

دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز زمستان ۱۳۹۴

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی به گذشته و جهشی به سوی آینده

جلال پیکانی^۱

محمد مسعودی نیا^۲

چکیده

معرفت‌شناسی معاصر تحت تأثیر علم‌گرایی حاکم بر فلسفه تحلیلی قرن بیستم، رویکردی یکسره مکانیستی به معرفت را اتخاذ کرده و تمامی وجوه غیر معرفتی را از معرفت‌شناسی زدوده است. این رویکرد باعث نوعی رکود در معرفت‌شناسی معاصر شده است. اما در سال‌های اخیر از بطن همین معرفت‌شناسی، رویکردی جدید روییده است که جریان غالب را برنمی‌تابد و با الهام از معرفت‌شناسان گذشته، معتقد است نقش عوامل روانی غیر معرفتی فاعل شناسا را نمی‌توان در حصول معرفت نادیده گرفت. دو تن از چهره‌های برجسته این نظریه که «معرفت‌شناسی فضیلت» نامیده می‌شود، عبارتند از ارنست سوزا و لیندا زاگزبسکی. آنها معرفت را محصول کارکرد درست قوایی در فاعل شناسا می‌دانند که همگی شاید قوای معرفتی، به معنای رایج، تلقی نشوند. آنها شروط معرفت را نه در باور بلکه در فاعل شناسا و عامل شناخت می‌جویند. در این مقاله ضمن تمرکز بر تأکید معرفت‌شناسی فضیلت بر نقش عوامل غیر معرفتی در حصول معرفت، نشان داده شده است که این مؤلفه می‌تواند افتق‌های جدیدی را در معرفت‌شناسی معاصر بگشاید و آن را از رکود فعلی خارج کند.

کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی فضیلت، ارنست سوزا، لیندا زاگزبسکی، فضایل عقلانی، شایستگی باور.

j_peykani@pnu.ac.ir

m_masoudinia@gmail.com

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)؛

۲. مربی دانشکده الهیات دانشگاه پیام نور؛

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱/۲۲ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۳/۲

مقدمه

در دو دهه اخیر، در معرفت‌شناسی معاصر حرکت و تحول چشم‌گیری دیده نمی‌شود، به گونه‌ای که برخی از معرفت‌شناسان از نوعی بن‌بست در معرفت‌شناسی سخن می‌گویند. بسیاری از این معترضان، دلیل این بن‌بست را مناقشه درونی‌گرایی^۳ و برونی‌گرایی^۴ می‌دانند. آنها معتقدند این مناقشه بحثی است نسبتاً بی‌حاصل و بی‌سرانجام که همه نیرو و توان معرفت‌شناسی را گرفته و رمقی برای آن باقی نگذاشته است. مثلاً هیتز باتالی^۵ معرفت‌شناسی که از ویلیام آلستون^۶ متأثر است. معتقد است نه فقط این بحث بلکه بسیاری از مباحث مربوط به توجیه، بیهوده هستند، زیرا طرفین مناقشه درباره شروط لازم و کافی توجیه به توافق و اجماع دقیق نرسیده‌اند و به جای تمرکز بر اهداف غایی و بنیادی شناخت، در مورد توافق درباره شروط و معیارهای آن بحث می‌کنند (Battaly, ۲۰۰۱, ۹۹).

اما ما بر آنیم که ریشه این بن‌بست در جای دیگری نیز قابل جستجو است. چنان که می‌دانیم، معرفت‌شناسی معاصر تحت تأثیر افکار افرادی همچون چیزلم و کواین و به‌طور کلی نزدیکان به جریان‌های پوزیتیویستی، عناصر روان‌شناختی را از خود زدوده است. هرچند در درون سنت معرفت‌شناسی، چیزلم و کواین از دو رویکرد متفاوت به مسأله معرفت می‌نگرند و یکی از درونی‌گرایی دفاع می‌کند و دیگری مواضع طبیعی‌گرایانه دارد، اما از یک منظر عمیق‌تر، هر دو در این نکته اشتراک تام دارند که حالات روانی در معرفت‌شناسی جایی ندارد. می‌توان از این قسم معرفت‌شناسی به «معرفت‌شناسی مکانیکی» یاد کرد، زیرا در تبیین معرفت، در پی ارائه

۳. internalism

۴. externalism

^۵ Heater Battaly

^۶ William Alston

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و جهشی‌سوی آینده ۵۹

سازوکاری واحد و قانون‌مند است.

در مقابل، از میان رویکردهای متنوع در معرفت‌شناسی معاصر، «معرفت‌شناسی فضیلت»^۷ برخلاف جریان غالب حرکت می‌کند و این رویه را مورد نقد قرار می‌دهد. به همین دلیل، معرفت‌شناسی فضیلت از یک سو مخالفانی سرسخت پیدا کرده و از سوی دیگر، امیدهایی برانگیخته است. مهم‌ترین مشخصه معرفت‌شناسی فضیلت این است که برخلاف رویکرد مکانیکی معرفت‌شناسی معاصر، از رویکرد، به اصطلاح، ارگانیک به معرفت دفاع می‌کند؛ رویکردی که با عطف نظر به معرفت‌شناسان قرن هفدهم شکل گرفته و از این حیث بازگشتی است به گذشته، اما با جمع میان عناصر جدید و قدیم، روزنه‌امیدی برای تحولی مهم در معرفت‌شناسی گشوده است.

در این مقاله ضمن معرفی مختصر معرفت‌شناسی فضیلت و بررسی مهم‌ترین ایرادات آن، نشان خواهیم داد که مشخصه ارگانیک معرفت‌شناسی فضیلت می‌تواند وضعیت فعلی نه‌چندان مطلوب معرفت‌شناسی معاصر را اندکی سامان دهد.

۱. معرفت‌شناسی فضیلت

«معرفت‌شناسی فضیلت» بر دسته‌ای از نظریات جدید معرفتی اطلاق می‌شود که در مقام ارزیابی شناخت، بیشتر بر خصوصیات اشخاص و فاعل شناسا تأکید دارند تا خصوصیات باورها و گزاره‌ها. باید توجه داشت که استفاده از واژه «فضیلت» در اصطلاح «معرفت‌شناسی فضیلت»، نباید این گمان را ایجاد کند که میان معرفت‌شناسی فضیلت و اخلاق فضیلت لزوماً نسبت و رابطه‌ای وجود دارد؛ چنین رابطه‌ای تنها در برخی تقریرهای معرفت‌شناسی فضیلت برقرار است. از چهره‌های شاخص معتقد به معرفت‌شناسی فضیلت می‌توان به ارنست سوزا^۸ و لیندا

^۷. virtue epistemology

^۸. Ernest Sosa

۶۰ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

زاگزبسکی^۹ اشاره کرد. به‌طور خاص، در برداشت سوزا از فضایل معرفتی، اثر چندانی از فضیلت به معنای سنتی و اخلاقی آن دیده نمی‌شود اما در مقابل، تقریر لیندا زاگزبسکی با اخلاق فضیلت پیوند آشکار دارد.

به هر حال، از نظر برخی معرفت‌شناسان مفهوم توجیه معرفتی بر توجیه اخلاقی استوار است و نکته اساسی معرفت عبارت است از: «عمل کردن فاعل شناسا به وظایف معرفتی خود». در مقابل، برون‌گراها عموماً با تکیه بر طبیعی‌گرایی، معتقدند می‌توان خصوصیات معرفتی هنجاری را به خصوصیات طبیعی غیرهنجاری فروکاست.

۲-۱. تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت

سوزا در مقاله مشهور «قایق و هرم»^{۱۰} با طرح مفهوم «فضایل عقلانی»^{۱۱} افق جدیدی را در معرفت‌شناسی گشود (Sosa, ۱۹۹۱a). از آنجا که فضایل عقلانی مورد نظر سوزا در اساس بر قوای معرفتی‌ای تأکید دارند که جزو قوای اعتمادپذیرند، تقریر وی از معرفت‌شناسی فضیلت ذیل نظریه‌های اعتماد‌گرایانه قرار می‌گیرد.

در تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت پیچیدگی‌های فراوانی وجود دارد، اما خلاصه سخن او به زبان ساده چنین است: توجیه در وهله نخست، صفت و مشخصه فضایل عقلانی، یعنی حالت‌های پایدار برای حصول باور، است؛ فضایی که در حصول صدق نقش دارند، اما در معنایی ثانویه به باورهای خاص و جزئی الحاق می‌شود، چراکه این باورها در فضایل عقلانی یا دیگر حالت‌های موجهی این‌چنینی ریشه دارند. بنابراین، از مفهوم توجیه به مفهوم فضیلت رهنمون می‌شویم. سوزا نخستین معرفت‌شناسی است که به چنین تحلیلی در بستر معرفت‌شناختی اشاره دارد؛ «لازم است مفهوم فضیلت را مورد کنکاش دقیق قرار دهیم و

^۹. Linda Zagzebski

^{۱۰}. Raft and the Pyramid

^{۱۱}. intellectual virtues

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرایی و هم‌سوی آینده ۶۱

تفاوت میان فضایل عقلانی و فضایل اخلاقی را به دقت در نظر داشته باشیم» (Ibid, ۱۹۰).
تحلیل دقیق‌تر و پخته‌تر او از فضایل را در مقاله «اعتماد‌گرایی و فضیلت عقلانی» می‌توان یافت. او در این مقاله فضیلت عقلانی را چنین تعریف می‌کند:

بگذارید فضیلت یا قوه عقلانی را به مثابه شایستگی‌ای تعریف کنیم که شخص با استفاده از آن، در قلمرو معینی از گزاره‌های F بیشترین مقدار صدق را به دست می‌آورد و از بیشترین مقدار کذب اجتناب می‌ورزد. در این صورت، مطابق شروط مفروض C، فضیلت چیزی است که در یک محیط جزو حالات طبیعی یا وضعیت‌های پایدار آن فاعل است. واقع شدن در شرایط C در ارتباط با گزاره‌هایی مانند X طیف وسیعی را شامل خواهد شد. به‌عنوان مثال، در یک سوی آن صرف آگاه بودن و مشغول شدن به X مثلاً در مورد «من فکر می‌کنم» یا «من هستم»- قرار دارد و در سوی دیگر آن دیدن شیء O در نور مناسب، از فاصله و زاویه‌ای مناسب و بدون مانع. (Sosa, ۱۹۹۱c, ۱۳۸-۱۳۹)

پس اینکه یک باور از فضیلتی عقلانی در فاعل و عامل ناشی شده است یا نه، به عوامل مختلفی بستگی دارد؛ نظیر شایستگی و ارزشمند بودن عمل، درجه و میزان دست‌یابی به صدق، پایداری آن حالت و محیطی که آن باور در آن به دست می‌آید. از میان عوامل فوق، مفهوم «شایستگی» در معرفت‌شناسی مفهومی جدید است که لازم است درباره آن توضیح داده شود. در واقع، مفهوم شایستگی در میان طیفی از مفاهیم جدیدی قرار دارد که سوزا در تبیین نظریه خویش وارد معرفت‌شناسی معاصر کرده است.

سوزا معتقد است معرفت عبارت است از باور صادقی که دست‌کم موجه است و آنچه یک باور را موجه می‌سازد این است که آن باور محصول فضایل عقلانی باشد. دلیل اینکه قید «دست‌کم» را آورده این است که توجیه امری مربوط به باور است در حالی که سوزا به‌عنوان یک معرفت‌شناس فضیلت، تأکید می‌کند که لازمه معرفت وجود خصیصه‌ای پایدار در شخص

۶۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

است؛ خصیصه‌ای که بدان فضیلت عقلانی نام می‌دهد. فضیلت عقلانی عبارت است از مهارت یا توانایی‌ای که باعث موفقیت شخص در یک مسیر مؤثر و کارآمد برای شناخت می‌شود. آنچه باعث می‌شود یک مهارت به لحاظ شناختی کارآمد و مؤثر باشد برخوردار از قدرت و توانایی ایجاد معلول‌هایی مرتبط با معرفت یا دربرگیرنده معرفت است. به نظر می‌رسد در اینجا نوعی دور وجود دارد که ابتدا باید رفع گردد. یکی از راه‌حل‌ها برای از بین بردن این دور این است که فضایل عقلانی را نه بر حسب کارآمدی شناختی بلکه بر مبنای مؤدی به صدق بودن تعریف کنیم. اما تعریف بر مبنای «مؤدی به صدق بودن» ما را با مشکلاتی مواجه می‌سازد؛ از جمله اینکه ما را به مناقشه مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی می‌کشاند (Sosa, 1991b, 270). بنابراین سوزا از راهی دیگر وارد می‌شود؛ مطابق برداشت ارسطویی «فضیلت عبارت است از تمایلی معین برای انجام انتخاب‌های آزادانه» و سوزا همین بنیاد ارسطویی را در سراسر بحث خویش در باب توجیه به کار گرفته و حفظ می‌کند. بر این اساس، او معرفت را صفت صاحب باور می‌داند، نه صفت خود باور.

از نظر سوزا، توجیه - یا مطابق تعبیر او، بهترین صورت توجیه، یعنی شایستگی - باور B نسبت به محیط E عبارت است از حاصل شدن باور B از آنچه نسبت به E یک فضیلت عقلانی است. دو تقریر متأخر سوزا از این نظریه چنین است:

تقریر نخست: «شخص S نسبت به محیط E واجد فضیلت معرفتی V است، اگر و فقط

اگر S واجد طبیعت درونی I باشد، به نحوی که اگر

(الف) S در E باشد و واجد I باشد،

(ب) گزاره‌ای باشد در قلمرو F،

(ج) S نسبت به P در شرایط C قرار داشته باشد،

(د) S به P باور دارد یا باور ندارد،

(ه) آنگاه S در باب P به احتمال بسیار زیاد، بر حق است». (Ibid, 284)

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی برگشته و هم‌پوشی بر سوی آینده ۶۳

تقریر دوم: «شخص S از مجرای فضیلت عقلانی V به P باور دارد، اگر و فقط اگر

(۱) S در محیط E واقع باشد، به نحوی که S نسبت به E واجد فضیلت عقلانی V باشد،

(۲) P گزاره‌ای در F باشد،

(۳) S در رابطه با P در C قرار داشته باشد،

(۴) S به P باور داشته باشد». (Ibid, ۲۸۷)

بدین ترتیب، سوزا عنصر درونی گرایانه^{۱۲} شایستگی را با مؤلفه برونی گرایانه^{۱۳} مؤدی به صدق بودن جمع می‌کند.

۲-۲. تقریر زاگزبسکی از معرفت‌شناسی فضیلت

لیندا زاگزبسکی از یک سو متأثر از سوزا است و از سوی دیگر متأثر از ارسطو. در عین حال، با تبیین سنتی و درونی گرایانه محض از شناخت همدلی ندارد، برداشت طبیعی گرایانه محض را نیز بر نمی‌تابد و تلاش می‌کند با جمع آن دو، نظریه‌ای بدیع عرضه نماید. او بحث خود را با تأمل درباره مفهوم فضیلت عقلانی آغاز می‌کند:

من فضایل عقلانی را در ردیف خصوصیتی همچون خودمرداری^{۱۴} و شجاعت^{۱۵} عقلانی، مراقبت و انصاف عقلانی، و روشن فکری می‌دانم. اما همچون سوزا، اعتمادپذیری را در حکم مؤلفه‌ای از فضیلت می‌شمارم. فضیلت عقلانی همچون فضیلت اخلاقی، واجد یک مؤلفه انگیزشی^{۱۶} و یک مؤلفه موفقیت اعتمادپذیر در رسیدن به غایت (البته اگر غایتی وجود داشته باشد) مؤلفه انگیزشی است. (Zagzebski, ۲۰۰۱, ۵)

۱۲. internalist

۱۳. externalist

۱۴. autonomy

۱۵. courage

۱۶. motivational

۶۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی ژرف‌شکلی معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

بنابراین، می‌بینیم که زاگزبسکی نیز مؤلفه درونی انگارانه «مسئولیت»^{۱۷} را با مؤلفه برونی-انگارانه «توفیق معرفتی»^{۱۸} در هم می‌آمیزد.

