

## نقد و بررسی رویکرد تومیست‌های تحلیلی به‌ویژه آنتونی کنی به

### وجودشناسی توماس آکوئینی

حسن احمدی زاده\* - استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱۰/۴؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۶/۲۰)

#### چکیده

احیاء اندیشه‌های فلسفی و کلامی توماس آکوئینی در دوره‌ی مدرن، همواره یکی از دغدغه‌های اندیشمندان بوده که پاسخ بسیاری از معضلات فلسفی و الهیاتی عصر جدید را تنها در آثار او دست‌یافتنی می‌دانستند. این نحوه‌ی نگرش به اندیشه‌های توماس که از دیرباز تاکنون، به تومیسم مشهور بوده است، از اواسط قرن بیستم، با پدید آمدن رویکردی نوپا به تفکر توماس با عنوان تومیسم تحلیلی، عصر تازه‌ای از تومیسم را رقم زد. تومیست‌های تحلیلی با بهره‌گیری از فلسفه‌ی تحلیلی به‌ویژه مبانی فلسفی و منطقی فرگه، تفسیرهای خاصی از اندیشه‌های فلسفی توماس آکوئینی ارائه کرده‌اند که توجه جدی دیگر طرفداران تفکر توماس را به خود برانگیخته است. این جریان نوظهور، با آنتونی کنی و تفسیرهای او بر آثار توماس به اوج خود رسید. آنتونی کنی با اتخاذ نگرشی فرگه‌ای نسبت به وجودشناسی توماس، تلاش کرد تا تناقضات و چالش‌های پیش روی نظریه‌ی وجود در فلسفه‌ی توماس را بنمایاند و وجودشناسی او را حاوی نظریه‌هایی در خصوص وجود نشان دهد که از ارزش فلسفی چندانی برخوردار نیستند. در این جستار، به تفصیل، به نقد و بررسی رویکرد تحلیلی آنتونی کنی به وجودشناسی توماس آکوئینی خواهیم پرداخت.

**واژه‌های کلیدی:** تومیسم، وجودشناسی، فلسفه‌ی تحلیلی، وجود، توماس آکوئینی، آنتونی کنی.

### ۱. مقدمه: تومیسم تحلیلی (Analytical Thomism)

پرسش از چیستی تومیسم تحلیلی، پرسشی جدید و قابل تأمل است اما پاسخ‌گویی بدان چندان آسان نیست. شاید مؤلفه‌ی نخست عنوان «تومیسم تحلیلی» یعنی واژه‌ی تومیسم را آسان‌تر از مؤلفه‌ی دوم آن بتوان پاسخ داد، چراکه تومیسم اشاره دارد به همان اندیشه‌های فلسفی و کلامی توماس آکوئینی و تفسیرهای خاصی که از اندیشه‌های او صورت گرفته است؛ اما در خصوص مؤلفه‌ی دوم یعنی واژه‌ی تحلیلی، فیلسوفان تحلیلی هنوز نسبت به معنی و مفهوم این اصطلاح و نیز ارتباط آن با تومیسم، به توافق جامع و یکپارچه‌ای نرسیده‌اند. به‌عنوان نمونه، بسیاری فلسفه‌ی تحلیلی را به‌مثابه طریق یا روشی برای بحث و اثبات کردن طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌های مختلف می‌دانند، طیفی که از انواع رئالیسم و آنتی رئالیسم در متافیزیک آغاز می‌شود و تا آمپریسم و راسیونالیسم در معرفت‌شناسی و اصالت منفعت در اخلاق ادامه پیدا می‌کند (Geach, 1967: 12). از سوی دیگر، برخی بر این باور اند که هیچ روش خاصی در فلسفه‌ی تحلیلی وجود ندارد جز اهمیت و اولویت بخشیدن به استدلال کردن دقیق و آوردن عبارات واضح و روشن؛ اما این در حالی است که بسیاری از فیلسوفانی که اصطلاحاً فیلسوف تحلیلی به شمار نمی‌روند، نیز از همین روش در فلسفه‌ی خود بهره گرفته‌اند (Biletzki&Matar, 2002: 4).

اما پرسش اساسی می‌تواند این باشد که فلسفه‌ی تحلیلی چه جاذبه و قابلیت برای تومیست‌ها می‌تواند داشته باشد. آیا هدف تومیست‌های تحلیلی از توجه به فلسفه‌ی تحلیلی صرفاً این است که از آن در تفسیرهای خاص خودشان از اندیشه‌های توماس بهره ببرند یا اینکه همچنین بر این باورند که رویکرد تحلیلی به فلسفه می‌تواند عمیق‌تر از رویکرد نوتومیستی سنتی، در فهم انتقادی ما از مبانی اندیشه‌ی توماس مؤثر واقع شود؟

پیش از وارد شدن به بحث و بررسی این گستره‌ی فلسفی جدید، یعنی حوزه‌ی مباحث مربوط به تومیسم تحلیلی و تفسیرهای چهره‌ی برجسته‌ی این جریان یعنی آنتونی کنی، از وجودشناسی توماس آکوئینی، به‌اجمال اشاره‌ای می‌کنیم به بسط تاریخی تومیسم در دوره‌های مختلف آن تا شکل‌گیری عصر تومیسم تحلیلی.

### ۲. تومیسم: از آغاز تا عصر فلسفه‌ی تحلیلی

تقریباً سه سال پس از مرگ توماس آکوئینی در سال ۱۲۷۴ بخش‌هایی از فلسفه‌ی توماس، نخست در ۱۲۷۷ توسط اسقف پاریس محکوم گردید؛ اما چند سال بعد، برخی از

دومینیک‌های پیرو توماس به دفاع از او پرداختند تا آنجا که در زمان جان کاپرئولوس (John Capreolus) در قرن پنجم، نوشتن شرح‌هایی بر جامع الهیات را آغاز شد. بدین ترتیب، نخستین دوره‌ی تومیسم شکل گرفت (Geach, 1961, 16).

