

# معرفت شناسی علمی

مقاله‌ای که ترجمه آن را در دست دارید از مقاله‌های مهم و معروف کواپن است. کلمه naturalized در عنوان مقاله ابهام‌ظریفی دارد، از نوع ابهام‌هایی که کواپن استاد به کارگیری آنهاست. این کلمه از طرفی ناظر به علوم طبیعی است، علمی که کواپن فلسفه را بدون بهره‌گیری از آنها عقیم می‌داند و از طرفی به معنای بومی شده و ناسوتی است، یعنی آنچه از قلمرو تذکر افلاطونی، راسیونالیسم دکارتی و ادعاهای معرفت به حکمت خالده و امر قدسی بیرون است، معرفتی که از آسمان به زمین کشیده شده تا پایگاه خود را در تجربه‌های روزمره و در نهایت تحریک‌های حسی و لرشهای عصبی جست‌وجو کند. در عین حال معرفت‌شناسی کواپن نه معرفت‌شناسی خام و ساده‌اندیشانه تجربه‌گرایان پیشین است که گمان می‌بردند همه معرفت آدمی را می‌توان به زبان تجربه‌های حسی ترجمه کرد و نه معرفت‌شناسی نحله‌ای از ایدئالیست‌هاست که همه چیز را بر ساخته ذهن می‌دانستند.

کواپن در این مقاله پس از نقد معرفت‌شناسیهای تقلیلی و تحویلی مآلاً به جمله‌های مشاهده‌تی می‌رسد و با تعریفی که ویژگی بین‌الذهانی این جمله‌ها را نشان می‌دهد از آنها به عنوان نخستین موضوعات معرفت‌شناسی و معناشناسی بهره می‌گیرد، اما نه به عنوان شالوده و مبنای همه مفاهیم و اصول علوم. چگونگی پیوند این جمله‌ها با جمله‌های پیچیده‌تر تجربی و نظری برنامه‌ای بود که کواپن تا آخرین سالهای عمر خود در توضیح و تحکیم آن کوشید. این مقاله حلقه‌ای از زنجیره مقاله‌های فراوان و بلندآوازه‌ای است که فلسفه کواپن را شکل می‌دهند.

برخی از نتایجی که کواپن بدانها رسیده به ظاهر شبیه احکامی است که فلاسفه پست مدرن صادر می‌کنند. برخی نویسندگان نیز شتاب‌زده به مقایسه آرای کواپن و اصحاب پست مدرن پرداخته‌اند. اما آبشخور این دو به کلی متفاوت است، همچنان که در ارائه مطالب نیز هرچه کواپن تحلیلی، منطقی و عالمانه است آن دیگران علم‌ستیز و منطقی‌گریزند.

ترجمه نوشته‌های کواپن دشوار است. شاید این سومین مقاله از مقاله‌های فراوان و مهم کواپن باشد که به فارسی ترجمه می‌شود. این مقاله را باید با دقت و شکیبایی سطر به سطر خواند و در آن تأمل کرد. از خواندن چنین نوشته‌هایی خواننده دست خالی بر نمی‌گردد.

دکتر ضیاء موحد

\*\*\*

که چنین مفهوم گسترده‌ای، مطالعه مبانی معرفتی ریاضیات را نیز شامل می‌شود. متخصصان این حوزه در اوایل این قرن گمان می‌کردند که زحماتشان در این بخش به زودی به موفقیت قابل توجهی می‌انجامد؛ به نظر می‌رسید که ریاضیات، به تمامی به منطق قابل تحویل (reduction) است. از یک منظر متأخرتر، بهتر است که این تحویل را تحویلی به منطق و نظریه مجموعه‌ها توصیف کنیم. این اصلاح در توصیف، از نظر معرفت‌شناختی نوعی شکست محسوب می‌شود، زیرا صلابت و بداهتی را که ما به منطق نسبت می‌دهیم نمی‌توان به نظریه مجموعه‌ها هم نسبت داد. اما با وجود این، توفیق به دست آمده در مبانی ریاضیات، در مقام مقایسه با سایر دانشها، همچنان مثال خوبی به شمار می‌رود و می‌توان تکلیف سایر بخشهای معرفت‌شناسی را در مقایسه با این بخش روشن کرد.

مباحث مبانی ریاضیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: مباحث مفهومی (conceptual) و مباحث آموزه‌ای (doctrinal). مباحث مفهومی با معنا سروکار دارد و مباحث آموزه‌ای با صدق. در مباحث مفهومی سعی می‌شود با تعریف مفاهیم به کمک مفاهیم دیگر، به آنها وضوح ببخشیم. در مباحث تصدیقی سعی می‌شود با اکتفا بر قوانین دیگر، آنها را ثابت کنیم. برای به حداکثر رساندن وضوح، ایده‌آل آن است که مفاهیم مبهم‌تر را به وسیله مفاهیم روشن‌تر تعریف کنیم و برای به حداکثر رساندن یقین (certainty) آنکه قوانین کمتر بدیهی را به وسیله قوانین بدیهی‌تر، اثبات نماییم. در حالت ایده‌آل، تعاریف، همه مفاهیم را از مفاهیم روشن و متمایز برمی‌سازند و اثباتها، همه قضایا را از حقایق بدیهی، برمی‌آورند.

این دو ایده‌آل به یکدیگر مرتبط هستند، زیرا اگر شما همه مفاهیم را با استفاده از زیرمجموعه برگزیده‌ای از آنها تعریف کنید، نشان داده‌اید که چگونه می‌توان همه قضایا را به این الفاظ برگزیده ترجمه کرد. هر چه این الفاظ روشن‌تر باشند، احتمال آنکه حقایق بیان شده به وسیله آنها را بدیهی ببینیم یا بتوانیم آنها را از حقایق بدیهی استخراج کنیم بیشتر است. به ویژه اگر مفاهیم ریاضیات، همگی به اصطلاحات روشن منطقی تحویل‌پذیر بودند آنگاه همه حقایق ریاضیات به حقایق منطقی تبدیل می‌شدند؛ مطمئناً حقایق منطقی، همگی بدیهی یا دست کم بالقوه بدیهی هستند، یعنی طی مراحلی که هر یک بدیهی‌اند از حقایق بدیهی قابل استخراج به شمار می‌آیند.

با وجود این، حقیقت آن است که ما موفق به انجام چنین کاری نگشته‌ایم، زیرا ریاضیات، تنها به نظریه مجموعه‌ها تحویل‌پذیر است و نه به منطق محض. چنین تحویلی نیز البته همچنان موجب افزایش وضوح است، اما نه به دلیل آنکه اصطلاحاتی که نهایتاً به کار می‌روند از بقیه واضح‌ترند، بلکه تنها به دلیل روابط متقابلی که در اثر این

معرفت‌شناسی با مبانی معرفتی علوم سروکار دارد. روشن است



(Alexander Bryan Johnson)، یکی از نخستین فیلسوفان آمریکایی، نیز از همین ایده در مورد مفهوم اجسام جانبداری کرد.<sup>۱</sup> او نوشت: «کلمه آهن نام مجموعه به هم پیوسته‌ای از احساس و تصویر است.» اما وجه آموزه‌ای یا توجیه معرفت ما به حقایق طبیعی چه؟ هیوم از این کار مأیوس شد. بله او با یکی گرفتن مفهوم اجسام با انطباعات حسی ما از آنها، موفق به اثبات غیرقابل تردید بودن صدق بعضی گزاره‌ها درباره انطباعات حسی ما از اجسام گردید (توفیق او در این کار، مدیون معرفت مستقیم ما به ادراکات حسی خود است)، اما قطعیت گزاره‌های کلی و همچنین بعضی گزاره‌های جزئی درباره آینده، به این وسیله افزایش نمی‌یابد.