به زعم زاگزبسکی، مؤلفه‌ای که معرفت را ارزشیابی می‌کند نه توجیه بلکه چیزی است که او آن را «کنش فضیلت عقلانی» می‌نامد. وی در کتاب مشهور خود، فضایل ذهن، به تفصیل درباره خصوصیات فضایل بحث کرده است و نهایتاً این تعریف را به دست می‌دهد: «فضیلت را می‌توان به مثابه تعالی اکتسابی عمیق و پایدار شخص تعریف کرد که مستلزم انگیزشی ویژه برای حصول غایت مطلوب معین و موفقیتی اعتمادپذیر در تأمین آن غایت است» (Zagzebski, ۱۹۹۶, ۴۴۳).

حال که دانستیم فضایل عقلانی کدامند و از چه خصوصاتی برخوردارند، باید نسبت میان فضایل عقلانی و معرفت را از نظر زاگزبسکی بررسی کنیم. زاگزبسکی ظاهراً برداشت گزاره-گرایانه از معرفت را می‌پذیرد. بر اساس این برداشت معرفت عبارت است از باور صادق به اضافه یک مؤلفه سوم. اما در تحلیل نهایی بیش از همه با برداشتی از نظریه معرفت افلاطون هم‌دلی دارد که چندان با تعریف فوق هم‌خوانی ندارد. او با نگاهی تأییدآمیز به این نظر افلاطون می‌نگرد که معرفت شباهت‌های حیرت‌انگیزی با عشق دارد، زیرا هر دو راهی برای برون‌رفت ما از خویش هستند؛ معرفت برای برون رفتن ما به سوی جهانی که بازتابنده مثل است و عشق برای برون رفتن به سوی خود مثل. او می‌نویسد: «آنچه ما آن را معرفت می‌نامیم محصول تعامل شناختی با جهان است؛ هنگامی که همه چیز در مسیر خود پیش می‌رود» (Ibid, ۱۴). به نظر وی، معرفت ما را در «مواجهه شناختی»^{۱۹} با واقعیت قرار می‌دهد.

بخش عمده اندیشه زاگزبسکی در واقع بسط این برداشت از معرفت است. او معتقد است

۱۷. responsibility

۱۸. epistemic success

۱۹. cognitive contact

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و جنبشی بر سوی آینده ۶۵

معرفت رابطه‌ای است شناختی میان یک فاعل آگاه^{۲۰} و یک متعلق^{۲۱}، به نحوی که متعلق مذکور بخشی از واقعیت تلقی می‌شود. از آنجا که متعلق معرفت را مورد ارزیابی معرفتی قرار می‌دهیم، پس متعلق مذکور یک گزاره است؛ البته گزاره‌ای صادق. اما با توجه به رویکرد افلاطونی خود، به انحصار معرفت در معرفت گزاره‌ای اعتراض می‌کند و در عین حال این محدودیت را ناشی از دشواری‌های مربوط به بررسی معرفت غیر گزاره‌ای می‌داند.

زاگزبسکی به دلیل فرض بنیادی خود، مبنی بر پیوند میان معرفت و فضایل در معنای عام (از جمله فضایل اخلاقی)، ضمن پذیرش تعریف اخیر از معرفت، تلاش می‌کند آن را در مسیر خاصی هدایت کند و تفسیر خاص خود از تبیین فوق را به دست دهد. بر این اساس، اظهار می‌دارد که اساس تبیین او از شناخت بر این اصل استوار است که «معرفت یک حالت خوب^{۲۲} است. معرفت دست کم به این معنا خوب است که مطلوب^{۲۳} است و مطلوب‌تر از صرف باور صادق است» (Ibid, ۱۸). با این اوصاف، معرفت عبارت است از باور داشتن یک گزاره صادق به شیوه‌ای خوب. اما این تبیین بسیار کلی و مبهم است و پرسش‌های مهم دیگری را پیش می‌کشد؛ از جمله اینکه چه چیزی دانستن را به یک امر خوب تبدیل می‌کند؟

در تاریخ معرفت‌شناسی، به طور کلی، دو پاسخ برای این پرسش مطرح شده است: فهم^{۲۴} و یقین^{۲۵}. افلاطون معرفت را بر مبنای فهم تعریف می‌کرد و دکارت بر مبنای یقین. به زعم زاگزبسکی، دلیل این موضوع آن است که عصر دکارت عصر غلبه شکاکیت بود و مقابله با شکاکیت ناگزیر معرفت‌شناسان را به این سمت سوق داد که معرفت را باور صادق موجه تلقی کنند و یقین را به مثابه اصلی‌ترین ارزش معرفت بر صدر نشانند. اما در اعصاری که فهم ارزش

^{۲۰}. conscious

^{۲۱}. object

^{۲۲}. good state

^{۲۳}. desirable

^{۲۴}. understanding

^{۲۵}. certainty

۶۶ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

معرفتی مسلط بود و شکاکیت تهدیدی قلمداد نمی‌شد، معرفت به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شد. مطابق رساله *تائیتوس افلاطون*، معرفت عبارت بود از باور صادق به اضافه لوگوس^{۲۶}. لوگوس چیزی همچون توجیه نیست «درواقع، توانایی برای به دست دادن لوگوس بیشتر شبیه توانایی‌ای است که شخص به دلیل داشتن مهارت از خود نشان می‌دهد» (Ibid, ۲۰). شاید مهم‌ترین مؤید این تفسیر از افلاطون، نامه هفتم اوست که در آنجا به چنین قولی میل پیدا می‌کند. البته زاگزبسکی در این مقام به این موضوع اشاره نمی‌کند و تلاش می‌کند با تفسیر خود از مفهوم لوگوس، تعریف رایج معرفت را زیر سؤال ببرد.

فارغ از نظر شخص افلاطون، این استدلال زاگزبسکی چندان محکم به نظر نمی‌رسد بلکه بیشتر یک تفسیر و برداشت تاریخی شخصی است، زیرا با قاطعیت نمی‌توان ادعا کرد که قدرت شکاکیت در عصر دکارت از قدرت آن در عصر سقراط و افلاطون بیشتر بوده است. مگر جز این است که اندیشه سقراط و افلاطون در اساس واکنشی بود به اندیشه شکاکانه سوفسطاییان؟ آیا جز این است که گسترش اندیشه سوفسطاییان ثبات و آرامش آتن را مورد تهدید قرار داده بود؟ علاوه بر این، اینکه لوگوس افلاطونی چیزی است جدای از توجیه عقلانی، ادعایی است که اثبات یا انکار آن چندان آسان نمی‌نماید، چرا که بحث افلاطون در رساله *تائیتوس* از چنان وضوحی برخوردار نیست که بتوان قضاوت قاطعی در این باب ارائه داد.

