

معرفت‌شناسان (۱۴)

Aristotle

ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ پ.م)

ارسطو، بزرگ‌ترین فیلسوف همه اعصار، در شهر استاگیرا (Stagira) در شمال یونان متولد شد، او تحت تأثیر سؤالاتی واقع شد که در محاورات استادش افلاطون (به ویژه در *منون (Meno)* و *تئوس (Theaetetus)*) درباره تعریف معرفت و شرایط توجیه مطرح بود. هر چند هیچ یک از آثار ارسطو یک سره و اولاً به مسائل معرفت‌شناسی مربوط نمی‌شود، او درباره بسیاری از مسائل معرفت‌شناختی بحث کرده است. بنابراین معرفت‌شناسی منسجمی از که در واقع دیدگاه معرفت‌شناختی اوست می‌توان از آثار موجود او فراهم آورد. او در خصوص مسئله توجیه قطعاً یک میناگرایی بود، و اگر گه‌گاه از انسجام حرف می‌زند یا سخنان او گرایشی به آنچه امروز انسجام‌گرایی می‌نامند نشان می‌دهد باید آن را صرفاً در چهارچوب میناگرایی او فهم کرد.

۱. مفهوم معرفت

اصطلاحات ارسطو، که معمولاً آنها را به «دانستن» ترجمه می‌کنند عبارتند از «پِیستاسْثای» (اسم معنای «پِیستِمه») و «گِیگنوسْکِین» («گنوسیس») و «اِیدِنای» و واژه «گِیگنوسْکِین» و «اِیدِنای» در زمینه‌های بسیاری به کار رفته‌اند و بر انواع گوناگون گزاره‌های اطلاق شده‌اند (درباره قوانین کلی، و واقعیت‌های جزئی، و وضعیت‌های امور مشاهده‌پذیر و مشاهده‌ناپذیر، و مانند آن؛ اما واژه «پِیستاسْثای»، گاهی به‌طور خاص به معرفت علمی اطلاق می‌شود. علاوه بر این، «پِیستِمه» ممکن است دلالت کند بر (الف) حقایق معلوم یا (ب) بر حالت شخصی که حقایق را می‌داند؛ بنابراین، ریاضیات و ستاره‌شناسی در معنی (الف) «پِیستِمه» در حساب می‌آیند (و بنابراین، در این صورت اگر آن را «علم» ترجمه کنیم مناسب است)، و در معنی (ب) کسی که این علوم را دارد کسی تلقی می‌شود که دارای «پِیستِمه» است (و در این معنا اگر آن را «معرفت» ترجمه کنیم مناسب است). نخستین مثال «پِیستِمه» در معنای (الف) علم برهانی (demonstrative science) است (بخش ۲

را در پایین ببینید)، اما این تنها مثال نیست. ارسطو استعمال اصطلاح «پیستمه» را به علم برهانی محدود نمی‌کند؛ او صنایع و رشته‌هایی را نیز که فاقد هرگونه ساختار برهانی هستند از موارد «پیستمه» تلقی می‌کند.

بی‌تردید ارسطو از مسائل مربوط به معرفت بحث می‌کند، اما نمونه‌های معرفت که او در ذهن دارد همیشه آنهایی نیستند که برای ما طبیعی‌ترین نمونه‌های معرفت‌اند (هر چند اگر معرفت‌شناسی را در پیوند با فلسفه علم در نظر بگیریم همه نمونه‌های ارسطویی نیز برای ما طبیعی خواهند شد). سخنان و تفاسیر او تقریباً یک سره به «پیستمه» مربوط می‌شود، و گاهی لازم است که ما برای فهم دیدگاه او در باب معرفت به طور کلی این ویژگی او را در مد نظر داشته باشیم.

