

کواين و فلسفه‌ورزی روی قايق

مجتبی درایتی

«ما همچون ملوانانی هستیم که در دریای بیکران ناگزیرند به بازسازی کشتی خود همت گمارند، اما هیچ‌گاه قادر نیستند کار را از بنیاد و از مرحله صفر آغاز کنند. آنان از برخی تخته‌پاره‌های شناور کشتی قدیمی استفاده می‌کنند تا اسکلت و بدنه کشتی تازه خود را برپا دارند، اما نمی‌توانند در بارانداز لنگر اندازند تا از نو کشتی تازه‌ای بسازند. آنان در حین کار در کشتی قدیمی باقی می‌مانند و با طوفانهای سهمگین و امواج غرنده دست و پنجه نرم می‌کنند... این سرنوشت ماست.»
آتو نویراٹ

۱. آیا کار فیلسوف عمارت‌سازی است؟ یا فیلسوف کاوشگری است بی‌خانه، کوله‌پشتی بر دوش؟ یا بت‌شکنی است پتک به دست؟ اکنون اگر به تاریخ فلسفه نظر کنیم، فیلسوفانی از هر سه گونه می‌یابیم: فیلسوفانی ساخته‌اند، فیلسوفانی ویران کرده‌اند و فیلسوفانی نظاره کرده‌اند و گفته‌اند. سؤال این است که آن «جوهره فیلسوفی» چیست که به فیلسوف اجازه می‌دهد تا معمار، کاوشگر یا بت‌شکن باشد؟ و آیا اصلاً چنین جوهره‌ای وجود دارد؟ شاید دیگر وقت آن گذشته باشد که در جستجوی پاسخ سؤال «پس فیلسوف کیست؟» کتابهای افلاطون و ارسطو را ورق بزنیم تا ملاکی در تشخیص فیلسوف و فلسفه از غیرفیلسوف و غیرفلسفه بیابیم. شاید وقت آن رسیده باشد که در مواجهه با هر فیلسوف ابتدا از او بپرسیم که مراد او از فلسفه چیست تا در او به دنبال آنچه فلسفه نمی‌داند نگردیم. اما این سؤال همچنان مطرح است که آیا او به معنای دیگری فیلسوف است یا همان فیلسوف است که در هیأتی دیگر ظاهر شده است؟

اگر تعاریف از گردآوردن همه فلاسفه در زیر یک پرچم ناتوانند، بهتر است دست کم به طریقی سلبی بررسی نماییم که آیا فلسفه در طی این دو هزار و پانصد سال تغییر ماهیت داده و به چیزی بدل گردیده است که در ابتدا غیرفلسفه دانسته می‌شده است یا نه. از فواید جنگ یکی ایجاد همبستگی و وحدت در میان افراد یک کشور و مشخص شدن دوست از دشمن است. پس نیکوست بین مملکت فلاسفه و مملکتی که

فلاسفه جملگی آن را ملک اغیار می‌دانند آتش جنگی برفروزم تا خویشان را از دیگران تشخیص دهیم. نزدیک‌ترین هدف موجود، کشور دوست و همسایه، «علم» است. علم از آنجا هدف مناسبی است که سالها گذشت تا مرزی میان علم و فلسفه کشیده شد و در طی این مدت نیز بیشترین اختلافات مرزی در این سوی ملک فلسفه وجود داشته است.

تدبیر حکم می‌کند تا خائنین را در میان مظنونین بجوییم و برخی خبر داده‌اند که کواین به عملی دست یازیده است که معنایی جز «خودکشی فلسفه» ندارد.^۱ پس بررسی سرگذشت سرداران سپاه ملک فلسفه در مرز با علم را به‌گونه‌ای پی می‌گیریم که ببینیم تا زمان کواین چه بر سر این ملک رفته است و آیا او کیان فلسفه را به خطر انداخته و این قلمرو را ترک گفته است، و اگر چنین است آن مرز ممنوعه کدام است که او از آن گذشته است.

۲. از همان آغاز عصر فلاسفه، آن‌گاه که پارمنیدس از تغییر و دگرگونی عالم محسوس ناله سر داد و در شناخت، طلب ثبات و پایداری نمود، در وجدان فلاسفه ترس از فلسفه‌ورزی بی‌پایه و مبنا پدید آمد. لذا ایشان هم خود را جزم نمودند تا آنچه با فلسفه‌ورزی در همیان معرفت خویش می‌اندوختند به جایی محکم کنند. حاصل کوششی بود در جهت تمییز گذاردن فلاسفه بین دو باور خویش: باورهایی که اعتبار خویش را به‌واسطه پشتیبانی باورهای دیگر دارند و باورهایی که می‌توانند پشتیبان دیگر باورها باشند و خود نیازی به پشتیبان ندارند؛ تمایزی بین باورهای پایه و غیرپایه، بین بنیاد و روبنا.

پارمنیدس هر آنچه را تغییر و دگرگونی در آن بود متعلق باور و گمان می‌دانست. «هست هست و نه‌هست نیست»؛ هیچ تغییری در هست نیست لذا شناختی که از آن به‌دست می‌آید باید، همچون متعلق خود، ثابت و تغییرناپذیر باشد. آنچه را از طریق حواس به‌دست می‌آید نمی‌توان شناخت دانست چرا که به‌واسطه تغییرپذیری امور محسوس این نیز تغییرپذیر است. همانطور که هست نه‌هست نخواهد آمد، محال نیز خواهد بود که علم جهل آید.

