

# نقش توجیهی داده تجربی

رضا صادقی\*

## اشاره

در نظریه‌های انسجام‌گرایانه و بیرونی‌گرایانه، که تقریباً بر معرفت‌شناسی معاصر غرب سیطره دارند، نقش توجیهی داده تجربی مورد انکار قرار گرفته و حتی گاهی داده تجربی اسطوره خوانده شده است. در این نوشتار نخست به پاره‌ای از مشکلات و بن‌بست‌هایی که این نظریه‌ها با آن روبرو هستند اشاره خواهد شد و سپس با تکیه بر جایگاه وجودشناختی داده تجربی بر نقش مبنایی آن در توجیه باورهای تجربی تأکید خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: توجیه، داده تجربی، علم حضوری، میناگرایی، انسجام‌گرایی، درونی‌گرایی، بیرونی‌گرایی، دوگانه‌انگاری.

\*\*\*

داده تجربی واقعی است که به واسطه ادراک حسی در ساحت آگاهی حضور می‌یابد و بنابراین فرد به طور مستقیم به آن دسترسی دارد. به عنوان نمونه تصویری که از راه نگاه کردن به یک صحنه در برابر آگاهی حاضر می‌شود داده‌ای تجربی به شمار می‌رود. در تحقق این تصویر اموری مانند اجسام خارجی، امواج نوری، درون‌داده‌های گیرنده‌های بصری، سیستم عصبی و بخش‌هایی از مغز دخیل هستند. ولی هیچ‌یک از این امور به طور مستقیم در دسترس آگاهی قرار ندارند و صرفاً تصویر حاصل از فعالیت آنها را می‌توان داده تجربی نامید.

---

\*. دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی.

در این نوشتار به دنبال دفاع از دیدگاهی میناگرایانه خواهیم بود که بر اساس آن داده تجربی نقشی مبنایی در توجیه باورهای تجربی خواهد داشت. این دیدگاه در برابر دیدگاه‌های انسجام‌گرایانه و بیرونی‌گرایانه‌ای قرار می‌گیرد که بر معرفت‌شناسی معاصر غرب سایه افکنده‌اند، و همگی در انکار نقش توجیهی داده تجربی با یکدیگر توافق دارند. ولی این دیدگاه‌ها با مشکلات شناخته‌شده‌ای روبرو هستند که دست‌کم پاره‌ای از آنها را می‌توان نتیجه بی‌توجهی به نقش توجیهی داده تجربی دانست. در ادامه ضمن اشاره به پاره‌ای از این مشکلات، به نوعی میناگرایی درونی‌گرایانه نزدیک خواهیم شد که، با اینکه در خلال چند دهه گذشته نویسندگان زیادی از مرگ آن سخن گفته‌اند ولی، همان‌گونه که خواهیم دید، اکنون برخی از معرفت‌شناسان از لزوم احیای آن سخن می‌گویند.

### نظریه توجیه انسجام‌گرایانه

به نظر می‌رسد انسجام‌گرایی در بین نظریه‌های توجیه از حوزه نفوذ گسترده‌تری برخوردار است. بر اساس این نظریه یک باور در صورتی موجه خواهد بود که به مجموعه‌ای منسجم تعلق داشته باشد. انسجام‌گرایان در تعریف مفهوم «انسجام» اتفاق نظر ندارند. با این حال به نظر می‌رسد در این که سازگاری منطقی کافی نیست اتفاق نظر وجود دارد، چون نمی‌توان صرف سازگاری منطقی یک مجموعه را توجیهی معرفتی برای باورهای متعلق به آن مجموعه دانست. به همین دلیل انسجام‌گرایان معمولاً وجود نسبت‌های استنتاجی و تبیینی مناسب را نیز لازم می‌دانند. (Dancy, 1986, 110-112) در این صورت مفهوم انسجام با مباحث پیچیده و گسترده‌ای که پیرامون مفاهیم سازگاری، استنتاج، تبیین و برخی مفاهیم منطقی دیگر در جریان است، پیوند می‌خورد و به مفهومی مبهم و پیچیده تبدیل می‌شود. ابهام در مفهوم «انسجام» به اندازه‌ای است که برخی آن را دلیلی مناسب و کافی برای کنار گذاشتن انسجام‌گرایی دانسته‌اند. (Bonjour, 1999, 123)

مشابه ابهامی که در مفهوم انسجام وجود دارد در مفهوم محوری «مجموعه باورها» نیز به چشم می‌خورد. دیدگاه‌های انسجام‌گرایانه انسجام را وصف «مجموعه باورها» می‌دانند. بنابراین در تبیین نظریه توجیه انسجام‌گرایانه باید به روشن‌سازی مفهوم «مجموعه باورها» نیز توجه شود. این مفهوم در نگاه نخست به این دلیل مبهم است که مصداق‌های بسیار گوناگونی می‌تواند داشته باشد. مجموعه باورهای همه افراد، مجموعه باورهای گروه‌های خاص (به عنوان نمونه باورهای پزشکان، ریاضی‌دان‌ها و...) و مجموعه باورهای یک شخص، تنها پاره‌ای از مصداق‌هایی است که برای این مفهوم قابل تصور است. طرفداران انسجام‌گرایی زمانی که از انسجام مجموعه باورها سخن

می‌گویند باید روشن کنند که کدام یک از این مصداق‌ها را مد نظر دارند. فرض کنیم که مجموعه باورهای یک شخص مدنظر آنها باشد. ولی باز آیا انسجام همه باورهای یک شخص برای موجه بودن یک باور خاص ضروری است و یا اینکه مثلاً برای موجه بودن یک باور مربوط به شیمی صرفاً باورهای مربوط به شیمی باید منسجم باشند. و آیا انسجام باورهای مربوط به شیمی در همه زمان‌ها لازم است یا صرفاً انسجام باورهای کنونی فرد کافی است.<sup>۱</sup>

ابهام در دو مفهوم محوری «انسجام» و «مجموعه باورها» را می‌توان با واقعیتی تاریخی در ارتباط دانست. نظام‌های عقل‌گرایانه و ایدئالیستی زادگاه اصلی نظریه انسجام به شمار می‌روند، ولی اکنون بیشتر طرفداران انسجام‌گرایی کسانی هستند که با نگاهی پوزیتیویستی به منابع معرفت می‌نگرند و بنابراین اساساً معرفت‌بخشی قضایای عقلی را انکار می‌کنند. در واقع انسجام‌گرایی در نظام‌های عقلی متولد شد و اکنون در نظام‌های ضد عقلی به خدمت گرفته شده است. طرفداران انسجام‌گرایی برای این تناقض تاریخی توضیحی ارائه نمی‌کنند، ولی شاید بتوان گفت تمسک تجربه‌گرایان معاصر به انسجام‌گرایی صرفاً نوعی رفتار تدافعی از جانب آنها به منظور خودداری از پذیرش تعهدات مبنایگرایانه بوده است. به هر حال مشکل اصلی این است که الگوی نظام‌های عقلی چیزی شبیه هندسه است که در آن بر اساس تعدادی از فرض‌ها و اصول موضوعه به قضایای جدیدی می‌رسیم که بین مجموع این قضایا نسبت‌های استنتاجی و تبیینی مناسبی برقرار است و وجود این نسبت‌ها مجوزی برای عضویت قضایا در مجموعه مورد نظر به شمار می‌رود. ولی چنین الگویی با فرایند کسب باورهای روزمره افراد تناسب و هم‌خوانی ندارد. افراد معمولاً در حال کسب باورهای جدید هستند و این گونه نیست که پیش از پذیرش هر باوری به مجموعه باورهای خود توجه داشته باشند. در واقع آنها حتی در مشخص کردن مجموعه باورهای خود نیز با مشکل روبرو خواهند شد. با این حال حتی اگر مصداق مجموعه باورهای فرد مشخص باشد، باز تعیین انسجام یا عدم انسجام آن کار ساده‌ای نیست. چون همان گونه که گذشت وجود انسجام به معنای وجود نسبت‌های منطقی پیچیده‌ای بین مجموعه‌ای گسترده از باورها خواهد بود که پژوهش پیرامون وجود یا عدم وجود آن صرفاً از یک منطق‌دان کارآزموده ساخته است. در این صورت افراد عادی به انسجام و در نتیجه به توجیه دسترسی نخواهند داشت.

