



Research Article

David Hume's Contribution to Emergence of Psychologism in Western Philosophy¹

Jalal Paykani²

Zaynab Anjom Shooa³

Ali Akbar Abdolabadi⁴

Mehdi Khademi⁵

Received: 26/07/2022

Accepted: 04/10/2022

Abstract

In many respects, David Hume pioneered tremendous developments in philosophy, some of which continue until today. A case in which is his introduction of a version of psychologism into different areas of philosophy. In the present article, which uses the descriptive and analytical method, we begin with a description of the presence of the psychologistic element in major parts of Hume's philosophy, including his discussions of causation, substance, identity, the soul, the origin of morality, and universal concepts.

1. This Paper is taken from the PhD dissertation entitled: "A critical examination of David Hume's psychology in the domain of religion" (Supervisor: Jalal Peikani), Payam Noor University, Tehran, Iran.
2. Associate professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran (corresponding author): j_peekani@pnu.ac.ir.
3. PhD student of philosophy of religion, Payame Noor University, Tehran, Iran: zanjomshooa@pnu.ac.ir.
4. Assistant professor, Department of Philosophy and Theology, Religions, and Mysticism, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: a_abdolabadi@sbu.ac.ir.
5. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran: khademi.mm@gmail.com.

* Paykani, J. & Anjom Shooa, Z. & Abdolabadi, A.A & Khademi, M. (2022). David Hume's Contribution to Emergence of Psychologism in Western Philosophy. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(108), pp. 117-146. Doi: 10.22081/JPT.2022.64555.1966

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

We then analyze his contribution and the importance of his psychologistic approach in various aspects. We aim to show that very influential trends today, including naturalism and interdisciplinary studies in cognitive science, have roots in his psychologistic approach.

Keywords

Psychologism, David Hume, naturalism, cognitive science, ethics, metaphysics.



مقاله پژوهشی

سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایبی در فلسفه غربی

جلال پیکانی^۱ زینب انجم‌شعاع^۲ علی‌اکبر عبدالآبادی^۳ مهدی خادمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۲

چکیده

دیوید هیوم از جهات بسیار، پیشگام تحولاتی بزرگ در فلسفه است؛ تحولاتی که برخی‌شان تا به امروز ادامه دارد. یکی از آن‌ها، وارد ساختن نسخه‌ای از روان‌شناسی گرایبی به جنبه‌های مختلف فلسفه بود. در مقاله حاضر که با روش توصیفی و تحلیلی تدوین شده، ابتدا توصیفی از حضور عنصر روان‌شناسی گرایانه در بخش‌های مهم فلسفه هیوم شامل بحث علیت، جوهر، این‌همانی، نفس، منشأ اخلاق و مفاهیم کلی ارائه خواهد شد. سپس سهم و اهمیت رویکرد روان‌شناسی گرایانه او از جهات مختلف بررسی و تحلیل شده است. کوشیدیم تا نشان دهیم جریان‌های بسیار تأثیرگذار امروزی، نظیر طبیعی‌گرایی و مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم شناختی چگونه از رویکرد روان‌شناسی گرایانه او نشئت گرفته است.

کلیدواژه‌ها

روان‌شناسی گرایبی، دیوید هیوم، طبیعی‌گرایی، علوم شناختی، اخلاق، متافیزیک.

- * این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی انتقادی روان‌شناسی گرایبی دیوید هیوم در قلمرو دین» (استاد راهنما: جلال پیکانی)، دانشگاه پیام نور تهران، ایران می‌باشد.
۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
j_peykani@pnu.ac.ir
 ۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
zanjomshoaa@pnu.ac.ir
 ۳. استادیار گروه حکمت و کلام ادیان و عرفان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
a_abdolabadi@sbu.ac.ir
 ۴. استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
khademi.mm@gmail.com

* پیکانی، جلال؛ انجم‌شعاع، زینب؛ عبدالآبادی، علی‌اکبر و خادمی، مهدی. (۱۴۰۱). سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایبی در فلسفه غربی، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۸)، صص ۱۱۷-۱۴۶.

Doi: 10.22081/JPT.2022.64555.1966



یکی از مهم‌ترین تحولات فلسفی در اواخر دوره جدید، ظهور روان‌شناسی‌گرایی^۱ است. روان‌شناسی‌گرایی در معنای عام رویکردی است که تلاش می‌کند امور و پدیده‌هایی مانند منطق، آگاهی، معرفت و فهم را در درجه نخست بر حسب حالات تجربی - روانی انسان تبیین کند و لذا تا حد زیادی بر تجربه‌گرایی مبتنی است و می‌توان گفت بر مبنای آن، روان‌شناسی دست کم بخشی از مبنای تبیین فهم اساسی امور ذهنی را فراهم می‌کند (Cussins, 1987, p. 124). در معنایی عام‌تر، روان‌شناسی‌گرایی در حکم روشی برای به‌کاربردن روان‌شناسی در حل مسائل فلسفی دانسته می‌شود (White, 2000, p. 151; Ellis, 1979; 1990). مخالفان روان‌شناسی‌گرایی فهمی انتقادی از این مفهوم دارند و «روان‌شناسی‌گرایی» را برای اشاره به اشتباهی استفاده می‌کنند که در یکسان‌دانستن هستومندهای غیرروان‌شناختی با هستومندهای روان‌شناختی رخ می‌دهد؛ برای مثال فیلسوفانی که فکر می‌کنند قوانین منطقی، قوانین روان‌شناختی نیستند، یکی‌دانستن آن دو را روان‌شناسی‌گرایی می‌نامند (Kusch, 2007, p. 1). چنین رویکردی را بیش از همه، در نزد فلاسفه‌ای مانند گوتلوب فرگه می‌توان یافت. رواج روان‌شناسی‌گرایی در فلسفه تا حد زیادی محصول رشد روان‌شناسی علمی مبتنی بر تجربه‌گرایی است.

روان‌شناسی علمی مبتنی بر تجربه‌گرایی، در قرن نوزدهم به اوج رسید و دقت‌های عقلی و متافیزیکی در معرفت نفس انسان و جهان درون او که شیوه سنتی دانشمندانی چون ارسطو و افلاطون بود، جای خود را به شیوه‌های علوم تجربی داد. اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ نزاعی شکل گرفت که نقطه مرکزی آن این بود که آیا علومی همچون ریاضیات، منطق، معرفت‌شناسی و نظایر آن‌ها بخشی از روان‌شناسی است یا نه؟ در یک طرف این نزاع، گرایش ایدئالیستی خاصی در اروپا شکل گرفت که تلاش دستیابی به قوانین ذهن و تبیین عملکردهای آن بود. این گرایش با عنوان مکتب «اصالت



1. psychologism

روان‌شناسی» یا «روان‌شناسی‌گرایی» نامیده شد. اصطلاح «روان‌شناسی‌گرایی» از ترجمه آلمانی^۱ وارد زبان انگلیسی شد. این اصطلاح برای نخستین بار در سال ۱۸۷۰م توسط یوهان ادوارد اردمن^۲ برای توصیف انتقادی جایگاه فلسفی ادوارد بنکه ابداع و به کار گرفته شد (Kusch, 2007, p. 1). این طرز تفکر با تفکرات جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)^۳ که مدعی بود محتوای همه اندیشه‌ها از تجربه نشئت می‌گیرد و منطق از روان‌شناسی مستقل نیست و شعبه‌ای از آن است، به شیوه‌ای منسجم‌تر دنبال شد. وی معتقد بود تمایز منطق از روان‌شناسی تمایز جزء و کل است و مبانی نظری منطق از روان‌شناسی اخذ شده است (Sluga, 1980, p. 26). این برداشت میل از منطق و روان‌شناسی، فلاسفه حس‌گرای آلمانی چون «هنریک زولبه»^۴ را بر آن داشت تا به این تفکر سوق پیدا کنند که بنیان معرفت بشر را انطباع حسی و مفاهیم را طرح‌های مجعول و انعکاسی آن انطباعات بدانند.

بنا بر دیدگاه زولبه، کیفیات حسی برآمده از صدا، مزه، رنگ و ... به فراخور تغییرات سیستم عصبی حاصل می‌آیند و «هوش انسان» برابر است با انعکاس این تغییرات در سلول‌های مغزی و لذا هیچ مفهوم پیشین برای بشر وجود ندارد و همه مفاهیم، پسین و برخاسته از حواس انسان هستند و روند پیدایش آن‌ها برای انسان، روند فیزیکی محض است (کرد فیروزجائی، ۱۳۸۶، ص ۳۸). این حس‌گرایی رادیکال، همه علوم از جمله منطق و ریاضیات را به روان‌شناسی فرو می‌کاهد (Sluga, 1980, pp. 27-33). امروزه این رویکرد به طبیعی‌گرایی^۵ مشهور است. بنابراین تجربه‌گرایی، روان‌شناسی‌گرایی، حس‌گرایی و پدیدارگرایی با یکدیگر ربط و نسبت دارند. البته مخالفان روان‌شناسی‌گرایی در فلسفه معاصر - از جمله اغلب فلاسفه تحلیلی - از موافقان آن

1. psychologism
2. Johann Eduard Erdman
3. John Stuart Mill
4. Henirich Czolbe
5. naturalism



بیشتر هستند؛ اما این مخالفت‌ها نافی تأثیر و جایگاه روان‌شناسی‌گرایی نیست. معمولاً نقطه اوج مناقشه میان دو اردوگاه موافقان و مخالفان روان‌شناسی‌گرایی در تقابل فرگه و هوسرل تبلور یافته است.