دوره‌ی دوم: یکی از پیامدهای شورای ترنت (Council of Trent, 1545-63) ظهور فرقه‌های دینی جدیدی چون ژزوئیت‌ها بود. این نیز به‌نوبه‌ی خود، همراه با فعالیت برخی از دومینیک‌ها، به پیدایش دوره‌ی جدیدی از تفکر تومیستی منجر شد که تحت سیطره‌ی شرح‌های کاژتان، جان اهل سنت توماس و آثار ژزوئیتی کسانی چون فرانسیسکو سوارز (Francesco Suarez) قرار داشت. در زمانی که توماس آکوئینی به‌عنوان مجتهد کلیسا در قرن ششم نام بردار بود، دو مکتب اصلی تفکر تومیستی عبارت بودند از مکتب دومینیکن در ایتالیا و مکتب ژزوئیت در اسپانیا. این دوره‌ی دوم از تفکر تومیستی که دوره‌ی نویدبخش بود، متأسفانه به نزاع تندوتیزی میان این دو مکتب در خصوص مسئله‌ی پیچیده و بغرنج نظریه‌ی لطف الهی و اراده‌ی آزاد منتهی شد.

دوره‌ی سوم: در طی قرون ۱۷ و ۱۸ می‌توان گفت تومیسم دوران سخت و رکود خود را طی می‌کرد، چراکه تومیست‌های این دوران هیچ اثر و فعالیت ارزشمند و ماندگاری از خود بر جای نگذاشتند؛ اما در اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ تومیسم با فعالیت اندیشمندانی چون توماسو زیگلیارا (Tommaso Zigliara) و جوزف کلئوتگن (Joseph Kleutgen) به‌نوعی احیاء گردید. اوج فعالیت‌ها برای احیاء دوباره‌ی تومیسم در این دوران در سال ۱۸۷۹ توسط لئوی هشتم صورت گرفت (Haldane, 1999: 164).

دوره‌ی چهارم: تلاش برای ترکیب کردن فلسفه‌های مختلف، امری است که ممکن است اتهام تحریف فلسفه‌هایی را به همراه داشته باشد که با یکدیگر ترکیب می‌شوند، چنانکه از نظر بسیاری از محققان، این وضعیت در قرن بیستم با ظهور تومیسم استعلایی (Transcendental Thomism) مورد توجه قرار گرفت. کانت تأثیر بسزایی در تفکر بسیاری از تومیست‌ها داشت چنانکه برخی چون پیر روسولت (Pierre Rousset) و جوزف مارشال (Joseph Marechal) از آموزه‌های کانتی در مباحث خود بهره گرفتند. مارشال بر این باور بود که نقد متافیزیکی توماس از ابژه می‌تواند به نحوی مؤثر و موفقیت‌آمیز به‌جای نقد استعلایی کانت از ابژه بنشیند (McCool, 1989: 35).

دوره‌ی پنجم: شاید تومیست‌هایی که تحت تأثیر فلسفه‌ی قاره‌ای بودند در برقراری پیوندهای مؤثر و موفق میان تومیسم و سنت‌های فکری دیگر، شایسته‌تر و تواناتر از دیگر

تومیست‌ها بودند. بدون تردید، نام‌هایی که بی‌درنگ، در این خصوص به ذهن می‌آیند ژاک ماریتن و اتین ژیلسون هستند. این دو متفکر بزرگ، مکتبی از تومیسم را بنا نهادند که تحت تأثیر فلسفه‌ی فرانسوی (به‌ویژه اگزیستانسیالیسم فرانسوی) اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بود و به تومیسم وجودی (Existential Thomism) نام بردار گردید. (Gilson, 1952: 59)

دوره‌ی ششم: در اوایل قرن بیستم، بی‌اعتمادی گسترده‌ای نسبت به تومیسم و تومیست‌ها از سوی فیلسوفان غیر کاتولیک شکل گرفت. این بی‌اعتمادی در میان فیلسوفان تحلیلی بیشتر از دیگر اندیشمندان آن دوره بود. شهرتی که فلسفه‌ی تحلیلی از ابتدای ظهور و بروزش بدست آورده بود به خاطر داشتن رویکردی واقع‌بینانه به فلسفه بود، رویکردی که در پی معنی و معنی‌داری گزاره‌ها بود. در همان دوران، فلسفه‌ی تحلیلی، تمایلی به توجه کردن به آموزه‌های توماس آکوئینی را نداشت چراکه آموزه‌های او را بیان‌گر گزاره‌های متافیزیکی غیر تحویل‌گرایانه می‌دانستند (Frege, 1953: 51). در نتیجه هیچ فیلسوف تحلیلی‌ای در آن دوره نمی‌توانست به فلسفه‌ای چون فلسفه‌ی توماس آکوئینی باور داشته باشد، فلسفه‌ای که به کرات، برخلاف دیدگاه فرگه‌ای، وجود را محمولی واقعی تلقی می‌کند (Haldane, 1998: 25).

اما فلسفه‌ی تحلیلی خیلی زود نسبت به اندیشه‌های توماس تغییر موضع داد. این شرایط جدید، به‌نوعی به ظهور و بروز رویکردی جدید در فلسفه‌ی تحلیلی قرن بیستم منجر شد که به «تومیسم تحلیلی» شهرت یافت (Anscombe, 1981: 22).<sup>۱</sup> مهم‌ترین چهره‌ی برجسته در چرخش نگاه فلسفه‌ی تحلیلی به فلسفه‌ی یونان و قرون وسطی، آنتونی کنی (Anthony Kenny) بود؛ اما پیش از وی از شاخص‌ترین افرادی که به‌نوعی راه را برای ظهور و بروز تومیسم تحلیلی در آثار آنتونی کنی فراهم کردند، می‌توان به الیزابت آنسکومب (Elizabeth Anscombe) و همسر وی، پیتر گیچ (Peter Geach) اشاره کرد.

۱. البته همان‌طور که برخی از محققان فلسفه‌ی تحلیلی گوشزد کرده‌اند (Kerr, 2004: 123) فلسفه‌ی تحلیلی از همان ابتدا با ایده‌ها و نظریاتی شکل گرفت که اگر توماس آکوئینی زنده بود با آن‌ها مخالفتی نمی‌داشت. به‌عنوان نمونه، فرگه (علی‌رغم موضعی که درباره‌ی وجود گرفته بود) از عینیت شناخت دفاع می‌کرد و برنتانو (که به‌نوعی شاید بتوان او را پدر فلسفه‌ی تحلیلی دانست) از حیث التفاتی حالات روانی سخن می‌گفت، یعنی از نظریه‌ای مدرسی که مباحث مربوط به آن را در خود توماس نیز می‌توان جستجو کرد. از این‌رو فلسفه‌ی تحلیلی در برخی از موضع‌گیری‌هایش در مباحث محوری و اصلی‌اش به‌ویژه در نزاع میان رئالیست‌ها و آنتی‌رئالیست‌ها متأثر از فلسفه‌ی قرون وسطی و پس‌زمینه‌ی ارسطویی بوده است.

