



کواين، نقضی بر گسست هزاره‌ها

رهبر محمودزاده*

چکیده

کواين یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان معاصر آمریکاست. پارادوکس جالب تفکر کواين در اين نکته خود را می‌نمایاند: او فیلسوفی تحلیلی است که بنیادی‌ترین باور فلسفه تحلیلی یعنی تمایز میان گزاره تحلیلی و گزاره ترکیبی را انکار می‌کند. این مقاله در برگیرنده شرحی از استدلال‌های کواين برای رد این تمایز و شماری از نقدهایی است که متوجه او شده است. در این مقاله سعی شده است که ارتباط وثیق میان مفاهیم تمایز تحلیلی/ترکیبی، اصل تحقیق‌پذیری، مسأله بازسازی منطقی جهان، مسأله زبان‌های ساختگی، کل‌گرایی، تعیین ناقص نظریه و تز دوئم - کواين توضیح داده شود. به عبارتی دیگر همه این مفاهیم همچون یک کل واحد ارائه شده است. بدیهی است این نگرش، همگام با دیدگاه کل‌گرایانه خود کواين است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

هنگامی که «ویلارد ون اورمن کواین» در کریسمس سال ۲۰۰۰ درگذشت، یک منطق‌دان ایرانی درباره‌ی او گفت: «به اعتقاد من درگذشت کواین پایان یک دوره نیست، آغاز دوره‌ی جدیدی در فلسفه است که در مقاله‌ی دو حکم جزمی تجربه‌گرایی بشارت فرارسیدن آن را پنجاه سال قبل داده بود» (موحد: ۱۳۸۲، ۲۱۳). اگر قدری شاعرانه در تاریخ درگذشت کواین و مقارنت واژه‌های آغاز و پایان در قول این منطق‌دان نظر افکنیم (گو اینکه خود کواین به شهادت نوشته‌هایش، بیان شاعرانه و استعاری را در متون فلسفی‌اش، به وفور مورد استفاده قرار می‌داد)، به استعاره‌ی جالبی دست می‌یابیم که ملازم با یکی از خطوط اصلی تفکر خود کواین است؛ خطی فکری که دال بر تردید در مورد وجود تمایزهایی است که تاکنون آنها را بدیهی انگاشته بودیم. مانند تمایز تحلیلی/ترکیبی (تمایزی است که تا دیرگاهی، بسیاری از فیلسوفان، هم در داخل اردوگاه فیلسوفان تحلیلی و هم بیرون از آن، عمارت بلند فلسفه‌ی تحلیلی را بر آن استوار می‌دانستند). علاوه بر این کواین به رد تمایز دیگری پرداخت که همه‌ی چاره‌اندیشی‌های مربوط به مسأله‌ی تحدید^۱ معطوف به آن بود؛ یعنی تمایز میان علم و فلسفه. همچنین وی پیوستار علم/فلسفه را از سوی دیگر متصل به شعور معمولی نیز می‌داند. بنابراین از نگاه کواین، «علم ادامه‌ی شعور معمولی است و فلسفه‌ی او بسط علم است» (استرول: ۱۳۸۳، ۲۹۷).

کواین در کریسمس سال ۲۰۰۰ درگذشت. لحظاتی که در آنها، سال ۲۰۰۱ به سال ۲۰۰۰ حلول می‌کند، متعلق به کدام سال است؟ سال ۲۰۰۰ یا سال ۲۰۰۱؟ متعلق به کدام قرن است؟ قرن بیستم یا بیست و یکم؟ متعلق به کدام هزاره است؟ هزاره‌ی دوم یا هزاره‌ی سوم؟ پایان کواین مقارن با آغازهای چندی بود. مقارنتی که در بیان استعاری می‌تواند سایه‌ی تردید بر تمایز سال‌ها، سده‌ها و هزاره‌ها نیز بیافکند. آیا وجود تمایزهای قطعی قابل تشخیص نیز، همچون خدایان هومری از یک سو و ایزدهای فیزیکی از دیگر سو، اسطوره‌ای بیش نبود؟ در این مقاله، سعی می‌کنیم که سویه‌هایی از اندیشه‌ی کواین را از دریچه‌ی مقاله‌ی دو جزم تجربه‌گرایی مورد کاوش قرار دهیم.

دو جزم تجربه‌گرایی

کواین، مقاله‌ی «دو جزم تجربه‌گرایی» را در سال ۱۹۵۱ نوشت. این مقاله، مهمترین مقاله‌ی کواین است که «تقریباً به همه‌ی زبان‌های غربی، و نیز بسیاری از زبان‌های دیگر ترجمه شده است». (همان، ۲۹۶). این دو

جزم که مورد حمله‌ی سخت و بی‌امان کواپن قرار می‌گیرد، یکی عبارت است از «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»، و دیگری جزم فروکاست‌گرایی است که بهترین نمود آن را در اصل تحقیق‌پذیری می‌توان جست. کواپن اساس «تجربه‌گرایی طبیعی شده»ی خود را، با پیراستن «نظام باورهایش» از این دو حکم جزمی - که وی نهایتاً هر دوی آنها را یکی می‌داند - بنا می‌نهد.

۱ - تمایز تحلیلی / ترکیبی

تمایز میان صدق‌های تحلیلی و ترکیبی ریشه در اندیشه‌های لاینیتس و هیوم و به ویژه کانت دارد. تحلیلی بودن، در سه مفهوم متمایز مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مفهوم اول تحلیلی بودن، که آن را تحلیلی بودن ۱ می‌نامیم معطوف به حقایقی است که برای تشخیص صدق‌شان، صرفاً به معنای عبارات‌شان تکیه می‌شود. مفهوم دوم تحلیلی بودن که آن را تحلیلی بودن ۲ می‌نامیم، بیان می‌دارد که یک گزاره تحلیلی است، اگر از منطقی به همراه برخی تعاریف، قابل استنتاج باشد. یک نوع سوم تحلیلی بودن (تحلیلی بودن ۳) نیز وجود دارد که می‌توان آن را این گونه تعریف کرد: یک حقیقت، تحلیلی است اگر بیانگر رابطه‌ی اندراج میان مفاهیم یا معانی باشد، به عبارت دیگر این نوع تحلیلی بودن، بیانگر نوعی استلزام معنایی^۱ است. فرق تحلیلی ۳ با تحلیلی ۲ در آن است که لزومی ندارد برخی از حقایق منطقی را تحلیلی ۳ به شمار آورد. فرق آن با تحلیلی ۱ در آن است که لزومی ندارد تحلیلی ۳ را صدق توخالی یا مستقل از موضع آن به شمار آورد. لاک می‌پنداشت تحلیلی ۳ معادل تحلیلی ۱ است. کانت ظاهراً هر سه معنای تحلیلی را معادل هم به شمار آورده است (پایا: ۱۳۸۲، ۸-۱۰۷).

کواپن برای رد تمایز تحلیلی / ترکیبی، دو مفهوم تحلیلی بودن (یعنی تحلیلی ۱ و تحلیلی ۲) را مد نظر دارد. وی با دقتی بسیار، همه‌ی توجیهاتی را که مبنای تمایز تحلیلی / ترکیبی است، یک به یک برمی‌شمرد و دلیل مردود بودنشان را از نظر خودش توضیح می‌دهد. توجیهاتی را که مبنای تمایز قرار گرفته‌اند و نقدهای کواپن را می‌توان به ترتیب زیر بیان کرد.

۱-۱ «در تعریف قضایای تحلیلی می‌گویند قضایایی هستند که انکار آنها مستلزم تناقض است» (کواپن:

۱۹۵۱).^۱ کواین این تعریف را واجد ارزش توضیحی چندانی نمی‌داند، چرا که مفهوم تناقض، به آن معنای وسیعی که برای تعریف تحلیلی مورد نیاز است، خود به اندازه‌ی مفهوم تحلیلی، نیازمند توضیح است. وی این دو مفهوم را دو روی یک سکه‌ی مشکوک می‌داند.