زاگزبسکی از یک سو هم‌نوا با برونی‌انگاران و از سوی دیگر، برای دفاع از برداشت افلاطونی از معرفت، معتقد است نباید شأن وجودی معرفت‌شناسی را صرفاً به‌مثابه ابزاری برای مقابله با شکاکیت تعریف کنیم. اما به سرعت از این مناقشه گذر می‌کند و دوباره این ایده را مورد تأکید قرار می‌دهد که یقین و فهم دو ارزش اصلی معرفتی هستند. این دو ارزش معرفتی پرسش‌های دیگری پیش می‌کشند، پرسش‌هایی که از خود مفهوم معرفت فراتر می‌روند. مثلاً،

^{۲۶}. logos

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و جهشی‌برسوی آینده ۶۷

یقین چیست؟ آیا یقین قابل حصول است؟ فهم چیست و آیا قابل حصول است؟ و ... بنابراین، «معرفت‌شناسی عبارت است از مطالعه راه‌های خوب یا درست درک توأم با شناخت واقعیت» (Ibid, ۲۱).

گفتیم که از نظر زاگزیسکی معرفت و صدق مرتبط با یکدیگرند. همین پیوند زاگزیسکی را به یکی از بنیادی‌ترین ارزش‌های معرفتی (از نظر او) می‌رساند: «من باوری را که با قصد و التفات به سوی صدق شکل می‌گیرد، باوری می‌نامم که وظیفه‌شناسانه^{۲۷} اتخاذ می‌شود» (Ibid, ۲۲). وظیفه‌شناسی مفهومی است مشکک و درجه آن به میزان پروایی^{۲۸} بستگی دارد که نسبت به چیزی داریم. پس ارزش وظیفه‌شناسی ما را به ارزش پروا رهنمون می‌شود. ما آدیان نسبت به بسیاری از امور پروا داریم و همین امر باعث می‌شود در قلمروهایی که پروا داریم، نسبت به باور صادق نیز پروا داشته باشیم، زیرا لازمه پروا داشتن نسبت به چیزی این است که تصویر درستی از آن داشته باشیم. ما طالب باورهایی هستیم که مبنای کنش‌های ما قرار می‌گیرند و این موضوع نه فقط نیازمند باورهای صادق است بلکه مستلزم اطمینان^{۲۹} به صدق این باورهاست. روشن است که اطمینان داشتن نیز امری است مشکک و وابسته به متن^{۳۰}.

پس ما شایق به باورهای صادقیم و گریزان از باورهای کاذب. در نتیجه «طالب سازوکارهایی هستیم تا باورهای کاذب را از باورهای صادق جدا کنیم» (Ibid, ۲۴) زیرا خلط آنها باعث می‌شود ارزش باورهای صادق از بین برود. الزامات زندگی اجتماعی ما را وادار می‌سازد مراقب باشیم که دیگران نیز به جای باورهای کاذب، از باورهای صادق بهره‌مند باشند، در نتیجه تلاش می‌کنیم باورهای صادق را به دیگران منتقل بکنیم، نه باورهای کاذب را. وظیفه‌شناسی هم مستلزم اعتماد به خود است و هم مستلزم اینکه باور کنیم دیگران نیز

^{۲۷}. consciensuly

^{۲۸}. careness

^{۲۹}. confidence

^{۳۰}. context

۶۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

وظیفه‌شناس هستند و گرنه نمی‌توانیم به آنها اعتماد کنیم و به تبع آن مطلوبیت حیات دچار تنزل شدید خواهد شد. روشن است که اصطلاح «conscience» که به وظیفه ترجمه می‌کنیم با تکلیف‌گرایی یا وظیفه‌گرایی^{۳۱} مورد نظر درونی‌انگاران متفاوت است، اما بی‌ارتباط با آن نیست. در واقع، به نظر می‌رسد زاگزبسکی با انتخاب این اصطلاح، از یک سو کوشیده است مرز خود با درونی‌انگاری سنتی را حفظ کند و از سوی دیگر خود را یک برونی‌انگار صرف نیز نشان ندهد.

پس پروای ما نسبت به باورهای صادق ما را به سمت ارزش‌هایی همچون اطمینان، اعتماد به دیگران، اعتماد به خود و وظیفه‌شناسی سوق می‌دهد. به‌طور کلی، ما واجد ارزش‌های معرفتی-ای هستیم که محصول همین پروا هستند؛ ارزش‌های از قبیل: باور صادق، توانایی برای تفکیک میان باور صادق و باور کاذب، یقین یا دست‌کم اطمینان نسبت به باورهای خود، اعتبار^{۳۲}، اعتماد و توانایی پیش‌بینی.

نظریه زاگزبسکی که نظریه‌ای است هنجاری، به یک معنا طبیعی‌گرایانه نیز هست و زاگزبسکی با الهام از ارسطو معتقد است فضایل نهایتاً به نحوه ساخته شدن انسان توسط طبیعت بستگی دارد. البته زاگزبسکی نهایتاً به درونی‌گرایی بیش از برونی‌گرایی تمایل نشان می‌دهد. او یک مفهوم مهم دیگر را نیز وارد بحث خود کرده است؛ اگر فاعل شناسا به دلیل آنچه به لحاظ معرفتی خوب یا صحیح است به صدق دست پیدا می‌کند، می‌توان گفت به دلیل دست یافتن به صدق سزاوار اعتبار^{۳۳} است. حال با استفاده از مفهوم اعتبار می‌توان تعریف اخیر را به چنین بازسازی کرد: «معرفت عبارت است از باور صادقی که در آن صاحب باور به واسطه دست یافتن به صدق، به شخصی معتبر تبدیل می‌شود» (Ibid, ۱۲۴). البته درجه ابهام و کیفی بودن این تعریف نیز کمتر از تعریف پیشین نیست.

^{۳۱}. deontology

^{۳۲}. credibility

^{۳۳}. credit

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و جهشی‌بر سوی آینده ۶۹

از سوی دیگر، زاگزبسکی برای اینکه نظریه‌اش صبغه برون‌انگارانه و اعتماد‌گرایانه محض به خود نگیرد، تأکید می‌کند که نتایج اعمال ضرورتاً برای آنها ارزش اخلاقی ایجاد نمی‌کند بلکه مؤلفه انگیزه^{۳۴} نیز بسیار مهم است:

مراد من از انگیزه عبارت است از حالتی عاطفی که می‌تواند باعث شود عامل و فاعل در جهتی عمل کند که به‌غایت مختص انگیزه مورد نظر معطوف است. در نظر من، انگیزه تنها علت کارگر نیست بلکه در دل سلسله‌ای از ارتباطات علی کارگر می‌افتد و معتقدم انگیزه به عامل عمل برای عملی که برمی‌انگیزد، اعتبار می‌بخشد. (Ibid, ۱۲۵)

اما اگر وارد ساختن مفهوم اعتبار را چندان خوش نداریم، زاگزبسکی تعریف زیر را نیز به‌عنوان یک تعریف نهایی و مقبول می‌پذیرد: «معرفت عبارت است از باوری که صاحب باور را به صدق می‌رساند، زیرا وی به روشی عمل می‌کند که به لحاظ معرفت‌شناختی وظیفه‌شناسانه است». زاگزبسکی تعریف دوم را بیشتر می‌پسندد و آن را تعبیر دیگر تعریفی می‌داند که در دهه نود میلادی در کتاب مشهور *فضایل ذهن مطرح کرده بود*: «معرفت باوری است که در آن وصول به صدق هم از مجرای انگیزه‌هایی حاصل می‌شود که به لحاظ عقلانی واجد صفت فضیلتند، و هم از طریق اعمال شناختی‌ای که آن انگیزه‌ها در حکم محرک چنان اعمالی هستند» (Ibid, ۱۲۷).

۲-۳. معرفت‌شناسی و حیات انضمامی

این بخش از اندیشه زاگزبسکی با محتوا و مضمون مباحث رایج معرفت‌شناسی بسیار متفاوت است و در واقع مسیری نسبتاً متفاوت با مسیر استاندارد، پیش روی معرفت‌شناسی

^{۳۴}. motive

۷۰، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

می‌گشاید. او همواره بر ابعاد عملی معرفت و نقش معرفت‌شناسی در زندگی و سلوک فرد تأکید می‌کند. وی این پرسش مهم سقراطی-افلاطونی-ارسطویی را پیش می‌کشد که «نسبت میان حقیقت و زندگی خوب چیست؟».

