

نقد فرگه بر روان‌شناسی گری

سیدمحمدامین مشک‌فروش*

مهدی عظیمی**

چکیده

بنابر مکتب روان‌شناسی گری، قوانین منطق و ریاضیات چیزی جز گزارش‌های تعمیم‌یافته از الگوهای تفکر حاکم بر ذهن بشری نیست؛ در نتیجه محتوای عبارت‌های منطقی ایده‌هایی صرفاً ذهنی و آفریده ذهن بشرند و اگر ساختار ذهن ما به شیوه‌ای متفاوت با آنچه بالفعل است می‌بود، آن‌گاه قوانین منطقی چیزی متفاوت با آنچه از قضا در حال حاضرند می‌بود. از نظر فرگه بنیان این نظریه بر «مفهوم‌گرایی» و «ایده‌نگاری» معنای کلمات است. در باور فرگه معنای گزاره‌ها، که وی آن را «اندیشه» می‌نامد، امری متمایز از «ایده»ها و مفاهیم حاضر در ذهن هر فرد است، و او با دو استدلال در صدد اثبات این امر است. نبود گفتمان مشترک و در نتیجه تبدیل شدن زبان به امری شخصی و هم‌چنین حاصل شدن نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی دو تالی فاسد پذیرش متمایز نبودن «اندیشه» از «ایده» است. در این پژوهش روشن می‌شود که اشکالات فرگه بر «مفهوم‌گرایی» هم‌چنان پابرجاست و تاکنون به این اشکالات پاسخ قانع‌کننده‌ای داده نشده است. رویکرد این پژوهش متمرکز بر استدلال‌های سلبی فرگه در نقد مفهوم‌گرایی، و نه نظریات ایجابی فرگه در نحوه ادراک اندیشه‌هاست.

کلیدواژه‌ها: فرگه، روان‌شناسی گری، ایده، اندیشه، معنای واحد، نسبی‌گرایی، معرفت‌شناختی.

۱. مقدمه

در اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم در اروپا و به‌خصوص در سرزمین‌های آلمانی‌زبان بحثی جنجالی درباره ارتباط بین منطق و روان‌شناسی در گرفته بود و تقریباً تمام

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، aminmoshk.70@ut.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۱۰

فلسفه آلمانی زبان را تحت تأثیر قرار داده بود (Kush 2007: 2). مسئله بنیادین این مناقشه به این پرسش بازمی‌گشت که «آیا علومی هم‌چون ریاضیات، منطق، و معرفت‌شناسی بخشی از روان‌شناسی است یا خیر» در یک سوی این جدال گرایش ایدئالیستی خاصی در اروپا به وجود آمد که می‌کوشید ضمن دست‌یافتن به قوانین ذهن عملکردهای آن را تبیین کند. این گرایش، که با عنوان مکتب «اصالت روان‌شناسی» یا «روان‌شناسی‌گری» (psychologism) شهرت یافت، در ادامه حیات فکری خود به این نتیجه رسید که قوانین منطق و ریاضیات چیزی جز گزارش‌های تعمیم‌یافته از الگوهای تفکر حاکم بر ذهن بشری نیست و منطق نه به مثابه علمی مستقل، بلکه در حکم بخشی از علم روان‌شناسی است. بنیان این نظریه بر این بود که معنای کلمات همانا ایده‌ها یا صورت‌های ذهنی است و در نتیجه محتوای عبارات‌های منطقی ایده‌هایی صرفاً ذهنی و آفریده ذهن بشرند و قوانین منطقی تعمیم‌های تجربی (empirical generalizations) اندیشیدن انسانی‌اند. نتیجه چنین طرز تفکری این است که اگر ما به شیوه‌ای متفاوت با آنچه بالفعل استدلال می‌کنیم استدلال می‌کردیم، آن‌گاه قوانین منطقی متفاوت با آنچه از قضا در حال حاضرند می‌بودند (ودبرگ ۱۳۹۴: ۱۲۰).

اصطلاح «روان‌شناسی‌گری» از ترجمه آلمانی «Psychologismus» وارد زبان انگلیسی شد. این اصطلاح را نخستین‌بار یوهان ادوارد اردمن (Johann Eduard Erdman) در سال ۱۸۷۰ به کار برده است (Kusch 2007: 1). این مکتب با ظهور جان استوارت میل (John Stuart Mill) شیوه‌ای منسجم‌تر یافت. وی مدعی بود که محتوای همه اندیشه‌ها از تجربه نشئت می‌گیرد و منطق از روان‌شناسی مستقل نیست، بلکه بخش یا شعبه‌ای از آن به‌شمار می‌رود (Sluga 1980: 26). تمایز منطق از روان‌شناسی تمایز جزء و کل است و مبانی نظری منطق از روان‌شناسی اخذ شده است (ibid.). البته شایان ذکر است در برخی از نوشته‌های میل گرایش‌هایی یافت می‌شود که وابستگی میان منطق و روان‌شناسی را انکار می‌کند، ولی شاید بتوان گفت تفکر غالب وی هم‌سو و تقویت‌کننده روان‌شناسی‌گری است (Kusch 2007: 2).

تفکر میل بر فیلسوفان حس‌گرای آلمانی، هم‌چون هنریک زولبه (Henrich Czolbe) تأثیری عمیق داشت. زولبه با الهام‌گرفتن از میل بیان داشت که انطباع حسی بنیان معرفت بشر است و مفاهیم صرفاً طرح‌های بدلی و انعکاسی برای آن انطباعات‌اند (کرد فیروزجانی ۱۳۸۶: ۳۸). از منظر وی کیفیات حسی ناشی از صدا، مزه، رنگ، و ... جنبش‌ها و تغییراتی است که در سیستم عصبی رخ می‌دهند و «هوش انسان» چیزی جز انعکاس این تغییرات در سلول‌های مغزی نیست. مطابق نظر زولبه هیچ مفهوم پیشینی برای بشر وجود ندارد و همه مفاهیم پسینی و ناشی از حواس انسان‌اند و فرایند حصول آن‌ها برای انسان به صورت

یک روند فیزیکی محض است (همان). حس‌گرایی افراطی زولبه تاجایی ادامه می‌یابد که وی اصول اولیه تفکر بشری، هم‌چون اصل امتناع تناقض (the principle of contradictory)، این‌همانی (the principle of identity)، و اصل طرد شق ثالث را غیرفطری و ناشی از ادراک حسی می‌داند. این حس‌گرایی افراطی باعث تحویل همه علوم، از جمله منطق و ریاضیات، به روان‌شناسی می‌شود (Sluga 1980: 27-33).