۱-۲ کواین به مفهوم تحلیلی بودن از نگاه کانت می‌پردازد، کانت قضیه‌ی تحلیلی را قضیه‌ای می‌دانست که در آن، آنچه بر موضوع حمل می‌شود، مفهوماً از پیش در موضوع مندرج است. این صورت‌بندی از نظر او دو نقص دارد: اولاً منحصر به قضایایی است که شکل موضوع - محمول دارند و ثانیاً به مفهوم اندراج توسل می‌جوید که خود در مرتبه‌ی استعاره باقی مانده است. می‌بینیم که در اینجا مراد از گزاره‌ی تحلیلی، تحلیلی ۳ می‌باشد ولی کواین، مراد کانت را بیشتر ناظر به مفهوم اول تحلیلی بودن می‌داند: قضیه‌ای تحلیلی است که به سبب معانی و قطع نظر از امر واقع، صادق باشد. این جاست که کواین آشکارا موضع خود را در مقابل مسأله‌ی معنا روشن می‌کند. «معنا» در اندیشه‌ی کواین، در لیستی قرار دارد که او رأی به عدم وجود یا عدم تعیین آنها می‌دهد. برخی از عناصر این لیست عبارتند از: گزاره، نسبت و عدد. حداقل امر این است که او امر «کنار نهادن مسأله معنا» را در دستور کار خود قرار می‌دهد. سؤال اینجاست که چه گام‌هایی هستند که رسیدن به موضع کنار نهادن معنا را موجه و منطقی می‌سازد؟ در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که اولین گام، قایل شدن به جدایی نظریه‌ی معنا از نظریه‌ی مصداق است. «مجموعه‌ی همه‌ی چیزهایی را که یک ثابت کلی درباره‌ی آنها صدق می‌کند، مصداق آن ثابت می‌نامیم. حال به قرینه‌ی تباین بین معنای یک ثابت مفرد و چیزی که نامگذاری شده است، باید بین معنای ثابت کلی و مصداق آن نیز تفاوت قائل شد». با نگاهی عمیق‌تر می‌بینیم که پیش از این گام، گام نخستینی برداشته شده است که گام دوم، به نحوی تمثیلی و قرینه‌ای، از روی آن بازسازی شده است. گام نخستین متضمن این باور است که «معنا را نباید با نامگذاری یکسان بدانیم» ثابت‌هایی مانند ستاره‌های صبح و ستاره‌های شامگاهی نشان می‌دهند که ممکن است ثابت‌ها، نام شیء واحدی باشند اما معنای آنها متفاوت باشد. در این گام نخستین ثابت‌های مذکور، مفرد هستند. در گام دوم این ثابت‌های مفرد، جای خود را به ثابت‌های کلی یا محمولات (مانند موجودات صاحب قلب) می‌دهد. این دو تباین در جدول زیر مشخص شده اند:

۱- همه‌ی استدلال‌های کواین برای رد تمایز تحلیلی/ترکیبی از مقاله‌ی «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» ترجمه‌ی منوچهر بدیعی گرفته شده است.



رابطه‌ی تباین و تفاوت میان عناصر دو ستون برقرار است.		
گام اول	معنای یک ثابت مفرد	چیزی که نامگذاری شده است
گام دوم	معنای یک ثابت کلی	مصادیق ثابت کلی

قرار بود که این گام‌ها ما را به منطقی و موجه بودن موضع «کنار نهادن معنا» برسانند. حال در موقعیتی هستیم که تنها یک قدم با مقصد نهایی فاصله داریم. خود کواپن در مورد گام سوم چنین می‌گوید: «وقتی که نظریه‌ی معنا یکسره از نظریه‌ی مصداق جدا می‌شود فقط کافی است قدمی کوتاه برداریم تا بپذیریم که موضوع اصلی نظریه‌ی معنا، فقط مترادف ساخت‌های زبانی و تحلیلیت قضایاست؛ خود معانی را که چیزهای مبهم واسطه‌ای هستند به آسانی می‌توان کنار نهاد». می‌بینیم که ما نه تنها با برداشتن گام‌های فوق به مقصد تعیین شده یعنی موجه ساختن موضع «کنار نهادن معنا به عنوان چیزهایی مبهم» رسیدیم، بلکه این نتیجه‌ی مهم نیز برایمان حاصل شد که «موضوع نظریه‌ی معنا تنها مترادف ساخت‌های زبانی و تحلیلی بودن قضایا است». اکنون بار دیگر به مسأله‌ی «تحلیلی بودن» رسیده‌ایم و باید بحث‌مان را دوباره از همین مقوله به پیش ببریم. ولی قبل از رسیدن به بند بعدی، لازم است به یافتن پاسخی قانع‌کننده به این پرسش پردازیم که چگونه است که کواپن موضوع نظریه‌ی معنا را نه خود معنا، بلکه تنها مترادف ساخت‌های زبانی می‌داند؟ آیا می‌توان آن گونه که کواپن می‌گوید از مسأله‌ی موجودیت معنا درگذشت و یکراست به هم‌معنایی یا مترادف رو کرد؟ من مایل هستم این نظر کواپن را با یکی از نظریات راسل مقایسه کنم. مطابق با نظر راسل، لازم نیست که ما حتماً به ماهیت خود اعیان علم داشته باشیم. همین که به وضع اعیان نسبت به هم وقوف داشته باشیم، شرایطی برای ما مهیا است که بتوانیم وضع نسبی داده‌های حسی‌مان را با آن مقایسه کنیم. او می‌گوید «ما خواص نسبت‌هایی را که برای حفظ مطابقت میان داده‌های حسی لازم است، می‌توانیم بفهمیم. اما هرگز قادر نیستیم ماهیت اطراف و اجزائی را که نسبت‌های مزبور بین آنها قائم است، درک کنیم» (راسل: ۱۳۷۷، ۴۸). با قبول این فرض که مترادف نیز نوعی نسبت میان معانی است، می‌گوییم امکان آن وجود دارد که بدون آن که با مسأله‌ی معنا و ماهیت آن درافتیم، موضوع نظریه‌ی معنا را تنها معطوف به مسأله‌ی مترادف ساخت‌های زبانی بدانیم.

۱-۳ اکنون کواپن آماده است که برگ دیگری را رو کند و تمایز تحلیلی/ترکیبی را از موضع دیگری مورد حمله‌ی زره‌پوش استدلال‌هایش قرار دهد. از نگاه او، عموماً در فلسفه، دو دسته از گزاره‌ها را تحت عنوان

«گزاره‌های تحلیلی» طبقه‌بندی می‌کنند. گروه اول حقیقت‌های منطقی هستند. مثالی از این نوع گزاره‌ها، گزاره‌ی زیر است:

- هیچ مرد بی‌زنی زندار نیست.

کلمات تشکیل دهنده‌ی این گزاره را به دو گروه تقسیم می‌کنیم:

الف - مجموعه‌ی ادات منطقی مانند «هیچ» و «بی» و «نون نفی» در فعل «نیست».

ب - بقیه‌ی کلمات که جزو ادات منطقی نیستند مانند مرد و زن و زندار.

حال می‌توانیم دقیقاً به تعریف حقایق منطقی بپردازیم. حقیقت منطقی یا گزاره‌ی منطقی صادق گزاره‌ای است که هر تفسیری از اجزای غیرمنطقی آن ارائه دهیم، آن گزاره صادق می‌ماند. مثلاً در گزاره‌ی فوق هر تفسیری از کلمات مرد و زندار ارائه دهیم، گزاره‌ی مذکور باز هم صادق می‌ماند. این گفته شاید به ظاهر کمی غریب به نظر برسد. چگونه است که هر تغییر تفسیری در مورد کلمات مرد و زندار، صدق گزاره‌ی فوق را خدشه‌دار نمی‌سازد؟ شاید کسی بگوید من تعبیر درخت را در مورد مرد و تعبیر شکوفه‌دار را در مورد زندار به کار می‌برم چرا باید در صدق گزاره‌ی فوق، تغییری حاصل نیاید؛ راز این امر در این نکته نهفته است که به تبع تغییر تفسیر رایج عبارت زندار، کلمه‌ی زن هم که توسط یکی از ادات منطقی مقید شده است و به صورت «بی‌زن» درآمد است تغییر خواهد کرد و به «بی‌شکوفه» تبدیل خواهد شد و گزاره‌ی مذکور در مجموع به صورت گزاره‌ی زیر تفسیر خواهد شد:

- هیچ درخت بی‌شکوفه‌ای، شکوفه‌دار نیست.

می‌بینیم که صدق گزاره، دست نخورده باقی ماند. برای توضیح کامل‌تر مطلب، به نوشته‌ی دیگری از کواپن متوسل می‌شویم. او در کتاب «شبکه‌ی باور» می‌گوید: «پیشنهاد این است که ما یک جمله را منطقی صادق بنامیم، هرگاه مصداقی از یک قالب منطقی معتبر باشد. مثلاً، هر اسبی که سفید است، یک اسب است، منطقی صادق به شمار می‌آید؛ زیرا مصداقی است از قالب منطقی معتبر «هر الفی که ب است، الف می‌باشد» (کواپن و اولیان: ۱۳۸۱، ۴۷).

به این ترتیب گزاره‌ی «هیچ مرد بی‌زنی زندار نیست» به این اعتبار، منطقی صادق است که مصداقی از قالب منطقی «هیچ الف بی‌بای دارای ب نمی‌باشد» می‌باشد. حال خواه به جای الف مرد و به جای ب، زن قرار دهیم و خواه درخت را جایگزین الف و شکوفه را جایگزین ب بنامیم، در صدق قالب منطقی فوق تغییری

حاصل نمی‌شود.

گروه دوم گزاره‌هایی که تحت عنوان گزاره‌های تحلیلی، طبقه‌بندی می‌شوند، با مثال زیر مشخص می‌شود:
 - هیچ مجردی زندار نیست.

این گزاره را چگونه می‌توان به گزاره‌ای منطقاً صادق تبدیل کرد؟ احتمالاً در پاسخ از مفهوم مترادف استفاده می‌کنیم و می‌گوییم به جای کلمه‌ی مجرد، عبارت مترادف آن یعنی «مرد بی‌زن» را قرار می‌دهیم و به این ترتیب، گزاره‌ی اخیر دقیقاً به صورت گزاره‌ی قبلی درمی‌آید. ولی کواین ضربه‌ی خود را جایی وارد می‌کند که شاید برای ما قابل انتظار نباشد او می‌گوید از آنجا که مفهوم «ترادف» کمتر از تحلیلیت محتاج توضیح نیست پس ما نتوانسته‌ایم خصوصیت دسته‌ی دوم قضایای تحلیلی را بدانیم.