اما به لحاظ تاریخی، نقش دیوید هیوم^۱ (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)، فیلسوف تجربه‌گرای قرن هجدهم، نیز در تکامل روان‌شناسی‌گرایی بسیار مهم است؛ چون از جهاتی ریشه رویکردی که به روان‌شناسی‌گرایی معروف شد و همچنین همه رویکردهایی که به نحوی با روان‌شناسی‌گرایی پیوند دارند، در دوره جدید تفکر فلسفی غرب به دیوید هیوم می‌رسد، هرچند مسئله او با مسئله فرگه و هوسرل و حتی جان استوارت میل متفاوت بود و به منشأ منطق و بنیادهای ریاضیات علاقه چندانی نداشت. تعیین سهم هیوم در روان‌شناسی‌گرایی، مسئله‌ای است که در این پژوهش به آن خواهیم پرداخت. باید توجه داشت که مناقشه میان طرفداران روان‌شناسی‌گرایی و مخالفان آن فقط در بحث درباره‌ی خاستگاه منطق خلاصه نمی‌شود. روان‌شناسی‌گرایی نیز همچون بسیاری از مفاهیم مهم فلسفی در طیف وسیعی از معانی به کار برده می‌شود و ایضاح معنای مورد نظر، خود، کاری ضروری است. بر این اساس بخشی از هدف این مقاله این است که معنایی از روان‌شناسی‌گرایی را که قابل اتصاف به فلسفه هیوم است، آشکار سازد و نشان دهد که سهم هیوم در گسترش روان‌شناسی‌گرایی چه میزان است.

۱. توصیفی از روان‌شناسی‌گرایی هیوم با تکیه بر مؤلفه‌های اصلی

چنانکه می‌دانیم، دیوید هیوم تجربه‌گرایی را به مرحله‌ای جدید وارد کرد. بخشی مهم از برجستگی او از جنبه روان‌شناسی‌گرایانه فلسفه او ناشی می‌شود. دیوید هیوم یکی از فیلسوفان مهم روان‌شناسی‌گرای قرن هجدهم است که تفکراتش تأثیری بسیار عمیق در حوزه‌های مختلف علوم، از جمله فلسفه و همچنین در شکل‌گیری زمینه‌های روان‌شناسی دین بر جای گذاشته است. با توجه به اهمیت یافتن روان‌شناسی‌گرایی در عصر حاضر،

1. David Hume

هیوم هر چند به لحاظ تاریخی یک فیلسوف قرن هجدهمی است، اما او را به لحاظ نوع نگاه روان‌شناسی گرایانه‌اش به مسائل، بایستی یک فیلسوف امروزی خواند؛ چون روان‌شناسی‌گرایی، هر چند با قرائت‌های متفاوت با قرائت هیوم، بیش از هر زمانی در قرن بیستم جایگاه پیدا کرده است، به خصوص در اثر تلاش فیلسوفانی چون کواین. حال ببینیم در کدام بخش‌های فلسفه او، روان‌شناسی‌گرایی برجسته است. کار خود را با بررسی فقراتی که به روان‌شناسی‌گرایی دلالت دارند آغاز می‌کنیم.

۱-۱. روان‌شناسی‌گرایی به مثابه روش فلسفه

هیوم در اوایل کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری اظهار داشت که پرداختن به مسائل روان‌شناختی به خودی خود برای پاسخگویی به تمام علوم تقریباً کافی است: «بنابراین، این بخش قابل ملاحظه‌ای از علم می‌شود که صرفاً کنش‌های متفاوت ذهن را بشناسیم و آن‌ها را از یکدیگر جدا کنیم و تحت عنوان‌های مناسب‌شان رده‌بندی کنیم و...» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۱۲). در همان‌جا هیوم از این پژوهش به عنوان «جغرافیای ذهنی یا ترسیم بخش‌ها و قوای متمایز ذهن» یاد می‌کند. سپس با استفاده از فلسفه طبیعی نیوتن به عنوان یک الگوی روش‌شناختی، این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا نمی‌توانیم امیدوار باشیم که فلسفه بتواند پژوهش‌هایش را باز هم پیش‌تر ببرد و دست‌کم تاحدی سرچشمه‌ها و اصولی را کشف کند که از طریق آن‌ها، ذهن در کنش‌هایش به کار واداشته شود؟» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۱۳) از آنجا که نیوتن قوانین و نیروهای منظومه شمسی را تعیین کرده است، «دلیلی برای یأس در مورد همان میزان موفقیت در کاوش‌هایمان در خصوص سازمان و قوای ذهنی وجود ندارد» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۱۳). می‌توان گفت کانت که می‌گوید «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد»، در واقع جنبه بدیع کار هیوم را در روان‌شناسی‌گرایی او به مثابه روش فلسفه می‌دید. شاید گفته شود که تعبیری نظیر «کنش‌های ذهن» یا «سازوکار قوای ذهنی» لزوماً دلالت روان‌شناسی‌گرایی ندارد، به خصوص که در کانت روان‌شناختی نیست؛ در پاسخ باید گفت که محتوای بحث‌های هیوم جنبه روان‌شناختی این تعبیر را آشکار می‌سازد. افزون بر آن حتی در فیلسوفی





مانند کانت نیز گاه ردپای روان‌شناسی‌گرایی مشاهده می‌شود.

عنوان فرعی مهم‌ترین اثر هیوم، یعنی رساله‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی^۱ و همچنین مقدمه‌ی این کتاب نیز به‌نحوی بر اصالت جنبه‌ی روشی روان‌شناسی‌گرایی هیوم دلالت دارد. عنوان فرعی از این قرار است: در حکم کوششی برای معرفی روش تجربی استدلال درباره‌ی موضوعات اخلاقی. هیوم در مقدمه‌ی کتاب مذکور چنین می‌گوید:

بنابراین تنها گزینه‌ی مناسب برای امید به موفقیت در تحقیقات فلسفی عبارت است از دست‌کشیدن از روش‌های ملال‌آوری که تا کنون دنبال کرده‌ایم و به جای آنکه به تصرف قلعه و یا روستایی در سرحدات خود را قانع سازیم، باید به قلب و مرکز این علوم حمله ببریم، یعنی به خود طبیعت آدمی. اگر چنین کنیم، از آنجا که آن علم در واقع سرور علوم است، در هر مورد دیگری نیز می‌توان امید پیروزی سهل و راحت را در سرپروراند. در این زمینه باید آزمایشات خود را با مشاهده‌ی دقیق زندگی انسان جمع‌آوری کرد و آن‌ها را آن‌گونه که در زندگی واقعی اتفاق می‌افتند در نظر گرفت. در این میان می‌توان به عملکرد انسان‌ها در مناسبات اجتماعی، امورات عادی و حتی لذت‌هایشان توجه کرد. زمانی که این آزمایش‌ها به شکل معقول و سنجیده، گردآوری و مقایسه شوند، می‌توان امید داشت که این آزمایش‌ها جنبه‌ی علمی بیابند؛ جنبه‌ای که از قطعیت بالاتری برخوردار بوده و در مقایسه با سایر ادراکات بشری بسیار سودمندتر خواهند بود (هیوم، ۱۳۹۵، الف، صص ۱۷-۲۰).

این فقرات نشان می‌دهد که روش مطلوب هیوم واجد جنبه‌ی روان‌شناسی‌گرایانه‌ی قدرتمندی است؛ به‌نحوی که می‌توان ادعا کرد اساس این روش را روان‌شناسی‌گرایی تشکیل می‌دهد.

مشخصه‌های اصلی نگاه روان‌شناسانه‌ی هیوم را می‌توان در استفاده از کنش‌های ذهنی،

1. A treatise on human nature; being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects; and, dialogues concerning natural religion.

از جمله برگرداندن ادراکات مختلف به اموری همچون حالات تجربی روانی انسان، تداعی، تخیل، عواطف، عادت، میل به مقایسه و تعمیم ذهنی و ... دانست. در ادامه اهم این موارد را در قالب مؤلفه‌های اصلی فلسفه هیوم از نظر خواهیم گذراند.

۱-۲. روان‌شناسی گرای هیوم در تحلیل علیت

بیش از همه روان‌شناسی گرای هیوم در تبیین او از علیت برجسته است. پیداست که هیوم آنچه را می‌خواسته در این باره بگوید، شالوده فلسفه خودش تلقی می‌کرده و در واقع حتی تا امروز همین، بیش از هر چیز مایه شهرتش بوده است (مگی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۸). از آنجا که به کرات این بحث بیان شده است، در اینجا به اختصار و فقط با برجسته کردن جنبه روان‌شناسی گرایانه هیوم، تبیین او از علیت را گزارش می‌کنیم.

