

تجربه‌گرایی معتدل و ناکامی آن در تبیین توجیه پیشین

نویسنده: لورنس بونجور

ترجمه و تلخیص: رضا صادقی

چکیده

لورنس بونجور، از معرفت‌شناسان معاصر و مدافع نوعی عقل‌گرایی اعتدالی است که در نوشتار ذیل، به نقد تجربه‌گرایی معتدل می‌پردازد.^۱ «تجربه‌گرایان معتدل»، بر خلاف کواین و پیروانش، که به تعبیر بونجور از نوعی تجربه‌گرایی افراطی دفاع می‌کنند، وجود «معرفت پیشین» را می‌پذیرند، ولی آن را محدود به قضایای تحلیلی می‌دانند. بونجور در نوشتار ذیل ضمن آن‌که نشان می‌دهد مفهوم «تحلیلیت» تعریف مشخصی ندارد و برداشت‌های متعددی از تحلیلیت وجود دارند، استدلال می‌کند که هیچ یک از این برداشت‌ها نمی‌توانند مسئله معرفت پیشین را حل و فصل کنند.

کلید واژه‌ها

تجربه‌گرایان معتدل، معرفت پیشین، تحلیلیت

موضع تجربه‌گرایی معتدل در باب معرفت‌پیشین این است که گرچه چنین معرفتی واقعاً وجود دارد و در مواقعی به شیوه خاص به خود اهمیت می‌یابد، اما هویتی صرفاً تحلیلی دارد؛ یعنی به طور کلی، صرفاً از مفاهیم، معانی، تعاریف یا قراردادهای زبانی بشر به دست می‌آید. بنابراین، درباره جهان بصیرتی واقعی به دست نمی‌دهد و توجیه آن بدون تمسک به تصور مشکل‌سازی مانند تصور عقلگرا از بصیرت عقلی نسبت به وصف واقعیت فی نفسه، قابل تبیین است. در واقع همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، استدلال اصلی در دفاع از تجربه‌گرایی معتدل، حتی در مواجهه با موارد نقض لاینحل عقل‌گرایانه، عبارت است از همین - به اصطلاح - توان ارائه تبیینی غیرمشکل‌ساز از توجیه پیشین.

در خلال بخش عمده‌ای از قرن حاضر، این نوع دیدگاه عام برای بیشتر فیلسوفان سنتی انگلیسی - امریکایی عملاً به منزله عرف بلامنازعی بوده و به نظر می‌رسد که شاید تجربه‌گرایی معتدل علی‌رغم شهرت کنونی دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه افراطی، هنوز پرتفردترین دیدگاه در مورد ماهیت و شأن توجیه پیشین باشد. با این همه، آنچه در مورد تصویری که گذشت، شدیداً غلط‌انداز است، این توهم است که موضع نسبتاً مشخصی، که بتوان آن را «تجربه‌گرایی معتدل» نامید، وجود دارد.

به عکس - همان‌گونه که در ادامه به تفصیل مشاهده خواهیم کرد - تجربه‌گرایی معتدل تنوع گسترده‌ای از دیدگاه‌های مختلف و کاملاً ناسازگار را در برمی‌گیرد که در تعاریف بسیار متفاوت از واژه کلیدی «تحلیلی» منعکس شده‌اند؛ دیدگاه‌هایی که به نظر می‌رسد اتفاق نظر چندانی ندارند، مگر در دو باور: اول آن‌که امکان تبیین توجیه پیشین به نحوی که از عقل‌گرایی اجتناب شود وجود دارد؛ و دوم آن‌که چنین تبیینی به نحوی با مفاهیم، معانی، تعاریف یا قراردادهای زبانی ارتباط پیدا می‌کند. حتی جالب‌تر این‌که، چنین تنوعی کمتر به صراحت پذیرفته شده و هنوز به نحو گسترده‌ای تصور می‌شود تعاریف غیر «تحلیلی» صرفاً شیوه‌های به ظاهر متفاوتی برای نیل به یک تصور محوری مشترک هستند. از پیامدهای چنین وضعیتی این است که طرفداران تجربه‌گرایی معتدل گاهی در خلال استدلال‌های خویش، آزادانه از یک تعریف به تعریف دیگر می‌لغزند، بدون این‌که آشکارا متوجه این عمل خود باشند. (در واقع، به سختی می‌توان از این

تجربه‌گرایی معتدل و ناکامی آن در... □ ۶۳

احتمال چشم‌پوشی کرد که بسیاری از کسانی که تجربه‌گرایی معتدل را به نحوی قطعی درست می‌دانند، اصلاً نوع مشخصی از آن را مدّ نظر ندارند.)

پیامد روشن چنین وضعیتی آن است که نوع نسبتاً پذیرفته شده‌ای از تجربه‌گرایی معتدل یافت نمی‌شود که منتقد بتواند با اطمینان توجه خود را بر آن متمرکز کند. هرگونه ارزیابی تجربه‌گرایی معتدل، که بخواهد دست‌کم به طور تقریبی نهایی و تعیین‌کننده باشد، باید به طیف گسترده‌ای از مواضع متفاوتی بپردازد که در بهترین شرایط، روابط آن‌ها با یکدیگر مبهم است. چنین بحثی، به ناچار تا حدی نامنظم خواهد بود، اما اصلاً راه دیگری برای این که به اندازه کافی به بحث اصلی پرداخته شود وجود ندارد.

تجربه‌گرایی معتدل را می‌توان تلاشی برای دفاع از دو نظریه اصلی دانست. این دو نظریه، که در چارچوب مفهوم «تحلیلیت» صورت‌بندی شده‌اند، عبارتند از: (۱) توجیه پیشین واقعی، منحصر به قضایا (گزاره‌ها)ی تحلیلی است و (۲) توجیه پیشین قضایا (گزاره‌ها)ی تحلیلی را می‌توان از لحاظ معرفت‌شناختی به نحوی فهمید که مستلزم نوعی قوه شهودی - به اصطلاح رمزآلود که عقل‌گرایان از آن دفاع می‌کنند - نیست و بنابراین، چنین توجیهی از منظری تجربه‌گرایانه مشکل معرفت‌شناختی ایجاد نمی‌کند. یافتن برداشت واحد نسبتاً روشنی از تحلیلیت، که هر دو نظریه مزبور نسبت به آن قابل اثبات باشند، مشکل بارز تجربه‌گرایی معتدل است و در چنین تلاشی، برداشت‌های بسیار متفاوتی از تحلیلیت طرح شده‌اند.

در دوران معاصر، بیشتر مباحثی که در این باب میان طرفداران تجربه‌گرایی معتدل و منتقدان عقل‌گرای بسیار اندک ولی سمج آن‌ها طرح شده، حول و حوش نظریه اول بوده است. عقل‌گرایان مواردی از آنچه را ادعا می‌شود معرفت پیشین ترکیبی است، طرح می‌کرده‌اند و تجربه‌گرایان تلاش می‌نموده‌اند که نشان دهند قضایای مورد بحث یا تحلیلی‌اند یا در غیر این صورت، نمونه‌هایی واقعی از توجیه پیشین نیستند. این بحث بر طیف نسبتاً محدودی از مثال‌ها متمرکز بوده، که موارد ذیل منتخبی از آن‌ها هستند:

۱. هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان، هم کاملاً سبز و هم کاملاً قرمز باشد.

۲. هر مکعبی دارای دوازده گوش است.

۳. اگر A بلند قدرتر از B و B بلند قدرتر از C باشد، آنگاه A بلند قدرتر از C است.

۴. هیچ مربعی مدور نیست.

$$۵. ۲+۳=۵$$

۶. همه اشیا ی رنگی دارای امتدادند.

با این همه، بحث در مورد چنین مثال‌هایی عموماً نتیجه قطعی به همراه نداشته است. این شگفت‌آور نیست؛ چون - همان‌گونه که در ادامه مشخص خواهد شد - تقریباً روشن است که بیشتر مثال‌های جالب توجه، در واقع، طبق برخی برداشت‌هایی که از تحلیلیت می‌شوند، تحلیلی اند. بر طبق برخی دیگر، ترکیبی‌اند، به نحوی که هیچ نتیجه قطعی امکان‌پذیر نیست، مگر آن‌که میان برداشت‌های متفاوت از تحلیلیت تمایزی دقیق‌تر از آنچه معمول است، گذاشته شود.