### ۳. وجودشناسی توماس آکوئینی از منظر آنتونی کنی

کنی که در سال ۱۹۵۰ در دانشگاه گریگورین در رم تحصیل می‌کرد، تحت تأثیر برخی اساتیدش چون پیتر هوئنن (Peter Hoenen) و برنارد لانرگان (Bernard Lonergan)، توجهش به مطالعه و تأمل در اندیشه‌های توماس جلب شد. این توجه و علاقه با قرار گرفتن در کنار پیتر گیچ و هربرت مک‌کاب (Herbert McCabe) در آکسفورد بیشتر شد. تأثیر اندیشه‌های توماس آکوئینی بر مطالعات و آثار کنی را به‌ویژه می‌توان در متافیزیک ذهن (۱۹۸۹) به‌خوبی ملاحظه کرد (Kenny, 1989: 42 & 1993: 57).

اثر دیگر کنی، وجود در فلسفه‌ی توماس آکوئینی (Aquinas on Being) است. این کتاب، به‌گفته‌ی خود کنی، تکمیل پروژه‌ای است که او با نوشتن کتاب فلسفه‌ی ذهن توماس آکوئینی (Aquinas on Mind) آغاز کرده است. کلیت این پروژه از این‌قرار است: مطرح کردن استدلال‌ها و مباحث مفصلی در دو پژوهش جداگانه برای دیدگاهی نسبتاً مثبت و جانب‌دارانه درباره‌ی فلسفه‌ی ذهن آکوئینی و دیدگاهی منفی و انتقادی درباره‌ی نظریه‌ی وجود در فلسفه‌ی توماس. گذشته از نگرشی که در این کتاب نسبت به نظریه‌ی وجود توماس مطرح می‌شود، نگرشی که چندان با نگرش مطرح‌شده در فلسفه‌ی ذهن توماس آکوئینی همساز نیست، این کتاب استمرار طرح پژوهشی‌ای است که کنی با کتاب فلسفه‌ی ذهن توماس آکوئینی آغاز کرده است.

این استمرار از آنجاست که در این کتاب نیز، به‌مانند کتاب قبلی کنی، از یک‌سو با تبیین‌هایی شفاف و روشن در قالب نثری روان و محاوره‌ای روبرو هستیم و از سوی دیگر با کاستی‌هایی روش‌شناسانه. بدون شک، هرچند کاستی‌های روش‌شناسانه‌ی کنی در تلاش برای قرار دادن تفکر توماس در قالب‌های مفهومی منطق فرگه‌ای و سرزنش کردن او آنگاه که تفکرش با این منطق سازگار نباشد، کاستی‌هایی یکسان و همانند هستند، اما مسائل خاصی که این کاستی‌های روش‌شناسانه را محقق می‌سازند، یکسان نیستند. در هر حال، در این جستار بر آنیم تا کاستی‌های روش‌شناسانه‌ی کنی در رویکردش به نظریه‌ی وجود توماس را مورد بررسی قرار دهیم.

این کتاب به طرز نظام‌مند به نظریه‌ی وجود توماس می‌پردازد و در ترتیبی تاریخی، این بحث را از طریق متون اصلی‌ای پی می‌گیرد که توماس در آن‌ها به بحث از وجود پرداخته است. این متون عبارت‌اند از: در باب هستی و ذات، شرح جملات، جامع علیه

مشارکان، سؤالات مورد بحث درباره‌ی قدرت و درباره‌ی شر، جامع الهیات، شرح متافیزیک ارسطو و در باب جواهر مفارق.

در بررسی انتقادی رویکرد کنی به فلسفه‌ی توماس، به‌ویژه به نظریه‌ی وجود نزد او، نخست به یکی از روش‌های مسئله برانگیز کنی توجه خواهیم کرد که برخی آن را از محاسن و ویژگی‌های کار او برشمرده‌اند: «اشتیاق برای در برگرفتن پارادایم‌ها و نظام‌های فلسفی مختلف». تبیین و تفسیر نه‌تنها فلسفه‌ی توماس بلکه هر فلسفه‌ی کلاسیک دیگری در قالب مفاهیم و آموزه‌های فلسفی معاصر به‌ویژه فلسفه‌ی تحلیلی، خطر بدفهمی و تفسیر به رأی نسبت به فلسفه‌های کلاسیک و متافیزیک‌های سنتی را به دنبال خواهد داشت.

آنچه کنی «اساسی‌ترین مسئله» در نظریه‌ی وجود توماس آکوئینی می‌داند، در واقع بدترین کاری است که در مخالفت با فرگه، در ارتباط با مفهوم وجود می‌توان انجام داد، یعنی «ناتوانی در برقراری تمایز میان existence از یک سو و being در صور معنایی مختلفش از سوی دیگر» (Kenny, 2002: 192-195)، و دقیقاً به خاطر این اساسی‌ترین مسئله است که به نظر کنی، توماس در بحث از وجود «کاملاً آشفته و سردرگم» است (Ibid: v).

اما به نظر می‌رسد تصور کنی از اساسی‌ترین مسئله در نظریه‌ی وجود توماس، دقیقاً منشأ بدفهمی کنی و تفسیر او از توماس می‌باشد. چراکه اینکه «توماس میان existence و معانی مختلف being تمایزی برقرار نمی‌کند»، جزء لاینفک نظریه‌ی غیر فرگه‌ای او می‌باشد، نظریه‌ای که به‌هیچ‌وجه پست‌تر و پایین‌تر از نظریه‌ی فرگه نیست، بلکه برحسب آموزه‌ی فرگه، نظریه‌ای غیرقابل تبیین است و کاملاً بد تفسیر شده است.

روشن است که برای اثبات این ادعا باید معیاری به دست داد تا بر طبق آن بتوان مفاهیم مختلفی را که هر یک از توماس و فرگه برای وجود بکار می‌برند از یکدیگر متمایز ساخت. خوشبختانه، خود فرگه شیوه‌ای کلی را برای تشخیص و متمایز کردن مفاهیم از یکدیگر ارائه کرده است. فرگه در پی آن است تا با تعمیم دهی تابع ریاضیاتی (Mathematical Function)، آن را فراتر از ریاضیات برده و در تحلیل ساختار منطقی گزاره‌ها از آن بهره برد. در یک تابع ریاضی مانند  $(X)$ ، متغیر عبارت است از  $X$  و آنچه خود تابع است مابقی آن است یعنی  $( )$ . این فرمول نشان می‌دهد که چه اتفاقی قرار است بیافتد، اما تا زمانی که به جای  $X$  که متغیر تابع است عددی قرار نگیرد هیچ اتفاقی نخواهد افتاد. بسته به اینکه چه عددی به جای متغیر قرار بگیرد، این تابع دارای ارزش صدق یا

کذب خواهد بود. در تبیینی که فرگه از گزاره‌ها به عمل می‌آورد، موضوع در قضایای حملی نقش متغیر در تابع ریاضی را ایفا می‌کند و محمول نقش تابع را. از نظر فرگه، گزاره‌های حملی مانند «سقراط انسان است» را دیگر نباید بر طبق منطق ارسطویی چنین تحلیل کرد که بگوییم سقراط موضوع است، انسان محمول و «است» رابط. بلکه باید گفت سقراط موضوع است و «انسان است» محمول قضیه می‌باشد.

