

قلمرو فلسفه*

جی . جی . سی . اسمارت

ترجمه مرتضی فتاحی زاده

نویسنده این مقاله بر این عقیده است که، تا در قلمرو فلسفه، یعنی در قلمرو کوشش برای تفکر واضح و جامع درباره ماهیت جهان و مبادی رفتار آدمی، گام می‌زنیم (پیش‌فرض‌های اسطوره‌ای و دینی را در کار نمی‌آوریم)، انسان را چیزی بیش از یک ساختار فیزیکی پیچیده نمی‌بینیم، بنابراین، هرگونه انسان‌مداری خطاست. لازمه این سخن این است که جهان هستی برای آدمی ساخته و پرداخته نشده است و آدمی چیزی جز جزء کوچکی از این جهان نیست؛ جهانی که خودش دارای معنا و هدفی نیست و، در نتیجه، آدمی نیز، که جزء آن است، معنا و هدفی ندارد که قابل کشف باشد. اگر معنا و هدفی در زندگی انسان باشد چیزی است که خود انسان آن را جعل می‌کند نه کشف.

به پرسش «فلسفه چیست؟» پاسخی واحد نمی‌توانیم داد، زیرا واژه‌های «فلسفه» و «فیلسوف» به شیوه‌های متعدد به کار رفته‌اند. چنان‌که برخی فلسفه را مانند یک دین مایه تسلی خاطر

می‌انگارند و فیلسوف را کسی می‌پندارند که ضربات و لطمات زندگی را با شکیبایی تحمل می‌کند. این معنای فلسفه با شیوه کاربرد «فلسفه» از سوی دانشگاهیان، از جمله خود من چندان ربطی ندارد. اگر وقتی که در بازی کریکت با نخستین ضربه اوت می‌شوم، «فیلسوفانه» رفتار نکنم، این سبب نمی‌شود که احساس کنیم که اصلاً صلاحیت فیلسوف دانشگاهی بودن را ندارم. واژه فلسفه به معنای پیشنهادی من اساساً بیان‌گر کوششی برای «تفکر واضح و جامع» درباره ماهیت جهان و مبادی رفتار است. کوتاه سخن این که فلسفه در درجه نخست به این مسئله می‌پردازد که چه چیزی در جهان هست و ما چه کاری باید در آن بکنیم. توجه داشته باشید که من گفته‌ام فلسفه بیان‌گر کوششی برای «تفکر واضح» و «جامع» است. عبارت «تفکر واضح» با مفهوم رایج فلسفه چونان تحلیل زبانی یا مفهومی، و عبارت «تفکر جامع» با مفهوم رایج دیگری از فلسفه چونان بازسازی عقلانی زبان آن‌سان که ابزاری برای بیان کل علم فراهم سازد، گره خورده است.^۱

مثلاً، ممکن است کسی زیست‌شناسی را به شیوه‌ای خاص تحلیل کند و بگوید، چنان که من نیز خواهم گفت، موجودات زنده، از جمله انسان، صرفاً ساختکار (مکانیزم)‌های بسیار پیچیده فیزیکی-شیمیایی‌اند. این شخص هم چنین می‌تواند فیزیک را دانش سامان‌دهنده و پیش‌بینی‌کننده تجربه‌های حسی بداند. بیایید برای پیش‌رفت بحث بپذیریم که تفکر وی در این خصوص واضح است، اما جامع نیست. او در مقام یک زیست‌شناس می‌تواند انسان را چونان یک ساختکار، بخشی از طبیعت، شیئی درشت‌واره^۲ و در کنش و واکنش با محیط خود بپندارد. اما در مقام یک فیزیک‌دان می‌تواند این جهان بزرگ طبیعت را صرفاً از جمله تجربه‌های بالفعل و بالقوه موجودات با شعور بداند و بنابراین، می‌تواند طبیعت را به معنایی درون انسان قرار دهد.^۳ برای جامع‌اندیشی نیز باید طرز فکری بیابد تا وی را قادر سازد که هم به عنوان زیست‌شناس و هم به عنوان فیزیک‌دان بیندیشد. شیوه تفکر جامع احتمالاً شیوه‌ای است که همه رشته‌های نظری^۴ را در ارتباطی هماهنگ با یکدیگر قرار می‌دهد. اما ممکن است دریابیم برخی از حوزه‌های گفتمان، همچون الهیات را نمی‌توانیم با علوم گوناگون هماهنگ سازیم و هرگونه کوششی برای ایجاد این نوع هماهنگی ممکن است به تخطی از منطق یا حقایق علمی بینجامد یا مستلزم گفتن سخنی گزاف و ناموجه باشد. (برای نمونه به ناموجه بودن نظریه‌ای توجه کنید که مدعی است تبیین ماشینی‌انگارانه تکامل^۵ از طریق انتخاب طبیعی^۶ و جهش^۷ عمدتاً درست است، اما در

خصوص انسان که به او نفس جاودانه‌ای افزوده‌اند، گسستی ویژه هست. (در این صورت، چنین شاخه‌های خلاف قاعده‌ای از گفتمان باید مردود واقع شوند و بخشی از بازسازی طرح‌واره مفهومی کلی ما را تشکیل نخواهند داد.

فعلاً همین مقدار درباره «ماهیت جهان» یا بخش «جهان‌بینی» فلسفه کفایت می‌کند. اکنون اجازه دهید اندکی نیز به بخش دوم فلسفه پردازیم که با مبادی رفتار سر و کار دارد.... چنان‌که در فلسفه جدید عموماً پذیرفته شده است امکان ندارد بتوانیم قضایای مربوط به «بایدها» را از قضایای صرفاً مربوط به «هست‌ها» استنتاج کنیم. از این نکته نتیجه می‌گیریم که فلسفه عام به هیچ‌رو نمی‌تواند مبادی رفتار را به وضوح تعیین کند. با این همه، فیلسوفان با خرده‌گیری تحسین برانگیزشان بر کسانی که اخلاق را از ماهیت جهان استنتاج می‌کنند (به‌ویژه با خرده‌گیری بر آن دسته از زیست‌شناسان که اخلاق را بر نظریه تکامل و مانند آن استوار می‌سازند) خواسته‌اند بر این حقیقت سرپوش نهند که باورهای عام فلسفی و علمی ما ممکن است تأثیر فراوانی بر مبادی اخلاقی ما بگذارند؛ مثلاً اگر یکی از مبادی رفتار ما این باشد که باید آن‌چه را خدای انسان‌وار، ما را به رعایتش امر فرموده، انجام دهیم، و اگر در جهان‌بینی ما جایی برای چنین خدایی وجود نداشته باشد، پس باید از این مبدأ رفتار دست بشویم یا دست کم باید دلیل دیگری برای پای‌بندی به آن بیابیم. من در این [گزینش] که خصیصه طبیعت گرایانه دارد نمی‌خواهم به مسئله کلی مشروعیت یا نامشروعیت الهیات پردازم. الهیات را فقط برای این مثال زدم که به صورتی گویا نشان دهم متافیزیک می‌تواند در اخلاق تأثیر داشته باشد. ما یقیناً نباید از محال بودن استنتاج «باید» از صرف «هست» به این موضع دفاع ناپذیر برسیم که دیدگاه‌های عام فلسفی و علمی ما ارتباطی با دیدگاه‌های اخلاقی مان ندارند.

