

نقد پسین از فرض پیشین جهان‌شمولی شهود

روح اله حق شناس* - محمد صادق زاهدی**

چکیده

نقش شهود در فلسفه بسیار گسترده است. این گستردگی نقش و اهمیت ویژه آن به خاطر کاربردی است که برای شهود به عنوان شاهد و گواه در توجیه بسیاری از باورهای مبنایی در نظر گرفته می‌شود. از آشناترین موارد ایفای چنین نقشی برای شهود می‌توان به مثال‌هایی چون گتیه در معرفت‌شناسی، ملت چین در فلسفه ذهن، یا پیوند عضو در فلسفه اخلاق و غیره اشاره کرد. آنچه در این مثال‌ها اهمیت دارد آن است که در تمامی آنها شهودهای عقلانی، عام و جهان‌شمول در نظر گرفته می‌شوند. اما در ادامه پروژه کواین در طبیعی‌سازی معرفت‌شناسی و نظریات برونی‌گرایانه معرفت‌شناسی چون گلدمن، جریان متأخری که «فلسفه آزمایش‌گرانه» خوانده می‌شود، سعی نموده شهود را به صورت علمی و آزمایشگاهی بررسی کند. این شیوه بررسی به نقش علم و دستاوردهای آن برای حل مسائل فلسفی بسیار توجه دارد و با طرح آزمایش‌هایی سعی نموده نشان دهد که تفاوت‌های فرهنگی موجب تفاوت در شهود عقلانی و یا اخلاقی افراد بوده و دیگر نمی‌توان شهود را دستاویز و ابزاری برای طرح نظریه خود در نظر گرفت.

واژه‌های کلیدی

شهود، مثال گتیه، فلسفه آزمایش‌گرانه، کواین، تفاوت‌های فرهنگی

* دانشجوی دکتری، دانشگاه تهران (نویسنده مسؤل): ایمیل: r.haghshenas@ut.ac.ir

** دانشیار، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

۱- نقش شهود در فلسفه

استفاده از شهود در فلسفه دامنه بسیار گسترده‌ای دارد و طیفی از مسائل اخلاقی و معرفتی حتی روانشناسی عامیانه را در خود جای می‌دهد. به عنوان مثال، این باور که نمی‌توان به دو گزاره نقیض همزمان معتقد بود امری شهودی است. این عقیده که نباید کودکان را آزار داد یا حتی اینکه والدین بچه‌هایشان را بی‌گناه فرض می‌کنند نیز معمولاً ذیل امور شهودی قرار می‌گیرند. با توجه به این مثال‌ها می‌توان تنوع باورهای مستظهر به شهود و نیز قطعیت فی‌بادی‌النظر آنها را مشاهده کرد.

درباره شهود و ماهیت آن نظرات متفاوتی وجود دارد. اغلب نظریات در باب شهود بر این فرض استوار است که مفهوم شهود به همان نحوی در گزاره‌های مختلف موضوع واقع می‌شود که مصداق آن و تفکیک بالمصداق از بالمفهوم در اینجا راه ندارد. اما در میان کسانی که با پیش‌فرض فوق در باب شهود سخن گفته‌اند تنوعی از نظریات در مورد ماهیت آن وجود دارد. کسانی همچون دیوید لویس شهود را همچون باور در نظر می‌گیرند و معتقدند برخوردار از شهودی مبنی بر یک موضوع، همان باور به آن موضوع است. در مقابل این دیدگاه، برخی دیگر شهود را نه خود باور بلکه گرایشی^۱ برای باور کردن به حساب می‌آورند. عده‌ای نیز شهود را امری منحصر به فرد^۲ در نظر می‌گیرند که باید در کنار دیگر عوامل معرفتی و شناختی همچون باور، گرایش و غیره جایگاه مناسبی به آن داد و از هرگونه تحویل آن به دیگر مفاهیم معرفتی خودداری کرد (Pust, 2012).

نظرات فوق در باب ماهیت شهود را می‌توان ذیل عنوان «متافیزیک شهود» قرار داد. جدا از گستردگی

معنا و کاربرد شهود و مستقل از پاسخ به این پرسش که شهود چیست و چه ماهیتی دارد، نقشی که شهود در مسائل فلسفی بازی می‌کند از اهمیت بسیاری برخوردار است. به نظر می‌رسد مهمترین نقش شهود کاربردی است که شهود در توجیه بسیاری از مبنایی-ترین باورهای فلسفی ایفا می‌کند. در بسیاری از شاخه‌های فلسفی مثل معرفت‌شناسی، اخلاق، فلسفه ذهن و غیره استناد به شهود نقش مهمی در استفاده له یا علیه یک نظریه بازی می‌کند.

البته در همین ابتدا باید تصریح کرد تاکید بر نقش شهود در استدلال‌های فلسفی به معنای کم‌اهمیت بودن معیارهای دیگر مثل سازگاری درونی و استحکام منطقی در ارزیابی اعتبار استدلال‌های فلسفی نبوده و این واقعیتی غیر قابل انکار در مباحثات فلسفی است که نظریه پردازان در بسیاری مواقع، به دلیل استحکام یک نظریه، شهود خود و یا دیگران را رد می‌کنند.

اما قبل از بررسی این نقش در برخی از مناقشه‌های معروف فلسفه معاصر و برای بررسی جایگاه معرفت‌شناختی شهود باید در نظر داشت که با توجه به جایگاه ویژه‌ای که شهود در توجیه بسیاری از باورها دارد، پرسش‌های معرفت‌شناختی در باب آن از سطح پرسش‌های ناظر به درجه توجیه آن فراتر رفته و اغلب ذیل آنچه چندی است فرامعرفت‌شناسی^۳ خوانده می‌شود، قرار می‌گیرد. در تاریخ معرفت‌شناسی کمتر به فرامعرفت‌شناسی توجه شده است ولی به تازگی و در برابر آنچه معرفت‌شناسی کاربردی^۴ خوانده می‌شود، بسیاری به طرح آن پرداخته‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها ریچارد فیومرتون است. به اعتقاد وی، همان تفکیکی را که فیلسوفان اخلاق میان «اخلاق هنجاری»^۵ و «اخلاق»^۶ انجام داده‌اند می‌توان در مباحث

از آنجا که بیشتر مسائل فلسفی مربوط به شهود، اعتبار استناد کردن به آن در داوریه‌های فلسفی را مد نظر دارند، ابتدا لازم است ببینیم این استناد در حوزه‌های مختلف فلسفی عملاً به چه نحو صورت می‌پذیرفته است. یکی از بیشترین حوزه‌هایی که در آن به شهود استناد شده فلسفه اخلاق است. از جمله تامسون در مثال پیوند عضو این فرض را مطرح می‌کند که شما یک جراح پیوند عضو هستید که پنج بیمار رو به مرگ دارید که هر یک نیاز به یک عضو سالم دارند تا زنده بمانند و هریک از این پنج بیمار نیز به پنج عضو مختلف نیاز دارند، حال اگر شما یک فرم اهدای عضو از یک شخص داشته باشید که شما را قادر سازد اعضای آنرا هر موقع که خواستید بردارید، آیا به لحاظ اخلاقی این کار درستی است که یک نفر بمیرد و در عوض پنج نفر دیگر زنده بمانند^۸ (Thomson, 1976). به لحاظ شهودی ما اجازه نداریم که برای حفظ جان پنج نفر، اعضای بدن یک نفر را بگیریم؛ ولی مطابق با نظریه فایده‌گرایی اخلاقی، عمل A اخلاقی است اگر و تنها اگر A بیشترین منفعت را داشته باشد. در اینجا شهود با یک نظر فلسفه اخلاقی در تعارض قرار می‌گیرد و به عنوان شاهدهی بر نادرستی آن نظریه به آن استناد می‌شود.