برداشت‌های تحویلی از تحلیلیت

برداشت فرگه از تحلیلیت یکی از پرطرفدارترین و از برخی جهات، روشن‌ترین برداشت‌ها از تحلیلیت است: یک گزاره تحلیلی است، اگر و تنها اگر آن گزاره یا: (۱) مصداق جایگزینی از گزاره‌ای منطقیاً صادق باشد، یا: (۲) با جایگزین کردن مترادف‌ها به جای یکدیگر (یا تعاریف به جای واژه‌های قابل تعریف)، بتوان آن را به چنین مصداق جایگزینی تبدیل کرد. یا در چارچوبی غیر زبانی، یک قضیه تحلیلی است، اگر و تنها اگر یا: (۱) فی نفسه مصداقی از یک حقیقت منطقی باشد، یا: (۲) با جایگزین کردن مفاهیم آن با مفاهیمی معادل، با چنین مصداقی معادل شود. (مراد از معادل بودن مفاهیم نسبتی است که با ترادف میان واژه‌ها متناظر است؛ یعنی رابطه‌ای که مفاهیم مجرد و ازدواج نکرده با یکدیگر دارند.) یک قضیه یا گزاره ترکیبی است، اگر و تنها اگر تحلیلی نباشد.^۲

به آسانی می‌توان فهمید که چگونه برداشت فرگه‌ای از تحلیلیت نوعی بصیرت معرفت‌شناختی واقعی - هرچند در عین حال محدود - به دست می‌دهد. اگر من به نوعی به نحو پیشین در این باور موجه باشم که قضیه‌ای که مدلول این جمله است که «به ازای هر قضیه P این چنین نیست که هم P و هم نقیض P» حقیقتی منطقی است و بتوانم به نحو پیشین تصدیق کنم که

تجربه‌گرایی معتدل و ناکامی آن در... □ ۶۵

جمله «این چنین نیست که میز هم قهوه‌ای باشد و هم قهوه‌ای نباشد» مصداقی از این حقیقت منطقی است، آن‌گاه من بر پایه قضیه اول، به نحو پیشین در باور به صدق قضیه دوم نیز موجه خواهم بود. اما به همین میزان روشن است که این برداشت از تحلیلیت نمی‌تواند تبیین معرفت‌شناختی روشنگری از این‌که چگونه خود حقایق منطقی از نظر معرفتی موجه یا معلومند ارائه کند. ما می‌توانیم به روشنی بگوییم که خود قضایای صادق منطقی تحلیلی‌اند، ولی بر اساس برداشت مورد بحث از تحلیلیت، چنین سخنی نتیجه‌ای بیش از این ادعای کاملاً سطحی ندارد که حقایق منطقی حقایق منطقی‌اند. روشن است که این مطلب اصلاً هیچ بصیرت معرفت‌شناختی به دست نمی‌دهد.^۳

برداشت فرگه‌ای از تحلیلیت الگویی انتخابی از آن چیزی است که من آن را «برداشت تحویلی از تحلیلیت می‌نامم: این برداشت توجیه معرفتی پیشین برخی از قضایا را با تمسک به توجیه پیشین قضایای دیگری تبیین می‌کند، اما بنابراین، طبیعتاً نمی‌تواند در مورد توجیه پیشین قضایای اخیر، یعنی قضایای تحویل‌گر (در اینجا قضایای منطقی) مطلبی بیان کند که از نظر معرفت‌شناختی راهگشا باشد. بنابراین، چنین برداشتی از تحلیلیت اساساً نمی‌تواند همه موارد توجیه پیشین را به نحوی که روش تجربه‌گرایی معتدل به دنبال آن است، تبیین کند و به روشنی، تنها تبیین معرفت‌شناختی ناقصی از نمونه‌هایی که چنین برداشتی در مورد آن‌ها کاربرد دارد، به دست می‌دهد.

برداشت اولیه کانت از تحلیلیت نیز برداشتی تحویلی و در واقع، صرفاً شکلی محدود از برداشت فرگه‌ای است. این‌که - مثلاً - گفته شود: قضیه «همه شوهرها مذکرند» بر اساس برداشت کانتی تحلیلی است، این نیز نوعی بصیرت معرفت‌شناختی سطحی ایجاد می‌کند؛ یعنی اگر به نحوی در باور به این قضیه که مفهوم «شوهر» معادل مفهوم «مذکر بالغ متأهل» است، بر پایه مبنایی پیشین موجه باشیم و همچنین در این باور که یک قضیه اگر به شکلی باشد که بتوان آن را به این نحو کلی که «هر F, FGH است» ترسیم کرد، به ازای هر مفهوم F, G, H منطقی صادق است، آن‌گاه لازم می‌آید که در باور به قضیه اولیه مورد بحث به نحو پیشین موجه باشیم. اما حتی اگر از نگرانی‌های مربوط به چگونگی معرفت به معادل‌های مفهومی یا تعریفی صرف‌نظر

کنیم، روشن است که چنین موضعی نمی‌تواند توجیه پیشین حقیقتی منطقی را، که بدین نحو مورد استناد واقع شده است، تبیین کند. (ضمن آن‌که تبیین کانتی اصلاً در مورد قضایای قابل توجیه پیشین، که از نوع غیر حملی باشند، کاربرد ندارد.)

نمونه سوم برداشت تحویلی از تحلیلیت، برداشتی است که بر اساس آن قضیه تحلیلی به عنوان قضیه‌ای تعریف می‌شود که انکار آن مستلزم تناقض است، در حالی که مراد تناقض صریح است؛ یعنی آنچه می‌توان آن را قضیه‌ای به شکل « p و $\neg p$ » دانست. این‌که قضیه‌ای در چارچوب این برداشت تحلیلی باشد نیز شاید کمک کند که توضیح دهیم چگونه آن قضیه بر اساس پایه‌ای پیشین موجه و بنابراین، معرفت‌پذیر است. ولی چنین تبیینی نیز توجیه پیشین قضایایی دیگر را پیشاپیش مسلم فرض می‌کند و بنابراین، نمی‌توان آن را توضیح داد؛ یعنی توجیه پیشین این حقیقت منطقی را که هر قضیه‌ای که شکل آن دارای تناقض صریح باشد کاذب است، توجیه پیشین آن دسته از حقایق منطقی را که مبنای این استنتاجند که هر قضیه‌ای مستلزم قضیه کاذبی است خود کاذب است، و توجیه پیشین قضایای منطقی (و شاید تعاریفی) را که برای رسیدن به تناقض مورد نیازند.^۴ در مورد قضایای اخیر، خوب است بدانیم هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که نفی صریح آن دقیقاً معادل با تناقض صریح باشد، حتی نفی قضیه‌ای مانند «این‌طور نیست که p و نقیض p » برای رسیدن به تناقضی صریح مستلزم کاربرد اصل «نفی مضاعف» است که به آسانی نمی‌توان آن را نادیده انگاشت، و برای بیشتر قضایایی که ذیل این برداشت قرار می‌گیرند، به دستگاه منطقی بیشتری نیاز است.

بنابراین، برداشت‌های تحویلی از تحلیلیت، گرچه ممکن است برای مقاصد دیگر مفید باشند، ذاتاً ناتوان از آن هستند که به خودی خود پایه مناسبی برای طرح تجربه‌گرایی معتدل ایجاد کنند. چنین برداشت‌هایی اساساً نمی‌توانند همه موارد توجیه معرفتی پیشین را تبیین کنند یا در واقع، تبیین کاملی برای هر مورد ارائه دهند. البته این امکان وجود دارد که یک تجربه‌گرای معتدل برداشتی تحویلی را به عنوان بخشی از موضع خود به کارگیرد و از این طریق، مشکل کلی تبیین توجیه پیشین را به مشکل جزئی‌تر تبیین توجیه پیشین قضایای مربوط به نوع تحویلگر کاهش دهد و سپس تبیینی بدیل برای توجیه پیشین این نوع اخیر از قضایا ارائه کند. به

همین دلیل، یکی از موضوعات اصلی بحث ما در مورد دیگر برداشت‌ها از تحلیلیت این خواهد بود که آیا این برداشت‌ها می‌توانند توجیه پیشین حقایق منطقی را تبیین کنند یا خیر.

کانون اصلی بحث حاضر، شکل کلی روش تجربه‌گرایی معتدل است، نه موارد نقض خاص. با این حال، مناسب است به نحوی گذرا یادآور شویم که برداشت‌های تحویلی از تحلیلیت، حتی با چشم‌پوشی از نگرانی‌های مربوط به قضایای نوع تحویلگر، تقریباً به طور یقینی از حل و فصل مناسب همهٔ این موارد نقض (مانند مواردی که پیش از این به آن اشاره شد) ناتوانند. این مطلب به نحوی بی‌واسطه‌تر در مورد برداشت‌های کانتی و فرگه‌ای روشن است، ولی از نظر من، در مورد برداشت تحویلی سوم نیز به اندازهٔ کافی روشن است، مشروط بر آن‌که دستگاهی که برای رسیدن به تناقض صریح به کار رفته است به نمونه‌هایی قابل قبول از اصول منطقی محدود شود و نتواند دعاوی جداگانه را در برگیرد که در حد قضیهٔ مورد بحث اولیه مشکل سازند. (برای مثال، اگر یک تجربه‌گرای معتدل در تلاش برای نشان دادن این‌که انکار این قضیه که «هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان به طور کامل قرمز و به طور کامل سبز باشد» به تناقض می‌انجامد، به این اصل تمسک جوید که قرمز و سبز از رنگ‌ها محسوب می‌شوند و هر رنگی مانع رنگ دیگر است، گرفتار دور مضمض شده است.) بنابراین، حتی اگر توجیه منطقی به نوعی به عنوان یک مشکل تلقی نشود، باز نوعی تجربه‌گرایی معتدل، که به برداشت تحویلی از تحلیلیت تمسک جوید، قادر نخواهد بود از اولین نظریه از نظریات دوگانهٔ تجربه‌گرایی معتدل - یعنی این ادعا که همهٔ نمونه‌های واقعی توجیه پیشین قضایای تحلیلی اند - دفاع کند.