فلسفه و حذف بی‌معنایی

من پیشنهاد کرده‌ام که فلسفه را به معنای کوشش برای دست‌یابی به دیدگاهی کل‌نگر درباره جهان بگیریم. فلسفه بدین معنا در ویژگی موقتی بودن با علوم مشترک است. ما هرگز نباید بپنداریم که حتی اجمالاً به حقیقت نهایی دست یافته‌ایم، زیرا علوم به‌ناچار امور ناشناخته‌ای برای ما پدید می‌آورند و ما ممکن است ناگزیر شویم، حتی در عام‌ترین اندیشه‌های خود به بازنگری‌های مهم دست بزنیم. با این همه، می‌توانیم امیدوار باشیم که تبیین کل‌نگرانه ما درباره جهان از تبیین

مبتنی بر فهم متعارف به حقیقت نهایی نزدیک تر خواهد بود. در سال های اخیر برخی قائل شده اند که ما در فلسفه، برخلاف علم، با تفکیک صدق از کذب سر و کار نداریم، بلکه با تفکیک «معنا» و «بی معنایی» سر و کار داریم. طبق این تصور از فلسفه، ما فیلسوفان وظیفه نداریم بگوییم که جهان به واقع چگونه چیزی است؛ این کار را باید به دانشمندان و مورخان بسپاریم. کاری که می توانیم بکنیم و به ویژه به جهت تعلیم و تربیتی که دیده ایم، در خور تخصص ماست، این است که همگام با دانشمندان و مورخان، دست کم خود را از سخنان خطا مصون داریم تا در دام بی معنایی ای نیفتیم که حتی به حدّ خطای معقول نیز نرسیده است. اجازه دهید مفهوم بی معنایی را با مثالی از کتاب آلیس در سرزمین عجایب روشن کنم.^۸ فرض کنید کسی می آید و می گوید که سر گربه ای را جدا از بدن دیده که میومیو می کرده و چشمک می زده است. در چنین موردی من آماده خواهم بود که گفته او را باور نکنم و آن را کذب بدانم. من احساس می کنم که گفته او را می فهمم؛ یعنی می دانم یک چنین حادثه ای که شخص مذکور خبرش را داده، چگونه حادثه ای است؛ اما باور ندارم که چنین حادثه ای هرگز رخ داده باشد یا رخ بدهد. خبر او با بسیاری از باورهای مطمئنی که دارم، به ویژه با باورهای مربوط به حوزه فیزیولوژی جانوری ناسازگار است. اکنون بیایید فرض کنیم که آن کس خبر نداده که سر خود گربه را به تنهایی دیده، بلکه فقط خنده را به تنهایی دیده است، حتی نه دهن خندانی جدا از سر را، بلکه فقط خنده ای تنها را دیده است. در این مورد، من اصلاً معنای سخن او را نمی فهمم. اگرچه به صدق این خبر او باور ندارم، به هیچ وجه آماده نیستم که بگویم سخن او را می فهمم. برعکس، خواهم گفت خبری که داده، بی معناست، نه صادق است، نه کاذب، و بنابراین، حتی نمی توانم دروغش بپندارم.

باری، تردیدی نیست که جمله هایی هستند که معنادار می نموده اند، اما معلوم شده است که بی معنا هستند. من متعاقباً به یکی از آن ها اشاره خواهم کرد. بنابراین، اگرچه اظهارات فیلسوفان سنتی (مثلاً درباره موضوعات سه گانه و مشهور خدا، آزادی و جاودانگی) مانند خنده بدون گربه، آشکارا بی معنا نیستند، با این همه، ممکن است بی معنا باشند.

در این جا به جمله ای اشاره می کنیم که کاملاً با اصطلاحات آبرومندانۀ ریاضی محض بیان شده و در نگاه نخست ممکن است برای برخی از خوانندگان (با این فرض که پیش تر به آن برنخورده باشند) کاملاً معنادار بنماید، هرچند ممکن است تا حدّی خشک و انتزاعی باشد. این

جمله را اولین بار برتراند راسل از خودش ساخته که به پارادکس راسل مشهور است. جمله این است: «مجموعه همه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند، عضو خودش است.» به نظر می‌رسد مجموعه‌های بسیاری از اشیاء عضو خودشان نیستند. چنان‌که مجموعه مجرمان، یک مجرم نیست (و پلیس پس از دستگیری همه مجرمان در پی دستگیری مجموعه مجرمان نخواهد بود)، و مجموعه تیم‌های فوتبال یک لیگ، خودش یک تیم فوتبال دیگر نیست. از این رو، چنین می‌نماید که بیش‌تر مجموعه‌ها عضو خودشان نیستند. اما برخی از مجموعه‌ها ظاهراً عضو خودشان هستند. چنان‌که مجموعه‌ها یقیناً عضو خودش است. چراکه مگر مجموعه همه مجموعه‌ها یک مجموعه نیست؟ بنابراین، کاملاً منطقی می‌نماید که پرسیم آیا مجموعه همه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند، از آن مجموعه‌هایی است که عضو خودشان هستند یا نه. متأسفانه این پرسش نه پاسخ مثبت دارد و نه پاسخ منفی، زیرا اگر مجموعه همه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند، عضوی از خودش باشد، پس نتیجه می‌شود که یکی از آن مجموعه‌هایی است که عضو خودشان نیستند؛ و چنان‌چه عضوی از خودش نباشد، پس عضوی از خودش است. در هر صورت، به تناقض برمی‌خوریم. نتیجه می‌گیریم که ما نه می‌توانیم بگوییم که جمله «مجموعه همه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند، عضو خودش است»، حاکی از صدق است و نه می‌توانیم بگوییم حاکی از کذب است. ناگزیر باید نتیجه بگیریم که بی‌معناست.^۹

