

معرفت پیشینی

متیاس استیوپ

ترجمه پیروز فطوریچی*

اشاره

این نوشتار به مفهوم پیشینی (apriority)؛ تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی؛ و شک‌گرایی درباره «معرفت پیشینی» می‌پردازد. با توجه به ارتباط تنگاتنگی که «معرفت پیشینی» با مفهوم «توجیه پیشینی» دارد تعریف و تحلیل‌های اساسی متوجه «توجیه پیشینی» خواهد بود. از آنجا که «استقلال از تجربه»، مؤلفه اصلی در توجیه پیشینی به شمار می‌آید مفهوم «تجربه» و منظور از «استقلال از تجربه» به دقت بررسی می‌شود. برخی معتقدند به دلیل پیوند نزدیک میان مفهوم «ضرورت» و مفهوم «استقلال از تجربه» می‌توانیم «پیشینی بودن» را براساس و با معیار «ضرورت» بسنجیم. تحلیل این دیدگاه و بررسی چالش‌هایی که با آن مواجه است یکی از محورهای این نوشتار را تشکیل می‌دهد. در همین راستا، ارتباط «خطاپذیری» با «توجیه پیشینی» مدنظر قرار می‌گیرد. تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، هر یک رویکردی متفاوت را در این مبحث ارائه می‌کنند که عمدتاً در چارچوب تمایز «تحلیلی ترکیبی»، قابل بررسی است. در این نوشتار، همچنین شیوه‌های مختلف برای تبیین مفهوم «تحلیلی بودن» مورد بررسی قرار می‌گیرد. سرانجام، استدلال‌های شک‌گرایانه در

*. مدرس گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف.

قبال «معرفت پیشینی» و توانمندی یا ناتوانی آن در رد امکان «معرفت پیشینی»
ارزیابی و تحلیل خواهد شد.

کلیدواژگان: معرفت پیشینی، معرفت پسینی، توجیه پیشینی، تحلیلی بودن،
ضرورت و شک‌گرایی.

واژه‌های پیشینی و پسینی (a posteriori) توسط فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت وارد فلسفه شد. او قصد داشت تمایزی را که پیش از او توسط دکارت، لایبنیتز و لاک مطرح شده بود مورد بررسی قرار دهد. در کتاب *نقد عقل محض (Critique of Pure Reason)* کانت معرفت پیشینی را براساس «استقلال از تجربه» تعریف کرد. (کانت ۱۷۸۱: دیباچه) براساس دیدگاه کانت، «معرفت پیشینی» معرفتی است که پیش از تجربه و مستقل از آن به دست می‌آید؛ در حالی که معرفت پسینی، معرفتی است که از طریق تجربه حاصل می‌شود. این نکته را می‌توانیم با دو گزاره زیر بیان نماییم:

(۱) اگر یوری در آلمان- آتا زندگی کند و آلمان- آتا پایتخت قزاقستان باشد، آنگاه

یوری در پایتخت قزاقستان زندگی می‌کند.

(۲) یوری در آلمان- آتا زندگی می‌کند.

برای ملاحظه صدق گزاره (۱)، لازم است شما آنچه را که گزاره (۱) بیان می‌کند بدانید. صرفاً با اندیشیدن و بدون کمک گرفتن از هر گونه اطلاع تجربی، کافی است تا درباره صدق یا کذب گزاره (۱) تصمیم بگیرید. برخلاف این حالت، اندیشیدن به تنهایی برای مشخص ساختن اینکه گزاره (۲) صادق یا کاذب است، کفایت نمی‌کند بلکه برای یافتن ارزش صدق گزاره دوم شما باید آن نوع از تجربه را که برای به دست آوردن اطلاعات مورد نیاز لازم است کسب کنید.

برای مثال، یوری ممکن است به شما گفته باشد که در آلمان- آتا زندگی می‌کند، یا اینکه ممکن است شما یک کارآگاه خصوصی را اجیر کرده باشید تا اطلاع کسب کند که یوری کجا زندگی می‌کند یا در برنامه تلویزیونی *۶۰ دقیقه* گزارشی را درباره یوری دیده باشید. روشن است که چنین تجربه‌هایی برای دریافتن اینکه گزاره (۱) صادق است ضروری نیست.

بدین سان، کانت می‌تواند بگوید در حالی که شما به نحو «پیشینی» معرفت دارید که گزاره (۱) صادق است اما معرفت به گزاره (۲) می‌تواند پسینی باشد.

مفهوم معرفت پیشینی، ارتباط تنگاتنگی با توجیه پیشینی دارد زیرا آنچه یک معرفت را «پیشینی» می‌سازد راهی است که آن معرفت از آن راه توجیه می‌شود. توجیه از راه تجربه، یکی از انواع توجیه به شمار می‌آید همچنان که توجیه از راهی مستقل از تجربه، نوع دیگری از توجیه است. از این رو، «معرفت پیشینی» را می‌توانیم به عنوان معرفتی تعریف کنیم که توجیه آن به طور پیشینی است. البته این تعریف، چندان روشنگر نیست زیرا به ما نمی‌گوید چه چیز، «توجیه» را پیشینی می‌سازد. اگر بخواهیم از نگاه کانت سخن بگوییم یک باور تنها هنگامی به صورت پیشینی توجیه می‌شود که توجیه آن، مستقل از تجربه باشد. این تعریف، دو مسئله را پدید می‌آورد. نخست آنکه ما دقیقاً چه معنایی از مفهوم تجربه را قصد می‌کنیم؟ دوم آنکه، منظورمان از استقلال از تجربه چیست؟

۵۷

ذهن
پیشینی

تجربه حسی و غیرحسی

فرض کنید که ما از تجربه، تجربه حسی را قصد کنیم یعنی تجربه، عبارت باشد از بینایی، شنوایی، بساواایی، بویایی، چشایی. در این مورد، تعریف کانت را به شکل زیر می‌توانیم صورت‌بندی کنیم:

DI: شخص S در باور به P، به صورت پیشینی موجه است فقط و فقط اگر توجیه

شخص S برای باور به P، متکی به تجربه حسی نباشد.

اما این تعریف، قانع‌کننده نیست زیرا باورهایی وجود دارند که اگر چه توجیهشان متکی به تجربه حسی نیست اما به طور پیشینی، موجه نیستند. فرض کنید من به این قضیه باور دارم که: «امروز صبح درباره شام فکر می‌کردم». این باور، پیشینی نیست زیرا توجیه آن به تجربه حافظه‌ای (memorial experience) من متکی است یعنی به اینکه باید به طور روشن به یاد آورم که، امروز صبح درباره شام امشب چه فکری داشته‌ام. اما تجربه حافظه‌ای [تجربه براساس حافظه]، نوعی تجربه حسی به شمار نمی‌آید و از این رو، توجیه من برای باور به اینکه: «امروز صبح درباره شام امشب فکر می‌کردم»، به تجربه حسی وابسته نیست. بنابراین، تعریف DI که در بالا ذکر شد این نتیجه غلط را به دست می‌دهد که من به صورت پیشینی در باور به اینکه: «امروز صبح درباره شام فکر می‌کردم»، موجه هستم.

استدلال مشابهی را می‌توانیم درباره درون‌نگری (instrospection) بیان کنیم. مثلاً توجیه من درباره باور به اینکه: «اکنون دوست دارم تکه‌ای شکلات بخورم»، وابسته به هیچ تجربه حسی نیست. بدین‌سان، D1 به این امر دلالت می‌کند که باور من در اینجا به طور پیشینی موجه است. اما در این مورد، این نتیجه‌گیری غلط به شمار می‌آید زیرا باور من در اینجا به صورت پیشینی موجه نیست؛ چرا که توجیه آن به «تجربه من درباره میل به خوردن تکه‌ای شکلات»، متکی است. اگر چنین تجربه‌ای نداشته باشم نمی‌توانم به گونه‌ای موجه معتقد باشم که به تکه‌ای شکلات علاقه‌مندم. بدین‌سان، بار دیگر روشن می‌شود که تعریف D1 ناقص است.

دو مثال فوق نشان می‌دهد که اگر «توجیه پیشینی» را به عنوان «توجهی که مستقل از تجربه است» تعریف کنیم آنگاه مفهوم تجربه، نه تنها شامل تجربه حسی می‌شود بلکه تجربه‌های مربوط به حافظه و درون‌نگری را نیز دربرمی‌گیرد. اما یک تعریف، علاوه بر آنکه باید جامع افراد باشد باید مانع اغیار نیز باشد پس در اینجا باید بدانیم که مفهوم تجربه شامل چه چیزهایی نمی‌شود. اینک برای اینکه بدانیم «توجیه پیشینی» از چه نوع معرفتی لازم نیست مستقل باشد باید پرسیم: از نظر عقلی چه درکی نسبت به دو گزاره زیر داریم؟

$$\text{گزاره (۲): } ۲+۲=۴$$

$$\text{گزاره (۳): } ۲+۲=۵$$

الوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) می‌گوید در حالی که درک می‌کنیم گزاره (۲) درست است اما درباره گزاره (۳)، نادرستی آن را درک می‌کنیم. (پلانتینگا ۱۹۹۳: ۱۰۴) به تعبیر پلانتینگا، گزاره (۲) در ما احساس الزام ایجاد می‌کند در حالی که گزاره (۳) نوعی انزجار در ما پدید می‌آورد. به پیروی از پلانتینگا می‌توانیم بگوییم که تجربه‌هایی از قبیل تجربه الزام و انزجار وجود دارند. بسیاری از باورهای پیشینی با تجربه‌ای از الزام عقلی همراهند. برخی فیلسوفان حتی می‌گویند که باورهای پیشینی را می‌توانیم با این نوع تجربه، توجیه نماییم. اگر درباره توجیه پیشینی گفته می‌شود که مستقل از تجربه است منظور آن نیست که باید از تجربه‌هایی مانند «لزام عقلی»، مستقل باشد. از این رو، در تعریف توجیه پیشینی به عنوان «توجهی که مستقل از تجربه است»، مفهوم تجربه شامل تجربه مربوط به حافظه و درون‌نگری

خواهد بود و در عین حال، تجربهٔ مربوط به الزام عقلی را شامل نمی‌شود. بنابراین لازم است این نکته را قید کنیم که در تعریف زیر، واژهٔ تجربه را باید دقیقاً به همین معنا به کار ببریم.

$S \supset D2$: در باور به P فقط و فقط در صورتی موجه است که توجیه S برای باور به P متکی بر هیچ تجربه‌ای نباشد.