برای ثابت نگاه داشتن امر متغیر لازم است که مبنایی محکم یافت شود، و به نظر کار فیلسوف، یا حداقل اولین کار او، یافتن این مبناست: سنگ‌بنایی برای بنیاد نهادن معرفت. افلاطون در جستجوی این مبنا تا عالم مثل بالا رفت. برای او نیز عالم محسوس متعلق باور و عقیده بود که نمی‌توانست مبنای معرفت قرار گیرد. لذا او نخستین گام به سوی فهم صحیح فلسفی را دور شدن از جهان متغیر باورهای مبتنی بر حس می‌دانست.^۲

«کسی می‌تواند شناسایی بهتر و دقیق‌تر به‌دست آورد که خود را بیش از دیگران از قید تن آزاد سازد و تنها به همراه تفکر در این راه قدم گذارد، بی‌آنکه حس بینایی یا حواس دیگر را در کار خود دخالتی دهد بلکه باید تا می‌تواند چشم و گوش خود را ببندد.»^۳

باور حتی آنگاه که صادق باشد باید با تبیین عقلانی و مبتنی بر علل^۴ پیوند بخورد تا تبدیل به شناخت شود.^۵ باوری که از چنین پیوندی برخوردار شود دیگر «ابطال‌ناپذیر» و «تزلزل‌ناپذیر» شده است و هرگز کاذب نمی‌گردد.^۶ تفاوت شناخت و باور صادق در به‌جایی بسته بودن و بسته نبودن است؛ باورها زمان‌درازی بجای نمی‌مانند و از ذهن آدمی می‌گریزند و راه بستن آنها همان تبیین مبتنی بر علل است. در نظر افلاطون، علت هر چیز بهره‌مندی آن از مثل است.^۷ پس شناخت هنگامی حاصل می‌آید که بتوان رابطه یک چیز را با مثال آن بیان و تبیین کرد. علم به عالم محسوس (یا علم به معنای اخص) باید مسبوق به علم به عالم مثال و علم به رابطه بین عالم مثال و عالم محسوس باشد.

شناخت حقیقی تنها آن‌گاه حاصل می‌آید که انسان بتواند خود را کاملاً از قید تن رها سازد، و از آنجا که این رهایی تنها با مرگ حاصل می‌آید انسان در زندگی خویش تنها به حقیقت نزدیک می‌شود،^۸ و لذا فلسفه همواره تنها تلاشی برای یافتن حقیقت است. فیلسوف افلاطونی همواره در حال رفتن است اما ترجیح می‌دهد که گامهای مطمئن خود را بر خشکی گذارد و در عالم محکمت سیر کند. فلسفه برای او عملی بی‌پایان است؛ فلسفه «برای همیشه» است.

۳. اگر شناخت حقیقی برای افلاطون ستاره راهنما بود، دکارت می‌خواست این ستاره را در مشت خود بگیرد. دکارت سودای علم اصیل و معرفت حقیقی را در سر داشت و آن را معرفتی می‌دانست عاری از همه پیش‌فرض‌ها و فرضهای نهانی. هرچند دکارت درخت فلسفه را می‌پروراند تا از سرشاخه‌های آن میوه علم بچیند،^۹ قائل بود که برای رسیدن به چنین حاصلی باید دست‌کم یک بار در زندگی درگیر پژوهشهای مابعدالطبیعی شد تا بتوان تکیه‌گاهی ثابت و بنیادی مستحکم برای علم و معرفت یافت. لذا در کار شد تا همه چیز را به طور کامل ویران کند و دوباره به‌درستی از بنیادها آغاز نماید.^{۱۰} در این معنا برای او فلسفه «یک‌بار برای همیشه» بود؛ لازم بود یک بار برای همیشه بنیادی محکم پی‌ریزی شود تا عمارتی عظیم و باشکوه بنا شود.

فیلسوف دکارتی در باورهای خویش تأمل می‌کند تا آنهایی را که واقعا شناختند از پیش‌داوری‌ها و خطاها تمیز دهد. در طی این تأمل، او با چالشی شکاکانه روبروست. ظهور خطا و فریب در آنچه ابتدا حقیقی پنداشته می‌شود این مسأله را پیش می‌آورد که ممکن است همه تجربه و معرفت ما فریب و خطا باشد. اگر نتوان این فرضیه را رد کرد که همه تجربه ما رویا و خوابی بیش نیست اطمینان در دستیابی به حقیقت نابجا خواهد بود. پس وظیفه اصلی برای او رفع شکاکیت خواهد بود. برهان او در رد شکاکیت باید از مقدمات بدیهی برخوردار باشد، مقدماتی که صدقشان بر پیشانی‌شان نوشته شده باشد و در صادق بودن خود نیازمند مقدمه دیگری نباشند؛ او در پی یک نقطه ارسیمیدی بود.^{۱۱} دکارت این بداهت را در خود، در «می‌اندیشم، هستم»، یافت. برای شناخت عالم محسوس باید از خود (عالم ذهن) به عالم محسوس رسید. پس در نظر او شناخت به عالم مسبوق به شناخت به خود و شناخت به چگونگی رفتن از خود به عالم است.

نکته قابل توجه در مورد این دو سنت، افلاطونی و دکارتی، آن بود که تلاش هر دو نهایتاً در جهت شناخت همین عالم محسوس بود. اما نه آن بنیاد که در عالم دیگر یافت شد و نه این بنیاد که در درون خود جستجو شد فاقد زایایی لازم برای پدید آوردن طبیعی آن روبنا بودند. در هر دو مورد لازم بود تا نیرویی خارجی یا دستی الهی وارد کار شده و آن رو بنا را بر این بنیاد استوار کند (و حتی محکم نگاه دارد). افلاطون برای تبیین رابطه بهره‌مندی عالم محسوس از عالم مثل مفارق به اسطوره‌ساز (دمیورگ) توسل می‌جست^{۱۲} و یاریگر دکارت برای بیرون رفتن از عالم ذهنی خود به سمت عالم عینی مادی، و نیز حفظ حقایق ازلی، صداقت الهی بود.^{۱۳} رفتن از عالم محسوس به عالم دیگر، معقول یا ذهنی، برای تبیین شناخت به همین عالم محسوس همواره مشکل را دو برابر می‌کند؛ مشکل تبیین شناخت به آن عالم دیگر، و مهم‌تر از آن، مشکل بازگشت به عالم محسوس.^{۱۴}

با این توصیف روا بود که فلاسفه تلاش کنند تا برای تبیین معرفت بنیادی از جنس دیگر بجویند. مشکلی که بنیادهای پیشین با آن مواجه بودند نازایی و دوری آنها از عالم محسوس بود. در بین آنچه معرفت را تشکیل می‌دهد تنها تجربه است که از این زایایی برخوردار است. پس لازم بود که به تجربه و معرفت حسی دیگر نه به چشم مظنون همیشگی بلکه چونان معتمد و بنیاد نظر شود. سنت تجربه‌گرایی با همین اندیشه ظهور پیدا کرد.