برخلاف سخن مشهور که گفته می‌شود هیوم علیت را انکار می‌کند، هیوم در اصل منشأ یک جنبه از علیت را نشانه می‌رود: ضرورت.^۱ در حالی که متافیزیسین‌های قبلی ضرورت را امری عینی^۲ می‌دانستند و از این مجرا به قطعیت روابط میان علت و معلول حکم می‌دادند، هیوم در این تشکیک وارد می‌کند و اظهار می‌دارد که ضرورت نه یک امر عینی، بلکه فقط یک تمایل روان‌شناختی در ماست که به اقتضای نیازهای عملی در ما ایجاد شده است. به تعبیر دیگر طبیعت آدمی بر مبنای ویژگی «عادت کردن»، به تعاقب مکرر پدیده‌ها ضرورت نسبت می‌دهد و فراموش می‌کند - و شاید از اول هم متوجه نمی‌شود - که ضرورت فقط امری است ذهنی - روان‌شناختی و نه عینی. باور به ضرورت و باور به این اصل که «طبیعت یکسان عمل می‌کند»، از یک منشأ ناشی می‌شوند. برای مثال، هیوم برای پاسخ به این پرسش که «چرا نتیجه می‌گیریم که چنان علل خاصی ضرورتاً باید چنان معلول خاصی داشته باشند، و چرا ما از یکی، دیگری را استنباط می‌کنیم؟» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، صص ۱۲۲-۱۲۳) از الفاظ روان‌شناختی استفاده می‌کند و

1. necessity
2. objective





به اثر روان‌شناختی مشاهده موارد به هم پیوسته ثابت اشاره می‌کند. این مشاهده، فراآورنده عادت یا گرایشی در ذهن است، یعنی حلقه‌ای از تداعی که به یاری آن، ذهن طبعاً از تصور علت به تصور معلول یا از انطباع علت به تصور معلول گذر می‌کند. «تنها چیزی که می‌تواند آن استنتاج‌ها را متوقف کند، انطباعی است از حافظه یا حواس؛ انطباعی که ورای آن جایی برای شک یا بررسی وجود ندارد.» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۲۳). از اینجا هیوم حکم می‌کند که ضرورت، رابطه‌ای واقعی میان اشیا نیست، بلکه امری ذهنی و حالتی روانی است. دخالت قوه خیال منجر به پدید آمدن تعبیر ضرورت می‌شود. خیال به نوعی امر تجربه‌ناشده را بازسازی می‌کند، ولی ما فکر می‌کنیم که آن را تجربه کرده‌ایم. وی می‌گوید: «در کل ضرورت چیزی است که در ذهن وجود دارد و نه در متعلق‌ها» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۲۷). بنابراین مفهوم رابطه ضروری ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی (عادت انتظار) را به دنیای خارج تعمیم می‌دهیم و می‌پنداریم که به درک رابطه ضروری میان امور واقع نائل شده‌ایم. پس هیوم معتقد است حتی در ساحت درونی انسان و به کمک علم حضوری نیز نمی‌توان تصویری از علیت به دست آورد که ارزش معرفتی داشته باشد.

۳-۱. روان‌شناسی‌گرایی هیوم در تحلیل دو مسئله این‌همانی و نفس

تحلیل این‌همانی و نفس در هیوم به نحوی بر تحلیل او از مفهوم بنیادی جوهر تکیه دارد. هیوم مطابق این اصل کلی خود که هر آنچه که انطباع یا تصور نباشد، پوچ و بی حاصل است، به سراغ مفهوم جوهر می‌رود: «آیا تصور جوهر از انطباعات حس مشتق می‌شود یا از تأمل؟^۱ چنانچه آن تصور از طریق حواس به ما منتقل می‌شود، این انتقال توسط کدام یک از حواس و به چه شیوه‌ای صورت می‌گیرد؟» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۱).

هیوم پس از استفهام‌های انکاری بالا، نظر ایجابی خود را بدین صورت بیان می‌کند: تصور جوهر و همچنین تصور یک حالت، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از

1. reflection

تصورات بسیط که به واسطهٔ تخیل اتحاد یافته‌اند و نام خاصی برای آن‌ها تخصیص^۱ داده‌ایم که با آن نام می‌توانیم برای خود یا دیگران، این مجموعه از تصورات بسیط را یادآوری کنیم (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۸).

چنانکه می‌دانیم از نظر فلاسفهٔ سنتی، جوهر حامل کیفیاتی است نهان که جوهر بودن جوهر فی الواقع قائم بدان کیفیات است؛ کیفیاتی که فقط پس از تحقیق و بررسی فلسفی عمیق تا حدودی قابل کشف هستند. هیوم باور به وجود چنین کیفیاتی را نیز نقد می‌کند:

اما این فلاسفه در اظهارنظرهای خویش در باب کیفیات نهان،^۲ جعلیات خویش را از این نیز فراتر می‌برند، به طوری که هم جوهری پشتیبان فرض می‌کنند که هیچ فهمی از آن ندارند و هم عرضی را که در حمایت جوهر است و از آن نیز فقط تصویری ناقص دارند. بنابراین کل این نظام کاملاً غیر قابل فهم است، ولی باین حال از اصولی استخراج شده است که به اندازهٔ اصولی که پیش از این تبیین شد، موافق طبیعت آدمی‌اند (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۹۵).

هیوم هر دو تعبیر «این‌همانی» و «هویت فردی» را همانند بسیاری از مفاهیم بنیادی فلسفهٔ سنتی، پوچ و تهی می‌داند. وی معتقد است که جعل این الفاظ ما را به خطاهای بزرگی رهنمون ساخته است، یعنی قائل شدن به وجود اموری که فی الواقع وجود ندارند یا دست کم وجودشان به طور جدی محل شک است:

پس مناقشه بر سر هویت، صرفاً دعوا بر سر الفاظ نیست؛ چون هنگامی که هویت را به نحو نامناسب به متعلق‌های متغیر و منقطع نسبت می‌دهیم، خطای ما فقط به قلمرو بیان و زبان محدود نمی‌شود، بلکه عموماً یا با جعل چیزی نامتغیر و غیر منقطع ملازم است یا جعل چیزی مرموز و تبیین‌ناپذیر یا دست کم تمایل به چنان جعلیاتی. برای اثبات فرضیهٔ خود برای پژوهشگر منصف و و راضی ساختن

1. assigned

2. occult quality





او، کافی است بر مبنای تجربه و مشاهدات روزمره نشان دهیم که متعلق‌های متغیر و منطقی که بنا به فرض این همان باقی می‌مانند، فقط به این دلیل آن‌گونه‌اند که از توالی اجزایی تشکیل یافته‌اند که از طریق روابط شباهت، معیت یا علیت به یکدیگر متصل‌اند (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۳۴).

هویت فردی یا «من» نیز از نظر هیوم صرفاً لفظی است بدون مضمون و محتوای حقیقی که فقط بر توالی ادراکات دلالت دارد:

می‌توانم دربارهٔ ابنای بشر جرئت تصدیق این قول را داشته باشم که آن‌ها چیزی نیستند جز توده یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلفی که با سرعت غیر قابل تصویری در پی یکدیگر می‌آیند و در حرکت و سیلان دائم قرار دارند ... گویی ذهن صحنهٔ تئاتر است، جایی که در آن ادراکات متعدد متوالیاً پدیدار می‌شوند، می‌گذرند و مجدداً می‌گذرند، گاهی نیز به آهستگی می‌گذرند و به بی‌شمار حالت و وضعیت با هم ترکیب می‌شوند. حقیقت این است که فارغ از اینکه چقدر در آدمی تمایل وجود دارد که گمان کند که در نفس بساطت و این‌همانی وجود دارد، نفس واجد هیچ کدام از این‌ها نیست. قیاس نفس با تئاتر نباید ما را گمراه سازد. ذهن فقط از ادراک متوالی تشکیل یافته است. ما از محل بازنمایی این صحنه‌ها یا مادهٔ تشکیل‌دهندهٔ آن‌ها مفهوم متمایزی نداریم (هیوم، ۱۳۹۵ الف، صص ۳۳۱-۳۳۲).