به نظر من، ما در وجه آموزه‌ای، هیچ پیشرفتی نسبت به زمان هیوم نداشته‌ایم. معضلی که هیوم با آن روبه‌رو بود یک معضل بشری است. اما در وجه مفهومی، پیشرفتهایی وجود داشته است. گام مهم در این زمینه، مدتها پیش از زمان الکساندر بریان جانسون برداشته شده بود، اگرچه جانسون در جای پای آن گام نگذاشته بود. این گام به وسیله بنتام (Bentham) و در نظریه پنداره‌های (theory of fictions) او برداشته شده بود. گام او عبارت بود از وقوف به تعاریف ضمن متن (contextual definitions) و یا آنچه او، آن را تشریح (paraphrasis) می‌نامید. او متوجه این نکته شد که برای توضیح دادن معنای یک واژه، نیازی نیست شینی را که آن واژه به آن اشاره می‌کند مشخص کنیم یا حتی یک واژه یا عبارت مترادف برای آن ذکر کنیم؛ تنها کافی است به طریقی نشان دهیم که چگونه تمام جملاتی را که آن واژه در آنها به کار می‌رود باید ترجمه کرد. بدین وسیله دیگر اقدام از روی ناچاری هیوم و جانسون در یکی گرفتن اجسام با انطباعات حسی ما از آنها، تنها طریق ممکن برای ما معنی کردن گفت و گو از اجسام نبود، حتی اگر می‌پذیرفتیم که تنها انطباعات اند که واقعیت دارند. شخص می‌توانست با ترجمه تمام جملاتش درباره اجسام به جملاتی درباره انطباعات حسی اش از آنها، بدون یکی گرفتن خود اجسام با چیزی، گفته‌های درباره اجسام را به وسیله گفته‌هایی درباره انطباعات حسی ما از آنها توضیح دهد.

این ایده تعاریف ضمن متن یا وقوف به این امر که جملات و نه واژه‌ها، وسیله اصلی انتقال معنی هستند، نقشی حیاتی در تحولات بعدی مبانی ریاضیات ایفا کرد. این مسئله به صراحت در کارهای فرگه (Frege) ذکر شد و در تحلیل راسل از وصفهای خاص\* (Singular descriptions) به منزله نمادهای ناقص به اوج شکوفایی رسید.

توسل به تعاریف ضمن متن یکی از دو راهی بود که می‌توانستیم انتظار داشته باشیم تأثیری رهایی بخش بر وجه مفهومی معرفت‌شناسی علوم طبیعی داشته باشد. راه دیگر، توسل به امکانات

تحویل، آشکار می‌شوند. در مورد حقایق اولیه، یعنی اصول موضوعه نظریه مجموعه‌ها هم باید گفت که این اصول، از بسیاری از قضایای ریاضی مستنتج از آنها کمتر بدیهی و یقینی و در نتیجه قابل قبولند. به علاوه حتی اگر از خیر توسل به بداهت هم بگذریم، باز می‌دانیم که طبق قضیه گودل (Gödel) هیچ مجموعه سازگاری از اصول موضوعه نیست که بتوان همه ریاضیات را بر آن بنا کرد. گرچه تحویل مبانی ریاضیات به نظریه مجموعه‌ها از نظر ریاضی و فلسفی جالب است، اما آن کاری را که معرفت‌شناسان می‌خواهند، انجام نمی‌دهد، یعنی دلیل صادق دانستن قضایای ریاضی را آشکار نمی‌کند و نشان نمی‌دهد که یقین ریاضی، چگونه ممکن است.

با وجود این، ایده دو پاره دیدن ساختار یک علم، که به ویژه در مبانی ریاضیات آشکار است، هنوز برای کل معرفت‌شناسی، ایده مفیدی است. منظورم تقسیم کردن مبانی ریاضیات به دو شاخه نظریه مفاهیم یا معنا و نظریه آموزه‌ها یا صدق است؛ زیرا این تقسیم‌بندی، در معرفت‌شناسی علوم طبیعی کمتر از مبانی ریاضیات عملی نیست. وجه تشابه آنها نیز از این قرار است: درست همانگونه که می‌خواستند ریاضیات را به منطق یا به منطق و نظریه مجموعه‌ها تحویل کنند، می‌خواهند علوم طبیعی را هم به نوعی بر تجربه حسی مبتنی کنند. از جهت مفهومی، این به معنای توضیح دادن مفهوم اجسام به وسیله واژه‌های حسی است و از جهت آموزه‌ها، به معنای توجیه علم به حقایق طبیعی بر مبنای داده‌های حسی.

هیوم (Hume) هر دو وجه مفهومی و آموزه‌ای معرفت‌شناسی علوم طبیعی را مورد مذاقه قرار داد. نتیجه کار او در مورد وجه مفهومی مسئله، یعنی توضیح مفهوم اجسام در قالب واژه‌های حسی، ساده و جسورانه بود: او اجسام را کاملاً با انطباعات حسی (sense impressions) ما از آنان، یکی گرفت و اگر عقل سلیم، میان سبب مادی و انطباعات حسی ما از آن، با این استدلال که سبب، واحد و ثابت است، در حالی که انطباعات ما از آن، گوناگون و گذراست، تفاوت قائل می‌شد آن وقت هیوم می‌گفت که مشکل از عقل سلیم است: این همان دانستن سبب در موقعیتهای متفاوت، یک اشتباه عامیانه (vulgar) است.

تقریباً یک قرن پس از رساله هیوم، الکساندر بریان جانسون

نظریه مجموعه‌ها به عنوان مفاهیم کمکی بود. معرفت‌شناسی که مفاهیم نظریه مجموعه‌ها را وارد جهان محدود به انطباعات حسی‌اش کند، ناگهان خود را غنی خواهد یافت؛ او نه تنها به ابزار انطباعاتش مجهز خواهد بود، بلکه مجموعه‌هایی از آنها و نیز مجموعه‌هایی از مجموعه‌هایی از آنها و... را نیز در اختیار خواهد داشت. کارهایی که در مبانی ریاضیات انجام گرفته نشان داده است که چنین مفاهیمی از نظریه مجموعه‌ها ابزار بسیار نیرومندی هستند؛ هر چه باشد تمامی مفاهیم ریاضیات کلاسیک را می‌توان به کمک آنها ساخت. معرفت‌شناسی که اینگونه مجهز شده باشد دیگر نه به یکی گرفتن اجسام یا انطباعات حسی ما از آنها نیازی دارد و نه به اکتفا کردن به تعاریف ضمن متن. او می‌تواند امیدوار باشد که در یکی از مجموعه‌های مجموعه‌هایی از انطباعات حسی‌اش، چیزهایی را که برای توصیف اجسام به آنها نیاز دارد پیدا کند.

این دو روش، یعنی استفاده از تعاریف ضمن متن و نظریه مجموعه‌ها، از اعتبار معرفت‌شناختی بسیار نابرابری برخوردارند. تعاریف ضمن متن، خدشه‌ناپذیرند. جملاتی که به عنوان یک مجموعه، با معنا هستند، بی‌تردید با معنا هستند، و به همین دلیل صرف‌نظر از آنکه تعریفی از الفاظ تشکیل دهنده‌شان، جدا از متن، ارائه شده باشد یا نه، استفاده آنها از این الفاظ نیز با معنی است. یقیناً اگر هیوم و جانسن متوجه تعاریف ضمن متن شده بودند، در استفاده از آنها درنگ نمی‌کردند. اما از سوی دیگر توسل به مجموعه‌ها، موجودات انتزاعی فراوانی را وارد جهان محدود به انطباعات حسی ما می‌کند. فیلسوفانی هستند که ترجیح می‌دهند به جای اذعان به وجود انتزاعی این همه موجودات ریاضی برای کمک به فهم مفهوم اجسام فیزیکی، یکباره بدهات مفهوم وجود خود آن اجسام را مفروض بگیرند.

با این حال مشکلاتی از این قبیل که توسل به نظریه مجموعه‌ها در پی داشت، به دلیل وجود علائم فرینده‌ای از پیوستگی میان منطق پایه و نظریه مجموعه‌ها، همیشه واضح نبوده است. به همین دلیل هم زمانی فکر می‌کردند که ریاضیات به منطق، تحویل پذیر است و از این طریق، خلوص و تردیدناپذیری منطق شامل حال ریاضیات نیز می‌شود. و احتمالاً به همین دلیل نیز بوده که راسل به هنگام پرداختن به وجه مفهومی معرفت‌شناسی علوم طبیعی در کتاب علم ما به جهان خارج و جاهای دیگر، مایل به توسل به مجموعه‌ها و تعاریف ضمن متن بود.

به قول راسل می‌خواستند علم ما به جهان خارج را به صورت برساخته‌ای منطقی از داده‌های حسی، تبیین کنند. کارنپ (Camap) در کتاب پر ساختن منطقی جهان که به سال ۱۹۲۸ انتشار یافت، از هر کس دیگری به اجرای این طرح نزدیک تر شد.