مشکل عدم دسترسی به توجیه را از راه ساده‌تری نیز می‌توان نشان داد. بر اساس دیدگاه‌های انسجام‌گرایانه برای اینکه باور به P موجه باشد باید این باور با دیگر باورها منسجم باشد. در این صورت باید باور کنیم که باور به P با دیگر باورها ارتباط استنتاجی و تبیینی مناسبی دارد. روشن است که آگاهی از انسجام مستلزم تحقق باورهای جدیدی پیرامون نسبت باور به P با دیگر

باورهاست، و این باورهای جدید نیز به نوبه خود نیازمند توجیه خواهند بود. در این صورت با زنجیره‌ای بی‌نهایت از باورهای جدید روبرو خواهیم بود که همگی نیازمند توجیه‌اند و هیچ‌گاه نخواهیم توانست از توجیه باور به P آگاه شویم. عدم دسترسی به توجیه به این دلیل برای انسجام‌گرایان مشکل‌ساز است که تقریباً همه آنها به طور ضمنی یا با صراحت از درونی‌گرایی جانبداری می‌کنند. (Fumerton, 1993, 242) معنایش این است که از نظر آنها صرف انسجام کافی نیست و آگاهی از آن نیز لازم است. در حالی که همان‌گونه که دیدیم شرایطی که برای توجیه طرح می‌کنند عملاً دسترس‌ناپذیر است. به همین دلیل برخی از منتقدان انسجام‌گرایی تأکید می‌کنند که مشکلات دیدگاه‌های بیرونی‌گرایانه، که به برخی از آنها در بخش بعد اشاره خواهد شد، در نهایت دامن نظریه‌های انسجام را هم خواهد گرفت. (Pollock, 1987, 347) بنابراین اگر انسجام‌گرایی درست باشد برای هیچ باوری توجیه ساده‌ای وجود نخواهد داشت. توجیه هر باوری منوط به دسترسی به روابط پیچیده مجموعه‌ای گسترده از باورهایی است که به طور مستمر در حال افزایش و یا تغییرند. و از آنجا که دسترسی به چنین روابطی امکان‌پذیر نیست، در نهایت هیچ باوری موجه نخواهد بود.<sup>۲</sup>

مشکل دیگر این است که اگر توجیه را صرفاً بر اساس روابط باورها با یکدیگر تعریف کنیم با نوعی توجیه دوری روبرو خواهیم بود و هر باوری در نهایت در توجیه خود نقش خواهد داشت. انسجام‌گرایان برای رهایی از این مشکل به کل‌گرایی پناه می‌برند. در نظریه‌های کل‌گرایانه ادعا می‌شود که اتهام دور ناشی از این است که توجیه خطی (Linear) و یک سویه تعریف شده است. در حالی که در انسجام‌گرایی کل‌گرایانه توجیه هر باوری از توجیه دیگر باورها به دست نمی‌آید، بلکه توجیه هر باوری ناشی از وصف انسجام است. انسجام وصف مجموعه است و وجود چنین وصفی برای یک مجموعه، باعث موجه شدن اعضای آن مجموعه می‌شود. (Dancy, 1986, 128) ولی به نظر نمی‌رسد که با کل‌گرایی بتوان مشکل دور را حل کرد. مشکل دور ناشی از این واقعیت است که یک باور اگر به تنهایی ناموجه است، با صرف داشتن نسبتی استنتاجی و تبیینی با باورهای دیگری که آنها نیز به تنهایی ناموجه‌اند، دارای توجیه نخواهد شد. به دیگر سخن از جمع تعدادی باور ناموجه نمی‌توان به مجموعه‌ای از باورهای موجه رسید و بنابراین باید منبع توجیه را در امری فراتر از نسبت بین باورها جستجو کرد.

در واقع، کل‌گرایان برای مجموعه باورها وجودی جدای از خود باورها تصور کرده‌اند و توجیه باورها را مبتنی بر وصف مجموعه دانسته‌اند تا خود را از اتهام دور تبرئه کنند. ولی مجموعه باورها وجودی جدای از خود باورها ندارد و وصف انسجام نیز با توجه به روابطی که بین باورها

وجود دارد به کل مجموعه نسبت داده می‌شود. بنابراین هر باوری در تحقق وصف انسجام دخیل است و اگر توجیه را حاصل انسجام بدانیم هر باوری در توجیه خود دخیل خواهد بود و مشکل دور باطل حل نخواهد شد.

مشکل دیگری که ویرانگری آن کمتر از مشکل دور نیست این است که در نظریه انسجام جایی برای توجیه تجربی باقی نمی‌ماند. چنین امری در درجه نخست با فضای تجربه‌گرایانه‌ای که بر دیدگاه‌های انسجام‌گرایانه معاصر سایه افکننده ناسازگار است. و از سویی دیگر بی‌نهایت نظام‌های منسجم قابل تصور است و اگر جایی برای توجیه تجربی نباشد دیگر برای ترجیح یکی از آنها معیاری وجود نخواهد داشت. در واقع اگر به یک نظریه انسجام محض پایبند باشیم هر باوری می‌تواند موجه باشد؛ فقط باید دیگر باورها را به گونه‌ای انتخاب کرد که با باور دلبخواهانه ما مجموعه‌ای منسجم را تشکیل دهند.

این مشکل از آنجا پیش می‌آید که در انسجام‌گرایی آنچه اهمیت دارد ارتباط یک باور با دیگر باورها است و به ارتباط باورها با جهان خارج توجیهی نشده است. در ادامه خواهیم دید که در یک نظریه مبنایگرایانه ارتباط با جهان خارج از راه داده تجربی حاصل می‌شود. عدم پذیرش نقش توجیهی داده تجربی باعث خواهد شد ارتباط عقلانی باورها با جهان خارج قطع شود و در این صورت حتی اگر در یک نظام منسجم باوری تجربی صادق از کار در آید، صدق آن اتفاقی خواهد بود و ریشه در ارتباط تجربی فرد با جهان خارج نخواهد داشت. حتی می‌توان نظامی منسجم را تصور کرد که در آن اصل وجود جهان خارج انکار شود و شاید اساساً منسجم‌ترین نظام قابل تصور، نظامی است که در آن وجود هر چیزی انکار شود.

انسجام‌گرایان برای حل این مشکل تلاش کرده‌اند تجربه را به گونه‌ای دخیل بدانند که به نقش انحصاری انسجام در توجیه باورها خدشه‌ای وارد نشود. به عنوان نمونه در نظریه بلانشارد و برادلی تجربه، نقشی علی در باورسازی دارد و بنابراین صرفاً یک مجموعه منسجم وجود خواهد داشت. (Dancy, 1986, 114) براساس این راه‌حل تجربه با اینکه نقشی توجیهی ندارد، ولی در باورسازی نقش دارد. یعنی خود باور حاصل تجربه است ولی توجیه آن حاصل انسجام مجموعه‌ای است که آن باور به آن تعلق دارد. به تعبیر بونجور انسجام‌گرا<sup>۳</sup>: «ادعا شده که نظریه انسجام در باب معرفت تجربی مستلزم آن است که معرفت تجربی فاقد هر گونه درون‌دادی از جهان باشد. در پرتو بحث از مشاهده اکنون باید روشن شده باشد که در یک نظریه انسجام می‌توان درون‌دادهای جهان به نظام‌شناختی را پذیرفت، مشروط بر آنکه تأکید شود که درون‌دادها باید در چارچوبی علی و نه شناختی تعریف شوند.» (Bonjour, 1979, 235)

ولی پرسش اصلی این است که چرا فقط درون‌داده‌های جهان؟ اگر این درون‌داده‌ها صرفاً نقشی علی دارند و از نظر عقلانی تفاوتی با دیگر علت‌های باورساز ندارند باید بتوانند جای خود را به دیگر علت‌های قابل تصور بدهند. حدس‌های دلخواهانه، عواطف، تلقین‌ها، طالع‌بینی، جادو و بسیاری از امور غیر قابل اعتماد دیگر نیز می‌توانند باورساز باشند. به عبارت دیگر اگر داده تجربی نقشی توجیهی نداشته باشد و صرفاً نقشی باورساز داشته باشد در این صورت انسجام‌گرا باید هر نوع امر باورسازی را در کنار داده تجربی به رسمیت بشناسد. بنابراین مشکل نظام‌های متعدد را با تأکید بر نقش علی داده تجربی نمی‌توان حل کرد و این مشکل صرفاً زمانی حل خواهد شد که تجربه جدای از باورسازی نقشی توجیهی نیز داشته باشد.

