

معرفت پیشین^(۱)

جاناناتان دَنسی

ترجمه: علی اصغر خندان*

چکیده

در این مقاله، دو موضع‌گیری تجربه‌گرایان، در برابر چالش مهم معرفت‌پیشین و مستقل از تجربه (مانند حقایق ریاضی، منطقی و...)، مورد بررسی قرار گرفته است. موضع و پاسخ اول، این است که معرفت‌پیشین، مربوط به حقایق و گزاره‌های تحلیلی، یعنی گزاره‌هایی که بر حسب معانی الفاظ موجود در آن‌ها، صادق هستند، می‌باشد. مؤلف، در مقام نقد، به مثال‌های متعددی اشاره می‌کند که حقیقتی، ترکیبی و نه تحلیلی هستند، و معرفت ما به آن‌ها، به نحو پیشین می‌باشد. موضع و پاسخ دیگری، از آن‌ها این است که اساساً تمایز میان حقایق تجربی و پیشین را نمی‌کند و تمام حقایق را به درجاتی، تجربی و لذا اصلاح‌پذیر می‌داند. برای بررسی موضع‌گرایان و برای تأمل بیشتر، تر در چستی معرفت‌پیشین، ابتدا درباره‌ی این پیش‌فرض‌های کانت، بحث شده که آیا حقایق پیشین، باید کلی و ضروری باشند. مؤلف، به ویژه با بهره‌گیری از نظریات کریپکی، در صدد است نشان دهد که برخلاف نظر کانت، حقایق جزئی هم می‌توانند به نحو پیشین، دانسته شوند. هم‌چنین نظر‌گرایان درباره‌ی اصلاح‌پذیری برخی حقایق، هم‌چون اصل عدم تناقض، قابل دفاع نیست. آن‌چه بیان شد، دو نگاه مبنایگرایانه به مسأله‌ی توجیه و از جمله‌ی به مسأله‌ی معرفت‌پیشین بود. در پایان مقاله، تقریر متفاوت قائلان به نظریه‌ی سازگاری از معرفت‌پیشین و حقیقت‌ضروری، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

معرفت‌پیشین؛ معرفت‌پسین؛ قضایای تحلیلی؛ قضایای ترکیبی؛ حقایق کلی؛ حقایق ضروری؛ مبنایگرایان؛ سازگاری؛ تجربه‌گرایی.

* دانش‌آموخته‌ی دکتری فلسفه‌ی غرب، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.

۱. مبنای‌گرایی^(۲) و معرفت‌پیشین^(۳)

مبنای‌گرایان، میان توجیه استنتاجی^(۴) و غیراستنتاجی^(۵) فرق می‌گذارند. باورهای غیرمبنایی^(۶) ما از طریق توسل به باورهای مبنایی، به صورت استنتاجی، توجیه می‌شوند، که خود این باورهای مبنایی از راه دیگری توجیه می‌شوند. از راه غیراستنتاجی. اما چه چیز اصول استنتاج^(۷) را که هر توجیه استنتاجی باید بر آن متکی باشد، توجیه می‌نماید؟ خود این اصول، نه از طریق توسل به باورهای مبنایی و نه به عنوان نتایج استنتاج، از آن باورها قابل توجیه نیستند. بنابراین، اگر قرار است طرح مبنای‌گرایان نتیجه بدهد، باید برای اصول استنتاج، شکل سومی از توجیه، وجود داشته باشد.

مبنای‌گرایی، شکلی از تجربه‌گرایی^(۸) است و با تفکیک بین باورهای مبنایی و غیرمبنایی، می‌خواهد تمایز میان باورهایی که در تجربه برای ما حاصل می‌شوند از آن‌هایی که ما از تجربه نتیجه می‌گیریم را تکرار کند. اگر اصول استنتاج از هیچ یک از این دو راه توجیه نمی‌شوند، باید مدعی شویم که آن‌ها را به صورت پیشینی می‌دانیم، یعنی بدون توسل به تجربه (این ادعا در کتاب راسل،^(۹) *دانش ما از جهان خارج*، مطرح شده است (Russell, 1926, 226)). از این رو، مبنای‌گرایی برای اظهار این که باید معرفتی غیرتجربی وجود داشته باشد، برای ما یک دلیل تجربی ارائه می‌کند، اما دلایل دیگری هم وجود دارد.

۲. تجربه‌گرایی، پیشین و تحلیلی^(۱۰)

تجربه‌گرایی سنتی، در یک شکل افراطی، تمایزی میان تصوّرات^(۱۱) و تصدیقات^(۱۲) قائل بود. تصوّرات، اجزای تشکیل‌دهنده‌ی تصدیقات هستند. تصدیقات، ترکیباتی از تصوّرات می‌باشند و به گونه‌ای ترکیب شده‌اند که می‌توانند صادق^(۱۳) یا کاذب^(۱۴) باشند. (تصوّرات به تنهایی نمی‌توانند صادق یا کاذب خوانده شوند). تجربه‌گرایی افراطی،^(۱۵) معتقد بود که تمام تصوّرات ما از تجربه اخذ شده‌اند و هیچ تصدیق یا ترکیبی از تصوّرات، نمی‌تواند بدون توسل به تجربه، صادق دانسته شود.

بخش اول این عقاید [این که تمام تصوّرات ما از تجربه اخذ شده‌اند] در این جا مورد بحث قرار نخواهد گرفت. اگر فقط به این دلیل که انجام این کار، متضمن قبول تمایز میان تصوّرات و تصدیقات خواهد بود، بهتر است به اختصار، دلیلی بیابیم تا از آن تمایز، ناراضی

باشرخ. جان لاک^(۱۶) تلاش کرد آن [دلیل] را از تنها راهی که می توانست به آن فکر کند، بنا نهد، یعنی از راه جستجو در میان تمام تصوّرات مهم و تعیین کننده^(۱۷) به صورت تک تک و نشان دادن این که هر یک از آن‌ها چگونه می تواند مأخوذ از تجربه باشد. او نتیجه و موقّت را در یک نزاع دشوار، داخل و درگیر کرده بود. حالات مشکل، شامل تصوّرات این همانی،^(۱۸) برابری،^(۱۹) کمال،^(۲۰) خدا،^(۲۱) نیرو^(۲۲) و علّت^(۲۳) است.

عقیده‌ی دوّم، به محض این که بیان شد، متروک گردید [این که هیچ تصدیق یا ترکیبی از تصوّرات، نمی تواند بدون توسّل به تجربه، صادق دانسته شود]، زیرا این عقیده، مخالف با این ادّعای بسیار موجّه نما^(۲۴) است که بسیاری از تصدیقات، بدون هیچ استفاده از تجربه‌ی، فراتر از آن چه برای ما لازم است که رابطه‌ی تصوّرات (یا مفاهیم) را در وهله‌ی اوّل درک کنیم، می توانند درست دانسته شوند. این مدّعا به علّت مثال‌هایی که آن را تأیید می کند، موجّه‌نماست: «قرمز، یک رنگ است»، « $2+3=5$ »، «برادر، مذکر است» و (مثال پیچیده تر لاک): «وقتی دارایی و ملکی نیست، هیچ ظلم و ستمی نیست»^(۲۵). ما برای تأیید این حقایق، نیازمند تجربه نیستیم. هر کسی که آن‌ها را بفهمد (کسی که تصوّرات مرتبط را دارد)، قبلاً در موضعی است که درستی آن‌ها را بدون تحقیق تجربی بداند.

