

## پرسش‌هایی درباره‌ی توانایی‌های خاص انسان<sup>۱</sup>

چارلز پیرس

ترجمه: غلامرضا نظریان

مجله فلسفه نظری در سال ۱۸۶۷ توسط و. ت. هاریس (W. T. Harris) رییس مدرسه ایده‌باوری آلمانی سنت لوئیس (St. Louis) تأسیس شد، کار این مدرسه با مدرسه کنکورد (Concord) امرسون (Emerson) و پیروان فلسفه استعلایی (Transcendentalists) ادامه یافت و تا حدودی با آنها پیوند خورد. اگر چه پیرس از هواداران اهداف روحانی و بلند این ایده‌باوران رمانتیک بود ولی منطق و فهم ایشان را از علوم ضعیف‌تر از آن یافت که بتواند با کاربرد نمادها، حتی به تفکیکی غیر ضروری و بی‌روح بین اندیشه فلسفی و اندیشه علمی (یعنی به اصطلاح [تفکیک] عقل ناب از استدلال تجربی) و یا معرفت پیشینی و تفکر تجربی بینجامد. نیاز اصلی، بنیان نهادن منطق بر روابط وجودی یعنی بر نمود واقعیت خارجی بود و این نیاز می‌توانست با نظریه درست و مناسبی در خصوص کارکرد نمادها تأمین شود نه با دستکاری کردن جدلی مفاهیم یا با توسل به شهودهای بدیهی.

در این مقاله، سؤال اول به این توانایی نسبت داده شده به [ذهن] اختصاص دارد که [ذهن] می‌تواند به نحو شهودی تشخیص دهد چه مقدماتی را به عنوان نقاط شروع محض به کار گیرد، مقدماتی که مستقل از دانش قبل از خود می‌باشند. پیرس در وجود معنایی مطمئن برای دانستن این امر که: «آیا چنین توانایی ما تقدمی برای معرفت، مستقل از تجربه قبلی یا مستقل از استدلال بر مبنای نمادها، داریم یا نه؟» تردید می‌کند. مثلاً

مقبولیت قرون وسطایی رساله‌های ارسطو، که مرجع دانش ما به طبیعت بودند، مانع از مناقشه بر سر مقدمات ارسطو نشد؛ مقدماتی که باید درست تلقی می‌شدند (مانند این مقدمه که جهان هیچ آغازی ندارد). پیرس بر مبنای تحلیل هوشمندانه از شواهد تاریخی و روان‌شناختی نتیجه می‌گیرد که همین سرنوشت در انتظار ادعاهای «تردیدناپذیر» ما درباره تمام حجیت درون‌نگرانه یا درونی ما است.

سؤال‌های ۲، ۳ و ۴ نشان می‌دهند چرا باید در ضرورت فرض یک فهم شهودی از حالت‌های ذهنی خود تردید کنیم زیرا همواره در هر درون‌نگری، استدلال‌هایی برگرفته از واقعیت‌های خارجی وجود دارد. به این استدلال ممکن است تصریح نشود؛ به عنوان مثال، «این یک میز است» صرفاً با مشاهده بی‌واسطه به دست نمی‌آید بلکه مستلزم [این فهم] است که «این [شیء] ویژگی‌های معینی دارد که با اشیایی که میز نامیده می‌شوند مشترک است». از این [فهم] است که «این یک میز است» به دست می‌آید.

هر اندیشه، یک نماد است و ما نمی‌توانیم بدون کاربرد نمادها به صورت لفظی و شفاهی و یا با ایما و اشاره بیندیشیم. نمادها معرف چیزی برای کسی هستند بدین ترتیب، هر اندیشه‌ای باید متوجه چیزی غیر از خود اندیشه بی‌واسطه باشد، همان طور که نمادها معمولاً به خود اشاره و ارجاع نمی‌کنند، هر چند، البته می‌توانند به سایر نمادها اشاره داشته باشند و نیز اشاره دارند. این سؤال که آیا شیء مفروض یک میز است می‌تواند به بحث درباره خواص خارجی و کاربردهای شیء یا به یک تعریف واژه‌نامه‌ای منجر شود. بدین سان، پیرس روشی عینی در ملاحظه اندیشه به عنوان کارکردی مرتبط با واقعیت خارجی و از طریق نمادها پیشنهاد می‌کند.

در سؤال ششم پیرس با هگلی‌ها در برابر کانت و اسپنسر در این عقیده که هیچ معنایی برای «شیء فی نفسه» و مطلقاً غیر قابل شناخت وجود ندارد همراه می‌شود، زیرا برای ما همواره شناخت هر چیز (غیر از موضوعات جزئی) درباره [شیء] ناشناخته و مطالب، به عنوان علت احساس‌ها یا اندیشه‌هایمان و یا به عنوان موضوع سؤالاتمان است.

نتیجه نهایی در سؤال هفتم این است که هر دانشی در فرایندی بی‌پایان از استدلال و یادگیری از نمادها با دانش قبلی ارتباط دارد.

به عنوان نتیجه‌ای در باب ارتباط ضروری اندیشه با دانش قبلی در مورد حقایق خارجی، باید از روش شک فراگیر دکارتی و توسل به «[اموری که] به خودی خود بدیهی هستند» (self-evident) اجتناب کنیم. علم جدید هیچ گزاره‌ای را به عنوان [امری که] به خودی خود بدیهی باشد نمی‌پذیرد، بلکه به اجماع قاطبه محققان علوم، درباره مقدمه‌هایی که در تحقیق می‌توان اختیار کرد تکیه می‌کند. بدین‌سان حقایق بدیهی، با دو نوع فرضیه‌ها و استنتاج‌ها جایگزین می‌شوند؛ (الف) استنتاج قیاسی، آنجا که ایده‌های ما کاملاً روشن و واضح هستند، و (ب) استنتاج استقرایی در جایی که دانش قبلی ما مسلماً ناقص ولی وسیع است.

هنگامی که مورخان حوادث گذشته را بازسازی می‌کنند یا وقتی رمزنگاران بر اساس جداول تکرار (frequency - tables) حدس می‌زنند که یک علامت معین، در متن رمز شده چه حرفی را نشان می‌دهد، آنها روش ایجاد فرضیه بر اساس دانش قبلی را به کار می‌گیرند. به عنوان نمونه، این فرضیه که علامت معینی حرف e را نشان می‌دهد بر این حقیقت کلی متکی است که این حرف بیش از هر حرف دیگری در متون انگلیسی آمده است. این حقیقت کلی با مشاهده نمونه‌های زیادی از متون انگلیسی به روش استنتاج استقرایی شناخته می‌شود، هر چند هیچ کس تمام نوشتجات انگلیسی را نیازموده است. به علاوه اگر بدانیم نویسنده پیام [رمز شده] فقط زبان انگلیسی را می‌دانسته است، به سادگی قیاس می‌کنیم که پیام استخراج شده (the message to be deciphered)، انگلیسی است. همان‌طور که در استنتاج‌های قیاسی خلاقانه در ریاضیات و منطق دیده می‌شود قیاس، همواره امری بسیار ساده نیست. برخی مجموعه فرض‌های [اولی] در توانا کردن ریاضی‌دانان و منطقیون برای استنباط مجموعه جامع و بعضاً شگفت‌آوری از قضایا، مفیدتر یا قوی‌تر از سایر مجموعه فرض‌های [اولی] هستند، قضایایی در قلمروی انتزاعی و نا آشنا از ارتباطات و در حالی که از بداهتی که این قضایا در ملازمات خود دارند دور هستند. مجموعه‌ای از قضایای بدیهی به این دلیل که به نحو شهودی بدیهی‌اند توجیه نمی‌شوند بلکه به دلیل به دست دادن نتایج بی‌تردیدشان است که آنها را موجه می‌دانیم. پیرس که روش‌های جدید ریاضی را آموخته است، با پیشنهاد کردن بحث به منظور مبارزه با روش‌های سست و سستی اندیشه،

توانست در شمار فیلسوفان حرفه‌ایی در آید که در زمینه‌ی [روش‌های جدید ریاضی] در مجله‌ی فلسفه نظری مقاله داشتند.

از بحث پیرس درباره‌ی اندیشه‌ها به منزله نمادها سه مقوله ناشی می‌شوند: ۱. کارکرد نمود [ذهنی] اشیا، خواه خیالی باشند یا واقعی؛ ۲. وابستگی قابل اعمال بودن یک اندیشه بر اندیشه دیگر؛ ۳. کیفیت مادی یا «حس» که مشخصه‌ی زیبایی شناسانه‌ی اندیشه می‌باشد. این مقولات، ویژگی‌های قابل تشخیص، ولی جدا نشدنی تمام نمادهایی هستند که در موجودیت هر تحقیقی وارد می‌شوند. پیرس در نامه‌هایی که چهل سال بعد به لیدی ولبی (Lady Welby) می‌نویسد هنوز مشغول تهیه فهرست کاملی از نقش نمادها است.

سؤال ۱. آیا با ملاحظه‌ی بسیط یک شناخت، مستقل از هر معرفت قبلی و بدون استدلال از نمادها، می‌توانیم به نحو درستی قضاوت نماییم که آیا آن شناخت با دانش قبلی دیگری معین می‌شود یا بی‌واسطه به موضوع خود ارجاع و اشاره دارد؟

در سراسر این مقاله واژه «شهود» بر شناختی دلالت می‌کند که با شناخت قبلی از همان موضوع، معین نشده و لذا توسط چیزی خارج از حیطه‌ی شعور و آگاهی معین گردیده است.<sup>۲</sup> خواننده باید به این نکته توجه داشته باشد. [تعبیر] شهود در اینجا تقریباً به معنای مقدمه‌ای است که خود، نتیجه‌ی [استدلال دیگری نیست] می‌باشد. تنها تفاوت این است که مقدمات و نتایج، حکم هستند در حالی که یک شهود تا جایی که تعریفش ایجاب می‌کند می‌تواند هر نوع شناختی باشد. با وجود این، درست همان طور که یک نتیجه (خوب یا بد) توسط مقدماتش در ذهن کسی که استدلال می‌کند معین می‌شود چنین شناخت‌هایی که احکام نیستند نیز می‌توانند با شناخت‌های قبلی معین شوند؛ و شناختی که این گونه تعین نیابد و لذا مستقیماً با شیء که متعالی است معین گردد باید شهود نامیده شود.