در پاسخ به این پرسش، زاگزبسکی با الهام از افلاطون بر این نکته تأکید می‌کند که گاه زندگی عقلانی و توأم با معرفت با زندگی آرام و راحت در تناقض است. در نتیجه «مطلوب بودن یک باور صادق فرضی می‌تواند در سایه سایر ابعاد زندگی مطلوب قرار بگیرد». او نتیجه می‌گیرد که جستجوی صدق به‌طور مطلق و در همه شرایط مطلوب بالذات نیست؛ نتیجه‌ای که شاید با توصیه افلاطون چندان سازگار نباشد: «مطلوب بودن معرفت در یک مورد خاص می‌تواند تحت الشعاع سایر خیرهای مطلوب، نظیر آزادی از رنج و زندگی رضایت‌بخش، قرار گرفته یا حتی نقض شود» (Ibid, ۱۳۳).

از سوی دیگر، مطلوب بودن معرفت نه فقط به دلیل داشتن یک مؤلفه مطلوب، یعنی باور صادق، است بلکه به این دلیل نیز هست که از طریق انگیزه‌ها و رفتارهایی آدمی را به صدق می‌رساند که به لحاظ عقلانی قابل تحسین^{۳۵} هستند. قابل تحسین بودن نیز یکی از فضایل عقلانی اخلاقی‌ای است که زاگزبسکی بر آن تأکید فراوان دارد. همچنین باید افزود که از نظر او نیز، همچون سوزا، حصول برخی معرفت‌ها امری است بی‌حاصل؛ مثلاً، دانستن اینکه تعداد ریگ‌های بیابان چقدر است.

در پایان و با همه این مباحث، زاگزبسکی مجدداً به افلاطون برمی‌گردد و معتقد است تعریف معرفت بر اساس فهم نتایج بهتری به بار می‌آورد و با معرفت‌شناسی فضیلت‌سازگاری بیشتری دارد. زیرا اولاً، فهم با آموختن یک هنر یا مهارت، یعنی تخته^{۳۶}، پیوند دارد. ثانیاً، فهم معطوف به یک گزاره دلخواه نیست بلکه مستلزم درک نسبت اجزاء با یکدیگر و شاید نسبت

^{۳۵}. admirable

^{۳۶}. techne

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی برگزیده و هم‌پوشی بر سوی آینده ۷۱

اجزاء با کل است. ثالثاً، معرفت از طریق گواهی قابل حصول است درحالی که فهم قابل انتقال نیست. شرط سوم به این دلیل اهمیت می‌یابد که برخی فلاسفه معتقدند پذیرش باورهای اخلاقی از مجرای گواهی قابل مناقشه است.

۳. نقدهای وارد شده بر معرفت‌شناسی فضیلت

یکی از مهم‌ترین ناقدان معرفت‌شناسی فضیلت، آلستون است. او اساساً خلط معرفت‌شناسی به‌مثابه پژوهش معرفتی محض با عناصر غیر معرفتی را برنمی‌تابد و معتقد است تفاوت آنچه در تلاش‌های افرادی نظیر افلاطون، ارسطو، دکارت، لایبنیتس، لاک، توماس رید و ... می‌بینیم با معرفت‌شناسی معاصر به‌گونه‌ای است که بهتر است تلاش آنها را در رده روان‌شناسی شناختی^{۳۷} قرار دهیم (Alston, ۲۰۰۵, ۲). اما آنچه به‌زعم وی باید معرفت‌شناسی نامیده شود، بخش محدودی از آن مباحث است نه تمام آنها. در این‌گزینه‌ش، عناصر غیر معرفتی به کلی کنار گذاشته می‌شوند. بنابراین روشن است که آلستون نمی‌تواند با معرفت‌شناسی فضیلت هم‌دلی‌چندانی داشته باشد.

همچنین او ادعای معرفت‌شناسی فضیلت مبنی بر ارائه تحلیلی از شناخت و توجیه بر مبنای فضائل را ادعایی بلندپروازانه و جاه‌طلبانه شمرده و رد می‌کند اما می‌پذیرد که فضائل عقلانی جزو موضوعات مهم تأمل فلسفی در بعد شناختی حیات آدمی هستند. او نظریه سوزا را نظریه-ای غیر قابل قبول و سلطه‌جویانه می‌داند (Ibid, ۳).

آلستون معتقد است آنچه امروزه معرفت‌شناسی فضیلت نامیده می‌شود قلمروی است مغشوش و مبهم از نظریه‌ها و هیچ توافقی وجود ندارد که معرفت‌شناسی فضیلت دقیقاً بر چه چیزی دلالت دارد. اما این اصلی‌ترین نقضی نیست که آلستون در این نظریه مشاهده می‌کند بلکه به باور وی، نقض اصلی تشابه بنیادینی است که میان این نظریه و نظریه اعتماد‌گرایی

^{۳۷}. cognitive psychology

۷۲ «دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

وجود دارد. او ایده بنیادی نهفته در نظریه سوزا را چنین صورت‌بندی می‌کند: «باور شخص S به P در بستر F موجه است، اگر و فقط اگر باور S به P از مجرای فضیلت عقلانی V حاصل شده باشد» و این ایده را همان ایده بنیادی اعتماد‌گرایی فرآیندی می‌داند، با این تفاوت که در معرفت‌شناسی فضیلت تشکیل باورهای اعتماد‌پذیری که توجیه به بار می‌آورند، به آنهایی محدود شده است که حالات و قوای تشکیل باور نسبتاً ثابت و پایدار تلقی می‌شوند (Ibid, ۱۵۵). بنابراین، به نظر وی، معرفت‌شناسی فضیلت نیز دقیقاً با همان ایرادات وارد بر اعتماد‌گرایی فرآیندی مواجه است. به بیان دیگر، آلستون مفهوم فضیلت عقلانی در معرفت‌شناسی فضیلت را با مفهوم «فرآیند تشکیل باور اعتماد‌پذیر» در اعتماد‌گرایی فرآیندی معادل می‌داند.

با این حال، او می‌پذیرد که مطالعه فضیلت عقلانی می‌تواند یکی از روش‌های معرفت‌شناسی باشد (و البته نه کل و اساس آن)، چرا که فضیلت عقلانی نیز می‌تواند یکی از ملزومات معرفتی تلقی شود؛ «از آنجا که داشتن فضیلت عقلانی، تشکیل باورها از مجرای فضیلت عقلانی را ممکن می‌سازد، خود آن یک ملزوم معرفتی فاعل شناساست» (Ibid).

خلاصه سخن آنکه، برای آنکه ملزوم معرفتی مؤید به صدق را از داشتن یا اعمال فضائل عقلانی به دست آوریم، یک شیوه تشکیل باور اعتماد‌پذیر را باید به آن فضائل عقلانی وارد سازیم. سوزا این کار را انجام داده است اما به قیمت استعمال «فضیلت» به شیوه دلخواه. به زعم آلستون، تنها تفاوت این نظریه با اعتماد‌گرایی فرآیندی در این است که این نظریه خود را به شیوه‌های نسبتاً پایدار و نهادینه شده تشکیل باور اعتماد‌پذیر محدود کرده است.

از دیگر منتقدان نظریه سوزا می‌توان از کوانویگ^{۳۸} نام برد. او معتقد است با آنکه سوزا اعتماد‌گرایی را در مقابل مشکل ارزش شناخت آسیب‌پذیر می‌داند، نظریه خود وی نیز با این ایراد مواجه است. مشکل اصلی معرفت‌شناسی فضیلت این است که به مسأله ارزش معرفت پاسخ کامل و کافی نمی‌دهد (Kvanvig, ۲۰۱۰, ۴۷).

