

پیوند صدق و توجیه در دیدگاه میناگرایانه فومرتن

رضا صادقی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

ریچارد فومرتن در مقاله میناگرایی کلاسیک^۱ نظریه توجیه خود را با تکیه بر مفهوم آشنایی مستقیم طرح می‌کند. نظریه توجیه فومرتن پیوند نزدیکی با نظریه صدق او دارد. او در نظریه صدق از واقع‌گرایی و در نظریه توجیه از نوعی میناگرایی درون‌گرایانه جانبداری می‌کند. در این نوشتار، نخست به بررسی پیوند نظریه توجیه فومرتن با مفهوم صدق و جایگاه نظریه توجیه او در نزاع برون‌گرایی - درون‌گرایی خواهیم پرداخت و سپس ترجمه مذکور را ارائه خواهیم کرد.

کلید واژه‌ها: توجیه، صدق، میناگرایی، درون‌گرایی، برون‌گرایی، آشنایی مستقیم

ریچارد فومرتن، استاد فلسفه در دانشگاه ایوا (Iowa) است که از او آثاری در زمینه‌های معرفت‌شناسی، متافیزیک و نظریه ارزش به چاپ رسیده است. مقاله‌ای که ترجمه آن در ادامه خواهد آمد، متن سخنرانی فومرتن در نشست علمی است که در زمستان ۱۹۹۸ در دانشگاه نوتردام برگزار شد. در این نشست نخست فومرتن و بونجور به دفاع از میناگرایی

۱. مشخصات کامل کتاب‌شناسی این مقاله عبارت است از:

Richard Fumerton, "Classical Foundationalism" in Michael R. Depaul, (ed) *"Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism"* Rowman and Littlefield Publishers, INC. Lanham, 2001.

پرداختند و سپس پالوک و پلنتیگا نظریه‌های انتقادی خویش را بیان کردند و در پایان نیز فومرتن و بونجور به دفاع از خود پرداختند. این سخنرانی‌ها در مجموعه‌ای با عنوان «بازگشت به میناگرایی سنتی» به چاپ رسیده است. مایکل دپاول که نشست مذکور به همت او برگزار شد در مقدمه کتاب درباره هدف از برگزاری این نشست می‌نویسد:

در سال ۱۹۹۷ نشانه‌هایی از حیات میناگرایی سنتی را احساس کردم. در زمستان آن سال کتاب ریچارد فومرتن، فرا معرفت‌شناسی و شک‌گرایی (۱۹۹۵)، را مطالعه کردم و از این‌که او از اموری مانند آگاهی مستقیم به واقعیت‌ها سخن می‌گوید، شگفت‌زده شدم. گرچه به نظر نمی‌رسید که فومرتن تا مرز پذیرش خطاناپذیری دکارتی پیش رفته باشد، ولی به روشنی در چارچوب یک نظریه قاطع در باب داده given می‌اندیشید. پس از آن در بهار وقتی نقد لورنس بونجور را درباره مقاله‌ای که در جلسه بخش مرکزی انجمن فلسفه آمریکا ارائه شد، شنیدم. شگفتی من دو چندان شد. بونجور در سخنرانی خود تصریح کرد که نه تنها نظریه انسجام در خصوص معرفت تجربی را کنار گذاشته، بلکه اکنون گمان می‌کند که می‌داند چگونه نوعی قابل قبول از میناگرایی معرفتی را طرح کند که هم چنین بر مفهوم محوری داده استوار است. (Depaus:2001,xi)

همان‌گونه که دپاول می‌گوید: فومرتن از نوعی میناگرایی جانبداری می‌کند که بر پایه مفهوم محوری داده طرح شده است. این نوع از میناگرایی در چند دهه گذشته به طور کامل، از حوزه معرفت‌شناسی کنار گذاشته شده بود و نویسندگان زیادی از پیامدهای مرگ آن سخن گفته بودند. بر اساس این دیدگاه که معمولاً میناگرایی کلاسیک نامیده می‌شود، داده تجربی نقشی مبنایی و بنیادین در توجیه باورها دارد. به همین دلیل، زمانی که از مرگ میناگرایی کلاسیک سخن به میان آمد داده تجربی نیز «اسطوره» نامیده شد. در واقع، لورنس بونجور که در نشست نوتردام از نقش توجیهی داده تجربی جانبداری می‌کند از جمله کسانی است که در آثار نخست خود بر اسطوره بودن تجربی تأکید کرده است. او در ساختار معرفت تجربی می‌نویسد:

طرفدار مفهوم داده در یک قیاس دو وجهی ویران‌گر گرفتار شده است: اگر شهودها یا ادراک‌های بی‌واسطه او شناختی دانسته شوند، آنگاه هم می‌توانند توجیه‌گر باشند و هم نیازمند به توجیه خواهند بود و اگر غیرشناختی دانسته شوند، آنگاه بی‌نیاز از توجیه‌اند، ولی هم چنین به روشنی قادر به تأمین توجیه نیز نیستند. این در نهایت، نشان می‌دهد که داده معرفت‌شناختی یک اسطوره است. (Bonjour: 1978,223)

با این حال، او نیز اکنون مانند فومرتن به نقش محوری داده تجربی در توجیه باورها اذعان دارد و از مواجهه مستقیم با واقعیت‌ها به عنوان مبنای توجیهی باورهای تجربی یاد می‌کند. او در مورد این که چرا دیگر داده تجربی را اسطوره نمی‌داند می‌نویسد:

در این جا به نظر می‌رسد در واقع، دقیقاً نوعی «مواجهه» بین توصیف مفهومی و بخشی غیرمفهومی از واقعیت که مورد توصیف واقع شده، روی می‌دهد، و این چیزی است که بسیاری از فیلسوفان، متأسفانه از جمله خود من، آن را ناممکن دانسته و رد کرده‌اند. بی‌شک، چنین مواجهه‌ای صرفاً زمانی ممکن است که واقعیت مورد بحث خود حالتی آگاهانه باشد و توصیف مورد بحث به مضمون آگاهانه آن حالت تعلق گیرد... در این مسیر، تجربه غیرمفهومی می‌تواند توجیهی برای باورهای درباره خود مضمون تجربه شده به دست دهد. بنابراین، داده به هیچ وجه یک اسطوره نیست.

(Bonjpur: 1999, 143)

البته همان‌گونه که خواهیم دید، فومرتن صرف مواجهه مستقیم با واقعیت‌ها را برای داشتن نقش توجیهی کافی نمی‌داند و توجیه باورهای پایه را بر اساس مفهوم صدق تبیین می‌کند. در واقع، از نظر فومرتن، یک باور پایه در صورتی دارای توجیه غیراستنتاجی است که فرد با مجموع عناصری که برای صدق باور مورد نظر کافی هستند، به‌طور مستقیم آشنا باشد. بنابراین، پیش از بررسی نظریه توجیه فومرتن باید نگاهی به نظریه صدق او داشته باشیم.

فومرتن در مقاله مبنای کلاسیک به اجمال نظریه صدق خود را طرح می‌کند و ارتباط دیدگاه مبنای گرایانه خود با مفهوم صدق را تشریح می‌کند. با این حال، او در جدیدترین اثر خود، یعنی *رنالیسم و نظریه مطابقت در باب صدق* (۲۰۰۲) نظریه صدق خود را به تفصیل بیان می‌کند و ضمن نقد نظریه‌های انسجام از نظریه مطابقت جانبداری می‌کند. از نظر او، صدق وصفی نسبی relational است که رابطه بین حامل‌های صدق truth-bearers و صدق‌سازها truth-makers را بیان می‌کند. (Fumerton: 2002, 12). از نظر فومرتن، اندیشه‌ها حامل صدق اولیه به شمار می‌روند و اموری دیگر مانند جمله‌ها، اظهارها و... به گونه‌ای ثانوی و تبعی متصف به صدق می‌شوند. با این حال، نظریه فومرتن به این دلیل واقع‌گرایانه است که او بر استقلال بازنمایانه (representational independence) صدق‌سازها تأکید دارد. او در تبیین مفهوم استقلال بازنمایانه می‌نویسد: «این واقعیت که P در صورتی استقلال بازنمایانه دارد که

از حالتی قصدی که P موضوع آن است ساخته باشد. (Fumerton: 2002,7)

اکنون اگر P را به عنوان حامل صدق فرض کنیم و این «واقعیت که P» صدق‌سازی باشد که مستقل از بازنمایی است، آن‌گاه صدق P به این معناست که P با این واقعیت که P، مطابق است. فومرتن مطابقت را وصف یکتایی می‌داند که قابل تحویل به دیگر اوصاف نیست و صرفاً می‌توان تعریفی اشاری برای آن ارائه کرد. در چنین تعریفی می‌توان به نسبت بین یکی از واقعیت‌های حاضر در برابر آگاهی و اندیشه‌ی مربوط به آن اشاره کرد؛ بران نمونه زمانی که واقعیتی به نام درد وجود دارد، فردی که درد را احساس می‌کند با درد به طور مستقیم آشناست. اکنون اگر این فرد اندیشه‌ای درباره‌ی وجود درد بسازد؛ یعنی اگر آن را در چارچوب یک باور بازنمایی کند، نسبت بین اندیشه‌ی او و واقعیت دردی که در برابر آگاهی او حاضر است، نسبت مطابقت است. این نسبت زمانی تحقق می‌یابد که هم واقعیت درد وجود داشته باشد و هم اندیشه‌ای درباره‌ی آن ساخته شده باشد. واقعیت درد و یا اندیشه‌ی مربوط به آن به تنهایی برای تحقق نسبت مطابقت کافی نیستند.

روشن است که نظریه‌ی صدق فومرتن نوعی نظریه‌ی واقع‌گرایانه است و او نظریه‌ی توجیه خود را نیز بر پایه‌ی این دیدگاه واقع‌گرایانه طرح می‌کند. او در نظریه‌ی توجیه از نوعی مبنای‌گرایی درون‌گرایانه جانبداری می‌کند. زمانی که از مبنای‌گرایی سخن می‌گوییم به ناچار باید بحث را با اشاره به دلیل تسلسل آغاز کنیم. این دلیل شناخته شده بر اساس این واقعیت طرح شده است که اگر همه‌ی باورها دارای توجیهی استنتاجی باشند، گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد و در این صورت، هیچ باوری موجه نخواهد بود. فومرتن برای پایان دادن به تسلسل از مفهوم آشنایی مستقیم کمک می‌گیرد. او برای این مفهوم نیز مانند مفهوم مطابقت تعریفی اشاری طرح می‌کند. درد حالتی است که فرد در درون خود به طور مستقیم با آن آشناست. آشنا بودن با یک واقعیت به معنای داشتن نوعی باور یا معرفت قضیه‌ای درباره‌ی آن واقعیت نیست. به همین دلیل، توجیه حاصل از آشنایی مستقیم ما را گرفتار تسلسلی جدید نمی‌کند.

پیش از این گذشت که برای تحقق مفهوم صدق به وجود اندیشه‌ها نیاز است. از نظر فومرتن، توجیه‌گری آشنایی مستقیم نیز منوط به وجود اندیشه‌هاست. اندیشه‌ها از جمله اموری هستند که می‌توانند متعلق آشنایی مستقیم قرار گیرند. زمانی که یک واقعیت و اندیشه‌ی مربوط به آن در درون در دست‌رس فرد باشد، آن‌گاه آن فرد به نسبت بین واقعیت و اندیشه‌ی

مربوط، یعنی به نسبت مطابقت نیز دست رس خواهد داشت. در این صورت، همه آن‌چه برای صدق یک اندیشه لازم است، به طور مستقیم در برابر آگاهی فرد حاضر خواهد بود و برای توجیه یکی اندیشه به چیزی بیش از این نیاز نیست. چنین توجیهی که در واقع، حاصل آشنایی با عناصر سازنده صدق است، غیر استنتاجی خواهد بود و اندیشه‌ای که توجیه را از راه آشنایی مستقیم به دست می‌آورد می‌تواند مبنایی برای باورهای استنتاجی باشد و به تسلسل معرفتی پایان دهد.

تا این جا روشن شد که نظریه فومرتن مبنای گرایانه است. اما او هم چنین نظریه خود را درون‌گرایانه می‌داند. در واقع، مقاله مبنای گرای کلاسیک با تمرکز بر انواع برون‌گرایی - درون‌گرایی آغاز می‌شود. مباحثی که فومرتن در این مقاله برای روشن‌سازی ماهیت این نزاع طرح می‌کند. در کتاب *فرامعرفت‌شناسی و شکاکیت* (۱۹۹۵) با تفصیل بیشتری بررسی شده است. او در مقدمه کتاب خود تصریح می‌کند که یکی از محورهای اصلی مباحث او روشن‌سازی نزاع (یا به تعبیر خود او نزاع‌های) برون‌گرایی - درون‌گرایی است. منشأ این نزاع را می‌توان در تلاش‌هایی جست‌وجو کرد که در چند دهه اخیر برای برونی کردن و طبیعی کردن مفاهیم معرفت‌شناسی صورت گرفته است. هدف برون‌گرایان این است که مفاهیم محوری معرفت‌شناسی مانند توجیه، عقلانیت و معرفت را به مفاهیمی طبیعی تحویل کنند. اگر رویکرد آن‌ها موفقیت‌آمیز باشد معنایش این است که معرفت‌شناسی از زمان پیدایش خود به بیراهه رفته و دچار خلطی بزرگ شده است.

