

به سوی دفاعی از میناگرایی تجربی

لورنس بونجور

ترجمه رضا صادقی*

اشاره

لورنس بونجور اکنون استاد فلسفه در دانشگاه واشنگتن است. او که با دفاع از انسجام‌گرایی به حوزه معرفت‌شناسی وارد شد، اکنون به نوعی میناگرایی سنتی نزدیک شده است که براساس آن توجیه باورهای تجربی در نهایت مبتنی بر باورهای پایه است. نوشتار زیر ترجمه متن سخنرانی بونجور است که در فوریه ۱۹۹۱ در دانشگاه نوتردام ارائه شد. بونجور در این سخنرانی نخست به دلایل خود برای کنار گذاشتن انسجام‌گرایی اشاره می‌کند و سپس تلاش می‌کند ضمن بسط دیدگاهی میناگرایانه در باب توجیه، یکی از مهم‌ترین اشکالات به میناگرایی سنتی را پاسخ دهد.^۱

کلیدواژه‌ها: میناگرایی، باورهای پایه، توجیه، آشنایی مستقیم، خطاناپذیری، ماهیت آگاهی

در این نوشتار قصد دارم در گام‌هایی ابتدایی به بسط دیدگاهی میناگرایانه و کاملاً سنتی در باب توجیه باورهای تجربی، به ویژه باورهای مربوط به اجسام فیزیکی، پردازم و از آن دفاع کنم، یعنی این دیدگاه که چنین توجیهی در نهایت مبتنی بر باورهای پایه یا مبنایی درباره مضامین تجربه‌حسی است. به جای واژه «معرفت» از واژه توجیه استفاده می‌کنم تا خود را به مباحث مربوط به

*. دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی

اینکه آیا توجیه از لوازم معرفت است و بحث‌های مربوط به خود مفهوم معرفت، که آن را مفهومی در دسرساز می‌دانم، گرفتار نکنم.

بنابراین پرسش این است که برای صادق دانستن باورهای شناخته‌شده مربوط به جهان فیزیکی چه دلایلی داریم، در حالی که دلایلی را در نظر دارم که (۱) به دلیل مسلم فرض کردن مقبولیت دیگر باورهای مربوط به اجسام فیزیکی، به یک معنا مصادره به مطلوب نباشند؛ و (۲) اصولاً باورکنندگانی کمابیش شبیه خودمان از راه تأمل و تحلیل به آن دسترسی داشته باشند. (البته به این بحث که آیا توجیه مورد نظر عملاً در ذهن افراد عادی تحقق دارد، توجه چندانی ندارم.) اکنون گمان می‌کنم مبنای سستی، تنها امید برای پاسخی غیرشک‌گرایانه به این پرسش است.

تا حدود چهل سال پیش عموماً پذیرفته شده بود که این دیدگاه مبنای گرایانه به روشنی درست و در واقع کمابیش تنها جایگزین معرفت‌شناختی جدی برای شک‌گرایی رایج است. ولی در این فاصله این نوع مبنای گرایانه، یا در واقع هر نوعی از آن، در معرض هجومی همه‌جانبه قرار گرفت و به شکل گسترده‌ای به عنوان دیدگاهی که به روشنی غیر قابل قبول و حتی نومیدکننده است تلقی شد. در نتیجه، در این مدت تلاش برای تشریح و بسط جایگزین‌هایی غیرشک‌گرایانه برای مبنای تجربی، بخش قابل توجهی از پژوهش معرفت‌شناسانه را به خود اختصاص داده بود. حاصل این تلاش رشد قارچ‌گونه دیدگاه‌های گوناگونی بود که به شکل گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته‌اند، مانند انسجام‌گرایی (coherentism)، زمینه‌گرایی (contextualism)، بیرونی‌گرایی و بسیاری دیگر که یافتن نام برای آنها مشکل است. (گرچه بیرونی‌گرایی را می‌توان نوعی مبنای گرایانه دانست، ولی این دیدگاه این شرط درونی‌گرایانه را که توجیه یک باور باید از نظر شناختی در دسترس باورکننده باشد، رد می‌کند، شرطی که در همه انواع مبنای گرایانه سستی مورد اتفاق است. در اینجا قصد دارم از دیدگاه مبنای گرایانه سستی تری که درونی‌گرایانه است دفاع کنم و کاربردهای بعدی واژه «مبنای گرایانه» به همین دیدگاه اشاره دارند.)

خود من در رشد این دیدگاه‌ها نقش داشته‌ام، استدلال‌هایی بر ضد مبنای گرایانه طرح کرده و تلاش داشته‌ام به طور خاص، جایگزینی انسجام‌گرایانه را مطرح و از آن دفاع کنم. ولی پس از آنکه مدتی در بیابان و سوسه‌انگیز ولی بی‌پایان انسجام‌گرایی سرگردان بودم، به این نتیجه رسیدم که روند ضد مبنای گرایانه اخیر، خطایی جدی است، خطایی که پژوهش معرفت‌شناختی را در مسیری کاملاً اشتباه قرار می‌دهد و بهانه بی‌جایی به دست کسانی می‌دهد که معرفت‌شناسی را یکجا کنار می‌گذارند.

این تحول فکری، دو دلیل اصلی داشت. دلیل نخست، که در اینجا فقط می‌توانم به اجمال به آن اشاره کنم، این است که از نظر من هیچ یک از بدیل‌های اخیر در ارائه جایگزینی واقعاً غیرشک‌گرایانه برای میناگرایی سنتی موفقیت‌آمیز نیستند و در این مسیر چشم‌انداز روشنی ندارند. از بین جایگزین‌های اصلی در زمینه‌گرایی و بیرونی‌گرایی به شکلی کمابیش بی‌پرده پذیرفته می‌شود که به طور کلی برای صادق دانستن باورهای مربوط به جهان خارج دلایلی غیر مصادره به مطلوب که در درون در دسترس باشد، یافت نمی‌شود، نتیجه‌ای که از نظر من به خودی خود نوعی شک‌گرایی بسیار عمیق است که از نظر شهودی به هیچ وجه قابل قبول نیست. اکنون بر این باورم که انسجام‌گرایی، با وجود تلاش‌های من و دیگران برای نجات آن از چنین سرنوشتی (تلاش‌هایی که در بازنگری‌ها متوجه شدم که کاملاً بی‌ثمر بوده‌اند)، ناگزیر به همین سرنوشت شوم دچار می‌شود - بیشتر، همان‌گونه که بسیاری پیش از این استدلال کرده‌اند، به دلیل مشکل دسترسی فرد به مجموعه باورهای خود.^۲

دلیل دوم، که در ادامه تشریح خواهد شد، این است که اکنون گمان می‌کنم می‌توانم راهی برای بسط موضعی میناگرایانه بیابم که از مهم‌ترین اشکالات این دیدگاه در امان است. با این همه باید از ابتدا روشن شود که من در اینجا تقریباً فقط به اشکالاتی خواهم پرداخت که در امکان یا وجود خود باورهای مبنایی تردید ایجاد می‌کنند. البته مشکل اصلی دیگری نیز هست که همه میناگرایان به ناچار با آن روبرو خواهند شد: اینکه آیا و چگونه می‌توان از باورهای مبنایی با توجیهی مناسب به باورهای غیر مبنایی، خصوصاً به باورهای درباره جهان فیزیکی، رسید.^۳ این مشکل، همان‌گونه که از بحث‌های پیرامون «مسئله جهان خارج» که دست کم از زمان دکارت بسط یافته است روشن می‌شود، بسیار جدی است. ولی از نظر من این مشکل به تنهایی برای اشکالی به میناگرایی دلیلی روشن به دست نمی‌دهد تا و مگر اینکه در دیدگاهی جایگزین، بدون اینکه توجیه (یا معرفت) به شیوه‌هایی تعریف شود که به پذیرش تلویحی انواع جدی شک‌گرایی منجر شود، راه‌حل بهتری برای آن ارائه شود. به همین دلیل و همچنین برای رعایت اختصار و به احتمال زیاد، دست کم اکنون، از سر زیرکی، این مشکل اصلی دوم را در اینجا تقریباً حل‌ناشده رها می‌کنم و تنها در پایان مقاله بحثی مقدماتی پیرامون آن خواهم داشت.

۱. مبنای و اشکالی اساسی

بحث را با بررسی دقیق‌تر مفهوم محوری باور پایه یا مبنایی آغاز می‌کنم. در خلال این بررسی به یکی از مهم‌ترین اشکالات مبنای تجربی می‌رسیم که با تمرکز بر آن، تبیین خاصی که در اینجا باید برای باورهای مبنایی طرح شود، بسط خواهد یافت.

همان‌گونه که از استدلال شناخته‌شدهٔ تسلسل معرفتی برای مبنای تجربی، که من در اینجا وقت را صرف بازگویی آن نمی‌کنم، روشن می‌شود باور «پایه» یا مبنایی بنا بر فرض باوری تجربی است که (۱) دارای توجیه معرفتی مناسبی است، ولی (۲) توجیه معرفتی آن بر استنتاج از باورهای تجربی دیگری که خود باید به یک شکلی موجه باشند، مبتنی نیست. مشکل اصلی عبارت است از فهم اینکه چگونه می‌توان به شکلی موفقیت‌آمیز این دو عنصر را با یکدیگر وفق داد. وقتی می‌گوییم باوری مبنایی دارای توجیه معرفتی است معنایش این است که نوعی دلیل یا مبنا یا ضمانت برای صدق آن یا دست کم احتمال صدق آن وجود دارد، نوعی که، در اینجا فرض می‌کنم، برای فرد مورد نظر در دسترس است یا تحقق یافته است. ولی این دلیل یا مبنا یا ضمانت بنا بر فرض به شکل باور تجربی دیگری نیست، مثلاً به شکل این باور که باور نخست مورد بحث خصیصه‌ای دارد که می‌توان به طور مستقل نشان داد که حاکی از صدق است.^۴ پس به چه شکلی است؟

گاهی پیشنهاد شده که باورهای مبنایی یا پایه «خودتوجیه‌گر» و یا در غیر این صورت «بی‌نیاز از توجیه» اند، ولی به نظر می‌رسد این دو صورت‌بندی جایگاه معرفتی چنین باورهایی را بی‌جهت مشکل‌ساز یا حتی تناقض‌آمیز می‌کند. یک باور موجه نمی‌تواند واقعاً خودتوجیه‌گر باشد، مگر اینکه در مبنای دلیلی دوری به عنوان یک منبع توجیه پذیرفته شود، دیدگاهی که به نظر می‌رسد به روشنی غیر قابل قبول است (و همچنین یکی از مشکلات اصلی انسجام‌گرایی را حل می‌کند)، همچنین نمی‌توان به شکلی قابل قبول ادعا کرد که باورهای مبنایی بدیهی‌اند به آن معنا که در خصوص باورهای موجه پیشین ادعا شده است: مضمون یک باور تجربی امکانی نمی‌تواند به خودی خود دلیلی معقول برای صادق دانستن آن باور به دست دهد.^۵ و تنها راه برای اینکه باوری که مبنای دیگر باورهاست بتواند «بی‌نیاز از توجیه» باشد این است که آن باور دارای چیزی برابر با توجیه باشد (تفاوتی نمی‌کند که واژهٔ توجیه برای آن به کار رود یا خیر)، که در این صورت در خصوص چنین جایگاهی به توضیح بیشتری نیاز است.

