

یقین

آلفرد شُپف^۱

ترجمه از حامد صفاریان

توضیح مترجم

متن حاضر ترجمه‌ای است از تک‌مقاله‌ای که برای مدخل «یقین» از کتاب مفاهیم بنیادین فلسفه^۲ نگارش یافته است. من این متن را با هدف خاصی ترجمه کرده‌ام که در پی بدان اشاره خواهم کرد، اما فارغ از آن هم این مقاله می‌تواند برای علاقمندان خواندنی باشد.

ترجمه این متن در اصل به‌منظور تدارک مبنایی بود برای بحث‌های مناقشه‌برانگیزی که پیرامون ارتباط زبان و فلسفه در کانال تلگرامی ایدئالیسم آلمانی^۳ و ذیل هشتگ «#مناقشه_زبان_و_فلسفه» درگرفته بود. هدف من از مطرح کردن بحث یقین و ارتباط آن با حقیقت در راستای فراهم آوردن تمهیداتی فلسفی بود برای توجیه ضرورت، اهمیت، چرایی، و چگونگی آموختن زبان متون به‌مثابه یکی از لوازم فلسفه‌ورزی برای «ما». ضرورت عمق‌بخشی به این بحث خودبخود مناقشات و منازعات بسیاری را نیز در میان مخاطبان برانگیخت، و نقدها و نظرات مفیدی را نیز در پی داشت. همین نکته سبب شد تا من هم‌زمان با پیشبرد تدریجی آن مباحثات، متن‌هایی برگزیده را نیز در کانال قرار دهم تا بتوانم بر مبنای آن متون به ایضاح نظری مواضع خود بپردازم. البته انتخاب این متون دلخواهی نیست، بلکه معیار آن همانا انطباق با پارادایمی است که من می‌کوشم نظرات خود را هم‌خواند با آن منسجم سازم، و مسائل و دغدغه‌های خود را به محک آن بسنجم. متن حاضر از این منظر مدخل مناسبی برای بحث من درباره یقین است.

¹ Alfred Schöpf

² Handbuch philosophischer Grundbegriffe

³ <https://t.me/DeutscherIdealismus>

میدان واژگانی اصطلاح «یقین» (Gewissheit) [در زبان آلمانی] هنگامی به نحو کامل تعیین می‌یابد که ریشه لغوی «دانستن» (wissen) را در آن به نحو مجزا در نظر آوریم. واژه یقین از رهگذر همین واژه wissen با واژه ژرمنی wissa و ریشه هندواروپایی آن یعنی wid پیوند دارد. سازه wid را می‌توان به دیدن و شناختن معنی کرد. این معنی مؤید هم‌خانودگی این واژه با ἰδῆναι در یونانی و videre در لاتین است. باین‌حال ریشه «دانستن» (Wissen) در واژه «یقین» (Gewissheit) از خلال تغییرات آوایی مختص زبان‌های هندواروپایی دستخوش تغییراتی معنایی نیز گشته است. تکواژ «Ge» نشانه وجه وصفی مشتق از فعل پایه (Partizip) این واژه است که در معنای معلوم (aktiv) آن فقط در شکل محمولی «یقینی بودن» (gewiss sein) کاربرد دارد، اما در معنای مجهول آن (passiv) مبتنی بر شکل گذشته‌اش یعنی «دانسته» (gewusst) است.^۱ معنای لغوی تکواژ نخست از واژه یقین، یعنی Gewiss، دلالت بر رخدادی دارد که به پایان رسیده است، درحالی که پسوند heit نشانگر استمرار بودن یک وضعیت است. بنابراین می‌توانیم کل اصطلاح یقین (Gewissheit) را چونان نحوه‌ای از دیدن معنی کنیم که گونه‌ای دانستن را از آغاز پیدایش تا تبلور کامل آن ملاحظه و پی‌گیری می‌کند. اما واژه «یقین» تنها در بردارنده معنای نظری بالا نیست، بلکه هم‌خانواده بودن آن با واژه «وجدان» (Gewissen) ما را به دلالت عملی این واژه نیز رهنمون می‌گردد، به این معنی که اگر معادل‌های لغتنامه‌ای موجب فریب ما نشوند، می‌توان به اتکای وضعیت باثبات دانستنی که در یقین حاصل است بر گونه‌ای موضع‌گیری عملی، یا حتی احتمالاً بر گونه‌ای تصمیم مبتنی بر اخلاقیات اجتماعی حکم کرد.^۲

استفاده از واژه یقین در زبان [آلمانی] روزمره می‌تواند فراتر از مقیاس حاصل از بررسی ریشه‌شناختی آن، زمینه مسئله فلسفی مربوط به یقین را نیز روشن‌تر سازد. نخستین نکته جالب‌توجه آن است که ما [در آلمانی] واژگان «یقین» و «یقینی» را در بافتارهایی از قبیل «من مطمئن هستم که ...، من کاملاً متقاعد شده‌ام که ...، من می‌دانم که ...» به کار می‌بریم. به نظر می‌رسد ما با چنین تبیین‌هایی احساس یا وضعیتی روانی را در نظر می‌آوریم که خود را از تزلزل، بی‌ثباتی، یا تشکیک برکنار می‌دارند. باین‌حال، استفاده از این تبیین‌ها در زبان روزمره، همه نامتعیین‌بودگی‌های مربوط به فرایند متقاعدشدن را مستثنی نمی‌کند؛ چرا که در ضمن کاربردهای محمولی (prädikativ) و وصفی (attributiv) واژه «یقینی» امکانی فراهم است برای گونه‌ای نحوه بیان ضمیری (pronominal) و قیدی (adverbial) که از قضا آنچه در آن موضوعیت می‌یابد همانا ابهام و عدم اطمینان احساس است. مثلاً [در آلمانی] می‌گوییم «یک آقای الف خاصی ...» (ein gewisser Herr X) یا مثلاً از «یک هنرمرد زندگی» سخن می‌گوییم «که به نحو خاصی (gewissermaßen) فیلسوف هم هست». بدین ترتیب ای‌بسا آن ثبات احساسی که باید در اصطلاح «یقین» مندرج می‌بود در عمل سایه‌روشن‌هایی و درجاتی متفاوت از حیث شدت از خود به نمایش بگذارد.