شاید مهم‌ترین مشکل نظریه‌های انسجام، که می‌توان آن را منشأ مشکلاتی دانست که تا اینجا به آن اشاره شد، این است که نظریه‌های انسجام واقع‌بینانه به نظر نمی‌رسند. بررسی حوزه‌های معرفتی گوناگون نشان می‌دهد که توصیف انسجام‌گرایانه از فرایند معرفت، توصیفی غیر واقع‌بینانه است. در اینجا می‌توان روش علوم تجربی را به عنوان یک نمونه روشن بررسی کرد که در آن مشاهده کارکردی عقلانی و تعیین‌کننده دارد. با این حال در اینجا بررسی خود نظریه انسجام به عنوان یک نمونه، جذاب‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین در ادامه با تمرکز بر این نظریه این پرسش را دنبال خواهیم کرد که آیا انسجام‌گرا در تبیین و طرح نظریه خود به انسجام‌گرایی پایبند است یا خیر؟

از مفهوم انسجام شروع می‌کنیم. با اینکه انسجام‌گرایان در تعریف این مفهوم اختلافات گسترده‌ای دارند ولی تردیدی نیست که سازگاری منطقی باورها شرط نخست تحقق یک مجموعه منسجم است. اما سازگاری منطقی به این دلیل لازم دانسته شده که از نظر شهودی، پذیرش دو قضیه متناقض، نامعقول است. بنابراین نخستین شرط تحقق انسجام مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. انسجام‌گرا نمی‌تواند ادعا کند که برای اصل امتناع تناقض، توجیهی انسجام‌گرایانه دارد. چون هر گونه توجیه انسجام‌گرایانه‌ای در نهایت مبتنی بر این اصل خواهد بود. بنابراین مفهوم محوری انسجام صرفاً در سیاقی مبنایانه قابل تبیین است.

چنین وضعیتی در استدلال‌های انسجام‌گرایان نیز به چشم می‌خورد. استدلال‌هایی که در دفاع از انسجام‌گرایی یا نقد مبنایگرایی طرح شده‌اند مبتنی بر اصولی منطقی طرح می‌شوند. در حالی که توجیه این اصول با تمسک به انسجام به دست نمی‌آید. ضمن آنکه ادعای انسجام‌گرا صرفاً این نیست که باور به مبنایگرایی با مجموعه باورهایی خاص ناسازگار است و باور به انسجام‌گرایی با

آن مجموعه سازگار است. روشن است که در این صورت مبنایگر نیز می‌تواند مشابه همین ادعا را در دفاع از مبنایگرایی طرح کند.

همچنین انسجام‌گرایان از باورها و روابط بین آنها سخن می‌گویند. آگاهی از وجود باورها از راه درون‌نگری امکان‌پذیر است و در واقع باورهای هر فرد از جمله واقعیت‌هایی هستند که در برابر آگاهی او حضور دارند و فرد به طور مستقیم به آنها دسترسی دارد. بنابراین معقول نیست که کسی در پاسخ به این پرسش که «چگونه می‌دانی که باورهایی داری؟» ادعا کند که باور به اینکه باورهایی دارم با دیگر باورهای من مجموعه‌ای منسجم را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر دسترسی به خود باورها صرفاً از راهی مبنایگرایانه امکان‌پذیر است. یافتن روابط بین باورها نیز نیازمند توجیهی است که مبتنی بر درون‌نگری، شهود عقلی و احیاناً حافظه خواهد بود. بنابراین زمانی که انسجام‌گرایان را نظریه‌ای غیر واقع‌بینانه می‌نامیم معنایش این است که این نظریه نه تنها توصیف درستی از آنچه در حوزه‌های معرفتی می‌گذرد ارائه نمی‌کند، بلکه خود انسجام‌گرایان نیز در عمل نمی‌توانند پایبند به نظریه خود باشند و رفتار آنها مؤید نظریه‌ای مبنایگرایانه است.

اکنون با توجه به مجموع آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که نظریه توجیه انسجام‌گرایانه موفقیت‌آمیز نیست و اگر انسجام‌گرایان را به دلایلی که گذشت کنار بگذاریم تنها جایگزین با اهمیتی که برای یک دیدگاه مبنایگرایانه درونی‌گرایانه می‌ماند، بیرونی‌گرایان است. در ادامه به بررسی و ارزیابی انواع دیدگاه‌های بیرونی‌گرایانه خواهیم پرداخت.

### نظریه توجیه بیرونی‌گرایانه

بیرونی‌گرایان را می‌توان به اعتمادگرا و طبیعت‌گرا تقسیم کرد. اعتمادگرایان مفهوم توجیه را بر اساس نسبت‌های طبیعی قابل اعتماد تعریف می‌کنند. در حالی که طبیعت‌گرایان اساساً معرفت‌شناسی را کنار می‌گذارند و جایگزینی تجربی برای آن پیشنهاد می‌کنند. همان‌گونه که خواهیم دید با اینکه این دو دیدگاه با انگیزه‌های متفاوتی طرح شده‌اند، ولی در تحویل مفاهیم بنیادین معرفت‌شناسی به مفاهیم طبیعی اتفاق نظر دارند.

برای درک انگیزه طرح دیدگاه‌های اعتمادگرایانه باید به مشکل تسلسل توجه داشته باشیم. مشکل تسلسل زمانی پیش می‌آید که در توجیه هر باوری به باوری دیگر تمسک کنیم. در این صورت با زنجیره‌ای بی‌نهایت از باورهای ناموجه روبرو خواهیم بود و هیچ‌گاه به منبع توجیه نخواهیم رسید. پیش از این دیدیم که انسجام‌گرایان برای رهایی از تسلسل خود را گرفتار دور می‌کنند. در حالی که دور نیز مانند تسلسل نمی‌تواند منبعی برای توجیه به دست دهد. بنابراین برای

رهایی از تسلسل یا دور تنها راهی که می ماند این است که زنجیره باورها به باورهایی پایه منتهی شود، یعنی باورهایی که توجیه آنها مبتنی بر باورهایی دیگر نیست. در این صورت اگر آگاهی از توجیه باورهای پایه را لازم بدانیم دورن گرا خواهیم بود و اگر این آگاهی را لازم ندانیم، به اعتمادگرایی نزدیک خواهیم شد. به نظر می رسد تصور اعتمادگرایان این است که اگر آگاهی از توجیه باورهای پایه را لازم بدانیم این آگاهی در چارچوب باور جدیدی خواهد بود و بنابراین مشکل تسلسل تکرار خواهد شد. در ادامه خواهیم دید که آگاهی از توجیه باورهای پایه مستلزم باورهای جدیدی نیست و این آگاهی در ضمن خود تجربه تحقق می یابد. ولی اعتمادگرایان بر پایه نگرشی کانتی و به تصور اینکه آگاهی صرفاً در چارچوب معرفت گزاره ای امکان پذیر است به ناچار لزوم آگاهی از توجیه را نفی می کنند و تأکید می کنند که آگاهی از توجیه شرط تحقق توجیه نیست.

آرمسترانگ از جمله اعتمادگرایان است و در نظریه او آنچه یک باور غیر استنتاجی صادق را به مصداقی از معرفت تبدیل می کند نوعی پیوند طبیعی است که بین حالت باور و موقعیتی که آن باور را صادق می کند، وجود دارد. از نظر او توجیه باور پایه حاصل پیوندی بیرونی و قانون گونه (Law-Like) بین باورکننده و جهان است. او این پیوند را با استفاده از مثال دماسنج توضیح می دهد. یک دماسنج قابل اعتماد به گونه ای قانونمند دما را نشان می دهد. باورهای مبنایی فرد نیز به شیوه ای قانونمند حالتی از امور را که باعث صدق آنها می شود، منعکس می کنند. (به نقل از Bonjour, 1978, 219)