در اینجا سخن روشن و، در دیدگاه کنونی من، درست این است که باورهای پایه یا مبنایی به واسطه تجربه توجیه می‌شوند. ولی مشکلی که بسیار دردسرساز از کار در می‌آید عبارت است از ارائه تصویری روشن و از نظر جدلی هوشمندانه، در خصوص اینکه بنا بر فرض چنین توجیهی چگونه شکل می‌گیرد.

مبناگرایی مانند سی. ای. لویس، ریچارد فومرتن^۶ و بسیاری دیگر، برای حل این مشکل از «ادراک مستقیم» مضمون تجربی مربوط یا «آشنایی مستقیم» با آن سخن می‌گویند. من اکنون، بر خلاف استدلال‌های گذشته خود^۷ بر این باورم که برای فهم این صورت‌بندی‌ها راهی را یافته‌ام که به دیدگاهی قابل دفاع می‌انجامد. البته این پاسخ در ظاهر، به گونه‌ای که توضیح خواهم داد، مشکل‌ساز است. براساس تصویری که در این پاسخ ارائه می‌شود در خصوص باور مبنایی، افزون بر خود تجربه حسی مربوط، دو عنصر مجزای دیگر نیز در میان است. نخست آنکه باوری به اصطلاح مبنایی یا پایه وجود دارد که مضمون آن به جنبه‌ای از تجربه مورد بحث مربوط می‌شود. دوم آنکه چیزی وجود دارد که به نظر می‌رسد فعل ذهنی مستقل دیگری است، یعنی فعل ادراک مستقیم یا آشنایی مستقیم با جنبه تجربی مربوط. و البته این فعل دوم است که دلیل صادق دانستن باور دانسته می‌شود.

ولی اکنون مشکل این است که ماهیت و جایگاه معرفتی خود این فعل ذهنی دوم را چگونه باید فهمید. اگر شناختی و مفهومی دانسته شود، به گونه‌ای که مضمون آن چیزی شبیه این قضیه یا ادعا باشد که تجربه مورد بحث ویژگی خاصی دارد که مضمون باور است، آنگاه به آسانی می‌توان فهمید که این فعل ذهنی دوم، اگر خودش موجه باشد، چگونه دلیلی برای صادق دانستن باور به دست می‌دهد، ولی به سختی می‌توان فهمید که چرا خودش به نوعی توجیه دیگر، یعنی دلیلی برای صادق یا درست دانستن مضمون تصدیقی یا قضیه‌ای آن، نیاز ندارد. و اینکه صرفاً گفته شود فعل ادراک مستقیم، بر خلاف باورهای عادی، ماهیتاً خطاناپذیر است به معنای انکار وجود مشکل، بدون ارائه هر گونه توضیح روشنی پیرامون چرایی و چگونگی آن، است.

از سویی دیگر اگر فعل ذهنی ادراک مستقیم یا آشنایی مستقیم دارای ماهیتی غیرشناختی و غیرمفهومی دانسته شود، به گونه‌ای که فاقد هر گونه ادعای قضیه‌ای درباره ویژگی تجربه باشد، آنگاه مشکل این است که در حالی که به روشنی هیچ بحث دیگری پیرامون توجیه طرح نشده است چگونه چنین فعلی می‌تواند دلیل یا پایه‌ای برای صادق دانستن باور اولیه‌ای باشد که بنا بر ادعا مبنایی است. اگر کسی که به طور مستقیم با تجربه‌ای آشنا شده، از این راه به نوعی آگاهی

قضیه‌ای در خصوص ویژگی‌های آن تجربه نرسیده باشد، چگونه باور او به داشتن تجربه‌ای با این ویژگی‌ها به واسطه فعل آشنایی مستقیم توجیه می‌شود؟

من همیشه این قیاس دوجویی^۱ را مهم‌ترین اشکال به مبنای تجربی می‌دانسته‌ام و تبیینی در باب چگونگی امکان پاسخ به آن موضوع اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. من در دو بخش بعد با بررسی نمونه‌ای از توجیه فراپاور (metabelief) مربوط به اندیشه تصدیقی یا باور درجه اول آگاهانه کنونی آغاز می‌کنم که به یک معنا نمونه‌ای فرعی است، ولی دسترس به آن آسان‌تر است و سپس در ادامه به بحث اصلی توجیه باورهای مربوط به تجربه حسی می‌پردازم.

۲. باورهای مبنایی درباره باورهای خود

در حالی که این مقاله را می‌نویسم، باور دارم که اندیشه‌های تصدیقی یا باورهای فعلی گوناگونی درباره مبنای تجربی و مشکلات آن دارم. به عنوان نمونه باور دارم که اکنون دارای این اندیشه یا باور فعلی هستم که مبنای تجربی بسیار بیش از آنچه که بیشتر فیلسوفان گمان می‌کنند قابل دفاع است. توجیه من (بر فرض که توجیهی داشته باشم) برای این فراپاور درجه دوم چیست؟ همان‌گونه که گذشت، پاسخ طبیعی به این پرسش، که همچنین پاسخی است که من در اینجا قصد تشریح و تقویت آن را دارم، عبارت است از تمسک به تجربه آگاهانه‌ای که در داشتن باور یا اندیشه فعلی مورد بحث نهفته است. ولی در اینجا نکته اصلی این است که ماهیت و جایگاه این تجربه به درستی فهمیده شود. دیدگاه من این است که جنبه‌ای ضروری و ذاتی از داشتن باوری فعلی عبارت است از آگاهی هوشیارانه به دو جنبه مرتبط از مضمون آن که مرتبط با یکدیگرند: نخست مضمون قضیه‌ای آن، در مثالی که گذشت این قضیه که مبنای تجربی بسیار بیش از آنچه بیشتر فیلسوفان گمان می‌کنند قابل دفاع است؛ دوم، ماهیت تصدیقی و نه مثلاً پرسشی نگرش فرد به آن مضمون. از نظر من این دو آگاهی (یا دو جنبه از یک آگاهی) ماهیتی تأملی یا دریافتی (apperceptive) ندارند: متضمن یک فعل ذهنی درجه دوم با این مضمون قضیه‌ای که من دارای باور مورد نظر هستم، نیستند. در عوض سازنده خود حالت باور درجه اول هستند، یعنی این دو جنبه هستند که آن باور را به باوری که هست، نه باوری دیگر یا در مجموع نوعی حالت آگاهانه دیگر، تبدیل می‌کنند. در اینجا موضوع صرفاً این است که باور یا اندیشه فعلی در نهایت حالتی آگاهانه است و آنچه که، در هنگام داشتن چنین باوری، به طور اولیه به آن آگاهی داریم دقیقاً همان مضمون تصدیقی و قضیه‌ای آن است؛ اگر به این مضمون آگاهی هوشیارانه نداشته باشیم اصلاً باور فعلی آگاهانه نخواهیم داشت.

گمان می‌کنم این تبیین از جنبهٔ تجربیِ باور فعلی ما را قادر به گذر از بین دو وجهِ قیاسِ دووجهیِ ضدمبنایگرایانه‌ای می‌کند که در بخش قبل به آن اشاره شد. نکتهٔ اصلی این است که مبنایی‌ترین تجربه‌ای که در داشتنِ باورهای فعلی نهفته است یک آگاهیِ تأملی یا دریافتیِ درجه دوم نسبت به تحقق آن باور نیست، صرفاً یک آگاهی غیر شناختی نیز نیست که نتواند ماهیت خاص آن باور و مضمون آن را نشان دهد. بلکه نوعی آگاهی ذاتی و سازنده از مضمون تصدیقی و قضیه‌ای آن باور است.^۹

این آگاهی از مضمون که می‌توان آن را «ذاتی» نامید به سبب ماهیت سازنده و غیر دریافتیِ خود، به توجیه نیاز ندارد و به دلیلی مشابه حتی توجیه‌پذیر هم نیست. در واقع تا آنجا که من می‌دانم، این گونه آگاهی سازنده و غیر دریافتی از مضمون کاملاً خطاناپذیر است کما بیش به همان معنایی که در دیدگاه‌های مبنایگرایانه به طور سنتی ادعا شده، ولی مدت‌ها است که در بیشتر دیدگاه‌ها کنار گذاشته شده است. از آنجا که به دلیل همین آگاهی ذاتی و غیر دریافتی از مضمون است که یک باور باوری خاص با مضمونی خاص است، نه باوری دیگر یا نوعی حالت دیگر، روشن است که امکان ندارد این آگاهی از مضمون خطا باشد- صرفاً به این دلیل که واقعیت یا موقعیت مستقلی در میان نیست که این آگاهی نسبت به آن خطا باشد.

گمان می‌کنم با تمسک به این آگاهی سازنده و ذاتی از مضمون قضیه‌ای و تصدیقی می‌توان این فراباور را که من باور درجه اولی دارم توجیه کرد. به نظر می‌رسد این گونه آگاهی سازنده از مضمون به روشنی می‌تواند فی‌نفسه و به خودی خود، دست کم در صورت یکسان بودن دیگر شرایط، دلیلی برای صادق دانستن این فراباور باشد که من باوری فعلی با مضمون خاص دارم (یا شاید به گونه‌ای واقع‌گرایانه‌تر برای صادق دانستن فراباوری که توصیفی اجمالی‌تر و انتزاعی‌تر از مضمون درجه اول به دست می‌دهد، ولی توصیفی که مضمون خاص‌تر واقعی ذیل آن قرار می‌گیرد). در اینجا نکتهٔ اصلی، که در ادامه روشن‌تر خواهد شد، این است که فراباور همان مضمونی را توصیف می‌کند که در آگاهی سازنده از مضمون نهفته است، بنابراین زمانی که به گونه‌ای هوشیارانه واجد آگاهی سازنده هستیم برای قضاوت در خصوص درستی یا نادرستی آن توصیف در موضع مطلوبی قرار داریم.