نقد روان‌شناسی‌گری با کارهای ویلهلم ویندلبانند (Wilhelm Windelband) آغاز شد. وی در کتاب تاریخ فلسفه مدرن (*Die Geschichte der neueren Philosophie*) و نیز مقاله «روش نقادانه یا زایشی» (Kritische oder genetische Methode) کوشید با توجه به اصول روان‌شناسی روش‌شناسی آن را تبیین کند. در روش وی اصول منطق، اخلاق، و شناخت‌شناسی به‌طور کلی معتبرند و تلاش روان‌شناسی‌گرایان برای اثبات اعتبار کلی آن‌ها چیزی غیر از آن نیست که تمام انسان‌ها این اصول را بپذیرند. ویندلبانند دست‌یافتن به چنین حالتی در یک روش تجربی را آرزوی بیهوده‌ای دانست و معتقد بود دست‌یافتن به چنین اصول منطقی‌ای در تمام فرهنگ‌ها کاری غیرممکن است. وی در نهایت چنین نتیجه گرفت که روان‌شناسی‌گرایی در نهایت تلاش فکری خود به نسبی‌گرایی و «فلسفه اوباش» (philosophy of the mob) می‌انجامد (Kusch 1995: 10). پس از ویندلبانند فیلسوف شهیر آلمانی، گوتلوب فرگه (Gottlob Frege)، با دیدگاه «روان‌شناسی‌گری» به مخالفت برخاست و در آثار خود با استدلال‌ات ضد روان‌شناسی‌گری از استقلال منطق در برابر روان‌شناسی دفاع کرد. فرگه موفق شد با انتقادات خود به آرای روان‌شناسانه‌نگر هوسرل وی را به بازنگری در فلسفه‌اش وادارد و بدین ترتیب نقش مهمی در تأسیس روش پدیدارشناسانه وی ایفا کرد (موحد ۱۳۷۱: ۱-۱۰).

۲. انکاره فرگه از «روان‌شناسی‌گری در منطق»

از منظر فرگه وقتی منطق با تعبیر «قانون تفکر» به کار برده می‌شود ممکن است گمان کنیم همان‌طور که قوانین فیزیک و شیمی بر «هستنده‌های» مادی حاکم‌اند، قوانین منطق نیز بر «هست»‌های اندیشه‌ای و ذهنی حاکم‌اند و در نتیجه این قوانین چیزی جز توصیف الگوهای حاکم بر ذهن بشری و تبیین روند و فعالیت ذهنی‌ای به نام «اندیشیدن» نخواهند بود؛ بنابراین، علم منطق که مشتمل بر این قوانین است بخشی از روان‌شناسی خواهد شد (Frege 1987: 247). فرگه، هنگامی که وارد نزاع روان‌شناسی‌گری می‌شود، جریان فکری‌ای را که

نظریه معنا را به اموری مانند جریان‌ات ذهنی، تصورات ذهنی، و مانند آن مربوط می‌کند رد می‌کند. این جریان بین فرایندی که براساس آن معنای یک چیز فهمیده می‌شود و آنچه این فرایند را می‌سازد و تشکیل می‌دهد خلط می‌کند. فرگه روان‌شناسی فیزیولوژی را بیش از هر علم دیگری دچار و گرفتار ایدئالیسم می‌داند و تلاش می‌کند تا نشان دهد این نگرش با واقع‌گرایی کار خود را آغاز می‌کند، اما درانتها به ایدئالیسم دچار می‌شود و به همین دلیل مجموعه‌ای به شدت ناسازگار است (ibid.: 224-225). از منظر وی، اگر برای اثبات امر عینی لازم باشد مبنایی اتخاذ شود از روان‌شناسی نمی‌توان مدد گرفت، زیرا نقطه عزیمت واقع‌گرایانه دیدگاه روان‌شناسی در تقابل با آن قرار دارد. برای مثال به بافت عصب اشاره و عمل ایده‌سازی را توجیه می‌کنیم؛ اما توجیه معرفت به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه اندیشیدن و تصدیق کردن نیز باید تبیین شوند. در همین نقطه است که آنچه به صورت رئالیسم آغاز شده بود مسیرش را تغییر می‌دهد و روان‌شناسی از ایدئالیسم سر درمی‌آورد و رئالیسم اولیه شاخه‌ای را که خودش بر آن تکیه داده است می‌برد، زیرا با غیرواقعی شدن اندیشه اجزای آن هم غیرواقعی می‌شوند و بدین ترتیب رئالیسم اولیه غیرواقعی و فریبنده می‌شود، چون خود سلول و بافت عصبی و تغییرهای آن به ایده‌های صرف فروکاسته می‌شوند و سرانجام آناتومی و فیزیولوژی نیز به اوام برمی‌گردند (Frege 1897: 224-225).

فرگه روان‌شناسی‌گری صادق بودن را با اعتقاد به صادق بودن (صادق دانستن) یک‌سان می‌انگارد، درحالی‌که چنین نیست، زیرا چه یک شخص، چه افراد بسیار، و چه همه به صادق بودن موضوعی اعتقاد داشته باشند، باز هم نمی‌توان صادق بودن را به افراد معتقد به آن فروکاست. از این رو، اگر صادق بودن مستقل از این باشد که آیا شخصی آن را تصدیق می‌کند یا نه، پس قوانین صادق بودن نیز قوانین روان‌شناختی نیستند، بلکه شاخص‌هایی‌اند که در یک بنیاد جاویدان ریشه دارند؛ شاخص‌هایی که هرچند ممکن است اندیشه ما از آن‌ها غفلت کند و حقیقتاً نیز چنین است، اما هرگز خود دچار اختلال نمی‌شوند (Frege 1983: 202-203).

۳. اندیشه و ایده از دیدگاه فرگه

پیش از پرداختن به استدلال‌ات فرگه در طرد روان‌شناسی‌گری لازم است تا به دو عنصر کلیدی و بنیادی وی در این باب، یعنی «اندیشه» و «ایده»، پرداخته شود و معنای این دو واژه‌یافته شود؛ زیرا از نظر وی روان‌شناسی‌گری به اتحاد «اندیشه» و «ایده» منتهی می‌شود و این اتحاد دریاور فرگه امری باطل است.