۳-۲. برداشت‌هایی ابهام‌زا از تحلیلیت

در حالی که برداشت‌های تحویلی از تحلیلیت، در مورد این‌که چگونه ادعای مورد بحث از نظر معرفتی موجه است، روشنگری معرفت‌شناختی واقعی، هرچند ضرورتاً ناقص، به دنبال دارند، دیگر برداشت‌های رایج از تحلیلیت، با وجود نمودهای ظاهری بر خلاف آن‌ها، در واقع به هیچ وجه نمی‌توانند در این مورد بصیرتی واقعی به دست دهند. مشکل اصلی این برداشت‌ها آن است که تحلیلیت را به طور ضمنی، با خود پیشین بودن و یا در غیر این صورت، با ضرورت

یکسان می‌دانند (در حالی که در مورد اخیر، غیر از تبیین عقل‌گرایانه، هیچ تبیین دیگری در مورد چگونگی توجیه ادعاهای ضرورت ارائه نشده است). از این رو، چنین برداشت‌هایی از تحلیلیت، به جای این که بحث اصلی معرفت‌شناختی را روشن کنند آن را مبهم می‌کنند: در حالی که در ظاهر لاف تبیین معرفت‌شناختی متفاوتی را که برتر از تبیین عقل‌گرایانه است می‌زنند، در واقع، برای هر گونه مقبولیت سطحی که شاید به نظر برسد واجد آنند، متکی بر استناد تلویحی به بصیرت عقل‌گرایانه‌اند.

پرطرفدارترین برداشت در میان برداشت‌های ابهام‌زا از تحلیلیت (و شاید همراه با برداشت فرگه‌ای، یکی از دو برداشتی که در میان همه برداشت‌ها از تحلیلیت بیشترین طرفدار را دارد) برداشتی است که گزارهٔ تحلیلی را به عنوان گزاره‌ای تعریف می‌کند که «به واسطهٔ معنا صادق است»؛ یعنی صدق آن به واسطهٔ معانی یا تعاریف واژه‌های تشکیل‌دهندهٔ آن است. البته این قاعده می‌تواند صرفاً بیانی اجمالی از برخی برداشت‌های دیگر از تحلیلیت باشد؛ شاید یکی از برداشت‌های تحویلی که پیش از این بررسی شد یا تمسک به قرارداد زبانی - که در ادامه بحث آن خواهد آمد. اما اگر، آن‌گونه که اغلب به نظر می‌رسد، به عنوان برداشتی مستقل ارائه شود، اولین مشکل این است که معنای مفروض این برداشت را تعیین کنیم: چگونه فرض شده که صدق چنین گزاره‌ای حاصل معناست؟ تفسیری طبیعی - که اغلب دست‌کم به نظر می‌رسد مدّ نظر کسانی است که به این نحو سخن می‌گویند - این است که برای تصدیق گزاره تحلیلی، یا قضیهٔ تحلیلی، صرفاً به فهم آن نیاز است؛ یا به عبارت دیگر، عدم تصدیق آن دلیل بر عدم فهم کامل و درست معنا یا مضمون آن است.

تردید چندانی وجود ندارد که بسیاری از ادعاهای ساده‌ای که به نحو پیشین قابل توجیه‌اند، و خصوصاً حقایق سادهٔ منطقی، چنین وضعی دارند. اگر مجدداً به یکی از مثال‌های مطلوب عقل‌گرایان توجه کنیم، به سختی می‌توان دانست که چگونه ممکن است کسی این ادعا را که «امکان ندارد چیزی در یک زمان کاملاً قرمز و کاملاً سبز باشد»، بفهمد و آن را تصدیق نکند، و به سختی می‌توان منکر آن شد که این تصدیق (به نوعی) موّجه است. ولی گمان شده است که این واقعیت دقیقاً چه بصیرتی در مورد نحوهٔ توجیه چنین ادعایی به دست می‌دهد. به طور خاص،

چگونه گمان شده است که تمسک به فهم فرد از معنا یا مضمون چنین ادعایی ما را از بصیرت شهودی - به اصطلاح - رمزآلود عقل‌گرایانه نسبت به ضرورت بی‌نیاز می‌کند؟

طرفداران این برداشت از تحلیلیت پاسخ‌های روشنی - در واقع، اغلب اصلاً هیچ پاسخی - به این پرسش‌ها نمی‌دهند، و بدون چنین پاسخ‌هایی، به سختی می‌توان فهمید که این برداشت از تحلیلیت با خود آن برداشتی که بنا بر فرض باید به واسطه این برداشت تبیین شود (یعنی خود برداشت از توجیه پیشین) تفاوتی اساسی داشته باشد. قضیه قابل توجیه پیشین در برداشت سنتی آن‌گونه که - برای نمونه - چیزلم آن را صورت‌بندی کرده، دقیقاً عبارت است از: قضیه‌ای که «به محض این‌که آن را می‌فهمید، ملاحظه می‌کنید صادق است.»^۵ و روشن است که اگر هیچ تفاوتی میان این دو وجود نداشته باشد، آن‌گاه این نظریه متعلق به تجربه‌گرایی معتدل، که «همه قضایای قابل توجیه پیشین تحلیلی‌اند»، بر اساس این برداشت صادق، ولی کاملاً سطحی، و تمسک به تحلیلیت، فاقد هرگونه اهمیت معرفت‌شناختی جداگانه‌ای می‌شود.

آخرین برداشت ابهام‌زا از تحلیلیت، که باید در اینجا بررسی شود، قضیه تحلیلی را به عنوان قضیه‌ای که انکار آن به «تناقض» می‌انجامد تعریف می‌کند. افراطی‌ترین نوع این دیدگاه «تناقض» را صرفاً به عنوان قضیه ضرورتاً کاذب تعریف می‌کند. اما گرچه این قطعاً صادق است که در این معنا انکار یک حقیقت ضروری واقعی (یا پذیرش نتیجه یک استنتاج معتبر همراه با انکار مقدمه آن) خود - متناقض است، این واقعیت نیز در مورد موضوع معرفت‌شناختی موردنظر ما بصیرت قابل توجهی به دست نمی‌دهد: روشن است که توجیه این ادعا، که انکار یک قضیه در این معنا «تناقض» است، آسان‌تر از توجیه ادعای ضروری بودن قضیه اولیه نیست. دیگر انواع ظاهراً معقول‌تر این رهیافت کلی به این دلیل که صرفاً مجموعه محدودتری از قضایای ضرورتاً کاذب را «تناقض» می‌شمارند، به برداشت تحویلی مذکور نزدیک‌تر می‌شوند. این دیدگاه‌ها تا حدی واجد نقص‌های هر یک از دو برداشت افراطی‌اند. حدود آن بستگی دارد به این‌که مجموعه قضایای «متناقض» تا چه حد گسترش یابد: به طور کلی یک مجموعه گسترده‌تر از قضایای «متناقض» برای استنتاج قضیه متناقض از نفی قضیه اولیه موردنظر، مستلزم دستگاه منطقی کمتری است، اما باید کذب ضروری هر یک از قضایای این مجموعه گسترده‌تر اثبات شود (یا

پیشاپیش فرض شود).

چکیده بحث تا اینجا این است که بررسی دقیق دو طیف وسیع برداشت‌ها از تحلیلیت نشان می‌دهند که این برداشت‌ها نمی‌توانند مبنای مناسبی برای دیدگاه تجربه‌گرایانه معتدل باشند؛ چون نمی‌توانند مسئله اصلی معرفت‌شناختی را به نحو مناسبی حل و فصل کنند. تبیین توجیه پیشین برخی قضایا بر اساس توجیه پیشین برخی دیگر، در صورتی که توجیه پیشین مجموعه اخیر به نحو مناسبی قابل تبیین نباشد، از منظر معرفت‌شناختی بی‌فایده است. و یکسان دانستن تحلیلیت، به طور صریح یا ضمنی، با پیشین بودن یا ضرورت نیز از نظر معرفت‌شناختی به همین میزان بی‌فایده است: در یکسان دانستن تحلیلیت با پیشین بودن، تمسک به تحلیلیت صرفاً بیانگر این است که ادعای مورد بحث واجد شأنی معرفت‌شناختی است که تجربه‌گرایان معتدل ادعا دارند تبیین جدیدی برای آن دارند، در حالی که یکسان دانستن تحلیلیت و ضرورت، اصلاً هیچ ربط معرفت‌شناختی مستقیمی ندارد و در هر صورت، صرفاً با تمسک تلویحی و نادانسته به دیدگاه عقل‌گرایانه، که بنا بر ادعا در حال رد شدن است، امکان کسب نوعی بصیرت معرفت‌شناختی ظاهری وجود دارد.