در واقع نظریه اصلی بیرونی گرایان را می توان این گونه خلاصه کرد که یک باور صادق برای اینکه معرفت نامیده شود باید پیوند مناسبی با جهان خارج داشته باشد. آگاهی از وجود این پیوند ضروری نیست و صرفاً تحقق چنین پیوندی کافی است. بیرونی گرایان معمولاً با تعبیری مانند ساز و کار قابل اعتماد، کارکرد درست قوای معرفتی و پیوند علی مناسب بر این نکته تأکید می کنند که پیوند طبیعی مورد نظر باید به یک شیوه ای با صدق مرتبط باشد. در اینجا منتقدین معمولاً با اشاره به ابهامی که در این شرط بیرونی گرایانه نهفته است، این پرسش را طرح می کنند که مثلاً چند در صد از باورهای حاصل از یک فرایند علی باید صادق باشند، تا بتوان آن فرایند را قابل اعتماد دانست. ولی به نظر می رسد مهم ترین مشکل این است که اگر توجیه از دسترس فرد باورکننده خارج باشد، دیگر جایی برای عقلانیت نمی ماند. فردی که از دلیل باور خود آگاه نیست نمی تواند بین باورهای معقول و نامعقول تفاوتی بگذارد. از نگاه او باور دلخواهانه ای که به طور اتفاقی صادق از کار در آمده با باور صادقی که در واقع حاصل ساز و کاری قابل اعتماد است، تفاوتی



نخواهد داشت. حتی می‌توان فرض کرد که فرد برای نامعقول بودن چنین باوری دلایلی داشته باشد، به تعبیر بونجور:

بر اساس دیدگاه بیرونی‌گرایانه، اگر بر اساس برداشت ذهنی فرد از موقعیتی که در آن قرار دارد، قضاوت شود ممکن است باور او کاملاً غیر عقلانی و غیر مسئولانه باشد و با این حال باز... از نظر معرفتی موجه باشد. باور او ممکن است در واقع قابل اعتماد باشد، گر چه او هیچ دلیلی برای قابل اعتماد دانستن باور خود نداشته باشد-یا حتی دلیل معقولی برای غیر قابل اعتماد دانستن باور خویش داشته باشد. (Bonjour, 1985, 39)

در واقع اگر معیارهای بیرونی‌گرایانه را بپذیریم حتی در تعیین مصداق‌های معرفت نیز با مشکل روبرو خواهیم شد. از نگاهی بیرونی‌گرایانه یک باور صادق اگر حاصل فرایند علی مناسبی باشد معرفت نامیده خواهد شد. بنابراین باید از اینکه آن باور حاصل فرایند علی مناسبی است آگاه شویم. ولی آیا خود فرد از چنین امری آگاه می‌شود و بنابراین مصداق‌های معرفت را از بین باورهای خود تشخیص می‌دهد و یا اینکه یک ناظر خارجی (مثلاً یک معرفت‌شناس) مصداق‌های معرفت فرد را تعیین می‌کند. فرض نخست مستلزم آگاهی از توجیه است، در حالی که بیرونی‌گرایان این آگاهی را لازم نمی‌دانند. فرض دوم نیز مستلزم آن است که خود فرد از مصداق‌های معرفت خود بی‌خبر باشد و برای اینکه بداند که چه می‌داند همیشه باید با دیگران مشورت کند. ولی مشورت با دیگران نیز صرفاً باورهای جدیدی را به باورهای گذشته او می‌افزاید و مشکل او دو چندان می‌شود. ضمن آنکه همین مشکل برای مشاور او نیز وجود خواهد داشت. بنابراین شرط دسترسی به توجیه گریزناپذیر به نظر می‌رسد.

به هر حال به نظر می‌رسد اگر بیرونی‌گرایی را بپذیریم در نهایت جایی برای عقلانیت و حتی معرفت باقی نمی‌ماند. این نکته را می‌توان با مثال دماسنج در سخنان آرمسترانگ نشان داد. همان‌گونه که گذشت از نظر آرمسترانگ فرایند کسب باور در افراد شبیه کارکرد دماسنج، فرایندی طبیعی است. دماسنج دما را به درستی نشان می‌دهد، بدون اینکه از فرایند طبیعی قانون‌گونه‌ای که باعث این امر می‌شود، آگاه باشد. فرایند کسب باور نیز فرایندی طبیعی است که لزومی ندارد خود فرد از چنین فرایندی آگاه باشد. در چنین دیدگاهی فرایند شناخت فرایندی طبیعی و غیر آگاهانه تلقی شده است در حالی که این مطلب از نظر شهودی قابل قبول نیست.

ولی این تلقی از فرایند شناخت در دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه با صراحت مورد تأیید قرار گرفته است. کواپن در مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی شده» پس از نقدی که بر معرفت‌شناسی سنتی دارد

جایگزینی را برای آن پیشنهاد می‌کند که او آن را معرفت‌شناسی طبیعی شده می‌نامد. معرفت‌شناسی طبیعی شده مدّ نظر کواین صرفاً دانشی تجربی و به طور خاص بخشی از روان‌شناسی خواهد بود: این دانش پدیده‌های طبیعی، یعنی سوژه‌ای به نام بشر فیزیکی، را مورد مطالعه قرار می‌دهد. به این سوژه بشری درون‌فادی که از نظر تجربی کنترل شده است، مثلاً الگوهای خاصی از پرتوهای نور در فرکانس‌های گوناگون وارد می‌شود و این سوژه در زمان معینی به عنوان برون داد، توصیفی از جهان سه بعدی خارجی تحویل می‌دهد. (Quine, 1969, 82-83)

در چنین دیدگاهی انسان به دستگاهی فیزیکی فرو کاسته می‌شود که مثلاً امواجی نوری یا صوتی به آن وارد می‌شوند و این دستگاه در مقابل جمله‌هایی را تحویل می‌دهد. در این صورت دیگر جایی برای عقلانیت باقی نمی‌ماند و صرفاً با دستگاهی فیزیکی روبرو هستیم که می‌تواند امواج نوری را به جمله تبدیل کند. در واقع در تعریفی که کواین از انسان ارائه می‌کند اساساً دیگر جایی برای آگاهی نیز باقی نمی‌ماند:

در سیاق معرفت‌شناختی سنتی صورت آگاهانه تقدم داشت، چون باید معرفت به جهان خارج را از راه بازسازی عقلانی توجیه کنیم و این امر مستلزم آگاهی است. ولی زمانی که دیگر تلاش نداریم که معرفت به جهان خارج را از راه بازسازی عقلانی توجیه کنیم، دیگر نیازی به آگاهی نیست. اکنون می‌توان آنچه را مشاهده نامیده می‌شود در چارچوب تحریک گیرنده‌های حسی تبیین کرد، بگذار آگاهی هر جا که خواهد فرو افتد. (Quine, 1969, 84)

ولی وجود آگاهی از نظر شهودی قابل انکار نیست و حتی در نظریه کواین نیز انسان، دست کم از این نظر که از طبیعی بودن کارکرد دستگاه شناخت خود آگاه است، تفاوتی اساسی با دیگر اجسام طبیعی دارد. ولی چرا در نظام طبیعت‌گرایانه کواین جایی برای معرفت‌شناسی نمی‌ماند؟ به نظر می‌رسد او به دنبال تأسیس یک نظام منسجم است و به درستی متوجه شده است که مفاهیمی مانند معرفت و آگاهی با طبیعت‌گرایی سازگار نیستند و اگر به یک نظام طبیعت‌گرایانه وفادار بمانیم جایی برای معرفت‌شناسی نمی‌ماند. ولی خطای کواین در این است که گمان می‌کند می‌توان از معرفت‌شناسی چشم‌پوشی کرد، در حالی که آگاهی و معرفت از نظر شهودی قابل انکار نیستند و اگر در یک نظام طبیعت‌گرایانه نمی‌توان چنین مفاهیمی را تبیین کرد معقول‌تر این است که در وجودشناسی خود حوزه‌ای فراطبیعی را بپذیریم و از وجود آگاهی بر وجود چنین حوزه‌ای استدلال کنیم.

بنابراین به نظر می‌رسد سیطره دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه در بن‌بست‌های معرفت‌شناختی موجود و در نهایت کنار گذاشته شدن معرفت‌شناسی توسط افرادی مانند کواین نقشی اساسی دارد.