۱-۴ می‌توان به پیروی از کارنپ، گزاره‌ای را تحلیلی دانست که در هر توصیف حالتی صادق باشد. هر توصیف حالتی عبارت است از تعیین صدق و کذب تمام قضایای زبانی که اتمی یا نامرکب باشند. کواین می‌گوید معیار تحلیلیت برحسب توصیف حالت، تنها در مورد زبان‌هایی به کار می‌آید که جفت مترادف فرامنطقی مانند «مجرد» و «مرد بی‌زن» نداشته باشند. چون این جفت‌های مترادف موجب پیدایش قضیه‌های تحلیلی دسته‌ی دوم می‌شوند و به این ترتیب باز ما می‌مانیم و چگونگی جایگزین ساختن عبارت «مرد بی‌زن» به جای کلمه‌ی مجرد. علاوه بر این می‌توان گفت که معیاری که براساس توصیف حالت باشد، در بهترین شکل خود تعبیر مجددی از حقیقت منطقی است نه از تحلیلیت.

۱-۵ می‌توان تصور کرد که گزاره‌های تحلیلی دسته‌ی دوم را از راه تعریف به گزاره‌های تحلیلی دسته‌ی اول یعنی گزاره‌های منطقاً صادق، تبدیل کرد. کواین می‌گوید عبارت تعریف‌کننده و عبارت تعریف‌شده از سه طریق زیر می‌توانند به هم مربوط باشند:

- حالتی که در آن معرف (تعریف‌کننده) با حفظ مترادف مستقیمی که از تداول پیشین گرفته شده است، معنای معرف (تعریف‌شده) را با علامت‌گذاری مختصرتری دقیقاً بیان می‌کند.

- حالتی که در آن معرف (تعریف‌کننده) بر سبیل توضیح از تداول پیشین معرف رفع نقص می‌کند.

- حالتی که در آن معرف (تعریف‌کننده) به صورت نشانه‌هایی تازه و به نحوی آشکارا قراردادی و به منظور اختصار محض برقرار می‌شود. در اینجا معرف فقط از آن‌رو با معرف (تعریف‌شده) مترادف می‌شود که عمداً برای آنکه با آن مترادف شود، ایجاد شده است.

کواين معتقد است که در دو حالت اول، تعريف، استوار بر نسبت پيشين ترادف است. وقتی برای یافتن تعريفها، مثلاً به فرهنگ لغت مراجعه می‌کنیم، باید توجه داشته باشیم که فرهنگ‌نویس، خود یک عالم تجربی است که کارش ثبت و ضبط امور قبلی است. در حالت سوم هم تعريف مشتمل بر معرفی علامت‌های جدیدی است که آشکارا قراردادی هستند ولی می‌توانیم بپذیریم که کلید حل مسأله‌ی ترادف و تحليلیت در گرو ارائه‌ی علامت‌های جدید برای تعريف نیست.

۱-۶ کواين اين بار به مفهوم لاينيتسي «تعويض پذيری حافظ‌الصدق» می‌پردازد. ممکن است کسانی معتقد باشند که ترادف دو ساختار زبانی عبارت است از امکان تعويض پذيری آنها با يکديگر در هر مورد استعمال، بی‌آنکه در صدق و کذب گزاره‌های مشتمل بر آنها تغییری حاصل شود. ولی این ایده قابل نقض است چرا که نمی‌توان گفت که در مورد همه‌ی جفت مترادفها، جانشینی یکی به جای دیگری، همیشه متضمن حفظ صدق می‌باشد به عنوان مثال گزاره‌ی زیر را در نظر می‌گیریم:

"عزب کمتر از ده حرف دارد."

می‌بینیم که جایگزینی «مرد ازدواج نکرده» به جای «عزب»، صدق را به کذب تبدیل می‌کند. ثانیاً جابجایی حافظ‌الصدق، لزوماً مترادف بودن دو واژه یا اصطلاح را تضمین نمی‌کند. به عنوان مثال، عبارات «مخلوق دارای قلب» و «مخلوق دارای کلیه»، با حفظ صدق، جابجایی پذیرند، اما روشن است که از حیث معناداری شناختی با هم فرق دارند. این گونه عبارتها، گرچه مصداق واحدی دارند، مفهوم واحدی ندارند.

۱-۷ اگر توضیح تحلیلی بودن، برحسب مفهوم وجهی ضرورت، صورت بگیرد، موضع کواين چه خواهد بود؟ گزاره‌ی زیر را در نظر می‌گیریم:

ضرورتاً همه‌ی مجردها و فقط مجردها، ازدواج نکرده هستند.

در مورد حقایقی که بالضروره صادق هستند، می‌توان گفت که این حقایق با دیگر حقایقی که فقط بالامکان یا برحسب تصادف صادق‌اند تفاوت دارند. فرض کنید اکنون سرگرم نوشیدن قهوه‌ی بدون کافئین هستید. به راحتی می‌توان تصور کرد که به جای این کار می‌توانستید مشغول کار دیگری باشید. این نوع موارد را با زوج بودن عدد دو یا متأهل نبودن مجردها یا این‌همانی هر چیزی مقایسه کنید. وقتی به این امور فکر می‌کنیم درمی‌یابیم که ممکن نیست آنها طور دیگری باشند. ممکن نیست که عدد دو فرد باشد و باز هم عدد دو باشد. بنابراین این حقایق ضروری هستند. حال خوب است بپرسیم که ضرورت حقیقت ضروری به چه امری بستگی



دارد؟ این ضرورت از زبان ما، مفاهیم ما و شیوه‌های توصیف ما از اشیاء، ناشی می‌شود. بنابراین زوج بودن عدد دو ضرورتاً بخشی از مفهوم عدد دو است. متأهل نبودن افراد مجرد، ضرورتاً بخشی از معنای کلمه‌ی مجرد است (مک‌گین: ۱۳۸۳، ۲-۹۱). ولی کواپن برای پاسخ دادن، بر همین مفهوم «ضرورت» متوقف می‌شود. او معتقد است که تصور فوق‌الذکر بر این فرض استوار است که ما با زبانی آنقدر غنی سروکار داریم که دارای قید «ضرورتاً» است و این قید باید طوری تعبیر شود که هر وقت و فقط هر وقت در قضیه‌ی تحلیلی به کار می‌رود قضیه‌ی صادقی به دست دهد. اما اگر به این سادگی فرض را بر این بگذاریم که قید ضرورتاً واجد معنایی است، به همین سادگی توانسته‌ایم برای واژه‌ی «تحلیلی» معنای رضایت‌بخشی بیابیم. بدین ترتیب می‌بینیم که اگر چه استدلال ما یکسره دوری نیست اما چیزی است در همین مایه‌ها.

۱-۸ در استدلال چهارم دیدیم که کواپن هنگام صحبت از ارتباط میان گزاره‌های تحلیلی و توصیف حالت‌ها، انتقادش را متوجه کارنپ می‌کند. اکنون بار دیگر او به هنگام صحبت از رابطه‌ی گزاره‌های تحلیلی و زبان‌های ساختگی، کارنپ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. اگر به این نتیجه برسیم که دشواری تمییز گزاره‌های تحلیلی از گزاره‌های ترکیبی در زبان طبیعی به سبب ابهام زبان طبیعی است، احتمالاً منطقی‌ترین تصمیمی که می‌توانیم بگیریم، ساختن یک زبان مصنوع دقیق است که قواعد معناشناسی صریحی داشته باشد تا در چارچوب آن بتوان تمایز میان دو نوع گزاره‌ی ترکیبی و تحلیلی را تشخیص داد. اشکال اساسی‌ای که کواپن بر این تفکر وارد می‌کند این است که با توسل به چارچوب یک زبان ساختگی مانند L ، ما مفهوم «برای L تحلیلی» را توضیح می‌دهیم نه مفهوم «تحلیلی» را. اگر «تحلیلی» به معنای «گزاره‌ی صادق، مطابق با قواعد معناشناسی» باشد، هیچ یک از صدق‌های ما، درون زبان ساختگی دیگری، تحلیلی نیست. در نهایت می‌توان گفت که از لحاظ مسأله‌ی تحلیلی بودن، مفهوم زبان ساختگی با قواعد معناشناسی، سراب فریبنده‌ای بیش نیست. چون قواعد معناشناسی که حاکم بر گزاره‌های تحلیلی زبان ساختگی است، تنها تا آنجا اهمیت دارد که ما از پیش، مفهوم تحلیلی بودن را شناخته باشیم. قواعد معناشناختی، به کسب چنین شناختی کمک نمی‌کند.

۲- زبانهای ساختگی و ارتباط آنها با تمایز تحلیلی / ترکیبی

کارنپ علاقه‌ی وافری به ساخت زبان‌های مصنوع داشت. وی در کتاب «نحو منطقی زبان» زبان ساختگی L را به صورت زیر نشان می‌دهد:

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

که در آن A عبارت است از علائم ساده‌ی زبان مورد نظر، S مجموعه‌ی جملات آن، P اصول موضوعه و

R مجموعه‌ی روابط نشان دهنده‌ی استنتاج مستقیم است (پایا: ۱۳۸۲، ۳۶۷). او، جملات داخلی این زبان را به جملات معتبر^۱، نامعتبر^۲ و نامعین^۳ تقسیم می‌کند. می‌بینیم که تا حال سخنی از رابطه‌ی میان جملات تحلیلی و ترکیبی با این زبان ساختگی به میان نیامده است. کارنپ این ارتباط را از طریق تصور نوعی تناظر میان تقسیم‌بندی مذکور از جملات و گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، مشخص می‌کند؛ به این صورت که جملات معتبر را متناظر با گزاره‌های تحلیلی، جملات نامعتبر را متناظر با گزاره‌های متناقض و نهایتاً جملات نامعین را متناظر با گزاره‌های ترکیبی دانست.