تمسک به قرارداد زبانی

آخرین برداشت از تحلیلیت، که در اینجا باید بررسی شود، گزاره تحلیلی را به عنوان گزاره‌ای تعریف می‌کند که به موجب قراردادها یا قواعد زبان صادق است.^۶ متأسفانه باز به هیچ وجه مشخص نیست که مراد از این تعریف دقیقاً چیست. البته روشن است که زبان شدیداً مبتنی بر قراردادهاست؛ یعنی بر قواعد یا رفتارهای تثبیت شده و پذیرفته شده جمعی که تعیین‌کننده معنای لغوی، ساختار دستوری و مانند آن است، اما این‌که چگونه فرض شده که این قراردادها صدق، یا به طور خاص، توجیه معرفتی قضایا یا حتی گزاره‌های قابل توجیه پیشین را تبیین می‌کنند، به هیچ وجه روشن نیست. و متأسفانه کسانی که به این برداشت تمسک جسته‌اند اغلب توضیح تقریباً ناچیزی ارائه کرده‌اند.

در حالی که در این مورد که چگونه فرض شده که تمسک به قرارداد زبانی ثمربخش است،

بیان واضح‌تر و مفصل‌تری وجود ندارد، از نظر من، بهترین شیوه ادامه بحث این است که از اشکالات عمده‌ای که در رد این برداشت کلی طرح شده‌اند کمک بگیریم. بررسی این اشکالات، که بیشتر آن‌ها کاملاً شناخته شده‌اند، روش مناسبی است که اگر چنین دیدگاهی دارای مبانی منطقی باشد، روشن می‌کند آن مبانی کدامند:

۱. یک مشکل جدی طرفداران تمسک به قرارداد زبانی عبارت است از این که به روشنی توضیح دهند این دیدگاه بین قراردادهای واقعی زبان و گزاره‌های پیشین، که ادعا شده صدق و معرفت‌پذیری‌شان به واسطه آن قراردادهاست، تحقق چه نسبتی را مفروض می‌داند. این مشکل به این دلیل جدی است که به نظر می‌رسد دو احتمالی که برای این توضیح بارزترین احتمال‌ها به شمار می‌آیند پیش از آن که این نظریه به ثمر برسد، آن را ابطال می‌کنند. این دو احتمال عبارتند از: (۱) آنچه را که گزاره‌های پیشین می‌نامیم، در واقع صرفاً صورت‌بندی یا انشای قراردادهای زبانی مورد بحث هستند و این که (۲) گزاره‌های پیشین ادعاها یا تأییداتی ضمنی‌اند مبنی بر این که چنین و چنان قراردادهایی وجود دارند یا پذیرفته شده‌اند. مشکلات این دو احتمال بارز و آشکارند. بر اساس دیدگاه دوم، گزاره‌هایی که پیشین فرض شده‌اند ماهیتاً ممکن و تجربی از کار در می‌آیند؛ چون هم این قراردادهایی خاص در جامعه زبانی مفروضی پذیرفته شده‌اند، قطعاً واقعیتی ممکن است که صرفاً بر اساس مبنایی تجربی معرفت‌پذیر است. بر اساس دیدگاه اول، گزاره‌های پیشین اصلاً بر قضا یا دلالت نمی‌کنند و هیچ ارزش صدقی ندارند؛ چون انشای یک قرارداد احتمالاً چیزی شبیه یک بیان دستوری یا شاید بیان همزمان قصد است، نه چیزی که بتواند صادق یا کاذب باشد. بنابراین، نتیجه برداشت قرارداد زبانی، طبق هر کدام از این دو تعبیر، این است که در واقع، اصلاً توجیه پیشین وجود ندارد، از این رو، مواضع به دست آمده در واقع انواعی از تجربه‌گرایی افراطی‌اند، نه معتدل، ضمن آن که انواعی کاملاً غیر قابل قبولند.^۷

ولی اگر این دو بدیل کنار گذاشته شوند، آن گاه چه نسبتی میان قراردادها و گزاره‌های پیشین فرض می‌شود؟ طرفداران برداشت قرارداد زبانی در این مورد مطلب چندانی برای گفتن ندارند، مگر این که بگویند: گزاره‌های پیشین، گرچه انشا یا توصیف قراردادهای زبانی نیستند، با این حال، صدق آن‌ها به موجب این قراردادهاست.^۸ این سخن دیدگاه قرارداد زبانی را در ابهام کامل

رها می‌کند و بنابراین، بصیرت ناچیزی در باب موضوع معرفت‌شناختی چگونگی توجیه این گزاره‌ها به دست می‌دهد. حتی اگر مسلم باشد که صدق گزاره‌های پیشین (به نحوی) به موجب قراردادهاست، این چگونه می‌تواند باور من به این گزاره‌ها را توجیه کند، در حالی که - آن‌گونه که معمولاً به نظر می‌رسد - به قراردادها معرفت مستقل ندارم؟ شاید بتوان پاسخی یافت که به معرفت تلویحی یا ضمنی به قراردادهای زبانی تمسک می‌جوید، اما بسیار هم که خوش‌بین باشیم، کاملاً نامشخص است که این پاسخ چگونه راهگشا خواهد بود - و تا زمانی که چنین پاسخی دست‌کم به نحو کلی تشریح نشود، دیدگاه قرارداد زبانی، حتی یک موضع معین بالغ نمی‌شود.

۲. مشکل حتی جدی‌تر این است که به نظر نمی‌رسد بارزترین وصفی که شاخص نتایج انواع متعارف‌تر قراردادهاست، در گزاره‌های قابل توجیه پیشین وجود داشته باشد. قراردادهای متعارف دلخواهی‌اند؛ آن‌ها نشان‌دهنده گزینش‌هایی آگاهانه یا ناآگاهانه از حوزه وسیع‌تری از قراردادهای ممکن هستند که می‌توانستند نتایج بسیار متفاوتی داشته باشند؛ خصیصه‌ای که اغلب، هرچند نه لزوماً، در تنوع زمانی، مکانی یا قومی بروز کرده است. مثالی روشن و مناسب در اینجا قراردادی است که به موجب آن در بیشتر کشورهای جهان، خودروها باید از سمت راست خیابان رانندگی کنند. حتی اگر در بریتانیای کبیر، ژاپن و معدودی از دیگر کشورها عملاً قانون متفاوتی وجود نداشت، روشن بود که قرارداد رانندگی از سمت چپ به جای سمت راست بدیل ممکن است که به آسانی امکان پذیرش آن وجود داشت. در واقع، اگر ترجیحی برای این کار باشد، اکنون نیز این امکان وجود دارد، و بی‌شک بدیل‌های ممکن دیگری نیز، هر چند پیچیده‌تر، وجود دارند.

روشن است که بارزترین قراردادهای زبان، قراردادهایی که معانی واژه‌های خاص، املا، بزرگ‌نویسی حروف، ساختار نحوی جمله‌ها و مانند آنها را تعیین می‌کنند، نیز دلخواهی‌اند. به آسانی می‌توان تصور کرد که معانی - مثلاً - دو واژه «قرمز» و «سبز» به جای یکدیگر قرار گیرند، یا قرارداد جدیدی پذیرفته شود که بر اساس آن حرف آخر جمله بزرگ نوشته شود و در ابتدای جمله از نقطه استفاده شود. اما قراردادهایی که منشأ توجیه پیشین هستند، اگر اصلاً وجود داشته

باشند، به نظر نمی‌رسد که به این شکل دلخواهی باشند؛ چون نتایج این قراردادها به شیوهٔ روشنی از زبانی به زبان دیگر تفاوت نمی‌کنند و دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم قراردادهای بدیل ممکن است وجود دارند که به نتایج متفاوتی منجر می‌شوند. کدام قرارداد بدیل ممکن است می‌تواند باعث شود که اصل عدم تناقض کاذب از کار در آید؟ کدام قرارداد را می‌توان پذیرفت که این امکان را ایجاد کند تا چیزی در یک زمان کاملاً قرمز و کاملاً سبز باشد؟ البته روشن است که قراردادهای جدید می‌توانند معنای واژهٔ «عدم» یا معانی واژه‌های «قرمز» و «سبز» را تغییر دهند، اما این تصور به هیچ وجه قابل قبول نیست که چنین تغییراتی به جای آن‌که صرفاً نحوهٔ بیان این قضایا را تغییر دهند، باعث شوند که اصل عدم تناقض یا این قضیه که «هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان کاملاً قرمز و کاملاً سبز باشد» کاذب از کار در آید. و همین مطلب در مورد تقریباً همهٔ مثال‌های قابل قبول توجیه پیشین صدق می‌کند.