فرگه در سال ۱۹۱۸، یعنی در حدود شش سال پیش از مرگش، مقاله‌ای را با عنوان «اندیشه» نوشت (موحد ۱۳۹۰: ۸۸). او از «اندیشه» معنای خاصی را در نظر دارد. از منظر فرگه «اندیشه» معنا و محتوای یک جمله کامل است و مراد وی از «جمله کامل» قضایای اخباری‌اند که حالتِ توصیفی دارند، نه انشایی و امری (Frege 1918: 329). در واقع «اندیشه» هر امری است که مسئله صدق درباره آن مطرح می‌شود و می‌توان آن را به صدق و کذب متصف کرد و این همان «مضمون قضیه خبری» است.

عنصر بنیادین دیگر در فلسفه فرگه «ایده» (idea) یا همان «صورت‌های ذهنی» است. فرگه «ایده» را آگاهی‌های جهان درونی فرد می‌داند و انطباعات حسی، مخلوقات خیالی، احساسات، خلق و خواه، تمایلات، و خواسته‌ها را از سنخ «ایده» می‌داند (ibid.: 334). وی با بیان چهار ویژگی کلی از «ایده» و وجه تمایز «ایده» از اشیای جهان خارج سعی می‌کند معنای آن را آشکار کند. این چهار ویژگی عبارت است از:

۱. ایده‌ها قابل دیدن و لمس کردن نیستند و بوییده، چشیده، یا شنیده نمی‌شوند. در واقع ایده‌ها ممکن است روایت‌گر امور حسی باشند، اما با نظر به خودشان قابل ادراک حسی نیستند. فرگه در این باره بیان می‌دارد که آنچه مورد ادراک حسی ماست، اشیای خارجی است، اما ادراک ما از اشیای خارجی حسی نیست. از نظر وی دیدن یک فضای سبز باعث ارتسام صورت بصری آن در من می‌شود، اما خود این صورت بصری نه سبز است و نه قابل دیدن (ibid.: 334)؛

۲. ایده‌ها «شخص وابسته» اند و حیثیت تعلق دارند و ما دارنده آن‌ها محسوب می‌شویم (ibid.)؛

۳. این ویژگی به نوعی از ویژگی دوم استنتاج می‌شود و آن نیازمندی ایده‌ها به فردی است که دارنده آن‌هاست. از منظر فرگه اشیای جهان خارج وجودی مستقل از ما دارند، اما ایده‌ها نمی‌توانند مستقل از دارنده خود وجود داشته باشند (ibid.: 334-335)؛

۴. ویژگی چهارم با اهمیت‌ترین ویژگی ایده در تفکر فلسفی فرگه است که به نوعی از ویژگی دوم و سوم استنتاج می‌شود. فرگه این ویژگی را چنین بیان می‌کند: «هر ایده تنها متعلق به یک شخص است و هرگز دو نفر دارنده یک ایده نیستند» (ibid.: 335). استدلال فرگه در باب اثبات چنین خصوصیتی برای ایده‌ها آن است که تشخیص و قوام اموری که به موضوعات تعلق دارند به همان موضوعات است و چون ایده‌ها به موضوعات و متعلق‌های واحدی تعلق ندارند پس خود آن‌ها نیز یکی نیستند. وی بیان می‌کند: «ایده‌های متعلق به من

ذاتاً و طبیعتاً چنان متقوم و وابسته به قلمرو آگاهی من‌اند که هر ایده دیگری هم که افراد داشته باشند متفاوت با ایده‌های متعلق به من است» (ibid.).

فرگه استدلال مذکور را از طریق برهان خلف نیز تقریر می‌کند: «اگر دو نفر دارای یک ایده باشند، ایده‌ها مستقل از آن دو نفر وجود خواهد داشت (که این خلاف فرض است)» (ibid.).

۴. تمایز اندیشه از ایده

نقد فرگه به روان‌شناسی‌گری مبتنی بر تمایز «اندیشه» از «ایده» است. از نظر فرگه پذیرش روان‌شناسی‌گری به تحویل همه امور از جمله «اندیشه» به «ایده» منتهی می‌شود و این تحویل امری غیرقابل قبول است. فرگه اکثر استدلال‌های خود در مخالفت با روان‌شناسی‌گری را بر مخالفت با این اتحاد اقامه کرده است و به نوعی با باطل کردن «لازم» در صدد است تا بطلان «ملزوم» را نشان دهد. می‌توان خلاصه استدلال او را در قالب یک قیاس مرکب به صورت زیر بیان کرد:

- اگر روان‌شناسی‌گری صادق باشد، همه چیز به ایده فروکاسته می‌شود؛

- اگر همه چیز به ایده فروکاسته شود، «اندیشه» نیز «ایده» خواهد بود؛

- اما اندیشه ایده نیست؛

- در نتیجه، روان‌شناسی‌گری باطل است.

فرگه برای نقض تالی گزاره دوم استدلال‌هایی ارائه می‌کند که به آن‌ها خواهیم پرداخت. اما آنچه در این جا اهمیت دارد بیان ملازمه مقدم و تالی گزاره اول است. به بیان دیگر می‌توان این پرسش را مطرح کرد که «چرا روان‌شناسی‌گری مستلزم تحویل همه امور به ایده‌هاست؟».

برای پاسخ به این سؤال باید تبیین فیلسوفان پیش از فرگه در باب ماهیت علم مطالعه شود. در سنت فلسفی دکارت و هم‌چنین تجربه‌گرایانی هم‌چون هابز و لاک آگاهی‌یافتن امری غیر از آگاهی‌یافتن از خود یا ایده‌های خود نیست. آگاهی در این سنت‌ها گویی یک حباب یا یک جعبه به خود محصور است که راهی به بیرون از خود ندارد (Matheson 2006: 80). تأثرات و مفهومی‌ها در این فضای محصور در حلقه ایده‌ها و تجربه‌ها قرار دارند و آگاهی ما به سوی این ایده‌ها جهت می‌گیرد و نه مستقیماً به سوی اشیای بیرونی.

در این صورت فقط می‌توانیم به وجود آگاهی و حالت‌های آن اطمینان داشته باشیم و نمی‌دانیم چگونه باید ثابت کنیم که تماس ما با «جهان واقعی» یک توهم یا یک فرافکنی سوپژکتیو نیست. بنابراین، ما کاملاً در «درون» هستیم، اما این که چگونه می‌توان به «بیرون» دست یافت معضلی بزرگ است (شاکری ۱۳۹۳: ۱۳۰).