این رویکرد به ماهیت گزاره‌ها را تحلیل منطقی گزاره‌ها نامیدند. تحلیل منطقی نسبت به تحلیل‌های سنتی از امتیازات بسیاری برخوردار است اما فرگه استلزامات فلسفی آن را در تحلیل گزاره‌های وجودی نشان داد. نکته‌ی اساسی این است که گزاره‌ها را می‌توان به صورت سلسله‌مراتبی دسته‌بندی کرد، یعنی برحسب گستره‌ی ارزش‌های متغیرهای آن‌ها یا همان موضوعات. گزاره‌های درجه اول گزاره‌هایی هستند که ناظر به اشیاء خارجی و فردی می‌باشند و محمول‌های آن‌ها مانند «...اسب است» یا «...انسان است» هستند. گزاره‌های درجه دوم گزاره‌هایی هستند که ناظر به گزاره‌های درجه اول می‌باشند نه اشیاء فردی خارجی؛ اما گزاره‌های وجودی گزاره‌هایی هستند که یا از «سور وجودی» در قالب‌هایی نظیر «... هست» یا «بعضی...» برخوردارند، و یا از «سور کلی» مانند «هر...» از نظر فرگه گزاره‌هایی مانند «اسبی وجود دارد» گزاره‌های درجه دومی هستند که ناظر به گزاره‌های درجه اول می‌باشند.

بر طبق این تحلیل، گزاره‌هایی با ساختار «الف وجود دارد» گزاره‌هایی در مورد X نیستند بدین معنی که وجود را به X حمل می‌کنند (یا نسبت می‌دهند). وجود، محمولی برای X نیست چراکه X شیئی فردی و خارجی نیست. درواقع، بر طبق این تحلیل، گزاره‌های وجودی اصلاً هیچ‌چیزی را به اشیاء خارجی فردی و انضمامی نسبت نمی‌دهند، بلکه ناظر به طبقه‌ی خاصی هستند که آن طبقه در خارج دارای مصادیق و افراد خارجی می‌باشد؛ بنابراین، مفهوم «سور وجودی» که مفهومی درجه دومی است، برای هر مفهوم درجه اولی که دارای مصادیق باشد صدق را به همراه دارد و برای هر مفهوم درجه اولی که تهی از مصادیق باشد کذب را.

البته این مهم است که مقصود این ادعا را دقیقاً فهم کنیم و بدانیم که بر چه اساسی استوار است. مقصود این ادعا این نیست که هر کس که سعی می‌کند ادعایی وجودی را به نحو متفاوتی تحلیل کند، سخن کاذبی بر زبان جاری می‌کند، بلکه منظورش این است که

چنین شخصی حرف معنی‌داری نمی‌زند (Kenny, 1976: 17). در واقع می‌خواهد بگوید که مفهوم وجود، برای افراد قابل‌تعریف نیست. چنین ادعایی مانند این است که بگوییم تابع  $f(x)=1/0$  برای عدد صفر تعریف‌پذیر نیست چراکه به تناقض منتهی می‌شود.

از نظر بسیاری از فیلسوفان تحلیلی تنها مفهومی که می‌توان برای وجود بکار برد، مفهوم درجه دوم فرگه‌ای است و از این رو هرگونه ادعای متافیزیکی که نتواند استفاده‌ی معناداری از این مفهوم داشته باشد ادعایی بی‌معنی است. نمونه‌ی واضحی از این دیدگاه را می‌توان در مقاله‌ی مشهور کارناپ با عنوان «حذف متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان» ملاحظه نمود (Carnap, 1960: 60-81). با توجه به رشد و شکوفایی متافیزیک تحلیلی در دوران معاصر، باید گفت امروزه چنین کاربست مبالغه‌آمیزی از مفهوم فرگه‌ای، به بن‌بست رسیده است؛ اما حتی بدون بحث کردن از تغییر نگرش‌هایی که در فلسفه‌ی تحلیلی، در خصوص متافیزیک صورت گرفته است، واضح است که در موارد خاصی می‌توانیم گزاره‌های معنی‌دار وجودی‌ای بیان کنیم که آشکارا از مفهوم درجه اول وجود بهره گرفته‌اند.

به‌عنوان نمونه، به‌درستی می‌توانیم درباره‌ی سقراط بگوییم: «سقراط دیگر وجود ندارد». این بدین معنی نیست که هیچ مطابقی در خارج برای موضوع این قضیه یعنی سقراط وجود ندارد، بلکه برعکس، با گفتن این گزاره، از شخص خاصی سخن می‌گوییم که زمانی واقعاً وجود داشته است. در این معنی، وجود داشتن یعنی چیزی که به نحوی بخشی از جهان خارج را اشغال کرده است. در نتیجه، سقراطی که قبلاً یکی از این چیزها بوده که بخشی از جهان را اشغال می‌کرده اکنون دیگر وجود ندارد که چنین کارکردی داشته باشد.<sup>۱</sup>

از این رو برخی از فیلسوفان تحلیلی اخیر، از جمله آنتونی کنی، با اتخاذ رویکردی متعادل‌تر، برخی از کاربردهای *is* و *exists* و مشتقات آن‌ها را که حاکی از مفهوم درجه اول از وجود هستند مجاز دانسته‌اند؛ اما همچنان اصرار دارند که گزاره‌های وجودی اصیلی مانند «خدا وجود دارد» (در مقابل «خدا حی است») تنها در صورتی می‌توانند معنی‌دار باشند که در آن‌ها از مفهوم درجه دوم از وجود به کار گرفته‌شده باشد. بدین‌سان، آنچه کنی در

۱. برای بحث بیشتر از این معنای وجود داشتن، بنگرید به مقاله‌ی پتر گیچ با عنوان:

“What Actually Exists”, Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. vol. 42(1968), pp. 7-16.