هیچ شاهدی دال بر اینکه این توانایی را داریم وجود ندارد جز آنکه احساس داشتن این توانایی به نظرمان می‌رسد. اما ارزش و اعتبار این دلیل کاملاً وابسته به آن است که فرض کنیم توانایی تشخیص این امر را داریم که آیا این احساس بر آمده از تعلیم و

تربیت، جوامع قبلی و غیره است یا فهمی شهودی؛ یا به عبارت دیگر [ارزش و اعتبار این دلیل] وابسته به پیش فرض‌هایی بسیاری از موضوعات تصدیق شده است؟ آیا این احساس خطاناپذیر است؟ و آیا این حکم [این احساس] را خطاناپذیر و لایتناهی می‌کند؟ اگر شخص بتواند به چنین عقیده‌ای متقاعد شود، قطعاً به حقیقت «بداهت - حجت» بی‌اعتنا بوده است.

با این همه بیابید، این نظریه را با واقعیات تاریخی بسنجیم. این که بتوان به نحو شهودی، شهودها را از دیگر شناخت‌ها تمیز داد مانع از مشاجرات بسیار سخت بر اینکه کدام یک از شناخت‌ها شهودی هستند نشده است. عقل و مرجع بیرونی [کلیسا] در قرون وسطا دو منشأ هم رتبه برای دانش به حساب می‌آمدند، هم اکنون نیز عقل و منبع شهود چنین هستند؛ این امر که اظهارات مربوط به مرجعیت [کلیسا]، صرفاً به شکل موجهی مطرح گردد چیزی غیر قابل اثبات بوده و هنوز هم توفیقی نیافته است. آنچه [نزد کلیسا]، مرجعیت یافته بود، چیزهایی بیش از یک استدلال در نظر نیامد؛ اما وقتی برنجاریوس (Berengarius) گفت اعتبار هر مرجع خاصی باید متکی به عقل باشد، این قضیه [اتهام] به عنوان امری مستبدانه، کفرآمیز و بی‌معنی مورد حمله قرار گرفت. بدین ترتیب، در آن روزگار اعتبار مرجع را صرفاً اصلی اولی و به عبارتی یک شناخت که به شناخت قبلی از همین موضوع متکی نیست و یا به تعبیر امروزی، امری شهودی می‌دانستند. شگفت‌انگیز است که این گونه اندیشیده‌اند، هر چند صرفاً با در نظر گرفتن اعتبار مرجع همان طور که نظریه‌ی مورد بحث فرض می‌کند و چنان که یک مرتاض در مورد خدای خود نیز چنین است، می‌توانستند بدانند که [اعتبار مرجع] فرضی اولی نیست. اینک، اگر مرجع درونی ما نیز در تاریخ عقاید به همان سرنوشتی دچار می‌شد که مرجع بیرونی قبلاً بدان دچار شده بود چه پیش می‌آمد؟ آیا می‌توان گفت به طور مطلق یقینی است در حالی که بسیاری از افراد فرزانه، آگاه و متفکر پیش از این در مورد آن شک داشتند.<sup>۳</sup>

حقوق‌دانان می‌دانند، برای شهود، تمایز میان چیزی که دیده‌اند و آنچه برداشت کرده‌اند چقدر دشوار است. این امر به خصوص در مورد فردی که شاهد مراسم [احضار] روح به وسیله یک واسط [مدیوم] یا شاهد یک تردستی ماهرانه بوده و قصد

توصیف آن را دارد شایان توجه است. این شکل به قدری جدی است که خود تردست نیز غالباً وقتی حقایق بالفعل را در کنار گفته‌های شاهد باهوشی که حقه تردستی او را نفهمیده می‌گذارد، از اختلاف میان این دو متحیر می‌شود. بخشی از حقه چینی حلقه‌ها که حلقه‌ای بسیار پیچیده است این است که دو حلقه متصل به هم را که هیچ یک شکاف ندارند انتخاب کرده در مورد آنها طوری صحبت کنیم که گویی جدا از هم هستند - صحبت‌هایی که [تماشاچی‌ها] تصدیق کنند [حلقه‌ها] واقعاً جدا از هم‌اند - [سپس] آنها را به طور ناگهانی به تماشاچی‌ای بدهیم که می‌تواند بدون شکاف بودن حلقه‌ها را ببیند. هنر انجام این [تردستی] وابسته به آن است که در وهله اول سعی در زایل کردن این شک قوی کنیم که [شاید] یکی از حلقه‌ها شکاف داشته باشد. من [خود] دیده‌ام مک آلیستر این [ترفند] را آن چنان موفق به کار می‌گیرد که [حتی] کسانی هم که نزدیک او نشسته‌اند با تمام توان سعی در تشخیص خطای باصره‌ی خود دارند [که شاید واقعاً یکی از حلقه‌ها شکاف دارد]، و حاضرند قسم بخورند که دیده‌اند حلقه‌ها به هم متصل شده‌اند و شاید اگر شعبده‌باز این فریب را آشکارا انجام نداده باشد، تماشاچی بتواند شک به آق را شک به خود بداند. یقیناً به نظر می‌رسد این توضیحات نشان می‌دهند تمایز میان یک مقدمه و یک نتیجه همواره امری آسان نیست و نیروی خطا ناپذیری برای انجام چنین تمایزی در دست نداریم، و نیز نشان می‌دهند، در موارد دشوار، تنها تضمینی که حقیقتاً داریم علایمی است که از طریق آنها می‌توانیم بفهمیم یک حقیقت معین باید دیده شود و یا استنباط گردد. هر فرد دقیقی، هنگامی که سعی می‌کند خوابش را بیان کند غالباً باید به این نکته برسد که امری بیهوده است. اگر بخواهیم گفته‌ها و احساسات روشن و زنده‌ای بیرون از تصاویر پاره پاره‌ی خود خواب داشته باشیم به خاطر آوردن خواب بحث دیگری را به پیش می‌کشد.

یک خواب تا آنجا که محتوای خود آن مقتضی است کاملاً به یک تجربه واقعی شبیه است. این امر خطا است. با این همه تمام مردم جهان معتقدند، خواب‌ها بر طبق قواعد پیوستگی مفاهیم و غیره با شناخت‌های قبلی تعیین می‌گردند. اگر گفته شود قوه‌ای که به نحو شهودی شهودها را تشخیص می‌دهد به خواب فرو رفته و بی‌رمق است، پاسخ می‌دهیم این سخن صرفاً فرضی بدون پشتوانه است. به علاوه حتی وقتی از خواب بر

خیزیم تفاوت خواب با واقعیت را نمی‌فهمیم مگر به سبب برخی علایم و ابهاماتی که در آن خواب است و نیز به سبب در هم و بر هم بودن آن. به ندرت خوابی آن قدر واضح می‌شود که با خاطره واقعی‌اش اشتباه شود.

تا آنجا که می‌دانیم یک کودک نیز همه قوای ادراکی انسان را دارد. با وجود این، کمی از او درباره اینکه چگونه چیزی را که عمل می‌کند می‌فهمد، پرسید. در بسیاری از موارد پاسخ خواهد داد، هرگز آن را از زبان مادرش نیاموخته است. غالباً آنچه را انجام می‌داده می‌دانسته یا همین که با آن مواجه می‌شده، می‌فهمیده است. از این رو به نظر می‌رسد، وی با اتکا به اندیشه‌ی ناب، قوه‌ی تمییز میان یک شهود و یک شناخت اکتسابی را ندارد.

در اینجا می‌توان شکی نداشت که قبل از چاپ کتاب بارکلی درباره دیدن [رساله‌ای در باب نظریه جدید دیدن، ۱۷۰۹] غالباً بر این باور بوده‌اند که بعد سوم مکان به نحو بی‌واسطه‌ای شهود می‌شده است، هر چند که امروزه تقریباً همه پذیرفته‌اند، با استنباط آن را می‌توان شناخت. از بدو خلقت انسان به این امر اندیشیده‌ایم اما این کشف تا آغاز تلاش فکری ما درباره آن به وقوع نپیوست.

آیا خواننده چیزی در مورد نقطه کور شبکیه می‌داند؟ یکی از شماره‌های این مجله را بردارید، دو طرف جلد مجله را واریسی کنید تا صفحه‌ای سفید مقابل روی شما قرار گیرد، صفحه سفید را از نیم‌رخ طوری روی میز بگذارید که در مقابل محل نشستن شما باشد، و دو سکه یک سستی در دو طرف آن یکی نزدیک به لبه‌ی چپ و دیگری نزدیک به لبه راست صفحه قرار دهید. دست چپ را روی چشم چپ بگذارید و با چشم راست، سکه سمت چپ را به طور پیوسته نگاه کنید. سپس با دست راست، سکه سمت راست را (که هم اکنون به صورت واضح دیده می‌شود) به سمت چپ حرکت دهید. وقتی سکه، تقریباً به وسط صفحه برسد دیده نخواهد شد - بدون چرخاندن چشمتان، نمی‌توانید سکه را ببینید. این سکه را به سکه دیگر نزدیک‌تر یا از آن دورتر کنید، دوباره دیده خواهد شد؛ اما در آن نقطه خاص دیده نمی‌شود. به این ترتیب معلوم می‌شود، تقریباً در وسط شبکیه نقطه کوری وجود دارد؛ آناتومی نیز این نتیجه را تأیید می‌کند. بنابراین فضایی که در یک نظر می‌بینیم (وقتی یکی از چشمانمان را می‌بندیم) بر خلاف

تصوری که قبلاً داشتیم سطح کامل بیضی شکلی نیست، بلکه سطحی می‌بینیم که وسط آن خالی است، پر کردن [قسمت خالی این تصویر] باید کار عقل باشد. در مورد غیر ممکن بودن تمایز میان نتایج عقلانی و داده‌های شهودی با صرف تأمل چه مثال برجسته‌تری می‌توان بیان کرد؟

فرد می‌تواند با لمس کردن پارچه‌های مختلف، بافت آنها را از هم تشخیص دهد. اما [برای تحقیق این منظور] باید انگشتانش پارچه‌های مختلف را لمس کند. این امر نشان می‌دهد وی مجبور است احساسی را که در هر لحظه دارد با احساس خود در لحظات دیگر مقایسه کند. لذا این تشخیص به طور آنی اتفاق نمی‌افتد.