بنابراین چنین فراباوری می‌تواند دقیقاً دارای جایگاهی معرفتی باشد که در مبنایگرایِ درخواست شده است: موجه بودن آن به این معناست که دلیلی روشن برای صادق دانستن آن در درون در دسترس است، ولی دلیل مورد بحث می‌تواند به گونه‌ای باشد که از هر گونه تمسکی به باوری دیگر که خود نیازمند توجیه است پرهیز شود- گرچه پیش از این روشن شد که این آگاهی

درجه اول «ذاتی» یا سازنده است که منبع نهایی توجیه است، نه فراباوری که به واسطه این آگاهی توجیه می‌شود.

البته خطاناپذیری آگاهی «ذاتی» شامل فراباور دریافتی نمی‌شود: هنوز این امکان وجود دارد که کسی در ادراک دریافتی باور خود دچار خطا شود، یعنی باوری درجه دوم داشته باشد که مضمون آگاهی ذاتی یا سازنده را که سازنده باور درجه اول است به درستی نمایش نمی‌دهد. چنین خطایی ممکن است به دلیل بی‌توجهی صرف باشد یا شاید حاصل پیچیدگی یا ابهام خود مضمون باور باشد یا از مشکل دیگری ناشی شده باشد. ولی در یک وضعیت مشخص اگر برای افزایش امکان خطا دلیل خاصی وجود ندارد، به نظر نمی‌رسد این امکان خطا مانع آن باشد که فراباور درجه دوم بر پایه آگاهی سازنده درجه اول قابل توجیه باشد. این صرفاً بدین معنا است که چنین توجیهی، در حالی که به شیوه‌های گوناگونی قابل نقض است، کافی است تا و مگر اینکه خلاف آن ثابت شود، نه اینکه لازم باشد به شکلی پیشین و مستقل اعتمادپذیری آن ثابت شود.

از نظر من تبیین بالا در خصوص جایگاه مبنایی فراباورهای مربوط به باورها یا اندیشه‌های فعلی فرد از نظر شهودی مقبولیت بسیاری دارد. ولی این مقبولیت به سختی می‌تواند درستی آن را نشان دهد و بهترین راه برای دفاع بیشتر از آن عبارت است از بررسی و تقویت دیدگاهی بنیادین در باب ماهیت آگاهی که مبنای تبیین فوق است. بخش بعد به این موضوع اختصاص خواهد داشت.

۳. دو نظریه در باب آگاهی

همان‌گونه که گذشت مبنای نظریه مبنایگرایانه‌ای که اکنون طرح شد، دیدگاهی است درخصوص ماهیت خود آگاهی، یعنی این دیدگاه که نوعی آگاهی مناسب از مضمون جنبه‌ای سازنده و ذاتی از یک حالت ذهنی آگاهانه است،^{۱۰} جنبه‌ای که بخشی از ماهیت درونی خود آن حالت است و به هیچ وجه مبتنی بر حالت دریافتی دیگری نیست. شاید برای تشریح این دیدگاه و دفاع از آن، بهترین راه این باشد که آن را با تنها جایگزین بسیار روشنی که دارد مقایسه کنیم، یعنی با دیدگاهی که با عنوان نظریه «اندیشه درجه- بالاتر» در باب آگاهی شناخته می‌شود و ابتدا دیوید روزنتال آن را به روشنی طرح و از آن دفاع کرد.^{۱۱} براساس دیدگاه او، آگاهی ویژگی ذاتی حالت ذهنی نیست. بلکه یک حالت ذهنی صرفاً زمانی آگاهانه می‌شود که موضوع حالت ذهنی دومی قرار گیرد، یعنی موضوع اندیشه درجه بالاتری با این مضمون که فرد در حالت ذهنی نخست قرار دارد.

روشن است که جدال بین این دو دیدگاه در باب ماهیت آگاهی، برای امکان دفاع از نوعی مبنایگرایی که در بخش قبل پیشنهاد شد (و در ادامه روشن تر خواهد شد) تعیین کننده است. اگر دیدگاه روزنتال درست باشد، جنبه آگاهانه این باور یا اندیشه درجه اول من که مبنایگرایی بسیار بیش از آنچه که بیشتر فیلسوفان گمان می کنند قابل دفاع است، مبتنی بر وجود یک اندیشه درجه دوم مناسب است، یعنی این اندیشه که من دارای این باور فعلی هستم که مبنایگرایی بسیار بیش از آنچه بیشتر فیلسوفان گمان می کنند قابل دفاع است. در نتیجه (گرچه او هرگز با صراحت نمی گوید ولی به نظر می رسد به روشنی چنین منظوری دارد) هرگز به مضمون باور یا اندیشه درجه اول آگاهی نخواهیم داشت، مگر اینکه آن مضمون در اندیشه ای درجه دوم ادراک شود. و در این صورت آگاهی هوشیارانه از مضمون درجه اول به روشنی صرفاً به عنوان بخشی از مضمون اندیشه درجه دوم تحقق می یابد، به گونه ای که هیچ آگاهی سازنده یا ذاتی از مضمون باور یا اندیشه درجه اول وجود ندارد که بتواند مبنای توجیه فراابوری باشد که در بخش قبل به آن اشاره شد. و چون به نظر می رسد این اندیشه درجه دوم درست به اندازه فراابور نخست به توجیه نیاز دارد- در واقع ممکن است اندیشه درجه دوم به روشنی شکل فعلی خود آن فراابور باشد- تمسک به مضمون آن نیز هیچ توجیه مبنایی به دنبال ندارد. بنابراین اگر نظریه اندیشه درجه بالاتر در باب آگاهی درست باشد، دیدگاهی مبنایگرایی که من تلاش داشتم آن را بسط دهم درست نخواهد بود.

ولی، خوشبختانه، با دلیلی روشن و قطعی می توان نشان داد که نظریه اندیشه درجه بالاتر نادرست است. (یک دلیل دیگر هم که به یک معنا از قطعیت کمتری برخوردار است، ولی باز دلیلی جدی است، در ادامه طرح خواهد شد.) دلیل مورد نظر با توجه به این نکته به دست می آید که همه اندیشه های درجه بالاتری که تحقق آنها موجب آگاهانه شدن اندیشه های درجه پایین تر می شود نمی توانند آگاهانه باشند. یک اندیشه درجه بالاتر به واسطه اینکه باز موضوع اندیشه درجه بالاتری است آگاهانه می شود، ولی چون کاملاً روشن است که سلسله ای نامتناهی از این اندیشه های درجه بالاتر وجود ندارد و احتمالاً نمی تواند وجود داشته باشد، در هر مرحله از این اندیشه ها، که موضوع آن عبارت است از مرحله قبلی، باید یک اندیشه در بالاترین درجه آن وجود داشته باشد که به نوبه خود باز موضوع اندیشه درجه بالاتری نباشد، و به همین دلیل، براساس نظریه اندیشه درجه بالاتر، خودش آگاهانه نباشد. همه اینها را روزنتال می پذیرد و در واقع به نظر می رسد از آن دفاع می کند (۶۷)، گرچه، اگر اشتباه نکنم، بدون اینکه به طور کامل اهمیت آن را درک کند.

اکنون بار دیگر به مثال نخست من توجه کنید که عبارت بود از باور آگاهانه درجه اول من به اینکه مبنای بسیار بیش از آنچه بیشتر فیلسوفان گمان می‌کنند قابل دفاع است. براساس تبیین روزنتال، همان‌گونه که دیدیم، آگاهانه بودن این اندیشه باید حاصل این اندیشه درجه دوم باشد که من دارای اندیشه درجه اول هستم، نه حاصل آگاهی هوشیارانه سازنده یا «ذاتی». و برای آسان‌تر شدن بحث فرض کنید که در این وضعیت خود اندیشه درجه دوم موضوع اندیشه درجه بالاتری نیست و بنابراین خودش، براساس تبیین روزنتال، آگاهانه نیست. به نظر می‌رسد روزنتال چنین وضعیتی را رایج‌ترین وضعیت می‌داند (۶۶-۶۵) و معتقد است احتمال‌های پیچیده‌تر، گرچه در مسیری دشوارتر، در نهایت به نتیجه مشابهی ختم می‌شوند.

اکنون مشکل عبارت است از درک اینکه براساس این تصویر اصلاً چرا و چگونه از مضمون باور یا اندیشه درجه اول خود آگاهی؟ آگاهی ما از این مضمون صرفاً به دلیل داشتن اندیشه درجه اول نیست. و گرچه مضمون درجه اول در مضمون اندیشه درجه دوم منعکس شده، ولی براساس دیدگاه روزنتال ما از مضمون درجه دوم نیز آگاه نیستیم، چون اندیشه درجه بالاتری درباره آن وجود ندارد. بنابراین اینکه بنا بر فرض منشأ یا جایگاه آگاهی از مضمون درجه اول چیست، کاملاً مبهم می‌ماند. اگر اندیشه درجه اول به خودی خود آگاهانه نیست و اندیشه درجه دوم به خودی خود آگاهانه نیست، و اگر در این حالت اندیشه درجه بالاتری وجود ندارد (که صرفاً باعث طولانی‌تر شدن زنجیره اندیشه‌های غیر آگاهانه خواهد شد) آنگاه به نظر می‌رسد مضمون درجه اول فعلی اصلاً آگاهانه نیست - با اینکه او در ابتدا تصریح می‌کند که اندیشه درجه اول (به یک معنا) آگاهانه است.