پارادکس راسل، به‌ویژه از این رو مهم و آموزنده است که نشان می‌دهد چگونه ممکن است جمله‌های بی‌معنای پیش‌بینی‌ناشده‌ای حتی در چارچوب اصطلاحات دقیق و خشک ریاضی به چشم بخورد. من برای آن دسته از خوانندگانی که سخنان انتزاعی درباره مجموعه‌ها با ذائقه‌شان خوش نمی‌آید، پارادکس مشابه، ولی کم‌اهمیت‌تری را، هرچند با اجمالی بیش‌تر، بیان می‌کنم. جمله «این جمله کاذب است» را در نظر بگیرید. این جمله درباره خودش است. آیا صادق است یا کاذب؟ نه می‌تواند صادق باشد نه کاذب، چون اگر صادق باشد، کاذب می‌شود، و چنان‌چه کاذب باشد، صادق می‌شود. توجه به این نکته مهم است که جمله‌های پارادکسیکال پیش‌گفته تناقض‌های محض نیستند. شما می‌توانید درستی نفی یک تناقض را بپذیرید، یعنی تناقض صرفاً یک کذب مسلّم است. جمله « $2+2=5$ » یک تناقض است و بنابراین، نفی آن، یعنی جمله « $2+2 \neq 5$ » یک حقیقت صادق است. تناقض‌ها کاربردهای

ویژه‌ای دارند، زیرا در برهان خلف^{۱۰} به کار می‌روند. اگر شما بتوانید جمله « $2+2=5$ » را از مقدماتی نتیجه بگیرید، پس طبیعتاً می‌توانید نتیجه بگیرید که نفی یکی یا چند تا از آن مقدمات صادق است. من گفتم «طبیعتاً» می‌توانید نتیجه بگیرید، چون استفاده از روش‌های برهان خلف فقط هنگامی مهم است که شما منطقاً مطمئن باشید جمله‌ای که می‌خواهید اثباتش کنید، معنادار است. اگر جمله‌ای که می‌کوشید اثباتش کنید، بی‌معنا باشد، ممکن است مانند یکی از جمله‌های پارادوکسیکال پیش‌گفته باشد و شما ممکن است بتوانید هم از آن جمله و هم از نفی آن جمله تناقضی را استخراج کنید. در این صورت، استنتاج تناقض از نفی آن جمله تضمینی برای صدق آن جمله نیست. این نکته چه‌بسا برای بعضی از خوانندگان جالب توجه باشد، چرا که ممکن است این حقیقت را روشن کند که برخی از ریاضی‌دانان مشهور به «شهودگرایان»^{۱۱}، یعنی بروور و مکتب او، برهان خلف را در شرایطی رد می‌کنند که ریاضی‌دانان سنتی در آن شرایط چنین نمی‌کنند. البته جملاتی وجود دارند که ریاضی‌دانان کلاسیک معنادارشان می‌دانند و شهودگرایان بی‌معنا.

منظورم از تأکید بر لزوم توجه به جمله‌های بی‌معنا، آن نوع بی‌معناهای ظریف و غافل‌گیرکننده است. برخی از جمله‌های بی‌معنا همواره بدیهی و شناخته‌شده بوده‌اند، مانند جمله‌های «من با یک عدد اول ازدواج کردم» و «فضیلت مثلثی شکل است». اما در پنجاه سال اخیر این بینش (هرچند تحت تأثیر شوخ‌طبعی از لحاظ فلسفی ظریف لوئیس کارول) غلبه داشته که ممکن است جمله‌های بی‌معنای مهم و غیر بدیهی وجود داشته باشد. ویتگنشتاین و متأثران از وی نیز این بینش را به فلسفه تمام‌عیاری از فلسفه تعمیم دادند.

پیدا است که روشی برای بازشناسی جمله‌های بی‌معنا و غیر بدیهی بسیار مطلوب است و من می‌پذیرم که دست‌کم بخشی از وظایف فلسفه ابداع و به‌کارگیری چنین روشی است. اما این وظیفه چگونه با تصور من از فلسفه به مثابه دیدگاهی کل‌نگر، درباره جهان ارتباط می‌یابد؟ آیا حذف جمله‌های بی‌معنا می‌تواند جهان‌بینی ما را دگرگون سازد؟ در نگاه نخست، پاسخ به این پرسش منفی است، زیرا اگر جمله بی‌معنا واقعاً بی‌معناست، پس اساساً نمی‌تواند بخشی از یک جهان‌بینی، حتی جهان‌بینی‌ای کاذب باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که گویی حذف بی‌معنایی شاخه‌ای خشکیده از درخت معرفت ما را از میان برمی‌دارد، اما بر شاخه‌های تازه و زنده تأثیری نمی‌گذارد. اما این پاسخی بسیار شتاب‌زده است، چون به‌خوبی امکان دارد با استفاده از مقدماتی بی‌معنا به اضافه مجموعه‌ای از مقدمات معنادار مانند A بتوانیم مجموعه‌ای از جمله‌های معنادار

B را استنتاج کنیم که از A به تنهایی قابل استنتاج نیست. من نشان خواهم داد که چگونه می‌توانیم جمله‌ای کاذب، اما معنادار را از جمله‌ای بی‌معنا استنتاج کنیم؛ مثلاً می‌توانیم از جمله بی‌معنای «این جمله کاذب است» نتیجه بگیریم که «ماه از پنیر تازه ساخته شده است.» اجازه دهید برای رعایت اختصار، جمله «این جمله کاذب است» را با نماد S نشان دهیم.

می‌توانیم از «این جمله کاذب است» نتیجه بگیریم که «این جمله کاذب نیست»، یعنی از S می‌توانیم $\sim S$ را نتیجه بگیریم. وانگهی، از S می‌توانیم نتیجه بگیریم «S یا ماه از پنیر تازه ساخته شده است.» اما از $\sim S$ (که قبلاً آن را نتیجه گرفته بودیم) به اضافه «یا S یا ماه از پنیر تازه ساخته شده است» می‌توانیم نتیجه بگیریم که «ماه از پنیر تازه ساخته شده است.»

بنابراین، با داشتن جمله بی‌معنای «این جمله کاذب است» می‌توانیم نتیجه بگیریم که ماه از پنیر تازه ساخته شده است. سبب این که می‌توانیم چنین استنتاجی بکنیم این است که از جمله بی‌معنای مورد بحث یک تناقض بیرون می‌آید و ما می‌توانیم از یک تناقض با روش پیش گفته در بند اخیر، هر جمله‌ای را نتیجه بگیریم. اما مسلّم نیست که از همه جمله‌های بی‌معنا یک تناقض بیرون بیاید. به نظر می‌رسد برخی از بی‌معناها چنان از حوزه گفتمان معنادار بیرون می‌افتند که حتی امکان ندارد بتوانیم از آن‌ها برای اثبات بی‌معنایی خودشان استفاده کنیم؛ مثلاً معلوم نیست که از جمله‌های «من با یک عدد اول ازدواج کردم» یا «خنده‌ای بدون بدن در اتاق ظاهر شد» آشکارا تناقضی بیرون بیاید. با این همه، استنتاج قضیه «ماه از پنیر تازه ساخته شده است» باید این مدعا را موجه سازد که اگر استنتاج یک فیلسوف بر جمله بی‌معنای ناشناخته‌ای مبتنی باشد، او می‌تواند از مقدماتی صادق نتایجی کاذب استنتاج کند. چنین استنتاجی البته نادرست خواهد بود، اما نادرستی‌اش بسیار ظریف و غیربدیهی است. تشخیص نادرستی‌اش به بازشناسی جمله بی‌معنایی بستگی دارد که در آن پنهان است. یک نمونه خوب از این نوع استنتاج در تاریخ فلسفه، که آرمسترانگ آن را به من معرفی کرد، شاید استنتاج ارسطو از این قضیه کاذب، اما معنادار است که اجرام سماوی گوهری متفاوت با اجسام ارضی دارند. استنتاج او از طریق این جمله بی‌معنا صورت گرفته است که اجرام سماوی از قوانینی با همان ماهیت قوانین منطق پیروی می‌کنند؛ یعنی تابع همان سفتی و سختی منطقی‌اند.