زیر و بمی یک صدا به سرعت نوسانات متوالی‌ای که به گوش می‌رسد بستگی دارد. هر یک از این نوسانات، ضربه‌ای به [پرده] گوش می‌زند. فرض کنیم یکی از این ضربه‌ها به [پرده] گوش برسد، به تجربه می‌دانیم این ضربه، درک می‌شود. بنابراین دلیل خوبی در دست است که معتقد شویم هر یک از ضربه‌هایی که یک صدا را ایجاد می‌کنند، [به تنهایی] درک شدنی هستند. در نقطه مقابل، هیچ دلیلی بر رد این مدعا وجود ندارد که تنها فرض قابل قبول و پذیرفتنی همین فرض است. بنابراین، زیر و بمی یک صدا به سرعت منتقل شدن تأثرات معین و متوالی [پرده گوش] به ذهن بستگی دارد. این تأثرات باید مقدم بر هر صدایی وجود داشته باشد، بدین‌سان احساس زیر و بمی [صدا] توسط فهم‌های قبلی صورت می‌گیرد. با این همه این [نتایج] هرگز با تأمل صرف در مورد آنچه احساس شده به دست نمی‌آید.

می‌توان احتجاج مشابهی را در زمینه‌ی ادراک دو بعد از فضا پیش کشید. به نظر می‌رسد این ادراک شهودی بی‌واسطه باشد. اما اگر بخواهیم سطح وسیعی را در یک نگاه ببینیم باید سطح وسیعی را با شبکیه چشم خود پوشش دهیم. در عوض آن شبکیه چشم شامل تعداد بی‌شماری [سلول] سوزنی شکل است که به طرف نور قرار گرفته‌اند و فاصله آنها از یکدیگر قطعاً بیش‌تر از کوچک‌ترین اجسام قابل رؤیت است. در نظر بگیرید هر یک از این نقاط عصبی احساس [مربوط به دیدن] یک سطح رنگی کوچک را انتقال بدهد. با این مبنا آنچه در یک نگاه می‌بینیم حتی سطحی پیوسته هم نباید باشد بلکه مجموعه‌ای از نقاط است. کیست که بتواند این موضوع را با صرف شهود کشف



کند؟ اما هر جا دربارهٔ مشابهت دستگاه عصبی با چیز دیگری سخن به میان آید بر مبنای این فرض است که تحریک هر عصب به تنهایی می‌تواند به ایجاد تصویری پیچیدگی تصور یک فضای هر چند کوچک بینجامد. اگر تحریک هیچ یک از این نقاط عصبی نتواند تأثیر فهم فضا را ایجاد کند تحریک همهٔ این نقاط نیز قادر به ایجاد این فهم نخواهد بود. از آنجا که تحریک هر یک از آنها تأثیری [در فهم] ایجاد می‌کند، (بر طبق تحلیل دستگاهی عصبی) مجموع این تأثیرات شرطی ضروری برای هر ادراکی است که از تحریک همهٔ آنها با هم حاصل شوند؛ یا به عبارت دیگر، ادراکی که حاصل از تحریک همهٔ آنها است با تأثیرات ذهنی ناشی از تحریک هر یک از آنها متعین می‌گردد. این حقیقت که ادراک فضا را می‌توان به طور کامل به کمک عملکرد برخی قوای موجود و شناخته شده توجیه کرد، بی آنکه فرض کنیم [ادراک فضا]، تأثیری آنی است، نیز این بحث را تأیید می‌کند. برای نیل بدین مقصود باید حقایقی از روان‌شناسی تجربی را مد نظر قرار دهیم:

۱. به صرف تحریک یک عصب، از مکان انتهایی آن رشته عصبی آگاه نمی‌شویم. اگر با عمل جراحی، رشته‌های عصبی خاصی را جابه‌جا کنیم، احساس‌هایی که از این رشته‌های عصبی به ما می‌رسد، این جابه‌جایی را نشان نمی‌دهد؛
۲. یک حس، به تنهایی، ما را از تعداد رشته‌های عصبی یا نقاط عصبی تحریک شده مطلع نمی‌سازد؛
۳. می‌توان آثار ناشی از تحریک نقاط مختلف عصبی را از یکدیگر تشخیص داد؛
۴. تحریک یک نقطه عصبی به اشکال مختلف، آثار متفاوتی دارد، تحریک نقاط عصبی مشابه دیگر نیز به نتیجه مشابه می‌انجامد.

فرض کنید تصویری گذرا روی شبکه بیفتد. بر اساس آنچه در نکتهٔ شماره (۲) گفته شد، تأثیری ناشی از این تصویر گذرا، قابل تشخیص از انرژی که تحریک یک رشته عصبی قابل ادراک، به تنهایی به وجود می‌آورد نیست. امکان‌پذیر نیست، تحریک‌گذرای یک رشته عصبی، به تنهایی، به احساس فضا بینجامد. بنابراین تحریک‌گذرای همهٔ نقاط عصبی شبکه نیز، نمی‌تواند مستقیماً یا غیر مستقیم، احساس فضا را ایجاد کند. همین سخن را می‌توان در مورد هر تصویر دیگری که روی شبکه بیفتد و بدون تغییر باشد

مطرح کرد. ولی فرض کنید، تصویر روی شبکه در حرکت باشد. در این حالت تحریک خاصی که در هر لحظه بر یک نقطه عصبی اثر می‌گذارد لحظه‌ای بعد نقطه‌ای دیگر را متأثر می‌سازد. این نوع تحریک نقاط عصبی باعث ارسال پیام‌هایی [به ذهن] می‌شود که بنا بر آنچه در نکته شماره (۴) گفته شد بسیار شبیه به هم هستند و در عین حال بنا بر آنچه در نکته شماره (۳) گفته شد، از یکدیگر قابل تفکیک‌اند. بدین‌سان شرایط ادراک ارتباط این پیام‌ها با یکدیگر وجود دارد، هر چند در اینجا تعداد زیادی نقطه عصبی داریم که با تعداد زیادی تحریک متوالی متأثر می‌شوند و ارتباط پیام‌های حاصله، تقریباً به نحوی باورنکردنی پیچیده می‌شود. امروزه، این از قوانین شناخته شده ذهن است که هر گاه پدیده‌هایی بسیار پیچیده مطرح شوند که هنوز نیاز به ساده‌سازی و سازگار شدن دارند به وسیله به کارگیری مفهوم قطعی و یقینی‌ای که این ساده‌سازی را عهده‌دار می‌شود، دیر یا زود در کاربردهای این پدیده‌ها خود را نشان می‌دهد. در موضوع مورد بحث، مفهوم بسط و گسترش، می‌تواند پدیده‌ها را به وحدت تقلیل و کاهش دهد و بدین‌سان شکل‌گیری این مفهوم کاملاً توجیه می‌شود. آنچه باقی می‌ماند تنها توضیح این نکته است که چرا فهم‌های قبلی که این مفهوم را متعین می‌کنند با وضوح بیش‌تر درک نمی‌شوند. برای توضیح این مطلب، به مقاله‌ای در مورد فهرست جدیدی از مقولات اشاره می‌کنم.<sup>۴</sup> تنها این نکته را اضافه کنم که دقیقاً همان‌طور که دوستانمان را از روی مشخصه‌ها و ویژگی‌هایشان از هم تشخیص می‌دهیم ولی احتمالاً از ذکر آن مشخصه‌ها و ویژگی‌ها ناتوانیم و هیچ استدلالی برای این تشخیص نداریم، در همه مواردی نیز که استدلال کردن آسان و طبیعی به نظر می‌رسد، مقدمات می‌توانند پیچیده باشند. این مقدمات که برای رضایت ما از نظریه‌ای که بر پایه‌ی آنها فراهم آمده است مناسب هستند، ممکن است مورد بی‌اعتنایی و غفلت قرار گیرند. این نظریه فضا، تحت شرایطی تأیید و تثبیت می‌شود که نظریه‌ی کاملاً مشابهی درباره‌ی زمان [تحت همان شرایط تأیید و تثبیت می‌شود]. نظریه زمان مورد اشاره، اقتضای ضروری پاره‌ای واقعیت‌ها در مورد زمان است. اینکه پاره‌ی زمان، باید بی‌واسطه احساس شود آشکارا غیرممکن است. زیرا در این مورد، باید جزئی از این احساس، در هر لحظه از زمان وجود داشته باشد. ولی در لحظات زمان هیچ‌گونه استمراری وجود ندارد و بنابراین هیچ

احساس بی‌واسطه‌ای از استمرار زمان نداریم. بدین ترتیب، هیچ یک از این احساس‌های اولی، احساسی بی‌واسطه از استمرار نیست و در نتیجه مجموع همه آنها نیز به احساسی بی‌واسطه از استمرار منجر نمی‌شود. از سوی دیگر آثار هر لحظه - که عبارت‌اند از همه تصورات (و یا عناصری از تصورات) حس و حافظه - بسیار پیچیده هستند، که غامض بودن آنها، به وسیله ادراک زمان، قابل تحلیل به امور ساده و بسیطی است که می‌توانند واسطه آنها باشند.