با این که نظریه‌های برون‌گرایانه گوناگون با انگیزه‌های متفاوتی طرح شده‌اند، ولی از نظر فومرتن، اختلاف اصلی درون‌گرایان و برون‌گرایان در این است که از نظر درون‌گرایان مفاهیم معرفتی بنیادین را نمی‌توان به مفاهیم غیرمعرفتی فروکاست. به تعبیر خود او، «ماهیت درون‌گرایی شاید در این باشد که با «طبیعی کردن» معرفت‌شناسی مخالف است.» (Fumerton: 1995, 96) فومرتن در مقاله مبنای گرای کلاسیک با تکیه بر جایگاه معرفت‌شناختی توجیه حاصل از آشنایی تلاش می‌کند نشان دهد که اجسام فیزیکی نمی‌توانند متعلق آشنایی مستقیم قرار گیرند. او استدلال می‌کند که در فرایند آشنایی توجیه باور به P تا اندازه‌ای متشکل از آشنایی با واقعیت P است، بنابراین، تحقق چنین توجیهی، بدون تحقق P قابل تصور نیست. ولی توجیهی که مثلاً برای وجود این میز داریم با این که میز

در واقع، وجود نداشته باشد، سازگار است. این مطلب نشان می‌دهد که میز و یا هر جسم خارجی دیگری نمی‌تواند متعلق آشنایی مستقیم قرار گیرد.

ولی به نظر می‌رسد برای تبیین این نکته که چرا اجسام خارجی نمی‌توانند متعلق آشنایی مستقیم قرار گیرند، باید به تفاوت وجودشناختی اجسام فیزیکی با حالت‌های درونی توجه شود. حالت‌های درونی اموری فیزیکی نیستند و به همین دلیل، می‌توانند متعلق آشنایی مستقیم قرار گیرند. این نکته‌ای است که فومرتن در *رنالیسم و نظریهٔ مطابقت در باب صدق* به آن تصریح می‌کند و می‌نویسد: «اگر می‌توان با وصف درد کشیدن به طور مستقیم آشنا شد، ولی نمی‌توان با یک وصف فیزیکی به طور مستقیم آشنا شد، پس درد کشیدن با هیچ وصف فیزیکی یکسان نیست... بدون دوگانه‌انگاری این دیدگاه که حالاتی وجود دارند که صرفاً به واسطهٔ ویژگی ذاتی خود توان بازنمایی دارند، دیدگاهی رازآمیز خواهد بود.» (Fumerton: 2002, (48-49).

بنابراین، مفهوم آشنایی مستقیم نه تنها با مفهوم مطابقت، بلکه با نوعی دوگانه‌انگاری وجودشناختی در پیوند خواهد بود. فومرتن به سنگینی تعهداتی اذعان دارد، ولی سنگینی تعهدات به معنای ناموفق بودن یک نظریه نیست، به ویژه آن‌که دوگانه‌انگاری می‌تواند نتایجی معرفت‌شناختی به دنبال داشته باشد؛ برای نمونه اگر حالت‌های درونی را غیرفیزیکی بدانیم برای یکی از مهم‌ترین اشکال‌هایی که در ردّ خطاناپذیری توجیه حاصل از آشنایی مستقیم طرح شده است، راه‌حلّ قابل قبولی به دست می‌آید. بر اساس این اشکال تجربه غیر از باور است و بنابراین، می‌توان تصور کرد که باور بدون تجربه تحقق یابد. فومرتن در تبیین این اشکال از امکان اختراع دستگاهی پیش‌رفته سخن می‌گوید که بتواند حالت درونی فرد را به درستی تعیین کند. اگر این دستگاه در مورد کسی که باور به احساس درد دارد از عدم وجود حالت درد خبر دهد، در این صورت، آن فرد در خصوص وجود حالت درد باور خطایی دارد. پلنتینگا در نقدی که بر فومرتن دارد این دلیل را نامعتبر می‌داند و می‌نویسد: اگر این دستگاه در مورد من از عدم وجود حالت خبر دهد، من از باور خود دست برنمی‌دارم. «حتی اگر دستگاه نشان دهد که اصلاً هیچ‌گونه فعالیت عصبی وجود ندارد، در واقع، حتی اگر نشان دهد که من فاقد مغز هستم، باز از این باور دست نمی‌کشم. (Plantinga: 2001, 62) در واقع، سخن پلنتینگا این است که چنین اشکالی را از نظر شهودی نمی‌توان پذیرفت. فومرتن نیز در نهایت در مورد اعتبار این اشکال تردید دارد. ولی نه پلنتینگا و نه فومرتن توضیح نمی‌دهند

که چرا این اشکال از نظر شهودی قابل قبول نیست. به نظر می‌رسد این اشکال تنها در صورتی اعتبار خود را از دست می‌دهد که حالت درونی را اموری غیرفیزیکی بدانیم. تنها در این صورت است که هیچ دستگاه پیش‌رفته‌ای نمی‌تواند از وجود یا عدم وجود حالت‌های درونی خبر دهد.

به هر حال، مباحث فوق‌نشان می‌دهد که حوزه معرفت‌شناسی را نمی‌توان از حوزه وجودشناسی جدا دانست. در واقع، شاید بتوان گفت پاره‌ای از مشکلات و بن‌بست‌های کنونی معرفت‌شناسی ناشی از این واقعیت است که این حوزه فلسفی، عمدتاً به دلیل سیطره دیدگاه‌های پوزیتوسیتی، از پشتوانه یک وجودشناسی غنی و منسجم بی‌بهره مانده است. در واقع، حتی مفهوم محوری نظریه توجیه فومرتن، یعنی مفهوم آشنایی مستقیم نیز در یک خلأ وجودشناختی طرح شده است. تبیین کامل این مفهوم و دفاع از نقش توجیهی آن متوقف بر بحث‌هایی وجودشناختی درباره ماهیت آگاهی و نسبت آن با حالت‌های درونی خواهد بود. در این مسیر، می‌توان از مباحثی که در فلسفه اسلامی درباره تجرد نفس علم حضوری و وحدت عالم و معلوم طرح شده است، بهره گرفت و از این نظر فلسفه اسلامی از غنای بیشتری برخوردار است.

مبناگرایی کلاسیک^۱

ریچارد فومرتون

پیش‌بینی شکوفایی یک دیدگاه فلسفی همیشه مشکل است. با این همه، اگر طرفدار آن دیدگاه باشید، چنین ادعایی هزینه‌ای ندارد و وقتی یکی از برجسته‌ترین طرفداران انسجام‌گرایی به مبناگرایی می‌پیوندد،^۲ بهترین زمان برای پیش‌بینی شکوفایی مبناگرایی است. در این مقاله، تلاش می‌کنم نمایی کلی از دلایل اصلی معرفت‌شناسان برای کنار

۱. این مقاله در نشستی درباره معرفت‌شناسی در دانشگاه نوتردام ارائه شد. لازم می‌دانم از همه شرکت‌کنندگان، اعضای هیأت علمی و فارغ‌التحصیلان دانشگاه، از بابت نقدها و نظریات سازنده‌ای که طرح کردند تشکر کنم. به طور خاص، از مایکل دیپول، لورنس بونجور، جان پالوک، آلون پلنتینگا، مایکل کرمر، مایکل برگمن، ماریان دیوید و پول موزر قدردانی کنم.

۲. مراد من لورنس بونجور است. (ر.ک: Bonjour: 2001)

گذاشتن مبنایگرایی کلاسیک ارائه کرده و خطوطی را ترسیم کنم که گمان می‌کنم با آن می‌توان به این دغدغه‌ها پاسخ داد. البته با کلی‌گویی هیچ‌گاه نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید. ولی صرفاً برای رعایت اختصار باید از همه انواع دیدگاه‌های مخالف چشم‌پوشی کنم و نمی‌توانم از مقدمات حیاتی استدلال‌های خود دفاع کنم و منتقدان را متقاعد کنم تا برای اشکال‌های شناخته‌شده‌ای که از آنها بحث نشده است، پاسخ‌هایی وجود دارد. من در حالی که قصد دارم از مبنایگرایی کلاسیک دفاع کنم، به یک معنا نسبت به برنامه خود، آن‌گونه که اکنون آن را توصیف کردم، بدبین هستم. انواع دیدگاه‌های معرفت‌شناختی بسیار متفاوتی وجود دارند که با مبنایگرایی مرتبط می‌شوند. هر یک از طرفداران مبنایگرایی ممکن است با ضد‌مبنای‌گرایان در یافتن دلایلی هم‌دست شود که غیر از یک دیدگاه مبنای‌گرایانه درست همه دیدگاه‌های مبنای‌گرایانه را رد می‌کند. در واقع، دفاع من از مبنایگرایی تا حد زیادی در مسیری است که مستلزم کنار گذاشتن انواع شناخته‌شده‌ای از مبنایگرایی است. چنین دفاعی هم ضد مبنای‌گرایان است و هم بسیاری از مبنای‌گرایان را پیشاپیش به چالش می‌طلبد.

مبنایگرایی کلاسیک

کلاسیک بودن یک مبنایگرایی به چیست؟ برای یافتن پاسخی به این پرسش مناسب است به مباحثی که در معرفت‌شناسی درباره تمایز درون‌گرایی - برون‌گرایی (internalism-externalism) طرح شده، رجوع کنیم. بسیاری از معرفت‌شناسی‌های برون‌گرایانه الگویی، ساختاری مبنای‌گرایانه دارند. می‌توان گفت مبنای‌گرا کسی است که مدعی است باورهای موجه و غیراستنتاجی وجود دارد و همه باورها در نهایت توجیه خود را، تا اندازه‌ای، از باورهای موجه غیراستنتاجی به دست می‌آورند. باور موجه غیراستنتاجی باوری است که توجیه آن متشکل از دیگر باورهای موجه نباشد. این مقاله را ابتدا در دانشگاه نوتردام، زادگاه ضمانت معرفتی، (epistemic warrant) ارائه کردم و تمایل دارم اضافه کنم که اگر شما هم مانند پلنتینگا به دلایلی توجیه را مفهوم معرفتی مفیدی نمی‌دانید، می‌توانید به جای واژه توجیه از واژه معرفت یا ضمانت استفاده کنید.^۱ این نکته بسیار در خور توجه است که بر اساس تعریفی که

۱. پلنتینگا دلایل را در: Plantinga 1988, 1993a & 1993b طرح کرده است.

اکنون برای مبناگرایی طرح شد، انواع خاصی از اعتمادگرایی (reliabism) و تبیین‌های تبعی^۱ از معرفت، دیدگاه‌هایی مبناگرایانه خواهند بود. در انواع ابتدایی اعتمادگرایی بین باورهای که توجیه آنها مبتنی بر توجیه دیگر باورهاست و باورهایی که چنین نیست تمایز گذاشته می‌شود. بر اساس دیدگاه نخستین گلدمن (۱۹۷۹) برخی باورها به این دلیل موجه‌اند که از فرایندهایی مستقل از باور (belief-independent) که به شکلی نامشروط قابل اعتمادند، ناشی می‌شوند. این باورها به نوبه خود می‌توانند به واسطه فرایندهایی وابسته به باور (belief-dependent) که به شکلی مشروط قابل اعتمادند، باورهای موجه دیگری ایجاد کنند. بر اساس تحلیل تبعی از معرفت که نوزیک (۱۹۸۱) آن را طرح کرد برخی از باورها در پی واقعیت‌ها می‌آیند، در حالی که مکانیسم تبعیت دربرگیرنده باورهای واسطه‌ای که در پی واقعیت‌ها می‌آیند، نیست و ما می‌توانیم این باورها را باورهای موجه غیر استنتاجی بدانیم. در ادامه استدلال خواهیم کرد که در این انواع معرفت‌شناسی ممکن است آنچه من آن را استدلال تسلسل مفهومی برای مبناگرایی می‌نامم معتبر دانسته شود، ولی من قصد دارم این دیدگاه‌ها را از آنچه آن را مبناگرایی کلاسیک می‌نامم، جدا کنم. قطعاً طرفداران این دیدگاه‌ها گمان می‌کنند جایگزینی بنیادین برای معرفت‌شناسی سنتی (مبناگرایانه) طرح کرده‌اند. اکنون آیا می‌توانیم مبناگرایی کلاسیک را به عنوان نوعی مبناگرایی تعریف کنیم که به درون‌گرایی پایبند است. من در جای دیگر (۱۹۹۵) استدلال کرده‌ام که برای فهم نزاع درون‌گرایی - برون‌گرایی در معرفت‌شناسی روش سرراستی وجود ندارد. دست‌کم می‌توان برای درون‌گرایی (و به طور متقابل برای برون‌گرایی) اقسام زیر را بر شمرد:

درون‌گرایی حالت درونی

درون‌گرایی حالت درونی (internal state internalism) دیدگاهی است که بر اساس آن موجه بودن S در باور P با بودن S در حالتی درونی یکسان است - در حالی که می‌توان حالت درونی را حالتی ذهنی دانست که از تحقق اوصافی غیرنسبی تشکیل شده است، یا حالتی

۱. tracking: بر اساس برداشت نوزیک S به P معرفت دارد، اگر باور S به این‌که P در پی واقعیت که P بیاید. در صورتی چنین است که: (۱) اگر P صادق باشد، آن‌گاه PS را باور کند. روشن است که در چنین برداشتی واژه‌های معرفت‌شناختی به واژه‌های وجودشناختی فروکاسته می‌شوند. برای ملاحظه نقدی بر این نظریه ر.ک. Fumerton: 1995, 118-127 م.

