



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هجدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 2, summer, 2013

طرحی برای خروج از بن‌بست برآمده از مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی

جلال پیکانی*

چکیده:

مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی در عمل معرفت‌شناسی معاصر را به بن‌بست کشانده است. به همین دلیل، کوشش‌هایی برای جمع آن دو به قصد خروج از بن‌بست ایجاد شده صورت گرفته است. دو مورد از این کوشش‌ها بسیار مهم است: یکی کوششی است که ویلیام آلستون از طریق جمع میان مؤلفه مینا و مؤلفه مؤدی به صدق بودن انجام داده و دیگری کوششی است که در قالب معرفت‌شناسی فضیلت از سوی دو معرفت‌شناس مشهور، یعنی ارنست سوزا و لیندا زاگزبسکی صورت پذیرفته است. البته آلستون در اواخر عمر ایده‌ای انقلابی مطرح کرد که مطابق آن همه معیارهای معرفتی، اعم از درون‌گرایانه و برون‌گرایانه، در بستر و متن خاصی کاربرد و مناسبت دارد. بررسی این کوشش‌ها نشان می‌دهد می‌توان به گشایشی در این بن‌بست امیدوار بود. اهمیت این کوشش‌ها در این است که بینش عمیق‌تری را نسبت به مقوله معرفت از خود نشان می‌دهند، چون بخشی از معرفت را برساخته ذهن و بخشی دیگر را محصول مطابقت ذهن با عالم واقع می‌دانند.

کلیدواژه‌ها

ویلیام آلستون، مینا، مؤدی به صدق بودن، ارنست سوزا، لیندا زاگزبسکی، معرفت‌شناسی فضیلت.



مقدمه

معرفت‌شناسی معاصر در بن‌بستی گرفتار آمده و معرفت‌شناسان را به تفرقه‌ای فرسایشی دچار ساخته است. یکی از نتایج این مناقشه آن است که در عمل معرفت‌شناسی به جمود و سکون افتاده و تحول مهمی در آن مشاهده نمی‌شود. تقریباً در بیست سال اخیر، معرفت‌شناسی معاصر چنین وضعیتی یافته است. به همین دلیل، در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای درهم شکستن این طلسم آغاز شده است. دلیل این مدعا آن است که وقتی مقالات و کتاب‌های منتشر شده در زمینه معرفت‌شناسی را بررسی می‌کنیم جز تکرار مسائل پیشین، به‌ویژه مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی، مبحث بنیادی جدیدی مشاهده نمی‌شود، برای مثال، می‌توان با مراجعه به مجموعه مقالات معرفت‌شناسی از انتشارات بلک‌ول این موضوع را دریافت (Sosa and et al, 2008). البته این قول در باب معرفت‌شناسی محض صادق است، وگرنه در مسائل کاربردی دارای صبغه معرفتی پویایی قابل توجهی وجود دارد.

در تاریخ فلسفه مواردی وجود دارد که می‌تواند الهام‌بخش باشد. مطالعه مناقشه میان هراکلیتوس و پارمنیدس، کشمکش میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان و مانند اینها می‌تواند در یافتن راه‌حلی کارآمد الهام‌بخش معرفت‌شناسان باشد. اگر مناقشه ثبات و حرکت را پایان یافته تلقی کنیم، افلاطون چگونه در پایان دادن بدان توفیق یافت؟ همین پرسش در باب کانت مطرح است. زمانی که کوشید برای بن‌بست برآمده از مناقشه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی چاره‌ای جوید. شیوه کار این دو فیلسوف چنین بود که چون هر دو طرف چنان قدرتمند بودند که امکان حذف هیچ کدام وجود نداشت، لاجرم کوشیدند طرحی درافکنند که در آن، هر دو طرف مناقشه جایگاهی شایسته و البته محدود و مشخص داشته باشند. به بیان ساده‌تر، جمع هر دو طرف در قالب طرحی ابتکاری رخ داده است. افلاطون طبیعت را محل تغییر، و عالم مُثل را محل ثبات و سکون دانست و به این طریق هر دو دیدگاه را با یک‌دیگر جمع کرد. کانت نیز بر مبنای این ادعای مشهور که فاهمه بدون حس تهی و حس بدون فاهمه کور است، تلاش کرد تا در نظریه معرفتی خویش جایگاه شایسته‌ای برای هر کدام از دو موضع عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی اختصاص دهد (Kant, B75, A: 51).

این دقیقاً همان راهی است که برخی از بزرگان معرفت‌شناسی معاصر قصد پیمودن آن را دارند. هرچند این راه، رهروان فراوان ندارد، دست کم ویلیام آلستون، ارنست سوزا و لیندا





زاگزبسکی به جدّ در این باب به ایده‌پردازی مشغول‌اند. چنین نظریه‌هایی زمانی مطرح شده‌اند که مناقشه میان درون‌گرایی و برون‌گرایی به نوعی به بن‌بست رسیده‌است. از نظر زاگزبسکی، حتی برخی از معرفت‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که این مناقشه حل‌ناشدنی است، زیرا هدف واحدی وجود ندارد که نظریه‌پردازان رقیب حول آن هدف دعاوی متفاوت مطرح سازند (Zagzebski, 2001: 4).

البته خود زاگزبسکی به قابل حل بودن این مناقشه امید دارد. در این دوران، حتی از مرگ نظریه‌های معرفتی و ناکارآمدی کامل آنها سخن به میان آمد. حتی فراتر از این، معرفت‌شناسانی هستند که این بحث را از اساس بیهوده می‌دانند؛ مثلاً هیتر باتالی (Heater Battaly) با الهام از آلستون، معتقد است که نه تنها این بحث بلکه بسیاری از مباحث مربوط به توجیه بیهوده هستند؛ چون دو طرف مناقشه در باب شروط ضروری و لازم برای توجیه توافق ندارند، اما در باب هر شرط عرضه‌شده هم نظرند که تأمین آن شرط نسبت به تأمین اهداف بنیادی شناخت مطلوب‌تر است (Battaly, 2001: 99). به بیان ساده‌تر، معرفت‌شناسان امروزی بیش از آنکه دل‌مشغول شناخت و معرفت باشند، بیشتر درگیر شروط شناخت هستند؛ چون معتقدند با حل معضل مربوط به شروط شناخت، مسئله شناخت نیز حل خواهد شد.

در این مقاله ابتدا تلاش‌های فیصله‌بخش آلستون، سوزا و زاگزبسکی را بررسی خواهیم کرد و سپس به این پرسش مهم خواهیم پرداخت که آیا روزنه‌امیدی وجود دارد یا نه؟ به بیان دیگر، آیا این تلاش‌ها می‌توانند نتیجه قابل توجهی در پی داشته باشند یا نه؟

۱. ایده انقلابی ویلیام آلستون برای آشتی ملی (!) در معرفت‌شناسی

ویلیام آلستون از جمله شاخص‌ترین چهره‌های معرفت‌شناسی معاصر است که قلمرو تأثیر او از مرزهای معرفت‌شناسی فراتر می‌رود و حوزه فلسفه دین و فلسفه زبان را نیز در می‌نورد. پیچیدگی اندیشه و آرای او زبانزد است؛ هرچند اندیشه معرفتی او بسیار گسترده است، در اینجا تنها عنصر آشتی‌جویانه معرفت‌شناسی او را بررسی خواهیم کرد.

آلستون از دهه هشتاد میلادی درگیر بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی بود و مقاله مشهوری در این باب به نام «درون‌گرایی و برون‌گرایی در معرفت‌شناسی» (Alston, 1989a) نوشت. آلستون بعدها از مضمون و ایده مطرح در آن مقاله دفاع کرد. افزون بر این، مطابق قول مشهور، یعنی نظریه شناختی که آلستون در بیشتر عمر خود از آن دفاع کرد و نه نظر



نهایی او، یعنی نظریه‌ای که در سال‌های آخر حیات خویش بدان گروید، آلستون را واضح نظریه‌ی روال‌های باورساز (doxastic practices) می‌داند. نظریه‌ی روال‌های باورساز که بیشتر دارای صبغه‌ی برون‌گرایانه است، خود بر نظریه‌ی درون‌گرایانه‌ی میناهای باور استوار است. موجه بودن در باور داشتن P عبارت از این است که آن باور بر مبنایی (ground) بنا شده باشد: آلستون از اصطلاح مبنا برای اشاره به «ورودی روان‌شناختی سازوکار تشکیل باور» استفاده می‌کند» (Alston, 1991: 453). به بیان دیگر، میناهای باور آن دسته از خصوصیات ورودی برای تشکیل باور هستند که در عمل تشکیل باور نقش دارند. وی هرچند تبیین دقیق بنا شدن را مقدور نمی‌داند، اظهار می‌دارد که اصلی‌ترین عواملی که در اتخاذ باورها نقش دارند (الف) باورهای دیگر و (ب) تجربه‌ها هستند (Alston, 1991: 455).