حال، با پذیرش روان‌شناسی‌گری، آنچه از جهان خارج درک می‌شود به ساختارهای ذهنی من وابسته خواهد بود و در واقع داده‌های حسی به ذهن اجازه می‌دهند یک تمثیل و بازنما از جهان خارج را بسازد؛ اما من هرگز به خود اشیا دسترسی نخواهم داشت و با جهان خارج مواجهه عینی و بی‌واسطه نخواهم داشت؛ بنابراین پذیرش روان‌شناسی‌گری مستلزم فروکاهش آگاهی به «آگاهی به خود» و «آگاهی به ایده‌های خود» می‌شود. البته این که ایده‌ها می‌توانند «بازنمود حقیقی از جهان خارج» باشند و یا حتی بتوانند وجود آن را اثبات کنند مبحثی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۵. استدلال اول: درک اندیشه واحد (وجود مفاهمه)

تقریر این استدلال به شکل قیاس استثنایی به این صورت است:

- اگر اندیشه ایده باشد، امکان ادراک واحد از یک اندیشه وجود نخواهد داشت (اندیشه نیز شخص وابسته می‌شود)؛
- درحالی که ادراک واحد از «اندیشه‌ها» وجود دارد؛
- در نتیجه، اندیشه ایده نیست.

ملازمه بین مقدم و تالی با نظر به ویژگی چهارم ایده اثبات پذیر است. در بیان ویژگی چهارم روشن شد که ایده‌ها، به دلیل «شخص - وابسته» بودن، متشخص به موضوع خودند و هیچ‌گاه یک ایده واحد بین دو فرد وجود ندارد. با توجه به این نکته، اگر اندیشه نیز از سنخ ایده باشد، به تعداد مدبرک‌های خویش دارای معانی خواهد بود و نمی‌توان به معنای واحد از یک اندیشه دست یافت و این به معنای نفی آگاه و علم مشترک و مفاهمه است. فرگه بیان می‌دارد:

اگر آنچه را که من و شخص دیگر به منزله مضمون قضیه فیثاغورس ادراک کردیم واحد نباشد، دیگر نمی‌توان به نحو صحیح و واقعی گفت «قضیه فیثاغورس»، بلکه باید گفت «قضیه فیثاغورس من» و «قضیه فیثاغورس او»، و ... و هر یک از این‌ها با دیگری متفاوت است. اگر هر اندیشه‌ای مستلزم وجود دارنده آن و اندیشه هم متعلق به

حوزه ادراکِ او باشد، در این صورت اندیشه فقط به او تعلق دارد و علم مشترک وجود نخواهد داشت (Frege 1918: 336).

فرگه در مبانی علم حساب برای اثبات مدعای خویش از عدد یک استفاده می‌کند. وی بیان می‌دارد که اگر عدد یک امری ذهنی همانند ایده باشد، باید بتوان آن را به ذهن دارنده آن نسبت داد و گفت: «عدد یکِ زید»، «عدد یکِ عمرو»، و ... که هر یک از این «یک‌ها» خواص اختصاصی خود را دارند؛ حال آن‌که از عدد یک چنین چیزی فهمیده نمی‌شود، بلکه برعکس، نزد همه کسانی که آن را درک می‌کنند امری واحد و یکسان تلقی می‌شود (Frege 1893: 204-205). در باور فرگه هنگامی که یک فرد بگوید «یک یک است» و دیگری بگوید: «یک دو است»، شخص نخست می‌تواند این اختلاف را مدنظر بگیرد و بگوید «یک من» خصوصیتی دارد و «یک تو» خصوصیتی دیگر. در این صورت نمی‌توان هیچ تلاشی برای رسیدن به یقین مصروف داشت، زیرا موضوع ضروری مشترک وجود ندارد. روشن است که این امر معنای واژه «یک» و معنای جمله «گاهی یک یک است» را از بین می‌برد (ibid.: 205).

از منظر فرگه روان‌شناسی‌گری ما را دچار «زبان خصوصی» می‌کند که در این حالت هر فرد تنها می‌تواند وضعیت ذهنی خود را تخلیه کند و دیگر هیچ‌گونه گفتمان، بحث، مشاجره، اختلاف، و اتفاق نظر معنا نخواهد داشت. چنین تخلیه‌ای هم بیش‌تر شبیه اصوات بیان‌گر احساسات درونی است. همان‌گونه که «به‌به» به شخص دیگری اجازه نمی‌دهد که احساس خوشنودی گوینده را درک کند، اظهار جمله‌های بیانی به‌هیچ شخص دیگری اجازه نمی‌دهد که معنای مورد نظر گوینده را دریابد (سالرنو ۱۳۸۹: ۱۲۴). بنابراین، برپایه تفسیر روان‌شناختی از منطق، زبان طبیعی مجموعه‌ای است از صداهایی که هیچ مضمون و محتوایی ندارند و از آن‌جا که گفتمان معقول امر ممکن است و ما می‌توانیم با یک‌دیگر گفت‌وگو و معانی را به هم منتقل کنیم، پس روان‌شناسی‌گری خطاست (همان).

در نظر فرگه منطق‌دانان روان‌شناسی‌گرا، چون قلمرو عینی غیرمادی را ممکن نمی‌دانند، «مفهوم» را همان «ایده» تلقی و آن را وارد حوزه روان‌شناسی می‌کنند. این امر باعث ایجاد یک ناسازگاری می‌شود و «ایده» دو خصیصه متقابل خواهد داشت:

۱. به‌طور کامل ذهنی و شخصی است؛
۲. بین انسان‌ها مشترک و به‌طور یکسان مُدرک اذهان متعدد قرار می‌گیرد.

۶. نقد و بررسی استدلال اول فرگه

افلاطون در نظریهٔ مُثُل در نهایت کم‌وبیش آگاهانه به این باور می‌رسد که در محدودهٔ معینی از زبان واژه‌ها دارای معانی ثابت‌اند، به طوری که این معانی برای همهٔ افراد وابسته به آن اجتماع زبانی یک‌سان است. فرگه دربارهٔ مفاهیم کلی و به‌خصوص مفاهیم حسابی این عقیدهٔ افلاطونی را آشکار ساخت. وی معتقد است اگر مفاهیم برای افرادی مختلف معانی متفاوتی داشته باشد، آن‌گاه دانشمندان در اختلاف‌نظرهای حل‌ناپذیر می‌افتند (ودبرگ ۱۳۹۴: ۱۴۲).