گرچه با توضیح فوق تاحدی به ارتباط میان زبان‌های ساختگی و تمایز تحلیلی و ترکیبی در داخل آنها پی‌بردییم ولی اگر اندیشه‌ی کارنپ را از دیدی کل‌نگرانه مورد پژوهش قراردهیم، بین اصرار او مبنی بر بازسازی منطقی از یک سو و تأکیدش بر تمایز تحلیلی و ترکیبی از سوی دیگر، ارتباطی بس ژرف‌تر می‌توان یافت.

کارنپ در مقدمه‌ی کتاب بازسازی منطقی جهان می‌گوید «مقصود از بازسازی منطقی، جستجوی تعاریف تازه برای مفاهیم قدیمی است. مفاهیم قدیمی به طور معمول بر مبنای صورت‌بندی‌های حساب‌شده به وجود 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» (همان، ۳۲۳). یکی از تفسیرهایی که از «نظام‌مند بودن ساختار مفاهیم» می‌توان به عمل آورد، این است که بتوان نشان داد که نظریه، چگونه با گام‌های منطقی از پایه‌ی شواهد و یا بهتر بگوییم از تجربه‌ی حسی ساخته می‌شود. اجازه بدهید دقت خود را بیشتر معطوف به عبارت «گام‌های منطقی» بنماییم. این گام‌ها دارای چه خصلتی هستند؟ آیا از جنس مشاهده هستند؟ خیر. از آنجا که این گام‌ها، استنتاجی هستند پس خصلت منطقی دارند و در اساس احکامی تحلیلی هستند که اغلب شکل تعریف به خود می‌گیرند. دقیقاً همین جاست که «بازسازی منطقی»، وابسته به پیش‌فرض تمایز میان تحلیلی و ترکیبی می‌شود. از نظر کارنپ، «چارچوب یک نظریه‌ی علمی، از تحلیلی بودن حاصل می‌شود. [این چارچوب] نه کارکرد تجربه‌ی حسی، بلکه کارکرد یک تصمیم پیشینی است. پس چارچوب‌های بدیل از قبیل اتخاذ یک زبان فیزیکیالیستی یا یک

-
- 1- Valid
 - 2- Contravalid
 - 3- indeterminate

زبان پدیده‌گرایانه، که روی مجموعه‌ی واحدی از داده‌های مشاهده‌ای کاربست یابند، می‌توانند وجود داشته باشند. گزاره‌های ترکیبی، بستگی به تجربه‌ی حسی دارند و درون این چارچوب رخ می‌دهند. پس برای کارنپ، تباین تحلیلی/ترکیبی، برای تجربه‌گرایی - که از نظر او همانا فلسفه‌ی علم است - اساسی است» (استرول: ۱۳۸۳، ۳۰۲).

از این بحث، نتیجه‌ای می‌گیریم که در جای خود می‌تواند حائز اهمیت باشد؛ و آن این که حتی با تمایز قائل شدن میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی نیز می‌توان بر این باور بود که گزاره‌های تحلیلی، قابل تغییر و تجدیدنظر هستند. چگونه؟ «حقایق تحلیلی با قائل شدن به یک چارچوب تعیین شده و از این رو تنها با لحاظ کردن شرایط سهولت در گزینش چارچوب، قابل تجدیدنظر می‌شوند» (پین: ۱۳۸۲، ۵۱۰). آشکار است همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم این بحث راجع می‌شود به مفهوم «تحلیلی» و مفهوم «تحلیلی برای L» و کواپن بر همین اساس چنین تجدید نظری را در مورد گزاره‌های تحلیلی به معنی عدم مصونیت آنها نمی‌داند. نقطه‌ی عزیمت کارنپ برای قائل شدن تمایز میان پرسش‌های چارچوبی یا بیرونی و پرسش‌های درونی، همین مبحث می‌باشد. او بین دو نوع پرسش تمایز قائل می‌شود:

- پرسش درباره‌ی هویتی در داخل یک چارچوب زبانی. این نوع از پرسش‌ها، پرسش‌های درونی خوانده می‌شوند.

- پرسش درباره‌ی وجود یا واقعیت سیستمی از هویت، به عنوان یک کل. این نوع از سؤالات، سؤالات بیرونی خوانده می‌شوند.

به عنوان مثال، پرسش‌های زیر را در مورد اعداد طبیعی مطرح می‌کنیم:

- آیا درست است که $2+5=7$ (سؤال درونی)

- آیا درست است که اعداد طبیعی وجود دارند؟ (سؤال بیرونی) (Boyd, ... , 1997:86)

تمایز تحلیلی/ترکیبی در نوشته‌های بعدی کواپن تبدیل به تمایز بین گفته‌های درونی و بیرونی شد. قبل از آنکه به نظر کواپن راجع به بازسازی منطقی و مقارنه‌ی تمایز تحلیلی/ترکیبی با تمایز بیرونی/درونی بپردازیم جا دارد که اشاره‌ای به مطرح شدن اصل تساهل از سوی کارنپ از یک سو و رویکرد پراگماتیستی او از سوی دیگر که از تبعات رویکرد معطوف به بازسازی منطقی می‌باشد، داشته باشیم:

آن نوع بازسازی که کارنپ در کتاب «بازسازی منطقی جهان»، دنبال می‌کند، داده‌های حسی را پایه‌ی

خود قرار می‌دهد و گام‌های منطقی بعدی را از این نقطه‌ی شروع، دنبال می‌کند. ولی از پایه‌ی ابژه‌های فیزیکی هم (به جای داده‌های حسی) می‌شد این روند را شروع کرد. از نظر کارنپ این انتخاب، اساساً دلخواهانه و موضوع ترجیح است. او سرانجام این مفهوم را به عنوان «اصل تساهل» خود تدوین کرد که مطابق با آن، این که یک چنین نظام تشکیلی، چگونه آغاز شود، هیچ تفاوت فلسفی یا هستی‌شناختی ایجاد نمی‌کند. (استرول: ۱۳۸۳، ۱۲۷).

ملاحظات معطوف به رواداری در این مورد، اساساً ملاحظات پراگماتیستی را به دنبال خود می‌آورند و با آن‌ها عجین هستند. اصل تسامحی که کارنپ بدان قائل بود، اجازه می‌داد اصول اولیه‌ی متفاوتی وجود داشته باشند که بر حسب نتایج پراگماتیک، مورد استفاده قرار گیرند و شایستگی آنها بر مبنای نتایجی که در ایضاح معنی از آنها عاید می‌شود ارزیابی گردد. به عبارت دیگر تأسیس و تغییر چارچوب این قبیل اصول، معروض ملاحظات عقلانی واقع نمی‌شود بلکه این قبیل تغییرات بر اساس نیازهای عملی و پراگماتیک اعمال می‌شوند. (پایا: ۱۳۸۲، ۱۰۶)

سؤالی که به دنبال طرح مباحث فوق ممکن است به ذهنمان برسد این است که موضع کواپن در برابر این نوع بازسازی منطقی چیست؟ این پرسش وقتی اهمیت می‌یابد که یادآور ارتباط میان روند بازسازی منطقی و قائل شدن به تمایز تحلیلی/ترکیبی شویم.

درباره‌ی موضع کواپن در برابر بازسازی منطقی، دو نظریه‌ی متفاوت ارائه شده است. اورام استرول، در کتاب *فلسفه‌ی تحلیلی در قرن بیستم*، در این باره چنین می‌گوید:

«او [کواپن] مدعی است هیچ بازسازی یا توجیهی برای علم به وسیله‌ی فلسفه، لازم یا ممکن نیست. فرض را بر این گذاشتن که چنین «برساختنی» لازم است، یعنی آن که فلسفه، موضعی ممتاز دارد که می‌تواند از آن بدون خطا درباره‌ی علم داوری کند. یعنی تجربه‌گرایی را یک فلسفه‌ی هنجارگذار بدانیم که قواعدی وضع می‌کند که علم باید از آن پیروی کند و این یعنی فرض وجود یک فلسفه‌ی اولی که خود - اعتبار است ... بدیل پیشنهادی او که بر آن نام «معرفت شناسی طبیعی شده» می‌گذارد منکر هنجارگذار بودن تجربه‌گرایی است. به جای آن، معتقد است که علم راه خود را در پروردن نظریه‌ها می‌پیماید و توجهی به هیچ بازسازی کارنی از این گونه ندارد» (استرول: ۱۳۸۳، ۳۰۳).