۴. سنت تجربه‌گرایی برای دست یافتن به این تبیین دو کوشش انجام داد. یکبار تلاش شد تا از انطباعات و تصورات حسی آغاز کنند و باقی معرفت را از آنها استنتاج نمایند. اما برای گذر از انطباعات حسی به انطباعات حسی دیگر و مبنا قرار دادن تجربه برای بسط معرفت به مفاهیمی چون جوهر، علیت و ضرورت نیاز بود که خود تاب تبیین تجربی را نمی‌آوردند. مدارا با این مفاهیم به نوعی تجربه‌گرایی مملو از مفاهیم غیرتجربی (لاک)، و تلاش برای بیرون ریختن این مفاهیم ابتدا به ایدئالیسم (بارکلی) و سپس شکاکیت و دست کشیدن از یقین علمی (هیوم) منجر شد.

کوشش دیگر تجربه‌گرایی در قالب پوزیتیویسم منطقی صورت گرفت. پوزیتیویست‌های منطقی اندیشه‌های خویش را حول دو محور علم‌گرایی و تجربه‌گرایی گرد آوردند. در نظر ایشان معرفت علمی الگویی برای هر گونه معرفت است و شناختی مطمئن از حقایق در اختیار ما می‌نهد و حوزه‌های گفتاری که با این الگو تطابق نداشته باشند نباید ادعای شناخت داشته باشند. از سوی دیگر، منبع هر گونه معنا و شناختی تجربه حسی است. جملاتی که بیان می‌شوند برای معنا داشتن و صادق بودن باید یا مستقیماً در تجربه تحقیق شوند یا با تحلیل منطقی به جملاتی بدل شوند که پذیرای تحقیق تجربی باشند. تحقیق‌پذیری ملاکی سفت و سخت بود که عملاً هیچ یک از گزاره‌های علم قادر به برآوردن آن نبود، لذا تحقیق‌پذیری به تأییدپذیری بدل شد. در نظر ایشان، خاصیت این رویکرد آن بود که روشن می‌ساخت قضایای مابعدالطبیعی که به این ملاک تن در نمی‌دهند جزء معرفت به حساب نمی‌آیند و اصلاً معنایی ندارند.

اما کم کاشف به عمل آمد که بسیاری از ادعاهای خود ایشان درباره صدق و تجربه، بنا به معیار خودشان، چیزی جز مابعدالطبیعه بی معنا نیست. ایشان دریافتند که نمی‌توانند بسیاری از مفاهیمی را که به کار می‌برند با ارجاع به تجربه تبیین نمایند؛ از جمله، مفاهیم معناساختی نظیر صدق، ارجاع، دلالت، دامنه مصادیق و نظیر آن که زبان را با واقعیت پیوند می‌دهند. از آنجا که این مفاهیم خود ابزار پیوند دادن زبان با واقعیت بودند، دیگر ابزاری برای پیوند دادن آنها با واقعیت وجود نداشت. با کنار گذاردن معناسازی تنها چهارچوب موجود برای پیوند دادن نظریه با تجربه مطالعه در ساختار نحو زبان بود. نحو تنها به مطالعه صور و نسبت‌های خود عبارات می‌پردازد و به رابطه آنها با جهان و واقعیت کاری ندارد. لذا کارنپ قائل شد که جستارمایه فلسفه چیزی جز تحلیل نحوی زبان نیست. در تلقی او، مسائل فلسفی به زبان راجع هستند نه به عالم و وظیفه فلسفه تحلیل زبان علم است.

«هدف نحو منطقی آن است که دستگاهی از مفاهیم، یا یک زبان، به وجود آورد که به کمک آن نتایج تحلیل منطقی دقیقاً قابل صورتبندی باشد. فلسفه ما باید با منطق علم تعویض شود- یعنی با تحلیل منطقی مفاهیم و جملات علوم، زیرا منطق علم چیزی جز نحو منطقی زبان علم نیست.»^{۱۵}

نحو منطقی چهارچوبی از قواعد منطقی برای مرتبط ساختن تجربه یا جملات مشاهدتی (یا به تعبیر ایشان جملات پروتکل) با جملات غیرمشاهدتی یا نظری فراهم می‌آورد. این قواعد به صورت زبان می‌پردازند و اصل تأییدپذیری در مورد آنها کاربرد ندارد. لذا بحث از صدق در مورد آنها بی معنا است. در مورد چهارچوب زبانی مسأله کارآمدی و مفید بودن مطرح است لذا می‌توان روا دانست که کثرتی از این چهارچوبها وجود داشته باشد که بحث در انتخاب بین آنها تنها با توجه به ملاک‌های عمل‌گرایانه صورت می‌گیرد. پذیرش یک چهارچوب منوط به قرارداد و اجماع است.

کارنپ بر پایه تمایز گزاره‌های تحلیلی و تألیفی دو گونه مسائل را بازشناخته بود، مسائل درونی و مسائل بیرونی، و بحث‌های فلسفی را در حوزه مسائل بیرونی و بحث‌های علمی را در حوزه مسائل درونی قرار داده بود. بحث‌های در حوزه بیرونی، هرچند بر مبنای ملاک‌های عمل‌گرایانه و به وسیله قرارداد، بستری ثابت فراهم می‌آوردند تا علوم طبیعی شکل یابند. آنگاه که یک چهارچوب پذیرفته شد مسائل درونی پاسخ‌های معین می‌یابند. تصمیم‌هایی که درون یک چهارچوب گرفته می‌شوند به واسطه قواعد چهارچوب آن زبان تعیین می‌یابند. در داخل زبان همه چیز به نحو منطقی تعیین یافته و صادق از کاذب مشخص است. علم دقیق همواره پس از اجماع در کارآمدی یک چهارچوب زبانی در آن چهارچوب پدید می‌آید.^{۱۶}

رویکرد وی عملاً منجر به روش‌شناسی دوگانه‌ای در درون حیطه معرفت می‌شود. دیوار کشیده شده بین گزاره‌های تحلیلی و تألیفی ضامن این روش‌شناسی دوگانه است؛ گزاره‌های تألیفی که صدقشان با معیار تأییدپذیری حاصل می‌شود و پرسش از آنها پرسش درونی به حساب می‌آید و گزاره‌های تحلیلی که صدق آنها بنا به قرارداد است و پرسش از آنها بیرونی است.

