی خود معنایی داشته باشند. تمامی اینها از این حقیقت نشأت می‌گیرد که وقتی «X» یک توصیف باشد «X» غیرواقعی است؛ یا «X» وجود ندارد» مهمل نیست، بلکه همیشه معنا دارد و گاهی نیز صادق است.

اکنون می‌توانیم بحث خود را ادامه دهیم و به طور کلی معنای احکامی را که دارای توصیفهای مبهم هستند تعریف کنیم. فرض کنید می‌خواهیم مطلبی را در مورد «چیزی»^{۲۷} بیان کنیم، در حالی که لفظ «چیزهایی»^{۲۸} اشاره به اشیائی دارد که دارای ویژگی خاص ϕ هستند، یعنی اشیائی چون X که در مورد آنها تابع گزاره‌ای ϕX صادق است (فی‌المثل اگر «مردی» نمونه‌ای از «چیزی» باشد، در این صورت ϕX به صورت «X یک انسان است» درمی‌آید). حال فرض کنید بخواهیم به «چیزی» ویژگی ψ را نسبت دهیم، یعنی می‌خواهیم بگوییم «چیزی» همان ویژگی را دارد که X داراست درحالی که ψX صادق باشد (مثلاً در مورد «مردی» ملاقات کردم» ψX عبارت است از «X را ملاقات کردم.») حال این حکم که «چیزی» ویژگی ψ را دارد خود حکمی در قالب ψX نیست. اگر چنین می‌بود، برای مصداق مناسبی از X باید «چیزی» یا X همانند و یکی می‌شد؛ حال اگر چه (به یک اعتبار) در بعضی موارد این امر ممکن است صادق باشد، مطمئناً در

مواردی نظیر «اسبی شاخدار» صادق نیست. تنها از این حقیقت که بیان این مطلب که چیزی ویژگی ψ را دارد قالب ψx را ندارد، امکان تعریف لفظ «چیزی» به گونه‌ای فراهم می‌شود که بتواند در عین حال «غیرواقعی» نیز باشد. تعریف مذکور چنین است:

جمله «چیزی که ویژگی ϕ را دارد ویژگی ψ را دارد» به این معناست که:

تصدیق توأم ϕx و ψx همیشه کاذب نیست.

تا آنجایی که به منطق مربوط می‌شود، این نظیر حکمی است که ممکن است بدین صورت بیان شود: «بعضی ϕ ها، ψ هستند»؛ ولی از لحاظ علم معانی اختلافی بین دو حکم هست. زیرا یکی افاده مفرد می‌کند و دیگری جمع؛ اما این مطلب چندان اهمیت ندارد. نکته مهم این است که اگر احکامی که کلاً درباره «چیزی» سخن می‌گویند به دقت تحلیل شوند، معلوم می‌شود که شامل جزئی نیستند که با این لفظ نشان داده می‌شود، و به همین دلیل است که چنین احکامی می‌توانند دارای معنا باشند، در عین اینکه چیزی که مراد آنها می‌باشد وجود نداشته باشد.

تعریف وجود^{۲۱}، هنگامی که در مورد توصیفهای مبهم به کار رود، از آنچه که در انتهای فصل گذشته [کتاب] گفتیم نتیجه می‌شود. می‌گوییم «بشر وجود دارد» یا «بشری وجود دارد» اگر تابع گزاره‌ای « x انسان است» گاهی صادق باشد؛ و به طور کلی «چیزی» وجود دارد اگر « x فلان و بهمان است»^{۲۲} گاهی صادق باشد. به تعبیر دیگری نیز می‌توانیم مطلب را بیان کنیم. حکم «سقراط یک بشر است» بدون شک معادل^{۲۳} است با حکم «سقراط انسان است» اما عین آن نیست. فعل [زبطی] است^{۲۴} در جمله «سقراط انسان است» رابطه بین موضوع و محمول را بیان می‌کند؛ اما همین لفظ در جمله «سقراط یک بشر است» بیانگر اینهمانی^{۲۵} است. باعث شرمندگی است که نوع بشر لفظ «است» را برای دو معنای کاملاً متفاوت به کار برده است. این شرمندگی البته در زبان منطق نمادی جبران شده است. اینهمانی در «سقراط یک بشر است» بین یک شیء برقرار است که [سقراط] نامگذاری شده است (فرض می‌کنیم «سقراط» یک نام باشد، بعداً توضیحاتی خواهد آمد)، و شینی که به گونه‌ای مبهم توصیف شده است. شینی که به گونه مبهم توصیف شده است «وجود» خواهد داشت اگر لااقل یکی از این قبیل احکام صادق باشد، یعنی لااقل حکم صادقی با قالب « x فلان و بهمان است» موجود باشد درحالی که « x » یک اسم است. این ویژگی توصیفهای مبهم (در مقابل توصیفهای معین) است که ممکن است تعداد بی‌شماری احکام صادق با قالب مذکور موجود باشد، [مانند] سقراط یک بشر است، افلاطون یک بشر است و غیره. بنابراین، «بشری وجود دارد» نتیجه [وجود] سقراط یا افلاطون یا هر شخص دیگری است. از طرف دیگر در مورد توصیفهای معین، نظیر قالب مذکور یعنی « x فلان

چیز بخصوص است» (وقتی که «x» یک اسم باشد) فقط می‌تواند حداکثر به ازای یک مقدار واحد برای x صادق باشد. بدین ترتیب به موضوع توصیفهای معین می‌رسیم، توصیفهایی که می‌باید شبیه طریقی که برای توصیفهای غیرمعین به کار گرفته شد تعریف شوند، البته با پیچیدگی بیشتر.

حال به بحث اصلی در این فصل می‌رسیم، یعنی تعریف ادات تعریف the (در حالت مفرد). نکته بسیار مهمی که در تعریف [توصیف غیرمعین] «چیزی» بود در مورد «فلان چیز بخصوص» نیز عیناً به کار می‌آید؛ تعریفی که مورد نظر ما است تعریف احکامی است که در آنها عبارات توصیف معین یافت می‌شود، نه تعریفی از خود توصیف معین در حالی که مستقل از جمله آمده باشد. در مورد [توصیف غیرمعین] «چیزی» این امر تقریباً واضح است: هیچ‌کس نمی‌تواند فرض کند که «مردی» شیء معینی است که می‌تواند به تنهایی تعریف شود. سقراط مردی است، افلاطون مردی است، ارسطو مردی است، اما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که «مردی» همان معنایی را می‌دهد که «سقراط» و نیز همان معنایی را می‌دهد که «افلاطون» یا «ارسطو»، زیرا این سه اسم معانی متفاوتی دارند. با این حال، وقتی تمامی مردهای عالم را شمارش کرده باشیم، چیزی باقی نمی‌ماند که در مورد آن بگوییم «نه تنها این مردی است، بلکه این همان «مردی» بخصوص است، هویتی که صرفاً یک مرد غیرمعین است بدون اینکه شخص خاصی باشد». البته کاملاً واضح است که هر چیزی که در عالم وجود دارد مشخص است: اگر آن چیز یک مرد باشد مرد خاصی است و نه فرد دیگری. بنابراین، هویتی چون «مردی» نمی‌تواند در عالم یافت شود که خود در مقابل افرادی خاص قرار داشته باشد، در نتیجه طبیعی است که لفظ «مردی» را به تنهایی تعریف نکنیم، بلکه احکامی را تعریف کنیم که شامل آن می‌شوند.

در مورد «فلان چیز بخصوص» همین مطلب عیناً صادق است، اگر چه در وهله اول کمتر واضح به نظر می‌رسد. مطلب فوق را با توجه به تفاوت بین یک اسم و یک توصیف معین می‌توانیم نشان دهیم. جمله «اسکات نویسندهٔ رمان و یورلی است»^{۴۴} را در نظر بگیرید. در اینجا یک نام «اسکات»، و یک توصیف «نویسندهٔ رمان و یورلی» داریم که هر دو بر یک شخص اطلاق می‌شوند. تمایز بین یک اسم و سایر نمادها را می‌توان به گونهٔ ذیل توضیح داد:

یک اسم نماد بسیطی^{۴۵} است که معنای آن صرفاً می‌تواند موضوع جمله واقع شود... همچنین یک نماد بسیط نمادی است که اجزائی از نوع نماد نداشته باشد. بنابراین، «اسکات» یک نماد بسیط است، زیرا اگر چه اجزائی دارد (مثلاً حروف تشکیل دهندهٔ آن) اما آن اجزاء خود نماد نیستند. از طرف دیگر، «نویسندهٔ رمان و یورلی» یک نماد بسیط نیست، زیرا اجزائی که

عبارت فوق را تشکیل داده‌اند خود نهاد هستند. اگر واقعیت امر این باشد (چنانکه ممکن است باشد) که آنچه به نظر می‌رسد یک «فرد»^{۳۶} است در واقع تحلیل بپذیرد و قابل تجزیه باشد، می‌توانیم رضایت دهیم که در این صورت با چیزی روبرو هستیم که می‌توان آن را «فرد نسبی»^{۳۷} نامید؛ چنین الفاظی در سرتاسر متنی که مورد نظر است هیچ‌گاه مورد تجزیه و تحلیل قرار نمی‌گیرند و هیچ‌گاه در مقامی غیر از موضوع واقع نمی‌شوند؛ در این صورت باید متقابلاً تن به «اسامی نسبی»^{۳۸} نیز بدهیم. از لحاظ مسأله‌ای که دنبال می‌کنیم، یعنی تعریف توصیفها، این مسأله را که آیا این اسامی مطلق^{۳۹} هستند یا نسبی، می‌توان نادیده گرفت. زیرا این مسأله مربوط می‌شود به طبقات مختلف در سلسله مراتب «انواع»^{۴۰} در حالی که در اینجا مقایسه بین الفاظی صورت می‌گیرد مانند «اسکات» و «نویسندهٔ رمان ویورلی» که هر دو بر یک شیء اطلاق می‌شوند و مسألهٔ انواع را پیش نمی‌آورند. بنابراین، در اینجا اسامی را به این شکل مورد بررسی قرار می‌دهیم که قابلیت مطلق بودن را دارند؛ هیچ نکته در آنچه که می‌خواهیم بگوئیم به این فرض وابسته نیست، اما با کمک آن کلام را می‌توان خلاصه تر کرد.

بدین ترتیب مقایسه باید بین دو چیز صورت پذیرد: (۱) یک اسم، که نمادی است بسیط و مستقیماً شخصی را که معنای آن اسم است مشخص می‌کند و این معنا را قائم به خود دارد بدون هیچ‌گونه وابستگی به معانی سایر کلمات؛ (۲) یک توصیف که متشکل از چندین کلمه است، کلماتی که معانی آنها از قبل مشخص شده و از مجموع آنها آنچه که «معنای» آن توصیف قلمداد می‌شود نتیجه می‌گردد.

حکمی که توصیفی را در بر دارد معادل همان حکم نیست وقتی که اسمی به جای آن توصیف گذاشته شود، حتی اگر آن اسم همان شیشی را نام گذارد که آن توصیف وصف می‌کند. کاملاً واضح است حکم «اسکات نویسندهٔ رمان ویورلی است» با حکم «اسکات اسکات است» تفاوت دارد. اولی یک واقعیتی است در تاریخ ادبیات، در حالی که حکم دوم تکرار مکرری بیش نیست. و اگر به جای «نویسندهٔ رمان ویورلی» نام شخص دیگری غیر از اسکات را قرار دهیم حکم ما کاذب خواهد شد، و بدین ترتیب یقیناً همان حکم اولی نخواهد بود. اما ممکن است گفته شود، در اینجا حکم به دست آمده همان قالب حکمی چون «اسکات سیر والتر است»^{۴۱} را دارد، حکمی که در آن دو اسم بر یک فرد دلالت دارند. پاسخ این است که اگر «اسکات سیر والتر است» در واقع به این معنا باشد که «فردی که نامش اسکات است [همان] فردی است که نامش سیر والتر است»، در این صورت اسامی مذکور به عنوان توصیف به کار رفته‌اند. یعنی فرد مشخصی به جای اینکه نامیده شود به این‌گونه توصیف می‌گردد که فردی است با داشتن فلان

اسم. این نحوه‌ای است که اسامی عملاً به کلمات به کار گرفته می‌شوند، و در عبارت‌پردازی نیز علی‌القاعده چیزی وجود ندارد که نشان دهد آیا اسامی به این نحو به کار می‌روند یا به عنوان یک اسم. هنگامی یک اسم مستقیماً به کار گرفته می‌شود که صرفاً نشان دهد دربارهٔ چه چیزی سخن می‌گوییم. در این صورت جزئی از واقعیتی که تصدیق شده باکلمی که باید انکار شود نیست بلکه صرفاً جزئی از نظام نمادینی است که توسط آن، اندیشه‌های خود را بیان می‌کنیم. آنچه را که می‌خواهیم بیان کنیم چیزی است که (مثلاً) می‌تواند به زبان دیگری ترجمه شود؛ چیزی است که کلمات و وسیلهٔ بیان آن هستند، نه اینکه خود جزئی از آن باشند. از طرف دیگر، وقتی حکمی را در مورد «فردی که اسکات نام دارد» می‌سازیم، اسم «اسکات» جزئی از آنچه که می‌خواهیم بیان کنیم می‌شود، و نه صرفاً جزئی از زبانی که برای بیان حکم مذکور به کار گرفته شده است. اکنون اگر به جای عبارت مذکور عبارت «فردی که سروالتر نامیده می‌شود» را جایگزین کنیم، حکم ما تفاوت خواهد کرد. اما تا آنجایی که اسامی را در مقام اسم به کار می‌بریم، انتخاب بین «اسکات» و «سروالتر» به آنچه که بیان می‌کنیم همان‌قدر بی‌ارتباط است که اگر به انگلیسی یا فرانسه مطلب را ادا کنیم. بنابراین، تا آنجا که اسامی در مقام اسم به کار می‌روند «اسکات سروالتر است» همان حکم «اسکات اسکات است» و از واضحات خواهد بود. در اینجا اثبات اینکه «اسکات نویسندهٔ رمان ویورلی است» همان حکمی نیست که از جایگزینی اسمی (حال هر اسمی که می‌خواهد باشد) برای «نویسندهٔ رمان ویورلی» به دست می‌آید، کامل می‌گردد.

هنگامی که متغیری را به کار برده و دربارهٔ یک تابع گزاره‌ای، مثلاً ϕx سخن می‌گوییم، روند اطلاق احکام کلی دربارهٔ x در موارد خاص عبارت می‌شود از جایگزین کردن اسمی به جای حرف « x » [البته] با فرض اینکه ϕ تابعی است که برای متغیرش افراد را می‌پذیرد. فرض کنید [برای مثال ϕx] همیشه صادق باشد، مانند «قانون اینهمانی» $x=x$. حال در این صورت به جای « x » هر اسمی را که بخواهیم می‌توانیم بگذاریم و یک حکم صادق به دست می‌آوریم. با فرض اینکه «سقراط»، «افلاطون» و «ارسطو» اسم باشند (که البته این یک فرض عجولانه است)، از قانون اینهمانی می‌توانیم نتیجه بگیریم که سقراط سقراط است، افلاطون افلاطون است و ارسطو ارسطو است. اما اگر سعی کنیم بدون مقدمات دیگر، نتیجه بگیریم که نویسندهٔ رمان ویورلی نویسندهٔ رمان ویورلی است دچار مغالطه خواهیم شد. این مطلب نتیجهٔ آنچه که در چند سطر قبل اثبات کردیم است، یعنی اگر در حکمی به جای «نویسندهٔ رمان ویورلی» یک اسم قرار دهیم، حکمی که به دست می‌آید متفاوت خواهد بود. این بدان معنا است که اگر « x » یک اسم باشد، « $x=x$ » همان حکم «نویسندهٔ رمان ویورلی نویسندهٔ رمان ویورلی است» نیست، حال

«x» هر اسمی که می‌خواهد باشد. بنابراین، از این حقیقت که تمامی احکام با قالب «x=x» صادق‌اند نمی‌توانیم مستقیماً نتیجه بگیریم که نویسندهٔ رمان و یورلی نویسندهٔ رمان و یورلی است. در واقع، احکامی که قالب آنها «فلان چیز بخصوص فلان چیز بخصوص است» می‌باشد، همیشه صادق نیستند؛ لازم است که فلان چیز بخصوص وجود داشته باشد (کلمه‌ای که به زودی توضیح داده می‌شود). حکم به اینکه پادشاه کنونی فرانسه پادشاه کنونی فرانسه است، یا مربع گرد مربع گرد است، کاذب است. هنگامی که یک اسم را با توصیفی جایگزین کنیم، چنانچه توصیف مزبور چیزی را وصف نکند، توابع گزاره‌ای که «همیشه صادق» هستند ممکن است کاذب شوند. وقوف به این امر که (آنچه که در پاراگراف قبل اثبات شد مبنی بر اینکه) با جایگزین کردن یک توصیف [به جای یک اسم] حکمی که به دست می‌آید دارای همان ارزشی نیست که تابع گزاره‌ای موردنظر داشته است، هالهٔ رمز را از این مطلب می‌زداید.

اکنون در موضع مناسبی قرار گرفته‌ایم که بتوانیم احکامی را که شامل توصیف معینی هستند تعریف کنیم. تنها امری که «فلان چیز بخصوص» را از «چیزی» متمایز می‌سازد منحصر^{۲۲} به فرد بودن اولی است. ما نمی‌توانیم در مورد «تنها ساکن لندن» صحبت کنیم، زیرا ساکن لندن بودن خصوصیتی که منحصر به فرد باشد نیست. ما نمی‌توانیم در مورد «پادشاه کنونی فرانسه» سخن بگوییم، زیرا چنین شخصی وجود ندارد، اما می‌توانیم در مورد «پادشاه کنونی انگلستان» سخن بگوییم. بنابراین، احکام در مورد «فلان چیز بخصوص» پیوسته احکام متناظری را دربارهٔ «چیزی» نتیجه می‌دهند به انضمام این قید که بیش از یک مورد از آن چیز وجود نداشته باشد. حکمی مانند «اسکات نویسندهٔ رمان و یورلی است» نمی‌توانست صادق بوده باشد اگر رمان و یورلی هرگز نوشته نشده بود یا نویسندهٔ آن بیش از یک تن می‌بود. همین‌طور هر حکم دیگری که از جایگزین کردن «نویسندهٔ رمان و یورلی» به جای «x» در تابع گزاره‌ای ϕx به دست آمده باشد صادق نخواهد بود. می‌توانیم بگوییم «نویسندهٔ رمان و یورلی» به معنای این است که «آن مقدار برای متغیر x که به ازای آن تابع «x رمان و یورلی را نوشت» صادق باشد. بدین ترتیب، مثلاً این حکم که «نویسندهٔ رمان و یورلی اسکاتلندی بود» متضمن احکام ذیل است:

- ۱- «x رمان و یورلی را نوشت» همیشه کاذب نیست؛
- ۲- «اگر x و y رمان و یورلی را نوشته‌اند، x و y یکی هستند» همیشه صادق است؛
- ۳- «اگر x رمان و یورلی را نوشته است، x اسکاتلندی است» همیشه صادق است.

هنگامی که سه حکم بالا به زبان معمولی ترجمه شوند، مطالب ذیل را بیان می‌کنند:

- ۱- حداقل یک شخص رمان و یورلی را نوشته است؛

۲ - حداکثر یک شخص رمان ویورلی را نوشته است؛

۳ - هرکس که رمان ویورلی را نوشته است اسکاتلندی بوده است.

تمامی این احکام سه گانه از «نویسنده رمان ویورلی اسکاتلندی بوده» نتیجه می‌شوند و بالعکس، هر سه حکم باهم (و نه فقط دو حکم از آنها) این نتیجه را می‌دهند که نویسنده رمان ویورلی اسکاتلندی بوده است. بنابراین، این سه حکم با هم را می‌توان به عنوان تعریف معنای حکم «نویسنده رمان ویورلی اسکاتلندی بوده» در نظر گرفت.

می‌توانیم سه حکم مذکور را به طریقی ساده‌تر کنیم. احکام اول و دوم با هم با حکم ذیل معادل‌اند: «واژه‌ای [مانند] C وجود دارد به طوری که (X رمان ویورلی را نوشت) صادق است هنگامی که X ، C باشد و کاذب است اگر X ، C نباشد.» به تعبیری دیگر، «واژه‌ای [مانند] C وجود دارد به طوری که « X رمان ویورلی را نوشت» همیشه معادل است با « X ، C است.» (دو حکم وقتی «معادل‌اند» که هر دو با هم صادق و یا هر دو با هم کاذب باشند.) در اینجا در مرحله اول، دو تابع از X داریم: « X رمان ویورلی را نوشت» و « X ، C است.»؛ و با در نظر گرفتن معادل بودن این دو تابع از X به ازای تمام مقادیر X ، تابعی از C را تشکیل می‌دهیم؛ سپس در قدم بعدی می‌گیریم تابع به دست آمده از C «گاهی صادق» است، یعنی لااقل برای یک مقدار از C صادق است (واضح است که این تابع نمی‌تواند برای بیش از یک مقدار از C صادق باشد). دو شرط مذکور با هم چنان

تعریف می‌شوند که معنای «نویسنده رمان ویورلی وجود دارد» را تعیین کنند.

اکنون می‌توانیم حکم ذیل را تعریف کنیم. «آن واژه‌ای که تابع ϕX را ارضا^{۴۳} می‌کند وجود دارد.» این قالبی کلی است که مورد فوق یکی از مصادیق آن را تشکیل می‌دهد. «نویسنده رمان ویورلی» عبارت است از «واژه‌ای که تابع (X رمان ویورلی را نوشت) را ارضا می‌کند.» و توصیف معین «فلان چیز بخصوص» همیشه متضمن رجوع به تابعی گزاره‌ای است، یعنی تابعی که تعریف‌کننده خصوصیتی است که با درآوردن آن، چیزی فلان و بهمان می‌شود. پس تعریف ما به صورت زیر درمی‌آید:

«آن واژه که ارضاکننده تابع ϕX است وجود دارد» بدین معناست که «واژه‌ای [مانند] C وجود دارد به طوری که ϕX همیشه معادل با (X ، C است) می‌باشد.»

برای تعریف «نویسنده رمان ویورلی اسکاتلندی بوده» باید سومین حکمی را که قبلاً ذکر کردیم به حساب آوریم، یعنی این حکم: «کسی که رمان ویورلی را نوشت اسکاتلندی بود.» این منظور صرفاً با انضمام این مطلب که C مورد نظر اسکاتلندی بوده است، حاصل می‌شود. بدین ترتیب «نویسنده رمان ویورلی اسکاتلندی بوده» عبارت می‌شود از:

واژه‌های [مانند] C وجود دارد که (۱) «X رمان ویورلی را نوشت» همیشه معادل با «X، C است» می‌باشد و (۲) C اسکاتلندی است.

و به طور کلی «آن واژه که ϕX را ارضا می‌کند ψX را نیز ارضا می‌کند» بدین‌گونه تعریف می‌شود:

واژه‌های [مانند] C وجود دارد که (۱) ϕX همیشه معادل با «X، C است» می‌باشد، و (۲) ψX صادق است.

این تعریف احکامی است که شامل توصیفها می‌شوند.

ممکن است دربارهٔ موصوف معلومات بسیاری در دست بوده باشد، یعنی احکام زیادی را در مورد «فلان چیز بخصوص» بدانیم بدون اینکه واقعاً اطلاع داشته باشیم که آن چیز بخصوص چیست، یعنی بدون اینکه احکامی با قالب «X فلان چیز بخصوص است» (در حالی که «X» یک اسم است) را بدانیم. در یک داستان پلیسی احکامی در مورد «فلان مردی که فلان عمل را مرتکب شده جمع و انباشته می‌شوند به این امید که سرانجام به حسی برسند که برای نشان دادن اینکه این A بوده است که مرتکب آن عمل شده است کفایت کنند. حتی می‌توانیم تا بدانجا پیش رویم که بگوییم در تمامی موارد از چنین معلوماتی که می‌توانند با کلمات بیان شوند - به استثنای کلماتی از قبیل «این»^{۲۲} و «آن»^{۲۳} و تعدادی دیگر که معنای آنها در مواضع مختلف فرق می‌کند - هیچ اسمی، به معنای دقیق کلمه، به میان نمی‌آید، بلکه آنچه که به نظر می‌رسد اسم است در حقیقت توصیف است. تحقیق معقول دربارهٔ این سؤال که آیا هومر^{۲۴} وجود داشته است جایز است، در حالی که اگر «هومر» یک اسم می‌بود چنین کاری موردی نمی‌داشت.^{۲۷} حکم «فلان چیز بخصوص وجود دارد» معنادار است، خواه صادق باشد یا کاذب؛ اما اگر «همان چیز بخصوص باشد (در حالی که «a» یک اسم است) کلمات «a» وجود دارد» عاری از معنا خواهند بود. تنها در مورد توصیفها - معین یا غیرمعین - است که تصدیق موجودیت آنها بامعناست، زیرا اگر «a» یک اسم باشد باید چیزی را نام ببرد: آنچه که چیزی را نام نبرد، اسم نیست، و بنابراین اگر وانمود شود که اسم است صرفاً نمادی خواهد بود بدون معنا، در حالی که یک توصیف، مانند «پادشاه کنونی فرانسه» این‌گونه نیست و تنها به لحاظ اینکه چیزی را توصیف نمی‌کند از قابلیت معنادار بودن ساقط نمی‌شود؛ علت این امر آن است که توصیف فوق نمادی مرکب^{۲۸} است که معنایش از معنای نمادهای تشکیل‌دهندهٔ آن شکل می‌پذیرد. بنابراین، وقتی می‌پرسیم آیا هومر وجود داشته است، کلمهٔ «هومر» را به عنوان علامتی اختصاری^{۲۹} برای یک توصیف به کار برده‌ایم: می‌توانیم به جای آن (مثلاً) بگوییم «نویسندهٔ ایلیاد و ادیسه»^{۳۰}.

همین ملاحظات تقریباً در مورد تمامی کاربردهای کلماتی که به نظر اسم خاص ϕ_1 می‌رسند جاری است.

هنگامی که توصیفهایی در احکام به کار می‌روند، لازم است بین آنچه که رخداد ϕ_2 و اولیه ϕ_3 و ثانویه ϕ_4 آنها نامیده می‌شود تمایز داده شود ... در صورتی توصیفی رخداد «اولیه» دارد که حکمی که در آن واقع شده است از طریق جایگزین کردن آن توصیف به جای « x » در تابعی گزاره‌ای مانند $\phi(x)$ به دست آمده باشد. توصیفی رخداد «ثانویه» دارد که هنگامی که آن توصیف به جای « x » در $\phi(x)$ گذاشته می‌شود صرفاً جزئی از یک حکم به دست آید. با ذکر مثالی مطلب واضحتر می‌شود. این حکم را در نظر بگیرید: «پادشاه کنونی فرانسه طاس است.» در اینجا «پادشاه کنونی فرانسه» رخدادی اولیه دارد، و حکم مذکور کاذب است. هر حکمی که در آن توصیفی که چیزی را وصف نکند رخدادی اولیه داشته باشد، کاذب است. اما حال، این حکم را در نظر بگیرید: «پادشاه کنونی فرانسه طاس نیست.» این یک حکم مبهمی است. اگر اول x طاس است» را در نظر بگیریم و سپس به جای « x » توصیف «پادشاه کنونی فرانسه» را قرار دهیم و آن‌گاه نتیجه به دست آمده را انکار کنیم، در این صورت رخداد «پادشاه کنونی فرانسه» ثانویه خواهد بود و حکم ما صادق است؛ اما اگر « x طاس نیست» را در نظر بگیریم و به جای « x » توصیف «پادشاه کنونی فرانسه» را قرار دهیم در این صورت «پادشاه کنونی فرانسه» رخدادی اولیه خواهد داشت و حکمی که به دست می‌آید کاذب است. در احکامی که با توصیفها سروکار دارند خلط بین رخداد اولیه و ثانویه منشأ بسیاری از مغالطات می‌گردد.

توصیفها در ریاضیات عمدتاً در قالب توابع توصیفی ظاهر می‌شوند، یعنی به شکل «آن واژه‌ای که با λ نسبت F را دارد» یا بگوییم «رابطه R نسبت به λ » نظیر عباراتی از قبیل «پدر λ ». مثلاً، گفتن «پدر λ ثروتمند است» معادل است با این گفته که تابع گزاره‌ای از C در ذیل: « C ثروتمند است، و (x) λ را به وجود آورد» همیشه معادل با (x) C است) می‌باشد. «گاهی صادق» باشد، یعنی لاقابل به ازای یک مقدار از C صادق باشد. واضح است که تابع مذکور نمی‌تواند برای بیش از یک مقدار از C صادق باشد.

تئوری توصیفها، که در این فصل به طور خلاصه مطرح شد، هم در منطق و هم در نظریه معرفت ϕ_1 نهایت اهمیت را دارد. اما برای مقاصد ریاضی، قسمتهایی از نظریه که بیشتر جنبه فلسفی دارد چندان اساسی نیست، و لذا در طرحی که ارائه شد حذف گردیده‌اند. در اینجا تنها به ذکر کمترین موارد ریاضی اکتفا شده است.

* این مقاله، ترجمه فصل شانزدهم از کتاب برتراند راسل با عنوان درآمدی به فلسفه ریاضی است. در کتاب نخستین فلاسفه تحلیلی که مجموعه‌ای از مقالات از نویسندگان مختلف در زمینه فلسفه تحلیلی است، گردآورنده از مقاله راسل در فصل اول آن استفاده کرده است. ترجمه‌ای که ارائه شده از فصل اول همین کتاب است.

خود را موظف می‌دانم از راهتماییهای آقای دکتر یوسف‌علی‌آبادی در امر ترجمه این مقاله کمال تشکر و سپاسگزاری را بنمایم. - مترجم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشتها:

1. descriptions
2. descriptive functions
3. definita
4. Indefinite
5. ambiguous
6. form
7. a so - and - so
8. the so - and - so
9. true
10. Jones
11. false
12. a unicorn
13. a sea - serpent
14. concept
15. unreal

16. unreality
17. propositions
18. form

۱۹. propositional function؛ منظور از آن عبارتی است شامل متغیر آزاد، برای اطلاعات بیشتر به کتب منطقی رجوع کنید. - مترجم.

20. Meinong
21. The golden mountain
22. The round square
23. objective
24. symbols
25. subordinate group

۲۶. توضیح اینکه در نظر راسل توصیفها عباراتی زائندند. چنانچه جملاتی را که توصیفی در آنها به کار رفته است تحلیل منطقی کنیم، معادل آنها جملاتی را به دست می‌آوریم که در آنها توصیفی وجود ندارد. مثلاً جمله «مردی را دیدم» اینچنین تحلیل می‌شود: «چیزی هست که آن چیز مرده است و آن چیز را من دیدم.» در جمله معادل، ملاحظه اثری از واژه «مردی» (به صورت نکره) وجود ندارد، و در عوض لفظ «مرد» را داریم که به عقیده راسل به تنهایی دارای معناست. - مترجم.

27. a so - and - so
28. so - and - so's
29. Existence
30. *x is so - and - so*
31. equivalent
32. is
33. identity
34. "Scott is the author of Waverly"
35. simple symbol
36. individual
37. relative individual
38. relative names
39. absolute
40. type
41. "Scott is Sir Walter"
42. uniqueness
43. satisfy
44. this
45. that
46. Homer

۴۷. توضیح اینکه اگر «هورمر» اسم باشد باید بر فردی اطلاق شود که وجود دارد یا داشته است، لذا تحقیق از وجود داشتن وی کاری عبث خواهد بود. - مترجم.

48. complex
49. abbreviated
50. the author of the *Iliad* and the *Odyssey*

51. proper name

52. occurrence

53. primary

54. secondary

55. مانند «سینوس ۷»، «مجذور ۷» و ... مترجم.

56. theory of knowledge



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کارنپ و فلسفه تحلیلی

نوشته علی پایا

۱- کارنامه علمی

رودولف کارنپ (۱۸۹۱-۱۹۷۰) عضو شعبه‌ای از فلسفه تحلیلی بود که در دهه ۱۹۲۰ در وین پدیدار شد و به نامهای مختلف از جمله نثر-پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی، و تجربه‌گرایی منطقی شهرت پیدا کرد.^۱ تجربه‌گرایی منطقی، فلسفه رسمی حلقه وین به‌شمار می‌آمد. این حلقه محفلی بود مختص بحثهای اندیشورانه متشکل از گروهی از محققان در حوزه‌های گوناگون معرفت جدید از فیزیک و فلسفه و ریاضی و منطق تا روانشناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد.^۲ پیش از پیوستن به حلقه در سال ۱۹۲۶، کارنپ از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۴ در دانشگاههای وین و فرایبورگ به تحصیل در رشته فلسفه و ریاضی، و بعداً فلسفه و فیزیک پرداخت و از طریق اساتیدی نظیر برونو باوخ (Bruno Bauch) با افکار کانت آشنا شد و بخصوص از نظریه کانت در این زمینه که ساختار هندسی فضا (مکان) صرفاً با صورت شهود شخصی تعیین می‌گردد تأثیر بسیار پذیرفت.

در پاییز ۱۹۱۰ زمانی که فرگه شصت ساله با سمت دانشیار ریاضی در وین تدریس می‌کرد کارنپ در یکی از کلاسهای درس وی که به توضیح نحوه ارائه مفاهیم در قالب علامات اختصاص داده شده بود شرکت جست و دوره بالاتر همین درس را در سال ۱۹۱۳ دنبال کرد و در تابستان ۱۹۱۴ قبل از شروع نخستین جنگ جهانی در کلاس «منطق در ریاضیات» (Logik in der Mathematic) حاضر شد که در آن فرگه به بررسی انتقادی نحوه نمایش مفاهیم و فرمولهای ریاضی پرداخته بود. پس از جنگ به سال ۱۹۲۰ کارنپ کتاب مبانی حساب فرگه را خواند و تمایز میان معنا (sinn=sens) و مصداق (bedeutung=denotation) را فراگرفت و

معتقد شد که معرفت ریاضی معرفتی تحلیلی است و ماهیتاً با معرفت منطقی همانند است. مطالعه آراء فرگه به علاوه کارنپ را به این باور رهنمون شد که ریاضیات و منطق، صورت مفاهیم، جملات، و استنتاجها را فراهم می‌کنند و این صورتها در هر جا از جمله در حوزه معرفت غیرمنطقی نیز کاربرد دارند و بنابراین ماهیت ریاضیات و منطق را با بررسی کاربردهای آن دو در حوزه معارف غیرمنطقی و بخصوص علوم تجربی می‌توان فهم کرد.

بعد از جنگ، کارنپ به منظور ادامه تحصیل به ینا بازگشت. آشنایی وی با اصول ریاضیات (*Principia Mathematica*) راسل و وایتهد در سال ۱۹۱۹ وی را بر این اندیشه رهنمون شد که برای رساله دکتری خود برساختن (*construction*) یک دستگاه اکسیوماتیزه برای یک نظریه فیزیکی در مورد زمان و مکان را انتخاب کند که در آن تنها از دو رابطه استفاده شده باشد: یکی نقطه تلاقی خط جهانی (*world line*) دو عنصر فیزیکی که با C نمایش داده می‌شود، و دیگری رابطه زمانی T میان خط جهانی همین دو عنصر. اما وقتی رتوس رساله خود را برای ماکس وین (*Max Wien*) رئیس دانشکده فیزیک بازگو کرد، وین وی را قانع ساخت که این رساله فلسفی است و نه فیزیکی. کارنپ رساله را به باوخ که رئیس دانشکده فلسفه بود ارائه کرد. ولی باوخ تأکید نمود که به دلیل محتوای فیزیکی رساله، تحقیق در مورد آن می‌باید در دانشکده فیزیک انجام گیرد. کارنپ در نهایت از این رساله چشم‌پوشی کرد و به تحقیق در باب مبانی فلسفی هندسه پرداخت که یک کاوش نثو-کانتی به شمار می‌آمد. این رساله به سال ۱۹۲۱ تحت عنوان «فضا (مکان)» (*Der Raum*) به انجام رسید.^۲

تأثیر راسل بر کارنپ به گفته خود وی بیشتر در حوزه فلسفه آشکار شده است. کارنپ در تأثیر راسل بر تفکر فلسفی خود می‌نویسد: «در زمستان ۱۹۲۱ من کتاب وی با عنوان علم ما به عالم خارج به عنوان حوزه‌ای برای روش علمی در فلسفه^۳ را خواندم. برخی از عبارات این کتاب، بخصوص تأثیر قاطعی بر من گذاردند، زیرا به گونه‌ای روشن و صریح همان دیدگاهی از هدف و روش فلسفه را صورت‌بندی کرده بودند که من مدتی به نحو ضمنی اختیار کرده بودم. در مقدمه کتاب درباره «روش منطقی - تحلیلی فلسفه» صحبت شده بود و به کار فرگه به عنوان اولین مصداق کامل این روش اشارت رفته بود و در آخرین صفحه کتاب نیز صورت خلاصه‌ای از این روش فلسفی در قالب عبارت ذیل ارائه شده بود:

مطالعه منطقی به صورت امر محوری در فلسفه درمی‌آید. منطق روش کاوش در فلسفه را فراهم می‌آورد، درست همانگونه که ریاضیات روش [مطالعه در] فیزیک را عرضه می‌کند.....
همه این به اصطلاح معرفت در دستگاههای سنتی می‌باید به دور ریخته شود، و طرحی نو درانداخته

شود... برای شمار فراوان و همچنان رو به از زیاد افرادی که به کاوش در علوم تجربی اشتغال دارند... این روش جدید، که پیشاپیش در زمینه مسائل دیرپا و حائزاهمینی همچون عدد، بی‌نهایت، پیوستگی، زمان و مکان، به مرفقیّت دست یافته، می‌باید جاذبه داشته باشد، حال آنکه روش قدیمی به کلی در این امر شکست خورده است... تنها و تنها شرطی که، به اعتقاد من، برای تضمین مرفقیّت فلسفه در آینده نزدیک در دستایی به نتایجی برتر از آنچه که تاکنون توسط فلاسفه حاصل شده ضروری است، عبارت است از خلق نخله‌ای از افراد واجد آموزشهای علمی و علائق فلسفی، که نه سنتهای گذشته مانع کارشان باشد و نه با روشهای ادبی کسانی که همه چیز گذشتگان را تقلید می‌کنند الا فضایلشان را، گمراه شده باشند.^۵

تحت تأثیر راسل، کارنپ از ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵ کوشید تا به تحلیل مفاهیم مربوط به اشیاء موجود در محیط و خاصه‌ها (properties) و روابط مشاهده‌پذیر آنها بپردازد و با استفاده از ابزار منطق نمادین به برساختن تعاریف منطقی این مفاهیم بر اساس تجارب بدوی خویش اقدام ورزد. این تلاش به تدوین کتاب برساختن منطقی عالم (Der Logische Aufbau der Welt) منجر شد که کارنپ آن را در ۱۹۲۵ به پایان برد اما پیوستنش به حلقه وین در سال ۱۹۲۶ چاپ کتاب را تا سال ۱۹۲۸ به تأخیر انداخت.^۶

دیدگاههای کارنپ در دوران حضور در حلقه وین و نیز جلسات دیدار خصوصی با ویتگنشتاین تا حدود زیادی از این فیلسوف متأثر شد. کارنپ از ویتگنشتاین این نکته را آموخت که صدق منطقی گزاره‌ها منحصرأ به ساختار خود گزاره‌ها و معنای عبارات آنها مبتنی است و مستقل از اوضاع عالم است و به همین اعتبار این گزاره‌ها خبری درباره عالم نمی‌دهند. شبه گزاره بودن جملات متافیزیکی و فلسفی و فاقد معنا بودن آنها نکته دیگری بود که کارنپ از ویتگنشتاین فراگرفت. رهیافت کلی کارنپ به مسائل فلسفی نیز چنانکه خود او اذعان کرده علاوه بر راسل تا حدود زیادی ملهم از ویتگنشتاین است.^۷ ویتگنشتاین در رساله منطقی-فلسفی اعلام کرده بود: «فلسفه به ایضاح منطقی اندیشه نظر دارد. فلسفه پیکره‌ای از آراء نیست، بلکه نوعی فعالیت است. یک اثر فلسفی اساساً مشتمل است بر توضیح و تشریح. نتیجه فلسفه، شماری از قضایای فلسفی نیست، بلکه روشن ساختن قضایاست. بدون فلسفه، افکار، به اصطلاح عبارگرفته و نامتامیزند؛ وظیفه فلسفه آن است که آنها را روشن سازد و مرزشان را کاملاً مشخص کند.»^۸ تحت تأثیر این دیدگاه کارنپ معتقد شد که فلسفه ورزی عبارت است از روشن ساختن معنای مفاهیمی که به طور شهودی و به نحو مبهم فهم شده‌اند از طریق تحلیل منطقی عبارات و جملاتی که در زبان به کار می‌روند.

اما برخلاف ویتگنشتاین، که توجهش منحصرأ معطوف به زبان طبیعی بود، کارنپ اعتقاد

داشت که این هدف از طریق ساختن زبانهای صوری (formal) که در آنها مفاهیم مبهم از همان آغاز به نحو دقیق تعریف شده‌اند امکان‌پذیر است.^{۱۰} کارنپ بر این باور بود که اکثر اختلافات میان نحله‌های مختلف فلسفی برخاسته از کوفه‌می زبان است. انتخاب یک زبان خاص برای بیان مافی‌الضمیر، به اعتقاد کارنپ، امری دلخواه بود که به سهولت فهم استفاده‌کننده در کاربرد زبان ارتباط پیدا می‌کرد. اما کاربرد زبانهای صوری سبب می‌شد تا بحثهای فلسفی در مورد مفاهیم به بحث در مورد مفیدبودن یا غیرمفیدبودن زبانهای انتخابی مبدل گردد.

در میان اعضای حلقه، آتو نوریات جامعه‌شناس مارکسیست در برخی زمینه‌ها، از جمله برتری زبان فیزیکیالیستی نسبت به زبان فنومنالیستی، دیدگاه کارنپ را متحول ساخت. جملات این زبان به اشیاء و امور مادی راجع می‌شدند و نه به تجربیات بدوی شخصی. فیزیکیالیسم با نظریه «وحدت علم» که تز مورد علاقه نوریات بود نیز تلاطم کامل داشت. برای دفاع از این تز که عنوان می‌کرد همه علوم از اصل واحدی نتیجه می‌شوند لازم بود نشان داده شود روانشناسی را نیز می‌توان به زبان فیزیکیالیستی بیان کرد. کارنپ در مقاله‌ای که با عنوان «روانشناسی در زبان فیزیکیالیستی» به سال ۱۹۳۲ منتشر ساخت، کوشید این مهم را به انجام رساند.^{۱۱} پوانکاره و دوهم در زمره دیگر نویسندگانی هستند که کارنپ در سالهای شکل‌گیری فکری خود از آنان تأثیر فراوان پذیرفته است. مهمترین جنبه این تأثیر رومی توان در اتخاذ یک رهیافت اصالت قراردادی (conventionalistic) از سوی کارنپ در خصوص مسائل مربوط به مبانی فیزیک و ریاضیات و تحلیل وی از رابطه میان حتمیت علی (causal determinism) و ساختار فضا مشاهد کرد.^{۱۲} این رهیافت اصالت قراردادی در سالهای بعد رنگ شدیدتر و جنبه رادیکالتری به خود گرفت.

کارنپ که از ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۱ به عنوان مربی (Instructor) فلسفه در دانشگاه وین به کار مشغول بود در ۱۹۳۱ به پراگ منتقل شد و به عنوان استاد در دانشگاه آلمانی این کشور به تدریس فلسفه طبیعی پرداخت. عمده اوقات کارنپ در مسئولیت جدید که تا سال ۱۹۳۵ ادامه پیدا کرد مصروف کار بر روی کتاب نحو منطقی زبان [۱۹۳۷ / ۱۹۳۴] شد که کار اصلی وی در زمینه ساخت یک زبان فیزیکیالیستی برای علم به شمار می‌آید. به سال ۱۹۳۴ کارنپ به دعوت سوزان استبینگ (Susan Stebbing) به انگلستان سفر کرد و طی سه سخنرانی در دانشگاه لندن خلاصه‌ای از کتاب نحو منطقی را بازگو کرد. این سه سخنرانی بعداً تحت عنوان فلسفه و نحو منطقی [۱۹۳۵] به چاپ رسید.

در ۱۹۳۶ کواپن و چارلز موریس که دو سال قبل با کارنپ در پراگ دیدار کرده بودند.

تسهیلاتی برای سفر وی به آمریکا فراهم آوردند و کارنپ پس از یک نیم سال تدریس در دانشگاه هاروارد به دانشگاه شیکاگو نقل مکان کرد و تا سال ۱۹۵۲ در این دانشگاه به تدریس و تحقیق ادامه داد. در دوران اقامت در آمریکا، کارنپ که قبلاً آثار خود را به زبانهای آلمانی و فرانسوی منتشر می‌ساخت، این دو زبان را کنار گذارد و همه آثار بعدی را به زبان انگلیسی تحریر کرد. در اواخر دهه ۱۹۳۰ کارنپ تحت تأثیر تارسکی و برخی دیگر از منطق‌دانان لهستانی که با آراء آنان از اوایل دهه ۱۹۳۰ آشنا شده بود، از رهیافت نحوی انصراف حاصل کرد و رهیافت معناشناختی (semantic) را مورد توجه قرار داد و در ۱۹۴۲ نخست مقدمه‌ای بر معناشناسی و سپس در ۱۹۴۷ معنا و ضرورت را منتشر ساخت که اثر مهم وی در زمینه معناشناسی به‌شمار می‌آید و مبنایی برای یک علم دلالات متکی به معانی ذهنی (Intensional) را پایه‌گذاری می‌کرد.

از سال ۱۹۴۱ به بعد کارنپ مطالعه منظمی را برای تحلیل مفهوم حساب احتمالات آغاز کرد و از این طریق دست به کار تدوین یک منطق استقرایی شد. تلقی اولیه او این بود که در برخی از زمینه‌ها نظیر تأیید تجربی (confirmation) یک نظریه علمی، مفهوم منطقی احتمال مفید واقع می‌شود. او کوشید این نکته را با استفاده از مفهوم «درجه تأییدپذیری degree of confirmability» توضیح دهد و تلاش کرد دستگاهی از همه روشهای استقرایی ممکن تأسیس کند که در اصول کلی معینی اشتراک دارند. در آثار او منطق استقرایی بر مبنای إسناد احتمال به جملات موجود در یک زبان کاملاً فرمال صورت‌بندی شد. به این ترتیب به منطق استقرایی به صورت دنباله روشهای معناشناسانه نظر شد. مبانی منطقی احتمالات (۱۹۵۰) و پیوسته روشهای استقرایی (۱۹۵۲) از آثار اصلی این دوره او به‌شمار می‌آیند.

کارنپ در سالهای ۴-۱۹۵۲ در مؤسسه مطالعات عالی فیزیک در پرینستون تحقیقی درخصوص رابطه مفهوم فیزیکی و مفهوم انتزاعی (فلسفی) آنتروپی به انجام رساند، اما بحثهای او با فیزیک‌دانان وی را از انتشار نتایج این تحقیقات منصرف ساخت. ۱۳ از ۱۹۵۴ تا پایان عمر کارنپ در دانشگاه کالیفرنیا و در کرسی رایکن‌باخ که با مرگ وی خالی شده بود به کار بر روی طرح منطق استقرایی ادامه داد. درسهای کارنپ در فلسفه علم که نخست در دانشگاه شیکاگو ارائه شده بود در سال ۱۹۵۸ به صورت منظمی در دانشگاه کالیفرنیا تکرار شد و در سال ۱۹۶۶ با عنوان مبانی فلسفی فیزیک منتشر گردید.^{۱۲}

کارنپ در دوره فعالیت علمی خویش آثار فراوانی از خود باقی گذاشته، نقش مؤثری در شکل دادن به بحثهای فلسفی در اروپا و آمریکا داشته است.^{۱۵} این تأثیر که عمدتاً به صورت

تلاش دیگر فلاسفه تحلیلی برای رد آرا و دیدگاههای وی تجلی کرده، از آن روی حائز اهمیت است که درک دقیقتر بخش قابل توجهی از نظرات فلاسفه سرشناسی همچون پوپر و کواین و شاگردان نام‌آور آنان را به آشنایی تفصیلی با آراء کارنپ وابسته و منوط ساخته است.^{۱۶}

۲ - اجمالی از رهیافت فلسفی کارنپ

کارنپ در مقام یک فیلسوف قائل به اصالت تجربه در صدد بود تا با ابزار منطقی جدید، معرفت را از شائبه گمانزنیهای شهودی و شخصی پاک سازد و یکسره آن را بر بنیادی موافق مذاق تجربه‌انگاران مستقر کند. علاقه خاص او به زبان وی را تشویق کرد تا کاوشهای فلسفی خود را در قالب تحلیلهای زبانی دنبال کند و به این ترتیب فلسفه وی در زمره فلسفه‌هایی جای دارد که به چرخش زبانی روی آورده‌اند.^{۱۷}

کارنپ در خودزندگینامه فکری خویش دربارهٔ علاقه‌اش به زبان می‌نویسد: «من در تمام دوران زندگی‌ام مسحور پدیدهٔ زبان بوده‌ام. چه شگفت‌انگیز و دلپذیر است که ما قادریم از طریق اصوات و یا علامات مکتوب یا یکدیگر ارتباط برقرار کنیم، امور واقع را توصیف کنیم، اندیشه‌ها و احساسات خود را بازگو کنیم و بر اعمال دیگران تأثیر بگذاریم. در مدرسه، من به یادگیری زبانها و بخصوص لاتین علاقه‌مند بودم و اغلب فکر می‌کردم که زیان‌شناس بشوم. اما بیشتر به برساختن و نظام بخشیدن نظری علاقه داشتم تا توصیف امور واقع. از این رویه آن دسته از مسائل زبان که مشتمل بر برنامه‌ریزی و ساخت هستند گرایش زیادتری پیدا کردم.^{۱۸}»

حوزهٔ کاملاً متفاوت وجود دارند که در آن دو مسائل مربوط به برساختن زبان همواره شوق وافر در من ایجاد می‌کند. نخست برساختن دستگاههای زبانی در منطق نمادین است؛ و دوم مسألهٔ برساختن یک زبان کمکی برای ارتباط بین‌المللی [نظیر زبان اسپرانتو]... اگرچه این دو مسأله متفاوت‌اند و اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند، کار بر روی آنها به لحاظ روانی مشابه است. به نظر من این دو می‌باید برای کسانی جالب باشند که اندیشه‌شان دربارهٔ ابزار بیان مافی‌المضیر یا دربارهٔ زبان در وسیعترین معنای کلمه نه تنها توصیف و تاریخی است بلکه در عین حال متوجه برساختن نیز هست، کسانی که به مسأله یافتن آن دسته از صورتهای ممکن برای بیان مافی‌المضیر که برای برخی از کاربردهای زبانی مناسبترین به‌شمار می‌آیند، تعلق خاطر دارند.^{۱۹}

این علاقه به زبان تا آنجا در کارنپ قوت پیدا کرد که وی عمیقاً معتقد شد که مسائل فلسفه بالمره به زبان راجع‌اند نه به عالم و از این رو فعالیت فیلسوفان می‌باید مصروف ساختن زبانهای

مناسب برای علم گردد.^{۲۰} کارنپ در توضیح طرح فلسفی خود در نحو منطقی زبان خاطر نشان می‌کند که مسائل سنتی فلسفه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: (۱) مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص؛ (۲) مسائل مربوط به هیوات و مفاهیم تخیلی که در هیچ علم خاصی بدانها پرداخته نشده است (نظیر شیء فی نفسه، وجود مطلق)؛ (۳) مسائل منطقی. مسائل دسته اول به حوزه علوم تجربی تعلق دارند و نه به حوزه فلسفه. مسائل دسته دوم تخیلی هستند. بنابراین تنها دسته مسائلی که باقی می‌مانند، مسائل دسته سوم هستند و همین مسائل حوزه بحثهای فلسفی را تشکیل می‌دهند. وظیفه علم مطالعه و توصیف عالم است. محصول نهایی این فعالیت در قالب جملاتی راجع به عالم عرضه می‌شود. وظیفه فلسفه عبارت است از تحلیل منطقی جملات علم، و یا به عبارت دیگر تحلیل منطقی زبان علم.^{۲۱}

دیدگاه جزئی اولیه کارنپ در این خصوص که همه مسائل فلسفی مسائل مربوط به نحو زبان علم هستند، بعدها تعدیل یافت و وی پذیرفت که رهیافت صرفاً نحوی برای بیان محتوای علوم کفایت نمی‌کند و در این راه به قواعد معناشناسی نیز نیاز است. اتخاذ این رهیافت با مخالفت شدید دیگر تجربه‌گرایان منطقی روبه‌رو شد.^{۲۲} کارنپ در گام بعدی این رهیافت معناشناختی را با رویکردی پراگماتیستی تکمیل کرد: «سوالهای بعد من متوجه شدم که رهیافت محدودیت‌آور بوده است. من گفته بودم که مسائل فلسفه یا مسائل فلسفه علم صرفاً مسائل نحوی هستند، حال آنکه باید به صورت کلیتری می‌گفتم این مسائل، مسائل متاتئوریک هستند... ما بعدها متوجه شدیم که متاتئوری می‌باید سمانتیک و پراگماتیک را نیز شامل شود، بنابراین قلمرو فلسفه می‌باید به‌طور مشابه این حوزه‌ها را نیز دربر گیرد.»^{۲۳}

کارنپ و دیگر اعضای حلقه در آغاز معتقد بودند معرفت دارای یک سطح بنیادین است که همه دیگر انواع معرفت بر آن استوار است. این بنیاد عبارت است از معرفت بلاواسطه که یقینی است و شک در آن راه ندارد. اما این اعتقاد با برخی دیگر از اعتقادات حلقه، از جمله اعتقاد به فرضی بودن همه فواین طبیعت که از پوانکاره و دوهم اقتباس شده بود، در تعارض بود.

تحت تأثیر پوپر و نوپرات، کارنپ به تدریج اعتقاد به وجود یک مبنای یقینی برای معرفت را کنار نهاد و به این نکته اذعان کرد که معارفی که دارای خاصه تجربه‌پذیری بین‌الادهان هستند بر یک مبنای غیرقابل تردید و مصون از تشکیک مستقر نیستند. کارنپ در خودزندگینامه فکری خویش در چند موضع به این تغییر موضع فکری اشاره می‌کند و از جمله در شرح یکی از دیدارهایش با اینشتین می‌نویسد: «یک بار اینشتین یادآور شد که مایل است نقدی را بر دیدگاه پوزیتیویسم درخصوص مسأله واقعیت عالم فیزیکی مطرح سازد. من پاسخ دادم که هیچ

اختلاف واقعی بین دیدگاه‌های ما در مورد این مسأله وجود ندارد. اما او اصرار داشت که حتماً می‌باید نکته مهمی را در این خصوص مورد تأکید قرار دهد. بعد او با اشاره به ارنست ماخ به نقد این نظر پرداخت که واقعیت را در داده‌های حسی خلاصه می‌کند، و یا به‌طور کلی هر دیدگاهی که قائل است برای همه معرفت یک مبنای مطلق یقینی وجود دارد. من توضیح دادم که ما مدتهاست این دیدگاه پوزیتیویستهای اولیه را کنار گذاشته‌ایم و دیگر به یک مبنای مستحکم و خدشه‌ناپذیر برای معرفت قائل نیستیم؛ بعد هم مثال نوبرات را برای او بازگو کردم که وظیفه ما عبارت است از تعمیر کشتی شکسته [معرفت] در همان حال که در میانه اقیانوس شناور است.^{۲۴}

حذف متافیزیک از حوزه معرفت برای کارنپ که خود را ادامه‌دهنده راه فلاسفه تجربه‌گرای سلف می‌شمرد، هدفی اساسی به‌شمار می‌آمد که وی تا آخر عمر بدان پایبند ماند. به اقتضای رهیافت کلی فلسفی که کارنپ اختیار کرده بود، حذف متافیزیک نیز می‌باید از مجرای ساخت زبان مناسبی که در آن راهی برای ظهور جملات متافیزیکی وجود نداشته باشد، دنبال می‌شد. کارنپ اعتقاد جازم داشت که برای جلوگیری از ظهور متافیزیک در مباحث علمی و مباحث مربوط به زبان علم می‌باید تفکیک قضایا به تحلیلی و تألیفی را برقرار نگاه داشت. وی از یک‌سو دیدگاه کانت در مورد وجود قضایای تألیفی مانع‌رود می‌کرد و از سوی دیگر مخالف نظر کواین بود که وجود مرز مشخصی میان قضایای تحلیلی و تألیفی را انکار می‌کرد.^{۲۵}

کاوشهای زبانی کارنپ از یک‌سو او را به صورت‌بندی اصل تسامح رهنمون شد که موضعی خنثی در قبال زبانهایی بود که از سوی فلاسفه به‌کار گرفته شده بود و از سوی دیگر توجه او را به خلط مقولات منطقی در اثر بازیهای زبانی جلب کرد. معرفی اصل تسامح (principle of tolerance) به وسیله کارنپ حاکی از اتخاذ نوعی رهیافت اصالت قراردادی رادیکال بود که با اصالت قرارداد اولیه او، ملهم از دوهم و پوانکاره، فرق بسیار داشت. بر مبنای اصل تسامح استفاده از هر چارچوب منطقی و هر زبان دلخواه مجاز بوده این وظیفه ما نیست که محدودیت ایجاد کنیم، بلکه می‌باید به قرارداد و اعتبار دست یابیم... در منطق هیچ نوع اخلاقیاتی وجود ندارد. هر کس آزاد است تا منطق دلخواه خود، یعنی صورت دلخواه خود از زبان را برپا سازد. تنها چیزی که از او انتظار می‌رود آن است که اگر می‌خواهد دیدگاهش را مورد بحث قرار دهد، می‌باید روش خود را به وضوح بیان کند و قواعد نحوی را به جای استدلال فلسفی ارائه کند.^{۲۶}

مفهوم ایضاح (explication) از اهمیت محوری در فلسفه کارنپ برخوردار است. وی

در این باره می‌گوید: «من از ابضاح، جایگزینی یک مفهوم غیردقیق و ماقبل علمی (که آن را عبارت نیازمند توضیح "explicandum" می‌نامم) با یک مفهوم دقیق (عبارت توضیح‌دهنده "explicatum") را استنباط می‌کنم، که غالباً به زبان علمی تعلق دارند... هرچند که ابضاحات عموماً به وسیله دانشمندان ارائه می‌شوند، به نظر من این امر خصوصاً مشخصه آثار فلسفی است که بخش عمده‌ای از آنها به ارائه ابضاحات در خصوص برخی مفاهیم عام و اساسی و بحث درباره آنها اختصاص یافته است.^{۲۷} کارنپ بر این باور بود که بسیاری از مفاهیمی که فلاسفه مورد استفاده قرار می‌دهند، مفاهیمی نظیر «صدق»، «معنا»، «عدد»، «شیء فیزیکی»، «نظریه»، «احتمال»، و امثال آنها مفاهیمی هستند که برای کاربردهای فنی از دقت لازم برخوردار نیستند و می‌باید آنها را، درست همانگونه که در علوم تجربی مفاهیم غیردقیق با مفاهیم دقیق تعویض می‌شوند (مانند جایگزینی مفهوم دقیق «دما» به عوض مفهوم متداول «گرما»)، با استفاده از ابزار منطق با مفاهیم دقیقتر عوض کرد.

مفهوم ابضاح با مفهوم مهم دیگری که یکی از ابزارهای نظری اصلی کارنپ به‌شمار می‌آمد، یعنی مفهوم «چارچوب زبانی» (linguistic framework) ارتباط داشت. کارنپ معتقد بود که ابضاح مفاهیم که با نظم بخشیدن به آنها همراه است در درون یک چارچوب زبانی معین صورت می‌پذیرد. به عنوان نمونه، فرض کنید می‌خواهیم فراگرد ابضاح را در مورد مفهوم «عدد طبیعی» به انجام برسانیم. به این منظور زبانی معرفی می‌کنیم که حاوی برخی عبارات بدوی (primitive terms) است مانند 0 (برای صفر) و S (برای عدد بعدی successor). به علاوه در این زبان قواعد منطقی گزاره‌ها به همراه قاعده اینهمانی (identity) وجود دارد. با کمک این ابزار می‌توان مثلاً اصول موضوعه‌ای را که بیانوا عرضه کرده به همراه تعاریف مورد نیاز تولید کرد و این مجموعه چارچوب زبانی لازم برای ابضاح مفهوم عدد طبیعی را به وجود می‌آورد.

در مورد هر چارچوب دو گونه پرسش مطرح می‌شود: یکی پرسشهای درونی که می‌توان با کمک قواعد خود این دستگاه زبانی بدانها پاسخ گفت؛ نظیر اینکه در مثال بالا این پرسش را مطرح سازیم که «آیا درست است که $2+5=7$ ؟». پرسشهای نوع دوم پرسشهای بیرونی هستند که از واقعیت و وجود کل دستگاه یا چارچوب سؤال می‌کنند؛ نظیر اینکه «آیا اعداد طبیعی وجود دارند؟». کارنپ معتقد بود این نوع دوم از پرسشها که از نوع پرسشهایی است که متمایز از مابعدالطبیعه (metaphysicians) مطرح می‌کنند، اشتباهاً در زمره پرسشهای نظری به‌شمار آورده شده‌اند، حال آنکه این پرسشها، پرسشهایی عملی (practical) هستند که به مناسب بودن یا نامناسب بودن استفاده از یک چارچوب خاص راجع می‌شوند.^{۲۸}

از جمله دیگر مفاهیم اساسی نظام اندیشه کارنپ، اصل تحقیق‌پذیری تجربی بود که معیار اصلی وی برای تمییز و تفکیک عبارات معنادار از عبارات فاقد معنا به‌شمار می‌رفت. این اصل در طی سالها تغییرات زیادی پیدا کرد و در نحوه صورت‌بندی آن تعدیل فراوانی به عمل آمد و بسیاری از جنبه‌های اولیه و اساسی آن کنار گذاشته شد، اما هیچ‌گاه صورت قابل قبولی برای آن یافت نشد. با این حال کارنپ تا به آخر امید خود را در این زمینه از دست نداد و همچنان جستجو برای یافتن صورت مطلوب را دنبال کرد.

۳ - متافیزیک، تحقیق‌پذیری و معنا

در همکاری با حلقه وین و بخصوص تحت تأثیر ویتگنشتاین سوءظن کارنپ نسبت به متافیزیک شکل روشنتری به خود گرفت و معتقد شد که مسائل متافیزیکی نه تنها بی‌فایده‌اند و راه به‌جایی نمی‌برند، بلکه اساساً بی‌معنی‌اند و از این رو باید آنها را شبهه مسأله به‌شمار آورد.^{۲۹} این دیدگاه تحت تأثیر اصل تحقیق‌پذیری ویتگنشتاین اتخاذ شده بود، هرچند که تفسیر اعضای حلقه از این اصل با تفسیر خود ویتگنشتاین تفاوت داشت.^{۳۰}

پرسشهایی که تجربه‌گرایان منطقی، متافیزیکی به‌شمار می‌آوردند عبارت بودند از:

۱ - پرسشهای فراتر از تجربه، نظیر نظریه هستی‌شناسانه پارمنیدیس، نظریه مثل افلاطون، نظریه جوهر در اسپینوزا، نظریه موناخ لایبنیتز، نظریه شیء فی‌نفسه کانت و نظایر آن.

۲ - پرسش از وجود هویات، نظیر آیا جهان خارجی، ماده، زمان و مکان، کلیات، اعداد (اعم از اعداد طبیعی، صحیح، حقیقی، مختلط، ترانسفاینیت (transfinite)، و نظایر آنها)، مجموعه‌ها و طبقه‌ها و... وجود دارند؟ البته همه پرسشهای مربوط به وجود هویات در زمره پرسشهای متافیزیکی به‌شمار نمی‌آمدند، نظیر پرسش از وجود موسای پیامبر یا بی‌نهایت عدد اول. تلاش تجربه‌گرایان منطقی آن بود که مرز میان پرسشهای متافیزیکی و غیرمتافیزیکی مربوط به وجود هویات را مشخص سازند. کارنپ بر آن بود که پرسشهای مربوط به وجود هویات در درون یک چارچوب یا سیستم خاص پرسشهای معناداری هستند، اما پرسش از وجود خود چارچوب و سیستم فاقد معناست. بر همین اساس کارنپ برخلاف برخی از تجربه‌گرایان منطقی نظیر شلیک و نوبرات و بخصوص رایکن باخ معتقد بود که نظریه‌هایی مانند رئالیسم و ایدئالیسم بی‌معنا به‌شمار می‌آیند.

۳ - پرسش در مورد ماهیات امور و اشیاء نظیر اینکه ماهیت جهان چیست؟ آیا آنطور که راسل گفته نوعی ساختار منطقی بر مبنای داده‌های حسی است یا آنطور که لایبنیتز گفته ساخته

شده از مونادهاست؟ ماهیت زمان و مکان چیست؟ دیدگاه مطلق‌گرایانه نیوتن در باب زمان و مکان درست است یا دیدگاه نسبی‌گرایانه اینشتین؟ کلیات چه هستند؟ صرفاً اسمائی که ما وضع کرده‌ایم، یا ایده‌هایی در ذهن و یا هویت‌های مستقل از ذهن؟

۴ - پرسشهای معناشناسانه نظیر اینکه معنای این یا آن عبارت چیست؟ هم‌معنا بودن عبارات مختلف به چه معناست؟ کارنپ در دهه ۱۹۳۰ پرسشهای معناشناسانه را در زمره پرسشهای متافیزیکی و یا لافل پرسشهایی که به متافیزیک می‌انجامند تلقی می‌کرد. اما در عین حال اعتقاد داشت که پرسشهای متافیزیکی درباره معنای آن می‌تواند به پرسشهای نحوی قابل قبول مبدل گردد. اما تحت تأثیر تارسکی، در دهه ۱۹۴۰ مطالعات معناشناسانه را نیز موجه اعلام کرد و در این دوران جملات و عبارات زیادی را به کار گرفت که قبلاً آنها را متافیزیکی می‌شمرد. به عنوان مثال در معنا و ضرورت (۱۹۴۷) به بازنگری در برخی از تمایزها نظیر محمول/مستند/طبقه، اسم و مسمی، مفهوم/فرد، جمله/گزاره/ارزش صدق پرداخت که قبلاً همه را متعلق به قلمرو متافیزیک افلاطونی به‌شمار آورده بود.

۵ - پرسشهای ارزشی نظیر اینکه فعل اخلاقی چیست؟ تجربه‌گرایان منطقی دیدگاههای متفاوتی درخصوص این پرسشها و عبارات نرماتیو (دستوری) اتخاذ کردند. در سال ۱۹۲۸ کارنپ بر این باور بود که پرسشهای ارزشی را می‌توان در علوم تجربی مورد بررسی قرار داد. اما بعداً به همراه آیر و فن میس (von Mises) به این نتیجه رسید که پرسشهای ارزشی تقریباً از همان شأن پرسشهای متافیزیکی برخوردارند.

ایزاری که تجربه‌گرایان منطقی برای حذف و طرد عبارات متافیزیکی مورد استفاده قرار دادند اصل تحقیق‌پذیری (verification) بود که در طی زمان صورت‌بندیهای مختلفی پیدا کرد، اما ایده شهودی آن یا نظریه اصلی تجربه‌گرایان کلاسیک در باب معرفت مرتبط بود. در نظر هیوم و لاک تنها روش کسب معرفت درخصوص امور واقع (matters of fact) عبارت بود از روش مورد استفاده در علوم تجربی. در نظر هیوم هر کلمه یا واژه در ارتباط با «ایده‌ای» که با آن مطابقت (correspondence) دارد معنا پیدا می‌کرد. این ایده‌ها در ذهن فاعل شناسایی و در برخورد با داده‌های حسی ایجاد می‌گردیدند و کلمات و واژه‌هایی که با این قبیل ایده‌های ذهنی مستطابق نبودند بی‌معنا به‌شمار آورده می‌شدند. تجربه‌گرایان منطقی که با مسائل فلسفی از منظر فلسفه زبان برخورد می‌کردند، دیدگاه تجربه‌گرایان سلف را که در قالب «ایده‌ها» بیان شده بود و بنابراین جنبه سوبژکتیو شهودی داشت در قالب جملات و گزاره‌ها صورت‌بندی کردند و به این ترتیب به زعم خود بدان عینیت بیشتری بخشیدند.^{۲۱}

تجربه‌گرایان منطقی مسأله اصلی در شناخت‌شناسی، یعنی این مسأله را که «چگونه می‌دانم که p را می‌دانم؟»، به این مسأله مبدل کردند که « p چه معنایی می‌دهد؟» دانستن p به معنای دانستن معنای « p » است و معنای « p » نیز چیزی نیست جز روش تحقیق آن. جملاتی که قابل تحقیق تجربی نیستند، نه تنها معرفت‌بخش نیستند که اساساً فاقد معنا به‌شمار می‌آیند. هرچند که اینگونه عبارات احیاناً از خاصیت تهییج احساسات و تحریک عواطف برخوردارند. در آثاری که توسط اعضای حلقه در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تحریر شد، تحقیق‌پذیری عمدتاً به صورت اصلی که کاربرد جملات و عبارات فاقد معنا را به کلی نهی می‌کند تلقی گردید؛ اما در آثار دوره بعدی به این اصل بیشتر به صورت یک پیشنهاد (proposal) نظر می‌شد که مقصود از آن تأکید بر لزوم روشن کردن (clarification) و ایضاح (explication) معنای شهودی و ماقبل تحلیلی مفاهیم مختلف و از جمله خود مفهوم «معنا» بود.

در نزد تجربه‌گرایان منطقی، مفهوم «معنا» دارای چند معنای متفاوت به صورت زیر بود:

- ۱ - عبارت معنادار عبارتی است که صادق یا کاذب باشد. این تعبیر از معناداری در «نظریه سنخهای» راسل مورد استفاده قرار گرفته بود.
- ۲ - عبارت معنادار عبارتی قابل فهم است که بیانگر یک اندیشه (thought) در معنای فرگه‌ای کلمه است. **۴۲** تغییر راسل و تعبیر فرگه از معناداری با یکدیگر انطباق کامل ندارند.
- ۳ - عبارت معنادار بیانگر امری است که واقع می‌شود. این دیدگاه از سوی شلیک (Schlick) ابراز شده بود. برخی عبارات فاقد معنا یا تعبیر شلیک می‌توانند از نظر فرگه و راسل معنادار به‌شمار آیند.
- ۴ - عبارت معنادار عبارتی است که به طرز صحیح در یک زبان طبیعی یا فرمال صورت‌بندی شده باشد. این تعبیر که بیانگر «عبارت خوش‌ساخت» (well-formed formula) در دستور زبان است، عمدتاً از سوی کارنپ مورد استفاده قرار گرفته بود. اما این تعریف می‌تواند به ساخت عبارتی منجر شود که از نظر فلسفی به کلی فاقد جاذبه‌اند. کارنپ بعدها این تعبیر را با تعریف دیگری از معناداری که ذیلاً ذکر شده تعویض کرد.
- ۵ - عبارت معنادار عبارتی است که یک کارکرد اصیل (a genuine function) را در علم تجربی بیان می‌کند.

تجربه‌گرایان منطقی در آغاز معناداری را به صورت تعبیر راسل قبول داشتند و به تدریج و در طول زمان به معنای شماره ۵ رسیدند. این تغییر با تغییر مشابهی در اصل تحقیق‌پذیری همراه بود. این اصل در آغاز مرز ثابت و تغییرناپذیری را برای زبان علم مشخص می‌ساخت، اما

تدریجاً در آن انعطاف بیشتری ایجاد شد و موقع آن با محتوای نظریه‌های علمی مرتبط گردید. به این ترتیب با تغییر محتوای نظریه‌های علمی، مرز معناداری و فقدان معنا نیز تغییر می‌یافت.^{۲۲}

تلاش برای صورت‌بندی دقیق‌تر اصل تحقیق‌پذیری به‌طور کلی به دو رهیافت منقسم می‌شود که می‌توان آن دو را رهیافت کلی‌گرایانه (holistic) و رهیافت اتمی نام داد. در رهیافت کلی‌گرایانه یک زبان فرمال معین نظیر \mathcal{L} مشخص می‌شود و جملات معنادار عبارت خواهند بود از جملاتی که یا خود متعلق به \mathcal{L} هستند و یا می‌توانند به جملات متعلق به این زبان ترجمه شوند. در رهیافت اتمی، معنادار بودن به صورت وجود نوعی خاصه در جملات، مستقل از تعلق آنها به یک زبان فرمال و یا ترجمه‌پذیری آنها به این زبان، تعریف می‌گردد. فعالیت‌های اولیه تجربه‌گرایان منطقی برای تعریف اصل تحقیق‌پذیری در چارچوب رهیافت اتمی انجام پذیرفت و تلاش‌های بعدی آنان صبغه کل‌گرایانه به خود گرفت.

رهیافت اتمی بر مبنای این تصور نسبتاً مبهم استوار بود که دانستن معنای یک جمله معادل اطلاع از صدق یا کذب آن است. دانستن معنای یک جمله، به عبارت دیگر، معادل علم داشتن به این نکته است که اگر این جمله به حوض صادق بودن، کاذب از آب درمی‌آید، چه تغییری در عالم واقع به وقوع می‌پیوست. اما عالم واقع، به اعتقاد تجربه‌گرایان، عبارت است از آنچه که به حس درمی‌آید. بنابراین دانستن معنای یک جمله عبارت است از دانستن تفاوتی که در تجربه ما پدید می‌آید. اگر جمله‌ای درست باشد، یک نوع تجربه حسی یا امور واقع محسوس حاصل می‌شود و اگر غلط باشد، نوع دیگر. بنابراین جمله معنادار جمله‌ای است که بتوان آن را به طریق تجربی مورد تحقیق قرار داد، یعنی اینکه بتوان آن را در صورت صحیح بودن تأیید کرد و در صورت غلط بودن ابطال. این صورت از اصل تحقیق‌پذیری را با علامت اختصاری «ت - ۱» مشخص می‌کنیم.

این صورت از اصل تحقیق‌پذیری تدریجاً دقیق‌تر شد و به صورت ذیل درآمد:
 «ت - ۲: اگر جمله \mathcal{C} نه همانگویی و نه تناقض منطقی است، در آن صورت \mathcal{C} معنادار خواهد بود، اگر بتوان آن را از طریق یک سلسله محدود از مشاهدات مورد تأیید یا ابطال قرار داد. همه تلاش‌های بعدی برای تدقیق این صورت از اصل تحقیق‌پذیری مصروف روشن ساختن ایده‌های شد که از آن با عنوان گزاره‌های مشاهده‌ای (observation statements) و یا گزاره‌های پروتکل (protocol statements) نام برده می‌شد.^{۲۳} اصل تحقیق‌پذیری با توجه به این مفهوم به این صورت تغییرشکل داد:

«ت - ۲۰»: اگر جمله ج نه همانگویی و نه تناقض منطقی است، در آن صورت ج معنادار خواهد بود، اگر و فقط اگر ج یا نقیض آن از یک مجموعه محدود و سازگار (consistent) از جملات مشاهده‌ای نتیجه شود.

نظر اعضای حلقه در باب اینکه جملات مشاهده‌ای اصیل کدامها هستند با یکدیگر تفاوت داشت. این دیدگاه‌های مختلف را می‌توان به این صورت خلاصه کرد:

الف - جمله مشاهده‌ای عبارت است از توصیف شخص از تجربه مستقیم خود، نظیر: «آبی الآن اینجا»، «دایره قرمز حالا».

ب - جمله مشاهده‌ای گزارش تجربه مستقیم یک فرد (اعم از خود شخص یا دیگری) است، مانند: «ف اکنون یک دایره قرمز را مشاهده می‌کند».

ج - جملات مشاهده‌ای پدیدارهای فیزیکی مستقیماً قابل مشاهده را توصیف می‌کنند، نظیر اینکه: «یک مکعب قرمز روی میز قرار دارد».

«ت - ۲۱»: تجربه‌گرایان منطقی را با برخی مشکلات جدی مواجه ساخت. از جمله این دشواریها مفهوم منطقی «نتیجه شدن» بود. اگر عبارت الف از عبارت ب نتیجه شود در آن صورت عبارت «الف یا ج» نیز می‌باید از عبارت ب نتیجه شود، ولو آنکه ج عبارتی فاقد معنا باشد. اما این امر با یکی دیگر از معتقدات حلقه دایره بر اینکه هر عبارت مرکب معنادار است اگر و فقط اگر هر یک از اجزاء آن به تنهایی معنادار باشند، در تعارض بود. از این گذشته چنین به نظر می‌رسد که اصل تحقیق‌پذیری به صورت «ت - ۲۱» بسیاری از نظریه‌های اصیل علمی نظیر تئوری نیوتن، معادلات الکترودینامیک ماکسول و نسبیت اینشتین را نیز به عنوان مهمل و بی‌معنا طرد می‌کند. هیچ‌یک از این نظریه‌ها و نظایرشان از به هم پیوستن شمار محدودی از قضایای مشاهده‌ای حاصل نمی‌شوند. در پرتو این دشواریها، اصل تحقیق‌پذیری به صورت ذیل تغییر داده شد:

«ت - ۲۲»: اگر جمله ج نه همانگویی و نه تناقض منطقی است، در آن صورت ج معنادار است اگر و فقط اگر ج یا نقیض آن از یک مجموعه محدود و منسجم از گزاره‌های مشاهده‌ای به همراه یک نظریه علمی مستقر (established) نتیجه شود.

اما این تقریر اتمی از اصل تحقیق‌پذیری نیز با مشکلاتی مشابه گذشته روبه‌رو شد، از جمله آنکه معنای عبارت «نظریه علمی مستقر» در آن مشخص نبود. به علاوه این پرسش مطرح شد که آیا خود این نظریه می‌باید با این ملاک معناداری تطبیق داشته باشد یا نه؟ پاسخ مثبت همان مشکل گذشته را پدید می‌آورد و پاسخ منفی این پرسش را مطرح می‌ساخت که در این صورت

معناداری این نظریه را با چه ملاکی باید سنجید؟

از این گذشته در رهیافت اتمی علاوه بر استفاده از مفاهیم شناخت‌شناسانه نظیر مشاهده و جملات مشاهده‌ای از مفاهیم منطقی نظیر نتیجه‌شدن، انسجام منطقی، جملات تحلیلی، تناقض، و امثالهم نیز استفاده شده بود و حال آنکه معنای خود این مفاهیم چنانکه باید روشن و بدون ابهام نیست. کارنپ بر آن بود که اینگونه مفاهیم را می‌باید با استفاده از یک زبان صوری توضیح (explicit) داد. در این زبان فرمال مجموعه جملات معنادار می‌باید تحت یک تعداد از عملیات منطقی بسته باشند؛ که این امر بدان معناست که عبارات مرکب تنها در صورتی معنادار خواهند بود که تک تک جملات سازنده آنها معنادار باشند. این تلقی عاملی شد برای آنکه رهیافت اتمی به تدریج جای خود را به رهیافت کل‌گرایانه بدهد. براساس این رهیافت لازم بود یک زبان کلی و عام (a universal language) تدوین گردد تا بتوان همه جملات معنادار را در قالب آن ادا کرد و جملات فاقد معنا را از دایره شمول آن بیرون نهاد.

طرح ساخت یک زبان عام به صورت تلاش برای تدوین یک زبان فیزیکی‌الهیستی دنبال شد که وظیفه آن ترجمه جملات معنادار به جملاتی درخصوص امور مشاهده‌پذیر بود.^{۳۵} اما از دهه ۱۹۴۰ به بعد، تحت تأثیر تمثیل نویرات و دیدگاههای پوپر، کارنپ به صرافت افتاد تا اصل تحقیق‌پذیری را که کاربردش در مورد امور مشاهده‌پذیر با مشکلات جدی روبه‌رو شده بود، با اصل دیگری برای معنادار بودن عوض کنند. وی در این مسیر از دیدگاه رایکن باخ که همواره با اصل تحقیق‌پذیری در شکل اولیه‌اش مخالف بود، بهره گرفت. رایکن باخ معتقد بود که باید از حساب احتمالات برای تعیین معنای جملات استفاده کرد و اعتقاد داشت جمله معنادار، جمله‌ای است که بتوان وزن (احتمال) آن را بر مبنای یک مجموعه مشاهدات تعیین کرد. دو جمله که تحت همه مشاهدات وزن مساوی داشته باشند، هم معنا به شمار می‌آیند. کارنپ این دیدگاه را پذیرفت اما با مفهوم وزن براساس نظریه تواتری در احتمالات (frequency theory) موافقت نکرد و به عوض آن، از مفهومی مشابه آنچه کینز (Keynes) در رهیافت منطقی خود به احتمالات، پیشنهاد کرده بود بهره گرفت. کینز از مفهوم «وزن» به منظور تمییز میان آن دسته از روابط احتمالی که شمار زیادی شواهد مربوط را نشان می‌دهند و روابطی که شواهد اندکی را ارائه می‌کنند، استفاده کرد. کارنپ نیز در استفاده از نظریه رایکن باخ از همین مفهوم وزن بهره گرفت.^{۳۶}

وی بر این مبنا مفهوم تحقیق‌پذیری را با مفهوم درجه تأییدپذیری تعویض کرد که عبارت بود از احتمال منطقی صدق یک گزاره (فرضیه) h با در نظر گرفتن بیثباتی e موجود. در این رهیافت

جمله معنادار جمله‌ای بود که جملات مشاهده‌ای (observational statements) به تأیید یا ابطال آن کمک کنند. کارنپ سپس به تحقیق دربارهٔ محمولات بدوی پرداخت که سایر محمولات با کمک آنها ساخته می‌شد. به جای جملات، این بار از کلمات به عنوان واحد معنادار بودن استفاده شد و به علاوه این شرط که جملات نظری (theoretical statements) که به صورت تعاریف صریح (explicit definitions) از جملات مشاهده‌ای ساخته شوند، حذف گردید.

تمایزی نیز بین تأییدپذیری و آزمون‌پذیری (testability) که مفهومی قویتر بود، برقرار شد. جمله آزمون‌پذیر جمله تأییدپذیری بود که بتوان روش مشخصی برای آزمون آن در هر زمان و مکان دلخواه ارائه کرد: اگر مقصود از تحقیق‌پذیری، مستقر ساختن قطعی و نهایی صدق [جملات] باشد، در آن صورت هیچ جمله (نحوی) هیچ‌گاه قابل تحقیق نخواهد بود... ما تنها می‌توانیم جملات را بیشتر و بیشتر مورد تأیید قرار دهیم. بنابراین [از این پس] به عوض مسأله تحقیق‌پذیری از مسأله تأییدپذیری سخن خواهیم گفت. ما میان آزمون (testing) یک جمله با تأیید آن فرق می‌گذاریم؛ و به این ترتیب روشی را مشخص می‌کنیم - که عبارت است از انجام برخی آزمایشها - که منجر به درج‌های از تأیید در یک جمله یا نقیض آن می‌شود. ما یک جمله را آزمون‌پذیر می‌نامیم اگر روشی را برای آزمون آن سراغ داشته باشیم؛ و آن را تأییدپذیر می‌نامیم، اگر بدانیم که تحت چه شرایطی تأیید می‌گردد. همان‌طور که خواهیم دید، برخی از جملات ممکن است تأییدپذیر باشند، بی‌آنکه آزمون‌پذیر باشند؛ مثل آنکه بدانیم مشاهده یک روند خاص از رویدادها به تأیید جمله موردنظر منجر می‌شود و مشاهده روند دیگری به تأیید نقیض آن بی‌آنکه بدانیم چگونه می‌توان این یا آن مشاهده را به انجام رساند.^{۲۷} کارنپ در آثار دوره پختگی خود اصل تأییدپذیری را عمدتاً در ارتباط با معانی مسائل معرفتی (cognitive)، نظری (theoretical)، علمی (scientific) یا تجربی (empirical) به کار می‌برد. در «آزمون‌پذیری و معنا» (۷-۱۹۳۶) کارنپ تأکید کرد که می‌باید میان معانی مختلف معناداری معرفت‌بخش (cognitive meaningfulness) تمییز قائل شد. اما این امان نظر هیچ‌گاه به کنار گذاردن این اعتقاد که معناداری و فقدان معنا مرز معینی دارند و می‌باید از یکدیگر تفکیک گردند، منجر نشد. کارنپ در این دوران معتقد گردید که جملات متافیزیکی بی‌معنا نیستند، بلکه فاقد محتوای معرفتی‌اند، هرچند که احیاناً از خاصیت تحریک احساسات و عواطف برخوردارند.

۴- برساختن منطقی عالم (۱۹۲۸)

تحت تأثیر کتاب راسل علم ما به عالم خارج (۱۹۱۴) کارنپ بر آن شد تا با استفاده از پیشرفتهای تازه‌ای که در منطق پدید آمده بود طرح دیرینه تجربه‌گرایان را دایر بر ایجاد مبنایی مستحکم برای معرفت با استفاده از تجربه‌های بسیط حسی جامه عمل بپوشاند: «من معتقد بودم که وظیفه فلسفه عبارت است از تحویل همه معرفت به یک بنیاد یقینی. از آنجا که یقینی‌ترین معرفت عبارت است از معرفت بلاواسطه، حال آنکه معرفت نسبت به اشیاء مادی اشتقاق یافته و کمتر یقینی است، چنین به نظر می‌رسید که فیلسوف می‌باید زبانی را استخدام کند که از داده‌های حسی به عنوان مبنا استفاده می‌کند.»^{۴۸} تلاش برای ایجاد مبنایی یقینی جهت معرفت در فاصله سالهای ۱۹۲۲ تا ۱۹۲۵ به تألیف کتاب برساختن منطقی عالم منجر شد.

کارنپ در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی برساختن منطقی عالم غرض از تحریر این کتاب را چنین ذکر کرده است:

مسئله اساسی کتاب مربوط است به امکان بازسازی منطقی مفاهیم همه قلمروهای معرفت بر مبنای مفاهیمی که به تجربه بی‌واسطه و مستقیماً داده شده (immediately given) ارجاع می‌کنند. مقصود از بازسازی منطقی جستجوی تعاریف تازه برای مفاهیم قدیمی است. مفاهیم قدیمی به‌طور معمول بر مبنای صورت‌بندیهای حساب‌شده به‌وجود نیامده‌اند، بلکه این تحول کم و بیش بدون رؤیت و خودبه‌خود بوده است. مفاهیم جدید می‌باید در دقت و وضوح بر مفاهیم قدیمی برتری داشته باشند و بالاتر از همه آنکه، در درون یک ساختار نظام‌مند از مفاهیم جای بگیرند. این نوع روشن کردن مفاهیم را که این روزها غالباً ابضاح (explication) می‌نامند، هنوز به نظر من یکی از مهمترین وظایف فلسفه محسوب می‌شود، بخصوص اگر فلسفه با مقولات اصلی فکر بشر سروکار داشته باشد.

برای زمانی طولانی، فلاسفه با دیدگاههای مختلف بر این باور بوده‌اند که همه مفاهیم و قضاوتها نتیجه همکاری تجربه و عقل‌اند. تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان، در این نظر با یکدیگر موافق‌اند، هرچند که هر یک از دو طرف ارزیابی متفاوتی از میزان اهمیت دو عامل عقل و تجربه عرضه می‌کند و توافق اساسی فیما بین را با تأکید افراطی بر دیدگاه خود پوشیده می‌سازد. نظریه‌ای که این دو گروه در آن مشترک‌اند اغلب به این صورت ساده شده، بیان می‌شود: حواس ادراک را فراهم می‌آورند، عقل این مواد را به گونه‌ای تألیف می‌کند که یک دستگاه معرفتی سازمان‌یافته به‌وجود می‌آورد. به این ترتیب مسأله تألیف بین دیدگاههای تجربه‌گرایی سنتی و عقل‌گرایی سنتی مطرح می‌گردد. تجربه‌گرایی سنتی به‌درستی بر نقش حواس تأکید ورزید، اما از اهمیت و نقش خاص صور منطقی و ریاضی غافل ماند. عقل‌گرایی به این اهمیت واقف بود، اما معتقد بود که عقل نه تنها می‌تواند صور را فراهم آورد، بلکه قادر است به‌خودی‌خود (به نحو مقدم بر تجربه) محتوای جدید تولید کند. از رهگذر تأثیر

گوتلوب فرگه... و از رهگذر مطالعه آثار راسل، من از یک سو به اهمیت بنیادی ریاضی برای شکل دادن به دستگاه معرفت پی برده بودم و از سوی دیگر مشخصه کاملاً منطقی آن را که سبب استقلال آن از عالم واقعی و ممکن الوجود می‌شود، درک کرده بودم. این بصیرت‌ها اساس کتاب مرا تشکیل دادند... در این کتاب من با نژی که مذکور افتاد سروکار داشتم، یعنی اینکه آیا علی‌الاصول می‌توان همه مفاهیم را به داده‌های بی‌واسطه حسی تحویل کرد؟ اما مسأله‌ای که من برای خود مطرح ساختم این نبود که به براهین کلی فلسفی که در گذشته در دفاع از این نظریه ارائه شده چیزی بیفزایم. بلکه می‌خواستم برای نخستین بار برای صورت‌بندی واقعی یک دستگاه مفهومی از نوعی که بدان اشاره شد، اقدام کنم؛ یعنی می‌خواستم در ابتدا چند مفهوم ساده، مثل کیفیات محسوس و روابط را که در تجربه خام حضور دارند انتضاب کنم و سپس بر این مبنا تعاریف مفاهیم مختلف را صورت‌بندی نمایم. به منظور انجام این مهم، ولو در حد چند نمونه، ضروری بود که منطقی به مراتب برتر از نوع سنتی، بخصوص در ارتباط با روابط منطقی در دسترس باشد. من صرفاً به این دلیل در اجرای این امر توفیق یافتم که منطقی جدید در سالهای قبل توسط کسانی مانند فرگه و راسل و واینهند تکمیل شده بود؛ این منطقی حاوی یک نظریه جامع در مورد روابط منطقی و خواص ساختاری آنهاست. به علاوه، از رهگذر تعریف اعداد و توابع عددی بر مبنای مفاهیم کاملاً منطقی، نشان داده شده بود که کل ساختار ریاضیات بخشی از منطقی است. من به شدت تحت تأثیر آنچه منطقی جدید انجام داده بودم قرار گرفته بودم و دریافتم که با تحلیل و صورت‌بندی دوباره مفاهیم در همه حوزه‌ها، از جمله علوم تجربی با کمک این روش می‌توان به نتایج و ثمرات بیشتری دست یافت.^{۳۹}

ویرایش اول کتاب توسط اعضای حلقه خواننده شد و تکمیل گردید. کارنپ نخستین فصل کتاب را با این قول راسل آغاز کرد که: «بالاترین رهنمود تفلسف علمی (scientific philosophising) این استنزه هر جا که امکان‌پذیر است، می‌باید ساختارهای منطقی جایگزین هویت استنتاج‌شده گردد.»^{۴۰}

کارنپ در آغاز در نظر داشت تحلیل مفاهیم را به شیوه مرسوم در روانشناسی پدیدارشناسانه مباح به انجام رساند، یعنی از اجسام مادی به تصاویر بلاواسطه آنها در میدان دید، و سپس به لکه‌های رنگ و بالأخره به یک نقطه واحد در میدان دید منتقل شود. این شیوه تحلیل به همان عناصری (elements) ختم می‌شد که ماخ معرفی کرده بود.^{۴۱} البته هدف نهایی کارنپ توصیف ژنتیکی این فراگرد نبود، بلکه وی به بازسازی منطقی این فراگرد نظر داشت، یعنی توصیف شماتیزه (schematized) یک روش تصویری که حاوی یک سلسله قدمهای منطقی است و در نهایت به همان نتیجه فراگرد روانشناسانه منجر می‌شود.

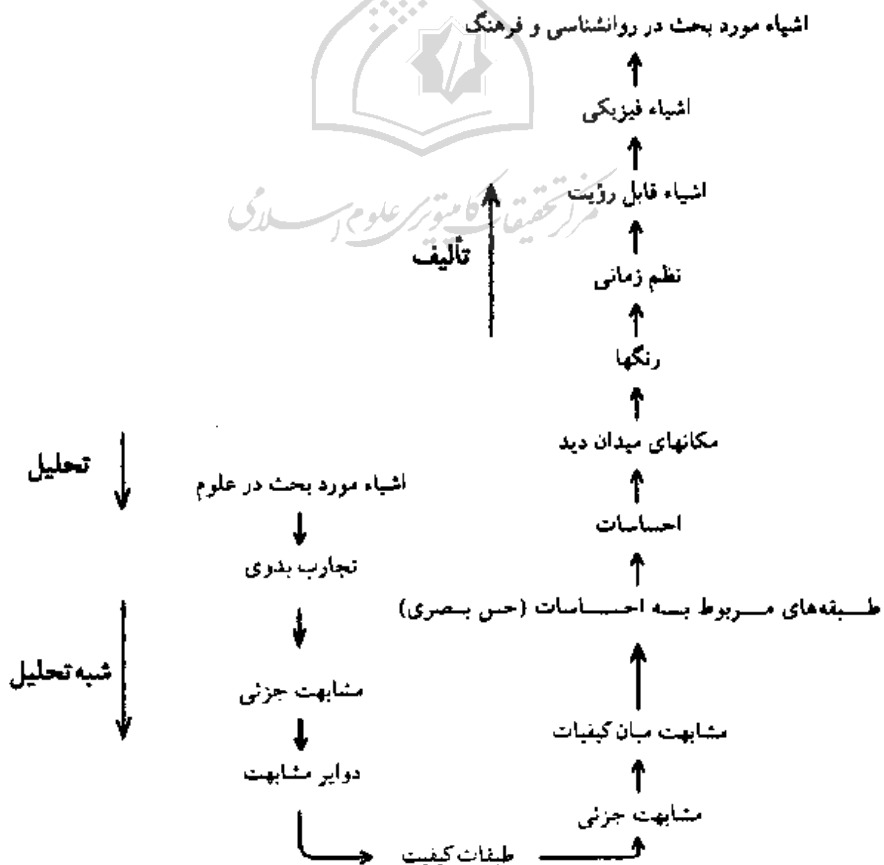
اما آشنایی با نظرات روانشناسی مکتب گشتالت (Gestalt) کارنپ را به این باور رهنمون شد که امور و پدیدارها، هیچ‌گاه به صورت حاصل جمع احساسات جداجدا و مجزا ادراک

نمی‌شوند، بلکه به صورت یک کل یکپارچه از داده‌های حسی دریافت می‌شوند. همین امر سبب شد که کارنپ برخلاف ماخ که اساس کار تحلیل خود را بر داده‌های حسی مجزا قرار داده بود، کل تجربه حسی را به عنوان عناصر احساس (elements of sensation) در نظر بگیرد. اما همچون ماخ وی نیز از یک زبان فنونالیستی برای نمایش نحوه ساخته شدن مفاهیم براساس این تجربه‌های بدوی استفاده کرد. عبارات این زبان به بیان داده‌های حسی اختصاص داشتند، نظیر: «اکتون یک مثلث قرمز در میدان دید من قرار دارد.» مدلی که کارنپ برای ساختن زبان فنونالیستی مورد استفاده قرار داد، نظریه سنخهای راسل (theory of types Russells) ۲۲ بود که در کتاب اصول ریاضیات ارائه شده بود.

ساخت جملات این زبان که آن را L28 می‌نامیم به وسیله علائمی (signs) که مشخص‌کننده سنخها بودند با استفاده از قواعد نظریه سنخها صورت می‌گرفت. در پایین‌ترین مرتبه از هرم سنخها که در نظریه راسل قلمرو افراد (domain of individuals) نامیده شده بود، هویات منفردی به نام عناصر اساسی (basic elements) جای داده شده بودند. کارنپ نوعی «نفس‌گرایی روش‌شناسانه» (methodological solipsism) اختیار کرد که اجازه می‌داد ماهیت این عناصر را همچون «تجربه‌های بدوی» (elementary experiences) شخص خود در نظر آورد. تعداد این عناصر (افراد) در اصول ریاضیات بی‌نهایت فرض شده بود. اما کارنپ تعداد «تجربه‌های بدوی» هر فرد را محدود به شمار آورده بود و بنابراین اکتسیوم بی‌نهایت اصول ریاضیات در L28 جایی نداشت. راسل اکتسیوم بی‌نهایت را به این منظور در اصول درج کرده بود که بتواند اعداد مختلف طبیعی، صحیح، حقیقی، و نظایر آن را بازسازی کند. در بر ساختن منطقی عالم از یک سو تعداد عناصر محدود فرض شده بود و از سوی دیگر فرض شده بود که زمان - مکان فیزیکی از یک پیوسته چهارتایی از اعداد حقیقی ساخته می‌شود. اما روشن نبود که این اعداد که شمارشان بی‌نهایت است از کجا می‌آیند؟

در اصول ریاضیات تنها از علائم منطقی استفاده شده بود اما در L28 به منظور بیان عباراتی که بیانگر امور واقع تجربی بودند، می‌باید علائمی با معنای تجربی نیز درج می‌شد. کارنپ ناگزیر بود فرض کند که فرد می‌تواند برخی مشابهتها و اختلافها را میان عناصر احساس که در کل جریان تجربه دریافت می‌کند تشخیص دهد و مجدداً به خاطر آورد. به اعتقاد وی تنها یک علامت برای ادای مقصود کافی بود. چنین علامتی رابطه دوتایی مشابهت میان تجارب بدوی را بازگو می‌کرد: «... دستگاهی که در این کتاب صورت‌بندی شده تجربه بدوی را به عنوان عنصر اولیه و اساسی خود در نظر می‌گیرد. تنها یک مفهوم اساسی مورد استفاده قرار گرفته که عبارت

است از رابطه معینی میان تجارب بدوی [رابطه مشابهت] . نشان داده شده است که سایر مفاهیم، مثلاً حاسه‌های مختلف، حس بینایی، مکانهای موجود در میدان دید و روابط مکانیشان، رنگها و روابط مشابهتشان، می‌توانند بر همین مبنا تعریف شوند.^{۳۳} چند تجربه بدوی که رابطه مشابهت میانشان برقرار است «دوایر مشابهت» (similarity circles) را به وجود می‌آورند. از تداخل این دوایر «طبقه» (مجموعه) کیفیت» (quality class) ایجاد می‌شود و تشخیص مشابهت میان این طبقه‌ها به ایجاد طبقات (مجموعه‌های) احساس (sense classes) منجر می‌گردد. از این مجموعه‌ها، زمان و مکان و پدیدارها و بدن شخص و دیگر جنبه‌های روانی وی (autopsychological objects)، بدن سایر اشخاص و اذمان دیگر (hetropsychological objects)، اشیاء فیزیکی و اشیاء فرهنگی به صورت منطقی بازسازی می‌شوند.^{۳۴} روش بازسازی منطقی کارنپ را می‌توان بدین‌گونه نمایش داد:



به منظور تکمیل بازسازی منطقی، کارنپ ناگزیر به استفاده از روشی شد که آن را «شبه تحلیلی» (quasi-analysis) نام داده بود. اجبار به معرفی روش «شبه تحلیلی» از آنجا سرچشمه می‌گرفت که کارنپ مدعی اساسی بودن تجربه‌های بدوی شده بود و این امر به نوبه خود حاکی از آن بود که تجربه‌ها قابل تحلیل به عناصری ساده‌تر نیستند. مع‌هذا، چنانکه اشاره شد، وی تجربه‌های بدوی را برحسب رابطه به خاطر آوردن مشابهت تعریف کرده بود و مجموعه‌های احساس را با استفاده از دوایر مشابهت بر ساخته بود. به این ترتیب «شبه تحلیلی» وظیفه تحلیل این تجربه‌های «غیر قابل تحلیل» و سپس تألیف آنها را به انجام می‌رساند.^{۴۵}

کارنپ انتظار داشت L28 زبانی کلی و فراگیر برای بیان همه مفاهیم باشد. این کلیت را می‌توان به این صورت توضیح داد: دو محمول دارای مصداق واحد خواهند بود اگر مستندات (attributes)، خاصه‌ها (properties)، روابط (relations) مربوط به آنها دارای مصداق یکسان باشند. جمله S^+ ترجمه مصداقی جمله S است، اگر S^- با تعویض برخی از محمولها با محمولهای مصداقاً یکسان، از S به دست آید. در این حال کلیت مورد نظر کارنپ بدین معناست که هر جمله معنادار علمی قابل ترجمه مصداقی به L28 باشد. اما این کلیت مبتنی بر یک فرض ضمنی بود که بیان می‌داشت در صورتی که محمول یک جمله با محمول دیگری که مصداقاً با آن یکسان است تعویض گردد، ارزش صدق جمله تغییر نمی‌کند. بر مبنای این تز، از کلیت L28 چنین نتیجه می‌شود که اگر S^+ ترجمه مصداقی S باشد در آن صورت ارزش صدق S^+ و S یکسان خواهد بود. اما خود این فرض، غالباً فرضی تجربی است و بنابراین قبول اینکه L28 از کلیت برخوردار است در گرو آن است که بتوانیم این فرض را در مورد شمار زیادی از مصداقین به اثبات برسانیم.^{۴۶}

طرح برساختن منطقی عالم با محدودیتهای دیگری نیز همراه بود، از جمله آنکه کارنپ به شیوه تجربه‌گرایان، ذهن را همچون لوحی سفید فرض کرده بود و تنها قوه‌ای را که برای ذهن قائل شده بود توانایی به خاطر آوردن مشابهتها و اختلافات میان عناصر بدوی احساس بود. فرض سولیسیم که کارنپ در ساختن زبان صدق گزاره‌های زبان L28 مورد استفاده قرار داده بود، عملاً امکان هرگونه تفهیم و تفاهم توسط این زبان را منتفی ساخته بود. از این گذشته چون صدق گزاره‌های این زبان برحسب تعریفی که از مفاهیم ارائه شده بود حاصل می‌شد و نه مطابقت با یک واقعیت بیرونی، عدی بی‌نیاز در برساختن عرضه شده بود به یک روایت شخصی مبدل گردیده بود.

تحقیقات جدید نشان داده که کارنپ در بساختن منطقی عالم، علی‌رغم آنکه بر طبق اظهار خود در پی تحکیم مبانی تجربه‌گرایی بوده، اما احیاناً بی‌آنکه خود توجه داشته باشد، رهیافتش همسویی زیادی با رهیافت کانت در نقد عقل محض پیدا کرده است. از جمله نمونه‌های همسویی رویکرد کارنپ با رهیافت کانت می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- کارنپ مفهوم «مقولات» کانتی را معادل مفهوم «روابط بدوی» دستگاه خود به‌شمار می‌آورد.^{۴۷}
- تحلیل کارنپ از سلسله تجربیات حسی در بساختن منطقی عالم با تحلیل کانت از زمان در نقد عقل محض مشابهت دارد و روشن است که کارنپ صریحاً می‌کوشد تا همچون کانت زمان مکان مشترکی برای همهٔ افراد برسازد.
- کارنپ نظیر کانت در صدد است تا از رهیافتهای روانشناسانه پرهیز کند و تحلیلی کاملاً منطقی ارائه دهد، اما وی نیز همانند کانت در سراسر کتاب مفاهیم روانشناسانه و منطقی را به‌یکدیگر می‌آمیزد.
- مفهوم «تجارب بدوی» (elementary experiences) ، که یکی از محورترین مفاهیم مورد استفادهٔ کارنپ است، مشابهت تام با مفهوم «شهود حسی» (intuition) کانت دارد.
- شیوهٔ بازسازی منطقی کارنپ کاملاً مشابه استدلال استعلایی کانت است.
- کارنپ خود را «سولپسیست متدولوژیک» (methodologic solipsist) می‌نامد و این مفهوم قرابت فراوانی با نظریه‌ای دارد که از سوی کانت «وحدت استعلایی ادراک» (transcendental unity of apprehension) نام گرفته است.^{۴۸}

۵ - وحدت علم، فیزیکیالیسم و نحو منطقی زبان

وحدت علم یکی از شعارهای اصلی حلقهٔ وین در دههٔ ۱۹۳۰ بود که به واسطهٔ بیانهای آنتسین نویرات به صورت یکی از اصول اساسی حلقه درآمد. براساس این اصل همهٔ شاخه‌های مختلف علوم تجربی و مفاهیمی که مورد استفاده قرار می‌دادند از «نوع واحد» به‌شمار می‌آمد و تشعب آنها صرفاً به دلیل تقسیم کار بود.^{۴۹} اعضای حلقه به مرزبندیهای مصنوعی میان علوم مختلف معترض بودند و خواستار تبادل نظر و همکاری نزدیک میان کارگزاران در رشته‌های مختلف دانشگاهی بودند. اصل وحدت علوم در مخالفت با دیدگاه فلسفهٔ سنتی آلمان که در آن علوم انسانی و علوم اجتماعی از علوم طبیعی جدا انگاشته می‌شدند، ابراز شده بود. ایدهٔ

وحدت علم با تلاشهای راسل برای «برساختن» واقعیت بر یک مبنای واحد، و با دیدگاه ویتگنشتاین درباره «عالم» آنگونه که در رساله منطقی-فلسفی بازگو شده بود ارتباط نزدیک داشت. نویرات که از سال ۱۹۲۰ و احياناً پیشتر توجهش به طرح وحدت علوم جلب شده بود، در نظر داشت به سبک دائرةالمعارفی که توسط منادیان روشنگری در قرن هجدهم انتشار یافته بود، یک دائرةالمعارف علوم یکانی مشتمل بر بیست و شش مجلد منتشر سازد که هر مجلد حاوی ده تک‌نگاری درباره جنبه‌های مختلف فلسفه علوم به قلم یکی از دانشمندان یا فلاسفه علم سرشناس باشد و در هر یک بر ایده وحدت علوم تأکید رفته باشد.

در بیانیه حلقه که به سال ۱۹۲۹ تحت عنوان «درک علمی عالم» به قلم نویرات و همکاری کارنپ و هانس هان تحریر شده بود، تأکید شده بود که: «هدف درک علمی عالم دستیابی به یک «علم یکانی» است؛ هدفی که می‌باید با کاربرد «روش تحلیل منطقی» به داده‌های تجربی به دست آید. معنای هر گزاره علمی و هر مفهوم علمی، در هر شعبه از علوم، می‌باید قدم به قدم قابل تحلیل به مفاهیمی از یک سنخ مشترک باشد، [نهایتاً به] «خود امر [مستقیماً] داده شده given» ارجاع گردد.^{۵۰}

کارنپ که طرحش برای ایجاد مبنایی واحد برای زبان علم از طریق ساختن یک زبان پدیدارشناسانه با شکست روبه‌رو شده بود، به تدریج تحت تأثیر آتو نویرات، که در مقام یک مارکسیست معتقد، با هر زبانی که به فرد در عوض جمع موضع برتر اعطا می‌کرد، مخالف بود؛ از رهیافت سولیسپسم متدولوژیک و ساخت زبان پدیدارشناسانه دور شد و از اوایل دهه ۱۹۳۰ به فیزیکیالیسم روی آورد.^{۵۱} مقصود از فیزیکیالیسم آن بود که بتوان هر مفهومی در زبان علم را به‌طور صریح برحسب امور مشاهده‌پذیر تعریف کرد. کارنپ معتقد بود، یکی از مهمترین برتریهای زبان فیزیکیالیستی آزمون‌پذیری بین‌الادهان آن است. نخستین تلاش جدی کارنپ در تکمیل چنین زبانی در سال ۱۹۳۱ در قالب مقاله «زبان فیزیکیالیستی به‌عنوان زبان کلی علم در نشریه شناخت (Erkenntnis) که ارگان فکری حلقه به‌شمار می‌رفت، ظاهر گردید.^{۵۲}

برای دفاع از فیزیکیالیسم، کارنپ همچنین در مقاله دیگری با عنوان روانشناسی در زبان فیزیکیالیستی (۱۹۳۲) کوشید تا نشان دهد که می‌توان مفاهیم روانشناسی را به این زبان بیان کرد. جمله «آقای الف به هیجان آمده است» در زبان فیزیکیالیستی به حالت فیزیکی بدن الف در سطح میکروارگانیسمها اشاره دارد. این رهیافت ضمناً به رشد «رفتارگرایی» (behaviourism) منجر شد، زیرا یک نتیجه مستقیم فیزیکیالیسم این است که همه گزاره‌های معنادار در مورد حالات ذهنی دیگر انسانها و حیوانات ذی‌شعور می‌باید قابل ترجمه به چنین زبانی باشند. به عبارت

دقیقت، همه گزاره‌های مربوط به محتوای ذهن یک انسان یا موجود ذی‌شعور دیگر را باید بتوان به عبارتی درخصوص رفتار وی ترجمه کرد. از همین جا اصطلاح «رفتارگرایی منطقی» از دهه ۱۹۳۰ بر سر زبانها افتاد.^{۵۲}

یک زبان فیزیکی‌الیستی کلی، از آن سنخ که مورد نظر کارنپ بود، مشخصات ذیل را دربر داشت:

۱ - ساخت جمله‌های آن به نحو صوری (فرمال) انجام می‌گرفت.^{۵۳}

۲ - همه عبارات و جملات آن واجد محتوای فیزیکی بودند؛

۳ - همه جملات و عبارات آن معنادار تجربی بودند؛

۴ - شرط کلیت و عمومیت در آن برقرار بود.