حدس من این است که روزنتال (و بسیاری دیگر از جمله احتمالاً خود دکارت) دو امر را که تفاوتی ظریف ولی اساسی با یکدیگر دارند خلط کرده‌اند: نخست، آگاهی به مضمون حالت ذهنی آگاهانه، که از نظر من، بخشی ذاتی از وجود خود آن حالت است؛ و دوم، آگاهی دریافتی یا تأملی به خود آن حالت، یعنی آگاهی به / اینکه چنین حالتی تحقق یافته است، که من می‌پذیرم مستلزم حالتی درجه دوم یا دریافتی است. این خلط را می‌توان به روشنی در این بیان روزنتال دید که «حالت‌های آگاهانه صرفاً حالت‌هایی ذهنی هستند که ما از وجود آنها آگاهی داریم». (۶۲) خلط این دو امر به شکلی کاملاً گریزناپذیر به این دیدگاه می‌انجامد که یک حالت ذهنی فقط زمانی می‌تواند ماهیتی آگاهانه داشته باشد که به گونه‌ای تقریباً تناقض‌آمیز هم دارای مضمون عادی خود باشد و هم دارای مضمونی خوداشاره مبنی بر اینکه خودش تحقق یافته است. روزنتال قطعاً به درستی

چنین دیدگاهی را رد می‌کند (۷۰-۶۹) ولی خطای او این است که گمان می‌کند تنها جایگزین برای نظریه اندیشه درجه بالاتر او همین است.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره کرد این است که اگر حالت ذهنی خاصی فاقد این آگاهی ذاتی از مضمون خود باشد (که من در اینجا استدلال نکرده‌ام که ناممکن است)، باز ممکن است به یک شکلی دارای این اندیشه درجه بالاتر شویم که آن حالت درجه پایین‌تر وجود دارد. ولی این گونه اندیشه درجه بالاتر، حتی اگر خود به شیوه‌ای که بیان شد ذاتاً آگاهانه باشد، بر خلاف ادعای روزنتال نمی‌تواند موضوع خود را به حالتی آگاهانه تبدیل کند، گرچه فرد از آن حالت به عنوان یک موضوع آگاه است. نتیجه مهم این نکته این است که در چنین موقعیتی، آگاهی فرد از مضمون حالت درجه پایین‌تر صرفاً به طور غیر مستقیم خواهد بود و صرفاً به گونه‌ای است که این مضمون در مضمون حالت درجه بالاتر توصیف یا تعریف شده است؛ توصیفی که البته شاید ناقص باشد یا کاملاً درست نباشد و در هر صورت در چارچوبی مفهومی خواهد بود. به ویژه اگر حالت مورد نظر حالتی کیفی یا حسی باشد که مضمونی غیر مفهومی (این نکته را در ادامه بیشتر توضیح خواهم داد) دارد، آنگاه بین آگاهی مفهومی و بیرونی از تحقق آن و آگاهی هوشیارانه فعلی از خود مضمون کیفی یا حسی از زمین تا آسمان تفاوت است.

بنابراین نظریه اندیشه درجه بالاتر غیر قابل قبول است و در واقع به روشنی چنین است و با توجه به اینکه تنها جایگزین روشن دیدگاهی است که در بالا از آن دفاع شد، یعنی این دیدگاه که آگاهی مناسب از مضمون جنبه‌ای سازنده و ذاتی از حالت‌های ذهنی آگاهانه است، آن گاه می‌توان، همان‌گونه که گذشت، برای توجیه باور مبنایی به این آگاهی تمسک کرد.

۴. باورهای مبنایی درباره تجربه حسی

آنچه گذشت، اگر درست باشد، دست کم نشان می‌دهد که چگونه نوعی باور خاص، یعنی، فراابوری دریافتی درباره باور فعلی خود فرد، می‌تواند پایه باشد به این معنا که دلیلی درونی برای احتمال صدق آن وجود داشته باشد بدون اینکه آن دلیل به باوری دیگر یا حالت شناختی دیگری که به خودی خود نیازمند توجیه است، وابسته باشد. جدای از اشکالات احتمالی که مبتنی بر دیدگاه‌های بیرونی‌گرایانه در باب مضمون باور طرح شده‌اند، و من، گرچه در اینجا فرصت پرداختن به آنها را ندارم^{۱۲}، آنها را کاملاً غیر قابل قبول می‌دانم، تبیین مورد بحث همچنین بسیار بدیهی به نظر می‌رسد، به اندازه‌ای که اگر نبود که افراد زیادی، از جمله خود من در گذشته، برای انکار آن تلاش کرده‌اند، نیازی به بحث نداشت.

نتیجه این تبیین چیست؟ این تبیین با اینکه بیشتر رنگ و بویی میناگرایانه دارد ولی حتی برای نظریه‌های انسجام، مانند دیدگاه اولیه خود من، ارزشمند است.^{۱۳} گرچه هنوز مشکلی جدی برای باورهای غیر فعلی، که تبیینی که گذشت به طور مستقیم برای آنها کاربرد ندارد، باقی است، دست کم بخش زیادی از مشکل دسترسی فرد به باورهای خود حل می‌شود. با این همه قابل تردید است که باورهای مبنایی درباره باورهای خود من، حتی با چشم‌پوشی از نگرانی‌های حاصل از تمایز فعلی - گرایش (occurrent- dispositional)، به تنهایی بتوانند مبنایی مناسب برای توجیه باورهای پیرامون جهان فیزیکی عینی به دست دهند.^{۱۴} و به هر حال با نشان دادن چگونگی امکان درک مبنایی از مضمون باورهای خود، امکانی مشابه، گرچه پیچیده‌تر و مشکل‌سازتر، برای مضمون‌های انواع دیگر تجربه، به ویژه تجربه حسی و ادراکی، طرح خواهد شد که باید بررسی شود.

بنابراین حالتی از مثلاً تجربه بصری، مانند حالت کنونی من در هنگام نگاه کردن به بیرون از این اتاق، را در نظر بگیرد. چنین تجربه‌ای، مانند یک باور فعلی، حالتی آگاهانه است. و این از نظر من به این معناست که تجربه مورد بحث، به شیوه‌ای شبیه به تبیین باور یا اندیشه فعلی که در بالا طرح شد، به خودی خود متضمن آگاهی غیر دریافتی «ذاتی» یا سازنده از نوعی مضمون خاص به خود است، یعنی از مضمون تجربی یا حسی.^{۱۵} و باز به شیوه‌ای مشابه، این آگاهی سازنده از مضمون حسی نیازی به توجیه ندارد و در واقع خطاناپذیر است به این معنا که هیچ نوع خطایی حتی مرتبط با آن نیست. از آنجا که این آگاهی از مضمون حسی است که به حالت تجربی من مضمون خاصی را می‌بخشد که دارد و بنابراین آن را به حالت تجربی خاصی تبدیل می‌کند که هست، از نظر منطقی امکان ندارد که این آگاهی درباره مضمون مورد بحث خطا باشد. و بنابراین روشن است که این آگاهی از مضمون حسی نیز برای توجیه باورهای مبنایی در دسترس است.

با این همه پیش از آنکه این دیدگاه را شتابزده بپذیریم باید اشکالی را بررسی کنیم که اخیراً به آن توجه زیادی شده است. این اشکال، که با درجات متفاوتی از صراحت، در اندیشه فیلسوفان گوناگونی مانند پوپر، سلرز، دیویدسون و رُرتی^{۱۶} به چشم می‌خورد، مبتنی بر این تصور است که مضمون مجزای یک تجربه حسی یا ادراکی، همان مضمونی که آگاهی از آن، تجربه را به تجربه‌ای تبدیل می‌کند که هست، ماهیتی غیر قضیه‌ای و غیر مفهومی دارد؛ در حالی که این تصور دست کم به معنای آن است که این آگاهی کاملاً مبنایی از مضمون حسی در چارچوبی مقولی یا عام بیان نمی‌شود و یک آگاهی قضیه‌ای به اینک تجربه ذیل مقولات کلی یا کلیات قرار می‌گیرد، نیست. و از این مقدمه نتیجه‌گیری می‌شود که این گونه آگاهی نمی‌تواند هیچ گونه نسبت توجیه‌گری قابل

فهمی با باوری داشته باشد که در چارچوبی قضیه‌ای و مفهومی صورت‌بندی شده است، و بنابراین نسبت بین این دو باید صرفاً علی باشد. به تعبیر دیویدسون:

نسبت بین یک احساس و یک باور نمی‌تواند منطقی باشد، چون احساس‌ها از باورها یا نگرش‌های قضیه‌ای به شمار نمی‌روند. پس آنها چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ گمان می‌کنم پاسخ روشن است: نسبت بین آنها علی است. احساس‌ها علت برخی باورها و به همین معنا مبنای آنها یا پایه آن باورها هستند. ولی تبیین علی یک باور نشان نمی‌دهد که آن باور چرا و چگونه موجه است.^{۱۷}

اگر این مطلب درست باشد، آنچه من آن را آگاهی سازنده یا «ذاتی» از مضمون حسی نامیدم، گرچه بی‌شک وجود دارد، نمی‌تواند نقشی توجیه‌گر داشته باشد و بنابراین روشن است که اهمیت معرفت‌شناختی واقعی ندارد.

مقدمه این استدلال، یعنی این ادعا که تجربه حسی لزوماً ماهیتی غیر مفهومی دارد، از نظر من هم درست است و هم با اهمیت. دست کم تا اندازه‌ای به این دلیل که مضمون مثلاً تجربه بصری من هنگام نگاه کردن به بیرون این اتاق بسیار خاص‌تر، مبسوط‌تر و متنوع‌تر از آن است که بتوان آن را به شکلی مناسب در یک صورت‌بندی قضیه‌ای یا مفهومی جای داد- یا دست کم در یک صورت‌بندی که من اکنون قادر به طرح یا حتی فهم آن باشم. از این گذشته، حتی اگر بتوان توصیف مفهومی بسیار کاملی را تصور کرد که دارای ترکیبی مناسب باشد، روشن به نظر می‌رسد که اندیشیدن در چارچوب مثلاً مفاهیمی خاص از رنگ به شکلی پیچیده، هرگز با تجربه عملی شکل خود رنگها یکسان نیست. (در اینجا با اشکال دوم از نظریه اندیشه درجه بالاتر در باب آگاهی روبرو هستیم که پیش از این به آن اشاره شد: یک اندیشه مفهومی درجه بالاتر قادر به تبیین نوعی مجزا از آگاهی که در حالت حسی آگاهانه یافت می‌شود، نیست.)

ولی گرچه می‌پذیریم که قبلاً در زمره کسانی بودم که از این اشکال تأثیر پذیرفته‌اند، اکنون فکر می‌کنم که از مقدمه آن نمی‌توان به سادگی به نتیجه مورد نظر رسید. چون حتی اگر بپذیریم و در واقع تأکید کنیم که مضمون خاص تجربه به خودی خود غیر قضیه‌ای و غیر مفهومی است، به طور قطع این مضمون را هنوز، مانند دیگر انواع پدیده‌های غیر مفهومی گوناگون، می‌توان با درجات متفاوتی از تفصیل و دقت به شکلی مفهومی توصیف کرد. نسبت بین مضمون غیر مفهومی و این توصیف مفهومی مورد نظر شاید منطقی، به معنای مورد نظر دیویدسون، نباشد، ولی روشن است که صرفاً علی هم نیست. بلکه نسبتی توصیفی (descriptive) است. و در جایی که این نسبت توصیفی تحقق یابد، ماهیت مضمون غیر مفهومی به روشنی نوعی دلیل یا مبنای صادق یا درست (یا، البته، به شکلی یکسان، برای کاذب یا خطا) دانستن توصیف است.