این به معنای آن نیست که هیچ یک از قراردادهای زبان با ادعاهای پیشین متناظر نیست؛ مانند قراردادی در زبان انگلیسی که بر اساس آن نمی‌توان بر عطف یک گزاره یا قضیه و نفی آن تأکید کرد. اما این قویاً نشان می‌دهد که توجیه پیشین مورد بحث حاصل چنین قراردادی نیست. به بیان دیگر، همان‌گونه که بورجوآرف خاطر نشان می‌کند، چنین قاعده‌ای (اگر اصلاً وجود داشته باشد) صرفاً بر این بصیرت پیشین مستقل و اولیه دلالت می‌کند که این تأکید عطفی به ناچار کاذب است؛ می‌توان با طیب خاطر پذیرفت که نوع قواعدی [که به این نحو بیان شده‌اند]^۹ در واقع، در زبان، به طور صریح یا ضمنی، وجود دارند و باید به دنبال آن خاطر نشان کرد که دلیل بارز پذیرش این قواعد، صدق ضروری قضایای متناظر با آن است. برای مثال، می‌توان وجود این قاعده را پذیرفت که «در مورد هیچ چیز نگو که به طور کامل هم قرمز و هم سبز است!» ولی باید خاطر نشان کرد که دلیل پذیرش این قاعده صدق ضروری این قضیه است که «هیچ چیز به طور کامل هم قرمز و هم سبز نیست». می‌توان وجود این قاعده را پذیرفت که «تناقض نگو!» اما باید متذکر شد که پذیرش این قاعده صرفاً به دلیل صدق ضروری اصل عدم تناقض است.^{۱۰} و در این صورت، قراردادهای مورد بحث به روشنی نمی‌توانند نوعی توضیح انقباضی از معرفت و توجیه پیشین، که تجربه‌گرایان معتدل در پی آنند، به دست دهند.

۳. کویبنتون در دفاع از این دیدگاه، که صدق ضروری (که از نظر او کمابیش معادل مفهوم صدق قابل توجیه یا معرفت پیشین است) حاصل قرارداد زبانی است، به این نحو استدلال می‌کند: «صدق ضروری یک گزاره به واسطه معانی واژه‌های تشکیل‌دهنده آن است. معانی این واژه‌ها بر اساس قرارداد به آن‌ها نسبت داده می‌شود. بنابراین، به موجب قرارداد زبانی است که ترکیبی از واژه‌ها بر صدقی ضروری دلالت می‌کند.»^{۱۱}

اما همان‌گونه که از بحث مربوط به اشکال قبل معلوم شد، به نظر می‌رسد هر مقبولیتی که این استدلال دارد، به دلیل تمییز نگذاشتن میان دو نظریه کاملاً متفاوت است: (۱) این نظریه که به واسطه یک قرارداد زبانی است که جمله‌ای خاص یا ترکیبی از واژه‌ها بر چیزی، به طور خاص قضیه‌ای که ضروری یا قابل توجیه پیشین است، دلالت می‌کند. (۲) این نظریه کاملاً متفاوت که صدق یا قابل توجیه پیشین بودن قضیه‌ای که به این نحو مورد دلالت واقع شده، فی‌نفسه به نوعی، نتیجه چنین قراردادی است. نظریه اول بی‌تردید صحیح است، اما با وجود این، سطحی و کاملاً بی‌ارتباط یا مباحث اصلی معرفت‌شناختی است. روشن است که جمله «چمن یا سبز است، یا سبز نیست» بر قضیه‌ای دلالت می‌کند که به نحو پیشین معرفت‌پذیر است، واقعیتی است مبتنی بر قراردادهای زبانی که (همراه با دیگر قراردادهای نحوی) با واژه‌های مختلف آن جمله معنا می‌دهند و به طور خاص، مبتنی بر این واقعیت است که واژه «یا» بر انفصال و نه مثلاً عطف، دلالت می‌کند. این قراردادها از نوع قراردادهای دلخواهی‌اند که از آن‌ها سخن گفتیم و اگر تغییر کنند، قضیه مورد بحث لزوماً به نحوی دیگر بیان خواهد شد (یا شاید اصلاً نتوان آن را در این زبان خاص بیان کرد). اما هیچ‌یک از این‌ها به معنای آن نیست که صدق قضیه یا این‌که به نحو پیشین توجیه‌پذیر است، فی‌نفسه مبتنی بر چنین قراردادهایی می‌باشد.

یک راه برای پی بردن به نکته مزبور توجه به این مطلب است که این نوع وابستگی به قرارداد، درست به همین نحو ویژگی قضایای تجربی نیز به شمار می‌رود؛ یعنی دلالت جمله «چمن سبز است» بر قضیه‌ای صادق تا حدی مبتنی بر یک قرارداد زبانی است که بر اساس آن واژه «سبز» بر رنگی دلالت می‌کند که [اکنون] بر آن دلالت می‌کند و نه - مثلاً - آن رنگی که در واقع واژه «قرمز» بر آن نماید. ولی روشن است که این مطلب به معنای آن نیست که صدق قضیه

تجربه‌گرایی معتدل و ناکامی آن در... □ ۷۵

مورد بحث حاصل قرارداد زبانی است و دلیل روشنی وجود ندارد که نسبت به موارد پیشین، که در جهات مربوط کاملاً مشابه موارد تجربی‌اند، این نتیجه متفاوت باشد.

جالب است که خود سی.ای. لوییس، با این‌که طرفدار تجربه‌گرایی معتدل است، دقیقاً بر اساس همین دلایل، تمسک به قرارداد زبانی را رد می‌کند: «نحوه بیان هر حقیقتی در زبان، مبتنی بر کاربرد قرارداد زبانی است. ولی صدق یا کذب حقیقتی که بیان شده، مستقل از قراردادهای زبانی خاصی است که بیان آن حقیقت متأثر از آن‌هاست. اگر قراردادهای به گونه‌ای دیگر بودند، نحوه بیان تغییر می‌کرد، اما حقیقتی که بیان می‌شد و صدق یا کذب آن ثابت می‌ماند، این حوزه‌ای است که هیچ قرارداد زبانی به آن دسترسی ندارد.»^{۱۲}

کوییتون در بحثی که پیش از این نقل شد، اشکال لوییس را مورد بررسی قرار داده، دو پاسخ برای آن ارائه می‌کند: پاسخ اول، که به نظر می‌رسد نزد او از درجه اهمیت کمتری برخوردار است، این است که اگر این اشکال درست باشد، نتیجه می‌دهد که هیچ موردی از صدق ضروری را نباید به واسطه قرارداد زبانی تبیین کرد، و به گمان کوییتون، حتی مخالفان تمسک کلی به قرارداد زبانی این نتیجه را غیر قابل قبول می‌دانند. (۱۰۰-۹۹) به نظر من، حق با کوییتون است که چنین نتیجه‌ای به دست می‌آید، ولی این‌که او این نتیجه را غیر قابل قبول می‌داند، اشتباه است و برخلاف تصور او، نتیجه بحث ما در اینجا دقیقاً این است که تصور قرارداد نمی‌تواند صدق یا توجیه هیچ قضیه‌ای را تبیین کند.