## ۳۳ ذهن

پرسش‌هایی در باره توانایی‌های خاص انسان

بنابراین، حقایق مختلفی در دست است که همه آنها با این فرض که، هیچ قوه شهودی‌ای برای تمایز معرفت‌های شهودی از شناخت‌های باواسطه نداریم، به خوبی توضیح داده می‌شوند. فرضیه‌های دلخواه دیگری می‌توان یافت که بتوانند هر یک از این حقایق را توضیح دهند؛ [ولی] این فرض، تنها نظریه‌ای است که این حقایق را در موضع هماهنگی و حمایت از یکدیگر قرار می‌دهد. به علاوه هیچ حقیقتی ما را ملزم به پذیرفتن این فرض نمی‌کند که قوه [شهود مورد بحث] این سؤال (سؤال ۱) وجود داشته باشد. هر که ماهیت حجت و برهان را مورد مطالعه قرار داده باشد، خواهد دید در اینجا دلایل بسیار محکمی برای انکار چنین قوه‌ای وجود دارد. در ادامه‌ی این نوشته و نوشته‌ی دیگری که پس از این خواهد آمد، پیامدهای انکار این قوه به نحو کامل‌تری بررسی می‌شود و این دلایل را مستحکم‌تر خواهیم دید.

### سؤال ۲. آیا ما دارای خودآگاهی شهودی هستیم؟

اصطلاح خودآگاهی به معنایی که در اینجا به کار رفته است باید هم از آگاهی به معنای کلی‌اش (consciously generally) و حس درونی و هم از ادراک ناب متمایز شود. هر شناختی، آگاهی از شیء است آن گونه که پدیدار می‌شود؛ منظورمان از خودآگاهی دانشی به خودمان است نه احساسی صرف نسبت به شرایط ذهنی آگاهی بلکه احساس خود شخصی‌مان. ادراک ناب، خود اثباتی من است. در اینجا، خود آگاهی به معنی فهم خود شخصی‌مان است. آگاهم که من (فقط من نیستم که این آگاهی را دارم) وجود دارم. سؤال این است که چگونه به این امر آگاهم؛ آیا با یک قوه و توانایی شهودی مخصوص است که از این امر آگاهم یا این آگاهی بر آمده از فهم‌های قبلی است؟

ولی داشتن چنین قوه‌ی شهودی‌ای، بدیهی نیست، زیرا، پیش از این نشان داده شد برای تمایز شهود از دیگر شناخت‌ها چنین قوه‌ای نداریم. بنابراین وجود یا عدم این قوه باید بر اساس مدرک و شاهد تعیین شود، و سؤال این است که آیا می‌توان خودآگاهی را با عملکرد قوای شناخته شده تحت شرایط شناخته شده وجود [اشیا] توضیح داد یا باید برای توضیح آن، دلیلی ناشناخته فرض کنیم، و در صورت ضرورت چنین فرضی، آیا محتمل‌ترین دلیل، قوه‌ای شهودی است؟

ابتدا باید به این نکته توجه داشت که هیچ خودآگاهی شناخته شده‌ی قابل قبولی در بچه‌های خیلی کوچک وجود ندارد. پیش از این، کانت، خاطر نشان کرده است که استفاده دیر هنگام بچه‌ها از لفظ بسیار رایج «من» نشان دهنده خودآگاهی‌ای ناقص در آنها است، و بر این اساس، افزوده است که اگر مجاز باشیم، با نگاه به حالات ذهنی بچه‌های باز هم کوچک‌تر، به نتیجه‌ای برسیم، این نتیجه، نفسی هرگونه خودآگاهی‌ای در آنها خواهد بود. از سوی دیگر، بچه‌ها، قوای فکری خود را، خیلی زودتر از این، نشان می‌دهند. تقریباً در واقع نمی‌توان دوره‌ای را در زندگی بچه‌ها یافت که هنوز هیچ فعالیت ارادی عقلانی‌ای از خود نشان ندهند. فعالیت‌هایی که به کارگیری عقل، برای موفقیت در آنها، ضروری است. آشکارا، [بچه‌ها]، مثلثات پیچیده‌ی دستگاه بینایی و تطبیق دقیق این دستگاه با حرکت هماهنگ را خیلی زود می‌آموزند. دلیلی وجود ندارد که جویای سطح مشابهی از آگاهی آنها نسبت به خودشان شویم.

همیشه می‌توانیم بچه‌های خیلی کوچک را در حالی که به دقت بدن جسمانی خود را نگاه می‌کنند، ببینیم. دلایل زیادی برای چنین امری وجود دارد. زیرا از نظر بچه، این بدن جسمانی، مهم‌ترین چیز در عالم است. تنها چیزهایی حالت واقعی و موجود دارند که او لمس می‌کند؛ تنها چیزهایی رنگ واقعی دارند که او با آنها مواجه می‌شود؛ تنها چیزهایی طعم و مزه واقعی دارند که او می‌چشد.

هیچ کس تردید نمی‌کند که وقتی بچه‌ها صدایی را می‌شنوند به خود به عنوان شنونده صدا نمی‌اندیشند بلکه به زنگ یا سایر اشیا به عنوان صوت فکر می‌کنند. وقتی بچه می‌خواهد میزی را تکان دهد به چه می‌اندیشد؟ آیا در این هنگام به خودش به عنوان کسی که میل دارد این کار را انجام دهد فکر می‌کند یا فقط به میز به عنوان چیزی

که می‌توان آن را تکان داد می‌اندیشد؟ اینکه بچه فکر دوم [یعنی فکر کردن به میز] را داشته باشد، مورد سؤال نیست؛ اما اینکه فکر اوّل [یعنی به خودش به عنوان کسی که میل دارد میز را تکان دهد بیندیشد] را داشته باشد، تا هنگامی که وجود یک خودآگاهی شهودی در وی به اثبات نرسیده است، باید آن را به عنوان یک فرض بی‌اساس و پایه باقی گذارد. افراد بزرگسالی که درحالت عصبانیت احساسات عمیق و اشتیاق بچه را انکار می‌کنند به اوضاع و احوال وی آگاه نیستند. دلیل خوبی نداریم که فکر کنیم آگاهی نداشتن بچه از احوال خود، کم‌تر از آنها باشد.

ولی بچه‌ها باید با مشاهده تماس [اشیا] با این بدن جسمانی به خصوص مهم [در میان اشیا] که ویلی یا جانی نامیده می‌شود، خیلی زود به این کشف برسند، چیزهایی که می‌توان آنها را این گونه تغییر داد، بالفعل، آمادگی پذیرش این تغییر را دارند. ملاحظه این امر، باز هم اهمیت و محوریت این بدن جسمانی را افزایش می‌دهد، زیرا این ملاحظه ارتباط استعداد شیء برای تغییر وضعیت یافتن و توانایی این بدن مادی برای تکان دادن جسم، قبل از تغییر وضعیت یافتن آن را نشان می‌دهد.

بچه فهم زبان را می‌آموزد به این معنی که بین صداهای معین و واقعیت‌های معین در ذهن او ارتباط برقرار می‌شود. او پیش از این به ارتباط میان این اصوات و تکان خوردن لب‌های بدن‌هایی که تا حدودی شبیه بدن مهم او هستند پی برده بود. او تجربه گذاردن دستانش را بر لب‌هایی که تکان می‌خورند، امتحان کرده است و دریافته که صداها در این هنگام فرو خورده می‌شوند. بدین ترتیب، وی زبان را با بدن‌هایی که تا حدودی شبیه بدن مهم او هستند، مرتبط می‌کند. با تلاش و کوشش آن قدر کند که شاید پیش‌تر بتوان آن را غریزی و غیر ارادی نامید تا تجربی، ایجاد آن اصوات را می‌آموزد. و بدین ترتیب شروع به صحبت می‌کند.

باید در حدود این سن باشد که بچه آرام آرام می‌فهمد آنچه مردم پیرامونش می‌گویند بهترین دلیل برای حقیقت است. این دلیل آن قدر قوی است که حتی قوی‌تر از خود حقایق بر حقیقت، گواهی می‌دهد، یا قوی‌تر از خود آن چیزهایی که اینک باید درباره آنها به عنوان نموده‌ها فکر شود. (ضمناً می‌توانم بگویم این موضوع [یعنی قوی‌تر بودن گواهی مردم نسبت به خود حقایق]، همچنان، در طول زندگی باقی

می‌ماند؛ گواهی و شهادت [مردم به دیوانگی انسان]، وی را به دیوانه بودنش متقاعد می‌کند). بچه شنیده است که اجاق داغ است؛ با وجود این، می‌گوید چنین نیست. در واقع، این بدن محوری او، داغ بودن اجاق را احساس نکرده است. فقط چیزهایی که او لمس می‌کند، داغ یا سرد هستند. ولی وقتی خودش اجاق را لمس می‌کند، احساس گرمای اجاق، آنچه را که دیگران در این مورد تصدیق کرده‌اند مستقیماً تأیید می‌کند. به این ترتیب، بچه به این جهل آگاه می‌شود و بنابراین لازم است یک خویشان را، فرض کند که بتواند این جهل را به او نسبت دهد. از این رو گواهی و تصدیق مردم به اولین مراحل ظهور خودآگاهی می‌انجامد.

افزون بر این، هر چند نموده‌ها معمولاً با گواهی مردم، یا صرفاً تأیید می‌شوند و یا فقط تکمیل، ولی هنوز دسته معین و قابل توجهی از نموده‌ها هستند که دائماً با گواهی مردم نفی می‌گردند. این گروه، همان گزاره‌هایی هستند که آنها را گزاره‌های هیجانی [= عاطفی] می‌دانیم ولی کودک از طریق ارتباط [اشیا] با حرکات آن شخص محوری، یعنی خودش، این گزاره‌ها را تشخیص می‌دهد (مثلاً این [که می‌تواند حرکت کند و ...]). این احکام یا گزاره‌ها، معمولاً توسط دیگران انکار می‌شوند. به علاوه معقول است اگر وی فکر کند دیگران نیز چنین گزاره‌هایی دارند که بقیه مردم آنها را کاملاً رد می‌کنند. بدین‌سان [کودک] به فهمی که از نموده‌ها به عنوان فعلیت و تحقق حقیقت دارد، فهمی از آن را به عنوان چیزی که خصوصی است و فقط برای وی معتبر است اضافه می‌کند. به طور خلاصه، خطا [برای او] اتفاق می‌افتد و تنها با فرض یک «خویشان» که جایز الخطا است می‌توانیم آن را توضیح دهیم.