حال آیا $D2$ مستلزم آن است که اگر شما به گزارهٔ زیر باور داشته باشید:

(۱) اگر یوری در آلمان-آتا زندگی می‌کند و آلمان-آتا پایتخت قزاقستان است آنگاه یوری در پایتخت قزاقستان زندگی می‌کند.

آنگاه آیا شما به طور پیشینی در این باور موجه خواهید بود؟ از آنجا که توجیه شما در باور به گزارهٔ (۱)، نه بر حس مبتنی است و نه بر تجربهٔ مربوط به حافظه یا درون‌نگری؛ بنابراین پاسخ به پرسش فوق سؤال مثبت خواهد بود.

توجیه پیشینی و یادگیری مفاهیم

این اعتراض را می‌توانیم مطرح سازیم که توجیه شما برای باور به گزارهٔ (۱)، بر تجربه متکی است. شما نمی‌توانید در باور به گزارهٔ (۱)، توجیه داشته باشید بی‌آنکه معنای آن گزاره را بفهمید و شما نمی‌توانید معنای آن گزاره را بفهمید مگر آنکه معنای مفاهیم مرتبط با آن گزاره را فهمیده باشید. بنابراین برای موجه بودن شما در باور به گزارهٔ (۱) شما باید مفاهیم «شهر»، «ملت» و «پایتخت» را فهمیده باشید و ممکن نیست معنای این مفاهیم را آموخته باشید بی‌آنکه تجربه‌های زیادی را به دست آورده باشید. معمولاً یادگیری چنین مفاهیمی مستلزم تعامل‌های اجتماعی پیچیده میان والدین، فرزندان، معلمان، دانشجویان و مانند آن است و به شمار فراوانی از تجربه‌ها نیاز دارد. در واقع برای هر گزارهٔ مفروضی مانند P ، توجیه شما برای باور به آن گزاره نمی‌تواند از تجربه‌هایی که برای یادگیری مفاهیم مندرج در آن گزاره ضروری است، مستقل باشد. بنابراین آشکار به نظر می‌رسد که توجیه شما برای باور به گزارهٔ (۱) به تجربه‌های فراوان متکی است و از این رو، «پیشینی» به شمار نمی‌آید.

در پاسخ به این اعتراض باید بپذیریم که تجربه‌هایی را که شما هنگام یادگیری مفاهیمی که در گزارهٔ (۱) مندرج است به دست آورده‌اید، برای توجیه باورتان به گزارهٔ مزبور ضروری است. اگر شما آن تجربه‌ها را به دست نمی‌آورید معنای گزارهٔ (۱) را نمی‌فهمیدید و نمی‌توانستید برای باور به آن، توجیهی داشته باشید. اما وقتی شما اکنون در باور به گزارهٔ (۱)،

موجه هستید تجربه‌هایی که سالیان قبل هنگام یادگیری کلمات معین به دست آورده‌اید مطمئناً اکنون دیگر نقشی در توجیه ایفا نمی‌کنند. به عبارت دیگر، اگرچه شما نمی‌توانید در باور به گزاره (۱)، بدون اندوختن آن تجربه‌ها، موجه باشید اما آن تجربه‌ها در توجیه باور شما به گزاره (۱) در حال حاضر کمکی نمی‌کنند و نقشی ندارند. دقیقاً به همین دلیل، این عبارت که: « S در باور به P به صورت پیشینی موجه است»، با توسل به مفهوم «استقلال از تجربه» تعریف شده است. به این معنا که «تجربه» نباید عاملی باشد که توجیه S را در باور به P پدید می‌آورد یا S را در باور به P موجه می‌سازد. اگر شما به طور پیشینی در باور به گزاره P موجه باشید، آنگاه هر آنچه که در پیدایش توجیه شما نقش دارد باید چیزی غیر از تجربه باشد. البته آنچه گفتیم کاملاً با این حقیقت سازگار است که اگر شما قبلاً برخی تجربه‌ها را در اختیار نداشتید آنگاه نمی‌توانستید در باور به P موجه باشید.

در اینجا، دو معنا را برای وابستگی چیزی به چیز دیگر مطرح می‌کنیم. نخست، رویدادی مانند X می‌تواند به رویدادی مانند Y وابستگی داشته باشد چون اگر Y اتفاق نیافتد X نیز اتفاق نمی‌افتد. دوم یک رویداد مانند X می‌تواند به رویداد دیگری مانند Y وابسته باشد زیرا Y در پیدایش X نقش دارد. برای مثال، تفکر و اندیشیدن من درباره شام امشب به تنفس مقدار کافی اکسیژن بستگی دارد. اگر به اندازه کافی اکسیژن تنفس نکنم نمی‌توانم درباره شام امشب فکر کنم. تفکر من درباره شام امشب همچنین به گرسنگی من بستگی دارد. اگر گرسنه نبودم درباره شام امشب فکر نمی‌کردم. اما در اینجا بین این دو مثال، تفاوت مهمی وجود دارد. زیرا قطعاً آنچه موجب تفکر من درباره شام امشب می‌شود تنفس نیست بلکه گرسنگی من است. توجیه من برای باور به گزاره (۱) بستگی به آن دارد که من مفاهیم خاصی را آموخته باشم دقیقاً به همان معنا که تفکر من درباره شام امشب به تنفس اکسیژن بستگی دارد. اما این، از نوع وابستگی‌ای که در تعریف $D2$ حایز اهمیت بود، شمرده نمی‌شود. در اینجا نوع دوم از وابستگی مد نظر است یعنی هرآنچه که شما را در باور به گزاره (۱) توجیه می‌کند باید چیزی غیر از تجربه باشد. بنابر این، روی هم رفته درست است که بگوییم براساس $D2$ توجیه شما برای باور به گزاره (۱)، پیشینی است.

در دو بخش آینده، به دو شیوه بدیل برای تبیین «توجیه پیشینی» می‌پردازیم. در بحث از این دو شیوه، گاهی به جای تعبیر «گزاره‌هایی که به طور پیشینی، قابل معرفت یا توجیه اند» از

تعبیر «گزاره‌های پیشینی» استفاده می‌کنیم. همچنین به جای تعبیر «خاصیت قابل توجیه بودن یا قابل معرفت بودن به طور پیشینی» از عبارت «پیشینی بودن» استفاده می‌کنیم.

پیشینی بودن و ضرورت

نخستین رویکرد در تحلیل «پیشینی بودن» آن است که آنچه توجیه را پیشینی می‌سازد، استقلال آن از تجربه است. این رویکرد به ما می‌گوید چه چیزی، «توجیه پیشینی» را به بار نمی‌آورد؛ اما درباره اینکه چه چیز، آن را به بار می‌آورد سخنی با ما نمی‌گوید. بنابراین، ما با این پرسش مواجهیم که چگونه می‌توانیم ارزش صدق یک گزاره را بدون اتکا به تجربه مشخص سازیم؟ یکی از پاسخ‌هایی که به این پرسش داده شده است از راه تمسک به مفهوم «ضرورت» می‌باشد. به مثال‌های زیر توجه کنید که همگی آنها براساس سنت دیرین فلسفی، مثال‌هایی برای «معرفت پیشینی» به شمار می‌آیند:

() مجموع ۲ و ۲، مساوی با چهار است.

() عدد ۲، یک عدد زوج است.

() هر مربعی، چهار گوش است.

() هر چیزی که قرمز باشد رنگی است.

() هر چه همه آن، آبی باشد نقاط سبز در آن نخواهد بود.

() برای هر دو گزاره p و q ، اگر p صادق باشد و q کاذب، آنگاه ترکیب

عطفی p و q نیز کاذب است.

() یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد.

گزاره (۱) و (۲) حقایق ریاضی‌اند. گزاره (۳)، حقیقتی هندسی است. گزاره‌های (۴) و (۵) مثال‌هایی هستند از آنچه که می‌توانیم آنها را حقایق مفهومی بنامیم و گزاره‌های (۶) و (۷) حقایق منطقی هستند. آنچه در میان همه این گزاره‌ها، مشترک است ضروری بودن آنها است. براساس برداشت دوم از توجیه پیشینی باید بگوییم دقیقاً همین امر [یعنی ضروری بودن] است که «توجیه پیشینی» را ممکن می‌سازد. اگر یک گزاره ضرورتاً صادق باشد آنگاه صرفاً اندیشیدن درباره آن، برای تشخیص صدقش کفایت می‌کند - البته به شرطی که گزاره مفروض، آن قدر پیچیده نباشد که اساساً، نتوانیم به آن معرفت پیدا کنیم.

این گزاره را که: «هر چه قرمز باشد، رنگی است»، در نظر بگیرید. اگر شما بدانید «قرمز بودن» یک شیء یعنی چه و اگر بدانید که «رنگی بودن» یک شیء به چه معنا است آنگاه می‌فهمید که امکان ندارد چیزی قرمز باشد اما رنگی نباشد. به تعبیر دیگر، خاصیت قرمز بودن، مشتمل بر خاصیت رنگی بودن است یا می‌توانید بگویید که «رنگی بودن»، در «قرمز بودن» مندرج است، بدین‌سان این گزاره که «هر چه قرمز باشد، رنگی است» ضرورتاً صادق می‌باشد. بنابراین می‌توانیم این تبیین را برای «پیشینی بودن» ارائه دهیم که آنچه گزاره: «هر چه قرمز باشد رنگی است» را پیشینی می‌کند آن است که شما می‌توانید ضرورت آن را درک کنید. به مثال دیگری توجه کنید: «هیچ شکلی که مربع باشد دایره نیست». اگر شما معنای مربع یا چهار گوش بودن را بدانید آنگاه می‌دانید که خاصیت مربع بودن، خاصیت «دایره بودن» را رد می‌کند. به تعبیر دیگر، آنچه مربع است نمی‌تواند دایره باشد. معنای این سخن آن است که تفکر به تنهایی شما را قادر می‌سازد به عدم امکان اینکه یک شکل غیرچهار گوش، مربع باشد پی ببرید. به عبارت دیگر شما برای دانستن این مطلب، نیازی به تجربه ندارید. برای ارزیابی این پیشنهاد، مهم آن است که ارتباط «پیشینی بودن» و «ضرورت» را بررسی کنیم برای شروع، تعریف زیر را در نظر بگیرید:

$D3$: S در باور به P ، به طور پیشینی موجه است فقط و فقط در صورتی که S ، P را داشته باشد و P یک حقیقت ضروری باشد.