ممکن است فکر کنید که مثال من در مورد استنتاج جمله «ماه از پنیر تازه ساخته شده است» دلیلی است اعم از مدعا، چون اگر اثبات چیزی کند، اثبات می‌کند که ما از جمله «این جمله

کاذب است» (یا از هر تناقض ساده غیر پارادکسیکال مانند « $2+2=5$ ») می‌توانیم هر جمله دیگری را نتیجه بگیریم. اما فیلسوفان، هرچه قدر متافیزیکی باشند، راضی نمی‌شوند که هر نوع قضیه‌ای را تصدیق کنند. آن‌ها دوست دارند که برخی قضایا را تصدیق و برخی دیگر را رد کنند. برعکس، یک نظام فکری که تناقضی را در دل خود نهفته دارد، به حد تصدیق هر چیزی که دلمان بخواهد تنزل می‌یابد. برای پاسخ به این ایراد باید بگوییم که عملاً یک نظام فکری فقط در صورتی به چنین حلی نزول می‌کند که آن تناقض کشف شود. اگر این تناقض کشف نشود، در عمل نمی‌تواند راهی برای استنتاج هر نوع قضیه‌ای بگشاید. آن به راه فرار از زندانی می‌ماند که به کلی برای زندانیان ناشناخته است.^{۱۲} مادام که زندانیان دغدغه راه فرار را داشته باشند، آن راه ناشناخته برای آن‌ها وجود نخواهد داشت و قفل‌ها و میله‌های زندان تأثیرشان را از دست نخواهند داد.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که نباید فرض کنیم که این دیدگاه که فلسفه فقط عبارت است از حذف جمله‌های بی‌معنا، مستلزم این قضیه است که فلسفه بر جهان بینی ما تأثیری نداشته باشد. فلسفه می‌تواند ما را وادارد که برخی از باورهایمان را درباره جهان دور بریزیم، چون می‌تواند ما را قادر سازد که ببینیم این باورها را فقط بر اساس قدرت یک استنتاج سفسطه‌آمیز مبتنی بر یکی از بخش‌های بی‌معنای زبان پذیرفته‌ایم. این نتیجه‌گیری از نتیجه‌گیری مورد نظر، شمار فراوان فیلسوفانی که می‌گویند حذف جمله‌های بی‌معنا به روشن شدن اندیشه می‌انجامد و بنابراین، به پیش‌رفت علوم یاری می‌رساند، بسیار قوی‌تر است.

فلسفه، به عنوان چیزی بیش از حذف بی‌معنایی

من در این که فلسفه دست‌کم عبارت است از حذف عبارت‌های بی‌معنا و روشنایی بخشیدن به اندیشه، کم‌ترین تردیدی ندارم. اما این را هم می‌خواهم بگویم که فلسفه چیزی بیش از این است و کار فیلسوف این است که درباره فرضیه‌های کل‌نگر متعدّد بر اساس میزان محتمل و موجه بودن آن‌ها تصمیم بگیرد. البته دانشمندان نیز مجبورند در مورد فرضیه‌ها تصمیم بگیرند و ما می‌توانیم با اندکی ساده‌سازی بیش از حد بگوییم که آن‌ها این کار را از طریق مشاهده و آزمایش انجام می‌دهند. اما امکان دارد که هیچ روش مشاهدتی و تجربی موجود نتواند درباره دو فرضیه تصمیم بگیرد. اگر این دو فرضیه چندان عام و مهم باشند که جهان بینی کلی ما را متأثر کنند، فیلسوف ممکن است، به گمان من، به حق احساس کند که حق دارد در باب میزان محتمل و موجه بودن

نسبی این دو فرضیه، در قیاس با یکدیگر، به نظرپردازی و حدس و گمان متوسل شود، برای مثال من متعاقباً به دفاع از موجه بودن این دیدگاه خواهم پرداخت که مغز انسان چیزی بیش از ساختکاری فیزیکی نیست و به موجودات یا قوانین حیات گرایانه^{۱۳} یا کاملاً روحی برای تبیین کارکردهای آن نیازی نیست. این نوع تفکر فلسفی دقیقاً با آن نوع صرفاً روشن کننده فلسفه ارتباط می یابد، چون بخشی از راهبرد من این خواهد بود که بکوشم اشتباه‌های موجود در استدلال‌های فلسفی پیشینی برای اثبات فرضیه مخالف را نشان دهم. البته کسانی که چنین استدلال‌های پیشینی عرضه می کنند احتمالاً نمی پذیرند که آن چه برایش استدلال می آورند، یک «فرضیه» است، بلکه معتقدند که دیدگاهشان منطقاً صادق است، درست همان طور که قضیه‌ای ریاضی احتمالاً منطقاً صادق است. اما من اشاره خواهم کرد که چرا به گمان من، چنین فیلسوفانی که فلسفه را چونان منطق محض می پندارند، بیش از اندازه خوش بین هستند.