به باور آلستون، در سازوکار تشکیل باور در یک سو، مبنایی برای باور وجود دارد و این مبنا بایستی یک حالت روان‌شناختی فاعل شناسا باشد. در این صورت، لازم است نسبت به فاعل شناسا درونی باشد. این مؤلفه، بُعد درون‌گرایانه‌ی نظریه توجیه را تشکیل می‌دهد. اما از سوی دیگر، امور واقع‌ای وجود دارند که مستقل از حالت روانی فاعل شناسا حاصل می‌شوند و در صدق باور مورد نظر نقش دارند. این امور واقع هرچند مبنای باور نیستند، اما در تشکیل باور نقش دارند. این عنصر اخیر مؤلفه‌ی برون‌گرایانه‌ی نظریه او را تشکیل می‌دهد (Alston, 1991: 458).

آلستون در مقاله «یک برون‌گرایی درون‌گرایانه» باره دو تقریر اصلی از درون‌گرایی، یعنی درون‌گرایی مبتنی بر حالت درونی و درون‌گرایی مبتنی بر دسترسی، تلاش می‌کند قرائت سوم را به دست دهد که چنان رقیق باشد که برای داخل ساختن مؤلفه‌ی برون‌گرایانه‌ی جایی باز شود. وی نام این قرائت را درون‌گرایی مبتنی بر آگاهی (consciousness internalism) می‌گذارد و مطابق آن «فقط حالات اموری که فاعل شناسا به طور بالفعل از آنها آگاه است می‌تواند برای توجیه کردن به کار آیند» (Alston, 1989b: 271). آلستون معتقد است این قرائت، سهل‌گیرانه‌تر است و بر خلاف قرائت مبتنی بر حالت درونی بر برداشت وظیفه‌گرایانه از توجیه مبتنی نیست و در توجیه باورهای ادارکی ما را با مشکل مواجه نمی‌سازد. بنابراین، آلستون بر خلاف بیشتر اعتماد‌گرایان، حاضر نیست معرفت را تنها از منظر سوم شخص تبیین کند و آگاهی فاعل شناسا نسبت به آنچه را که می‌شناسد نادیده بگیرد، زیرا معتقد است ما شهوداً باور داریم که نوعی آگاهی از توجیهی که برای باور خود



داریم ضروری است؛ هرچند اثبات این کار را آسان نمی‌یابد. وی پس از آنکه درون‌گرایی مبتنی بر آگاهی را با صورت بسیار خفیف و نازل درون‌گرایی مبتنی بر دسترسی یکی می‌گیرد، می‌گوید: «من نمی‌خواهم اثبات کنم دسترس‌پذیری برای توجیه لازم است، اما باور دارم که می‌توان فهمی از حضور الزام دسترس‌پذیری را از طریق تأمل در بستر فراخ‌تری که مفهوم توجیه معرفتی در آن بسط یافته است و توجیه، اهمیت خود را مرهون آن بستر است به دست آورد» (Alston, 1989b: 272).

درون‌گرایی مبتنی بر دسترسی (access internalism) قرائتی جاافتاده از درون‌گرایی است که معتقد است آنچه می‌تواند به‌عنوان توجیه به کار آید، باید چیزی همچون یک باور یا یک تجربه باشد؛ چیزی که شخص دریافت معرفتی از آن دارد. همه عوامل توجیه‌کننده بایستی به نحو کاملاً عقلانی موجود و در دسترس باشند. قسم دیگر درون‌گرایی، درون‌گرایی مبتنی بر حالت درونی (internal state internalism) است. درون‌گرایی مبتنی بر حالت درونی، توجیه‌گرها را به چیزی محدود می‌کند که فاعل شناسا به نحو توجیه‌پذیر به آن باور دارد. وی سپس با تفکیک میان موجه‌بودن و عمل توجیه‌کردن، تمرکز خود را بر عمل توجیه‌کردن می‌گذارد، زیرا آن را مهم‌تر و بنیادی‌تر می‌داند. عمل توجیه‌کردن رویه‌ای اجتماعی است که عموم افراد مطابق آن رویه‌ها عمل می‌کنند.

پس تاکنون روشن شد که از نظر آلستون لازمه توجیه، درجه‌ای از آگاهی یا دسترسی حداقلی است. حال باید روشن شود که دقیقاً به چه چیزی باید دسترسی داشت و این دسترسی به چه درجه و میزانی باید باشد. آنچه که بدان دسترسی داریم و در حکم توجیه‌گر است، دارای دو بُعد درون‌گرایانه و برون‌گرایانه است؛ یعنی توجیه‌گر از یک منظر در حکم مبنای باور است (بعد درون‌گرایانه) و از منظری دیگر، در حکم مؤدی به صدق (بعد برون‌گرایانه) است.

از حیث مؤلفه نخست، بار دیگر آلستون سراغ سهیل‌گیرانه‌ترین قرائت می‌رود و بیان می‌دارد که لازم نیست خود مبنای G برای شخص S دسترس‌پذیر باشد تا او در باور p، موجه باشد، بلکه کافی است «G به گونه‌ای باشد که عموماً برای انسان‌های متعارف دسترس‌پذیر است». با این قول، آلستون تلاش می‌کند تا درجه دسترس‌پذیری را تعیین کند. وی در تلاش برای ارائه یک معیار معتدل و بینابینی برای تعیین درجه دسترس‌پذیری بیان می‌دارد که توجیه‌گر مقبول باید چنان چیزی باشد که فاعل شناسا عموماً بتواند با

تأمل کافی بر روی وضعیتی که در آن قرار دارد به وضوح حضور آن توجیه گر را کشف کند. البته به یقین این معیار به هیچ وجه معیار دقیقی نیست. اساساً مشکلی که همه معرفت شناسان بدون استثنا با آن درگیرند، این است که کوشش آنها برای به دست دادن معیاری دقیق و کاربردی با شکست مواجه می شود. حال دربارهٔ مشخصه ها و حدود و ثغور مؤلفه برون گرایانه چه باید گفت؟ به باور آلستون، «برای آنکه باور به p که بر مبنای G استوار است موجه باشد، لازم و کافی است که G به نحو بسنده کاشف از صدق p باشد» (Alston, 1989b: 281).

بنابراین، آلستون با طرح مفهوم «به نحو بسنده کاشف از صدق بودن» خود را به برون گرایی و اعتماد گرایی نزدیک می سازد، ولی با وارد کردن یک الزام درون گرایانه سهل گیرانه مبنی بر مبتنی بودن باور بر مبنای دسترس پذیر برای فاعل شناسا، همچنان پیوند با درون گرایی را حفظ می کند.

اما این پایان سخن آلستون نیست. وی در پایان مقاله «یک برون گرایی درون گرایانه» سخنی غیرمنتظره می گوید: «من معتقدم صرف تولید باور اعتماد پذیر که به طور مناسب بر ساخته شده است، برای معرفت کفایت می کند» (Alston, 1989b: 241). جمع میان این دو چگونه ممکن است؟ کدام یک از دو دیدگاه، موضع نهایی آلستون است؟ برای پاسخ به این پرسش بایستی به منبعی رجوع کرد که در آن آلستون نظریه انقلابی خود را مطرح کرده است؛ یعنی کتاب فراتر از توجیه.^۱ اما در عین حال، وی در مقاله «نظریه های ادراک برون گرایانه» از نابسندگی نظریه های برون گرایانه محض سخن می راند: «مطابق دلایلی که بیان داشتم، من نظریه های برون گرایانه در باب ادراک شیء را ناپذیرفتنی می دانم. پس در این صورت چه باقی می ماند؟ به وضوح تبیینی که مطابق آن رابطه ادراکی با شیء ادراک شده نسبت به تجربه ادراکی درگیر شده، امری درونی است» (Alston, 1990: 96).

آلستون در این مقاله مهم ترین ایراد بر نظریه های برون گرایانه را این می داند که چنان نظریه هایی نمی توانند تبیینی قابل قبول در باب ادراک اعیان باشند. برای مثال، فرض کنید می توانیم نقش علی معینی در ایجاد تجربه حسی را چنان تعیین کنیم که شخص با

۱. دربارهٔ محتوا و مضمون کتاب فراتر از توجیه در زبان فارسی دو کوشش انجام گرفته است: یکی ترجمه نقدی است که ریچارد فلدمن بر کتاب مذکور نوشته است (نک: فلدمن، ۱۳۸۷) و دیگری مقاله محمدعلی مبینی در تبیین مطالب کتاب فراتر از توجیه (نک: مبینی، ۱۳۸۶).