مثال دیگر مثال ملت چین در فلسفه ذهن است. در اینجا، ند بلاک برای اعتراض به نظریه کارکردگرایی ذهن این مثال را طرح می‌کند. فرض کنید نورون‌های مغز را با یک شهروند چینی جابه‌جا کنیم؛ در واقع، کل ملت چین جای نورون‌های مغز را بازی کنند. به جای عصب‌ها نیز سیم‌کشی‌هایی بین مردم برقرار شود که از این طریق باهم ادر ارتباط باشند. این دستگاه که متشکل از یک میلیارد نفر است که با یکدیگر توسط تلفن در ارتباطند، یک مغز عظیم

معرفت‌شناسی نیز انجام داد (رضایی، ۱۳۸۷). هرچند، وی به دلیل پرهیز از خلط معنایی با مسئله هنجارینگی معرفتی^۷ از واژه «هنجاری» پرهیز کرده و در برابر فرامعرفت‌شناسی از اصطلاح معرفت‌شناسی کاربردی استفاده کرده است (فیومرتون، ۱۳۹۰: ۲۷).

ویلیام آلتون فرامعرفت‌شناسی را چنین تعریف می‌کند: «نقطه توجه فرامعرفت‌شناسی، مفاهیم پایه‌ای مثل آگاهی، حقیقت، باور، توجیه، عقلانیت و مانند آن است که در معرفت‌شناسی [کاربردی] بکار گرفته می‌شوند و نیز روش‌ها، فرآیندها و معیارهایی که تعیین می‌کنند این مفاهیم چگونه به کار گرفته شوند (Alston, 2009)». آن‌گونه که ریچارد فیومرتون (۱۳۹۰: ۲۷) دسته‌بندی می‌کند، پرسش‌هایی مانند «اگر شناخت ممکن باشد، چه چیزی را می‌توانیم بشناسیم و چگونه آن چیزها را می‌شناسیم» را بایستی مربوط به معرفت‌شناسی کاربردی و پرسش‌هایی مثل «شناخت چیست» را باید از سنخ پرسش‌های فرامعرفت‌شناسی دانست. وی بسیاری از مباحث مطرح در معرفت‌شناسی همچون مسئله شکاکیت را نیز جزء مباحث متعلق به حوزی فرامعرفت‌شناسی می‌داند (Fumerton, 1995: 3).

با توجه به تفکیک فوق، می‌توان نتیجه گرفت پرسش‌هایی که جایگاه معرفت‌شناختی شهود را بررسی می‌کنند، از سنخ پرسش‌های فرامعرفت‌شناسانه خواهند بود؛ پرسش‌هایی مثل: آیا شهودها برای آنکه منبعی برای توجیه باورهای دیگر باشند، خود لازم است که موجه باشند یا خیر؟ اگر لازم است، چه راهی برای ارزیابی توجیه آن وجود دارد و چگونه می‌توان از وابستگی دوری ظاهر شده در این میان پرهیز کرد و اگر لازم نیست، چگونه منبعی غیرموجه می‌تواند در بنای توجیه معرفت به کار گرفته شود؟

مصنوعی را تشکیل می‌دهد، آیا چنین دستگاہی می‌تواند به لحاظ کارکردی یک انسان باشد؟ طبق نظریه کارکردگرایی در فلسفه ذهن S وضعیت ذهنی M را دارد اگر و تنها اگر، S وضعیت کارکردی F را تحقق بخشد. در مثال ملت چین، و مطابق با نظریه کارکردی، ملت چین باید دارای کیفیات ذهنی باشد اما به لحاظ شهودی ما ملت چین را دارای کیفیت ذهنی خاصی نمی‌دانیم (Block, 1978).

اما معروف‌ترین این مثال‌ها، مثال گتیه در معرفت‌شناسی است. گتیه می‌گوید فرض کنید که شخصی بنام اسمیت با شخص دیگری بنام جونز برای کسب یک شغل رقابت دارد: «فرض کنیم که اسمیت دلیل محکمی در تأیید گزاره عطفی زیر داشته باشد:

(الف) آقای جونز کسی است که کار را خواهد گرفت و آقای جونز ده سکه در جیب خود دارد. دلایل اسمیت در تأیید (الف) ممکن است از این دست باشد که رئیس شرکت به او اطمینان داده است که در نهایت آقای جونز برگزیده خواهد شد، و دیگر اینکه آقای اسمیت، تعداد سکه‌های توی جیب آقای جونز را ده دقیقه قبل شمرده باشد. گزاره (الف) مستلزم این است که:

(ب) کسی که کار را خواهد گرفت ده سکه در جیب خود دارد.

در این حالت، آقای اسمیت به روشنی در این امر موجه است که باور کند که (ب) صادق است. ولی حال تصور کنید که آقای اسمیت، بدون اطلاع قبلی به جای جونز خودش کار را بگیرد و نیز خود آقای اسمیت - باز بدون هیچ اطلاعی - ده سکه در جیب خود داشته باشد. در نتیجه گزاره (ب) صادق است، با آنکه گزاره (الف) که آقای اسمیت از آن (ب) را نتیجه گرفته، کاذب است. به این ترتیب، در مثال ما

همه امور زیر صادق اند: (۱) (ب) صادق است، (۲) آقای اسمیت باور دارد که (ب) صادق است، و (۳) آقای اسمیت در این امر که باور دارد (ب) صادق است موجه است. ولی در عین حال روشن است که آقای اسمیت نمی‌داند که (ب) صادق است، چون در (ب) به اعتبار تعداد سکه‌هایی که در جیب خود اوست صادق است، در حالی که آقای اسمیت نمی‌داند که چند سکه در جیب خود دارد، و باور خود به (ب) را بر شمارش سکه‌های داخل جیب آقای جونز استوار کرده است و به غلط باور دارد که آقای جونز کسی است که کار را خواهد گرفت. در تمام این موارد اسمیت نمی‌دانست که چه کسی برنده است: او یا جونز؛ تمام شواهد به نفع جونز بود ولی نهایتاً اسمیت برنده شد (Gettier, 1963). پس مطابق با شهود عقلی اسمیت نمی‌داند مردی که ده سکه در جیبش دارد شغل را بدست خواهد آورد ولی طبق نظریه‌ای که معرفت را باور صادق موجه می‌داند، اسمیت می‌داند که مردی که ده سکه در جیبش دارد، شغل را بدست خواهد آورد. مثال گتیه و مثالهای دیگری که بیان شد، هر یک با توسل به شهودی عقلی یا اخلاقی سعی می‌کنند بسیاری از نظریه‌های رایج در حیطه مربوط به خود را به چالش بکشند.

۲- بررسی نقش جهانشمول شهود

در چند سال اخیر و به موازات پررنگ شدن نقش شهود در مباحث فلسفی، گروهی از فلاسفه سعی کرده‌اند به ارزیابی شهود و جایگاه آن پرداخته و نشان بدهند که آیا شهود می‌تواند باری که بر دوش آن در مباحث فلسفی گذاشته می‌شود را بکشد یا نه. یکی از این ارزیابی‌ها، سنجش ادعای جهانشمول بودن شهود است. بدین معنا که عموماً در بحث‌های فلسفی از جمله در مثال‌هایی که بیان شد فرض بر

اعتماد بودن نقش شهود در باورها می‌دهند (Pust, 2012).