بنابراین از نظر هیوم این تمایل طبیعی^۱ ماست که می‌تواند این بساطت و این‌همانی را تخیل کند و تصویری بدون واقعیت برای آن‌ها بسازد و به احوال ذهنی متوالی و منقطع، این‌همانی و وجود غیرمنقطع^۲ و تغییرناپذیر را اسناد دهد. هیوم این نگرش متافیزیکی را به نقد می‌کشد که این‌همانی امری است عینی و در نتیجه مجبور می‌شوند اصولی نامعقول همچون وجود به‌هم‌پیوسته یا جوهر را جعل کنند. البته هرچند هیوم از این

1. propensity

2. uninterrupted

مجموعات دوری می‌کند، اما هیچ‌گاه این اسناد را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به یکی از تمایلات ما مستند می‌کند. در واقع وی تمایل به جعل را می‌پذیرد، اما مراقب است که امر مجعول را امری حقیقی تلقی نکند (یوسفی و شادپور، ۱۳۹۶، صص ۷۵-۷۶). هیوم در صدد آن است که تبیین کند اسناد بساطت و به‌هم‌پیوستگی به چیزی، ناشی از انطباعی از بساطت و به‌هم‌پیوستگی آن چیز نیست، بلکه ناشی از انطباعی است که به نادیده‌انگاشتن تغییر و انقطاع تمایل دارد.

هرچند تمایل طبیعی قوه خیال ما را به سمت نسبت‌دادن وجودی متصل به آن دسته از متعلق‌ها یا ادراکات محسوسی سوق می‌دهد که در نمودهای منقطعشان شبیه یکدیگرند، با این حال اندکی تأمل و باریک‌اندیشی کافی است تا بطلان آن عقیده را دریابیم (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۸۰).

و این همان نگاه روان‌شناسی گرایانه‌ای است که از آن سخن رفت؛ چراکه در اینجا هم مشخصه‌های اصلی نگاه روان‌شناسانه هیوم یعنی برگرداندن ادراکات مختلف به اموری همچون حالت تجربی روانی انسان (تخیل) دیده می‌شود.

و اما مسئله مهم نفس. هیوم نهایتاً به موضع لاادری گرایانه درباره نفس می‌رسد و با وفاداری به مبانی اصالت تجربه، ضمن اینکه به صراحت هم جوهر جسمانی و هم جوهر نفسانی را انکار می‌کند، اما ابراز می‌دارد که از نظریه‌اش در باب این‌همانی شخصی راضی نیست و مسئله برایش محل شک است. وی در بخش ضمیمه رساله بعد از آنکه نظر خویش را در باب نفس دوباره مطرح می‌کند می‌گوید: کوتاه سخن آنکه دو اصل هست که من نه می‌توانم آن‌ها را باهم وفق دهم و نه می‌توانم هیچ کدامشان را انکار کنم: یکی اینکه همه ادراکات متمایز ما وجودهای متمایزند و دیگر اینکه ذهن بین وجودهای متمایز هرگز ربطی واقعی نمی‌یابد. من به سهم خود باید شکاکیت را دستاویز خود نهم و اعتراف کنم که این مشکل بر فهم من گران می‌آید. به‌هر حال من در این خصوص ادعای حکم مطلق لغوناپذیر ندارم (حکاک، ۱۳۸۰، صص ۱۳۲-۱۳۳). بنابراین هیوم بحث از نفس را با اظهار شکاکیت به پایان می‌رساند.



۴-۱. روان‌شناسی گرایبی هیوم در تحلیل منشأ اخلاق

مباحث اصلی هیوم در باب اخلاق در کتاب سوم از رساله‌های در باب طبیعت آدمی بیان شده و در «تحقیق در باب اصول اخلاقی» با تغییراتی بازنگری شده است. سؤال اصلی هیوم در رساله این است: «آیا عقل به تنهایی می‌تواند میان خیر و شر اخلاقی تمایز قائل شود یا باید بر سر اصولی دیگر توافق کنیم تا ما را بر این تمایز توانا سازند» (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۳۷) پاسخ این پرسش به ایجاد دو دسته عقل‌گرایان و احساس‌گرایان منجر می‌شود (لازمی و شهرآیینی، ۱۳۹۹، ص ۸۴). هیوم در جستاری در باب اصول اخلاق، پرسش بالا را چنین بیان می‌کند: «آیا این اخلاقیات از عقل نشئت می‌گیرند یا منشأ پیدایش آن‌ها احساس است؟ آیا ما به واسطه سلسله استدلال و استقرار از آن‌ها آگاهی می‌یابیم یا احساسی بی‌واسطه و یک حس درونی ظریف‌تر ما را از وجود آن‌ها آگاه می‌کند؟» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۱۶) پاسخ هیوم از این قرار است که اخلاق هر منشأیی هم داشته باشد، آن منشأ عقل نیست: «بنابراین تمایزهای اخلاقی زاده عقل نیستند. عقل یک‌سره ناکشگر است و هرگز نمی‌تواند منشأ اصلی کنشگر همچون وجدان^۱ اخلاقی یا حسی اخلاقی باشد» (هیوم، ۱۳۹۶، صص ۲۳۹-۲۴۰) و در ادامه با این عنوان که «تمایزهای اخلاقی برآمده از حسی اخلاقی‌اند» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۲۵۳)، نظر خود را بیان می‌کند. بنابراین از نظر هیوم منشأ اخلاق، عواطف^۲ و احساسات^۳ انسان به‌اضافه حس همدلی^۴ است. «پس آشکار می‌شود که در طبیعت آدمی همدلی اصلی است بسیار قدرتمند، اینکه بر ذوق زیبایی‌شناسانه آدمی اثری بزرگ دارد و اینکه در همه فضائل تصنعی، احساس اخلاقی آدمی از آن حاصل می‌شود» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۳۸۱). همدلی که مفهومی است روان‌شناختی، نقشی قوام‌بخش در اخلاق هیوم دارد که در آثار مختلف به تفصیل بدان پرداخته شده است. «اگر همه این شرایط را مقایسه کنیم، تردید نخواهیم داشت

1. conscience
2. sentiments
3. feelings
4. sympathy

که همدلی منشأ اصلی تمایزهای اخلاقی است» (هیوم، ۱۳۹۶، ص ۴۲۸).

حس زیبایی نیز از ترکیب همدلی و قوه ذوق به وجود می آید. از نظر هیوم ذوق عامل اصلی و دریافت کننده فضیلت، رذیلت، زیبایی و زشتی است، اما نکته قابل توجه در مبحث ما اینجاست که از نظر وی، پیش از آنکه بخش عاطفی انسان، یعنی همان ذوق، واکنش خود را به افعال و اعیان نشان دهد، باید عقل تصور صحیح و درستی از آن‌ها به دست بیاورد. البته مراد از عقلی که ذوق را در داوری خویش مساعدت می کند، همان عقل تجربی مبتنی بر تداعی‌های عاداتی خیال است که با تداعی‌های خویش تصویری از امور برای ذوق فراهم می کند. در صورتی که این عقل نتواند وظیفه خود را به درستی انجام دهد، واکنش ذوق به تصویری نادرست ابراز خواهد شد و به همین دلیل نمی توان به آن تکیه کرد. در واقع انسان باید ابتدا به طور عینی و دقیق به شناخت امور به صورت تصویری پرداخته و سپس به آن واکنش ذوقی یا عاطفی نشان دهد (شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱). در این نقطه است که می بینیم ردپای روان شناسی گری در تحقیق در باب منشأ زیبایی هم پیدا می شود و می توان گفت هیوم در این زمینه هم با استفاده از اصل تداعی‌های عاداتی خیال به تحلیل موضوع می پردازد و تلاش می کند پدیده‌ای به نام اخلاق را نیز در درجه نخست بر حسب حالات تجربی روانی انسان تبیین کند و این همان نقطه‌ای بود که در تعریف روان شناسی گری به آن اشاره کردیم. وی در تأکید بر لزوم تعقل می گوید:

برای اینکه راه را برای احساس درونی هموار کنیم و متعلق آن را چنانکه باید دریابیم، می بینیم اغلب ضروری است که پیشاپیش تعقل بسیار کنیم، تمایزهای ظریف بنهیم، نتایج درست بگیریم، مقایسه‌های بعید انجام دهیم، نسبت‌های پیچیده را بازجوییم و موقعیت‌های کلی را معین کنیم (به نقل از شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱، ص ۹۶).

هیوم همچنین یک تحلیل روان کاوانه از منشأ پیدایش اخلاق ارائه می کند که نشان می دهد کدام علل به نحو اجتماعی به پیدایش اخلاق منجر می شود. او معتقد است که خانواده و به طور کلی جامعه برای اهداف ناظر بر تأمین امنیت و بقا، از کودکی مفاهیم



اخلاقی را در روان آدمی می‌کارد. این امور روان‌شناختی چنان قدرتمند و ریشه‌دارند که به مرور آدمی آن‌ها را اموری عینی می‌انگارد (شاملو و سلمانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۲). همه این‌ها در کنار هم چیزی است که به سوپزکتیویسم اخلاقی هیوم مشهور است.