بر اساس دیدگاه منطق و فلسفهٔ سنتی، به‌ویژه در فلسفهٔ اسلامی، میان صورتِ ذهنی و شیء خارجی رابطهٔ این‌همانی برقرار است و در واقع صورتِ ذهنی بر شیء خارجی انطباق دارد. حقیقت این انطباق به این‌همانی و وحدت ماهوی واقعیت منطبق‌شونده و واقعیت دیگر باز می‌گردد (عبودیت ۱۳۸۷: ج ۲، ۵۳). برای مثال ابن‌سینا در «الهیات» شفا تصریح می‌کند که ماهیت معلوم در موطن ادراک محفوظ است (ابن‌سینا ۱۳۹۴: ۱۴۰). فرگه در همین مسئله با فیلسوفان سنتی دچار چالش می‌شود و نظریهٔ معرفت‌شناختی این فیلسوفان را مستلزم شخصی شدن معرفت می‌انگارد. در پاسخ به اشکالات فرگه بر نظریهٔ وجودِ ذهنی و تطابقِ ماهوی ذهن و عین برخی معاصران بر اساس سنت فلسفهٔ اسلامی انتقاداتی را بر استدلال و هم‌چنین مبانی فرگه وارد کرده‌اند.

۷. اشکال اول: خلط میان مفهوم‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی

اگر مراد فرگه این است که محتوای قضیه امری روان‌شناسانه باشد، به این معنا که قضیه چیزی است که بر اساس تغییرات اتفاق‌افتاده در عصب و سلول‌های مغز ایجاد می‌شود و برای توضیح آن به چیزی جز روان‌شناسی نباید رجوع کرد، این دیدگاه به‌طور کامل نادرست است، زیرا صرفاً با ملاحظهٔ امور روان‌شناختی نمی‌توان قضیه را تبیین کرد. به‌طور کلی بدون تمسک به تجرد نفس هیچ ادراکی را نمی‌توان توضیح داد؛ اما اگر مقصود این باشد که معنا و محتوای جمله امری است که در ظرفِ نفس و ذهن انسان تحقق می‌یابد، این مقدار روان‌شناسی‌گری، یعنی مفهوم‌گرایی، لازم و گریزناپذیر است و منطق نمی‌تواند عاری از آن باشد. به نظر می‌رسد باید بین روان‌شناسی‌گری افراطی و مفهوم‌گرایی تفاوت قائل شد (کرد فیروزجائی ۱۳۸۲: ۴۰).

بررسی اشکال: به نظر می‌رسد این اشکال در واقع تکرار مدعاست، زیرا فرگه بیان می‌دارد که مفهوم‌گرایی به شخصی‌سازی معرفت منجر می‌شود و چون معرفت امری شخصی نیست، پس مفهوم‌گرایی باطل است. ضمناً بیان فرگه نسبت به مجرد بودن یا نبودن نفس نیز لا بشرط است و صورت‌های ذهنی، چه منطبع در مغز باشند و چه قائم به نفس، اشکال شخصی‌سازی فرگه باقی است.

۸. اشکال دوم: وارد بودن نقد فرگه بر نظریه ایجابی وی

اصلی‌ترین دغدغه فرگه این است که بر اساس روان‌شناسی‌گرایی معرفت امری شخصی و انتقال‌ناپذیر می‌شود. اما این اشکال بر اساس مبانی فرگه حل‌شدنی نیست؛ چون در نظر او اندیشه، معانی الفاظ، و صدق و کذب آن‌ها برای همه اذهان عینی است؛ اما این راه‌حل او اشکال را حل نمی‌کند، زیرا، با وجود پذیرش عینیت امور مذکور، درک و فهم این امور، که به وسیله اذهان صورت می‌گیرد، شخصی است و این اشکال که «از کجا معلوم است که فهم و درک دو طرف بحث در مورد یک اندیشه یکسان باشد» بی‌پاسخ می‌ماند (کرد فیروزجائی ۱۳۸۶: ۵۳).

بررسی اشکال: این اشکال در واقع نقدی بر بخش ایجابی نظریه فرگه است. فرگه پس از نقد روان‌شناسی‌گری و مفهوم‌گرایی بر این باور است که «معنا» حقیقتی عینی و واقعی است و کارکرد ذهن تنها در فراچنگ‌درآوردن «معنا» است (فرگه ۱۳۹۰: ۱۰۶). حال اشکال‌کننده در طلب روشن‌ساختن معنای «فراچنگ‌آوردن معنی» است و بیان می‌کند که اگر این «فراچنگ‌آوردن» ادراک معانی عینی توسط ذهن باشد اشکالات فرگه بر نظریه ایجابی‌اش وارد است. باین حال، حتی اگر این اشکال بر اندیشه فرگه وارد باشد، تأثیری در نقد سلبی وی از مفهوم‌گرایی نخواهد داشت و با این اشکال نمی‌توان به مفهوم‌گرایی برگشت.

۹. اشکال سوم: خلط حیثیت وجودی با حیثیت حکایت‌گری مفهوم

حل اشکال فرگه به این است که معرفت به وسیله مفاهیم حاصل می‌شود و وجود مفاهیم به مُدرک دارنده آن‌ها قائم است و امری شخصی و انتقال‌ناپذیر است، اما وجود مفهوم معرفت نیست تا بتوان اشکال کرد که ممکن نبودن انتقال وجود مفاهیم مستلزم انتقال‌ناپذیری و انحصاری ماندن معرفت می‌شود، بلکه معرفت حاصل از شأن کاشفیت و جنبه حکایت‌گری مفاهیم است که این جنبه مفاهیم برای همه مفاهیم متناظر در اشخاص

متفاوت یک‌سان و یگانه است (کرد فیروزجائی ۱۳۸۶: ۵۴). در نتیجه، اگر منظور از «ایده» و «تمثلات ذهنی» ادراکات با لحاظ مذکور باشد، توجه منطبق‌دان به آن‌ها لازم است و هرگز در منطق از «ایده‌ها»، با قطع نظر از جنبه حکایت آن‌ها، بحث نمی‌شود (همان: ۴۰).