مهمترین فرضی که در پروژه چهارم مورد انتقاد قرار می‌گیرد، فرض جهانشمول بودن شهود است. وینبرگ، نیکولز و استیج در مقاله‌ای که نقشی بنیادی در پیدایش فلسفه آزمایش‌گرانه داشته است، به بررسی این ادعا پرداخته‌اند که آیا شهود منبع قابل اتکایی برای استدلال‌های فلسفی است یا نه و آیا فرض جهانشمول بودن شهود که پایه‌ی بسیاری از مسائل فلسفی قابل اعتماد است، تاب آزمایش‌های تجربی را می‌آورد یا خیر.

۳- فلسفه آزمایش‌گرانه و جایگاه فلسفی آن

به لحاظ مسیر طی شده برای شکل‌گیری فلسفه آزمایش‌گرانه در جریان‌های فلسفی قرن‌های نوزدهم و بیستم می‌توان گفت که گام اول توسط پراگماتیسم برداشته شد. در پراگماتیسم به‌ویژه با توجه به هسته طبیعت‌گرایی آن با تغییر کانون توجه فلسفی از نزاع‌های «پیشینی» در مسائل فلسفی و معرفت‌شناسی به بررسی قواعد حاکم بر اندیشه انسانی آنگونه که «هست» و در مسیری که تکوین یافته است، روبرو هستیم (Rorty, 1998). این تغییر زمینه‌ای شد برای شکل‌گیری معرفت‌شناسی طبیعی‌شده^{۱۵} کواینی که نقطه عطفی در معرفت‌شناسی به حساب می‌آید. معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، گام دومی شد که با جایگزینی کل‌گرایی به جای تحویل‌گروی مبنای‌گرایانه و تاکید بر روش علوم طبیعی، معرفت‌شناسی‌ای توصیفی را جایگزین هنجارینگی پیشینی فلسفه و معرفت‌شناسی پیش از خود کرد.

روش بررسی مسائل فلسفی به شیوه علمی و تجربی به تغییر پارادایمی که کواین با مقاله «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» خود موفق به انجام آن شد، باز می‌گردد.

این است که همه مردم و یا دست‌کم افراد سلیم-المزاج اینگونه شهود می‌کنند و یا هرکسی با چنین مسأله‌ای مواجه شود بنا به شهود عقلی‌اش همان رای را می‌دهد که بقیه نیز خواهند داد.

چنین ارزیابی‌ها در دهه اخیر رنگ و بویی کاملاً علمی و آزمایشگاهی یافته است. امروزه چنین پروژه‌هایی به نام «فلسفه آزمایش‌گرانه»^۹ شناخته می‌شوند. ذیل چنین، عنوانی پروژه‌های گوناگونی در حال انجام است مثل:

۱- پروژه روانشناسی^{۱۰}: هدف این پروژه که بیشتر صبغه توصیفی دارد، کشف این مسأله است که مردم چگونه به طور عادی فکر می‌کنند.

۲- پروژه تحقیق‌پذیری^{۱۱}: هدف این پروژه مشخص کردن این نکته است که آیا گزاره‌های مختلفی که فلاسفه بر پایه شهودی که در فهم عرفی پیشا‌تئوریک ریشه دارد بیان می‌کنند، واقعا شهود افراد غیر فیلسوف نیز هست یا نه؟ هدف این پروژه بررسی این امر است که آیا آموزش‌های خاص (در اینجا فلسفی) بر شهودهای بیان شده برای برهان‌های مختلف تاثیر گذار بوده است و یا نه.

۳- پروژه منابع^{۱۲}: هدف این پروژه که برخلاف پروژه روانشناسی رویکردی تبیینی دارد، کشف مکانیسم‌های روانی یا فرایندهای تولید شهود می‌باشد. هدف چنین پروژه‌ای این سوال است که «آیا می‌توانی اطلاعاتی بدست آورد که مشخص کند منابع روانی در میزان تضمین^{۱۳} باورها تاثیر جدی دارند یا نه؟»

۴- پروژه تفاوت‌ها^{۱۴}: تحقیقی است برای مشخص کردن محتوای تفاوت‌های شهودی بین گروه‌ها و افراد مختلف. تحقیقات تجربی نشان می‌دهند که تفاوت‌ها در شهود به ما دلیل خوبی برای غیر قابل

از تبعات کارهای کواین پررنگ شدن مباحث برونی‌گرایی^{۱۶} چه در معرفت‌شناسی و چه در فلسفه ذهن می‌باشد. پروژه فلسفه آزمایش‌گرانه گام بعدی این جهت‌گیری در فلسفه است. در اینجا ابتدا به کار کواین، سپس مبحث برونی‌گرایی در معرفت‌شناسی به عنوان پیشینه فلسفه آزمایش‌گرانه می‌پردازیم و سپس ادعای این فیلسوفان درباره شهود را بررسی می‌کنیم.

۳-۱- معرفت‌شناسی طبیعی‌شده: قرارگیری فلسفه در کنار علم

معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه که پیشینه آن به هیوم بازمی‌گردد، از داروینیسم و نیز پراگماتیسم به مثابه فلسفه متأثر از داروینیسم (Rorty In: Marchetti, 2003) ریشه گرفته است. آن‌چنان که ترانس پنلهوم به درستی می‌گوید، حتی خود هیوم از دیدگاه روان انسان تقریباً یک داروینیست است (Penelhum, 1999)؛ داروینیستی پیش از ظهور داروین. جان دیویی به عنوان یکی از مهمترین موسسان پراگماتیسم ذهن آدمی را نه چیزی از بن ممتاز از سایر پدیده‌ها بلکه بخش و پاره‌ای از خود طبیعت می‌پنداشت. در نتیجه این نگاه، شناخت چیزی است که به منزله فعالیت طبیعی، درون طبیعت جای می‌گیرد - فعالیت در زمره دیگر فعالیتها، مانند گردش زمین، تولد کودک، برافتادن دولت، زمین‌لرزه و راه رفتن. چون آدمیزادگان درگیر واقعیتی طبیعی‌اند، شناخت درون تجربه آدمی روی می‌دهد، که اینجا مراد دیویی از «تجربه» شبکه پیچیده‌ای است از همکنشی میان انسان و محیطش (رندل و باکلر، ۱۳۶۳: ۱۲۸).

از نظر کواین (۱۳۹۱: ۳۶)، طبیعت‌گرایی بازسازی عقلانی شیوه‌ی واقعی کسب نظریه‌ای کارا درباب

جهان خارج از سوی فرد یا نژاد انسان است. کواین می‌گوید همواره انگیزه معرفت‌شناسی دانستن این موضوع بوده است که چه ارتباطی میان شواهد و نظریه وجود داشته است و چگونه نظریه آدمی درباره طبیعت از هرگونه شواهد در دسترس فراتر می‌رود (کواین، ۱۳۸۱). به عبارت دیگر، او هدف معرفت‌شناسی را پاسخ دادن به این پرسش می‌داند که «چگونه ما، یعنی ساکنان فیزیکی جهان فیزیکی، می‌توانیم نظریه علمی خود در مورد کل جهان را بر مبنای تماس اندک خود با این جهان پردازیم و آن را تعمیم دهیم: تنها از برخورد شعاع نور و ذرات به سطح بدن‌مان، از تجربه‌های جسته و گریخته مانند فشاری که هنگام بالا رفتن از یک تپه احساس می‌کنیم (کواین، ۱۳۹۱: ۳۶)». او می‌گوید برای دستیابی به این هدف باید از همه اطلاعات موجود استفاده کنیم و این حتی شامل اطلاعات همان علمی که می‌خواهیم ارتباطش را با مشاهده بفهمیم نیز می‌شود (Quine, 1969).