۲. ماهیت معرفت

ارسطو در *تحلیلات ثانوی* شرایط روشنی برای معرفت بیان می‌کند. در واقع *تحلیلات ثانوی* اثر بزرگ ارسطو درباره ساختار معرفت علمی «پیستمه» است؛ او در این کتاب توضیح می‌دهد که معرفت علمی چه خصوصیتی باید داشته باشد و مبانی اصلی آن چیست و چگونه کسب می‌گردد. به عقیده ارسطو نظریه علمی که معرفت اصیل را بیان می‌کند باید برهانی باشد، و هر معرفت برهانی ساختار قیاسی دارد. قیاس‌های برهانی، که قضایای علم را فراهم می‌آورند، قیاسی هستند که از اصول نخستین به حاصل می‌آیند، اصولی که هم ضرورتاً صادق‌اند، و هم مقدم بر و شناخته شده‌تر از نتیجه هستند و قدرت تبیینی نتیجه از آنها بر می‌آید. ارسطو می‌گوید (رک. افلاطون، منون ۹۸ الف) که اگر بدانیم که الف، در این صورت اولاً می‌توانیم باورمان به الف را توجیه کنیم، و ثانیاً ب را که توجیه الف است می‌شناسیم. ارسطو بر مطلب دوم (یعنی ثانیاً) تأکید می‌کند زیرا اگر لفظ بیان ب را بلد باشیم و آن را نشناسیم این کفایت نمی‌کند، ضروری است که بدانیم چرا ب، الف را توجیه می‌کند (*تحلیلات ثانوی*، کتاب اول، فصل ۲).

برای برآورده ساختن شرط دوم، یعنی دانستن این که چرا ب، الف را توجیه می‌کند، سه گزینه وجود دارد: (۱) پس‌رفت بی‌پایان؛ (۲) دور: یعنی سلسله توجیحات پس‌رفت بی‌پایان ندارد زیرا این سلسله در نهایت به همان باور اصلی که در صدد توجیه آن برآمده‌ایم باز می‌گردد؛ (۳) **مبناگرایی**: یعنی، بعضی از گزاره‌ها خود به خود موجه‌اند، به گونه‌ای که می‌توانیم آنها را بدون توجیه آنها با توسل به هر گزاره دیگر بشناسیم (یا دست کم یک نسبت‌شناختی مناسب با آنها داشته باشیم)، و این گزاره‌ها پایه و مبنا معرفت ما به گزاره‌های دیگر هستند.

شکاکان دوره یونانی مآبی (Hellenistic Sceptics)، به ویژه آگریپا (Agrippa)، شکوفایی حدود ۲۳۰؟ م.، شکاک رومی)، هر سه گزینه را رد کردند و نتیجه گرفتند که توجیه، و بنابراین معرفت، غیرممکن است. خود ارسطو نیز دو گزینه نخست را رد کرده بود اما گزینه سوم را پذیرفت (تحلیلات ثانوی، کتاب اول، فصل ۳). به عقیده او ما اصول نخستین هر علمی را می‌توانیم از راه شهود خود به خود موجه به دست آوریم و این حاصل نیروی نوس (همان، کتاب دوم، فصل ۱۹) است.

بنابراین، استدلال ارسطو در حقیقت بیانی است از موضع میناگرایانه. دخیل دانستن نیروی نوس در پیدایش اصول نخستین، از دیدگاه ارسطو بیان طبیعی پیدایش اصول نخستین و در مقابل دیدگاهی است که ارسطو آن را فطری‌گرایی می‌نامد: ما نمی‌توانیم یک دانش فطری اصل‌ها را داشته باشیم (همان‌جا، ۹۹ ب ۳۲). توضیح و تبیین وجود اصول نخستین با فطری‌گرایی، در نظر او، بسیار شگفت‌انگیز است زیرا چگونه می‌توان دانشی داشت، آن هم دانشی قطعی و واضح، اما مدت‌ها از داشتن آن بی‌خبر بود (۹۹ ب ۲۶-۲۹)! پس فطری‌گرایی چیزی بیجا است. در نظر ارسطو، نسبت نوس به اصول نخستین مثل نسبت قوه بینایی به شیء مرئی است: همان‌گونه که در میان اشیای مرئی رنگ موضوع بالذات بینایی است، در میان اصول عقلانی نیز اصول نخستین موضوع بالذات نوس (= شهود عقلانی) است.

