

درباره‌ی معرفت‌شناسی^۱

امیرحسین خداپرست^۲

معرفت‌شناسی یکی از آثار فیلسوف دین، فیلسوف اخلاق و معرفت‌شناس معاصر امریکایی، لیندا زگزیسکی، است. زگزیسکی بیشتر به تک‌نگاری‌های خاص خود شهرت دارد، از جمله به کتاب *فضایل ذهن*، که در آن می‌کوشد بر اساس الگوی اخلاق فضیلت، طرحی فضیلت‌گرایانه در معرفت‌شناسی عرضه کند، و *نظریه‌ی انگیزش الهی*، که در آن، ضمن توضیح دیدگاهش در فلسفه‌ی اخلاق، پیوندهای آن را با الهیات مسیحی آشکار می‌کند. معرفت‌شناسی در نگاه نخست اثری عمومی درباره‌ی این حوزه‌ی فلسفه است که به بحث‌های رایج در آن، مانند چیستی معرفت و نظریه‌های توجیه، می‌پردازد. در عین حال، کتاب سبک و سیاقی متفاوت با کتاب‌های عمومی در معرفت‌شناسی دارد زیرا به مسائلی مانند فضیلت‌های فکری، پیوند معرفت‌شناسی و دغدغه‌های فردی، اعتماد معرفتی به خود و دیگران و نیز پیوند ارزش‌های معرفتی با زندگی خوب می‌پردازد که معمولاً در کتاب‌های عمومی معرفت‌شناسی جایی ندارند. از این نظر، کتاب شیوه‌ی نگارش جالبی دارد که در آن دغدغه‌ها و علایق فیلسوف با مسائل مألوف معرفت‌شناسی در هم آمیخته است. آنچه در این نوشته می‌آید بررسی مختصری است که در آن نخست اندیشه‌های مطرح‌شده در کتاب فصل‌به‌فصل به‌اجمال معرفی می‌شوند و سپس، نکاتی درباره‌ی ترجمه‌ی فارسی آن به قلم آقای کاوه بهبهانی گفته می‌شود.

در فصل اول معرفت‌شناسی، که عنوان آن «ارزش معرفتی و موضوع دغدغه‌ی ما» است، نویسنده توضیح می‌دهد که معرفت، همچون عشق، ما را به عالم خارج متصل می‌کند و اگر امکان معرفت را نپذیریم، به خودانگاری می‌افتیم، دیدگاهی که پیوند ما را با عالم خارج قطع می‌کند. به نظر او، سه سؤال اصلی معرفت‌شناسی این‌ها است: ۱. معرفت چیست؟ ۲. آیا معرفت ممکن است؟ ۳. چگونه معرفت را به دست می‌آوریم؟ این سؤال‌ها با یکدیگر مرتبط‌اند و نمی‌توان گفت کدام یک باید مقدم بر بقیه مطرح شود. نمی‌توان نظریه‌ای ارائه داد که بر مبنای آن معرفت ناممکن شود، چنانکه نمی‌توان نظریه‌ای در مورد زندگی خوب ارائه داد که بر مبنای آن زندگی همگان بد باشد. این با شهود متعارف ما ناسازگار است. همچنین، نمی‌توان معرفت را کاملاً مجزا از مابعدالطبیعه و چگونگی وجود انسانی دریافت.

زگزیسکی بر آن است که معرفت حالتی خوب است که متضمن مرتبط ساختن ما با واقعیت است. در مورد شش نکته درباره‌ی معرفت اجماعی وجود دارد: ۱. معرفت ارتباطی بین فاعل شناسایی آگاه و متعلق است که بخشی از واقعیت است. ۲. این ارتباط شناختی است؛ یعنی فاعل شناسا در ضمن آن می‌اندیشد. ۳. معرفت شامل باور کردن است (نه

۱. این یادداشت درباره‌ی این کتاب است: زگزیسکی، لیندا، *معرفت‌شناسی*، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نی، چاپ اول: ۱۳۹۲

۲. استادیار گروه فلسفه غرب، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران، khodaparast@irip.ir

برعکس)، چنانکه آگوستین زمانی این نکته را گفته بود. ۴. متعلقِ معرفت گزاره است که بیانگر محتوای یک جمله است. ۵. متعلقِ معرفت گزاره‌ای صادق است. گرچه معرفتِ غیرگزاره‌ای وجود دارد، به دو دلیل کمتر به آن پرداخته می‌شود: الف. تحلیل آن سخت است. ب. با معرفت گزاره‌ای بسیار متفاوت است. ۶. معرفت حالتی خوب است. با در نظر داشتن مجموع این نکات، می‌توان گفت معرفت داشتن به مفهوم باور داشتن به گزاره‌ای صادق به شیوه‌ای خوب است.

زگربسکی می‌گوید مهم‌ترین ارزش‌های معرفتی «فهم» و «یقین» هستند که هر یک بیشتر در دوره‌ای از تاریخ فلسفه مورد توجه قرار گرفته‌اند. یقین بیشتر با توجه تناسب دارد و فهم با تبیین. برحسب توجه به هر یک از این دو ارزش می‌توان معرفت را به شیوه‌ای متفاوت تعریف کرد. مثلاً، افلاطون در توضیح معرفت بیشتر به فهم و تبیین توجه دارد. علاوه بر این، معرفت لزوماً بر اساس بازنمودهای ذهنی پدید نمی‌آید. مثلاً، فهم اثر هنری، نقشه‌ها و نمودارها یا قطعه‌ای موسیقی یا نظریه‌ی فیزیکی متضمن معرفت است اما لزوماً گزاره‌ای نیست. پس فهم با معرفت غیرگزاره‌ای نسبت دارد. در مباحث معاصر معرفت‌شناسی به این نکته کمتر توجه شده است و نویسنده معتقد است باید ارزش فهم را مورد تأکید بیشتری قرار داد.