این در حالی است که هر کس با تأمل در داده‌هایی که به طور مستقیم در برابر آگاهی او حاضرند، تصدیق خواهد کرد که با جهانی درونی و اختصاصی روبرو است که در آن شباهت‌ها و تمایزهای گوناگون و بسیار متنوعی یافت می‌شود. برخی از این تفاوت‌ها و شباهت‌ها را می‌توان در چارچوب گزاره‌ها و یا نظریه‌ها توصیف کرد و هر توصیفی از داده‌های تجربی را می‌توان با تعدادی گزاره جدید تکمیل کرد. ولی روشن است که هر چقدر هم که توصیف‌های ما دقیق‌تر شوند باز نمی‌توان همه اوصاف و ویژگی‌های این جهان درونی را در چارچوب گزاره‌ها گنجانند. بنابراین جهان درونی داده‌ها همیشه بسیار غنی‌تر و وسیع‌تر از گزاره‌ها و نظریه‌هایی خواهند بود که آن را توصیف می‌کنند. ولی در تعریفی که طبیعت‌گرایان از انسان ارائه می‌کنند این نسبت عکس می‌شود و برون‌دادها گسترده‌تر از دون‌دادها از کار در می‌آیند. چون در یک دیدگاه طبیعت‌گرایانه جهان داده‌های تجربی محو می‌شود و صرفاً ابعاد مادی فرایند شناخت باقی می‌مانند. یعنی مثلاً فرایند دیدن، عبارت خواهد بود از امواجی نوری که وارد یک دستگاه می‌شوند و در مقابل تعدادی گزاره و نظریه به عنوان برون‌داد ارائه می‌شوند. به همین دلیل کواین در شگفت است که چرا دستگاهی طبیعی مانند انسان با وجود اینکه «ورودی بسیار کمی» دارد، خروجی آن به مراتب بیشتر است (Quine, 1969, 83).

در حالی که اگر به داده‌های حاضر در ساحت تجربه توجه شود این نسبت معکوس است و در واقع نظریه‌ها و جمله‌هایی که فرد بیان می‌کند قابلیت انعکاس همه ابعاد و ویژگی‌های آنچه که به او داده شده را ندارند. به عبارت دیگر طبیعت‌گرا از عظمت جمله‌هایی که می‌گویند یا می‌توانند بگویند در شگفت است و غیر طبیعت‌گرا از عظمت آنچه به او داده شده در شگفت است و اذعان دارد که جمله‌های او تاب بیان چنین عظمتی را ندارد. به هر حال اگر بپذیریم که آگاهی مستقیم به داده‌ها به معنای دسترسی مستقیم به هوایاتی است که از سنخ امور مادی نیستند، در این صورت آگاهی نیز امری غیرمادی خواهد بود و دفاع از داده تجربی در چارچوب یک نظام طبیعت‌گرایانه امکان‌پذیر نخواهد بود. این موضوع را در ادامه با تفصیل بیشتری دنبال خواهیم کرد.

### نقش توجیهی داده تجربی و جایگاه وجودشناختی آن

براساس دیدگاه میناگرایانه و درونی‌گرایانه‌ای که بدیل انسجام‌گرایی و بیرونی‌گرایی به شمار می‌رود، هوایاتی که از راه تجربه در برابر آگاهی ما حاضر می‌شوند دارای شباهت‌ها و تفاوت‌های بسیار گوناگونی هستند و در بیشتر موارد ویژگی‌ها و اوصاف آنها برای ما جاذبه یا اهمیتی ندارند و به همین دلیل باوری درباره آنها ساخته نمی‌شود. با این حال در مواردی که باوری ساخته

می‌شود دلیل پذیرش آن باور خود داده‌هایی هستند که در برابر آگاهی حاضرند. اما داده‌ها به این دلیل که از سنخ باور نیستند، نیازی به توجیه ندارند و به همین دلیل می‌توانند به تسلسل معرفتی پایان دهند. در واقع در اینجا با نوعی آگاهی روبرو هستیم که از چارچوب معرفت گزاره‌ای خارج است و بنابراین ویژگی‌های معرفت گزاره‌ای را ندارد. معرفت گزاره‌ای متوقف بر مفهوم‌سازی است ولی داده تجربی از نظر منطقی مقدم بر مفهوم‌سازی است، و همان‌گونه که خواهد آمد اساساً بدون دسترسی به واقعیت‌های غیرگزاره‌ای، مفهوم‌سازی امکان‌پذیر نخواهد بود.

در تبیین ماهیت داده‌های تجربی باید از حضور چیزها در برابر آگاهی سخن گفت. آنچه در درون در برابر آگاهی حاضر می‌شود می‌تواند حاصل تأثیری باشد که اجسام مادی بیرونی بر قوای حسی دارند، ولی متعلق مستقیم آگاهی دیگر از سنخ اجسام فیزیکی نیست و حضور آن در برابر آگاهی نیز با حضور یک جسم در یک مکان مادی متفاوت است. همچنین دسترسی به داده نیر شباهتی با دسترسی به یک کتاب ندارد. به تعبیر ریچارد فومرتن: «اینکه می‌توان به طور مستقیم به وصف احساس درد دسترسی داشت، ولی نمی‌توان به طور مستقیم به هر گونه وصف فیزیکی دسترسی داشت... نشان می‌دهد که احساس درد با هرگونه وصف فیزیکی متفاوت است... بدون دوگانه‌انگاری (dualism) این دیدگاه که حالت‌هایی وجود دارند که صرفاً به دلیل ویژگی ذاتی خود توان بازنمایی دارند در واقع اسطوره‌ای بیش نخواهد بود.» (Fumerton, 2002, 48)

با این همه متأسفانه در معرفت‌شناسی معاصر پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه غلبه دارند و همین امر باعث شده که معرفت‌شناسان معاصر در تبیین حالت‌های درونی با مشکل روبرو شوند. به عنوان نمونه پالوک در مقاله «هنجارهای معرفتی با اینکه می‌پذیرد که حالت‌های درونی به طور مستقیم در دسترس اند ولی با توجه به پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه غالب، چاره را در این می‌بیند که به جای دسترسی مستقیم خود فرد، از دسترسی مستقیم دستگاه عصبی به حالت‌های درونی سخن بگوید: «حالت‌های درونی آن حالت‌هایی هستند که به طور مستقیم در دسترس فرایندهایی هستند که در دستگاه عصبی مرکزی ما خردورزی را هدایت می‌کنند. آنها به این معنا به طور مستقیم در دسترس اند که دسترسی به آنها مستلزم آن نیست که ابتدا باورهایی درباره آنها داشته باشیم» (Pollock, 1987, 346) در اینجا در هر صورت پالاک باید نوعی آگاهی غیر گزاره‌ای را بپذیرد. در واقع حتی اگر حالت‌های درونی به طور مستقیم در دسترس فرایندهای دستگاه عصبی باشند در این صورت آن فرایندها باید دارای نوعی آگاهی غیر گزاره‌ای باشند. با این حال پالوک با نسبت دادن این نوع آگاهی به دستگاه عصبی نه تنها از التزام به وجود نوعی آگاهی بی‌واسطه

پرهیز می‌کند بلکه اساساً تعیین مصداق حالت‌های درونی را نیز به روان‌شناسی واگذار می‌کند و می‌نویسد:

من نظریه‌های درونی‌گرایانه را بر اساس مفهوم دسترس مستقیم تعریف کردم، ولی در مجموع مشخص نکردم که کدام یک از حالت‌ها به طور مستقیم در دسترس‌اند. روشن به نظر می‌رسد که حالت‌هایی که به طور مستقیم در دسترس‌اند به یک معنی باید «روان‌شناختی» باشند، ولی از روی صندلی راحتی بیش از این درباره آنها نمی‌توان سخن گفت. این پرسشی تجربی است که روان‌شناسان باید به آن پاسخ دهند. (Pollock, 1987, 346)

اینکه پالاک به طور صریح از دسترسی خود فرد به حالت‌های درونی خود سخن نمی‌گوید و تعیین مصداق این حالت‌ها را به روان‌شناسی واگذار می‌کند نتیجه مستقیم مادی دانستن فرایند شناخت است. در فضایی که پالاک سخن می‌گوید سخن گفتن از دسترسی فرد به واقعیت‌ها (حتی اگر این واقعیت‌ها حالت‌های درونی خود فرد باشند)، به معنای متعهد شدن به متافیزیک است و پالاک تاب تحمل دشنام‌هایی را که در آثار فلسفی معاصر نثار متافیزیک‌دان‌ها شده، ندارد. بنابراین او ترجیح می‌دهد چشم خود را بر واقعیت ببندد و با واگذار کردن بحث به روان‌شناسان تأکید کند که گمان نکنید من از آن دسته متافیزیک‌دان‌هایی هستم که از روی صندلی راحتی درباره واقعیت‌ها سخن می‌گویند (در اینجا پالاک به یکی از دشنام‌های رایج اشاره دارد).