۳. ادراک حسی و معرف

بحث ارسطو از معرفت‌شناسی ادراک حسی در کتاب درباره نفس، کتاب‌های دوم و سوم آمده است. ارسطو در آنجا از قوای نفس بحث می‌کند و حس و خیال و عقل را به‌عنوان قوای نفس تبیین می‌کند. در تبیین قوه حس، معرفت‌شناسی ادراک حسی نیز مطرح می‌شود. او برای فهم ادراک حسی به طور کلی سه قاعده پیشنهاد می‌کند: (ق ۱) در جریان ادراک حسی، حاصّ شبیه شیء محسوس می‌شود (۴۱۷ الف ۱۸). (ق ۲) حاس که بالقوه س (مثلاً، سفید) بود وقتی شیء بالفعل س را حس می‌کند بالفعل س می‌شود (۴۱۸ الف ۳). (ق ۳) حاص صورت شیء محسوس را اخذ می‌کند نه ماده آن را (۴۲۴ الف ۲۴ - ۱۸). براساس دو قاعده (ق ۱) و (ق ۲) ممکن است این بدفهمی پیش بیاید که حاس از نظر فیزیکی شبیه شیء محسوس می‌شود (و به نظر می‌رسد که این بدفهمی، بویژه، در خصوص ماهیت وجود ذهنی برای کسانی که معتقدند وجود ذهنی همان ماهیت وجود عینی است پیش آمده، و آنها را با معضله وجود ذهنی جواهر و اعراض و پاسخ‌های بی‌ربط مواجه ساخته است). ق ۳ زمینه این بدفهمی را به کلی از میان بر می‌دارد: آنچه در جریان

ادراک حسی در فاعل شناسایی (حاس) پدید می‌آید صورت شیء محسوس است نه خود شیء محسوس و به قول شیخ‌الرئیس ابن سینا معنای ماهیت است نه خود ماهیت. «صورت بدون ماده» مطابقت نظام‌مند ویژگی حاس با ویژگی محسوس را بیان می‌کند بی‌آن که این بیان مستلزم شباهت فیزیکی نیز باشد. به طور مثال، قوه بویایی وقتی که یک پیاز را می‌بوییم مثل یک پیاز بو نمی‌دهد: درک بوی پیاز به معنای بو دادن مثل پیاز نیست. این نکته از اهمیت بسیار بالا برخوردار است و غالباً در حوزه علم‌شناسی‌های فلسفه اسلامی وقتی از وجود ذهنی بحث می‌شود از آن غفلت می‌شود. شیخ‌الرئیس از این غفلت البته به دور است و در حوزه فلسفه اسلامی، شاید تنها او است که در الهیات شفا (مقاله سوم، فصل هشتم) این نکته را با وضوح تمام به ما تعلیم می‌کند. در تاریخ فلسفه اسلامی، غفلت بعدی از این نکته، چنان‌که گفتیم به معضله کاذب وجود ذهنی و راه‌حل‌های نحیف و بی‌ربط آن منتهی شده است.