حال نظر فوق‌الذکر را با گفته‌ی زیر از دکتر علی پایا در کتاب *«فلسفه‌ی تحلیلی، مسائل و چشم‌اندازها»*

مقایسه کنیم:



«کواپن سنت برساختن منطقی را ادامه داد. هدف او آن بود که زبان باکفایتی برای علم فراهم آورد. او در کتاب کلمه و شیء، استدلال کرد که زبان علم را می‌توان در قالب منطق محمولات درجه اول (بدون حدهای مفرد) به شکل صوری درآورد. کواپن در تکمیل این استدلال، شمار زیادی از برساخته‌های زبانی را مورد توجه قرار داد و به الگوهای استدلالی که با آنها همراه است نظر کرد» (پایا: ۱۳۸۲، ۱۲۲).

دو اظهار نظر فوق را چگونه می‌توان با هم آشتی داد؟ نهایتاً کواپن مخالف سنت بازسازی منطقی است یا ادامه‌دهنده‌ی آن؟ حقیقت این است که پایا مفهوم برساختن منطقی را همچون یک سنت در داخل حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و در مفهومی وسیع مورد اشاره قرار می‌دهد. خصوصاً که وی چند سطر قبل به وجود مشابهت‌هایی میان تلاش‌های کواپن و استراوسون اشاره می‌کند. با قبول این‌که اندیشه‌ی کواپن و استراوسون دارای تمایزی نسبتاً مشخص هستند، سنت بازسازی منطقی را تنها در مفهومی گسترده‌تر می‌توان به صورتی یکسان به هر دو نسبت داد. فراهم آوردن زبانی با کفایت برای علم که بتوان آنرا توسط گام‌هایی منطقی به شکل صوری درآورد، سوای قائل شدن به موضع ممتازی برای فلسفه است که از آن موضع بتوان بدون خطا در مورد علم داوری کرد. آنچه که پایا به کواپن نسبت می‌دهد، مورد اول و آنچه استرول، کواپن را از آن مبرا می‌داند مورد دوم است. به بیان دیگر، کواپن با مفهوم کارنبی بازسازی منطقی مخالف است اما در معنایی وسیع‌تر این روند را می‌پذیرد. با توسل به همین مخالفت کواپن با مفهوم کارنبی بازسازی منطقی می‌توان به تشریح جزم دوم تجربه‌گرایی از نگاه کواپن پرداخت.

۱-۲ تحقیق‌پذیری و فروکاست‌گرایی

یکی دیگر از طرق اقدام به بازسازی منطقی، مطابق با نظر کارنپ این است که از نظریه، آغاز کنیم و به دنبال خاستگاه‌های آن در داده‌های حسی برویم. کواپن این فرایند را «برنهاد فروکاست‌گرایی» می‌نامد. این برنهاد در شکل آشکارترش در اصل تحقیق‌پذیری نمود می‌یابد و این همان جزم دومی است که کواپن به تجربه‌گرایی نسبت می‌دهد. از نظر وی تحقیق‌پذیری از پیرس به بعد در نوشتارهای فلسفی ظاهر شده است و بر مبنای آن، معنای هر گزاره، عبارت است از روش تأیید یا نقض آن گزاره. بدین ترتیب گزاره‌ی تحلیلی هم موردی است که هراتفاقی بیافتد، تأیید می‌شود. ولی کواپن، مطابق با نگاه کل‌گرایانه‌ی خود، بر آن است که قضایای ما درباره‌ی عالم خارج نه به صورت منفرد بلکه به هیأت اشتراک در محکمه‌ی تجربه‌ی حسی، حاضر می‌شوند. به عبارت دیگر کواپن می‌خواهد بگوید که نمی‌توان به قضایای منفرد، مضمونی تجربی نسبت داد. نکته‌شایان توجه این است که کواپن هر دو جزم تجربه‌گرایی را در اصل یکی می‌داند. سؤال اینجاست که

توجیه وی برای این یکسان‌نگاری چیست؟ گفتیم که در اصل تحقیق‌پذیری از روش تأیید یا نقض یک گزاره سخن به میان می‌آید. کواین می‌گوید تا حدودی که سخن گفتن از تأیید یا نقض هر قضیه معنا دارد، این سخن هم به نظر می‌رسد معنا داشته باشد که می‌توان از یک نوع قضیه‌ی نهایی سخن به میان آورد که هر اتفاقی بیافتد بماهوهو و قطع نظر از محتوای آن تأیید شود؛ یعنی قضیه‌ی تحلیلی.

۳- کل‌گرایی، تعین ناقص نظریه و تز دوئم - کواین

کواین در نهایت یک تجربه‌گراست. ولی تجربه‌گرایی که واحد دلالت تجربی را کل علم می‌داند؛ برخلاف پوزیتیویست‌های منطقی که واحد دلالت تجربی را یک گزاره‌ی منفرد می‌دانستند. آشکار است که این نوع خاص از تجربه‌گرایی، از حذف دو حکمی که کواین آنها را جزمی و غیرتجربی می‌داند، پدیدآمده است. کواین می‌گوید تمامیت معرفت یا عقاید ما ساختاری بشر ساخته است که تنها در کناره‌هایش از تجربه، تأثیر می‌پذیرد یا به تعبیری دیگر، کل علم، چون میدان نیرویی است که تجربه، شرایط حدی آن است. تعارض با تجربه در محیط، باعث تعدیل‌های مجدد نیرو در درون می‌شود... اما شرایط حدی (تجربه)، کاملاً کل نیرو را متعین نمی‌سازد؛ لذا در اینجا آزادی انتخاب بسیاری وجود دارد درباره‌ی این که در پرتو هر تجربه‌ی ناقص واحدی، کدام گزاره را مجدداً ارزیابی کنیم (کواین: ۱۹۵۱).

در نقل قول کوتاه فوق اندیشه‌ای وجود دارد که می‌تواند اساس دو مبحث مهم و مرتبط قرار بگیرد. یکی مقوله‌ی «تعین‌پذیری ناقص نظریه» است و دیگری «تز دوئم - کواین». مهم است بدانیم که اولاً تز دوئم - کواین چگونه با تعین‌پذیری ناقص نظریه مرتبط می‌شود و ثانیاً تز کواین چه تفاوت‌هایی با تز دوئم دارد. بر مبنای تعین‌پذیری ناقص نظریه، می‌گوییم هر نظریه‌ای را که با واقعیات مشاهده‌ای سازگار باشد در نظر بگیریم، نظریات مابین دیگری وجود خواهند داشت که آنها هم با جهان واقعیت سازگار خواهند بود. از این رو نتیجه می‌گیریم که ما هیچ‌گاه در موقعیتی واقع نمی‌شویم که بتوانیم به درستی یکی از این نظریات پی ببریم. (پینو: ۱۳۸۳، ۹۹)

تعین ناقص نظریه، ناشی از تعیین مفرط واقعیت است. اصطلاح تعین مفرط^۱ احتمالاً اولین بار توسط فروید در مورد رؤیاهای به کار گرفته شده است. از نظر فروید هر عنصری از رؤیا، ممکن است به چندین خط تداعی بینجامد. او این پدیده را تعین مفرط رؤیا می‌نامد (لجت: ۱۳۷۸، ۳۴). جالب است که اگرچه «تعین ناقص



نظریه» و «تعیین مفراط واقعیت» از جهتی معادل و همسنگ یکدیگر هستند، ولی در فلسفه‌ی علم تنها از تعیین ناقص نظریه صحبت می‌شود. دلیل این امر واضح است: در حالی که تعیین ناقص نظریه، مباحثی معطوف به نظریه است، (و اساساً کار فلسفه‌ی علم، صورت‌بندی نظریاتی راجع به نظریات است) تعیین مفراط واقعیت، شامل مباحثی است که دارای سویه‌هایی هستی‌شناختی هستند و فلسفه‌ی علم، خود را مجاز به ورود به چنین حوزه‌هایی نمی‌داند.

حال وقت آن است که به ارتباط تعیین‌پذیری ناقص نظریه و تز دوئم - کواپن پردازیم. ما مفهوم تعیین‌پذیری ناقص نظریه را بیان نمودیم، در حالی که هیچ استدلالی برای آن ذکر نکردیم. سؤال این است که چرا باید بپذیریم که همیشه بیش از یک نظریه‌ی سازگار با مجموعه‌ای از واقعیات مشاهده‌ای وجود دارد؟ برای پذیرفتن این نظر، دو استدلال وجود دارد. یکی تز دوئم - کواپن است (که متعاقباً به توضیح آن می‌پردازیم) و دیگری روایت ضدکامی‌ای است که توسط پوانکاره و ماخ مطرح شد. پس رابطه‌ی میان تعیین‌پذیری ناقص نظریه و تز دوئم - کواپن به این ترتیب مشخص می‌شود که تز مذکور دلیلی برای پذیرش نظریه‌ی فوق‌الذکر است.

بعضی از نویسندگان، تز دوئم و تز کواپن را از جوانب مهم بسیاری متفاوت از هم می‌دانند (گیلیس: ۱۳۸۱، ۱۲۴). مطابق با تز دوئم، آزمایش فیزیکی، هیچ‌گاه نمی‌تواند فرضیه‌ی منفردی را محکوم کند؛ بلکه تنها کل دسته‌ای نظری را می‌تواند محکوم کند (همان، ۱۲۴). تفاوت اصلی میان دو تز از همین جا ناشی می‌شود که تز دوئم، گستره‌ی محدود و خاصی دارد و تنها راجع به نظریه‌های فیزیکی است، در حالی که تز کواپن، مشتمل بر کل معارف ماست. به عبارت دیگر تز کواپن، قوی‌تر از تز دوئم است. تفاوت فرعی‌تر دو تز مذکور را می‌توان به این صورت بیان کرد که کواپن نظرش را در خلال بحث از امکان تمایز گذاشتن میان گزاره‌های ترکیبی و تحلیلی مطرح می‌سازد، در صورتی‌که دوئم اصلاً مسأله‌ی تحلیلی / ترکیبی را مطرح نمی‌کند (همان، ۱۳۵).