البته چنین دلیلی فقط برای کسی است که به ماهیت مضمون غیر مفهومی به طور مستقل، یعنی مستقل از خود توصیف مفهومی، دسترسی داشته باشد. در بیشتر انواع موقعیت‌های معمولی، مثلاً در هنگام توصیف وضعیت یا جسمی فیزیکی، فقط با داشتن حالت مفهومی دیگری که توصیف دوم و احتمالاً خاص‌تری را نشان می‌دهد، می‌توان مستقل از توصیف به مضمون دسترسی داشت. و این توصیف دوم البته خودش به همین اندازه نیازمند توجیه است، به گونه‌ای که توجیهی مبنایی به دست نمی‌آید. ولی در موقعیت بسیار خاصی که موضوع بحث ما است، یعنی جایی که مضمون غیر مفهومی مورد توصیف، خودش حالتی آگاهانه است، بدون نیاز به توصیف مفهومی دیگری و به کمک آگاهی «ذاتی» یا سازنده از مضمون، می‌توانیم از ماهیت آن آگاه شدیم و از این راه در جایگاهی قرار خواهیم گرفت که می‌توانیم باور درباره آن حالت را درست بدانیم.

بنابراین، همان‌گونه که گذشت، با داشتن حالتی آگاهانه از تجربه حسی، صرفاً به دلیل داشتن آن تجربه از مضمون حسی خاص آن حالت آگاه خواهیم بود. و بنابراین اگر به نظر آید که باور دریافتی من آن مضمون مفهومی را توصیف می‌کند یا آن را در چارچوب مفاهیم، گرچه بی‌شک به شکلی ناقص، بیان می‌کند، و اگر مضمون توصیفی آن باور را بفهمم، یعنی بفهمم که یک تجربه باید چگونه باشد تا بتواند آن توصیف مفهومی را صادق کند، آنگاه به نظر می‌رسد برای حکم به اینکه آیا توصیف مفهومی، همان‌گونه که به نظر می‌رسد، درست است در جایگاه مناسب و در واقع مطلوبی هستم، و در این صورت، از این راه در پذیرش آن باور موجه هستم. در اینجا نیز دلیلی برای ناممکن دانستن خطا وجود ندارد و بنابراین دلیلی نیست که گمان شود این‌گونه باور دریافتی خطاناپذیر یا تردیدناپذیر است. ولی تا وقتی که برای احتمال وقوع خطا دلیل خاصی وجود ندارد، این واقعیت که به نظر می‌رسد چنین باوری به درستی از تجربه آگاهانه‌ای خبر می‌دهد که ادعای توصیف آن را دارد، مبنایی کاملاً مناسب برای درست دانستن آن توصیف است، و بنابراین مبنایی مناسب برای توجیه است.

در اینجا در واقع به نظر می‌رسد دقیقاً نوعی تشابه یا «مواجهه» مستقیم بین توصیف مفهومی و بخش غیر مفهومی واقعیت، که مورد توصیف واقع شده، تحقق یافته که اگر قرار باشد توصیف‌های مفهومی اصلاً به گونه‌ای قابل اثبات پیوندی با واقعیت ایجاد کنند این مواجهه از نظر شهودی ضروری به نظر می‌آید، ولی بسیاری از فیلسوفان، باز متأسفانه از جمله خود من، آن را ناممکن دانسته و رد کرده‌اند. قطعاً چنین مواجهه‌ای صرفاً در جایی ممکن است که واقعیت مورد نظر خودش حالتی آگاهانه باشد و توصیف مورد نظر درباره مضمون آن حالت باشد، ولی به نظر

می‌رسد در آن موقعیت بسیار خاص مواجهه به هیچ وجه مشکل‌ساز نیست. بنابراین در نهایت می‌توان دید که داده (given) اسطوره نیست!

مطمئن نیستم معرفت‌شناسانی مانند آنهایی که پیش از این به آنها اشاره شد زمانی که مفهوم «آشنایی مستقیم» یا «آگاهی بی‌واسطه» را به کار می‌برند، این نوع آگاهی ذاتی غیر دریافتی از مضمون حالت هوشیارانه را دست کم به طور اولیه مد نظر داشته باشند. ولی اگر چنین باشد، آنگاه بحث‌های پیرامون آشنایی مستقیم اغلب بدون هیچ دلیلی مبهم طرح شده‌اند، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد، به جای نوعی آگاهی که صرفاً سازنده خود حالت هوشیارانه است، به گونه‌ای رازآمیز از نوعی ادراک خطاناپذیر یا قابل اعتماد نسبت به موضوع شناختی مستقلی سخن می‌گویند. از این گذشته، ادعای برخی طرفداران آشنایی مستقیم مبنی بر امکان آشنایی مستقیم با اجسام فیزیکی یا سطوح آنها براساس تبیینی که اکنون در خصوص ماهیت آشنایی مستقیم طرح شد، کاملاً بی‌معنا می‌شود و ادعای رایج دیگر طرفداران این مفهوم مبنی بر اینکه فقط می‌توان با حالات ذهنی خود آشنا بود، تأیید می‌شود.^{۱۸} همچنین گمان می‌کنم چیزم زمانی که از حالت‌های «خودنمون» (self-presenting) سخن می‌گوید، واژه‌ای که به نظر می‌رسد برای پدیده مورد بحث بسیار مناسب‌تر از واژه «آشنایی» است، مرادش همین نوع آگاهی «ذاتی» یا سازنده از مضمون حالت هوشیارانه است.^{۱۹} متأسفانه او نتوانست این تصور را برای فیلسوفان و از جمله خود من به طور کامل روشن کند، گرچه اکنون بر این باورم که دست کم بخش زیادی از تقصیر به گردن کسانی است که موفق به فهم آن تصور نشدند.

در این بخش روشن شد که واقعاً مبنایی امکانی برای توجیه تجربی وجود دارد، و کما بیش، همان‌گونه که میناگرایان سستی تصور می‌کنند، از باورهایی درباره مضمون تجربه حسی (و مضمون دیگر حالت‌های آگاهانه) تشکیل شده است. ولی در حالی که این نتیجه برای دفاع از میناگرایی سستی ضروری است، روشن است که به هیچ وجه کافی نیست و بسیاری از پرسش‌ها و مباحث دیگر باقی می‌ماند که باید به آن پرداخت. در دو بخش پایانی تلاش می‌کنم به اختصار پیرامون برخی از آنها بحث‌هایی را طرح کنم، گرچه طولانی‌ترین و مهم‌ترین آنها، یعنی مشکل جهان خارج، تا حد زیادی دست‌نخورده باقی خواهد ماند.

۵. صورت‌بندی مفهومی مضمون حسی

شاید نخستین پرسش این باشد که باورهای به اصطلاح مبنایی درباره مضمون حسی در واقع به چه شکلی هستند و متقابلاً این پرسش که آیا این فرض قابل قبول است که افراد عادی در عمل چنین باورهایی دارند.

در اینجا فرض می‌کنم که مضمون تجربه حسی برای داشتن هر گونه نقش توجیه‌گری، به ناچار باید در چارچوب باورهایی که به روشنی درباره آن هستند صورت‌بندی مفهومی شود. اگر این سخن که برخی آن را پذیرفته‌اند،^{۲۰} قابل قبول بود که مضمون غیر مفهومی، بدون اینکه لازم باشد خودش در چارچوبی مفهومی صورت‌بندی شود، به یک معنا می‌تواند توجیهی مستقیم برای باورهایی باشد که به طور مستقیم درباره آن نیستند، مثلاً باورهایی که به طور مستقیم درباره اجسام فیزیکی هستند، آنگاه مشکل چندانی نداشتیم. ولی به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی قابل قبول نیست و حق با دیویدسن و دیگران است که به طور کلی بین مضمون حسی غیر مفهومی و باورهای مفهومی نسبت توجیهی قابل فهمی وجود ندارد. من استدلال کرده‌ام که این گونه نسبت توجیهی در مورد خاصی وجود دارد که باور مفهومی بنا بر فرض خود مضمون تجربی آگاهانه را توصیف کند، ولی از نظر من این توصیف تنها زمانی تحقق می‌یابد که چنین نسبتی معنای قابل فهم و روشنی پیدا می‌کند. بنابراین فکر می‌کنم مبنای ناچاران به بحث‌های مربوط به اینکه چنین توصیف‌هایی در واقع چه شکلی دارند و همچنین اینکه آیا در واقع چنین توصیف‌هایی تحقق می‌یابند یا خیر، وارد شوند.

پاسخ به این پرسش‌ها در صورتی نسبتاً آسان است که این فرض قابل قبول باشد که می‌توان مضمون داده شده را در چارچوبی پدیده‌شناسانه، که تا حد امکان به ماهیت روشن خود تجربه داده شده شباهت داشته باشد، صورت‌بندی مفهومی کرد؛ در چارچوبی شبیه زبان یا مفاهیم مربوط به داده حسی (sense- datum) ناب که در اوایل قرن حاضر مد نظر برخی فیلسوفان بوده است. طرفداران چنین دیدگاهی معمولاً تصور کرده‌اند که توصیف حاصل از، به عنوان نمونه، تجربه بصری در چارچوب قطعاتی رنگی که در فضای بصری دو بعدی تنظیم شده صورت می‌گیرد، و من اکنون قصد ندارم چنین تصویری را رد کنم. در دوران معاصر بسیاری این تصور را که صرف چنین توصیف پدیده‌شناسانه‌ای می‌تواند مضمون تجربه را به طور کامل در بر گیرد، اصولاً نامعقول می‌دانند،^{۲۱} ولی براساس دیدگاه کنونی من نظر آنها درست نیست. من دلیلی نمی‌بینم که نتوانیم منابعی مفهومی، با هر درجه از دقت و صحتی که لازم است، برای توصیف پدیده‌شناسانه تجربه

داشته باشیم. گرچه روشن به نظر می‌رسد که ما همیشه تا رسیدن به توصیف کامل و مطلوب فاصله داریم.