تأکید بر جنبه صوری زبان، که نوعی پیوستگی با رهیافت قبلی را نشان می‌داد، از نظر کارنپ حائز کمال اهمیت برای فلسفه بود. وی بر این باور بود که اگر فلاسفه آراء خود را در قالب جدید و در وجه صوری بیان کنند، بسیاری از مسائل سنتی که نسلهای متمادی فلاسفه را به خود مشغول داشته از میان خواهند رفت. مهمترین وجه امتیاز زبان جدید از زبان L2 آن بود که در اینجا به عوض گزاره‌هایی که بیان‌کننده احساسات بدوی فرد بودند (یعنی گزاره‌ها یا قضایای اتمی بنا به تعریف راسل یا ویتگنشتاین) از گزاره‌های مشاهده‌ای (observation statements) یا گزاره‌های پروتکل (protocol statements) استفاده شده بود و سایر گزاره‌های علمی با کمک این گزاره‌ها ساخته می‌شد.^{۵۴}

کارنپ در ابتدا بر این باور بود که گزاره‌های مشاهده‌ای یا پروتکل‌مانند «شادی حالا»، «اینجا اکنون آبی»، «یک مکعب قرمز روی میز است»، «اینجا اکنون عقربه دستگاه روی ۵ است، تولید همزمان جرقه و انفجار، سپس بوی اوزون در آنجا»^{۵۵} به دلیل آنکه مستقیماً با تجربه درارتباطند، صادق و معتبرند و نیازی ندارند که اعتبارشان توسط امر دیگری تثبیت گردد.^{۵۶} اما نویرات در مقاله خود درباب «گزاره‌های پروتکل» که در نشریه شناخت به چاپ رسید به انتقاد از رهیافت کارنپ پرداخت و مدعی شد که گزاره‌های پروتکل می‌باید صورت ذیل را داشته باشند: «پروتکل آتو در ساعت ۳:۱۷ بعدازظهر؛ در ساعت ۳:۱۶ دقیقه بعدازظهر آتو به خود گفت؛ در ساعت ۳:۱۵ بعدازظهر میزی در اطاق بود که توسط آتو مشاهده شد.»^{۵۸} کارنپ در مقاله «گزاره‌های پروتکل» که به سال ۱۹۳۲ همراه مقاله نویرات به چاپ رساند، ادعا کرد رهیافت خود وی در مقاله قبلی با رهیافت نویرات در تعارض نیست، بلکه این دو رویکرد «دو شیوه متفاوت برای ساختن زبان علم به‌شمار می‌آیند که هر دو ممکن و مشروع هستند.»^{۵۹}

کارنپ در ادامه مقاله یادآور می‌شود تحت تأثیر آراء پوپر و نویرات پذیرفته است که معرفت دارای یک مبنای یقینی و نخستین نیست و بنابراین نیازی نیست که زبان فیزیکالیستی بر مبنای موجه‌شده‌ای بنا گردد، بلکه هرکس می‌تواند گزاره‌های پروتکل را برای ساخت زبانی که در نظر دارد به هر شکل که می‌خواهد تعریف کند: «... گزاره‌های پروتکل ممکن است شامل جملات انضمامی (concrete) از یک نوع دلخواه باشند: جملاتی درباره ادراکات یا احساسات، جملاتی درباره فراگردهای مشاهده‌شده یا درباره فراگردهای مشاهده‌نشده و استنتاج‌شده از فراگردهای مشاهده‌شده، جملاتی درباره فراگردهایی که توسط دیگران گزارش شده، و نظایر آن. اگر یک جمله پروتکل که به‌طور موقت انتخاب شده با بقیه جملات پروتکل و یا با بقیه جملات انضمامی که از قبل پذیرفته شده‌اند تلاطم نداشته باشد، آنگاه ما این انتخاب را داریم که یا این جمله پروتکل را تغییر دهیم و یا آن گروه دیگر از جملات انضمامی مورد بحث را و یا گروه قوانینی که به ما کمک کرده‌اند تا این جملات را استنتاج کنیم.»^{۶۰}

در گام بعدی برای تکمیل یک زبان فیزیکالیستی مناسب برای علم، کارنپ به سال ۱۹۳۴ کتاب *نحو منطقی زبان* را منتشر ساخت. در این کتاب زبان فرمال جدیدی صورت‌بندی شده بود که به اعتقاد کارنپ یک زبان فیزیکالیستی کلی محسوب می‌شد. تصور کارنپ آن بود که نحو منطقی زبان صرفاً با صور عبارات زبان سروکار دارد و عبارات نیز به شکل ترکیبهای خاصی از علائم ظاهر می‌شوند و تنها ساختار منطقی این عبارات است که مورد توجه است. در این رهیافت همچنین هیچ اشاره‌ای به معنا یا مرجع عبارات نشده است.^{۶۱}

در تکمیل *نحو منطقی زبان* ملاحظات زیر دخیل بوده‌اند: نخست، برخلاف ویتگنشتاین که مدعی بود همه گزاره‌های متعلق به فرا-زبان از جمله گزاره‌های نحوی بی‌معنا هستند و تنها جملات معنادار آنهایی هستند که از جملات اتمی مربوط به عالم ترکیب شده‌اند، کارنپ به این نتیجه رسید که می‌توان درباره زبان و بخصوص درباره ساختار زبانی عبارات سخن گفت. بر همین اساس وی ایده‌ی نحو منطقی برای یک زبان را به صورت نظریه کاملاً تحلیلی درباره ساختار عبارات آن زبان تکمیل کرد.^{۶۲} کارنپ کوشید تا نشان دهد مفاهیم نظریه منطقی قیاس صوری نظیر قابلیت اثبات، قابلیت استنتاج از مقدمات معین، استقلال منطقی، و... همگی مفاهیمی کاملاً نحوی هستند و بنابراین می‌باید بتوان تعاریفشان را در نحو منطقی صورت‌بندی کرد، زیرا این مفاهیم تنها به صورت جملات بستگی دارند نه به معنای آنها.

مهمترین سائق کارنپ در تکمیل *نحو منطقی زبان* تلقی او در این خصوص بود که مسائل فلسفی به زبان راجع هستند نه به عالم و وظیفه فلسفه تحلیل زبان علم است:

هدف نحو منطقی آن است که دستگامی از مفاهیم، یا یک زبان، به وجود آورد که با کمک آن نتایج تحلیل منطقی دقیقاً قابل صورت‌بندی باشد. فلسفه می‌باید با منطق علم نوعی گردد - یعنی با تحلیل منطقی مفاهیم و جملات علوم، زیرا منطق علم چیزی جز نحو منطقی زبان علم نیست. ۶۳

کارنپ بر این باور بود که اغلب بحثها و اختلاف‌نظرهای فلسفی ناشی از عدم استفاده طرفین بحث از یک زبان مشترک است. وی قصد داشت ابزار مفهومی مناسبی را برای صورت‌بندی دقیق اختلاف‌نظرهای فلسفی فراهم آورد. وی چنین می‌پنداشت که این رهیافت منجر بدان خواهد شد که بحثهای فلسفی به بحث بر سر خواص نحوی صورت‌های مختلف زبان، و دلایل عملی ترجیح یک صورت بر صورت دیگر تبدیل گردند. مدلی که کارنپ در نظر داشت ملهم از کارهای هیلبرت در مبانی هندسه [۱۸۹۹] و مبانی ریاضیات [۱۹۳۴] بود. هیلبرت تأکید کرده بود که در ایجاد یک دستگاه اکیسوماتیزه برای هندسه می‌باید به گونه‌ای عمل کرد که معنای شهودی عبارات و اصطلاحاتی که در این علم به کار رفته در اثباتها ظاهر نگردد. به عبارت دیگر اثباتها می‌باید نحوی باشند، یعنی صرفاً به اکیسومها و قواعد استنتاج بستگی داشته باشند. کارنپ کوشید با تعمیم رهیافت هیلبرت در مورد تعاریف ضمنی در هندسه، مجموعه‌های بدیل از قواعد منطقی را به صورت تعاریف ضمنی عبارات و اصطلاحات فلسفی درون آنها عرضه کند. ۶۴ به این ترتیب تعارض قضایای فلسفی بدیل صرفاً به تفاوت میان شیوه‌های مختلف بیان تبدیل می‌شد. چون دستگاههای بدیل قواعد منطقی به عنوان تعاریف در نظر گرفته شده بودند، در نتیجه هر نوع فلسفه و نیز بخشهایی از علم تجربی به صورت اصالت قراردادی کامل جلوه‌گر می‌شد. این همان اصل تسامح بود که کارنپ در نحو منطقی صورت‌بندی کرده بود و چنین می‌پنداشت که قبول این قول که هرکس در انتخاب قواعد زبان و منطق مورد نظرش آزاد است، منجر بدان می‌شود که بحث بر سر درست یا غلط بودن یک زبان یا منطق خاص به کلی کنار گذاشته شود و به بحث از مفید و غیر مفید بودن این زبانها مبدل گردد. ۶۵

اما اصل تسامح که محور استدلال کارنپ را تشکیل می‌داد و صیغه اصالت قراردادی آن به مراتب رادیکالتر از آموزه‌های دهم بود، همان‌طور که کواین در مقاله «صدق یا استفاده از قرارداد» ۶۶ (۱۹۳۵) نشان داده بود موجه نبود، زیرا در بساختن قواعد مربوط به یک دستگاه زبانی دلخواه می‌باید از زبان معینی استفاده کرد و تکیه این زبان که به عنوان ابزار کار مورد استفاده قرار می‌گیرد، به‌طور ناگزیر پذیرش قواعدی منطقی را که صرفاً با قرارداد تشبیه نشده‌اند، به دنبال خواهد داشت.

در فصل اول کتاب کارنپ ویژگیهای صوری قواعد نحوی را با بیان این قواعد برای دو زبان نمونه ۱ و ۲ مورد بحث قرار داد. زبان ۱ زبان محدودی است، ولی زبان ۲ زبان فراگیرتری است که ریاضیات و فیزیک کلاسیک را نیز دربر می‌گیرد.^{۱۷} این زبان که آنرا L34 می‌نامیم همانند L28 تقریباً بر مبنای الگوی نظریهٔ سنخها در اصول ریاضیات بنیاد گذارده شده بود. اما عناصر در L34 اعداد طبیعی هستند که اعداد حقیقی بر مبنای آنها ساخته می‌شوند. چهار بعدی زمان - مکان نیز با مجموعهٔ همهٔ نقاط زمان - مکان یکی گرفته شده، که این یکی نیز بر طبقهٔ هندسهٔ تحلیلی با مجموعهٔ همهٔ چهارتاییهای مرتب (x, y, z, t) معادل انگاشته شده است. (x, y, z) بیانگر محور مکان است و t محور زمان را مشخص می‌سازد و همگی اعداد حقیقی محسوب می‌شوند.

توصیف علمی عالم با استفاده از توابع و محمولاتی که برای نقاط یا نواحی زمان - مکان تعریف می‌شدند صورت می‌پذیرفت. اظهار: $temp(x, y, z, t) = q$ ، که در آن $temp$ یک تابع است، می‌تواند بیانگر گزاره‌ای باشد که می‌گوید درجهٔ حرارت در نقطهٔ (x, y, z, t) برابر q درجه است. اظهار: $R(x, y, z, t)$ ، که در آن R یک محمول است، می‌تواند بیانگر این گزاره باشد که می‌گوید همان نقطه قرمز است.

کارنپ در ۱۹۳۴ چنین می‌اندیشید که اگر به تعداد کافی تابع و محمول اضافه کنیم می‌توانیم یک زبان کلی به وجود آوریم. کلیتی که در اینجا مورد نظر است به این معناست: فرض کنید V «کل زبان علمی است»، که هر یک از زبانهای مختلف علمی (مثلاً زبان فیزیک یا زیست‌شناسی) اجزاء آن به‌شمار می‌آیند. فرض کنید که L34 جزئی از این زبان کلی V است. فرض کنید که برخی از عبارات نظیر P در V واجد موقعیت اصل موضوع ($postulate$) یا اصل متعارف ($principle$) هستند. به اعتقاد کارنپ اکنون می‌توان واژگانی به وجود آورد که با کمک آن بتوان هر عبارت A در V را به یک عبارت A در L34 ترجمه کرد، به طوری که اصول موضوعهٔ P معادل بودن A و A را نتیجه بدهند. کارنپ ترجمه‌ای از این سنخ را ترجمهٔ «هم‌قوه» ($equipollent$) نامگذاری کرد. به این ترتیب او معتقد بود که L34 یک زبان کلی است، به این معنا که هر عبارت معنادار را می‌توان به شکل هم‌قوه بدان ترجمه کرد.

کلیت L34 با کلیتی که برای L28 در نظر گرفته شده بود تفاوت دارد. کلیت L28 نوعی کلیت «مطلق» بود که بر بنیاد ترجمهٔ مصداقی استوار بود. این زبان با توجه به مجموعهٔ عبارات معنادار، و مستقل از هر عامل دیگر، به معنایی که ذکر شد کلی است. اما کلیت L34 در ارتباط با محتوای یک نظریهٔ علمی سنجیده می‌شد. هر چه این محتوا غنیتر و قوت اصول موضوعهٔ P

بیشتره شانس کلی بودن L_{34} افزونتر.

یک محدودیت این زبان (به جز نسبی بودن آن در ارتباط با نظریه‌های علمی) ناشی از این امر بود که در غیاب شرایط اضافی در مورد مفاهیم اساسی L_{34} ممکن بود عبارات و اظهاراتی را که معمولاً «فیزیکیال» به‌شمار نمی‌آیند به آن ترجمه کرد. به عنوان مثال می‌توان تابع g را به صورت زیر تعریف کرد:

اگر و فقط اگر خدا وجود داشته باشد. $g(0,0,0,0) = 1$

اگر و فقط اگر خدا وجود نداشته باشد. $g(0,0,0,0) = 0$

به این ترتیب عبارت $g(0,0,0,0) = 1$ ، ترجمهٔ یک اعتقاد مذهبی در زبان L_{34} به‌شمار می‌آید. البته کارنپ (a) را علی‌القاعده به این دلیل که از نظر او فاقد محتوای تجربی است قبول نمی‌کرد، اما نکته اینجاست که در نحو منطقی زبان او هیچ توجهی به این پرسش که چه زمانی می‌توان یک عبارت را به واسطهٔ محتوای تجربی‌اش پذیرفت، مبذول نداشت.

مطالعات جدید نشان داده است که کارنپ علی‌رغم آنکه در تلاش ایجاد یک ساختار نحوی محض برای زبان علم بود، ملاحظات معناشناختی را نیز در کار دخالت داده است. به عنوان نمونه کارنپ به بحث از مفهوم صدق پرداخته و دربارهٔ پارادوکسهای معناشناسانه و راههای جلوگیری از بروز اینگونه تناقضها بحث می‌کند. راه‌حل او عبارت است از صورت‌بندی محمول صدق در فرا-زبانی که متمایز از زبانی است که محمول به آن اعمال می‌شود. کارنپ این بحث را در بقیهٔ کتاب ادامه نمی‌دهد و یادآور می‌شود که صدق و کذب مفاهیمی صددرصد نحوی نیستند و نمی‌توان صدق و کذب یک عبارت را صرفاً با نظر به علائمی که آن را تشکیل داده مشخص ساخت.^{۱۸}

۶- آزمون‌پذیری و معنا و زبان واحد برای علم

این پرسش که چه زمانی می‌توان یک عبارت را به واسطهٔ محتوای تجربی‌اش پذیرفت، در «آزمون‌پذیری و معنا» (۱۹۵۳/۷-۱۹۳۶) به صورت پرسش محوری درآمد. کارنپ تلاش کرد که با ساخت یک زبان تجربی که آنرا L_{36} می‌نامیم به این پرسش پاسخ دهد. مشخصهٔ تجربی این زبان با مرتبط ساختن محمولات آن به «محمولات مشاهده‌ای» تضمین شده بود.

محمول P برای یک ارگانیزم O محمول مشاهده‌ای به‌شمار می‌آید، اگر O بتواند با کمک یک شیء مناسب S و تحت شرایط مناسب، با استفاده از چند مشاهده، شواهد کافی له و علیه جملهٔ « P دارای P » است به دست آورد به نحوی که بتواند بر مبنای آن شواهد این جمله را قبول

یا رد کند.^{۶۹}

کارنپ و دیگر تجربه‌گرایان منطقی در اوایل با این نظر هیوم موافق بودند که می‌توان با کمک تعاریف صریح (explicit definitions)، همه عبارات مجاز را به عبارات مشاهده‌ای تحویل کرد. اما در آزمون‌پذیری و معنای کارنپ این نظر را کنار گذارد و به جای تأکید بر تعریف صریح از ملاک ضعیف‌تری بهره گرفت. بر مبنای این ملاک تازه محمولات L_{36} می‌باید به صورت یک سلسله (سری) P_1, P_2, P_3, \dots به نحوی مرتب شوند که هر جمله P_n از این سری لااقل یکی از شرایط ذیل را احراز کند:

الف - P_n یک محمول مشاهده‌ای باشد.

ب - P_n به‌طور صریح بر مبنای جملات قبلی سری تعریف شده باشد.

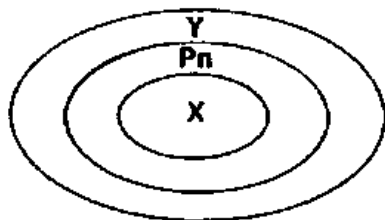
ج - نظریه علمی که در قالب زبان L_{36} صورت‌بندی شده دارای قضایایی باشد که بتواند P_n را به عبارات قبلی سری «تحویل» کند. اگر P_n را به صورت نام یک مجموعه تلقی کنیم، در آن صورت اینگونه قضایا را، که اصطلاحاً جملات تحویل‌کننده (reduction sentences) نامیده می‌شوند، می‌توان به صورت ذیل تحریر کرد:

۱ - X یک زیرمجموعه P_n است،

۲ - P_n یک زیرمجموعه Y است،

به طوری که X و Y نامهایی هستند که به‌طور کامل از جملات قبلی سری شناخته شده‌اند.

این نحوه «تحویل» جملات را می‌توان با کمک یک نمودار و ن نمایش داد:

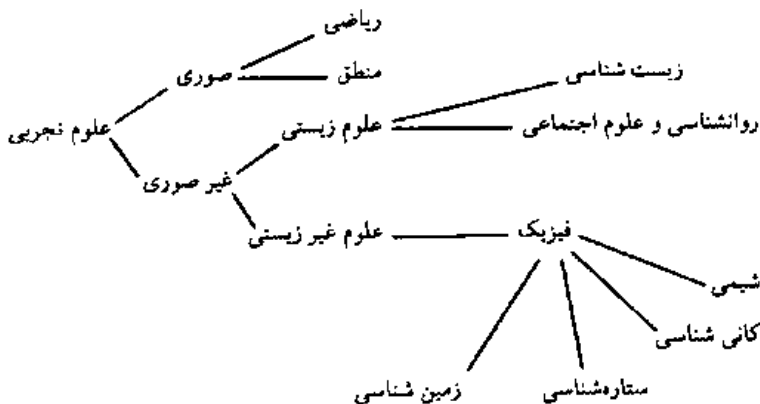


شرط (۱) یک حد پایینی برای مجموعه P_n مشخص می‌کند و شرط (۲) یک حد بالایی^{۷۰} در حالت (ج) کارنپ تأکید دارد که نظریه علمی مورد نظر می‌باید حدهای بالایی و پایینی را

مشخص سازد و این حدود نمی‌باید بدیهی باشند، یعنی آنکه نظریه نباید X را تهی و Y را مجموعه‌ای جهانی اعلام کند. با رشد علم، این حدود می‌توانند تغییر کنند. اگر دو حد بالایی و پایینی با یکدیگر یکسان شوند، در آن حال جملات تحویل‌کننده که از سوی کارنپ به عنوان نوعی «تعریف جزئی و پاره‌ای» (partial definition) قلمداد شده بودند به تعریف صریح Pn مبدل می‌گردند، و مورد (ج) به مورد (ب) تحویل می‌شود.

کارنپ در تألیف ۱۹۳۶ خود چند موضع اصولی گذشته خود را مورد تجدیدنظر قرار داد. نخستین این تغییرات مربوط به این نکته بود که وی از این پس قبول کرده بود که عباراتی را که فاقد هر نوع محتوای تجربی بودند و تنها به‌طور نظری (تئوریک) با عبارات تجربی مرتبط بودند، در زبان کلی خود جای دهد و به عنوان عبارات مجاز به‌شمار آورد. نکته دیگر این‌که معنادار بودن و فاقد معنا بودن به نظریه‌های رایج زمانه مرتبط شده بود و به این ترتیب از نظر کارنپ آنچه که اکنون برای دانشمندان معنادار به‌شمار می‌آمد، ممکن بود با تغییر نظریه برای دانشمندان بعدی فاقد معنا گردد.

در سال ۱۹۳۵ نخستین کنگره بین‌المللی برای وحدت علم در پاریس برگزار شد و اکثریت قریب به اتفاق شرکت‌کنندگان در کنگره به اجرای هر چه سریعتر طرح رأی دادند.^{۶۱} نخستین محصول این طرح به سال ۱۹۳۸ تحت عنوان «دائرةالمعارف علم یکانی انتشار یافت».^{۶۲} کارنپ در مقاله‌ای با عنوان «مبانی منطقی وحدت علم» کوشید تا نشان دهد وحدت علم به معنای وحدت زبان علم است؛ به این معنا که زبان مبنا و واحدی وجود دارد که گزاره‌های همه علوم مختلف قابل تحویل (ترجمه) به گزاره‌های آن است. وی سپس در بخشی تحت عنوان «شاخه‌های اصلی علم» تقسیم‌بندی مختار خود را از علوم ارائه کرد که می‌توان آن را به صورت ذیل نمایش داد:



کارنپ در مقاله خود رهیافتی را که در «آزمون‌پذیری و معنا» اتخاذ کرده بود، صراحت بیشتری بخشید و میان زبان فیزیکی (physical language) و زبان دیگری که آن را «زبان-شیء فیزیکی» (physical thing-language) یا به اختصار «زبان-شیء» (thing-language) نامید، تفاوت قائل شد. زبان فیزیکی یک زیرمجموعه از زبان علم به‌شمار می‌آید و در آن مفاهیم و اصطلاحات نظری علم فیزیک نظیر الکترون، درجه حرارت، فشار و نظایر آن مورد استفاده قرار می‌گرفت. در «زبان شیء»، به عکس، صرفاً از خواص قابل مشاهده اشیاء استفاده می‌شد: «عباراتی مانند "گرم" و "سرد" را می‌توان متعلق به «زبان-شیء» تلقی کرد، اما «درجه حرارت» را نمی‌توان، زیرا تعیین آن نیازمند به‌کارگیری ابزار فنی است؛ به‌علاوه "سنگین" و "سبک" اما نه "وزن"؛ "سرخ"، "آبی" و نظایر آن؛ "بزرگ"، "کوچک"، "کلفت"، "نازک"، و غیره [را می‌توان در زمره عبارات این زبان جای داد].^{۳۴}

کارنپ مدعی بود که همهٔ محمول‌های بالقوه (dispositional) نظیر «کش‌سان»، یا «قابل حل» و محمول‌های نظری مانند «میدان الکترومغناطیس»، یا «بار الکتریکی» و نیز محمول‌هایی که در روانشناسی به‌کار می‌رود مانند «خشم» یا «شادی» قابل تحویل به محمول‌های قابل مشاهده (observable thing-predicate) در این زبان‌اند و بنابراین هر جمله‌ای از زبان علم قابل ترجمه به جمله‌ای است که واجد خاصه‌های قابل مشاهده است.

کارنپ در آثار بعدی خود این سیر کاستن از محدودیت‌های عبارات قابل قبول زبان کلی را ادامه داد و مفهوم تازهٔ «عبارات نظری» را معرفی کرد که موضوع اصلی بحث آثاری از قبیل مبانی منطق و ریاضیات (۱۹۳۹)، «اصالت تجربه، معناشناسی، وجودشناسی» (۱۹۵۰)، «مشخصهٔ متدولوژیک عبارات نظری» (۱۹۵۶)، «جملات نظری و جملات مشاهده‌ای» (۱۹۵۸) بود. رهیافت کلی کارنپ در این آثار که به تأسی از هیلبرت اتخاذ شده بود، عبارت بود از تقسیم زبان علم به دو بخش، یکی بخش مشاهده‌ای که ظاهراً دارای معنای تجربی است، و دیگری بخش که نظری به‌خودی خود عبارت است از یک حساب صوری (calculi) بدون هیچ تفسیر تجربی. این حساب از طریق اصول مطابقت (correspondence principles) با زبان تجربی مرتبط است. مشروعیت هر عبارت در زبان نظری منوط به آن است که روشن گردد آیا از نظر تجربی مفید محسوب می‌شود یا نه. کارنپ از این نوع مفیدبودن با اصطلاح «معنای تجربی» یاد می‌کرد و معتقد بود این شیوه اولاً یک معنای جزئی و پاره‌ای به عبارات نظری می‌بخشد و ثانیاً این شیوه اجازه می‌دهد تا تمایز میان جملات تحلیلی و تألیفی در درون دستگاه تفسیر شده برقرار بماند. به این ترتیب کارنپ طرح تحویل همهٔ جملات را به جملات مشاهده‌ای که در نحو زبان و در

آزمون‌پذیری و معنا مطرح کرده بود کنار گذارد.

یکی از مشکلاتی که برای رهیافت جدید کارنپ رخ نمود آن بود که همواره می‌توان از هر عبارت مشاهده‌ای یک عبارت غیر مشاهده‌ای ضعیف را استنتاج کرد و به این ترتیب تفکیکی که وی میان زبان مشاهده‌ای و زبان نظری قائل شده بود فاقد اعتبار بود. مشکل دیگر آن بود که از یک سو تفسیر عبارات نظری توسط اصول مطابقت نمی‌توانست دارای محتوای تجربی باشد، زیرا در آن صورت لازم بود مانند یک نظریه علمی (بنا به قول کارنپ) به دو بخش تجربی و صوری تقسیم شود که بخش صوری مجدداً با استفاده از قواعد مطابقت جدید به بخش تجربی مرتبط گردد؛ که در این حال باز پرسش در مورد این عبارات تفسیر شده جدید تکرار می‌شد. از سوی دیگر اگر این تفسیرها فاقد هر نوع محتوای تجربی می‌بودند، در آن صورت به همانگویی مبدل می‌شدند و ارتباطی با سطح تجربی پیدا نمی‌کردند.

تلاش کارنپ برای ایجاد یک زبان مشاهده‌ای مستقل از مفاهیم نظری وی را به سمت نوعی ابزارانگاری (Instrumentalism) افراطی سوق داد که می‌توان آن را به صورت زیر بیان کرد:

الف) یک مجموعه، یعنی جملات مشاهده‌ای، وجود دارد که مبانی تحقیق نهایی همه نظریه‌های علمی به‌شمار می‌آیند.^{۷۴}

ب) تنها جملات مشاهده‌ای جملات معنادار واقعی و اصیل به‌شمار می‌آیند. جملات نظری «غیرکامل» یا «غیرمستقیم تفسیر شده» هستند و تفسیرشان تنها به شیوه قیاسی با استفاده از جملات مشاهده‌ای و قواعد مطابقت امکان‌پذیر است. اگر این قواعد موجود نباشند، جملات نظری صرفاً به صورت علامت فاقد معنا که در محاسبات مورد استفاده قرار می‌گیرند باقی خواهند ماند.

ج) نظریه‌ای را که نتوان در قالب عبارات مشاهده‌ای بازگو کرد، باید به صورت یک ابزار در نظر گرفت که به ما اجازه می‌دهد جملات مشاهده‌ای بیشتری را به طریق قیاسی به دست آوریم. ابزارهای نظری نظیر هر ابزار دیگری می‌توانند خوب یا بد باشند، اما سؤال از واقعیت هویتی که آنها مورد استفاده قرار می‌دهند یا صادق بودن و بهتر صادق بودن تصویری که عرضه می‌کنند از نوع پرسشهای بی‌معنای متافیزیکی است.

۷ - معناشناسی (Semantics)

کارنپ در آغاز، تحلیل زبان را در شکل تحلیل صورت عبارات دنبال کرد و در پی تحلیل معانی عبارات نبود. اما به دنبال آشنایی با تحقیقات منطق‌دانان لهستانی نظیر لژنیوفسکی

(Lesniewski) و کوتارینسکی (Kotarbinsky) و بخصوص آراء تارسکی (Tarski) درخصوص مفهوم صدق، به این نتیجه رسید که رهیافت نحوی صرف برای بیان همه حقایق زبانی کفایت نمی‌کند و معتقد شد که زبان یک وجه معناشناختی نیز دارد، به این معنا که عبارات هر زبان دارای معنا هستند و جملات آن واجد ارزش صدق‌اند و این ارزش معمولاً با معنای جملات و نیز شرایط موجود در عالم مرتبط است. به این ترتیب اگر قرار باشد یک زبان را به صورت کامل مشخص سازیم می‌باید با استفاده از قواعد معناشناختی، معنای جملات را بیان کنیم:

در سالهای اخیر بسیاری از فلاسفه و دانشمندانی که به تحلیل منطقی علم علاقه‌مندند، آگاه شده‌اند که علاوه بر تحلیل کاملاً صوری از زبان، تحلیلی از کارکرد معنابخشی زبان (signifying function of language) و یا به عبارت دیگر یک نظریه مربوط به معنا و تفسیر [کلمات و عبارات زبان] نیز مورد نیاز است. ... این نظریه اگر به اندازه کافی تکمیل گردد نه تنها حاوی یک نظریه تخصیص معنا (designatlon)، یعنی [نظریه بازگوکننده] رابطه میان عبارات و معانی آنها خواهد بود، بلکه در عین حال یک نظریه صدق و یک نظریه استنتاج منطقی را نیز دربر خواهد داشت. مفاهیم معناشناسی اغلب نه تنها در علوم تجربی، که در زندگی عادی نیز مورد استفاده‌اند. به عنوان مثال، وقتی کسی می‌گوید که کلمه معینی را به معنایی متفاوت با معنای شخصی دیگر به کار می‌برد، یا می‌گوید که حکم خاصی صادق یا کاذب است، یا یک گزاره خاص تحلیلی است. ... یا گزاره دیگری از گزاره نخست نتیجه می‌شود، یا با آن موافق یا متناقض است، در همه این موارد مفاهیم معناشناسانه را به کار می‌برد. ... وظیفه بازساختن نظام‌مند معناشناسی عبارت است از یافتن تعاریف مکنی (adequate) و دقیق برای مفاهیم روزمره معناشناختی و برای مفاهیم تازه مربوط به آنها، و ارائه یک نظریه مبتنی بر این تعاریف.^{۷۵}

تأکید کارنپ بر ضرورت بهره‌گیری از معناشناسی در تحلیلهای زبانی با مخالفت سرسختانه برخی از اعضای اصلی حلقه روبه‌رو شد که معتقد بودند مفهوم معناشناختی صدق را نمی‌توان با رهیافت ضدمتافیزیکی تجربه‌گرایان منطقی آشتی داد.^{۷۶} کارنپ به منظور پاسخگویی به انتقادات همکاران خویش و به کرسی نشاندن این نکته که رهیافت معناشناختی با اصالت تجربه قابل جمع است دست به کار انتشار آثار تازه‌ای در این زمینه شد. نخستین محصول این تلاش کتاب مبانی منطق و ریاضی (۱۹۳۹) بود که با آثار دیگری نظیر مقدمه‌ای بر معناشناسی (۱۹۴۲)، صوری‌کردن منطق (۱۹۴۳) و معنا و ضرورت (۱۹۵۶/۱۹۴۷) که مهمترین تألیف او در این زمینه بود، ادامه پیدا کرد.^{۷۷} بر تألیف اخیر، کارنپ ضمن نقد رهیافتهای فرگه، راسل، هیلبرت و

برنایس (Bernays) به مسأله «توصیفهای خاص» (definite descriptions) مدعی شد که روش جدیدی برای تحلیل معناشناختی معنای عبارات زبانی عرضه کرده است که از آن با عنوان «روش مصداق و معنا» (the method of extension and intension) یاد کرد و تأکید نمود که برخلاف روشهای سنتی که عبارات زبانی را نام یک هویت انضمامی یا انتزاعی به شمار می‌آورند در روش جدید هر عبارت (expression) در یک زبان واجد معنا و مصداق به شمار آورده شده است، نه آنکه نامی برای یک هویت محسوب گردد.^{۷۸}

گیلبرت رایل (Gilbert Ryle) در نقد تندی که بر کتاب کارنپ نگاشت آن را «ترکیب شگفت‌آوری از پیچیدگی فنی همراه با خام‌اندیشی فلسفی» (philosophical naïveté) نامید.^{۷۹} به اعتقاد رایل منشأ این خام‌اندیشی فلسفی در پذیرش ضمنی نظریه فرگه از سوی کارنپ است که براساس آن معنای هر عبارت، شیء، فراگرد، شخص یا هویتی است که آن عبارت اسم خاصش (proper name) به شمار می‌آید. رایل این نظریه را یک نظریه مسخره (a grotesque theory) لقب داد و بر نقاط ضعف آن انگشت گذارد، از جمله آنکه فرگه ناگزیر شده مدلول (Bedeutungen=Meaning) دو عبارت «ستارهٔ سحری» و «ستارهٔ شامگاهی» را یکسان به شمار آورد، اما بین معنای (Sinn-Sense) آن دو تفاوت قائل شود و معنا را به عنوان اشیائی (objects) تلقی کند که این دو عبارت در بیان غیرمستقیم می‌نامند. رایل تأکید کرد که کارنپ همین شیوه را به کار گرفته، هرچند که به عوض واژه sense از واژه Intension استفاده کرده است. رایل با اشاره به رهیافت راسل مدعی شد که اینکه عبارات نام فرد معینی به شمار آیند یا نه تأثیری در درک معنای آنها ندارد، کما اینکه معنای عبارت «نخستین پاپ آمریکایی» کاملاً روشن است ولو آنکه این عبارت هنوز نام شخص معینی به شمار نمی‌آید.^{۸۰}

کارنپ در کتاب خود تأکید کرده بود که آنچه وی intension می‌نامد ساخته‌های ذهنی نیستند، بلکه واقعیت‌های عینی به شمار می‌آیند و در عین حال خود را از این اتهام که مجردات را همچون امور مادی به شمار آورده مبری دانست و متذکر شد که مفاهیم انفرادی و خاصه‌های منطقی و قضایا را نباید در زمرهٔ اشیاء به شمار آورد، اما این امر مانع از آن نیست که آنها را هویت‌های عینی محسوب دلویم.^{۸۱} رایل ضمن رد این مدعا یادآور شد، اینکه کارنپ متکرر «شیء» بودن قضایا و خاصه‌ها و مفاهیم شده، ماهیت این هویت را به امری به کلی رازآمیز مبدل می‌سازد.

کارنپ در مقاله «اصالت تجربه، معناشناسی و وجودشناسی» (۱۹۵۰) به شیوه‌ای پراگماتیستی و ابزارانگاران با تکیه بر اصل تسامح به دفاع از دیدگاه خود برخاست و با تقسیم

پرسشهای هستی‌شناسانه به پرسشهای داخل و خارج چارچوب زبان یس‌آور شد که قبول و اقیعت برای هویات مختلف صرفاً امری است که به انتخاب زبان مناسب برای ادای مقصود بستگی دارد: «قبول یا رد صور انتزاعی زبانی، درست نظیر قبول یا رد هر صورت زبانی دیگر در هر یک از شاخه‌های علم، در نهایت براساس مؤثر بودن این هویات در مقام ابزار [پژوهش]، و بر مبنای نسبت نتایجی که [از مفروض گرفتن آنها] به دست آمده به میزان پیچیدگی و دشواری [مورد نیاز برای به کارگرفتن] آنها بستگی دارد. صدور فتوای منع به کارگیری برخی از صورتهای زبانی به شیوه‌ای جزئی به عوض آزمودن موفقیت یا عدم موفقیت آنها در کاربرد عملی، صرفاً رهیافتی عبث نیست، بلکه قطعاً مضر و زیانبار است؛ زیرا می‌تواند سد راه پیشرفت علم گردد. تاریخ علم مثالهایی از این قبیل منعها را که بر مبنای تعصبات مذهبی، اسطوره‌ای، متافیزیکی، و یا سایر منابع غیرمعمول استوار بوده نشان می‌دهد، که سبب گندشدن پیشرفت برای مدت‌هایی کوتاه یا طولانی شده‌اند. بیایید از تاریخ درس بگیریم. بیایید به آنها که در حوزه‌های تخصصی به پژوهش اشتغال دارند این آزادی را بدهیم که هر صورت زبانی را که برای خود مفید می‌یابند انتخاب کنند؛ ادامه پژوهش در این حوزه‌ها دیر یا زود به حذف صورتهایی که کاربرد مفیدی ندارند منجر خواهد شد. بیایید در طرح دعاوی و بررسی نقادانه آنها با احتیاط عمل کنیم، اما در رواداشتن صورتهای زبانی تسامح به خرج دهیم.»^{۸۲}

دیدگاه کارنپ در باب معناشناسی در طئی زمان دستخوش تحول شد. در مقدمه‌ای بر معناشناسی کارنپ معتقد بود که قواعد معناشناسی می‌باید به صورت تعریف «جمله صادق» ارائه شوند. این تعریف می‌باید به گونه‌ای باشد که برای هر جمله «...» در زبان، متضمن یک شرط صادق باشد:

«...» صادق است اگر و فقط اگر ...

که در آن «...» بیانگر گزاره‌ای است که معنای آن از قبل برای ما روشن است. در معنا و ضرورت (۱۹۴۷) کارنپ موضع تازه‌ای اختیار کرد و مدافع این دیدگاه شد که به قواعدی که ارزش صادق را مشخص می‌سازند، می‌باید قواعدی که معنا را مشخص می‌سازند نیز اضافه گردد. در مقاله «اصالت تجربه، معناشناسی و وجودشناسی» (۱۹۵۰) کارنپ اظهار داشت که زبان‌سازی علاوه بر قراردادهای نحوی، شامل بیان قواعدی است که مشخص می‌سازند تحت چه شرایطی یک جمله می‌باید پذیرفته شود» و یا «رد گردد». اما او این قواعد را متعلق به قلمرو شناخت‌شناسی محض قلمداد کرد که حاکی از آن بود که وی در این مقطع هنوز معناشناسی را حوزه مستقلی محسوب نمی‌کرده است.

۸ - تحلیلی و تألیفی

تجربه گرایان منطقی تقسیم جملات به تحلیلی، تألیفی و متناقض را که توسط ویگنشتاین صورت پذیرفته بود مورد تأیید قرار دادند. برخی از صورت‌بندیهای اصل تحقیق‌پذیری بر مبنای همین تقسیم استوار شده است. تجربه گرایان منطقی به اقتضای ویگنشتاین قائل بودند که:

الف - ارزش صدق یک جمله را تنها به شرطی می‌توان به نحو ماتقدم تعیین کرد که آن جمله یا یک همانگویی باشد و یا تناقض.

ب - جملات تألیفی را می‌باید به نحو تجربی محقق یا ابطال کرد.

ج - جملات همانگویی چیزی درباره ماهیت واقعیت نمی‌گویند؛ آنها با همه عوالم ممکن سازگارند، یعنی با هر نوع نتیجه قابل تصور از شرایط تجربی سازگارند.

د - هیچ جمله تألیفی واجد مشخصه (ج) نیست. ^{۸۲}

تجربه گرایان منطقی تفکیک قضایا به ماتقدم و ماتأخر را به اندازه کافی روشن و بدیهی به‌شمار می‌آوردند و معتقد بودند که این تفکیک نیاز چندانی به ابضاح ندارد. در عوض تفکیک قضایا به تحلیلی و تألیفی از نظر آنان نیاز به رفع ابهام داشت. در میان تجربه گرایان منطقی کارنپ بیش از دیگران در این خصوص تلاش کرد. برای کارنپ ابضاح مفهوم تحلیلی بودن که وی آن را معادل صدق منطقی می‌دانست، اهمیت فراوان داشت. یک منبع الهام برای کارنپ لایبنیتز بود که گفته بود حقیقت ضروری حقیقتی است که در همه عوالم ممکن صادق است؛ و منبع الهام دیگر ویگنشتاین بود که گفته بود حقیقت منطقی یا همانگویی با خاصیت صادق بودن در همه توزیعهای ممکن ارزش صدق تعریف می‌شود. همه تعاریف کارنپ بر این دو پایه متکی است، یعنی یا بر پایه حالات منطقی ممکن و یا بر مبنای تعریف جملاتی که آن حالات را توصیف می‌کنند.

بر طبق دیدگاه فلاسفه کلاسیک، جمله تحلیلی (متناقض) جمله‌ای است که صدق (یا کذب) آن تنها به محتوای خود جمله بستگی دارد. جمله تألیفی جمله‌ای است که ارزش صدق آن را نمی‌توان صرفاً با توجه به معنای آن به دست آورد، بلکه می‌باید امور واقع را نیز مدنظر قرار داد. کارنپ به شیوه مألوف خود کوشید مفهوم «تحلیلی در زبان L» را توضیح دهد.

در نحو منطقی زبان، یک «زبان» عبارت بود از آنچه که می‌توان آن را نوعی روش محاسبه مؤثر

(effective calculus) به‌شمار آورد:

$$L = (A . S . P.R)$$

که در آن A عبارت است از «علائم ساده» زبان مورد نظر، S مجموعه «جملات» آن، P اصول موضوعه (postulates)، و R مجموعه «روابط نشان‌دهنده استنتاج مستقیم» (direct consequences relations) است. بر مبنای این تعریف، کارنپ طبقه‌بندی از جملات زبان به صورتی که در شکل ذیل نشان داده شده فراهم کرد. ۸۴

..... معتبر (Valid)..... نامعین (Indeterminate)..... نامعتبر (contravalid).....
..... تحلیلی (analytic)..... تألیفی (synthetic)..... متناقض (contradictory).....

اگر بتوان یک جمله را از یک مجموعه جملات، از طریق استفاده از روابط استنتاج مستقیم، به دست آورد، آن جمله را نتیجه مجموعه یادشده می‌نامند. یک جمله معتبر است اگر نتیجه یک اصل موضوع باشد؛ نامعتبر است اگر هر جمله‌ای از آن منتج شود. کارنپ به منظور محدود کردن جملات تحلیلی در میان جملات معتبر، و جملات متناقض در میان جملات نامعتبر، از ایده‌ای استفاده کرد که یادآور منطقی واریاسیون بولزانو (Bolzano) بود.^{۸۵}

تعریف کارنپ، علی‌رغم ظرافتی که در آن نهفته، کمک چندانی به توضیح تمایزهای مورد نظر نمی‌کند. فرض کنید می‌خواهیم مشخص کنیم آیا مثالی که کانت مورد استفاده قرار داده یعنی جمله « $5+7=12$ » تحلیلی است یا نه. اگر بخواهیم از تعاریف کارنپ استفاده کنیم، باید ابتدا این جمله را به یک زبان صوری ترجمه کنیم. در این زبان که آن را \mathcal{L} می‌نامیم ممکن است جمله مورد نظر تحلیلی باشد. اما در عین حال ممکن است بتوان زبان صوری دیگری پیدا کرد نظیر \mathcal{L}_2 که همین جمله در آن تألیفی باشد. به عبارت دیگر تألیفی و تحلیلی بودن جملات به نوع زبان صوری انتخابی از تباطط پیدا می‌کند. پرسشی که پیش می‌آید این است که کدام زبان را باید برگزید تا عبارت فوق در آن تحلیلی باشد؟ «اصول موضوع» و «رابطه‌های نشان‌دهنده استنتاج مستقیم» را در یک زبان چگونه باید تعیین کرد؟ کارنپ در این خصوص توضیحی نداده است.

کارنپ در دوره اتخاذ رهیافت معناشناختی که گاه متذکر می‌شد که دیدگاه فلاسفه کلاسیک در مورد جملات تحلیلی را می‌توان بدین‌گونه روشن کرد که جمله تحلیلی (متناقض) جمله‌ای است که ارزش صدق آن از قواعد معناشناسانه زبان نتیجه می‌شود. اما باید دید که آیا این توضیح کمکی به روشن شدن بیشتر مطلب می‌کند یا نه؟ فرض کنید فیلسوفی که با تعریف کلاسیک از

جملهٔ تحلیلی آشناست می‌خواهد با استفاده از معیار کارنپ مشخص سازد که آیا جملهٔ « $۷ + ۵ = ۱۲$ » تحلیلی است یا نه. نخست می‌باید این جمله را به صورت صوری درآورد تا بتوان قواعد معناشناسی را در مورد آن اعمال کرد. برطبق نظر کارنپ قواعد معناشناسی یک زبان مانند L برای هر جمله مانند A از L متضمن شرطی به صورت زیر است:

(۱) «A» صادق است اگر و فقط اگر B،

که B «ترجمهٔ» A به یک فرا-زبان است که در آن قواعد معناشناسی صورت‌بندی شده است. اگر L بخشی از این زبان بالاتر باشد، در آن صورت A و B ممکن است با یکدیگر منطبق گردند. فرض کنیم چنین باشد. در این صورت فیلسوف ما قواعد معناشناسی را بدین شکل صورت‌بندی می‌کند:

(۲) « $۷ + ۵ = ۱۲$ » صادق است اگر و فقط اگر $۷ + ۵ = ۱۲$.

اگر او پذیرفته باشد که جملهٔ

(۳) « $۷ + ۵ = ۱۲$ » بر مبنای منطقی صادق است، در آن صورت می‌تواند (۳) را به منظور استنتاج (۲) مورد استفاده قرار دهد:

(۴) « $۷ + ۵ = ۱۲$ » صادق است.

با توجه به این استنتاج او می‌تواند نتیجه بگیرد که:

(۵) « $۷ + ۵ = ۱۲$ » یک جملهٔ تحلیلی است. *کامپوزیسیون علوم اسلامی*

اما (۳) چه شرطی باید داشته باشد تا بر مبنای منطقی صادق باشد؟ آیا نباید تحلیلی باشد؟ در این صورت فیلسوف ما به دور گرفتار آمده است.

کارنپ گاهی اوقات به اقتضای کوااین میان «جملات منطقیاً صادق» و «جملات صادق به صورت تحلیلی» تفکیک قائل می‌شد. جملات منطقیاً صادق اولاً عبارات‌اند از همهٔ جملات صادقی که صرفاً دارای عبارات منطقی هستند، مثل:

(۶) $a = a$.

علاوه بر این جملات، جملاتی که مصادیق جایگزین شدهٔ جملات نوع اول هستند نیز منطقیاً صادق به شمار می‌آیند، مثل:

(۷) قرمز = قرمز.

همهٔ جملات منطقیاً صادق، تحلیلی هستند اما عکس قضیه صادق نیست. مثلاً جملهٔ تحلیلی ذیل منطقیاً صادق نیست:

(۸) همهٔ مجردها عزب‌اند.

به منظور تعریف مفهوم گسترده‌تر «جمله تحلیلی» کارنپ مفهوم «اصل موضوع معنا» (meaning postulate) را معرفی کرد. این اصول موضوع در هر زبان عبارت‌اند از جملات تحلیلی بنیادی آن زبان که همه دیگر جملات تحلیلی آن زبان به‌طور منطقی از آنها نتیجه می‌شوند. به عنوان مثال جمله (A) در بالا می‌تواند به عنوان یک اصل موضوع معنا در زبان فارسی عمل کند. کارنپ فرض می‌کند که شمار این اصول موضوع معنا محدود است و بنابراین می‌توان یک ترکیب عطفی از آنها به وجود آورد. فرض کنید M ترکیب عطفی این اصول موضوع معنا در زبان L باشد. کارنپ تعریف زیر را پیشنهاد می‌کند:

جمله S در L تحلیلی است = (تعریف) جمله شرطی «اگر M آنگاه S» در L منطقیاً صادق است.

اما این تعریف چندان راهگشا نیست. مفاهیم «عبارات منطقی» و «جمله منطقیاً صادق» مبهم و مسأله‌دار هستند. به علاوه اگر بخواهیم مشخص سازیم که آیا یک جمله خاص در یک زبان تحلیلی است یا نه، ابتدا می‌باید اصول موضوع معنا را در آن زبان کشف کنیم. کشف این اصول مستلزم جستجوی شمار محدودی از جملات تحلیلی است که دیگر جملات تحلیلی زبان از آن منتج شده‌اند و به این ترتیب دوباره با مشکل دور روبه‌رو می‌شویم.

کواین مقاله «دو حکم جزئی تجربی گرای» را در نقد دیدگاه کارنپ دایر بر وجود مرز مشخص میان جملات تحلیلی و تألیفی به رشته تحریر درآورد. این مقاله بازتاب زیادی در میان فلاسفه تحلیلی داشت اما برخلاف تصور رایج، انتقاد کواین که به شیوه‌ای بسیار مؤثر مطرح شده، به نقض دیدگاه کارنپ نمی‌انجامد. دلیل این امر آن است که کواین عمدتاً بر مبنای پراگماتیستی با کارنپ بحث کرده و نه بر مبنای امور واقع، و اذعان دارد که اختلافش با کارنپ صرفاً بر سر مفید بودن یا غیرمفید بودن برنامه کارنپ درخصوص ساختن زبانهای دقیق برای بیان مفاهیم علمی است که در درون هر یک تحلیلی بودن به صورت بدیهی تعریف می‌شود. کواین برای نقد کارنپ معرفت‌شناسی (epistemology) بدیلی ارائه کرده که خود این معرفت‌شناسی همانند معرفت‌شناسی کارنپ در معرض انتقادات جدی قرار دارد و از جمله آنکه رد تمایز میان قضایای تحلیلی و تألیفی به نوعی نسبت‌انگاری رادیکالتری از نسبت‌انگاری کارنپ منجر می‌شود.^{۸۶}

۹ - مبانی ریاضیات

کارنپ از فرگه آموخت که مفاهیم ریاضی را می‌توان بر مبنای مفاهیم منطقی تعریف کرد و قضایای ریاضی را می‌توان به‌طور قیاسی از اصول منطقی استنتاج نمود. بنابراین قضایای صادق

ریاضی تحلیلی هستند و صدقشان صرفاً صدق منطقی است. هانس هان ریاضی دان عضو حلقه که از آراه راسل و وایتهد در اصول ریاضیات متأثر بود، همین دیدگاه را با تفصیل و تأکید بیشتری برای کارنپ تشریح کرد. کارنپ از مطالعه کتاب شلیک (نظریه عمومی شناخت / ۱۹۱۸) به این نتیجه رسیده بود که قیاس منطقی به معرفت منجر نمی‌شود، بلکه تنها به ایضاح آنچه که در مقدمات مضمحل است منتهی می‌شود. ویتگنشتاین نیز همین نکته را در رساله فلسفی منطقی به صورت رادیکالتری بیان کرده، تأکید نموده بود که حقایق منطقی همانگویی (tautology) هستند، یعنی در همه عوالم ممکن صادق‌اند. هرچند ویتگنشتاین این نکته را تنها در مورد جملات مولکولی (بدون متغیر) و جملات با یک متغیر اثبات کرده بود و در مورد اینکه آیا جملات صادق منطقی‌های مراتب بالاتر نیز همانگویی هستند یا نه چیزی نگفته بود و قضایای حساب و جبر را همانگویی به‌شمار نیاورده بود، ولی در نظر کارنپ و اعضای حلقه تفاوت پارزی در این خصوص به چشم نمی‌خورد و بنابراین آنان همه قضایای ریاضی را تحلیلی و همانگویی به‌شمار آوردند.

این تفسیر برای اعضای حلقه پیشرفت بزرگی در تجربه‌گرایی به‌شمار می‌آمد، زیرا تجربه‌گرایان پیشین یا نظیر لاک و هیوم مفاهیم ریاضی را مفاهیمی غیر تجربی اعلام کرده بودند که از طریق شهود حاصل می‌شوند و یا نظیر میل (Mill) آنها را همانند مفاهیم علوم تجربی مأخوذ از تجربه به‌شمار آورده بودند. در هیافت جدید این قضایا تعاریف ضمنی یا صریح محسوب شده بودند و بنابراین نه مشکل استفاده از شهود را داشتند و نه محدودیت هیافت میل را. هرچند اعضای حلقه به مشکلاتی که در راه بساختن قضایای ریاضی با کمک مفاهیم منطقی وجود دارد توجه نداشتند، ولی ماهیت برخی از اسیومهای اصول ریاضیات در نظرشان موجه نبود. از جمله اسیوم تحویل‌پذیری (reducibility) و اسیوم بی‌نهایت (axiom of infinity) و اسیوم انتخاب (axiom of choice). اما رمزی (Ramsy) نشان داده بود که برای تحویل قضایای ریاضی به مفاهیم منطقی به «نظریه انتساب یافته سنخها» (ramified theory of types) نیازی نیست و بنابراین می‌توان اسیوم تحویل‌پذیری را کنار گذارد. در ارتباط با دو اسیوم دیگر، اعضای حلقه به این نتیجه رسیدند که باید راهی برای تفسیر آنها به صورت تحلیلی پیدا شود وگرنه نمی‌توان آن دو را در زمره قضایای ریاضی به‌شمار آورد. کارنپ بعدها به این نتیجه رسید که اسیوم انتخاب تحلیلی است به شرط آنکه مفهوم طبقه یا مجموعه به معنایی که در ریاضیات کلاسیک به کار می‌رود پذیرفته شود و نه به معنای محدودی که در ریاضیات ساختارگرایانه (constructivist) استفاده می‌شود. تفسیرهایی نیز از اسیوم

بی‌نهایت پیدا شد که آن را برخلاف تفسیر راسل تحلیلی می‌کرد.^{۸۷} در حوزه میانی ریاضیات سه رهیافت در قرن بیستم بسط یافته بود: نظریهٔ اصالت منطقی راسل و فرگه، فرمالیسم هیلبرت، شهودگرایی بروئر (Brouwer) و هرمان وایل (Hermann Weyl). اغلب اعضای حلقه رهیافت نخست را پذیرفتند اما با رهیافت هیلبرت نیز که موافق با الگوی فرضیه‌ای-قیاسی بود همدلی داشتند و از آن نکات بسیاری درخصوص برساختن زبانهای مصنوعی فراگرفتند. این تأثیر در نحو منطقی زبان به‌خوبی آشکار شد. کارنپ با نظر هیلبرت که نسبت به امکان ارائهٔ تفسیری برای کل دستگاه صوری ریاضی تردید داشت موافق نبود، زیرا فرگه نشان داده بود که مسائل بنیادی ریاضی تنها در صورتی قابل حل‌اند که نه فقط ریاضی محض در نظر گرفته شود، بلکه به کاربردهای ریاضی نیز توجه شود. برای کارنپ که از فیزیک به ریاضی آمده بود، کاربرد ریاضی به حوزهٔ مسائل تجربی امری موافق سلیقه و ذوق به‌شمار می‌آمد. کارنپ چنین می‌پنداشت که شاید بتوان از رهگذر این کاربرد عملی میان دو رهیافت اصالت منطقی و فرمالیستی، آشتی برقرار کرد. فرض کنید که ریاضیات ابتدا به‌صورت فرمال ساخته می‌شود و سپس به آن قواعدی برای کاربرد نمادها و جمله‌های ریاضی به فیزیک و نیز برای کاربرد قضایای ریاضی برای استنتاجات قیاسی در داخل زبان فیزیک اضافه شود. به نظر کارنپ چنین آمد که این قواعد به نحو ضمنی تفسیری از ریاضیات عرضه می‌کنند.^{۸۸}

دیدگاه بروئر که معتقد بود همهٔ مفاهیم ریاضی می‌باید به صورت شهودی درک شود ظاهراً با نظرات حلقه در تعارض بود. اما رهیافت فاینالیستی (finitist) و ساختارگرایانهٔ بروئر برای اعضای حلقه جالب بود. خود کارنپ گرایش زیادی به ساختارگرایی در ریاضی داشت. «زبان» که کارنپ در نحو منطقی زبان ساخته بود، مطابق قواعد روش ساختارگرایان برساخته شده بود، اما در «زبان» که فراگیرتر بود و برای بیان مفاهیم کلاسیک کفایت داشت این محدودیت رعایت نشده بود. کارنپ یادآور شد که هرچند مهم است میان تعاریف و اثباتهای ساختارگرایانه و غیر آن فرق گذارده شود، اما بر طبق اصل تسامح مناسب است که منعی هم درخصوص صورت روشهای مختلف اثبات به عمل نیاید و همهٔ صور عملاً مفید مورد بررسی قرار گیرد، بخصوص که کاربرد برخی از صوری که مورد قبول شهودگرایان و ساختارگرایان نیست، در علوم تجربی و بخصوص فیزیک اجتناب‌ناپذیر است.

کارنپ در نحو منطقی زبان ریاضیات را شامل نظریه‌های مختلف اعداد و توابع آنها و میدانهای انتزاعی نظیر جبر انتزاعی و نظریهٔ انتزاعی گروهها به‌شمار آورده بود. در مورد میانی هندسه، کارنپ میان هندسهٔ فیزیکی و هندسهٔ ریاضی تمییز قائل شد. وی هندسهٔ ریاضی را بخشی از

ریاضیات یا منطق روابط به شمار آورد و هندسه فیزیکی را بخشی از فیزیک. گودل در سال ۱۹۵۳ در مخالفت با نظر کارنپ دایر بر همانگویی (tautology) بودن حقایق ریاضی مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «آیا ریاضی نحو زبان به شمار می‌آید؟»^{۸۹} غرض گودل آن بود که نشان دهد برخلاف نظر کارنپ دایر بر اینکه ریاضی اساساً امری زبانی است و قضایای آن قواعد نحو زبان را مشخص می‌سازند، قضایای ریاضی تحلیلی‌اند اما همانگویی نیستند. یعنی صدقشان به این دلیل نیست که ما آنها را چنین تعریف می‌کنیم، بلکه این صدق برخاسته از ماهیت خود مفاهیم ریاضی است و این ماهیات را ریاضی‌دانان کشف می‌کنند و بر نمی‌سازند. مقاله گودل برای مجموعه شیلپ که به افتخار کارنپ تدوین شده بود در نظر گرفته شده بود، ولی گودل علی‌رغم آنکه به مدت شش سال بر روی این مقاله کار کرده بود در آخرین لحظه آن را پس گرفت. برهان گودل بر دومین قضیه ناتمامیت (incompleteness theorem) وی استوار بود. براساس این قضیه نمی‌توان سازگاری (consistency) یک حساب صوری را در داخل خود این دستگاه ثابت کرد. گودل چنین استدلال کرد که اگر بگوییم ریاضی نحو زبان است و قضایای ریاضی عبارات نحوی به شمار می‌آیند، در آن صورت باید راهی داشته باشیم که بتوانیم میان قضایای نحوی و قضایای تجربی تمییز بگذاریم، به طوری که نتوان از یکی دیگری را استنتاج کرد. معنای این سخن آن است که قواعد نحوی ما می‌باید سازگار باشند، زیرا از یک تناقض می‌توان همه دیگر قضایا از جمله قضایای تجربی را استنتاج کرد. اما بر اساس دومین قضیه ناتمامیت می‌دانیم که این سازگاری را نمی‌توانیم در داخل خود دستگاه اثبات کنیم. بنابراین، این نظر که ریاضی صرفاً محدود به قواعد نحو منطقی زبان است نادرست است.^{۸۹}

۱۰ - احتمالات و منطق استقرایی

کارنپ در آثار اولیه خود روش علمی (scientific method) را امری بدیهی و بی‌نیاز از توضیح و تبیین فرض کرده بود و به افتخار راسل تحولاتی را که در منطق از زمان فرگه به بعد پدید آمده بود، مثل اعلای روش علمی در فلسفه به شمار می‌آورد و آن را همچون معادلی برای روش علمی در فیزیک، آنگونه که در آثار علمی از گالیله تا اینشتین منعکس بود، تلقی می‌کرد. اما این تلقی از دهه ۱۹۴۰ تغییر کرد و کارنپ به این نتیجه رسید که در بازسازی منطقی شیوه‌ای که براساس آن معرفت علمی و آگاهیهای روزمره بر مبنای تجربه شکل می‌گیرد، می‌باید ماهیت روش علمی نیز مورد توجه قرار گیرد. در نظر کارنپ روش علمی در اساس روشی استقرایی بود و او در نظر داشت با بهره‌گیری از حساب احتمالات، برای استقرا مبنایی معقول فراهم آورد.

در حلقهٔ بین تفسیر تواتری احتمالات (frequency interpretation) براساس آراء فن میس و رایکن باخ پذیرفته شده بود. بر مبنای این تفسیر احتمال یک رویداد عبارت بود از تواتر نسبی وقوع رویداد در شمار زیادی از مشاهدات. در نظر اعضای حلقه تفسیر کلاسیک برنولی (Bernoulli) و لاپلاس که بر مبنای اصل عدم دلیل کافی (insufficient reason) استوار بود و نیز تفسیر کینز (Keynes) که معتقد بود حساب احتمالات شاخه‌ای از منطق است و احتمال نوعی رابطهٔ منطقی میان قضایا، مردود به شمار می‌آمدند.^{۹۰}

اما از ۱۹۴۱ به بعد کارنپ تحت تأثیر ویتگنشتاین و وایزمن و کینز به این نتیجه رسید که لاقابل در برخی موارد باید احتمال را یک مفهوم منطقی محض به شمار آورد.^{۹۱} وی در عین حال بر این نکته تأکید کرد که مفهوم منطقی احتمال می‌باید مفهوم تأیید (confirmation) یک فرضیه با توجه به یک پیکره از شواهد را که در روش‌شناسی علوم تجربی از اهمیت اساسی برخوردار است به نحو کمی توضیح دهد. کارنپ بر این اساس مفهوم درجهٔ تأییدپذیری (degree of confirmation) را پیشنهاد کرد که نشان‌دهندهٔ احتمال منطقی بود.

کارنپ معتقد شد که مفهوم منطقی احتمال مبنای همهٔ منطقهای استقرایی است و بر این اساس واژهٔ احتمال استقرایی (inductive probability) را به عنوان معادل احتمال منطقی به کار می‌برد و اعتقاد داشت که اگر بتوان تعریف قابل قبولی برای احتمال منطقی پیدا کرد آنگاه می‌توان مبنای معقولی برای شیوهٔ بحث‌انگیز استنتاج استقرایی ارائه نمود. وی بر همین مینا از نظریهٔ مربوط به احتمال منطقی با نام «منطق استقرایی» (inductive logic) یاد می‌کرد.

در مباحث منطقی احتمالات (۱۹۵۰) کارنپ میان دو مفهوم احتمال که آنها را به ترتیب احتمال ۱ و احتمال ۲ نامید تمییز قائل شد. احتمال ۱ همان احتمال منطقی یا درجهٔ تأییدپذیری است که عبارت است از احتمال نسبی یک فرضیهٔ h با توجه به بیتهٔ موجود $c(h, e)$. این نوع احتمال برای ارزیابی نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی و پیش‌بینیهای آنها به کار می‌رود. جملات احتمال منطقی یا احتمال استقرایی تحلیلی هستند و روابط منطقی بین یک فرضیه و بیته، نظیر التزام منطقی، را با مقادیر کمی بیان می‌کنند. بنابراین این گزاره‌ها دربارهٔ گزاره‌های علمی سخن می‌گویند و به خود علم تعلق ندارند بلکه متعلق به روش‌شناسی علم هستند و در فرا-زبان صورت‌بندی شده‌اند. احتمال ۲، به عکس، عبارت است از مفهوم آماری احتمال که در درون علوم و هرگاه که سروکارمان با شانس و رویدادهای تصادفی (random) است ظاهر می‌گردد و از احتمال وقوع رویدادهای مختلف نظیر استحالهٔ یک اتم اورانیوم یا احتمال آمدن شیر در پرتاب سکه و یا بالا رفتن سهام یک شرکت خاص و امثالهم خبر می‌دهد. قضایای این نوع احتمال

برخلاف قضایای احتمال نوع اول تألیفی هستند.^{۹۱}

در قبول تفسیر منطقی احتمال، کارنپ به ناگزیر صورتی از اصل عدم تفاوت را اختیار کرده بود. اما مشکلی که برای این اصل (در همه صورت‌های آن) وجود دارد آن است که پذیرش آن راه را برای تناقضهای گریزناپذیر هموار می‌سازد.^{۹۲} اما مشکل بزرگتر در این نکته نهفته بود که تفسیر منطقی محض از احتمال منجر بدان می‌شد که گزاره‌هایی که مقادیر احتمال را بیان می‌کنند تحلیلی از کار درمی‌آیند و بنابراین تعیین مقادیر احتمالی اساسی صرفاً براساس ملاحظات منطقی صورت می‌پذیرفت و نه با استفاده از تجربه. به این ترتیب شیوه‌ای که قرار بود تبیین‌کننده روش علوم تجربی و فراهم‌آورنده مبنایی معقول برای این روش باشد، اساساً ارتباطی با تجربه پیدا نمی‌کرد.

کارنپ برای رفع این محذور تلاش گسترده‌ای را آغاز کرد و از جمله کوشید تا با اعمال برخی محدودیت‌های روش‌شناسانه / شناخت‌شناسانه بر تابع $C(n, \theta)$ این امکان را به وجود آورد که تابع C به صورت مبنای یگانه‌ای برای دستگاه منطقی استقرایی عمل کند.^{۹۳} کارنپ معتقد بود که کمیت تابع C با مقداری که افراد به طور شهودی برای احتمال n پیشنهاد می‌کنند مساوی خواهد بود، اما در عین حال این نکته را نیز اذعان داشت که افراد ممکن است مقادیر مختلفی را به طور شهودی برای n پیشنهاد کنند. توضیح او در خصوص این تعارض آن بود که این تفاوتها در جریان تجربه از بین خواهند رفت.^{۹۴}

کارنپ تلاش برای ارائه یک تفسیر منطقی از احتمالات که هم از انسجام درونی برخوردار باشد و هم از شائبهٔ رهیافت‌های سوپروکتیو عاری باشد و در عین حال بتواند به عنوان مبنایی برای منطق استقرایی علوم عمل کند، تا پایان عمر و در آثاری نظیر پیوسته روشهای استقرایی (۱۹۵۲) و مطالعاتی در منطق استقرایی و احتمالات (۱۹۷۱) دنبال کرد. اما این تلاشها قرین موفقیت نبود و رهیافت وی در هر قدم با تناقضهای درونی بیشتری همراه شد تا آنجا که در آخرین آثار خود اعلام کرد: «علی‌الاصول هیچ‌گاه ضروری نیست که به منظور قضاوت در باب معقول بودن یک تابع C به تجربه رجوع شود.»^{۹۵}

ریچارد جفری (Jeffrey) همکار نزدیک کارنپ در دههٔ آخر زندگی وی، که کارنپ مطالعاتی در منطق استقرایی و احتمالات را با کمک و اشتراک او تألیف کرده، طرح حساب احتمالات را با نوعی طنز ظریف چنین خلاصه کرده است: «من هیچ استدلال قاطعی له یا علیه این نظر که برنامهٔ کارنپ امکان‌پذیر یا به‌درخور است سراغ ندارم. هدف این برنامه نوعی «بازسازی معقول» از مفاهیمی است که ما می‌یابیم، در کسب آنچه که خوش داریم آن را معرفت به‌شمار

آوریم، دنبال کنیم. هر نوع تلاشی از این قبیل ملامت از عناصری است که طرفداران آنها را "ایدئال‌سازی [دستگاه]" می‌نامند و مخالفان "ابطال‌سازی [دستگاه]". اشکال در اینجاست که عموماً سخن مخالفان درست از کار درمی‌آید.^{۹۷}

۱۱ - اصالت قرارداد و پراگماتیسم

به اعتقاد برخی از نویسندگان، بین دوره‌های مختلف تحول فکری کارنپ نوعی پیوستگی وجود دارد که عبارت است از التزام به نوعی اصالت قرارداد که به تدریج شدت یافته، از نوعی رهیافت دوهمی در مورد *underdetermination* به اصالت قرارداد رادیکال مبدل شده و نوعی پراگماتیسم که با سفر به آمریکا شکوفایی و رشد بیشتری پیدا کرده و به یکی از جنبه‌های غالب اندیشه وی تبدیل شده است.^{۹۸}

از جمله عواملی که کارنپ را به اتخاذ این رهیافت سوق داد، اشتیاق او برای طرد «شهودگرایی» به عنوان مبنایی برای موجه‌ساختن (*Justification*) باورها بود. کارنپ در طرد «شهودگرایی» از رهیافت هیلبرت درخصوص استفاده از تعاریف ضمنی در هندسه تبعیت کرده، اما ایده تعاریف ضمنی را به مراتب بیش از هیلبرت بسط داده است. برای کارنپ انتخاب دستگاهی حاوی تعاریف ضمنی، در نهایت با استفاده از ملاحظات پراگماتیستی صورت می‌پذیرد. این رهیافت اصالت قراردادی - پراگماتیستی از دوره نحو منطقی زبان به بعد به خوبی مشهود است. کارنپ از این زمان به بعد به طور جازم معتقد شد که هرچند بر هیچ مبنای غیردوری نمی‌توان یک زبان یا فلسفه خاص را بر زبان یا فلسفه دیگر رجحان نهاد، اما بر مبنای ملاحظات عملی و پراگماتیک می‌توان این کار را انجام داد. زبانهای غیرمنسجم (نظیر زبانهای طبیعی) از نظر پراگماتیکی مطلوب نیستند. وظیفه فیلسوف، به عنوان منطقدان، یافتن نتایج منطقی قراردادها است. اما این رهیافت نوعی رهیافت مهندسی به فلسفه است. می‌توان پیشنهادها را پذیرفت و از مفید بودن آنها دفاع کرد، اما این فعالیت دیگر تفلسف (به معنای شناخت واقع) نیست، بلکه نوعی فعالیت عملی است.^{۹۹}

در نحو منطقی زبان (۱۹۳۴) کارنپ یک جنبه پراگماتیستی مهم به شناخت‌شناسی تجربه‌گرایان اضافه کرد: «هیچ یک از قواعد زبان فیزیکی قطعی و متعین نیستند، همه این قواعد را می‌توان به محض آنکه موقعیت اقتضا کرد تغییر داد». این موضوع شامل قواعد ریاضی نیز می‌شود: «از این نظر قواعد ریاضی نیز تفاوتی ندارند و تفاوتی اگر هست در شدت و ضعف است. برخی از قواعد سخت‌تر از قواعد دیگر کنار گذاردنی هستند»^{۱۰۰}

اما در مبانی منطق و ریاضیات (۱۹۳۹) کارنپ موضع خود را تعدیل کرد. اگر زبان به صورت بازی یا علائمی فاقد معنا تلقی می‌شود، همچون یک عملیات محاسبه‌ای، در آن صورت قواعد زبان را می‌توان به‌طور دلخواه تدوین کرد. اما اگر علائم واجد معنا باشند، در آن صورت اینکه کدام جملات حقیقت منطقی به‌شمار می‌آیند از قبل تعیین شده است: «نتیجه بحث ما چنین است: منطق و یا قواعد قیاس (و یا به اصطلاح ما قواعد نحوی انتقال و تبدیل) می‌توانند به‌صورت دلخواه انتخاب شوند و بنابراین اعتباری و قراردادی هستند اگر بر مبنای ساختن دستگاه زبانی انتخاب شده باشند و تفسیر دستگاه بعداً به آن اضافه شده باشد. از سوی دیگر، این دستگاه منطق تابع انتخاب ما نیست، خواه صادق یا کاذب، اگر که تفسیر علائم منطقی از پیش مشخص شده باشد.»^{۱۰۱}

در سالهای بعد تأکید کارنپ بر استفاده از رهیافتهای پراگماتیستی صراحت بیشتری پیدا کرد. او در پاسخ به مقاله چارلز مورس تحت عنوان «پراگماتیسم و تجربه‌انگاری منطقی»^{۱۰۲} می‌نویسد: «بدون تردید اشاره مورس در این خصوص که دیدگاههای فلسفی من از زمان سفرم به آمریکا تأثیر آشکاری از اندیشه‌های پراگماتیستی پذیرفته، درست است... به عنوان مثال، من اکنون بیش از گذشته بر نقش عوامل اجتماعی در کسب و به‌کارگیری معرفت، خواه معرفت عرفی و خواه معرفت علمی، تأکید می‌کنم. به‌علاوه، در مواردی که تکمیل یک دستگاه مفهومی (conceptual system) یا یک نظریه مستلزم اتخاذ تصمیمات عملی است؛ و در مورد این واقعیت که همه معرفت با روابطی آغاز می‌شود که میان یک ارگانیزم زنده و محیطش برقرار است و [این معرفت] در خدمت این روابط است، [تأکید من بر جنبه‌های اجتماعی از گذشته بیشتر شده است.] یقیناً توجه به این جنبه‌ها برای درک آن دسته از پدیدارهای اجتماعی نظیر زبان حائز کمال اهمیت است. تأثیر پراگماتیسم در تکامل ذهنیات من بسیار مفید بوده است.»^{۱۰۳}

تغییراتی که در رهیافتها و تعلقات قبلی کارنپ از رهگذر پذیرش این نوع رهیافت اصالت قراردادی - پراگماتیکی حاصل شد می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱ - قول به اصالت منطق (logicism) کنار گذاشته شد. براساس اصالت قرارداد لازم نبود همه ریاضیات به منطق تحویل شود تا معضل تجربه‌گرایان رفع گردد. این امکان وجود داشت که به اصول متعارف ریاضی به عنوان تعاریف ضمنی نظر کرد. به این ترتیب ریاضیات، برحسب معانی عباراتش که توسط قرارداد مشخص شده، صادق است ولو آنکه به منطق قابل تحویل نباشد. البته تحویل ریاضی به منطق به لحاظ پراگماتیکی موجب اقتصاد فکر و

به این اعتبار امری مطلوب است. این امر نظیر کاستن از شمار اصول متعارف در یک دستگاه ریاضی به شمار می‌آید. اما نکته مهم اینجا است که بر اساس این رهیافت، منطقی و ریاضی دیگر امور معرفت‌شناسانه به شمار نمی‌آیند، بلکه صرفاً صوری هستند و تحلیلی محسوب می‌شوند.

۲ - قول به اصالت تجربه (empiricism) نیز به صورت امری قراردادی درآمد و تأکید گردید که رهیافت زبانی به فلسفه تنها در این چارچوب وسیع و نه در محدوده تنگ رهیافت‌های نحوی، شانس بقا خواهد داشت.

۳ - همه مسائل هستی‌شناسانه (ontologic) نیز به صورت قراردادی درآمدند و کارنپ نوعی موضع نومینالیستی در قبال مسائل متافیزیکی اتخاذ کرد؛ به این معنا که مدعی شد خارج از زبان چیزی برای گفتن وجود ندارد و در داخل زبان نیز مسائل به صورت بدیهی و ساده‌ای (trivial) رفع می‌شوند.

۴ - اصل تحقیق‌پذیری به صورت اصل تأییدپذیری حفظ گردید و به قواعد شناخت‌شناسانه همچون تعاریف ضمنی نظر شد.



وقتی در ۱۹۷۹ از آیر پرسیدند به نظر شما مهمترین نقیصه پوزیتیویسم منطقی چه بوده است، آیر پاسخ داده بود: «تصور می‌کنم مهمترین این نقایص آن بوده که تقریباً همه آن غلط بوده است.»^{۱۰۴} آنچه که آیر در مورد پوزیتیویسم منطقی گفته کم و بیش در مورد تلاشهای فکری کارنپ در ادوار مختلف زندگی وی صدق می‌کند. با این حال تجربه‌گرایی منطقی و دیدگاههای کارنپ که نماینده شاخص این مکتب به شمار می‌آید تأثیری گسترده در اندیشه بسیاری از متفکران قرن اخیر داشته است و رد برخی از اساسیترین جنبه‌های اندیشه وی همچنان به خوبی در آراء شمار قابل توجهی از متفکران سرشناس حاضر قابل مشاهده است.

مخالفت ضمنی یا صریح با متافیزیک، اعتقاد به بر ساخته شدن واقعیت توسط دستگاههای مفهومی (conceptual schemes)، گرایش به اصالت قرارداد و تأکید بر اینکه انتخاب میان این دستگاهها بر مبنای ارزشهای پراگماتیستی صورت می‌پذیرد از جنبه‌هایی است که می‌توان با شدت و ضعف در آثار بسیاری از نویسندگان مشاهده کرد.

پی‌نوشتها:

۱. کارنپ عنوان «تجربه‌گرایی منطقی "logical empiricism"» را بیشتر از دیگر عنوانهای پیشنهادی برای نامگذاری فلسفهٔ مختارشان ترجیح می‌داد. این عنوان از یک‌سو دو منبع الهام اصلی این فلسفه را مشخص می‌ساخت که عبارت بود از منطق، بخصوص آنگونه که توسط فرگه و رامسل صورت‌بندی شده بود و معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت تجربه، و از سوی دیگر تأکیدی را که در چارچوب این رهیافت تجربه‌گرایانه بر منطق جدید صورت می‌گرفت آشکار می‌ساخت. از این گذشته، عنوان اخیر عاری از جنبه‌های منفی بود که واژهٔ پوزیتیویسم در اذهان تداعی می‌کرد. (کارنپ [۱۹۶۳]، [۱۹۶۷/۱۹۲۸])
در ترجمهٔ واژهٔ empiricism، معادلهای زیر به صورت علی‌البدل مورد استفاده قرار گرفته‌اند: «تجربه‌گرایی»، «تجربه‌نگاری» و «اصالت تجربه».
۲. برای برخی اطلاعات زندگی‌نامه‌ای دربارهٔ کارنپ به زبان فارسی نگاه کنید به: کارنپ، نوشتهٔ آرن نانس، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۲. در ترجمهٔ فارسی این اثر، متأسفانه تقریباً همهٔ پاورقیهای متن اصلی که غالباً حاوی اطلاعات مفیدی است حذف شده است.
۳. برخی از چهره‌های برجستهٔ حلقهٔ وین عبارت بودند از: موریتس شلیک (Moritz Schlick) (فیزیکدان و فیلسوف و بنیانگذار حلقه)، رودولف کارنپ (Rudolf Carnap) (فیلسوف و منطق‌دان)، فردریش وایزمن (Friedrich Waismann) (فیلسوف)، گوستاو برگمن (Gustav Bergmann) (ریاضی‌دان)، فیلیپ فرانک (Philipp Frank) (فیزیکدان)، هانس هان (Hans Hahn) (ریاضی‌دان)، ویکتور کرافت (Victor Kraft) (مورخ و فیلسوف)، اوتو نوریات (Otto Neurath) (جامعه‌شناس و عالم اقتصاد سیاسی)، فلیکس کوفمان (Felix Kaufmann) (وکیل دعای، کارل منگر (Karl Menger) (ریاضی‌دان)، کورت گودل (Kurt Godel) (ریاضی‌دان و منطق‌دان)، هربرت فایگل (Herbert Feigl) (فیلسوف)، آلفرد آیر (Alfred Ayer) (فیلسوف).
در باب حلقهٔ وین نگاه کنید به: رسالهٔ وین، نوشتهٔ میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، ۱۳۵۹. حلقهٔ وین، ترجمه و نگارش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۴. کارنپ رسالهٔ خود را با تقسیم فضا به صوری و شهودی و فیزیکی آغاز کرده، مسألهٔ را در فضای سه‌بعدی دنبال کرده است. در هر یک از تقسیمات سه‌گانهٔ فوق تقسیمات جزئیتر دیگری نیز برقرار شده است: نظیر تقسیم فضا به توپولوژیک، پروژکتیو، متریک. غرض کارنپ آن بود که نشان دهد تعارض مشهود میان نظریه‌هایی که از سوی فلاسفه و فیزیک‌دانان و ریاضی‌دانان در مورد مکان ارائه شده ناشی از آن است که این نویسندگان واژهٔ «مکان (فضا)» را به معانی مختلف به کار برده‌اند.
در رسالهٔ کارنپ، فضای صوری یک دستگاه انتزاعی از روابط منطقی بود و فضای شهودی، مفهومی کانتی از فضا یعنی ادراک فضا به توسط «شهود محض» مستقل از هر نوع تجربه. اما برخلاف کانت، کارنپ آنچه را که توسط شهود محض ادراک می‌شد به برخی خواص توپولوژیک محدود کرده بود و خواص متریک و ابعاد سه‌گانهٔ فضا را امور تجربی به‌شمار آورده بود. فضای فیزیکی نیز امری کاملاً تجربی به‌شمار آورده شده بود.
۵. این اثر توسط مرحوم منوچهر بزرگمهر به فارسی برگردانده شده، در سال ۱۳۴۸ توسط ینگا، ترجمه و نشر کتاب انتشار یافته است.

B. Russell [1914], *Our Knowledge of the External World as Field for Scientific Method in Philosophy*, La Salle, Open Court.

۵. خودزندگینامه فکری کارنپ (Intellectual Autobiography)، در مجموعه شیلپ (Schilpp, 1963)، ص ۱۳.
- Carnap, R. [1963], *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. by A. Schilpp, La Salle, Illinois, Open Court.
۶. این کتاب با عنوان ساختار منطقی عالم (*The Logical Structure of the World*) به انگلیسی ترجمه شده است. واژه آلمانی *Aufbau* که در انگلیسی به *Structure* (ساختار) ترجمه شده به معنای "برساختن" است که در انگلیسی با *construction* یا *building up* بیان می‌شود.
- R. Carnap [1928/1967], *The Logical Structure of the World*, London Routledge & Kegan Paul
۷. کارنپ به هنگام پیوستن به حلقه وین در سال ۱۹۲۶ یک نکت‌نگاری با عنوان صورت‌بندی مفاهیم فیزیکی (*Physikalische Begriffsbildung*) منتشر ساخت که در آن صورت‌فراعدی که برای تعیین مقادیر کمیات فیزیکی مورد نیاز بود مشخص شده بود. عالم فیزیکی به صورت یک دستگاه انتزاعی از چهارتاییهای مرتب از اعداد حقیقی که نشان‌دهنده نقاط زمان-مکان هستند، تعریف شده بود. کارنپ بعدها این دستگاه انتزاعی را در بحثهای مربوط به «زبان نظری» (*theoretical language*) مورد استفاده قرار داد.
۸. کارنپ، خودزندگینامه فکری [۱۹۶۳].
۹. ویتگنشتاین (۱۹۲۱/۱۹۷۱)، رساله منطقی - فلسفی، ۱۱۲، ۳.
- L. Wittgenstein (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by Pears & McGuinness, London Routledge & Kegan Paul, 1971.
- ترجمه‌ای از رساله منطقی - فلسفی توسط آقای دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی به چاپ رسیده است.
۱۰. کارنپ در خودزندگینامه فکری [۱۹۶۳] در توضیح تفاوت دیدگاه خود با ویتگنشتاین می‌نویسد: «من به تدریج دریافتم که تفاوت میان دو شاخه فلسفه تحلیلی درخصوص مسأله زمانهای طبیعی در برابر زبانهای ساخته‌شده تا چه اندازه گسترده است: [این دو دیدگاه عبارت بود از] دیدگاهی که من در آن با دوستانم در حلقه وین و سپس با بسیاری از فلاسفه در آمریکا اشتراک داشتم، و دیدگاه آن دسته از فلاسفه که عمدتاً متأثر از ا. ج. مور (E. G. Moore) و ویتگنشتاین هستند. به نظر من چنین می‌رسید که تبیین این تفاوت گسترده در این نکته نهفته است که در حلقه وین ریاضیات و علوم تجربی به عنوان مدل‌هایی در نظر گرفته شده بودند که معرفت را در بهترین و نظام‌مندترین صورت آن ارائه می‌دهند. [و این صورتی است که] همه فعالیتها و مسائل فلسفی می‌باید به سمت آن جهت داده شوند. در مقابل، رهیافت بی‌تفاوت و بعضاً منفی ویتگنشتاین در قبال ریاضیات و علم تجربی، از طرف بسیاری از پیروان وی مورد پذیرش قرار گرفته و تمرین‌های فعالیت‌های فلسفی آنان را خدشه‌دار ساخته است.» (صص ۶۹-۶۸).
- R. Carnap, "Psychologie in Physikalischer Sprache" *Erkenntnis*, Bd. 2. ۱۱
- ترجمه انگلیسی این مقاله در سال ۱۹۵۹ در مجموعه مقالات یوزیتویسم منطقی و پراسه آلفرد آیر به چاپ رسید.
- A. Ayer (ed.) [1959], *Logical Positivism*, London Allen & Unwin.
۱۲. کارنپ در رساله دکتری خود درباره فضا (مکان) گرایش اصالت‌فرادادی خود را با تأکید بر اینکه انتخاب هندسه اقلیدسی امری فرادادی است نشان می‌دهد و در جای دیگر بحث می‌کند که می‌توان سطح زمین را در یک هندسه کروی مسطح فرض کرد. کارنپ در فضاهای ایزوتروپیک و متریک دو نوع فضای همگون و ناهمگون را از یکدیگر تفکیک کرده بود و فضاهای همگون را برحسب ضربه انتحانهای منفی و مثبت و خنثی به صورت هذلولی و سهمی و بیضی از یکدیگر متمایز ساخته بود و آنگاه یادآور شده بود که فضا را می‌توان همگون و ایزوتروپ فرض کرد و در عوض این فراداد را با فراداد دیگری درخصوص انتخاب نوعی دستگاه متریک خاص تدارک کرد.
۱۳. این دو مقاله به سال ۱۹۷۷ تحت عنوان دو رساله در آنتروپیی به ویرایش و با مقدمه ابتر شیمونی (Abner Shimony) توسط انتشارات دانشگاه کالیفرنیا انتشار یافت.

R. Carnap [1977], *Two Essays on Entropy*, ed. by Abner Shimony, Berkeley University of California Press.

۱۴. عنوان این اثر در تجدید چاپ به مقدمه‌ای بر فلسفه علم تغییر یافت.

R. Carnap [1966], *An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. by Martin Gradner, New York, Basic Books, Inc.

کتاب‌اخیر توسط آقای یوسف عقیقی به فارسی برگردانده شده، توسط انتشارات نیلوفر به چاپ رسیده است. ۱۵. شمار آثار چاپ شده کارنپ که به برخی از آنها در متن حاضر اشاره شده، به دهها مقاله و کتاب بالغ می‌شود. خود کارنپ در جلد یازدهم از مجموعه فیلسوفان زنده ویرایش شیلپ (Schilpp) که به افتخار وی چاپ شده و حاوی خودزندگینامه فکری وی و بررسیهای انتقادی شماری از فلاسفه معاصر از جنبه‌های مختلف اندیشه‌های او، همراه با پاسخهای خود فیلسوف است، کتابنامه جامعی از کلیه آثار وی که تا سال ۱۹۶۰ از وی به چاپ رسیده فراهم آورده است. از دیگر آثار کارنپ که از ۱۹۶۰ تا پایان عمرش تحریر شده فهرست مستقلی انتشار نیافته است.

۱۶. برخی از پرآوازه‌ترین آثار فلاسفه سرشناس تحلیلی در قرن بیستم در پاسخ مستقیم به دیدگاههای کارنپ و تجربه‌گرایان منطقی تحریر شده است. از جمله این آثار می‌توان به منطقی‌اکتشاف علمی نوشته پوپر، و دو حکم جزئی تجربه‌گرایی به قلم کراپن اشاره کرد.

۱۷. ریچارد رورتی در مقدمه کتاب خود، چرخش زبانی (Linguistic Turn) (۱۹۶۷)، اصل اساسی این چرخش را بدین‌گونه معرفی کرده است: «همه پرسشهای مربوط به هویت ذهنی (Intensional objects) (از جمله نظریه‌ها و فراگردها علاوه بر هویت ذهنی سنتی تر مانند قضایا، خاصه‌های منطقی و مفاهیم منفرد) را که (الف) به پرسشهای مربوط به هویت و رویدادهایی که مستقیماً در دسترس حواس قرار دارند (یعنی در عالم واقعی قابل مشاهده‌اند) تحویل‌پذیر نباشند، و (ب) از نظر معرفتی معنادار باشند، تنها می‌توان با پاسخ دادن به پرسشهایی درباره کاربرد عبارات زبانی (Linguistic expressions) پاسخ داد. (ص ۱۱)

R. Rorty [1987], *The Linguistic Turn*, Chicago University of Chicago Press.

درخصوص چرخش زبانی در فلسفه نگاه کنید به:

I. Hacking [1975], *Why Does Language Matters to Philosophy?*, Cambridge University Press.

۱۸. کارنپ، برنامه‌ریزی (planning) را چنین تعریف کرده است: «برنامه‌ریزی عبارت است از دو نظر گرفتن ساختار عام یک دستگاه [زبانی] و دست زدن به انتخاب در نقاط مختلف دستگاه از میان امکانات مختلف، امکاناتی که به لحاظ نظری بی‌نهایت هستند، به شیوه‌ای که جنبه‌های مختلف به خوبی با یکدیگر تلفیق گردند و دستگاه زبانی کلی که در نهایت نتیجه می‌گردد شرایط و مشخصات معینی را احراز کند» (خودزندگینامه، ص ۶۸).

۱۹. همان مدرک، صص ۷۱-۶۷.

کارنپ به زبان اسپرانتو و برخی دیگر از زبانهای مصنوعی مشابه تسلط کامل داشت.

۲۰. در بحثهایی که در حلقه وین داشتیم روشن شد که هر نوع تلاش برای صورت‌بندی دقیقتر مسائل فلسفی که ما به آن علاقه‌مند بودیم به مسأله تحلیل منطقی زبان منتهی می‌شود. چون در نظر ما مسائل فلسفی با زبان سروکار داشتند و نه با عالم، [چنین نتیجه گرفته شد] که این مسائل می‌باید در فرا-زبان صورت‌بندی شوند و نه در زبان موضوع. بنابراین به نظر من چنین رسید که تکمیل یک فرا-زبان مناسب می‌تواند به نحوی اساسی به بهتر روشن شدن صورت‌بندی مسائل فلسفی و تمرینش فزونی بحثهای آن مدد رساند. (مدرک پیشین، ص ۵۵).

۲۱. نحو منطقی زبان، بخش پنجم.

R. Carnap [1934/1937], *The Logical Syntax of Language*, London Routledge & Kegan Paul Ltd.

۲۲. کارنپ (۱۹۴۲) و مقدمه‌ای بر معناشناسی.

R. Carnap [1942], *An Introduction to Semantics*, Cambridge Mass. Harvard University Press.

۲۳. کارنپ، خودزندگی‌نامه فکری، ص ۵۶.

مطالعات جدید نشان داده که زمینهٔ رهیافت معناشناختی و پراگماتیک در آثار کارنپ به مراتب ریشه دارتر از آن است که وی اذعان کرده یا توجه داشته است. در واقع رد پای این رهیافتها را می‌توان در همهٔ آثار وی، حتی آثار اولیه، سراغ گرفت. به این نکته در متن پرداخته شده است.

۲۴. خودزندگی‌نامه، ص ۳۸.

نویرات تمثیل مشهور خود را از نکته‌ای که پیر دوهم در اثر مشهور خود، هدف و ساختار نظریهٔ فیزیکی (۱۹۳۲)، ذکر کرده الهام گرفته بود. در مقالهٔ خود با عنوان «ضد اشیپنگلر: مبانی علوم اجتماعی» (۱۹۲۱)، نویرات می‌نویسد: «دوهم با تأکید خاص این نکته را نشان داده که هر گزاره در مورد هر واقعه با انواع فرضیه‌ها اشباع شده است و این فرضیه‌ها نیز در نهایت از جهان‌بینی‌های ما مشتق می‌شوند. ما نظیر ملاحانی هستیم که در دریای بیکران ناگزیرند به بازسازی کشتی خود همت گمارند اما هیچ‌گاه قادر نیستند کار را از بنیاد و از مرحلهٔ صفر آغاز کنند. ... آنان از برخی تخته‌پاره‌های شناور کشتی قدیمی استفاده می‌کنند تا اسکلت و بدنهٔ کشتی تازهٔ خود را برپا دارند. اما نمی‌توانند در باراندازی لنگر اندازه‌اندازند تا از نو کشتی تازه‌ای بسازند. آنان در حین کار در کشتی قدیمی باقی می‌مانند و با توفانهای سهمگین و امواج غرنده دست و پنجه نرم می‌کنند. ... این سرنوشت ماست.»

O. Neurath [1921], *Anti Spengler*, Munchen Georg Olms.

۲۵. ر.ک. بخش ۸ در مقالهٔ حاضر.

۲۶. کارنپ (۱۹۳۲/۱۹۳۷)، صص ۵۲-۵۱.

کارنپ اصل تسامح را تا پایان عمر (با اندکی تغییر در نحوهٔ صورت‌بندی آن) مورد تأکید قرار داد. اما خود او همواره در تلاش ساختن زبانی بود که بازگوکنندهٔ دیدگاههای تجربه‌گرایان منطقی باشد.

۲۷. خودزندگی‌نامه، ص ۹۳۳.

۲۸. کارنپ «اصالت تجربه، معناشناسی و وجودشناسی» (Empiricism, Semantics, and Ontology). این مقاله در معنا و ضرورت (۱۹۵۶) تجدید چاپ شده است.

۲۹. از جملهٔ مشهورترین تألیفات کارنپ در این زمینه دو مقالهٔ «شبه مسائل در فلسفه» (۱۹۲۸) و «غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان» (۱۹۳۲) است. مقالهٔ دوم توسط آقای بهاء‌الدین خرمشاهی به فارسی ترجمه شده است. ر.ک. یادداشت ۲. مقالهٔ نخست در کتاب برساختن منطقی عالم تجدید چاپ شده است.

در میان اعضای حلقه، نویرات نظر مساعدی به آراه ویتگنشتاین نداشت و آنها را متافیزیکی به‌شمار می‌آورد. در جلسات قرائت رسالهٔ منطقی - فلسفی ویتگنشتاین در داخل حلقه، وی اغلب به دنبال شنیدن عبارات کتاب به متافیزیکی بودن آنها اعتراض می‌کرد. ادامهٔ این شیوه باعث رنجش مرویتز شلیک شد و او بالاخره به نویرات تذکر داد که رفتارش بیش از حد جلسات را مختل می‌سازد. با پادرمیانی هانس هان قرار شد نویرات به عوض آنکه دائماً بگوید «متافیزیک»، هرگاه که با عبارتی که به نظرش متافیزیکی می‌آید برخورد کرد صرفاً بگوید «م». به گفتهٔ همپل، نویرات پس از مدتی نمجمج پیشنهاد دیگری را مطرح کرد: «من فکر می‌کنم اگر هر بار که عبارتی می‌شنوم که متافیزیکی نیست بگویم «غیر - م»، هم وقت بیشتری صرفه‌جویی خواهد شد و هم زحمت کمتری به‌بار می‌آید.» (آمو نویرات: اصالت تجربه و جامعه‌شناسی، ویراستهٔ م. نویرات و ر. کوهن، (۱۹۷۳)، صص ۸۲-۳).

O. Neurath [1973], *Otto Neurath: Empiricism and Sociology*, M. Neurath and R.S. Cohen (eds.) Reidel.

۳۰. اعضای حلقه از رسالهٔ منطقی - فلسفی ویتگنشتاین که آن‌را در جلسات خود مورد بحث قرار می‌دادند

آموخته بودند که برای درک معنای گزاره‌ها می‌باید روابط منطقی میان اجزای آنها را مورد مطالعه قرار دهند، بدین صورت که می‌باید آنها را به فضایی انمی تشکیل دهنده‌شان تجزیه کنند و سپس ارزش صدق این قضایا را با استفاده از جدول صدق و کذب معلوم سازند. اما در نظر اعضای حلقه، قضایایی که در پایان کار تحلیل منطقی به دست می‌آمدند قضایایی بودند قابل تحقیق تجربی و معنای آنها نیز در همین تحقیق تجربی مندرج بود. حال آنکه در نظر وینگشتاین این قضایای بدوی (elementary propositions) برحسب خواص منطقی‌شان تعریف می‌شدند و نه برحسب رابطه‌شان با تحقیق تجربی.

۳۱. لاک و هیوم به رابطه میان کلمات و ایده‌هایی که به وسیله آنها بیان می‌شد علاقه داشتند. اما وینگشتاین در رساله منطقی - فلسفی به پیروی از فرگه معتقد بود که کلمه تنها هنگامی معنا دارد که در ظرف یک قضیه واقع شده باشد. (رساله منطقی - فلسفی، ۳۳ و فرگه: مبانی حساب، ترجمه آوستین ص ۷۱). اعضای حلقه در این رهیافت با وینگشتاین هم‌رأی بودند.

۳۲. فرگه میان معنای (sense) یک جمله که عبارت است از اندیشه‌ای (thought) که از طریق آن منتقل می‌شود، و مرجع (reference) آنکه صدق و کذب جمله را مشخص می‌سازد، تفاوت قائل شده بود. به اعتقاد فرگه در زبان طبیعی می‌توان جملات معناداری را پیدا کرد که صادق یا کاذب نیستند.

۳۳. تفاوت بین روایت‌های اولیه و بعدی اصل تحقیق‌پذیری را می‌توان در قالب این مثال بازگو کرد. براساس روایت‌های نخستین، جملات فاقد معنا نظیر چرخ دنده‌ای بودند که به‌طور معیوب از کارخانه بیرون آمده‌اند. براساس تعبیر بعدی از این اصل، اینگونه چرخ دنده‌ها به‌خودی‌خود فاقد عیب بودند، اما ساختارشان به‌گونه‌ای بود که امکان استفاده از آنها در هیچ‌یک از ماشین‌آلات موجود (نظریه‌های علمی مقبول) وجود نداشت.

در آثاری که از دهه ۱۹۵۰ به بعد توسط تجربه‌گرایان منطقی تحریر شد، اصل تحقیق‌پذیری عمدتاً به صورت معیاری تلقی گردید که همراه با فراگرد ابضاح مفاهیم «می‌تواند یک چارچوب نظری کلی برای ارزیابی ساختار و مبانی معرفت‌علمی فراهم آورد» (همیل، «مشکلات معیار تجربی معنا و تحولات آن»، ص ۶۰)

Hempel, C. [1950], "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 11, p. 60.

۳۴. جملات پروتکل یا مشاهده‌ای یکی از مهمترین ابزارهای نظری تجربه‌گرایان منطقی برای ایجاد یک زبان فیزیکیالستی به شمار می‌آمدند و در طول سالها تلاش زیادی از سوی اعضای حلقه برای ارائه یک صورت‌بندی مناسب از آنها به عمل آمد. ر.ک. بخش ۵، در مقاله حاضر.

اصطلاح «گزاره پروتکل» نخستین بار از طرف نویرات پیشنهاد شد اما ظاهراً کارنپ اول بار از آن به سال ۱۹۳۱ در مقاله‌ای در نشریه شناخت (Erkenntnis) که در آن هنگام به اتفاق فیلیپ فرانک سردبیری‌اش را بر عهده داشت استفاده کرد. این امر موجب رنجش نویرات شد و وی در تلگرافی به فرانک خواستار آن شد که حق وی در ساختن این اصطلاح به رسمیت شناخته شود. کارنپ در مقاله ۱۹۳۱ خود از گزاره‌های پروتکل به عنوان گزاره‌هایی یاد کرد که تأیید محتوای آنها با کمک تنها یک مشاهده امکان‌پذیر بود. به این گزاره‌های مشاهده‌پذیر به چشم معادله‌های زبانی تجربه مشاهده نظر شده بود. در سال ۱۹۳۲ نویرات در مقاله‌ای در نشریه شناخت با عنوان «جملات پروتکل» به انتقاد از دیدگاه کارنپ درخصوص این جملات پرداخت. کارنپ در مقاله‌ای در همان شماره و با همان عنوان «جملات پروتکل» کوشید تا میان آراء نویرات و دیدگاه‌های خود آشتی دهد.

ترجمه‌های انگلیسی مقالات نویرات و کارنپ در منابع ذیل یافت می‌شوند:

O. Neurat [1932/1951], "Protocol Sentences" In *Logical Positivism*, ed. by A. Ayer, London, Mcmillan.

R. Carnap [1931/1987], "Protocol Sentences", *Nous*, Vol. 21, pp. 457-470.

۳۵. ر.ک. بخش ۵ و ۶ مقاله حاضر.

۳۶. ر.ک. بخش ۱۱.

۳۷. «آزمون و معنا» (۱۹۳۷-۱۹۳۶).

R. Carnap, 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science*, 1936, Vol. 3, pp. 419-71 & Vol. 4, 1937, pp. 1-40.

صورت فویتری از تز آزمون‌پذیری به نز اصالت عملیات بریجمن منجر شد. برای شرح مختصری در مورد نظریه بریجمن نگاه کنید به درآمدی تاریخی به فلسفه علم، «نشر دانش»، ۱۳۶۲.

۳۸. خودزندگینامه، ص ۵۰.

راسل در مواضع مختلف بر امکان‌پذیر بودن طرح تعریف اشیاء فیزیکی به عنوان داده‌های حسی تأکید ورزیده بود. به عنوان مثال در مقاله «ابطه داده‌های حسی با فیزیک» (۱۹۱۴) که در کتاب عرفان و منطق (۱۹۱۷) تجدید چاپ شده، می‌نویسد: «درست تا جایی که علم فیزیک ما را به انتظارات [معینی از عالم خارج] رهنمون می‌شود، این [طرح] نیز می‌باید امکان‌پذیر باشد، زیرا ما تنها می‌توانیم آنچه را که انتظار داریم بیان کنیم. و تا آنجا که حالات فیزیکی از داده‌های حسی استنتاج می‌شوند... فیزیک را نمی‌توان [به عنوان علمی که] به‌طور معتبر بر بنیاد داده‌های تجربی مبتنی [است] به شمار آورد، مگر آنکه امواجی (که به چشم ما می‌تابند) به صورت نوابی از رنگها و دیگر داده‌های حسی بیان گردند... ما می‌باید... معادلات را با استفاده از داده‌های حسی که در قالب عبارات مربوط به اشیاء فیزیکی بیان شده‌اند حل کنیم، تا به این ترتیب کاری کنیم که [این معادلات] به نوبه خود اشیاء فیزیکی را بر حسب داده‌های حسی به ما عرضه کنند. (صص ۱۴۷-۱۴۶).

B. Russel [1914], "The Relation of Sense-Data to Physics", reprinted in *Mysticism and Logic*, London, Allen & Unwin 1917.

در مقدمه علم ما به جهان خارج، راسل تأکید کرده بود که وایتهد قصد دارد روش برساختن فیزیکی عالم را در تألیفی که جلد چهارم اصول ریاضیات به شمار خواهد آمد تکمیل کند: «مسئله اصلی که من به وسیله آن کوشیده‌ام روش [علمی] را نشان دهم عبارت است از مسئله رابطه میان داده‌های حسی خام و زمان، مکان، و ماده فیزیک ریاضی. من از این مسائل توسط دوست و همکارم دکتر وایتهد اطلاع پیدا کرده‌ام... من کل مفهوم عالم فیزیکی به عنوان امری برساخته شده و نه استنتاج شده را به او مدیون هستم. آنچه در اینجا درباره این موضوعات بیان شده، در واقع مقدمه مجملی است از نتایج دقیقتری که او در جلد چهارم اصول ریاضیات ما ارائه خواهد داد.» (صص VI-V).

کارنپ تلاش خود را برای برساختن عالم فیزیکی به نحو منطقی به صورت تکمیل کار ناتمام راسل و وایتهد تلقی می‌کرد. عامل مؤثری که مشوق راسل و وایتهد و کارنپ در تلاش برای برساختن منطقی عالم به شمار می‌آمد موفقیت چشمگیر اینشتین در تحویل مفاهیم زمان و مکان به مفهوم اندازه‌گیریهای محلی و موقت در چارچوب فیزیک نسبیتی بود.

۳۹. مقدمه کارنپ بر ترجمه انگلیسی کتاب برساختن منطقی عالم به سال ۱۹۶۱ تحریر شده اما خود کتاب تا سال ۱۹۶۷ از چاپ خارج نشد.

۴۰. کارنپ (۱۹۶۷/۱۹۲۸)، ص ۵ در میان نویسندگان مختلف بر سر رهیافت معرفت‌شناسانه واقعی کارنپ در برساختن منطقی عالم و میزان دین او به راسل و فرگه وحدت نظر وجود ندارد. اما در این نکته تردیدی نیست که کارنپ رهیافت «اصالت منطقی» (logistic) راسل و وایتهد را کاملاً مورد تأیید قرار داده بود.

۴۱. ماخ احساسات خود را به عنوان امری بی‌واسطه داده شده (Immediately given) در نظر گرفته بود و درصدد بود تا اندیشه‌های خود را تا نهایایی‌ترین احساسات سازنده آنها تحلیل کند. از نظر ماخ عالم منشکل بود از رنگها، دماها، فشارها، فضاها، زمانها، و نظایر آن که وی آنها را عناصر (elements) می‌نامید و مدعی بود این عناصر وابسته به احساسات (sensations) هستند و به این معنا عالم محصول احساسات ما محسوب می‌شود. احساسات به سه طبقه (class) تقسیم شده بودند که ماخ آنها را به ترتیب با حروف K L M و ... نشان می‌داد. حروف A B C نشان‌دهنده مجموعه‌های پیچیده رنگیه، شکلها و نظایر آن... در آنکه معمولاً اشیاء فیزیکی را... بدنه می‌شدند. حروف K L M مجموعه‌هایی را

نشان می‌دهد که بدن خود ما به شمار می‌آیند. و بنابراین با ملاحظهٔ برخی جهات خاص در زمرهٔ اشیاء فیزیکی محسوب می‌شوند. آخرین دستهٔ حروف نشان‌دهندهٔ خاطرات، اراده‌ها و تمایلات و دیگر امور مشابه‌اند. از ترکیب طبقهٔ دوم و طبقهٔ سوم از عناصر «خود» یا «خویش» به وجود می‌آید. عالم محصول احساسات است و علم نیز چیزی جز مجموعه‌ای از احساسات نیست:

«طبیعت از احساسات که در حکم عناصر آن هستند ترکیب شده است. انسان اولیه اما، برخی از جنبه‌های ترکیب‌شدهٔ این عناصر را مورد توجه قرار می‌دهد - یعنی آنها که نسبتاً پایدارند و از اهمیت بیشتری برای او برخوردارند. اولین و قدیمیترین واژه، «نام اشیاء» است... هیچ شیء غیرقابل تغییر وجود ندارد. شیء، نوعی امر انتزاعی است، نام هم نمادی است برای مجموعهٔ مرکبی از عناصر که آنرا از تغییراتش انتزاع می‌کنیم... احساسات نشان اشیاء نیستند؛ به عکس یک شیء نمادی ذهنی است برای مجموعهٔ مرکبی از احساسات دارای ثبات نسبی. به‌طور صحیحتر باید بگوییم که عالم، مرکب از «اشیاء» که عناصر آن محسوب می‌شوند، نیست؛ بلکه مرکب است از رنگها، نمه‌ها، فشارها، مکانها، زمانها، به‌طور خلاصه آنچه که معمولاً احساسات شخصی می‌نامیم.» (ماخ، علم مکانیک [۱۸۹۳/۱۹۶۰]، ص ۵۷۹).

E. Mach [1893/1960]. *The Science of Mechanics*, La Salle, Open Court.

۲۲. نظریهٔ سنخها، به‌طور کلی به هر نظریه‌ای اطلاق می‌شود که بر طبق آن آنچه موجود است به مفولات طبیعی، و احیاناً متقابلاً متعارضی (mutually exclusive) که سنخ (type) نامیده می‌شوند، تقسیم می‌گردند. در بحثهای جدید این اصطلاح به نظریهٔ سنخهای منطقی که اول بار توسط راسل در اصول ریاضیات (۱۹۰۳) مطرح شد اطلاق می‌گردد. به این نظریه از آن رو نظریهٔ سنخهای منطقی می‌گویند که اشیاء و امور را برحسب کلیترین مفولات منطقی که می‌باید توسط یک نظریه مفروض گرفته شود تقسیم می‌کند. راسل این نظریه را به دنبال کشف پارادوکس مشهوری که به نام خود او ثبت شده پیشنهاد کرد. پارادوکس راسل چنین بود: برخی از مجموعه‌ها عضو خود هستند نظیر مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌ها، درحالی‌که برخی دیگر عضو خود نیستند، مثل مجموعهٔ همهٔ فلاسفه. فرض کنید R مجموعه‌ای است که اعضایش را مجموعه‌هایی تشکیل می‌دهند که عضو خود نیستند. آیا R عضو خودش هست یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است در آن صورت R عضو مجموعه‌ای است که اعضایش عضو خود نیستند، بنابراین عضو خودش نیست. اگر پاسخ منفی باشد، در آن صورت R شرط عضویت خود را احراز می‌کند، و بنابراین عضو خودش است.

راسل استدلال کرد که منشأ بروز تناقض فوق این فرض است که مجموعه‌ها و اعضایشان یک سنخ منطقی واحد و همگون را به وجود می‌آورند. حال آنکه عالم منطقی به سلسله مراتبی از سنخها منقسم شده است. در این سلسله مراتب افراد (individuals) پایین‌ترین سنخ را تشکیل می‌دهند، که راسل آنرا با نوع 0 مشخص ساخت. در مقام نمایش می‌توان افراد را به صورت اشیاء معمولی نظیر میز و صندلی و درخت و... در نظر آورد. سنخ ۱ متشکل است از مجموعه‌های افراد، سنخ ۲ مجموعهٔ مجموعه‌های افراد، و قس علی‌هذا. در این نظام دارای سلسله مراتب، اعضای هر مجموعه به یک سنخ منطقی نظیر n تعلق دارند و مجموعه‌ای که این اعضا عضو آن هستند در سنخ بالاتر یعنی سنخ $n+1$ جای می‌گیرد.

اغلب نظریه‌های سنخهای منطقی که به صورت صوری (فرمال) بیان شده‌اند محدودیت عضویت در مجموعه‌ها را به صورت نحوی (syntactical) اعمال می‌کنند؛ به این شکل که a تنها به شرطی می‌تواند عضو b باشد که b متعلق به سنخ بالاتر باشد. در این نظریه‌ها مجموعهٔ R اساساً قابل تعریف نیست، بنابراین پارادوکس بروز نمی‌کند.

اما پارادوکسهای متعدد دیگری هستند که نظریهٔ ساده سنخهای منطقی از عهدهٔ حل آنها برنمی‌آید. مهمترین این پارادوکسها، پارادوکسهای معناشناختی هستند که در آنها مفاهیمی مانند صدق (truth) به کار گرفته شده است، نظیر پارادوکس دروغگو. برای حل این نوع پارادوکسها، راسل در مقاله‌ای با نام «منطق ریاضی بر مبنای نظریهٔ سنخها» (۱۹۰۸) صورت تازه‌ای از این نظریه را موسوم به نظریهٔ منشعب‌شده (یا انشعاب یافته) سنخها (ramified type theory) ارائه کرد. در این صورت تازه، قضایا (propositions) و خاصه‌ها (properties) (یا فونکسیونهای قضیه‌ای "propositional functions" در اصطلاح راسل) نقش

مهمی بازی می‌گردند. قضایا را می‌توان معادله‌های متافیزیکی و معناشناختی جملات تلقی کرد، یعنی آنچه جملات بیان می‌کنند. خاصه‌ها را می‌توان معادل جملات باز (open sentences) به شمار آورد، نظیر: « x یک فیلسوف است» که حاوی متغیر x است که در جای اسم نسته است. به‌منظور تشخیص بیانهای زبانی از معادله‌های معناشناختی‌شان، خاصه‌ای که بیان شده، مثلاً « x یک فیلسوف است» به صورت « x یک فیلسوف است» نشان داده می‌شود و قضیه «ارسطو یک فیلسوف است» به صورت «ارسطو یک فیلسوف است» نمایش داده می‌شود. یک خاصه ... x ... در مورد یک فرد a صادق به شمار آورده می‌شود اگر ... a ... یک قضیه صادق باشد، همان خاصه در مورد فرد مورد نظر کاذب به شمار آورده می‌شود اگر ... a ... یک قضیه کاذب باشد. («...» از قرار دادن « a » در جای «... x ...» به دست می‌آید). بنابراین « x یک فیلسوف است» در مورد ارسطو صادق است. قلمرو اهمیت (range of significance) یک خاصه P عبارت است از مجموعه‌اشیائی که خاصه P در مورد آنها صادق یا کاذب است. a یک شناسه ممکن برای P است اگر در قلمرو اهمیت P قرار بگیرد.