اما این دیوار کوتاه‌تر از آن بود که از اختلاط این دو حوزه جلوگیری کند. در نظر کارنپ برای آزمودن جملات فیزیک نتایج آنها بر مبنای قواعد زبان استنتاج می‌شود تا در نهایت جملاتی به شکل جملات پروتکل حاصل آیند. آنگاه این جملات حاصله با جملات پروتکلی که پیشتر بیان شده‌اند مقایسه می‌گردند. اگر تضادی بین آنها وجود داشته باشد، آنگاه باید تغییری در نظام داده شود، خواه تغییر مذکور بدین صورت باشد که جملات پروتکل جدید یا قدیم نادرست انگاشته شوند، خواه بدین گونه که تغییری در قواعد زبانی داده شود که در استنتاج جملات پروتکل از آنها استفاده شده است. در نظر کارنپ، «هیچ قاعده وضع شده‌ای در این باب وجود ندارد که چه نوع تغییری باید صورت بگیرد».^{۱۷}

به یک معنا فرضیاتی که درون یک نظریه ارائه می‌دهیم هیچگاه رد نمی‌شوند، چرا که حتی اگر معلوم شود که با برخی جملات پروتکل ناسازگارند، همواره این امکان وجود دارد که فرضیه را حفظ کنیم و از تصدیق آن جملات پروتکل دست بکشیم. وضع تأیید فرضیه نیز از انکار آن بهتر نیست. هر چه نتایج فرضیه با جملات پروتکل پیشتر تصدیق شده بیشتر سازگار باشند، فرضیه از تأیید بیشتری برخوردار خواهد بود؛ این تأیید تنها افزایش خواهد یافت، اما هیچ‌گاه به تأیید نهایی نخواهیم رسید.

مسئله دیگر این است که آزمودن یک جمله فرضیه‌ای واحد محال است، چرا که برای استنتاج نتایج آن جمله، که دارای صورت جملات پروتکل باشند، ناگزیر باید از فرضیات موجود دیگر نیز استفاده کرد. لذا کارنپ هم‌نوا با پوانکاره و دوهم بیان می‌دارد که «آزمون اساساً نه نسبت به فرضیه‌ای واحد بلکه نسبت به کل فیزیک به مثابه نظامی از فرضیات به کار می‌رود».^{۱۸}

هیچ قاعده‌ای در این زبان فیزیکی قطعی نیست. در وضع هر قاعده‌ای این احتمال ملحوظ داشته می‌شود که به محض آنکه به نظر آید که انکار آن قاعده مفید است ممکن است نفی شود. به نظر کارنپ، این اصل حتی قوانین ریاضیات را نیز دربر می‌گیرد. تحت اجبار جملات پروتکل جدید ممکن است ما آن‌قدر زبان خود را تغییر دهیم که جملات تحلیلی، نظیر گزاره‌های ریاضی، دیگر تحلیلی نباشند. تفاوت تنها در درجه است؛ دست کشیدن از برخی گزاره‌ها برای ما دشوارتر از دیگران است.^{۱۹}

از این نقطه تا گذر از بنیادگرایی به انسجام‌گرایی یک گام فاصله است و آن گام با بحث در چیستی جملات پروتکل برداشته شد. پوزیتیویست‌ها مجبور بودند تا جملات پروتکل را به تجربه بی‌واسطه پیوند بزنند اما در باب تجربه بی‌واسطه این سؤال مطرح است که آیا تجربه ما از اشیاء فیزیکی است یا از داده‌های حسی، یا آیا جملات پروتکلی که ما بیان می‌کنیم ابطال‌پذیرند یا مطلقاً تردیدناپذیر؟ این‌گونه بحثها از سنخ همان بحثهایی هستند که ایشان فلسفه را از ورود به آنها بر حذر می‌داشتند. از آنجا که این جملات خود مقدمه رسیدن به علم واقع می‌شوند برای ایشان روشن بود که برای تبیین چیستی آنها به علم نمی‌توان متوسل شد چون دور پیش خواهد آمد. لذا تنها راه باقیمانده، توصیف این جملات به نحو صوری و در مرتبه نحو زبان بود؛ کاری که نویراث بدان دست یازید، و البته خوشایند کارنپ نیز بود. او کوشید تا نقش

قطعی این جملات در آزمودن نظریات را بر تصمیم قراردادی مبتنی سازد. با این رویکرد دیگر نیازی نیست تا به مقایسه بین جملات و واقعیت پردازیم. تنها می‌بایست جملات را با دیگر جملات مقایسه نماییم. ترجمه ساده این رویکرد آن می‌شود که: ما در جستجوی مجموعه منسجمی از باورها و جملات هستیم، و ادعای آن نداریم که آن مجموعه منسجم بر واقعیت صدق خواهد کرد. چنین موضعی برای فیلسوف ایدئالیست قابل قبول است اما نه برای فیلسوفی که تجربه‌گرایی را اصل خود قرار داده است و می‌خواهد معرفت را بر بنیاد تجربه بنا کند و نیز قائل به ترجیح چهارچوب علمی بر چهارچوبهای غیرعلمی است.^{۲۰} نویراث خود را به ملوانی سوار بر قایق شناور تشبیه می‌کرد اما حاصل کار بیشتر شبیه سفینه‌ای معلق در فضا بود.