ولی حتی اگر تبیین تجربه در چارچوبی پدیده‌شناسانه امکان نظری داشته باشد، این تصور که بیشتر درک مفهومی ما از مضمون تجربه در چنین چارچوبی است، دو مشکل عملی روشن و دقیق‌تر دارد. نخست آنکه ما در عمل به روشنی از منابع مفهومی لازم برخوردار نیستیم، گرچه اگر اشتباه نکنم اصولاً داشتن چنین منابعی ناممکن نیست. با این همه نباید این مشکل را بیش از اندازه بزرگ جلوه داد. بیشتر افراد این توان را دارند که توصیف‌های پدیده‌شناسانه یا دست کم شبه پدیده‌شناسانه کمابیش دقیق و درستی برای برخی از ابعاد تجربه خود طرح کنند، و کسی که این توان را تقویت کرده باشد، مثلاً یک هنرمند یا طعم‌شناس خبره، اغلب می‌تواند بسیار بهتر عمل کند. ولی حتی اگر کسی این گونه توان‌ها را به بالاترین درجه برساند، باز معلوم نیست بتواند توصیفی صرفاً پدیده‌شناسانه از تجربه حسی را با چنان دقت و تفصیلی صورت‌بندی مفهومی کند که همه یا حتی بیشتر اهمیت توجیه‌گری آن برای ادعاهای مربوط به جهان فیزیکی حفظ شود (بر فرض که دارای چنین اهمیتی باشد). و در هر صورت کاملاً روشن است که بیشتر ما حتی در مسیر کسب چنین توانی قرار نداریم. دوم آنکه حتی اگر واجد این منابع مفهومی لازم باشیم، کاملاً روشن به نظر می‌رسد که زمان و نیرویی که لازم است تا توصیف‌های تجربه در چارچوب مورد نظر به گونه‌ای که دارای توان توجیه‌گری مناسب باشند، چه به شکلی علنی و در زبان و چه در درون و برای خودمان، صورت‌بندی شوند، از نظر عملی قابل تحمل نیست.

ولی اگر صورت‌بندی‌های مفهومی ما از مضمون داده شده تجربه حسی، دست کم در بیشتر موارد، در چارچوبی صرفاً پدیده‌شناسانه جای نمی‌گیرد، تنها جایگزین بسیار روشن عبارت است از این دیدگاه که ما در چارچوب اجسام و موقعیت‌هایی فیزیکی که تمایل داریم بر پایه تجربه مورد نظر، در صورت یکسان بودن سایر شرایط، خود را ادراک‌کننده آنها بدانیم، درکی مفهومی از آن مضمون به دست می‌آوریم. بنابراین، به عنوان نمونه، درک مفهومی نخستین از تجربه بنیادین کنونی من آن را به عنوان نوعی تجربه نشان می‌دهد که در صورت فقدان شواهد متعارض، مرا به این اندیشه سوق می‌دهد که در حال ادراک اتاقی نسبتاً بزرگ با شکلی خاص هستم که چند صندلی، چند نفر و... همه آنچه که می‌توان با تفصیل بسیار به آن اشاره کرد، در آن جای دارند. معمولاً این واقعیت را این‌گونه بیان می‌کنند که من به گونه‌ای مفهومی از پدیده‌های جسمی - فیزیکی خاص یا اجسام فیزیکی آشکاری - یا به بیانی کمابیش تخصصی‌تر از شیوه‌های «نمودار شدن» (being appeared to) - آگاه هستم.^{۲۲} اگر نمود مورد بحث نمودی بصری باشد، می‌توان

گفت به نظر می‌رسد که گویی اجسامی از نوعی که به آن اشاره شد وجود دارند، و با دیگر نموده‌های حسی نیز می‌توان به شکلی مشابه برخورد کرد.^{۲۳}

بسیاری از فیلسوفان این پرسش را طرح کرده‌اند که آیا افراد عادی در موقعیت‌های ادراکی معمولی به طور متعارف یا ضابطه‌مند دربارهٔ مضمون غیر مفهومی تجربهٔ حسی خویش باورهایی، حتی باورهایی در چارچوب نمود مورد بحث، دارند. گمان نمی‌کنم این موضوع به آن اندازه که اغلب گمان می‌شود اهمیت داشته باشد، چون هیچ دلیل روشنی نمی‌بینم که در یک تبیین فلسفی مناسب از توجیه تجربی لازم باشد که باورهای عادی دارای توجیهی کامل و روشن از کار در آیند. با این حال به نظر می‌رسد فردی عادی که، به عنوان نمونه، باوری بصری دربارهٔ نوع خاصی از جسم فیزیکی دارد به شکلی قابل قبول واجد چیزی است که برابر با درک ماهیت تجربهٔ بصری خویش در چارچوب نمود جسم فیزیکی است: چنین شخصی در نهایت قطعاً آگاه است که ادعای ادراکی مورد نظر حاصل دیدن است، یعنی، او جسم مورد نظر را می‌بیند؛ و این از نظر من دست کم به پذیرش ضمنی این نکته می‌انجامد که تجربهٔ بصری او به گونه‌ای است که باعث می‌شود به نظر برسد که گویی جسم مورد نظر در آنجاست. البته باید پذیرفت که یک فرد عادی مسائل را در این چارچوب فلسفی روشن جای نمی‌دهد، ولی این نشان نمی‌دهد که افراد عادی از آنچه که در یک تبیین فلسفی به شکلی روشن‌تر صورت‌بندی می‌شود، آگاه نیستند.

ولی در حالی که این مطلب پاسخ اصلی من به این پرسش است که ما چگونه مضمون حسی را در چارچوبی مفهومی درک می‌کنیم، احتمال کج‌فهمی پیرامون اهمیت این پاسخ بسیار جدی است و به نظر من بسیاری از فیلسوفان گرفتار این دام شده‌اند. به طور خاص بسیار اهمیت دارد که بین توصیفی از تجربه که صرفاً بیان‌کنندهٔ نوع اجسام یا موقعیت‌های فیزیکی است که بر پایهٔ آن تجربه حاضرند، و توصیفی که ادعای نسبی یا علی‌بیشتری دربارهٔ پیوند بین تجربه و فضای فیزیکی دارد و توجیه آن به روشنی مبتنی بر چیزی فراتر از خود مضمون تجربه شده است، تمایز گذاشته شود.

نمونهٔ مناسبی از نوعی کج‌فهمی که من در خصوص آن هشدار دادم در کتاب اخیر سوزان هاک پیرامون معرفت‌شناسی، در آنجا که او سعی دارد نوعی توان توجیهی خاص را به حالت تجربهٔ ادراکی نسبت دهد، دیده می‌شود. پیشنهاد او این است که این توان توجیهی را می‌توان با قضایایی بیان کرد که حالت‌های ادراکی را به فرد مورد نظر نسبت می‌دهند. بنابراین به عنوان نمونه چنین نسبتی ممکن است به این مضمون باشد که فرد «دارای نوعی حالت ادراکی است که یک فرد در شرایط عادی و در نوری مناسب هنگام دیدن خرگوشی در چند قدمی خود دارای آن است» یا

«دارای نوعی حالت ادراکی است که یک فرد در شرایط عادی وقتی نگاهی گذرا به خرگوشی دارد که با سرعت در تاریکی حرکت می‌کند، دارای آن است.»^{۲۴} بحث هاک در این خصوص آن گونه که انتظار می‌رود روشن یا کامل به نظر نمی‌رسد، ولی صورت‌بندی‌های خاصی که ارائه شده این فرض را معقول می‌کند که این توصیف‌ها به منظور توصیف تجربه در چارچوب موقعیت‌هایی فیزیکی که پیوند علی یا قانونمند با آن تجربه دارند، نه در چارچوب مضمون ذاتی تجربه، طرح شده‌اند. ولی این دقیقاً آن نوع توصیفی است که نمی‌تواند صرفاً بر پایه مضمون تجربه شده توجیه شود. شاید تجربه من به گونه‌ای باشد که مرا به این اندیشه که خرگوشی حاضر است سوق دهد، ولی خود تجربه نمی‌تواند نشان دهد که آن تجربه واقعاً از آن نوعی است که معمولاً به واسطه خرگوش ایجاد می‌شود. یک راه مناسب برای بیان این مطلب این است که ادعاهای مربوط به نمودهای فیزیکی یا شیوه‌های نمودار شدن که صورت‌بندی‌های مفهومی اولیه ما از تجربه حسی را می‌سازند باید در چارچوبی شبیه به آنچه چیزم آن را معنای «توصیفی، غیر مقایسه‌ای» واژگان یا مفاهیم مورد بحث می‌نامد^{۲۵} فهمیده شود، چون صرفاً در این معناست که می‌توان ادعای «نمودار شدن» را به شکل مناسبی صرفاً بر پایه آگاهی غیر مفهومی سازنده از مضمون حسی موجه دانست. همان‌گونه که پیش از این استدلال شد، کاملاً روشن به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم ماهیت تجربه ادراکی خود را تقریباً به درستی، گرچه به طور ضمنی، در چارچوب نمودهای جسم فیزیکی، درک یا بازنمایی کنیم. ولی جدای از تفسیرهای نادرستی مانند آنچه که هاک طرح کرد، دقیقاً روشن نیست که چنین توصیف‌هایی از تجربه در واقع چه ثمری دارند. به نظر می‌رسد این توصیف‌ها با تکیه بر پیوند یا همبستگی بین اوصاف تجربی و موقعیت‌های فیزیکی که این اوصاف نمودهای آنها دانسته می‌شوند، طرح شده‌اند، همبستگی و پیوندی که، شاید از راه آموختن یا شاید دست‌کم تا حدی به گونه‌ای فطری، درکی ضمنی از آن داریم یا گمان می‌کنیم که به طور متقابل فهم می‌شود و در بیشتر موقعیت‌ها به گونه‌ای قابل اعتماد به آن تکیه می‌کنیم، گرچه نمی‌توانیم برای ارائه صورت‌بندی روشنی از آن حتی گامی برداریم.

در اینجا وقتی از «همبستگی» سخن می‌گوییم شاید گمان شود که این یک همبستگی صرف است و مضمون تجربی و ادعای قضیه‌ای مربوط درباره اجسام فیزیکی صرفاً هماهنگی بیرونی دارند، بدون اینکه در معنای عمیق‌تری با یکدیگر پیوند داشته باشند. ولی دیدگاهی که می‌خواهم از آن دفاع کنم این نیست. بالعکس، همان‌گونه که در بخش پایانی اندکی بیشتر بحث خواهد شد، از نظر شهودی کاملاً روشن به نظر می‌رسد که مضمون تجربی در درون خود به یک معنا عمیقاً بیان‌کننده یا به گونه‌ای در خور توجه هم‌شکل با موقعیت فیزیکی مربوط است. ولی در نهایت این

پیوند به هر شکلی که باشد بحث اصلی این است که آیا باورهای مربوط به جهان خارج که بر پایه این پیوند به دست می‌آیند دست کم احتمالاً صادقاند، و این را نمی‌توان به سادگی مفروض دانست.