این سه قاعده ارسطویی در باب ادراک حسی بر دیدگاه واقع‌گرایی نه در باب ادراک حسی مبتنی هستند (به این معنا که شیء محسوس اصالتاً سفید و مربع و بودار و غیره است، خواه کسی آن را ادراک کند یا نکند). به عقیده ارسطو شیء محسوس مشتمل بر سه نوع از اشیا است: دو نوع از این اشیا بالذات قابل ادراک‌اند، در صورتی که نوع سوم فقط بالعرض قابل ادراک است. از دو نوع اول، یکی محسوس است که مختص هر حسی است. مقصود از محسوس مختص یک حس، محسوسی است که دو ویژگی دارد: (۱) با حس دیگر احساس نمی‌شود و (۲) و وقوع خطا در آن ناممکن است. مثلاً رنگ محسوس بالذات در خصوص محسوس مختص خطا کند مگر بالعرض؛ یعنی، مثلاً، خطا درباره خود رنگ امکان ندارد بلکه فقط درباره ماهیت و مکان شیء رنگین مثلاً ممکن است خطا رخ دهد. چگونگی تبیین ارسطو از محسوس مختص هر حس، که برای هر کدام یک فصل کامل در کتاب دوم درباره نفس اختصاص داده است (بینایی و رنگ در فصل ۷، شنوایی و صوت در فصل ۸، بویایی و بو در فصل ۹، چشایی و طعم در فصل ۱۰، لامسه و ملموس در فصل ۱۱) موضع واقع‌گرایانه او در مورد ادراک حسی را کاملاً آشکار می‌سازد. در حقیقت ویژگی دوم هر محسوس مختص، یعنی عدم امکان خطا درباره آن، در عین حال هم از موضع واقع‌گرایانه ارسطو خبر می‌دهد و هم پاسخی است برای کسانی که درباره ادراک حسی رویکردی شکاکانه دارند. این موضع او در مابعدالطبیعه، گاما، ۵، با صراحت بسیار مطرح می‌شود و ارسطو در آنجا نشان می‌دهد که در حال بحث با شکاکان است: «انسان درباره شیرینی همیشه حقیقت را می‌گوید و آنچه شیرین است ضرورتاً چنان است» (همان، ۱۰۱۰ ب ۲۵).

ارسطو علاوه بر حواس پنج‌گانه، برای انسان یک قوهٔ دیگری اثبات می‌کند که حس مشترک نام دارد و درک اندازه و شکل و عدد، حرکت و سکون و وحدت کار این قوه است. این محسوسات مشترک با آن اوصافی که افلاطون اوصاف عام می‌نامید مرتبط‌اند اما البته عین آنها نیستند. افلاطون علاوه بر موضوعات هر یک از حواس، اوصافی را اوصاف عام و مشترک می‌نامید و معتقد بود که این اوصاف، برخلاف موضوعات هر یک از حواص توسط خود نفس عقلانی درک می‌شوند (ثانی تنوس، ۶- ۱۸۴). ارسوط با این دیدگاه افلاطون مخالف است و آن را رد می‌کند و می‌گوید این اوصاف را نیروی وحدت‌یافتهٔ ادراک حس درک می‌کند نه عقل. قوهٔ حس مشترک، علاوه بر درک محسوسات مشترک دو کار دیگر نیز انجام می‌دهد، که عبارت‌اند از دریافتن اینکه ما احساس می‌کنیم و وحدت بخشیدن به معرفت حسی.

۴. روش

ارسطو دربارهٔ روش درست تحصیل معرفت را هم دربارهٔ حوزهٔ علم تجربی بحث می‌کند هم دربارهٔ حوزهٔ استدلال فلسفی. تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی که او در خصوص روش تحقیق در این دو حوزه می‌بیند نکاتی را در بینش معرفت‌شناختی او روشن می‌سازد.