این پیشنهاد به دو دلیل، قابل قبول نیست. نخست آنکه، این تعریف هیچ محدوده‌ای را برای حالتی که در آن، P مورد باور است قرار نمی‌دهد. این تعریف، شرط نمی‌کند که S ، باور به P را از راهی شکل می‌دهد که موجب توجیه S در باورش شود. (کاسولو ۱۹۹۲: ۲). توضیح آنکه: فرض کنید شما به یک قضیه پیچیده منطقی یعنی به یک حقیقت ضروری باور پیدا کرده باشید. باور شما بر این اساس است که فکر می‌کنید آن را قبلاً اثبات کرده‌اید. اما شما در ساختن این باور کاملاً بی‌دقتی کرده‌اید. شما سرگرم مسائل دیگری بودید و نتوانستید به خوبی توجه خود را بر روی این مسئله متمرکز سازید و در نتیجه، اثبات شما، تردیدآمیز است؛ و اعتبار آن، چیزی بیش از یک تصادف موفقیت‌آمیز نیست. بنابراین، چنین استدلال و اثباتی مطمئناً نمی‌تواند باور شما را به این قضیه توجیه کند. اما از آنجا که شما به قضیه‌ای باور کرده‌اید که بنا به فرض، یک حقیقت ضروری به شمار می‌آید پس $D3$ ، این نتیجه اشتباه را به

دست می‌دهد که شما در باور به P از «توجیه پیشینی» برخوردارید. ولی واقعیت آن است که شما اساساً در باور به P ، موجه نیستید. درسی که از این مورد می‌گیریم آن است که چون ممکن است به یک گزاره ضروری، بی‌آنکه توجیهی داشته باشد باور پیدا کنیم پس برای «پیشینی بودن» توجیه، کافی نیست که گزاره مورد باور، ضروری باشد.

توجیه پسینی برای حقایق ضروری

۶۳

ذهن
مربوط
به
توجیه
پسینی

دلیل دومی که در رد $D3$ گفته می‌شود آن است که $D3$ ، مستلزم آن است که هر گاه شما به یک حقیقت ضروری، باور داشته باشد توجیه شما برای آن، پیشینی خواهد بود. اما آیا ممکن نیست که در باور به یک حقیقت ضروری، توجیه ما «پسینی» باشد؟ اگر یک منطق‌دان برجسته و مشهور به شما بگوید که یک قضیه خاص، صادق است آیا شما در باور به صدق آن قضیه، موجه نیستید؟ پذیرفتنی است که بگویید موجه هستید. اما اگر باور شما به یک گزاره، براساس وثاقت، توجیه شود آنگاه توجیه شما در باور به آن گزاره، پسینی خواهد بود. بنابراین اگر اعتماد به وثاقت، بتواند شما را در پذیرفتن یک گزاره ضروری موجه کند آنگاه ممکن است شما در باور به حقایق ضروری از «توجیه پسینی» برخوردار باشید. اما $D3$ چنین امکانی را مجاز نمی‌شمارد و پس باید آن را رد کرد. (کریبکی ۱۹۷۲: ۳۵).

اما در پاسخ به دلیل اخیر، می‌توانیم این نکته را مطرح کنیم که وقتی گزاره خاصی را مد نظر قرار می‌دهیم باید بین جمله‌ای که بیانگر آن گزاره است و خودگزاره که توسط آن جمله بیان می‌شود فرق بگذاریم. اجازه دهید جمله‌ای که یک قضیه منطقی را بیان می‌کند «فرمول» بنامیم. وقتی شما از قول فردی معتبر و کارشناس رشته منطق، درمی‌یابید که یک فرمول خاص درست است، این اشکال پیش می‌آید که آنچه شما در باور به آن، موجهید، فرمولی است که یک حقیقت را بیان می‌کند. اما شما در باور به خود آن حقیقت، موجه نیستید؛ زیرا که واقعاً آن را نفهمیده‌اید.

اما اینک باید بپذیریم که فرمول‌هایی منطقی وجود دارند که صدق آنها را فقط منطق‌دانان بسیار برجسته می‌توانند دریابند؛ در حالی که مردم عادی حتی نمی‌توانند گام‌های اولیه را برای فهم معنای آن بردارند. اگر کلام یک منطق‌دان برجسته را درباره صحت یک فرمول این‌چنینی، بپذیریم در این صورت ما در باور به صدق آنچه فرمول مذکور بیان می‌کند موجه نیستیم بلکه صرفاً در باور به اینکه یک فرمول معین، حقیقتی را بیان می‌کند موجه خواهیم بود. اما این

پذیرفتنی نیست که هر گاه ما به صدق یک فرمول، براساس وثاقتِ یک فرد باور داشته باشیم، مطلب از همین قرار باشد. بنابراین، اشکال مزبور، امکان «توجیه پسینی» را برای باور به یک حقیقت ضروری، رد نمی‌کند. برای مثال، حدس گلدباخ را در نظر بگیرید که می‌گوید: «هر عدد زوج بزرگ‌تر از ۲، مجموع دو عدد اول است.» اگر حدس گلدباخ درست باشد آنگاه ضرورتاً صادق است و اگر هم کاذب باشد، کذب آن ضروری است. (کریکی ۱۹۷۲: ۳۶۴). اما واقعیت آن است که ما نمی‌دانیم که حدس گلدباخ درست است یا خیر؛ چرا که تاکنون کسی موفق به اثبات یا رد آن نشده است. حال فرض کنید یک ریاضی‌دان برجسته و نابغه بتواند اثبات کند که حدس گلدباخ درست است و به خوبی آن را تبلیغ نماید، و در نتیجه، جامعه ریاضی‌دانان متقاعد شوند که اثبات این حدس، خدشه‌ناپذیر است. در این حالت باید به این پرسش پاسخ دهیم که: آیا در این شرایط، در باور به خودِ حدس گلدباخ موجهیم یا صرفاً در باور به گزاره زیر؟

(۱): جمله «هر عدد زوج بزرگ‌تر از ۲، مجموع دو عدد اول است» بیانگر یک حقیقت می‌باشد.

می‌توانیم به طور معقول استدلال کنیم که کسی که معنای عدد زوج، عدد اول و جمع دو عدد را می‌داند به طور کاملاً مطلوب معنای حدس گلدباخ را می‌فهمد. اگر چنین باشد ما در این مورد، نه تنها در باور به گزاره (۱) موجهیم بلکه در باور به حدس گلدباخ نیز موجه به شمار می‌آییم. بدین‌سان اگر ما با استناد به اعتبار و وثاقتِ شخصِ منطوق‌دان، دریابیم که حدس گلدباخ صادق است پس باید در باور به یک حقیقت ضروری، از توجیه پسینی برخوردار باشیم. اما براساس D3 چنین امکانی وجود ندارد پس D3 قابل پذیرش نیست.

در مجموع باید بگوییم D3 به دو دلیل قابل قبول به شمار نمی‌آید. نخست آنکه، آن نسبت به حالتی که P مورد باور قرار گیرد بیش از حد، بی‌قید است. D3 امکان «توجیه پسینی» را در باور به یک حقیقت ضروری، مجاز نمی‌داند. اما تعریف زیر که از آن به D4 یاد می‌کنیم از دو نقص فوق مبرا است:

D4: S در باور به P ، به صورت «پیشینی» موجه است فقط و فقط اگر S درک کند که P ضرورتاً صادق است.

D4، مستلزم آن است که S درک کند که P به طور ضروری، صادق است و از این رو، برای حالتی که P مورد باور قرار می‌گیرد، شرطی قرار داده شده است. علاوه بر این، D4، امکان توجیه پسینی را برای باور به حقایق ضروری، مجاز می‌داند زیرا اگر کسی به یک حقیقت ضروری، براساس وثاقت و اعتبار [شخص دیگر]، باور داشته باشد آنگاه او به آن حقیقت - بی‌آنکه درک کند که آن به طور ضروری صادق است - باور دارد. اگر شما حدس گلدباخ را براساس سخن شخص معتبری که به شما گفته است آن یک حقیقت ضروری است، باور کرده باشید آنگاه شما یک حقیقت ضروری را باور کرده‌اید بدون آنکه ضرورت آن را درک کرده باشید. از این رو، براساس D4، توجیه شما برای باور به حدس گلدباخ، پسینی خواهد بود.

ارزش صدق و موقعیت گزاره‌ها از حیث جهت

تعریف «توجیه پسینی» بر پایه درک ضرورت، مشکل دیگری را پدید می‌آورد. بار دیگر به این گزاره توجه کنید:

(۱) هر آنچه قرمز باشد رنگی است

ممکن است شما به این باور رسیده باشید که گزاره (۱) ضرورتاً صادق است. اما ما باید میان دو باور متفاوت زیر تمایز قایل شویم:

B1: گزاره (۱)، صادق است

B2: گزاره (۱) ضرورتاً صادق است

از آنجا که B1، یک باور درباره ارزش صدق گزاره (۱) است و B2 یک باور درباره موقعیت و وضعیت گزاره (۱) از حیث «جهت» است پس دو باور کاملاً متفاوت‌اند. ممکن است کسی به یک گزاره باور داشته باشد اما درباره این پرسش که موقعیت این گزاره از حیث «جهت» چیست نظری نداشته باشد. این بدان معنا است که ما ممکن است باور داشته باشیم که گزاره P درست است بی‌آنکه به طور همزمان باور کنیم که آن ضرورتاً صادق است.

فرض کنید شما باور داشته باشید که گزاره (۱) صادق است. مثلاً فرض کنید باور شما به دلیل تجربه نوعی احساس باشد که ناشی از الزام عقلی است بی‌آنکه در نظر گرفته باشید آیا گزاره (۱) ضرورتاً صادق است یا خیر. در این صورت، شما درک کرده‌اید که گزاره (۱) صادق است اما این را درک نکرده‌اید که: «گزاره مزبور ضرورتاً صادق است»؛ زیرا حتی از خودتان

نپرسیده‌اید که آیا گزاره (۱) ضرورتاً صادق است یا خیر. $D4$ مستلزم آن است که در این مورد، شما در باور به گزاره (۱) به طور پیشینی موجه نیستید. بنابراین، اگر درست باشد که شما به طور پیشینی در باور به گزاره (۱) موجه‌اید آنگاه $D4$ کاذب خواهد بود.