موضوع معرفت‌شناسی چیزی بیش از مطالعه‌ی معرفت است. معرفت‌شناسی مطالعه‌ی شیوه‌های خوب یا درست دستیابی شناختی به واقعیت است. پس، در معرفت‌شناسی به آنچه باید به آن باور داشت و آنچه باید در این راستا به آن عمل کرد یا آن را احساس کرد توجه می‌کنیم. به این ترتیب، به آنچه باید کرد تا از لحاظ معرفتی زندگی خوبی داشت نیز توجه می‌کنیم. ارتباط «باید» و «خوبی» نکته‌ای است که هم در معرفت‌شناسی هم در اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارزش‌هایی معرفتی مانند معرفت، فهم، یقین، معقولیت و فضایل معرفتی برای ساختن زندگی خوب ضروری‌اند.

بخشی از زندگی ما دغدغه داشتن است، دغدغه‌ی امور مختلف. وقتی دغدغه‌ی چیزی را داریم، دغدغه‌ی داشتن باورهای صادق را نیز در مورد آن داریم. باوری که دغدغه‌ی صدق دارد، «باور مسئولانه» است. البته مسئولانه بودن باور در قلمروهای مختلف مراتب متفاوت دارد. دغدغه داشتن اقتضائاتی برای باور مسئولانه دارد: ۱. مسئول بودن در مورد باورهایی که در زمینه‌های مختلف داریم. ۲. مسئول بودن در مورد باورهایی که کسب می‌کنیم (اولی مهم‌تر از دومی است). کسب باور در مورد دغدغه‌هایمان شرایطی دارد: ۱. برخی دغدغه‌ها اقتضائاتی دارند که با برخی دغدغه‌های دیگر در تعارض‌اند و آن‌ها را مقید می‌کنند (مثلاً، حریم شخصی دیگران و کنجکاوی). ۲. تمایل به کسب باور درباره‌ی برخی امور گاه ناقض آن‌ها است (مثلاً، سلامتی و وسواس فکری در مورد آن).

منطق دغدغه‌ها صرفاً مشتمل بر باورهای صادق نیست زیرا انسان‌ها کنشگرند و نیازمند اطمینان به صدق برخی امور، افزون بر صدق آن‌هایند. این اطمینان در برخی زمینه‌ها باید قوی‌تر باشد (یقین) و در برخی، به صورت طبیعی، کمتر است. ما در مورد دغدغه‌ی دیگران و توجه آن‌ها به دغدغه‌ها نیز دغدغه داریم و می‌خواهیم آگاهی‌دهنده‌هایی خوب از

دغدغه‌هایمان برای آن‌ها باشیم و باورهای صادق به آن‌ها منتقل کنیم. نتیجه اینکه ما باید به خود اعتماد داشته باشیم. باور مسئولانه محتاج اعتماد به نفس است. بین باور مسئولانه و باور صادق هم نسبتی وجود دارد و اعتماد کمتر به خود یا دیگری موجب باورهای مسئولانه و صادق کمتری در مورد دغدغه‌هایمان می‌شود و، در نهایت، به زندگی نامطلوب می‌انجامد. اعتماد به دیگری از آنجا مهم است که ما برای بیشتر باورهای خود در دغدغه‌هایمان و سپس، زندگی مطلوب بر اساس آن‌ها محتاج آن هستیم. پس منطق دغدغه ما را به اجتماعی از اعتماد معرفی می‌رساند که زیستن در آن بخشی مهم از زندگی مطلوب و ارزشمند است. ما دغدغه‌ی پیش‌بینی امور آتی را نیز برای ساختن زندگی مطلوب داریم و اهمیت و توانایی علم از اینجا برمی‌خیزد. به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که ارزش‌های معرفتی عبارت‌اند از: باور صادق، توانایی تشخیص باورهای صادق از باورهای کاذب، یقین (یا اطمینان) به باورها، قابلیت قبول (اعتبار)، اعتماد و قابلیت اعتماد و پیش‌بینی‌پذیری. این ارزش‌ها برای دغدغه‌های ما ضروری و از جمله‌ی اقتضائات آن است.

برخی دغدغه‌ها و، به تبع، داشتن باورهای صادق در مورد آن‌ها، اختیاری نیستند، مانند سلامت. اخلاق دغدغه‌ای است که نه فقط اختیاری نیست بلکه آن را فدای چیزی دیگر هم نمی‌توان کرد. داشتن باورهای مسئولانه در اخلاق هم غیراختیاری و گریزناپذیر است. فضایل معرفتی را در این حیطه نباید نقض کرد. البته همگان در یک وضع نسبت به اقتضائات اخلاق قرار ندارند و این اقتضائات بسته به زمینه متفاوت است. زگربسکی می‌گوید اشتباه کلیفرد در بحث از اخلاق باور در آن بود که اولاً، گمان می‌کرد اقتضای اخلاق بر همگان به یکسان است و، ثانیاً، ربط اخلاقی وجوه مسئول بودن و خوبی‌ها و فضایل معرفتی را به قرینه‌گرایی نسبت می‌داد. او البته برحق بود که می‌گفت باور غیرمسئولانه می‌تواند تبدیل به عادت شود و خود را بر سراسر ذهنیت و عمل یک فرد جاری کند. در سوی مقابل، ویلیام جیمز دریافت که ما با دو اصل باور مسئولانه به دو سوی متضاد کشیده می‌شویم: ۱. اصل احتیاط و پرهیز از خطای کاذب به قیمت از دست دادن برخی باورهای صادق (یعنی همان دیدگاه کلیفرد) ۲. اصل خطرپذیری و کسب باورهای صادق بیشتر به قیمت باور به برخی امور کاذب.

به نظر زگربسکی، شأن انسانی و اخلاقی ما را به برخی قواعد و اقتضائات معرفتی در باورهای خود متعهد می‌کند. اما، علاوه بر این، سخن گفتن نیز مشمول قواعدی است. اصل پایه در این زمینه سخن گفتن با توجه مسئولانه به صدق است. یاوه‌گو کسی است که تظاهر به تبعیت از این اصل می‌کند اما، در واقع، آن را نقض می‌کند. او، برخلاف دروغگو، متقلب است چراکه قواعد بازی را به کلی نادیده می‌گیرد. یاوه‌گو باور به صدق عینی را تضعیف می‌کند و با تضعیف اعتماد دیگران و تضعیف موضوع دغدغه‌ی خود، مطلوبیت زندگی خود و دیگران را نیز تضعیف می‌کند.

در فصل دوم، نویسنده به «شکاکیت و برخی پاسخ‌های معاصر» به آن می‌پردازد. او می‌گوید شکاکیت در سه مرحله به ظهور رسیده است که هر یک از مرحله یا مراحل قبل قوی‌تر است. بخش بزرگی از فلسفه‌ی جدید اساساً پاسخ به مسئله‌ی

شکاکیت است. مرحله‌ی نخست حمله‌ی شکاکانه بر بازگشت نامتناهی دلایل استوار است و منبع اصلی برای طرح آن آثار پیرهون و سکستوس امپریکوس است. پیرهون‌یسم به دو دلیل در مقایسه با شکاکیت جدید جالب توجه است: ۱. ساختاری پیچیده و غیرعادی ندارد و معیار معرفت در آن بیش از حد سختگیرانه نیست. ۲. مستلزم طرح مقدمه، استدلال و نتیجه نیست و اصولاً، فلسفه را دانشی می‌داند که در نهایت، منجر به تعلیق حکم (آتاراکسیا) می‌شود.

استدلال بازگشت نامتناهی چنین طرحی دارد:

- در مورد هر گزاره‌ای مانند p ، فقط وقتی آن را می‌دانم که در باور به آن موجه باشم.
- فقط وقتی در باور به p موجه هستم که قرینه‌ی e را داشته باشم که p را توجیه می‌کند.
- قرینه‌ی e گزاره‌ای را توجیه نمی‌کند مگر اینکه خود موجه باشد.
- E آنگاه موجه است که با قرینه‌ی $e1$ توجیه شود.
- $E1$ آنگاه موجه است که با قرینه‌ی $e2$ توجیه شود.
- $E2$ آنگاه موجه است که با قرینه‌ی $e3$ توجیه شود... الی غیرالنهاییه.
- من در باور به هیچ گزاره‌ای موجه نیستم.
- من چیزی نمی‌دانم.

در پاسخ، مبنایان می‌گویند زنجیره‌ی فقهقراپی استدلال خطی است و در نقطه‌ای، یعنی در باورهای مبنایی، متوقف می‌شود. برخی این باورها را خودموجه، برخی بی‌نیاز از توجیه و برخی اموری غیر از باور، همچون تجربه، می‌دانند. به باور مبنایان، باورهای مبنایی تردیدپذیر نیستند، نه به این دلیل که یقینی‌اند بلکه به این دلیل که تردید در آنها اساساً معنایی ندارد. با این حال، مشخص نیست چگونه می‌توان از این باورهای محدود به باورهای بسیار زیادی دست یافت که ما داریم. از سوی دیگر، انسجام‌گرایان باورهای مبنایی مبنایان را من‌عندی می‌دانند و مجموعه‌ی باورها را شبکه و کل در نظر می‌گیرند.

مرحله‌ی دوم حمله‌ی شکاکانه به بحث نابغه‌ی شرور دکارت بازمی‌گردد که می‌تواند همه‌ی قراین و شواهد ما را با صدق بی‌ارتباط جلوه دهد. استدلال بستاری نابغه‌ی شرور چنین طرحی دارد:

- اگر بدانم که p مستلزم q است، آنگاه اگر ندانم q ، آنگاه نمی‌دانم p (اصل بستار معرفتی).

- می دانم «یک میز جلوی من است» مستلزم آن است که «نابغه‌ی شروری وجود ندارد که مرا بفریبد».
- نمی دانم که «نابغه‌ی شروری وجود ندارد که مرا بفریبد».
- نمی دانم که «یک میز جلوی من است».

این استدلال شکاکانه خطرناک‌تر از استدلال بازگشت نامتناهی دلایل است چون با قبول آن، همه‌ی دلایل، ولو موجه، بی‌ربط می‌شوند. یکی از راه‌های پاسخ به حمله‌ی شکاکانه‌ی دوم انکار بستار معرفتی است. مثلاً، جی. ای. مور بر این مبنا علیه شکاکیت استدلال می‌کند که اصل بستار نمی‌تواند قرینه‌ای بر این باشد که «من میز را نمی‌بینم». فرد درتسک نیز استدلال می‌کند که نمونه‌های نقض بسیاری برای اصل بستار وجود دارد. او هم اصل بستار را انکار می‌کند. اما اعتمادگرایی شکاکیت را به گونه‌ای دیگر پاسخ می‌دهد. اعتمادگرایی از پس معرفت‌شناسی طبیعی‌شده‌ی کواین ظهور کرد که معرفت‌شناسی را دانشی بیشتر مرتبط با علم می‌داند تا با مابعدالطبیعه. تمایز درون‌گرایی و برون‌گرایی در اینجا پدیدار می‌شود. درون‌گرایان بر آن‌اند که اگر معرفت باور صادق + X است، X باید چیزی دسترس‌پذیر برای ذهن صاحب معرفت باشد. برون‌گرایان این را بر مبنای معرفت‌شناسی طبیعی‌شده انکار می‌کنند.

از منظر اعتمادگرایی، معرفت چیزی است که از طریق فرایندهای قابل اعتماد، مانند ادراک و حافظه (که لازم نیست در دسترس ذهن صاحب معرفت باشند) به دست آید (در روایت گلدمن) یا از طریق قوای قابل اعتماد (در روایت سوسا) یا از طریق فاعلان شناسایی قابل اعتماد (در روایت گرکو). مزیت اعتمادگرایی شمول زیاد آن است، به گونه‌ای که از شکاکیت می‌پرهیزد. نظر برون‌گرایان در رد اصل بستار در واقع، ناشی از چیزی همچون استراتژی مور است نه خود برون‌گرایی.