از توصیف‌های او از تحقیق تجربی چنین بر می‌آید که تحقیق تجربی از مشاهدات ادراک حسی آغاز می‌شود (یعنی از *فاینومنائی* = پدیدارها) و از طریق استقرا (*پاگوگه*) پیش می‌رود تا به تجربه (*مپریا*) منتهی می‌شود؛ و در *امپریا* است که ما به اصول نخستین هر دانش دست می‌یابیم: «از این رو فراهم آوردن اصول مربوط به هر حوزهٔ معین وظیفهٔ تجربه است. ... زیرا اگر هیچ‌یک از ویژگی‌های راستین چیزهای مورد بحث در پژوهش (*هیستوریا*) ما از قلم نیفتاده باشد، خواهیم توانست دربارهٔ هر آنچه برهان‌ناپذیر است برهان آن را کشف کنیم و برای آن برهان بیاوریم، او اگر چیزی برهان‌پذیر نباشد، این را نیز آشکار سازیم» (*تحلیلات نخستین*، کتاب اول، فصل ۳۰، ۴۶ الف ۱۷-۲۷). به‌طور مثال، کتاب *تاریخ جانوران* خود ارسطو نمونهٔ کاملی از محصول این‌گونه پژوهش باید قلمداد شود. ارسطو مشاهده و تجربه را نه تنها اساس ساختن نظریه می‌داند بلکه آنها را ابزاری برای آزمودن نظریه‌ها نیز قلمداد می‌کند، و از این جنبه است که او از مجموعهٔ مشاهدات دقیق حمایت می‌کند. توصیفات کلی ارسطو از پژوهش تجربی در پرتو رویکرد مبنای‌گرایانهٔ او معقول هستند.

در اینجا ذکر این نکته اهمیت دارد (نکته‌ای که بعدها در بحث‌های شکاکانه در باب استقرا و به‌ویژه در بحث‌های دیوید هیوم کاملاً نادیده گرفته شد) که برای ارسطو مجموعهٔ مشاهدات به

خودی خود و با نظر به تعداد آنها اهمیت ندارد، بلکه چون ما در اکثر موارد نمی‌توانیم در همان مشاهده اول تبیین عقلانی رضایت بخشی برای پدیده مورد مشاهده پیشنهاد کنیم، محتاج مشاهدات مکرر می‌شویم، وگرنه تکرار مشاهدات به خودی خود از حیث نظریه‌سازی و ارائه تبیین علی خصوصیتی ندارد. اگر فرضاً در موردی بتوانیم در همان مشاهده اول جهت عقلانی پدیده مورد نظر را دریافت کنیم، یک بار مشاهده از این حیث کفایت می‌کند. مثالی که خود ارسطو در این باره زده است بسیار جالب و آموزنده است:

اگر در ماه بودیم، این را پژوهش نمی‌کردیم که به چه دلیل ماه می‌گیرد، بلکه هر دو مسئله هم‌زمان برای ما روشن می‌شد زیرا عمل ادراک حسی ما را قادر می‌ساخت تا امر کلی را نیز درک کنیم. چون خود پدیده فعلی آشکار بود، و ادراک حسی در عین حال این را روشن می‌ساخت که زمین مانع نور خورشید شده است و از اینجا امر کلی سر می‌زد (تحلیلات ثانوی، ۲، ۲، ۹۰، الف ۳۰ - ۲۶).

رویکرد ارسطو در پژوهش فلسفی، در ظاهر، به نظر می‌آید که با رویکرد او در پژوهش تجربی متفاوت است، هر چند او هر دو شکل پژوهش را با اصطلاحات واحد توضیح می‌دهد و می‌گوید که هر دو از پدیدارها آغاز می‌شوند. او در توصیف پژوهش فلسفی می‌گوید: «ما، همانند موارد دیگر، باید پدیدارها را تعیین کنیم و سپس دشواری‌های [مربوط به آنها] را مطرح کنیم. کمال مطلوب این است که باید بدین طریق همه باورهای مشترک را ثابت کنیم، و اگر همه را نتوانیم دست کم اکثر آنها و مهم‌ترین آنها را ثابت کنیم. زیرا اگر مشکلات حل شوند و در عین حال باورهای مشترک بر جای مانند، این برهان کافی خواهد بود» (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۵ الف ۲-۷). این روش، روشی دیالکتیکی است، و به عقیده ارسطو پژوهشی دیالکتیکی راه مناسبی برای پیشرفت به سوی اصول نخستین علوم است (جدل، ۱۰۱ الف ۶- ب ۴).