کوییتون در پاسخ دوم خود، ادعا می‌کند که تمایز بین «نسبت‌های قراردادی میان واژه‌ها» و «نسبت‌های غیر قراردادی میان خود معانی»، که اشکال لوییس مبتنی بر آن است، به نحو منسجمی قابل ترسیم نیست. (۱۰۰) اما استدلال کوییتون بر این ادعا به مورد تعاریف لفظی محدود می‌شود (۱-۱۰۰): در آنجا او استدلال می‌کند که اگر - برای مثال - معنای «مجرد» واقعاً با معنای «ازدواج نکرده»، یکسان باشد، آن‌گونه که به نظر می‌رسد، لازمه صدق تعریف متناظر است، آن‌گاه نسبت غیر قراردادی معنا، در مقابل نسبت قراردادی میان دو عبارتی که بر معنای واحد و یکسانی دلالت می‌کنند، هیچ جایگاهی نخواهد داشت. این استدلال مباحث جالبی پیرامون «پارادوکس تحلیل» طرح می‌کند و شاید احتمالاً برای موارد متعلق به این نوع خاص

صحیح باشد، اما هیچ شیوه روشنی برای تعمیم آن به دیگر انواع ادعاهای پیشین وجود ندارد. ۴. شاید در میان همه اشکالها، قاطع‌ترین اشکال به دیدگاه قرارداد زبانی این است که می‌توان ادعاهای پیشین را به شکل شرطیه، که با تمسک به قرارداد قابل تبیین نیست، بازگو کرد. بوچوارف این نکته را به این نحو شرح داده است: «اگر این صادق باشد که هیچ چیز نمی‌تواند هم a و هم b باشد (برای مثال، هیچ چیز نمی‌تواند به طور کامل هم قرمز و هم سبز باشد)، می‌توان گفت: صدق آن به دلیل قواعدی است که برای کاربرد «a» و «b» وضع شده است؛ زیرا روشن است که اگر ما قواعد خاص دیگری وضع کرده بودیم، این‌که هیچ چیز نمی‌تواند هم a و هم b باشد، می‌توانست صادق نباشد، [یعنی این جمله که "هیچ چیز نمی‌تواند هم a و هم b باشد" می‌توانست صادق نباشد.]»^{۱۳} و تا اینجا حق با طرفدار نظریه زبانی است. اما وقتی او نتیجه می‌گیرد که صدق ضروری این قضیه که هیچ چیز نمی‌تواند هم a و هم b باشد به دلیل این واقعیت است که بر اساس قواعد ما a بر فلان وصف و b بر بهمان وصف دلالت می‌کند، مرتکب خطای بزرگی شده است؛ چون همراه با ادعای ضرورت صدق این قضیه، که هیچ چیز نمی‌تواند هم a و هم b باشد، باید بتوان ضرورت صدق این قضیه را ادعا کرد که اگر a بر فلان وصف و b بر بهمان وصف دلالت کند، آنگاه هیچ چیز نمی‌تواند هم a و هم b باشد. ولی صدق ضروری این قضیه شرطیه دیگر بر اساس قواعد کاربرد دو اصطلاح «a» و «b» قابل تبیین نیست. (۱۳۶-۱۳۷)

اگر گزاره‌ای از قراردادهای زبانی مفروض را در مقدم این شرطیه قرار دهیم، هرگونه توانی که شاید به نظر برسد این قراردادها برای تبیین صدق‌گزار اولیه دارند از بین می‌رود. بوچوارف نکته موردنظر را به این نحو تعمیم می‌دهد: تصور کنید که «P» بر قضیه‌ای دلالت می‌کند که ضرورتاً صادق و به نحو پیشین قابل توجیه است. این‌که گفته شود: این دلالت به موجب معنای p - آن‌گونه که قراردادهای زبانی تعیین شود - است به منزله این است که گفته شود این دلالت به موجب صدق ضروری و قابل توجیه پیشین بودن، قضیه‌ای شرطیه است، به این شکل که «اگر "p" به معنای x فهمیده شود، آنگاه p.»

اما این واقعیت که [به موجب قراردادها]^{۱۴} «P» (و نه مثلاً «q») به معنای x فهمیده می‌شود،

تجربه‌گرایی معتدل و ناکامی آن در... □ ۷۷

دلیل صدق ضروری این قضیه شرطیه نیست، بلکه α ویژگی آن، ماهیت آن، مضمون آن و... دلیل صدق ضروری این قضیه هستند. این شرطیه، جدای از آن‌که چه چیزی را به جای «P» قرار دهیم، ضرورتاً صادق خواهد بود.» (۱۳۸) و بنابراین، بار دیگر این‌که قرارداد زبانی مفروض ربطی داشته باشد، بی‌اساس و پایه از کار در می‌آید.

می‌توان اشکالی مرتبط - هرچند کلی‌تر - را در خلال نکات ذیل بسط داد: این فرض به شدت غیر قابل قبول است که به ازای هر یک از گزاره‌های قابل توجه پیشین، که تعداد آن‌ها نامحدود یا دست‌کم نامعلوم است، یک قرارداد زبانی مستقل و جداگانه وجود داشته باشد که صدق ضروری و قابلیت توجه پیشین آن را تعیین کند. بنابراین، صدق همه گزاره‌های پیشین باید از مجموعه محدودی از قراردادها به دست آید. اما اکنون شأن [معرفت‌شناختی] این ادعا را که «در صورت پذیرش قراردادهای مذکور، گزاره پیشین خاص P صادق است» مد نظر قرار دهید. برای آن‌که قراردادهای مذکور صدق ضروری و توجه پیشین P را تبیین کنند، خود این ادعا باید ضرورتاً صادق و قابل توجه پیشین باشد، و با این حال، روشن است که صدق و توجه آن را نمی‌توان با تمسک به همان قراردادها تبیین کرد. به بیان دیگر، مطلب از این قرار است که اگر بپذیریم - که قطعاً باید بپذیریم - مجموعه قراردادهای محدود و مجموعه گزاره‌های قابل توجه پیشین نامحدودند، باید نسبت‌هایی منطقی میان قراردادهای گزاره‌های دیگری که شأن پیشین گزاره‌های قابل توجه پیشین را تعیین می‌کنند، وجود داشته باشد، و برای آن‌که این تبیین درست باشد، خود این نسبت‌ها باید به نحو پیشین موجه باشند. اما شأن پیشین خود این نسبت‌های منطقی (تفاوتی نمی‌کند که گزاره، قضیه یا اصل استنتاج دانسته شوند) بر اساس همان قراردادها قابل تبیین نیست؛ چون منجر به دور صریح می‌شود.^{۱۵}

۵. آخرین اشکال این است که قضایایی وجود دارند که به نحو پیشین معرفت‌پذیرند و به هیچ وجه، مبتنی بر زبان نیستند. بنابراین، با تمسک به قرارداد زبانی، نمی‌توان نسبت به تبیین آن‌ها امیدوار بود. یوبینگ در خلال نقد مفصلی که بر دیدگاه‌های تجربه‌گرایانه معتدل دارد، مثال‌هایی طرح کرده است: «به طور قطع، روشن است که می‌توان صدق برخی از قضایای پیشین - برای مثال صدق این را که «هر چیزی که شکل دارد اندازه دارد»؛ «امکان ندارد چیزی هم قرمز و

هم سبز باشد»؛ «اگر جسمی بالای جسمی دیگر باشد و جسم دوم بالای جسم سومی باشد، آنگاه جسم اول بالای جسم سوم است»؛ «هر سه ضلعی راست خطی، سه زاویه دارد» - بدون استفاده از زبان مشاهده کرد. اگر شخص قوهٔ ایجاد تصویرهای بصری را در خیال داشته باشد، می‌تواند به طور کامل صدق هر یک از این قضایا را مشاهده کند، بدون آن‌که لازم باشد آن‌ها را در چارچوب واژه‌ها قرار دهد.^{۱۶} از نظر من، این‌گونه مثال‌ها کاملاً قانع‌کننده‌اند. اما چون ممکن است، به نحوی غیر قابل قبول، ادعا شود که خطاست اگر گمان کنیم کسی که نمی‌تواند این قضایا را به نحو زبان‌شناختی صورت‌بندی کند؛ می‌تواند حتی به آن‌ها توجه کند، شاید مفید باشد به مثالی ساده‌تر و روشن‌تر توجه کنیم: من اکنون به دو کتاب روی میز نگاه می‌کنم. هر دو به رنگ آبی پررنگ هستند، ولی درجهٔ رنگ آن‌ها کاملاً مساوی نیست، گرچه در واژه‌های تقریباً انگشت‌شماری، که برای [اشاره به] رنگ‌ها دارم، نه نامی برای این دو رنگ خاص یافت می‌شود، نه راه دیگری برای این‌که از طریق زبان به آن‌ها اشاره کنم. من بر این مبنای، به نحو پیشین به قضیهٔ خاصی باور و - تا آنجا که می‌دانم، به آن - معرفت پیدا می‌کنم؛ قضیه‌ای که صرفاً می‌توانم به نحو غیر مستقیم به آن اشاره کنم، ولی نمی‌توانم آن را کاملاً به زبان بیاورم؛ [یعنی] این قضیه که هیچ چیز نمی‌تواند در یک زمان به طور کامل به این دو رنگ باشد. و به نظر روشن می‌رسد که توجیه پیشین این قضیه، که به نحو زبانی صورت‌بندی نشده است، با تمسک به قرارداد زبانی قابل تبیین نیست. (البته قضیهٔ مورد بحث نباید با این قضیهٔ قابل بیان به نحو زبانی - که هیچ چیز نمی‌تواند به طور کامل در یک زمان به دو رنگ متفاوت باشد - یکسان دانسته شود؛ قابل استنتاج از آن هم نیست، مگر با استفاده از مقدماتی که تبیین آن‌ها با تمسک به قرارداد زبانی به همین اندازه مشکل خواهد بود).^{۱۷}