درواقع اشکال فرگه ناشی از تفکیک‌نکردن دو حیثیت صورتِ ذهنی است. توضیح این‌که در فلسفه اسلامی صورت‌های ذهنی دو حیثیت دارند: حیثیت استقلالی و فی‌نفسه، و حیثیت مرآتی و حکایت‌گری. این از آن روست که به هر مفهومی می‌توان دو گونه نظر کرد:

۱. به‌نحو استقلالی (ما فیہ يُنظر): اگر هر مفهومی را فی‌نفسه و به‌نحو مستقل لحاظ کنیم و به خود آن نظر داشته باشیم، طبق دیدگاه مشهور، کیفِ نفسانی و وجودی عرضی برای ذهن است. وقتی مفهوم به این نحو لحاظ می‌شود موجودی مشخص و قائم به ذهن دارنده آن است و با مفهومی که در ذهن دیگری است، هرچند هر دو مفهوم و صورتِ ذهنی یک شی واحد باشند، متفاوت است؛ زیرا صورتی که در زمان خاص در یک ذهن و نفس موجود می‌شود، غیر از صورتی است که در همان ذهن ولی در زمان دیگری وجود می‌یابد. از این رو صورت‌های ذهنی در این لحاظ متخصص افراد است، نه مُشاع میان همه افراد؛

۲. به‌نحو مرآتی (ما به يُنظر): هر صورتِ ذهنی، با این‌که برای خود یک موجود محسوب می‌شود، ولی نمایان‌گر و آینه موجود دیگری نیز است. از این رو مفاهیم ذهنی حکم تصویر و آینه را دارند که با این‌که خود وجود مستقلی دارند، حاکی و نشان‌دهنده موجود دیگری نیز هستند (عبداللهی ۱۳۸۹: ۳۱).

بنابراین، تمثلات و ادراکات، در عین حال که موجود در ذهن و دارای علل و عواملی‌اند، دارای جنبه کاشفیت و حکایت نیز هستند که فرگه به آن توجهی ندارد. ادراکات از این حیث متعلق به علم روان‌شناسی نیستند، بلکه به دو حوزه دیگر تعلق دارند:

۱. معرفت‌شناسی: فقط از نحوه حکایت و کاشفیت و ارزش آن‌ها بحث می‌کند؛

۲. منطق: اوصافی را بررسی می‌کند که از حیث کاشفیت به این ادراکات و تمثلات عارض می‌شود (نه اوصافی که از جهت وجود بر آن‌ها عارض می‌شود) که این اوصاف همان است که ما معقولات ثانیه منطقی می‌نامیم. بنابراین، منطق در عین حال که از ادراکات و تمثلات ذهنی بحث می‌کند، بخشی از قلمرو روان‌شناسی نیست (کرد فیروزجائی ۱۳۸۶: ۴۲).

از این رو راه نجات از حوزه روان‌شناسی توسل به حوزه عینی غیرمادی - غیرذهنی نیست، بلکه راه نجات این است که به خصیصه حکایت‌گری مفهوم توجه کنیم که این ویژگی مفهوم مشترک بین همه انسان‌هاست و مانند اصل وجود مفهوم و قیامش به ذهن

مُدْرک شخصی نیست؛ نه این که مفهوم را صرفاً به یک ایده حسی و انطباق درونی منهای خصوصیت حکایت کاهش دهیم (همان: ۴۶).

نتیجه آن که باتوجه به دو حیثیت صورت‌های ذهنی روشن می‌شود که فرگه حُکْم حیثیت اول را به‌خطا به حیثیت دوم نسبت داده است؛ یعنی درست است که مفاهیم و معانی الفاظ وقتی به‌تنهایی لحاظ می‌شوند اموری ذهنی - شخصی‌اند، اما به‌لحاظ حیثیت حکایت‌گری خود می‌توانند با یک‌دیگر مشترک باشند. به‌عبارت‌دیگر، هرچند مفهومی که هر فرد از یک شیء، مثلاً «الف»، دارد غیر از مفهومی است که فرد دیگر از آن دارد، ولی هر دو مفهوم شیء الف را نشان می‌دهد (عبداللهی ۱۳۸۹: ۳۲).

بررسی اشکال: به‌نظر می‌رسد این پاسخ مشکل را حل نمی‌کند، زیرا، با فرض پذیرش حیثیت حکایت‌گری صورت‌های ذهنی، پرسش در این جاست که به چه دلیل حیثیت حکایت‌گری صورت موجود در ذهن افراد یکی است؟ به چه دلیلی باید پذیرفت که حکایت‌گری صورت موجود در ذهن فرد الف درست به همان نحوی است که صورت موجود در ذهن فرد ب از شیء خارجی حکایت می‌کند؟

فرگه می‌تواند اشکال خود را در قالب شخصی شدن حیثیات حکایت بازسازی کند؛ به این نحو که حیثیت حکایت‌گری صورت‌های ذهنی امری شخصی و قائم به اذهان گوناگون است و صورت‌های ذهنی افراد مختلف در این حیثیت با یک‌دیگر تفاوت دارند. بنابراین اگر قائل به یگانه‌انگاری حیثیت حکایت‌گری صورت‌های ذهنی هستیم، باید بپذیریم که این حیثیت امری ذهنی و به‌شخص وابسته نیست، بلکه امری عینی و مستقل از اذهان است.

اما اشکال بنیادین دیگری بر مفهوم‌گرایی وارد است. در پاسخ به اشکال فرگه گفته شد هرچند مفهومی که هر فرد از یک شیء، مثلاً «الف»، دارد غیر از مفهومی است که فرد دیگر از آن دارد، ولی هر دو مفهوم شیء الف را نشان می‌دهد. پرسش دقیقاً همین جاست که «شیء الف»، که محکی‌عنه این دو مفهوم انگاشته شد، چگونه ادراک شد. اگر فهم و ادراک ما از «شیء الف» به‌واسطه «مفهوم و صورت ذهنی الف» است، چگونه گفته می‌شود «شیء الف» مطابق با مفهوم الف است؟ به‌نظر می‌رسد در این مقام وجود شیء خارجی «الف» پیش‌فرض گرفته و بدیهی انگاشته شده است؛ اما به‌نظر می‌رسد با پذیرش مفهوم‌گرایی این ادعای بداهت خود بدیهی نیست.

بنابراین، حتی می‌توان پا را فراتر گذاشت و گفت چگونه می‌توان نشان داد که مفهوم الف محکی‌عنه خارجی دارد. اگر ادراک ما از خارج به‌واسطه مفاهیم ذهنی صورت بگیرد، حتی اگر این مفاهیم رو به‌سوی امری داشته باشد و حیثیتی التفاتی داشته باشد، چگونه

می‌توان اثبات کرد که محکی‌عنه‌ای وجود دارد و حتی با پذیرش محکی‌عنه چگونه ما می‌یابیم که محکی‌عنه مفاهیم امری خارجی است.