^{۳۸}. Kvanvig

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌بودن و جنبه‌های آینده ۷۳

گفتیم که کامل‌ترین تقریر سوزا از معرفت‌شناسی فضیلت در کتاب معرفت‌شناسی فضیلت آمده است. نظریه عرضه شده در این کتاب بر تفکیک میان معرفت انسانی و معرفت حیوانی تکیه دارد. دانستیم که سوزا تلاش می‌کند هر دو نوع شناخت را بر مبنای مفهوم باور شایسته بفهمد. وارد کردن این مفهوم، نظریه سوزا را به یک نظریه مبتنی بر فضیلت تبدیل می‌کند؛ او تصریح می‌کند که داشتن صلاحیت یعنی داشتن یک فضیلت عقلانی. اما به‌زعم کوانویگ، هرچند سوزا ابداعات جدید فراوانی عرضه کرده اما هرچه بیشتر کوشیده است نظریه‌ای فراهم آورد که تبیینی بسنده از ماهیت معرفت ارائه دهد و جایگاه ارزش شناخت در آن روشن شود، کمتر توفیق یافته است.

کوانویگ برای نشان دادن ناتوانی نظریه سوزا در پاسخ به مسأله ارزش شناخت، مثال انبار علوفه ساختگی را مجدداً پیش می‌کشد. به باور وی، این مثال نه فقط برخی از قرائت‌های اعتمادگرایی را به چالش می‌کشد بلکه به‌طور مشکلی آشکار برای نظریه سوزا به‌شمار می‌رود. در مثال مذکور، شخص مورد بحث دارای یک فضیلت عقلانی است. او به لحاظ ادراکی واجد صلاحیت و شایستگی است و از این شایستگی و صلاحیت در موارد مرتبط و مناسب استفاده می‌کند. نتیجه این شایستگی ایجاد یک باور صادق است اما واضح است که این باور صادق موردی از شناخت به‌شمار نمی‌رود (Ibid, ۴۸). پس دقیقاً همان ایرادی که بر اعتمادگرایی فرآیندی وارد است، در مورد نظریه سوزا نیز قابل طرح است. به بیان دیگر، ناشی شدن باور صادق از فضایل عقلانی، در نهایت چیزی به باور نمی‌افزاید تا میان باور صادق صرف و باور صادقی که معرفت به‌شمار می‌آید، تمایز و تفکیکی به وجود آورد.

بخشی از نقدهای آلستون بر معرفت‌شناسی فضیلت، بر نظریه زاگزبسکی نیز وارد است اما آلستون نقدهای دیگری را نیز مطرح می‌کند که به‌طور خاص به نظریه زاگزبسکی مربوط است. به‌زعم وی، برداشت زاگزبسکی از فضائل عقلانی و تعیین فضایل خاص با موضع سوزا و گلدمن تفاوت زیادی دارد؛ اساس تبیین زاگزبسکی از فضائل، ارسطویی است (Alston, ۲۰۰۵)

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

(۱۵۷). او این تعریف زاگزبسکی از فضائل عقلانی را به چالش می‌کشد. ایراد مهم آلستون به تعریف زاگزبسکی این است که آیا تعریف مذکور و مباحث مربوط به ماهیت فضیلت عقلانی دال بر این است که کنش‌هایی که به یک باور منجر می‌شوند و توسط فضیلتی عقلانی انگیزته شده‌اند، به همان نحو به باوری که صادق بودنش محتمل است نیز می‌انجامند؟ پاسخ آلستون به این پرسش مثبت نیست.

زاگزبسکی معتقد است تفاوت بنیادی میان معرفت و موجه بودن این است که موجه بودن کیفیتی است که حتی در بهترین حالت فقط صادق بودن باور را محتمل می‌گرداند، خصوصیتی که باور به این دلیل واجد آن است که عضو مجموعه‌ای از باورهای هم‌سنخ است. به همین ترتیب، ما شخصی را در داشتن یک باور موجه می‌نامیم که واجد خصوصیتی است (در کنار دیگر خصوصیت‌ها) که او را به باورهای صادق هدایت کند (Zagzebski, ۱۹۹۶, ۲۶۸). اما آلستون باور دارد که با فرض انگیزه‌هایی که مطابق تبیین زاگزبسکی از فضائل عقلانی نشأت می‌گیرند، این فرض بسیار نامقبول است که توفیق در تحقق غایات آن فضایل صادق بودن باور را محتمل گرداند. او برای نمونه دو فضیلت استقامت و روشن‌فکری را در نظر می‌گیرد. طبیعتاً توفیق در فضیلت نخست عبارت است از استقامت در جستجوی معرفت در باب چیزی. اما واضح است که ممکن است شخص تا هر زمان و هر مقدار ممکن استقامت ورزد، بی‌آنکه باوری شکل گیرد که صدق آن محتمل است. همچنین ممکن است شخص در جمع‌آوری و ارزیابی قرائن کاملاً روشن فکر باشد و ایرادات وارد بر دیدگاه خود را جدی بگیرد اما به نتایجی دست یابد که محتمل‌الصدق نیستند (Alston, ۲۰۰۵, ۱۶۰). او از این نتیجه می‌گیرد که ظاهراً زاگزبسکی تفاوت میان غایت نهایی و غایت قریب^{۳۹} هر فضیلت عقلانی را نادیده گرفته است. در نتیجه می‌توان گفت زاگزبسکی در قوت باوری که از مجرای کنش‌های مبتنی بر فضایل عقلانی به دست می‌آید، اغراق کرده است.

^{۳۹}. proximate

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و هم‌شبی بر سوی آینده ۷۵

نهایت سخن آنکه، به باور آلستون، زاگزبسکی «فضیلت» را در معنایی خاص به کار می‌برد اما نمی‌تواند باورهای حاصل از آن فضایل را واجد خصیصه مؤدی به صدق بودن نشان دهد؛ «نتیجه نهایی این بحث آن است که وقتی معرفت‌شناسی فضیلت را مورد بررسی قرار می‌دهیم، در آن اثر روشنی از یک ملزوم معرفتی متمایز و خاص نمی‌یابیم» (Ibid, ۱۶۱).

۴. معرفت‌شناسی فضیلت و افق‌های نو

حقیقت این است که معرفت‌شناسی فضیلت هنوز جایگاه محدودی در معرفت‌شناسی معاصر دارد و فراوانند امثال آلستون که آن را چندان جدی تلقی نمی‌کنند. اما به‌طور مشخص درباره نقدهای آلستون می‌توان گفت قضاوت او که «آنچه امروزه معرفت‌شناسی فضیلت نامیده می‌شود قلمروی است مغشوش و مبهم از نظریه‌ها و هیچ توافقی وجود ندارد که معرفت‌شناسی فضیلت دقیقاً بر چه چیزی دلالت دارد»، ایرادی است وارد و مقبول؛ نه فقط میان سوزا و زاگزبسکی تفاوت‌های معناداری مشاهده می‌شود بلکه بین سایر معرفت‌شناسان فضیلت، همچون لورنس کد^{۴۰}، جیمز مونت مارکو^{۴۱} و جان گرکو^{۴۲} نیز اختلافات عمده‌ای وجود دارد. با این حال می‌توان به آلستون پاسخ داد که در سایر قلمروهای معرفتی نیز چنین تلون و پراکنندگی‌ای وجود دارد. آیا نظریه ادراک که مورد تأکید بسیار آلستون است، با ایرادی مشابه مواجه نیست؟

آلستون ادعا می‌کند تنها تفاوت معرفت‌شناسی فضیلت با اعتماد‌گرایی فرآیندی در این است که در معرفت‌شناسی فضیلت تشکیل باورهای اعتماد‌پذیری که توجیه به بار می‌آورند، به آنهایی محدود شده است که حالات و قوای تشکیل باور نسبتاً ثابت و پایدار تلقی می‌شوند. این نقد نیز قابل مناقشه است، زیرا تأکید بر نابسندگی اعتماد‌گرایی فرآیندی و تلاش برای

^{۴۰}. Lorraine Code

^{۴۱}. James Montmarquet

^{۴۲}. John Greco

۷۶، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

ترمیم آن از رئوس معرفت‌شناسی فضیلت است. بحث اخیر، به ویژه در تقریر سوزا، کاملاً نشان می‌دهد که صرف ناشی شدن باور از فرآیندهای اعتمادپذیر برای معرفت بسنده نیست بلکه به شروط دیگری نیز نیاز است. ساده‌سازی معرفت‌شناسی فضیلت، آن گونه که آلستون انجام می‌دهد، به هیچ وجه حق مطلب را ادا نمی‌کند.