حاصل آنکه جنبش پوزیتیویستی با گرفتاری مواجه شد. بنا بود که فلسفه به مطالعه علمی زبان بدل شود و پشتیبانی برای علم و تجربه‌گرایی باشد. اما کاشف به عمل آمد که چهارچوب پوزیتیویستی از تبیین نظام‌مند تجربه و حقیقت ناتوان است. در نهایت این جنبش با دو گزینه ناخوشایند روبرو می‌شد: تجربه‌گرایی و علمی که با براهین مابعدالطبیعی پشتیبانی می‌شود یا فلسفه علمی اصیلی که ناتوان از تبیین رابطه بین علم، تجربه و واقعیت است.

تجربه‌گرایی اینک دو دوره ناکامی را پشت سر گذارده بود: یکبار تلاش کرده بود تا از انطباعات و تصورات حسی آغاز کرده و دیگر معارف را یک به یک بر آن اساس بسازد، تلاشی که در نهایت با هیوم سر از شکاکیت درآورد؛ بار دیگر کوشید تا تمام معرفت را به زبان تجربه ترجمه و تحویل نماید که پایان کار جدایی از واقعیت و افتادن در بحثهای نحو زبان بود.

۵. تجربه‌گرایی به تن‌تبداری می‌مانست نیازمند طبیب. هرکه آمد نسخه‌ای پیچید تا که نوبت به کوابن جوان رسید. او طبیبی بود که خود را متخصص در جزم‌شناسی می‌دانست. تشخیص او چنین بود که تب این بیمار نشانه دو جزم است: تحلیل‌ت و تحویل‌گرایی؛ و درمان، فروریختن دیوار بین گزاره‌های تحلیلی و تألیفی و کل‌گرایی. شرح شیوه تشخیص بماند، و نیز اینکه آیا بیمار به دست طبیب شفا یافت یا محضّر شد؛ مهم در اینجا حاصل کار است: طبیعی‌گرایی^{۲۱} در فلسفه.

با انکار تمایز بین گزاره‌های تحلیلی و تألیفی دیگر لازم نیست که در تجدیدنظر در گزاره‌هایی که در معرفت با آنها سروکار داریم دو رویکرد را پی بگیریم. از آنجا که مجموعه گزاره‌هایی که با آنها سروکار داریم از یک گونه هستند دیگر نمی‌توان گفت که بازنگری در برخی از آنها بر اساس چهارچوب معینی از قواعد زبانی صورت می‌گیرد و بازنگری در دسته‌ای دیگر بر اساس ملاحظات عمل‌گرایانه. نتیجه حاکم شدن وحدت بر روش‌شناسی نظریه معرفتی است.

بر اساس طرح ثنوی پیشین، خود نظریه معرفت ما از جمله معارفی بود که نمی‌توانست از تجربه حاصل آمده باشد و می‌بایست مقدم بر تجربه باشد. اما بر اساس وحدت‌گرایی روش‌شناختی که کوابن بدان دست

یافته است دیگر نمی‌توان فلسفه مقدم بر تجربه‌ای را چشم داشته که برای معرفت تجربی تعیین تکلیف نماید، پس نظریه معرفت نیز به رشته‌ای در کنار دیگر رشته‌های علم تجربی بدل می‌شود. نتیجه طبیعی این وحدت‌گرایی ایجاد رخنه در دیوار مفروض بین مابعدالطبیعه نظری و علوم طبیعی است.^{۲۲} فلسفه دیگر در جایگاهی مقدم بر علم قرار نمی‌گیرد، «فلسفه پیوسته با علم است»:

«من فلسفه را پژوهش مقدماتی پیشینی یا زیربنایی برای علم نمی‌دانم، بلکه آن را پیوسته با علم می‌دانم. در نظر من فلسفه و علم در یک قایق‌اند - قایقی که... ما تنها در دریا و درحالی که در آن روی آب شناوریم قادر به بازسازی آنیم. هیچ جایگاه خارجی وجود ندارد، فلسفه اولی وجود ندارد. لذا در نظر من بجاست که از همه یافته‌های علمی، یعنی همه گمانه‌زنیهای علمی که در حال حاضر پذیرفتنی هستند، در فلسفه همچون هر جای دیگری استفاده شود.»^{۲۳}

کوااین در پی یافتن نقطه ازشمیدسی نیست تا از آن درباره باقی جهان فلسفه‌ورزی کند. او درباره کل جهان فلسفه‌ورزی می‌کند، که معرفت‌شناسی او را نیز دربر می‌گیرد؛ «معرفت، ذهن و معنا بخشی از همان جهانی هستند که به آن می‌پردازند، و باید در همان روح تجربی ای مطالعه شوند که به علم طبیعی جان می‌بخشد.»^{۲۴}

در نظر کوااین، سیصد سال تأمل در فلسفه اولی تنها به انکار فلسفه اولی منتهی شده بود. اما انکار فلسفه اولی به معنای انکار معرفت‌شناسی نیست. کوااین معرفت‌شناسی خویش را «استمرار روشن‌بینانه در مسأله اصلی معرفت‌شناسی»^{۲۵} می‌داند؛ مسأله ارتباط شواهد و نظریه، درون‌دادِ ناچیز و برون‌دادِ سیل‌آسا. معرفت‌شناس روشن‌بین که تکلیف مالایطاق بنیاد کردن فلسفه اولی (یعنی دسته‌ای از حقایق غیرعلمی که بی‌قید و شرط پذیرفته شوند تا علم بر مبنای آن توجیه شود) را از دوش خود برداشته است، برای یافتن پاسخ به سؤال اصلی معرفت‌شناسی رو به سوی روان‌شناسی و دیگر علوم می‌نماید. سؤال اصلی معرفت‌شناسی همچنان باقی است: «ما نظریه جامع خویش در باب جهان را چگونه کسب می‌کنیم و چرا این نظریه چنین خوب عمل می‌کند؟»

«طبیعی‌گرایی انکار معرفت‌شناسی نیست، بلکه همانند ساختن آن به روان‌شناسی تجربی است. علم خود به ما می‌گوید که اطلاعات ما درباره جهان محدود به تحریکهای سطحی [بدن] ماست، و بدین ترتیب مسأله معرفت‌شناختی نیز مسأله‌ای درون علم است: ما حیوانات انسانی با چه تدبیری از چنین اطلاعات محدودی به علم رسیده‌ایم.»^{۲۶}