در نظریه منشعب‌شده سنخها، سلسله مجمره‌ها با سلسله‌ای از خاصه‌ها تعویض شده است: در اولین رده، خاصه افراد قرار دارد (یعنی خاصه‌هایی که قلمرو اهمیت‌شان محدود است به افراد). سپس خاصه‌های افراد جای دارد و به همین شکل. راسل به اقتضای یونکاره منشأ پارادوکسهای معناشناختی را در خودارجاعی (self-reference) آنها دانست. به عنوان مثال در یک روایت از پارادوکس دروغگو، ایپی‌منیدس (Epimenides) قضیه‌ای نظیر P به این مضمون بیان می‌کند که «همه قضایایی که وی امروز بازگو می‌کند کاذب‌اند». این قضیه شامل خود P نیز می‌شود. به این ترتیب سور جملاتی که پارادوکسهای معناشناختی را بیان می‌کنند شامل مجموعه‌هویائی است که قضایایی که توسط این جملات بازگو می‌شوند نیز در زمره آنها جای دارند. راسل اصل دور باطل را برای رفع این اشکال صورت‌بندی کرد که اینگونه خود-ارجاعیها را در خاصه‌ها و قضایا ممنوع اعلام می‌کرد و به این ترتیب قضایایی نظیر قضیه دروغگو عملاً از شمار قضایای مجاز حذف می‌شدند.

اصل دور باطل محدودیت پیچیده‌تری را بر تقسیم اشیاء به سنخها اعمال می‌کند. مفهوم اصلی در اینجا مفهوم مرتبه (order) است. مثلاً مرتبه یک فرد نظیر مرتبه نوعش برابر ۱ است. اما مرتبه هر خاصه نه تنها می‌باید از مرتبه شناسه‌اش بالاتر باشد (همان‌طور که در نظریه معمولی سنخها وجود داشت) بلکه می‌باید از مرتبه‌اشیائی که سورش شامل آنها می‌شود نیز بالاتر باشد. بنابراین خاصه‌هایی مانند « x یک فیلسوف است» و « x به اندازه دیگر فلاسفه داناست» خاصه‌های سنخ اول هستند، زیرا مربوط به افرادند و در مثال دوم سور قضیه تنها شامل افراد می‌شود. خاصه‌هایی نظیر این دو خاصه را که مرتبه‌شان از مرتبه شناسه مسکنشان یکی بالاتر است محمولی (predicative) می‌نامند و اینها در ارتباط با قلمرو اهمیت دانششان از نازلترین مرتبه برخوردارند.

در مقابل خاصه زیر را در نظر بگیرید که آنرا ۱ می‌نامیم: « x واجد همه خاصه‌های (مرتبه اول) فلاسفه بزرگ است». هم شبیه دو مثال قبلی خاصه‌ای است مربوط به افراد. اما چون سور آن شامل خاصه‌های درجه اول است، طبق اصل دور باطل، نمی‌توان آنرا در زمره خاصه‌های درجه اول جای داد. بنابراین در نظریه منشعب‌شده سنخها، ۱ یک خاصه درجه دوم افراد به‌شمار می‌آید و از این‌رو محمولی نیست (impredicative). خاصه « x یک خاصه (درجه اول) مربوط به همه فلاسفه بزرگ است» نظیر ۱ یک خاصه درجه دوم به‌شمار می‌آید، زیرا قلمرو اهمیتش مشتمل است بر اشیاء از مرتبه اول (و سورش تنها شامل اشیاء مرتبه ۱ می‌شود)؛ اما چون خاصه‌ای مربوط به خاصه‌های درجه اول است، محمولی (predicative) به‌شمار می‌آید. به همین صورت می‌توان خاصه‌های درجه سوم افراد، خاصه‌های درجه سوم خاصه‌های درجه دوم افراد، خاصه‌های درجه سوم خاصه‌های درجه اول و... الی غیرالتهابه را تعریف کرد.

برای یک بیان اجمالی از نظریه سنخها نگاه کنید به:

۴۳. برساختن منطقی عالم، مقدمه ویرایش انگلیسی، ص ۷۱۱.

نکته قابل توجه آنکه هرچند کارنپ مدعی است که تجربه‌های بدوی را به عنوان سنگ زیرینا برای برساختن منطقی عالم مورد استفاده قرار داده اما در عمل، این تجربه‌های بدوی نبودند که سنگ بنای اصلی را تشکیل دادند، بلکه این وظیفه توسط رابطه به‌خاطر آوردن مشابهت (recollection of similarity) به انجام می‌رسید. کارنپ با تعریف تجارب بدوی برحسب رابطه به‌خاطر آوردن مشابهت، عملاً از همان آغاز خود را در یک دور منطقی گرفتار ساخت. رابطه به‌خاطر آوردن مشابهت و تجارب بدوی در صفحات ۹-۱۷۸ کتاب چنین معرفی شده‌اند:

«۱۰۸. رابطه اساسی R_s The Basic Relation (Re)

رابطه اساسی: R_s

ترجمه (به زبان متعارف): به‌خاطر آوردن مشابهت

شرایط واقعی: x و y تجربه‌های بدوی به شمار می‌آیند به شرط آنکه یک نمود به‌خاطر آورده‌شده (a recollected representation) از x با y مقایسه شود و بعضاً با آن مشابه باشد (یعنی معلوم شود که x و y به‌طور تقریبی در یک جزء سازنده توافق دارند)...

۱۰۹. عناصر اساسی $elex$ The Basic Elements (elex)

برساختن: $elex = df CRS$

ترجمه (به زبان متعارف): اعضاء R_s تجارب بدوی زاینده می‌شوند.

شرایط واقعی: رابطه مشابهت میان تجارب بدوی برقرار است؛ بنابراین، چون آنها شناسه‌های رابطه اساسی هستند، خود رابطه اساسی محسوب می‌شوند. ...»

۴۴. برساختن منطقی عالم فیزیکی بدین‌گونه صورت می‌گیرد که ابتدا یک دستگاه از چهارتاییهای مرتب از اعداد حقیقی به عنوان دستگاه مختصات نقاط در زمان - مکان در نظر گرفته می‌شوند. به این چهارتاییها کیفیات حسی نظیر رنگها و سپس اعداد دیگری به عنوان مفادبر اندازه‌های حالات فیزیکی اِسناد داده می‌شود. این اِسناد می‌باید تا جایی که ممکن است منطبق با تجربه‌ها باشد و میزان تغییرات در زمان، حداقل و میزان امور به‌قاعده حداکثر. معرفی مفاهیم نیز به صورت تعاریف صریح (explicit definitions) انجام می‌گیرد.

۴۵. اما بعدها کارنپ این روش را کنار گذارد و مجدداً روش ماخ را مورد استفاده قرار داد. در مقدمه چاپ انگلیسی برساختن منطقی عالم، وی پس از رد روشی که در برساختن مورد استفاده قرار داده بود، می‌نویسد: «این روش اکنون به نظر من بیش از اندازه تصنعی می‌رسد. من اکنون ترجیح می‌دهم که شمار بیشتری از مفاهیم اساسی را مورد استفاده قرار دهم، بخصوص اینکه این امر از برخی جنبه‌های منفی که در برساختن کیفیات حسی پدیدار می‌شود جلوگیری می‌کند. من اکنون به عنوان عناصر اساسی از تجارب بدوی استفاده نمی‌کنم (علی‌رغم آنکه یافته‌های تازه روانشناسی گشتالت به نفع چنین انتخابی رأی می‌دهند) بلکه چیزی شبیه به عناصر ماخ یعنی داده‌های انضمامی حسی، مثلاً «یک رنگ قرمز خاص در یک مکان خاص در میدان دید در یک زمان خاص» را مورد استفاده قرار می‌دهم. من آنگاه به عنوان مفاهیم اساسی برخی از روابط میان این عناصر را انتخاب می‌کنم، مثلاً « x زودتر از y است»، رابطه نزدیکی مکانی در میدان دید و در سایر میدانها، و رابطه شباهت کیفی نظیر شباهت رنگ.» (کارنپ، ۱۹۶۷/۱۹۲۸، مقدمه، ص ۷۱۱).

۴۶. هدف کارنپ از روش مصدافی خود آن بود که نشان دهد همه مفاهیم علمی را می‌توان برحسب مفاهیم بنیادی که در برساختن منطقی تعریف شده به صورت ذیل تعریف کرد:

$$i) a = Dtb$$

که a یک مفهوم علمی و b تعریف آن در برساختن منطقی است. این مدعا بر این فرض اساسی استوار بود که:

ii) هر چه تحت a واقع شود تحت b نیز قرار می‌گیرد. بالعکس

(ii) هر چه تحت B واقع شود تحت A نیز قرار می‌گیرد و بالعکس. کارنپ بر این باور بود که این فرض از شأن علمی برخوردار است و علم خواهد توانست آن را به طور تجربی به اثبات برساند. اما وی در مقدمه ترجمه انگلیسی بر ساختن منطقی عالم اذعان کرد که نه تنها این فرض چیزی بیش از یک گمان و حدس نیست، حتی در صورت صحت نیز برای موفقیت روش ترجمه مصداقی کفایت نمی‌کند: «ممکن است این تصور پیدا شود که برای بازسازی مفهوم A از طریق مفهوم B کافی است B دارای همان مصداق A باشد. در واقع یک شرط فویتر می‌باید احراز گردد: هم‌مصداقی A و B نباید تصادفی باشد بلکه می‌باید ضروری باشد، یعنی می‌باید با بر مبنای قواعد منطقی استوار باشد و یا بر مبنای قوانین طبیعی. این شرط در کتاب حاضر ذکر نشده است.» (ص ix)

۴۷. بر ساختن، ۱۹۶۷/۱۹۲۸، صص ۱۲۵-۱۲۴.

۴۸. در این مورد نگاه کنید به:

llaack, S. [1977], "Carnap's *Aufbau*: Some Kantian Reflections", *Ratio*, Vol. 19, pp.170-175.

Friedman, M. [1967], "Carnap's *Aufbau* reconsidered", *Nous* Vol. 21 , 521-45.

Webb, J. [1992], "Reconstruction from Recollection and the Refutation of Idealism: A Kantian Theme in the *Aufbau*", *Synthese*, Vol. 93 , pp. 93-107.

Richardson, A. [1992], "Logical Idealism and Carnap's Construction of the World", *Synthese*, Vol. 93 , pp. 59-93.

۴۹. اعضای حلقه به این ترتیب با دعایی از قبیل آنچه در ذیل آمده کاملاً مخالف بودند:

- ریاضیات محض و منطق با هویتی ابدنالی متمایز از هویت فیزیکی سروکار دارند.
- امور و مسائل روانی علی‌الاصول با امور و مسائل فیزیکی متفاوت‌اند.
- حوزه ارزشها و حوزه امور واقع از یکدیگر جدا هستند.
- تحقیق در باب انسان آنگونه که در علوم انسانی انجام می‌شود با تحقیقاتی که در باب انسان در علوم زیستی صورت می‌پذیرد متفاوت است.

۵۰. ترجمه انگلیسی این مقاله در آتو نوبرات: اصالت تجربه و جامعه‌شناسی (۱۹۷۳) مندرج است.

۵۱. کارنپ تأکید کرده بود که سولیبسیسمی که در بر ساختن منطقی عالم به کار گرفته صرفاً امری روش‌شناسانه است. وقتی کارنپ عناصر 28 L را به صورت تجربه‌های بدوی خود تعریف کرد این شق را از میان چند شق بدیل که همگی به یک اندازه معتبر بودند اختیار کرده بود. به عنوان نمونه این عناصر می‌توانستند تجربه‌های بدوی دیگر انسانها باشند، یا آنکه ممکن بود آنها را از میان هویتانی که در فیزیک معرفی شده‌اند - مثل ذرات بنیادی یا نقاط موجود در زمان - مکان فیزیکی، یا نقاط روی خط زمان در نمایه مینکوفسکی از نسبییت - انتخاب کرد. وی حتی در بر ساختن منطقی به اجمال متذکر شده بود که می‌توان زبانی فیزیکالیستی را مبنای قرار داد اما در عمل به اعتبار برخی ملاحظات شناخت‌شناسانه یعنی بر اساس این فرض که تجربه‌های بدوی وی برای خود امری بدیهی (given) است، زبان پدیدارشناسانه (فنونالیستی) را برگزیده بود. در مرحله بعد وقتی این زبان را کنار گذارد و زبان فیزیکالیستی را انتخاب کرد این امر بدان معنا نبود که زبان پدیدارشناسانه را غلط به شمار آورده، بلکه از آن رو بود که معتقد شده بود که نمی‌توان از آن برای مقصودی که داشت بهره بگیرد زیرا این رهیافت سبب شده بود تا زبان 28 L تنها برای خود او که واجد عناصر این زبان بود مفهوم باشد. به این ترتیب علی‌رغم پذیرش فیزیکالیسم کارنپ هیچ‌گاه از این ایده اولیه خود که انتخاب زبان امری اختیاری و دلخواه است و می‌توان در صورت تمایل به جای یک زبان فیزیکالیستی زبانی غیر فیزیکالیستی مثلاً پدیدارشناسانه را مورد استفاده قرار داد، دست برنداشت.

۵۲. مشخصات مقاله کارنپ و ترجمه انگلیسی آن چنین است:

R. Carnap, "Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *Erkenntnis*, 1931, Vol. 2 , pp. 432-65; *The Unity of Science translated with an introduction by M. Black*, London Kegan Paul Trench & Trubner 1934.

۵۳. تجربه‌گرایان منطقی با توجه به اصل تحقیق‌پذیری استدلال می‌کردند که:
الف - هر گزاره برای یک شخص معین، نظیر «ش» معنادار خواهد بود اگر و فقط اگر «ش» بتواند آن را به طور تجربی مورد تحقیق قرار دهد.
ب - دو گزاره که توسط «ش» دقیقاً به یک صورت مورد تحقیق قرار گرفته باشند، دارای معنای یکسان خواهند بود.
ج - هر شخص نظیر «ش» تنها هنگامی می‌تواند گزاره‌ای مربوط به حالت ذهنی یک شخص یا جاندار دیگر، نظیر «س» را به طور تجربی مورد تحقیق قرار دهد که گزاره‌ای مربوط به نحوه رفتار او را مورد تحقیق تجربی قرار دهد.
د - (در مورد رفتار در سطح مشاهده‌پذیر نظیر صوت، حرکات بدن، تغییرات صورت و نظایر آن) از الف، ب و ج می‌توان نتیجه گرفت که هر گزاره معنادار برای «ش» در مورد حالت ذهنی «س» معنایی معادل گزاره‌ای در مورد رفتار «س» برای «ش» دارد.

۵۴. در توصیف زبان فیزیکیالیستی، کارنپ میان دو وجه صوری و مادی این زبان فرق گذارده بود. وجه مادی به آن جنبه از زبان اطلاق می‌شد که به امور واقع و پدیدارها و اشیاء ارجاع می‌کرد و نه به کلمات و عبارات. وجه صوری زبان، به عکس، صرفاً با صور زبانی سروکار داشت. در وجه مادی فی‌المثل می‌گوییم که علم اقتصاد از پدیده‌هایی مانند عرضه و تقاضا بحث می‌کند. اما همین بیان در وجه صوری به گزاره‌ای در مورد کلمات و واژه‌هایی که در علم اقتصاد استفاده می‌شود درمی‌آید و مثلاً گفته می‌شود که جملات علم اقتصاد را «می‌توان با استفاده از اصطلاح «عرضه و تقاضا»... و امثالهم، که به این شکل و آن شکل در کنار هم جای گرفته‌اند، بر ساخت.» (وحدت علم، ص ۴۶).

R. Carnap [1931/1934], *The Unity of Science*, Tr. by M. Black, London Kegan Paul Trench & Trubner.

۵۵. واژه پروتکل به معنای «جسب اول» اصطلاحی است وام گرفته شده از حقوق و کلاهی مدافع اوراق و اسناد پرونده‌ای را که در دست بررسی داشتند در پوشه یا دفتری جای می‌دادند و به منظور جلوگیری از پراکنده شدن اوراق آنها را با جسب به شیرازه دفتر می‌چسبانند. اولین سندی که به این ترتیب در پوشه جای می‌گرفت و سایر اوراق به آن چسبانده می‌شدند، پروتکل نام داشت. در نزد تجربه‌گرایان منطقی گزاره‌های پروتکل سنگ زیربنای ساخت دیگر گزاره‌ها به شمار می‌آیند. جملات پروتکل یا مشاهده‌ای بیان می‌کردند برخی اشیاء مستقیماً مشاهده‌پذیر واجد برخی خاصه‌های مستقیماً مشاهده‌پذیر هستند. یا آنکه برخی اشیاء مستقیماً مشاهده‌پذیر در ارتباطی مستقیماً مشاهده‌پذیر با یکدیگر قرار دارند. از نظر زبانی این جملات صورت گزاره‌های متعارفی را دارند که در آن محمولات، خاصه‌ها یا رابطه‌های مشاهده‌پذیر را به موضوع مشاهده‌پذیر اسناد می‌دهند. سایر جملات زبان مشاهده‌ای با استفاده از روابط منطقی از این جملات ساده مشتق می‌شوند.

۵۶. وحدت علم، صص ۴۷-۴۴.

۵۷. مسأله موجه ساختن (Justification) باورها و شناختها، مسأله‌ای اساسی برای همه نظریه‌های شناخت است. اگر شناختها به شناختی که بی‌نیاز از توجیه باشد ختم نگردد دور یا تسلسل پدید خواهد آمد. کارنپ معتقد بود که در منطق و ریاضیات این مشکل با توسل به دستگاههای اسکیماتیزه که در آنها اکتیومها که به طور دلخواه تعریف می‌شوند و به دلیل قراردادی بودن نیازمند توجیه نیستند حل می‌شود و در علوم تجربی نیز با مددگیری از گزاره‌های پروتکل که مستقیماً بازگوکننده امر مشاهده‌شده هستند مشکل از میان می‌رود.

گزاره‌ها و قضایای پروتکل کم‌وبیش مشابه فضایای موسوم به «مشاهدات» در منطق اسلامی هستند که در زمره «یقینیات» جای دارند که از آنها به «قضایا الراجب قبولها» تعبیر می‌شود. مرحوم میرزا محمود خراسانی در تألیف ارزنده خود رهبر خرد (۱۳۴۰) این قضایا را چنین تعریف کرده است: «قضایایی که عقل به مجرد تصور موضوع و محمول آنها به حکم یقین پیدا نمی‌کند بلکه محتاج است به مساعدت و معاونت

«حسن» به نام مشاهدات خواننده می‌شود. ... (ص ۳۵۹).

فاضل محترم آقای بهاء‌الدین خرمشاهی در پوزیتیویسم منطقی (۱۳۶۱، ص ۱۹) قضایای پروتکل را با قضایای مرسوم به فطریات یا اولیات در فلسفه اسلامی که به «قضایا قیاسائها متها» شهرت دارند مشابه دانسته است. اما این نظر صحیح نمی‌نماید، زیرا فطریات قضایایی هستند که قبول آنها نیازمند مساعدت امری بیرونی نیست و عقل با نظر به ساختمان خود قضیه آنرا تصدیق می‌کند. این قضایا احیاناً مشابه قضایای تحلیلی به‌شمار می‌آیند.

۵۸. اُتو نوبرات، «گزاره‌های پروتکل»، ص ۲۰۷.

Neurath, O. [1932-33], "Protokolle tze", *Erkenntnis*, Vol. 3, p. 207.

ترجمه انگلیسی این اثر در پی‌نوشت‌های قبلی معرفی شده است.

۵۹. کارنپ (۱۹۳۲/۱۹۸۷)، ص ۴۵۷.

کارنپ ضمن تأکید بر اینکه می‌توان زبانهای مختلفی براساس این دو شیوه معادل ایجاد کرد به توضیح این دو شیوه و نحوه ساخت زبانهای فیزیکی با استفاده از آنها پرداخته است و در مقابل زبان پیشنهادی نوبرات که به شیوه دوم ساخته شده زبان دیگری با استفاده از همین شیوه ارائه داده که ایده آنرا به پوپر منسوب کرده یادآور شده است که از دیگر زبانهای بدیل مناسبتر است.

در رهیافت اولیه کارنپ (۱۹۳۱) که شیوه نخست به‌شمار آورده شده، گزاره‌های پروتکل در خارج از دستگاه زبان فرض شده بودند و ساخت جملات زبان با توجه به مشاهدات خارجی و براساس برخی از قواعد ترجمه صورت می‌پذیرد. کارنپ ماشینی را مثال می‌زند که در شرایط خاص گویهایی با شماره‌های مختلف بیرون می‌دهد. مثلاً وقتی هوا پارانی است گوی با شماره «۱» به هنگام ریزش برف گوی با شماره «۲»، در وقت بارش تگرگ گوی با شماره «۳»، و وقتی بارش هر یک از این نزولات آسمانی ملایم است گوی مربوط را همراه با گوی شماره «۴»، و وقتی که بارش تند است آنرا همراه با گوی شماره «۵» بیرون می‌دهد. کارنپ یادآور می‌شود که بر این اساس می‌توان یک فرهنگ لغت تدوین کرد و گویهای مختلف را به زبان مشاهده‌ای ترجمه نمود. مشابه همین عمل ترجمه را می‌توان در وقت مشاهده حرکات یک بومی و شنیدن اصواتی که از زبان او خارج می‌شود تهیه کرد.

در روش دوم، خود ماشین به عوض آنکه گویهای شماره‌دار بیرون بدهد، جملات معناداری حاکی از موقعیت مورد مشاهده به چاپ می‌رساند که مشابه آن در مورد بومی آن است که به وی زبان ناظر بیرونی تعلیم داده می‌شود و وی مشاهدات خود را به این زبان بازگو می‌کند. در این حال گزاره‌های پروتکل مستقیماً و بدون نیاز به ترجمه در درون خود دستگاه تولید می‌شوند.

۶۰. همانجا، ۴۶۷.

این رهیافت کارنپ مشابهت تام با رهیافت اصالت قراردادی دهم (۱۹۸۱/۱۹۱۴) در مورد نظریه‌های فیزیکی دارد که به بحث (underdetermination) در مورد نظریه‌ها منجر می‌گردد.

P. Duhem [1914/1981], *The Aim and Structure of Physical Theory*, New York, Athenum.

۶۱. «مقصود از نحو منطقی یک زبان نظریه فرمال صور زبانی (linguistic forms) آن زبان است. بیان نظام مند قواعد فرمالی که این زبان را شکل می‌دهند به علاوه بسط نتایجی که از این قواعد نتیجه می‌شود. یک نظریه، قاعده، تعریف و امثالهم فرمال نامیده می‌شود وقتی که هیچ ارجاعی به معنای نمادها (مثلاً کلمات) یا به معنای عبارات (مثلاً جملات) صورت نگرفته باشد، بلکه همه ارجاعات صرفاً و منحصرأ به انواع نمادهایی که عبارات از آنها بر ساخته می‌شوند و نحوه ترتیب آنها انجام بگیرد.» (نحو منطقی زبان، ۲).

۶۲. ویگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی گفته بود: «قضایا می‌توانند کل واقعیت را منعکس سازند، اما نمی‌توانند صورت منطقی، یعنی آنچه را که می‌باید با واقعیت به اشتراک داشته باشند تا بتوانند آنرا منعکس سازند، منعکس نمایند.» (۴، ۱۲).

کارنپ کوشید نشان دهد که می‌توان عبارات مربوط به دستگاه نحوی را در همان دستگاه نحوی نمایش داد. در فصل پنجم کتاب، وی به تفصیل به رد نظر ویگنشتاین پرداخت و تأکید کرد: «برساختن دستگاه نحوی

توسط ما نشان می‌دهد که می‌توان نحو را به گونه‌ای صحیح صورت‌بند کرد و جملات نحوی وجود دارند. (نحو منطقی زبان، ۲۸۲).

۶۳. کارنپ (۱۹۳۴)، ص ۱۳۱.

۶۴. نظریه معنای کارنپ مثل هر نظریه دیگر در باب تعاریف ضمنی، کارکرد انگارانه و کلی‌گرایانه بود. کارکرد انگارانه بود زیرا دستگامی از روابط را که کلمات می‌باید نسبت به یکدیگر داشته باشند معرفی می‌کرد و کلی‌گرایانه بود زیرا کل قواعد بر روی هم بودند که معنای هر اصطلاح و عبارت را تعیین می‌کردند.

۶۵. در این کتاب این موضع اتخاذ شده که ما در ارتباط با صورت زبان از آزادی کامل در هر جنبه‌ای برخورداریم؛ و اینکه هم صورت بر ساختن جملات و هم قواعد تبدیل (که این دومی معمولاً به عنوان اصل موضوع "postulates" و قواعد استنتاج "rules of inference" مشخص می‌شود) می‌تواند به‌طور کاملاً دلخواه انتخاب گردد. تا این زمان روش مرسوم در یرواستن یک زبان چنین بوده که ابتدا معنا به نمادهای اساسی ریاضی - منطقی اسناد داده می‌شده و سپس بررسی می‌شده که کدام یک از جملات و استنتاجها با توجه به این معنا صحیح هستند. چون اسناد معنا به کمک کلمات صورت می‌پذیرد، و کلمات نیز غیر دقیق هستند، در نتیجه هیچ یک از نتایجی که با این شیوه احراز می‌شود دقیق و غیر مبهم نیست؛ ربط مسأله تنها وقتی روشن می‌شود که به آن از جهت معکوس نزدیک شویم: فرض کنید یک مجموعه اصول موضوعه و قواعد استنتاج به‌طور کاملاً دلخواه انتخاب شده‌اند، این انتخاب، هرچه باشد، معنایی را که می‌باید به نمادهای منطقی اساسی اسناد شود معین می‌کند. با این روش همچنین نزاع میان دیدگاههای مختلف بر سر مسأله مبانی ریاضیات نیز از میان برمی‌خیزد. زیرا زبان در صورت ریاضی خود می‌تواند به شکلی که مورد خواست هر یک از این دیدگاههای مختلف است برساخته شود؛ به‌طوری‌که مسأله موجه ساختن انتخاب یک دیدگاه خاص اساساً مطرح نمی‌شود. تنها مسأله‌ای که بر جای می‌ماند نتایج نحوی است که هر یک از این انتخابها بدان راهبر می‌گردند. از جمله مسأله عدم تناقض.

دیدگاهی را که فوقاً پیشنهاد کردیم - که آنرا اصل تسامح (principle of tolerance) می‌نامیم - نه تنها به ریاضیات که به منطق نیز ارتباط پیدا می‌کند. از این دیدگاه وظیفه برساختن یک نحو کلی و عمومی، به عبارت دیگر، وظیفه تعریف آن دسته از مفاهیم نحوی که به زبانی با هر صورت دلخواه قابل اعمال است، مسأله‌ای بسیار مهم به شمار می‌آید. به عنوان مثال در فلنرو نحو کلی می‌توان صورت خاصی برای زبان علم به‌طور کلی و یا برای هر یک از شاخه‌های خاص علم انتخاب کرد و به دقت تفاوت‌هایی را که وجه مشخص میان آن زبان و دیگر صور زبانی به شمار می‌آیند بیان کرد. (نحو منطقی زبان، ۲۷).

۶۶. مقاله کواین در کتاب وی، راههای پارادوکس (۱۹۶۶)، تجدید چاپ شده است.

W.V. Quine [1935], "Truth by Convention" reprinted in *The Ways of Paradox*, [1966], Cambridge Mass. Harvard University Press.

۶۷. این کتاب می‌گوید تا در قالب یک روش نحوی دقیق ابزار ضروری برای بررسی منطق علم را ارائه دهد. این مهم در قدم اول با صورت‌بند نحو دو سنخ مهم زبان که آن دو را به ترتیب «زبان ا» و «زبان ب» می‌نامیم انجام شده است. زبان ا صورت ساده‌ای دارد و حوزه محدودی از مفاهیم را دربر می‌گیرد. زبان ب از وجوه بیان غنیتری برخوردار است. در آن همه جملات ریاضیات و فیزیک کلاسیک را می‌توان صورت‌بند کرد. در هر دو زبان برخلاف مرسوم اصالت منطقیها، تحقیق به اجزای ریاضی - منطقی زبان محدود نخواهد شد، بلکه اساساً با جملات تألیفی علوم تجربی سروکار خواهد داشت. جملات اخیر که عرفاً جملات «واقعی» (real) نامیده می‌شوند هسته علم را تشکیل می‌دهند؛ جملات ریاضیات و منطق تحلیلی هستند، بدون هیچ محتوای واقعی، و صرفاً ابزاری صوری به شمار می‌آیند. (همانجا، ۱۳۱-۱۳۲).

۶۸. نحو منطقی زبان، ص ۲۱۶. کارنپ علاوه بر مفهوم صدق، مفهوم نتیجه منطقی، جداول ارزش صدق و کذب، تفسیر عبارات و تحلیلی بودن را که همگی در فلنرو معناشناسی قرار دارند مورد بحث قرار داده است.

کارنپ در نحو منطقی مخالف مفهوم صدق بود. یک دلیل این امر آن بود که وی صدق را مفهومی

متافیزیکال به شمار می‌آورد و می‌پنداشت قبول آن وی را به قبول شیء فی نفسه کانتی و یا امور واقع راسلی ملزم می‌سازد. این احتمال نیز وجود دارد که رد مفهوم صدق به این دلیل بود که کارنپ به اشتباه صدق و یقینی بودن معرفت را یکی می‌پنداشت و چون در این هنگام تحت تأثیر آراء پوپر پذیرفته بود که دستیابی به معرفت یقینی ممکن نیست، می‌پنداشت که قبول صدق به معنای اعاده نظریه ایجاد مبنای یقینی برای معرفت است. وی بعداً در مقاله «صدق و تأیید» (۱۹۳۶) اذعان کرد که یکی دانستن صدق و یقینی بودن اشتباه بوده است.

رهیافتهای معناشناختی کارنپ در آثار اولیه در منابع ذیل بحث شده‌اند:

A. Coffa [1991], *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press.

۶۹. «آزمون‌پذیری و معنا»، ص ۶۳.

۷۰. کارنپ ابتدا در ارتباط با محمولات بالقوه (dispositional predicates) این گزاره‌های حدی را عنوان کرد. عبارت «قابل حل در آب» مثالی از یک محمول بالقوه است. اگر شیشی در آب قرار داده شود و حل شود، در آن صورت به اعتقاد کارنپ آن شیء قابل حل در آب است. فرض کنید محمول «قابل حل در آب» را با P_{ij} نمایش دهیم، و «در آب فرو رفته» را با $P_i (i < n)$ و «در آب حل شده» را با $P_{ij}(j < n)$ می‌توان نکته مورد نظر کارنپ را به این شکل بیان کرد:

(۱') - اگر P_j ، آنگاه اگر P_j در آن صورت P_{ij} .

اگر X حاصل ضرب مجموعه‌هایی باشد که توسط P_j و P_i تعریف شده‌اند، در آن صورت روشن است که (۱) و (۱') یکسان خواهند بود. به علاوه، طبق نظر کارنپ، اگر شیشی در آب محلول باشد، در آن صورت فرو رفتن آن در آب منجر به حل شدنش خواهد شد، یعنی:

(۲') - اگر P_{ij} ، آنگاه اگر P_j در آن صورت P_j .

اگر Y معادل حاصل جمع مجموعه تعریف شده توسط P_j و مکمل مجموعه تعریف شده توسط P_j باشد، در این حال (۲) و (۲') با یکدیگر معادل خواهند بود.

۷۱. از جمله کسانی که به این طرح رای منفی داد کارل پوپر بود که نویرات از وی با عنوان «مخالف رسمی حلقه وین» یاد می‌کرد، هرچند که پوپر هیچ‌گاه در زمره اعضای حلقه قرار نگرفت. پوپر در مقاله‌ای که در مجموعه شیلپ به افتخار کارنپ تحریر کرده به تفصیل در خصوص غیر مطلوب و غیر ممکن بودن طرح وحدت علوم از طریق ایجاد زبان واحدی برای علوم تجربی که گزاره‌های متافیزیکی را حذف و طرد کند استدلال کرده است: «این مسأله که چگونه زبانی برای علم بر سازیم که شامل همه چیزهایی باشد که می‌خواهیم در علم بیان کنیم، اما همه آن جمله‌هایی را که همواره متافیزیکی به شمار می‌آید طرد نماید، هیچ شانس موفقیت ندارد. این [مسأله] یک نمونه نوعی از شبهه - مسائل است.» (ص ۲۰۹). این مقاله تحت عنوان «تمییز میان علم و متافیزیک» در کتاب *جلسها و ابطالها* تجدید چاپ شده است. کتاب اخیر به وسیله آقای احمد آرام به فارسی برگردانده شده است.

۷۲. مرگ نویرات در سال ۱۹۴۵ مشورت تألیف *دائرة المعارف* را به دوش کارنپ و چالز موریس قرار داد. تا سال ۱۹۶۹ دو مجلد از این مجموعه حاوی ۱۹ تک‌نگاری منتشر شد.

۷۳. کارنپ، «مبانی منطقی وحدت علم»، *دائرة المعارف علم یگانه* (۱۹۳۸)، صص ۲-۵.

R. Carnap [1938], "Logical Foundations of the Unity of Science" in *Encyclopedia of Unified Science*, ed. by C. Neurath et al.

۷۴. این نکته می‌باید تأکید گردد که موقعیت اصل (الف) روشن نیست. اگر این اصل توصیفی از واقعیت علمی است در آن صورت می‌توان گفت که وجود یک مبنای واحد برای همه علوم، به صورتی که مورد نظر کارنپ بود، محل تردید است، بخصوص که بسیاری از نظریه‌های پیشرفته علمی اساساً ارتباط مستقیمی با مشاهده ندارند. اما اگر ادعا شود که این اصل یک اصل روش شناختی است در آن صورت باید پرسید فایده آن چیست؟

۷۵. مقدمه‌ای بر معنا شناسی، ص ۱۷۰-۷.

تفاوت رهیافت معناشناسانه کارنپ با رهیافت تارسکی در آن بود که وی برخلاف تارسکی مرز فاطمی میان مفاهیم منطقی و غیرمنطقی و حقایق منطقی و حقایق مربوط به امور واقع برقرار ساخته بود.

۷۶. به درخواست کارنپ، تارسکی، علی رغم میل باطنی، پذیرفت مقاله‌ای درباب مفهوم معناشناسانه صدق در کنفرانس وحدت علم که به سال ۱۹۳۵ در پاریس برگزار شد، ارائه کند. نگرانی تارسکی از آن بود که مقاله‌اش با واکنش مثبتی از سوی شرکت‌کنندگان که اغلب از تجربه‌گرایان سرسخت بودند روبه‌رو نشود. پیش‌بینی تارسکی به حقیقت پیوست و برخی از چهره‌های سرشناس نظیر نویرات، رایکن‌باخ، کوفمان و آرن‌ناتس به شدت به این رهیافت تازه حمله کردند و آن را مخالف روح نحله اصالت تجربه به‌شمار آوردند. به حقیقت پیرستن پیش‌بینی تارسکی کارنپ را بر آن داشت تا تلاش گسترده‌ای را برای معرفی مفاهیم معناشناسانه آغاز کند.

۷۷. مشخصات کتابنامه‌ای این آثار بدین قرار است:

R. Carnap [1939], *Foundations of Logic and Mathematics*, International Encyclopedia of Science. Vol. 1, No. 3. Chicago, Chicago University Press.

R. Carnap [1943], *Formalization of Logic*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.

R. Carnap [1947/1956], *Meaning and Necessity*, Chicago University of Chicago Press.

۷۸. روش تازه کارنپ در واقع صورتی از روش پیشنهادی خرگه بود.

۷۹. مقاله رابیل تحت عنوان «بحث درباب معنا و ضرورت زودلف کارنپ» به سال ۱۹۲۹ در جلد xxiv ژورنال فلسفه صص ۶۹-۷۶ به چاپ رسیده و در مجموعه مقالات (Collected Papers) وی نیز تجدید چاپ شده است.

۸۰. رابیل، مجموعه مقالات، صص ۲۲۶-۲۲۸.

۸۱. «مایلم این نکته را تأکید کنم که بحث این کتاب درخصوص خاصه‌های منطقی و روابط، مفاهیم به‌طور کلی، قضایا و غیره، منجر به این نمی‌شود که اشیاء مجرد مادی به شمار آورده شوند. شیء مجرد را مادی به‌شمار آوردن (hypostatization)، با ماهیت جسمانی بخشیدن به امر غیرمادی (substantialization)، یا مجرد را مادی محسوب داشتن (reification)، تا آنجا که من می‌فهمم عبارت است از ارتکاب این اشتباه که هویتی را که شیء نیستند، شیء به شمار آوریم. مثال شیء به شمار آوردن خاصه‌ها (یا ایده‌ها، کلیات، و نظایر آنها) در ایمن معنا عبارت است از صورت‌بندیهایی مانند «ایده‌ها قوامی مستقل» (independent subsistence) دارند، آنها در یک مکان فوق آسمانی استقرار دارند، آنها قبل از آنکه در اشیاء متجلی شوند در ذهن خدا جای داشته‌اند، و نظایر آن، به شرط آنکه معنای ظاهر و نه تمثیلی این عبارات موردنظر باشد... این صورت‌بندیها، اگر شکل ظاهر آنها در نظر گرفته شود، شبه گزاره به‌شمار می‌آیند و فاقد محتوای معرفت‌بخش هستند، و بنابراین نه صادق‌اند و نه کاذب. [برعکس] آنچه که در این کتاب در مورد خاصه‌های منطقی گفته شده ممکن است نادرست باشد، اما لاف‌لاقی و واجد محتوای معرفتی است. این امر ناشی از این واقعیت است که گزاره‌های [کتاب] ما یا به زبان کلی علم تعلق دارند، و یا قابل ترجمه به این زبان هستند» (معنا و ضرورت، ص ۲۲).

۸۲. «اصالت تجربه، معناشناسی، و وجودشناسی» (Empiricism, Semantics, and Ontology)، تجدیدچاپ شده در معنا و ضرورت، ص ۲۲۱.

۸۳. اصل (ب) با آنچه کانت درباره قضایای تألیفی ماتقدم گفته در تعارض کامل قرار دارد. از نظر کانت:

۱- حقایق حساب،

۲- حقایق هندسه اقلیدسی،

۳- برخی قضایایی که در علوم تجربی نقش اساسی دارند نظیر اصل علیت،

۴- اصول اخلاق

قضایای تألیفی ماتقدم به شمار می‌آیند. تجربه‌گرایان منطقی با اشاره به کاوشهای راسل و خرگه که مدعی تحلیلی بودن و پیشینی بودن حساب بودند، و ظهور هندسه‌های غیراقلیدسی و آراء فیلیپ فرانک در باب

قانون حلیت و حدود آن (۱۹۳۲)، و برخی نتایج حاصله در فیزیک کوانتم (نظیر اصل عدم قطعیت) و نیز با تفکیک گزاره‌های ارزشی از گزاره‌های نرماتیو، رأی کانت در خصوص قضایای تألیفی ماتنم را به کلی انکار کردند.

۸۲. کارنپ (۱۹۳۵) فلسفه و نحو منطقی، ص ۵۵

Carnap, R. [1935], *Philosophy and Logical Syntax*, London Kegan Paul.

۸۵. تمایزی که کارنپ میان علائم منطقی و توصیفی قائل شده بود همتای تمایزی بود که بولزانو بین مفاهیم منطقی و غیرمنطقی برقرار ساخته بود. دو عبارت در یک جمله هم‌معنا (isogenous) هستند اگر بتوان همواره یکی را به جای دیگری به کار برد بدون آنکه مشخصه جمله از بین برود. می‌توانیم بگوییم که جمله الف واریانتی از جمله ب است اگر الف از ب نتیجه شود به این نحو که عبارات توصیفی ب به‌طور همگون با عبارات هم معنا تعویض شوند. بر این مبنا از نظر کارنپ جملات تحلیلی جملات معتبری هستند که همه واریانت‌هایشان معتبر است، جملات متناقض جملاتی هستند که همه واریانت‌هایشان غیرمعتبر است، و جملات تألیفی جملاتی هستند که نه تحلیلی باشند و نه متناقض.

۸۶. برای نقدهای جدید از رهیافت کوانین و دفاع از تمایزی که کارنپ میان جملات تحلیلی و تألیفی قائل شده نگاه کنید به:

S. Howard [1992], 'Was Carnap entirely wrong, after all?' *Synthese* 93, pp. 275-295.

R. Creath [1991], 'Every dogma has its day' *Erkenntnis* 35, pp. 347-389.

۸۷. خودزندگی‌نامه، صص ۴۶-۷.

۸۸. همانجا، ص ۴۸.

۸۹. مقاله گودل در سومین جلد از مجموعه آثار وی که اخیراً به چاپ رسیده درج شده است.

K. Godel, *Collected Works Volum III: Unpublished essays and Lectures*, Edited by S. Freeman (et al) Oxford University Press.

۹۰. رهیافت منطقی کینز نیز بر مبنای اصل عدم دلیل کافی که وی آنرا اصل عدم تفاوت (principle of indifference) می‌نامید، استوار بود. وی در رساله‌ای در احتمالات (۱۹۲۱) تعریف ذیل را به عنوان صورت ساده و اولیه‌ای از اصل عدم تفاوت ارائه کرد: «اصل عدم تفاوت بیان می‌دارد که اگر هیچ دلیل شناخته‌شده‌ای برای [رجحان] حمل یک محمول از میان چند محمول بدلیل به موضوع وجود نداشته باشد، آنگاه با توجه به این آگاهی، هر یک از این [قضایای] بدیل دارای احتمال یکسان خواهد بود.» (ص ۴۲).

J.M. Keynes [1921], *A Treatise on Probability*, London, Macmillan.

۹۱. ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی (۱۵، ۵) احتمال را بر مبنای قلمرو منطقی قضایا تعریف کرده بود و نه توأتر وقوع رویدادها. در این رهیافت برخلاف رهیافت توأتری گزاره‌های بیانگر احتمال، به گزاره‌های تحلیلی بدل می‌شوند. وایرمن ابده ویتگنشتاین را در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل منطقی مفهوم احتمال» در اولین شماره نشریه شناخت (۱-۱۹۳۰) به تفصیل بسط داد.

F. Walsmann [1930-1], 'Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs', *Erkenntnis*, 1, pp.228-48.

کینز رهیافت خاص خود را به احتمالات در رساله‌ای در احتمالات (۱۹۲۱) تشریح کرده است.

۹۲. مبانی منطقی احتمالات، فصل چهارم.

R. Carnap [1950], *The Logical Foundations of Probability*, London, Routledge & Kegan Paul. Ltd.

۹۳. یک نمونه از تناقضهایی را که از رهگذر قبول این اصل رخ می‌نماید می‌توان بدین گونه بازگو کرد. فرض کنید مخلوطی از آب و آب لیمو در دست است و می‌دانیم که یکی از این دو مایع حداکثر به اندازه سه برابر دیگری در محلول موجود است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که:

۲ \leq نسبت آب لیمو به آب $\leq \frac{1}{3}$
 از اصل عدم تفاوت می‌توان نتیجه گرفت که نسبت آب لیمو به آب احتمال یکنواختی در فاصله (۳، ۱/۳) دارد. بنابراین:

$$\text{احتمال} = \frac{5}{8} = \left(2 - \frac{1}{3}\right) \left(3 - \frac{1}{3}\right) = 2 \leq \text{نسبت آب لیمو به آب}$$

اما فرض مسئله را به این شکل نیز می‌توان تعبیر کرد که:

$$3 \leq \text{نسبت آب به آب لیمو} \leq \frac{1}{3}$$

از اینجا و با توجه به اصل عدم تفاوت نتیجه می‌شود:

$$\text{احتمال} = \frac{15}{16} = \left(3 - \frac{1}{3}\right) \left(3 - \frac{1}{3}\right) \geq \frac{1}{3} = \text{نسبت آب به آب لیمو}$$

اما «نسبت آب لیمو به آب ≥ 2 » و «نسبت آب به آب لیمو $\leq \frac{1}{3}$ » یکسان‌اند، حال آنکه بنا به اصل عدم تفاوت دو احتمال متفاوت برای آنها به دست آمده است.

۹۴. کارنپ دو تابع c معرفی کرد که یکی را با c^+ و دیگری را با c^* نمایش می‌داد. اما تابع نخست در واقع صورت دیگری از اصل عدم تفاوت کینز بود و تابع دوم به فاعده‌ای می‌انجامید که لاپلاس وضع کرده بود و بعدها به نام «قاعده جانشینی» (Rule of Succession) شهرت پیدا کرده بود. به این ترتیب علی‌رغم استفاده از ابزار ریاضی و منطق بسیار پیشرفته، کارنپ عملاً به پیشرفت تازه‌ای در جهت ایجاد یک مبانی غیر سوبژکتیو برای احتمالات دست نیافته بود.

۹۵. آنچه کارنپ بازگو کرده بود مشابه نکته‌ای است که در نظریه‌های احتمالاتی سوبژکتیو موسوم به بی‌بیزین (Bayesian) استفاده می‌شود. در این نظریه‌ها فرض بر آن است که افراد به دلیل آنکه از معرفتهای پیشینی متفاوت برخوردارند و میزان اطلاعاتشان در خصوص یک رویداد یا یک نظریه متفاوت است، نخستین احتمالی که به طور شهودی برای این رویداد یا نظریه پیشنهاد می‌کنند، حیثاً تفاوت زیادی با یکدیگر خواهد داشت، اما این تفاوتها به تدریج و با مبادله اطلاعات میان افراد از بین می‌رود. درحالی‌که پذیرش این نکته در دستگاه بی‌بیزینی اشکالی به وجود نمی‌آورد و با رهیافت کلی این تفسیر احتمالاتی تلائم دارد. در رهیافت کارنپ این نکته به صورت یک اظهار گراف و بدون پشتوانه جلوه‌گر شده بود.

۹۶. کارنپ، «منطق استقرایی و استقراء شهودی» (۱۹۶۸)، ص ۲۶۲ و کارنپ و جفری (۱۹۷۱)، ص ۲۵.

R. Carnap [1968], "Inductive Logic and Inductive Intuition", in *The Problem of Inductive Logic*, ed. by I. Lakatos. Amsterdam, North Holland Publ.

R. Carnap & R. Jeffrey [1971], *Inductive Logic and Probability*, Berkeley University of California Press.

۹۷. ریچارد جفری، «منطق استقرایی کارنپ» (Synthese) (۱۹۷۳)، شماره ۲۵، صص ۳۰۶-۲۹۹.

R. Jeffrey [1973], "Carnap's Inductive Logic", *Synthese* 25, pp. 299-306.

۹۸. در این خصوص از جمله نگاه کنید به:

R. Creath [1990], "The Unimportance of Semantics", *PSA Vol. 2*, pp. 405-418.

۹۹. به گفته ریچارد جفری دوست و همکار نزدیک کارنپ، روش فلسفی کارنپ بیش از آنکه روش تحلیلی به شمار آید، روشی تألیفی بود. در نظر او «معنا» امری بشرساخته بود و برای پیشرفت معرفت لازم بود قواعد زبانی را به نحوی ساخت و اختیار کرد که با مقاصد عملی سازگار باشد. اشتیاق زیاد او برای ترویج زبانهای مصنوعی نظیر اسپرانتو و افسوس فراوانش در این خصوص که آثار مختلف علمی و فلسفی به دلیل

محصورماندن در حصار زبان ناشناخته باقی می‌مانند، و تأکید او بر اهمیت «ابضاح» معانی و مفاهیم از طریق بهره‌گیری از ابزار منطق صوری، همگی نشانه همین رهیافت خاص بود و به دلیل همین رهیافت برخی منتقدان تأکید می‌کردند که شیوه وی مهندسی است نه فلسفه. رک:

R. Jeffrey [1991], 'After Carnap', *Erkenntnis*, 35, p. 260.

۱۰۰. نعر منطقی زبان، ص ۳۶۸.

۱۰۱. مبانی منطق و ریاضیات، ص ۲۸.

۱۰۲. چارلز مورس، «پراگماتیسم و تجربه‌انگاری منطقی»، مجموعه شیلیپ (۱۹۶۳)، صص ۸۷-۹۶.

۱۰۳. همان مدرک، ص ۸۶۱.

۱۰۴. البته آیر در ادامه پاسخ تأکید کرده بود که هنوز به همان رهیافت کلی باور دارد. آیر در عین حال به این نکته نیز اشاره کرده بود که بزرگترین نقطه قوت تجربه‌گرایی منطقی و پرجاذبه‌ترین جنبه آن که نقش مثبتی در پژوهشهای فلسفی قرن اخیر بازی کرد، تأکید این نهضت بر لزوم روشن‌اندیشی و بیان روشن و واضح مافی‌الضمیر و پرهیز از پنهان شدن در پشت بازیهای کلامی و تکلفات و تصنعات لفظی بود. نگاه کنید به:

B. Magee [1978/1982], *Men of Ideas*, pp. 106-7.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

در باب آنچه هست* ۱

نوشته ویلرودن اورمن کواین
ترجمه منوچهر بدیمی

مقدمه

مقاله «در باب آنچه هست» یکی از مقاله‌های معروف و بحث‌انگیز کواین است. کواین در این مقاله نخست درباره اسمهای خاص بدون مسئمن و وصفهای خاص بدون موصوف بحث می‌کند و نظر کسانی را که مسمی و موصوف آنها را موجودات ذهنی یا ممکنات فعلیت نیافته می‌دانند نقل و نقد می‌کند. آنگاه با تذکر این نکته که معنی داشتن غیر از نامیدن است با ابزار نظریه وصفهای خاص واسل نشان می‌دهد که چگونه می‌توان این‌گونه اسمها و صفها و در واقع هر اسم و وصفی را از جمله حذف کرد و نقش عبارتهای اسمی را به متغیر سورها، که مدعی نامیدن چیزی نیستند، وا گذاشت. از نکته‌های زیبای این بخش گفته‌های طنزآمیزی است که درباره موجودات ممکن آورده است.

بخش دوم مقاله درباره اتنولوژی کلیات و مفاهیم است. در اینجا نیز با نمایز نهادن میان معنی داشتن و نامیدن و طرد اتنولوژی معنی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در طرح مفهومی خاصی نیازی به وجود چنین موجوداتی نداشت. کواین در این مقاله جمله معروف خود: «بودن یعنی مقدار یک متغیر بودن» را به دقت و تفصیل ذکر کرده و شرح داده است.

کواین همیشه آماده بوده است که در تئک کردن ریش انبوه افلاطون اُسُترة اُکام را به کار گیرد اما این به معنای نومیالیست بودن او نیست. کواین این اتهام را به صراحت در بخش چهل و نهم کتاب معروف خود: شیء و کلمه رد می‌کند و می‌گوید:

در تمام کتابها و بیشتر مقاله‌های خود از مجموعه‌ها کمک گرفته‌ام و وجود آنها را به عنوان شیشه‌های مجرد پذیرفته‌ام. من در واقع به مفروضات افلاطونی ناموجه حمله کرده‌ام اما به همان اندازه هم یا به ابهام‌کشاندن آنها مخالف بوده‌ام. در جایی نیز که به فکر استفاده‌ای از مبانی نومیالیستی افتاده‌ام بر دشواریها و محدودیتهای آن تأکید ورزیده‌ام. * (ضیاء موحد)

امر غریب در مورد مسأله هستی‌شناسی سادگی آن است. این مسأله را می‌توان با دو کلمه تک‌هجایی بیان کرد: «چه هست؟» علاوه بر این می‌توان آن را با دو کلمه پاسخ داد: «همه چیز» - و همگان می‌پذیرند که این پاسخ درست است. با این همه، این فقط بدان معنی است که بگوییم آن چه هست، هست. ولی دربارهٔ مواردی جای مناقشه باقی می‌ماند: و از این روست که قرن‌ها است بازار بحث در این زمینه گرم مانده است.

حال فرض کنیم دو فیلسوف، یکی «زید» و دیگری «من»، بر سر هستی‌شناسی اختلاف عقیده داشته باشیم. فرض کنیم زید معتقد است چیزی وجود دارد که به اعتقاد من وجود ندارد. زید می‌تواند در بیان محل نزاع ما بگوید که فلان‌کس، یعنی من، حاضر نیست به وجود پاره‌ای موجودات قائل شود و این طرز بیان او از موضوع اختلاف ما با نظریهٔ خود او کاملاً وفق دارد. البته من می‌توانم به او اعتراض کنم که در تقریر محل نزاع ما خطا کرده است زیرا من معتقدم موجوداتی از آن گونه که او ادعا می‌کند وجود دارند، وجود ندارند که من قائل به وجود آنها شوم؛ اما این که من او را در تقریر محل نزاعمان برخطا می‌بینم اهمیتی ندارد زیرا در هر صورت من ناچارم هستی‌شناسی او را برخطا بشمارم.

از سوی دیگر وقتی خود من بخواهم محل نزاعمان را تقریر کنم دچار مخمصه می‌شوم. نمی‌توانم قبول کنم که چیزهایی وجود دارند که زید آنها را می‌پذیرد ولی من نمی‌پذیرم زیرا با قبول این که چنین چیزهایی هست سخنی گفته‌ام که ناقض افکار آن چیزها از سوی من است. چنین به نظر می‌رسد که اگر این استدلال درست باشد، در هر مناقشه‌ای بر سر هستی‌شناسی کسی که جانب نفی را گرفته است به این گرفتاری دچار است که نمی‌تواند بگوید که حریف او خلاف نظر او را دارد.

این همان معمای قدیمی افلاطونی نیستی است. نیستی باید به یک معنی باشد و الا آن چیست که نیست؟ این رأی درهم‌پیچیده را می‌توان «ریختن افلاطون» نام نهاد و با گذشت زمان معلوم شده است که رأیی سخت است و اغلب لبهٔ تیغ آگمی^{۲۱} را کند کرده است.

یک چنین طرز فکری است که فیلسوفانی مانند زید را به آنجا می‌کشاند که در مواردی به وجود قائل شوند که هرگاه این طرز فکر را نداشتند کاملاً راضی به قبول آن می‌شدند که هیچ وجود ندارد. مثلاً پگاسوس^{۲۲} را در نظر بگیریم. زید استدلال می‌کند که اگر پگاسوس نبوده وقتی این واژه را به کار می‌بردیم لابد دربارهٔ چیزی سخن نمی‌گفتیم، بنابراین حتی وقتی می‌گفتیم «پگاسوس نیست» سخنی بی‌معنی گفته بودیم. زید گمان می‌کند که با این استدلال نشان داده

است مطلقاً نمی‌توان به انکار وجود پگاسوس معتقد بود و از این رو نتیجه می‌گیرد که پگاسوس هست.

اما در واقع زید نمی‌تواند خود را از ته دل قانع کند که حوزه‌ای از حوزه‌های مکان و زمان، خواه دور خواه نزدیک، اسب بالدار با گوشت و خون در برداشته باشد. وقتی به اصرار از او می‌خواهیم که دربارهٔ پگاسوس تفصیل بیشتری بدهد می‌گوید پگاسوس تصویری (ایده‌ای) در اذهان آدمیان است. این جاست که کار به خلط مبحث می‌کشد. عیبی ندارد که برای ادامهٔ بحث بگوییم سلماً موجودی هست و حتی موجود منفردی هم هست (هر چند که این یکی دیگر تا اندازه‌ای نپذیرفتنی است) که همان تصور پگاسوس ذهنی است، اما وقتی مردم وجود پگاسوس را انکار می‌کنند مرادشان این موجود ذهنی نیست.

خود زید هیچ وقت پارتنون* را با تصور پارتنون اشتباه نمی‌کند. پارتنون عینی است؛ تصور پارتنون ذهنی است (در هر حال نظر زید دربارهٔ تصورات چنین است، من هم نظری بهتر از نظر او در چنته ندارم). پارتنون دیده می‌شود، تصور پارتنون دیده نمی‌شود. هیچ دو چیزی را نمی‌توان به آسانی تصور کرد که بیش از پارتنون و تصور پارتنون به یکدیگر بی‌شباهت و کمتر در معرض خلط یا یکدیگر باشند. اما وقتی از پارتنون می‌گذریم و بر سر پگاسوس می‌آییم خلط پیش می‌آید و این خلط هیچ دلیلی ندارد جز آنکه زید قبل از آنکه به پگاسوس نیستی ببخشد از بدوی‌ترین و آشکارترین مورد جعل فریب می‌خورد.

دیدیم که این فکر که پگاسوس حتماً باید باشد زیرا در غیر این صورت حتی گفتن این که پگاسوس نیست بی‌معنی است، فکری است که زید را به یک اشتباه ابتدایی در انداخته است. اذهان تیزتر که این حکم را مبنای استدلال خود قرار می‌دهند دربارهٔ پگاسوس نظریه‌هایی می‌پردازند که لغزش آنها از نظریهٔ زید وضوح کمتری دارد و به همین تناسب هم رد آن دشوارتر است. فرض کنیم صاحب یکی از این اذهان تیزتر عمرو باشد. عمرو بر این عقیده است که هستی پگاسوس ممکن است که فعلیت نیافته است. وقتی دربارهٔ پگاسوس می‌گوییم که چنین چیزی وجود ندارد، به عبارت دقیقتر، می‌گوییم که پگاسوس آن وصف خاص بالفعل بودن را ندارد. این که بگوییم پگاسوس بالفعل نیست از لحاظ منطقی در ردیف آن است که بگوییم پارتنون قرمز نیست، در هر دو صورت دربارهٔ موجودی سخن گفته‌ایم که هستی او چونو ندارد.

ضمناً عمرو یکی از فیلسوفانی است که دست به دست هم داده‌اند تا واژهٔ خوب کهن «وجود» را خراب کنند. به رغم آن که عمرو با ممکنات فعلیت نیافته عقد اخوت بسته است اما واژهٔ «وجود» را فقط به هستی بالفعل اطلاق می‌کند و با این کار این توهم را پدید می‌آورد که گویا

میان او و ما که منکر بقیهٔ عالم متورم او هستیم در زمینه هستی‌شناسی توافقی وجود دارد. ما همگی گرایش به آن داشته‌ایم که با توجه به کاربرد متعارف واژه «وجود» بگوییم پگاسوس وجود ندارد و مرادمان فقط آن است که چنین موجودی اصلاً نیست. اگر پگاسوس وجود داشت حتماً در مکان و زمان بود اما این تنها از آن رو است که کلمهٔ «پگاسوس» دلالت ضمنی بر زمان و مکان دارد نه به این دلیل که واژه‌های «وجود دارد» دلالت بر زمان و مکان دارند. وقتی که ما وجود کعب عدد ۲۷ را تصدیق می‌کنیم دلالتی بر زمان و مکان ندارد و این از آن رو است که کعب عدد از جمله چیزهای زمانی و مکانی نیست نه از آن رو که ما در کاربرد واژه «وجود» دچار ابهام شده باشیم.^۵ با این همه، عمرو کوششی غلط‌انداز می‌کند تا بلکه مطبوع افتد و از سر لطف «عدم وجود» پگاسوس را به ما عطا می‌کند و سپس، برخلاف آنچه ما از «عدم وجود» پگاسوس اراده می‌کرده‌ایم، پا می‌فشارد که پگاسوس هست. می‌گوید وجود یک چیز است و هستی چیز دیگری. برای آنکه بتوانم از عهدهٔ این خلط و التباس موضوعات برآیم تنها یک راه می‌شناسم و آن این که کلمهٔ «وجود» را به عمرو ببخشم. می‌گویم تا دیگر آن را به کار نبرم: هنوز کلمهٔ «هست» را دارم. این از مسألهٔ لغت، برویم بر سر هستی‌شناسی عمرو.

عالم شلوغ پلوع عمرو از بسیاری جهات نامطبوع است و حس زیباشناسی ما را که منظره‌های خلوت را دوست می‌داریم آزار می‌دهد، اما بدترین عیب آن این نیست. بی‌غولگی ممکنات عمرو زمینی است که عناصر درهم‌پروهم می‌پرووانند. مثلاً مرد فریهٔ ممکن را در آستانهٔ در به نظر آورید؛ و حال مرد طلاس ممکن را در آستانهٔ همان در به نظر آورید. آیا این دو مرد ممکن یکی هستند یا دو تا؟ چگونه باید معلوم کنیم؟ در آستانهٔ آن در چند مرد ممکن است؟ آیا مردانِ لاغر ممکن از مردانِ فریهٔ ممکن بیشترند؟ چند تا از آنها شبیه یکدیگرند؟ آیا شباهت آنان به یکدیگر آنان را یکی می‌سازد؟ آیا هیچ دو شیء ممکن شبیه یکدیگر نیستند؟ آیا این به منزلهٔ آن است که بگوییم محال است دو چیز شبیه یکدیگر باشند؟ یا، بالاخره رک‌وراست باید گفت مفهوم این همانی در مورد ممکنات فعلیت‌نیافته صدق نمی‌کند؟ اما سخن‌گفتن دربارهٔ موجوداتی که نمی‌توان دربارهٔ آنها به طرزی که معنی داشته باشد بگوییم با خود این همانی دارند و از یکدیگر متمایز هستند چه معنایی دارد؟ این عناصر اصلاً و ابداً درست‌شدنی نیستند. می‌توان به سبک فرگه (Frege) با توسل به درمان مفاهیم مجرد کوششی برای اعادهٔ آنها کرد، اما احساس می‌کنم که بهتر است یکباره بی‌غولگی عمرو را خالی کنیم و از آن خلاص شویم.

امکان عام، همراه با موجهات دیگری مانند ضرورت (وجوب) و امتناع و امکان خاص مسأله‌ی دارد که نمی‌خواهم حتی به تلویح بگویم که باید به آنها بی‌اعتنایی کرد. اما دست‌کم

می‌توانیم این موجهات را به کل قضیه منحصر کنیم. می‌توانیم قید «ممکن» را به کل قضیه بار کنیم و دربارهٔ تحلیل معنایی چنین کاربردی هم‌وغمی داشته باشیم: اما اگر بخواهیم به این امید عالم خود را آن قدر توسع بخشیم که به اصطلاح «موجودات ممکن» را نیز دربرگیرد چندان پیشرفتی نخواهیم کرد. گمان می‌کنم انگیزهٔ اصلی این توسع فقط همان طرز فکر قدیم باشد که پگاسوس، مثلاً حتماً باید باشد والا حتی گفتن این که او نیست بی‌معنی خواهد بود.

با این همه وقتی که اندک تغییری در مثال بدهیم و دیگر نه از پگاسوس بلکه از قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی (Berkeley) سخن بگوییم همهٔ عالم پرزرق‌وبرق ممکنات زید فنا می‌شود. اگر این گفته که پگاسوس نیست بی‌معنی باشد مگر آنکه پگاسوس باشد، به همین قیاس می‌توان گفت که این گفته: «قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی» بی‌معنی است مگر آنکه این مربع گرد باشد. اما برخلاف پگاسوس، قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی حتی به عنوان یکی از ممکنات فعلیت‌نیافته پذیرفتنی نیست. آیا اکنون می‌توان عمرو را به آنجا کشاند که بپذیرد که عالمی از ممتنعات فعلیت‌نیافته وجود دارد؟ اگر چنین باشد چه بسیار پرسشهای پریشان‌کننده می‌توان دربارهٔ این ممتنعات کرد. حتی می‌توان امیدوار بود که عمرو را در دام تناقض بیندازیم بدین معنی که وادارش کنیم بپذیرد که پاره‌ای از این هستیها هم گرد و هم مربع هستند. اما عمرو ناقلاً آن روی دیگر قیاس ذوحدین را می‌گیرد و رضا می‌دهد که گفتن این که «قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی نیست» بی‌معنی است. می‌گوید عبارات «قبهٔ مربع گرد» بی‌معنی است.

عمرو نخستین کسی نیست که این شق از مسأله را برمی‌گزیند. نظریهٔ بی‌معنی بودن تناقضات سابقه‌ای قدیم دارد. از این هم بالاتر، سنت اعتقاد به این نظریه در نزد نویسندگانی باقی است که هیچ‌کدام از انگیزه‌های عمرو را ندارند. با این همه، من در دل از خود می‌پرسم که آیا نخستین و سوسه‌هایی که این نظریه در دلها پدید آورد اساساً همان انگیزه‌ای نبوده است که در عمرو می‌بینیم. یقین است که این نظریه خود به خود جذبه‌ای ندارد، و جانبداران آن به آن حد غریب از اقراط کشانده شده‌اند که با روش برهان خلف درمی‌افتند و من می‌بینم که این درافتادن خود نوعی برهان خلف آن نظریه است.

علاوه بر این، نظریهٔ بی‌معنی بودن تناقضات یک عیب روش‌شناختی جدی دارد و آن این که با وجود آن اصولاً دیگر نمی‌توان هیچ آزمایشی برای شناخت آنچه بامعنی است و آنچه نیست طرح کرد. دیگر تا ابد محال است بتوان روشهای منظمی درانداخت تا تعیین شود که رشته‌ای از نشانه‌ها - حتی برای خود ما بالانفراد، چه رسد به آدمهای دیگر - معنی دارد یا نه. زیرا از کشف «چرچ» (Church) در منطق ریاضی برمی‌آید که برای تشخیص تناقض هیچ آزمایشی نیست که

صدق کلی داشته باشد.

تاکنون با نظر مخالف از ریش افلاطون سخن گفته‌ام و اشاره کردم که انبوه و درهم‌پیچیده است. به تفصیل شرح دادم که رضادادن به این رأی چه عیب‌هایی دارد. حال وقت آن است که ببینیم چه کار می‌توان کرد.

راسل در نظریه معروف به نظریه توصیف‌های فردی^۸ به روشنی نشان داده است که چگونه می‌توان آنچه را ظاهراً اسم به نظر می‌رسد به نحوی استعمال کرد که معنی داشته باشد بدون آن که فرض را بر آن بگذاریم که هستیهایی هستند که مدعی نامگذاری آنها باشند. اسمهایی که نظریه راسل بلاواسطه بر آنها صدق می‌کند اسمهای توصیفی مرکبی مانند «نویسنده و یورلی»، «پادشاه کنونی فرانسه»، «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی» است. راسل این‌گونه عبارتها را همواره به عنوان جزیی از جمله‌ای که آنها را دربرگرفته است تحلیل می‌کند. مثلاً جمله «نویسنده و یورلی شاعر بوده کلاً» به این صورت معنی می‌شود: «کسی (یا بهتر: چیزی) و یورلی را نوشت و شاعر بود و هیچ چیز دیگر و یورلی را ننوشت.» (دلیل افزودن این عبارت اخیر آن است که یکتا بودن «نویسنده و یورلی» را که در معرفه بودن آن مستتر است بیان کنیم.) عبارت «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی صورتی است» به این صورت معنی می‌شود: «چیزی مربع و گرد هست و قبه دانشگاه برکلی است و صورتی است و هیچ چیز دیگر نیست که مربع و گرد و قبه دانشگاه برکلی باشد.»^۹ حسن این تحلیل آن است که آنچه به ظاهر اسم می‌نموده است در متن جمله به اصطلاح به صورت نشانه نامی نقل به معنی شده است. هیچ عبارت واحدی در مقام تحلیل عبارت وصفی آورده نشده است ولی کل قضیه‌ای که متن آن عبارت وصفی بود هنوز هم حصه خود را از معنی دارد - حال خواه صادق باشد خواه کاذب.

گزاره تحلیل‌نشده «نویسنده و یورلی» (Waverley) شاعر بوده حاوی جزء «نویسنده و یورلی» است که زید و عمرو به خطا گمان می‌کنند که باید مصداق عینی داشته باشد تا اصلاً معنایی پیدا کند. اما در جمله راسل یعنی «چیزی و یورلی را نوشت و شاعر بود و هیچ چیز دیگر و یورلی را ننوشت» بار مصداق عینی که بر دوش عبارت وصفی نهاده شده بود اکنون بر دوش آن نوع واژه‌هایی است که منطقیان آنها را «متغیرهای پابند» (bound variables) یا «متغیرهای سور» (Variables of quantification) می‌نامند یعنی واژه‌هایی مانند «چیزی»، «هیچ»، «هرچیز». این واژه‌ها ابدأ به معنای اسمهای خاص نویسنده «ویورلی» نیستند و اصلاً به معنای اسم نیستند، این واژه‌ها به طور کلی به هستیها دلالت می‌کنند و نوعی ابهام عمده هم در آنها است که خاص خود آنها است.^۹ این سورها یا متغیرهای پابند البته جزء اساسی زبان هستند و در با معنی بودن

آنها، دست‌کم در متن جمله، نمی‌توان شبهه کرد. اما با معنی‌بودن آنها به هیچ روی مستلزم آن نیست که «نویسنده و یورلی» یا «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی» یا هیچ شیء خاص از پیش معین شده‌ای وجود داشته باشد.

وقتی توصیف در کار باشد دیگر در ایجاب یا سلب هستی اشکالی پیش نمی‌آید. راسل جمله «نویسنده و یورلی هست» را به این صورت معنی می‌کند که: «کسی (یا به عبارت دقیقتر چیزی) و یورلی را نوشت و هیچ چیز دیگر و یورلی را نوشت.» متقابلاً جمله «نویسنده و یورلی نیست» به این جمله که ترکیب فصلی است معنی می‌شود: «یا هیچ چیزی و یورلی را نوشت یا دو یا چند چیز و یورلی را نوشتند.» این ترکیب فصلی کاذب است اما معنی دارد و شامل هیچ عبارتی که حاکی از نامیدن نویسنده و یورلی باشد نیست. جمله «قبه مربع گرد دانشگاه برکلی نیست» هم به همین ترتیب تحلیل می‌شود. بنابراین آن عقیده قدیمی مبنی بر این که گزاره دال بر نیستی، خود خود را نقض می‌کند بر باد می‌رود. هنگامی که گزاره‌ای دال بر هستی یا نیستی را براساس نظریه توصیف راسل تحلیل می‌کنیم دیگر هیچ عبارتی در آن باقی نمی‌ماند که حتی ظن آن برود که آن موجود ادعایی که هستی او مورد شبهه است نامگذاری شده است به نحوی که دیگر نمی‌توان گفت که معنی داشتن گزاره مستلزم آن است که چنین موجودی باشد.

حال با «پگاسوس» چه باید کرد؟ چون «پگاسوس» واژه است و عبارت وصفی نیست برهان راسل بلاواسطه درباره آن صدق نمی‌کند. با این حال به آسانی می‌توان آن را در این مورد نیز اعمال کرد. کافی است که «پگاسوس» را طوری وصف کنیم که برای بیان تصور ما از آن و یگانگی آن کافی و وافی باشد: مثلاً بگوییم «اسب بالدار که بلروفون (Bellerophon) آن را گرفت.» وقتی این عبارت را به جای «پگاسوس» نهادیم می‌توانیم گزاره «پگاسوس هست» یا «پگاسوس نیست» را عیناً مشابه با تحلیل راسل از «نویسنده و یورلی هست» و «نویسنده و یورلی نیست» تحلیل کنیم.

برای آنکه بتوانیم اسمی تک‌واژه‌ای یا اسمی اصطلاحی مانند «پگاسوس» را مطابق نظریه توصیف راسل تحلیل کنیم ناچار باید نخست بتوانیم آن را به صورت وصف درآوریم. اما اشکال واقعی در این نیست. اگر مفهوم پگاسوس چنان مبهم یا چنان بسیط باشد که هیچ ترجمه مناسبی از آن به یک عبارت وصفی آشنا یافت نشود باز هم یک چاره تصنعی و ظاهراً پیش‌پاافتاده داریم و آن این که به وصف بسیط کاهش ناپذیر «پگاسوس بودن» که بنا به فرض تحلیل‌ناپذیر است توکل جوئیم و برای بیان آن فعل «پگاسوس است» یا «می‌پگاسد» را به کار بریم. آن‌گاه می‌توان خود اسم «پگاسوس» را نوعی مشتق دانست و سرانجام آن را با وصفی مانند «چیزی که

پگاسوس است»، «چیزی که می‌پگاسد» مشخص کرد. ۱۰

اگر آوردن محمولی مانند «می‌پگاسد» ظاهراً ما را ملزم به قبول این نکته می‌سازد که در عالم افلاطون یا در اذهان مردم صفتی متناظر با آن، یعنی پگاسنده، وجود دارد، یا کی نیست. نه ما، نه زید نه عمرو تاکنون هیچ ادعایی دربارهٔ بود یا نبود کلیات نکرده‌ایم، هر چه گفته‌ایم دربارهٔ «پگاسوس» بوده است. اگر با اصطلاح پگاسنده بتوانیم اسم «پگاسوس» را چنان وصف کنیم که مشمول نظریهٔ وصفی راسل شود آن وقت می‌توانیم این طرز فکر کهنه را مرخص کنیم که می‌گوید نمی‌توان گفت پگاسوس نیست مگر آن‌که پیش فرضمان آن باشد که پگاسوس به یک معنی هست.

حال می‌توان گفت که برهان ما کلیت کامل دارد. زید و عمرو فرض را بر آن نهاده بودند که ما نمی‌توانیم به نحوی که معنی داشته باشد بگوییم «فلان نیست» و به جای «فلان»، اسم مفرد ساده یا وصفی بگذاریم، مگر این که فلان باشد. دیدیم که این فرض به طور کاملاً کلی بی‌بنیاد است زیرا اسم مفرد موردنظر را همیشه می‌توان با یک وصف مفرد، خواه پیش‌افتاده باشد یا نباشد، تفصیل داد و سپس آن را به روش راسل تحلیل کرد.

وقتی که می‌گوییم اعداد اولی بزرگتر از یک میلیون هستند خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی اعداد ملتزم کرده‌ایم؛ وقتی که می‌گوییم قنطورسها^{۱۱} هستند خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی قنطورسها ملتزم کرده‌ایم و وقتی که می‌گوییم پگاسوس هست خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی پگاسوس ملتزم کرده‌ایم. اما وقتی که می‌گوییم پگاسوس یا نویسندهٔ ویورلی یا قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی نیست خود را به نوعی هستی‌شناسی حاوی پگاسوس یا نویسندهٔ ویورلی یا قبهٔ مربع گرد دانشگاه برکلی ملتزم نمی‌کنیم. دیگر ناگزیر نیستیم در رنج این سردرگمی باشیم که معنی داشتن هر جمله‌ای که اسم مفردی داشته باشد مستلزم هستی موجودی است که با آن اسم نامگذاری شده است برای آنکه اسم مفرد معنی داشته باشد لازم نیست که نامگذاری کند.

شاید بدون بهره‌گیری از نظریهٔ راسل هم شمه‌ای از آنچه گفتیم به ذهن زید و عمرو می‌رسید مشروط بر آن که توجه می‌کردند که حتی وقتی یک اسم مفرد حقیقتاً اسم چیزی باشد باز هم فرق میان معنی داشتن و نامیدن بسیار است، چه اندکند آنان که به این نکته توجه دارند. مثال زیر که از فرگه است در اینجا به کار می‌آید. عبارت «ستارهٔ شب» نامی است برای شیء بزرگی که شکل کروی دارد و میلیونها مایل دورتر از این‌جا در فضا پیچ و تاب می‌خورد. عبارت «ستارهٔ صبح» نامی است برای همان شیء که شاید نخستین بار کسی از اهل بابل که آن را رصد کرده

است بر آن نهاده است. اما نمی توان گفت که این دو عبارت یک معنی دارد؛ اگر چنین بود آن بابلی می توانست دست از رصدهای خود بردارد و به تفکر درباره معانی واژه های خود قناعت کند. بنابراین چون معانی با یکدیگر تفاوت دارند باید چیزی غیر از شیء نامگذاری شده باشد که در هر دو مورد یکی است.

التباس معنی داشتن با نامیدن نه تنها باعث شد زید گمان کند نمی تواند وجود پگاسوس را به طرز معناداری منکر شود ادامه التباس معنی داشتن با نامیدن بی شک به پدید آمدن این تصور باطل او کمک کرد که پگاسوس نوعی تصور، نوعی موجود ذهنی است. اسطقس این التباس او از این قرار است که شیء نام گرفته ادهایی پگاسوس را با معنای واژه پگاسوس خلط کرده است و نتیجه گرفته است که پگاسوس باید باشد تا واژه معنی داشته باشد. اما معانی چگونه چیزهایی هستند؟ این مسأله محل بحث است؛ ولی تا این اندازه را می توان گفت که معانی تصوراتی هستند در ذهن، با این فرض که بتوانیم معنای روشنی از تصور تصورات ذهن داشته باشیم. بنابراین پگاسوس که نخست با معنایی خلط می شد سرانجام معلوم می شود که تصویری در ذهن است. جالبتر آن که عمرو که همان انگیزه اولیه زید را داشت از این لغزش خاص پرهیز کرده و به جای آن به ممکنات فعلیت نیافته رسیده است.

حال بیاییم بر سر مسأله هستی شناختی کلیات: این مسأله که آیا هستیهای همچون صفتها، نسبتها، مجموعه ها، عددها، تابعها، هستند یا نه. زید بنا به منش خود فکر می کند که هستند. وقتی که درباره صفتها سخن می گوید چنین می گوید: «خانه های سرخ، گلهای سرخ، شفقهای سرخ هستند. تا این اندازه مقتضای عرف عام پیش از فلسفه است و همه ما باید با آن موافقت کنیم. بنابراین، این خانه ها، گلهای سرخ و شفقها وجه مشترکی با یکدیگر دارند، مراد من از صفت سرخی همین وجه مشترک است.» از این رو به نظر زید بودن صفتها حتی واضح تر و بدیهی تر از واقعیت واضح و بدیهی بودن خانه ها و گلهای سرخ است. این به گمان من از خصوصیات متافیزیکی یا دست کم آن بخش از متافیزیک است که هستی شناسی خوانده می شود: کسی که قضیه ای را در این زمینه صرفاً صادق بداند باید آن را بالبداهه صادق بداند. هستی شناسی هرکس اُس اساس آن طرح مفهومی است که آن کس به یاری آن، تجربه ها، حتی پیش پا افتاده ترین تجربه ها را، تفسیر می کند. قضیه هستی شناختی وقتی به محک طرح مفهومی خاصی زده شود - و مگر محک دیگری هم در کار هست؟ - بدیهی خواهد بود و هیچ نیازی به دلیل جداگانه ندارد. قضیه های هستی شناختی بی هیچ واسطه از انواع قضیه های روزمره مربوط به واقعیات پیش پا افتاده نتیجه می شود، چنانکه - در هر حال بنا به طرح مفهومی زید - قضیه

«صفت هست» از «خانه‌های سرخ، گل‌های سرخ، شفق‌های سرخ» نتیجه می‌شود.

قضیه هستی‌شناختی که در ذهن زید جزء اصول موضوع است چه بسا اگر به محک طرح مفهوم دیگری زده شود با همان بی‌واسطگی و بداهت، کاذب شناخته شود. می‌توان پذیرفت که خانه‌ها و گل‌ها و شفق‌های سرخ هستند اما در عین حال منکر آن شد که وجه مشترکی با یکدیگر دارند، مگر آن که بخواهیم به طرز عامیانه و گمراه‌کننده‌ای سخن بگوییم. واژه‌های «خانه‌ها»، «گل‌ها»، «شفق‌ها» در مورد موجودات منفرد گوناگونی که خانه‌ها و گل‌ها و شفق‌ها باشند صدق می‌کند و واژه «سرخ» یا «شیء سرخ» نیز در مورد هرکدام از موجودات منفرد گوناگونی که خانه‌های سرخ، گل‌های سرخ، شفق‌های سرخ باشند صدق می‌کند، اما دیگر هیچ موجود دیگری، اعم از منفرد یا غیر از آن، نیست که با واژه «سرخ» نام گرفته باشد یا به همین قیاس با واژه «خانگی»، «گل‌ت»، «شفقیت» نام گرفته باشد. این امر را که خانه‌ها و گل‌ها و شفق‌ها همه سرخ هستند می‌توان امر نهایی و کاهش‌ناپذیری دانست و می‌توان گفت که وضع زید از لحاظ توانایی تبیین واقعی با همه موجودات خفیه‌ای که آنها را با اسم‌هایی مانند «سرخ» وضع می‌کند هیچ بهتر نشده است.

یکی از راه‌هایی که زید طبعاً می‌توانست برای تحمیل هستی‌شناسی کلیات خود بر ما در پیش گیرد پیش از این، قبل از آن که به مسأله کلیات برسیم، بسته شد. زید نمی‌تواند استدلال کند که محمول‌هایی مانند «سرخ» یا «سرخ است» که همه ما در استعمال آنها توافق داریم باید هرکدام نام موجود کلی مفردی به شمار آیند تا اصلاً معنایی داشته باشند. زیرا دیدیم که اسم چیزی بودن حالتی است بسیار خاصتر از معنی دار بودن. زید حتی نمی‌تواند دست‌کم با آن استدلال کذابی - به ما تهمت زند که با پذیرفتن محمول «می‌پگاسده» به وجود صفت پگاسده قائل شده‌ایم.

با این حال، زید حیلۀ دیگری می‌زند. می‌گوید: «سلمانا که این فرقی که شما میان معنی داشتن و نامیدن قائل شده‌اید درست باشد. حتی قبول دارم که «سرخ است»، «می‌پگاسده» و غیره نامی برای صفتها نیستند اما باز هم شما قبول دارید که اینها معنی دارند. اما این معنیها، اعم از آن که اسمی بر آنها بگذاریم یا نگذاریم، باز هم کلیات هستند و پاره‌ای از آنها را به جرئت می‌توانم بگویم همان چیزهایی هستند که من آنها را صفت می‌خوانم یا چیزی که نهایتاً همان را افاده می‌کند.

این گفتار به سود زید سخت نافذ است و من خود برای مقابله با آن فقط یک راه می‌شناسم و آن این که از قبول وجود معانی سرباز زنم. با این همه، من خود هیچ اکراه ندارم که از قبول وجود معانی سرباز زنم زیرا با این کار منکر آن نخواهم شد که واژه‌ها و جمله‌ها با معنی هستند. زید و

من می‌توانیم در خصوص تقسیم ساختهای زبانی به بی‌معنی و بامعنی با یکدیگر مطابق النعل بالنعل توافق کنیم هر چند که تعبیر زید از بامعنی بودن عبارت است از داشتن (به یکی از معانی «داشتن») نوعی موجود انتزاعی که وی آن را معنی می‌خواند و من نمی‌خوانم. من همچنان مختارم معتقد باشم که این امر که ادای الفاظ زبان، با معنی (یا بیانگر) - و این اصطلاح را ترجیح می‌دهم زیرا فرض وجود معانی را به عنوان موجودات خارجی به میدان نمی‌کشانند) است، همان امر واقع‌نهایی کاهش‌ناپذیر است، یا می‌توانم آن را مستقیماً بر حسب رفتاری تحلیل کنم که مردم هنگام ادای الفاظ موردنظر زبان یا الفاظ دیگر مشابه آن انجام می‌دهند.

مردم معمولاً برای سخن‌گفتن یا کاری شبه سخن‌گفتن درباره‌ی معانی، وجوه مفیدی دارند که به دو وجه منحل می‌شود: داشتن معانی که بیانگر بودن است و یکسانی معنی یا مترادف. معنی کردن هر لفظ فقط به معنی آوردن لفظ مترادفی است که معمولاً در زبانی روشتر از زبان اولی وجود دارد. اگر نسبت به مطلق معانی حساسیت داشته باشیم می‌توانیم الفاظ را مستقیماً بیانگر یا غیربیانگر بخوانیم و نسبت به همدیگر آنها را مترادف یا متضاد بدانیم. مسأله تشریح صفات «بیانگر» و «مترادف» با درجه‌ای از وضوح و قوت - که به نظر من بهتر است از لحاظ رفتاری صورت گیرد - هم دشوار و هم با اهمیت است.^{۱۴} اما ارزش توضیحی موجودات واسطه خاص کاهش‌ناپذیری به نام معنای تردید موهوم است.

تا اینجا استدلال کرده‌ام که می‌توان الفاظ مفرد را به نحو بیانگری در جمله‌ها به کار برد بی‌آنکه مستلزم این پیش‌فرض باشد که موجوداتی هستند که آن لفظ نامی برای آنها به شمار می‌آید. این را هم استدلال کردم که می‌توانیم الفاظ عام، مثلاً محمولها را به کار ببریم بی‌آن که قائل به آن شویم که این الفاظ اسم موجودات انتزاعی هستند. همچنین استدلال کردم که می‌توانیم الفاظ را بیانگر بدانیم بی‌آن که قائل به عالمی از موجودات به نام معانی بشویم. در این جاست که زید می‌پرسد آیا مصونیت هستی‌شناختی ما اصلاً حد و مرزی دارد. آیا هیچ چیز هست که بگوییم و ما را ملتزم به فرض وجود کلیات یا موجودات دیگری کند که خوشایند ما نباشد؟

پیش از این ضمن بحث از متغیرهای پایند یا متغیرهای سوره، در زمینه نظریه‌ی وصفی راسل به این پرسش پاسخی منفی دادم. ما می‌توانیم مثلاً بگوییم چیزی هست (متغیر پایند) که خانه‌های سرخ و شفقهای سرخ در آن اشتراک دارند، یا چیزی هست که عدد اولی بزرگتر از یک میلیون است و با این گفته‌ها به سادگی خود را ملزم به التزامات هستی‌شناختی کنیم. اما اساساً این تنها راهی است که ما می‌توانیم خود را ملزم به التزامات هستی‌شناختی کنیم: به کاربردن

متغیرهای پاینده به کاربردن واژه‌هایی که ظاهر اسم دارند ملاک نیست. زیرا به یک اشاره می‌توانیم اسم‌بودن آنها را انکار کنیم مگر آن که در اشیایی که وجود آنها را بر حسب متغیرهای پاینده ایجاب می‌کنیم بتوان فرض وجود هستی متناظری را کشف کنیم. در واقع اسمها روی هم‌رفته در زمینه مسأله هستی‌شناختی اهمیت ندارند زیرا همان‌طور که در بحث از «پگاسوس» و «می‌پگاسد» نشان دادم اسم را می‌توان به وصف بدل کرد و راسل نشان داده است که وصف را هم می‌توان حذف کرد. هر چه را بتوانیم به اسم بگوییم می‌توانیم به زبانی بگوییم که یکسره از اسم عاری باشد. چیزی را موجود شمردن، صاف و ساده، برابر آن است که آن را ما بازای یک متغیر پاینده بشماریم. به اصطلاح مقولات دستور زبان قدیم تقریباً می‌توان گفت که بودن یعنی بودن در حوزه ارجاع ضمیر. ضمایر واسطه اصلی ارجاع هستند؛ شاید بهتر آن بود که اسمها را ضمیر نام می‌نهادند. متغیرهای سور مانند «بعضی چیزها»، «هیچ چیز»، «هر چیز»، سراسر هستی‌شناسی ما را در برمی‌گیرد، این هستی‌شناسی هر چه می‌خواهد باشد؛ ما به یک پیش‌فرض معین هستی‌شناختی ملتزم هستیم اگر، و فقط اگر، برای آن که یکی از تصدیقهای ما صادق از آب درآید لازم باشد آنچه وجود آن بنا به پیش‌فرض ادعا شده است در میان موجوداتی به شمار آید که در حوزه بُرد متغیرهای ما هستند.

مثلاً می‌توانیم بگوییم که بعضی سگها سفید هستند و با این گفته خود را ملتزم به قبول هستیهای مانند «سگیت» یا «سپیدی» نکنیم. جمله «بعضی سگها سفید هستند» معادل این است که بعضی چیزها که سگ هستند سفید هستند و برای آن که این جمله صادق باشد چیزهایی که متغیر پاینده «بعضی چیزها» به آنها اشاره می‌کند باید حاوی چند سگ سپید باشند اما لازم نیست حاوی «سگیت» یا «سپیدی» هم باشند. از سوی دیگر، وقتی که می‌گوییم بعضی از انواع جانوران با رآور پیوندی هستند خود را ملتزم کرده‌ایم که موجود بودن خود انواع چندگانه را، هر چند که انتزاعی هستند، بپذیریم. این التزام ما همچنان برقرار می‌ماند تا وقتی که راهی برای تفصیل آن قضیه پیدا کنیم و نشان دهیم که دلالت ظاهری متغیر پاینده ما به انواع، طرز سخنی بوده است که می‌توان از آن پرهیز کرد.^{۱۳}

چنان که مثال اعداد اول بزرگتر از یک میلیون به وضوح نشان می‌دهد، ریاضیات قدیم تا گلو در التزام به هستی‌شناسی موجودات انتزاعی غرق است. از این روست که همان مناقشه عظیم قرون وسطی درباره کلیات بار دیگر در فلسفه جدید ریاضی سربرکشیده است. موضوع امروز از گذشته روشتر است زیرا ما اکنون معیار صریح تری در دست داریم تا تعیین کنیم نظریه یا مقالی به چه هستی‌شناسی ملتزم است، هر نظریه‌ای فقط و فقط به آن موجوداتی ملتزم است که

متغیرهای پایند آن نظریه قابلیت دلالت بر آنها را داشته باشند تا تصدیق‌هایی که در نظریه ادا می‌شود صادق باشد.

چون این معیار پیش‌فرض هستی‌شناختی در سنت فلسفی به وضوح ظاهر نشده است ریاضیدانان فلسفی جدید به طور کلی نپذیرفته‌اند که بحث آنان بر سر همان مسأله قدیمی کلیات به صورتی است که تازه و وضوح یافته است. اما دیدگاه‌های جدید دربارهٔ بنیادهای ریاضیات با صراحت کافی به عقاید مختلفی متحل می‌شود که دربارهٔ حوزهٔ موجوداتی ابراز شده است که می‌توان گفت متغیرهای پایند بر آنها دلالت می‌کنند.

سه دیدگاه قرون وسطایی دربارهٔ کلیات را مورخان «واقع‌گرایی»، «مفهوم‌گرایی» و «نام‌گرایی» نامیده‌اند. در بررسی‌هایی که در قرن بیستم دربارهٔ فلسفهٔ ریاضیات صورت گرفته است آن سه طرز فکر اساساً با نام‌های تازه «منطق‌گرایی»، «شهودگرایی» و «صورت‌گرایی» ظاهر می‌شوند.

«واقع‌گرایی» به تعبیری که این کلمه در زمینهٔ مناقشه بر سر کلیات به کار می‌رود عبارت است از همان رأی افلاطون مبنی بر این که کلیات یا هستیهای انتزاعی مستقل از ذهن وجود دارند: ذهن آنها را کشف می‌کند اما نمی‌تواند آنها را ابداع کند. «منطق‌گرایی» که فرگه، راسل، وایتهد (Whitehead)، چرچ و کارناب جانبدار آن هستند به کاربردن یکنواخت متغیرهای پایند را برای دلالت بر موجودات انتزاعی شناخته و ناشناخته، تعیین‌پذیر یا تعیین‌ناپذیر، بی‌ضرر می‌دانند.

«مفهوم‌گرایی» بر آن است که کلیات هستند اما ساختهٔ ذهن‌اند، «شهودگرایی» که در عصر جدید، پوانکاره، بروئر (Brouwer)، ویل (Weyl) و دیگران به این یا آن صورت به آن گرویده‌اند فقط در صورتی به استعمال متغیرهای پایند برای دلالت بر موجودات رضایت می‌دهد که بتوان آن موجودات را تک‌تک با موادی که از پیش مشخص می‌شود ساخت. چنان که فرانکل (Fraenkel) گفته است منطق‌گرایی بر آن است که مجموعه‌ها کشف می‌شوند در حالی که شهودگرایی بر آن است که مجموعه‌ها ابداع می‌شوند - و این بیان درستی است از نزاع قدیمی میان واقع‌گرایی و مفهوم‌گرایی. این نزاع فقط لفظی نیست؛ بلکه در آن میزان از ریاضیات قدیم که بخواهیم بپذیریم تأثیر اساسی دارد. منطق‌گرایان یا واقع‌گرایان می‌توانند براساس مفروضات خود به سلسله‌های بالاروندهٔ بی‌نهایت کانتور برسند؛ شهودگرایان ناگزیرند در پایین‌ترین سلسلهٔ بی‌نهایت توقف کنند و نتیجهٔ غیرمستقیم این امر آن است که ناچارند حتی از پاره‌ای قوانین کلاسیک اعداد حقیقی دست بردارند.^{۱۴} در واقع مناقشهٔ جدید بر سر منطق‌گرایی و شهودگرایی از اختلاف نظر بر سویی‌نهایت ناشی شده است.

«صورت‌گرایی» که با نام هیلبرت شناخته شده است در مخالفت با توسل بی‌حدومرز

منطق‌گرایان به کلیات با شهودگرایی هماوست. اما صورت‌گرایی شهودگرایی را هم نامناسب می‌داند و آن هم به دو دلیل که معارض یکدیگرند. صورت‌گرایان مانند منطق‌گرایان با فلج کردن ریاضیات کلاسیک مخالفت می‌کنند یا مانند «نام‌گرایان» قدیم با پذیرفتن هرگونه موجود مجردی حتی به معنای محدود موجودات ساخته ذهن مخالف هستند. نتیجه یکی است: صورت‌گرایان ریاضیات کلاسیک را بازی با علامتهای بی‌دلالت می‌دانند. این بازی علامتها هنوز هم فایده خود را دارد - یعنی هر فایده‌ای که به صورت عصای دست فیزیکدانها و فن‌آوران پیش از این داشته است. اما این فایده لازم نیست متضمن دلالت - به هر معنای تحت‌اللفظی - باشد. توفیق چشمگیر ریاضیدانان در سرهم‌کردن قضیه‌ها و یافتن مبانی عینی برای توافق در زمینه نتایجی که هرکدام به آنها رسیده‌اند نیز متضمن دلالت نیست. زیرا مبنای کافی برای توافق ریاضیدانان در قواعدی که حاکم بر بازی با علامتهاست یافت می‌شود - زیرا این قواعد نحوی (همنشینی علامتها) برخلاف خود علامتها کاملاً با دلالت و درک پذیر است.^{۱۵}

استدلال کردم که هرگونه هستی‌شناسی که برگزینیم می‌تواند نتایجی در برداشته باشد - به ویژه در خصوص ریاضیات، گر چه این فقط از باب مثال بود. حال چگونه باید در میان هستی‌شناسیهای متخالف دآوری کنیم؟ یقیناً پاسخ آن نیست که در فرمول معنی شناختی «بودن» یعنی ما بازی متغیری بودن» آمده است. برعکس، این فرمول بیشتر برای آزمایش انطباق گفته یا رأی خاصی با یک ملاک هستی‌شناختی پیشین به کار می‌رود. ما متغیرهای پاینده را در زمینه هستی‌شناسی برای این در نظر نمی‌گیریم که بخواهیم بدانیم چه چیز هست بلکه وقتی در نظر می‌گیریم که بخواهیم بدانیم گفته یا رأی خاصی، خواه از خود ما باشد خواه از دیگری، می‌گوید چه چیز هست، و تا این اندازه حتماً مسأله‌ای است که به زبان مربوط می‌شود. اما آنچه هست مسأله دیگری است.

با این حال در مباحثه بر سر آنچه هست هنوز هم دلائلی برای عمل در عرصه معنی‌شناسی وجود دارد. یک دلیل برای پرهیز از مخمصه‌ای است که در ابتدای این مقاله به آن اشاره کردم: این مخمصه که من نمی‌توانم اذعان کنم چیزهایی هست که زید وجود آنها را قبول دارد و من قبول ندارم. وقتی در برابر هستی‌شناسی زید به هستی‌شناسی خود دست می‌یازم نمی‌توانم اجازه دهم متغیرهای پاینده من به هستیهای ارجاع‌کننده متعلق به هستی‌شناسی زید است نه به هستی‌شناسی من. با این همه می‌توانم با برشمردن خصوصیات قضیه‌هایی که به تصدیق آنها می‌پردازد اختلاف خود را با او بدون تناقض‌گویی شرح دهم. فقط به این شرط که هستی‌شناسی من به ساختار زبانی تن‌دردهد یا دست‌کم به نوشته‌ها و الفاظ عینی تن‌دردهد، می‌توانم درباره

جمله‌های زید سخن بگویم.

دلیل دیگر برای عقب‌نشینی به عرصه معنی‌شناسی آن است که مبنای مشترکی برای بحث پیدا کنیم. اختلاف‌نظر درباره هستی‌شناسی اختلاف نظری اساسی درباره طرح‌های مفهومی در پی دارد؛ با این همه زید و من، با همه اختلاف‌نظرهای اساسی که داریم، متوجه می‌شویم که طرح‌های مفهومی ما در شاخه‌های میانی و بالایی خود آن قدر با همدیگر وفق دارند که ما می‌توانیم درباره موضوعاتی مانند سیاست، آب و هوا، و علی‌الخصوص درباره زبان با یکدیگر سخن بگویم. تا آن‌جا که مناقشه اساسی ما درباره هستی‌شناسی در عرصه بالاتری به مناقشه‌ای معنی‌شناختی درباره واژه‌ها و کارکردن با آنها تبدیل می‌شود. افتادن مناقشه به مصادره به مطلوب به تأخیر می‌افتد.

پس عجب نیست که مناقشه بر سر هستی‌شناسی به سوی مناقشه بر سر زبان می‌رود. اما نباید در نتیجه‌گیری شتاب به خرج دهیم و بگوییم آنچه هست به واژه‌ها بستگی دارد. این که می‌توان مسأله‌ای را با اصطلاحات معنی‌شناختی بیان کرد دلیل بر آن نیست که آن مسأله مسأله‌ای زبانی است. دیدن ناپل نامی در بر دارد که وقتی کلمات «ناپل» را می‌بیند، پیش از آن بیاید جمله صادقی به دست می‌دهد، با این حال دیدن ناپل هیچ دخلی به زبان ندارد.

به عقیده من پذیرفتن نوعی هستی‌شناسی از جانب ما اصولاً مشابه پذیرفتن نوعی نظریه علمی، مثلاً یک دستگاه فیزیکی، از جانب ماست؛ دست‌کم تا حدودی که بنا به قواعد عقل رفتار می‌کنیم ساده‌ترین طرح مفهومی را که بتوان اجزاء مغشوش تجربه خام را در آن جای داد و سامان بخشید برمی‌گزینیم. هستی‌شناسی ما وقتی معین می‌شود که درباره طرح مفهومی کلی که علم به وسیع‌ترین معنای کلمه را دربرمی‌گیرد تصمیم قطعی گرفته باشیم؛ و ملاحظاتی که تعیین‌کننده ساختار منطقی هر بخش از طرح مفهومی، مثلاً بخش زیست‌شناختی یا فیزیکی آن است نوعاً با ملاحظاتی که تعیین‌کننده ساختار منطقی کل طرح است تفاوت ندارد. هر اندازه که بتوان گفت پذیرش یک دستگاه نظریه علمی امر زبانی است به همان اندازه - نه بیشتر - می‌توان گفت پذیرش نوعی هستی‌شناسی امر زبانی است.

اما سادگی که اصل راهنمای افکندن طرح مفهومی است خود تصویری روشن و بی‌ابهام نیست و چه بسا که ملاک‌های دو یا چندگانه پیش روی ما بگذارد. مثلاً فرض کنید باصرفه‌ترین مجموعه مفاهیم را که برای بیان مرحله به مرحله تجربه بلاواسطه ما کفایت کند ابداع کرده باشیم. حال فرض کنیم هستیهایی که در این طرح مفهومی می‌گنجد - یعنی آنچه ما بازای متغیرهای پابند است - رویدادهای حسی یا فکری ذهنی منفرد باشد. شک نیست که باز هم

درمی‌یابیم که یک طرح مفهومی طبیعت‌گرا که مدعی است دربارهٔ اشیای عالم خارج سخن می‌گوید برای ساده کردن کل بیان ما برتریهای بزرگی دارد. وقتی رویدادهای حسی پراکنده را گرد هم آوریم و همهٔ آنها را مدرکات حسی یک شیء بدانیم. پیچیدگی جریان تجربهٔ خود را به سادگی مفهومی مهارشده‌ای تبدیل می‌کنیم. در واقع، قاعدهٔ سادگی اصل راهنمای ما برای استاد دادن داده‌های حس به اشیاء است. این که ما داده‌های گرد حس در گذشته و آینده را به اصطلاحاً یک سکه پنج ریالی یا به اصطلاحاً دو سکهٔ پنج‌ریالی ربط می‌دهیم برای آن است که مقتضیات سادگی را در تصویر کلی خود از جهان رعایت کرده باشیم.

در اینجا با دو طرح مفهومی سروکار داریم که رقیب یکدیگرند، یکی طرح پدیدارگرایانه و دیگری طرح طبیعت‌گرایانه. کدام را باید ترجیح داد؟ هر کدام محاسنی دارد، هر کدام سادگی خاص خود را دارد. به نظر من هر دو را باید پروراند. فی الواقع می‌توان گفت هر کدام بنیادی‌تر است، گیرم به معنای متفاوت، یکی از لحاظ شناخت اهمیت اساسی دارد، دیگری از لحاظ طبیعی.

طرح مفهومی طبیعی به بیان ما از تجربهٔ سادگی می‌بخشد زیرا در این طرح هزاران هزار رویداد حسی پراکنده را به اصطلاحاً اشیاء منفردی ربط می‌دهیم. با این حال، احتمال نمی‌رود که هر جمله‌ای دربارهٔ اشیای طبیعی را بتوان، حتی با انحراف و پیچیدگی، به زبان پدیدارشناختی ترجمه کرد. اشیای طبیعی موجوداتی هستند مفروض که بیان ما را از سیلان تجربهٔ حسی سراسر و ساده می‌کنند همان‌طور که به کاربردن اعداد اصم قوانین حساب را ساده می‌کند. فقط از دیدگاه طرح مفهومی حساب مقدماتی اعداد گویا، حساب تفصیلی‌تر اعداد اصم و گویا وضع نوهی اسطورهٔ مناسب را دارد که از صدق عینی (یعنی حساب اعداد گویا) ساده‌تر است و با این همه آن صدق عینی را به صورت جزئی پراکنده دربردارد. به همین قیاس، از دیدگاه پدیدارشناختی طرح مفهومی اشیای طبیعی اسطوره‌ای مناسب است که ساده‌تر از صدق عینی است و با این همه آن صدق عینی را به صورت جزئی پراکنده دربردارد.^{۱۶}

حال دربارهٔ مجموعه‌ها یا اوصاف اشیای طبیعی چه باید گفت؟ این گونه هستی‌شناسی افلاطونی از دیدگاه طرح مفهومی مطلقاً طبیعت‌گرایانه همان‌قدر اسطوره است که خود طرح مفهومی طبیعت‌گرایانه از دیدگاه پدیدارگرایانه چنین است. این اسطورهٔ برتر نیز به نوبهٔ خود اسطوره‌ای مناسب و مفید است از آن جهت که بیان ما را از فیزیک ساده می‌کند. از آنجا که ریاضیات جزء لاینفک این اسطورهٔ برتر است، سودمندی این اسطوره برای علوم طبیعی بسیار روشن است. با این حال این که من آن را اسطوره می‌خوانم برای هماوایی با همان فلسفهٔ ریاضی

است که پیش از این به نام صورت‌گرایی به آن اشاره کردم. اما روال صورت‌گرایانه را زیباشناس محض یا پدیدارگرایی محض نیز می‌تواند به همان‌درجه از صحت در مورد طرح مفهومی فیزیکی اختیار کند.

شبهات میان اسطوره ریاضی و اسطوره فیزیک به طرق دیگری که شاید تصادفی نیز باشد بسیار زیاد است. مثلاً به کشف تناقض راسل و سایر تضادهای نظریه مجموعه‌ها توجه کنید که در اوائل این قرن به بحرانی که در مبانی ریاضیات پدید آمده بود شتاب بخشید. از این تناقضها بایستی با تدابیر موردی و از راههای غیرشهودی پیشگیری می‌شد،^{۱۷} اسطوره‌سازی ریاضی ما صورت عمدی پیدا کرد و بر همه آشکار شد. اما فیزیک چه شد؟ بین توصیف موجی و ذره‌ای نور تضادی پدید آمد، و اگر این تضاد مانند تضاد راسل تضادی صریح نیست به گمان من از آن رو است که فیزیک مانند ریاضیات صراحت ندارد. همچنین دومین بحران بزرگ جدید در مبانی ریاضیات - که در ۱۹۳۱ با این برهان گودل شتاب گرفت که در حساب الزاماً قضیه‌های تصمیم‌ناپذیر وجود دارد - در فیزیک قرینه‌ای دارد و آن اصل عدم قطعیت هایزنبرگ است.

در صفحات پیشین بر آن بودم که نشان دهم پاره‌ای از برهانهای متداول برای اثبات برخی از هستی‌شناسیها مغالطه است. علاوه بر این ملاک صریحی برقرار کردم تا بتوان گفت الزامات هستی‌شناختی هر نظریه‌ای چیست. اما هنوز باب بحث در این زمینه مفتوح است که کدام یک از این هستی‌شناسیها را باید پذیرفت و واضح است که توصیف ما به مدارا و دارابودن روح تجربی است. بر ما واجب است که ببینیم چه اندازه از طرح مفهومی طبیعت‌گرایانه را می‌توان به طرح پدیدارگرایانه بدل کرد، حتی در این صورت هم باز باید فیزیک را پیگیری کرد هر چند که به طور کامل تبدیل‌پذیر نیست. این را هم باید دید که علوم طبیعی چگونه و تا چه اندازه ممکن است از ریاضیات افلاطونی مستقل شوند، اما در عین حال باید ریاضیات را پی گرفت و در مبانی افلاطونی آن غور کرد.

میان طرحهای مفهومی که برای این پیگیریهای گوناگون از همه مناسبتر است، یکی از آنها - طرح پدیدارگرایانه - مدعی تقدم شناخت‌شناسی نیز هست. وقتی از نظر طرح مفهومی پدیدارگرایانه بنگریم هستی‌شناسیهای اشیای طبیعی و اشیای ریاضی اسطوره هستند. با این همه، کیفیت اسطوره نسبی است، در این مورد، نسبی از دیدگاه شناخت‌شناسی. این دیدگاه یکی از بسیار است که با یکی از امور مورد توجه و نظر ما متناظر است.

پی‌نوشتها:

۱. #۱. پانویسهایی که فقط با شماره مشخص شده است براساس پانویسهای نویسنده یا ارجاعهایی است که نویسنده خود در متن داده است. پانویسهایی که علاوه بر شماره یا ستاره نیز مشخص شده است افزوده مترجم است.
۲. #۲. Ockham یا Occam اشاره به فیلسوف مدرسی انگلیسی، ویلیام آکمی (?۱۳۰۰ - ۱۳۴۹) که از بنیانگذاران نظریه نومینالیسم (نامگرایی) در زمینه وجود کلیات است و معتقد بود که با فرض وجود موجودات نباید بر شمار آنها افزود، بلکه باید حتی المقدور از شمار موجودات (فرضی) کاست. این نظریه به «تیخ آکمی» معروف است.
۳. #۳. Pegasus در اساطیر یونان، اسب بالداري که وقتی پرسئوس سر «مدوزا» را برید از خون «مدوزا» بیرون جست.
۴. #۴. Parthenon معبدی در آکروپولیس آتن که بریکلس آن را در سالهای ۴۴۷ - ۴۳۲ پیش از میلاد بنا کرد.
۵. #۵. تمایل بر این که میان اصطلاح وجود به آن معنایی که در مورد اشیایی که در جایی از مکان و زمان فعلیت یافته‌اند به کار می‌رود از یک طرف و اصطلاح وجود (یا هستی یا بودن) که در مورد موجودات دیگر به کار می‌رود از طرف دیگر تمیز قائل شویم نا اندازه‌ای شاید ناشی از این فکر است که مشاهده طبیعت فقط در خصوص مسائل وجود نوع اول دخیل است. اما این فکر بی‌درنگ با موارد نقض آن مانند «نسبت میان تعداد دیوها به تعداد پریان» رد می‌شود. اگر چنین نسبتی وجود داشت قطعاً موجودی انتزاعی، یعنی یک عدد، بود. با این همه، فقط با پژوهش در طبیعت است که به این نتیجه می‌رسیم که تعداد دیوها و تعداد پریان هر دو صفر است و بنابراین چنین نسبتی وجود ندارد.
۶. #۶. نویسنده در پانویس به صفحه ۱۵۲ کتاب «از دیدگاهی منطقی» *From a Logical Point of View*، که این مقاله از آن ترجمه شده، ارجاع داده است و در آن صفحه این «عناصر» را نه اشیاء عینی بلکه چیزهایی می‌خواند که فرگه آنها را «معانی اسمها» و کارناب و چرچ «مفاهیم مفرد» نامیده‌اند.
۷. #۷. نویسنده به مقاله زیر ارجاع داده است:
Church, Alonzo, "A note on the Entscheidungsproblem," *Journal of Symbolic Logic* 7 (1936), 4of, 101f.
- و افزوده است که شاید این مبحث در کتاب زیر به صورت مناسبتری مطرح شده باشد:
Hilbert, David and Paul Bernays, *Grundlagen der Mathematic*. 2 vols. (Berlin: Springer, 1934, 1936; 2 d printing, Ann Arbor: Edwards, 1944).
۸. #۸. نویسنده در پانویس به صفحات ۸۵ به بعد و ۱۶۶ به بعد کتاب «از دیدگاهی منطقی» ارجاع داده است که در آنها پاره‌ای اشارات به نظریه توصیف راسل از لحاظ منطقی ریاضی کرده است.
۹. #۹. نویسنده در پانویس به صفحات ۸۹ و ۱۰۲ به بعد کتاب «از دیدگاهی منطقی» ارجاع داده است که در آنها با تفصیل بیشتری به متغیرهای پایند پرداخته است.
۱۰. #۱۰. در پانویس نویسنده نوشته است که برای مطالعه توضیحات بیشتر درباره تبدیل همه واژه‌های مفرد به توصیف، به صفحه ۶۷ کتاب «از دیدگاهی منطقی» مراجعه شود و همچنین به کتاب دیگر نویسنده با مشخصات زیر:

۱۱. Centaure در اساطیر یونان، طایفه‌ای از «موجودات» که نیمه اسب و نیمه انسان بودند و در گروه پلیون در تسالی سکنی داشتند. «فنتورس» به صورت مفرد بر صورت فلکی جنوبی که زیر سنبله عدرا قرار دارد نیز اطلاق شده است و به این معنی وجود خارجی دارد اما مراد نویسنده همان معنای اساطیری است.
۱۲. نویسنده در پانویس به دومین و سومین مقاله کتاب «از دیدگاه منطقی» ارجاع داده است. دومین مقاله به عنوان دو حکم جزئی تجربه‌گرایی به فارسی ترجمه و در همین شماره این مجله چاپ شده است. سومین مقاله به عنوان «مسئله معنی در زبان‌شناسی» است.
۱۳. نویسنده درباره این موضوع به مقاله ششم «از دیدگاه منطقی» ارجاع داده است که عنوان آن «منطق و انضمامی دانستن کلیات» است.
۱۴. نویسنده در پانویس به صفحه ۱۲۵ کتاب «از دیدگاه منطقی» ارجاع داده است و در آن، ضمن مقاله «منطق و انضمامی کردن کلیات»، خود نظریه‌ای درباره مجموعه‌ها پرورانده که آن را قریب به نظریه ویل و شبیه به نظریه سنجهای راسل دانسته است.
۱۵. نویسنده به مقاله زیر ارجاع داده است:
- Goodman, Nelson and W.V. Quine 'Steps toward a constructive nominalism', *Journal of Symbolic Logic* 12 (1947), 105 - 122.
- و نیز افزوده است که برای مطالعه تفصیلی موضوعات کلی که در دو صفحه، قبل این مقاله به آنها اشاره شده است به کتاب و مقاله‌های زیر رجوع شود:
- Bernays, Paul, 'Sur le platonisme dans les mathématiques', *L'Enseignement mathématique* 34 (1935 - 1936), 52 - 69.
 - Fraenkel, A.A., 'Sur la notion d'existence dans les mathématiques', *L'Enseignement mathématique* 34 (1935 - 1936), 18 - 32.
 - Black, Max, *The nature of Mathematics* (London: Keagan Paul, 1933; New York: Harcourt Brace, 1934).
۱۶. پانویس نویسنده: مثال علم حساب از فرانک است در صفحات ۱۰۸ به بعد کتاب زیر:
- Frank, Phillip, *Modern Science and its Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1949).
۱۷. نویسنده در پانویس به صفحات ۹۰ به بعد و ۹۶ به بعد کتاب «از دیدگاهی منطقی» که بخشهایی از مقاله او به عنوان «مبانی جدید منطق ریاضی» است و نیز به صفحات ۱۲۲ به بعد همان کتاب که بخشی از مقاله «منطق و انضمامی کردن کلیات» است ارجاع داده است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

دو حکم جزمی تجربه‌گرایی

نوشته ویلرود ون اورمن کواین
ترجمه متوجه‌ر بدیمی

مقدمه

اغراق نیست اگر بگوییم کمتر مقاله‌ای در تاریخ فلسفه تحلیلی معاصر به اندازه این مقاله کواین محل بحث و مورد ارجاع قرار گرفته است. کواین این مقاله را در ۱۹۵۰ در مجله *The Philosophical Review* منتشر کرد و در این هنگام فیلسوف و منطق‌دان سرشناسی بود. در این مقاله کواین دو حکمی را که از مبانی پوزیتیویسم منطقی بود محل تردید قرار داد.