این از وجه مفهومی معرفت‌شناسی؛ اما وجه آموزه‌ای چه؟ معضلی که هیوم با آن مواجه بود همچنان دست نخورده باقی مانده بود. برنامه کارنپ در برساختن منطقی جهان، اگر با موفقیت تکمیل می‌گردید، حداکثر ما را قادر می‌ساخت که تمام جملات راجع به جهان را به زبان داده‌های حسی یا مشاهدات، به علاوه منطق و نظریه مجموعه‌ها بیان کنیم. اما این حقیقت که جمله‌ای به زبان مشاهدات، منطق و نظریه مجموعه‌ها قابل بیان است، به این معنا نیست که آن جمله به وسیله منطق و نظریه مجموعه‌ها از گزاره‌های مشاهدتی قابل اثبات است. کوچک‌ترین تعمیم ویژگی‌های مشاهده‌پذیر اجسام، از آنچه که شخص عملاً مشاهده نموده است فراتر می‌رود. این بود که بی‌نتیجه بودن سعی در ابتدای منطقی علوم طبیعی بر تجربه مستقیم، مورد اذعان قرار گرفت. جست‌وجوی دکارتی یقین، چه در

وجه مفهومی و چه در وجه آموزه‌ای، از دیرباز هدف معرفت‌شناسی بوده است؛ اما این جست‌وجو با شکست روبه‌رو شد. امید حاکمیت مطلق بخشیدن به تجربه مستقیم بر حقایق علوم طبیعی به همان اندازه از دست رفت که امید بدهات بخشیدن به ریاضیات، به واسطه بدهات بالقوه منطق پایه.

حال که امید به دست آوردن یقین در وجه آموزه‌ای معرفت‌شناسی از دست رفته بود، چه چیزی می‌توانست انگیزه کوششهای حماسی کارنپ در وجه مفهومی باشد؟ هنوز دو انگیزه خوب وجود داشت. یکی آنکه انتظار می‌رفت چنین کوششهایی به واضح و روشن شدن شواهد حسی علوم کمک کند، حتی اگر مراحل استنتاجی میان این شواهد حسی و آن آموزه‌های علمی، یقینی نباشند. دیگر آنکه چنین کوششهایی، حتی جدا از مسئله شواهد حسی، موجب عمیق‌تر شدن فهم ما از گفتمانمان درباره جهان می‌گردید؛ این کار، تمامی گفتمانهای شناختی را به روشنی واژه‌های مشاهدتی، منطق و متأسفانه نظریه مجموعه‌ها می‌کرد.

این برای معرفت‌شناسان (هیوم و دیگران) غم‌انگیز بود که به ناممکن بودن ابتدای تمام و کمال علم به جهان خارج، بر شواهد حسی رضایت دهند. با وجود این، دو اصل اساسی اصالت تجربه تا به امروز به صورت تردیدناپذیر باقی مانده است: یکی آنکه اگر شواهدی برای علم وجود دارد، آن شواهد حسی است. دیگری، که بعداً به آن بازخواهم گشت، آن است که معنای تمام واژه‌ها، در نهایت، باید بر شواهد حسی متکی باشد. از این روست که ایده برساختن منطقی جهان که در آن، محتوای حسی گفتمان، آشکارا

بیشترین اهمیت را داراست، همچنان از جدایی برخوردار است. اما اگر کارنپ چنین برساختنی را با موفقیت به انجام می‌رساند، چگونه و براساس چه معیاری می‌توانست ادعا کند که این کار را به درستی انجام داده است؟ حقیقت آن است که این سؤال، دیگر موردی نداشت؛ او به دنبال چیزی بود که آن را بازسازی معقول می‌نامید. هر ساختاری از گفتمان فیزیکیالیستی، که در قالب واژه‌های مأخوذ از تجربه حسی، منطق و نظریه مجموعه‌ها، باز هم یک گفتمان فیزیکیالیستی از آب درمی‌آمد، قابل قبول بود. پس این کار به راههای بسیاری انجام پذیر بود که هر یک دستاورد بزرگی محسوب می‌شد.

اما این همه صنعت و بازسازی من درآوردی برای چه صورت می‌گرفت؟ تحریکات گیرنده‌های حسی هر شخص، تمام آن شواهدی است که شخص در تشکیل تصویرش از جهان، می‌بایست نهایتاً به آنها تکیه کند. پس چنانچه خواهیم فقط ببینیم این بازسازی عملاً چگونه صورت می‌گیرد؟ چرا به روان‌شناسی اکتفا نمی‌کنیم؟ چنین تفویض مسئولیتی از سوی معرفت‌شناسی به روان‌شناسی، امری بود که پیش از این به دلیل دوری (Circular) بودن رد می‌شد؛ اگر هدف معرفت‌شناس، اعتبار بخشیدن به مبانی معرفتی علوم تجربی است، برای این کار نمی‌تواند از روان‌شناسی یا سایر علوم تجربی استفاده کند. با وجود این به محض آنکه ما رؤیای استنتاج منطقی علوم را از مشاهدات کنار بگذاریم، تردیدهای اینچنینی درباره دوری بودن نیز بی‌وجه می‌شود. اگر ما می‌خواهیم ارتباط میان مشاهده و علم را بفهمیم، باید از همه اطلاعات موجود استفاده کنیم و این شامل اطلاعات همان علمی که می‌خواهیم ارتباطش را با مشاهده بفهمیم نیز می‌شود.

اما هنوز دلیل دیگری، غیر از مسئله اجتناب از دور، برای ادامه جانبداری از آن بازسازی منطقی وجود دارد؛ ما مایلیم بتوانیم علم را به زبان منطق، واژه‌های مشاهدتی و نظریه مجموعه‌ها ترجمه کنیم. اگر چنین شود، دستاورد معرفت‌شناختی بزرگی خواهد بود، زیرا

نشان خواهد داد که بقیه مفاهیم علمی، نظراً زائد هستند، اگر چه استفاده از آنها را با نشان دادن اینکه هر کاری به وسیله یکی از آن دو بتوان انجام داد، اصولاً می‌تواند به وسیله دیگری نیز انجام شود، توجیه خواهد کرد (البته به میزانی که مفاهیم نظریه مجموعه‌ها، منطق و مشاهده، خود موجه هستند). اگر خود روان‌شناسی می‌توانست از عهده یک چنین تحویل ترجمانی (translational reduction) برآید، ما از آن استقبال می‌کردیم، اما یقیناً نمی‌تواند، زیرا یقیناً تعاریف زبان فیزیکی‌لیستی ما از کودکی در قالب اصطلاحات یک زبان پایه از نظریه مجموعه‌ها، منطق و مشاهدات به ما آموخته نشده است. بنابراین این دلیل خوبی برای اصرار بر یک بازسازی عقلانی خواهد بود؛ ما می‌خواهیم با نشان دادن اینکه نظراً می‌توان از مفاهیم فیزیکی صرف نظر کرد، بی‌زبانی ذاتی آنها را اثبات کنیم.

با وجود این، حقیقت آن است که طرحی که کارنپ در کتاب **برساختن منطقی جهان** ترسیم کرده است، یک چنین تحویل ترجمانی را به دست نمی‌دهد. حتی اگر آن طرح به طور کامل هم اجرایی گردید باز چنین تحویلی صورت نمی‌گرفت. مشکل، هنگامی رخ می‌نماید که کارنپ می‌خواهد توضیح دهد چگونه به موقعیت‌هایی در زمان و فضای فیزیکی، ویژگی‌های حسی نسبت دهیم؛ این کار باید به طریقی انجام شود که تا آنجا که ممکن است شرایط خاصی را که او می‌گوید برآورده سازد و با افزایش تجربه، دقیق‌تر و دقیق‌تر شود. این طرح اگر چه روشن‌تر است اما هیچ کلیدی برای ترجمه جملات علم به زبان مشاهده، منطق و نظریه مجموعه‌ها در اختیار نمی‌گذارد. ما باید از چنین تحویلی قطع امید کنیم. خود کارنپ نیز هنگامی که در سال ۱۹۳۶ در مقاله «آزمون‌پذیری و معنا»<sup>۲</sup> چیزی ضعیف‌تر از تعریف با نام **فرمهای تحویل** (reduction forms) را معرفی کرد، از آن قطع امید کرده بود. تعاریف همواره نشان داده بودند چگونه می‌توان جملاتی را به جملات معادل، ترجمه کرد. تعریف ضمن متن یک واژه نشان داد چگونه می‌توان جملات شامل آن واژه را به جملاتی معادل که فاقد آن واژه هستند ترجمه کرد. در مقابل این دو، فرمهای تحویل، به معنای فراخی که کارنپ از آنها مراد می‌کند، عموماً معادلی معرفی نمی‌کنند، بلکه استلزامات منطقی را به دست می‌دهند. فرمهای تحویل، معنای یک واژه را، ولو به طور جزئی، با مشخص نمودن چند جمله که مستلزم جملات حاوی آن واژه هستند و جملات دیگری که جملات حاوی آن واژه، مستلزم آنها هستند روشن می‌کنند.