۱-۵. روان‌شناسی‌گرایی هیوم در تحلیل منشأ دین

اگر حجم تألیف‌های هیوم در باب دین را در نظر بگیریم، نه تنها باید او را فیلسوف دین نیز بنامیم که حتی می‌توانیم بگوییم نوشته‌هایش در مورد دین بیش از نوشته‌هایش درباره هر موضوع دیگری (به استثنای تاریخ) است (Gaskin, 1988, p. 1). هیوم معتقد است باور به خدایان و ارواح طبیعی به تعبیری مبتنی بر اصول بنیادی روان‌شناسی انسان است و عواطف و تخیل ما در شکل‌گیری باورهای مذهبی دخیل هستند. از نظر وی دلیل نیاکان ما برای شخصیت‌دادن به نیروهای پنهان طبیعت، کاهش ترس و اضطرابشان در مقابل عدم قطعیت بود: «پس شگفت‌آور نیست اگر آدمیزادگان پس از آنکه بدین‌سان از علت‌ها ناآگاه و بدین‌مایه از آینده حال خویش بیمناک بوده‌اند، بی‌درنگ خود را وابسته نیروهای نادیدنی و دارنده احساس و خرد بشمارند» (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۴۳). لذا او باور دارد که ما هرچه می‌یابیم تنها تصور ذهن است؛ خود ذهن نیز یک تصویری بیش نیست؛ ذهن وجود واقعی ندارد. از این گذشته، خدا نیز تنها تصویری است در ذهن انسان؛ پس خدا نیز وجود واقعی ندارد (توماس، ۱۳۷۲، ص ۴۴۱)؛ زیرا میان تصور خدا و دیگر موجودات تمایزی نیست. در چنین فضایی تعهد هستی‌شناختی نسبت به عوامل ماوراء طبیعی و پوشیدن لباس انسانی به قدرت‌های ناشناخته، فضای خیالی‌ای را باز می‌کند که در آن ممکن است اشخاص متقاعد شوند که آن قدرت‌ها می‌توانند به نفع ما متمایل شوند. لذا به‌زعم وی تمایلی طبیعی در میان نیاکان بدوی ما وجود داشت که در شرایط عدم قطعیت شدید زندگی می‌کردند و باعث می‌شد به نیروهای نادیدنی و تصورات بیهوده و خرافه‌آمیز معتقد باشند (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۴۳) و این اعتقاد منشأیی جز در ذهن انسان نداشته است. این دقیقاً همان موضعی است که ما از آن به نگاه روان‌شناسانه یا روان‌شناسی‌گرایی در مسائل تعبیر می‌کنیم.

۱-۶. روان‌شناسی هیوم در تحلیل زبان

امروزه در معرفت‌شناسی معاصر جریانی به نام معرفت‌شناسی فضیلت^۱ به وجود آمده است که دوباره همچون هیوم پیوند میان معرفت‌شناسی و روان‌شناسی را ضروری می‌داند (Zagzebski, 2001, p. 3). این جریان بسیار قابل تأمل است و به وضوح از برخی جهات از اندیشه هیوم الهام گرفته است. هیوم معتقد است که الفاظ مختلف تأثیر روان‌شناختی متفاوتی بر جای می‌گذارند و تفاوت در تأثیر روان‌شناختی الفاظ باعث می‌شود که تأثیر معرفتی آن‌ها نیز متفاوت باشد؛ به عنوان نمونه:

گاهی اوقات فحاشی آشکار نسبت به تحقیر ضمنی کمتر آزار دهنده است؛ به دلیل اینکه به واسطه به دست دادن دلیلی درست برای تقبیح شخصی که ما را آزرده است، به نحوی از بابت آسیب وارد شده در لحظه ارتکاب فحاشی، انتقام ما را می‌گیرد. اما این پدیده نیز به همان ترتیب بر همان اصل مبتنا دارد. آیا دلیل اینکه ما همه عبارات زشت و آزاردهنده را تقبیح می‌کنیم، جز این است که چنان عباراتی را در تناقض با انسانیت و تربیت صحیح می‌دانیم؟ و آیا دلیل تناقض آن با انسانیت و تربیت صحیح جز این است که نسبت به تمسخر و تحقیر ضمنی تکان‌دهنده‌تر است؟ قواعد تربیت هر آن چیزی را که به صراحت مضر است و رنج و ناراحتی محسوسی را برای کسانی فراهم می‌کند که با آن‌ها در ارتباط هستیم، منع می‌کنند. همین که این امر تثبیت شد، زبان و بیان دریده به‌طور کلی تقبیح می‌شود؛ و چون قباحت و زشتی شخصی را که چنان بیانی دارد آشکار می‌سازد، کمتر آزاردهنده می‌شود (هیوم، ۱۳۹۵ الف، صص ۲۰۹-۲۱۰).

مهم‌تر از آن، هیوم در نهایت امر، جعل مفاهیم و الفاظ کلی را محصول حالتی روان‌شناختی به نام عادت می‌داند: «اگر تصورات به اقتضای طبیعت خویش جزیی باشند و در عین حال به لحاظ عدد متناهی، فقط به اعتبار عادت است که می‌توانند هنگام بازنمایی، کلی گردند و تعداد نامحدودی از سایر تصورات را دربر بگیرند» (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۵۲).

1. virtue epistemology





هیوم قرن‌ها پیش از آنکه روان‌شناسی معاصر بر وجود پدیده‌ای به نام خودفریبی تأکید کند اظهار داشته است که:

امور فراوانی وجود دارند که مردم دوست دارند از بابت آن امور فریب بخورند؛ و نیز هنگامی که شخصی در تقابل با تخصص و شخصیت خویش عمل می‌کند، او را راحت‌تر معذور و موجه تلقی می‌کنیم تا در سخن گفتن به چنان نهج و شیوه‌ای. عموماً وجود یک امر ناخوشایند در کلام، آشکارتر و برجسته‌تر از وجود آن در اعمالی است که می‌توان عذرهای تسکین‌بخش فراوانی برای آن‌ها آورد و با صراحت زیادی نمی‌توان در مورد نیت و دیدگاه فاعل آن‌ها داوری کرد (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۱۱).

افزون بر این، هیوم معتقد است که هیچ فیلسوف شکاکی در عمل به باورهای شکاکانه خویش التزام عملی ندارد؛ چون آدمی در عمل، خودفریب‌تر از آن است که بتواند شکاکانه زندگی کند. از این‌رو باورها و مسائل شکاکانه عموماً در قلمرو نظر محدود باقی می‌مانند و به ساحت عمل تسری پیدا نمی‌کنند: «شکاکانی که بیش از همه آن عقیده را در زبان ابراز داشته‌اند و هرگز نتوانسته‌اند از صمیم قلب بدان باور داشته باشند» (هیوم، ۱۳۹۵ ب، ص ۲۸۶).

اما او تأکید دارد که در قلمرو نظر و سخن گفتن در مقام یک پژوهشگر، باید تعابیر شکاکانه و ناظر بر عدم قطعیت را پیوسته به کار ببریم و از استعمال تعابیر جزم‌گرایانه پرهیزیم:

ما در چنان مواردی مستعد آنیم که نه فقط شکاکیت، بلکه حتی تواضع خویش را نیز فراموش و از تعابیری استفاده کنیم که از احترام شایسته بر نظر عموم ناشی می‌شود، اما باید از آن اجتناب کرد: بدیهی است که، قطعی است که، غیر قابل انکار است که و نظیر این‌ها (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۵۶).

از نظر هیوم جعلیات مذکور در واقع جعلیات لفظی و زبانی هستند؛ الفاظی تهی که بناهای فلسفی عظیمی بر روی آن‌ها بنا شده است. هر جا که فلاسفه در تبیین امور بازمانده‌اند، الفاظی را جعل کرده‌اند تا در پس ابهام نهفته در آن الفاظ، جهل خویش را

پنهان سازند و خود را تسلی دهند. به باور هیوم یکی از خصایص روان‌شناختی آدمی این است که الفاظ را به مرور زمان و پس از استعمال مکرر و از روی عادت، در معنایی دلخواه و متفاوت با معنای اصلی آن به کار می‌برد. این تحریف کم‌کم منجر به این می‌شود که آدمی الفاظ را دالّ بر اموری بداند که در اصل هیچ دلالتی بدان‌ها ندارند:

روال معمول این است که پس از استعمال مکرر اصطلاحاتی که واقعاً معنادار و روشن‌اند، تصویری را که با آن اصطلاحات بیان می‌کنیم، حذف می‌کنیم و در نهایت فقط عادت باقی می‌ماند که به واسطه آن، تصور مذکور را به دلخواه به یاد می‌آوریم. بنابراین طبیعتاً این اتفاق می‌افتد که پس از استعمال مکرر اصطلاحاتی که کاملاً بی‌معنا و مبهم‌اند، خیال می‌کنیم که همچون اصطلاحات پیشین‌اند و واجد معنای پنهان که از طریق تأمل قابل آشکارشدن است (هیوم، ۱۳۹۵ الف، ص ۲۹۷).

و این همان موضع روان‌شناسی گرایانه‌ای است که بارها از آن سخن رفت. اما چرا انسان به سوی استعمال نامشروع الفاظ هدایت می‌شود؟ پاسخ در منافع عملی این استفاده نابجا نهفته است. زندگی عملی ما را وادار می‌سازد که هنگام مشاهده شباهت میان چند شیء، نام واحدی را برای همه آن‌ها استعمال کنیم، فارغ از تفاوت‌هایی که ممکن است در درجات کمیت و کیفیت آن‌ها مشاهده کنیم و فارغ از تفاوت‌های دیگری که ممکن است میان آن‌ها پدیدار شود.