ذهنی که متشکل از اوصافی نسبی است، در حالی که خود طرفین نسبت‌ها اوصافی غیرنسبی از ذهن‌اند. در حالی که برخی از انواع مبناگرایی کلاسیک؛ برای نمونه نوع دکارتی آن، ممکن است انواعی از درون‌گرایی حالت درونی باشند، انواع دیگری از مبناگرایی سنتی وجود دارند؛ برای نمونه نظریه‌های آشنایی (acquaintance theories)، که به هیچ شیوه سرراستی نمی‌توان آنها را انواعی از این دیدگاه دانست. آشنایی با یک واقعیت، شیء یا وصف یک نسبت است و حالتی که عبارت است از آشنایی S با X ممکن است حالتی باشد که متضمن چیزی «بیرون» از S است.^۱ براساس درون‌گرایی حالت درونی آن گونه که من آن را می‌فهمم، باید وصف موجه بودن در باور به یک قضیه را به عنوان حالتی درونی تحلیل کرد. این‌که توجیه همیشه متضمن حالت‌های درونی فرد است، کافی نیست. بنابراین، برای مثال پالوک (۱۹۸۷) ادعا می‌کند که طرفدار درون‌گرایی حالت درونی است، ولی او یک درون‌گرای حالت درونی، به معنایی که من این اصطلاح را به کار می‌برم، نیست چون اصل وجود هنجارهای معرفتی درونی شده (internalized epistemic norms) او را باید در چارچوب گرایش‌هایی به باورسازی تحت شرایطی خاص تعریف کرد، در حالی که صدق این گرایش‌ها وابسته به عواملی بیرونی است.

درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری

به نظر می‌رسد در سنت تجربه‌گرایی گاهی این‌که چیزی «در ذهن» است، به این معنا به کار رفته که آن چیز موضوع نوع خاصی از معرفت است. بنابراین، برای گذر از درون‌گرایی حالت درونی به دیدگاهی که اغلب با آن در تعارض است و می‌توان آن را درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری (strong access internalism) نامید، مسیری طبیعی وجود دارد. درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری دیدگاهی است که براساس آن شرط X توجیه‌کننده باور S به P است تنها اگر S به این واقعیت که X توجیه‌کننده باور S به P است، دست‌رسی فعلی، یا امکانی، داشته باشد.

۱. در حالی که بسیاری از طرفداران نظریه آشنایی بر این باورند که فرد صرفاً با حالات درونی خود آشنایی دارد، این نظریه فی‌نفسه احتمال آشنایی با اشیای خارجی، برای مثال سطوح اشیاء را نفی نمی‌کند. قطعاً مور به این دیدگاه نزدیک شده است که داده‌های حسی هویتی مستقل از ذهن‌اند که با وجود این، ما می‌توانیم به آنها دست‌رسی داشته باشیم. برگمن (۱۹۶۴) به طور خاص طرفدار چنین دیدگاهی است.

اگر درون‌گرایی دست‌رسی در چارچوب دست‌رسی امکانی تعریف شود، می‌توان به تعداد انواع امکان (که بسیار متعدد هستند) انواع متفاوتی از درون‌گرایی دست‌رسی داشت.

درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری (فعلی یا امکانی) دو نوع کاملاً متفاوت دارد. یکی قابل فهم نیست و دیگری صرفاً قابل قبول نیست. اگر گفته شود که هر دسته از شرایط X که تشکیل‌دهنده توجیه باور S به P هستند باید همیشه به واسطه شرایط دیگری تأیید شوند که دست‌رسی S به X را بیان می‌کنند، آن‌گاه این دیدگاه نومیدکننده خواهد بود. تحقق شرایط دست‌رسی به X را $A1$ می‌نامیم. آیا X همراه با $A1$ توجیه‌کننده باور S به P است؟ در این صورت، دیدگاهی که به دست می‌آید درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری نخواهد بود. شرایط دست‌رسی حداکثری مستلزم دست‌رسی به شرایط کافی توجیه است که اکنون به آن اشاره شد ($A1, X$)، این دست‌رسی را $A2$ می‌نامیم. ولی مجموع X و $A2$ تشکیل‌دهنده توجیه S در باور به P نخواهد بود، چون این دیدگاه مستلزم آن است که دست‌رسی به این شرایط را نیز به آنها اضافه کنیم و این زنجیره تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

برای پرهیز از این مشکل طرفداران درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری باید به دقت بین دیدگاه مربوط به آنچه تشکیل‌دهنده توجیه است و دیدگاه مربوط به آنچه برای توجیه لازم است تفاوت بگذارند. برای این‌که این دیدگاه قابل فهم شود باید استدلال شود که زمانی که دسته شرایط X تشکیل‌دهنده توجیه باور S به P است، این شرایط به گونه‌ای است که مستلزم دست‌رسی S به آنهاست. با این همه، لازم نیست که این دست‌رسی بخشی از شرایطی باشد که توجیه را تشکیل می‌دهند. در این جا شاید یک مقایسه مفید باشد. P نمی‌تواند صادق باشد، مگر آن‌که این قضیه که P صادق است، صادق باشد - صدق P (در برخی از معانی استلزام) مستلزم آن است که این قضیه که P صادق است، صادق باشد. ولی این خطایی جدی است که استدلال شود، صدق P متشکل از صدق این قضیه است که P صادق است. در تحلیلی درست از صدق P ، نباید به فراصدق‌های مربوط به صدق P ارجاع داده شود، گرچه تحلیل درست از صدق P ، نباید به فراصدق‌های مربوط به صدق P ارجاع داده شود، گرچه تحلیل درست از صدق P باید روشن کند که چرا صدق P مستلزم صدق این قضیه است که P صادق است.^۱

۱. فومرتن در جای دیگر استدلال می‌کند که در بین نظریه‌های صدق، فقط با نظریه مطابقت می‌توان

←

درون‌گرایی استنتاجی

دیدگاهی که من آن را درون‌گرایی استنتاجی (Inferential) می‌نامم در کانون نگرانی‌های بسیاری از مبنایان کلاسیک در باب شک‌گرایی قرار دارد. این دیدگاه را می‌توان با اصلی که با توجیه استنتاجی مرتبط است مشخص کرد:

اصل توجیه استنتاجی: برای این‌که باور به قضیه E موجه باشد باید:

۱. باور به E موجه باشد.

۲. باور به این‌که E باعث محتمل شدن P است موجه باشد.

قید دوم این اصل، که همه برون‌گرایان شاخص آن را رد می‌کنند، مشکلات زیادی برای فیلسوفی ایجاد می‌کند که تلاش دارد از شک‌گرایی پرهیز کند. در واقع، مبنایان خودخوانده کمک و آسایشی را که این قید برای شک‌گرا فراهم می‌کند، دلیلی برای نفی اصل توجیه استنتاجی دانسته‌اند. توجه داریم که درون‌گرایی استنتاجی مستلزم درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری نیست.

درون‌گرایی غیرطبیعت‌گرایانه

دیدگاه خود من این است که شاید بتوان اختلاف درون‌گرایان و برون‌گرایان شاخص را به شکلی مفید در این پرسش جست‌وجو کرد که آیا می‌توان اوصاف معرفتی مبنایی را به اوصاف به اصطلاح طبیعی فروکاست. معرفت‌شناسان طبیعت‌گرا متقاعد شده‌اند که در نهایت می‌توان اوصاف معرفتی حالت‌های باورساز (doxastic states) را در چارچوب واقعیت‌های مربوط به منشأ علی آن حالات فهمید. در حالی که بی‌شک، بسیاری از درون‌گرایان در توصیف پایه بودن یک باور برای باوری دیگر به ملاحظات علی توجه دارند، تبیین آنها از مفهوم محوری توجیه غیر استنتاجی مبتنی بر مفهومی از توجیه است که در چارچوب واقعیت‌های امکانی مربوط به چگونگی ایجاد آن باور یا چیستی آثار داشتن چنین باورهایی قابل تعریف نیست.

اکنون باید ببینیم کدام نوع از درون‌گرایی مشخصه مبنایان کلاسیک است؟ البته به نوع

→ نشان داد که چگونه صدق P مستلزم صدق این قضیه است که P صادق است. (ر.ک. Fumerton:

مبناگرایی بستگی دارد. با این همه، من به این فرض بدگمان هستم که درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری در کانون نوعی مبناگرایی باشد که بر تاریخ فلسفه سیطره دارد. پیش از این گذشت که یک نوع از درون‌گراییِ حداکثری غیر قابل فهم است، بنابراین، شگفت‌آور نیست که من برای دفاع از مبناگرایان کلاسیکی که از چنین دیدگاهی جانبداری می‌کنند، انگیزه‌ای ندارم. در واقع، تجربه‌گرایان انگلیسی (و تقریباً همه مبناگرایان شاخص) بحث چندانی دربارهٔ سطح‌های معرفت، توجیه یا باور عقلی ندارند. شاید هیوم بر این باور بوده که وقتی شما صدقی را به طور مستقیم می‌دانید آن‌گاه شما می‌دانید که آن را می‌دانید و می‌دانید که می‌دانید که آن را می‌دانید، ولی نمی‌دانم او این نکته را در کجا گفته است. از این گذشته، شاید برون‌گرایان بتوانند بر اساس تعریف فرد از دست‌رسی یا دست‌رسی امکانی، لوازمی را که دست‌رسی برای معرفت و توجیه به دنبال دارد، بررسی کنند. اگر صرفاً دست‌رسی امکانی لازم باشد و امکان در چارچوب احتمال منطقی فهمیده شود من عملاً نمی‌توانم برای نمونه یک اعتمادگر را تصور کنم که نباید بپذیرد که وقتی کسی معرفت یا باور موجهی دارد، کشف این واقعیت برای او از نظر منطقی ممکن است. اگر مراد امکان قانونی باشد بعید است یک اعتمادگرا لوازم دست‌رسی امکانی را بپذیرد، ولی حتی اگر چنین لوازمی را بپذیرد، تا زمانی که دست‌رسی مورد بحث در چارچوب باوری تحلیل می‌شود که به شکل قابل اعتمادی ایجاد شده است، احساس نخواهد شد که این دیدگاه به مبناگرایی کلاسیک نزدیک‌تر شده است. به هر حال، اگر درون‌گرایی دست‌رسی امکانی را بپذیریم و امکان در چارچوب احتمال قانونی تعریف شود، قابل تردید به نظر می‌رسد که انسان‌ها از قابلیت‌های علی لازم برای داشتن باورهایی موجه برخوردار باشند. این دیدگاه مستلزم آن است که اگر من باورهای موجهی دارم، آن‌گاه بتوانم بی‌نهایت باورهای پیچیده‌ای داشته باشم که مدام افزایش می‌یابند و زمانی که تلاش دارم فراباور سطح چهارم یا پنجم را بسازم در بیان کردن آن با مشکل روبه‌رو می‌شوم.

توجه به این نکته اهمیت دارد که برخی از استدلال‌هایی که در برابر مبناگرایی سنتی بسیار بدان‌ها توجه شده است، مثلاً استدلال بونجور (انسجام‌گرا)، با پذیرش نوعی درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری آغاز می‌شود و از مبناگراها خواسته می‌شود از مبناگرایی در درون

مرزهای چنین دیدگاهی دفاع کنند.^۱

از نظر من، استدلال بونجور در برابر میناگرایانی موفقیت‌آمیز است که درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری را پذیرفته‌اند، ولی اگر اشتباه نکنم استدلال او در برابر هر کسی که درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری را بپذیرد، از جمله طرفداران انسجام‌گرایی، موفقیت‌آمیز است.^۲ البته به طور معمول درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری در ضمن صورت‌بندی میناگرایانه نقد می‌شود.

تا این جا در بحث اصلی پیش‌رفت زیادی نداشتیم. صرفاً این پیشنهاد موقتی طرح شد که میناگرایان کلاسیک نوعی از درون‌گرایی را می‌پذیرند که بر اساس آن توجیه پاره‌ای از باورها غیراستنتاجی است و در نهایت، توجیه همه باورهای موجه تا حدی مبتنی بر وجود این باورهای موجه غیراستنتاجی است. برای این که پیش‌رفت بیشتری داشته باشیم باید بین انواع خاص میناگرایانه سستی تمایز بگذاریم. با این همه، پیش از انجام این کار شاید لازم باشد به اجمال استدلال شناخته شده تسلسل را، که از نظر تاریخی مؤثرترین استدلال به سود میناگرایانه است، بررسی کنیم.