داشتن تجربه حسی معینی، x را رویت می‌کند، اگر و تنها اگر، x در ایجاد تجربه یادشده آن نقش را ایفا کند. آیا داشتن تجربه‌ای که به لحاظ علی و به آن نحو با x مرتبط است، دیدن x را بر می‌سازد؟ پاسخ آلستون به این پرسش منفی است. به باور وی، فارغ از اینکه X چگونه به لحاظ علی در ایجاد یک تجربه نقش دارد، من با داشتن آن تجربه X را رؤیت نمی‌کنم، مگر اینکه X خود را برای تجربه من به‌عنوان یک اُبژه آشکار سازد. «بنابه فرض، خود تجربه یا آگاهی داشتن از یک داده حسی متمایز از X است و یا صرفاً راهی است برای آگاه‌بودن. X در تجربه آگاهی من آشکار نمی‌شود. اگر چنین باشد، هیچ رابطه علی x با تجربه نمی‌تواند صادق گرداند که من x را می‌بینم یا در واقع، اساساً من به نحوی از x آگاه هستم. علیت، جانشینی برای آگاهی نیست... چرا رابطه‌های علی، برخی تجربه‌ها را به ما می‌دهند، ولی در باب برخی تجربه‌های دیگری که ادراک چیزی هستند، چنین نمی‌کنند» (Alston, 1990: 94-95).

روشن است که ایراد اصلی آلستون بر برداشت او از پدیده ادراک استوار است. هر چند بحث از نظریه ادراک آلستون از حوصله این اثر خارج است، اما بنا به ضرورت تنها به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که آلستون همواره این ایده درون‌گرایانه را حفظ می‌کند که آگاهی اصلی‌ترین مؤلفه هرگونه ادراکی است و اساساً ادراک بدون آگاهی قابل تصور نیست. به زعم وی، نظریه‌های برون‌گرایانه با کنار گذاشتن اعیان فیزیکی از تبیین خود در باب تجربه حسی، هرگونه شانسی را برای تبیین ادراک اشیای فیزیکی از میان برده‌اند. بنیادی‌ترین مؤلفه در برداشت ما از ادراک این است که ادراک شناختی شهودی در باب اعیان است. ادراک بیشتر موضوعی مربوط به آشکار شدن اعیان برای آگاهی است و نه مسئله‌ای در باب اندیشیدن در باب آن اعیان یا در آوردن آنها تحت مفاهیم کلی، و کمتر از اینها، موضوعی درباره رابطه علی میان یک متعلق و تجربه شخص از چیزی دیگر و یا هیچ چیز (Alston, 1990: 96). از آنجا که نظریه علی اصل بنیادی تمام نظریه‌های برون‌گرایانه است، ایراد اصلی وارد بر نظریه علی به لحاظ منطقی به دیگر نظریه‌های برون‌گرایانه نیز تسری می‌یابد.

اما هر اندازه که وی در زبان از برون‌گرایی تبری جوید، از جنبه‌های بسیار بنیادی با آن پیوند دارد. وی به لحاظ نفی اصل وظیفه‌گرایی، تأکید بر اصل مؤدی به صدق‌بودن و کم‌اهمیت‌دانستن ایرادهای شکاکانه (Alston, 2005: 197) در زمره برون‌گرایان قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، درون‌گرایی نیز به این دلایل برای وی جذاب است که مبنایی مطمئن برای

بسط نظریه‌های معرفت‌شناختی فراهم می‌آورد، شکاکیت در باب توجیه را به دلیل تضمین شناخت بی‌واسطه نفی می‌کند و برای قوه شهود در اینکه آیا من در باور داشتن یک باور موجه هستم یا نه تصدیق می‌کند که این امر به اعتبار باورها از منظری که من به جهان می‌نگرم، مربوط است (Alston, 1991: 75).

حاصل سخن آنکه آلستون بسندگی درون‌گرایی را برای تبیین مبناهای باور نمی‌پذیرد و چون برون‌گرایی محض را نیز رضایت‌بخش نمی‌داند، به برداشتی بینابینی رو می‌آورد و می‌گوید: «لازمه توجیه این است که مبنای باور باید به لحاظ عینی بسنده باشد و صادق بودن باور به لحاظ عینی را تأمین کند» (Alston, 1991: 75). پس می‌بینیم که وی در حرکتی مداوم، میان درون‌گرایی و برون‌گرایی در سیلان و جابه‌جایی است.

اما ایده انقلابی آلستون این نیست. همان‌گونه که گفته شد ایده انقلابی او را باید در آخرین اثر مهم معرفت‌شناختی وی جست. وی در آخرین اثر معرفت‌شناختی مهم خود به نام فراتر از توجیه (*Beyond Justification*)، از موضعی تندروانه‌تر هم با مفهوم توجیه درمی‌افتد و هم با مناقشه مذکور. در واقع، این راه‌حل به نسبت جدید او برای مناقشه یادشده از دل دیدگاه نسبتاً جدیدی درمی‌آید که وی در باب معرفت و توجیه برمی‌گزیند. البته وی سال‌ها قبل در مقاله «ملزوم معرفتی» (*epistemic desiderata*) طرح کلی ایده انقلابی خود را ریخته بود (Alston, 1993)، اما بسط آن در کتاب فراتر از توجیه عرضه شده است.

این کتاب آخرین کار مهمی است که آلستون در باب معرفت‌شناسی انجام داده است. از این رو، محتوای آن را می‌توان به مثابه نهایی‌ترین دیدگاه رسمی وی تلقی کرد. گفته شد که مطابق آنچه که به طور رسمی در باب معرفت‌شناسی آلستون عرضه می‌شود، او را قائل به نظریه توجیه روال‌های باورساز معرفی می‌کنند. روال باورساز [رویه عقیدتی] (Dp) راهی کلی برای تشکیل انواع مشخصی از باورها است. می‌توان آن را خانواده‌ای از اعمال و یا سازوکارهای تشکیل باور تلقی کرد که به زبان روان‌شناختی از آن به باورهای ورودی، کارکردهای خروجی تعبیر می‌شود (Alston, 2005: 197).

اما محتوای کتاب اخیر تصویری دیگر از آلستون در مقابل ما قرار می‌دهد و باعث می‌شود تا این تصور از ذهن ما دور شود که وی در باب توجیه فقط به نظریه روال‌های باورساز التفات دارد و دیگر نظریه‌ها را فاقد اعتبار می‌داند. در واقع، خلاصه دیدگاه نهایی او در باب توجیه و ارزیابی معرفتی باور از این قرار است که چون تاکنون معرفت‌شناسان در معنا





و مفهوم توجیه و شرایط آن به توافق نرسیده‌اند، پس این مفهوم بایستی از معرفت‌شناسی حذف شود؛ یعنی باید از جست‌وجوی معیار یگانه‌ای دست شست که اگر در کنار باور صادق قرار بگیرد، محصول آن معرفت خواهد بود. در مقابل، همه نظریه‌هایی که تاکنون عرضه شده‌اند هر کدام در جایگاه خود جذابیت‌ها و نقاط قوتی دارند، اما هیچ کدام جامع و در برگیرنده همه جوانب نیستند، بلکه بسته به زمینه و بستر (context) می‌توان از معیارهای متفاوتی استفاده کرد. در واقع، کل کتاب او تلاشی برای بسط این ایده بنیادی است. وی در نهایت صراحت نظریه مشهور روال‌های باورساز خود را فاقد جامعیت می‌داند، هرچند آن را باطل اعلام نمی‌کند.

در واقع، وی تلاش می‌کند از این حصار تنگ تبیین معرفت بر مبنای عامل و مؤلفه واحد بگذرد. بر همین اساس، وی درباره بنیادی‌ترین نگاهش در این کتاب می‌نویسد: «طرح من این خواهد بود که ما باید این بحث را رها کنیم که چه چیزی برای موجه بودن باور لازم است. در واقع، باید این فرض را رها کنیم که باورها چنان خصوصیتی دارند، به طوری که باید به ذات و صفات آن خصوصیت دست یابیم. در مقابل، من بر دسته‌ای از ملزومات معرفتی (epistemic desiderata) برای باور تمرکز می‌کنم، یعنی خصوصیتی از باور که از منظر معرفتی مطلوب هستند و مهم‌ترین هدف از این منظر شناخت است (Alston, 2005: 19). بنابراین، وی برای معرفت تنها یک معیار را کافی نمی‌داند و بر دسته‌ای از معیارها یا ملزومات تأکید می‌کند. به بیان دیگر، آلستون معتقد است هر کدام از معیارهای توجیهی که معرفت‌شناسان مطرح کرده‌اند، تنها در محدوده خاصی کارایی دارد و هیچ‌یک از معیارها نمی‌تواند به مثابه یک معیار کلی و جهان‌شمول به شمار آید. بی‌گمان این ایده در معرفت‌شناسی معاصر سابقه ندارد و در واقع، ایده‌ای انقلابی و نامتعارف است.

آلستون در کل کتاب خود هر کدام از این ملزومات را در یکی از نظریه‌های مشهور می‌یابد و یک به یک به بررسی آنها می‌پردازد. اما هرچند در نهایت چند ملزوم را دست‌چین می‌کند، ملزومات دیگر را به کلی رد نمی‌کند. به بیان ساده‌تر، او بر خلاف جریان‌های غالب، هیچ تبیینی از توجیه و معرفت را به طور مطلق بر تبیین‌های دیگر ترجیح نمی‌دهد؛ چون معتقد است «یافتن بنیادی بسنده برای یک راه حل نهایی، یعنی راه حلی که به اجماعی فراگیر بینجامد بسیار دشوار است» (Alston, 2005: 25).

به همین دلیل است که آلستون از کاربرد اصطلاح «توجیه» استنکاف می‌ورزد؛ چون

این اصطلاح تنها یکی از ملزومات معرفتی را در بر می‌گیرد. توجیه معرفتی در معنای متعارف آن هیچ وضعیت عینی‌ای را که دو طرف مناقشه در آن اختلاف نظر دارند، مشخص نمی‌کند. در مقابل، طرف‌داران یک نظریه بیشتر از طرف مقابل تحت تأثیر اهمیت ارزیابی معرفتی یک ملزوم آشکار، همچون اعتمادپذیری تشکیل باور قرار می‌گیرند. «اگر این فرض را کنار بگذاریم که ما باید مشخص کنیم که آیا آن برای توجیه معرفتی ضروری است یا نه، می‌توانیم به این وظیفه تمربخش‌تر پردازیم که این و دیگر ملزومات معرفتی برای فعالیت و مشغله شناختی و بررسی و ارزیابی نتایج حاصل از آن چه اهمیتی دارند» (Alston, 2005: 56).

اما آیا از نظر آلستون همه معیارها و یا ملزومات معرفتی یادشده از وزن یکسان برخوردارند؟ پاسخ منفی است. آلستون فهرستی به نسبت طولانی از ملزومات معرفتی را مطرح می‌کند، اما تأکید می‌کند: «این بدان معنا نیست که همه آنها به یکسان معتبرند و نیز به معنای نفی این موضوع نیست که برخی از آنها نسبت به برخی دیگر بنیادی‌تر هستند. ما نشان خواهیم داد که بسته به زمینه مورد بحث، برخی از آنها مهم‌تر از بقیه هستند و روابط وابستگی نامتقارن بین آنها برقرار است» (Alston, 2005: 39).

وی در نهایت، بیشترین وزن را به ملزوم معرفتی صدق می‌دهد؛ چون معتقد است وقتی چیزی را به لحاظ معرفتی خوب یا بد ارزیابی می‌کنیم، بدین معناست که نسبت آن را با اهداف معرفتی می‌سنجیم و اصلی‌ترین هدف و غایت شناخت صدق است: «من نیز هم‌صدا با بسیاری از معرفت‌شناسان دیگر معتقدم کارکرد اصلی شناخت در حیات آدمی، حصول باورهای صادق بیشتر به جای باورهای کاذب است» (ibid.: 29). در واقع، نزد آلستون مداخلیت و اهمیت سایر معیارها و ملزومات فقط تا جایی است که با غایت اصلی معرفت، یعنی صدق نسبت داشته باشد.

از بین ملزومات مطرح‌شده فوق، آلستون فقط به ملزوم وظیفه‌شناختی چندان اقبالی نشان نمی‌دهد و می‌کوشد همچنان بر نفی این مؤلفه درون‌گرایانه اصرار ورزد. مشکل اصلی ملزوم مبتنی بر وظیفه این است که نمی‌توان اثبات کرد که باورداشتن‌ها تحت کنترل ارادی کارآمد ما هستند. «اگر معتقد باشیم باورها به دلیل اینکه تحت کنترل ارادی هستند مشمول ارزیابی وظیفه‌گرایانه خواهند بود، آن‌گاه لزومی نخواهد داشت که [اعمال این ملزوم را در باب] باورهایی محدود کنیم که به طور آگاهانه و از مجرای کنش ارادی تشکیل می‌شوند.





چه بسا در غیاب قرینه بسنده به سبب اتخاذ این باور که P، سرزنش شوم، هرچند باور یادشده به طور خودکار و نه از مجرای داشتن قصد و نیت قبلی برای اتخاذ چنان باوری حاصل شده باشد» (Alston, 2005: 62).

۲. معرفت‌شناسی فضیلت

تعبیر «معرفت‌شناسی فضیلت» برای نامیدن و اشاره به دسته‌ای از نظریه‌های جدید به کار می‌رود که در ارزیابی معرفتی بیشتر بر خصوصیات اشخاص و فاعل‌های شناسا تأکید دارند تا خصوصیات باورها و گزاره‌ها. هرچند تفاوت مشابهی میان اخلاق فضیلت و دیگر نظریه‌های اخلاقی وجود دارد، اما در اساس پیوندی منطقی میان آن دو وجود ندارد. دو چهره شاخص این نظریه ارنست سوزا (Ernest Sosa) و لیندا زاگزبسکی هستند.

ارنست سوزا در مقاله مشهور «قایق و هرم» (Raft and the Pyramid) با طرح مفهوم فضایل عقلانی (intellectual virtues) افق جدیدی را در معرفت‌شناسی گشود (Sosa, 1980). از آنجا که فضایل عقلانی مورد نظر سوزا بر قوای تشکیل باوری ناظر بود که اعتمادپذیر هستند، تقریر وی از معرفت‌شناسی فضیلت ذیل نظریه‌های اعتمادگرایانه قرار گرفت. باید توجه داشت که در اصطلاح «معرفت‌شناسی فضیلت»، واقع شدن واژه «فضیلت» نباید ذهن ما را به این سو بکشاند که میان معرفت‌شناسی فضیلت و اخلاق فضیلت لزوماً نسبتی تصور کنیم، بلکه تنها در برخی تقریرهای معرفت‌شناسی فضیلت چنین رابطه‌ای وجود دارد. به‌ویژه در برداشت سوزا از فضایل معرفتی، اثر چندانی از فضیلت در معنای سنتی و اخلاقی آن وجود ندارد. اما در مقابل، تقریر لیندا زاگزبسکی از معرفت‌شناسی فضیلت آشکارا با اخلاق فضیلت پیوند دارد. به هر حال، از نظر برخی معرفت‌شناسان مفهوم توجیه معرفتی بر توجیه اخلاقی استوار است که خود آن نیز به نوبه خود بر حسب عمل کردن فاعل شناسا به وظایف معرفتی خود تعریف می‌شود. در مقابل، برون‌گراها عموماً با تکیه بر طبیعت‌گرایی معتقدند خصوصیات معرفتی هنجاری به خصوصیات طبیعی غیرهنجاری قابل فروکاستن هستند.

۱-۲. تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت

در تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت پیچیدگی‌های فراوانی وجود دارد، اما به طور ساده خلاصه سخن سوزا این است که توجیه در معنای اولیه به فضایل عقلانی اعمال می‌شود؛

یعنی به حالت‌های پایدار جهت حصول باور از طریق نقش آنها در حصول صدق. توجه در معنای ثانوی به دلیل ریشه‌داشتن باورهای خاص در فضایل عقلانی و یا دیگر حالت‌های موجه این چینی به آنها الحاق می‌شود. بنابراین، از مفهوم توجه به مفهوم فضیلت رهنمون می‌شویم. سوزا نخستین معرفت‌شناسی است که در بستر معرفت‌شناختی، به تحلیل مفهوم یادشده می‌پردازد: «لازم است مفهوم فضیلت را به‌دقت بررسی کنیم و تفاوت میان فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی را به‌درستی در نظر آوریم» (Sosa, 1995a: 190).

تحلیل دقیق‌تر و پخته‌تر او از فضایل را در مقاله «اعتماد‌گرایی و فضیلت عقلانی» می‌توان یافت. وی در آنجا فضیلت عقلانی را این‌گونه تعریف می‌کند: «بگذارید فضیلت یا قوه عقلانی را به‌مثابه شایستگی‌ای تعریف کنیم که شخص در سایه آن در قلمرو معینی از گزاره‌های F بیشترین مقدار صدق را به‌دست آورد و از بیشترین مقدار کذب اجتناب ورزد، جایی که مطابق شروط C ... یک قوه یا فضیلت به‌طور طبیعی از جانب فاعل شناسا نسبت به یک محیط حالت و یا وضعیتی پایدار خواهد بود. واقع‌شدن در شرایط C در زمینه گزاره‌های X طیفی را شامل خواهد شد که در یک‌سوی آن صرف آگاه‌بودن و مشغول‌شدن به X - مثلاً در مورد «من فکر می‌کنم» یا «من هستم» - و در سوی دیگر آن دیدن شیء O در نور مناسب و از فاصله و زاویه‌ای مناسب و بدون مانع قرار دارد» (Sosa, 1995c: 138.139). پس اینکه یک باور از فضیلتی عقلانی در فاعل و عامل ناشی شده است یا نه، به عوامل مختلفی مانند شایستگی عمل، درجه و میزان صدق به بار آمده، پایداری آن حالت و محیطی که آن باور در آن محیط به دست می‌آید بستگی دارد. از میان عوامل فوق، مفهوم «شایستگی» مقوله جدیدی در معرفت‌شناسی است که لازم است درباره آن توضیح داده شود. در واقع، مفهوم شایستگی در میان طیفی از مفاهیم جدیدی قرار دارد که سوزا در تبیین نظریه خویش وارد معرفت‌شناسی معاصر می‌سازد.

معرفت عبارت است از باور صادقی که دست‌کم موجه است و آنچه که یک باور را موجه می‌گرداند این است که آن باور در فضائل عقلانی ریشه داشته باشد. فضیلت عقلانی مهارت و یا توانایی‌ای است که سبب می‌شود شخص در مسیری توفیق بیابد که به لحاظ شناختی کارآمد است و آنچه که یک شیوه توفیق را به لحاظ شناختی مؤثر می‌گرداند، این است که واجد قدرتی برای ایجاد معلول‌هایی باشد که با معرفت مرتبط‌اند و یا دربرگیرنده معرفت هستند. پس در اینجا دوری وجود دارد و نخست باید این دور از میان برود. یکی از





راه‌ها برای از میان بردن دُور یادشده آن است که فضایل عقلانی را نه بر حسب کارآمدی‌شناختی، که بر مبنای مؤدی به صدق بودن تعریف کنیم. اما تعریف بر مبنای مؤدی به صدق بودن ما را با مشکلاتی مواجه می‌سازد؛ از جمله ما را به مناقشه مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی می‌کشاند (Sosa, 1995b: 270). بنابراین سوزا از راهی دیگر وارد می‌شود. مطابق برداشت ارسطویی، فضیلت تمایلی معین برای انجام‌دادن انتخاب‌های آزادانه است. وی همین مبنای ارسطویی را در سراسر بحث خویش در باب توجیه حفظ می‌کند؛ یعنی برداشتن بار معرفت از دوش خود باور و نهادن بر دوش باورنده.

سوزا توجیه (و یا مطابق تعبیر او، بهترین صورت توجیه، یعنی شایستگی) باور B نسبت به محیط E را عبارت می‌داند از حاصل شدن باور B از آنچه که نسبت به E یک فضیلت عقلانی است. دو تقریر متأخر سوزا از نظریه خود از این قرار است: «شخص S نسبت به محیط E واجد فضیلت معرفتی V است، اگر و تنها اگر S واجد طبیعت درونی I باشد؛ به گونه‌ای که اگر:

(i) S در E باشد و واجد I باشد؛

(ii) P گزاره‌ای در قلمرو F باشد؛

(iii) S نسبت به P در شرایط C قرار داشته باشد؛

(iv) S به P باور داشته یا نداشته باشد؛

آن‌گاه (v) S در باب P به احتمال زیاد بر حق است (Sosa, 1991: 284).

تقریر دوم:

شخص S از مجرای فضیلت عقلانی V به P باور دارد، اگر و تنها اگر:

(a) S در محیط E واقع است؛ به گونه‌ای که S نسبت به E واجد فضیلت عقلانی

V است؛

(b) P گزاره‌ای در F است؛

(c) S در نسبت با P در C قرار داشته باشد و S باور داشته باشد که P (Sosa, 1991: 287).

پس سوزا با این رویکرد عنصر درون‌گرایانه شایستگی را با مؤلفه برون‌گرایانه مؤدی به صدق بودن جمع می‌کند.

۲-۲. تقریر زاگزبسیکی از معرفت‌شناسی فضیلت

اما لیندا زاگزبسیکی با الهام از سوزا، اما با دل‌بستگی بیشتر به ارسطو، در عین اینکه با تبیین

سنتی و درون‌گرایانه محض از شناخت همدلی ندارد، برداشت طبیعت‌گرایانه محض را نیز بر نمی‌تابد و تلاش می‌کند با جمع آن دو نظریه‌ای بدیع عرضه کند. وی بحث خود را با تأمل طولانی بر روی مفهوم فضیلت عقلانی آغاز می‌کند: «من فضایل عقلانی را در ردیف خصوصیتی همچون خودمدار (autonomy) و شجاعت عقلانی، مراقبت و انصاف عقلانی، و روشن‌فکری می‌دانم، اما همچون سوزا، اعتمادپذیری را در حکم مؤلفه‌ای از فضیلت می‌دانم. فضیلت عقلانی همچون فضیلت اخلاقی واجد یک مؤلفه انگیزشی (motivational) و یک مؤلفه موفقیت اعتمادپذیر در رسیدن به غایت (البته اگر غایتی باشد) مؤلفه انگیزشی است» (Zagzebski, 2001: 5). بنابراین، زاگزبسکی نیز مؤلفه درون‌انگارانۀ «مسئولیت» را با مؤلفه برون‌انگارانۀ «توفیق معرفتی» در هم می‌آمیزد.

به زعم زاگزبسکی، مؤلفه ارزش‌یابانه معرفت توجیه نیست، بلکه چیزی است که وی آن را «کنش فضیلت عقلانی» می‌نامد. وی در کتاب مشهور خود با عنوان فضایل ذهن به تفصیل در باب ویژگی‌های فضایل بحث می‌کند و در نهایت این تعریف را به دست می‌دهد: «فضیلت را می‌توان به مثابۀ تعالی اکتسابی عمیق و پایدار شخص تعریف کرد که مستلزم انگیزش ویژه برای حصول غایت مطلوب معین و موفقیت اعتمادپذیر در تأمین آن غایت است» (Zagzebski, 1996: 443).

حال که فضایل عقلانی و ویژگی‌های آن را شناختیم، باید نسبت میان فضایل عقلانی و معرفت را از نظر زاگزبسکی بررسی کنیم. او در نگاه سطحی تعریف معرفت به باور صادق به اضافه یک مؤلفه را که برداشتی گزاره‌گرایانه است می‌پذیرد، اما در تحلیل نهایی بیش از همه با برداشتی از نظریه معرفت افلاطون همدلی دارد که بر تعریف اخیر چندان منطبق نیست. وی این نظر افلاطون را با نگاه تأییدآمیز مطرح می‌کند که معرفت شباهت‌های حیرت‌انگیزی با عشق دارد، زیرا هر دو، دو راه برای برون‌رفت ما از خویش هستند. معرفت برای برون‌رفتن ما به سوی جهانی است که بازتابندۀ مثل است و عشق برای برون‌رفتن به سوی خود مثل. با همین نگاه، وی به اجمال بیان می‌دارد: «آنچه که ما آن را معرفت می‌نامیم، محصول تعامل شناختی با جهان است؛ هنگامی که همه چیز در مسیر خود پیش می‌رود» (Zagzebski, 1996: 14). به نظر وی، معرفت ما را در تماس شناختی (cognitive contact) با واقعیت قرار می‌دهد. هر آنچه زاگزبسکی پس از این بیان می‌دارد، در واقع بسط این برداشت از معرفت است.





بر اساس آنچه گذشت زاگزیسکی معتقد است معرفت رابطه‌ای شناختی میان یک فاعل آگاه (conscious) و یک متعلق (object) است؛ به گونه‌ای که این متعلق بخشی از واقعیت است؛ چون متعلق معرفت را ارزیابی می‌کنیم، پس متعلق یادشده یک گزاره است، البته گزاره‌ای صادق. اما با توجه به رویکرد افلاطونی‌اش، به انحصار معرفت در معرفت گزاره‌ای اعتراض می‌کند، ولی در عین حال این محدودیت را ناشی از دشواری‌های مربوط به بررسی معرفت غیر گزاره‌ای می‌داند.

زاگزیسکی به دلیل فرض مبنایی خود درباره پیوند میان معرفت و فضایل در معنای عام (شامل فضایل اخلاقی)، با پذیرش تعریف اخیر از معرفت تلاش دارد آن را در مسیر خاصی هدایت کند و تفسیر خاص خود را از تبیین فوق به دست دهد. بر این اساس، اظهار می‌دارد که اساس تبیین او از شناخت بر این اصل استوار است که «معرفت یک حالت خوب (good state) است. معرفت دست کم به این معنا خوب است که مطلوب (desirable) است و مطلوب‌تر از صرف باور صادق است» (Zagzebski, 1996: 18). پس با این اوصاف، معرفت عبارت است از باور داشتن یک گزاره صادق به شیوه‌ای خوب. اما این تبیین بسیار کلی و مبهم است و پرسش‌های مهم دیگری را پیش می‌کشد؛ مثلاً چه چیزی دانستن را خوب می‌گرداند؟ در کل، با توجه به تاریخچه معرفت‌شناسی، پرسش اخیر دو پاسخ دریافت می‌کند: فهم (understanding) و یقین (certainty). افلاطون معرفت را بر مبنای فهم تعریف می‌کند، ولی دکارت بر مبنای یقین. به زعم زاگزیسکی، دلیل این موضوع آن است که عصر دکارت عصر غلبه شکاکیت بود و مقابله با شکاکیت لاجرم معرفت‌شناسان را به این سو کشانید که معرفت را باور صادق موجه تلقی کنند و یقین را به مثابه اصلی‌ترین ارزش معرفت بر صدر نشانند، اما در روزگاری که فهم ارزش معرفتی مسلط بود و شکاکیت عامل تهدید کننده‌ای نبود، معرفت به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شد. مطابق رساله تئایتوس افلاطون، معرفت همان باور صادق به اضافه لوگوس (logos) است. لوگوس چیزی همچون توجیه نیست. «در واقع، توانایی برای به دست دادن لوگوس بیشتر شبیه توانایی‌ای است که شخص به دلیل داشتن مهارت از خود نشان می‌دهد» (Zagzebski, 1996: 20). شاید مهم‌ترین مؤید این تفسیر از افلاطون، نامه هفتم افلاطون باشد که در آنجا افلاطون به چنین قولی میل پیدا می‌کند. البته زاگزیسکی در این مقام به این موضوع اشاره نمی‌کند و می‌کوشد با تفسیر خود از مفهوم لوگوس، تعریف رایج معرفت را زیر سؤال ببرد.