۲. تحلیل و بررسی

در فلسفه اغلب با نگاهی منفی به روان‌شناسی گرایبی نگریسته می‌شود، به‌خصوص در سنت کانتی و فلسفه تحلیلی معاصر، به‌خصوص در فرگه. اما این امر مانع از آن نشده است که روان‌شناسی گرایبی هیوم موضوع بحث متخصصان قرار نگیرد. آنچه که تا اینجا بیان شد تا حدودی نشان می‌دهد که تا چه میزان تبیین‌های روان‌شناختی بدیع هیوم از بسیاری از مفاهیمی که به‌طور سنتی غیر روان‌شناختی تحلیل می‌شدند، متفاوت و غیرمنتظره است.





حال تعریف ما برای روان‌شناسی‌گرایی هیوم چه می‌تواند باشد: توضیح روان‌شناختی برای مفاهیمی که پیش از وی به‌نحو متافیزیکی توضیح داده می‌شد با هدف نشان‌دادن سازوکار ذهن. البته نشان‌دادن سازوکار ذهن نیز به‌نحوی هدفی است واسط و نه نهایی. برای هیوم ظاهراً هدف نهایی عبارت است از یافتن مبنایی استوارتر برای اخلاق؛ چیزی که در عنوان فرعی رساله آمده است: کوششی برای معرفی روشی تجربی برای استدلال درباره موضوعات اخلاقی. البته این بدین معنا نیست که سایر بخش‌های فلسفه برای او اهمیت مستقل ندارد، بلکه مقصود این است که برای هیوم فلسفه اخلاق، به‌خصوص یافتن منشأ روان‌شناختی برای اخلاق، بیشترین اهمیت را دارد. از همه اجزای فلسفه بیش از همه، فلسفه اخلاق را می‌توان به‌نحو روان‌شناختی تبیین کرد، هرچند که هیوم بدان اکتفا نکرد و روان‌شناسی‌گرایی خود را به متافیزیک و دین نیز بسط داد.

۱-۲. اهمیت تاریخی روان‌شناسی‌گرایی هیوم

طبیعتاً نخستین مسئله در این‌باره عبارت است از میزان اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم. مرتون وایت^۱ در توصیف اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم می‌گوید: «دیوید هیوم به‌مثابه بزرگ‌ترین فیلسوف تجربه‌گرایی عصر روشنگری و به باور من، بزرگ‌ترین فیلسوف، واضع سه دیدگاه بسیار تأثیرگذار در تاریخ فلسفه تلقی می‌شود. نخستین آن‌ها عبارت است از روان‌شناسی‌گرایی» (White, 2000, p. 151). عباراتی نظیر این از قول متخصصان بسیاری نقل شده است و ذکر آن‌ها ضرورتی ندارد. بنابراین اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم امری است مورد تصدیق. حتی مخالفان هیوم و روان‌شناسی‌گرایی هیوم نیز اهمیت آن را تصدیق می‌کنند. شاید بزرگ‌ترین مصداق اهمیت روان‌شناسی‌گرایی هیوم، امانوئل کانت است؛ آنجا که می‌گوید هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد. برخی متخصصان معتقدند که هرچند در ظاهر، کانت در مقابل روان‌شناسی‌گرایی هیوم موضع می‌گیرد، اما در بنیاد، فلسفه کانت به‌خصوص

1. Morton White

نظریه شناخت او، دارای روح روان‌شناسی گرایانه‌ای است که در افکار هیوم، بارکلی و لاک ریشه دارد (Waxman, 2019, pp. 45-81). واکسمن افزون بر این، ریشه برخی از رویکردهای روان‌شناسی گرایانه بعدی را در روان‌شناسی گرای کانت و اسلاف او ردیابی می‌کند. این تبیین مخالفان بسیاری دارد؛ چون دیدگاه غالب این است که معرفت‌شناسی کانت در مقابل روان‌شناسی گرای هیوم قرار دارد (Kitcher, 1995, p. 205). البته به احتمال زیاد متخصصان ایرانی فلسفه کانت از چنین توصیفی از نظریه شناخت کانت، دچار حیرت شوند و نسبت به آن موضعی انتقادی اتخاذ کنند. اما به نظر می‌رسد تعبیر «روان‌شناسی گرای» چنان تعبیر کلی‌ای است که نه فقط می‌توان بخش بزرگی از فلسفه هیوم را بدان متصف ساخت، بلکه جنبه‌هایی از نظریه شناخت کانت را نیز می‌توان درون آن قرار داد. به‌طور کلی به دشواری می‌توان میان تبیین‌های روان‌شناسی گرایانه و برخی از تبیین‌های فلسفی‌ای که بر مرز خود با روان‌شناسی گرای تأکید دارند، تمایز قائل شد.

هیوم این جرئت را داشت که در مقابل حدود بیست قرن، تاریخ متافیزیک پیش از خود بایستد و تبیین‌هایی را که بر شهود و وضوح عقلانی و اتقان قیاس و نظیر این‌ها مبتنا داشتند، با رجوع به تبیین‌های روان‌شناختی، از جمله درون‌نگری‌های خود زیر سؤال ببرد؛ مثلاً درحالی که برای بیش از بیست قرن، غالب فلاسفه وجود «من» را به‌نحو حضوری و بی‌واسطه بدیهی می‌دانستند، با این تبیین روان‌شناختی زیر سؤال برد که وقتی من به درون خود می‌نگرم نفس را نمی‌بینم، بلکه توالی ادراکات را می‌بینم.

۲-۲. سهم روان‌شناسی گرای هیوم در فلسفه معاصر

روان‌شناسی گرای هیوم صرفاً واجد اهمیت تاریخی نیست، بلکه همچنان فلسفه معاصر را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد که البته از تأثیر آن به‌لحاظ تاریخی مهم‌تر است. مشهورترین میراث بر روان‌شناسی گرای هیوم، کواین است. هرچند نگاه او به روان‌شناسی گرای با هیوم متفاوت است، اما خود وی ریشه افکار خود را تجربه گرای قرن هجدهم، به‌خصوص روان‌شناسی گرای هیومی می‌داند.





از نظر کواوین، معرفت‌شناسی در نهایت امر، بایستی به مثابه شاخه‌ای از علوم تجربی، به‌ویژه روان‌شناسی شناخت درآید و از حیث روش‌شناسی، راه علوم تجربی را در پیش بگیرد. وی در مقاله معرفت‌شناسی طبیعی شده اظهار می‌دارد که «[مطابق روش‌شناسی جدید] معرفت‌شناسی همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، اما قالبی نو به خود گرفته است و جایگاه آن روشن شده است. نشان داده شده است که معرفت‌شناسی صرفاً بخشی از روان‌شناسی است و از این رو بخشی از علوم طبیعی. معرفت‌شناسی به مطالعه پدیده‌های طبیعی، یعنی فاعل شناسای انسانی فیزیکی می‌پردازد (Quine, 1994, p. 29). معرفت‌شناس امروزی پیش از آنکه نظریه‌ای را عرضه دارد، نظر دانشمندان مرتبط با مسئله معرفت را نیز جویا می‌شود. نتیجه چنین رویکردی این است که معرفت‌شناسی معاصر صبغه پیشینی خود را تا حد زیادی از دست داده و رنگ و بوی پسینی به خود گرفته است.

این قسم از طبیعی‌گرایی، به طبیعی‌گرایی روش‌شناختی موسوم است، اما امروزه گونه دیگری از طبیعی‌گرایی مورد توجه قرار گرفته است که به طبیعی‌گرایی متافیزیکی موسوم است. هنگام استعمال طبیعی‌گرایی بدون هیچ قیدی، معمولاً این معنای عام از طبیعی‌گرایی مدنظر است. طبیعی‌گرایی در معنای عام، سابقه‌ای طولانی در فلسفه غرب دارد. فلاسفه و معرفت‌شناسان گوناگون، هر کدام معنای خاصی را از این اصطلاح مراد می‌کنند؛ از این رو به دست دادن تبیینی جامع از آن بسیار دشوار است. اما به‌رحال امروزه غالب فلاسفه‌ای که در سنت انگلیسی-آمریکایی^۱ قرار می‌گیرند، یا خود را طبیعی‌گرا می‌نامند و یا تبیین‌هایی را که از مفاهیم فلسفی کلیدی به دست می‌دهند دارای رنگ و بوی طبیعی‌گرایانه می‌دانند. دامنه نفوذ طبیعی‌گرایی به سرعت در حال گسترش است و هر روز طرفداران بیشتری می‌یابد.