برون‌گرایی می‌تواند به شکاکیت پاسخ دهد اگر الف. ما به شکلی قابل اعتماد با جهان مرتبط باشیم و ب. اعتمادگرایی نظریه‌ی درست شناخت باشد و ج. ما این هر دو نکته را بدانیم. اما ما از کجا نکته‌ی دوم را می‌دانیم؟ آیا منابع صدور و طرح این نظریه خود قابل اعتمادند؟ علاوه بر این، به نظر می‌رسد شکاکیت چالشی برای درون‌گرایی است اما اعتمادگرایی راه‌حلی برون‌گرایانه ارائه می‌دهد. پاسخ درتسک به شکاکیت نیز قابل قبول نیست چون به کسی که در مورد جهان خارج دغدغه دارد پاسخ نمی‌دهد.

دیوید لوییس زمینه‌گرایی را در مقابل شکاکیت طرح می‌کند اما، برخلاف درتسک، «زمینه» را به یک وضعیت خاص محدود می‌سازد. به نظر او، باید بر اساس این قواعد شک‌های نامربوط را کنار نهاد: ۱. قاعده‌ی تحقق: اگر امری محقق باشد، باید دغدغه‌ی آن را داشت. ۲. قاعده‌ی باور: فارغ از اینکه امری محقق باشد یا نه، اگر به باور باورنده محقق باشد، باید دغدغه‌ی آن را داشت. ۳. قاعده‌ی شباهت: اگر دغدغه‌ی اموری را داریم که شبیه امر مورد تردید فعلی‌اند، باید

دغدغهی این امر مشابه را نیز داشت. ۴. قاعدهی قابلیت اعتماد: کارکرد قوای ما قابل اعتماد است. ۵. قاعدهی محافظه‌کاری: می‌توان دغدغهی اموری را نداشت که بیشتر افراد دور و بر ما دغدغهی آن را ندارند. ۶. قاعدهی توجه: باید دغدغهی اموری را داشت که توجه ما را برمی‌انگیزند. برحسب نظر لوییس، دو گونه زمینه‌گرایی ممکن است: ۱. اسنادی: تعیین زمینه بر اساس دیدگاه سوم‌شخص ۲. فاعلی: تعیین زمینه بر اساس نظر خود باورنده/ کنشگر.

به نظر می‌رسد معیارهای لوییس در محیط‌های مختلف، مثلاً در کلاس فلسفه و در محیط کار، به تناسب، سختگیرانه و سهل‌گیرانه می‌شوند اما باورندهی مسئول همه‌جا همان‌گونه که هست به یکسان مسئول باقی می‌ماند و، به این ترتیب، دیدگاه لوییس پاسخ مناسبی برای معضل شکاکیت نزد باورندهی مسئول نیست.

فصل سوم کتاب، با عنوان «ذهن و جهان: پاسخ‌های مابعدالطبیعی و معناشناختی به شکاکیت» به حمله‌ی شکاکانه‌ی سوم می‌پردازد. مرحله‌ی سوم حمله‌ی شکاکانه مفهوم مطلق واقعیت را به پرسش می‌گیرد. مفهوم مطلق واقعیت از دو فرض درباره‌ی معرفت به دست می‌آید: ۱. اگر معرفت ممکن باشد، باید بتوان مفهومی منسجم از متعلق آن شکل داد. ۲. متعلق معرفت چیزی مستقل از خود معرفت یا هر احساس و تجربه است. البته این دو شرط معرفت را تضمین نمی‌کنند اما فرض معرفت بدون آن‌ها ناممکن به نظر می‌رسد. مسئله آن است که شکاکیت همین استقلال ذهن و جهان را مبنای حمله‌ی خود می‌گیرد، چیزی که برای معرفت لازم است. بنابراین، برای شکاکیت، ضرورتی ندارد که سراغ فرض‌های خاص و عجیب و غریب مابعدالطبیعی برویم.

پاسخ ا. کی. بوسما به شکاکیت، هم مابعدالطبیعی است هم معناشناختی. به باور بوسما، چون تجربه‌ی ما پس از فریب خوردن از نابغهی شرور در مورد جهان خارج همان تجربه‌ی پیش از فریب خوردن است، شکاکیت در مورد جهان خارج اهمیتی ندارد. پاسخ بوسما معناشناختی است چون مبتنی بر دلالت یکسان واژگان در مورد یک شیء پیش و پس از فریب خوردن است و مابعدالطبیعی است چون به دیدگاه بارکلی مبتنی بر تعیین‌کنندگی ذهن انسان در معرفت نزدیک می‌شود. البته بوسما وجود جهان خارج را انکار نمی‌کند اما تصور فاعل شناسا را مقدم بر آن می‌داند.

پاتنم استدلال دیگری دارد. او می‌گوید این دو گزاره با هم جمع نمی‌شوند: ۱. مدلول یک واژه با معنای آن تعیین می‌شود و ۲. معنای در ذهن هستند. به نظر او، معنای «درخت نارون» چیزی در عالم خارج است که توصیف‌ها به آن بازمی‌گردد. یعنی معنا امری بیرونی است و صبغهی اجتماعی دارد. دیدگاه پاتنم را «برون‌گرایی در فلسفه‌ی ذهن» می‌دانند چراکه محتوای مفهوم را چیزی در بیرون ذهن می‌داند. استدلال پاتنم را علیه شکاکیت می‌توان چنین توضیح داد:

- فرض کنیم من مغزی در خمره هستم که دانشمندی شرور مرا به این فکر واداشته که درختی می‌بینم در حالی که واقعاً درختی نمی‌بینم.

- پس «درخت» در زبان من متفاوت از «درخت» در زبان کسانی است که در خمره نیستند. «درخت» به چیزی مثل محرک‌های الکتیکی در مغز من اشاره دارد.
- پس من نمی‌توانم «درخت» را به گونه‌ای به کار برم که دانشمند بتواند بگوید من هرگز درختی ندیده‌ام. همچنین است در مورد هر اصطلاح دیگری، حتی «خمره» یا «مغز در خمره». زبان من با زبان دانشمند متفاوت است.
- پس اشتباه است اگر من بگویم «شاید من مغزی در خمره هستم» (به زبان دانشمند).
- پس شکاکیت ناممکن است و صدق آن کذب آن را همراه دارد.

به نظر می‌رسد نظر پاتنم آنگاه در مقابل شکاکیت قوتی بیشتر دارد که فرد فریب‌خورده به تازگی فریب خورده باشد نه از ابتدا چون اگر از ابتدا فریب خورده باشد، برای او درخت نارون واقعی و تصویر خیالی آن تفاوتی معنادار نخواهند داشت. این در مورد پاسخ بوسما هم صدق می‌کند. هم بوسما و هم پاتنم پاسخ خود را بر اساس معنانشناسی سامان داده‌اند، با این فرق که رویکرد بوسما نزدیک به ایدئالیسم و ذهن‌گرایانه است (شرط دوم مفهوم مطلق واقعیت را انکار می‌کند) اما رویکرد پاتنم برون‌گرایانه.

تامس نیگل بر آن است که پاسخ پاتنم موفق نیست زیرا شکاک می‌تواند بگوید «ممکن است من حتی نتوانم در مورد صدق آنچه هستم فکر کنم زیرا فاقد مفاهیم ضروری‌ام و شرایط هم به گونه‌ای است که به آن‌ها دسترسی ندارم». اعتراض نیگل درست است زیرا سخن شکاک این است که تجربه‌ی ما با اینکه موجوداتی بسیار متفاوت باشیم سازگار است. این مسئله را باید جدی گرفت. همچنین، پاتنم حجاب بین ذهن و جهان را برمی‌دارد اما بین ذهن و محتوای آن حجاب می‌گذارد، به گونه‌ای که ممکن است اصلاً نفهمم وقتی «شاید من مغزی در خمره باشم» به چه فکر می‌کنم. این خود شکاکیتی دیگر را موجب می‌شود.

در نهایت، زگزیبسی می‌گوید معیاهای معرفت با معیارهای باور مسئولانه فرق دارد. شاید باور مسئولانه داشتن آسان‌تر از داشتن معرفت باشد چون معرفت نیازمند باور صادق است اما باور مسئولانه نیازمند آن نیست. اما از سوی دیگر، ممکن است باوری معرفت باشد بی‌آنکه معیار مسئولانه بودن را برآورد. به نظر او، ارتباط ذهن ما با واقعیت می‌تواند به دو شکل قطع شود: ۱. با باوری نادرست از ارتباط با واقعیت بازمانیم و ۲. با نداشتن باور، از ارتباط با واقعیت بازمانیم. شکاکیت از این جهت که ما را از باورهای نادرست بازدارد، می‌تواند باورهای ما را مسئولانه‌تر کند اما اگر ما را از باورهای درست بازدارد، ضمن دور انداختن ما از واقعیت، ما را از باور مسئولانه و، در پی آن، عواطف و عمل مسئولانه و مرتبط با واقعیت باز می‌دارد. شکاکیت با تضعیف قوای بهنجار انسانی، عاملیت انسانی را تضعیف می‌کند. باورنده‌ی مسئول، حتی اگر دلیلی علیه شکاکیت نداشته باشد، اجازه‌ی نابودی عاملیت خود را نمی‌دهد چراکه از زندگی بهنجار و شکوفای انسانی بازمی‌ماند.

البته باور به کارکرد بهنجار قوای انسانی ضامن معرفت نیست که بتوان ادعا کرد با نفی شکاکیت بدین شکل می‌توان به معرفت دست یافت. با این حال، از ابتدا عامل اعتماد به خود در زندگی و عاملیت فاعل شناسا خود را نشان می‌دهد و فاعل شناسایی که مسئولانه از قوای خود استفاده می‌کند، قابل اعتمادتر از کسی است که چنین نیست.

پس برای شکاک بودن یا نبودن به یکسان دلیل در دست داریم. دلیلی بر نبود شکاف بین ذهن و جهان نداریم اما تمایل طبیعی به امکان پل زدن بر این شکاف داریم. اعتماد به خود در اینجا نشان می‌دهد که نمی‌توان به گونه‌ای فکر کرد که دلیل بتواند طبیعت انسانی را انکار کند. البته شکاکانی هم وجود دارند که طبیعت انسانی و شکوفایی زندگی انسانی را تضعیف نمی‌کنند، مانند پیرهونی‌ها و بوداییان. باورنده‌ی مسئول ادله‌ی شکاک را نیز جدی می‌گیرد و اگر آن ادله لازم آورد، شکاک پیرهونی می‌شود که از دادن حکم چشم می‌پوشد. زگزبسکی خود به اراده‌گرایی در مورد باور قائل است، بدین معنا که می‌گوید ما در روند کسب باورهای خود کنترل داریم، در مورد برخی به طور مستقیم و در مورد برخی دیگر به طور غیرمستقیم. باورنده‌ای که چنین کنترلی بر همه‌ی باورهای خود داشته باشد، باورنده‌ای آرمانی است که مسئول است، زندگی معرفتی بهتری دارد و، از این رو، زندگی بهتری دارد. در اینجا است که اخلاق و معرفت‌شناسی با هم پیوند می‌خورند.

در فصل چهارم نسبت «اعتماد و فضایل معرفتی» مورد بحث قرار می‌گیرد. زگزبسکی بر آن است که نمی‌توان به طور کلی قابلیت اعتماد منابع معرفت آدمی، یعنی احساس، گواهی، حافظه و غیره، را اثبات کرد. هر یک از این منابع با بررسی دوباره و تأمل و بررسی از طریق دیگر منابع معرفت و منابع معرفت افرادی دیگر غیر از خود شخص ارزیابی می‌شوند. بنابراین، تعیین قابلیت معرفت قوای ما دوری است و از اعتماد به آن‌ها گریزی نداریم. می‌توان گفت قوای ما قابل اعتمادند، نه فقط قوای معرفتی بلکه عواطف و احساسات نیز. باورنده‌ی مسئول بدین معنا به قوای خود اعتماد دارد. او ضمناً یاد می‌گیرد که خطاهای خود را اصلاح و از قواعد مناسب پیروی کند. نمی‌توان این قواعد را به طور دقیق مشخص کرد اما می‌توان ویژگی‌هایی شخصیتی را به دست آورد و از آن‌ها در موقعیت‌های بسیاری استفاده کرد و از آن‌ها به یکسان در اخلاق باور و اخلاق عمل بهره برد.

زگزبسکی می‌گوید فضیلت ویژگی برتر انسانی کسب‌شده‌ای است که شامل استعداد عاطفی مربوط به منش و نیز موفقیت قابل اعتماد در به بار آوردن غایت افعالی است که با آن عاطفه برانگیخته می‌شوند. این عاطفه برخاسته از عاطفه‌ی مبنایی عشق به حقیقت یا مسئولیت‌شناسی معرفتی است. با داشتن فضیلت معرفتی احتمال دستیابی به باورهای صادق بیشتر می‌شود. فضایل معرفتی اعتماد به خود را مقید یا تقویت می‌کنند. داشتن اعتماد به خود و قابل اعتماد بودن از لحاظ معرفتی مبنایی برای فضایل معرفتی است. البته فضایل معرفتی در گستره‌ی کاربرد و زمینه‌ی عاطفی و رفتاری خود مبهم‌اند و باید

دقیق‌تر شوند. افزون بر فضایل محدودکننده‌ی اعتماد به خود، فضایی چون شجاعت عقلانی، پشتکار و جدیت در کارند که اعتماد به خود را تقویت می‌کنند.

در مجموع، شناخت و کسب فضایل فکری به داشتن باورهای کنترل‌شده‌تری برای باورنده می‌انجامد. فضیلت بودن فضایل فکری فقط به دلیل راهبر به صدق بودن آن‌ها نیست زیرا ۱. ما برای فضیلت شمردن این فضایل منتظر قرائنی بر راهبر به صدق بودن آن‌ها نمی‌مانیم و ۲. ما این فضایل را بیش از آن تحسین می‌کنیم که فقط راهبر به صدق باشند. احساس تحسین مبنایی برای فضیلت شمردن فضایل اخلاقی و نیز فکری است. اعتماد به خود نیز تا آنجا که مقید و تقویت‌شده با فضایل فکری باشد، خود فضیلتی فکری است.

اما اعتماد معرفتی به خود ما را به سوی اعتماد معرفتی به دیگران نیز می‌برد. در اعتماد معرفتی به دیگران، سه الگو قابل تشخیص است: ۱. خودمحوری معرفتی حداکثری: عدم اعتماد به دیگران، ولو اینکه قرینه‌ای بر سخن خود داشته باشند، و صرفاً اعتماد به قوای خود ۲. خودمحوری معرفتی حداقلی: عدم اعتماد به دیگران مگر اینکه قرینه‌ای بر سخن خود داشته باشند ۳. عام‌گرایی معرفتی: اعتماد به دیگران.

خودمحوری معرفتی را «خودآینی معرفتی» هم نام نهاده‌اند و با دو دلیل آن را پشتیبانی می‌کنند: ۱. نمونه‌ی آرمانی معرفت آن است که فقط با قوای خود به دست آید زیرا اعتماد به دیگران فرد را در معرض خطا قرار می‌دهد و ۲. با اعتماد به دیگران، مسئولیت خود را در مورد باورهایمان بر دوش دیگری می‌اندازیم. اما چگونه می‌توان اعتماد به قوای خود را اثبات کرد و گفت که فقط در این صورت مصون از خطاییم؟ مسئولیت معرفتی گاه لازم می‌آورد که در موضوعی خاص به هیچ وجه فقط به باور کسب‌شده با قوای معرفتی خود اعتماد نداشته باشیم. مسئولیت معرفتی اقتضای خودمحوری معرفتی ندارد و البته پذیرش منفعلانه‌ی باورهای دیگران را هم تجویز نمی‌کند. آنچه در مورد بزرگان فرهنگ و معرفت بشری قابل تحسین است خودمحوری معرفتیشان نیست بلکه نبوغ، اصالت و توانایی‌های عقلانی آن‌ها است. باورنده‌ی مسئول به دیگران اعتماد می‌کند نه به این دلیل که قوای معرفتیش نشان می‌دهند که آن‌ها قابل اعتمادند بلکه به این دلیل که آن‌ها را از لحاظ قابلیت اعتماد معرفتی درست در همان وضعی می‌یابد که خود را می‌یابد. اگر او باید در شرایطی خاص به خود اعتماد کند، باید در همان شرایط به دیگران هم اعتماد کند. در غیر این صورت، خودآینی معرفتی در قامت خودگرایی معرفتی ناسازگار به نظر می‌رسد. پس باید خودآینی معرفتی را، همچون خودآینی اخلاقی، پیچیده‌تر و ظریف‌تر تحلیل کرد: «خودآینی معرفتی آن است که برحسب آن فرد به فراخور تنظیم دین‌ها و وابستگی‌های عقلانی خود به متفکری اصیل و مستقل بدل می‌شود». البته رد خودمحوری معرفتی لزوماً باور به عام‌گرایی را به همراه نمی‌آورد.

فضایل تنظیم‌کننده‌ی اعتماد به خود در مورد اعتماد به دیگران هم به کار می‌آیند. تواضع معرفتی و گشودگی ذهنی اعتماد به خود را مقید و اعتماد به دیگران را تقویت می‌کنند و شجاعت معرفتی برعکس. همچنین، اعتماد به خود و دیگران

زیستن در اجتماعی معرفتی را به بار می‌آورد که اقتضای عرضه‌ی حقیقت به یکدیگر را برای اعضای اجتماع به همراه دارد (با انگیزه‌ی عشق به حقیقت). فضایی چون وضوح، قانع‌کنندگی، گشودگی ذهنی، تواضع و سخاوت معرفتی در این مسیر بسیار اهمیت دارند. اجتماع معرفتی نهادهایی را نیز برای ترویج این فضایل و تقبیح و منع رذایل متقابل پدید می‌آورد. از رهگذر این اجتماع، فضایی چون رفاه و انصاف معرفتی نیز حاصل می‌شوند.