سراسر کتابش وجود یا وجود خاص می‌نامد، همین مفهوم درجه دوم از وجود می‌باشد و باید آن را دقیقاً از مفهوم درجه اول از وجود یا وجود فردی متمایز ساخت.<sup>۱</sup>

اما چنین مفهوم درجه دومی در هیچ جایی از قرون وسطی یافت نمی‌شود. آنچه می‌توان به‌عنوان نظیری نزدیک به این مفهوم ذکر کرد، چیزی است که منطق‌دانان قرون وسطی آن را جزئی یا گزاره‌ی شخصی مانند «انسانی در حال دویدن است»، می‌نامیدند در برابر کلی یا گزاره‌ی کلیه مانند «هر انسانی می‌دود». آنچه منطق‌دانان قرون وسطی گزاره‌ی شخصی یا جزئی می‌نامیدند، در منطق جدید به‌عنوان ضابطه‌ی سوری وجودی بازنمود می‌شود و از این‌رو ممکن است به نظر آید که موضوع یک قضیه‌ی جزئی در منطق مدرسی بیان‌گر مفهوم سور وجودی فرگه‌ای در منطق جدید باشد. چراکه بر طبق منطق فرگه‌ای، گزاره‌ی «انسانی در حال دویدن است» را باید بدین‌صورت تحلیل نمود: «برای ایکسی، ایکس یک انسان است و ایکس در حال دویدن است»؛ و این همان است که بگوییم «ایکسی وجود دارد که آن ایکس یک انسان است و آن ایکس در حال دویدن است».<sup>۲</sup>

اما گذشته از چنین شباهتی، این دقیقاً همان تحلیلی نیست که منطق‌دانان قرون وسطایی از گزاره‌های شخصی یا جزئی به عمل می‌آوردند. می‌توان این عدم یکسانی را با این تحلیل ساده نشان داد که اگر سلبی به آن گزاره‌ی قرون وسطایی اضافه کنیم گزاره‌ی سلبی جزئی‌ای که به دست می‌آید را نمی‌توان به‌درستی با افزودن سلبی به ضابطه‌ی سور وجودی فرگه‌ای بازنمود کرد. این خیلی واضح است که «انسانی در حال دویدن نیست» را نمی‌توان با «برای ایکسی، ایکس یک انسان است و ایکس در حال دویدن نیست» یکی دانست. چراکه فیلسوفان قرون وسطی این گزاره‌ی سلبی را صادق می‌دانستند حتی اگر انسانی وجود نداشته باشد درحالی‌که چنین گزاره‌ای اگر انسانی وجود نداشته باشد، در منطق فرگه‌ای صادق نیست؛ بنابراین می‌توان به‌درستی ادعا نمود که فیلسوفان قرون وسطی و منطق‌دانان جدید از «نحو منطقی» یکسانی برخوردار نبودند. بنابراین نمی‌توان تحلیل قرون وسطایی از گزاره‌ی جزئی یا قضیه‌ی شخصی را با کارکرد سمانتیکی *to be* که فرگه از آن بحث می‌کند توصیف کرد. از این‌رو حتی اگر موضوع قضیه‌ی جزئی (در تحلیل

۱. «در تاریخ فلسفه، فرگه به جد بر این تمایز تأکید ورزیده و با هشدار دادن به گرفتار شدن در مغالطه‌ی گروس (gross fallacy)، به ما تعلیم داده که میان مفاهیم درجه اول که مطابق‌اند با محمول‌ها و مفاهیم درجه دوم که با سورها مطابق‌اند تمایز برقرار کنیم» (ص ۱۹۵).

2.  $(\exists x)(x \text{ is a man and } x \text{ is running})$

قرون وسطایی) را بتوان همان چیزی دانست که مفهوم فرگه‌ای سور وجودی بیان‌گر آن است (هرچند در واقع چنین نیست)، هیچ فیلسوفی در قرون وسطی مفهوم سور وجودی را همان مفهوم وجود (existence) یا فعل وجود تلقی نمی‌کند.

کنی در بخشی از کتابش با آوردن مثالی از آبلارد بر این باور است که بهره‌گیری از تحلیل و مفاهیم فرگه‌ای را می‌توان دست‌کم در دوره‌ای از قرون وسطی یعنی در آثار آبلارد ملاحظه نمود: «آبلارد گفته که در جمله‌ی «پدری وجود دارد»<sup>۱</sup> «ما نباید» پدری « را مفهومی تلقی کنیم که در برابر چیزی در خارج قرار گرفته است بلکه این جمله هم‌ارز و متناظر است با جمله‌ی «چیزی پدر است»<sup>۲</sup> (Kenny, 2002: 201).

متأسفانه کنی مشخص نمی‌کند که این سخنش را از چه منبعی نقل قول می‌کند. البته می‌توان با نگاهی گذرا به آثار آبلارد، دیدگاهی شبیه آنچه کنی از او نقل می‌کند را ملاحظه نمود.<sup>۳</sup> اما با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان ادعا کرد که عبارات آبلارد در این خصوص هیچ ارتباطی با آنچه مقصود کنی است ندارند. در درجه‌ی اول، این عبارات آبلارد هیچ چیزی در خصوص گزاره‌ی «پدری وجود دارد» نمی‌گویند، همچنین اشاره‌ای ندارند به اینکه آیا ما باید «پدری» در این گزاره را چیزی بدانیم که در برابر مصداقی در خارج قرار گرفته یا نه. آنچه آبلارد می‌خواهد بگوید این است که موجود بودن پدری (یا پدر بودن) صرفاً بدین معنی است که چیزی پدر باشد، نه اینکه پدری‌ات را در چیز جداگانه‌ای قرار دهیم که هم‌ارز باشد با چیزی که پدر است.<sup>۴</sup>

علاوه بر این، حتی اگر آبلارد همان چیزی را می‌گوید که کنی به او نسبت می‌دهد، صرف متناظر بودن «چیزی پدر است» با «پدر وجود دارد» کافی نیست برای اینکه ادعا کنیم «الف وجود دارد» همان مفهومی را بیان می‌کند که «چیزی الف است» بیان‌گر آن

1. a father exists

2. something is a father

3. Abelard: *Theologia Christiana*, IV, section 157, lines 2489-2492, p. 343, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*. Curaet studio Eligii M. Buytaert, Turnholt, TypographiBrepols, 1969.