استدلال تسلسل در دفاع از میناگرایانه

بر اساس این استدلال، اگر تنها راه برای توجیه باور به یک قضیه این باشد که آن را به گونه‌ای موجه از قضیه‌ای دیگر استنتاج کنیم، در توجیه گرفتار تسلسل باطل می‌شویم. میناگرایان بر اساس قید نخست از اصل توجیه استنتاجی استدلال می‌کنند که برای این که باور به P بر پایه E1 موجه باشد، باید باور به E1 موجه باشد، ولی اگر تنها راه برای توجیه باور به E1 این باشد که آن را از قضیه‌ای دیگر به نام E2 استنتاج کنیم، آن‌گاه باید باور به E2 موجه باشد، که صرفاً می‌توان آن را از قضیه‌ای دیگر، یعنی E3، که باور به آن موجه است، استنتاج کرد، و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. و اگر کسی طرفدار درون‌گرایی استنتاجی باشد،

۱. البته بونجور (Bonjour) (1985) دیگر انسجام‌گرا نیست. با این حال، من باز به برخی از استدلال‌های نخستین او، که اکنون آنها را کنار گذاشته، اشاره می‌کنم و در چنین مواردی او را بونجور انسجام‌گرا می‌نامم.

۲. من این استدلال را در: Fumerton (1995) chapter 5 با تفصیل طرح کرده‌ام.

تسلسل‌هایی که پدید می‌آیند وحشتناک‌تر هم خواهند بود. چون افزون بر باور موجه به E1، باید به طور موجه باور داشته باشیم که E1 قضیه P را محتمل می‌کند، که این قضیه را باید از قضیه F1 استنتاج کنیم و F1 را نیز از F2 و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. ما هم چنین باید به طور موجه باور داشته باشیم که F1 این قضیه را محتمل می‌کند که E1 قضیه P را محتمل می‌کند و این قضیه را باید از قضیه G1 استنتاج کنیم و این قضیه را باید از قضیه G2 و... بر اساس درون‌گرایی استنتاجی نه تنها با یک، بلکه با بی‌نهایت تسلسل‌های بی‌نهایت روبه‌رو خواهیم بود که به نظر می‌رسد بر فرض این‌که هر توجیهی استنتاجی باشد، دیگر نخواهیم توانست به چیزی باور موجه داشته باشیم.

پیتر کلین (Peter Klein) به تازگی در مقاله‌ای منتشر نشده از دیدگاهی دفاع کرده که آن را بی‌نهایت‌گرایی (infinetism) می‌نامد. او قید نخست از اصل توجیه استنتاجی را می‌پذیرد و اذعان دارد که بر اساس این قید اگر باورهای موجه غیراستنتاجی وجود نداشته باشند، وجود یک باور موجه مستلزم وجود بی‌نهایت باورهای موجه خواهد بود، ولی در ادامه استدلال می‌کند که چنین تسلسلی باطل نیست. ما می‌توانیم بی‌نهایت باورهای موجه‌گرایشی (dispositional) داشته باشیم و داریم، حتی اگر هر توجیهی استنتاجی باشد این باورهای بی‌نهایت به ما این امکان را می‌دهند که باورهایی موجه داشته باشیم. او تأکید می‌کند که برای توجیه یک باور نباید اصرار داشته باشیم که زنجیره استدلالی ما عملاً کامل شود. همین کافی است که کسی بتواند در یک سلسله بی‌نهایت پیچیده از توجیه، هر باوری را (ولی نه همه باورها را یک‌باره) با ارجاع به باور (گرایشی) دیگری در همان ساختار توجیه کند.

حق با کلین است که ما بی‌نهایت باورهای موجه داریم، ولی گمان می‌کنم او در خصوص استدلال تسلسل برای باورهای موجه غیراستنتاجی نکته اصلی را درک نکرده است. از نظر من بطلان چنین تسلسلی مفهومی (Conceptual) است. برای فهم یا تحلیل تصور توجیه استنتاجی باید به ناچار از مفهوم توجیه کمک بگیریم. موجه بودن در باور به P بر پایه E به یک معنا صرفاً عبارت است از موجه بودن در باور به E. (اگر درون‌گرایی استنتاجی درست باشد، توجیه باور به P بر پایه E هم چنین از وجود توجیه برای باور به این‌که E قضیه P را محتمل می‌کند، تشکیل شده است.) ولی تا این‌جا تحلیل توجیه در چارچوب توجیه استنتاجی صرف، به وضوح دوری است. ما هنوز باید بدانیم باور به E چگونه موجه می‌شود. اگر تلاش

شود باور موجه به E بر اساس استنتاج E از باور موجه دیگری فهمیده شود، تلاش برای فهم توجیه بی نتیجه خواهد بود. ما به فهمی از توجیه نیاز داریم که در آن از مفهوم توجیه استفاده نشده باشد.

گمان می‌کنم مقایسه زیر راهگشا باشد. فیلسوفی را تصور کنید که استدلال می‌کند نیازی به مفهوم خوبی ذاتی (intrinsic goodness) نیست و هرگونه خوبی را می‌توان ابزاری دانست. خوب بودن X همیشه فقط به این معناست که X باعث ایجاد چیز خوبی به نام Y می‌شود. ضمن آن‌که به ما اطمینان داده می‌شود که نباید در این جا نگران تسلسل باشیم، چون دلیلی ندارد که فرض شود، صرفاً تعداد محدودی چیزهای خوب وجود دارد. وقتی بی نهایت چیزهای خوب وجود داشته باشد، همیشه چیز خوبی یافت می‌شود که چیزهای خوب را خوب کند. آیا وجود بی نهایت خوب ما را از تمایز گذاشتن بین خوب ذاتی و ابزاری بی نیاز می‌کند؟ قطعاً چنین نیست. برای درک مفهوم خوبی ابزاری به مفهوم خوبی ذاتی نیاز داریم. اگر تنها راه برای فهم خوب بودن یک چیز به چیز خوب دیگری ختم می‌شود، آن‌گاه نمی‌توان هیچ تصویری از خوبی ابزاری داشت. زمانی که به دنبال منشأ مفهومی خوبی هستیم همیشه به تصویری از خوبی می‌رسیم که فی نفسه در چارچوب تصویری تعریف نشده از خوبی تعریف می‌شود.

بی نهایت‌گرا نیز هیچ‌گاه نخواهد توانست تحلیلی غیر دوری از توجیه ارائه کند. تحلیل او از توجیه تعریفی تکراری است که دارای قید پایه نیست. اگر نتوانیم مفهومی از باور موجه را تعریف کنیم که مبتنی بر مفهوم باور موجه نباشد، آن‌گاه هیچ فهمی از شیوه وابستگی «درون داد (input)» موجه بر «برون داد (output)» موجه نخواهیم داشت.

برای رهایی از استدلال تسلسل مفهومی مبنای‌گرایی، می‌توان تلاش کرد که توجیه استنتاجی بدون استفاده از مفهوم توجیه تعریف شود. بی نهایت‌گرای کلین ممکن است استدلال کند که همه آن‌چه برای توجیه استنتاجی باور به P نیاز است، عبارت است از توان اقامه استدلالی معتبر (Valid) و غیرمصادره به مطلوب (question begging) برای P، استدلالی معتبر و غیرمصادره به مطلوب برای این ادعا که ما استدلالی درست (sound) برای P اقامه کرده‌ایم، استدلالی معتبر و غیرمصادره به مطلوب برای این ادعا که ما استدلالی درست برای این نتیجه اقامه کرده‌ایم که استدلالی درست برای P اقامه کرده‌ایم و به همین نحو تا بی نهایت

ادامه می‌یابد. ولی این نمی‌تواند درست باشد. من به P باور دارم و این شاهد را برای P اقامه می‌کنم که ایزد ۱ به P باور دارد و هر چه را او به آن باور دارد صادق است. من می‌توانم و می‌خواهم که برای درستی این استدلال نیز دلیلی بیاورم. من ادعا می‌کنم که یک ایزد ۲ وجود دارد که باور دارد استدلال ایزد ۱ درست است و هر آن چه ایزد ۲ باور داشته باشد، صادق است. اگر استدلالی برای درستی این استدلال بخواهید، من در وجودشناسی خود بی‌نهایت ایزدهای خطاناپذیر دارم که هر یک حاضرند موضوع مقدماتی شوند که من برای اثبات باورهای بی‌نهایت پیچیده خود به آنها نیاز دارم، در حالی که باوری که در پایین‌ترین سطح قرار دارد با هر آن چه در سطوح بالاتر قرار دارد تأیید می‌شود. بی‌تردید، کلین نمی‌پذیرد که در چارچوب چنین مجموعه‌ای از باورها، بتوان در باور به P موجه بود، چون او هرگز نخواهد پذیرفت که باور به مقدمات استدلال‌های ایزدی موجه باشد. توجیه استنتاجی مستلزم باوری موجه در مقدمات مربوط به آن است تا باور به مقدمات، باور به نتایج آنها را موجه سازد.

تنها جایگزین دیگری که برای تلاش مبنایگرایانه در پایان دادن به تسلسل توجیه با کمک مفهومی از باور موجه غیر استنتاجی وجود دارد، عبارت است از تعریف مفهومی عام از توجیه که ارتباطی با شیوه خاص توجیه یک باور نداشته باشد؛ برای نمونه اگر کسی توجیه را اساساً مفهومی هنجاری^۱ بداند و فرض کند که قضایایی را که بیان‌کننده باورهای دارای توجیه معرفی‌اند، می‌توان به قضایایی تقلیل داد که آن چه را باید باور کرد توصیف می‌کنند، آن‌گاه شاید بتواند از تعریف توجیه استنتاجی در چارچوب توجیه غیراستنتاجی بی‌نیاز شود. ولی به دلایلی که فرت، پلنتینگا و دیگران طرح کرده‌اند تعریف توجیه معرفتی در چارچوب آن چه باید باور کرد امکان‌پذیر نیست. (normative) و من برای تعریف مفهومی عام از توجیه راه قابل قبول دیگری نمی‌یابم. یک نظریه انسجام برون‌گرایانه در باب توجیه می‌تواند راهگشا باشد، ولی بونجور به شکل قانع‌کننده‌ای نشان داده است که انسجامی که به آن دست‌رسی نداریم (یعنی انسجامی که به آن باور موجه نداریم) نمی‌تواند باعث ایجاد باور موجهی شود. کوتاه سخن آن‌که گمان نمی‌کنم توجیه استنتاجی، مگر در چارچوب نوعی

۱. ر.ک: Firth (1959) and Plantinga (1988, 1992, 1993a & 1993b)

توجه غیراستنتاجی، قابل تعریف باشد، به همین دلیل، گمان می‌کنم باید مبنای‌گرایی را پذیرفت (هر چند ضرورتی ندارد این مبنای‌گرایی درون‌گرایانه باشد).

مبنای‌گرایی سنتی و باور خطاناپذیر

ولی اگر معرفت‌شناسی‌های برون‌گرایانه معاصر را کنار بگذاریم، مفهوم محوری باور موجه غیر استنتاجی را چگونه باید بفهمیم؟ در نوعی از درون‌گرایی حالت درونی تلاش می‌شود معرفت‌مبنایی در ویژگی حالت باور فهم شود. از آن‌جا که معمولاً دکارت مبنای‌گرایی الگو به شمار می‌رود، شاید شگفت‌آور نباشد که منتقدان مبنای‌گرایی اغلب به این پرسش می‌پردازند که آیا باورهایی وجود دارند که خطاناپذیر باشند. این قطعاً درست است که بسیاری از مبنای‌گرایان با صراحت یا به طور ضمنی می‌پذیرند که اگر باورهایی را بیابیم که نمی‌توانند خطا باشند، آن‌گاه مبناهای معرفت و باور موجه را یافته‌ایم. پرایس (Price) (۱۹۵۰) با طرح مفهوم داده حسی (sense-data)، که معرفت به آن از مبانی معرفت تجربی است، داده حسی و اوصاف غیرنسبی آن را در برابر دیگر امور خطاناپذیر قرار می‌دهد، و به طور ضمنی به این نکته اشاره می‌کند که تنها راه برای یافتن مبانی درست شناخت این است که هر باوری که می‌تواند خطا باشد کنار گذاشته شود. به پیروی از لهرر (۱۹۷۴) می‌توان تعریف زیر را برای باور خطاناپذیر صورت‌بندی کرد:

(Ia) باور S به P در زمان t خطاناپذیر است اگر باور S به P در زمان t مستلزم صدق P باشد. استلزام را در معنایی گسترده تعریف می‌کنیم، به گونه‌ای که بتوان گفت P مستلزم Q است اگر P به شکل صوری، تحلیلی یا ترکیبی مستلزم Q باشد.^۱ گرچه این تعریف کاملاً قابل فهم برای خطاناپذیری به شمار می‌رود، ولی، همان‌گونه که

۱. P به شکلی صوری مستلزم Q است، اگر این قضیه که اگر P آن‌گاه Q این همان‌گویی باشد؛ P به شکلی تحلیلی مستلزم Q است اگر بتوان این قضیه را که اگر P آن‌گاه Q از راه جایگزینی عبارت‌های مترادف به این همان‌گویی تبدیل کرد؛ P به شکلی ترکیبی مستلزم Q است اگر این قضیه که اگر P آن‌گاه Q در همه جهان‌های ممکن صادق باشد، ولی صدقی این همان‌گویانه یا تحلیلی نباشد. روشن است که این تعاریف صرفاً خطوطی کلی هستند و تحلیل‌هایی قانع‌کننده برای این مفاهیم فلسفی مشکل‌ساز به شمار نمی‌رود.