حال با در نظر داشتن ملاحظات فوق، تز دوئم - کواپن را بر اساس مقدمات زیر صورت‌بندی می‌کنیم. (پینو:

۱۳۸۳، ۱۰۲)

نظریه‌ای علمی مانند T، نه به تنهایی، بلکه به کمک فرضیه‌های کمکی مثل H است که مستلزم پیش‌بینی‌ای

مثل P می‌شود. یعنی:

$T \& H \rightarrow P$

بنابراین وقتی P بر اثر مشاهده ابطال می‌شود، T ابطال نمی‌شود؛ بلکه عطف T و H ابطال می‌شود یعنی:

not - P → not - (T&H)

به این ترتیب اگر به جای فرضیه‌ی کمکی H، بدیلی مثل H' بگذاریم. می‌توانیم T را نگه داریم که در واقع هنوز P را تبیین می‌کند:

→ not - P'T&H

بر این اساس تز دوئم - کواین، چنین صورت‌بندی می‌شود: می‌توان هر مدعای نظری T را در مقابل شواهد نافی، بدون ارتکاب تناقض حفظ کرد، به این صورت که در جای دیگری از نظام اعتقادی خویش، اصلاحاتی کنیم.

حال سؤال این است که تعیین‌پذیری ناقص نظریه، چگونه از تز دوئم - کواین به عنوان یک استدلال، نتیجه می‌شود؟

دو نظریه‌ی رقیب T₁ و T₂ را در نظر می‌گیریم. هر نوع شهادتی که فراهم آید، کافی است تغییرات لازم را در فرضیه‌های کلی آنها به عمل آوریم تا روایت‌هایی از هر دو نظریه پدید آید که با آن شواهد سازگار باشند ولی با یکدیگر سازگار نباشند.

استدلال دومی که برای تعیین‌پذیری ناقص نظریه مطرح می‌شود، توسط فیزیک‌دانانی چون هانری پوانکاره و ارنست ماخ در ابتدای قرن بیستم مطرح شد. این استدلال نسبت به تز دوئم - کواین، نقطه‌ی عزیمت متفاوتی دارد. فرض کنید که T₁ حقیقتی خدشه‌ناپذیر دربارهی واقعیت فیزیکی است و این که T₁ مستلزم واقعیت‌های مشاهده‌ای O است. با این فرض می‌شود که T₂ ضدآکامی‌ای ساخت که سازوکارهای غیر مشاهده‌ای بسیار پیچیده‌تری را فرض می‌کند. ولی دقیقاً مستلزم همان پیش‌بینی‌های O است. تفاوت میان دو استدلال فوق برای تعیین‌پذیری ناقص نظریه را می‌توان به ترتیب زیر بیان کرد:

اولاً استدلال دوئم - کواین مشخص نمی‌کند که سرانجام چه نظریه‌ای حاصل خواهد آمد. چون الزام نمی‌کند چگونه فرضیات کمکی T₁ و T₂ تغییر کنند، در مقابل استدلال ضدآکامی، T₁ و T₂ را با جزئیات کامل از جمله فرضیات کمکی مشخص می‌سازد.

ثانیاً استدلال دوئم - کواین وعده می‌دهد که مشاهدات آتی هرچه باشد، نظریات بدیلی فراهم می‌آورد؛ در صورتی که استدلال ضدآکامی، فرض می‌کند که تمام مشاهدات آینده، مطابق پیش‌بینی T₁ خواهد بود (همان، ۱۰۳). به هر تقدیر، تز دوئم - کواین به عنوان یک استدلال، و باور به تعیین‌پذیری ناقص نظریه به عنوان یک پیامد منطقی، راه به نظریه‌ای کل‌گرایانه می‌برد. می‌توان تصور کرد که تغییر بخش‌های مختلف نظام باور، به



واسطه‌ی برخورد با واقعیات، تا حدی مطابق با شعور متعارف می‌باشد. آنچه که در اندیشه‌ی کواپن تازگی دارد و احتمالاً بیشترین تعارض را با باورهای مبتنی بر شعور متعارف دارد، اختیار قائل شدن برای تغییر و تصرف حتی در گزاره‌های منطقی و ریاضی می‌باشد. این مورد را می‌توانیم با یک مثال مشخص کنیم. فرض کنیم که همسران به شما می‌گویند که همسایه‌ی جدیدتان آقای الف، مجرد است. چند روز بعد شما به دیدن آقای الف می‌روید. او خانمی را به شما معرفی می‌کند و می‌گوید که آن خانم همسر اوست. این مواجهه باعث می‌شود که شما در باورهای خود، دست به تغییراتی به منظور مطابقت بزنید و امکان‌های دیگری غیر از مجرد بودن آقای الف را در نظر بگیرید. این تغییر در باور می‌تواند به یکی از انحاء زیر صورت بگیرد:

- احتمال می‌دهید که همسران اطلاعات غلط کسب کرده است.

- احتمال دوم این است که همسر شما، اشتباه کرده است.

- احتمال سوم آن است که آقای الف تظاهر کرده است.

- احتمال بعیدتر آن است که آقای الف اشتباه کرده است.

هر یک از احتمالات فوق، حتی احتمال بعیدتر چهارم، به نوبه‌ی خود، به واسطه‌ی باورهای دیگری که در نظام باور شما جای دارند، کم یا زیاد می‌شوند. می‌بینیم که شعور متعارف تا حدی می‌تواند همه‌ی احتمالات فوق را قبول کند. ولی از نظر کواپن امکان دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند به اندازه‌ی احتمالات فوق با نظام باور ما مطابقت داشته باشد. این امکان، عبارت است از انکار گزاره‌ی «مجردها متأهل نیستند». با این روش، تناقض بین گزارش همسران و تجربه‌تان از ملاقات با آقای الف از بین می‌رود و نظام باورهای شما، هماهنگی خود را حفظ می‌کند (هنفلینگ: ۱۳۸۳، ۲۶۴).

می‌توان تصور کرد که عکس‌العمل کسی که باورهایش مبتنی بر شعور متعارف است در مقابل این امکان اخیر چه خواهد بود، ولی این امکان در نظام باور کواپن غریب نمی‌نماید چرا که او هیچ گزاره‌ای را مصون از بازنگری نمی‌داند. در تقریر تز دوئم - کواپن گفتیم که مطابق با این تز، می‌توان هر مدعای نظری را در مقابل شواهد نافی، بدون ارتکاب به تناقض حفظ کرد، به این شرط که در جای دیگری از نظام اعتقادیمان اصلاحاتی را به عمل آوریم. به بیان دیگر، هر حکمی را می‌توان هر چه پیش آید صادق گرفت. این گفته همچون سکه‌ای است که روی دیگرش گفته‌ی زیر است: هیچ حکمی مصون از بازنگری نیست. کواپن هنگامی که این نظر را ابراز می‌دارد، نظرش معطوف به گزاره‌های تحلیلی است.

شاید این نظر برای اشخاصی که با اندیشه‌های کواين آشنایی دارند، از جهتی سؤال برانگیز باشد. از این جهت که کواين هنگامی که از پنج مزیتی یاد می‌کند که در پذیرفته شدن فرضیات مؤثرند، به عنوان اولین مزیت، از محافظه‌کاری^۱ صحبت می‌کند. او می‌گوید یک فرضیه برای تبیین رویدادهای مربوطه، احتمالاً مجبور است با برخی از باورهای پیشین ما تعارض یابد، اما این تعارض، هر چه کمتر باشد بهتر است (Klemke, 1998: 405).

از سوی دیگر تعرض به حریم گزاره‌های تحلیلی و نقض گزاره‌های منطقی و ریاضی، ظاهراً بیشترین تعارض را با باورهای پیشین ما دارد. خود کواين پاسخ این شبهه‌ی احتمالی را می‌دهد. در اینجا باید متذکر شویم که یکی دیگر از مزیت‌هایی که کواين برای فرضیات برمی‌شمارد، سادگی^۲ است. می‌توان تصور کرد که گاهی عامل ساده‌سازی در کل ساختار مفهومی بر تمایل محافظه‌کارانه‌ی ما بچربد. به عنوان مثالی برای غلبه‌ی عامل ساده‌سازی بر محافظه‌کاری می‌توان به پیشنهاد تغییر قوانین منطقی به واسطه‌ی بعضی از یافته‌های مکانیک کوانتومی اشاره کرد. کواين این مسأله را چنین توضیح می‌دهد:

«تمایل محافظه‌کارانه‌ی ما برای تجدیدنظرهایی که در نظام، کمترین اختلال را ایجاد می‌کنند، در برابر عامل مخالف مهمی قرار می‌گیرد: عامل ساده‌سازی ... قوانین ریاضی و منطقی نیز نسبت به تجدیدنظر مرسوم نیستند، البته به شرط آن که معلوم شود این تجدیدنظر به ساده‌سازی‌های اساسی در کل ساختار مفهومی ما منجر خواهد شد. در این جهت، پیشنهادهایی شده است که تا حد زیادی ناشی از ملاحظاتی درباره‌ی بحران‌های فیزیک جدید می‌باشد. مضمون اصلی این پیشنهادها این است که [دو ارزش یا دوتایی] صادق - کاذب منطقی موجود را به نفع نوعی منطق چند ارزشی (سه تایی یا Π تایی) مورد تجدیدنظر قرار دهیم. قوانین منطقی، مرکزی‌ترین و مهم‌ترین احکام ساختار مفهومی ما می‌باشند. به همین دلیل به کمک عامل محافظه‌گرا به شدیدترین نحو ممکن در برابر هر نوع تجدیدنظری محافظت می‌شوند. لیکن این قوانین درست به خاطر موقعیت مهم‌شان، قوانینی هستند که تجدیدنظر مناسب آنها می‌تواند سادگی پر دامنه‌ای را در کل نظام معرفتی ما ایجاد کند» (اعتماد: ۱۳۷۵، ۸۲).