جهل و خطا، همه‌ی آن چیزی است که، خویشان‌های خصوصی ما را از این من مطلق ادراک ناب، متمایز می‌کند.

می‌توان این نظریه را که به جهت وضوح، این گونه با شیوه‌ای ویژه و دقیق بیان شده است، به شرح زیر، خلاصه کرد: می‌دانیم در سنینی که کودکان به خودآگاهی می‌رسند از جهل و خطا آگاه می‌شوند. در این دوره به توانایی‌هایی در حوزه فهم دست پیدا می‌کنند که کفایت می‌کند تا وجودشان را از جهل و خطا استنتاج کنند. بدین‌سان می‌بینیم، قوای شناخته شده‌ای که تحت شرایط معلوم و موجودی عمل می‌کنند خودآگاهی را پدید

می‌آورند. در حالی که بر اساس گفته‌های پیشین، این گونه می‌فهمیم که بچه‌ها بر مبنای فهم عمل می‌کنند. در واقع، نمی‌دانیم اعمال ایشان، دقیقاً متکی به فهم‌شان هست یا نه و این، تنها نقص اساسی تبیین حاضر است. واقعیت‌ها، این فرض را که بچه‌ها بر اساس خودآگاهی عمل می‌کنند بیش‌تر تأیید می‌کنند تا اینکه فرض کنیم اعمال آنان به وسیله توانایی‌های کاملاً ویژه ذهنشان صورت می‌گیرد.

تنها استدلال ارزشمندی که بر وجود خودآگاهی شهودی دلالت می‌کند این است که ما نسبت به هر حقیقت دیگری به وجود خودمان بیش‌تر یقین داریم. یک مقدمه نمی‌تواند، نتیجه‌ای را به دنبال داشته باشد که یقینی‌تر از خود مقدمه باشد؛ به این ترتیب، وجود خود ما نمی‌تواند از هیچ واقعیت دیگری استنتاج شده باشد. مقدمه اول را باید پذیرفت اما مقدمه دوم بر یک نظریه کنار گذاشته شده در منطق بنا می‌شود. یک نتیجه نمی‌تواند از حقایق که درستی آن را تأیید می‌کنند یقینی‌تر باشد ولی به سادگی ممکن است از هر یک از آن حقایق، یقینی‌تر باشد. بیایید به عنوان مثال، فرض کنیم چندین نفر به وقوع رخدادی شهادت دهند. در اینجا باور ما به این رخداد، بر اساس باوری است که به هر یک از شهود به خاطر سوگندی که خورده‌اند داریم. اما به این حقیقت که به آن شهادت داده شده است، یقین بیش‌تری داریم تا به هر یک از شهودی که باید قاعدتاً آنها را باور داشته باشیم. به همین ترتیب، وجود انسان برای ذهن رشد یافته خود او به وسیله هر حقیقت دیگری تأیید می‌شود و از این رو، به نحو غیر قابل مقایسه‌ای، یقینی‌تر از هر یک از این حقایق است. اما نمی‌توان گفت وجود او از این که حقیقت دیگری نیز وجود دارد یقینی‌تر باشد، زیرا در هیچ یک از این دو مورد تردید قابل توجهی نداریم. پس باید نتیجه بگیریم ضرورتی برای فرض کردن یک خودآگاهی شهودی وجود ندارد، زیرا خودآگاهی به راحتی ممکن است نتیجه استدلال باشد.

**سؤال ۳. آیا قوه‌ای شهودی برای تمایز عناصر ذهنی انواع مختلف شناخت**

**داریم؟**

هر شناختی واجد چیزی است که پدیدار می‌شود و یا واجد چیزی است که از آن آگاهی و نیز شامل فعالیت یا احساسات شدید و عمیق خویشتن (self) است که به

وسیله‌ی آن، [شئ بر ما] پدیدار می‌شود. اولی را باید عنصر عینی شناخت و دومی را عنصر ذهنی آن نامید. شناخت، بذاته شهودِ عنصرِ عینی‌اش است که به این ترتیب می‌توان آن را عین بی‌واسطه نیز نامید. عنصر ذهنی، ضرورتاً بی‌واسطه ادراک نمی‌شود اما ممکن است چنین شهودی از عنصر ذهنی یک شناخت در مورد مشخصه خودش همچون خواب دیدن، خیال کردن، فهمیدن، باور داشتن و غیره، همراه هر شناختی باشد. سؤال [سوم] این است که آیا موضوع چنین است؟

در نگاه اول به نظر می‌رسد، مجموعه‌ی دلایل بسیار زیادی در تأیید وجود چنین قوه‌ای داشته باشیم. تفاوت میان دیدن یک رنگ و تصور کردن آن، تفاوتی بزرگ است. تفاوت بزرگی نیز، میان روشن‌ترین خواب‌ها و واقعیت وجود دارد. و اگر قوه‌ای شهودی برای متمایز کردن چیزهایی که به آن اعتقاد داریم و چیزهایی که صرفاً آنها را ادراک می‌کنیم نداشتیم به نظر می‌رسد هرگز نمی‌توانستیم آنها را از هم تشخیص دهیم، زیرا اگر تشخیص آنها از یکدیگر به وسیله استدلال ممکن بود این سؤال مطرح می‌شد که آیا خود این بحث از جمله معتقدات ما است یا از شمار مدرکات و این سؤال قبل از آن که نتیجه آن هرگونه تأثیری بر ما بگذارد باید پاسخ داده شود و به این ترتیب، در اینجا تسلسلی نامتناهی و باطل، وجود خواهد داشت. به علاوه اگر ندانیم [در حالتی از] اعتقاد داشتن هستیم اقتضای طبیعی چنین چیزی آن است که [اساساً] دارای هیچ اعتقادی نباشیم.

اما نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که از وجود این قوه به طور شهودی آگاهی نداریم. زیرا [آگاه شدنِ شهودی به وجود این قوه]، خود، یک شهود است ولی نمی‌توان شهودی بودن یک شناخت را به طور شهودی فهمید. به این ترتیب، سؤال این است که آیا فرض وجود این قوه ضروری است و [در صورتی که ضروری نباشد] آیا بدون این فرض می‌توان واقعیت‌ها را تفسیر کرد؟

پس در وهله اول، تفاوت میان چیزهایی که تخیل می‌شوند یا در خواب دیده می‌شوند با چیزهایی که واقعاً تجربه می‌شوند دلیلی بر تأیید وجود چنین قوه‌ای نیست. زیرا سؤال و تردید درباره تفاوت چیزهای حاضر نزد ذهن نیست، بلکه سؤال این است که جدای از تفاوت‌هایی که در موضوعات [= متعلقات] بی‌واسطه‌ی شعور و آگاهی



وجود دارد، آیا قوه‌ای بی‌واسطه برای تمایز حالات مختلف آگاهی داریم؟ خود حقیقت تفاوت شگرف میان موضوعات بی‌واسطه‌ی حس و خیال کافی است تا تشخیص ما را از آن قوا توجیه کند؛ و [این تفاوت] به جای آنکه بحثی در تأیید وجود قوه‌ای شهودی برای تشخیص عناصر ذهنی آگاهی باشد پاسخی قاطع به همه‌ی احتجاج‌هایی است که به تمایز حس و خیال مربوط می‌شوند.

با گذر از بحث تمایز باور و مفهوم به این موضوع می‌رسیم که معرفت [ما] به باور، برای وجود آن ضروری است. اکنون در بیش‌تر موارد می‌توانیم با اعتقادی راسخ که به طور خاص احساس می‌شود یک باور را بی‌هیچ شک و تردیدی از مفهوم تمیز دهیم؛ این فقط مناقشه‌ای لفظی است که باور را این‌گونه تعریف کنیم: حکمی همراه این احساس خاص، یا آن حکمی که منشأ عمل انسان می‌شود. می‌توان به سادگی اولی را باوری مربوط به احساس و دومی را مربوط به عمل دانست. هر یک از این دو تعریف که ضرورتاً شامل دیگری نیز هست پذیرفته نیست که حکایت از حقایق را در بر نداشته باشد. اگر باور را به معنای احساسی بودن آن در نظر بگیریم معنای قوه‌ی شهودی سازنده آن، به سادگی، توانایی احساسی خواهد بود که همراه با حکم است. این احساس مثل هر احساس دیگری از موضوعات [= متعلقات] آگاهی است، و بنابراین داشتن توانایی این احساس به معنی تشخیص شهودی عناصر ذهنی آگاهی نیست. اگر معنای عملی باور را در نظر بگیریم در این صورت می‌تواند به وسیله‌ی مشاهده‌ی حقایق خارجی به دست آید و یا از طریق احساس اعتقاد راسخی که معمولاً همراه آن است استنباط شود.

بدین‌سان استدلالاتی که به نفع این قوه‌ی خاص آگاهی وجود دارند از بین می‌روند و فرض [وجود قوه‌ی شهودی] باز هم، در برابر فرضیه‌هایی مثل فرضیه‌ی ما قرار می‌گیرد. به علاوه با وجود اینکه باید بپذیریم موضوعات بی‌واسطه هر دو قوه متفاوت هستند، حقایق هیچ درجه‌ای از ضرورت را برای چنین فرضی موجب نمی‌شوند.

#### سؤال ۴. آیا ما دارای هیچ قوه‌ی درون‌نگری هستیم یا همه‌ی معرفت ما از جهان درون ناشی از مشاهده‌ی حقایق خارجی است؟

در اینجا قصد نداریم واقعیت جهان خارجی را فرض کنیم. فقط گروه معینی از حقایق وجود دارند که معمولاً آنها را حقایق خارجی در نظر می‌گیریم در حالی که سایر حقایق

را درونی می‌دانیم. سؤال این است که آیا حقایق درونی به شیوه‌ی دیگری غیر از استنباط آنها از حقایق خارجی به دست می‌آیند یا نه؟ منظور من از درون‌نگری، درکی مستقیم از جهان درونی است؛ اما این ادراک، ضرورتاً ادراکی درونی نیست و نیز قصد ندارم مفهوم واژه «درون‌نگری» را به شهود محدود سازم بلکه می‌خواهم آن را به هر معرفتی از جهان درون که از مشاهدات خارجی به دست نیامده باشد توسعه دهم.

