

## نظریه شالوده\*: مبناگرایی خطاناپذیر

□ کیث لِرر

□ ترجمه: علیرضا قائمی نیا

### اشاره

یکی از مؤلفه‌های اساسی در تعریف معرفت، توجیه است. یک نظریه مهم و اساسی در این باب، مبناگرایی است. کیث لِرر معرفت‌شناس معروف و برجسته معاصر، در این نوشتار ضمن تبیین و تحلیل نظریه مبناگرایی و بیان اقسام آن انتقاداتی را براساس دیدگاه‌های خود بر این نظریه وارد می‌داند. وی ضمن بیان اینکه این نظریه هم در میان تجربه‌گرایان و هم عقل‌گرایان طرفدارانی برجسته داشته است؛ مبناگرایی را به خطاناپذیر و خطاپذیر تقسیم می‌کند و برای تبیین مبناگرایی خطاناپذیر بحث از اصلاح‌ناپذیری در قضایای تحلیلی، قضایای راجع به افکار و نیز احساسات را مطرح می‌کند و آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بدینوسیله راه را برای مفهومی ضعیف‌تر از تحلیلیت و امکان و در نتیجه مبناگرایی را فراهم می‌سازد تا در عین تأکید بر باورهای پایه و اینکه اینها ضامن صدق باورهای غیرپایه‌اند، آنها

را خطاناپذیر بدانند.

وی ضمن تبیین نظریه پدیدارگرایی به عنوان نمونه‌ای از مبنانگرای خطاناپذیر، انتقاداتی هم بر آن وارد می‌آورد. وی از این نوشتار می‌خواهد این نتیجه را بگیرد که ما در باورهای خود حتی باورهای پایه خطاناپذیریم و طبعاً در دستیابی صدق، تضمین و قطعیتی در کار نیست. دیدگاههای لرر در این خصوص دارای اشکالات و انتقاداتی چند است که به یاری خداوند متعال در شماره‌های آتی نشریه بدانها خواهیم پرداخت.

\*\*\*

معرفت مستلزم پذیرش کاملاً موجه است. این استلزام را به صورت شرط زیر بیان کردیم: (شت): اگر شخص S به گزاره P معرفت دارد، در این صورت S در پذیرفتن گزاره P کاملاً موجه است.

چه چیزی ما را در پذیرفتن چیزی به جای چیز دیگر موجه می‌سازد؟ یک پاسخ، یعنی پاسخی که نظریه شالوده [= مبنا] (foundation theory) پیش می‌کشد، این است که برخی از باورها، که همان باورهای پایه باشند، فی‌نفسه کاملاً موجه‌اند و شالوده‌ای برای توجیه هر باور دیگر را به وجود می‌آورند.

در این فصل، نظریه شالوده‌ای توجیه را بررسی خواهیم کرد که بر طبق آن هر توجیهی بر پایه باورهای خود موجه (self-justified beliefs) یا پایه استوار شده‌اند. چنین مرسوم شده است که نظریه شالوده‌ای را به جای پذیرش برحسب باور بیان کنند و مورد بحث و بررسی قرار دهند و ما نیز به همین نحو عمل خواهیم کرد. اما نوعی از باور که برای معرفت لازم است پذیرش معطوف به تحصیل حقیقت و اجتناب از خطا در خصوص چیزی است که پذیرفته‌ایم، زمانی که چیزی را می‌پذیریم در این هدف توفیق خواهیم داشت اگر و تنها اگر چیزی که پذیرفته‌ایم راست باشد. بدین ترتیب، برای اینکه نظریه شالوده با توفیق قرین باشد، باورهای خود موجه یا پایه می‌بایست باورهایی باشند که ما در پذیرفتن آنها، هنگامی که در جستجوی حقیقت‌ایم، کاملاً

موجه باشیم و در توجیه‌شان به هیچ باور دیگری که پذیرفته‌ایم وابسته نباشند. هر باور دیگری که در پذیرفتن آن کاملاً موجه‌ایم در نهایت باید براساس این باورهای پایه استوار شوند، باورهای پایه‌ای که شالوده‌کاخ توجیه و معرفت را برای ما فراهم می‌آورند. آیا چنین نظریه‌ای قابل دفاع است؟

باید پیش از همه توجه داشته باشیم که هر نظریه درست راجع به توجیه می‌بایست حداقل در یک اصل از نظریه شالوده که اهمیتی بنیادی دارد سهمیم باشد؛ و آن اصل این است که باورهایی درکارند که ما در پذیرفتن آنها، بی‌آنکه آنها را اثبات کرده باشیم یا بر صدق آنها استدلال کرده باشیم، کاملاً موجه‌ایم. پیداست که ما هر قدر در استدلال توانایی داشته باشیم، در واقع بر صدق هر باوری که در پذیرفتن آن کاملاً موجهیم، استدلال نکرده‌ایم. فی‌المثل، هیچ کسی غیر از تعداد اندکی از فلاسفه تا به حال بر اینکه سردرد دارد یا در حال فکر کردن است استدلال نکرده است، اما با این همه، بسیاری از فلاسفه‌ای که بر این قبیل از باورها استدلال نکرده‌اند، و در تصور اینکه چگونه می‌توان بر آنها استدلال کرد مات و مبهوت بوده‌اند، در پذیرفتن آنها کاملاً موجه بوده‌اند. بنابراین، باید با مبنایگرایان بر سر این نکته وفاق داشته باشیم که در پذیرفتن برخی از باورها بدون دلیل کاملاً موجه‌ایم.

#### مبنایگرای خطاناپذیر در مقابل مبنایگرای خطاپذیر

چگونه ما در پذیرفتن باورهایی، بی‌آنکه استدلالی در اختیار داشته باشیم که صدق آنها را نشان دهد، کاملاً موجه‌ایم؟ هنگامی که پاسخ‌های این پرسش را مورد توجه قرار می‌دهیم اختلاف نظرهایی پیدا می‌شوند. پذیرش به صدق معطوف است و اگر باوری را بدون استدلالی بر صدق آن بپذیریم، چگونه می‌توانیم در پذیرفتن آن، به منظور پذیرفتن چیزی که راست است، کاملاً موجه باشیم؟ در پاسخ به این پرسش است که مبنایگرایان سنتی (traditional foundationalists) پاسخی مهم را تهیه کرده‌اند؛ یعنی این پاسخ را که برخی از باورها صدق خودشان را تضمین می‌کنند. اگر پذیرفتن من چیزی را، صدق آنچه را که پذیرفته‌ام تضمین کند، در اینصورت در پذیرفتن آن به منظور تحصیل حقیقت و اجتناب از خطا کاملاً موجه‌ام، [بر طبق این نظر] توفیق ما در جستجوی حقیقت تضمین شده است و ممکن نیست با شکست مواجه

شویم. از این رو، بهتر است که این نوع مبنایگرایی را مبنایگرایی خطاناپذیر (infallible) بنامیم. مبنایگرایی خطاناپذیر با اصل قرار دادن این نکته که باورهایی وجود دارند که صدق خودشان را تضمین می‌کنند و این باورها در موجه ساختن ما در پذیرفتن هر باوری که در پذیرفتن آن کاملاً موجهیم کافی هستند راه حلی برجسته را نسبت به مسأله معرفت تهیه کرده است.

ما به زودی به بررسی تفصیلی مزایای مبنایگرایی خطاناپذیر باز خواهیم گشت، ولی پیش از همه باید توجه داشته باشیم که انواع دیگری از مبنایگرایی نیز در کار بوده‌اند. مسلماً، شیوه‌های مختلف عملی برای ساختن یک شالوده وجود دارند و هیچ طبقه‌بندی (taxonomy) از نظریات مبنایگرایی حق همه آنها را به جا نخواهد آورد. با این همه، لازم است، بی‌آنکه ادعای طبقه‌بندی جامعی را داشته باشیم، برخی از صور مبنایگرایی را بررسی کنیم.

به خاطر دلایلی که به زودی مورد توجه قرار خواهیم داد، یک مبنایگرایی باید از یافتن باورهای کافی که صدق خودشان را تضمین می‌کنند ناامید باشد و به شالوده‌ای ناچیزتر از باورهای خود موجه یا پایه بسنده کند که دلیلی را برای پذیرششان، بی‌آنکه صدقشان را تضمین کند، فراهم آورد. از آنجایی که چنین دلیلی، به جای اینکه صدق را تضمین کند، راهنمایی خطا پذیر است، بهتر است این نوع نظریه را مبنایگرایی خطا پذیر (fallible) بنامیم. ویژگی بارز مبنایگرایی خطا پذیر این است که این امر را جایز می‌شمارد که دلیلی که باوری خود موجه برای پذیرش فراهم می‌آورد تحت الشعاع دلایلی دیگر قرار گیرد یا مغلوب آنها واقع شود، و بنابراین، دلیلی که برای پذیرش در اختیار داریم در بادی امز دلیل پذیرش است.<sup>(۱)</sup>

### نظریه شالوده بطور عام

ارائه توصیفی دقیق‌تر از نظریات شالوده از طریق تعیین شرایطی که باید برای پایه بودن یک باور تحقق یابند امکان‌پذیر است. شرط اول این است که باور پایه، به جای اینکه به کلی از طریق ارتباط با دیگر باورها موجه باشد، باید خود موجه باشد. شرط دوم این است که توجیه تمام باورهای خود موجه به توجیه ذاتی باورهای پایه وابسته است. یک نظریه توجیه با این ویژگیها نظریه‌ای است که بر طبق آن، باورهای پایه‌ای در کارند که خود موجه‌اند و همه باورهای غیر پایه را توجیه می‌کنند.

آموزه تجربه‌گرایی از قدیم با نظریه شالوده همراه بوده است. بر طبق نظریات تجربه‌گرا در باب معرفت و توجیه، برخی از گزاره‌های تجربی (مثلاً، این گزاره که چیزی را در حال حرکت می‌بینم، یا اگر از روی احتیاط سخن بگویم، چنین به نظر می‌رسد که گویی چیزی را در حال حرکت می‌بینم) در کارند که مضمون باورهای پایه را تشکیل می‌دهند. این باور که چنین گزاره‌هایی راست‌اند باوری خود موجه است. همه باورهایی که موجه‌اند بخاطر توجیهی که پذیرفتن گزاره‌های تجربی مورد بحث فراهم می‌آورد موجه‌اند. بنابراین، پذیرفتن چنین گزاره‌های تجربی پایه است. اینکه گزاره‌های تجربی دقیقاً چگونه تفسیر و تعبیر می‌شوند به نظر تجربه‌گرای مورد بحث بستگی دارد. لیکن، گزاره‌های تجربی که مضمون باورهای پایه را تشکیل می‌دهند، همواره گزاره‌هایی با این مضمون بوده‌اند که چیزی در تجربه حسی (sense-experience) خصوصیت یا نسبتی تشخیص‌پذیر بوسیله حواس را دارد یا فاقد آن است. از این رو، گزاره‌های تجربی گزاره‌های مشاهده‌تی هستند.

تجربه‌گرایان در مورد متعلقات تجربه حسی اختلاف نظر دارند. چرا که چیزی را که احساس کرده‌ایم می‌توانیم شیئی فیزیکی، مانند یک صندلی یا یک شمارگر (a meter)، تصور کنیم، یا می‌توانیم چیزی بسیار ذهنی، مانند یک نمود (appearance) یا داده‌ای حسی (sense-datum)، تعبیر کنیم. وانگهی، این فلاسفه درباره این که چه چیزی این گزاره‌ها را خود موجه می‌کند و درباره اینکه چگونه باورهای پایه دیگر گزاره‌ها را توجیه می‌کنند اختلاف نظر دارند. آنان البته بر سر این نکته وفاق دارند که گزاره‌های مشاهده‌ای در کارند که مضمون باورهای پایه را تشکیل می‌دهند و پذیرش این باورهای پایه هر باور موجهی را توجیه، و بعلاوه، هر باور باطلی را ابطال می‌کند.

گرچه معرفت‌شناسی تجربه‌گرا عموماً در اغلب موارد با نظریه شالوده همراه بوده است، ولی از لحاظ منطقی، تجربه‌گرایی در نظریات شالوده منحصر نمی‌شود، و یا همچنین، از لحاظ تاریخی به آن محدود نمی‌شود. فلسفه‌های عقل‌گرا در باب معرفت، فی‌المثل فلسفه دکارت، نظریات شالوده بوده‌اند. به اعتقاد این عقل‌گرا، ممکن است عقل یک باور را به این دلیل تصدیق کند که آن باور ویژگی‌هایی دارد، به‌عنوان نمونه تردیدناپذیر است، که آن را پایه می‌سازد. هر عقل‌گرایی محض می‌باید بپذیرد که عقل به تنهایی باورهای پایه را، و توجیهی را که این باورها برای دیگر

باورها تهیه می‌کنند تصدیق می‌کند.<sup>(۲)</sup> بر همین قیاس، هر تجربه‌گرایی محض (strict rationalism) می‌باید بپذیرد که تجربه به تنهایی باورهای پایه را و توجیهی را که این باورها برای دیگر باورها فراهم می‌آورند تصدیق می‌کند.