نکته این اعتراض، آن است که درک اینکه گزاره P ضرورتاً صادق است مستلزم آن است که دست کم باور داشته باشیم که گزاره P ضرورتاً صادق است. اما به نظر می‌رسد که ممکن است به یک گزاره باور داشته باشیم و این باور ما به طور «پیشینی» موجه باشد بی‌آنکه باور داشته باشیم که گزاره مزبور ضرورتاً صادق است. در نتیجه، اگر ما توجیه پیشینی را براساس درک ضرورت یک گزاره تعریف کنیم آنگاه تعریف ما، بسیار بسته به نظر می‌رسد.

خطاپذیری توجیه پیشینی

معضل دومی که به $D4$ مربوط می‌شود از این امکان برمی‌خیزد که ما می‌توانیم برای باور به صدق ضروری یک گزاره، به طور پیشینی، موجه باشیم هر چند آن گزاره در واقع کاذب باشد. اگر چنین امکانی - یعنی اینکه توجیه پیشینی، خطاپذیر است - وجود داشته باشد آنگاه $D4$ کاذب خواهد بود. زیرا براساس $D4$ ، توجیه پیشینی درباره گزاره P مستلزم درک ضرورت صدق P است. آیا شما می‌توانید درک کنید که گزاره P ضرورتاً صادق است در حالی که P واقعاً کاذب باشد؟ خیر، زیرا اگر P کاذب باشد آنگاه اگر چه ممکن است به اشتباه، ضرورت صدق P را باور کرده باشید ولی آن را درک نکرده‌اید. بنابراین، درک صدق ضروری P مستلزم آن است که P صادق باشد. بدین‌سان، $D4$ به ما می‌گوید ما نمی‌توانیم به طور پیشینی در باور به یک گزاره کاذب، موجه باشیم.

اما آیا ممکن است باور به صدق یک کذب، به طور پیشینی موجه باشد؟ در اینجا استدلالی برای پاسخ مثبت به این پرسش وجود دارد. از خودتان پرسید آیا باور دارید وقتی از یک توده شن، یک ذره منفرد را جدا کنید آنچه باقی مانده است هنوز یک توده شن است؟ اگر شما به این باور داشته باشید آنگاه باید به فرض زیر نیز باور داشته باشید:

(A): اگر دو مجموعه از ذرات شن، تفاوت تعدادشان فقط به اندازه یک ذره، باشد آنگاه

یا هر دو مجموعه، توده‌هایی از شن هستند یا هیچ کدام، چنین نیستند.

آیا توجیه شما برای (A)، «توجیه پیشینی» است؟ معقول است بگوییم بله چنین است.

بررسی این مسئله که: «آیا (A) صادق یا کاذب است»، چیزی نیست که نیازمند تحقیق تجربی

درباره توده‌های شن باشد بلکه آن یک مسئله مفهومی است یعنی به اموری مربوط می‌شود که به مفهوم «توده بودن» مرتبط است. اما (A) به این نتیجه تناقض‌نما منجر می‌شود که: «توده‌هایی از شن داریم که فقط از یک ذره تشکیل می‌شوند». (سینزبوری ۱۹۸۸: ۲۵ff). به محض آنکه به این تناقض‌نما آگاه شدید آنگاه این مطلب که: «آیا شما دیگر به باور به موجه (A) هستید یا نه؟»، زیر سؤال می‌رود. اما می‌توان استدلال کرد پیش از آنکه شما از این تناقض‌نما آگاه شوید توجیه شما درباره باور به (A) شفاف و واضح بود. اگر چنین سخنی درست باشد آنگاه پیش از کشف تناقض‌نمای مزبور شما در باور به (A) به طور پیشینی موجه بودید، در حالی که این گزاره، کاذب است و می‌توان بر کذب آن استدلال نمود.

۶۷

ذهن

پیشینی

تاکنون دو رویکرد را درباره تحلیل «توجیه پیشینی» بررسی کردیم. مطابق رویکرد اول، توجیه پیشینی می‌تواند براساس ضرورت، تحلیل شود و براساس رویکرد دوم، می‌توان آن را براساس درک ضرورت، تحلیل نمود. دیدیم برای هر دو رویکرد، موانعی وجود دارد. اما ما نمی‌توانیم به طور کامل، این امکان را طرد کنیم که با انجام برخی اصلاحات مناسب ممکن است این رویکردها از توفیق برخوردار شوند. در بخش بعد به بررسی رویکرد دیگری خواهیم پرداخت.

اما پیش از ادامه، به طور خلاصه، آنچه را درباره‌اش بحث کردیم بیان می‌کنیم. تعریف کافی و مناسب درباره «توجیه پیشینی برای گزاره p » باید: اولاً محدودیت‌هایی را برای حالتی که در آن، p مورد باور قرار می‌گیرد مطرح سازد؛ ثانیاً «توجیه پسینی» را برای حقایق ضروری، اجازه دهد؛ ثالثاً این امکان را مجاز به شمار آورد که در باور به یک گزاره، به طور پیشینی موجه باشیم بی‌آنکه صدق ضروری آن را باور کنیم؛ و رابعاً توجیه پیشینی را خطاپذیر بینگارد.

شیوه سوم برای تعریف «پیشینی بودن»

برخی فیلسوفان کوشیده‌اند تا «پیشینی بودن» را بدین ترتیب تعریف کنند: دلیل اینکه توجیه گزاره‌های پیشینی، نیازمند تجربه نیست آن است که برای شناسایی و درک صدق یک گزاره پیشینی، فهم آن، همه چیز است که لازم داریم. برای مثال، این گزاره که: «هر چه قرمز باشد رنگی است»، به گونه‌ای است که به محض آنکه آن را بفهمید در باور به آن، موجه خواهید

بود. آیا این رأی را می‌توان تعریفی رضایت بخش برای «توجیه پیشینی» قلمداد کرد؟ به تلاش زیر توجه کنید:

$D5: S$ در باور به P فقط و فقط در صورتی به طور پیشینی موجه است که ضرورتاً اگر S, P را بفهمد آنگاه در باور به صدق P موجه باشد.

مشکل $D5$ آن است که بسیار «بسته» است. فرض کنید که شما در باور به گزاره P براساس یک اثبات ساده، به طور پیشینی، موجه هستید. (چیزم ۱۹۸۹: ۳۰). حال اگر برای بررسی اینکه P صادق است یا خیر به اثبات P نیازمند باشید آنگاه ما نمی‌توانیم بگوییم ضرورتاً اگر شما P را بفهمید آنگاه در باور به P موجه هستید. زیرا پیش از اثبات P شما آن را بی‌آنکه در باور به آن موجه باشید فهمیده‌اید. بنابراین $D5$ مستلزم آن است که اگر توجیه شما برای P بر پایه یک «اثبات» استوار شده باشد آنگاه «پیشینی» نیست. اما اگر اثبات شما برای P در حد خود، پیشینی باشد، - یعنی اگر تجربه، نه برای معرفت نسبت به مقدمات آن و نه برای دانستن اینکه: «مقدمات، مستلزم نتیجه‌اند»، ضروری باشد - آنگاه به $D5$ چنین اشکال می‌شود که در این حالت شما در باور به P از «توجیه پیشینی» برخوردار خواهید بود.

بنابراین باید میان توجیه پیشینی به معنای «بسته» و معنای «باز»، تمایز قایل شویم. در معنای بسته، گزاره‌های پیشینی به گزاره‌هایی محدود می‌شوند که فهم آنها برای توجیه باور به آنها کافی است. ما می‌توانیم این گزاره‌ها را که به معنای اول، پیشینی هستند اکسیوم‌ها [= اصول بدیهی (axioms)] بنامیم. یک اکسیوم، حقیقتی ضروری است که قابل اثبات نمی‌باشد به این معنا که هیچ گزاره دیگری وجود ندارد که ما آن را بهتر از آن گزاره مزبور فهمیده باشیم. شناسایی و شناخت صدق یک اکسیوم از هیچ گزاره دیگری گرفته نشده است بلکه صرفاً از فهم آن ناشی می‌شود.

پیشینی به معنای «باز»، به این معنا است که یک گزاره پیشینی، گزاره‌ای است که یا یک اکسیوم است یا اینکه معرفت به آن براساس یک اثبات، حاصل شده است. اگرچه $D5$ نمی‌تواند، تعریف موفقی برای «توجیه پیشینی» به معنای باز به شمار آید؛ اما به عنوان تعریف برای یک اکسیوم به توفیق دست می‌یابد. بنابراین ما می‌توانیم از آنچه در $D5$ [یعنی پس از «فقط و فقط اگر»] آمده است استفاده کنیم و آن را برای تعریف مفهوم یک اکسیوم به کار ببریم آنگاه خواهیم داشت:

D6 : P یک اکسیوم برای S است فقط و فقط در صورتی که ضرورتاً اگر S ، P را بفهمد آنگاه S در باور به صدق P موجه است.

براساس D6 این گزاره که: «هر آنچه قرمز باشد رنگی است» یک اکسیوم به شمار می‌آید؛ و ممکن نیست آن را بی‌آنکه در باور به آن موجه باشیم بفهمیم. در مقابل، D6 مستلزم آن است که «حدس گلدباخ» یک اکسیوم به شمار آید، زیرا فهم «حدس گلدباخ» برای توجیه باور به صدق آن کفایت نمی‌کند. D6 همین امر را درباره فرض توده شن - [یعنی مثال مربوط به توده شن] نیز اقتضا می‌کند:

(A): اگر دو مجموعه از ذرات شن، تعدادشان فقط به اندازه یک ذره، با یکدیگر تفاوت داشته باشد آنگاه یا هر دو مجموعه، توده‌هایی از شن هستند یا هیچ یک چنین نیستند.

اگرچه امکان دارد که ما در باور به (A) موجه باشیم اما این گزاره، کاذب است که اگر ما (A) را بفهمیم در باور به آن موجه خواهیم بود. زیرا به محض آنکه کسی به تناقض‌نمایی که (A) متضمن آن است توجه کند آنگاه توجیه اولیه آن، متزلزل می‌شود.

اما D6 فقط توجیه پیشینیِ اکسیوماتیک (axiomatic) را تعریف می‌کند. بدین‌سان، ما هنوز نیازمند یک تعریف برای توجیه پیشینی به معنای باز آن هستیم - یعنی آن نوع توجیه که انسان می‌تواند برای گزاره‌های پیشینی غیراکسیوماتیک داشته باشد. ایده عمومی برای چنین تعریفی با D7 بیان می‌شود:

D7 : S در باور به P فقط و فقط در صورتی به طور پیشینی موجه است که یا P برای S یک اکسیوم باشد یا P را براساس یک اثبات که برای S اکسیوماتیک است باور داشته باشد.