آلستون در نقد تقریر زاگزبسکی با در نظر گرفتن دو فضیلت استقامت و روشنفکری می‌کوشد نشان دهد که با وجود این شروط، همچنان شخص فاقد معرفت است. این تحلیل آلستون بسیار عجیب است. در واقع از معرفت‌شناس بزرگی همچون آلستون به دور است که چنان سخن گوید که گویی منظور زاگزبسکی را در نیافته است. به وضوح ایراد آلستون وارد نیست، زیرا زاگزبسکی فضایل عقلانی را شرط کافی برای شناخت نمی‌داند بلکه به مثابه شرط لازم در نظر می‌گیرد، اما آلستون مثال خود را چنان مطرح می‌کند که گویی ماجرا عکس آن است. دیدیم که آلستون می‌گوید ممکن است شخص تا هر زمان و هر مقدار ممکن استقامت ورزد، بی آنکه باوری شکل گیرد که صدق آن محتمل است یا ممکن است شخص در جمع آوری و ارزیابی قرائن کاملاً روشن فکر باشد و ایرادات وارد بر دیدگاه خود را کاملاً جدی بگیرد اما به نتایجی دست یابد که محتمل الصدق نیستند. روشن است که آلستون اعتمادپذیری به عنوان نکته‌ای مهم در معرفت‌شناسی فضیلت را نادیده گرفته است.

در معرفت‌شناسی فضیلت اعتمادپذیری به عنوان یکی از مؤلفه‌های معرفت حضور دارد. ناشی شدن باور از فضایل به تنهایی باور محتمل الصدق یا معرفت را تضمین نمی‌کند بلکه صدق باور خود مقوله‌ای است دیگر که از مجرای متفاوت، یعنی ارتباط باور با واقع تأمین می‌شود. اگر معرفت‌شناسی فضیلت زاگزبسکی آن گونه بود که آلستون توصیف می‌کند، نظریه‌ای کاملاً درونی‌گرایانه می‌بود در حالی که آن نظریه‌ای است تلفیقی، به نحوی که ناشی شدن باور از فضایل معرفتی جنبه درونی‌گرایانه این نظریه را تشکیل می‌دهد و نسبت میان باور و عالم واقع برای تأمین صدق، از جنبه برونی‌گرایانه آن حکایت دارد. به بیان ساده‌تر، صدق از فضایل

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و جهشی‌برسوی آینده ۷۷

عقلانی بیرون نمی‌آید و امری است مجزا از آن.

البته تلاش برای پاسخ به نقدهای آلستون به معنای بی‌عیب و نقص بودن معرفت‌شناسی فضیلت نیست. این نظریه نیز همانند همه نظریه‌های معرفتی معاصر با مشکلاتی مواجه است. اما آنچه مورد تأکید ماست این است که نباید از قابلیت‌های این رویکرد جدید غفلت کرد. اخلاق فضیلت، به‌ویژه بر اساس تقریری که زاگزبسکی به دست می‌دهد، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ ارجاعات تاریخی مکرر خویش، می‌تواند قدم اول انقلابی بزرگ در معرفت‌شناسی باشد؛ انقلابی که خالی از عناصر معطوف به گذشته نیست و بهمان دلیل به‌جای تعبیر «انقلاب»، استفاده از تعبیر «بازگشت / رجعت» مناسب‌تر به نظر می‌رسد. معرفت‌شناسی فضیلت بازگشتی است به معرفت‌شناسی قرن هفدهم، معرفت‌شناسی‌ای که معرفت را یک امر مکانیکی محض نمی‌داند.

حقیقت این است که معرفت‌شناسی مکانیکی معاصر به بن‌بست رسیده است و سال‌هاست در چالش‌ها و مناقشات جزئی بی‌حاصل و بی‌ارتباط با زیست معرفتی آدمی درجا می‌زند. معرفت‌شناسی فضیلت بهترین راه برای خروج از این بن‌بست است. معرفت‌شناسی فضیلت، در عین اینکه بازگشتی است به گذشته، حرکتی مرتجعانه نیست، چراکه به پیشرفت‌های فلسفی و علمی شگرف این سه قرن توجه دارد و می‌کوشد در تبیین معرفت از یافته‌های طبیعی‌گرایی، فلسفه ذهن و علوم شناختی نیز بهره بگیرد. معرفت‌شناسی فضیلت به این نکته مهم توجه دارد که حصول معرفت در آدمی، فرآیندی علمی، عقلانی و مکانیکی محض نیست که از دیگر عوامل انسانی متأثر نباشد، درحالی‌که معرفت‌شناسان قرن هفدهم، به‌ویژه هیوم، به‌وضوح بر این نکته تأکید داشتند. جای تعجب است که معرفت‌شناسی معاصر از این نکته بسیار مهم به کلی غافل شده است.

سوزا با تأکید بر این نکته کلیدی که مجموعه‌ای از امور واقع غیر معرفتی وجود دارند که باور موجه را احاطه کرده‌اند، به‌گونه‌ای که باور محاط آنها ضرورتاً موجه خواهد بود، افق

۷۸ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

جدیدی در معرفت‌شناسی معاصر گشوده است و راه را برای برداشتن قدم‌های جدید هموار کرده است. اما زاگزبسکی بیش از سوزا و با صراحت بیشتر در این باب سخن گفته است. زاگزبسکی هنگام تقریر نظریه خویش، مدام از معرفت‌شناسان قرن هفدهم، نظیر لاک، هیوم و کلیفورد نام می‌برد. این فلاسفه معرفت‌شناسی را امری مرتبط و متصل با حالات روانی انسان می‌دانستند.

آلستون این موضوع را نوعی آلودن معرفت‌شناسی با عناصر نامحرم تلقی می‌کند و معرفت‌شناسی معاصر را به دلیل کنار گذاشتن مسائل روان‌شناختی می‌ستاید (Alston, ۲۰۰۵, ۳). اما ما بر آنیم که موضع آسیب‌پذیر معرفت‌شناسی معاصر دقیقاً همین جاست. در واقع، معرفت‌شناسان قرن هفدهم از این حیث نسبت به معرفت‌شناسان معاصر نگاه عمیق‌تری داشتند که معرفت را امر عقلانی محض نمی‌دانستند.

به‌عنوان مثال، دیوید هیوم معتقد بود برخی از مؤلفه‌های روان‌شناختی طبیعت آدمی در حصول معرفت دخالت مستقیم دارد. به‌زعم او، پدیده‌ای روان‌شناختی به نام «عادت» در باور به وجود روابط علی در عالم نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. یا فرانسیس بیکن در نظریه بت‌های ذهنی، با ذکر برخی خصوصیات روان‌شناختی فردی و اجتماعی، تلاش می‌کند نشان دهد منشأ خطاهای آدمی در موارد بسیار، از قلمرو عقلانیت فراتر رفته و وارد قلمرو روانی می‌شود. حالات روانی و عقلی انسان دو مؤلفه ذاتاً متمایز نیستند بلکه بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. خرد مستقل از روحيات ما نمی‌تواند به کسب معرفت از عالم واقع مبادرت ورزد. البته این رابطه، رابطه‌ای امکانی است نه لزومیه و وجوبی.