لهرر استدلال می‌کند، روشن نیست که ارتباط چندانی با تلاش جهت فهم مفهوم معرفتی توجیه غیراستنتاجی داشته باشد. مشکلات مورد نظر شناخته شده هستند و من آنها را در این جا تکرار نخواهم کرد. هر صدق ضروری لازمه هر قضیه‌ای است و از این رو، اگر من به صدق ضروری P باور دارم، این واقعیت که من به P باور دارم مستلزم صدق P است. بنابراین، با تعریفی که گذشت باور به P در صورتی که P صدقی ضروری باشد، خطاناپذیر خواهد بود، حتی اگر باور به P صرفاً از روی هوس باشد. قطعاً این مفهوم از خطاناپذیری با موجه بودن یا نبودن باور ارتباط چندانی ندارد. اگر صرفاً به قضایای ممکن توجه کنیم باز می‌توانیم نمونه‌هایی از قضایایی را بیابیم که این واقعیت که آنها مورد باورند مستلزم آنهاست، حتی اگر کسی که آن قضیه را باور دارد استلزام را «نبیند» و بنابراین، فاقد توجیه باشد.^۱

برای حل این مشکل می‌توان تعریف باور خطاناپذیر را تغییر داد، ولی با مشاهده این که صرف استلزام بین باور داشتن و صدق آن چه مورد باور است، توجیهی به دست نمی‌دهد، متوجه می‌شویم که شاید در جایی دیگری باید به دنبال مبناهای معرفت باور موجه بود. این کار به ما این امکان را می‌دهد که از بسیاری از اشکالات شناخته شده مبناگرایی پرهیز کنیم. گرچه نمونه‌های کمی از قضایای ممکن وجود دارند که صدق آنها به شکلی سطحی لازمه مورد باور بودن آنها باشد، منتقدان مبناگرایی باور خطاناپذیر استدلال کرده‌اند که برای تأیید باورهای موجهی که تلاش داریم آنها را اثبات کنیم، باورهای خطاناپذیر کافی وجود ندارد. بنابراین، ما فیلسوفانی را به یاد می‌آوریم که با استفاده از آزمون‌های فکری تلاش داشتند مبناگرهای دکارتی را متقاعد کنند که نمونه‌های مطلوب آنها از باورهای خطاناپذیر، به هیچ وجه خطاناپذیر نیستند. آرمسترانگ (۱۹۶۳) ما را به آینده‌ای می‌برد که دارای نوعی عصب‌شناسی آرمانی است. ما به دستگاه‌های پیچیده‌ای وصف شده‌ایم که با وجود این که باور داریم که درد می‌کشیم این دستگاه‌ها نشان می‌دهند که اصلاً علامتی از فعالیت عصبی مرتبط با درد وجود ندارد. آیا در چنین موقعیتی این نتیجه‌گیری معقول نیست که اصلاً این باور که ما درد می‌کشیم خطاست؟^۲ لهرر (۱۹۷۴) استدلال می‌کند که این امکان وجود دارد که کسی درد را با

۱. برای مطالعه نمونه‌هایی جزئی‌تر ر. ک: Lehrer (1990) and Goldman (1979).

۲. از نظر من، پاسخ این پرسش کاملاً منفی است. با این همه، در این جا علاقه دارم که صرفاً برخی از استدلال‌هایی را یادآوری کنم که درباره این موقعیت طرح شده‌اند.

خارش به شکلی واقعی (نه صرفاً لفظی) اشتباه بگیرد، و بنابراین، در خصوص درد کشیدن خود دچار خطا شود. پالوک در مقاله خود در همین کتاب نسبت به شیوه‌هایی هشدار می‌دهد که ممکن است در تلاش جهت تشخیص تجربه‌های خود به سادگی دچار خطا شویم.

توان این آزمون‌های فکری خاص هر چه که باشد، استدلالی بسیار کلی وجود دارد که برای اثبات این مطلب طرح شده که نمونه‌های مطلوب مبنایان برای باورهای تجربی موجب غیراستنتاجی، خطاناپذیر نیستند. نوعی استدلال هیومی وجود دارد که از مشاهده ساده این مطلب آغاز می‌شود که در اکثر موارد این باور که P، حالتی از امور است و تحقق P حالتی دیگر از امور. اگر این دو واقعاً دو واقعیت متفاوت اند، پس چرا این امکان وجود نداشته باشد که کسی یکی را داشته باشد و دیگری را نداشته باشد؟^۱ باز می‌توان از حدس‌های درباره چگونگی کارکرد مغز استفاده کرد و این استدلال را با الفاظی تأیید کرد، گرچه چیزی به توان منطقی استدلال افزوده نخواهد شد. یک بار دیگر نمونه‌ای الگویی از باور تجربی خطاناپذیر را در نظر بگیرید؛ برای مثال این باور را که من اکنون احساس درد می‌کنم. قطعاً این امکان وجود دارد که نقطه‌ای از مغز که از نظر علی این باور را ایجاد می‌کند که من احساس درد می‌کنم کاملاً متفاوت از نقطه‌ای از مغز باشد که از نظر علی درد را ایجاد می‌کند. ممکن است بین تحقق واقعه مغزی «درد» و تحقق واقعه مغزی «باور» یا بالعکس، رابطه علی وجود داشته باشد، ولی حتی اگر رابطه علی هم وجود داشته باشد باز این صرفاً یک واقعیت امکانی است. به نظر نمی‌رسد که متخصص عصب‌شناسی بتواند این روابط علی (یا هر رابطه دیگر) را صرفاً به شکلی پیشین کشف کند. ولی اگر حالتی از مغز که باعث این باور می‌شود که من احساس درد می‌کنم، کاملاً متفاوت از حالتی از مغز باشد که باعث درد می‌شود، آن‌گاه اصولاً این امکان وجود دارد که یکی بدون دیگری تحقق یابد. بنابراین، باور مورد نظر مستلزم صدق قضیه مورد باور نیست.

توجیه خطاناپذیر

از نظر من، استدلال فوق درجه بالایی از مقبولیت را دارد و در هر صورت این که مبنایان صرفاً در باور جست‌وجو کنیم، همیشه از نظر من، غیرقابل قبول بوده است. توجیه من در

۱. این استدلال را آیردر 19، 1956: Ayer طرح کرده است.

باور به این که احساس درد می‌کنم چیست؟ آیا توجیه من صرفاً این است که من باور دارم که احساس درد می‌کنم؟ این باور چه خصوصیتی دارد که آن را از دیگر باورها متمایز می‌کند؟ چرا باور به این که احساس درد می‌کنم نوعی توجیه را تشکیل می‌دهد، ولی باور به این که اشباح وجود دارند نوعی توجیه را به دست نمی‌دهد؟ اگر واقعاً به دنبال یافتن وصفی راهگشا برای نوع خاصی از نسبت با صدق هستیم که نیاز به استنتاج را از میان بردارد، تمسک به باور به عنوان یک توجیه گریبی ثمر است.

همان‌گونه که بونجور (انسجام‌گرا) یادآور می‌شود، به نظر می‌رسد این فقدان پاسخ واقعی هم‌چنین ویژگی مبنایگرایانی باشد که تلاش دارند، منشأ توجیه غیراستنتاجی را با واقعیتی که موجب صدق باور موجه غیراستنتاجی می‌شود، یکسان بدانند.^۱ زمانی که از این مبنایگرایان سؤال شود که چه چیزی باور به احساس درد را توجیه می‌کند، آنها خود درد را معرفی می‌کنند. ولی ویژگی درد چیست که آن را به یک توجیه گر تبدیل می‌کند. وقتی شما باور دارید که من احساس می‌کنم درد من (از نظر بیشتر مبنایگرایان) باور شما را در خصوص این که من احساس درد می‌کنم توجیه نمی‌کند، بنابراین، رابطه من با درد خودم باید ویژگی متفاوتی داشته باشد که بخشی از تبیین آن چیزی است که تشکیل‌دهنده توجیه به شمار می‌رود.^۲ این واقعیت که من نوعی دست‌رسی به درد خود دارم که شما ندارید، باعث می‌شود باور من به شکلی غیراستنتاجی موجه شود، در حالی که شما باید بر استنتاج تکیه کنید. البته این رابطه نیازمند تبیین است، ولی پیش از بررسی چنین تبیینی مناسب است یادآوری شود که مفهوم خطاناپذیری را می‌توان به شیوه‌ای تعریف کرد که در بسط نظریه مبنایگرایانه توجیه راهگشاتر باشد. پرسش مربوط این نیست که آیا باور مستلزم صدق قضیه مورد باور است، بلکه پرسش این است که آیا توجیه مستلزم صدق قضیه

۱. ر.ک: Bonjour: (1985) , 58-78.

۲. به نظر می‌رسد بونجور، اکنون می‌خواهد ادعا کند که خود این واقعیت که من احساس درد می‌کنم تشکیل‌دهنده توجیه باور به احساس درد است. با این همه مطمئن نیستم که در نهایت با بونجور اختلافی داشته باشم. او دردی را که فرد از آن آگاه است درآگاهانه می‌نامد، و من هیچ اشکالی در معرفی این واژه تخصصی نمی‌بینم. پرسش اصلی این است که آیا آگاهی از درد، که چیزی متفاوت از درد است، سازنده توجیه است.

مورد باور است:

(Ib) باور S به P در زمان t خطاناپذیر است اگر توجیه S برای باور به P در زمان t به شکل مربوطی مستلزم صدق P باشد.

برای رهایی از اشکالاتی که در ارتباط با Ia طرح شد باید قید «مربوط» را به استلزام افزود. اگر برای باور به قضیه‌ای که ضرورتاً صادق است، اصلاً توجیهی وجود داشته باشد، آن توجیه مستلزم هرگونه صدق ضروری خواهد بود، ولی برای رسیدن به باوری که به شکل خطاناپذیری موجه است، حتی اگر موضوع آن باور صدقی ضروری باشد، صرفاً به هر توجیهی نیاز نیست. استلزام مربوط و نامربوط چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ پاسخ به این پرسش بسیار مشکل است، ولی از نظر شهودی چنین پاسخی باید با واقعیتی مرتبط باشد که باعث صدق قضیه‌ای می‌شود که لازم است، و واقعیتی که باعث صدق قضیه‌ای می‌شود که ملزوم است. به طور خاص تر می‌توان گفت که P به شکل مربوطی مستلزم Q است، صرفاً اگر واقعیتی که P را صادق می‌کند دست‌کم بخشی از واقعیتی باشد که Q را صادق می‌کند. این پیشنهاد را باید حداکثر صرفاً موقتی دانست، چون روشن است که به تبیین مفصل‌تری از واقعیت‌ها و اجزای سازنده آنها نیاز است. این که من موی خاکستری دارم مستلزم این است که کسی موی خاکستری دارد، ولی آیا موی خاکستری داشتن من بخشی از این واقعیت است که کسی موی خاکستری دارد؟ قطعاً به یک معنا در پاسخ به این پرسش که «چه چیزی باعث صدق این قضیه می‌شود که کسی موی خاکستری دارد؟» می‌توان به این واقعیت اشاره کرد که من موی خاکستری دارم، ولی به شکل مربوطی نمی‌توان گفت این که من موی خاکستری دارم باعث صدق این قضیه می‌شود که دو به علاوه دو مساوی با چهار است.

آشنایی و توجیه غیراستنتاجی

به گمان من، نه باور و نه واقعیتی که صدق‌ساز مورد باور است، فی نفسه توجیه قابل قبولی نیست، تا چه رسد به نوعی توجیه که بتواند به تسلسلی از توجیه پایان دهد. در عوض ما باید به نوعی رابطه خاص با صدق آن چه مورد باور است تکیه کنیم، به بیانی دقیق‌تر، ما باید به نوعی رابطه خاص با واقعیتی که صدق‌ساز قضیه مورد باور است، تکیه کنیم. من در جای دیگر (۱۹۹۵) استدلال کرده‌ام که بنیادی‌ترین مفهومی که برای معنادار شدن مبناگرایی سنتی

به آن نیاز است، مفهوم آشنایی (acquaintance) است.^۱ با این همه، برای توضیح نظریه آشنایی در باب توجیه استنتاجی، باید از بحث اصلی خارج شوم و به ترسیم خطوط کلی نظریه‌ای بسیار بحث‌انگیز در باب صدق و قصدیت (intentionality) بپردازم.