برای آنکه D7 رضایت‌بخش باشد باید بیان کنیم که اولاً معنای باور به یک گزاره براساس یک اثبات چیست؟ و ثانیاً معنای اکسیوماتیک بودن یک اثبات چیست؟ اما حتی اگر فرض کنیم این عبارات می‌توانند تعریف شوند هنوز رضایت‌بخش بودن D7 بسیار مبهم است. مشکل آن است که موارد فراوانی از گزاره‌ها وجود دارند که براساس D7 «پیشینی» به شمار نمی‌آیند اما می‌توان به گونه‌ای معقول ادعا کرد که این گونه گزاره‌ها پیشینی‌اند. برای مثال،

بسیاری از معرفت‌شناسان، موافق‌اند که گزاره زیر، یک حقیقت ضروری است که به طور پیشینی، قابل معرفت است:

(۱) اگر یک شیء برای S قرمز به نظر آید آنگاه در «وهله نخست» S در باور به اینکه «آن شیء قرمز است»، موجه خواهد بود.

اما گزاره (۱) اکیسماتیک نیست زیرا شک‌گرایان [با آنکه] به خوبی می‌فهمند که گزاره (۱) چه معنایی می‌دهد اما می‌گویند که گزاره (۱)، کاذب است. پس شاید توجیه ما برای قبول یا رد گزاره (۱)، تابعی باشد از دلایل ما بر موافقت یا مخالفت با گزاره (۱). اما شکل استدلال ما در مخالفت یا موافقت با (۱) هر چه باشد، فیلسوفان به ندرت ادعا کرده‌اند که آن، شکل یک استدلال اکیسماتیک را به خود می‌گیرد. در واقع نوعاً احتجاج‌هایی که در مخالفت یا موافقت با اصولی مانند گزاره (۱) اقامه می‌شوند طولانی و پیچیده‌اند. براساس D7 چنین لازم می‌آید که فیلسوفانی که به گزاره (۱) باور دارند در باور به آن، به طور پیشینی موجه نمی‌باشند و فیلسوفانی که گزاره (۱) را رد می‌کنند نیز به طور پیشینی در رد آن، موجه نیستند. بنابراین، اگر ما بتوانیم نتیجه بگیریم که هنگامی که فیلسوفان در قبول یا رد گزاره (۱) موجه‌اند توجیه آنها «پسینی» است مشکلی برای D7 ایجاد نمی‌کند. در عین حال، بسیاری از فیلسوفان، اتخاذ چنین نتیجه‌ای را طرد می‌کنند. آنان می‌گویند اگر ما در قبول یا رد گزاره‌ای مانند (۱) موجه باشیم آنگاه توجیه ما پیشینی خواهد بود.

بنابراین، می‌توانیم چنین اعتراض کنیم که D7 بیش از حد، بسته است. با وجود این، همه فیلسوفان با مقدمات این اعتراض، موافق نیستند. همچنین ممکن است D7 به گونه‌ای اصلاح شود که آن مواردی را که در برنمی‌گرفت شامل شود. در هر صورت اگر بگوییم D3 ما را از یک شرط کافی برای «پیشینی بودن» بهره‌مند ساخته است گراف نگفته‌ایم، این شرط عبارت است از: «اگر یک گزاره، یا اکیسوم بوده یا به گونه‌ای باشد که بتوانیم آن را براساس یک استدلال اکیسماتیک احراز و تثبیت نماییم آنگاه گزاره مزبور به صورت پیشینی، قابل معرفت است».

شیوه چهارم برای تعریف «پیشینی بودن»

ما تاکنون سه شیوه را برای تعریف توجیه پیشینی بررسی کردیم و هیچ کدام رضایت‌بخش نبودند. در اینجا توجه خود را به تعریف کانت بازمی‌گردانیم و بررسی می‌کنیم که آیا می‌توانیم

اما به محض آنکه استادان، استدلالتان را بررسی می‌کند به شما می‌گوید که اثبات شما، معتبر نیست. در این حالت، اعتقادتان به اینکه «گزاره (۱) صادق است» در توجیه نمودن شما برای باور به گزاره (۱) ناکام می‌ماند زیرا با رأی و نظر استادان الغا شده است. بنابراین شاید ما بتوانیم «توجیه پیشینی» را با استفاده از مفهوم تجربه محض عقلی و إلغا نشده درباره صدق P تعریف کنیم:

D8 : S در باور به P فقط و فقط در صورتی به طور پیشینی موجه است که S یک تجربه عقلی محض و الغا نشده درباره صدق P داشته باشد.

پیش از ادامه بحث به اعتراضی که ممکن است در قبال D8 مطرح شود می‌پردازیم. در این اعتراض چنین گفته می‌شود که فرض کنید S کمی دیوانه است و به همین سبب از یک تجربه محض عقلی و الغا نشده نسبت به صدق P برخوردار است در حالی که P ، گزاره‌ای به شمار می‌آید که آشکارا کاذب است مانند:

$$(۲): ۱+۱=۳$$

D8 مستلزم آن است که S در باور به گزاره (۲) موجه باشد، اما از آنجا که این گزاره، یک کذب آشکار است پس نادرست است که بگوییم S در باور به گزاره (۲) موجه می‌باشد. در پاسخ به این اعتراض، دو نکته را خاطر نشان می‌کنیم. نخست آنکه چندان روشن نیست آیا فرضی را که از ما خواسته‌اند، واقعاً ممکن است یا خیر. آیا تجربه محض عقلی S نسبت به اینکه P صادق است، واقعاً الغا نشده است؟ دوم آنکه، حتی اگر ما امکان چنین فرضی را بپذیریم چندان واضح نیست که باید با معترض، موافقت کنیم؛ چرا که می‌توانیم استدلال نماییم هر چند کذب گزاره (۲) برای ما آشکار است، اما برای S (در حالت مفروض)، آشکار نمی‌باشد. روی هم رفته، ما چنین تصور کرده‌ایم که S اندکی دیوانه است و انسان‌های دیوانه، معمولاً در باور به چیزهای عجیب و غریب، کاملاً متقاعد می‌شوند. اگر بپذیریم که S واقعاً از یک تجربه عقلی محض و الغا نشده نسبت به صدق گزاره (۲) برخوردار است آنگاه می‌توانیم پافشاری کنیم که S در باور به گزاره (۲) موجه می‌باشد. البته S به گزاره (۲) معرفت ندارد زیرا گزاره (۲) کاذب است. بنابراین با آنکه S نسبت به گزاره (۲) واقعاً از توجیه پیشینی برخوردار است اما درباره آن دارای معرفت پیشینی نیست.

تمایز تحلیلی - ترکیبی

در تاریخ فلسفه، دو سنت مطرح بوده است که به حسب رویکردی که نسبت به توجیه پیشینی دارند از یکدیگر متمایز و متفاوت اند: تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی.

اگرچه تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان غالباً دربارهٔ اینکه «چه گزاره‌هایی به طور پیشینی قابل معرفت اند» توافق دارند اما آنان دربارهٔ اینکه «چگونه این گزاره‌ها باید تفسیر شوند» با یکدیگر موافق نیستند. اما در عین حال، تجربه‌گرایان گاهی استدلال‌هایی را مبنی بر اینکه اساساً چیزی به نام «معرفت پیشینی» وجود ندارد مطرح ساخته‌اند. ما دربارهٔ اینکه چگونه می‌توانیم در برابر این گونه استدلال‌ها دفاع نماییم بعداً بحث خواهیم نمود. در عین حال، ما ادعای تجربه‌گرایانه معتدل‌تر یعنی این آموزه را بررسی خواهیم کرد که: تمام معرفت‌های پیشینی، تحلیلی هستند. نخست توجه خود را به تمایز تحلیلی - ترکیبی معطوف می‌سازیم.

تجربه‌گرایان - یعنی دست کم آنهایی که امکان «پیشینی بودن» را به طور کامل رد نمی‌کنند - با عقل‌گرایان دربارهٔ اینکه کدام گزاره‌ها پیشینی هستند توافق دارند. برای مثال، تجربه‌گرایان، گزارهٔ زیر را:

(۱) هر چه قرمز باشد رنگی است

به عنوان پیشینی، طبقه‌بندی می‌کنند. اما تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان دربارهٔ اینکه «گزارهٔ (۱) دربارهٔ چیست» با یکدیگر توافق ندارند. تجربه‌گرایان مایلند که گزارهٔ (۱) را بی‌اهمیت و صرفاً به عنوان همان‌گویی (tautology) تلقی کنند که واقعاً دربارهٔ جهان فیزیکی نیست بلکه دربارهٔ استفادهٔ ما از زبان است. اما عقل‌گرایان از سوی دیگر، تأکید می‌کنند که گزارهٔ (۱) واقعیتی را دربارهٔ جهان متشکل از اشیای فیزیکی مطرح می‌کند یعنی: «هر چه که مصداق «قرمزی» است به همان اندازه، مصداق «رنگی بودن» نیز به شمار می‌آید». آنها ادعا می‌کنند که سبب آنچه که گاهی «نور عقل» خوانده می‌شود ما می‌توانیم دریابیم که برخی حقایق ضروری دربارهٔ جهان فیزیکی وجود دارند - حقایقی که به نحو پیشینی دسترس‌پذیرند. تجربه‌گرایان این را انکار می‌کنند و معتقدند که گزاره‌های پیشینی یا حقایق زبانی را بیان می‌کنند و یا حقایق منطقی را و بنابراین از محتوای واقعی، تهی هستند. بدین ترتیب ما می‌توانیم میان تبیین عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه برای «پیشینی بودن» تمییز قایل شویم. براساس تبیین عقل‌گرایانه، گزاره‌های پیشینی، روابط و عوارض ضروری جهان فیزیکی را توصیف می‌کنند مثلاً «اشیای قرمز باید

رنگی باشند»، «مربع باید راست گوشه باشد»، «مجموعه فرد از اشیا را نمی‌توانیم بر دو تقسیم کنیم» و مانند آن. عقل‌گرایان می‌گویند این‌گونه روابط و عوارض، از راه عقل، تشخیص پذیر است. از این رو، عقل‌گرایان می‌گویند ما با تفکر به تنهایی می‌توانیم نه فقط اینکه جهان چگونه است؛ بلکه «اینکه چگونه باید باشد» را نیز تشخیص دهیم. اما براساس تبیین تجربه‌گرایانه تنها با تفکر نمی‌توانیم چیزی را درباره جهان فیزیکی آشکار کنیم. بدون کمک تجربه ما فقط می‌توانیم نسبت به حقایق منطقی و مفهومی معرفت داشته باشیم.