باین‌حال اگر «یقین» تنها بر یک وضعیت باثبات روانی دلالت می‌داشت، محتوای آن تا بی‌نهایت گسترده می‌شد. زبان [آلمانی] روزمره بیان متقاعدشدن درونی را با یک جمله وابسته (dass-Satz) پیوند می‌زند که بیان «خود چیز» را بر عهده می‌گیرد. یقین

دربدارنده دانستنی است که بی‌میانجی در نسبتی با برابری قرار دارد. نحوه‌های مختلف در نسبت قرار گرفتن‌های معطوف به ابژه مبنای نحوه‌های مختلفی از متقاعدشدن را پدید می‌آورند که خود را در وجوه کاربرد زبانی «یقین» نمایان می‌کنند. بدین ترتیب، ما آن‌چه را که می‌تواند برای نظریه‌ها درست باشد از آن‌چه که به کار عمل (Praxis) می‌خورد متمایز می‌کنیم. برعکس، ممکن است چیزی خود را در مقام عمل بسیار متقاعدکننده به اثبات رسانیده باشد، اما در عین حال حقیقتش برای شخص شناسنده هنوز مشمول شک باشد. به هر حال چنین نیست که یقین عملی و نظری در اندیشه مبتنی بر زبان روزمره همیشه همراه یکدیگر باشند. تفاوت میان یقین عملی و نظری در چنین اندیشه‌ای بیش‌تر بر اساس نحوه و شیوه حصول دانستن مندرج در یقین است. بدین ترتیب این اندیشه امور متقاعدکننده‌ای را نیز می‌شناسد که هیچ تلاقی‌ای با شک نداشته، و حقیقت خود را بی‌میانجی درمی‌یابند. چنین یقین‌های شهودی این حق را برای خود قائلند که بی‌نیاز از ارائه هرگونه دلیل معتبر باشند، و عموماً به صورت‌هایی مانند این تبیین می‌یابند: «من از همان اول می‌دانستم که... من همیشه کاملاً مطمئن بوده‌ام که... هیچگاه شک نداشته‌ام که...». رفتار ما را در بسیاری از وضعیت‌های زندگی روزمره می‌توان بر اساس چنین تبیین‌هایی توصیف کرد، چنان‌که مثلاً مؤمنان بنیان ایمان خود را، یا هنرمندان بنیان آفرینش هنری خود را با سخنانی از این جنس تبیین می‌کنند. اما تجربه روزمره به ما نشان می‌دهد که چنین یقین‌های بسیط و بی‌میانجی‌ای چندان هم مصون از مناقشه نیستند. سخنانی از این دست که «من قبلاً کاملاً مطمئن بودم که...، اصلاً فکرش را هم نمی‌کردم که...، مطلقاً شک نداشتم که...» همگی نشان از یقین‌هایی پیشینی دارند که اکنون متزلزل شده و موضوعیت خود را از دست داده‌اند. شک همان تکانه منحل‌کننده ایجابیت پایدار یقین است. سخنانی از این دست که «شک دارم که فلان و بهمان درست باشد...، چگونه می‌توان به این موضوع بدگمان نبود که...؟» با تبیین‌های مبتنی بر یقین و اطمینان‌های قطعی هم‌خواند نیستند، بلکه فقط می‌توانند با گونه‌ای یقین منفی تلام داشته باشند که منکر وجود یقین در یک مورد خاص است. درست مانند هر یقین، می‌توان بر هر شک نیز یک شک منفی وارد نمود. رفع شک از این طریق خود را در بیاناتی از این دست نمایان می‌کند که «شک من برطرف شد که...، اکنون یقین یافتیم که...». تفاوت یقینی که از خلال شک، و سپس رفع این شک حاصل شده باشد با یقین بسیط و بی‌میانجی آن است که آن یقین نخستین لوازمی در اختیار دارد که می‌تواند به کمک آن لوازم یقین پیشین خود را دوباره فراچنگ آورد. زبان روزمره ما تنها به نحوی غیرمستقیم به این لوازم حصول یقین اشاره دارد: مثلاً هنگامی که می‌گوییم «فردا خورشید قطعاً دوباره طلوع خواهد کرد» به این امر یقین داریم، چرا که طلوع خورشید را بارها و بارها دیده‌ایم، یا مثلاً هنگامی که می‌گوییم «حزب فلان بی‌شک پیروز انتخابات بعدی خواهد بود»، به این امر یقین داریم، چرا که همه دوستان و آشنایان و کسانی که می‌شناسیم به ما اطمینان داده‌اند که به این حزب رأی خواهند داد. در واقع تجربه‌های از حیث زمانی طولانی و بادوام و نیز هم‌رأی بودن‌های بیناسوژگانی همیشه احساسی بسیار قوی از اطمینان را در ما برمی‌انگیزند. بنابراین یقینی که در زندگی روزمره به نحو میانجی‌گری شده حاصل می‌شود نمی‌تواند صرفاً به نحو سوژکتیو به معنای گونه‌ای اطمینان روانشناختی اعتبار شود، چرا که بر بصیرت‌هایی درباره خود چیزها مبتنی است و بعضاً می‌تواند دلایلی ارائه دهد و اطمینان خود را بر پایه آن دلایل استوار گرداند. یقین سوژکتیو متضمن عناصری است که متضمن امکان ابژکتیو ساختن آن‌ها است.

اما دلایلی از آن دست که در بالا ذکر شد در تصادفی بودن وضعیت‌های مختلف زندگی ریشه دارند و نمی‌توانند نیاز فراگیر به یقین را برآورند. شکاکیت در دقت و جامعیت تجربه‌های روزمره باعث برداشتن گامی بسیار مهم برفراز دلایلی از این دست به سوی گونه‌ای اندیشیدن علمی است. اندیشیدن علمی از طریق نقد دلایل ناکافی، و قصد خود برای ابتناء اطمینان‌های خود بر شناختی فراگیر از خود چیزها، خود را از نحوه صورت‌بندی‌های یقین عادی که مبتنی بر زبان روزمره‌اند متمایز می‌کند. شک، به‌عنوان محرک وصول به هر یقین به کار گرفته می‌شود و چونان وسیله‌ای روش‌شناختی است که امکان تجربه را به‌نحو دستگاه‌مند گسترش می‌دهد و قاعده‌مند بودن آن را به‌وسیله یک زبان مصنوعی در قوانینی کلی صورت‌بندی می‌کند. علوم تحصیلی یقین مورد نظر خود را بر گونه‌ای شناخت فراگیر از چیزها بنیان می‌نهند. این علوم از راه کوشش برای قائل‌شدن به دلایلی ضروری به‌نحو کلی، از اطمینان‌های موجود در خود سوژه‌زدایی می‌کنند. باین‌حال از آن‌جا که این علوم تمام تمرکز پژوهشی خود را متوجه خود چیز می‌کنند تا از طریق خود چیز یقین مورد نظر خود را فراچنگ آورند، خود همین فعالیت خویش را مطمح نظر قرار نمی‌دهند و این فعالیت برای ایشان چونان امری یقینی و بی‌میانجی است. حتی اگر در مواردی و در ضمن تأملات روش‌شناختی، خود همین تمرکز پژوهشی به یک مسئله بدل شود، علتش عموماً آن است که در فرایند پژوهش مانعی بر سر راه دریافت فراگیر از خود چیز پدید آمده است. برای پژوهشی که بر چیزها متمرکز است این امکان منتفی است که فعالیتش هم‌هنگام چونان یک مسئله برایش موضوعیت یابد.