من اندیشه‌ها را (که گاهی با عنوان قضیه به آنها اشاره می‌کنم) حامل‌های اولیه ارزش صدق می‌دانم. حامل‌های ثانویه ارزش صدق واحدهایی زبانی هستند که اندیشه‌ها را بیان می‌کنند. اندیشه‌ها برای یک ذهن یا شخص اوصافی غیرنسبی هستند. اندیشه‌های صادق مطابق با واقعیت‌ها هستند یا آنها را به تصویر می‌کشند. اندیشه‌های کاذب مطابق با واقعیت‌ها نیستند. یک واقعیت مجموعه‌ای غیر زبانی است که متشکل از اوصافی است که هویت یا هویت‌هایی را تحقق می‌بخشند. جهان بسیار پیش از این‌که دارای اذهان و اندیشه‌ها شود، دارای واقعیت‌ها بوده است. با این همه، اگر کلیات نامتحقق وجود نداشتند، جهان به معنایی کلاً روشن پیش از تحقق موجوداتی آگاه احتمالاً فاقد هرگونه صدقی بود، چون اگر موجودات آگاه وجود نداشته باشند، هیچ حامل ارزش صدقی وجود نخواهد داشت.^۲ البته واقعیت‌هایی وجود خواند داشت که در صورت وجود اندیشه‌های مربوط آنها را صادق می‌کنند، و با تمسک به فرض‌های خلاف واقع، اظهارات متداولی مانند این‌که صدها میلیون سال قبل این قضیه که هیچ موجود آگاهی وجود ندارد صادق بود، قابل فهم می‌شوند. از نظر من، هر حالت قصدی یک اندیشه است. باور به این‌که اشباح وجود دارند و ترس

۱. دیدگاه‌های من در آن کتاب و در این‌جا به روشنی و تا حد زیادی متأثر از راسل است. شاید راسل در (۱۹۸۴)، به طور خاص فصل ۶، بیش از همه به جانبداری از دیدگاهی شبیه به دیدگاه من نزدیک شده است. از مایکل کرمو متشکرم که مرا به بخش‌های انتقادی راهنمایی کرد.

۲. پلتنینگا با دلیل معقولی به من هشدار داد که من باید تلاش بسیاری انجام دهم تا در وجودشناسی خود جایی برای کلیات بیابم. به کمک کلیات خواهم توانست وصف (کلی) این اندیشه که P را حامل ارزش صدق بدانم و خود را از مشکلات بسیاری نجات دهم. کلیات نامتحقق (مانند قضا یا آن گونه که به طور معمول تصور می‌شود) ضرورتاً وجود دارند. از نظر شهودی تمایلی نداریم که وجود اندیشه‌ها را صدقی ضروری بدانیم، ولی اگر حامل‌های ارزش صدق اندیشه‌های ممکن هستند، آن‌گاه در هر جهان ممکن‌ی که حامل‌های صدق وجود دارند، این صادق خواهد بود که اندیشه‌ها وجود دارند. با این همه، یک موضع فلسفی که دفاع از آن آسان‌تر است، همیشه مطابق واقع نیست، و من هنوز تلاش دارم بدون وجودشناسی کلیات بحث را ادامه دهم.

از این که اشباح وجود دارند، هر دو انواعی از این اندیشه واحدند که اشباح وجود دارند. ما می‌توانیم باور صادق و کاذب را به ترتیب این‌گونه تعریف کنیم:

باور S به P زمانی صادق است که S دارای این وصف باشد که می‌اندیشد (در چارچوب باور) که P و xی وجود داشته باشد که این اندیشه که P مطابق با آن باشد.

باور S به P زمانی کاذب است که S دارای این وصف باشد که می‌اندیشد (در چارچوب باور) که P و xی وجود نداشته باشد که این اندیشه که P مطابق با آن باشد.

در این نظریه مطابقت در باب صدق به کابوس‌هایی وجودشناختی تحت عنوان حالت‌هایی از امور که ناموجودند و «موضوع» (object) باورهای کاذب را می‌سازند، نیازی نیست، و در آن از روشی بسیار طبیعی‌تر برای فهم مرجع (referent) جمله‌ها استفاده می‌شود که شبیه روش فهم مرجع اسم‌ها و توصیف‌های خاص است. ما برخلاف فرگه به اموری رازانگیز تحت عنوان صادق (The Truth) و کاذب (The False)، به ترتیب به عنوان مرجع جمله‌های صادق و کاذب نیازی نداریم. در عوض، این دیدگاه سراسرتر را می‌پذیریم که همان‌گونه که کاربرد موفقیت‌آمیز یک نام به یک شخص اشاره دارد، تلاش موفقیت‌آمیز - صادق - برای اشاره به جهان با یک جمله توصیفی نیز در اشاره به یک واقعیت، موفقیت‌آمیز است. برخی نام‌ها مانند «پیگاسوس» در اشاره به هیچ شخصی موفقیت‌آمیز نیستند و برخی جمله‌ها مانند این جمله که «سگ‌ها هشت پا دارند» به هیچ واقعیتی اشاره ندارند. با چشم‌پوشی از نظریه‌های ارجاع مستقیم، معناداری مستلزم داشتن مرجع نیست و اندیشه‌هایی که با جمله‌هایی کاذب بیان می‌شوند، با وجود این که آن جمله‌ها مرجعی ندارند، به آنها معنا می‌بخشند.

آشنایی یک حالت قصدی دیگر نیست که آن را وصف غیرنسبی ذهن بدانیم. آشنایی خود آن نسبتی است که بین فرد و یک چیز، وصف یا واقعیت وجود دارد. آشنا بودن با یک واقعیت فی‌نفسه به معنای داشتن نوعی باور موجه یا معرفت قضیه‌ای نیست، و به همین دلیل، من ترجیح می‌دهم که از واژه رایج معرفت از راه آشنایی (Knowledge by acquaintance) استفاده نکنم. ممکن است کسی با یک وصف یا واقعیت آشنا باشد، ولی حتی از منابع مفهومی لازم برای بازنمایی آن واقعیت در اندیشه، و قطعاً از توان لازم برای بیان زبانی آن واقعیت، محروم باشد، ولی اگر این مطلب درست باشد آشنایی چه نسبتی با معرفت‌شناسی خواهد داشت؟

سلارز در یکی از مؤثرترین استدلال‌ها بر ضد مبنایگرایی استدلال می‌کند که نظریه داده (given) در معرفت‌شناسی سنتی دربرگیرنده جنبه‌های ناسازگاری است. از یک سو، طرفداران این دیدگاه برای تضمین این نکته که داده شدن یک چیز مستلزم باورهای دیگری نیست، سعی می‌کنند آن را از حوزه کاربرد مفاهیم بیرون کنند. انواع داده‌هایی که به ما داده می‌شود احتمالاً در تجربه حسی همه دیگر انواع حیوانات نیز داده می‌شود. از سویی دیگر، اصل نظریه داده با این انگیزه طرح شده که تسلسل توجیه پایان یابد و مبنای مستحکمی برای دیگر باورهای که به شکلی موجه از داده استنتاج می‌شوند، به دست آید، ولی برای این که استنتاج از داده معنا داشته باشد، داده باید قضیه‌ای باشد. باید، دست‌کم، ارزش صدق داشته باشد، ولی چیزی که دارای ارزش صدق است، متضمن کاربرد مفاهیم اندیشه است، قابلیت که دست‌کم در حیوانات پست‌تر وجود ندارد.^۱

راه حلّ قیاس دو وجهی سلارز و دیگران عبارت است از: تأکید دوباره این که آشنایی فی نفسه نسبتی معرفتی نیست. آشنایی نسبتی است که شاید بین دیگر حیوانات و اوصاف، یا حتی واقعیت‌ها، وجود داشته باشد، ولی هم‌چنین احتمالاً برای این حیوانات توجیهی برای باور به چیزی فراهم نمی‌کند، دقیقاً به این دلیل که این حیوانات دیگر احتمالاً باوری ندارند. بدون اندیشه صدقی وجود نخواهد داشت، و بدون حامل ارزش صدق چیزی وجود ندارد که موجه باشد یا نباشد، ولی آشنایی چگونه توجیه غیر استنتاجی به دست می‌دهد؟ از نظر من، توجیه غیراستنتاجی برای باور به P زمانی تحقق می‌یابد که فرد دارای این اندیشه باشد که P و با این واقعیت که P، این اندیشه که P و این واقعیت که اندیشه P مطابق با واقعیت P است، آشنا باشد. یک فعل آشنایی به تنهایی معرفت یا باور موجه به دست نمی‌دهد، ولی اگر دارای اندیشه مربوط باشیم سه فعل یاد شده با یکدیگر توجیه غیراستنتاجی را می‌سازند. وقتی همه آن‌چه یک اندیشه را صادق می‌کند، به طور مستقیم در برابر آگاهی باشد، برای توجیه یک باور به چیز دیگری نیاز نیست.^۲ حالتی که توجیه غیراستنتاجی را می‌سازد حالتی است که به

۱. این استدلال در: Sellars : 1963, 131-32 و هم‌چنین در: Bonjour: 1985, Chapter 4 طرح شده است.

۲. در نسخه نخست این مقاله ادعا کرده بودم که افعال آشنایی مستلزم موجه بودن باور مربوط است. با

←

عنوان اجزای سازنده خود هم حامل ارزش صدق را دارد و هم صدق‌ساز (truth maker) را. خواننده ممکن است که به درستی اشکال کند که اگر آشنایی با یک واقعیت به تنهایی وصفی معرفتی نیست، قطعاً با جمعی از افعال آگاهی نیز نمی‌توان وصفی معرفتی ساخت، ولی اگر این سخن به منظور طرح اشکالی صوری بر دیدگاه من بیان شده باشد، دربرگیرنده ارتکاب مغالطه تقسیم است. این‌که هیچ‌یک از اجزای یک حالت مرکب، وصفی معرفتی را نمی‌سازند مستلزم این نیست که ترکیب آن اجزا باعث تحقق چنین وصفی نشود. طرفداران نظریه آشنایی کلاسیک مانند راسل به درستی بر نقش آشنایی با ویژگی‌ها، اوصاف و حتی واقعیت‌ها در تشکیل توجیه تأکید دارند، ولی یک واقعیت یک صدق نیست، و آنچه برای پایان دادن به تسلسل توجیه نیاز است، مواجهه مستقیم با صدق است. برای تحقق این مواجهه باید نه تنها از صدق‌ساز (واقعیتی که یک صدق مطابق با آن است) بلکه هم‌چنین از حامل صدق (اندیشه) و مطابقتی که بین صدق‌ساز و حامل صدق وجود دارد، به طور مستقیم آگاه باشیم.

از آن‌جا که دو نسبت آشنایی و مطابقت که در تبیین فوق از آنها استفاده شده، نسبت‌هایی بی‌همتا و یگانه‌اند، در توضیح مفهوم آنها برای کسی که ادعا می‌کند آن را نمی‌فهمد، سخن بسیار کمی می‌توان گفت. از آن‌جا که آشنایی به هیچ نسبتی شباهت ندارد، هیچ کلی مناسبی یافت نمی‌شود که بتوان این مفهوم را در ذیل آن گنجانند. می‌توان با طرح نمونه‌هایی از واقعیت‌هایی که فرد با آنها آشنایی دارد نوعی تعریف «اشاری» (ostensive) برای آشنایی ارائه کرد، ولی فیلسوفانی که گمان می‌کنند این مفهوم بی‌معناست بعید است که خود را آشنای با واقعیت‌های گوناگون بیابند. وقتی کسی با واقعیتی آشناست، آن واقعیت در برابر آگاهی او حاضر است. واسطه‌ای بین فرد و واقعیت وجود ندارد. ولی این بیان‌ها همگی استعاری‌اند و ممکن است به همان اندازه که روشن‌گرند، گمراه‌کننده نیز باشند. همان‌گونه که گذشت می‌توان در چارچوب آزمونی فکری نسبت آشنایی مستقیم با چیزی را به روشنی نشان داد.

→ این همه، همان‌گونه که پل موزر در نشست نوتردام به من یادآوری کرد، من نمی‌خواهم بگویم چنین امری در صورتی است که بپذیریم، که احتمالاً باید بپذیریم، که باور باید مبتنی بر افعال آشنایی مربوط باشد. به همین دلیل، تلاش می‌کنم، به شکل دقیق‌تری به جای این‌که نظریه خود را در چارچوب شرایط کافی باور موجه بیان کنم، آن را در چارچوب وجود توجیه بیان کنم.

برای یک نمونه شناخته شده، فردی را تصور کنید که غرق در گفت و گو می شود و برای مدت کوتاهی کمردردی را که از آن رنج می برد، دیگر احساس نمی کند. البته برخی فیلسوفان اصرار خواهند کرد که درد به سادگی از بین رفته است، ولی من این فرض را بیشتر قابل قبول می دانم که درد در تمام مدت وجود داشته، ولی فرد برای مدت کوتاهی از آن آگاه نبوده است. این آگاهی است که هست، نیست و دوباره هست، و ما در خصوص همین آگاهی مستقیم بحث می کنیم.