معرفت‌شناسی سنتی می‌خواست که علوم طبیعی را به معنایی دربر بگیرد و علوم طبیعی را به طریقی بر داده‌های حسی بنا کند، اما معرفت‌شناسی در جایگاه جدیدش، به‌عنوان بخشی از روان‌شناسی، خود بخشی از علوم طبیعی است. اما آن اشتهال قدیمی معرفت‌شناسی بر علوم طبیعی هم به نوعی هنوز معتبر است. در نظر

کواپن، «یک اشتغال متقابل^{۲۷}، گرچه به معانی مختلف، وجود دارد: اشتغال معرفت‌شناسی بر علوم طبیعی و اشتغال علوم طبیعی بر معرفت‌شناسی»^{۲۸}.

علم طبیعی هستی‌شناسی مورد نیاز را فراهم می‌آورد و بدین سؤال پاسخ می‌گوید که چه چیزی وجود دارد، به تعبیری مسأله صدق را حل می‌نماید. معرفت‌شناسی به این مسأله می‌پردازد که ما چگونه می‌دانیم که چه چیزی وجود دارد و مسأله روش و شاهد را حل می‌کند. علم طبیعی یا همان هستی‌شناسی کواپن دست کم از سه جهت مشتمل بر معرفت‌شناسی اوست: معرفت‌شناسی او وجود جهان خارج را پیش‌فرض دارد؛ دو اصل اساسی معرفت‌شناسی او استلزامات هستی‌شناسی اویند (یعنی اینکه هر شاهدهی که برای علم وجود دارد شاهد حسی است و هر القاء معنایی به کلمات باید نهایتاً مبتنی بر شاهد حسی باشد)؛ و نقاط تماس معرفت‌شناسی با جهان، یا همان گیرنده‌های حسی، اشیاء فیزیکی هستند-که به هستی‌شناسی تن‌کردشناسی^{۲۹} تعلق دارند.^{۳۰}

اکنون این امکان برای کواپن فراهم است که در تبیین رابطه گزاره‌های مشاهدتی و واقعیت، یا به تعبیر دیگر، زبان و تجربه، از یافته‌های علمی، خاصه از روان‌شناسی استفاده نماید. روان‌شناسی رفتارگرا قادر است تا تبیین کاملی از روندی ارائه دهد که انسان از تحریک تا جملات مشاهدتی طی می‌کند: از تحریک فیزیکی پایانه‌های حسی که مرحله‌ای پیش از دخالت آگاهی است تا پاسخ زبانی آگاهانه‌ای که فرد به آن تحریک می‌دهد و سپس فرایند شرطی‌سازی که موجب آموختن بالاشاره جملات مشاهدتی می‌شود. گزاره‌های نظری را نمی‌توان با اشاره آموخت. در آموختن این جملات از ترفند تألیف تمثیلی استفاده می‌شود: جملاتی که شخص می‌آموزد از بخشهای دیگر جملاتی ساخته می‌شوند که شخص پیشتر آموخته است و کارکرد و آرایش آنها با قیاس به کارکرد و آرایش آن بخشها در جملات پیشین صورت می‌گیرد. به‌طور مثال، کودکی که با شرطی‌شدن مستقیم آموخته است که «پا» (یا «این پای من است») و نیز «دست» را به عنوان یک جمله، و «پای من زخم شده است» را به عنوان یک کل، درست به کار برد، به احتمال زیاد می‌تواند در موقعیت مناسب «دست من زخم شده است» را بیان نماید گرچه هیچ تجربه قبلی در مورد آن جمله نداشته باشد.^{۳۱}

نکته مهم درباره تألیف تمثیلی آن است که در این تألیف جهش‌های تحویل‌ناپذیر تمثیل^{۳۲} وجود دارد؛ به عبارت دیگر، فرایند رسیدن از زبان مشاهدتی به زبان نظری فرایندی پیوسته نیست که اگر آن را به سمت عقب پی بگیریم بتوانیم نظریه علمی را به مشاهده صرف تحویل نماییم. همین جهش‌های کوتاه قیاس هستند که صحت نظریه کل‌گرایانه کواپن را تأمین می‌نمایند؛ یعنی اینکه جملات به نحو منفرد تأیید یا تکذیب نمی‌شوند بلکه نظریات به مثابه کل با تجربه تأیید یا تضعیف می‌شوند.

اما فلاسفه پیشین به گزاف در پی مبنایی برای علم خارج از آن نبودند. تدبیر ایشان برای مقابله با شکاکیت بود. اولین مسأله‌ای که معرفت‌شناسان با آن روبرو هستند این است که کدامین معرفت ما حقیقی است و کدامین توهم و خطاست، و آیا اصلاً ما می‌توانیم به واقعیت شناخت داشته باشیم یا نه. اگر در

معرفت‌شناسی مقصود ما معتبر ساختن مبانی علوم است توسل به نتایج علمی مصادره به مطلوب و نیز دور خواهد بود. عامه فلاسفه چاره‌ای جز این نمی‌بینند که با توسل به فلسفه مبنایی مطمئن برای شناخت بیابند. ایشان خارج از علم باورهای بدیهی می‌جویند و علم را بر پایه آنها بنا می‌کنند.

در نظر کوااین، باید توجه داشت که شک در مورد ادعاهای علمی جزئی درباره وجود اشیاء پس‌زمینه‌ای از ادعاهای علمی پذیرفته‌شده را پیش‌فرض دارد. در این‌گونه شکها نمونه‌هایی آشنا از توهم ذکر می‌شود تا ابطال‌پذیری حواس نشان داده شود، درحالی‌که این مفهوم از توهم خود بر علم طبیعی مبتنی است، زیرا کیفیت توهم صرفاً بر انحراف از واقعیت علمی خارجی مبتنی است.^{۳۳} نکته در اینجاست که شک در خلاء پدید نمی‌آید و درونباش یک نظریه است. شکاک هم همچون دانشمند و معرفت‌شناس پایی در علم دارد. پس از آنجا که حمله از درون علم است، دفاع نیز می‌تواند از درون علم صورت بگیرد. در نتیجه معرفت‌شناس آزاد است که از علم در تبیین چگونگی پدید آمدن نظریه‌های علمی استفاده کند.