به این ترتیب کل‌گرایی کواين، از دل نفی تمایز تحلیلی/ترکیبی و نقد فروکاست‌گرایی، سربرمی‌آورد.

۴ - نقدها

اندیشه‌های کواين، خواه نظریه‌ی نفی تمایز تحلیلی/ترکیبی و خواه آن کل‌گرایی که در تز دوئم - کواين

1- Conservatism

2- Simplicity



نمود می‌یابد، معروض نقدهای چندی شده‌اند که ذکر آنها می‌تواند به شناخت هر چه بهتر اندیشه‌های کواپن کمک کند:

۴-۱ یک نقد کلی، معطوف به نظام‌سازی کواپن است. با قبول این فرض که در بررسی اندیشه‌های کواپن ما با یک نظام فکری مواجه هستیم، می‌توان اظهار داشت که: «از این لحاظ در سنت تحلیلی، که فعالان آن متمایل به پرس‌وجوی خرده‌بینانه هستند، کواپن غیرعادی است. نظام‌سازی معمولاً شیوه‌ی عمل متافیزیکیان است (استرول: ۱۳۸۳، ۲۹۷)».

البته به این انتقاد پاسخی داده شده است. یک نویسنده‌ی ایرانی در این باره چنین پاسخ می‌دهد: «درست است که کواپن علی‌رغم تعلقی که به سنت فلسفه‌ی تحلیلی دارد، فیلسوفی نظام‌ساز است ولی با نظام‌سازان کلاسیک تفاوتی آشکار دارد. چون تحقیق و تفحص او در درون خود سیستم صورت می‌گیرد، بدین معنی که نظام او مبتنی بر جزم‌اندیشی نیست، هیچ‌کدام از گزاره‌های نظام فکری خود را حکمی قطعی نمی‌انگارد و آماده است که در صورت لزوم حتی اصول منطق و ریاضیات را هم رد کند» (علوی نیا: ۱۳۸۰، ۱۰۳)

این پاسخ تا حد زیادی موجه به نظر می‌رسد. نویسنده‌ی مذکور که نظام‌سازی کواپن را مورد انتقاد قرار می‌دهد از جهتی دچار نوعی سهل‌انگاری نظری شده است. او می‌گوید «نظام او [کواپن] نیز مانند هر نظامی معایب و مزایایی دارد: در سمت مثبت، یک نظریه‌ی توضیحی موجز ارائه می‌کند که دامنه‌ی وسیعی از پدیده‌ها را دربرمی‌گیرد، در سمت منفی، اگر هر یک از وجوه اساسی آن - از قبیل رفتارگرایی آن - دفاع‌ناپذیر دیده شود، کل نظام در خطر فروپاشی است» (استرول: ۱۳۸۳، ۲۹۷). حقیقتاً این نویسنده چگونه از خطر فروپاشی کل نظام فکری کواپن یاد می‌کند در حالی که خود کواپن آشکارا می‌گوید در صورت لزوم و به منظور مطابقت در باورها در هر جای شبکه‌ی باورها و حتی در اصول منطق و ریاضیات هم می‌توان تغییراتی ایجاد کرد؟ حتی اگر بتوان از ترک برداشتن یک ترکیب بسیار منعطف سخن گفت، نمی‌توان از احتمال شکستن این ترکیب‌ها تر و منعطف، به همان میزان احتمال شکستن یک ترکیب خشک و غیر منعطف، سخن به میان آورد (البته سخن این به معنی غیرقابل‌نقد بودن اندیشه‌های کواپن نیست).

۴-۲ نقدی بر نفی تمایز میان تحلیلی و ترکیبی، از سوی فلاسفه‌ی زبان عادی صورت گرفته است. کواپن در مقاله‌ی «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» می‌گوید که نمی‌توان به شیوه‌ای غیر دوری، اصطلاح تحلیلی را

تعریف کنیم و همه‌ی تلاشهایی که برای تعریف این اصطلاح صورت گرفته است، حول واژه‌هایی چون «مترادف»، «تعریف» و «صدق ضروری» بوده است. حال آنکه همه‌ی این واژه‌ها به همان خانواده‌ی تحلیلی تعلق دارند. فلاسفه‌ی زبان عادی، استدلال می‌کنند که «استدلال کواین فقط در صورتی می‌توانست معتبر باشد که اصطلاح تحلیلی و اصلاحات وابسته به آن، اصطلاحاتی فنی و مختص فلاسفه بودند، در آن صورت می‌توانستیم ادعا کنیم که چون نمی‌توان آنها را خارج از این دور اصطلاح‌شناسی تعریف کرد پس معنای آنها جای شک دارد... ولی آیا این اصطلاحات در زبان روزمره به رسمیت شناخته نمی‌شوند؟ درست است که واژه‌های «ترکیبی» و «تحلیلی» از زمان کانت دارای معنای ویژه‌ای شده‌اند که در زبان روزمره، چنین معناها و ویژه‌ای از آنها مستفاد نمی‌شود، ولی... تمایز بین این واژه‌ها در زبان روزمره هم مورد پذیرش گویندگان است... گزاره‌ی «انسان مجرد، انسان مذکر بالغ غیرمتأهل است»، یک گزاره‌ی تحلیلی است. در زبان روزمره می‌توان با تأکید بر صدق این گزاره، گفت که «انسان مذکر بالغ غیر متأهل» بخشی از تعریف مجرد است» (هنفلینگ: ۱۳۸۳، ۲۶۷)

۳-۴ گرایس و استراوسون برای تأکید بر تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی و نحوه‌ی فهم مردم از این گزاره‌ها از مثالی استفاده می‌کنند: یک کودک سه ساله را فرض کنید و گزاره‌های زیر را درباره‌ی او در نظر بگیرید:

- این کودک، نظریه‌ی سنخ‌های راسل را فهمیده است.

- این کودک، بالغ است.

گرایس و استراوسون می‌خواهند از روی واکنشی که خوانندگان یا شنوندگان در مقابل هر یک از این دو گزاره از خود نشان می‌دهند، تفاوت بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را مشخص سازند. طبیعی است که مخاطبین درباره‌ی گزاره‌ی اول بگویند که حرف گوینده را باور نکرده‌اند. ولی در مورد گزاره‌ی دوم بگویند که حرف گوینده را درک نکرده‌اند و گفته‌های او را بی‌مفهوم یافته‌اند. در مورد گزاره‌ی اول حداقل علی‌الاصول می‌توان فرض کرد که کودک، نظریه‌ی راسل را فهمیده است ولی به هیچ وجه نمی‌توان براساس گزاره‌ی دوم فرض کرد که یک نفر هم کودکی سه ساله باشد و هم بالغ باشد (همان، ۲۶۸).

این نقد، از جهاتی می‌تواند نقدی جدی باشد. چرا که کواین برای انکار این امر که می‌توان صدق گزاره‌های تحلیلی را فارغ از آن‌چه حادث می‌شود تشخیص داد، دو فرض زیر را در نظر می‌گیرد:

- فرض کنیم گزاره‌های تحلیلی نتوانند در این آزمون (آزمون تشخیص صدق، فارغ از آنچه حادث می‌شود) موفق باشند.

- فرض کنیم گزاره‌های ترکیبی هم بتوانند در این آزمون، موفق باشند.

خود کواپن مثالی را ذکر می‌کند «هیچ مجردی متأهل نیست». او می‌گوید ما اگر یک مجرد متأهل را بیابیم، نمی‌توانیم وجود گزاره‌های تحلیلی را بپذیریم. ولی بر اساس استدلال گرایس و استراوسون می‌توان گفت که فرض یافتن یک انسان «مجرد متأهل» همان قدر نامفهوم و نامعقول است که فرض «بالغ بودن کودک سه ساله» نامعقول بود. ما در واکنش به چنین گزاره‌ای نمی‌گوییم «باور نمی‌کنم که چنین مجردی یافت شود». بلکه می‌گوییم «منظور شما چیست؟ این فرض اصلاً نامفهوم است» (همان، ۲۶۹).