مطابقت هم چنین گاهی نسبت ترسیم (picturing relation) نامیده شده، ولی استعاره ترسیم بیشتر باعث شده کاریکاتوری از این دیدگاه رسم شود که اغلب در نظریه های خام تری با آن روبه رو هستیم که «تصورات» را تصاویر ضعیفی از واقعیت می دانند. این گرایش وجود دارد که دست کم به تمثیل چاپ عکس و صحنه ای که به تصویر کشیده می شود، به عنوان روشی اشاره شود که می تواند نسبت بین اندیشه صادق و واقعیتهای که این اندیشه با آن مطابقت دارد، را توضیح دهد. ولی بیشتر اندیشه ها «تصویر» نیستند و نسبت مطابقت با هر گونه شباهت بین اندیشه و واقعیتی که در آن بازنمایی می شود، بی ارتباط است. مطابقت شبیه هیچ چیز دیگری نیست؛ نمی توان آن را به گونه ای روشن گر در ذیل یک نوع گنجانده، و نمی توان آن را بر اساس مفاهیمی که کمتر مشکل سازند، تحلیل کرد.^۱

آیا آشنایی منبعی برای توجیه خطاناپذیر است؟ پاسخ به یک معنا سراسر است. اگر آشنایی من با واقعیت P بخشی از توجیه من در باور به P است و اگر آشنایی نسبتی واقعی است که مستلزم وجود طرفین نسبت است، آن گاه وقتی که من با واقعیت P آشنا هستم، P صادق است. واقعیتی که من با آن آشنا هستم، همان واقعیتی است که P را صادق می کند. نفس منبع توجیه متضمن آن چیزی است که باور را صادق می کند. این مطلب از یک نظر باعث می شود نظریه مبناگرایی مبتنی بر آشنایی، بسیار جذاب از کار درآید. برای توجیه باور به احساس درد نیازی به تمسک به دیگر باورها نیست. چون خود آن واقعیتی که این باور را صادق می کند، به گونه ای غیرمشکل ساز در برابر آگاهی من حاضر است، همان گونه، که مطابقتی که بین اندیشه من و آن واقعیت وجود دارد نیز در برابر آگاهی من حاضر است.

۱. برای ملاحظه دفاع فومرتن از نظریه مطابقت و نقد او بر دیدگاه های رقیب ر. ک.: Fumerton:

بنابراین، هر آن‌چه احتمالاً برای توجیه نیاز است یا درخواست شده است، در برابر آگاهی حاضر است.

توجه داریم که خطاناپذیری توجیهی که از راه آشنایی به دست می‌آید، ناشی از حضور خود واقعیت به عنوان بخشی از توجیه گراست. یادآوری این نکته اهمیت دارد که از این نظر بین این نوع کلاسیک از مبنای‌گرایی و دست‌کم برخی از دیدگاه‌های برون‌گرایانه الگویی، شباهت‌های بسیاری وجود دارد؛ برای نمونه بر اساس دیدگاه‌های علی‌خاص در باب معرفت مستقیم، باور من به P به این دلیل موجه است که به شیوه‌ای مناسب به واسطه واقعیت P، یعنی همان واقعیتی که باور من را صادق می‌کند، ایجاد شده است. اگر رابطه علی بین واقعیت P و باور من به P نوعی توجیه است، آن‌گاه چنین توجیهی نیز خطاناپذیر خواهد بود. نفس وجود آن، اگر به شکلی سطحی سخن بگوییم، مستلزم صدق باور من است. از این واقعیت که توجیه خاصی خطاناپذیر است، لازم نمی‌آید که امکان نداشته باشد کسی به خطا باور کند که باور موجه خطاناپذیری دارد. قطعاً در نظریه علی، که اکنون به آن اشاره شد، می‌توان این امکان را پذیرفت که کسی به خطا گمان کند باور او به P به واسطه واقعیت P ایجاد شده است، و اگر نظریه علی درست باشد، آن شخص به خطا نتیجه خواهد گرفت که توجیهی که باور او را تأیید می‌کند، مستلزم صدق باور او است. به همین شکل، من گمان می‌کنم که در اصل این امکان وجود دارد که کسی به خطا نتیجه بگیرد که با چیزی آشناست، در حالی که در واقع، آن چیز صرفاً از راه استنتاج به دست آمده است. ممکن است کسی مثلاً به معرفت‌شناسی خطای فیلسوفی اعتماد کند و به خطا، و شاید حتی به طور موجه، باور کند که با واقعیتی آشناست، در حالی که آشنا نیست. من هم چنین، استدلال می‌کنم، گرچه چنین استدلالی مباحث بسیاری را به دنبال دارد، که شاید بر اساس یک نظریه آشنایی این امکان وجود داشته باشد که توجیهی غیراستنتاجی مستلزم صدق باور نباشد. به طور خاص، من استدلال کرده‌ام که ممکن است کسی با واقعیتی آشنا باشد که بسیار شبیه به واقعیتی است که P را صادق می‌کند و این آشنایی ممکن است باوری موجه، ولی خطا، نسبت به P ایجاد کند. روشن است که این پذیرش با این ادعای کمابیش سطحی کاملاً سازگار است که اگر توجیه باور به P تا اندازه‌ای متشکل از آشنایی با واقعیت P است، آن توجیه به این دلیل که مستلزم صدق P است، خطاناپذیر است.

مباحث بالا تأکیدی بر این مطلب است که باید مراقب باشیم آشنایی با انواع گوناگون پدیده‌ها را با تمسک به امکان خطا کنار نگذاریم. با این همه، استدلال بر اساس امکان خطا هنوز در تعیین این‌که با چه چیزی می‌توان به طور مستقیم آشنایی داشت نقش دارد. اگر کسی متقاعد شود که مثلاً توجیهی که اکنون برای این باور دارد که میزی روبه‌رو اوست کاملاً سازگار است با این‌که میز در آن جا نباشد، آن‌گاه او دقیقاً پذیرفته است که به طور مستقیم با میز آشنایی ندارد. از نظر من، استدلال‌های متعارف مبتنی بر امکان توهم اثبات می‌کند که ما نمی‌توانیم با واقعیت‌های مربوط به جهان خارج به طور مستقیم آشنا شویم. از نظر من، مقایسه توجیه باور به قضایای درباره جهان خارج با توجیه حاصل از تجربه و همی شدید، نشان می‌دهد که در هر دو مورد توجیه یکسانی وجود دارد. در تجربه و همی، توجیه متشکل از آشنایی با جسم خارجی نیست، در حالت تجربه واقعی نیز این‌گونه آشنایی وجود ندارد. البته ممکن است کسی با انکار مقدمه حیاتی استدلال فوق - این‌که توجیه در هر دو مورد یکسان است - به شکلی صوری به آن پاسخ دهد. او ممکن است استدلال کند که روشن است که توجیه نمی‌تواند یکسان باشد، چون در تجربه واقعی فرد به طور مستقیم از جسم فیزیکی آگاه می‌شود، در حالی که در تجربه و همی چنین نیست. با این همه، در چنین وضعیتی احتمالاً جز تمسک به دلیل پدیده‌شناختی راه دیگری وجود ندارد - آیا بر اساس «درون‌بینی» روشن نیست که این دو موقعیت مورد استناد یکسان هستند؟ ولی چنین تمسکی صرفاً شیوه‌ای نامتداول برای اشاره به آشنایی خود با فرد، تمسک به گواهی خود اوست، و در نهایت، برای تعیین متعلق آشنایی راهی جز تمسک به متعلق آشنایی وجود ندارد.

اگر از من پرسیده شود که به چه دلیل گمان می‌کنم نسبتی به نام آشنایی وجود دارد، این پاسخ بی‌فایده را خواهم داد، که من با چنین نسبتی آشنا شده‌ام. این پاسخ اگر برای متقاعد ساختن دیگران در خصوص وجود چنین نسبتی طرح شود، مصادره به مطلوب خواهد بود، ولی اگر دیدگاه مورد دفاع درست باشد، معقول نیست که منتظر پاسخ دیگری از سوی طرفدار آن باشیم. من هم چنین می‌توانم بحث‌هایی جدلی را طرح کنم و دیدگاه‌های رقیب را به چالش بکشم. یکی از مزایای جدلی دیدگاه فوق این است که با آن به سادگی می‌توان به برخی از استدلال‌های کلاسیک بر ضد وجود باور موجه غیراستنتاجی پاسخ داد. استدلال دیگری بر ضد مبناگرایی که بسیار مورد بحث قرار گرفته، باز با تمرکز بر مفاهیم

طرح شده است. بر اساس این استدلال بدون کاربرد مفهوم، هیچ ارزش صدقی وجود نخواهد داشت، ولی کاربرد مفهوم به معنای حکم کردن درباره بخشی از یک مجموعه است، و حکم کردن درباره یک بخش همیشه متضمن پیوند دادن چیزی که درباره آن حکم شده با دیگر بخش‌های الگویی آن مجموعه است. این احکام به شکلی نسبتاً مشابه دست‌کم دربر گیرنده باورهایی درباره گذشته هستند و بنابراین، ماهیتی استنتاجی خواهند داشت. پاسخ به این استدلال سراسر است. ساختن یک حکم، مثلاً این که میز قرمز است، مستلزم داشتن این اندیشه است که میز قرمز است، ولی این اندیشه مستلزم این نیست که آن را با چیز دیگری پیوند دهیم. در واقع، اساساً می‌توان در ذهن کسی که هرگز چیز قرمزی را تجربه نکرده است، اندیشه قرمز را ایجاد کرد. از آن جا که زبان صرفاً یک ابزار ثانوی و قراردادی برای بازنمایی است، روشن است که ویژگی استنتاجی احکام مربوط به شیوه زبانی درست بیان یک اندیشه، ارتباطی با این پرسش ندارد که آیا اندیشه‌ای که بیان شده است می‌تواند به شکلی غیراستنتاجی موجه باشد.

پذیرش تبیینی که گذشت مبتنی بر پذیرش جهانی است که ساختار آن از هر گونه ساختاری که به واسطه ذهن تحمیل شده، مستقل باشد. بدون واقعیت‌های غیر زبانی مستقل از اندیشه‌ای که آنها را بازنمایی می‌کند، نسبت آشنایی بین فرد و واقعیت، نسبتی که مبنای معرفت مستقیم است، بی‌معناست. در واقع، حدس من این است که دل‌بستگی به چنین تصویری دلیل اصلی بیشتر مخالفت‌ها با مبنای سستی است. از زمان کانت همیشه یک جریان قوی ضد رئالیسم در فلسفه وجود داشته است. در این جا نیز از این استعاره استفاده شده که ذهن ساختاری را بر واقعیت تحمیل می‌کند. و به یک معنا، که از نظر شهودی قابل قبول است، می‌توان واقعاً تردید داشت که آیا معنا دارد که از تعداد رنگ‌هایی بپرسیم که در جهان، مستقل از چارچوب مفاهیم مربوط به رنگ، وجود دارد، ولی با وجود رواج گسترده نام‌گرایی و ضد رئالیسم افراطی، قطعاً این فرض نامعقولی است که ذهن حتی اصولاً بتواند ساختاری را بر جهان واقعاً بی‌ساختار تحمیل کند. کتاب‌های یک کتابخانه را به شیوه‌های بی‌نهایت متعددی می‌توان دسته‌بندی کرد که هر یک به نوبه خود مفیداند، ولی اگر کتاب‌ها تفاوتی با یکدیگر نداشته باشند، راهی برای دسته‌بندی آنها نیست. جهان با تفاوت‌هایی که در آن است به ما داده می‌شود. در واقع، با تفاوت‌هایی بسیار زیاد که توجه به همه آنها برای ما

مشکل است. و در این معناست که ذهن آشفته‌گی‌ها را نظم می‌بخشد. انتزاعی بودن اندیشه به این معناست که ممکن است جمعی از اوصاف واقعی متفاوت همگی مطابق با یک اندیشه ساده در مورد قرمز باشند. و این بستگی به ما دارد که در نهایت مفاهیم مربوط به رنگ را چگونه ترسیم کنیم. گرچه من به این نکته توجه دارم که شواهد تجربی در نهایت قابل تردید است، معمولاً فیلسوفان توجه ما را به این واقعیت مورد ادعا جلب می‌کنند که در برخی فرهنگ‌ها نسبت به فرهنگ ما مفاهیم بسیار ظریف‌تری برای رنگ ساخته شده است. اگر بین مفاهیم مربوط به رنگ و واژگان زبانی مربوط به بیان آن مفاهیم تفاوت بگذاریم، پذیرش این ادعای تجربی مشکل خواهد شد، ولی قطعاً باید پذیرفت که این پدیده در اصل امکان‌پذیر است. بر اساس چارچوبی که پیش از این برای فهم اندیشه و صدق طرح شد، به یک معنا یک فرهنگ به صدق‌هایی درباره رنگ‌ها دست می‌یابد که در فرهنگی دیگر از نظر علی‌پذیرش آن امکان‌پذیر نیست. ولی این واقعیت که نسبت چارچوب‌های مفهومی می‌تواند معنای معقولی داشته باشد، نباید باعث این بدفهمی شود که اوصاف محتومی که در جهان تحقق دارند، در وجود خود وابسته به مفاهیم‌اند.