البته این مسأله لازم نبود تجربه‌گرایان را آشفته کند و آشفته نکرد، آن‌ها پذیرفتند که ما دانشی داریم که از طریق توسّل به تجربه، حاصل نشده است، اما استدلال کردند که این مسأله، می تواند بر مبنای اصول تجربه‌گرایی تبیین شود. آن‌ها این کار را با اظهار این مطلب انجام دادند که تصدیقات مورد نظر، وضعیّت خاصی دارند. همه‌ی این تصدیقات، روابط میان تصوّرات یا مفاهیم [ذهن] ما را بیان می کنند [یعنی] معرفت ما از چیزی که معرفت ذهنی (تصوّر)^(۲۶) است، معرفتی درباره‌ی مفاهیم [ذهن]، نه معرفت واقعی^(۲۷) که درباره‌ی جهان عینی و غیرذهنی، می باشد. لاک، با این مطلب، موافق بود که این حقایق مفهومی^(۲۸) (که او حقیقت شفاهی^(۲۹) یا تصدیق‌های بی‌اهمیت^(۳۰) می نامید)، می توانند از طریق آزمایش عقل^(۳۱) [و ذهن] و نه به وسیله‌ی تجربه، دانسته شوند، اما معتقد بود که این امر با اصالت تجربه‌گرایی مفهومی^(۳۲) سازگار و با آن تبیین می شود. تصوّراتی که روابط میان آن‌ها را می توانیم از این طریق بشناسیم، همه تجربی هستند. (Locke, 1961, Bk. 4, ch. 8: نک).

شخص تجربه‌گرا که می‌پذیرد معرفت پیشینی، وجود دارد، باید تبیینی از این مسأله را با الفاظ و مفاهیم خود، تدارک ببیند. لاک، معتقد بود تصدیقاتی که به صورت پیشینی، قابل شناخت هستند، تصدیقاتی بی‌اهمیت و بیان‌گر روابط میان تصوّرات ما می‌باشند. تجربه‌گرایان قرن بیستم، مانند آیر،^(۳۳) خاطر نشان کردند که یک گزاره،^(۳۴) تنها اگر تحلیلی باشد، می‌تواند به صورت پیشینی دانسته شود. تحلیلی، یعنی گزاره‌ی که بر حسب معانی الفاظ موجود در آن، صادق است نه بر حسب حالتی که جهان خارج، چنان است. بنابراین تبیین، تمام معرفت‌های پیشین، مربوط به حقایق تحلیلی هستند. [اما] حقایق ترکیبی،^(۳۵) تنها به نحو تجربی می‌توانند دانسته شوند. از این رو، به نظر می‌رسد که پذیرش معرفت پیشین، تأثیری در برنامه‌ی تجربه‌گرا نداشت، زیرا چنین معرفتی، معرفت واقعی درباره‌ی جهان نبود. [لذا] تجربه‌گرایی، تبدیل به این ادّعای کم‌تر افراطی شد که تمام حقایق واقعی، تجربی هستند. تنها حقایق تحلیلی می‌توانند به‌طور پیشینی، دانسته شوند.

۳. آیا حقایق ترکیبی، می‌توانند به‌طور پیشینی دانسته شوند؟

آیا هیچ حقیقتی هست که نتواند به نحو متقاعدکننده‌ی بی‌اهمیت^(۳۶) یا تحلیلی نامیده شود، اما معرفت ما از آن (با فرض وجود داشتن)، پیشینی باشد؟ ما قبلاً مثال ممکن از [معرفت] پیشین ترکیبی ملاحظه کرده‌ایم که همان معرفت پیشین ما به اصول ترکیبی استنتاج است. مثال‌های دیگری نیز وجود دارد.

یکی از چنین مثال‌هایی، در مورد تغایر رنگ‌ها است. ما می‌دانیم که هیچ شیئی از جهت واحد و در زمان واحد، یکسره قرمز و یکسره سبز نیست و ما این را بدون هیچ نیازی به این که آن را با توسل به تجربه، آزمایش کنیم، می‌دانیم، زیرا پیشاپیش می‌دانیم که ممکن نیست تجربه‌ی از یک شیء داشت که در زمان واحد، یکسره قرمز و یکسره سبز باشد. ما می‌توانیم به این مطلب، با اشاره به این نکته که یقیناً این یک حقیقت تجربی است که قوز بودن، مغایر و متضاد سبز بودن است، اعتراض کنیم. به معنایی، این نکته ممکن است چیزی باشد که برای تصدیق آن، همین که بدانیم چه چیزی قرار است قوز و چه چیزی قرار است سبز باشد، به هیچ تجربه‌ی اضافی نیاز نداریم. اما این حقیقت که یک رنگ، مغایر رنگ دیگر است، حقیقتی واقعی درباره‌ی جهان نیست و لذا معرفت ما در باب چنین امری،

از نوع معرفت پیشین به حقایق ترکیبی که ما به دنبال آن هستیم، نمی باشد. بلکه این مسأله یک حقیقت ساده‌ی تجربی، درباره‌ی جلوه‌ی ظاهر^(۳۷) [اجسام] است که: هیچ چیز نمی‌تواند چنان ظاهر شود که در زمان واحد، دو کیفیت رقیب^(۳۸) را دارا باشد.

به دو دلیل، این پاسخ، مقبول نخواهد بود. اولاً این، مصادره به مطلوب^(۳۹) است که ادعا کنیم ما از راه تجربه می‌توانیم بدانیم که دو کیفیت در زمینه‌ی مربوط، رقیب هم هستند. تجربه به ما می‌گوید که هیچ شیئی در زمان واحد، یکسره هم زرد و هم سبز نیست. اما این به تجربه چه مربوط است که حقیقت دیگری را آشکار کند که هیچ شیئی نمی‌تواند این چنین باشد؟ به ظاهر مقبول‌تر خواهد بود که بگوییم تغایر رنگ‌ها به وسیله‌ی تجربه کشف نمی‌شود بلکه به محض این که میان رنگ‌های مختلف، تمایز برقرار می‌کنیم، ایجاد می‌شود. ما میان قرمز و سبز چنین تمایزی برقرار می‌کنیم که اجازه نمی‌دهیم چیزی در زمان واحد، هم قرمز و هم سبز شمرده شود. لذا تغایر و تنافی رنگ‌ها محصولی از شاکله‌ی مفهومی^(۴۰) ماست، نه بازتابی از این که جهان چگونه هست (و باید باشد).

اما درباره‌ی این احساس چه باید بگوییم که ما تغایر و تنافی رنگ‌ها را برای اغراض خود جعل نمی‌کنیم، بلکه صرفاً در استفاده‌ی ما از زبان (یا شاکله‌ی مفهومی خود)، این احساس به صورت بازتاب، تغایری را که در جهان می‌یابیم، نشان می‌دهد. چه بسا در مورد رنگ‌ها قابل بحث باشد که رنگ، مربوط به جلوه‌ی ظاهر [اجسام] و از این رو مربوط به رابطه‌ی میان ما و جهان است و لذا تغایر رنگ‌ها به همان اندازه که حقیقتی درباره‌ی ماست - یعنی درباره‌ی شیوه‌ی که اشیاء برای ما ظاهر می‌شوند - حقیقتی درباره‌ی جهان پیرامون ما نیز هست. این چیزی است که در تقریر دوباره‌ی موضعی که سه پاراگراف قبل مطرح شد، باید گفت.

اعتراض و اشکال دوم به آن موضع، این است که مثال‌های دیگری از انواع تغایر و تضاد وجود دارد که ما با آن‌ها مواجه هستیم و نمی‌توان آن‌ها را به همان شیوه، جلوه‌ی ظاهر [اجسام]، لحاظ نمود. برای مثال، درباره‌ی این حقیقت که یک گاو، یک اسب نیست، چه باید گفت؟ هیچ چیز نمی‌تواند از یک حیث و در یک زمان، هم یک گاو و هم یک اسب باشد. اما این امر، هر نوعی از حقیقت که باشد، حقیقتی درباره‌ی جلوه‌ی ظاهر نیست.

هم چنین این سخن چندان متقنی نیست که بگوییم این امر، حقیقتی در باره ی شاکله ی مفهومی ما است نه درباره ی گاوها و اسبها.

آیا احتمال دارد که این بخشی از معنای^(۴۱) «یک گاو است» باشد که گاوها اسب نیستند، ولو این که «یک گاو است»، مستلزم آن است که در میان چیزهای دیگر «یک اسب نیست»؟ اگر چنین باشد، این حقیقت که گاوها اسب نیستند، تحلیلی خواهد بود و لذا در این جا مثالی از حقیقت ترکیبی که به نحو پیشین دانسته شود، نخواهیم داشت. اما اگر این [مسأله] بخشی از معنای «یک گاو است» باشد، احتمالاً هر کسی که آن معنی را می داند، خواهد دانست که گاوها اسب نیستند. آیا ممکن است کسی نباشد که هیچ چیز درباره ی اسبها نداند و معنای «یک اسب است» را هم نداند، اما معنای «یک گاو است» را بمخوبی بداند. برای متقاعد شدن به این امر، تنها لازم است هزاران چیز دیگر را که گاوها آن چیزها نیستند به یاد داشته باشیم؛ برای مثال، تلویزیون، پروانه، آش و اگر معنای «یک گاو است» به نحوی مشتمل بر همه ی این استثناها باشد، در این صورت، برای هر کسی غیرممکن خواهد بود که آن را فرا بگیرد. مخصوصاً وقتی به یاد داشته باشیم که الفاظ دیگر هم مشتمل بر استثنای خاص خود هستند. لذا این گزاره که «هیچ چیز، هم گاو و هم اسب نیست» تحلیلی نمی باشد. اما آن گزاره درباره ی جلوه ی ظاهر [اجسام هم] نیست. چنان که ممکن است گزاره های هم ارز درباره ی رنگها چنین لحاظ شوند. و لذا معرفت ما به آن نیز نمی تواند مطابق با آن تقریر، تجربی تلقی گردد. به نظر می رسد که ما آن را به نحو پیشینی می دانیم، زیرا بیش از آن چه برای ما لازم است تا بدانیم چه چیز قرار است یک گاو و چه چیز قرار است یک اسب باشد، هیچ تجربه ی دیگری برای تأیید آن [که یک گاو و اسب نیست] لازم نمی باشد. لذا به نظر می رسد که ما در این جا معرفت پیشینی از یک حقیقت ترکیبی داریم.

استدلال مشابهی می تواند برای مشکل دشوارتر معرفت ما از حقایق ریاضی^(۴۲) ارایه شود. اگر ما می پذیریم که معرفت ریاضی، پیشینی است، آیا باید مدّعی باشیم که حقایق ریاضی، تحلیلی هستند یا ترکیبی؟ آیا این که $7+5=12$ تنها به خاطر معانی علایم، صادق است؟ کانت،^(۴۳) لفظ «تحلیلی» را به شیوه یی مغایر با شیوه ی ما به کار برد و آن را نه بر حسب معنی، بلکه بر حسب مفاهیم،^(۴۴) تعریف کرد. او معتقد بود که اگر مفهومی که به عنوان محمول،^(۴۵) واقع شده، در مفهومی که به عنوان موضوع^(۴۶) واقع شده، منطوقی باشد، آن

حکم، تحلیلی خواهد بود. یک مثال خوب، این است: «یک برادر، مذکر است» (Kant, 1967, Introduction 4; B10-14). در این معنای «تحلیلی»، او زمانی معتقد بود که حقایق ساده‌ی ریاضی، تحلیلی هستند، اما بعداً در این باب، به تردید افتاد (Kant, 1967, 128-31). برای مثال، ۱۲ حاصل جمع ۷ و ۵ است و با تکلف نمی‌توان گفت دانستن این امر، برای داشتن مفهوم ۱۲ لازم است. اما ۱۲ به طور لایتناهی، حاصل جمع اعداد بسیار دیگر، حاصل ضرب اعداد دیگر و... نیز هست. همه‌ی این حقایق، مدّعی‌ی یکسانی دارند و آن این‌که همه‌ی آن‌ها برای کسی که مفهوم ۱۲ را دارد، معرفتی لازم است، و از آن‌جایی که ما نمی‌توانیم همه‌ی آن‌ها را بپذیریم، هیچ‌یک را نخواهیم پذیرفت (تنها حقیقتی که احتمالاً ممکن است مدّعی‌ی مخصوصی داشته باشد، $1+1=12$ است، چون ۱۲ به عنوان عدد بعد از ۱۱ تعریف می‌شود). بنابراین، حقایق ریاضی، ترکیبی (به معنای کانتی) خواهد بود.

استدلال مشابهی که با تعریف ما از «تحلیلی» بر حسب معنای، بیان شده باشد، به همان اندازه مؤثر خواهد بود. همان‌طور که ویژگی‌های زیادی وجود دارد که با بیان «یک گاو است» نفی می‌شوند، همین‌طور روابط متقابل^(۴۷) زیادی میان یک عدد و اعداد دیگر، وجود دارد، زیرا هر یک از آن روابط متقابل، قرار است منطوقی در ۱۲ باشد. بنابراین، حقایق ریاضی، ترکیبی (به معنای مورد نظر ما) هستند، اگر چه قابل شناخت پیشینی می‌باشند.

تا این‌جا استدلال بر حسب مثال‌ها اعتبار داشته است. هر یک از مثال‌ها به نوبه‌ی خود، مؤثر اما هنوز قابل بحث می‌باشند. البته کانت، رویکردی به مسأله دارد که اگر موفق باشد، توسل به مثال‌ها کم و بیش زاید خواهد بود. دیدیم که تجربه‌گرایان کلاسیک مانند لاک، مدّعی بودند که همه‌ی مفاهیم ما (یا برای لاک، تصورات ما) از تجربه اخذ شده است و سعی می‌کردند این مدّعا را با برشمردن مصادیق^(۴۸) به اثبات رسانند. کانت، به طور مستقیم در مقابل هیچ‌بخشی از این برشمردن مصادیق، استدلال نمی‌کند، بلکه چنین استدلال می‌کند که مفاهیمی وجود دارند که نمی‌توانند مأخوذ از تجربه باشند، زیرا آن مفاهیم، برای هر تجربه‌ی ممکن، ضروری هستند. هر کسی که فاقد این مفاهیم باشد، از این‌که هر گونه تجربه‌ی داشته باشد، ناتوان خواهد بود. استدلال، این‌جا کاملاً پیچیده است، اما یک اندیشه‌ی بنیایی، این است که جهان، طبق تجربه، دارای نظامی مکان‌مند^(۴۹) زمان‌مند^(۵۰) و غلی - معلولی^(۵۱) است. برای مثال، تجربه‌ی یک کشتی که در طول رودخانه‌ی در حرکت

است، عبارت از تجربه‌ی سلسله‌ی از وقایع می‌باشد که در مکان، در زمان و در ارتباط علی میان اجزاء متعدّد آن، نظام یافته است. (این مثال از کانت است: (Kant, 1961, B237-8)). آن عناصر این مجموعه‌ی منظم، اموری نیستند که مانند معرفت اصلی ما بتوانند مأخوذ از تجربیاتی باشند. در عوض، اگر قبلاً انسان، دارای مفاهیمی باشد که قالب علی، زمانی و مکانی را تشکیل می‌دهد که وقایعی را که تجربه می‌کنیم، در آن قالب، محقق می‌شود، در این صورت، تنها می‌توان تجربه‌ی از این نوع یا هر نوع دیگری داشت. لذا این مفاهیم، تجربی نیستند، اگر چه در تجربه، قابل تشخیص می‌باشند. اما این مفاهیم، نمی‌توانند با خلاصه کردن^(۵۲) محتوای چند تجربه، حاصل شوند. چنین تلخیصی، بر فرض اگر اصلاً ممکن باشد، تنها توسط کسی قابل حصول است که قبلاً دارای آن مفاهیم باشد، زیرا تنها چنین کسی می‌تواند تجربه‌ی داشته باشد که بتواند از آن، آن مفاهیم را خلاصه کند.

ما می‌توانیم به این پیشنهاد کانت، پاسخ دهیم که او در تمایز میان این ادعا که همه مفاهیم، تجربی هستند و این ادعا که همه‌ی معرفت، تجربی است، ناموفق بوده است. مفاهیم، تشکیل دهنده‌ی گزاره‌ها هستند و معرفت ما مبنی بر این که گزاره‌ها صادقند، ممکن است تجربی باشد، حتی وقتی که آن گزاره‌ها دارای مفاهیم تشکیل دهنده‌ی غیر تجربی باشند. اما در این نقطه است که تمایز میان مفاهیم [یا تصورات] و گزاره‌ها [یا تصدیقات] به تدریج، مشکوک به نظر می‌رسد (اگر قبلاً محل تردید نبوده است). زیرا آن تمایز در زمینه‌ی موجود، منجر به این فرض می‌شود که ممکن است به نحوی، مفاهیمی هم چون مکان، زمان و علیت را دارا بود، بدون این که هیچ گزاره‌ی [یا تصدیقی] را که آن مفاهیم [یا تصورات]، تشکیل دهنده‌ی آن هستند، درست دانست. و این امر، کاملاً غیرموجه است. داشتن مفهوم علیت، دانستن تمایز میان وقایعی است که به نحو علی مرتبطند و وقایعی که چنین نیستند. [یعنی] فهمیدن این که برای دو واقعه، چه چیز لازم است تا به نحو علی، مرتبط باشند. داشتن مفهوم زمان، عبارت است از توانایی قرار دادن وقایع در یک نظام طولی و لذا می‌بینیم کسی که دارای مفهوم علیت است، قبلاً نوعی معرفت گزاره ای^(۵۳) [و تصدیقی] دارد. در واقع، کانت، مدعی است که چنین کسی، قبلاً می‌داند که هر واقعه‌ی مسبق به واقعه‌ی دیگری است و مطابق با قانونی، به دنبال آن می‌آید (Kant, 1961, B238-41). همین طور، اگر شما دارای مفهوم مکان باشید، مطابق نظر کانت، شما می‌دانید که مکان، بی‌نهایت، همگن^(۵۴) (۵۵)

و اقلیدسی^(۵۶) است و اگر شما مفهوم زمان را داشته باشید، می دانید که زمان، طولی^(۵۷) است. لذا برای کانت، معرفت تصویری، نیازمند معرفت تصدیقی است و لذا گزاره های مطرح شده در مثال های ما به نحو پیشینی دانسته می شوند. البته آن ها تحلیلی نیستند، زیرا آن ها معرفت حقیقی درباره ی جهان تجربی، جهانی که آن را می آزماییم، را تشکیل می دهند.

ما می توانیم درباره ی تقریر کانت از معرفت تصدیقی [گزاره ای] مورد نیاز برای داشتن مفاهیم مکان، زمان و علیت، توضیح دهیم، اما بحث درباره ی این ادعا مشکل است که معرفت تصویری، نیازمند نحوه ی معرفت تصدیقی متناسب است. بنابراین، پاسخ به کانت، باید بر استدلال او مبنی بر این که برخی تصورات ما تجربی نیستند، متمرکز شود.

پس، آنچه ما تا کنون ملاحظه کرده ایم، این است که ما تمایز میان معرفت پیشین و تجربی را می پذیریم. شخص تجربه گرا حفظ مدعای خود را مبنی بر این که هیچ حقیقتی، به جز حقایق تحلیلی، نمی تواند به نحو پیشین دانسته شود، دشوار خواهد یافت. به نظر می رسد که یک تجربه گرایی مؤثرتر، تمایز میان تجربی و پیشین را رد می کند، با اعتقاد به این که هیچ معرفتی، مشخصاً یکی از آن ها و نه دیگری نیست. این موضع کواین^(۵۸) است. بهتر است ما به این موضع، با این سؤال نزدیک شویم که موضوع^(۵۹) معرفت پیشین چیست؟ بر فرض وجود، طبیعت^(۶۰) چنان حقایقی که می توانند بدون توسل به تجربه دانسته شوند، کدام است؟ کانت، معتقد بود هر حقیقتی که قابل شناخت پیشینی باشد، باید هم کلی^(۶۱) و هم ضروری^(۶۲) باشد (Kant, 1961, B3-4). ما هر یک از این ادعاها را به نوبت بررسی می کنیم.

۴. معرفت پیشین و حقیقت کلی

چرا کانت، معتقد بود که معرفت پیشین، باید معرفتی از حقیقت کلی باشد؟ دلیل، این است که اگر معرفت ما مربوط به طبیعت برخی از اشیاء خاص باشد، در این صورت، باید مبتنی بر آزمون آن شیء و لذا باید تجربی باشد. کانت، در واقع، هیچ تفاوت واقعی میان ضرورت و کلیت ندید و لذا فرض کرد از آن جا که معرفت پیشین، مربوط به حقیقت ضروری است، پس، باید مربوط به حقیقت کلی [هم] باشد. فعلاً می توانیم فرض کنیم که معرفت پیشین،

مربوط به حقیقت ضروری است و از آن، برای این بحث که به این دلیل، لازم نیست آن حقیقت، کلی باشد، استفاده کنیم.

کانت، نیازی ندارد این مطلب را نفی کند که ممکن است حقایق ضروری را درباره ی اشیاء خاص دانست تا جایی که آن حقایق، به وسیله ی استنتاج، از حقایق کلی پدیدآورنده، دانسته شوند. بنابراین، احتمالاً من می توانم بدانم که شیئی که روبروی من است، نمی تواند هم مربع باشد و هم مربع نباشد، اما این معرفت، باید تنها به وسیله ی استنتاج از قانون همواره درست عدم تناقض^(۶۳) به دست آید که: «هیچ گزاره یی، هم درست و هم نادرست نیست»^(۶۴). حقایق کلی ضروری، ممکن است احتمالاً به عنوان نتایج، حقایق جزئی ضروری [را در پی] داشته باشند، اما اگر قرار است که آن معرفت، پیشین باشد نه تجربی، جهت کشف، باید همواره از کلی به جزئی باشد، زیرا اگر معرفت کلی ما قرار است پیشین باشد، باید معرفتی باشد که از معرفت به حالات جزئی به دست نیامده باشد، زیرا معرفت جزئی، حتماً تجربی است و معرفت کلی استنتاج شده از آن هم، تجربی خواهد بود.

ضعف دیدگاه کانت در این جا در این ادعاست که هر معرفت مربوط به حقیقت ضروری درباره ی اشیاء جزئی، باید تجربی باشد، زیرا ناشی از آزمون آن اشیاء است. ممکن است راهی باشد که از آن راه، ما معرفت پیشین، کسب کنیم که اگر چه مربوط به طبیعت یک شیء جزئی است، اما به وسیله ی آزمایش، کسب نشده، بلکه به وسیله ی انعکاسی از طبیعت خودش، به دست آمده باشد.