از میراث‌های مهم لاک و فیلسوفان روشنگری قول به «برابری‌گرایی عقلانی» بود، بدین معنا که فارغ از تحصیل علم و اطلاعات، انسان‌ها در ظرفیت خود برای به دست آوردن معرفت یکسان‌اند. در این چارچوب، عدم توافق‌های معرفتی حل‌ناشدنی بین آدمیان نگران‌کننده به نظر می‌رسند. این عدم توافق‌ها نه فقط بین کسانی است که ما آن‌ها را از لحاظ عقلانی و اخلاقی می‌ستاییم بلکه، به همین دلیل، در اعتماد ما به خودمان هم هست زیرا، از یک سو، باورهایی داریم و، از سوی دیگر، افرادی قابل‌تحسین را می‌یابیم که باورهایی مخالف هم یا مخالف باورهای ما دارند. ظاهراً برای حل تعارض چاره‌ای جز کندوکاو عمیق‌تر اعتمادمان به خود نداریم، خودی که از یک سو، باورهای به‌دست‌آمده از یک اجتماع و سنت (به‌ویژه در امور دینی و اخلاقی) را برگزیده است و، از سوی دیگر، نزد افرادی قابل‌تحسین باورهای مخالف آن‌ها را می‌یابد. در نهایت، می‌توان این تحسین را نگه داشت ولی همچنان، بر اساس اعتماد به خود و دیگران، نظام باورهای خود را هم‌زمان حفظ کرد اما گاه نیز تغییرات عمیقی در باورها اتفاق می‌افتد (مثل تغییر دین). حتی بسیاری از بزرگان ادیان و مذاهب این تغییر عمیق را تجربه کرده‌اند. به نظر می‌رسد عواطف تأمل‌شده (نه فقط باورها) در این تغییر آن‌ها نقشی اساسی داشته است. به هر حال، نمی‌توان برای حل این تعارض راهی قطعی و دقیق ارائه داد و برای چگونگی مواجهه با آن بیشتر باید به پژوهش در سرشت انسان پرداخت.

در فصل پنجم، نویسنده به این پرسش اساسی می‌پردازد که «معرفت چیست؟». در تعاریف ارائه‌شده برای معرفت، ساختار اصلی چنین است: باور صادق + X ، که در آن X شیوه‌ای خوب برای باور داشتن است. معرفت‌شناسان غالباً در سه مورد توافق دارند: ۱. معرفت گونه‌ای باور است. ۲. متعلق معرفت گزاره‌ای صادق است. ۳. معرفت از لحاظ معرفتی بهتر از باور صادق است. بنابراین، دو گونه باور صادق مستحق آن نیستند که به «معرفت» ملقب شوند: ۱. باور صادقی که از روی بخت و اقبال کسب می‌شود (بخت و اقبال فی‌نفسه خوب است ولی دارنده‌ی باور صادق را صاحب معرفت نمی‌کند). ۲. باور صادق غیرمسئولانه که نشانگر بی‌توجهی صاحب آن به ارزش صدق است.

اینکه معرفت بهتر از باور صادق است را «مسئله‌ی ارزش» می‌نامیم. با بررسی این مسئله، چند درس را در مورد تعریف معرفت می‌توان گرفت. در اعتمادگرایی، قابلیت اعتماد فی‌نفسه هیچ ارزشی ندارد و فرایند قابل اعتماد فقط از آن جهت خوب است که باور صادق تولید می‌کند. به این ترتیب، اعتمادگرایی در مورد فرایند معرفت نمی‌تواند بین معرفت و باور صادق فرقی بیابد. سوسا و گرکو روایتی از اعتمادگرایی ارائه می‌دهند که در آن قوا و عاملان قابل اعتماد اهمیت می‌یابند

اما در این روایت هم ارزشی افزون بر نتیجه‌ی این قوا و عاملان وجود ندارد. پس، درس اول این است که صدق به علاوه‌ی منبع قابل اعتماد صدق نمی‌تواند ارزش معرفت را تبیین کند.

در روایت پلنتینگا، «معرفت باور صادقی است که از طریق قوایی تولید شده که به‌خوبی در یک محیط مناسب بر طبق طرحی کار می‌کنند که هدفشان صدق است». یک اشکال این تعریف آن است که با چیزهای بد، مثل یک سلول سرطانی، هم سازگار است چون آن هم به‌خوبی در محیطی مناسب بر طبق یک طرح کار می‌کند. البته پلنتینگا می‌گوید طراح مورد نظر او طراحی هوشمند با هدفی خاص است. اما مسئله اینجا است که محصول طراحی، اگر خوب باشد (باور صادق)، از این نظر که محصول سیستمی معیوب یا خوب باشد فرقی نمی‌کند. پس، درس دوم این است: صدق به علاوه‌ی منبع ارزشمند مستقل برای تبیین ارزش معرفت کافی نیست.

ارزش می‌تواند گاه از علت به معلول منتقل شود، مثلاً در فعل انسان، زیرا آن معلول بخشی از علت است. معرفت هم، در واقع، یک فعل است. درس سوم این است: نسبت معرفت داشتن به صاحب معرفت مانند نسبت محصول به دستگاه نیست بلکه بخشی ذاتی از فاعل صاحب معرفت است. به این دلیل است که حتی باور کاذب مبتنی بر قرائن از لحاظ معرفتی قدری ارزش دارد. چنین باوری برحسب اعتمادگرایی به‌کلی بی‌ارزش است. اعتمادگرایی حتی ارزش باور صادق را نیز نمی‌تواند توضیح دهد.

می‌دانیم که در مثال‌های نقض گتیه یک بداقبالی تصادفی با یک خوش‌اقبالی تصادفی جایگزین می‌شود و، در نتیجه، صدق با بخت و اقبال به دست می‌آید. این ساختار را نه‌فقط در مورد تعریف معرفت به «باور صادق موجه» بلکه در مورد دیگر تعاریف نیز می‌توان به کار گرفت و نارسایی آن‌ها را نشان داد. برای حل این مسئله «خطاناپذیری» (دکارت) و «نقض‌ناپذیری» پیشنهاد شده است ولی هیچ‌یک موفق نیستند و محدوده‌ی معرفت را بیش از اندازه مضیق می‌کنند.