کوااین برای رفع شکاکیت عام به واقع‌باوری خام متوسل می‌شود، یعنی «حالت قاطع ذهن دانشمند طبیعی که هرگز فراتر از عدم قطعیت‌های قابل بحث درونی علم احساس دودلی نکرده است».^{۳۴} کوااین با طرح این مطلب می‌کوشد تا از پیوند بین عرف عام و علم برای رفع شکاکیت عام بهره برد. در نظر او، «ما گونه‌ای فلسفه طبیعی ابتدایی را با شیر مادر می‌مکیم».^{۳۵} هرچند با گذشت زمان به دیدگاه روشن‌تری درباره اشیاء می‌رسیم اما معیارهای ما در مورد شاهد و واقعیت در نوع متفاوت از معیارهای کودکان و افراد عامی نیست. «علم جایگزین عرف عام نیست، بلکه بسط آن است». کار علم وسعت و عمق بخشیدن به شناختی است که مردم کوچه و بازار از اشیاء پیرامون خویش دارند:

«انکار هسته عرف عام، طلب شاهد نمودن برای چیزی که هم فیزیکدان‌ها و هم مردم کوچه و بازار آن را به‌عنوان سخنی پیش‌پافتاده قبول دارند، کمال‌طلبی ستودنی نیست؛ گنجی متفرعانه است، ناکامی در درک تمایز ظریف بین کودک و آب حمام».^{۳۶}

از آنجا که کوااین رویای استنتاج منطقی علوم از مشاهدات را کنار گذاشته است دیگر تردیدی در مورد دوری بودن نمی‌کند. از آنجا که او تنها می‌خواهد رابطه مشاهده و علم را بفهمد می‌تواند از اطلاعاتی که همان علم در اختیارش می‌گذارد استفاده کند و از آنجا که او در پی آن نیست تا به طریقه برساختن علم را اثبات کند لذا در دور باطل گرفتار نمی‌آید. برهان کوااین دوری است اما تنها در قیاس با برهانهای خطی که نتایج آنها تنها بدان میزان قوت دارند که از مقدماتشان کسب می‌کنند. رفت و برگشت باید در فلسفه کوااین وجود داشته باشد، وگرنه اگر از یک باور آغاز کرده و مستقیم به پیش رود به نقطه‌ای جز همان دکارت‌گرایی نمی‌رسد که هم خود را جزم نموده بود تا آن را برای همیشه ترک گوید. چرخیدن سرنوشت محتوم کوااین است، اما نه چرخیدن بر دایره‌ای بسته بلکه چرخیدنی که همراه با بالا رفتن است.^{۳۷}

کواپن در معرفت‌شناسی طبیعی‌گرایانه خود به دو پیوند توجه ویژه می‌کند: پیوند بین جملات مشاهدتی و تحریک ملازم آنها و پیوند بین جملات نظری و جملات مشاهدتی. در نظر او، همین امر موجب می‌شود تا روش علمی تا اندازه‌ای تجربی باشد و نه صرفاً طلب انسجام و هماهنگی درونی. کل معرفت باید همواره در محکمه تجربه یا همان تحریکات پذیرنده‌های حسی حاضر شود.^{۳۸} اما از سوی دیگر، همواره کل معرفت به محکمه تجربه برده می‌شود و هیچ لزومی ندارد که تک تک جملات ما قابل تحقیق یا تأیید در تجربه باشند. «هیچ گزاره‌ای»، به تعبیر دیگر، هیچ باوری، «مصون از بازنگری نیست»^{۳۹}، به شرطی که همزمان با بازنگری در آن، بتوان در کل شبکه باور به نحوی تعدیلهای جبرانی اعمال کرد که اولاً انسجام درونی کل معرفت از بین نرود و ثانیاً کل معرفت همچنان از محکمه تجربه سربلند بیرون آید.

«فیلسوف طبیعی‌گرا استدلال خود را درون نظریه به میراث برده خویش درباره جهان به مثابه نظریه‌ای موفق آغاز می‌کند. با دودلی به همه آن باور دارد، اما همچنین معتقد است که برخی بخشهای نامعلوم نادرستند. وی می‌کوشد تا این نظام را از درون بهبود بخشد، وضوح بخشد و بفهمد. او ملوانی پرمشغله شناور بر قایق نویراث است.»^{۴۰}

رویکرد کواپن گرچه بنیادگرایانه نیست، انسجام‌گرایانه صرف و جدای از عالم واقع نیز نیست، بلکه، به تعبیر سوزان هاک، «بنسجام‌گرایانه»^{۴۱} است؛ در کوشش برای ارتباط دادن معرفت با تجربه شبیه بنیادگرایی و متفاوت با انسجام‌گرایی است، اما در طلب نکردن دسته‌ای از باورهای ممتاز یا نسبتهای پشتیبانی یک‌جته شبیه انسجام‌گرایی و متفاوت با بنیادگرایی است.^{۴۲}

فیلسوف کواپنی دریافته است که محکمترین معارف ما نیز در معرض تغییرند لذا سودای فلسفه‌ورزی روی خشکی‌های سفت و سخت را کنار گذاشته است و به فلسفه‌ورزی روی قایق می‌پردازد؛ قایقی که با اهل علم در آن شریک است و با کمک ایشان قایق را به پیش می‌برد. فلسفه برای او همان علم نیست، بلکه پیوسته و دست در دست علم است. پس از سالهای لشگرکشی و جنگ‌افروزی بین این دو مملکت، که فلسفه گاهی غالب بوده است و گاهی مغلوب، کواپن خواهان صلح است، که همواره در دوستی فواید بیشتری است تا در جنگ.