۶. مسئله جهان خارج

بنابراین در پایان و لزوماً به اختصار، به مهم‌ترین بحثی وارد می‌شویم که به دنبال چنین موضعی طرح می‌شود: اگر آنچه گذشت دست کم به طور تقریبی شیوه درستی برای فهم بازنمایی‌های مفهومی اولیه ما از مضمون داده‌شده تجربه حسی باشد، این بازنمایی‌ها چگونه به توجیه باورهای مربوط به جهان خارج کمک می‌کنند، اگر اصلاً کمکی در کار باشد؟ به طور خاص این واقعیت که تجربه حسی داده شده را می‌توان، در پرتو همبستگی ضمنی که اکنون به آن اشاره شد، به درستی نمودی از نوع خاصی از جسم یا موقعیت فیزیکی دانست، چگونه به توجیه این ادعا که چنین جسم یا موقعیتی واقعاً حاضر و در حال ادراک شدن است کمک می‌کند؟ این البته پرسش نهایی در این حوزه عام است، پرسشی که یافتن پاسخی مناسب برای آن به زمانی بیش از آنچه اکنون داریم نیاز دارد. بنابراین عجلتاً باید به بررسی کوتاه آنچه که من آنها را امکان‌های جایگزین اصلی برای یک راه‌حل غیر شک‌گرایانه می‌دانم اکتفا کنم.

نخستین و شاید از نظر تاریخی رایج‌ترین راه‌حل عبارت است از تلاش تحویلی پدیده‌شناسانه برای ارائه تعریفی از مفاهیم جسم فیزیکی در چارچوب مفاهیم نمود حسی، تا از این راه پیوند بین ادعاهای مربوط به نمودهای حسی و ادعاهای مربوط به اجسام فیزیکی دارای ضرورت تحلیلی یا مفهومی شود. این رویکرد از نظر من، با اینکه با مباحث مشکلی پیرامون تقدم مفهومی همراه است،^{۲۶} می‌تواند برای مورد خاص کیفیات ثانویه مانند رنگ موفقیت‌آمیز باشد. ولی یک رویکرد پدیده‌شناسانه کلی‌تر داری مشکلات شناخته‌شده‌ای است که از نظر من ویرانگری آنها روشن است.

راه حل دوم و کاملاً متفاوتی توسط پرایس^{۲۷} و، در شکلی که به نظر می‌رسد به گونه‌ای بسیار جدی تعدیل یافته، توسط چیزم طرح شده است. تصور محوری این دیدگاه این است که صرف وقوع یک نمود فیزیکی یا یک حالت نمودار شدن توجیهی اولیه برای ادعای فیزیکی مربوط به دست می‌دهد. بیان چیزم از این راه حل، که در جدیدترین ویرایش نظریه معرفت^{۲۸} طرح شده، مبتنی بر نسبت منطقی «گرایش به بدیهی‌سازی» است که بنابر ادعا بین ادعاها یا باورهای مربوط به نمودهای حسی و ادعاها یا باورهای متقابل درباره ادراک واقعی اجسام فیزیکی، وجود دارد.

بنابراین باور من که تجربه بصری کنونی من متضمن نموده‌هایی از افرادی خاص در اتاقی خاص است، یا باور من که به شیوه‌هایی مشابه چیزی بر من نمودار می‌شود، به بدیهی ساختن این باور گرایش دارد که من در حال ادراک چنین افرادی و چنین اتاقی هستم و آنها واقعاً در جهان فیزیکی وجود دارند. چنین گرایشی ممکن است با دلیل بر خلاف از بین برود، ولی جایی که چنین دلیلی نیست، ادعای ادراک واقعی موجه است.

مشکل من با چنین دیدگاهی این است که این فرض را کاملاً غیر قابل قبول می‌دانم که نسبتی منطقی تحت عنوان «گرایش به بدیهی‌سازی» یا «گرایش به توجیه‌گری» واقعاً بین باوری خاص درباره نمودهای فیزیکی و باور متقابل درباره واقعیت فیزیکی وجود داشته باشد. بی‌شک ادعای چیزم این نیست که چنین نسبتی فی‌نفسه به شکلی پیشین قابل شناخت است، بلکه او صرفاً مدعی است که چنین نسبتی نتیجه پیشین این «پیش‌فرض فراگیر» یا به بیانی غیر دقیق «ایمان» است که موفقیت معرفت‌شناختی امکان‌پذیر است.^{۲۹} اینکه ادعای وجود قطعی چنین پیوندی بین نمودهای فیزیکی و واقعیت فیزیکی دارای جایگاه معرفتی مستحکم‌تری دانسته نشود، لوازم شک‌گرایانه‌ای دارد که فی‌نفسه بسیار جدی به نظر می‌رسند. ولی فراتر و جدای از این، اشکال من این است که اگر باور مربوط به نمود صرفاً به عنوان شیوه‌ای مفید ولی ضمنی برای توصیف مضمون غیر مفهومی تجربه حسی تعریف شود، و همان‌گونه که گذشت چنین تعریفی گریزناپذیر باشد، آنگاه بر فرض که این ادعا به شیوه‌ای غیر تحویلی فهمیده شود، دلیل روشنی وجود ندارد که این باور بتواند به خودی خود چنین ثمره مستقیم یا بی‌واسطه‌ای پیرامون صدق یا احتمال صدق ادعای فیزیکی مربوط داشته باشد، و بنابراین دلیلی نیست که اصلاً نسبتی منطقی تحت عنوان «گرایش به بدیهی‌سازی» یا «گرایش به توجیه‌گری» وجود داشته باشد، تفاوتی هم نمی‌کند که به شکلی پیشین قابل شناخت باشد یا خیر.

یک راه برای استدلال بر این مطلب یادآوری این نکته است که اگر توصیف‌های مضمون داده‌شده تجربه در چارچوب نمودهای جسم فیزیکی به شیوه‌ای که اکنون به اشاره شد و نه بیان‌کننده ادعا یا استنتاجی دیگر که نیازمند توجیه بیشتری است، دانسته نشوند، آنگاه این تصور خطاست که آنها نسبت به توصیف‌هایی که صرفاً در چارچوبی پدیده‌شناسانه طرح می‌شوند از مزیتی معرفت‌شناختی، در مقابل عملی، برخوردارند. در هر دو مورد مضمون تجربی یکسانی توصیف شده است، و این که نمی‌توان آن را در چارچوبی مفهومی قرار داد که با نهایت صراحت توصیف‌گر آن است، باعث افزایش توان توجیه‌گری آن نمی‌شود. ولی گمان می‌کنم این تصور اصلاً قابل قبول نیست که توصیفی صرفاً پدیده‌شناختی از تجربه‌ای یکسان که در واقع به عنوان

نمودی از یک جسم فیزیکی خاص (با حالت نمودار شدن) مفهوم‌سازی شده است، فی‌نفسه گرایش به توجیه‌گری یا بدیهی‌سازی ادعای متقابل مربوط به جهان فیزیکی داشته باشد. این تصور دست کم به تبیین خاص‌تری نیاز دارد.

راه‌حل سوم و دیدگاه تقریباً آزمایشی خود من این است که مبنای استنتاج جهان واقعی از نمود حسی را باید در واقعیت‌های بنیادین متعددی پیرامون این گونه نمودها یافت. لاک و برکلی و برخی دیگر به دو مورد از آنها اشاره کرده‌اند: نخست، آنکه این پدیده‌ها ماهیتاً خودجوش و غیرارادی‌اند؛ و دوم آنکه این نمودها با یکدیگر هماهنگ‌اند و درحالی که تصویری کمابیش یکدست و بسیار پیچیده (گرچه همچنین ناکامل) از جهانی جاری ارائه می‌دهند، می‌توان گفت یکدیگر را، به شکلی منسجم تأیید می‌کنند.^{۳۰} البته این دو نکته بنیادین دلیل اصلی لاک در توجیه استنتاج جهان خارج از تصورات حسی است؛ و دلیل اصلی برکلی برای توجیه استنتاج خدایی است که بنا بر فرض تصورات ما را ایجاد می‌کند. تصور بنیادین هر دو، و برکلی با صراحتی بیشتر، این است که برای ترکیب غیر ارادی بودن و انسجام به تبیینی نیاز است، و به همین دلیل هر یک نتیجه مورد نظر خود را به عنوان بهترین تبیین برای واقعیت‌های مورد بحث موجه دانسته‌اند.^{۳۱}

من در گذشته گمان می‌کردم که براساس چنین دلیلی در نهایت رسیدن به نتیجه مورد نظر لاک، و نه برکلی، درست است، ولی اکنون این گونه نمی‌اندیشم. بی‌شک ترکیب خودانگیختگی و انسجام پیچیده نیازمند نوعی تبیین است، ولی این صرفاً بدین معناست که ترکیب مذکور صرفاً تصادفی نیست. ولی چرا تبیین در چارچوب جسم فیزیکی، در مقایسه با احتمال‌های دیگر (از جمله تبیین برکلی)، تا این اندازه روشن به نظر می‌رسد؟ آنچه باعث می‌شود تبیین فیزیکی برجستگی روشنی بیابد عبارت است از گرایش عمیق ما به توصیف مضمون تجربی در چارچوبی فیزیکی (با در واقع به اینکه بدون تأیید صریح مقدمه تجربی مستقیماً به ادعای فیزیکی منتقل شویم). با این همه از آنجا که بحث در توجیه خود این همبستگی بین تجربه و ادعاهای مربوط به جسم فیزیکی است، هر گونه تمسکی به آن فی‌نفسه فاقد هر گونه ارزش توجیه‌گری است.