شاید فکر کنیم مجاز دانستن استفاده از فرمهای تحویل در این معنای فراخ در مقام مقایسه با مجاز دانستن استفاده از تعاریف ضمن متن از سوی بنتام، تنها یک درجه آسانگیرانه‌تر است. خیال کنیم نوع قبلی و سفت و سخت‌تر بازسازی معقول را می‌توان بسان تاریخی تخیلی باز نمود که در آن اجدادمان واژه‌های گفتمان خود را در مورد اشیاء فیزیکی با زبانی پدیدارگرایانه و به کمک نظریه مجموعه‌ها، توسط یک سری از تعاریف ضمن متن، معرفی می‌کنند و در نوع جدید و آسانگیرانه‌تر بازسازی معقول نیز می‌توان اجدادمان را در حال تعریف آن واژه‌ها به وسیله یک سری فرمهای تحویل ضعیف‌تر دید.

اما این مقایسه نادرست است. حقیقت آن است که نوع قبلی و سفت و سخت‌تر بازسازی معقول که در آن تعاریف حاکم بودند، تجسمی از هیچ تاریخ تخیلی نبود. تنها مجموعه‌ای از راهکارها بود (یا در صورت موفقیت می‌توانست باشد) برای آنکه ما هر چیزی را که اکنون با استفاده از اسامی اجسام بیان می‌کنیم، در قالب پدیدارها و نظریه مجموعه‌ها بیان کنیم. این کار می‌توانست یک تحویل واقعی به

وسیله ترجمه باشد، یک مشروعیت بخشی به گفتار از طریق حذف واژه‌های زائد. زیرا به قول معروف، **تعریف کردن یعنی حذف کردن**. اما بازسازی معقول به وسیله فرمهای تحویل نادقیق کارنپ، هیچ کدام از این کارها را انجام نمی‌داد.

دست کشیدن از جست‌وجوی تعاریف و رضایت دادن به نوعی از تحویل غیرحذف‌گرا در واقع انکار آخرین مزیتی است که گمان می‌کردیم پروژه بازسازی معقول نسبت به روان‌شناسی معمولی داراست؛ یعنی مزیت تحویل از طریق ترجمه. اگر تمام آنچه می‌خواهیم انجام دهیم یک بازسازی است که علم را سراسرت و بدون ترجمه به تجربه حسی پیوند دهد، به نظر معقول‌تر آن است که به روان‌شناسی اکتفا کنیم. آیا فهمیدن اینکه علم، عملاً چگونه ایجاد می‌شود، از ساختن یک ساختار مصنوعی، برای همان کار، بهتر نیست؟

تجربه‌گرا که پیش از این با قطع امید از استنتاج منطقی حقایق طبیعی از شواهد حسی، شکست بزرگی را پذیرفته بود، اکنون با قطع امید حتی از بیان آن حقایق تنها با اتکا بر واژه‌های مشاهده‌ای و منطقی - ریاضی، شکست بزرگ دیگری می‌پذیرد. زیرا فرض کنید ما مثل پرس (Peirce)، تجربه‌گرای قدیمی، معتقد باشیم که معنای یک جمله عبارت است از تفاوتی که صدق آن جمله در تجربه ممکن ما ایجاد می‌کند. آیا امکان ندارد ما تمام تفاوت‌هایی را که صدق یک جمله مفروض ممکن است در تجربه ما ایجاد کند در جمله‌ای مشاهده‌ای درازای یک فصل از کتاب، صورتبندی کرده، تمام آن را به عنوان معنای آن جمله مفروض تلقی کنیم؟ حتی اگر تفاوت‌هایی که صدق آن جمله در تجربه ما ایجاد می‌کند بی‌نهایت زیاد باشد، ما هنوز می‌توانیم امیدوار باشیم که تمام معنای آن را به وسیله استلزامات منطقی فرمول طولانی خود پوشش دهیم. دقیقاً همانگونه که می‌توانیم بی‌نهایت قضیه را در منطق، بر چند اصل پایه معدود مبتنی کنیم. پس با قطع امید کردن از چنین ترجمه‌ای تجربه‌گرا در واقع اعتراف می‌کند که معنای تجربی جملاتی از این دست درباره‌ی عالم خارج، غیرقابل فهم و بیان ناشدنی هستند.

اما چگونه می‌توان این فهم‌ناپذیری را توضیح داد؟ آیا دلیل این فهم‌ناپذیری، تنها آن است که استلزامات تجربی جمله‌ای از این دست درباره‌ی اجسام فیزیکی چنان پیچیده است که نمی‌توان آنها را از تعدادی هر چند زیاد، اما منتهای، اصل پایه استنتاج کرد؟ خیر، من تبیین دیگری دارم: علت آن است که جملات نوعی ما درباره‌ی اجسام فیزیکی، هیچ استلزام تجربی‌ای ندارند که بتوانند آن را تنها از آن خود بخوانند. معمولاً یک مجموعه کلان نظری با هم - و نه یک جمله واحد است - که دارای استلزامات تجربی است و به این طریق است که ما پیش‌بینی‌های قابل تأیید به عمل می‌آوریم. ممکن است ما نتوانیم چرایی این اتفاق را توضیح دهیم، اما واقعیت آن است که ما به نظریه‌هایی دست می‌یابیم که پیش‌بینی‌هایشان درست از آب در می‌آیند.

البته گاهی هم پیش‌بینی تجربی یک نظریه درست از آب در نمی‌آید و بنابراین در حالت ایده‌آل ما نظریه را نادرست اعلام می‌کنیم. اما شکست پیش‌بینی، تنها یک مجموعه نظری را که حاصل عطف احکام بسیاری به یکدیگر است، با هم باطل اعلام می‌کند. شکست پیش‌بینی نشان می‌دهد که دست کم یکی از آن احکام نادرست است، اما نشان نمی‌دهد که کدامیک. پیش‌بینیها، درست یا غلط، نتیجه هیچ تک حکمی از آن مجموعه نظری نیستند. مطابق معیار پرس، احکام تشکیل دهنده آن مجموعه‌های نظری، به تنهایی دارای معنای تجربی نیستند، بلکه تنها به اجتماع تعدادی کافی از آنها که بخشی از

یک مجموعه نظری را تشکیل می دهند می توان معنایی نسبت داد. اگر اصلاً بتوان آرزوی نوعی **برساختن منطقی جهان** را در سر پروراند، آن برساختن به گونه‌ای است که در آن منتهایی که قرار است به زبان مشاهده‌تی و ریاضی - منطقی ترجمه شوند، اغلب، مجموعه‌های گسترده نظری هستند نه جملات کوتاه یا تک واژه‌ها. ترجمه یک نظریه در چنان حالتی عبارت خواهد بود از پروژه پر مشقت ابتدای تمامی تفاوت‌های تجربی که صدق آن نظریه ایجاد خواهد کرد، بر مجموعه معدودی از اصول پایه. این، ترجمه‌ای غیرعادی خواهد بود، زیرا ترجمه تمام مجموعه نظری هست، اما ترجمه هیچ قسمتی از آن نیست. شاید بهتر باشد که در چنین مواردی نه از ترجمه بلکه تنها از شواهد مشاهده‌تی نظریه‌ها صحبت کنیم و هنوز به حق آن راه، به تبعیت از پرس، معنای تجربی نظریه‌ها بخوانیم.