از نظر من، هر پنج اشکالی که گذشت، مگر احتمالاً اولی در ردّ این دیدگاه که توجیه پیشین با تمسک به قرارداد زبانی به نحو مناسبی قابل تبیین است، از استحکام و قطعیت بارزی برخوردارند (و عدم قطعیت اشکال اول صرفاً به این دلیل است که دیدگاه مورد بحث در آن مقطع در هاله‌ای از ابهام حفاظت‌کننده قرار داشت). همهٔ این اشکالات کاملاً روشن هستند و هیچ کدام (مگر احتمالاً اشکال چهارم) به طور خاص جدید نیستند، و این مطلب را به یک راز

تجربه‌گرایی معتدل و ناکامی آن در... □ ۷۹

تبدیل می‌کنند که چگونه دیدگاه مورد بحث هنوز به طور جدی مورد دفاع است. نظر من، همان‌گونه که پیش از این خاطر نشان کردم، گرچه در اینجا سعی نکرده‌ام به طور کامل از آن دفاع کنم، این است که این برداشت از تحلیلیت و نوعی از تجربه‌گرایی معتدل، که این برداشت را به کار می‌برد، مانند دیگر برداشت‌هایی که در بالا مورد بحث قرار گرفتند، صرفاً به این دلیل قابل قبول به نظر می‌رسند که انواع گوناگون آن‌ها به روشنی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند. به گمان من، تجربه‌گرایان معتدل، دانسته یا نادانسته، از ایهام گسترده حاکم بر برداشت‌ها از تحلیلیت سوء استفاده کرده و برای فرار از اشکالاتی که به یک برداشت وارد می‌شده، به برداشتی دیگر پناه می‌برده‌اند و متوجه نشده‌اند که با رفع این ایهام، هیچ برداشتی - دست‌کم در میان برداشت‌هایی که تاکنون بسط یافته - وجود ندارد که نیازهای آن‌ها را بر آورده سازد.

مشکل نهایی تجربه‌گرایی معتدل

مشاهده کردیم که هیچ یک از برداشت‌های رایج از تحلیلیت به نظر نمی‌رسد بتواند برای توجیه پیشین آن تبیین معرفت‌شناختی انقباضی، که تجربه‌گرایی معتدل مدعی ارائه آن بود، طرح کند. بحث از تجربه‌گرایی معتدل را با پرداختن اجمالی به بحثی از نوعی متفاوت جمع‌بندی می‌کنم، البته بحثی که به همین میزان برای چشم‌اندازهای چنین دیدگاهی زیان‌بار است: بحث شأن معرفت‌شناختی خود نظریه تجربه‌گرایی معتدل. تجربه‌گرایی معتدل ادعا می‌کند که به این‌که «هر قضیه‌ای که به نحو پیشین معرفت‌پذیر باشد، تحلیلی است» معرفت دارد و از این‌رو، در باور به آن موجه است. اما به روشنی به نظر می‌رسد که خود این نظریه را نمی‌توان به نحو قابل قبولی یک ادعای تجربی ممکن تلقی کرد. اگر این نظریه را صرفاً نتیجه استقراء آماری از نمونه‌های توجیه پیشین بدانیم، به نحو کاملاً بارزی با موارد نقض آشکار عقل‌گرایانه ابطال می‌شود، و هیچ تبیین بسیار روشن دیگری از چگونگی امکان توجیه تجربی چنین ادعایی وجود ندارد. از این گذشته، هسته اصلی موضع تجربه‌گرایی معتدل به روشنی این است که معرفت ترکیبی پیشین امکان ندارد و نفس مفهوم «معرفت پیشین غیر قابل قبول یا بی‌معناست، نه صرفاً این‌که در واقع، به طور اتفاقی و تصادفی هیچ موردی وجود ندارد. بنابراین، روشن است که نظریه تجربه‌گرایی

معتدل اگر اصلاً موجه باشد، باید به نحو پیشین موجه باشد، و پرسش بارزی که طرح می‌شود این است که خود این نظریه آیا تحلیلی است یا ترکیبی؟ برای این که تجربه‌گرایی معتدل عملاً خود ویرانگر از کار در نیاید، احتمال اخیر به روشنی غیر قابل قبول است. از این رو، نظریه باید به روشنی تحلیلی باشد. اما آیا در یکی از آن معناهایی از تحلیلیت، که واجد دست‌کم ارزش معرفت‌شناختی اندکی از کار در آمدند، یعنی معنای کانتی یا فرگه‌ای، می‌توان اصلاً به نحو قابل قبولی پذیرفت که این ادعا که «هر معرفتی پیشین باشد، تحلیلی است» خودش تحلیلی است؟

کوینتون از آن دسته تجربه‌گرایان بسیار نادر است که شأن معرفت‌شناختی نظریه تجربه‌گرای معتدل را مورد بحث قرار داده، استدلال می‌کند که چون نمی‌توان نظریه تجربه‌گرای معتدل را به عنوان نظریه‌ای تجربی تفسیر کرد، باید تحلیلی باشد. علاوه بر این، گرچه کوینتون به این نکته کاملاً تصریح نمی‌کند، البته تجربه‌گرای معتدل باید همچنین بپذیرد که هر حقیقتی تحلیلی قابل توجیه پیشین است، و این ادعای معکوس باید همچنین قابل توجیه پیشین و بنابراین، تحلیلی باشد. اما اگر این که هر قضیه قابل توجیه پیشین تحلیلی است و همچنین این که هر قضیه تحلیلی قابل توجیه پیشین است، هر دو به نحو تحلیلی صادق باشند، آنگاه ظاهراً باید مضمون هر یک از این دو مفهوم در دیگری گنجانده شده باشد، به نحوی که این دو مفهوم کاملاً عین یکدیگر و این دو واژه مترادف باشند. این باید دست‌کم بر اساس تبیین‌های کانتی و فرگه‌ای از تحلیلیت درست باشد، و این که بخواهیم با تمسک به یکی از تبیین‌های ابهام‌زا از آن اجتناب کنیم، صرفاً تأییدکننده این مطلب است که تبیین‌های مذکور از نظر معرفت‌شناختی دوری یا نامربوطند. اکنون فقط با اندک تأملی روشن می‌شود که ادعای ترادف این دو واژه بر حسب ظاهر، کاملاً نامعقول است، اما کوینتون با وجود نامعقول بودن این ادعا، با سماجت بر آن پافشاری می‌کند. می‌توان حدس زد که تلاش کوینتون در دفاع از نظریه‌ای که آشکارا غیر قابل دفاع است، عمدتاً به این دلیل است که او سه تمایز اصلی را به طور کامل خلط کرده است. بر اساس یک تعریف، که ربطی به بحث ما ندارد، پیشین بودن به طور کامل با ضروری بودن یکسان انگاشته می‌شود، و بنابراین، گزاره‌ای ضروری دانسته می‌شود که «فی‌نفسه صادق» باشد، در مقابل

گزاره‌ای که به واسطهٔ چیزی خارج از خودش صادق است. این تعریف، اگر اصلاً معنایی داشته باشد، آشکارا خطاست. حقایق ضروری می‌توانند به چیزهای خارج از خود وابسته باشند، مشروط بر آن‌که واقعیت‌های مربوط به آن چیزهای دیگر نیز ضروری باشند. (قطعاً تبیین افلاطونی از ریاضیات با نفس معنای «ضروری» قابل ابطال نیست.) کوییتون در ادامه، استدلال می‌کند که اگر صدق یک گزاره به هیچ چیز خارج از خودش وابسته نباشد، پس صدق آن باید به واسطهٔ معنای آن باشد (چون روشن است که صدق آن به واسطهٔ «شکل لغات»، یعنی اوصاف فیزیکی کلام یا نوشتار نیست. کوییتون به این طریق نتیجه می‌گیرد که پیشین بودن، که (از نظر او) به معنای ضروری بودن است، از نظر صدق، به واسطهٔ معنا با مفهوم تحلیلیت یکسان است. کوییتون همچنین در مورد این‌که مفهوم متناظر با یک گزارهٔ ممکن و مفهوم متناظر با یک گزارهٔ تجربی یکسان هستند، به نحوی استدلال می‌کند که به طور کامل و به نحوی نادرست مباحث معرفت‌شناختی و متافیزیکی را خلط می‌کند:

«تصور "تجربی" بسط یا شرح تصور "ممکن" است. مراد از آن توضیح این مطلب است که چگونه می‌شود گزاره‌ای در صدق خویش مبتنی بر چیزی دیگر باشد و آن چیز دیگر برای این‌که موجب صدق یک گزاره شود، باید چه شرایطی داشته باشد. این شرط که آن چیز تجربه باشد، به منزلهٔ این است که گفته شود در صورتی که آن چیز از مواردی نباشد که ما اصولاً می‌توانیم از وجود آن آگاه شویم، آن گاه نمی‌توان شکل و اژه‌های مربوط را "گزاره" نامید.»^{۱۸}

اما بدون پذیرش ضمنی اصل تحقیق‌پذیری، چرا باید تصور کنیم که هر چیزی که «ما می‌توانیم از وجود آن آگاه شویم» باید با تجربه یکسان باشد، و چگونه از «صدق به واسطهٔ تجربه» به «موجه بودن به واسطهٔ تمسک به تجربه» منتقل می‌شویم؟

استدلال کوییتون به روشنی مشکلاتی را نشان می‌دهد که تجربه‌گرای معتدل در تلاش برای ممکن ساختن صدق و معرفت‌پذیری ادعای خویش باید متحمل شود. نتیجهٔ مباحثی که گذشت این است که این رؤیایی دست نیافتنی است و بنابراین، تجربه‌گرایی معتدل ضمن آن‌که برای مفهوم محوری خود از تحلیلیت هیچ تبیین مناسبی ندارد، در نهایت ناسازگار است با این معنا که هر توجیه کاملاً مناسبی از نظریهٔ اصلی آن در عین حال مورد نقض ادعا شده‌ای برای آن

نظریه به شمار می‌رود.