این، مسأله ی مهمی است که باید روشن شود که ما سعی می کنیم چه چیزی را نشان دهیم؟ در این جا دو مرحله وجود دارد. اول، این که ما باید مَثالی بیابیم از یک حقیقت ضروری درباره ی یک شیء جزئی که به نحو تجربی دانسته نشده است، اگر چه ممکن است شده باشد. دوم این که باید مثالی بیابیم از یک حقیقت ضروری درباره ی یک شیء جزئی که شناخته شده اما نمی تواند به نحو تجربی، شناخته شود. در حالت اول، ما مثال چیزی را داریم که می تواند به نحو تجربی یا به نحو پیشین، شناخته شود. در حالت دوم، مثالی داریم که تنها می تواند به نحو پیشین، شناخته شود. در هر دو حالت، ما مثالی از یک معرفت پیشین داریم. زیرا معرفت پیشین، معرفتی است که می تواند «بدون توسل به تجربه»^(۶۵) حاصل شود. در حالی که همان گزاره، می تواند از راه های دیگری هم دانسته شود که در این صورت،

بی‌ربط خواهد بود. لذا شخصی که ادعا می‌کند تجربه‌اش این حقیقت علی را نشان می‌دهد که هر رویدادی، مطابق با قواعدی، به دنبال رویدادهای دیگر می‌آید، می‌تواند مُحقق باشد، اما معرفت ما از این قانون، هنوز پیشین است.

کریپکی^(۶۶) مثالی از نوعی که ما به دنبال آن هستیم، ارائه می‌کند (Kripke, 1971). در یک سخنرانی، او از مستمعین خود خواست که میز چوبی ای را که او پشت آن ایستاده بود در نظر بگیرند. آن‌ها به نحو تجربی می‌دانستند که میز، چوبی بود. حال، او سؤال کرد آیا آن میز چوبی، می‌توانست از یخ ساخته شده باشد. یقیناً یک میز یخی می‌توانست به جای آن میز چوبی، در آن جا باشد. اما این مسأله، امر مورد نیاز را تأمین نمی‌کرد. آن‌چه کریپکی پرسید، این بود که آیا آن میزی که در واقع، چوبی بود، می‌توانست در عوض، یخی بوده باشد. ما یک شهود قوی^(۶۷) داریم که: هر میز ساخته شده از یخ، آن میز چوبی نبوده است که کریپکی درباره‌ی آن داشت سؤال می‌کرد. با مجسم کردن این میز [خاص]، ما می‌توانیم ببینیم که با وصف چوبی بودن، نمی‌تواند در عوض، یخی باشد. حال، این معرفت، معرفت تجربی نیست. ما (یا آن مستمعین) به نحو تجربی می‌دانیم که آن میز، چوبی بود (P) و دیدیم که این، بدین معنی بود که آن میز، نمی‌توانست از یخ ساخته شده باشد (q) - ضرورتاً آن میز، یخی نبود). لذا ما این وضعیت را داریم:

۱. ما به نحو تجربی می‌دانیم که p

۲. می‌دانیم که $p \rightarrow \Box q$

۳. می‌دانیم که $\Box q$.

معرفت ما به این که $\Box q$ ، تجربی است، زیرا به وسیله‌ی استنتاج، از معرفت تجربی ما مبنی بر p، اخذ شده است. اما درباره‌ی معرفت ما در مورد $(p \rightarrow \Box q)$ چه باید گفت؟ این معرفت، تجربی است یا پیشین؟ به نظر نمی‌رسد که تجربی باشد، زیرا ما نمی‌توانیم تجربه‌ی را تصور کنیم که آن را اثبات یا ابطال کند (چنان‌که کریپکی استدلال می‌کند (ibid, 152-3)). لذا این گزاره‌ی شرطی، به نحو پیشین، دانسته می‌شود و یک حقیقت ضروری است.

اما اکنون، ما با این پرسش روبه‌رو هستیم که این حقیقت ضروری که $(p \rightarrow \Box q)$ که حقیقتی درباره‌ی یک شیء جزئی است، آیا به وسیله‌ی تأمل بر^(۶۸) طبیعت آن شیء جزئی،

دانسته می‌شود و یا به وسیله‌ی درج و طبقه‌بندی^(۶۹) آن به عنوان مثال ساده‌یی از یک حقیقت کلی. آیا ما مستقیماً این حقیقت کلی را می‌دانیم که اشیاء چوبی، نمی‌توانند از یخ ساخته شده باشند و از آن نتیجه می‌گیریم که این شیء، که چوبی است، نمی‌تواند از یخ ساخته شده باشد، یا این که ما قادریم این حقیقت کلی را از این معرفت خود به این حالت خاص، استنتاج کنیم؟

من فکر می‌کنم که حداقل، مخاطبان کرییکی این مطلب را که $(p \rightarrow q)$ به وسیله‌ی تأمل بر روی آن میز و این که آیا هر میز دیگر یخی، می‌توانست با آن میز، یکی باشد، درک کردند، نه به وسیله‌ی تأمل بر روی نتایج کلی چوبی بودن. البته با دیدن این امر در مورد آن میز، آن‌ها می‌توانند ملاحظه کنند که تأملات مشابه در هر مورد دیگر - که به نحو مربوط، مشابه است - به همان اندازه مؤثر خواهد بود. لذا آن‌چه آن‌ها به عنوان [معرفت] پیشین، کشف کردند، به نحو قابل تشخیصی، به طور کلی، صادق بود و آن حقیقت جزئی، به معنایی، نتیجه‌یی از [یک] حقیقت کلی بود. اما از آن راه [سیر از کلی به جزئی] نبود که آن‌ها این مسأله را کشف کردند؛ آن‌ها به وسیله‌ی تأمل بر طبیعت حالت جزئی، آن را به عنوان حقیقت ضروری، کشف کردند. معرفت پیشین آن‌ها، در این صورت، کلی نبود و اگر آن‌ها تصمیم گرفته بودند که بیش‌تر فکر نکنند، لازم نبود که کلی شود.

آن‌چه این مثال کرییکی مطرح می‌کند، صرفاً این است که همان‌طور که یک حقیقت کلی امکانی عادی^(۷۰) (مثلاً این که همه‌ی کلاغ‌ها سیاه هستند) می‌تواند با استنتاج از حقایق جزئی امکانی^(۷۱) (درباره‌ی این کلاغ و آن کلاغ) دانسته شود، عیناً همین‌طور، یک حقیقت ضروری کلی^(۷۲) (مثلاً این که هیچ میز چوبی، نمی‌تواند از یخ ساخته شده باشد) می‌تواند از استنتاج از حقایق جزئی ضروری^(۷۳) (حقایق ضروری درباره‌ی میزهای جزئی) دانسته شود. اما این امر، هنوز، معرفت کلی را تجربی نخواهد کرد. این معرفت، هنوز، پیشینی است، زیرا آن معرفت جزئی که این، از آن استنتاج شده، پیشینی است. لذا کانت، در این فرض، اشتباه می‌کرد که: حقایق درباره‌ی اشیاء جزئی، تنها می‌توانند به نحو تجربی دانسته شوند. [زیرا] برخی از حقایق ضروری درباره‌ی اشیاء جزئی، می‌توانند به نحو پیشین، دانسته شوند.

ما در واقع، سعی خواهیم کرد موضع کرییکی را تقویت کنیم. زیرا ما قبلاً پذیرفته‌ایم که این حقیقت ضروری که این میز، در حال چوبی بودن، نمی‌تواند از یخ ساخته شده باشد،

[این حقیقت] می‌تواند مستقیماً و یا به وسیله‌ی استنتاج، از این حقیقت کلی فهمیده شود که : هیچ شیء چوبی، نمی‌تواند در عوض، از یخ ساخته شده باشد، و در این صورت، حقایق کلی قابل استنتاج از آن‌ها قابل درک نخواهند بود مگر وقتی که آن‌ها در حالات جزئی، ظاهر شوند.