برخی از فلاسفه گفته‌اند که هر توجیهی صرفاً از عقل یا صرفاً از تجربه به دست می‌آید. [مثلاً،] عقل تعیین می‌کند که آیا یک نتیجه از مقدماتی بر می‌آید، و تجربه تعیین می‌کند که متعلقات تجربه چگونه چیزی هستند. مسلماً، عقل می‌تواند در مورد اخیر، و تجربه در مورد نخست، نقشی را ایفاء کند، ولی عموماً اذعان دارند که اگر همه مردم از نعمت عقل محروم بودند، در اینصورت هیچ‌کس در باور به اینکه نتیجه‌ای پیامد منطقی یک مقدمه است موجه نبود. بر همین قیاس، اگر ما همه از نعمت حواسمان محروم بودیم، در اینصورت هیچ‌کس در باور به اینکه برای تجربه حسی متعلقاتی در کارند موجه نبود. این نکات حقایق روشنی هستند و آنها را تنها به این خاطر ذکر کردیم تا روشن سازند که تصور معرفت‌شناسی به‌عنوان میدان نبرد عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی چقدر ناپجاست.

#### شالوده به‌مثابه تضمینی برای صدق

ما رویکردی کاملاً متفاوت را اتخاذ می‌کنیم که راه خود را از صور سنتی جدا می‌کند، عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان اغلب در نظر مشترکی سهیم‌اند که به نظریه شالوده می‌انجامد. آنان توجیه تضمینی برای صدق در نظر می‌گیرند. به نظر تجربه‌گرایان، تجربه می‌تواند صدق باورهای پایه را تضمین کند و به نظر عقل‌گرایان، عقل تضمینی برای صدق است. باورهای پایه به این علت پایه‌اند که ممکن نیست دروغ باشند؛ یعنی صدق آنها تضمین شده است. با همراه داشتن این تضمین ابتدایی صدق در باورهای پایه، مشکل بعدی این است که چگونه باید این تضمین را به دیگر باورها توسعه دهیم.

تحلیل پیشین ما از معرفت توضیحی ساده از این امر را پیش می‌کشد که چرا باید این آموزه را بپذیریم. از آنجایی که صدق یک شرط معرفت است، چنین نتیجه می‌شود که هیچ باوری معرفتی را به وجود نمی‌آورد مگر اینکه راست باشد. بدین ترتیب، اگر توجیه ما صدق آنچه را که پذیرفته‌ایم تضمین نکند، در اینصورت چه بسا باوری دروغ را به ما بسپارد. در اینصورت، معرفتی

در اختیار نداریم، و از این رو، برخی از طرفداران نظریه شالوده گفته‌اند، توجیهی که برای فراهم آوردن معرفت برای ما بسنده می‌کند می‌باید صدق آنچه را که پذیرفته‌ایم تضمین کند.<sup>(۳)</sup>

انگیزه دیگر برای پذیرفتن آموزه میناگرایی خطاناپذیر پیامدی است که روایت ما از پذیرش به دنبال دارد. اگر هدف از پذیرش این است که گزاره‌ای را تنها در موردی که راست است بپذیریم، در این صورت پذیرشی که صدق خودش را تضمین می‌کند وسیله پیش‌گیری از پذیرفتن گزاره دروغ در اختیار ما می‌نهد. بنابراین، گرچه طرفدار نظریه شالوده خطاپذیر می‌تواند نیاز ما را به تضمینی برای صدق باورهای پایه انکار کند،<sup>(۴)</sup> یک اصل اساسی نظریه سنتی شالوده این بود که باورهای پایه از خطا و ابطال مصون هستند. اگر باورهای پایه نادرست و ابطال‌پذیر بودند، در این صورت تمام باورهایی که بوسیله باورهای پایه موجه شده‌اند و تمام باورهایی که در کاخ توجیه بر پایه آنها قرار گرفته‌اند، می‌باید بر اثر خطا خراب شوند، و شالوده واقعی هر توجیهی می‌باید سست و غیرقابل اعتماد از کار درآید. چراکه اگر چیزی در کار نیست تا صدق باورهای پایه را تضمین کند، در این صورت، به حکم همین واقعیت، چیزی در کار نیست تا صدق آن باورهایی را که آنها توجیه می‌کنند تضمین کند. و هر توجیهی می‌باید بر پایه شالوده‌ای دروغ استوار شده باشد.

#### شالوده‌های خطاپذیر

با وجود این، برخی از فلاسفه اخیر ادعا کرده‌اند که باورهای پایه فی‌نفسه معقول یا بدیهی‌اند، بی‌آنکه در ادامه ادعا کرده باشند که این باورها صدق خودشان را تضمین می‌کنند یا از ابطال مصون هستند.<sup>(۵)</sup> بر طبق چنین نظریه شالوده‌ای، این باورهای پایه موجه هستند، مگر اینکه شاهدی برخلاف آنها پیدا شود. به عبارت دیگر، این باورها در وهله اول موجه، و در محکمه توجیه بی‌گناه‌اند، مگر اینکه توجیه آنها رد شود. برخی از طرفداران نظریه شالوده که این نکته را که لازم است توجیه باورهای پایه تضمینی برای صدق فراهم بیاورد انکار کرده‌اند، تا بدانجا پیش رفته‌اند که ارتباط چنین توجیهی را با صدق اصلاً انکار کرده‌اند.<sup>(۶)</sup>

چنین نظریاتی، گرچه از لحاظ فلسفی اهمیت دارند، ولی یک ذوحدین (dilemma) [دو شقی] را به ما می‌سپارند، آن ذوحدین این است که توجیه یا با صدق باورهای پایه ارتباط ندارد و

یا ارتباط دارد. اگر توجیه با صدق باورهای پایه ارتباط نداشته باشد، در اینصورت نوعی از توجیه نیست که برای توجیه پذیرش یا به بار آوردن معرفت لازم داریم. چرا که پذیرشی که برای معرفت لازم داریم پذیرش معطوف به صدق است. بنابراین، هیچ توجیهی که با صدق ارتباط ندارد، برای توجیه این پذیرش مورد نیاز مناسب نیست.

از این قرار، فرض کنید که طرفدار نظریه شالوده بر این عقیده است که توجیه باورهای پایه با صدق آن باورها ارتباطی ندارد، گرچه صدق آنها را تضمین نمی‌کند. اگر احتمال خطر خطا در کار باشد، در اینصورت توجیهی که چنین باورهای پایه‌ای را در اختیار دارد باید این احتمال خطر را جبران و با آن مقابله کند؛ یعنی آنها باید این احتمال خطر را ارزنده سازند تا به زحمت‌اش بیارزد. این احتمال خطر خطا یا عدم استبعاد آن که بر باورهای پایه ما اثر می‌گذارد نباید بیش از حد زیاد باشد، زیرا در غیر اینصورت در پذیرفتن آن باورها به‌عنوان شالوده معرفت‌مان موجه نخواهیم بود. با این همه، اگر احتمال خطر خطا در پذیرفتن یک باور پایه در کار است، چگونه می‌توانیم در پذیرفتن این باور، بی‌آنکه اثبات کنیم این احتمال خطر قابل قبول و مجاز است، موجه باشیم؟

طرفدار نظریه شالوده می‌تواند بی‌چون و چرا به‌عنوان اصل بپذیرد که ما در پذیرفتن باورهای پایه خاصی موجه‌ایم و هیچ توجیهی بر این ادعا ارائه ندهد. ممکن است ما بر پایه دلایل حدسی بپذیریم که در پذیرفتن این باورهای مورد بحث موجه‌ایم، ولی چرا گمان می‌کنیم که این باورهای مورد بحث موجه‌اند؟ ما به این خاطر گمان می‌کنیم آنها موجه‌اند که باور داریم احتمال اینکه آنها دروغ از کار درآیند به قدر کافی ضعیف است، یا به عبارت دیگر، باور داریم احتمال اینکه راست از کار درآیند به قدر کافی زیاد است. ما قبول داریم که در پذیرفتن این باورها به خاطر احتمال صدقشان موجه‌ایم، اما چرا گمان می‌کنیم این باورهای مورد بحث به این نحو احتمالاً راست باشند؟ اگر نامزدهایی را برای این باورها؛ یعنی باورهای درون‌نگرانه راجع به افکار و احساسات فعلی هر کسی را، یا باورهای احتیاط‌آمیز درباره کیفیات ساده‌ای را که مستقیماً در برابر خود می‌بینیم، در نظر بگیریم پاسخ این پرسش روشن است. به عقیده ما، احتمال اینکه قوای درون‌نگری و ادراک حسی ما در مورد چنین مسائلی ساده‌ای ما را به خطا سوق دهد بسیار ضعیف است.



بنابراین، توجیهی که برای پذیرفتن این باورها در کار است، در صورتیکه آنها صدق خودشان را تضمین نکنند، به طور ضمنی به نظریه‌ای که درباره قابلیت اعتماد قوای شناختیمان (cognitive powers) داریم بستگی دارد. با این همه، این بدین معناست که باورهای مورد بحث که ادعا می‌شود باورهای پایه‌اند به واسطه ارتباطشان با دیگر باورها موجه‌اند و حقیقتاً پایه نیستند. چنین نظریه‌ای نظریه شالوده محض نیست. این باورها که بنابر ادعا باورهای پایه‌اند برای توجیهشان می‌باید رابطه احتمالی مناسبی را با دیگر باورها داشته باشند. گرچه مدافع نظریه شالوده خطا پذیر استحقاق فرصت صحبت مفصل‌تری را دارد، ولی ظاهراً تنها آن نظریات شالوده‌ای که بر طبق آنها باورهای پایه صدق خودشان را تضمین می‌کنند نظریات شالوده محض‌اند. نظریات شالوده خطا پذیر به طور اجتناب‌ناپذیری آلوده به مولفه‌ای از نظریات انسجام در ارتباط با احتمال باورهای پایه به نظر می‌رسند. به خاطر این دلیل، ما اکنون مزایای صورت قوی‌تری از نظریه شالوده را که ادعا دارد باورهای پایه از خطا مصون هستند بررسی خواهیم کرد.

### شالوده‌های اصلاح‌ناپذیر

نظریه شالوده‌ای که ادعا دارد باورهای پایه صدق خودشان را تضمین می‌کنند با دو مشکل روبرو می‌شود. مشکل اول این است که باید نشان دهد باورهای پایه‌ای وجود دارند که می‌توانند صدق خودشان را تضمین کنند. مشکل دوم این است که باید نشان دهد چگونه باورهای پایه می‌توانند صدق دیگر باورها را تضمین کنند. خوب است مشکل اول را در نظر بگیریم. به اعتقاد فلاسفه برخی از باورها، به این دلیل که اصلاح‌ناپذیرند، (incorrigible) صدق خود را تضمین می‌کنند و از این رو، خود موجه‌اند ما اکنون معقول بودن این اصل را بررسی خواهیم کرد. مراد از قول به اینکه یک باور اصلاح‌ناپذیر است چیست؟

خوب است بحث خود را با این نظر شهودی آغاز کنیم که یک باور اصلاح‌ناپذیر باوری است که شخص دارای آن ممکن نیست در باور به آنچه که به آن باور دارد بر خطا باشد. ما بی‌درنگ با واژه غامض و پیش‌افتاده «ممکن» روبرو می‌شویم که از لحاظ معنا دمدمی و هزار رنگ است. مراد از این واژه را می‌باید چگونه بفهمیم؟ می‌توانیم کار خود را به گونه‌ای عادلانه با مفهومی فنی آغاز کنیم، و سپس اگر به اندازه کافی ظریف از کار در نیاید، به جرح و تعدیل آن روی بیاوریم. خوب

است بحث خود را با مفهوم «امکان منطقی» (logical possibility) آغاز کنیم. از لحاظ منطقی غیرممکن است که کسی برادری مونث داشته باشد یا عددی از خودش بزرگتر باشد. عدم امکان [=امتناع] منطقی (logical impossibility) برای ما مفهومی آشناست، گرچه روشن است که مفهومی موجهه (modal notion) مثل امکان را، باید اولی و تعریف نشده (primitive) در نظر بگیریم. بنابراین، اگر مثلاً مفهوم یک جهان ممکن را اصل قرار دهیم، در اینصورت می‌توانیم بگوییم که شیئی از لحاظ منطقی غیرممکن است اگر و تنها اگر در هیچ جهان ممکن حاصل نشود. ماگاهی از عدم امکان منطقی جملات خاصی سخن می‌گوییم. مثلاً، بهتر است که بگوییم جمله «زید برادری مونث دارد» از لحاظ منطقی غیرممکن است. لیکن، هنگامی که سخنانی از این قبیل را می‌گوییم موجز سخن می‌گوییم و چیزی از آنها به قرینه حذف شده است. چراکه مفاد این جمله است که از لحاظ منطقی غیرممکن است. مفاد جمله «زید برادری مونث دارد» این است که زید برادری مونث دارد، و این منطقاً غیرممکن است. این نکته روشن می‌سازد که چرا جمله مذکور در هر جهان ممکن راست نیست، و از این رو، تناقض آمیز یا از لحاظ تحلیلی دروغ است. ما بدین ترتیب با سرعت تمام به مفهوم مناقشه‌برانگیز تحلیل‌ت می‌رسیم.

ارائه تعریف یا ملاکی که رضایت‌بخش از تحلیل‌ت یا از مفاهیمی که با آن از یک گروه‌اند به‌طور چشمگیر دشوار است. از این رو، برخی از فلاسفه به مفهوم تحلیل‌ت به حکم اینکه باقیمانده نبردهای معنایی است که مدت‌ها پیش از بین رفته است اعتنا نمی‌کنند. این نتیجه‌گیری شتابزده و نابهنگام است. برخی از مفاهیم منطقی، خواه مفهوم تناقض، امکان، و خواه مفهوم امتناع را می‌توانیم پایه یا تعریف نشده بدانیم. ولی، به محض اینکه اذعان کنیم که مفهوم امکان منطقی یا مفهوم منطقی دیگری را می‌باید پایه و تعریف نشده بدانیم، همچنین می‌باید بپذیریم که مواردی در کار خواهند بود که در آنها تعیین اینکه آیا چیزی منطقاً امکان‌پذیر است دشوار است. این دشواری تا حدی معلول این امر است که تمیز و تمایز میان منطقی و دیگر زمینه‌های پژوهش به‌وضوح ترسیم نشده است. با وجود این، موارد بسیاری در کارند که در آنها استعمال این مفهوم برای کار سودمند آنطور که شاید و باید دقیق خواهد بود.

## تعریفی از اصلاح‌ناپذیری

خوب است با توجه به این مطالب اصلاح‌ناپذیری را بر حسب مفهوم عدم امکان منطقی تعریف کنیم. می‌توانیم بطور تقریبی بگوییم که یک باور اصلاح‌ناپذیر است اگر و تنها اگر خطا بودن این باور منطقاً غیرممکن باشد. این تعریف به‌طور صریح‌تر به ترتیب زیر خواهد بود:

«باور به گزاره P در نظر شخص S اصلاح‌ناپذیر است اگر و تنها اگر منطقاً غیرممکن باشد که S به P باور داشته باشد و P دروغ باشد.»

با توجه به این تعریف از اصلاح‌ناپذیری، بی‌درنگ چنین نتیجه می‌شود که اگر شخصی به چیزی باور دارد و باورش اصلاح‌ناپذیر است، در اینصورت آنچه که بدان باور دارد راست است. اگر غیرممکن است که او به گزاره P باور داشته باشد و P دروغ باشد، در اینصورت، با توجه به اینکه او به گزاره P باور دارد، چنین نتیجه می‌شود که P راست است. از این‌رو، به تعبیری، چنین باورهایی صدق خودشان را تضمین می‌کنند.

هنگامی که این پرسش را در نظر می‌گیریم که آیا باورهای اصلاح‌ناپذیر با این نحوه تعریف خود موجه‌اند، یا اصلاً در واقع موجه‌اند، مشکلی پدید می‌آید. چرا که منطقاً غیرممکن است که کسی در باور به گزاره‌ای که منطقاً ضروری است برخفا باشد. مراد ما از گفتن اینکه گزاره‌ای منطقاً ضروری است، بی‌کم و زیاد این است که انکار گزاره‌ای منطقاً غیرممکن است. بنابراین، منطقاً غیرممکن است که دو بعلاوه هفت با نه برابر نباشد، و از این‌رو، منطقاً ضروری است که دو بعلاوه هفت با نه برابر است. لیکن، این سخن بدین معناست که منطقاً غیرممکن است که کسی باور داشته باشد که دو بعلاوه هفت با نه برابر است و در باورش بر خطا باشد. دلیل این امر این است که منطقاً غیرممکن است که دو بعلاوه هفت با نه برابر نباشد.<sup>(۷)</sup>

## یک مثال نقض

مهم نیست که گزاره‌ای مربوط به علم حساب که بدان باور داریم می‌تواند چقدر پیچیده یا خفی باشد، باز این قضیه همچنان به‌جای خود باقی است که اگر گزاره‌ای که بدان باور داریم منطقاً ضروری است، در اینصورت منطقاً غیرممکن است که این باور دروغ باشد. بنابراین، این باور اصلاح‌ناپذیر است. فی‌المثل، اگر کسی باور دارد که تناظری یک به یک میان مجموعه کل

اعداد یا مجموعه اعداد طبیعی و اعداد زوج برقرار است، در اینصورت به گزاره‌ای باور دارد که منطقاً ضروری است، و باورش اصلاح‌ناپذیر است. با وجود این، اگر او به خاطر دلیلی احمقانه به این گزاره باور دارد، مثلاً باور دارد که بعد از نقطه خاصی در سربهای اعداد دیگر عدد زوجی در کار نیست، در اینصورت می‌بایست بر پایه استدلال او نتیجه بگیریم که مطمئناً بر خطا بوده و در باورش کاملاً ناموجه بوده است. تا حد زیادی از بابت خوش‌شانسی بود که او در باورش بر حق بود، و به یقین نمی‌دانست که گزاره‌ای که بدان باور دارد راست است.

در این مثال، امکان داشت این شخص بر خطا بوده باشد، ولو اینکه منطقاً غیر ممکن بود که بر خطا بوده باشد. بنابراین، ظاهراً عبارت «امکان داشت بر خطا بوده باشد» مفهوم مهمی دارد که ذکر خصوصیات فعلی ما از اصلاح‌ناپذیری آن را به چنگ خود در نمی‌آورد. وانگهی، این نکته نشان می‌دهد توجیهی که برای باور به برخی از حقایق ضروری حساب، ریاضیات، و منطق در اختیار داریم پیامد خالص ضرورت گزاره‌ای که بدان باور داریم نیست.

یک شخص می‌تواند به گزاره‌ای که یک حقیقت ضروری است باور داشته باشد بی‌آنکه اصلاً بداند باورش راست است یا بی‌آنکه در باورش موجه باشد. این استدلال نشان می‌دهد که عدم امکان منطقی بر خطا بودن، هنگامی که به حقیقتی از حساب، ریاضیات، یا منطق باور داریم، برای توجیه کفایت نمی‌کند. اگر گزاره P منطقاً ضروری است، همانطوری که در این موارد چنین است، عدم امکان منطقی این ترکیب عطفی که: «S به گزاره P باور دارد و P دروغ است» پیامد مستقیم عدم امکان منطقی کذب گزاره P است. باور شخص S به گزاره P اصلاً با اصلاح‌ناپذیری باورش در این موارد ارتباط ندارد.<sup>(۸)</sup>

### تعریفی اصلاح شده از اصلاح‌ناپذیری

راه حل این مشکل اصلاحی ساده در تعریف اصلاح‌ناپذیری است، اصلاحی که، علاوه بر این، تضمین خواهد کرد که باورهای اصلاح‌ناپذیر به هدف پذیرش دست بیابند. قبلاً گفتیم که هدف از پذیرش این است که گزاره P را بپذیریم اگر و تنها اگر P راست است. تعریفی از اصلاح‌ناپذیری که در بالا آن را ارائه دادیم منطقاً تضمین می‌کند که هر موقع که پذیرش P از جانب شخصی اصلاح‌ناپذیر باشد، در اینصورت اگر شخصی گزاره P را بپذیرد، گزاره P راست خواهد بود، اما این

تنها یک هدف پذیرش است. هدف دیگر این است که گزاره P را بپذیرد اگر P راست است. برای اینکه از لحاظ منطقی تضمین کنیم که باورهای اصلاح‌ناپذیر به اهداف پذیرش دست یابند، باید اصلاح‌ناپذیری را به ترتیب زیر تعریف کنیم:

«باور به گزاره P در نظر شخص S اصلاح‌ناپذیر است اگر و تنها اگر: (۱) منطقی ضروری است که اگر S به گزاره P باور دارد، در اینصورت P راست است و (۲) منطقی ضروری است که اگر گزاره P راست است، در اینصورت S به P باور دارد.»

باورهای اصلاح‌ناپذیر با این نحوه تعریف اهداف پذیرش را به‌عنوان موردی از ضرورت منطقی برآورده می‌سازند. بهتر است که شرط نخست را شرط «خطاناپذیری» (infallibility) بنامیم. زیرا این شرط مستلزم این است که ممکن نیست در آنچه که باور داریم به حقیقت دست نیابیم. و بهتر است که شرط دوم را شرط «مقاومت‌ناپذیری» (irresistibility) بنامیم، زیرا این شرط مستلزم این است که نمی‌توانیم از باور به گزاره راست امتناع بورزیم. باورهایی را که شرط خطاناپذیری را برآورده می‌سازند باورهای خطاناپذیر خواهیم نامید، و مضافاً، آن باورهایی که شرط مقاومت‌ناپذیری را برآورده می‌سازند باورهای مقاومت‌ناپذیر خواهیم نامید.

این تعریف از اصلاح‌ناپذیری معادل این سخن است که باور به گزاره P در نظر شخص S تنها در موردی اصلاح‌ناپذیر است که: (۱) منطقی غیرممکن است که S به P باور داشته باشد و P دروغ باشد و (۲) منطقی غیرممکن است که P راست باشد و S به P باور نداشته باشد. شرط نخست؛ یعنی شرط خطاناپذیری، شرطی است که در بررسی حقایق ضروری غیرکافی از کار درآمد، ولی افزودن شرط دوم؛ یعنی شرط مقاومت‌ناپذیری این مشکل را بهبود می‌بخشد. گرچه منطقی غیرممکن است که شخصی به حقیقتی ریاضی (مثلاً، به این گزاره که ۲۵ ضربدر ۲۶ با ۶۵۰ برابر است) باور داشته باشد و بر خطا باشد، کاملاً امکان‌پذیر است که شخصی چنین حقیقتی را نتواند باور کند. در این مورد، شرط مقاومت‌ناپذیری برآورده نشده است و این باور مقاومت‌ناپذیر نیست. بنابراین، این حقیقت که ۲۵ ضربدر ۲۶ با ۶۵۰ برابر است: در نظر شخصی باور اصلاح‌ناپذیر نیست، اگر منطقی امکان‌پذیر باشد که این شخص به این حقیقت، به این دلیل که باوری مقاومت‌ناپذیر نیست، باور نداشته باشد.

برخی از فلاسفه ادعا کرده‌اند که بسیاری از باورهایی که یک شخص درباره خودش دارد به این معنا اصلاح‌ناپذیرند. باورهای مورد علاقه این فلاسفه باورهایی درباره حالات آگاهانه نفسانی در این لحظه، مانند دردی سخت، هستند و مقصود آنها این است که ممکن نیست یک شخص درباره آنچه که آگاهانه در نفس‌اش رخ می‌دهد، در لحظه‌ای که رخ می‌دهد بر خطا باشد. خوب است، به جای اینکه کار خود را با بحثی درباره باوری راجع به حالتی نفسانی یا روانی آغاز کنیم، به دکارت رجوع کنیم و این باور بنیادی هر کس را که «او وجود دارد» مورد بررسی قرار دهیم، با صرف نظر از هر چیز دیگری که می‌بایست در مورد او راست باشد.

مثلاً: این باورم را که وجود دارم در نظر بگیرید. باورم به اینکه وجود دارم به هیچ وجه ممکن نیست دروغ باشد و معقول است که تصدیق نمایم که به هیچ وجه ممکن نیست به آن باور نداشته باشم. باورم را به اینکه به گزاره‌ای باور دارم در نظر بگیرید. منطقاً غیرممکن است که باور داشته باشم که به گزاره‌ای باور دارم و در عین حال، به هیچ گزاره‌ای باور نداشته باشم. پیداست که این باور خطاناپذیر است. و آنگهی، این اعتقاد قابل قبول است که، در صورتیکه در واقع به چیزی باور دارم، ممکن نیست به اینکه به چیزی باور دارم باور نداشته باشم، و بنابراین، این باور مقاومت‌ناپذیر نیز است. بدین ترتیب، این باور که من وجود دارم و این باور که به چیزی باور دارم، باورهای خطاناپذیری و نامزدهای قابل قبولی برای ایفای نقش باورهای اصلاح‌ناپذیر با نحوه تعریف فوق هستند.

### باورهای خطاناپذیر راجع به افکار

یکی از دو مثال گذشته در این باره بود که باور دارم که به چیزی باور دارم و باید میان این باور و باور دیگری که با آن ارتباط تنگاتنگی دارد فرق بگذاریم. به مجرد اینکه تصدیق کنیم باور به اینکه به چیزی باور دارم خطاناپذیر است، می‌بایست نتیجه بگیریم که اگر کسی باور داشته باشد که به گزاره‌ای باور دارد، در اینصورت این باورش که باور دارد به گزاره‌ای باور دارد، خطاناپذیر است. لیکن، این باور اخیر جای شک و تردید دارد. ممکن نیست که هم به چیزی باور داشته باشم و هم در باور به اینکه به چیزی باور دارم بر خطا باشم، ولی ممکن است باور داشته باشم که به گزاره‌ای خاص باور دارم؛ یعنی باور داشته باشم که باورم محتوایی خاص دارد، و بر خطا باشم.

نوعی از باور که مورد علاقه ما است پذیرش به منظور به دست آوردن حقیقت و اجتناب از خطا است، و همانطوریکه در فصل گذشته خاطر نشان ساختیم، چنین باوری حالتی عملی و کارآمد است که مستلزم آمادگی برای استنتاج و رفتار به شیوه‌های خاصی است. چه بسا استنتاجها و رفتارهای یک شخص آشکار سازد که او سخنی را که صادقانه می‌گوید و حتی باور دارد که آن را می‌پذیرد، نمی‌پذیرد.

اگر مردی بگوید که باور دارد زنی به خوبی مردی که جایگزین او شده است از عهده انجام شغلی برمی‌آید، و در عین حال بی‌درنگ، بی‌آنکه تحقیق کند، نتیجه بگیرد که هر چیزی که در دفتر کارش عیب و ایراد پیدا کرده تقصیر آن زن است، او حقیقتاً باور ندارد که آن زن، همانند مردی که جایگزین او شده است، از عهده انجام این شغل برمی‌آید. مرد باوری افراطی (chauvinism) [جنسیت‌پرستی] این مرد حاکی از این است که او سخنی را که می‌گوید، به‌رغم اینکه باور دارد آن را می‌پذیرد، نمی‌پذیرد. می‌توانیم استدلالهای مشابهی را پیش بکشیم که نشان می‌دهند منطقاً امکانپذیر است شخصی در مورد آنچه که بدان امید دارد یا از آن می‌ترسد، یا آن را خوش می‌دارد بر خطا باشد.

آیا رویدادهای نفسانی متعلق‌های باورهای خطاناپذیرند؟ بهترین نامزدها از میان رویدادهای نفسانی برای باورهای خطاناپذیر، افکار و احساسات هستند. بهتر است اول افکار را مورد بررسی قرار دهیم. ما گاهی درباره شخصی می‌گوییم او چنین و چنان فکر می‌کند، درحالی‌که واژه «تفکر» را در این سخن دقیقاً به معنایی کاملاً مشابه با باور به کار می‌بریم. اما این معنا از واژه «تفکر» را ما مورد بحث قرار نخواهیم داد. در عوض، کاربرد وجه وصفی (participial use) واژه «تفکر» را در نظر بگیرید که پیشامدی را توصیف می‌کند که در حال رخ دادن است. مثلاً، این پیشامد را که اکنون می‌اندیشیم زید یک سرهنگ است توصیف می‌کند. در این مورد، این واژه را برای اشاره به افکاری که اکنون به ذهن ما، خطور می‌کنند یا برای اشاره به فرایندهای نفسانی (mental processes) که در جریان‌اند به کار می‌بریم. آیا ممکن است کسی در این باورهایش که راجع به چنین پیشامدهایی هستند بر خطا باشد؟

فرض کنید من می‌اندیشم که بیکن همان مؤلف هملت است. علاوه بر این، فرض کنید من باور دارم که بیکن همان شکسپیر است؛ یعنی باور دارم مردی را که با عنوان این مؤلف، یعنی با

نام شکسپیر شناخته‌ایم کسی غیر از بیکن نیست. لیکن، علی‌رغم اینکه من باور دارم شکسپیر همان بیکن است، خوب است همچنین تصور کنیم که این باور اکنون در ذهن من حاضر نیست و زمانی که می‌اندیشم بیکن مولف هملت است این اینهمانی را در نظر نگرفته‌ام. پس از توجه به این مطلب، فرض کنید که کسی از من درباره چیزی که راجع به آن می‌اندیشیدم بپرسد. بعید نیست که من در پاسخ خود به این نتیجه برسم که راجع به این می‌اندیشیدم که شکسپیر مولف هملت است، چرا که من با باور به اینکه بیکن همان شکسپیر است، همچنین باور دارم که اندیشیدن به اینکه بیکن چنین و چنان است با اندیشیدن به اینکه شکسپیر چنین و چنان است یکی است. آیا من در این نتیجه‌گیری بر صواب هستم؟

پاسخ منفی است. فرض کنید، در اینمورد، اندیشیدنم عبارت است از سخن گفتنم با خودم؛ یعنی اندیشیدنم عبارت است از تعمق در اشیاء به صورت حدیث نفس خاموش و بی‌صدا، گرچه می‌پذیریم که هر اندیشه‌ای حدیث نفس بی‌صدا نیست. با وجود این، مواردی در کارند که در آنها اندیشیدن عبارت است از سخن گفتن با خود، و با توجه و تأکید داشتن بر اینگونه موارد خواهیم توانست از شیوه‌ای پرده برداریم که در آن کسی ممکن است راجع به چیزی که می‌اندیشد بر خطا باشد. فرض کنید هنگامی که در این باره فکر می‌کردم که بیکن مولف هملت است، تفکر عبارت از این بود که با خودم می‌گفتم: «بیکن مولف هملت است»، اکنون، کاملاً پیدا است که گفتن «بیکن مولف هملت است» با گفتن «شکسپیر مولف هملت است» تفاوت دارد. بنابراین، اندیشیدن به اینکه بیکن مولف هملت است، ضرورتاً با اندیشیدن به اینکه شکسپیر مولف هملت است یکی نیست. بنابراین، می‌توانیم تصور کنیم که هنگامی که به اولی می‌اندیشیم به مورد دوم نمی‌اندیشیم. بدین ترتیب، زمانی که خبر دادم به این می‌اندیشم که شکسپیر مولف هملت است و به آنچه که گفتم باور داشتم، کاملاً بر خطا بودم. به این دلیل، باور داشتن به اینکه چنین و چنان می‌اندیشیم، منطقاً مستلزم این نیست که به آن می‌اندیشم.<sup>(۹)</sup>

چند ایراد نسبت به این طرز فکر مطرح شده است که باید به آنها بپردازیم. ایراد نخست این است که اگرچه اندیشیدنم به اینکه بیکن مولف هملت است، به تعبیری عبارت است از گفتن، «بیکن مولف هملت است» با خودم، ولی با وجود این، چنین نتیجه نمی‌شود که، هنگامی که با خودم می‌گفتم «بیکن مولف هملت است»، به این نمی‌اندیشیدم که «شکسپیر مولف هملت



است». چه بسا به این می‌اندیشم که شکسپیر مولف هملت است، اما اندیشیدنم بدین نحو عبارت نبود از گفتن «شکسپیر مولف هملت است» با خودم.

پاسخ ایراد فوق این است که دلیلی در کار نیست که بگویم به این می‌اندیشیدم که شکسپیر مولف هملت است، در صورتیکه سخنی کاملاً متفاوت با خودم می‌گفتم. دلیل برای گفتن اینکه می‌اندیشیدم شکسپیر مولف هملت است یک نتیجه‌گیری غلط بود. از این مقدمه که بیکن شکسپیر است، نتیجه گرفتم که اندیشیدن به اینکه بیکن چنین و چنان است با اندیشیدن به اینکه شکسپیر چنین و چنان است یکی است. این نتیجه‌گیری غلط است، همانطوریکه از آن مقدمه این نتیجه را استنتاج کنیم که گفتن «بیکن چنین و چنان است» با گفتن «شکسپیر چنین و چنان است» یکی است غلط است. این نتیجه‌گیری، حتی اگر این دو نفر یکی باشند، نادرست است، چراکه نشان نداده‌ام آنها یک نفرند. بنابراین، هنگامی که گفته‌ام، «بیکن چنین و چنان است»، نگفته‌ام که «شکسپیر چنین و چنان است».

این مسأله درخور اهمیت است که اگر بیکن و شکسپیر یک نفر باشند، در اینصورت آنچه درباره‌ی یکی از آنها گفته‌ام راست است اگر و تنها اگر آنچه که درباره‌ی دیگری گفته‌ام راست باشد، و چه بسا این مسأله استدلالی را که همین الآن به وضوح شرح دادیم مشکوک سازد. لیکن، می‌توانیم فرض کنیم باورم به اینکه بیکن همان شکسپیر است باوری دروغ است، و می‌توانیم با این فرض از این مسأله طفره برویم و بدون تردید، البته، بسیاری از محققان در زمینه آثار ادبی دوره الیزابت فرض می‌کنند که بیکن همان شکسپیر نیست. در این صورت، زمانی که می‌گویم شکسپیر مولف هملت است، سخنم راست است، درحالی‌که اگر بگویم بیکن مولف هملت است سخنم دروغ است. بنابراین، گفتن یکی از این دو سخن با گفتن سخن دیگر یکی نیست. همین نکته در مورد اندیشیدن هم صدق می‌کند چراکه اگر در صورتی که به این بیندیشم که شکسپیر مولف هملت است مضمون اندیشه‌ام راست باشد و مضافاً بر این، در صورتیکه به این بیندیشم که بیکن مولف هملت است، مضمون اندیشه‌ام دروغ باشد، پس امکان ندارد که اندیشیدنم به گزاره نخست با اندیشیدنم به گزاره دوم یکی باشد. بنابراین، اگر بر این باورم که می‌اندیشم شکسپیر مولف هملت است چراکه به این باورم دارم که می‌اندیشم بیکن مولف هملت است - و در مثالی که در بالا بیان کردیم قضیه از این قرار بود - در اینصورت، هرچند که باور دوم راست است، باور

نخست می‌بایست خطا باشد.

وانگهی، می‌توانم در همان وقت که حقیقتاً بر این باورم که می‌اندیشم بیکن مولف هملت است به خطا باور داشته باشم که می‌اندیشم شکسپیر مولف هملت است. برای اینکه این نکته را دریابید باید به این امر پیش از همه توجه داشته باشید که من می‌توانم، در همان حال که می‌اندیشم بیکن مولف هملت است، بر این باور باشم که به آن می‌اندیشم.

باورم به اینکه می‌اندیشم می‌تواند همراه با این اندیشه‌ام وجود داشته باشد و در عین حال از این اندیشه‌ام کاملاً متمایز باشد. اگر کسی با خودش حرف بزند، لازم نیست سخن او را باور کنیم. اگر باورم به اینکه می‌اندیشم بیکن مولف هملت است می‌تواند در همان وقتی که به آن می‌اندیشم وجود داشته باشد، پیداست که در اینصورت باور دروغینم به اینکه می‌اندیشم شکسپیر مولف هملت است می‌تواند در همان وقتی که می‌اندیشم بیکن مولف هملت است وجود داشته باشد. از استدلالی که گذشت می‌توانیم نتیجه بگیریم که هر کسی می‌تواند درباره‌ی چیزی که در حال حاضر در نفسش رخ می‌دهد دچار هرگونه اشتباهی شود. هر موقع کسی باور دارد که گزاره‌ی P را حدس می‌زند، یا در آن تردید دارد، یا در آن تامل می‌کند، ممکن است در این باورش بر خطا باشد، و می‌توانیم استدلال قبلی را برای نشان دادن این امر اختیار کنیم.

برگرداندن استدلال قبلی برای هر یک از این حالات نابخشدنی‌ترین فضل‌فروشی و خصلت ملانقطی خواهد بود. وانگهی، هر حالت درونی که مضمونی خاص؛ یعنی مضمون P، را دارد به‌عنوان یک شیء حالتی است راجع به چیزی که می‌توانیم درباره‌ی آن برخطا باشیم. با توجه به استدلال گذشته این نکته می‌باید روشن باشد. بنابراین، ما این ادعای تصنعی را که درون‌نگری سرچشمه‌ی باورهای خطاناپذیر راجع به مضمون اندیشه‌های فعلی‌مان هم است سست و متزلزل کردیم.

### باورهای خطاناپذیر در مورد احساسات

آیا باورهای راجع به احساسات خطاناپذیرند؟ می‌توانیم با پیروی از عرف فلسفی با عنوان احساسات به متعلقات تجربه‌ی حسی اشاره کنیم، اعم از اینکه این تجربه‌ی لمسی، بصری، سمعی، و غیره باشد. آرمسترانگ گفته است گزارشهایی که آدمی درباره‌ی احساسات در اختیار دارد

گزارشهایی هستند که ممکن است برخطا باشند، هرچند که هیچ لغزش زبانی یا اشتباه زبانی دیگری را دربر نداشته باشند.<sup>(۱۰)</sup> بیان مجدد نظر او و استدلالهایش بر حسب باور برای اهداف مورد نظر ما سودمند خواهد بود. تغییری که در نظر او با این بیان مجدد رخ خواهد داد تغییری اساسی نیست. آرمسترانگ می‌گوید ما می‌بایست در یک زمان دلیلی فوق‌العاده خوشایند در اختیار داشته باشیم که هم نشان دهد که او احساسی را که گفت در اختیار دارد [در حقیقت] نداشته است. برای این منظور تصور کنید که ما به سطحی از دانش عصب‌شناسی دست یافته‌ایم که از وضع فعلی این علم در عصر حاضر فراتر رفته است و به مدد این دانش ثابت کرده‌ایم که هر کسی احساس خاصی را تجربه خواهد کرد اگر و تنها اگر در حالت مغزی خاصی که آن را حالت ۱۴۳ می‌نامیم، باشد. خوب است تصور کنیم این احساس مثلاً احساسی بصری است؛ نوعی احساس بصری که هر شخص معمولی هنگامی که با اشیاء قرمز در روز روشن مواجه می‌شود، دارد. می‌توانیم این احساس را احساس قرمز بنامیم.

علاوه بر این، فرض کنید می‌توانیم به هر شخصی دارویی بدهیم که سبب می‌شود که او در پاسخ دادن به سئوالات راستگو باشد. اینک، تصور کنید به شخصی از این دارو داده‌ایم و او از احساس قرمز خبر می‌دهد، و می‌توانیم مشاهده کنیم که او در حالت مغزی ۱۴۳ نیست. بر پایه این دلیل که به او دارو خورانده‌ایم نتیجه می‌گیریم که او به آنچه که می‌گوید باور دارد. بر پایه این دلیل عصب‌شناختی که او در حالت ۱۴۳ نیست نتیجه می‌گیریم که او احساس قرمز را ندارد. آرمسترانگ از ما می‌خواهد که اذعان کنیم این داستان حداقل منطقاً امکانپذیر است. اگر این داستان منطقاً امکانپذیر است و هیچ تناقضی را از لحاظ تصور دربر ندارد، در اینصورت منطقاً امکانپذیر است که این شخص مورد بحث، هنگامی که احساس قرمز را ندارد، باور داشته باشد که آن را دارد.<sup>(۱۱)</sup>

فرض اساسی این مثال این است که می‌توانیم دلیلی در اختیار داشته باشیم که نشان می‌دهد شخصی باور دارد احساسی را که [در واقع] ندارد، دارد. اگر تصدیق کنیم که چنین دلیلی این امر را که این شخص آن احساس را ندارد بسیار محتمل می‌سازد، بی‌آنکه از این رهگذر این امر را که او باور ندارد که این احساس را دارد حداقل به همان اندازه محتمل سازد، در این صورت

این استدلال نتیجه مطلوب را به بار می‌آورد.

می‌دانیم که یکی از قضایای حساب احتمالات این است که اگر دلیل و شاهدهی فرضیه‌ای را قویاً محتمل سازد، هر لازم منطقی آن فرضیه را حداقل به همان اندازه محتمل خواهد ساخت. بهتر است این فرضیه را که این شخص آن احساس را ندارد به اختصار با NS و این فرضیه را که او باور ندارد که آن احساس را دارد به اختصار با NB و شاهدهی را که آرمسترانگ ذکر کرده است با E نشان دهیم. اینک فرض کنید شاهد E فرضیه NS را قویاً محتمل می‌سازد، ولی NB را محتمل نمی‌سازد. این نکته نشان می‌دهد که باور به داشتن احساسی منطقاً مستلزم داشتن آن احساس نیست. چرا که NS منطقاً مستلزم NB نیست.

با وجود این، این استدلال نادرست است. ما همه وفاق داریم که یک آزمایشگر برای اینکه بپذیرد فرد مذکور در مثال بالا باور دارد که احساسی دارد، ولی آن را ندارد، می‌بایست شاهدهی در اختیار داشته باشد که این فرضیه را قویاً محتمل سازد؛ یعنی به نظر او می‌بایست شاهد E فرضیه NS را قویاً محتمل سازد، ولی NB به یک اندازه محتمل نسازد. لیکن، دو تبیین مختلف از نظر آزمایشگر مورد نظر ما در کار است. یک تبیین این است که تنها به نظر می‌آید این شاهد فرضیه NB را محتمل نمی‌سازد، [ولی در واقع آن را محتمل می‌سازد]. اگر کسی تشخیص داد که یک فرضیه منطقاً مستلزم فرضیه دومی است، در این صورت شاهدهی که فرضیه نخست را تایید می‌کند نمی‌بایست در نظر او فرضیه دوم را تایید کند، گرچه در واقع این فرضیه را هم تایید می‌کند.

خوب است مثالی را در نظر بگیریم که شاهد در آن یک فرضیه را قویاً محتمل می‌سازد، ولی ظاهراً نتیجه منطقی آن را قویاً محتمل نمی‌سازد. تصور کنید یک تاس قرمز را بر روی میز کارم می‌بینم و بهتر است فرض کنیم شاهد حسی‌ام وجود یک تاس قرمز را بر روی میز کارم قویاً محتمل می‌سازد. از آنجایی که یک تاس طبق تعریف یک مکعب است، بنابراین این شاهد وجود یک مکعب را بر روی میز کارم نیز قویاً محتمل می‌سازد. اکنون پس از توجه به این مطلب فرض کنید نمی‌دانم از این واقعیت که چیزی یک مکعب است منطقاً نتیجه می‌شود که دوازده لبه دارد. در این صورت، گرچه اعتقاد دارم که شاهد وجود مکعبی را بر روی میز کارم قویاً محتمل می‌سازد، می‌بایست انکار کنم که این شاهد وجود شیئی دارای دوازده لبه بر روی میز کارم را قویاً

محتمل می‌سازد. با وجود این، اینکه آن شیء دارای دوازده لبه نیست خطا است. این شاهد که وجود مکعبی را بر روی میز کارم قویاً محتمل می‌سازد حداقل به همان اندازه وجود شیئی سه بعدی را که دارای دوازده لبه است بر روی میز محتمل می‌سازد، چرا که مکعب بودن آن شیئی منطقیاً مستلزم این است که دوازده لبه داشته باشد.

به کارگیری این مطالب در مورد مسأله‌ای که مورد بحث ما است باید دو شیوه متفاوت تبیین عکس‌العمل آزمایشگر خیالی مورد نظر ما را روشن سازد. یک شیوه این است که آنچه را که این آزمایشگر اصل قرار داده است فرض بگیریم. شیوه دیگر این است که فرض کنیم این آزمایشگر واقعاً نتوانسته است پی ببرد که شاهدش این فرضیه را که این فاعل شناخت باور دارد احساسی دارد قویاً نامحتمل می‌سازد. این تبیین دوم با خطاناپذیری باورهای راجع به احساسات سازگار است. این دو شیوه تبیین اینکه چرا این آزمایشگر به آنچه که گمان برده است اعتقاد دارد، دقیقاً در وضعیت یکسانی قرار دارند و برای اینکه مبنای جدلی را که در بین آنها قرار دارد متزلزل سازیم، استدلال دیگری لازم داریم.

#### احساسات و اصلاح‌ناپذیری: یک مثال نقض

استدلال دیگری به سهولت در دسترس هست. هر کسی ممکن است باور داشته باشد که احساسی مشابه احساس دیگر است، با اینکه این باور نادرست است، و در نتیجه، ممکن است باور داشته باشد احساسی را دارد، در صورتیکه احساسی کاملاً متفاوت با آن را دارد. خوب است مثالی را در نظر بگیریم که در آن دو احساس؛ یعنی احساس درد و احساس خارش اشتباهی گرفته شده‌اند. تصور کنید مردی که چندان روشن بین نیست نزد طبیب‌اش می‌رود و تمایل دارد سخن این طبیب را، حتی هنگامی که درمان پزشکی او تا حدی نامعقول است، بپذیرد. این طبیب به او می‌گوید شگفت‌آور نیست که گاهی احساس او احساس درد و گاهی احساس خارش است، زیرا احساس‌های خارش واقعاً احساس درد هستند. به گفته این طبیب، هر احساس خارش احساس درد است، گرچه برخی از آنها بسیار معتدل و ملایم‌اند. چنین است نفوذ این طبیب و آنچنان است زودباوری آن مرد.

او از این به بعد هرگز در این امر تردید روا نمی‌دارد که احساس خارشها احساس دردند، و با

اینکه آنها متفاوت به نظر می‌رسند، او باور راسخ دارد که هر موقع ناچیزترین احساس خارش را دارد، [درواقع] احساس درد دارد، ولو اینکه تنها احساس درد بسیار ناچیزی دارد. بنابراین، اگر او احساس خارش می‌کند به غلط باور دارد که احساس دارد، ولو اینکه تنها احساس درد ناچیزی دارد. از این رو، باورهای او به اینکه احساس درد دارد اغلب خطا هستند و به هیچ وجه خطاناپذیر نیستند.

پیداست که حکیم و پزشک محترم در نظر این مرد مورد بحث موجب شده است که او به اشتباه اعتقاد داشته باشد هر احساسی احساس دیگری است و حال آنکه در واقع این احساسها یکی نیستند. و او می‌بایست، بی‌آنکه دریافته باشد که چگونه ممکن است سخنانی از این قبیل راست باشند، به صدق آنها ایمان آورده باشد. بنابراین، باورهای راجع به احساسات، عیناً مانند باورهای راجع به افکار، خطاپذیر و اصلاح‌پذیرند. عموماً تعداد بسیار اندکی از باورهایی که دربارهٔ حالات نفسانی و روانی خود داریم اصلاح‌ناپذیرند.

منطقاً ممکن است که در این مورد خطا مخفیانه در میان باور و متعلقش جای گیرد، همانطوریکه در دیگر موارد هم این امر امکانپذیر است.

#### ادعای مثالهای نقض دیگر

مثالهای نقض دیگر نسبت به این نظر که باورهای راجع به احساسات اصلاح‌ناپذیرند به اشخاصی مربوط می‌شوند که کم و بیش حالتی نابهنجار دارند. مردی را در نظر بگیرید که باور دارد در شرف آزمودن تجربه‌ای دردناک است. مثلاً باور دارد که در شرف تماس پیدا کردن با شیء خیلی داغی است، گرچه این شیء در حقیقت نسبت به لامسه سرد است. به دلیل اینکه او انتظار دارد احساس سوزش دار را حس کند، می‌تواند در طول مدت لحظهٔ اول یا دوم که این شیء سرد با بدنش تماس دارد باور داشته باشد که چنین احساسی را دارد. این باور در این صورت می‌بایست دروغ باشد. مشکل این مثال نقض این است که معلوم نیست آیا انتظار داشتن احساس سوزش دار باورهای دروغ را به وجود می‌آورد یا احساس سوزش دار آنها را به وجود می‌آورد.

نوع دیگری از مثال نقض به کسانی مربوط می‌شود که از لحاظ روانی نابهنجارند و دستخوش توهمات می‌شوند. مثلاً فرض کنید فردی که به شدت به بیماری پارانویا\*\* مبتلا است از این

می‌نالد که دردی غیر قابل تحمل است، زیرا موجودات مریخی اعضای بدنش را قاش قاش می‌کنند. اگر او در اینصورت در ادامه به ما بگوید علت اینکه هیچ نشانه‌ای از داشتن درد را از خودش بروز نمی‌دهد (قیافه دردآلود به خود نمی‌گیرد و از شدت درد قیافه‌اش درهم نمی‌رود و غیره) این است که نمی‌خواهد این موجودات مریخی را در جریان این امر قرار دهد که در رنجاندن او توفیق یافته‌اند، می‌بایست در بدو امر چنین در نظر بگیریم که او به اعتقادش درد دارد و حال آنکه دردی ندارد. این مرد در واقع می‌بایست هیچ دردی نداشته باشد، ولو اینکه البته او حقیقتاً اعتقاد دارد که درد می‌کشد. او می‌بایست مدت‌ها بعد، هنگامی که این حالت اختلال و نابهنجاری از بین رفت، خبری دهد که این امر رخ داده است. برخی از فلاسفه می‌بایست در این امر تردید داشته باشند که مفاهیم معمولی باور و احساس در موارد غیر عادی از قبیل مورد فوق به کار می‌روند، و دیگر فلاسفه هم می‌بایست در این باره تردیدهای دیگری داشته باشند. لیکن، این مثالها می‌توانند مثالهای نقض حقیقی باشند.

#### خطاپذیری و استنتاج: خلاصه استدلال

استدلالتهایی را که در خصوص خطاپذیرهای باورهای راجع به اندیشه و احساس مطرح کردیم می‌توانیم به شرح زیر خلاصه کنیم. هر چیزی که در نتیجه درون‌نگری به آن باور داریم، می‌توانیم در عوض به آن به‌عنوان نتیجه یک استنتاج باور داشته باشیم، و این استنتاج ممکن است بر پایه مقدمات دروغ استوار شده باشد. اگر خانمی در اثر احساس درد باور داشته باشد که درد دارد، در اینصورت، مسلماً او در باور به اینکه درد دارد بر صواب است. لیکن، اگر مردی بر اثر اعتماد به سخن شخصیتی که در مسایل علمی یا دینی صاحب نظر است و به او گفته است که درد دارد، باور داشته باشد که درد دارد، در اینصورت ممکن است آنچه که بدان باور دارد کاملاً نادرست باشد. در این مورد، این شخص مقدمه‌ای را پذیرفته است، و آن مقدمه این است که سخن این شخصیت صاحب‌نظر در مسایل علمی یا دینی راست است، و این مقدمه به ضمیمه این مقدمه دیگر که این فرد صاحب‌نظر می‌گوید این شخص احساس درد دارد، او را بر آن داشته که از این رو نتیجه بگیرد و باور داشته باشد که درد دارد. و از این رو، چه بسا در مواردی که این فرد صاحب‌نظر دروغ می‌گوید به ناحق به سخن او باور دارد.

استنتاج از گواهی (testimony) یک فرد صاحب‌نظر تنها یک نمونه است که نشان می‌دهد چگونه باورهای راجع به حالات نفسانی ما ممکن است از استنتاج نتیجه شوند. شاید تصور اینکه مردم به جایی می‌رسند که باور دارند اندیشه و احساسی را که نتیجه استنتاجی از گواهی است دارند عجیب و شگفت به نظر برسد، ولی این شگفتی به ذهن بشر مربوط می‌شود نه به منطق، چه بسا مردم به شیوه‌هایی که کاملاً نامعقول و عقلاً آشفته‌اند به چیزهایی باورها داشته باشند. آنها بر اثر این باورهای احمقانه به جایی می‌رسند که به گزاره‌هایی درباره هر چیزی و از جمله به گزاره‌هایی درباره اندیشه‌ها و احساسات خودشان باور می‌آورند که اگر غیر این بود هرگز بدانها باور نمی‌آوردند.

### خطاناپذیری قانون وار

به منظور نجات دادن آموزه خطاناپذیری از نابودی، از راه قرار دادن مفهومی ضعیف‌تر از امکان به جای مفهوم امکان منطقی در تعریف اصلاح‌ناپذیری، تلاشها و مساعی‌ای صورت گرفته‌اند و می‌توانیم نظر قبلی را به نحوی گسترش دهیم که آنها را نیز رد کند. مثلاً، بهتر می‌بود اگر کسی می‌کوشید تا آموزه اصلاح‌ناپذیری را از طریق جایگزین کردن مفهوم ضرورت قانون وار، (nomological necessity) یعنی ضرورت یا عدم امکان بر حسب قوانین طبیعت، به جای مفهوم عدم امکان منطقی در تعریف اصلاح‌ناپذیری نجات دهد. این نظر می‌بایست پیامدی سودمند در مورد شرط دوم اصلاح‌ناپذیری؛ یعنی در مورد شرط مقاومت‌ناپذیری داشته باشد. می‌توانیم فرض کنیم اگر شخصی به چیزی بیندیشد یا آن را احساس کند، در اثر قانونی از طبیعت یا قانونی از روانشناسی باور خواهد داشت که به آن می‌اندیشد یا آن را احساس می‌کند، و این فرض از این فرض که این باورش پیامد و نتیجه ضرورت منطقی است قابل قبول‌تر است.

لیکن، این اصلاح و تغییر دادن ضرورت و عدم امکان منطقی به ضرورت و عدم امکان قانون وار به منظور نجات دادن آموزه باورهای خطاناپذیری بی‌حاصل و بیهوده خواهد بود. نه تنها منطقاً امکان‌پذیر است که از باورهای دروغ نتایجی را در مورد اندیشه‌ها و احساسات خودمان نتیجه بگیریم، بلکه این امر بر حسب قوانین طبیعت بشری نیز امکان‌پذیر است. مثلاً، هستند مردمانی که وابسته به گروه‌های مذهبی‌اند و بر این اعتقادند که درد و رنج غیرواقعی و موهوم



است. از این رو، آنان در زندگی دردی احساس نمی‌کنند، گرچه هنگامی که به آنها صدمه و آسیب می‌رسد مانند بقیه ما آدمیان درد و رنج می‌کشند. برخی از مردمان مبتلا به بیماری پارانویا، همانطوریکه قبلاً خاطر نشان ساختیم، زمانی که باور دارند مورد حمله دشمنان نیرومند قرار گرفته‌اند بر این اعتقادند که احساس درد و رنج دارند. ولی پیدا است که از هیچ درد بدنی رنج نمی‌برند. ذهن بشر هیچ‌گونه داروی پیش‌گیری از خطا، حتی در مورد اندیشه‌ها و احساسات خودمان، در اختیار ما قرار نمی‌دهد، همچنانکه باورهای عجیب و غریب نوع بشر که از امیدها و خوفها برخاسته‌اند آشکارا این نکته را نشان می‌دهند. هیچ سخن احمقانه و خنده‌داری در کار نیست چنانکه اگر به حد کافی و از جانب مراجعی که به اندازه کافی ذی صلاح‌اند بازگو شود بعید باشد که به آن اعتقاد داشته باشیم. هر رهبر عوام‌فریبی این نکته را بسیار خوب درمی‌یابد.

### معنا و باور

اعتراضی آشنا، اما نادرست بر طرز فکر سابق در کار است. آن اعتراض این است که مردمانی که باورهایی غیرعادی و عجیب را می‌پذیرند در واقع باورهایی متفاوت با آنچه که ظاهراً دارند، دارند. چرا که واژه‌هایی که آنها بر زبان می‌آورند معنایی متفاوت با آنچه که رایج است دارند. بر طبق این تقریر، مردی که طبیب‌اش او را به اشتباه انداخته است، هنگامی که احساس خارش می‌کند صرفاً معنایی متفاوت را به واژه «درد» می‌پیوندد به نحوی که به معنای «درد یا خارش» می‌شود و هیچ باور دروغی راجع به درد ندارد، گرچه در ظاهر باور دروغی درباره درد دارد. بر همین قیاس، شخصی که به بیماری پارانویا مبتلا است معنایی متفاوت را از «درد» اراده می‌کند، همانگونه که اعضای فرقه‌ای مذهبی که گمان می‌کنند درد و رنجی در کار نیست معنای متفاوتی از این واژه اراده می‌کنند. چگونه می‌بایست به این اعتراض پاسخ دهیم؟

نظریات رایج در باب معنا معركة اختلاف نظر شدید هستند، و بنابراین ارائه پاسخی قطعی [به آن] با توسل به چنین نظریه‌ای امکان‌پذیر نخواهد بود. بحثی مطرح شده است، و در این بحث عمدتاً مدیون کواین (Quine) هستیم، که بر طبق آن میان آنچه که بر حسب تغییر معنا تبیین می‌کنیم و آنچه که بر حسب تغییر باور تبیین می‌کنیم مرز دقیقی در کار نیست. این بحث در عین حال مشکل فوق را دشوارتر می‌سازد. و بالاخره، اصلی روش‌شناختی؛ یعنی اصل حمل به

احسن (the principle of charity) ما را ترغیب می‌کند که جملات دیگران را به نحوی تفسیر کنیم که تا بدانجا که حمل به احسن امکانپذیر است باورهایی که به آنها نسبت می‌دهیم راست گردند. این مسایل می‌بایست ظاهراً استدلالی مخالف را تأیید کنند که در آن، با توجه به اینکه مرز دقیقی میان معنا و باور در کار نیست، سخنی که قابل حمل به احسن است باید گفته‌های عجیب و غریب اشخاص مذکور در مثالهای ما را به نحوی تفسیر کند که به جای باورهای دروغ، باورهای راست را به آنها نسبت دهد. برای انجام دادن این منظور لازم است که فرض کنیم شخصی، هنگامی که احساس خارش می‌کند، می‌گوید احساس درد دارد از واژه «درد» معنایی غیر از معنای رایج را اراده می‌کند.

این پاسخ ساده است و به سادگی متوسل می‌شود. اشخاص مذکور در مثالهای ما سخنانی غیرعادی گفتند و ما تبیینی ساده در مورد اینکه چرا آنها این سخنان را می‌گویند در اختیار داریم، و این فرض که آنها معنای واژه‌هایی را که به زبان می‌آورند از آنچه که رایج است تغییر داده‌اند پیچیدگی‌ای را دربر دارد که تبیین ساده ما مستلزم آن نیست. آن تبیین ساده این است که آنها باوری عجیب و غریب را؛ یعنی باوری را که اذعان دارند، به دست آورده‌اند، و آنچه را که می‌گویند اراده کرده‌اند. از این رو، اگر بنا بود فرض کنیم آنها معنایی غیر از آنچه که رایج است اراده کرده‌اند، کاربرد اصل حمل به احسن در این موارد کاربردی نادرست بود.

بهتر است مثالی را در نظر بگیریم که در آن، شخص مورد نظر به جایی رسیده است که باور دارد خارشها و دردهایی ملایم و خفیف‌اند. در رفتار گفتاری (speech behavior) او چیز مهمی در کار است که می‌بایست ما را بر آن بدارد که این فرضیه را به حساب بیاوریم که معنای مورد نظر او با معنای رایج تفاوت فاحش دارد، و بالاخص، [در این مثال] این فرضیه را باید به حساب بیاوریم که او از واژه «درد» آنچه را که ما با عبارت «درد یا خارش» اراده می‌کنیم اراده کرده است. با این همه، او دردها را خارش می‌نامد، و این نامگذاری این فرضیه را تأیید می‌کند که معنای مراد او با معنای رایج تفاوت فاحشی دارد، منتها دلیلی بر علیه این فرضیه نیز در کار است. تعلیم زبان‌شناختی او سراپا بچگانه و خام است، چرا که او در توصیف اینکه درد مانند چیست، تعبیری از این را که زق‌زق می‌کند، زخم می‌زند، فرو می‌رود، و غیره را به کار می‌برد، همانطوریکه ما نیز در توصیف درد از این واژه‌ها استفاده می‌کنیم. این دو نظر، هر دو با این فرضیه که معنای مراد او از

«درد» با معنای رایج تفاوت فاحشی دارد در تعارضند و این پرسش را برمی‌انگیزند که چرا او زمانی که احساس خارش دارد اظهار می‌کند که دردی می‌آزماید؟

یک فرضیه این است که او وضعیت فیزیولوژیکی عجیب و غریبی دارد و هنگامی که احساس خارش می‌کند رنج می‌برد، و بوسیله مورد پرسش قرار دادن او پاسخ درست را درمی‌یابیم. طبیبش او را متقاعد کرده است که خارشها دردند؛ یعنی دردی بسیار ملایم و خفیفند. این شخص هم به ما می‌گوید که این حقیقتی عجیب و غریب در مورد خارشها است که تحقیقات پزشکی از آن پرده برداشته است، با نظر به این دلیل، ساده‌ترین تبیینی که نسبت به رفتار او وجود دارد این است که معنای مورد نظر او از «درد» معنایی متعارف و رایج است، اما یکی از باورهایش در مورد دردها باوری عجیب و غریب است. او بر این اعتقاد است که دردها خارش‌اند. و دلیل سرنوشت‌سازی که بر این فرضیه وجود دارد همین است. این فرضیه که او از «درد» معنایی اراده می‌کند که ما از عبارت «درد یا خارش» اراده می‌کنیم از تبیین سخنی که از طبیبش آموخته است و به ما می‌گوید باز می‌ماند. به همین دلیل باید فرضیه تغییر معنا را رد کنیم. اگر مراد او از «درد» همان «درد یا خارش» باشد، در این صورت نمی‌بایست این باور را که خارشها دردند باوری عجیب و غریب بدانند. چرا که آن سخن با این همانگویی [= توتولوژی] (tautology) ساده معادل می‌شود که خارشها یا دردند یا خارش‌اند، و هیچ نکته عجیب و غریبی در مورد آن نیست. ساده‌ترین فرضیه‌ای که برای تبیین همه اطلاعاتی که از این مرد، از جمله این واقعیت که گمان می‌کند اینکه خارشها دردند عجیب و غریب است، به دست آوریم این است که معنای مراد او از «درد» معنایی رایج و متعارف است، اما یکی از باورهایش راجع به دردها با باورهای رایج در این باره تفاوت فاحشی دارد.

مطالب گذشته حتی با وضوح بسیار زیادی شامل حال مثالهای دیگر در مورد باورهای دروغ راجع به احساسات مان می‌شود. پذیرفتن تفسیری از معنای سخنان اشخاص مذکور در این مثالهای نقض که به منظور اینکه باورهای راستی راجع به احساسات‌شان به آنها اسناد دهد معنایی با تفاوت فاحش را به واژه‌های آنها نسبت می‌دهد، می‌بایست حمل به غیر احسن باشد. چرا که پذیرفتن این تفسیر باورهای کلی آنها را در باب جهان که [با باورهای دیگران در این باب] به طرز نامتعارفی متفاوتند همانگویی محض خواهد ساخت. [همچنین،] این تفسیر در تبیین

اینکه چرا آنها گمان می‌کنند این باورها حقایق عمیق در مورد سرشت اشیاء هستند ناکام می‌ماند. بهتر می‌بود اگر ابداع فرضیه‌ای سازگار با فرضیه تفاوت فاحش معنا امکان‌پذیر بود تا این باورهای عجیب و غریب را تبیین کند. لیکن، ساده‌ترین فرضیه این است که معانی واژه‌هایی که این اشخاص به زبان می‌آورند معانی متداول و رایج است و باورهایی که آنها به دست آورده‌اند باورهایی غیرعادی و عجیب‌اند. بالاخره هرچه باشد، این سخنی است که آنها اظهار می‌دارند، بنابراین، چرا به آن باور ندارند؟ چه فرضیه‌ای ساده‌تر از این می‌تواند باشد؟

اکنون با توجه به این مطالب می‌توانیم اظهار نظرات خودمان را در باب باورهای اصلاح‌ناپذیر به پایان برسانیم و از آنها نتیجه‌گیری کنیم. در واقع به هیچ‌یک از باورهای راجع به امور احتمالی (contingent matters) که به معنایی مناسب از عدم امکان منطقی یا قانون وار خطا اصلاح‌ناپذیر باشند دست نیافتیم. این باور که وجود دارم و این باور که باور دارم، خطاناپذیرند، ولی هر باوری درباره آنچه که می‌اندیشم یا هر باوری درباره باوری که در مورد احساسات و حس‌یافته‌ها دارم، و هر باوری که در مورد امور احتمالی دیگر دارم، خطا پذیر است در معرض اصلاح قرار دارد. بنابراین، پایه‌ای از باورهای اصلاح‌ناپذیر برای توجیه آن باورهایی که آنها را به منظور پایه‌ریزی معرفت به اندازه کافی مناسب می‌دانیم بسنده نمی‌کند. ما می‌بایست از جستجوی شالوده‌های اصلاح‌ناپذیر دست بشوییم و آلا در غیر این صورت این نتیجه شک‌آورانه را باید بپذیریم.

### توجیه به‌مثابه تضمینی منطقی برای صدق باورهای غیر پایه

درست همانطور که طرفداران میناگرایی خطاناپذیر از قدیم در جستجوی تضمینی منطقی برای صدق باورهای پایه بوده‌اند، آنها همچنین گمان کرده‌اند که باورهای پایه می‌باید صدق باورهای غیر پایه را تضمین کنند. گرچه ظاهراً این نوع نظریه از فراهم آوردن ذخیره و موجودی رضایت‌بخش از باورهای پایه خطاناپذیر عاجز است، می‌ارزد که درباره این پرسش بیندیشیم که، بر فرض اینکه ذخیره‌ای بزرگتر از باورهای پایه در اختیار داشته باشیم، آیا می‌توانیم چشم داشته باشیم که این باورها بتوانند صدق باورهای غیر پایه‌ای را که قبول کرده‌ایم در پذیرفتن آنها کاملاً موجه‌ایم، تضمین کنند. دو دلیل در کارند بر اینکه می‌باید این مسأله را در نظر بگیریم، دلیل اول اینکه مسلماً باید خطا پذیری خودمان را در دلیل‌آوری محتمل بدانیم. چه بسا

باورهای خطاناپذیر پایه‌ای بیشتر از آن در کار باشند که ما در فلسفه مورد نظرمان خیال آنها را در سر پرورانده‌ایم. دلیل دوم، و مهمترین دلیل، اینکه ذخیره‌ای از باورهای پایه خطا پذیر، اگر راست باشند، می‌باید صدق همه باورهای غیر پایه را که در پذیرفتن آنها مواجه‌ایم تضمین کنند. در این صورت، یک نظریه شالوده مختلط که خطا پذیر بودن باورهای پایه را محتمل می‌داند، ولی ایجاب می‌کند که توجیه باورهای غیر پایه می‌باید صدقشان را تضمین کند، می‌تواند مقبول باشد.