البته بسیار شگفت‌آور است که نظریه‌ای تعریف نشده و فاقد دلیل مستحکم، که به این نحو در نهایت ناسازگار است، مانند تجربه‌گرایی معتدل، در طول این مدت، توسط این تعداد فیلسوف با چنین قطعیتی و اغلب به نحوی جزمی پذیرفته شده است. با این‌همه، علت چنین وضعیتی کاملاً روشن است: چنین وضعیتی حاصل پذیرش همزمان این است که (الف) معرفت‌پیشین در شناخت، بخصوص ولی هرگز نه صرفاً در فلسفه، فراگیر و گریزناپذیر است و این که (ب) عقل‌گرایی اساساً غیر قابل قبول است. نظریه من این است: در حالی که (الف) به روشنی درست است، (ب) صرفاً نوعی پیش‌داری نامعقول است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- این مقاله برگرفته از فصل دوم کتاب ذیل است:
Laurence Bonjour, *In Defense of Pure Reason* (Cambridge University Press, 1998), pp. 28-61.
- ۲- همان‌گونه که از این تعریف مشخص می‌شوند، «تحلیلی» و «ترکیبی» معمولاً به عنوان دو اصطلاح مانع‌الجمع و مانع‌الخلو تعریف می‌شوند و تنها بر اساس چنین تعریفی است که می‌توان به درستی گفت: بحث عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان در این مورد است که آیا معرفت پیشین ترکیبی وجود دارد یا خیر. برخی تجربه‌گرایان با ارائه تعریفی مستقل برای «ترکیبی» بحث را پیچیده کرده‌اند. برای مثال، آیر (۱۹۴۶) تعریف‌های ذیل را ارائه کرده است: «اگر اعتبار یک قضیه صرفاً مبتنی بر تعاریف نمادهایی باشد که در بر دارد؛ آن قضیه تحلیلی است و اگر اعتبارش به واسطه واقعیت‌های تجربی تعیین شود، ترکیبی است.» چون به نظر می‌رسد در این تعریف به سادگی معنای «ترکیبی» با معنای «پسین» یکسان انگاشته شده (احتمالاً مراد از «اعتبار» موجه بودن قضیه است)، روشن است که معرفت پیشین ترکیبی وجود نخواهد داشت؛ ولی به همین اندازه نیز روشن است که این تعریف به هیچ وجه امکان معرفت پیشین غیرتحلیلی را نفی نمی‌کند و همین برای دفاع از ادعای عقل‌گرایانه کاملاً کفایت می‌نماید.
- ۳- به همین دلیل، از برخی جهات روشن‌تر آن است که از بوجوارف پیروی کنیم و حقایق منطقی را فی‌نفسه ترکیبی بدانیم و عنوان «تحلیلی» را برای قضایای تحویل‌پذیری حفظ کنیم که از این رهگذر، توجیهشان (تا حدودی) تبیین شده است. (ر.ک: Butchvarov 1970, pp.106,108)
- ۴- در اینجا از این واقعیت صرف‌نظر می‌کنم که برخی از این مواد منطقی قطعاً شکل اصول یا قواعد استنتاج را به خود می‌گیرند، نه شکل نظریات یا ادعاها را، و از منظری معرفت‌شناختی، یک اصل استنتاج، درست به میزان یک ادعا، نیازمند توجیه معرفتی است، گرچه به معنایی تقریباً تعدیل یافته یعنی اگر کسی بخواهد بر پایه این اصل در باور به نتایج، توجیه معرفتی داشته باشد، باید دلیلی برای این تصور داشته باشد که اگر مجموعه‌ای از مقدمات و یک نتیجه در مجموع، مطابق با اصل مذکور باشند، آن‌گاه اگر مقدمات صادق باشند، آن نتیجه صادق است (یا شاید نسبت به برخی از انواع اصول، ممکن است و صادق باشد).
Chisholm (1977), p.40.
- برای ملاحظه استدلالی مفصل‌تر (هرچند به سختی می‌توان آن را لازم دانست) در این مورد که این برداشت از تحلیلیت با آنچه از پیشین بودن فهمیده می‌شود تفاوتی ندارد، ر.ک:
- ۵- Pap (1958), pp. 94-108.
- ۶- این برداشت همیشه به عنوان تعریفی از تحلیلیت به کار نرفته است. گاهی به جای این برداشت، برداشتی تحویلی از تحلیلیت (معمولاً برداشت فرگه‌ای) پذیرفته می‌شود و تمسک به قرارداد زبانی صرفاً برای تبیین مجموعه قضایای تحویل‌گر به کار می‌رود. اما این تفاوت بر موضوعات مورد بحث در متن تأثیری ندارد.
- ۷- برای ملاحظه مباحث بیشتری پیرامون چنین دیدگاه‌هایی ر.ک:
Pap (1958), pp. 163-173 & 182-185.
- ۸- برای نمونه ر.ک:
Anthony Quinton. "The A priori and the Analytic" reprinted in Sleight 1972, p. 99.
- ۹- عبارت داخل قلاب افزوده مؤلف است.
10. Butchvarov (1970) pp. 126-127.

در این نوشتار، دیگر ارجاعات به بوجوارف مربوط به صفحات این کتاب است.

11. Quinton, op. Cit. P. 97.

دیگر ارجاعات به کوینتون به صفحات چاپ جدید این کتاب مربوط می‌شود.

12. Lews, 1946, p. 148.

۱۳- عبارت داخل قلاب افزوده مؤلف است.

۱۴- عبارت داخل قلاب افزوده مؤلف است.

۱۵- این مطلب به شکل‌های متفاوتی در آثار ذیل بیان شده است:

Pap (1958), p. 184: By Quine, in *Truth By Convention*, reprinted in Quine (1966), pp. 70-99, at pp. 96-98; and by Harman (1967-1968), p. 130.

16. A.C. Ewing (1939-1940), p. 217.

۱۷- تذکر این نکته نیز مفید است که به نظر می‌رسد این‌گونه مثال‌ها در مورد این تصور رایج فیلسوفان تحلیلی، که تفکر به یک معنا فرایندی ماهیتاً زبانی است، تردیدی جدی ایجاد می‌کند.

18. Quinton op. Cit. P.92.

کتاب‌نامه

Ayer, A. J. 1946. *Language, Truth and Logic* (New Yourk: Dover).

Bonjour, Laurence. 1985, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Bonjour, Laurence. 1986. A Reconsideration of the Problem of Induction *Philosophical Topics*, 14: 93- 124.

Bonjour, Laurence. 1987. Nozick, Externalism, and Skepticism, in S. Luper Foy (ed.), *The Possibility of Knowledge: Nozick and His critics* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield), pp. 297-313.

Bonjour, Laurence. 1989. Replies and Clarifications, in J.W. Bender (ed.) *The Current State of the Coherence Theory: Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer And Laurence Bonjour* (Dordrecht, Holland: Kluwer), pp. 276-292.

Bonjour, Laurence. 1991. Is Thought a Symbolic Process? *Synthese*, 89: 331- 352.

Butcharov, Panayot, 1970. *The Concept of Knowledge* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press).

Chisholm, Roderick. 1977. *Theory of Knowledge*, 2nd ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall).

Ewing, A. C. 1939- 1940. The Linguistic Theory of A Priori Propositions, *Proceedings of The Aristotelian Society*, 40: 221-230.

Lewis, C.I. 1946. *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Lasalle, Ill.: Open Court).

Pap Arthur. 1958. *Semantics and Necessary Truth* (New Haven: Yale University Press).

Sleigh, R.C. (ed.) 1972. *Necessary Truth* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall).