

معرفت چیستی

دانکن پریچارد

مترجم: یاسر خوشنویس

چیستی معرفت کتابی مقدماتی درباره معرفت‌شناسی است که در عین خوشخوان بودن، دقت فلسفی را از دست نداده است. این کتاب در سیزده فصل به سه پرسش اصلی می‌پردازد:

- معرفت چیست؟
- معرفت از چه راهی حاصل می‌شود؟
- آیا اصلاً چیزی می‌دانیم؟

کتاب چیستی معرفت در سال ۲۰۰۶ منتشر شد و با توجه به تسلط نویسنده به مباحث معاصر در زمینه معرفت‌شناسی، این کتاب اثری به‌روز در این حوزه به شمار می‌رود. این کتاب یکی از مجلدات مجموعه کتاب‌های مقدماتی انتشارات راتلج درباره شاخه‌های فلسفه است. از این مجموعه، بیشتر کتاب چیستی علم به فارسی ترجمه شده است. نویسنده کتاب، دانکن پرچارد، از معرفت‌شناسان پیشرو معاصر و استاد فلسفه دانشگاه استرلینگ در انگلستان است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

ISBN: 978-600-121-416-5



۹۷۸۶۰۰۱۲۱۴۱۶۵
۹۰۰۰۰ ریال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جیستی معرفت



ناشر برگزیده

هفدهمین، بیست‌مین، بیست‌ودومین، بیست‌وسومین

و بیست‌وچهارمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

دانکن پریچارد

چیستی معرفت



مترجم
یاسر خوشنویس



تهران ۱۳۹۳

سرشناسه : پریچارد، دانکن، ۱۹۷۴.م. Pritchard, Duncan
 عنوان و نام‌پدیدآور: چیستی معرفت / دانکن پریچارد؛ مترجم: یاسر خوشنویس.
 مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
 مشخصات ظاهری : دوازده، ۲۳۱ ص.
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۱۲۱-۴۱۶-۵
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
 یادداشت : عنوان اصلی: Knowledge? 2006 what is this thing called.
 یادداشت : واژه‌نامه.
 یادداشت : کتابنامه.
 موضوع : شناخت (فلسفه)
 شناسه افزوده : خوشنویس، یاسر، ۱۳۶۱- . مترجم
 رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۳ ج ۹ پ ۱۶۱/ب D
 رده‌بندی دیویی : ۱۲۱
 شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۶۴۳۳۱

چیستی معرفت

نویسنده: دانکن پریچارد

مترجم: یاسر خوشنویس

چاپ نخست: ۱۳۹۳؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداوه مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵؛
 کدپستی: ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی: ۱۵۸۷۵۹۶۴۷؛ تلفن: ۰۲۲-۸۸۷۷۴۵۶۹۷۰؛ فکس: ۰۲۲-۸۸۷۷۴۵۷۲
 آدرس اینترنتی: www.elmifarangh.ir info@elmifarangh.ir
 ○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه
 گلفام، پلاک ۷۲؛ کدپستی: ۱۹۱۵۶۷۳۲۸۳؛ تلفن: ۰۲۲-۲۴۱۴۰۴۳؛ تلفکس: ۰۲۲-۵۰۳۲۶
 آدرس اینترنتی: www.ketabgostar.com info@ketabgostar.com
 ○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب، رویه روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۰۲۲-۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

راهنمای استفاده از کتاب یازده

بخش اول: معرفت چیست؟

۳	فصل اول: برخی مقدمات
۳	انواع معرفت
۴	صدق و باور
۶	دانستن در مقابل صرف درست گفتن
۸	توضیحی مختصر دربارهٔ صدق
۹	خلاصهٔ فصل
۱۰	پرسش‌ها
۱۰	منابعی برای مطالعهٔ بیشتر
۱۱	منابع اینترنتی
۱۳	فصل دوم: ارزش معرفت
۱۳	چرا نگران معرفت باشیم؟
۱۳	ارزش ابزاری باور صادق
۱۵	ارزش معرفت
۱۷	مجسمه‌های ددالوس
۲۰	آیا برخی معارف ذاتاً ارزشمندند؟
۲۲	خلاصهٔ فصل

۲۳	پرسش‌ها
۲۳	منابعی برای مطالعه بیشتر
۲۴	منابع اینترنتی
۲۵	فصل سوم: تعریف معرفت
۲۵	مسئله معیار
۲۶	روش‌گرایی و نمونه‌گرایی
۲۹	معرفت به مثابه باور صادق موجه
۲۹	مثال‌های گتیه
۳۲	پاسخ به مثال‌های گتیه‌ای
۳۵	بازگشت به مسئله معیار
۳۵	خلاصه فصل
۳۷	پرسش‌ها
۳۷	منابعی برای مطالعه بیشتر
۳۸	منابع اینترنتی
۳۹	فصل چهارم: ساختار معرفت
۳۹	معرفت و توجیه
۳۹	ماهیت پیچیده توجیه
۴۲	سه‌راهی آگریپا
۴۳	نامتناهی‌گرایی
۴۴	انسجام‌گرایی
۴۶	مبتناگرایی
۴۹	خلاصه فصل
۵۱	پرسش‌ها
۵۱	منابعی برای مطالعه بیشتر
۵۲	منابع اینترنتی
۵۵	فصل پنجم: معقولیت
۵۵	معقولیت، توجیه و معرفت
۵۶	معقولیت معرفتی و هدف صدق
۵۹	هدف (اهداف) معقولیت معرفتی
۶۱	اهمیت معقولیت معرفتی
۶۲	معقولیت و مسئولیت‌پذیری

فهرست مطالب / هفت

۶۵	درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفتی
۶۹	خلاصه فصل
۷۱	پرسش‌ها
۷۲	منابعی برای مطالعه بیشتر
۷۳	منابع اینترنتی
۷۵	فصل ششم: فضایل و قوا
۷۵	اعتماد‌گرایی
۷۶	مشکلی‌گنهای در خصوص اعتماد‌گرایی
۷۸	معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه
۸۲	معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه و تمایز برون‌گرایی / درون‌گرایی
۸۶	خلاصه فصل
۸۷	پرسش‌ها
۸۸	منابعی برای مطالعه بیشتر
۸۹	منابع اینترنتی

بخش دوم: معرفت از چه راهی حاصل می‌شود؟

۹۳	فصل هفتم: ادراک
۹۳	مسئله معرفت ادراکی
۹۶	واقع‌گرایی غیرمستقیم
۹۹	ایدئالیسم
۱۰۱	ایدئالیسم استعلایی
۱۰۲	واقع‌گرایی مستقیم
۱۰۴	خلاصه فصل
۱۰۵	پرسش‌ها
۱۰۶	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۰۶	منابع اینترنتی
۱۰۷	فصل هشتم: گواهی و حافظه
۱۰۷	مسئله معرفت حاصل از گواهی
۱۱۰	تحویل‌گرایی
۱۱۳	زودباوری‌گرایی
۱۱۵	مسئله معرفت مبتنی بر حافظه

۱۱۸	خلاصه فصل
۱۲۰	پرسش‌ها
۱۲۱	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۲۱	منابع اینترنتی
۱۲۳	فصل نهم: پیشینی بودن و استنتاج
۱۲۳	معرفت پیشینی و تجربی
۱۲۵	وابستگی متقابل معرفت پیشینی و تجربی
۱۲۶	معرفت درون‌نگرانه
۱۲۷	قیاس
۱۲۹	استقرا
۱۳۰	قیاس محتمل
۱۳۴	خلاصه فصل
۱۳۵	پرسش‌ها
۱۳۵	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۳۵	منابع اینترنتی
۱۳۷	فصل دهم: مسئله استقرا
۱۳۹	پاسخ به مسئله استقرا
۱۴۰	کنار آمدن با مسئله استقرا: ابطال‌گرایی
۱۴۵	کنار آمدن با مسئله استقرا: عمل‌گرایی
۱۴۸	خلاصه فصل
۱۴۹	پرسش‌ها
۱۵۰	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۵۰	منابع اینترنتی

بخش سوم: آیا اصلاً چیزی می‌دانیم؟

۱۵۳	فصل یازدهم: شکاکیت درباره اذهان دیگر
۱۵۳	مسئله اذهان دیگر
۱۵۴	استدلال از طریق مشابهت
۱۵۶	مشکلی پیش روی استدلال از طریق مشابهت
۱۵۸	دو تقریر از مسئله اذهان دیگر
۱۶۰	ادراک ذهن فردی دیگر

فهرست مطالب / نه

۱۶۱	خلاصه فصل
۱۶۲	پرسش‌ها
۱۶۳	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۶۳	منابع اینترنتی
۱۶۵	فصل دوازدهم: شکاکیت ریشه‌ای
۱۶۵	تناقض‌نمای شکاکیت ریشه‌ای
۱۶۹	شکاکیت و بستار
۱۷۲	مورگرایی
۱۷۷	سیاق‌گرایی
۱۸۰	خلاصه فصل
۱۸۲	پرسش‌ها
۱۸۲	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۸۳	منابع اینترنتی
۱۸۵	فصل سیزدهم: حقیقت و عینیت
۱۸۵	عینیت، ضد واقع‌گرایی و شکاکیت
۱۸۷	حقیقت به مثابه هدف جستار
۱۹۰	وثاقت و ارزش حقیقت
۱۹۱	نسبی‌گرایی
۱۹۴	خلاصه فصل
۱۹۵	پرسش‌ها
۱۹۶	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۹۶	منابع اینترنتی
۱۹۷	منابعی برای مطالعه بیشتر
۱۹۷	کتاب مرجع
۱۹۸	متون درسی
۲۰۰	گزیده مقالات
۲۰۱	منابع اینترنتی برگزیده
۲۰۳	واژه‌نامه
۲۲۹	فهرست اعلام

راهنمای استفاده از کتاب

این کتاب به نحوی تنظیم شده است که تا حد امکان کاربرپسند باشد، از این رو می‌تواند شما را با کمترین هیا هو در گستره نظریه معرفت راهنمایی کند. کتاب متشکل است از سیزده فصل کوتاه که در سه بخش اصلی جای گرفته‌اند.

بخش اول، موضوعاتی عمومی را در باب نظریه معرفت بررسی می‌کند و پرسش‌هایی را برای مثال، در این باره که ارزش معرفت چیست (چه کسی اهمیت می‌دهد که چه کسی می‌داند؟) مطرح می‌کند. بخش دوم، به این موضوع می‌پردازد که معرفت ما از کجا حاصل می‌شود و برای مثال، نقش ادراک و حافظه را در کمک کردن به ما برای به دست آوردن و حفظ معرفت بررسی می‌کند. بخش سوم، دامنه معرفت ما را مد نظر قرار می‌دهد و در این مسیر، استدلال‌های شکاکانه‌ای را بررسی می‌کند که قصد دارند نشان دهند که دارا بودن معرفت — یا دست‌کم دارا بودن انواع خاصی از معرفت — ناممکن است.

هر فصل با خلاصه‌ای پایان می‌یابد که شامل نکات اصلی مطرح‌شده در فصل و برخی پرسش‌ها برای بحث و گفت‌وگوست. همچنین بخشی وجود دارد که منابعی را برای مطالعه بیشتر و فهرستی از منابع اینترنتی را برای کسانی که می‌خواهند مباحث مطرح‌شده را بیشتر بکاوند، توصیه می‌کند. منابع عمومی برای مطالعه بیشتر در خصوص نظریه معرفت نیز در پایان کتاب آورده شده است. در هر فصل یادداشت‌هایی خواهید یافت که در آن‌ها اطلاعات بیشتری در خصوص

دوازده / چیستی معرفت

آنچه در متن اصلی مورد بحث قرار گرفته، عرضه شده است، مانند اطلاعات بیشتری درباره شخصیت‌های تاریخی‌ای که ذکری از آن‌ها به میان آمده است. اگرچه تا حد امکان از اصطلاحات فنی پرهیز شده است، اگر به اصطلاحی برخوردید که آن را نمی‌فهمید نگران نشوید، زیرا همه اصطلاحات به‌کاررفته در واژه‌نامه‌ای در پایان کتاب توضیح داده شده‌اند. (هر یک از اصطلاحات فنی‌ای که در این واژه‌نامه آمده است، در اولین بار مطرح شدنشان در متن کتاب پررنگ نوشته شده‌اند).

در نهایت، نمایه در پایان کتاب آمده است.

بخش اول

معرفت چیست؟

فصل اول

برخی مقدمات

انواع معرفت

همین حالا به همه چیزهایی که می‌دانید، یا دست‌کم فکر می‌کنید که می‌دانید، فکر کنید. برای مثال، می‌دانید که زمین گرد است و پاریس پایتخت فرانسه است. می‌دانید که می‌توانید به فارسی بنویسید (یا دست‌کم متون فارسی را بخوانید) و می‌دانید که دو به علاوه دو مساوی است با چهار. قاعدتاً می‌دانید که همه مجردها بی‌همسر هستند، و آزدردن دیگران کار بدی است، *پدرخوانده* فیلم فوق‌العاده‌ای است و ترکیب شیمیایی آب H_2O است، و از این قبیل.

اما این موارد از دانستن چه اشتراکی با هم دارند؟ دوباره به این مثال‌ها بیندیشید که انواع جغرافیایی، زبانی، ریاضیاتی، زیباشناختی، اخلاقی و علمی معرفت را در بر می‌گیرند. با وجود این انواع متنوع معرفت، چه چیزی همه آنها را به همدیگر پیوند می‌دهد؟ افرادی که به معرفت‌شناسی¹ یا نظریه معرفت می‌پردازند، این گونه پرسش‌ها را مطرح می‌کنند. هدف این کتاب معرفی این بخش جالب توجه از فلسفه به شماست. در پایان کتاب باید بتوانید خود را یک معرفت‌شناس به حساب آورید.

1. epistemology

در همهٔ این مثال‌ها، معرفت مورد بحث، معرفت گزاره‌ای خوانده می‌شود، زیرا این نوع معرفت، معرفت به گزاره‌هاست. یک گزاره چیزی است که یک جمله که می‌گوید امری برقرار است، آن را اظهار می‌کند. برای مثال، این که زمین گرد است، مجرداً بی‌همسر هستند، دو به علاوهٔ دو مساوی است با چهار و غیره. معرفت گزاره‌ای موضوع اصلی این کتاب است، اما باید بدانیم که این نوع از معرفت تنها گونه‌ای از معرفت نیست که واجد آن هستیم.

برای مثال، معرفت توانایی^۱ یا معرفت به چگونگی هم وجود دارد. معرفت توانایی قطعاً با معرفت گزاره‌ای متفاوت است. برای مثال، من می‌دانم که چگونه شنا کنم، اما الزاماً مجموعه‌ای از گزاره‌ها را در مورد چگونگی شنا کردن نمی‌دانم. در واقع، در مجموع مطمئن نیستم که می‌توانم به شما بگویم که چگونه باید شنا کرد، با این حال می‌دانم که چگونه باید شنا کرد (می‌توانم این توانایی را با پریدن در آب و شنای کراال سینه به شما نشان بدهم).

معرفت توانایی قطعاً نوع مهمی از معرفت است. ما به معرفت‌های توانایی متعددی نیازمندیم، مانند دانستن این که چگونه باید دوچرخه‌سواری کنیم، اتومبیل برانیم، با رایانه کار کنیم و غیره. اما توجه داشته باشید در عین حال که تنها موجودات نسبتاً پیچیده‌ای همچون انسان‌ها دارای معرفت گزاره‌ای هستند، معرفت توانایی بسیار شایع‌تر است. می‌توان به نحوی قابل قبول دربارهٔ یک مورچه گفت که می‌داند چگونه باید راهش را پیدا کند. اما آیا می‌خواهیم بگویم که مورچه معرفت گزاره‌ای دارد، یعنی واقعیاتی وجود دارند که مورچه آن‌ها را می‌داند؟ آیا برای مثال، مورچه می‌داند که آنچه هم‌اکنون مسیرش را قطع کرده است، یک شاخهٔ درخت است؟ شهردانه؛ و همین نکته اهمیت معرفت گزاره‌ای را به عنوان نوعی از معرفت که نیازمند توانایی‌های عقلانی نسبتاً پیچیده‌ای است که انسان‌ها واجد آن هستند، نسبت به دیگر انواع معرفت و از جمله معرفت توانایی نشان می‌دهد.

صدق و باور

از این پس، هنگامی که از معرفت صحبت می‌کنیم، منظورمان معرفت گزاره‌ای است، مگر آن که خلاف آن صریحاً ذکر شود. دو نکته که تقریباً همهٔ معرفت‌شناسان

1. ability knowledge

در مورد آن اتفاق نظر دارند این است که پیش‌نیاز داشتن معرفت به یک گزاره، داشتن باور به آن گزاره و صادق بودن آن باور است. بنابراین اگر می‌دانید که پاریس پایتخت فرانسه است، باید باور داشته باشید که این امر برقرار است و باور شما باید صادق باشد.

ابتدا به شرط صدق می‌پردازیم. برای این کار تصور کنید که اگر این شرط را حذف کنیم، چه اتفاقی می‌افتد. خصوصاً آیا قابل قبول است که فرض کنیم فردی می‌تواند گزاره کاذبی را بدانند؟ البته اغلب فکر می‌کنیم که چیزی را می‌دانیم و بعد معلوم می‌شود که اشتباه کرده‌ایم، اما باید گفت که در ابتدا واقعاً آن را نمی‌دانسته‌ایم. آیا می‌توان صادقانه گزاره‌ای کاذب را بدانیم؟ آیا برای مثال، می‌توان دانست که ماه از پنبه ساخته شده است، در حالی که روشن است چنین نیست؟ من معتقدم هنگامی که از معرفت داشتن صحبت می‌کنیم، چنین امکانی را کنار می‌گذاریم، به این دلیل که معرفت را به کسی نسبت می‌دهیم تا دستیابی او را به امور درست نشان دهیم و از این طریق برای او اعتباری قائل شویم. این امر بدین معناست که آنچه تصور می‌کنیم فرد می‌داند، بهتر است صادق باشد تا کاذب.

حال شرط باور را در نظر بگیرید. البته ما گاهی معرفت و باور را در تقابلی با یکدیگر قرار می‌دهیم. برای مثال، هنگامی که می‌گوییم: «من صرفاً باور ندارم که او بی‌گناه است، من می‌دانم که چنین است». ممکن است چنین کاربردی این تصور را به وجود آورد که باور لازمه معرفت نیست. اگر به چنین اظهاراتی با دقت بیشتری بیندیشید، روشن خواهد شد که تقابل میان باور و معرفت در این موارد برای تأکید بر این واقعیت است که فرد نه تنها به گزاره مورد بحث باور دارد، بلکه آن را می‌داند. بدین ترتیب، این اظهارات در واقع از این ادعا که باور پیش‌نیاز معرفت است حمایت می‌کند و نه این‌که آن را تضعیف کند.

همانند پیش‌نیاز صدق، قابل قبول بودن پیش‌نیاز باور را با تصور این‌که چنین شرطی برقرار نباشد بررسی می‌کنیم، بدین معنا که فرض می‌کنیم کسی بتواند گزاره‌ای را بداند، بدون آن‌که به آن باور داشته باشد. فرض کنید فردی ادعا کند که پاسخ امتحان را می‌داند، اگرچه از رفتارش روشن است که وی به پاسخ باور ندارد (ممکن است پاسخ متفاوتی را در برگه امتحان نوشته باشد، یا آن‌که اصلاً به سؤال پاسخ نداده باشد)، روشن است که در این حالت نخواهیم پذیرفت که فرد مورد بحث پاسخ مسئله را می‌داند. مجدداً، دلیل این امر به این واقعیت بازمی‌گردد

که گفتن این که کسی دارای معرفت است، اعتبار بخشیدن به وی به واسطه رسیدن به نوع خاصی از دستاورد است. اما برای آن که این دستاورد، دستاورد شما باشد، باور به گزاره مورد بحث ضروری است، زیرا در غیر این صورت درستی گزاره، در صورتی که درست باشد، هیچ اعتباری برای شما به ارمغان نخواهد آورد.

دانستن در مقابل صرف درست گفتن

غالباً به این نکته توجه داده می‌شود که باور، صدق را هدف گرفته است، بدین معنا که هنگامی که به یک گزاره باور داریم، باور داریم که آن گزاره برقرار است، یعنی صادق است. هنگامی که آنچه بدان باور داریم، صادق باشد، توافقی میان آنچه فکر می‌کنیم که برقرار است و آنچه برقرار است، وجود دارد؛ در این صورت، ما درست گفته‌ایم. با این حال، اگر صرف باور صادق برای معرفت کافی باشد، عجیب می‌نماید که چرا معرفت‌شناسان به بحث درباره تبیین معرفت خاتمه نمی‌دهند و نمی‌پذیرند که معرفت چیزی جز باور صادق — به عبارت دیگر، درست گفتن — نیست؟

درواقع، دلیل بسیار خوبی برای عدم رضایت معرفت‌شناسان از تبیین معرفت به صورت باور صادق وجود دارد، و آن این است که فرد می‌تواند از قضا باوری کاملاً صادق داشته باشد و در این حالت، درست گفتن بر اعتبار فرد نمی‌افزاید. برای مثال، تصور کنید که هری صرفاً به این دلیل که نام خوش‌رکاب برایش جذاب است باور دارد که اسب خاصی به نام خوش‌رکاب در مسابقه اسب‌دوانی برنده خواهد شد. واضح است که این امر دلیل خوبی برای باور هری درباره برنده مسابقه نیست، زیرا این امر که نام اسب برای شما جذاب است یا خیر، تأثیری بر عملکرد اسب ندارد.

با این حال، فرض کنید که باور هری صادق از آب درمی‌آید و خوش‌رکاب در مسابقه برنده می‌شود. آیا در این حالت با نمونه‌ای از معرفت مواجهیم؟ خیر؛ زیرا صرفاً از روی *اقبال* باور هری درست از آب درآمده است. به یاد داشته باشید که معرفت نوعی دستاورد است، چیزی که می‌تواند برای فرد داننده اعتبار به ارمغان بیاورد، و دستاوردهای اصیل نمی‌توانند صرفاً از روی اقبال به دست آیند.

برای تأکید بر این نکته، لحظه‌ای به دستاوردها در حوزه‌های دیگر، برای مثال در تیراندازی، ببیندیشید. توجه کنید که اگر فردی حقیقتاً در تیراندازی ماهر باشد و سعی کند که تیر را به وسط هدف بزند و شرایط عادی باشد (مثلاً باد شدیدی

نوزد)، معمولاً موفق به این کار می‌شود. واژه «معمولاً» در این جا از اهمیت برخوردار است، زیرا فردی که تیرانداز ماهری نیست نیز ممکن است از قضا تیر را در موقعیت خاصی به هدف بزند، اما معمولاً چنین نخواهد کرد. برای مثال، ممکن است وی هدف‌گیری کند و از روی اقبال، تیرش به مرکز هدف اصابت کند. آیا صرف این واقعیت که وی در موقعیت خاصی موفق بوده، بدین معناست که تیرانداز ماهری است؟ خیر، و دلیل هم این است که وی نمی‌تواند موفقیتش را تکرار کند. اگر او دوباره هدف را نشانه بگیرد، ممکن است تیرش به آسمان برود. داشتن معرفت نیز دقیقاً به همین نحو است. باور را تیری در نظر بگیرید که هدف صدق را نشانه رفته است. زدن هدف و شکل دادن به یک باور صادق برای درست گفتن کافی است، زیرا بدین معناست که فرد دارای باور در چنین موقعیتی موفق است. اما در عین حال، این امر برای داشتن معرفت کافی نیست، همچنان که زدن هدف صرفاً از روی اقبال برای این نتیجه‌گیری که شما تیرانداز ماهری هستید کفایت نمی‌کند. برای داشتن معرفت، موفقیت فرد باید حاصل تلاشی اصیل باشد، نه صرفاً ناشی از بخت صرف؛ بدین معنی که باور فرد باید به نحوی شکل بگیرد که معمولاً در شرایط مشابه به باور صادق منتهی شود.

هری مانند کسی است که از قضا تیر را به هدف زده است، اما تیرانداز ماهری نیست. معمولاً رسیدن به باور در مورد اسبی که در مسابقه برنده خواهد شد، صرفاً بر مبنای این که از نام اسب خوششان می‌آید یا نه، به باور کاذب منجر خواهد شد. هری را مقابل فردی قرار دهید که حقیقتاً می‌داند خوش‌رکاب برنده مسابقه خواهد شد. برای مثال، آقای جانسون تبهکاری است که به دیگر اسب‌ها دارو خورانده است تا اسب خودش، یعنی خوش‌رکاب، در مسابقه برنده شود. او می‌داند که اسبش برنده خواهد شد، زیرا باورش را در این خصوص بر دلیل خاصی بنا کرده است که در حالت عادی به باور صادق منتهی می‌شود. از روی اقبال نیست که آقای جانسون به هدف صدق می‌زند.

بدین ترتیب، چالش پیش روی معرفت‌شناسی، تبیین این امر است که چه چیز یا چه چیزهایی باید به باور صادق افزوده شوند تا به معرفت دست یابیم. به‌خصوص، معرفت‌شناسان باید تبیین کنند که چه چیزی باید به باور صادق افزوده شود تا این ایده را در برگیرد که معرفت، بر خلاف صرف باور صادق، نوعی دستاورد اصیل است که موجب می‌شود اعتبار فرد واجد آن افزایش یابد.

همچنان‌که خواهیم دید، طرح تبیینی عاری از مشکل درباره معرفت که پیش‌نیاز مذکور را برآورده کند، به نحوی شگفت‌انگیز دشوار است. این امر موجب شده است که برخی از متخصصان نسبت به کل پروژه تعریف معرفت مشکوک شوند. شاید هیچ امری که تمامی موارد معرفت را به یکدیگر پیوند زند، وجود نداشته باشد، یا شاید چنین عنصری موجود باشد، اما چنان پیچیده باشد که تلاش برای تبیین آن بی‌سرانجام باقی بماند.

با این حال، در این کتاب با خوش‌بینی به این موضوع خواهیم پرداخت. حتی اگر تعریف عاری از مشکلی برای معرفت وجود نداشته باشد، شماری از تبیین‌های قابل قبول برای عرضه وجود دارند، اگرچه هیچ کدام کاملاً بدون مشکل نیستند. علاوه بر این، خود فرایند ارزیابی این تعاریف، چیستی معرفت را تا حدی روشن می‌کند، حتی اگر به تعریف شسته‌ورفته‌ای از این مفهوم منجر نشود.

به هر حال، با وجود این‌که در پروژه روشن کردن مفهوم معرفت (موضوع اصلی فصل‌های ۱ تا ۶) مسئله محوری معرفت‌شناسی است، نباید این مسئله را بیش از اندازه دارای اهمیت در نظر بگیریم. همچنان‌که این کتاب نشان می‌دهد، معرفت‌شناسی به مسائل بیشتری می‌پردازد. می‌توانیم نحوه‌های مختلف کسب و حفظ معرفت را مانند قوه ادراکی بینایی یا حافظه بررسی کنیم (فصل‌های ۷ تا ۱۰). همچنین، چالش‌های شکاکانه‌ای وجود دارند که باید به آن‌ها پردازیم. این چالش‌ها سعی دارند نشان دهند که داشتن معرفت ناممکن است، *با این حال*، می‌توانیم آن را تعریف کنیم (فصل‌های ۱۱ تا ۱۳ به این چالش‌ها و مباحث مرتبط با آن‌ها می‌پردازند).

توضیحی مختصر درباره صدق

می‌خواهم این فصل را با بحثی مختصر درباره صدق به پایان ببرم (البته در پایان کتاب مجدداً به این موضوع خواهم پرداخت). در نهایت، ممکن است خواننده به این نکته توجه کند که عجیب است که ما مفهوم صدق را پیش‌فرض گرفته‌ایم و بر اساس آن به بررسی مفهوم معرفت پرداخته‌ایم. آیا واقعاً درک بهتری از چیستی صدق نسبت به چیستی معرفت داریم؟

درست است که تلقی عرفی‌ای از صدق را در این‌جا پیش‌فرض گرفته‌ام. خصوصاً، پیش‌فرض گرفته‌ام که صدق عینی است، به این معنا که دست‌کم در

مورد بیشتر گزاره‌ها، تصور شما مبنی بر این که گزاره‌ای صادق است، آن را صادق نمی‌کند. برای مثال، این که زمین گرد است یا نیست، به این که شما این طور فکر می‌کنید یا نه ارتباطی ندارد، بلکه صرفاً به شکل زمین وابسته است.

بیشتر ما این تلقی از صدق را بدون نقادی می‌پذیریم، اما برخی از فلاسفه معتقدند که این دیدگاه دربارهٔ صدق قابل قبول نیست. من فکر می‌کنم که دلایل آن‌ها در این خصوص بر مجموعه‌ای از اشتباهات به هم پیوسته مبتنی است و هنگامی که در پایان کتاب به موضوع صدق باز گردم، برخی از اشتباهات کلیدی آن‌ها را توضیح خواهم داد. با این حال، فعلاً همین اندازه کافی است که تلقی مورد بحث دربارهٔ صدق شهودی است. اگر شما نیز فکر می‌کنید که این تلقی شهودی است، می‌توانید به خوبی با کتاب همراه شوید؛ اما اگر این طور فکر نمی‌کنید، پیشنهاد من این است که عجلتاً این موضوع را کنار بگذارید تا بعداً به آن بپردازیم.

خلاصهٔ فصل

- معرفت‌شناسی نظریهٔ معرفت است. یکی از پرسش‌های کلیدی معرفت‌شناسی این است که آیا انواع متنوعی از معرفت که به خودمان نسبت می‌دهیم اشتراکی یا یکدیگر دارند یا خیر: معرفت چیست؟
- می‌توانیم معرفت به گزاره‌ها یا معرفت گزاره‌ای را از معرفت توانایی یا معرفت به چگونگی تمیز دهیم. شهود، نوع اول تیارمند درجهٔ بیشتری از پیچیدگی عقلاتی داننده است. تمرکز این کتاب بر معرفت گزاره‌ای خواهد بود.
- برای آن که فردی گزاره‌ای را بداند، باید آن گزاره صادق باشد و فرد به آن باور داشته باشد.
- با این حال، صرف باور صادق برای معرفت کافی نیست، زیرا ممکن است که فرد صرفاً از روی اقبال به باور صادق دست یافته باشد، در حالی که نمی‌توان از روی اقبال به معرفت دست پیدا کرد.
- در این کتاب، دیدگاه عرفی عینی بودن صدق را پیش فرض می‌گیریم که طبق آن (دست‌کم در مورد اکثر گزاره‌ها) صرف این فکر که گزاره‌ای صادق است، آن را صادق نمی‌سازد.

پرسش‌ها

۱. مثال‌هایی از دانسته‌های خودتان را در هر یک از زمینه‌های زیر ذکر کنید.
 - معرفت علمی
 - معرفت جغرافیایی
 - معرفت تاریخی
 - معرفت دینی
۲. به زبان خودتان، تفاوت میان معرفت گزاره‌ای و معرفت توانایی را بازگو و از هر یک دو مثال ذکر کنید.
۳. چرا صرف داشتن باور صادق برای معرفت داشتن کافی نیست؟ مثالی از خودتان مطرح کنید که در آن فردی باور صادق دارد، اما معرفت ندارد.
۴. درباره دیدگاه عرفی عینی بودن صدق بیندیشید. آیا به نظر شما، این تلقی از صدق مبتنی بر فهم عرفی است؟ اگر چنین است، سعی کنید تا دلایلی را که ممکن است دیگران برای زیر سؤال بردن این دیدگاه مطرح می‌کنند صورت‌بندی کنید. اگر در مقابل، معتقدید که این دیدگاه مبتنی بر فهم عرفی نیست، سعی کنید توضیح دهید که چه اشتباهی در این دیدگاه می‌بینید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Blackburn, Simon (2005) *Truth: A Guide for the Perplexed* (Harmondsworth: Allen Lane).

مدخلی بسیار خواندنی درباره فلسفه صدق. اگر می‌خواهید بیشتر در این زمینه بخوانید، این کتاب شروع بسیار خوبی است.

Lynch, Michael (2005) *True to Life: Why Truth Matters* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

مدخلی بسیار خواندنی درباره فلسفه صدق.

Pritchard, Duncan (2005) *Epistemic Luck* (Oxford: Oxford University Press). A recent indepth

بحشی عمیق و تازه درباره ایده ناسازگاری معرفت با اقبال.

Ryle, Gilbert (1949/2002) *The Concept of Mind* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press).

برخی مقدمات / ۱۱

بحثی کلاسیک دربارهٔ معرفت توانایی در مقابل معرفت گزاره‌ای. (خصوصاً فصل دوم کتاب را ببینید).

منابع اینترنتی

Steup, Matthias (2005) 'The Analysis of Knowledge', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>.

برای مطالعهٔ بیشتر در مورد پیش‌نیازهای پایهٔ معرفت تا بخش ۲-۱ را مطالعه کنید.

فصل دوم

ارزش معرفت

چرا نگران معرفت باشیم؟

یکی از پرسش‌هایی که به ندرت در معرفت‌شناسی به آن توجه می‌شود، پرسشی است که شاید مهم‌ترین موضوع در این حوزه از فلسفه است: چرا باید نگران این امر باشیم که معرفت داریم یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا معرفت ارزشمند است و اگر چنین است، چرا؟ اهمیت این پرسش در این نکته است که تنها در صورت ارزشمند بودن موضوع اصلی نظریه‌پردازی معرفت‌شناختی — یعنی خودِ معرفت — فعالیت معرفت‌شناختی ارزش پیدا خواهد کرد.

در این فصل، به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت و شاید به نحوی شگفت‌انگیز درخواهیم یافت که ارزش معرفت چندان هم آشکار نیست.

ارزش ابزاری باور صادق

یکی از راه‌های پرداختن به موضوع ارزش معرفت توجه به این نکته است که افراد تنها می‌توانند آنچه را صادق است بدانند، و صدق یک باور ارزشمند به نظر می‌رسد. اگر صدق باور ارزشمند باشد و معرفت نیازمند صدق، آن‌گاه دست‌کم نیمی از راه را در پاسخ به پرسش از ارزش معرفت پشت سر گذاشته‌ایم. صدق باور دست‌کم در این معنا ارزشمند است که در صورت یکسان بودن

دیگر شرایط، باور صادق بهتر از باور کاذب است، زیرا داشتن باور صادق ما را قادر می‌سازد تا به اهدافمان دست یابیم. چنین ارزشی، ارزشی که به امری می‌دهیم، بدین علت که در دست یافتن به هدف ارزشمند دیگری به خدمت گرفته می‌شود، ارزش ابزاری^۱ نامیده می‌شود. برای مثال، به ارزش یک دماسنج توجه کنید. ارزش این وسیله در این است که ما را قادر می‌سازد تا امری که برای ما اهمیت دارد، یعنی دما، را مشخص کنیم.

برای درک ارزش ابزاری باور صادق به موضوعی فکر کنید که پیامدهای مهمی برای شما دارد. برای مثال، زمان مصاحبه کاری‌تان را در نظر بگیرید. به وضوح بهتر است که باور صادقی در این باره داشته باشید تا باوری کاذب، زیرا بدون داشتن باور صادق در این مورد، برای انجام مصاحبه دچار مشکل خواهید شد. به عبارت دیگر، هدف شما مبنی بر انجام مصاحبه با داشتن باوری صادق درباره آن بهتر برآورده می‌شود تا با داشتن باوری کاذب درباره آن.

با این حال، مسئله در عبارت «در صورت یکسان بودن دیگر شرایط» نهفته است که در توضیح ارزش ابزاری باور صادق به آن اشاره کردیم. این شرط را به این سبب مطرح کردیم که گاه داشتن باور صدق می‌تواند بی‌اثر باشد و حتی مانع دستیابی به هدف شود، از این رو، ارزش ابزاری‌ای نخواهد داشت. برای مثال، اگر لازم باشد که فردی برای نجات جاننش از دره‌ای بپرد، این که بداند (یا دست‌کم باور صادق داشته باشد) که احتمالی جدی برای سقوطش وجود دارد، شجاعت پریدن را از او خواهد گرفت. در این جا به نظر می‌رسد که باور کاذب فرد درباره توانایی‌اش، بیشتر از باور صادق در این مورد به وی در رسیدن به هدفش، یعنی پریدن از دره، کمک می‌کند. بنابراین، در عین حال که باور صادق می‌تواند به طور کلی به لحاظ ابزاری ارزشمند باشد، همواره این گونه نیست.

علاوه بر این، برخی از باورهای صادق باورهایی درباره موضوعاتی پیش‌پاافتاده هستند و معلوم نیست که چرا باید ارزشی برای آن‌ها قائل باشیم. تصور کنید که فردی بدون هیچ دلیلی مشغول اندازه‌گیری وزن هر یک از دانه‌های شن در یک ساحل باشد، یا آن‌که کسی بدون آن‌که کار با تلفن را بلد باشد، تمامی پیش‌شماره‌های شهرها و کشورها را حفظ کند. در این دو مثال، فرد مورد بحث باورهای صادق بسیاری دارد، اما تلاش وی برای کسب معرفت بی‌ارزش به نظر

می‌رسد. دست‌آخر، این باورهای صادق در خدمت هدف ارزشمندی نیستند و در نتیجه، ارزش ابزاری ندارند (یا دست‌کم ارزش ابزاری آن‌ها بسیار ناچیز است). شاید بهتر باشد — و در نتیجه ارزشمندتر باشد — که باورهای صادق کمتری داشته باشیم، و شاید باورهای کاذب بیشتری، در صورتی که باورهای صادق مرتبط پیامدهای مهمی در پی داشته باشند.

در بهترین حالت، تنها به نظر می‌رسد که می‌توانیم از این نتیجه‌گیری دفاع کنیم که برخی از باورهای صادق ارزش ابزاری دارند، نه همه آن‌ها. در نتیجه، اگر می‌خواهیم نشان دهیم که معرفت ارزشمند است، صرف توجه داشتن به این امر که معرفت مستلزم صدق است و باور صادق ارزش ابزاری دارد، کافی نیست. با این حال، این نتیجه‌گیری دلسردکننده نخواهد بود، اگر به یاد داشته باشیم که معرفت نیازمند صدق است، اما هر موردی از باور صادق موردی از معرفت نیست (همان‌طور که در فصل پیشین دیدیم، برخی از باورهای صادق صرفاً حدس‌هایی همراه با اقبال هستند و از این رو معرفت به شمار نمی‌آیند). بنابراین، ممکن است که تنها آن باورهای صادقی که به وضوح ارزش ابزاری دارند، نمونه‌هایی از معرفت باشند.

اشکال این طرز فکر واضح است، آیا فردی که دانه‌های شن را وزن می‌کند، وزن آن‌ها را نمی‌داند؟ علاوه بر این، آیا به واسطه داشتن معرفت نیست که فردی که از عدم موفقیتش در پرش می‌ترسد، اقدام به پریدن نمی‌کند؟ بنابراین، مسائلی که این ادعا را، که همه باورهای صادق ارزش ابزاری دارند، با مشکل مواجه می‌کنند، این ایده را که همه موارد معرفت به لحاظ ابزاری ارزشمندند نیز دچار مشکل می‌کنند. بنابراین، راه ساده‌ای برای دفاع از این آموزه که همه معارف باید ارزشمند باشند وجود ندارد.

مشکل دیگری نیز در این جا پیش می‌آید و آن این‌که حتی اگر فهم ارزش معرفت بر حسب ارزش باور صادق موفق می‌بود، این ایده هنوز هم با مشکل مواجه بود، زیرا مستلزم آن می‌شد که معرفت ارزشمندتر از باور صادق نیست. اما اگر این امر درست باشد، چرا برای معرفت ارزش بیشتری از صرف باور صادق قائل هستیم؟

ارزش معرفت

بنابراین، نمی‌توانیم مستقیماً از ارزش ابزاری باور صادق به نفع این نکته استدلال کنیم که همه معارف ما باید به لحاظ ابزاری ارزشمند باشند. در نتیجه، شاید بتوانیم درباره ارزش خاصی برای معرفت صحبت کنیم که کمتر جاه‌طلبانه باشد و تبیین کند

که چرا به طور کلی، و در صورت یکسان بودن سایر شرایط، تمایل داریم که بدانیم به جای آن که باورهای صادق بسیاری داشته باشیم، اما فاقد معرفت باشیم (یا آن که بدتر، باور کاذب داشته باشیم). در نهایت، اگر می‌خواهیم به اهدافمان برسیم، ترجیح این است که معارفی داشته باشیم که به اهدافمان مرتبط باشند، زیرا معرفت از این حیث بسیار کارآمد است. بنابراین، ایده این است که اگرچه همه معارف به لحاظ ابزاری ارزشمند نیستند، اما معرفت به طور کلی به لحاظ ابزاری ارزشمند است و دست‌کم، نوعاً، از صرف باور صادق ارزش ابزاری بیشتری دارد (بدین ترتیب، این شهردمان را تبیین می‌کنیم که معرفت ارزش بیشتری از صرف باور صادق دارد).

مثال زیر را در نظر بگیرید: فرض کنید که می‌خواهم راهم را به نزدیک‌ترین رستوران در شهری غریب پیدا کنم. داشتن باورهای کاذب در این مورد مرا در رسیدن به هدفم ناکام می‌گذارد؛ مثلاً، اگر فکر کنم که همه رستوران‌ها در شرق شهر هستند، در حالی که در واقع در غرب شهر قرار داشته باشند، ممکن است تمام شب را بدون نتیجه در شهر سرگردان باشم.

باورهای صادق از باورهای کاذب بهترند (ارزش ابزاری بیشتری دارند)، اما به اندازه معارف خوب نیستند. تصور کنید که برای مثال، نقشه‌ای را می‌خوانید که به کلی جعلی است و برای گمراه کردن مسافران ترسیم شده است. اما فرض کنید که با این حال، از قضا این نقشه ناخواسته راه درست را برای رسیدن به نزدیک‌ترین رستوران به شما نشان می‌دهد. بنابراین، شما باور صادقی درباره مکان نزدیک‌ترین رستوران دارید، اما به‌وضوح به این واقعیت معرفت ندارید. دست‌آخر، باور شما صرفاً از روی اقبال صادق است و همان‌طور که در فصل پیش دیدیم، نمی‌توانید از روی اقبال به معرفت دست بیابید.

حال ممکن است فردی فکر کند که معرفت بودن یا نبودن این باور صادق تأثیری در ارزش آن ندارد، زیرا اگر مکان نزدیک‌ترین رستوران را پیدا کنید، چه اهمیتی دارد که آن را می‌دانید یا این که صرفاً باوری صادق درباره آن دارید؟ مسئله این است که باور صادق برخلاف معرفت بسیار ناپایدار است. فرض کنید که برای مثال، هنگامی که به سمت رستوران حرکت می‌کنید، درمی‌یابید که هیچ یک از خیابان‌ها و علائم همانند آنچه در نقشه می‌بینید، نیستند. مثلاً از میدان اصلی شهر عبور می‌کنید، در حالی که در نقشه می‌بینید که با میدان سه کیلومتر فاصله دارید. شما به سرعت درمی‌یابید که نقشه غیر قابل اعتماد است و احتمالاً از باورتان در مورد

محل نزدیک‌ترین رستوران نیز دست برمی‌دارید و در نتیجه به آن‌جا نخواهید رسید. در مقابل، تصور کنید که با نگاه کردن به نقشه‌ای حقیقی باوری دربارهٔ محل نزدیک‌ترین رستوران پیدا کنید، و در نتیجه بدانید که جای نزدیک‌ترین رستوران کجاست. از آن‌جا که این مورد معرفتی اصیل است — برخلاف مثال باور صادق در حالت پیشین — تضعیف نمی‌شود و در نتیجه شما به رستوران می‌رسید و به هدف خود دست می‌یابید. بدین ترتیب، داشتن معرفت می‌تواند ارزش ابزاری بیشتری نسبت به صرف باور صادق داشته باشد، زیرا داشتن معرفت بر خلاف داشتن باور صادق دستیابی به هدف را محتمل‌تر می‌سازد.

مجسمه‌های ددالوس

نکتهٔ اخیر ادعای مشهوری را در خصوص معرفت نشان می‌دهد که افلاطون^۱ (حدود ۴۲۷ تا حدود ۳۴۷ پیش از میلاد) آن را مطرح کرده است. وی در رسالهٔ *منون*^۲ معرفت را با مجسمه‌های مجسمه‌ساز باستانی یونان، ددالوس^۳، مقایسه می‌کند که چنان طبیعی بودند که گفته می‌شد اگر کسی آن‌ها را به زمین متصل نمی‌کرد، به راه می‌افتادند. نکتهٔ مورد نظر افلاطون این است که صرف باور صادق مانند یکی از مجسمه‌های متصل‌نشدهٔ ددالوس است، به این معنا که می‌تواند به سادگی هر چه تمام‌تر از دست برود. در مقابل، معرفت مانند مجسمه‌ای است که به زمین متصل شده است و در نتیجه به سادگی از دست نمی‌رود.

این تمثیل باید در خصوص بحث پیشین روشن باشد. صرف باور صادق مانند مجسمه‌ای است که آمادهٔ از دست رفتن (به راه افتادن) است، در حالی که معرفت بسیار پایدارتر است. به عبارت دیگر، باور صادق فردی که بدان معرفت دارد، در برابر تغییر شرایط (یعنی مطرح شدن اطلاعات جدید)، ثبات بسیار بیشتری از صرف باور صادق از خود نشان می‌دهد. همان‌طور که این نکته را در مقایسه فردی که محل نزدیک‌ترین رستوران را با خواندن نقشه‌ای قابل اعتماد دریافته بود با فردی که محل رستوران را در نقشه‌ای جعلی دیده بود، به خوبی تشخیص دادیم. البته معرفت هم کاملاً پایدار نیست، زیرا همواره ممکن است که فرد اطلاعات

1. Plato

2. *Meno*

3. Daedalus

کاذب قابل قبولی را کسب کند که به نظر می‌رسد اطلاعات صادق قبلی را زیر سؤال می‌برد. اما روی دادن چنین اتفاقی در مورد معرفت نسبت به صرف باورهای صادق احتمال کمتری دارد. در مثال پیشین، فرض کنید که نقشه قابل اعتماد باشد و در نتیجه جای نزدیک‌ترین رستوران را بدانید. با این حال، هنوز هم ممکن است که با مورد نقض گمراه‌کننده‌ای مواجه شوید که معرفت شما را تضعیف کند؛ برای مثال، گواهی دوستی که از روی شیطنت به شما می‌گوید که نقشه جعلی است. در پرتو این اطلاع جدید، احتمالاً باورتان را تغییر می‌دهید و در نتیجه موفق نمی‌شوید که رستوران را پیدا کنید.

حتی در این حالت نیز این واقعیت برقرار است که معرفت بسیار پایدارتر از صرف باور صادق است. در حالتی که شرح داده شد، این واقعیت که نقشه تاکنون اطلاعات درستی را نشان داده است، می‌تواند دلیل خوبی باشد تا به آن اعتماد کنید. در نتیجه، طبیعتاً به هر گواهی‌ای که علیه این تلقی بشنوید، شک می‌کنید. فرض کنید که غریبه‌ای به شما می‌گوید که نقشه جعلی است. آیا این گفته باعث می‌شود که باورتان را تغییر دهید؟ احتمالاً خیر. گواهی دوست تأثیر بیشتری دارد. این گواهی مؤثر را نیز می‌توان نادیده گرفت. اما اگر دلیلی داشته باشید که فکر کنید او دارد شما را دست می‌اندازد، اگر صرفاً باور صادقی دربارهٔ محل نزدیک‌ترین رستوران داشته باشید و دلیل خوبی هم برای پشتیبانی از این باور نداشته باشید، هر اطلاع نقیضی می‌تواند باور شما را تضعیف کند. همچنان که دیدیم، به محض این‌که راه بیفتید و ببینید که تابلوهای راهنما با نقشهٔ شما نمی‌خوانند، به آن مشکوک می‌شوید، اگرچه نقشه از حیثی که برای شما اهمیت دارد، یعنی محل نزدیک‌ترین رستوران، قابل اعتماد است.

دلیل خوبی وجود دارد که معرفت از صرف باور صادق پایدارتر است و آن این‌که در موارد معرفت بر خلاف موارد باور صادق نمی‌توان به‌سادگی به اشتباه افتاد. پزشکی را تصور کنید که بیماری را معاینه می‌کند، سپس مخفیانه تاس می‌ریزد و در نتیجه باعث می‌شود که بیمار به باور خاصی دربارهٔ بیماری‌اش برسد. همچنین، فرض کنید که این معاینه از قضا درست دریابد. به‌وضوح پزشک مشکل بیمار را نمی‌داند، اگرچه از قضا درست گفته است و بیمار هم مشکل خود را نمی‌داند، زیرا آن را از طریق گوش دادن به پزشک مذکور به دست آورده است. در این‌جا مسئله این است که پزشک صرفاً از روی اقبال به جواب درست دست

یافته و در نتیجه، بیمار صرفاً از روی اقبال به باور صادقی دربارهٔ مشککش رسیده است. هر دوی آن‌ها می‌توانستند به سادگی به اشتباه بیفتند.

این وضعیت را با حالتی مقایسه کنید که در آن پزشکی معاینه‌اش را با پیگیری شیوه‌های تشخیصی درستی انجام می‌دهد. این پزشک (به احتمال زیاد) به نتیجه درستی دست می‌یابد که پزشک بی‌مسئولیت ما به آن رسیده است و در نتیجه بیمار مجدداً باور صادقی را دربارهٔ وضعیتش به دست می‌آورد، اگرچه در این حالت، هم پزشک و هم بیمار می‌دانند که نتیجه درست معاینه چیست. علاوه بر این، نگرانی‌ای در این باره که پزشک می‌تواند به سادگی به اشتباه بیفتد، وجود ندارد، زیرا پزشک شیوهٔ تشخیصی درستی را به کار برده است. در واقع، احتمال کمی وجود دارد که نتیجه معاینه نادرست باشد. در این حالت، با مثالی مواجهیم که در آن هدف تشخیص درست بیماری از طریق داشتن معرفت بهتر برآورده شده است تا از طریق داشتن صرف باور صادق؛ زیرا صرف باور صادق نسبت به معرفت ناپایدارتر است، بدین معنی که صرف باور صادق، بر خلاف معرفت، می‌تواند به سادگی اشتباه باشد. بدین معنا، معرفت از صرف باور صادق برای ما ارزشمندتر است.

در بیشتر موارد، اگر کسی می‌خواهد به هدفش برسد، ضروری است که دست‌کم باور صادقی دربارهٔ موضوع مورد بررسی‌اش داشته باشد. بنابراین، باور صادق در بیشتر موارد دارای ارزش ابزاری است، اگرچه همواره این‌گونه نیست. اما در حالت آرمانی، بهتر است که فرد معرفت داشته باشد، چراکه صرف باور صادق ناپایدار است و در نتیجه همواره مقرون به موفقیت نیست. از آن‌جا که معرفت مستلزم باور صادق است، می‌توانیم دو نتیجه بگیریم: اول آن‌که معرفت مانند بیشتر موارد باورهای صادق دارای ارزش ابزاری است و دوم و مهم‌تر این‌که معرفت دارای ارزش ابزاری بیشتری نسبت به صرف باور صادق است.

یادداشت ۱.۳

افلاطون (حدود ۴۲۷ تا ۳۴۷ پیش از میلاد)

تمرین بدنی، حتی اگر اجباری باشد، به بدن آسیب نمی‌رساند، اما معرفتی که به اجبار حاصل شده باشد، هیچ فایده‌ای برای ذهن ندارد.

افلاطون، جمهوری

افلاطون یکی از مشهورترین فلاسفه است. او بیشتر عمرش را در آتن سپری کرد و تحت تأثیر سقراط^۱ (۴۷۹ تا ۳۹۹ پیش از میلاد) بود. پس از مرگ سقراط که شرحی از آن در رسالهٔ دفاعیه افلاطون آمده است، وی آکادمی را به عنوان نوعی دانشگاه اولیه تأسیس کرد که در آن فلسفه و علوم دیگر تدریس می‌شد.

نوشته‌های افلاطون عمدتاً به شکل محاوراتی میان سقراط، سخنگوی افلاطون، با مخالفی خیالی دربارهٔ موضوعات کلیدی فلسفه است. برای مثال، در جمهوری که شاید مشهورترین کتاب افلاطون باشد، وی کلیدی‌ترین مسئله فلسفه سیاسی، یعنی نوع حکومت آرمانی، را بررسی می‌کند. یکی از مهم‌ترین آثار افلاطون در زمینهٔ بحث ما رسالهٔ *تئیتوس*^۲ است که در آن، افلاطون به موضوع ماهیت معرفت می‌پردازد.

آیا برخی معارف ذاتاً ارزشمندند؟

در این مرحله شاید به این نکته فکر کنیم که آیا معرفت همواره ارزش ابزاری دارد یا خیر. به عبارت دیگر، شاید به این امر فکر کنیم که آیا ارزش معرفت همواره وابسته به امور مفید دیگر است یا خیر؛ مانند رهایی از بیماری‌ها که در آن، معرفت دربارهٔ نوع بیماری می‌تواند مفید باشد. شهوداً، این ادعا بیش از حد قوی است؛ زیرا به نظر می‌رسد که برخی از انواع معرفت ارزش ذاتی^۳ دارند.

اگر امری ارزش ذاتی داشته باشد، به خودی خود ارزشمند است، فارغ از آن‌که برای مثال، ما را به چه کارهایی قادر می‌کند. برای نمونه، دوستی ذاتاً ارزشمند است. ما برای دوستانمان به این دلیل ارزش قائل نیستیم که به کار ما می‌آیند (هرچند دوستان به هر حال برای ما کارا هستند) بلکه صرفاً بدین سبب که آن‌ها دوستان ما هستند، برای ما محترم‌اند. اگر برای کسی صرفاً به این دلیل که می‌تواند کارهایی برای شما بکند، ارزش قائل باشید (مثلاً برای این‌که می‌تواند به شما کمک کند تا پول به دست آورید)، نمی‌توانید او را دوست خود بدانید. به عبارت دیگر، اگرچه داشتن دوست بدون شک ارزش ابزاری دارد — برای مثال، آن‌ها

1. Socrates

2. *The Theaetetus*

3. intrinsic value

شرایط زندگی ما را بهتر می‌کنند — ارزش حقیقی دوستی اصلاً ابزاری نیست، بلکه در ذات خود دوستی است.

برای این که دریابیم که معرفت می‌تواند ارزش ذاتی داشته باشد، به انواعی از معرفت فکر کنید که خیلی ناب هستند، همچون خرد، نوعی از معرفت که افراد خردمند واجد آن هستند. خرد نیز به وضوح ارزش ابزاری دارد، چراکه فرد را قادر می‌سازد تا زندگی ثمربخشی داشته باشد؛ اما به نظر می‌رسد که این نوع از معرفت باز هم ارزشمند است، حتی اگر از قضا، منجر به زندگی‌ای از این دست نشود. برای مثال، فرض کنید که دست طبیعت علیه شما به کار بیفتد، به نحوی که مانند ایوب در معرض انواع مصائب قرار بگیرید. در این حالت، بیشتر معارف شما درباره موضوعات مختلف ارزش ابزاری‌ای برایتان نخواهد داشت، زیرا نیروهایی که خارج از کنترل شما هستند، شما را در رسیدن به اهدافتان ناکام می‌گذارند.

با این حال، مطمئناً بهتر است که شما با این مصائب خردمندانه برخورد کنید. نه به این علت که خردمندی ضرورتاً باعث می‌شود که حس بهتری داشته باشید یا آن که از مصائب اجتناب کنید (چه خردمند باشید، چه نباشید، زندگی شما زیور و خواهد شد). بلکه به نظر می‌رسد که خردمند بودن امری نیک است، فارغ از نیکی‌های بیشتری که ممکن است در پی داشته باشد. به عبارت دیگر، خردمندی فی‌نفسه خیر است و ارزش ذاتی دارد. توجه کنید که این ادعا، تفاوت دیگری را میان معرفت و صرف باور صادق نشان می‌دهد، چراکه به سختی می‌توان گفت که صرف باور صادق ارزش ذاتی دارد.

ممکن است ادعاهای قوی‌تری درباره ارزش معرفت مطرح شوند، اما ادعاهای حداقلی‌ای که در این جا مطرح کردیم، برای نشان دادن اهمیت مطالعه معرفت کفایت می‌کنند. به یاد آورید که دیدیم، که معرفت، دست‌کم در بیشتر موارد، ارزش ابزاری دارد، زیرا ما را قادر می‌سازد تا به اهدافمان برسیم و از این حیث، بیش از صرف باور صادق ارزش ابزاری دارد. علاوه بر این، به این نکته توجه کردیم که ظاهراً برخی از انواع معرفت، مانند خرد، ارزش ذاتی دارند. بنابراین، معرفت به وضوح امری است که باید به آن توجه داشته باشیم؛ از این رو بر ما فرض است که در مقام فلاسفه، توانایی بررسی مباحث بیشتری را درباره چیستی معرفت و انواع مختلفی از آن که می‌توانیم به دست بیاوریم، داشته باشیم. اهداف ما در معرفت‌شناسی همین است.

خلاصه فصل

- یکی از موضوعات کلیدی در معرفت‌شناسی، تبیین ارزش معرفت است. در عین حال که روشن است که برای معرفت ارزش قائلیم، مشخص نیست که چرا این‌گونه است و ماهیت این ارزش نیز روشن نیست.
- یکی از راه‌های تبیین ارزش معرفت، توجه به این نکته است که اگر گزاره‌ای را بدانید، باوری صادق درباره آن دارید و باور صادق، به وضوح کارآمد و بنابراین، ارزشمند است. به‌خصوص، باورهای صادق ارزش ابزاری دارند، چراکه ما را قادر می‌سازند به اهدافمان دست یابیم.
- یک مشکل در مورد این تلقی این است که این امر بدیهی نیست که همه باورهای صادق به لحاظ ابزاری ارزشمند هستند. یکی به این دلیل که برخی از باورهای صادق چنان پیش‌پاافتاده‌اند که به نظر نمی‌رسد ارزشی داشته باشند و دیگر این‌که گاهی اوقات کارآمدتر آن است که باوری کاذب داشته باشیم تا باوری صادق.
- علاوه بر این، حتی اگر بتوانیم از این مشکل رهایی یابیم، مشکل دیگری باقی می‌ماند و آن این‌که شهوداً، معرفت ارزش بیشتری از صرف باور صادق دارد. اگر این شهود درست باشد، باید توضیح بیشتری درباره این تبیین که معرفت مستلزم باور صادق است و باور صادق ارزش ابزاری دارد، به دست دهیم.
- یک پیشنهاد این است که بگوییم معرفت ارزش ابزاری بیشتری نسبت به صرف باور صادق دارد؛ زیرا ما را قادر می‌سازد تا در مقایسه با باور صادق، به اهداف بیشتری دست یابیم. بخشی از این تبیین می‌تواند چنین بیان شود که معرفت «پایداری» بیشتری نسبت به صرف باور صادق دارد. بدین معنا که معرفت نمی‌تواند به سادگی خطا باشد.
- پیشنهاد دیگری را هم مطرح کردیم. بدین ترتیب که برخی از انواع معرفت ارزش ذاتی دارند. بدین معنی که به‌خودی‌خود ارزشمندند. مثالی که در این خصوص مطرح کردیم، خرد بود. اگر چه معرفت به طور عمومی ارزش ابزاری بیشتری از صرف باور صادق دارد، برخی از انواع معرفت به طور ذاتی نیز ارزشمندند، بر خلاف صرف باور صادق که ارزش ذاتی‌ای ندارد.

پرسش‌ها

۱. معنی این گفته که چیزی ارزش ابزاری دارد، چیست؟ پاسخ خود را با طرح دو مثال از اموری که ارزش ابزاری دارند، شرح دهید.
۲. آیا باور صادق همواره ارزش ابزاری دارد؟ استدلال‌های له و علیه این ادعا را ارزیابی کنید و به این نکته که گاهی اوقات باورهای کاذب می‌توانند کارآمد باشند (مانند فردی که سعی دارد از دره بپرد)، و نیز این که برخی از باورهای صادق می‌توانند کاملاً پیش‌پافتاده باشند (مانند فردی که دانه‌های شن ساحل را وزن می‌کند) توجه کنید.
۳. آیا معرفت ارزش ابزاری بیشتری از صرف باور صادق دارد؟ مثال‌هایی را بررسی کنید که در آن‌ها فردی صرفاً باور صادق دارد، در حالی که فردی دیگر در موقعیتی مشابه معرفت دارد. آیا درست است که بگوییم معرفت فرد دوم ارزش ابزاری بیشتری از باور صادق فرد اول دارد؟
۴. معنای این گفته چیست که چیزی ارزش ذاتی دارد؟ پاسخ خود را با طرح دو مثال از اموری که ارزش ذاتی دارند، شرح دهید.
۵. آیا معرفتی وجود دارد که ارزش ذاتی داشته باشد؟ این ادعا را با بررسی موارد قابل قبولی از معارف ذاتاً ارزشمند بررسی کنید، مانند معرفتی که خردمندان واجد آن هستند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Annas, Julia (2002) *Plato: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press).

مدخلی موجز و خواندنی به فلسفه افلاطون

Kvanvig, Jonathan (2003) *The Value of Knowledge and Pursuit of Understanding* (Cambridge: Cambridge University Press).

بحثی جدید و جامع درباره ارزش معرفت

Zagzebski, Linda (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press).

تبیینی نقادانه و تاریخی درباره تبیینی از معرفت که توجه خاصی به موضوع ارزش

معرفت دارد و خصوصاً انواعی از معرفت مانند خرد را که می‌توانند به نحوی قابل قبول دارای ارزش ذاتی تلقی شوند، بررسی می‌کند.

منابع اینترنتی

Chappell, Tim (2005) 'Plato on Knowledge in *The Theaetetus*', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/plato-theaetetus/>>.

مروری عالی بر دیدگاه‌های افلاطون درباره معرفت که در رساله *تئِتوس* آمده است. *Epistemic Value* <<http://epistemicvaluestirling.blogspot.com/>>.

وبلاگی که به طور کامل به موضوع ارزش معرفت اختصاص دارد.

Kraut, Richard (2004) 'Plato', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/plato/>>.

مروری بسیار خوب بر زندگی و آثار افلاطون

Perseus Archive (Tufts University) <http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html#text1>.

مجموعه‌ای نسبتاً جامع از متون یونانی و رومی که آثار افلاطون را نیز در بر می‌گیرد.

Zimmerman, Michael (2004) 'Intrinsic Versus Extrinsic Value', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/>>.

مجموعه‌ای گسترده از آثار درباره ارزش ذاتی و غیرذاتی (مانند ارزش ابزاری).

فصل سوم

تعریف معرفت

مسئله معیار^۱

هر کس که بخواهد معرفت را تعریف کند — کسی که می‌خواهد بگوید که معرفت چیست — بلافاصله با مشکلی مواجه می‌شود و آن این‌که چگونه باید شروع کند، ممکن است به نظر برسد که پاسخ روشن است: باید از مواردی آغاز کنیم که در آن‌ها فردی دارای معرفت است و ببینیم که این موارد چه اشتراکی با یکدیگر دارند. بدین ترتیب برای مثال، ممکن است فکر کنیم دانشمندی که در پی آزمایش‌های منظمی به ساختار شیمیایی یک ماده پی می‌برد، یا شاهدهی که قاتل را حین قتل در روشنی نور مهتاب دیده است، نمونه‌های اعلای افرادی هستند که دارای معرفت‌اند. تصور بر این است که همه آنچه باید انجام داد این است که ببینیم چه امری در این مثال‌ها مشترک است و از این طریق به این پرسش پاسخ دهیم که معرفت چیست.

با این حال، مشکل پیشنهاد اخیر این است که اگر کسی از قبل نداند که معرفت چیست، یعنی مشخصه‌های تعریف‌کننده یا معیارهای معرفت را نداند، چگونه می‌تواند به درستی تشخیص دهد که موارد مذکور نمونه‌هایی از معرفت هستند؟ دست‌آخر، نمی‌توان فرض کرد که کسی بدون آن‌که تعریفی از معرفت

1. problem of the criterion

داشته باشد، بدانند که معیارهای داشتن معرفت چیست. اما، به نحوی مشابه، نمی‌توان از این تلقی حمایت کرد که فرد می‌تواند نمونه‌های معرفت را تشخیص دهد، بدون آن‌که از معیارهای مذکور مطلع باشد؛ چراکه بدون داشتن اطلاع از این معیارها چگونه می‌توانیم بگوییم که چه چیزی نمونه اصلی از معرفت است و چه چیزی نیست.

مشکل مربوط به تعریف معرفت مسئله معیار دانسته می‌شود و ریشه آن به عصر باستان بازمی‌گردد. می‌توانیم به طور خلاصه این مسئله را به صورت دو ادعای زیر مطرح کنیم:

۱. من فقط در صورتی می‌توانم نمونه‌ای از معرفت را تشخیص دهم که از قبل معیارهای معرفت را بدانم.
۲. من فقط در صورتی می‌توانم معیارهای معرفت را بدانم که از پیش بتوانم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهم.

بدین ترتیب، در دام یک دوراهی نامطلوب می‌افتیم. یا باید فرض کنیم که مستقلاً می‌توانیم معیارهای معرفت را بدانیم تا نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم، یا آن‌که باید فرض کنیم که می‌توانیم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم تا معیارهای معرفت را معین کنیم. در هر دو حالت، ماهیت مشکوک پیش‌فرض مورد بحث مشروعیت پروژه معرفت‌شناختی، تعریف معرفت را به چالش می‌کشد.

روش‌گرایی و نمونه‌گرایی

اگرچه مسئله معیار به عصر باستان بازمی‌گردد، تمرکز معاصر بر این بحث عمدتاً به کارهای فیلسوف امریکایی رودریک چیسم^۱ (۱۹۱۶ - ۱۹۹۹) بازمی‌گردد. همان‌طور که گفته شد، فلاسفه به طور تاریخی به این پیش‌فرض تمایل داشته‌اند که از قبل می‌دانند که معیارهای معرفت چیست یا دست‌کم می‌توانند از طریق تأمل فلسفی صرف، این معیارها را تشخیص دهند. چیسم این موضع را روش‌گرایی^۲ می‌نامد و نمونه مشهور روش‌گرایان را فیلسوف فرانسوی رنه دکارت^۳ (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰) می‌داند که در فصل بعدی بیشتر درباره او صحبت خواهیم کرد.

در مقابل روش‌گرایی، چیزم استدلال می‌کند که باید به سمت دیگر دوراهی برویم و موضعی را اتخاذ کنیم که وی آن را نمونه‌گرایی^۱ می‌نامد. طبق نمونه‌گرایی، به جای این پیش‌فرض که می‌توانیم معیار معرفت را مستقل از تشخیص نمونه‌های معرفت معین کنیم، باید چنین فرض کنیم که می‌توانیم به درستی نمونه‌های خاصی از معرفت را تشخیص دهیم و بر مبنای آنها، معیارهای معرفت را معین کنیم.

یادداشت ۱.۳

رودریک چیزم (۱۹۱۶-۱۹۹۹)

با نمونه‌های خاصی از معرفت شروع می‌کنیم، سپس آن را تعمیم می‌دهیم و معیارهایی را صورت‌بندی می‌کنیم که به ما می‌گویند که یک باور باید چه خصوصیتی داشته باشد تا به لحاظ معرفت‌شناختی قابل بررسی باشد.

چیزم، مبانی معرفت^۲

فیلسوف امریکایی، رودریک چیزم، بدون شک تأثیرگذارترین معرفت‌شناس نیمهٔ دوم قرن بیستم است. کتاب پرفروش او نظریهٔ معرفت^۳ که ابتدا در سال ۱۹۶۶ منتشر شد و ویرایش سوم آن در ۱۹۸۹ به انجام رسید، به خوبی تأثیر او را نشان می‌دهد. این کتاب به سرعت به متن معیاری در تمام جهان مبدل شد. تأثیر چیزم از طریق شاگردانش مانند کیث لیر^۴، فرد فلدمن^۵ و ارنست سوزا^۶ که در سال‌های بعد به فیلسوفان مهمی بدل شدند، گسترش پیدا کرد. مباحث کلیدی چیزم در معرفت‌شناسی، تعهد وی به درون‌گرایی معرفت‌شناختی و نسخه‌ای از میناگرایی کلاسیک است. علاوه بر این، او آثار زیادی را در معرفت‌شناسی از جمله دربارهٔ مسئلهٔ معیار و معرفت‌شناسی ادراک منتشر کرد. چیزم همچنین مساهمت‌های زیادی در دیگر حوزه‌های فلسفه مانند متافیزیک و فلسفهٔ اخلاق داشت.

مطالب زیادی برای گفتن له و علیه این دو موضع وجود دارد. یکی از مهم‌ترین مزیت‌های روش‌گرایی این است که با پیش‌فرض بطلان شکاکیت^۷ (این دغدغه

1. Particularism

3. *Theory of knowledge*

5. Fred Feldman

2. *The Foundations of knowing*

4. Keith Lehrer

6. Ernest Sosa

7. scepticism

که آیا ما اساساً می‌توانیم معرفتی داشته باشیم یا خیر) آغاز نمی‌کند؛ چراکه این پرسش را باز می‌گذارد که آیا چیزی معیارهای معرفت را برآورده می‌کند یا خیر. با این حال، مسئله بزرگ پیش روی این دیدگاه، که تا حدی رازآمیز به نظر می‌رسد، این است که چگونه ممکن است تصویری از معیارهای معرفت داشته باشیم، بدون آن‌که به نمونه‌هایی از معرفت توسل کنیم؟

با توجه به این انتقاد به روش‌گرایی، بیشتر معرفت‌شناسان از چیزم در اتخاذ موضع نمونه‌گرایی پیروی کرده‌اند. این پیش‌فرض که می‌توانیم بدون داشتن معیارهایی برای معرفت، نمونه‌هایی از معرفت را تشخیص دهیم، از پیش‌فرض رقیب بسیار کمتر غریب می‌نماید. شگفت‌آور نیست که کسانی که با شکاکیت همدل هستند، به نمونه‌گرایی تمایلی ندارند. این افراد استدلال می‌کنند این‌که ما نسبت به برخی از امور دارای معرفت هستیم، باید نشان داده شود نه این‌که پیش‌فرض گرفته شود.

توجه کنید که چنانچه معیارهای معرفت کاملاً روشن می‌بودند، مسئله معیار چندان مهم نمی‌بود؛ چراکه در این صورت، این پیش‌فرض کلیدی در روش‌گرایی که می‌توانیم معیارهای معرفت را مستقل از بررسی نمونه‌های خاصی از معرفت (یعنی از طریق صرف تأمل در مورد مفهوم معرفت) بدانیم، چندان غیر قابل قبول نمی‌نمود. با این حال، مشکل در این‌جاست که این تأمل، خود نشان می‌دهد که تبیین ساده‌ای درباره معیارهای معرفت در دست نیست.

برای مثال، در فصل یک دیدیم که یقیناً اگر کسی گزاره‌ای را بداند، باید باوری صادق از آن داشته باشد. اگر لازمه معرفت صرف باور صادق می‌بود، ممکن بود به این فکر تمایل پیدا کنیم که مجموعه روشنی از معیارها برای معرفت وجود دارند که می‌توانند بدون استفاده از نمونه‌های معرفت معین شوند (هر چند که باید توجه کنید که نمونه‌هایی از معرفت را از پیش به صورت مضمّر در بحثمان مطرح کرده‌ایم، بنابراین، این نتیجه‌گیری چندان هم غیر قابل مناقشه نیست). بدین ترتیب، ممکن بود بتوانیم شدت مسئله معیار را کاهش دهیم.

با این حال، همچنان‌که در فصل نخست دیدیم، مشکل این است که معرفت به امور بیشتری از صرف باور صادق نیازمند است. علاوه بر این، همچنان‌که خواهیم دید، تشخیص این‌که این ملزومات دقیقاً چه هستند، کاری به‌شدت پیچیده است. در نتیجه، این راهبرد که ادعا کنیم معیارهای معرفت آشکار هستند، می‌توانست کارا

باشد (که البته چندان هم بدیهی نیست) با این حال راهبرد مورد بحث چندان به کار ما نمی‌آید، چراکه در عمل ظاهراً معیارهای معرفت به هیچ وجه آشکار نیستند.

معرفت به مثابه باور صادق موجه

در فصل یک اشاره کردیم که معرفت نمی‌تواند صرف باور صادق باشد، چراکه برای مثال فردی می‌تواند به نحوی عجیب و نامتناسب به باوری صادق برسد، در حالی که فاقد معرفت است. مجدداً به مثال شرط‌بندی توجه کنید: هری باور خود را در این باره که چه اسبی مسابقه را خواهد برد، بر مبنای نام اسب‌ها شکل داده است. حتی اگر اسب مورد نظر او مسابقه را ببرد و در نتیجه، باور وی صادق باشد، به روشنی، او نمی‌دانسته که چه اتفاقی خواهد افتاد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که معرفت باید چیزی بیش از صرف باور صادق باشد. اما این عنصر اضافی چه می‌تواند باشد؟ پاسخ طبیعی به این پرسش که اغلب به افلاطون نسبت داده می‌شود، این است که باید توجیهی برای باور وجود داشته باشد، یعنی دلایل خوبی برای باور به آنچه فرد بدان باور دارد. در فصل اول، هری را با آقای جانسون که باورش را در مورد برنده شدن خوش‌رکاب بر مبنای قابل قبولی شکل داده بود، بدین ترتیب که به دیگر اسب‌ها دارو خوراندن بود، مقایسه کردیم. به نظر می‌رسد که این ادعا که توجیه، عنصر مفقود در تبیین ما از معرفت است، قطعاً با مثال هری و آقای جانسون مطابقت دارد، زیرا آنچه هری فاقد آن است و آقای جانسون واجد آن، توانایی طرح دلایل خوب به نفع باور خویش است و توجیه نیز به همین موضوع می‌پردازد. بدین ترتیب قابل قبول است که معرفت را باور صادق موجه بدانیم و این تلقی بیش از حد ساده‌انگارانه را که معرفت صرف باور صادق است، کنار بگذاریم. شاید با تأمل و بدون این که دچار مشکل شده باشیم، به معیار معرفت دست یافته باشیم.

مثال‌های گتیه

متأسفانه، موضوع این قدر هم ساده و سراسر نیست. دلیل این امر این است که نشان داده شده که تلقی سه‌جزئی مطرح‌شده از معرفت، دچار مشکلات غیر قابل رفعی است. فیلسوفی که این نکته را تشریح کرده، ادmond گتیه^۱ است که در مقاله‌ای

سه صفحه‌ای، مجموعه‌ای از مثال‌های نقض را درباره تبیین سه‌جزئی مطرح کرد. این مثال‌ها به مثال‌های گتیه^۱ مشهور شده‌اند. در واقع، آنچه گتیه نشان داد این بود که می‌توانیم باور صادق موجه داشته باشیم، در عین حال که هنوز معرفت نداریم، به این دلیل که باور صادق ما نهایتاً از روی اقبال و شبیه به روش هری به دست آمده است. از مثال‌هایی متفاوت با مثال‌های گتیه استفاده می‌کنیم، هر چند که هر دو گروه از مثال‌ها ساختار مشابهی دارند. تصور کنید مردی که او را جان می‌نامیم، به طبقه پایین می‌آید و می‌بیند که ساعت، زمان ۸:۲۰ صبح را نشان می‌دهد. بر این مبنا، جان به این باور می‌رسد که ساعت ۸:۲۰ پیش از ظهر است و این باور هم صادق است، چرا که ساعت ۸:۲۰ است. علاوه بر این، باور جان موجه است، زیرا بر دلایل خوبی مبتنی است. برای مثال، جان معمولاً در ساعت مشابهی به طبقه پایین می‌آید و می‌داند که امروز هم زمان تقریباً همان زمان روزهای پیش است. علاوه بر این، ساعت مذکور قابل اعتماد است و سال‌هاست که کار می‌کند. بنابراین، جان فکر نمی‌کند که ساعت امروز زمان را اشتباه اعلام کند. بدین ترتیب، جان دلایل خوبی دارد که فکر کند که زمان همان زمانی است که ساعت می‌گوید.

با این حال، فرض کنید که ساعت بدون آن که جان بداند، از ۲۴ ساعت قبل خوابیده است و در نتیجه، جان باور صادق موجه خود را با نگاه کردن به ساعتی خوابیده به دست آورده است. شهوداً، جان در چنین حالتی به زمان معرفت ندارد، در عین حال که شروط تبیین سه‌جزئی را برآورده می‌کند. در نهایت، باور جان، همانند باور هری در مورد خوش‌رکاب، مبتنی بر اقبال است.

یادداشت ۲.۳

مقاله جالب گتیه

افسانه‌ها درباره مقاله معروف گتیه در خصوص ضعف تبیین سه‌جزئی درباره معرفت، به بخشی از ادبیات عامیانه فلسفه تبدیل شده است. از قرار معلوم، گتیه فیلسوف امریکایی جوانی بود که برای آن که بتواند شغلی دائمی در دانشگاه بگیرد، باید مقاله‌ای را در یکی از مجلات معتبر منتشر می‌کرد. با توجه به این نکته، گتیه به دنبال موضوعی برای نوشتن مقاله می‌گشت که قابل

انتشار باشد و مهم آن بود که بتواند مقاله را به سرعت بنویسد. در عین حال که گفته می‌شود که او در آن زمان علاقه چندانی به معرفت‌شناسی نداشت (و امروزه هم علاقه زیادی به این موضوع نشان نمی‌دهند)، از غلبه تبیین سه‌جزئی از معرفت در ادبیات این بحث شگفت‌زده شده و معتقد بود که این تبیین به‌شدت ناقص است. بنابراین، به سرعت مقاله‌ای کوتاه و سه‌صفحه‌ای نوشت که انتقادی به این دیدگاه وارد می‌کرد و آن را به مجله معتبر *انالیزس*^۱ فرستاد که به مقالات فلسفی کوتاه اختصاص دارد. این مقاله در ۱۹۶۳ منتشر شد و طوفانی را به پا کرد. در ابتدا، برخی از فلاسفه پاسخ‌هایی را مطرح کردند که بر مبنای آن‌ها مشکلاتی را که گتیه برجسته کرده بود، می‌شد به سادگی از طریق اصلاحات معدودی حل کرد. با این حال، به زودی مشخص شد که این تغییرات ساده، کار نمی‌کنند و مجموعه گسترده‌ای از مقالات در مورد مسئله گتیه منتشر شدند. قابل توجه‌ترین بخش داستان این است که گتیه که مشهورترین مقاله فلسفی را در فلسفه معاصر نوشته است، هرگز در مباحثات در مورد مقاله کوتاهش وارد نشد. در واقع، او هرگز مقاله دیگری را در معرفت‌شناسی منتشر نکرد. مقاله مشهورش او را به کار مورد علاقه‌اش رساند و ظاهراً این موضوع برای نوشتن در معرفت‌شناسی کافی بود.

گتیه هم‌اکنون استاد بازنشسته فلسفه در دانشگاه ماساچوست در امریکاست.

اگر جان دقیقه‌ای زودتر به طبقه پایین آمده بود، یا اگر ساعت در زمانی اندک متفاوت از کار ایستاده بود، وی باوری کاذب را درباره زمان به دست می‌آورد. بدین ترتیب، می‌توانیم نتیجه بگیریم که معرفت صرف باور صادق موجه نیست. شکل کلی مثال‌های گتیه‌ای چنین است و هنگامی که این شکل را بدانیم، می‌توانیم نمونه‌های بی‌شماری را از آن بسازیم. برای شروع، باید توجه کنیم که می‌توانیم باور صادق موجه داشته باشیم، زیرا این نکته محور مثال‌های گتیه‌ای است. برای مثال، فرض کنید که باور کاذبی را با نگاه کردن به ساعتی به دست آورده‌اید

که فکر می‌کرده‌اید درست کار می‌کند، در حالی که این‌گونه نبوده است. این باور می‌تواند کاملاً موجه باشد، در عین حال که کاذب است. با توجه به این نکته، برای ساختن نمونه‌ای از مثال‌های گتیه‌ای باید سه گام را به ترتیب زیر برداشت.

اول آن‌که، فردی را در نظر بگیرید که باور خود را به شیوه‌ای شکل می‌دهد که معمولاً به باوری کاذب منجر می‌شود. در مثال فوق، فردی را در نظر گرفتیم که به ساعتی خوابیده نگاه می‌کند تا زمان را دریابد. به‌وضوح، نگاه کردن به ساعت خوابیده معمولاً به باوری کاذب منتهی می‌شود.

دوم، جزئیاتی را بیفزایید تا مطمئن شوید که فرد مورد بحث در عین حال در باورش موجه است. در مثال فوق، جزئیات افزوده شده این بود که فرد دلیلی برای این فکر ندارد که ساعت به درستی کار نمی‌کند (ساعت معمولاً قابل اعتماد است و ظاهراً زمان درست را نشان می‌دهد و غیره). بنابراین، وی کاملاً مطمئن است که باورش موجه است.

در نهایت، مثال را طوری تنظیم کنید که باوری که غالباً موجه و کاذب خواهد بود، از قضا در مثال مورد بررسی صادق باشد. در مثال جان، با این فرض که ساعت خوابیده از قضا زمان را درست نشان می‌دهد، به این نتیجه می‌رسیم. با انجام این سه مرحله می‌توانیم به یک مثال گتیه‌ای جدید برسیم.

پاسخ به مثال‌های گتیه‌ای

راه ساده‌ای برای پاسخ دادن به مثال‌های گتیه‌ای وجود ندارد. در نتیجه مقاله گتیه از سال ۱۹۶۳ سرمنشأ نظریات متنوعی درباره معرفت بوده است تا تبیین‌هایی را در این زمینه شکل دهند که در مقابل مثال‌های گتیه‌ای مقاوم باشند. در ابتدا، تصور بر این بود که تنها کار لازم این است که تبیین سه‌جزئی از معرفت قدری اصلاح شود. برای مثال، یک پیشنهاد این بود که برای داشتن معرفت، باور صادق فرد باید موجه باشد و در عین حال بر پیش‌فرض‌های کاذب مبتنی نباشد. برای نمونه، در مثال جان پیش‌فرض کاذب این بود که ساعت به‌درستی کار می‌کند. اما مشکل نسبتاً مهمی در مورد این پیشنهاد وجود دارد و آن این است که چگونه می‌توان ایده «پیش‌فرض» را به نحوی بیان کرد که آن‌چنان قوی باشد که از پس مثال‌های گتیه‌ای برآید و در عین حال، چنان قوی نباشد که موجب شود بخش بزرگی از آنچه فکر کنیم می‌دانیم، از حیطة معرفت خارج گردد.

برای مثال، فرض کنید که جان خواهری در شهر دارد که وی را سالی می‌نامیم. سالی در همان لحظه با دیدن یک ساعت در حال کار درمی‌یابد که ساعت چند است. شهردا، سالی با دیدن ساعت معرفت پیدا می‌کند که ساعت چند است. با این حال، توجه کنید که ممکن است سالی باورهای کاذب متنوعی در این باره داشته باشد. مثلاً، ممکن است باور داشته باشد که ساعت به طور منظم تعمیر می‌شود، حال آن‌که در واقع چنین نبوده است. آیا این باور یک پیش‌فرض برای باور وی در مورد زمان است؟ به عبارت دیگر، اگر مفهوم پیش‌فرض را سهل‌گیرانه بفهمیم، پیش‌فرض کاذب مذکور مانع از این می‌شود که سالی زمان درست را بداند، حتی اگر معمولاً فکر کنیم که نگاه کردن به ساعتی در حال کار، راه درستی برای دانستن زمان است.

حال فرض کنید که مفهوم پیش‌فرض را به نحوی محدودتر در نظر بگیریم، به نحوی که باور مورد بحث یک پیش‌فرض باور سالی به حساب نیاید. در این حالت، مسئله پیش روی ما تبیین این نکته است که اگر باور کاذب سالی مبنی بر این‌که ساعت به طور منظم تعمیر می‌شود، یک پیش‌فرض به شمار نمی‌آید، چرا باور کاذب جان مبنی بر این‌که به یک ساعت در حال کار نگاه می‌کند، پیش‌فرضی در مورد باور او به زمان به حساب می‌آید و در نتیجه مانع از این می‌شود که وی را دارای معرفت به زمان بدانیم. چرا نباید بگوییم که آن‌ها هر دو فاقد معرفت در مورد زمان هستند؟

مسئله دیگری نیز در انتقاد به این نوع پاسخ به مثال‌های گنیه‌ای وجود دارد و آن این‌که لزومی ندارد که فرد مورد بحث در مثال گنیه‌ای اساساً نیازی به پیش‌فرض داشته باشد. مثال گنیه‌ای دیگری را در نظر بگیرید که از آن چیزم است. در این مثال، کشاورزی را داریم که او را جیل می‌نامیم. او باورش را در این مورد که گوسفندی در صحراست، با نگاه کردن به سگی پشمالو که کاملاً شبیه به گوسفندها به نظر می‌رسد، به دست می‌آورد. با این حال، از قضا گوسفندی هم در صحرا هست و پشت سگ ایستاده است. بدن ترتیب، باور جیل صادق است و علاوه بر این، موجه نیز هست، چراکه وی شاهدی برای فکرش مبنی بر این‌که گوسفندی در صحراست، دارد. او می‌تواند چیزی را که شبیه به یک گوسفند به نظر می‌رسد، در صحرا ببیند.

با توجه به بی‌واسطه بودن باور جیل در این مثال، به سختی می‌توانیم بگوییم

که وی باور دیگری را پیش فرض می‌گیرد، مگر آن‌که بخواهیم مفهوم پیش فرض را بسیار سهل‌گیرانه در نظر بگیریم. حال توجه کنید که اگر مفهوم پیش فرض را چنین سهل‌گیرانه در نظر بگیریم، آن‌گاه این مسئله دوباره پدیدار می‌شود که چگونه باید نمونه‌های ظاهراً اصیل معرفت را مانند معرفتی که شهوداً سالی واجد آن است، تبیین کنیم.

دوراهی پیش روی طرفداران این نوع پاسخ به مثال‌های گتیه‌ای این است که تبیین کنند که مفهوم پیش فرض را چگونه باید در نظر بگیریم که به اندازه کافی وسیع باشد تا در مثال‌های گتیه‌ای کاربرد داشته باشد و در عین حال، آن‌چنان محدود باشد تا در مثال‌های دیگری که در آن‌ها فردی را شهوداً دارای معرفت می‌دانیم، کاربرد نداشته باشد. به طور خلاصه، می‌خواهیم به نحوی به مثال‌ها پاسخ دهیم که تبیین کند که چرا جان معرفت ندارد و در عین حال، سالی دارای معرفت است.

هنگامی که مشخص شد که پاسخ ساده‌ای به مسئله پیش روی تبیین سه‌جزئی معرفت وجود ندارد، تلاش‌ها به سوی پیدا کردن تبیینی به کلی متفاوت درباره معرفت سوق پیدا کرد که در مقابل مثال‌های گتیه‌ای مقاوم باشند. برخی از این پیشنهادها را در ادامه بررسی خواهیم کرد. یکی از ویژگی‌هایی که همه این تبیین‌ها دارا هستند، این است که شرایط داشتن معرفت را چنان در نظر می‌گیرند که نیازمند تعامل بیشتری میان باور و جهان در مقایسه با صرف صادق بودن باور هستند. به عبارت دیگر، در تبیین سنتی سه‌جزئی تنها یک شرط وجود دارد که ما را به جهان مرتبط می‌کند و آن شرط صدق است، و دو شرط دیگر به ما مربوط هستند، یعنی شرط باور داشتن و شرط موجه بودن. دو شرط اخیر، دست‌کم به صورتی که معمولاً درک می‌شوند، نیازمند عنصری از جهان نیستند، بدین معنی که می‌توانند فارغ از چگونگی امور در جهان حاصل شوند. برای مثال، اگر من دچار نوعی توهم باشم، ممکن است تجربیات متنوعی داشته باشم که مرا به باورهای رهنمون شوند که در باورم به آن‌ها موجه باشم. برای مثال، اگر به نظرم بیاید که می‌بینم که لیوانی روبه‌روی من است، دلیل خوب و در نتیجه موجهی دارم که باور پیدا کنم که لیوانی روبه‌روی من است، حتی اگر دیدن لیوان به کلی توهم باشد. پند مثال‌های گتیه‌ای این است که برای آن‌که معرفت داشته باشیم، نیازمند حصول شرایط بیشتری در مورد جهان در مقایسه با صرف صادق باورهای موجهمان هستیم.

برای نمونه، در مثال گنیه‌ای ساعت خوابیده مسئله از این‌جا ناشی می‌شود که جان دلایل خوبی برای باورش دارد. با این حال، به آنچه به آن باور دارد، معرفت ندارد، زیرا ساعتی که معمولاً قابل اعتماد است به نحوی از کار ایستاده و جان باور صادقی را در مورد آن شکل داده است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد که به تبیینی درباره معرفت نیاز داریم که لازمه بیشتری را درباره جهان، علاوه بر صادق بودن باور مورد بحث داشته باشد. برای مثال، این‌که فرد باورش را به نحو درستی شکل داده باشد. در ادامه کتاب به این موضوع باز خواهیم گشت (خصوصاً به فصل ۶ نگاه کنید).

بازگشت به مسئله معیار

بدین ترتیب، از مسئله معیار که با آن آغاز کردیم، به کجا رسیدیم؟ یک نکته قطعی است و آن این‌که معیارهای معرفت روشن نیستند. این امر این ایده را که می‌توانیم چنین معیارهایی را بدون ارجاع به نمونه‌های بالفعل معرفت معین کنیم، زیر سؤال می‌برد. با این حال، این نتیجه‌گیری دوله است، بدین معنی که اگر واقعاً مفهوم معرفت این‌چنین پیچیده است، چگونه می‌توانیم نمونه‌های معرفت را به درستی تشخیص دهیم، در حالی که از پیش درکی از معیارهای معرفت نداریم؟ دقیقاً از ابتدای پروژه معرفت‌شناسانه‌مان با این معمای عمیق و ظاهراً ناگزیر مواجه شده‌ایم، معمایی که به نظر می‌رسد دورنمای ما را برای دستیابی به پیشرفتی در این حوزه تاریک می‌کند.

خلاصه فصل

- یکی از وظایف محوری در معرفت‌شناسی ارائه تعریفی از معرفت است. با این حال، مسئله معیار نشان می‌دهد که انجام دادن این وظیفه اگر ناممکن نباشد، بسیار پیچیده است.
- مسئله معیار به طور خلاصه چنین است. فرض کنید که با اشاره به مواردی که در آن‌ها معرفت داریم، آغاز کنیم و سعی کنیم نکات مشترک میان این نمونه‌ها را بیابیم. مشکل این پیشنهاد این پیش‌فرض است که می‌توانیم از قبل نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم و بدین ترتیب از قبل، نشانه‌ها یا معیارهای معرفت را می‌دانیم. در مقابل، ممکن است با تعریف معرفت از

طریق تأمل صرف در مورد ماهیت معرفت آغاز کنیم. به عبارت دیگر، از طریق تأمل تعیین کنیم که معیارهای معرفت چه هستند. مشکل این پیشنهاد این است که به سختی می‌توانیم دریابیم که چگونه می‌توانیم معیارهای معرفت را تشخیص دهیم، بدون آن‌که ابتدا نمونه‌های خاصی از معرفت را تشخیص داده باشیم. به نظر می‌رسد که با فرد باید فرض کند که دست‌کم دارای مواردی از معرفت است یا آن‌که باید فرض کند مستقل از بررسی نمونه‌های خاصی از معرفت، می‌داند که معیارهای معرفت چیستند. هیچ یک از این دو پیش‌فرض چندان قابل قبول نیستند.

• شاید معیارهای معرفت بسیار ساده باشند؛ چنان ساده که بتوانیم از طریق تأمل و بدون بررسی مثال‌هایی از معرفت به آن‌ها دست یابیم. روشن نیست که آیا سادگی معیارها می‌تواند به ما در حل مسئله کمک کند یا خیر، اما حتی با فرض این امر هم دیدیم که مشکلاتی پیش رو هستند. دو پیشنهاد را به ترتیب بررسی کردیم. اول این‌که معرفت باور صادق است. پیشنهادی که از طریق طرح باورهایی که از روی اقبال صادق‌اند و به وضوح معرفت نیستند، تضعیف شد. دوم، این‌که معرفت باور صادق موجه است. پیشنهادی که با مثال‌های گتیه‌ای تضعیف شد. هیچ یک از این دو مسیر، تبیین قابل قبول و عین حال ساده‌ای درباره‌ی معرفت نبودند.

• مثال‌های گتیه‌ای مثال‌هایی هستند که در آن‌ها فرد به باور صادق موجهی می‌رسد، اما با این حال، فاقد معرفت است، چراکه صدق باور تا حد زیادی از روی اقبال است. (مثالی که طرح کردیم این بود که فردی با نگاه کردن به ساعتی خوابیده که از قضا زمان را درست نشان می‌دهد، وقت را درمی‌یابد.) مثال‌های گتیه‌ای نشان می‌دهد که تبیین سه‌جزئی از معرفت به صورت باور صادق موجه قابل پذیرش نیست.

• پاسخ ساده‌ای به مثال‌های گتیه‌ای وجود ندارد. راه ساده‌ای برای تقویت تبیین سه‌جزئی که بتواند با این مثال‌ها کنار بیاید، در دست نیست. بلکه به راه کاملاً جدیدی برای درک معرفت نیاز داریم؛ راهی که نیاز به تعامل بیشتری میان معرفت و جهان در مقایسه با صرف صدق باور مورد بررسی داشته باشد.

پرسش‌ها

۱. درک خود را از مسئله معیار بررسی کنید. برای واضح کردن مسئله در ذهنتان، سعی کنید که این مسئله را به زبان خودتان بازگو کنید. سعی کنید بدون توسل به نمونه‌هایی از معرفت یا این پیش‌فرض که از پیش معیارهای معرفت را می‌دانید، تعریفی از معرفت ارائه دهید.
۲. به زبان خودتان تمایز میان روش‌گرایی و نمونه‌گرایی را توضیح دهید و دلایلی له و علیه هر یک از این دو موضع ذکر کنید.
۳. به زبان خودتان توضیح دهید که چرا معیارهای معرفت روشن نیستند.
۴. مثال گتیه‌ای چیست و این مثال‌ها چه چیزی را نشان می‌دهند؟ سعی کنید نمونه‌ای از مثال گتیه‌ای بسازید.
۵. چگونه می‌توان گفت که مشکل مثال‌های گتیه‌ای در این است که این مثال‌ها متضمن باورهای صادق موجهی هستند که بر پیش‌فرض‌های کاذبی استوار شده‌اند؟ با یک مثال توضیح دهید که چرا نمی‌توان با مطرح کردن تبیینی درباره معرفت که نیازمند باورهای صادق موجهی باشد که بر پیش‌فرض‌های کاذب استوار نشده باشند، به نحوی سراسر از پس مثال‌های گتیه‌ای برآمد.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Chisholm, Roderick (1973) *The Problem of the Criterion* (Milwaukee, Wis.: Marquette University Press).

بحثی کلاسیک درباره مسئله معیار در فلسفه معاصر.

Gettier, Edmund (1963) 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis* 23, 121-3.

مقاله‌ای که با بحث معاصر در این باره که چگونه می‌توان به بهترین شکل معرفت را تعریف کرد، آغاز می‌شود و حاوی اولین مثال «رسمی» گتیه‌ای است. خواندن این مقاله بسیار آسان است.

Shope, Robert K. (1983) *The Analysis of Knowing A Decade of Research* (Princeton, N.J.: Princeton University Press).

بررسی‌ای جامع دربارهٔ تلاش‌های اولیه برای پاسخ به مثال‌های گتیه‌ای. برای مبتدیان مناسب نیست.

Zagzebski, Linda (1999) 'What is Knowledge?', *The Blackwell Companion to Epistemology*, J. Greco and E. Sosa (eds), pp. 92–116 (Oxford: Blackwell).

بررسی‌ای عمیق دربارهٔ مسائل مربوط به تعریف معرفت، خصوصاً در پرتو مثال‌های گتیه‌ای.

منابع اینترنتی

'Edmund Gettier', *Wikipedia* <http://en.wikipedia.org/wiki/Edmund_Gettier>.

متن زندگی‌نامه‌ای کوتاهی دربارهٔ کسی که مثال‌های گتیه‌ای را صورت‌بندی کرد. این مدخل شامل نگاهی کوتاه (اگرچه نه کاملاً قابل اعتماد) به مسئله گتیه و برخی از آثار منتشر شده در پاسخ به آن است.

'Epistemology', *Wikipedia* <<http://en.wikipedia.org/wiki/Epistemology>>.

مدخلی بسیار خوب به مباحث اصلی معرفت‌شناسی که موضوعاتی را در خصوص تعریف معرفت نیز در بر می‌گیرد. این متن همچنین حاوی فهرست عالی‌ای از منابع اینترنتی بیشتر است.

Hetherington, Stephen (2005) 'Gettier Problems', *Internet Encyclopedia of Philosophy* <<http://www.iep.utm.edu/g/gettier.htm>>.

بررسی عالی‌ای دربارهٔ مسئله گتیه و پاسخ‌های اصلی مطرح‌شده به آن از جانب معرفت‌شناسان پیشرو.

'Roderick Chisholm', *Wikipedia* <http://en.wikipedia.org/wiki/Roderick_Chisholm>. A nice

زندگی‌نامهٔ کوتاهی دربارهٔ رودریک چیزم.

Steup, Matthias (2005) 'The Analysis of Knowledge', *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>>.

بررسی عالی و جامعی دربارهٔ مباحث مربوط به پروژهٔ تعریف معرفت.

فصل چهارم

ساختار معرفت

معرفت و توجیه

یکی از باورهایتان را در نظر بگیرید که در مورد صدق آن یقین دارید. برای مثال، این باور را که زمین به دور خورشید می‌گردد و نه بر عکس. اگر در این مورد یقین دارید، شهوداً باید معتقد باشید که به نحوی درست چنین باوری دارید. به عبارت دیگر، دارای توجیهی برای آن هستید. حال این پرسش را از خود بپرسید که چه چیزی این باور را توجیه می‌کند؟

این پرسش، پرسشی کلیدی در نظریه معرفت است، زیرا همان‌طور که در فصل سه دیدیم، حتی اگر مثال‌های گتیه‌ای نشان دهند که توجیه به همراه باور و صدق برای معرفت کافی نیستند، دست‌کم قابل قبول است که فرض کنیم که توجیه برای معرفت لازم است. بدین ترتیب، فهم این‌که توجیه از چه چیزی تشکیل شده، برای فهم ساختار معرفت ضروری است. با این حال، همچنان‌که خواهیم دید، مشخص کردن ماهیت توجیه بسیار دشوار است.

ماهیت پیچیده توجیه

یک پاسخ ممکن به این پرسش که چه چیز باور شما را مبنی بر این‌که زمین به دور خورشید می‌گردد، توجیه می‌کند، این است که هیچ چیز. بدین معنا که این باور برای آن‌که به درستی به آن باور داشته باشید، نیازمند چیز دیگری نیست. با این حال، در

مورد اکثر باورها (اگر نه همه آنها) چنین تصویری چندان قابل قبول نیست. باورها را مانند یک خانه تصور کنید. اگر خانه‌ای بی نداشته باشد، فرو خواهد ریخت. همین امر در مورد باورها نیز برقرار است. اگر باوری مبنای محکمی نداشته باشد — اگر توجیهی برای باور وجود نداشته باشد — باور فرو خواهد ریخت. دست‌آخر، اگر فردی بتواند به درستی به امری باور داشته باشد، بدون آن‌که آن باور از جانب دلایل خوبی پشتیبانی شود، به نظر می‌رسد که هیچ دلیلی برای قائل شدن به تمایز معرفتی میان باورهای معقول و باورهای نامعقول نخواهیم داشت.

برای مثال می‌توان تصور کرد که یک کودک بدون هیچ دلیل خاصی باور پیدا کند که ماه یک بادکنک است. اگر چنین فکر کنیم که باورمان مبنی بر این که زمین به دور خورشید می‌گردد، بر هیچ مبنایی استوار نیست، با باور کودک درباره ماه مشابه خواهد بود. با این حال، مطمئناً باور ما به نحوی موجه است که باور کودک فاقد آن است. توجه کنید که تفاوت مورد بحث صرفاً نمی‌تواند این باشد که باور ما صادق است، در حالی که باور کودک این چنین نیست. همچنان‌که در فصل سه دیدیم، باورهایی که صادق نیستند نیز می‌توانند موجه باشند. افرادی که هزاران سال پیش از کشف این که زمین به دور خورشید می‌گردد — آنچه آن را انقلاب کپرنیکی می‌نامیم — زندگی می‌کردند، قطعاً در باور خود مبنی بر این که خورشید به دور زمین می‌گردد، موجه بودند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که دست‌کم در اغلب موارد، باید نوعی پشتیبانی به نفع باورهای افراد وجود داشته باشد، نوعی دلیل یا مبنا. در مورد باور به گردش زمین به دور خورشید، یک دلیل محتمل که می‌تواند به نفع این باور مطرح شود، این است که این نکته در یک کتاب علمی آمده که فرد متخصصی آن را نوشته است. در واقع در این حالت، فردی که دارای چنین باوری است، باور خود را با مطرح کردن باور دیگری مبنی بر این که ادعای مورد بحث در یک کتاب علمی قابل اعتماد آمده است، پشتیبانی می‌کند.

با این حال، مشکل پشتیبانی از یک باور با مطرح کردن باوری دیگر این است که این پرسش پیش می‌آید که چه چیزی از باور جدید پشتیبانی می‌کند. از آنجا که این احتمال را که باوری بدون دلیل یا مبنا موجه باشد، دست‌کم در مورد اکثر باورها رد کرده‌ایم، باید پشتیبان دیگری را برای باور پشتیبان ذکر شده بیابیم. علاوه بر این، تا بدان‌جا که ادعا کرده‌ایم که باور پشتیبان موجه‌کننده باور اولیه است،

اگر نتوانیم دلیل کافی برای پشتیبانی از باور پشتیبان ارائه دهیم، نه باور پشتیبان و نه باور اصلی موجه نخواهند بود. اگر باور داشته باشیم که زمین به دور خورشید می‌گردد، به این دلیل که یک کتاب علمی چنین می‌گوید، اما دلیل خوبی برای باور به آنچه در کتاب مذکور آمده است، نداشته باشیم، از باور من مبنی بر این که زمین به دور خورشید می‌گردد، به خوبی پشتیبانی نشده است. البته، مشکل در این جاست که هر دلیلی که برای قابل اعتماد بودن کتاب علمی مطرح کنم، خود یک باور است و از این رو نیازمند باور دیگری برای پشتیبانی است. بدین ترتیب دچار تسلسل می‌شویم: به محض آن که مطرح کردن دلیل برای یک باور را شروع کنیم، به نظر می‌رسد که گرفتار این فرایند می‌شویم که باید باور دیگری را برای پشتیبانی از باور اول مطرح کنیم و سپس، باید باور سوم را برای پشتیبانی از باور دوم مطرح کنیم و این کار بی‌انتهای ادامه پیدا می‌کند.

برای طرح واضح‌تر این نکته، مجدداً به تمثیل خانه توجه کنید. اشاره کردیم که خانه‌ای که پی نداشته باشد، فرو خواهد ریخت. اما خانه‌ای که پی دارد، با پی دیگری پشتیبانی می‌شود و پی دیگری از پی دوم پشتیبانی می‌کند و این فرایند تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، مگر آن که چیزی در بین باشد که کل ساختار را سرپا نگاه دارد. به عبارت دیگر، مجموعه‌ای بی‌انتهای پی‌ها حتی موجب استوار ماندن یک خانه یک طبقه هم نخواهد شد.

البته، در زندگی عادی نمی‌توانیم فرایند مطرح کردن دلیل برای باورهایمان را بدون توقف ادامه دهیم، بلکه در جایی به باوری می‌رسیم که قبلاً آن را مطرح کرده‌ایم. چه چیزی شما را در باور به این که زمین به دور خورشید می‌گردد، موجه می‌کند؟ این که یک کتاب علمی چنین می‌گوید. چه چیزی شما را در باور به آنچه کتاب علمی می‌گوید، موجه می‌کند؟ این که معلم علوم‌تان اطمینان داده است که این کتاب منبع مطمئنی در این زمینه است. چه چیز اعتماد شما را به گفته معلمتان موجه می‌کند؟ این که آنچه وی می‌گوید با آنچه در کتاب‌های علمی آمده است، همخوانی دارد. در این جا، با زنجیره‌ای از توجیه مواجهیم که سرانجام یک حلقه کامل را در پشتیبانی از باورها شکل می‌دهد. اما یک توجیه دوری نمی‌تواند توجیه خوبی باشد.

مجدداً به تمثیل خانه بیندیشید. اگر پی خانه بر پی‌های دیگری استوار شده باشد که نهایتاً بر پی اول استوار شده‌اند، خانه بختی برای سر پا ماندن نخواهد داشت. باید چیزی کل بنا را سر پا نگاه دارد و ظاهراً چیزی که این وظیفه را انجام دهد، به چشم نمی‌خورد.

سه‌راهی آگریا^۱

به نظر می‌رسد که با سه گزینه در مورد نحوه پاسخ دادن به این پرسش که چه چیزی باورهایمان را توجیه می‌کند، مواجه شده‌ایم:

۱. پشتیبانی برای باورهای ما وجود ندارد.
 ۲. باورهای ما با زنجیره‌ای نامتناهی از باورها توجیه می‌شوند (به صورتی که هیچ پشتیبانی بیش از یک بار در زنجیره ظاهر نمی‌شود).
 ۳. باورهای ما با زنجیره‌ای دوری از باورها پشتیبانی می‌شوند (زنجیره‌ای که در آن یکی از دلایل پشتیبان بیش از یک بار ظاهر می‌شود).
- تمام این گزینه‌ها نامطلوب هستند، چراکه ظاهراً همگی مستلزم این هستند که ما در باور به باور آغازین مان موجه نیستیم؛ دقیقاً همان‌طور که خانه‌ای که پی ندارد یا زنجیره‌ای از پی‌های نامتناهی یا پی‌های دوری دارد، به خوبی حفظ نمی‌شود و به سرعت فرو خواهد ریخت، باوری که مبنایی ندارد (گزینه یک)، یا زنجیره‌ای نامتناهی از مبناها را دارد (گزینه دو) یا مبناهای دوری دارد (گزینه سه) به خوبی پشتیبانی نمی‌شود و شهوداً موجه نخواهد بود.

این مسئله درباره ساختار توجیه سه‌راهی آگریا نامیده می‌شود که به نام یک فیلسوف یونانی دوره باستان به نام آگریا نامگذاری شده است. سه‌راهی وضعیتی شبیه به دوراهی است، با این تفاوت که ما را با انتخاب میان سه گزینه نامطلوب به جای دو گزینه مواجه می‌کند. آنچه در مورد این معما قابل توجه است این است که ما را قادر می‌سازد تا بر راه‌های مختلفی که از طریق آن‌ها معرفت می‌تواند ساختار باید تا از سه‌راهی اجتناب کنیم، متمرکز شویم. با توجه به این نکته سه نظریه معرفت‌شناختی رخ می‌نمایند.

یادداشت ۱.۴

آگریا (حدود ۱۰۰ پس از میلاد)

شکاک (پیرونی^۲) که عاشق نوع خود است، قصد دارد از راه سخن، تا آنجا که می‌تواند خودبینی و تنهایی جزم‌اندیشان را درمان کند.

سکستوس امپیریکوس^۳، خلاصه پیرونی‌گرایی^۴

1. Agrippa's trilemma

2. Pyrrhonian

3. Sextus Empiricus

4. *Outlines of Pyrrhonism*

آگریا به گروهی از فلاسفه یونانی تعلق داشت که با عنوان شکاکان پیرونی شناخته می‌شدند. درباره‌ی اطلاعات بسیار اندکی داریم، چرا که به نظر نمی‌رسد که وی — همچون دیگر شکاکان پیرونی — چیزی نوشته باشد. دلیل این امر این است که شکاکان پیرونی فکر می‌کردند که نباید هیچ چیزی را تصدیق کرد، از این رو فکر نمی‌کردند که باید چیزی درباره‌ی دیدگاه‌های فلسفی‌شان بنویسند. در واقع، آنچه را که امروزه به عنوان سمرای آگریا می‌شناسیم، مورخ یونان باستان، دیوجنس لائرتیوس^۱ (حدود ۲۵۰ میلادی) در اثری که درباره‌ی تاریخ فلسفه یونان نوشته، به آگریا نسبت داده است. در این کتاب و همین‌طور در منبع دیگر ما در مورد شکاکان پیرونی یعنی خلاصه پیرونی‌گرایی نوشته سکستوس امپیریوس (حدود ۲۰۰ میلادی) راهبرد شکاکانه آگریا بر حسب پنج مسیر بیان شده است که طراحی شده‌اند تا شک را القا کنند. از آن‌جا که سه مسیر از این موارد پنج‌گانه بیشترین تأثیر شکاکانه را دارند، دیدگاه او به سرعت در قالب یک سمرای تلقی شد و ما نیز آن را به همین شکل مطرح کردیم.

نامتناهی‌گرایی^۲

پذیرفتن گزینه دو مبنی بر این که زنجیره‌ای نامتناهی از توجیه‌ها می‌تواند باوری را موجه کند، پاسخی است که کمتر از همه قابل قبول است و به همین دلیل، به لحاظ تاریخی شهرت کمتری دارد. این موضع نامتناهی‌گرایی خوانده می‌شود. این دیدگاه پذیرفتنی نیست، زیرا روشن نیست که چگونه زنجیره‌ای نامتناهی از دلایل می‌تواند باوری را موجه کند، به همان اندازه که مشخص نیست که چگونه زنجیره‌ای نامتناهی از پی‌ها می‌تواند خانه‌ای را حفظ کند. با این حال، این دیدگاه مدافعانی نیز دارد. این مدافعان استدلال می‌کنند که فارغ از عدم تطابق با شهود خام، روشن نیست که چرا زنجیره‌ای نامتناهی از دلایل نمی‌تواند توجیه‌کننده باشد. به دلیل محدودیت فضا، به این دیدگاه نمی‌پردازیم، بلکه بر دو نظریه دیگر درباره ساختار توجیه متمرکز می‌شویم که به لحاظ تاریخی شناخته‌شده‌تر هستند (برای دفاعی جدید از نامتناهی‌گرایی به بخش برای مطالعه بیشتر در انتهای فصل مراجعه کنید).

1. Diogenes Laertius

2. infinitism

انسجام‌گرایی^۱

پاسخی قابل قبول‌تر و مشهورتر به سه‌راهی آگریا اتخاذ‌گزینه سه است، مبنی بر این‌که زنجیره‌ای دوری از دلایل می‌تواند یک بساور را توجیه کند. این دیدگاه با عنوان انسجام‌گرایی شناخته می‌شود و معمولاً با این شرط تکمیل می‌شود که دور توجیه برای آن‌که بتواند نقش پشتیبانی را ایفا کند، باید به اندازه کافی بزرگ باشد. بنابراین، این موضع می‌پذیرد که دورهای کوچک نمی‌توانند توجیه‌کننده باشند. با این حال، وفق دادن انسجام‌گرایی با این ایده که زنجیره‌ای دوری از توجیه، هر چقدر هم که بزرگ باشد، نمی‌تواند از باوری پشتیبانی کند، ممکن نیست.

بخشی از انگیزه انسجام‌گرایی تا حدی عملی است، بدین معنا که انسجام‌گرایان ادعا می‌کنند که ما در عمل باورهایمان را به نحوی که آن‌ها توصیف می‌کنند، توجیه می‌کنیم. دلایل ما برای باور به گزاره‌ای خاص اغلب به نحوی ضمنی متضمن «شبکه»‌ای عمومی از باورهاست که بدان‌ها باور داریم. یکی از روش‌های بیان ایده مذکور این است که بگوییم باورهای خاصی که بدان‌ها معتقدیم، جهان‌بینی عمومی‌ای را نشان می‌دهند که واجد آن هستیم. نحوه‌ای که جهان را بدان نحو تجربه می‌کنیم و در نتیجه، باورهایی را بلافاصله درباره جهان شکل می‌دهیم، محصول این جهان‌بینی است.

برای مثال، تفاوت میان من و فرد دیگری را که صدها سال پیش زندگی می‌کرده است، و فکر می‌کند که خورشید به دور زمین می‌گردد، در نظر بگیرید. با توجه به جهان‌بینی او، دیدن طلوع آفتاب به هنگام صبح تأییدی بر این واقعیت است که زمین مرکز مدار خورشید است. در مقابل، فردی همانند من که در دوره معاصر زندگی می‌کند، به خوبی می‌داند که زمین به دور خورشید می‌گردد و طلوع خورشید در صبح را نشانه‌ای بر امر پیش‌گفته تلقی نمی‌کند. هر یک از ما جهان‌بینی متفاوتی داریم که بر باورهایی که بلافاصله شکل می‌دهیم، تأثیر می‌گذارند. با این حال، توجه کنید که این فرض قابل قبول است که کسانی که پیش از انقلاب کپرنیکی زندگی می‌کرده‌اند، در باورهایشان برخطا بوده‌اند، اما باورهایشان با توجه به پس‌زمینه باورهایی که بدان‌ها باور داشته‌اند، موجه بوده است. با توجه به نحوه پشتیبانی جهان‌بینی فرد مورد بحث از باورهایش و شبکه

باورهایسی که جهان‌بینی وی را شکل می‌دهند، کاملاً معقول است که وی باور داشته باشد که طلوع خورشید به هنگام صبح تأیید دیگری بر این واقعیت است که خورشید به دور زمین می‌گردد.

حتی اگر در واقع نحوه‌ای که معمولاً بدان نحو باورهایمان را شکل می‌دهیم، چنین باشد — یعنی از طریق توسل ضمنی به شبکه باورهایمان که جهان‌بینی عمومی ما را می‌سازند — این امر به خودی خود تضمین نمی‌کند که در این کار محق هستیم. شاید به اندازه کافی در مورد نحوه شکل دادن به باورهایمان دقیق نبوده باشیم و این نقص خود را در این امر که به سادگی جهان‌بینی خاصی را پیش فرض می‌گیریم، نشان دهد. دست‌آخر، زمان زیادی طول کشید تا مردم دست از جهان‌بینی پیشاکرنیکی دست برداشتند و این نکته این سؤال را پیش می‌آورد که آیا اگر مردم نسبت به جهان‌بینی‌شان نقادانه‌تر رفتار می‌کردند، تصویر پیشاکرنیکی را زودتر کنار نمی‌گذارند؟ به طور خلاصه، این نکته که تمایل داریم تا باورهایمان را به شیوه خاصی شکل دهیم، به خودی خود نشان نمی‌دهد که باید باورهایمان را بدان شیوه شکل دهیم.

با این حال، انگیزه انسجام‌گرایی صرفاً عملی نیست، چراکه بخشی از این دیدگاه متضمن خاطر نشان کردن این امر است که با توجه به غیر قابل قبول بودن نظریه‌های بدیل، باید این دیدگاه را اتخاذ کنیم. پیشتر به نامتناهی‌گرایی اشاره کردیم که به‌وضوح دیدگاهی مخالف شهود است، اگرچه این نکته بدین معنا نیست که این نظریه کاذب است. بنابراین، باید به سومین دیدگاه پردازیم که قطعاً رایج‌ترین نظریه در طول تاریخ بوده است.

یادداشت ۲.۴

دابلجو. وی. او. کواین (۱۹۰۸-۲۰۱۰)

هیچ جمله‌ای مصون از بازنگری نیست.

کواین، «دوجزم تخریب‌گرایی»

فیلسوف امریکایی، ویلارد ون ارمان کواین، بدون شک یکی از چهره‌های شاخص فلسفه در قرن بیستم است. یکی از مضامین کلیدی آثار کواین انکار

چیزی است که «فلسفه اولی» تلقی می‌شود (— دکارت)، موضعی که مقدم بر و کاملاً مستقل از پژوهش علمی است و می‌توان علم را از منظر آن ارزیابی کرد. کواین علیه ادعاهایی نظیر ادعاهای فلسفی که حتی علی‌الاصول از طریق علم قابل بازنگری نیستند استدلال می‌کند.

چنین دیدگاهی طبیعتاً دست در دست السجام‌گرایی دارد. موضعی معرفت‌شناختی که طبق آن هر باوری به شبکه‌ای از باورها به عنوان یک کل وابسته است و هیچ باوری به لحاظ معرفت‌شناختی از دیگر باورها مجزا نیست. قارغ از السجام‌گرایی. کواین مساهمت‌های مهمی نیز در حوزه‌هایی مانند منطق، فلسفه زبان، متافیزیک و فلسفه صدق داشته است.

مبناگرایی^۱

این دیدگاه مبناگرایی نامیده می‌شود و به سه‌راهی آگریا، همانند گزینه یک، بدین طریق پاسخ می‌دهد که گاهی اوقات یک باور می‌تواند بدون آن‌که توسط باورهای دیگری پشتیبانی شود، توجیه شود. با توجه به این نکته، این دیدگاه نیز با توجه به انتقادی که پیشتر مطرح شد، دچار مشکل به نظر می‌رسد، این انتقاد که چگونه می‌توان باورهایی را که دلایل پشتیبان‌کننده خوبی ندارند — مانند باور کودک به بادکنک بودن ماه — از فهرست باورهایی که موجه تلقی می‌شوند، خارج کرد. شکل غالب مبناگرایی استدلال می‌کند که برخی از باورها نیازمند توجیه نیستند، بدین دلیل که آن‌ها خودتوجیه‌گرند. این شکل از مبناگرایی **مبناگرایی کلاسیک**^۲ نامیده می‌شود و مطابق با آن، ساختار معرفت چنان است که زنجیره توجیه به باورهای مبنایی خودتوجیه‌گر خاصی منتهی می‌شود که نیازمند پشتیبانی بیشتری نیستند.

شاید مشهورترین مدافع مبناگرایی کلاسیک دکارت باشد که در فصل پیشین به او اشاره کردیم. دکارت استدلال می‌کرد که مبنای معرفت ما باورهایی هستند که از شک مصون‌اند و در نتیجه، قطعی و بدیهی هستند. مثالی از این نوع باورها باور هر فرد به وجود داشتن خودش است. طبق نظر دکارت، چنین باوری تردیدناپذیر است، زیرا تردید در آن اثبات می‌کند که فردی وجود دارد که در حال شک کردن است و بنابراین، اثبات می‌کند که باور مورد بحث صادق است. بدین ترتیب،

1. foundationalism

2. classical foundationalism

چنین باوری به واسطه ماهیتش خودتوجیه‌گر است و نیازمند مبنای دیگری نیست. به عبارتی، باور فرد به چنین گزاره‌ای به نحوی قابل قبول خطاناپذیر است، بدین معنا که فرد نمی‌تواند در باور داشتن به آن برخطا باشد. اگر این نکته درست باشد، هر زنجیره‌ای از توجیه که به چنین باوری منتهی شود، می‌تواند به درستی در این مرحله متوقف شود.

مهم‌ترین مشکلی که مبنای کلاسیک با آن مواجه می‌شود، نحوه تشخیص باورهای خودتوجیه‌گری است که می‌توانند مبنا در نظر گرفته شوند، یا دست‌کم، به دست دادن تبیینی برای باورهای مبنایی است که بیش از حد محدودکننده نباشد. مشکل این است که به نظر می‌رسد که اگر می‌خواهیم برخی از باورها را بنیان باورهای غیرمبنایی‌مان در نظر بگیریم باید قیود خاصی بر این باورها اعمال شوند. اما اگر این قیود بیش از حد سخت‌گیرانه باشند، ممکن است با مجموعه‌ای از باورهای مبنایی مواجه شویم که بیش از حد کوچک‌اند.

یادداشت ۳.۴

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)

فکر می‌کنم، پس هستم.

دکارت، گفتار در روش به کار بردن خرد^۱

فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، رنه دکارت، یکی از پایه‌گذاران فلسفه مدرن است. مشهورترین اثر او *تأملات در فلسفه اولی* است که در آن، علاوه بر مباحث دیگر، شیوه کاملاً جدیدی برای کاوش در معرفت‌شناسی مطرح می‌کند. ایده دکارت این است که برای آن‌که معرفت‌مان را بر پایه قابل اعتمادی بنیان نهیم، ضروری است که ابتدا آن را در معرض آنچه وی «روش شک» می‌نامد، قرار دهیم. این شیوه متضمن تردید در باورهایمان است تا به باورهایی برسیم که تردیدناپذیر باشند. در این مسیر، دکارت برخی فرضیه‌های شکاکانه^۲ افراطی را مطرح می‌کند — سناریوهایی که از تجربه عادی‌مان تمیز ناپذیرند، اما فرد در آن‌ها به کلی برخطاست، مانند این‌که تجربیات‌مان حاصل رؤیا باشند — تا

1. *Discourse on Method*
2. *sceptical hypotheses*

تواند باورهای را بیابد که مصول از تردید هستند. دکارت با به کارگیری روش شک به این نتیجه می‌رسد که مبنای تردیدناپذیر معرفت ما باورمان به وجود خودمان است، به این دلیل که تردید در وجود خودمان اثبات می‌کند که ما وجود داریم، چراکه در غیر این صورت چگونه می‌توانیم تردید کنیم؟ بنابراین، وی این ادعای مشهور را مطرح می‌کند که «فکر می‌کنم، پس هستم».

به نحوی جالب، استدلال‌های شکاکانه قدرتمند دکارت طراحی شده‌اند تا به استدلال‌های قدسکاکانه بعدی وی مدد رسانند. بدین ترتیب، اگرچه هدف وی این نیست که ما را درباره امکان معرفت به شک بیندازد، در واقع به نظر می‌رسد که حاصل پژوهش معرفت‌شناسانه او چنین دستاوردی باشد. وی فارغ از کارهایش در معرفت‌شناسی، مساهمت‌های مهمی را تقریباً در تمامی حوزه‌های فلسفه دارد. به علاوه، او تحقیقات مهمی در ریاضیات و علوم طبیعی برای مثال، در هندسه داشته است.

برای مثال، فرض کنید که فردی به نحوی قابل قبول استدلال می‌کند که باورهای مبنایی ما باید باورهایی باشند که درباره آن‌ها خطاناپذیر باشیم، یعنی باورهایی که نمی‌توانند کاذب باشند، زیرا مصول بودن آن‌ها از خطا تضمین می‌کند که این باورها بدون تکیه بر باورهای دیگر موجه هستند. طبق این ایده، زنجیره باورهای معمول خطاناپذیر^۱ ما که می‌توانند خطا باشند، به باورهای مبنایی خطاناپذیری منتهی می‌شود که زنجیره توجیه با آن‌ها به پایان می‌رسد.

با این حال، مشکل این است که باورهای معدودی وجود دارند که خطاناپذیر باشند — اگر اساساً چنین باورهایی وجود داشته باشند — و به نظر نمی‌رسد که باورهای نامزد در این زمینه بتوانند نقش پشتیبانی از اکثریت باورهای معمولی ما را ایفا کنند. برای مثال، این باور مرا در نظر بگیرید که دو به علاوه دو می‌شود چهار، باوری که به نظر می‌رسد در مورد آن خطاناپذیر هستم، چراکه معلوم نیست که چگونه می‌توانم در این مورد برخطا باشم (اگرچه با کمی هوشمندی می‌توانم به حالت‌هایی بیندیشم که در آن‌ها این باور به نحوی معقول مورد تردید قرار گیرد). حتی اگر این امر درست باشد، اصلاً روشن نیست که چگونه

1. fallible

این باور می‌تواند بسیاری از باورهای دیگر را که بدان‌ها معتقدم، مانند این‌که هم‌اکنون پشت میزم نشسته‌ام، پشتیبانی کند، زیرا باورهای ریاضیاتی ارتباط روشنی با باورهای من دربارهٔ جهان ندارند.

همین نکته در مورد باور فرد به وجود خودش نیز برقرار است که در بحث دکارت دربارهٔ مبنای کلاسیک به آن اشاره کردیم. چگونه ممکن است که مجموعهٔ بزرگی از باورهای من دربارهٔ جهان به باورهای خاص و محدودی از این دست متکی باشند؟ به نظر می‌رسد که تنها راه برای غلبه بر این مشکل این است که پیش‌نیازهای ورود به مجموعهٔ باورهای مبنایی را تضعیف کنیم تا باورهای خطاپذیر نیز در آن جای گیرند. برای مثال، باورهای فرد دربارهٔ تجربیات بلاواسطه‌اش — یعنی نحوهٔ به نظر رسیدن جهان برای وی — را نیز باورهای مبنایی در نظر بگیریم. با این حال، مشکل این رویکرد این است که باید توضیح دهیم که چرا چنین باورهایی شایستهٔ آن هستند که باورهای مبنایی در نظر گرفته شوند (دست‌آخر، این باورها به وضوح خطاپذیر هستند). به عبارت دیگر، ما میان دو گزینهٔ نامطلوب قرار گرفته‌ایم: یا باید پیش‌نیازهای باورهای مبنایی را چنان قوی در نظر بگیریم که قابل قبول باشند و در این صورت، با این مشکل مواجه می‌شویم که چگونه چنین باورهای اندکی می‌توانند مبنای تمامی دیگر باورهای غیرمبنایی ما باشند، یا آن‌که پیش‌نیازهای باورهای مبنایی را تضعیف کنیم و در این صورت، با مشکل تبیین این‌که چرا باید باورهایی از این دست مبنایی تلقی شوند، مواجه می‌شویم.

بدین ترتیب، روشن نیست که چرا پاسخ به سهرای آگریا از طریق توسل به مبنایگری بهتر از دو پاسخ دیگر یعنی نامتناهی‌گری و انسجام‌گری عمل می‌کند.

خلاصهٔ فصل

- ما اشاره به این نکته آغاز کردیم که اگر قرار باشد که معرفتی داشته باشیم، باید در باورهایمان موجه باشیم. بنابراین، پرسیدیم که توجیه چیست.
- طبق سهرای آگریا، تنها سه گزینه در این خصوص وجود دارند. که هیچ‌یک از آن‌ها حدلیت چندانی ندارد. گزینهٔ اول این است که هیچ چیزی باورهای فرد را توجیه نمی‌کنند؛ اساساً نیازی به مبنای بیشتری نیست. مشکل این گزینه روشن است، چراکه اگر چیزی از باور پشتیبانی نکند، آن باور به

چه معنا موجه است؟ (برای تشریح این نکته از تمثیل خانه استفاده کردیم. خانه‌ای که پی نداشته باشد، سر پا نخواهد ماند). گزینه دوم این است که بگوییم باورهای فرد یا مبناهای دیگری پشتیبانی می‌شوند که قاعدتاً باورهای دیگری هستند. مشکل این پیشنهاد این است که این باورهای جدید خود نیاز به توجیه دارند، زیرا اگر باور اول بر باوری ناموجه بنا شده باشد، نمی‌توان دریافت که چگونه باور دوم می‌تواند از باور اصلی پشتیبانی کند. اما اگر باور دوم باید موجه باشد، این باور خود نیازمند این است که از جانب باور دیگری پشتیبانی شود و این فرایند بدون انتها ادامه می‌یابد. بدین ترتیب با تسلسل مواجه می‌شویم (مجدداً تمثیل خانه را در نظر بگیرید. خانه‌ای یا مجموعه‌ای نامتناهی از پی‌های پیاپی سر پا نخواهد ماند). در نهایت، گزینه سوم این امر را مجاز می‌داند که باورهای پشتیبان باور اصلی در جایی دیگر از زنجیره توجیه دیده خواهند شد و بدین ترتیب، توجیه دوری را مجاز می‌داند. این گزینه نیز جذاب نیست، چراکه زنجیره‌ای دوری از توجیه، بهتر از نبود توجیه به نظر نمی‌رسد (باز هم به تمثیل خانه توجه کنید. خانه‌ای که مجموعه‌ای دوری از پی‌ها را داشته باشد، بدون آن که بنیانی همه پی‌ها را حفظ کند، سر پا نخواهد ماند). بنابراین، درک این که چگونه باورها می‌توانند موجه باشند، سخت به نظر می‌رسد.

- سه پاسخ را به سه راهی آگریپا بررسی کردیم که هر یک از آن‌ها یکی از گزینه‌های نامطلوب مذکور را اتخاذ می‌کنند. گزینه اول نامتناهی‌گرایی است. طبق این دیدگاه، زنجیره‌ای نامتناهی از باورها می‌تواند یک باور را توجیه کند.
- پاسخ دوم انسجام‌گرایی است که کواین از آن دفاع می‌کند. طبق این دیدگاه، زنجیره‌ای دوری از دلایل که ویژگی‌های خاصی را داشته باشد (برای مثال، به اندازه کافی بزرگ باشد)، می‌تواند یک باور را توجیه کند.
- در نهایت، به مبنایگرایی و به خصوص، مبنایگرایی کلاسیک که دکارت از آن دفاع می‌کند، پرداختیم. طبق این دیدگاه، برخی دلایل وجود دارند که نیازمند توجیه نیستند و می‌توانند به عنوان مبنایی برای باورهای دیگر عمل کنند. اشاره کردیم که طبق مبنایگرایی کلاسیک، باورهای مبنایی باید ویژگی‌هایی داشته باشند که آن‌ها را خودتوجیه‌گر سازد، مانند این ویژگی

که تو دیدنایدیر یا خطانایدیر باشند، مشکل این دیدگاه این است که یا حتی
توسی برای مبنایی بودن این باورها که قابل قبول باشند و در عین حال،
بیشتر عدد مناسبی از باورهای مبنایی به نحوی که بتواند دیگر باورها
را پشتیبانی کنند، مشکل است.

پرسش‌ها

۱. به زبان خودتان سهرامی آگریا را توضیح دهید. باور خاصی را در نظر بگیرید که به آن معتقدید و سعی کنید سهرامی آگریا را برای زیر سؤال بردن آن به کار بگیرید.
۲. نامتاهی گرای چیست و چگونه به سهرامی آگریا پاسخ می‌دهد؟ این دیدگاه با چه مشکلی مواجه می‌شود؟
۳. انسجام‌گرایی چیست و چگونه به سهرامی آگریا پاسخ می‌دهد؟ نظر شما درباره این ادعای برخی از انسجام‌گرایان مبنی بر این که این دیدگاه بهترین توصیف را درباره نحوه تلاش ما برای توجیه باورهایمان به دست می‌دهد، چیست؟ با فرض درست بودن این ادعا، آیا به نظر شما این نکته به صدق یا کذب انسجام‌گرایی ارتباطی دارد؟
۴. مبنای‌گرایی چیست و چگونه به سهرامی آگریا پاسخ می‌دهد؟ به زبان خودتان توضیح دهید که مطابق با مبنای‌گرایی کلاسیک، باورهای مبنایی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشند. سه مثال از باورهای خودتان بزنید که بتوان آن‌ها را مبنایی دانست.
۵. چرا دکارت فکر می‌کرد که باورش به وجود خودش یک باور مبنایی است؟ آیا باورهای مبنایی‌ای از این دست می‌توانند از باورهای شما درباره جهان پشتیبانی کنند؟ اگر چنین است، توضیح دهید که چگونه و اگر نه، توضیح دهید که چرا.

منابع برای مطالعه بیشتر

Bailey, Alan (2002) *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism* (Oxford: Oxford University Press).

بحثی متأخر و جالب توجه درباره شکاکیت پیرونی.

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

شاید این کتاب مشهورترین و جامع‌ترین دفاع از انسجام‌گرایی در سال‌های اخیر باشد — با این حال، توجه کنید که نویسنده حرف خود را پس گرفته است و هم‌اکنون از شکلی از مبنای‌گرایی دفاع می‌کند.

Chisholm, Roderick (1989) *The Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall).

متن درسی کلاسیکی که شامل دفاعی تأثیرگذار از تقریری از مبنای‌گرایی کلاسیک است.
Hookway, Christopher (1988) *Quine: Language, Experience and Reality* (Oxford: Polity Press).

کتابی کلاسیک که فلسفه کواین را معرفی می‌کند.

Klein, Peter (1998) 'Foundationalism and the Infinite Regress of Reasons', *Philosophy and Phenomenological Research* 58, 919–25.

دفاعی جدید از نامتناهی‌گرایی. برای مبتدیان مناسب نیست.

Williams, Bernard (1978) *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Harmondsworth: Penguin).

مدخلی کلاسیک بر فلسفه دکارت که خصوصاً به معرفت‌شناسی وی توجه نشان می‌دهد.

Williams, Michael (2001) *Problems of Knowledge* (Oxford: Oxford University Press).

برای بحثی عالی در مورد سهرای آگریپا و مباحث ناشی از آن به فصل پنج نگاه کنید.

منابع اینترنتی

Groake, Leo (2003) 'Ancient Skepticism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>>.

بررسی‌ای عالی درباره شکاکیت باستانی، شامل مباحثی درباره شیوه‌ای از شکاکیت که به شکاکیت پیرونی مشهور شده است و آگریپا نیز از آن دفاع می‌کند و نیز بحثی درباره سهرای آگریپا. به مراتب بهتر از مدخل نوشته شده توسط تورس‌راد که در ادامه به آن اشاره شده است.

ساختار معرفت / ۵۳

Klein, Peter (2005) 'Skepticism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<<http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>>.

برای بررسی‌ای عالی درباره شکاکیت پیرونی و به‌خصوص، سه‌راهی آگریا و
برخی از پاسخ‌های مهم به آن به بخش‌های هفت تا یازده نگاه کنید.

Newman, Lex (2005) 'Descartes' Epistemology', *Stanford Encyclopedia of
Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>>.

مدخلی مفید به کارهای معرفت‌شناختی دکارت.

Thorsrud, Harold (2004) 'Ancient Greek Skepticism', *Internet
Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/s/skepanci.htm>>.

بررسی‌ای عالی درباره شکاکیت باستانی، شامل مباحثی درباره شیوه‌ای از شکاکیت
که به شکاکیت پیرونی مشهور شده است و آگریا نیز از آن دفاع می‌کند و
نیز بحثی درباره سه‌راهی آگریا. توجه داشته باشید که مدخل نوشته‌شده توسط
گروک که پیشتر به آن اشاره شد، به مراتب بهتر است.

فصل پنجم

معقولیت

معقولیت، توجیه و معرفت

معمولاً افراد را به خاطر معقولیت‌شان تحسین می‌کنیم و بر عکس، افراد دیگری را برای نامعقول بودنشان به نقد می‌کشیم. برای مثال، قاضی‌ای را که آگاه و وظیفه‌شناس است و با توجه به شواهد قضاوت می‌کند ستایش می‌کنیم و در مقابل، قاضی‌ای را که تنها با انداختن سکه در مورد متهم تصمیم می‌گیرد، نکوهش می‌کنیم. با این حال، یک پرسش مهم برای معرفت‌شناسان این است که تمایزی را که میان معقولیت و نامعقولیت ذکر کردیم، چگونه باید تبیین کرد.

اهمیت این پرسش برای افرادی که خواهان نظریه‌هایی درباره معرفت‌اند، این است که شهوداً باورهای معقول نامزد معرفت هستند و باورهای نامعقول با توجه به ماهیتشان نمونه‌هایی از معرفت نیستند. مجدداً به قاضی معقول و رأیی که بدان می‌رسد بیندیشید، برای مثال، به این رأی که متهم با توجه به دفاعیاتش مجرم است. چنین باوری اگر صادق باشد، نمونه آشکاری از معرفت به نظر می‌رسد. با این حال، اگر همین باور به نحوی نامعقول شکل گرفته باشد، برای مثال، بر مبنای پیش‌داوری قاضی نسبت به نژاد یا مذهب متهم و نه بر مبنای واقعیات مربوط به جرم، شهوداً نمونه‌ای از معرفت به حساب نمی‌آید. اگر به جای آن‌که بر شواهد تکیه کنید، باور داشته باشید که متهم به دلیل رنگین‌پوست بودنش گناهکار است،

در این صورت حتی اگر باور شما صادق باشد، در این زمینه معرفتی نخواهید داشت و تبیینی طبیعی برای این نکته آن است که باور شما نامعقول است و باور نامعقول معرفت به حساب نمی‌آید.

دلیل دوم برای توجه معرفت‌شناسان به معقولیت این است که به نظر می‌رسد که ارتباط نزدیکی میان معقولیت و توجیه وجود دارد. به‌خصوص، قابل قبول است فرض کنیم که دست‌کم در اکثر موارد، یک باور موجه، باوری معقول است و بالعکس. مجدداً به باور معقول قاضی مبنی بر مجرم بودن متهم بیندیشید. آیا نخواهیم گفت که این باور موجه نیز هست؟ در مقابل، باور نامعقول قاضی مبنی بر گناهکار بودن متهم را بر مبنای پیش‌داوری‌اش در نظر بگیرید. آیا نخواهیم گفت که این باور فاقد توجیه نیز هست؟ علاوه بر این، با توجه به این که همچنان‌که در فصل چهار اشاره کردیم، توجیه شرط ضروری برای معرفت است. این ارتباط نزدیک میان توجیه و معقولیت تبیین می‌کند که چرا تمایل داریم معقولیت را شرطی ضروری برای معرفت در نظر بگیریم. تاکنون، ما بر معقولیت مستقل از توجیه تمرکز داشته‌ایم، اما دلایلی در بادی امر برای این تصور وجود دارند که این دو مفهوم کاملاً به هم مرتبط‌اند. در انتهای فصل به تفصیل به ارتباط میان این دو باز خواهیم گشت.

معقولیت معرفتی و هدف صدق

پیش از آن‌که بررسی معقولیت را آغاز کنیم، لازم است به این نکته اشاره کنیم که در مقام معرفت‌شناس به نوع خاصی از معقولیت توجه داریم که معقولیت معرفتی^۱ نامیده می‌شود، چراکه تنها این نوع از معقولیت است که به نظریه معرفت ارتباط دارد. به شکلی بسیار ساده، معقولیت معرفتی شکلی از معقولیت است که باور صادق را هدف گرفته است.

برای بررسی تمایز میان معقولیت معرفتی و غیرمعرفتی این مثال را در نظر بگیرید (که از قضا آن را پیشتر در فصل دو از نظر گذرانده‌ایم). فرض کنید که می‌خواهید از دره‌ای بپرید تا جان خود را نجات دهید. با توجه به وضعیت روانی خود، ممکن است کاملاً آگاه باشید که اگر به خطرهای پریدن فکر کنید، نمی‌توانید

تمرکز کافی داشته باشید تا پرش مناسبی بکنید. در چنین شرایطی که هدف شما نجات جانتان است، بهترین رفتار این است که خطرها را تا حد امکان نادیده بگیرید و فقط به پریدن فکر کنید. علاوه بر این، تا بدان جا که هر فرد می تواند باورهای خودش را «بسازد»، خردمندان خواهد بود که خودتان را متقاعد کنید که شما می توانید پرش مناسبی بکنید، چراکه باید خودتان را در این مورد که می توانید موفق شوید، متقاعد کنید و اصلاً به شکست فکر نکنید.

به یک معنا، آنچه در این مثال انجام می دهید، کاملاً معقول است، زیرا کاری است که شما را به بهترین نحو به هدفتان نزدیک می کند. با این حال، نوعی از معقولیت که در این جا در میان است، معقولیت معرفتی نیست. زیرا معقولیتی نیست که صدق را هدف گرفته باشد. بلکه، این نوع از معقولیت اگر چیزی را هدف گرفته باشد، نوعی خودفریبی را هدف گرفته است. اگر در مقابل، تنها بر کسب باور صادق متمرکز شوید، بر خلاف دستیابی به هدف مورد بحث عمل کرده اید، چراکه تمرکز بر باور صادق به اذعان به خطرهای پیش رو و کنار گذاشتن تلاشتان برای پرش موفقیت آمیز منجر خواهد شد.

از آن جا که معقولیت مورد بحث در این مثال صدق را هدف نگرفته است، حتی اگر باور حاصل از آن (این که می توانید پرش مناسب را انجام دهید) صادق باشد، مصداقی از معرفت نخواهد بود. زیرا شما نمی توانید با تأمل در این باره که چگونه باید بپرید تا زنده بمانید، به این معرفت دست یابید که می توانید پرش مناسبی انجام دهید. این مثال را با مثالی که در آن باوری بر اساس قضاوت معقول شکل گرفته است، مقایسه کنید. در مثال اخیر، باور قاضی که با بررسی شواهد موجود به دست آمده است، اگر صادق باشد، به روشنی می تواند نمونه ای از معرفت به حساب آید و در نتیجه، معقولیت مورد بحث در این حالت، معقولیت معرفتی خواهد بود.

علاوه بر این، توجه کنید که اگرچه شکل غیر معرفتی معقولیت در مثال خودفریبی به باوری درباره نتیجه حاصل از پرش منجر می شود، می توانیم صرفاً درباره معقولیت عملی شما صحبت کنیم. برای مثال، معقول است که با اطمینان بپرید، چراکه هدف شما این است که زندگی تان را نجات دهید. با این حال، ما در مقام معرفت شناس ابتدائاً به باور توجه داریم، نه به عمل، چراکه همچنان که در فصل یک دیدیم، فقط باورها هستند که می توانند مصداقی از معرفت باشند. نوعی از معقولیت که در مقام معرفت شناس به طور خاص به آن توجه داریم،

معقولیت معرفتی است. توجه کنید که این نکته بدین معنا نیست که رابطه نزدیکی میان اشکال معرفتی و غیر معرفتی معقولیت وجود ندارد، بلکه در واقع تشابه‌ها و هم‌پوشانی‌های بسیاری را در این خصوص انتظار داریم، بلکه موضوع صرفاً این است که نقطه تمرکز ابتدایی معرفت‌شناسان معقولیت معرفتی است. با در نظر داشتن این نکته بحثمان را آغاز می‌کنیم.

یادداشت ۱.۵

شرط‌بندی پاسکال

اگر خدا وجود نداشته باشد، فرد با باور داشتن به او چیزی را از دست نمی‌دهد، در حالی که اگر او وجود داشته باشد، فرد با باور نداشتن به او همه چیز را از دست خواهد داد.

بلز پاسکال، رسائل^۱

یک راه مناسب برای برجسته کردن تمایز میان یک باور معقول و یک باور به لحاظ معرفتی معقول بررسی شرط‌بندی پاسکال^۲ است که به نام دانشمند، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، بلز پاسکال^۳ (۱۶۲۳-۱۶۶۲) نام‌گذاری شده است. وی که فردی کاملاً دیندار بود، می‌خواست نشان دهد که باور به خدا معقول است. وی چنین استدلال می‌کرد که فرد با باورداشتن به خدا چیزی را از دست نمی‌دهد و بسیاری چیزها را به دست می‌آورد و در نتیجه، باور به خدا معقول است.

دست‌آخر، اگر کسی به خدا باور داشته باشد و باورش کاذب باشد، چیزهای بسیار کمی را از دست می‌دهد. اگر باور وی صادق باشد، پاداش او زندگی ابدی در بهشت است که سختی ناچیزی را که باور به خداوند در طول زندگی ایجاد می‌کند، جبران می‌کند. در مقابل، اگر به خدا باور نداشته باشید، خطر زندگی ابدی در جهنم را به جان خریدده، که هزینه به‌وضوح کلاتی است. به علاوه، شما باید یکی از این دو کار (باور داشتن و باور

نداشتن) را انتخاب کنید، چراکه گزینه دیگری برایتان وجود ندارد. به عبارت دیگر، می‌توانیم باور به وجود خداوند را همچون یک شرط بندی در نظر بگیریم که همگی باید آن را انجام دهیم. یا باید به روی جود خدا شرط ببندیم و در نتیجه به خداوند باور داشته باشیم یا بر عدم وجود خدا شرط ببندیم و در نتیجه به او باور نداشته باشیم. پاسکال می‌گوید که با توجه به منافع محتمل چشمگیری که می‌تواند از باور صادق به وجود خداوند حاصل شود (زندگی ابدی در بهشت)، هزینه و حشمتی که عدم باور به خدا، در صورتی که خداوند وجود داشته باشد، نصیبمان می‌شود (لعنت ابدی) و نبود هزینه مهمی برای باور کاذب به وجود خداوند، بهترین کار این است که روی وجود خدا شرط ببندیم؛ به عبارت دیگر، معقول آن است که به خداوند باور داشته باشیم.

مباحثات فلسفی بسیاری حول این استدلال شکل گرفته است، اما باید به این نکته توجه داشت که حتی اگر این استدلال کارا باشد، نشان نمی‌دهد که باور به وجود خداوند به لحاظ معرفتی معقول است، همچنان که پاسکال نیز به خوبی به این امر اذعان دارد. برای مثال، پاسکال نمی‌گوید که استدلال مورد بحث دلیلی برای این که خداوند در واقع وجود دارد، به دست می‌دهد بلکه فقط استدلال می‌کند که معقول است که به خداوند باور داشته باشیم. بدین ترتیب، پاسکال مثال اعلایی را از این امر مطرح می‌کند که چگونه یک باور می‌تواند به معنایی معقول باشد، بدون آن‌که به لحاظ معرفتی معقول باشد.

هدف (اهداف) معقولیت معرفتی

یک مشکل که مفهوم معقولیت معرفتی با آن مواجه است این است که گفتن این که این شکل از معقولیت معطوف به باور صادق است، مسئله را حل نمی‌کند، چراکه هنوز باید گفت که این نوع از معرفت چگونه معطوف به باور صادق است. همچنان که خواهیم دید، تبیین این امر که معقولیت معرفتی چگونه معطوف به باور صادق است، از آنچه در ابتدا به نظر می‌رسد، سخت‌تر است.

اجازه دهید با احتمالاً طبیعی‌ترین نحوه فهم معقولیت معرفتی آغاز کنیم. اگر هدف معقولیت معرفتی باور صادق باشد، راه روشنی برای فهم این ادعا این است که فرد باید باورهای صادقش را بیشینه کند. به عبارت دیگر، سعی کند تا آن‌جا

که ممکن است، باور صادق داشته باشد. با در نظر داشتن این تبیین از معقولیت معرفتی می‌توانیم معقولیت تاس نینداختن و اعلام رأی قاضی بر مبنای ارزیابی شواهد موجود به نحوی عینی و دقیق (یعنی بدون اجازه دادن به دخالت عواطف در تصمیم‌گیری) را برای رسیدن به حقیقت تبیین کنیم. در مقابل، با آن‌که ممکن است تاس انداختن به نتیجه مشابهی با نتیجه حاصل از بررسی شواهد برسد، اما قاضی را در این عمل معقول نمی‌دانیم، چراکه روش وی برای شکل دادن به باورش احتمالاً به صدق منتهی می‌شود.

مشکلاتی در خصوص تلقی بیشینه‌سازی از معقولیت معرفتی وجود دارد. برای مثال، اگر این تلقی صرفاً بدین معناست که باید سعی کنیم تا آن‌جا که ممکن است باور صادق داشته باشیم، با مثال‌های نقض سراسری مواجه خواهیم شد. دست‌آخر، حفظ کردن نام و نشانی‌های ثبت‌شده در کتاب تلفن موجب خواهد شد که هزاران باور صادق داشته باشیم، اما این باورها نتیجه‌ای در بر نخواهند داشت. درواقع، معمولاً این نحوه از جست‌وجوی حقیقت را بسیار نامعقول به حساب می‌آوریم. حتی در صورت کنار گذاشتن این مسئله، مشکل بنیادی دیگری باقی می‌ماند و آن این‌که بهترین راه برای بیشینه کردن تعداد باورهای صادق این است که درباره هر چیزی باوری داشته باشیم، چراکه این کار به ما اطمینان می‌دهد که بیشترین بخت را برای باور به حقیقت داریم. البته این نحوه جست‌وجوی حقیقت، به باورهای کاذب بسیاری هم منتهی می‌شود و بنابراین، مطلوب نیست. یک راهبرد برای مواجهه با مشکل اخیر (در ادامه به مشکل اول خواهیم پرداخت) می‌تواند این باشد که تلقی مان را از معقولیت معرفتی تصحیح کنیم تا نیازمند بیشینه کردن باورهای صادق نباشد، بلکه در پی کمینه کردن باورهای کاذب باشد. بدین ترتیب، می‌توانیم فردی را که تا جایی که امکان داشته باور کسب کرده است، نامعقول بدانیم، چراکه وی باورهای کاذبش را کمینه نکرده است. با این حال، مشکل این پیشنهاد این است که بهترین راه برای کمینه کردن باورهای کاذب این است که اصلاً باوری نداشته باشیم یا دست‌کم تا آن‌جا که ممکن است باورهای معدودی داشته باشیم، اما این وضعیت بدان معناست که باورهای صادق بسیار کمی نیز داریم، اگر اساساً باور صادقی داشته باشیم.

بدین ترتیب، به راهی برای تعادل برقرار کردن میان بیشینه کردن باورهای صادق و کمینه کردن باورهای کاذب در میان باورهایمان نیاز داریم. ما می‌خواهیم

افراد تا حدی خطر کذب باورهایشان را بپذیرند و در عین حال، نمی‌خواهیم که بیش از حد محتاط باشند و اصلاً باوری نداشته باشند. همچنین، نمی‌خواهیم که صدق را در ازای کذب بخش گسترده‌ای از باورهایشان پسی بگیرند. اما تعیین این‌که این تلقی «متعادل» از معقولیت را چگونه باید بفهمیم، بسیار دشوار است.

اهمیت معقولیت معرفتی

علاوه بر این، فراموش نکنید که هنوز با مشکل دیرپای مشخص کردن معقولیت معرفتی به نحوی که فردی که باورهای صادق پیش‌پاافتاده بسیاری دارد (مانند کسی که نام‌های کتاب تلفن را حفظ کرده است)، به لحاظ معرفتی معقول به حساب نیاید، مواجهیم. دو راه برای پاسخ دادن به این چالش وجود دارد.

راه اول انکار این امر است که چالشی در میان است. طبق این دیدگاه، باورهایی از این دست کاملاً به لحاظ معرفتی معقول هستند و این پایان مسئله است. مدافعان این استدلال البته اذعان می‌کنند که امری نامعقول در این نحوه شکل دادن به باورها وجود دارد، اما ادعا می‌کنند که معقولیت مورد بحث معرفتی نیست (به یاد آورید که انواع دیگری از معقولیت نیز فارغ از معقولیت معرفتی وجود دارند). به عبارت دیگر، آن‌ها استدلال خواهند کرد که چنین فردی هدفی کمابیش پیش‌پاافتاده دارد، اما از منظری صرفاً معرفتی نکته نادرستی در این شیوه شکل دادن به باورها وجود ندارد.

مشکل طرز فکر اخیر این است که عواقب نامطلوبی به همراه دارد و آن، پیش‌پاافتاده کردن اهمیت معرفت‌شناسی است، زیرا معقولیت معرفتی‌ای که در مقام معرفت‌شناس به طور خاص به آن توجه داریم، نباید به این نتیجه منتهی شود که هر باور صادقی معقول است. دست‌آخر، ما کارهای زیاد دیگری جز کسب باورهای صادق هم در زندگی داریم. به عبارت دیگر، ما به کسب معرفت و در نتیجه، به کسب باورهای صادق بدین دلیل اهمیت می‌دهیم که مجموعه‌ای از اهداف دیگر را در سر داریم که معرفت می‌تواند در رسیدن به آن‌ها به کار آید، مانند توسعه روابط‌ممان و پیشبرد زندگی کاری و علائقمان. زندگی‌ای که به کلی صرف کسب باورهای صادق شود، ممکن است زندگی‌ای نباشد که به آن علاقه داشته باشیم.

با این حال، انتقاد اخیر برخی از افراد را چندان به واکنش و نمی‌دارد و من نیز تمایل دارم که با آن‌ها موافق باشم. یک راه برای مقاومت در برابر استدلال

بدبینانه مطرح شده این است که ادعا کنیم که بر خلاف ظاهر امر، فرد مورد بحث در مثال «کتاب تلفن» و افرادی مانند او به لحاظ معرفتی معقول نیستند. این نحوه پاسخگویی به مسئله آن‌چنان که در ابتدا به نظر می‌رسد، ناامیدکننده نیست. دست‌آخر، نکته کلیدی در مورد حقایق مهم این است که آن‌ها حقایق دیگر بسیاری را در پی دارند. برای مثال، اگر من به باورهای صادقی درباره فیزیک نهایی عالم دست یابم، به باورهای صادق بسیاری درباره موضوعات مرتبط با آن دست خواهم یافت. یاد گرفتن نام‌های کتاب تلفن چنین نیست، چراکه این حقایق کاملاً ایستا هستند، بدین معنا که بعید است که داشتن باور صادق درباره آن‌ها به دستیابی به باورهای صادق در مورد موضوعات دیگر منجر شود. در نتیجه، اگر هدف شما پیشینه کردن باورهای صادق و در عین حال، کمینه کردن باورهای کاذب باشد، باید چنان خردمند باشید که باورهایی را هدف بگیرید که کلیدی باشند و اهداف پیش‌پاافتاده‌ای مانند حفظ کردن نام‌های کتاب تلفن را کنار بگذارید. اگر این نکته درست باشد، معقولیت معرفتی از انتقاد مطرح شده نجات می‌یابد.

بنابراین، چند راه برای مواجهه با انتقاد مطرح شده علیه معقولیت معرفتی وجود دارد: یا باید انتقاد را بپذیرید و در عین حال، بگویید که اهمیت معقولیت معرفتی بیش از اندازه در نظر گرفته شده بوده است یا آن‌که در مقابل انتقاد مقاومت کنید و ادعا کنید که مثال‌های طرح شده به نفع این ادعا که معقولیت معرفتی می‌تواند به باورهای صادق پیش‌پاافتاده منجر شود، دچار اشتباه هستند.

معقولیت و مسئولیت‌پذیری

حتی اگر تلقی مناسبی از اهداف معقولیت معرفتی داشته باشیم، مشکلات بر جای خود باقی می‌مانند. در مثال مطرح‌شده در بند قبل در مورد قضات معقول و نامعقول، به طور ضمنی پیش‌فرض گرفته بودیم افرادی که در شغل قضاوت هستند، در مورد روش‌هایی که برای تشخیص حقیقت به کار می‌گیرند، مسئول‌اند. دلیل خوبی برای این امر وجود دارد و آن این‌که، دست‌کم نوعاً، ما تنها افرادی را برای انجام دادن کارهایشان تحسین می‌کنیم یا مقصر می‌دانیم که آن‌ها را به نحوی مستدل در قبال اعمالشان مسئول بدانیم. در نتیجه، قاضی معقول مسئول و بنابراین، به دلیل رفتار وظیفه‌شناسانه‌اش سزاوار تحسین است، چراکه او می‌توانست دچار سوگیری شود و در تصمیمش به خطا بیفتد. به نحوی مشابه، قاضی نامعقول

مستول و بنابراین، به علت رفتار به لحاظ معرفتی، بی ملاحظه‌اش، سزاوار نکوهش است، زیرا او — اگر می‌خواست — می‌توانست روش مناسبی را در پیش بگیرد. با این حال، همواره روشن نیست که می‌توان افراد را در مورد نحوه شکل دادن به باورهایشان مسئول دانست. یک ملاحظه در این خصوص این است که برخی از باورها، مانند باورهای ادراکی پایه، هم‌آنی و هم‌غیرارادی هستند و در نتیجه، به نظر نمی‌رسد که افراد بتوانند کنترل روی آن‌ها داشته باشند. اگر در نور مناسب و دیگر شرایط مرتبط، پدرم را در اتاق ببینم، بلاواسطه باوری را شکل خواهم داد مبنی بر این که او در اتاق است و در این حالت، جایی برای اراده معقول وجود ندارد. از این حیث، باورها همانند اعمال (اکثر اعمال) نیستند، چراکه اعمال تحت کنترل ما قرار دارند.

حتی اگر این موضوع را کنار بگذاریم، مشکل دیگری باقی می‌ماند و آن این که گاهی افراد صرفاً **هنجارهای معرفتی**^۱ نادرستی را یاد گرفته‌اند. یک هنجار معرفتی قاعده‌ای است که فرد باید از آن تبعیت کند تا به باورهای صادق برسد. این که فرد باید به هنگام ارزیابی شواهد دقیق باشد و تا حد امکان نسبت به شواهد بی طرفانه قضاوت کند، نمونه‌هایی از هنجارهای معرفتی هستند، زیرا این هنجارها می‌توانند بخت ما را برای رسیدن به حقیقت افزایش بخشند. معمولاً این گونه هنجارها را — اغلب به طور ضمنی — در سال‌های رشد یاد می‌گیریم (برای مثال، معلم‌مان از ما به دلیل حدس زدن جواب درست به جای حل مسئله انتقاد می‌کند).

با این حال، تصور کنید که فردی طی سال‌های رشدش هنجارهای معرفتی به کلی نادرستی را یاد گرفته است (او از جهان دور نگاه داشته شده و به نحوی نظام‌مند از طریق چیزهایی که در محیط بسته‌اش با آن‌ها تماس داشته به خطا افتاده است). برای مثال، فرض کنید او یاد گرفته است که باید حقیقت را درباره موضوع خاصی مانند این که یک متهم مجرم است یا خیر، صرفاً با انداختن سکه دریابد. آیا چنین فردی باورهایش را به لحاظ معرفتی به نحوی معقول شکل می‌دهد؟

یک گزینه در این خصوص این است که باید چنین فردی را — دست‌کم در معنایی از مفهوم معقولیت معرفتی — کاملاً معقول به حساب بیاوریم، چراکه وی در پرتو آنچه آموخته است، باورهایش را به نحو درستی شکل می‌دهد. می‌توان

استدلال کرد که تفاوت بزرگی میان کسی که باورش را با انداختن سکه شکل می‌دهد، در حالی که هنجارهای معرفتی درست را آموخته است و می‌تواند کار بهتری انجام دهد و کسی که باورش را با انداختن سکه شکل می‌دهد و این بهترین کاری است که می‌تواند انجام دهد — چراکه باور دارد که انداختن سکه راه درستی برای رسیدن به نتیجه درست است — وجود دارد. فرد اول در قبال باورش مسئول و در نتیجه سزاوار نکوهش است، در حالی که چنین مسئولیتی متوجه فرد دوم نیست.

نوعی از معقولیت معرفتی که در این‌جا مورد بحث است، معقولیت معرفتی وظیفه‌ای^۱ نامیده می‌شود. این معقولیت بدین معناست که باور یک فرد تنها تا بدان‌جا به لحاظ معرفتی معقول است که فرد در مسیر شکل دادن به باورش، هنجارهای معرفتی را تا حدی که بدان‌ها/شراف دارد، نقض نکند. به عبارت دیگر، یک فرد می‌تواند به لحاظ معرفتی معقول باشد و هنجارهای معرفتی نادرستی را اعمال کند، تنها تا بدان‌جا که در مورد اعمال هنجارهای معرفتی نادرست مقصر نباشد. از آن‌جا که طبق این دیدگاه، حتی کسانی که باورهایشان را از طریق انداختن سکه شکل می‌دهند، ممکن است گاهی به لحاظ معرفتی معقول به حساب آیند، معقولیت معرفتی وظیفه‌ای تلقی بسیار ضعیفی از معقولیت معرفتی است.

در مقابل، تلقی قوی‌تر و غیروظیفه‌ای از معقولیت معرفتی متضمن آن است که فرد نه تنها باید هنجارهای معرفتی را نقض نکند، بلکه علاوه بر این، این هنجارهای معرفتی باید هنجارهای درستی باشند (یعنی هنجارهایی باشند که منجر به صدق می‌شوند) طبق این دیدگاه غیروظیفه‌ای، حتی اگر فردی بدون تقصیر باورهایش را از طریق انداختن سکه شکل دهد، به لحاظ معرفتی معقول به حساب نمی‌آید، و ممکن است این نکته نوعی مزیت برای آموزه مذکور به شمار آید. با این حال، مشکل این دیدگاه این است که به نظر می‌رسد ارتباط کاملاً شهودی میان معقولیت معرفتی و مسئولیت را قطع می‌کند. ما فرد بیچاره‌ای را که باورهایش را از طریق انداختن سکه شکل می‌دهد، به دلیل ناتوانی معرفتی‌اش مسئول نمی‌دانیم، چراکه تقصیر او نیست که هنجارهای معرفتی نادرستی را یاد گرفته است. در حالی که طبق دیدگاه مورد بحث، باید وی را به لحاظ معرفتی

نامعقول به حساب بیاوریم. به طور خلاصه، طبق این دیدگاه، فرد می‌تواند مسئول باشد و در عین حال، به لحاظ معرفتی معقول نباشد.

درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفتی

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که میان دو تلقی مخالف از معقولیت معرفتی قرار گرفته‌ایم. تلقی اول این مزیت را دارد که مفهوم معقولیت معرفتی را به مفهوم مسئولیت مرتبط می‌کند. اما دچار این مشکل است که لازمه‌های آن بسیار ضعیف‌اند. تلقی دوم قیود قوی‌تری را بر معقولیت معرفتی اعمال می‌کند، اما به قیمت قطع کردن ارتباط میان معقولیت معرفتی و مسئولیت‌پذیری. می‌توانیم مفهوم وظیفه‌ای اول از معقولیت معرفتی را تلقی معرفتی درون‌گرایانه^۱ از معقولیت معرفتی بنامیم، از این حیث که این تلقی معقولیت معرفتی را به آنچه که می‌توان فرد را در مورد آن مسئول دانست، پیوند می‌زند. در مقابل، می‌توانیم تلقی دوم از معقولیت معرفتی را تلقی معرفتی برون‌گرایانه^۲ از معقولیت معرفتی بنامیم، از این حیث که رابطه میان معقولیت معرفتی و آنچه را که فرد در قبال آن مسئول است قطع می‌کند. به بیانی تقریبی، درون‌گرایی معرفتی موضع معرفتی فرد را تحت کنترل وی درمی‌آورد، در حالی که برون‌گرایی معرفتی اجازه می‌دهد که موضع معرفتی فرد به عواملی خارج از کنترل او (مانند این که آیا هنجارهای معرفتی درستی را یاد گرفته است یا خیر) وابسته باشند.

یک مبحث فلسفی عمومی در این زمینه وجود دارد که معرفت‌شناسی به عنوان یک کل را به دو شاخه منشعب کرده است. مسئله این است که آیا بهترین راه برای رسیدن به صدق — یعنی قابل اعتمادترین راه — باید برای خود فرد باورمند قابل تشخیص باشد یا خیر. پرسشی که باید بپرسیم این است که آیا معرفت‌شناسی ما باید خودمحورانه باشد و در نتیجه، بر آنچه فرد خود می‌تواند تمیز دهد، مبتنی گردد (به عبارت دیگر، این دیدگاه که آنچه فرد دلایل خوبی برای باور به آن‌ها دارد، همان هنجارهای معرفتی درست هستند فارغ از آن که واقعاً هنجارهای معرفتی درست هستند یا خیر؟)؛ یا آن که باید غیر خودمحورانه

1. epistemic internalist

2. epistemic externalist

باشد، بدین معنا که اجازه دهد که ملاحظات دیگری در تعیین این که آیا باورهای فرد به لحاظ معرفتی معقول هستند یا خیر، دخالت داشته باشند (یعنی این که آیا هنجارهای معرفتی فرد در واقع درست‌اند یا خیر).

برای درک این که چگونه این موضوع به معرفت‌شناسی به عنوان یک کل ارتباط می‌یابد، مناسب است به این نکته بپردازیم که چگونه مفهوم معقولیت معرفتی به مفاهیمی همچون توجیه و معرفت که در نظریه‌پردازی معرفت‌شناختی محوری دارند، مربوط می‌شود. باید رابطه نزدیکی میان توجیه و معقولیت معرفتی وجود داشته باشد، چرا که ما اغلب اصطلاح معقول و موجه را به نحوی به کار می‌بریم که گویی تقریباً مترادف هستند. با توجه به این نکته، ممکن است استدلال کنیم که توجیه همان معقولیت معرفتی است. به همین ترتیب، اگر معقولیت معرفتی را صرفاً معقولیت معرفتی و وظیفه‌ای در نظر بگیریم، به تلقی‌ای خودمحرانه و درون‌گرایانه از توجیه می‌رسیم. مشکل این پیشنهاد جدا شدن کامل باور صادق موجه و معرفت از یکدیگر است. دست‌آخر، شخصی که با سکه انداختن باورهایش را شکل می‌دهد و فقط به لحاظ وظیفه‌ای معقول است، به سختی می‌تواند دارای معرفت دانسته شود، زیرا حتی اگر با اعمال هنجارهای معرفتی نادرستی به باوری صادق دست یابد، صرفاً از سر اقبال باور وی صادق از آب درآمده و معمولاً فردی را که از سر اقبال به باور صادق دست یافته است، دارای معرفت تلقی نمی‌کنیم. با این حال، طبق دیدگاه اخیر درباره رابطه میان توجیه و معقولیت معرفتی، فرد مورد بحث در شکل دادن به باورهایش به طریق مذکور کاملاً موجه است.

با توجه به این نکته، ممکن است به نظر رسد که با مثال گتیه‌ای دیگری مواجهیم که در آن، فردی باور صادق موجهی دارد، اما معرفت ندارد، بنابراین ممکن است تصور کنیم که مسئله مورد بحث صرفاً حالتی از مسئله آشنای گتیه است. با این حال، توجه کنید که مثال مورد بحث به شکلی بااهمیت با مثال گتیه‌ای عادی تفاوت دارد، چرا که در مثال‌های گتیه‌ای، فرد نوعاً باور خود را از طریق هنجارهای معرفتی درست‌شکل می‌دهد و دقیقاً صدق باور است که از روی اقبال حاصل شده است. ولی در مثال حاضر، فرد هنجارهای معرفتی نادرستی را — البته بدون تقصیر — به کار می‌برد. با در نظر گرفتن این تفاوت میان این دو نوع مثال،

فاصله میان باور صادق موجه و معرفت با توجه به تلقی مورد بحث از رابطه میان معقولیت معرفتی وظیفه‌ای و توجیه باز باقی می‌ماند، حتی اگر راهی برای غلبه بر مثال‌های گنیه‌ای بیابیم. در واقع این دو مسئله به نحوی مهم با یکدیگر تفاوت دارند. دلیل دوم برای این نکته که درک توجیه بر حسب معقولیت معرفتی وظیفه‌ای، توجیه را از معرفت جدا می‌کند، این است که غالباً معرفت را به افرادی نسبت می‌دهیم که حتی در هنگامی که باورهایشان را به نحوی مسئولانه شکل نداده باشند، باورهایشان را به نحوی درست (یعنی بدون نقض هنجارهای معرفتی درست) شکل داده باشند. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که معقولیت معرفتی وظیفه‌ای نمی‌تواند شرط لازم معرفت باشد، زیرا این شکل از معقولیت مستلزم آن است که باور مورد بررسی به نحوی مسئولانه شکل گرفته باشد، در حالی که به نظر می‌رسد داشتن معرفت نیازمند چنین شرطی نیست.

برای مثال، شیوه‌ای را در نظر بگیرید که یک کودک بدان شیوه باوری ادراکی را از این طریق که شیئی را در مقابلش می‌بیند، شکل می‌دهد — برای مثال، او یک اسباب‌بازی را می‌بیند — و بدین ترتیب به این باور می‌رسد که یک اسباب‌بازی در مقابل اوست. فرض کنید که شرایط عادی باشد و دلیلی برای تردید در کارکرد حواس او وجود نداشته باشد. برای مثال، کسی به او نگفته باشد که پدرش نمونه اولیه‌ای از کارهایش را روی میز گذاشته است که شبیه به اسباب‌بازی به نظر می‌رسد. آیا نخواهیم گفت که چنین باوری مصداقی از معرفت است و کودک می‌داند که یک اسباب‌بازی در مقابلش قرار دارد؟ البته مسئله این است که بعید است کودک را در باورش مسئول بدانیم، چرا که او به نحوه شکل دادن به باورش توجهی ندارد — او صرفاً آنچه را به صورت طبیعی برایش اتفاق می‌افتد، بدون هیچ تأملی پی می‌گیرد — توجه کنید که این امر ضرورتاً بدین معنا نیست که کودک در باورش بی‌مسئولیت است. با این حال، شکل دادن به باورهایتان بدین طریق (یعنی در پاسخ به آنچه حواس در شرایط عادی به شما می‌گویند و در صورتی که دلیل خاصی هم برای تردید وجود نداشته باشد) معمولاً راه قابل اعتمادی برای شکل دادن به باورهایی درباره جهان و در واقع، راه خوبی برای کسب معرفت در این خصوص است. علاوه بر این، به نظر نمی‌رسد که هنجارهای معرفتی را در این شیوه نقض کنیم. بنابراین، حتی هنگامی که به

نحوی مسئولانه باور نداریم، می‌توانیم شهوداً معرفت کسب کنیم و در نتیجه، به نظر می‌رسد که معرفت نیازمند معقولیت معرفتی وظیفه‌ای نیست.

اگر بخواهیم تلقی‌ای از توجیه برحسب معقولیت معرفتی داشته باشیم که رابطه مستقیم‌تری با معرفت داشته باشد، باید توجیه را بر مبنای معقولیت معرفتی غیروظیفه‌ای توصیف کنیم. با این حال، مشکل این پیشنهاد این است که به نظر می‌رسد که تصور روزمره ما از معقولیت معرفتی با مفهوم مسئولیت و در نتیجه، با تلقی وظیفه‌ای از معقولیت معرفتی ارتباط نزدیکی دارد. دست‌آخر، ما معمولاً فردی را که باورهایش را به نحوی مسئولانه و از طریق به‌کارگیری بدون قصور هنجارهای معرفتی نادرست شکل داده باشد، به لحاظ معرفتی معقول می‌دانیم. علاوه بر این، مثال‌هایی را مانند باور ادراکی کودک مذکور در نظر بگیرید که در آن‌ها فرد باورش را به نحوی مسئولانه شکل نمی‌دهد. آیا واقعاً خواهیم گفت که چنین باوری حتی در صورتی که توافق داشته باشیم که مصداقی از معرفت است، به لحاظ معرفتی معقول است؟ (البته نخواهیم گفت که به لحاظ معرفتی نامعقول است، اما این دو امر به یک معنا نیستند.)

بدین ترتیب، راه سراسازی برای وفق دادن این شهودهای متضاد درباره رابطه میان مفاهیم معقولیت معرفتی، توجیه و معرفت وجود ندارد و بخش بزرگی از نظریه‌پردازی معرفت‌شناختی معاصر متوجه به دست دادن تصویرهای متفاوتی از رابطه میان این مفاهیم بوده است. در واقع، تضاد مذکور میان شهودها برخی را به این موضع متمایل کرده است که شاید باید با معقولیت معرفتی و معرفت، به صورت مفاهیم کاملاً متفاوتی برخورد کنیم. پیشنهاد این است که شاید توجیه ذاتاً همان معقولیت معرفتی و معقولیت معرفتی همان معقولیت معرفتی وظیفه‌ای است و در نتیجه باید بپذیریم که ارتباط مستقیمی میان معرفت و توجیه وجود ندارد. با اتخاذ این دیدگاه، تلقی سنتی از معرفت‌شناسی را که در پی تبیینی جامع از سه مفهوم مذکور است، با تصویری از معرفت‌شناسی جایگزین می‌کنیم که متوجه دو پروژه متمایز است. پروژه اول تحلیل مفاهیم معرفتی‌ای است که به شکلی وثیق به مسئولیت پیوند خورده‌اند، یعنی مفاهیم معقولیت معرفتی و توجیه؛ و پروژه دوم تحلیل معرفت است. مشکلاتی که مطرح کردیم، دست‌کم باید باعث شوند که این پیشنهاد را کاملاً جدی بگیریم.

خلاصه فصل

- معقولیت برای معرفت‌شناسان دارای اهمیت است، چراکه به نظر می‌رسد رابطه نزدیکی میان داشتن باور معقول و داشتن معرفت (و بالعکس، میان داشتن باور نامعقول و فقدان معرفت) وجود دارد. علاوه بر این، همچنان‌که در فصل پیشین دیدیم، معرفت کاملاً با توجیه پیوند دارد و به نظر می‌رسد که رابطه وثیقی میان باورهای معقول و باورهای موجه وجود دارد. بنابراین، فهم معقولیت می‌تواند به توسعه نظریه معرفت کمک کند، چه مستقیماً از طریق وضوح بخشیدن به مفهوم توجیه باشد، چه به نحوی غیرمستقیم.
- نوعی از معقولیت که به عنوان معرفت‌شناس بدان علاقه داریم، معقولیت معرفتی است که مشخصاً باور صادق را هدف گرفته است.
- یک راه برای فهم معقولیت معرفتی این است که این نوع از معقولیت، فرد را وادار می‌کند تا باورهای صادقش را پیشینه کند، یعنی تا بدان‌جا که ممکن است باور صادق داشته باشد.
- دو مشکل را درباره این پیشنهاد مطرح کردیم. اول این‌که فرد می‌تواند از طریق کسب باورهای پیش‌پاافتاده بسیاری مانند یاد گرفتن تمامی نام‌ها و شماره‌های کتاب تلفن به این هدف دست یابد. اما این کار شهوداً چندان معقول نیست. دوم این‌که می‌توانیم با باور پیدا کردن تا آن‌جا که امکان دارد، به این هدف دست پیدا کنیم، اما این کار به باورهای کاذب بسیاری نیز منجر می‌شود. با این حال شهوداً، هدف گرفتن صدق صرفاً به معنای داشتن باورهای صادق بسیار نیست، بلکه به معنای اجتناب از داشتن باورهای کاذب نیز است.
- تأمل بر مسئله دوم ما را به بررسی تلقی متفاوتی از معقولیت معرفتی هدایت کرد. طبق این تلقی، معقولیت معرفتی، ما را ملزم می‌کند که باورهای کاذبمان را کمینه کنیم. مشکل اساسی این پیشنهاد این است که بهترین راه برای کمینه کردن باورهای کاذب این است که هیچ باوری نداشته باشیم و بعید است که چنین کاری را به لحاظ معرفتی معقول به حساب آوریم.
- بدین ترتیب، نتیجه گرفتیم که لازمه معقولیت معرفتی رسیدن به تعادل میان دو هدف پیشینه کردن باورهای صادق و کمینه کردن باورهای کاذب است.

- هنوز یک مشکل باقی می‌ماند و آن این‌که افراد ظاهراً به لحاظ معرفتی معقولی خود را وقف کسب باورهای پیش‌یافتاده‌ای مانند یاد گرفتن نام‌ها و شماره‌های کتاب تلفن می‌کنند. دو نوع پاسخ به این مسئله را بررسی کردیم. پاسخ اول مشکل را می‌پذیرد و استدلال می‌کند که این مشکل نشان می‌دهد که از منظری صرفاً معرفتی، امر نامعقولی در چنین رفتاری وجود ندارد. پاسخ دوم استدلال می‌کند که مسئله موهوم است، چراکه چنین مواردی با دقت مطرح نشده‌اند: چنین افرادی در واقع به لحاظ معرفتی معقول نیستند.
- سپس، میان دو تلقی وظیفه‌ای و غیروظیفه‌ای از معقولیت معرفتی تمایز قائل شدیم. بر مبنای تلقی وظیفه‌ای، فرد تا زمانی به لحاظ معرفتی معقول است که باورهایش را به نحوی مسئولانه شکل دهد. طبق این دیدگاه، فرد می‌تواند تا زمانی که بی‌تقصیر باشد، باورهایش را بر اساس هنجارهای معرفتی نادرستی شکل دهد. در مقابل، معقولیت معرفتی غیروظیفه‌ای ایجاب می‌کند که فرد هنجارهای معرفتی درستی را به کار بندد.
- تلقی وظیفه‌ای از معقولیت معرفتی شکلی از درون‌گرایی معرفتی است، از این حیث که رابطهٔ نزدیکی قائل می‌شود میان موضع معرفتی فرد و آنچه وی در قبال آن مسئول است. در مقابل، تلقی غیروظیفه‌ای از معقولیت معرفتی شکلی از برون‌گرایی معرفتی است، از این جهت که ممکن می‌داند فرد باورهایش را به نحوی مسئولانه شکل دهد، اما در عین حال به لحاظ معرفتی معقول نباشد. به زبانی ساده، درون‌گرایی معرفتی موضع معرفتی فرد را تحت کنترل وی می‌داند، اما طبق برون‌گرایی معرفتی، ممکن است موضع معرفتی فرد به عواملی ورای کنترل وی (مانند این‌که آیا هنجارهای معرفتی درستی را یاد گرفته است یا خیر) وابسته باشد.
- اشاره کردیم که تلقی وظیفه‌ای از معقولیت معرفتی به کاربرد معمول ما از واژهٔ «معقول» و به فهم معمول عادی ما از مفهوم «توجیه» نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. با این حال، به نظر نمی‌رسد که این نوع از معقولیت معرفتی رابطهٔ چندان نزدیکی را با معرفت داشته باشد، یا دست‌کم رابطهٔ آن به نزدیکی رابطهٔ میان تلقی غیروظیفه‌ای از معقولیت معرفتی و معرفت نیست. در نتیجه، این احتمال را بررسی کردیم که دو پروژهٔ معرفت‌شناختی متمایز وجود

دارند. پروژه‌ای که به بررسی معرفت می‌پردازد و پروژه دیگری که توجیه و معقولیت معرفتی و وظیفه‌های را بررسی می‌کند. طبعی این تصویر، در عین حال که ممکن است رابطه مهمی میان این دو پروژه وجود داشته باشد، این دو آنچنان که در ابتدا به نظر می‌رسد، به یکدیگر مرتبط نیستند.

پرسش‌ها

۱. معقولیت معرفتی چیست؟ سعی کنید این مفهوم را به زبان خودتان توصیف کنید. همچنین، مثالی از هر یک از موارد زیر مطرح کنید:
 - یک باور به لحاظ معرفتی معقول.
 - باوری که به لحاظ معرفتی معقول نیست، اما ممکن است از جوانب دیگر به نحوی قابل قبول معقول به نظر رسد.
 - باوری که به هیچ معنا، نه در معنای معرفتی و نه در معنای غیر معرفتی معقول نیست.
- مطمئن شوید که مثال‌هایتان را به خوبی بیان کرده‌اید و نیز توضیح داده‌اید که چرا با توصیف‌های مربوط مطابقت دارند.
۲. چرا نمی‌توانیم بگوییم که لازمه معقولیت معرفتی بیشینه کردن تعداد باورهای صادق است؟
۳. چرا نمی‌توانیم بگوییم که لازمه معقولیت معرفتی کمینه کردن تعداد باورهای کاذب است؟
۴. به زبان خودتان توضیح دهید که چرا این واقعیت که بسیاری از باورهای صادق کاملاً پیش‌یافتاده هستند، می‌تواند مشکلی برای معقولیت معرفتی محسوب شود. به نظر شما چگونه باید به این مشکل پاسخ داد؟
۵. هنجار معرفتی چیست؟ مثالی از یک هنجار معرفتی بزنید که در این فصل به آن اشاره نشده باشد.
۶. وظیفه‌ای دانستن تلقی‌ای از معقولیت معرفتی به چه معناست؟ به چه معنا تلقی وظیفه‌ای از معقولیت معرفتی شکلی از درون‌گرایی است؟ برای توضیح پاسخ خود مثال بزنید.
۷. آیا این امر که فرد باورش را به نحوی که به لحاظ معرفتی معقول است، شکل

دهد، برای داشتن معرفت ضرورت دارد؟ چرا لازم دانستن این شرط ممکن است به مشکل بینجامد؟ آیا به نظر شما، توجیه و معقولیت معرفتی یک چیز هستند؟ سعی کنید با در نظر داشتن تمایز میان تلقی‌های وظیفه‌ای و غیروظیفه‌ای از معقولیت معرفتی، به بهترین نحوی که می‌توانید، به این پرسش‌ها پاسخ دهید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Foley, Richard (1987) *The Theory of Epistemic Rationality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

بیان کلاسیک معقولیت معرفتی در ادبیات معاصر.

Kornblith, Hilary (ed.) (2001) *Epistemology: Internalism and Externalism* (Oxford: Blackwell).

مجموعه‌ای از مقالات کلاسیک درباره تمایز برون‌گرایی/درون‌گرایی. توجه کنید که برخی از مقالات این کتاب برای مبتدیان مناسب نیستند.

Lehrer, Keith (1999) 'Rationality', *The Blackwell Guide to Epistemology*, J. Greco and E. Sosa (eds), pp. 206–19 (Oxford: Blackwell).

بحثی نسبتاً پیچیده از یکی از مهم‌ترین متخصصان در این زمینه که البته ارزش خواندن را دارد.

Pollock, John (1986) 'Epistemic Norms', *Contemporary Theories of Knowledge*, chapter 5 (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield).

این اثر قدری پیچیده است، اما برای بحثی جامع‌تر درباره هنجارهای معرفتی بسیار مناسب است.

Steup, Mathias and Sosa, Ernest (eds) (2005) *Contemporary Debates in Epistemology* (Oxford: Blackwell).

مجموعه ویرایش شده‌ای که حاوی دو مباحثه عالی درباره مباحث مطرح‌شده در این فصل است. مباحثه اول (فصل ده) بحثی میان جاناتان کوانویگ (Jonathan Kvanvig) و ماریان دیوید (Marian David) در این باره است که آیا هدف معرفتی اصلی صدق است یا خیر. مباحثه دوم (فصل یازده) بحثی میان ریچارد فولی (Richard Foley) و نیکلاس ولتراشتورف (Nicholas Wolterstorff) در این باره است که آیا باور موجه همان باور مسئولانه است یا خیر.

منابع اینترنتی

Alston, William P. (1998) 'Internalism and Externalism in Epistemology', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/article/P028?ssid=168779753andn=1#>>.

بررسی ای کارآمد دربارهٔ مباحث مربوط به تمایز برون‌گرایی/درون‌گرایی.

Hajek, Alan (2004) 'Pascal's Wager', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager/>>.

بررسی ای کوتاه و عالی دربارهٔ شرط‌بندی پاسکال و برخی از مباحثی که این استدلال پدید آورده است.

فصل ششم

فضایل و قوا

اعتمادگرایی

فارغ از هر بحثی دربارهٔ معرفت، نکتهٔ واضح در این باره این است که معرفت نوعی دستاورد شناختی است. به همین دلیل اگر فردی صرفاً از روی اقبال به حقیقت دست یابد، وی را دارای معرفت قلمداد نمی‌کنیم (یا دست‌کم، این امر بخشی از دلیل ما در این مورد است). برای مثال، اگر باورم را در این باره که هوا روز بعد چگونه خواهد بود، با انداختن سکه شکل دهم، حتی اگر باور من از قضا درست از آب دربیاید، در این مورد دارای معرفت به شمار نمی‌روم، چراکه این باور صادق را صرفاً از روی اقبال به دست آورده‌ام. دست‌آخر، دستیابی من به این باور دستاوردی شناختی نبوده، بلکه صرفاً حاصل خوش‌اقبالی بوده است. از یک نظریهٔ معرفت‌شناختی انتظار داریم که تبیینی دربارهٔ معرفت به دست دهد که با این شهود تطبیق داشته باشد که معرفت دستاوردی شناختی است، بدین معنی که اگر کسی به باور صادقش معرفت داشته باشد، باور صادق را به شکلی به دست آورده باشد که متضمن خوش‌اقبالی نباشد مبهم است.

مانند اغلب موارد در فلسفه، مشکل اصلی در جزئیات نظریه است، چراکه روش‌های متفاوت و ناسازگاری برای تطبیق این ایده وجود دارند که معرفت باور صادقی است که حاصل خوش‌اقبالی نیست. همچنان‌که در فصل سه دیدیم، یک

راه آشکار برای این کار تعریف معرفت به صورت باور صادق موجه است، تعریفی که البته با مثال‌های نقض گنیه‌ای مواجه شد و بنابراین، قابل قبول نیست. در نتیجه، باید به دنبال تبیین دیگری برای معرفت باشیم. یک پیشنهاد این است که معرفت باور صادقی است که به طریقی قابل اعتماد به دست آمده باشد. «قابل اعتماد بودن» یعنی احتمال این که روشی که برای کسب باور به کار رفته است، به صدق بینجامد، بیشتر از احتمال شکست آن باشد. این دیدگاه اعتمادگرایی^۱ خوانده می‌شود.

جذابیت این دیدگاه را به‌خوبی می‌توان تشخیص داد. دست‌آخر، مشکل باور حاصل از سکه انداختن در مثال مذکور به وضوح این است که سکه انداختن راه قابل اعتمادی برای تشخیص حقیقت درباره وضعیت فردای هوا نیست؛ در واقع، راه قابل اعتمادی برای تشخیص حقیقت در هیچ زمینه‌ای نیست، چراکه این روش بیشتر به باورهای کاذبی درباره وضعیت هوای فردا منجر می‌شود تا آن‌که به باوری صادق بینجامد. سکه انداختن را از این حیث با رجوع کردن به منابع خبری موثق درباره وضعیت آب و هوا مقایسه کنید. راه اخیر روش قابل اعتمادی برای تشخیص وضعیت هوای فرداست، اگرچه خطاناپذیر نیست. اگر از این طریق به باور صادقی دست پیدا کنید، بعید است کسی بگوید که خوش اقبال بوده‌اید. بلکه، شما را فردی دارای معرفت خواهند دانست که از طریق مناسبی به حقیقت دست پیدا کرده‌اید. این مثال روشن می‌کند که ایده معرفت متضمن نوعی دستاورد شناختی است و قابلیت اعتماد روش شکل گرفتن باور فرد نشان می‌دهد که مقصود از دستاورد اصیل در رسیدن به پاسخ درست در تقابل با تشخیص حقیقت صرفاً از روی اقبال چیست.

مشکلی گنیه‌ای در خصوص اعتمادگرایی

بنابراین، به نظر می‌رسد تلقی اعتمادگرایانه از معرفت بدین ترتیب که معرفت اساساً باور صادقی است که به طریقی قابل اعتماد شکل گرفته باشد، قابل قبول باشد. با این حال، مسئله این است که اگر این دیدگاه صرفاً به صورت این آموزه تلقی شود که معرفت باور صادق قابل اعتماد است، با مشکلات جدی‌ای مواجه خواهیم شد. به خصوص، به نظر می‌رسد که گاه فرد می‌تواند باور صادقی را به طریقی قابل اعتماد شکل دهد و در عین حال، هنوز خوش اقبال باشد که باورش

صادق است. اگر چنین باشد، اعتماد‌گرایی اقبال را کنار نمی‌گذارد و در نتیجه، نمی‌تواند معرفت به درستی حاصل شده را که متضمن دستاورد شناختی اصیل است از معرفتی که به درستی حاصل نشده است، تمیز دهد.

برای مثال، تصور کنید که دمای اتاق را با نگاه کردن به دماسنج نصب‌شده روی دیوار تشخیص می‌دهید. علاوه بر این، فرض می‌کنیم که دماسنج کاملاً قابل اعتماد است و با این حال، در نظر بگیرید که فردی شما را بدون اطلاعاتن فریب داده است. در واقع، دماسنج شکسته است و به طور تصادفی بالا و پایین می‌رود. فردی در اتاق پنهان شده است و هنگامی که شما می‌خواهید دماسنج را ببینید، دمای اتاق را به نحوی تنظیم می‌کند که با دمایی که دماسنج نشان می‌دهد، مطابقت داشته باشد (کاری به جزئیات این‌که چگونه این فرد چنین کاری را انجام می‌دهد، نداریم). بدین ترتیب، شما در این حالت با نگاه کردن به دماسنج باور صادقی را درباره دمای اتاق شکل خواهید داد، اما با این حال، شهوداً نمی‌دانید که دمای اتاق چقدر است، چراکه دماسنج شکسته است و نمی‌توانید دمای اتاق را با نگاه کردن به دماسنجی شکسته تشخیص دهید.

در حقیقت، در این حالت شما به دستاوردی شناختی دست پیدا نمی‌کنید، حتی اگر باورتان را با نگاه کردن به دماسنجی درست شکل داده باشید، چراکه در این مثال، شما نیستید که خود را با جهان تطبیق می‌دهید، بلکه این جهان است که خود را با شما تطبیق می‌دهد؛ بدین ترتیب که فردی که در اتاق است، دمای اتاق را با باور شما در مورد آن تنظیم می‌کند. بنابراین، به یک معنا از روی اقبال باور صادقی در این باره دارید، زیرا اگر فرد مذکور سر به سرتان نمی‌گذاشت، با نگاه کردن به دماسنج شکسته باور کاذبی را درباره دمای اتاق شکل می‌دادید.

این گونه مثال‌ها باید با توجه به بحث قبلی مان درباره مثال‌های گتیه‌ای برایتان آشنا باشد، چراکه اجزای کلیدی زیادی از آن با اجزای مثال‌های گتیه‌ای مشابهت دارد. مثال‌های گتیه‌ای را به خاطر آورید. در این مثال‌ها باوری داریم که دو شرط را استیفا می‌کند: اول آن‌که موجه است و به نحوی شکل گرفته است که معمولاً به باوری کاذب منتهی می‌شود (مانند باوری که با نگاه کردن به ساعتی خوابیده حاصل شده، در حالی که فرد دلایل کافی دارد مبنی بر این‌که ساعت به درستی کار می‌کند). تا بدین‌جا باور از بخت معرفتی «بدی» آسیب دیده است که معمولاً مانع از معرفت داشتن فرد مورد بحث می‌شود. شرط دوم مثال‌های گتیه‌ای این

است که این بخت معرفتی بد با یک بخت معرفتی «خوب» ختنی می‌شود، بدین ترتیب که به رغم شرایط نامناسبی که باور در آن شکل گرفته، باور صادق است (مانند این‌که فرد مورد بحث از قضا در یکی از دو زمانی به ساعت نگاه می‌کند که ساعت زمان درست را نشان می‌دهد). بدین ترتیب، با نمونه‌ای از باور صادق مواجهیم که دستاوردی شناختی برای فرد به حساب نمی‌آید، چراکه صرفاً از روی اقبال بلند باور وی صحیح از آب درآمده است.

مثال نقض مطرح‌شده علیه شکل ساده‌اعتمادگرایی دقیقاً ساختاری مشابه با مثال‌های گتیه‌ای دارد؛ جز این‌که به جای باور صادق مواجه باور صادق قابل اعتماد مواجهیم. مانند مثال‌های گتیه‌ای، بخت معرفتی خوبی داریم که بخت معرفتی بدی را ختنی می‌کند. بدین ترتیب که فرایندی که معمولاً به باوری صادق منتهی نمی‌شود (نگاه کردن به دماسنجی شکسته) در عمل (به واسطه دست‌کاری شدن دمای اتاق) به باوری صادق منتهی شده است. علاوه بر این، نحوه پیش رفتن این حقه تضمین می‌کند که باور به نحو قابل اعتمادی شکل گرفته است. دقیقاً همان‌طور که مثال‌های گتیه‌ای نشان می‌دهند که تبیین معرفت به صورت باور صادق مواجه قابل دفاع نیست، مثال مورد بحث نیز نشان می‌دهد که نمی‌توان از نظریه اعتمادگرایانه ساده‌ای درباره معرفت بر حسب باور صادق قابل اعتماد دفاع کرد.

نکته جالب درباره مشابهت میان مثال نقض علیه اعتمادگرایی و مثال‌های گتیه‌ای این است که اعتمادگرایی راه مناسبی برای پاسخ دادن به مثال‌های گتیه‌ای است. دست‌آخر، شاخصه اغلب مثال‌های گتیه‌ای استاندارد مانند مثال ساعت خوابیده این است که این مثال‌ها متضمن شکل گرفتن باور فرد به طریقی غیر قابل اعتماد هستند (معمولاً، نگاه کردن به ساعتی خوابیده راه غیر قابل اعتمادی برای شکل دادن به باور درباره زمان است). با این حال، مشکل در این‌جاست که همچنان‌که دیدیم، می‌توانیم مثال را به نحوی دست‌کاری کنیم که قابل اعتماد بودن نحوه شکل‌گیری باور حفظ شود.

معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه

با این حال، نکته درستی درباره تلقی اعتمادگرایانه از معرفت وجود دارد و آن این‌که معرفت باید از طریق فرایندی کسب شود که به سوی حقیقت گرایش دارد. دست‌آخر، ویژگی مورد توجه مثال‌های گتیه‌ای این است که فرد می‌تواند به

انحای مختلف باور صادق موجهی داشته باشد که فاقد گرایش به سوی حقیقت باشد (برای مثال، با نگاه کردن به ساعتی خوابیده). با این حال، همچنان که در فصل نخست دیدیم، کسب معرفت مانند داشتن مهارت برای رسیدن به حقیقت است. مجدداً به مثال تیرانداز ماهری بیندیشید که هدفی را نشانه رفته است. در صورتی که تیرانداز واقعاً دارای مهارت باشد، صرفاً از روی بخت و اقبال تیرش به هدف نمی‌نشیند. بلکه انتظار داریم که او بتواند در شرایط متعدد مشابهی باز هم هدف را بزند (برای مثال، اگر هدف دو سانتی‌متر بالاتر باشد، یا نور کمی کمتر باشد یا باد کمی قوی‌تر بوزد و غیره). مقصود ما از این که تیرانداز به واسطه مهارتش و نه از سر بخت و اقبال هدف را می‌زند، دقیقاً همین است.

همین نکته درباره فرد دارای معرفت نیز برقرار است. داننده نباید صرفاً از قضا باور صادقی را شکل داده باشد، بلکه باید بتواند در مجموعه‌ای از شرایط مشابه باوری صادق را شکل دهد. در مثال گتیه‌ای ساعت خوابیده، مسئله این است که فرد از قضا باوری صادق دارد، چرا که اگر دقیقه‌ای دیرتر یا زودتر ساعت را نگاه کند، دیگر باور صادقی نخواهد داشت. این مثال را با فردی که به ساعتی در حال کار و در نتیجه قابل اعتماد نگاه می‌کند، مقایسه کنید. چنین فردی در مجموعه نسبتاً بزرگی از وضعیت‌های مشابه — مانند این که زمان قدری متفاوت باشد — نیز به باور صادق سوق پیدا خواهد کرد و بنابراین، نحوه شکل دادن او به باورهایش شبیه به نحوه هدف قرار دادن نشانه توسط تیرانداز ماهر است.

بنابراین، اگرچه نمی‌توانیم معرفت را صرفاً باور صادق قابل اعتماد بدانیم، باید در مورد کنار گذاشتن کامل پیشنهاد اعتمادگرایانه نیز احتیاط به خرج دهیم. شاید راهی برای اصلاح این دیدگاه به نحوی که بتواند از مسائل شبیه به مثال‌های گتیه‌ای رهایی یابد، وجود داشته باشد.

یک راه برای اصلاح موضع اعتمادگرایانه می‌تواند این باشد که لازمه معرفت باور صادقی است که حاصل عمل فضیلت معرفتی یا قوه شناختی قابل اعتمادی باشد. یک فضیلت معرفتی^۱ (که گاه فضیلت فکری خوانده می‌شود) صفت مشخصه‌ای است که شما را برای کسب حقیقت مستعدتر می‌کند. یک نمونه از چنین صفتی می‌تواند وظیفه‌شناس بودن باشد. فردی که در نحوه شکل دادن به

باورهایش وظیفه‌شناس است (یعنی سعی دارد که از خطا پرهیز کند و همه شواهد موجود را مد نظر قرار دهد)، به احتمال بیشتری نسبت به کسی که وظیفه‌شناس نیست، به باورهای صادق دست خواهد یافت.

قوة شناختی^۱ نیز یک صفت مشخصه است، اما بر خلاف فضیلت معرفتی که اکتسابی و نیازمند تأمل فرد است، فطری یا طبیعی است و معمولاً به تأمل فرد احتیاجی ندارد. قوة شناختی مانند فضیلت معرفتی شما را قادر می‌سازد تا باورهای صادقی را شکل دهید. قوای ادراکی مانند بینایی، قوایی شناختی هستند، بدین معنا که هنگامی که به درستی کار می‌کنند — دست‌کم در محیط‌هایی که با آن‌ها تناسب دارند — شما را قادر می‌سازند تا به نحو قابل اعتمادی باورهای صادقی درباره جهان اطرافتان شکل دهید.

ایده‌ای که در پس اتخاذ آموزه عمومی اعتمادگرایی وجود دارد، این است که نکته مهم به هنگام صحبت درباره قابلیت اعتماد، این است که قابلیت اعتماد مورد بحث فرایندی نیست که طی آن صرفاً باوری شکل می‌گیرد، بلکه مربوط به قابلیت اعتماد اختصاصی فردی است که باوری را شکل می‌دهد (و در نتیجه مربوط به صفات شناختی فرد مانند فضیلت‌های معرفتی و قوای شناختی اوست). بدین دلیل که این دیدگاه معرفت را اساساً بر حسب فضایل معرفتی و قوای شناختی تعریف می‌کند، تقریری از دیدگاهی است که معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه^۲ خوانده می‌شود. معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه یکی از قدیمی‌ترین دیدگاه‌ها در نظریه معرفت است که ارسطو^۳ تقریری از این دیدگاه (۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد) مطرح کرده است.

برای درک تقریر اعتمادگرایانه از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه، مجدداً مثالی را که در آن باورهایتان را از طریق نگاه کردن به دماسنجی شکسته، اما از قضا قابل اعتماد شکل می‌دهید، در نظر بگیرید. مدافعان این نوع از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه سعی دارند با مثال‌هایی از این دست بیان کنند که شما به این دلیل فاقد معرفت هستید که باور صادق شما حاصل به کارگیری مناسب قوای شناختی و فضایل معرفتی‌تان نیست، بلکه حاصل دخالت فردی مخفی در اتاق است که

1. cognitive faculty

2. Virtue epistemology

3. Aristotle

دمای اتاق را به نحو مناسب تنظیم می‌کند. در مقابل، اگر باور صادقان را با نگاه کردن به دماسنجی در حال کار و بدون دخالت فردی که سر به سر تان می‌گذاشت، شکل می‌دادید، از طریق به کارگیری قوای شناختی و فضایل معرفتی تان (یعنی قوه بینایی در نگاه کردن به دماسنج) به باور تان رسیده بودید و در نتیجه با مصداقی اصیل از معرفت مواجه بودیم.

با در نظر گرفتن اعتمادگرایی به عنوان نوعی از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه، می‌توانیم به سوی این ایده پیش برویم که معرفت دستاوردی شناختی برای فرد داننده است. نکته نهفته در پس این تقریر از اعتمادگرایی این است که باید به نحوی قابل اعتماد به سوی حقیقت حرکت کنید، بدین دلیل که واجد صفت خاصی هستید، نه صرفاً به این دلیل که باوری را از طریق قابل اعتماد کسب کرده‌اید (در حالی که — همچنان‌که در مثال دماسنج شکسته دیدیم — ممکن است قابلیت اعتماد ارتباطی با صفات شناختی‌ای که واجد آن هستید، نداشته باشد).

یادداشت ۱.۶

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد)

همهٔ انسان‌ها بالفطره می‌خواهند بدانند

ارسطو، *متافیزیک*^۱

ارسطو به همراه افلاطون دو چهرهٔ شاخص فلسفهٔ یونان باستان هستند. بسیاری از مسائل فلسفی معاصر در آثار وی بررسی شده‌اند و دیدگاه‌هایی که او سال‌ها پیش مطرح کرده است، گمان‌کن در مباحثات معاصر مورد توجه هستند.

ارسطو بیشتر عمرش را در آتن صرف کرد. او نزد افلاطون و در آکادمی وی تحصیل و سپس در آن‌جا تدریس کرد. پس از مدتی، مدرسهٔ فلسفهٔ خویش را بنیان گذارد که لوسیوم^۲ نامیده می‌شد. یکی از رویدادهای مهم زندگی ارسطو و شاید مهم‌ترین آن‌ها از حیث تاریخ عمومی جهان، تعلیم اسکندر بود که تأثیر بسیاری بر اسکندر داشت (شاید بیشترین تأثیری که بتوان

1. *Metaphysics*

2. *Lyceum*

بر ذهن یک فرمانده نظامی سرسخت گذارد، او تقریباً در تمامی بخش‌های فلسفه تأثیر داشته و در واقع، بیان‌گذار برخی از شاخه‌های فلسفه است. علاوه بر این، وی آثاری در حوزه‌هایی دارد که امروزه زیست‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، فیزیک، کیهان‌شناسی، شیمی و نقد ادبی نامیده می‌شوند.

آثار ارسطو چنان گسترده است که تلاش برای ارائه خلاصه مختصری از آن‌ها بی‌فایده خواهد بود. یکی از جنبه‌های عمومی آثار وی سادگی سبک بلاغی و مواجهه فلسفی مستقیم او با مسائل مورد بحث است. ارسطو مردی اهل عمل بود و آرزو داشت که فلسفه او بتواند به دیگران در مفیدتر کردن زندگی‌شان کمک کند. فلسفه برای وی موضوعی انتزاعی نبود، بلکه اساساً بخشی از زندگی سعادت‌مندانه به حساب می‌آمد.

معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه و تمایز برون‌گرایی/ادرون‌گرایی

با این حال، مشکلات دیگری بر سر راه اعتمادگرایی وجود دارند که حتی تقریر اصلاح‌شده از آن را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند. مهم‌ترین این مشکلات این است که به نظر می‌رسد که اعتمادگرایی راه رسیدن به معرفت را بسیار ساده می‌کند.

مثال زیر را در نظر بگیرید که اغلب در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

جنسیت‌یابان جوجه‌ها افرادی هستند که با زندگی در کنار جوجه‌ها این صفت کاملاً قابل اعتماد را کسب کرده‌اند که می‌توانند جوجه‌های نر و ماده را از یکدیگر تشخیص دهند. با این حال، چنین افرادی باورهای کاذبی دربارهٔ چگونگی انجام چنین کاری دارند. چراکه آن‌ها فکر می‌کنند که جنسیت جوجه‌ها را از طریق آنچه می‌بینند و لمس می‌کنند، تشخیص می‌دهند، در حالی که آزمایش‌ها نشان می‌دهند که نمی‌توان از طریق دیدن و لمس کردن جوجه‌ها میان آن‌ها تمیز گذارد، بلکه جنسیت‌یابان این کار را از طریق بویدن جوجه‌ها انجام می‌دهند. علاوه بر این، جنسیت‌یابی را در نظر بگیرید که نه تنها باورهای کاذبی را دربارهٔ نحوهٔ کارش دارد، بلکه هنوز هم دریافته است که آیا فرد قابل اعتمادی در این زمینه هست یا خیر (برای مثال، فرد ذی‌صلاحی توانایی وی را تأیید یا رد نکرده است). آیا واقعاً می‌خواهیم بگوییم که چنین فردی می‌داند که جوجه‌های پیش روی او نرند یا ماده؟

اگر کسی به آموزه اعتمادگرایی عمومی یا دست‌کم شکل اصلاح‌شده آن به عنوان نوعی از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه تمایل داشته باشد، احتمالاً به این پرسش پاسخ مثبت خواهد داد. دست‌آخر، جنسیت‌یاب مورد بحث با به کارگیری قوه شناختی قابل اعتمادش، یعنی قوه جنسیت‌یابی‌اش، به باوری صادق در این زمینه دست می‌یابد. علاوه بر این، رسیدن به این باور نوعی دستاورد شناختی برای او محسوب می‌شود، چراکه او واجد صفت جنسیت‌یابی است؛ لذا از روی اقبال نیست که باور او صادق است.

با این حال، برخی از معرفت‌شناسان نسبت دادن معرفت به جنسیت‌یابان را دارای اشکال می‌دانند. برای مثال، تصور کنید که جنسیت‌یاب مورد بحث ادعا کند که می‌داند که جوجه‌های پیش روی او هم‌جنس هستند. آیا این کار نوعی اظهار نظر بی‌جا به نظر نمی‌رسد؟ دست‌آخر، او اصلاً دلیل خوبی برای این فکر که باورش صادق است، ندارد.

یادداشت ۲.۶

مثال عجیب جنسیت‌یابان جوجه‌ها

فلاسفه معمولاً از مثال‌های عجیبی برای بیان مواضعشان استفاده می‌کنند و معرفت‌شناسان هم در این زمینه استثنا نیستند. یکی از مثال‌های عجیبی که در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است، مثال جنسیت‌یابان جوجه‌هاست. همچنان‌که دیدیم، موضوع این است که جنسیت‌یابان جوجه‌ها می‌توانند به نحوی قابل اعتماد جنسیت جوجه‌ها را از طریق بوی آن‌ها تشخیص دهند، اما خودشان فکر می‌کنند که این کار را از طریق دیدن و لمس کردن جوجه‌ها و نه از طریق بویدن آن‌ها انجام می‌دهند. نوعاً، مثال جنسیت‌یابان با اطلاعات بیشتری تکمیل می‌شود مبنی بر این‌که برخی از آن‌ها نمی‌دانند که توانایی آن‌ها کارایی دارد.

نکته جالب توجه این‌که این مثال می‌تواند برخی از شهودهای ما را درباره اهمیت قابلیت اعتماد در دستیابی به حقیقت بیازماید. اگر قابلیت اعتماد، آنچنان‌که اعتمادگرایی (نوعی از برون‌گرایی معرفتی) ادعا می‌کند، اهمیت تام داشته باشد، صرف این واقعیت که جنسیت‌یابان نمی‌دانند که چگونه جنسیت

جوجه‌ها را تشخیص می‌دهند (و نه حتی این امر که آن‌ها چطور قابل اعتماد هستند) نباید باعث شود که آن‌ها را واجد معرفت ندانیم. در مقابل، ممکن است کسی فکر کند برای داشتن معرفت، کافی نیست که فردی قابل اعتماد باشد، بلکه وی باید دلایل خوبی برای این فکر داشته باشد که قابل اعتماد است. درون‌گرایان معرفتی این دیدگاه را اتخاذ می‌کنند.

ممکن است از این نکته شگفت‌زده شوید که مناقشاتی در مورد این که آیا واقعاً جنسیت‌یابانی از آن دست که توصیف شد، وجود دارند یا خیر. برای مثال، برخی ادعا می‌کنند که جنسیت‌یابان قابل اعتماد نیستند یا آن که آن‌ها قابل اعتمادند، اما باورهایشان را دقیقاً به همان نحو که فکر می‌کنند — یعنی از طریق دیدن و لمس کردن جوجه‌ها — به دست می‌آورند. با توجه به این که چنین مناقشه‌ای در مورد جنسیت‌یابان جوجه‌ها وجود دارد، ممکن است کسی بگوید که معرفت‌شناسان باید از استفاده از این مثال تا زمان تعیین تکلیف آن خودداری کنند.

اما چنین فکری اشتباه است، زیرا مهم نیست که آیا مثال جنسیت‌یابان به نحوی که توصیف شد، واقعیت دارد یا خیر. آنچه اهمیت دارد، این است که این مثال می‌تواند واقعیت داشته باشد و صرف این امکان، تفاوت مهمی را میان نظریه‌هایی که قابلیت اعتماد را دارای اهمیت تام می‌دانند و نظریه‌هایی که معتقدند صرف قابلیت اعتماد نمی‌تواند برای معرفت داشتن کافی باشد، برجسته می‌سازد.

تضاد میان شهادهای درگیر در این زمینه به این نکته مربوط می‌شوند که آیا همواره ضروری است که عوامل «درونی» در کسب معرفت درست — حالتی که در آن فرد دلایل خوبی برای باور داشتن به باورهایش داشته باشد — دخیل باشند یا خیر. در مثال مورد بحث، فرد — دست‌کم طبق نظر اعتمادگرایان — معرفت دارد، اما تنها بدین دلیل که عوامل «خارجی»، مانند قابل اعتماد بودن صفت مورد بحث، حاصل شده‌اند. مقصود از «خارجی» در این جا این است که فرد دلیل خوبی برای این که قابل اعتماد است ندارد و در نتیجه این واقعیت نسبت به وی خارجی است. افراد متمایل به این دیدگاه که عوامل درونی برای معرفت ضروری هستند، درون‌گرایان معرفتی نامیده می‌شوند؛ در مقابل، کسانی که معتقدند که — دست‌کم

در برخی موارد — عوامل بیرونی به‌تنهایی می‌توانند برای معرفت کافی باشند، برون‌گرایان معرفتی نامیده می‌شوند.

به این تمایز برای اولین بار در پایان فصل پیشین، هنگام بحث دربارهٔ معرفت عقلی معرفتی برخورداریم. بحث بر سر این نکته بود که آیا رابطهٔ نزدیکی میان به لحاظ معرفتی معقول بودن و به لحاظ معرفتی مسئول بودن (یعنی اطمینان فرد از این بابت که پشتیبان کافی‌ای برای این فکر دارد که باورهایش صادق هستند) وجود دارد یا خیر. اشاره کردیم که درون‌گرایان معرفتی رابطهٔ نزدیک‌تری را میان معرفت معرفتی و مسئولیت معرفتی نسبت به برون‌گرایان معرفتی لازم می‌دانند. می‌توانیم این نکته را مجدداً در بحثمان دربارهٔ جنسیت‌یابان مشاهده کنیم. برون‌گرایان معرفتی (چه متمایل به اعتمادگرایی و چه بی‌تمایل به آن) چنین افرادی را دارای معرفت می‌دانند، در عین حال که بعید است معتقد باشیم که باور آن‌ها به نحو مسئولانه‌ای شکل گرفته است، چراکه جنسیت‌یابان شاهدی در حمایت از باورشان در مورد جنسیت جوجه‌ها در دست ندارند، بلکه آن را «کورکورانه» شکل داده‌اند. در مقابل، برون‌گرایان معرفتی وجود معرفت را در این مثال نفی می‌کنند، چراکه جنسیت‌یابان شاهد کافی به نفع باورشان در دست ندارند. به نظر درون‌گرایان معرفتی، صرف قابل اعتماد بودن کافی نیست، بلکه فرد باید دلایل خوبی برای اعتقاد به قابل اعتماد بودنش نیز داشته باشد. بدین ترتیب، فرد نسبت به باورش به لحاظ معرفتی نیز مسئول خواهد بود؛ در نتیجه رابطهٔ نزدیکی میان مسئولیت معرفتی و درون‌گرایی معرفتی وجود دارد.

نوعاً، فضایل معرفتی همچون وظیفه‌شناس بودن به نحوی درک می‌شوند که لازمهٔ بافضیلت بودن این است که فرد همواره دلایل خوبی برای پشتیبانی از آنچه بدان باور دارد، داشته باشد. بدین ترتیب، یک راه برای باقی ماندن در طیف درون‌گرایان معرفتی و در عین حال، ارائهٔ نوعی معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه این است که معتقد باشیم برای معرفت داشتن کافی نیست که صرفاً باور صادقی را از طریق قوهٔ شناختی قابل اعتمادی، مانند قوهٔ جنسیت‌یابی شکل دهیم، بلکه همچنین، باید باور را به نحوی شکل داده باشیم که به لحاظ معرفتی دارای فضیلت هم باشد، و در نتیجه دلایلی کافی از آن پشتیبانی کنند. طبق این دیدگاه، جنسیت‌یابان جوجه‌ها فاقد معرفت هستند، زیرا اگرچه باورشان را از طریق یکی از قوای قابل اعتمادشان شکل می‌دهند، اما فضایل معرفتی‌شان را به کار نمی‌گیرند؛

برای مثال، وظیفه‌شناس نیستند، بدین معنا که دلایل خوبی برای باور داشتن به باورهایشان ندارند.

در نتیجه، با تمایزی میان دو گروه زیر مواجهیم: تقریرهای برون‌گرایانه (دست‌کم اعتمادگرایانه) از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه که استدلال می‌کنند فرد می‌تواند صرفاً با اعمال قوای شناختی قابل اعتمادش معرفت داشته باشد — همچنان که جنسیت‌یاب چنین می‌کند — و تقریرهای برون‌گرایانه از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه که لازم می‌دانند که فرد باید همواره فضایل معرفتی‌اش را به کار گیرد و در نتیجه، دلایل کافی برای پشتیبانی از باورهایش در دست داشته باشد. تمایز مذکور تفاوت مهمی را میان این دو گروه نشان می‌دهد، اما نباید آن را بیش از اندازه بزرگ کرد. دست‌آخر، در عین حال که این دو دیدگاه مواضع بسیار متفاوتی را در مثال‌هایی همچون مثال جنسیت‌یاب جوجه‌ها اتخاذ می‌کنند، در مورد اکثر مصادیق معرفت که هم قوای شناختی و هم فضایل معرفتی در آن‌ها دخیل هستند، به نتایج یکسانی می‌رسند.

خلاصه فصل

- این فصل را با بررسی دیدگاهی که اعتمادگرایی نامیده می‌شود، آغاز کردیم. طبق ساده‌ترین تقریر از اعتمادگرایی، معرفت باور صادقی است که به نحوی قابل اعتماد شکل گرفته باشد. ایده نهفته در پس این دیدگاه این است که از قابلیت اعتماد برای حفظ این شهود استفاده کنیم که هنگامی که فردی معرفت دارد، به طور اتفاقی به حقیقت دست نیافته، بلکه به نحوی به حقیقت رسیده است که معمولاً تضمین می‌کند که باور فرد صادق است، به عبارت دیگر از طریق فرایندی قابل اعتماد.
- با این حال، دیدیم که مشکلی شبیه به مسئله گنیه برای شکل ساده این دیدگاه پیش می‌آید. طبق این مشکل، فرد می‌تواند به نحوی قابل اعتماد باوری صادق داشته باشد، در حالی که باور وی اساساً از روی اقبال صادق باشد و در نتیجه مصداق اصیلی از معرفت نباشد.
- یک راه برای مواجهه با این مثال نقض این است که فرایندهای قابل اعتماد مرتبط با این موضوع را که آیا فرد معرفت دارد یا خیر، محدود کنیم. به

خصوصاً، این پیشنهاد را بررسی کردیم که فرد باید باور صادقش را از طریق به کارگیری قوای شناختی و فضایل معرفتی‌اش به دست آورد. این قوا و فضایل به واسطهٔ ماهیتشان قابل اعتماد به شمار می‌روند. چنین دیدگاهی معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه نامیده می‌شود.

- مشکل دیگر اعتمادگرایی، حتی در مورد شکل اصلاح‌شدهٔ آن، این است که این دیدگاه برخی موارد مناقشه‌برانگیز را مصداق‌هایی از معرفت می‌داند. مثالی که بررسی کردیم، مثال جنسیت‌یابان جوجه‌ها بود؛ افرادی که به نحوی قابل اعتماد باورهایی را دربارهٔ جنسیت جوجه‌ها شکل می‌دهند، اما در عین حال باورهای نادرستی دربارهٔ چگونگی این کار دارند و حتی ممکن است دلایل خوبی برای این‌که از این حیث قابل اعتمادند، نداشته باشند. اعتمادگرایان تمایل دارند که چنین مواردی را مصداق‌هایی از معرفت بدانند، اما برخی معتقدند که فرد فقط به واسطهٔ قابل اعتماد بودن نمی‌تواند به معرفت دست یابد، بلکه باید برای قابل اعتماد بودن دلایلی داشته باشد.
- بحث بر سر مثال جنسیت‌یابان نمونه‌ای از بحث میان برون‌گرایان و درون‌گرایان معرفتی است. درون‌گرایان معرفتی وجود دلایلی برای پشتیبانی از باور را لازم می‌دانند، در حالی که برون‌گرایان معرفتی معتقدند که ممکن است فردی معرفت داشته باشد، ولی فاقد چنین دلایلی باشد، البته تا زمانی که شرایط مرتبط دیگری مانند قابلیت اعتماد برآورده شوند. در نتیجه، اعتمادگرایان و معرفت‌شناسان فضیلتی که دیدگاهشان را تقریری از اعتمادگرایی می‌دانند، به برون‌گرایی معرفتی تمایل دارند. از آن‌جا که اعمال یک فضیلت معرفتی، بر خلاف به کارگیری یک قوهٔ شناختی همواره موجب می‌شود که فرد دلایلی برای باورهای خویش داشته باشد؛ یک راه برای مطرح کردن نوعی معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه که با درون‌گرایی معرفتی همراه باشد، اصرار بر این نکته است که به کارگیری فضایل معرفتی برای کسب معرفت ضروری است.

پرسش‌ها

۱. این گفته که فردی باورش را به نحوی قابل اعتماد شکل داده است، به چه معناست؟ آیا به نظر شما، ممکن است باوری که بدین نحو شکل گرفته

است، کاذب باشد؟ در مورد هر یک از موضوعات زیر، مثالی ذکر کنید از راهی قابل اعتماد و راهی غیرقابل اعتماد برای شکل دادن به باور. سعی کنید پاسخ‌های تکراری ندهید.

• زمان

• پایتخت فرانسه

• حل یک جدول کلمات متقاطع

۲. سعی کنید به زبان خودتان بگویید که چرا مثال «دماسنج» مشکلی جدی را برای اعتمادگرایی ایجاد می‌کند. مثال نقضی از خودتان علیه اعتمادگرایی ساده صورت‌بندی کنید که به نحوی مشابه با مثال دماسنج ساختار یافته باشد. مثال‌هایی از این دست از چه نظر با مثال‌های گتیه‌ای مشابهت دارند؟

۳. فضیلت معرفتی و قوه شناختی چیستند؟ برای هر یک مثالی بزنید.

۴. معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه چیست؟ سعی کنید توضیح دهید که به حساب آوردن اعتمادگرایی به عنوان نوعی از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه به چه معناست و چگونه درک اعتمادگرایی بدین شکل می‌تواند این دیدگاه را از مشکل مثال دماسنج برهاند.

۵. مسئله جنسیت‌یابان جوجه‌ها را توضیح دهید. این مسئله چگونه تفاوت میان برون‌گرایان و درون‌گرایان معرفتی را برجسته می‌کند؟ در پاسخ به سؤال دوم، سعی کنید تمایز میان برون‌گرایی و درون‌گرایی معرفتی را به زبان خودتان بیان کنید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Barnes, Jonathan (2000) *Aristotle: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press).

کتابی کوتاه و خواندنی درباره ارسطو نوشته متخصصی سرشناس در حوزه فلسفه باستان.

Greco, John (1999) 'Agent Reliabilism', *Philosophical Perspectives* (volume 13), J. Tomberlin (ed.) (Atascadero, Calif.: Ridgeview).

بررسی‌ای عالی درباره شکل مشهور اعتمادگرایی — که نویسنده آن را «اعتمادگرایی عاملی» می‌نامد — که با معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه همراه است.

فضایل و قوا / ۸۹

Kornblith, Hilary (ed.) (2001) *Epistemology: Internalism and Externalism* (Oxford: Blackwell).

مجموعه‌ای عالی از مقالات کلاسیک و معاصر درباره‌ی تمایز برون‌گرایی و درون‌گرایی معرفتی که شامل مقالات خاصی درباره‌ی اعتمادگرایی نیز هست. توجه کنید که برخی از مقالات برای مبتدیان مناسب نیستند.

Zagzebski, Linda (1996) *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press).

بیانی بسیار خواندنی و تأثیرگذار از تقریری درون‌گرایانه از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه.

منابع اینترنتی

Aristotle: A General Introduction', *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/a/aristotl.htm>>.

بررسی‌ای مستدل درباره‌ی آثار ارسطو. همچنین مقالات مرتبط با افکار ارسطو را در این دائرةالمعارف ببینید.

Irwin, T.H. (2003) 'Aristotle', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/article/A022?ssid=303589753andn=2#>>.

بررسی‌ای عالی درباره‌ی فلسفه ارسطو نوشته یکی از متخصصان در حوزه فلسفه باستان.

Greco, John (2004) 'Virtue Epistemology', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/>>.

بررسی‌ای عالی درباره‌ی مبحث معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه نوشته یکی از طرفداران اصلی این دیدگاه.

بخش دوم

معرفت از چه راهی حاصل می شود؟

فصل هفتم

ادراک

مسئله معرفت ادراکی

بخش بزرگی از معرفت ما درباره جهان از طریق ادراک حاصل می‌شود. یعنی از طریق قوای ادراکی مانند بینایی، شنوایی، لامسه و مانند آن‌ها. معرفت من به این‌که هم‌اینک پشت میزم نشسته‌ام و این کلمات را می‌نویسم، از طریق ادراک حاصل شده است. می‌توانم رایانه را پیش رویم ببینم و صفحه کلید آن را با انگشتانم لمس کنم. اگر بخش بزرگی از آنچه فکر می‌کنیم می‌دانیم را بدانیم، بسیاری از معارف ما با ادراک سروکار دارد. با این حال، همچنان‌که خواهیم دید، دست‌کم در صورتی که معرفت را به صورت مرسوم درک کنیم، چندان روشن نیست که معرفت ادراکی گسترده‌ای از جهان اطرافمان داریم.

مسئله این است که نحوه به نظر رسیدن اشیا همواره همان نحوه وجود آن‌ها نیست؛ نمود می‌تواند فریبنده باشد. مثال‌های آشنایی از این نوع فریب وجود دارند، مانند هنگامی که جسمی صاف که درون آب قرار گرفته است، خمیده به نظر می‌رسد، یا سرابی که در صحرایی بی‌آب و علف به نظر می‌رسد. در چنین مواردی، اگر فرد واکنش‌هایش را به تجربیات حسی‌اش به نحوی مناسب اصلاح نکند، باورهای کاذبی را شکل خواهد داد. برای مثال، اگر فرد درباره شکست نور اطلاعی نداشته باشد، فکر خواهد کرد که قاشق هنگامی که وارد آب می‌شود،

واقعاً خم می‌شود؛ و اگر نداند که تجربه دیدن سراب چیست، تصور خواهد کرد که آبادی‌ای ناشناخته را در افق می‌بیند.

همچنین، مثال‌هایی ملموس از خطای ادراکی هنگامی پدید می‌آیند که توهم ایجاد شود. برای مثال، می‌توان محیط‌هایی را تصور کرد که در آن‌ها تجربه حسی فرد ابزاری کاملاً غیر قابل اعتماد برای معرفت به محیط باشد. چنین محیط‌هایی را می‌توان به عنوان مثال، با تاباندن نور آبی به همه اشیای محیط یا استفاده از حقه‌های بصری برای ایجاد تغییر در چشم‌انداز فرد به نحوی که همه اشیای را نزدیک‌تر یا دورتر تصور کند، ایجاد کرد. وجود خطاهای ادراکی از این دست به ما یادآوری می‌کند در عین حال که بخش بزرگی از معرفت‌مان درباره جهان به قوای ادراکی‌مان وابسته است در صورت عدم بررسی این قوا، همواره این امکان وجود دارد که آن‌ها ما را به سمت باورهای کاذبی درباره جهان سوق دهند.

با توجه به این‌که اغلب می‌توانیم انطباعات ادراکی گمراه‌کننده را تصحیح کنیم — برای مثال، هنگامی که از معرفت‌مان درباره شکست نور برای تبیین چرایی خمیده به نظر رسیدن قاشق استفاده می‌کنیم — صرف احتمال پدید آمدن خطای ادراکی نباید نگران‌کننده باشد. در نتیجه، مسئله حاصل از ادراک این نیست که کسب معرفت از این طریق خطاپذیر است، بلکه مسئله غیرمستقیم بودن آشکار این روش است.

انطباعی بصری را در نظر بگیرید که با دیدن آبادی‌ای واقعی در افق پدید می‌آید و آن را با انطباع بصری متناظری مقایسه کنید که از دیدن آبادی‌ای موهوم در افق پدید می‌آید که ناشی از توهم فرد است. معما این است: *این دو انطباع می‌توانند کاملاً یکسان باشند*. با این حال، مسئله این است که به نظر می‌رسد اگر اوضاع از این قرار باشد، آنچه در ادراکمان تجربه می‌کنیم، خود جهان نیست؛ بلکه چیزی است که دستش از جهان کوتاه است، چیزی که هم در ادراک «درست» که در آن، حواس فرد فریب نخورده‌اند (به هنگام دیدن آبادی واقعی) و هم در ادراک «نادرست» که در آن، حواس فرد فریب می‌خورند (و فرد قربانی نوعی توهم است) مشترک است. این استدلال که از خطای تمیزناپذیر در ادراک برای برجسته کردن غیرمستقیم بودن تجربه ادراکی استفاده می‌کند، *استدلال از طریق توهم^۱ نامیده می‌شود*.

استدلال از طریق توهم الگویی «غیرمستقیم» را برای معرفت ادراکی مطرح می‌کند، بدین شکل که آنچه ما به نحوی بی‌واسطه به هنگام کسب معرفتی ادراکی از آن آگاه می‌شویم، انطباع حسی است — نوعی به نظر رسیدن — که بر مبنای آن، استنتاجی را دربارهٔ چگونگی بودن جهان انجام می‌دهیم. به عبارت دیگر، وجه اشتراک آبادی واقعی و آبادی موهوم، انطباعی حسی از آبادی‌ای در افق است که باعث می‌شود فرد استنتاجی دربارهٔ جهان انجام دهد، این‌که آبادی‌ای در افق وجود دارد. تفاوت میان این دو مورد این است که در حالی که استنتاج در حالت غیر موهوم به باوری صادق دربارهٔ جهان می‌انجامد، استنتاج در حالت موهوم به باوری کاذب منتهی می‌شود. بدین ترتیب، فرد در حالت اول در مقامی است که معرفتی ادراکی دربارهٔ جهان دارد، در حالی که چنین معرفتی در حالت دوم وجود ندارد، چراکه انطباع حسی فرد فریبنده است.

اما چرا غیرمستقیم بودن ادراک، در معنای مطرح‌شده، یک مسئله به شمار می‌رود؟ نگرانی موجود از این حیث است که در این الگو دربارهٔ تعامل ادراکی مان با جهان، به نظر می‌رسد که ما هرگز در واقع جهان خارج از خودمان را به معنای دقیق کلمه با حواسمان ادراک نمی‌کنیم، چراکه دست تجربیات ما همواره از جهان کوتاه است و این تجربیات نیازمند دلیلی تکمیلی هستند. اما آیا این نتیجه‌گیری قدری عجیب نیست؟ به تجربهٔ ادراکی حال حاضر خود که در حال مطالعهٔ یک کتاب هستید، ببینید. آیا چنین نیست که شما مستقیماً کتاب را در دست‌هایتان می‌بینید؟

علاوه بر این، توجه کنید که به نظر می‌رسد این تصویر از نحوهٔ ادراک ما از جهان و در نتیجه نحوهٔ کسب معرفت دربارهٔ آن، این نتیجه را در پی دارد که معرفت ادراکی ما بسیار کمتر از آنچه ممکن است در ابتدا فکر کنیم، اطمینان‌بخش است. معمولاً معرفت ادراکی مان را دربارهٔ جهان اطمینان‌بخش‌ترین نوع معرفت می‌دانیم. اغلب می‌گوییم که برای مثال، دیدن همان و باور کردن همان و اگر چیزی را در روز روشن با چشمان خود ببینیم، همین امر برای رد هر استدلالی علیه وجود آن کافی است. برای مثال، فرض کنید افرادی که اطراف شما هستند، اطمینان دهند که برادر شما بیرون از شهر است، در حالی که شما او را می‌بینید که در مرکز شهر به سمت شما در حال قدم زدن است. مطمئناً گواهی دوستانتان در مقابل آنچه می‌بینید، به سرعت بی‌اعتبار خواهد شد. مطابق با تلقی عادی مان از معرفت

ادراکی، این نوع از معرفت نسبت به دیگر انواع معرفت (دست‌کم نسبت به برخی از آن‌ها) ممتاز است. اما اگر — چنان‌که استدلال از طریق توهم می‌گوید — تجربه ادراکی، ما را در تماس مستقیمی با جهان قرار ندهد، به نحوی که معرفت ادراکی تا حدی مبتنی بر استنتاج باشد، به نظر می‌رسد که معرفت ادراکی امتیازی نسبت به دیگر معرفت‌های «غیرمستقیم» مان دربارهٔ جهان نخواهد داشت. به طور خلاصه، معرفت ما دربارهٔ جهان هنگامی که می‌بینیم که امری برقرار است، بهتر از هنگامی نخواهد بود که برای مثال، به ما گفته می‌شود که آن امر برقرار است. اما چرا ما به قضاوت‌های مبتنی بر ادراکمان دربارهٔ جهان اطمینان داریم؟

واقع‌گرایی غیرمستقیم

نحوهٔ تلقی ما از معرفت ادراکی که غیرمستقیم بودن آشکار تجربهٔ ادراکی را می‌پذیرد و در بخش پیشین به آن اشاره کردیم، واقع‌گرایی غیرمستقیم نامیده می‌شود. طبق این دیدگاه، ما از جهان عینی به نحوی غیرمستقیم و از طریق استنتاج از انطباعات حسی مان معرفت کسب می‌کنیم. در اصل، مهم‌ترین استدلال به نفع واقع‌گرایی غیرمستقیم *استدلال از طریق توهم* است که پیشتر ذکر آن به میان آمد. ایدهٔ کلی این است که پدیدهٔ توهم ادراکی این نکته را برجسته می‌کند که آنچه در تجربهٔ ادراکی برای ما حاصل می‌شود، خود جهان نیست، بلکه صرفاً انطباعی از جهان است که باید از آن استنتاجی دربارهٔ چگونگی وجود جهان انجام دهیم. نوع دومی از ملاحظات به نفع واقع‌گرایی غیرمستقیم وجود دارد که به تمایز میان *کیفیات اولیه* و *ثانویه* که (در دورهٔ مدرن) توسط *جان لاک*^۱ (۱۶۳۲-۱۷۰۴) مطرح شد، بازمی‌گردد. جان لاک خود از مدافعان واقع‌گرایی غیرمستقیم است. *کیفیت اولیه*^۲ خصوصیتی از یک شیء است که شیء آن را مستقل از فردی که آن را ادراک می‌کند، داراست. در مقابل، *کیفیات ثانویه*^۳ شیء کیفیاتی هستند که به ادراک افراد وابسته‌اند.

مثال خوبی از کیفیات اولیه شکل است، چراکه شکل یک شیء به هیچ وجه به فردی که شیء را ادراک می‌کند، وابسته نیست. شکل را از این حیث با رنگ

1. John Locke

2. primary quality

3. Secondary qualities

مقایسه کنید. رنگ یک شیء کیفیتی ثانویه است، چراکه به ادراک‌کننده وابسته است. اگر نوع بشر به قوای ادراکی متفاوتی مجهز بود، رنگ اشیا بسیار متفاوت می‌بود. به این نکته توجه کنید که موجوداتی وجود دارند که رنگ‌هایی را می‌بینند که ما نمی‌بینیم و موجوداتی وجود دارند که رنگ‌هایی را که ما می‌بینیم، نمی‌بینند. این گفته بدین معنی نیست که رنگ نوعی خصوصیت غیرواقعی یا موهوم اشیا است، چراکه قطعاً واقعییتی پایدار در این باره وجود دارد که برای مثال، گل سرخ انطباق حسی رنگ قرمز را برای هر فردی با قوای بصری متعارف که در شرایط نور عادی به آن نگاه کند، پدید می‌آورد. بنابراین، یک خصوصیت واقعی جهان این است که اشیائی در آن وجود دارند که انطباقی حسی را به نحوی که گفته شد، پدید می‌آورند. نکته در این جاست که رنگ شیء بر خلاف شکل آن، خصوصیتی ذاتی برای شیء نیست، بلکه به موجودی وابسته است که به شیء نگاه می‌کند و از طریق انطباق حسی متناسبی که برای او حاصل می‌شود، به شیء واکنش نشان می‌دهد.

واقع‌گرایی غیرمستقیم به وضوح می‌تواند تمایز کیفیات اولیه/ثانویه را به خوبی در بر بگیرد. چراکه در این دیدگاه، تمایزی میان جهان آنچنان‌که ادراک می‌شود و جهان آنچنان‌که واقعاً و مستقل از موجود ادراک‌کننده هست، وجود دارد. این تمایز به خوبی بر تمایز کیفیات اولیه/ثانویه منطبق می‌شود، بدین ترتیب که کیفیات ثانویه به حوزه اول و کیفیات اولیه به حوزه دوم تعلق دارند.

مشکل اصلی واقع‌گرایی غیرمستقیم این است که شکل دادن معرفت ادراکی مان از طریق استنتاج این خطر را در پی دارد که ما را به کلی از جهان خارج سنازد. شهوداً، آنچه من هنگامی که چشمانم را باز می‌کنم، از آن آگاه می‌شوم، خود جهان است، نه انطباقی حسی از جهان که باورهای خاصی را درباره جهان از آن استنتاج می‌کنم. درواقع، هنگامی که در مسیر واقع‌گرایی غیرمستقیم قرار می‌گیریم، سخت نیست که جذابیت نوعی شکاکیت گسترده درباره جهان را تشخیص دهیم، بدین معنی که فکر کنیم کسب هر گونه معرفتی درباره جهان غیرممکن است. دست‌آخر، اگر آنچه من به هنگام ادراک بی‌واسطه از آن آگاهم، صرفاً انطباقی از جهان باشد که باید از آن استنتاجی درباره جهان انجام دهم که ممکن است درست یا نادرست باشد، چرا باید فکر کنم که اساساً معرفتی نسبت به جهان، آن‌گونه که هست، دارم؟

این نکته هنگامی عمیق‌تر می‌شود که این احتمال را در نظر بگیریم که نحوه به نظر رسیدن جهان و نحوه وجود واقعی آن می‌تواند کاملاً با یکدیگر متفاوت باشند. برای مثال، فرض کنید که من توسط نوعی موجود مافوق طبیعی که انطباعات حسی‌ای را به من «می‌خوراند» که به کلی گمراه‌کننده‌اند، در انطباعات حسی‌ام کاملاً فریب بخورم. اگر همه آنچه در تجربه ادراکی مستقیماً از آن آگاهم، نحوه به نظر رسیدن جهان باشد، هرگز نخواهم توانست تشخیص دهم که در حال فریب خوردن هستم. با این حال، اگر چنین بود، نحوه به نظر رسیدن جهان به هیچ وجه راهنمایی برای نحوه وجود آن نمی‌بود و بدین ترتیب، استنتاج درباره ماهیت جهان بر مبنای انطباعات حسی در بهترین حالت، محل تردید بود. با توجه به این مسئله، به نظر می‌رسد باید بپذیریم که طبق این دیدگاه، تمام آنچه می‌توانم بدانم، نحوه به نظر رسیدن جهان است نه نحوه وجود واقعی آن.

این مشکل به عنوان مسئله جهان خارج^۱ شناخته می‌شود. در عین حال که هر نظریه‌ای درباره معرفت ادراکی باید با این مسئله مواجه شود، به نظر می‌رسد که واقع‌گرایی غیرمستقیم این مسئله را تشدید می‌کند، چراکه تبیینی درباره معرفت ادراکی به دست می‌دهد که طبق آن، معرفت ما به جهان خارج به نحوی شکننده حاصل استنتاج است، نه آن‌که معرفتی مستقیم باشد. در واقع، برخی به واقع‌گرایی مستقیم چنین پاسخ داده‌اند که اگر معرفت ادراکی را مطابق با این دیدگاه بفهمیم، آنگاه دلایلمان را برای این فکر که جهانی مستقل از تجربه ما وجود دارد — جهانی «خارجی» در معنایی قابل قبول — از دست خواهیم داد.

یادداشت ۱.۷

جان لای (۱۶۲۳-۱۷۰۴)

معرفت هیچ فردی نمی‌تواند [...] از تجربه او فرا رود.

لای، رساله‌ای در باب ماهیت بشری^۲

جان لای، فیلسوف انگلیسی، شاید بیشتر به واسطه آثارش در فلسفه سیاسی، خصوصاً در مورد حدود قدرت دولت شناخته شده باشد. تلقی لیبرال لای از نقش دولت، در تنظیم قانون اساسی ایالات متحده تأثیرگذار بوده است.

1. problem of the external world

2. *An Essay Concerning Human Understanding*

لاک به طور کلی در فلسفه‌اش به مکتب فکری‌ای تعلق دارد که تجربه‌گرایی نامیده می‌شود؛ این دیدگاه که همه معرفت‌ها در اصل به تجربه حسی بازمی‌گردند. از لاک همراه با جورج بارکلی^۱ (۱۶۸۵-۱۷۵۳) و دیوید هیوم^۲ (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، اغلب به عنوان تجربه‌گرایان انگلیسی نام برده می‌شود. تعهد وی به تجربه‌گرایی در ادعای مشهور او مبنی بر این‌که ذهن انسان به هنگام تولد همچون یک لوح سفید است، بارتاب یافته است. مقصود لاک از ادعای مذکور این است که انسان دارای ایده‌هایی فطری نیست، بلکه همه ایده‌ها و در نتیجه معرفت‌ها از تجربه جهان مشتق می‌شوند.

ایدئالیسم

دیدگاهی که وجود جهان خارج را به عنوان جهانی که مستقل از تجربه ما وجود دارد، انکار کند، ایدئالیسم^۳ نامیده می‌شود. شاید مشهورترین مدافع تقریری از این موضع جورج بارکلی باشد. ایدئالیست‌ها به مسئله جهان خارج با طرح این ادعا پاسخ می‌دهند که معرفت ادراکی معرفتی درباره جهانی مستقل از ادراک ما نیست، بلکه معرفتی درباره جهانی است که ادراک ما از آن، آن را تشکیل می‌دهد. طبق این دیدگاه، جهان «ساخته‌هایی» از نمودهاست، نه موجودی که این نمودها را پدید می‌آورد و در نتیجه به هیچ معنای مرتبیطی «خارجی» نیست. آنچنان‌که بارکلی در کتاب معروفش *رساله‌ای در باب اصول معرفت بشری* می‌نویسد، «وجود داشتن همانا ادراک شدن است». این جمله نتیجه‌گیری‌ای بسیار عجیب است و به نظر می‌رسد که تلقی عادی ما از جهان و رابطه ما با آن را زیر سؤال می‌برد. اگر این دیدگاه به نحوی مشروط نشود، به این عقیده خواهد انجامید که در حالتی که هیچ فردی در حال ادراک جهان نباشد، جهان دیگر وجود نخواهد داشت. برای مثال، نمی‌توان گفت که درختی در جنگل افتاده است، در صورتی که کسی افتادن آن را ندیده باشد یا صدایش را نشنیده باشد. این ادعا بسیار افراطی به نظر می‌رسد. در واقع، ایدئالیسم خامی از این دست را به سختی می‌توان از شکاکیت صرف درباره معرفت ادراکی تمیز داد. اگرچه ایدئالیست‌ها، بر

1. George Berkeley

2. David Hume

3. idealism

خلاف شکاکان، ادعا می‌کنند که ما امور زیادی را دربارهٔ جهان می‌دانیم، آنچه ایشان در این ادعا از «جهان» در نظر دارند، چنان با آنچه معمولاً به هنگام گفتن این واژه در نظر داریم، متفاوت است که به نظر می‌رسد در نهایت ایدئالیست‌ها با شکاکان موافق‌اند.

یادداشت ۲.۷

جورج یارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۴)

بودن همانا ادراک شدن است.

یارکلی، رساله‌ای در باب اصول معرفت بشری^۱

جورج یارکلی، که به نام اسقف یارکلی نیز شناخته می‌شود (وی اسقف شهر کلون در جمهوری ایرلند کنونی بود)، مانند لاک و هیوم تجربه‌گرا بود، بدین معنی که باور داشت همهٔ معارف نهایتاً از تجربه مشتق می‌شوند (لاک، یارکلی و هیوم تجربه‌گرایان انگلیسی نامیده می‌شوند). با این حال، یارکلی — بر خلاف لاک و هیوم — در تجربه‌گرایی، انگیزه‌ای به نفع ایدئالیسم می‌دید؛ این دیدگاه که جهانی مستقل از ذهن وجود ندارد.

یارکلی زندگی بسیار جذابی داشت، از جمله آن‌که مدتی را در برمودا گذراند. همچنین، او دارای این ممیزهٔ نامعمول است که یک شهر و یک دانشگاه در کالیفرنای ایالات متحده به نام او نام‌گذاری شده است.

روش یارکلی برای کاهش تبعات عجیب ایدئالیسم خام مطرح کردن ایدهٔ وجود خداوند همیشه‌حاضر است. بدین ترتیب، دیگر لازم نیست نگران رویدادهای مشاهده‌نشده باشیم، زیرا خداوند که ناظر بر همهٔ امور است، تمامی رویدادها را مشاهده می‌کند. بدین ترتیب، لازم نیست بگویم اموری که توسط ما انسان‌های فانی مشاهده نشده‌اند، روی نداده‌اند. یارکلی یک مسیحی و در واقع، یک اسقف بود. بنابراین، توسل وی به خداوند شگفت‌آور نیست. با این حال، این نحوهٔ اصلاح ایدئالیسم به وضوح برای ایدئالیستی که خدا باور نباشد، جالب نخواهد بود.

ایدئالیسم استعلایی

افراد دیگری نیز تلاش کرده‌اند تا جنبه‌های مخالف شهود ایدئالیسم را، در عین حال که خط فکری نهفته در پس آن را حفظ می‌کنند، کاهش دهند. یک تقریر غالب از ایدئالیسم توسط ایمانوئل کانت^۱ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) مطرح شده است که ایدئالیسم استعلایی^۲ نام دارد. کانت با ایدئالیسم خام از این حیث موافق است که آنچه ما در تجربه حسی بی‌واسطه از آن آگاهیم، خود جهان نیست. با این حال، وی بر خلاف ایدئالیست‌ها استدلال می‌کند که ضرورتاً به این فرض نیاز داریم که جهانی خارجی وجود دارد که تجربه‌های حسی را پدید می‌آورد، چراکه بدون این پیش‌فرض قادر نخواهیم بود معنایی به این تجربیات ببخشیم. به بیانی بسیار اجمالی، تنها راه برای معنا بخشیدن به تجربه‌های ادراکی مان این است که آن‌ها را واکنش‌هایی به جهانی خارجی تلقی کنیم، حتی اگر از طریق تجربه ادراکی در تماس مستقیم با این جهان قرار نگیریم.

ممکن است به نظر رسد این دیدگاه به تقریری از واقع‌گرایی غیرمستقیم شباهت دارد و در نتیجه، تقریری از ایدئالیسم نیست، زیرا معرفت ما را از جهان، غیرمستقیم تلقی می‌کند. با این حال، نکته کلیدی در مورد این دیدگاه آن است که اساساً نمی‌توانیم معرفتی درباره جهان — چه مستقیم و چه غیر از آن — به دست آوریم که مستقل از تجربه باشد. بدین معنا ایدئالیسم استعلایی نوعی از ایدئالیسم است. با این حال، کانت برخلاف ایدئالیسم ساده ادعا می‌کند که عقل نشان می‌دهد که با توجه به ماهیت تجربه‌مان، باید جهانی مستقل از ذهن و رای تجربه وجود داشته باشد که این تجربیات را پدید آورد. بنابراین، اگرچه معرفتی تجربی از جهانی که مستقل از تجربه باشد، نداریم، اما از طریق استدلال از وجود آن مطلعیم.

یادداشت ۳.۷

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)

معرفت ما از حواس شروع می‌شود، سپس از طریق ماهمه پیش می‌رود و با عقل به سرانجام می‌رسد. هیچ چیزی برتر از عقل نیست.

کانت، *عقل محض*^۳

ایمانوئل کانت احتمالاً مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوف دوره مدرن است. اگرچه او تقریباً در تمامی حوزه‌های فلسفه مساهمت داشته، بیش از همه به دلیل ایدئالیسم استعلایی و مساهمتش در فلسفه اخلاق شناخته شده است. در خصوص ایدئالیسم استعلایی، ایده اصلی وی آن است که بخش بزرگی از آنچه به جهان نسبت می‌دهیم — مانند نظم زمانی یا علی — در واقع محصول اذهان ماست. همچنین، در فلسفه اخلاق، وی بیشتر به واسطه استدلالش در این خصوص که منشأ خیر اخلاقی در اراده معطوف به خیر است، شناخته می‌شود. بر مبنای این دیدگاه، یک عمل اخلاقی خیر عملی است که با اراده‌ای خیر انجام شده باشد (البته توجه داشته باشید که کانت قیودی را در مورد آنچه اراده معطوف به خیر شمرده می‌شود، مطرح می‌کند. بنابراین، اعمال خیر یا این توصیف مختصر تشخیص داده نمی‌شوند).

در کنار فلسفه، کانت موضوعاتی همچون انسان‌شناسی، فیزیک و ریاضیات را تدریس می‌کرد و درباره آنها آثاری را نگاشته است. مشهور است که کانت تمامی عمر خود را در شهر کونیگسبرگ^۱ در پروس شرقی (که اکنون کالینین‌گراد^۲ خوانده می‌شود و در کشور روسیه واقع است) گذراند.

واقع‌گرایی مستقیم

بحث درباره ایدئالیسم می‌تواند ما را به این فکر وادارد که شاید در ابتدای بحث‌مان درباره موضوع حاضر به خطا رفته باشیم. چگونه ممکن است تأمل درباره ماهیت تجربه ادراکی مان از جهان به این نتیجه منجر شود که فکر کنیم شاید جهانی خارجی وجود ندارد تا درباره آن معرفتی داشته باشیم (یا دست‌کم جهانی خارجی وجود ندارد که بتوانیم از طریق تجربه آن را بشناسیم)؟ با در نظر داشتن این نکته، بررسی دورنمای واقع‌گرایی مستقیم ساده‌اندیشانه که بیشتر آن را به منظور طرح واقع‌گرایی غیرمستقیم کنار گذاشتیم، ارزشمند خواهد بود. شاید بتوانیم با اتخاذ دیدگاهی از این دست مشکلات حاصل از استدلال از طریق توهم را حل کنیم، ضمن این‌که تبیینی را نیز درباره تمایز شهودی‌مان میان کیفیات اولیه و ثانویه به دست دهیم.

1. Königsberg

2. Kaliningrad

در ساده‌ترین تقریر، واقع‌گرایی مستقیم تجربه‌ادراکی ما را همچنان‌که در ابتدا به نظر می‌رسد، به حساب می‌آورد و چنین استدلال می‌کند که دست‌کم در مواردی که فریبی در کار نباشد، آنچه حین تجربه‌ادراکی مان از آن آگاه می‌شویم، جهان خارجی است. به عبارت دیگر، اگر به نحو اصلی به آبادی‌ای در افق نگاه کنم، مستقیماً از خود آبادی آگاه می‌شوم و در نتیجه، می‌توانم به این واقعیت معرفت‌ادراکی داشته باشم که آبادی‌ای روبه‌روی من قرار دارد، بدون آن‌که نیاز داشته باشم از نحوه‌ی به نظر رسیدن جهان به چگونگی آن استنتاجی بکنم.

انگیزه‌ی نهفته در پس واقع‌گرایی مستقیم، فارغ از جذابیت آشکار آن از این حیث که در میان تمامی دیدگاه‌های موجود، بیشترین انطباق را با فهم عرفی دارد، این است که دیگر نظریه‌ها درباره‌ی معرفت‌ادراکی مانند واقع‌گرایی غیرمستقیم و ایدئالیسم از این واقعیت که تجربه‌ی ادراکی ما می‌تواند به نحوی غیرقابل تشخیص گمراه‌کننده باشد، با سرعتی بیش از حد به این نتیجه می‌رسند که تنها چیزی که مستقیماً به آن آگاهی داریم، نحوه‌ی به نظر رسیدن جهان برای ماست نه نحوه‌ی وجود جهان. واقع‌گرایی مستقیم این نکته را در مواردی که فریبی در کار باشد — مانند وضعیتی که در آن سرابی از یک آبادی را می‌بینیم — تصدیق می‌کند، اما نباید چنین فکر کرد که در مواردی که فریبی در کار نیست — مانند هنگامی که من واقعاً به آبادی‌ای در دوردست نگاه می‌کنم — مستقیماً با اشیا جهان در تماس نیستم. طبق این دیدگاه، این واقعیت که من قادر نیستم همیشه میان موارد همراه با فریب و موارد عاری از آن تمیز قائل شوم، ارتباطی به موضوع اصلی ندارد، چراکه پیش‌شرط داشتن معرفت‌ادراکی این نیست که فرد بتواند موارد اصیل تجربه‌ی ادراکی را از موارد صرفاً ظاهری آن تمیز دهد.

البته واقع‌گرایان مستقیم نمی‌توانند موضوع را در این‌جا به حال خود رها کنند، زیرا باید تبیین کنند که دیدگاهشان چگونه کار می‌کند. آن‌ها باید نظریه‌ای را درباره‌ی معرفت بسط دهند که ما را قادر سازد از تجربه‌ی ادراکی به معرفت‌ادراکی مستقیم دست یابیم، حتی در مواقعی که نمی‌توانیم موارد اصیل ادراک‌ها را از موارد ظاهری تمیز دهیم. علاوه بر این، ایشان باید تبیینی درباره‌ی تمایز کیفیات اولیه/ ثانویه به دست دهند. با این حال، با توجه به عدم جذابیت واقع‌گرایی غیرمستقیم و تقریرهایی از ایدئالیسم که در پی عطف توجه به واقع‌گرایی غیرمستقیم مطرح شدند، واقع‌گرایی مستقیم را باید جدی گرفت.

خلاصه فصل

- بخش بزرگی از معرفت ما درباره جهان از طریق ادراک، یعنی از طریق حواس حاصل می‌شود. گاه حواسمان مستعد فریب دادن ما هستند. این موضوع به خودی خود مسئله‌آفرین نیست، چراکه در اغلب موارد می‌توانیم تشخیص دهیم که حواسمان در چه مواقعی قابل اعتماد نیستند (مانند هنگامی که می‌بینیم قاشقی راست هنگام ورود به آب «خمیده» می‌شود. آنچه درباره تجربه ادراکی مسئله‌آفرین است، از طریق استدلال از طریق توهم آشکار می‌شود. طبق این استدلال، از آنجا که ممکن است در موقعیتی که در آن درباره جهان فریب خورده‌ایم، دارای تجربه ادراکی‌ای باشیم که کاملاً یا تجربه ادراکی‌مان در موقعیتی که در آن فریب نخورده‌ایم، یکسان باشد، اساساً جهان را به طور مستقیم ادراک نمی‌کنیم.
- استدلال از طریق توهم تلقی‌ای از معرفت ادراکی را مطرح می‌کند که از آن واقع‌گرایی غیرمستقیم است. طبق این دیدگاه، جهانی عینی و مستقل از ما وجود دارد (که بخش «واقع‌گرایانه» این دیدگاه است)، اما از طریق تجربه، فقط به نحوی غیرمستقیم می‌توانیم آن را ادراک کنیم. خصوصاً آنچه ادراک می‌کنیم، تنها این است که جهان چگونه به نظر می‌رسد، نه این که جهان چگونه است. بر این مبنایم، می‌توانیم استنتاج‌هایی را در این باره که جهان واقعاً چگونه است، انجام دهیم.
- واقع‌گرایی غیرمستقیم به سادگی می‌تواند تمایز کیفیات اولیه/ثانویه را تبیین کند — تمایز میان ویژگی‌ها یا کیفیاتی از یک شیء که ذاتی آن هستند، مانند شکل (کیفیات اولیه) و ویژگی‌ها یا کیفیاتی از شیء که به ادراک‌کننده وابسته هستند، مانند رنگ (کیفیات ثانویه).
- طبق واقع‌گرایی غیرمستقیم، تجربه ادراکی مستقیمی از جهان خارج نداریم. این امر باعث شده است که برخی استدلال کنند که اساساً جهان خارج وجود ندارد، دیدگاهی که ایدئالیسم نامیده می‌شود. به طور خاص، ایدئالیست‌ها معتقدند که جهان بر مبنای نمودها ساخته می‌شود و به ورای آن بسط نمی‌یابد؛ به عبارت دیگر، جهانی مستقل از ذهن وجود ندارد.
- همچنین، شکل اصلاح‌شده‌ای از ایدئالیسم را بررسی کردیم که ایدئالیسم

استعلایی نامیده می‌شود. طبق این دیدگاه، اگرچه قادر نیستیم معرفتی تجربی از جهان خارجی (یعنی جهانی که مستقل از ما وجود دارد) داشته باشیم، یا این حال، یا توجه به ماهیت تجربه، می‌توانیم با استفاده از عقل نشان دهیم که باید جهانی خارجی وجود داشته باشد که چنین تجربیاتی را پدید می‌آورد.

• سرانجام، دیدگاهی مطابق با فهم عرفی را دربارهٔ معرفت ادراکی بررسی کردیم که واقع‌گرایی مستقیم نامیده می‌شود. طبق این دیدگاه، می‌توانیم مستقیماً جهان خارج را تجربه کنیم. بدین ترتیب، واقع‌گرایی مستقیم نتایجی را که معمولاً از استدلال از طریق توهم استخراج می‌شوند، مبنی بر این‌که تجربه مستقیم جهان خارج ناممکن است، رد می‌کند.

پرسش‌ها

۱. دو مثال بزنید که در آن‌ها تجربه شما راهنمای گمراه‌کننده‌ای دربارهٔ نحوهٔ وجود جهان است.
۲. استدلال از طریق توهم چیست؟ واقع‌گرایی غیرمستقیم چیست؟ به زبان خودتان توضیح دهید که چرا استدلال از طریق توهم از واقع‌گرایی غیرمستقیم حمایت می‌کند.
۳. به زبان خودتان توضیح دهید که تمایز میان کیفیات اولیه و ثانویه چیست. شیئی را در نظر بگیرید و مثالی از کیفیات اولیه و ثانویه آن بزنید.
۴. به زبان خودتان توضیح دهید که ایدئالیسم چیست. آیا این دیدگاه را قابل قبول می‌دانید؟ اگر چنین است، تلاش کنید دریابید که چرا برخی ممکن است آن را غیر قابل قبول بدانند و سعی کنید ملاحظات را مطرح کنید که از این دیدگاه در مقابل دلایل مخالفان پشتیبانی کند.
۵. ایدئالیسم استعلایی چیست؟ تفاوت این دیدگاه با ایدئالیسم و واقع‌گرایی غیرمستقیم در چیست؟
۶. واقع‌گرایی مستقیم چیست؟ آیا این دیدگاه را قابل قبول می‌دانید؟ اگر خیر، توضیح دهید که چرا و اگر بله، کوشش کنید دریابید که چرا برخی ممکن است آن را غیر قابل قبول بدانند و سعی کنید ملاحظات را مطرح کنید که از این دیدگاه در مقابل دلایل مخالفان پشتیبانی کند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Dancy, Jonathan (1987) *Berkeley: An Introduction* (Oxford: Blackwell).

بهترین مدخل به فلسفه بارکلی در سال‌های اخیر.

Dunn, John (2003) *Locke: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press).

مدخلی خوب به فلسفه لاک.

Robinson, Howard (1994) *Perception* (London: Routledge).

بحثی معاصر و خوب درباره مهم‌ترین مباحث مطرح در زمینه ادراک.

Scruton, Roger (2001) *Kant: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press).

مدخلی بسیار خواندنی درباره فلسفه کانت.

منابع اینترنتی

Bonjour, Laurence (2001) 'Epistemological Problems of Perception', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/>>.

بررسی‌ای عالی درباره مباحث کلیدی در زمینه ادراک، نوشته یکی از فلاسفه پیشرو در این حوزه.

Downing, Lisa (2004) 'Berkeley', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/berkeley/>>.

مدخلی خوب به آثار بارکلی.

Guyer, Paul (2004) 'Kant', *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/article/DB047>>.

مدخلی عالی به فلسفه کانت، نوشته یکی از متخصصان پیشرو در این زمینه.

Uzgalis, William (2005) 'Locke', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/locke/>>.

بررسی‌ای عالی درباره زندگی و آثار لاک.

فصل هشتم

گواهی و حافظه

مسئله معرفت حاصل از گواهی

به همه آنچه هم‌اکنون فکر می‌کنید که می‌دانید، فکر کنید، مانند این که زمین گرد است یا رود نیل در مصر جریان دارد. بسیاری از این باورها را خودتان مستقیماً کشف نکرده‌اید، بلکه افراد دیگری آن‌ها را به شما گفته‌اند. در واقع، اغلب حتی به یاد نمی‌آوریم که دقیقاً چگونه به این باورها رسیده‌ایم. من به خاطر نمی‌آورم که چه کسی اولین بار به من گفت که زمین گرد است (شاید هم اصلاً کسی چنین چیزی را به من نگفته باشد)، شاید آن را در کتابی خوانده باشم یا در تلویزیون دیده باشم، اما می‌دانم که نمی‌توانم این ادعا را مستقیماً با چشمان خودم تحقیق کنم، زیرا این کار مستلزم سفری فضایی است که کاملاً دور از دسترس من به نظر می‌رسد. این مسئله چندان نگران‌کننده به نظر نمی‌رسد، چراکه افراد دیگری این کار را کرده‌اند و اطلاعات مربوطه مانند عکس‌ها را در اختیار همه مردم جهان قرار داده‌اند. با این حال، این مسئله مطرح است که آنچه بدان باور داریم تا چه حد مستقل از اظهارات دیگران است؟ توجیه ما برای شکل دادن به باورهایمان از طریق اظهارات دیگران چیست؟

مسئله مورد بحث مسئله شأن گواهی^۱ است. مقصود از گواهی یا شهادت در

1. testimony

این جا نوعی اظهار زبانی رسمی که در دادگاه یا در موارد مشابه صورت می‌گیرد، نیست، بلکه انتقال ارادی اطلاعات به صورت کلی است؛ چه به طور شفاهی، چه از طریق کتاب، تصویر، فیلم و مانند آن‌ها. بخش بزرگی از آنچه می‌آموزید، از طریق گواهی دیگران حاصل می‌شود، نه از طریق کشف مستقیم امور مورد بررسی توسط خودتان. درک این نکته بسیار مهم است، زیرا اگر تنها در مورد ادعاهایی به باور دست می‌یافتید که خودتان مستقیماً (یعنی بدون کمک دیگران) می‌توانستید در مورد آن‌ها تحقیق کنید، آن‌گاه نمی‌توانستید چیزهای زیادی درباره جهان بدانید. در این حال، برای مثال، فردی مانند من که هرگز شمال آفریقا را ندیده است، نمی‌توانست بسیاری از امور و از جمله این واقعیت را که نیل در کدام کشور جریان دارد، بداند. بخش بزرگی از معرفت ما/ اجتماعی است، بدین معنا که متضمن نوعی همکاری میان افراد مختلف است، افرادی که در بخش‌های مختلف جهان فعالیت می‌کنند و حتی افرادی که در زمان‌های بسیار دور زندگی می‌کرده‌اند، اما معارف خود را به نسل‌های بعدی منتقل کرده‌اند.

البته، گاه گواهی‌ای که دریافت می‌کنیم، کاذب یا گمراه‌کننده است. برای مثال، فردی که برنامه سیاسی خاصی دارد، ممکن است سعی کند که ما باور کنیم که مسئله خاصی، مثلاً مسئله مهاجرت، بسیار بدتر از آن چیزی است که واقعاً هست تا بتواند به هدف سیاسی خاصی برسد. چنین حقه‌ای در گواهی به خودی خود مشکل بزرگی نیست، چراکه ما راه‌های مختلفی برای ارزیابی و بررسی گواهی‌های دیگران داریم. برای مثال، اگر بدانیم که فردی با ایجاد باور خاصی در ما به هدف به خصوصی می‌رسد (مانند مثالی که هم‌اینک ذکر کردیم)، ادعای او را با دقت بیشتری بررسی خواهیم کرد.

همین نکته در مورد گواهی‌ای که در ظاهر کاذب باشد، مطرح است، یعنی گواهی‌ای که با دیگر اموری که در حال حاضر بدان‌ها باور داریم، در تضاد قرار دارد. ممکن است کسی به من بگوید که نیل در مصر جریان ندارد. در این صورت، من ادعای او را به سادگی نمی‌پذیرم، بلکه اعتبار آن را بررسی می‌کنم. آیا فردی که این ادعا را مطرح می‌کند، در این زمینه موثق است (برای مثال، آیا او معلم جغرافیا است)؟ آیا این ادعا با اطلس من مطابقت دارد و اگر نه، چرا؟ این امر بدین معنا نیست که ما هیچ‌گاه ادعایی را که با باورهای دیگرمان در تضاد است، نمی‌پذیریم، زیرا ریشه‌دارترین باورهای ما نیز ممکن است در طول زمان تغییر

کنند؛ به این واقعیت توجه کنید که نوع بشر چگونه باورهایش را تعدیل کرده است تا این باور را که زمین به دور خورشید می‌گردد و نه بر عکس، در مجموعه باورهای خود جای دهد. نکته این‌جاست که ما در مورد گواهی‌های شگفت‌آور تردید بیشتری به خرج می‌دهیم تا در مورد گواهی‌هایی که با باورهای پیشین ما مطابقت دارند و از این طریق از به اشتباه افتادنمان جلوگیری می‌کنیم.

با این حال، راهبردهای مذکور برای مواجهه با گواهی‌های مسئله‌آفرین روش ما را در اعتماد روی هم‌رفته به گواهی توجیه نمی‌کنند. دست‌آخر، ما اغلب گواهی‌های مشکوک را با مقایسه آن‌ها با دیگر گواهی‌هایی که دریافت کرده‌ایم، بررسی می‌کنیم. برای مثال، ادعای سیاست‌مدار در مورد مهاجرت را با توجه به مقالاتی که در این زمینه در روزنامه‌ها با تکیه بر منابع قابل اعتماد منتشر شده‌اند، بررسی می‌کنیم. اما این مقالات نیز نمونه‌هایی از گواهی هستند. بدین ترتیب، می‌توان پرسید که آیا راهی برای توجیه اعتماد کلی ما به گواهی وجود دارد یا خیر؟

برای مثال، فرض کنید که همه یا تقریباً همه گواهی‌هایی که دریافت می‌کنیم، کاذب یا گمراه‌کننده باشند. شاید کسی ما را همانند آنچه در فیلم نمایش ترومن نشان داده می‌شود، فریب می‌دهد. در این فیلم، قهرمان داستان یعنی ترومن بدون آن‌که بداند، شخصیت اصلی نمایشی تلویزیونی است و جهان او در واقع، چیزی جز یک لوکیشن بزرگ نیست و همه آنچه به او گفته می‌شود، کاذب است. اگر بخش اعظم گواهی‌هایی که دریافت می‌کنیم به شکلی مشابه گمراه‌کننده باشند، چگونه می‌توانیم متوجه این موضوع شویم؟ ممکن است سعی کنیم وجود فریب را با پرسش از فردی قابل اعتماد تشخیص دهیم، اما روشن است که چنین راه حلی در مثال مورد بحث قابل اجرا نیست.

یادداشت ۱.۸

نمایش ترومن

نمایش ترومن محصول سال ۱۹۹۸ است. جیم کری در این فیلم نقش ترومن بریانک را بازی می‌کند. در ظاهر امر، ترومن مردی عادی است، ازدواج کرده است، در یک شرکت بیمه کار می‌کند و در یک شهر کوچک در امریکا زندگی می‌کند. اما در واقع، کریستف (که نقش او را اد هریس بازی می‌کند) زندگی ترومن را کنترل می‌کند. کریستف یک کارگردان تلویزیونی است و ترومن

هرگز او را ندیده است. کریستف زندگی ترومن را از طریق یک نمایش زنده تلویزیونی که نمایش ترومن نام دارد، در سراسر جهان پخش می‌کند. همه کسانی که اطراف ترومن بیچاره هستند، بازیگرند و بخش بزرگی از آنچه روزانه به وی گفته می‌شود، کاذب است. با این حال، ترومن به مرور درمی‌یابد که اوضاع مشکوک است و سعی می‌کند که از این وضعیت رهایی یابد.

به طور خلاصه، مسئله معرفت حاصل از گواهی این است که ما قادر نیستیم دلایلی مستقل برای بخش بزرگی از باورهای مبتنی بر گواهی مان بیاوریم؛ یعنی دلایلی که خود باورهای مبتنی بر گواهی نباشند. به نظر می‌رسد در صورتی که دلایلی کلی برای اعتماد به گواهی نداشته باشیم، بخش اعظم باورهای ما در معرض تردیدی جدی قرا می‌گیرند.

تحویل گرای

یک راه‌حل برای فردی که دچار مسئله مذکور شده، این است که ادعا کند توجیه گواهی همواره نهایتاً بر شواهدی که از نوع گواهی نیستند، تکیه می‌کند. بدین معنا که اگر قرار است فرد به درستی به باور مبتنی بر گواهی‌اش باور داشته باشد، این‌که شواهد فرد برای این باور صرفاً از طریق گواهی کسب شده باشند، کافی نیست. بلکه فرد باید دلایل بیشتری داشته باشد که از نوع گواهی نباشند، مانند این تجربه فردی که فرد اطلاع‌دهنده قابل اعتماد است (برای مثال، به این دلیل که گواهی‌های پیشین او قابل اعتماد بوده‌اند).

این شیوه درک گواهی اغلب تحویل‌گرایی^۱ نامیده می‌شود، زیرا سعی دارد توجیه گواهی را به شواهدی که از جنس گواهی نیستند، بازگرداند و از این طریق، توجیه همراه با گواهی را به توجیه بدون گواهی «تحویل کند». به لحاظ تاریخی، این موضع اغلب با فیلسوف اسکاتلندی عصر روشنگری، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) پیوند خورده است.

اگر آموزه تحویل‌گرایی را به همین سادگی در نظر بگیریم، بلافاصله با مشکلاتی مواجه می‌شویم. مجدداً به قهرمان نمایش ترومن توجه کنید. طبق

الگوی مورد بحث، ترومن در باور به همهٔ اموری که مستقیماً خود به آن‌ها اطمینان پیدا کرده یا آن‌ها را از منابع گواهی‌ای کسب کرده بود که می‌دانست قابل اعتماد هستند، موجه بود، چراکه وی بیشتر قابلیت اعتماد این منابع را آزموده بود. هنگامی که باورهای «محلی» ترومن دربارهٔ محیط بی‌واسطه‌اش را مانند این که روزنامه‌فروشی هم‌اکنون باز است، در نظر بگیریم، اوضاع خوب به نظر می‌رسد، چراکه وی می‌تواند این امور را به نحوی مستقل تحقیق کند. علاوه بر این، در صورتی که او نتواند ادعاهایی «محلی» از این دست را تحقیق کند، می‌تواند مطمئن باشد که اطلاعات مورد بحث عموماً قابل اعتماد هستند. بدین ترتیب، بیشتر باورهای ترومن از این حیث صادق خواهند بود، زیرا جهان او به معنایی ساختگی است، اما مغازه‌ها، ساختمان‌ها و افرادی که ترومن در لوکیشن تلویزیونی می‌بیند، وجود دارند (او خواب نمی‌بیند یا دچار توهم نشده است). بنابراین، به نظر می‌رسد که باورهای «محلی» او دست‌کم به طور کلی با دیدگاه تحویل‌گرایانه انطباق دارد، اگرچه ترومن قربانی توطئه‌ای برای فریب دادنش است.

مشکل باورهای ترومن دربارهٔ باورهای «محلی» او، مانند ساعت باز شدن مغازه‌ها یا محل فلان ساختمان در شهر نیست، بلکه مسئله در مورد باورهای «غیرمحلی» اوست، مانند این که زمین گرد است. دست‌آخر، ترومن تنها می‌تواند از قابلیت اعتماد اطلاعاتی اطمینان حاصل کند که دربارهٔ موضوعات محلی به دست می‌آورد، و مسئلهٔ مورد بحث، در مورد قابلیت اعتماد موضوعات غیرمحلی است. دلیلی بنیادین برای این امر وجود ندارد که می‌توانیم قابلیت اعتماد در یک حوزه را به حوزه‌های دیگر بسط دهیم. پزشک من منبع قابل اعتمادی در مورد موضوعات پزشکی است، اما این امر بدین معنی نیست که وی در مورد وضعیت سیم‌کشی منزل من هم قابل اعتماد است. همین نکته دربارهٔ افراد حاضر در جهان ترومن نیز برقرار است. این که آن‌ها افرادی صاحب‌اطلاع در خصوص موضوعات محلی، مانند باز بودن مغازه‌ها هستند، بدین معنی نیست که در مورد موضوعات غیرمحلی مانند شکل زمین هم قابل اعتمادند.

البته، مشکل این است که ترومن قادر نیست قابلیت اعتماد آن‌ها را در مورد موضوعات غیرمحلی تحقیق کند. بنابراین، در عین حال که بسیاری از باورهای مبتنی بر گواهی ترومن درست هستند، دستهٔ مهمی از باورهای مبتنی بر گواهی او

که به موضوعات غیرمحلّی معطوف‌اند، طبق دیدگاه تحویل‌گرایانه دچار اشکال هستند، چراکه وی دلایل مستقلّی به نفع آنها ندارد. با این حال، مشکل این است که ما هم از این حیث تا حدّ زیادی در وضعیتی شبیه به وضعیت ترومن به سر می‌بریم، زیرا ما نیز همانند ترومن نمی‌توانیم باورهای غیرمحلّی مان را به طور مستقلّ تحقیق کنیم. بنابراین، طبق دیدگاه تحویل‌گرایی، وضعیت ما به لحاظ معرفتی بهتر از وضعیت ترومن نیست. بنابراین، با پیگیری دیدگاه مذکور به این نتیجه می‌رسیم که ما بسیار کمتر از آنچه فکر می‌کردیم، می‌دانیم.

یادداشت ۲.۸

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

عقل بردهٔ احساسات است و باید باشد و هرگز نمی‌تواند واتمود کند که به هیچ قوهٔ دیگری جز احساسات خدمت و از آن اطاعت می‌کند.

هیوم، رساله‌ای در باب ماهیت بشر^۱

دیوید هیوم یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اسکاتلندی است. وی در ادینبورگ متولد شد و زندگی جالب و متنوعی داشت. او تاریخ مشهوری دربارهٔ انگلستان نوشت و همچنین آثاری کلیدی در فلسفه داشت. احتمالاً مهم‌ترین اثر وی رساله‌ای در باب ماهیت بشر است که آن را در بیست و شش سالگی به اتمام رساند. دستاوردهای فکری هیوم وی را به یکی از شخصیت‌های کلیدی در دوره‌ای از تاریخ اسکاتلند که روشنگری اسکاتلندی^۲ نامیده می‌شود، بدل ساخته است.

مشخصهٔ فلسفهٔ هیوم تجربه‌گرایانه بودن آن است، یعنی این باور که همهٔ معارف ما نهایتاً به احساس‌ها بازمی‌گردند. تجربه‌گرایی هیوم باعث شد که دربارهٔ بسیاری از اموری که هم‌عصران وی آنها را پیش‌فرض گرفته بودند — خصوصاً باورهای مذهبی — به شکاکیت برسد. او به واسطهٔ تجربه‌گرایی تند و تیزش، اغلب به همراه جورج یارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) یکی از تجربه‌گرایان انگلیسی به شمار می‌رود.

1. *A Treatise on Human Nature*

2. *Scottish Enlightenment*

زودباوری‌گرایی

برخی با رد کامل تحویل‌گرایی به این نتیجه‌گیری واکنش نشان داده‌اند و استدلال می‌کنند که همواره لازم نیست که دلایل بیشتری برای باورهای مبتنی بر گواهی خود داشته باشیم تا باور ما به آن‌ها موجه باشد. بلکه طبق ادعای آن‌ها، پیش‌فرضی ابتدایی به نفع باورهای مبتنی بر گواهی وجود دارد، بدین ترتیب که این باورها موجه هستند، مگر آن‌که دلیل خاصی برای تردید در آن‌ها وجود داشته باشد. در نتیجه، نیازی نیست که نگران مسئله ارائه شهادتی مستقل و غیردوری برای باورهای «غیرمحلی» مبتنی بر گواهی خود باشیم، چراکه این باورها می‌توانند در نبود هیچ گونه دلیل مستقلی نیز موجه باشند.

طبق این دیدگاه، ترومن در باورهای غیرمحلی خود کاملاً موجه بود تا هنگامی که شاهد مخالفی بروز کرد که باورهای وی را زیر سؤال برد. (در فیلم، این اتفاق هنگامی می‌افتد که بخشی از سیستم نورپردازی نزدیک او از آسمان به زمین می‌افتد و افرادی که در خیابان به سمت او می‌آیند، می‌گویند که او بخشی از یک نمایش تلویزیونی است).

این موضع اغلب به نحوی تحقیرآمیز **زودباوری‌گرایی**^۱ خوانده می‌شود. به لحاظ تاریخی، این آموزه اغلب به آثار فیلسوف اسکاتلندی دوره روشنگری و معاصر هیوم به نام **توماس رید**^۲ (۱۷۱۰-۱۷۹۶) پیوند خورده است.

این رویکرد به توجیه باورهای حاصل از گواهی ممکن است تطابق بیشتری با فهم عرفی داشته باشد، زیرا اجازه می‌دهد معارف حاصل از گواهی بیشتری داشته باشیم، معرفت‌هایی که معمولاً خود را واجد آن‌ها می‌دانیم. اما همین عنصر مبتنی بر فهم عرفی یکی از خصوصیات کمتر جذاب دیدگاه مورد بحث را نیز برجسته می‌کند و آن این‌که به نظر می‌رسد زودباوری‌گرایی اعتماد طبیعی ما به طبیعت را به سادگی به یک فضیلت تبدیل می‌کند. نکته کلیدی این است: شاید ما باید درباره اطلاعاتی که به دستمان می‌رسند، بیشتر شکاک باشیم، حتی اگر این امر محدودیت‌های بسیاری را در مورد آنچه ممکن است به نحوی موجه بدان باور داشته باشیم، ایجاد کند.

1. credulism

2. Thomas Reid

یادداشت ۳.۸

توماس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶)

روشن است که در موضوع گواهی، ترازوی قضاوت بشری ماهیتاً به باور داشتن تمایل دارد.

رید، جستاری در باب ذهن بشری

رید همانند هم‌عصرش دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، یکی از چهره‌های شاخص دوره‌ای از تاریخ اسکاتلند است که روشنگری اسکاتلندی نامیده می‌شود. در این دوره، ایده‌های بنیادین جدیدی مطرح شدند. با این حال، بر خلاف هیوم که به نحوی انگشت‌نما به داشتن رویکردی شکاکانه به اکثر باورهای معاصرانش مشهور بود (نگاه کنید به بخش شکاکیت)، رید مدافع رویکردی بود که فلسفه مبتنی بر فهم عرفی، شناخته می‌شود؛ این رویکرد معتقد است که باید ادعاهای مبتنی بر فهم عرفی بر نتایج استدلال‌های فلسفی انتزاعی اولویت داده شوند.

رید همانند دیدگاهش در خصوص مسئله گواهی، مدافع اعتماد به قضاوت‌های مبتنی بر فهم عرفی در خصوص ادراک بود و از این رو، به واقع‌گرایی مستقیم که مطابق با آن می‌توانیم جهان را مستقیماً تجربه کنیم اعتقاد داشت.

با این حال، شاید راهی برای فهم آموزه زودباوری‌گرایی، به نحوی که چنین سهل‌گیرانه نباشد، وجود داشته باشد. تمایز برون‌گرایی/درون‌گرایی معرفتی را که در فصل پنج بدان اشاره کردیم، به یاد آورید. به‌خصوص به یاد آورید که برون‌گرایان ممکن می‌دانستند که فرد در باور داشتن به گزاره خاصی موجه باشد — و در نتیجه بتواند به آن گزاره معرفت داشته باشد — حتی در صورتی که دلایلی برای حمایت از باورش نداشته باشد، البته فقط تا زمانی که برخی واقعیات مرتبط با آن باور صادق باشند، مانند این که باور طی فرایند قابل اعتمادی شکل گرفته است. یک راه برای بسط موضع زودباوری‌گرایانه می‌تواند با برون‌گرایی معرفتی همراه شود. مطابق با این تقریر، برخی از باورهای مبتنی بر گواهی فرد می‌توانند موجه باشند و در نتیجه، نمونه‌های احتمالی از معرفت به حساب آیند، حتی در

صورتی که فرد مذکور نتواند دلیل مستقلی به نفع آن‌ها به دست دهد؛ اما این امر بدین معنی نیست که توجیه این‌گونه باورها بر هیچ چیز دیگری مبتنی نیست. بلکه توجیه این باورها وابسته به واقعیت‌های مرتبط دیگری درباره آن‌هاست. برای مثال، ممکن است اعتماد به گواهی، از قضا، راهی قابل اعتماد برای شکل دادن به باورها باشد. در نتیجه، می‌توان ممکن دانست که فردی در شکل دادن به یک باور مبتنی بر گواهی موجه باشد، حتی در صورتی که دلایلی در پشتیبانی از این باور به‌خصوص نداشته باشد، اما در عین حال، این وضعیت بدین معنی نیست که هیچ پشتیبانی معرفت‌شناختی‌ای برای باور مورد بحث وجود ندارد، بلکه توجیه‌هایی وجود دارند که فرد قادر به مطرح کردن آن‌ها نیست.

با این حال، همچنان‌که در فصل شش دیدیم، برون‌گرایی معرفتی آموزه قابل مناقشه‌ای است و به‌خصوص هنگامی که در مورد گواهی به کار گرفته می‌شود، می‌تواند مورد مناقشه قرار گیرد. اگر از پیش به این ایده زودباوری‌گرایانه که باور مبتنی بر گواهی می‌تواند موجه باشد، حتی اگر فرد نتواند دلیلی در پشتیبانی از آن مطرح کند، گرایش پیدا نکرده باشیم، اصلاً روشن نیست که چرا مطرح کردن این نکته که باور، از قضا، به نحوی قابل اعتماد شکل گرفته است، می‌تواند کمکی به موضوع کند. دست‌آخر، توجه کنید که فرد دلیلی برای این امر که باورش به شکل قابل اعتمادی شکل گرفته است، ندارد. با این حال، اگر برون‌گرایی معرفتی مستقل از این بحث قابل قبول به نظر رسد، اصلاح زودباوری‌گرایی متناسب با برون‌گرایی معرفتی می‌تواند راه جالب توجهی برای خوش‌آیند کردن این دیدگاه باشد.

مسئله معرفت‌مبتنی بر حافظه

تا بدین‌جا درباره معرفت‌شناسی گواهی صحبت کرده‌ایم، بدون آن‌که چیزی درباره حافظه گفته باشیم. با این حال، توجه کنید که همان‌دست مسئله‌ای که هنگام توجیه تکیه‌مان بر گواهی با آن مواجه شدیم، درخصوص توجیه تکیه ما بر حافظه نیز مطرح است. دست‌آخر، همان‌گونه که در مورد بسیاری از باورهایمان به گواهی تکیه می‌کنیم، به حافظه نیز متکی هستیم (بسیاری از مثال‌هایی که به عنوان باورهای مبتنی بر گواهی به آن‌ها اشاره کردیم، باورهایی مبتنی بر حافظه نیز هستند). علاوه بر این، همان‌گونه که به نظر می‌رسد پاسخ روشنی برای این

پرسش وجود ندارد که چرا گواهی باید ضرورتاً قابل اعتماد به حساب آید، پاسخ روشنی برای این پرسش نیز وجود ندارد که چرا باید ضرورتاً به حافظه اعتماد کنیم. این که می‌توانیم به حافظه تکیه کنیم یا خیر شهوداً به این امر وابسته است که آیا می‌توانیم دلیلی مستقل (یعنی دلیلی که خود وابسته به استفاده از حافظه نباشد) برای این فکر به دست دهیم که حافظه قابل اعتماد است یا خیر.

در نتیجه، به نظر می‌رسد که مشابه با دیدگاه تحویل‌گرایانه دربارهٔ معرفت‌شناسی گواهی، باید دیدگاهی تحویل‌گرایانه را دربارهٔ معرفت‌شناسی حافظه اتخاذ کنیم؛ بدین ترتیب که باورهای مبتنی بر حافظه فقط در صورتی موجهند و در نتیجه، می‌توانند نمونه‌هایی از معرفت باشند که بتوانیم پشتیبانی معرفتی مناسب و مستقلاً — یعنی غیرحافظه‌ای — دربارهٔ آن‌ها به دست دهیم.

البته مسئله، دقیقاً همانند مورد معرفت مبتنی بر گواهی، این است که وقتی کسی به دلایلی فکر می‌کند که می‌تواند به نفع باورهای مبتنی بر حافظه‌اش مطرح کند، معمولاً به باورهای مبتنی بر حافظه دیگری می‌اندیشد و بنابراین، فاقد پشتیبانی معرفتی مستقل مورد نیاز است. برای مثال، تصور کنید من در این باره فکر می‌کنم که به یاد می‌آورم که معلم جغرافیا به من گفته است که شمالگان در واقع یک سرزمین نیست، بلکه صرفاً یک قطعه یخ عظیم‌الجثه است و بر این مبنای باور دارم که شمالگان یک قطعه یخ عظیم‌الجثه است. اگر این خاطره درست باشد، دلیلی خواهم داشت تا به این باور اعتماد داشته باشم، چرا که معلمان جغرافیا منابع خوبی برای اطلاعاتی از این دست هستند. اما چه دلایل بیشتری را می‌توانم در حمایت از این باور مبتنی بر حافظه ذکر کنم؟ توجه کنید دلایلی که در چنین مواردی به نحوی طبیعی به ذهن خطور می‌کنند، خود باورهایی مبتنی بر حافظه هستند. برای مثال، فردی ممکن است در حمایت از باور مورد بحث بگوید که به یاد می‌آورد همین پاسخ را در یک امتحان نوشته و نمره گرفته، امری که در واقع، از باور اصلی مبنی بر این که شمالگان یک قطعه یخ عظیم‌الجثه است، حمایت می‌کند. اما باور اخیر خود از طریق حافظه به دست آمده است؛ بنابراین در صورتی که فرد از پیش مشروعیت معرفتی به کارگیری حافظه را برای کسب معرفت مفروض نگرفته باشد، باور اخیر به‌وضوح فایده‌ای نخواهد داشت.

لازمهٔ تحویل‌گرایانه در خصوص توجیه و معرفت مبتنی بر حافظه، کاملاً

هماهنگ با لازمهٔ تحویل‌گرایانه در خصوص توجیه و معرفت مبتنی بر گواهی است. بنابراین، به نظر می‌رسد که این دیدگاه به نوعی شکاکیت منجر می‌شود که طبق آن، معلوم می‌شود که ما فاقد بسیاری از معارفی هستیم که معمولاً به خود نسبت می‌دهیم. یک راه برای مواجهه با این مسئله، اتخاذ تقریری زودباوری‌گرایانه دربارهٔ توجیه و معرفت مبتنی بر حافظه است. بدین ترتیب که استدلال کنیم که باید باورهای مبتنی بر حافظه را دارای شأن معرفتی اولیه‌ای بدانیم، بدین صورت که این باورها به نحوی شکل می‌گیرند که موجه و در نتیجه نامزد معرفت هستند، تا جایی که دلیل به‌خصوصی برای شک در این زمینه وجود نداشته باشد. با این حال، همانند زودباوری‌گرایی در مورد گواهی، مسئله این است که به نظر می‌رسد دیدگاه مورد بحث نوعی فضیلت معرفتی غیرضروری را پیش می‌کشد. در نبود بنیانی عمومی برای اعتماد به حافظه، روشن نیست که چرا باید چنین شأن معرفتی از پیش مفروشی را برای باورهای مبتنی بر حافظه قائل باشیم.

دقیقاً همان‌طور که پیشتر در مورد زودباوری‌گرایی دربارهٔ گواهی دیدیم، می‌توان زودباوری‌گرایی دربارهٔ حافظه را نیز در راستای برون‌گرایی معرفتی درک کرد. بدین ترتیب، یک فرد می‌تواند به باورهای مبتنی بر حافظه‌ای معتقد باشد که دلایل مناسبی در حمایت از آن‌ها ندارد و با این حال، باورهای مذکور نمونه‌های احتمالی از معرفت باشند، تنها تا جایی که واقعیات مرتبطی دربارهٔ باورهای مورد بحث مطرح باشند، به نحوی که این باورها به نحوی قابل اعتماد شکل گرفته باشند (یعنی این که حافظه راه قابل اعتمادی برای شکل دادن به باورهاست). همانند زودباوری‌گرایی دربارهٔ گواهی که همراستا با برون‌گرایی معرفتی است، این امر که می‌توانیم تقریر زودباوری‌گرایانه دربارهٔ حافظه را قابل قبول سازیم یا خیر، به این نکته بستگی دارد که برون‌گرایی معرفتی را قابل قبول می‌دانیم یا نه (حتی ممکن است که برون‌گرایی معرفتی را در حالت کلی قابل قبول ندانیم، اما آن را در خصوص حافظه قابل اعتنا بیاییم).

بنابراین، دقیقاً به همان اندازه که پاسخ دادن به این پرسش که چگونه می‌توان اعتماد به گواهی را توجیه کرد، دشوار است، توضیح این امر که چه چیزی اعتماد به حافظه را موجه می‌سازد نیز آسان نیست.

خلاصه فصل

- معرفت مبتنی بر گواهی معرفتی است که آن را از طریق گواهی دیگران به دست می‌آوریم. در حالت عادی، این معرفت را از طریق صحبت کردن با فرد دیگری که آنچه را می‌داند به ما می‌گوید، به دست می‌آوریم. اما می‌توانیم معرفت مبتنی بر گواهی را از طرق غیرمستقیم‌تری، مانند خواندن گواهی‌های دیگران (برای مثال، در متونی مانند کتاب حاضر) نیز کسب کنیم.
- بسیاری از آنچه بدان باور داریم، به گواهی دیگران وابسته است. علاوه بر این، درک این‌که چگونه می‌توانیم بسیاری از آنچه را که از طریق گواهی به ما گفته می‌شود، تحقیق کنیم، دشوار است، چراکه چنین تحقیقی خود متضمن توسل به باورهای مبتنی بر گواهی دیگری است و در نتیجه روشی به‌وضوح دوری است.
- یک پاسخ به مسئله مذکور تحویل‌گرایی است. طبق این دیدگاه، باید بتوانیم پشتیبانی غیرمبتنی بر گواهی برای باورهای مبتنی بر گواهی‌مان — در صورتی که به نحوی درست به آن‌ها باور داشته باشیم — مطرح کنیم. یا این کار می‌توانیم توجیهی غیردوری برای این‌دست از باورهایمان به دست دهیم. با این حال، مسئله این‌جاست که این کار برای بخش بزرگی از باورهای مبتنی بر گواهی‌مان غیرممکن است و در نتیجه، به نظر می‌رسد که تحویل‌گرایی به این نتیجه منجر می‌شود که ما به بخش بسیار کمی از آنچه فکر می‌کنیم می‌دانیم، معرفت داریم.
- همچنین، به پاسخ بسیار متفاوتی به مسئله معرفت حاصل از گواهی پرداختیم که زودباوری‌گرایی نامیده می‌شود. طبق این دیدگاه، می‌توانیم به نحوی درست به باورهای مبتنی بر گواهی معتقد باشیم، حتی اگر نتوانیم پشتیبانی مستقل (غیرمبتنی بر گواهی یا غیره) برای آن‌ها مطرح کنیم، دست‌کم با این شرط که دلایل خاصی برای تردید در مورد آن‌ها وجود نداشته باشد. بدین ترتیب، از آن‌جا که نیازی نیست برای آن‌که به درستی باورهای مبتنی بر گواهی‌مان معتقد باشیم، پشتیبانی مستقل برای آن‌ها به دست دهیم، نیازی

نیست در این باره که چنین پشتیبان مستقلی دوری خواهد بود یا خیر نگران باشیم. اما نگرانی اصلی دربارهٔ زودباوری گرابی این است که چه بسا این دیدگاه ساده‌لوحانه تلقی شود.

• با این حال، دیدیم که می‌توان زودباوری گرابی را به عنوان آموزه‌ای برون‌گرایانه درک کرد، بدین معنی که در عین حال که فرد می‌تواند بدون مطرح کردن دلایل فرعی مناسبی، باورهای مبتنی بر گواهی موجهی داشته باشد، این باورها باید شرایط مرتبط دیگری را برآورده کنند، بدین ترتیب که باورهای مذکور باید به نحوی قابل اعتماد شکل گرفته باشند (یعنی گواهی باید در واقع قابل اعتماد باشد، حتی اگر دلیل خوبی برای این طرز فکر در دست نداشته باشیم). با این حال، این تقریر برون‌گرایانه از زودباوری گرابی مشکلات عمومی‌تر برون‌گرابی معرفتی را به ارث می‌برد.

• در نهایت، به موضوع معرفت‌شناسی حافظه پرداختیم و دریافتیم که این بحث نیز تا حد زیادی دچار مشکلاتی است که بحث دربارهٔ گواهی با آنها مواجه می‌شود. به خصوص، به نظر می‌رسد که دلیلی بديهی برای این تصور که حافظه ما ماهیتاً قابل اعتماد است، وجود ندارد و در نبود چنین دلیلی، به نظر می‌رسد برای آن‌که باورهای مبتنی بر گواهی موجه باشند و در نتیجه بتوانند نمونه‌های احتمالی از معرفت باشند، باید دلیل معرفتی مناسب و مستقلمی — یعنی غیرمبتنی بر حافظه — برای این گونه باورها به دست دهیم. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که به گونه‌ای تحویل گرابی دربارهٔ توجیه و معرفت مبتنی بر حافظه می‌رسیم. اما همانند مورد گواهی، مسئله این است که معمولاً چنین دلیل مستقلی را در دست نداریم. مجدداً و همانند مورد گواهی، می‌توانیم به نوعی زودباوری گرابی دربارهٔ باورهای مبتنی بر حافظه تمایل پیدا کنیم. طبق این دیدگاه، موضع معرفتی پیش‌فرضی به نفع باورهای مبتنی بر حافظه وجود دارد (این آموزه را نیز می‌توان با توسل به تقریری از برون‌گرابی معرفتی تکمیل کرد). این دیدگاه نیز — حتی در شکل مبتنی بر برون‌گرابی معرفتی اش — با همان مشکلاتی مواجه می‌شود که موضع مشابه آن در خصوص گواهی با آن‌ها دست به گریبان است.

پوشش‌ها

۱. سعی کنید به زبان خودتان توضیح دهید که گواهی چیست. موارد زیر را از این حیث که نمونه‌هایی از گواهی هستند یا خیر، دسته‌بندی کنید:
 - فردی به شما می‌گوید که خودروی شما دزدیده شده است.
 - می‌بینید که کسی در حال دزدیدن خودروی شماست.
 - یادداشتی را از یک دوست می‌خوانید مبنی بر این که خودروی شما دزدیده شده است.
 - به یاد می‌آورید که خودروی شما دزدیده شده است.
 - می‌بینید که خودروی شما دیگر جلوی خانه‌تان نیست و نتیجه می‌گیرید که خودرو دزدیده شده است.
۲. سعی کنید به طور خلاصه به زبان خودتان توضیح دهید که موضع تحویل‌گرایی درباره گواهی چیست و چرا برخی ممکن است آن را بپذیرند. به چهار باور فکر کنید که بدان‌ها باور دارید و درباره آن‌ها مطمئن هستید، اما شرایط مطرح‌شده در دیدگاه تحویل‌گرایی را برآورده نمی‌کنند.
۳. سعی کنید به طور خلاصه به زبان خودتان توضیح دهید که موضع زودباوری‌گرایی درباره گواهی چیست و چرا برخی ممکن است آن را بپذیرند. آیا می‌توان این دیدگاه را بر تحویل‌گرایی ترجیح داد؟
۴. چرا می‌توان با توسل به برون‌گرایی معرفتی زودباوری‌گرایی را تکمیل کرد؟ چنین اصلاحی را توضیح دهید و آن را نقادانه ارزیابی کنید (سعی کنید در این مسیر، به روشنی توضیح دهید که برون‌گرایی و درون‌گرایی معرفتی چه دیدگاه‌هایی هستند).
۵. به زبان خودتان توضیح دهید که چرا در مواجهه با معرفت حاصل از حافظه و توجیه آن با مسئله‌ای روبه‌رو شدیم که مشابه با مسئله‌ای بود که هنگام مواجهه با معرفت حاصل از گواهی و توجیه آن پیش رو داشتیم. دیدگاه تحویل‌گرایانه و زودباوری‌گرایانه را در خصوص حافظه بیان کنید و توضیح دهید که به نظر شما کدام یک از این دو دیدگاه قابل قبول هستند (اگر هیچ یک را قابل قبول نمی‌دانید، توضیح دهید که چرا).

منابعی برای مطالعه بیشتر

Coady, C. A. J. (1992) *Testimony; A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press).

متنی کلاسیک دربارهٔ معرفت‌شناسی گواهی که از رویکردی زودباوری‌گرایانه دفاع می‌کند. اثری بسیار خواندنی که دیدگاه مذکور دربارهٔ گواهی را در حوزه‌های مختلف مانند گواهی حقوقی به کار می‌گیرد.

Lackey, Jennifer and Sosa, Ernest (eds) (2005) *The Epistemology of Testimony* (Oxford: Oxford University Press).

این اثر متأخرترین مجموعهٔ مقالات در زمینهٔ گواهی است که مقالاتی را از مهم‌ترین چهره‌های پیشرو در این حوزه در بر می‌گیرد. مقالات این مجموعه مقدماتی نیستند، اما اگر می‌خواهید درک خود را از معرفت‌شناسی گواهی گسترش دهید و با پیش‌زمینهٔ این مبحث آشنا هستید، خواندن این کتاب ضروری است.

Martin, C. B. and Deutscher, Max (1966) 'Remembering', *The Philosophical Review*, 75, 61-196.

مقاله‌ای کلاسیک دربارهٔ معرفت‌شناسی حافظه که می‌توان آن را در مجموعه مقالات متعددی پیدا کرد. با این حال، توجه کنید که این مقاله تا حدی سخت است و احتمالاً نمی‌توانید در بار اول از پس آن برآید.

منابع اینترنتی

Adler, Jonathan (2005) 'Testimony, Epistemological Problems of', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.seop.leeds.ac.uk/contents.html#t>>.

مدخلی مهم و معاصر دربارهٔ معرفت‌شناسی گواهی، نوشتهٔ یکی از متخصصان این حوزه. این مقاله جزئیات بسیاری را در مورد مباحثات موجود در زمینهٔ گواهی و فهرست جامعی از مراجع مهم در این حوزه را در بر می‌گیرد.

Eng, David and Webb, Mark, *Social Epistemology Resources Webpage*, <<http://ucsu.colorado.edu/%7Ebrindell/socepistemology/Bibliographies/Testimony/testimony.htm>>.

بررسی قابل توجهی دربارهٔ معرفت‌شناسی گواهی و آثاری که در صورتی که بخواهید این مبحث را بیشتر بکاویید، برای مطالعه مفید خواهند بود. بخش منابع

بیشتر این صفحه به شکل مفیدی به بخش‌هایی همچون «گواهی تخصصی»، «تحویل‌گرایی و غیرتحویل‌گرایی» و مانند آن‌ها تقسیم شده است.

IMDb Internet Movie Database, <<http://www.imdb.com/title/tt0120382/>>.

اطلاعات بیشتری درباره فیلم نمایش ترومن.

Morris, William Edward (2001) 'Hume', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/hume/>>.

بررسی‌ای عالی درباره آثار هیوم.

Senor, Tom (2005) 'Epistemological Problems of Memory', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/memory-episprob/>>.

بررسی‌ای عالی درباره مباحث معرفت‌شناختی مطرح در زمینه حافظه، نوشته یکی از چهره‌های پیشرو در این حوزه.

Sutton, John, *Philosophy of Memory*, <<http://www.phil.mq.edu.au/staff/jsutton/Memoryphilosophy.html>>.

منبعی عالی برای کسب اطلاعاتی درباره فلسفه حافظه.

Yaffe, Gideon (2003) 'Reid', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/reid/>>.

بررسی‌ای عالی درباره آثار رید.

پیشینی بودن و استنتاج

معرفت پیشینی و تجربی

تمایز مرسومی در فلسفه میان معرفت پیشینی و معرفت تجربی (که گاه معرفت پسینی^۱ نامیده می‌شود) وجود دارد. در بیانی ابتدایی، تمایز مذکور به این امر بازمی‌گردد که آیا معرفت مورد بررسی، مستقل از بررسی جهان از طریق تجربه فراهم آمده است یا خیر (این بررسی گاه جست‌وجوی تجربی نامیده می‌شود). اگر پاسخ مثبت باشد، معرفت پیشینی و اگر پاسخ منفی باشد، معرفت تجربی یا پسینی محسوب می‌شود.

برای مثال، فرض کنید که من صرفاً با تأمل در معنای دو واژه «مجرد» و «بی‌همسر» به این معرفت دست بیابم که مجردها بی‌همسر هستند. مجرد دقیقاً به معنی بی‌همسر است و در نتیجه همه مجردها باید بی‌همسر باشند. با توجه به این نکته که این معرفت صرفاً با تأمل درباره‌ی واژگان مطرح شده و نه از طریق بررسی جهان معرفتی پیشینی است.

حال این معرفت مرا در نظر بگیرید که مدار رأس‌السرطان در نیم‌کره شمالی واقع شده است. من این معرفت را از طریق نگاه کردن به اطلسی قابل اعتماد به

1. a posteriori knowledge

دست آورده‌ام. از آن‌جا که این معرفت از طریق بررسی جهان — یعنی از طریق جست‌وجوی محل مدار رأس‌السرطان در یک اطلس به دست آمده — معرفتی تجربی است.

توجه کنید که همین تمایز در مورد توجیه نیز برقرار است. یک باور به نحوی پیشینی موجه است، اگر توجیه آن مستقل از بررسی جهان حاصل شده باشد (برای مثال، با تأمل در معنای واژگان دخیل در یک جمله). در مقابل، یک باور به نحوی تجربی موجه است، اگر توجیه آن از طریق بررسی جهان حاصل شده باشد (برای مثال، با نگاه کردن به یک اطلس).

یک راه مرسوم برای طرح تمایز مورد بحث این است که بگویم معرفت/توجیه پیشینی معرفت/توجهی است که فرد می‌تواند آن را صرفاً با نشستن روی صندلی‌اش کسب کند. در حالی که لازمه معرفت/توجه تجربی آن است که فرد از صندلی‌اش برخیزد و جست‌وجوی (تجربی) بیشتری بکند. بدین ترتیب، می‌توانیم دریابیم که معارف پیشینی نه فقط شامل حقایق مربوط به معانی واژگان، مانند این‌که مجردهای همسر هستند، می‌شوند، بلکه ادعاهای دیگری همچون حقایق ریاضیاتی و منطقی را نیز در بر می‌گیرند. برای مثال، لازم نیست تحقیقی تجربی انجام دهیم تا دریابیم که دو به علاوه دو چهار می‌شود، زیرا می‌توانیم درستی این برابری را صرفاً با تأمل در مفاهیم ریاضیاتی‌مان تشخیص دهیم.

توجه کنید که در مورد هر گزاره‌ای که می‌توانیم نسبت به آن معرفت پیشینی داشته باشیم، می‌توانیم معرفت تجربی هم داشته باشیم. برای مثال، من نه تنها می‌توانم از طریق تأمل در مورد مفاهیم مجرد و بی‌همسر (روی صندلی‌ام) دریابم که همه مجردهای بی‌همسرند، بلکه می‌توانم از طریق جست‌وجوی معنی «مجرد» در لغت‌نامه، یعنی از طریق بلند شدن از صندلی‌ام و انجام دادن تحقیقی تجربی به این موضوع پی ببرم. البته عکس این مطلب برقرار نیست، یعنی چنین نیست که بتوانم در مورد هر گزاره‌ای که می‌توانم نسبت به آن معرفت تجربی داشته باشم، معرفت پیشینی نیز به دست آورم. تنها راه برای دریافتن این نکته که مدار رأس‌السرطان در کدام نیم‌کره واقع شده این است که از صندلی خود بلند شوید و تحقیقی تجربی انجام دهید؛ گزاره مورد بحث از آن دست گزاره‌هایی نیست که بتوان به نحوی پیشینی نسبت به آن‌ها معرفت پیدا کرد.

وابستگی متقابل معرفت پیشینی و تجربی

بیشتر معارف ما، حتی معارفی که به‌وضوح تجربی هستند، از معارف دیگری که هم تجربی و هم پیشینی هستند، استفاده می‌کنند. برای مثال، تصور کنید که کارآگاهی سعی دارد قاتل را پیدا کند و از طریق گواهی قابل اعتماد یک شاهد درمی‌یابد که مظنون که وی را پروفیسور پلام می‌نامیم، در زمان جنایت در آشپزخانه بوده است. همچنین، کارآگاه می‌داند که اگر کسی در زمان جنایت در جای به‌خصوصی باشد، نمی‌تواند در همان زمان در جای دیگری هم باشد و در نتیجه، پروفیسور پلام در زمان جنایت در سرسرا نبوده است؛ نکته‌ای که چه بسا در تحقیقات بسیار مهم باشد. برای مثال، ممکن است معلوم شده باشد که جنایت در سرسرا انجام گرفته است و در نتیجه، پروفیسور پلام دیگر جزو مظنونین نخواهد بود.

در این مثال، کارآگاه استنتاج زیر را انجام داده است که در آن ۱ و ۲ مقدمه هستند و نتیجه‌ن. از آن‌ها حاصل می‌شود:

۱. پروفیسور پلام در زمان جنایت در آشپزخانه بوده است.
۲. اگر پروفیسور پلام در زمان جنایت در آشپزخانه بوده باشد، در سرسرا نبوده است.

در نتیجه،

ن. پروفیسور پلام در زمان جنایت در سرسرا نبوده است (و در نتیجه، بی‌گناه است). فرض کنیم که هر دو مقدمه را می‌دانیم. مقدمه ۱ به‌وضوح یک معرفت تجربی است، زیرا از شنیدن گواهی شاهد به دست آمده است. اما مقدمه ۲ این‌گونه نیست، چراکه به نظر می‌رسد می‌توانیم این مقدمه را بدون انجام تحقیق درباره جهان بدانیم. به عبارت دیگر، با صرف تأمل درباره معنای حضور در یک مکان می‌توانید دریابید که یک فرد نمی‌تواند در یک زمان در دو مکان متفاوت باشد و در نتیجه، اگر پروفیسور پلام در مکانی مانند آشپزخانه باشد، نمی‌تواند در همان زمان در مکان دیگری، در این مثال، در سرسرا حضور داشته باشد. در واقع، کارآگاه احتمالاً به همین طریق به این معرفت دست یافته و بنابراین، معرفت مورد بحث معرفتی پیشینی است.

با این حال، نتیجه استدلال به وضوح معرفتی تجربی است، زیرا بخشی از مقدمات آن از طریق تحقیق تجربی حاصل شده است، یعنی از طریق شنیدن

گواهی یک شاهد. با این حال، اگرچه استنتاج مورد بحث به معرفتی تجربی منجر شده، از معرفتی پیشینی نیز استفاده کرده است.

معرفت درون‌نگرانه

نوع مهمی از معرفت پیشینی از طریق **درون‌نگری**^۱ به دست می‌آید. در این حالت، سعی می‌کنیم اموری را از طریق بررسی حالات روان‌شناختی خود دریابیم. برای مثال، فرض کنید می‌خواهم دریابم که آیا واقعاً می‌خواسته‌ام رابطه دوستی خاصی را آغاز کنم یا خیر و درمی‌یابم که افکار متضادی در این خصوص دارم. یک راه برای پرداختن به مسئله مذکور این است که این موضوع را بررسی کنم که چه احساسی درباره شخص مورد نظر دارم. ممکن است پرسش‌هایی از این دست را از خودم بپرسم: آیا از بودن با او لذت می‌برم؟ آیا همراهی با او مرا خوشحال می‌کند یا عصبی؟ آیا صرفاً به این سبب که احساس می‌کنم تحت فشار قرار دارم، به این دوستی ادامه می‌دهم؟ حین پرسیدن سؤال‌هایی از این دست می‌توانم بهترین راه ادامه دوستی‌ام را پیدا کنم. با این حال، توجه کنید تحقیقی که در این مثال انجام می‌دهم، از نوع تجربی نیست؛ چراکه به هیچ وجه جهان را مورد بررسی قرار نمی‌دهم، بلکه به «درون خویش می‌نگرم» و آنچه را در آن می‌یابم بررسی می‌کنم. دست‌آخر، چنین نوعی از بررسی را می‌توان روی صندلی هم انجام داد. این کار درون‌نگری نام دارد و هنگامی که به معرفتی منجر شود — که معرفت درون‌نگرانه نامیده می‌شود — در اغلب موارد به معرفتی پیشینی منجر شده است.

لازم نیست درون‌نگری فقط متضمن بررسی حالات قلبی به روشی باشد که توصیف شد، زیرا ما در موارد متعددی از درون‌نگری برای بررسی موضوعات ملموس‌تری نیز استفاده می‌کنیم. در نظر بگیرید برادر من در حالی که بوی گاز می‌شنود، از من می‌پرسد که آیا من هم بوی گاز را احساس می‌کنم یا نه. در صورتی که در مورد شنیدن بوی گاز خود آگاه نباشم، ممکن است درباره تجربه‌ام تأمل کنم تا ببینم که آیا بویی غیرعادی به مشام می‌رسد یا نه. با این کار من در مورد تجربیاتم درون‌نگری می‌کنم و از این طریق، به اطلاعات جدیدی دست می‌یابم.

توجه کنید هنگامی که درون‌نگری بدین شکل به کار گرفته می‌شود، به معرفتی تجربی منجر می‌شود. دست‌آخر، تجربه اصلی در این خصوص که آیا در اتاق، گاز پخش شده یا نه از طریق تعامل با جهان کسب شده است. با این حال، مؤلفه‌ای غیرتجربی در خصوص معرفت درون‌نگرانه در این مثال وجود دارد، چراکه من تجربه‌ام را مستقل از کسب هر گونه اطلاعات تجربی جدیدی بررسی می‌کنم. برای مثال، ممکن است از این طریق به این باور برسیم که بوی گاز در اتاق پیچیده است، حتی در صورتی که چنین امری را در آن لحظه دریافته باشیم (شاید در پی تشخیص منشأ نشت گاز برنیایم و در نتیجه، صرفاً بگوییم که بویی غیرعادی در اتاق پیچیده است، بدون آن‌که در پی تشخیص این موضوع باشیم که آن بو چیست).

قیاس^۱

مجدداً استدلالی را که پیشتر بررسی کردیم، در نظر بگیرید:

۱. پروفیسور پلام در زمان جنایت در آشپزخانه بوده است.

۲. اگر پروفیسور پلام در زمان جنایت در آشپزخانه بوده باشد، در سرسرا

نبوده است.

بنابراین:

ن. پروفیسور پلام در زمان جنایت در سرسرا نبوده است (و در نتیجه بی‌گناه است).

استدلال فوق به وضوح استدلال خوبی برای نتیجه‌گیری پایانی است. اما

مقصود ما از «خوب» در این جا چیست؟ دست‌کم مقصود ما این است که

مقدمه‌های ۱ و ۲ از نتیجه ن. پشتیبانی می‌کنند. بدین معنا که اگر مقدمات صادق

باشند، نتیجه هم باید صادق باشد. به عبارت دیگر، ممکن نیست که مقدمات

استدلال صادق باشند، اما نتیجه کاذب باشد. در این صورت می‌گوییم که صدق

مقدمات مستلزم صدق نتیجه است. این امر را **اعتبار**^۲ و استدلال مورد بحث را

نیز معتبر می‌نامیم.

با این حال، استدلال مورد بحث صرفاً معتبر نیست، زیرا مقدمات (آن‌چنان

که پیشتر فرض کردیم) صادق نیز هستند. فرض کنید از قضا پروفیسور پلام در

زمان جنایت در آشپزخانه نبوده باشد، در این صورت یکی از مقدمات، یعنی مقدمه ۱، کاذب خواهد بود. با این حال، کماکان چنین است که اگر دو مقدمه مورد بحث صادق می‌بودند، نتیجه هم صادق می‌بود. بنابراین، می‌توانیم استدلالی معتبر داشته باشیم، حتی اگر برخی از مقدمات استدلال کاذب باشند. اگر مقدمات استدلال مورد بحث کاذب باشند، این استدلال هنوز هم استدلال خوبی است، از این حیث که معتبر است، اگر چه به سبب کذب مقدمات نمی‌تواند دلیلی کافی برای صدق نتیجه فراهم کند. از آن‌جا که استدلال مورد بررسی، هم معتبر است و هم مقدمات صادق دارد، دارای مزیت بیشتری است، بدین معنی که نه تنها از حیث معتبر بودن استدلال خوبی است، بلکه دلیلی کافی برای صدق نتیجه نیز فراهم می‌کند. این ویژگی استدلال‌ها درستی^۱ نامیده می‌شود. بنابراین، استدلال مورد بحث، هم معتبر و هم درست است.

استدلال‌هایی که معتبر باشند، استدلال‌های قیاسی نامیده می‌شوند. استدلال‌های قیاسی در کسب معرفت بسیار مهم هستند، چرا که ما را قادر می‌سازند تا معرفت خویش را بسط دهیم. با داشتن معرفت نسبت به مقدماتی که در استدلال مورد بحث مطرح هستند، می‌توانیم نتیجه را استنتاج کنیم و از این طریق، به گزاره جدیدی معرفت پیدا کنیم.

علاوه بر این، استدلال‌های معتبری که فاقد مقدمه‌های صادق هستند و در نتیجه درست نیستند، کماکان می‌توانند به لحاظ معرفتی کارآمد باشند. اگر در باور داشتن به مقدمات استدلال معتبری موجه باشیم، دست‌کم در اغلب موارد، در باور داشتن به نتیجه استدلال هم موجه خواهیم بود. اگر حتی از قضا یکی از مقدمات استدلال بدون اطلاع من کاذب باشد — که بدین معناست که نتیجه هم ممکن است کاذب باشد و در نتیجه نامزد مناسبی برای معرفت نخواهد بود — نکته فوق‌الذکر باز هم برقرار است. برای مثال، توجه کنید که حتی اگر مقدمه ۱ در استدلال مورد بحث در واقع کاذب باشد، کماکان این امر برقرار است که اگر من در باور داشتن به ۱ موجه باشم — اگر برای مثال، شاهد قابل اعتمادی مقدمه ۱ را به من گفته باشد — و در باور داشتن به ۲ نیز موجه باشم، آن‌گاه در باور داشتن به ن. هم موجه خواهیم بود. بدین ترتیب، حتی اگر استدلال‌های قیاسی همیشه معرفت ما را بسط ندهند، همواره می‌توانند باورهای موجه ما را بسط دهند.

استقرا^۱

با این حال، همه انواع استدلال‌های قابل قبول از نوع قیاسی نیستند. استنتاج زیر را در نظر بگیرید:

۱. همه شترمرغ‌های مشاهده‌شده عاجز از پرواز هستند.

بنابراین:

ن. همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند.

این استدلال به وضوح قیاسی نیست، زیرا کاملاً ممکن است حتی در صورت صدق ۱، شترمرغ مشاهده‌نشده‌ای وجود داشته باشد که بتواند پرواز کند. به عبارت دیگر، از آن‌جا که مقدمه می‌تواند صادق و در عین حال، نتیجه کاذب باشد، این استدلال، استدلال معتبری نیست. با این حال، با توجه به این‌که ما شترمرغ‌های بسیاری را در مدت زمانی طولانی و در نقاط مختلفی از جهان دیده‌ایم، این استنتاج کاملاً مشروع به نظر می‌رسد.

به عبارت دیگر، در صورتی که مقدمه ۱ را به صورت زیر تعبیر کنیم، استدلال مورد بحث کاملاً قابل قبول به نظر می‌رسد:

۱* شترمرغ‌های بسیاری در سال‌های گوناگون و در محیط‌های مختلف دیده شده‌اند و همگی عاجز از پرواز بوده‌اند.

در نتیجه:

ن. همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند.

نکته قابل توجه درباره افزودن جزئیات بالا به مقدمه ۱ این است که استنتاج‌هایی از این دست فقط در صورتی که نمونه مورد بررسی به اندازه کافی بزرگ و نماینده کل جمعیت باشد، مشروع هستند. اگر کسی فقط دو یا سه شترمرغ را دیده باشد یا شترمرغ‌های زیادی را در یک محیط خاص دیده باشد، این واقعیت که شترمرغ‌های مذکور عاجز از پروازند، نمی‌تواند شواهدی برای این ادعا باشد که شترمرغ‌ها به کلی پرندگانی عاجز از پرواز هستند. با این حال، در صورتی که نمونه به اندازه کافی بزرگ و نماینده کل جمعیت باشد، این نحوه استدلال کاملاً قابل قبول به نظر می‌رسد. این گونه از استدلال‌های غیر قیاسی استقرا نامیده می‌شود.

در مورد قیاس کاملاً روشن است که چرا استدلال مشروع است: استنتاج قیاسی در صورت معتبر بودن صدق را حفظ می‌کند. بدین معنا که اگر مقدمات صادق باشند، می‌توانیم مطمئن باشیم که نتیجه هم صادق است. بدین ترتیب، این فرض که می‌توانیم از معرفت به مقدمات، مستقیماً به معرفت به نتیجه برسیم، غیر قابل مناقشه است. با این حال، این فرض در مورد استقرا کارا نیست، چراکه ممکن است مقدمات را بدانیم و در عین حال، به نتیجه معرفت نداشته باشیم، بدین دلیل که نتیجه کاذب است. برای مثال، اگر شتر مرغ مشاهده‌نشده‌ای وجود می‌داشت که می‌توانست پرواز کند، ممکن بود که مقدمه استدلال مورد بحث را بدانیم و به نحوی موجه، نتیجه را استنتاج کنیم و در عین حال، به نتیجه معرفت نداشته باشیم؛ زیرا نتیجه در این حالت کاذب می‌بود.

با این حال، استدلال‌های استقرایی خوب (یعنی استنتاج از نمونه‌هایی بزرگ و نماینده) همانند استدلال‌های قیاسی باورهای موجه ما را بسط می‌دهند. اگر من در باور به مقدمه ۱ موجه باشم، آن‌گاه در باور به نتیجه ن. نیز موجه خواهم بود، حتی اگر این نتیجه از قضا کاذب باشد. دلیل این امر این است که در استدلال‌های استقرایی خوب، اگرچه مقدمه‌ها مستلزم نتیجه نیستند، صدق مقدمات صدق نتیجه را محتمل می‌کند. در نتیجه، اگرچه این گونه استدلال‌ها خطاپذیرند، اما راه‌های بسیار کارآمدی برای شکل دادن به باورهای صادق و در نتیجه بسط باورهای موجه فرد (و همچنین احتمالاً معارف او) به حساب می‌آیند.

قیاس محتمل^۱

همه استدلال‌های غیر قیاسی، صورتی مانند استقرا ندارند. به جای رسیدن از نمونه‌ای بزرگ و نماینده به نتیجه‌ای نامقید، برخی از استدلال‌های غیر قیاسی از پدیده مشاهده‌شده منفردی به تبیینی درباره آن پدیده می‌رسند. این استدلال‌ها معمولاً به صورتی ضمنی از مقدمه‌های متصل‌کننده خاصی استفاده می‌کنند. برای مثال، استنتاج زیر را در نظر بگیرید:

۱. پاهایی زیر پرده دیده می‌شوند.

بنابراین:

ن. فردی پشت پرده پنهان شده است.

این استدلال کاملاً مشروع به نظر می‌رسد. علاوه بر این، مانند استنتاج‌های استقرایی که پیشتر بررسی کردیم، روشن است که مقدمه آن مستلزم نتیجه نیست. با این حال، این نوع از استدلال بسیار متفاوت از استنتاج استقرایی است؛ از این حیث که به مجموعه‌ای بزرگ و نماینده از مشاهدات تکیه نمی‌کند، بلکه این شکل از استدلال که اغلب قیاس محتمل نامیده می‌شود، معمولاً از یک پدیده مشاهده‌شده منفرد به بهترین تبیین برای آن پدیده می‌رسد. به همین دلیل این شکل از استدلال گاه استنتاج بهترین تبیین^۱ نامیده می‌شود.

پیش از این که بتوانیم این نوع از استدلال را ارزیابی کنیم، باید خلأی را در بحث پر کنیم. با این که ممکن است به نظر رسد که استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل به اندازه استقرا سرراست و روشن هستند، در صورتی که در مورد مثالی که هم‌اینک مطرح شد تأمل کنیم، درمی‌یابیم که این استنتاج‌ها تا حد زیادی ضمنی هستند. در مثال مورد بحث، تنها بدین دلیل که می‌دانیم در صورت وجود پاهایی زیر پرده، احتمالاً فردی پشت پرده ایستاده است، استنتاج می‌کنیم که فردی پشت پرده است. اگر برای مثال، از قضا پاهایی مصنوعی پشت پرده باشند، درمی‌یابیم که عجولانه ن. را از مشاهده ذکر شده در ۱ استنتاج کرده‌ایم.

هنگامی که به این عنصر از استنتاج قیاس محتملی تصریح می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این نوع از استدلال راهی میان‌بر برای بیان نوعی استدلال استقرایی عادی است. به عبارت دیگر، چرا از این واقعیت که پاهایی را زیر پرده دیده‌ایم، نتیجه می‌گیریم که فردی پشت پرده است؟ به این دلیل که از تجربیات قبلی مان می‌دانیم که رابطه‌ای میان وجود پاهایی زیر پرده و حضور فردی پشت پرده که پاها متعلق به اوست، وجود دارد. در صورتی که استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل صرفاً تقریر خلاصه‌شده‌ای از استنتاج‌های استقرایی عادی باشند، مسئله جدیدی را ایجاد نمی‌کنند.

یادداشت ۹.۱

شرلوک هلمز^۱

شرلوک هلمز کارآگاه داستانی مشهوری است که در خیابان بیکر لندن زندگی می‌کند. وی در اغلب موارد از طریق استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل به نتیجه می‌رسد و موجب شگفتی دستیارش دکتر واتسون می‌شود. برای مثال، هلمز صرفاً با مشاهده نحوه پوشش و رفتار یک فرد نتایج شگفت‌انگیز (و معمولاً درستی) درباره شخصیت وی می‌گیرد.

برای نمونه، در داستان رسوایی در بومبیا، هلمز صرفاً با نگاهی عمیق به واتسون نتیجه می‌گیرد که وی به تازگی سر تا پا خیس شده و پیش خدمت او بی‌دقت است. هلمز توضیح می‌دهد که این دو نکته را با توجه کردن به این که روی چرم کفش پای چپ واتسون شش برش نازک موازی خورده، دریافته است. چراکه برش‌ها به نحوی است که گویی توسط فردی که گل‌های چسبیده به کفش را با بی‌دقتی تمیز می‌کرده، ایجاد شده است. وی بدین ترتیب به این نتیجه می‌رسد که واتسون اخیراً در هوای بارانی بوده و پیش خدمت وی در تمیز کردن کفش او بی‌دقتی به خرج داده است.

روشن است که هلمز این نتیجه را با انجام مجموعه‌ای از مشاهدات در خصوص کفش‌ها به دست نیاورده، بلکه وی سعی کرده بهترین تبیین را برای آنچه دیده است، به دست دهد. بنابراین، استنتاج او مبتنی بر قیاس محتمل است.

با این حال، همه استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل را نمی‌توان بدین شکل به صورت استنتاج‌های استقرایی عادی تفسیر کرد. برای مثال، تصور کنید که فردی پدیده‌ای کاملاً غیرعادی را برای اولین بار می‌بیند، مانند این که دایره‌ای در یک مزرعه ذرت ایجاد شده است. تبیین‌های محتمل متعددی برای این پدیده وجود دارند. از تبیین‌های نسبتاً عادی، مانند این که شرایط جوی به‌خصوصی موجب این وضعیت شده است، تا تبیین‌هایی کاملاً عجیب مانند این که مریخی‌ها این دایره

را ایجاد کرده‌اند تا نشانه‌ای برای زمینی‌ها باشد. کدام تبیین را باید انتخاب کنیم؟ به وضوح، در این حالت نمی‌توانیم به انتظام‌های مشاهده‌شده پیشین رجوع کنیم، چراکه طبق فرض، برای نخستین بار است که چنین پدیده‌ای را مشاهده می‌کنیم. طبق استقرای عادی، باید صبر کنیم و منتظر اطلاعات بیشتری برای قضاوت باشیم. به نظر من اغلب افراد ساده‌ترین و محافظه‌کارانه‌ترین تبیین را بر تبیینی که نیازمند تغییرات شدیددی در باورهایشان باشد، ترجیح می‌دهند. به عبارت دیگر، به نظر معقول می‌رسد که پدیده مورد بحث را بر مبنای شرایط جوی تبیین کنیم تا این‌که به فعالیت مریخی‌ها متوسل شویم. این نکته نشان می‌دهد که در زندگی روزمره تمایل داریم تبیینی را بهترین تبیین در نظر بگیریم که در صورت برابر بودن دیگر شرایط، بیش از همه، باورهای فعلی ما را حفظ کند. مشکل این اصل در مورد استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل این است که دلیلی برای این فکر که تبیین‌های ساده و محافظه‌کارانه از احتمال صدق بیشتری نسبت به تبیین‌های پیچیده و غیرمحافظه‌کارانه برخوردارند، در دست نداریم.

در هر حال، تنها دلیل برای این‌که فکر کنیم مجاز به استفاده از چنین اصلی در استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل هستیم، می‌تواند این دلیل استقرایی باشد که سادگی و محافظه‌کارانه بودن در گذشته به ما در رسیدن به صدق کمک کرده است. به نظر می‌رسد که اگر قرار باشد استنتاج مبتنی بر قیاس محتمل اساساً مشروع باشند، باید به نحوی به استنتاج استقرایی تحویل شود، اگرچه ممکن است این «تحویل» پیچیده باشد. بدین معنی که به رغم وجود تفاوت‌هایی میان استنتاج استقرایی عادی و استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل، به نظر می‌رسد که استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل همواره به نحوی ضمنی از اطلاعات بیشتر یا اصول انتظام‌بخشی استفاده می‌کنند که اگر به درستی به کار گرفته شوند، دارای بنیان‌های استقرایی هستند.

اگر این نکته درست باشد، استنتاج‌های مبتنی بر قیاس محتمل تا زمانی قابل قبول خواهند بود که استنتاج‌های استقرایی متناظر با آن‌ها قابل قبول باشند. به طور کلی‌تر، قیاس محتمل در صورتی قابل قبول خواهد بود که استقرا قابل قبول باشد. با این حال، همچنان‌که در فصل آتی خواهیم دید، دلیل مهمی برای تردید در مشروع بودن استنتاج‌های استقرایی وجود دارد و در نتیجه، هم استقرا و هم قیاس محتمل دچار مشکل هستند.

خلاصه فصل

- این فصل را با اشاره به تمایز میان معرفت پیشینی و تجربی آغاز کردیم. معرفت پیشینی (روی صندلی و) بدون بررسی جهان حاصل می‌شود، در حالی که معرفت تجربی دست‌کم تا حدی نیازمند بررسی جهان است.
- نوع مهمی از معرفت پیشینی از طریق درون‌نگری حاصل می‌شود. برای کسب این نوع معرفت «به درون خود می‌نگریم» و حالات روان‌شناختی خود را بررسی می‌کنیم، به جای آن‌که «به بیرون بنگریم» و جهان را بکاویم. با این حال، همچنان‌که دیدیم، همه معارف درون‌نگرانه پیشینی نیستند.
- سپس به انواع متفاوتی از استنتاج پرداختیم. به‌خصوص به تمایز میان استنتاج‌های قیاسی و استقرایی اشاره کردیم. در استنتاج‌های قیاسی از برخی مقدمات به نتایج می‌رسیم، به نحوی که مقدمات مستلزم نتایج هستند، بدین معنی که اگر مقدمات صادق باشند، نتایج هم باید صادق باشند.
- در مقابل، استنتاج‌های استقرایی استنتاج‌هایی هستند که در آن‌ها، مقدمات از نتایج پشتیبانی می‌کنند، بدون آن‌که مستلزم آن‌ها باشند. به عبارت دیگر، ممکن است مقدمات صادق باشند، بدون آن‌که نتایج صادق باشند. اشاره کردیم که استدلال‌های استقرایی خوب، استنتاج‌هایی هستند که پشتیبانی خوبی را برای نتایج خود فراهم می‌کنند، بدین معنی که در مقدماتشان به نمونه‌های نماینده تکیه می‌کنند تا از نتایج پشتیبانی کنند.
- در پایان، اشاره کردیم که بسیاری از استنتاج‌های غیر قیاسی صورت یکسانی با استنتاج‌های استقرایی عادی ندارند، اگرچه آن‌ها نیز متضمن مقدماتی هستند که مستلزم نتیجه نیستند. بلکه، این استنتاج‌ها نتایجی را به دست می‌دهند که بهترین تبیین برای پدیده‌هایی‌اند که در مقدمات به آن‌ها اشاره شده است. این نوع از استدلال قیاس محتمل نامیده می‌شود. با این حال و به رغم تفاوت‌های ظاهری، به نظر می‌رسد که هر صورت مشروعی از قیاس محتمل نسخه خلاصه‌شده‌ای از یک استنتاج استقرایی است.

پرسش‌ها

۱. به زبان خودتان تمایز میان معرفت تجربی و پیشینی را توضیح دهید. دو مثال از هر یک دو نوع مذکور بزنید و توضیح دهید که چرا به آن نوع تعلق دارند.
۲. درون‌نگری چیست؟ مثالی از معارف درون‌نگرانه خودتان بزنید و بگویید که این معرفت معرفتی پیشینی است یا تجربی.
۳. استدلال قیاسی چیست؟ مثالی از استدلال قیاسی مطرح کنید.
۴. تفاوت میان استدلال‌هایی که صرفاً معتبر هستند و استدلال‌هایی که درست نیز هستند، در چیست؟ مثالی برای توضیح این تفاوت مطرح کنید.
۵. استدلال استقرایی چیست و از چه نظر با استدلال قیاسی تفاوت دارد؟ مثالی از استدلال استقرایی بزنید که فکر می‌کنید استدلال خوبی است. توضیح دهید که چرا این استدلال را استدلال خوبی می‌دانید.
۶. استدلال مبتنی بر قیاس محتمل چیست و از چه نظر با استدلال استقرایی عادی تفاوت دارد؟ به چه دلیل ممکن است به نظر رسد که استدلال‌های مبتنی بر قیاس محتمل، دست‌کم هنگامی که متقاعدکننده هستند، در واقع، شکلی از استنتاج‌های استقرایی‌اند؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

Casullo, Albert (2003) *A Priori Justification* (Oxford: Oxford University Press).

کتابی کلاسیک در خصوص معرفت و توجیه پیشینی. این کتاب مقدماتی نیست.

Lipton, Peter (1991) *Inference to the Best Explanation* (London: Routledge).

بررسی‌ای عالی در مورد استنتاج بهترین تبیین، خصوصاً در صورتی که بخواهید مطالب بیشتری درباره استدلال‌های مبتنی بر قیاس محتمل بخوانید.

منابع اینترنتی

Bonjour, Laurence (2005) 'A Priori Knowledge and Justification, Recent Work on', *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/article/P060?ssid=244041654andn=2#>>

بررسی دربارهٔ موضوعات مربوط به معرفت و توجیه پیشینی، نوشتهٔ یکی از چهره‌های پیشرو در این زمینه.

'Deductive and Inductive Arguments', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/d/ded-ind.htm>>.

بررسی خوبی دربارهٔ تمایز میان استدلال‌های استقرایی و قیاسی.

Kind, Amy (2005) 'Introspection', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/i/introspe.htm>>

مدخلی سراسر است به موضوعات مربوط به درون‌نگری.

'Sherlock Holmes', *Wikipedia*, <http://en.wikipedia.org/wiki/Sherlock_Holmes>.

اطلاعات بیشتری دربارهٔ کارآگاه داستانی، شرلوک هولمز، که شامل بحثی بسیار پیچیده دربارهٔ سبک خاص استدلال‌های اوست.

'Validity and Soundness', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/v/val-snd.htm>>

بررسی بسیار خوبی دربارهٔ مفاهیم اعتبار و درستی.

Vogel, Jonathan (2005) 'Inference to the Best Explanation', *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/article/P025>>

مدخلی روشن به مبحث قیاس محتمل.

مسئله استقرا

همچنان که در فصل نه دیدیم، بسیار مهم است که بتوانیم توجیهی برای استنتاج‌های استقرایی به دست دهیم، چراکه از این استنتاج‌ها به طور مستمر برای کسب معرفت استفاده می‌کنیم. فعالیت دانشمندان را حین پیشبرد تحقیقاتشان در نظر بگیرید. بیشتر استنتاج‌هایی که در این حالت به کار گرفته می‌شوند، استقرایی‌اند، زیرا اغلب از مقدمه‌هایی که به نمونه‌های مشاهده‌شده، و البته نماینده جمعیت هدف، ارجاع می‌دهند، به ادعایی کلی که از محدوده ادعاهای مطرح‌شده در مقدمه‌ها فراتر می‌روند، می‌رسند.

برای مثال، این که یک مایع در آزمایش‌های متعددی در شرایطی مشخص (مانند فشار جو) دمای جوش به‌خصوصی داشته، دلیل خوبی برای این فکر است که مایع مورد بررسی به طور کلی دمای جوش مذکور را دارد، اگرچه این امر با آزمایش‌های انجام‌شده سازگار است که مایع در آزمایش‌های بعدی دمای جوش متفاوتی داشته باشد. اگر استقرا راه موجهی برای کسب معرفت نباشد، نخواهیم توانست معرفت علمی و بسیاری دیگر از معارفمان را به ترتیب مذکور بسط دهیم. با این حال، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) به خوبی نشان داده که این وابستگی ما به استنتاج‌های استقرایی دچار مشکل است. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که وی از طریق استدلال مشهوری نشان می‌دهد که استدلال استقرایی ناموجه است.

در فصل پیشین اشاره کردیم که استدلال استقرایی با این شرط که نمونه به کاررفته به اندازه کافی بزرگ و نماینده باشد، کاملاً موجه به نظر می‌رسد. مثال «شترمرغ‌ها» را به یاد آورید. استنتاج مذکور چنین بود:

۱ همه شترمرغ‌های مشاهده شده عاجز از پرواز هستند.
بنابراین:

ن. همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند.

همچنان‌که اشاره کردیم، این استنتاج تا زمانی که مشاهدات مربوط به شترمرغ‌ها در گستره قابل اعتمادی از این حیوانات انجام گرفته باشد (یعنی در شرایط و محیط‌های گوناگون) و تعداد به اندازه کافی بزرگی از شترمرغ‌ها مشاهده شده باشند (برای مثال، فقط یک جفت شترمرغ بررسی نشده باشد) کاملاً قابل قبول به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، باید ۱ را چنین تقریر کنیم:

۱* شترمرغ‌های بسیاری در سال‌های گوناگون و در محیط‌های مختلف دیده شده‌اند و همگی عاجز از پرواز بوده‌اند.

استنتاج استقرایی از ۱* به ن. استنتاج خوبی به نظر می‌رسد، چراکه با در نظر گرفتن ملاحظات آن که در ۱* ذکر شده است، به نظر می‌رسد که ن. به احتمال زیاد صادق است.

اما، هیوم این مسئله را مطرح می‌کند که چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که انتظامی که در نمونه نماینده مشاهده کرده‌ایم — مانند انتظام میان شترمرغ بودن و عاجز از پرواز بودن — باید احتمال صدق تعمیم‌دهی نامقیدی را — یعنی این تعمیم‌دهی که همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند — افزایش دهد. ظاهراً، تنها دفاع ما از این ادعا دفاعی استقرایی است: این که در گذشته، نمونه‌های نماینده از چنین تعمیم‌دهی‌های نامقیدی پشتیبانی کرده‌اند. اگر چنین باشد، استنتاج‌های استقرایی فقط در صورتی موجهند که از نتایج استنتاج استقرایی دیگری استفاده کنند. بدین ترتیب، توجیهی غیردوری برای استقرا وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، راهی برای توجیه استقرا که خود به استنتاج استقرایی دیگری متوسل نشود، وجود ندارد.

اجازه دهید که استدلال مورد بحث را به گام‌هایی تقطیع کنیم. نکته اول مد نظر هیوم این است که استنتاج از ۱* به ن. در استدلال استقرایی پیش گفته دچار مشکل است، مگر آن‌که با مقدمه کمکی زیر تقویت شود:

۲ این که انتظام خاصی در نمونه به اندازه کافی بزرگ و نماینده‌ای برقرار است، بدین معناست که آن انتظام احتمالاً به طور کلی نیز برقرار است.

با مطرح شدن این مقدمهٔ کمکی، مشکلی برای توجیه استنتاج ن. از ۱* وجود نخواهد داشت، زیرا نماینده بودن نمونهٔ مورد بحث در ۱* به همراه مقدمهٔ ۲ تضمین می‌کند که نتیجهٔ ن. احتمالاً صادق است. اما ۲ را از کجا می‌دانیم؟ شهوداً، تنها راه برای دانستن چنین ادعایی توسل به استنتاج استقرایی دیگری است، یعنی این استنتاج که همبستگی‌ای میان انتظام‌های مشاهده‌شده در نمونه‌های به اندازهٔ کافی بزرگ و نماینده و انتظام‌های نامقید وجود دارد. اما این امر بدین معناست که یک استنتاج استقرایی فقط در صورتی موجه است که ادعای دیگری را به کار گیرد که خود از طریق استقرا به دست آمده است. بدین ترتیب، هیوم نتیجه می‌گیرد که پشتیبانی معرفتی‌ای که برای استنتاج‌های استقرایی در دست داریم، دوری است، چراکه این استنتاج‌ها فقط با این شرط باورهای موجهی را در نتیجه‌گیری‌های خود معرفی می‌کنند که از پیش از استنتاج استقرایی دیگری استفاده کرده باشند. در نتیجه، توجیهی غیردوری برای استقرا وجود ندارد.

پاسخ به مسئلهٔ استقرا

در مجموع روشن نیست که چگونه باید به استدلالی از این دست پاسخ داد. یک راه برای پاسخ دادن می‌تواند این ادعا باشد که شیوه‌های معرفتی بنیادینی مانند استقرا نیازمند توجیه نیستند و در نتیجه، مجازیم از آن‌ها استفاده کنیم، بدون آن که نگران وجود یا عدم وجود توجیهی غیردوری برای آن‌ها باشیم. با این حال، این پاسخ قدری موضعی به نظر می‌رسد و به سختی می‌تواند رویکرد معقولی برای حل مسئلهٔ مورد بحث باشد.

امکان دیگر این است که ادعا کنیم تا هنگامی که استقرا کار می‌کند، این امر که می‌توانیم استدلالی غیردوری برای توجیه آن مطرح کنیم یا خیر اهمیتی ندارد. به عبارت دیگر، تا هنگامی که مقدمه‌ای مانند ۲ صادق است، می‌تواند به نحوی موجه در استدلال‌های استقرایی به کار گرفته شود و مهم نیست که آیا دلایل مستقل خوبی برای صادق دانستن آن داریم یا خیر. چنین پاسخی را تنها کسانی ممکن است مطرح کنند که برون‌گرایی معرفتی را پذیرفته باشند؛ یعنی کسانی که

معتقدند که هرگاه شرایط «بیرونی» خاصی برقرار باشد، مانند این که فرد باور خود را به روش قابل اعتمادی شکل داده باشد، می‌توان باوری را پذیرفت و در نتیجه معرفت داشت، حتی در صورتی که فاقد دلایلی برای پشتیبانی از آن باشیم. در بحث حاضر، برون‌گرای معرفتی معتقد خواهد بود که می‌توانیم به نتیجه یک استقرا باور موجه داشته باشیم، حتی در صورتی که با پذیرفتن مسئله استقرا فاقد دلیل خوبی برای این فکر باشیم که باور مذکور صادق است، البته فقط تا هنگامی که استقرا راه قابل اعتمادی برای شکل دادن به باورهایمان باشد.

این پاسخ برای همگان جالب توجه نخواهد بود. به خصوص، برای درون‌گرایان معرفتی که معتقدند برای موجه بودن در باور به یک امر همواره باید دلایل پشتیبان مناسبی داشته باشیم، جذابیتی نخواهد داشت. با این حال، مسئله برای درون‌گرایان معرفتی تبیین این امر است که باورهای مبتنی بر استقرای ما که به طور گسترده به کار می‌روند، با توجه به این که — همان‌طور که به نظر می‌رسد هیوم نشان داده است — راهی غیردوری برای پشتیبانی از باورهای حاصل از استقرا وجود ندارد، چگونه موجهند. بنابراین، انتخاب میان این دو دیدگاه بسیار خطرناک است.

کنار آمدن با مسئله استقرا: ابطال‌گرایی

به نحوی جالب توجه، همه متفکران فکر نمی‌کنند که لازم است به مسئله استقرا پاسخ دهیم، بدین معنا که راه حلی برای آن بیابیم. بلکه برخی استدلال می‌کنند که باید با این مسئله کنار بیاییم.

شاید مهم‌ترین مدافع این دیدگاه کارل پوپر^۱ (۱۹۰۲-۱۹۹۴) باشد. وی استدلال می‌کرد که مسئله استقرا به آن اندازه که در بادی امر به نظر می‌رسد، دشوار نیست، چراکه در واقع، اغلب از استدلال استقرایی استفاده نمی‌کنیم. به خصوص، وی ادعا می‌کرد که در علم، در صورتی که به خوبی فهمیده شود، از استدلال‌های استقرایی استفاده نمی‌شود، بلکه علم به نحوی قیاسی پیش می‌رود. برای درک مقصود پوپر، مجدداً استدلال استقرایی در مثال شتر مرغ‌ها را در نظر بگیرید:

1. Karl Popper

۱. شترمرغ‌های بسیاری در سال‌های گوناگون و در محیط‌های مختلف دیده شده‌اند و همگی عاجز از پرواز بوده‌اند.

بنابراین،

ن. همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند.

این استدلال به وضوح استقرایی است، زیرا که صدق مقدمه با کذب نتیجه سازگار است (به عبارت دیگر، مقدمه نتیجه را محتمل می‌کند، اما مستلزم آن نیست). علاوه بر این، به نظر می‌رسد که استدلال مذکور این امر را به دقت بیان می‌کند که دانشمندان چگونه به این کشف می‌رسند که همه شترمرغ‌ها عاجز از پروازند، یعنی از طریق مشاهده تعداد زیادی از شترمرغ‌ها در شرایط مختلف و سپس گرفتن نتیجه‌ای کلی درباره توانایی پرواز آن‌ها.

با این حال، پوپر ادعا می‌کند که دانش از طریق روشی استقرایی پیش نمی‌رود، بلکه دانشمندان تعمیم‌دهی‌های متهورانه‌ای را مطرح و سپس سعی می‌کنند آن‌ها را *ابطال* کنند، یعنی نشان دهند که تعمیم‌دهی‌های مذکور کاذب‌اند. پوپر این فرایند را *ابطال* می‌نامد. برای نمونه در مثال شترمرغ‌ها، دانشمندی که مشکوک است که آیا همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند یا خیر، این فرضیه را به نحوی متهورانه برای آزمون بیشتر مطرح می‌کند. با این حال، آزمون فرضیه مورد بحث به این معنا نیست که در پی نمونه‌های موافق با آن باشیم، بلکه آن است که در پی نمونه‌هایی باشیم که قاطعانه با آن مخالف هستند، در مثال حاضر، به دنبال شترمرغ‌هایی باشیم که پرواز می‌کنند.

به صورت استدلالی که برای ابطال فرضیه مذکور — یعنی کشف شترمرغی که پرواز می‌کند — به کار می‌رود، توجه کنید. ابتدا فرضیه متهورانه را مطرح می‌کنیم:

ف. همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند.

سپس با مثال نقض قاطعی مواجه می‌شویم:

۱. شترمرغی وجود دارد که پرواز می‌کند.

از این مشاهده نتیجه می‌گیریم که فرضیه متهورانه ف. کاذب است، چراکه چنین نیست که همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز باشند.

یادداشت ۱.۱۰

کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴)

آزمون‌های خوب نظریه‌های خطا را از میان می‌برند، هنگامی زنده می‌مانیم که دوباره حدس بزنیم.

متناسب به پوپر

کارل پوپر در اثربش متولد شد، اما بیشتر زندگی دانشگاهی خود را در بریتانیا گذراند. مشهورترین کار فلسفی او دفاع از فرایند ابطال به عنوان جایگزینی برای استقرا در فهم علم است. او ادعا می‌کرد که روش‌شناسی علم بطنی و استقرایی و از طریق شکل دادن استدلال‌هایی به نفع تعمیم‌دهی‌ها نیست، بلکه صورت‌بندی تعمیم‌های متهورانه و سپس تلاش برای پیدا کردن مثال‌های نقضی برای آن‌هاست.

پوپر ادعا کرد که نشانه یک نظریه علمی این است که آن نظریه ابطال‌پذیر باشد. به عبارت دیگر، برخی مشاهدات وجود داشته باشند که بتوانند نشان دهند که نظریه کاذب است. هر مبنای این نشانه، پوپر علیه برخی از نظریه‌ها که به نظر علمی می‌رسند، اما علمی نیستند، استدلال می‌کرد. پوپر بر دو نظریه مارکسیسم و روانکاوی تمرکز داشت. در هر دو مورد، پوپر استدلال می‌کرد که هر مثال ناقصی ظاهری علیه این نظریه‌ها را می‌توان به نحوی توصیف کرد که مثالی علیه نظریه به شمار نیایند. بدین ترتیب، پوپر ادعا می‌کرد که این نظریه‌ها ابطال‌پذیر نیستند و بنابراین، نمی‌توان آن‌ها را علمی دانست.

نکته مهم درباره استنتاج از ۱ به ن. این است که این مسیر استدلال کاملاً قیاسی و نه استقرایی است. اگر در واقع شترمرغی وجود داشته باشد که بتواند پرواز کند، نتیجه می‌شود که چنین نیست که همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز باشند. این نتیجه‌گیری صرفاً محتمل نیست، بلکه با در نظر گرفتن مقدمه باید برقرار باشد. بدین ترتیب، ایده پوپر این است که دانشمندان در تلاش هستند با مطرح کردن فرضیه‌های متهورانه و تلاش برای ابطال آن‌ها علم را به نحوی قیاسی و نه استقرایی پیش برند. به عبارت دیگر، آن‌ها در پی شواهد متعددی در حمایت از نظریات خود

نیستند که البته به نحوی غیر قطعی، از نتایج استنتاج استقرایی پشتیبانی کنند، بلکه آن‌ها تعمیم‌دهی‌های متهورانه‌ای را مطرح و سپس سعی می‌کنند آن‌ها را به نحوی قاطع ابطال کنند. در صورتی که چنین ابطالی صورت گیرد، آن‌ها می‌توانند به نحوی قیاسی نتیجه بگیرند که تعمیم‌دهی کاذب بوده است.

اگر پوپر برحق باشد، نتیجه می‌شود که مسئله استقرا آنچنان‌که در ابتدا به نظر می‌رسد، ما را به زحمت نخواهد انداخت. چراکه بر خلاف آنچه ابتدا تصور می‌کردیم، بیشتر معرفت ما نسبت به جهان وابسته به استقرا نیست. اما آیا راه حل نسبتاً افراطی پوپر برای مسئله استقرا کار می‌کند؟

مشکلاتی در خصوص پیشنهاد پوپر وجود دارند. در این جا دو مسئله اصلی را از میان آن‌ها بررسی می‌کنیم. اولین مسئله به این دلیل پیش می‌آید که اگر معرفت علمی مان را به نحوی که پوپر پیشنهاد می‌کند، بفهمیم، روشن نیست که بتوانیم معرفت علمی چندانی داشته باشیم. تاکنون کسی شترمرغی را که پرواز کند، مشاهده نکرده است (دست‌کم تا آن‌جا که ما می‌دانیم). در این صورت، آیا نمی‌دانیم که شترمرغ‌ها عاجز از پروازند؟ به نظر پوپر خیر. اگر شترمرغی را می‌یافتیم که پرواز کند، می‌توانستیم به نحوی قیاسی به این معرفت دست یابیم که چنین نیست که همه شترمرغ‌ها عاجز از پرواز هستند، اما لازمه دانستن این که همه شترمرغ‌ها عاجز از پروازند، استقرا کردن است. حال توجه کنید که با توجه به دیدگاه پوپر، ما نمی‌توانیم استفاده‌مان از استقرا را موجه کنیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که هرگز نمی‌توانیم تعمیم‌دهی‌های ابطال‌نشده‌ای را که دانشمندان مطرح می‌کنند، بدانیم. ما فقط می‌توانیم به کذب تعمیم‌دهی‌هایی معرفت پیدا کنیم که نادرست بودنشان نشان داده شده است. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که بر مبنای دیدگاه پوپر، بخش بزرگی از معرفتمان را از دست خواهیم داد.

مسئله دوم در مورد پیشنهاد پوپر به این دلیل پیش می‌آید که روشن نیست دانشمندان بتوانند کذب تعمیم‌دهی‌های متهورانه‌شان را تنها با مشاهده آنچه مثال نقض قاطعی برای تعمیم‌دهی به نظر می‌رسد، استنتاج کنند. مجدداً مثال شترمرغ‌ها را در نظر بگیرید. فرض کنید که انسان‌ها برای قرن‌ها مشاهده کرده باشند که شترمرغ‌ها عاجز از پروازند و بنابراین، به این باور رسیده باشند که همه شترمرغ‌ها عاجز از پروازند. حال فرض کنید که روزی دانشمندی وارد جمع

شود و ادعا کند که شترمرغی را در حال پرواز دیده است. چه واکنشی به این ادعا نشان خواهید داد؟

شما باور خود را مبنی بر این که شترمرغ‌ها عاجز از پروازند، تنها بر مبنای این گواهی موردی کنار نخواهید گذاشت. دست‌آخر، با توجه به تاریخ طولانی مشاهده شترمرغ‌های عاجز از پرواز، تبیین‌های دیگری در این باره که دانشمند مذکور چه چیزی را مشاهده کرده است، مرجح به نظر می‌رسند. در سخت‌گیرانه‌ترین حالت، ممکن است در این خصوص شک کنیم که شاید دانشمند اشتباه کرده است، یا حتی شاید ما را فریب می‌دهد. حتی اگر به وی اعتماد داشته باشیم، هنوز هم راه‌هایی برای به چالش کشیدن این مشاهده وجود دارد. می‌توان گفت که پرنده‌گانی در این ناحیه در هوا پرواز می‌کنند که در شرایط خاصی شبیه به شترمرغ دیده می‌شوند. حتی به نحوی ریشه‌ای‌تر، ممکن است صرفاً بگوییم موجودی که دیده شده است، هرچه که باشد، نمی‌توانسته یک شترمرغ باشد، زیرا یکی از مشخصه‌های شترمرغ‌ها این است که نمی‌توانند پرواز کنند. بنابراین، موجود مورد بحث حیوانی به کلی متفاوت بوده، شاید گونه‌ی جدیدی از پرنده‌گان است که تاکنون دیده نشده، موجودی که از همه نظر شبیه به شترمرغ است، جز این که پرواز می‌کند.

نکته مهم در این باره این است که ناگزیر نیستیم هر مشاهده‌ای را همان‌طور که به نظر می‌رسد، در نظر بگیریم. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که اعتراض به این مشاهده به صورت‌هایی که ذکر شد، نامعقول نیست، به شرط آن‌که تعمیم‌دهی‌ای که به واسطه این مشاهده زیر سؤال می‌رود، به قدر کافی توسط مشاهدات دیگری تأیید شده باشد. با این حال، مسئله این است که اگر وجود امکانی عقلانی را برای نپذیرفتن مشاهده، آنچنان‌که به نظر می‌رسد، بپذیریم، گویی طبق دیدگاه پوپر حتی معرفت علمی کمتری نسبت به آنچه فکر می‌کردیم، داریم. زیرا جز در صورتی که فرد مشاهده را همان‌طور که به نظر می‌رسد، بپذیرد، وی نمی‌تواند استنتاج قیاسی مرتبط را برای رد کردن تعمیم‌دهی مورد بحث انجام دهد و در نتیجه به این معرفت دست پیدا کند که تعمیم‌دهی کاذب است. به عبارت دیگر، خلاصه این انتقاد این است که دیدگاه پوپر نه تنها مانع از آن می‌شود که تعمیمی را درباره جهان صادق بدانیم، بلکه این دیدگاه مستلزم این نیست که ما ضرورتاً معرفت زیادی درباره تعمیم‌های کاذب داریم.

کنار آمدن با مسئله استقرا: عمل‌گرایی

هانس رایشنباخ^۱ (۱۸۹۱-۱۹۵۳) راه کاملاً متفاوتی برای کنار آمدن با مسئله استقرا مطرح کرده است. رایشنباخ در این خصوص که توجیهی برای استقرا وجود ندارد، با هیوم موافق است، اما استدلال می‌کند که با این حال، دست‌کم در معنایی، معقول است که استنتاج‌های استقرایی را انجام دهیم. ایده رایشنباخ در اصل این است که استقرا عقلانی است، چراکه اگر استقرا را به کار نگیریم، باورهای صادق بسیار کمی درباره جهان خواهیم داشت، در حالی که اگر استقرا را به کار بگیریم، دست‌کم بخت این را داریم که باورهای صادق زیادی را در مورد جهان از طریق استنتاج استقرایی شکل دهیم. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد چیزی به کار آید، آن چیز استقراست. در این معناست که به کارگیری استقرا معقول خواهد بود، حتی اگر توجیهی برای این فکر که استقرا کاراست، در دست نداشته باشیم. بدین ترتیب، رایشنباخ به جای پاسخی معرفتی، پاسخی عملی — یا عمل‌گرایانه — برای مسئله استقرا به دست می‌دهد.

برای آن‌که نکته مورد نظر رایشنباخ را درک کنیم، یکی از مثال‌هایی را که او مطرح می‌کند، در نظر بگیرید: بیماری را تصور کنید که رو به مرگ است و چیز زیادی از عمرش باقی نمانده است. آیا اگر او بپذیرد که عملی آزمایشی رویش انجام شود، در صورتی که در حال حاضر دلیلی برای این امر که عمل مذکور جان وی را نجات خواهد داد، در دست نباشد، معقول عمل کرده است یا خیر؟ در این‌جا انتخاب میان مرگ قطعی و احتمال کم برای زنده ماندن است و از آن‌جا که فرد با این انتخاب مواجه شده، معقول است که وی عمل جراحی را انتخاب کند، حتی اگر دلایل خوبی برای این فکر که عمل موفقیت‌آمیز خواهد بود، نداشته باشد. اگر چیزی جان وی را نجات دهد، آن عمل جراحی است.

به نظر رایشنباخ، ما به نحوی مشابه با انتخاب میان به کار نگرفتن استقرا و از دست دادن همه بختمان برای به دست آوردن باورهای صادق متعدد درباره جهان از طریق این نوع از استنتاج، و به کارگیری استقرا و احتمالاً کسب باورهای صادق متعددی درباره جهان مواجهیم. در چنین موقعیتی، به کارگیری استقرا، حتی

اگر توجیهی برای این شیوه استنتاج نداشته باشیم، کاملاً معقول به نظر می‌رسد. با توجه به بحثی که در مورد معقولیت معرفتی در فصل پنج مطرح شد، معقولیتی که در این جا مطرح است، به وضوح از نوع معقولیت معرفتی نیست.

در نهایت، رایشنباخ در این مورد کاملاً تصریح دارد که دلایل خوبی برای این فکر که اعتماد ما به استنتاج‌های استقرایی مان به باورهای صادق خواهد انجامید، نداریم. بدین ترتیب، توصیه رایشنباخ برای اعتماد به استقرا یادآور شرط‌بندی پاسکال است. به یاد آورید که نکته اصلی شرط‌بندی مذکور این بود: از آن‌جا که در صورتی که باور به خدا صادق باشد، آنچه فرد با باور پیدا کردن به خدا به دست می‌آورد (یعنی زندگی ابدی) نسبت به آنچه در صورت کاذب بودن این باور از دست می‌رود (یعنی زحمات ناشی از داشتن این باور) بسیار بیشتر است، معقول است که به وجود خدا باور داشته باشیم. بنابراین، شرط‌بندی پاسکال همانند دفاع رایشنباخ از استقرا دلیلی برای این فکر که ادعای خاصی (یعنی وجود خداوند) صادق است، به دست نمی‌دهد، بلکه فقط می‌گوید که در صورتی که بدون داشتن دلیلی فرض کنیم که این ادعا صادق است، ممکن است چیز بیشتری نصیبمان شود. با این حال، تفاوتی میان دفاع رایشنباخ و شرط‌بندی پاسکال وجود دارد. هدف از شرط‌بندی پاسکال به هیچ وجه این نیست که به باورهای صادقی درباره وجود خداوند دست پیدا کنیم (این شرط‌بندی فقط متوجه این است که به ما نشان دهد داشتن چه باوری در این خصوص بیشتر به نفع ماست)، در حالی که هدف دفاع رایشنباخ از استقرا به دست آوردن باورهایی صادق، البته به نحوی غیرمستقیم است. به عبارت دیگر، رایشنباخ می‌گوید که اگر به کسب باورهای صادق متعدد علاقه داریم، بهترین کار این است که به استقرا اعتماد کنیم، حتی اگر توجیهی برای آن نداشته باشیم. بنابراین، در حالی که چنین باوری به استقرا، مستقیماً به لحاظ معرفتی معقول نیست — دلایلی به نفع صدق این باور از آن پشتیبانی نمی‌کنند — طبق نظر رایشنباخ، به نحوی غیرمستقیم به لحاظ معرفتی معقول است که به استقرا باور داشته باشیم.

با در ذهن داشتن این نکته، ممکن است شیوه رایشنباخ برای مواجهه با مسئله استقرا، بر خلاف آنچه بسیاری (و از جمله خود رایشنباخ) تصور کرده‌اند، صرفاً عمل‌گرایانه نباشد.

یادداشت ۲.۱۰

لمس پوچی

لمس پوچی مستند مشهوری است که در سال ۲۰۰۳ ساخته شد. این مستند بازخوانی حادثه‌ای است که دو کوه‌نورد پس از آن‌که یکی از آن‌ها در کوه سولا گرانده در کوه‌های آند در پرو دچار سانحه شد، از سر گذراندند. یکی از برجسته‌ترین صحنه‌های فیلم مربوط به لحظه‌ای است که قهرمان فیلم باید میان مرگ قطعی و امری ناشناخته دست به انتخاب بزند. او درون یک یخچال افتاده و در تاریکی آویزان مانده است. وی به دلیل صدمه‌ای که خورده است، نمی‌تواند از کوه بالا برود و انتخابی که با آن مواجه شده این است که یا آن قدر در تاریکی معلق بماند تا در نهایت بمیرد، یا آن‌که طناب را قطع کند و بدین ترتیب، بیشتر در یخچال سقوط کند. تمام آنچه وی می‌داند این است که ممکن است سقوط او را بکشد، اما به همین اندازه این احتمال وجود دارد که وی جان سالم به در ببرد. او دل به دریا می‌زند و طناب را قطع می‌کند. وی پس از سقوط زنده می‌ماند و به نحوی معجزه‌آمیز راهی برای خروج از یخچال پیدا می‌کند.

طبق نظر رایشنباخ، انتخابی که کوه‌نورد دست به آن زد، ماهیتاً مانند انتخابی است که در مورد استقرا با آن مواجهیم. دقیقاً همان‌طور که کوه‌نورد دلیلی برای این فکر نداشت که قطع کردن طناب به وی سود می‌رساند، ما نیز دلیلی برای اعتماد به استقرا نداریم. با این حال، با توجه به انتخاب‌های بدیلی که کوه‌نورد داشت، قطع کردن طناب معقول‌ترین کار ممکن بود، چراکه / احتمالی برای زنده ماندن را باقی می‌گذاشت. به نظر رایشنباخ، به نحوی مشابه، با توجه به انتخاب‌هایی که در پی مسئله استقرا با آن‌ها مواجهیم، اعتماد به استقرا معقول‌ترین کار ممکن است، چراکه فقط با به کار گرفتن استقرا می‌توانیم به شکل دادن نظام‌مند باورهای صادق درباره جهان امید داشته باشیم.

خلاصه فصل

- فصل را با بررسی مسئله استقرای هیوم آغاز کردیم. این مسئله بدین دلیل پیش می‌آید که مطرح کردن توجیهی غیردوری برای استقرا غیرممکن به نظر می‌رسد. زیرا استنتاج‌های استقرایی فقط در صورتی مجاز هستند که از قبل فرض کرده باشیم که انتظام‌های مشاهده‌شده دلایل خوبی را برای تعمیم‌هایی که آن‌ها را به نحوی استقرایی از این انتظام‌ها استنتاج می‌کنیم، فراهم می‌آورند. مسئله این است که دلایل ما برای این فرض، خود به استنتاج‌های استقرایی دیگری وابسته‌اند (این که در گذشته، دریافته‌ایم که رابطه‌ای میان انتظام‌های مشاهده‌شده و تعمیم‌دهی‌های متناظر با آن‌ها برقرار است). اما اگر این امر درست باشد، توجیه ما برای استنتاج‌های استقرایی موردی مان دست‌کم تا حدی استقرایی است، و این بدین معناست که ارائه توجیهی غیردوری برای استقرا ممکن نیست.
- یک راه برای پاسخ دادن به مسئله استقرا این است که استدلال کنیم این شیوه عمل معرفتی بنیادین نیازمند توجیه نیست، اما به این نکته اشاره کردیم که پاسخ اخیر واکنش به لحاظ فکری رضایت‌بخشی به مسئله استقرا نیست. رویکرد بهتری که در همین راستاست، این است که بر مبنای برون‌گرایی معرفتی از استقرا دفاع کنیم. طبق این دیدگاه، تا زمانی که استقرا در عمل قابل اعتماد است، نداشتن دلایل کافی برای پشتیبانی از آن لزوماً مانعی برای به دست آوردن باورهای موجه از طریق استقرا به حساب نمی‌آید. اشاره کردیم که معرفت‌شناسانی که مدافع درون‌گرایی معرفتی هستند، چنین رویکردی را قابل قبول نمی‌دانند.
- سپس دو راه برای کنار آمدن با مسئله استقرا به جای استدلال کردن علیه آن را بررسی کردیم. دیدگاه اول در این خصوص از آن پوپر است. طبق این دیدگاه، مسئله استقرا بنیان بخش بزرگی از معرفت ما را سست می‌کند، زیرا بیشتر معرفت ظاهراً استقرایی — خصوصاً بیشتر معرفت علمی — در واقع از طریق قیاس به دست می‌آید. پوپر استدلال می‌کند که دانشمندان به جای انجام استنتاج‌های موقتی در مورد انتظام‌های مشاهده‌شده، در واقع فرضیه‌های

متهورانه‌ای را صورت‌بندی و سپس سعی می‌کنند آن‌ها را به نحوی قاطع رد یا ابطال کنند، فرایندی که نه استقرایی بلکه قیاسی است. به دو مسئله در مورد این دیدگاه اشاره کردیم: اول آن‌که به نظر می‌رسد این دیدگاه بخش بزرگی از معرفت علمی ما را کنار می‌گذارد و دوم این‌که روشن نیست که چگونه باید روش‌شناسی علمی را بر حسب ابطال درک کرد.

• در نهایت، شیوه عمل‌گرایانه رایشناخ را برای کنار آمدن با مسئله استقرا بررسی کردیم. وی می‌پذیرد که توجیهی برای استقرا در دست نداریم، اما استدلال می‌کند به کارگیری استقرا معقول‌ترین کار ممکن در این خصوص است. چراکه اگر روشی برای استنتاج وجود داشته باشد که ما را به باورهایی صادق درباره جهان برساند، آن روش استقراست. بدین ترتیب، می‌توانیم مطمئن باشیم که استقرا بهترین روش در دسترس است، حتی اگر توجیهی برای آن نداشته باشیم. بنابراین، از آن‌جا که باید باورهایی را درباره جهان شکل دهیم، معقول است که استقرا را به کار ببریم.

پرسش‌ها

۱. مسئله استقرا را به زبان خودتان توضیح دهید. به منظور تشریح این مسئله، یک استنتاج استقرایی را که در صورت نبودن مسئله استقرا مجاز به نظر می‌رسد، مثال بزنید.
۲. برون‌گرایان معرفتی چگونه به مسئله استقرا پاسخ می‌دهند؟ آیا این رویکرد را قابل قبول می‌دانید؟ پاسخ خود را تبیین و از آن دفاع کنید.
۳. مقصود پوپر هنگامی که می‌گوید روش علم ابطال است و نه استقرا، چیست؟ چرا ابطال یک فرایند قیاسی است؟ برای توضیح پاسخ خود مثالی بزنید. به نظر شما، آیا نظر پوپر درست است؟ اگر چنین است، آیا وی به ما در کنار آمدن با مسئله استقرا کمکی می‌کند؟ پاسخ خود را تبیین و از آن دفاع کنید.
۴. مقصود رایشناخ هنگامی که می‌گوید اگرچه توجیهی برای استقرا نداریم، اما به کارگیری استقرا معقول است، چیست؟ رویکرد رایشناخ در مورد معقولیت به کارگیری استقرا از چه جهت شبیه به شرط‌بندی پاسکال است و از چه جهت با آن تفاوت دارد؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

Bonjour, Laurence (1993) 'Problems of Induction', *A Companion to Epistemology*, J. Dancy and E. Sosa (eds), (Oxford: Blackwell).

مروری عالی بر مباحث مطرح شده درباره مسئله استقرا.

Swinburne, Richard (ed.) (1974) *The Justification of Induction* (Oxford: Oxford University Press).

مجموعه‌ای کلاسیک از مقالات مهم درباره مسئله استقرا. توجه کنید که برخی از این مقالات برای مبتدیان نوشته نشده‌اند.

منابع اینترنتی

Kaplan, Mark (1998) 'Induction, Epistemic Issues in', *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/article/P024?ssid=185698882andn=2#>>

مروری جامع بر مباحث مطرح درباره استقرا که یکی از چهره‌های پیشرو در این حوزه آن را نوشته است.

The Karl Popper Web, <<http://www.eeng.dcu.ie/~tkpw/>>.

صفحه‌ای اینترنتی که به پوپر اختصاص یافته است.

Thornton, Stephen (2005) 'Karl Popper', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/popper/>>

مروری عالی بر فلسفه پوپر، شامل اطلاعات بسیاری درباره دیدگاه‌های پوپر در خصوص ابطال و استقرا.

'Touching the Void', *IMDb Internet Movie Database*, <<http://www.imdb.com/title/tt0379557/>>

منبعی برای اطلاعات بیشتر درباره مستند لمس پوچی.

بخش سوم

آیا اصلاً چیزی می‌دانیم؟

شکاکیت دربارهٔ اذهان دیگر

مسئلهٔ اذهان دیگر^۱

در زندگی روزمره مان مفروض می‌گیریم که در عالم تنها نیستیم، افراد دیگری هستند که در این جا با ما زندگی می‌کنند. با این حال، همچنان که خواهیم دید، هنگامی که به تفکر دربارهٔ این موضوع می‌پردازیم، به هیچ وجه روشن نیست که چه چیزی ما را در این باور محق می‌سازد. چرا ما این چنین مطمئنیم که افرادی دیگر وجود دارند، افرادی که مانند ما دارای ذهن هستند؟

مسئله‌ای که دربارهٔ معرفت ما به اذهان دیگر مطرح است، این است که ما در عمل نمی‌توانیم اذهان دیگران را آنچنان که اشیائی مانند درختان و میزها را می‌بینیم، مشاهده کنیم. دست‌آخر، به نظر می‌رسد که ذهن یک فرد چیزی است که در بن بدن او نهفته است. رفتار بدنی فرد، اگرچه ذهنش را بروز می‌دهد، اما دیدن آن دیدن ذهن او نیست. متناظراً برای آن که بدانیم کسی دارای ذهن است، باید کاری بیش از این انجام دهیم که رفتار او را مشاهده کنیم؛ علاوه بر این، باید نتیجه بگیریم که چیزی در بن این رفتار وجود دارد و موجب آن می‌شود، یعنی یک ذهن.

1. the problem of other minds

اگر این تصویر از این که چگونه به این معرفت می‌رسیم که دیگران دارای ذهن هستند، درست باشد، شکاکیت دربارهٔ وجود چنین اذهانی، یعنی این دیدگاه که معرفت به وجود اذهان دیگر غیرممکن است، دور از ذهن نیست. دست‌آخر، ما باید وجود اذهان دیگر را از رفتار مشاهده‌شده نتیجه بگیریم. در این صورت پرسشی که طبیعتاً مطرح می‌شود این است که آیا رفتار مشاهده‌شده می‌تواند در صورتی که ذهنی در بن رفتار وجود نداشته باشد، بروز کند یا خیر. شاید «افرادی» که روزانه با ما سر و کار دارند، چیزی بیش از ماشین‌هایی بدون ذهن یا زومبی^۱ نباشند، موجوداتی که اساساً اندیشه و احساس ندارند. چگونه این تفاوت را توضیح دهیم (این نکته دقیقاً در مورد زومبی‌ها مشکل‌ساز است، یعنی در حالتی که تفاوت فیزیکی روشنی میان آن‌ها و انسان‌ها وجود ندارد). این مسئله در این باره که چگونه می‌دانیم افراد دیگری وجود دارند که مانند ما دارای ذهن هستند، مسئلهٔ اذهان دیگر خوانده می‌شود.

استدلال از طریق مشابهت^۲

چگونه می‌توان به مسئلهٔ اذهان دیگر پاسخ داد؟ شاید مشهورترین پاسخ از نوعی استدلال استقرایی که استدلال از طریق مشابهت نامیده می‌شود، استفاده می‌کند. تقریری از این استدلال اغلب به جان استوارت میل^۳ (۱۸۰۶-۱۸۷۳) نسبت داده می‌شود. ایدهٔ اصلی در این رویکرد اعتقاد به این امر است که می‌توانیم از طریق مشاهدهٔ این نکته که رفتار دیگران همانند رفتار خود ماست، دریابیم که دیگران همانند ما دارای ذهن هستند. از آن‌جا که می‌دانیم دارای ذهن هستیم، این نکته که رفتار دیگران شبیه به رفتار ماست، نشان می‌دهد که آن‌ها نیز دارای ذهن هستند. نقطهٔ آغاز این استدلال معرفت ما به وجود و ماهیت اذهان خودمان است. دست‌آخر، ما نمی‌توانیم به نحوی جدی در این مورد تردید کنیم که ذهن داریم، چراکه در این صورت، کیست که تردید می‌کند؟ (نکتهٔ کورثیتری دکارت همین

۱. زومبی‌ها موجوداتی فرضی هستند که هر یک از آن‌ها مولکول به مولکول شبیه به یک انسان است. اما به کلی فاقد آگاهی است. - م.

2. the argument from analogy

3. John Stuart Mill

است: «من فکر می‌کنم، پس هستم». علاوه بر این، به نظر نمی‌رسد که بتوان استدلال شکاکانه مسئله‌سازی درباره دسترسی ما به آنچه در اذهانمان می‌گذرد مطرح کرد، زیرا این دسترسی ممتاز است. به عبارت دیگر، ما دسترسی بی‌واسطه و غیراستنتاجی‌ای به آنچه در اذهانمان می‌گذرد — آنچه که فکر یا احساس می‌کنیم — داریم و این امر بدین معناست که معرفت ما در این مورد (دست‌کم اگر معرفتی داشته باشیم) کاملاً مطمئن است. نتیجه می‌شود که ما می‌توانیم معرفتمان را به اذهان خودمان با معرفتمان به این‌که چگونه رفتار می‌کنیم، همراه کنیم تا مشخص شود که یک موجود ذهن‌مند چگونه باید رفتار کند.

برای مثال، ممکن است به این امر توجه کنیم که هنگامی که درد داریم، مانند هنگامی که تصادفاً دستمان را با یک کبریت می‌سوزانیم، به انحاء خاصی واکنش نشان می‌دهیم، مثلاً با فریاد زدن. فرض کنید تعدادی از این همبستگی‌ها میان محرک‌های بیرونی (سوختن دستمان یا حرکت یک پر روی بدنمان)، واکنش‌های بیرونی (فریاد زدن، خندیدن) و حالت‌های ذهنی مرتبط (درد داشتن، لذت) پیدا کنیم. همچنین، فرض کنید مشاهده کنیم که افراد دیگری که ظاهراً ذهن دارند، با رفتارهایی مشابه با رفتارهای ما به محرک‌های مشابه پاسخ می‌دهند؛ برای مثال، هنگامی که با کبریت بسوزند، فریاد می‌زنند. در این صورت، آیا محق نیستیم که به نحوی استقرایی نتیجه بگیریم که اذهان دیگری مانند اذهان خود ما وجود دارند؟ شکل استدلال استقرایی‌ای که در اینجا به کار می‌رود، چنین است:

م ۱. الگوهای در رفتار من در واکنش به محرک‌های بیرونی وجود دارند که این امر را روشن می‌سازند که من دارای انواع خاصی از حالات ذهنی هستم (برای مثال، فریاد زدن من در واکنش به سوختن دستم با کبریت نشان می‌دهد که درد دارم).

م ۲. دیگران رفتارهای مشابهی را در واکنش به محرک‌های خارجی نشان می‌دهند. ن. این افراد حالات ذهنی مشابهی را با آنچه من تجربه می‌کنم، تجربه می‌کنند و بنابراین، مانند من دارای ذهن هستند.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که راه مناسبی برای پاسخ به مسئله اذهان دیگر یافته‌ایم.

یادداشت ۱.۱۱

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)

اگر تمامی انسان‌ها جز یکی دارای نظری یکسان باشند و فرد باقی مانده نظر مخالف داشته باشد، انسان‌ها موجه نیستند که فرد مذکور را ساکت کنند، همان‌طور که اگر آن فرد قدرت می‌داشت، موجه نبود که همه انسان‌ها را ساکت کند.

میل، در باب آزادی^۱

فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی، جان استوارت میل، یکی از تأثیرگذارترین افراد زمانه خود بود. وی مانند پدرش، جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶) یکی از اصلاح‌طلبان لیبرال پیشرو بود که به فایده‌گرایی اعتقاد داشت، این دیدگاه که اعمال تا بدان‌جا به لحاظ اخلاقی درست‌اند که موجب بیشترین لذت برای بیشترین افراد شوند. میل عضو مجلس انگلستان بود و به شدت به نفع حقوق زنان استدلال می‌کرد.

مشکلی پیش روی استدلال از طریق مشابهت

استدلال از طریق مشابهت، اگرچه در ابتدا ترغیب‌کننده است، به هنگام بررسی دقیق‌تر دچار مشکلاتی می‌شود. یکی از این مشکلات این است که حتی اگر نگرانی‌های عمومی‌تری را که در مورد استدلال‌های استقرایی در فصل پیش دیدیم، کنار بگذاریم، سبک استدلالی که در این مورد به کار رفته است، خوب نیست. استدلال مطرح‌شده را با استدلال استقرایی زیر مقایسه کنید:

۱. جعبه الف قهوه‌ای است و حاوی یک کتاب است.

۲. جعبه‌های ب و ج قهوه‌ای هستند.

ن. جعبه‌های ب و ج حاوی یک کتاب هستند.

به‌وضوح، این سبک از استدلال بسیار بد است، چراکه صرف این واقعیت که جعبه‌ای قهوه‌ای دارای محتویات خاصی است، دلیلی برای این باور که جعبه قهوه‌ای دیگری دارای همان محتویات است، به دست نمی‌دهد. مشکل این

استدلال این است که فقط یک نمونه خاص از جعبه‌های قهوه‌ای را در نظر می‌گیرد، نمونه‌ای که دلیلی نداریم تا فکر کنیم که به طور کلی نماینده جعبه‌های قهوه‌ای است. با این حال، همچنان که در فصل ده اشاره کردیم، استدلال‌های استقرایی خوب استدلال‌هایی هستند که از مقدمه‌هایی نماینده به نتایجی برسند. بدین ترتیب، نمی‌توانیم از نمونه خاص مذکور نتیجه‌ای کلی بگیریم که در مورد تمامی جعبه‌های قهوه‌ای برقرار باشد.

حال به استدلال زیر که مناسب به نظر می‌رسد، توجه کنید.

۱. جعبه‌های قهوه‌ای بسیاری طی سال‌های طولانی و در گستره بزرگی از شرایط مشاهده شده‌اند و همگی حاوی کتاب بوده‌اند.

۲. جعبه‌های ب و ج قهوه‌ای هستند.

ن. جعبه‌های ب و ج حاوی کتاب هستند.

این درست است که اگر گستره نماینده‌ای از جعبه‌های قهوه‌ای را مشاهده کرده و دریافته باشیم که در همگی آن‌ها یک کتاب وجود دارد، مشکلی در این نتیجه‌گیری موجه که هر جعبه قهوه‌ای دیگری که آن را بررسی کنیم، نیز حاوی کتاب خواهد بود، نمی‌داشتیم. با این حال، مسئله این است که استدلال از طریق مشابهت بیشتر شبیه به استدلال اول در مورد جعبه‌های قهوه‌ای است، تا شبیه به استدلالی که اخیراً ذکر شد. بدین دلیل که این استدلال با مشاهده همبستگی در یک مورد منفرد (میان رفتار و ذهن‌مندی من) آغاز می‌شود و نتیجه‌ای درباره رابطه میان رفتار و ذهن‌مندی، به طور کلی می‌گیرد. اما همچنان که استدلال اول درباره جعبه‌های قهوه‌ای نشان داد، این شیوه استدلال بسیار بد است.

اگر محق بودیم که فرض کنیم مثال خودمان به نحوی نماینده اذهان به طور کلی است، آنچه در مورد ذهن ما درست می‌بود، درباره اذهان دیگر نیز برقرار می‌بود و در این صورت، می‌توانستیم به درستی استدلال از طریق مشابهت را برای نتیجه‌گیری وجود اذهان دیگر به کار بگیریم. اما چگونه می‌توانیم به این فرض برسیم، بی آن‌که طی فرایند استدلال‌مان، آنچه باید نشان داده شود (یعنی این که اذهان دیگری وجود دارند که شبیه به ذهن من هستند) را مفروض بگیریم؟

مشکل اخیر تنها مسئله‌ای نیست که استدلال از طریق مشابهت با آن مواجه می‌شود، اما قاطع‌ترین آن‌هاست. نمی‌توانیم به نحوی موجه بر مبنای مثال خودمان نتیجه‌ای درباره اذهان دیگر بگیریم.

دو تقریر از مسئله اذهان دیگر

در صورتی که مشکل اذهان دیگر، آن‌گونه که ذکر شد، ما را با دشواری زیادی مواجه نکند، باز هم مشکل دیگری پیش روی ماست: حتی اگر بتوانیم به این امر معرفت پیدا کنیم که اذهانی دیگر وجود دارند، به هیچ وجه روشن نیست که می‌توانیم به این امر نیز معرفت پیدا کنیم که این اذهان شبیه به اذهان ما هستند. به عبارت دیگر، در این‌جا دو مشکل وجود داد که اگر دقیق نباشیم، همزمان پیش می‌آیند. مشکل اول این است که آیا اذهان دیگر، فارغ از این‌که چگونه هستند، وجود دارند یا خیر؛ و مشکل دوم این است که با فرض وجود اذهان دیگر، آیا این اذهان شبیه به ذهن ما هستند یا خیر.

روشن است که می‌توانیم به مشکل اول پاسخ دهیم، بدون آن‌که پاسخی برای مشکل دوم داشته باشیم. برای درک این نکته، عجلتاً فرض بگیرید که اذهان دیگر وجود دارند. حال از خود بپرسید از کجا می‌توانید مطمئن باشید که اذهان دیگران شبیه به ذهن خود شما هستند؟ مضمونی استاندارد در فیلم‌های علمی - تخیلی این است که موجودی بیگانه جانشین یک فرد می‌شود. در چنین حالتی، با فردی مواجهیم که تقریباً همواره شبیه به فرد اصلی رفتار می‌کند، اما مانند یک انسان فکر و احساس نمی‌کند، بلکه تفکر و احساسش شبیه به یک بیگانه است. در صورتی که چیزی در ظاهر یا رفتار بیگانه وجود نداشته باشد که حقیقت را آشکار کند، چگونه می‌توانیم تفاوت میان بیگانه و انسان اصلی را تشخیص دهیم؟

درواقع، لازم نیست برای مطرح کردن مثالی از این نوع ذهن‌مندی متفاوت به فیلم‌های علمی - تخیلی پردازیم. دست‌آخر، افرادی وجود دارند که برای مثال، کوررنگ‌اند و بنابراین، رنگ‌ها را بسیار متفاوت از افراد «عادی» می‌بینند. همچنین، برخی دیگر دارای حس چشایی یا شنوایی غیرعادی هستند و شاید نتوانند آنچه را دیگران می‌چشند یا می‌شنوند، بچشند یا بشنوند یا آن‌ها را به نحوی متفاوت می‌چشند و می‌شنوند. ما اغلب می‌توانیم تشخیص دهیم که چنین اتفاقی افتاده است، به این دلیل که تفاوت مذکور بر رفتار افراد تأثیر می‌گذارد. برای مثال، اگر میوه خاصی برای افراد عادی شیرین باشد، اما به نظر افراد مورد بحث خیلی شور بیاید، آن‌ها با نخوردن میوه واکنش نشان خواهند داد. با این حال، می‌توانیم به سادگی مواردی را تصور کنیم که در آن‌ها فردی جهان را به نحوی بسیار متفاوت

تجربه کند و در عین حال، این تفاوت در عمل بروز پیدا نکند. برای نمونه، فرض کنید که فردی رنگ آبی را قرمز ببیند و بالعکس. متناظراً، وی یاد خواهد گرفت که آنچه را آبی می‌بیند، «قرمز» بخواند و بالعکس. آیا این امر هیچ‌گاه روشن خواهد شد؟ شاید، ممکن است نحوهٔ واکنش فرد به رنگ‌های دیگر طیف تحت تأثیر قرار بگیرد. با این حال، به همان اندازه ممکن است که چنین نشود. ممکن است فرد مورد بحث زندگی عادی خود را پس بگیرد، در حالی که به نحوی نظام‌مند آبی را با قرمز و قرمز را با آبی اشتباه می‌گیرد. اما اگر چنین چیزی ممکن باشد، این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توانیم در این خصوص مطمئن باشیم که جهان را به نحوی یکسان تجربه می‌کنیم. شاید ما یاد گرفته باشیم که جهان را به شیوهٔ استاندارد طبقه‌بندی کنیم، با این‌که ماهیت ذهنی تجربه‌مان بسیار متفاوت از یکدیگر است.

یادداشت ۲.۱۱

تهاجم ریابندگان بدن‌ها

بنیان فیلم *تهاجم ریابندگان بدن‌ها* (محصول ۱۹۶۵) این است که بیگانه‌هایی که کاملاً شبیه به انسان‌ها هستند، جایگزین آن‌ها می‌شوند. از بسیاری جهات، البته نه در تمام جهات، این بیگانه‌ها شبیه به افرادی عمل می‌کنند که جایگزین آن‌ها شده‌اند و بدین ترتیب، تشخیص آن‌ها از انسان‌های «واقعی» بسیار دشوار است. با آن‌که این بیگانه‌ها شبیه به انسان‌های واقعی هستند و شبیه به آن‌ها عمل می‌کنند، قاعدتاً جهان را آن‌چنان‌که ما تجربه می‌کنیم، تجربه نمی‌کنند. چنین موردی این پرسش را، که محل تمرکز همین فصل است، پیش می‌کشد که چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که دیگران همان‌طور که ما تصور می‌کنیم، دارای ذهن هستند؛ برای مثال، از کجا می‌دانیم که آن‌ها درد را مانند ما تجربه می‌کنند؟ دست آخر، بیگانه‌ها دقیقاً شبیه به ما عمل می‌کنند، بنابراین، به نظر می‌رسد که نمی‌توانیم بر مبنای مشاهدهٔ رفتار آن‌ها بگوییم که ذهن آن‌ها چگونه است. اما اگر نمی‌توانیم از طریق اعمال افراد چگونگی ذهن‌مندی آن‌ها را تشخیص دهیم، چگونه می‌توانیم چنین کاری بکنیم؟

ادراک ذهن فردی دیگر

یک راه برای پاسخ دادن به مسئله اذهان دیگر — در هر دو شکل آن — زیر سؤال بردن مقدمه اصلی این استدلال یعنی این ادعاست که معرفت ما به اذهان دیگر ماهیتاً استتاجی است. به نظر می‌رسد که فهم عرفی در این خصوص چیز دیگری می‌گوید. فرض کنید من کسی را می‌بینم که به خود می‌پیچد. آیا واقعاً برای این که بدانم او درد دارد، باید/استتاجی بکنم؟ آیا نمی‌توانم مستقیماً دریابم که او درد می‌کشد؟

ایده این است که شاید دست‌کم در برخی موارد سرراست، می‌توانم فقط با نگاه کردن به یک فرد بدانم که او تجربه خاصی دارد، مثلاً درد می‌کشد. و اگر بتوانم به این شیوه مستقیم بفهمم که فرد چه نوع تجربه‌ای را از سر می‌گذراند، قاعدتاً می‌توانم بفهمم که او دارای ذهن است، یعنی ظرفیت تجربه کردن را داراست. به عبارت دیگر، می‌توانم بدون استتاج کردن به این معرفت دست پیدا کنم که فرد دیگری وجود دارد که دارای ذهن است و تجربه‌های او دست‌کم از جنبه‌های خاصی شبیه به تجربه‌های من است. اگر این امر درست باشد، نگرانی مطرح شده مبنی بر این که استتاجی که در استدلال از طریق مشابهت انجام می‌گیرد، نادرست است، دست‌کم در مورد نمونه‌های معرفت مستقیم به اذهان دیگر بی‌مورد خواهد بود.

ممکن است در ابتدا این دیدگاه صرفاً نوعی جزم‌اندیشی به نظر آید، اما توجه کنید که دیدگاه مذکور به لحاظ ساختاری بسیار شبیه به واقع‌گرایی مستقیم درباره معرفت ادراکی است که در فصل هفت به آن پرداختیم. یکی از انگیزه‌های اصلی واقع‌گرایی مستقیم این نکته بود که ما باید در مقابل استدلال زیر مقاومت کنیم: از این واقعیت که تجربه ادراکی ما می‌تواند به نحوی غیر قابل تشخیص اشتباه باشد، نتیجه می‌شود که آنچه ما در این نوع تجربه از آن آگاه می‌شویم، فقط نحوه به نظر رسیدن جهان برای ماست و نه نحوه بودن جهان. واقع‌گرایی مستقیم می‌گوید اگرچه درست است که در موارد فریب‌خوردن — مانند وضعیتی که در آن سراب می‌بینم که آبدای‌ای در دوردست وجود دارد — مستقیماً از جهان آگاه نیستم، بلکه از نحوه‌ای که جهان به نظر می‌رسد، آگاهم، نباید نتیجه گرفت که در مواردی که فریبی در کار نیست — مانند زمانی که واقعاً آبدای‌ای را در دوردست می‌بینم — نیز مستقیماً از اشیا جهان آگاه نمی‌شوم.

ممکن است کسی همین نحوه از استدلال را در بحث حاضر به کار بگیرد. به وضوح، مواردی وجود دارند که در آن‌ها کسی در این خصوص که فردی دیگر چه تجربه‌ای دارد، اشتباه قضاوت می‌کند. علاوه بر این، یقیناً می‌توانیم مواردی را تصور کنیم که در آن‌ها فردی در این خصوص که موجودی، مثلاً یک روبات، ذهن دارد یا خیر، اشتباه قضاوت می‌کند. با این حال، تصدیق این امور به خودی خود این امر را تضمین نمی‌کند که ما هرگز نمی‌توانیم به آنچه فرد دیگری تجربه می‌کند یا به این نکته که وی دارای ذهن است، فقط از طریق مشاهدهٔ وی معرفت پیدا کنیم. چرا باید مواردی که در آن‌ها قضاوت‌های ما اشتباه است، این امر را متعین کند که آیا ما در موارد دیگری که قضاوت‌هایمان درست از آب درمی‌آیند، معرفت داریم یا خیر؟ البته چنین معرفتی — در صورتی که واجد آن باشیم — خطاپذیر است، یعنی ممکن است اشتباه باشد. اما ما معمولاً مشکلی با این امر نداریم که معرفتی را بدون آن‌که خطاناپذیر باشد، مسلم بدانیم. پس چرا در این مورد نباید چنین کنیم؟

خلاصهٔ فصل

- مسئلهٔ اذهان دیگر به این واقعیت اشاره دارد که به نظر می‌رسد ما نمی‌توانیم اذهان دیگران را آن‌گونه مشاهده کنیم که می‌توانیم اشیا فیزیکی مانند میزها و صندلی‌ها را ببینیم در این صورت، اصلاً چگونه می‌دانیم که اذهان دیگری وجود دارند؟
- یک راه برای حل این مسئله استفاده از استدلال از طریق مشابهت است. این استدلال به همبستگی‌های میان رفتار و حالات ذهنی‌مان تکیه دارد و به نحوی استقرایی در مورد حالات ذهنی دیگرانی که شبیه به ما رفتار می‌کنند، نتیجه‌گیری می‌کند.
- با این حال، سبک استدلالی که در استدلال از طریق مشابهت به کار گرفته می‌شود، معیوب است، چراکه از همبستگی‌ای که در موردی منفرد (که ظاهراً نماینده نیست) برقرار است، نمی‌توان نتیجه‌ای عمومی گرفت که در همهٔ موارد برقرار باشد.

• سپس، میان دو مسئله در خصوص اذهان دیگر که کاملاً با یکدیگر در ارتباطند، تمایز گذاریم. مسئله اول (که پیشتر ذکر شد) این است که آیا اذهان دیگری وجود دارند یا خیر، مسئله دوم این است که آیا با مفروض گرفتن وجود اذهان دیگر، آیا این اذهان شبیه به اذهان ما هستند یا خیر، همچنان که اشاره کردیم، ممکن است بتوانیم به این معرفت دست پیدا کنیم که اذهان دیگری وجود دارند، در عین حال که نتوانیم بدانیم این اذهان شبیه به اذهان ما هستند. به این دلیل که به نظر ممکن می‌رسد افراد دیگر جهان را به نحوی بسیار متفاوت از نحوه‌ای که ما جهان را تجربه می‌کنیم، تجربه کنند، به گونه‌ای که نتوانیم این تفاوت‌ها در تجربه ذهنی را تشخیص دهیم. در نهایت، به راهی برای پاسخ دادن به مسئله اذهان دیگر (در هر دو شکل آن) اشاره کردیم. طبق این پاسخ، دست‌کم در مواردی می‌توانیم معرفت مستقیمی به اذهان دیگران داشته باشیم. برای مثال، اگر بینم که فردی به خود می‌پیچد، می‌توانم بدون نیاز به استنتاج، به این معرفت دست پیدا کنم که او درد دارد. اشاره کردیم که چنین دیدگاهی به شدت مناقشه‌برانگیز است.

پرسش‌ها

۱. چرا این فرض که می‌توانیم بدانیم که اذهان دیگری وجود دارند، می‌تواند مسئله‌ساز باشد؟
۲. استدلال از طریق مشابهت چیست، و چگونه تصور می‌شود که می‌تواند مسئله اذهان دیگر را حل کند؟ این استدلال با چه مشکلاتی روبه‌روست؟ آیا این استدلال موفق می‌شود به ما نشان دهد که معرفتی به اذهان دیگر داریم؟
۳. توضیح دهید که چه تفاوتی میان تردید درباره وجود اذهان دیگر و تردید در این باره که دیگران اذهانی شبیه به ما دارند، وجود دارد؟ چه دلایل اختصاصی‌ای برای تردید دوم وجود دارند؟
۴. آیا قابل قبول است فرض کنیم که می‌توان مستقیماً درد فردی دیگر را مشاهده کرد، و از این طریق، بدون استنتاج به این معرفت دست یافت که وی درد دارد؟ اگر چنین مشاهده‌ای ممکن باشد، چگونه به حل مسئله اذهان دیگر کمک می‌کند؟

شکاکیت دربارهٔ اذهان دیگر / ۱۶۳

منابعی برای مطالعهٔ بیشتر

Avramides, Anita (2001) *Other Minds* (London: Routledge).

مقدمه‌ای عالی بر مسئلهٔ اذهان دیگر.

Skorupski, John (1989) *John Stuart Mill* (London: Routledge).

مقدمه‌ای کلاسیک بر فلسفهٔ میل.

Skorupski, John (ed.) (1998) *The Cambridge Companion to John Stuart Mill* (Cambridge: Cambridge University Press).

منبع خوبی برای کسانی که قصد دارند بیشتر دربارهٔ فلسفهٔ میل بدانند.

منابع اینترنتی

Hyslop, Alec (2005) 'Other Minds', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>>.

مروری خوب بر مسئله اذهان دیگر.

'Invasion of the Body Snatchers', *IMDb Internet Movie Database*, <<http://www.imdb.com/title/tt0049366/>>; <<http://www.imdb.com/title/tt0077745/>>.

اطلاعات بیشتری دربارهٔ فیلم تهاجم ربایندگان بدن‌ها محصول ۱۹۵۶ و نسخهٔ بازسازی‌شدهٔ آن محصول سال ۱۹۷۸.

'John Stuart Mill', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.utm.edu/research/iep/m/milljs.htm>>.

مروری خوب بر زندگی و آثار میل.

Thornton, Stephen (2004) 'Solipsism and the Problem of Other Minds', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/s/solipsis.htm>>.

مروری خوب بر مسئلهٔ اذهان دیگر.

Wilson, Fred (2005) 'John Stuart Mill', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/mill/>>.

مروری عالی بر زندگی و آثار میل.

فصل دوازدهم

شکاکیت ریشه‌ای

تناقض‌نمای شکاکیت ریشه‌ای

در فصل یازدهم شکاکیت درباره‌ی اذهان دیگر را بررسی کردیم؛ این دیدگاه که ما چیزهای بسیار کمی در مورد اذهان دیگر می‌دانیم (هم در این باره که آیا اذهانی دیگر وجود دارند یا خیر و هم در این باره که با فرض وجود اذهان دیگر، آن‌ها چگونه هستند). این فصل نیز به شکاکیت اختصاص دارد، اما در شکلی چشمگیرتر. در حالی که شکاکیت فصل پیشین محدود به دامنه‌ی خاصی بود، طبق نوعی از شکاکیت که در این جا به آن می‌پردازیم، اساساً غیرممکن است که چیز زیادی درباره‌ی جهان اطرافمان بدانیم، دست‌کم چیزهایی که نتیجه‌ای در برداشته باشند. این نوع از شکاکیت به این دلیل که گسترده‌تر و عمومی است، شکاکیت ریشه‌ای^۱ نامیده می‌شود.

شکاکیت ریشه‌ای آن‌گونه که معمولاً فهمیده می‌شود، یک موضع فلسفی مستقل که افراد آن را اتخاذ کنند، نیست. بلکه چالشی است که هر نظریه‌پردازی درباره‌ی معرفت باید بر آن غلبه کند. به عبارت دیگر، شکاکیت ریشه‌ای کارکردی روش‌شناختی دارد. هدف این است که نشان داده شود نظریه‌ی معرفت مورد بررسی

1. radical scepticism

در مقابل شکاکیت مقاوم است، چون اگر چنین نباشد — یعنی نظریه مورد بحث با غیرممکن بودن بیشتر معرفت‌ها ناسازگار نباشد — دیدگاه مذکور دچار مشکلی اساسی است. بدین ترتیب، نباید «شکاک» را یک فرد در نظر بگیریم — کسی که سعی می‌کند ما را در مورد چیزی متقاعد کند — بلکه باید آن را ضمیر فکری خودمان بدانیم که مسئله خاصی را پیش روی موضع معرفت‌شناختی ما می‌نهد تا مشخص شود که دیدگاه ما در واقع متضمن چه چیزهایی است و آیا موضع قابل قبولی هست یا خیر.

استدلال‌های شکاکانه، آن‌گونه که در مباحثات معاصر در این زمینه فهمیده می‌شوند، دو مؤلفه اصلی دارند. مؤلفه اول درباره چیزی است که فرضیه شکاکانه خواننده می‌شود. یک فرضیه شکاکانه حالتی است که طبق آن، شما به نحوی ریشه‌ای درباره جهان فریب خورده‌اید، در حالی که تجربه شما از جهان دقیقاً مانند تجربه‌ای است که اگر بدین نحو ریشه‌ای فریب نخورده بودید، دارای آن می‌بودید. برای مثال، قهرمان فیلم ماتریکس را در نظر بگیرید. او درمی‌یابد که تجربه‌های قبلی‌اش از جهان در واقع به مغز او «خورانده» شده‌اند، و بدن وی نیز در خمره‌ای بزرگ نگهداری می‌شود. در این صورت، در حالی که به نظر وی می‌رسد که جهانی را تجربه می‌کند که دربردارنده تعامل میان او و دیگر افراد است، وی در واقع با هیچ کسی و اساساً با هیچ چیزی تعاملی ندارد (دست‌کم چیزی بیش از لوله‌هایی در خمره که تجربه‌های او را به وی «می‌خورانند») و صرفاً بدون حرکت معلق است.

مسئله‌ای که از طریق فرضیه‌های شکاکانه مطرح می‌شود، این است که به نظر می‌رسد ما نمی‌توانیم بدانیم که آن‌ها کاذب هستند. دست‌آخر، اگر تجربه ما از جهان بتواند دقیقاً همان‌طور که هست، باقی بماند و در عین حال، ما قربانی یک فرضیه شکاکانه باشیم، بر چه مبنایی می‌توان امید داشت که بتوانیم میان تجربه اصیل از جهان و تجربه موهوم تمایز بگذاریم؟ بدین ترتیب، اولین ادعای کلیدی استدلال شکاکانه این است که ما نمی‌توانیم بدانیم که قربانی فرضیه‌های شکاکانه نیستیم.

مؤلفه دوم استدلال شکاکانه متضمن این ادعاست که اگر نتوانیم به کذب فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، اساساً نمی‌توانیم چیز زیادی بدانیم. برای مثال، من اکنون فکر می‌کنم که می‌دانم این‌جا پشت میز نشسته‌ام و این فصل

را می‌نویسم. اما، با فرض این‌که نمی‌دانم که قربانی یک فرضیه شکاکانه نیستم، و با فرض این‌که اگر قربانی فرضیه شکاکانه‌ای می‌بودم، با این‌که پشت میزم ننشسته بودم، جهان دقیقاً همان طوری به نظر می‌رسید که هم‌اکنون می‌رسد؛ از کجا می‌توانم بدانم که اکنون پشت میزم ننشسته‌ام؟ مسئله این است که تا زمانی که نتوانم فرضیه‌های شکاکانه را رد کنم، به نظر نمی‌رسد که چیز زیادی می‌دانم. می‌توانیم این استدلال شکاکانه را به طور تقریبی به ترتیب زیر بیان کنیم:

۱. ما نمی‌توانیم به کذب فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم.
۲. اگر نتوانیم به کذب فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، نمی‌توانیم چیز مهمی درباره جهان بدانیم.

ن. نمی‌توانیم چیز مهمی درباره جهان بدانیم.

بدین ترتیب، دو ادعای قابل قبول درباره معرفت ما می‌توانند برای ساختن استدلالی معتبر به کار روند که چنین نتیجه شکاکانه افراطی و ویران‌کننده‌ای را در پی دارد. در این معنا، استدلال شکاکانه یک تناقض‌نماست، بدین معنی که مجموعه‌ای از مقدمه‌های ظاهراً شهودی به نحوی معتبر به نتیجه‌ای بوج و بنابراین، غیرشهودی منجر می‌شوند.

ممکن است کسی فکر کند که بخش ضعیف استدلال اخیر مقدمه دوم آن است، به این دلیل که خواسته زیادی است که از یک داننده انتظار داشته باشیم بتواند فرضیه‌های شکاکانه ریشه‌ای را رد کند. برای مثال، چرا برای این‌که بتوانم بگویم که می‌دانم اکنون پشت میزم ننشسته‌ام، باید ابتدا بتوانم این احتمال را رد کنم که ابررایانه‌هایی که می‌خواهند مرا فریب دهند، تجربه‌های مرا به من «می‌خورانند»؟ قطعاً تمام کاری که باید انجام دهم تا در این مورد به معرفت دست پیدا کنم، این است که باورم را به نحوی درست شکل دهم و شواهد متناسبی از این باور پشتیبانی کنند (برای مثال، این‌که می‌توانم میز را جلوی خودم ببینم). به نظر می‌رسد خواستن چیزی بیش از این نادرست است و اگر شکاکیت صرفاً بی‌جهت استانداردهای معرفتی محدودکننده‌ای را پیش می‌کشد، آنچنان‌که در ابتدا به نظر می‌رسد، مشکل‌ساز نیست. می‌توانیم این استانداردهای معرفتی بی‌مورد

را با اطمینان کنار بگذاریم و فقط لازم است به استانداردهایی که شهرداً درست هستند، توجه جدی کنیم.

با این حال، راه دیگری برای مطرح کردن مقدمه ۲ وجود دارد که به نظر می‌رسد صدق آن را کاملاً غیر قابل مناقشه می‌سازد. این کار با اعمال اصلی به نام اصل بستار^۱ انجام می‌گیرد:

اصل بستار: اگر گزاره‌ای را بدانم و بدانم که این گزاره مستلزم گزاره دومی است، گزاره دوم را نیز می‌دانم.

برای مثال، اگر بدانم که اکنون در اتاقم نشسته‌ام، و همچنین بدانم که اگر اکنون در اتاقم نشسته باشم، نمی‌توانم در اتاق مجاور ایستاده باشم، آن‌گاه به نظر می‌رسد که باید این امر را هم بدانم که اکنون در اتاق مجاور نایستاده‌ام. در این معنا، به نظر می‌رسد که اصل بستار اهمیت به خصوصی ندارد.

با این حال، توجه کنید که از این واقعیت که فردی در اتاقش پشت میز نشسته است، نتیجه می‌شود که وی در خمره بزرگی محبوس نیست و این تجربه که گویی اکنون پشت میز نشسته است، به وی «خورانده» نمی‌شود (فارغ از هر موضوع دیگر، اگر کسی درون خمره باشد، آن‌گاه اساساً ننشسته، بلکه در محیطی مغذی شناور است). متناظراً، با مفروض گرفتن اصل بستار، اگر بدانم که اکنون در دفترم نشسته‌ام، همچنین می‌دانم که درون خمره بزرگی محبوس نیستم و تجربه‌هایی به من «خورانده» نمی‌شوند که برای فریفتن من طراحی شده‌اند. با این حال، همچنان که شکاک در مقدمه ۱ استدلال می‌گوید، به نظر می‌رسد که امر اخیر دقیقاً از همان دست چیزهایی است که نمی‌توانم به آن‌ها معرفت پیدا کنم. بدین ترتیب، شکاک نتیجه می‌گیرد که این امر را هم نمی‌دانم که اکنون در اتاقم نشسته‌ام.

در نتیجه، استفاده شکاک از اصل بستار باعث می‌شود که معرفت پیدا کردن به گزاره‌های «روزمره» عادی — یعنی گزاره‌هایی که معمولاً فکر می‌کنیم آن‌ها را بدون مشکل می‌دانیم — به رد فرضیه‌های شکاکانه وابسته باشد. علاوه بر این، از آن‌جا که اصل بستار قابل قبول است، ارتباط اخیر کاملاً شهردی به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، اکنون به نظر می‌رسد که این لازمه که باید بتوانم فرضیه‌های

شکاکانه را رد کنیم، حاصل استانداردهای معرفتی کاملاً معقولی است و نه لازمه‌ای بی‌مورد. البته مشکل در این جاست که با مطرح شدن لازمه مذکور، نتیجه‌گیری شکاکانه غیر قابل مقاومت به نظر می‌سد.

یادداشت ۱.۱۲

ماتریکس

فیلم ماتریکس محصول سال ۱۹۹۹، اولین قسمت از یک سه‌گانه است. این فیلم داستان یک متخصص رایانه به نام نئو است که درمی‌یابد تجربه‌های وی از جهان در واقع به کلی مصنوعی هستند، به نحوی که او درون خمیره‌ای از مواد مغذی شناور است و تجربه‌هایش به وی «خورانده» می‌شوند. در این سناریوی کابوس‌وار، ابررایانه‌ها نژاد انسان را به بردگی گرفته‌اند و از «جوهره» انسان‌ها به عنوان منبع انرژی استفاده می‌کنند. نئو از خمیره‌ای که در آن شناور است، فرار می‌کند و قیامی علیه ابررایانه‌ها را رهبری می‌کند.

شکاکیت و بستار

در مقابل استدلال شکاکانه چه باید کرد؟ یک امکان این است که اصل بستار را انکار کنیم، اگرچه گفتن این کار از انجام دادن آن ساده‌تر است. دست‌آخر، چگونه چنین اصل قابل قبولی می‌تواند کاذب باشد؟ چگونه ممکن است که من بتوانم گزاره‌ای را بدانم و نیز بدانم که این گزاره مستلزم گزاره دومی است و با این حال، گزاره اخیر را ندانم؟ در واقع، این اصل تنها در مواردی مسئله‌ساز به نظر می‌رسد که در استدلال‌های شکاکانه به کار گرفته شود. این نکته نشان می‌دهد شاید تنها دلیلی که باعث می‌شود اصل بستار را دچار مشکل بدانیم، این است که به شکاکان کمک می‌کند. اگر این نتیجه درست باشد، تلاش برای انکار اصل بستار تنها از سر ناچاری است.

با این حال، انگیزه‌هایی را می‌توان در دفاع از انکار اصل بستار مطرح کرد. برخی با توسل جستن به این شهود خطاپذیرانگارانه که در صورت دانستن چیزی، فقط لازم است احتمال‌های خطای مرتبط و نه همه احتمالات خطا را کنار بگذارم، اصل بستار را رد کرده‌اند. مقصود از «کنار گذاردن» در اینجا «دانستن کذب» است؛

بدین ترتیب، ایده مطرح شده این است که برای دانستن یک امر فقط لازم است بدانیم که دامنه محدودی از احتمالات خطا کاذب‌اند و نه این که همه این گونه احتمالات کاذب هستند (در صورت اخیر خطاناپذیرانگار خواهیم بود). با این حال، انتقاد خطا پذیرانگاران علیه اصل بستر این است که این اصل ایجاب می‌کند که حتی کذب احتمالات خطای بعید و — بنابراین، شهوداً نامرتب — مانند فرضیه‌های شکاکانه را بدانیم و بنابراین، تردید عمیقی در مورد این اصل وجود دارد.

این استدلال در ابتدا جالب توجه است، اما در صورت بررسی دقیق‌تر، ترغیب‌کننده نیست. توجه کنید که اصل بستر کاملاً با خطا پذیرانگاری سازگار است. لازمه اصل مورد بحث این نیست که بدانید همه احتمالات خطا کاذب هستند، بلکه این است که تنها کذب احتمالات خطایی را بدانید که با آنچه می‌دانید، ناسازگار هستند؛ ادعایی که بسیار ضعیف‌تر از تلقی منتقدان است.

بنابراین، نمی‌توان اصل بستر را صرفاً بر مبنای دلایلی خطا پذیرانگاره رد کرد. بدین ترتیب، همه چیز به این ادعا که درباره مرتب بودن مطرح می‌شود، وابسته است: فرضیه‌های شکاکانه بعید هستند و بنابراین، ماهیتاً مرتبط نیستند. مشکل این ادعا این است که روشن نیست که چه چیزی — جز بیان صرف نوعی شهود — می‌تواند این فکر را که فرضیه‌های شکاکانه نامرتب‌اند، توجیه کند. در واقع، چرا این واقعیت که می‌دانیم این فرضیه‌ها با باورهای روزمره ناسازگارند، به نحوی که اگر فرضیه‌های شکاکانه درست باشند، باورهای مذکور نمی‌توانند صادق باشند، این فرضیه‌ها را مرتبط نمی‌سازد؟

حمله دیگر خطا پذیرانگاران به اصل بستر این ادعاست که نشانه معرفت این است که فرد باوری داشته باشد که به ترتیب زیر به صدق حساس باشد:

اصل حساسیت^۱: اگر فردی گزاره‌ای را بداند، باور صادق او به آن گزاره باید حساس باشد، بدین معنی که اگر گزاره مذکور کاذب می‌بود، فرد به آن باور نمی‌داشت. برای مثال، حالتی را در نظر بگیرید که در آن هیچ کس فکر نمی‌کند که فرد مورد نظر دارای معرفت است، مانند مورد گتیه‌ای «ساعت خوابیده». در این حالت، فرد باور صادقی را در این مورد که ساعت چند است با نگاه کردن به

ساعت خوابیده که از قضا زمان را درست نشان می‌دهد، حاصل می‌کند. در این مثال، به‌وضوح فرد نمی‌داند که ساعت چند است، حتی اگر باور او موجه باشد، چراکه باورش صرفاً از روی اقبال صادق است. یک راه برای تدقیق این ایده که در مثال مورد بحث، باور فرد خوش‌اقبالانه‌تر از آن است که معرفت به حساب آید، توجه دادن به این نکته است که باور فرد حساس نیست. دست‌آخر، اگر آنچه فرد به آن باور دارد، کاذب می‌بود — اگر زمان در واقع دقیقه‌ای جلوتر یا عقب‌تر می‌بود و همه چیز دیگر سر جای خود باقی می‌ماند — فرد مورد بحث همان باور را می‌داشت، باوری که دیگر صادق نمی‌بود. در مقابل، فردی که با نگاه کردن به ساعتی در حال کار زمان را درمی‌یابد، باوری حساس را درباره‌ی زمان شکل می‌دهد. زیرا اگر زمان تغییر می‌کرد و همه چیز سر جای خود باقی می‌ماند، ساعت، زمان دیگری را نشان می‌داد و در نتیجه، فرد باور متفاوتی را درباره‌ی زمان شکل می‌داد که صادق می‌بود. به طور خلاصه، باور حساس باوری است که هنگامی که واقعیات تغییر می‌کنند، تغییر کند، به نحوی که فرد باورمند به باوری کاذب نرسد، در حالی که باور غیرحساس این‌چنین تغییر نمی‌کند.

آنچه در مورد اصل حساسیت جالب توجه است، این است که در حالی که بیشتر باورهای روزمره ما به صدق حساس‌اند، باورهای ضدشکاکانه‌مان، مانند این باور که ما مغزهایی درون خمره نیستیم، حساس نیستند. برای مثال، باور من مبنی بر این‌که اکنون جلوی رایانه نشسته‌ام و این کتاب را می‌نویسم، حساس است، چراکه اگر این امر کاذب می‌بود و همه چیز سر جای خود باقی می‌ماند، مثلاً اگر من کنار رایانه‌ام ایستاده بودم، دیگر باور نمی‌داشتیم که نشسته‌ام (بلکه باور می‌داشتیم که ایستاده‌ام). در مقابل، به باور من مبنی بر این‌که مغزی درون خمره نیستم، بیندیشید. اگر این باور کاذب می‌بود و من مغزی درون خمره بودم، کماکان باور پیشین خودم را حفظ می‌کردم. در واقع، بخش روشنی از نحوه‌ی مشخص کردن فرضیه‌های شکاکانه این است که باورهای من به کذب آن‌ها به شیوه‌ای که ذکر شد، غیرحساس است. اگر اصل حساسیت موضوع مهمی را درباره‌ی معرفت خاطر نشان کند، می‌توانیم این امر را تبیین کنیم که چرا احساس می‌کنیم می‌توانیم گزاره‌های بسیار زیادی را که فکر می‌کنیم می‌دانیم، بدانیم، حتی اگر نتوانیم فرضیه‌های شکاکانه را رد کنیم. البته این دیدگاه انکار اصل بستار را ضروری می‌کند و این هزینه‌ی گزافی برای هر

نظریه‌ای درباره معرفت است (شاید آن قدر زیاد که پرداختن آن ممکن نباشد)، اما توجه کنید که ما دست کم *انگیزه‌ای* برای رد اصل بستار داریم و آن تعارض این اصل با اصل معرفت‌شناختی دیگری، یعنی اصل حساسیت است، اصلی که آن هم کاملاً شهودی به نظر می‌رسد.

مورگرایی^۱

پاسخ کاملاً متفاوتی به استدلال شکاکانه می‌تواند تلاش برای به کارگیری اصل بستار به نفع موضعی ضدشکاکانه باشد. ایده کلی این است که می‌توانیم اصل بستار را به کار بگیریم تا نشان دهیم که به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت داریم، چراکه ما ادعاهای معمولی بسیاری را می‌دانیم که مستلزم کذب این گونه فرضیه‌ها هستند. برای مثال، به نظر می‌رسد که من اکنون پشت میزم نشسته‌ام و همه چیز هم عادی می‌نماید. در چنین شرایطی، نوعاً می‌پذیریم که من می‌دانم پشت میزم نشسته‌ام. با این حال، همان‌گونه که پیشتر ذکر شد، اگر وجود معرفت را در این مورد تصدیق کنیم، با توجه به این که می‌دانم ممکن نیست من، هم پشت میزم نشسته باشم و هم در خمره‌ای از مواد مغذی شناور باشم، نتیجه می‌شود که باید بدانم که در خمره‌ای از مواد مغذی شناور نیستم و انطباعات گمراه‌کننده‌ای از جهان به من «خورانده» نمی‌شوند. فکر ضدشکاکانه‌ای که ممکن است در این نقطه، برخلاف نظر اولیه، مطرح شود، این است که ما می‌دانیم قربانی فرضیه‌های شکاکانه نیستیم. علاوه بر این، دقیقاً به این دلیل دارای معرفت اخیر هستیم که اموری به نسبت معمولی — مانند این که اکنون نشسته‌ایم — و نیز اصل بستار را می‌دانیم.

استدلال ضدشکاکانه‌ای شبیه به آنچه ذکر شد، اغلب به ملاحظات درباره شکاکیت که جی. ای. مور^۲ آن‌ها را مطرح کرده است، مرتبط دانسته می‌شود و به همین دلیل، این رویکرد درباره شکاکیت اغلب مورگرایی خوانده می‌شود.

با این حال، این شکل از تلاش برای به کار گرفتن اصل بستار علیه شکاکان محل تردید است. اول آن که، مسئله مطرح شده این است که آیا ما چیز مهمی را می‌دانیم یا خیر، و بنابراین، به نظر می‌رسد که استفاده از نمونه‌ای از معرفت برای نشان دادن این که می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، نوعی

1. Mooreanism

2. G. E. Moore

مصادره به مطلوب است؛ خصوصاً به این دلیل که بیشتر دیدیم این ادعای شکاکانه که نمی‌توانیم چنین معرفتی داشته باشیم، کاملاً قابل قبول است. علاوه بر این، با توجه به قابل قبول بودن مقدمه شکاکانه در خصوص عدم توانایی ما در معرفت یافتن به رد فرضیه‌های شکاکانه، به نظر می‌رسد جریان امور صرفاً به مشکل دیگری برای نظریه معرفت می‌انجامد تا آن‌که موفقیتی برای مورگرایی باشد. چگونه ممکن است که بتوانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، در حالی که به نظر می‌رسد چیزی در تجربه‌هایمان نیست که به ما نشان دهد در چنین سناریویی حضور نداریم؟

یادداشت ۲.۱۲

جی. ای. مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸)

می‌توانم اثبات کنم ... که دو دست انسان وجود دارند. چگونه؟ دو دستم را بلند می‌کنم و سپس در حالی که حرکت خاصی را با دست راستم انجام می‌دهم، می‌گویم «این یک دست است» و سپس در حالی که حرکت خاصی را با دست چپم انجام می‌دهم، اضافه کنم «و این یکی دیگر است».

مور، «اثبات جهان خارج»^۱

جی. ای. مور فیلسوف انگلیسی برجسته‌ای است. وی تمام عمر کاری‌اش را در کمبریج گذراند و در فلسفه قرن بیستم بسیار تأثیرگذار بود. آثار وی هم بر لودویگ ویتگنشتاین^۲ و هم بر برتراند راسل^۳ تأثیر گذاشت، اما رویکرد فلسفی وی برخلاف رویکرد ویتگنشتاین و راسل، بیشتر دفاع از فهم عرفی بود تا پیش بردن آموزه‌های فلسفی بزرگ. این رویکرد خود را در معرفت‌شناسی یا پاسخ حیرت‌آور مور به شکاکیت نشان می‌دهد. آثار مور در فلسفه اخلاق نیز تأثیری متممادی داشته است؛ رویکرد مبتنی بر فهم عرفی وی باعث شد که او، به رغم تعاریف متعددی که نظریه‌پردازان اخلاق برای «خوب» مطرح کرده بودند، ادعا کند که خوب بودن را نمی‌توان تعریف کرد.

1. "Proof of an External World"

2. Ludwig Wittgenstein

3. Bertrand Russell

با این حال، راه‌هایی برای به دست دادن انگیزه‌های بیشتری به نفع مورگرایی وجود دارند. یکی از این راه‌ها همراه کردن مورگرایی با شکلی از واقع‌گرایی مستقیم است که در فصل هفت به آن پرداختیم. به یاد آورید که واقع‌گرایان مستقیم ادعا می‌کردند که ما جهان را مستقیماً تجربه می‌کنیم و در نتیجه، استدلال می‌کردند که نباید از این واقعیت که نمی‌توانیم تفاوت میان مواردی را که در آن‌ها فریب نخورده‌ایم و موارد مشابهی که در آن‌ها فریب خورده‌ایم، (یعنی مواردی مانند مثال مغز درون خمیره که در آن‌ها همه چیز عادی به نظر می‌رسد) بیان کنیم، نتیجه بگیریم در مواردی که فریب نخورده‌ایم، جهان را مستقیماً تجربه نمی‌کنیم. بنابراین، طبق این دیدگاه، تجربه‌های ما در مواردی که فریب نخورده‌ایم همانند تجربه‌هایمان در مواردی که فریب خورده‌ایم، نیستند، هر چند که ما نمی‌توانیم تفاوت میان آن‌ها را بیان کنیم. اگر این تصویر درست باشد، می‌تواند به نحوی از مورگرایی پشتیبانی کند، چراکه تصویر مذکور این ادعای شکاکانه را رد می‌کند که با توجه به این نکته که اگر فرضیه‌های شکاکانه محقق شوند، تجربه‌های ما دقیقاً یکسان باقی خواهند ماند، ممکن نیست به رد این فرضیه‌ها معرفت پیدا کنیم.

گفته شده است پشتیبانی‌ای که از این طریق از مورگرایی انجام می‌گیرد، محدود است. دست‌آخر، نگرانی اصلی‌ای که شکاک مطرح می‌کند، این نیست که تجربه‌های ما در مواردی که فریب خورده‌ایم و مواردی که فریب نخورده‌ایم، یکسان‌اند، بلکه این است که ما نمی‌توانیم تفاوت میان این‌گونه موارد را بیان کنیم و چیزی در واقع‌گرایی مستقیم (دست‌کم در شکلی از آن‌که توصیف شد) وجود ندارد که بتواند ادعای/خیر را رد کند.

مورگراییان با در نظر داشتن نکته‌ای که ذکر شد، اغلب راهبرد دیگری را پی می‌گیرند و سعی می‌کنند نشان دهند که با آن‌که قادر نیستیم تفاوت میان مواردی را که در آن‌ها فریب خورده‌ایم و مواردی را که در آن‌ها فریب نخورده‌ایم، دریابیم، چگونه می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم. آن‌ها برای این کار اغلب شرطی را برای معرفت به ترتیب زیر پیشنهاد می‌کنند:

اصل ایمنی!: اگر فردی گزاره‌ای را بداند، باور صادق وی به آن گزاره باید ایمن باشد، بدین معنی که نتواند به سادگی کاذب گردد (به عبارتی دیگر، در صورتی

که فرد در شرایط مشابه باورش را به گزاره حفظ کند، باور وی تقریباً همیشه صادق باقی بماند).

ایدهٔ نهفته در پس اصل ایمنی به نحوی تقریبی این است که اصل مذکور این شهود را در بر دارد که معرفت نمی‌تواند از روی اقبال حاصل شود. تیرانداز ماهری را که در فصل یک دربارهٔ وی بحث کردیم، در نظر بگیرید. مهارت تیرانداز این است که در گستره‌ای از شرایط مرتبط معمولاً تیر را به هدف می‌زند، و همین امر او را از کسی که از قضا و از روی خوش اقبالی تیر را به هدف زده است، متمایز می‌کند. در همان فصل اشاره کردیم که می‌توانیم معرفت را بر حسب این استعاره در نظر بگیریم، بدین صورت که تیر باور باشد و هدف صدق. نکتهٔ مورد نظر این است که معرفت هنگامی حاصل می‌شود که باورهای ما به واسطهٔ مهارت و نه از روی اقبال به هدف صدق اصابت کنند.

اصل ایمنی راهی برای کاربردی ساختن تمثیل «تیراندازی» پیش می‌نهد. دست‌آخر، یک راه برای بیان تفاوت میان تیرانداز ماهر و تیرانداز ناشی که هر دو تیری را به هدف زده‌اند، این است که تیرانداز ناشی — اما نه تیرانداز ماهر — می‌توانست به سادگی اشتباه کند. به عبارت دیگر، موارد مشابه متعددی هستند که در آن‌ها تیر تیرانداز ناشی به خطا می‌رود، در حالی که تیر تیرانداز ماهر در موارد نادری به خطا می‌رود. به نحوی مشابه، کسی که به نحوی اصیل دارای معرفت است، بر خلاف کسی که صرفاً از قضا به باور صادقی رسیده است، باوری دارد که نمی‌تواند به سادگی کاذب گردد (به عبارت دیگر، اگر این باور در شرایط مشابهی شکل یافته بود، معمولاً صادق می‌بود).

برای درک بهتر این نکته، فردی را که زمان را با دیدن یک ساعت سالم درمی‌یابد، با فردی مقایسه کنید که زمان را با نگاه به ساعت خرابی که از قضا زمان را درست نشان می‌دهد، تشخیص داده است. در حالت اول، باور صادق ایمن است، زیرا باور حاصل شده دربارهٔ زمان در شرایط مشابه (برای مثال، هنگامی که زمان قدری متفاوت باشد) نیز صادق باقی خواهد ماند. در مقابل، باور صادق حاصل‌شده در حالت دوم ایمن نیست، چراکه شرایط مشابه بسیاری وجود دارند که در آن‌ها، باوری که فرد شکل می‌دهد، صادق نخواهد بود (مانند وضعیت‌هایی که در آن‌ها زمان قدری متفاوت است).

آنچه درباره اصل ایمنی از نظر ما جالب توجه است، این است که این اصل نوعی پشتیبانی را از ادعای مورگرایان مبنی بر این که می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، فراهم می‌آورد. حتی در صورتی که دلیل خوبی برای این فکر که «من مغز درون خمره نیستم» نداشته باشم (بدین معنی که توانم تفاوت میان مغز درون خمره بودن و مغز درون خمره نبودن را توضیح دهم)، تا زمانی که شرایط به اندازه کافی شبیه به آنچه فکر می‌کنم، باشند، باور صادق من مبنی بر این که «مغز درون خمره نیستم» غیر ایمن نخواهد بود. به این دلیل که شرایط مشابهی وجود ندارند که در آن‌ها باور مذکور را شکل دهم و باور من به این دلیل ساده که اگر جهان به اندازه کافی به آنچه فکر می‌کنم، شباهت داشته باشد، آن‌گاه شرایط مشابهی وجود نخواهد داشت که در آن‌ها مغزی درون خمره باشم، کاذب خواهد بود. به عبارت دیگر، چنین وضعیتی فقط در شرایطی روی می‌دهد که از شرایطی که اکنون در آن هستیم، بسیار متفاوت باشد. اگر این استدلال را بپذیریم، آن‌گاه ممکن خواهد بود که به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، حتی در صورتی که دلایل خوبی برای چنین باورهایی نداشته باشیم. و اگر بتوانیم این امر را بپذیریم، انگیزه برای انکار اصل بستار به عنوان راهی برای پرداختن به مسئله شکاکیت فروکش خواهد کرد (توجه کنید که مورگرایی، که چنین فهمیده شده باشد، به وضوح به شکلی از برون‌گرایی معرفتی ملتزم است، به این دلیل که این امکان را می‌پذیرد که می‌توانیم به انکار فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، حتی در صورتی که دلایل خوبی برای باورهایمان به رد فرضیه‌های مذکور نداشته باشیم).

ممکن است کسی به این استدلال چنین انتقاد کند که ما نمی‌توانیم صرفاً پیش‌فرض بگیریم که جهان به اندازه کافی به آنچه ما تصور می‌کنیم، شبیه است، زیرا هنگامی که چنین پیش‌فرض می‌گیریم، از پیش مسئله شکاکیت را دور زده‌ایم. با این حال، این پیش‌فرض آنچنان‌که در ابتدا به نظر می‌رسد، محل مناقشه نیست. ابتدا به این نکته توجه کنید که کسی در این خصوص بحثی ندارد که اگر قربانی فرضیه‌های شکاکانه باشیم، چیز زیادی نمی‌دانیم. پرسش جالب توجه این است که آیا حتی اگر چنین فریب‌نخورده باشیم، می‌توانیم چیز زیادی بدانیم یا خیر که شکاک به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد. بنابراین، شکاک ادعا می‌کند که در هر شرایطی که خود را در آن بدانیم، قادر نخواهیم بود چیز زیادی (از جمله این که

قربانی فرضیه‌ای شکاکانه نیستیم) بدانیم. اگر این نکته درست باشد، می‌توانیم هر چه می‌خواهیم در مورد شرایطی که در آن هستیم، فرض بگیریم، بدون آن‌که از چالش شکاکانه طفره رفته باشیم.

با این حال، اگر انتقاد مذکور مهلک نباشد، ممکن است کسی درباره‌ی این ادعا که می‌توانیم معرفت ضدشکاکانه داشته باشیم، تردید داشته باشد. دست‌آخر، تمثیل تیرانداز به این امر اشاره دارد که ما معرفت را به واسطه‌ی شکل دادن به باورهایی معطوف به نحوه‌ی بودن جهان کسب می‌کنیم. بر مبنای این دیدگاه، به نظر می‌رسد که معرفت ضدشکاکانه حتی در صورتی که معطوف به جهان نباشد نیز حاصل می‌شود (به خاطر بیاورید که مورگرایان تصدیق می‌کنند که نمی‌توانیم تفاوت میان زندگی روزمره و فرضیه‌های شکاکانه را توضیح دهیم). به طور خلاصه، نگرانی‌ای که در مورد چنین معرفتی وجود دارد، این است که این معرفت متضمن هیچ نوع مهارتی نیست و بنابراین، فقط از روی اقبال صادق است، حتی اگر متضمن باور صادق ایمنی باشد.

سیاق‌گرایی^۱

آخرین نظریه‌ی ضدشکاکانه‌ای که بررسی خواهیم کرد، سیاق‌گرایی است. طبق این دیدگاه، کلید حل مسئله‌ی شکاکیت درک این نکته است که معرفت مفهومی به شدت حساس به سیاق است. برای لحظه‌ای به اصطلاحات دیگری که می‌توان آن‌ها را به نحوی قابل قبول حساس به سیاق دانست، مانند «تخت» یا «خالی» فکر کنید. برای مثال، در شرایط عادی، به شما می‌گویم که یخچال خالی است. در این صورت، شما جمله‌ی مرا این‌گونه می‌فهمید که یخچال خالی از غذاست، نه این‌که هیچ چیز در آن نیست (دست‌کم، یخچال حاوی هواست). به نحوی مشابه، اگر در شرایط عادی به شما بگویم که میز تخت است، مقصودم این است که میز برآمدگی خاصی ندارد، نه این‌که هیچ نوع ناهم‌سطحی در آن وجود ندارد. با این حال، آنچه از واژه‌هایی مانند «تخت» و «خالی» مراد می‌شود، ممکن است در سیاق‌های مختلف متفاوت باشد. برای مثال، هنگامی که دانشمندی میز «تختی» را درخواست می‌کند تا دستگاه بسیار حساس خود را روی آن قرار دهد، احتمالاً میزی بسیار تخت‌تر از آن‌دست

میزهایی که در شرایط عادی «تخت» می‌خوانیم، در نظر دارد.

حال فرض کنید که «می‌داند» هم یک واژه حساس به سیاق باشد. یکی از تأثیرات این تلقی در مورد مسئله شکاکیت این است که شکاک اصطلاح مورد بحث را به نحوی به کار می‌برد که نسبت به کاربرد عادی آن سخت‌گیرانه‌تر است، همان‌طور که در مثال اخیر، دانشمند تلقی سخت‌گیرانه‌تری از «تخت» دارد. بدین ترتیب، همان‌طور که می‌توانیم به نحوی سازگار بپذیریم که میز با توجه به استانداردهای روزمره‌مان «تخت» است، در حالی که استانداردهای سخت‌گیرانه‌تر دانشمند را برآورده نمی‌کند، به نظر می‌رسد می‌توانیم بپذیریم که بر مبنای استانداردهای روزمره‌مان چیزهای بسیار زیادی را «می‌دانیم»، در حالی که بر مبنای استانداردهای سخت‌گیرانه شکاکان، چیز زیادی نمی‌دانیم.

به بیانی دقیق‌تر، ایده سیاق‌گرایان این است که در حالی که ما در سیاق‌های عادی یک فرد را تا بدان‌جا که بتواند احتمال‌های عادی خطا را کنار بگذارد، دارای معرفت به حساب می‌آوریم، شکاک استانداردهایی را برای معرفت داشتن مطرح می‌کند که طبق آن، برای آن‌که فردی دارای معرفت به حساب آید، باید بتواند احتمال‌های خطای دور از انتظار را نیز کنار بگذارد. در مقابل، سیاق‌گرایان ادعا می‌کنند در حالی که ما بر مبنای استانداردهای روزمره چیزهای زیادی می‌دانیم، این امر کاملاً با این ادعای شکاکانه که نسبت به استانداردهای شکاکانه سخت‌گیرانه‌تر فاقد معرفت هستیم، سازگاری دارد.

به نظر می‌رسد تحلیل اخیر پاسخ دقیقی به مسئله شکاکیت است. از سویی، لازم نیست اصل بستار را انکار کنیم، زیرا اگر درون یک سیاق منفرد — چه روزمره چه شکاکانه — بحث کنیم، یا هم در مورد گزاره‌های روزمره و هم در مورد رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت داریم، یا در هر دو مورد فاقد معرفت هستیم (یعنی، سیاقی وجود ندارد که در آن گزاره‌های روزمره را بدانیم، بدون آن‌که به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت داشته باشیم). علاوه بر این، می‌توانیم به مسئله شکاکیت پاسخ دهیم در عین حال که این امر را تصدیق می‌کنیم که شکاکیت تا حدی درست است؛ دست‌کم، اگر استدلال شکاک را بر مبنای استانداردهای سخت‌گیرانه شکاکانه درک کنیم، شکاک کاملاً درست می‌گوید.

با این حال، پس از بررسی دقیق‌تر، پاسخ سیاق‌گرایانه چندان هم متقاعدکننده

نیست. مجدداً، به مثال «تخت» و «خالی» توجه کنید. آیا علم به ما نشان نداده است که در بیانی اکید، هیچ چیزی واقعاً تخت یا خالی نیست (بدین دلیل که هر سطحی قدری نایکنواختی دارد و در طبیعت خلأ وجود ندارد؟) البته، ما به گونه‌ای سخن می‌گوییم که گویی سطوح تخت و اشیا خالی وجود دارند، اما هنگامی که در این باره فکر می‌کنیم، می‌پذیریم که واقعاً چیزی متناظر با این توصیف از تخت بودن و خالی بودن وجود ندارد؛ در واقع، ما به نحوی نادقیق سخن می‌گوییم. بدین ترتیب، اگر بر مبنای مثال‌های اخیر در مورد «می‌داند» بیندیشیم، نتیجه طبیعی‌ای که باید گرفت این است که ما در واقع چیزی نمی‌دانیم. چراکه هیچ کس نمی‌تواند تمامی احتمال‌های خطا را کنار بگذارد، اگرچه اغلب به نحوی نادقیق چنین سخن می‌گوییم که گویی چیزهای زیادی را می‌دانیم.

حداقل به نظر می‌رسد که سیاق‌گرایان باید به هنگام طرح این ادعا که معرفت به شدت حساس به سیاق است، در مورد مثال‌هایی که به کار می‌برند، دقت بیشتری کنند. اما حتی اگر برخی اصطلاحات حساس به سیاق بهتر با تصویر سیاق‌گرایانه تطابق داشته باشند، باز هم مسئله دیگری در میان است. به خصوص، شاید شدیدترین مشکل این باشد که این امر روشن نیست که مسئله شکاکیت بر مبنای استانداردهای بالا مطرح می‌شود. دست‌آخر، ادعای شکاکانه این است که ما هرگز دلایل خوبی برای این فکر که قربانی فرضیه‌های شکاکانه هستیم، نداریم، نه این‌که دلایل خوبی داریم، اما این دلایل به اندازه کافی خوب نیستند. اگر این ادعا درست باشد، روشن نیست که چرا استناد به استانداردهای معرفتی متفاوت کمکی به ما می‌کند. چراکه به نظر می‌رسد نتیجه این است که بر مبنای هر استاندارد معرفتی‌ای که انتخاب کنیم، به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت نداریم. این امر با توجه به اصل بستار، بدین معنی است که باز هم بر مبنای هر استاندارد معرفتی‌ای که انتخاب کنیم، معرفت روزمره نیز نداریم.

اگر بتوانیم به این ایده که بر مبنای نوعی از استاندارد معرفتی عادی، می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت دست پیدا کنیم معنایی ببخشیم، اصلاً روشن نیست که چرا انگیزه‌ای برای سیاق‌گرایی باقی می‌ماند. چرا به سادگی شکلی از مورگرایی را اتخاذ نکنیم که طبق آن، رد فرضیه‌های شکاکانه را می‌دانیم و مسئله را به همین جا ختم نکنیم؟ به عبارت دیگر، چرا در مورگرایی توقف نکنیم، به جای

آن‌که پیشتر برویم و سیاق‌گرایی را اتخاذ کنیم که طبق آن، هم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت داریم و هم معرفت مفهومی به شدت حساس به سیاق است؟ بدین ترتیب، در حالی که پاسخ سیاق‌گرایانه به شکاکیت در ابتدا جالب توجه به نظر می‌رسد، این پاسخ نیز، همانند دیگر پاسخ‌هایی که در این زمینه بررسی کردیم، به دور از مناقشه نیست.

خلاصه فصل

- بر مبنای شکاکیت ریشه‌ای ممکن نیست چیزهای زیادی را بدانیم. به این دلیل به این دیدگاه توجه نشان نمی‌دهیم که به نحوی ایجابی از آن به عنوان موضعی جدی دفاع کنیم، بلکه به این دلیل که بررسی ملاحظاتی که می‌توانند به نفع شکاکیت ریشه‌ای مطرح شوند، به ما در تفکر درباره چیستی معرفت کمک می‌کنند.
- یک شکل غالب از استدلال شکاکانه به آنچه فرضیه شکاکانه می‌نامیم، توسل می‌جوید. این فرضیه از زندگی عادی تمیزناپذیر است و در آن، فرد به نحوی ریشه‌ای فریب خورده است؛ مانند این امکان که ایراریانه‌ها تجربه‌هایی را به مغزی بدون بدن که در خمره‌ای از مواد مغذی شناور است، «بخوراند».
- فرد شکاک با به کارگیری فرضیه‌های شکاکانه می‌تواند به ترتیب زیر استدلال کند: من نمی‌توانم بدانم که قربانی یک فرضیه شکاکانه نیستم (چراکه چنین سناریویی از زندگی عادی تمیزناپذیر است). بدین ترتیب، نتیجه می‌شود که من نمی‌توانم هیچ یک از گزاره‌هایی را که فکر می‌کنم می‌دانم و با فرضیه شکاکانه ناسازگارند (مانند این که اکنون در حال نوشتن این فصل هستم)، بدانم.
- اشاره کردیم که به نظر می‌رسد استدلال اخیر بر اصل بستار متکی است. در بیانی تقریبی، این اصل می‌گوید که اگر شما گزاره‌ای را بدانید (مثل این که پشت میز نشسته‌اید و چیزی را می‌نویسید) و بدانید که این گزاره مستلزم گزاره دومی است (مانند این که شما مغزی درون خمره نیستید)، آن‌گاه گزاره دوم را نیز می‌دانید. بنابراین، یک راه برای پاسخ دادن به استدلال شکاکانه نفی اصل بستار و گرفتن این نتیجه است که فرد می‌تواند گزاره‌های «روزمره» (مانند این که اکنون پشت میز نشسته است) را بداند، حتی در صورتی که قادر نیست

- گزاره‌های ضدشکاکانه را (مانند این که مغزی درون خمره نیست) بدانند.
- با توجه به قابل قبول بودن اصل بستار، دیدیم که سخن گفتن از نفی این اصل ساده‌تر از انجام این کار است. یکی از راه‌هایی که معرفت‌شناسان تلاش کرده‌اند از طریق آن نفی اصل بستار را بی بگیرند، استدلال به نفع این ادعاست که معرفت ماهیتاً توجه داشتن به باورهای صادق حساس است، یعنی باورهای صادقی که اگر آنچه به آن باور وجود دارد، کاذب می‌بود، فرد باورمند به آن باور نمی‌داشت. این موضوع اصل حساسیت نامیده می‌شود. بیشتر باورهای «روزمره» ما حساس‌اند، اما باورهای ضدشکاکانه‌مان خیر.
 - اگر کسی بخواهد اصل بستار را حفظ کند، یک امکان پیش رو برگزیدن مورگرایی و اعتقاد به این امر است که می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم. یک راه برای انجام این کار توسل جستن به واقع‌گرایی مستقیم است، گرچه همان‌طور که با بررسی دقیق‌تر دیدیم، این انگیزه برای مورگرایی کارا نیست. راه نویدبخش‌تری برای پشتیبانی از این ایده که می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، این است که بگوییم معرفت ماهیتاً توجه داشتن به باورهای صادق/ایمن است، یعنی باورهای صادقی که نتوانند به سادگی کاذب گردند. این موضوع اصل ایمنی نامیده می‌شود. باورهای ضدشکاکانه ما می‌توانند ایمن باشد. بدین ترتیب، اگر معرفت ماهیتاً متوجه ایمنی است، می‌توانیم گزاره‌های ضدشکاکانه را بدانیم.
 - در نهایت، به پاسخ سیاق‌گرایانه به مسئله شکاکیت پرداختیم. طبق این پاسخ، معرفت مفهومی به شدت حساس به سیاق است. در حالی که شکاک می‌تواند با توجه به استانداردهای معرفتی سخت‌گیرانه‌اش، ادعا کند که ما قادر به دانستن چیزهای زیادی نیستیم، این ادعا با این امر که با توجه به استانداردهایی سهل‌گیرانه‌تر، معرفت‌های بسیار زیادی را در عمل و در سیاق‌های عادی دارا هستیم، سازگار است. مشکلی که در مورد این پیشنهاد وجود دارد، این است که روشن نیست چرا استدلال شکاکانه استانداردهای معرفتی بالا را به کار می‌گیرد. در واقع، به نظر می‌رسد که استدلال شکاکانه درباره همه استانداردهای معرفتی مطرح می‌شود، نه فقط بر مبنای استانداردهای سخت‌گیرانه.

پرسش‌ها

۱. فرضیه شکاکانه چیست و چه نقشی در استدلال‌های شکاکانه ایفا می‌کند؟ سعی کنید فرضیه شکاکانه‌ای را غیر از فرضیه‌های مطرح‌شده در این فصل صورت‌بندی کنید و آن را به عنوان بخشی از یک استدلال شکاکانه ریشه‌ای به کار ببرید.
۲. اصل بستار چیست و چه نقشی در استدلال‌های شکاکانه دارد؟ مثالی از خودتان برای استتاجی بزنید که نمونه‌ای از اصل بستار است.
۳. اصل حساسیت چیست؟ چرا مدافعان این اصل معتقدند که باید اصل بستار را رد کنیم؟
۴. اصل ایمنی چیست و چه نقشی در استدلال‌های ضدشکاکانه موری ایفا می‌کند؟ با توجه به این اصل، این ادعای موری را که می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، به نحوی نقادانه ارزیابی کنید.
۵. پاسخ سیاق‌گرایانه به شکاکیت چیست؟ آیا آن را ترغیب‌کننده می‌دانید؟ اگر چنین است، سعی کنید دلایلی برای این امر مطرح کنید که چرا برخی این استدلال را ترغیب‌کننده نمی‌دانند. اگر چنین نیست، سعی کنید به نحوی واضح بگویید که چرا این دیدگاه را دچار مشکل می‌دانید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

Baldwin, Tom (1990) *G. E. Moore* (London: Routledge).

مروری کلاسیک بر فلسفه مور.

DeRose, Keith and Warfield, Ted (eds) (1999) *Skepticism* (New York: Oxford University Press).

مجموعه‌ای دست اول از مقالات متأخر درباره شکاکیت.

Pritchard, Duncan (2005) *Epistemic Luck* (Oxford: Oxford University Press).

این کتاب مروری تفصیلی بر مبحث شکاکیت در ادبیات فلسفی متأخر است. و نیز معرفت‌شناسی‌ای به غایت ضداقبال را مطرح می‌کند (یعنی معرفت‌شناسی‌ای که به صراحت معرفت را باور صادق به دور از اقبال در نظر می‌گیرد).

شکاکیت ریشه‌ای / ۱۸۳

Steup, Matthias and Sosa, Ernest (eds) (2005) *Contemporary Debates in Epistemology* (Oxford: Blackwell).

این کتاب حاوی بخش‌هایی است که به مباحثی که در این فصل بررسی شدند، مرتبط هستند. خصوصاً به بحث میان فرد درتسکی (Fred Dretsky) و جان هاوثرن (John Hawthorne) درباره اصل بستار؛ بحث میان ارل کنی (Earl Conee) و استیوارت کوهن (Stewart Cohen) درباره سیاق‌گرایی؛ و بحث میان جاناتان ووگل (Jonathan Vogel) و ریچارد فیومرتون (Richard Fumerton) درباره شکاکیت نگاه کنید.

منابع اینترنتی

Baldwin, Tom (2004) 'G. E. Moore', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/moore/>>.

مقدمه‌ای عالی به فلسفه مور. این صفحه هم‌چنین حاوی پیوندهای مفیدی به دیگر منابع اینترنتی درباره مور است.

Black, Tim (2006) 'Contextualism in Epistemology', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/c/contextu.htm>>.

مروری عالی بر مسائل مرتبط با سیاق‌گرایی که توسط یکی از چهره‌های اصلی در مباحثات معاصر نوشته شده است.

IMDb Internet Movie Database, <<http://www.imdb.com/title/tt0133093/>>.

اطلاعات بیشتری درباره فیلم ماتریکس.

Klein, Peter (2005) 'Skepticism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/skepticism/>>.

مروری فوق‌العاده بر ادبیات شکاکیت که یکی از معرفت‌شناسان پیشرو آن را نوشته است.

Pritchard, Duncan (2002) 'Skepticism, Contemporary', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/s/skepcont.htm>>.

مقدمه‌ای سرراست بر ادبیات شکاکیت.

فصل سیزدهم

حقیقت و عینیت

عینیت، ضد واقع‌گرایی و شکاکیت^۱

در آغاز کتاب، فصل یک، اشاره کردم که حقیقت را در معنای زیر عینی در نظر می‌گیرم: دست‌کم در مورد بیشتر گزاره‌هایی درباره جهان که به آن‌ها باور دارید، این فکر شما که آن‌ها صادق‌اند، آن‌ها را صادق نمی‌کند. همان‌طور که آن‌جا گفتیم، این‌که زمین گرد است یا خیر ارتباطی با این‌که ما فکر می‌کنیم که چنین است، ندارد، بلکه صرفاً به شکل زمین بستگی دارد.

عینی‌گرایی بدین شیوه دست در دست نوعی خطا‌پذیرانگاری دارد، بدین معنی که فارغ از این‌که دلایل ما برای باور به این‌که جهان به نحو خاصی است، چقدر خوب هستند، همواره ممکن است که اوضاع جهان بدان‌گونه نباشد؛ ممکن است اشتباه کرده باشیم. بدین ترتیب، عینی‌گرایی درباره حقیقت با دیدگاهی همراه است که می‌توانیم آن را «فروتنی معرفتی» بنامیم. با این حال، توجه کنید که فروتنی معرفتی همان شکاکیت نیست، اگرچه ممکن است این دو مفهوم با یکدیگر خلط شوند. دست‌آخر، این امر که همواره امکان خطا وجود دارد، به خودی خود بدین معنا نیست که نمی‌توانیم چیزهای زیادی بدانیم. ادعای دوم

1. objectivity, anti-realism, and scepticism

فقط در صورتی از ادعای اول نتیجه می‌شود که نوعی خطاناپذیرانگاری را درباره معرفت در نظر داشته باشیم، یعنی این دیدگاه که لازمه معرفت این است که فرد بتواند همه امکان‌های خطا را کنار بگذارد. اما چرا باید چنین آموزه سخت‌گیرانه‌ای را بپذیریم؟ در صورتی که درباره معرفت خطاپذیرانگار باشیم، استلزام مستقیمی از فروتنی معرفتی به شکاکیت وجود ندارد (همچنان‌که در فصل پیش دیدیم، لازم نیست برای مطرح کردن مسئله شکاکیت خطاناپذیرانگار باشیم، خطاپذیرانگاران هم با این مسئله مواجهند).

اگرچه چنین تلقی‌ای از عینی‌گرایی درباره حقیقت مستقیماً به شکاکیت نمی‌رسد، ممکن است فکر کنیم که علت اصلی شکاکیت در تقریری قوی از این آموزه ریشه دارد. طبق تقریر قوی از عینی‌گرایی، همواره ممکن است آنچه درباره جهان بدان باور داریم، کاذب باشد. در مقابل، طبق تقریر ضعیف از عینی‌گرایی، ممکن است آنچه اکنون درباره جهان بدان باور داریم، کاذب باشد. تقریر ضعیف و نه تقریر قوی با این فکر سازگار است که حقیقت درباره چگونگی جهان نمی‌تواند نهایتاً دور از دسترس بهترین قضاوت‌های ما در این خصوص باشد. به عبارت دیگر، ممکن است در همین لحظه بیشتر باورهای ما کاذب باشند، اما هنگامی که بهترین دلایل در دسترس را برای باور به آنچه بدان باور داریم، به دست آوریم، دیگر ممکن نخواهد بود که باورهای ما کاذب باشند. کسانی که به چنین آموزه‌ای اعتقاد دارند، ضدواقع‌گرایان نامیده می‌شوند و اغلب چنین تصور می‌شود که آن‌ها معتقدند حقیقت همانا بهترین نظرهای ماست و بنابراین، نمی‌تواند متفاوت از آن باشد. برای مثال، یک راه برای بیان نکته اخیر که ضدواقع‌گرایان اغلب از آن استفاده می‌کنند، این است که حقیقت آن چیزی است که در پایان جستار کشف می‌کنیم درواقع؛ هر آنچه که در پایان فکر می‌کنیم برقرار است، درست است و این پایان ماجراست.

ممکن است در ابتدا به نظر رسد که ضدواقع‌گرایی در مورد مسئله شکاکیت به ما کمک می‌کند، اما پس از بررسی دقیق‌تر، به هیچ وجه روشن نیست که چرا باید چنین باشد. فرض کنیم که در حال حاضر در پایان جستار نیستیم و بنابراین، قطعاً ممکن است که باورهای ما به نحوی ریشه‌ای اشتباه باشند و بنابراین، چیز زیادی ندانیم. شکاکیت هنوز امکان جدی‌ای پیش روی ماست، لذا لازم است

به آن بپردازیم. اما حتی هنگامی که به پایان جستار برسیم، یعنی جایی که دیگر تفاوتی میان بهترین نظر و حقیقت وجود ندارد، از کجا می‌توانیم بدانیم نقطه‌ای که به آن رسیده‌ایم، چنان است که می‌توانیم مطمئن باشیم احتمال خطای گسترده را از سر گذرانده‌ایم؟ دست‌آخر، همواره ممکن است شاهد جدیدی مطرح شود که در پرتو آن، بهترین نظر پیشین ما مورد تردید قرار گیرد. بنابراین، از کجا می‌توانیم مطمئن باشیم که چنین شهادتی در نزدیکی ما نیست؟ با این حال، بدون وجود نشانه قاطعی مبنی بر این که به پایان جستار رسیده‌ایم، گفتن این که هنگامی که به چنین نقطه‌ای برسیم، دیگر فاصله‌ای میان حقیقت و بهترین نظر وجود نخواهد داشت که شکاک از آن به نفع خود استفاده کند، مشکل ما را حل نمی‌کند.

حقیقت به مثابه هدف جستار

بنابراین، انگیزه ضدواقع‌گرایی درباره حقیقت از توانایی‌ای ماهوی برای کمک به حل مسئله شکاکیت بر نمی‌خیزد. ضدواقع‌گرایان هنگامی جای پای محکم تری دارند که ادعا کنند تلقی واقع‌گرایانه از حقیقت که امری کلیدی در التزام به عینی‌گرایی قوی — این دیدگاه که همواره ممکن است بهترین نظر ما کاذب باشد — است، درواقع امر زائدی در جستارهای ماست. فرض کنید که تمامی شواهد در مورد موضوع خاصی، مانند فیزیک کوانتوم، در نظر گرفته شده باشد و این شواهد نشان‌دهنده صدق رده خاصی از گزاره‌ها باشند. طبق نظر واقع‌گرایان، باورهای ما به گزاره‌های مذکور هنوز هم ممکن است کاذب باشند و بنابراین، بهترین نظر ما ممکن است از حقیقت امر دور باشد. اما ضدواقع‌گرایان این پرسش را مطرح می‌کنند که چرا ما باید نگران این احتمال باشیم. به عبارت دیگر، اگر همه شواهد به گزاره به‌خصوصی اشاره داشته باشند و به هیچ گزاره دیگری هم اشاره نکنند، چرا نباید با این گزاره همچون گزاره‌ای صادق برخورد کنیم و بحث را در همین جا رها کنیم؟

ایده مطرح‌شده به طور خلاصه این است که تلقی‌ای از حقیقت که به وراي بهترین نظر ما بسط پیدا می‌کند، ضرورتاً با جستارهای ما ارتباطی ندارد. ضدواقع‌گرایان ادعا می‌کنند که قطعاً این مفهوم چیزی نیست که در جستارمان انتظار رسیدن به آن را داشته باشیم، چراکه جستار ما هیچ‌گاه در این معنا به صدق دست نمی‌یابد. بدین ترتیب، آنچه باید در جستارمان انتظار رسیدن به آن را داشته باشیم، بهترین نظر است.

اما از آنجا که تفاوت میان حقیقت و بهترین نظر تفاوتی برای ما ایجاد نمی‌کند، چرا نباید با بهترین نظر به عنوان حقیقت برخورد کنیم و تلقی واقع‌گرایانه‌ی زائد از حقیقت را فراموش کنیم. آنچنان‌که ضدواقع‌گرا می‌گوید، اگر تفاوت قابل بیان کردنی وجود ندارد، چرا فکر کنیم که اساساً تفاوتی در میان است؟

در مجموع، روشن نیست که بهترین راه برای درک این استدلال چیست. یک تلقی بدین ترتیب است: اگر صدق از بهترین نظر تمیزناپذیر است، نمی‌توانیم صدق را از بهترین نظرمان ارزشمندتر بدانیم. اگرچه این استنتاج جذابیتی ظاهری دارد، هنگامی که اندیشیدن به آن را آغاز کنیم، به هیچ وجه متقاعدکننده نیست. تصور کنید که ما موجوداتی باشیم که توسط شیطانی که مداوماً تلاش‌های ما را برای دریافتن چگونگی جهان خشی می‌کند — مثلاً مانع از آن می‌شود که شواهدی را به دست آوریم که برای شکل دادن درست باورهایمان به آن‌ها نیاز داریم — فریفته شده باشیم. در چنین حالتی، آیا نخواهیم گفت که بهترین نظر ما در معنای دقیق کلمه نادرست است، حتی اگر آن نظر در واقع نظری باشد که هرگز نتوانیم آن را بهبود ببخشیم؟ و آیا این امر که باورهای ما در چنین حالتی نادرست خواهند بود، اگرچه هیچ‌گاه نمی‌توانیم چگونگی نادرستی آن‌ها را تشخیص دهیم، اهمیتی ندارد؟

به طور کلی، این واقعیت که دو چیز تمیزناپذیرند، بدین معنی نیست که دارای ارزش یکسان هستند. دو کتاب را تصور کنید که یکی از آن‌ها از اولین کتاب‌هایی است که چاپ شده‌اند و دیگری رونوشت دقیق این کتاب است که با استفاده از لیزر ساخته شده است. ممکن است این دو کتاب زمانی با یکدیگر اشتباه گرفته شوند، به نحوی که هیچ کس نتواند تشخیص دهد که کدام یک قدیمی و کدام یک جدید است. با این حال، آیا نخواهیم گفت که کتابی که مدت‌ها پیش چاپ شده است، بسیار باارزش‌تر از کتاب دیگر است، اگرچه نمی‌دانیم که کدام یک از آن دو قدیمی‌تر است؟ اگر با این شهود موافق باشید، فکر می‌کنم باید در مقابل استنتاج از این واقعیت که نمی‌توانیم میان بهترین نظر و حقیقت تمایز قائل شویم، به این نتیجه که بهترین نظر و حقیقت دقیقاً ارزش یکسانی دارند — به نحوی که می‌توانیم با بهترین نظر همچون حقیقت برخورد کنیم و بحث را در همین جا خاتمه دهیم — مقاومت کنید.

راه دیگری برای فهم استدلال ضدواقع‌گرایان می‌تواند به ترتیب زیر باشد: این

واقعیت که نمی‌توانیم حقیقت را از بهترین نظر متمایز کنیم، بدین معنی است که هدف جستار باید امر دوم و نه امر اول باشد. اما چرا باید بهترین نظر از این حیث بر حقیقت اولویت داشته باشد؟ من تصور می‌کنم که اندیشهٔ نهفته در بن این ادعا این است که در صورتی که دو هدف تمیزناپذیر باشند، باید هدفی را پی بگیریم که دستیابی به آن ساده‌تر است؛ که در این جا بهترین نظر و نه حقیقت است. از آن‌جا که نمی‌توانیم تفاوت میان حقیقت (آنچنان‌که واقع‌گرا در نظر دارد) و بهترین نظر را مشخص کنیم، و از آن‌جا که می‌دانیم علی‌الاصول می‌توانیم به بهترین نظر دست پیدا کنیم، باید بهترین نظر و نه حقیقت را هدف بگیریم.

این شیوهٔ استدلال می‌تواند در موارد بسیاری قابل قبول باشد، اما روشن نیست که در این مورد هم چنین باشد. دست‌آخر، ما فقط به این دلیل متوجه بهترین نظر هستیم که بهترین نظر راهنمایی برای رسیدن به حقیقت است. بنابراین، اگر صرف بهترین نظر را هدف بگیریم، چه دلیلی می‌تواند برای مطلوبیت آن وجود داشته باشد؟ توجه داشته باشید که گفتن این که طبق دیدگاه ضد واقع‌گرایانه، بهترین نظر همان حقیقت است، در این جا مفید نیست، زیرا اگر چنین باشد، این که برای حقیقت ارزش قائل می‌شویم، دلیل مستقلمی برای توجه نشان دادن به بهترین نظر نیست. علاوه بر این، اگر بهترین نظر همان حقیقت باشد، چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که چیزی بهترین نظر است، چرا که ما بهترین نظر را بر حسب این که تا چه حد به حقیقت نزدیک است، تعریف کرده‌ایم. برای مثال، آیا نظر تخصصی یک ستاره‌شناس را دربارهٔ موقعیت پلوتون در آسمان شب به این دلیل بهتر از نظر من در این باره نمی‌دانیم که نظر ستاره‌شناس به احتمال بیشتری حقیقت را می‌گوید؟ اما اگر ما بهترین نظر را بر حسب توانایی آن در راهنمایی ما به سوی حقیقت ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌کنیم، چگونه بهترین نظر می‌تواند خود حقیقت باشد؟

هیچ یک از امور ذکرشده برای نشان دادن این که ضدواقع‌گرایی کاذب است، کفایت نمی‌کند، زیرا ما فقط برخی از پایه‌ای‌ترین ملاحظات را که می‌توانند به نفع این دیدگاه مطرح شوند، بررسی کرده‌ایم؛ اما امور مذکور به این نکته اشاره دارند که ما باید در مورد نتیجه‌گیری عجولانه دربارهٔ حقیقت بر مبنای ملاحظات که بلافاصله به نفع ضدواقع‌گرایی به نظر می‌رسند، محتاط باشیم. در واقع، من فکر می‌کنم که ضدواقع‌گرایی آموزهٔ فلسفی مهمی است، چرا که چالشی جدی را برای

واقع‌گرایی مطرح می‌کند. چالشی که واقع‌گرایی برای آن‌که بتواند مورد قبول قرار گیرد، باید بر آن غلبه کند. انجام این کار به معنای تبیین این امر است که چرا ما برای تلقی واقع‌گرایانه از حقیقت ارزش قائل می‌شویم یا دست‌کم باید ارزش قائل شویم. حال، قصد دارم در بخش بعدی به همین موضوع بپردازم.

وثاقت و ارزش حقیقت

مجدداً به دو کتاب تمیزناپذیری که به آن‌ها اشاره شد، ببینید. ما به‌وضوح برای کتابی که جزو اولین کتاب‌هایی است که چاپ شده‌اند، ارزش بیشتری قائل هستیم. اما چرا؟ من فکر می‌کنم که پاسخ در این امر نهفته است که در بسیاری از عرصه‌های زندگی — در واقع، به نظر من در مهم‌ترین عرصه‌های زندگی — ما برای چیزی که دارای وثاقت است، ارزش قائل می‌شویم.

برای درک این نکته، مجدداً به نوعی از زندگی که مغز درون خمره می‌گذراند، ببینید. این سناریو به وضوح به نحوی تنظیم شده که تفاوت میان دو موجود که یکی از آن‌ها درون خمره است و دیگری درون خمره نیست و تجربه‌های یکسانی را دارند بیان کنیم. قاعدتاً، ضدواقع‌گرا خواهد گفت از آن‌جا که نمی‌توانیم تفاوت میان این دو حالت را بیان کنیم، اهمیتی ندارد که مغزی درون خمره هستیم یا خیر. با این حال، این امر بسیار حائز اهمیت است. ممکن است در ابتدا در مورد این ادعا مردد باشید، اگر چنین است، لحظه‌ای به این موضوع فکر کنید که شما باید میان زندگی درون خمره و زندگی «واقعی» بیرون از خمره دست به انتخاب بزنید. علاوه بر این، تصور کنید که اگر زندگی درون خمره را انتخاب کنید، زندگی لذت‌بخش‌تری خواهید داشت، مثلاً، هیچ‌گاه صدمه‌ای نخواهید خورد و همه رؤیاهای شما به حقیقت خواهند پیوست. حتی در چنین حالتی، آیا شما واقعاً زندگی درون خمره را انتخاب خواهید کرد؟ دست‌آخر، به یاد آورید که چنین زندگی‌ای به‌کلی جعلی است. روابطی که شما درون خمره ایجاد می‌کنید، واقعی نیستند، بلکه جعلی‌اند و هیچ یک از دستاوردهای ظاهری شما واقعی نیستند. آیا چنین زندگی‌ای پوچ نیست، حتی اگر نتوان این امر را تشخیص داد؟

آنچه در نظر دارم این است که نوعی از زندگی که خواهان آن هستیم، زندگی دارای وثاقت است. زندگی‌ای که در آن جهان را لمس کنیم، روابطی که شکل

می‌دهیم، اصیل و دستاوردهایی که برای رسیدن به آن‌ها تلاش می‌کنیم، واقعی باشند. البته معنای این موضع این است که ما باید با سختی داشتن روابطی که گاه ناخوشایند می‌شوند و نیز دیدن این که گاه اهدافمان متحقق نمی‌شوند، کنار بیاییم. اما یک زندگی دارای وثاقت حتی اگر پر از سختی باشد، ارزشمندتر از زندگی‌ای جعلی اما پر از لذت است. من حتی فراتر می‌روم و ادعا می‌کنم که دلیل نهفته در بن تلاش ما برای حل مسئله شکاکیت این است که درمی‌یابیم یک زندگی خوب زندگی‌ای است که در آن، به نحوی ریشه‌ای فریب نخورده باشیم و چیزهای زیادی بدانیم. بدین ترتیب، داشتن نوعی اطمینان در این باره که قربانی یک فرضیه شکاکانه نیستیم، به یک ضرورت تبدیل می‌شود.

به طور خلاصه، من ادعا می‌کنم به این دلیل حقیقت را دارای ارزش می‌دانیم که برای وثاقت ارزش قائل می‌شویم؛ و حقیقت را از صرف بهترین نظر ارزشمندتر می‌دانیم، حتی در صورتی که نتوانیم تفاوت میان این دو را بیان کنیم.

نسبی‌گرایی^۱

با در نظر داشتن نکات اخیر، به بررسی دیدگاهی درباره حقیقت می‌پردازیم که به کلی غیرعینی است. نسبی‌گرایان معتقدند که حقیقت همان چیزی است که فکر می‌کنید حقیقت است. این دیدگاه بسیار افراطی‌تر از ضدواقع‌گرایی است، چراکه طبق دیدگاه دوم، حقیقت بهترین نظر است، اما طبق نسبی‌گرایی، حقیقت خود نظر است، چه بهترین آن و چه غیر از آن. توجه کنید که بر مبنای نسبی‌گرایی، دو گزاره متضاد می‌توانند در یک زمان صادق باشند. ممکن است شما فکر کنید که زمین صاف است، در حالی که من فکر می‌کنم زمین گرد است. طبق نسبی‌گرایی، ما هر دو درست می‌گوییم (چنین وضعیتی بر مبنای ضدواقع‌گرایی پیش نمی‌آید، به این دلیل که اگرچه ممکن است در پایان جستار به رأی نهایی درباره یک گزاره مفروض نرسیم، اما قطعاً به دو رأی متضاد هم نخواهیم رسید).

نسبی‌گرایی به‌وضوح کاذب است، زیرا دیدگاهی خودنقض‌کننده است. برای مثال، اگر نسبی‌گرایی درست باشد، نتیجه می‌شود که نظریات واقع‌گرایان

درباره حقیقت به اندازه نظریات نسبی‌گرایان صادق است. اما بخشی کلیدی از واقع‌گرایی رد نسبی‌گرایی است. طبق این دیدگاه و برخلاف باور نسبی‌گرایان، صرف این فکر که چیزی برقرار است، آن را برقرار نمی‌کند. بنابراین، این دو دیدگاه نمی‌توانند هر دو صادق باشند و بدین ترتیب، این واقعیت که نسبی‌گرا ناچار است صدق نظر واقع‌گرایان را درباره حقیقت بپذیرد، بدین معنی است که او در تنگنایی گرفتار شده است. اگر نسبی‌گرایی صادق باشد، واقع‌گرایی هم صادق است. اما اگر واقع‌گرایی صادق باشد، نسبی‌گرایی کاذب است. بنابراین، نسبی‌گرایی باید کاذب باشد.

افراد ممکن است به این دلیل به نسبی‌گرایی متمایل شوند که آن را با شکاکیت یا ضدواقع‌گرایی خلط می‌کنند. بدین دلیل که هم ضدواقع‌گرایی و هم نسبی‌گرایی شکل قوی عینی‌گرایی را که واقع‌گرایان آن را پیش می‌نهند، انکار می‌کنند. با این حال، توجه داشته باشید در حالی که ضدواقع‌گرایی آموزه‌ای مشکل‌آفرین است، برخلاف نسبی‌گرایی به‌وضوح کاذب نیست. بنابراین، مهم است که این دو دیدگاه را از یکدیگر مجزا بدانیم.

در مقابل، افراد اغلب بدین دلیل نسبی‌گرایی را با شکاکیت خلط می‌کنند که نگرانی آن‌ها در این مورد که آیا قادریم چیزی بااهمیت را بدانیم یا خیر، به نحوی نادرست به این فکر مبدل می‌شود که هر چیزی ممکن است حقیقت باشد. اما این امر که مشکلی در این باره وجود دارد که چگونه می‌توانیم به حقیقت معرفت پیدا کنیم، بدین معنی نیست که شکافی میان آنچه فکر می‌کنیم صادق است و آنچه صادق نیست، وجود ندارد. با این حال، مسئله شکاکانه نمی‌تواند انگیزه‌ای برای نسبی‌گرایی به حساب آید، چراکه اساساً مسئله شکاکانه‌ای برای نسبی‌گرایان پیش نمی‌آید، به این دلیل که طبق نظر آن‌ها، شکافی میان حقیقت و باور وجود ندارد که شکاک به آن بپردازد.

علاوه بر این، این چنین نیز نیست که بتوانیم ایده نسبی‌گرایی را نوعی پاسخ به مسئله شکاکیت در نظر بگیریم، زیرا در این صورت، نسبی‌گرایی بیشتر شبیه به نوعی تسلیم کامل است تا نوعی ضدحمله. حتی در صورتی که بتوانیم به این ایده که باور شما مبنی بر این که زمین صاف است و باور من مبنی بر این که زمین گرد است، هر دو درست هستند، معنایی بیخشم (که فکر نمی‌کنم بتوانیم)، یقیناً

نمی‌توانیم این ایده را درک کنیم که هر دوی ما می‌توانیم به این گزاره‌های ناسازگار معرفت داشته باشیم. همچنان‌که در موارد متعددی در این کتاب ذکر شد، معرفت باور صادق عاری از اقبال است، یعنی امری شبیه به موفقیت تیرانداز ماهر در زدن تیرش به هدف. اگر کسی تنها با باور پیدا کردن به حقیقت به آن دست پیدا کند، تلقی از باور به عنوان چیزی که صدق را هدف گرفته است، دیگر معنایی نخواهد داشت و بدین ترتیب، این ایده که معرفت هنگامی حاصل می‌شود که فرد به شیوه‌ای عاری از اقبال به حقیقت دست پیدا کرده باشد — هدف‌گیری‌اش ماهرانه باشد — معنایی نخواهد داشت. این وضعیت شبیه به زندگی کردن در جهانی است که در آن هر تیری فارغ از این‌که به کجا پرتاب می‌شود، به هدف اصابت می‌کند. در چنین جهانی، مهارت داشتن در تیراندازی معنایی نخواهد داشت. به نحوی مشابه، اگر نسبی‌گرایان بر حق باشند، معرفتی وجود نخواهد داشت.

ما متوجه رسیدن به امر درست دربارهٔ امور اطرافمان هستیم، و به همین دلیل متوجه حقیقت و معرفت داشتن به آن هستیم. با این حال، مطابق با نسبی‌گرایی، ایده «رسیدن به درستی» به هیچ وجه معنایی ندارد، چراکه آنچه فکر می‌کنید درست است، درست است و بنابراین، لازم نیست نگران چیزی باشیم. من مطمئن نیستم که آیا کسی وجود دارد که واقعاً نسبی‌گرا باشد (هر چند که برخی ادعا می‌کنند که چنین هستند)، چراکه هر کس که قدری در مورد نسبی‌گرایی بیندیشد، قطعاً درخواهد یافت که این دیدگاه خودنقض‌کننده است. اما اگر فرد نسبی‌گرایی وجود داشته باشد، باید توجه کند که با پذیرفتن این دیدگاه دستش را از مهم‌ترین ارزش‌هایی که زندگی را ارزشمند می‌کنند، کوتاه کرده است. به خصوص، اگر کسی متوجه حقیقت نباشد، به وثاقت هم نخواهد اندیشید، چراکه این دو مفهوم دست در دست یکدیگر دارند و یک زندگی خوب به وضوح زندگی‌ای همراه با وثاقت است.

ما کتاب را با بررسی ارزش معرفت آغاز کردیم و آن را با بندی مشابه به پایان می‌بریم. ما به این دلیل متوجه حقیقت هستیم که معرفت بخشی کلیدی از زندگی ارزشمند است. پرسش‌های معرفت‌شناسی ممکن است انتزاعی باشند، اما در زندگی ما اهمیتی حیاتی دارند.

خلاصه فصل

• گفتن این که حقیقت عینی است، بدین معنی است که صرف این فکر که جهان به نحو خاصی است، مستلزم این نیست که جهان به آن نحو است. اشاره کردیم که چنین تلقی‌ای از عینی‌گرایی دست در دست خط‌پذیرانگاری دارد، چراکه ایده‌کلیدی نهفته در پس عینی‌گرایی این است که ممکن است باورهای ما نادرست باشند.

• میان اشکال قوی و ضعیف از عینی‌گرایی تمایز قائل شدیم. طبق دیدگاه اول، همواره ممکن است باورهای ما کاذب باشند؛ طبق دیدگاه دوم، فقط آنچه اکنون به آن باور داریم، ممکن است کاذب باشد. شکل قوی عینی‌گرایی، واقع‌گرایی درباره حقیقت خوانده می‌شود و طبق آن، ممکن است حقیقت علی‌الاصول دور از دسترس بهترین جستارهای ما باشد. فارغ از این که چه دلایلی به نفع این فکر داریم که جهان به نحو خاصی است، همواره ممکن است که جهان آن گونه نباشد. در مقابل، عینی‌گرایی ضعیف با ضداواقع‌گرایی — ایسن دیدگاه که حقیقت در نهایت نمی‌تواند ورای بهترین نظر ما باشد — سازگار است.

• یک انگیزه برای اتخاذ ضداواقع‌گرایی از این اندیشه برمی‌خیزد که تلقی واقع‌گرایانه از حقیقت، به نحوی از انحاء، امری زائد در جستار است. همچنان که دیدیم، روشن نیست که چنین استدلالی به نفع ضداواقع‌گرایی را چگونه باید بفهمیم. از یک سو، حتی هنگامی که امور تمیزناپذیر باشند، باز هم ممکن است متوجه تفاوت‌های آن‌ها باشیم و بنابراین، این امر که نمی‌توانیم میان حقیقت و بهترین نظر تمایز قائل شویم، بدین معنی نیست که نباید برای حقیقت ارزش بیشتری قائل باشیم. علاوه بر این، در صورتی که بتوانیم میان حقیقت و بهترین نظر تمایز قائل شویم، به هیچ وجه روشن نیست که چرا باید برای بهترین نظر ارزش بیشتری قائل باشیم، چراکه به نظر می‌رسد ارزش بهترین نظر از این واقعیت ناشی می‌شود که راهی قابل اعتماد برای رسیدن به حقیقت است.

• با این حال، ضدواقع‌گرای چالش مهمی را پیش روی واقع‌گرایان مطرح می‌کند: تبیین این امر که چرا برای حقیقت ارزش قائل می‌شویم، در حالی که طبق واقع‌گرایی، حقیقت ممکن است به نحوی غیر قابل تشخیص از دسترس بهترین نظر دور ماند. من استدلال کردم که پاسخ این پرسش در این واقعیت نهفته است که ما برای وثاقت ارزش قائل می‌شویم، حتی اگر چنین وثاقتی غیر قابل تشخیص باشد. زندگی جعلی مانند زندگی مغز درون خمره کم‌ارزش‌تر از زندگی واقعی است، حتی اگر ممکن نباشد این دو زندگی را از یکدیگر تمیز دهیم.

• در نهایت، به نسبی‌گرایی پرداختیم، این دیدگاه که حقیقت دقیقاً آن چیزی است که شما فکر می‌کنید. چنین دیدگاهی خودنقض‌کننده است، چراکه نتیجه آن این است که آنچه واقع‌گرایان درباره حقیقت فکر می‌کنند، یعنی دقیقاً این امر که نسبی‌گرایی کاذب است، صادق است. همچنین، اشاره کردیم که نسبی‌گرایان نمی‌توانند به معرفت داشتن ما معنایی ببخشند و آن‌ها نمی‌توانند این امر را روشن سازند که چرا باید به حقیقت، در شکلی که طبق نظر آن‌ها درک شده باشد، توجه نشان دهیم.

پرسش‌ها

۱. مقصود از این گفته که صدق عینی است، چیست؟ دو مثال از گزاره‌هایی بزنید که زمانی تصور می‌شد صادق‌اند، اما بعداً مشخص شد که کاذب هستند. چرا عینی‌گرایی درباره صدق دست در دست خطاپذیرانگاری دارد؟
۲. تمایز واقع‌گرایی/ضدواقع‌گرایی درباره صدق را به زبان خودتان شرح دهید. دو استدلال را به نفع هر یک از دو موضع مطرح کنید.
۳. به مغز درون خمره فکر کنید. آیا زندگی به این شکل کم‌ارزش‌تر از زندگی بیرون از خمره است (در حالتی که تجربیات کاملاً یکسانی در میان باشند)؟ از پاسخ‌تان دفاع کنید.
۴. نسبی‌گرایی درباره صدق چیست؟ چرا این دیدگاه خود را نقض می‌کند؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

Blackburn, Simon (2005) *Truth: A Guide for the Perplexed* (Harmondsworth: Allen Lane).

مقدمه‌ای بسیار خواندنی بر فلسفه صدق که چه بسا بهترین منبع برای شروع برای خوانندگان علاقه‌مند باشد.

Lynch, Michael (2005) *True to Life: Why Truth Matters* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

مقدمه‌ای بسیار خواندنی بر فلسفه صدق.

O'Grady, Paul (2002) *Relativism* (Chesham: Acumen).

مروری بسیار خوب بر مباحث معطوف به نسبی‌گرایی.

منابع اینترنتی

Dowden, Bradley and Swartz, Norman (2006) 'Truth', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/t/truth.htm>>.

مقدمه‌ای عمیق بر مباحث معطوف به صدق.

Miller, Alexander (2005) 'Realism', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/realism/>>.

مروری عالی بر ادبیات فلسفی واقع‌گرایی، نه تنها واقع‌گرایی درباره صدق، بلکه دیدگاه‌های واقع‌گرایانه در فلسفه به طور کلی.

منابعی برای مطالعه بیشتر

کتاب مرجع

Blaauw, Martijn and Pritchard, Duncan (2005) *Epistemology A-Z* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

واژه‌نامه‌ای خلاصه در حوزه معرفت‌شناسی.

Craig, Edward (ed.) (2000) *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (London: Routledge).

مرجع‌های عمومی برای فلسفه که مختص به معرفت‌شناسی نیست، اما حاوی مدخل‌های متعددی در این حوزه است.

Dancy, Jonathan and Sosa, Ernest (eds) (1993) *A Companion to Epistemology* (Oxford: Blackwell).

مجموعه بزرگی از مداخل، بسیار کارآمد و مناسب برای کنار دست داشتن.

Moser, Paul K. (ed.) (2002) *The Oxford Handbook of Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

این کتاب حاوی مقالات متعددی درباره مباحث معرفت‌شناختی است که یکی از شخصیت‌های مطرح در این حوزه آن را نوشته است.

Greco, John and Sosa, Ernest (eds) (1999) *The Blackwell Guide to Epistemology* (Oxford: Blackwell).

مجموعه‌ای از مقالات مقدماتی در موضوعات اصلی معرفت‌شناسی.

Steup, Matthias and Sosa, Ernest (eds) (2005) *Contemporary Debates in Epistemology* (Oxford: Blackwell).

ایده‌ای بسیار جالب؛ شخصیت‌های مهم چشم‌اندازهای بدیلی را در مورد موضوعات کلیدی مطرح می‌کنند و سپس به مقالات یکدیگر پاسخ می‌دهند. علاوه بر این، کاملاً به‌روز است.

متون درسی

Audi, Robert (1998) *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (London: Routledge).

متن درسی‌ای عالی، اگرچه شاید در برخی موارد قدری پیشرفته باشد.

Bonjour, Laurence (2000) *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield).

Bonjour, Laurence and Sosa, Ernest (2003) *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues* (Oxford: Blackwell).

درست نیست که این کتاب را یک متن درسی بنامیم، چراکه حاوی دو مقاله متقابل از دو نفر از صاحب‌نظران برجسته، به همراه نقادی و پاسخ به یکدیگر است. با این حال، خواندن این کتاب راهی عالی برای مطالعه برخی موضوعات کلیدی در معرفت‌شناسی معاصر است.

Chisholm, Roderick (1989) *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall).

اثری کلاسیک (ویرایش اول کتاب در سال ۱۹۶۶ منتشر شد) و شاید تأثیرگذارترین کتاب در معرفت‌شناسی در پنجاه سال اخیر. با آن‌که این کتاب از حیث دامنه مباحث قدری قدیمی است، اما الگویی برای وضوح و در عین حال، پرمحتوا بودن است.

Craig, Edward (1990) *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis* (Oxford: Clarendon Press).

رویکردی قدری شخصی به معرفت‌شناسی، در عین حال بسیار جذاب، اگرچه بسیاری از مباحث کلیدی در معرفت‌شناسی معاصر را از قلم انداخته است.

Dancy, Jonathan (1985) *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Blackwell).

یکی از بهترین متون درسی در معرفت‌شناسی برای مدت‌ها، اگرچه اکنون قدری قدیمی به نظر می‌رسد و در مواردی بسیار دشوار.

Feldman, Richard (2003) *Epistemology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall).

Fumerton, Richard (2006) *Epistemology* (Oxford: Blackwell).

مروزی بسیار خواندنی و به‌روز در زمینه معرفت‌شناسی، اگرچه برخی از جریان‌های اصلی در معرفت‌شناسی معاصر را از قلم انداخته است.

Hetherington, Stephen (1996) *Knowledge Puzzles: An Introduction to Epistemology* (Boulder, Colo.: Westview Press).

Landesman, Charles (1997) *An Introduction to Epistemology* (Oxford: Blackwell).

Lehrer, Keith (1990) *Theory of Knowledge* (Boulder, Colo.: Westview Press).

Morton, Adam (1997) *A Guide Through the Theory of Knowledge* (Oxford: Blackwell).

بسیار خواندنی، در سطحی کاملاً دست‌یافتنی. اگرچه برخی از موضوعات کلیدی در ادبیات معاصر را از قلم انداخته است.

Pojman, Louis P (2001) *What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge* (Belmont, Calif.: Wadsworth).

Pollock, John and Cruz, Joseph (1999) *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield).

بسیار تأثیرگذار، اگرچه اکنون به نحوی شگفت‌انگیز قدری قدیمی به نظر می‌رسد.

Steup, Matthias (1996) *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall).

Welbourne, Michael (2002) *Knowledge* (Chesham: Acumen).

مختصر و خواندنی، اگرچه تا حد زیادی به دیدگاه نویسنده متکی است.

Williams, Michael (2001) *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

بسیار خواندنی و الهام‌بخش، اگرچه در مواردی تا حدی شخصی نوشته شده است.

گزیده مقالات

Alcuff, Linda (ed.) (1998) *Epistemology: The Big Questions* (Oxford: Blackwell).

گزیده خوبی از مقالات که گستره بیشتری را نسبت به دیگر گزیده‌ها در بر می‌گیرد و در نتیجه، چندان عمیق نیست.

Bernecker, Sven (ed.) (2006) *Reading Epistemology* (Oxford: Blackwell).

مجموعه خوبی از مقالات همراه با یادداشت‌های مفیدی از ویراستار در پی هر یک.

Bernecker, Sven and Dretske, Fred (eds) (2000) *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

گزیده‌ای عالی از مقالات.

Gendler, Tamar Szabo, and Hawthorne, John (eds) (starting 2006) *Oxford Studies in Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

مجموعه جدیدی از گزیده مقالات در معرفت‌شناسی که آثار پیشرو در این حوزه را در بر گرفته است. برای کسانی که به معرفت‌شناسی علاقه‌مندند، بی‌نهایت باارزش است، اگرچه احتمالاً برای مبتدیان دشوار است.

Huemer, Michael (ed.) (2002) *Epistemology: Contemporary Readings* (London: Routledge).

Moser, Paul K. and Vander Nat, A. (eds) (2003) *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches* (Oxford: Oxford University Press).

بسیار جامع، برخی از متون تاریخی مرتبط را نیز به خوبی پوشش داده است.

Pojman, Louis P. (ed.) (2003) *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* (Belmont, Calif.: Wadsworth).

باز هم بسیار جامع، برخی از متون تاریخی مرتبط را نیز به خوبی پوشش داده است.

Sosa, Ernest (ed.) (1994) *The International Research Library of Philosophy, Vol. 9: Knowledge and Justification* (2 vols) (Aldershot: Dartmouth Publishing Company).

بسیار جامع.

Sosa, Ernest and Kim, Jaegwon (eds) (2000) *Epistemology – An Anthology* (Oxford: Blackwell).

گزیده‌ای عالی از مقالات.

Sosa, Ernest and Villanueva, Enrique (eds) (2004) *Philosophical Issues 14: Epistemology* (Oxford: Blackwell).

گزیده خوبی از مقالات.

Tomberlin, James (ed.) (1988) *Philosophical Perspectives 2: Epistemology* (Oxford: Blackwell).

گزیده خوبی از مقالات.

Tomberlin, James (ed.) (1999) *Philosophical Perspectives 13: Epistemology* (Oxford: Blackwell).

گزیده خوبی از مقالات.

منابع اینترنتی برگزیده

Certain Doubts Weblog, <http://www.missouri.edu/~kvanvig/certain_doubts/>.

وبلاگی اختصاص یافته به مباحث معرفت‌شناختی که ارزش بازدید را دارد.

Craig, Edward (ed.) (2000) *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, <<http://www.rep.routledge.com/views/home.html>>.

نسخه اینترنتی مهم‌ترین دائرةالمعارف فلسفی موجود. برای خواندن مقالات باید عضو باشید. بیشتر دانشگاه‌ها عضو این سایت هستند. بنابراین، می‌توانید از این طریق به مقالات دسترسی پیدا کنید. منبعی عالی، دارای قابلیت جست‌وجو و مدخل‌های متعدد و خوبی در معرفت‌شناسی (نسخه چاپی این دائرةالمعارف نیز موجود است).

Epistemic Value Weblog, <<http://epistemicvaluestirling.blogspot.com/>>.

وبلاگی که به معرفت‌شناسی اختصاصی یافته است، اگرچه تمرکز خاصی بر مبحث ارزش معرفت دارد.

'Epistemology', *Wikipedia*, <<http://en.wikipedia.org/wiki/Epistemology>>.

مدخل بسیار خوبی به موضوعات اصلی معرفت‌شناسی که مباحث مربوط به تعریف معرفت را نیز در بر می‌گیرد. همچنین، دارای فهرست جامعی از منابع اینترنتی است.

Epistemology Page, <<http://pantheon.yale.edu/%7Ekd47/e-page.htm>>.

وبلاگی عالی که کیث دی‌رز (Keith DeRose)، یکی از پیشروترین معرفت‌شناسان جهان، آن را مدیریت می‌کند. حاوی اطلاعات کارآمد بسیاری است، از جمله فهرستی کامل از معرفت‌شناسان مهم و آثار مرتبط با آن‌ها.

Epistemology Research Guide, <<http://www.ucs.louisiana.edu/~kak7409/EpistemologicalResearch.htm>>.

وب‌سایتی عالی که کیث کورز (Keith Korcz) آن را مدیریت می‌کند. حاوی اطلاعات کارآمد بسیاری است، از جمله فهرستی نسبتاً جامع از مقالات اینترنتی رایگان در معرفت‌شناسی.

Internet Encyclopedia of Philosophy, <<http://www.iep.utm.edu/>>.

یکی از بهترین دایرةالمعارف‌های اینترنتی رایگان در فلسفه، به اندازه دایرةالمعارف فلسفی استنفورد (منبع بعدی را ببینید) جامع و معتبر نیست، اما حاوی مدخل‌های خوبی درباره معرفت‌شناسی است.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, <<http://www.seop.leeds.ac.uk/contents.html>>

بهترین دایرةالمعارف اینترنتی رایگان در فلسفه. همواره به روز می‌شود و دارای مقالاتی عالی در معرفت‌شناسی است.

واژه‌نامه

ابطال (Falsification)

واکنشی نسبتاً افراطی به مسئله استقرا که کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴) آن را مطرح کرده است. پوپر ادعا می‌کرد که بر خلاف آنچه معمولاً تصور می‌شود، در استدلال علمی خوب اساساً استقرا به کار گرفته نمی‌شود، بلکه فرایندی که وی ابطال می‌نامید، پی گرفته می‌شود. در این فرایند، دانشمند فرضیه‌ای متهورانه را مطرح و سپس سعی می‌کند آن را با کشف مثال‌های نقض به نحوی قاطع ابطال کند. برای مثال، ممکن است دانشمندی این فرضیه را مطرح کند که همه شترمرغ‌ها عاجز از پروازند (به این دلیل که تا کنون شترمرغی که پرواز کند، دیده نشده است)؛ وی سپس تلاش می‌کند شترمرغی را بیابد که بتواند پرواز کند. اگر چنین شترمرغی یافت شود، نشان داده شده که فرضیه مذکور کاذب است. با این حال، توجه کنید که استتاجی که در این مسیر شکل می‌گیرد، استقرایی نیست، بلکه قیاسی است. چراکه اگر شترمرغی وجود داشته باشد که بتواند پرواز کند، نتیجه منطقی این است که این فرضیه که همه شترمرغ‌ها عاجز از پروازند، کاذب است. همچنین ← استقرا، مسئله.

اذهان دیگر، مسئله (Other minds, problem of)

مسئله اذهان دیگر متوجه این واقعیت است که به نظر می‌رسد ما نمی‌توانیم اذهان دیگر را آن‌گونه که اشیا جهان مانند درختان و خودروها را مشاهده می‌کنیم،

مشاهده کنیم. دست آخر، به نظر می‌رسد که ذهن یک فرد چیزی است که در بن بدن وی است و رفتار بدنی فرد اگرچه ذهن وی را بروز می‌دهد، اما مشاهده این رفتار همان مشاهده ذهن وی نیست. بدین ترتیب، برای دانستن این امر که فردی دارای ذهن است، باید کاری بیشتر از صرف مشاهده رفتار وی انجام دهیم. ما باید استنتاج کنیم که چیزی در بن رفتار فرد وجود دارد که باعث این رفتار می‌شود، یعنی یک ذهن. این امر بدین دلیل یک مسئله به حساب می‌آید که روشن نیست چه چیزی ما را محق می‌سازد که چنین استنتاجی را انجام دهیم. همچنین ← استدلال از طریق مشابهت.

ارزش ابزاری (Instrumental value)

نوعی ارزش که به واسطه این واقعیت به چیزی تعلق پیدا می‌کند که آن چیز در خدمت هدف ارزشمندی است. برای مثال، یک دماسنج دارای ارزش ابزاری است، چراکه به ما کمک می‌کند چیزی را که برای ما دارای اهمیت است، یعنی دما را، تشخیص دهیم. همچنین ← ارزش ذاتی.

ارزش ذاتی (Intrinsic value)

نوعی ارزش که به یک چیز فقط به واسطه نوع آن چیز تعلق پیدا می‌کند، نه به دلیل هدف دیگری که آن چیز در خدمت آن است. برای مثال، دوستی ذاتاً ارزشمند است. ما برای دوستانمان به این دلیل که برای ما مفید هستند ارزش قائل نمی‌شویم (اگرچه داشتن دوست بی‌تردید فوایدی دارد)، بلکه به این دلیل چنین می‌کنیم که آن‌ها دوستان ما هستند. اگر به کسی صرفاً به این دلیل که می‌تواند برای شما کاری کند (برای مثال، به شما کمک کند تا پول بیشتری به دست آورید)، ارزش قائل شوید، دوست حقیقی وی به حساب نمی‌آید. همچنین ← ارزش ابزاری.

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ قبل از میلاد)

← یادداشت ۱.۶.

استدلال از طریق توهم (Argument from illusion)

انطباع بصری‌ای را در نظر بگیرید که حاصل دیدن درست یک آبادی در افق

است و آن را در تقابل با انطباع بصری متناظری در نظر بگیرید که حاصل دیدن توهم‌آمیز یک آبادی در افق است. مسئله این است که این دو انطباع بصری می‌توانند کاملاً یکسان باشند. با این حال، به نظر می‌رسد که اگر آنچه در ادراک تجربه می‌کنیم، خود جهان نیست، بلکه چیزی است که هم در موارد «خوب» که در آن‌ها، حواس فرد فریب نمی‌خورند (مانند موردی که فرد واقعاً یک آبادی را می‌بیند) و هم در موارد «بد» که در آن‌ها، حواس فرد فریب می‌خورند (و فرد قربانی توهم می‌شود)، مشترک است. این استدلال، که از خطای تشخیص‌ناپذیر در ادراک برای توجه نشان دادن به «غیرمستقیم بودن» تجربه ادراکی استفاده می‌کند، استدلال از طریق توهم خوانده می‌شود. این استدلال مدلی غیرمستقیم را دربارهٔ معرفت ادراکی مطرح می‌کند، بدین ترتیب که وقتی چنین معرفتی را کسب می‌کنیم، آنچه بی‌واسطه از آن آگاه می‌شویم، انطباع حسی — نوعی به نظر رسیدن — است که بر مبنای آن استتاجی را در مورد چگونگی جهان انجام می‌دهیم. ← واقع‌گرایی غیرمستقیم.

استدلال از طریق مشابهت (Argument from analogy)

استدلال از طریق مشابهت پاسخ مشهوری به مسئله اذهان دیگر است که اغلب به جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) نسبت داده می‌شود. مسئله اذهان دیگر به این دلیل مطرح می‌شود که به نظر می‌رسد قادر نیستیم اذهان دیگران را آن گونه مشاهده کنیم که ذهن خود را مشاهده می‌کنیم. ایدهٔ نهفته در پس این استدلال این است که می‌توانیم با مشاهدهٔ این امر که چگونه رفتار دیگران همانند رفتار خود ماست (و البته دانستن این که خودمان ذهن داریم) به این معرفت دست پیدا کنیم که اذهان دیگری وجود دارند. بدین ترتیب، استدلال از طریق مشابهت استدلالی استقرایی است که از مشاهداتی دربارهٔ اذهان و رفتار خودمان آغاز می‌شود و به نتایجی در این باره که چه چیزی موجب رفتارهای مشابهی در دیگران می‌شود، می‌رسد. همچنین ← اذهان دیگر، مسئله.

استقرا (Induction)

استدلال استقرایی استدلالی است که در آن مقدمه‌ها در عین حال که به نحوی از نتیجه پشتیبانی می‌کنند، مستلزم نتیجه نیستند. بخش بزرگی از معرفت علمی

به نحو استقرایی به دست می‌آید. دانشمندی مجموعه‌ای از مشاهدات را انجام می‌دهد (برای مثال، می‌بیند که همه شترمرغ‌هایی که مشاهده می‌کند، عاجز از پروازند) و بر مبنای این مشاهدات، نتیجه‌ای را مطرح می‌کند که از آنچه مشاهده شده است، فراتر می‌رود (این که همه شترمرغ‌ها عاجز از پروازند). با این حال، مقدمه این استدلال (همه شترمرغ‌های مشاهده‌شده عاجز از پروازند) کاملاً با کذب نتیجه (یعنی با وجود شترمرغ مشاهده‌نشده‌ای که بتواند پرواز کند) سازگار است. همچنین ← قیاس.

استقرا، مسئله (Induction, problem of)

مسئله استقرا — که کشف آن معمولاً به دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) نسبت داده می‌شود — متوجه این واقعیت است که به نظر می‌رسد دستیابی به توجیهی غیردوری برای استقرا غیرممکن است. زیرا انجام استنتاج‌های استقرایی فقط در صورتی مجاز است که بتوانیم پیش‌فرض بگیریم که انتظام‌های مشاهده‌شده دلایل خوبی فراهم می‌آورند. برای تعمیم‌دهی‌هایی که به صورت استقرایی درباره آن‌ها انجام می‌دهیم. مشکل در این‌جاست که دلایل ما برای این پیش‌فرض خود مبتنی بر استنتاج‌های استقرایی دیگری هستند (این که در گذشته، رابطه‌ای را میان انتظام‌های مشاهده‌شده و تعمیم‌دهی‌های مرتبط تشخیص داده‌ایم). اما اگر این نکته درست باشد، توجیه ما برای انجام هر استنتاج استقرایی به خصوص، دست‌کم تا حدی استقرایی است و این بدان معناست که به دست دادن توجیهی غیردوری برای استقرا ممکن نیست. همچنین ← استقرا.

استنتاج بهترین تبیین (Inference to the best explanation)

← قیاس محتمل.

اصل ایمنی (Safety principle)

طبق اصل ایمنی، برای این که فرد گزاره‌ای را بداند، باید باور صادق وی به آن گزاره/ایمن باشد، بدین معنا که نتواند به سادگی کاذب شود (به عبارت دیگر، اگر فرد به باورش به گزاره مذکور در شرایط مشابه ادامه دهد، باور وی تقریباً

همیشه صادق باقی بماند). برای مثال، در صورتی که شرایط عادی باشد، باور شما در همین لحظه مبنی بر این که این کتاب را می‌خوانید، ایمن است، چراکه باوری نیست که ممکن باشد به سادگی کاذب باشد. به عبارت دیگر، این گونه نبوده است که شما از روی اتفاق باور صادقی را درباره شرایطی که در آن هستید، داشته باشید. بلکه، شما گرایش دارید باورهای صادقی را در این خصوص در شرایط مشابه شکل دهید. آنچه درباره این اصل جالب توجه است، این است که باورهای ما به رد فرضیه‌های شکاکانه می‌توانند کاملاً ایمن باشند، و بنابراین، اگر ایمن بودن تمام چیزی باشد که برای معرفت داشتن لازم است، نتیجه می‌شود که بر خلاف شهودمان، ممکن است به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت داشته باشیم. برای مثال، در شرایط عادی، باور من به این که مغزی درون خمره نیستم، ایمن به نظر می‌رسد، چراکه موقعیت مشابهی با موقعیت کنونی وجود ندارد که در آن به گزاره مذکور باور داشته باشم و باور من کاذب باشد. همچنین ← مورگرایی.

اصل بستار (Closure principle)

طبق این اصل، اگر کسی گزاره‌ای را بداند و نیز بداند که این گزاره مستلزم گزاره دومی است، گزاره دوم را نیز می‌داند. بنابراین، برای مثال، اگر بدانم که پاریس پایتخت فرانسه است و بدانم که اگر پاریس پایتخت فرانسه باشد، پایتخت آلمان نیست، می‌دانم که پاریس پایتخت آلمان نیست.

اصل حساسیت (Sensitivity principle)

طبق اصل حساسیت، اگر فردی گزاره‌ای را بداند، باور صادق وی به آن گزاره باید حساس باشد. بدین معنا که اگر گزاره مورد بحث کاذب می‌بود، فرد به آن باور پیدا نمی‌کرد. برای مثال، در حالتی که شرایط عادی باشد، باور شما به این که هم اکنون در حال خواندن این کتاب هستید، حساس است، چراکه اگر این امر صادق نمی‌بود (و همه چیز دیگر ثابت باقی می‌ماند) شما باور پیدا نمی‌کردید که در حال خواندن این کتاب هستید، بلکه باور پیدا می‌کردید که کار دیگری انجام می‌دهید (مثلاً، کتاب دیگری می‌خوانید یا استراحت می‌کنید). در مقابل، به نظر می‌رسد که برخی از باورها ماهیتاً غیرحساس هستند. برای مثال، باورهای من را به رد فرضیه‌های شکاکانه — مانند این باورم که مغزی درون خمره نیستم — در

نظر بگیرید. اگر این باور کاذب می‌بود، یعنی اگر من مغزی درون خمره می‌بودم، در این مورد که آیا مغزی درون خمره هستم یا خیر، فریب می‌خوردم و به باورم مبنی بر این که مغزی درون خمره نیستم، ادامه می‌دادم. بدین ترتیب، اگر حساسیت شرطی برای معرفت به حساب آید، نتیجه می‌شود که قادر نیستیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم.

اعتبار (Validity)

یک استدلال معتبر استدلالی است که مقدمه‌های آن مستلزم نتیجه استدلال هستند، بدین معنا که ممکن نیست مقدمه‌ها صادق و نتیجه کاذب باشد. همه استدلال‌های قیاسی خوب معتبرند و اگر استدلال معتبری مقدمه‌های صادق داشته باشد، درست است. همچنین ← قیاس؛ درستی.

اعتمادگرایی (Reliabilism)

یک فرایند قابل اعتماد شکل دادن به باور فرایندی است که به ایجاد باورهای صادق و نه باورهای کاذب گرایش دارد. برای مثال، در شرایط عادی، استفاده از قوای ادراکی مان، مانند بینایی، فرایند شکل دادن به باور قابل اعتمادی است، چراکه ما را قادر می‌سازد باورهایی صادق درباره محیط اطراف مان شکل دهیم. طبق شکل ساده اعتمادگرایی، معرفت همانا باور صادقی است که به نحوی قابل اعتماد شکل گرفته باشد. طبق اشکال پیچیده‌تر اعتمادگرایی، مانند انواع خاصی از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه، معرفت باور صادقی است که از عملکرد فضیلت‌های معرفتی یا قوای شناختی قابل اعتماد حاصل شده باشد. هم شکل ساده و هم اشکال پیچیده اعتمادگرایی گونه‌هایی از برون‌گرایی معرفتی هستند، زیرا طبق آن‌ها، تا زمانی که شرایط «بیرونی» به خصوصی برقرار باشند (برای مثال، این که باور فرد به نحوی قابل اعتماد شکل گرفته باشند) ممکن است فرد دارای معرفت باشد، حتی در حالتی که دلایل خوبی در پشتیبانی از باورش نداشته باشد. همچنین ← برون‌گرایی / درون‌گرایی معرفتی؛ معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه.

افلاطون (Plato)

همچنین ← یادداشت ۱.۲.

انسجام‌گرایی (Coherentism)

انسجام‌گرایان بدین شکل به سهرای آگریپا پاسخ می‌دهند که استدلال می‌کنند زنجیره‌ای دوری از دلایل پشتیبان می‌تواند باوری را توجیه کند، دست‌کم در صورتی که زنجیره مذکور به اندازه کافی بزرگ باشد. همچنین ← سهرای آگریپا.

ایدئالیسم (Idealism)

ایدئالیسم این دیدگاه است که جهان خارج، یعنی جهانی که مستقل از تجربه‌های ما باشد، وجود ندارد. این دیدگاه در ساده‌ترین شکلش چندان جالب توجه نیست، چراکه مستلزم آن است که اگر کسی جهان را تجربه نکند، جهان دیگر وجود نخواهد داشت (برای آن‌که درختی در جنگلی فرو بیفتد، لازم است که فردی حضور داشته باشد تا افتادن درخت را ادراک کند). فلاسفه برای جالب توجه‌تر کردن این دیدگاه آن را به انحاء مختلفی تکمیل کرده‌اند. برای مثال، جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) این ایده را مطرح کرد که خدا همواره حاضر است و همه چیز را ادراک می‌کند و بنابراین، جهان هنگامی که انسان‌ها آن را ادراک نمی‌کنند، از میان نمی‌رود. بدین ترتیب، بارکلی برخی از جنبه‌های غیرشهودی‌تر این دیدگاه را کنار گذاشت. همچنین، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) شکلی از ایدئالیسم را مطرح کرد که ایدئالیسم استعلایی خوانده می‌شود. طبق این تقریر، با آن‌که تجربه کردن جهان خارج غیرممکن است، از طریق عقل می‌توانیم دریابیم که چنین جهانی وجود دارد. بدین ترتیب، دیدگاه کانت در معنای اکید کلمه دیدگاهی ایدئالیستی نیست.

ایدئالیسم استعلایی (Transcendental Idealism)

ایدئالیسم استعلایی تقریری از ایدئالیسم است که ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) آن را مطرح کرده است. کانت با این امر موافق است که طبق ایدئالیسم ساده، غیرممکن است که جهان خارج (یعنی جهانی که مستقل از تجربه‌های ما از آن است) را تجربه کنیم. با این حال، وی بر خلاف ایدئالیست‌های پیشین استدلال می‌کند که ما باید فرض بگیریم که جهان خارجی وجود دارد که موجب تجربه‌های ما می‌شود، چراکه بدون این پیش‌فرض قادر نیستیم به این تجربه‌ها معنا ببخشیم.

در ابتدا، به نظر می‌رسد که این دیدگاه شبیه به تقریری از واقع‌گرایی غیرمستقیم است، زیرا به نظر می‌رسد معرفت ما به جهان خارج را استنتاجی می‌کند. با این حال، آنچه در مورد این دیدگاه اهمیت کلیدی دارد، این است که ما اساساً نمی‌توانیم به هیچ طریقی — چه مستقیم و چه به نحوی دیگر — به جهانی که مستقل از تجربه ما باشد، معرفت پیدا کنیم. در این معناست که ایدئالیسم استعلایی شکلی از ایدئالیسم است. همچنین ← ایدئالیسم.

بارکلی، جورج (۱۶۸۵-۱۷۵۳)

← یادداشت ۲.۷.

پوپر، کارل (Popper, Karl)

همچنین ← یادداشت ۱.۱۰.

تجربه‌گرایی (Empiricism)

تجربه‌گرایی — در قوی‌ترین شکلش — این است که همه معرفت‌ها یا دست‌کم همه معرفت‌های دارای اهمیت باید در تجربه حسی ریشه داشته باشند. مدافعان این دیدگاه درباره هر معرفتی که ظاهراً مستقل از معرفت به جهان باشد، مانند همه معرفت‌های منطقی، تردید دارند. آن‌ها یا وجود چنین معرفت‌هایی را انکار می‌کنند، یا آن‌که این گونه معرفت‌ها را دارای اهمیت بنیادین نمی‌دانند و بنابراین، ادعا می‌کنند که آن‌ها پیش‌پاافتاده هستند. از جمله مدافعان (شکلی از تجربه‌گرایی) جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳) و دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) هستند که به تجربه‌گرایان انگلیسی مشهورند.

تجربی (Empirical)

← معرفت پیشینی / تجربی.

تحویل‌گرایی (Reductionism)

تحویل‌گرایی ابتدائاً آموزه‌ای درباره معرفت‌شناسی گواهی است که معمولاً به دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) نسبت داده می‌شود. طبق تحویل‌گرایی، و در مقابل

زودباوری گرایسی، برای این‌که باور مبتنی بر گواهی فرد موجه باشد، ضروری است که وی بتواند دلایل مستقلى به نفع باورش مطرح کند، يعنى دلايلى که خود مبتنى بر گواهی نباشند. موضع مشابهی نیز در مورد معرفت‌شناسی حافظه مطرح می‌شود. طبق این دیدگاه، برای آن‌که باور مبتنی بر حافظه فرد موجه باشد، ضروری است که وی بتواند دلایل مستقلى به نفع باورش مطرح کند، يعنى دلايلى که مبتنى بر حافظه نباشند. همچنین، نگاه کنید به زودباوری گرایسی؛ گواهی.

رید، تامس (۱۷۱۰-۱۷۹۶)

← یادداشت ۳.۸.

تناقض نما (Paradox)

یک تناقض نما استدلالی ظاهراً معتبر است که از مقدمه‌هایی که به نظر می‌رسند کاملاً بدیهی هستند، آغاز می‌شود، اما به نتیجه‌ای نامعقول می‌رسد.

جنسیت یاب جوجه‌ها (Chicken-sexer)

جنسیت یاب جوجه‌ها فردی است که به واسطه بزرگ شدن در محیطی که جوجه‌ها در آن حضور داشته‌اند، توانایی به شدت قابل اعتمادی را کسب کرده است که وی را قادر می‌سازد جوجه‌های نر و ماده را از یکدیگر تشخیص دهد. با این حال، جنسیت یاب‌های جوجه‌ها باورهای کاذبی در این باره که چگونه می‌توانند چنین کاری را انجام دهند، دارند. زیرا به این فکر تمایل دارند که جنسیت جوجه‌ها را بر مبنای آنچه می‌توانند ببینند و لمس کنند، تشخیص می‌دهند. در عین حال، آزمون‌ها نشان می‌دهند که امر متمایزکننده‌ای برای دیدن و لمس کردن در این مورد وجود ندارد و جنسیت یاب‌ها در واقع بر مبنای آنچه می‌بویند، میان جوجه‌ها تمایز قائل می‌شوند.

توجه کنید که ممکن است در عمل هیچ جنسیت یاب جوجه‌ای وجود نداشته باشد. نکته مورد نظر در این مثال صرفاً این است که شهودهایمان را در این باره که چه باید در این خصوص بگوییم، بیازماییم؛ به خصوص در این باره که آیا باید باورهایی را که جنسیت یاب‌های جوجه‌ها شکل می‌دهند، معرفت به حساب آوریم یا خیر. اگر معتقد باشیم که قابلیت اعتماد دارای اهمیت اصلی است —

آنچنان که اعتمادگرایی، یعنی یکی از تقریرهای برون‌گرایی معرفتی می‌گوید — باید جنسیت‌یاب‌های جوجه‌ها را دارای معرفت به حساب آوریم. در مقابل، اگر فکر کنیم که قابلیت اعتماد به‌تنهایی برای معرفت داشتن کافی نیست — برای مثال، بدین دلیل که باید دلیلی به نفع این‌که فرد مورد بحث قابل اعتماد است، داشته باشیم، یعنی آن چیزی که درون‌گرایان معرفتی معمولاً ادعا می‌کنند — باید جنسیت‌یاب‌های جوجه‌ها را فاقد معرفت به حساب آوریم. همچنین ← برون‌گرایی / درون‌گرایی معرفتی؛ اعتمادگرایی.

جهان خارج، مسئله (External world, the problem of)

طبق استدلال از طریق توهم، تمام آنچه می‌توانیم در تجربه ادراکی از آن آگاه شویم، نحوه به نظر رسیدن جهان است، نه آنچه جهان مستقلاً هست. اگر چنین باشد، این احتمال وجود دارد که نحوه به نظر رسیدن جهان به هیچ وجه راهنمایی برای نحوه بودن جهان نباشد (دست آخر، هیچ چیزی در تجربه‌های من وجود ندارد که نشان دهد چنین نیست). این نکته مسئله جهان خارج (جهانی که بیرون از تجربه‌های ما از آن باشد) نامیده می‌شود. ← استدلال از طریق توهم؛ واقع‌گرایی غیرمستقیم.

چیزم، رودریک (۱۹۱۶-۱۹۹۹)

← یادداشت ۱.۳.

خطاپذیرانگاری (Fallibilism)

خطاپذیرانگاری این دیدگاه است که فرد می‌تواند معرفت داشته باشد، حتی در صورتی که باورش به آنچه می‌داند، خطاپذیر باشد. همچنین ← خطاپذیری؛ خطاناپذیرانگاری.

خطاپذیری (Fallibility)

اگر باور کسی خطاپذیر باشد، ممکن است که دچار اشتباه شده باشد (هرچند ممکن است چنین نباشد). همچنین ← خطاپذیرانگاری؛ خطاناپذیری.

خطاناپذیرانگاری (Infallibilism)

خطاناپذیرانگاری این دیدگاه است که برای داشتن معرفت باید باوری داشته باشیم که خطاناپذیر باشد. همچنین ← خطاناپذیرانگاری؛ خطاپذیری.

خطاناپذیری (Infallibility)

اگر باور فردی خطاناپذیر باشد، ممکن نیست اشتباه باشد. همچنین ← خطاپذیری؛ خطاناپذیرانگاری.

درستی (Soundness)

یک استدلال درست استدلال معتبری است که مقدمه‌های آن صادق باشد. همچنین ← اعتبار.

درون‌نگری (Introspection)

درون‌نگری نوعی مشاهده «درونی» است که طی آن سعی می‌کنیم امری را با بررسی حالات روانشناختی خودمان دریابیم. برای مثال، فردی ممکن است در حالات روانشناختی خود بنگرد تا دریابد که مزه آب یک میوه را بر مزه آب میوه‌ای دیگر ترجیح می‌دهد یا خیر.

دکارت، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰)

← یادداشت ۳.۴.

روش‌گرایی (Methodism)

عنوانی است که رودریک چیزم (۱۹۱۶-۱۹۹۹) آن را برای اشاره به شیوه‌ای رایج در تاریخ فلسفه برای پاسخ دادن به مسئله معیار مطرح کرد. طبق مسئله مذکور، اگر سعی کنیم بفهمیم که معرفت چیست، بلافاصله با یک دوراهی مواجه می‌شویم: یا باید فرض بگیریم که می‌توانیم مستقلاً به معیارهای معرفت دست پیدا کنیم و سپس نمونه‌های معرفت را تشخیص می‌دهیم، یا آن‌که باید فرض بگیریم که می‌توانیم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم و سپس می‌توانیم معیارهای معرفت را تعیین کنیم. روش‌گرایان پیش‌فرض اول را بر پیش‌فرض دوم ترجیح

می دهند و ادعا می کنند که می توانیم از طریق تأمل فلسفی معیارهای معرفت را تشخیص دهیم، بدون آن که لازم باشد به نمونه های خاصی از معرفت ارجاع دهیم. همچنین ← نمونه گرایان؛ معیار، مسئله.

رید، تامس (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶)

← یادداشت ۳.۸.

زودباوری گرایی (Credulism)

زودباوری گرایی آموزه ای درباره معرفت شناسی گواهی است که معمولاً به تامس رید (۱۷۱۰-۱۷۹۶) نسبت داده می شود. زودباوری گرایان، بر خلاف تحویل گرایان، معتقدند که می توانیم در اعتقاد به باوری مبتنی بر گواهی موجه باشیم، حتی اگر دلیل مستقلی در پشتیبانی از باور مذکور نداشته باشیم. زودباوری گرایی در مورد انواع دیگری از باور، مانند باورهای حاصل از حافظه، نیز به کار گرفته شده است. در این مورد، زودباوری گرایان استدلال می کنند که می توانیم در اعتقاد به باوری مبتنی بر حافظه موجه باشیم، حتی اگر دلیل مستقلی برای پشتیبانی از باور مذکور نداشته باشیم. همچنین ← تحویل گرایی؛ گواهی.

سه راهی آگریپا (Agrippa's trilemma)

طبق سه راهی آگریپا، هنگامی که چگونگی پشتیبانی از باورهایمان مورد پرسش قرار می گیرند، فقط سه گزینه پیش رو داریم:

- (۱) بگوییم باورهایمان فاقد پشتیبانی هستند؛
 - (۲) بگوییم زنجیره ای نامتناهی از توجیه از باورهای ما پشتیبانی می کند (بدین معنی که به هیچ دلیل پشتیبانی کننده ای بیش از یک بار اشاره نمی شود)؛
 - (۳) بگوییم که زنجیره ای دوری از توجیه از باورهای ما پشتیبانی می کند (بدین معنی که به برخی از دلایل پشتیبانی کننده بیش از یک بار اشاره می شود).
- با این حال، هیچ یک از این سه گزینه جالب توجه نیستند. بنابراین، سه راهی ما را با انتخابی میان سه گزینه نامطلوب مواجه می کند که ناچاریم یکی از آن ها را انتخاب کنیم. همچنین ← انسجام گرایی؛ مبنای گرایی؛ تاهای گرایی.

سیاق‌گرایی (Contextualism)

طبق سیاق‌گرایی، معرفت مفهومی به‌شدت حساس به سیاق است و این خصوصیت به ما در حل مسائل بنیادینی در معرفت‌شناسی، مانند مسئله شکاکیت ریشه‌ای کمک می‌کند. به اصطلاحات دیگری که ممکن است به نحوی قابل قبول حساس به سیاق تلقی شوند، مانند «خالی» بیندیشید. برای مثال، من در شرایط عادی به شما می‌گویم که یخچال خالی است و شما جمله مرا این‌گونه می‌فهمید که یخچال خالی از غذاست، نه این‌که به طور کامل خالی از هر چیزی است (دست‌کم، هو/ در یخچال وجود دارد). حال تصور کنید که «می‌داند» نیز حساس به سیاق باشد. در این صورت، ممکن است «می‌داند» در یک سیاق مفروض یک معنا داشته باشد، در حالی که در سیاق، دیگری دارای معنای متفاوتی باشد. به طور خاص، ممکن است در یک سیاق، استانداردهای معرفتی سخت‌گیرانه‌ای بر «می‌داند» حاکم باشد و در سیاقی دیگر، استانداردهایی ضعیف‌تر. نکته اخیر خصوصاً با مسئله شکاکیت ریشه‌ای ارتباط دارد. ایده این است که شکاک اصطلاح معرفت را به شکلی سخت‌گیرانه‌تر از کاربرد عادی آن به کار می‌برد. متناظراً، به نظر می‌رسد می‌توانیم بپذیریم که بر مبنای استانداردهای عادی مان چیزهای بسیاری «می‌دانیم»، در عین حال که ممکن است بر مبنای استانداردهای سخت‌گیرانه‌تر شکاکانه چیزهای زیادی ندانیم. به بیان دقیق‌تر، سیاق‌گرایان فکر می‌کنند در حالی که در سیاق‌های عادی، ما تا بدان‌جا دارای معرفت تلقی می‌شویم که بتوانیم احتمال‌های خطای معمولی و غیرشکاکانه را کنار بگذاریم. شکاک استانداردهای معرفتی را بالا می‌برد، به نحوی که برای آن‌که کسی دارای معرفت تلقی شود، باید احتمال‌های خطای دور از ذهن (مانند فرضیه‌های شکاکانه) را نیز کنار بگذارد. متناظراً، سیاق‌گرایان ادعا می‌کنند این امر که ما بر مبنای استانداردهای روزمره به چیزهای زیادی معرفت داریم، با این ادعای شکاکانه سازگار است که ما بر مبنای استانداردهای سخت‌گیرانه‌تر شکاکانه دارای معرفت نیستیم. همچنین ← شکاکیت.

شرط‌بندی پاسکال (Pascal's wager)

← یادداشت ۱.۵.

شکاکیت (Scepticism)

مطرح کردن شکاکیت در مورد موضوعی خاص استدلال کردن در این باره

است که ممکن نیست معرفتی در خصوص آن موضوع داشته باشیم. برای مثال، شکاکیت درباره وجود اذهان دیگر این دیدگاه است که ممکن نیست بدانیم که اذهان دیگری وجود دارند. شکاکیت ریشه‌ای شکلی از شکاکیت است که دامنه بسیار گسترده‌ای دارد. برای مثال، طبق یک شکل از شکاکیت ریشه‌ای ما قادر نیستیم هیچ چیزی درباره جهان خارج (یعنی جهانی که «بیرون» از تجربه‌های ما از آن باشد) بدانیم. اگرچه طبیعی است از شکاکیت ریشه‌ای به عنوان یک موضع فلسفی سخن بگوییم، این دیدگاه معمولاً به عنوان یک موضع مطرح نمی‌شود، بلکه به عنوان چالشی برای نظریه‌های معرفت موجود پیش کشیده می‌شود تا نشان داده شود که چرا آن‌ها به چنین انواعی از شکاکیت ریشه‌ای منجر نمی‌شوند. برای مثال، هیچ فیلسوفی در عمل شکاکیت ریشه‌ای درباره جهان خارج را تصدیق نمی‌کند، بلکه فلاسفه این شکل از شکاکیت را برای برجسته کردن مشکلات فهم کنونی ما از معرفت مطرح می‌کنند.

شکاکیت ریشه‌ای (Radical scepticism)

← شکاکیت.

فرضیه‌های شکاکانه (Sceptical hypotheses)

یک فرضیه شکاکانه سناریویی است که در آن، شما به نحوی ریشه‌ای درباره جهان فریب خورده‌اید، در عین حال که تجربه‌های شما از جهان دقیقاً با حالتی که در آن فریب نخورده‌اید، یکسان هستند. برای مثال، موقعیت قهرمان فیلم ماتریکس را در نظر بگیرید. وی درمی‌یابد که تجربه‌های قبلی او از جهان در واقع به مغز وی «خورانده» شده‌اند، در حالی که بدن او تنها شامل مغزی بزرگ است. بدین ترتیب، در حالی که به نظر وی می‌رسیده است که جهانی غنی را تجربه می‌کند و با دیگران تعامل دارد، در واقع با هیچ کس و هیچ چیزی در تعامل نیست (دست‌کم چیزی بیش از لوله‌هایی که تجربه‌های وی را به مغز او «می‌خورانند»)، بلکه وی به نحوی بی‌حرکت شناور است. مسئله‌ای که فرضیه‌های شکاکانه پدید می‌آورند، این است که به نظر می‌رسد ما نمی‌توانیم بدانیم که آن‌ها کاذب‌اند. دست آخر، اگر ممکن است تجربه‌های ما از جهان در حالتی که قربانی فرضیه‌ای شکاکانه باشیم، کاملاً یکسان باقی بمانند، بر چه مبنایی می‌توانیم امید داشته

باشیم که میان تجربه‌های اصیل از جهان و تجربه‌های موهوم تمایز قائل شویم؟ بدین ترتیب، فرضیه‌های شکاکانه برای پیش کشیدن شکاکیت مطرح می‌شوند. همچنین ← شکاکیت.

قوای شناختی (Cognitive faculties)

قوای ادراکی فرد، مانند بینایی، قوای شناختی وی هستند. هنگامی که این قوا به درستی کار کنند، دست‌کم در محیط‌هایی که متناسب با کارکرد آن‌ها باشد، می‌توانند به نحوی قابل اعتماد باورهای صادقی را درباره محیط فراهم آورند. به طور کلی، یک قوه شناختی قوه‌ای طبیعی و غریزی است که ما را قادر می‌سازد به نحوی قابل اعتماد به باورهایی صادق دست پیدا کنیم. همچنین ← ارزش‌های معرفتی.

قیاس (Deduction)

یک استدلال قیاسی استدلالی است که در آن، مقدمه‌ها مستلزم نتیجه هستند، بدین معنی که اگر مقدمه‌ها صادق باشند، نتیجه هم باید صادق باشد. همچنین ← استقرا.

قیاس محتمل (Abduction)

استنتاج زیر را به عنوان نمونه‌ای از قیاس محتمل در نظر بگیرید:

(۱) پاهایی زیر پرده در سالن دیده می‌شوند.

بنابراین، کسی پشت پرده است.

به نظر می‌رسد که استنتاج بالا شکل کاملاً صحیحی از استدلال استقرایی است که با مقدمه‌ای پشتیبانی‌کننده آغاز می‌شود که البته مستلزم نتیجه نیست. بر خلاف بیشتر استدلال‌های استقرایی، قیاس محتمل ذکر شده به مجموعه بزرگ و نماینده‌ای از مشاهدات استناد نمی‌کند. بلکه، فقط با یک پدیده مشاهده‌شده منفرد آغاز و به بهترین تبیین برای آن پدیده ختم می‌شود. به همین دلیل قیاس محتمل گاه «استنتاج بهترین تبیین» خوانده می‌شود. همچنین، ← به استقرا.

کانت، ایمانوئل (۱۷۲۴-۱۸۰۴)

← یادداشت ۳.۷.

کواپن، دابلیو. وی. او (۱۹۰۸-۲۰۰۰) ← یادداشت ۲.۴.

کیفیات اولیه/ثانویه (Primary/secondary qualities)

این تمایز (در دوره مدرن) توسط جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) مطرح شده است. یک کیفیت اولیه خصوصیتی از شیء است که شیء آن را مستقل از آن که ادراک می‌شود یا خیر، داراست. در مقابل، کیفیات ثانویه به ادراک مشاهده‌کننده وابسته هستند. مثال خوبی از کیفیات اولیه شکل است، چراکه شکل یک شیء به هیچ وجه وابسته به ادراک شدن آن نیست. حال شکل را با رنگ مقایسه کنید. رنگ یک شیء یک کیفیت ثانویه است، چراکه به ادراک‌کننده وابسته است. اگر انسان‌ها قوای ادراکی متفاوتی می‌داشتند، رنگ‌ها به نحوی کاملاً متفاوت از یکدیگر تمیز داده می‌شدند.

گزاره (Proposition)

یک گزاره چیزی است که از طریق یک جمله اخباری بیان می‌شود. برای مثال، جمله «گرچه روی فرش است» بیان می‌کند که امری برقرار است، این‌که گرچه روی فرش نشسته و همین امر گزاره‌ای است که از طریق جمله مذکور بیان می‌شود. توجه داشته باشید که ممکن است همین گزاره از طریق جمله خبری مشابهی در زبانی دیگر، مثلاً فرانسوی، بیان شود.

گواهی (Testimony)

در این کتاب، مفهوم گواهی را کاملاً باز در نظر گرفتیم؛ بدین معنی که گواهی نه تنها شامل انتقال اطلاعات زبانی رسمی‌ای است که برای مثال، در دادگاه‌ها مطرح می‌شوند، بلکه انتقال اطلاعات قصدمند را به طور کلی چه شفاهی، چه از طریق کتاب‌ها، تصاویر، فیلم‌ها و مانند آن‌ها در بر می‌گیرد.

لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)

← یادداشت ۱.۷.

مبناگرایی (Foundationalism)

مبناگرایی به سهرای آگریا بدین شکل پاسخ می‌دهد که برخی از باورها می‌توانند

بدون آن‌که باورهای دیگری از آن‌ها پشتیبانی کنند، موجه باشند. بدین ترتیب، زنجیره توجیه با باورهای پایان پیدا می‌کند که نقش خاص فراهم آوردن مبنایی برای باورهای دیگر را ایفا می‌کنند. طبق یکی از تقریرهای مبنانگرای، یعنی مبنانگرایی کلاسیک، باورهای مبنایی مذکور بدین دلیل می‌توانند نقش گفته شده را ایفا کنند که خود توجیه‌گر هستند. همچنین ← سهراهی آگریا؛ مبنانگرایی کلاسیک.

مبنانگرایی کلاسیک (Classical foundationalism)

مبنانگرایی کلاسیک شکلی از مبنانگرایی است که طبق آن، برخی از باورها — باورهای مبنایی — نیازی به توجیه ندارند، چراکه آن‌ها خود توجیه‌گرند. برای مثال، اگر باوری را بیایم که کاملاً از تردید عقلانی مصون و بنابراین، یقینی و بدهتاً صادق باشد، طبق مبنانگرایی کلاسیک، می‌توانیم این باور را به نحوی قابل قبول خود توجیه‌گر و بنابراین مبنایی تلقی کنیم. همچنین ← مبنانگرایی.

مثال گتیه‌ای (Gettier cases)

مثال‌های گتیه‌ای سناریوهایی هستند که در آن‌ها، یک فرد دارای باور موجه صادقی است، اما فاقد معرفت است، به این دلیل که باور مورد بحث از روی اقبال صادق است. نمونه خوبی از مثال‌های گتیه‌ای مثال «ساعت خوابیده» است. در این سناریو، از ما خواسته می‌شود فردی را تصور کنیم که باورش را در این باره که اکنون ساعت چند است، با نگاه کردن به ساعتی خوابیده شکل می‌دهد که وی با توجه به دلایلی که دارد، فکر می‌کند در حال کار است. با این حال، وی از قضا، زمانی به ساعت نگاه می‌کند که ساعت زمان درست را نشان می‌دهد و بنابراین، باور صادقی را شکل می‌دهد. بدین ترتیب، باور وی هم صادق و هم موجه است، اما فرد در این جا معرفتی ندارد، زیرا فقط از روی اقبال باور وی با نگاه کردن به ساعتی خوابیده صادق از آب درآمده است. مثال‌های گتیه‌ای نشان می‌دهند که تبیین سه جزئی معرفت، یعنی تحلیل به صورت باور صادق موجه کارآمد نیست.

مسئله اذهان دیگر (Problem of other minds)

← اذهان دیگر، مسئله.

مسئله جهان خارج (Problem of the external world)

← جهان خارج، مسئله.

مسئله معیار (Problem of the criterion)

همچنین ← معیار، مسئله.

معرفت پسینی (A posteriori knowledge)

← معرفت پیشینی/تجربی.

معرفت پیشینی/تجربی (A priori/empirical knowledge)

تمایز میان معرفت پیشینی و تجربی (مورد اخیر گاه معرفت پسینی خوانده می‌شود) مربوط به این امر است که آیا معرفت مورد بحث به نحوی مستقل از بررسی جهان (که جستار تجربی نام دارد) حاصل شده است یا خیر. در صورت پاسخ مثبت، معرفت پیشینی و در صورت پاسخ منفی، معرفت تجربی است. برای مثال، معرفت من به این که مینسک پایتخت روسیه سفید است، معرفتی تجربی است، چراکه این معرفت را از طریق بررسی جهان (مثلاً، مطالعه نقشه) کسب کرده‌ام. در مقابل، معرفت من به این که همه مجردها بدون همسرند، پیشینی است، زیرا این معرفت را با تأمل درباره معنای واژه‌ها و نه بررسی جهان کسب کرده‌ام (با این حال، توجه کنید که ممکن بود این معرفت را به نحوی تجربی مثلاً، با سؤال کردن از فردی دیگر کسب کرده باشم).

معرفت تجربی (Empirical knowledge)

← معرفت پیشینی/تجربی.

معرفت توانایی (Ability knowledge)

اغلب به این نوع معرفت «معرفت چگونگی» گفته می‌شود، چراکه متضمن دانستن چگونگی انجام کاری، مانند دوچرخه‌سواری یا شنا کردن است. این نوع معرفت معمولاً در مقابل معرفت گزاره‌ای قرار می‌گیرد. به این دو نوع معرفت به دو شیوه متفاوت پرداخته می‌شود، زیرا دست‌کم شهوداً ممکن است فردی بداند کاری مانند

شناکردن را چگونه باید انجام داد، بدون آن‌که معرفت گزاره‌ای مرتبطی داشته باشد (برای مثال، ممکن است فرد به دلیل فراموشی نداند که می‌تواند شنا کند، اما هنگامی که در آب می‌افتد، می‌تواند شنا کند). همچنین، ← به معرفت گزاره‌ای.

معرفت‌شناسی (Epistemology)

نام دیگر نظریه معرفت. معرفت‌شناسان همچنین به مفاهیمی که ارتباط نزدیکی با معرفت دارند، می‌پردازند، مانند توجیه و معقولیت.

معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه (Virtue epistemology)

هر نظریه‌ای درباره معرفت که طبق آن، معرفت باور صادق موجهی است که از طریق عملکرد فضیلت‌ها یا قوای معرفتی قابل اعتماد حاصل شده باشد، نظریه‌ای فضیلت‌گرایانه است. یک تقریر از این دیدگاه صرفاً نوعی اصلاح اعتمادگرایی ساده است. در حالی که طبق اعتمادگرایی در ساده‌ترین شکل آن، فرد می‌تواند از طریق هر فرایند قابل اعتماد شکل دادن به باور معرفت کسب کند. معرفت‌شناسان فضیلت‌گرا معتقدند که فقط برخی از فرایندهای قابل اعتماد شکل دادن به باور معرفت حاصل می‌کنند؛ یعنی فرایندهایی که حاصل عملکرد فضیلت‌ها یا قوای شناختی فرد هستند. این شکل از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه، همانند اعتمادگرایی، شکلی از برون‌گرایی معرفتی است. بدین دلیل که طبق آن، فرد می‌تواند صرفاً از طریق یکی از قوای شناختی قابل اعتمادش باور صادقی را شکل دهد، حتی اگر دلایل خوبی برای پشتیبانی از باورش نداشته باشد. در مقابل، تقریرهایی از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه وجود دارند که با درون‌گرایی معرفتی — و نه برون‌گرایی معرفتی — هم‌خوانی دارند. مدافعان این تقریرها ادعا می‌کنند که برای معرفت داشتن، ضروری است که فرد داننده بتواند دلایل خوبی به نفع باورش به دست دهد. طبق این شکل از معرفت‌شناسی فضیلت‌گرایانه، ضروری است که فرد باور صادقش را از طریق فضیلت‌های معرفتی کسب کند؛ و فرد نمی‌تواند فضیلت‌های معرفتی‌اش را به درستی به کار برد، بدون آن‌که از این طریق دلایل خوبی به نفع باورهایش فراهم آورد. همچنین ← قوای شناختی؛ فضیلت‌های معرفتی؛ اعتمادگرایی.

معرفت گزاره‌ای (Propositional knowledge)

گونه‌ای از معرفت که در آن فرد می‌داند که امری (یعنی، یک گزاره) برقرار است. این نوع معرفت نوعاً در مقابل معرفت توانایی یا معرفت چگونگی قرار می‌گیرد. این دو نوع معرفت به دو شکل متفاوت مورد بررسی قرار می‌گیرند، چراکه دست‌کم شهوداً، ممکن است فردی بداند چگونه باید کاری را (مانند شنا کردن) انجام داد، بدون آن‌که دارای معرفت گزاره‌ای مرتبط باشد (برای مثال، ممکن است فرد به دلیل فراموشی نداند که می‌تواند شنا کند، اما هنگامی که در آب می‌افتد، می‌تواند شنا کند). همچنین ← معرفت توانایی.

معرفتی، برون‌گرایی / درون‌گرایی (Epistemic externalism/internalism)

شرطی که درون‌گرایان معرفتی مطرح می‌کنند، این است که هنگامی که فردی باور یا معرفت موجهی دارد، باید بتواند دلایل خوبی را به نفع آنچه بدان باور دارد، مطرح کند. در مقابل، برون‌گرایان معرفتی این شرط را نفی می‌کنند و بدین ترتیب — دست‌کم در مواردی — ممکن می‌دانند که فرد باور یا معرفت موجهی داشته باشد، اما قادر نباشد دلایل خوبی به نفع آنچه بدان باور دارد، مطرح کند. همچنین ← جنسیت یاب جوجه‌ها.

معرفتی، فضایل (Epistemic virtues)

یک فضیلت معرفتی (که گاه فضیلت فکری خوانده می‌شود) صفتی است که باعث می‌شود فرد آمادگی بیشتری برای رسیدن به حقیقت پیدا کند. یک نمونه از چنین فضایی وظیفه‌شناس بودن است. فردی که در مسیر شکل دادن به باورهایش وظیفه‌شناس باشد (یعنی به دقت از خطا اجتناب کند و تمامی شواهد ممکن را در نظر بگیرد)، به احتمال بیشتری نسبت به فردی که وظیفه‌شناس نیست، باورهای صادقی را شکل خواهد داد. همچنین ← معرفت‌شناسی فضیلت.

معرفتی، معقولیت (Epistemic rationality)

معقولیت معرفتی شکلی از معقولیت است که هدف آن رسیدن به باورهای صادق است. برای مثال، فردی که شواهد را با دقت ارزیابی می‌کند تا باوری را در این

مورد شکل دهد که آیا می‌تواند از شکافی در کوهستان بپرد یا خیر، به لحاظ معرفتی معقول است، زیرا سعی دارد حقیقت را در مورد مسئله مذکور دریابد و روش خوبی را در این خصوص به کار می‌گیرد. در مقابل، کسی که می‌داند نمی‌تواند به درستی از شکاف بپرد، اما سعی دارد خود را متقاعد کند که می‌تواند، زیرا می‌داند فقط یک پرش مطمئن می‌تواند بخت موفقیت را به همراه داشته باشد، به لحاظ معرفتی معقول نیست، هرچند ممکن است از جنبه‌های دیگری معقول باشد.

معرفتی، هنجار (Epistemic norm)

یک هنجار معرفتی قاعده‌ای است که برای به دست آوردن باورهای صادق از آن پیروی می‌شود. برای مثال، این قاعده که هنگام ارزیابی شواهد باید تا آن‌جا که ممکن است بی‌طرف بود، یک هنجار معرفتی به شمار می‌رود، چراکه پیروی از این قاعده احتمال رسیدن به صدق را افزایش می‌دهد.

معقولیت معرفتی وظیفه‌ای (Deontic epistemic rationality)

مطابق با این تلقی از معقولیت معرفتی، شما به لحاظ معرفتی معقول‌اید، اگر باورهایتان را با توجه به اطلاعاتتان به شکلی مسئولانه شکل دهید؛ بدین معنا که اگر بدون تقصیر هنجارهای معرفتی نادرستی را به کار ببرید — برای مثال، اگر بدون تقصیر فکر کنید که انداختن سکه راه مناسبی برای تصمیم گرفتن در مورد یک متهم است و این روش را به کار بگیرید — باور شما هنوز هم به لحاظ معرفتی معقول است. در مقابل، کسی که به معقولیت معرفتی غیروظیفه‌ای تمایل دارد، تأکید خواهد کرد فردی که به لحاظ معرفتی معقول است، هنجارهای معرفتی درستی را به کار می‌گیرد. همچنین ← هنجار معرفتی؛ معقولیت معرفتی.

معیار، مسئله (Criterion, problem of the)

فرض کنید که تعریفی را برای معرفت مطرح می‌کنم. یک راه برای این کار این است که ابتدا مجموعه‌ای بزرگ از نمونه‌های معرفت را — مواردی که در آن‌ها فردی معرفت دارد — جمع‌آوری کنم و سپس، تشخیص دهم که این نمونه‌ها در چه چیزی مشترک‌اند. مشکل این راهبرد این است که اگر از پیش ندانم که معرفت چه نشانه‌ها یا معیارهای متمایزکننده‌ای دارد، چگونه می‌توانم نمونه‌های

معرفت را تشخیص دهیم؟ متناظراً، ممکن است کسی فکر کند که مسیر درست این است که در ابتدا معیارهای معرفت را مشخص کنیم و سپس این معرفت را برای تشخیص دادن نمونه‌های معرفت به کار بگیریم. حال مسئله این است که اگر از پیش قادر به تشخیص موارد باور نباشیم، روشن نیست که چگونه می‌توانیم معیارهای معرفت را معین کنیم. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که در دوری بسیار کوچک گیر افتاده‌ایم. این مشکل مسئله معیار خوانده می‌شود. برای تشخیص نمونه‌های معرفت لازم است بدانیم که معیارهای معرفت چیستند؛ اما برای تشخیص معیارهای معرفت لازم است قادر باشیم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم. بنابراین، به نظر می‌رسد که به منظور مطرح کردن تعریفی برای معرفت یا باید بدون هیچ دلیلی فرض بگیریم که می‌توانیم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم، یا آن‌که بدون هیچ دلیلی فرض بگیریم که می‌دانیم معیارهای معرفت چیستند. و هیچ یک از این دو گزینه جالب توجه به نظر نمی‌رسند. همچنین ← روش گرای؛ نمونه‌گرایی.

مور، جی. ای. (۱۸۷۳-۱۹۵۸)

← یادداشت ۲.۱۱.

مورگرایی (Mooreanism)

مورگرایی عنوان پاسخی مستقیم و جالب توجه به مسئله شکاکیت ریشه‌ای است که اغلب به جی. ای. مور (۱۸۷۳-۱۹۵۸) نسبت داده می‌شود. این پاسخ متضمن این استدلال است که از آن‌جا که ما در واقع، چیزهای زیادی درباره جهان می‌دانیم، باید به رد فرضیه‌های شکاکانه نیز معرفت داشته باشیم، چراکه چنین فرضیه‌هایی با بیشتر معرفت‌های ما درباره جهان ناسازگارند. برای مثال، من می‌دانم که دو دست دارم و می‌دانم که اگر دو دست داشته باشم، نمی‌توانم مغزی (فاقد دست) درون خمره باشم. در نتیجه، من باید بدانم که مغزی درون خمره نیستم. در این تعبیر، به نظر می‌رسد که مورگرایی اصل بستار را به کار می‌گیرد. با این حال، آنچه در مورد این دیدگاه مشکل‌آفرین است این است که از نظر بسیاری این امر کاملاً شهودی است که ما نمی‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم. بنابراین، بر مدافعان مورگرایی است که این امر را تبیین کنند که چگونه دست یافتن به چنین

معرفتی ممکن است. مدافعان معاصر مورگرایی برای رسیدن به این هدف به اصل ایمنی به عنوان راهی برای تبیین این امر که چگونه می‌توانیم به رد فرضیه‌های شکاکانه معرفت پیدا کنیم، توسل جسته‌اند. همچنین ← شکاکیت.

میل، جان استوارت (۱۸۰۶-۷۳)

← یادداشت ۱.۱۱.

نامتناهی‌گرایی (Infinitism)

نامتناهی‌گرایی از این طریق به سه راهی آگربیا پاسخ می‌دهد که زنجیره‌ای نامتناهی از توجیه وجود دارد که می‌تواند یک باور را توجیه کند. همچنین ← سه راهی آگربیا.

نسبی‌گرایی (Relativism)

نوعی از نسبی‌گرایی که در این کتاب درباره آن بحث کردیم، متوجه حقیقت است (گستره‌ای از دیدگاه‌ها ذیل همین نام مطرح می‌شوند). طبق این شکل از نسبی‌گرایی، آنچه فکر می‌کنیم صادق است، صادق است. بنابراین، اگر من فکر کنم که پاریس پایتخت فرانسه است و شما فکر کنید که پاریس پایتخت فرانسه نیست، هر دوی ما درست می‌گوییم.

نمونه‌گرایی (Particularism)

عنوانی است که رودریک چیزم (۱۹۱۶-۱۹۹۹) آن را برای اشاره به شیوه‌ای رایج در تاریخ فلسفه برای پاسخ دادن به مسئله معیار مطرح کرد. طبق مسئله مذکور، اگر سعی کنیم بفهمیم که معرفت چیست، بلافاصله با یک دوراهی مواجه می‌شویم: یا باید فرض بگیریم که می‌توانیم مستقلاً به معیارهای معرفت دست پیدا کنیم و سپس نمونه‌های معرفت را تشخیص می‌دهیم، یا آن‌که باید فرض بگیریم که می‌توانیم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم و سپس می‌توانیم معیارهای معرفت را تعیین کنیم. نمونه‌گرایان پیش فرض دوم را بر پیش فرض اول ترجیح می‌دهند و ادعا می‌کنند که می‌توانیم نمونه‌های معرفت را تشخیص دهیم، بدون آن‌که تلقی‌ای از چیستی معیارهای معرفت داشته باشیم. همچنین ← روش‌گرایی؛ معیار، مسئله.

واقع گرایی (Realism)

← ضد واقع گرایی / واقع گرایی.

واقع گرایی / ضد واقع گرایی (Realism/antirealism)

تمایز واقع گرایی / ضد واقع گرایی، آن‌چنان‌که در این کتاب به کار رفته، متوجه حقیقت است (فلاسفه گاه از این تمایز برای اشاره به مباحث فلسفی دیگری استفاده می‌کنند). طبق واقع گرایی درباره حقیقت، حقیقت اصولاً خارج از دسترس ظرفیت معرفتی ماست، چنان‌که حتی بهترین نظرهای ما درباره حقیقت — برای مثال، نظرهایی که در پایان جستارمان به آن‌ها می‌رسیم — نیز ممکن است کاذب باشند. ضد واقع‌گرایان این ادعا را رد می‌کنند و معتقدند که تمایزی میان حقیقت و بهترین نظرهای ما وجود ندارد.

واقع گرایی غیر مستقیم (Indirect realism)

طبق استدلال از طریق توهم، تجربه فرد هنگامی که به نحوی عادی جهان را ادراک می‌کند، می‌تواند کاملاً شبیه به تجربه‌هایی باشد که اگر فریب خورده بود — برای مثال در حالت توهم — می‌داشت. واقع‌گرایان غیر مستقیم از استدلال مذکور چنین نتیجه می‌گیرند که بر خلاف نظر واقع‌گرایان مستقیم، هیچ کس نمی‌تواند جهان را از طریق ادراک مستقلاً تجربه کند. بلکه، آنچه فرد تجربه می‌کند، فقط نحوه به نظر رسیدن جهان برای اوست، و فرد بر مبنای این تجربه در این خصوص که جهان — مستقل از آنچه به نظر می‌رسد — چگونه است، استنتاج می‌کند. همچنین ← استدلال از طریق توهم؛ واقع گرایی مستقیم.

واقع گرایی مستقیم (Direct realism)

واقع گرایی مستقیم آموزه‌ای درباره تجربه ادراکی است که تبعاتی برای معرفت ادراکی دارد. طبق این آموزه، دست‌کم در مواردی که فریب نخورده‌ایم، آنچه در تجربه ادراکی از آن آگاه می‌شویم، خود جهان خارجی است. به عبارت دیگر، اگر به درستی به آبادی‌ای در افق نگاه کنم، مستقیماً از آبادی مذکور آگاه می‌شوم و بنابراین، می‌توانم معرفت ادراکی‌ای داشته باشم مبنی بر این‌که آبادی‌ای پیش روی

واژه‌نامه / ۲۲۷

من است، بدون این‌که لازم باشد استتاجی از نحوه به نظر رسیدن جهان به نحوه بودن جهان انجام دهم. ← استدلال از طریق توهم؛ واقع‌گرایی غیرمستقیم.

هیوم، دیوید (۱۷۱۱-۱۷۷۶)

← یادداشت ۲.۸.

فهرست اعلام

- | | |
|--|--------------------------------------|
| ت | آ |
| تأملات در فلسفه اولی: ۴۷ | آگریا: ۴۳، ۴۲ |
| تنه تنوس، رساله: ۲۰، ۲۴ | |
| تهاجم ریابندگان بدن‌ها، فیلم: ۱۵۶، ۱۶۳ | ا |
| ج | اثبات جهان خارج، مقاله: ۱۷۳ |
| جستاری در باب ذهن بشری: ۱۱۴ | ارسطو: ۸۰-۸۲، ۸۸، ۸۹، ۲۰۴ |
| جمهور: ۱۹، ۲۰ | اسکندر: ۸۱ |
| چ | افلاطون: ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۸۱ |
| چیزم، رودریک: ۲۶، ۲۷، ۳۸، ۲۱۳، ۲۲۵ | انالیسز، مجله: ۳۱ |
| خ | ایوب (ع): ۲۱ |
| خلاصه بیرونی‌گرایی: ۴۲، ۴۳ | ب |
| د | بارکلی، جورج: ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۲، ۲۰۹ |
| دایرةالمعارف فلسفی استنفورد: ۲۰۲ | پ |
| در باب آزادی: ۱۵۶ | پاسکال، بلز: ۵۷، ۵۹، ۷۳، ۱۴۶ |
| | پوپر، کارل: ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۸، ۲۰۳ |

۲۳۰ / چيستی معرفت

ک

کانت، ایمانوئل: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۲۰۹
کنی، ارل: ۱۸۳
کوانویگ، جاناتان: ۷۲
کواین، ویلاد ون ارمان: ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۵۲
کورژ، کیث: ۲۰۲
کوهن، استیوارت: ۱۸۳

درتسکی، فرد: ۱۸۳

دفاعیه، رساله: ۲۰

دکارت، رنه: ۲۶، ۴۶-۵۰، ۵۲، ۵۳، ۱۵۴

دی رز، کیث: ۲۰۲

دیوجنس لائرتیوس: ۴۳

دیوید، ماریان: ۷۲

ر

گ

گتیه، ادموند: ۲۹-۳۲، ۳۸
گروک، ال: ۵۳

راد، تورس: ۵۲

راسل، برتراند: ۱۷۳

رایشسناخ، هانس: ۱۴۵-۱۴۷، ۱۴۹

رسائل: ۵۸

رساله‌ای در باب اصول معرفت بشری:

۹۸، ۱۰۰

رساله‌ای در باب فاهمه بشری: ۹۸

رساله‌ای در باب ماهیت بشر: ۱۱۲

رید، توماس: ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۲

ل

لاک، جان: ۹۶، ۹۸-۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۲،
۲۱۰
لرر، کیث: ۲۷
لمس پوچی، فیلم: ۱۴۷

س

ماتریکس، فیلم: ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۸۳، ۲۱۶
مور، جورج ادوارد: ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۲،
۱۸۳، ۲۲۴
مبانی معرفت: ۲۷

سقراط: ۲۰

سکستوس امپیریکوس: ۴۲، ۴۳

سوزا، ارنست: ۲۷

ف

میل، جان استوارت: ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۳،
۲۰۵
میل، جیمز: ۱۵۶
متافیزیک: ۸۱
منون، رساله: ۱۷

فلدمن، فرد: ۲۷

فولی، ریچارد: ۷۲

فیومرتون، ریچارد: ۱۸۳

فهرست اعلام / ۲۳۱

ویتگنشتاین، لودویک: ۱۷۳

هـ

هاوثرن، جان: ۱۸۳

هیوم، دیوید: ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۲-۱۱۴،

۱۲۲، ۱۳۷-۱۴۰، ۱۴۵، ۲۰۶، ۲۱۰

ن

نظریه معرفت: ۲۷

نقد عقل محض: ۱۰۱

نمایش ترومن، فیلم: ۱۰۹-۱۱۲، ۱۲۲

و

ولتر اشتورف، نیکلاس: ۷۲

ووگل، جانانان: ۱۸۳