مشابه این مشکل به گونه‌ای روشن‌تر در کلام بونجور انسجام‌گرا دیده می‌شود. او در مورد نقش داده در توجیه یک باور یادآوری می‌کند که تحقق چنین امری منوط به سه شرط اساسی است. نخست آنکه باید باوری مبنایی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه مثلاً به نظر می‌رسد چیز قرمزی را می‌بینیم. دو شرطی که بونجور در ادامه بیان می‌کند نشان می‌دهد که او درک روشنی از آگاهانه بودن حالت‌های درونی ندارد. او در توضیح شرط دوم می‌نویسد: «دوم آنکه باید عنصری قرمز واقعاً در تجربه فرد مورد نظر حاضر باشد. ولی با تأمل روشن می‌شود که این دو شرط کافی نیستند. اینکه مضمون تجربی مناسب صرفاً وجود داشته باشد کافی نیست؛ بلکه این مضمون باید توسط فرد مورد نظر فهم شود یا ادراک شود تا او بتواند دلیلی برای پذیرش باور مبنایی مورد نظر داشته باشد.» (Bonjour, 1985, 74)

در اینجا بونجور گمان می‌کند حضور داده‌های تجربی در ساحت تجربه بدون ادراک آنها امکان‌پذیر است. تصور او از ساحت تجربه چیزی مانند یک مکان مادی است که چیزهایی در آن وجود دارند و بنابراین ادراک این چیزها را نیز به عنوان شرط سوم لازم می‌داند. در حالی که اگر غیر مادی بودن آگاهی و متعلق‌های آن را بپذیریم به شرط سوم نیازی نیست و اگر نپذیریم در این

صورت از شرط سوم هم کاری ساخته نیست. چون در مورد ادراک دوم هم می‌توان گفت حضور داده‌ها در ساحت ادراک کافی نیست و این داده‌ها باید ادراک شوند و با زنجیره‌ای بی‌نهایت از ادراک‌ها روبرو خواهیم بود. این تسلسل تنها زمانی متوقف خواهد شد که نوعی آگاهی مستقیم را بپذیریم که متعلق آن واقعیتی غیرمادی است. در واقع اگر غیر مادی بودن آگاهی و متعلق آن پذیرفته شود در آن صورت صرف حضور داده در ساحت تجربه کافی خواهد بود و شرط سوم چیزی جز تکرار شرط دوم نخواهد بود. البته بونجور اکنون دیگر انسجام‌گرا نیست و همان‌گونه که خواهیم دید از آگاهی موجود در ضمن تجربه به عنوان مبنای معرفت تجربی دفاع می‌کند. ولی چنین دفاعی نیز بدون بهره‌مندی از پشتوانه‌های وجودشناختی لازم از انسجام و همچنین غنای مفهومی کافی بهره‌مند نخواهد بود.

نمونه دیگری از مشکلات معرفت‌شناختی که با طبیعی دانستن داده تجربی ارتباط مستقیمی دارد در دیدگاه مبنایگرایانی یافت می‌شود که با اینکه از دسترسی مستقیم به چیزها به عنوان مبنای معرفت سخن می‌گویند ولی به تفاوت بنیادین حالات درونی و اجسام خارجی توجه ندارند. به عنوان نمونه کوییتون با اینکه به درستی بین توجه گزاره‌ای و توجه تجربی تفاوت می‌گذارد و تأکید می‌کند که توجه تجربی مقدم بر مفهوم‌سازی و شرط امکان آن است (Quinton, 1973, 126)، ولی او اجسام مادی را نیز در کنار حالات درونی فرد به عنوان موضوعاتی معرفی می‌کند که به طور مستقیم در دسترس‌اند. مشابه همین نگرش را می‌توان در نقدی که پلانینگا بر فومرتن دارد مشاهده کرد. در نظریه فومرتن حضور واقعیت درد در برابر آگاهی من توجهی برای این باور من است که من احساس درد می‌کنم. پرسشی که پلانینگا در نقد این دیدگاه طرح می‌کند این است که اگر آشنایی مستقیم با حالت درد می‌تواند توجه‌گر باور به وجود درد باشد چرا آشنایی مستقیم با اجسام مادی را توجه‌گر باور به وجود آنها ندانیم؟ او می‌نویسد: «چرا من نتوانم با صندلی و با این واقعیت که یک صندلی روبروی من است و با این واقعیت که صندلی را ادراک کنم به طور مستقیم آشنا باشم و از این طریق در این باورها موجه باشم.» (Plantinga, 2001, 61) در اینجا خطای مشترک کوییتون و پلانینگا در عدم توجه به این واقعیت است که جایگاه وجودشناختی درد با جایگاه اجسام مادی تفاوتی بنیادین دارد. تفاوت وجودشناختی درد و صندلی خارجی باعث می‌شود وجود درد بتواند نقش معرفت‌شناختی متفاوتی داشته باشد. در واقع غیرفیزیکی بودن درد باعث می‌شود درد، بر خلاف صندلی خارجی، به طور مستقیم در دسترس باشد و بنابراین نقشی توجهی داشته باشد. مشابه چنین تفاوتی بین صندلی خارجی و

تصویر ذهنی صندلی نیز وجود دارد. تصویر صندلی مانند دیگر حالات درونی می‌تواند به طور مستقیم در دسترس آگاهی باشد.

همچنین اگر داده تجربی را امری غیرفیزیکی بدانیم برای یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که در رد خطاناپذیری توجیه حاصل از داده تجربی طرح شده است پاسخی قابل قبول به دست می‌آید. بیان کلی اشکال این است که باور غیر از تجربه است و بنابراین می‌توان تصور کرد که باور باشد و تجربه نباشد. البته با شیوه‌های گوناگونی می‌توان این اشکال را تبیین کرد. به عنوان نمونه گفته شده که اگر آن بخش از مغز که وظیفه ادراک تجربی را برعهده دارد به درستی کار نکند در این صورت باور وجود خواهد داشت بدون اینکه تجربه‌ای در کار باشد. یا اینکه فرض شده که در آینده دستگاهی ساخته شود که حالت‌های درونی فرد را به درستی و بدون خطا نشان دهد. اگر آن دستگاه در فردی که باور به احساس درد دارد نشان دهد که هیچ یک از نشانه‌های احساس درد وجود ندارد، می‌توان نتیجه گرفت که آن فرد بدون اینکه احساس درد کند باور دارد که احساس درد می‌کند. (Lehrer, 1990, 51-52)

چنین اشکالی از نظر شهودی قابل قبول نیست. ولی اگر آگاهی فرایندی مادی تلقی شود این اشکال را باید پذیرفت و راهی برای پاسخ دادن به آن وجود ندارد. پلانتینگا در برخورد با این اشکال تأکید می‌کند که اگر من باور داشته باشم که احساس درد می‌کنم و دستگاه پیشرفته مورد بحث از عدم وجود درد خبر دهد باز من از باور خود دست نمی‌کشم: «حتی اگر دستگاه نشان دهد که اصلاً هیچ گونه فعالیت عصبی وجود ندارد، در واقع حتی اگر نشان دهد که من فاقد مغز هستم، باز از این باور دست نمی‌کشم» (Plantinga, 2001, 62). ولی پلانتینگا توضیح نمی‌دهد که خطای این اشکال در چیست. به نظر می‌رسد خطای این اشکال در پیش‌فرض‌های وجودشناختی آن نهفته است. آگاهی، تجربه و داده‌های تجربی امری مادی نیستند تا بتوان آنها را به نطای از مغز نسبت داد و یا اینکه با یک دستگاه پیشرفته وجود یا عدم وجود آنها را تعیین کرد. در واقع اگر به لوازم طبیعت‌گرایی پایبند باشیم در این صورت در خصوص وجود اصل آگاهی نیز باید به یک دستگاه پیشرفته اعتماد کنیم و اگر آن دستگاه در خصوص یک فرد حکم به عدم وجود آگاهی دهد او حق اعتراض نخواهد داشت.