به نظر می‌رسد با پذیرش مفهوم‌گرایی تنها می‌توانیم به وجود آگاهی و حالت‌های آن اعتماد داشته باشیم و نمی‌دانیم که چگونه باید ثابت کنیم که تماس ما با «جهان واقعی» یک توهم یا یک فرافکنی سوپژکتیو نیست. بنابراین ما کاملاً در درون جای می‌گیریم و دست‌یافتن به «بیرون از خود» به معضلی بزرگ تبدیل خواهد شد.

حیثیت التفاتی نیز نمی‌تواند به یافتن جهان خارج کمکی کند؛ به همین دلیل هوسبرل نیز، که با توجه به حیثیت التفاتی به دنبال گشایش روزنه‌ای به جهان خارج بود، در دوره متأخر خود با چرخشی اساسی از مواضع پیشین خود دست می‌کشد. در واقع وی به این نتیجه می‌رسد که اگر پدیدارشناسی به معنای پرداختن به آشکارگی‌هاست، هیچ معنایی ندارد جهانی را پیشاپیش مفروض بگیریم و از پیش بدیهی بینگاریم و سپس تلاش کنیم راهی بیابیم که این آشکارگی‌ها را با آن جهان فرضاً واقعی منطبق کنیم (زهاوی ۱۳۹۲: ۲۴). او با این چرخش نگرش طبیعی را در پراگماتیزم می‌گذارد و وجود طبیعی از پیش بدیهی انگاشته شده را اپوخته می‌کند و این به معنای رد آن نیست، بلکه به معنای تعلیق حکم درباره آن است، یعنی نه می‌گوییم هست و نه می‌گوییم نیست (همان: ۲۵). نتیجه آن که «مفهوم‌گرایی التفاتی» نیز نمی‌تواند پاسخی قوی به اشکال فرگه باشد.

۱۰. استدلال دوم: نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی

این استدلال نیز به یکی دیگر از لوازم باطل اتحاد «ایده» و «اندیشه» اشاره می‌کند و به صورت یک قیاس استثنایی بیان‌شدنی است:

- اگر اندیشه همان ایده باشد، لازمه‌اش نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است؛
- نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی باطل است؛
- در نتیجه «اندیشه» همان «ایده» نیست.

در بیان ملازمه مقدم و تالی می‌توان گفت که با پذیرش ایده بودن «اندیشه» وقوع تناقض بین دو علم و دو «اندیشه» ناممکن خواهد بود؛ زیرا معیار و مضمون واحدی وجود نخواهد داشت تا طرفین ادراکات خود را با آن بسنجند و به صحت یا سقم دیدگاه خود واقف شوند و تضاد یا تناقض اندیشه‌های خود را با یکدیگر بیابند. هم‌چنین تنازع برسر

صدق نیز واقعاً بیهوده خواهد بود (Frege 1893: 336) و این چیزی جز نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نخواهد بود. فرگه در نقد نسبی‌گرایی به یک تمثیل اشاره می‌کند. از نظر وی پذیرش نسبیت‌گرایی همانند دعوی دو نفر بر سر اصلی بودن یک اسکناس صدمارکی است که هریک در جیب خود دارند و از «اصلی» تنها همان اسکناس خود را اراده می‌کنند (ibid.).

۱.۱. نقد و بررسی استدلال دوم

بر پایه تفسیر روان‌شناختی از منطق، همان‌گونه که تعمیم‌های مربوط به نحوه متداول لباس پوشیدن یک فرهنگ با فرهنگ دیگر متضمن تناقضی نیست، اختلاف قوانین یک جامعه با جامعه دیگر نیز به تناقض نمی‌انجامد. ما این‌گونه لباس می‌پوشیم و آنان به‌گونه‌ای دیگر. چه کسی درست عمل می‌کند: ما یا آنان؟ این سؤالی است نامعقول و بی‌معنا (سالرنو ۱۳۸۹: ۱۲۴). حال اگر مسئله صحت مطرح نشود، امکان اتفاق نظر و یا اختلاف نظر نیز از بین می‌رود، زیرا اختلاف نظر و تلاش برای حل آن دارای یک پیش‌فرض اساسی است و آن حداقل امکان خطا در نظر و اندیشه یکی از دو طرف اختلاف است. اگر صحت و خطایی در کار نباشد، اختلاف واقعی میان سخن‌گویان اندیشه‌های متفاوت وجود نخواهد داشت (همان: ۲۴).

فرگه در جلد اول مبانی حساب بیان می‌دارد که این امکان وجود دارد که انسان‌ها یا موجوداتی دیگر کشف شوند که قادر باشند حکمی کنند که ناقض قوانین منطق ما باشد؛ اما اگر موجوداتی پیدا شوند که قوانین اندیشه آنان از بیخ‌و‌بن ناقض قوانین ما باشد و در نتیجه همواره به نتایج نقیض (نتایج ما) حتی در عمل رهنمون شوند، چه باید کرد؟ (Frege 1893: 203). وی در ادامه بیان می‌کند که هر شخصی که در نظر او قوانین منطق تجویزکننده شیوه‌های بایسته اندیشه‌اند و آن‌ها را قوانین صدق می‌داند (نه قوانین طبیعی ناظر به صادق دانستن چیزی از سوی انسان‌ها) خواهد پرسید که کدام یک از این دو گروه حق‌اند؟ قوانین ناظر به صادق دانستن نزد کدام یک از این دو گروه مطابق قوانین صدق است؟ طرف‌دار منطق روان‌شناختی نمی‌تواند چنین پرسش‌هایی را بپرسد (ibid.).

فرگه در باب بی‌معنایی توجیه، با قبول روان‌شناسی‌گری، بیان می‌دارد که با تصور روان‌شناسانه از منطق تفاوت بین مبانی توجیه‌کننده اعتقاد و عللی که آن را ایجاد می‌کنند مغفول می‌ماند و منطق‌دان، به‌جای توجیه اثباتی مفاد قضیه، علل ثبوتی اعتقاد را تبیین

می‌کند. یعنی توجیه به معنای درست کلمه غیرممکن می‌شود و توجیه چگونگی ورود و حصول آن اعتقاد به جای آن می‌نشیند و نتیجه این دیدگاه این است که هر چیزی معلول عوامل روان‌شناسانه تلقی می‌شود و کشف علمی به خرافات کاهش می‌یابد (Frege 1897: 246-247).