اما این موضوع تنها نکته مورد تأکید معرفت‌شناسی فضیلت نیست. معرفت‌شناسی فضیلت به لحاظ رفع برخی از ایرادات وارد بر نظریه‌های برون‌گرایانه توجیه و شناخت نیز قابل توجه است. مثلاً، معرفت‌شناسی فضیلت در پاسخ به ایراد ارزش مضاعف شناخت، نظریه‌ای است کارآمد. روشن است که این موضوع می‌تواند موضوع پژوهش مستقل دیگری باشد. ما در این

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و جهشی‌سوی آینده ۷۹

مجال فقط بر یک نکته کلی انگشت نهادیم و آن عبارت بود از نسبت میان حالات روانی و معرفت.

حال این پرسش مهم قابل طرح است که چرا معرفت‌شناسی قرن به حالت به اصطلاح مکانیکی درآمد؟ ما بر آنیم که این جریان از جریان رایج فلسفه تحلیلی معاصر متأثر بود. فلسفه تحلیلی معاصر عموماً بر مبنای نوعی نگاه مکانیستی شکل گرفته است که علم تجربی را به مثابه کامل‌ترین و بی‌نقص‌ترین شکل معرفت، الگوی خود قرار داده است. شاید بتوان با اندکی مسامحه، از زبان فیلسوفان تحلیلی نیمه نخست قرن بیستم، چنین استدلال کرد:

الف) علوم طبیعی تصویری درست از جهان به دست می‌دهند (یا دست کم در این راستا پیش می‌روند)،

ب) این علوم، جهان را در قالب نظامی «مکانیستی»، «جبرگرایانه» (و حتی مادی‌گرایانه) تبیین می‌کنند،

ج) پس جهان چنان نظامی دارد (Wedberg, ۱۹۸۶, ۱۲).

فیزیکالیسم طبیعی گرایانه کواین اوج این رویکرد است. او می‌نویسد: «مطابق روش‌شناسی جدید [معرفت‌شناسی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد اما در شکل و صورتی نو. ما ثابت کرده‌ایم که معرفت‌شناسی صرفاً بخشی از روان‌شناسی و لذا بخشی از علوم طبیعی است» (Quine, ۱۹۹۴, ۱۰۱).

اما پس از کواین، به تدریج این رویکرد به نقد کشیده شد؛ معرفت‌شناسی فضیلت یکی از این رویکردهای منتقد است. این رویکرد جدید اولاً، نگاهی انتقادی دارد و ثانیاً، جمعی است میان جوهری از اندیشه گذشتگان و عناصری از اندیشه متأخران، بنابراین، به نوعی بازگشت به گذشته است اما نه با خصلتی ارتجاعی. مثلاً دیدیم که در معرفت‌شناسی فضیلت نوعی اعتماد‌گرایی حضور دارد و می‌دانیم که اعتماد‌گرایی ایده‌ای است کاملاً جدید. این تألیف هنرمندانه می‌تواند به مثابه گام آغازین تحولات بعدی در معرفت‌شناسی تلقی شود.

۸۰ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

نتایج مقاله

بر مبنای آنچه گفته شد، قابلیت‌های معرفت‌شناسی فضیلت برای خارج ساختن معرفت-شناسی معاصر از رکود فعلی فهرست‌وار از این قرار است:

الف) به دلیل نابسندگی نظریه‌های درونی گرایانه و برونی گرایانه به تنهایی، جمع این دو در معرفت‌شناسی فضیلت مرحله جدیدی است که با پایان دادن به این مناقشه، جهش جدیدی را ایجاد می‌کند.

ب) معرفت‌شناسی فضیلت با دخالت دادن عناصر روان‌شناختی به ظاهر غیر معرفتی و نشان دادن ربط معرفتی آنها، می‌تواند بسیاری از معضلات معرفتی‌ای را که سایر نظریه‌ها از پاسخ دادن بدان ناتوان هستند، به صورتی دیگر مورد بررسی قرار دهد و از این راه پاسخی برای آنها بیابد.

ج) معرفت‌شناسی فضیلت با دخالت دادن عناصر روان‌شناختی به ظاهر غیر معرفتی و نشان دادن ربط معرفتی آنها، تحلیل و تبیینی دقیق‌تر و واقع‌بینانه‌تر از معرفت به دست می‌دهد.

د) تأکید بر نسبت میان معرفت‌شناسی و حیات انضمامی در زاگزیسکی آغازی است برای دور شدن معرفت‌شناسی از مباحث بیش از حد انتزاعی و بی‌فایده (نظیر بحث‌های پردامنه در باب دیو پلید دکارتی یا مغز در خمیره) و در مقابل، پرداختن به مسائلی که در حیات روزمره کاربرد بیشتری دارند.

بنابراین، معرفت‌شناسی فضیلت به دلیل ماهیت تألیفی خویش، می‌تواند در جمع میان دیدگاه‌های رقیب به کار آید. از میان دو تقریری که از نظریه معرفت‌شناسی فضیلت بررسی کردیم، دیدیم که تقریر زاگزیسکی نسبت به تقریر سوزا جسورانه‌تر است، چراکه وی میان اخلاق فضیلت و معرفت‌شناسی فضیلت پیوندی وثیق برقرار می‌کند.

توجه دوباره به معرفت‌شناسان دوره مدرن در معرفت‌شناسی فضیلت، باعث بازنگری در برخی از خطاهای معرفت‌شناسی معاصر می‌شود. بهمان دلیل، گرچه نقدهای آلستون تا آنجا

معرفت‌شناسی فضیلت، بازگشتی‌گرگشته و هم‌شبی بر سوی آینده ۸۱

که ناظر به عدم وضوح معرفت‌شناسی فضیلت است، قابل قبول و وارد است اما آنجا که معرفت‌شناسی فضیلت را فاقد نوآوری می‌داند، پذیرفتنی نیست. معرفت‌شناسی فضیلت، شناخت را از خصوصیات مربوط به منش فاعل مستقل نمی‌داند، چراکه آدمی، برخلاف ادعای رفتارگراها، موجودی یکسره مکانیکی نیست و پیچیدگی‌ها، پیش‌بینی‌ناپذیری‌ها و انفعالات فروانی دارد. وارد کردن این مؤلفه‌ها در نظریه شناخت می‌تواند باعث تحول وضعیت فعلی معرفت‌شناسی معاصر گردد؛ پیوند معرفت‌شناسی فضیلت با حیات انضمامی را می‌توان بنیادی نو برای معرفت‌شناسی قلمداد کرد.

کتابشناسی

- Alston, William (۲۰۰۵) *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Battaly, Heather (۲۰۰۱) "This Concepts to the Rescue: Thinning the Concepts of Epistemic Justification and Intellectual Virtue", in Abrol Fairweather and Linda Zagzebski, *Virtue Epistemology*, New York: Oxford University Press.
- Kvanvig, Jonathan (۲۰۱۰) "Sosa's Virtue Epistemology", *Critica*, ۴۲(۱۲۵): ۴۷-۶۲.
- Quine, W. V. Q. (۱۹۹۴) "Epistemology Naturalized", in *Naturalizing Epistemology*, edited by Hillary Kornblith, Cambridge: MIT Press, pp.۱۵-۳۲.
- Sosa, Ernest (۱۹۹۱a) "The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", in *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (۱۹۹۱b) "Intellectual Virtue in Perspective", in *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (۱۹۹۱c) "Reliabilism and Intellectual Virtue", in *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.۱۳۱-۱۴۷.

۸۲ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

Wedberg, Anders (۱۹۶۶) *A History of Philosophy: From Bolzano to Wittgenstein*, Oxford: Clarendon Press.

Zagzebski, Linda (۱۹۹۶) *Virtues of the Mind, an Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of the Mind*, New York: Cambridge University Press.

----- (۲۰۰۱) "Introduction", in Abrol Fairweather and Linda Zagzebski, *Virtue Epistemology*, New York: Oxford University Press.