این ملاحظات، یک پرسش فلسفی را حتی درباره ترجمه معمولی و غیرفلسفی، مثل ترجمه از انگلیسی به چینی یا اروتتایی (زبان بعضی از بومیان استرالیایی) مطرح می کند. زیرا اگر جملات انگلیسی که یک نظریه را تشکیل

می دهند، تنها به همراه یکدیگر، و نه جدا جدا، دارای معنی هستند، پس تنها ترجمه همراه یکدیگرشان به اروتتایی توجیه پذیر است و دیگر توجیهی برای برقراری تناظر یک به یک میان تک جملات انگلیسی با ترجمه اروتتایی شان نخواهد بود، مگر آنکه برقراری این تناظر لطمه‌ای به ترجمه کل نظریه وارد نسازد. تا زمانی که شبکه استلزامات تجربی نظریه، به عنوان یک کل، در ترجمه محفوظ بماند هیچ ترجمه‌ای از جملات انگلیسی به جملات اروتتایی صحیح تر از دیگر ترجمه‌ها نخواهد بود. اما انتظار آن است که ترجمه جملات تشکیل دهنده یک نظریه، که به طرق اساساً مختلف بسیاری



امکان پذیر است، استلزامات تجربی یکسانی برای نظریه، به منزله یک کل داشته باشند؛ اعوجاجات احتمالی، در ترجمه یکی از جملات تشکیل دهنده نظریه، می تواند در ترجمه یکی دیگر از جملات تشکیل دهنده همان نظریه جبران شود. به این ترتیب هیچ دلیلی برای گفتن اینکه کدام یک از دو ترجمه آشکارا متفاوت از جملات منفرد درست است، وجود ندارد.<sup>۳</sup>

برای یک ذهن‌گرای سهل انگار (an uncritical mentalist) یک چنین عدم تعینی (indeterminacy) در ترجمه، تهدیدکننده نیست، زیرا هر کلمه و هر جمله رامی توان برچسبی برای یک ایده ساده یا پیچیده که در ذهن خیره شده است، در نظر گرفت. از سوی دیگر هرگاه ما نظریه تحقیق پذیری معنا (verification theory of meaning) را جدی بگیریم، عدم تعین ترجمه به نظر اجتناب ناپذیر می آید. اصحاب حلقه وین نظریه تحقیق پذیری معنا را اختیار کرده بودند، اما آن را به اندازه کافی جدی نمی گرفتند. اگر ما مانند پرس قبول کنیم که معنای یک جمله، کاملاً بستگی به شواهد صدق آن جمله دارد و مانند دوهم (Duhem) بپذیریم که شواهد جملات نظری، نه به صورت جملات منفرد بلکه تنها به صورت مجموعه‌های بزرگ تر نظری است، آنگاه عدم تعین ترجمه جملات نظری، نتیجه طبیعی آن خواهد بود. اغلب جملات غیر مشاهده‌تی

نیز نظری هستند. برعکس، به محض پذیرفته شدن این نتیجه، تکلیف هویاتی انتزاعی مانند معنای جملات (propositional meaning) و وضع امور\*\* (state of affairs) نیز یکسره می شود.

آیا ناخوشایندی این نتایج نزد مخالفان باید موجب ترک نظریه تحقیق پذیری معنا از سوی ما شود؟ مطمئناً خیر. آن نوع معنایی که مبنای ترجمه و مبنای یادگیری زبان مادری است ضرورتاً چیزی بیشتر از معنای تجربی نیست. کودک، اولین کلمات و جملات را با شنیدن و به کار بردن آنها در حضور محرکهای مربوط می آموزد. این محرکها باید خارجی باشند نه ذهنی، زیرا باید هم بر کودک و هم بر گوینده‌ای که کودک از او مشغول یادگیری است تأثیر بگذارند. آنگاه به صورت اجتماعی آموخته و کنترل می شود و آموزش و کنترل هم دقیقاً وابسته به هماهنگی جملات، در برابر تحریک مشترک است. عوامل درونی، ممکن است بی آنکه هماهنگی زبان با محرکهای خارجی به هم بخورد، بدون تأثیر نهادن بر کیفیت ارتباط، به دلخواه تغییر کنند. مطمئناً تا آنجا که نظریه معناداری زبان، مطرح است گریزی از اصالت تجربه نیست.

آنچه در مورد زبان آموزی نوزادان گفتم، به نحو مشابه در مورد آموختن یک زبان جدید از سوی یک زبان شناس در جایی که به آن زبان تکلم می کنند نیز صادق است. اگر زبان شناس به زبانهای مرتبط با آن زبان که دارای الگوهای ترجمه از قبل پذیرفته شده هستند دسترسی نداشته باشد، بدیهی است که هیچ داده‌ای جز همزمانی اظهارات متکلمان به آن زبان و تحریکات مشاهده پذیر در اختیار ندارد. بدون شک در اینجا با عدم تعین ترجمه مواجهیم، زیرا مسلماً تنها بخش کوچکی از اظهارات ما آدمیان به گزارش محرکهای خارجی اختصاص دارد. این قبول که زبان شناس، در پایان، ترجمه بی ابهام هر چیزی را در اختیار ما قرار خواهد داد، اما این کار تنها از طریق انتخابهای بلامرجع (arbitrary) - هرچند ناخودآگاه - بسیار، ممکن خواهد بود. حتماً می پرسید انتخاب بلامرجع یعنی چه؟ منظورم انتخابهای متفاوتی از کلمات و جملات معادل برای گفتار متکلمان به آن زبان ناشناخته است که هیچ آزمون علی الاصول نتواند میان آنها ترجیحی قائل شود.

اجازه دهید بعضی از نکاتی را که تاکنون ذکر کرده‌ام به ترتیب دیگری به یکدیگر پیوند دهم: نکته اصلی در پس استدلال من درباره عدم تعین ترجمه آن بود که یک گزاره درباره جهان همواره یا معمولاً دارای یک مجموعه تفکیک پذیر از نتایج تجربی که بتواند آن را تنها از آن خود بخواند نیست. آن نکته همچنین به کار تبیین عدم امکان یک تحویل معرفت شناختی آمد. تحویلی از آن نوع که در آن هر جمله به جملاتی به زبان واژه‌های مشاهده‌تی و منطقی - ریاضی ترجمه شود. و این عدم امکان آن نوع از تحویل معرفت شناختی، آخرین امتیاز احتمالی پروژه بازسازی عقلانی نسبت به روان شناسی را از آن می گیرد.

فلاسفه به حق از ترجمه همه چیز به زبان واژه‌های مشاهده‌تی و منطقی - ریاضی قطع امید کردند. آنها هنگامی از این کار قطع امید کردند که هنوز متوجه نشده بودند گزاره‌ها اغلب نتایج تجربی مخصوص به خودی ندارند و به این دلیل غیرقابل تحویل هستند. بعضی از فلاسفه در این تحویل ناپذیری، ورشکستگی معرفت شناسی را دیدند. پیش از آن کارنپ و دیگر پوزیتیویستهای حلقه وین، اصطلاح «متافیزیک» را به صورتی تحقیرآمیز و عملاً معادل با بی معنایی به کار برده بودند و حال نوبت اصطلاح «معرفت شناسی» بود. ویتگنشتاین (Wittgenstein) و پیروان عمدتاً آکسفوردی اش برای درمان فیلسوفانی که دچار توهم وجود مسائل معرفت شناختی بودند

احساس وظیفه فلسفی می‌کردند.

اما من فکر می‌کنم اکنون بهتر است بگوییم که معرفت‌شناسی همچنان زنده است، هرچند به صورتی تصفیه شده و در جامه‌ای نو. «معرفت‌شناسی یا چیزی شبیه به آن به عنوان بخشی از روان‌شناسی و در نتیجه علوم طبیعی است که معنا پیدا می‌کند.» موضوع مورد بررسی آن نیز یک پدیده طبیعی یعنی ذهن مادی انسان است.

به این ذهن، داده‌های کنترل شده‌ای مثلاً به شکل امواجی با فرکانسهای مختلف وارد می‌شود و نهایتاً تصویری از جهان سه بعدی خارج و پیشینه‌اش به عنوان خروجی، خارج می‌گردد. رابطه بین این ورودی بسیار اندک و آن خروجی بسیار زیاد، رابطه‌ای است که ما تقریباً به همان دلایلی مایل به مطالعه آن هستیم که همواره انگیزه معرفت‌شناسی بوده است، یعنی دانستن اینکه چه ارتباطی میان شواهد و نظریه وجود دارد و چگونه نظریه آدمی درباره طبیعت، از هرگونه شواهد در دسترس فراتر می‌رود.