در این مورد پدیدارها، همان «باورهای مشترک» (اندوکسیا) است، یعنی دیدگاه‌های «اکثر مردم و خردمندان» (جدل، ۱۰۴ الف ۸)؛ در اینجا پدیدارها بر خلاف پژوهش تجربی، دیگر محدود به مشاهدات ادراک حسی نیست. پدیدارها به معنای مشاهدات ادراک حسی آن نقش مهمی را که در پژوهش تجربی دارند در اینجا ندارند. ارسطو در پژوهش فلسفی جایز می‌داند که بعضی از باورهای مشترک را که با آنچه بر پایه ادله بهترین نظریه است در تعارض باشند کنار بگذارد. این جواز، برخلاف تصور بعضی از مفسرین ارسطو، نشان نزدیک شدن او به دیدگاه انسجام‌گرایانه نیست؛ بلکه، برعکس، تأکیدی است بر آنچه امروزه مبنایگرایی می‌نامند زیرا کنار گذاشتن پاره‌ای از

باورهای مشترک به دلیل ناسازگاری آنها با به اصطلاح بهترین نظریه که در جای خود با روش‌های مناسب توجیه شده است خود حفظ مینا است.

۵. پاسخ به شک‌گرایان

ارسطو در *مابعدالطبیعه*، گاما چند چالش در باب گزاره‌هایی که او اصول نخستین پایه می‌داند مطرح می‌کند. او استدلال‌های شکاکانه دربارهٔ حواس را نیز جزو این چالش می‌آورد (گاما، ۵). این استدلال‌های شکاکانه به شکل زیر از پدیدارهای متعارض بر می‌خیزند: (۱) پدیدارهای ادراکی افراد مختلف با یکدیگر در تعارض است (به طور مثال، آب واحد به نظر یکی سرد است و به نظر آن دیگری گرم؛ برج واحد در نظر یکی مربع شکل است و در نظر دیگری گرد). (۲) دلیلی برای ترجیح یک پدیدار بر دیگری وجود ندارد (آنها «متکافی‌اند»). (۳) بنابراین نباید حکم کنیم که کدام پدیدار درست است (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۰۹ الف ۳۸ - ب ۱۲؛ همچنین نگا. سِکْسُئِ تِوس، فرضیه‌های پوردرنی ۱، ۸۱۰).

ارسطو منکر این است که پدیدارهای ادراکی متعارض همیشه متکافی (*equipollent*) باشند. او تأکید می‌کند که ما غالباً معیار رضایت‌بخشی برای ترجیح یکی از دو پدیدار ادراکی متعارض بر دیگری داریم. او تشخیص می‌دهد که ممکن است چالشی بر علیه خود این معیار نیز وجود داشته باشد؛ اما او چالش‌ها را رد می‌کند (۱۰۱۰ ب ۱۱-۳). از آنجا که تمیز پدیدارها از یکدیگر آن اندازه که شکاکان می‌گویند دشوار نیست، پس مسئلهٔ شکاکان طرح نمی‌شود.

شکاک فرض می‌کند که (۱) ما فقط در صورتی در باور کردن الف موجه هستیم که بتوانیم الف را با توسل به اصل دیگر ج ثابت کنیم؛ و (۲) ما فقط در صورتی می‌توانیم از این راه الف را اثبات کنیم که در باور کردن ج، به نحو مستقل از باور کردن الف، موجه باشیم، و بتوانیم برای همهٔ آنچه مقدم بر الف است برهان بیاوریم (یعنی بر ج، و بر توجیه ج، و ... برهان بیاوریم). در اینجا پس رفت بی‌پایان فقط در صورتی متوقف می‌شود که شکاک یک اصل را بپذیرد، اما او هیچ اصلی را نمی‌پذیرد زیرا او در هر مرحله برهان دیگری برای آن مرحله طالب است (سکستوس، فرضیه‌های پوردرنی، ۲، ۵۳). ارسطو فرض‌های شکاک را رد می‌کند. او می‌گوید که آنها تصور نادرستی از مسئلهٔ توجیه دارند: آنها هنگامی در جستجوی برهان بر می‌آیند که نباید برهان بطلبند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۰۶ الف ۵-۱۱، ۱۰۱۱ الف ۱۳-۳)، و این نشان‌فقدان آموزش در آنهاست. شکاک به هنگام پرسیدن این سؤال که چگونه دکتر را باور می‌کنیم، یا چگونه می‌توانیم بگوییم که بیدار هستیم، در جستجوی اصل دیگری است، به گونه‌ای که هرگز چیزی را بدون اثبات نمی‌پذیرد؛ اما