فارغ از نظر شخص افلاطون، این استدلال زاگزیسکی چندان محکم به نظر نمی‌آید و بیشتر یک تفسیر و برداشت تاریخی شخصی است؛ چون با قاطعیت نمی‌توان ادعا کرد که قدرت شکاکیت در عصر دکارت از قدرت آن در عصر سقراط و افلاطون بیشتر بود. آیا جز این است که اندیشه سقراط و افلاطون در اساس واکنشی در مقابل اندیشه شکاکانه سوفسطاییان بود؟ آیا جز این است که گسترش اندیشه سوفسطاییان آرامش آتن را تهدید می‌کرد؟ افزون بر این، اینکه لوگوس افلاطونی چیزی جدای از توجیه عقلانی است، ادعایی است که اثبات یا انکار آن چندان آسان نمی‌نماید؛ چون بحث افلاطون در رساله تئایتوس چنان وضوحی ندارد که بتوان قضاوت قاطعی در این باره انجام داد.

زاگزیسکی از یک سو هم‌نوا با برون‌انگاران و از سوی دیگر برای دفاع از برداشت افلاطونی از معرفت، معتقد است که نباید شأن وجودی معرفت‌شناسی را صرفاً به‌مثابه ابزاری برای مقابله با شکاکیت تعریف کنیم، اما به سرعت از این مناقشه گذر می‌کند و بار دیگر بر این ایده تأکید می‌کند که «یقین» و «فهم» دو ارزش اصلی معرفتی هستند. این دو ارزش معرفتی پرسش‌های دیگری را پیش می‌کشند؛ پرسش‌هایی که از خود مفهوم معرفت فراتر می‌روند؛ برای مثال یقین چیست و آیا قابل حصول است؟ فهم چیست و آیا قابل دست‌یابی است؟ بنابراین، «معرفت‌شناسی عبارت است از بررسی راه‌های خوب یا درست درک توأم با شناخت واقعیت» (Zagzebski, 1996: 21).

گفتیم که از نظر زاگزیسکی میان معرفت و صدق پیوند وجود دارد. همین پیوند زاگزیسکی را به یکی از بنیادی‌ترین ارزش‌های معرفتی مورد توجه خود می‌رساند: «من باوری را که با التفات به صدق شکل می‌گیرد، باوری می‌نامم که وظیفه‌شناسانه (conscientiously) اتخاذ می‌شود» (Zagzebski, 1996: 22). وظیفه‌شناسی مفهومی است مشکک و درجه آن به میزان پروایی (careness) که از چیزی داریم بستگی دارد. پس، ارزش وظیفه‌شناسی ما را به ارزش پروایی رهنمون می‌شود. ما آدمیان از بسیاری از امور پروا داریم و همین امر سبب می‌شود در قلمروهایی که پروا داریم، از باور صادق نیز پروا داشته باشیم؛ چون لازمه پروا داشتن از چیزی آن است که تصویر درستی از آن چیز داشته باشیم. ما طالب باورهایی هستیم که مبنای کنش‌های ما قرار می‌گیرند و این موضوع نه تنها نیازمند باورهای صادق است، بلکه مستلزم این اطمینان (confidence) است که باورهای یادشده صادق هستند. بی‌گمان اطمینان داشتن نیز امری مشکک و وابسته به متن است. پس ما شایق به باورهای صادق‌ایم و گریزان از باورهای کاذب. در نتیجه، «ما طالب





سازوکارهایی هستیم تا باورهای کاذب را از باورهای صادق جدا کنیم» (Zagzebski, 1996: 24) زیرا خلط آن دو سبب می‌شود ارزش باورهای صادق از میان برود. به دلیل الزامات زیست اجتماعی، ما پروای این را داریم که دیگران نیز به جای باورهای کاذب، از باورهای صادق بهره‌مند باشند. در نتیجه، ما طالب آنیم که بتوانیم باورهای صادق را به دیگران منتقل کنیم، نه باورهای کاذب را. وظیفه‌شناسی مستلزم اعتماد به خود و نیز اعتماد به این باور است که دیگران نیز وظیفه‌شناس هستند؛ چون در غیر این صورت نمی‌توانیم به آنها اعتماد کنیم و در نتیجه این موضوع مطلوبیت حیات را به شدت تنزل می‌دهد. بی‌گمان اصطلاح «conscience» که به وظیفه ترجمه می‌کنیم با تکلیف‌گرایی و یا وظیفه‌گرایی (deontologism) مورد نظر درون‌انگاران متفاوت است، اما بی‌ارتباط با آن نیست. در واقع، به نظر می‌رسد زاگزیسکی با گزینش این اصطلاح از یک سو کوشیده است مرز خود با درون‌انگاری سنتی را حفظ کند و از سوی دیگر خود را یک برون‌انگار صرف نیز نشان ندهد.

پس ما پروای باورهای صادق را داریم و این موضوع ما را به سمت ارزش‌هایی همچون اطمینان، اعتماد به دیگران، اعتماد به خود و وظیفه‌شناسی هدایت می‌کند. به طور خلاصه، ارزش‌های معرفتی‌ای که به دلیل پرواداشتن از بسیاری چیزها دارا هستیم عبارتند از: باور صادق، توانایی برای تفکیک میان باور صادق و باور کاذب، یقین و یا دست‌کم اطمینان به باورهای خود، اعتبار (credibility)، اعتماد و توانایی پیش‌بینی. نظریه زاگزیسکی که نظریه‌ای هنجاری است، به یک معنا طبیعی‌گرایانه نیز هست؛ چون زاگزیسکی با الهام از ارسطو معتقد است فضایل در نهایت به نحوه ساخته شدن انسان به واسطه طبیعت بستگی دارد. البته زاگزیسکی در نهایت به درون‌گرایی بیش از برون‌گرایی تمایل نشان می‌دهد.

زاگزیسکی میان معرفت‌شناسی و اخلاق مرز قاطعی قائل نیست؛ چون هر دو را مؤلفه‌هایی برای زندگی خوب و خوش تلقی می‌کند. وی در فصل آخر کتاب معرفت‌شناسی استدلال می‌کند که خوبی معرفتی لازمه یک زندگی خوب است. به بیان ساده‌تر، ما برای آنکه خوب و خوش زندگی کنیم، به دانستن برخی امور نیازمندیم. از سوی دیگر برای آنکه دانسته‌های ما صادق باشند، بایستی واجد برخی فضایل اخلاقی باشیم. پس با این اوصاف، در واقع تنها انسان‌های فاضل به کسب معرفت حقیقی توانا هستند. همچنین این اخلاق است که به ما نشان می‌دهد بیشتر در چه زمینه‌ها و قلمروهایی باید به کسب معرفت پردازیم. و رای همه اینها، زاگزیسکی همچون سه فیلسوف بزرگ باستان، یعنی سقراط،

افلاطون و ارسطو در نهایت دانستن و معرفت را به خودی خود بالاترین فضیلت تلقی می‌کند (زاگزیسکی، ۱۳۹۲: ۲۱۹-۲۴۷).

۳. آینده معرفت‌شناسی فضیلت

اخلاق فضیلت، به‌ویژه در تقریری که زاگزیسکی به دست می‌دهد، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ ارجاع‌های تاریخی فراوان می‌تواند گام اول انقلابی در معرفت‌شناسی باشد؛ انقلابی که خالی از عناصر معطوف به گذشته نیست. در واقع، به جای تعبیر «انقلاب»، تعبیر «رجعت» مناسب‌تر است. معرفت‌شناسی فضیلت رجعتی است به معرفت‌شناسی قرن هفدهمی؛ معرفت‌شناسی‌ای که معرفت را به امر مکانیکی محض تبدیل نکرده است.