چنین دانشی هنوز می‌تواند حتی چیزی مانند پروژه بازسازی عقلانی را، با آنجا که چنین پروژه‌ای مفید باشد، در بر بگیرد، زیرا برساخته‌های تخیلی می‌توانند، مانند شبیه‌سازهای مکانیکی، ما را در شناخت فرایندهای روانی واقعی کمک کنند. اما یک تفاوت آشکار میان معرفت‌شناسی سنتی و معرفت‌شناسی از این جایگاه جدید روان‌شناختی، آن است که ما اکنون مجازیم از روان‌شناسی تجربی، آزادانه استفاده کنیم.

معرفت‌شناسی سنتی می‌خواست که علوم طبیعی را به معنایی در بر بگیرد، می‌خواست که علوم طبیعی را به طریقی بر داده‌های حسی بنا کند. برعکس، معرفت‌شناسی در جایگاه جدیدش، به عنوان بخشی از روان‌شناسی، خود بخشی از علوم طبیعی است. اما آن اشتغال قدیمی معرفت‌شناسی بر علوم طبیعی هم به نوعی هنوز معتبر است. ما می‌خواهیم بدانیم ذهن انسان مورد مطالعه ما چگونه وجود فیزیکی اجسام را از داده‌هایش نتیجه می‌گیرد، به گونه‌ای که ما خود را در موقعیتی در جهان احساس می‌کنیم که او تصویر می‌کند. به همین دلیل، همین مطالعه معرفت‌شناختی ما و روان‌شناسی، که این مطالعه بخشی از آن است، و تمام علوم طبیعی که روان‌شناسی قسمتی از آن است، تمام اینها برساخته‌ها یا برآورده‌های خود ما از تحریکهای حسی است، تحریکهایی شبیه به تحریکهایی که در معرفت‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. پس یک اشتغال متقابل، اگرچه به معانی مختلف، وجود دارد: اشتغال معرفت‌شناسی بر علوم طبیعی و اشتغال علوم طبیعی بر معرفت‌شناسی.

این رابطه متقابل، تهدیدی را از ناحیه مشکل قدیمی دور (circularity) تداعی می‌کند. اما اکنون که ما رؤیای استنتاج علوم از داده‌های حسی را کنار گذاشته‌ایم دیگر چنین مشکلی هم نداریم. ما به دنبال فهمی از علم به عنوان نهاد یا فرایندی در جهان هستیم و توقع نداریم که این فهم از خود علمی که مورد فهم قرار می‌گیرد بهتر باشد. این همان رویکردی است که نوبرات (Neurath)، در حلقه وین، با تمثیل ملاحی که مجبور به بازسازی کشتی، در حین شناوری است، از آن جانبداری می‌کرد.

یک نتیجه دیدن معرفت‌شناسی در یک بستر روان‌شناختی، مُحل شدن معمای سخت و قدیمی تقدم معرفت‌شناختی (epistemological priority) است. شبکیه چشممان ما به صورت دو بعدی از تشعشعات نوری متأثر می‌شود، در حالی که ما به طور ناخودآگاه، اشیاء را به صورت سه بعدی می‌بینیم. کدام این دو، مشاهده محسوب می‌شود؟ دریافت دوبعدی ناخودآگاهانه یا درک سه بعدی خودآگاهانه؟ در معرفت‌شناسی سنتی، درک خودآگاهانه تقدم داشت، زیرا ما می‌خواستیم علم خود را

به عالم خارج، توسط بازسازی عقلانی، توجیه کنیم و این به خودآگاهی نیاز داشت. اما به محض آنکه ما از تلاش برای توجیه علم خود به عالم خارج به وسیله بازسازی عقلانی دست بکشیم دیگر به خودآگاهی نیازی نیست. مشاهده، اکنون می‌تواند به عنوان تحریک گیرنده‌های حسی در نظر گرفته شود. حال جایگاه خودآگاهی هرکجا که می‌خواهد باشد.

چالش روان‌شناسان پیرو مکتب گشتالت (Gestalt psychologists) با اتمیسم حسی (sensory atomism) که چهل سال پیش، بسیار مرتبط به معرفت‌شناسی به نظر می‌رسید نیز در رویکرد جدید تأثیری بر معرفت‌شناسی نخواهد داشت. بدون توجه به این بحث که اتمهای حسی یا گشتالتهای کدامیک با خودآگاهی ما جور هستند بهترین کار آن است که تحریکات ناخودآگاه گیرنده‌های حسی به عنوان ورودی دستگاه شناختی در نظر گرفته شوند. دیگر، پارادوکسها و مسائل قدیمی درباره داده‌ها و استنتاجات ناخودآگاه یا زنجیره‌های ناقص استنتاجی موضوعیتی ندارند.

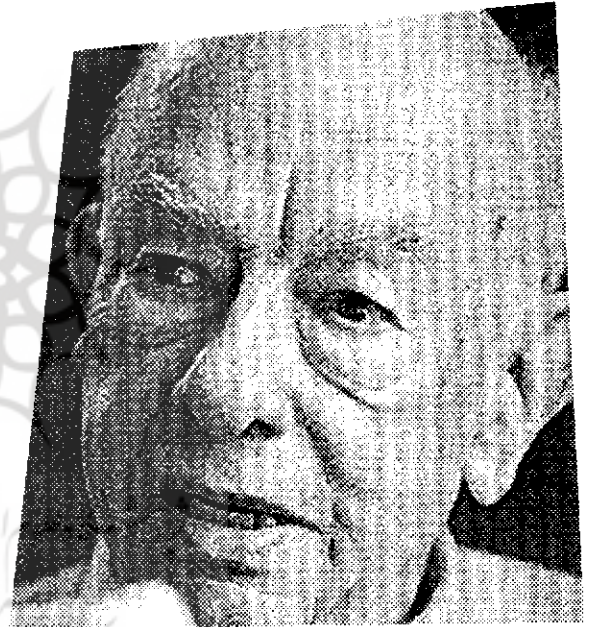
در رویکرد ضد روان‌شناختی پیشین، مسئله تقدم معرفت‌شناختی، از مسائل محل اختلاف بود: چه چیزی بر چه چیزی از نظر معرفت‌شناختی مقدم است؟ آیا گشتالتهای اتمهای حسی تقدم دارند، زیرا همیشه آنها هستند که متوجهشان می‌شویم و نه اتمهای حسی، و یا آنکه باید به دلایل ظریف دیگری، اتمهای حسی را بر گشتالتهای مقدم بدانیم؟ اکنون که می‌توان برای توضیح مسائل معرفت‌شناختی به تحریکهای فیزیکی متوسل شد این مسئله نیز منحل می‌شود: A از نظر معرفت‌شناختی بر B مقدم است، اگر A از نظر علی به گیرنده‌های حسی نزدیک‌تر باشد. یا آنکه اصلاً بهتر است صراحتاً تنها از میزان نزدیکی علی به گیرنده‌های حسی صحبت کنیم و نه تقدم معرفت‌شناختی.

در حدود سال ۱۹۳۲ در حلقه وین بحثی در جریان بود بر سر اینکه جملات مشاهدتی یا جملات مبنایی (protokollsätze) کدامند. یک دیدگاه آن بود که آن جملات به شکل گزارشهایی درباره انطباعات حسی هستند. موضع دیگر آن بود که آن جملات، گزاره‌های پایه‌ای درباره جهان خارج هستند. مانند این جمله: «یک مکعب سرخ بر روی میز است.» موضع دیگر که موضع آتو نوبرات بود این بود که آنها به شکل گزارشهایی از روابط بین شخص مُدرک و اشیاء خارجی هستند: «آتو اکنون یک مکعب سرخ را بر روی میز می‌بیند.» بدتر از همه این بود که به نظر می‌رسید هیچ راهی برای حل این مسئله وجود ندارد.

بیا سعی کنیم این مسئله را در زمینه جهان خارج به طور کامل بررسی کنیم. به طور کلی آنچه ما از جملات مشاهدتی می‌خواهیم آن است که در نزدیک‌ترین موضع علی نسبت به گیرنده‌های حسی قرار داشته باشند. اما چگونه می‌توان این نزدیکی را اندازه گرفت؟ این ایده را شاید بتوان به این طریق نیز بیان کرد: جملات مشاهدتی جملاتی هستند که به هنگام آموختن زبان، به شدت وابسته به محرکات حسی جاری هستند تا اطلاعات ثانوی ذخیره شده در حافظه. تصور کنید که نظر ما را درباره صحت و سقم جمله‌ای بپرسند. اگر نظر ما درباره آن جمله تنها به محرکهای حسی جاری بستگی داشته باشد آن جمله، جمله‌ای مشاهدتی است.