این شک‌کردن در یقین حاکم بر فعالیت علمی، و کوشش در جهت تحصیل دانستنی فراگیر و مبتنی بر اصول درباره این فعالیت، چنان‌که بتوان اطمینان خود را بر پایه آن دانستن مستدل نمود، همان فلسفه است. فلسفه با مسئله‌مند کردن یقین علمی، هم شناخت‌های زندگی روزمره را که در این یقین علمی مفروض داشته شده‌اند، و هم خودش را به پرسش می‌کشد، چرا که فلسفه خود نیز خواهان آن است که مصداقی باشد از یقین علمی. اما جایی که فرایند اتقان خود به ابژه اتقان بدل شود این نکته اهمیت می‌یابد که به این اتقان به دیده شک نگریسته شود و ابتدا توضیحی به‌دست داده شود که آیا می‌توان اساساً مسئله یقین را چونان یک مسئله فلسفی معنی‌دار لحاظ کرد؟ یا این که خیر. باید به این پیامد شکاکانه تن درداد و لباس عمومیت بر تن شک کرد، و مسئله یقین را از فلسفه به‌تمامی زدود. حال اگر در خود شک نشانی از امکان یقین فارغ از شک نمایان گردد، آنگاه پرسش این است که آیا باید آن را چونان یک نقطه آغاز بی‌میانجی برای ادامه میانجی‌گری یقین دانست، یا این که ای‌بسا چندان هم بی‌میانجی نیست، بلکه ناگزیر باید به‌مثابه نتیجه حرکت شکاکیت منظور شود، و در یک کلّ دربرگیرنده میانجی‌گری دانستن لحاظ گردد؟ همچنین اگر قرار باشد که فرایند اتقان، یعنی مستدل‌ساختن گونه‌ای اطمینان از دانستن، به‌مثابه گام استدلال منظور شود، آنگاه فلسفه باید در این‌باره موضعی اتخاذ نماید که آیا این گام استدلال واجد جامعیت خواهد بود، و اگر بله، تحت چه شرایطی؟ یا تنها می‌توان از یک فرایند استدلال ناپیوسته و موقتی به‌نحو معنی‌دار سخن به میان آورد؟ بدین ترتیب مسئله فلسفی یقین در نهایت به این پرسش ختم می‌شود که آیا ما همیشه تنها به یقین مشروط دسترسی داریم، یا این که چیزی مانند گونه‌ای یقین نامشروط و مطلق در وادی امکانات اندیشه فلسفی قابل تصور است؟

نماینده اصلی تز مبنی بر امکان و ضرورت گونه‌ای یقین مطلق در فلسفه رنه دکارت است. دکارت هم‌پیوندی میان فلسفه و علوم را یک امر واقع می‌داند، چراکه علوم اصول خود را از فلسفه وام می‌کنند. دکارت به همین دلیل اصلاح فلسفه و بناکردن آن بر بنیادی که «مطمئن‌تر از بنیاد معمول باشد»^۳ را در وهله نخست وجهه همت خود قرار می‌دهد. دکارت بدین منظور، یعنی برای عرضه «چیزی ثابت و مانا در علوم، آن‌هم یک بار برای همیشه»، ناگزیر است فلسفه را «از بنیاد سرنگون ساخته و از نخستین مبناهای آن» دوباره بازسازی کند.^۴ چنان که مشهور است، راه دکارت با شک آغاز می‌شود، شکی آن‌چنان بنیادین و ریشه‌ای که وی از خلال آن از آنچه می‌توان به‌نحو خردی در زندگی روزمره مورد شکاکیت قرار داد بسیار فراتر می‌رود و هر مبنایی را که به‌نحو برای او امکانی برای به‌پرسش کشیدن عرضه می‌کند به تیغ شکاکیت می‌سپارد. باین‌حال، دکارت این شک متافیزیکی را به قصد شک‌ورزی صرف به خدمت نمی‌گیرد، و چنین نیست که فقط به‌خاطر خود شکاکیت باشد که شک کند، بلکه خود تأکید دارد: «برعکس، همه قصد من معطوف بدان بود که به اطمینان نائل گردم»^۵. بدین ترتیب، شک به وسیله‌ای روش‌شناختی بدل می‌گردد تا بتوان با آن به‌گونه یقین‌رخنه نمود؛ هدفی که آشکارا به‌مثابه چنین یقینی دیگر به شکاکیت تن نخواهد سپرد. دکارت در پی دانستن از جنس ریاضیات است که برای او الگوی تمام‌عیار علم‌بودن به‌شمار می‌رود؛ چراکه پیش از هر اقدامی برای بازبنیادگذاری دانستن این نکته برای او آشکار بود که «از میان همه کسانی که پیش از این در جستجوی حقیقت در علوم بوده‌اند، تنها ریاضی‌دانان توانسته‌اند به‌براهین، یعنی گونه‌ای از دلایل یقینی و واضح، دست‌یابند»^۶. دکارت معیارهای خود در سنجش حقیقت و یقین را از ریاضیات می‌گیرد؛ معیاری که اساس آن چنین است که تنها آنچه را که بتوان دو خصوصیت وضوح و تمایز (clare et distincte) را در آن شناخت، بدیهی و واضح می‌شمارد. باین‌همه این تعیین صوری وضوح و صراحت کفایت نخواهد کرد، چراکه مادام که این تعیین کمال‌نیافته بماند، یعنی خودبنیاد و مستدل‌شدنی نباشد، در سرشت خود شک‌کردنی باقی خواهد ماند.^۷

بنابراین دکارت در رساله تأملات در فلسفه اولی، نقطه عزیمت نخستین را در امری می‌یابد که به‌نحو واضح و متمایز شناخته‌شدنی است، و به‌تبع آن به‌مثابه آغاز بازسازی علم به‌کار تواند رفت؛ یعنی بر نهاد من هستم من وجود دارم (ego sum ego existo).^۸ بدین ترتیب، و در وهله نخست، نقطه عزیمت ممکن دیگری، یعنی دانش ما از چیزها و از جهان. از آن جایی که می‌توان در آن شک کرد، از دایره فرایند بازسازی علم خارج می‌شود. این روند بدهت و یقین که مختص جوهر اندیشنده (res cogitans) است هم‌هنگام با جوهر ممتد (res extensa) در تمایزی شدید قرار می‌گیرد. کوگیتوی (cogito) دکارتی اگرچه به‌نحو واضح و متمایز شناخته‌شدنی است اما با این حال فاقد بدهتی خودبنیاد است و با استدلال موسوم به شیطان پلید (genius malignus) متزلزل می‌شود. بنابراین دکارت به ایده فطری گونه‌ای ذات کمال‌یافته متوسل می‌شود که توسط هیچ چیز دیگر توضیح‌دانی نیست مگر توسط واقعیت خود همین ذات کمال‌یافته. حال اگر دانستن کوگیتوی خود مبتنی بر دانستن این ذات کمال‌یافته باشد، آنگاه این دانستن می‌تواند مدعی بدهتی باشد که خودبنیاد، مستدل، و تام است. اگر در کوگیتوی دکارت ذاتاً تکانه ساختاری ریاضی مشخصی را، و در ذات کمال‌یافته او گونه‌ای واقعیت را که مظهر این بدهت است ملحوظ بداریم، دیگر گذار به جوهر ممتد چندان دشوار نخواهد بود. ضرورت مبتنی بر اندیشه که بر مبنای آن ناگزیریم چیزی مانند واقعیت خارج را مفروض بداریم محتوای واقعی خود را از ایده ذات کمال‌یافته دریافت می‌کند، زیرا این ایده تضمین‌کننده آن است که همه چیزهایی که به‌نحو واضح و