به منظور تهیه نظریه‌ای راجع به توجیه باورهای غیر پایه براساس باورهای پایه که منطقاً صدق باورهای غیر پایه را تضمین کند تلاشی صورت گرفته است که از این رو، اکنون آن را بررسی خواهیم کرد. این تلاش غالباً به نوعی نظریه فروکاستی از لحاظ تحلیل (analytically reductive) انجامیده است که تاکید می‌کند که محتوای باورهای غیر پایه را می‌توان از راه تحلیل منطقی به محتوای باورهای پایه کاهش داد. یکی از این نظریات که نمونه نوع نظریات فروکاستی از راه تحلیل است، نظریه اصالت پدیدار (phenomenalism) است. این نظریه پالایشی نوین و تحلیلی از نظریه اسقف بارکلی (Bishop Berkeley) است. (۱۲)

### اصالت پدیدار

بارکلی پذیرفت که ما به تصورات خودمان که نمودهای احساس (appearances of sense) را در بر می‌گیرند، معرفت بیواسطه داریم. فرض کنید باورهای راجع به نمودها، باورهای پایه‌اند. به گفته بارکلی در بخشهای آغازین کتاب «اصول»، هنگامی که وجود اشیاء خارجی، مثلاً وجود یک گوجه فرنگی، را تصدیق می‌کنیم می‌توانیم مرادمان را بر حسب تصوراتی که از آن داریم بیان کنیم؛ یعنی می‌توانیم مرادمان را بر حسب نمودهایی که تجربه می‌کنیم (مانند نمودهای سرخی، گردی، طبله کرده)، و بر حسب نمودهایی بیان کنیم که اگر قرار بود عهده‌دار نحوه‌های مختلفی از رفتار شویم آنها را تجربه می‌کردیم. مثلاً، نمودهای زیاد سیب چون رسیده، سیاهی، تری و شلی را تجربه می‌کردیم، اگر مجبور بودیم به سوی نمودهای سرخی، گردی، طبله کرده روانه شویم. (۱۳) بنابراین، معنای مضمون باورهایی که راجع به اشیاء فیزیکی داریم و گزاره‌هایی که مضمون آنها را بیان می‌دارند در معنا می‌باید بر طبق این نظر معادل دو دسته از گزاره‌های بهم

پیوسته باشند؛ نخست گزاره‌هایی که بیان می‌دارند چه تصوراتی در اختیار داریم و چه نمودهایی را تجربه می‌کنیم و دوم گزاره‌هایی شرطی (hypothetical statements) که می‌گویند اگر شرایط گوناگونی تحقق یابند چه تصوراتی را خواهیم داشت و چه تجاربی را خواهیم آزمود.

این آموزه اصالت پدیدار در جامعه نوین است که تصریح می‌کند تمام گزاره‌ها و محتوای همه باورهای راجع به اشیاء خارجی را می‌توانیم، بی‌آنکه چیزی از معنا را از دست دهیم، به گزاره‌هایی در این باره که چه نمودهایی را در شرایط مختلف تجربه می‌کنیم یا تجربه خواهیم کرد ترجمه و تبدیل کنیم. یا به عبارتی، اگر در بیان اصالت پدیدار واژگان تخصصی و اصطلاحات داده‌های حس (sense-data) را به جای واژگان تخصصی نمود اختیار کنیم می‌توانیم بگوییم که تمام گزاره‌ها و محتوای همه باورها را می‌توانیم به گزاره‌هایی در این باره که چه داده‌های حس را تجربه می‌کنیم و یا تجربه خواهیم کرد ترجمه و تبدیل کنیم.<sup>(۱۴)</sup> می‌توانیم از طریق تامل در یک آزمایش ذهنی بر صحت و اعتبار این آموزه پی ببریم. فرض کنید تجاربی که شما دارید یا خواهید داشت دقیقاً همان چیزهایی هستند که اگر جهان خارج وجود داشت آنها بودند، اما در واقع جهان خارج نابود شده است و ما هیچ راهی برای پی بردن به عدم جهان خارج در اختیار نداریم. اکنون، پس از اینکه این فرض را تصور کردید، در نظر آورید که در واقع همین امر رخ داده است. مسلماً شما هیچ نشان و علامتی بر اینکه در این تجارب فریب خورده‌اید در اختیار ندارید، چرا که هر چیزی که تجربه می‌کنید دقیقاً آن چیزی است که اگر جهان خارج نابود نشده بود تجربه می‌کردید.

اگر شما گمان کنید این آزمایش ذهنی یک تردستی زبانی یا معنایی (verbal or semantic trick) است و در آن هیچ چیزی نابود نشده است، در این صورت به انگیزه پذیرفتن آموزه اصالت پدیدار پی خواهید برد. اصالت پدیدار به ما می‌گوید که اگر همه داده‌های حسی که تجربه می‌کنیم و یا در هر شرایطی تجربه خواهیم کرد دقیقاً همان‌گونه هستند که اگر جهان خارج وجود داشت بودند، در این صورت قطعاً جهان خارج وجود دارد. قول به اینکه جهان خارج وجود دارد دقیقاً به این معنا است که داده‌های حس مناسبی را در شرایط مختلف تجربه می‌کنیم یا تجربه خواهیم کرد. عدم خیالی جهان خارج یک خیال باطل و شعبده‌بازی معنایی (semantic illusion) است.

ارتباط آموزه اصالت پدیدار با نظریه شالوده این است که، اگر اصالت پدیدار راست باشد، در این صورت ترکیب عطفی گزاره‌های حاکی از داده‌های حس که در شرایط مختلف تجربه می‌کنیم یا تجربه خواهیم کرد منطقاً مستلزم گزاره‌هایی راجع به جهان خارج است، زیرا این گزاره‌ها معنای آن گزاره‌های راجع به جهان خارج را کاملاً ادا می‌کنند. بنابراین، ترکیبهای عطفی گزاره‌های حاکی از داده‌های حس، اگر راست باشند، منطقاً صدق گزاره‌های راجع به جهان خارج را تضمین می‌کنند. به تعبیر دیگر، اصالت پدیدار به ما می‌گوید که گزاره‌های راجع به جهان خارج از لحاظ تحلیل به گزاره‌های حاکی از داده‌های حس کاهش پذیرند، و از این رو، صدق گزاره‌های حاکی از داده‌های حس صدق گزاره‌های راجع به جهان خارج را تضمین می‌کند. بر فرض اینکه گزاره‌های حاکی از داده‌های حس مضمون باورهای پایه را بیان می‌کنند، صدق آنها صدق باورهای غیر پایه راجع به جهان خارج را تضمین می‌کند. و بالاخره، از این رو، اگر صدق باورهای پایه فی‌نفسه تضمین شده (self-guaranteed) است، آن تضمین به باورهای غیر پایه راجع به جهان اشیاء خارجی؛ به همان باورهای غیر پایه‌ای که باورهای پایه در اثر کاهش‌شان به این باورهای پایه منطقاً مستلزم آنها هستند، تسری می‌یابد.

اصالت پدیدار، گرچه عموم فلاسفه در حال حاضر از آن دفاع نمی‌کنند، ویژگی بارز نظریاتی است که از لحاظ تحلیل فروکاستی‌اند، و ارتباط این نظریات را با نظریه شالوده در باب توجیه را نشان می‌دهد. همه این نظریات ادعا دارند که نوعی خاص از گزاره‌ها؛ یعنی آن گزاره‌هایی که آماج کاهش قرار می‌گیرند، در معنا معادل گزاره‌هایی هستند که به آنها تحویل می‌یابند، و از این رو، منطقاً معادل آنها هستند. اگر آن گزاره‌هایی که گزاره‌های دیگر به آنها کاهش یافته‌اند مضمون باورهای پایه را بیان کنند، در این صورت این فروکاهش روشن می‌سازد که آنها چگونه می‌توانند صدق گزاره‌هایی را که آماج کاهش قرار گرفته‌اند تضمین کنند. آنها منطقاً مستلزم گزاره‌هایی هستند که آماج کاهش قرار گرفته‌اند و، بنابراین فرض که صدق باورهای پایه تضمین شده است، منطقاً صدق باورهای غیر پایه را تضمین می‌کنند.

### ایراداتی به اصالت پدیدار

با وجود این، در خصوص اصالت پدیدار تعدادی از مشکلات در کارند که به رد آن انجامیده‌اند.

اول اینکه، زبان داده‌های حس که نمودهایی را که احساس می‌کنیم، یا نحوه ظهور اشیاء را بر ما توصیف می‌کند به نزاع و اختلاف می‌انجامد. مثلاً، به گفته آیر (Ayer)، برخی از گزاره‌های حاکی از داده‌های حس اصلاح‌ناپذیرند،<sup>(۱۵)</sup> و ما مشکلاتی را که این ادعا را در میان گرفته‌اند بررسی کردیم. دوم اینکه، برخی از فلاسفه در این امر تردید روا داشته‌اند که بتوان تحلیل معنایی مورد نیاز گزاره‌های راجع به اشیاء خارجی بر حسب گزاره‌های حاکی از داده‌های حس را مورد بهره‌برداری قرار داد. مثلاً، چیزم بطور قابل قبولی نشان داده است که هیچ گزاره‌ای راجع به شیئی خارجی منطقی‌مستلزم گزاره‌ای ناظر به داده‌های حس یا نمودها نیست، و از این رو، برابری و هم‌ارزی معنایی به ثمر نمی‌رسد.<sup>(۱۶)</sup> با این همه، ممکن است معنای گزاره‌های حاکی از داده‌های حس معنای گزاره‌های راجع به اشیاء خارجی را به تحلیل ببرد، به این معنا که گزاره‌های حاکی از داده‌های حس منطقی‌مستلزم گزاره‌های راجع به اشیاء حسی باشند، اما عکس آن صادق نباشد. نشان دادن این استلزامات منطقی نوع مهمی از کاهش را برای مبنایگرایی به بار می‌آورد. اگر گزاره‌های حاکی از داده‌های حس، به رغم اینکه اصلاح‌ناپذیر نیستند، منطقی‌مستلزم گزاره‌های راجع به اشیاء خارجی باشند، گرچه عکس این امر صادق نباشد، در این صورت باورهای پایه، در صورتی که راست باشند، منطقی‌می‌توانند صدق باورهای غیر پایه راجع به اشیاء خارجی را تضمین کنند.

توسل به نظریات فروکاستی از لحاظ تحلیل به منظور تأیید مبنایگرایی با مشکلی سرنوشت‌ساز روبرو می‌شود که می‌توانیم آن را با بررسی بیشتر اصالت پدیدار روشن سازیم. فرض کنید گزاره‌ای راجع به شیئی خارجی E (مثلاً، اینکه در برابرم یک عدد گوجه فرنگی وجود دارد) در اختیار داریم و تحلیلی پدیدارباورانه (phenomenalistic) از E به زبان داده‌های حس داریم. این تحلیل از ترکیب عطفی گزاره‌های  $S_1$ ،  $S_2$  و غیره تا  $S_n$  که حاکی از داده‌های حس‌اند تشکیل شده است. به خاطر سهولت، بهتر است با عنوان گزاره‌های پایه به گزاره‌هایی اشاره کنیم که مضمون باورهای پایه را بیان می‌کنند، و با عنوان گزاره‌های غیر پایه به آن گزاره‌های اشاره کنیم که مضمون باورهای غیر پایه را بیان می‌کنند. گزاره‌های  $S_1$ ،  $S_2$  و غیره تا  $S_n$  را در نظر بگیرید. آیا این گزاره‌ها پایه‌اند، یا گزاره‌های غیر پایه‌اند؟

برخی از گزاره‌های حاکی از داده‌های حس، از  $S_1$ ،  $S_2$  و غیره تا  $S_n$  که گزاره‌های E را که راجع به



شیء خارجی است تحلیل می‌کنند و یا حتی منطقاً مستلزم آن هستند علی‌القاعده باید غیر پایه باشند. می‌توانیم این نکته را با توسل به این گزاره که «یک عدد گوجه فرنگی رسیده در برابر من هست» روشن سازیم. نوعی از گزاره‌های حاکی از داده‌های حس را در نظر آورید که به گمان ما می‌باید بخشی از تحلیل این گزاره باشند. برخی از این گزاره‌ها می‌باید در این باره باشند که در این لحظه چه چیزی را، مثلاً داده حس سرخی و گرمی را، احساس می‌کنم، و این گزاره‌ها می‌باید پایه باشند. ولی این گزاره‌ها به منظور اینکه گزاره «یک عدد گوجه فرنگی رسیده در برابر من هست» را تحلیل کنند یا منطقاً مستلزم آن باشند، منطقاً بسنده نمی‌کنند. ما علاوه بر این به گزاره‌های شرطی که در واقع شرطی خلاف واقع‌اند (contrary-to-fact hypothetical) نیاز داریم. این گزاره‌های شرطی در این باره‌اند که اگر قرار بود شرایط را تغییر دهم چه چیزی را احساس می‌کردم. مثلاً از طریق ضربه زدن به این گوجه فرنگی به قصد له کردن آن در مسیر، این داده‌های حس را احساس می‌کردم.