آموزه «طبیعی‌گرایی» علوم طبیعی را به‌سان پژوهشی در واقعیت، جایز الخطا و اصلاح‌پذیر می‌داند اما نه پژوهشی پاسخگو به قضاوت‌هایی که از موضعی مافوق علم انجام می‌شوند، همچون آن نوع داوری‌هایی که به نظر او توسط فیلسوفان پیشین در مورد اعتبار علم و یا مسأله تمایز علم از شبه‌علم انجام می‌پذیرفت (کواین، ۱۳۸۵). طبیعی‌گرایی در اصطلاح کواین به این معناست که از درون خود علم و نه هیچ فلسفه‌ی اولی‌ای است که می‌باید واقعیت تعیین و توصیف شود (Isaacson, 2004: 245). گسترش این نگاه در معرفت‌شناسی به ظهور معرفت‌شناسی تکاملی^{۱۷} انجامید که در آن آراء داروین را در دو زمینه بسیار مهم استفاده می‌کند: بررسی پیامدهای این نظریه که توانایی‌های شناختی انسان محصول فرایند

بخش مهمی از آنچه او «شبکه باور»^{۱۹} ما می‌خواند، بی‌تفاوت باشد و به آنها وابسته است.

۳-۲- برونی‌گرایی در معرفت‌شناسی

با گسترش تاثیر نگاه فلسفی کواین و معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، برونی‌گرایی در فلسفه مورد توجه قرار گرفت، به عنوان مثال، آلون گلدمن که برخی او را تاثیرگذارترین فیلسوف سال‌های اخیر در حوزه معرفت‌شناسی می‌دانند (فیومرتون، ۱۳۹۰: ۱۳۶)، با تکیه بر تحقیقات خود و دیگران در علوم شناختی، «معرفت‌شناسی اجتماعی»^{۲۰} را با قرائتی متأثر از نظریه علی معرفت خود شکل داد (Goldman, 1992: 2-5 and 193-197). اعتمادپذیری آلون گلدمن که پرارج‌ترین نظریه در برونی‌گرایی است را به طور خلاصه می‌توان این‌گونه بیان کرد: «اگر باور S به P در زمان t، محصول یک فرایند (یا مجموعه فرایندهای) شناختی اعتمادپذیر باشد، آنگاه باور S به P موجه خواهد بود (Goldman, 1992: 116)». مطابق با نظریه اعتمادپذیری می‌توان با روش علوم طبیعی میزان باورهای اعتمادپذیر و این که چه فرایندهای باورسازی قابل اعتماد هستند، را به مطالعه تجربی سپرد.

گلدمن نظریه معرفت خود را نخستین بار در سال ۱۹۶۷ طی مقاله‌ای با عنوان «نظریه‌ای علی درباره معرفت» مطرح کرد^{۲۱}. از دیدگاه گلدمن بهترین راه چیرگی بر همه سردرگمی‌ها و مشکلات موجود در معرفت‌شناسی، تکیه بر گزارشهایی در بنیاد علی است. در این نگاه، شناخت برساخته از باورهایی دانسته می‌شود که از راه فرآیند پژوهش شناختی به دست ما می‌رسد، به گونه‌ای که این فرآیند پژوهشی به گونه‌ای وثیق‌شناسنده را با منابع اطلاعاتی‌اش در پیوند نگاه می‌دارد. گلدمن مدعی است که این

تکامل هستند و نیز بررسی فرایند برخورد آراء و انتخاب رای برتر از میان آنها که بسیار شبیه فرایند انتخاب طبیعی خصال زیستی است (آپیا، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

این دیدگاه در برابر فلسفه اولی قرار می‌گیرد که می‌خواست در حالیکه بیرون از علم ایستاده بود، مبنای قطعی‌ای برای آن ارائه دهد و دستاوردهایش را مشروعیت بخشد، در حالیکه کواین این صورتبندی را رد می‌کند. وی با پیش کشیدن معرفت‌شناسی طبیعی شده، فرض وجود یک نظام فلسفی که از طریق آن بتوان خارج از قلمرو علوم، به قضاوت درباره نظریات علمی پرداخت را ناممکن می‌داند. در اینجا فلسفه بخشی از علوم طبیعی است و توان قضاوت کردن و ارائه نظریات مافوق علمی را که با چیزی غیر از مشاهده توجیه شود، ندارد (شقاقی، ۱۳۸۹).

شاید مهم‌ترین وجه تفاوت این نگاه اولویتی است که به مطالعه توصیفی مسائل فلسفی می‌دهد. بیشاپ و تروت پس از آن که بیان می‌کنند توافق مشخصی در تعریف معرفت‌شناسی طبیعی‌شده وجود دارد، شرط کافی^{۲۲} و البته نه لزوماً شرط لازم- آن را چنین معرفی می‌کنند: «آنچه معرفت‌شناسی‌ای را طبیعی‌شده می‌کند، آن است که از هسته‌ای صرفاً توصیفی آغاز کند و پروژه خود را از آن ادامه دهد (Bishop and Trout, 2004: 104).

از نظر کواین، علم هم در تعیین آنچه وجود دارد (هستی‌شناسی) و هم در پاسخ به این پرسش که ما چگونه می‌دانیم چه چیز وجود دارد (معرفت‌شناسی)، نه تنها وابسته به تاملات فلسفی نیست، بلکه فلسفه به دلایلی که کواین در اثبات کل‌گروی معرفت-شناختی^{۱۸} بیان می‌کند، در هر دوی زمینه‌های فوق نمی‌تواند نسبت به دستاوردهای علمی به عنوان

کنیم؟ چرا به طور خلاصه ما باید هریک از این امور را جدی بگیریم؟»

آنها فکر می‌کنند که پاسخ مناسبی به این سوالات وجود ندارد و این مسئله را مسأله‌ی هنجارینگی می‌نامند. گرچه آنها در مورد آن دسته از پروژه‌های معرفتی که آنها را «پروژه‌های رمانتیک شهود محور» می‌نامند سخن می‌گویند، به نظر می‌رسد سخن آنها در مورد تمامی پروژه‌هایی است که «ادعاهایی مشتمل بر احکام هنجارینه برون‌داد آنهاست». به ویژه از آنجا که آنها گمان می‌کنند «می‌توان نمونه‌ی معقولی ساخت که [نشان دهد] که حجم اعظمی از آنچه در معرفت‌شناسی هنجارینه می‌گذرد می‌تواند تحت عنوان رمانتیسیم شهود محور طبقه‌بندی شود»، شاید چندان خطا نباشد که ادعاهای آنها را به تمام پروژه‌های هنجارینه و یا دستکم «حجم اعظمی از آن» در معرفت‌شناسی گسترش داد.

آنها پس از طرح این روایت از مسئله هنجارینگی این ادعا را مطرح می‌کنند که مسئله هنجارینگی در این سطح مبنایی‌ای که آنها مطرح می‌کنند، مسئله‌ای بی-پاسخ است. آنها از این ادعای اخیر نتیجه می‌گیرند که معرفت‌شناسی‌های هنجارینه بر مبنایی اشتباه استوارند و در نتیجه باید به نفع معرفت‌شناسی‌ای که در مبنا کاملاً توصیفی باشد، کنار رود. نامی که آنها به فلسفه و معرفت‌شناسی مطلوب خود می‌دهند، از توصیفی بودن هم فراتر می‌رود. این سه تن را می‌توان از اصلی‌ترین بنیان‌گذاران فلسفه آزمایش‌گرانه و یا معرفت‌شناسی آزمایش‌گرانه دانست.