به یک معنا، هر ادراکی، مایه‌ای درونی دارد به این معنی که هر احساسی، تا حدی، به وسیله‌ی شرایط درونی معین می‌شود. بنابراین، احساس رنگ قرمز، آن گونه که آن را ادراک می‌کنیم، نتیجه‌ای از ساختار ذهن است و به این معنا، احساسی از چیزی درونی است. بدین ترتیب می‌توانیم با ملاحظه‌ی این احساس، معرفتی ذهنی به دست آوریم؛ اما این معرفت و در واقع، استنباطی از چیزی به نام رنگ قرمز است، که این رنگ قرمز، خود، گزارشی از امری خارجی است. از سوی دیگر، احساس‌های معین دیگری نیز هستند - مثل هیجان‌ات - که به نظر می‌رسد، به نحو اولی ایجاد می‌شوند، اصلاً و گزارش‌هایی از خارج نیستند و تنها به ذهن قابل ارجاع‌اند. پس به نظر می‌رسد، از طریق آنها یک معرفت ذهنی که از هیچ شیء خارجی استنباط نمی‌شود، حاصل شده باشد. سؤال این است، آیا واقعاً این چنین است؟

اگر چه ضرورتی وجود ندارد که درون‌نگری، شهودی باشد ولی این بدیهی نیست که ما دارای این قوه باشیم. زیرا هیچ قوه‌ای شهودی برای تمایز میان حالات متفاوت ذهنی، در آگاهی خود، نداریم. اگر چنین قوه‌ای وجود داشته باشد، باید در شرایطی فهمیده شود که بدون وجود آن نمی‌توان حقایق را توضیح داد.

بر اساس احتجاجی که پیش‌تر در مورد هیجان‌ات یا عواطف داشتیم باید پذیرفت که اگر کسی عصبانی باشد عموماً عصبانیت وی مستلزم هیچ خصلت ثابت و معینی در شخصیت او نیست. ولی از سوی دیگر به سختی می‌توان وجود مشخصه‌ای نسبی را در امر خارجی‌ای که باعث عصبانیت شخص شده است مورد تردید قرار داد و کمی تأمل کافی است تا نشان دهد که عصبانیت وی بستگی به این دارد که به خود بگوید «این امر، نفرت‌آور، بسیار بد و ... است». نیز کمی تأمل کافی است تا نشان دهد که عصبانیت وی تا اندازه‌ای حاکی از آن است که عقل وی به این موضع رسیده است که بگوید: «من

عصبانی هستیم. به همین ترتیب، هر احساسی، خبری درباره امری خارجی است و تفاوت مهم میان این احساس و یک حکم عقلانی عینی، این است که در حالی که دومی به طبیعت انسانی یا به طور کلی به ذهن وابسته است، اولی به شرایط و خلُق و خوی خاص در زمانی خاص بستگی دارد.

آنچه در اینجا درباره‌ی احساسات گفته شد به طور کلی صحیح است، به ویژه درباره‌ی حس زیبایی و حس اخلاقی. خوبی و بدی احساساتی هستند که در ابتدا به صورت خبر پدیدار می‌شوند و بنابراین یا خبرهایی درباره «نه - من» هستند و یا با شناخت‌های قبلی تعیین می‌شوند (هیچ قوه‌ی شهودی‌ای برای تشخیص عناصر ذهنی آگاهی وجود ندارد).

بنابراین تنها تحقیق این موضوع باقی می‌ماند که آیا فرض وجود یک قوه‌ی خاص درون‌نگری برای تبیین احساس اراده، ضروری است. اینک اراده، به عنوان امری متمایز از تمایل، چیزی جز توان متمرکز کردن توجه، در انتزاع نیست. از این رو معرفت ما به قوه‌ی انتزاع می‌تواند از اشیای انتزاع نشده به دست آمده باشد، درست همان طور که معرفت ما به قوه‌ی دیدن از اشیای رنگی به دست می‌آید.

بنابراین به نظر می‌رسد هیچ دلیلی برای فرض کردن یک قوه‌ی درون‌نگری وجود ندارد و در نتیجه، راه تحقیق درباره‌ی یک سؤال روان‌شناختی فقط از طریق استنباط حقایق خارجی است.

### سؤال ۵. آیا می‌توانیم بدون نشانه‌ها بیندیشیم؟

این سؤالی آشنا است اما تا امروز هیچ جواب مثبتی بهتر از اینکه: اندیشه باید مقدم بر هر نشانه‌ای باشد، نیافته است. این جواب، متکی به امتناع تسلسل بی‌پایان است. اما واقعیت این است که آشیل ( Achilles ) از لاک‌پشت سبقت می‌گیرد. اگر وقوع این اتفاق قطعی باشد چگونه رُخ دادن آن، مسأله‌ای نیست که لزوماً بخواهیم هم اکنون آن را پاسخ دهیم.

اگر در جست‌وجوی وضوح حقایق خارجی باشیم تنها مواردی از اندیشه که می‌توان این وضوح را در آن یافت اندیشه با نشانه‌ها (thought in signs) است. آشکارا اندیشه‌های دیگر نمی‌توانند به حقایق خارجی مستند باشند. اما دیده‌ایم به هر حال اندیشه فقط به وسیله حقایق خارجی می‌تواند شناخته شود. پس تنها اندیشه‌ای که

احتمالاً می‌تواند شناخته شود اندیشه با نشانه‌ها است. اما اندیشه‌ای که نمی‌توان آن را شناخت وجود هم ندارد. بنابراین تمام اندیشه، ضرورتاً باید با نشانه‌ها باشد.

وقتی کسی می‌گوید، «ارسطو ( Aristotle ) یک انسان است؛ بنابراین جایز الخطا است» آیا به این سخن که همه‌ی انسان‌ها جایز الخطا هستند و البته در سخن او نیامده، نیندیشیده است؟ پاسخ آن است که وی وقتی کلمهٔ *بنابراین* را به کار می‌برد به جایز الخطا بودن همه‌ی انسان‌ها اندیشیده است. بر این اساس سؤال ما مربوط به حقیقت نمی‌شود بلکه جست‌وجویی محض پیرامون تمایز اندیشه است.

از این گزاره که هر اندیشه‌ای یک نشانه است نتیجه می‌شود که هر اندیشه‌ای باید خود را به وسیلهٔ اندیشه‌ای دیگر نشان دهد و نیز باید اندیشه‌ای دیگر را معلوم کند. زیرا [نشان از چیزی دادن و یا چیز دیگری را معین و مشخص کردن] همان ماهیت نشانه بودن است. نهایتاً این امر چیزی نیست جز شکل دیگری از این اصل معروف که در شهود، یعنی در امری که بی‌واسطه حاضر است، اندیشه و تفکر وجود ندارد، یا هر چیزی که در مسورد آن می‌اندیشیم سابقه و پیشینه‌ای در ذهن دارد. (Hinc Loquor inde est). اینکه قبل از هر اندیشه‌ای باید اندیشهٔ دیگری وجود داشته باشد، شبیه این حقیقت است که قبل از هر گذشته‌ای باید زمان‌های بی‌پایانی وجود داشته باشد. بنابراین، گفتن اینکه اندیشه نمی‌تواند در لحظه اتفاق افتد بلکه احتیاج به گذشت زمان دارد، فقط بیان دیگری از این سخن است که هر اندیشه‌ای باید به وسیلهٔ اندیشهٔ دیگر تفسیر شود، یا این سخن که تمام اندیشه به وسیلهٔ نشانه‌ها محقق می‌شود.

**سؤال ۶. آیا می‌توان هیچ معنایی برای یک نشانه قایل شد، در حالی که بنا به تعریفش، نشانهٔ چیزی مطلقاً غیر قابل شناخت است؟**

به نظر می‌رسد که برای یک نشانه بتوان معنایی قایل شد و گزاره‌های کلی و فرضی نیز شاهده‌ی بر این مدعا هستند. بنابراین، گزارهٔ کلی: همهٔ جانوران نشخوار کننده دارای سمی شکافته هستند، دربارهٔ تعداد نامحدود و ممکن از جانوران نشخوار کننده با ما سخن می‌گوید، هر قدر از جانوران نشخوار کننده هم که بررسی شده باشند باز این احتمال وجود دارد که جانوران نشخوار کنندهٔ دیگری بررسی نشده باشند در مورد یک گزارهٔ فرضی این امر به مراتب آشکارتر است؛ زیرا چنین گزاره‌ای صرفاً دربارهٔ حالت

محقق و بالفعل اشیا سخن نمی‌گوید بلکه هر حالت ممکنه از آنها را در نظر دارد، حالات ممکنه که همه آنها شناختنی نیستند، زیرا موارد صرفاً آن قدر که وجود دارند می‌توانند شناختنی باشند.

از سوی دیگر همه مفاهیم ما، از انتزاع نمودن و ترکیب کردن شناخت‌هایی اخذ می‌شوند که ابتدا در داورهای تجربه پدیدار می‌شوند. بر این اساس نمی‌توان هیچ مفهومی از امری که مطلقاً غیر قابل شناخت است داشت، زیرا چیزی از این نوع به تجربه نمی‌آید. ولی معنای یک واژه همان مفهومی است که آن واژه می‌رساند. بنابراین یک واژه می‌تواند معنای مذکور را نداشته باشد.

اگر گفته شود، امر غیر قابل شناخت (incognizable)، مفهومی است مرکب از مفهوم نه (not) و قابل شناخت (cognizable)، می‌توان پاسخ داد واژه‌ی «نه» (not) صرفاً به وسیله‌ی واژه‌ها و عبارات دیگر معنادار می‌شود و به طور مستقل معنایی ندارد.