از منظر متافیزیکی و هستی‌شناختی، طبیعی‌گرایی حاکی از این است که هستی منحصر در عالم طبیعت است و هیچ نیروی فوق طبیعی‌ای در طبیعت دخیل نیست

1. anglo-american

(خانی، ۱۳۸۶، ص ۶۸۶). طبیعی‌گرایی با تجربه‌گرایی پیوند تاریخی دارد و در طول آن قرار دارد. همچنین طبیعی‌گرایی توجه و تأکید ویژه‌ای بر علم دارد. این تأکید چنان شدید است که در هیچ یک از مکاتب فلسفی دیگر مشاهده نمی‌شود. طبیعی‌گرایی علم را ارج می‌نهد؛ زیرا علم فقط به قلمرو طبیعت توجه دارد و تلاش می‌کند از اسرار آن پرده ببرد. به همین دلیل است که گاهی طبیعی‌گرایی را علم‌گرایی نیز می‌نامند.

با آنکه طبیعی‌گرایی معاصر دارای قرائت‌های بسیار متنوعی است، اما برخی از صاحب‌نظران گفته‌اند که همه قرائت‌های این نحله فلسفی به‌نحوی در دو اصل زیر مشترک‌اند:

الف. اصل هستی‌شناختی: پذیرش برداشتی کاملاً علمی از طبیعت.

ب. اصل روش‌شناختی: بازسازی رابطه سنتی فلسفه و علم، به‌نحوی که پژوهش فلسفی متصل با علم تلقی شود (De Caro & Mearthur, 2004, p. 3). این قول قابل مناقشه است؛ چون برخی از فلاسفه طبیعی‌گرایی، روش‌شناختی را پذیرفته‌اند بی آنکه تسلیم طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی یا متافیزیکی بشوند؛ مثلاً آلون گلدمن^۱ از این دسته است (Goldman, 1999, p. 26).

حال چگونه روان‌شناسی‌گرایی هیوم راه به طبیعی‌گرایی می‌برد؟ این پیوند از چند طریق اتفاق می‌افتد. نخست اینکه هیوم نخستین فیلسوفی بود که راه مطالعه ذهن را نه متافیزیک و معرفت‌شناسی متأثر از متافیزیک، بلکه مشاهده تجربی روان‌شناختی دانست و خود نیز بدین کار اقدام کرد. دوم اینکه هیوم بر مبنای همین روش خود، وجود غیر مادی را به‌نحوی در معرض شک قرار داد؛ چیزی که به طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی معاصر بسیار نزدیک بود. سوم اینکه بنیادهای فلسفه را به لرزه درآورد. این نیز کاری بود که طبیعی‌گرایی معاصر انجام داد.

چنانکه کواین تصریح کرده است، روان‌شناسی‌گرایی هیوم پیش‌گام و نقطه شروع طبیعی‌گرایی قرن بیستمی است (Pakaluk, 1989, p. 451). اما طبیعی‌گرایی در کواین متوقف

1. Alvin Goldman





نشده است و امروزه در قالب علوم شناختی، رقیبی جدی برای تبیین‌های فلسفی از امور مختلفی است که در بالا اشاره شد، اموری نظیر مفاهیم کلی، زبان، اخلاق و غیره. کارهای جورج لیکاف، از جمله کتاب فلسفه جسمانی (۱۳۹۴) که به کمک مارک جانسون نوشته شده است، نمونه‌ای است از ایستگاه امروزی روان‌شناسی گرایی‌ای که با دیوید هیوم آغاز شد، در کوااین در قالب طبیعی‌گرایی به اوج رسیده و در برخی رویکردهای میان‌رشته‌ای مرتبط با علوم شناختی جنبه کاربردی پیدا کرده است. البته باید توجه داشت که کل رویکردهای غالب در علوم شناختی را نمی‌توان به روان‌شناسی گرایی فروکاست، بلکه بخش مهمی از غالب رویکردهای رایج در علوم شناختی، از روح روان‌شناسی گرایانه بهره برده است.

به‌طور کلی و فارغ از قلمرو علوم شناختی، بخش مهمی از فلسفه معاصر که تمایلات تحلیلی دارد، به روان‌شناسی گرایی تمایل پیدا کرده است. این موضوع حتی در فلسفه علم نیز قابل مشاهده است؛ به‌طور مثال وجه برجسته توماس کوهن، یکی از نامدارترین فیلسوفان علم قرن بیستم، به وضوح تبیین‌های روان‌شناسی گرایانه او از ماهیت انقلاب علمی است. اما نخستین فیلسوفی که جرئت پیدا کرد تبیین روان‌شناسی گرایانه را در کنار تبیین‌های متافیزیکی مطرح کند، دیوید هیوم بود. چه بسا اگر او این جرئت را پیدا نمی‌کرد، چنان تحولات گسترده‌ای برای مدت‌های طولانی به تعویق می‌افتاد.

۲-۳. چرا روان‌شناسی گرایی هیوم مورد توجه قرار گرفت؟

پس از رنسانس علم به رقیبی قدرتمند برای فلسفه تبدیل شد. از آن به بعد فیلسوفان اغلب با نوعی نقصان در اعتماد به نفس به علم نگرسته‌اند و میل به تشبیه به علم در فلسفه ریشه انداخت (Goldman, 1999, p. 32). روان‌شناسی گرایی‌ای که با هیوم آغاز شد به تدریج این رقابت را به نفع علم تغییر داد. رویکرد پدیدارگرایانه هیوم با چاشنی روان‌شناسی گرایانه، بهترین ابزار را مشاهده می‌داند. وقتی پای مشاهده به میان می‌آید، علوم تجربی بهترین و کارآمدترین ابزار به شمار می‌آید. شاید همین اعتباری

که هیوم برای علوم تجربی قائل بود، در جلب توجه کانت به اهمیت علوم تجربی بی تأثیر نبوده باشد.

پس باید روان‌شناسی‌گرایی هیوم را در پیوند با سایر عناصر اصلی رویکرد او دید؛ عناصری که فقط وقتی در کنار هم قرار گرفتند، چنان نقشی انقلابی در تاریخ فلسفه غربی ایفا کردند. پس سه گانه روان‌شناسی‌گرایی، پدیدارگرایی (که با پدیدارشناسی هوسرلی متفاوت، ولی مرتبط است) و علم‌گرایی معتدل در هیوم باعث شد نسخه‌ای پیچید که مورد توجه بسیاری از فیلسوفان بعدی قرار بگیرد.

۲-۴. دیدگاه‌های انتقادی

همان‌قدر که روان‌شناسی‌گرایی و اموری مرتبط با آن نظیر علم‌گرایی و طبیعی‌گرایی در رویکردهای تحلیلی طرفدار دارد، در فلسفه قاره‌ای سخت مورد مخالفت قرار گرفته است. حتی در درون خود جریان تحلیلی نیز کم نیستند فیلسوفانی که هم طبیعی‌گرایی کوانینی را افراطی می‌دانند و هم تبیین‌های تجربی و مبتنی بر علوم شناختی از مفاهیم و پرسش‌های فلسفی را بی‌وجه و گمراهانه می‌خوانند. مخصوصاً در فضای فلسفی ایران موضع‌گیری در مقابل طبیعی‌گرایی و روان‌شناسی‌گرایی بسیار زیاد است. در هر صورت ما برآنیم که در قلمرو فلسفه، گریزی از اردوگاه‌های رقیب نیست. روان‌شناسی‌گرایی و ضدیت با روان‌شناسی‌گرایی دو اردوگاه رقیب هستند. اگر در اردوگاه روان‌شناسی‌گرایی قرار گرفته باشیم، سهم هیوم را نمی‌توان در این باب نادیده گرفت، سهمی که اغلب نادیده گرفته می‌شود.

البته گاه نسبت به کل فلسفه هیوم موضع‌گیری منفی وجود دارد و هر سخن و ایده و رویکرد منسوب به هیوم با دیده تردید و گاه انکار نگریسته می‌شود. این نگاه انتقادی را نباید با نگاه انتقادی روشمند به روان‌شناسی‌گرایی هیوم خلط کرد؛ دومی قابل دفاع است، ولی اولی نه. اغلب انتقادات به روان‌شناسی‌گرایی از موضع کانتی تأثیر پذیرفته‌اند. به تعبیر ساده‌تر، غالب منتقدان روان‌شناسی‌گرایی هیوم به نحوی میراث‌بر کانت به شمار می‌آیند.