یک فیلسوف چه بسا باید درباره دو فرضیه‌ای تصمیم بگیرد که نه آزمون تجربی برای آن‌ها وجود دارد و نه این که چنین آزمونی امکان پذیر است. من برای توضیح این نکته فرضیه‌ای را مثال می زنم. فرضیه این است که جهان ده دقیقه پیش از این که این جمله را بنویسم پا به عرصه وجود گذاشته است، اما همه امور جهان (مانند فسیل‌های برجای مانده در تخته سنگ‌ها، عکس‌های توی جیب، آثاری از خاطره‌ها در مغز، پرتوهای نور در فضای میان ستاره‌ها)^{۱۴} نیز چنان بوده‌اند که در ده دقیقه قبل بوده‌اند.^{۱۵} البته این فرضیه‌ای نیست که هر فیلسوفی احتمال برود که آن را بپذیرد، هر چند عالم الهیات مبتنی بر کتاب مقدس طبیعت‌گرا و نقل‌گرای انگلیسی فیلیپ گاس نظریه‌ای بسیار مشابه همین پروراند تا زمین‌شناسی را با سفر تکوین هماهنگ سازد.^{۱۶} گاس معتقد بود که جهان فقط چند هزار سال پیش دقیقاً همان گونه که در سفر تکوین آمده، آفریده شده است، اما خداوند ژرف دره‌های فرسوده، فسیل‌هایی که گویی بازمانده از حیوانات و گیاهان پیش از تاریخ‌اند و مانند این‌ها را نیز آفریده است. خلاصه آن که، او معتقد بود که جهان چند هزار سال پیش آفریده شده است، درست همان طور که در واقع، (بنا به تبیین زمین‌شناختی و تکاملی رایج) در همان زمان بوده است. نظریه گاس آشکارا از ابطال تجربی در امان بود. او هنگامی سخت به درد سر افتاد که هم دنیای علم و هم دنیای کلام، آشتی‌ای را که به ابتکار او پدید آمده بود، رد کردند. با این همه، اگرچه این فرضیه که جهان دقیقاً همان طور که ده دقیقه قبل بوده، همان ده دقیقه قبل آغاز شده است یک نظریه فلسفی زنده نیست، نکته روش‌شناختی مورد

نظر ما روشن خواهد کرد. پیداست که هیچ آزمایش یا مشاهده‌ای نمی‌تواند این فرضیه را ابطال کند که جهان دقیقاً به همان صورتی که ده دقیقه قبل بوده در ده دقیقه قبل آغاز شده است. اگر من خاطره‌های خود از مسابقه فوتبال هفته پیش را دلیل ابطال آن بگیرم، پاسخ این خواهد بود که این خاطره‌ها، خاطره‌هایی صادق نیستند؛ چون مسابقه فوتبال هرگز برپا نشده است، اما ما در ده دقیقه قبل با شبه‌خاطره‌هایی از این بازی معدوم، کامل و تمام عیار، پدید آمدیم. چنانچه من به عکس‌هایی از مسابقه فوتبال در روزنامه اشاره کنم، پاسخ این خواهد بود که خود روزنامه با همه عکس‌هایش در ده دقیقه قبل پدید آمده است، و الی آخر.

برخی فیلسوفان خواهند گفت که چون روش آزمایشی یا مشاهدتی برای داوری درباره این مسئله وجود ندارد که آیا جهان دقیقاً به همان صورتی که ده دقیقه قبل بوده در ده دقیقه قبل آغاز شده است یا نه، پس تصدیق یا انکار این که جهان از ده دقیقه قبل آغاز شده است، معنایی ندارد. اما چنین گفته‌ای از دیدگاه من ناموجه است، زیرا به نظر نمی‌رسد در مفهوم جهانی که ناگهان بدین شیوه پدید آمده است، تناقضی وجود داشته باشد. وانگهی، فرض کنید که اکنون از دندان درد شدیدی رنج می‌برم. من این دیدگاه را به‌آسانی نمی‌پذیرم که میان این فرضیه که جهان از جمله دندان درد من اکنون وجود دارد، و این فرضیه که جهان در سال آینده، درست همان طور که در سال آینده خواهد بود، و همراه با شبه‌آثاری از چیزی که گویی دندان درد کنونی من است، مانند خاطره‌ها و لثه‌های خالی پا به عرصه وجود خواهد گذاشت، به‌رغم یک سال فاصله، تفاوت معناداری نیست.

بنابراین، انکار معناداری این فرضیه که جهان دقیقاً به همان صورتی که در ده دقیقه قبل بوده در همان ده دقیقه قبل آغاز شده، دشوار است و به بهای از دست رفتن کل مفهوم واقعیت تمام می‌شود (هرچند این فرضیه‌ای باور نکردنی است). به‌واقع، اگر چه مشاهدات یا آزمایش‌های ممکن و وجود ندارند که بتوانند این فرضیه را از فرضیه معمول‌تر متمایز کنند، ملاحظاتی در مورد سادگی و محتمل بودن هست که ما را وامی‌دارند تا فرضیه «ده دقیقه قبل» را رد کنیم، هرچند تدوین آن‌ها دشوار باشد، زیرا این فرضیه ما را با یک جهان‌شناسی مبتنی بر مجموعه بسیار پیچیده و دل‌خواسته از شرایط اولیه روبه‌رو می‌سازد. اگر فرضیه «ده دقیقه قبل» را بپذیریم، پس باید این را که ده دقیقه قبل جای پاهای خاصی روی ساحل گل‌نگ در جنوب استرالیا بوده، امواج نوری مشخصی در اعماق فضای میان کهکشانی بوده، تعداد مشخصی «عکس» در جیب بغلی‌ام

بوده، و انواع خاصی از استخوان‌های شبه استخوان‌های پیش از تاریخ در لایه‌های تخته سنگ‌ها بوده، واقعیت مسلّمی بگیریم بی آن که اصلاً بتوانیم تبیینی از آن عرضه کنیم. ۱۷ همه این واقعیت‌ها را باید واقعیت‌هایی صرفاً "صاف و پوست‌کنده" و اصولاً توضیح‌ناپذیر بپنداریم. آری، درست است که بنا به هر فرضیه‌ای درباره طبیعت، نوعی از دل‌خواستگی و گزافه‌کاری در طبیعت هست؛ مثلاً چرا ما به جای چهار یا شش انگشت، پنج انگشت داریم؟ با این همه، این دل‌خواستگی را می‌توان معلول عامل تصادف محض موجود در تطوّر غیر تصادفی و بزرگ مقیاس از طریق انتخاب طبیعی دانست. دل‌خواستگی و گزافی بودن پنج انگشتی بودن انسان، و دیگر دل‌خواستگی‌های طبیعت همچون وجود تخته سنگ‌های سخت در این جا و تخته سنگ‌های نرم در آن جا، ستارگان آبی در این جا و ستارگان قرمز در آن جا، براساس این فرضیه معمولی و رایج که جهان از زمانی بسیار طولانی وجود داشته، همان چیزی است که باید انتظار داشته باشیم. اگر هر چیزی آراسته و مرتب بود، بیش‌تر جای شگفتی می‌داشت. البته این نوع گزاف و دل‌خواستگی همچون دل‌خواستگی خارق‌العاده و کلی شرایط اولیه در فرضیه «ده دقیقه قبل» نیست.