فوضیح آنکه از زمان لایب‌نیس و هیوم و به ویژه کانت، قضیه‌ها را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کردند. این تقسیم‌بندی یکی از مبانی فلسفه رودلف کارناب، استاد و فیلسوف مورد احترام کواین، بود. حکم دیگر این بود که قضیه‌های معنادار را می‌توان به زبان داده‌های بی‌واسطه تجربه تحویل یا تأویل کرد. در این تأویل قضیه‌هایی خواهیم داشت که هیچ تجربه‌ای در حال یا آینده، قادر به ابطال آنها نخواهد بود.

کواین در مقاله «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» هر دو حکم را محل سؤال قرار می‌دهد و نا‌انجا پیش می‌رود که ریاضیات و منطق را نیز مصون از اصلاح و ترمیم نمی‌داند. ساختار کلی استدلال کواین مبتنی بر دو اصل است: یکی اینکه در هر آزمایش نه یک قضیه بلکه مجموعه‌ای از قضایا به محک تجربه زده می‌شوند؛ دیگر اینکه در علوم از موارد ساده که بگذریم هر پیش‌بینی، نتیجه مجموعه اصول هر علم به علاوه ریاضیات و منطق است. اکنون اگر تجربه پیش‌بینی ما را نقض کند به آسانی نمی‌توان گفت کدام یک از اعضای این مجموعه را باید عامل درست‌نبودن پیش‌بینی دانست. در اینجا به نظر کواین ریاضیات و منطق نیز می‌توانند مورد شک قرار گیرند. (ضیاء، موحد)

تجربه‌گرایی جدید را دو حکم جزمی تا اندازه زیادی مقید کرده است. یکی از آن دو حکم، اعتقاد

به وجود افتراق اساسی میان صدق‌هایی است که تحلیلی هستند یا ریشه در معانی دارند و وابسته به امور واقعی نیستند و صدق‌هایی که ترکیبی هستند و ریشه در امر واقع دارند. حکم جزمی دیگر عبارت است از گرایش به فروگاهی یعنی اعتقاد به اینکه هر قضیه بامعنایی معادل با ساختاری منطقی بر روی ثابت‌هایی* است که به تجربه بلاواسطه دلالت دارد. سخن من آن است که این هر دو حکم کج‌بنیاد است. خواهیم دید که یکی از نتایج کنار نهادن آنها مخدوش شدن رمز بین مابعدالطبیعه نظری و علوم طبیعی است. نتیجه دیگر آن روی آوردن به عمل‌گرایی است.

۱. سابقه تحلیلیت

نظریه کانت مبنی بر وجود افتراق میان صدق‌های تحلیلی و صدق‌های ترکیبی سابقه‌ای در نظریه هیوم دارد که قائل به فرق بین نسبت ایده‌ها با یکدیگر و نسبت امور واقع با یکدیگر بود و همچنین در نظریه لایب‌نیتس که به فرق بین صدق‌های عقلی و صدق‌های واقعی قائل بود. لایب‌نیتس می‌گفت که صدق‌های عقلی در تمام عوالم ممکن صادق هستند. اگر تمثیل را کنار بگذاریم این گفته بدان معناست که صدق‌های عقلی صدق‌هایی هستند که ممکن نیست کاذب باشند. به همین قیاس می‌شنویم که در تعریف قضایای تحلیلی می‌گویند قضایایی هستند که انکار آنها مستلزم تناقض است. اما این تعریف چندان ارزش توضیحی ندارد؛ زیرا مفهوم تناقض، به آن معنای وسیعی که برای تعریف تحلیلی مورد نیاز است، خود عیناً همان قدر نیازمند توضیح است که مفهوم تحلیلی نیاز به توضیح دارد. این دو مفهوم دو روی یک سکه مشکوک‌اند.

کانت قضیه تحلیلی را قضیه‌ای می‌داند که در آن آنچه بر موضوع حمل می‌شود مفهوماً از پیش در موضوع مندرج باشد. این صورتبندی دو نقص دارد: اولاً منحصر به قضایایی است که شکل موضوع - محمول دارند و ثانیاً به مفهوم اندراج توسل می‌جوید که خود در مرتبه استماره باقی مانده است. اما مراد کانت بیشتر از روشی که در استعمال تحلیلی به کار برده است معلوم می‌شود تا از تعریفی که از تحلیلی کرده است و می‌توان مراد او را به این بیان درآورد: قضیه‌ای تحلیلی است که به سبب معانی و قطع نظر از امر واقع صادق باشد. با دنبال کردن این راه، اکنون باید مفهوم معنا را که پیش فرض ماست بررسی کنیم.

باید به یاد داشت که معنا را نباید با نامگذاری یکسان بدانیم. ^۱ مثال «ستاره شب» و «ستاره صبح» که فرگه آورده و مثال «اسکات» و «نویسنده و یورلی» که از راسل است نشان می‌دهند که ممکن است ثابتها نام شیء واحدی باشند اما معنای آنها متفاوت باشد. تفاوت بین معنا و نام‌گذاری در زمینه ثابتهای انتزاعی نیز کم اهمیت نیست. ثابتهای «۹» و «شماره سیارات» دو نام

برای یک چیز انتزاعی واحد هستند اما بنا به فرض باید از لحاظ معنا آنها را متفاوت شمرد، زیرا برای آنکه معلوم شود آن شیء مورد بحث یک چیز واحد است به رصد نجومی نیاز بود و صرف تفکر درباره معنای ثابتها کفایت نمی‌کرد.

مثالهای بالا، اعم از انضمامی و انتزاعی، همه ثابتهای مفرد است. در مورد ثابتهای کلی یا محمولات، وضع تا اندازه‌ای فرق می‌کند اما قرینه آن است. هر ثابت مفردی قاعدتاً باید نامی برای چیزی، اعم از انتزاعی یا انضمامی، باشد. اما ثابت کلی چنین نیست؛ بلکه ثابت کلی باید درباره یک چیز یا درباره هر فرد از چیزهای کثیر صدق کند یا درباره هیچ چیز صدق نکند.^۲ مجموعه همه چیزهایی را که یک ثابت کلی درباره آنها صدق می‌کند مصداق آن ثابت می‌نامیم. حال به قرینه تباین بین معنای یک ثابت مفرد و چیزی که نامگذاری شده است، باید بین معنای ثابت کلی و مصداق آن نیز تفاوت قائل شد. مثلاً ثابتهای کلی «موجود صاحب قلب» و «موجود صاحب کلیه» شاید از لحاظ مصداق یکسان باشند اما از لحاظ معنا متفاوت‌اند.

خلط معنا با مصداق در خصوص ثابتهای کلی کمتر رواج دارد تا خلط معنا با نامگذاری در خصوص ثابتهای مفرد. این دیگر در فلسفه امری پیش پا افتاده است که مفهوم (یا معنا) را در مقابل مصداق یا، به اصطلاح دیگری، مفهوم را در برابر منطوق (مدلول) بگذارند.

شک نیست که تصور ارسطویی جوهر ریشه تصور جدید از مفهوم یا معنا است. در نظر ارسطو جوهر انسان آن بود که ناطق باشد، دو پای بودن او عرضی بود. اما این برداشت با نظریه معنا تفاوت مهمی دارد. از جهت این نظریه (حتی اگر برای ادامه بحث هم باشد) می‌توان اذعان کرد که نطق داخل در معنای کلمه «انسان» است ولی دوپا بودن چنین نیست؛ اما در عین حال می‌توان گفت که دوپا بودن نیز داخل در معنای «ذوقدمین» است ولی نطق چنین نیست. از این رو از لحاظ نظریه معنا این سخن درباره فرد بالفعل که در عین حال انسان و ذوقدمین است معنایی ندارد که بگوییم نطق او جوهر او و دوپا بودن عرض او، یا برعکس است. در نظر ارسطو اشیاء دارای جوهرند اما فقط ساختارهای زبانی معنا دارند. معنا همان جوهر است در حالی که از مصداق خود جدا شده و به واژه پیوسته است.

در نظریه معنا مسأله بارز ماهیت معانی است: معانی چگونه چیزهایی هستند؟ شاید نیاز به وجود موجودات معنوی از اینجا ناشی شده باشد که در ابتدا نمی‌توانستند دریابند که معنا و مصداق با یکدیگر فرق دارند. وقتی که نظریه معنا یکسره از نظریه مصداق جدا می‌شود فقط کافی است قدمی کوتاه برداریم تا ببینیم که موضوع اصلی نظریه معنا فقط ترادف ساختهای زبانی و تحلیلیت قضایاست؛ خود معانی را که چیزهای مبهم واسطه‌ای هستند به آسانی می‌توان

کنار نهاد.^۴

پس بار دیگر مسأله تحلیلیت پیش روی ما سر بر می کشد. قضایایی که بنا به اظهار عموم در فلسفه، تحلیلی هستند چندان دور از دسترس نیستند. این گونه قضایا بر دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول آنهایی هستند که می توان آنها را «منطقاً صادق» خواند و قضیه زیر نمونه آنهاست:

(۱) هیچ مرد بی زنی زندار نیست.

خصوصیتی که در این مثال به بحث ما مربوط می شود آن است که نه فقط به همین صورتی که هست صادق است بلکه هر تفسیری از «مرد» و «زندان» بکنیم باز هم صادق می ماند. اگر از پیش مجموعه‌ای از ادات منطقی شامل «هیچ»، «بی»، «نون نفی»، «اگر»، «آنگاه»، «و» و غیره فراهم آوریم، آنگاه می توان به طور کلی گفت که صدق منطقی عبارت است از قضیه‌ای که هر تفسیری از اجزای آنکه غیر از ادات منطقی باشد صورت گیرد آن قضیه صادق است و صادق می ماند.

اما دسته دیگری از قضایای تحلیلی هست که قضیه زیر نمونه آنهاست:

(۲) هیچ مجردی زندار نیست.

خصوصیت این قضیه آن است که در آن می توان با قراردادن واژه‌های مترادف یا واژه‌های آن، قضیه را به صدق منطقی تبدیل کرد. بنابراین با قراردادن «مرد بی زن» به جای «مجرد» که مترادف آن است می توان قضیه شماره (۲) را به قضیه شماره (۱) بدل کرد. اما از آنجا که در توضیح بالا ناگزیر شده‌ایم به مفهوم «ترادف» تکیه کنیم هنوز هم خصوصیت دسته دوم قضایای تحلیلی و به تبع آن به طور کلی خصوصیت تحلیلیت را در دست نداریم زیرا مفهوم «ترادف» کمتر از تحلیلیت محتاج توضیح نیست.

در سالهای اخیر کارناپ به آن گرویده است که تحلیلیت را با توسل به آنچه خود آن را توصیفات حالت می خواند توضیح دهد.^۴ هر توصیف حالتی عبارت است از تعیین صدق و کذب تمام قضایای زبانی که اتمی یا ~~تجزیه~~ مرکب باشند. کارناپ می گوید سایر قضایای زبانی به وسیله تدابیر زبانی آشنا از عبارات مرکب از آنها ساخته می شوند به نحوی که صدق و کذب هر قضیه برای هر توصیف حالت به وسیله قوانین منطقی مشخص تعیین می گردد. در این صورت قضیه‌ای را می توان تحلیلی نامید که در هر توصیف حالتی صادق باشد. این بیان شکل دیگری از «صادق در همه عوالم ممکن» لایب نیتس است. اما باید توجه داشت که این تعبیر از تحلیلیت فقط در صورتی به کار می آید که قضایای اتمی زبان، برخلاف «زید مجرد است» و «زید زندار است»، بستگی متقابل با یکدیگر نداشته باشند. در غیر این صورت توصیف حالتی پیش می آید

که در آن می‌توان به صدق «زید مجرد است» و «زید زنده است» حکم کرد و در نتیجه قضیه «هیچ مجردی زنده نیست» به قضیه‌ای ترکیبی بدل می‌شود به جای آنکه، به معیار موردنظر، تحلیلی باشد. بنابراین معیار تحلیل بر حسب توصیف حالت فقط در مورد زیانهایی به کار می‌آید که جفت مترادف فرامنطقی، مانند «مجرد» و «مرد بی‌زن» نداشته باشند - این جفتهای مترادف موجب پیدایش قضیه‌های تحلیلی «دسته دوم» می‌شوند. معیاری که براساس توصیف حالت باشد در بهترین شکل خود تعبیر مجددی از صدق منطقی است نه از تحلیلیت.

نمی‌خواهم بگویم کارناپ خود در این زمینه توهمی داشته است. هدف از زبان الگوری ساده‌شده او در درجه اول مسأله کلی تحلیلیت نبوده است بلکه هدف او روشن‌ساختن مسأله احتمال و استقراء بوده است. اما مسأله ما تحلیلیت است و در اینجا دشواری در قضایای تحلیلی دسته اول، یعنی صدقهای منطقی، نیست بلکه در دسته دوم است که به مفهوم ترادف مربوط می‌شود.

۲. تعریف

هستند کسانی که آرامش خاطر خود را در این می‌یابند که بگویند قضایای تحلیلی دسته دوم از راه تعریف به قضایای تحلیلی دسته اول، یعنی صدقهای منطقی، تبدیل می‌شوند؛ مثلاً «مجرد» به «مرد بی‌زن» تعریف می‌شود. اما از کجا می‌فهمیم که «مجرد» به «مرد بی‌زن» تعریف می‌شود؟ چه کسی و چه وقت آن را این‌گونه تعریف کرده است؟ آیا باید قاموس دم‌دست خود را برداریم و تقریر اهل لغت را قانون بدانیم؟ معلوم است که این کار مانند سرنا را از سرگشادش نواختن است. اهل لغت خود عالمی است تجربی که کارش ثبت و ضبط امور قبلی است؛ اگر او در شرح واژه «مجرد» می‌نویسد «مرد بی‌زن» از آن روست که معتقد است بین این دو ساخت زبانی نسبت ترادف موجود است و این نسبت پیش از آنکه او به کار خود دست زند در تداول عام یا تداول مرجح مستتر بوده است. مفهوم ترادف که در این کار از پیش فرض شده هنوز هم باید روشن شود و احتمالاً باید با توجه به رفتار زبانی روشن شود. مسلم است که «تعریف»ی که اهل لغت از ترادف مشاهده شده به دست می‌دهد نمی‌تواند مبنای ترادف باشد.

البته تعریف کاری نیست که منحصر به لغت‌شناسان باشد. فیلسوفان و دانشمندان نیز به کرات لفظ مبهمی را با معناکردن آن به الفاظی آشنا تر «تعریف» می‌کنند. اما معمولاً چنین تعریفی مانند تعریف لغت‌شناسان صرفاً لغت‌نویسی است و نسبت ترادفی را که پیش از بیان مطلب موردبحث وجود داشته است تصدیق می‌کند.

اینکه تصدیق مترادف چه معنایی دارد و وجود چه پیوندهایی لازم و کافی است تا بتوان به درستی گفت که دو ساخت زبانی با یکدیگر مترادف هستند هیچ روشن نیست؛ اما این پیوندها هر چه باشد معمولاً در تداول ریشه دارد. بنابراین تعریفهایی که حاکی از موارد برگزیده مترادف است در واقع از تداول خبر می‌دهد.

اما نوع متفاوتی از کار تعریف هست که به خیردادن از مترادف موجود محدود نمی‌شود. منظور همان کاری است که کارناپ آن را توضیح خواننده است. کاری که فیلسوفان به آن می‌پردازند و دانشمندان نیز در اوقاتی که بیشتر به فلسفه دست می‌زنند همین کار را می‌کنند. اما هدف از توضیح فقط آن نیست که معرّف را به یک واژه مترادف خشک و خالی معنا کنند بلکه در واقع هدف آن است که با تلطیف یا تکمیل معنای معرّف از آن رفع نقص کنند. اما حتی توضیح هم هر چند که محدود به خیردادن از وجود مترادف موجود بین معرّف و معرّف نیست، با این حال بر مترادفهای موجود دیگری استوار است. در این مطلب می‌توان بدین ترتیب نظر کرد: هر واژه‌ای که در خور توضیح باشد موارد استعمالی دارد که در کل آن قدر روشن و دقیق هستند که بتوان آنها را به کار برد؛ و منظور از توضیح حفظ این موارد استعمال جاافتاده و در عین حال دقیق کردن موارد استعمال دیگر آن است. برای آنکه تعریفی برای توضیح وافی به مقصود باشد آنچه لازم است آن نیست که معرّف در تداول پیشین خود با معرّف مترادف باشد بلکه کافی است که هر کدام از موارد استعمال جاافتاده معرّف، که با کلیت خود در تداول پیشین در نظر گرفته می‌شود، با موارد استعمال متناظر معرّف مترادف باشد.

چه بسا که دو معرّف جداگانه برای توضیح خاصی به یک اندازه متناسب باشند اما با یکدیگر مترادف نباشند؛ زیرا می‌توان آنها را به جای یکدیگر در موارد استعمال جا افتاده به کار برد، در حالی که در جاهای دیگر با یکدیگر تفاوت دارند. اگر به یکی از این معرّفها بچسبیم و دیگری را کنار بگذاریم بر حسب قاعده تعریفی از نوع توضیح بین معرّف و معرّف نسبت مترادف پدید می‌آورد که پیش از آن وجود نداشت. اما چنانکه دیدیم باز هم این تعریف فایده توضیحی خود را به مترادفهای موجود مدیون است.

اما یک نوع نهایی تعریف هم هست که به هیچ وجه به مترادفهای پیشین باز نمی‌گردد و آن عبارت است از برقرارکردن نشانه‌های تازه به صورتی آشکارا قراردادی و به منظور اختصار محض. در اینجا معرّف فقط از آن رو با معرّف مترادف می‌شود که عمداً برای آنکه با معرّف مترادف شود ایجاد شده است؛ در اینجا با یکی از موارد بارز مترادف سروکار داریم که با تعریف ایجاد شده است؛ و ای کاش که همه انواع مترادف به همین اندازه فهمیدنی بود. در سایر موارد

تعریف بر پایهٔ ترادف استوار است نه اینکه آن را توضیح دهد.

واژهٔ «تعریف» طنین اطمینان‌بخش خطرناکی یافته است و این شاید بدان سبب باشد که این واژه کراً در نوشته‌های منطقی و ریاضی آمده است. بجاست که اکنون موضوع را به بررسی مختصری در باب نقش تعریف در پژوهشهای صوری برگردانیم.

در دستگاههای منطقی و ریاضی می‌توان در راه یکی از دو نوع صرفه‌جویی که عناداً با یکدیگر منافات دارند کوشش کرد؛ هریک از این دو نوع فایدهٔ عملی خاص خود را دارد. از یک سو می‌توانیم برای بیان عملی در پی صرفه‌جویی باشیم - یعنی در پی سهولت و اختصار در بیان نسبتهای گوناگون باشیم. این نوع صرفه‌جویی معمولاً مقتضی وجود علامتهای مشخص دقیق برای انبوهی از مفاهیم است. اما نوع دوم صرفه‌جویی که برعکس نوع اول است آن است که به دنبال صرفه‌جویی در دستور و واژگان باشیم؛ در این حالت می‌کوشیم تا حداقل مفاهیم پایه را بیایم به نحوی که با تخصیص دادن علامت مشخص به هر کدام از آن مفاهیم بیان هر مفهوم مطلوب دیگری صرفاً با ترکیب و تکرار علامتهای پایه میسر گردد. نوع دوم صرفه‌جویی از یک جهت غیر عملی است زیرا ناچیزی مصطلحات پایه لامحاله منجر به اطالۀ مقال خواهد شد. اما از جهت دیگری عملی است: مقال نظری دربارهٔ زبان را با به حداقل رساندن الفاظ و صورتهای ساختاری که زبان مرکب از آنهاست، تا اندازهٔ زیادی ساده می‌کند.

هر دو نوع صرفه‌جویی، هر چند در نظر اول با یکدیگر ناسازگارند، هر کدام به طریق خاص خود ارزش دارند. در نتیجه رسم بر این شده است که هر دو نوع صرفه‌جویی را با یکدیگر تلفیق کنند یعنی در واقع دو زبان را به نحوی در یکدیگر ادغام کنند که یکی جزئی از دیگری باشد. این زبان جامع، هر چند که از لحاظ دستور و واژگان پر از حشو و زوائد است، اما از لحاظ طول پیامها صرفه‌جویانه است حال آنکه زبانی که جزئی از زبان جامع است و آن را علامتگذاری ابتدایی می‌نامند از لحاظ دستور و واژگان صرفه‌جویانه است. رابطهٔ کل و جزء با قواعد ترجمه برقرار می‌شود و به موجب این قواعد هر اصطلاحی که در علامتگذاری ابتدایی پیدا نشود با ترکیبی از علامتهای ابتدایی معادل می‌شود. این قواعد ترجمه همان تعریفهایی هستند که در دستگاههای صوری یافت می‌شوند. بهتر آن است که این تعریفات را نه به صورت ملحقات یک زبان، بلکه به عنوان رابطه‌های بین دو زبان، که یکی جزء دیگری است، به شمار آوریم.

اما این رابطه‌ها من‌عندی نیستند. این رابطه‌ها باید نشان دهند که چگونه با علامتهای ابتدایی می‌توان همهٔ مقاصد زبان پر از حشو و زوائد را به غیر از کوتاهی و راحتی آن، حاصل کرد. بنابراین در هر مورد انتظار می‌رود که معرف و معرف به یکی از سه طریقی که در بالا به آنها اشاره

کردیم به یکدیگر مربوط شوند. معرّف ممکن است با حفظ مترادف مستقیمی* که از تداول پیشین گرفته شده معنای معرّف را با علامتگذاری مختصرتری دقیقاً بیان کند؛ یا معرّف ممکن است بر سبیل توضیح از تداول پیشین معرّف رفع نقص کند؛ یا سرانجام، معرّف ممکن است علامتگذاری نوپدید باشد که هم‌اکنون و همین‌جا به تازگی معنایی به آن عطا شده باشد.

بدین ترتیب می‌بینیم که هم در پژوهشهای صوری و هم در پژوهشهای غیرصوری - جز در حالت نهایی که مشتمل بر معرفی علامتهای جدیدی است که آشکارا قراردادی هستند - تعریف بر پایه نسبت پیشین ترادف می‌چرخد. حال با قبول اینکه کلید حل مسأله ترادف و تحلیلیت در مفهوم تعریف نیست، باز هم به ترادف می‌پردازیم و بیش از این درباره تعریف سخنی نمی‌گوییم.

۳. تعویض‌پذیری

آنچه به صرافت طبع به نظر می‌رسد و در خور بررسی دقیقتری است آن است که ترادف دو ساختار زبانی عبارت است از تعویض‌پذیری آنها با یکدیگر در هر مورد استعمال بی‌آنکه در صدق و کذب تفسیری حاصل شود - به گفته لایب‌نیتس، تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] باشد. باید توجه داشت که مترادفات به این تعبیر حتی لازم نیست عاری از ابهام باشند به شرط آنکه ابهام مترادفات با یکدیگر متناسب باشند.

اما اینکه بگوییم مترادفاتی مانند «مجرد» و «بی‌زن» در همه‌جا به صورت *salva veritate* [حافظ‌الصدق] با یکدیگر عوض می‌شوند صحت کامل ندارد. با عباراتی مانند «مجرد خیال» و «حبس مجرد» می‌توان به آسانی قضایای صادقی ساخت که با نهادن «بی‌زن» به جای «مجرد» در آنها به قضایای کاذب بدل شوند؛ همچنین است با قراردادن واژه مجرد در گیومه به ترتیب زیر:

«مجرد» بیش از چهار حرف دارد.*

اما شاید بتوان از این موارد نقض به این تدبیر چشم‌پوشی کرد که بگوییم عبارتهایی مانند «مجرد خیال» و «حبس مجرد» و کلمه «مجرد» داخل گیومه هرکدام واژه واحد لایتجزایی است و سپس بنا بر این بگذاریم که تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] که محک ترادف است در مواردی که جزئی از یک واژه در میان باشد اعمال نمی‌گردد. این تعبیر از ترادف، به فرض اینکه از جهات دیگر پذیرفتنی باشد، یک عیب دارد و آن اینکه ناچار از توسل به مفهومی از «واژه» است که می‌توان گفت صورتبندی آن نیز دشواریهایی در بردارد. با این حال می‌توان گفت با تبدیل مسأله ترادف به مسأله چیستی واژه پیشرفتی حاصل شده است. حال همین رشته

را اندکی دنبال می‌کنیم با این فرض که چستی «واژه» بالبداهه معلوم است.

این مسأله باقی می‌ماند که آیا تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] (قطع‌نظر از مواردی که جزئی از یک واژه در میان باشد) شرط کافی محکمی برای ترادف هست یا، برخلاف، پاره‌ای عبارتهای متباین نیز یافت می‌شوند که به همین صورت تعویض‌پذیر باشند. همین‌جا این نکته را روشن کرده باشیم که ما در اینجا به ترادف به معنای یکسانی کامل از لحاظ تدابیرهای روانی یا حالت شاعرانه نمی‌پردازیم؛ بدین معنا هیچ دو عبارتی یافت نمی‌شوند که مترادف باشند: ما فقط به چیزی می‌پردازیم که می‌توان آن را ترادف خبری (Lognitive synenymy)* نامید. پیش از اینکه این بررسی پایان یابد نمی‌توان به درستی گفت که ترادف خبری چیست؛ اما چون در خصوص تحلیل‌ت در بند ۱ این مقاله به آن نیاز پیدا کردیم اجمالاً می‌دانیم که چیست. آن نوع ترادفی که در اینجا مورد نیاز است فقط به گونه‌ای است که با قراردادن واژه مترادف به جای واژه مترادف بتوان هر قضیه تحلیلی را به یک صدق منطقی بدل کرد. حال اگر ورق را برگردانیم و مسأله تحلیل‌ت را حل شده بینگاریم می‌توانیم ترادف خبری الفاظ را (با حفظ همان مثال مألوف) به این ترتیب توضیح دهیم: این گفته که «مجرد» و «مرد بی‌زن» مترادف خبری هستند چیزی بیشتر یا کمتر از این نیست که بگوییم قضیه زیر:

(۳) همه مجردها و فقط مجردها بی‌زن هستند.

تحلیلی است. ۷.

اگر قرار باشد، چنانکه در بند ۱ این مقاله عهده‌دار شدیم، برعکس تحلیل‌ت را به یاری ترادف خبری توضیح دهیم آن وقت به تعبیری از ترادف خبری نیاز داریم که تحلیل‌ت پیش‌فرض آن نباشد. در واقع نیز اکنون یک چنین تعبیر مستقلی از ترادف خبری در دست بررسی داریم و آن تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] در همه‌جا مگر در درون واژه است. بالاخره باز هم رشته مطلب را به دست می‌گیریم و می‌گوییم مسأله ما این است که آیا این تعویض‌پذیری شرط کافی برای ترادف خبری هست یا نه. می‌توانیم با مثالهایی از آن قبیل که در زیر آورده شده به سرعت خود را قانع کنیم که چنین است. قضیه:

(۴) ضرورتاً همه مجردها و فقط مجردها مجرد هستند.

بدها صادق است حتی اگر فرض کنیم واژه «ضرورتاً» چنان محدود تعبیر شود که فقط در مورد قضیه‌های تحلیلی صدق کند. بنابراین اگر «مجرد» و «مرد بی‌زن» به طرز *salva veritate* [حافظ‌الصدق] تعویض‌پذیر باشند، نتیجه می‌شود که:

(۵) ضرورتاً همه مجردها و فقط مجردها بی‌زن هستند.

که این نتیجه حاصل قرارداد «مرد بی‌زن» به جای یکی از موارد واژه «مجرد» در قضیه شماره ۴ است و باید مانند قضیه شماره ۴ صادق باشد. اما اینکه بگوییم قضیه شماره (۵) صادق است مانند آن است که بگوییم قضیه شماره (۳) تحلیلی است و بنابراین «مجرد» و «مرد بی‌زن» مترادف خبری هستند.

باید دید که این استدلال چه مرضی دارد که حالت دوز و کلک پیدا کرده است. قوت شرط تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] به تبع غنای زبانی که در اختیار داریم تغییر می‌کند. استدلال بالا بر این فرض استوار است که ما با زبانی سروکار داریم آن قدر غنی که دارای قید و ضرورتاً است و این قید باید طوری تعبیر شود که هر وقت و فقط هر وقت در قضیه تحلیلی به کار می‌رود قضیه صادقی به دست دهد. اما آیا می‌توانیم از تقصیر زبانی که دارای چنین قیدی است به آسانی بگذریم؟ آیا این قید واقعاً معنایی دارد؟ اگر بنا را بر این بگذاریم که معنایی دارد مانند آن است که بگوییم دیگر برای واژه «تحلیلی» معنای رضایت‌بخشی یافته‌ایم. پس دیگر چرا داریم این قدر به خود زحمت می‌دهیم؟

استدلال ما یکسره دوری نیست اما شبیه به استدلال دوری است. می‌توان به تمثیل گفت که به شکل منحنی بسته‌ای در فضا است.

تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] بی‌معناست مگر آنکه به زبانی ربط داده شود که دامنه آن از جهات ذی‌ربط مشخص شده باشد. فرض کنیم زبانی مورد بررسی ماست که این اجزاء را داشته باشد: انبوه بی‌نهایت فراوانی از محمولات یک موضعی (مثلاً F در موردی که Fx بدین معنا باشد که x یک مرد است) و محمولات چندموضعی (مثلاً G در موردی که Gxy بدین معنا باشد که x ، y را دوست می‌دارد) که این محمولات غالباً به موضوعهای بیرون از منطق مربوط می‌شوند. باقیمانده اجزای زبان، منطقی است. جمله‌های اتمی زبان مرکب است از یک محمول و به دنبال آن یک یا چند متغیر x ، y و غیره، و جمله‌های مرکب به وسیله توابع ارزش (مانند \neg ، \wedge یا \vee و غیره) و سورها ساخته می‌شوند.^۸ چنین زبانی در واقع از محاسن توصیفها و به طور کلی از اسامی نیز برخوردار است که از این اسامی به شیوه‌های شناخته شده می‌توان تعریف متنی* به دست داد.^۹ حتی از اسامی شیئهای انتزاعی که نام مجموعه‌ها و مجموعه مجموعه‌ها و غیره هستند در مواردی که انبوه محمولات، شامل محمول و موضعی عضویت هم باشد می‌توان تعریف متنی به دست داد.^{۱۰} چنین زبانی برای ریاضیات کلاسیک و کلاً برای گفتمان علمی کفایت می‌کند مگر در مواردی که گفتمان علمی متضمن تمهیداتی باشد که در آنها چون و چرا راه دارد مانند قضایای شرطی خلاف واقع یا قیود موجهی مانند «ضرورتاً»^{۱۱}. زبانی از این

دست مصداقی است بدین معنا که هر دو محمولی که مصداقاً با یکدیگر وفق داشته باشند (یعنی شیئهای یکسانی آنها را صادق کند) به طور *salva veritate* [حافظ‌الصدق] تعویض‌پذیر هستند.^{۱۲}

بنابراین در یک زبان مصداقی تعویض‌پذیری *salva veritate* [حافظ‌الصدق] دلیل قطعی ترادف خبری مطلوب ما نیست. اینکه واژه مجرد و «مرد بی‌زن» در یک زبان مصداقی به طور حافظ‌الصدق تعویض‌پذیر هستند فقط ما را مطمئن می‌کند که قضیه شماره (۳) صادق است. در اینجا ابتدا یقین نداریم که وفق داشتن مصداقی «مجرد» و «مرد بی‌زن» بر معنا استوار باشد و نه بر امور واقع تصادفی. چنانکه وفق داشتن مصداقی «موجود صاحب قلب» و «موجود صاحب کلیه» فقط بر امور واقعی تصادفی استوار است.

وفق داشتن مصداقی از بسیاری جهات نزدیکترین تقریب به ترادفی است که مورد توجه ماست. اما این نکته بر جای خود باقی است که وفق مصداقی ابداً به پای آن نوع ترادف خبری که برای توضیح تحلیلیت به شرح بند ۱ این مقاله لازم است نمی‌رسد. آن نوع ترادف خبری که در آن جا لازم است نوعی است که ترادف بین «مجرد» و «مرد بی‌زن» را با تحلیلیت قضیه شماره (۳) برابر می‌سازد نه فقط یا صدق قضیه شماره (۳).

پس باید پذیرفت که تعویض‌پذیری حافظ‌الصدق اگر با توجه به یک زبان مصداقی تعبیر شود شرط کافی ترادف خبری به آن معنایی نیست که برای استنتاج تحلیلیت به شیوه مذکور در بند ۱ این مقاله لازم است. اگر زبانی قید معنای «ضرورتاً» به معنایی که در بالا اشاره شد داشته باشد یا ادوات دیگری به همان سیاق داشته باشد تعویض‌پذیری حافظ‌الصدق در این زبان شرط کافی ترادف خبری هست؛ اما چنین زبانی فقط در صورتی فهمیده می‌شود که مفهوم تحلیلیت از پیش درک شده باشد.

شاید تلاش برای آنکه نخست ترادف خبری را توضیح بدهیم تا تحلیلیت را به طرز مذکور در بند ۱ این مقاله از آن استنتاج کنیم رهیافت خطایی باشد. به جای آن می‌توانیم سعی کنیم تحلیلیت را بدون توسل به ترادف خبری به نحوی توضیح دهیم. پس از آن اگر بخواهیم بی‌شک می‌توانیم ترادف خبری را با یقین کافی از تحلیلیت استنتاج کنیم. دیدیم که ترادف خبری «مجرد» و «مرد بی‌زن» را می‌توانیم براساس تحلیلیت قضیه شماره (۳) توضیح دهیم. البته همین توضیح در خصوص هر جفت از محمولات یک موضعی به کار می‌رود و می‌توان به طرز واضحی آن را به محمولات چند موضعی تعمیم داد. سایر مقولات نحوی را نیز می‌توان کمابیش به طرز مشابهی تمشیت کرد. ترمهای واحد را در مواردی می‌توان مترادف خبری خواند که قضیه حاوی

این همانی که با به کار بردن علامت = بین آنها ساخته می‌شود تحلیلی باشد. قضیه‌هایی را می‌توان گفت که با یکدیگر مترادف خبری هستند که شکل دو شرطی آنها (که در نتیجه پیوند آنها با «اگر و فقط اگر» حاصل می‌شود) تحلیلی باشد.^{۱۳} اگر بخواهیم همه مقولات را در صورتبندی واحدی گرد آوریم و به این قیمت که مفهوم «واژه» را که پیش از این در این بخش به کار بردیم بدیهی فرض کنیم، می‌توانیم هر دو ساخت زبانی را که (قطع نظر از اجزای داخل «واژه‌ها») به صورت *salva analyticitate* [حافظه‌التحلیلیه] (نه حافظه‌الصدق) تمویض‌پذیر باشند مترادف خبری بدانیم. در موارد ابهام و اشتراک لفظی مسائلی پیش می‌آید که بهتر است بر سر آنها معطل نشویم چون تا همین جا هم از موضوع پرت شده‌ایم. حال باید به موضوع ترادف پشت کنیم و بار دیگر به تحلیلیت رو کنیم.

۴. قواعد معناشناسی

ابتدا بسیار طبیعی می‌نمود که تحلیلیت با توسل به حوزه معانی تعریف شود. با دقت بیشتر، توسل به حوزه معانی به توسل به ترادف و تعریف انجامید. اما امید بستن به تعریف بیهوده از کار درآمد و معلوم شد که ترادف را فقط وقتی خوب می‌توان فهمید که قبلاً به خود تحلیلیت توسل جسته باشیم. پس باز هم برگشتیم بر سر همان مسأله تحلیلیت.

من نمی‌دانم که آیا قضیه «هر چیز سبزی ممتد است» تحلیلی است یا نه. حال باید دید که آیا تردید در مورد این مثال واقعاً نشانه‌ای از درک ناقص یا دریافت ناقص «معانی» واژه‌های «سبز» و «ممتد» است؟ گمان نمی‌کنم چنین باشد. دشواری از واژه‌های «سبز» و «ممتد» نیست بلکه از واژه «تحلیلی» است.

اغلب می‌گویند که دشواری تمیز قضیه‌های تحلیلی از قضیه‌های ترکیبی در زبان طبیعی به سبب ابهام زبان طبیعی است و اگر یک زبان ساختگی دقیق داشته باشیم که قواعد معناشناسی صریح داشته باشد تمایز آن دو نوع قضیه روشن می‌گردد. اما من اکنون نشان خواهم داد که این گفته نوعی خلط مبحث است.

مفهوم تحلیلیت که مطمح نظر ماست در واقع نوعی نسبت مفروض میان قضایا و زبانها است: می‌گویند قضیه S برای زبان L تحلیلی است و مسأله آن است که معنای این نسبت را به طور کلی، یعنی در مورد متغیرهای "S" و "L" بدانیم. محسوس است که دشواری مسأله در مورد زبانهای ساختگی کمتر از زبانهای طبیعی نیست. مسأله دریافت معنا عبارت از S برای L تحلیلی است؛ با دو متغیر S و L به همان حدت باقی می‌ماند ولو آنکه برد متغیر L را به زبانهای

ساختگی محدود کنیم. این نکته را اینک روشن می‌کنیم.

در مورد زبانهای ساختگی و قواعد معناشناسی طبعاً به نوشته‌های کارناپ رجوع می‌کنیم. قواعد معناشناسی کارناپ شکل‌های گوناگونی دارد و من برای طرح نظر خود ناگزیر به تشخیص برخی از آن شکلها هستم. نخست فرض کنیم یک زبان ساختگی ما داشته باشیم که قواعد معناشناسی آن به این صورت باشد که به صراحت تمام قضایای تحلیلی آن زبان را، خواه با روش بازگشتی خواه غیر از آن، مشخص کند. این قواعد به ما می‌گوید که فلان و بهمان قضیه و فقط آنها هستند که قضایای تحلیلی ما هستند. حال مشکل در اینجا فقط آن است که این قواعد واژه «تحلیلی» را که ما از آن سردر نمی‌آوریم دربردارد! ما می‌فهمیم که قواعد به چه عباراتی نسبت تحلیلی می‌دهد اما نمی‌دانیم آنچه قواعد به آن عبارات نسبت می‌دهد چیست. کوتاه سخن، پیش از آنکه بتوانیم قاعده‌ای را که با عبارت «قضیه S برای زبان ما تحلیلی است اگر و فقط اگر ...» آغاز می‌شود بفهمیم باید لفظ نسبی کلی «برای ... تحلیلی» را بفهمیم؛ ما باید قضیه S برای ما تحلیلی است» را در جایی که S و ما متغیر باشند بفهمیم.

از سوی دیگر می‌توانیم آن به اصطلاح قاعده را نوعی تعریف قراردادی علامت تازه و ساده «برای ما تحلیلی» بدانیم که بهتر است آن را بی‌تعصب به صورت «K» نوشت تا چنین ننماید که بر روی واژه چشمگیر «تحلیلی» پرتوی می‌افکند. واضح است که هر تعداد از مجموعه‌های K, M, N و غیره از قضایای ما را می‌توان با هدف‌های گوناگون یا حتی بی‌هیچ هدفی مشخص کرد: اینکه می‌گوییم K ، بر خلاف M و N و غیره، مجموعه قضایای «تحلیلی» ما است چه معنا دارد؟

با این گفته که چه قضایایی برای ما تحلیلی هستند ما «برای ما تحلیلی» را توضیح می‌دهیم نه «تحلیلی» و نه «برای ... تحلیلی». ما کار را از این شروع نمی‌کنیم که عبارت «S برای ما تحلیلی است» را با متغیر «S» و «L» توضیح دهیم ولو آنکه حاضر باشیم برد «L» را به حوزه زبانهای ساختگی محدود کنیم.

در واقع آن قدر که باید درباره معنای مورد نظر واژه «تحلیلی» می‌دانیم که بدانیم قضایای تحلیلی حتماً باید صادق باشند. حال به شکل دوم قاعده معناشناسی برگردیم که نمی‌گوید فلان و بهمان قضیه تحلیلی هستند بلکه فقط می‌گوید فلان و بهمان قضیه جزء صادقها منظور شده‌اند. این قاعده دیگر از آن لحاظ که حاوی واژه ناشناخته «تحلیلی» باشد مورد انتقاد نیست؛ و برای ادامه بحث می‌توانیم بگوییم در مورد واژه وسیعتر «صادق» نیز مشکلی نداریم. این نوع دوم قاعده معناشناسی که قاعده صادق است نباید حتماً همه قضایای صادق زبان را مشخص کند،

فقط از راه بازگشت یا غیر از آن، گروه معینی از قضایا را تعیین می‌کند که همراه با قضایای مشخص نشده دیگر باید صادق به شمار آیند. باید اذهان کرد که یک چنین قاعده‌ای کاملاً روشن است. پس از آن می‌توان، از راه تفریع، موز تحلیلیت را بدین ترتیب برقرار کرد: قضیه‌ای تحلیلی است که (نه اینکه فقط صادق باشد بلکه) بر حسب قاعده معنائشناسی صادق باشد.

باز هم واقعا پیشرفتی حاصل نشد. به جای آنکه به واژه توضیح نیافتة «تحلیلی» توسل جویم به عبارت توضیح نیافتة «قاعده معنائشناسی» توسل جستیم. نه هر قضیه صادقی که بگوید مجموعه‌ای از قضایا صادق است، قاعده‌ای از قواعد معنائشناسی به شمار می‌آید. اگر چنین بود همه قضایای صادق «تحلیلی» بودند به این معنا که مطابق قواعد معنائشناسی صادق بودند. ظاهراً قواعد معنایی فقط از این طریق تشخیص داده می‌شوند که روی صفحه کاغذی زیر عنوان «قواعد معنائشناسی» قرار می‌گیرند، و این عنوان خود بی‌معناست.

در واقع می‌توان گفت قضیه‌ای برای ما تحلیلی است اگر و فقط اگر مطابق فلان و بهمان «قواعد معنائشناسی» که مشخصاً پیوست شده است صادق باشد؛ اما در این صورت اساساً به همان موردی بازگشته‌ایم که در ابتدا بحث کردیم: «S برای ما تحلیلی است اگر و فقط اگر ...». وقتی درصدد آن برمی‌آییم که قضیه «S برای ما تحلیلی است» را به طور کلی در مورد مستغیر «A توضیح دهیم (حتی با قبول اینکه «A منحصر به زبانهای ساختگی باشد)، توضیحی به این صورت که «مطابق قواعد معنائشناسی «A صادق باشد» فایده‌ای ندارد زیرا اصطلاح نسبی «قاعده معنائشناسی» دست‌کم به همان اندازه اصطلاح «برای ... تحلیلی» محتاج توضیح است.

شاید آموزنده باشد که مفهوم قاعده معنائشناسی را با مفهوم اصل موضوع مقایسه کنیم. آسان می‌توان گفت که یک اصل موضوع نسبت به مجموعه مفروضی از اصول موضوع چیست، عضو آن مجموعه است. به همین ترتیب آسان می‌توان گفت که یک قاعده معنائشناسی نسبت به مجموعه‌ای از قواعد معنائشناسی چیست. اما اگر فقط یک رشته علامت، خواه علامت ریاضی یا غیر از آن، در دست داشته باشیم و حتی این رشته علامت از لحاظ ترجمه یا شرایط صدق قضایای آن به هر اندازه بخواهیم فهمیدنی باشد، چه کسی می‌تواند بگوید که کدام یک از قضایای آن به مرتبه اصل موضوع می‌رسد؟ واضح است که این پرسش بی‌معناست. به همان اندازه بی‌معناست که بپرسیم چه نقطه‌ای در اوهایو نقطه مبدأ است. هر گزینه محدودی از قضایا (یا در واقع مجموعه نامحدود تشخیص‌پذیری از قضایا) — که شاید بهتر است صادق باشند — به اندازه هر گزینه دیگری یک مجموعه از اصول موضوع است. واژه «اصل موضوع» فقط نسبت به عمل تحقیق معنا دارد: ما این واژه را درست تا آنجا به مجموعه‌ای از قضایا اطلاق می‌کنیم که در

سال یا لحظه معینی در اندیشه آن قضایا باشیم آن‌هم در نسبت با اینکه از این قضایا می‌توان با یک رشته گشتارهایی که توجه به آنها را شایسته دیده‌ایم به قضایای دیگری رسید. مفهوم قاعده معناشناختی هم به همان ترتیب اصل موضوع و در حالت نسبی مشابهی معنا دارد - نسبی در اینجا یعنی نسبت به آموزش خاصی که افراد ناآشنا را در شرایط مناسب برای صدق قضایای یک زبان طبیعی یا ساختگی L آماده کند. اما از این دیدگاه قاعده انتخاب هیچ زیر مجموعه‌ای از صدقهای L ذاتاً پیش از انتخابهای دیگر قاعده معناشناسی به شمار نمی‌آید؛ و اگر «تحلیلی» به معنای قضیه «صادق بر طبق قواعد معناشناسی» باشد هیچ یک از صدقهای L درون دیگری تحلیلی نیست.^{۱۲}

ایراد مقدر آن است که زبان ساختگی L (برخلاف زبان طبیعی) زبانی است به همان معنای متعارف به علاوه مجموعه‌ای از قواعد صریح معناشناسی - که باید کل آن را یک جفت مرتب بخوانیم؛ بنابراین قواعد معناشناختی L را می‌توان به سهولت به صورت عضو دوم جفت L معین کرد. اما به همین قیاس و از این هم ساده‌تر می‌توان به یک تعبیر قطعی گفت که زبان ساختگی L جفت مرتبی است که عضو دوم آن مجموعه قضایای تحلیلی آن است، و در این صورت قضایای تحلیلی L را می‌توان به سهولت به صورت قضایای عضو دوم زبان L معین کرد. یا اصلاً چه بهتر که دست از این همه تقلا برداریم.

همه توضیحات مربوط به تحلیلیت که بر کارناپ و خوانندگان آناش معلوم است در بررسیهای بالا به صراحت نیامده است اما آسان می‌توان دید که این بررسیها به سایر صورتهای نیز تعمیم می‌یابد. فقط یک عامل دیگر را نیز باید ذکر کرد که گاهی دخالت می‌کند. گاهی قواعد معناشناسی در واقع قواعد ترجمه به زبان طبیعی است که در این صورت قضایای تحلیلی زبان ساختگی از روی تحلیلیت ترجمه‌های مشخص آنها به زبان طبیعی تحلیلی شناخته می‌شوند. یقین است که در این حالت ابدأ نمی‌توان تصور کرد که مسأله تحلیلیت از ناحیه زبان ساختگی روشن شود.

از لحاظ مسأله تحلیلیت، مفهوم زبان ساختگی با قواعد معناشناسی سراب فریبنده‌ای بیش نیست. قواعد معناشناختی که حاکم بر قضایای تحلیلی زبان ساختگی است فقط تا آنجا اهمیت دارد که ما از پیش مفهوم تحلیلیت را شناخته باشیم؛ این قواعد به کسب چنین شناختی کمک نمی‌کند.

توسل به زبانهای فرضی که از قبیل زبانهای مصنوعاً ساده باشند شاید در روشن ساختن تحلیلیت سودمند می‌بود به شرط آنکه عوامل ذهنی یا رفتاری یا فرهنگی مربوط به تحلیلیت

— هر چه هستند — به نحوی در الگوری ساده شده نقش می‌شد. اما بعید است الگویی که تحلیلیت را فقط به صورت خصوصیتی کاهش‌ناپذیر به خود راه می‌دهد مسأله توضیح تحلیلیت را روشن کند.

واضح است که صدق به طور کلی هم به زبان بستگی دارد و هم به امر واقع خارج از زبان. اگر جهان از پاره‌ای جهات غیر از این بود که هست قضیه «بروتوس سزار را کشت» کاذب می‌شد، اما اگر واژه «کشت» از قضا به معنای «به وجود آوردن» بود نیز آن قضیه کاذب می‌شد. اینجاست که وسوسه می‌شویم تا به طور کلی بنا را بر این بگذاریم که صدق هر قضیه‌ای به نحوی به یک جزء زبانی و یک امر واقعی خارج از زبان تحلیل‌شدنی است. بنا به این فرض، دیگر معقول به نظر می‌رسد که در پاره‌ای از قضایا جزء واقعی در میان نباشد؛ و این قضایا همان قضایای تحلیلی است. اما با همه آنکه به طور پیشینی معقول می‌نماید، بین قضایای ترکیبی و تحلیلی هیچ مرزی کشیده نشده است و اصلاً اینکه چنین فرقی باید قائل شد خود یکی از احکام غیر تجربی تجربه‌گرایان است و نوعی عقیده ایمانی مابعدالطبیعی است.

۵. نظریه تأیید و فروگاهی

در ضمن این تفکرات تیره و تاری، نخست از مفهوم معنا، سپس از مفهوم مترادف اخباری و سرانجام از مفهوم تحلیلیت تصور مبهمی پیدا کردیم. اما می‌توان پرسید درباره نظریه تأییدی معنا چه باید گفت؟ این عبارت چنان به صورت شعار تجربه‌گرایی درآمده است که واقعاً غیرعلمی خواهد بود که در پشت آن به دنبال کلید حل مسأله معنا و مسائل مربوط به آن نباشیم. نظریه تأییدی معنا که از پیرس (Pierce) به بعد در نوشته‌ها ظاهر شده است بر آن است که معنای هر قضیه روش تأیید یا نقض تجربی آن قضیه است. قضیه تحلیلی موردی است نهایی که هر اتفاقی بیفتد، تأیید می‌شود.

چنانکه در بخش ۱ این مقاله تأکید کردم می‌توان به آسانی از مسأله موجودیت معنا درگذشت و بگراست به هم‌معنایی یا مترادف رو کرد. در این صورت نظریه تأییدی می‌گوید که اگر و فقط اگر قضایا از لحاظ روش تأیید یا نقض تجربی همانند باشند مترادف هستند.

ترادف اخباری به این تعبیر ترادف ساختهای زبانی به طور کلی نیست بلکه ترادف قضایا است. ۱۵ با این همه، ما توانستیم با ملاحظاتی که تا اندازه‌ای مشابه ملاحظات پایان بخش ۳ این مقاله است از مفهوم ترادف قضایا مفهوم ترادف سایر ساختهای زبانی را استخراج کنیم. با فرض بداهت مفهوم «واژه» هنگامی می‌توانیم دو ساخت زبانی را مترادف یکدیگر بدانیم که با قراردادن

یکی از ساختها به جای دیگری در هر قضیه (قطع نظر از مواردی که جزئی از «واژه‌ها» در میان باشد) قضیه مترادفی به دست آید. سرانجام، با این فرض که این مفهوم از ترادف در خصوص ساختهای زبانی به طور کلی صدق می‌کند توانستیم تحلیلیت را به تعبیر ترادف و صدق منطقی به شرح بخش ۱ این مقاله تعریف کنیم. برای این کار می‌توانستیم راه آسانتری در پیش گیریم و تحلیلیت را به تعبیر ترادف قضایا همراه با صدق منطقی تعریف کنیم؛ ضرورتی ندارد که به ترادف ساختهای زبانی غیر از قضایا توسل جویم. زیرا به صرف اینکه قضیه‌ای با قضیه‌ای که منطقاً صادق است مترادف باشد می‌توان آن را تحلیلی دانست.

بنابراین اگر بپذیریم که نظریه تأیید تعبیر رسایی برای ترادف قضیه است، سرانجام مفهوم تحلیلیت محفوظ می‌ماند. با این حال، باید قدری تأمل کنیم. گفتیم که ترادف قضیه عبارت است از همانندی روش تأیید یا نقض تجربی. حال باید دید این روشها چیست که باید با یکدیگر مقایسه شوند تا همانندی آنها معلوم گردد؟ به عبارت دیگر نسبت بین قضیه و تجربیاتی که به تأیید آن مدد می‌رسانند یا از قوت تأیید آن می‌کاهند چگونه نسبتی است؟

خامترین نظر درباره این نسبت آن است که قضیه گزارش مستقیمی از تجربه است. این همان اعتقاد به فروگاهی بنیانی است - اعتقاد بر اینکه هر قضیه با معنایی به قضیه‌ای (صادق یا کاذب) درباره تجربه مستقیم، ترجمه پذیر است. اعتقاد به فروگاهی بنیانی، به هر شکل و صورت، بر نظریه‌ای که صراحتاً نظریه تأییدی معنا خوانده می‌شود تقدم زمانی دارد. لاک و هیوم معتقد بودند که هر تصویری یا باید مستقیماً از تجربه حسی برآید یا ترکیبی از تصوراتی باشد که از تجربه حسی برآمده‌اند؛ با اقتباس از اشاره‌ای که «توک» (Tooke) کرده است می‌توان این نظریه را به زبان اصطلاحات خاص معناشناختی درآوریم و بگوییم که هر لفظی برای آنکه اصلاً معنا داشته باشد یا باید نام یکی از داده‌های حس باشد یا ترکیبی از این نامها و یا علامت اختصاری این ترکیب. با این بیان، این نظریه مرز بین داده‌های حس به معنای رویدادهای حسی و داده‌های حس به معنای کیفیات حسی است؛ در خصوص روشهای مجاز ترکیب نیز ابهام دارد. به علاوه، این نظریه با تحمیل نوعی نقد لفظ به لفظ محدودیتی ایجاد می‌کند که نه لازم است و نه تحمل پذیر. معقولتر آن است که حتی بدون فرارفتن از حدود آنچه فروگاهی بنیادی خواندم، قضیه‌های کامل را به عنوان واحدهای با معنا در نظر بگیریم - به این ترتیب در طلب آن باشیم که قضایای ما به صورت کلی و کامل به زبان داده حس ترجمه پذیر باشند نه اینکه لفظ به لفظ به این زبان ترجمه پذیر باشند.

شک نیست که این تصحیح را لاک و هیوم و توک می‌پذیرفتند اما از لحاظ تاریخی همچنان

معوق ماند تا آنکه در معناشناسی سمتگیری تازه و مهمی صورت گرفت. بر حسب این سمتگیری جدید خود قضیه را حامل اصلی معنا دانستند نه لفظ را. این سمتگیری که در بنشام و فرگه دیده شد مبنای مفهوم راسل از علامتهای ناقصی است که در هنگام استعمال تعریف می شود؛^{۱۶} همچنین در نظریه تأیید معنا نیز نهفته است زیرا موضوع تأیید قضایا هستند.

مکتب فروگاهی بنیادی که اینک قضایا را واحد معنا می دانست بر آن شد که یک زبان داده حس تعیین نماید و نشان دهد که چگونه می توان باقیمانده گفتمان با معنا را، قضیه به قضیه به آن زبان ترجمه کرد. کارناپ در کتاب *Aufbau* [ساختار] همت بر این طرح گماشت.

زبانی که کارناپ به عنوان مبدأ کار خود اختیار کرد زبان داده حس، به محدودترین معنای تصورپذیر آن، نبود زیرا علامتهای منطق تا مرحله عالی نظریه مجموعه ها را نیز دربرداشت. در واقع تمام زبان ریاضیات خالص را دربرداشت. هستی شناسی که در آن مستتر بود (یعنی دامنه مابازاهای متغیرهای آن) نه فقط رویدادهای حسی بلکه مجموعه ها و مجموعه های مجموعه ها و غیره را دربرداشت. هستند تجربه گرایی که از این همه اسراف و تبذیر وحشت کرده اند. با این همه مبدأ کاری که کارناپ اختیار کرده است در قسمت خارج از منطق یا حسی بسیار خسیس است. کارناپ در یک رشته ساختارهایی که از سرچشمه های منطق جدید با زبردستی تمام استفاده می کند توفیق می یابد سلسله پهنآوری از مفاهیم حسی مهم دیگر را تعریف کند که اگر ساختارهای او نبود حتی در عالم رؤیا هم بر چنین شالوده باریکی تعریف پذیر نبودند. او نخستین تجربه گرایی است که چون از کاهش پذیری علم به الفاظ دال بر تجربه مستقیم خرسند نبود گامهایی جدی در راه تحقق بخشیدن به فروگاهی برداشت.

هر چند که مبدأ کار کارناپ رضایت بخش بود اما ساختارهای او، چنانکه خود او هم تأکید می کرد، فقط بخشی از برنامه کامل او بود. حتی ساختار ساده ترین قضایا درباره عالم خارج به صورت مجمل مانده بود. پیشنهادهای کارناپ در این باره، با همه اجمالی که داشت، بسیار اندیشه زا بود. کارناپ در توضیح نقطه - لحظه های مکانزمانی می گفت که اینها چهار تاییهایی از اعداد حقیقی هستند و در نظر داشت که بر طبق قواعد خاصی به نقطه - لحظه ها کیفیات حسی تخصیص دهد. اجمالاً می توان گفت که طرح او آن بود که کیفیات باید به نحوی به نقطه - لحظه ها تخصیص یابد که تنبلیترین عالمی را که با تجربه ما منطبق باشد به دست دهد. برای آنکه عالمی از تجربه بسازیم، باید اصل کمترین کنش راهنمای ما باشد.

با این همه، ظاهراً کارناپ متوجه نشد که بررسی او نسبت به اشیاء خارجی، نه فقط از آن رو که اجمالی است بلکه به طور کلی و اصولی، به مرتبه فروگاهی نمی رسد. بر طبق قواعد کارناپ

صدق و کذب قضایایی به صورت «کیفیت Q در نقطه - نقطه X» است؛ به نحوی بایست تعیین شود که پاره‌ای از جنبه‌های کلی را به حداکثر و حداقل برساند و با بیشتر شدن تجربه بایستی رفته‌رفته و به همان سیاق در صدق و کذب آنها بازنگری شود. گمان می‌کنم این خود طرح مفیدی است (که البته عمداً بیش از اندازه ساده شده است) از آنچه علم در واقع می‌کند؛ اما هیچ اشاره‌ای، ولو اجمالی‌ترین اشاره، به آن ندارد که چگونه قضیه‌ای به صورت «کیفیت Q در نقطه - نقطه X» است؛ را می‌توان به زبان ابتدایی کارناپ که زبان داده‌های حس و منطق است ترجمه کرد. رابط «در ... است» همچنان رابط افزوده تعریف‌نشده باقی می‌ماند؛ قواعد ما را راهنمایی می‌کنند که چگونه آن را به کار ببریم نه اینکه چگونه آن را حذف کنیم.

ظاهراً کارناپ بعداً ملتفت این نکته شده است زیرا در نوشته‌های بعدی خود مفهوم ترجمه‌پذیری قضایای مربوط به عالم خارج به قضایای مربوط به تجربه مستقیم را به کلی کنار نهاده است. مدتهاست که اعتقاد به فروگاهی به صورت بنیادی دیگر در فلسفه کارناپ پیدا نمی‌شود.

اما حکم جزمی فروگاهی به صورتی ظریفتر و ضعیفتر همچنان در اندیشه تجربه‌گرایان اثر کرده است. هنوز هم این مفهوم برجاست که به هر قضیه‌ای یا هر قضیه ترکیبی یک رشته منفرد از رویدادهای حسی ممکن‌الوقوع مربوط می‌شود به نحوی که وقوع هر کدام از آن رویدادهای حسی احتمال صدق آن قضیه را بیشتر می‌کند و همچنین به یک رشته منفرد از رویدادهای حسی ممکن‌الوقوع دیگر مربوط می‌شود که وقوع آنها از احتمال صدق آن قضیه می‌کاهد. این مفهوم البته در نظریه تأییدی معنا مستتر است.

حکم جزمی فروگاهی در این فرض نیز پابرجاست که هر قضیه‌ای اگر هم به صورت مجزا از قضایای همراه خود در نظر گرفته شود باز هم در هر حال پذیرنده تأیید یا نقض خواهد بود. نظر متقابل من، که اساساً از رأی کارناپ درباره عالم خارج در کتاب *Aufbau* منشأ گرفته است، آن است که قضایای ما درباره عالم خارج نه به صورت منفرد بلکه به هیأت اشتراک در محکمه تجربه حسی حاضر می‌شوند.^{۱۷}

حکم جزمی فروگاهی حتی به شکل کم‌رنگ آن با حکم جزمی دیگری پیوند نزدیکی دارد و آن حکم همان افتراق بین قضیه تحلیلی و ترکیبی است. دیدیم که از طریق نظریه تأییدی معنا از این مسأله به آن مسأله قبلی رسیدیم. به بیان صریحتر، یکی از آن دو حکم جزمی آشکارا حکم دیگر را به این ترتیب تقویت می‌کند؛ تا حدودی که سخن‌گفتن از تأیید یا نقض هر قضیه معنا دارد این هم به نظر می‌رسد معنا داشته باشد که از یک نوع قضیه نهایی نیز سخن بگوییم که، هر

اتفاقی بیفتد، به ما هور و قطع نظر از محتوای آن تایید می‌شود؛ چنین قضیه‌ای قضیه تحلیلی است.

در واقع این دو حکم در اصل یکی هستند. در همین مقاله به این نظر رسیدیم که به طور کلی صدق قضایا آشکارا، هم به زبان بستگی دارد هم به امور واقع خارج از زبان؛ و یادآور شدیم که این وضعیت آشکارا، نه به طور منطقی بلکه کاملاً به طور طبیعی، این احساس را به دنبال دارد که هر قضیه‌ای رامی‌توان به نحوی از انتحاء به یک جزء زبانی و یک جزء مربوط به امر واقع تحلیل کرد. اگر ما تجربه‌گرا باشیم جزء مربوط به امر واقع باید به یک رشته از تجربه‌های تأییدکننده منحل شود. در حالت نهایی که کل مطلب قضیه صادقی فقط جزء زبانی آن باشد، آن قضیه تحلیلی است. اما امیدوارم اکنون دیگر توجه کرده باشیم که تعیین فارق بین قضیه تحلیلی و قضیه ترکیبی تا چه اندازه سخت است. همچنین من به این نکته هم توجه داشتم که قطع نظر از مثالهای پیش‌ساخته‌ای مانند گلوله‌های سیاه و سفید در کیسه، مسأله رسیدن به نظریه صریحی درباره تأیید تجربی قضیه ترکیبی همواره تا چه اندازه گیج‌کننده بوده است. نظر کنونی من آن است که وقتی موضوع صدق قضیه منفردی در میان باشد سخن‌گفتن از یک جزء زبانی و یک جزء واقعی بی‌معناست و منشأ مهملات دیگری هم هست. وقتی علم را در مجموع در نظر بگیریم هم به زبان بستگی دارد و هم به تجربه، اما وقتی قضایای علم را تک‌تک در نظر بگیریم آن بستگی دوگانه را به صورتی که اهمیت داشته باشد نمی‌توان یافت.

چنانکه یادآور شدیم این فکر که هر علامتی را به اعتبار استعمال آن تعریف کنیم پیشرفتی بود در فرارفتن از بن‌بست تجربه‌گرایی لفظ به لفظ لاک و هیوم. به همت بن‌تام بود که قضیه به جای لفظ به عنوان واحد توضیح‌پذیر مطمح نظر ناقد تجربه‌گرا قرار گرفت. اما آنچه اکنون می‌خواهم به تأکید بگویم آن است که حتی اگر قضیه را هم به عنوان واحد در نظر بگیریم باز هم رشته‌ای کشیده‌ایم که بی‌اندازه نازک است. واحد دلالت تجربی کل علم است.

۶. تجربه‌گرایی بدون احکام جزئی

کل آنچه علم یا باورهای ما خوانده می‌شود، از اتفاقترین موضوعهای جغرافیایی و تاریخی تا ژرفترین قوانین فیزیک اتمی یا حتی ریاضیات خالص و منطقی، فرشی است یافته دست آدمی که فقط لبه‌های آن به تجربه برخورد می‌کند. یا به تمثیل دیگری، کل علم مانند میدان نیرویی است که تجربه شرایط مرزی آن باشد. وقتی که در حاشیه، با تجربه تعارضی پیدا می‌شود، این تعارض باعث تعدیلهای مجددی در درون میدان می‌شود. در این حالت باید در اطلاق صدق و کذب به

پاره‌ای از قضایای خود تجدیدنظر کنیم. تجدیدنظر در صدق و کذب پاره‌ای از قضایا مستلزم تجدیدنظر در صدق و کذب پاره‌ای از قضایای دیگر است، زیرا این دو دسته از قضایا با یکدیگر ارتباط منطقی دارند. چون قوانین منطقی خود فقط پاره‌ای از قضایای دیگر آن دستگاه، پاره‌ای عناصر دیگر آن میدان هستند. وقتی در صدق و کذب قضیه‌ای تجدیدنظر کردیم باید در صدق و کذب پاره‌ای قضایای دیگر نیز تجدیدنظر کنیم که ممکن است با قضیه اول پیوند منطقی داشته باشند یا خود آنها پیوند منطقی باشند. اما تأثیر شرایط مرزی میدان، یعنی تجربه، در تعیین کل میدان به صورتی است که برای انتخاب قضایایی که باید در صدق و کذب آنها با توجه به هر تجربه نقضی واحدی تجدیدنظر شود عرصه پهنآوری وجود دارد. هیچ تجربه خاصی با هیچ قضیه خاصی که در درون میدان است پیوندی ندارد مگر پیوندی غیرمستقیم آن‌هم با توجه به ملاحظاتی که در کل میدان تأثیر می‌کند.

اگر این نظر درست باشد سخن‌گفتن از محتوای تجربی هر قضیه مفردی گمراه‌کننده است به ویژه اگر آن قضیه از حاشیه تجربی میدان اصلاً دور باشد. به علاوه، نادانی است که مرزی بجوییم بین قضایای ترکیبی که صدق آنها بستگی به تجربه دارد و قضایای تحلیلی که هر چه پیش آید صادق خواهند بود. اگر ما در جای دیگری در کل دستگاه تعدیلهایی به شدت کافی بدهیم، هر قضیه‌ای را هر چه پیش آید می‌توانیم صادق بدانیم. حتی قضیه‌ای را که به حاشیه بسیار نزدیک باشد در قبال تجربه‌ای ناهمساز با آن می‌توان همچنان صادق دانست، به این صورت که بگوییم توهمی روی داده است یا به این صورت که پاره‌ای از قضایایی را که قوانین منطقی خوانده می‌شوند اصلاح کنیم. برعکس، به همین قیاس، هیچ قضیه‌ای از بازنگری مصون نیست. حتی پیشنهاد کرده‌اند که برای ساده‌کردن مکانیک کوانتوم در قانون منطقی امتناع ارتفاع نقیضین نیز بازنگری شود؛ و چنین تغییر موضعی چه تفاوت اصولی با تغییر موضعی دارد که سبب شد کپلر نظریه بطلمیوس را نسخ کند یا اینشتین نظریه نیوتون را با داروین نظریه ارسطو را؟

برای روشنی بیان از تغییر فاصله نسبت به حاشیه حسی سخن به میان آوردم. حال می‌کشیم تا این مفهوم را بدون توسل به استعاره روشن کنیم. پاره‌ای از قضایا، هر چند که درباره اشیاء مادی است نه درباره تجربه حسی، ظاهراً ربط خاصی به تجربه حسی دارند. آن‌هم به طریقی مشخص: پاره‌ای از قضایا به پاره‌ای از تجربه‌ها مربوط می‌شوند، پاره‌ای دیگر به پاره‌ای دیگر. این قضایا را که علی‌الخصوص به تجربه‌های خاص ربط دارند از باب تمثیل نزدیک به حاشیه خواندم. اما در مورد این «ربط» باید بگوییم که آن را چیزی بیش از نوعی تداعی کم‌رنگ نمی‌دانم که نشان می‌دهد انتخاب قضیه‌ای به جای قضیه دیگر برای آنکه در صورت تجربه ناساز

در آن بازنگری شود احتمال نسبی دارد. مثلاً می‌توانیم تجربه‌های ناسازی را تصور کنیم که بی‌شک مایل هستیم دستگاه خود را با آن سازگار کنیم فقط از این طریق که در صدق و کذب قضیه «در خیابان الم خانه‌های آجری هست» و قضایای مربوط به آن در همان زمینه تجدیدنظر کنیم. تجربه‌های ناساز دیگری را می‌توانیم تصور کنیم که مایل هستیم دستگاه خود را با آن سازگار کنیم فقط از این طریق که در صدق و کذب قضیه «قنطورس نیست» همراه با قضایای مربوط به آن تجدیدنظر کنیم. به تأکید گفتیم که هر تجربه ناسازی را می‌توان با هر کدام از گونه‌های مختلف بازنگری در صدق و کذب در هر کدام از حوزه‌های مختلف کل دستگاه، سازگار کرد؛ اما در مواردی که ما اینک تصور می‌کنیم، گرایش طبیعی ما آن است که کل دستگاه را حتی المقدور کمتر بر هم زیم و این گرایش ما را و می‌دارد که همه بازنگری‌های خود را به قضایای مربوط به خانه‌های آجری و قنطورس محدود کنیم. بنابراین، احساس می‌کنیم که این قضایا دلالت تجربی بیشتری دارند تا قضایای خاص مربوط به فیزیک یا منطق یا هستی‌شناسی. می‌توان گفت که قضایای اخیر نسبتاً در مرکز کل شبکه قرار گرفته‌اند و این فقط بدان معناست که کمتر دیده می‌شود که پیوند ممتازی با داده‌های حسی خاصی در این میان سربکشد.

من که خود تجربه‌گرا هستم همچنان طرح مفهومی علم را در نهایت ابزاری می‌شمارم که به وسیله آن تجربه آینده را در پرتو تجربه گذشته پیش‌بینی می‌کنیم. اشیاء مادی به صورت مفهوم و به عنوان میانجی‌های سودمندی وارد این معرکه می‌شوند. آن‌هم نه به صورت تعریف براساس تجربه بلکه فقط به صورت موجودات مفروضی^{۱۸} که از لحاظ شناخت‌شناسی می‌توان آنها را با خدایان هومر قیاس کرد. من خود در مقام فیزیکدان عامی غیرمتخصص به اشیاء مادی معتقدم نه به خدایان هومر؛ و اعتقاد خلاف این را خطای علمی می‌دانم. اما در مرتبه شناخت‌شناسی اشیاء مادی و خدایان یا یکدیگر فقط تفاوت درجه دارند نه تفاوت نوع. این‌گونه موجودات هر دو فقط به صورت موجودات مفروض ناشی از آموزش و پرورش وارد عالم استنباط ما می‌شوند. اسطوره اشیاء مادی از لحاظ شناخت‌شناسی بر بسیاری از اسطوره‌ها برتری دارد زیرا معلوم شده است که وسیله‌ای است برای جانداختن یک ساختار فرمانبر در سیلان تجربه.

فرض وجود چیزهای مفروض منحصر به اشیاء مادی درشت نمی‌شود در مرتبه اتم نیز اشیائی فرض می‌شوند تا بلکه قوانین حاکم بر اشیاء درشت و در نهایت، قوانین تجربه ساده‌تر و فرمانبرتر شوند؛ و همان‌گونه که لازم نیست منتظر یا خواستار آن شویم که چیزهای درشت به زبان داده‌های حس کاملاً تعریف شوند، تعریف کامل چیزهای اتمی و ریزتر از اتم نیز به زبان خاص چیزهای درشت لازم نیست. علم دنباله فهم متعارف است و به همان تمهید فهم متعارف

که متورم‌کردن هستی‌شناسی است ادامه می‌دهد تا نظریه را ساده‌تر کند. اشیاء مادی ریز و درشت تنها چیزهایی نیستند که وجود آنها فرض می‌شود؛ نیروها هم نمونه دیگر از این چیزها هستند. در واقع این روزها به ما می‌گویند که مرز بین انرژی و ماده منسوخ شده است. گذشته از این، چیزهای مجرد که مایهٔ ریاضیات - و در نهایت همان مجموعه‌ها و مجموعهٔ مجموعه‌ها و هلم‌جزاً - هستند موجودهای مفروضی به همان سیاق هستند. از لحاظ شناخت‌شناسی اینها نیز اسطوره‌هایی هستند در همان مرتبهٔ اشیاء مادی و خدایان، که نه بهتر از آنها هستند نه بدتر، جز آنکه از لحاظ تسهیل عمل ما با تجربیات حسی تفاوت درجه دارند.

جبر اعداد گویا برای مشخص‌کردن کل جبر اعداد گویا و اصم کفایت نمی‌کند. اما این کل هموارتر و مناسبتر است؛ و جبر اعداد گویا نیز به صورت یک بخش ناهموار یا به صورت بخشی که با غرض خاصی جدا شده در برنارد.^{۱۹} به همین‌گونه و با شدت بیشتری تجربه برای مشخص‌کردن کل علم، اعم از ریاضیات و علوم طبیعی و علوم انسانی کفایت نمی‌کند. لبهٔ دستگاه را باید با تجربه صاف نگهداشت؛ بقیهٔ دستگاه با همهٔ اسطوره‌ها یا افسانه‌های ساخته و پرداخته‌اش، هدفی دارد و آن هدف سادگی قوانین است.

بنابراین نظریه، مسائل هستی‌شناختی با مسائل علوم طبیعی در یک عرض هستند.^{۲۰} این مسأله را در نظر بگیرید که آیا مجموعه‌ها را جزء موجودات بشماریم یا نه. در جای دیگری گفتیم^{۲۱} که این مسأله، مسألهٔ تسویر نسبت به متغیرهایی است که مجموعه‌ها را به عنوان مابازای خود می‌پذیرند. ولی کارناپ^{۲۲} بر این عقیده است که این مسأله به امر واقع راجع نیست بلکه به‌گزینش صورت زبانی مناسب، طرح مفهوم یا چهارچوب علمی مناسب بستگی دارد. با این عقیده موافقم اما فقط با این قید که در خصوص عموم فرضیات علمی به همین عقیده اذعان کنیم. کارناپ^{۲۳} پذیرفته است که فقط با قائل‌شدن به فرق مطلق میان قضیهٔ تحلیلی و ترکیبی می‌توان ملاک دوگانه‌ای برای مسائل هستی‌شناسی و فرضیات علمی نگاه داشت؛ و لازم به گفتن نیست که من این فرق را رد می‌کنم.^{۲۴}

مسألهٔ هستی‌داشتن مجموعه‌ها ظاهراً بیشتر به مسألهٔ طرح مفهومی مناسب می‌ماند؛ مسألهٔ هستی‌داشتن قنطورس‌ها یا خانه‌های آجری خیابان الم بیشتر به یک مسألهٔ مربوط به امر واقع می‌ماند. اما من به تأکید گفتم که این تفاوت، تفاوت درجه است و گرایش ما که بفهمی نفهمی عملی است بر آن قرار می‌گیرد که برای سازگارکردن تجربهٔ ناساز خاصی این تار از فرش علم را صاف کنیم تا آن تار را. محافظه‌کاری در این‌گونه‌گزینشها نقشی دارد کما آنکه طلب سادگی نیز

نقشی دارد.

کارناپ، لویس و دیگران در خصوص موضوع انتخاب ساختهای زبانی و چهارچوبهای علمی مسلک عملی دارند؛ اما عمل‌گرایی آنان در مرز بین قضایای ترکیبی و تحلیلی باد هوا می‌شود. من با انکار وجود چنین مرزی به عمل‌گرایی جامع‌تری می‌پیوندم. هر انسانی از یک میراث علمی به علاوه رگبار مدامی از انگیزش‌های برخوردار است؛ و ملاحظاتی که او را راهنمایی می‌کند تا میراث علمی خود را پیچ‌وتاب دهد تا با انگیزه‌های حساس مدام او جور درآید، اگر عقلایی باشد، عمل‌گرایانه است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشتها:

۱. در اینجا منظور از ثابتها (terms) اسمهای خاص و وصفهای خاص است.
۲. نویسنده در پانویس به صفحه ۹ کتاب از دیدگاهی منطقی ارجاع داده است که جزئی است از مسأله «در باب آنچه هست» و ترجمه آن در همین مجموعه چاپ شده است.
۳. نویسنده در پانویس به صفحه ۱۰ کتاب از دیدگاهی منطقی ارجاعی داده است که آن نیز جزئی است از مقاله «در باب آنچه هست» و ترجمه آن در همین مجموعه چاپ شده است. همچنین به صفحات ۱۰۷ - ۱۱۵ همان کتاب ارجاع داده است که تمام بخش دوم و قسمتی از بخش سوم مقاله‌ای به عنوان «منطق و انضمامی‌کردن کلیات» در آن چاپ شده است.
۴. ر.ک. به صفحات بازده به بعد کتاب از دیدگاه منطقی. همچنین به صفحات ۲۸ به بعد همان کتاب یعنی به مقاله‌ای به عنوان «مسأله معنا در زبان‌شناسی».
۵. ر.ک. به کتابهای زیر:

- Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp.9ff.
- Carnap, Rudolf, *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press, 1950), pp.70ff.

۵ نویسنده در پانویس می‌نویسد که: بر طبق یکی از معانی مهم «تعریف»، نسبتی که حفظ می‌گردد ممکن است نسبت ضمیمه‌تری باشد یعنی نسبت توافق صرف در ارجاع؛ به ص ۱۲۲ همین کتاب رجوع کنید. (این صفحه جزئی از مقاله «یادداشت‌هایی درباره نظریه ارجاع» است که در کتاب از دیدگاهی منطقی چاپ شده است - م.ا] اما بهتر است تعریف به این معنا را در خصوص مطلب فعلی کنار بگذاریم زیرا به مسأله ترادف ربطی ندارد.

- ۶ نگاه کنید به: Lewis, C.E. *A Survey of Symbolic Logic* (Berkeley, 1918), 373.
- ۷ با فرض اینکه تشدید «ر» نیز یک حرف محسوب شود. - م.
- ۸ در سالهای اخیر و در حوزه‌های دیگر در برابر "cognitive" کلمه «شناختی» یا «معرفتی» را به کار می‌برند. ما در این متن با توجه به محتوای بحث «خبری» را به کار می‌بریم.
- ۹ این ترادف به معنای ابتدایی و وسیع است. کارناب در کتاب زیر:

Carnap, Rudolf, *The Logical Syntax of Language* (New York: Harcourt Brace, and London: Kegan Paul, 1937), pp. 56 ff.

و لوپس در کتاب زیر:

Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation* (LaSalle Ill.: Open Court, 1946), pp. 83ff.

نشان داده‌اند که حال که این مفهوم را در اختیار داریم می‌توان معنای محدودتری از ترادف اخباری از آن استنباط کرد که از جهاتی بر معنای وسیعتر ترجیح دارد. این شاخه خاص مفهوم‌سازی از مطالب فعلی ما خارج است و نباید با مفهوم وسیع ترادف اخباری که در اینجا با آن سروکار داریم خلط شود.

۸. صفحات ۸۱ به بعد این کتاب [از دیدگاهی منطقی] حاوی شرحی است از همین زبان جز آنکه فقط یک محمول دارد و آن هم محمول دو موضعی (ع) است. (ع) علامت عضویت در مجموعه است. - م.
۹. منظور از تعریف متنی (Contextual definition) تحلیلهایی مانند تحلیل وصفهای خاص راسل است. برای توضیح بیشتر به مقاله «در باب آنچه هست» در همین شماره و نیز به کتاب زیر مراجعه کنید: ضیاء موحد، درآمدی به منطق جدید، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۳۲ - م.
۱۰. به صفحات ۸۰-۵ کتاب از دیدگاه منطقی. این صفحات بخشی است از مقاله «در باب آنچه هست» که ترجمه آن در همین مجموعه چاپ شده است. همچنین به صفحات ۸۵ به بعد کتاب از دیدگاه منطقی (مقاله‌ای به عنوان «میانی جدید منطق ریاضی») و ۱۶۶ به بعد همان کتاب (در مقاله‌ای به عنوان «استنتاج وجودی»).
۱۱. ر.ک. به صفحه ۸۷ کتاب از دیدگاه منطقی که جزئی از مقاله «میانی جدید ریاضیات» است.
۱۲. ر.ک. به مقاله هشتم کتاب از دیدگاه منطقی که عنوان آن «ارجاع و جهت» است.
۱۳. مطلب اساسی کتاب منطق ریاضی کلاین، ۱۲۱ همین است. مشخصات کتاب منطق ریاضی کلاین: Quine, W.V. *Mathematical Logic* (New York: Norton, 1940; Cambridge: Harvard University Press, 1947; rev. ed., Cambridge: Harvard University Press, 1951).
۱۴. نویسنده در پانویس: منظور از «اگر» و «فقط اگر» به معنای تابع ارزش است. نگاه کنید به کتاب زیر: Carnap, Rudolf, *Meaning and necessity* (Chicago: University of Chicago Press, 1947).
۱۵. نویسنده در پانویس می‌نویسد که این بند جزء مقاله به صورتی که ابتدا منتشر شده نبوده است و مقاله مارتین و پایان مقاله هفتم کتاب از دیدگاهی منطقی که عنوان آن «یادداشت‌هایی درباره نظریه ارجاع» است موجب افزودن این بند به مقاله شده است. مشخصات مقاله مارتین: Martin, R.M., "On analytic" *Philosophical Studies* 3 (1952), 42 - 47.
۱۶. البته می‌توان برای صورتبندی این نظریه، واحد واژه را به جای واحد قضیه برگزید. لویس در وصف معنای واژه می‌گوید معنای هر واژه عبارت است از «معیاری در ذهن» که با رجوع به آن می‌توان عبارت مورد نظر را در خصوص اشیاء یا وضعیت‌های عینی یا تخیلی به کار برد یا از به کار بردن آن خودداری کرد. (صفحه ۱۳۳ کتاب زیر)
۱۷. Lewis, C.I., *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill. Ipen Court, 1946).
۱۸. پانویس نویسنده: نگاه کنید به صفحه ۶ کتاب از دیدگاهی منطقی.
۱۹. پانویس نویسنده: دوشم در کتاب زیر درباره این نظریه بحث مستوفایی دارد: Duhem, Pierre, *La Théorie physique: son objet et sa structure* (Paris, 1906), pp. 303 - 328.
۲۰. یا نگاه کنید به کتاب زیر: Lowinger, Armand, *The Methodology of Pierre Duhem* (New York, Columbia University Press, 1941).
۲۱. نگاه کنید به صفحات ۱۷ به بعد کتاب از دیدگاهی منطقی.
۲۲. نگاه کنید به صفحه ۱۸ کتاب از دیدگاهی منطقی.
۲۳. هستی‌شناسی پاره‌ای است از خود علم و ممکن نیست از آن جدا شود. مه یرسون در صفحه ۴۲۹ کتاب زیر: Meyerson, Emile, *Idéalité et réalité*. (Paris, 1908; 4th ed., 1932).
۲۴. در صفحات ۱۲ به بعد کتاب از دیدگاهی منطقی و صفحات ۱۰۲ به بعد همان کتاب [ضمن مقاله «منطق و انضمامی کردن کلیات» - م].

۲۲. ر.ک. به:

- Carnap, Rudolf, "Empiricism, semantics, and ontology," *Revue internationale de philosophie* 4 (1950), 20-40, Reprinted in Linsky.

[برای مشخصات کتاب لینسکی به ذیل پانویس ۱۵ بالا رجوع کنید. م.]

۲۳. نویسنده در متن مقاله به پانویس صفحه ۳۲ مقاله کارناب که مشخصات آن در پانویس شماره ۲۲ ذکر شد ارجاع داده است.

۲۴. برای مطالعه شرح نافذی از تردیدهای دیگر درباره این فرق نگاه کنید به مقاله زیر:

- White, Morton, "The analytic and the synthetic: an untenable dualism," in Sidney *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom* (New York: Dial Press, 1950), Hook (ed.), pp. 316-330. Reprinted in Linsky.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه‌ای بر مقاله «پیرامون اشاره»

نوشته رضا محمدرزاده

یکی از بحث‌های مهم در فلسفه منطق وصف‌های خاص^۱ و نظریه‌های مربوط به آنهاست. در زبان طبیعی به جز نام‌های خاص، عبارتهای فراوان و گوناگونی وجود دارد که در حکم نام خاص بوده، هدف از کاربرد هریک از آنها اشاره به یک شیء یگانه و منحصر به فرد است. عبارتهایی نظیر: «نویسنده بوستان»، «سراینده شاهنامه»، «پسر من»، «مردی که دیشب برای نخستین بار به خانه ما آمده»، «شخصی که آن طرف ایستاده»، «کوچکترین عدد بخش‌پذیر بر ۲ و ۳... هرکدام وصفی از شیئی واحد یا موصوفی منحصر به فرد است. از این رو این‌گونه عبارتها را وصف‌های خاص می‌نامیم.^۲

حال این سؤال مطرح است که آیا وصف خاص مثلاً «نویسنده بوستان» رفتاری همچون اسم خاص مثلاً «سعیدی» دارد؟ یعنی همانگونه که هر اسم خاص دال بر هویت خاصی است و وصف‌های خاص نیز چنین است؟ در بادی امر به نظر می‌رسد به لحاظ شهودی باید و وصف‌های خاص را از سنخ اسامی خاص دانست و لذا برای ترجمه آنها به زبان صوری از ثوابت صوری^۳ استفاده کرد. اما اگر دقت کنیم معلوم می‌شود قائل شدن به وصف‌های خاص به عنوان وسایل زبانی برای اشاره به اشیاء و هویت‌های خاص، معماها و مشکلاتی را پدید می‌آورد. همین مشکلات راسل را بر آن داشت تا دلالت‌شناسی و وصف‌های خاص را از قبیل دلالت‌شناسی اسامی خاص نداند، بلکه آنها را از باب دلالت‌شناسی سورها به حساب آورد. از جمله مشکلات ناشی از ملاحظه وصف خاص به منزله عبارات اشاره‌ای^۴ موارد ذیل است:

مشکل اول: موارد استثنا در قانون لایب‌نیتز

قانون لایب‌نیتز عبارت است از $(x=y \rightarrow (Fx \rightarrow Fy))$ $(\forall x)(\forall y)$ یعنی اگر x و y عین هم باشند^۵

هر صفتی به X نسبت داده شود به Y نیز نسبت داده می‌شود. به نظر می‌رسد قانون لایب‌نیتز از اصول بدیهی و ضروری است.^۷

اگر وصفهای معین را به منزله عبارات اشاره‌ای بدانیم این اصل ضروری نقض می‌شود. مثالی که راسل^۸ برای این نقض ذکر می‌کند به قرار ذیل است:

۱ - جرج چهارم (پادشاه انگلیس) می‌خواست بداند آیا اسکات نویسندهٔ رمان ویورلی هست. (این قضیه، صادق است.)

۲ - اسکات = نویسندهٔ رمان ویورلی. (این قضیه نیز صادق است، زیرا میان آن دو اینهمانی است و هر دو به یک مصداق واحد اشاره می‌کنند.)

نتیجه: طبق قانون لایب‌نیتز هر صفتی به یکی از آن دو نسبت داده شود به دیگری نیز نسبت داده می‌شود. پس جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا اسکات، اسکات هست. اما این نتیجه درست نیست، زیرا جرج قطعاً می‌دانست که اسکات، اسکات هست. درست نبودن این نتیجه ناشی از آن است که وصف معین (نویسندهٔ ویورلی) را عین اسم خاص (اسکات) دانسته‌ایم.

مشکل دوم: موارد استثنا در اصل امتناع ارتفاع نقیضین

طبق اصل فوق محال است یک قضیه و نقیض آن هر دو کاذب باشند. با توجه به این اصل قضیه‌ای مانند «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» را ملاحظه کنید. موضوع این قضیه طبق فرض عبارتی اشاره‌ای ولی بدون مصداق است. طبق اصل امتناع ارتفاع نقیضین یا این قضیه صادق است یا نقیض آن. در صورتی که هر یک از این دو قضیه به همان اندازه کاذب (یا صادق) است که دیگری. همچنین است قضیهٔ «دایرهٔ مربع، مربع است». در این قضیه چون موضوع، مصداق ندارد پس انصاف به صدق ممکن نیست. از طرف دیگر نفی مربع از دایرهٔ مربع نیز درست نیست. (نفی مربع از شیء متصف به مربع غلط است.)

مشکل سوم: شیء معلوم موضوع یک خبر صحیح واقع می‌شود، در صورتیکه خبر صحیح از چیزی که فاقد مصداق است ممکن نیست.

برای حل مشکلات فوق تئوریهایی مطرح شده که به بعضی از آنها اشاره می‌شود. راه حل اول از ماینتونگ آلمانی است.^۹ وی برای اسامی فاقد مصداق، یک نحوهٔ تقریر و وجود در نظر گرفت و معتقد شد هنگامی که از چنین اسامی گفتگو می‌کنیم به مصداق آنها در آن عالم (غیرفیزیکی) اشاره می‌کنیم نه این عالم. بنابراین چون شکل گرامری زبان می‌گوید چنین

قضیه‌ای موضوعی دارد که باید هویت داشته باشد و قضیه هم صادق است پس ضرورت دارد که به عالم وجودی دیگر نیز قائل بشویم.

البته نمی‌توان منکر چنین تفریری شد و اصولاً راهی برای چنین انکاری وجود ندارد. اما مسأله بر سر این است که آیا تنها راه برای حل این مشکلات، اضافه کردن وجوداتی به این عالم یا به تعبیر دیگر به هم‌زدن اقتصاد در انتولوژی است؟ یا آنکه رفع این مشکلات از راه دیگری نیز امکان دارد؟ فلاسفه تحلیلی معتقدند باید در مورد موجودات عالم تا آنجا که ممکن است خست به خرج داد و به قول معروف «سُئره اُکام» را بر همه موجوداتی که عامل به هم‌زدن اقتصاد در انتولوژی هستند فرود آورد.

راه حل دوم نظریه راسل است. وی ضمن تبیین «تعریف متنی»^{۱۰} در برابر «تعریف صریح»^{۱۱} راه را برای تبدیل جملاتی حاوی اوصاف خاص به جملاتی که معادل آنها ولی فاقد وصفهای خاص است هموار می‌کند و می‌گوید قضیه‌ای مثل $The F is G$ (که موضوع آن وصف خاص است و در عین حال فاقد مصداق)، در واقع موضوعی - محمولی (قضیه شخصی یا مخصوصه) نیست، زیرا هویتی وجود ندارد تا به عنوان موضوع قضیه از آن خبر داده شود. در چنین جمله‌ای می‌توان F را حذف و تعریف متنی را جایگزین آن کرد. به این ترتیب این جمله معادل سه جمله زیر می‌شود که در هیچ یک وصف خاص وجود ندارد:

۱ - حداقل یک x (مصداق F) وجود دارد. ۲ - حداکثر یک x وجود دارد. ۳ - هر x ، G است. پس می‌توان به جای $The F is G$ گفت:

$$(\exists x) (Fx \wedge (y) (Fy \rightarrow y=x) \wedge Gx)$$

یعنی x منحصر به فردی وجود دارد که F است و آن x ، G است. بدین ترتیب راسل جمله اول را تبدیل به جمله مسوّر وجودی می‌کند. البته وی عملگری را برای وصفهای معین وضع می‌کند که برعکس آخرین حرف یونانی یعنی «تا» (یوتا) است، لذا آیوتا «تا» خوانده می‌شود. $Fx (\exists x)$ یعنی x یگانه‌ای که F است. بنابراین:

$$G (\exists x (Fx)) \equiv (\exists x) (Fx \wedge (y) (Fy \rightarrow y=x) \wedge Gx)$$

به این ترتیب از نظر راسل جملات حاوی وصفهای خاص از شکلی منطقی برخوردارند که مفایر شکل گرامری آنهاست و منشأ مشکلات سه گانه یادشده عدم فهم این تمایز است. لذا برای رفع آنها کافی است شکل منطقی چنین جملاتی را آشکار کنیم.

با توجه به توضیحات فوق راسل مشکلات سه گانه را چنین حل می‌کند:

۱ - حل مشکل اول، که همان نقض قانون لایب‌نیتز توسط مثال زیر بود:

جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا اسکات نویسندهٔ رمان ویورلی هست.

اسکات = نویسندهٔ رمان ویورلی

نتیجه: جرج چهارم می‌خواست بداند آیا اسکات، اسکات هست.

راسل می‌گوید مقدمهٔ دوم *identical statement* نیست بلکه در واقع یک جملهٔ ثنایی و وجودی است که فرم منطقی آن چنین است:

($x = x$) = اسکات \wedge نویسندهٔ ویورلی است ($2x$)

با چنین تحلیلی از مقدمهٔ دوم، قانون لایبنیتز با هیچ نقضی مواجه نمی‌شود. زیرا بر طبق این قانون تنها می‌توان تره‌های متحدالمصدق را جابه‌جا کرد. در صورتی که در جملهٔ وجودی فوق، صحبت از اتحاد دو نام برای یک نامیده نیست و اصلاً اتحاد مصداقی وجود ندارد. زیرا در آن صحبت از یک جمله (x نویسندهٔ ویورلی است) و یک اسم (اسکات) است و این دو اینهمانی ندارند. پس مفهوم جملهٔ مورد مثال آنست که:

کسی هست که نویسندهٔ رمان ویورلی است و پادشاه انگلیس می‌خواست بداند آیا آن‌کس اسکات هست یا نه.

۲ - حل مشکل دوم که نقض اصل دوازدهمی «هر قضیه یا صادق است یا کاذب» بود.

مثالی که زده شد عبارت بود از: «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است». راسل معتقد است این مشکل در صورتی پیش می‌آید که شکل منطقی این جمله را عین شکل گرامری آن بدانیم. در این صورت لفظ موضوع این قضیه از نظر منطقی یک اسم خاص است و دلالت بر هويت خاص می‌کند. و چون در حال حاضر پادشاه فرانسه وجود خارجی ندارد یا این لفظ باید بر یک شیء غیرحقیقی صدق کند یا مدلول آن هیچ و معدوم باشد و هیچ یک از این دو امر صحیح نیست. اما این مشکل را می‌توان اینگونه حل کرد که شکل منطقی این جمله موضوعی - محمولی نیست بلکه در واقع یک جملهٔ وجودی است که طریقهٔ ساخت آن همچون مثال قبلی است:

پادشاه کنونی فرانسه عاقل است $\equiv (PKFx \wedge wx) \quad (2x)$ (۱)

راسل معتقد است وصفهای معین برخلاف اسامی خاص نسبت به دامنهٔ خود حساس اند^{۱۲} لذا برای یافتن نقیض جملاتی که حاوی وصفهای خاص هستند باید کمال دقت مبذول شود. اگر چنین دقتی صورت گیرد معلوم می‌شود نقیض عبارت بالا «پادشاه کنونی فرانسه عاقل نیست» نمی‌باشد، زیرا ترجمهٔ صوری این عبارت چنین است:

پادشاه کنونی فرانسه عاقل نیست $\equiv (PKFx \wedge \sim wx) \quad (2x)$ (۲)

واضح است که این عبارت نقیض عبارت شمارهٔ یک نیست، بلکه نقیض عبارت شمارهٔ یک

عبارت است از:

(۳) - (۲x) (PKFX A WX)

و نیز واضح است که جمله (۱) کاذب و جمله (۳) صادق است. بنابراین باید به تفاوت معنایی (۲) و (۳) کاملاً توجه داشت و این دو جمله به هیچ وجه دارای معنای یکسان نیستند. یکسان نبودن معنای آنها ناشی از همان ویژگی است که با عنوان حساسیت دامنه بدان اشاره شد. چنین حساسیتی در اسامی خاص نیست.

راه حل سوم: نظریه استراوسون. هنگامی که راسل مقاله خویش را در باب وصفهای خاص چاپ کرد اولین واکنش نسبت به آن از طرف استراوسون صورت گرفت. استراوسون معتقد است راه راسل صحیح نیست و شکل منطقی قضایای حاوی وصفهای خاص، موضوعی - محمولی است نه وجودی و ثنائی.

چکیده سخن استراوسون در مقاله «پیرامون اشاره» (on Referring) اثبات این مطلب و نیز تلاش برای رفع مسائل وصفهای معین است. او در این مقاله میان سه چیز - جمله، کاربرد جمله، اظهار جمله - فرق می‌گذارد و در توضیح این تفاوت می‌گوید: یک جمله خاص و معینی مثل «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» ممکن است در زمانهای مختلفی اظهار شود. در تمام این زمانها فقط یک جمله اظهار شده اما موقعیت زمانی اظهار آن جمله تفاوت دارد. همین تفاوت زمانی اظهار این جمله باعث می‌شود که اگر شخصی آن را در زمان حکومت لویی چهاردهم اظهار کند و شخص دیگری نیز آن را در زمان حکومت لویی پانزدهم اظهار نماید، هریک از این دو جمله از اشخاص مختلفی خبر دهد. و نیز می‌توان گفت که مثلاً شخص اول خبر صحیح و صادقی داده اما خبر شخص دوم نادرست و کاذب است. از طرف دیگر اگر دو نفر همزمان همین جمله را اظهار کنند، معلوم است که هر دو آنها درباره یک شخص واحد سخن می‌گویند لذا یا سخن هر دو صادق است یا سخن هر دو کاذب. از همینجا مراد از کاربرد معلوم می‌شود. آن دوفزری که جمله فوق را در دو زمان مختلف اظهار کردند هریک کاربرد متفاوتی از یک جمله واحد انجام داده است، اما آن دوفزری که همین جمله را در زمان واحد اظهار کرده‌اند یک کاربرد واحد از این جمله انجام داده‌اند. به همین دلیل سخن از صدق یا کذب یک جمله زمانی امکان دارد که کاربرد آن نیز مشخص باشد. صرف اینکه یک جمله درباره شخصی اظهار شده بدون نظر به کاربردهای مختلفی که به جهت اختلاف زمانی اظهار آن صورت می‌گیرد، در قضاوت نسبت به صدق یا کذب آن کافی نیست. استراوسون شبیه همین تفاوت میان اظهار و کاربرد جمله را در مورد عبارت نیز قائل است. مراد از عبارت همان وصفهای معین است. البته باید توجه داشت که

سخن از صدق و کذب یک عبارت بدون آنکه این عبارت در جمله‌ای استعمال شده باشد بی معناست. یعنی یک عبارت زمانی می‌تواند بر یک شخص خاص دلالت کند که در یک جمله به کار رود. پس می‌توان با استفاده از یک عبارت در یک جمله، در مورد شخص خاصی سخن گفت. اما همین عبارت اظهار شده به سبب موقعیتهای مختلف زمان اظهار آن، کاربردهای مختلفی پیدا می‌کند و جمله حاوی آن ارزش صدقهای مختلفی می‌یابد. بدین ترتیب اشاره توسط عبارت صورت نمی‌گیرد بلکه عمل شخصی است که آن عبارت را بیان می‌کند. پس اشاره در واقع به کاربرد جمله و عبارت برمی‌گردد.

استراوسون به دنبال مطالب فوق می‌گوید: منشأ اشتباه راسل آن است که وی تفاوتی میان اشاره و معناداری قائل نشده؛ خیال کرده که هر عبارت و وصف خاص چون معنادار است پس حاوی اشاره به یک شیء منحصر به فرد است. پس به ازای هر وصف خاص باید هویت معینی باشد که اشاره نسبت به آن صورت گرفته است. در واقع استراوسون آنچه راسل درباره «پادشاه فرانسه عاقل است» گفته را به دو بخش تقسیم کرده، یک بخش را درست و یک بخش را نادرست می‌خواند.

بخش اول عبارت است از اینکه: اولاً این جمله معنادار است و هرکس آن را اظهار کند یک جمله معنادار اظهار کرده؛ ثانیاً هرکس اکنون این جمله را اظهار کند به شرطی در گفته خویشتن صادق است که فقط و تنها فقط یک پادشاه برای فرانسه وجود داشته باشد که عاقل هم باشد. این بخش از سخن راسل درست است.

اما بخش دوم: اولاً هرکس این جمله را اظهار کند یا یک جمله درست اظهار کرده یا یک جمله غلط؛ ثانیاً هرکس این جمله را اظهار کند در واقع بخشی از آنچه اظهار کرده آن است که در حال حاضر یک و فقط یک پادشاه برای فرانسه وجود دارد.

این بخش، درست نیست. استراوسون توضیح می‌دهد: اگر کسی به صورت جدی بگوید «پادشاه فرانسه عاقل است» آیا شما خواهید گفت آنچه او بیان کرده کاذب است؟ من معتقدم که شما چنین نخواهید گفت بلکه می‌گویید: در حال حاضر حکومت فرانسه پادشاهی نیست و گوینده دچار توهم شده است. این بیان شما دلیل بر آن است که قائل چنین جمله‌ای معتقد است که پادشاه فرانسه وجود دارد و صدق جمله «پادشاه فرانسه وجود دارد» را از پیش فرض کرده است. البته مقصود از صدق «اکنون پادشاه فرانسه وجود ندارد» این نیست که جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» کاذب است، زیرا این دو جمله نقیض یکدیگر نیستند؛ بلکه مقصود آن است که با نبودن پادشاه فرانسه اصلاً سؤال از صادق بودن یا نبودن جمله «پادشاه فرانسه عاقل است»

پیش نمی‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت:

۱ - جمله «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» دارای معناست.

۲ - اظهار کنونی عبارت «پادشاه کنونی فرانسه» در جمله فوق موفق به اشاره به چیزی نمی‌شود.

۳ - اظهار کنونی تمام این جمله موفق به بیان حکمی که صادق یا کاذب باشد نمی‌گردد، زیرا اظهار کنونی آن اشاره‌ای است که مشارالیه ندارد.

۴ - اظهار کنونی کل این جمله وجود پادشاه فرانسه را مفروض می‌گیرد و طبق اصل پیش فرض^{۱۴} این جمله نه صادق است نه کاذب.^{۱۵}



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

• در تدوین مقدمه فوق و نیز ترجمه متن مقاله استراوسون از محضر اسانید بزرگوار آقایان دکتر ضیاء موحد و دکتر حمید وحید بهره فراوان گرفته‌ام و از آنان بسیار سپاسگزارم، بخصوص از استاد عزیز دکتر موحد که زحمت ویرایش متن را نیز برعهده گرفتند. - ر.م.

پی‌نوشتها:

1. definite descriptions

۲. در اینجا باید به یک ویژگی زبان فارسی توجه کرد. در بسیاری از زبانها پیش از هر وصف خاص، کلمه یا تکواژی که آن را حرف تعریف می‌نامند به کار می‌رود. این حرف تعریف نشانه نام خاص بودن وصف است. در زبان انگلیسی پیش از هر وصف خاص حرف تعریف (the) و در عربی در بیشتر موارد «ال» به کار می‌رود. در فارسی چنین نشانه مشخصی برای وصفهای خاص نداریم و باید در هر مورد با دقت درمندی که این وصفها در آن به کار رفته و نیز با بررسیهای معنایی دریافت که آیا این وصفها فرد بگانه‌ای را مشخص می‌کنند یا آنکه وصفهای عام هستند. به عنوان مثال، عبارت اسمی «رئیس جمهور» در جمله «رئیس جمهور امروز از دانشکده فلسفی تهران دیدن کرد» وصفی خاص است که موصوف آن در زمان ادای جمله، رئیس جمهور وقت است. اما همان عبارت در جمله «رئیس جمهور در ایران با رأی مردم انتخاب می‌شود» بیانکننده مفهومی کلی و به اصطلاح وصفی عام یا وصفی غیرفردی است که مصادیق آن همه رئیس‌جمهورهای گذشته و آینده ایران هستند و به هیچ رئیس‌جمهور خاصی از ایران اشاره نمی‌کند. در بعضی زبانها وصفهای عام هم علامت خاصی دارند. مثلاً در زبان انگلیسی اغلب پیش از چنین وصفهایی حرف "a" یا تکواژ "an" افزوده می‌شود و در زبان عربی نمون به کار می‌رود. در فارسی هم می‌توان «یک» را به نشانه فردی نبودن یک وصف پیش از آن افزود و جمله اخیر را به شکل: «یک رئیس‌جمهور در ایران یا رأی مردم انتخاب می‌شود» نوشت. گاهی نیز به نشانه خاص نبودن وصفی، «ی» را به پایان آن اضافه می‌کنند و مثلاً می‌گویند: «سقراط فیلسوف بزرگی است». اما این نشانه‌ها در فارسی اغلب حذف می‌شود و خاص بودن یا نبودن یک وصف را باید از سیاق جمله دریافت.

۳. در زبان انگلیسی ساختار نحوی وصفهای خاص و عام را به ترتیب با دو عبارت "the so and so" و "a so and so" نشان می‌دهند که در فارسی باید آنها را به ترتیب به «شیء بگانه‌ای که چنین و چنان است» و «شیء یا اثباتی که چنین و چنان است» ترجمه کرد.

4. constants

5. referential devices

۶. مقصود از این عینیت همان اینهمانی (identity) است. و اینهمانی عبارت‌است از دو نام‌برای یک نامیده که تعبیر دیگر آن در فلسفه اسلامی عبارت است از تساوق. به این ترتیب همیشه اینهمانی بین دو اسم مشدداً المصادق (coextensive) وجود دارد.

۷. توجه شود که در این قانون اتحاد اوصاف لازمه اینهمانی است. اما در عکس آن، یعنی در اینکه اگر دو چیز به گونه‌ای باشند که هر یک از آنها صفتی داشته باشد دیگری هم همان صفت را داشته باشد آیا می‌توان نتیجه گرفت که آن دو عین هم‌اند، اختلاف است.

8. B. Russell, "On Denoting", Mind 14 (1905)

۹. راسل در دوره اول تفکر خویش همین راه را اتخاذ کرد. او در ابتدا مابوننگی بود و کتاب اصول ریاضیات را بر مبنای قول به عالم ثقرر برای اسامی فاقد مصداق تألیف کرد.

10. contextual definition

11. explicit definition

۱۲. دامنه یا scope هر ادات منطقی عبارت است از کوچک‌ناهمترین فرمولی که آن ادات در آن به کار رفته است. به عنوان مثال دامنه $\exists x(Fx)$ در عبارت $(\exists x)Fx$ فقط $\exists x(Fx)$ می‌باشد و ناقص « \exists » در دامنه آن نیست. اما در همین عبارت دامنه « \exists » عبارت است از کل جمله یعنی $(\exists x)Fx$. به اصطلاح در این عبارت دامنه « \exists » نسبت به دامنه « \exists » محدود، و دامنه « \exists » نسبت به دامنه « \exists » فراخ است. اما در عبارت $(\exists x)Fx$ ، دامنه « \exists » عبارت

است از کل جمله و دامنه « s » عبارت است از « Fx ». در این حالت دامنه « s » محدود و دامنه « Q » فراخ است. باید توجه داشت که تفاوت‌های نحوی (که تفاوت از نظر دامنه نیز جزء آنهاست) مسبب بروز تفاوت‌های معنایی می‌شود. تفاوت‌هایی که برای دو مثال فوق ذکر شد همه به لحاظ نحوی است. اما همین تفاوت‌ها موجب تفاوت‌های معنایی می‌شود. لذا مثال اول بدین معناست که هیچ چیزی F نیست اما مثال دوم بدین معناست که چیزی هست که آن چیز F نیست.

13. scope sensitiving

14. presupposition

۱۵. بنابر نظریه پیش فرض اگر A ، B را پیش فرض کند بدان معناست که A صادق یا کاذب است. اگر و فقط اگر B صادق باشد. لذا اگر B صادق نباشد، A نه صادق است نه کاذب. در جمله مورد بحث نیز چنین است. این جمله، جمله «پادشاه فرانسه وجود دارد» را پیش فرض می‌کند یعنی زمانی می‌توان از صدق و کذب آن سخن گفت که فرض وجود پادشاه فرانسه صادق باشد. اما چون در حال حاضر جمله «پادشاه فرانسه وجود دارد» غلط است پس جمله «پادشاه کنونی فرانسه عاقل است» نه صادق است نه کاذب.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پیرامون اشاره^۱

نوشته پ.ف. استراوسون^۲

ترجمه رضا محمدزاده

یک

ما معمولاً عبارتهای معینی را برای ذکر کردن یا اشاره کردن به برخی اشخاص خاص یا شیء واحد یا حادثه یا مکان یا عمل خاص به کار می‌بریم و این کار را در ضمن عملی انجام می‌دهیم که آن را ارائه حکمی درباره فرد، شیء، مکان، رویداد یا عملی توصیف می‌کنیم. من این شیوه کاربرد عبارات را (از این پس) «کاربرد اشاره‌ای انحصاری»^۳ خواهیم نامید. اقسام عباراتی که غالباً به این شیوه به کار می‌روند عبارت‌اند از: ضمایر اشاره‌ای مفرد («این» و «آن»)^۴، اسامی خاص (به عنوان مثال «ونیز»، «ناپلئون»، «ژان»)، ضمایر مفرد شخصی و غیرشخصی («او»، «من»، «شما»، «آن»)^۵، عباراتی که با حرف تعریف و سپس اسم مفرد مقید یا غیرمقید شروع می‌گردد (مثل عبارتهای: The King of France, The old man, The Table). هر عبارتی از اقسام فوق می‌تواند برای آنچه از دیرباز تحت عنوان «جمله موضوعی - محمولی مفرد»^۶ (جمله شخصی) شناخته شده است، موضوع واقع شود. این نحوه وقوع چنین عباراتی، در واقع نشانگر نوع کاربردی است که در صدد بحث از آن هستیم. من نمی‌خواهم بگویم عباراتی که به اقسام فوق تعلق دارند هیچ کاربرد دیگری غیر از آنچه من در مقام بحث از آن هستم ندارند؛ برعکس، روشن است که آنها کاربردهای دیگری هم دارند. معلوم است هر که جمله «نهنگ یک پستاندار است» را اظهار کند واژه «نهنگ» را به گونهای کاملاً متفاوت از شخصی به کار برده که به طور جدی جمله «نهنگ با کشتی برخورد کرده» را اظهار کرده است. در جمله اول، گوینده به چیزی اشاره نمی‌کند اما روشن است که گوینده جمله دوم به یک نهنگ معین اشاره می‌کند. اگر بگویم: «ناپلئون بزرگترین سرباز فوانسوی بود»، واژه «ناپلئون» را برای اشاره به یک فرد معین به کار برده‌ام. در حالی که

عبارت «بزرگترین سرباز فرانسوی»^۸ را برای اشاره به یک شخص معین به کار نبرده‌ام. بلکه مراد من از آن بیان چیزی است دربارهٔ شخصی که قبلاً او را مورد اشاره قرار داده‌ام. طبیعی است گفته شود که با کاربرد چنین جمله‌ای دربارهٔ ناپلئون سخن گفته‌ام و آنچه در مورد او اظهار کرده‌ام آن است که او بزرگترین سرباز فرانسوی است. البته می‌توانستم از عبارت «بزرگترین سرباز فرانسوی» برای اشاره به یک شخص خاص استفاده کرده، مثلاً بگویم: «بزرگترین سرباز فرانسوی در تبعید جان سپرد»^۹ بنابراین حداقل برخی از عباراتی که به اقسام یادشده تعلق دارند می‌توانند کاربردهایی داشته باشند غیر از آنچه درصدد بحث از آن هستم. همچنین نمی‌خواهم بگویم که در هیچ جمله‌ای نمی‌توان بیش از یک عبارت را، به گونه‌ای که مقصود من از این بحث است، مورد استعمال قرار داد؛ بلکه برعکس، معلوم است که چنین عباراتی را می‌توان بیش از یک بار در جمله استعمال کرد. برای مثال، طبیعی است اگر جمله «نهنگ» و «کشتی» مطلبی را دربارهٔ دو چیز معین بیان کرده‌ام: یکی نهنگ معین و دیگری کشتی خاص. و با هریک از این دو عبارت به شیء معینی اشاره کرده‌ام. به تعبیر دیگر هریک از این دو عبارت را به شیوهٔ اشاره‌ای انحصاری به کار برده‌ام. البته در این بحث توجه خویش را تنها به مواردی معطوف کرده‌ام که یک عبارت با چنین شیوه‌ای^{۱۱} موضوع دستوری یک جمله واقع می‌شود. من می‌پذیرم که تئوری راسل در مورد وصفهای خاص که آخرین قسم از اقسام فوق را تشکیل می‌دهد (یعنی عباراتی به شکل «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است»^{۱۲}) هنوز به صورتی شایع در نزد منطلق‌دانان به عنوان تحلیل صحیح از نحوهٔ کاربرد چنین عباراتی در زبان عادی مورد قبول است. هدف من آن است که در وهلهٔ اول نشان دهم این تئوری پذیرفته‌شده موجب بروز اشکالاتی اساسی می‌شود.