تجربه‌گرایان برای بیان مخالفتشان با عقل‌گرایان، میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، تمایز قایل شده‌اند. گزاره‌های تحلیلی درباره جهان فیزیکی نیستند بلکه فقط حقایق مربوط به زبان و منطق را بیان می‌کنند و بدین‌سان اهمیت چندانی ندارند. اما از سوی دیگر، گزاره‌های ترکیبی درباره جهان فیزیکی هستند و بدین سبب از اهمیت تجربی برخوردارند. گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی مانع‌الجمع اند و واسطه میان آن دو وجود ندارد. اگر یک گزاره، تحلیلی نبود آنگاه ترکیبی خواهد بود و برعکس و هیچ گزاره‌ای نیست که نه تحلیلی باشد و نه ترکیبی. از دید تجربه‌گرایان، گزاره‌های تحلیلی به طور پیشینی، قابل معرفت‌اند اما گزاره ترکیبی چنین نیستند. تجربه‌گرایان به دو غرض، تمایز تحلیلی / ترکیبی را به کار می‌گیرند. غرض اول آن است که «پیشینی بودن» را از عرصه خارج کنند و بدین منظور می‌گویند که همه گزاره‌های پیشینی، تحلیلی‌اند یعنی واقعاً درباره جهان فیزیکی نیستند بلکه صرفاً درباره زبان و منطق می‌باشند. غرض دوم، جایگزین ساختن آنچه که تجربه‌گرایان به عنوان تبیین اسرارآمیز «پیشینی بودن» می‌خوانند با تبیینی است که چنین نباشد. تجربه‌گرایان می‌پرسند چگونه می‌توانیم حقایقی را درباره جهان فیزیکی بیاموزیم بی‌آنکه اطلاعاتی را از راه تجربه اخذ کنیم؟ آنان عقل‌گرایان را مورد نقد قرار می‌دهند که چرا فرض کرده‌اند قوه‌ای وجود دارد که به طریق غیرحسی می‌تواند حقایقی را درباره جهان فیزیکی، شهود کند یا ببیند. آنان استدلال می‌کنند از آنجا که ما چنین توانایی اسرارآمیزی نداریم پس محال است که درباره مسائلی که به جهان فیزیکی مربوط است به طور پیشینی معرفت داشته باشیم. اما هیچ امر اسرارآمیزی درباره توانایی ما برای فهم حقایق منطق و حقایق مربوط به شیوه‌ای که کلمات را به کار می‌گیریم وجود ندارد. بنابراین، از منظر تجربه‌گرایان، آنچه «پیشینی بودن» را قابل هضم می‌سازد این‌ت‌ز است که آن، چیزی جز «تحلیلی بودن» نیست.

در مباحث بعد به بررسی راه‌هایی خواهیم پرداخت که در آنها تحلیلی بودن مورد بررسی و تعریف قرار می‌گیرد و بررسی خواهیم کرد که آیا تعاریف مزبور، مستلزم آن‌اند که همه گزاره‌های پیشینی، تحلیلی باشند یا خیر.

تعریف کانت برای «تحلیلی بودن»

در اینجا بحث خود را با تعریف کانت برای «تحلیلی بودن» آغاز می‌کنیم که آن را می‌توانیم در در دیباچه *نقد عقل محض* بیابیم.

A1: فقط و فقط در صورتی تحلیلی است که P گزاره‌ای باشد که محمولش به لحاظ مفهومی در موضوعش مندرج باشد.

بسیاری از گزاره‌ها به گروهی تعلق دارند که می‌توانیم آن را نوع «موضوع - محمول» بنامیم مانند:

(۱) همه عَزَب‌ها، مجرد و ازدواج نکرده‌اند.

در این گزاره، محمول یعنی «ازدواج نکرده» به موضوع گزاره یعنی «عَزَب‌ها» نسبت داده شده است. اینک می‌توانیم مفهوم «عَزَب» را به مرد بالغی که ازدواج نکرده است تعریف نماییم. بدین‌سان، محمول گزاره (۱) - یعنی ازدواج نکرده - که به موضوع نسبت داده شده است از حیث مفهومی در موضوع این گزاره - یعنی عَزَب - مندرج می‌باشد. همچنین A1 دلالت می‌کند که گزاره (۱) تحلیلی است. علاوه بر این A1، دلالت می‌کند این گزاره که: «همه دوچرخه‌سوارها لاغرند» گزاره‌ای ترکیبی است زیرا محمول آن گزاره در موضوعش مندرج نیست.

A1 در قبال این معضل که «همه گزاره‌های پیشینی، از نوع موضوع - محمول [= قضیه حمله] به شمار نمی‌آیند»، ناتوان است. برای مثال، تجربه‌گرایان این گزاره را پیشینی تلقی می‌کنند که:

(۲) یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد

و از آنجا که آنها معتقدند همه گزاره‌های پیشینی، تحلیلی‌اند پس باید گزاره (۲) را تحلیلی بدانند. اما از آنجا که گزاره (۲) از نوع موضوع - محمول [= قضیه حمله] نیست - زیرا محمول ندارد تا در موضوع مندرج باشد - پس A1 دلالت می‌کند که گزاره (۲)، ترکیبی است. بنابراین A1، این نتیجه را به دست نمی‌دهد که همه گزاره‌های پیشینی، تحلیلی‌اند و از این رو، با دید

تجربه‌گرایانه، یک تعریف رضایت بخش از «تحلیلی بودن» به شمار نمی‌آید. (بونجور ۱۹۹۲: ۸۸۵۳)

معضل دوم در قبال AI آن است که AI حتی در مورد همه گزاره‌ها از نوع موضوع — محمول کاربرد ندارد مثلاً:

(۳) هر چه قرمز باشد، رنگی است

گزاره (۳)، نمونه‌ای معیار از گزاره پیشینی است. گزاره (۳) از نوع «موضوع - محمول» به شمار می‌آید که در آن، محمول «رنگی» به موضوع خود، یعنی «شیء قرمز» اسناد داده شده است. اما آیا محمول واقعاً به لحاظ مفهومی، مندرج در موضوع خود است؟ یک مفهوم، فقط و فقط در صورتی در مفهوم دیگر، مندرج است که مفهوم اول، بخشی از تحلیل مفهوم دوم باشد. تحلیل یک مفهوم، آن مفهوم را به عناصر سازنده‌اش تجزیه می‌کند. برای مثال، عناصر سازنده مفهوم عَرَب، عبارت‌اند از مجرد، مرد، بالغ. هر یک از این محمول‌ها در مفهوم عَرَب، مندرج است.

آیا مفهوم «رنگی بودن» در مفهوم قرمزی، مندرج است؟ پرسیدن این پرسش، بدین معنا است که «آیا تحلیلی برای مفهوم قرمزی به گونه‌ای که مفهوم رنگی بودن، را به عنوان یک جزء سازنده شامل شود وجود دارد یا خیر؟» عقل‌گرایان می‌گویند از آنجا که مفهوم قرمزی، بسیط است چنین تحلیلی وجود ندارد به تعبیر دیگر، راهی نداریم تا به کسی بیاموزیم واژه «قرمز» به چه معنا است. در عوض، برای معرفت یافتن به اینکه معنای قرمز بودن یک شیء چیست باید عملاً یک شیء قرمز را درک کنیم. مثال‌های دیگر برای کیفیاتی که قابل ادراک‌اند اما نمی‌توانیم آنها را تحلیل کنیم عبارت‌اند از: شیرینی، ترشی، نرمی، شوری و مانند آن. هر یک از اینها یک مفهوم بسیط و غیرقابل تحلیل به شمار می‌آیند.

پیامد این سخن آن است که گزاره‌های فراوانی وجود دارند که به صورت «موضوع-محمول» می‌باشند؛ و در عین آنکه پیشینی‌اند اما براساس تعریف AI، تحلیلی نیستند. برای مثال، «هر چه شیرین باشد دارای یک طعم است»، «هر آنچه زیر باشد دارای یک سطح است»، «هر چه نرم باشد دارای امتداد است». این نتیجه برای تجربه‌گرایان قابل قبول نیست، بنابراین AI نمی‌تواند نتیجه منکوب‌کننده‌ای که تجربه‌گرایان انتظارش را دارند به دست دهد یعنی این نتیجه را که: «همه معرفت‌های پیشینی، تحلیلی‌اند».

تعریف تحلیلی بودن براساس دیدگاه فرگه

تعریف فرگه از تحلیلی بودن، برخلاف کانت، به گزاره‌های از نوع موضوع - محمول محدود نمی‌شود.

$A2 : P$ فقط و فقط در صورتی تحلیلی است که یا یک حقیقت منطقی باشد یا اینکه به یک حقیقت منطقی از طریق جایگزینی مترادف‌ها برای مترادف‌ها قابل تقلیل باشد. برای به کار بردن $A2$ ، باید مفهوم «حقیقت منطقی» را تعریف کنیم. در اینجا دو نمونه از حقایق منطقی را ذکر می‌کنیم:

L1: اگر باران بیارد آنگاه باران می‌بارد

L2: یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد

شکل منطقی L1 این است که: «اگر P آنگاه P » و شکل منطقی L2 چنین است که: «یا P یا نقیض P ». هر دو شکل فوق به گونه‌ای هستند که هر گزاره‌ای را به جای P قرار دهیم نتیجه، صادق خواهد بود. بنابراین، یک حقیقت منطقی، عبارت است از گزاره‌ای که شکل منطقی آن به گونه‌ای است که همه نمونه‌های جایگزین آن صادق‌اند.

اکنون کاربرد $A2$ را مورد بررسی قرار می‌دهیم. بار دیگر، گزاره (۱) را ملاحظه کنید:

(۱) همه عَرَب‌ها ازدواج نکرده‌اند.

از آنجا که مفهوم عَرَب را می‌توان به صورت «مرد بالغ و مجرد» تعریف کرد پس از جایگزینی مترادف با مترادف خواهیم داشت:

(۱) همه مردهای بالغ و مجرد، ازدواج نکرده‌اند.

که نمونه‌ای است از شکل زیر:

(۴) همه FGH ها، F هستند.