براساس آنچه گذشت می‌توان گفت انکار نقش توجیهی داده تجربی نتیجه مستقیم سیطره دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه است. ولی همان‌گونه که دیدیم اگر به لوازم طبیعت‌گرایی پایبند باشیم دیگر جایی برای عقلانیت و آگاهی نیز باقی نخواهد ماند. بنابراین معقول‌تر آن است که طبیعت‌گرایی کنار گذاشته شود و در این صورت داده تجربی می‌تواند مبنایی برای باورهای

غیراستنتاجی باشد. با این همه چنین دیدگاه میناگرایانه‌ای با یک اشکال اساسی روبرو خواهد بود. این اشکال با تکیه بر این پیش‌فرض شناخته‌شده، طرح شده که معرفت بدون مفهوم‌سازی امکان‌پذیر نیست. این اشکال را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

## داده تجربی و مفهوم‌سازی

همان‌گونه که گذشت اگر دفاع از نقش توجیهی داده تجربی موفقیت‌آمیز باشد به دیدگاهی میناگرایانه نزدیک خواهیم شد. شناخته‌شده‌ترین دلیل در دفاع از میناگرایی، دلیل تسلسل است. در تبیین این دلیل نخست یادآوری می‌شود که توجیه برخی از باورها از راه استنتاج به دست می‌آید. ولی باورهای استنتاجی اگر در نهایت به باورهایی غیر استنتاجی ختم نشوند به ناچار یا باید به دور تن دهیم و یا اینکه گرفتار تسلسلی بی‌نهایت خواهیم شد. دور و تسلسل به این دلیل قابل قبول نیستند که در هر دو صورت منبعی برای توجیه نخواهیم داشت و بنابراین هیچ باوری موجه نخواهد بود.

با این همه دلیل تسلسل را می‌توان جدای از بحث توجیه و در چارچوبی معناشناختی نیز طرح کرد. در این دلیل تأکید می‌شود که معنای برخی از واژه‌ها را می‌توان با تمسک به واژه‌هایی دیگر بیان کرد، ولی در این مسیر در نهایت باید به واژه‌هایی برسیم که معنای آنها حاصل دسترسی مستقیم به خود واقعیت‌هاست. کویینتون این دلیل را این‌گونه تبیین می‌کند:

در توضیح معنای ساختاری از واژه‌ها که گزاره‌ها را می‌سازند... اغلب می‌توان گزاره‌ها یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها را بیان کرد که معنای آنها از پیش روشن است و با واژه‌های موردنظر مترادف‌اند، به عبارت دیگر می‌توان آن ساختار را ترجمه کرد. بر اساس مبانی تسلسل روشن است که همه گزاره‌ها را نمی‌توان به این شیوه فهمید، چون هر بار که این روش را به کار می‌بریم فهم قبلی ترجمه را مسلم فرض کرده‌ایم. پس باید تعدادی گزاره پایه وجود داشته باشد که معنای آنها به شیوه دیگری قابل فهم باشد. این گزاره‌های پایه به واسطه پیوندی که با جهان خارج از زبان دارند به گفتار معرفی می‌شوند، نه به واسطه پیوند با دیگر گزاره‌ها. من آنها را با استفاده از واژه‌ای شناخته شده گزاره‌های اشاری (ostensive) می‌نامم. (Quinton, 1973, 126)

بنابراین معناداری گزاره‌ها نیز مانند توجیه آنها مبتنی بر وجود نوعی آگاهی غیر گزاره‌ای است که ارتباط گزاره‌های اشاری با واقعیت‌ها را فراهم می‌کند و «اگر گزاره‌های پایه با چیزی که ما از آن آگاهی در ارتباط نباشند نمی‌توانند معنایی برای ما داشته باشند. (Quinton, 1973, 129)

توقف معنای واژه‌ها و گزاره‌ها بر آگاهی بی‌واسطه نشان می‌دهد که اگر آگاهی مستقیم به واقعیت‌ها امکان‌پذیر نباشد، چارچوب‌های مفهومی نیز وجود نخواهند داشت. باید ابتدا از چیزها و



تفاوت‌ها یا شباهت‌های آنها آگاه باشیم تا بتوانیم آنها را در چارچوب مفاهیم دسته‌بندی کنیم. بنابراین دلیل تسلسل معناشناختی دلیلی بر وجود نوعی آگاهی غیر گزاره‌ای است که مبنای معرفت گزاره‌ای به شمار می‌رود. این آگاهی نه تنها مقدم بر مفهوم‌سازی است بلکه اساساً مفهوم‌سازی بدون وجود این نوع از آگاهی امکان‌پذیر نخواهد بود.

با این همه متأسفانه در دیدگاهی که پس از کانت بر فلسفه غرب سایه افکنده است امکان مواجهه حضوری با واقعیت‌ها و دسترسی به آنها انکار شده و معرفت متوقف بر شاکله‌سازی دانسته شده است. در حالی که ساختن گزاره‌ها، مفاهیم و شاکله‌ها از نظر منطقی متوقف بر دسترسی به واقعیت‌ها ناممکن است. در واقع دیدگاه مذکور با این پرسش اساسی روبرو خواهد بود که اگر دسترسی به واقعیت‌ها ناممکن است پس مفاهیم و گزاره‌ها چگونه ساخته می‌شوند؟ ولی طرفداران این دیدگاه معمولاً به این پرسش توجه نمی‌کنند و شاید بی‌توجهی به چنین پرسش با اهمیتی صرفاً به دلیل آن است که اساساً بر اساس پیش‌فرض‌های غالب، پاسخی برای آن وجود ندارد. در اینجا می‌توان به برخورد گودمن با این پرسش اشاره کرد که در واقع به بی‌پاسخ بودن چنین پرسشی اذعان دارد. گودمن در کتاب *راه‌های جهان‌سازی از دیدگاهی دفاع می‌کند که از نظر او نتیجه طبیعی جریانی است که با انقلاب کوپرنیکی کانت آغاز می‌شود*. در دیدگاه گودمن نه تنها دسترسی مستقیم به واقعیت‌ها ناممکن است بلکه اساساً واقعیتی مستقل از مفاهیم وجود ندارد. جدای از آنچه ما آن را با مفاهیم و دیگر نمادها می‌سازیم جهانی وجود ندارد و چون چارچوب‌های مفهومی گوناگونی برای ساختن جهان وجود دارد، مجموعه جهان‌ها و خود جهان‌ها را می‌توان به شیوه‌های مختلفی ساخت. (Goodman, 1977, 5) او در ادامه این پرسش را طرح می‌کند که اگر جهان‌ها از واژه‌ها (و دیگر نمادهای هنری و علمی) ساخته شده‌اند، پس خود این نمادها از چه ساخته شده‌اند. پاسخ این است که ما هیچ‌گاه از صفر شروع نمی‌کنیم، بلکه همیشه با جهانی که پیشاپیش از واژه‌ها ساخته شده روبرو هستیم و در واقع آن را بازسازی می‌کنیم:

واژه‌ها بدون جهان می‌توانند وجود داشته باشند، ولی هیچ جهانی بدون واژه‌ها یا دیگر نمادها نمی‌تواند وجود داشته باشد. مصالحی که جهان‌ها از آن ساخته می‌شوند... همراه جهان‌ها ساخته می‌شوند. ولی از چه ساخته می‌شوند؟ در نهایت از عدم ساخته نمی‌شوند، بلکه از دیگر جهان‌ها ساخته می‌شوند و جهان‌سازی در تعریف من همیشه از جهان‌هایی آغاز می‌شود که از قبل ساخته شده‌اند؛ ساختن بازسازی است. انسان‌شناسی و روان‌شناسی شاید در پیشرفت‌های خود تاریخ‌های فردی و جمعی چگونگی جهان‌سازی را مورد پژوهش قرار دهند، ولی تحقیق پیرامون آغاز ضروری و کلی بهتر است به الهیات واگذار شود.» (Goodman, 1977, 6-7)

در اینجا گودمن در برابر این پرسش که مفاهیم و واژه‌ها چگونه ساخته می‌شوند صرفاً این پاسخ را طرح می‌کند که از مفاهیم و واژه‌های قبلی. او همچنین هشدار می‌دهد که در خصوص

آغاز ضروری این زنجیره سؤال نکنید، چون زمان چنین پرسش‌هایی سپری شده و این پرسش را باید به الهیات (متافیزیک) واگذار کرد. روشن است که مراد او این است که این پرسش از سنخ پرسش‌های قرون وسطایی است. البته به نظر می‌رسد خود او نیز با این پاسخ قانع نمی‌شود، چون در پانویشت تلاش می‌کند این پاسخ را تکمیل کند. ولی پانویشت نیز متضمن پاسخی علمی نیست و او صرفاً به این پاسخ جدلی قناعت می‌کند که اگر شما توانستید آغاز زمان را به من نشان دهید، من هم آغاز مفاهیم و واژه‌ها را به شما نشان خواهم داد.