این شیوه او هرگز توجیه واقعی را فراهم نمی‌آورد، «این به بی‌نهایت می‌رود، به‌گونه‌ای که بدین‌سان هیچ برهانی وجود نخواهد داشت» (۱۰۰۶ الف ۸-۹). وقتی شکاک دریابد که طلب برهان منشأ حیرت او است، و همین طلب برهان خود طلبی نامعقول است از چالش دست بر می‌دارد (۱۰۱۱ الف ۱۶-۱۱).

مقصود ارسطو این است که بهترین پاسخ به فرد شکاک خاطر نشان ساختن مبانی فی‌نفسه موجه و خطاناپذیری است که ما در ارائه معیارهای فراتر از شکاکیت و پرسش به آن مبانی متکی هستیم. در حقیقت پاسخ او به شکاک آگاه ساختن شکاک از وجود اصولی است که توجیه آنها هرگز با توسل به گزاره‌ای دیگر امکان ندارد زیرا هر گزاره دیگر و حتی هر سخن معنادار دیگر در دلالت خویش بر این اصول متکی‌اند.

آلستون، فیلسوف امریکایی، دربارهٔ بسیاری از موضوعات معرفت‌شناسی بحث کرده است. او در مباحثات مربوط به تحلیل توجیه و معرفت، مبنای‌گرایی - انسجام‌گرایی، درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی، و اصول معرفتی، و معرفت‌شناسی دینی، و ادراک حسی و تعداد دیگری از مسائل معرفت‌شناختی شرکت کرده و مساهمت داشته است. آلستون هم به سبب مواضع شخصی‌اش و هم به سبب تمایزهای قاطعی که امروزه در حوزهٔ معرفت‌شناسی و دین‌شناسی وجود دارد فردی شناخته شده و معروف است.

او در مقالات قدیم‌ترش در باب مبنای‌گرایی سطوح مختلف توجیه را از یکدیگر تمیز داد و کوشید نشان دهد که حتی اگر کسی در این باور درجه دوم به‌طور مستقیم (یعنی به نحو غیر استنتاجی) موجه نباشد که در باور به الف موجه است باز ممکن است در باور کردن الف به‌طور مستقیم موجه باشد. از آنجا که مبنای‌گرایی در خصوص باورهای پایه نیازی به توجیه درجه دوم ندارند، این تمایز آلستون می‌تواند بسیاری از انتقادهای او را، که قبلاً تصور می‌شد که بر ضد مبنای‌گرایی در همهٔ اشکال آن کارگردند، از میان بردارد. آلستون هم چنین نشان داد که در شمارش انواع توجیه، نه مبنای‌گرایان و نه معرفت‌شناسان دیگر نباید خطاناپذیری یا بعضی روایت‌های یقین‌دکارتی را تنها بدیل انسجام‌گرایی تلقی کنند. او با در مد نظر داشتن توجیه به‌طور کلی بین مفاهیم «فریضه‌شناختی اخلاقی» (deontological) و «موضع قوی» فرق می‌گذارد. مفهوم اول، یعنی مفهوم فریضه‌شناختی اخلاقی توجیه را به‌جا آوردن وظیفهٔ معرفتی تلقی می‌کند، در حالی که مفهوم دوم، یعنی مفهوم «موضع قوی» توجیه را به معنای بودن در یک موضع خوب نسبت به صدق الف تلقی می‌کند، یعنی مثلاً بودن در موضعی که شخص بتواند در آن موضع دریابد که الف صادق است. او معتقد است بسیاری از کسانی که در باب توجیه مطلب نوشته‌اند از درک این تمایز عاجز بوده‌اند و نتوانسته‌اند آن را در فهم ماهیت درست توجیه در حساب آورند. آلستون می‌کوشد نشان دهد که در حساب آوردن این تمایز چگونه می‌تواند اختلافات بزرگ را توضیح دهد. به‌طور مثال، مفهوم اول با دیدگاه درونی‌گرایانه سازگار است، زیرا فرد به دلایل تعهدات خود دسترسی درون‌کاوانه دارد، از قبیل این که در خاطر دارد که قول داده است کاری را انجام دهد یا متقاعد شده است که دروغ بد است؛ اما مفهوم دوم دست کم تا اندازه‌ای دیدگاه بیرونی‌گرایانه در باب توجیه را پیشنهاد می‌کند، زیرا فرد به‌طور کلی به اعتبار موضع خویش نسبت به صدق الف این‌گونه دسترسی ندارد.