متمایز شناخته‌شدنی هستند، واقعی نیز خواهند بود. بدین ترتیب می‌توان مفهومی از جهان مشتق کرد و به‌دست داد که ذاتاً همان چیزها را چونان امر واقعی معتبر بشناسد که در ساختارهای ریاضی تحلیل‌شدنی باشند. دکارت الگویی از فلسفه ابداع نموده است که تاّم، یقینی، و گرویده به ریاضیات است، و از نظر وی از بطن یک خرد فاقد هرگونه پیش‌فرض بیرون آمده، و مسئله یقین را به‌نفع امر نامشروط و مطلق منحل کرده است.

۴.

این تز دکارتی، که به تز فلسفه روشنگری بدل شد، مخالفی بسیار سرسخت می‌یابد به‌نام «فلسفه تحلیلی». فلسفه تحلیلی از ویتگنشتاین به‌بعد بر این باور است که دانستن تنها بر آنچه که واقع است بنیادگذاشتنی است.^۹ برای فلسفه تحلیلی این سنجش تبیین‌های علمی با استفاده از چیزهای واقع همانا یگانه‌معیار موجود است که با آن می‌توان به یک توافق بیناسوژگانی ناآل گشت. بنابراین اطمینان سوژه باید تنها و به‌نحو ذاتی بر دانستن چیزهای واقع تکیه داشته باشد و سنجۀ یقین خود را از قوه تأیید تبیین‌های تجربی بگیرد. در عین حال، باید به امکان رسیدن به دانستنی‌هایی به دیده تردید نگریست. اشتگمولر (Stegmüller) می‌نویسد: «اگر از دانستن گونه‌ای شناخت قطعی مراد کنیم، آنگاه یکی از نتایج حاصله که درباره علم بدان خواهیم رسید آن است که علم ما را به دانستن رهنمون نمی‌شود».^{۱۰} در این معنی، یقین چونان اطمینانی سوژکتیو می‌نماید که دانستن را همراهی می‌کند و تابع تزلزل‌های آن است و بر این دانستن نه از حیث صورت، و نه از حیث محتوی چیزی نمی‌افزاید. حال اگر پرسش از امکان و ماهیت دانستن نهایتاً پاسخ‌دانی نباشد، مسئله یقین ابژکتیو و مستدل نیز به‌نحو ضروری فاقد ربط و موضوعیت خواهد شد. اما اگر بکشیم برای مسئله یقین از طریق تحلیل و تبیین خود اطمینان‌های سوژکتیو، چونان ابژه‌های این تحلیل و تبیین، محتوایی معنی‌دار به‌دست دهیم، یعنی اگر بکشیم دانستن را ابژه دانستن کنیم تا از این طریق به اطمینانی از درجه بالاتر دست یابیم، آنگاه مطلوب این کوشش خودبخود به متضاد خویش منتهی خواهد شد. تبیین‌هایی از این جنس از منظر علم مهمل خواهند بود، چراکه به هیچ گونه تأیید تجربی تن در نمی‌دهند. اشتگمولر در این باره می‌نویسد: «درعوض، جمله‌ای درباره تجربه‌های زیسته سوژکتیو صرفاً دربردارنده دلالتی تک‌گو است؛ چنین جمله‌ای تنها برای شخصی که آن را بیان می‌کند معنی دارد، و نه برای هیچ کس دیگر».^{۱۱} پس، گیریم که یقین‌هایی داشته باشیم، اما بیان آن‌ها از نظر علمی به کلی نامربوط است. چنین نظری در فلسفه از حیث تاریخی پیرو دیوید هیوم است. هیوم در تحلیل خود از فهم بشری، دانستن ما را که به امور واقع تعلق می‌گیرد می‌آزماید تا از این آزمون تجربه‌ای از «طبیعت یقین» فراچنگ آورد که دانستن به‌نوبه خود از آن حاصل شده باشد.^{۱۲} هنگامی که اندیشیده‌های (notions) ما از حیث محتوی ذاتاً قابل تحویل به تصورات (impressions) باشند، و این‌ها نیز به نوبه خود ناشی از امور واقع باشند، آنگاه می‌توان این پرسش را درافکند که چگونه دانستن ما از این امور واقع امکان گسترش دارد؟ بر اساس نظر هیوم، تصورات ما می‌توانند به انحاء گوناگون به یکدیگر پیوند یابند، با این حال آنچه که در حقیقت گسترش‌دهنده دانستن ماست ریشه در اصل علیت دارد. اما چنین پیوند علی هیچ‌گاه از خرد بر نمی‌آید، بلکه امکان حصول آن منوط به تجربه است. همین‌جا است که هیوم دانستن انسانی را مشمول شکاکیت می‌بیند. هنگامی که مبنای پیوند دو امر واقع بر اساس علت و معلول دو پیامد از لحاظ

زمانی پس‌وپیش باشد، آنگاه نمی‌توان به حیثیت ضروری پیشینی (propter hoc) آن حکم کرد، بلکه آنچه در بهترین حالت می‌توان تشخیص داد تنها حیثیت پسینی (post hoc) این پیوند است. عادت‌های طولانی مبتنی بر مشاهده‌ی درپی اموری که از پس یکدیگر می‌آیند ما را بر آن می‌دارد تا پیوندی علی میان این امور مفروض بداریم. اما اگر چنین تعریفی از علیت را بپذیریم ناگزیریم به مهمل بودن هرگونه دانستن قطعی، و به تبع آن ناممکن بودن هرگونه پیش‌بینی حکم دهیم. بنابراین از جهت رعایت جانب احتیاط، دانستن‌های خود را بر تعدد مشاهدات مبتنی می‌کنیم و هر شکلی از تبیین کلی را آمیخته به احتمال لحاظ می‌کنیم. بدین ترتیب، یقینی که بر پایه‌ی چنین دانستنی استوار شده باشد تنها می‌تواند باوری باشد کمابیش آمیخته به احتمال، که تمایز آن از تخیل نامستدل تنها در آن است که این باور از آن تخیل بسی جان‌دارتر، زنده‌تر، قوی‌تر، استوارتر و استنادکردنی‌تر می‌نماید.