مثال کریپکی، ممکن است از این نوع باشد، زیرا معرفت ما به این که هیچ میز چوبی نمی‌تواند در عوض، از یخ ساخته شده باشد، چه بسا فقط از طریق مواجهه با سؤال هایی درباره‌ی میزهای جزئی (واقعی یا خیالی) قابل حصول باشد. مثال‌های دیگر، احتمالاً مربوط به معرفت ما درباره‌ی حقایق اخلاقی^(۷۴) خواهد بود. چنین حقایقی، ممکن است ضروری باشند. زیرا [مثلاً] اگر برای بخشنده بودن، افعال و حرکات بهتر است، به نظر دشوار می‌آید جهانی را تصور کنیم که در آن، افعال و حرکات برای آن، بد باشند. (همه‌ی آن‌ها ممکن است به خاطر دلایل دیگری، نادرست باشند)، اما احتمالاً این، غیرممکن خواهد بود که این حقیقت ضروری که: «یک فعل و حرکت، برای بخشنده بودن، مفید تر است» دانسته شود، مگر به وسیله‌ی تأمل بر روی حالات خاص. این، چیزی است که نظریه پردازان اخلاقی، آن را استقراء شهودی^(۷۵) می‌نامند. (برای تقریری از آن نک: (Broad, 1930, 271)).

۵. معرفت پیشین و حقیقت ضروری

بنابراین، کانت، اشتباه می‌کرد که می‌گفت معرفت پیشین، باید درباره‌ی حقیقت کلی باشد؛ حقیقت جزئی [هم] می‌تواند به نحو پیشین، دانسته شود؛ اما استدلال ما در این باب، این پیش فرض را داشته که کانت، در ادعای دیگرش مبنی بر این که معرفت پیشین، باید درباره‌ی حقیقت ضروری باشد، صائب بوده است. حقایق امکانی، نمی‌توانند به نحو پیشین، دانسته شوند، و این امر، به این خاطر است که حقیقت امکانی (احتمالی)^(۷۶) حقیقتی است که ممکن است کاذب باشد یا کاذب بوده باشد. یک گزاره‌ی امکانی^(۷۷) گزاره‌ی ای است که ممکن است صادق باشد یا نباشد و ممکن است کاذب باشد یا نباشد. اما اگر ممکن است کاذب باشد، چنان که ما خواهیم کشف کنیم که آیا در واقع کاذب است یا نه، نمی‌توانیم از آزمون تجربی، اجتناب کنیم. لذا حقیقت امکانی، تنها می‌تواند به نحو تجربی، دانسته شود.

این نکته می‌تواند با استفاده از واژه‌شناسی^(۷۸) مسأله‌ی جهان‌های ممکن،^(۷۹) بیان شود. یک گزاره‌ی احتمالی، گزاره‌ای است که در برخی جهان‌ها صادق و در برخی جهان‌ها کاذب است. اگر ما بخواهیم بدانیم که آیا آن گزاره، در جهان واقعی، صادق است یا نه، این کار را تنها از طریق تعیین تجربی می‌توانیم انجام دهیم که آیا جهان واقعی به چه نحوی است. یعنی به وسیله‌ی تعیین این که کدام دسته از جهان‌های ممکن، در بر دارنده‌ی جهان واقعی است.

بنابراین، حقیقت امکانی، تنها می‌تواند به نحو تجربی دانسته شود. اما چنان‌که ما در بحث اخیر نشان دادیم، عکس این سخن [که: هر آن‌چه به نحو تجربی دانسته شود، حقیقت امکانی است] درست نیست؛ برخی از حقایق ضروری، می‌توانند به نحو تجربی دانسته شوند. برای مثال، معرفت ما مبنی بر این که این میز، نمی‌تواند از یخ، ساخته شده باشد. ما نمی‌گوییم گاهی اوقات، وقتی P ضرورتاً صادق باشد، می‌توانیم به نحو تجربی بدانیم که p صادق است، بلکه ادعا این است که وقتی P ضرورتاً صادق باشد، می‌توانیم به نحو تجربی بدانیم که P ضرورتاً صادق است.

اما مثال ارائه شده، درباره‌ی یک حقیقت ضروری بود که به نحو تجربی دانسته می‌شد، زیرا به وسیله‌ی استنتاج، از دو گزاره، به دست آمده بود که یکی از آن‌ها به نحو تجربی دانسته می‌شد. آیا می‌توانیم مثالی از یک حقیقت ضروری بیابیم که به نحو تجربی دانسته شود نه به وسیله‌ی استنتاج؟ آیا ضرورت‌ها گاهی تجربی می‌شوند؟ این سؤال، بخشی از مشکلی است که درباره‌ی معرفت حسّی^(۸۰) مطرح می‌شود. برای مثال، آیا ما می‌توانیم ببینیم^(۸۱) که چیزی باید یا نابع صادق باشد؟

نوع مثالی که ما باید در این جا ارایه کنیم، احتمالاً باید شبیه این باشد: ما دو نفر را می‌بینیم که در خیابان، به سمت پایین، یکی پشت سر دیگری، در حال قدم زدن هستند. آیا ما می‌توانیم ببینیم که اگر اولی بخواهد از دومی سبقت بگیرد، ناچار است که سری‌تر حرکت کند؟ سؤال این است که اگر نه، چرا نه؟

۶. کواپن و تفاوت میان [معرفت] پیشین و تجربی

تا این جا ما حکم کرده ایم که اگر چه هر معرفت پیشین، درباره ی حقیقتِ ضروری است، اما برخی از ضرورت ها می توانند به نحو تجربی دانسته شوند، ولو صرفاً به وسیله ی استنتاج [یک امر] امکانی، [یعنی] از طریق یک گزاره ی شرطی که به نحو پیشین دانسته شده است. کواپن، استدلال می کند که هیچ راه دیگری وجود ندارد که از آن راه، بتوان ضرورت ها را دانست. هیچ ضرورتی نمی تواند به جز از راه تجربه، دانسته شود.

این مطلب، چنین می نماید که کواپن، به نحوی، تفاوت میان معرفت تجربی و پیشین را می پذیرد، اما هیچ نقش یا مضمونی برای طرف پیشین، تعیین نمی کند. اما در واقع، کواپن راهی را در پیش می گیرد که برای شخص پیرو اصالت تجربه، خوش آیندترین راه است؛ او اصلاً قابل دفاع بودن این تفاوت را به کلی نفی می کند. در این جا اصلاً دوراهی ای وجود ندارد و دلیلی ندارد که ما ذهن خود را آشفته کنیم که آیا این یا آن معرفت، پیشینی است یا تجربی. ممکن است تفاوت هایی از حیث درجه در این جا وجود داشته باشد، اما هر معرفتی، کم و بیش تجربی است.