با توجه به درس‌های گرفته شده در قسمت قبل و آنچه از بررسی مثال‌های گتیه به دست می‌آید، باید گفت: ۱. معرفت باید به گونه‌ای تعریف شود که جزء صدق از جزء دیگر آن جدا نشود و ۲. معرفت غیر از صادق بودن باید واجد چیزی باشد که از لحاظ معرفتی خوب است. پس، معرفت باوری است که در آن باورنده به دلیل رفتار معرفتی خوب خود به صدق دست یافته است. در این صورت، صاحب معرفت در دستیابی به صدق واجد اعتبار است.

پایان‌بخش کتاب بحثی درباره‌ی پیوند «خوبی معرفتی و زندگی خوب» است. زگربسکی بر آن است که داشتن باور صادق امری مطلوب و یکی از وجوه مطلوب زندگی خوب است. گرچه ممکن است این مطلوبیت در پاره‌ای شرایط تحت تأثیر عاملی گیرد قرار گیرد، می‌توان ادعا کرد که باور صادق علی‌الاصول مطلوب است. اما، علاوه بر این، داشتن باور صادق از طریق فضیلت‌های فکری تحسین‌برانگیز هم هست. این تعبیری دیگر از معرفت است که حالتی است که در آن باورنده از

طریق تحسین برانگیز بودن به امری مطلوب دست می‌یابد. هم مطلوبیت هم ستایش برانگیز بودن اجزائی از زندگی خوب‌اند و زندگی فرد را ارزشمند می‌کنند. با این حال، این ارزش صرفاً از طریق معرفت به وجود نمی‌آید. زگزبسیکی استدلال می‌کند که ارزش‌های معرفتی دیگری نیز هستند که مؤلفه‌ای از زندگی ارزشمندند. یکی از مهم‌ترین این ارزش‌ها فهم است که به طور خاص در سپهر اخلاقی زندگی نقشی برجسته دارد. از جمله اینکه فهم اخلاقی به ما امکان می‌دهد روابط میان داوری‌های اخلاقی فردی را دریابیم.

کتاب *معرفت‌شناسی ترجمه‌ای روان و نسبتاً دقیق* دارد. از این رو، خوانندگان فارسی‌زبان می‌توانند خشنود باشند که اثری در معرفت‌شناسی در دست دارند که قابل اعتماد است و زمینه‌ای مناسب برای تأملات بعدی به دست می‌دهد. با این حال، در طول مطالعه‌ی کتاب به نکاتی برخوردیم که اصلاح آن‌ها می‌تواند بر دقت ترجمه و ارزش آن بیفزاید. برخی از این نکات را در زیر می‌آوریم و امیدوارم مترجم در بازنگری ترجمه از آن‌ها استفاده کند:

۱. در صفحه‌ی ۷۴، سال ۱۶۰۹ به اشتباه ۱۹۰۶ نوشته شده است.

۲. در انتهای صفحه‌ی ۱۰۶، مترجم بین کلمات «قوی» و «ضعیف» اشتباه کرده است. جمله‌ی درست، مطابق متن اصلی، این است: او می‌گوید: «این جور که دستگیرم شد، چیزی که تو آن را توهم ضعیف می‌نامی، همانی است که من به آن می‌گویم توهم و آنچه توهم قوی می‌نامی، همانی است که من به آن می‌گویم گل واقعی».

۳. در سطر دوم از بند دوم صفحه‌ی ۱۲۰، مترجم کلمه‌ی *move* را به «انتقال» ترجمه کرده و به همین علت، ناچار شده است توضیحی را بین قلاب به متن بیفزاید در حالی که ترجمه‌ی کلمه‌ی *move* در اینجا «اقدام» است، نه «انتقال». با این اصلاح، به توضیح اضافه هم نیازی نیست: به نظر من، ایرادی که نیگل می‌گیرد راه مهمی را نشان می‌دهد که اگر شکاک پا در آن نهد، تردیدهای شکاکانه‌ی او در برابر اقدام‌های پاتنم، باوزما و ایدئالیست‌ها مصون می‌مانند.

۴. در ابتدای صفحه‌ی ۱۲۱، مترجم عبارت *any of indefinitely many other things* را درست ترجمه نکرده است. ترجمه‌ی جمله باید این‌گونه باشد: مسئله‌ی شکاکیت این است که تجربه‌ی ما کاملاً با این می‌خواند که موجودی بسیار متفاوت با آنچه می‌پنداریم باشیم. ممکن است من‌های بودایی یا پاره‌ای از «روح جهانی» یا یکی از بی‌نهایت امور دیگر باشیم.

این موارد البته از طریق مقایسه‌ی کامل ترجمه با متن اصلی به دست نیامده بلکه در هنگام مطالعه‌ی ترجمه‌ی فارسی در صحتشان تردید کرده و برای اطمینان، آن‌ها را با متن اصلی مقایسه کرده‌ام. روشن است که این خطاها چندان نیستند که اعتبار و ارزش کلی ترجمه‌ی معرفت‌شناسی را مخدوش کنند و این کتاب همچنان می‌تواند برای مخاطب فارسی‌زبان درخور استفاده باشد. قابل توجه است که مترجم کتاب مؤخره‌ای را نیز به آن افزوده است که ترجمه‌ی مقاله‌ای در شرح

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی زگزیسکی است که خود آن را برای کتاب همراه انتشارات بلکول درباره‌ی معرفت‌شناسی نوشته است. زگزیسکی در این مقاله آراء خاص خود را درباره‌ی معضل ارزش، ارتباط فضیلت فکری و ارزش‌های معرفتی و الگوگرایی توضیح می‌دهد. با توجه به اینکه معرفت‌شناسی، افزون بر اینکه کتابی عمومی در معرفت‌شناسی است، بیانگر دیدگاه‌ها و نوع نگاه خاص زگزیسکی به مسئله‌ی معرفت است، این مقاله خواننده را برای فهم بهتر کتاب یاری می‌کند.