اما هیچ اظهار نظری نمی‌تواند تنها به تحریکهای حسی جاری، منهای اطلاعات ذخیره شده در حافظه، اتکا کند. همین حقیقت که ما صاحب زبانی هستیم، شاهدهی است بر استفاده از یک ذخیره اطلاعات؛ اطلاعاتی که بدون آن ما نمی‌توانیم هیچ نظری درباره هیچ جمله‌ای حتی جملات مشاهدتی ابراز کنیم. پس روشن است که ما

باید تعریف خود را از جمله مشاهدتی به این نحو اصلاح کنیم: جمله‌ای جمله مشاهدتی است که نظر ما دربارهٔ صحت و سقم آن، تنها به محرکهای حسی جاری و آن دسته از اطلاعات ذخیره شده که به فهمیدن جمله مربوط است بستگی داشته باشد و نه چیز دیگر. اما این صورت‌بندی موجب مشکل دیگری می‌شود: چگونه می‌توان میان اطلاعاتی که مربوط به فهمیدن یک جمله می‌شود و اطلاعاتی که از این حد فراتر می‌رود فرق نهاد. این همان مسئله تمیز میان صدقهای تحلیلی و ترکیبی است که ادعا می‌شود صدق اولی تنها به دلیل معنای کلمات جمله است، ولی صدق دومی به چیزهای دیگری غیر از معنای کلمات بستگی دارد. من مدتهاست بر این عقیده‌ام که چنین تمیزی غیرواقعی است. با وجود این، ملاکی برای این تمیز پیشنهاد شده است که به زحمت بررسی می‌ارزد: انتظار می‌رود جمله‌ای که تنها به دلیل معنای کلماتش صادق است، دست کم اگر جمله ساده‌ای باشد، مورد پذیرش تمامی متکلمان مسلط به آن زبان نیز باشد. شاید بتوان در تعریف جمله مشاهدتی، از مفهوم مناقشه برانگیز تحلیلی بودن به نفع این مفهوم ساده و قابل فهم - یعنی قبول عام - صرف نظر کرد.



ذکر این ویژگی صدقهای تحلیلی، البته به معنای تشریح مفهوم تحلیلی بودن نیست. در یک جامعهٔ زبانی ممکن است بر سر اینکه «سگهای سیاهی در این عالم وجود داشته‌اند» توافق عام وجود داشته باشد، اما هیچ کسی که معتقد به وجود جمله‌های تحلیلی است این جمله را تحلیلی نمی‌داند. مخالفت من با مفهوم تحلیلی بودن تنها به معنای قائل نشدن به هیچ مرزی است میان آنچه تنها به فهم جملات یک زبان مربوط می‌شود و آنچه جامعه زبانی بر سر آن توافق کامل دارد. من تردید دارم بتوان تمایزی عینی میان معنای یک جمله همه فهم و اطلاعات همراه آن قائل شد.

برگردیم به سراغ تعریف جملات مشاهدتی. اکنون به اینجا رسیده‌ایم: جمله مشاهدتی جمله‌ای است که تمام اهالی یک جامعهٔ زبانی، همزمان با دریافت یک تحریک حسی واحد، یک نظر واحد دربارهٔ آن داشته باشند. به نحو سلیبی هم می‌توان گفت یک جمله مشاهدتی جمله‌ای است که به تفاوت تجارب گذشته اهالی یک جامعه زبانی، حساس نیست.

این تعریف کاملاً در تطابق با نقش سنتی جملات مشاهدتی به عنوان مرجع نهایی داوری در مورد نظریه‌های علمی است. زیرا مطابق تعریف ما جملات مشاهدتی جملاتی هستند که تمام اعضای یک جامعه زبانی به شرط دریافت تحریک مشابه، بر سر آن توافق دارند. اما ملاک عضویت در یک جامعهٔ زبانی مشخص چیست؟ خیلی ساده: تسلط به آن زبان. البته این معیاری ذو درجات است که راه را برای تنگ‌تر یا فراخ‌تر گرفتن عرض جامعهٔ زبانی در هر مورد باز می‌گذارد: آنچه برای جمعی از متخصصان جمله مشاهدتی به شمار می‌رود ممکن است گاهی برای یک جامعهٔ زبانی بزرگ‌تر جمله مشاهدتی محسوب نشود.

با تعریفی که ما تاکنون از جملات مشاهدتی ارائه کردیم نباید چندان جایی برای امور ذهنی در این جملات، باقی مانده باشد. آنها معمولاً دربارهٔ اجسامند: از آنجا که ویژگی متمایز یک جمله مشاهدتی، توافق بین الاذهانی بر سر آن به شرط وجود تحریک واحد است، بیشتر احتمال دارد که موضوع آن جمله یک امر مادی باشد.

در معرفت‌شناسی سنتی، جملات مشاهدتی معمولاً جملاتی ذهنی در مورد ادراکات حسی بودند. جالب است توجه کنیم که قرار بوده است این جملات، مرجعی بین الاذهانی برای داوری در مورد فرضیه‌های علمی باشند. اتخاذ آن رویکرد به دلیل تمایل به مستقر نمودن علم بر پایه‌هایی محکم‌تر و بنیانی‌تر در تجربه شخص بود، اما ما آن پروژه را وانهادیم.

در پی جابه‌جا شدن معرفت‌شناسی از موضع قدیمی و همیشگی‌اش در فلسفهٔ اولی، ما شاهد موجی از پوچ‌انگاری معرفت‌شناختی بوده‌ایم. این گرایش را می‌توان تا حدی در رویکرد پلانی (Polanyi)، کوون (Kuhn) و راسل هِنسن (Russell Hanson) فقید برای کوچک جلوه دادن نقش شواهد و تأکید بر نسبی باوری فرهنگی مشاهده کرد. هِنسن حتی جرأت نمود و با این استدلال که آنچه مشاهده نامیده می‌شود به میزان دانش مشاهده‌گر، از مشاهده‌گر به مشاهده‌گر متفاوت است، اساساً ایدهٔ مشاهده را رد کرد: یک فیزیکدان با سابقه با نگاه کردن به دستگاهی، یک لولهٔ اشعه X مشاهده می‌کند، اما یک تازه‌کار با نگاه کردن به همان چیز «یک ابزار شیشه‌ای فلزی پر از سیم پیچ، بازتابگر، پیچ، لامپ و دکمه» می‌بیند.<sup>۶</sup> مشاهدهٔ یک شخص برای شخص دیگر یک معمای غیرقابل فهم یا یک خیال‌پردازی به حساب می‌آید. بدین ترتیب مفهوم مشاهده به عنوان منبع بی‌طرف و عینی شواهد برای علم، یک مفهوم ورشکسته می‌نماید. پیش از این به نحو غیرمستقیم به مثال دستگاه اشعه X پاسخ داده‌ام: آنچه یک جمله مشاهدتی محسوب می‌شود، بسته به پهنای جامعه زبانی مربوط، تغییر می‌کند، اما همچنین همواره می‌توان با در نظر گرفتن همه یا اغلب اهالی یک زبان، یک استاندارد مطلق به دست آورد.<sup>۷</sup> جالب است بدانیم، فیلسوفانی که معرفت‌شناسی سنتی را به طور کلی غیرقابل دفاع یافته‌اند با رد قسمتی از آن واکنش نشان می‌دهند که فقط به تازگی مورد توجه قرار گرفته است.

روشن ساختن مفهوم جمله مشاهدتی کار مفیدی است، زیرا این مفهوم از دو جهت، مفهومی اساسی است. این دو جهت با آن تمایزی که من در اوایل این مقاله به آن اشاره کردم متناظرند: تمایز بین مفهوم و آموزه، بین دانستن معنای یک جمله و دانستن اینکه آیا آن جمله صادق است یا نه. جمله مشاهدتی، از هر دو این جهات صاحب نقشی اساسی است. رابطه‌اش با آموزه‌ها، با دانش ما نسبت به اینکه چه چیز صادق است، همان رابطه قدیمی است: جملات مشاهدتی مخزن شواهد فرضیه‌های علمی هستند. رابطه‌اش با معنای نیز رابطه‌ای بنیادی است، زیرا جملات مشاهدتی اولین جملاتی هستند که ما چه

به عنوان کودک و چه به عنوان زبان شناس میدانی، معنای آنها را یاد می‌گیریم و می‌فهمیم. زیرا جملات مشاهدتی دقیقاً جملاتی هستند که ما می‌توانیم مستقل از اختلاف سرگذشت‌های متکلمان مختلف، آنها را با شرایط قابل مشاهده محل اظهارشان متناظر کنیم. آنها یگانه مدخل ما به هر زبانی محسوب می‌شوند.