آنها سپس از مسأله‌ی «تنوع شناختی» (Cognitive diversity) بحث می‌کنند که استفن استیچ اولین بار در کتاب چندپارگی خرد: دیباچه‌ای بر نظریه‌ای پراگماتیک در ارزیابی شناختی (1990: 91-92) مطرح می‌کند و آن را به عنوان مسأله‌ای در برابر تمام

رهیافت برتری چشمگیری دارد و آن این است که می‌تواند به خوبی این نکته را تبیین کند که چگونه انسان‌ها چیزهای بسیاری را می‌دانند که به آنها فکر نکرده و هیچ‌گونه ارزیابی انتقادی آگاهانه‌ای از آنها به عمل نیاورده‌اند. مطابق نظر گلدمن این گونه موارد نیز در زمره موارد شناخت اصیل به شمار می‌آیند، شناختی که با اطمینان به وجود آمده و به لحاظ شناخت‌شناسی نیز استوار و پابرجاست (نوریس، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

گلدمن بر مبنای رویکرد برونی‌گرایانه خویش، از همان ابتدا خود را ملزم می‌سازد که به هیچ وجه از مفاهیم معرفتی استفاده نکند زیرا معتقد است که این کار ما را به یک دور باطل گرفتار می‌سازد (نصری و پیکانی، ۱۳۸۹). نسبت بین معرفت‌شناسی و مطالعات روانشناسانه نیز در این نگاه چنین خواهد بود که معرفت‌شناسی می‌گوید باورها را باید طوری بسازیم که قابل اعتماد باشند و روانشناسی می‌گوید چگونه باورهای قابل اعتماد بسازیم (آپیا، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

۳-۳- فلسفه آزمایش‌گرانه

این سوال که چرا باید باورهای قابل اعتماد داشته باشیم را می‌توان به صورت مبنایی‌تر این‌گونه پرسید که چرا اساساً لازم است باید یا بایدهایی داشته باشیم. به طور خاص در معرفت‌شناسی، وینبرگ، نیکولز و استیچ (2001) پرسش‌های ذیل را درباب هر پروژه‌ای در معرفت‌شناسی که برون‌داد هنجارینه^{۲۲} داشته باشد، مطرح می‌کنند:

«چرا ما باید به دستورالعمل‌هایی که توسط این پروژه‌ها تهیه شده‌اند، اهمیت بدهیم؟ چرا ما باید تلاش کنیم آنگونه عمل کنیم که این برون‌دادها ادعا می‌کنند باید در مورد امور معرفتی به آن شکل عمل

فقیر هستند، بررسی کردند. افرادی که فکر می‌کنند این عمل از نظر اخلاقی کاملاً نادرست است بر خلاف انتظار بیشتر در برزیل زندگی می‌کردند تا در فیلادلفیا.

علاوه بر آزمایشهای فوق، وینبرگ، نیکولز و استیج، خود آزمایشهایی را ترتیب دادند که برای توضیح اینکه تفاوت‌های فرهنگی در شهودهای معرفتی ما دخیل هستند، به آنها استناد می‌کنند. که برخی از این آزمایش‌ها به شرح ذیل است:

آزمایش (الف): دماسنج (تغییرات فردی)

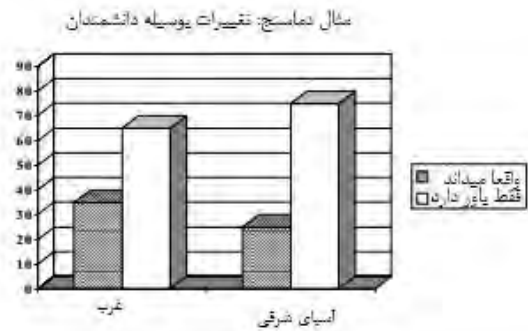
در مغز چالرز به طور ناگهانی و بر اثر برخورد با قطعه سنگی تغییر عجیبی رخ می‌دهد. بر اثر این تغییر چالرز قادر خواهد بود تخمین کاملاً درستی از دمای مکانی که در آن قرار دارد را بدست بدهد. چالرز از این تغییر عجیب کاملاً ناآگاه است. چند هفته بعد این تغییر مغزی وی را وا می‌دارد تا باور کند که دمای اتاقش ۱۷ درجه است. او هیچ دلیل دیگری برای اینکه فکر کند دمای اتاق ۱۷ درجه است ندارد حال سوال این است که آیا چالرز واقعاً می‌داند که دمای اتاق ۱۷ درجه است و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟ همانگونه که نمودار نشان می‌دهد بیش از ۸۰ نفر آسیای شرقی‌ها فکر می‌کنند که چالرز فقط باور دارد و کمتر از ۱۰ نفر معتقدند واقعاً چالرز دما را می‌داند. در مقابل، از میان نود نفر آزمایش شونده غربی ۳۰ نفر فکر می‌کنند که چالرز واقعاً دما را می‌داند و ۶۰ نفر معتقدند که چالرز فقط باور دارد.

آنچه او «معرفت‌شناسی تحلیلی» می‌خواند، ارائه می‌کند. آنها به پیروی از استیج یک موقعیت مفروض ممکن را طرح می‌کنند: «ممکن است گروهی از افراد باشند که به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از ما استدلال می‌کنند و باورهایشان را شکل می‌دهند. از این بیشتر، ممکن است این افراد شهودهای معرفتی کاملاً متفاوتی از ما داشته باشند.» در اینجا و پس از طرح این موقعیت مفروض نیز آنها سوال دیگری را عنوان می‌کنند: «چرا ما باید شهودهای خود را به شهودهای آن گروه دیگر ترجیح دهیم؟»

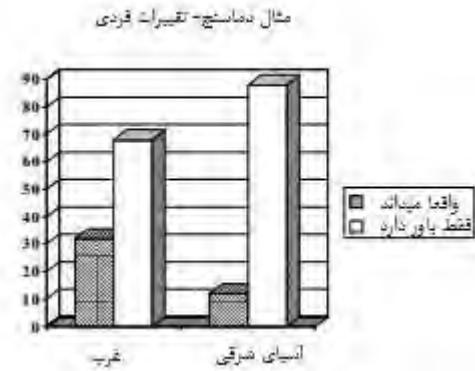
البته بنا به ادعای نویسندگان مقاله، دو تحقیق روانشناسانه از ادعای استیج حمایت می‌کنند؛ اولین تحقیق، پژوهشی است که توسط ریچارد نیست^{۳۳} و همکارانش انجام شده است و نشان می‌دهد که تفاوت‌های سیستماتیک زیادی میان آسیای شرقی‌ها و غربی‌ها وجود دارد. این تفاوت‌ها که پایه‌های شناختی هر فردی نیز هستند شامل فرآیندهای ادراک، توجه و حافظه می‌باشد. این دو گروه از مردم در روش توصیف و توضیح یک اتفاق نیز تفاوت دارند. تحقیق دوم آزمایشی است که توسط جانانان هیت^{۳۴} و همکارانش انجام شده است. تحقیق آنها بر روی شهود اخلاقی متمرکز بود. آنها سعی کردند که با بیان مثال‌هایی که کسی در آن آسیب نمی‌بیند اختلافات اخلاقی در جوامع مختلف را بررسی کنند. یکی از این مثال‌ها این است:

«مردی به یک فروشگاه می‌رود و یک مرغ مرده را می‌خرد. وی قبل از آن که این مرغ را ببزد با این مرغ آمیزش جنسی برقرار می‌کند و سپس آن را می‌پزد و می‌خورد.»