در اینجا پاسخ روشن براساس این تصور، که پیش از این به آن اشاره شد، طرح می‌شود که همبستگی بین مضمون تجربی و اجسام فیزیکی یک همبستگی صرف نیست، یعنی خود مضمون تجربی ویژگی‌هایی دارد که به گونه‌ای مستحکم و نظام‌مند با موقعیت‌های فیزیکی مربوط هم‌شکل یا از نظر ساختاری شبیه هستند. فقط اگر چیزی شبیه این پاسخ درست باشد آنگاه دلیلی برای ترجیح تبیین فیزیکی از تجربه بر تبیین‌های گوناگون دیگری که می‌توان طرح کرد وجود خواهد داشت. پیش از این گذشت که این دیدگاه را از نظر شهودی قابل قبول می‌دانم، و (شاید به گونه‌ای

خوشبینانه) گمان می‌کنم در نهایت درست است. ولی تبیین تفصیلی چگونگی این هم‌شکلی و استنتاج جهان خارج که، براساس آنچه گذشت، باید مبتنی بر آن باشد، داستان مفصلی است که من در اینجا مجال و، به احتمال زیاد، توان بازگویی آن را ندارم.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:
Bonjour, L "Toward a defense of empirical foundationalism" in Michael R. Depaul, (ed.) "Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism" Rowman and Littlefield Publishers, INC. Lanham, 2001.
۲. برای ملاحظه بحثی کامل‌تر پیرامون انسجام‌گرایی و مشکلات آن، همراه با طرحی ابتدایی از دیدگاهی مبنای‌گرایانه که در این مقاله طرح شده است، ر. ک. Bonjour (Forthcoming, a).
۳. البته براساس برخی از انواع مبنای‌گرایی تجربی دست کم برخی از خود باورهای ادراکی مربوط به اجسام فیزیکی پایه یا مبنایی‌اند. به عنوان نمونه ر. ک. Quinton(1973) دلایل من در رد چنین دیدگاه‌هایی از تبیینی که در ادامه برای باورهای مبنایی طرح خواهم کرد، روشن می‌شود.
۴. من در اینجا بدون بحث بیشتری فرض می‌کنم که دلیلی کافی برای صادق دانستن یک باور تجربی امکان ندارد به طور کامل از باورهایی تشکیل شده باشد که توجیه پیشین دارند.
۵. برای ملاحظه دفاعی از مفهوم بداهت در ارتباط با توجیه پیشین ر. ک. Bonjour (1997).
۶. ر. ک. Lewis (1943) and Fumerton (1995).
۷. Bonjour (1985): Chapter 4.
۸. این قیاس دو وجهی را ابتدا ویلفرد سلرز طرح کرد. ر. ک. Sellars (1963), pp. 127- 96, esp. pp. 131-32, and (1975), pp. 295- 347. برای ملاحظه تبیین و توضیحی که من در دیدگاه گذشته خود درباره این قیاس ارائه کرده‌ام، ر. ک. Bonjour (1985): Chapter 4.
۹. من از تبیین مورد بحث به عنوان «گذر از بین دو وجه قیاس» یاد کردم چون من این دو وجه را، همان‌گونه که در مباحث قبل به تفصیل گذشت و اکنون در اینجا به آن اشاره شد، به گونه‌ای تفسیر می‌کنم که وجه مفهومی متضمن آگاهی قضیه ای یا مفهومی به این واقعیت است که نوعی حالت خاص تحقق یافته است. گر چه البته آگاهی سازنده از مضمون باور متضمن مفاهیم نهفته در آن مضمون است، ولی این آگاهی با آگاهی قضیه‌ای یا مفهومی به اینکه من باوری با مضمون مورد نظر دارم، تفاوت دارد. و همان‌گونه که توضیح بیشتر آن در متن گذشت، باعث طرح بحث توجیه نمی‌شود. ولی می‌توان استدلال حاضر را همچنین به گونه‌ای تفسیر کرد که نشان دهد وجه مفهومی قیاس مفهومی - غیر مفهومی در نهایت لزوماً با مبنای‌گرایی ناسازگار نیست، چون لزومی ندارد که متضمن این گونه آگاهی قضیه‌ای باشد؛ این به معنای «پذیرش یکی از دو وجه قیاس» است و نه گذر از بین آنها. (در این تفسیر اخیر، احتمالی مشابه برای تجربه حسی، که در ادامه از آن بحث خواهد شد، نشان می‌دهد که

وجه غیر مفهومی قیاس مفهومی - غیر مفهومی نیز می تواند با مبنای سازه سازگار باشد. مدیون ماتیاس سستیوپ هستم که به من کمک کرد این مسیر جایگزین را در بررسی نسبت آگاهی سازنده از مضمون با قیاس دوجویی سلرز ببینم.

۱۰. گر چه لزوماً جنبه ای از همه حالات ذهنی نیست؛ این موضوع بحث جداگانه ای را می طلبد.

۱۱. Rosenthal (1989). تجدید چاپ (۱۹۹۱). ارجاعات متن مربوط به صفحات چاپ جدید است.

۱۲. برای ملاحظه مباحثی مرتبط ر.ک. BonJour (1991)

۱۳. ر.ک. BonJour (1985)

۱۴. برخی از مشکلات انسجام گرایی که در مقاله مورد اشاره در پانوش ۱ از آنها بحث شده نیز به همین نکته مربوط می شوند.

۱۵. همان گونه که خواهیم دید، چنین مضمونی ماهیتی مفهومی یا قضیه ای ندارد و برخی شاید همین را دلیل نامناسب بودن واژه «مضمون» بدانند. با اینکه می پذیرم که در اینجا امکان خلط وجود دارد، ولی برای آنچه فرد در حالت های آگاهی پدیداری یا حسی به آن آگاه است واژه بهتری سراغ ندارم، بنابراین در ادامه از همین واژه استفاده خواهم کرد، ولی یادآوری می کنم که این دو مضمون تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند و نباید با یکدیگر خلط شوند.

۱۶. ر.ک.

Popper (1959):25- 30; Sellars (1963); Davidwson (1983); and Rorty (1979): chapters 3 and 4.

(همان گونه که خواهیم دید این اشکال با قیاس دوجویی سلرز که قبلاً مورد بحث قرار گرفت بی ارتباط نیست، گر چه هنوز در صورت بندی روشن خود به اندازه ای متفاوت است که بررسی جداگانه آن معقول است.)

17. Davidson (1983): 428.

۱۸. من در اینجا صرفاً به ادعاهای مربوط به آشنایی مستقیم با واقعیت های ممکن و ملموس توجه دارم. تعمیم تصور آشنایی مستقیم به هویات انتزاعی و صدق های ضروری معمولاً به مباحثی می انجامد که از حوزه این نوشتار بیرون است.

۱۹. به عنوان نمونه ر.ک. Chisholm (1989): 18-19

۲۰. به عنوان نمونه ر.ک. Moser (1989). دیدگاه موزر این است که مضمون های غیر مفهومی، به این دلیل توجیهی برای ادعاهای مربوط به جسم فیزیکی به شمار می روند که ادعاهای مذکور تبیین آن مضمون ها به شمار می روند، ولی او در این مورد که نسبت تبیینی مورد بحث بنا بر فرض چگونه شکل می گیرد، تقریباً هیچ توضیحی نمی دهد.

۲۱. به عنوان نمونه ر.ک. Strawson (1979).

۲۲. همان گونه که از صورت بندی اخیر به دست می آید من تعریفی «قیدی» از تجربه حسی را بر تعریفی «کنش - موضوعی» که در نظریه داده حسی از آن جانبداری می شود، ترجیح می دهم. با این حال فکر می کنم بحثی وجودشناختی که این دو نوع دیدگاه را از یکدیگر جدا می کند هیچ گون تفاوتی در مباحث معرفت شناختی، که در کانون این نوشتار قرار می گیرند، ایجاد نمی کند.

۲۳. بسیاری از فیلسوفان به این تصور که بتوان مثلاً گزاره‌های متعارف «نمودار شدن» را توصیف‌هایی برای مضمون حسی غیر مفهومی دانست اشکال کرده‌اند. به عنوان نمونه ر.ک. Sellers (1963): 10-23. در اینجا برای ورود به این مجادله مجال نیست و باید به این نکته اکتفا کنم که از نظر من اشکالات مورد نظر در نهایت نشان می‌دهند که «نمودار شدن» به جز معنایی که در اینجا به آن نیاز داریم معناهای دیگری هم دارد (مثلاً معنایی که دیدگاهی مورد تردید یا محتاطانه را درباره آنچه که واقعاً وجود دارد بیان می‌کند)، ولی این اشکالات نمی‌توانند به طور جدی نشان دهند که معنای مورد بحث وجود ندارد. برای ملاحظه مباحثی بیشتر در این خصوص، ر. ک Jackson (1997): Chapter 2.

24. Haack (1993): 80.

۲۵. به عنوان نمونه ر. ک. Chisholm (1989): 23.

۲۶. برای ملاحظه مباحثی پیرامون این موضوع به عنوان نمونه به جلد نخست از سخنرانی‌های سلرز کاروس (۱۹۸۱) رجوع کنید.

۲۷. ر. ک. Price (1950): Chapter 7.

28. Chisholm (1989): 45-54, 64-68, 71-74.

29. Chisholm (1989): 4-6, 72-73.

30. Locke (1975): Book Iv, Chapter xi, and Berkeley (1965): 28-30.

۳۱. برای ملاحظه بحث و توضیحی مفید پیرامون استدلال لاک ر. ک. Mackie (1976): Chapter 2. و همچنین برای ملاحظه مطالبی که از نظر من با این استدلال مرتبط‌اند، گر چه در چارچوبی انسجام‌گرایانه طرح شده‌اند، ر. ک. Bonjour (1985): Chapter 8.

منابع

- Berkeley, G. (1965). *The Principles of Human Knowledge*. C. M. Turbayne (ed). Berkeley :Principles ,Dialogues, and Philosophical Correspondence. Indianapolis: BobbsMerrill.
- Bonjour, L.(1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bonjour, L. (1991). "Is Thought a Symbolic Process?" *Synthese* 89: 331-52.
- Bonjour, L. (1997). *In Defense of Pure Reason*. London: Cambridge University Press.
- Bonjour, L. (Forthcoming). "The Dialectic of Foundationalism and Coherentism". J. Greco and E. Sosa (eds.). *Blackwell Handbook of Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bonjour, L. (forthcoming). "Foundationalism and the External World." J. Tomberlin (ed.). *Philosophical Perspectives*. Atascadero, CA: ridgeview Publishing Co.
- Chisholm, R. M. (1989). *Theory of Knowledge* (3d ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

- Davidson, D.(1983). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge." D. Henrich (ed.). Kant oder Hegel. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fumerton, R. (1995). Metaepistemology and Skepticism. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Haack, S. (1993). Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology. Oxford: Basil Blackwell.
- Jackson, F. (1997). Perception. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, C. I. (1943). An Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle, IL: Open Court.
- Locke, J. (1975). An Essay concerning Human Understanding. P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, J. L. (1976). Problems from Locke. Oxford: Oxford University Press.
- Moser, P. (1989). Knowledge and Evidence. London: Cambridge University Press
- Popper, K. (1959).The Logic of Scientific Discovery. New York: Harper.
- Price, H. H. (1950). Perception (2d ed).London: Methuen.
- Quinton, A. (1973).The Nature of Things. London: Routledge & Kegan Paul.
- Rorty, R. (1979). Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press.
- Rosenthal, D. (1991)."Two Concepts of Consciousness. "D. Rosenthal (ed.).The Nature of Mind. New York: Oxford University Press.
- Sellars, W. (1963). "Empiricism and the Philosophy of Mind." Science Perception and Reality. London: Routledge & Kegan paul. (1981). "The Lever of Archimedes". Monist 64: 3-36. (1975)."The Structure of Knowledge." H. Castaneda (ed.). Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars. Indianapolis: Bobb-Merrill.
- Strawson, P. F. (1979). "Perception and Its Objects." G. F. MacDonald (ed.). Perception and Identity. Ithaca, NY: Cornell University Press.