اگر سفیدپوستی را تصور کنم مثل بارکلی (Berkeley) تا آنجا پیش نمی‌روم که بگویم شخصی را تصور می‌کنم که نگاه می‌کند، بلکه خواهم گفت آنچه تصور می‌کنم دارای طبیعتی از یک شناخت است. و بنابراین دارای چیز دیگری که بتوان آن را تجربه کرد نیست. در نتیجه، بیش‌ترین مفهومی که می‌توان با انتزاع از داورهای تجربه به دست آورد - و بنابراین بیش‌ترین مفهومی که اصلاً بدان می‌توان دست یافت - مفهوم چیزی از طبیعت یک شناخت است. پس، تعبیر نه ... یا غیر ... در صورتی مفهوم دارد که مفهومی از امر قابل شناخت باشد. بدین‌سان تعبیر «نه - امر قابل شناخت» در صورتی مفهوم دارد که مفهومی به شکل «A، نه - A» باشد و بنابراین، لاقول، تناقضی درونی دارد. لذا جهل و خطا فقط می‌توانند همبسته‌ی با یک معرفت واقعی و یک حقیقت فهمیده شوند، در حالی که این معرفت واقعی و حقیقت، خود طبیعتی شناختی دارند. و رای هر شناختی یک واقعیت نشناخته ولی قابل شناخت وجود دارد؛ بلکه و رای هر شناخت ممکنه، تنها خود متناقضی وجود دارد. به طور خلاصه [واژه‌های] قابل شناخت بودن (به گسترده‌ترین معنایی که می‌تواند داشته باشد) و وجود داشتن، فقط از نظر مابعدالطبیعی نیست که مشابه یکدیگراند بلکه واژه‌هایی هم‌معنی‌اند.

در بحث گزاره‌های کلی فرضی، پاسخ این است که اگر چه نمی‌توان حقیقت این قضایا را با یقین قطعی شناخت ولی می‌توان به نحو احتمالی، از طریق استقرا، بدان نایل شد.

### سوال ۷. آیا شناختی وجود دارد که به وسیله شناختی قبلی تعیین نگردد؟

به نظر می‌رسد [چنین شناختی] وجود دارد، یا وجود داشته است؛ از آنجا که ما در سلطه شناخت‌هایی هستیم که همگی با شناخت‌های پیشین تعیین می‌شوند و آن شناخت‌های پیشین نیز با شناخت‌های قبلی‌تر، پس باید در این زنجیره، شناختی نخستین وجود داشته باشد در غیر این صورت، حالت شناخت ما در هر آن، بر مبنای قوانین منطقی، کاملاً بر اساس حالت [شناخت] ما، در آنات قبل، تعیین می‌گردد. با این وجود، حقایق بسیاری در مقابل فرض اخیر و بنابراین به نفع شناخت‌های شهودی، وجود دارد.

از سوی دیگر، از آنجا که فهم شهودی این موضوع که «هر شناختی معین که به وسیله شناختی قبلی تعیین نگردد غیر ممکن است»، بنابراین، تنها راه فهم این موضوع، استنتاج فرضی از حقایق مشاهده شده، است. اما ارائه کردن آن شناخت که به وسیله آن، یک شناخت خاص معین شده است توضیح تعینات آن شناخت خاص است و این تنها راه توضیح چنین شناخت‌هایی است. زیرا اگر چیزی کاملاً خارج از آگاهی بتواند برای تعیین آن [شناخت خاص] فرض شود، به معنای دقیق کلمه، این چیز تنها می‌تواند در آن شناخت معین مورد بحث، فهمیده و بیان شود. تا آنجا که این فرض که یک شناخت تنها و تنها با چیزی مطلقاً بیرونی معین می‌شود، به این معنی است که تعینات آن شناخت، عاجز از توضیح آن هستند. اینک این فرضیه‌ای است که در هیچ شرایطی توجیه نمی‌شود زیرا تنها توجیه ممکن برای یک فرضیه، توضیح دادن حقایق است و گفتن اینکه آنها توضیح داده می‌شوند و در عین حال آنها را اموری تبیین‌ناپذیر دانستن، خود متناقض است.

اگر ایراد گرفته شود که مشخصه ویژه قرمز، با شناختی قبلی تعیین نمی‌شود، پاسخ می‌دهم که چنین مشخصه‌ای، مشخصه رنگ قرمز، به عنوان یک شناخت، نیست؛ زیرا اگر اشیای قرمز رنگ نزد یک شخص آن طور ظهور یابند که اشیای آبی بر من ظاهر

می‌شوند. چشمان این شخص به او همان حقایقی را می‌آموزند که اگر چون من بود، به او می‌آموختند.

به علاوه، هیچ قوه‌ای را نمی‌شناسیم که به وسیله‌ی آن بتوان یک شهود را شناخت. زیرا آنجا که شناخت و فهم آغاز می‌شود، و بنابراین در یک حالت تغییر قرار می‌گیریم، این شناخت، فقط در لحظه‌ی نخست می‌تواند شهود باشد. پس درک چنین شناختی باید در یک آن رخ دهد و رخدادی باشد که هیچ گستره‌ای از زمان را اشغال نکند.<sup>۱</sup> از این گذشته، همه‌ی قوای مربوط به شناخت که از آنها خبر داریم، ربطی‌اند و لذا حاصل چنین قوایی نیز همگی روابط هستند. اما شناخت یک امر ربطی، با شناخت‌های قبلی معین می‌شود. از این رو، شناختی که با شناختی قبلی معین نشده باشد، نمی‌تواند شناخته شود. بدین ترتیب چنین شناختی وجود ندارد، اولاً به این دلیل که به طور مطلق غیر قابل شناخت است و ثانیاً به خاطر این که یک شناخت تنها تا جایی وجود دارد که شناخته شود.

پاسخ به این احتجاج که باید شناختی نخستین وجود داشته باشد، به این شرح است: در پیگیری و ردگیری راهمان، اگر از نتایج به سوی مقدمات برگردیم، یا از شناخت‌های معین شده به سوی شناخت‌هایی که آنها را معین می‌کنند برگردیم، در همه‌ی موارد، نهایتاً به نقطه‌ای می‌رسیم که فراسوی آن، آگاهی ما به شناخت‌های معین شده، واضح‌تر از آگاهی به شناخت‌هایی است که آنها را تعیین می‌کنند. آگاهی ما به شناختی که شناخت ما را از بعد سوم تعیین می‌کند، از آگاهی به خود شناخت بعد سوم، وضوح کم‌تری دارد؛ آگاهی ما به شناختی که شناخت ما از یک سطح پیوسته (بدون نقطه‌ای خالی یا تهی) را تعیین می‌کند، وضوح کم‌تری دارد تا آگاهی به خود شناخت سطح پیوسته؛ و همچنین آگاهی ما نسبت به تصوراتی که احساس آهنگ را فراهم می‌کنند، وضوح کم‌تری نسبت به احساس خود آن آهنگ دارد. در واقع هر گاه به اندازه‌ی کافی به ظواهر [اشیا] نزدیک می‌شویم، این امر [که آگاهی ما به تصوراتی که شناخت ما را به شیء فراهم می‌کنند، وضوح کم‌تری از آگاهی به ظواهر شیء دارد] قاعده‌ای کلی است. بیاید تعدادی خط راست و افقی در نظر بگیریم که هر کدام نشان دهنده یک شناخت باشند، طوری که طول هر خط، به نوعی، میزان زنده بودن هوش را، در ناحیه آن

شناخت، معلوم کند. با این حساب، یک نقطه که هیچ طولی ندارد، موضوعی را نشان می‌دهد که کاملاً بیرون از حوزه آگاهی است. فرض کنید [این خطوط زیرهم کشیده شده باشند طوری که] خطی که زیر خط دیگر کشیده شده است نشان دهنده شناختی باشد که شناخت مربوط به خط بالایی را معین می‌کند و به میزان شناخت مربوط به خط بالا، واقعی باشد. فرض کنید فاصله‌ی محدود بین دو خط از این خطوط، نشان‌دهنده این باشد که آنها دو شناخت متفاوت هستند. بیایید با استفاده از این بیان، بینیم که آیا «باید شناختی نخستین وجود داشته باشد یا نه». یک مثلث وارونه  $\nabla$  را در نظر بگیرید که به تدریج درون آب فرو می‌رود. سطح آب در هر لحظه خطی افقی روی این مثلث ایجاد می‌کند. این خط نشان دهنده یک شناخت است. در لحظات بعد، خط دیگری همچون خطوط قبلی و بالای آن خطوط روی مثلث ایجاد می‌شود. این خط نشان‌دهنده شناختی دیگر از همان موضوع است که به وسیله شناخت مربوط به خط قبلی تعیین شده است و دارای میزان بیش‌تری از هوش زنده (having a livelier consciousness) است. سر مثلث، نشان دهنده چیزی خارج از ذهن است که هر دوی شناخت‌های [قبلی و بعدی] ما را تعیین می‌کند. حالت مثلث، قبل از رسیدن به آب، حالتی از شناخت را نشان می‌دهد که هیچ چیز تعیین‌کننده این شناخت‌های بعدی را شامل نمی‌شود. پس گفتن اینکه، اگر حالتی از شناخت وجود داشته باشد که با آن همه شناخت‌های بعدی یک موضوع مشخص، تعیین نشود، در نتیجه باید شناختی از آن موضوع وجود داشته باشد که با شناخت‌هایی قبلی همان موضوع تعیین نشود، گفتن این سخن است که وقتی آن مثلث در آب فرو می‌رود باید در قسمتی از مثلث، خطی که سطح آب روی مثلث ایجاد می‌کند و وجود داشته باشد که پایین‌تر از آنها هیچ خطی به این نحو به وسیله سطح آب، روی مثلث ایجاد نشده باشد. اما این خط افقی را هر جا که می‌خواهید رسم کنید، هر تعداد خط افقی دیگری که دلتان بخواهد، می‌توانید در فواصل محدود و معین، زیر این خط و زیر یکدیگر بکشید. این فاصله را  $a$  فرض کنید. بنابراین، تقسیمات مشابه دیگری در فواصل  $a, \frac{1}{2}a, \frac{1}{4}a, \frac{1}{8}a, \frac{1}{16}a$  و غیره، تا جایی که بخواهید بالای رأس مثلث، ممکن است در نظر بگیرید. در نتیجه، این حرف که باید شناختی نخستین وجود داشته باشد، درست نیست. مشکلات منطقی این تناقض‌نما (پارادکس) را به هر شکل ممکن



حل کنید (این مشکلات، مثل مشکلات تناقض‌نمای آشیل [قهرمان] هستند). من با این نتیجه همان اندازه موافق هستم که شما اصول خود را در مورد شناخت‌های خاصی که یکدیگر را معین می‌کنند به کار می‌برید. حرکت را نفی کنید، اگر این نفی مناسب به نظر می‌رسد؛ تنها پس از این، فرایند تعیین یک شناخت به وسیله شناخت دیگر را نفی کنید. اگر لحظات و خطوط را اوهام و خیالات بشمارید، تنها در این حالت است که می‌توانی تعیین شناخت‌ها و احکام را نیز اوهام و خیالات بدانی. نکته‌ای که در اینجا مورد تأکید است، این یا آن راه حل منطقی برای مشکل موجود نیست بلکه فقط این است که شناخت از رهگذر یک فرایند قوام یافتن (process of beginning) محقق می‌شود، همان طور که هر تغییر دیگری به منصفه ظهور می‌رسد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این نوشتار ترجمه مقاله زیر است:

Peirce, Charles S. 1868. Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. *Journal of Speculative Philosophy*. PP. 103 - 114.