مثال فرضیه «جهان از ده دقیقه قبل آغاز شده است» ظاهراً نشان می‌دهد که می‌توانیم براساس میزان محتمل و موجه بودن درباره دو فرضیه‌ای که آزمونی تجربی در تأییدشان وجود ندارد، تصمیم بگیریم. من خود بعداً [در فلسفه و واقع‌گرایی] به یکی از موارد مهم این نوع تصمیم‌گیری خواهم پرداخت؛ یعنی هنگامی که از این دیدگاه دفاع می‌کنم که تجربه‌های آگاهانه ما با فرایندهای مغزی ما یکسان است. دیدگاه محتمل دیگر این است که تجربه‌های آگاهانه ما با فرایندهای مغزی ما یکسان نیستند، اما با آن‌ها هم‌بسته‌اند. در این مورد نیز، چنان که خواهیم دید، دو فرضیه داریم که برای تصمیم‌گیری درباره آن‌ها هیچ آزمونی تجربی وجود ندارد. من دلایل موجهی در تأیید فرضیه (ماتریالیستی) اول و علیه فرضیه (دوگانه‌انگارانه) دوم خواهم آورد. قبل از این که بتوانیم چنین کاری بکنیم البته باید بگویم که برخی از استدلال‌های فلسفی پیشینی بر ضد ماتریالیسم، چنان که در نگاه نخست می‌نمایند، خرسندکننده نیستند. من استدلال‌های موجهی خواهم آورد که انواع گوناگونی دارند، اما یکی از آن‌ها که به‌ویژه در خور ذکر است، تیغ اکام^{۱۸} نام دارد. این نوع استدلال مبتنی بر این دستور است که «موجوداتی را که ضرورتی ندارند، اضافه نکن.» این دستور، قاعده‌ای معروف نه فقط درباره روش فلسفی، بلکه

دربارهٔ روش علمی نیز هست؛ مثلاً اگر واکنش‌های بیوشیمی می‌توانند پدیدهٔ خاصی از رشد سلولی را تبیین کنند، در آن صورت، نیازی نیست که افزون بر واکنش‌های بیوشیمیایی‌ای که می‌دانیم که به هر روی رخ می‌دهند، یک نیروی حیاتی یا یک قانون طبیعی زیست‌شناختی و فروناکاستنی فرض کنیم. (عقیدهٔ عموم بر این است که اکام خودش تیغ خود را در مورد مسئلهٔ متافیزیکی کلیات^{۱۹} به کار برده است، هرچند استنباط من این است که دربارهٔ صحت تاریخی این نکته تردیدهای بسیاری وجود دارد.) امکان دارد معلوم شود که در مواردی که نیاز داریم از کلیاتی همچون عدالت و سفیدی سخن بگوییم، به همان خوبی می‌توانیم با ذکر واژه‌های «عادل» و «سفید» کار را پیش ببریم. اگر بتوانیم واژه‌ها را چونان نشانه‌هایی روی کاغذ یا مانند آن بدانیم (البته مشکل این است که واژه‌ها، برخلاف سنگ‌نبشته‌های خاص، فی‌نفسه کلی بودنشان معلوم است)، آن‌گاه می‌توانیم موجب صرفه‌جویی شویم، زیرا می‌دانیم که آثار برجای مانده از نوک قلم بر روی کاغذ به هر روی وجود دارند، و اگر آن‌ها همه وظایف تبیین‌کنندگی لازم خود را انجام دهند، لزومی ندارد پای موجودات موهوم و روی هم رفته، مشکوکی همچون عدالت و سفیدی را به میان بیاوریم.

من تردید دارم که ملاحظات مربوط به میزان محتمل و موجه بودن، که بر پایهٔ مفاهیم سادگی، دل‌خواستگی می‌چرخند، و مفهوم تیغ اکام و مانند آن‌ها جایگاهی مهم و واقعاً ضروری در استدلال فلسفی داشته باشد. دلیلش تا حدی این است که فلسفه در زبان طبیعی شکل می‌گیرد، نه در زبانی مصنوعی با قواعد سفت و سخت مربوط به تکوّن و تبدل که، مانند یک منطق صوری یا دستگاهی ریاضی، صراحتاً وضع شده باشند. بنابراین، اگرچه اغلب ممکن است بتوانیم به فیلسوفی بقبولانیم که دچار باورهای ناسازگار و بی‌معنا شده است و از این رو، باید از بعضی از اصول عقایدش دست بشوید، هرگز نمی‌توانیم چنین چیزی را برای او اثبات کنیم، زیرا او همواره می‌تواند ناسازگاری و بی‌معنایی را به وسیلهٔ قواعد و فرضیه‌های کمکی در زبان خود وصله و پینه کند؛ برای نمونه در فصل ۶ [فلسفه و واقع‌گرایی علمی] ناچاریم برای نظریهٔ مشهور به نظریهٔ آزادی‌گرایانه اختیار،^{۲۰} جایگزینی ارائه دهیم. در نگاه نخست، ابطال چنین نظریه‌ای آسان می‌نماید، زیرا آزادی‌گرا گویی معتقد است که آزادانه عمل کردن، چیزی میان مجبور بودن و صرفاً اتفاقی عمل کردن است. در حالی که به نظر می‌رسد چنین میانه‌ای منطقاً امکان‌پذیر نیست. اما آزادی‌گرا پاسخ می‌دهد که اگر «اتفاق محض» را به «مجبور