جملات مشاهدتی سنگ بنای معناشناسی (semantics) نیز هستند. زیرا همانگونه که اکنون دیدیم نقشی اساسی در آموختن معنا دارند. همچنین معنا در جملات مشاهدتی است که در محکم‌ترین وضعیت قرار دارد. جملاتی که در رده‌های بالاتر و در نظریه‌ها قرار دارند به تنهایی هیچ نتیجه تجربی‌ای ندارند که بتوان آن را فقط از آن آنها دانست؛ آنها تنها به صورت کم و بیش گروهی به محکمه شواهد حسی می‌روند. جمله‌های مشاهدتی که در مرزهای حسی بدنه علم قرار دارند کوچک‌ترین واحدهای تحقیق‌پذیر را تشکیل می‌دهند که آشکارا دارای محتوایی تجربی‌اند و این محتوا تماماً متعلق به آنهاست. مشکل عدم تعیین ترجمه تأثیر اندکی بر جمله‌های مشاهدتی دارد. معادل قرار دادن یک جمله مشاهدتی از زبان ما با یک جمله مشاهدتی از زبان دیگر بیشتر مسئله‌ای مربوط به تعمیم تجربی است. مسئله، مسئله این همانی گسترده تحریکاتی است که موجب تصدیق یک جمله می‌شوند و گستره تحریکاتی که موجب تصدیق جمله دیگر شده‌اند.<sup>۸</sup>

این، نسبت به پیش‌پندار حلقه وین نامنتظره نیست که بگویم معرفت‌شناسی اکنون به معناشناسی تبدیل شده است. زیرا معرفت‌شناسی مانند همیشه با شواهد سروکار دارد و معنا مانند همیشه با تحقیق (verification) و پیدا شدن شاهد، همان به تحقیق رسیدن است. آنچه بیشتر احتمال دارد نامنتظره باشد آن است که به محض آنکه ما از جملات مشاهدتی فراتر می‌رویم دیگر معنا عموماً به روشنی قابل حمل بر جملات منفرد نیست. همچنین آنکه معرفت‌شناسی با روان‌شناسی و زبان‌شناسی در هم می‌آمیزد.

به نظر من این پاک کردن مرزها می‌تواند در تحقیقات ماهیتاً علمی که از نظر فلسفی نیز جالب‌اند موجب پیشرفت شود. یکی از این موارد مسئله هنجارهای ادراکی (perceptual norms) است. برای مثال پدیده زبان شناختی واجها (phonemes) را در نظر بگیرید. ما با گوش دادن به تعداد بی‌شماری از انواع مختلف صداهای گفتاری، عادت می‌کنیم که هر کدام را به عنوان تقریبی از یکی از اعضای مجموعه محدودی - در حدود سی تا - از واجهای معیار که الفبای گفتاری را تشکیل می‌دهند در نظر بگیریم. تمامی گفتار را می‌توان عملاً به صورت دنباله‌هایی از همان سی واج معیار در نظر گرفت و انحرافات مختصر را با توجه به این معیار، اصلاح نمود. در خارج از قلمرو زبان نیز احتمالاً تنها یک مجموعه محدود از هنجارهای ادراکی وجود دارد که به طور ناخودآگاه، تمامی ادراکات خود را با مقایسه با آنها اصلاح می‌کنیم. اگر این مجموعه به صورت تجربی مشخص شود می‌توان آنها را سنگ بنای معرفتی و عناصر سازنده تجربه دانست. ممکن است بعضی از اعضای این مجموعه، مانند واجها، در فرهنگهای مختلف، متفاوت باشند و بعضی جهان شمول از آب در بیابند.

حوزه دیگری وجود دارد که دانلد کمبل (Donald T. Campbell) روان‌شناس، آن را معرفت‌شناسی تکاملی (evolutionary epistemology) می‌نامد.<sup>۹</sup> کار حسین ییلماز (Huseyin Yilmaz) که نشان می‌دهد چگونه ویژگیهای ساختاری مربوط به ادراک رنگها را می‌شود به وسیله ارزش آنها در بقا، پیش‌بینی کرد، در این حوزه جای می‌گیرد.<sup>۱۰</sup> و اکنون که ما به معرفت‌شناسی اجازه می‌دهیم از منابع علوم طبیعی

استفاده کند، یک موضوع کاملاً معرفت‌شناختی که نظریه تکامل (evolution) به روشن شدن آن کمک می‌کند، مسئله استقرآ است.<sup>۱۱</sup>

#### پانوشتها:

1. A. B. Johnson, *A Treatise on Language* (New York, 1836: Berkeley, 1947).
2. *Philosophy of Science* 3 (1936), 419-471; 4(1937), 1-40.
3. See Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969) pp. 2 ff.
4. See *Ibid*, p. 28.
5. Carnap and Neurath in *Erkenntnis* 3 (1932), 204-228.
6. N.R. Hanson, 'Observation and Interpretation', in S. Morgenbesser, ed. *Philosophy of Science Today* (New York: Basic Books, 1966).
۷. در نظر گرفتن اکثریت به جای همه، راه را برای استثناء نمودن مواردی چون دیوانگان یا نابینایان باز می‌گذارد. راه دیگر آن است که این موارد را با تغییر ملاک تسلط به زبان، که تعلق به یک جامعه زبانی را با آن تعریف می‌کردیم، استثناء کنیم. (برای یادآوری این نکته و همچنین تأثیرگذاری اساسی‌تر در شکل‌گیری این مقاله مدیون برتن دربن (Burton Dreben) هستیم).
8. Cf. Quine, *word and object* (Cambridge, MA; MIT Press, 1960) pp. 31-46, 68.
9. D.T. Campbell, 'Methodological Suggestions From a Comparative Psychology of Knowledge Processes', *Inquiry* 2 (1959) 152-182.
10. Huseyin Yilmaz, 'On Color Vision and a New Approach to General Perception', in E.E. Bernard and M.R. Kare, eds., *Biological Prototypes and Scientific Systems* (New York: Plenum, 1962); 'Perceptual Invariance and Psychological Law' in *Perception and Psychophysics* 2 (1967), 533-538.
11. See Quine, W.V., 'Natural Kinds' in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969) pp. 114-138.

\* وصفهای دو دسته‌اند: وصفهای نامعین (indefinite descriptions) مانند «یک فیل» و وصفهای معین (یا خاص) (definite descriptions) مانند «ریشه مثبت عدد چهار». مطابق تحلیل راسل، وصفها (چه معین و چه نامعین) نمادهای ناقصی هستند که تنها به همراه و در متن سایر نمادها معنی پیدا می‌کنند، یعنی در ضمن جمله‌هایی که حاوی آنها هستند. (واژه‌نامه فلسفی کمبریج)

\*\* برای شش آمدن یک تاس که با جمله «این تاس شش آمده است» بیان می‌شود «اینکه این تاس شش آمده است» و «شش آمدن این تاس» به «معنا» و «وضع امور» متناظر اشاره می‌کنند. از نظر کواين نیازی نیست که به وجود این هویتات انتزاعی قابل شویم. (واژه‌نامه فلسفی کمبریج)

\*\*\* درباره معرفت‌شناسی تکاملی به زودی مقاله مستقلی از سوی مترجم به چاپ خواهد رسید.

#### توضیحات مترجم:

۱. مشخصات کتابشناختی اصل مقاله از این قرار است: Quine, W.V.O. 1969: Epistemology naturalized. In *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press), 69-90.
۲. ضمن سپاس بسیار از استاد بزرگوار جناب آقای دکتر ضیاء موحد که متن ترجمه را پیش از چاپ خوانده، برای آسان فهم‌تر شدن آن راهنماییهای ارزنده‌ای نموده و از سر لطف مقدمه‌ای بر آن مرقوم فرموده‌اند، این ترجمه را به جبران بخشی از قصور خود در ارائه مقاله‌ای به کلاس معرفت‌شناسی کواين ایشان، به جنابشان پیشکش می‌کنم که بسیاری در ایران، آشنایی خود را با اندیشه کواين مدیون ایشانند.