آیا تئوری راسل درصدد پاسخگویی به چه پرسش یا پرسشهایی پیرامون عبارت‌هایی است که ساخت «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است» را دارند؟ من معتقدم که یکی از این سؤالات پرسشی است که می‌توان آن را به نحو زیر توضیح داد:

فرض کنید شخصی جملهٔ «پادشاه فرانسه عاقل است»^{۱۳} را در زمان حال بیان کند. هیچ‌کس نخواهد گفت جمله‌ای که این شخص اظهار کرده بی‌معناست. همه قبول می‌کنند که این جمله، معنادار است. اما هرکسی می‌داند که در حال حاضر پادشاهی در فرانسه وجود ندارد. یکی از سؤالاتی که تئوری راسل برای پاسخگویی به آنها طرح شد این است که چگونه جملهٔ «پادشاه فرانسه عاقل است» حتی در زمانی که چیزی وجود ندارد که پاسخگوی وصفی باشد که این جمله مشتمل بر آن است، یعنی وقتی چیزی نیست^{۱۴} که پاسخگوی وصف «پادشاه فرانسه»

باشد، می‌تواند دارای معنا باشد؟ و یکی از اسبابی که موجب گردید برای راسل پاسخ صحیح به این پرسش اهمیت پیدا کند آن بود که برای وی مهم بود نشان‌دهنده پاسخ دیگری که ممکن است به این سؤال داده شود غلط است. پاسخی را که وی اعتقاد به نادرستی آن داشت و می‌خواست جایگزین درستی برای آن فراهم کند می‌توان به عنوان نتیجه در استدلال مغالطی ذیل نشان داد. اجازه دهید جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» را جمله S بنامیم. اولین استدلال چنین است:

- (۱) عبارت «پادشاه فرانسه» موضوع جمله S است.
- (۲) پس اگر S یک جمله معنادار باشد، S جمله‌ای است درباره پادشاه فرانسه.
- (۳) اگر به هیچ نحوی پادشاه فرانسه وجود نداشته باشد، جمله مزبور درباره چیزی نیست و لذا درباره پادشاه فرانسه نیز نیست.

بنابراین:

(۴) چون S معنادار است باید به نحوی پادشاه فرانسه وجود (یا تحقق) داشته باشد.^{۱۵} و استدلال دوم چنین است:

- (۱) اگر S معنادار باشد، یا صادق است یا کاذب.^{۱۶}
- (۲) جمله S صادق است اگر پادشاه فرانسه عاقل باشد و کاذب است اگر پادشاه فرانسه عاقل نباشد.
- (۳) اما هر یک از این دو حکم یعنی اینکه پادشاه فرانسه عاقل است و اینکه پادشاه فرانسه عاقل نیست شبیه به هم بوده و در صورتی صادق‌اند که (به‌نوعی در جهانی) چیزی وجود داشته باشد که پادشاه فرانسه باشد.

بنابراین:

(۴) چون جمله S معنادار است نتیجه استدلال قبل مجدداً استنتاج می‌شود.

این دو استدلال تقریباً به نحوی آشکار استدلال‌های بدی بود و همانطور که انتظار می‌رفت راسل آنها را رد می‌کند. او معتقد است مسلم فرض نمودن جهانی از هوایات ناشناخته و غریب که پادشاه فرانسه بدان تعلق دارد برخلاف این اصل است که اعتقاد به عالم واقعی حتی در انتزاعی‌ترین بحثها نیز باید حفظ شود. درجه اهمیت این حقیقت که راسل استدلال‌های فوق را رد می‌کند به مراتب کمتر از اهمیت این مطلب است که وی در رد نتایج آنها، اصول^{۱۷} آنها را می‌پذیرد.

اجازه دهید عبارت «پادشاه فرانسه» را عبارت D بنامیم. من معتقدم دلایل راسل برای رد دو

استدلال فوق را می‌توان چنین خلاصه کرد. او می‌گوید: اشکال از آنجا ناشی می‌شود که گمان می‌رود D که یقیناً موضوع گرامری^{۱۸} S است، موضوع منطقی^{۱۹} S نیز هست. در حالی که D موضوع منطقی S نیست. اگر چه S از نظر دستوری دارای یک موضوع منفرد و نیز یک محمول است اما از لحاظ منطقی اصلاً یک جمله موضوعی - محمولی نیست. قضیه‌ای که S بیان می‌کند نوع پیچیده‌ای از قضایای وجودی^{۲۰} است که بخشی از آن را می‌توان به عنوان قضیه وجودی انحصاری^{۲۱} توصیف کرد. برای نشان دادن شکل منطقی این قضیه باید جمله مذکور را به شکل گرامری مناسب منطقی بازنویسی کنیم، به نحوی که شباهت گمراه‌کننده S به جملاتی که مبین قضیه موضوعی محمولی هستند از میان برود، و در نتیجه از دچار شدن به استدلالات نادرست فوق درامان بمانیم. پیش از بیان جزئیات تحلیل راسل از S اجازه دهید به آنچه پاسخ او در تقدیر دارد توجه کنیم. به نظر می‌رسد آنچه پاسخ او در تقدیر دارد آن است که اگر جمله‌ای شبیه S باشد یعنی: (۱) شکل گرامری آن موضوعی محمولی است؛ و (۲) موضوع دستوری آن به چیزی اشاره نمی‌کند؛ در این صورت به جای آنکه گفته شود چنین جمله‌ای بی‌معناست، تنها چاره آن است که بگوییم این جمله در واقع (به لحاظ منطقی) دارای شکل موضوعی - محمولی نیست، بلکه دارای شکلی کاملاً مغایر با آن است. این مطلب نیز به نوبه خود نکته دیگری را در تقدیر دارد و آن اینکه اگر جملاتی واقعاً دارای شکل موضوعی - محمولی باشند، معنادار بودن آنها در گرو آن است که چیزی باشد که به واسطه موضوع منطقی (و دستوری) این جمله مورد اشاره قرار گیرد. از این گذشته به نظر می‌رسد تئوری راسل متضمن پذیرش وجود چنین جملاتی است. زیرا اگر درست باشد که شخصی به واسطه شباهت دستوری S با برخی جملات دیگر دچار این توهم نادرست شود که این جمله نیز به لحاظ منطقی همان فرم موضوعی - محمولی را دارد، حتماً باید جملات دیگری باشند که از نظر دستوری شبیه S بوده و شکل موضوعی محمولی داشته باشند. برای آنکه نشان دهیم پاسخ راسل نه فقط متضمن این نتایج هست بلکه حداقل او به دوتای آنها باور دارد کافی است بینیم درباره عباراتی که آنها را نامهای خاص منطقی^{۲۲} می‌خوانند، در تقابل با عباراتی چون D که آنها را وصفهای معین^{۲۳} می‌نامد، چه می‌گوید. راسل در مورد نامهای خاص منطقی مطالب زیر را تصریحاً و تلویحاً بیان می‌کند:

(۱) تنها چنین اسمی می‌توانند موضوع جملاتی واقع شوند که شکل موضوعی - محمولی

دارند.

(۲) عبارتی که به عنوان یک اسم خاص منطقی مورد نظر است بی‌معناست مگر آنکه یک شیء یگانه وجود داشته باشد که این اسم به ازای آن به کار رود. زیرا معنای چنین عبارتی تنها

همان شیء مشخص است که عبارت بدان اشاره می‌کند. بنابراین اگر عبارتی اسم باشد باید شیء منحصر به فردی را مشخص کند.

به راحتی می‌توان دریافت که اگر کسی به این دو قضیه باور داشته باشد، تنها راه برای آنکه به معنادار بودن S پایبند بماند آن است که موضوعی - معمولی بودن فرم منطقی آن را انکار کند. به طور کلی می‌توان گفت راسل تنها دو راه برای معنادار بودن جملاتی که از ساختمان دستوری آنها به نظر می‌رسد دربارهٔ شخص یا شیء یا حادثهٔ خاصی باشند، می‌شناسد:

(۱) اولین راه آن است که شکل دستوری آنها ما را در تشخیص شکل منطقی آنها گمراه کند و این جملات درست شبیه S قابل تحلیل به نوع خاصی از جملات وجودی باشند.

(۲) دوم آنکه موضوع دستوری این جملات نام خاص منطقی باشد که معنای آن عبارت است از همان فرد و شیء معینی که عبارت مشخص می‌کند. به اعتقاد من راسل بی‌هیچ تردیدی در این مطلب دچار اشتباه شده است و جملات معناداری که با عباراتی آغاز می‌شوند که کاربرد آنها به شیوهٔ اشاره‌ای انحصاری در آن جملات صورت گرفته، داخل هیچ‌یک از دو مورد فوق قرار ندارند. عباراتی که به شیوهٔ اشاره‌ای انحصاری به کار می‌روند هرگز اسامی خاص منطقی یا وصف نیستند البته به شرطی که مقصود از وصف نامیدن آنها قابلیت تحلیل آنها بر مبنای مدلی باشد که تئوری وصفهای خاص راسل فراهم می‌کند. (به این ترتیب) نه اسامی خاص منطقی وجود دارد و نه اوصاف (به معنایی که گفته شد).

اینک به بررسی جزئیات تحلیل راسل می‌پردازیم. بنابر نظر راسل، هرکس جملهٔ S را بگوید، باید اظهار کرده باشد که:

(۱) یک پادشاه برای فرانسه وجود دارد.

(۲) فرانسه بیش از یک پادشاه ندارد.

(۳) چیزی وجود ندارد که پادشاه فرانسه باشد ولی عاقل نباشد.

حال به راحتی می‌توان دو مطلب را دریافت. یکی آنکه راسل چطور به چنین تحلیلی دست یافته است و دوم اینکه چگونه این تحلیل او را قادر می‌سازد تا به سؤالی که قبلاً سخن را بدان آغاز کردیم پاسخ دهد. سؤال این بود که: چطور جملهٔ S معنادار است در حالی که فرانسه پادشاه ندارد؟ راهی که توانست از خلال آن بدان تحلیل دست یابد آشکارا آن است که از خود سؤال کرد: ما تحت چه شرایطی گویندهٔ جملهٔ S را در اظهار خویش صادق می‌دانیم؟ کاملاً واضح است - و نیازی هم به بحث نیست - که جملات ۱ الی ۳ همان شرایطی را بیان می‌کنند که برای صادق بودن گفتار کسی که جملهٔ S را بیان کند ضروری است. اما قصد من آن است که نشان دهم

اعتقاد به چنین چیزی بدان معنا نیست که راسل توجیه صحیحی از نحوه استعمال S ارائه کرده است و حتی بدان معنا هم نیست که این توجیه هر چند ناقص است اما تا همانجا هم که پیش‌رفته صحیح باشد و نیز بدان معنا هم نیست که مدل تفسیری راسل، مدلی صحیح برای تمامی جملات معین (شخصیه) باشد که عبارت آغازین آنها به شکل «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است» می‌باشد.

همچنین می‌توان به راحتی دریافت که چگونه این تحلیل راسل را قادر می‌سازد تا پرسش از علت معناداری جمله S را در صورت عدم وجود پادشاه فرانسه پاسخ دهد. زیرا اگر این تحلیل درست باشد، هرکس امروز جمله S را اظهار کند، سه قضیه را توأم با هم بیان کرده است که یکی از آنها (یعنی «پادشاه فرانسه وجود دارد») کاذب خواهد بود. و چون ترکیب عطفی سه قضیه‌ای که یکی از آنها کاذب است خود کاذب است. جمله اظهار شده یک جمله معنادار اما کاذب خواهد بود. به این ترتیب هیچ‌یک از استدلال‌ات مستی که منجر به اعتقاد به موجودات و هویات (در عالم دیگری) می‌گردد برای جمله اظهار شده صورت نمی‌گیرد.

دو

برای آنکه نشان دهم راه‌حل راسل برای مسأله‌ای که^{۲۴} برای او مطرح بوده، راهی خطاست و همچنین برای اثبات راه‌حل صحیح این مسأله، در این مرحله از بحث می‌خواهم چند تمایز را توضیح دهم. برای نیل به این مقصود و به منظور رعایت اختصار در کلام، در دنباله این بخش از مقاله به عبارتی که حاوی کاربرد اشاره‌ای انحصاری است با عنوان «عبارت»^{۲۵} و به جمله‌ای که با یک عبارت آغاز شده با عنوان «جمله»^{۲۶} اشاره خواهم کرد. تمایزهایی که در این بحث خواهم نهاد خیلی دقیق نیستند و بدون شک موارد مشکلتی ممکن است پیش آید که مستلزم دقیقتر کردن آنها باشد. اما معتقدم این تفاوتها برای مقصود من نافع‌اند. این تمایزها میان:

(A1) یک جمله^{۲۷}

(A2) کاربرد یک جمله^{۲۸}

(A3) اظهار یک جمله^{۲۹}

و متناظراً میان موارد زیر دیده می‌شود:

(B1) یک عبارت^{۳۰}

(B2) کاربرد یک عبارت^{۳۱}

(B3) اظهار یک عبارت^{۳۲}

بار دیگر جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» را در نظر بگیرید. به راحتی می‌توان تصور کرد که این جمله در زمانهای مختلفی، مثلاً از ابتدای قرن هفدهم به بعد و نیز در خلال زمان حاکمیت پادشاهی موروئی فرانسه، اظهار شده باشد. و نیز به سادگی می‌توان تصور کرد که این جمله در زمانهای بعد یعنی هنگامی که دیگر حکومت فرانسه، پادشاهی نبود اظهار شده باشد. هرچه کنید این مطلب طبیعی (و صحیح) است که دربارهٔ «یک جمله خاص»^{۳۳} یا «این جمله»^{۳۴} در مدت زمان مذکور صحبت کنیم. به عبارت دیگر عادی و درست است که از یک جمله و دقیقاً همان جمله‌ای سخن بگویم که در تمام این موقعیتهای مختلف زمانی اظهار شده بوده است و من از آن تعبیر به A۱ یعنی عبارت «یک جمله»^{۳۵} کنم. البته تفاوت‌های واضحی میان موقعیتهای مختلف کاربرد این جمله وجود دارد. برای نمونه اگر یک نفر این جمله را در زمان حکومت لویی چهاردهم و شخص دیگری همین جمله را در زمان حکومت لویی پانزدهم اظهار کرده باشد طبیعی است گفته (فرض) شود که هر یک از این دو نفر دربارهٔ اشخاص مختلفی صحبت کرده‌اند و نیز امکان دارد نفر اول در کاربرد این جمله اظهار صادقی کرده باشد اما نفر دوم در کاربرد همین جمله اظهار غلطی مرتکب شده باشد. از طرف دیگر اگر دو شخص مختلف همزمان، در فاصلهٔ زمانی حکومت لویی چهاردهم، همین جمله را اظهار کنند (مثلاً یکی از آنها این جمله را بنویسد و دیگری بدان تکلم کند) طبیعی است گفته (فرض) شود که هر دو آنها در مورد یک شخص واحد صحبت کرده‌اند و نیز این دو نفر باید در کاربرد این جمله یا هر دو در گفتهٔ خود صادق یا هر دو در گفتهٔ خود کاذب باشند. این مطلب آنچه را که مراد من از کاربرد یک جمله است روشن می‌کند. آن دونفری که این جمله را در دو زمان مختلف، یکی در هنگام حکومت لویی پانزدهم و دیگری در زمان حکومت لویی چهاردهم اظهار کرده‌اند، هر یک کاربرد مختلفی از همان جملهٔ واحد را انجام داده‌اند. اما آن دونفری که جملهٔ مزبور را همزمان در هنگام زمامداری لویی پانزدهم اظهار کرده‌اند، یک کاربرد^{۳۶} واحد از همین جمله را انجام داده‌اند. روشن است که در مورد این جمله و نیز جملات فراوان دیگری نمی‌توان از صدق یا کذب جمله سخن گفت بلکه تنها می‌توان از کاربرد آن برای انجام یک اظهار صادق یا یک اظهار کاذب یا (اگر این تعبیر پسندیده‌تر باشد) از کاربرد آن برای بیان یک قضیهٔ صادق یا کاذب سخن گفت. همچنین روشن است که نمی‌توان گفت یک جملهٔ خاص (همیشه) دربارهٔ یک شخص خاص است زیرا همین جمله ممکن است در زمانهای مختلفی به کار رود و در نتیجه دربارهٔ اشخاص معین کاملاً مختلفی سخن بگوید. بلکه تنها می‌توان از کاربرد این جمله در مورد شخص خاص سخن گفت. سرانجام اگر بگویم دو نفری که همزمان جملهٔ مورد بحث را در زمان حکومت لویی چهاردهم اظهار کرده‌اند با دو اظهار

مختلف از یک جمله تنها یک کاربرد از همان جمله را انجام داده‌اند به اندازه کافی روشن خواهد شد که مراد من از اظهار یک جمله چیست.

اینک اگر نه تمام جمله «پادشاه فراتسه عاقل است» بلکه تنها بخشی از آن را که عبارت «پادشاه فراتسه» است ملاحظه کنیم روشن است که می‌توان در مورد آن نیز به تفاوت‌هایی مشابه (نه عین) تفاوت‌های مذکور در مورد جمله یعنی تفاوت میان: (۱) عبارت، (۲) کاربرد آن، (۳) اظهار آن، قائل شد. البته این تفاوت‌ها عین تفاوت‌های مربوط به جمله، کاربرد و اظهار جمله نیست. اصولاً صحیح نیست گفته شود عبارت «پادشاه فراتسه» برای بیان یک قضیه صادق یا کاذب به کار رفته است. زیرا به طور کلی فقط می‌توان جملات (نه عبارات) را به نحو صادق یا کاذب به کار برد، همچنانکه فقط با کاربرد یک جمله، نه یک عبارت به تنهایی، می‌توان دربارهٔ یک شخص خاص سخن گفت. در عوض آنچه در این مورد باید گفته شود آن است که شما عبارت را برای اشاره به یک شخص خاص در خلال یک جمله دربارهٔ آن شخص به کار می‌برید. اما واضح است در چنین موردی و بسیاری از موارد نظیر آن، همانطور که نمی‌توان گفت عبارت (یعنی B) به چیزی اشاره می‌کند، به همان ترتیب نمی‌توان گفت جمله حاوی آن صادق یا کاذب است. یک عبارت واحد ممکن است کاربردهای اشاره‌ای مختلفی داشته باشد همچنانکه یک جمله واحد را می‌توان برای ساختن اخباری که ارزش صدق‌های متفاوتی دارند به کاربرد. اشاره چیزی نیست که توسط یک عبارت صورت گیرد بلکه چیزی است که توسط شخصی انجام می‌شود که قادر بر کاربرد یک عبارت است. (بنابراین) اشاره به یک شیء، به عنوان چیزی دربارهٔ آن شیء خاص، از خصوصیات کاربرد یک عبارت است و صدق و کذب نیز از خصوصیات کاربرد یک جمله هستند.

یک مثال کاملاً متفاوت دیگر می‌تواند کمک کند تا این تفاوت‌ها وضوح بیشتری یابد. اینک موردی دیگر از عبارتی را که دارای کاربرد اشاره‌ای انحصاری است ملاحظه کنید: عبارت «من» در جمله «من به شدت احساس گرما می‌کنم»^{۲۷}. ممکن است تعداد بیشماری از مردم همین جمله را به کار ببرند اما از نظر منطقی محال است در شخص مختلف یک کاربرد واحد از این جمله را انجام دهند. یا به عبارت دیگر محال است آن را به کار ببرند و تنها یک قضیه واحد^{۲۸} را بیان کنند. عبارت «من» اگر توسط هر یک از افراد بی‌شمار به طور صحیح مورد استعمال قرار گیرد تنها به خود گوینده اشاره می‌کند. توضیح این سخن منوط به بیان برخی مطالب دربارهٔ عبارت «من» یعنی ارائه معنای آن است. و این مطلب همان چیزی است که دربارهٔ یک عبارت می‌توان گفت. بنابراین، سخن از «من» که به یک شخص خاص اشاره می‌کند در واقع همان مطلبی است که

درباره کاربرد خاص یک عبارت گفتیم می‌شود. اما بی‌معناست اگر گفته شود که عبارت «من» به یک شخص خاص اشاره می‌کند.^{۳۹} این مطلب را می‌توان فقط در مورد کاربرد خاص یک عبارت بیان کرد.

اجازه دهید برای رعایت اختصار، به جای «جمله یا عبارت» از اصطلاح «نوع»^{۴۰} استفاده کنیم. بنابراین من مدعی نیستم همانطور که اشیائی مثل کفش، کشتی، لاک مخصوص صحر و موسم وجود دارند، جملات و عبارات (انواع)، کاربرد آنها و اظهار آنها نیز وجود دارند. بلکه حرف من آن است که در مورد انواع، کاربرد و اظهار آنها نمی‌توان یکسان سخن گفت. اینکه در سخنان خویش در مورد انواع گرفتار چنین اشتباهاتی می‌شویم ناشی از عدم توجه به تفاوت‌های میان سخن گفتن در باب انواع و سخن گفتن در باب کاربردهای انواع است. هنگامی که واقعاً از کاربرد جملات و عبارات سخن می‌گوییم ممکن است خیال کنیم که درباره خود جملات و عبارات سخن می‌گوییم.

این همان اشتباهی است که راسل مرتکب شده است. به طور کلی حرف من در برابر راسل همین است. معنا (حداقل به یک مفهوم مهم) اثر و عمل یک جمله یا عبارت است در حالی که اشاره، صدق یا کذب، آثار و خواص کاربرد جمله یا عبارت‌اند. ارائه معنای یک عبارت (به مفهومی که من این کلمه را استعمال می‌کنم) در واقع ارائه دستورالعمل‌های کلی است برای کاربرد آن برای اشاره به اشیاء یا اشخاص معین. و نیز ارائه معنای یک جمله همان ارائه قواعد عام برای کاربرد آن جمله در ساخت اظهارات صادق یا کاذب است. پس نباید برای ارائه معنای یک جمله یا عبارت، از شرایط خاص مربوط به کاربرد آنها سخن گفت. معنای یک عبارت همان شیء نیست که آن عبارت در شرایط خاص بدان اشاره می‌کند. چنانکه معنای یک جمله همان حکمی نیست که در شرایط معین توسط آن جمله اظهار می‌شود. زیرا بحث از معنای یک عبارت یا جمله، بحث درباره کاربرد آن در شرایط خاص نیست بلکه بحث درباره قواعد، عادات و قراردادهایی است که بر کاربرد صحیح آن برای اشاره یا اظهار در تمامی شرایط حاکم است. پس این پرسش که آیا یک جمله یا عبارت معنادار است اصلاً هیچ ربطی به سؤالانی از قبیل: «آیا جمله‌ای که تحت شرایط خاص اظهار شده، آن شرایط خاص برای یک اظهار صادق یا کاذب به کار رفته یا نه؟» و نیز آیا عبارت در همان شرایط معین، برای اشاره به چیزی به کار رفته یا نه؟» ندارد. منشأ خطای راسل آن است که او گمان می‌کرد اشاره هرگونه تحقق یابد، باید معنا باشد. او میان B₁ و B₂ تمایز نهاد و معنا را با اشاره خلط می‌کرد. وقتی من درباره دستمال خود صحبت می‌کنم، شاید بتوانم آن را از جیب خود خارج سازم، اما نمی‌توانم معنای عبارت «دستمال من» را

از جیب خارج کنم. چون راسل معنا و اشاره را با یکدیگر خلط کرد، گمان برد اگر عبارتی با کاربرد اشاره‌ای انحصاری وجود داشته و واقعاً همانگونه که به نظر می‌رسد باشند (یعنی موضوعات منطقی باشند) نه چیز دیگری که تغییر شکل داده، معنای آنها باید همان شیء خاصی باشد که آن عبارت برای اشاره بدان به کار رفته‌اند. مشکل افسانه‌ای اسامی خاص منطقی از همین جا پیدا شده است. اما اگر کسی از من بپرسد که معنای عبارت «این» (که زمانی برگزیده مورد علاقه راسل در این بحث بود) چیست، من در پاسخ شیشی را که هم‌اکنون عبارت را برای اشاره بدان استعمال کرده‌ام، ارائه نخواهم کرد و این نکته را نیز اضافه می‌کنم که معنای یک کلمه در هر زمانی (نسبت به سایر زمانها) تغییر می‌کند. همچنین من در پاسخ او تمامی اشیائی را که این عبارت برای اشاره به آنها به کار رفته یا ممکن است به کار رود ارائه نخواهم کرد، بلکه آنچه انجام می‌دهم تبیین و توضیح قراردادهایی است که بر کاربرد آن عبارت حاکم‌اند. این است ارائه معنای یک عبارت. چنین چیزی با ارائه (به هر مفهومی که اخذ شود) شیشی که آن عبارت بدان اشاره می‌کند متفاوت است زیرا خود عبارت به تنهایی به چیزی اشاره نمی‌کند بلکه در اوضاع و شرایط مختلف می‌تواند به اشیاء فراوانی اشاره کند. در حال حاضر واقعیت آن است که در زبان انگلیسی مفهومی از واژه "mean" وجود دارد که تقریباً نزدیک به واژگان "indicate" یا "refer" to" و "mention" است. چنانکه گاهی شخصی (بی‌ادبانه) می‌گوید: "I mean you" یا "I mention you". اما عبارت "That's the one I mean" یا "The one I meant" اشاره کرده می‌گویم. "The meaning of the expression" که تا به حال به کار می‌بردم کاملاً متفاوت است. در این مفهوم خاص از "mean" این مردم هستند که چیزی را قصد می‌کنند نه خود عبارت. مردم عبارت را به کار می‌برند تا به اشیاء خاصی اشاره کنند. اما معنای "mean" یک عبارت مجموعه اشیاء یا شیء واحدی نیست که آن عبارت ممکن است به طرز صحیح برای اشاره بدانها مورد استعمال قرار گیرد. معنای عبارت (در واقع) مجموعه‌ای است از قوانین، عادات و قراردادهای مربوط به استعمال آن عبارت برای اشاره. آنچه در مورد عبارت گفته شد درباره جمله حتی به نحو روشنتری قابل بیان است. هرکسی می‌داند که جمله «میز پوشیده از کتاب است» معنادار است و هرکسی می‌داند که این جمله به چه معناست. اما این سؤال که: «این جمله در مورد چه چیزی است؟» پرسشی بوج و بی‌معناست، چرا که این پرسشی است در مورد کاربرد جمله نه در مورد خود جمله، و جمله مذکور در این مورد برای صحبت در مورد شیء به کار نرفته است. این جمله صرفاً به عنوان یک مثال ذکر شده است. برای فهم معنای آن، باید دریافت که چگونه می‌توان آن را به طور صحیح برای صحبت در مورد اشیاء به کار برد. بنابراین دانستن معنا هیچ ربطی به

دانستن کاربرد خاص جمله برای صحبت در مورد اشیاء ندارد. همچنین این سؤال که: «آیا این جمله صادق است یا کاذب؟» جمله‌ای پوچ و بی‌معناست و از پوچی آن کاسته نخواهد شد اگر اضافه شود: «این جمله یا باید صادق باشد یا کاذب زیرا معنادار است.» چنین پرسشی نامعقول است زیرا این جمله اگر درباره‌ی شیء خاصی نباشد، نه صادق است نه کاذب. البته این حقیقت که چنین جمله‌ای معنادار است ناشی از این واقعیت است که می‌توان آن را به طور صحیح برای صحبت درباره‌ی شیء خاص به کاربرد و در چنین استعمالی، شخص در صورتی اظهار صادق یا کاذب انجام می‌دهد که آن جمله درباره‌ی یک شیء خاص باشد. ولی در صورتی که این شخص با اظهار آن جمله، درباره‌ی هیچ چیزی صحبت نکند، کاربرد او از لفظ، برخلاف گمان او دیگر یک اظهار صادق یا کاذب نخواهد بود و این مطلب ما را به پاسخ صحیح معمایی رهنمون می‌شود که نظریه‌ی وصفهای خاص (راسل) جوابی نادرست بدان داده است. نکته‌ی مهم آن است که این پرسش که آیا یک جمله معنادار است یا نه کاملاً مستقل از پرسشی است که ممکن است درباره‌ی کاربرد خاص آن صورت گیرد. یعنی این پرسش که: آیا چنین کاربردی کاربرد واقعی است یا ساختگی، آیا این جمله به کار رفته تا درباره‌ی شیء خاصی صحبت می‌کند یا صرفاً تظاهر به سخن درباره‌ی چیزی می‌کند یا تنها به عنوان مثالی در فلسفه ذکر شده است. این سؤال که آیا یک جمله معنادار است یا نه، در واقع پرسش از آن است که آیا عادات، قراردادهای و قواعد زبانی وجود دارد که بر مبنای آنها این جمله برای صحبت درباره‌ی چیزی به کار رود؟ به این ترتیب این پرسش کاملاً مستقل از این سؤال است که آیا آن جمله در شرایط خاصی اظهار شده است (یا نه).

سه

بار دیگر جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» را به همراه مطالب صحیح و غیرصحیحی که راسل در مورد آن می‌گوید مورد ملاحظه قرار دهید. راسل حداقل دو مطلب صحیح درباره‌ی این جمله گفته است:

۱) اولین مطلب آن است که این جمله معنادار است. یعنی اگر کسی آن را اظهار نماید، یک جمله معنادار اظهار کرده است.

۲) دومین مطلب آن است که هرکسی در حال حاضر این جمله را اظهار کند فقط در صورتی حرف درست و صادقی زده که واقعاً در حال حاضر یک و فقط یک پادشاه فرانسه وجود داشته و عاقل باشد.

اما مطالب نادرستی که راسل در مورد این جمله گفته چیست؟ آنها عبارت‌اند از:

(۱) اینکه هرکسی اکنون این جمله را اظهار کند یک سخن کاذب یا صادق اظهار کرده است.

(۲) بخشی از آنچه گوینده اظهار کرده آن است که در حال حاضر یک و فقط یک پادشاه فرانسه

وجود دارد.

من پیش از این چند دلیل مبنی بر آنکه چرا معتقدم این دو مطلب نادرست‌اند بیان کردم. اینک فرض کنید شخصی به طور کاملاً جدی به شما بگوید: «پادشاه فرانسه عاقل است.» آیا شما خواهید گفت که سخن او کاذب است؟ من فکر نمی‌کنم شما چنین کاری را حتماً انجام دهید. حال اینطور فرض کنید که این شخص پافشاری کند تا شما قضاوت کنید آنچه او گفته صادق است یا کاذب، و آیا شما واقعاً با آنچه او گفته موافقید یا مخالف. به اعتقاد من شما با کمی تردید در رد درخواست او، تمایل دارید بگویید این سؤال که آیا سخنی که او گفته صادق است یا کاذب اصلاً مطرح نمی‌شود زیرا هیچ شخصی به عنوان پادشاه فرانسه وجود ندارد. اگر این شخص به دلیل حواس‌پرتی در اعتقاد خویش کاملاً جدی باشد ممکن است به او بگویید: متأسفانه شما دچار یک سوء تفاهم شده‌اید، فرانسه دیگر دارای حکومت پادشاهی نیست و پادشاه فرانسه وجود ندارد. این مطلب به روشنی نشان می‌دهد اظهار چنین جمله‌ای از جانب آن شخص دلیلی است بر اعتقاد او به وجود پادشاه فرانسه. اما دلالت این جمله بر نحوه اعتقاد او نظیر دلالت برداشتن بارانی بر اعتقاد به وجود باران، و نیز از قبیل دلالت سخن کسی که می‌گوید: «باران می‌آید» بر وجود باران نیست. نحوه دلالت آن را می‌توان اینگونه بیان کرد: اظهار جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» (به یک معنا از دلالت) دارای این دلالت است که پادشاه فرانسه وجود داشته باشد. اما این معنا از «دلالت» معنایی خاص و بسیار غیر معمول است. دلالت به این معنا غیر از استلزام به معنای استنتاج منطقی نتیجه از مقدمات استدلال است.^{۵۰} این مطلب ناشی از این واقعیت است که وقتی ما در واکنش نسبت به کلام گوینده این جمله می‌گوییم (و باید بگوییم) که «پادشاه فرانسه وجود ندارد» به طور حتم مقصود ما آن نیست که سخن او مبنی بر عاقل بودن پادشاه فرانسه را نقض کرده‌ایم. یقیناً مقصود ما از چنین پاسخی آن نیست که جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» جمله‌ای کاذب است. (بلکه این پاسخ یعنی) جمله «پادشاه فرانسه وجود ندارد» دلیلی است بر اینکه پرسش از صادق بودن یا کاذب بودن جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» اصلاً پیش نمی‌آید. در اینجا است که تفاوتی که قبلاً به آن پرداختم به کمک ما می‌آید. جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» یقیناً جمله‌ای معنادار است اما این بدان معنا نیست که هر کاربرد خاصی از آن صادق یا کاذب است. این جمله را زمانی می‌توان به طرز صادق یا کاذب به کار برد که با استفاده از عبارت «پادشاه فرانسه» در آن، واقعاً به شخص خاصی اشاره کنیم و درباره

او سخن بگوییم.

اینکه جمله و عبارت هریک به نوبه خود معنا دار است، بیان این واقعیت است که جمله را می توان در شرایط معینی به کاربرد و مطلب درست یا نادرستی اظهار کرد، و نیز عبارت را می توان در شرایط معینی برای اشاره به یک شخص خاص به کار برد و دانستن معنای آنها عبارت است از دانستن چگونگی همین شرایط معین. بنابراین وقتی ما بدون آنکه یا کاربرد عبارت «پادشاه فرانسه» واقعاً به کسی اشاره کنیم، جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» را اظهار کنیم، چنین نیست که این جمله معنا دار نباشد. اینکه در بیان خبری درست یا نادرست مرفق نبوده ایم به دلیل آن است که نتوانسته ایم با کاربرد آن عبارت معنا دار کامل، به کسی اشاره کنیم. چنین کاربردی را اگر بخواهید می توانید کاربرد ساختگی^{۵۱} جمله و کاربرد ساختگی عبارت^{۵۲} نامید. زیرا در این موارد ممکن است این توهم پیش آید (البته ممکن است که این توهم پیش نیاید) که این یک کاربرد واقعی^{۵۳} است. این کاربردهای ساختگی بسیار رایج و معمول اند و داستانهای تخیلی و افسانه های خوب^{۵۴} مبتنی بر آنها هستند.^{۵۵} اگر با جمله «پادشاه فرانسه عاقل است» سخن را آغاز کنیم و به دنبال آن بگوییم «و او در یک قصر طلایی زندگی می کند و دارای صدها زوجه است» الی آخر، شنونده منظور ما کاملاً درک خواهد کرد بدون آنکه فرض کند درباره شخصی خاص سخن می گویم یا فرض کند که سخن کاذب در توصیف شخصی خاص که وجود دارد، اظهار کرده ام. (لازم است اضافه کنم در جایی که کاربرد جملات و عبارات کاملاً خیالی است، مفهوم واژه «درباره»^{۵۶} ممکن است تغییر یابد. بنابر سخن مور^{۵۷} کاملاً صحیح و طبیعی است اگر گفته شود بعضی مطالب در نوشته های پیکویک^{۵۸} «درباره آقای پیکویک است. اما در جایی که کاربرد جملات و عبارات کاملاً خیالی نیست چنین کاربردی از واژه «درباره» از صحت کمتری برخوردار است. به عبارت دیگر: به طور کلی صحیح نیست گفته شود یک جمله درباره آقای X است مگر آنکه چنین شخص یا شیئی وجود داشته باشد. به همین دلیل در جایی که احتمال دارد یک قصه خیالی، جدی (و واقعی - م) تلقی شود، در پاسخ به اینکه «گویند درباره چه کسی صحبت می کند؟» می گویم: «او درباره کسی سخن نمی گوید.»^{۵۹} اما مراد ما از این جواب آن نیست که گوینده سخنی کاذب یا بی معنا گفته است.)

با کنار گذاشتن کاربردهای تخیلی صرف، آنچه هم اینک گفتیم آن است که کاربرد عبارتی نظیر «پادشاه فرانسه» در ابتدای یک جمله، مستلزم (به معنای خاص استلزام)^{۶۰} آن است که پادشاه فرانسه وجود داشته باشد. وقتی شخصی چنین عبارتی را به کار می برد نه صرفاً یک قضیه رجودی حاوی انحصار را بیان کرده و نه چنین قضیه ای را می توان از بیان او نتیجه گرفت. لیکن

یکی از عملکردهای قراردادی حرف تعریف the آن است که به مثابه علامتی برای تحقق اشاره انحصاری عمل می‌کند؛ البته علامت، نه یک بیان ضمنی. وقتی ما جمله‌ای را با «شیء خاصی که چنین و چنان است»^{۶۱} آغاز می‌کنیم، کاربرد the نشان می‌دهد، البته تصریح ندارد، که داریم یا می‌خواهیم به یک فرد خاص از انواع چنین صفاتی^{۶۲} اشاره کنیم. هر فرد خاص را باید در خلال متن، زمان، مکان، و دیگر خصوصیات مربوط به چگونگی اظهار آن عبارت، تعیین کرد.

حال اگر شخصی عبارتی را به کار ببرد، پیش فرض آن است که وی اعتقاد دارد آن عبارت را درست به کار می‌برد. بنابراین وقتی او عبارت «شیء خاصی که چنین و چنان است»^{۶۳} را به نحو اشاره‌ای انحصاری به کار برد، پیش فرض آن است که او هم معتقد است فرد خاصی از صفات یادشده وجود دارد و هم متن کاربرد به طور کافی همان فردی را که او در ذهن دارد تعیین می‌کند. لذا کاربرد حرف تعریف "the" به همین شیوه، مستلزم (به مفهوم خاص استلزام)^{۶۴} آن است که شرایط وجودی که توسط راسل تبیین گردیده متحقق شده باشد. اما کاربرد "the" بدین شیوه بر تحقق آن شرایط تصریح ندارد. اگر من جمله‌ای را با یک عبارت به شکل «شیء خاصی که چنین و چنان است» شروع کنم و سپس به دلیلی از ادامه کلام بازمانم، هیچ نوع حکمی را بیان نکرده‌ام اما ممکن است در اشاره به شخص یا شیء معینی موفق شده باشم.

حکم وجودی انحصاری که توسط راسل به عنوان بخشی از هر بیان حاوی کاربرد اشاره‌ای انحصاری فرض شده است، از یک عبارت به شکل «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است»^{۶۵} فراهم آمده و وی معتقد است چنین بیانی مرکب از دو حکم است. سخن از اینکه یک ϕ وجود دارد سخن از چیزی است سازگار با وجود چندین ϕ و سخن از اینکه بیش از یک ϕ وجود ندارد سخن از چیزی است سازگار با عدم وجود بیشتر از یک ϕ . بنابراین سخن از اینکه یک و تنها یک ϕ وجود دارد سازگار با هر دو حکم مذکور است.^{۶۶} آنچه تا به حال مورد توجه من بوده است بیشتر حکم وجودی مورد ادعاست و کمتر از حکم انحصار ادعا شده سخن گفته‌ام. مثالی که اینک خواهم زد تأکید بیشتری بر حکم انحصار داشته و به روشنی مفهوم استلزام تقدیری نه منطقی را در یک حکم وجودی انحصاری که شامل عبارتی به طریق اشاره‌ای انحصاری است، نشان می‌دهد. این جمله را در نظر بگیرید: «میز پوشیده از کتاب است»^{۶۷} یقیناً در هر کاربرد هادی از این جمله، استعمال عبارت «میز»^{۶۸} یک اشاره انحصاری یعنی اشاره به یک میز خاص را انجام می‌دهد. این یک کاربرد کاملاً دقیق از حرف تعریف "the" به مفهومی است که راسل در صفحه ۳۰ پرنسیپیا مانتیکا (*Principia Mathematica*) آورده و معتقد است کاربرد تأکیدی حرف تعریف حاوی دلالت ضمنی^{۶۹} بر انحصار است. راسل در همان صفحه می‌گوید: عبارتی

که به شکل «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است»^{۷۰} همراه با تأکید بر حرف تعریف به کار رفته تنها برای موردی استعمال می‌شود که تنها یک شیء چنین و چنان وجود داشته باشد. اما کاملاً غلط است اگر عبارت «میز» را که در جمله «میز پوشیده از کتاب است» به نحو عادی (و بدون تأکید) به کار رفته، فقط در صورتی دارای کاربرد بدانیم که تنها یک میز و نه بیشتر وجود داشته باشد. بلکه بدیهی است در چنین استعمالی از جمله مورد بحث عبارت «میز»^{۷۱} در صورتی کاربرد خواهد داشت که یک میز نه بیشتر وجود داشته و مورد اشاره قرار گیرد. و نیز در صورتی می‌دانیم که این عبارت یک کاربرد دارد که بدانیم فقط یک میز و نه بیشتر با استعمال آن عبارت مورد اشاره قرار گرفته است. کاربرد این جمله نه به منزله حکم صریح بلکه در واقع مستلزم (استلزام به معنا خاصی که بحث شد) آن است که فقط یک چیز باشد که حائز هر دو صفت معین است یعنی هم میز است و هم توسط گوینده مورد اشاره قرار گرفته است. واضح است که این جمله تصریح به این مطلب ندارد. عمل اشاره آن نیست که شما بگویید در حال اشاره هستید. سخن از اینکه یک یا چند میز وجود دارد که شما به آنها اشاره می‌کنید به معنای اشاره به یک میز (یا چند میز - م) خاص نیست. عبارتی مثل «فردی که به او اشاره کردم»^{۷۲} دارای کاربرد نیست مگر آنکه چیزی باشد که مورد اشاره قرار گرفته باشد. (در صورتی که چیزی مورد اشاره قرار نگرفته باشد بی‌معناست اگر مدعی اشاره شوید). بنابراین بار دیگر این نتیجه را می‌گیریم که اشاره به شیء خاص به هیچ نحو قابل تحلیل به حکم نیست. اشاره، حکم نیست، اگر چه گاهی به دنبال اشاره، حکم انجام می‌شود.

اکنون اجازه دهید مثالی جلوی کاربرد اشاره‌ای انحصاری طرح کنم که دارای شکل «فلان شیء یگانه که چنین و چنان است»^{۷۳} نباشد. فرض کنید من در برابر شخصی مثنی خود را جمع کنم و با احتیاط بگویم: «این یکی قرمز روشن است»^{۷۴} و آن شخص با نگاه به داخل دست من و توجه به اینکه چیزی در آن نیست بگوید: «چه؟ شما درباره چه صحبت می‌کنید؟» یا بگوید: «اما در دست شما چیزی نیست». البته بی‌معناست اگر گفته شود که آن شخص با گفتن جمله «ولی در دستان شما چیزی نیست» آنچه را که من گفته‌ام تکذیب یا نقض کند. پس لفظ «این» از نظر راسل نه وصفی است که تغییر شکل داده باشد و نه اسم خاص منطقی است. زیرا شخص باید بداند معنای جمله چیست تا بدین ترتیب نسبت به اظهار آن عکس‌العمل نشان دهد. و این دقیقاً ناشی از آن است که معنای کلمه «این» مستقل از هر اشاره خاصی است که این کلمه برای ایجاد آن به کار می‌رود اما مستقل از نحوه کاربرد برای اشاره نیست. چنانکه در مثال فوق، می‌توانم این کلمه را برای تظاهر به اشاره نسبت به چیزی به کار ببرم.

نتیجه کلی همه سخنان پیشین آن است که ارتباط^{۷۵} (و تفاهم) بسیار کمتر از آنچه دانشمندان منطقی در گذشته گمان می کردند موضوع اظهار صریح یا غیر صریح^{۷۶} است. کاربرد عملی و مشخص این نتیجه کلی که بدان اعتقاد دارم، عبارت است از استفاده از آن برای ساخت اشاره انحصاری. این بخشی از معنای آن نوع عباراتی است که در مورد آنها بحث کرده و گفتیم آنها را می توان در انواع و اقسام بی شماری از متنها برای انجام اشارات انحصاری به کار برد. (اما اظهار و تصریح به اینکه این نوع عبارات برای اشاره به کار می روند یا اینکه شرایط کاربرد اشاره ای آنها متحقق شده، بخشی از معنای آنها را تشکیل نمی دهد. پس تمایز کلی و مهمی که باید به دست آید میان دو چیز است:

(۱) کاربرد یک عبارت برای ایجاد اشاره انحصاری؛

(۲) اظهار اینکه یک و تنها یک فرد وجود دارد که دارای صفات معین است (مثلاً از یک نوع خاص است و یا در ارتباط خاص با گوینده قرار دارد یا هر دو مورد).

این تمایز به عبارتی دیگر میان موارد ذیل نیز وجود دارد:

(۱) جملاتی حاوی یک عبارت که آن عبارت برای نشان دادن یا اشاره به شخص یا شیء خاصی به کار رفته است؛

(۲) جملات وجودی منحصر به فرد.

آنچه راسل انجام می دهد آن است که هر چه بیشتر جملات دسته اول را معادل جملات دسته دوم قرار می دهد و در نتیجه خود را گرفتار مشکلاتی غیر قابل حل درباره موضوعات منطقی و به طور کلی ارزش متغیرهای فردی^{۷۷} می کند. مشکلاتی که او را در نهایت به تئوری منطقی پردردسری پیرامون اسامی رهنمون می گردد که در دو اثر وی یکی تحقیق درباره معنا و صلیق^{۷۸} و دیگری معرفت بهر^{۷۹} به تفصیل آمده است. این نگرش پیرامون معنای عباراتی که موضوع منطقی واقع می شوند، گذشته از آنکه همه انگیزه راسل برای تئوری و صفهای خاص است، در عین حال مانع از آن می شود که راسل به جانشینی مناسب برای عباراتی که در آغاز جملات اسمی واقع می شوند دست یابد و در نتیجه وی مرتبه و محدوده موضوعات منطقی را تنزل می دهد؛^{۸۰} آن طور که گاهی گفته می شود اصل و ریشه این مشکل و در سر نه در علاقه و جاذبه میان یک نام و حامل آن است و نه حتی در اسمهایی که با معیار ناممکن راسل سازگار نیستند. بلکه ریشه این مشکل در واقع ترکیبی است از دو برداشت غلط: اول، عدم توفیق در فهم اهمیت تفاوت بین آنچه ممکن است در مورد یک عبارت گفته شود و آنچه ممکن است درباره کاربرد خاص آن گفته شود (چنانکه در بخش دوم این مقاله آمده)؛ دوم، عدم توفیق در تشخیص آنکه

کاربرد اشاره‌ای انحصاری عبارات چیزی غیر از کاربرد اسنادی یا محمولی عبارات است. کاربردی که نه تنها ضروری ندارد بلکه ضروری و مکمل کاربرد اسنادی است. عباراتی که در واقع می‌توانند موضوعات منطقی مفرد واقع شوند، عباراتی هستند از دسته اول اقسامی که در آغاز مقاله بدانها اشاره شد. (این اقسام عبارت بودند از: ضمایر اشاره، عبارات اسمی، اسامی خاص و ضمایر شخصی). این سخن بدان معناست که این عبارات همراه با متن (به مفهوم عام) چیزهایی هستند که شخص برای ایجاد اشارات انحصاری به کار می‌برد. نکته‌ای که در کنار موقعیت و چگونگی اظهار، حاکم بر کاربرد چنین عباراتی است، عبارت است از حفظ انحصار در اشاره. اما چنین کاری میسر نیست. ما در هنگام اشاره، به نقطه کمال صراحت، که دیگر در آن عمل اشاره صورت نمی‌گیرد، نمی‌رسیم و نمی‌توانیم هم برسیم. اشاره انحصاری واقعی، اگر وجود داشته باشد، موضوعی است مربوط به کاربرد خاص در متن خاص؛ و معنای عبارت به کار رفته، مجموعه‌ای است از قوانین و قراردادهای که ایجاد چنین اشاره‌ای را تجویز می‌کند. بنابراین ما با کاربرد عبارات معنادار می‌توانیم در مواردی از قبیل واتمود یا افسانه، تظاهر به اشاره و یا به خطا گمان کنیم که اشاره می‌کنیم حال آنکه به هیچ چیز اشاره نمی‌کنیم. این مطلب، اهمیت تفکیک و تفاوت میان دو نوع قانون و قرارداد (از سایر انواع) زبانی را که عبارت‌اند از: قوانین اشاره، و قوانین اسناد و حمل و همچنین اهمیت بررسی قوانین اشاره را نشان می‌دهد. اگر این تمایز و تفاوت در مورد کاربرد یک عبارت را تشخیص دهیم، می‌توانیم در جهت حل تعدادی از معماهای مابعدالطبیعی و سستی منطقی گام برداریم. در بخش پایانی مقاله با طرح کلی واضحتری به این سؤالات می‌پردازیم.

چهار

یکی از مقاصد اصلی ما از کاربرد زبان عبارت است از بیان حقایق درباره اشیا، اشخاص و حوادث. برای انجام چنین مقصودی باید از قبل راهی برای پاسخ به این پرسش بیابیم که: «شما درباره چه (چه کسی و کدام شخص) سخن می‌گویید؟» و نیز: «شما درباره او چه می‌گویید؟». آنچه پاسخگویی پیشین به اولین سؤال را به عهده دارد عبارت است از عمل اشاره یا تعیین.^{۸۱} و چیزی که پاسخ پیشین به پرسش دوم را انجام می‌دهد عبارت است از عمل حمل (یا توصیف یا دسته‌بندی یا اسناد)^{۸۲}. هر جملات مرسوم مطابق قاعده انگلیسی که برای اظهار واقعیتی پیرامون یک شیء یا شخص یا حادثه خاص به کار می‌روند یا مدعی چنین اظهاری هستند، تحقق این دو عمل را می‌توان تقریباً و نه دقیقاً به عهده عباراتی قابل تفکیک^{۸۳} قرار داد.^{۸۴} و در

چنین جمله‌ای، تعیین چنین عبارتی برای انجام نقشهای جداگانه‌ای که دارند مبتنی بر تفکیک دستوری قراردادی موضوع و محمول^{۸۵} است. البته هیچ انحصاری در استخدام عبارات قابل تفکیک برای انجام این دو عمل وجود ندارد، بلکه شیوه‌های دیگری را نیز می‌توان مورد استفاده قرار داد. کما اینکه استفاده هم می‌شود. به عنوان مثال، شیوه اظهار کلمه‌ای مفرد یا عبارتی اسنادی در صورت وجود شیئی که آشکارا مورد اشاره قرار گرفته یا طریقی مشابه آن مثل نصب تابلویی یا کلمات «عبور کامیون خطرناک است» روی یک پل یا نصب برجسی حاوی «درجه یک» بر روی یک کدوتنبل از شیوه‌های قابل استفاده هستند. یا مثلاً می‌توان یک بازی کامل را فرض کرد که به هیچ‌وجه نمی‌شود برای اشاره به آن از عبارات حاوی اشاره انحصاری استفاده کرد بلکه تنها باید جملات وجودی انحصاری را به کاربرد تا بدین ترتیب بتوان شنونده را بر تشخیص چیزی که با مجموعه‌ای از جملات ناقص مورد توصیف قرار گرفته، قادر ساخت. (چنین توصیفی از اهداف یک بازی نشان می‌دهد که آن را به چه معنا بازی می‌گوییم. چنین چیزی، کاربرد عادی جملات وجودی نیست.)

در اینجا بر دو نکته باید تأکید کرد. نکته اول آن است که ضرورت انجام آن دو عمل^{۸۶} برای بیان واقعیت‌های معین نیاز به هیچ تبیین متعالی^{۸۷} ندارد و جلب توجه به یک شیء تقریباً اجزات است از روشن کردن معنای عبارت «بیان یک واقعیت» (در مورد آن). نکته دوم آن است که حتی چنین توضیحی، خود از واژه‌هایی ساخته شده که از گرامر قراردادی جمله مفرد برگرفته شده‌اند و نیز آنکه تمایز زبانی کاملاً عملی میان نقشهای تعیینی (اشاره‌ای - m) و نقشهای اسنادی^{۸۸} که کلمات ممکن است در زبان بازی کنند ناشی از این حقیقت است که مکالمات عادی به ما عبارات قابل تفکیکی ارائه می‌کنند که برای هر یک از آنها ممکن است به گونه‌ای تقریبی و معقول وظایف مختلفی را مشخص کرد و چنین تمایز عملی، ابهامات فلسفی کهنی را پی‌ریزی کرده است. تمایز میان خاص و عام، ذات و صفت از قبیل همان ابهامات شبه مادی^{۸۹} هستند که توسط گرامر جمله قراردادی پی‌ریزی شده‌اند که در آن جمله، عبارات قابل تفکیک نقشهای متمایزی بازی می‌کنند.^{۹۰}

استعمال یک عبارت خاص برای تحقق این عمل اول در واقع عبارت است از کاربرد یک عبارت به شیوه اشاره‌ای انحصاری. اکنون در صدد هستیم که به گونه‌ای کلی در مورد قراردادهای کاربرد عبارات بدین شیوه سخن گفته آنها را با قراردادهای کاربرد اسنادی مقایسه کنیم. سپس در دنباله کلام تصویری مختصر از این اظهارات کلی و نیز برخی موارد کاربرد آنها را ارائه خواهیم کرد.

به طور کلی آنچه برای ایجاد یک اشاره انحصاری مورد نیاز است، از یک طرف وسیله یا وسایلی است برای نشان دادن آنکه اولاً اشاره انحصاری (توسط متکلم - م) قصد شده، و ثانیاً این اشاره از چه نوعی است؛ و از طرف دیگر وسیله‌ای است برای آنکه بتوان شنونده یا خواننده را برای تشخیص آنچه مورد تکلم است مهیا و توانا کرد. متن اظهار برای تأمین این نتیجه از چنان اهمیتی برخوردار است که مبالغه در آن ممکن نیست. مراد من از «متن»^{۹۱} حداقل زمان، مکان، وضعیت، هويت متکلم، موضوعاتی که مستقیم و بی‌واسطه مورد علاقه است و پیشینه شخصی متکلم و مخاطبان اوست. البته علاوه بر متن، پای قرارداد زبانی نیز در کار است. اما به جز مورد اسامی خاص واهی^{۹۲} که بعداً بیشتر بدانها خواهم پرداخت، تحقق کم و بیش دقیق شرایط متنی قابل تفکیک، بنابر قرارداد (یا به مفهوم وسیعتر کلمه، به طور منطقی) برای کاربرد اشاره‌ای صحیح عبارات به معنایی که در مورد کاربردهای اسنادی صحیح درست نیست، مورد نیاز است. لازمه کاربرد اسنادی یک عبارت نسبت به شیء معین به طور ساده آن است که باید از نوعی خاص و دارای خصوصیات معینی باشد. و لازمه کاربرد اشاره‌ای یک عبارت نسبت به یک شیء معین چیزی است و رای هر لزومی که ممکن است ناشی از معنای اسنادی عبارت باشد. به عبارت دیگر لازمه آن این است که آن شیء رابطه خاصی با متکلم و متن اظهار پیدا کند. اجازه دهید من این رابطه را «لزوم متنی»^{۹۳} بخوانم. بنابراین به عنوان مثال لازمه متنی مورد محدود کلمه «من» این است که آن شیء معین با متکلم یکی باشد. اما در مورد اغلب عباراتی که کاربرد اشاره‌ای دارند چنین لزومی نمی‌تواند با چنین دقتی تعیین شود. تفاوت تام و کلی میان قراردادهای اشاره و قراردادهای توصیف همان است که قبلاً بدان اشاره شد، یعنی تحقق شرایط کاربرد اسنادی یک عبارت، بخشی از آن چیزی است که با کاربرد آن بیان می‌شود اما تحقق شرایط کاربرد اشاره‌ای یک عبارت هرگز جزئی از آنچه بیان می‌شود نیست زیرا تحقق این شرایط مدلول ضمنی و مقدر (به معنای خاص و مربوط آن) چنین کاربردی است. قراردادهای اشاره یا از نظر دانشمندان منطقی مورد غفلت واقع شده، یا به نادرستی تفسیر شده است. اگر چه مشکل است دلایل این غفلت را به طور خلاصه بازگو کرد اما ملاحظه آنها مشکل نیست. دو مورد از آنها عبارت است از: (۱) اشتغال اکثر منطقدانان به تعاریف؛ (۲) اشتغال بعضی منطقدانان به نظامهای صوری.

(۱) تعریف به معنای معروف آن، عبارت است از توضیح شرایط اسناد یا کاربرد طبعی^{۹۴} یک عبارت. در تعریف هیچ‌کدام از لوازم متنی مورد توجه نیست. به این ترتیب تا آنجا که جستجو برای معنا و تحلیل یک عبارت به عنوان کاوشی برای تعریف تلقی شود، غفلت یا سوء

تفسیر قراردادها و نه اسنادها اجتناب‌ناپذیر است. شاید بهتر است گفته شود (چون نمی‌خواهم قانونی در مورد «معنا»^{۹۵} یا «تحلیل»^{۹۶} و «خلع کنم» که منطبق دانان نتوانسته‌اند دریابند که مشکلات کاربرد وسیعتر از مشکلات معنا و تحلیل است.

۲) تأثیر اشتغال به ریاضیات و منطق صوری به شکلی واضح و آشکار در مورد لایب‌نیتز و راسل (اگر نخواهیم موارد جدیدتری نشان دهیم) وجود دارد. بنیانگذار حساب، بدون توجه یا هیچ‌گونه اجباری به ایجاد جملات واقعی، با نومی تعصب، به منطق کاربردی تقرب می‌جوید. طبیعی است که وی تصور کند انواع قرارداد که او با کارایی آنها در یک زمینه‌آشناسی تنها در صورتی واقعاً کافی است که حداقل یک نفر بتواند، در زمینه‌ای کاملاً متفاوت، چگونگی کفایت آن عبارت حاکمی از واقع را دریابد. بنابراین ما شاهد تلاشی سخت از لایب‌نیتز هستیم در جهت اثبات انحصار در مورد اشارات انحصاری به عنوان مطلبی منطقی به معنای دقیق کلمه، و نیز شاهد تلاش سخت راسل برای انجام همین کار به گونه‌ای متفاوت هستیم و هر دو آنها به دنبال دلالت ضمنی بر انحصار و نیز وجود^{۹۷} هستند.^{۹۸}

باید روشن شود تفاوتی که به دنبال پیدا کردن آن هستیم اصولاً میان نقشهای مختلف یا بخشی (از آن نقشها) است که عبارات ممکن است در زبان ایفا کنند نه میان گروههای مختلف عبارات. زیرا بعضی عبارات ممکن است در هریک از دو نقش ظاهر شوند. بعضی از انواع کلمات که در مورد آنها بحث خواهیم کرد غالباً، اگر نگوئیم منحصرأ، یک نقش اشاره‌ای دارند. چنین سخنی در مورد ضمایر و اسامی خاص عادی، کاملاً واضح و صادق است. بعضی از کلمات نیز می‌توانند به عنوان تمام یا جزئی از عباراتی واقع شوند که غالباً کاربرد اشاره‌ای دارند و نیز به عنوان تمام یا جزئی از عباراتی واقع شوند که غالباً کاربرد طبقه‌ای یا اسنادی دارند. روشن این کلمات عبارت‌اند از: اسامی عام - به تنهایی یا به همراه وجه وصفی -، و مواردی از این کلمات که از وضوح کمتری برخوردارند عبارت‌اند از صفات یا وجوه وصفی به تنهایی. میان عباراتی که قابلیت کاربرد اشاره‌ای دارند با عبارات دیگر در حداقل سه مورد مستقل زیر تفاوت وجود دارد:

- ۱) یکی از اختلافات آنها در اندازه و وابستگی است که استعمال هریک از آنها به متنی اظهار آنها دارد. در این دامنه کلماتی چون «من» و «آن» در یک طرف (آخرین حد ماکزیمم وابستگی) و عباراتی چون «نویسنده و یورلی»^{۹۹} و «مجد همین پادشاه فرانسه در طرف دیگر قرار گرفته‌اند.
- ۲) اختلاف دیگر آنها در درجه «معنای وصفی»^{۱۰۰} آنهاست. مراد من از «معنای وصفی» همان حد قراردادی^{۱۰۱} در کاربرد نسبت به اشیائی از نوع عام معین یا داشتن خصوصیات عام

معین است. در یک طرف این دامنه، نامهای خاصی وجود دارد که معمولاً آنها را در سخنان عادی به کار می‌بریم. چنانکه ممکن است اشخاص، سگها و موتورسیکلتها را هوراس^{۱۰۱} بنامیم. نامهای ساده هیچ معنای وصفی ندارد (مگر مواردی که به خاطر کاربرد آنها به عنوان یک نام، معنایی پیدا کرده باشند). کلمه‌ای مثل «او» کمترین معنای وصفی را داراست ولی بالأخره معنا دارد. عبارت اسمی مثل «میزگرد»^{۱۰۲} بیشترین معنای توصیفی را داراست. یک مورد از کلماتی که دلزای حد وسط در این مراتب است عبارات اسمی است که در زبان انگلیسی با حروف بزرگ شروع شده باشد مثل «The Round Table».

۳) آخرین تفاوت آنکه چنین عباراتی را می‌توان به دو دسته زیر تقسیم کرد:

الف: آنهایی که کاربرد اشاره‌ای صحیحشان با برخی قراردادهای اسنادی - اشاره‌ای صورت می‌گیرد.

ب: آنهایی که کاربرد اشاره‌ای صحیحشان با هیچ نوع قراردادی نه از نوع متنی و نه اسنادی صورت نمی‌گیرد بلکه با قراردادهایی که مختص به هر کاربرد خاص (نه هر اظهار خاص) هستند صورت می‌گیرد.

ضمایری (که کمترین معنای توصیفی را دارند) و عبارتهای اسمی (که بیشترین معنای توصیفی را دارند) متعلق به دسته اول هستند. و تقریباً معروفترین نوع اسامی خاص به دومین دسته تعلق دارند. ندانستن نام یک شخص به معنای جهل به زبان او نیست. به همین جهت است که ما از معنای اسامی خاص سخن نمی‌گوییم. (اما این بدان معنا نیست که این اسامی فاقد معنایند) در این دامنه وضعیت متوسط از آن عباراتی است که با حروف بزرگ انگلیسی نوشته می‌شود از قبیل «The Old Pretender»^{۱۰۳}. با این عبارت فقط به مدعی پیر می‌توان اشاره کرد اما شناخت آن مدعی به معنای شناخت یک قرارداد عام نیست بلکه شناخت یک قرارداد خاص و ویژه است.

در مورد عبارتهایی که با شکل «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است»^{۱۰۴} برای اشاره به کار می‌روند، حرف تعریف «the» به همراه چگونگی وقوع آنها در جمله (یعنی اینکه در ابتدای جمله یا به دنبال یک فعل متعدی یا قضیه واقع شوند) علامت آن است که اشاره انحصاری صورت گرفته و اسم یا نام و صفت بعدی به همراه متن اظهار، نشان‌دهنده آن است که چه اشاره انحصاری انجام شده است.

به طور کلی تفاوت عملی میان نامهای عام و صفات آن است که نامهای عام به طور طبیعی و عام برای اشاره به کار می‌روند اما صفات را نمی‌توان بدین شیوه به طور عام یا حتی طبیعی به کار

برد مگر در مواردی که اسمی را توصیف کنند، اگر چه می‌توانند به تنهایی نیز در این مورد به کار روند. و البته این تفاوت عملی چیزی مستقل از توان توصیف مخصوص هر کلمه است. به طور کلی باید توقع ما از توان توصیف اسمی آن باشد که این اسمی ابزاری با کارایی بیشتر برای این وظیفه هستند که نشان‌دهند وقتی اشاره انحصاری به صورت خاص به کار می‌رود کاربرد اشاره‌ای انحصاری (توسط گوینده) قصد شده است. همچنین توقع ما از توان توصیفی کلماتی که به طور طبیعی و عام به کار می‌بریم باید عبارت باشد از انجام اشارت انحصاری برای آنکه توجه خود را به خصوصیات رفتاری برجسته و تقریباً دائمی اشیاء نشان دهیم. این دو توقع غیرمستقل از یکدیگر نیستند و اگر به تفاوت‌های میان نوع عامتر اسمی عام و نوع عامتر صفات توجه کنیم، درخواست یافت که هر دو آنها تحقق یافته‌اند. این تفاوتها از همان نوعی هستند که لاک با زیرکی در دو جا بیان کرده است: یک بار آنجا که می‌گوید: «نبروها»^{۱۰۶} بخش عمده‌ای از تصورات ما را نسبت به اشیاء تشکیل می‌دهند و بار دیگر جایی است که در مقام مقایسه میان اینهمانی ماهیت واقعی و ماهیت اسمی در مورد تصورات بسیط و عدم اینهمانی تحول‌پذیری ماهیت اسمی جوهر است.^{۱۰۷} و جوهر^{۱۰۸} خود باج آزردهنده‌ای است که لاک به آگاهی مبهم خویش از تفاوت در رفتار زبانی حاکم و غالب می‌پردازد. این ابهام حتی وقتی که اسم کم‌ویش به رشته‌ای نامعین از صفات گسترش می‌یابد، وجود دارد. راسل همان خطای لاک را با مقداری تفاوت هنگامی مرتکب می‌شود که به استنتاج واقعیت از ترکیب جمله به اندازه‌ای باور پیدا می‌کند که خیال می‌کند تنها با حذف عمل اشاره از زبان می‌تواند از این مشکل فلسفی رهایی یابد. بدین ترتیب او برنامه خویش را برای ابطال خصوصیات منحصر به فرد طراحی کرده؛ در واقع برنامه‌ای برای حذف تمایز کاربرد منطقی که من در اینجا به سختی بر آن تأکید دارم. اقتضای متن برای کاربرد اشاره‌ای ضمائر اشاره را می‌توان با بیشترین دقت در بعضی موارد (مثل «من» و «تو») و تنها با بیشترین ابهام در موارد دیگر (مثل «آن» و «این») بیان کرد. من ترجیح می‌دهم چیز بیشتری در مورد ضمائم نگویم جز آنکه اشاره کنم به علامت دیگری که حاکی از عجز در تشخیص کاربرد اشاره‌ای است و آن عبارت است از اینکه عده‌ای از منطق‌دانان در واقع برای توضیح ماهیت متغیر^{۱۰۹}، جملاتی مثل «او مریض است»^{۱۱۰} و «آن سبز است»^{۱۱۱} را به عنوان نمونه‌هایی از آنچه در زبان عادی مانند تابع جمله‌ای^{۱۱۲} است ارائه کرده‌اند. البته درست است که کلمه «او» ممکن است در موقعیتهای مختلفی برای اشاره به افراد یا حیوانات مختلفی به کار رود اما کلماتی مثل «جان»^{۱۱۳} و عبارت «گربه»^{۱۱۴} نیز همین‌طورند. لیکن چیزی که مانع شده منطق‌دانان یا این دو عبارت به عنوان شبه متغیر^{۱۱۵} رفتار کنند در وهله اول عبارت است از

توهمی پرسابقه مبنی بر آنکه اسم از نظر منطقی به فرد خاص تعلق دارد، و در وهله دوم عبارت است از معنای توصیفی عبارت «گره»^{۱۱۱}. اما «اوه» که قلمرو کاربردی وسیع و توان توصیفی کمی دارد فقط کاربردی از نوع کاربرد کلمات اشاره دارد. همین واقعیت به همراه عجز از اعطای جایگاه اشاره‌ای مناسب به این عبارات (جایگاهی که به روی اسامی خاص منطقی موهوم بلز نگه داشته‌اند) موجب تلاشهای گمراه‌کننده در توضیح طبیعت متغیر کلماتی از قبیل «اوه»^{۱۱۲} و «آن»^{۱۱۸} شده است.

گاهی اوقات در مورد اسامی خاص معمولی گفته می‌شود که آنها اساساً کلماتی هستند که هریک برای اشاره به تنها یک فرد به کار می‌روند. چنین چیزی واضح‌البطلان است. بسیاری از اسامی شخصی هادی - اسامی واقعی - به طور صحیح برای اشاره به افراد متعددی به کار می‌روند. یک نام شخصی عادی تقریباً عبارت است از کلمه‌ای که به نحو اشاره‌ای به کار رفته و کاربرد آن توسط هیچ معنای وصفی که آن کلمه ممکن است داشته باشد تعیین نشده و نیز محکوم هیچ یک از قوانین کلی در مورد کاربرد یک عبارت به عنوان عبارت اشاره‌ای (یا حتی بخشی از عبارت اشاره‌ای) مثل «این»، «من» و «the» نیست، اما محکوم قراردادهای ویژه هر مجموعه خاص از کاربرد کلمات در مورد یک شخص مفروض است. نکته مهم آن است که صحت چنین کاربردهایی ناشی از هیچ قانون کلی یا قرارداد کاربرد برای چنین کلماتی نیست. (نامعقولی و دور باطل وقتی به حداعلای خود می‌رسد که بخواهیم با اسامی خاص به منزله وصفهای پنهان به معنای راسلی آن رفتار کنیم. زیرا لازمه اشاره به یک شیء با ذکر نام تنها عبارت است از وجود آن شیء که مورد اشاره قرار گرفته یعنی کسی که به طور قراردادی با آن نام خوانده شده است.) حتی این جنبه از اسامی تنها نمادی است از هدف استعمال آنها. در حال حاضر انتخاب ما از اسامی، تا حدی من‌عندی و تا حدی به ملاحظات اجتماعی و قانونی وابسته است. کاملاً محتمل است که نظام کاملی از اسامی بر مبنای مثلاً تاریخ ولادت یا دسته‌بندی دقیق تفاوت‌های روانشناسانه یا مربوط به ساختمان بدن داشته باشیم. اما موفقیت این چنین سیستمی تماماً بستگی به سهولت نامگذاری به منظور انجام اشارات انحصاری دارد و این نیز خود به تعدد دسته‌بندیهای مورد استفاده و نیز حد و اندازه‌های بستگی دارد که آنها تا بدان درجه، گروه‌بندیهای تصادفی را از گروه‌بندیهای اجتماعی عادی جدا می‌کنند؛ با فرض آنکه این دو شرط در حد کافی وجود داشته باشد. حسن انتخابی که به واسطه متن فراهم می‌آید بقیه کار را انجام خواهد داد و این چنین امری در مورد رسوم نامگذاری فعلی ما وجود دارد. اگر ما چنین سیستمی داشتیم، می‌توانستیم نامها را هم به طور وصفی به کار ببریم (چنانکه در حال حاضر ما

به شکل محدود و تنها با اسامی مشهور چنین می‌کنیم) و هم به طور اشاره‌ای. اما تنها با معیارهایی که ناشی از ملاحظهٔ لوازم عمل اشاره است می‌توان به کفایت هر سیستم نامگذاری دسترسی یافت. از حیث نامگذاری، هیچ نوع دسته‌بندی تنها به سبب خصوصیات مربوط به زبان تولد یا ویژگیهای بدنی، بهتر یا بدتر از دسته‌بندی دیگر نیست.

قبلاً مجموعهٔ شبه اسامی^{۱۱۹} از عبارات اسمی که با حروف بزرگ شروع می‌شوند مثل: "The Glorious Revolution"^{۱۲۰}، "The Great War"^{۱۲۱}، "The Annunciation"^{۱۲۲}، "The Round Table"^{۱۲۳} را ذکر کردم. در حالی که معنای وصفی این عبارات که همراه با حرف تعریف "The" بیان شده‌اند به نقش اشاره‌ای آنها مربوط است، حروف بزرگ نشانهٔ همان انتخاب بیرون از متعلق^{۱۲۴} در کاربرد اشاره‌ای هستند که ویژگی اسامی محض^{۱۲۵} است. چنین عباراتی در متنهای چاپی یا دستنوشته هنگامی یافت می‌شوند که به عضوی از یک مجموعه حوادث یا اشیاء در یک جامعه توجه آشکاری شده باشد. چنین عباراتی، اسامی بالقوه^{۱۲۶} هستند. به دلایلی روشن، یک عبارت ممکن است در این مجموعه داخل و یا خارج از آن باشد. (مثل عبارت The Great War).

پنج

با ملاحظه آنچه گفته شد می‌خواهم سه مطلب ذیل را در مورد کاربردهای اشاره‌ای به اختصار نتیجه بگیرم:

الف) چنین نیست که کلیهٔ کاربردهای اشاره‌ای عبارات مفرد از قبل پاسخگویی پرسش «شما در مورد چه چیز (چه کسی یا کدامین شخص) سخن می‌گویید؟» باشد، بلکه بعضی از آنها یا موجب چنین پرسشی هستند و یا منکر ادعا یا توانایی پاسخ به آن‌اند. برای این مورد می‌توان جملاتی را به عنوان مثال ذکر کرد که چنین آغاز شده‌اند: «مردی به من گفت که...»^{۱۲۷}؛ «کسی به من گفت که...»^{۱۲۸}. بنابراین باور سنتی (باور راسلی) چنین جملاتی وجودی‌اند اما نه وجودی انحصاری. اما چنین اعتقادی به چند دلیل غلط است. اینکه گفته شود بخشی از آنچه در این نوع جملات اظهار شده آن است که مجموعهٔ مردان یا اشخاص تهی نیست، سخنی به خایت پوچ است. یقیناً این مطلب، به معنا خاص کلمهٔ دلالت که شرح دادیم، در تقدیر است. اما این دلالت تقدیری به همان اندازه انحصار را در شیء خاص مورد اشاره دربردارد که جمله‌ای که با عبارت "The Table" آغاز شود. تفاوت میان کاربرد حرف تعریف معین و غیرمعین تقریباً چنین است. ما از "The" یا در وقتی استفاده می‌کنیم که یک اشارهٔ قبلی انجام شده باشد و حرف The نشان دهد

که همان اشاره انجام شده و یا وقتی از آن استفاده می‌کنیم که اشاره غیر معین قبلی صورت نگرفته ولی از متن (شامل آگاهی فرضی شنونده) انتظار می‌رود که شنونده را قادر سازد تا بگوید چه اشاره‌ای انجام شده است. و از «a» یا وقتی استفاده می‌کنیم که چنین شرایطی تحقق نیافته باشد و یا وقتی استفاده می‌کنیم که علی‌رغم آنکه یک اشاره معین را می‌توان انجام داد ولی ما می‌خواهیم ابهام را در هویت شخص یا شیئی که بدان اشاره می‌کنیم حفظ کنیم. این کاربرد اصلی عباراتی مثل «یک شخص معین» یا «یک کسی» در جایی است که نمی‌توان آن را مبدل کرد به «کسی که شما (شنونده) آن کس را نمی‌شناسید» یا «من (گوینده) نمی‌شناسم»، بلکه می‌توان آن را مبدل کرد به «کسی که من نمی‌خواهم هویت او را فاش کنم».

ب) عبارتهای شناسایی. مراد من از این عنوان عبارتهایی است شبیه به:

(ia) آن مرد همان کس است که در یک روز دو بار در کانال شنا کرد. ۱۲۹

(iia) ناپلئون همان شخصی است که فرمان اعدام دوک انگین را صادر کرد. ۱۳۰

مممایی که دربارهٔ این احکام وجود دارد آن است که ظاهراً محمولات دستوری آنها همانند احکام ذیل به نحو مستقیم به موضوع اسناد داده نشده‌اند:

(ib) آن مرد در یک روز دو بار در کانال شنا کرد. ۱۳۱

(iib) ناپلئون فرمان اعدام دوک انگین را صادر کرد. ۱۳۲

اگر کسی برای جلوگیری از بروز عدم تفاوت میان (ia) و (ib) و نیز (iia) و (iib) بگوید: عباراتی که مکملهای گرامری (ia) و (iia) را تشکیل می‌دهند کاربرد اشاره‌ای دارند، در مورد این جملات گرفتار ممما می‌شویم. بنابراین ظاهراً ما با دو بار اشاره به یک شخص واحد یا هیچ چیز در مورد او نگفته و حکمی نکرده‌ایم یا او را با خودش مشخص کرده‌ایم و بدین ترتیب یک اینهمانی بی‌مایه ۱۳۳ انجام داده‌ایم. این بی‌مایگی را می‌توان از بین برد. چنین چیزی تنها برای کسانی مطرح می‌شود که فکر کنند که شیء مورد اشاره همان معنای این عبارات است و گمان کنند که موضوع و مکمل این جملات به این دلیل که به یک شیء اشاره می‌کنند، یک معنا دارند. به اعتقاد من تفاوت‌های میان جملات دسته (a) و جملات دسته (b) را می‌توان با ملاحظه تفاوت‌های میان شرایطی که تحت آنها جمله (ia) و شرایطی که در تحت آنها جمله (ib) گفته می‌شود، دریافت. شما در صورتی ممکن است (ia) را به جای (ib) بگویید که بدانید یا معتقد باشید که شنونده شما می‌داند یا اعتقاد دارد کسی در آن کانال دو بار در یک روز شنا کرده است. شما وقتی (ia) را می‌گویید که شنونده خویش را در موضع کسی قول دهید که می‌پرسد: «چه کسی دو بار در یک روز در کانال شنا کرد؟» (و سؤال‌کننده با این سؤال نمی‌گوید کسی این کار را

انجام داده است، اگر چه این سؤال دارای دلالت تقدیری اینکه شخصی این کار را کرده هست. چنین جملاتی باسئله‌های این‌گونه سؤالات هستند. بهتر است آنها را به جای احکام اینهمانی، «احکام شناسایی»^{۱۳۶} بخوانیم. جمله (a) چیزی کمتر یا بیشتر از جمله (b) بیان نمی‌کند. اما فقط شما جمله (a) را به کسی می‌گویید که فرض می‌کنید چیزهایی می‌داند حال آنکه جمله (b) را به کسی می‌گویید که آن چیزها را نمی‌داند. این در اساس راه‌حل معمای واسلی دربارهٔ عبارتهای دال بر اشیاء خاصه^{۱۳۵} است که با فعل «هست» به یکدیگر پیوسته‌اند. و این یکی از معماهایی است که راسل مدعی است ثوری و صفهای خاص شایستگی حل آن را دارد.

ج) منطوق موضوعات و محمولات. اکثر آنچه را در مورد کاربرد اشاره‌ای انحصاری عبارت گفتم می‌توان با یک تغییر مناسب به کاربرد اشاره‌ای غیرانحصاری^{۱۳۶} نیز تعمیم داد. منظور از کاربرد اشاره‌ای غیرانحصاری بعضی کاربردهای مشتمل بر "the"، "all the"، "all"، "some"، "some of the" و غیره که پس از آنها یک اسم جمع مقید یا غیرمقید می‌آید و نیز بعضی کاربردهای مشتمل بر "they"، "them"، "those" و نیز ترکیب عطفی چند اسم. عبارات نوع اول به خصوص جالب توجه هستند. تقریباً می‌توان گفت نقد جدید و مرسوم توسط منطوق ریاضی در مورد تعلیمات سنتی مثل مربع تقابل و نیز چند شکل از اشکال سنتی قیاس که نتیج دانسته شده، بر مبنای عجز معروف در تشخیص معنای خاصی است مشتمل بر اظهارات وجودی که مدلول ضمنی عبارات هستند. قضایای کلی مربع، آنطور که گفته شده، یا دارای تفسیر منفی وجودی است (چنانکه تفسیر قضیه A «موجبه کلیه» آن است که: هیچ X ای نیست که Y نباشد) یا باید با ترکیب عطفی عبارات وجودی مثبت و منفی تفسیر شود. به عنوان مثال تفسیر قضیه A این است که: «X هایی وجود دارند اما هیچ X ای نیست که Y نباشد.» قضایای A (موجبه جزئیه) و O (سالبه جزئیه) به طور طبیعی دارای تفسیر مثبت وجودی هستند. معلوم است با پذیرش هریک از شقوق فوق، بعضی قوانین سنتی را باید رها کرد؛ چنانکه قیاس ذوالوجهین^{۱۳۷} یک مورد ساختگی است. اگر قضایای این جدول را نه به عنوان جملات وجودی مثبت، نه جملات وجودی منفی و نه جملات وجودی مثبت و منفی تفسیر کنیم بلکه آنها را به عنوان جملاتی تفسیر کنیم که پرسش از کاربرد آنها برای ساختن اظهاراتی درست یا نادرست فقط در صورتی طرح شود که شرایط وجودی برای موضوع آنها تحقق یابد، به این ترتیب تمامی قانونهای سنتی با یکدیگر سازگاری داشته، باقی می‌مانند. و چنین تفسیری بسیار نزدیک به رایجترین کاربرد عباراتی است که با "all" یا "some" آغاز شود و این نزدیکی به مراتب بیشتر از تفسیر برگزیده راسل است، زیرا این عبارات شایعترین کاربرد را برای اشاره دارند. اگر فردی خیالی ذهن و وجود

فرزند موردسؤال قرار گیرد که آیا تمام بجه‌هایش خواب هستند، یقیناً، بر این اساس که فرزند ندارد جواب نخواهد داد: «بله» و نیز به همین دلیل جواب نخواهد داد که: «خیر». از آنجا که او بجه‌ای ندارد، چنین سؤالی مطرح نمی‌شود. این سخنان بدان معنا نیست که من نتوانم جمله «تمام بجه‌های من خواب‌اند» را به قصد اینکه شخصی بفهمد من واقعاً دارای چند بجه هستم و یا به قصد گمراه کردن او در مورد اینکه بجه دارم، به کار ببرم.

همچنین تصدیق به اینکه عبارات مفرد به شکل «شیء یگانه‌ای که چنین و چنان است» گاهی ممکن است با هدف مشابهی به کار رود موجب تضعیف تئوری من نمی‌شود. هیچ قانون ارسطویی یا راسلی، منطق دقیقی برای عبارات زبان عادی ارائه نمی‌کند، چرا که زبان عادی اصلاً منطق دقیقی ندارد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پس نوشتها:

1. On Referring
2. P.F. Strawson
3. uniquely referring use
4. that, this
5. he, she
6. it
7. singular subject-predicate sentence
8. The greatest French soldier
9. The greatest French soldier died in exile.
10. The Whale struck the ship.
11. مراد همان شیوه اشاره‌ای انحصاری است. - م.
12. The so and so
13. The King of France is wise.
14. در مقام مخاطب. - م.
15. به این ترتیب تشریحی واسطه واکنشی ضد روبرو مایونگ است که قائل به عالم تقرری برای اسامی و وصفهای خاص فاقد مصداق بود. - م.
16. این اصل مفاد فانون استحاله از تفاعل نقیضین (Bivalence) است. - م.
17. مطرح شده در مقدمات. - م.
18. grammatical subject
19. logical subject
20. existential proposition
21. uniquely existential
22. logical proper names
23. definite descriptions
24. در باب وصفهای خاص. - م.
25. expression
26. sentence
27. a sentence
28. a use of a sentence
29. an utterance of a sentence
30. an expression
31. a use of an expression
32. an utterance of an expression
33. the sentence
34. this sentence
35. a sentence

۳۴. واژه «کاربرد» دو استعمال دیگر دارد، اما مقصود من در اینجا هیچ یک از آن دو نیست.

الف) استعمال رایج «کاربرد» (یک واژه خاص، عبارت، جمله) تقریباً مساوی است با «قواعد کاربرد» که آن نیز تقریباً مساوی است با معنا.
 ب) همان استعمال که من در عبارت «کاربرد اشاره‌ای انحصاری یک عبارت» انجام داده‌ام و «کاربرد» در آن تقریباً مساوی است با «شیوه استعمال».

37. 'I am hot.'

۳۸. توجه شود که جمله (sentence) یا قضیه (proposition) تفاوت دارد. - م.
 ۳۹. بلکه باید گفت: کسی که این عبارت را به کار می‌برد، عمل اشاره را انجام می‌دهد. - م.

40. type

۴۱. نشان دادن. - م.
 ۴۲. هر دو واژه به معنای اشاره کردن است. - م.
 ۴۳. مقصودم تو هستی. - م.
 ۴۴. این همان است که مقصود من است. - م.
 ۴۵. آنکه مقصود من بود. - م.
 ۴۶. معنای عبارت. - م.
 ۴۷. منظور کاربرد این واژه در عبارت اول است.
 ۴۸. منظور کاربرد واژه mean در عبارت دوم است. - م.

49. The table is covered with books.

۵۰. نویسنده در متن دو واژه entail و imply را به کار برده که اولی به دلالت تقدیری و دومی به استلزام منطقی ترجمه شده است. البته شاید بتوان هر دو را به استلزام ترجمه کرد، اما در اینجا برای جلوگیری از بروز اشتباه میان آن دو چنین کاری انجام نشد. مقصود از دلالت تقدیری یا استلزام ضمنی همان اصل پیش فرض (presupposition) است که می‌گوید هرکس جمله‌ای مثل «پادشاه فرانسه عاقل است» را اظهار کند، اعتقاد به وجود موضوع آن دارد. پس این جمله به نحوی دلالت دارد بر جمله «پادشاه فرانسه وجود دارد». نویسنده از این به بعد در موارد مختلف از imply یاد می‌کند و همواره پس از استعمال آن برای اینکه بین آن و استلزام منطقی خلط نشود فیودمی چون «به همان معنایی که گفته شد» یا «به معنا خاص» را به کار می‌برد. از این به بعد گاهی در ترجمه imply از استلزام (البته با فیود مذکور) استفاده می‌شود. - م.

51. a spurious use of the sentence

۵۲. البته به نظر می‌رسد انتخاب واژه «ساختگی» سداقل در بعضی استعمالات غیراستاندارد موجب سوء برداشت گردد. لذا من ترجیح می‌دهم این موارد را کاربردهای ثانوی بنامم.

53. genuine use

54. sophisticated romancing and sophisticated fiction

۵۵. افسانه‌های ساده یا عبارت «روزی بود روزگاری بود...» آغاز می‌گردد.

56. about

57. Moore

۵۸. Pick Wick یک شخصیت خیالی است. - م.

59. He's not talking about anybody.

۶۰. نگاه کنید به: پاورقی ۱، صفحه ۲۱.

61. the such and such

62. such and such

63. the such and such

۶۲. نگاه کنید به: پاورقی ۱، صفحه ۲۱.

65. the so and so

۶۶. یعنی یک ϕ وجود دارد و غیر از آن ϕ دیگری نیست. - م.

67. The table is covered by books.

68. the table

69. imply

70. the so and so

71. the table

72. the individual I referred to

73. the so and so

74. This is a fine red one.

75. communication

75. explicit or disguised assertion

77. Individual Variables

78. enquiry into meaning and truth

79. Human knowledge

۸۰. علی‌رغم علامت خطری که در عبارت «فرم گرامری گمراه‌کننده» وجود دارد.

81. the referring or identifying task

82. the attributive or descriptive or classificatory or escriptive task

83. separable expressions

۸۴. من به جملات منطقی توجهی ندارم، زیرا این قبیل جملات نیازی به تغییر براساس آنچه خواهیم گفت ندارند بلکه تنها به تکمیل موارد جزئی احتیاج دارند.

85. the conventional grammatical classification of subject and predicate

۸۶. یعنی اشاره و اسناد. - م.

87. transcendental explanation

88. the identifying and attributive roles

89. pseudo - material shadows

۹۰. این طرز نگارش خاص استراوسون است. - م.

91. context

92. genuine proper names

93. the contextual requirement

94. classificatory use

95. meaning

96. analysis

97. implication for uniqueness and for that of existence

۹۸. توضیح آنکه لایب‌نیتز و راسل هر دو درصدد هستند نشان دهند عبارتهایی که موضوع آنها وصفهای خاص است، در واقع عبارتهای سوردراری هستند که کمیت آنها جزئی است (دارای سور و جردی هستند) و محمول آنها ثابت برای تنها مصداق موضوع است. بنابراین محور اصلی مراد آنها اثبات وجودی بودن چنین عباراتی و نیز منحصر به فرد بودن مصداق آنهاست. - م.

99. The author of Waverley

100. descriptive meaning

101. conventional limitation

۱۰۲. Horace یک نام لاتین است.

103. the round table

۱۰۴. فرزند جیمز دوم که مدعی سلطنت در انگلیس بود.

105. the so and so

۱۰۶. مراد از نیرو در نزد لاک، همان توان فرآوردن هر تصور در ذهن است. او این نیرو را «کیفیت ماده‌ای که دربردارنده آن توان است» می‌خواند و لذا میان تصورات و کیفیات فرق می‌گذارد. به عنوان مثال توان گلوله برف در ایجاد تصورات سفید و سرد و گرد در ذهن را کیفیات می‌خواند، ولی احساسات یا ادراکات مطابق با آنها را تصورات می‌نامد. -م.

۱۰۷. لاک در مورد الفاظ عام و چگونگی دستیابی به آنها و نیز تفاوت میان ماهیت واقعی و اسمی و همچنین ابتهمانی و این نه آنی بحثهای مفصلی دارد که متن ناظر بدانهاست. -م.

108. substance

109. the nature of a variable

110. He is sick.

111. It is green.

112. a sentential function

113. John

114. the cat

115. quasi - variables

116. cat

117. he, she

118. it

119. quasi names

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۲۰. انقلاب باشکوه.

۱۲۱. جنگ بزرگ.

۱۲۲. اعلان.

۱۲۳. میزگرد.

124. extra - logical selectiviting

125. pure - names

126. embryonic phrases

127. A man told me that ...

128. Some one told me that ...

129. That is the man who swam the channel twice on one day.

130. Napoleon was the man who ordered the execution of the Duc d'Enghien.

131. That man swam the channel twice in one day.

132. Napoleon ordered the execution of the Duc d'Enghien.

133. trivial identing

134. identification - statement

135. denoting phrase

136. none uniquely referring use

137. the dilemma



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

آیا معرفت، باور صادقِ موجه است؟

نوشتهٔ ادوموند گتیه
ترجمهٔ شاپور اعتماد

مقدمه مترجم: مسألهٔ گتیه

تحلیل معرفت همواره یکی از مسائل اصلی اپیستمولوژی بوده است که سابقه آن به افلاطون بازمی‌گردد و عناصر اصلی این تحلیل دو مفهوم باور (belief) و صدق (truth) بوده است. اما از همان نخست معلوم شد که این دو مفهوم به تنهایی برای ارزیابی معرفت کفایت نمی‌کنند. انسان می‌تواند صاحب باوری صادق باشد بدون آنکه صاحب معرفتی باگردد.^۱ از این رو این پرسش مطرح می‌شود که چه امری باور صادق را به معرفت تبدیل می‌کند؟ از زمان باستان تا امروز این عنصر سوم در تحلیل معرفت، مفهوم توجیه (Justification) قلمداد شده است. به سخن دیگر، برای آنکه مدعی معرفت باشیم باور ما نه تنها باید صادق باشد بلکه باید در عین حال موجه هم باشد. در نتیجه بخش عظیمی از تحقیقات معرفت‌شناختی به بررسی این سه عنصر، و در قرن بیستم به خصوص به عنصر سوم یعنی مفهوم توجیه، اختصاص داشته است. مسألهٔ گتیه دقیقاً در پرتو این تحلیل‌های باستانی و امروزی مطرح می‌شود: «اینکه اگر کسی باور صادق موجهی داشته باشد که p ، آنگاه او می‌داند که p ، گتیه منکر دقت این تحلیل از معرفت است. روشی که برای اثبات حرف خود اتخاذ می‌کند همان روشی است که بسیاری در مورد اثبات عدم کفایت دو شرط باور و صدق برای تحلیل معرفت پیش می‌گرفتند (اینکه اگر کسی باور صادقی داشته باشد که p ، آنگاه او می‌داند که p)؛ یعنی ارائه مثال‌های خلاف. ابتکار و نوآوری گتیه کشف این مثال‌های خلاف بود که از دیرباز از همه پوشیده مانده بود. کسانی که مثال‌های خلاف او را نپذیرفته‌اند سعی کرده‌اند مفهوم توجیه یا باور موجه را (اینکه چه امری سبب می‌شود که باوری موجه تلقی شود) پیچیده و بیچیده‌تر کنند. آنان که مثال‌های خلاف او را پذیرفته‌اند سعی کرده‌اند تا عنصر چهارمی به سه عنصر باور، صدق و توجیه در تحلیل معرفت اضافه کنند.^۲

مسألهٔ گتیه سبب شده است تحلیل سه‌گانه معرفت با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد و در دامن زدن به تحقیقات معرفت‌شناختی دو سه دهه گذشته نقش مهمی داشته است. بخشی از نظریه‌های جدید معرفت‌شناختی مانند نظریهٔ علی معرفت (The Causal Theory of Knowledge)، نظریهٔ شرطی و غیرشرطی معرفت (Defeasibility Analysis of Knowledge) با نظریه‌های قابلیت اطمینان

معرفت (Reliability) همواره به مهارت‌های خلاف‌گنیه معطوف بوده‌اند.^۲ لیکن باید توجه داشت که این بخش از معرفت‌شناسی فقط به مبحث معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) معطوف است. اینکه اقسام دیگر معرفت کدامند و تا چه حد به معرفت گزاره‌ای قابل تأویل‌اند، یا نقش معرفت گزاره‌ای در ساختار آنها چیست، مباحث تحقیقاتی پرمناهی هستند که برخی از آنها در مراجع ارائه‌شده مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

طی سالهای اخیر، افراد بسیاری تلاش کرده‌اند تا شرط لازم و کافی معرفت یک شخص را به حکم (یا گزاره) معینی بیان کنند. این تلاشها غالباً چنان‌اند که آنها را می‌توان به شکلی مشابه شکل زیر بیان کرد:

(الف) S می‌داند که P اگر و تنها اگر

(۱) P صادق باشد

(۲) P باور داشته باشد که P، و

(۳) S توجیهی دارد که باور داشته باشد که P

برای مثال، چیزولم (Chisholm) ادعا کرده است که شکل زیر شرط لازم و کافی معرفت را به دست می‌دهد.^۲

(ب) S می‌داند که P اگر و تنها اگر
(۱) S باور داشته باشد که P

(۲) S برای P دلیل کافی (adequate evidence) داشته باشد

(۳) P صادق باشد

پیر هم شرط لازم و کافی معرفت را به صورت زیر بیان می‌کند:

(ج) S می‌داند که P اگر و تنها اگر

(۱) P صادق باشد

(۲) S مطمئن باشد که P صادق است، و

(۳) S حق داشته باشد که مطمئن باشد که P صادق است.

اکنون می‌خواهم استدلال کنم که (الف) صادق نیست زیرا شروط بیان شده در آن برای صدق گزاره «S می‌داند که P»، شرط کافی به شمار نمی‌آیند. همین استدلال نشان خواهد داد که اگر به جای [عبارت] «برای ... دلیل کافی [دارد]» یا «حق [دارد]» که مطمئن باشد که «همه‌جا عبارت «توجیهی دارد که باور داشته باشد که» را جایگزین کنیم (ب) و (ج) هم اشکال موقفی نیستند. [ولی] می‌خواهم با تذکر دو نکته شروع کنم. اول آنکه «توجیه» (یا «موجه») به آن معنایی که

توجیه S برای باور به P شرط لازم است برای آنکه S بداند که P، به گونه‌ای است که امکان دارد کسی در باور به گزاره‌ای که در واقع امر کاذب است موجه باشد. دوم آنکه به ازای هر گزاره‌ای مانند P، اگر S توجیهی داشته باشد که باور کند که P و P بر Q دلالت کند، و S، Q را از P استنتاج کند و Q را به اعتبار این استنتاج بپذیرد، آنگاه S در باور خود به Q هم موجه است. یا در نظر داشتن این دو نکته، اکنون می‌خواهم دو مورد ارائه کنم که در آنها شروط بیان شده در (الف) به ازای گزاره معینی صادق‌اند، ولی در عین حال چنین نیست که شخص مورد اشاره آن گزاره را بداند. [یعنی علم به آن داشته باشد].

مورد اول:

فرض کنیم که آقای اسمیت و جونز هر دو برای شغل واحدی تقاضای استخدام کرده باشند و فرض کنیم که اسمیت دلیل محکمی در تأیید گزاره عظمی زیر داشته باشد:

(د) آقای جونز کسی است که کار را خواهد گرفت، و آقای جونز ده سکه در جیب خود دارد. دلایل اسمیت در تأیید (د) ممکن است از این دست باشد که رئیس شرکت به او اطمینان داده است که در نهایت آقای جونز برگزیده خواهد شد، و دیگر اینکه آقای اسمیت، تعداد سکه‌های توی جیب آقای جونز را ده دقیقه قبل شمرده باشد. گزاره (د) مستلزم این است که:

(ه) کسی که کار را خواهد گرفت ده سکه در جیب خود دارد.

فرض کنیم که آقای اسمیت دلالت (د) را بر (ه) درک کند، و (ه) را به دلیل (د) که برای آن شواهد محکمی در دست دارد بپذیرد. در این حالت، آقای اسمیت به روشنی در این امر موجه است که باور کند که (ه) صادق است.

ولی حال تصور کنید که آقای اسمیت، بدون اطلاع قبلی، به جای جونز خودش کار را بگیرد و نیز خود آقای اسمیت - باز بدون هیچ اطلاعی - ده سکه در جیب داشته باشد. در نتیجه گزاره (ه) صادق است، با آنکه گزاره (د) که آقای اسمیت از آن (ه) را نتیجه گرفت، کاذب است. به این ترتیب، در مثال ما همه امور زیر صادق‌اند: (۱) (ه) صادق است، (۲) آقای اسمیت باور دارد که (ه) صادق است، و (۳) آقای اسمیت در این امر که باور دارد (ه) صادق است موجه است. ولی در عین حال روشن است که آقای اسمیت نمی‌داند که (ه) صادق است؛ چون (ه) به اعتبار تعداد سکه‌هایی که در جیب خود اوست صادق است، در حالی که آقای اسمیت نمی‌داند که چند سکه در جیب خود دارد، و باور خود را به (ه) بر شمارش سکه‌های توی جیب آقای جونز استوار کرده است، و به غلط باور دارد که آقای جونز کسی است که کار را خواهد گرفت.

مورد دوم:

فرض کنیم که آقای اسمیت دلیل محکمی در تأیید گزاره زیر داشته باشد:
(و) آقای جونز صاحب یک ماشین فورده است.

دلیل آقای اسمیت ممکن است این باشد که آقای جونز در گذشته تا آنجا که او به یاد دارد همیشه صاحب یک ماشین بوده است، و همیشه [این ماشین] یک فورده بوده است، و اینکه آقای جونز هم اکنون، ضمن رانندگی یک ماشین فورده، آقای اسمیت را سوار کرده است. حال، تصور کنیم که آقای اسمیت دوست دیگری هم به نام آقای براون دارد که هیچ اطلاعی از محل سکونت او ندارد. آقای اسمیت نام سه جا را به طور کاملاً تصادفی برمی‌گزیند و گزاره‌های زیر را می‌سازد:

(ز) یا آقای جونز صاحب یک فورده است، یا آقای براون در بوستون است؛

(ح) یا آقای جونز صاحب یک فورده است، یا آقای براون در بارسلون است؛

(ط) یا آقای جونز صاحب یک فورده است، یا آقای براون در برست - لیتوسک است.

هر کدام از این گزاره‌ها نتیجه منطقی (و) است. حال تصور کنید که آقای اسمیت دلالت هر کدام از این گزاره‌هایی را که به کمک (و) ساخته است درک می‌کند، و سپس بر مبنای (و)، گزاره‌های (ز)، (ح) و (ط) را می‌پذیرد. آقای اسمیت به درستی (ز)، (ح) و (ط) را از گزاره‌ای نتیجه گرفته است که برای آن دلیل محکمی دارد. بنابراین آقای اسمیت کاملاً در این امر موجه است که به یک یک این سه گزاره باور داشته باشد. [ولی] البته آقای اسمیت هیچ سرنخی در مورد محل سکونت آقای براون ندارد.

اما فرض کنید که دو شرط دیگر نیز برقرار باشد. اول آنکه آقای جونز دیگر صاحب ماشین فورده نباشد، و در حال حاضر ماشین فوردی را کرایه کرده باشد. و دوم آنکه، به تصادف محض و بدون آنکه خود آقای اسمیت کمترین اطلاعی داشته باشد، محلی که در گزاره (ح) ذکر شده است واقعاً همان محلی باشد که آقای براون در آن هست. اگر این دو شرط هم صدق کنند آنگاه آقای اسمیت نمی‌داند که (ح) صادق است یا آنکه (۱) (ح) صادق است، (۲) آقای اسمیت به واقع باور دارد که (ح) صادق است، (۳) آقای اسمیت در این امر موجه است که باور داشته باشد که (ح) صادق است.

این دو مثال نشان می‌دهند که تعریف (الف) برای معرفت کسی به گزاره معینی شرط کافی را بیان نمی‌کند. همین مثالها، با تغییرات مناسب، نشان می‌دهند که تعاریف (ب) و (ج) هم هیچکدام از عهده این کار بر نمی‌آیند.

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Edmund L. Gettier, "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, Vol. 23 (Blackwell, 1963), pp. 121-3

این مقاله به عنوان ضمیمه کتاب تاریخ معرفت‌شناسی (از انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) نیز در دست انتشار است.

پی‌نوشت‌های مقدمه مترجم:

۱. برای مثال‌های متعدد مراجعه کنید به:
B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London: Allen and Unwin, 1948)
R.M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989)
۲. برای مثال مراجعه کنید به:
P.K. Moser: *Knowledge and Evidence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)
۳. برای آشنایی بیشتر به آثار زیر مراجعه فرمایید:
A. Goldman: *Epistemology and Cognition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
Empirical Knowledge (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988)
J.L. Pollock: *Contemporary Theories of Knowledge*, (Totowa: Rowman and Littlefield, 1986).

پی‌نوشت‌ها:

۱. به نظر می‌رسد که افلاطون در تئارتتوس ۲۰۱ در کار بررسی چنین تعریفی است، و چه بسا که در منون ۹۸ آن را اصلاً می‌پذیرد.
2. Roderick M. Chisholm, *Perceiving: a Philosophical Study*, Cornell University Press, (Ithaca, New York, 1957), p. 16.
3. A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Macmillan (London, 1956), p. 34.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فیزیکیالیسم

نوشته آتو نوبرات

ترجمه علی مرتضویان

اتو نوبرات (Otto Neurath / ۱۸۸۲-۱۹۴۵) فیلسوف و جامعه‌شناس اتریشی و یکی از اعضای اصلی و فعال «حلقه وین»، در مقاله حاضر شرحی موجز و روشن از موضع فیزیکیالیستی خود به دست داده است. او که یکی از پرچمداران طرح «وحدت علوم» در نیمه نخست سده بیستم است، سرسختانه از این فکر جانبداری می‌کند که همه قوانین علوم، از جمله علوم اجتماعی، را می‌توان در نظامی واحد - علم یکپارچه و وحدت‌یافته - گرده آورد و سازمان بخشید. زبان علم یگانه و یکپارچه، زبان فیزیک است که تمامی گزاره‌های تجربی را به صورت قضایایی دربارهٔ زمان و مکان تنظیم می‌کند. نوبرات بر آن است که پوزیتیویسم و فیزیکیالیسم را از هرگونه گرایش «مابعدالطبیعی» و «غیرعلمی» به‌الابد و انتقادات او از بعضی از اصحاب حلقه وین، از جمله کارناپ و ویگنشتاین، از همین موضع رادیکال او سرچشمه می‌گیرد. مقاله حاضر که دربرگیرنده آراء جناح تندرو حلقه وین است، می‌تواند یاری‌بخش پژوهندگان به فهم و نقد ژرفتر فلسفه تحلیلی باشد. (م.ع)

۱. فیزیکیالیسم: موضعی غیر مابعدالطبیعی

در ادامه کارهای ماخ، پوانکاره، فیرگه، ویگنشتاین و دیگران، «حلقه وین برای اشاعه جهان‌فهمی علمی (Weltanschauung)» می‌خواهد جریانی فارغ از مابعدالطبیعه به وجود آورد تا در بستر آن، رشته‌های گوناگون پژوهش علمی به یاری تحلیل منطقی پرورده شوند. از آنجا که واژه «جهان» در زبان علم جایی ندارد، و از آن‌رو که جهان‌فهمی (world-outlook = weltanschauung) اغلب یا جهان‌بینی (world-view = weltanschauung) مشتبه می‌شود، عنوان «حلقه وین برای

فیزیکالیزم، کمتر گمراه کننده است. تمامی نمایندگان حلقهٔ وین هم‌باورند که فلسفه به مثابه رشته‌ای هم‌پای علم، با قضا یا و مقدمات خاص خود، وجود ندارد؛ تمامی احکام و گزاره‌های معنی‌دار در حوزهٔ قضایای علمی جای می‌گیرند.

وقتی علوم گوناگون به علمی وحدت یافته یا علمی واحد و یگانه (unified) تحویل شوند، شیوهٔ مطالعهٔ آنها در حالت اتحاد دقیقاً همان است که در حالت انفراد. تاکنون آن‌طور که باید و شاید بر ویژگی منطقی مشترک و هم‌مشکل دانشها تأکید نشده است. دانش یکپارچه محصول کار و تلاش مشترک و گسترده است، چنان‌که دانشهایی چون شیمی، زمین‌شناسی، زیست‌شناسی و حتی ریاضیات هم به همین گونه تکرین یافته‌اند. علم یگانه به همان شیوه‌ای مطالعه خواهد شد که دانشهای گوناگون، تا به حال، مستقل از یکدیگر مطالعه شده‌اند. بدین سان، «متفکر بدون مکتب» اعتبار و اهمیتی بیش از آنچه در زمان جدایی علوم داشت، کسب نخواهد کرد. افراد در این حالت نیز به همان اندازه مفاهیم مجزا و منفرد را درمی‌یابند که در گذشته درمی‌یافتند. هر فکر و طرح نوی را باید طوری تنظیم و پیشنهاد کرد که بتواند از پذیرش و مقبولیت عام برخوردار شود. فقط با کوشش مشترک شماری کثیر از متفکران، همهٔ درونمایهٔ آن آشکار خواهد شد. اگر فکر یا طرح جدید نادرست یا بی‌معنی و بهبودی، یعنی مابعدالطبیعی، باشد بدیهی است که از قلمرو علم یگانه بیرون می‌افتد. علم یگانه که با هیچ جریان «فلسفی» یا «مابعدالطبیعی» همراه نیست، نه دستاورد این یا آن فرد بلکه دستاورد یک نسل است.

بعضی از نمایندگان «حلقهٔ وین»، بسان همکارانشان در این حلقه، آشکارا وجود «حقایق فلسفی» مشخص را انکار می‌کنند؛ با وجود این هنوز گه‌گاه واژهٔ «فلسفه» را به کار می‌برند و البته منظورشان از این واژه «فلسفیدن» است، یعنی «فعالیتی که در طی آن مفاهیم توضیح داده می‌شوند»، اما گردن نهادن به این کاربرد زبانی سنتی [فلسفه]، گو اینکه دلایل آن قابل درک است، به سهولت مایهٔ کوفه‌می و استنباطهای نادرست می‌شود. در این مقاله، این اصطلاح را به کار نخواهیم برد. قصد نداریم «جهان‌بینی» نوی را در برابر جهان‌بینی کهنه پیش نهیم یا با توضیح و تشریح مفاهیم یک جهان‌بینی کهنه، آن را اصلاح و بازسازی کنیم. در اینجا مسئله عبارت است از تعارض بین تمامی جهان‌بینی‌ها و علم به مثابهٔ مقوله‌ای «فارغ از هرگونه جهان‌بینی». به اعتقاد «حلقهٔ وین»، پیکرهٔ مابعدالطبیعه و ساختهای مشابه آن کلاً از یک سلسله جمله‌های بی‌معنی تشکیل شده است، مگر مواردی که گزاره‌های علمی «تصادفاً» در آن گنجانده شده باشد. اما ایراد به اصطلاح «فلسفیدن» صرفاً ایرادی واژگانی نیست؛ «توضیح معنای مفاهیم» از «روش علمی»‌ای که توضیح معنا در متن آن صورت می‌گیرد جدا نیست و این دو سخت به هم

وابسته‌اند.

بین کوششهایی که در ایجاد علم یگانه سهم داشته‌اند ارتباطی نزدیک وجود دارد، خواه تأملاتی که در بررسی گزارشهای مبتنی بر مشاهدات اخترشناس صورت می‌گیرد، یا پژوهش در آن دسته از قوانین شیمی که در بعضی از فرایندهای گوارشی کاربرد دارند، یا واریسی مفاهیم رشته‌های گوناگون دانش برای تعیین اینکه علوم تا چه اندازه از قابلیت اتحاد - آن‌گونه که علم یگانه طلب می‌کند - برخوردارند. به بیان دیگر، هر قانونی در علم یگانه اصولاً باید از قابلیت پیوند با هر قانون دیگری، در شرایط معین، برخوردار باشد تا به صورت بندهای جدید دست یابد. واضح است که می‌توان انواع گوناگون قانون را از یکدیگر بازشناخت، مثلاً قوانین شیمی، زیست‌شناسی یا جامعه‌شناسی. اما این بدان معنا نیست که پیش‌بینی هر رویداد مشخص منفرد صرفاً متکی بر یک دسته از انواع قوانینی است که در بالا به آنها اشاره کردیم. برای مثال، گسترش آتش‌سوزی در یک جنگل در نقطه معینی بر روی زمین به همان اندازه به عوامل جوی بستگی دارد که به عوامل انسانی، یعنی اینکه آیا انسانها دست به اقداماتی بزنند یا نه. البته این اقدامات را به شرطی می‌شود پیش‌بینی کرد که قوانین رفتار آدمیان معلوم و مشخص باشد. به بیان دیگر، انواع قوانین باید از قابلیت ارتباط یا یکدیگری، در شرایط معین، برخوردار باشد. بنابراین تمامی قوانین، اعم از قوانین شیمی، هواشناسی، یا جامعه‌شناسی را باید به‌منزله اجزای مقوم یک نظام - علم یگانه - دانست.