به هر حال به نظر نمی‌رسد با شیوه‌هایی غیرعلمی بتوان از پاسخ دادن به چنین پرسش بااهمیتی طفره رفت. ضمن آنکه اساساً مقایسه زبان با زمان مقایسه‌درستی نیست. زمان امری طبیعی و خارج از کنترل انسان است. در حالی که زبان امری بشری است، که بر اساس اهداف و نیازهای بشر ایجاد شده و به همین دلیل است که ساختار ثابتی ندارد. این نکته‌ای است که خود گودمن به آن اذعان دارد و تأکید می‌کند که انتخاب جهان‌ها به اهداف ما بستگی دارد (Goodman, 1977, 21). البته دیدگاه گودمن به اندازه‌ای با واقعیت فاصله دارد که حتی خود او نیز نمی‌تواند به آن پایبند باشد. در آثار او می‌توان نمونه‌های متعددی را یافت که در آنها به نقش واقعیت‌های مستقل از مفاهیم در مفهوم‌سازی اذعان شده است. به عنوان نمونه او از رویدادهای گوناگونی که تحت یک نام قرار می‌گیرند، سخن می‌گوید (Goodman, 1977, 8). این نشان می‌دهد نام‌گذاری پس از آگاهی از یک رویداد امکان‌پذیر است. همچنین او از تقسیم رویدادها به انواع گوناگون سخن می‌گوید (Goodman, 1977, 8)، که باز نشان می‌دهد ما به طور مستقیم با تفاوت‌ها و شباهت‌های رویدادهای گوناگون آشنا می‌شویم و سپس آنها را به انواع گوناگون تقسیم می‌کنیم. روشن است که تقسیم صرفاً زمانی امکان‌پذیر است که تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در کار باشد. در واقع او صریحاً بین خود چیزها و مفاهیم تمایز می‌گذارد و می‌نویسد: «کاملاً روشن است که اغلب راه‌های بسیار گوناگون برای بیان چیزها وجود دارد که بسیار شبیه یکدیگرند. از این مهم‌تر آنکه چیزهای بسیار متفاوت را می‌توان به شیوه کاملاً یکسانی بیان کرد.» (Goodman, 1977, 24) این نشان می‌دهد که از نظر شهودی تقدم آگاهی مستقیم به واقعیت‌ها بر مفهوم‌سازی قابل‌انکار نیست. اکنون می‌توان به اشکال موردنظر پرداخت که باز ریشه در اندیشه کانت دارد، و در آثار پوپر، دیویدسون، سلرز و ررتی بسط یافته است. بر اساس این اشکال، آگاهی از مضمون تجربی، غیرمفهومی و غیرگزاره‌ای است و بنابراین نمی‌تواند توجیه‌گر باوری باشد که مفهومی و گزاره‌ای است. در واقع این اشکال را می‌توان در چارچوب یک قیاس دو وجهی طرح کرد که بر اساس آن اگر ادراک بی‌واسطه از جنس معرفت گزاره‌ای باشد می‌تواند توجیه‌گر باورهای گزاره‌ای باشد، ولی در این صورت خود نیازمند توجیه خواهد بود و بنابراین نمی‌تواند به تسلسل توجیه پایان دهد. اما

اگر از جنس معرفت گزاره‌ای نباشد در این صورت بی‌نیاز از توجیه است ولی نقش توجیهی نیز نخواهد داشت. به تعبیر بونجور انسجام‌گرا:

طرفدار مفهوم داده در یک قیاس دوجهی ویرانگر گرفتار شده است: اگر شهودها یا ادراک‌های بی‌واسطه او شناختی دانسته شوند آنگاه هم می‌توانند توجیه‌گر باشند و هم نیازمند به توجیه خواهند بود و اگر غیرشناختی دانسته شوند آنگاه بی‌نیاز از توجیه‌اند، ولی همچنین به روشنی توان توجیه‌گری نیز ندارند. این در نهایت نشان می‌دهد که داده معرفت‌شناختی یک اسطوره است.» (Bonjour, 1978, 223).

به نظر می‌رسد از مباحثی که گذشت پاسخ این قیاس دوجهی به دست می‌آید. ولی در اینجا بهتر است پاسخ این اشکال را نیز از خود بونجور بشنویم. او اکنون دیگر داده را اسطوره نمی‌داند و می‌نویسد:

در اینجا در واقع به نظر می‌رسد که دقیقاً نوعی «مواجهه» بین توصیف مفهومی و بخشی غیرمفهومی از واقعیت که مورد توصیف واقع شده، روی می‌دهد، و این چیزی است که بسیاری از فیلسوفان، متأسفانه از جمله خود من، آن را ناممکن دانسته و رد کرده‌اند. بی‌شک چنین مواجهه‌ای صرفاً زمانی ممکن است که واقعیت مورد بحث خود حالتی آگاهانه باشد و توصیف مورد بحث به مضمون آگاهانه آن حالت تعلق گیرد... در این مسیر تجربه غیر مفهومی می‌تواند توجیهی برای باورهای راجع به خود مضمون تجربه شده به دست دهد. بنابراین داده به هیچ‌وجه یک اسطوره نیست. (Bonjour, 1999, 143)

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای مشاهده فرض‌هایی که برای مجموعه باورها قابل تصور است و اشکالاتی که از این جهت برای انسجام‌گرایان پیش می‌آید رک. (Fumerton, 2002, P.105). البته فومرتن در درجه نخست پیرامون نظریه‌های صدق انسجام‌گرایانه سخن می‌گوید، ولی همان‌گونه که خود او یادآور می‌شود برخی از اشکالاتی که او طرح می‌کند، شامل نظریه‌های توجیه انسجام‌گرایانه نیز می‌شوند.

۲. مشکل عدم دسترسی به انسجام در نظریه صدق اهمیت بیشتری می‌یابد. چون در بحث صدق معمولاً انسجام‌گرایان به نظریه‌های مطابقت اشکال می‌کنند که واقعیت‌ها از دسترس ما خارج‌اند و اگر صدق به معنای مطابقت با واقع باشد دسترسی به هیچ صدقی امکان‌پذیر نخواهد بود. از آنچه در بالا گذشت روشن می‌شود که این اشکال با تمسک به انسجام حل نخواهد شد. ضمن آنکه همان‌گونه که خواهیم دید در یک دیدگاه میناگرایانه درونی‌گرایانه دست‌کم واقعیت‌های درونی در دسترس فرد خواهند بود.

۳. همان‌گونه که خواهیم دید بونجور اکنون دیگر انسجام‌گرا نیست و از میناگرایی دفاع می‌کند. با این همه در جاهایی که به آثار دوره انسجام‌گرایی او استناد شود از او با عنوان بونجور انسجام‌گرا یاد می‌شود.

- Bonjour, Laurence. 1978. "A critique of foundationalism" reprinted in: *The Theory of Knowledge* edited by Louis Pojman. California: Wadsworth, Inc. 1993. pp. 214- 226.
- Bonjour, Laurence. (1979) "Holistic coherentism" reprinted in: (ed), *The Theory of Knowledge* edited by Louis Pojman. California: Wadsworth, Inc. 1993. pp. 226-240.
- Bonjour, Laurence. 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bonjour, Laurence. 1999. "The Dialectic of Foundationalism and coherentism" in: *The Blackwell Guide to Epistemology* edited by John Greco & Ernest Sosa. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, Pp. 117- 142.
- Fumerton, Richard. 1993. "A critique of coherentism" in *The Theory of Knowledge*, edited by Louis Pojman. California: Wadsworth, Inc. pp, 241- 245.
- Fumerton, Richard. 2001. "Classical Foundationalism" in: *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism* edited by Michael R. Depaul. Rowman and Littlefield Publishers, INC. Lanham.
- Fumerton, Richard. 2002. *Realism and the Correspondence Theory of Truth*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Goodman, Nelson. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indiana Polis: Hackett Publishing Co.
- Lehrer, K. 1990. *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.
- Dancy Jonathan. 1986. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell Inc.
- Plantinga, Alvin. 2001. Direct Acquaintance? in: *Resurrecting Old-Fashioned Foundationalism* edited by Michael R. Depaul. Rowman and Littlefield Publishers, INC. Lanham PP. 59-66.
- Pollock, John. 1987. "Epistemic norms" reprinted in: *The Theory of Knowledge* edited by Louis Pojman. California: Wadsworth, Inc. 1993. pp.341-351.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology naturalized", in: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Colombia University Press, 68-90.
- Quinton, Anthony. 1973. *The Nature of Things*. London: Routledge and Kegan Paul.