۴. رای بحثی مفصل در خصوص اینکه چرا دیدگاه آبلارد را نمی‌توان از منظر تحلیل منطقی فرگه‌ای تفسیر کرد بنگرید به:

John Marenbon, "Abélard, la predication et le verbe 'être'" in J. Biard (ed.) *Langages, sciences, philosophie au XIIIe siècle*, Paris: Vrin, 1999, pp. 199-215.

است. چراکه، چنانکه اشاره نمودیم، صرف هم‌ارزی و تناظر گزاره‌ها با یکدیگر کافی نیست برای اثبات این‌همانی مفاهیمی که در هر یک از آن‌ها بیان می‌شود.

به‌طور کلی کسانی که با رویکرد فلسفه‌ی تحلیلی به بررسی و تفسیر فلسفه‌ی قرون‌وسطی روی می‌آورند باید توجه داشته باشند که: حتی اگر شعار «وجود محمول نیست» را بدین معنی تلقی کنیم که مفهوم درجه دومی فرگه‌ای از سور وجودی، مفهوم درجه اولی فرگه‌ای نیست، باین‌وجود، نمی‌توان چیزی در قرون‌وسطی یافت که با مفهوم سور وجودی فرگه‌ای متناظر باشد. مفهوم سور وجودی فرگه‌ای هیچ ارتباطی با مفهوم تومیستی یا حتی هایدگری از وجود ندارد.

در هر صورت، آنچه کنی از آبلارد نقل می‌کند هیچ ارتباطی به تبیین توماس از مفهوم وجود ندارد. چنانکه خود کنی تصریح می‌کند «توماس وجود را به شیوه‌ی فرگه و با استفاده از سور تبیین نمی‌کند» (Ibid). باین‌همه اگر سور فرگه‌ای همان تصور توماس از وجود نیست، چرا اصلاً باید این بحث را مطرح کرد؟ به نظر می‌رسد تنها پاسخ معقول، باور عمیق فرگه به این امر باشد که آنچه واقعاً و به‌درستی «مفهوم وجود» را به تصویر می‌کشد سور فرگه است. از این‌رو هیچ جای تعجب نیست که کنی با این مفهوم فرگه به سنجش «عمق تحلیل منطقی» توماس از وجود می‌پردازد و هرچند کنی می‌پذیرد که توماس از مفاهیمی متناظر اما یکسره متفاوت از سور وجودی فرگه‌ای استفاده می‌کند، اما هر جا که تحلیل‌های توماس مطابق با معیار موردنظر کنی نباشند این تحلیل‌ها مورد نکوهش قرار می‌گیرند.

این شیوه از سنجش را می‌توان با مثالی بیشتر روشن ساخت: واژه‌ی bat در زبان انگلیسی دارای معانی اسمی و فعلی متعددی چون «خفاش»، «چوگان»، «چشم بر هم نگذاشتن» و «چشمک زدن به» می‌باشد. حال فرض کنید کسی را که تبحر چندانی در زبان انگلیسی ندارد و از معانی متعدد این واژه ناآگاه است و این واژه را فقط در معنای اول آن یعنی خفاش، ترجمه و فهم می‌کند؛ بنابراین هر زمان که او اتفاقاً با جمله‌ای مواجه شود که واژه‌ی bat در آن به‌کاررفته باشد، آن جمله را تنها با توجه به همان معنای اول از bat ترجمه و تفسیر خواهد کرد. از این‌رو اگر به‌طور مثال او جمله‌ی 'She didn't bat an eye' را ملاحظه کند، این جمله را بی‌معنا خواهد دانست چراکه اگر به‌جای واژه‌ی bat مفهوم خفاش یا «پرنده‌ی پستاندار شبیه به موش» را قرار دهد، آن جمله چنین خواهد شد: 'She didn't mouse-like flying mammal an eye'. به‌وضوح روشن است که این جمله هیچ معنایی در بر ندارد.

به همین صورت اگر در تبیین و تفسیر دیدگاه توماس از مفهومی استفاده کنیم که او کمتر توجهی بدان نداشته است، با مشکل بی‌معنایی در کلام او مواجه خواهیم شد یعنی از مفهومی استفاده کرده‌ایم که هیچ کاربرستی در کلام توماس ندارد. بنابراین اینکه کنی توماس را سرزنش می‌کند که ادعای او مبنی بر «یکی بودن وجود و ماهیت خدا» با توجه به تحلیل منطقی فرگه‌ای امری بی‌معناست (Ibid: 39)، سرزنش بی‌مورد و بی‌جایی است. چراکه اگر وجود در عبارت «ماهیت خدا همان وجود است» را با سور وجودی فرگه‌ای یکی بدانیم، در واقع با این عبارت بی‌معنی مواجه خواهیم بود: 'God is his  $\exists$ '.

اما این تشبیه، همه‌ی داستان نیست. گذشته از اظهارات کنی در این خصوص که دیدگاه توماس درباره‌ی «یکی بودن وجود و ماهیت خداوند» دیدگاهی است که از منظر منطق فرگه‌ای دیدگاهی بی‌معنی تلقی می‌شود، این تشبیه توصیفگر نگاه منطق فرگه و کارنپ به متافیزیک سنتی نیز می‌باشد که بر طبق آن گزاره‌های متافیزیک سنتی گزاره‌هایی بی‌معنی می‌باشند. از این رو قدری بیشتر روی این تشبیه متمرکز می‌شویم تا تفسیر فرگه‌ای کنی از دیدگاه توماس را بیشتر نمایان‌سازیم.

فردی را تصور کنید که دو تا از معانی واژه‌ی bat در زبان انگلیسی را می‌داند: خفاش و چوب‌زدن (در بازی کریکت) و تنها از معنای سوم این واژه ناآگاه است. او هنگامی که با جمله‌ی زیر مواجه می‌شود سعی می‌کند آن را به‌درستی معنی و فهم کند: 'She didn't bat an eye when he confronted her'. معنای این جمله در زبان فارسی این است که «وقتی او را دید چشمک نزد». او با ملاحظه‌ی اینکه معنای نخست واژه‌ی bat نمی‌تواند معنای درست و معقولی به این جمله بدهد، معنای فعلی آن را به کار می‌گیرد. در این حالت، با جایگزین کردن معنای دوم این واژه، جمله چنین می‌شود: 'She didn't hit an eye with a baseball bat when he confronted her'. اکنون این جمله دست‌کم به لحاظ دستوری جمله‌ی بی‌معنایی نیست، اما معنی و مفهوم آن چندان معقول و پذیرفتنی نیست. در نتیجه این فرد بارها کردن این جمله احساس می‌کند که نویسنده یا گوینده‌ی این جمله درست متوجه نوشتن یا گفتن منظورش نبوده است.