یقین از منظر فلسفه‌ی تحلیلی مسئله‌ای است مربوط به حوزه‌ی روان‌شناسی. به مجرد این که یقین در معنای اطمینانی مبتنی بر دانستن تجربی لحاظ گردد، اگرچه از حیث یقین بودن به کلی بی‌معنا نیست، اما برای خود آن دانستن فاقد اعتبار اتکا است. اما مادام که یقین خود موضوع و ابژه تحلیل قرار گیرد تبیین‌هایی که درباره‌ی آن عرضه خواهند شد همگی از سپهر درون‌نگری خصوصی برخوردار خواهند خاست و از منظر علم فاقد معنی خواهند بود. بنابراین مسئله‌ی یقین از یک سو به پرسش از میزان اعتماد به دانستن تجربی مربوط می‌شود، اما از سوی دیگر لاجرم باید آن را به‌مثابه‌ی گونه‌ای درون‌نگری روانی از دایره‌ی دانستن بیرون نهاد. از سویی، مسئله‌ی اطمینان و قوه‌ی تأیید دانستن تجربی خود از جانب استقراء گرایانی مانند کارنپ، همپل و اشتگمولر به‌نحوی متفاوت از پیروان استنباط‌گرایی، مانند آلبرت و پوپر، مورد بررسی قرار می‌گیرد. دسته‌ی نخست بر آنند که فرضیه‌های به‌کار بسته‌شده در یک نظریه باید تا حد امکان به‌نحو تجربی تأیید شوند. اما تبیین‌های قوانین تجربی قاعدتاً گزاره‌هایی کلی هستند، چنان که تأیید جامع آن‌ها از راه استقراء ناممکن است، چرا که همیشه تنها مجموعه‌ی محدودی از مشاهدات یا گزاره‌های بنیادین در دسترس است. بنابراین لازم می‌آید که تأیید موردی تبیین‌های قوانین بیش‌تر از راه مفهوم احتمال فرضیه‌ای تعیین یابد. این مفهوم بیانگر آن است که یک فرضیه h را باید در ارتباط با مجموع دانش تجربی موجود e به اندازه‌ی مشخص r تأییدشده لحاظ کرد. بر این اساس می‌توان تابعی با این صورت‌بندی بدست داد: $c(h,e)=r$ ، که به تابع باور نیز مشهور است. این تابع منعکس‌کننده‌ی اطمینان دانستنی است که به نحو استقرائی حاصل شده باشد، اطمینانی که کارنپ می‌کوشد آن را از رهگذر مفهوم «شرط‌بندی منصفانه» توضیح دهد.^{۱۳} جالب است که این مفهوم قرار است در نظریه‌ی عقل‌گرای تصمیم‌گیری شرایط عمل خردمندانه را برای سوژه تعیین کند، آن‌هم مادام که این شرایط بتوانند بر اساس قوانین ریاضی احتمالات برای سوژه یقینی باشند. امکان گونه‌ای نظریه‌ی استنتاج استقرائی منوط به احتمال داده‌شده‌ی فرضیات نیز باز به‌نوبه‌ی خود منوط به اصول مفروض احتمالات است. از نظر اشتگمولر اگرچه هنوز برای این ارتباط توضیحی به‌دست داده نشده است، اما به‌زعم او این توضیح امکان‌پذیر است. اما پوپر در این مسئله، مستمسک‌قرار دادن اصل استقرائی‌ای را تشخیص می‌دهد که خود توسط استقراء تأییدشدنی نیست. با این استدلال پوپر منکر امکان راه‌حلی استقرائی برای مسئله‌ی تأیید نظریه‌های تجربی می‌شود. ترجیح پوپر گونه‌ای روند استدلالی استنتاجی قانون‌بنیاد است؛ چیزی نزدیک به مدل علم پیشنهادی همپل-آپنهایم. برای پوپر ساختن قوانین فرضیه‌ای کلی که قرار است پاره‌ای گزاره‌های تجربی به‌وسیله‌ی شرایط به اصطلاح نیاکانی از بطن آن قوانین مشتق شوند، هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند تا زمانی که گزاره‌های بنیادینی پیدا نشده باشند که ناقض این قوانین فرضیه‌ای باشند. به‌محض این که چنین گزاره‌های نقض‌کننده‌ای یافت شوند، نظریه‌ی پیشین بی‌درنگ ابطال

می‌شود و فرضیه‌های آن ناگزیر باید جایگزین شوند. بنابراین در رویکرد استنتاجی معیار تأیید نظریه‌های تجربی بدل به اصل ابطال‌پذیری می‌شود^{۱۴} که بر اساس آن حتی احتمال تبیین‌های تجربی نیز بر اساس درجات ابطال‌پذیری سنجیده می‌شود. بر این اساس، هر اندازه ابطال یک دانستن دشوارتر باشد احتمال درستی آن بیشتر است. استقراء‌گرایان در مخالف با نظریه ابطال‌پذیری اینگونه استدلال می‌کنند که این نظریه از عهده تبیین موردی فرضیه‌های وجودی تکین بر نمی‌آید، چراکه مدعای یک امر واقع تکین در بافت غیرقابل چشم‌پوشی امور واقع به‌دشواری امکان ابطال می‌یابد. البته راه هر دو نحله در جستجوی معیارهای متمایزتر برای تأیید نظریه‌های تجربی چندان از یکدیگر دور نیست. هر دو نحله ذاتاً به یک مدل واحد برای توضیح علمی اتکا می‌کنند، و هر دو نیز در مقابل دکارت بر این نکته اتفاق نظر دارند که مسئله دانستن ما به‌نحو ماتقدم از جهان جداشدنی نیست، چراکه سروکار آن با امور واقع است و از این رو می‌تواند نه شناختی یقینی و تزلزل‌ناایافتنی، بلکه کمابیش شناختی احتمالی و فرضیه‌ای را روا بدارد.