دانش یکپارچه، نیازمند زبان متحدالشکل (Einheitsprache)^۱ و دستگاه نحوی واحد است. علت موضوعی‌های خاص بعضی از مکتبها و بعضی از ادوار تاریخی را می‌توان در نارساییهای نحوی در دوران پیش از ظهور علم یگانه جستجو کرد. ویتگنشتاین و دیگر طرفداران جهان‌نهمی علمی که به لحاظ انکار مابعدالطبیعه - حذف گزاره‌های بی‌معنا - شایسته احترام بسیاریند، بر این باورند که برای رسیدن به دانش علمی هر کس موقتاً نیازمند یک سلسله کلمات بی‌معنا برای «توضیح» است (ویتگنشتاین، تراکتاتوس، ۶، ۵۴): «قضایای من به این معنا توضیحی‌اند که هر کس که حرف مرا بفهمد، نهایتاً درمی‌یابد که این قضایا بی‌معنایند، یعنی هرآن‌کسی که از این قضایا، بر این قضایا، و از خلال این قضایا صعود کرده باشد. (به بیان دیگر، چنین کسی پس از صعود از نردبان قضایا، باید نردبان را فروافکند.)» از این گفته چنین برمی‌آید که ما باید عبارات و قضایای مهم، یعنی مابعدالطبیعی، را پیوسته بی‌الایم، قضایایی که بارها از آنها استفاده می‌کنیم و سپس این نردبان را دور می‌افکنیم. فقط به یاری شروح و توضیحاتی که بعداً چیزی فزاینده از یک سلسله کلمات مهم نخواهند بود، می‌توان به زبان عام دانش دست

یافت. اما توضیحاتی که به راستی می‌شود آنها را مابعدالطبیعی شمرد، در نوشته‌های ویتگنشتاین به تنهایی ظاهر نمی‌شوند: هستند اصطلاحات دیگری که به آثار او راه یافته‌اند و بیشتر به اجزای یک آموزه مابعدالطبیعی فرعی و مکمل شباهت دارند تا به پلنه‌های نردبان. جمله پایانی تراکتوس که می‌گوید «آنچه دربارهاش نمی‌توان سخن گفت، باید دربارهاش خاموش ماند» دست کم از نظر دستور زبان گمراه‌کننده است، زیرا از آن چنین برمی‌آید که گویا «چیزی» هست که دربارهاش نباید سخن گفت. در واقع باید گفت: اگر می‌خواهیم از هرگونه موضوعگیری مابعدالطبیعی پرهیز کنیم باید «خاموش بمانیم»، نه اینکه «درباره چیزی» خاموش بمانیم.

ما نیازمند هیچ نردبان مابعدالطبیعی توفیقی نیستیم. در این مورد با ویتگنشتاین موافق نیستیم، هرچند که این مسئله به معنای دست کم گرفتن مقام ارجمند او در منطقی نیست. تمایز بین «همان‌گویی‌ها» و «گزاره‌های راجع به رویدادهای تجربی» را وارد او هستیم. منطقی و ریاضیات نشان می‌دهند که کدام تبدیلهای زبانی بدون هرگونه بسط معنایی و مستقل از شیوه‌ای که برای تدوین و تنظیم امور واقع به کار می‌گیریم، امکان‌پذیر است.

منطقی و ریاضیات برای تکمیل و متمم ساختهای خود از هرگونه گزاره مشاهده‌ای بی‌نیازند. خطاهای منطقی و ریاضی را می‌توان بدون رجوع به منابع بیرونی تصحیح و رفع کرد. این گفته با این واقعیت تناقضی ندارد که از گزاره‌های تجربی می‌توان برای تصحیح خطاها بهره گرفت. فرض کنید ناخدایی کشتی را به سوی صخره‌ای در دریا می‌راند، هرچند که همه محاسبات درست انجام شده‌اند و صخره هم بر روی نقشه مشخص شده است. با این شیوه می‌توان به اشتباهی که در جدول لگاریتم صورت گرفته و منجر به این بداقبالی شده است پی بُرد، اما کشف این خطا بدون این تجربه (عملی) نیز میسر است.

ویتگنشتاین در «توضیحات» خود که می‌شود آن را «ملاحظات مقدماتی اسطوره‌ای» پنداشت، ظاهراً بر آن است که حالت یا وضعیتی ماقبل زبانی را از دیدگاه مرحله ماقبل زبانی در سیر مراحل تکامل بررسی و مطالعه کند. این گونه کارها را نه فقط به این اعتبار که بی‌معنا هستند باید کنار گذاشت بلکه اساساً به آنها به منزله مرحله مقدماتی علم یگانه نیازی نیست. قطعاً بخشی از زبان را می‌توان برای بحث درباره بخشهای دیگر به کار گرفت اما نمی‌توان از موضعی «ماقبل زبانی» در باب زبان به نحو عام سخن گفت - موضعی که ویتگنشتاین و بعضی از نمایندگان «حلقه وین» اختیار کرده‌اند. برخی از این مقولات را، البته بعد از پاره‌ای اصلاحات، می‌توان در کارهای علمی به نحوی مناسب به کار گرفت، اما بقیه را باید دور انداخت.

گذشته از این، زیان را نمی‌توان به نحو کلی در برابر «تجربه به نحو عام» یا «جهان»، یا «داده‌های خاص» قرار داد. بدین‌سان، گزاره‌هایی نظیر «امکان تحقق علم، وابسته و متکی به واقعیت نظم در کائنات است»، بی‌معنا هستند. چنین گزاره‌هایی را نمی‌توان تلقی به «توضیحات» کرد و با ورود داشتن معیارهایی سهلتر، آنها را [از ورطه بی‌معنایی] نجات داد. بین این گزاره‌ها و عبارات و گزاره‌های مابعدالطبیعی به معنای متعارف، چندان فرقی نیست. وجود علم، خود گواه امکان تحقق آن است. با افزودن قضایایی بر مجموعه قضایای علمی و با مقایسه و تطبیق قضایای نو با آنچه از دانشمندان پیشین به ما رسیده است، می‌توانیم دامنه علم را گسترش دهیم و نظامی همساز از علم یگانه پدید آوریم که به شایستگی از عهده پیشینی برآید. نمی‌توانیم در مقام شاهد از شهادتنامه خود برکنار بمانیم و همزمان در جایگاه شاکی و متهم و قاضی بایستیم.

اینکه حوزه علم حوزه قضایا است و آغاز و پایان مباحث علمی را قضایا تشکیل می‌دهد، قولی است که جملگی، حتی اصحاب مابعدالطبیعه، به آن معترف‌اند؛ البته با این توضیح که می‌گویند علاوه بر حوزه علم حوزه دیگری هم هست که دربرگیرنده گزاره‌هایی کم‌وبیش مجازی است. در برابر احتجاجات بسیاری که درباره پیوند علم و مابعدالطبیعه صورت گرفته، جدایی این دو حوزه (البته بدون حذف و تفی مابعدالطبیعه) به دست راینینگر (Reininger)^۱ تحقق یافته است که او هم در مباحث علمی، موضعی نسبت به رفتارگرایی اختیار می‌کند که بسیار نزدیک به موضع حلقه وین است.

علم یگانه گزاره‌هایی را تنظیم می‌کند، به اصلاح آنها می‌پردازد و پیش‌بینی‌های را ارائه می‌کند، اما نمی‌تواند درباره وضع خودش در آینده پیشگویی کند. هیچ نظام «اصیل و صادقی» از گزاره‌ها سواى نظام پذیرفته‌شده کنونی وجود ندارد. سخن گفتن از نظامی متفاوت، حتی به معنایی محدود، بی‌معناست. فقط می‌توانیم به تحقیق بگریم که امروزه با دستگاهی از زمان و مکان سروکار داریم که با دستگاه زمان و مکان فیزیک مطابقت دارد و بدین‌سان به پیش‌بینی‌های توفیق‌آمیز دست می‌یابد. این نظام، همان نظام گزاره‌های علم یگانه است، و این دیدگاه را می‌توان دیدگاه فیزیکالیسم (physicalism)^۲ نامید. اگر این اصطلاح تثبیت شود آنگاه به درستی می‌توانیم صفت «فیزیکالیستی» را در مواردی به کار ببریم که مرادمان ارائه توصیف و تبیین‌هایی زمانی - مکانی مطابق با روح فیزیک معاصر باشد، نظیر تبیین‌های رفتارگراییانه. در این صورت واژه «فیزیکی» (physical) را به «گزاره‌های فیزیکی در معنای محدوده اختصاص می‌دهیم، مثلاً برای مکانیک، الکترودینامیک و جز اینها. با کنار گذاشتن گزاره‌های بی‌معنا و

مهم، علم یگانه که با دوران تاریخی معینی تناسب دارد، قضیه به قضیه راه خود را می‌گشاید و آنها را در نظامی همساز ادغام و یکپارچه می‌کند، نظامی برای پیش‌بینیهای درست و در نتیجه در خدمت حیات.

۲. زبان عام فیزیکیالیسم :

علم یگانه دربرگیرنده تمامی قوانین علمی است و این قوانین، بدون استثنا از قابلیت همپوندی برخوردارند. قوانین [علمی] گزاره نیستند بلکه فقط عبارت‌اند از دستورالعملهایی برای رسیدن از گزاره‌های مشاهده‌ای به پیش‌بینیها (Schlick).

علم یگانه هر موضوعی را به زبان یگانه خود بیان می‌کند، زبانی که برای بینا و نابینا، شنوا و ناشنوا، مشترک است: زبانی «میان‌حسی» (Intersensual) و «میان‌ذهنی» (intersubjective). دانش یکپارچه تک‌گوییهای امروز آدمی را با تصدیقهای دیروز او، و گفته‌های او را در حالت تنهایی و ناشنوایی با احکام او در حالتی که گوشی شنوا یافته است، پیوند می‌زند. تنها نکته اساسی در زبان، ترتیب (ordering) است، چیزی که حتی در پیام‌رسانی با هلالیم مورس نیز وجود دارد. زبان «میان‌ذهنی» یا «میان‌حسی» بیش از هر چیز وابسته به ترتیب است («کناره»، «بین» و جز اینها)، یعنی وابسته و متکی است به آنچه به صورت توالی نشانه‌ها در منطق و ریاضیات بیان می‌شود.

زبان یگانه علم یگانه که روی هم‌رفته از شکل منقح زبان روزمره برگرفته می‌شود، زبان فیزیک است. در این خصوص، فرقی به حال وحدت زبان فیزیکیالیستی نمی‌کند که فیزیک در یک دوره خاص چه زبانی را به کار می‌برد. فرق نمی‌کند که فیزیک آشکارا از پیوستار چهاربعدی با صورتبندیهای کاملاً پیراسته استفاده می‌کند، یا نوعی نظم زمانی - مکانی را شناسایی می‌کند که در آن جای وقوع هر رویدادی به دقت تعیین شده است، یا [برعکس] جفت‌شدن تمرکز و رسوب مواد با پراکندگی سرعت را، که اصولاً دقت محدودی دارد، عناصر اصلی و مبنایی می‌گیرد. نکته اساسی صرفاً این است که مفاهیم علم یگانه، هم در مواردی که این مفاهیم مورد بررسیهای موشکافانه قرار گرفته است و هم در مواردی که توصیف آنها از دقت کافی برخوردار نیست، در سرنوشت کنونی مفاهیم بنیادین فیزیک شریک و سهم باشند. دقیقاً همین نکته است که دیدگاه فیزیکیالیسم را بیان می‌کند. اما تمامی پیش‌بینیهای را که قبول یا ردشان مبتنی بر موازین علمی است می‌شود به گزاره‌های مشاهده‌ای تقلیل داد، گزاره‌هایی که تنظیم آنها مستلزم وجود موجودات و افراد هوشمند و نیز اشیاء و موجوداتی است که موجود و منبع محرکهای

رفتاری (stimuli) اند.

بعضی را تصور بر این است که با دست کشیدن از آرمان دقت تام، همانند وضع فیزیک جدید، با روابطی کم‌وبیش پیچیده روبه‌رو می‌شویم و در نتیجه تصویری از واقعیت پدید می‌آید که در قیاس با حالتی که بنا را بر مسیرهای فرضی الکترونها بگذاریم، از وضوح و صرافت کمتری برخوردار است. اما احتمالاً این تصور ناشی از طرز فکر خاصی است که به مرور ایام به صورت عادت درآمده است.^۲

هر جا که بر مبنای قوانین دست به پیش‌بینی علمی بزنیم با زبان یگانۀ فیزیکالیسم روبه‌رو می‌شویم. اگر به فرض کسی بگویید که با دیدن فلان رنگ فلان صدا را می‌شنود، یا به عکس، اگر از «لکه قرمز» چسبیده به «لکه آبی» سخن بگویید که در شرایط معینی ظاهر می‌شود، در واقع او در حوزه فیزیکالیسم سخن می‌گوید. چنین کسی در مقام موجودی هوشمند، خود نوعی ساختار فیزیکی است؛ او باید درک و دریافت خود را مکان‌یابی (localize) کند، مثلاً در شبکه مرکزی اعصاب یا در جایی دیگر. فقط از این راه است که می‌تواند پیش‌بینی کند و با دیگران و با خودش در زمانهای متفاوت به توافق برسد. هرگونه زمانبندی یا نشان‌گذاری زمانی از پیش نوعی صورت‌بندی فیزیکی است.

علم در پی تغییر و تبدیل گزارشها و گزاره‌های زندگی روزمره است که به صورت «انبوه‌ها»یی از مواد فیزیکالیستی و پیش-فیزیکالیستی موجودند. ما وحدت یا «یگانه‌سازی» زبان فیزیکالیستی را جایگزین این انبوه‌ها می‌کنیم. برای مثال اگر کسی بگوید «اره خراط و خراط‌کنان مکعب چوبی آبی‌رنگ را می‌برد»، پیداست که «مکعب» مفهومی است «میان‌حسی» و «میان‌ذهنی» و قابل درک، هم برای نابینایان و هم ناشنوایان. اگر کسی تک‌گویی کند و دست به پیش‌بینی بزند که خود می‌تواند آنها را کنترل کند، قادر است آنچه را که به هنگام مشاهده مکعب بر زبان آورده است با آنچه که موقع لمس مکعب در تاریکی بیان می‌کند، مقایسه و تطبیق کند.

از سوی دیگر درباره‌ی واژه «آبی» نخست این پرسش پیش می‌آید که آن را چگونه می‌توان در دستگاه زبان یگانه جای داد. می‌شود معنای آن را برحسب بسامد امواج الکترومغناطیسی در نظر گرفت. در عین حال می‌توان آن را به معنای یک «گزاره میدانی» (field statement) به کار برد: زمانی که فردی بینا (که به نحوی معین تعریف می‌شود) به حوزه این مکعب به منزله موضوع آزمایش پا می‌نهد، رفتاری بروز می‌دهد که از دیدگاه فیزیکالیستی قابل تبیین است؛ مثلاً می‌گوید «آن را "آبی" می‌بینم». درحالی که درباره‌ی معنایی که مردم، در گویش عامیانه، از واژه

«آبی» مراد می‌کنند جای بحث وجود دارد، واژه «خرط و خرط» اساساً فحوای «گزاره میدانی» دارد، یعنی شنونده همواره در متن این تجربه حاضر است. اما با دقت و تأمل بیشتر درمی‌یابیم که واژه‌های «مکعب»، «آبی» و «خرط و خرط» هر سه از یک‌گونه‌اند.

حال در ادامه بحث، همان جمله بالا را به شیوه‌ای دقیقتر، در چارچوب فیزیکالیسم، مطرح می‌کنیم به گونه‌ای که صورتبندی جدید برای پیش‌بینی مناسبتر باشد.

«این است یک مکعب آبی» (این صورت و صورتهای بعد را می‌شود به قالب فرمول فیزیکی درآورد و مختصه‌های مکانی را مشخص کرد).

«این است آزه‌ای که خرط و خرط‌کنان می‌بُرد» («خرط و خرط» در وهله اول فقط به عنوان لرتعاشات آزه و هوا در این صورتبندی به کار می‌رود و می‌شود آن را به صورت فرمولهای فیزیکی بیان کرد).

«این است انسانی هوشمند» (ممکن است بر این گزاره یک «گزاره میدانی» بیفزاییم و نشان دهیم که در شرایطی خاص، بین فرد هوشمند با «آبی فیزیکی» و «خرط و خرط فیزیکی» روابطی برقرار می‌شود).

این فرایند ادراک را شاید بتوان به دو بخش تقسیم کرد:

«در اینجا تغییراتی عصبی [یا حسی] در حال وقوع است.»

«در اینجا تغییراتی فکری در حوزه ادراکی، و علاوه بر آن شاید در حوزه زبانی، روی می‌دهد.» (تا آنجا که به این بحث مربوط می‌شود اهمیتی ندارد که این حوزه‌ها را بر حسب مکان تعریف کنیم یا بر حسب ساختار. همچنین ضرورت ندارد استدلال کنیم آیا تغییرات در حوزه گفتار - نظریه رفتارگرایانه «گفتار - اندیشه» - با حنجره و تحرکات اعصاب حنجره ارتباط دارند یا نه.)

شاید برای آنکه حق مطلب را درباره معنای فیزیکالیستی این جمله ادا کنیم، لازم باشد جزئیات دیگری را، به‌ویژه درباره زمان و مختصه‌های موضعی و مکانی بیفزاییم؛ اما نکته اصلی این است که این افزوده‌ها، به هر صورت و معنا، باید گزاره‌هایی باشند شامل مفاهیم فیزیکی.

خطاست اگر تصور کنیم چون محاسبه بعضی از روابط و نسبتها مستلزم فرمولهای فیزیکی بسیار پیچیده‌ای است که هنوز به آنها دست نیافته‌ایم، بنابراین تبیینهای فیزیکالیستی زندگی روزمره هم قاعدتاً باید پیچیده باشند. زبان روزمره فیزیکالیستی از زبان و گفتار هادی موجود سرچشمه می‌گیرد و فقط بخشهایی از این زبان باید کنار گذاشته شود؛ سایر بخشها را می‌توان با افزودن پاره‌ای نکات برای رفع کاستیها، به صورتی یکپارچه درآورد. [بر این اساس] عمل ادراک،

از همان نقطه آغاز، در ارتباطی هر چه نزدیکتر با گزاره‌های مشاهده‌ای و شناسایی اعیان بررسی خواهد شد. همچنین تحلیل برخی از گروه‌های گزاره‌ها، مثلاً گزاره‌های مشاهده‌ای، به شیوه‌ای متفاوت از قبل صورت خواهد گرفت.

کودکان از استعداد یادگیری زبان روزمره فیزیکالستی برخوردارند و می‌توانند زبان نمادین دقیق و دشوار علم و نیز چگونگی ارائه انواع پیش‌بینی‌های توفیق‌آمیز را بدون توسل به «توضیحات» بیاموزند، توضیحاتی که به منزله مقدمه‌ای مهمل و بی‌معنا تلقی می‌شود. مسئله این است که چگونه می‌توان به صورتی از گفتار روشن و بّری از اصطلاحات و تمییراتی نظیر «خطای حواس»، که اینهمه آشفنگی و سردرگمی به بار می‌آورند، دست یافت. گرچه زبان فیزیکالستی قابلیت آن را دارد که روزی به زبانی همگانی برای مناسبات اجتماعی تبدیل شود، اما در حال حاضر باید به کوشش‌هایمان برای جدا کردن و زدودن زواید مابعدالطبیعی از انبوهه‌های زبان و تبیین فیزیکالستی هر آنچه می‌ماند ادامه دهیم. وقتی از قید زواید مابعدالطبیعی آسوده شویم، بسیاری از مانده‌ها ممکن است به شکل توده‌هایی پراکنده و بی‌نظم ظاهر شوند. کوشش برای استفاده از این مانده‌ها سودی در بر نخواهد داشت و ضرورتاً باید به بازسازی آنها همت کرد.

البته در بسیاری از موارد می‌توان از «انبوهه‌های موجود، تفسیری دوباره به دست داد و از آنها استفاده کرد. اما همین‌جا یک هشدار ضرورت دارد: هشدار به کسانی که گرچه آماده‌اند دیدگاه‌هایشان را تغییر دهند، اما در همان حال، از سر راحت‌طلبی، بارها با این فکر خود را تسلی می‌دهند که بسیاری [از مواد انبوهه‌های گفتاری موجود] را می‌توان به گونه‌ای «نظام‌مند» دوباره تفسیر کرد. اما بسی جای تردید است که بتوانیم با خاطری آسوده همچنان واژه‌هایی نظیر «خریزه»، «انگیزه»، «خاطره» یا «جهان» را به کار بریم در حالی که معناهایی چنان غیرمعمول و غریب بر واژه‌ها افزوده‌ایم که موقع به کاربردن آنها چه بسا به خاطر صلح و سازش، افزوده‌ها را از یاد می‌بریم. بی‌شک در بسیاری از موارد، بازسازی زبان کاری بیجا و بلکه خطرناک است. همین اندازه که بتوانیم «تقریباً» منظورمان را برسانیم کفایت می‌کند و نباید خود را تسلیم و سوسه ریزیشیهای افراط‌آمیز کنیم.

از آنجا که بیشتر دیدگاه‌های من در این بحث تقریباً شبیه به عقاید کارنپ است، باید متذکر شوم که من زبان «پدیداری» خاصی را که کارنپ می‌کوشد زبان فیزیکی را از آن استخراج کند، کنار گذاشته‌ام. حذف زبان «پدیداری»، که به نظر نمی‌رسد حتی به «پیش‌بینی» در مقام جوهر علم، به شکلی که تاکنون داشته است کمک کند، احتمالاً مستلزم

جرح و تعدیلهای بسیار در دستگاه مفهوم‌سازی کارناپ است. به همین نحو باید نگرش «تنها خوددانگاری روش‌شناختی» (methodological solipsism) (کارناپ، دریش) را هم کنار بگذاریم، نگرشی که به نظر می‌رسد ماده‌ای رقیق‌شده از پس‌مانده‌های مابعدالطبیعه ایدئالیستی است و کارناپ خود پیوسته می‌کوشد از آن فاصله بگیرد. نظریه «تنها خوددانگاری روش‌شناختی» را نمی‌شود به صورتی علمی تنظیم و فرمولبندی کرد و این واقعیتی است که احتمالاً خود کارناپ هم می‌پذیرد. به علاوه، آن را نمی‌توان برای نشان دادن موضعی خاص که بدیل موضعی دیگر باشد به کار برد، زیرا فقط یک فیزیکیالیسم وجود دارد که تمامی مقولات قابل فرمولبندی علمی را دربر می‌گیرد.

نمی‌توان «خود» (ego) یا «شخصیت اندیشنده» یا هر چیز دیگر را در برابر «تجربه»، «آنچه تجربه شده است» یا «اندیشه» قرار داد. گزاره‌های فیزیکیالیسم مبتنی است بر گزاره‌های دیداری، شنیداری، احساسی و سایر «ادراکات حسی»، و نیز بر «ادراکات اندامی» که اغلب به آنها به گونه‌ای گذرا اشاره شده است. واضح است که می‌توانیم چشم‌هایمان را ببندیم، اما نمی‌توانیم فرایند گوارش، گردش خون یا تحریکات عضلانی را متوقف کنیم. آن چیزهایی که عده‌ای به زحمت می‌کوشند به عنوان «خود» مشخص و متمایز کنند، به زبان فیزیکیالیسم، در زمره همین مواردند - مواردی که با حواس «بیرونی» و عادی خود از آنها باخبر نمی‌شویم. همه «ضرایب شخصیت» که هر فرد را از افراد دیگر متمایز می‌کند از نوع فیزیکیالیستی است.

گرچه «خود» را نمی‌توان در مقابل «جهان» یا «اندیشیدن» قرار داد، اما آدمی می‌تواند، بدون دست‌کشیدن از فیزیکیالیسم، بین گزاره‌های مربوط به «شخصی» که از دیدگاه فیزیکیالیستی توصیف شده، و گزاره‌های راجع به «مکعبی» که از دیدگاه فیزیکیالیستی توصیف شده است، تمیز قائل شود، و تحت شرایطی، «گزاره‌هایی مشاهده‌ای» تنظیم کرده آنها را جانشین «زبان پدیداری» کند. اما با بررسی دقیق درمی‌یابیم که آنبوه گزاره‌های مشاهده‌ای در شمول آنبوه گزاره‌های فیزیکی قرار دارد.

بدیهی است که باید بین گزاره‌های بنیادی (protocol statements) یک اخترشناس یا وقایع‌نگار (که به صورت فرمولهای فیزیکی بیان شده باشند) و گزاره‌هایی که در متن یک دستگاه فیزیکی جایگاهی دقیق و مشخص دارند تمیز قائل شد، هرچند که بین این دو مراحل انتقالی سیالی وجود دارد. اما زبان خاصی به نام زبان «پدیداری» در برابر زبان فیزیکیالیستی وجود ندارد. هر گزاره‌ای می‌تواند از همان آغاز، فیزیکیالیستی باشد و وجه تمایز نگرش ما از تمامی آرا و بیانیه‌های «حلقه وین» در همین نکته نهفته است و گر نه اصحاب این حلقه هم پیوسته بر اهمیت پیش‌بینیها و تصدیق

آنها تأکید می‌کنند. زبان یگانه، زبان پیش‌بینی‌هاست که در کانون فیزیکالیسم جای دارند. به یک معنا، منشأ آموزه پیشنهادی ما، وضع و شرایط خاصی از زبان روزمره است که در آغاز اساساً فیزیکالیستی است و در جریان رویدادهای عادی زمانه رفته‌رفته صبغه مابعدالطبیعی یافته است. این نگرش به «مفهوم طبیعی جهان» (natürlicher Weltbegriff) نزد آوناریوس (Avenarius) شباهت دارد. بنابراین شاید بتوان گفت که زبان فیزیکالیسم به هیچ روی جدید نیست، بلکه زبانی است آشنا برای بعضی کودکان و مردمان «ساده».

آنچه همواره محل بحث و مناقشه واقع می‌شود، علم به منزله نظامی از گزاره‌هاست. گزاره‌ها با گزاره‌ها مقایسه می‌شوند نه با «تجربه‌ها» یا «جهان» یا هر چیز دیگر. همه این رونویسهای بی‌معنا به مابعدالطبیعه کم‌وبیش ناب تعلق دارند و به همین سبب باید کنار گذاشته شوند. هر گزاره جدید با کل گزاره‌های موجود که قبلاً هم‌سنگ و هماهنگ شده‌اند مطابقت داده می‌شود. بدین‌سان، وقتی می‌گوییم گزاره‌ای صحیح است به این معناست که می‌شود آن را در این کلیت جای داد. [در مقابل،] هر گزاره‌ای که با این کلیت هماهنگی ندارد به عنوان گزاره نادرست طرد می‌شود. غیر از حالت طرد گزاره، حالت دیگری نیز ممکن است پیش آید و آن به‌طور کلی عبارت است از پذیرش یک گزاره با اکراه بسیار؛ یعنی باید کل نظام گزاره‌های پیشین را طوری تعدیل و اصلاح کرد تا بتواند پذیرای گزاره جدید شود. در قلمرو علم یگانه، ایجاد تغییر و تحول کاری عظیم است. تعریف «درست» و «نادرست» نزد ما، با تعریف مقبول «حلقه وین» که به «معنا» و «تصدیق» استناد می‌جوید، تفاوت می‌کند. بیان ما محدود به قلمرو اندیشه زبانی است. نظامهای گزاره‌ها در معرض تغییر و تبدیل‌اند. البته گزاره‌های تعمیم‌دهنده (generalizing statements) و نیز گزاره‌های منتج از روابط معین و ثابت را [از لحاظ شباهت] می‌توان با کل گزاره‌های بنیادی مقایسه کرد.

بدین‌سان، علم یگانه دربرگیرنده انواع گوناگون گزاره‌هاست. بنابراین، مثلاً تعیین اینکه آیا با «گزاره‌های مربوط به واقعیت» یا «گزاره‌های خیالی و توهمی» یا «اکاذیب» سروکار داریم یا نه، بستگی دارد به اینکه تا چه اندازه بتوانیم آنها را برای استنتاج‌هایی درباره رویدادهای فیزیکی، به‌جز حرکات زبانی، به‌کار گیریم. زمانی می‌گوییم با «امر کاذب» روبه‌رو شده‌ایم که بتوانیم از تحریک معینی در مرکز گفتاری مغز چیزی را استنتاج کنیم بدون آنکه در مراکز ادراکی خود رویدادهایی مطابق با آن استنتاج‌ها را دریابیم؛ از سوی دیگر، این رویدادهای درون مغز لازمه توهم است. اگر علاوه بر تحریکات مراکز ادراکی، بتوانیم به نحوی که باید مشخص شود، به استنتاج از رویدادهای خارج از اندام‌هایمان بپردازیم، آنگاه با «گزاره‌هایی درباره واقعیت»

سروکار پیدا می‌کنیم. در این حالت، می‌توانیم گزاره خود را به عنوان گزاره‌ای فیزیکیالیستی به کار ببریم، مانند گزاره «گره‌ای در این اطاق نشسته است». هر گزاره‌ای همواره با گزاره‌ای دیگر یا با نظامی از گزاره‌ها مقایسه می‌شود و نه با «واقعیت». مقایسه گزاره با واقعیت روشی مابعدالطبیعی است - کاری مهم و بی‌معنا. با این حال «واقعیت» جایش را نه به «نظام فیزیکیالیستی» بلکه به گروهی از این گونه نظامها می‌سپارد که یکی از آنها در عمل به کار گرفته می‌شود.

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که در درون [نظام] فیزیکیالیسم منسجم و یکپارچه جایی برای «نظریه معرفت»، دست‌کم به شکل سنتی آن، وجود ندارد. این نوع نظریه‌ها ممکن است فقط حاوی عناصری برای دفاع در برابر مابعدالطبیعه باشند، بدین معنا که نقاب از چهره عبارات بی‌معنا برمی‌گیرند. شاید بتوان بسیاری از مسائل نظریه معرفت را به مسائل و پرسشهایی تجربی تبدیل کرد به گونه‌ای که با نظام علم یگانه سازگار شوند.

ادامه این بحث در گرو پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان همه «گزاره‌ها» را به شکل ساختهای فیزیکیالیستی در [دستگاه] فیزیکیالیسم جای داد. «معادل بودن دو گزاره» را احتمالاً می‌توان به این شکل بیان کرد: فرض کنیم کسی تابع نظامی از فرامین است که گزاره‌های گوناگونی را شامل می‌شود، مثلاً «اگر الف چنین و چنان کرد، تو هم این و آن کن». حال می‌توان شرایط خاصی را ثابت نگه داشت و مشاهده کرد که آیا با افزودن گزاره‌ای خاص، تغییراتی که در واکنشهای شخص الف پدید می‌آید، با تغییرات ناشی از افزودن گزاره‌ای دیگر یکسان است یا نه. حال می‌شود گفت که گزاره اول معادل گزاره دوم است. وقتی گزاره‌هایی از سنخ همان‌گوییها افزوده شوند، محرکی که از نظام فرامین صادر می‌شود ثابت می‌ماند.

همه اینها را می‌شود به کمک «دستگاه هوشمند»، مانند دستگاهی که پونز (Levons) پیشنهاد کرده است، به تجربه درآورد. با استفاده از این دستگاه می‌توان قواعد نحو را تنظیم و خطاهای منطقی را به‌طور خودکار برطرف کرد. چنین دستگاهی حتی نمی‌تواند جمله «دو بار قرمز دشوار است» را [که جمله‌ای مهم است] بنویسد.

دیدگاههای بالا به بهترین وجه با رویکرد رفتارگرایانه هماهنگی دارد. از این قرار، دیگر باید از «گفتار-اندیشه» و نه از «اندیشه» سخن گفت، یعنی از گزاره‌ها به منزله رویدادهای فیزیکی. در این خصوص، چندان فرق نمی‌کند که مرجع یک گزاره ادراکی درباره گذشته (مثلاً «به تازگی آهنگی شنیدم»)، گفتار-اندیشه‌ای باشد که در گذشته روی داده است، یا اینکه محرکهای سابق فقط اکنون واکنشی را در گفتار-اندیشه برمی‌انگیزند. بارها این بحث را پیش کشیده‌اند که گویا

ابطال بعضی از آرا و گزاره‌های فرعی رفتارگرایان این اصل اساسی را که فقط گزاره‌های فیزیکالیستی معنادار هستند و می‌توانند بخشی از دانش یگانه را تشکیل دهند، از اعتبار انداخته است. ما کارمان را با گزاره‌ها آغاز می‌کنیم و با گزاره‌ها به پایان می‌بریم. «توضیحاتی» که [قابل تحویل به] گزاره‌های فیزیکالیستی نباشد وجود ندارد. اگر کسی مایل است «توضیحات» را به مثابه فریادهای ناشی از شگفتی تصور کند، در این صورت آنها، همانند سوت‌زدن و نوازش کردن، تابع هیچ‌گونه تحلیل منطقی نخواهند بود. زبان فیزیکالیستی، زبان یگانه، آلفا و أمگای سراسر پهنه علم است. چیزی به نام «زبان پدیداری» در کنار «زبان فیزیکی» وجود ندارد؛ نمی‌توان به «تنها خودانگاری» روش‌شناختی، در کنار دیگر مواضع ممکن قائل شد؛ هیچ «فلسفه»، «نظریه معرفت» یا «جهان‌بینی» جدیدی وجود ندارد. فقط علم یگانه واقعیت دارد، با قوانینش و پیش‌بینیهایش.



« این مقاله، ترجمه مقاله *Sociology and Physicalism* نوشته Otto Neurath است در کتاب زیر:
Logical Positivism, edited by A.J. Ayer (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1959), pp.282-293.
 توضیح اینکه نویرات آراء خود را درباره فیزیکالیسم در بخش نخست مقاله بالا به گونه‌ای موجز و منظم بیان کرده است و بخش دوم عمدتاً تکرار مواضع اصحاب رفتارگرایان است. از این رو به ترجمه بخش نخست مقاله که مستقیماً به موضوع فلسفه تحلیلی مربوط می‌شود بسنده کرده‌ایم و عنوان مقاله را نیز از «فیزیکالیسم و جامعه‌شناسی» به «فیزیکالیسم» تغییر داده‌ایم.

پی‌نوشتها:

۱. کورت لوین (Kurt Lewin) خاطر نشان کرده است که فرانتز اوپنهاইمر این اصطلاح را بیشتر، البته به معنای دیگر، به کار برده بوده است.

2. *Metaphysic der Wirklichkeit*, 1931.

3. Cf. Otto Neurath, *Empirische Soziologie*, p.2.

۴. در این خصوص نگاه کنید به:

Philipp Frank, "Der charakter der heutigen physikalischen Theorien," *Scientia*, March 1931.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تأملاتی در باب فرهنگ و هنر و ادبیات

نوشته لودویک ویتگنشتاین

ترجمه حسین پاینده

طرحی برای یک پیشگفتار

این کتاب برای کسانی نوشته شده است که با روح نگارش آن همدل اند. به گمان من، این روح با روند اصلی تمدن اروپا و آمریکا هیچ سنخیتی ندارد. روح این تمدن در صنعت و معماری و موسیقی زمانه ما، و نیز در فاشیسم و سوسیالیسم آن متبلور می‌گردد و مؤلف آن را بیگانه و نامطبوع می‌شمارد. آنچه گفته آمد، نوعی ارزشدآوری نیست. چنین نیست که مؤلف آنچه را امروزه معماری می‌پندارند ارزشمند بشمارد، یا به آنچه موسیقی عصر جدید می‌نامند بدگمان نباشد (هر چند که زبان آن را در نمی‌یابد)؛ با این همه محوشدن هنر دلیل موجهی برای تحقیر انسانهایی نیست که این تمدن را ساخته‌اند. چرا که در چنین ایامی، شخصیت‌های برآستی نیرومند از هنر دست می‌شویند و به کارهای دیگر روی می‌آورند، و ارزش فرد به نحوی از انحاء متجلی می‌شود ولی بی‌تردید نه آن‌گونه که در اوج اعتلای فرهنگ تجلی می‌یابد. فرهنگ به تشکیلاتی گسترده می‌ماند که هر یک از اعضای آن از جایگاه خاصی برخوردار است تا مطابق با روح حاکم بر کل تشکیلات در آن کار کند. کاملاً عادلانه است که قدرت هر عضو براساس میزان مشارکت وی در کل امور تشکیلات ارزیابی شود. لیکن در دوره و زمانه‌ای که فرهنگ وجود نداشته باشد، نیروها از هم می‌گسلند و هر فرد توان خود را در راه فائق آمدن بر نیروهای مخالف و مقاومتهای ناشی از اصطکاک صرف می‌کند. [در نتیجه] توان اشخاص، نه در مسیری که می‌پیمایند، بلکه احتمالاً فقط در حرارتی که به هنگام فائق آمدن بر اصطکاک تولید می‌کنند، معلوم می‌شود. با این همه، انرژی به هر حال انرژی است و حتی اگر چشم‌اندازی که زمانه در برابرمان می‌نهد

حکایت از تکوین تلاش فرهنگی عظیمی ندارد - تلاشی که بهترین آدمیان برای تحقق آن می‌کوشند - بلکه در عوض چشم‌انداز مایوس‌کننده جماعتی را عرضه می‌دارد که بهترین آحادش صرفاً اهداف کاملاً شخصی خویش را دنبال می‌کنند، با این حال نباید از یاد ببریم که آنچه اهمیت دارد این چشم‌انداز نیست.

بدینسان واقف که محور فرهنگ به مفهوم محور ارزش انسانی نیست، بلکه صرفاً نشانه از بین رفتن برخی از ابزارهای بیان‌کردن این ارزش است. و با این‌همه، حقیقت این است که من با روند تمدن اروپا هم‌نوا نیستم و از اهداف آن (اگر اصلاً هدفی داشته باشد) سردرمنی‌آورم. به همین دلیل، من در واقع برای آن دوستانی دست به قلم می‌برم که در اطراف و اکناف گیتی پراکنده‌اند.

آینده فرهنگ

در گذشته گفتم - و شاید بحق - که فرهنگ دیرینه آدمیان فرو خواهد پاشید و سرانجام تلی از خاکستر خواهد شد، لیکن روح آدمی برفراز آن تل جاودانه در پرواز خواهد بود.

توصیف فرهنگ

هستند مسائلی که من هرگز با آنها سروکار پیدا نمی‌کنم، مسائلی که بر سر راه من قرار ندارند و یا اینکه به دنیای من متعلق نیستند. مسائل جهان فکری غرب که بهتون (و شاید تا حدودی گوته) با آنها کلنجار رفت، ولی هیچ فیلسوفی تا به حال با آنها روبه‌رو نشده است (شاید نیچه کم‌وبیش به این مسائل برخورد کرده باشد). و چه بسا مسائل یادشده در فلسفه غرب دیگر از دست رفته باشند، یعنی دیگر کسی نتواند در آنجا ارتقای این فرهنگ را به صورت یک حماسه شاهد باشد و توصیف کند. یا اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم، ارتقای فرهنگ دیگر به شکل یک حماسه صورت نمی‌گیرد، یا صرفاً به نظر کسانی شکل یک حماسه را دارد که از بیرون به آن می‌نگرند، یعنی همان کاری که احتمالاً بهتون به دقت انجام داد (همان‌طور که اشپنگلر^۱ در جایب اشاره می‌کند). می‌توان گفت که شعرای حماسه‌پرداز صرفاً پیش از پیدایش تمدن وجود دارند، درست همان‌گونه که هیچ‌کس قادر نیست مرگ خویش را هنگام وقوع آن شرح دهد، بلکه صرفاً می‌تواند آن را به منزله رخدادی در آینده پیش‌بینی و توصیف کند. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت: اگر خواهان توصیفی حماسی از کلیت یک فرهنگ هستید، ناچار باید به آثار برجسته‌ترین شخصیت‌های آن فرهنگ مراجعه کنید، و بنابراین به آثار تدوین شده در زمانی که افول این فرهنگ

را صرفاً می‌شد پیش‌بینی کرد، زیرا بعدها هیچ‌کسی نخواهد بود تا آن را توصیف کند. پس جای شگفتی نیست که این توصیف می‌بایست صرفاً به زبان پرمزوراز پیشگویی نگاشته شود، زبانی که در واقع شمار اندکی از افراد قادر به فهم آن‌اند.

محیط فرهنگی

اگر می‌گویم که کتابم را صرفاً برای جمع کرچکی نوشته‌ام (البته اگر بتوان آن‌ها را یک جمع تلقی کرد)، منظورم این نیست که این جمع را نخبگان بشریت می‌دانم. لیکن جمع مذکور کسانی را دربرمی‌گیرد که من به آن‌ها روی می‌آورم، نه به این سبب که آنان بهتر یا بدتر از دیگران‌اند، بلکه به این دلیل که محیط فرهنگی من متشکل از همین افراد است - افرادی که به اصطلاح هموطنان من هستند - برخلاف دیگران که به چشم من بیگانگان‌اند.

طلوع فرهنگ

چه بسا تمدن حاضر روزی فرهنگی پدید آورد. آن‌گاه که چنین شود، تاریخ راستین کشفیات سده‌های هجدهم و نوزدهم و بیستم نیز پدید خواهد آمد، تاریخی که بس جالب خواهد بود.

ماهیت فرهنگ

فرهنگ آیینی است که به جا آورده می‌شود. یا دست‌کم مستلزم چنین آیینی است.

عامل فرهنگی آدمیان

چگونه است حال و روز آن کسانی که طبع بذله‌گویی مشابهی ندارند؟ واکنشهای ایشان در خور یکدیگر نخواهد بود. مثل اینکه برخی مردمان سنتی داشته باشند که حکم کند کسی توپی را به سوی کسی دیگر پرتاب کند و آن دیگری آن را بگیرد و به طرف شخص نخست باز پس اندازد. لیکن برخی از آنان به جای بازپس انداختن توپ، آن را در جیبشان بگذاروند. یا چگونه است حال و روز کسی که پی‌بردن به گنه سلاقی دیگران را نتواند؟

تأثیر محیط در شخصیت آدمی

گفتن اینکه شخصیت آدمی می‌تواند از محیط بیرون تأثیر بپذیرد، به هیچ روی اهانت‌آمیز نیست.

زیرا این گفته صرفاً بدین معناست که تجربه از دگرگون‌شدن آدمیان در اوضاع و احوال مختلف حکایت دارد. اگر بپرسند محیط چگونه می‌تواند آدمی را - یا عنصر اخلاقی انسان را - به انجام دادن کاری وادارد، پاسخ این است که حتی اگر وی بگوید «هیچ انسانی نباید تسلیم اجبار شده»، با این حال در چنین اوضاع و احوالی در واقع به انحاء مختلف تسلیم اجبار می‌شود.

«تو مجبور نیستی؛ می‌توانم مفزوی (مقاومت) را به تو نشان دهم، لیکن تو نخواهی پذیرفت.»

فرهنگ نویسندگان

من معتقدم که برای لذت بردن از آثار هر نویسنده‌ای، می‌بایست فرهنگ آن نویسنده را نیز دوست بداریم. اگر فرهنگ نویسنده را بی‌اهمیت یا نفرت‌انگیز بدانیم، آرام آرام از تحسین وی دست خواهیم شست.

اعصار فرهنگی

نظرات اَشپنگلر بهتر فهمیده می‌شد اگر گفته بود: «من اعصار فرهنگی مختلف را با زندگی خانواده‌ها مقایسه می‌کنم. اعضای هر خانواده‌ای با یکدیگر شباهت دارند، گو اینکه خانواده‌های متفاوت نیز اعضایشان به یکدیگر شبیه‌اند. شباهت خانوادگی با سایر شکل‌های شباهت فرق دارد، زیرا...» و غیره. منظورم این است که اَشپنگلر باید موضوع مقایسه را (یعنی موضوعی که این نحوه نگرش به جهان از آن ناشی می‌شود) معلوم کند، و الاً احتجاج او یکسره مخدوش می‌شود. زیرا ما خواه ناخواه خصوصیات الگویی نخستین (prototype) را به موضوعی نسبت می‌دهیم که از این جنبه تحت بررسی داریم، و سپس ادعا می‌کنیم که «همواره حتماً چنین است که...».

این بدان سبب است که می‌خواهیم در عین بازنمایی اشیاء، گوشه چشمی هم به ویژگی‌های الگویی نخستین داشته باشیم. لیکن از آنجا که الگویی نخستین و موضوع را با یکدیگر خلط می‌کنیم، بی‌آنکه خود بخواهیم خصوصیتی را جزم‌اندیشانه به موضوع نسبت می‌دهیم که فقط الگویی نخستین در اصل می‌تواند از آن برخوردار باشد. از دیگر سو، گمان می‌کنیم اگر دیدگاهمان در واقع فقط در یک مورد صادق باشد، پس آنقدرها که ما می‌خواهیم شمول ندارد. اما الگویی نخستین را می‌بایست همان‌گونه که هست به وضوح ارائه داد تا مشخصه کل احتجاج باشد و شکل آن را معین کند. بدین ترتیب الگویی نخستین اهمیت درجه اول می‌یابد، و در نتیجه اعتبار کلی آن ناشی از این امر خواهد بود که شکل احتجاج را معین می‌کند، و نه ناشی از این ادعا که هر

آنچه در مورد آن مصداق دارد در سایر موارد بحث نیز صدق می‌کند. ایضاً دربارهٔ احکام مبالغه‌آمیز و جزمی، همواره باید پرسید که: در این حکم فی‌الواقع چه چیز صادق است؟ یا مثلاً این حکم در کدام موارد واقعاً صادق است؟

نسل جوان

نقل می‌کنند که فیزیکدانان اولیه ناگهان دریافتند که فهم آنان از ریاضی ناچیزتر از آن است که بتوانند در حوزهٔ فیزیک کاری از پیش ببرند. می‌توان گفت امروزه جوانان در وضعیت کم‌ویش مشابهی قرار دارند زیرا عقل سلیم به مفهوم متعارف آن، برای برآوردن نیازهای عجیب و غریب زندگی دیگر کفایت نمی‌کند. همه چیز به قدری پیچیده شده است که احاطه یافتن بر اوضاع فقط به مدد عقلی خارق‌العاده میسر می‌شود، چرا که مهارت در انجام دادن بازی دیگر کفایت نمی‌کند. پرسشی که پیاپی مطرح می‌شود این است: آیا اکنون می‌توان به این بازی مبادرت کرد، و بازی مناسب کدام است؟

علم و فلسفه

به هنگام پژوهش علمی، انواع و اقسام مطالب را بیان می‌کنیم. سخنان زیادی را بر زبان می‌آوریم که خود نیز نمی‌دانیم چه نقشی در پژوهش مورد نظر دارند. چرا که همهٔ اظهاراتمان لزوماً از هدفی آگاهانه سرچشمه نمی‌گیرد. زبان را بی‌وقفه می‌جانبانیم تا صرفاً سخنی گفته باشیم. اندیشه‌هایمان در مسیرهایی معین سیلان می‌یابد و ما بی‌آنکه خود متوجه باشیم با به کارگیری فنی که آموخته‌ایم، از یک اندیشه به اندیشه‌ای دیگر می‌رسیم. و اکنون زمان آن فرارسیده است که گفته‌های خود را بسنجیم. جنب و جوش زیادی کرده‌ایم که راه تیل به مقصودمان را هموار نکرده یا حتی سد راهمان شده است، و اکنون باید فرایندهای اندیشه خود را به مدد فلسفه روشن کنیم.

مسائل زندگی

روش حل کردن مسئله‌ای که در زندگی خود دارید این است که با تفسیر شیوه زندگی، عامل ایجاد مسئله را از بین ببرید.

این حقیقت که زندگی مسئله‌ساز است ثابت می‌کند که شکل زندگی شما با قالب زندگی تناسب ندارد. در نتیجه می‌بایست نحوه زندگی کردن خود را دگرگون کنید و به مجرد اینکه زندگی

شما با قالب زندگی متناسب شود، عامل ایجاد مسئله از بین خواهد رفت. با این همه، آیا گمان نمی‌کنیم آن کس که هیچ مسئله‌ای در زندگی نمی‌بیند، در واقع از دیدن چیزی مهم - و در واقع مهمترین چیز - عاجز است؟ می‌خواهم بگویم که چنین کسی، بی‌هدف و کورکورانه می‌زید (همچون موش کور)، و اگر چشم بهیئت داشت یقیناً مسئله را می‌دید. یا شاید هم باید بگویم آن‌کس که به درستی می‌زید، مسائل زندگی برایش حکم‌اندوز را ندارد؛ لذا این مسائل برای چنین کسی، نه مشکل‌آفرین که مسرت‌بخش خواهند بود. به دیگر سخن، برای او مسائل یادشده حکم هاله‌ای نورانی به دور زندگی را خواهند داشت و نه زمینه‌ای نامعلوم.

نگرش جدید

هنگامی که تحمل کردن زندگی زیاده از حد دشوار می‌شود، به صرافت می‌افتیم که اوضاع را دگرگون کنیم. لیکن مهمترین و ثمربخش‌ترین تغییر (تغییر در نگرش خودمان)، بسیار به ندرت به ذهنمان خطور می‌کند و بسیار مشکل می‌توان عزم را به این منظور جزم کرد.

انقلابی

انقلابی واقعی کسی است که بتواند خویش را دگرگون کند.

سنت

سنت چیزی نیست که آدمی بتواند آن را فراگیرد، ریسمانی نیست که هرگاه بخواهد به آن چنگ زند؛ درست همان‌گونه که آدمی نمی‌تواند نیاکان خویش را برگزیند. آن کس که سنت دلخواه خود را ندارد، چونان عاشقی ناکام است.

نیک - الوهی

هر آنچه نیک است، حتماً سرشتی الوهی دارد. گر چه شگفت‌آور می‌نماید، اما اخلاقیات من همین است و بس. امر فوق‌طبیعی صرفاً در چیزی فوق‌طبیعی جلوه می‌یابد.

هنر جدید

اخیراً هنگامی که با آگوید^۲ از تماشای یک فیلم در سینما برمی‌گشتیم، به او گفتم: تفاوت

فیلمهای مدرن یا فیلمهای قدیمی، مثل تفاوت اتومبیلهای امروزی با اتومبیلهای بیست و پنج سال پیش است. تأثیر آنها نیز ایضاً مضحک و عاری از ظرافت است. پیشرفتهای به دست آمده در عرصه فیلمسازی را با پیشرفتهای فنی اتومبیلهای جدید می توان مقایسه کرد، اما این پیشرفت را (اگر بتوان آن را پیشرفت خواند) نمی توان پیشرفتی در عرصه سبک هنری دانست. این موضوع یقیناً در مورد موسیقی مدرن رقص نیز مصداق دارد. رقص جاز، همچون فیلم، می تواند پیشرفت کند. آنچه همه این پیشرفتها را از شکل گیری یک سبک هنری متمایز می کند این است که روح در آنها هیچ نقشی ندارد.

تأثیر هنر

انگلمن^۲ به من گفته است که وقتی کشو میزش را که مملو از دستنوشته های اوست برای یافتن چیزی زیورور می کند، به نظرش می آید که نوشته هایش بسیار درخشان اند و جا دارد که آنها را منتشر کند تا دیگران از آنها بی بهره نمانند. (وی می گوید وقتی نامه های بستگان متوفی خود را می خواند، همین احساس را دارد.) لیکن وقتی به انتشار گزیده ای از آنها می اندیشد، آن گاه کل ماجرا جذابیت و ارزشش را از دست می دهد و ناممکن می نماید. من پاسخ دادم که آنچه او می گوید، به این موضوع شباهت دارد: هیچ چیز جالبتر از دیدن کسی نیست که مشغول انجام یکی از کارهای بسیار معمولی و روزمره خویش است و خبر ندارد که کسی دیگر مشغول تماشای اوست. تصور کنید که در تئاتر هستیم. پرده بالا می رود و مردی را می بینیم که به تنهایی در طول اتاق قدم می زند، بعد سیگارش را روشن می کند، می نشیند، و غیره. به این ترتیب ما ناگهان از بیرون به تماشای انسانی نشستیم، آن هم به نحوی که معمولاً هرگز نمی توانیم خودمان را [در حین انجام همین کارهای پیش پا افتاده] مشاهده کنیم. این کار مانند آن است که فصلی از یک زندگینامه را با چشمان خود ببینیم. بی تردید این کار خارق العاده و در عین حال شگفت انگیز خواهد بود. بدین ترتیب شاهد زندگی واقعی می شویم؛ یعنی شاهد چیزی شگفت آورتر از هر آنچه نمایشنامه نویسان می توانند برای اجرا یا گفته شدن بر روی صحنه تئاتر تنظیم کنند. ولی ما هر روز ناظر چنین رخدادی هستیم و اصلاً تحت تأثیر قرار نمی گیریم! کاملاً درست است، ولیکن ما رخداد یادشده را از آن زاویه نمی بینیم. پس وقتی انگلمن به نوشته های خود می نگرد و احساس می کند مطالبی هالی نوشته است (هر چند که تمایل ندارد هیچ یک از آن نوشته ها را به طور جداگانه منتشر کند)، زندگی خویش را چونان اثری هنری می بیند که خدا آن را خلق کرده است و از این حیث، آن زندگی در خور تأمل است، همچنان که زندگی هرکسی و

کلاً هر چیزی در خور تأمل است. اما فقط هنرمندان قادرند هر چیز را طوری بنمایانند که در نظر ما همچون اثری هنری جلوه کند. پس جای تعجب نیست که آن دستنوشته‌ها، وقتی تک‌تک و به خصوص با بی‌علاقگی نگریسته شوند (یعنی اگر کسی که به آنها می‌نگرد پیشاپیش آنها را جالب نداند)، دیگر ارزشمند به نظر نرسند. می‌توان گفت اثر هنری ما را وامی‌دارد که آن را از منظر مناسب بنگریم، اما وقتی هنر در کار نباشد، هر شیء همچون اشیاء دیگر صرفاً جزئی از طبیعت است که ما می‌توانیم به سبب شور و شوق خودمان آن را تحسین کنیم، ولی این کار کسی را محق به رویارویی با ما نمی‌کند. (مدام یکی از آن عکسهای پیش‌پاافتاده به خاطرم خطور می‌کند که منظره‌ای در آن به چشم می‌خورد و کسی که آن را انداخته است بسیار جالب می‌پنداردش چرا که خودش در آنجا بوده و شور و حالی به او دست داده است؛ اما دیگری کاملاً بحق همان عکس را با بی‌اعتنایی کامل می‌نگرد، زیرا هرکسی محق است چیزی را با بی‌اعتنایی بنگرد.)

با این‌همه، همچنین به نظرم می‌آید که به غیر از آثار هنرمندان، راه دیگری برای نمایاندن الوهیت گیتی وجود دارد. به اعتقاد من، اندیشه می‌تواند چنین کند؛ گویی که بر فراز عالم هستی به پرواز درمی‌آید و آن را به حال خودرها می‌کند و از بالا - در حال پرواز - نظاره‌گر آن می‌شود.

منزلت موسیقی

عده‌ای بر این اعتقادند که موسیقی هنری بدوی است، چرا که صرفاً از معدودی نُت و ضرباهنگ تشکیل می‌شود. لیکن موسیقی فقط به ظاهر ساده می‌نماید، حال آنکه جوهر آن (یعنی همان چیزی که تفسیر محتوای آشکار موسیقی را میسر می‌سازد) واجد همان پیچیدگی بی‌حد و حصری است که شکلهای ظاهری سایر هنرها القا می‌کنند. [به دیگر سخن] شکل ظاهری موسیقی، پیچیدگی ذاتی آن را مستور می‌کند. به تعبیری می‌توان گفت که موسیقی در میان تمامی هنرها، عالمانه‌ترین است.

آثار کم‌نظیر هنری

آثار هنرمندان بزرگ خورشیدهایی هستند که در این سو و آن سو طلوع و غروب می‌کنند. زمانی خواهد رسید که هر اثر هنری کم‌نظیری که اکنون افول کرده است، دگر بار سر برآرد.

متناقض‌نمای (پارادوکس) هنر

دشوار بتوان در هنر چیزی بهتر از «هیچ‌نگفتن» گفت.

تأثیرپذیری هنرمندان

هر هنرمندی از سایر هنرمندان تأثیر می‌پذیرد و آثارش مبین نشانه‌های تأثیرپذیری اوست، لیکن برای ما صرفاً شخصیت او اهمیت دارد. آنچه وی از دیگران به میراث می‌برد، حکم پوسته تخم‌مرغ را دارد و پس، این پوسته‌ها را می‌بایست به دیده اغماض نگریست و در عین حال آگاه بود که آنها خوراک روح نمی‌توانند بود.

منزلت هنرمندان

امروزه مردم تصور می‌کنند که کار دانشمندان آموزش‌دادن به آنهاست و کار شعرا، موسیقیدانها و امثالهم لذت بخشیدن به آنها. این فکر که اینان می‌توانند چیزی به آنها بیاموزند - آری، این فکر به ذهن مردم خطور نمی‌کند.

نواختن پیانو

نواختن پیانو، رقص انگلستان انسان!

انعکاس طبیعت در هنر

معجزه‌های طبیعت.

می‌توان گفت: هنر معجزه‌های طبیعت را نشان می‌دهد. مفهوم معجزه‌های طبیعت، بیان هنر است. (شکفتن شکوفه. تحیرآور بودن آن از چه روست؟) می‌گوییم: «فقط به شکفتنش بنگرا»

وظیفه هنر

نظریه پردازی نادرست تالستوی درباره اینکه آثار هنری چگونه «احساس» برمی‌انگیزند، از بسیار جهات آموزنده است. اثر هنری را نه یگانه تعبیر یک احساس، بلکه لاف‌ل یکی از تعابیر احساس، یا تعبیری محسوس، می‌توان نامید. همچنین می‌توان گفت وقتی مردم اثر هنری را درک می‌کنند، با آن هماهنگ و «همصدا» می‌شوند، یا به عبارتی به آن واکنش نشان می‌دهند. می‌توان افزود: اثر هنری فقط در پی القای خود است و لاغیر. درست همان‌گونه که وقتی به دیدار کسی می‌روم، صرفاً در پی این نیستم که فلان احساس و بهمان احساس را در او برانگیزم؛ بلکه

هدفم عمدتاً دیدن کردن از اوست، هر چند که البته دوست می‌دارم که او همچنین از من به گرمی پذیرایی کند.

و به راستی بی‌معنا خواهد بود که بگوییم هنرمند می‌خواهد خواننده اثرش، همان احساس خود او به هنگام نگارش اثر را داشته باشد. احتمالاً می‌توانم تصور کنم که مفهوم مثلاً یک شعر را درمی‌یابم، یعنی مفهوم آن را مطابق میل شاعر می‌فهمم؛ لیکن احساس احتمالی او به هنگام سرودن آن شعر اصلاً مورد نظر من نیست.

گیرایی مسائل زیباشناختی

بعید نیست برخی مسائل علمی به نظرم جالب برسند، اما هرگز شیفته آنها نمی‌شوم. فقط مسائل عقلی و زیباشناختی مرا مسحور خود می‌کنند. اصولاً به راه حل مسائل علمی بی‌اعتنایم، اما نه به راه حل مسائل زیباشناختی.

کمال مطلوب شاعر

کلاسیکیت^۲ در یکی از آثارش می‌نویسد که شعرا بیش از هر چیز در پی آناند که اندیشه را صرفاً به واسطه اندیشه و بدون کلمات القا کنند. (چه اعتراف عجیبی.)

شعر خوب، شعر بد

نیچه در یکی از آثارش می‌نویسد که حتی بهترین شعرا و اندیشمندان نیز نوشته‌های متوسط و کم‌مایه دارند، اما کارهای خویشان را از آنها جدا کرده‌اند. لیکن سخن نیچه چندان صواب نیست. درست است که باغبان علاوه بر گل سرخ، کود و آشغال و گاه نیز در باغ دارد، ولی نه فقط ارزش آنها، بلکه عمدتاً نقش هریک از آنها باعث تمایزشان در باغ می‌شود. آنچه در بدو امر جمله‌ای ناپخته به نظر می‌آید، چه بسا نطفه یک جمله پرمغز باشد.

خواب چو نان داستان

در روانکاوی به سبک فروید، خواب به اصطلاح اوراق می‌شود و مفهوم اولیه خود را به کلی از دست می‌دهد. می‌توان خواب را به نمایشی مانند کرد که بر روی صحنه اجرا می‌شود، نمایشی که طرحش (plot) گاه بسیار درک‌ناشدنی است و گاه فوق‌العاده واضح، یا به ظاهر ساده. سپس می‌توان چنین تصور کرد که این طرح به اجزای کوچکتری تقسیم می‌شود و هریک از آنها مفهوم

کاملاً جدیدی می‌یابند. یا می‌توان خواب را این‌گونه در نظر گرفت: بر روی صفحه‌ای بزرگ، تصویری کشیده می‌شود؛ سپس آن صفحه به گونه‌ای تازه می‌شود که بخشهایی از تصویر که در شکل اولیه جدا از هم بودند در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و بدین ترتیب تصویر جدیدی به وجود می‌آید که ممکن است معنادار یا بی‌معنا به نظر آید. (شق دوم با «روای آشکار» مطابقت است و تصویر اولیه با «محتوای نهفته» رویا^۱.)

حال می‌توان تصور کرد که کسی با دیدن تصویر حاصل از بازکردن تای کاغذ، احتمالاً با تعجب بگوید: «بله، راه حل همین است. خوابی که دیدم همین بود، البته بدون در نظر گرفتن تفاوتها و تحریفها. آن‌گاه همان راه‌حل قلمداد می‌کنند صرفاً به این دلیل که وی چنین می‌پذیرد. درست مانند زمانی که هنگام نوشتن مطلبی به دنبال واژه‌ای می‌گردید و بعد می‌گویید: «خودش است. این کلمه منظورم را می‌رساند» پذیرش شما مؤید یافته‌شدن کلمه موردنظر است و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که این همان کلمه‌ای است که به دنبالش می‌گشتید. (در این مورد فی‌الواقع می‌توان گفت: تا زمانی که چیزی را نیایم نمی‌دانیم که چه می‌خواهیم. راسل نیز دربارهٔ آرزوکردن، تقریباً همین حرف را می‌زند.)

جالب بودن خواب به سبب رابطهٔ علیّی آن با وقایع زندگی خواب‌بیننده نیست، بلکه به این سبب است که آدمی احساس می‌کند خوابش بخشی از یک داستان است (بی‌توید بخشی واضح و گویا) و بقیهٔ آن داستان در پردهٔ ابهام می‌ماند. (مثلاً این پرسش برایمان مطرح می‌شود: «این شخص از کجا آمد و سرنوشتش چه شد؟»)

علاوه بر این، اگر کسی به من ثابت کند که داستان حقیقی این نیست، که مبنای آن در واقعیت به کلی فرق می‌کرده است، و در نتیجه من هم با کمال تأسف ابراز تعجب کنم که «عجب، پس قضیه این بود؟» آن‌گاه در واقع از چیزی محروم شده‌ام. اکنون با بازشدن تاخوردگیهای کاغذ، اجزای داستان اصلی از هم می‌گسلند. آن مردی که در خواب دیده بودم به این موضوع مربوط می‌شد، گفته‌هایش به آن موضوع، محل رخداد وقایع نیز به فلان موضوع. با این‌همه، داستان دیده‌شده در خواب، همچون تابلویی که ما را شیفتهٔ خود می‌کند و الهام‌بخشان می‌شود، افسونی خاص خود دارد.

یقیناً می‌توان گفت که ژرف‌اندیشی دربارهٔ تصاویری که در خواب می‌بینیم، برای ما الهام‌بخش است و ما از این تصاویر صرفاً الهام می‌گیریم، چرا که اگر خواب خود را برای دیگری بازگویم، معمولاً شنونده الهام نمی‌گیرد. آن خواب، همچون پنداشتی که می‌تواند تکرین یابد، در ما تأثیر می‌گذارد.

نویسنده کم‌مایه

نویسنده کم‌مایه را باید برحذر کرد که عجولانه عبارتی ناپخته و نادرست را با عبارتی صحیح تعویض نکند. وی با این کار ایده بدیع خود را - که دست‌کم مثل جوانه‌ای تازه روییده است - زایل می‌کند. آن‌گاه آن ایده می‌پژمرد و دیگر هیچ ارزشی نخواهد داشت. همچنین بعید نیست که وی آن ایده را به سطل زباله اندازد، و حال آنکه آن جوانه کوچک معصوم هنوز می‌توانست رشد کند.

شکسپیر

می‌توان گفت شکسپیر رقص احساسات شورانگیز انسان را به نمایش می‌گذارد. از همین رو، وی ناچار از برون‌گرایی است، چرا که در غیر این صورت به جای نمایش رقص احساسات شورانگیز، درباره آن احساسات [صرفاً] سخن خواهد گفت. لیکن وی احساسات یادشده را به صورت یک رقص به ما نمایش می‌دهد، و نه به گونه‌ای ناتورالیستی. (این ایده را مدیون پُل انگلن هستم.)

به راستی باور آوردن به چیزی که حقیقتش بر ما آشکار نیست، چقدر دشوار است. مثلاً وقتی می‌خوانم که انسانهای برجسته در طول قرنهای متمادی شکسپیر را تحسین کرده‌اند، نمی‌توانم این ظن را از سر بیرون کنم که تحسین وی کاری مرسوم و متعارف بوده است، هر چند که باید به خود بگویم که مطلب چنین نیست. کسی همچون میلتن^۲ که سخنش برای من حجت است، می‌تواند متقاعد کند که حقیقت جز این است. تردید ندارم که او سخن به گزاف نمی‌گفت. البته منظورم این نیست که هزاران استاد ادبیات بی‌آنکه آثار او را دریابند و بنا به دلایلی نادرست، تحسین بس فراوانی را نثار او نکرده‌اند و نمی‌کنند.

تشبیهاتی که شکسپیر در آثار خود به کار می‌برد، به مفهوم متعارف کلمه بندند. بنابراین اگر این تشبیهات را با این همه خوب بدانیم (من شخصاً نمی‌دانم که آیا چنین است یا نه)، در آن صورت باید گفت که قانونی خاص خود دارند. مثلاً شاید طنین این تشبیهات آنها را باورپذیر و واجد حقیقت می‌کند.

چه بسا مهمترین نکته درباره شکسپیر، سهولت گفتار و اقتدار او باشد، و چه بسا برای

تحسین شایسته او می‌بایست او را آن‌گونه که هست پذیرفت، همان‌طور که طبیعت (مثلاً منظره‌ای در طبیعت) را همان‌گونه که هست می‌پذیریم.

اگر در آنچه گفتم به خطا نرفته باشم؛ این بدان معناست که سبک کل آثار شکسپیر (منظورم سبک به کاررفته در مجموعه همه آثار اوست)، واجد بیشترین میزان اهمیت است و حقانیت او را ثابت می‌کند.

بدین ترتیب، دلیل ناتوانی من در درک آثار او چه بسا این باشد که قادر نیستم آثار او را به سهولت بخوانم. یعنی به همان سهولتی که کسی منظره‌ای باشکوه را می‌نگرد.

شکسپیر و رویا. رویا باطل است و بی‌معنا و مرکب، و در عین حال کاملاً درست؛ با چنین ترکیب عجیبی رویا در ما تأثیر می‌گذارد. از چه رو؟ نمی‌دانم. و اگر شکسپیر - مطابق قول عموم - شاعری سرآمد است، پس می‌توان درباره‌ی وی چنین گفت: این رأی به کلی باطل است، اصلاً چنین نیست؛ و در عین حال بر حسب قواعد خاص خودش، این رأی کاملاً درست است. موضوع را این‌گونه نیز می‌توان بیان کرد: اگر شکسپیر شاعری سرآمد است، سرآمد بودنش صرفاً در مجموعه آثارش متبلور می‌شود، آثاری که زبان و دنیایی خاص خود می‌آفرینند. به دیگر سخن، وی اساساً وجود حقیقی ندارد (همچون رویا).

به عقیده من هیچ شاعری را نمی‌توان هم‌تراز شکسپیر دانست. آیا نمی‌توان گفت که وی احتمالاً خالق یک زبان بود و نه یک شاعر؟

یگانه‌کاری که درباره‌ی شکسپیر می‌توانم بکنم این است که با تحیر به او بنگرم، و لاغیر.

تمجیدهای اغلب ستایشگران شکسپیر را عمیقاً به دیده‌ی تردید می‌نگرم. به گمان من، مشکل از آنجا ناشی می‌شود که کس دیگری هم‌تراز او نیست (دست‌کم در فرهنگ غرب)، و لذا هر جایگاهی که برای او در نظر بگیریم به هر حال در خور او نیست.

موضوع این نیست که شکسپیر انواع سنخهای بشر را با چیرگی تصویر کرد و بدین لحاظ به حقیقت زندگی وفادار ماند. وی از حقیقت زندگی عدول می‌کند. لیکن نگارگری وی چنان ماهرانه و حرکت قلم‌مویش چنان بی‌همتا بود که هریک از شخصیت‌های آثارش مهم و در خور توجه جلوه

می‌کند.

«قلب بزرگ بتهون»؛ اما کسی از «قلب بزرگ شکسپیر» نمی‌تواند سخن به میان آورد. «نگارگری چیره‌دست که شکل‌های طبیعی جدیدی از زبان خلق کرده»، به گمان من توصیف دقیق‌تری از شکسپیر است.

در واقع، هیچ شاعری راجع به خویش نمی‌تواند بگوید که «من بسان پرندگان آواز سرمی‌دهم»؛ اما احتمالاً شکسپیر محق بود که درباره‌ی خود چنین بگوید.

تصور نمی‌کنم که شکسپیر قادر می‌بود راجع به «سرنوشت زندگی شاعران» به تأمل بپردازد. نیز نمی‌توانست خویش را پیامبر یا معلم بشر انگارد.

مردم کم و بیش با همان حیرتی که به پدیده‌های شگرفت طبیعت می‌نگرند، به او چشم می‌دوزند و احساس می‌کنند که بدینسان نه انسانی بزرگ، بلکه پدیده‌ای خارق‌العاده را شناخته‌اند.

علت عاجز بودن من از فهم شکسپیر این است که بیهوده می‌کوشم در این پدیده نامتقارن، نوعی تقارن بیابم.

آثار او به چشم من بیشتر طرح‌هایی کلی - و نه تابلوهایی تمام عیار - هستند؛ گویی کسی که هر کاری را برای خود مجاز می‌شمارد این طرح‌ها را با عجله کشیده است. خوب درک می‌کنم که چرا کسانی ممکن است این هنر را بستانند و برتر بنامندش، لیکن من آن را نمی‌پسندم. پس اگر کسی در مقابل این آثار از فرط حیرت، خود را عاجز از بیان می‌یابد، علت آن بر من آشکار است. اما هرکسی که آثار شکسپیر را مثلاً همچون آثار بتهون می‌ستاید، به گمان من درک نادرستی از شکسپیر دارد.

* این مقاله ترجمه‌ای است از برخی بخش‌های کتاب *On Culture and Value*. عنوان‌های انتخابی برای این قطعات (به غیر از عنوان قطعه اول)، از مترجم است.

پی‌نوشتها:

۱. Oswald Spengler (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶)، فیلسوف آلمانی - م.
۲. Arvid Sjögren، از دوستان و بستگان ویتگشتاین.
۳. Paul Engelmann (۱۸۹۵ - ۱۸۹۱)، مهندس ساختمان و دوست ویتگشتاین - م.
۴. Heinrich von Kleist (۱۷۷۷ - ۱۸۱۱)، نمایشنامه‌نویس آلمانی - م.
۵. «رؤیای آشکار» (manifest dream) اصطلاح فروید است برای اشاره به تصاویری که فرد در خواب می‌بیند - م.
۶. «محتوای نهفته رؤیا» (latent dream content) اصطلاحی است که در روانکاوی فرویدی برای اشاره به معنی واقعی (ناخودآگاهانه) خواب به کار می‌رود - م.
۷. John Milton (۱۶۷۴ - ۱۶۰۸)، شاعر انگلیسی - م.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

خدا در فلسفه ویتگنشتاین متقدم^۱

نوشته سیرل پارت

ترجمه هدایت حلوی تبار

ویتگنشتاین در رساله^۲ چهار بار از خدا نام می‌برد؛ اما در هر چهار مورد، بحث او فقط به نحو فرعی و جنبی به فلسفه دین مربوط می‌شود، مگر احتمالاً فقره^۳ ۶.۴۳۲ که در آن می‌گوید: «خدا خود را در جهان آشکار نمی‌کند.» به این مطلب باز خواهم گشت. با این حال، این چهار فقره ما را با شیوه تفکر ویتگنشتاین درباره خدا در هنگام نگارش رساله آشنا می‌کند. وی در این فقره‌ها از (الف) حدود قدرت خدا در عمل خلقت؛ (ب) استلزامات منطقی عمل (یا اعمال) خلقت؛ و (ج) ارتباط خدا و تقدیر^۴ با قوانین طبیعت، بحث می‌کند. در فقره اول (۳.۰۳۱) می‌گوید:

گفته‌اند که خدا می‌تواند هر چیزی را بیافریند، مگر آنچه مغایر با قوانین منطقی باشد. زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم که یک جهان «غیرمنطقی» چگونه به نظر می‌رسد.

من فکر نمی‌کنم کلمه «گفته‌اند» در اینجا نقش مهمی داشته باشد. حداکثر چیزی که می‌توان پرسید این است که: آیا اکنون نیز می‌گویند؟ تصور نمی‌کنم ویتگنشتاین نظر مذکور را به عنوان نظری منسوخ و بی‌اعتبار نقل کرده باشد. به عقیده من، معنای عبارت او چنین است: «نمی‌دانم که آیا هنوز به این نظر معتقدند یا نه اما می‌دانم که زمانی به آن معتقد بوده‌اند. به هر حال اعتقاد یا عدم اعتقاد آنان به نظر مذکور ربطی به آنچه باید بگویم ندارد. من از آن نظر فقط برای بیان نکته‌ای فلسفی - منطقی استفاده می‌کنم.» آن نکته این بود که ما نمی‌توانیم هیچ چیز غیر منطقی را بگوییم یا به آن بیندیشیم و این چیز غیر منطقی هیچ ارتباط مستقیمی با خلقت ندارد. روشن

است که ویتگنشتاین در اینجا خود را درگیر مسائل مربوط به الهیات نمی‌کند. چرا باید چنین کند؟ او نه در این فقره و نه در هیچ بخش دیگری از رساله به الهیات نمی‌پردازد، پس حق دارد که نظریات خود را دربارهٔ خلقت الهی بیان نکند. شاید فکر می‌کرد که اگر خود را درگیر مسائل الهی کند ممکن است الهیات نکتهٔ فلسفی - منطقی‌اش را دچار ابهام سازد؛ از این رو ترجیح داد از این مسائل دوری کند.

ویتگنشتاین در فقرهٔ دوم (۵.۱۲۳) دوباره به مسألهٔ خلقت بازمی‌گردد. او در این فقره کمی از فقرهٔ ۳.۰۳۱ فراتر می‌رود، تا آنجا که به نظر می‌رسد به این نظریه معتقد بوده است که خدا نمی‌تواند چیزی را که مغایر با قوانین منطبق است خلق کند.

اگر خدایی بیافریننده در آن بعضی قضایا صادق باشند با این کار جهانی می‌آفریند که در آن همهٔ نتایج آن قضایا نیز صادق هستند. به همین ترتیب، او نمی‌توانست جهانی بیافریند که در آن قضیهٔ P^۳ صادق باشد بدون آنکه مجموع مصادیق آن را بیافریند.

در اینجا بار دیگر فقره‌ای داریم که بر نکته‌ای منطقی تأکید می‌کند. این نکته به مبانی صدق (*Wahrheitsgründe*) و ارتباط موجود میان قضایایی مربوط می‌شود که از یکدیگر نتیجه می‌شوند یا با یکدیگر در تناقض هستند. حضور خدا در این متن عجیب به نظر می‌رسد. او، به بیان دقیق، هیچ چیز به استدلال مذکور نمی‌افزاید بلکه برعکس، آنچه درباره‌اش گفته شده نتیجهٔ استدلال است، دست‌کم به آن نحوی که بیان شده تقریباً یک جملهٔ معترضه است. اگر ویتگنشتاین یک «حتی» اضافه کرده بود این فقره به صورت روشنتری با بقیهٔ متن ارتباط می‌یافت. در آن صورت استدلال چنین ادامه پیدا می‌کرد: حتی خدا تابع این قوانین منطقی است؛ یعنی او نمی‌توانست جهانی بیافریند که در آن قضیهٔ P^۳ صادق باشد اما نتایج آن، همراه با مصادیقشان، صادق نباشند.

اگر این مطلب را همراه با آنچه ویتگنشتاین در فقرهٔ ۵.۱۲۴۱ دربارهٔ قضایای متناقض می‌گوید در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که از نظر او خدا نمی‌توانست جهانی بیافریند که با قوانین منطبق مغایر باشد. فقرهٔ ۵.۱۲۴۱ می‌گوید: «هر قضیه‌ای که قضیهٔ دیگری را نقض کند آن رانفی می‌کند.» حال اگر خدا جهانی بیافریند که در آن قضیهٔ P^۳، و همچنین همهٔ نتایج این قضیه و مصادیقشان صادق باشند، و اگر قضیه‌ای که قضیهٔ دیگری را نقض می‌کند آن را نفی کند (*verneint*) پس نتیجه می‌گیریم که خدا نمی‌تواند جهانی بیافریند که در آن هر دو قضیهٔ مذکور صادق باشند. بنابراین، حتی او نیز تابع قوانین منطبق است. خدا باید میان جهانی که در آن P^۳

صادق است و جهانی که در آن «نه P» صادق است یکی را برگزیند و نمی‌تواند جهانی بیافریند که در آن هر دو صادق باشند.

سومین فقره از رساله که در آن از خدا نام برده شده فقره ۶.۳۷۲ است. در اینجا نیز نام خدا در متنی آمده که در آن از نکته‌ای فلسفی - منطقی بحث می‌شود. اما این بار بحث بر سر علیت و قوانین طبیعی است. ویتگنشتاین به تبع «آکامیها»^۴، «آبلان» به مذهب «تقارن»^۵ «هیرم»^۶ و «یگران» معتقد است که هیچ مبنای منطقی برای استقرا و قوانین طبیعی منتج از آن وجود ندارد، زیرا ضرورت علی، که این قوانین مبتنی بر آن هستند، مبنای منطقی ندارد.

ضرورتی (Zwang) که بر طبق آن، چیزی باید روی دهد چون چیز دیگری روی داده است وجود ندارد. فقط ضرورتی منطقی وجود دارد. (رساله ۶.۳۷۷)^۷

اما از نظر ویتگنشتاین:

تمام جهان‌بینی (Weltanschauung) جدید مبتنی بر این توهم است که آنچه به اصطلاح قوانین طبیعی نامیده می‌شود تبیین پدیدارهای طبیعی است. (رساله ۶.۳۷۱)

در اینجا خدا و در واقع معتقدان به او وارد صحنه می‌شوند. آنان هر رویدادی را در جهان به اراده و خواست خدا نسبت می‌دهند و نه به قوانین طبیعی.

بدینسان انسان عصر جدید در برابر قوانین طبیعی، همچون چیزی که نباید به آن دست بخورد^۸، متوقف می‌شود، چنانکه پیشینیان در برابر خدا و تقدیر (متوقف می‌شدند).

و در واقع هر دو هم حق دارند و هم حق ندارند. اما پیشینیان از این جهت که مسأله را به پایان (Anschluss) مشخصی می‌رسانند بی‌گمان نظر روشنتری دارند. در حالی که نظام جدید می‌خواهد چنین نشان دهد که گویی همه چیز تبیین شده است. (رساله ۶.۳۷۲)^۹

معلوم نیست «پیشینیان»^{۱۰} چه کسانی هستند. ممکن است کسانی باشند که پیش از مسیحیت یا پیش از اسلام می‌زیسته‌اند، و احتمالاً همینطور هم هست. اما این مسأله اهمیتی ندارد؛ آنچه مهم است فهمیدن معنا و مفهوم این عبارت‌هاست.

نکته‌ای که ویتگنشتاین می‌خواهد بیان کند این است که معتقدان به تقدیر (خواه مجرد باشد خواه تشخیص‌یافته) و به اراده خدا، در تبیین پدیدارهای طبیعی یک نقطه پایان^{۱۱} داشتند، هرچند که این نقطه پایان ممکن است ناکافی و نامناسب بوده باشد. اما کسانی که معتقدند

قوانین طبیعی می‌توانند هر چیزی را تبیین کنند هیچ نقطه پایانی ندارند؛ از این رو هیچ چیز را نمی‌توانند تبیین کنند.

اگر بگوییم که رویداد B واقع شده است زیرا خدا آن را اراده کرده یا تقدیر آن را مقدر نموده است تبیینی برای وقوع این رویداد ارائه داده‌ایم، خواه رویداد A که مقدم بر رویداد B است علت وقوع آن باشد یا نباشد. خدا می‌توانست اراده کند یا تقدیر می‌توانست مقدر نماید که A علت وقوع B باشد اما در این صورت نیز وقوع B معلول حکم خدا یا خواست تقدیر است. چه این تبیین کامل و کافی باشد و چه نباشد، دست‌کم دارای یک «پایانه» (terminus) است. (terminus) کلمه‌ای است که بعضی از مترجمان آن را به جای کلمه آلمانی Anschluss به کار برده‌اند.) سؤالات دیگری را نیز می‌توان مطرح کرد. برای مثال چرا خدا اراده کرده است که همه اجسامی که بار مغناطیسی دارند اجسامی را که دارای بار مخالف‌اند جذب و اجسامی را که دارای بار مشابه‌اند (مثبت یا منفی) دفع کنند. ما نمی‌توانیم به این سؤال پاسخ دهیم، اما این چیزی از قدرت تبیین‌کنندگی تبیین الهی مذکور نمی‌گاهد؛ همچنانکه اگر کسی نتواند تبیین کند که چرا اجسامی که از پنجره به بیرون پرتاب می‌شوند به سمت زمین سقوط می‌کنند این چیزی از قدرت تبیین‌کنندگی تبیین پرتاب جسم به خارج از پنجره کم نمی‌کند. این تبیین به همان صورت خود تبیینی کامل است.

اما از نظر ویتگنشتاین این مطلب در مورد تبیین‌های علمی صادق نیست. به عقیده او حتی اگر آنها چیزی را تبیین کنند همه چیزها را تبیین نمی‌کنند و اصولاً نمی‌توانند چنین کنند. با وجود این از نظر او اینکه علوم می‌توانند همه چیزها را تبیین کنند بخشی از اعتقاد رایج در نظام جدید است. (از لحاظ زمانی مشخص نیست که دوره کهن چه موقع به پایان رسیده و دوره جدید چه هنگام آغاز شده است.) زیرا آنان معتقدند که هنگامی یک مسأله به پایان می‌رسد که برای آن تبیینی علی‌ارائه شود. اما این مطلب درست نیست. گفتن اینکه سقوط جسم از پنجره معلول یکی از قوانین طبیعت است این پدیده را به طور کامل تبیین نمی‌کند زیرا هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که باعث شود اجسام به جای آنکه بالا روند یا ارتفاع و مسیر خود را حفظ کنند (آنگونه که اگر از یک فضاپیما به خارج پرتاب شوند احتمالاً چنین خواهند کرد) به سمت پایین سقوط کنند. گفتن اینکه خدا اراده کرده است که اجسام یکدیگر را جذب کنند، بر فرض صحت، تبیین می‌کند که چرا جسم پس از پرتاب شدن از پنجره به جای بالارفتن و یا ادامه حرکت در یک خط مستقیم، به پایین سقوط می‌کند ولی تبیین نمی‌کند که چرا خدا چنین اراده کرده است؛ اما این مسأله دیگری است.^{۱۲}

این فقره احتیاج به چند توضیح دیگر دارد. اولین مسأله، کنار هم آمدن خدا و تقدیر است. گاهی تقریباً به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین این دو را یکی می‌داند. من از این مسأله در فصل یازدهم که دربارهٔ سرنوشت است به نحو کاملتری بحث خواهم کرد. مسأله دوم این است که گویی خدا به مقام قبلی خود بازگشته است^{۱۴} زیرا دیگر از خدایی^{۱۵} صحبت نمی‌شود. دلیلش هم روشن است. اگر کثرتی از خدایان وجود داشت که هر یک برای خود می‌آفرید و برای خود اراده می‌کرد، همانطور که ویتگنشتاین مجسم می‌کند، وضعیتی ناممکن پیش می‌آمد. در این وضعیت کوشش برای تبیین پدیدارهای طبیعی با توسل به ارادهٔ خدا بی‌معناست زیرا می‌توان پرسید کدام خدا؟ و اگر گفته شود «خدایی»^{۱۶}، پاسخی رضایت‌بخش نخواهد بود. چرا که در این وضعیت یا هر خدایی قلمرو خاص خود را دارد و در آن می‌آفریند و اراده می‌کند، آن‌گونه که خدایان در بین‌النهرین، یونان، روم (و به نحو نسبتاً متفاوتی در مصر) چنین می‌کردند، و یا به قلمرو یکدیگر تجاوز می‌کنند. اگر حالت دوم را بپذیریم پس دیگر از این حقیقت که تاکنون هر روز صبح خورشید طلوع کرده است نمی‌توانیم بدانیم که آیا فردا صبح نیز طلوع خواهد کرد یا نه. زیرا ممکن است یکی از خدایان به دلیلی مخالف طلوع خورشید باشد و با فرمان خویش بساط طلوع و غروب خورشید را برچیند. در نتیجه جهان از این پس یا در تاریکی دائم خواهد بود و یا در روشنایی دائم. در چنین وضعیتی پیشگوییهای ما درست به همان اندازه فرضی خواهد بود که پیشگوییهای قائلان به نظام جدید از نظر ویتگنشتاین؛ و ما، همانند کسانی که معتقد به قوانین طبیعی هستند، دلیلی برای اعتقاد به اینکه خورشید فردا طلوع خواهد کرد یا نه نخواهیم داشت. بنابراین ویتگنشتاین کاری خردمندانه کرد که از خدا سخن گفت و نه از خدایی.

مسألهٔ سوم، که مهم‌ترین مسأله نیز هست، این است که این فقره نحوهٔ تفکر ویتگنشتاین را دربارهٔ اراده خدا روشن می‌سازد. همان‌طور که از آنچه دربارهٔ خدا و اخلاق می‌گوید آشکار است (ر.ک. به فصل دوم) ظاهراً او خدا را دارای اراده‌ای همه‌توان می‌داند و مایل است بپذیرد که ارادهٔ خدا بر درستی هر چیزی تعلق بگیرد آن چیز درست است. اما در اینجا ظاهراً می‌پذیرد که حتی قوانین طبیعت نیز می‌توانند تابع ارادهٔ خدا باشند. اگر کسی تحلیل هیوم را از قوانین طبیعت قبول کند توسل به ارادهٔ خدا برایش بسیار وسوسه‌انگیز خواهد بود.

آخرین فقره از رساله که در آن از خدا نام برده شده فقرهٔ ۶.۴۳۲ است. در این فقره سرانجام ویتگنشتاین در نظام فکری خود نقش مشخصی برای الهیات فلسفی قائل می‌شود، هر چند که نقشی منفی است.

اینکه جهان چگونگی است برای امر برتر (the higher) هیچ فرقی نمی‌کند. خدا خود را در جهان آشکار نمی‌سازد. (رساله ۶:۲۲۲)

به میان آمدن نام خدا در این فقره به منظور استحکام بخشیدن به نکته‌ای فلسفی - منطقی درباره چیزی است که ویتگنشتاین آن را «امر برتر» می‌نامد. ارزشهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی به این امر برتر تعلق می‌گیرد. اما این بار نکته‌ای در خصوص نحوه وجود خدا بیان شده است یعنی اینکه او در جهان نیست. در تفکر ویتگنشتاین این بدان معناست که خدا واقعی است مانند دیگر واقعیات نیست چه برسد به اینکه شیئی در میان دیگر اشیاء باشد. خدا مانند هر چیز «برتری» متعالی است. باید متذکر شد (گرچه نباید به این مسأله اهمیت خیلی زیادی داد) که رهیافت غیرقطعی، شرطی و بعید به خدا - یعنی «گفته‌اند»، «اگر خدایی...»، «پیشینیان معتقد بودند که...» - در اینجا وجود ندارد؛ در عوض ما با عبارتی صریح و روشن درباره خدا مواجهیم. اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که ویتگنشتاین به خدا معتقد بود زیرا عبارت مذکور را می‌توان بدون تغییر در معنا به این صورت بیان کرد: «اگر خدایی وجود داشت، خود را در جهان آشکار نمی‌ساخت.»

عبارت ویتگنشتاین را به هر نحوی تفسیر کنیم باز به نظر می‌رسد که مضمونش مخالف با تعالیم تقریباً هر دینی است. از نظر همه خداانگاران^{۱۶} خدا، جهان یا طبیعت است. از نظر یهودیان خدا خود را در رویدادهای تاریخی آشکار می‌کند. از نظر مسیحیان خدا خود را به طور کلی در رویدادهای تاریخی و به طور خاص در حیات عیسی مسیح آشکار می‌سازد. از نظر مسلمانان خدا خود را در جهان به عنوان قسمت (Kismet) یا تقدیر آشکار می‌کند.

ویتگنشتاین هیچ‌کدام از این تعالیم را نقض نمی‌کند. او نمی‌گوید که خدا خود را در جهان آشکار نمی‌کند بلکه می‌گوید او خود را در جهان به عنوان یک واقعیت یا رویداد یا وضعیتی که بخشی از جهان را تشکیل می‌دهد، آشکار نمی‌کند. از این رو خدا، مانند ارزش، بخشی از جهان نیست بلکه «بیرون از جهان» است. او، مانند ارزش، به آنچه برتر است تعلق دارد. بنابراین، خدا از آن جهت که خود را آشکار می‌کند بخشی از جهان وقایع یا جهان داده‌های علمی نیست. حتی همه خداانگاری مانند اسپینوزا^{۱۷} نیز این را می‌پذیرد. حتی اگر جهان (Natura Naturata)^{۱۸} خدا (Natura Naturans)^{۱۸} باشد باز خدا از این جهت که از طبیعت یا ماهیت خودش ناشی می‌شود به نحوی متمایز از جهان و «بیرون» از آن است.^{۱۹}

من بعداً خواهم گفت که چگونه می‌توان این نظر را با نظریه مسیحیت جمع کرد، اما اکنون

می‌خواهم مطلبی را بیان کنم که به براهین وجود خدا مربوط می‌شود. به طور کلی ما دو نوع برهان داریم: یکی برهان لَمّی (*a priori*) که از مفهوم خدا ناشی می‌شود و دیگری برهان اَتّی (*a posteriori*) که مبتنی بر حقایق دربارۀ جهان و اصل علیت است. معمولاً گفته‌اند - آکرتیناس^{۲۰} و پیروانش گفته‌اند؛ کانت^{۲۱} گفته است؛ افراد بی‌شماری هنوز می‌گویند - که نمی‌توان از طریق مفهوم چیزی بر وجود آن استدلال کرد. بنابراین اگر بخواهیم براهانی بر وجود خدا بیاوریم این برهان باید اَتّی باشد. اما با توجه به آنچه ویتگنشتاین گفته است این برهان خدا را یکی از واقعه‌های جهان می‌کند یعنی یک محرک اول^{۲۲}، یک علت نامعلول اول^{۲۳}، چیزی که همه چیز قائم به اوست اما او قائم به چیزی نیست^{۲۴}، یک علت مثالی^{۲۵} یا یک عقل حاکم^{۲۶} یا ترکیبی از هر پنج تا. درست است که خدا، به معنایی بسیار عالیتر و کاملاً متفاوت، بخشی از نظام جهان است (درست همان‌طور که حاکم مستبدی که بر کشوری حکم می‌راند بخشی از آن کشور و مدیری که شرکت صنعتی بزرگی را اداره می‌کند بخشی از آن شرکت است) اما این دقیقاً تصویری نیست که ما از خدا داریم.

منظور من این نیست که برهان لَمّی، به عنوان یک برهان، برتر از برهان اَتّی است. احتمالاً درسی که از مطلب مذکور می‌توان آموخت این است که فکر اثبات وجود خدا، همان‌طور که ویتگنشتاین بعدها ثابت کرد (ر.ک. به فصل هشتم)، یک پندار باطل است. اما رهیافت لَمّی خصوصیتی دارد که آن را توصیه می‌کند: این رهیافت خدا را حلقه‌ای از یک زنجیره علیّ نمی‌سازد. در واقع واجب‌الوجود^{۲۷} که در مقابل موجودات ممکن قرار دارد، کاندیدای بسیار خوبی برای احراز مقام خدایی در فلسفه ویتگنشتاین است. هر چه که در مورد واجب‌الوجود به عنوان خدا گفته شود، دست‌کم او این خصوصیت را دارد که خود را در جهان آشکار نمی‌کند، به این معنا که واقعیتی در جهان نیست. افزون بر این، چون ممکن‌الوجود نیست پس، همانگونه که شایستهٔ «امر برتر» است، از جهان فراتر می‌رود.

اما مشخص نیست که آیا ویتگنشتاین واجب‌الوجود را به عنوان خدای خود می‌پذیرفت یا نه. او یا پیروی از خط مشی منطقی و شکاکانه می‌گوید فقط ضرورت منطقی وجود دارد. علیت مسلماً فاقد این ضرورت است، اما آیا مفهوم موجودی که عدم وجودش غیرقابل تصور و از این‌رو غیرممکن است هم فاقد ضرورت منطقی است؟ پاسخ این سؤال روشن نیست. درک این مسأله آسان است که چرا منطق‌دانان در جایی که میان رویداد A و B استلزامی وجود ندارد، حتی اگر رویداد B همواره در پی رویداد A آمده و مورد خلاقی مشاهده نشده باشد، مایل نیستند بگویند رویداد B ضرورتاً از رویداد A نتیجه می‌شود. امکان وجود مورد خلاف دست‌کم یک

امکان منطقی است، اما چنین امکانی در مورد واجب‌الوجود، که ضرورت وجودش از ذاتش ناشی می‌شود، وجود ندارد. به نظر می‌رسد که ضرورت واجب‌الوجود ضرورتی منطقی است زیرا اگر کوچکترین نشانی از امکان عدم در او وجود داشته باشد دیگر خدا نخواهد بود.

در *یاده‌اشتها* ۲۸ چهارم کاملاً برجسته‌ای از خدا به نمایش گذاشته شده است. اما باید با این مسأله با احتیاط برخورد کرد. گفته‌اند که ویتگنشتاین دستور داده بود *یاده‌اشتها* را از بین ببرند و خود او هم از مطالب مندرج در آنها فقط مقدار بسیار اندکی را در رساله آورده است. با وجود این، آنچه جای تردید ندارد این است که حتی اگر لو بعدها نظریات مذکور در *یاده‌اشتها* را بی‌اعتبار دانسته باشد به هر حال زمانی به آنها معتقد بوده است. بنابراین کاملاً درست است که از آنها به عنوان نظریات او بحث کنیم. در همین حال باید از خود پرسیم که چرا ویتگنشتاین این نظریات را در رساله نیاورده است. من بعداً پاسخی به این سؤال خواهم داد.

فقره‌هایی از *یاده‌اشتها* که به خدا مربوط می‌شود در تاریخ ۱۱ ژوئن و ۸ ژوئیه ۱۹۱۶ نوشته شده است (*یاده‌اشتها* صص ۳ - ۷۲ و ۵ - ۷۴). این تاریخها ممکن است جالب توجه باشد اما ربطی به آنچه ویتگنشتاین در *یاده‌اشتها* نوشته است ندارد.^{۲۹}

او در فقرة اول فهرستی - من مایلم آن را «مناجات»^{۳۰} بنامم - ارائه می‌دهد از چیزهایی که مدعی است درباره‌ی خدا و هدف زندگی می‌داند. در مجموع سیزده قضیه در این فقره هست که فقط پنج قضیه آخر مستقیماً به خدا مربوط می‌شود. من ابتدا این پنج قضیه را بررسی می‌کنم. آنها عبارت‌اند از:

معنای (*Sinn*) زندگی یعنی معنای جهان را می‌توانیم خدا بنامیم.

و این را مرتبط کنید (*daran knüpfen*) با تشبیه خدا به پدر.

دعا، تفکر درباره‌ی معنای زندگی است.

من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند؛ من کاملاً ناتوان هستم.

من فقط می‌توانم خودم را مستقل از جهان - و بدینسان، به یک معنا، مسلط بر آن - کنم؛ آن هم فقط تا

آنجا که از هرگونه تأثیرگذاری در رویدادهای جهان صرف‌نظر نمایم.^{۳۱}

این عبارتها ظاهراً از لحاظ کلامی آشفتگی هستند. زیرا در آنها از خدا، معنا و هدف زندگی، دعا، تسلط (یا عدم تسلط) من بر جهان و افزون بر اینها، از خدا به عنوان پدر سخن گفته شده است. اما اینها در قاموس ویتگنشتاین دارای معنا هستند، هر چند که مشخص کردن معنایشان چندان آسان نیست.

من از این نظر او که خدا معنای زندگی یا معنای جهان است آغاز می‌کنم. ما باید این مسأله را با احتیاط کامل بررسی کنیم. مسأله مذکور دارای سه بخش است: اول، منظور ویتگنشتاین از «معنای زندگی» چیست؟ دوم، منظور او از «معنای جهان» چیست و چرا باید این دو را مترادف دانست؟ سوم، که از همه عجیبتر است، اینکه چرا باید این دو را «خدا» بنامیم؟

تصور می‌کنم که منظور ویتگنشتاین از «معنای زندگی» هدف و نتیجه آن نیست و فکر می‌کنم که از نظر او اگر مقصود از معنا، هدف و نتیجه باشد زندگی انسان معنایی ندارد چه رسد به زندگی یک گریه و لگد ۳۲. سؤال ویتگنشتاین این نیست که «چرا ما اینجا هستیم و چه باید بکنیم؟» همچنین او سؤال مذکور را به صورتی که معمولاً آن را مطرح می‌کنند نیز مطرح نمی‌کند یعنی «سرتوشت ما چیست؟ از اینجا به کجا خواهیم رفت و چگونه باید برویم؟» از سوی دیگر، «معنای زندگی» هیچ ارتباطی با تئیه‌های علمی از قبیل تبیین فیزیکی، شیمیایی، زیست‌شناختی، تاریخی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ندارد. «معنای زندگی» صرفاً همان چیزی است که خود ویتگنشتاین می‌گوید یعنی معنای جهان. زندگی و جهان یک چیز واحدند. ۳۳ معنای جهان آن چیزی است که جهان را معقول می‌کند. اما واقعیهایی که جهان را شکل داده‌اند فی‌نفسه معقول نیستند؛ آنها فقط هستند یا تصادفاً هستند. این واقعیتها نمی‌توانند خود را تبیین کنند و به وسیله علوم و تاریخ نیز نمی‌توان آنها را تبیین کرد و اگر هم بتوان چنین کرد صرفاً تبیینی جزئی و ناقص خواهد بود. اگر جهان اصلاً معنایی داشته باشد این معنا باید بیرون از جهان باشد نه درون آن.

اما چیزهای بسیاری بیرون از جهان قرار دارد مانند اخلاق، زیبایی‌شناسی، مابعدالطبیعه، منطق و خود زبان. چرا یکی از اینها معنای جهان نباشد؟ فکر می‌کنم از نظر ویتگنشتاین اینها به شیوه‌های خاص خود معنای جهان هستند زیرا هرکدامشان به جهان معنا می‌بخشند. من در جایی دیگر کوشیده‌ام تا نحوه‌ی معنا بخشیدن آنها را به جهان توضیح دهم. اما اگر نظر ویتگنشتاین را درست فهمیده باشم، ارزش تبیین‌کنندگی آنها جامع و کامل نیست؛ پس برای تبیین کامل جهان نیاز به چیز دیگری است که ما آن را خدا می‌نامیم. بنابراین، خدا به جهان معنا می‌بخشد و به تعبیر خود ویتگنشتاین، خدا معنای جهان و معنای زندگی است.

اما منظور از این تعبیر چیست؟ ممکن است منظور این باشد که خدا یک موجود نیست، بلکه نامی است که ما به تبیین واقعیهایی جهان در مرتبه‌ای عالیتر می‌دهیم. «خدا» کلمه‌ای است مرکب ۳۴ یا آمیخته ۳۵ که به ارزشهای اخلاقی، زیبایی‌شناختی و غیره، که ما با آنها جهان را زیست

می‌بخشیم، اطلاق می‌گردد.

فقره‌های دیگری که در روز سرنوشت‌ساز ۱۱ ژوئن ۱۹۱۶ نوشته شده است ظاهراً این نظر را تأیید می‌کند. اما ما ابتدا باید در مورد خدا به عنوان پدر و همچنین در مورد دعا بحث کنیم. اگر بگوییم سخن ویتگنشتاین مبنی بر اینکه معنای زندگی و جهان ارتباط تنگاتنگی با تشبیه خدا به پدر دارد و دعا تفکر دربارهٔ معنای زندگی است سخنی شگفت‌آور است مبالغه نکرده‌ایم.

منظور ویتگنشتاین از خدا به عنوان پدر می‌تواند بسیار جالب باشد. روشترین معنای «خدای پدر»^{۳۶} این است که او به هنگام آفریدن جهان ما را، بی‌واسطه یا با واسطه، آفریده است؛ و ما همانطور که به پدر طبیعی خود وابسته هستیم به او نیز وابسته‌ایم؛ و او خواهان رفاه و خوشبختی ماست. معلوم نیست ویتگنشتاین، اگر بود، این تفاسیر را می‌پذیرفت یا رد می‌کرد. آنچه او واقعاً می‌گوید این است که مفهوم خدا به عنوان پدر با مفهوم خدا به عنوان معنای زندگی و جهان مرتبط است. تبیینی که من از این گفته ارائه می‌دهم صرفاً از روی حدس و گمان است زیرا هیچ دلیل آشکاری در تأیید آن وجود ندارد. تبیین من چنین است: یکی از چیزهایی که پدر می‌تواند ایجاد کند حس اعتماد به نفس و پایداری است. او ممکن است فردی مستبد باشد؛ اما حتی اگر چنین باشد و شاید به دلیل اینکه مستبد است، حس پایداری و همچنین، به طریقی غیرعادی و تحکمی، این احساس را ایجاد می‌کند که حتی در این رفتار پدرانانه معنا و معقولیتی وجود دارد، هر چند که ممکن است رفتارشان تا اندازه‌ای نامعقول به نظر برسد.

این مفهوم از خدا نمی‌تواند تسلی‌بخش^{۳۷} باشد؛ اما اگر نظر ویتگنشتاین را درست فهمیده باشم او احتمالاً آخرین فردی است که آن را تسلی‌بخش می‌داند. از نظر او خدا، پدر آسمانی مسیحیت^{۳۸} یا حتی خدای رحیم یهودیت^{۳۹} نیست. خدای مسلمانان، یعنی الله، البته نه از این جهت که رحمان^{۴۰} است بلکه از این جهت که تقدیر را در دست دارد و دلیل هر چیزی است که روی می‌دهد، از هر خدایی به خدای ویتگنشتاین نزدیکتر است. شاید ساده‌تر و صحیح‌تر باشد که بگوییم خدای او خدای یک فیلسوف است و، به تعبیر پاسکال^{۴۱}، هیچ ربطی به خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب ندارد. اما این نظر، چندان خوب و مناسب نیست زیرا نمی‌تواند تشبیه خدا به پدر را تبیین کند. خدای ویتگنشتاین خدایی دینی است؛ به این معنا که، برخلاف خدای اسپینوزا، در یک زمینه و بافت دینی به خوبی جای می‌گیرد.

این مطلب را یکی از عبارتهای فقرهٔ بعد یعنی «دعا تفکر دربارهٔ معنای زندگی است» تأیید می‌کند. البته دعا در اینجا به معنای معمولی آن یعنی درخواست^{۴۲} نیست، اما به هر حال هرگونه

دعایی یک عمل دینی است. به علاوه، گرچه درخواست یا تصریح^{۴۳}، بجه جنبه دینی داشته باشد و چه جنبه غیردینی (برای مثال در یک مجلس قانونگذاری)، معنای اصلی دعاست اما به هیچ وجه عالیترین نوع دعا نیست. در واقع بعضی از محافل این نوع دعا را خرافی می‌دانند. بایند متذکر شد که در دعای ربّانی^{۴۴}، که الگو و سرمشق ادعیه است، نیمی از دعاها به معنای معمولی کلمه درخواست نیستند و اگر آنها را به طور تحت‌اللفظی در نظر بگیریم بی‌معنا خواهند بود. اگر نام خدا از پیش مقدس نباشد پس او دیگر خدا نیست، مگر اینکه، همان‌طور که احتمال داده‌اند، از «تقدیس کردن»^{۴۵} معنای «گرامی داشتن»^{۴۶} ایزاده شده باشد. اما حتی در این صورت نیز درخواست از خدا برای اینکه نامش گرامی باشد و خواستش به اجرا درآید و ملکوتش برقرار گردد با درخواست از او برای نان روزانه فرق دارد. کسانی که در زمینه دعا خیره هستند نظر کردن عرفانی (mystical contemplation) را عالیترین نوع دعا می‌دانند، و در این نوع دعا هیچ احتیاجی به درخواست نیست. این دعا عبارت است از نظر کردن به ذات خدا و متحد شدن با او. اما اگر خدا معنای زندگی و معنای جهان است چرا نباید تفکر درباره معنای زندگی دعا باشد؟ در فقره‌ای که در ۸ ژوئیه ۱۹۱۶، یعنی تقریباً یک ماه پس از مناجات ۱۱ ژوئن ۱۹۱۶، نوشته شده است (پاه‌داشتها صص ۵ - ۷۴) شاهد مناجات دیگری هستیم که شامل فهرستی از نتایج ایمان به خداست.

بیشتر مطالب این فهرست تکرار مطالب فقره پیشین است؛ با این تفاوت که آنها را کاملتر بیان می‌کند و مطالبی نیز به آنها می‌افزاید. در این فهرست آنچه ویتگنشتاین درباره رابطه میان خدا و معنای زندگی گفته بود تکرار می‌شود: «ایمان به یک خدا به معنای درک مسأله معنای زندگی است» و «ایمان به خدا به معنای فهمیدن این حقیقت است که زندگی دارای معنایی است». در اینجا ویتگنشتاین «یک خدا» و «خدا» را بدون آنکه بینشان فرقی بگذارد به کار می‌برد. اما این مسأله هیچ اهمیتی ندارد، زیرا او صرفاً در حال سخن گفتن از ایمان و معنای ایمان داشتن به موجودی الهی است؛ بنابراین هیچ الزامی ندارد که در این خصوص مؤمن باشد یا ملحد، لاکه‌ری^{۴۷} باشد یا شکل‌گرا^{۴۸}. او از آنچه به آن ایمان دارد سخن نمی‌گوید بلکه از معنایی سخن می‌گوید که در ایمان به خدا یا ایمان به یک خدا نهفته است.

مسأله دیگر رابطه ما با خدا به عنوان یک «اراده بیگانه»^{۴۹} است. ویتگنشتاین این را در فقره پیشین مطرح کرده بود:

من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند؛ من کاملاً ناتوان هستم. من فقط می‌توانم خودم را مستقل از جهان - و بدینسان، به یک معنا، مسلط بر آن - کنم. آن هم تا آنجا که

از هرگونه تأثیرگذاری در رویدادهای جهان صرف‌نظر نمایم. (یادداشتها ص ۷۳)

در فقرة ۸ ژوئیه می‌افزاید:

جهان به من داده شده است، یعنی اراده من کاملاً از بیرون وارد جهان، که از پیش وجود دارد، می‌شود ... از اینرو ما احساس می‌کنیم که متکی به یک اراده بیگانه هستیم. این‌گونه باشد یا نباشد، به هر حال ما، به یک معنا، متکی هستیم، و آنچه را به آن متکی هستیم می‌توانیم خدا بنامیم. خدا، به این معنا، باید صرفاً تقدیر و به عبارت دیگر، جهانی باشد که مستقل از اراده ماست.

این عبارتها در واقع بسط عبارتی است که در فقرة پیشین آمده بود یعنی «من نمی‌توانم کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند؛ من کاملاً ناتوان هستم.» در این عبارتها، اجزا و ارکان زیر وجود دارد:

۱. داده‌شدگی^{۵۰} جهان. گویی مرا به این جهان پرتاب کرده‌اند زیرا جهان، مستقل از من وجود داشته و دارد. (می‌توانیم این مطلب را با اشاره به پدر و مادر، بستگان، نهادهای مختلف، قبیله، طبقه یا کشور، نهادهای اجتماعی یا پیشینه تاریخی توضیح دهیم.) من این جهان را انتخاب نکرده‌ام همچنانکه نامم را خودم برنگزیده‌ام.

اما این سخنان تا اندازه‌ای روان‌شناختی و حداکثر استعاری است. من کاملاً از بیرون وارد جهان نشده‌ام بلکه در این جهان به وجود آمده‌ام و هیچ وجود پیشینی هم نداشته‌ام. با این حال توصیف مذکور در مورد احساسی که بچه هنگام بزرگ‌شدن دارد درست است. واردشدن به این جهان مانند رفتن به کلاس اول دبستان است؛ در این حالت انسان وارد جهانی می‌شود که از پیش وجود دارد و دیگران وظیفه خود می‌دانند که به تازه واردها تفهیم کنند که آنان تازه‌وارد هستند.

۲. احساس ناتوانی انسان در جهان. این حقیقتی تردیدناپذیر است زیرا حتی قدرتمندترین دیکتاتور، که سرنوشت میلیونها نفر به فرمان او بستگی دارد، نمی‌تواند نیروهای طبیعت را مهار کند و حتی نمی‌تواند مطمئن باشد که زیردستانش آن‌گونه که او می‌خواهد عمل می‌کنند؛ چه رسد به اینکه بتواند فعالیت‌های مخالفانش را تحت اختیار خویش درآورد. هر دیکتاتور یا انسان مستبدی باید این گفته ویتگنشتاین را مدنظر داشته باشد که: «من ندانم که کاری کنم که رویدادهای جهان مطابق خواست من روی دهند.»