کنی تقریباً چنین وضعیتی دارد. او در تفسیرش از تمایز وجود و ماهیت در نظر توماس، گذشته از انتقادی شبیه به نقد کارنپ مبنی بر اینکه نظریه‌ی توماس، نظریه‌ی درست‌ساخت و منطقی‌ای نیست (Ibid: 47)، سعی می‌کند معنای دیگری از وجود را در نظریه‌ی توماس

وارد کند، یعنی «وجود فردی» که همان مفهوم درجه اول از وجود می‌باشد (Ibid)؛ اما از آنجاکه او این معنی را فقط در کاریست آن به خدا به‌عنوان دربردارنده‌ی مفهوم «وجود ابدی» می‌تواند فهم کند، نمی‌تواند دریابد که چگونه نظریه‌ی توماس می‌تواند ادعای قوی‌تری در خصوص خداوند را مطرح کند تا مخلوقات. باین‌وجود او ادعا می‌کند که همان‌طور که (۱) وجود خدا همان هستی اوست، (۲) سگ بودن فیدو هم همان موجود بودن اوست (Ibid: 43).

درواقع به نظر می‌رسد که این عبارت آخر کاملاً درست باشد، اماکنی تنها می‌تواند آن را این‌گونه دریابد که بیان‌گر گزاره‌های نظیری مانند الف) «خدا خداست» و «خدا وجود دارد»، از یک‌سو و ب) «فیدو سگ است» و «فیدو وجود دارد» از سوی دیگر می‌باشد؛ و به همین دلیل است که او نمی‌تواند دریابد که چرا (۱) می‌تواند ادعای قوی‌تری نسبت به (۲) مطرح کند.

در ارتباط با این اعتراض باید در درجه‌ی نخست توجه داشته باشیم که اگر هم‌ارزی و تشابه اندیشه‌ها را برای یکسان بودن ساختار مفهومی آن‌ها کافی بدانیم، چنانکه کنی چنین نظری دارد و فرض کنیم که عبارت‌هایی با ساختار «الف وجود دارد»<sup>۱</sup> به لحاظ معنایی، معنای مشترکی را می‌رسانند، بنابراین هم‌ارزی و تشابه جملات در الف و ب باید همچین یکی بودن مفاهیم به‌کاررفته در محمول آن‌ها را نیز تضمین کند، یعنی یکی بودن «---- خداست»، «----وجود دارد» و «----سنگ است»، درحالی‌که این امر نه‌تنها نامعقول است بلکه کفرآمیز می‌باشد.

بنابراین باید روشن‌شده باشد که برای داشتن فهم درست و شایسته‌ای از دیدگاه‌ها و آموزه‌های توماس، باید تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تری از مفاهیمی داشته باشیم که او به کار می‌برد. به‌طورکلی، هم‌بودگی دو چیز لزوماً مستلزم یکی بودن و این‌همانی آن‌ها نیست. به‌عنوان نمونه، درست است که هر آنچه سه‌گوش است سه‌طرفه نیز هست، اما این به معنای یکی بودن سه‌گوش بودن و سه‌طرفه بودن نیست. با توجه به این امر، می‌توان ادعای قوی‌تری مطرح نمود در خصوص یکی نبودن وجود و ماهیت در یک‌چیز: حتی اگر بگوییم فیدو وجود دارد اگر و تنها اگر او یک سگ باشد که این به معنای هم‌بودگی حیات سگی او با ماهیت سگی اوست، این اصلاً به معنای این‌همانی وجود و ماهیت او نیست. بنابراین،

1. "Sth exists"

ادعای این‌همانی وجود و ماهیت در خداوند نیز ادعایی قوی‌تر است از ادعای هم‌ارزی و تشابه صرف «خدا خداست» و «خدا وجود دارد».

چنین دقت و ظرافتی را نمی‌توان در تحلیل و تفسیر کنی مشاهده نمود، چراکه او سعی نمی‌کند تلقی توماس از وجود را در چارچوب منطقی خود توماس فهم کند. به عبارت دیگر کنی نمی‌خواهد امکان تفسیر توماس را بر اساس چارچوب خود آموزه‌ها و مفاهیم توماس بپذیرد. اگر کنی به جای «بازسازی» آموزه‌ها و مفاهیم توماس بر اساس آموزه‌ها و تحلیل‌های فرگه‌ای، بر آن می‌شد تا آموزه‌ها و مفاهیم توماس را درون خود چارچوب فکری او فهم و تحلیل کند، می‌توانست دریابد که درون نظام فکری منسجم توماس می‌توان تفسیری منسجم و عمیق از آموزه‌های او به عمل آورد که مصون از انتقادات کنی و امثال او باشد.

برای روشن‌تر شدن تلقی نادرست کنی از توماس، به این استدلال توماس توجه کنید: (۱) هرآن چه در فهم و شناخت ما از چیزی نقشی اساسی نداشته باشد، نسبت به واقعیت و ماهیت فردی آن چیز، امری غیر ذاتی (عرضی) محسوب می‌شود. (۲) وجود فردی هر چیزی در فهم و شناخت آن چیز نقشی ندارد؛ بنابراین (۳) وجود فردی هر چیزی امری عرضی نسبت به واقعیت و ماهیت آن چیز محسوب می‌شود (توماس آکوئینی، ۱۳۸۲: ۹۴).

توماس برای مقدمه‌ی دوم چنین مثال می‌آورد که می‌توانیم بدانیم که انسان یا ققنوس چیست بدون اینکه بدانیم آیا انسان یا ققنوسی وجود دارد یا نه. نکته‌ی اصلی این استدلال این است که وجود فردی هر موجودی متمایز است از ماهیت فردی آن که با تعریف بدان اشاره می‌شود. این اشتباه و مسئله‌ای نگران‌کننده نه از سوی توماس بلکه از سوی کنی است که با رویکرد فرگه‌ای‌اش در تفسیر این استدلال، آن را در ارتباط با وجود خاص (specific existence) می‌داند که همان سور فرگه‌ای می‌باشد (Kenny, 2002: 35 & 42).