همه مصداق‌های گزاره (۴) صادق‌اند. بنابراین با جایگزین ساختن «مرد بالغ و مجرد» به جای عَرَب، گزاره (۱) به یک حقیقت منطقی تبدیل می‌شود و از این رو، براساس $A2$ ، «تحلیلی» خواهد بود. علاوه بر این، $A2$ برخلاف $A1$ به تجربه‌گرایان این امکان را می‌دهد تا حقایق منطقی، مانند $L1$ و $L2$ را به عنوان «تحلیلی» طبقه‌بندی کنند. بدین‌سان، به نظر می‌رسد با مطرح ساختن $A2$ به عنوان تعریفی برای تحلیلی بودن، تجربه‌گرایان در دستیابی به هدفشان - یعنی نشان دادن اینکه همه گزاره‌های پیشینی، تحلیلی‌اند - موفق بوده‌اند.

دو اعتراض بر تعریف مبتنی بر دیدگاه فرگه

اما عقل‌گرایان به دو دلیل به A2 اعتراض می‌کنند. نخست آنکه، A2 هدف تجربه‌گرا را در اینکه همه حقایق پیشینی را تحلیلی بینگارند تأمین نمی‌کند. بار دیگر به گزاره زیر توجه کنید:

(۳) هر چه قرمز باشد رنگی است

براساس A2، گزاره (۳) فقط در صورتی تحلیلی به شمار می‌آید که جایگزین ساختن مترادف با مترادف، آن را به صورت یک حقیقت منطقی درآورد. بدین‌سان برای آنکه A2 این نتیجه را به ما بدهد که گزاره (۳) تحلیلی است نیازمند آنیم تا مترادف مناسبی را برای «قرمز» مطرح کنیم. جایگزین ساختن قرمز با آنچه مترادف آن است، گزاره (۳) را به صورت مصداقی از این شکل منطقی: «هر آنچه FG است G است» - یعنی به صورت یک حقیقت منطقی - درمی‌آورد (زیرا هر چه مصداق آن شکل منطقی باشد صادق است). اما از آنجا که مفهوم قرمزی، مفهومی بسیط است (یعنی نمی‌تواند تجزیه یا تحلیل شود) چنین مترادفی در دسترس نمی‌باشد. این امر بدان معنا خواهد بود که گزاره (۳) نمی‌تواند به یک حقیقت منطقی تبدیل شود. از این رو، A2 مستلزم آن است که گزاره (۳) ترکیبی باشد.

تجربه‌گرایان در قبال این استدلال می‌توانند پاسخ دهند که گزاره (۳) را می‌توانیم به شکل

زیر تبدیل کنیم:

(۳*) هر آنچه با رنگ قرمز، رنگ شده است رنگی است.

از آنجا که گزاره (۳*)، مصداقی از شکل «همه FG ها، F هستند» به شمار می‌آید و از این رو یک حقیقت منطقی خواهد بود، پس تجربه‌گرایان می‌توانند استدلال کنند که نهایتاً گزاره (۳)، تحلیلی خواهد بود.

برای عملی بودن این پیشنهاد، «[آنچه] با رنگ قرمز رنگ شده» باید با قرمز مترادف باشد. عقل‌گرایان در قبال تجربه‌گرایان می‌توانند ترادف دو عبارت فوق را انکار نمایند. آنها می‌توانند استدلال کنند برای آنکه یک واژه با واژه دیگر مترادف باشد واژه اول باید نه کمتر و نه بیش تر از واژه دوم معنا دهد. اما معنای «[آنچه] با رنگ قرمز، رنگ شده» بیش از قرمز است زیرا «[آنچه] با رنگ قرمز، رنگ شده» ترکیبی از دو مفهوم متمایز است: رنگ و قرمزی. بنابراین «رنگ قرمز شده» کاملاً با قرمز مترادف نیست. از این رو، گذار از گزاره ۳ به گزاره ۳* از راه جایگزینی مترادف‌ها با مترادف‌ها ممکن نمی‌باشد؛ و بنابراین نمی‌توانیم به این گذار، آن گونه

که A2 ایجاب می‌کند دست یابیم. در نتیجه، A2 مستلزم آن است که گزاره (۳)، گزاره‌ای ترکیبی باشد.

دلیل دوم: عقل‌گرایان می‌توانند انکار کنند که A2 نمونه‌ای را از اینکه: «چگونه پیشینی بودن، امکان پذیر است» به دست می‌دهد. A2 گزاره‌های تحلیلی را به عنوان «حقایق منطقی» یا گزاره‌هایی که می‌توانند به صورت حقایق منطقی درآیند تعریف می‌کند. اما موقعیت خود حقایق منطقی چیست؟ براساس تبیین تجربه‌گرایانه از «پیشینی بودن»، حقایق منطقی از آن رو به طور پیشینی قابل معرفت‌اند که «تحلیلی» به شمار می‌آیند. اما متأسفانه اگر مفهوم تحلیلی بودن را آن گونه که A2 در قالب گزاره زیر تعریف شده است به کار ببریم:

حقایق منطقی از آن رو به طور پیشینی، قابل معرفت‌اند که تحلیلی می‌باشند
به این نتیجه می‌رسیم که:

حقایق منطقی به طور پیشینی قابل معرفت‌اند چرا که آنها یا حقایق منطقی‌اند یا به حقایق منطقی، تقلیل پذیر می‌باشند.

که این نتیجه، یک بینش روشنگر به شمار نمی‌آید. بنابراین، اگر تجربه‌گرایان، A2 را به عنوان یک تحلیل برای «تحلیلی بودن» مطرح کنند آنگاه در تبیین موقعیت «پیشینی» برای گزاره‌هایی که به حقایق منطقی تقلیل پذیرند موفق خواهند بود. اما آنها در تبیین موقعیت «پیشینی» برای خود حقایق منطقی ناکام‌اند.

تعریف زبانی برای «تحلیلی بودن»

تاکنون روشن شد که کوشش برای معادل انگاشتن «پیشینی» با «تحلیلی بودن» به طور چشمگیری ناموفق بوده است. از این رو تعجبی ندارد اگر تجربه‌گرایان کاملاً متفاوتی را بیازمایند. برای بحث در این باره، نخست باید تمایز میان یک «جمله» و گزاره‌ای را که با جمله بیان می‌شود مد نظر قرار دهیم. در تعریف زیر از «تحلیلی بودن»، قصد شده است تا آن را به عنوان خصیصه‌ای برای جمله‌ها بیان کنند.

A4: P فقط و فقط در صورتی تحلیلی است که صرفاً به دلیل معنا، صادق باشد.

در اینجا مهم است که دریابیم اگر واژه «صرفاً» نبود، تعریف A4 هیچ تفاوت مهمی را بیان نمی‌کرد. جمله ترکیبی زیر را در نظر بگیرید:

(۷): برف سفید است.

روشن است اگر برف به معنای چمن بود یا اینکه سفید به معنای سبز بود جمله (۷) کاذب به شمار می‌آید. بنابراین، عهده‌دارِ صدق گزاره (۷)، نه تنها این واقعیت بوده که برف سفید است بلکه این امر نیز دخیل است که واژه‌های برف و سفید، معنای خاص خود را دارند. جمله‌هایی مانند (۷) دو عامل «صدق‌ساز» دارند: معنا و واقعیت. به عبارت دیگر، جملات ترکیبی اگر صادق باشند بخشی از صدق آنها به سبب «معنا» است و نیز اگر کاذب باشند بخشی از کذب آنها از معنا ناشی می‌شود. بنابراین اگر واژه «صرفاً»، نبود تعریف A4 بر هر جمله‌ای اعم از ترکیبی و تحلیلی، قابل اطلاق بود و بدین‌سان، به هیچ وجه به عنوان یک تعریف برای تحلیلی بودن، مناسب به شمار نمی‌آید. اما بر فرض وجود قید «صرفاً»، A4 ادعای مهمی را مطرح می‌کند و آن اینکه: جمله‌های تحلیلی، بر خلاف جملات ترکیبی فقط و فقط یک عامل «صدق‌ساز» دارند که عبارت از «معنا» است. برای نمونه، تجربه‌گرایانی که A4 را می‌پسندند می‌گویند گزاره:

(۳) هر چه قرمز باشد، رنگی است.

گزاره‌ای، تحلیلی است زیرا صرفاً به سبب معنای کلماتی که در گزاره ۳ ذکر شده است صادق به شمار می‌آید. از سوی دیگر، آنها می‌گویند گزاره (۷)، گزاره‌ای ترکیبی است زیرا صدق گزاره (۷) فقط به سبب معنا نیست بلکه به سبب این واقعیت است که برف سفید است. عقل‌گرایان در پاسخ به A4 چه می‌توانند بگویند؟ آنها می‌توانند چنین پاسخ دهند که هیچ چیز صرفاً به واسطه معنا، صادق نیست و در نتیجه، A4 این نتیجه را به ما می‌دهد که همه گزاره‌های پیشینی، ترکیبی‌اند. چه چیز سبب می‌شود تا گزاره (۳) به عنوان یک جمله صادق فهمیده شود؟ قبل از هر چیز، آنچه گزاره (۳) را صادق می‌سازد آن است که کلمات در گزاره (۳) به معنای خودشان به کار می‌روند. دومین عاملی که گزاره (۳) را صادق می‌سازد این واقعیت است که خاصیت قرمز بودن، دربردارنده خاصیت «رنگی بودن» نیز شمرده می‌شود. از این رو، اگر بگوییم گزاره (۳) صرفاً به واسطه معنا، صادق است، سخنی کاذب به شمار می‌آید. به تعبیر دیگر، عقل‌گرایان این استدلال را پیش می‌کشند که: تجربه‌گرایان هنگامی که ادعا می‌کنند گزاره (۳) صرفاً به لحاظ معنا، گزاره‌ای صادق به شمار می‌آید در واقع این نکته را مطرح می‌سازند که برای صدق گزاره (۳) فقط و فقط یک شرط لازم است و آن اینکه کلمات به کار رفته در گزاره مذکور معنای خودشان را افاده کنند. اما شرط دومی نیز باید تأمین گردد:

(۸) خاصیت قرمز بودن، دربردارنده خصیصه «رنگی بودن» باشد.

اگر گزاره (۸) کاذب باشد گزاره (۳) نیز کاذب خواهد بود. پس صدق گزاره (۸)، شرط لازم برای صدق گزاره (۳) است و بدین سان، این طور نیست گزاره (۳) که صرفاً به واسطه معنا صادق باشد. از این رو، عقل‌گرایان نتیجه می‌گیرند که A4 مستلزم آن است که گزاره (۳)، گزاره‌ای ترکیبی باشد و از این رو، در ایفای آنچه گمانش می‌رفت ناکام می‌ماند. (چیزم ۱۹۷۷: ۵۴).