خط سیر کواپن تا رسیدن به این نتیجه، بی شباهت به خط سیری نیست که او از آن طریق، تفاوت میان حقیقت تحلیلی و ترکیبی را از بین ببرد. در واقع، رابطه ی میان دو تمایز پیشین/تجربی و تحلیلی/ترکیبی، به قدری نزدیک است که هر نوع پذیرش در اولی، سبب دوّمی نیز خواهد شد. در هر دو حالت، استدلال، از نظر کواپن، در باب کل گرای^(۸۲) و عدم تعین معنای جمله بی^(۸۳) آغاز می شود. کواپن، از این نکته استدلال می کرد که هیچ جمله بی در نظریه ی ما کاملاً مصون از اصلاح^(۸۴) نیست. تجربه ی مغایر با ضوابط^(۸۵) باعث اصلاحی در میان جملات مشاهده بی^(۸۶) می شود که سطح بیرونی نظریه ی ما را تشکیل می دهند و نیز، باعث اصلاحی ضمنی^(۸۷) در جملات درونی می گردد. جملات نزدیک تر به سطح بیرون نظریه، نسبت به جملات درونی، راحت تر قابل اصلاح می باشند. اما راهی وجود ندارد که پیشاپیش گفته شود چه نوعی از اصلاح، مؤثرتر واقع خواهد شد. اگر چنین باشد، حتی یقینی ترین معرفت ما، به درجاتی، مستعد نتایج [خلاف] تجربی است. اما معرفت پیشین، باید مصون از نتایج تجربی باشد. زیرا ما برای حصول آن، نیازی به توجه به آن نتایج نداریم.

بنابراین، چیزی به عنوان معرفت پیشین، نباید وجود داشته باشد. هر معرفتی، به درجه‌ی بی از درجات، تجربی است.

دیدگاه کوااین، در باب تفاوت میان حقیقت ضروری و امکانی، در این جا قابل استناد است. حقیقت ضروری، به عنوان حقیقتی لحاظ می‌شود که نمی‌تواند به گونه‌ی دیگری باشد و بنابراین، باید مصون از اصلاح باشد. اگر حقیقت ضروری، وجود داشته باشد، معرفت پیشین از آن [نیز] احتمالاً می‌تواند وجود داشته باشد. اما از آن جایی که هیچ جمله‌ی مصون از اصلاح نیست، حقیقت ضروری هم وجود ندارد.

در این جا جرح و تعدیلی^(۸۸) لازم است؛ نوع ضرورتی که کوااین در این جا با آن مخالفت می‌کند، ضرورت منطقی^(۸۹) یا ضرورت مفهومی^(۹۰) است. ضرورتی به عنوان امر صادق تضمین‌شده‌ی به وسیله‌ی منطق یا به وسیله‌ی طبیعت شاکله‌ی مفهومی ما یا معانی کلما تمان. چنین حقایق ضروری، اگر وجود داشته باشند، اصلاح ناپذیر^(۹۱) خواهند بود و کوااین نیز به همین ترتیب، به آن‌ها ایراد گرفت. اما نوع دی‌گری از ضرورت، وجود دارد، ضرورت طبیعی^(۹۲) که او می‌تواند بپذیرد و می‌پذیرد. طبیعتاً ضروری^(۹۳) چیزی است که علم^(۹۴) به ما می‌گوید نمی‌تواند به گونه‌ی دیگری باشد. کاغذ، وقتی آتش زده شود، باید بسوزد و آب، پایین‌تر از دمای خاصی، باید منجمد شود. امکان‌های طبیعی^(۹۵) آن‌هایی هستند که به وسیله‌ی علم، مجاز دانسته شده‌اند. این نوع ضرورت و امکان، برای کوااین، قابل قبول است، زیرا گزاره‌های مربوط، بیش از آن که علم، اصلاح ناپذیر است، اصلاح ناپذیر نیستند [یعنی با اصلاح علم، اصلاح می‌شوند]. اما توجه بیش‌تری به امکان منطقی، وجود ندارد. امکانی که با آن می‌توانیم بگوییم برخی از اشیاء که از نظر طبیعی، غیرممکن (ناسازگار با قوانین علم) هستند، هنوز، منطقیاً ممکن می‌باشند.

مشکل موضع کوااین در این جا دیدگاه دوگانه‌ی او نسبت به اصل عدم تناقض است. کوااین، یک جا اظهار می‌کند که این اصل نیز، به طور تخصصی، موضوع اصلاح است، ولو صرفاً در شرایطی کاملاً افراطی و غیرقابل تصور. این موضع کوااین، در کتاب *دو جزم/ندیشی* تجربه‌گرایی است (Quine, 1953, 43). اگر چه بعدها کوااین، به پذیرش نشانه‌هایی از اصلاح ناپذیری [اصل عدم تناقض] امیدوارتر است. او استدلال می‌کند (Quine, 1960, 57-61) که ادات منطقی^(۹۶) باید معنای معین داشته باشند و این امر، برای او ممکن می‌سازد که

اجازه دهد (Quine, 1970, ch. 6) قوانین منطقی، به واسطه‌ی معانی ادات منطقی موجود در آن‌ها صادق باشند. مردمی که با قوانین منطقی، مخالفت می‌کنند، با همان زبان سخن نمی‌گویند. و این است که باید پذیرفت آن قوانین، حقایق تحلیلی اصلاح‌ناپذیر می‌باشند.

۷. رویکرد یک شخص قائل به نظریه‌ی سازگاری^(۹۷)

تصویر نسبتاً متفاوتی درباره‌ی معرفت پیشینی و حقیقت ضروری، به وسیله ی بلانشارد^(۹۸) ارائه شده است.

تجربه‌گرایی افراطی، از پذیرش اندیشه‌ی ضرورت طبیعی، سر، باز می‌زند. برای او هیچ ضرورتی در جهان، به جز صرف نظم و ترتیب‌ها و پاسخ ما به آن‌ها وجود ندارد. هیوم^(۹۹) معتقد بود (Hume, 1955, ch. 7) احساس^(۱۰۰) ما مبنی بر این که اجسام سنگین، نمی‌توانند نیفتند، یا این که یک پنجره‌ی شیشه‌ای، وقتی سنگی به آن اصابت می‌کند، ناچار است بشکند، نه به وسیله‌ی این اندیشه که حالاتی وجود دارد که جهان، گاهی بطور اتفاقی چنان است و حالاتی که جهان نمی‌تواند چنان نباشد، بلکه باید به وسیله‌ی این نظر، تبیین شود که تجربه‌ی ما از نظم و ترتیب‌های کامل، در ما عادت مقاومت‌ناپذیر انتظار و توقع^(۱۰۱) را ایجاد می‌کند. لذا ضرورت طبیعی، بیش‌تر حقیقتی مربوط به ما ناظرین^(۱۰۲) است تا م مربوط به جهانی که نظاره می‌کنیم. البته ضرورت منطقی، مقبول است و با توسل به اصل عدم تناقض، تبیین می‌شود (نک: Hume, 1955, ch. 4.1).

کوااین، موضع مخالفی، اخذ می‌کند. برای او ضرورت منطقی، به نفع ضرورت طبیعی، نفی می‌شود و ضرورت طبیعی، به عنوان آن چه به خاطر قوانین علم، لازم است، لحاظ می‌گردد. به این ترتیب، کوااین، به جای تفاوت میان [ضرورت] طبیعی و منطقی، تفاوت میان ضرورت و امکان را در جهان طبیعی، احیا می‌کند.

موضع بلانشارد، نسبتاً متفاوت است. او این ادعای قدیمی تجربه‌گرایی را که هر ضرورتی، ضرورت منطقی است، نفی می‌کند و در عوض، استدلال می‌کند که تعداد زیادی از حقایق ضروری ترکیبی وجود دارند که به نظر می‌رسد ضرورت آن‌ها واقعیتی درباره‌ی جهان باشد، نه مأخوذ از پیچیدگی‌های منطق (Blanshard, 1939, chs 28-30). اما او به دو

دلیل، دامنه‌ی ضرورت طبیعی را بیش از کواچین، گسترش می‌دهد که هر دو دلیل، از نظریه‌ی او درباره‌ی سازگاری،^(۱۰۳) سرچشمه می‌گیرند.