نقد فلسفه تحلیلی بر مسئله سنتی یقین یک بار دیگر، این بار با اندکی تغییرات، در «نظریه زبان روزمره» تکرار می‌شود. لودویگ ویتگنشتاین در برخی از نوشته‌های متأخر خود که ذیل عنوان «درباره یقین» گردآوری شده‌اند، به بررسی تفاوت این دو جمله می‌پردازد: «من می‌دانم که چیزی فلان و بهمان است» و «فلان چیز فلان و بهمان است»^{۱۵} ویتگنشتاین نشان می‌دهد که جملاتی از نوع دوم از کاربرد زبانی‌ای نشأت گرفته‌اند که بی‌میانه‌گی به خود چیزها می‌پردازد و خود را به یگانگی یک بازی زبانی الصاق می‌کند. برعکس، منظور جملاتی از نوع جمله نخست احوال نفس است که قرار است در رابطه‌ای با امور واقع قرار داشته باشد. اگر بخواهیم حدود و ثغور آنچه را که از احوال نفس مراد می‌شود تعیین کنیم، معلوم می‌شود که بیان دانستن خود، به‌نحو زبانی، در تمایز با تمامی گستره طیفی که از اطمینان از دانستن فارغ از شک آغاز، و از خلال باور به شک منتهی می‌شود، مرزبندی‌شدنی نیست، چراکه به‌مثابه اطمینان به‌واقع فاقد محتوای عینی، و تنها بیانگر احساس‌ها است. این سخن گفتن از دانستن خود، که می‌تواند همواره تبیین‌های هرچه پیچیده‌تر یابد (مثلاً من می‌دانم که می‌دانم که چیزی فلان و بهمان است)، نهایتاً هیچ کمکی به اثبات برکنار از خطاب‌بودن دانستن من نمی‌کند، چراکه عمل درونی کردن به‌دفعات دلخواه بر خود قابل اعمال است و در این حین تنها اطمینان‌های تازه‌ای تولید می‌کند که نمی‌توانند تأییدی مبتنی بر خود چیزها برای ایمن بودن از خطا تدارک بینند. همین نکته است که ویتگنشتاین را بر آن می‌دارد که بگوید «این اطمینان استعلایی را که با مفهوم تو از روح در پیوند است فراموش کن»^{۱۶}. به نظر ویتگنشتاین این اطمینان آمیخته به شک که خود را در اصطلاح متقاعدشدن بیان می‌کند را می‌توان در مدعاهای بیناسوزگانی دیگرانی به اثبات رسانید که خودشان اظهار می‌کنند می‌دانند که فلان چیز فلان و بهمان است. باین‌حال ما نمی‌توانیم اطمینان هم‌نوعان خود را به‌خودی‌خود چونان یقین بپذیریم، بلکه عموماً وضع بر این منوال است که آن درونی‌بودن دیگری بیناسوزگانی از اساس به هیچ آزمونی تن در نمی‌دهد. بنابراین از نظر ویتگنشتاین یقین تنها آنگاه می‌تواند معنای محصلی داشته باشد که «بر عمل متکی باشد، عملی که مبنای بازی است»^{۱۷}. بدین ترتیب بداهت به‌معنای موجه‌ساختن در کاربرد زبانی است. بدین ترتیب مسئله شک نیز ذیل این پیش‌فرض معنایی تازه کسب می‌کند. مسئله شک با یقین‌های مبتنی بر چیزهای واقع در یک بازی زبانی پیوند می‌یابد و به‌نوبه خود گونه‌ای یقین را به نمایش می‌گذارد، زیرا ناگزیر باید دلایلی برای شک خود عرضه داشت. برعکس، از حیث زبانی، مهمل و انتزاعی‌بودن شک ریشه‌ای متافیزیکی آشکار می‌شود. ویتگنشتاین می‌نویسد: «انسان خردمند به چیزهای بخصوصی هیچگاه شک نمی‌کند»^{۱۸}. تحلیل‌های زبانی ژیلبرت رایل نیز از حیث شیوه استدلال به راهی شبیه

به راه همین استدلال‌ها می‌روند. نقطه عزیمت این تحلیل‌ها نقد دوگانه دکارتی، یعنی تفاوت سفت‌وسخت میان جوهر اندیشنده (res cogitans) و جوهر ممتد (res extensa) است که وی کاریکاتوری از آن را با این سخن ترسیم می‌کند: «حکم جزمی درباره شبحی در ماشین»^{۱۹}. رایل می‌کوشد نشان دهد چگونه این مفهوم خودشناسی از حیث زبان روزمره، و از آنجایی که مسئله دکارتی معطوف به یک یقین قطعی تنها با لحاظ کردن حیث درونی یک کوگیتوی آگاه به خویشتن امکان حل و فصل می‌یابد، به انواع یاوه‌ها منتهی می‌گردد^{۲۰}، مثلاً به گونه‌ای مضاعف‌شدن خویشتن من، که باز به‌نوبه خود متضمن یک دوپارگی در من است و من را از اعمال من جدا می‌سازد. در عوض، این امکان وجود دارد که من بتوانم از طریق رفتار زبانی خود در قبال دیگران و از راه تعامل با آن‌ها به یک خودشناسی واقعی دست یابم، درحالی‌که «من» من دقیقاً از آن رو به شناخت من تن در نمی‌دهد که من در رفتارم همواره از اندیشه‌ام یک گام پیش‌تر هستم.

حتی اگر به این نکته اذعان کنیم که نقد رایل بر کوگیتوی دکارتی در شیوه برداشت روانشناختی خود گرفتار گونه‌ای سوء تفاهم است، باز هم مخالفت فلسفه تحلیلی با راه حل دکارت برای مسئله یقین از منظری موجه است، چراکه محدود کردن دانستن به بصیرت‌های بکلی فارغ از شک را به‌عنوان یک رویکرد متافیزیکی به نقد می‌کشد، بی‌محتوایی اصولی آن را برملا می‌کند، و غیرقابل دفاع بودن یک دانستن قطعی مقدم بر تجربه از جهان را معلوم می‌سازد. اما این نقد هم عمق کافی نمی‌یابد. این اندیشه در حین تلاش برای چنین بنیادگذاری هرگونه یقین بر مبنای امور واقع، تلاش نظری خودش را به‌مثابه امری یقینی مفروض می‌گیرد. اما درست آن‌جایی که در همین نکته تأمل می‌کند، آشکار می‌شود که این اندیشه گرفتار همان نقدی است که بر مسئله سنتی یقین وارد می‌دانست و دانستنش نه تنها غیر یقینی، بلکه حتی بی‌معنی از کار درمی‌آید. ویتگنشتاین متقدم این پیامد را به جان می‌خرد، آن‌جا که در انتهای رساله تراکتاتوس می‌نویسد: «جملات من از آن‌رو روشنی بخشند که کسی که من را می‌فهمد در پایان، اگر از طریق آن‌ها، بر فراز آن‌ها، به فراسوی آن‌ها فرا گذشته باشد، بی‌معنی بودن آن‌ها بر او معلوم می‌شود»^{۲۱}. همین پیامد گریبان نظریه بازی زبانی را نیز می‌گیرد، زیرا این نظریه نیز نمی‌تواند اعتبار تبیین‌های نظری خود را بر مبنای زبان روزمره توجیه کند.

۵.