۴-۴ با یک نوع عقب‌نشینی تاکتیکی هم می‌شود از تمایز تحلیلی/ترکیبی دفاع کرد. این عقب‌نشینی تاکتیکی بر قبول این فرض استوار است که در تاریخ علم و اندیشه شاهد آن بوده‌ایم که گزاره‌هایی که تحلیلی و پیشینی انگاشته می‌شدند، به نوع ناخودآگاهی متأثر از تجربیات پیشینی ما بوده‌اند.

به عنوان مثال دو حکم زیر را در نظر می‌گیریم.

- حاصل جمع سه زاویه مثلث، ۱۸۰ درجه است.

- در تغییرات عوارض و رویدادها، جوهر باقی و ثابت است و مقدار جوهر در طبیعت نه افزوده و نه کاسته می‌شود.

حکم اولی را دکارت و حکم دومی را کانت، پیشینی انگاشته‌اند. می‌دانیم که صدق احکام پیشینی در همه‌ی جهان‌ها ضروری است. با این وجود، در هندسه‌ی لباچفسکی، جمع زوایای مثلث کمتر از ۱۸۰ درجه و در هندسه‌ی ریمانی، جمع زوایای مثلث، بیشتر از ۱۸۰ درجه است. به این ترتیب پیشینی بودن حکم اول زیر سؤال می‌رود و در حکم دوم هم، اگر منظور از جوهر، جوهر مادی باشد می‌دانیم که الکترون یا سایر اجزای مادی ممکن است تبدیل به تشعشع غیرجوهری شوند. حقیقت آن است که حتی اندازه‌ی ابعاد بدن انسان و گستره‌ی حواس او در تلقی احکامی که پیشینی انگاشته شده‌اند، مؤثر بوده‌اند. مطالعات پیچیده نشان داده است که نه رویدادهای عالم الکترون به هیچ روی نمونه‌ی کوچک شده‌ی حوادث عالم مأنوس انسان است و نه رویدادهای عالم مأنوس انسان، ابداً نمایش کوچک شده‌ای از حوادث عالم کهکشانی است. هنگامی که ما عالم قابل قیاس با ابعاد بدن انسان را ترک کرده و به سوی عالم بی‌نهایت بزرگ یا به سمت جهان بی‌نهایت کوچک

سیر می‌کنیم، قوانین طبیعت در نظر اول نه تنها در جزئیات بلکه در ماهیت با قوانین عالم مأنوس انسان به ظاهر متفاوت است (جینز: ۱۳۸۱، ۵۳).

در مورد احکام ریاضی هم که کانت آنها را ترکیبی پیشینی می‌انگاشت می‌توان مثال‌های نقضی آورد. مثلاً اگر به جای مثال $۱۲ = ۵+۷$ که خود کانت ذکر می‌کند، مثال $۷ \times ۵ = ۵ \times ۷$ و یا صورت کلی آن یعنی $pq = qp$ را ذکر کنیم، در آن صورت باید گفت که قبل از اینکه بتوانیم در حالت کلی حکم کنیم باید در تعریف p و q دقت کنیم اکنون ریاضی‌دانان، جبرهایی به کار می‌برند که آنها را جبرهای جابه‌جانا پذیر می‌نامند که در آنها pq مساوی با qp نیست. این گونه جبرها مخصوصاً در عالم اجزای اتمی به کار می‌رود (همان، ۵۸).

در مثال‌های فوق، شک ما در مورد پیشینی بودن احکام بود. گاهی حتی تحلیلی بودن یک گزاره به واسطه‌ی کشفیات علمی نقض می‌شود. ولی سخن اینجاست نباید از این مثال‌های نقض نتیجه گرفت که تمایز تحلیلی/ترکیبی وجود ندارد. این مثال‌ها، تنها مرز بین آن‌ها را جابه‌جا می‌کنند. مثلاً گزاره‌ی تحلیلی «تمام جانورانی که می‌زایند، ماده‌اند» را در نظر می‌گیریم. اگر کشف کنیم که در بعضی از گونه‌های اسب آبی، جنس نر می‌زاید، آیا باید پذیرفت که گزاره‌های به اصطلاح تحلیلی، در پرتو تجربیات ما، دیگر مصون از بازنگری نیستند؟ آیا پس از کشف شیوه‌ی زایش اسب‌های آبی باید اعتراف کنیم که تحلیلی دانستن آن گزاره اشتباه بوده است؟ می‌توان تصور کرد که اگر در هنگام بیان آن گزاره، دقت بیشتری به خرج می‌دادیم. می‌توانستیم درباره‌ی این مثال‌های خلاف چاره‌ای بیاندیشیم و راه هرگونه استثنا در آن گزاره را ببندیم. مطابق با همان عقب‌نشینی تاکتیکی می‌توان گفت که در نهایت نباید از این مثال‌ها نتیجه گرفت که تمایز بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی غیرقابل دفاع است. بلکه این مثال‌ها فقط نشان می‌دهند که شناسایی گزاره‌های تحلیلی، آن قدرها هم که گمان می‌کنیم، ساده نیست (هنفلینگ: ۱۳۸۳، ۲۷۰).

۴-۵ انتقاد بعدی متوجه تسری دادن دامنه‌ی اعمال تغییرات، حتی به اصول منطقی است. نظریه‌ی عدم مصونیت، آن طور که کواین می‌گوید، مفهوم تناقض را زیر سؤال می‌برد. اگر نظام باورهای فرد به گونه‌ای شکل گرفته باشد که بتواند دو گزاره‌ی متناقض را در خود جای دهد، پس دیگر چه نیازی به مطابقت است؟ فقط کافی است فرد، برای صدق هر گزاره، قانون عدم تناقض را انکار کند. ولی در این صورت دیگر نیازی نخواهد بود که در جاهای دیگر نظام باورهایمان، دست به مطابقت بزنیم. چرا که همان یک مطابقت، در ابتدای کار می‌تواند مشکل هر گزاره‌ای را حل کند (همان، ۲۶۵).



۴۶ دانالد گیلیس در کتاب «فلسفه ی علم در قرن بیستم» می‌گوید درست است که گزاره‌ی واحد، همیشه نمی‌تواند واحد دلالت تجربی باشد اما این بدان معنی نیست که واحد دلالت تجربی، کل علم باشد. او به مثالی متوسل می‌شود و می‌گوید درست است که فرضیاتی که آدامز و لوریه، به همراه قانون اول نیوتن برای رسیدن به نتایجی در مورد مدار اورانوس به کار بردند بسیار گسترده بود، اما شامل کل علم نمی‌شد؛ مثلاً آدامز و لوریه، این فرضیه را ذکر نکرده‌اند که زنبوران عسل برای تولید عسل، از گل‌ها شهد جمع‌آوری می‌کنند. هرچند که امروزه کاملاً ممکن است چنین فرضی در رساله‌ای علمی که به مسأله‌ای زیست‌شناختی می‌پردازد، نمودار شود. او در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که گروهی از جملات که خیلی کمتر از کل علم است، گاهی می‌تواند واحد دلالت تجربی کاملاً معتبری باشد (گیلیس: ۱۳۸۱، ۱۳۸).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

منابع انگلیسی:

- Boyd, Richard, ... (1997) **The Philosophy of Science**, London, The MIT press.
 -Klemke, E. D, ... (1998) **Introductory Reading In The Philosophy Of Science**, New York, Prometheus Books.

منابع فارسی:

- استرول، اورام (۱۳۸۳) فلسفه‌ی تحلیلی در قرن بیستم، تهران، نشر مرکز.
 - اعتماد، شاپور (۱۳۷۵) دیدگاهها و برهانها، تهران، نشر مرکز.
 - پایا، علی (۱۳۸۲) فلسفه‌ی تحلیلی مسائل و چشم اندازها، تهران، انتشارات طرح نو.
 - پینو، مایکل (۱۳۸۳) نگرشهای نوین در فلسفه، جلد دوم، ترجمه حسن میانداری، قم، انتشارات طه.
 - پین، مایکل (۱۳۸۲) فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی از روشنگری تا پسامدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
 - جینز، سر جیمز (۱۳۸۱) فیزیک و فلسفه، ترجمه علی‌قلی بیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 - راسل، برتراند (۱۳۷۷) مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی.
 - کواین، دابلوی. وی و اولیان، جی. اس (۱۳۸۱) شبکه‌ی باور، ترجمه امیر دیوانی، تهران، انتشارات سروش و انتشارات طه.
 - کواین، دابلوی. وی (۱۳۷۷) دو حکم جزئی تجربه‌گرایی، ترجمه منوچهر بدیعی، فصلنامه‌ی ارغنون.
 - گیلیس، دانالد (۱۳۸۱) فلسفه‌ی علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میانداری، تهران، انتشارات سمت و طه.
 - علوی نیا، سهراب (۱۳۸۰) معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و کواین، تهران، انتشارات نیلوفر.
 - لچت، جان (۱۳۷۸) پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات خجسته.
 - مک‌گین، کالین (۱۳۸۳) چگونه فیلسوف شدم، ترجمه عرفان ثابنی، تهران، نشر ققنوس.
 - موحد، ضیاء (۱۳۸۲) از ارسطو تا گودل، تهران، نشر هرمس.
 - هنفلینگ، اسوالد (۱۳۸۳) فلسفه و زبان روزمره، ترجمه محمود رافع، تهران، انتشارات گام نو.