۸۱

ذهن
پیشینی

همان گونه که دیدیم هیچ یک از تعریف‌های «تحلیلی بودن» را نمی‌توانیم به گونه‌ای موفقیت آمیز برای احراز این آموزه که: «همه معرفت‌های پیشینی، ترکیبی‌اند» به کار ببریم. بنابراین درباره این تعریف‌ها می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که «معرفت پیشینی ترکیبی» وجود دارد. اما این یک فرض اشتباه است که گمان کنیم بررسی تعداد محدودی از کوشش‌ها برای تعریف تحلیلی بودن، می‌توانیم به یکباره همه تلاش‌های تجربه‌گرایانه را برای نشان دادن اینکه «هیچ معرفت پیشینی ترکیبی نداریم»، رد کنیم. از دید تجربه‌گرایان، همواره این گزینه وجود خواهد داشت که «تحلیلی بودن» از نو تعریف شود و بار دیگر تکرار شود که همه معرفت‌های پیشینی، تحلیلی اند. البته، در هر زمان که این بحث با ارائه طرح جدیدی، آغاز شود شاید عقل‌گرایان بکوشند تا نشان دهند همانند طرح‌های گذشته، برخی معرفت‌های پیشینی وجود دارند که نمی‌توان آنها را ذیل عنوان «تحلیلی» طبقه‌بندی نمود.

شک‌گرایی درباره «پیشینی بودن» و ماهیت «ارائه استدلال»

تا اینجا از ماهیت «پیشینی بودن» بحث کردیم و در این مسیر، چنین فرض نمودیم که چیزی به نام معرفت پیشینی وجود دارد. در ادامه این نوشتار در این باره بحث می‌کنیم که چگونه می‌توانیم از این فرض در قبال شک‌گرایی تمام‌عیار درباره معرفت پیشینی دفاع کنیم - یعنی در قبال استدلال‌هایی که براساس آنها هیچ معرفت پیشینی وجود ندارد.

فرض کنید یکی از شک‌گرایان، استدلالی را مطرح ساخته و مدعی شود که مقدمات آن بر این نتیجه دلالت می‌کند که «معرفت پیشینی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. طرفداران «پیشینی بودن» ممکن است پاسخ گویند که نیازی نیست آنها خودشان را به محتوای ویژه‌ای که مقدمات استدلال مزبور دربردارند مشغول کنند بلکه لازم است فقط یک استدلال مخالف را درباره ماهیت استدلال به طور کلی، اقامه نمایند.

استدلال برای وجود معرفت پیشینی

(۱) گاهی ما اعتبار یک استدلال را درک می‌کنیم

(۲) درک اعتبار یک استدلال، شکلی از «معرفت پیشینی» است.

(۳) گاهی ما معرفت پیشینی داریم.

ابتدا به ارزیابی مقدمه اول می‌پردازیم. *فلسفه‌ورزی* (to philosophize)، عبارت است از کوشش از طریق ارائه استدلال برای احراز معقولیت (reasonableness) برخی باورها و عقاید بحث‌انگیز فلسفی. بنابراین آنان که بر این باورند که ما هیچ‌گاه به گونه‌ای موفقیت آمیز، میان استدلال‌های معتبر و نامعتبر تمایز برقرار نمی‌کنیم باید فلسفه و در حقیقت، هر گونه تلاش برای استدلال را، عملی عبث به شمار آورند. بنابراین، فیلسوفان به‌ندرت در موضعی قرار می‌گیرند که در قبال مقدمه نخست به معارضة برخیزند.

مقدمه دوم، نسبت به مقدمه نخست، بحث‌انگیزتر است. آیا حصول «درک پسینی» درباره اعتبار یک استدلال، ممکن است؟ طرفداران «پیشینی‌بودن» استدلال می‌کنند که چنین نیست. آنان معتقدند که شما می‌توانید نسبت به اعتبار یک استدلال خاص، به طور پسینی، معرفت پیدا کنید. برای مثال، موردی را در نظر بگیرید که یک متخصص منطق به شما بگوید «فلان استدلال خاص، معتبر است». اگر شما برای اعتماد به نظر او دلیل کافی داشته باشید آنگاه درباره اینکه «استدلال مزبور، معتبر است» معرفت پیدا می‌کنید. اما مادام که معرفت شما نسبت به اعتبار آن استدلال، بر اظهار نظر تخصصی منطق‌دان مبتنی باشد هرگز اعتبار استدلال مزبور را درک نخواهید کرد. زیرا برای درک اعتبار استدلال مزبور، شما باید خودتان بررسی کنید و بفهمید که اگر مقدمات آن صادق‌اند، محال خواهد بود که نتیجه، کاذب باشد. بدین‌سان، اگرچه ممکن است معرفت ما نسبت به اعتبار یک استدلال بر پایه وثاقت [و اعتماد به دیگران]، استوار شده باشد اما ممکن نیست که با این مبنا بتوانیم اعتبار چنین استدلالی را درک کنیم. برای درک اعتبار یک استدلال باید احراز نماییم که اگر مقدمات آن صادق باشند نتیجه‌اش نیز صادق خواهد بود. حال چگونه ممکن است چنین تشخیصی «پیشینی» نباشد؟

با دفاع از وجود (و از این رو، امکان) حداقل برخی معرفت‌های پیشینی، طرفداران «پیشینی‌بودن» می‌توانند استدلال کنند که شک‌گرایی درباره امکان معرفت پیشینی، خودشکن (= ناقض خود، self-defeating) است. فیلسوفی را در نظر بگیرید که ادعا می‌کند معرفت

پیشینی، محال است. او یا قصد طرح استدلالی را دارد که نتیجه‌اش تابع مقدماتش است یا اینکه چنین نیست. اگر چنین نباشد پس نیازی نیست استدلال او را جدی بگیریم زیرا او واقعاً درصد استدلال برای هیچ چیز نیست. اما اگر او واقعاً درصد ارائه یک استدلال معتبر باشد پس تلویحاً فرض کرده‌است که اعتبار استدلال او، قابل تشخیص است و بدین‌سان، معرفت پیشینی، امری ممکن خواهد بود. در نتیجه، یا نیازی نیست که استدلال او را جدی بگیریم یا اینکه استدلالش خودشکن خواهد بود.

۸۳

ذهن

فلسفه

ارائه و طرح یک استدلال پیشینی بر علیه امکان معرفت پیشینی، امری خودشکن تلقی می‌شود آنهم به شدیدترین وجه ممکن. اما هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) استدلالی را بر علیه امکان معرفت پیشینی، اقامه نموده‌است که اگر [این استدلال] بر مقدمات تجربی مبتنی باشد آنگاه خودشکن نخواهد بود. (پاتنم ۱۹۸۳: ۹۸). طرفداران معرفت پیشینی می‌توانند با پاتنم در این نکته موافق باشند که اگر مقدمات استدلال مزبور، تجربی باشند آنگاه [این استدلال] خودشکن نخواهد بود در حالی که اگر آن مقدمات پیشینی می‌بودند خودشکن می‌شدند. اما آنان در مقابل پاتنم می‌توانند این نکته را خاطر نشان سازند که حتی یک استدلال تجربی بر علیه امکان معرفت پیشینی، خودشکن می‌باشد - به همان ترتیبی که در بالا تبیین شد - زیرا این نحوه استدلال بر این پیش‌فرض تلویحی استوار است که اعتبار آن به طور پیشینی، قابل تشخیص است.

شاید این اعتراض مطرح شود که ما می‌توانیم یک استدلال تجربی را بر علیه امکان «معرفت پیشینی» صورت‌بندی کنیم و اعتبار این استدلال را براساس زمینه‌های تجربی تشخیص دهیم. طرفداران معرفت پیشینی، چنین پاسخ خواهند داد که ممکن است درباره اعتبار این استدلال، به یک باور موجه تجربی دست یابیم. اما اکتساب چنین باوری با تشخیص یا درک اعتبار آن استدلال، یکی نیست. در اینجا معضلی وجود دارد: نکته‌ای که معرفت پیشینی بر آن تکیه می‌کند آن است که چیزی به عنوان تشخیص تجربی اعتبار یک استدلال وجود ندارد. در نتیجه نمی‌توانیم بر علیه امکان «پیشینی بودن» استدلال کنیم، مگر آنکه امکان درک اعتبار را متزلزل سازیم. از این رو، صورت‌بندی استدلال بر علیه امکان «پیشینی بودن»، خودشکن خواهد بود. زیرا چنین عملی به معنای استدلال بر آن است که تشخیص اینکه: «آیا آن استدلال، معتبر است یا نه»، ممکن نمی‌باشد.

بنابراین، دلایل خوب و مناسبی در دست داریم که معتقد شویم بر علیه امکان معرفت پیشینی، هیچ استدلال عام جدی وجود ندارد. اما باید توجه کنیم که ارائه استدلال محکم در حمایت از معرفت پیشینی نیز به همان اندازه دشوار است؛ زیرا طرح چنین استدلالی، مصادره به مطلوب خواهد بود. [توضیح آنکه] این استدلال بر این فرض تلویحی استوار است که اعتبار آن را به طور پیشینی می‌توانیم تشخیص دهیم و بنابراین، وجود همان پدیده‌ای که اثبات آن، مطلوب بود پیشاپیش فرض گرفته شده است. بنابراین، معقول به نظر می‌رسد که نتیجه بگیریم امکان معرفت پیشینی باید از سوی هر کس که به ارائه استدلال اقدام می‌نماید پیشاپیش پذیرفته شود.

پی‌نوشت

این مقاله، ترجمه فصل سوم از کتاب زیر است:

Steup, Matthias. 1996. *Introduction to Contemporary Epistemology*. London: Prentice-Hall International.

منابع

- Bonjour, Laurence. 1992. "A Rationalist Manifesto". *Canadian Journal of Philosophy*. Suppl Vol. 18. ed Philip Hanson Bruce.
- Casullo, Alfered. 1992. "A Priori-A Posteriori" in: *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell.
- Chisholm, Roderick. 1977. *Theory of Knowledge*. 2nd ed. Englewood Cliffs: N. J. Prentice Hall.
- Chisholm, Roderick. 1989. *Theory of Knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs: N. J. Prentice Hall.
- Kant, Immanuel. 1781/1964. *The Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- Kripke, Saul. 1972. *Naming and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 1983. "There Is At Least One A Priori Truth", in: *Realism and Reason: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sainsbury, R. M. 1988. *Paradoxes*. Cambridge: Cambridge University Press.