پژوهش‌گران در اینجا دو جامعه مختلف را، یکی در فیلادلفیای آمریکا که سطح رفاه خوبی دارد و دیگری در شهری در برزیل که ساکنانش از نظر اقتصادی



شکل ۲ - نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش ب

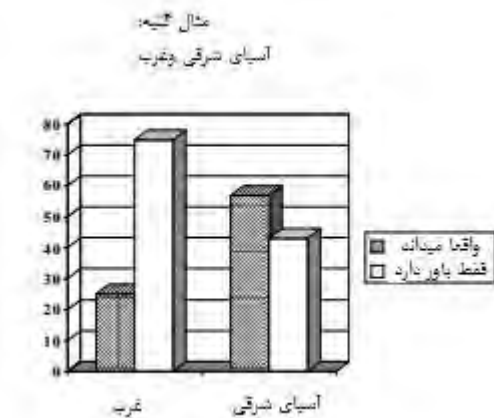


شکل ۱ - نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش الف

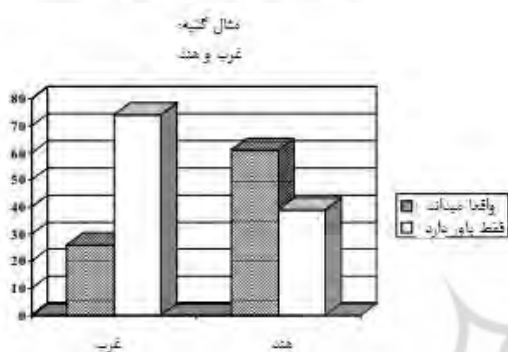
آزمایش (ج): دماسنج (جامعه فالوکی)

فالوکی‌ها یک جامعه بزرگ ولی بسیار صمیمی هستند که در یک جزیره دورافتاده زندگی می‌کنند. یک روز، تشعشعات رادیواکتیو مغز آنها را دچار تغییر می‌کند^۱ یک نوع تغییر شیمیایی. آنها از این امر آگاه نیستند ولی قادرند تخمینی کاملاً درست از دمای مکانی که در آن قرار دارند بزنند. کال یکی از اعضای جامعه فالوکی است. چند هفته بعد از این واقعه، این تغییرات مغزی کال را که در حال قدم زدن در ساحل است و می‌دارد باور کند دمای ساحل ۱۷ درجه است. هیچ دلیل دیگری برای اینکه فکر کند دمای ساحل ۱۷ درجه است ندارد حال سوال این است که آیا کال واقعا می‌داند که دمای ساحل ۱۷ درجه است و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟ در اینجا ۳۰ نفر از شرقی‌ها و کمتر از ۲۰ نفر از غربی‌ها فکر می‌کنند کال واقعا دما را می‌داند و در مقابل بیشتر از ۷۰ نفر از غربی‌ها و ۶۰ نفر از شرقی‌ها باور دارند که کال فقط باور دارد.

آزمایش (ب): دماسنج (تغییرات به وسیله دانشمندان) نویسندگان این مثال را کمی تغییر می‌دهند با این تفاوت که این دفعه فرد دیگری به نام جان ناگهان توسط یک تیم پزشکی که توسط بزرگان جامعه‌اش فرستاده شده‌اند، ربوده می‌شود. دانشمندان در مغز جان تغییراتی ایجاد می‌کنند که بر اثر این تغییر جان قادر خواهد بود تخمینی کاملاً درست از دمای مکانی که در آن قرار دارد را بدست بدهد. جان از این تغییر عجیب کاملاً ناآگاه است. چند هفته بعد از این تغییر مغزی وی را می‌دارد تا باور کند دمای اتاقش ۱۷ درجه است. او هیچ دلیل دیگری برای اینکه فکر کند دمای اتاق ۱۷ درجه است ندارد حال سوال این است که آیا جان واقعا می‌داند که دمای اتاق ۱۷ درجه است و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟ همان‌گونه که در نمودار دیده می‌شود در این مثال ۶۰ نفر از آزمایش‌شوندگان غربی و ۷۰ نفر از شرقی‌ها معتقدند جان فقط باور دارد و در مقابل ۳۰ نفر از غربی‌ها و ۲۰ نفر از شرقی‌ها معتقدند جان واقعا دما را می‌داند.



شکل ۳- نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش ج



شکل ۴ و ۵- نمودار فراوانی پاسخهای آزمایش مربوط به مثال گتیه

کار وینبرگ، نیکولز و استیچ نشان می‌دهد که متناسب با فرهنگ سوال شوندگان، باید انتظار پاسخ‌های متفاوتی را داشته باشیم. در مثال گتیه، ۵۰ نفر از آسیای شرقی‌ها، ۶۰ نفر از هندی‌ها و فقط ۲۰ نفر از غربی‌ها معتقدند که جیل واقعاً می‌داند، در صورتی که اگر معتقد به شهود عقلانی جهانشمول باشیم باید همه ۸۰ آزمایش‌شونده یکسان عمل کنند و رای افراد فارغ از تفاوت فرهنگی‌شان یکسان باشد. وینبرگ، نیکولز و استیچ، مثال‌های دیگری را نیز در مقاله‌شان مطرح می‌کنند که در آن مثال‌ها هم پاسخ آزمایش‌شوندگان متناسب با فرهنگ‌شان فرق می‌کند. البته انتقادهایی هم به این پروژه و آزمایش‌های آن وارد شده است. از جمله در مورد آزمایش اخیر ارنست سوسا با اشاره به چند معنایی بودن واژه‌هایی مثل دانستن این انتقاد را مطرح می‌کند که تفاوت به

همان‌طور که نتایج نشان می‌دهد، از مثال یک ۱ به ۳ (به خصوص بین مثال ۱ و ۳) تعداد آزمایش‌شوندگان شرقی که فکر می‌کنند فرد درون مثال واقعاً می‌داند، زیاد شده است و در مقابل تعداد افراد غربی آزمایش‌شونده کاهش یافته است. همین‌طور، تعداد غربی‌هایی که معتقدند فرد درون مثال‌ها فقط باور دارد افزایش یافته و از تعداد شرقی‌های آزمایش‌شونده کاسته شده است. این تغییرات نموداری نشان می‌دهد که با توجه به اینکه نکته اصلی مثال‌ها برای معرفت‌شناسی در هر سه مثال یکسان است، شهود افراد با تغییر جزئیات نامربوط مثال و با توجه به تفاوت‌های فرهنگی تفاوت می‌کند.

آزمایش (د): مثال‌های گتیه

در همین راستا، وینبرگ، نیکولز و استیچ مثال گتیه را برای گروه‌های مختلفی مطرح کردند. مثال از این قرار است:

باب دوستی به نام جیل که سالها راننده یک بیوک است، دارد. بنابراین، باب فکر می‌کند که جیل یک ماشین آمریکایی را می‌راند. باب از این امر که این بیوک اخیراً دزدیده شده است و جیل یک شورلت خریده است، اطلاعی ندارد. آیا باب واقعاً می‌داند که جیل یک ماشین آمریکایی را می‌راند و یا اینکه او فقط به این امر باور دارد؟

این جریان به مسائل فلسفی مختلف به مثابه پروژه-هایی با قابلیت مطالعه آزمایشگاهی نگاه می‌کند و در مورد هر مسأله اولاً) نشان داده می‌شود که هم نفس "مسأله" بودن و هم صورت‌بندی‌های رایج از آن کاملاً وابسته به فرض جهانشمولی شهوذهای مربوط به هر مسأله است، ثانیاً) درجه صحت فرض اخیر قابل پیمایش تجربی دانسته می‌شود و ثالثاً) اگر نتیجه آزمایش‌ها در هر مورد بیانگر اختلافی گسترده در شهود افراد دارای زمینه فرهنگی-اجتماعی متفاوت باشد یا نتیجه گرفته می‌شود که مسأله مورد بحث به یک یا چند فرهنگ خاص محدود بوده و به عناصر آن فرهنگ وابسته است و یا به صورت‌بندی‌های کاملاً متفاوت و متکثری از آن مسأله نیاز خواهد بود. علاوه بر پروژه‌هایی که پیشتر به آنها پرداختیم، مسئله اراده آزاد توسط نهمیاس، موریس، نادلهور و ترنر (2006) و مسئله مسئولیت‌پذیری اخلاقی توسط نوب و نیکولز (2007) نیز به همین شیوه مطالعه شده است.