نتیجه تأملاتی که تا این‌جا مورد بررسی قرار گرفت آن است که پرسش از یقین پرسشی محق و بجا است، زیرا حتی فلسفه تحلیلی نیز ناگزیر است به‌رغم فروکاستن یقین به تجربه، ضرورتاً آن را برای توضیح جایگاه نظری تبیین‌های خویش از پیش مفروض بدارد. از سوی دیگر، راه حل عقل‌گرایانه ارائه‌شده براین این مسئله نیز ناکافی است، زیرا بنیان‌گذاری یقین در حوزه‌ای صوری-پیشاتجربی خود برآمده از پیش‌داوری‌ای راجع به یقین ریاضی است که هرگونه دانستن محتوایی-محصل را طرد کرده، و مدعی ثباتی ازلی‌ابدی برای آن است، درحالی‌که دانستن ما پیوسته از سوی واقعیت در معرض تحول قرار دارد. راه حل هگل در «پدیدارشناسی روح» این مشکلات را برطرف می‌کند. قصد هگل آن است که نمایشی از دانستن پدیدار شونده به‌دست دهد، یعنی دانستنی آن‌چنان که به‌نحو ایجابی، محصل و محقق پا به عرصه گذاشته و تضمین‌کننده بهره‌مندی خود از سرشت علم است. اما این دانستن در هیئت پدیدار هنوز از نمود خودش تمیزدانی نیست. بنابراین بر عهده این نمایش دانستن پدیدار شونده است که

نمودهای دانستن را منحل گردانیده، و آن را به‌جانب دانستن حقیقی پیش براند. به همین دلیل است که پدیدارشناسی از موضع یک بداهت و یقین تمام‌وکمال و دارای اعتباری نهایی به ارائه استدلال نمی‌پردازد، بلکه خود در حال گام‌زدن در یک راه است. در این میان اگرچه هدف دانستن به‌نحو صورتی تثبیت شده است، یعنی «آن‌جایی که دانستن دیگر نیازی بدان ندارد که از خودش فراگذرد»^{۲۲}؛ آن‌جا که مفهوم و برابریستا بر یکدیگر انطباق تام می‌یابند و دانستن به خرسندی نائل می‌گردد. اما در این راهی که قرار است به این هدف ختم شود، به‌هیچ‌روی یقینی در کار نیست که آیا این هدف دست‌یافتنی خواهد بود یا خیر. هنگامی که هگل ادعا می‌کند «راه منتهی به علم خودش پیشاپیش علم است»^{۲۳}، این ادعا تنها با اتخاذ پیشینی آن موضع نهایی نائل‌شده به‌یقین است که امکان طرح‌شدن می‌یابد؛ موضعی که در آن دانستن از نمود خود فارغ شده است و بنابراین اکنون باید بتواند حقیقت خود را به اثبات رساند.

پدیدارشناسی دانستن را در جایی موضوع بررسی قرار می‌دهد که اگرچه در آن‌جا صرفاً در هیئت دانستن پدیدار می‌شود، اما هنوز حقانیت و هویت خود را به منصب ظهور نرسانیده است؛ یعنی جایی که آنچه دانستن درباره برابریستا می‌داند با آنچه درباره خود می‌داند مغایر است؛ جایی که محتوای محصل دانستن از یقین دانستن منفک است. دانستن، برای نظرکردن در خود آشکارا نیازمند گونه‌ای اضعاف مواضع است. از یک‌سو، دانستن به‌تمامی در حضور برابریستا است، یعنی دانستن تجربی است در آن معنایی که فلسفه تحلیلی مراد می‌کند. آن‌چه «برای دانستن» است فقط محتوای خودش، یا همان درخودبودگی است. اگر دانستن بر این الگوی تجربی متوقف می‌ماند، تغییر او تنها می‌توانست چونان گونه‌ای اضافه‌شدن بیرونی برابریستاهای تازه (یعنی چونان یافتن گزاره‌های بنیادین تازه) اندیشیده شود. از سوی دیگر، اگر بخواهیم خود دانستن را به برابریستا بدل سازیم (یعنی دست‌به‌کار گونه‌ای اندیشه بازتابی علمی شویم که خود را آگاهانه در محدوده امر دانستنی داخل می‌کند)، آنگاه آشکار خواهد شد که دانستن و برابریستای آن دست‌کم بنا به این دلیل صورتی که دانستن چیزی را می‌داند با هم متفاوت‌اند. دیدن این تفاوت متضمن این شناخت است که دانستن بسیط یک برابریستا حتی در همان وهله اثبات و تأیید خویش نیز ناگزیر است و ازگون شود. حقیقت «درخودبودن» همانا «برای آگاهی بودن درخودبودگی» است، و این همان برابریستای تازه آگاهی تجربه‌مند است. فرایند «برای آگاهی» شدن برابریستا، در «پس‌پشت آگاهی» محقق می‌شود، و «این امر پدیدآمده» برای آگاهی «تنها به‌مثابه برابریستا» وجود دارد. برای آگاهی بازتابنده، که هگل آن را «برای ما» می‌نامد، «این امر پدیدآمده ... به‌مثابه حرکت و شدن»^{۲۴} خود را نمایان می‌کند.

راهکار هگل از این حیث برجسته است که وی هر دو موضع، یعنی موضع دانستن ایجابی (عنصر «برای آگاهی» آگاهی) و موضع بازتاب فراگیر علمی (عنصر «برای ما» آگاهی) را برگرفته، و این دو را در بستگی متقابلشان به یکدیگر لحاظ می‌کند. نتیجه آن است که حوزه ایجابی دیگر چونان یک امر داده‌شده و صرفاً از جانب خارج گسترش‌یافتنی لحاظ نمی‌گردد، بلکه می‌توان آن را از منظر بطن پویایی دانستن متغیر و تاریخی دید. در مقابل، بازتاب نیز خود را صرفاً چونان یقینی صورتی و پیشینی بر تجربه از دانستنی محتوایی که نسبت بدان بیگانه است در نمی‌یابد، بلکه خود را به‌مثابه عنصر نفي متحرک دانستن اثبات می‌کند.

سویه منفی بازتاب همان شک است. شک «در پدیدارشناسی» جایگاهی تازه پیدا می‌کند. این شک، آن‌چنان که مد نظر نحله شکاکیت است جنبه مطلق نمی‌یابد و فقط به‌نحو انتزاعی منفی صرف در برابر هرگونه دانستن ایجابی قد علم نمی‌کند تا از این

طریق نهایتاً به امری تهی ختم گردد. از منظر هگل نباید به یک‌چنین بی‌اعتمادی به علم اعتماد کرد، پس باید تردید برآمده از شکاکیت را به خودش بازگردانید و معطوف کرد، و آن را از این طریق منحل نمود. همچنین شک در پدیدارشناسی به‌مثابه استدلالی متافیزیکی در برابر هر شکلی از دانستن متعین قرار داده نمی‌شود تا در خود بنیانی شک‌ناپذیر از یقین فراهم کند که اگرچه به‌نحو صوری یقینی باشد، اما درنهایت ناگزیر تهی بماند. این شک به‌مثابه گونه‌ای مخمّر نقادانه در فرایند تحقق دانستن تجربی به‌منظور کمک به گسترش این دانستن نیز نیست. به‌واقع شک در پدیدارشناسی به یک مُمنّت از تحقق خود تأمل بازتابی‌ای بدل می‌گردد که مادام که هنوز خود را به‌مثابه واقعیت مفهوم اثبات نکرده است، به ایجابیت‌های موجود معطوف شده، و آن‌ها را نقادانه منحل می‌گرداند. حال از آن‌جا که این عنصر نفی خود را بر دانستن ایجابی چونان احساس زیان پدیدار می‌کند، راه شک خود را بر این دانستن چونان راه ناامیدی می‌نمایاند.