اما دربارهٔ «من کاملاً ناتوان هستم» چه باید گفت؟ بی‌تردید این مبالغه است زیرا اگر من کاملاً ناتوان بودم نمی‌توانستم در حال نوشتن این کتاب باشم. در غیر این صورت آیا می‌توان گفت که نیرویی برتر، که رابطه‌اش با من مانند رابطهٔ من با ماشین تحریرم است (و به گمان بعضی، رابطهٔ نویسندگان کتاب مقدس و روح‌القدس^{۵۱} نیز این‌گونه است) در حال نوشتن این کتاب است؟ فکر نمی‌کنم منظور ویتگنشتاین این بوده باشد. بنابراین می‌توانیم «کاملاً ناتوان» (*vollkommen machtlos*) را به عنوان بیانی مبالغه‌آمیز کنار بگذاریم. یا این حال، این عبارت بیان‌کنندهٔ این احساس است که بیشتر کارهایی که من می‌توانم انجام دهم نسبتاً جزئی و کم‌اهمیت است و من هیچ قدرتی بر چیزهای مهمی که در زندگی‌م تأثیر می‌گذارند ندارم.

۳. *اتکا* به *اراده‌ای بیگانه*. این را باید در دو بخش بررسی کرد: (الف) *اتکا* به چیزی و (ب) *اراده‌ای بیگانه*.

تصور می‌کنم آنچه ویتگنشتاین دربارهٔ *اتکا* به خدا در فقرهٔ ۸ ژوئیه می‌گوید از آنچه دربارهٔ احساس ناتوانی در جهان در فقرهٔ ۱۱ ژوئن گفته ناشی می‌شود و توضیح آن است. او دربارهٔ *اتکا* چهار مطلب را متذکر می‌شود: اول، ما دارای احساس (*Gefühl*) *اتکا* هستیم؛ دوم، ما، به یک معنا، متکی هستیم (و بر «هستیم» تأکید می‌کند)؛ سوم، آنچه را به آن متکی هستیم می‌توانیم «خدا» بنامیم؛ و چهارم، به این معنا خدا باید تقدیر یا جهانی باشد که مستقل از ارادهٔ ماست.

اینکه ما احساس *اتکا* می‌کنیم از نظر هرکس جز فردی که جنون خود بزرگ‌بینی دارد مسلم و قطعی است. اما متکی به چه هستیم؟ ما می‌دانیم که به پدر و مادرمان، دوستانمان، کارفرماهایمان، هوا و هزاران چیز دیگر متکی هستیم. اما آنچه مشکل‌ساز است این جمله است که ما «به یک معنا» متکی هستیم (با تأکید بر «هستیم»). این «معنا» چیست؟ آیا منظور این است که ما، به یک معنا، مستقل هستیم؟ من فکر می‌کنم منظور ویتگنشتاین همین است و این مطلب را آنچه در ادامهٔ بحث خواهد آمد تأیید می‌کند.

اینکه آنچه به آن متکی هستیم خداست جزئی از الهیات سنتی است، گرچه از این حقیقت که ما متکی هستیم نمی‌توان مستقیماً نتیجه گرفت که متکی به خدا هستیم. ما می‌توانیم «آنچه را به آن متکی هستیم» پدر و مادرمان یا هوا یا اجتماع بدانیم و می‌توانیم محدودهٔ *اتکا* را وسیع‌تر کنیم تا شامل دولت (به ویژه کسانی که متکی به امنیت اجتماعی هستند) یا جامعه یا طبیعت یا حتی شامل چیزهایی مانند زیربنای اقتصادی^{۵۲} یا تاریخ شود. گرچه اینها اموری انتزاعی هستند اما می‌توانیم به مظاهر واقعیشان متکی باشیم. ما مطمئناً حاکم بر سرنوشت خود نیستیم و اگر هم باشیم میزان آن بسیار محدود است. ما قریانی بوالهوسیهایی طبیعت (خشکسالی، زلزله، سیل) و

قربانی سیاستمداران و کارکنان دستگاههای دولتی و قربانی وراثت‌مان (ثروت یا فقر، زبان، فرهنگ) و قربانی چیزهای دیگری مانند آن هستیم. اما چگونه از این اتکاها به آنچه «خدا» می‌نامیم می‌رسیم؟

می‌توانیم بگوییم که همه آن چیزهایی که آشکارا به آن متکی هستیم خودشان به چیزهای دیگری اتکا دارند. آنها نیز مانند ما نمی‌توانند سرنوشت خود را تعیین کنند. خشکسالی یا باران بیش از اندازه می‌تواند مانع اجرای برنامهٔ پنجسالهٔ کشاورزی شود. «روند تاریخ» به خودش تعیین نمی‌بخشد، همچنانکه طبیعت نیز نمی‌تواند چنین کند. این باعث می‌شود که ما به چیزی ببندیم که هر چیزی به آن متکی است. می‌توان آن را تقدیر نامید اما تنها چیزی که تقدیر به ما می‌گوید این است که آنچه روی خواهد داد، روی خواهد داد. ویتگنشتاین مواظب است که چنین چیزی نگوید. در عوض می‌گوید: «خدا، به این معنا، باید صرفاً تقدیر باشد» و «این معنا» چیزی است که ما به آن متکی هستیم و مستقل از ارادهٔ ما است. این تا اندازه‌ای همان طرز تفکر الهیات سنتی است یعنی الهیات مبتنی بر «ارادهٔ خدا». این چیزی بیش از تقدیر (به معنای آنچه به طور حتم روی خواهد داد) است زیرا نتیجهٔ اراده یا حتی خودرأیی است. البته خواه عملی اراده شده باشد و خواه صرفاً روی داده باشد در هر دو صورت نتیجه یکی است. زیرا این عمل آن چیزی است که روی می‌دهد و ما نمی‌توانیم آن را تغییر دهیم.

بخش دوم از (۳) به مفهوم یک «ارادهٔ بیگانه» (alien will) مربوط می‌شود. چندان روشن نیست که اراده به چه معنا بیگانه است. ممکن است منظور از بیگانه، خصمانه باشد. اما کلمهٔ آلمانی fremde (معادل کلمهٔ انگلیسی foreign به معنای بیگانه، غریبه، خارجی) چنین معنای ناخوشایندی ندارد. کلمهٔ «foreign» به مقصود ویتگنشتاین نزدیکتر است، اما «foreign will» در زبان انگلیسی نامأنوس به نظر می‌رسد. شاید «ارادهٔ یک غریبه» (will of a stranger) بهتر باشد. در هر صورت «alien will» در زبان انگلیسی فلسفی جا افتاده است و به شرطی که آن را به معنای بیگانه و غریبه در نظر بگیریم و نه به معنای ناسازگار و خصمانه به کاربردنش اشکالی ندارد.

اما آنچه تفسیرش مشکلتر است عبارتست از آن آمده و با حروف کج نوشته شده است یعنی: «اینگونه باشد یا نباشد»^{۵۳}. منظور از «اینگونه» چیست؟ آیا «بیگانه»، که صفت است، منظور است یا «اراده»، که اسم است، و یا هر دو؟ من فکر می‌کنم آنچه در این عبارت مورد تردید قرار گرفته بیگانه دانستن اراده است. فقرهٔ بعد را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که به هر حال چیزی وجود دارد که مستقل از ارادهٔ ما است و ما به آن متکی هستیم. ما می‌توانیم آن را تقدیر یا خدا یا جهان بنامیم.

ویتگنشتاین در فقره‌های بعدی، که در همان روز نوشته است، به این موضوع بازمی‌گردد. در این فقره‌ها از زندگی سعادت‌مند و وجدان^{۵۶} سخن گفته می‌شود. او می‌گوید سعادت‌مندانه زیستن یعنی (الف) «هماهنگ با جهان» بودن؛ (ب) «پس گویی من با اراده‌ای بیگانه که ظاهراً به آن متکی هستم هماهنگ می‌باشم؟» و (ج) «یعنی من در حال به اجرا درآوردن اراده خدا هستم.» بنابراین ما در اینجا سه رکنی را که قبلاً با آنها مواجه شدیم داریم، یعنی: (۱) جهان (۲) اراده بیگانه و (۳) اتکا به چیزی. به این سه رکن، اراده خدا افزوده شده است. (مفهوم هماهنگ‌بودن (*Übereinstimmung*) با چهار مورد مذکور نیز در اینجا وجود دارد.) اما از تقدیر ذکری به میان نیامده است. از این‌رو اگر نتیجه بگیریم که تقدیر باید بیشتر به معنای قسمت فهمیده شود و نه به معنای نیروی کور طبیعت یا به معنای «آنچه روی خواهد داد روی خواهد داد»، آیا نتیجه‌ای دور از واقع گرفته‌ایم؟ پاسخ منفی است. پس ما به این نتیجه سوق داده می‌شویم که خدا را یک اراده بدانیم، خواه اراده‌ای خیرخواهانه باشد و یا اراده‌ای خصمانه. او اراده‌ای است مستقل از اراده ما و ما، به یک معنا، نمی‌توانیم اهدافش را تحت تأثیر قرار دهیم و یا از آنها منحرف شویم و تا این اندازه اراده‌ای است بیگانه با اراده ما.

ویتگنشتاین به اختصار از وجدان پریشان^{۵۵} بحث می‌کند و آن را «هماهنگ با چیزی» نبودن توصیف می‌نماید (انسکوم^{۵۶} «چیزی» را با حرف بزرگ و به صورت Something ترجمه کرده است). بحث مذکور او را به سوی این پرسش می‌کشاند که این «چیزی» (چه آن را با حرف کوچک بنویسیم چه با حرف بزرگ) چیست. وی می‌پرسد: آن چیست؟ آیا جهان است؟ و در پاسخی ناتمام می‌گوید: «مطمئناً درست است که بگوییم وجدان، ندای خدا^{۵۷} است.» بنابراین ما اکنون رکن دیگری (ندای خدا) داریم که باید آن را به اراده خدا بیفزاییم.

به نظر می‌رسد که ویتگنشتاین در زمان جنگ نومیدانه می‌کوشد تا معنای تعابیر دینی سنتی را دریابد. (ما هرگز نباید فراموش کنیم که او این یادداشتها را به قصد چاپ کردن نوشت و افزون بر این، بنابر آنچه گفته‌اند، دستور داد که آنها را از بین ببرند.) از این‌رو او «به اجرا درآوردن اراده خدا» را به هماهنگی با جهان تعبیر می‌کند و «ندای خدا» را ندایی می‌داند که به ما گوشزد می‌کند که با چیزی، یعنی جهان، هماهنگ نیستیم. ویتگنشتاین در اینجا آشکارا از وجدان بد سخن می‌گوید. اما وجدان خوب مستلزم به اجرا درآوردن اراده خدا و هماهنگ‌بودن با جهان است. بدین ترتیب ما فقط هنگامی ندای خدا را می‌شنویم که از صراط مستقیم خارج شویم. کتاب مقدس نیز این مطلب را تأیید می‌کند. ما ندای خدا را به ندرت در ستایش از آنچه انجام می‌دهیم می‌شنویم اما هرگاه عمل بدی انجام دهیم ندای خدا را در محکومیت آن خواهیم شنید.

۴. استقلال اراده من. گرچه جهان مستقل از اراده من است، من به یک معنا می‌توانم خودم را مستقل از جهان و مسلط بر آن کنم. اما این فقط در صورتی ممکن است که از هرگونه تأثیرگذاری در رویدادهای جهان صرف‌نظر کنم. ممکن است گفتن این مطلب از سوی ویتگنشتاین عجیب به نظر برسد زیرا از نظر او ما در هر صورت نمی‌توانیم تأثیری در رویدادهای جهان بگذاریم. ما از فقره‌های ۶.۳۷ و ۶.۳۷۲. رسانه به نحوی مرتبط با هم بحث کردیم. ویتگنشتاین در فقره ۶.۳۷۲ از خدا و تقدیر در ارتباط با قوانین طبیعی سخن گفته و به این ارتباط در فقره ۶.۳۷۴. رسانه تصریح کرده است. (این فقره به استثنای یک کلمه - خود - دقیقاً همان فقره ۵.۷.۱۶ از یادداشتهاست):

حتی اگر همه آنچه آرزو می‌کنیم روی می‌داد این فقط به اصطلاح، لطف تقدیر^{۵۸} است، زیرا هیچ ارتباط منطقی میان اراده و جهان وجود ندارد تا وقوع آنچه را آرزو می‌کنیم تضمین کند، و رابطه فیزیکی فرضی، خود مطمئناً چیزی است که نمی‌توانیم آن را نیز اراده کنیم. (یادداشتها من ۷۳) ^{۵۹}

پس از چه باید صرف‌نظر کنیم؟ روشن است که باید از هرگونه کوشش یا تمایل برای تأثیرگذاری در آنچه مستقل از اراده ماست صرف‌نظر کنیم. اگر فکر کنیم که می‌توانیم در جهان تأثیر بگذاریم و بکوشیم تا بر رویدادهای آن مسلط شویم یا شکست مواجه می‌شویم. در واقع گویی سر خود را به دیواری آجری می‌کوبیم و بدینسان به خود صدمه می‌زنیم بدون اینکه به استقلالی دست یابیم. اما چگونه صرف‌نظر کردن به ما استقلال می‌بخشد؟

صرف‌نظر کردن یک طرف قضیه و هماهنگی با جهان و اراده بیگانه طرف دیگر آن است. به صبارت دیگر، صرف‌نظر کردن شرط منفی برای هماهنگی و لازمه هماهنگ‌بودن با جهان و همچنین لازمه به اجراء آوردن اراده خدا و پاسخ‌دادن به ندای الهی است. اما انسان نمی‌تواند از هرگونه تمایل و کوشش برای تأثیرگذاری در جهان (اراده بیگانه) صرف‌نظر کند بدون آنکه در عین حال با جهان هماهنگ باشد. بنابراین، این دو مستلزم یکدیگرند.

ما با فراتر رفتن از تحولات یا رویدادهای جهان بر جهان مسلط می‌شویم و از آن استقلال می‌یابیم. البته این رویدادها، به یک معنا، در ما تأثیر می‌گذارند. برای مثال ما درگیر جنگی احتمالی می‌شویم؛ و شاید مأموران نالایق، فضول و مغرض ما را تهدید کنند؛ و امکان دارد همسرمان ما را به خاطر مردی دیگر ترک گوید؛ یا شرکتمان ورشکست شود و ما بیکار شویم؛ یا به بیماری لاعلاجی دچار گردیم. در مواجهه با این رویدادها ما سه راه در پیش داریم: (الف) با آنها وارد جنگی بی‌حاصل شویم؛ (ب) آنها را منفعلانه بپذیریم؛ (ج) آنها را فعالانه بپذیریم؛ یعنی قبول کنیم که قربانی تقدیر و قربانی نیروهایی هستیم که هیچ اختیاری بر آنها نداریم و

بپذیریم که رویدادهای جهان این‌گونه هستند و کاری نمی‌توان کرد. اگر با آنها با نگرش اخیر برخورد کنیم هیچ تأثیری در ما نخواهند داشت. در این صورت ما از آنها فراتر می‌رویم تقریباً همان‌طور که یک فدایی^{۶۰} یا زندانی سیاسی و یا زندانی جنگی از شکنجه و مرگ دردناک فراتر می‌رود. او شکنجه و مرگ را می‌پذیرد و در نتیجه آنها را خنثی می‌کند. شکنجه‌گران می‌خواهند او را به زانو درآورند و تحت اختیار خویش بگیرند و وادارش کنند تا اظهار پشیمانی نماید، اعتراف کند، مطیع آنان گردد و اطلاعات بدهد. در یک مرتبه این‌جهانی^{۶۱} کسانی قرار دارند که این حقیقت را که نمی‌توانند در باران، برف یا گرمای شدید تأثیری بگذارند می‌پذیرند. آنان گرچه تحت تأثیر این تغییرات جوی هستند اما اجازه نمی‌دهند که این تغییرات از لحاظ روحی تأثیری در ایشان بگذارد. پس تا این اندازه مستقل از این تغییرات و مسلط بر آنها می‌شوند، هر چند که نمی‌توانند باران، برف یا گرمای شدید را متوقف کنند. این افراد با مسلط شدن بر تغییرات مذکور و مستقل شدن از آنها، به یک معنا، با آنها هماهنگ می‌شوند.

این همان چیزی است که نویسندگان اهل معنا^{۶۲} و هرفا (چه شرقی و چه غربی) قرنهاست می‌گویند. برای مثال هنگامی که می‌خواستند چشم قدیس فرانسیس^{۶۳} را داغ کنند او آتش را «برادر آتش» خطاب می‌کرد.^{۶۴}

از نظر ویتگنشتاین این هدفی است که فقط در محدوده جهان می‌توان به آن دست یافت. اراده، خوب یا بد، نمی‌تواند واقعیتهای جهان را تغییر دهد. من این مطلب را این‌گونه تفسیر می‌کنم که هدف مذکور به معنای نحوه برداشت و شیوه نگرشی به واقعیتهای جهان است. ما به جای آنکه بکوشیم تا در برابر این واقعیتهای واکنش نشان دهیم یا تسلیمشان گردیم و در نتیجه به استقلال دست نیابیم، به برداشتی صحیح از آنها می‌رسیم و بدین طریق از آنها فراتر می‌رویم. بدینسان از نظر ویتگنشتاین میان خدا، جهان، تقدیر، معنا یا هدف زندگی و اراده بیگانه، که ما همه به آن وابسته هستیم، رابطه‌ای وجود دارد. اینکه آیا آنها مترادف‌اند یا جنبه‌هایی از یک حقیقت واحد، فعلاً مورد بحث ما نیست، اما به هر حال دارای ارتباط تنگاتنگی هستند. آنچه اکنون مورد توجه ماست مطلبی است که از شماره (۴) ناشی می‌شود و عبارت است از «من» مستقل (یعنی اراده من به عنوان چیزی مستقل از جهان) و رابطه آن با خدا.

اگر من می‌توانم، به یک معنا، مستقل از جهان یا تقدیر باشم پس نیرویی هستم که باید آن را به حساب آورد. این مسأله باعث شد تا ویتگنشتاین در عبارتی استثنایی بگوید: «دو موجود الهی (deities) وجود دارد: جهان و «من» مستقل». (انسکوم *Gottheit* را «Godhead» [لوهیت] و *Ich* را

۱۰ [من] ترجمه می‌کند. درست است که "Godhead" را می‌توان به جای "deity" به کار برد اما این کلمه معمولاً به ماهیت الهی اشاره دارد و به هر حال به کارگیری آن در اینجا نامأنوس است. نامأنوس بودن آن باعث می‌شود تا همچون کلمه‌ای فنی به نظر برسد، در حالی که "Gottheit" نامأنوس‌تر از "deity" نیست. من تصور می‌کنم ویتگنشتاین این کلمه را به کلمه "Gott [خدا]" ترجیح داد تا «من» مستقل را به طور کامل هم‌تراز با خدا قرار ندهد.

هرچند عبارت ویتگنشتاین عجیب به نظر می‌رسد اما شبیه آن را کاردینال نیومن^{۶۵} نیز گفته است. او می‌گوید در نهایت فقط دو موجود با اهمیت در جهان وجود دارد: خدا و خودم^{۶۶}. هرکس و هر چیز دیگری فقط تا آنجا که به این دو موجود مرتبط است دارای اهمیت است. ما خودمان باید باعث رستگاری خویش شویم؛ هیچ‌کس، حتی خدا، نمی‌تواند این کار را برای ما انجام دهد. ملارتر^{۶۷} همین نظر را به طور نمایشی در مگسها^{۶۸} بیان کرده است. در جایی از این نمایشنامه اورلیتس^{۶۹} با زلوس^{۷۰} مواجه می‌شود و به او طعنه می‌زند که موا آزاد ساخته‌ای و بنابراین، تا این اندازه، به من استقلال داده‌ای. مادامی که اراده او آزاد است نیروهایی که در تعقیبش هستند، حتی اگر نیروهای الهی باشند، نمی‌توانند گزندی به او برسانند. شبیه این نظر را در افکار اگزیستانسیالیستها و پدیدارشناسهای دیگر و همچنین در افکار نیچه^{۷۱} و هوبنهاور^{۷۲} نیز می‌بینیم. اما این بدان معنا نیست که تفکر ویتگنشتاین دقیقاً مانند تفکر آنان است بلکه صرفاً گویای این مطلب است که تفکر او، برخلاف آنچه ظاهر عبارت کوتاهش نشان می‌دهد، غیرعادی و نامتداول نیست.

پس عبارت او را به چه معنا باید فهمید؟ «من» مستقل و جهان چه وجه اشتراکی با هم دارند که اجازه می‌دهد آنها را موجود الهی یا الوهیت بنامیم؟ اشتراک آنها در سه چیز است:

الف. هر دو اراده هستند یعنی اراده بیگانه و اراده مستقل من؛

ب. آنها از جهان فراتر می‌روند؛ آنها واقعیتهایی در جهان نیستند بلکه بیرون از جهان قرار دارند؛

ج. آنها به جهان معنا می‌بخشند.

اینکه «من» یک اراده است از فقرة ۵.۸.۱۶ روشن می‌شود. (این فقره می‌گوید: «اگر اراده نبود محور و مرکز جهان که ما آن را «من» می‌نامیم نیز نبود.») (یادداشتها، ص ۸۰) به عبارت بهتر، فاعل است که اراده می‌کند. اراده من از این جهت که مستقل از اراده بیگانه است در برابر آن قرار دارد؛ بنابراین، به یک معنا می‌توان گفت که یک موجود الهی یا الوهیت در برابر موجود الهی یا

الوهیتی دیگر قرار گرفته است.

آشکار است که جهان، واقعیتی در جهان نیست. «من» مستقل که اراده می‌کند نیز یکی از واقعیت‌های جهان نیست. زیرا بر طبق فقره ۴.۱۱.۱۶ (یادداشتها، ص ۸۷) اراده، طرز تلقی یا شیوه نگرشی به جهان است. کسی که می‌خواهد شیوه نگرشی نسبت به چیزی داشته باشد نمی‌تواند بخشی از آن باشد. زیرا در این حالت او می‌خواهد نسبت به آن چیز نگرشی اتخاذ کند پس باید بتواند به نحوی خود را از آن جدا سازد.

بیشتر ثابت کردم که جهان یا خدا به خود معنا می‌دهد یا اصلاً معنای خویش است. اما «من» نیز به جهان معنا می‌دهد، زیرا «من» به جهان و آنچه در آن است ارزش می‌دهد، ارزشهایی مانند ارزش اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی. این مطلب از فقره ۱۵.۱۰.۱۶ روشن می‌شود: «چیزها فقط (erst) از طریق ارتباطشان با اراده من معنا می‌یابند.» (یادداشتها، ص ۸۴) اما این عبارت به ویژه در خصوص ارزش، که در فقره ۵.۸.۱۶ از آن ذکری به میان آمده، بیان شده است. ویتگنشتاین در این فقره، که بخشی از آن قبلاً آورده شد، «من» را «پیک اخلاق»^{۲۴} توصیف می‌کند.

سرانجام، اینکه هر دو «من» مستقل و جهان] بیرون از جهان» هستند از اینجا معلوم می‌شود که آنها واقعیت‌هایی در این جهان نیستند. توصیف «من مستقل» به پیک اخلاق نیز دلیل دیگری بر این مطلب است زیرا اخلاق، مانند همه ارزشهای دیگر، بیرون از جهان قرار دارد.

آیا این تبیین، همان چیزی است که ویتگنشتاین هنگام نوشتن عبارت مذکور در ذهن داشت؟ پاسخ‌دادن به این سؤال نیاز به تأمل دارد. اما دست‌کم این تبیین با تفکر او سازگار است و چارچوبی برای تفسیر عبارت مورد بحث ارائه می‌دهد. ممکن است ویتگنشتاین این عبارت را به آن اندازه که من فرض کرده‌ام با قطع و یقین نگفته باشد؛ به عبارت دیگر، امکان دارد آن را صرفاً از روی حدس و گمان بیان کرده باشد. او این عبارت را هرگز در جای دیگری تکرار نکرده است، هر چند که ممکن است آن را به سادگی و به نحوی آشکار در رساله جای داده باشد. شاید بتوان گفت که عبارت مذکور عبارتی استعاری است و کلمه «مانند» گویی در آن پنهان است؛ در حقیقت ویتگنشتاین می‌خواسته بگوید: «تا آنجا که من مستقل از تقدیرم مانند خدا هستم.» اگر چنین باشد پس استعاره فوق باید بسیار قوی باشد زیرا، همانطور که دیدیم، ویتگنشتاین در آن هنگام با این نظر شوپنهاوری که اراده‌اش اراده جهان است سروکار داشته است (یادداشتها، ص ۸۵). در این صورت او در واقع باید خدا باشد زیرا هیچ جایی برای اراده بیگانه باقی نمی‌گذارد. بنابراین، «خداگونه» (godlike) احتمالاً بهترین تفسیری است که می‌توان از عبارت مذکور ارائه

داد، گرچه ممکن است با سبک ویتگنشتاین متناسب نباشد.

به هر حال این نظر که «من مستقل»، الهی یا خداگونه است تبیین ویتگنشتاین را از رابطه ما با خدا به نحو مطلوبی کامل می‌کند. خدا عبارت است از جهان، اراده بیگانه و معنای زندگی. او به عنوان معنای زندگی چیزی است که باید درباره‌اش تأمل و تفکر کرد (یعنی متعلق دعا و خدا به منزله پدر است). او به عنوان اراده بیگانه چیزی است که ما می‌توانیم خود را با آن هماهنگ کنیم و با انجام این کار به نحوی متناقص نما^{۷۲} مستقل از آن شویم؛ و با مستقل شدن از آن در برابرش قرار گیریم و، بسته به مورد، ممکن است اراده ما موافق یا اراده او و یا مخالف یا آن باشد. البته این ما را همتراز با اراده بیگانه نمی‌کند زیرا ما هیچ تسلطی بر آن نداریم. اراده بیگانه تا اندازه زیادی بر ما تسلط دارد اما فقط تا آنجا که ما اراده ما بعدالطبیعی خود را به کار نگرفته‌ایم. بنابراین، تسلط کامل بر ما ندارد و ما تا این اندازه مستقل و خداگونه هستیم.

آخرین مسأله‌ای که به آن می‌پردازم این است که چگونه می‌توان خدای ویتگنشتاین را در میان خدایان فلسفی جای داد. باید بگویم که این کار تقریباً به خوبی امکان‌پذیر است زیرا او همه صفات ذاتی یک خدای بیگانه^{۷۵} را دارد. او متعالی است؛ همه چیز قائم به اوست و به این معنا خالق است؛ داور خیر و شر و حق و باطل است؛ و به سبب داشتن این ویژگیها تا اندازه‌ای (البته نه به طور کامل) پدری است که می‌توان به درگاهش دعا کرد، هر چند که دعا را باید به معنای تأمل و تفکر فهید نه درخواست و تضرع؛ چنین تفکری به زندگی معنا می‌بخشد.

نیازی به تأکید نیست که ما نظریات ویتگنشتاین را درباره خدا خارج از متن یا هم تألیف کردیم. فقره‌هایی که برگزیدیم بیشتر از یادداشتهاست؛ البته ویتگنشتاین در رساله هم از خدا نام برده اما این موارد، به استثنای یک مورد، جنبه فرعی و اتفاقی دارد. مهمتر اینکه آنها بیشتر مابعدالطبیعی است تا توصیفی، گرچه کاملاً هم مابعدالطبیعی نیست. منابع اصلی ما فقره‌هایی از یادداشتهاست که در تاریخ ۱۱ ژوئن و ۸ ژوئیه ۱۹۱۶ نوشته شده است. در این فقره‌ها ویتگنشتاین نمی‌پرسد خدا چیست؟ بلکه یا می‌پرسد: «من درباره خدا... چه می‌دانم؟ (یادداشتها، ص ۷۲) و یا می‌گوید: «ایمان داشتن به خدا یعنی...» (یادداشتها، ص ۷۴). پس، تا این اندازه نظریاتش جنبه توصیفی دارد. مطالب مندرج در این فقره‌ها به ما می‌گویند که ویتگنشتاین در مورد خدا چگونه می‌اندیشید و تنها به همین دلیل باید آنها را شرح و توضیح داد. افزون بر این، اگر «سخنرانی درباره اخلاق»^{۷۶} را به حساب آوریم^{۷۷}، می‌توانیم نظریات ویتگنشتاین را درباره اخلاق در مورد خدا نیز صادق بدانیم. او در این سخنرانی می‌گوید: «من معتقدم همه کسانی که

تاکنون کوشیده‌اند تا دربارهٔ اخلاق یا دین چیزی بگویند یا بنویسند تمایل داشته‌اند که مرزهای زبان را درنوردند.^{۷۸} کوتاه سخن اینکه، ما نیز در این فصل کوشیدیم تا آنچه را نمی‌توان بیان کرد، بیان کنیم و آنچه را نمی‌توان گفت، بگوییم و بنابراین، مرزهای زبان را درنوردیم.

* این مقاله ترجمهٔ فصل پنجم از کتاب زیر است :

Wittgenstein on Ethics and Religious Belief by Cyril Barrett 1991 pp. 91 -107.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پی‌نوشتها:

۱. ویتگنشتاین (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹) دارای دو نظام فلسفی است که هر یک محصول دوره‌ای از حیات فلسفی اوست. افکار او را در دوره اول بیشتر در کتاب رساله منطقی - فلسفی و در دوره دوم بیشتر در کتاب پژوهشهای فلسفی، که پس از مرگش به چاپ رسید، می‌توان یافت. «ویتگنشتاین مستدم» به دوره اول حیات فلسفی او اشاره دارد. - م.
۲. *Tractatus*؛ نام کامل آن رساله منطقی - فلسفی (*Tractatus Logico - Philosophicus*) است. ویتگنشتاین این کتاب را پس از چند سال یادداشت‌برداری در آگوست ۱۹۱۸، یعنی هنگامی که در ارتش اتریش خدمت می‌کرد، به پایان رساند و در نوامبر همان سال که به اسارت نیروهای ایتالیایی درآمد دستنویس آن را همراه خود به اردوگاه اسرا برد و بعداً از آنجا برای رامبل فرستاد. متن آلمانی رساله در سال ۱۹۲۱ و ترجمه انگلیسی آن، که به پیشنهاد مور نام لاتینی بر آن نهاده‌اند، در سال ۱۹۲۲ به چاپ رسید. ویتگنشتاین معتقد بود که این کتاب همه مسائلی فلسفه را حل کرده است. نظریه تصویری زبان (*picture theory of language*) که براساس آن، زبان تصویر واقعیت است و واقعیات در زبان منعکس می‌شوند نظریه اصلی کتاب است. در مورد انگیزه‌ای که ویتگنشتاین را به نوشتن این کتاب برانگیخت گفته‌اند که در یکی از روزهای پاییز ۱۹۱۴ که وی در جبهه شرقی مشغول خواندن روزنامه‌ای بود توجهش به کרוکی یک تصادف رانندگی جلب می‌شود و این اندیشه به ذهنش خطور می‌کند که اجزای تشکیل دهنده کروکی مانند طرح خانه‌ها و اتومبیلها مطابق با خانه‌ها و اتومبیلهای واقعی و در واقع تصویر آنها هستند؛ به همین ترتیب ممکن است اجزای تشکیل دهنده یک قضیه، که ساختار قضیه را تشکیل می‌دهند، نیز مطابق با واقعیات موجود در جهان و تصویر آنها باشند. - م.
3. **Fate**
۴. **Occarnites**؛ پیروان ویلیام اکامی (۱۳۴۹ - حدود ۱۲۸۵). وی در یکی از روستاهای انگلستان به نام اکام به دنیا آمد، در آکسفورد تحصیل کرد و در همان ایام تحصیل به فرقه فرانسسی پیوست. سپس به تدریس در دانشگاه آکسفورد پرداخت اما رئیس دانشگاه عقاید او را کفرآمیز دانست و نه تنها مانع رسیدنش به مقام استادی الهیات شد، بلکه باعث شد تا دادگاه پاپ یوحنا بیست و دوم در سال ۱۳۲۴ او را برای بررسی عقایدش فراخواند. این بررسی چند سال به طول انجامید و در نهایت ۵۱ رأی از آراء او را محکوم کردند اما حکم رسمی در این خصوص صادر نشد. ویلیام دست از عقایدش برنداشت و در نتیجه در سال ۱۳۲۸ به مونیخ رفت و به امپراطور لویی باواریایی پناهنده شد. پاپ او را تکفیر کرد و او نیز تا آخر عمر به مخالفت با یوحنا بیست و دوم و جانشینانش پرداخت و جزوه‌هایی در رد عقاید آنان نوشت. از جمله آثار مهم او شرحی است که بر کتاب عقاید (*Sentences*) پیتر لومبارد نوشته است. ویلیام معتقد بود که علم به نتایج ضروری علت و معلول وقتی ممکن است که فرض شود طبیعت در حین آن علم در همه جا یکسان عمل می‌کند، اما چنین فرضی مبنای درستی ندارد پس باید نتایج علت و معلول را به اراده مستقیم خدا نسبت داد. نام‌گرایی (*nominalism*) ویلیام اکامی و توجه بسیار او به منطقی و ماهیت زبان و همچنین نظریه‌اش درخصوص انتزاع (*abstraction*) باعث شده است تا او را از پیشگامان تجربه‌گرایی بعدی انگلستان به شمار آورند. - م.
۵. **Occasionalists**؛ قائلان به نظریه‌ای که در قرن ۱۷ به وسیله گولینکس و مالبرانش برای تبیین رابطه میان نفس و بدن و در مقابل نظریه دکارت ارائه شد. براساس این نظریه از آنجا که نفس و بدن دو جوهر کاملاً

متمایز و از دو سنخ کاملاً متفاوت اند نمی‌توانند در یکدیگر تأثیر بگذارند و رابطه علی داشته باشند. بنابراین میان اراده نفس و حرکت بدن و همچنین میان تأثرات بدن و آگاهی نفس صرفاً تقارن وجود دارد. علت واقعی فقط خداست و او در همان هنگام که نفس اراده می‌کند، بدن را حرکت می‌دهد و در همان لحظه که بدن از عوامل بیرونی متأثر می‌شود نفس را آگاه می‌سازد. باید توجه داشت که این نظریه را اشاعره قرن‌ها قبل (قرن نهم میلادی) به صورت عامتری مطرح کرده بودند. از نظر آنان نه تنها میان نفس و بدن بلکه میان امور دیگر نیز رابطه علی برقرار نیست و چیزهایی که ما علت و معلول می‌نامیم در واقع فقط با هم مقارن هستند و علت و فو عشان خداست. اشاعره به این وسیله می‌خواستند معجزات و خارق عادات را که به انبیا نسبت می‌دادند توجیه کنند. این نظریه به وسیله غزالی به قرون وسطی منتقل شد و مورد مخالفت کسانی چون قدیس توماس آکوئیناس قرار گرفت. -م-

۶. Hume؛ دیوید هیوم (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱) فیلسوف اسکاتلندی. -م-

۷. ترجمه از من است.

8. untouchable

۹. ترجمه از من است. پیروز و مک‌گیس *unantastbar* را *"inviolable"* (نقض نشدنی) ترجمه کرده‌اند درحالی‌که معنای معمولی آن *"unimpeachable"* (غیرقابل تردید) است. *"inviolable"* ترجمه *unverletzlich* است، هر چند که احتمالاً تفاوت چندانی میان آنها نیست.

10. the ancients

11. cutting - off point

۱۲. ر.ک. به کتابهای ک. پوپر مانند حدسها و ابطالها و منطق اکتشاف علمی. در دوره کتونی فلسفه علم که دوره پس - پوپری (post - Popperian) است، نظریاتی که ویتگنشتاین در فقرة ۶.۳۷۲ از رساله بیان کرده تا اندازه‌ای قدیمی و منسوخ به نظر می‌رسد، گرچه هنوز هم منعکس کننده نظریه‌ای پرطرفدار است. بلک (Black) در صفحه ۳۶۶ از کتاب خود به نام راهنمای رساله ویتگنشتاین (۱۹۶۴) می‌گوید: «ظاهراً مفهومی که ویتگنشتاین از تبیین علمی مسلم فرض می‌کند تا اندازه‌ای دور از واقع است.» این مطلب بی‌تردید درست است اما باید توجه داشت که شیوه نگارش او به آنچه آن را علم می‌دانست بخشی جدایی‌ناپذیر از همه جنبه‌های دیگر تفکر اوست.

۱۳. ویتگنشتاین در فقرة اول از کلمه «خدا» استفاده کرد اما در فقرة دوم کلمه «خدایی» را جایگزین آن نمود؛ بنابراین، در فقرة سوم که دوباره کلمه «خدا» را به کار می‌برد گویی خدا را به مقام قبلیش بازگردانده است. -م-

14. a god

15. Some god

۱۶. Pantheist از کلمه یونانی pan به معنای «همه» و theos به معنای «خدا» گرفته شده است. براساس نظریه همه‌خداانگاری (pantheism)، که سابقه‌ای طولانی هم در تفکر غربی و هم در تفکر شرقی دارد، خدا و جهان یکی هستند. کلمه pantheist اولین بار در سال ۱۷۰۵ به وسیله جان تولد به کار برده شد اما سابقه این نظریه در سنت غربی به فیلسوفان پیش از سقراط بازمی‌گردد. پس از آنان نیز بعضی از متفکران مسیحی مانند اریگنا و نیکولاس کوزایی و عرفایی همچون اکهارت و یاکوب بومیه دارای چنین نظریه‌ای بوده‌اند. در فلسفه جدید غرب فلسفه اسپینوزا با عبارت مشهور «خدا یا طبیعت» (Deus sive Natura) آشکارا فلسفه‌ای همه‌خداانگار است. در قرن ۱۹ نیز ایدئالیست‌هایی مانند شلینگ و برادلی به این نظریه گرایش داشته‌اند. به طور کلی مکاتب عرفانی، از جمله عرفان اسلامی، که خدا را در هر

- جزئی از طبیعت می‌بینند و در واقع او را جدای از طبیعت نمی‌دانند از معتقدان به این نظریه هستند. - م.
۱۷. Spinoza؛ باروخ (بندیکت) اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲) فیلسوف هلندی. - م.
۱۸. این دو اصطلاح اولین بار در ترجمه لاتینی شرح ابن رشد بر کتاب درباره آسمان (*De Caelo*) ارسطر به کار برده شدند. پس از آن جان اسکاتس اریگنا، برونو، اسپینوزا و شلینگ نیز آنها را به کار بردند. در فلسفه یگانه‌انگار اسپینوزا که در آن خدا و طبیعت یکی دانسته شده است، طبیعت را باید به دو طریق فهمید: یکی *Natura Naturata* یا به انگلیسی *Nature Natured* (طبیعت طبیعت پذیرفته، طبیعت مخلوق) یعنی واقعی که بالضروره از طبیعت خدا ناشی می‌شود و دیگری *Natura Naturans* یا به انگلیسی *Nature Naturing* (طبیعت طبیعت‌دهنده، طبیعت خلّاق) یعنی خدا از این حیث که علت آزاد و ذات سرمدی و نامتناهی است. طریق دوم، اصل و منشأ طریق اول است؛ از اینو طریق اول را می‌توان در طریق دوم یافت. - م.
۱۹. به نظر می‌رسد که این نظریه مخالف نظریه مسیحی (یا هر آیین دیگری) در خصوص تجسد الهی (*divine Incarnation*) است. زیرا خدا یا در جهان است و خود را در جهان آشکار می‌سازد و یا تجسد نیافته است. مطلبی که ویتگنشتاین می‌خواهد بگوید این است که یک جسم ممکن است در جهان و در زمان و مکان باشد و رابطه نزدیکی هم با الوهیت داشته باشد اما به عنوان موجودی الهی، نمی‌تواند مانند واقعیتها و رویدادهای دیگر در جهان باشد و مانند یک واقعیت یا رویداد خود را در جهان آشکار سازد.
۲۰. Aquinas؛ قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۷۲ - ۱۲۲۵) فیلسوف و متاله ایتالیایی و بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی. - م.
۲۱. Kant؛ ایمانوئل کانت (۱۸۰۲ - ۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی. - م.
۲۲. *a prime mover* اشاره است به برهان اول توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان، ما در جهان چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که باید به وسیله چیز دیگری به حرکت درآمده باشند زیرا حرکت یعنی تبدیل قوه به فعل و فقط چیزی که دارای فعلیت است می‌تواند باعث حرکت شود. اما هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان و از یک جهت هم محرک باشد و هم متحرک، پس هیچ چیز نمی‌تواند خودش را به حرکت درآورد؛ در نتیجه، هر متحرکی نیازمند محرک دیگری است. حال این محرک هم اگر متحرک باشد باز نیازمند محرک است و چون تسلسل باطل است پس باید در نهایت به محرک نامتحرکی برسیم که همان خداست. - م.
۲۳. *a first uncaused cause* اشاره است به برهان دوم توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان، ما در جهان چیزهایی را می‌بینیم که معلول هستند. این معلولها نمی‌توانند علت خودشان باشند زیرا در این صورت لازم می‌آید که مقدم بر خود باشند، پس هرکدام علت دیگری دارند. اما آن علتها نیز معلولند و دارای علت دیگری هستند؛ در نتیجه، از آنجا که تسلسل باطل است، این سلسله علل و معلول نمی‌تواند تا بینهایت ادامه یابد و ما باید سرانجام به علّی برسیم که معلول نباشد و این همان خداست. - م.
۲۴. اشاره است به برهان سوم توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان، ما در جهان چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که می‌توانند باشند یا نباشند، اینها زمانی به وجود آمده‌اند و زمانی نیز از میان خواهند رفت. ما آنها را موجودات ممکن می‌نامیم. اما اگر همه موجودات، ممکن باشند لازم می‌آید که زمانی هیچ چیز در جهان نبوده باشد و در این صورت هم اکنون نیز نباید هیچ چیز وجود داشته باشد زیرا برای اینکه چیزی به وجود آید باید چیز دیگری پیش از آن موجود باشد تا آن را به وجود آورد. با توجه به اینکه هم‌اکنون چیزهایی در جهان وجود دارد پس همه موجودات، ممکن نیستند. از اینجا نتیجه می‌گیریم که موجودی ضروری و واجب وجود دارد که وجوب وجودش از خودش است نه از چیزی دیگر. این موجود همان

خداست. - م.

۲۵. **an exemplar cause** اشاره است به برهان چهارم توماس برای اثبات وجود خدا. این برهان مبتنی بر درجات کمال است. ما به تجربه درمی یابیم که بعضی چیزها کم و بیش خوب‌اند یا کم‌وبیش درست‌اند و مانند آن. اما فقط وقتی می‌توانیم چیزی را کم و بیش خوب یا درست بدانیم که آن را با چیز دیگری که بیشترین درجه خوبی یا درستی را دارد مقایسه کنیم؛ بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که خوبترین و درست‌ترین باشد. همچنین ما چیزها را از لحاظ بهره‌ای که از وجود دارند نیز با هم مقایسه می‌کنیم. برای مثال می‌گوییم بهره انسان از وجود بیشتر از بهره سنگ است؛ از این رو باید چیزی وجود داشته باشد که دارای بیشترین بهره از وجود باشد. از طرفی آنچه دارای بالاترین درجه است علت چیزهایی است که در درجات پایین‌تر قرار دارند، پس نتیجه می‌گیریم که باید چیزی وجود داشته باشد که علت وجود خوبی، درستی، و هر کمال دیگری باشد و این موجود همان خداست. گرایش افلاطونی در بخش اول این برهان کاملاً هویداست. - م.

۲۶. **a governing intelligence** اشاره است به برهان پنجم توماس برای اثبات وجود خدا. براساس این برهان ما در جهان چیزهایی را مشاهده می‌کنیم که فاقد عقل و شعورند اما با این حال به سوی غایبی حرکت می‌کنند. این مطلب از اینجا معلوم می‌شود که آنها همیشه، یا تقریباً همیشه، به یک نحو واحد و برای رسیدن به بهترین نتیجه عمل می‌کنند. چنین چیزی نمی‌تواند اتفاقی باشد، پس نتیجه می‌گیریم که باید موجود عاقلی وجود داشته باشد که آنها را به سوی غایباتشان راهنمایی کند و این موجود همان خداست. - م.

27. Necessary Being

۲۸. **Notebooks** کتابی است شامل یادداشت‌های ویتگنشتاین در بین سالهای ۱۶ - ۱۹۱۴ که برای اولین بار در سال ۱۹۶۱ به چاپ رسید. بنابراین گفته فون رایت، ویتگنشتاین در این یادداشتها تا اندازه زیادی تحت تأثیر شوپنهاور و در بعضی موارد تحت تأثیر اسپینوزا است. - م.

۲۹. ر.ک. به صفحات ۴ - ۲۶۲ از کتاب مک‌گینس به نام زندگی لودویگ جوان ۱۹۲۱ - ۱۹۰۷ (۱۹۸۸).

۳۰. **litany** در اصل به معنای مناجات یا دعایی است که کشیش می‌خواند و جماعت تهلیل آن را پاسخ می‌دهند. - م.

۳۱. ترجمه از من است و فقط شامل تغییرات جزئی است.

32. barn - cat

۳۳. ر.ک. به رساله فقره ۵.۶۲۱: «جهان و زندگی یکی هستند».

34. composite

35. portmanteau

36. God the Father

37. consoling

38. the Christian Heavenly Father

39. the Hebrew god of compassion

40. all - merciful

۴۱. **Pascal**؛ بلز پاسکال (۱۶۲۲-۱۶۶۲) ریاضی‌دان، طبیعی‌دان و فیلسوف فرانسوی. او در ابتدا به ریاضیات و طبیعیات پرداخت و بانوخی که داشت در یازده سالگی بعضی از قضایای هندسه اقلیدسی را ثابت کرد. در شانزده سالگی رساله‌ای درباب مقاطع مخروطی نوشت و چندی بعد نخستین ماشین حسابگرش را اختراع کرد. در طبیعیات کارهای مهمی در زمینه فشار جو انجام داد و قانونی در مورد انتقال فشار مایعات وضع کرد

که به نام خود او معروف است. پاسکال در سال ۱۶۵۴ بر اثر یک تجربه دینی عمیق به الهیات روی آورد و پیرو آیین یانسن شد. سپس در دیر پور - رویال، که مرکز یانسنیها بود، استقرار یافت و کتاب نامه‌های ولایتی را به منظور دفاع از آرنو در برابر مخالفان بسوعی‌اش نوشت. اما توفیقی نصیبش نشد زیرا آرنو را در سال ۱۶۵۶ از سوربون اخراج کردند و دیر را نیز در سال ۱۶۶۱ بستند. اثر مهم دیگر او اندیشه‌ها نام دارد. پاسکال در طول زندگی به شدت تحت تأثیر شکاکیت مونتی، مذهب روانی اپیکتوس و آیین یانسن بود و می‌گوشید تا به نحوی این سه را با یکدیگر جمع کند. -م.

42. petition

43. supplication

۴۴. Lord's Prayer دعایی است که عیسی به حواریونش تعلیم داد. در کتاب مقدس دو روایت از این دعا آمده که کمی با هم تفاوت دارند. روایت اول، که طولانیتر است و مسیحیان معمولاً آن را به کار می‌برند، در انجیل متی باب ۶ آیات ۱۳ - ۹ و روایت دوم در انجیل لوقا باب ۱۱ آیات ۴ - ۳ آمده است. این دعا، بنابر روایت انجیل متی، چنین است: (م.)

ای پدر ما که در آسمانی،

نام مقدس تو گرامی باد.

ملکوت تو برقرار گردد.

خواست تو آنچنان که در آسمان مورد اجرامت،

بر زمین نیز اجرا شود.

نان روزانه ما را امروز نیز به ما ارزانی دار.

خطاهای ما را بیامرز چنانکه ما نیز آنان را که به ما بدی کرده‌اند، می‌بخشیم.

ما را از وسوسه‌ها دور نگاه دار و از شیطان حفظ فرما؛

زیرا ملکوت و قدرت و جلال تا ابد از آن توست. آمین.

(برگرفته از ترجمه جدید کتاب مقدس به زبان فارسی، ص ۱۴۲۶)

45. hallow

46. reverence

۴۷. agnostic از پیشوند یونانی «به معنای not (نه، لا) و مصدر gignoskein به معنای to know (دانستن، شناختن) گرفته شده است. کلمه agnosticism را اولین بار توماس هنری هاگسلی در سال ۱۸۶۹ و براساس آیه‌ای از کتاب مقدس وضع کرد. آیه مزبور چنین است: «چون وقتی در شهر گردش می‌کردم بسیاری از قربانگاههای شما را دیدم. در ضمن روی یکی از آنها نوشته شده بود: و تقدیم به خدایی که هنوز شناخته نشده است، معلوم می‌شود که مدنهایست او را می‌پرستید بی‌آنکه بدانید کیست. حالا من [پولس] می‌خواهم با شما درباره او سخن بگویم.» (اعمال رسولان، باب ۱۷، آیه ۲۳) هاگسلی این کلمه را برای بیان تعلیق اعتقاد به هرگونه نظریه‌ای که هنوز شواهد کافی برای تأیید آن وجود ندارد ابداع کرد. امروزه نیز در معنای عام همین دلالت را دارد و بر هر نوع شکاکیتی اطلاق می‌شود اما در معنای خاص، نظریه‌ای است که براساس آن فقط پدیده‌های مادی می‌توانند متعلق علم واقعی قرار گیرند و علم به وجود خدا، فناناپذیری نفس و وجود جهانی فراطبیعی ناممکن است. گرچه کلمه agnosticism سابقه‌ای طولانی ندارد اما مفهوم آن دارای سابقه‌ای بسیار طولانی است و به یونان باستان بازمی‌گردد. برای مثال پروتاگوراس، که از سوفسطاییان بود، می‌گفت من هیچ راهی نمی‌شناسم که از طریق آن بتوان به وجود یا عدم وجود خدايان علم

پیدا کرد. - م.

۴۸. **sceptical** از ریشه یونانی **skopsis** به معنای «بررسی و تحقیق» گرفته شده است. شکاکیت (**scepticism** یا **skepticism**) مکشی است که معتقدان به آن، معرفت یقینی کامل را برای انسان ممکن نمی‌دانند و در همه اصول و مبادی تردید می‌کنند و یا دست‌کم معرفت به بعضی از امور (از قبیل امور غیر محسوس و بعضی عقاید دینی) را نفی می‌کنند و در قطعیت و کلیت ارزشهای اخلاقی شک دارند. شکاکیت سابقه‌ای طولانی دارد. شکاکان قدیم بیشتر پیروان پورون بودند که معتقد بود از دو حکم متناقض نمی‌توان گفت کدام یک درست است و در واقع هیچ چیز نه درست است و نه نادرست. تیمون، شاگرد پورون، اعتقاد داشت که انسان با تعلیق حکم، از قید و بند هرگونه حکمی آزاد می‌گردد و در نتیجه، به نوعی آرامش باطنی یا آناراکسیا (سعادت) دست می‌یابد. شکاکیت پس از دوره یونان نیز کم و بیش به حیات خود ادامه داد اما در فلسفه جدید و به ویژه در فلسفه معاصر اهمیت زیادی پیدا کرده و دوباره احیا شده است. - م.

49. allen will

50. givenness

۵۱. **Holy Spirit** شخص سوم در تثلیث مسیحیت. غالباً همچون جنبه‌ای از خدا توصیف می‌شود که در جهان ساکن است و منشأ ایمان و تسلی است. آن را روح گویند زیرا مبدأ حیات است و مقدس گویند زیرا از کارهای مخصوصش این است که قلوب مؤمنان را تقدیس فرماید و به واسطه علاقه‌ای که به خدا و مسیح دارد او را روح اله و روح المسیح نیز می‌گویند. در نخستین عید پنجاهم (پنطیکاست) بر رسولان نازل شد و به آنان موهبت سخن‌گفتن به «زبانها» را داد. شرح این واقعه در باب دوم از کتاب اعمال رسولان آمده است. (برگرفته از قاموس کتاب مقدس با افزاینش)

52. Economic Infrastructure

53. *Be that as it may (Wie dem auch sei)*

54. conscience

55. troubled conscience

۵۶. **Anscombe**؛ الیزابت انسکوم (۱۹۱۹-) فیلسوف انگلیسی که شاگرد و دوست ویتگنشتاین بود و به شدت تحت تأثیر او قرار داشت. وی پس از مرگ ویتگنشتاین به همراه جمعی دیگر به گردآوری نوشته‌های او پرداخت و مترجم اصلی این نوشته‌ها به زبان انگلیسی است. انسکوم ابتدا مدرس و سپس عضو کالج سامرویل (**Somerville**) در دانشگاه آکسفورد بود اما بعداً به مقام استادی فلسفه در دانشگاه کمبریج نائل شد. وی مقاله‌های زیادی در زمینه تاریخ فلسفه، مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی و به ویژه فلسفه اخلاق، فلسفه ذهن و فلسفه دین نوشته است. مجموعه مقالات او در سه جلد در سال ۱۹۸۱ به چاپ رسید. دو کتاب زیر از آثار دیگر اوست. - م.

Intention (1957)

An Introduction to Wittgenstein's "Tractatus" (1959)

57. the voice of God

58. grace of fate

۵۹. ترجمه از من است. بار دیگر تفاوت در اینجاست که من **wünschen** را **wish** (آرزو کردن) ترجمه کرده‌ام و نه **want** (خواستن).

60. martyr

61. more mundane

62. spiritual writers

۶۳. St. Francis؛ فرانسیس قدیس یا فرانسیس آسیزی (۱۲۲۶ - ۱۱۸۲) مؤسس فرقهٔ فرانسیسیان و یکی از بزرگترین قدیسان مسیحی؛ متولد آسیزی ایتالیا. او ابتدا سرباز بود اما در ۲۲ سالگی از دنیا اعراض کرد و در پی دین رفت. از ۱۲۰۹ به موعظه پرداخت و از آغاز کار با فروتنی و استغنا و فداکاری دل مردم را به دست آورد. وی برای دستهٔ کوچک پیروانش قواعد رهبانیت نوینی وضع کرد. اینان به رم رفتند و پس از کسب اجازه از پاپ، در ایتالیا پراکنده شدند و کمی بعد برای موعظه به کشورهای بیگانه رفتند. فرانسیس نیز به مسافرت پرداخت و مدتی را در فلسطین گذرانید. سپس به ایتالیا بازگشت و در مجموعی که در ۱۲۲۱ تشکیل داد با کمال از خودگذشتگی از ریاست فرقه استعفا داد ولی موعظه و تدوین قوانین فرقه را ادامه داد. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۶۴. قدیس فرانسیس در سال ۱۲۲۵ دچار ضعف بسیار شدید قوهٔ بینایی شد و پزشکان تجویز کردند که باید چشمش را با میله‌ای از آهن گداخته داغ کنند. می‌گویند فرانسیس دست به دامان «برادر آتش» شد و گفت: «تو از تمام مخلوقات زیباتری، در این ساعت روی موافق به من بنما، تو می‌دانی که من همواره چقدر دوست داشته‌ام.» بعد از عمل، اظهار داشت که هیچ‌گونه دردی احساس نکرده است و قوهٔ بیناییش آن قدر عودت کرد که توانست سفر دیگری برای موعظهٔ خلق در پیش گیرد. (برگرفته از تاریخ تمدن نوشتهٔ ویل دورانت، ج ۴، ص ۱۰۷۸ با دخل و تصرف)

۶۵. Cardinal Newman؛ جان هنری نیومن (۱۸۹۰ - ۱۸۰۱) روحانی انگلیسی که در لندن به دنیا آمد، در دانشگاه آکسفورد تحصیل کرد و در سال ۱۸۲۴ وارد سلک روحانیون کلیسای انگلستان شد. او در نهضت آکسفورد که هدفش افزودن بر قدرت دین مسیحیت بود شرکت داشت و فعالیت در همین نهضت بود که باعث شد در مورد کارآیی کلیسای انگلستان دچار تردید شود و در سال ۱۸۴۵ به کلیسای کاتولیک رومی پیوست. نیومن در دههٔ ۱۸۵۰ رئیس دانشگاه کاتولیکی ایرلند بود و در سال ۱۸۷۹ به مقام کاردینالی رسید. - م.

66. *Apologia pro Vita Sua*, Everyman, London, 1864

کاردینال نیومن در صفحهٔ ۳۱ از کتاب فوق از: «این فکر که فقط دو موجود عالی و کاملاً بدیهی وجود دارد یعنی خودم و خالق» سخن می‌گوید.

۶۷. Sartre؛ ژان پل سارتر (۱۹۸۰ - ۱۹۰۵) فیلسوف، نمایشنامه‌نویس، رمان‌نویس، منتقد و روزنامه‌نگار فرانسوی؛ متولد پاریس. وی از نمایندگان برجستهٔ فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم است. ناآغاز جنگ جهانی دوم به تدریس اشتغال داشت. در ژوئن ۱۹۴۰ اسیر آلمانها شد ولی سال بعد آزاد گردید و از اعضای فعال نهضت مقاومت شد. در ۱۹۴۶ مجلهٔ زمانهای جدید را تأسیس کرد و از تدریس کناره گرفت و بسیار مسافرت کرد. از ۱۹۵۰ گرایش او به مارکسیسم فزونی یافت و کتاب نقد عقل دیالکتیک (۱۹۶۰) را در توفیق دادن مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم نوشت ولی موضوع عمدهٔ آن نزاع احترام‌ناپذیر بین آدمیان است. سارتر معتقد بود که زندگی آدمی هیچ هدفی ندارد و انسان چیزی جز «شور و شهوتی بیهوده» نیست. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۶۸. *Les Mouches (The Flies)* نمایشنامه‌ای که سارتر در سال ۱۹۴۳ نوشت و در سال ۱۹۴۶ به انگلیسی ترجمه شد. - م.

۶۹. *Orestes* در اساطیر یونان باستان پگانه پسر آگاممنون و کلوتایمنسترا و برادر الکترا است. در دورهٔ کودکی او، کلوتایمنسترا و محبوبش آگاممنون را کشتند و از ترس انتقامجویی اورستس او را به سرزمین دوری فرستادند. ولی وقتی که اورستس بزرگ شد بازگشت و به کمک الکترا، مادر خود و محبوبش را کشت. به

این جهت الاهگان انتقام به تعقیب او پرداختند تا به آتن رسید. در آنجا آریوپاگوس او را محاکمه و تبرئه کرد. (برگرفته به اختصار از دایرةالمعارف فارسی)

۷۰. Zeus در اساطیر یونان باستان خدای خدایان و پسر کروئوس و رئا است. او با تیتانها، از جمله با پدرش، جنگید و بر آنان پیروز شد. سپس با برادرانش، پوسیدون و هادس، براساس قرعه عالم را میان خود تقسیم کردند که فرمانروایی آسمان و زمین به زئوس رسید. او با خواهر خود، هرا، ازدواج کرد و همخوانه‌های بسیاری از میان الاهگان، زنان و پریان داشت. - م.

۷۱. Nietzsche؛ فریدریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی. - م.

۷۲. Schopenhauer؛ آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰) فیلسوف آلمانی. - م.

73. the bearer of ethics

74. paradoxically

75. a monotheistic God

۷۶. "Lecture on Ethics"؛ ویتگنشتاین این سخنرانی را که موضوع اصلیش بحث دربارهٔ ارزش مطلق است در دانشگاه کمبریج ایراد کرد. بنا بر گفتهٔ دزموند لی تاریخ سخنرانی هفدهم نوامبر ۱۹۲۹ بوده است. وی در این سخنرانی نظریاتی را که دربارهٔ اخلاق و ایمان دینی در رساله و یادداشتها آورده است شرح و بسط می‌دهد. سخنرانی مذکور در ژانویهٔ ۱۹۶۵ در مجلهٔ *Philosophical Review* به چاپ رسید. - م.

۷۷. نویسنده در مقدمهٔ کتاب (ص ۱۱) از سه منبع به عنوان منابع موجود در خصوص دورهٔ اول حیات فلسفی ویتگنشتاین نام می‌برد: (الف) یادداشتها ۱۹۱۶ - ۱۹۱۴ (ب) رسالهٔ منطقی - فلسفی (ج) سخنرانی دربارهٔ اخلاق. - م.

78. *Philosophical Review*, January 1965, pp. 11 - 12.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

محدودیت‌های معرفت

نوشته ویلرد کواین
ترجمه هاله لاجوردی

آیا چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند بداند؟

تلاش من بیشتر این خواهد بود که به جای دادن پاسخی مستقیم به این پرسش، آن را بررسی کنم و به صور متفاوت آن پردازم. به چند شکل مختلف این پرسش می‌توان پاسخهای روشن فاقد جذابیت داد. بدیهی است که چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نخواهد دانست. انسان هیچ‌گاه نخواهد دانست که از هم‌اکنون تا نیمه‌شب امشب چه تعداد اتومبیل وارد شهر می‌شود. او نه فقط این پاسخ را نخواهد دانست بلکه اهمیتی هم به دانستن آن نمی‌دهد. ولی اگر یافتن این پاسخ برایش اهمیت داشت و پیش‌بینی‌های لازم را در تهیه وسایلی برای شمارش تعداد اتومبیلها انجام می‌داد، می‌توانست این تعداد را بداند.

ولی پرسش مهم این است که حتی با بیشترین تمهیداتی که انسان با کار گذاشتن تلسکوپها و دوربینها و ضبط صوتها و وسایل اندازه‌گیری رادیواکتیویته و سایر وسایل، ممکن است انجام دهد، آیا باز هم چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند بداند.

خوب، ما تا حدودی توانسته‌ایم پرسش خود را با مشخص کردن فعل «توانستن» روشن کنیم. ما می‌پرسیم آیا چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند بداند. حال باید به فاعل جمله اندکی توجه نشان دهیم: چیزها. ما درباره‌ی دانستن چیزها سخن می‌گوییم؟ چه نوع چیزهایی؟ سنگها، درختان، پرندگان، زنبورها؟ خیر؛ چیزها در این ترکیب، کلمه ناقصی است. هنگامی که می‌پرسیم که آیا چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند به آنها پاسخ گوید، منظورمان از چیزها، پرسشهاست. این پرسش، پرسش درباره‌ی چیزها نیست، پرسشی است درباره‌ی پرسشها.

این پرسش، پرسشی دربارهٔ پرسشهاست، به همین سبب تا حدی به زبان وابسته است. فرض این که چیزهایی وجود دارد که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدانیم، به طور دقیقتر یعنی این فرض که زبانمان به ما امکان می‌دهد پرسشهایی طرح کنیم ولی هیچ‌گاه نتوانیم به آنها پاسخ بدهیم. حال زبان ما، زبانی غنی است و شاید قادر باشد پرسشهایی طرح کند که انسان هرگز نتواند به آنها پاسخ دهد. اما پیش از اینکه سعی کنیم مسئله مربوط به زبان خود را حل و فصل کنیم، بجاست که با خارج شدن از این موقعیت و در نظر گرفتن وضعیتی ساده‌تر مسئله را بررسی کنیم، وضعیتی زبانی که دامنه‌ای محدود دارد.

مردمی را مجسم کنید که هیچ‌گاه به فیزیک نظری ذرات فرضی و همچنین به نظریهٔ مجموعه‌ها یا سایر دستاوردهای انتزاعی ریاضیات دست نیافته‌اند. زبان آنها قادر به بیان مکانیک تجربی اجرام مشاهده‌پذیر است. قادر به بیان قوانین اهرم و آونگ و سقوط اجرام و قوانین حرکت است. همچنین قادر است واقعیات محسوس تاریخ بشری را گزارش دهد و قادر به بیان آن چیزی است که سابقاً تاریخ طبیعی نامیده می‌شد: توصیف ویژگیهای آشکار گیاهان و رفتار مشاهده‌پذیر حیوانات.

این مردمان، گروهی عمل‌گرا هستند، شاید ذهنی خیال‌پرداز نداشته باشند، ولی تا بخواهید سرزنده و هوشیار و تیزبین‌اند و در شیوهٔ دنیوی خود کاملاً از امور آگاهی دارند. آیا در زبان آنان پرسشهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند به آنها پاسخی بدهد؟

به شیوه‌ای پیش‌پاافتاده می‌توان استدلال کرد که چنین پرسشهایی وجود دارد. این نکته‌ای است که با تعمیمها سروکار دارد. برای مثال گزارهٔ «همهٔ انسانها فانی‌اند» را در نظر بگیرید. تفاوت منطقی عظیمی بین پرسش «چه تعداد اتومبیل از هم‌اکنون تا نیمه‌شب وارد شهر می‌شود» و پرسش «آیا همهٔ انسانها فانی‌اند» وجود دارد. اگر می‌خواستیم، می‌توانستیم پاسخی جامع برای پرسش دربارهٔ اتومبیلها بیابیم، پاسخی که مستقیماً مبتنی بر مشاهده باشد؛ ما می‌توانیم کلیهٔ ابزار حصول به این هدف را در اختیار داشته باشیم. ولی هیچ‌گاه نمی‌توانیم به همین‌سان پاسخی جامع به پرسش فانی‌بودن بدهیم، پاسخی که به طور مشابه مبتنی بر مشاهدهٔ مستقیم باشد. حتی اگر اهمیت زیادی برای کمک‌گرفتن از تجربه و آزمایش قائل بودیم یعنی راه‌حلی که با آن مشاهداتمان را افزایش دهیم، که به نظر من در این مورد راه‌حل مناسبی نیست، باز هم برای بررسی تمامی موارد دچار اشکال می‌شدیم. ما نمی‌توانیم آنقدر زنده بمانیم تا پاسخی مثبت به این پرسش بدهیم.

سایر تعمیمها مشکلات حدوداً مشابهی دارند، حتی اگر مشکلاتشان به این درجه حاد

نباشد. ما تصور می‌کردیم به سبب عملی بودن مشاهده تمام وقت بتوانیم به پرسش «چه تعداد اتومبیل تا پیش از نیمه‌شب وارد شهر می‌شود» پاسخ دهیم. ولی اگر پرسشی کلی، تعداد بی‌شماری مورد را دربرگیرد، یعنی مواردی را که به قدری در آینده دور هستند که طول عمر آدمی کفاف مشاهده آنها را ندهد یا مواردی را شامل شود که به قدری در گذشته دور هستند که مشاهده نشده باشند، آنگاه آشکارا این پرسش، پرسشی است که ما نمی‌توانیم و نخواهیم توانست به طور جامع بر پایه مشاهده مستقیم به آن پاسخ دهیم. تعداد فراوانی از این قبیل پرسشها حتی در زبان معمولی مردمان عمل‌گرای تخیلی ما وجود خواهد داشت. تقریباً هر جمله کلی دربارهٔ مراقبت و استفاده از این یا آن نوع گیاه، یا رفتار این یا آن نوع حیوان، یا مکانیک اجرام سخت، جمله‌ای خواهد بود که موارد آن را فقط با نمونه‌گیری می‌توان مشاهده کرد و هرگز به طور کامل نمی‌توان به آن دست یافت.

با این حساب آیا نباید نتیجه بگیریم که حتی در زبان محدود قبیله عمل‌گرای فرضی ما، پرسشهایی وجود دارد که انسانها نتوانند به آنها پاسخ دهند؟ پاسخ به این پرسش آری است، به شرطی که ما همان لجاجتی را که در مورد «چه چیزی یوش محسوب می‌شود» نشان دادیم، در اینجا نیز نشان دهیم. اما ما زیاد مته به خشخاش می‌گذاریم. ما به مفهوم معقول کلمه، می‌توانیم بی‌آنکه همهٔ موارد را با مشاهده مستقیم بررسی کنیم، چیزهایی بدانیم. اگر به طور معقول تعداد زیادی نمونه‌گیری از موارد انجام دهیم، یا اگر تصویری درست از مکانیزم بنیادی داشته باشیم که صدق گزاره کلی را تأیید کند، آنگاه به طور مستدل می‌توان گفت که می‌دانیم که آن گزاره صادق است. گاهی اوقات مثالی نقضی ما را غافلگیر می‌کند و مجبور می‌سازد که نتیجه بگیریم که بالاخره نمی‌دانسته‌ایم گزاره صادق است، و فقط تصور می‌کردیم که می‌دانیم. به هر حال این خطری است که باید قبول کنیم.

پس بگذارید ملاک آنچه را توانایی پاسخگویی به پرسش محسوب می‌کنیم پایین بیاوریم. اعتقادی را باید به حساب آورد که کاملاً بر مشاهده بنیان گذاشته شده باشد. ولی در این صورت، اعتقاد تا چه حد باید بنیانی محکم داشته باشد تا بتواند به پرسشی پاسخ دهد؟ قطعی نبودن پاسخ تا چه حد مجاز است؟ هیچ شیوه کلی شناخته‌شده‌ای برای سنجش قطعی و محکم بودن فرضیه علمی وجود ندارد؛ و اگر هم چنین شیوه‌ای وجود می‌داشت، باز هم این پرسش مطرح می‌شد که چگونه باید تصمیم بگیریم که حد و مرز را در کجا تعیین کنیم.

حتی در زبان محدود قبیله تخیلی ما، امکان پرسیدن پرسشهایی دربارهٔ رخدادها و مکانهای دور می‌بایست وجود داشته باشد، پرسشهایی که پس از انجام بهترین تحقیقات، فقط می‌توان

کم‌اهمیت‌ترین پاسخها را به آنها داد. ولی این مورد جالبی نیست؛ این آن چیزی نیست که به هنگام این پرسش که «آیا چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند بداند» به ذهن متبادر می‌شود. پرسشهایی دربارهٔ کلیتهای پدیده یا دربارهٔ رخدادها و مکانهای دور و پرسشهایی دربارهٔ رخدادهای اطراف ما فقط در مراتبشان از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ برخی از آنها نسبت به بقیه با سخاوت بیشتری به کاوشهای ما پاسخ می‌دهند. فکر نمی‌کنم لزومی داشته باشد که برای مرزبندی تلاشی صورت گیرد. وقتی کسی می‌پرسد که آیا چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند بداند، او در واقع در این اندیشه است که آیا اصول پرسشهایی وجود دارد که پاسخ‌ناپذیر باشد. بدین ترتیب منظور او این است که هیچ پاسخی نتواند هیچ‌گونه تأییدی حتی از بهترین تحقیقات به دست آورد. او دست‌کم همین حد و بلکه بیشتر را در نظر دارد؛ این پرسش همچنین باید تا حدودی در اساس شبیه پرسشهایی نباشد که ما می‌دانیم چگونه پاسخهایشان را بیابیم. البته این شرط اضافی را مشکل بتوان به طور رضایت‌بخشی بیان کرد؛ عدم تشابه بنیادی، مفهومی مبهم است. به هر تقدیر، با این ملاک محکم دربارهٔ آنچه پرسشی پاسخ‌ناپذیر محسوب می‌شود، فکر می‌کنم دربارهٔ قبیلهٔ تخیلی می‌توانیم بگویم که این مردمان هیچ پرسش پاسخ‌ناپذیری برایشان مطرح نمی‌شود.

حال بیایید قبیلهٔ تخیلی را رها کنیم و به موضوع خودمان نزدیکتر شویم. همزمان با نزدیک شدن به موضوع خودمان، از مشاهده فاصله می‌گیریم و به چارچوبی مفهومی از الکترونها، نوترونها و سایر ذرات فرضی می‌رسیم که هرگز نمی‌توان مستقیماً آنها را مشاهده کرد؛ همچنین به چارچوبی مفهومی از نوع فضا - زمان چهاربعدی نامتعارف و تجربیات ریاضی می‌رسیم - مجموعه‌ها، روابط، توابع، اعداد صحیح، نسبتها، اعداد گنگ، اعداد موهومی، اعداد نامتناهی. هیچ‌یک از این موجودات تازه مشاهده‌پذیر نیستند. ما از پیش به قبیلهٔ تخیلی خود زبانی عطا کردیم که برای گزارش هر چیز مشاهده‌پذیر و همچنین برای کارهای بیشتر از آن نیز کفایت می‌کرد. زبان آنها همچنین برای نشان‌دادن کلیتهایی دربارهٔ هر موردی که مستفرداً مشاهده‌پذیر است کافی بود. پس اینهمه ابزار اضافی تازه برای چیست؟ آیا این امر افسانه‌پردازی صرف نیست که مشاهده اعتبار آن را تأیید نکرده است؟

به صورتی پارادکسی، هدف از تمامی این ابزار اضافی ساده کردن است. تصور ما این است که مشاهدات حواس خود را با ابداع قوانینی که به طور نظام‌مند پدیده‌های مشاهده‌پذیر را به دیگر پدیده‌های مشاهده‌پذیر مربوط می‌سازد، نظام‌مند و یکپارچه کنیم؛ و نظام‌مندترین شبکهٔ روابط برای رسیدن به این هدف، شبکه‌ای است که تمامی این پدیده‌ها را با تعداد زیادی از هویت

فرضی مشاهده‌نشده و اضافی پیوند می‌دهد؛ این هویات صرفاً برای هدف یکپارچه کردن سیستم، فرض شده‌اند.

نتیجه این کار یک زبان نظری غنی است - شاید آنقدر غنی که بتواند پرسشهایی بیان کند که انسان علی‌الاصول هیچ‌گاه نتواند به آنها پاسخ دهد. عمالماً فرض می‌کنیم چنین است تا بتوانیم از این فکر بگذریم و به نظریه‌های دیگری برسیم. من بعداً به این پرسش باز خواهم گشت.

بسیار خوب، اکنون با پذیرش این مسئله که ما در زبانمان قادریم پرسشهایی تدوین کنیم که انسان هیچ‌گاه علی‌الاصول نتواند به آنها پاسخ دهد، دربارهٔ قبیلهٔ تخیلی که از چنین محدودیت‌هایی خبر ندارد، چه باید بگوییم؟ به نظر می‌رسد که باید بگوییم همواره چنین چیزهایی که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند بداند وجود داشته است، ولی مردمان تخیلی قادر به تدوین آنها نبوده‌اند چرا که زبانشان بسیار محدود و ضعیف بوده است. از سوی دیگر ممکن است اعتراض شود که با طرح مسئله به این شیوه، ما به گونه‌ای تنگ‌نظرانه و محدود به زبان خودمان می‌نگریم. ممکن است اعتراض شود که زبان مرتبهٔ پایین از پیش برای ارائهٔ تمامی داده‌های عینی ممکن، کافی بوده است و غنای اضافی زبان ما صرفاً برای سهولت در نظام‌مند کردن تمام داده‌های ممکن بوده است. از این‌رو ممکن است اعتراض شود که وقتی می‌گوئیم چیزهایی وجود دارد که انسان علی‌الاصول هیچ‌گاه نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد، صرفاً به آنچه ساخته و پرداختهٔ خودمان است اشاره می‌کنیم.

نظریهٔ جالب توجهی در منطق که به ویلیام کریگ (William Craig) منسوب است، مؤید این اعتراض است. مجدداً به زبان غنی نظریهٔ علمی خود و زبان مرتبهٔ پایین قبیلهٔ تخیلی توجه کنید. می‌توانیم زبان مرتبهٔ پایین را بخشی از زبان غنی بدانیم. این زبان بخشی است که به موارد مشاهده‌پذیر نزدیکتر است. غنای زبان نظری همان‌طور که گفتیم در خدمت این هدف است که ما را قادر سازد به شکل کارآمدی قوانینی تدوین کنیم که مشاهدات را به یکدیگر مربوط سازد. ولی با تمام اهمیتی که به نتایج نظریه می‌دهیم بیایید فرض کنیم آنچه مهم است نتیجهٔ تجربی آن است؛ ما به آن دسته از نتایج و برای مثال پیش‌بینیهایی اهمیت می‌دهیم که زبان مرتبهٔ پایین قادر به نشان‌دادن آنهاست. مشاهداتمان را در زبان مرتبهٔ پایین تدوین می‌کنیم، آنها را با قوانینی نظری ترکیب می‌کنیم که در زبان غنی نهفته است و از این ترکیب در زبان مرتبهٔ پایین نتایجی استنتاج می‌کنیم. تمثیل برخاستن، پرواز و فرود را در نظر بگیرید. آنچه کریگ نشان می‌دهد این است که پرواز به درون نظریهٔ منطقی غیرضروری است. او نشان می‌دهد که اگر با هواپیما بتوانیم به جایی برسیم، می‌توانیم با پیاده‌روی توأم یا سختی و مرارت هم از راه زمین به همان‌جا برسیم. او نشان

می‌دهد که اگر شما راهی برای استنتاج حکمی در زبان مرتبه پایین از سایر احکام مرتبه پایین همراه با بعضی حقایق نظری یافته باشید، آنگاه به همان‌گونه می‌توانید شیوه‌ای برای استنتاج همان حکم از سایر احکام مشابه مرتبه پایین همراه با برخی دیگر از حقایق صرفاً مرتبه پایین بیابید.

کریگ به روشنی نشان می‌دهد که وقتی راه هوایی را یافتیم چگونه می‌توانیم راه زمینی را هم بیابیم. کریگ نشان می‌دهد اگر چنانچه استنتاج حکم از سایر احکام مرتبه پایین و از حقایق نظری به وضوح به زبان منطق سمبولیک درآید، چگونه باید به برخی حقایق مرتبه پایین دست یافت و آنها را به جای حقایق نظری به کار گرفت. استدلال کریگ کاملاً کلی است؛ نه به جزئیات زبان مرتبه پایین و نه به زبان نظری وابسته است و نه به شیوه‌ای بستگی دارد که با آن مرز این دو را مشخص می‌کنیم.

از لحاظ روانی پرواز به نظریه اجتناب‌ناپذیر است. ما بدون استفاده از مسیریاب هوایی راهمان را روی زمین پیدا نمی‌کنیم. روی زمین به سبب وجود درختان نمی‌توانیم جنگل را ببینیم. نظریه پدیدآورنده نظام است؛ نظام یعنی سادگی و سادگی به لحاظ روانی امری ضروری است. بسیار خوب، اعتراض‌کننده چنین ادامه می‌دهد: اگر بتوانم از استعاره پُر از اوج پرواز شما فرود بیایم و به استعاره لنگان خود یعنی عصا پناه ببرم [می‌توانم بگویم که] نظریه، عصای هدایت‌کننده ماست. پس تفاوت زبان غشی ما با زبان مرتبه پایین قبیله تخیلی در داشتن این عصای هدایت‌کننده است. یعنی در داشتن این ابزار مفید. اعتراض‌کننده با تکرار حرف خرد نتیجه‌گیری می‌کند و بار دیگر می‌گوید که آن پرسشهای فرضی که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد صرفاً ساخته ابزار خود اوست.

اعتراض‌کننده ما مجبور است اعتراف کند که این وسیله هدایت‌کننده نتایج معجزه‌آسایی به بار آورده است. این وسیله، انسان را به پرواز در اوج کشانده است نه به لنگیدن. استیلای انسان بر طبیعت، شگفت‌انگیز و اعجاب‌آور است، این استیلا نتیجه نظریه علمی است و به لحاظ انسانی و روانشناختی در زبان محدودتر قبیله تخیلی، امکان‌ناپذیر است. اما این نکته، نکته‌ای حاشیه‌ای است.

من برای این اعتراض‌کننده به قدر کافی وقت صرف کرده‌ام. به گمان من او می‌خواهد ما باور کنیم که اتمها و ذرات بنیادین و مجموعه‌ها و اعداد و توابع، غیرواقعی هستند، و صرفاً خیالبافی عالمانه‌اند. آیا حق با اوست؟ اگر ما به دنبال پرسشهایی هستیم که انسان علی‌الاصول هیچ‌گاه نتواند به آنها پاسخ دهد، شاید این نمونه، نامزد بسیار مناسبی باشد: آیا ذرات فرضی فیزیک و

اشیاء انتزاعی ریاضیات واقعی هستند یا خیالی‌بافی عالمانه صرف؟ حقیقتاً به نظر می‌رسد که انسان هیچ‌گاه پاسخ این پرسش را نتواند بداند. هر چیز مشاهده‌پذیر، هر چیز را که بتوان به عنوان گواه به کار گرفت، در زبان مرتبه پایین که از این هویات مناقشه‌برانگیز اجتناب می‌کند، بیان‌کردنی است. به علاوه در پرتو قضیه کریگ تمامی ارتباطات استنتاجی علی‌الاصول در آن مرتبه پایین هم می‌توانند جای گیرند؛ صرفاً برای ساده‌تر کردن استنتاج‌هاست که به مرتبه‌های بالاتر می‌رویم. ما می‌توانیم درباره ذرات فرضی و اشیاء ریاضی همان‌گونه سخن بگوییم که ولسر سخن گفت: اگر آنها وجود نداشتند، می‌بایست اختراع می‌شدند. بنابراین چه کسی می‌تواند بگوید که آنها وجود دارند یا اختراع شده‌اند؟ آیا در اینجا به محدودیت معرفت رسیده‌ایم؟ به پرسش پاسخ نپذیر؟

فکر نمی‌کنم. اگر ما درباره نظریه فیزیکی و ریاضیات خود توافق کنیم، که قطعاً توافق می‌کنیم، پس باید ذرات و اشیاء ریاضی را واقعی تلقی کنیم. با اینهمه اگر شانه‌مان را بالا بیندازیم و منظورمان این باشد که آنچه می‌گوییم اهمیتی ندارد، دست بیهوده‌ای گرفته‌ایم. و اگر به جای نظریه فیزیکی و ریاضیات خود، می‌خواستیم زبان مرتبه پایین را انتخاب کنیم، پرسش واقعی بودن ذرات و اشیاء ریاضی دیگر مطرح نمی‌شد؛ نمی‌شد آن را بیان کرد.

ما می‌بایست در این یا آن چارچوب مفهومی کار کنیم؛ می‌توانیم چارچوب‌ها را تغییر دهیم، ولی نمی‌توانیم خود را از تمامی آنها کنار بکشیم. هنگامی که درون نظریه‌ای کار می‌کنیم، بی‌معنا خواهد بود که درباره واقعی بودن اشیا یا صدق قوانینش پرسش کنیم مگر اینکه هدفمان از این کار رها کردن آن نظریه و اختیار کردن نظریه دیگری باشد.

حال اجازه دهید وضع عادی خود را در چارچوب طرح مفهومی متحولی که آن را جدی گرفته‌ایم بررسی کنیم. ما مجموعه‌ای از ذراتیم، ذراتی با چگالی متوسط که از میان ذرات سبکتر می‌گذریم و در میان ذرات دیگری با همین چگالی یا با چگالی بیشتر حرکت می‌کنیم. در پرتو دانش فعلی ما امور بدین‌گونه‌اند. ممکن است دانشمان بیشتر شود اما فعلاً آنچه از دستمان برمی‌آید انجام می‌دهیم. از این جایگاه آشنا و قدیمی که در آن راحت لمیده‌ایم اجازه دهید دوباره پرسش خود را درباره پرسش‌ها بررسی کنیم. آیا از این دیدگاه چیزهایی وجود دارد که انسان هرگز نتواند بداند؟ آیا پرسش‌هایی وجود دارد که انسان علی‌الاصول هرگز نتواند به آنها پاسخ دهد؟

در ریاضیات موارد ممکنه به ذهن متبادر می‌شود. فرضیه‌ای به نام فرضیه پیوستار وجود دارد که با اندازه‌های نسبی رده‌های نامتناهی معین سروکار دارد. کورت گودل (Kurt Gödel) و پل جی. کوهن (Paul J. Cohen) ثابت کرده‌اند که براساس کدگذارهای پذیرفته‌شده در قوانین

ریاضی، این فرضیه را نه می‌توان اثبات کرد و نه رد کرد. با این حال، این هنوز پرسشی پاسخ‌ناپذیر نیست. چرا که نقش هویات نظری و ریاضی و جز آن را باید به یاد داشت: اینها اضافاتی هستند که در خدمت کامل کردن و هموار کردن و ساده کردن نظام جهانی جامع‌اند، نظامی که نهایتاً با آن پدیده‌ها را به یکدیگر پیوند می‌زنیم. حال ممکن است زمانی ملاحظات جدیدی درباره سادگی و معقول بودن پیدا شود که به شکل مستدلی کدگذاریهایی ما را در قوانین پذیرفته شده ریاضی تکمیل کنند. در نهایت ممکن است این قوانین اضافی برای اثبات یا رد فرضیه پیوستار کفایت کنند.

گونه متفاوتی از مورد ریاضی که به ذهن متبادر می‌شود قضیه مشهوری است که باز به گودل منسوب است و آن، این است که هیچ‌گاه روش برهان صوری کاملی برای آنچه نظریه مقدماتی اعداد خوانده می‌شود، وجود ندارد. این شاخه به ظاهر معمولی ریاضیات به چیزی ناشناخته‌تر از اعداد صحیح مثبت نمی‌پردازد. با وجود این گودل اثبات کرده است که هر دستگاهی از اصول موضوع در مورد نظریه مقدماتی اعداد اجباراً ناکامل است، یعنی مجبور است برخی حقایق نظریه مقدماتی اعداد را اثبات نشده رها کند. هیچ دستگاه اصول موضوع و همچنین هیچ روش اثبات صریح دیگر نیز برای آن کامل نیست؛ من ناگزیرم گزاره خود را اندکی مبهم رها کنم، چه در غیر این صورت قصه طولانی می‌شود. این نتیجه‌ای جالب توجه و حیرت‌انگیز است و من فرصت این را ندارم که توضیح دهم چگونه حیرت‌انگیز است و چرا. ولی آیا این امر به پرسشهای پاسخ‌ناپذیر اشاره می‌کند؟ خیر اشاره نمی‌کند، هیچ‌یک از حقایق نظریه مقدماتی اعداد در قضیه گودل به عنوان حقایق اثبات‌ناشدنی، مشخص نشده‌اند بلکه هر دستگاه اصول موضوع یا فرآیند برهان، برخی از آن حقایق را از قلم می‌اندازد؛ سایر فرآیندهای برهان، این حقایق یا برخی از آنها را در نظر می‌گیرند و حقایق دیگر را نادیده می‌گیرند. همان‌طور که پیش از این در ارتباط با فرضیه پیوستار گفتم، ملاحظات مربوط به معقول بودن می‌توانند به کدگذاریهایی موجود در قوانین پذیرفته شده ریاضی بیفزایند. قضیه گودل نشان می‌دهد که چنین افزایشی هیچ‌گاه نمی‌تواند هیچ دستگاه کاملی به دست دهد که در آن هر حقیقتی از نظریه مقدماتی اعداد را بتوان اثبات کرد. ولی این امر نشان‌دهنده این نیست که هر صدقی از نظریه مقدماتی اعداد برای همیشه دسترس‌ناپذیر است.

اکنون در مورد علوم طبیعی، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ (Heisenberg) به ذهن متبادر می‌شود. برای دقتی که با آن انسان بتواند موقعیت و سرعت ذره بنیادی را بداند حدی اکید و قطعی وجود دارد. دقت در اندازه‌گیری مکان فقط با چشم‌پوشی از دقت در اندازه‌گیری سرعت،

قابل افزایش است. فیزیکدانان به ما می‌گویند که این محدودیتی است محکم و سخت، محدودیتی که علی‌الاصول با هیچ شیوه‌ای از مشاهده و تجربه نمی‌توان بر آن فائق آمد. انسان علی‌الاصول نمی‌تواند پرسش دربارهٔ مکان و سرعت ذره را پاسخ دهد مگر در حد دامنهٔ تغییر از پیش معین شده. آیا این مثال، مثال خوبی برای محدودیت‌های معرفت نیست؟

البته احتمال دارد که اکتشافات جدید منجر به تجدیدنظر در نظریهٔ فیزیکی شوند و اصل عدم قطعیت هایزنبرگ را باطل کنند. اما حتی در نبود چنین رخدادی، نظرات دربارهٔ تعبیر و تفسیر آن اصل گوناگون است. برخی معتقدند که ذره در واقع موقعیت و سرعت معین و دقیقی دارد و علی‌الاصول نمی‌توان آنها را به دقت معلوم کرد. از این‌رو این گروه از فیزیکدانان می‌پذیرند که ما در اینجا مثالی سرراست از محدودیت‌های معرفت داریم. سایر فیزیکدانان معتقدند که ذره هیچ موقعیت و سرعت معین و دقیقی ندارد. این ادعا موجب ظهور مشکلات منطقی آشکاری می‌شود و برخی فیزیکدانان تا آنجا پیش رفته‌اند که منطقی را برای برطرف کردن اشکالات آن بازنگری کنند.

می‌توان امیدوار بود که چارهٔ مناسب‌تری پیدا شود، ولی در هر صورت انگیزه روشن است: اگرایی وجود دارد برای معنابخشیدن به پرسش‌های کاملاً پاسخ‌ناپذیر. به یاد داشته باشیم که پرسشها در زبان شکل می‌گیرند. زبان را آدمیان یاد می‌گیرند، از آدمیان یاد می‌گیرند و نهایتاً در ارتباط با شرایط مشاهده‌پذیر گفتار آن را یاد می‌گیرند. رابطهٔ زبان با مشاهده، اغلب رابطه‌ای بسیار غیرمستقیم است ولی نهایتاً مشاهده در خدمت این است که زبان در آن لنگر بیندازد. اگر پرسشی را علی‌الاصول هیچ‌گاه نتوان پاسخ گفت، اینگونه برداشت می‌شود که اشکالی در زبان وجود دارد؛ زبان لنگرش را گسیخته و پرسش هیچ معنایی ندارد. البته با چنین فلسفه‌ای، پرسش ما پاسخی کلی خواهد داشت. پرسش این بود که آیا چیزهایی وجود دارد که انسان هیچ‌گاه نتواند بداند. پرسش این بود که آیا پرسشهایی وجود دارد - پرسشهایی معنادار - که انسان علی‌الاصول هیچ‌گاه نتواند پاسخ دهد. با این فلسفه، پاسخ به این پرسش، که پرسشی دربارهٔ پرسشهاست، این است: نه.

این مقاله ترجمه‌ای است از:



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فلسفه تحلیلی در فرانسه

نوشته پاسکال آنژل

ترجمه منوچهر بدیمی

استوارت میل می‌گفت که کاروانهای بزرگ اندیشه از سه منزل می‌گذرند: «ریشخند، گفتگو، پذیرش». بیش از پنجاه سال است که فلسفه تحلیلی در اغلب کشورها از منزل سوم گذشته است، اما در فرانسه تازه از منزل اول رد شده است. ژاک بوورس (Jacques Bouveresse)، یکی از جانبداران برجسته آن در سال ۱۹۶۵ به افتخار استادی «کولژ دو فرانس» مفتخر شده است. چندین اثر در زمینه این فلسفه نوشته یا ترجمه شده است. با این همه باز هم این فلسفه شبیه برمی‌انگیزد و هنوز هم آن را به بازی نمی‌گیرند. راهش دراز بوده است و همچنان دراز خواهد بود.

فلسفه تحلیلی در پایان قرن نوزدهم در «پنا» با فرگه، مبدع منطق جدید، و در اروپای مرکزی با مکتب برنتانو (Brentano) و در انگلستان، علی‌الخصوص در کمبریج، با راسل و مور پدیدار شد. پراگماتیسم امریکایی تا اندازه‌ای از این فلسفه به دور است، اما نطفه بسیاری از ایده‌های رایج در فلسفه تحلیلی را دربر دارد: پیوند اندیشه و نشانه‌ها، توجه به منطق، اثبات‌گرایی. این اندیشمندان با یکدیگر تفاوت دارند اما وجه مشترک آنان در رد ایدئالیسم (کانتی یا هگلی) و تأکید بر واقعیت و عینیت قواعد، اصم از قواعد منطقی یا اخلاقی، در برابر پسیکولوژیسم، اصالت طبیعت و تاریخ‌گیری است. بین دو شاخه فلسفه تحلیلی در همان ابتدای پیدایش رابطه برقرار می‌شود. فرگه با راسل مکاتبه می‌کند، راسل درباره آراء جیمز و یکی از شاگردان برجسته برنتانو، ماینونگ (Meinong)، بحث می‌کند. اما فرانسویان از این معرکه به‌دورند. با این همه عالم فلسفه در فرانسه در سالهای دهه ۱۹۲۰ آنچنان در خودتخزیده بود که بعداً خزید. مجله‌های

آن دوران را کسه بساز می‌کنیم، ترجمه‌ها و مباحثی دربارهٔ فلسفهٔ انگلیس و آمریکا (خاصه فلسفهٔ پیرس و جیمز) در آنها می‌بینیم و حتی نوشته‌ای از فرگه در مجلهٔ *La Revue de métaphysique et de morale* (مجلهٔ متافیزیک و اخلاق) منتشر شده است. کورتورا در فرانسه مدافع منطق‌گرایی می‌شود، اما در جنگ ۱۹۱۴ می‌میرد. چرا در آن دوران تماسی حاصل نشد؟ دو عامل در کار بود: اول اینکه فیلسوفان و ریاضی‌دانان فرانسوی با منطق خصومت داشتند و این خصومت از فیلسوفان «ایده‌ثولوج»^{*} و شاید هم از دکارت سرچشمه می‌گیرد و در میان ریاضی‌دانان نیز سرسخت‌ترین منتقد منطق‌گرایی پوانکاره است که می‌گوید «منطق نه فقط عقیم است بلکه تناقض می‌زاید». عامل دوم غلبهٔ ایدئالیسم اسپیریتروالیست است که تا مدت‌ها نسبت به هر شکل از واقع‌گرایی شبهه داشت. در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ که آنچه «واقع‌گرایی تحلیلی راسل و مور» خوانده می‌شود در کمبریج بر مسند قدرت فکری نشست، و در آلمان کارناب و شلیک بر آن شدند تا دستاوردهای منطق جدید را درخصوص نظریهٔ شناخت به کار بندند و حلقهٔ وین را پایه‌ریزی کردند، در فرانسه نیز افق عوض شد، اما به سود جریانهای دیگری در فلسفهٔ آلمان (یعنی به سود سه «ه» که هگل و هوسرل و هایدگر باشند). منطقیان جوان مانند هربران و نیکو جز ناهمی و خصومت چیزی ندیدند و آنقدر جوان مردند که نتوانستند در اوضاع و احوال تأثیری بگذارند. شاید فقط کسی به نام کاوایه (Cavaillès) که هم آثار هوسرل را درس می‌داد هم آثار کارناب و ویتگنشتاین را، توانسته باشد تأثیری نهاده باشد. وقتی که تأثیر عظیم پرونشویگ را به یاد می‌آوریم که «جزم‌گرایی منطق سالار» راسل و «شکاکیت تجربی» هیوم را به یک چوب می‌راند، می‌فهمیم که چرا در فرانسه، تجربه‌گرا و (یا) منطق‌گرا بودن یعنی محکوم کردن خود به فیلسوف نبودن. چه بسا که انزوای تنها «پوزیتیویست منطقی» فرانسه که روزبه نام داشت به سبب آن باشد که آن دو صفت شرم‌آور را به سازش با حکومت ویشی درآمیخته بود.

از این‌روست که وقتی پس از ۱۹۴۵ فلسفهٔ تحلیلی در بریتانیای کبیر و ایالات متحده به سنت غالب فلسفی تبدیل شد، فرانسویان یکسره از این جریان برکنار ماندند که البته تقاض هم پس دادند. پدیدارشناسی «وجودی» سارتر و مرلوپونتی بیش از هر چیز داعیهٔ آن داشت که «فلسفهٔ آگاهی» است. از هوسرل بیشتر ایدئالیسم برترینی را برگرفتند و به علاقه

* اشاره به فیلسوفان فرانسوی اواخر قرن هجدهم، کندياک و کابانیس و دست‌ورتراسی و هلسیوس، است که منشأ هر نوع شناختی را در حواس می‌دانستند و معتقد بودند استدلال‌ات عقلی و منطقی راه به‌جایی نمی‌برد. - مترجم.

او به منطق که وجه مشترک وی با برتنانو بود کمتر توجه کردند. در همان زمان، انگلیسیها به پیروی از ویتگنشتاین و رایل (Fyfe) علم مخالفت با فلسفه دکارت برداشتند و در برابر فلسفه‌های ذهنیت از عینیت زبان و رفتارهای عام دم زدند. زمانی که لنگر ساختارگرایی فرانسه به سری «فلسفه مفهوم» می‌رود و بر تقدّم زبان در ساختارهای اندیشه تأکید می‌کند، از سرمشق زبان‌شناسی سوسور پیروی می‌کند که مسأله دلالت دالها را به یک سو می‌نهد، در حالی که این مسأله از همان زمان فرگه و راسل ذهن اهل تحلیل را سخت مشغول داشته بود. مکتب باشلار، کواره (Koyré) و کانگیلم (Ganguilhem) به غیر از شناخت‌شناسی تاریخی، شناخت‌شناسی دیگری نمی‌شناسد، حال آنکه پوزیتیویستها به پیروی از کارناپ همت بر «بازسازیهای عقلانی» شناخت علمی می‌گمارند. با این‌همه فرانسویان ابزارهایی داشتند که از همان زمان گفتگو را برپا دارند. از این‌رو بود که اغلب آراء ضدعقلی رایل را به آراء هایلدگر نزدیک می‌کردند؛ توجه ساختارگرایان به زبان ممکن بود آنان را به «فلسفه زبان عادی» آکسفورد هدایت کند و اهل فلسفه علم چه بسا می‌توانستند توجه کنند که یکی از نویسندگانی که آثار آنان بیش از همه در سنت فلسفی انگلیسی- امریکایی مورد بحث قرار می‌گیرد دوهم (Duhem) فزائوسی است. با این حال وقتی که در ۱۹۵۹ چند تن از برجستگان فلسفه فرانسه که یکی از آنها مرلوپونتی بود در «روایمون» با چندتن از فیلسوفان تحلیلی روبه‌رو شدند، حاصلی جز قیل و قال کرها به دست نیامد.

می‌توان گفت که تا سال ۱۹۷۰ خواندن و بررسی آثار نویسندگان فلسفه تحلیلی کار چند متفکر تک‌افتاده بود، مانند: وویی‌من که آثار راسل و کواین را می‌خواند، گرانژه که آثار ویتگنشتاین را می‌خواند و ترجمه می‌کرد، لارژو که درباره فرگه و نامگرایی می‌نویسد، ریکور که آثار فرگه، استراوسون و آستین را منتشر می‌کند. اما این تلاشها همچنان حاشیه‌ای است، مخصوصاً که مبدأ آنها از دیدگاههایی است که با دیدگاههای تحلیلیان بیگانه است: وویی‌من و گرانژه از منظر فلسفه کانت آغاز می‌کنند و هیچ علاقه‌ای هم نه به تجربه‌گرایی داشته‌اند نه به فلسفه زبان؛ بعدها لارژو با فلسفه تحلیلی سخت مخالفت می‌کند؛ ریکور به‌ویژه از فیلسوفان تحلیلی آکسفورد توقع نوعی بازسازی پدیدارشناسی و تأویل دارد ولی به آثاری که ممکن است مخالف این دیدگاهها باشد کمتر توجه می‌کند. تنها ژاک بوورس است که خیلی زود آشکارا جانب آن نوع روشها و آرائی را می‌گیرد که معمولاً جزء فلسفه تحلیلی است. تقریباً در تنهایی کامل به همگان خود سفارش می‌کند که اندکی بیشتر آثار کارناپ، پوپر و علی‌الخصوص ویتگنشتاین را بخوانند. فقط در پایان دهه ۱۹۷۰ است که نسل دیگری از فیلسوفان به نوشتن

رساله‌هایی درباره آن نویسندگان و نوشتن به زبان انگلیسی و برقرار کردن تماس‌های بین‌المللی که برای پرداختن به این نوع فلسفه لازم است، آغاز می‌کنند.

دلیل بی‌مهری فرانسویان به فلسفه تحلیلی فقط اختلاف نظر درباره نظریه‌ها نیست. اغلب فیلسوفان تحلیلی دیگر نه پوزیتیویست هستند نه تجربه‌گرا، و شمار فراوانی از «جزئیات» این مسلک را دور انداخته‌اند.

اوجگیری علوم شناختی و توجه روزافزون به فلسفه ذهن بسیاری از تحلیل‌گران را در اینکه فلسفه زبان فلسفه «اولی» باشد به تردید انداخته است. با اینکه زمانی (تقریباً قبل از ۱۹۶۰) بود که وجه تمایز فلسفه تحلیلی در آن بود که از پاره‌ای نظریه‌ها (عمدتاً از نظریه‌های پوزیتیویسم منطقی) جانبداری می‌کرد و اساساً در کشورهای انگلوساکسون رواج داشت، اما امروز چنین نیست. فرق بین فلسفه تحلیلی امروز با «فلسفه اروپایی» (که دیگر فقط جنبه جغرافیایی ندارد زیرا در ایالات متحده و بریتانیای کبیر نیز فیلسوف «اروپایی» پیدا می‌شود) دیگر نه در نظریه‌هاست و نه حتی در کاربرد روش خاص (منطق یا تحلیل زبانی) بلکه در نوعی عملکرد، نوعی رهیافت و نوعی سبک فلسفی است. پژوهش فلسفه تحلیلی، پژوهش مسأله و برهان است. اگر از فیلسوف اروپایی پرسید درباره چه چیز کار می‌کند در پاسخ نام نویسنده‌ای را می‌آورد یا نام روشی را می‌برد که در دوره‌ای برای تفکر درباره مسأله‌ای مرسوم بوده است. اما اگر همین سؤال را از فیلسوف تحلیلی پرسید نام مسأله‌ای را می‌آورد و برهانها و پاسخهای مربوط به آن را مطرح می‌کند و می‌کوشد تا نظریاتی صورتبندی کند. در نظر فیلسوف اروپایی هیچ رأی یا مسأله‌ای ارزیابی نمی‌شود مگر به نسبت زمینه‌ای تاریخی، متن‌ها و شرح و تفسیرها؛ درحالی‌که در نظر اهل فلسفه تحلیلی این ارزیابی به تبع «شهودهای حش مشترک (و از اینجا است که مثالها و مثالهای نقضی و «پارادوکسها» اهمیت پیدا می‌کنند) و به تبع بحثهایی صورت می‌گیرد که فیلسوفان دیگر در باب این مسأله یا رأی به میان آورده‌اند (و ضرورت روشنی بیان در همین است: سبک مبهم به درد بحث نمی‌خورد). فیلسوف اروپایی بیشتر در طلب آن است که تصویر تلفیقی و ترکیبی معقولی از تحولات اندیشه فلسفی در زمان به دست دهد تا اینکه به تحلیل و توصیف موارد خاص بپردازد.

اینکه امروز به نظر می‌رسد فرانسویان فلسفه تحلیلی را «کشف» کرده‌اند در واقع ثمره تحوّل دوگانه‌ای است، هم در نظریه‌ها و هم در روشها، که در درون مکتب تحلیل صورت گرفته است. از یک سو در کشورهایی که عملکرد غالب عملکردی بوده است که به آن اشاره کردیم فیلسوفان روز به روز بیشتر از جنبه تاریخی مسائل آگاه شده‌اند (هم‌اکنون در کشورهایی که برحسب سنت

«تحلیلی» بوده‌اند چندین اثر عمده در زمینه تاریخ فلسفه، علی‌الخصوص فلسفه باستان و قرون وسطی پدید آمده است، و فلسفه تحلیلی خود به تاریخ و سرچشمه‌های اروپایی خود توجه خاص یافته است. از سوی دیگر جمعی از فیلسوفانی که در مکتب تحلیل پرورش یافته‌اند علم مخالفت با آرمانهای کلاسیک این مکتب برداشته‌اند و با عقایدی مانند ایدئالیسم و نسبی‌گرایی همدلی می‌کنند. از آن جمله است «پاتنام» که تازگیها از برخی نظریات «کانتی» دفاع می‌کند و همراه با «گودمن» از واقعگرایی متافیزیکی انتقاد می‌کند. و نیز از آن جمله است «رورتی» که از پراگماتیسم امریکایی کلاسیک جیمز و دیویی پشتیبانی می‌کند، اما بازتاب نظریات یا مسائلی را که تا آن زمان فقط «اروپایی» به نظر می‌رسید با آن درمی‌آمیزد، نظریاتی مانند نظریات هایدگر، فوکو یا دریدا را. نویسندگان معروف به «تحلیلی» مانند پاتنام و رورتی و گودمن هنگامی پذیرفتنی‌تر می‌شوند که موضوعهایی را که از دوران ساختارگرایان برای فرانسویان آشناست می‌پروارند یا از جریانهایی که فرانسویان چندان علاقه‌ای به آنها ندارند (مانند سرل که هوش مصنوعی و علوم شناختی را به باد انتقاد می‌گیرد) انتقاد می‌کنند. اگر برخی از امریکاییان آنچه را ما در آنان نمی‌پسندیم خود نمی‌پسندند پیشداوری پیشینی ما به صورت پسینی تأیید می‌شود.

اما حال که می‌بینیم در فرانسه جنبشی در جهت توجه روزافزون به فیلسوفان تحلیلی پدید آمده است، و البته این توجه در هنگامی است که آن فیلسوفان علاقه‌ای به موضوعات «اروپایی» نشان می‌دهند و نوید آن می‌دهند که مثل بچه سربزه‌زیر به همگان بیبوندند، آیا این جنبش با توجه بیشتری به موضوعات کلاسیک فلسفه تحلیلی، یعنی مثلاً به آثار فلسفه زبان، فلسفه منطق، یا فلسفه علم یا به نویسندگانی که به لحاظ اعتقاداتشان بیشتر در کنار تجربه‌گرایی یا ماتریالیسم یا نامگرایی قرار می‌گیرند، اجر خود را می‌گیرد؟ و علی‌الخصوص آیا با میل واقعی فیلسوفان فرانسوی به اینکه روشهای خود را عوض کنند و رویکردی نزدیکتر به آنچه در بالا ذکر شد در پیش گیرند، اجر خود را می‌گیرند؟ من که خود سخت تودید دارم که چنین شود. فلسفه تحلیلی حقیقتاً در فرانسه مورد گفتگو و پذیرش قرار نمی‌گیرد، مگر آنکه عملکرد آن جزء عرف متداول شود، یعنی تا وقتی که فرانسویان واقعاً حاضر شوند خود را در معرض نقد قرار دهند و همه انواع نظریه‌های فلسفی معاصر را در معرض نقد قرار دهند، تا وقتی که بتوان در مجله‌های آنان ایرادها و پاسخهای بسیاری را دید که در مجله‌های بین‌المللی مانند مجله *Mind* و *Journal of Philosophy* می‌یابیم، خلاصه، تا وقتی که در بحث فلسفی به سبکی دست یازند که طنطنه آن بسیار کمتر و فروتنی آن بیشتر باشد. «گفتگو»های اخیر مانند آنچه بر سر نازی بودن

هایدگر یا درباره «پایان تاریخ» صورت گرفته است این گونه تغییرها را نوید نمی دهد. حال این پرسش پیش می آید که آیا یکی از عمیقترین دلائل اکراه داشتن فرانسویان از سبک تحلیلی ناشی از آن نیست که این سبک در دانشگاهها و مؤسسات فرهنگی پرورانده شده و روال «تخصّصی» و «فنی» گرفته است درحالی که، چنانکه بوررس در کتاب «فلسفه و خودخواری» نشان داده است، بخش عمده کار فلسفی در فرانسه از آن سبب شریف شناخته می شود که آنچه را با تحقیر «فلسفه دانشگاهی» می نامند طرد می کنند و همه هم و غم خود را بر سر مسائلی نهاده است که عامه مردم آنها را «حیاتی» می شمارند. فلسفه تحلیلی نیز طی دهها سال به این مسائل بسی اعتنائی نکرده است (برخلاف، در این مسلک تفکرات اخلاقی فراوان می بینیم)، اما این کار را به سبکی کرده است که خاص خود آن است یعنی سبک بحث دقیق و برهان محکم. همین مسأله را به صورت دیگری نیز می توان مطرح کرد: چرا سبک هایدگر را بر سبک کارناپ ترجیح می دهند، درحالی که سبک هایدگر در نوع خود کمتر از سبک کارناپ «فنی» نیست؟

چگونگی پذیرش ویتگنشتاین خود نشان دهنده همین ابهامها است. ویتگنشتاین مدتها از این لطمه دید که آثار او را به پوزیتیویسم و فلسفه زبان وصل می کردند. آثار بوررس نشان می دهد که، برخلاف، ویتگنشتاین تا چه اندازه از این دو جریان انتقاد کرده است و تا چه اندازه آثار خود او عالمی جداگانه ساخته است. با این همه، بخش عمده ای از توجهی که آثار او در فرانسه برانگیخته است ناشی از دغدغه خاطر نسبت به موضوعهایی نیست که بیش از همه به آنها پرداخته است، یعنی موضوعهایی مانند فلسفه روان شناسی و فلسفه ریاضیات، بلکه ناشی از چیزی است که می توان آن را دغدغه خاطر «انحرافی» نامید: آثار او را اغلب با عینک پدیدارشناختی و هایدگری خوانده اند، از سبک او که پر از کلمات قصار و آمیخته به ابهام است خوششان آمده است و امروزه خاکریزی شده است در برابر «هجوم جانبداران علوم شناختی». سخن کوتاه، اگر امروزه ویتگنشتاین را فیلسوف «بزرگی» می دانند ظاهراً برای آن است که گمان می کنند ما را یاری می کند تا در برابر «علم پرستانه» ترین گرایشهای فلسفه تحلیلی معاصر پایداری کنیم. اما بین علم پرستی افسارگسیخته برخی از جانبداران علوم شناختی و «طبیعت و تبعیت» بخشیدن به اندیشه و ضدیت پاره ای از متفکران اروپایی (از جمله آنان که مانند رورتی امریکایی هستند) با علم پرستی و طبیعت گرایی، جایی هم برای نوعی عقلانیت هست که دستاوردهای شناخت علمی را پاس بدارد و هم از محدودیتهای آن آگاه باشد. بیست سال پیش بوررس نوشته است که موضع ویتگنشتاین در همین جاست. به نظر من موضع پاره ای دیگر از نویسندگان فلسفه تحلیلی نیز همین است، هرچند که برداشتهای ویتگنشتاین را تأیید نمی کنند. این را که دانستیم

آن وقت می توانیم همزمان با پاتنام بگوییم: فلسفه «تحلیلی» یا «ارویایی» نداریم، آنچه هست فقط فلسفه خوب یا بد است.

ماگازن لیتر، ژانویه ۱۹۶۶



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

نشریات عمده بین‌المللی در زمینه فلسفه تحلیلی

نوشته‌ی. ص. علی‌آبادی

برای مزید اطلاع خوانندگان، بنابر این شد که نشریاتی ادواری که در چاپ آثار فلسفی به سیاق تحلیلی سهمی به عهده دارند در این مجلد معرفی شوند. بدیهی است که تعداد این‌گونه نشریات، خصوصاً اگر محدودیتی در محلی که در آنجا به چاپ می‌رسند و یا زبانی که آثار چاپ شده در آن به رشته تحریر درآمده‌اند قائل نشویم، بسیار زیاد است؛ همگی نیز از اعتبار و شهرت یکسانی برخوردار نیستند. بنابراین مصلحت در آن دیدیم که در این معرفی خود را محدود به نشریاتی کنیم که اولاً به زبان انگلیسی منتشر می‌شوند و ثانیاً یا از لحاظ قدمت، یا از لحاظ کیفیت آثاری که در آنها به چاپ می‌رسد شهرت و اعتبار قابل ملاحظه‌ای نزد مراکز تعلیمی و تحقیقی سرتاسر جهان برای خود فراهم آورده‌اند. حاصل کار به صورت فهرست زیر تقدیم می‌شود.