بر پایه این نگاه، استفن استیچ هدف معرفت را در اصل نه دستیابی به حقیقت که دستیابی به ارزشهای دیگری مثل ارزش‌های پراگماتیک و یا زیباشناسانه می‌داند و به نوعی کثرت‌انگاری شناختی قائل می‌شود (۱۹۸۸). فیلسوف معاصر، پل راث نیز به روانشناسان و دیگر دانشمندان علوم اجتماعی توصیه می‌کند که دیدگاه کثرت‌گرایانه پژوهش عقلانی یا آنچه را او کثرت‌گرایی روش‌شناختی می‌نامد بپذیرند. به اعتقاد او، این دیدگاه نسبت به کار تحقیق رغبت ایجاد می‌کند و پژوهش عقلانی را به پیش می‌راند. به گفته او، چون هیچ مرجعی برای قضاوت نهایی وجود ندارد، و هیچ معیار برتری از عقلانیت در دست نیست، انتخاب روش از جانب هر فرد صرفاً مبتنی بر تصمیم اخلاقی او خواهد بود؛ باید تصمیم بگیریم

دست آمده از پاسخهای آزمایش‌شوندگان ممکن است به این دلیل بوده باشد که بعضی مفاهیم چندمعنایی، در قالب کلمه واحدی بیان شده‌اند. مثلاً «S میدانند که P» می‌تواند به این معنی نیز برداشت شود که «S اطمینان دارد که P» (Sosa, 2007). در پاسخ به این انتقاد، وینبرگ، نیکولز و استیچ آزمایش‌های ساده‌ای را برای آزمایش‌شوندگان مطرح نمودند تا بررسی کنند که آیا تفاوت جواب‌ها به خاطر تفاوت در معانی متفاوت مفهومی مثل دانستن است یا خیر. آنها معتقدند همانگونه که آزمایش‌هایشان نشان می‌دهد آزمایش‌شوندگان اختلافی بر سر مفهوم دانستن نداشته‌اند و بنابراین تفاوت جواب‌ها در آزمایش‌هایی مثل آزمایش آنها در مورد مثالهای گتیه تنها می‌تواند با توجه به تفاوت‌های فرهنگی و تربیتی تفسیر و توجیه شود.

۴- نتیجه‌گیری

وینبرگ، نیکولز و استیچ بر پایه مطالعات تجربی بیان‌شده نتیجه می‌گیرند که متناسب با فرهنگ آزمایش‌شوندگان، باید انتظار پاسخ‌های متفاوتی را داشته باشیم. آنچه که اکثر مثال‌های فلسفی مانند مثال‌های گتیه و غیره بر آن استوارند نقش جهانشمول شهود در این مثال‌هاست؛ یعنی این فرض که همه مردم از نظر شهودی درکی مشابه دارند. این نویسندگان با نشان دادن تنوع شناختی متفاوت افراد، سعی دارند نشان بدهند که پروژه‌های شهودمحور و همچنین هنجارین‌محوری که بر شهود عقلانی و فلسفی استوارند، نمی‌توانند راه‌حل خوبی برای مسائل فلسفی باشند. آنها معتقدند باید پروژه‌های فلسفی را کاملاً به صورت توصیفی و در مسیر علمی و آزمایش‌گرانه بررسی نمود.

شهود مفاهیمی مثل انسان، معرفت و عقلانیت و نیز بسیاری از مفاهیم اخلاقی، علیرغم تفاوت‌های فرهنگی، اشتراکات قابل توجهی در میان بسیاری از فرهنگ‌های رایج وجود دارد و دست‌کم از جنس «اشتراک لفظ» دانستن این مفاهیم چندان روا نمی‌باشد. البته پاسخ این جریان به این انتقاد اخیر نیز قابل پیش‌بینی است: مرجع این "رو ندانستن" که از آن سخن گفته می‌شود نیز شهود است که طبق نظر این جریان ممکن است در میان همه افراد یکسان نباشد و در برخی فرهنگ‌ها، اشتراک معنوی مفروض ما از مفاهیم پیش‌گفته از استحکامی که در نظر ما دارد، برخوردار نباشد. اگر چنین فرضی معقول باشد، بررسی و پاسخ به آن نیازمند پروژه‌ای خواهد بود ذیل «فلسفه آزمایش‌گرانه».

با توجه به انتقاد فوق، باید گفت پاسخ دقیق‌تر به این پرسش مستلزم تمایز گذاشتن میان دو سطح متفاوت نسبیت‌گرایی خواهد بود: (۱) نسبیت‌گرایی ضعیف به معنای وجود کمینه‌ای از تأثیرات فرهنگی، اجتماعی و زیستی در برخی از مبادی فکری آدمی و (۲) نسبیت‌گرایی قوی یا لجام‌گسیخته که، علاوه بر نکته فوق، وجود کمینه‌ای از مبانی همواره مشترک در ساختار فهم را نیز انکار می‌کند و یا در صورت اذعان به وجود چنین مبانی یا مبانی مشترکی، ضرورت وجود آن را غیر قابل اثبات می‌داند.

به نظر می‌رسد بسیاری از آنچه که به عنوان پژوهش‌های فلسفه آزمایش‌گرانه بیان شد برای نسبیت‌گرایی ضعیف مویذاتی فراهم می‌کند. اما از آنجا که اثبات شیئی نفی مادا نمی‌کند، نمی‌توان صرفاً بر اساس این شواهد وجود هرگونه مبنا یا مبانی مشترکی را در ساختار فهم و اصول حاکم بر دلیل‌ورزی انسانی انکار کرد. در این دیدگاه، وجود کمینه‌ای از تفاوت فرهنگی در شهودهای فلسفی ادعا می‌شود ولی کمتر

که به هم‌نوعان خود از چه دیدگاهی می‌خواهیم بنگریم و از مطالعه درباره آنان چه مقصودی داریم (راث ۱۹۸۷: ۱۱۰).

این مطالعه بر پرسش‌های فلسفی دیگری همچون تکثر هنجارها و ارزش‌ها، امکان چند فرهنگی‌گرایی^{۲۰}، گفتگوی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، جهانشمولی قواعد اخلاقی و غیره نیز تأثیری مستقیم خواهد داشت. چنین دیدگاهی می‌تواند بر مسائل اخلاقی که عمدتاً بر شهود اخلاقی استوارند نیز تأثیر بگذارد. اگر این نکته پذیرفته شود که شهودهای اخلاقی و عقلی، تحت تأثیر عامل فرهنگ تغییر می‌کنند آنگاه نمی‌توان از مثال‌هایی هم‌چون مثال قطع عضو تامسون برای اینکه نشان دهیم مساله‌ای برای همه مردم خوب است یا بد استفاده کرد.