اگر چنین تلاشهایی هیچ تغییری را به بار نیاورد، چه بسا این داده‌های حس، به جای اینکه داده‌های حس از یک عدد گوجه فرنگی واقعی رسیده باشند، گمراه کننده، و خمیره خواب و خیالها و توهمات باشند.

خلاصه اینکه، گزاره‌های شرطی مورد بحث، به منظور اینکه این نتیجه را به بار می‌آورند که یک عدد گوجه فرنگی در برابر من هست، می‌باید به روشنی بیان کنند که اگر یک عدد گوجه فرنگی در برابر من بود در شرایط مختلف چه داده‌های حس را داشتم. برخی از این گزاره‌های شرطی می‌باید غیر پایه باشند، زیرا اگر چنانکه آنها اصلاً موجه‌اند، می‌باید از طریق دلیل موجه باشند. بسیاری از این گزاره‌ها می‌باید شرطی خلاف واقع باشند. این شرطیهای خلاف واقع بیان می‌دارند که اگر امور حتمی‌الوقوع غیر از آنچه که هستند بودند چه چیزهایی را احساس می‌کردیم. باور به صدق یک گزاره شرطی خلاف واقع، در صورتیکه آن باور اصلاً موجه باشد، بر پایه دلیل موجه است. بنابراین، ممکن نیست مجموعه‌ای از گزاره‌های  $S_1$ ،  $S_2$  و غیره، تا  $S_n$  که از تحلیل یا کاهش موجه پدیدار باورانه بدست آمده‌اند، همه باورهای خود موجه پایه در مورد داده‌های حس باشند. نتیجه این استدلال این است که ممکن نیست همه گزاره‌های  $S_1$ ،  $S_2$  و غیره، تا  $S_n$  که حاکی از داده‌های حس‌اند، و از تحلیل و یا فروکاهش موجه پدیدار باورانه یک گزاره

E راجع به شی خارجی بدست آمده‌اند، پایه باشند. اگر همه گزاره‌های حاکی از داده‌های حس پایه نیستند، در این صورت، این تحلیل یا کاهش مجموعه‌ای از گزاره‌های پایه را که صدق گزاره‌های پایه را تضمین می‌کنند در اختیار ما قرار نمی‌دهد.

استدلال گذشته را می‌توان به مجموعه متنوعی از نظریات تسری داد که از لحاظ تحلیل فروکاهشی‌اند، فلاسفه‌ای که از اصالت پدیدار، نظر به اینکه غیرواقع باورانه است، دوری جستند، اغلب به منظور اینکه روایت مورد نظر خودشان از مبنایگرایی را نگه‌دارند نظریه دیگری را که از لحاظ تحلیل فروکاهشی است پذیرفته‌اند. فی‌المثل، برخی از فلاسفه علم گزاره‌های مشاهده‌تی (observation statements) را پایه دانسته و تحلیلی فروکاهشی از تعمیمات و نظریات برحسب گزاره‌های مشاهده‌تی مطرح کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، روزگاری گفتند که می‌توانیم تعمیماتی را که به صورت «هر چیزی که  $O_1$  است  $O_2$  است» باشند، درجائیکه  $O_1$  و  $O_2$  واژه‌های مشاهده‌تی (observation terms) باشند، به صورت یک گزاره عطفی [یعنی ترکیبی عطفی از گزاره‌ها] تحلیل کنیم به این مضمون که «اگر  $O_1 X_1$  است، در این صورت  $O_2 X_1$  است، و اگر  $O_1 X_2$  است، در این صورت  $O_2 X_2$  است، و غیره». مشکلی را که قبلاً ذکر کردیم در این تحلیل آشکار می‌شود. از آنجایی که پیدا است همه این گزاره‌های شرطی خود موجه نیستند، حداقل برخی از آنها، اگر اصلاً موجه‌اند، می‌باید به‌عنوان باورهای غیرپایه موجه باشند؛ یعنی توجیه‌شان باید بر پایه دلیل استوار شده باشد. دلیل این مطلب این است که ما هر یک از اشیاء  $X_1$ ،  $X_2$ ، و غیره را نباید مشاهده کرده باشیم، و بنابراین، حتی اگر جایز بشماریم که باورهایی که به صورت گزاره‌های حملی مشاهده‌تی هستند خود موجه باشند، همه گزاره‌های شرطی که در تحلیل این تعمیمات و احکام کلی به کار رفته‌اند خود موجه نیستند. در نتیجه، برخی از آن باورها غیرپایه‌اند. از این رو، چنین تحلیل فروکاهشی نشان نخواهد داد که چگونه گزاره‌های پایه مشاهده‌تی صدق تعمیمات و احکام کلی غیرپایه را تضمین می‌کنند. نکات مشابهی شامل حال تحلیلهای فروکاهشی از گزاره‌های نظری (theoretical statements) برحسب گزاره‌های مشاهده‌تی می‌شود. بدین ترتیب، گرچه مبنایگرایی سبب تحلیل فروکاهشی بوده است، این نوع تحلیل از عهده اثبات آن بر نمی‌آید، زیرا این کاهش شالوده‌ای از گزاره‌های شرطی را به صورت واژگانی ممتاز از داده‌های حس یا مشاهده به ما خواهد سپرد. با وجود این، این گزاره‌های شرطی

شالوده‌ای در اختیار ما قرار نخواهد داد. اگر آنها اصلاً موجه باشند، ما در پذیرفتن آنها تنها براساس دلیل موجه خواهیم بود، و از این‌رو، غیرپایه‌اند. منظور از کاهش، فروکاستن گزاره‌های غیرپایه به یک مجموعه یا ترکیبی عطفی از گزاره‌های پایه است، کاهش دقیقاً به این علت از عهده این منظور بر نمی‌آید که مجموعه‌ای گزاره‌های غیرپایه متفاوت، اما یکسان را به ما می‌سپارد.

### خلاصه

دیدیم که جستجوی شالوده‌های خطاناپذیر کاری ناموفق است. تلاشی که به منظور یافتن باورهای پایه‌ای که صدق خودشان را تضمین کنند و برای شالوده مناسب باشند صورت گرفته نتایج بسیار ناچیزی را به بار آورده است. چراکه خطاناپذیری عملاً به همه باورهای ما سرایت می‌کند. برخی عهده‌دار فروکاستن مضمون باورهای غیرپایه و مضمونهای مجموعه‌هایی یا ترکیبهای عطفی از گزاره‌های پایه شده‌اند و تلاش کرده‌اند تا از این طریق تضمین صدق از باورهای پایه به باورهای غیرپایه تسری دهند، این تلاش نیز نتیجه‌بخش نبوده است. این کاهش باورهای پایه غیرمتفاوت، اما یکسان را به ما می‌سپارد. این نظر که می‌باید بنای مجلل معرفت را از مجموعه‌ای از باورهای پایه بسازیم یا از نو بنا کنیم که صدق آنها تضمین شده است و صدق همه باورهای دیگر را تضمین می‌کنند، اهمیتی ویژه در نظریه معرفت داشته است. اگر این نظر توفیق یافته بود، روشی را در اختیار ما قرار می‌داد که صدق آنچه را که پذیرفته‌ایم تضمین می‌کرد. این نظر، مانند دیگر سنتهای فلسفی نکته‌ای غیر از آنچه که از آن در ابتدا قصد کرده‌اند به ما آموخته است. درسی که این نظر به ما آموخته این است که ما در باورهایمان خطاپذیریم و باید بی‌آنکه تضمینی بر موفقیت‌مان در کار باشد پیش برویم. جستجوی صدق، اگر بر پایه شالوده‌ای از باورهای خود موجه استوار شود، باید با شالوده‌ای خطاپذیر استوار شود.

### معرفی آثار مکتوب

بخشی بسیار خوب از مبنای خردگرایی در کتاب: «نظریات معاصر در باب معرفت» تألیف جان پالک، آمده است. از جمله، در بخش هفتم از فصل پنجم این کتاب، از نوعی واقع‌گرایی مستقیم دفاع

شده که مشابه مبنایگرایی است، هرچند که حالات شالوده‌ای که در واقع‌گرایی مستقیم مطرح شده‌اند باور نیستند. این نظر جایگزینی برای آن نوع از مبنایگرایی است که در این فصل مورد بحث قرار دادیم. بوچوراف (Panayot Butchvarov) در کتاب «مفهوم معرفت» و آرتور دانتو (Athur Danto) در «فلسفه تحلیلی معرفت» و آ. جی. آیر (A.J. Ayer) در «مبانی معرفت تجربی»، و برتراند راسل در «مسائل معرفت» صور سنتی از مبنایگرایی را مطرح کرده و از آنها دفاع کرده‌اند. رودریک چیزم در اثر پیشینش «ادراک: یک بررسی فلسفی» از نظریه‌ای شبیه به یک نظریه شالوده‌خطاناپذیر دفاع کرده است. همچنین، نگاه کنید به: «معرفت، ادراک، و حافظه» تالیف کارل جینت (Carl Ginet)، و «توجیه تجربی» نگارش پال موزر (Paul Moser).

### پی‌نوشت‌ها:

\*. این مقاله ترجمه فصل سوم از کتاب زیر است:

*Theory of Knowledge*, Keith Lehrer, Routledge, London, 1990.

\*\* paranoid در روان‌پزشکی به فردی گفته می‌شود که دچار بدگمانی است و مثلاً همه را دشمن خود می‌پندارد. [م] ۱. از دیدگاه شالوده‌های خطاناپذیر در منابع زیر دفاع شده است:

J. L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1986), Chapter 5, part 7, and in R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982). See discussion in Chapter 1. fn. 13.

۲. غالباً ادعا می‌شود که دکارت قائل به چنین عقل‌گرایی‌ای است؛ اما این نظر، از لحاظ تاریخی احتمالاً اشتباه است. دکارت در بخش آخر کتاب *Discourse on Method* [= گفتار در روش] ذکر می‌کند که چگونه برای تصمیم‌گیری در میان فرضیه‌های رقیب به تجربه متوسل شده است. در این باره به بخش ششم کتاب مذکور مراجعه نمایید. در نتیجه، این نظر که: «دکارت یک عقل‌گرای تمام‌عیار بوده است» محل تردید است. به نظر می‌رسد وی می‌پذیرد دست‌کم در برخی موارد، توجیه از راه تجربه حسی به دست می‌آید.

۳. این دیدگاه در دو کتاب زیر توضیح داده شده است:

Panayot Butchvarov, *The Concept of Knowledge* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970), and Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Knowledge*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

بحث بوچوراف درباره دیدگاه «شواهد کافی» در صفحات ۴۹ و ۵۰ و بحث دانتو درباره «معرفت مستقیم» و «شواهد کافی» در صفحات ۲۶-۴۹، ۱۴۷ و ۱۲۲ آمده است. آیر نیز در کتاب زیر به همان پیش‌فرض‌ها می‌پردازد و تلاش می‌کند تا توجیه را بر پایه گزاره‌های اصلاح‌ناپذیر بنا نهد:

- A. J. Ayer in *Foundations of Empirical Knowledge* (New York: St. Martin's Press, 1955): 74-84.
4. J. L. Pollock, *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974) and *Contemporary Theories of Knowledge*; Mark Pastin, "Modest Foundationalism and Self-Warrant," in *American Philosophical Quarterly*, Monograph series 9 (1975); Ernest Sosa, "Epistemic Presupposition," in G.S. Pappas, ed., *Justification and Knowledge* (Dordrecht: Reidel, 1979): 79-92; Richard Foley, *A Theory of Epistemic Rationality* (Cambridge: Harvard University Press, 1987); and William Alston, "Two Types of Foundationalism," *Journal of Philosophy* 73 (1976): 165-85.
۵. برای نمونه نگاه کنید به:
- R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), 1st ed., Chapter 2, "The Directly Evident," and *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca: Cornell University Press, 1957), particularly Chapter 5, "Justification and Perception."
۶. پالاک نیز همین را مطرح می‌کند نگاه کنید به:
- J. L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Chapter 2, and Jonathan Kvanvig, "How to be a Reliabilist," *Amer. Phil. Q.* 23 (1986).
۷. نگاه کنید به:
- Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), particularly Chapters 1, 2, and 4.
۸. شیوه دیگر برای پرداختن به این مسائل، توسط جورج نخنیکیان در مقاله زیر ارائه شده است:
- George Nakhnikian, "Incorrigibility," *Philosophical Quarterly* 28 (1968): 207-15.
۹. کاترین پاین پارسونز در مقاله زیر، برخی اعتراض‌های مشابه را به این عقیده که: گزاره‌های مربوط به حالت ذهنی، اصلاح‌ناپذیراند؛ وارد می‌کند:
- Katherine Pyne Parsons, "Mistaking Sensations," *Philosophical Review*, 79 (1970): 201-13.
10. David Armstrong, "Is Introspective Knowledge Incorrigible?" *Phil. Rev.* 72 (1963): 424.
11. *Ibid.*
12. George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Colin M. Turbayne, ed. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), part 1.
13. *Ibid.*
14. Ayer, *Foundations*, 74-84.
۱۵. دفاع آیر از این تز در منابع زیر آمده است:
- Foundations*, 74-84, and in "Basic Propositions," in *Philosophical Essays* (New York: St. Martin's

Press, 1954): 105-24, particularly 113ff.

۱۶. نگاه کنید به:

Chisholm, *Perceiving*, appendix, 190-93.