در نقد استدلال فرگه گفته شده است که همه این اشکالات از غفلت از خصوصیات حکایت‌گری مفاهیم و ایده‌ها سرچشمه می‌گیرد، زیرا اگر دو ایده گوناگون از مصادیق مشترک حکایت کنند رابطه تساوی ممکن خواهد بود، چنان‌که در همه حمل‌های شایع همین‌طور است و ارتباط ایده‌های متفاوت نیز از طریق مصادیق مشترکشان حاصل می‌شود و بدین ترتیب تعریف ممکن می‌شود (کرد فیروزجائی ۱۳۸۶: ۴۸).

در پاسخ به این نقد نیز می‌توان گفت مصداق مشترک تنها یک پیش‌فرض است که با پذیرش مفهوم‌گرایی راهی به اثبات آن وجود ندارد. اگر فهم و ادراک ما از مصادیق تنها از طریق مفاهیم باشد، چرا باید وجود مصداق پذیرفته شود و حتی با پذیرش وجود مصداق چگونه می‌توان مصداق مشترک دو مفهوم را نشان داد؟ به نظر می‌رسد در این مقام وجود شیء خارجی پیش‌فرض گرفته شده است و گویی از پیش وجود شیء خارجی بدیهی انگاشته شده است. اما به نظر می‌رسد با پذیرش مفهوم‌گرایی این ادعای بداهت خود بدیهی نیست.

۱۲. نتیجه‌گیری

۱. روان‌شناسی‌گری در منطق همانا فروکاهش منطق به روان‌شناسی و ساختارهای ذهن بشری است. لازمه این دیدگاه آن است که قوانین منطقی را از «آنچه باید باشد» به «هست‌های اندیشه‌ای و ذهنی» تبدیل می‌کند که نتیجه آن وابستگی صدق به ساختارهای ذهن بشری است و صدق یک قضیه مستقل از علم و جهل بشر به آن قضیه نخواهد بود.

۲. فرگه با دو استدلال روان‌شناسی‌گری را نقد می‌کند. یکی از آن استدلال‌ها این است که پذیرش روان‌شناسی‌گری به شخصی‌سازی قوانین کلی منطقی منتهی می‌شود و این مسئله به خروج از معنای واحد و مفاهمه زبانی - معنایی منجر می‌شود.

۳. در استدلال دوم وی لازمه پذیرش این نظریه را می‌توان گرایش به ایدئالیسم و هم‌چنین پذیرش نوعی نسبی‌گرایی در صدق و معرفت به‌شمار آورد. به نظر می‌رسد، با قبول روان‌شناسی‌گری در منطق، منطق و استدلال‌ات منطقی هیچ‌گونه حکایتی از جهان واقع

نخواهند داشت و این نظریه به سمت ایدئالیسم میل پیدا خواهد کرد. اگر منطق ساخته‌الگوهای ذهن بشری باشد می‌توان گفت که منطق طبیعت را با الگوهای حاکم بر ذهن می‌سازد و در واقع منطق حیثیت کاشفیت از جهان خارج از ذهن را از دست می‌دهد و این منطق نیست که از قوانین حاصل بر طبیعت بر ما کشف شده است، بلکه این طبیعت است که در ساحت وجود انسانی محکوم به پیروی از الگوهای برساخته‌الگوهای ذهن بشری است و مبتنی بر این دیدگاه قوانین منطق از هست‌های اندیشه و ذهن بشر حکایت می‌کنند، نه بیان آنچه باید مستقل از ساختار ذهن بشری باشد. ضمن این‌که پذیرش روان‌شناسی‌گری فردی به‌نوعی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی منجر خواهد شد و ساحت بین‌الذهانی علم را مورد تردید قرار خواهد داد. نیز، باتوجه‌به این‌که با پذیرش این دیدگاه مطابقت ذهن با جهان خارج امری نامفهوم تلقی می‌شود و هیچ صدقی جز صدق به‌صورت «آنچه به‌نظر من می‌رسد» وجود نخواهد داشت، پس نسبی‌گرایی امری واضح به‌نظر می‌رسد.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین (۱۳۹۴)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده‌آملی، قم: بوستان کتاب.
- زهاوی، دان (۱۳۹۲)، *پدیدارشناسی هوسرل*، ترجمه مهدی صاحب‌کار و ایمان واقفی، تهران: روزبهان.
- سالرنو، جوزف (۱۳۸۹)، *گوتلوب فرگه*، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، تهران: علمی و فرهنگی.
- شاکری، سیدمحمدتقی (۱۳۹۳)، *حیث‌التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۸۹)، «بررسی دیدگاه گوتلوب فرگه در باب معنا»، *مجله ذهن*، دوره ۱۱، ش ۴۲.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- فرگه، گوتلوب (۱۳۹۰)، *اندیشه*، ترجمه محمود یوسف‌ثانی، *فلسفه تحلیلی (مجموعه مقالات)*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- کرد فیروزجائی، یارعلی (۱۳۸۶)، *فلسفه فرگه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موحد، ضیاء (۱۳۷۱)، «نقد فرگه بر پسیکولوژیسم هوسرل»، *نشریه فرهنگ*، ویژه پدیدارشناسی، ش ۱۱.
- ودبرگ، اندرس (۱۳۹۴)، *تاریخ فلسفه تحلیلی از بولتسانو تا ویتگنشتاین*، ترجمه جلال پیکانی و بیت‌اله ندرلو، تهران: حکمت.

- Frege, Gottlob (1894), "Review of E. G. Husserl's Philosophie der Arithmetik I", in *the Frege Reader*, M. B. (ed.), trans. Hans Kaal, Oxford: Blackwell, 1997.
- Frege, Gottlob (1897), "Logic", in *the Frege Reader*, M. B. (ed.), trans. Peter Long and Roger White, Oxford: Blackwell, 1997.
- Frege, Gottlob (1918), "Thought", in *the Frege Reader*, M. B. (ed.), trans. Peter Long and Roger White, Oxford: Blackwell, 1997.
- Hanson, Philip (2006), *Is Logic in our Head? from Naturalism to Psychologism*, Studia Logica.
- Matheson, Russell (2006), *Husserl: a Guide for the Perplexed*, London: CIPG.
- Kusch, Martin (1995), *Psychologism: a Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, New York: Routledge.
- Kush, Martin (2007), "Psychologism", in *Stanford Encyclopedia of philosophy*.
- Sluga, Hans D. (1980), *Gottlob Frege*, London: Routledge and Kegan Paul.