بدون شک، کنی در تفسیرش مسلم می‌داند که ققنوس پرنده‌ای افسانه‌ای است و بنابراین نمی‌تواند ماهیت واقعی داشته باشد. اما برای توماس افسانه‌ای بودن ققنوس بدیهی و شناخته‌شده نبوده است. ایزیدورس اهل سیویل که توماس به کرات از او یاد می‌کند، ققنوس را در کنار پرندگان ذکر می‌کند که وجود آن‌ها را همگان می‌پذیرند. همچنین نمونه‌هایی که توماس ققنوس را در کنار آن‌ها ذکر می‌کند (مانند انسان و خسوف) نمونه‌ها

و پدیده‌هایی واقعی و موجود هستند. در واقع، نمونه‌ی کسوف، موردی است که در آنالوژیکای ثانی ارسطو نیز مشاهده می‌شود، در تحلیلش از پدیده‌ی طبیعی‌ای که از طریق تحلیل ماهوی آن می‌توانیم بدان علم پیدا کنیم؛ نمونه‌ای که حتی بدون علم به وجود و تحقق آن (مثلاً به دلیل ابری بودن آسمان) می‌توانیم شناختی ماهوی از آن داشته باشیم. بنابراین وقتی توماس از فهم و شناخت ماهیت یک چیز بدون علم به وجود و تحقق آن سخن می‌گوید، مراد او فهم و شناخت واقعی یک شیئی واقعی است نه اینکه بدانیم آیا این شیئی واقعی در لحظه‌ای که از آن سخن می‌گوییم بالفعل وجود دارد یا نه. این وجودی است که کنی آن را وجود فردی (Individual being) می‌نامد در حالی که آنگاه که به تفسیر و ارزیابی‌اش از استدلال توماس می‌پردازد، هیچ توضیح و تحلیل دقیق و روشنی از آن به دست نمی‌دهد.

### نتیجه

در هر حال، هر چه بیشتر به بررسی انتقادات و تحلیل‌های فرگه‌ای آنتونی کنی از توماس بپردازیم بیشتر از کاستی‌های تفسیر او آگاه خواهیم گشت. آنچه در پی آن بودیم نشان دادن ضعف و سستی رویکرد فرگه‌ای کنی در تفسیر و تحلیلش از نظریه‌ی وجود در فلسفه‌ی توماس بود. بدون شک، این جستار نه بررسی جامع و دقیق از انتقادات و تفسیرهای کنی از نظریه‌ی وجود در توماس بود و نه دفاعی جامع از نظریه‌ی توماس، بلکه بیشتر نشان دادن ضعف و بی‌ارتباط بودن رویکرد فرگه‌ای کنی بود در تفسیر دیدگاه توماس، رویکردی که خود توماس هرگز برای تبیین دیدگاه‌هایش در ذهن خود نمی‌پرواند و کمتر التفاتی بدان نداشته است. اما باید توجه داشته باشیم که کاستی‌ها و ضعف انتقادات کنی از توماس به این معنی نیست که نظریه‌ی او از انتقاداتی از سنخ‌های دیگر و با رویکردهایی متفاوت از رویکرد کنی، مصون می‌باشد.

بنابراین، می‌توان گفت به‌رغم انتقادهای کنی، توماس با مطرح کردن تمثیل وجود (analogy of being) که کنی در کتابش چندان از آن سخن نمی‌گوید، نظریه‌ی منسجم و جامعی از وجود ارائه می‌کند. با این وجود، گذشته از کاستی‌های روش شناسانه‌ای که در دیدگاه کنی، به‌ویژه در کتابی که او به‌طور خاص وجودشناسی توماس را نقد می‌کند، مشاهده می‌شود، تفسیر او از امتیازات و محاسن خاصی نیز بهره می‌برد که پیش‌از این در ابتدای جستار بدان‌ها اشاره شد. همچنین کاستی‌های رویکرد کنی و تفسیر او می‌توانند برای خواننده‌ی او نتیجه و کاربرد آموزشی نیز داشته باشند، چراکه خواننده‌ی تفسیرهای

کنی بامطالعهای دیدگاه‌های او می‌تواند دریابد که چرا و چگونه برخی از برجسته‌ترین فیلسوفان تحلیلی در قرن بیستم نتوانسته‌اند فهم درستی از ظرافت‌های سنت متافیزیکی قرون وسطی داشته باشند. در واقع آنچه امروزه برای تحقیق و پژوهش در سنت‌ها و آموزه‌های پیش از دوران مدرن لازم است، داشتن رویکردی نسبت به تاریخ اندیشه‌هاست که هر دو آموزه‌های مدرن و پیشامدرن را در برگیرد و هر یک را در بافت تاریخی خودش فهم کند و باین‌وجود از آن‌ها فراتر رفته و به دیدگاهی جامع‌تر و دقیق‌تر دست یازد.

### منابع

توماس آکوئینی (۱۳۸۱)، در باب هستی و ذات، ترجمه‌ی فروزان راسخی، تهران: مؤسسه‌ی نگاه معاصر.

Abelard (1962), *Theologia Christiana*, IV, section 157, lines 2489-2492, p. 343, in *Petri Abaelardi Opera Theologica*. Curaet studio Eligii M. Buytaert, Turnholti, TypographiBrepols.

Anscombe, Elizabeth (1981), *Collected Philosophical Papers*, Vol. III, Oxford: Basil Blackwell.

Carnap, Rudolf (1932), *The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language* (trans. by Arthur), In: *Logical Positivism*, A J. Ayer, ed., Glencoe: Free Press, 1960, pp. 60-81.

Frege, Gottlob (1953), *Foundations of Arithmetic*, J. L. Austin, trans. Oxford: Blackwell.

Gilson, Étienne (1952), *Being and Some Philosophers*, Toronto: The Pontifical Institute for Medieval Studies.

Geach, Peter (1967), *Mental Acts: Their Content and Their Objects*, London: Routledge & Kegan Paul.

Geach, Peter (1961), *Aquinas*, in G. E. M. Anscombe & P. T. Geach, *Three Philosophers*, Oxford: Blackwell.

Haldane, John, ed (1998), *The Monist*, in: "Analytical Thomism" 80:4.

Haldane, John (1999), "Thomism and the Future of Catholic Philosophy", New Blackfriars.

Kenny Anthony (2002), *Aquinas On Being*, Oxford: Oxford University Press.

Kenny, Anthony, ed (1976), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Kenny, Anthony (1989), *Metaphysics of Mind*, Oxford: Oxford University Press.



- Kenny Anthony (1993), *Aquinas On Mind*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Kerr, Fergus (2004), "Aquinas and Analytic Philosophy: Natural Allies?" in *Modern Theology* 20:1, pp123-139.
- McCool, Gerald (1989), *From Unity to Pluralism*, New York, NY: Fordham University Press.