در این دیدگاه و با استناد به نتایج تحقیقات تجربی بیان‌شده شهود از جایگاهی که می‌تواند مبنای توجیه بسیاری از باورهای ما باشد، پایین کشیده می‌شود. شهود دیگر امری جهانشمول نیست که بتوان با تکیه بر آن در مواجه شدن با مشکلات و مسائل به درستی راه‌حلی و نادرستی راه‌حلهای رقیب حکم داد و آن را بر دیگر راه‌حل‌های هنجارین ترجیح داد. هر ترجیحی میان راه‌حلهای رقیب اگر بر پایه شهود اخلاقی و عقلانی باشد، ترجیح همان فرد ترجیح‌دهنده یا افراد هم‌فرهنگ با او است و هیچ دلیل عامی وجود ندارد که در میان دیگر گروه‌ها نیز ترجیح یکسانی وجود داشته باشد.

پرسشی که پس از بیان نتیجه‌گیری فوق می‌توان در مورد پژوهش‌های فلسفه آزمایش‌گرانه مطرح کرد این است که آیا نسبیت‌گرایی می‌تواند دستاوردهای این رویکرد فلسفی و از جمله نتایج آن دسته از تحقیقاتی که در این مقاله بررسی شد را به عنوان مویذاتی برای خود قلمداد کند؟ تا آنجا که می‌دانیم، در رابطه با

¹³ warrant

¹⁴ the variation project

¹⁵ Naturalized epistemology

^{۱۶} برای externalism بیشتر از واژه "برون‌گرایی" به عنوان معادل استفاده می‌شود. اما به نظر می‌رسد "برونی-گرایی" با ساخت واژه همخوانی بیشتری دارد، چراکه external به معنای "بیرونی" است و نه "بیرون". به لحاظ معنایی هم چون این نگاه بر اصالت امور بیرونی برای معرفت تاکید دارد و نه اصالت بیرون، بر برون‌گرایی مرجح است.

¹⁷ evolutionary epistemology

¹⁸ holistic epistemology

¹⁹ web of belief

²⁰ social epistemology

²¹ Goldman, A. (1967) A Causal Theory of Knowing in *Journal of Philosophy*, No. 67, Pp. 357-72.

²² normative

²³ Richard Nisbett

²⁴ Jonathan Haidt

²⁵ Multiculturalism

معادل فارسی این واژه از سوی آشوری (۱۳۷۴) "چند فرهنگی" و از سوی حق‌شناس و دیگران (۱۳۸۶) "دید چند فرهنگی" و "تعدد فرهنگ‌ها" عنوان شده است که به نظر می‌رسد معادل‌های مناسبی برای multicultural و نه multiculturalism باشند.

²⁶ Solipsism

کتابنامه

آپیا، آنتونی. (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه معاصر غرب*، ترجمه حسین واله، تهران: گام‌نو.

رضایی، رحمت‌اله. (۱۳۸۷)، "نگاهی به جغرافیای

معرفت‌شناسی غرب"، *معارف عقلی*، شماره

۱۰، صص ۱۱۵-۱۴۰.

در مورد حد بیشینه آن سخن روشنی به چشم می‌خورد.

نکته دیگر در نتایج تحقیقات این جریان فلسفی، غیرفردی بودن شهود و هنجارهای مبتنی بر آن است؛ به‌گونه‌ای که علیرغم این نکته که امکان تفاوت و تنوع امور شهودی در گروه‌های اجتماعی و فرهنگی مختلف نشان داده می‌شود، در افراد هم‌فرهنگ این تفاوت و تنوع جای خود را به اشتراک و شباهت می‌دهد. بنابراین، نه نفی هرگونه باور هنجارین و نه من‌آیینی^{۲۶} را نمی‌توان از نتایج این تحقیقات دانست.

پی‌نوشت‌ها

¹ disposition

² Sui Generis States

³ meta-epistemology

⁴ applied epistemology

⁵ normative ethics

⁶ meta-ethics

⁷ Epistemic normativity

^۸ در برخی از قرائت‌ها این پنج بیمار را نابه‌و و از افراد تاثیرگذار برای جامعه ذکر می‌کنند، و شخصی که قرار است اعضایش گرفته شود، یک زندانی محکوم به اعدام ذکر می‌کند.

⁹ experimental philosophy

می‌توان «فلسفه آزمایشگاهی» هم ترجمه کرد، به ویژه با توجه به آن که در برخی دانشگاهها به طور خاص از تعبیر آزمایشگاه برای این جریان یاد می‌شود. به‌طور مثال می‌توان به آزمایشگاه معرفت‌شناسی تجربی (Experimental Epistemology Laboratory) دانشگاه آریزونا اشاره کرد که توسط جان‌اتان وینبرگ اداره می‌شود.

¹⁰ the psychology project

¹¹ the verification project

¹² the sources project

- Block, N. (1978), Troubles with Functionalism, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9: 261° 325.
- Fumerton, R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, Rowman and Littlefield Publishers.
- Gettier, E. (1963), Is Justified True Belief Knowledge?, *Analysis*, 23: 121° 123.
- Goldman, A. (1992), *Liaisons Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Isaacson, D. (2004), Quine and Logical Positivism In: *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marchetti, G. (2003), "Interview with Richard Rorty", *Philosophy Now*, 43: 22-25.
- Nahmias, E., S. Morris, T. Nadelhoer and J. Turner (2006), "Is incompatibilism intuitive?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 73: 28-53.
- Nichols, S. and Knobe, J. (2007), Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions, *Noûs*, 41: 663-685.
- Penelhum, T. (1993), Hume's Moral Psychology In: *The Cambridge Companion to Hume*, (Ed. by David Fate Norton), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 117° 47.
- Pust, J. (2012), Intuition in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/intuition/>
- شقایق، حسن. (۱۳۸۹)، "مسئله توجیه باور به اعیان فیزیکی از نگاه راسل و کواین" در ذهن، شماره ۴۱، صص ۱۳۱-۱۵۶.
- فیومرتون، ریچارد. (۱۳۹۰)، *معرفت‌شناسی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران: انتشارات حکمت.
- کواین، ویلردون اورمن. (۱۳۸۱)، "معرفت‌شناسی علمی"، ترجمه محمد رضا معمار صادقی، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۶۰، صص ۵۰-۴۲.
- کواین، ویلارد ون اورمن. (۱۳۹۱)، *از محرک حسی تا دانش*، ترجمه مجید داودی، تهران: حکمت.
- نصری، عبدالله و پیکانی، جلال. (۱۳۸۹)، "نقد و بررسی نظریه اعتمادگرایی فرایندی در «باور موجه چیست؟»"، حکمت و فلسفه، سال ششم، شماره اول، صص ۱۰۹-۱۳۰.
- نوریس، کریستوفر. (۱۳۸۹)، *شناخت‌شناسی: مفاهیم کلیدی در فلسفه*، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هرمن رندل، جان و باکالر، جاستوس. (۱۳۶۳)، *درآمدی بر فلسفه*، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
- Alston, W. (2009), Epistemic Justification, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, (Ed. by Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu), Oxford: Blackwell, pp. 424-429.
- Bishop, M. A. and Trout, J. D. (2005), *Epistemology and the Psychology of Human Judgment*, Oxford: Oxford University Press.

Quine, W.V. (1969), Epistemology Naturalized In: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, pp. 69-90.

Rorty, R. (1998), Pragmatism In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 7), (Ed. by Edward Craig), London & New York: Routledge, pp. 365-373.

Sosa, E. (2007), Experimental Philosophy and Philosophical Intuition, *Philosophical Studies*, 132: 99° 107.

Stich, S. (1988), Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity *Synthese*, 74 (3): pp. 391-415.

Stich, S. P. (1990), *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Cambridge: The MIT Press.

Thomson. J. (1976), Killing, Letting Die, and the Trolley Problem *The Monist*, 59: 204° 217.

Weinberg, J.; Nichols, S. and Stich, S. (2001), Normativity and Epistemic Intuitions *Philosophical Topics*, 29: 429 - 460.