۲. واژه *intuitus* (شهود) نخست به عنوان یک اطلاع تخصصی در کتاب مونولوگ قدیس آنسلم (St. Anselm) آمده است. او می‌خواست تفاوتی میان شناخت ما از خدا و شناخت ما از اشیای متناهی قایل شود [و حتی معرفت خداوند] در جهان دیگر است؛ وی با فکر کردن درباره این گفته قدیس پاول (St. Paul) که *Videmus nunc per speculum in xnigmate: tunc autem facie ad faciem* اولی را حدس (*speculation*) و دومی را شهود می‌نامد. این کاربرد «حدس» رایج نشد، چرا که این واژه قبلاً معنای دیگر دقیق و کاملاً متفاوتی داشت. در قرون وسطا واژه «شناخت شهودی» دو معنی اصلی داشت؛ معنی اول، شناختی در مقابل شناخت انتزاعی است که به معنای آگاهی حضوری بالفعل *The knowledge of the present as present* می‌باشد، مراد آنسلم از شهود همین معنا بوده است. اما معنای دوم، شناختی متفاوت از شناخت شهودی [به معنای اول] است و مجاز بود تا با شناخت قبلی معلوم شود، [شناخت شهودی به این معنی] در مقابل شناخت بی‌ترتیب (برهانی) به کار رفت، (*see*) 9. *Scatus, In Sentent., lib. 2, dist. 3, qu*. من نیز شناخت شهودی را تقریباً به همین معنی به کار می‌برم. کانت هم شناخت شهودی را تقریباً به همین معنی به کار می‌برد، این تفکیک از معنای شناخت شهودی را ذیل تعابیر تأثیرگذار برحس (*sensuous*) و غیر تأثیرگذار برحس (*non - sensuous*) بیان می‌کند. ... هامیلتون، شش معنا از شهود را در صفحه ۷۵۹ کتاب خود با عنوان (*Reid*) آورده است.

۳. غالباً بارزترین ویژگی تفکر قرون وسطایی این است که همیشه به مرجع متوسل می‌شود ... آبلارد (Abelard) این موضوع را امری با ارزش می‌داند (Ouverages صفحه‌ی ۱۷۹) در آنجا که بوئتیوس (Boethius) نقل می‌کند فضا دارای سه بعد است و نیز یک فرد نمی‌تواند در آن واحد دو جا باشد مرجع آخرین حد پژوهش خواهی است ... مرجع‌های معروف، یقیناً گاهی در قرن دوازدهم مورد نزاع قرار می‌گرفتند؛ تناقض‌های متقابل آنها مخدوش شدن مرجعیت را به دنبال داشت؛ و مرجعیت فیلسوفان کم‌تر از مرجعیت عالمان دینی بود. با این حال نمی‌توان متنی یافت که در آن مرجعیت ارسطو بر اساس یک پرسش منطقی مستقیماً انکار شده باشد ...

۴. گزارشی از آکادمی امریکا در تاریخ ۱۴ مه ۱۸۶۷.

۵. نظریه‌ی فوق درباره فضا و زمان آن قدر که از ظاهرش پیدا است با نظریه کانت در تناقض نیست. این دو نظریه در حقیقت راه حل‌هایی برای سؤال‌هایی متفاوت هستند. درست است که کانت، فضا و زمان را امری شهودی در نظر می‌گیرد و یا به بیانی دقیق‌تر آنها را قالب‌های شهودی (forms of intuition) می‌داند ولی در نظریه او ضروری نیست که شهود، چیزی بیش از «بازنمایی شخصی» (individual representation) فهمیده شود. بر اساس نظریه کانت، ادراک فضا و زمان از فرآیندی ذهنی نشأت می‌گیرد. (See Kritik d. The "Synthesis der Apprehen" Sion in der Anschauung. ed. 1781 PP. 98 et seq).

محتوای اصلی زیبایی‌شناسی فرا ذهنی کانت در دو امر خلاصه می‌شود. اول اینکه قضایای کلی و ضروری به وسیله تجربه داده نمی‌شوند. دوم آنکه، حقایق کلی و ضروری، عموماً، تحت شرایط مربوط به تجربه، صورت می‌بندند. منظور از یک قضیه کلی، قضیه‌ای است که مطلبی را در مورد کل یک قلمرو بیان می‌کند - نه ضرورتاً قضیه‌ای که همه به آن اعتقاد دارند. منظور از یک قضیه ضروری، بیان چستی وقوع یک واقعه است و صرفاً شرایط بالفعل و موجود آن واقعه را در نظر نمی‌گیرد بلکه به همه حالات ممکن آن می‌پردازد. آنچه گفتیم به این معنی نیست که نتوانیم در باور به قضایای ضروری دخالت کنیم. در اصل اول کانت، تجربه نمی‌تواند برای ایجاد یک فهم عینی به کار رود، ولی باید برای تأثیرات اولیه حسی که با آگاهی ما ممزوج است مورد استفاده قرار گیرد. و نیز تجربه از طریق قوه متخیله صورت‌ها و تصورات تدریجاً به عمل می‌آید، صورت‌ها و تصوراتی که با همه چیزهایی که به طور منطقی از آنها قابل استنتاج‌اند همراه هستند. به این معنا، می‌توان پذیرفت، قضایای کلی و ضروری در تجربه داده نمی‌شوند. اما در اینجا، قضایای استنتاجی که بتوان آنها را از تجربه استنتاج کرد و یا به وسیله تجربه داده شوند، نیستند. ایجاد قضایای کلی و ضروری، در واقع، عملکرد خاصی از استنتاج است. در واقع، کانت خاطر نشان می‌کند که کلیت و ضرورت استنتاج‌های علمی فقط شبیه به کلیت و ضرورت فلسفی است و سخن کانت تا جایی درست است که مجاز به پذیرش یک نتیجه علمی بدون عیب و ایرادی بزرگ و قطعی نباشیم. ولی این مطلب ناشی از کافی نبودن تعداد نمونه‌ها و شواهد است؛ و اگر شواهد

و نمونه‌ها به اندازه‌ای زیاد باشند که راضی شویم، *ad infinitum*، به یک قضیه واقعاً ضروری و کلی دست نیافته‌ایم. و اما اصل دوم کانت که می‌گوید حقیقت قضایای کلی و ضروری وابسته به شرایط تجربه عمومی است، چیزی بیش‌تر یا کمتر از اصل استنتاج [یا استقراء] نیست. [به عنوان مثال فرض کنید] به یک شهرسازی می‌رویم و از داخل یک کیسه دوازده بسته بیرون می‌کشیم، بسته‌ها را باز می‌کنیم و می‌بینیم درون هر یک از آنها توپی قرمز وجود دارد. در اینجا امری محقق و کلی به دست می‌آید که به شرایط این تجربه وابسته است. این شرایط چه چیزهایی هستند؟ صرفاً این [شرط] که، محتوای بسته‌هایی که از آن کیسه بیرون می‌آیند، همان توپ‌ها هستند، یعنی تنها چیزی که این تجربه را مشخص می‌کند این است که [بسته‌ها را] از آن کیسه‌ی معین بیرون بکشیم. بدین ترتیب، بر مبنای این اصل کانت، استنباط می‌کنم که هر چه از این کیسه در آوریم، محتوی یک توپ قرمز است. این [فراپند]، استنتاج [یا استقراء] است. با به کار بستن این استنتاج در مواردی که تجربه‌ی عالم بشری وجود دارد و نه تجارب محدود، به فلسفه کانتی می‌رسیم، البته به این شرط که این بسط و استنتاج را به طور صحیحی انجام داده باشیم.

ولی آموزه کانت، پیروانش را، راضی و قانع نکرد. و نباید هم آنها را قانع می‌کرد. چرا که اصل سوم از کانت وجود دارد بدین مضمون که، «قضایای مطلقاً کلی باید تحلیلی باشند». و این بدان علت است که هر چه مطلقاً کلی باشد، عاری از هرگونه محتوا و تعیین است، زیرا هر تعیین یا شخصی به وسیله نفی به دست می‌آید. بنابراین، مسأله این نیست که، قضایای کلی، چگونه می‌توانند ترکیبی باشند بلکه این است که قضایای کلی که نمودی ترکیبی دارند چگونه می‌توانند صرفاً به وسیله اندیشه و از بی‌تعیینی نساب شکل گرفته، به وجود آیند.

6. به هر حال این بحث تنها بخشی از این سؤال را پوشش می‌دهد و تا آنجا پیش نمی‌رود که نشان دهد هیچ شناخت نامعینی وجود ندارد مگر آنکه به وسیله شناخت دیگری مثل خودش معین شود.