تیبین خود آلتون از توجیه عبارت است از یک ترکیب مشخص از درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی: اگر من به طور موجه الف را باور کنم، باید هم دسترسی مناسب به دلایلم داشته باشم و هم اینکه به اتکای این دلایل نسبت به صدق الف در موضع خوب باشم. این شرایط به طور معمول درباره خود معرفت هم صادق است، اما آلتون می‌گوید که تحت شرایط خاصی معرفت ممکن است بدون توجیه باشد و در نتیجه دلایلی وجود نداشته باشد که شخص به آنها دسترسی ندارد. ادراک حسی برای معرفت، هم‌چنین برای توجیه یک منشاء نمونه‌ای است. علاوه بر این، در هر دو مورد دسترسی درجه اول بدون دسترسی درجه دوم امکان دارد؛ به طور مثال، فرد می‌تواند الف را بشناسد بدون این‌که بداند که می‌شناسد، یا حتی بداند که منبع او برای این دانستن، مثلاً ادراک حسی قابل اعتماد است. اما آیا می‌توانیم بدانیم یا به نحو موجه باور داشته باشیم که ادراک حسی قابل اعتماد است؟ آلتون به هنگام بحث درباره دور معرفتی می‌گوید که در حالی که در کوشش‌های مقبول برای نشان دادن اعتمادپذیری ادراک حسی نوعی دور صریح وجود دارد، اما این نمی‌تواند مانع این باشد که فرد بتواند به‌طور موجه باور کند یا حتی بداند که ادراک حسی قابل اعتماد است. پس از دیدگاه آلتون شکاکیت را دست کم تا این اندازه می‌تواند پاسخ داد! اما می‌توان از آلتون پرسید که آیا چه فرقی است بین شکاکیت و پذیرش من‌عندی؟ پذیرشی که بر دور صریح استوار باشد، چه فرقی با شکاکیت دارد؟ به نظر می‌رسد یک فرق اساسی در اینجا وجود دارد: شکاک هیچ چیزی را بدون توجیه نمی‌پذیرد، اما آلتون دست‌کم ادراک حسی را بدون هرگونه توجیه می‌پذیرد، کدام معقول است؟ اگر بنا بر پذیرش باشد که حق با شکاک خواهد بود و پذیرش هرکس معیار اعتبار باورهایش خواهد بود!

آلتون در کارهای اخیرش دست‌کم سه طرح تحقیقی معرفت‌شناختی بزرگ را دنبال کرده است. او از نظریه نمایان شدن (appearing) به عنوان تیبینی برای ادراک حسی دفاع کرده است. یک رهیافت اعتقادی در فرا معرفت‌شناسی آورده است و در آن با الهام از آثار تامس رید گفته است که توجیه در نوع خاصی از عرف اجتماعی ریشه دارد. و سوم این‌که او با به کار بستن این منابع و بسیاری منابع دیگر در معرفت‌شناسی و در بیرون از آن، تیبینی برای ادراک حسی خدا و بنابراین باور موجه به او در میان آورده است.