نتیجه گیری

بنابراین اگر بخواهیم عنوان و مسئله اصلی مقاله را مبنا قرار داده و سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایبی معاصر را مبنا قرار بدهیم، باید بگوییم تا آنجا که جنبه منطقی روان‌شناسی گرایبی مدنظر باشد، یعنی مناقشه فرگه و هوسرل، هیوم چندان سهمی در این مناقشه ندارد. اما اگر آن جنبه از روان‌شناسی گرایبی را در نظر داشته باشیم که در قالب طبیعی‌گرایی تکامل پیدا کرده است، سهم هیوم بسیار تعیین‌کننده بوده است و از حد سهم تاریخی فراتر می‌رود. همه این‌ها منوط به این است که توجه داشته باشیم که اصطلاحات «روان‌شناسی گرایبی» و «طبیعی‌گرایی» معانی متعدد دارند و باید مطابق معنای مورد نظر خود درباره‌شان به داوری بنشینیم.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

فهرست منابع

۱. توماس، هنری. (۱۳۷۲). بزرگان فلسفه (مترجم: فریدون بدره‌ای، چاپ سوم). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۲. شاملو، غلامرضا؛ سلمانی، علی. (۱۳۹۱). زدودن یک تلقی نادرست: جایگاه عقل در اخلاق و زیبایی‌شناسی از دیدگاه هیوم. پژوهش‌های اخلاقی، ش ۷، صص ۹۵-۱۱۲.
۳. حکاک. سید محمد. (۱۳۸۰). تحقیق در آراء معرفتی هیوم. تهران: مشکوه.
۴. خاتمی، محمود. (۱۳۸۶). مدخل فلسفه غربی معاصر. تهران: علم.
۵. کرد فیروزجائی، یارعلی. (۱۳۸۶). فلسفه فرگه (چاپ دوم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. لازمی، فریده؛ شهرآیینی، سید مصطفی. (۱۳۹۹). تحویل‌گرایی اخلاق نسبت به دین در فلسفه دیوید هیوم: کوششی برای شفاف‌سازی نسبت دین و اخلاق در فلسفه دیوید هیوم. فلسفه دین، ۲۳(۲)، صص ۱۱-۳۱.
۷. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک. (۱۳۹۴). فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب (مترجم: جهان‌شاه میرزاییگی). تهران: آگاه.
۸. مگی، بریان. (۱۳۸۵). فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب (مترجم: عزت‌الله فولادوند). تهران: خوارزمی.
۹. هیوم، دیوید. (۱۳۸۷). تاریخ طبیعی دین (مترجم: حمید عنایت). تهران: خوارزمی.
۱۰. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵ الف). کاوشی در خصوص فهم بشری (مترجم: کاوه لاجوردی). تهران: نشر مرکز.
۱۱. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵ ب). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (مترجم: جلال پیکانی). تهران: ققنوس.
۱۲. هیوم، دیوید. (۱۳۹۶). جستاری در باب اصول اخلاق (مترجم: مجید داودی). تهران: نشر مرکز.



۱۳. هیوم، دیوید. (۱۳۹۷). رساله‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی، کتاب دوم و سوم: در باب انفعالات و اخلاق (مترجم: جلال بیکانی). تهران: نشر ققنوس.
۱۴. یوسفی، محمدتقی؛ شادپور، میثم. (۱۳۹۶). تحلیل انتقادی دیدگاه دیوید هیوم درباره‌ی جوهریت و این‌همانی ذهن. معرفت فلسفی، (۵۸)، صص ۶۷-۸۴.
15. Cussins, Adrian. (1987). Varieties of Psychologism. *Synthese* (70), pp. 123-154. D. Reidel Publishing Company.
16. De Caro, Mario, & Mccarthur, David. (Eds.). (2004). *Introduction in De Caro and Mccarthur, Naturalism in Question*. Harvard University Press.
17. Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.
18. Ellis, B. (1990). *Truth and Objectivity*. Oxford: Blackwell.
19. Gaskin, j. c. a. (1988). *Hume's Philosophy of Religion* (2nd Ed.): Library of Philosophy and Religion, Basingstoke: Macmillan.
20. Goldman, Alvin. (1999). *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press.
21. Goldman, Alvin. (2011). Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism; or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package. In *Evidentialism and its Discontents* (Trent Dougherty, ed., pp. 254-279). Oxford University Press.
22. Kitcher, Patricia (1995), "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism", in: *Noûs*, 29(3), pp. 285-315.
23. Kusch, Martin. (2007). Psychologism. In *Stanford Encyclopedia of philosophy*. First published Wed Mar 21, 2007; substantive revision Thu Feb 27, 2020
24. Pakaluk, Michael. (1989). Quine's 1946 Lectures on Hume. *Journal of the History of Philosophy* (Vol 27, Number 3, pp. 445-459). Johns Hopkins University Press.
25. Quine W. V. Q. (1994). Epistemology Naturalized. In *Naturalizing Epistemology* (Hillary Kornblith, Ed., pp. 15-32).



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰۸)، زمستان ۱۴۰۱

26. Sluga Hans. D. (1980). *Gottlob Frege*. 1st. pub London: Routledge & Kegan paul.
27. Waxman, W. (2019). *A Guide to Kant's Psychologism*. New York: Routledge.
28. White, M. (2000). The Ideas of the Enlightenment and Their Legacy The Psychologism of Hume and Quine Compared. In *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (Vol. 7, pp. 151- 159).
29. Zagzebski, Linda. (2001), "Introduction" in: Fairweather. Abrol, Zagzebski. Linda, *Virtue Epistemology*, Oxford University Press.



نظر
صدر

سهم دیوید هیوم در پیدایش روان‌شناسی گرایبی در فلسفه غربی



References

1. Cussins, Adrian. (1987). Varieties of Psychologism. *Synthese*, 70, pp. 123-154.
2. De Caro, M. & Macarthur, D. (Eds.). (2004). *Introduction in De Caro and Mccarthur, Naturalism in Question*. Harvard University Press.
3. Ellis, B. (1979). *Rational Belief Systems*. Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield.
4. Ellis, B. (1990). *Truth and Objectivity*. Oxford: Blackwell.
5. Gaskin, j. c. a. (1988). *Hume's Philosophy of Religion*. Library of Philosophy and Religion, Basingstoke: Macmillan.
6. Goldman, A. (2011). Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism; or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package. In *Evidentialism and its Discontents* (Trent Dougherty, ed., pp. 254-279). Oxford University Press.
7. Goldman, Alvin .(1999). *Knowledge in a social world*. Oxford: Oxford University Press.
8. Hakkak, S. M. (1380 AP). *An inquiry into Hume's epistemic views*. Tehran: Meshkat Publication. [In Persian]
9. Hume, D. (1387 AP). *A Natural History of Religion*. (H. Enayat, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
10. Hume, D. (1395a AP). *An Inquiry concerning Human Understanding*. (K. Lajevardi, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
11. Hume, D. (1395b AP). *A Treatise of Human Nature*. (J. Paykani, Trans.). Tehran: Qoqnoos Publication. [In Persian]
12. Hume, D. (1396 AP). *An Inquiry concerning the Principles of Morals*. (M. Davoodi, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
13. Hume, D. (2017). *A treatise on human nature, book two and three: about passiveness and ethics* (J. Paykani, Trans.). Tehran: Nashr Ghoqnoos. [In Persian]

14. Likaoff, G. & Johnson, M. (1394 AP). *Philosophy in the flesh*. (J. Mirzabeigi, Trans.). Tehran: Agah Publication. [In Persian]
15. Khatami, M. (1386 AP). *An introduction to the contemporary Western philosophy*. Tehran: Elm Publication. [In Persian]
16. Kitcher, Patricia (1995), "Revisiting Kant's Epistemology: Skepticism, Apriority, and Psychologism", in: *Noûs*, 29(3), pp. 285-315.
17. Kordfiroozjayi, Y. (1386 AP). *Philosophy of Frege*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
18. Kusch, Martin, "Psychologism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/psychologism/>>.
19. Lazemi, F. & Shahrayini, S. M. (1399 AP). Moral reductionism about religion in David Hume's philosophy: an attempt to elucidate the relation between religion and ethics in David Hume's philosophy. *Philosophy of religion*, 23(2), pp. 11-31. [In Persian]
20. Magee, B. (1385 AP). *Great philosophers*. (E. Fouladvand, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
21. Pakaluk, M. (1989). Quine's 1946 Lectures on Hume. *Journal of the History of Philosophy*, 27, pp. 445-459.
22. Quine W. V. Q. (1994). Epistemology Naturalized. In *Naturalizing Epistemology* (Hillary Kornblith, Ed., pp. 15-32), Bradford Books.
23. Shamloo, Gh & Salmani, A. (1391 AP). Elimination of a misconception: the place of reason in ethics and aesthetics from Hume's perspective. *Ethical Research*, 7, pp. 95-112. [In Persian]
24. Sluga Hans. D. (1980). *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
25. Thomas, H. (1372 AP). *Great philosophers*. (F. Badrei, Trans.). Tehran: Kharazmi Publication. [In Persian]
26. Waxman, W. (2019). *A Guide to Kant's Psychologism*. New York: Routledge.



27. White, M. (2000). The Ideas of the Enlightenment and Their Legacy-The Psychologism of Hume and Quine Compared. In *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (7), pp. 151-159.
28. Yousefi, M. T. & Shadpour, M. (2017). A critical analysis of David Hume's view of the substantiality and identity of the mind. *Philosophical knowledge*, (58), pp. 67-84. [In Persian]
29. Zagzebski, L. (2001). Introduction. (In Fairweather. Abrol, Zagzebski, Eds.), *Virtue Epistemology*. Oxford University Press.



۱۴۶

نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۸)، زمستان ۱۴۰۱