نبودن» تعریف کنم، پس آزادانه عمل کردن نیز یک نوع فرعی از چیزی است که من آن را «اتفاق محض» می‌نامم.^{۲۱} این نوع فرعی دقیقاً اتفاق محض نیست، بلکه عبارت است از عمل کردن از روی دلایل نه از روی علل. من نیز به آزادی گرا با استدلال‌های فلسفی پیش‌پاافتاده پاسخ می‌دهم که نشان دهم که دلایل نوعی از فراعلت^{۲۲} نیستند، و عمل از روی دلایل نیز با عمل از روی علل، ناسازگار نیست. آزادی‌گرای سرسخت حتماً خود را برای دفاعی دیگر آماده می‌سازد و این ایراد را هم به گونه‌ای از سر خود وامی‌کند (چنان که از بحث‌های فلسفی ناتمام درباره‌ی این موضوع به‌خوبی پیداست). این ناتمامی بارز استدلال فلسفی، واقعیتی آشنا برای همه فیلسوفان است. اگر فیلسوفان این ناتمامی را جدی می‌گرفتند، بیش‌تر آن‌ها به برداشت من از فلسفه به مثابه چیزی که تا حدی بر ملاحظات کاملاً موجه مبتنی است، بهتر می‌گراییدند. چنان‌چه فیلسوفی به وصله و پینه کردن نظریه‌اش ادامه دهد، ما می‌کشیم او را قانع سازیم که شیوه سخن گفتن‌اش هرچه بیش‌تر عجیب و غریب می‌شود و برای معرفت علمی ما نامناسب است. فیلسوف آزادی‌گرای طرفدار اختیار، اگر به اندازه کافی هوش مند باشد، ممکن است خود را از شر استدلال‌های منطقی ما در امان بدارد، اما فقط به قیمت تصنعی بودن بسیار زیاد نظریه‌اش و به بهای ایجاد گسستگی بزرگ در ماجرای تکامل حیوانی. دقیقاً در کجای روند تکامل، در مرحله پریمات‌ها یا فروانسان‌ها یا انسان‌های نخستین، این «نفس» یا قدرت انتخاب آزاد به معنای آزادی‌گرایانه به انسانی که در ماجرای زیست‌شناختی معمولی ظاهر می‌شود، فرافزوده می‌شود؟ وانگهی، چنین چیزی باید آفریده‌ای ویژه باشد، محال است که تکامل چنین موجود متافیزیکی را بتوان با اصطلاحات ماشین‌انگاره معمولی، یعنی با عمل انتخاب طبیعی روی ذخایر مشترک ژنی (که هریک اسید نوکلئیکی مرکب است) تبیین کرد. البته اگر چنین فیلسوفی از ویژگی عجیب و غریب بودن نظریه‌اش و تصنعی بودن تناسب آن با کل معرفت علمی خوشحال باشد، پس کار دیگری نمی‌توان کرد. اما در بسیاری از موارد، ملاحظات موجه و معقول از نوع پیشنهادی من ممکن است نیروی قانع‌کننده‌ای داشته باشد که در ملاحظات کاملاً انتزاعی درباره‌ی سازگاری و ماندن آن وجود ندارد. اگر با هوش مندی می‌توان از این ایرادهای اخیر گریخت، اما چنان‌چه روش‌های گریز باید در هر قرن یا هر دهه تکمیل شود تا پیش‌رفت در علم را تبیین کند، در این صورت، فیلسوفی که از این بابت دغدغه‌ای به خود راه نمی‌دهد بسیار احساساتی‌تر است.

فلسفه کل نگر و جایگاه انسان در طبیعت

اگر فلسفه، به روش پیش گفته، با بازسازی عقلی طرح‌واره مفهومی ما سر و کار دارد، پس کاملاً بدیهی است که حوزه بسیار گسترده‌ای از مسائل را دربرگیرد.^{۲۳} در این صورت، برخی مسائل مهم وجود خواهند داشت که برای رعایت موضوع بحث کنونی، حاضریم آن‌ها را کنار بگذارم؛ برای نمونه من به مسئله بسیار دشوار افلاطون‌گرایی در برابر نام‌گرایی^{۲۴} نمی‌پردازم؛ یعنی این مسئله که آیا افزون بر اشیا یا رویدادهای ملموس و عینی موجود در مکان و زمان باید اموری انتزاعی نیز فرض کنیم یا نه؛ مثلاً آیا ریاضی‌دان‌ها واقعیت اعداد و مجموعه‌ها را می‌پذیرند؟ اگر ما تحلیل فرگه و راسل را از اعداد چونان مجموعه‌هایی از مجموعه‌های اشیا بپذیریم، دو جزء مسئله قبلی را می‌توانیم در همدیگر ادغام کنیم. به هر روی، در ریاضیات عالی ضروری است که مجموعه‌های نامحدود، یعنی مجموعه‌های اعداد را وارد کنیم. اگر به مجموعه تهی،^{۲۵} مثلاً مجموعه اسب‌های تک شاخ زمینی قرن بیستم، توجه کنیم، به آسان‌ترین وجه می‌توانیم دریابیم که مجموعه از یک شیء انتزاعی است. مجموعه تهی، مجموعه‌ای بسیار خوب است و چون عضوی ندارد، و سوسه نمی‌شویم آن را با «توده»^{۲۶} اعضایش اشتباه بگیریم. یک مجموعه، برخلاف یک «توده»، یک عدد دارد. مجموعه دانش‌آموزانی را در نظر بگیرید که در لحظه خاصی در این اتاق هستند. این مجموعه مثلاً ده عضو دارد. این را مقایسه کنید با «توده» از نظر مکانی پراکنده پروتوپلاسم انسان در این اتاق که عددی ندارد. این توده از ده نفر و از ۱۰۱۵ سلول زنده، و خدا می‌داند که از چند مولکول و اتم تشکیل شده است. اما چون علوم مشتمل بر ریاضیات است، آشکارا باید به مجموعه‌ها اشاره کند.^{۲۷} آیا این نکته به معنای این است که ما باید مجموعه‌ها را اشیایی واقعی و تا حدی شاید هم تراز با الکترون‌ها یا سطح تاریک ماه، بدانیم که علوم فرض کرده‌اند.^{۲۸} دلیل این که چرا من به مسئله افلاطون‌گرایی در برابر نام‌گرایی، یا به مسئله واقعیت موجودات انتزاعی^{۲۹} نمی‌پردازم این است که این مسئله ارتباط چندانی به مسئله جایگاه انسان در جهان ندارد. مضمونی که کل نوشتار کنونی را به هم می‌پیوندد، عبارت است از حمله به گرایش‌های فکری انسان‌مدارانه^{۳۰} یا شبه‌انسان‌مدارانه در فلسفه. من به نظریه‌های پدیدارگرایانه و درونی‌گرایانه درباره ذهن و ماده، و مکان و زمان حمله خواهم کرد. این مسئله که آیا جهان دربردارنده موجودات افلاطونی است یا نه، تأثیری بر این مسائل ندارد. البته اکنون از دورانی که انسان از نظر جسمانی مرکز جهان پنداشته می‌شد، بسیار گذشته

است. اما من خواهم کوشید تا نشان دهم که هنوز انسان مداری ای در هیأت مبدل در بسیاری از حوزه‌های فلسفه غلبه دارد؛ برای نمونه پدیدارگرایی سستی، به یک معنا، این جهان بزرگ طبیعت را به «درون آگاهی»^{۳۱} می‌برد. به واقع، چنان که خواهیم دید، پدیدارگرایی برای انسانی به عظمت اف. پی. رمزی جاذبه داشته است، آن هم به دلیل قدرت آشکارش در رام کردن فضاها و گسترده‌آختراشناختی ای که او را به رعب و ترس تهدید می‌کرد. وانگهی، من به ردّ پدیدارگرایی جدیدتر می‌پردازم، نه پدیدارگرایی در باب میزها و صندلی‌ها، بلکه پدیدارگرایی در باب الکترون‌ها و پروتون‌ها که کوشیده است واقعیت اصیل جهان زیر میکروسکپی را انکار کند؛ یعنی واقعیت اشیایی بسیار کوچک‌تر از اشیای ماکروسکپی یا اشیایی تقریباً به اندازه انسان. در فصل‌های بعد به انسان مداری در نظریه‌های رایج درباره کیفیت ثانویه^{۳۲} و آگاهی^{۳۳} حمله خواهم برد و دغدغه‌ام این خواهد بود که با دفاع از این نظریه که انسان چیزی بیش از یک ساختار فیزیکی پیچیده نیست، او را در جایگاه خویش قرار دهم.