حقیقت این است که معرفت‌شناسی مکانیکی معاصر به بن‌بست رسیده است و سال‌هاست در چالش‌ها و مناقشه‌های جزئی بی‌حاصل و بی‌ارتباط با زیست معرفتی آدمی در جا می‌زند. بنابراین، معرفت‌شناسی فضیلت بهترین راه برای خروج از این بن‌بست است. البته در عین اینکه معرفت‌شناسی فضیلت رجعتی به گذشته است، حرکتی مرتجعانه هم نیست، زیرا این معرفت‌شناسی به پیشرفت‌های فلسفی و علمی شگرف این سه قرن توجه دارد و می‌کوشد از یافته‌های طبیعت‌گرایی، فلسفه ذهن و علوم شناختی نیز در تبیین معرفت بهره‌گیرد. معرفت‌شناسی فضیلت به این نکته مهم واقف گشته است که حصول معرفت در آدمی فرایند علمی و عقلانی و مکانیکی محضی نیست که از هیچ کدام از عوامل انسانی دیگری تأثیر نباشد؛ در حالی که معرفت‌شناسان قرن هفدهمی، به‌ویژه هیوم آشکارا به این نکته تأکید داشتند، در کمال حیرت، در معرفت‌شناسی معاصر از این مسئله بسیار مهم به کلی غفلت شد.

وقتی سوزا به این مهم می‌پردازد که مجموعه‌ای از امر واقع‌های غیر معرفتی وجود دارد که باور موجه را احاطه کرده‌اند، به‌گونه‌ای که هر باوری که در احاطه چنان امور واقعی باشد، لاجرم موجه خواهد بود، در حقیقت افق جدیدی را در معرفت‌شناسی معاصر گشوده است و راه را برای برداشتن گام‌های جدید هموارتر کرده است.

۴. آیا بن‌بست درون‌گرایی و برون‌گرایی گشودنی است؟

این سه متفکری که برشمردیم، هر کدام به شیوه خاص خود، اما با هدفی یکسان در پی خروج از بن‌بست درون‌گرایی و برون‌گرایی هستند. نه تنها این سه معرفت‌شناس، بلکه





معرفت‌شناسان فراوانی هستند که امروزه به این حقیقت واقف گشته‌اند که نه درون‌گرایی و نه برون‌گرایی، هیچ‌کدام در تبیین تمام موارد معرفت‌کافی نیستند و هر کدام به‌گونه‌ای دچار مغالطه‌کنه و وجه‌می‌شوند. اما آنچه گذشت، به مثابه خلاصه نخستین کوشش‌هاست و نه آخرین گام‌ها و حتی خود این کوشش‌های مقدماتی نیز با مشکلات بزرگی مواجه‌اند. در ادامه، به بررسی مشکلات این کوشش‌ها می‌پردازیم.

نقد ایده انقلابی آلستون تلاشی برای آشتی ملی! میان همه نظریه‌های رقیب در معرفت‌شناسی است، اما شاید به نوعی مصداق «از چاله در آمدن و در چاه افتادن» باشد. اساس سخن آلستون این بود که همه معیارهایی که تاکنون معرفت‌شناسان مختلف عرضه کرده‌اند، هر کدام در مقام یک ملزوم معرفتی، در بستر و زمینه خاصی واجد کارآمدی است، اما در اینجا دو نکته مهم وجود دارد: نخست اینکه آلستون با وجود بحثی تفصیلی که در طرح این ایده در کتاب فراتر از توجیه انجام می‌دهد، در عمل نمی‌تواند آن را اثبات کند. البته ماهیت ادعای آلستون به‌گونه‌ای است که از اثبات می‌گریزد، زیرا هر کدام از معیارهایی که تاکنون در تاریخ معرفت‌شناسی عرضه شده‌اند، از یک پیش‌فرض و شاید اصل موضوعه اثبات‌ناپذیر معرفتی نشئت گرفته‌اند. بنابراین اثبات ادعای جمع همه معیارها و تخصیص آنها به بستری خاص در عمل اثبات‌ناپذیر است. اگر چنین باشد، طرح آلستون در گام نخست با مشکل جدی مواجه می‌شود. برای خروج از این مشکل، می‌توان پیشنهاد کرد که شاید بهتر آن باشد که قول اخیر آلستون را نه به مثابه ادعایی اثبات‌پذیر، بلکه باید در مقام یک اصل موضوعه در نظر گرفت. البته بی‌گمان برخی از معرفت‌شناسان این راه حل را بر نمی‌تابند.

اما نکته دوم از نکته اول نیز مناقشه بیشتری بر می‌انگیزد. ایده آلستون در عمل فاقد کارآمدی است؛ چون اگر بپذیریم که در هر بستر معیاری خاص باید به کار رود، بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که از کجا بدانیم که در هر بستر کدام معیار و یا معیارهای خاص (و یا به قول آلستون، ملزومات) مورد نیاز است؟ اگر بر سر مدخلیت معیارها مناقشه‌ای در گرفت تکلیف چیست؟ چه‌بسا تنها بتوان به این قول بسنده کرد که در بسترهای گوناگون، هر معیار و ملزومی که ما را به صدق برساند، مدخلیت و اهمیت دارد.

برخی از منتقدان، دیگر نفی معیار توجیه از سوی آلستون را بر نمی‌تابند و معتقدند حتی اگر معیار یگانه‌ای به نام توجیه وجود نداشته باشد که معرفت‌شناسان در آن هم‌نظر باشند، نتیجه نمی‌شود که باید از اساس مفهوم توجیه را رد کنیم (Goldman, 2005: 124).

بنابراین، ایده آلستون تنها یک ایده مقدماتی است و کاربردی نیست، ولی این اشکالها از اهمیت نوآوری در گام نخست آلستون نمی‌کاهد. در واقع، همان‌گونه که در مقدمه نیز اشاره شد آلستون در این رویکرد کاملاً با الگوبرداری از فیلسوفان بزرگی عمل کرده است که در چنین بن‌بست‌هایی به شیوه مشابهی عمل کرده‌اند، اما شیوه کار سوزا و زاگزبسکی کاملاً متفاوت است. این دو به جای آنکه همه را بر سر سفره گشوده ملزومات معرفتی نشانند - کاری که آلستون بدان پرداخت - بر معیاری واحد تأکید می‌کنند، اما آن معیار یگانه را دارای ابعاد درون‌گرایانه و برون‌گرایانه می‌دانند، به‌گونه‌ای که در دل شیوه فضیلت‌مند اتخاذ باور، هم مؤلفه‌های درون‌گرایانه و هم مؤلفه‌های برون‌گرایانه را جای می‌دهند. سوزا مفهوم درون‌گرایانه شایستگی را با مفهوم برون‌گرایانه مؤدی به صدق بودن درهم می‌آمیزد تا نظریه‌ای مختلط به دست دهد. به همین سیاق، زاگزبسکی مفاهیم درون‌گرایانه مسئولیت، پروا و وظیفه را با مفهوم برون‌گرایانه مؤدی به صدق بودن درمی‌آمیزد. باید توجه داشت که هرچند در نظریه‌های درون‌گرایانه نیز صدق یکی از مؤلفه‌های معرفت است، اما میان صدق و توجیه ملازمه وجود ندارد. این همان نقطه‌ای است که درون‌گرایی و برون‌گرایی از هم دور می‌شوند.

ما برآنیم که راه‌حل معرفت‌شناسی فضیلت نسبت به راه‌حل آلستون عملی‌تر و کارآمدتر است. البته خود معرفت‌شناسی فضیلت، به‌ویژه تقریر زاگزبسکی از آن مخالف کمی ندارد. خود آلستون از مخالفان جدی معرفت‌شناسی فضیلت است. نقد اصلی او این است که نمی‌توان معرفت را تنها با تکیه بر مفهوم فضیلت عقلانی به تمام و کمال تبیین کرد. البته انتقادهای آلستون از معرفت‌شناسی فضیلت را نیز نباید نادیده گرفت. این سخن و سوسه برانگیز است که سوزا تنها به اصطلاح با واژه‌ها بازی کرده و اساس سخن او همان صحه گذاشتن بر اعتماد‌گرایی فرایندی است. البته حتی اگر این استدلال نیز معتبر باشد، از اهمیت کار سوزا برای مناقشه یادشده نمی‌کاهد؛ چون اگر نظریه وی تقریری پیچیده از اعتماد‌گرایی فرایندی باشد، همچنان امکان جمع میان درون‌گرایی و برون‌گرایی وجود دارد؛ کاری که آلوین گلدمن (Alvin Goldman) در یکی از تقریرهای خود از اعتماد‌گرایی فرایندی انجام داده است. خلاصه سخن او این است که شناسنده و یا ارزیاب معرفتی دارای مجموعه یا فهرستی از فضایل و رذایل معرفتی است که در ذهن وی ذخیره شده است. هنگامی که ارزیاب، مصداقی واقعی یا فرضی از باور را ارزیابی می‌کند، در فرایندهایی تأمل





می کند که باور یادشده از طرق آن فرایندها تولید شده است. سپس این فرایندها را با فهرست خود مطابقت می دهد. اگر فرایندهای یادشده تنها با فضایل مطابقت داشته باشند (یعنی در نظر ارزیاب آن قسم از فرایند حصول باور جزء فرایندهای قابل قبول باشد)، آن گاه آن باور را موجه تلقی می کند و اگر فقط با رذایل مطابقت داشته باشند، باور مورد نظر را ناموجه می نامد (Goldman, 1992: 161). این جنبه از حصول معرفت، کاملاً واجد خصیصه درون گرایانه است. اما به باور گلدمن، فاعل های شناسا برای برساختن فهرست فضایل و رذایل از فرایندهای اعتمادپذیر بهره می گیرند؛ یعنی عناوینی را در فهرست فضایل معرفتی قرار می دهند که در اغلب موارد به باور صادق انجامیده باشد. از این رو، ایراد اخیر سوزا برای هدف ما خللی ایجاد نمی کند، زیرا دیدیم که اعتمادگرایی فرایندی نیز می تواند به شکلی تقریر شود که به نوعی جمع میان برون گرایی و درون گرایی باشد.