اما معلوم می‌گردد که عبور از میان شک همانا راه یقین است. از آن‌رو که دانستن ایجابی هر بار به نحوی معین نفی می‌شود، نتیجه نفی «خود امری متعین و دربردارنده گونه‌ای محتوا است»^{۲۵}. هنگامی که ما برای نقد خود بر هیئت معینی از دانستن دلیل می‌آوریم، از این راه در واقع چیزی از حیث محتوا مربوط را تبیین کرده‌ایم. بدین ترتیب دانستن ما خود را گسترش داده است و صورتی تازه به خود گرفته است. اثبات این صورت تازه از دانستن همان یقین است.

یقین نیز مانند شک خود را چونان مُمنّتی ساختاری از حرکت دانستن تثبیت می‌کند. شک مُمنّت منفی حرکت‌دهنده بازتاب است، و یقین بیان صوری نتیجه تمام‌کننده آن. یقین تماماً و امدار فعالیت بازتابی سوژه است و از این‌رو بیان داشتن دانستن به‌نحو سوپژکتیو است. یقین خود را بر موضع دانستن ایجابی چونان امری به‌نحو بی‌میانجی داده‌شده می‌نمایاند، در حالی که بازتاب می‌تواند بامیانجی بودن را در آن نظاره کند. بنابراین مسئله یقین به‌حق برای علوم ایجابی فاقد موضوعیت است، درحالی‌که بازتاب علمی نظری نمی‌تواند به این مسئله پردازد و به تناقض نینجامد. با این وجود، ادعای صوری بودن یقین در بردارنده این کاستی نیز هست که به شرح محتوای آن، و به‌تبع، به اثبات حقیقت خود نمی‌پردازد. مادام که واقعیت بالفعل نمایش داده‌شده مطابق با صورت یقین نباشد، واقعیت یقین را منحل گردانیده و خواهان بازتاب نقادانه تازه‌ای می‌شود.

همه «پدیدارشناسی روح» چیزی نیست جز به‌انجام‌رسانیدن دیالکتیک یقین و حقیقت. این دیالکتیک در مرحله تجربه آگاهی، یعنی در یقین حسی، دریافت حسی و فاهمه، نخست یقینی را مینا می‌گیرد که امر حقیقی برای او چیزی بجز خود اوست، یعنی همان برابریستای درخود. تشریح محتوایی امر حقیقی موجب آسیب‌دیدن این یقین می‌گردد تا جایی که یقین در نهایت معطوف به خویشتن می‌شود و خود را به برابریستا بدل می‌سازد. یقین به خود، از خلال سلسله‌ای از تجربیات گونه‌ای واقعیت بالفعل اجتماعی از خود بیگانه‌شده، خود را گسترش داده، و به هیئت «آگاهی نگون‌بخت» منتهی می‌گردد که در آن، دوگانگی با واقعیت از این طریق حفظ و رفع می‌گردد که خودبودگی یقین قربانی شده و یقین اینهمانی خود را با امر کلی تجربه می‌کند. آن‌چه از این دیالکتیک پدید می‌آید یقین خرد است به‌مثابه بصیرتی سوپژکتیو به اینهمانی امر تکین و امر کلی. این مرحله ناگزیر است حقیقت خود را در «خرد مشاهده‌کننده» و در «تحقق بالفعل خود آگاهی خردی به‌دست خویشتن» در واقعیت اثبات کند.

بنا بر نظر هگل، یقینِ خرد خود را در یک واقعیت بالفعل خردی تأیید شده می‌یابد. برای هگل مسئله یقین و حقیقت در مفهوم روح حل و فصل می‌شود؛ روحی که در دانستنِ مطلق واجد بداهت کامل خویشتن است. یقین نامشروط در روح و در دانستنِ مطلق با حقیقت به نحو خردی نظاره شده یکی و همان می‌شود. در عوض، برای فلسفیدنی که واقعیت خود را بر او هنوز چونان نمایش خرد خودگستر آشکار نکرده است، و در معنای «پدیدارشناختی» کلمه هنوز در راه است، لاجرم امکان یقین نامشروط و منعقد کماکان گشوده می‌ماند.

ارجاعات

-
- ¹ Trübners Deutsches Wörterbuch, Bd. III, Berlin 1939, S. 172f.
 - ² F. Wiedmann, Das Problem der Gewißheit, München-Salzburg 1966, S. 11f.
 - ³ R. Descartes, Discours de la méthode (dt. Abhandlung über die Methode), Hamburg 1957, S. 25.
 - ⁴ R. Descartes, Meditationes de prima philosophia, hrsg. Von E. Schröder, Hamburg 1956, S. 26-27.
 - ⁵ R. Descartes, Discours, S. 24.
 - ⁶ R. Descartes, Discours, S. 16.
 - ⁷ R. Descartes, Discours, S. 28.
 - ⁸ R. Descartes, Meditationes, S. 40-41.
 - ⁹ L. Wittgenstein, Schriften, Bd. I. Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt 1960, S. 11.
 - ¹⁰ W. Stegmüller, Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis, in: Münchner Universitätsreden 41, München 1967, S. 4.
 - ¹¹ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, München 1965, S. 395.
 - ¹² D. Hume, Treatise concerning human understanding (Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes), hrsg. Von J. H. v. Kirchmann, Leipzig 1875, S. 29.
 - ¹³ R. Carnap, W. Stegmüller, Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit, Wien 1959, S. 42f.
 - ¹⁴ K. R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen 1969, S. 47f.
 - ¹⁵ L. Wittgenstein, Über Gewißheit, Frankfurt 1970, S. 12f.
 - ¹⁶ L. Wittgenstein, Gewißheit, S. 21.
 - ¹⁷ L. Wittgenstein, Gewißheit, S. 59.
 - ¹⁸ L. Wittgenstein, Gewißheit, S. 62.
 - ¹⁹ G. Ryle, Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969, S. 13.
 - ²⁰ G. Ryle, a. a. O., S. 207f.
 - ²¹ L. Wittgenstein, Tractatus, S. 83.
 - ²² G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. Von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 69.
 - ²³ G. W. F. Hegel, a. a. O., S. 74.
 - ²⁴ G. W. F. Hegel, a. a. O., S. 74.
 - ²⁵ G. W. F. Hegel, a. a. O., S. 68.