دلیل اول، مربوط است به تفاوت میان معرفت^(۱۰۴) و فهمیدن^(۱۰۵). ما به عنوان افراد اهل تحقیق،^(۱۰۶) نه صرفاً برای دانستن حقیقت، بلکه برای فهمیدن، جستجو می‌کنیم و فهمیدن، یعنی دیدن این که چرا اشیاء باید آن‌چنان باشند که هستند. لذا ما در فهمیدن، از درک چیزی که شاید صادق باشد، از امکاناً صادق، به سوی درک این که آن چیز، باید صادق باشد و این که آن چیز، ضرورتاً صادق است، حرکت می‌کنیم. لذا تا جایی که فهم می‌تواند برسد، دامنه‌ی ضرورت طبیعی، گسترش می‌یابد.

دلیل دوم، حتی دیرپاب‌تر است. زیرا برای شخص قائل به سازگاری در سنت برادلی،^(۱۰۷) حقیقت و نظام،^(۱۰۸) بر هم منطبق است. نظام‌مند^(۱۰۹) و سازگار،^(۱۱۰) مانند هم هستند و سازگاری، به واسطه‌ی بیان توضیحی متقابل،^(۱۱۱) تعریف می‌شود. همان‌طور که نظام ما در حالت سازگاری، رشد می‌کند، روابط متقابل اجزاء آن، محکم‌تر و محکم‌تر می‌شود. توان توضیحی نظام، به قدری زیاد می‌شود که ما دیگر نمی‌توانیم هیچ معنایی را بیابیم که به آن معنی، این یا آن بخش، اتفاقاً صادق باشد. در عوض، ما به تدریج، هر بخش را برای کل، ضروری می‌بینیم و در این وضعیت، درک می‌کنیم که آن‌چه در مرحله‌ی قبل‌تر، به عنوان حقیقت امکانی لحاظ می‌شد، حقیقت ضروری شده است. لذا اگر حق با بلانشارد باشد، در محدوده‌ی بی‌که حقیقت امکانی، محو می‌شود، فقط حقیقت ضروری، باقی می‌ماند. اما از آن جایی که این ضرورت، در حال گسترش بوده است، ضرورت، مانند حقیقت [یا صدق] امر مشکک و ذودرجاتی^(۱۱۲) است. این نتیجه، منجر به نفی تفاوت میان معرفت پیشین و تجربی می‌گردد. بلانشارد می‌نویسد:

لذا درک آن ضرورت، امری ذو درجات است [و این امر] در تناقض با خط فاصلی است که پوزیتیویست‌ها^(۱۱۳) آموخته‌اند میان [معرفت] پیشین و تجربی، رسم کنند. در مواجهه با چنین مطالبی که [مثلاً] هر چیز قرمز، باید رنگی و ممتد^(۱۱۴) (دارای امتداد) باشد و این که [رنگ] پرتقال، در طیف رنگی، میان قرمز و زرد، واقع می‌شود، بیهوده است که بگوییم آن حکم کردن‌ها^(۱۱۵) در باب حقیقت تجربی، کاملاً بدون ضرورت [و غیرضروری] است. هم‌چنین، بیهوده است که بگوییم هر حکمی با هر محتوایی، با معنای دقیق کنونی آن، دارای چنان ضرورت مطلق است که با هر تعمیمی در معنای معرفت، غیرقابل اصلاح^(۱۱۶) باشد (Blanshard, 1939, vol. 2, 424).

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله‌ی حاضر، ترجمه‌ی مقاله‌ای است با عنوان «A priori Knowledge» که در منبع زیر، چاپ شده است:
Dancy, Jonathan (1986), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New York: Basil Blackwell, pp. 212-225.

- | | |
|---|--|
| 2. foundationalism | 37. appearance |
| 3. a priori knowledge | 38. competing qualities |
| 4. inferential justification | 39. begging the question |
| 5. non-inferential justification | 40. conceptual scheme |
| 6. non-basic beliefs | 41. meaning |
| 7. principles of inference | 42. mathematical truths |
| 8. empiricism | 43. Kant, Immanuel (1724-1804) |
| 9. Russell, Bertrand Arthur William (1872-1970) | 44. concepts |
| 10. analytic | 45. predicate |
| 11. ideas | 46. subject |
| 12. propositions | 47. interrelationships |
| 13. true | 48. enumeration |
| 14. false | 49. spatially |
| 15. extreme empiricism | 50. temporally |
| 16. Locke, John (1632-1704) | 51. causally |
| 17. crucial ideas | 52. extract |
| 18. identity | 53. propositional knowledge |
| 19. equality | 54. infinite |
| 20. perfection | 55. homogeneous |
| 21. God | 56. Euclidean |
| 22. power | 57. linear |
| 23. cause | 58. Quine, Willard Van Orman (1908-) |
| 24. highly plausible claim | 59. subject matter |
| 25. "Where there is no property there is no injustice." | 60. nature |
| 26. conceptual knowledge | 61. universal |
| 27. substantial knowledge | 62. necessary |
| 28. conceptual truths | 63. the <i>universally</i> true Law of Non-Contradiction |
| 29. verbal truth | 64. "No proposition is both true and false." |
| 30. trifling propositions | 65. without appeal to experience |
| 31. reason | 66. Kripke, Saul Aaron (1940-) |
| 32. concept empiricism | 67. strong intuition |
| 33. Ayer, Alfred Jules (1910-89) | 68. reflection on |
| 34. proposition | 69. subsumption |
| 35. synthetic | 70. an ordinary contingent universal truth |
| 36. trivial | 71. contingent particular truths |
| | 72. a necessary universal truth |

- | | |
|---|---|
| 73. particular necessary truths | 95. natural possibilities |
| 74. moral truths | 96. logical connectives |
| 75. intuitive induction | 97. a coherentist approach |
| 76. contingent truth | 98. Blanshard, Brand |
| 77. contingent proposition | 99. Hume, David (1711-76) |
| 78. terminology | 100. sense |
| 79. possible worlds | 101. irresistible habit of expectation |
| 80. perceptual knowledge | 102. observers |
| 81. see | 103. coherentism |
| 82. holism | 104. knowledge |
| 83. indeterminacy of sentential meaning | 105. understanding |
| 84. immune from revision | 106. enquirers |
| 85. recalcitrant experience | 107. Bradley, Francis Herbert (1846-1924) |
| 86. observation sentences | 108. system |
| 87. consequential revision | 109. systematic |
| 88. qualification | 110. coherent |
| 89. logical necessity | 111. mutually explanatory |
| 90. conceptual necessity | 112. matter of degree |
| 91. unrevisable | 113. positivists |
| 92. natural necessity | 114. extended |
| 93. naturally necessary | 115. judgments |
| 94. science | 116. incapable of modification |

فهرست منابع

1. Blanshard, Brand (1939), *The Nature of Thought*, London: Allen and Unwin.
2. Broad, Charlie Dunbar (1930), *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge and Kegan Paul.
3. Hume, David (1955), *An Enquiry Concerning Human Nature*, ed. by C. W. Hendel, New York: Bobbs-Merrill, Library of Liberal Arts; first published 1748.
4. Kant, Immanuel (1961), *Critique of Pure Reason*, trans. by N. Kemp Smith, London: Macmillan; first published 1781.
5. ——— (1967), *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. and trans. by A. Zweig, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
6. Kripke, Saul Aaron (1971), "Identity and Necessity", in M. Munitz (ed.) *Identity and Individuation*, New York: New York University Press.
7. Locke, John (1961), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. By J. Yolton, London: Everyman's Library, Dent/Dutton; first published in 1690.
8. Russell, Bertrand Arthur William (1926), *Our Knowledge of the External World*, 2nd edn, London: Allen and Unwin.