۱. یکی از مشخصترین نشریاتی که مقالات مندرج در آن عمدتاً در زمینه‌های مربوط به فلسفه تحلیلی است فصلنامه MIND نام دارد که در عین حال از قدیمیترین نشریات در این زمینه نیز هست. این نشریه برای اول بار در سال ۱۸۷۶ در شهر لندن منتشر گردید. بعدها محل انتشار آن به شهر ادینبورگ در اسکاتلند منتقل شد و فعلاً در شهر آکسفورد انتشار می‌یابد. در حال حاضر سردبیری این نشریه به عهده Mark Sainsbury استاد دانشگاه لندن است. از سردبیران قبلی و صاحب‌نام این فصلنامه می‌توان از G.E. Moore و Gilbert Ryle نام برد که خود از متشخصین فلسفه تحلیلی بوده‌اند. برای تأمین منابع مالی جهت انتشار مرتب این فصلنامه در سال ۱۸۹۹، متعاقب پیشنهادی از طرف Henry Sidgwick استاد وقت فلسفه دانشگاه کمبریج، انجمنی به نام MIND ASSOCIATION تأسیس گردید که تا این زمان نیز دایر است و این مهم را به

انجام می‌رساند.

۲. فصلنامه قدیمی دیگری به نام THE MONIST در آمریکا در سال ۱۸۸۸ بنیان گذارده شد که در اوایل تأسیس محلی برای چاپ آثار پراگماتیستهای آمریکایی چون John Dewey و Charles Sanders Peirce بود. لیکن در خلال عمل خود تدریجاً به چاپ آثار تحلیلی نیز روی آورد. این نشریه اول بار در شهر شیکاگو انتشار یافت و در حال حاضر در شهر لاسال در ایالت ایلینوی به چاپ می‌رسد.

۳. از سال ۱۸۹۱ مجمع ارسطویی لندن (تأسیس ۱۸۷۰ میلادی) نشریه‌ای را به صورت ادواری به انتشار می‌رساند که اختصاص به درج مقالاتی دارد که هر دو هفته یک بار در محل این مجمع قرائت و به بحث گذارده می‌شود. این نشریه Proceedings Of The Aristotelian Society نام دارد و در سال سه بار منتشر می‌گردد. از اوایل قرن بیستم عمده آثار مندرج در این نشریه یا مستقیماً اختصاص به مباحث مربوط به فلسفه تحلیلی داشته، یا مبتنی بر استفاده از روشهای تحلیلی برای بحث و فحص در زمینه‌های مختلف فلسفی بوده است. گفتنی است که تنها اثری که ویتگنشتاین بعد از کتاب Tractatus در طول عمر خود به چاپ رسانده است مقاله‌ای است به نام «ملاحظات درباره ساختار منطقی» که در ضمیمه این نشریه در سال ۱۹۲۹ به چاپ رسیده است.

۴. دیگر نشریه‌ای که در زمینه فلسفه تحلیلی به خصوص در چهل سال گذشته از اعتبار قابل توجهی برخوردار است در اواخر قرن نوزدهم (۱۸۹۲) میلادی در آمریکا بنیان‌گذاری شده است. این نشریه The Philosophical Review نام دارد و به صورت فصلنامه انتشار می‌یابد. این فصلنامه از اوایل سالهای ۱۹۵۰ میلادی توسط گروه فلسفه دانشگاه کرنل واقع در شهر ایثاکا در ایالت نیویورک منتشر می‌شود. از سردبیران مشهور این فصلنامه می‌توان از Max Black نام برد که در کسب اعتبار جهانی برای آن سهم بسزائی داشته است.

۵. The Journal Of Philosophy نام نشریه دیگری است که از اوایل قرن بیستم (۱۹۰۴) میلادی در آمریکا انتشار یافته است. این نشریه تحت نظر گروه فلسفه دانشگاه کلمبیا در نیویورک به چاپ می‌رسد. در سالهای اولیه عمر این نشریه به صورت دو هفته یک بار منتشر می‌شد و بیشتر منعکس‌کننده آثار پراگماتیستهای آمریکایی چون Arthur Lovejoy، William James، John Dewey و G.I. Lewis بود. در حال حاضر این نشریه به صورت ماهانه انتشار می‌یابد و از عمده‌ترین نشریات در زمینه فلسفه تحلیلی به شمار می‌رود.

۶. از دیگر نشریه‌هایی که در اوایل قرن بیستم (۱۹۲۳) میلادی آغاز به کار کردند و در حال

حاضر در زمینه چاپ آثار فلاسفه تحلیلی از اعتبار قابل ملاحظه‌ای برخوردارند می‌توان از *The Australasian Journal Of Philosophy* نام برد که در استرالیا به چاپ می‌رسد. این نشریه سه بار در سال منتشر می‌شود و علاوه بر انتشار آثاری از فلاسفه صاحب‌نام استرالیایی و نیوزلندی مانند J.A. Passmore، J.J.C. Smart و A.N. Prior از همکاری مستمر فیلسوف شهیر امریکایی David Lewis نیز برخوردار بوده است.

۷. *Philosophy* ارگان‌انستیتوی سلطنتی فلسفه در بریتانیا (The Royal Institute Of Philosophy) است که از سال ۱۹۲۵ در لندن به صورت فصلنامه انتشار می‌یابد. گرچه مقالات منتشره در این نشریه اختصاص به مکتب خاصی در فلسفه ندارند، آثار مربوط به زمینه‌های مختلف فلسفه تحلیلی موضع ثابتی را در اکثر شماره‌های آن اشغال می‌کند. سردبیری این فصلنامه در حال حاضر به عهده Anthony O'Hear استاد فلسفه در دانشگاه بردفورد انگلستان است.

۸. نشریه *Analysis* در سال ۱۹۳۳ توسط عده‌ای از فلاسفه جوان که تحت تأثیر مور، راسل و ویتگنشتاین قرار داشتند در شهر آکسفورد انگلستان آغاز به انتشار کرد. این نشریه شش بار در سال منتشر می‌شود و اختصاص به چاپ مقالات کوتاه در زمینه‌های مختلف مربوط به فلسفه تحلیلی دارد.

۹. در سالهای ۱۹۳۰ میلادی دو نشریه در قاره اروپا توسط فلاسفه آلمانی و هلندی زبان تأسیس یافتند که گرچه اختصاص به چاپ آثار فلاسفه تحلیلی به طور اخص نداشتند لیکن در این زمینه موفق به کسب اعتباری قابل ملاحظه شدند. اولی *Erkenntnis* نام دارد و توسط اعضای حلقه وین شکل یافته و از سال ۱۹۳۰ تحت این نام شروع به انتشار کرد. سردبیران این نشریه از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰، کارناپ و رایخنباخ بودند. دومی *Synthese* نام دارد که از سال ۱۹۳۶ در هلند آغاز به کار کرد و در بدو امر اختصاص به تحقیقات منطقی و روان‌شناسانه در باب مبانی علوم داشت. در حال حاضر مقالات هر دو نشریه که توسط انتشارات دانشگاهی *Kluwer* در هلند به چاپ می‌رسند، به زبان انگلیسی چاپ می‌شود. *Erkenntnis* هر دو ماه یک بار و *Synthese* به صورت ماهانه انتشار می‌یابد. سردبیر *Synthese* در حال حاضر *Jakko Hintikka* منطق‌دان برجسته فنلاندی است و سردبیری *Erkenntnis* به عهده یک گروه بین‌المللی سه نفری است که مشهورترین عضو آن *Carl G. Hempel* استاد کنوتی فلسفه در دانشگاه پرینستون امریکاست.

۱۰. نشریه دیگری در امریکا منتشر می‌شود که نه در بدو امر تأسیس آن ارتباطی با فلسفه تحلیلی داشته است و نه در حال حاضر اختصاص به این سنت فلسفی دارد، لیکن

به خصوص از سالهای بعد از جنگ دوم جهانی در انتشار آثار برجسته‌ای در زمینه‌های مختلف فلسفه تحلیلی مشارکت قابل ملاحظه‌ای داشته است. نام این نشریه *Philosophy and Phenomenological Research* است که در حال حاضر به صورت فصلنامه انتشار می‌یابد و سردبیری اصلی آن به مدت بیش از نیم‌قرن به عهده Marvin Farber بوده است. این نشریه ارگان «جامعه بین‌المللی پدیدارشناسی» است که پس از مرگ هومرل در سال ۱۹۳۸ در آمریکا برای تعقیب و تفحص در روش فلسفی وی تأسیس گردید، لیکن از آغاز فعالیت در این نشریه اعلام شد که انتخاب مقالات برای انتشار براساس تعلق به مکتب یا نحله خاصی در فلسفه صورت نمی‌گیرد.

۱۱. از سال ۱۹۴۷ فصلنامه‌ای توسط Paul Weiss در آمریکا بنیان‌گذارده شد که اختصاص به مبحث متافیزیک دارد. این فصلنامه *The Review of Metaphysics* نام دارد و در چاپ آثار تحلیلی برجسته در این مبحث مشارکت داشته است. در حال حاضر این فصلنامه توسط «جامعه تعلیم و تربیت فلسفه» در شهر واشنگتن منتشر می‌شود. این جامعه وابسته به دانشگاه «کاتولیکی آمریکا» است.

۱۲. در سال ۱۹۵۰ دو استاد برجسته وقت در گروه فلسفه دانشگاه مینه‌سوتا یعنی Herbert Feigl و Wilfrid Sellars نشریه‌ای را بنیان گذارند با این هدف که محملی بین‌المللی برای چاپ آثار در سنت فلسفه تحلیلی باشد. نام این نشریه *Philosophical Studies* است که در آغاز هر دو ماه یک بار ولیکن در حال حاضر به صورت ماهانه انتشار می‌یابد.

۱۳. انجمن فلسفی اسکاتلندیها، وابسته به دانشگاه قدیمی Saint Andrews در اسکاتلند، از سال ۱۹۵۰ فصلنامه‌ای عمومی در زمینه‌های مختلف فلسفی منتشر می‌سازد که *Philosophical Quarterly* نام دارد. این فصلنامه از بدو انتشارش در چاپ آثار برجسته فلسفه تحلیلی اهتمام ورزیده است.

۱۴. *American Philosophical Quarterly* نام فصلنامه‌ای است وابسته به گروه فلسفه دانشگاه پیتسبورگ آمریکا که از سال ۱۹۶۴ آغاز به کار کرده است. در این فصلنامه آثار تحلیلی باارزش علی‌الخصوص در زمینه معرفت‌شناسی به چاپ رسیده و می‌رسد.

* در تهیه این معرفی‌نامه از مدخل *Philosophical Journals* در *دائرةالمعارف فلسفه* پل ادواردز (چاپ ۱۹۶۷ توسط Macmillan Ino. در آمریکا)، صفحات ۲۱۶ - ۱۹۹ استفاده شده است.

جایگاه راوی در رمان معاصر

نوشته تئودور آدورنو

ترجمه یوسف اباضری

وظیفه‌ای که بر دوش من نهاده شده تا در مدت زمانی اندک، تذکراتی در مورد منزلت فعلی رمان به عنوان شکل (Novel as Form) بدهم، ناگزیرم می‌سازد که بدون ملاحظه رفتار کتم و فقط یک جنبه از مسئله را برگزینم. جنبه‌ای که برگزیده‌ام جایگاه راوی است. در حال حاضر مشخصه این جایگاه پارادوکسی بودن آن است: دیگر قصه گفتن ممکن نیست، اما رمان به عنوان شکل نیازمند روایت است. رمان، شکلی ادبی خاص دوران بورژوازی است. مبدأ رمان تجربه جهان افسون زوده در دوز کیشوت است؛ و تجزیه و تحلیل هنرمندانه هستی صرف، هنوز قلمرو رمان است. واقع‌گرایی (Realism) جزو ذاتی رمان به شمار می‌رود. حتی رمانهایی که به لحاظ موضوعشان (Subject matter) رمانهای خیال (Fantasy) محسوب می‌شوند، تلاش می‌کنند تا محتوایشان (Content) را به گونه‌ای عرضه کنند که آشکار شود قصد آنها اشاره به واقعیت است. به سبب تحولی که شروع آن به قرن نوزدهم باز می‌گردد و امروز بی‌نهایت سریع شده، این نحوه کار مورد شک و تردید قرار گرفته است. تا آنجا که به راوی مربوط می‌شود، این جریان [ناگزیر] از منشور ذهن‌گرایی عبور کرده است که بر اثر آن هیچ مصالحی دست‌نخورده باقی نمانده است و در نتیجه، تذکره‌زنر حماسه به عینیت یا انضمامی بودن مادی (Gegenständlichkeit = Material Concreteness) از بیان سست گردیده است. این روزها، کسی که اتکای خود را به واقعیت انضمامی به شیوه فی‌المثل شتیفتر (Stifter) ادامه دهد و بخواهد قدرت نفوذ خود را از تمامیت (Fullness) و انعطاف‌پذیری (Plasticity) واقعیت مادی اخذ کند - واقعیتی مادی که از صافی اندیشه گذشته و فروتنانه مورد قبول قرار گرفته باشد -

ناگزیر به موضعی رانده می‌شود که باید تقلید کند؛ تقلیدی که بوی تزئین از آن بلند است. چنین کسی باید بار گناه دروغی را به دوش کشد: دروغ عاشقانه رها کردن خود به دست جهان که پیشفرض آن، آن است که جهان بامعناست؛ عاقبت کار چنین کسی در افتادن بی‌بازگشت به نوشتن رمانهای عامیانه از نوع رمانهای بازاری پر طول و تفصیل است. اگر از جنبه موضوع اثر نیز مسئله را بررسی کنیم مشکلات به همین اندازه بزرگ‌اند. همان‌طور که هنر نقاشی بسیاری از وظایف سنتی خود را به عکاسی سپرد، رمان نیز بسیاری از وظایف خود را به گزارش (Reportage) و رسانه‌های فرهنگسازی به ویژه سینما واگذار کرد. این امر به آن معناست که رمان باید توجه خود را به چیزی جلب کند که گزارش از پس آن بر نمی‌آید. به هر تقدیر، برخلاف نقاشی، زبان بر آزادی رمان از موضوع، محدودیتهایی تحمیل می‌کند و رمان را ناگزیر می‌سازد که ظاهر گزارش را حفظ کند. جیمز جویس مصرانه عصیان رمان بر ضد واقع‌گرایی را با عصیان بر ضد زبان گفتاری (Discursive) پیوند زد.

مخالفت کردن با آنچه جویس انجام می‌دهد و خارق‌هادت و فردگرایانه و دلبخواهی خواندن کارهای او، نارواست. هویت و یکپارچگی تجربه در قالب یا شکلی از زندگی که دارای نظم و استمرار درونی باشد از هم‌گسیخته است، [و دیگر نمی‌توان گفت که] زندگی یگانه چیزی است که جهت‌گیری راوی را ممکن می‌سازد. کافی است که [برای پی بردن به این نکته] توجه کنیم که برای کسی که در جنگ شرکت کرده است داستان‌گویی درباره آن به شیوه کسانی که درباره ماجراهای خود قصه می‌گویند تا چه حد ناممکن است. اگر روایتی چنان عرضه شود که انگار راوی آن این‌گونه تجارب را استادانه از سر گذرانده است، بحق با ناشکیبایی و سوءظن خوانندگان روبه‌رو خواهد شد. گفته‌هایی از قبیل «کتاب خوبی و گوشه چمنی» قدیمی شده‌اند. دلیل این امر فقط ناشی از فقدان تمرکز خوانندگان نیست، بلکه همچنین ناشی از محتوا و شکل [رمان] است، زیرا قصه‌گویی به معنای گفتن حرفی خاص است و دقیقاً همین کار است که به سبب جهان اداری شده و استاندارد شدن (Standardization) همه چیزها و یکدست شدن کامل آنها، ناممکن گشته است. صرف‌نظر از آنکه هرگونه پیامی رنگی ایدئولوژیک دارد، دعوی ضمنی راوی نیز ایدئولوژیکی است. یعنی این دعوی که جهان هنوز اساساً بر مدار اصل تفرّد می‌چرخد، و اینکه فرد بشری هنوز می‌تواند به کمک انگیزه‌ها و عواطفش از پس تقدیر برآید، و اینکه آدمی هنوز می‌تواند در جهان درونی و شخصی خود مستقیماً کاری را به انجام رساند؛ زندگینامه‌های ادبی سطحی که این روزها همه‌جا به چشم می‌خورند محصول فرعی همین اضمحلال رمان به عنوان شکل است.

قلمرو روانشناسی که این‌گونه طرح‌های ادبی در آن پناه می‌جویند - هر چند با توفیقی اندک - از بحرانی که گریبانگیر تلاش ادبیات برای انضمامی‌بودن شده است، مستثنا نیست. حتی موضوع رمان روانشناختی نیز مضمحل شده است: به درستی گفته شده است در همان زمانی که روزنامه‌نگاران مستمراً درباره‌ی دستاوردهای روانشناختی داستایفسکی قلمفرسایی می‌کردند، علم و به ویژه روانکاری فروید مدتها قبل کشفیات او را پشت سر گذاشته بودند. به علاوه، این ستایش گزاف از داستایفسکی، احتمالاً بر نقطه‌ی اصلی انگشت نمی‌گذاشت: اگر اصولاً آثار او واجد نکات روانشناختی باشد، منظور از آن روانشناسی شخصیت معقول و ناب (Intelligible) یا روانشناسی جوهر است نه روانشناسی شخصیت تجربی یا روانشناسی آدمیان کوچک و بازار. داستایفسکی دقیقاً از همین جنبه است که رمان‌نویسی پیشرفته است. آنچه رمان را وا می‌دارد تا از روانشناسی شخصیت تجربی بگسلد و خود را وقف ارائه‌ی جوهر (Wessen) و بر نهاده‌ی آن (Un wessen) سازد، فقط آن نیست که علم و ارتباطات مهار هر چیز مَحْضَل و محسوسی، از جمله معمولیت (Facticity) جهان درونی را به دست گرفته است؛ بلکه نکته‌ی مهمتر آن است که هر چه رویه‌ی سطحی فرآیند زندگی اجتماعی فشرده‌تر و یکدست‌تر می‌شود، جوهر را بیش از پیش پنهان می‌سازد. اگر رمان بخواهد به میراث واقع‌گرایانه‌ی خود وفادار باقی بماند و واقعیت امور را بیان کند، باید آن نوع واقع‌گرایی را رها سازد که صرفاً با تجدید تولید ظاهر واقعیت، نقش این ظاهر را مستقر واقعیت را تعکیم می‌کند. شی‌وارگی تمامی روابط میان انسانها - که خصال انسانی آنان را به روغنی برای روان‌شدن کار ماشین‌آلات بدل می‌کند - و همچنین بیگانگی و از خود بیگانگی عام را باید به نام حقیقی خود نامید، و در میان همه‌ی اشکال هنری، رمان یکی از معدود اشکالی است که صلاحیت این کار را دارد. تخاصم میان انسانهای زنده و شرایط متحجر، از مدتها پیش، و مطمئناً از قرن هجدهم و از زمان انتشار رمان تام جونز نوشته‌ی فیلدینگ، موضوع حقیقی رمان بوده است. در طی این جریان، بیگانگی و فاصله‌گذاری خود به شگردی زیبایی شناختی برای رمان بدل می‌شود. زیرا هر چه افراد انسانی و جماعات بیش از پیش از یکدیگر بیگانه می‌شوند، در چشم یکدیگر مرموز و معمایی‌تر می‌شوند. تحت این شرایط است که انگیزه‌ی حقیقی رمان، یعنی تلاش برای رمزگشایی از معمای زندگی برونی، به جستجویی برای جوهر بدل می‌شود. همان جوهری که اکنون خود در متن بیگانه‌شدگی روزمره‌ی ناشی از قراردادهای اجتماعی، گپیچ‌کننده و به‌طور مضاعف بیگانه به‌نظر می‌رسد. آنچه سوئه‌ی ضدواقع‌گرایانه‌ی رمان مدرن، یا همان ساخت مابعدالطبیعی آن را پیش می‌کشد و برجسته می‌سازد، موضوع حقیقی رمان است، یعنی همان جامعه‌ای که در آن آدمیان از خود و از یکدیگر جدا شده‌اند. آنچه در تعالی زیبایی‌شناختی

متعکس می‌شود، زده‌شدن افسون از جهان است.

تأملات و تدابیر آگاهانهٔ رمان‌نویس به هیچ وجه عرصهٔ پرداختن به این مسائل نیست، و دلایلی در تأیید این گمان وجود دارد که هرچا رمان‌نویس به چنین تأملاتی روی آورد، نظیر رمانهای بس جاه‌طلبانهٔ هرمان بروخ، به اثر هنری سودی نمی‌رسد، بلکه برعکس [در این‌گونه موارد] تغییرات تاریخی در «شکل» در هیئت حساسیتهای عجیب و غریب مؤلف ظاهر می‌شود. حد و اندازهٔ نقش این حساسیتهای در مقام ابزارهای ثبت باید و نبایدها، ملاک قطعی تعیین رتبهٔ مؤلف است. بیزاری مارسل پروست از گزارش به عنوان شکل ادبی هنوز هم بی‌همتاست. آثار او به سنت رمان واقع‌گرا و روانشناختی تعلق دارد، آن هم شاخه‌ای از این سنت که غایت آن حل‌شدن رمان در ذهن‌گرایی افراطی است، یعنی همان سیر تحولی که آثاری چون نیلزینه (Niels Lyhne) اثر یاکوبسون و مانته لائوریدز بریگه (Malte Laurids Brigge) نوشتهٔ ریلکه را شامل می‌شود، ولی فاقد هرگونه پیوند تاریخی تجربی با کار پروست است. هر چه پیروی رمان از واقع‌گرایی در ارائهٔ اشیا و امور برونی، و پایبندی آن به شعار «واقعیت این‌گونه بوده، قاطعانه‌تر باشد، هر کلمهٔ آن نیز بیش از پیش به «گویی» و «دانگاری» بدل می‌شود، و همزمان با آن تضاد میان دعوی رمان [به ارائه واقعیت] و این حقیقت که «وضع اصلاً این‌گونه نبوده» افزایش می‌یابد. این دعوی ضمنی و درونی (Immanent) که مؤلف هیچ‌گاه قادر به پرهیز از آن نیست - یعنی دعوی معرفت دقیق مؤلف نسبت به همهٔ وقایع و امور - مستلزم اثبات است، و دقت پروست، که همواره تا حد بدل‌شدن به وهم بسط می‌یابد، و همچنین تکنیک خرده‌بین (Micrological) او که از رهگذر آن وحدت امر زنده نهایتاً به اجزایش تجزیه می‌شود، به راستی در حکم تلاشی است از سوی دست‌گاه حسی زیبایی‌شناختی در جهت ارائهٔ همان اثبات، بدون آنکه از مرزها و حدود شکل تخطی کرده باشد. پروست هرگز نمی‌توانست خود را راضی کند که کار را با گزارش امری غیرواقعی به مثابه امری واقعی شروع کند و به همین دلیل است که اثر دوری و حلقوی او با خاطره‌ای از کودکی و حال و هوای به خواب‌رفتن در آن سن و سال آغاز می‌شود. تمامی کتاب نخست [در جستجوی زمان گمشده] چیزی نیست مگر توصیفی دقیق از مشکلات و موانع به خواب‌رفتن، آن هم در شرایطی که مادر زیبارو بوسهٔ شب‌بخیر را از پسرک دریغ کرده است. گویی راوی فضایی درونی ایجاد کرده است که او را از شتر برداشتن قدمی خطا به درون جهانی بیگانه مصون می‌دارد. آثار برداشتن این قدم خطا را می‌توان در لحن کاذب کسی مشاهده کرد که تظاهر می‌کند انگار با آن جهان آشناست. جهان به شیوه‌ای نامحسوس به داخل این فضای درونی کشیده می‌شود - این شگرد را «تک‌گویی درونی» نامیده‌اند - و هر آنچه در جهان بیرون رخ

می‌دهد به همان شیوه‌ای ارائه می‌شود که لحظه به خواب رفتن در صفحه نخست رمان ارائه شده است: به مثابه قطعه‌ای از جهان درون، یا سویه و لمحهای در جریان سیال ذهن، که نظم عینی زمان و مکان دیگر قادر به رد و ابطال آن نیست، همان نظمی که در رمان پروست همواره به حال تعلیق درمی‌آید. در اکسپرسیونیسم آلمان نیز رمان - برای مثال *دانشجوی ولگرد* اثر گوستاو زاک - هدفی مشابه را دنبال می‌کند، هر چند که پیشفرضها و حال و هوای آن کاملاً متفاوت بود. آن طرح و رهیافت حماسی (epic) در نگارش رمان که می‌کوشد صرفاً اشیا و اموری انضمامی را توصیف کند که می‌توانند با تمامی غنا و کمال خویش ارائه شوند، نهایتاً به حذف مقوله بنیانی و حماسی انضمامیت منجر می‌شود.

رمان سنتی را که آثار فلوربر احتمالاً اصیلترین تجسم ایده یا مثال آن است، می‌توان با صحنه تئاتر بورژوازی قیاس کرد که از سه طرف بسته و محدود به دیوار است. شگرد اصلی این نوع رمان ایجاد پندار و توهم است. راوی پرده را بالا می‌کشد: خواننده باید در هر آنچه رخ می‌دهد چنان مشارکت جوید که گویی خود در آنجا حضور دارد. ملاک برتری ذهنیت راوی همان قدرتی است که با آن چنین توهمی را ایجاد می‌کند و همچنین - در آثار فلوربر - همان خلوص و پاکیزگی زبان است که از رهگذر معنوی ساختن زبان، آن را از قلمرو امور تجربی، که زبان بدان متعهد و مقید است، خارج می‌کند. تأمل و بازاندیشی حرام شمرده می‌شود: تأمل، حکم معصیت کبیره‌ای را پیدا می‌کند که خلوص عینی واقعیت را مخدوش می‌کند. امروزه حکم حرام بردن تأمل، همراه با خصلت موهوم آنچه [در رمان] باز نموده می‌شود، رفته رفته نیروی خود را از دست می‌دهد. بسیاری اشخاص به این نکته اشاره کرده‌اند که در رمان مدرن، نه فقط در رمانهای پروست بلکه همچنین در جاهلان آندره ژید، در آثار متأخر توماس مان یا در سره‌بی‌منش موزیل، تأمل و بازاندیشی با درهم‌شکستن عناصر درونی شکل، خود را متجلی می‌کند. ولی این نوع بازاندیشی، گذشته از نامش، تقریباً هیچ وجه مشترکی با تأمل و بازاندیشی ماقبل فلوربری ندارد. تأمل نوع دوم اساساً ماهیتی اخلاقی داشت و در اتخاذ موضع له یا علیه فهرومانان رمان خلاصه می‌شد. تأمل نوع جدید موضعی علیه ادعای دروغین بازنمایی [واقعیت] اتخاذ می‌کند، که در واقع موضعی علیه خود راوی است، راویی که می‌کوشد در مقام مفسر و شارح فوق تیزبین وقایع، طرز کار اجتناب‌ناپذیر خود [یا همان روش گزارشگری] را تصحیح کند. این شیوه تخریب شکل، جزء ذاتی نفس معنای شکل ادبی است. فقط اکنون می‌توان کارکرد شکل ساز رسانه توماس مان را تمام و کامل فهمید، یعنی همان خصلت کنایی معماگونه (Enigmatic irony) آثار او، که اگر در آن دقت کنیم، تقلیل آن به عناصر هجوآمیز محتوایی ممکن نیست: مؤلف با اشارتی کنایی که

رشته‌های خود او را پنبه می‌کند، دعوی خلق امری واقعی را کنار می‌نهد، دعوی که با این حال هیچ کلامی، حتی کلام خود او، قادر نیست از آن طفره رود. صریحترین شکل انجام این عمل، احتمالاً در دوره متأخر حیات ادبی توماس مان رخ می‌دهد یعنی در خاطی مقدس و قوی سیاه، جایی که نویسنده در حین بازی با مضمونی رمانتیک، از طریق شیوه خاص به کارگیری زبان، بر حضور عنصر یا شگرد شهر-فرنگی (Peep - show) در روایت خویش، و بر واقعی نبودن توهم ایجادشده، صحنه می‌گذارد. به گفته خود توماس مان، او با این کار، اثر هنری را به منزلت و جایگاه لطیفه‌ای والا (Sublime Jock) بازمی‌گرداند، همان جایگاهی که اثر پیشتر واجد آن بود، پیش از آن که با خام‌طبعی ناشی از [تظاهر] به فقدان خام‌طبعی، توهم را به شیوه‌ای نیندیشیده به منزله حقیقت عرضه کند.

آنجا که در رمان پروست، شرح و حاشیه چنان به تمامی با حادثه و کنش درهم می‌پیچد که تمایز میان آن دو رنگ می‌بازد، راوی دست‌اندرکار جمله به مؤلفه بنیانی رابطه خود با خواننده است: فاصله زیبایی‌شناختی. در رمان سستی این فاصله همواره ثابت بود. ولی اکنون فاصله زیبایی‌شناختی، همچون زاویه دوربین در سینما، مدام تغییر می‌کند: گاهی اوقات خواننده بیرون از صحنه باقی می‌ماند، و گاه به یاری شرح و حاشیه‌نویسی به روی صحنه، پشت آن، و یا حتی به انبار لوازم هدایت می‌شود. از جمله نمونه‌های افراطی - که بسی بیشتر از نمونه‌های نوعی ما را با ظرایف رمان معاصر آشنا می‌کنند - روش کافکا در حذف کامل فاصله است. کافکا با استفاده از شگرد شوک، امنیت نظری و انفعالی خواننده در برابر متن را نابود می‌کند. رمانهای او، البته اگر بتوان آنها را مصادیق این مقوله دانست، واکنشی پیشگویانه به وضعیت خاصی در جهان هستند، وضعیتی که در آن نگرش نظری ناب به مضحکه‌ای بدل شده است، زیرا اکنون تهدید دائمی وقوع فاجعه، دیگر به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد ناظری بی‌طرف باقی بماند؛ این تهدید، تقلید زیبایی‌شناختی از این فاصله بی‌طرفانه را نیز ناممکن ساخته است. حتی آن دسته از نویسندگان کوچکتری که شهامت نوشتن هیچ کلمه‌ای را ندارند، مگر آنکه کلمه، خود با تکیه بر دعوی گزارش واقعیتها، از پیش عذری برای تولد خویش تراشیده باشد، فاصله زیبایی‌شناختی را کنار گذاشته‌اند. آثار آنان ضعف و سستی نهفته در حالتی خاص از ذهن را افشا می‌کنند، حالتی حاکی از کوتاه‌بینی مفرط که تاب تحمل بازنمایی زیبایی‌شناختی خود را هم ندارد و به ندرت می‌تواند انسانهایی به وجود آورد که قدرت و صلاحیت این بازنمایی را داشته باشند. اما در پیشرفته‌ترین تولیدات [هنری]، که خود با این ضعف و سستی بیگانه نیستند، حذف فاصله زیبایی‌شناختی یکی از مقتضیات خود شکل است؛ این عمل یکی از مؤثرترین ابزارها برای نفوذ

در روابط پیش‌زمینه‌ای (Fore ground) و بیان چیزی است که در پس آنها نهفته است، یعنی خصلت منفی امر مثبت [با ماهیت سلبی (تخیلی) امر ایجابی (واقعی)]. این امر بدان معنا نیست که توصیف امر خیالی ضرورتاً جانشین توصیف امر واقعی می‌شود، نظیر مورد کافکا. آثار کافکا به الگو شدن تن در نمی‌دهند ولی نکته اصلی آن است که اساساً تفاوت میان امور واقعی و خیالات (Imago) باطل می‌شود. یکی از خصوصیات مشترک رمان‌نویسان بزرگ عصر آن است که در آثار آنان تصور و بصیرت ادبی «وضع این‌گونه است» تا پیامدهای نهایی خود بسط می‌یابد و مجموعه‌ای از نمونه‌های ازلی تاریخی را تجلی می‌بخشد؛ این امر در خطرات غیرآزادی پروست همان قدر رخ می‌دهد که در حکایات تمثیلی کافکا و رمز نوشته‌های حماسی جویس. آن سوزه یا فاعل ادبی که رهایی خود را از قراردادهای عرفی بازنمایی انضمامی اعلام می‌کند، به‌طور هم‌زمان سترونی خود را تصدیق می‌کند؛ او بر قدرت برتر جهان اشیا که به ناگاه در میان تک‌گویی مجدداً ظاهر می‌شود، مهر تأیید می‌زند. بدین ترتیب، زبان دومی ایجاد می‌شود که تا حد زیادی محصول تصفیه و تقطیر پس‌مانده‌های زبان اول است، نوعی زبان اشیا که الکن و متکی بر تداعی معانی است و علاوه بر تک‌گویی رمان‌نویسان به گفتار افراد بیشمار یعنی توده‌ها نیز سرایت می‌کند. چهل سال پیش [۱۹۵۴] لوکاج در کتاب خویش، نظریه رمان (۱۹۱۴)، این پرسش را طرح کرد که آیا رمانهای داستانی‌فلسفی بنیاد حماسه‌های آینده‌اند، یا شاید حتی خود همان حماسه‌ها هستند. فی‌الواقع، آن دسته از رمانهای معاصر که باید به حساب آیند، یعنی آن رمانهایی که در آنها نوعی ذهنیت مهارگسیخته با شتاب نیروی خود به ضد خود بدل می‌شود، جملگی حماسه‌هایی منفی هستند. هریک از این رمانها گواهی است بر وجود وضعیتی که در آن فرد، نابودگر خویش است، وضعیتی همگرا با آن موقعیت ماقبل فردی (pre-individual situation) که روزگاری به نظر می‌رسید ضامن وجود جهانی سرشار از معناست. این حماسه‌ها، همپای کل هنر معاصر، عمیقاً مبهم‌اند: تعیین این امر که آیا غایت آن گرایش تاریخی که در این حماسه‌ها ثبت می‌شود عقب‌نشینی به توحش است یا تحقق [جوهر] انسانیت، کار آنها نیست، و البته بسیاری از این حماسه‌ها با خیالی آسوده با توحش کنار می‌آیند. از میان آثار هنری مدرنی که ارزشی دارند، نمونه‌ای نمی‌توان یافت که شیفته تخالف و تفرقه و رهایی نباشد. ولی این‌گونه آثار با تجسم بخشیدن به دهشت روزگار بدون هیچ‌گونه سازشگری و با خلاصه کردن کل لذت ناشی از تعمق نظری در بیان همین دهشت، خادم آزادی‌اند - همان آزادی که محصولات هنری متوسط و میان‌مایه بدان خیانت می‌کنند، آن هم صرفاً بدین دلیل که این محصولات از ادای شهادت در مورد آنچه در عصر لیبرالیسم بر سر فرد آمده است طفره می‌روند. جایگاه این آثار

خارج از عرصه بحث میان هنر متعهد و هنر برای هنر و خارج از عرصه انتخاب میان بی‌مایگی هنر برخوردار از رسالت و هدف، و بی‌مایگی هنر معطوف به سرگرمی است. کارل کراوس زمانی این ایده را بیان کرد که هر آنچه از دل آثار او یا زبانی اخلاقی و در هیئت واقعیت فیزیکی و غیر زیبایی‌شناختی سخن می‌گوید، فقط و فقط تحت لوای قانون زبان، و در نتیجه تحت نام هنر برای هنر، به او القاگشته است. آنچه لغو فاصله زیبایی‌شناختی در رمان معاصر را الزامی می‌کند، گرایش ذاتی خود شکل ادبی است، و در نتیجه همین گرایش است که سر خم کردن رمان در مقابل قدرت برتر واقعیت نیز محکوم می‌شود. همان واقعیتی که دگرگونی آن با توسل به تصویری خیالی (image) ممکن نیست، بلکه فقط به شیوه‌ای انضمامی، در واقعیت، میسر است.

"The position of the Narrator in the Contemporary Novel" in T.W.Adorno, Notes to literature, Vol. 1, Columbia University press, New York, 1991.

اصل مقاله مبنی بر سخنرانی آدورنو در وادیو برلین به سال ۱۹۵۴ است.
 مترجم از آقای مراد فرهادپور که این مقاله را ویراستاری کرده‌اند سپاسگزار است.

گادامر و هابرماس

نوشته محمد رضا ریخته‌گران

از اوایل دهه هفتاد قرن بیستم یورگن هابرماس (Jurgen Habermas، متولد ۱۹۲۹) در زمره بانفوذترین فلاسفه علوم اجتماعی بوده است. او به نسل دوم از مکتب فرانکفورت تعلق دارد، هر چند همانطور که خود او اظهار می‌دارد نمی‌توان او را به طور کامل از پیروان این مکتب دانست. هابرماس در تحقیقات خود در حوزه جامعه‌شناسی به هرمنوتیک توجه می‌کند و در آن قوه و توانی می‌بیند که می‌تواند خصوصیت غیر تأملی نظریات مبتنی بر مذهب اصالت تحصیل در حوزه علوم اجتماعی را مورد انتقاد قرار دهد؛ اما وضع وی در قبال هرمنوتیک آن‌طور نبوده که همه آورده‌های آن را به طور کامل بپذیرد، بلکه در بسیاری از موارد با مباحث هرمنوتیک مخالفت کرده، زبان به اعتراض گشوده است. او در سال ۱۹۶۷ باب تبادل نظر با گادامر را می‌گشاید و در کتاب خود موسوم به *منطق علوم اجتماعی فصلی* را به هرمنوتیک اختصاص می‌دهد. گادامر در مقاله‌ای تحت عنوان «خطابه، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» به اعتراضات هابرماس جواب می‌گوید؛ هابرماس متقابلاً در مقاله‌ای با نام «مروری بر حقیقت و روش گادامر» انتقاد خود از هرمنوتیک گادامر را تکرار می‌کند. پیش از این نیز او در کتاب *معرفت و علائق بشری غیرمستقیم* گفته بود که مباحث هرمنوتیک فاقد جهت کلی بوده و افاده عموم و اطلاق نمی‌کند و صرفاً با علوم اجتماعی و تاریخی مناسبت دارد. همچنین گفته بود که هرمنوتیک می‌بایست تابع نقد ایدئولوژی (Ideologiekritik) قرار گیرد. او مقارن با انتشار این مقاله، مقاله دیگری تحت عنوان «شان کلیت هرمنوتیک» نوشت و در آن بر این قول رفت که در هرمنوتیک از حیث روش‌شناسی نواقصی هست. پاسخ گادامر به این مقاله در مجموعه *هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی* به چاپ رسید.

هابرماس در کتاب معرفت و علائق انسانی (*Knowledge and Human Interest*)، معرفت آدمی را به سه قسم منقسم می‌گیرد و معتقد است که هریک از اقسام معرفت، مبتنی بر یکی از علائق سه‌گانه استعلایی است؛ یعنی در هریک از این سه قسم یکی از علائق و منافع راهبر معرفت قرار می‌گیرد. در علوم تجربی تحلیلی، علاقه فنی و امکان دستیابی تکنیکی به چیزها سائقه‌ای است که این دسته از علوم را به پیش سوق می‌دهد. مقصود از این دسته از علوم، رسیدن به اطلاعاتی است که ما را در به ضبط گرفتن طبیعت و علم به قوانین آن و از این طریق، به پیشگویی حوادث آینده توانا می‌سازد و نمونه این دسته از علوم فیزیک است. اما در علوم تاریخی - هرمنوتیکی، علاقه راهبر این دسته از علوم، معرفت علمی است که به وساطت زبان صورت می‌گیرد و مقصود از آن تغییر عمل آدمی و رسیدن به آنچه صحیح افعال و اعمال او در قبال ودایع فرهنگی مشترک است. نمونه این دسته از علوم فقه‌اللفه است و بالأخره، علوم انتقادی است که علائق سائق در آنها رسیدن به معرفت آزادی‌بخش و وارهاونده است. این معرفت به وساطت انتقاد از قدرت و از ایدئولوژی حاصل می‌شود. علمی مثل سیاست و اقتصاد به این دسته تعلق دارند. در این دسته از علوم، تحلیلگر از راه تحلیل می‌کوشد تا از طریق محدودکردن حوزه قدرت و ایدئولوژی و انتقاد از آنها، راه‌هایی و آزادی از سلطه به ظاهر طبیعی آنها را هموار کند. هابرماس نمونه این دسته از علوم را روانکاوی می‌داند و بر آن است که در هر دسته از علوم می‌بایست به علاقه راهبر در آن علم توجه کرد، و نیز هیچ‌یک از این علائق را نباید نادیده گرفت و آن را به دیگری احاله کرد. در نظر او اصحاب مذهب اصالت تحصیل همه چیز را به علاقه نخست محول کرده‌اند و در نتیجه از توجه به حوزه عمل و حوزه قدرت در جامعه بازمانده‌اند. همچنین، اصحاب هرمنوتیک صرفاً به شأن عملی زندگی توجه کرده، از عنایت به ساحت عینی که اعمال آدمی در آن تعیین پیدا می‌کند - یعنی تاریخ کلی عالم - غفلت کرده، لاجرم در زندان مذهب اصالت معنای مبتنی بر زبان‌شناسی خود گرفتار آمده و نتوانسته‌اند از دور هرمنوتیک خارج شوند و به آزادی برسند. در نظر او، رسیدن به آزادی محتاج آن است که در زندان ودایع فرهنگی و الزامات آن نمایم و با استمداد از یک نظریه کلی مبتنی بر صلاح علمی»

(Universal pragmatics) در حوزه عمل، به وفاق و اجماع در عقاید و آراء برسیم و منشأ و ریشه علائق و مناسبات اجتماعی آدمی را، در خود زبان جستجو کنیم.

هابرماس در مباحثه خود با گادامر، تفکر او را نوعی از مذهب اصالت معنای (*idealism*) مبتنی بر پدیدارشناسی می‌داند و در برابر آن قائل به علائق و منافع می‌شود که بنیان شناخت

آدمی بر آن استوار است و در این کار سهم مهمتی به علوم تحلیلی مبتنی بر تجربه اختصاص می‌دهد. او همچنین معتقد است که هرمنوتیک گادامر راه به مذهب نسبیست (relativism) می‌برد و ناظر به جهت عینی و وجهه خارجی اشیاء و امور نبوده، می‌بایست با استمداد از علوم انتقادی و شأن آزادکنندگی آن بر نقائص علوم تاریخی - هرمنوتیکی فائق آمد و بالأخره، بر این قول می‌رود که کلیت مطلق که گادامر به زبان وجه هرمنوتیک منسوب کرده بی‌وجه است و می‌بایست حوزه اطلاق و کلیت آن محدود شود.^۱

اما آیا نسبیست مختار گادامر، نسبیستی که مؤسس بر وضع و موقف تاریخی افراد و ودایع و موارث فرهنگی آنهاست، در مطلق آن نیست که نسبت به اوضاع اجتماعی و واقعیات تاریخی بی‌اعتنا بماند و به موجب بی‌اعتنایی، به دواعی کسانی که در جریانهای اجتماعی و تاریخی فعالیت می‌کنند و به اعتباری سازندگان تاریخی هستند وقعی نهد؟ آیا این درست است که ما خود را مقهور قهر ودایع و موارث فرهنگی بدانیم طوری که امکان آزادی و انتقاد از این موارث به کلی منتفی باشد؟ اینها سؤالاتی است که هابرماس از گادامر می‌پرسد و بهتر است بگوییم اعتراضاتی است که بر هرمنوتیک گادامر وارد می‌کند. او درصدد آن است تا مبنایی به دست دهد تا به استناد آن بتوان از دور هرمنوتیک خارج شد و به نقادی ودایع و موارث فرهنگی پرداخت. به بیان دیگر، در پی آن است تا هرمنوتیک را به نقد ایدئولوژی میدل سازد. کوشش او به پیدایش و بسط شعبه‌ای از هرمنوتیک مؤدی شده که معمولاً با اصطلاح «هرمنوتیک انتقادی» از آن تعبیر می‌کنند. در نظر اصحاب این شعبه، توجه متوغلین در مباحث تفسیری تا اینجا به دو مطلب اساسی معطوف بوده است: یکی چگونگی وساطت ودایع و امانات فرهنگی در تفسیر، و دیگر طریق نائل آمدن به تفهیمی که مستند است به قصد فاعل شناسایی. همچنین، منازعات میان پیروان اصول و میانی نظری تفسیر مثل اشلایرماخر و دیلتای از یک سو، و اصحاب وجهه فلسفی هرمنوتیک مثل هیدگرو گادامر از سوی دیگر، بر مدار پرسش از امکان یک چنین تفهیمی و نیز میزان تسری آن به اعیان اشیاء و اصایه به مقصود اشخاص دیگر دوران می‌کرده است. اما هیچ‌یک از این دو طایفه، از مضمون آنچه که تفسیر می‌شود و نیز صحت و اعتبار آن سخن نگفته، این مباحث را یا خروج موضوعی از مباحث هرمنوتیک دانسته، یا قائل به حجیت بی‌چون و چرای ودایع و امانات فرهنگی شده و همه چیز را محفوف به این ودایع و امانات دانسته‌اند.^۲

اصحاب هرمنوتیک انتقادی، از تشکیک و شبهه‌آوری در صحت و حجیت این ودایع ابا نمی‌ورزند^۳ و آنچه را که پیش از این، حقایق مطلق گرفته بودند مورد چون و چرا قرار می‌دهند.

اصحاب این شعبه می‌گویند که ما بالعیان با حقایق نیم‌بند، فریب، تبلیغات، دستکاری، ستمکاری فکری، سانسور و غیره روبه‌رو هستیم و اینها خود می‌توانند باب مناقشه و حتی تخطئه آن حقایق مطلق را باز کنند. اصحاب این شعبه معتقدند که بشر امروز در حیات اجتماعی خود آنچنان تحت ستم و واقعیات دروغین قرار دارد که اصلاً آزادی خود را از دست داده و آنچه که از آن یا عنوان «وجدان» یا «آگاهی» تعبیر می‌کند، در حقیقت وجدان و آگاهی کاذب است. یقین او نیز یقین کاذب است و تفهم او از دیگران و ارتباط او با آنها از پای‌بست ویران است. اصحاب این طریقت در پی آن‌اند تا علل و جهات این وضعیت را باز نمایند و از آنجا که در نظر آنها اوضاع و حوادث گوناگون در هر دوره تفهم آدمی را معلل به علل و مشروط به شرایط خاصی می‌کند، باز نمودن اسباب و علل این اوضاع و حوادث صورت تبیین علی به خود می‌گیرد. این توجه به اوضاع عینی جامعه و شرایط خاص و انضمامی هر دوره، وقتی صبغه نظری پیدا می‌کند با تفهم، بدان معنا که اصحاب هرمنوتیک از آن مراد می‌کنند، پیوند می‌خورد.

هایرماس معتقد است که اعمال اجتماعی صرفاً از طریق پیوندهای عینی و واقعی خود با زبان، کار و بخصوص قدرت ادراک می‌شود. کوشش او در هرمنوتیک انتقادی خود، معطوف به این است تا عینیت جریانهای تاریخی را به دواعی کسانی که درگیر آن جریانها هستند پیوند دهد. به همین جهت جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که می‌بینیم او روانکاوی را نمونه‌ای از یک علم‌الاجتماع دیالکتیکی - هرمنوتیکی می‌داند و بر آن سرامت تا از قدرت آزادسازی و سلطه‌زدایی آن استفاده کند؛ زیرا در نظر او مقصود از طرح و پیش‌نهادن یک چنین هرمنوتیکی، همانا بازکردن راه است تا توان سلطه‌زدایی افراد نمایان شود و مقاصد و نیات کسانی که فراموش یا سرکوب شده‌اند، فاعلیت پیدا کند و تاریخ را رقم بزنند. او درصدد آن است تا از عقاید جدید و از انتقاد سود جوید و در مآل، با یکپارچه کردن همه آنها، بر هرمنوتیک غلبه یابد و آن را به انتقاد از ایدئولوژی مسلط مبدل سازد. این کار مستلزم قبول و اخذ هرمنوتیک و همراه کردن آن با مذهب انتقاد است. در نظر او وقتی انتقاد به میان آمد می‌توان بر هرمنوتیک غلبه کرد و از دور مربوط به آن رهایی یافت.

اما در نظر گادامر، هایرماس به این نکته توجه نکرده که کار و قدرت اگر بخواهند در مقام نیروهای تشکیل دهنده واقعیات اعلام شوند، نخست می‌باید به زبان آورده و فهمیده شوند؛ زیرا زبان در مرتبه قدرت نیست؛ زبان همه تمکن ماست و حدود آن حدود عالم ماست. او به تبع هیدگر این نکته را تذکر می‌دهد که ما به صرافت طبع اهل تفهیم و این تفهم در زبان ظهور می‌کند و نطق و زبانمندی (linguisticity) حقیقت وجود ماست. عالم با زبان و در زبان ظهور

پیدا می‌کند. گادامر معتقد است که تفکر او ربطی به مذهب اصالت معنا و نیز مذهب نسبیت ندارد. سخن او این است که مواجهه ما با وجود، عین مواجهه ما با زبان است و در این مواجهه، تجربه مربوط به هرمنوتیک تحقق پیدا می‌کند و شخص به‌استناد تجارب عملی و کاردیدگی خود، کلیت و عمومیت اصول را بر یک مسأله مشخص و بخصوص تطبیق می‌دهد و بسا بر حکمت عملی و دانایی و فرزانتگی (phronesis) خود، موارد خاص و انضمامی را می‌فهمد و از آنجا که تفهم رخداد و حدوث است، با این تفهم، تاریخ تحقق پیدا می‌کند. هابرماس بدین نکته توجه نمی‌کند که در پیدایش زبان، مرتبه خاصی از ظهور و خفای حقیقت وجود دخیل بوده و حتی زبان قهر و قدرت و ظهور آن در نهادهای اجتماعی جدید، چیزی کاملاً بشری نیست و با تقدیر آدمی و چگونگی ظهور حقیقت در این دور ملازمه و نسبت دارد. هابرماس زبان را تا مرتبه کار و قدرت تنزل می‌دهد اما زبان در مرتبه قدرت نیست؛ زبان همه‌دازایی ما و حقیقت وجود و بنیان عالم ماست؛ زبان آن چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا عالم خود را با توجه به کار و قدرت و نیروهای دیگر تعبیر و معنا کنیم؛ زبان شأن اگزیستانسیال دارد و از اوصاف ذاتی «دازاین» است.

دیدیم که در نظر گادامر، همین‌که شخص برای تفهم در کلیت آن، شأن تفسیری قائل شود و آن را هرمنوتیکی بداند و بدین نکته توجه کند که در تفهم، حقیقت در مرتبه زبان به ظهور می‌رسد، دیگر نمی‌تواند هرمنوتیک را صرفاً متکفل تبیین و توضیح مبنای روش‌شناسی علوم انسانی - در مقابل روش‌شناسی علوم طبیعی - بداند؛ وقتی می‌بینیم که در همه صور تفهم حقیقت به ظهور می‌رسد، ما با کلیت هرمنوتیک روبه‌رو هستیم و تفکیک روش‌شناسی علوم انسانی از روش‌شناسی علوم طبیعی از میان برمی‌خیزد. گادامر در این قول خود مستظهر به مبنای وجودی (هستی‌شناسی) تفهم آدمی بود. به اعتقاد او، دلتای با تفکیک روشهای علوم طبیعی از علوم انسانی و تاریخی (Geisteswissenschaften) را بر مبنای مستحکمی استوار سازد و از این نظر نتوانسته بود کلیت و عمومیت هرمنوتیک را نشان بدهد. اما گادامر به متابعت از هیدگر به نفس تفهم توجه می‌کند و می‌خواهد ببیند در تفهم آدمی به طور کلی، چگونه وجود ظهور پیدا می‌کند و در این راه اگر چه بر اصول دلتایی وقع تمام می‌نهد، اما تفکر او، از حیث آنکه ناظر به بنیان‌گذاری یک هرمنوتیک عام و کلی است، بیشتر صیغه تفکر اشلاپرماخر را برگزیده می‌گیرد. گادامر معتقد است «آن وجود که می‌توان به تفهم آن رسید، زبان است.»^۴ یعنی تفهم آدمی همواره شأن نطق دارد و در زبان ظهور می‌کند. بدین ترتیب، ذات همه نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، هنری و ... زبان است. حقیقت ودایع و موازیت فرهنگی، زبان است. «در

ودایع و امانات فرهنگی - تاریخی (tradition) ما حقیقت به گفتار می‌آید و در رتبه زبان ظهور می‌کند. او به تصریح می‌گوید که سر مطلق کردن این ودایع را ندارد، اما به هر حال آنچه خود را بر فهم ما عرضه می‌کند و ما می‌توانیم آن را بفهمیم، همین ودایع و امانات فرهنگی است.^۶ پیش از او بوئک تفهم را ابداع مجدد یک ابداع اولی و اصیل، یعنی عالم شدن بدانچه که قبلاً معلوم شده و به بیان دیگر، «شناخت شناخته‌ها» دانسته بود.^۷ اما مراد گادامر از تفهم، ربطی به «شناخت شناخته‌های» بوئک ندارد. یعنی اینطور نیست که با نظر ثانوی در معلومات پیشین بنگریم و موارث فرهنگی را در ذیل آن دسته از واقعیات اقتصادی و سیاسی قرار دهیم که از پیش حیات جامعه را معین و مقدر کرده‌اند. برخلاف، هر چیزی خود را در آینهٔ زبان به ظهور می‌رساند و موارث و ودایع فرهنگی، چیزی نیست جز به گفتار آمدن حقیقت و ظهور آن در مرتبهٔ لفظ و عبارت؛ و به همین سبب، حقیقت و زبان مقدم بر واقعیتهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است. در نظر او، تنها در زبان است که ما با خودمان مواجه می‌شویم و این مواجهه هیچ جای دیگر دست نمی‌دهد. زبان صرفاً چیزی نیست که ما به صحت و درستی آن اقرار کنیم؛ همچنین زبان چیزی «دربارهٔ» ما نیست؛ چیزی که آن را به خودمان منسوب کنیم. زبان حقیقت وجود ماست؛ ما خود، زبان هستیم. و حال که بدینجا رسیدیم می‌توانیم بگویم که زبان به هیچ وجه صرف مرآت و یا چیزی که ما در آن به نگرشی از خود و یا موجودات دیگر می‌رسیم، نیست؛ بلکه زبان بیشتر تعریف مستمر و مجدد زندگانی خودمان است - زندگانی که در عین حال، به کار و سلطه و دیگر چیزها بستگی دارد و همین بستگیها و تعلقات است که عالم ما را برپا می‌دارد. «زبان موضوع بی‌نام و نشانی نیست که دست آخر به آن برسیم؛ چیزی نیست که جریانهای اجتماعی - تاریخی و اعمال ما بر پایهٔ آن استوار باشد؛ این طور نیست که تمامیت افعال و عینیت بخشیدنهای زبان در برابر دیدگان یک ناظر بی طرف، ناظری که هیچ گونه علقه و نسبتی با آن ندارد، آشکار شود. برخلاف، زبان بازی است که همهٔ ما در آن گرفتاریم و در آن شرکت کرده و می‌کنیم و همهٔ ما به یک اندازه در آن سهم داریم و چنان نیست که شرکت اشخاصی در این بازی بیشتر یا کمتر باشد؛ در همهٔ اوقات و لحظات درست نوبت خود ماست که در این بازی شرکت کنیم.»^۸

اما این آراء و انظار آیا معرفت بشری را به امری خصوصی مبدل نمی‌کنند؟ آیا ایراد هابرماس

مبنی بر اینکه تفکر گادامر در مآل نحوی مذهب اصالت معنا است، موجه به نظر نمی‌رسد؟

همان طور که دیدیم گادامر معتقد است که هرمنوتیک او مؤدی به مذهب اصالت معنا

نمی‌شود؛ زیرا نفس توسل به دیالوگ مانع اصل گرفتن فاعلیت فاعل شناسایی است. در دیالوگ

دو طرف گفتگو با لوگوس اتحاد پیدا می‌کنند و لذا شنیدن بر گفتن اولویت می‌یابد و شنیدن خود با تعلق داشتن همراه است و این خود، التزام به متنازع‌فیه (Sache) را در پی دارد. از طرف دیگر، چه در گفتگو و چه در تفسیر متن، همواره زمینه‌ای وجود دارد که مانع از جریان یافتن اراده جزایفه طرف گفتگو و یا مفسر می‌شود و باز آنکه، استقبال معنا و انتظار کمال راهبر تفسیر و گفتگو است. تصویری که طرف گفتگو و یا مفسر از کمال دارد و نیز انتظار او از آنچه که در پی می‌آید، مانع از آن است که گفتگو و یا تفسیر نحکمی و دلخواهی شود و بالأخره آنکه، در تفسیر همواره تطبیق با شرایط و مقتضیات دخالت کرده، مفسر تا به ارتباط و مناسبت میان متنازع‌فیه با موارد و ودایع فرهنگی که او در جریان تاریخ تأثیراتش قرار دارد نرسد به نتیجه مطلوب نرسیده است و در هر مورد خاص، مفسر از سر تجربه و کاردیدگی و توجه به موارد انضمامی و بخصوص، و نه از روی تفکر انتزاعی صرف، به نتیجه حاصله می‌رسد و افق او در زمانه حاضر، با افق مربوط به متن در هم می‌آمیزد و تفسیر صورت می‌بندد.

گادامر در طرح شأن نطق و زیانمندی تفهم، بیشتر بر مذهب اصالت صلاح عملی (pragmatism) رفته، به شأن عملی زبان در برقراری ارتباط و به وجود آمدن امکان تبادل آراء و افکار نظر داشته است. مع‌هذا گادامر زبان را تا سطح نهادی از نهادهای اجتماعی تنزل نمی‌دهد و آن را به کون فی العالم آدمی مستند می‌کند و از آنجا که در نظر او عالم و عالم‌داری آدمی در زبان و با زبان ظهور می‌کند و ودایع فرهنگی و مآثر (tradition) را پدید می‌آورد، می‌توانیم بگوییم که در ودایع و امانات فرهنگی - تاریخی ما حقیقت در رتبه گفتار و عبارت ظهور می‌کند. در نظر او اهل فلسفه، آن‌گاه که به زبان توجه می‌کنند و به بیان چگونگی نسبت ما با مآثر و ودایع فرهنگی و توصیف تجربه مواجهه با این ودایع می‌پردازند و در جریان تاریخ تأثیرات آنها قرار می‌گیرند، در حقیقت به هرمنوتیک روی می‌آورند. بدین‌قرار، هرمنوتیک همانا شنودن پیغام حقیقت وجود است که از طریق ودایع و امانات فرهنگی با ما سخن می‌گوید. حاصل آنکه، هرمنوتیک از طرفی مستند به ظهور حقیقت در رتبه زبان و به گفتار آمدن آن در ودایع فرهنگی، و از طرف دیگر، قائم به شأن قابلی آدمی است که به استناد عالم‌داری و حیثیت نطق و زیانمندی تفهم خود، این ظهور را مشاهده می‌کند و به گفتار حقیقت از خلال ودایع فرهنگی و متون مختلف گوش می‌سپارد.

بدین‌گونه گادامر از کلیت هرمنوتیک سخن می‌گوید. اما چرا هابرماس فکر می‌کند که باید کلیت هرمنوتیک را رد کند؟ در نظر هابرماس اگر زبان را با عالم یکی بگیریم، دیگر نقطه‌ای ماورای زبان وجود ندارد تا بتوان بر آن ایستاد و از زبان انتقاد کرد. اگر حدود زبان ما عین حدود

عالم ماست و زبان یک چنین حیث احاطی دارد، امکان انتقاد منتفی است؛ زیرا در حین انتقاد، همان چیزی را که از آن انتقاد می‌کنیم، به کار می‌گیریم. هابرماس معتقد است گادامر طوری از زبان سخن می‌گوید که گویی آگاهی وقتی که تحت‌النطق می‌آید و با الفاظ و عبارات بیان می‌شود articulation وجهه مادی زندگی عملی ما را تعیین می‌کند و در این تعیین، یکی علت قرار می‌گیرد و دیگری معلول؛ یعنی وجود مادی زندگی عملی ما، معلل به لفظ و عبارت در آمدن مافی‌الضمیر و موجب به ایجاب آن است. اما گادامر این قول را نمی‌پذیرد و معتقد است که زندگی عملی و حقایق اجتماعی معلول موارث و امانات فرهنگی نیست. در نظر او، زندگی عملی و حقایق اجتماعی در موارث و ودایع فرهنگی خود را نشان می‌دهد و به ظهور می‌رساند، بی‌آنکه لازم باشد این ودایع و مآثر را علت ظهور آنها بدانیم. واقعیت در پشت سر زبان حدوث پیدا نمی‌کند؛ بلکه پشت سر آنها حادث می‌شود که بر این اعتقاد ذهنی هستند که عالم را می‌فهمند و یا دیگر نمی‌فهمند. واقعیت در خود زبان نیز، تحقق پیدا می‌کند. بدین قرار، گادامر زبان و صورت انسجام‌یافته آن در مآثر و موارث فرهنگی را مظهر ظهور حقایق تلقی می‌کند و به زبان شأن مظهریت می‌دهد و ظاهر در این مظهر را حقیقتی می‌داند که از خلال ودایع فرهنگی به گفتار می‌آید و با ما سخن می‌گوید.

گادامر و مذهب نسبیّت

بسته به اینکه از مذهب نسبیّت (relativism) چه مراد کنیم، اطلاق آن بر هر متوتیک گادامر صور مختلف پیدا می‌کند. قسمی از مذهب نسبیّت هست که اصحاب آن «بی‌آنکه مطلقاً منکر ثبوت و وجود حقایق باشند، ثبوت حقایق را فرع بر اعتبار معیّر و فرض فاریض و تابع اعتقاد شخص و به طور کلی انسان را مناط اعتبار حقیقت می‌دانند. متکلمان اسلامی در ضمن بیان کیفیت ثبوت حقایق و ماهیت اشیاء و امور در خارج و در ذهن و در نفس‌الامر و در تلقی مذهب شک (scepticism) از آراء سوفسطاییان، به تقسیم طرفداران این‌گونه آراء پرداخته‌اند. آنها این سخن از مذهب نسبیّت را عقیده مختار طایفه «عندیه» دانستند.»^{۱۰}

اما در سخن دیگر از مذهب نسبیّت، اعتقاد بر آن است که صحت و اعتبار علم و ادراک آدمی باید بالنسبه به قوای عالمه و مدرکه او ملحوظ نظر قرار گیرد و بنابراین، شناسایی بشری مطلق نیست و تنها برای موجوداتی که قوای مدرکه آنها همچون خود ما باشد معتبر است. تعرض به این مذهب، اگر چه در فحواوی آراء متفکران پیشین وجود دارد، اما اول‌بار کانت در قرن هجدهم آن را به تفصیل بیان کرده است.

در این قسم از مذهب نسبیّت، به خصوص در بحث از ذوات و حقایق اشیاء، عینیت علم، یعنی تسری آن از وعاء ذهن به عالم خارج، تضمین نمی‌شود. رتبه این قسم از نسبیّت، رتبه شک و عدم علم متیقّن به یقین دکارتی است. به همین ملاحظه، اصحاب این مذهب بر خود فرض می‌دانند که همه اشیاء و امور را مورد رسیدگی و سنجش و دقت نقّادانه (critical) قرار دهند و از این طریق به مرتبه یقین نائل آیند. اما نقد و سنجش و حسابرسی و رسیدگی کردن (criticism) خود از طرفی با حسبه و حسابان در زبان عربی و از طرف دیگر با (skeptis) در زبان یونانی، هم معناسنت. لفظ یونانی اخیر نیز اصطلاح (scepticism) را به دست داده که به معنای «مذهب شک» است.^{۱۱} لذا اتقاد، عین رسیدگی و حسابرسی است که به منظور نیل به یقین و گذشت از شک صورت می‌پذیرد. بدین وجه، نقد ضامن علم متیقّن به یقین دکارتی و مستند بر نسبت میان فاعل شناسایی و متعلّق شناسایی است. اما لفظ (criticism)، مأخوذ از ریشه یونانی (krinein) به معنای «جدا کردن» و «فرق نهادن» و همخانواده با لفظ لاتینی (cernere) به همین معنای است؛ و از آنجا که جدا کردن و فرق نهادن، همواره بر طبق میزان و معیاری خاص صورت می‌پذیرد، همین ریشه‌ها لفظ (criterion) به معنای «میزان و معیار» را نیز به دست داده‌اند که به موجب آن می‌توانیم به قول فصل و متیقّن برسیم. به همین وجه، لفظ (certainty) به معنای «تیقّن» نیز مناسبتی با این ریشه‌ها و کلمات مأخوذ از آنها دارد و بالأخره، آنجا که معیاری برای فرق نهادن و جدا کردن و رسیدن به یقین وجود ندارد، وضعیت بحرانی پیش می‌آید و از اینجا یکی دیگر از الفاظ همخانواده با این کلمات ظاهر می‌شود و آن لفظ (crisis) به معنای «بحران» است.^{۱۲}

این دو قسم از مذهب نسبیّت، البته به تفاوت درجات، با نیست انگاری حق و حقیقت ملازمه دارد و قسم اخیر، به خصوص در تقابل با مذهب اصالت عین (objectivism) قرار می‌گیرد. بدین قرار که اگر شخص مبنای لازم بر تسری احکام ذهن به عالم خارج و اعیان اشیاء را فراهم نکند و به تعبیری دیگر، اگر قوانین اذهان را عین قوانین اعیان نداند، دانسته یا ندانسته بر این سنخ از مذهب نسبیّت می‌رود. ریچارد برنشتاین تقابل میان این دو مذهب - یعنی مذهب نسبیّت و مذهب اصالت عین - را اصیلترین تقابل فرهنگی زمانه ما می‌داند.^{۱۳} این مذهب گادامر در نسبیّت، با مذهب نسبیّت نیست‌انگارانه تفاوت دارد. نسبیّت مختار او در واقع با «تذکر» به معنای افلاطونی لفظ، و با تفهم نفس (self - understanding) و بنابراین تعبیرات هوسرل، با سرشار شدن از معنا و تحقق (Erfüllung) التفات، و به بیان یاسپرس، با احساس درونی یا قلبی (Einführung) و یا غور یا فرورفتن در مراتب نفس (Hineinversetzen in das Seelische)، و نیز با تفهم (Verstehen) در مقابل تبیین (Erklären) مناسبت دارد. از این معنا، گادامر با عبارت

متحقق شدن به کمال (Vollkommenheit) و انتظار و استقبال (Vorgriff) از حقیقت، و مجموع شدن و رسیدن به نوعی وحدت معنا (Einheit Von Sinn) و احساس تمامیت و برآورده شدن انتظارات تعبیر می‌کند.^{۱۶} در نظر او معنا چیزی نیست که همچون شیشی در برابر ما قرار گرفته باشد و ما با مذاقه در آن و با عقل و فکرت تیزکردن به آن اصابه کنیم. معنا ظهوری است که برای ما دست می‌دهد و آن حاصل توجه به مراتب نفس و تهیو و آمادگی و استقبال از آن ظهور است. ملاک حقیقت نیز، نه صرف مطابقت تصورات ما با اعیان اشیاء - که خود تعبیری است از مذهب اصالت عین - و نه مشاهده بدهات ذاتی تصورات به معنای دکارتی لفظ، بلکه در وفاق و هماهنگی میان تفصیل و جزئیات (details) با کل آنهاست، طوری که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهّم صحیح است.^{۱۵} در نظر او حقیقت تفهّم طوری است که نمی‌توان گفت یک‌بار برای همیشه بدان نائل آمدیم و به مقصود اصابه کردیم و دیگر وظیفه تفهّم به پایان آمده است. در تفهّم همواره از اجمال به تفصیل می‌رویم و از تفصیل به اجمال باز می‌گردیم. حقیقت تفهّم در این دور و تکرار است. «این دور مربوط به روش‌شناسی نیست؛ این دور، در حقیقت، اصل ساختاری و حقیقت وجودی تفهّم را نشان می‌دهد.»^{۱۶} و هر بار که در طرفین دور قرار می‌گیریم چیزی از اجزاء یا کل روش‌شناسی می‌شود. اساس این دور، بر تلقی پیشینی است که از صورت تمامیت یافته معنا در متن داریم و مرتباً سیر خود را با این تلقی، و با این علم اجمالی که به صورت کامله و تحقق یافته معنا داریم، وفق می‌دهیم و چون وفاق و تلائم میان طرفین دور حاصل آمد، انتظار ما نیز برآورده می‌شود و به کمالی که در پی آن بودیم می‌رسیم. ما در مقام ذات در این دور قرار گرفته‌ایم؛ زیرا که حقیقت وجود ما ثابت سیال است. سیال است از جهت طبیعی و ثابت است در گوه روح.^{۱۷} حقیقت ذات ما در دور از ثابت به متغیّر و از متغیّر به ثابت قرار دارد. اما وعاء متغیّرات در واقع چیزی نیست جز شرایط انحصاری (situation) و وضع و موقف (context) خاص تاریخی و فرهنگی ما. بدین ترتیب، در تفهّم همواره از وضعیتی خاص و به اقتضای بسط علوم و معارف در زمانه خود آغاز می‌کنیم و به بیان دیگر، تفهّم ما همواره مستند است به وضع و موقف خاص تاریخی و فرهنگی زمانه و مشروط است به شرایط انحصاری ما، و نادیده گرفتن آن بر ما ممکن نیست. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم این وضع ماست و بر ما در اختیار غیر نگشوده‌اند. تفهّم ما تفهّم فی‌نفسه نیست، بلکه تفهّم وضع و موقف خاص خودمان، و در یک کلام تفهّم و ادایع و امانات فرهنگی (tradition) است که به ما رسیده است. این و ادایع و امانات نیز خود چیزی جز ظهور حقیقت در رتبه زبان نیست و آدمی را تنها همین رسد که به تفهّم آنها نائل آید؛ زیرا «آن وجود که می‌توان به تفهّم آن رسید، زبان است.»

و چون هرکس بنا بر وضع و موقف و شرایط انحصاری خاص خود و به‌استناد ودایع فرهنگی و علوم و معارفی که از اسلاف به میراث برده است به تفسیر آثار هنری و ادبی و متون فرهنگی و نصوص دینی می‌پردازد، نحوی اختلاف در تفسیر سربرمی‌کند که به هیچ‌رو مفید نسبیّت نیست‌انگارانه نیست، بلکه مقتضای واقع‌بینی و توجه به شرایط خاص و وضع و موقف فرهنگی ویژه شخص، و در یک کلام، حاصل توجه به ودایع و موارث فرهنگی اوست. این ودایع و موارث از مبدعان و مؤلفان آن استقلال دارد و هر یک از اجزاء آن با دیگر اجزاء، ارتباطی دیالکتیکی پیدا می‌کند. همچنین، موارث فرهنگی یک قوم با فرهنگ و معارف اقوام دیگر همین نسبت و رابطه را دارد و مجموعه این پیوندهای دیالکتیکی، به تأثیراتی (Wirkung) مؤدی می‌شود و این تأثیرات، خود تاریخی را بنیاد می‌گذارد (Wirkungsgeschichte) و آدمی همواره در جریان تأثیراتی است که ودایع فرهنگی و موارث بر او می‌گذرانند و آگاهی او از ودایع و امانات فرهنگی خود نیز، آگاهی است که مؤثر است به تأثیرات تاریخ (Wirkungsgeschichte Bewusstsein).

در واقع گادامر با طرح مسأله اختلاف تفسیرها، از آن سنخ مذهب نسبیّت که در تقابل با مذهب اصالت عین است گذر می‌کند و به نسبیّتی روی می‌آورد که بنای آن بر پایه وضع خاص علوم و معارف هر عصر و سیر و بسط دیالکتیکی موارث فرهنگی و نیز بر مرتبه روحی شخص استوار است و مؤسس بر آگاهی مؤثر به تأثیر تاریخ و ایستادن مفسر در جریان این تاریخ تأثیرات است. گادامر به استناد این نسبیّت می‌تواند بگوید تفسیر همواره پیوندی با زمان حال دارد و وضع و موقف حالیّه ما در تفسیر مؤثر می‌افتد و ودایع و موارث فرهنگی نیز در برابر وضع و موقف ما ساکت نمی‌مانند؛ بلکه همچون یک «تو» در برابر ما ظاهر می‌شوند و از حال و روز ما پرسش می‌کنند و در این دیالوگ میان مفسر و ودایع فرهنگی است که تفسیر، بنا بر مقتضیات هر عصر، صورت حصول می‌بندد. در نظر او، اصلاً خواست تفسیری که مسبوق به پیش‌فرضهایی که مفسر از معارف خود گرفته و مستند به تأثیراتی که او از ودایع و مآثر فرهنگی خود پذیرفته نباشد، همانا در غلتیدن به مذهب اصالت عین و شیء‌انگاری فرهنگ و معارف است. و این «نمونه از مذهب اصالت عین روش‌شناسانه، مؤدی به این نظر است که - فی‌المثل آن‌طور که نیچه بیان کرده - گذشته تاریخی، افقی قائم به ذات و بسته است که می‌تواند برای مطالعه و تحقیق عینیّت یابد. از این دیدگاه هر عصر تاریخی، افقی است که مورخ پس از تعلیق کامل افق زمان خویش، خود را به درون آن انتقال می‌دهد. اما اگر این جایه‌جایی و انتقال خود به درون نظام دیگری از ادراکات و اعتقادات بواقع ممکن بود، آن‌گاه به نظر می‌رسید که هر یک از

این نظامها را می‌توان با نظام دیگری از عقاید تعویض کرد و آگاهی انسان از ماهیت تصادفی و دلخواهی نظام عقیدتی‌اش، خود موجب تضعیف توانایی او در اعتقادورزیدن می‌گردد. بدین ترتیب، در نظر نیچه مذهب اصالت عین می‌تواند نوعی مذهب نسبت‌انگارانه را در خود پنهان سازد که ناظر به نگرشی مبتنی بر ضعف و ناتوانی و عجز است، یعنی نوعی اراده معطوف به نیستی^{۱۸}. هر نظر گادامر نیز، هرکس که بیش از حد بر مذهب اصالت عین تأکید کند و فقط در پی آن باشد تا تسری علم به عالم خارج و اعیان اشیاء را تضمین کند، ندانسته به دام این قسم مذهب نسبت می‌افتد.

گادامر مذهب نسبت خود را با توجه به تفکر ارسطو بنیاد می‌گذارد. می‌دانیم که تفکر ارسطو از جهاتی، در مقابل تفکر افلاطون قرار دارد. افلاطون گفته بود: «نفس وقتی تن را به عنوان آلت و وسیله مورد استفاده قرار می‌دهد و وابسته آن می‌شود. سرش به دوار می‌افتد تو گویی مست است.» پس باید که از تن رها شود و با چشم خود نظر کند؛ زیرا تا مجرد نشود مجرد را ادراک نتواند کرد. نفس در صورتی می‌تواند علم به اعیان ثابت پیدا کند که آنچه هست بشود یعنی مجرد گردد و عین عالم اعیان و مانند آنها باقی و غیرفانی شود.^{۱۹} بدین ترتیب، در نظر افلاطون، علم به مثال و حقیقت هر چیز، عین مواضع خیر است، زیرا تقرر عالم مُثُل و ماهیات به خیر مطلق است. آدمی در سیر صعودی و در طریق استکمال نفس، در عین حال که به دیدار حقایق می‌رسد، متحقق به فضایل نیز می‌شود. حاصل آنکه، نزد افلاطون نظر همواره مقرون با عمل است و این دو از یکدیگر جدایی ندارند. اما تفکر ارسطو در جهت دیگری است و این اختلاف جهت در انتقاداتی که او از آراء سقراط می‌کند مشهود است. به نظر ارسطو، شناخت فضیلت کسی را صاحب فضیلت نمی‌کند و کار با آن تمام نمی‌شود. البته درست است که فضیلت توأم با عقل است، اما خطاست که فقط عقل را مقوم آن بدانیم. در اینجا است که می‌بینیم ارسطو برای علم سعاهای که در تفکر افلاطون داشت قائل نیست. پس مسأله برای او به این صورت مطرح می‌شود که چگونه فضیلت را کسب کنیم نه آنکه صرفاً چگونه آن را بشناسیم؟ ... بدین قرار، علم به ماهیت در نظر ارسطو، علم به مبادی اعلای اشیاء نیست که مقتضی سیر صعودی روح فیلسوف برای اتحاد با آن مبادی باشد؛ بلکه شناسایی است از سنخ شناسایی مفهومی و منطقی که ذهن ما نسبت به امر محسوس می‌تواند پیدا کند.^{۲۰} در واقع با تفکر ارسطو نظر از عمل جدا می‌شود؛ در حالی که در نظر افلاطون، مادام که شخص اتصاف به خیر نیافته، نمی‌تواند بگوید که علم به خیر پیدا کرده است. اما ارسطو معتقد است که علم به خیر ربطی به اتصاف به خیر و اتحاد با آن ندارد. ممکن است کسی عالم به خیر باشد و خود اهل نیکی و خیر نباشد. در حقیقت، روح

اخلاق (ethos) ارسطو این است که صفح بشری با صفح لاهوتی فرق دارد. آدمی خدا نیست بلکه در این عالم است، اگر به صفح الهی رسیده بودیم، می توانستیم از اتحاد با خیر سخن بگوییم و از ذوات و ماهیات مفارق بگوییم؛ اما ما اینجاییم و بهره ما دیدن حصه‌ای است از آن حقایق مجرد در همین عالم محسوس. ارسطو در فلسفه عملی خود نیز، در پی آن است تا ببیند در هر مورد خاص و انضمامی که در عمل اخلاقی با آن روبرو می شویم، آن حصه از حقایق مجرد که به آن مورد خاص تعلق گرفته کدام است و اینجاست که به معنای فرونیسیس (فرزانگی و حکمت عملی) نزدیک می شود. در واقع ارسطو به تجربه عملی روی می آورد که آدمی در مواجهه با هر مورد بخصوص و انضمامی، آن را در خود می یابد و عجیب اینکه صاحب حکمت و دانایی در این تجربه‌های متوالی، بیش از آنکه این یا آن چیز را بیاموزد، بر محدودیت‌های وجود بشری خود پی می برد و به تناهی و شرایط انحصاری وجود خود می رسد و هر چه بیشتر بر این نکته استشعار پیدا می کند که او هیوط کرده و انسان شده و دیگر در صفح خدایان نیست لاجرم در پی آن برمی آید که ضیاء کاشانه فراهم کند و خانه دنیوی بهتر بیاراید. اما افلاطون در رساله فیدون همه فلسفه را تهیو و آمادگی برای موت می داند. در نظر او، مقصد و مقصود فیلسوف آن است تا از بند تن رها شود و همچون روحی مجرد در عوالم معنوی سیر کند و راه به مقام اطلاق، به مرتبه مفارقات برسد و از وضع و موقف دنیوی خود استخلاص یابد.

باری، ارسطو بر این اعتقاد بود که ما را در عمل آن نرسد که به مرتبه اطلاق و مفارقات، یعنی به مرتبه خیر اعلی برسیم؛ بلکه می باید با توجه به هر مورد جزئی و انضمامی و به استناد مرتبه وجودی و حیثیت مقید بودن نفس خودمان، خیر را در همان مرتبه بجوییم. درست است که در مقام نظر ممکن است بر طارم اعلی نشینیم؛ اما در مقام عمل، علم ما همواره معطوف به موردی خاص و انضمامی است. و این را سبب آن است که وجود ما وجودی مقید است و منحاز در شرایط زمانی و مکانی خاص. گادامر هرمنوتیک خود را با حکمت عملی ارسطو پیوند می زند و می گوید در تفسیر نیز، تفکر انتزاعی چندان دخیل نیست؛ بلکه آدمی بنا به تجربه عملی خود، پنبایر کاردیدگی و پختگی خود، در مواجهه با یک مورد خاص معنای آن را می فهمد و آن را تفسیر می کند. اصلاً در این مواجهه آدمی چیز خاصی نمی آموزد بلکه بیش از هر چیز بدین نکته واقف می شود که محدود و متناهی است و چیزی نمی داند و همین که به این حال رسید، در دیوار عقاید جزمی او رخنه می افتد و پای در وادی حیرت می نهد و به قول پاسکال بر خود نهیب می زند که «خود را خوار و حقیر سازید عقول ناتوان؛ خاموش شوید طبایع گیج و گول ... گوش به کلام خدا دهید.» و به بیان نیکولاس کوزایی، از نادانی خود می آموزد. انبان غرور او

سوراخ می‌شود و دیگر مدعی آن نیست که علم به مفارقات، علم به حقایق اولین و آخرین دارد. چنین مواجهه‌ای با امانات و ودایع فرهنگی، مواجهه‌ای است از نوع هرمنوتیکی. اما اگر شخص به تنهای وجودی و افتقار ذاتی خود نرسید، هر چه بیشتر عقل و فکرت تیز می‌کند تا ودایع فرهنگی را مورد انتقاد قرار دهد و سره از ناسره بازشناسد و این در واقع موضعی است که هابرماس و دیگر اصحاب انتقاد اختیار کرده‌اند.

حال شاید با استفاده از تعبیر یاسپرس بتوانیم بگوییم که در نظر گادامر، ودایع و موارث فرهنگی از چنان حیثیت احاطی برخوردار است که اصلاً مواجهه با آن، در کلیت و اطلاق آن، هرگز صورت نیندد. در نامه‌ای به ریچارد برنشتاین می‌گوید: «آنچه مورد انتقاد قرار می‌گیرد، ودایع فرهنگی و مآثر ما نیست، بلکه تنها این با آن مطلب بخصوص است که در ضمن این ودایع و امانات آمده و به ما رسیده. به نظر من، هابرماس هرگاه از موارث فرهنگی سخن می‌گوید، مفهوم بسیار تنگ‌نظرانه‌ای در سر دارد؛ زیرا که تجارب ما از اشیاء و آنچه که از زندگانی هر روزه خود می‌یابیم، و نیز تجربه ما از صور مختلف تولید و، صد البته، تجربه ما از عالم علایق و مبالاتی که از حیات خود داریم، همه یکی است و همه هرمنوتیکی است و علم جدید نمی‌تواند با متعلق پژوهش قراردادن آنها، آنها را به مفاهیم خشک و ثابت مبدل سازد.»^{۲۱} در نظر گادامر، آدمی را آن تمکن و قدرت نیست تا کل ودایع فرهنگی را از حیثیت اطلاق آن مورد انتقاد قرار دهد؛ اما اگر مراد، انتقاد و سنجش مطلبی خاص از مطالب متنوعی است که از طریق موارث فرهنگی به ارث برده‌ایم مانعی ندارد و هرمنوتیک خود مجالی است تا بتوان به درستی در علائق و منافع راهبر شناخت نگریست و ملاحظه کرد که وقتی به انتقاد می‌پردازیم، در واقع چه می‌کنیم. اما انتقاد از مآثر و از موارث فرهنگی، از وجه کلیت و اطلاق آن، همانا انتقاد از حقیقت و زبان و زبانمندی بشر است؛ زیرا ودایع و موارث فرهنگی، خود چیزی جز ظهور حقیقت در رتبه زبان نیست. نتیجه قول گادامر این نیست که در قبال همه ودایع فرهنگی خود حال قبول داشته باشیم؛ زیرا مواجهه با کل ودایع فرهنگی اصلاً صورت نمی‌بندد و همان‌طور که گفتیم مواجهه، همواره مواجهه با مطلبی خاص و مشخص از مطالبی است که در ضمن ودایع و امانات فرهنگی ما آمده است. آدمی در این مواجهه از برخی مطالب تیزی می‌جوید و خود را از آسیب آنها محفوظ می‌دارد و به بعضی تولی می‌کند و دست در دامان ولای آن می‌آویزد. مبنای این تیزی و تولی تجربه عملی و حکمت و کاربردگی و آزمودگی فرد است و نمی‌توان مبنای نظری و قواعد و معیارهای آن را به طور کامل به دست داد. آدمی اگر دل مؤمن و جان متقی داشت خود به حقیقت می‌رسد، حتی اگر در مقام اصابه - که بنای آن برابرکتیویسم است - اشتباه

کرده باشد. به بیان مولانا جلال‌الدین رومی:

احمقیم و بس مبارک احمقی ست چون دلم با فرّ و جانم متقی است

در این حال ممکن است در صدور حکم و در تصدیق اشتباه کرده باشد، اما از آنجا که تصدیق منطقی فقط صورتی از صور پرشدن از معناست و یگانه صورت مشروع آن نیست، او فقط در اصابه خطا کرده است؛ اما شاکله وجود خویش را سالم و هم‌جهت با حقیقت قرار داده است. همچنین، معیار قبول یا رد مطالب متنوع و موضوعات بخصوصی که از طریق ودایع فرهنگی و مآثر به ما رسیده، صحت تأثیر است. ما چون این تأثیرات (Wirkungs) را به جان آزمودیم، یا به آن می‌گویم و یا از آن دوری می‌جوییم. در این حال، می‌بینیم که باید ذکر جباری پیش‌گیریم تا به مکر و استدراج درنوردیده نشده و از مصادیق «تَفْصِلُ مَن يَشَاءُ» واقع نشویم. در تفسیر باید مجال آن فراهم آوریم تا ودایع و موازین فرهنگی در ما اثر کند و همواره ابواب دل و جان ما به روی این تأثیر باز باشد. اما اگر سد باب تأثیر کردیم و لطیفه وجود خود پوشاندیم باید بدانیم که به صرف عقل و رأی خود، کار راست نشود. این مقام هیچ ربطی به صحت یا عدم صحت اصابه ندارد. گفتیم که ممکن است شخص اصابه کند، اما چون بر شاکله صحیح نیست، تفسیر او از مصادیق تفسیر به رأی شود، و یا اصابه نکند اما بر حال استقامت در طریق و در خانه عاقبت باشد. می‌بینیم که مباحثه گادامر و هابرماس خود به کفر و ایمان مؤذی می‌شود. ناگفته گادامر این است که در زبان حیثیت ایصال به قدس هست؛ حقیقت زبان لوگوس است که ما را به سمع قبول و گوش رغبت فرا می‌خواند؛ اما هابرماس تأثیر زبان را بر جان خود رد می‌کند و آن را فریب زبان و فریب ایدئولوژی مسیطر می‌داند و به عقل و رأی خود می‌گردد. او حیثیت قبول ندارد، زیرا که همه فاعلیت است. او از حقیقت زبان دور می‌شود و به زبانی که حقیقتاً ابزار سلطه و فریب است، زبان مهندسی اجتماعی، روی می‌آورد و می‌گوید ما بنا بر قابلیت‌تی که در تبادل افکار و آراء داریم (communicative competence) زبان را پدید می‌آوریم و خود ما نیز می‌توانیم تغییرش دهیم. او زبانی را می‌بیند که حاصل مواضعه بشری است و معتقد است که اصمال اجتماعی صرفاً از طریق پیوندهای عینی و واقعی خود با زبان و کار و به ویژه قدرت می‌تواند ادراک شوند. بدین‌قرار، زبان را فرع بر چیزی دیگر می‌کند؛ یعنی به واقعیتی معتقد می‌شود که سابق بر زبان است و زبان در حقیقت از بازتاب - ولو بازتاب مخدوش - آن پدید آمده است. حاصل آنکه، هابرماس از دعوت لوگوس روی برمی‌تابد و خطاب امانات فرهنگی و مآثر را که خطاب تفصّل است نادیده می‌گیرد و از حقیقت روی برمی‌تابد و به روش (method) می‌رود و خودسرانه در پی آن است که احکام قلمرو شخصی را به حوزه اجتماع نسری دهد و شأن نبوت به خود گیرد و

به اصلاح جامعه پردازد. او در این راه روانکاوی را بهترین مددکار می‌بیند. در نظر او روانکاوی، درمان از طریق آگاهی است - آگاهی به واقعیت و ضرورت و نقاب برداشتن از چهره آگاهی بیواسطه و متظاهر. او در طریق نیل به آگاهی به پدیدارشناسی نمی‌رود، زیرا اگر چه هوسرل نیز در پدیدارشناسی خود به این نتایج نرسیده، اما در پدیدارشناسی تاب آن هست تا آدمی به حاق ذات آگاهی خود برسد و متوجه تاهمی وجودی خود شود و ذکر جباری پیش گیرد. هابرماس قائل است به اینکه در هرمنوتیک مبتنی بر قبول و گوش سپردن و تعلق داشتن، اصل بر قصه‌پردازی است و در این قصه‌پردازی، البته نفوذ و تأثیری هست (Wirkungsgeschichte)؛ اما در نظر او، اگر تأثیرپذیرفتی و آن را با جان خود درآمیختی فریب خورده‌ای. به جای این‌کار باید به درس جدی ضرورت توجه کنی؛ درسی که اسپینوزا به ما آموخته: انسان ابتدا خود را برده می‌یابد؛ بعد به بردگی خود پی می‌برد و سپس با فهمیدن ضرورت، دوباره آزادی خود را کشف می‌کند و هابرماس در پی آزادی از ودایع فرهنگی و مآثر دینی است. به نظر او فریبی در اینها نهفته است که می‌باید آشکار گردد و تأثیر و نفوذشان موقوف شود و طرحی نو در انداخته شود و عالم و آدم جدیدی ظهور کند که به کلی از معارف و مآثر دینی و از مرجعیت هرکس و هر چیزی، به جز عقل جزوی بشری، آزاد باشد. او بدین ترتیب، قبله خودپرستی اختیار می‌کند و در صدد آن می‌شود تا با کاوش در خود (روانکاوی)، از نیرنگ ودایع فرهنگی و مآثر در امان بماند و سرانجام احکام این حوزه را به حوزه اجتماع تسری دهد و در مآل، به مددکاری اجتماع پردازد و «طرح ناتمام مدرنیته» را به اتمام برساند. اما آیا با روانکاوی می‌توان تمکن بر تغییر و اصلاحات اجتماعی پیدا کرد؟ فروید خود پیش از این، متذکر مشکلات تسری احکام روانکاوی به حوزه جامعه شده بود و گفته بود «ما می‌باید کاملاً بهوش باشیم و فراموش نکنیم که گذشته از همه اینها، ما صرفاً با قیاس و مشابهت سروکار داریم و بریدن و جدا کردن قضایا از حوزه و قلمروی که از آن نشأت گرفته و تحول یافته‌اند، نه فقط در خصوص آدمیان بلکه در خصوص مفاهیم نیز، کاری بس خطرناک است. علاوه بر این، تشخیص روان‌پزشکیهای اجتماعی خود با مشکلی روبه‌روست و آن اینکه وقتی با روان‌پزشی یک فرد روبه‌رویم، از همان اول کار، به تمایز و اختلاف او از محیط خود توجه می‌کنیم - محیطی که بنا به فرض سالم و طبیعی (normal) است. اما برای جامعه که اکثر افراد آن تحت تأثیر اختلالی یکسان هستند، به چنین زمینه‌ای نمی‌توان استناد جست و به ناچار باید آن را در جایی دیگر جستجو کرد»^{۲۴}؛ زیرا در حوزه روانکاوی بیمار به حکم و سلطه تحلیلی‌گر کردن نهاده، تأثیر و نفوذ او را بر خود قبول می‌کند و درمانگر نیز می‌کوشد تا او را تا سطح رفتارهایی مطابق با موازین اجتماعی پیش برد. اما در

حوزهٔ جامعه، آنجا که جنگ قدرت و منازعه‌های سیاسی و اقتصادی در کار است، چه کسی می‌تواند تعیین‌کنندهٔ موازین قابل قبول چیست؟ به بیان دیگر، تشخیص اختلال، خود مسبوق به مفروض‌گرفتن وضع جامعه در سلامت آن است؛ اما کیست که تعیین‌کنندهٔ موازین سلامت اجتماعی چیست و کدام جامعه سالم و کدام مختل و مرضناک است؟ مشکل دیگر این است که گیریم اختلال اجتماعی به درستی تشخیص داده شود؛ کیست که قدرت و اختیار آن داشته باشد تا کل جامعه را مورد درمان قرار دهد؟ به بیان خود فروید، آن‌کس که چنین کند، شأن رسالت به خود بسته و ادعای پیامبری کرده است و به راستی که هابرماس از کذب انبیای آخرالزمان است. او، بنا بر خودبینی و خودرأیی، سر اصلاح جامعه دارد و نمی‌بیند که خود فروید با چه صراحتی می‌گوید: «من شهادت آن ندارم تا در پیشگاه اقران و همگنان در منزلت نبی ظاهر شوم؛ پس سرزنش آنها را خاضعانه می‌پذیرم؛ زیرا که هیچ تسلائی به آنها نمی‌توانم بدهم؛ تسلائی که اصل همهٔ چیزهایی است که در طلبش هستند و از این حیث، هیچ فرقی بین سرکش‌ترین متمرّدان و باتقواترین مؤمنان نیست.»^{۲۳}

باری، نکتهٔ اصلی این است که اگر چه حقیقت از خلال ودایع و امانات فرهنگی به گفتار می‌آید و شخص را مورد خطاب قرار می‌دهد و به سمع قبول فرا می‌خواند، و اگر چه در این خطاب اصل بر تفضل و لطف است، اما هابرماس این خطاب را نمی‌خواهد و دل به تأثیر آن نمی‌دهد. او در هوای آدم و عالم دیگری است.

موقف گادامر در برابر هابرماس، همانا، موقف خواستن در برابر نخواستن است. مطلب این دو یکی نیست؛ هر کدام طالب راهی دیگرند و البته متاع هیچ‌یک بی‌مشتري نیست؛ گروهی این، گروهی آن پسندد. اینجاست که می‌توانیم سخن آخر به میان آوریم و بگوییم بر حسب نظر گادامر، هرمنوتیک صرفاً طریقی از طرق سلوک عملی در زندگی است. ما در تفسیر چندان بر صرف نظر نمی‌پاییم؛ بلکه بنا بر تجربه و کاردیدگی و سلوک عملی خود، مطلبی خاص و انضمامی از مآثر و ودایع فرهنگی را مورد تفسیر قرار می‌دهیم. حتی می‌توان گفت تفسیر در نظر گادامر، اعم از آنکه تفسیر متون باشد و یا تفسیر حالات و افعال آدمی و جهت‌گیری متفاوت او نسبت به جهان، همان شأنی را دارد که فعل اخلاقی در نظر ارسطو. هم هرمنوتیک و هم حکمت عملی تأمل در اعمال و افعال آدمی است؛ هر دو حوزه متوجه به عمل هستند و هیچ‌یک، نظر صرف نیست؛ هر دو با دانایی که در سلوک و عمل حاصل می‌شود نسبت دارند. هرمنوتیک نظر مقرون با عمل است. باز بودن و گشایش داشتن در قبال تجلیات است. گوش‌رغبت‌نهادن است. تولی است در عمل. تأثیرپذیرفتن است. ایستادن در جریانات تأثیرات تاریخی ودایع و موارث

فرهنگی است. از خامی به درآمدن و پخته شدن است و آن‌گاه:

آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت پخته آن بیند

شخص تا جوانی می‌کند و جاهلی، بیشتر راه انتقاد می‌پوید و خواستش خواست دیگری است. همه اهل انتقاد از خواب جزمیت بیدار شده‌اند؛ آنها بیدارند به بیداری عقل و فکر خود بنیاد خود. هیچ یک از آنها بیدار نشده که فقط بیدار باشد؛ بیدار شده با قصد و آهنگی خاص؛ همه اهل انتقاد راه به تغییر عالم و آدم می‌جویند و شأن انبیاء و رسول می‌گیرند و فاعلیت خود در کار می‌آورند و هر چه بیشتر از حیث قبول و پذیرش دور می‌شوند. به بیان گادامر، اگر گفته شود که بنای اکثر فلسفه‌های جدید و هنر و ادب و معارف امروز بر محبوب بودن از حق و حقیقت است و اگر از این تقدیر جدید تیزی جستی، اصحاب انتقاد زبان طعنه می‌کشایند که فلان کس نیز ظفره می‌رود و مرد عمل نیست. اینان از پیش، خود «عمل» را تعریف کرده و چگونگی آن را روشن کرده‌اند. به بیان گادامر اینها به این مسأله توجه ندارند که «رشته من علوم انسانی است؛ کلاسیکها و هنر و ادبیات. این بدان معنا نیست که من هیچ علاقه‌ای به مسائل اجتماعی ندارم؛ ولی این مسائل بیشتر مورد توجه من شهروند است تا من فیلسوف. من تعریبات و اعتقادات اجتماعی و سیاسی خود را بلاواسطه با اندیشه‌های فلسفی‌ام پیوند نمی‌زنم.»^{۲۴} اصحاب انتقاد با ترک Gelassenheit هیدگری نیز همین معامله می‌کنند و روی آوردن او را به هنر از همین مقوله می‌دانند. اینها نادانسته از هرکس و ناکس می‌خواهند که مطابق پراکسیس مارکسیستی عمل کند و خود را سلطان کائنات ببیند.

به مسأله تفسیر بازگردیم. گفتیم که مراد گادامر از طرح این مباحث این نیست که در قبال همه چیز و همه کس سمع قبول داشته باشیم و راه انتقاد را مسدود بدانیم. در نظر او، هر تفسیری که نسبتی با ودایع و موارث فرهنگی نداشته باشد گزافی و بی‌میناست. نسبت با ودایع فرهنگی، خود ضامن عینی بودن و تحکمی نبودن تفسیر است؛ اما این نسبت را نتوان قاعده‌مند (normative) کرد و آن را به صورت روشی در جنب روشهای دیگر درآورد. این نسبت بیرون از اختیار ما برقرار است و خود راه بر بسیاری انظار نادرست و گزافی می‌بندد و زمینه انتقاد را فراهم می‌آورد؛ طوری که به استناد آن می‌توانیم بگوییم که چه مطالبی بحق گفته شده و چه مطالبی تحکمی و بی‌وجه است. هرمنوتیک گادامر تمامی رشته‌های علوم انسانی را فرا می‌خواند تا درباب روش کار خود مذاقه کنند. و اینجا نیز، یک بار دیگر وجهه عملی هرمنوتیک و ارتباط آن با حکمت عملی آشکار می‌شود و شخص مجزب کار دیده می‌تواند در افعال تفسیری خود نظر کند و با نظر دقت، در اوصاف تجربه مواجهه خود با مآثر و ودایع فرهنگی بنگرد و ملاحظه کند

که در حین تفسیر، چه می‌شود و چه چیز در وجود او تحقق می‌یابد.

* این مقاله، بخشی از رسالهٔ دکتری نگارنده است با عنوان هرمنوتیک که توسط مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در دست انتشار است. - م.ر.

پی‌نوشتها:

1. Cf. *History and Anti - History in Philosophy*, Edited by T. Z. Lavine and V. Tejera, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 91 -2.
2. Cf. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, p. 143.
3. پل ریکور در مقالهٔ مهمی تحت عنوان «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم» میان دو سنخ از هرمنوتیک قائل به تفکیک شده، آنها را از هم بازشناخته است. در یکی اصل بر شبهه‌آوری و مذاقه و انتقاد است و در دیگری اصل بر گوش سپردن و تعهد به انقیاد و تسلیم. بنگرید به:
پل ریکور، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمهٔ هاله لاجوردی، در فصلنامهٔ ارغنون، نشریهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال اول، پاییز ۱۳۷۳، صص ۱ - ۱۰.
4. Hans - Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics and the Critique of Ideology: Metacritical Comments on Truth and Method*, in *Hermeneutics Reader*, p. 284.
5. Cf. Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. xiii.
6. Cf. Hans - Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology*, p. 284.
7. Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 164.
8. Hans - Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology*, p. 284.
9. *Ibid.*, p. 287.
۱۰. پل فولکیه، فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعه، صص ۲۹ - ۵۰.
۱۱. همانجا، صفحهٔ ۵۰.
۱۲. بنگرید به ریشهٔ *critic* در: John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, GOYL SaaB, Delhi, 1992.
13. Cf. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell, 1989, P. 7.
۱۴. گادامر در سرناسر کتاب حقیقت و روش به کزات خواننده را به این معانی توجه می‌دهد. از جمله بنگرید به:
Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, P. 310 - 333.
15. *Ibid.*, P. 259.

16. Ibid., P. 281.

۱۷. ابن تعبیر از تعلیقات آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی به رساله اتحاد حاکم به معقول سید ابوالحسن رفیعی قزوینی اخذ شده است. بنگرید به :

اتحاد حاکم به معقول، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، صفحه ۵۵

۱۸. کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، صفحه ۲۹۲-۲۹۳.

۱۹. برونر، فرناندا؛ نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر هریس؛ ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی. بنگرید به :

مبانی نظری تمدن غرب، دکتر رضا داوری، انتشارات نیل، ۲۵۳۵، صفحه ۱۰.

۲۰. همانجا، صفحه ۱۲.

۲۱. این نامه را ریچارد برنشتاین در آخر کتاب خود موسوم به ماورای مذهب اصالت حین و مذهب نیست آورده است. بنگرید به: Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 261-65.

22. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, New York: W. W. Norton and Co., 1982, p. 91.

23. Ibid., p. 92.

۲۴. بنگرید به مصاحبه روی بویس با گادامر در: ارغنون، نشریه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۲، صحن ۲۹۳-۳۰۳.

فهرست ارغنون شماره ۱

- پرسش از تکنولوژی
تکنولوژی، بخش اخلاقی
(شخصی بر پرسش از تکنولوژی)
علم و تکنولوژی در مقام آید تئوری
الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک:
مروری بر آرای پل لیلش
هنر و فن: جان کچ و الکترونیک و بهبود جهان
چگونه باید از جهنم دور بمانیم علم دفاع کرد
سیندهمان فلسفه تاریخ بودایی
هایدگر و کولدا و دیکنز
گروپو و منطق جملهها: تاریخ یک اشتباه
تاملاتی در باب شعر
- مارتین هایدگر / ترجمه شاپور اعتماد
ریچارد برنشتاین / ترجمه یوسف اباضی
پروین خاترماس / ترجمه علی مرتضویان
ا. آرنولد وشتاین / ترجمه مراد فرهادپور
کاتلین وود وارد / ترجمه محمّد سیاهپوش
پل فایرماند / ترجمه شاپور اعتماد
ماکس هورکهایمر / ترجمه محمّد پورینه
ریچارد رورلی / ترجمه هاله لاجوردی
ضیاء موحد
مراد فرهادپور

فهرست ارغنون شماره ۲

- گتورک گورکاج / ترجمه مراد فرهادپور
دنه ولک / ترجمه امیرحسین رنجبر
وليام وردزورت / ترجمه حسین پاینده
مورس باوره / ترجمه فرحید شیرازیان
پل دومن / ترجمه میترا رکنی
حسین پاینده
شارل بوئتر / ترجمه سهاوش سرایی
رابرت سیر و میشل لوری / ترجمه یوسف اباضی
علی مرتضویان
ماکسیم الکساندرو و اسکاتونر / ترجمه عبدالله توکل
مراد فرهادپور
تیپور و اوت ویت / ترجمه هاله لاجوردی
زوی یوزی / ترجمه هاله لاجوردی
- در باب فلسفه و ماتریک زندگی
رمانتیسیم در ادبیات
بخشهایی از مقدمه ترانههای غنایی
تخیل رمانتیک
تمثیل و تماد
ویژههای تاریخی و اجتماعی و رمانتیسیم
بینوایان
رمانتیسیم و تفکر اجتماعی
رمانتیسیم در اندیشه سیاسی
رمانتیکهای آلمان
شیطان، ماخواریا و تمثیل
مصاحبه با تام پاتسور
مصاحبه با هانس گتورک گادامر

فهرست ارغنون شماره ۳

- پل ویکور / ترجمه هاله لاجوردی
یوسف اباضی
ج. فرهادپور، م. مددی
کارل مارکس / ترجمه مجید مددی
مارشال برمن / ترجمه یوسف اباضی
مراد فرهادپور
فردریش نیچه / ترجمه مراد فرهادپور
_____ / _____
رابرت ب. پین / ترجمه محمد سعید حسینی کاشانی
حسین پاینده
زیگموند فروید / ترجمه حسین پاینده
_____ / _____
ریچارد ولپام / ترجمه امیرحسین رنجبر
ع. مرتضویان، ی. اباضی
ماکس ویر / ترجمه حسن چاوشیان
کارل لوروت / ترجمه علی مرتضویان
گتورک ذیمل / ترجمه یوسف اباضی
- مرتوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم
یادداشتی درباره ویکور
یادداشتی درباره مارکس
قطعات برگزیده از آثار اولیه مارکس
مارکس و مفریسم و مفرییزاسیون
نکاتی درباره فلسفه فردریش نیچه
در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی
درباب فریاد و مضار تاریخ برای زندگی
نیچه و خاستگاه مفهوم مفریسم
یادداشتی درباره فروید
خود و نهاد
دانتایوسکی و پدرکشی
آزای فروید درباره تمدن و جامعه
یادداشتی درباره ویر و ذیمل
مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری
تفسیر ویر از جهان یورژوا - سرمایه داری
از نظرگاه عقلانیت
پول در فرهنگ مدرن

فهرست ارغنون شماره ۴

- | | |
|---|---|
| <p> زيارت كاندهويس و لاری نينک /
 ترجمه هاله لاجوردی
 ذوق نورا / ترجمه رضا سيد حسيني
 زبان پيازه / ترجمه علي مرتضويان
 زيارت شولس / ترجمه مراد فرهادپور
 رولان بارت / ترجمه مراد فرهادپور
 امير تو اگو / ترجمه بابک سيد حسيني
 رولان بارت / ترجمه فضل الله پاکزاد
 البرابيت اويت / ترجمه حسين پاينده
 دابن سلدن / ترجمه حسين پاينده
 کلود لوي - استروس / ترجمه بهار مختاريان، فضل الله پاکزاد
 ديويده پياني / ترجمه بهار مختاريان
 که ام. ليرنون / ترجمه يوسف ابادزی
 پروتت پرشت / ترجمه مجيد مذدی
 مایکل رايان / ترجمه حسينعلي نوذری
 رسون کتلان / ترجمه محمدرضا پورجعفري
 راجر ويستر / ترجمه عباس باواني
 آلفرد شويز / ترجمه حسن چاوشيان </p> | <p> نقد ادبی قرن بيستم
 نظر اجمالي به فرماليسم روس
 مفاهيم بنيانی ساختگرايي
 نظریه شعری: پاکوسين و لوي - استروس در برابر رفاير
 از اثر تامين
 زبان، قدرت، نیرو
 گفتار تاريخي
 نقد روانکاوانه مدرن
 نقد روانکاوانه عملت
 بررسی ساختاری اسطوره
 اسطوره، نمادگرایی و حقيقت
 هرمنوتیک
 پادداشتهای انتقادی
 نقد سياسي
 روايت: بازنامهی گفتار
 ژاک دریدا و واسلاری متن
 دونکيشوت و مسئلهٔ الوعيت </p> |
|---|---|

فهرست ارغنون شماره ۵ و ۶

- | | |
|--|--|
| <p> شهرام بازوکی
 دل. کارندي، ج.ت. کارندي / ترجمه حسين پاينده
 شهرام بازوکی
 اتين لیسون / ترجمه شهرام بازوکی
 سون کی، برکه گور / ترجمه فضل الله پاکزاد
 زودلف بولتمان / ترجمه هاله لاجوردی
 ويليام نیکولز / ترجمه يوسف ابادزی
 آن گالوی / ترجمه مراد فرهادپور
 پل توبیش / ترجمه علي مرتضويان
 کارل بارت / ترجمه محمدرضا ريخته گران
 هدايت علوی تيار
 آنتونی کني / ترجمه هدايت علوی تيار
 ديويده تريس / ترجمه بهار مختارين شرمشاهی
 اماتول کانت / ترجمه منوچهر صائمی
 جان کيبل، چارلز ويلر / ترجمه حسين پاينده
 محمد ايلغاني </p> | <p> مقدمه‌ای در باب الهیات
 مسیحیت از هبسی تا یوحنا
 درآمدی بر تفکر توماس نیو
 خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر
 گزینهای از پادداشتهای دوايسين سالها
 هبسی مسیح و اسطوره‌شناسی
 پروتستان و الهیات وجودی
 ولفهارت هاینرگه: الهیات تاريخی
 ایمان چیست؟
 کارل بارت و الهیات ديالکتیکی
 کليانی در باب فلسفه دين
 حقایق سرمدی
 الهیات تطبیقی
 دين طبيعي
 کتاب مقدس به منزله اری ادبی
 پورس </p> |
|--|--|

Table of Contents

<i>Editorial Note</i>		I
<i>The Language of Truth and Truth of Language</i>	Yusuf S. Allabadi	1
<i>Analytic Philosophy and Philosophy of Language</i>	K.S. Donnanan	39
<i>Gottlob Frege and Logical Analysis of language</i>	Zia Movahed	69
<i>On Frege</i>	B. Russell	85
<i>Thoughts</i>	G. Frege	87
<i>Introduction to Foundations of Arithmetic</i>	G. Frege	113
<i>Proof of the External World</i>	G.E. Moore	123
<i>Descriptions</i>	B. Russell	149
<i>Carnap and Analytic Philosophy</i>	Ali Paya	165
<i>On What There Is</i>	W.V.O. Quine	231
<i>Two Dogmas of Empiricism</i>	W.V.O. Quine	251
<i>On Referring</i>	P.F. Strawson	289
<i>Is Knowledge Justified True Belief?</i>	E. Gettier	321
<i>Physicalism</i>	O. Neurath	327
<i>Reflections On Culture, Art and Literature</i>	L. Wittgenstein	341
<i>Wittgenstein and Theology</i>	Cyril Barret	357
<i>The Limits of Knowledge</i>	W.V.O. Quine	387
<i>La Philosophie Analytique: Peut-elle Être Française?</i>	P. Engel	397
<i>Some Principal International Journals in Analytic Philosophy</i>	Y.S. Allabadi	405
<i>The Position of the Narrator in the Contemporary Novel</i>	T. Adorno	409
<i>Gadamer and Habermas</i>	M.R. Rikhtegaran	417

ORGANON

A Quarterly Journal of
Philosophy , Literature and the Humanities
Vol.2 / No.7 & 8 / Fall, Winter 1995

ANALYTIC PHILOSOPHY



Centre for Cultural Studies and Research
Ministry of Culture and Islamic Guidance

All correspondence should be addressed to
P.O.Box : 19395/6415 , Tehran , I.R.IRAN

ORGANON

7
/
8

A Quarterly Journal of
Philosophy, Literature and the Humanities

1972 / No. 7 & 8 / Fall & Winter 1993

ANALYTIC PHILOSOPHY

F.S. Atabadi / Language of Truth and Truth of Language

G.E. Moore / Proof of the External World

G. Frege / Thoughts

Bertrand Russell / Descriptions

W.V.O. Quine / Two Dogmas of Empiricism

Peter Strawson / On Referring

Zia Movahed / Gottlob Frege and Logical Analysis of Language

Ali Reza / Carnap and Analytic Philosophy

Orin Neuwirth / Physicalism

K.S. Donnellan / Analytic Philosophy and Philosophy of Language

L. Wittgenstein / Reflection On Culture, Art and Literature

T.W. Adorno / The Position of the Narrator in the Contemporary Novel

M.R. Rikhtegaran / Gadamer and Habermas