پی‌نوشت‌ها:

* مشخصات کتاب‌شناختی مقاله به شرح زیر است:

Smart J.J.C, 'The Province of Philosophy' in Perry John and Bratman Michael (ed.) *Introduction to Philosophy Classical and Contemporary Readings* (United States of America; Oxford University Press, 1999) pp.12-20.

این مقاله توسط استاد ملکیان با متن انگلیسی مقابله شده است.

۱. من در تصور فلسفه به عنوان بازسازی عقلانی زبان بسیار تحت تأثیر هیلری پاتنم و دابلیو. وی. کواین بوده‌ام؛ برای نمونه نک:

Quine, *Word and Object*, (Technology Press of M.I.T., 1960.)

2. macroscopic object

۳. در این باره بنگرید به فصل دوم [از:

Philosophy and Scientific Realism, (Routledge and Kegan Paul, London, 1963.)

جالب توجه است که هنگام پرداختن به کار خطیر فلسفه، فیزیک دانان نظری عموماً مایلند پدیدارگرا باشند و زیست‌شناسان، ماده‌گرا.

4. intellectual disciplines

5. evolution

6. natural selection

7. mutilation

8. Lewis Carroll, *Alice in Wonderland*, (Every man edition, J. M. Dent, London, 1952), P.55.

۹. من در این جا از دیگر شیوه های ممکن بحث درباره پارادکس راسل مانند شیوه زرمelo (zermelo) چشم می پوشم. خواننده محتاط باید به مقاله «تمییز میان علم و متافیزیک» از کتاب حدس ها و ابطال های پوپر مراجعه کند:

"Demarcation between Science and Metaphysics" in K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, (Routledge and Kegan Paul, London, 1963), pp.263-273.

این کتاب هنگامی به دستم رسید که نوشته حاضر در حال چاپ بود. استدلال پوپر این است که مرزبندی میان بی معنایی و کذب، از مرزبندی ای که من انجام داده ام، کم تر دقیق و قاطع است. این نکته استدلال اصلی این نوشته را که عبارت است از این که فلسفه با جهان بینی سر و کار دارد، تقویت خواهد کرد.

10. reductio ad absurdum

11. intuitionists

۱۲. فکر می کنم این تشبیه در اصل از آن ویتگنشتاین است.

13. vitalistic

۱۴. نک:

Bertrand Russell, *Analysis of Mind*, Allen and Unwin, London, 1921, PP.159-60.

۱۵. اگر کسی این ایراد نسبی گرایانه را مطرح کند که «ده دقیقه پیش» معنای روشنی ندارد، می توانیم در پاسخ او بگوییم: «ده دقیقه پیش با توجه به یک چهارچوب داوری خاص ساکن بی حرکت»

See Bertrand Russell, *Analysis of Mind* (Allen and Unwin, London, 1921), pp.159-60.

۱۶. تبیین گرای از نظریه فیلیپ گاس (Philip Gosse) را در منبع زیر می توان یافت:

Martin Gardner, *Fads and Fallacies in the Name of Science*, (Dover Inc., New York, 1957), PP.124-27.

۱۷. من هم چنین از ذکر دل خواسته بودن انتخاب معیار هم زمانی (simultaneity) در یک فاصله را که لازمه نظریه نسبیت خاص است، صرف نظر می کنم.

18. Occam's razor

19. universals

20. libertarian theory of free-will

۲۱. این بند، پیش از این که دو یادداشت روشن و شفاف ریچارد اکورث (Richard Acworth) و سی. ا. کمپل (C.A. Cambell) را در مجله مایند، سال ۷۲، ۱۹۶۳ و صفحات ۷۲-۲۷۱، صفحات ۴۰۵-۴۰۰ ببینم،

نوشته شده و به چاپ سپرده شده بود. این دو یادداشت به یکی از مقاله‌های قبلی ام پاسخ می‌دهند و یادآور می‌شوند که اختیارگرا می‌تواند با تقسیم‌بندی حوزه‌ای که آن را «اتفاق محض» نامیدم، از خودش دفاع کند.

22. para-cause

۲۳. دابلیو. وی. کواین اخیراً بر ضد دفاع‌پذیری تمایز تحلیلی-تألیفی استدلال کرده است. نگاه کنید به کتاب او: *Word and Object, op.cit., also his From a Logical Point of View*, (Harvard University Press, 1953.)

طبق این نظر، قوانین منطق و ریاضیات محض با قوانین فیزیکی سطح بسیار بالا، تفاوتی نوعی ندارند. هم‌چنین به نظر می‌رسد از دیدگاه او برمی‌آید که در قواعد صورت‌بندی که برای یک دستگاه وضع می‌کنیم، یک دل‌خواستگی وجود دارد. به واقع، تدابیر مختلفی در منطق ریاضی برای حذف پارادکس مجموعه همه مجموعه‌ها وجود دارد، و برخی از جمله‌هایی که در دستگاه و ایتهد و راسل بی‌معنا خواهند بود، در منطق ریاضی کواین (از انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۵۸) امکان‌پذیرند. شاید دل‌خواستگی خاصی در این نکته باشد که آیا چیزی را بی‌معنا یا کذب سطح بالا (high-level falsehood) بدانیم. (مثلاً می‌توانیم این جمله را بی‌معنا ندانیم که خنده بدون گریه وجود دارد، بلکه از مفروضات بسیار سطح بالا برمی‌آید که چنین خنده‌ای وجود ندارد) اگر دیدگاه‌های کواین درباره ماهیت منطق پذیرفته شود، پس اولین مفهوم از دو مفهوم فلسفه که من پیش‌تر مطرح کردم، به مفهوم دوم فرومی‌ریزد. اگر چنین باشد، این امر فقط موضع مرا در این نوشته تقویت می‌کند. اما چون دیدگاه‌های کواین قابل مناقشه‌اند، من نمی‌خواهم خودم را به این مسئله‌ای که بسیار فنی و تخصصی است و به هر حال، ما را از دل‌مشغولی‌های اصلی مان در بحث حاضر دور می‌سازد، پای‌بند سازم. هم‌چنین به پاورقی ۳۱ رجوع کنید.

24. nominalism

25. null class

26. heap

۲۷. نک:

W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, (Harvard University Press, 1953), p.114.

۲۸. برای بحثی در این باره، به ویژه به منبع پیش‌گفته از کواین رجوع کنید.

29. abstract entities

30. anthropocentric

31. inside sentience

32. secondary qualities

33. consciousness