او معمار است اما نه معمار عمارت‌های باشکوه، بلکه معمار قایق خویش، نه معماری که یک بار برای همیشه می‌سازد بلکه معماری که همیشه در حال ساختن است؛ او کاوشگر نیز هست، اما نه کاوشگر کوهها و دشتها، بلکه کاوشگر دریاها و موج؛ و او بت‌شکن نیز هم هست، نه بت‌شکنی که ویران می‌کند و می‌نشیند، که در اینجا نشستن همانا غرق شدن است، او همواره در حال ویران کردن و ساختن است. او فیلسوف است.

منابع:

Carnap, Rudolf, *The Logical Syntax of Language* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1937)

Cottingham, John, "Descartes: Metaphysics and the Philosophy of Mind" in *Routledge History of Philosophy*, vol. IV edited by Parkinson, G.H.R. (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1993)

Descartes, *The Philosophical Writing of Descartes*, vol. I & II, Translated by Cottingham, J., Stoothoff, R., and Murdoch, D. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

Gibson, Roger, *Enlightened Empiricism: An Examination of W.V. Quine's Theory of Knowledge* (Tampa: University Presses of Florida, 1988)

Haack, Susan, "Rebuilding the Ship While Sailing on the Water" in *Perspectives on Quine* edited by Barrett, Robert B. & Gibson, Roger F. (Oxford: Blackwell, 1990)

Hookway, Christopher, *Quine: Language, Experience and Reality* (Oxford: Blackwell, 1988)

Quine, W. V., *From a Logical Point of View*, Second Edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980)

_____, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969)

_____, *The Roots of Reference* (La Salle, Ill: Open Court, 1974)

_____, *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981)

_____, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Second Edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976)

_____, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1960)

Sagal, Paul T., "Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy" in *Naturalistic Epistemology: A Symposium of Tow Decades* Edited by Shimony, Abner & Nails, Debra (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1987)

Shimony, Abner, "Integral Epistemology" in *Naturalistic Epistemology: A Symposium of Tow Decades* Edited by Shimony, Abner & Nails, Debra

Shuldenfrei, Richard, "Quine in Perspective" in *Philosophy of Quine* Edited by Føllesdal, Dagfinn, vol.1 (New York & London: Garland Publishing Inc, 2001)

پی‌نوشتها:

۱. Sagal, Paul T., "Naturalistic Epistemology and the Harakiri of Philosophy", pp. 321-332

۲. نک جمهوری ۵۲۵. آگوستین با همین طرز فکر افلاطونی حواس را به کشتی ای تشبیه می‌کرد که بر روی اقیانوس بالا و پایین می‌رود؛ ما برای دستیابی به معرفت قابل اعتماد باید این کشتی را ترک گوئیم و یاد بگیریم که بر روی خشکی راه برویم. (نک *Soliloquies*, Book I, ch.4)

۳. فایدون ۶۶ الف

۴. Aitias Logismos

۵. نک منون ۹۸ الف

۶. نک جمهوری ۴۷۷؛ تیمائوس ۲۹ ب

۷. نک فایدون ۱۰۰ ب- ۱۰۲ الف

۸. نک فایدون ۶۷ الف

۹. نک 186، vol.1، *Descartes, The Philosophical Writings of Descartes*
۱۰. نک 12، vol.2، *Ibid.*
۱۱. نک 16، Vol.2، *Ibid.*
۱۲. نک تیمائوس ۲۸-۳۱
۱۳. برای ملاحظه نقش چشمگیر خدا در فلسفه دکارت نک
- Cottingham, John, "Descartes: Metaphysics and the Philosophy of Mind", pp.210-214
۱۴. شاهد آنکه افلاطون که در شرح نحوه رفتن از عالم محسوس به عالم معقول تا جزئیات نیز به تفصیل وارد می‌شود در بازگشت به عالم محسوس جز چند اشاره کلی ندارد و دکارت که با یک تأمل خود را از عالم محسوس می‌رهاند، حتی با یاری خدا، پنج تأمل طول می‌کشد تا به عالم محسوس بازگردد.
- Carnap, Rudolf, *Logical Syntax of Language*, P.XIII ۱۵
۱۶. کوشش در جهت ایجاد اجماع بر سر یک نحو کلی هدف بعدی کارنپ بود.
- Ibid.*, p. 317 ۱۷
- Ibid.*, p. 318 ۱۸
- Ibid.*, pp.118-19 نک ۱۹
- Hookway, *Quine: Language, Experience and Reality*, pp.189-90 نک ۲۰
- Naturalism ۲۱
- Quine, *From a logical Point of View*, p.20 نک ۲۲
- Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, pp.126-7 ۲۳
- Ibid.*, p.26 ۲۴
- Quine, *Roots of Reference*, p.3 ۲۵
- Quine, *Theories and Things*, p.72 ۲۶
- Reciprocal Containment ۲۷
- Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 83 ۲۸
- Physiology ۲۹
۳۰. برای توضیح تفصیلی این اشتغال متقابل نک:
- Gibson, Roger, *Enlightened Empiricism*, pp.43-49
- Quine, *Word and Object*, p.9 نک ۳۱
- Irreducible Leaps of Analogy ۳۲
- Quine, *Roots of Reference*, pp.2-3 نک ۳۳
- Quine, *Theories and Things*, p.72 ۳۴
- Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*, p. 229 ۳۵
- Ibid.*, pp. 229-30 ۳۶
۳۷. از همین روست که روش او را به روش دیالکتیکی شبیه دانسته‌اند
(Quine, *Roots of Reference*, p. 137 و Shimony, Abner, "Integral Epistemology", p.301)

و برای فهم فلسفه او از تشبیه به فلسفه هگل استفاده کرده‌اند
(Shuldenfrei, Richard, "Quine in Perspective", p.12.)

۳۸. نک Quine, *Theories and Things*, pp. 39-40

۳۹. Quine, *From a Logical Point of View*, p.43

۴۰. Quine, *Theories and Things*, p.72

۴۱. Foundherentistic

۴۲. نک Susan Haack, "Rebuilding the Ship while Sailing on the Water" , pp.114