تا این جا دیدگاهی را به تفصیل طرح کردم که از نظر من، قابل قبول‌ترین نوع از مبناگرایی کلاسیک است، ولی اگر این دیدگاه درون‌گرایانه است، به چه معنایی چنین است؟ اگر «درونی» به معنای «غیرنسبی» (nonrelational) باشد آن‌گاه در دیدگاه خاصی که من از آن دفاع کردم، اندیشه وصف درونی ذهن است. با این همه، دو مفهوم محوری آشنایی و مطابقت نسبی‌اند. بر اساس دیدگاه‌های من، در معرفت‌شناسی هنجاری از بین واقعیت‌های ممکن فقط می‌توان با حالات ذهنی یا ویژگی‌های آنها آشنایی داشت. وقتی کسی توجیهی غیراستنتاجی برای باور به یک قضیه ممکن دارد، افعال مربوط آشنایی اجزایی دارند که همگی نسبت به فاعل شناسا درونی‌اند. اگر به واقعیت‌های مربوط به جهان خارج آشنایی داشتیم بسیار عالی بود، ولی از نظر من، این واقعیت‌ها همیشه از هر چیزی که در برابر ذهن ماست فراترند. واقعیت‌های مربوط به اجسام فیزیکی و اوصاف آنها واقعیت‌هایی پیچیده درباره وجود «امکان‌های ثابت» ادراک‌های حسی‌اند، و شرطی‌های مربوطی که برای توصیف این امکان‌ها به کار می‌روند تا اندازه‌ای به واسطه قانون‌مندی‌های منظمی متصف به صدق می‌شوند که در برابر آگاهی قرار نمی‌گیرند. اگر کسی مضمون ادعاهای مربوط به جهان

فیزیکی را بفهمد تصدیق خواهد کرد که این تصور اصلاً درست نیست که هر آنچه به صدق آنها مربوط می‌شود در برابر آگاهی «قابل مشاهده» است.^۱

ولی حتی اگر این دیدگاه را بپذیریم که باورهای تجربیِ موجه غیراستنتاجی به مضمون باورهای ما ختم می‌شوند، باید تأکید کنیم که نظریه فرامعرفت‌شناختی (Metaepistemological) آشنایی در باب توجیه غیراستنتاجی به خودی خود مستلزم هیچ موضعی در باب آنچه می‌تواند متعلق آشنایی باشد، نیست. در بحث‌هایی که پیش از این طرح کردم و در آن تلاش کردم درون‌گرایی را در چارچوب بسندگی حالات درونی برای توجیه تعریف کنم، یادآوری کردم که کسی ممکن است از نظریه داده‌حسی جانبداری کند و بر این باور باشد که می‌توان به طور مستقیم با این واقعیت آشنایی داشت که سطح یک جسم فیزیکی یک وصف خاص را تحقق می‌بخشد. ممکن است کسی معتقد باشد کلیاتی مستقل از ذهن وجود دارند که او با آنها آشناست. ممکن است بپذیرد که حالت‌هایی از امور، مستقل از ذهن و به صورت تحقق نیافته، وجود دارند و ادعا کند که با روابط منطقی وجود در بین آنها آشنایی دارد. دست‌کم قابل تردید است که آیا افعال آشنایی بالا را باید حالاتی درونی نامید یا خیر، و بنابراین، به همین اندازه قابل تردید است که مبنای گرای حاصل از کاربرد این مفهوم از آشنایی همیشه نوعی از درون‌گرایی «حالت درونی» باشد.

همان‌گونه که پیش از این دیدیم، درونی بودن را می‌توان در چارچوب دست‌رسی نیز فهمید. آیا بر اساس دیدگاه آشنایی وقتی برای باور به P توجیهی غیراستنتاجی داریم به این واقعیت که چنین توجیهی داریم دست‌رسی داریم؛ یعنی معرفت یا باور موجه داریم؟ پاسخ منفی است، ولی همان‌گونه که پیش از این گذشت منفی بودن این پاسخ مشکلی ایجاد نمی‌کند. در نمونه‌الگویی، برای باور به P توجیهی غیر استنتاجی داریم اگر دارای این اندیشه باشیم که P، و هم‌زمان با P، واقعیت P و نسبت مطابقت بین این دو آشنایی داشته باشیم. برای

۱. همان‌گونه که پیش از این گذشت، با کمک استدلالی مبتنی بر امکان توهم نیز می‌توان به این نتیجه رسید. آن استدلال، به گونه‌ای که دیدیم، مبتنی بر این ادعاست که چه در تجربه وهمی و چه در تجربه واقعی مربوط به باورهای پیرامون جهان خارج، توجیه یکسانی وجود دارد. این که آیا این مقاله را می‌توان (بر اساس شواهد پدیداری) به شکل معقولی رد کرد یا خیر، در نهایت به تحلیل وجودشناختی فرد از اجسام فیزیکی و نسبت‌های آنها با ادراک‌ها بستگی دارد.

این که در باور به این که در باور به P توجیهی غیراستنتاجی دارم توجیهی غیر استنتاجی داشته باشم، باید اندیشه‌ای پیچیده تر داشته باشم و هم زمان با مطابقت آن با واقعیتی به همین اندازه پیچیده آشنا باشم. و برای این که توجیهی غیراستنتاجی برای این باور داشته باشم که توجیهی غیر استنتاجی برای این باور دارم که توجیهی غیراستنتاجی برای این باور دارم که P، باید با واقعیت‌هایی آن چنان پیچیده آشنا باشم که آگاهی ضعیف من گنجایش آنها را ندارد. این موضع که بر اساس نظریه آشنایی، برای داشتن یک باور موجه غیراستنتاجی باید برای این باور که چنین توجیهی داریم توجیهی غیراستنتاجی داشته باشیم، مستلزم تسلسلی محال از بی نهایت حالت‌های پیچیده آگاهی است که مدام افزایش می یابند.

اگر مبنای مبنای مبتنی بر نظریه آشنایی نه شکلی از درون‌گرایی حالت درونی است و نه شکلی از درون‌گرایی دست‌رسی حداکثری، پس چرا اصلاً آن را درون‌گرایی بنامیم؟ در پاسخی که پیش از این طرح شد به این نکته اشاره شد که این نوع مبنای مبتنی بر مفهوم یکتایی از آشنایی است که برای معرفت‌شناسی بنیادین است و نمی توان آن را به مفاهیم غیر معرفتی، به ویژه مفاهیم قانون‌شناختی (nomological) که همه تحلیل‌های برون‌گرایانه مبتنی بر آن است، فروکاست.

مبنای مبنای و شک‌گرایی

بی شک، بسیاری از منتقدان معرفت‌شناسی سنتی بدشان نمی آید که دفاع از مبنای مبنای به دفاع از نظریه آشنایی، که تا این جا خطوط کلی آن ترسیم شد، تبدیل شود، نظریه‌ای که گران بار از تعهدات وجودشناختی نامتداول است. البته دفاع مفصل تر از مبنای مبنای مستلزم دیدگاه مبنای مبنای مبسوط‌تری است. با این همه، قصد دارم بحث را با بیان دست‌کم دلیل دیگری برای این که چرا فیلسوفان زیادی مبنای مبنای را کنار گذاشته‌اند، به پایان برسانم، دلیلی که با مقبولیت ذاتی تبیین توجیه غیراستنتاجی ارتباط چندانی ندارد. مدت‌هاست برای من روشن شده که تردید نخستین بسیاری از ضد‌مبنای‌گرایان در برابر مبنای مبنای، به ویژه مبنای مبنای مبتنی بر درون‌گرایی استنتاجی، به این دلیل است که آنها متقاعد شده‌اند که این دیدگاه به ناچار به شک‌گرایی می انجامد. این در واقع، موضوع بحث کاملاً متفاوتی است که قصد داشتم آن را طرح کنم و از آن جا که موفق نشدم، فقط می توانم برای این اشکال که مبنای مبنای

سستی به شک‌گرایی می‌انجامد، پاسخی کوتاه طرح کنیم. پاسخ این است که شاید چنین باشد، ولی این نوعی تکبر فلسفی است که دیدگاهی معرفت‌شناختی را به این دلیل کنار بگذاریم. اگر وقت بود تلاش می‌کردم نشان دهم که اصل توجیه استنتاجی معیارهایی را برای توجیه بیان می‌کند که بازتاب آن در همه انواع پژوهش‌های رایج قابل مشاهده است. نمی‌توان آن را صرفاً به این دلیل رد کرد که نمی‌توانیم بفهمیم معرفت غیراستنتاجی به پیوندهای احتمالی در سطوح بنیادینی که عادت‌های استنتاجی ما در آن سطوح ناآگاهانه است و نقطه آغاز پژوهش فلسفی به شمار می‌رود، چگونه تضمین می‌شود. البته معرفت‌شناسی پژوهش فلسفی مجزایی است. ما به این دلیل پرسش‌های نامتعارفی را طرح می‌کنیم که بسیار بنیادین‌اند و برای یافتن پاسخی برای آنها، بر معیارهایی دقیق اصرار می‌ورزیم. در پژوهش‌های متعارف، به راحتی معرفت به گذشته را مبتنی بر حافظه، معرفت به آینده را مبتنی بر استنتاج استقرایی و معرفت به جهان خارج را مبتنی بر ادراک حسی فرض می‌کنیم. پرسش این است که آیا می‌توان از این داده‌ها به نتایج دیگری رسید که مبتنی بر استنتاج‌هایی است که ما آنها را معتبر می‌دانیم. وقتی فلسفه آغاز می‌شود سخت‌گیری‌ها شروع می‌شود. ما باید به دنبال توجیه چیزی باشیم که در وضعیت عادی نگران توجیه آن نیستیم و شاید یافتن چنین توجیهی ناممکن باشد. به تعبیر هیوم، شاید طبیعت از حکمت کافی برخوردار بوده که توان باورسازی ما درباره جهان پیرامون را مبتنی بر عقل «نامطمئن» نکرده است.

کتاب‌نامه

1. Armstrong, D. "Is Introspective Knowledge Incorrigible?" *Philosophical Review*, (1963).
2. Ayer, A. j. *the problem of Knowledge*. London: Cambridge University Press, (1956).
3. Bergmann, G, *Logic and Reality*, Madison: University of Wisconsin Press, (1964).
4. Bonjour, L, "A critique of foundationalism", reprinted in louis p. pojman (ed), *the theory of knowledge* California, wadsworth, Inc. 1993.
5. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard University press, (1985).
6. Bonjour, "The Dialectic of Foundationalism and coherentism", in John Greco &

- Ernest Sosa eds. *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, (1999).
7. Bonjour, "Toward a defense of Empirical Foundationalism", in Michael R. DePaul, (ed), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman and Littlefield Publishers, INC. Lanham, (2001)
 8. DePaul, Michael R (ed.), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman and Littlefield Publishers, INC. Lanham, (2001).
 9. Firth, R., "Chisholm and the Ethics of Belief", *Philosophical Review*, (1959).
 10. Fumerton, R., *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, (1995).
 11. *Realism and the Correspondence theory of truth*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. New York, (2002).
 12. Goldman, A., "What Is Justified Belief?" G. Pappas (ed). *Justification And Knowledge*, Dordrecht: Reidel, (1979).
 13. Lehrer, K. *Knowledge*, Oxford: Clarendon press, (1974).
 14. Lehrer, K. *Theory of Knowledge*, Boulder: Westview press, (1990).
 15. Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University press, (1981).
 16. Plantinga, A., "Positive Epistemic Status and proper Function", J. Toberlin (ed), *Philosophical perspectives 2: Epistemology*. Atascadero, CA: Ridgeview publishing Co, (1988).
 17. Plantinga, "Justification in the Twentieth Century", E. Villanueva (ed.). *philosophical Issues 2: Rationality in Epistemology*, Atascadero, CA: Ridgeview publishing Co, (1992).
 18. Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University press, (1993a).
 19. Plantinga, *Warrant and proper function*, Oxford: Oxford University Press, (1993b).
 2. Plantinga, "Direct Acquaintance?" in. DePaul, Michael R (ed.), *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism*, Rowman and Littlefield Publishers, INC.

- Lanham,(2001).
21. Pollock, J., *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, (1987).
 22. Pollock, *Cognitive Carpentry*, Cambridge, MA: MIT press, (1995).
 23. Price, H. H., *Perception* (2d ed), London: Methuen, (1950).
 24. Russell, B *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, E. Eames (ed) London: Allen & Unwin Ltd, (1984).
 25. Sellars, W., "Empiricism and the philosophy of Mind", *Science Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan paul, (1963).