نگارنده بر آن است که مناقشه حاضر شبیه مناقشه عقل گرایی و تجربه گرایی در فلسفه جدید است. شباهت این دو مناقشه از این حیث است که هر دو بر جنبه ای از حقیقت تأکید می نهند و هیچ کدام به تنهایی توان تبیین معرفت و توجیه را به طور کامل ندارند و هر دو مناقشه، سرانجام در نظریه ای که جامع هر دو است تا حدودی مرتفع خواهند شد. همان گونه که نزاع عقل گرایی و تجربه گرایی با تألیف آن دو در فلسفه کانت تا حدودی فرونشست، مناقشه درون گرایی و برون گرایی نیز چنین راه حلی می طلبد. چه بسا ایراد شود که آیا مناقشه عقل گرایی و تجربه گرایی در فلسفه نقادی کانت در حقیقت مرتفع شد؟ روشن است که پاسخ این پرسش منفی است. بنابراین، شاید مناقشه درون گرایی و برون گرایی نیز چنین سرنوشتی داشته باشد؛ یعنی در اثر کوشش معرفت شناسانی همچون آلستون، سوزا و زاگربسکی به راه حلی موقت ختم شود، ولی ریشه های مناقشه همچنان پا برجا باقی بماند. حتی اگر چنین باشد، چرا نباید از دست یابی به راه حل موقتی روی گرداند؟

از سوی دیگر، هم آلستون و هم معرفت شناسان فضیلت در سطحی متفاوت به نظروری در باب معرفت می پردازند، به گونه ای که آرای ایشان عمق بیشتری دارد. در واقع این معرفت شناسان نشان داده اند که معرفت بسیار پیچیده تر از آن چیزی است که دیگر معرفت شناسان تبیین می کنند. به بیان ساده تر، چنین نیست که معرفت یا به کلی محصول آگاهی و عقلانیت فاعل شناسا است (به ادعای دورن گرایان) و یا میان آگاهی فاعل شناسا و معرفت پیوند ضروری وجود ندارد (به ادعای برون گرایان).

البته نمی‌توان گروه پرشمار دیگری از معرفت‌شناسان را نادیده گرفت که از اساس مخالف جمع درون‌گرایی و برون‌گرایی هستند. این دسته از معرفت‌شناسان، درون‌گرایی و برون‌گرایی را از اساس دو رویکرد کاملاً متفاوت به معرفت و توجیه می‌دانند که جمع آنها ممکن نیست. از نظر این گروه، تلاش‌های متفکران در این زمینه، چیزی جز آب در هاون کوبیدن و گره بر باد زدن نیست؛ چون هرگونه کوشش برای جمع دو نگاه جمع‌ناپذیری سرانجامی جز شکست ندارد. هرچند در عمل هیچ برهانی برای نفی این موضع منفی‌نگرانه وجود ندارد، اگر تلاش‌های آشتی‌جویانه به ثمر برسد، خود به خود نفی موضع منفی‌نگرانه فوق را در پی خواهد داشت. افزون بر این، بررسی مقالات جدید در حوزه معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که کفه خوش‌بینی نسبت به چنین کوشش‌هایی بر کفه بدبینی می‌چربد.

در اینجا چه‌بسا این پرسش مطرح شود که فلسفه اسلامی در باب این مناقشه چه موضعی را اختیار کرده است؟ با نظر به سنت معرفت‌شناسی خود درمی‌یابیم که اساساً در سنت ما چنین مناقشه‌ای وجود نداشته است. فیلسوفان اسلامی بی‌آنکه تصریحی داشته باشند، همگی به تبعیت از معرفت‌شناسی ارسطویی بر دورن‌گرایی صحه می‌گذارند. از این روست که نمی‌توان در سنت فلسفه اسلامی کوچک‌ترین تأییدی به سود برون‌گرایی یافت. البته چیزی مشابه پیوندی که زاگزبسکی میان فضائل اخلاقی و فضائل معرفتی برقرار ساخته است، در حکمت صدرایی قابل ردیابی است و حتی مقالاتی نیز در این زمینه نوشته شده است (نک: دانش، ۱۳۸۹). اما خود این مسئله به‌تنهایی ربط چندانی به مناقشه درون‌گرایی و برون‌گرایی ندارد. به بیان دیگر، همان‌گونه که گذشت سخن زاگزبسکی چیزی فراتر از پیوند فضائل اخلاقی و عقلانی است. بنابراین، دست‌کم در مورد مناقشه میان درون‌گرایی و برون‌گرایی تطبیق میان حکمت صدرایی و معرفت‌شناسی معاصر غربی نتیجه چندان درخوری در بر نخواهد داشت.



کتابنامه

۱. دانش، جواد (۱۳۸۹)، «تأثیر فضائل و رذایل اخلاقی در معرفت الهی از دیدگاه ملاصدرا»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، سال هشتم، شماره اول.
۲. زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۲)، معرفت‌شناسی، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
۳. فلدمن، ریچارد (۱۳۸۷)، «بررسی کتاب فراتر از توجیه»، ترجمه بتول احمدی، کتاب ماه فلسفه، ش ۱۵.
۴. مبینی، محمدعلی (۱۳۸۶)، «رویکرد جدید آلستون به معرفت‌شناسی باور»، نقد و نظر، ش ۴۵ و ۴۶.
5. Alston, W. (1989b), "An Internalist Externalism," Alston. W., *Epistemic Justification*, Cornell University Press.
6. ——— (2005), *Beyond Justification*, Cornell University Press.
7. ——— (1993), "Epistemic Desiderata," *Philosophy and Phenomenological Research*, 53.
8. ——— (1990), "Externalist Theories of Perception," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50.
9. ——— (1989a), "Internalism and Externalism in Epistemology," Alston, W., *Epistemic justification*, Cornell University.
10. ——— (1991), *Percerving God*, Cornell University Press.
11. Battaly, Heater (2001), "Concepts to the Rescue: Thinning the Concepts of Epistemic Justification and Intellectual Virtue," Abrol Fairweather and Linda Zagzebski, *Virtue Epistemology*, Oxford University Press.
12. Goldman, Alvin I. (1992), "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," Liaisons Goldman (ed.), *Philosophy meets Cognitive and Social sciences*, Cambridge, MA: MIT press.
13. ——— (2005), "Disagreement in Philosophy," Heather Battaly and Michael Lynch (eds.), *Perspectives on the Philosophy of William P. Alston, Studies in Epistemology and Cognitive Theory*, Rowman and Littlefield: Lanham, MD.



14. Kant, Immanuel (1787), *Critique of Pure Reason*, tr. by, Indians polise, Wermers, Cambridge: Pluhar.
15. Sosa, E., Kim, J., Fantl, J. (2008), *Epistemology*, New York: Blackwell.
16. Sosa, Ernest (1980), "Raft and Pyramid: Coherence Versus Foundation in the theory of knowledge," *Studies in Epistemology: Midwest Studies in Philiosphy*, University of Notre dame.
17. _____ (1991), *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge university press.
18. _____ (1995a), "Raft and the Pyramid: Coherence Versus Foundations in the theory of knowledge," Sosa, *Knowlede in Prespective*, Cambridge University Press.
19. _____ (1995b), "Intellectual Virtue in Perspective," Sosa, *Knowlede in Prespective*, Cambridge University Press
20. _____ (1995c), "Reliabilism and Intellectual Virtue," Sosa, *Knowlede in Prespective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press.
21. Zagzebski, Linda (2001), "Introductionn," Abrol Fairweather and Linda Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology*, Oxford University Press.
22. _____ (1996), *Virtues of the mind*, Cambridge University Press.

