معرفت‌شناسی طبیعی‌شده

مجموعه مقالات

سرشناسه: شقاقی، حسین، ۱۳۵۸ – ، گردآورنده، مترجم
عنوان و نام پدیدآور: معرفت‌شناسی طبیعی‌شده/ گردآوری و ترجمه حسین شقاقی.
مشخصات نشر: تهران: نشر کرگدن، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۲۶۴ ص.؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ سم.
فروست: مجموعه معرفت‌شناسی معاصر؛ ۴/ دبیر مجموعه بابک عباسی.
شابک: 978-622-6420-55-6
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه.
موضوع: شناخت (فلسفه) -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع: Knowledge,Theory of -- Addresses, essays, lectures
رده بندی کنگره: BD۱۶۸
رده بندی دیویی: ۱۲۱
شماره کتابشناسی ملی: ۵۸۵۲۳۹۰

معرفت‌شناسی طبیعی‌شده

مجموعه مقالات

ترجمهٔ
حسین شقاقی

نشر کرگدن

همهٔ حقوق برای ناشر محفوظ است.
نشر کرگدن: تهران، صندوق پستی ۱۷۱۶- ۱۳۱۴۵
www.kargadanpub.com
telegram.me/kargadanpub
instagram.com/kargadan.pub

نشر کرگدن

مجموعهٔ معرفت‌شناسی معاصر ـ ۴

دبیر مجموعه: بابک عباسی (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران)

معرفت‌شناسی طبیعی‌شده

مترجم: حسین شقاقی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
ویراستار علمی: حسین شیخ‌رضایی، بابک عباسی
مدیرهنری: سحر ترهنده
ناظر چاپ: علی محمدپور
لیتوگرافی: نقش سبز
چاپ و صحافی: زعفران
شابک: ۶-۵۵-۶۴۲۰-۶۲۲-۹۷۸
چاپ اول: ۱۳۹۸
تیراژ: ۷۰۰ نسخه
قیمت: ۵۵۰۰۰ تومان

یادداشت دبیر مجموعه

معرفت‌شناسی، در کنار متافیزیک و نظریهٔ ارزش، یکی از سه قلمرو کهن فلسفه است. اهمیت این گونه از تأمل فلسفی ناشی از اهمیت باورهای ما، و اهمیت تماس شناختی درست با جهان (محیط و انسان‌های دیگر) است. اگرچه قدمت معرفت‌شناسی به قدمت خود فلسفه است، این شاخه از فلسفه در نیمهٔ دوم قرن بیستم وارد مرحلهٔ جدید و پرباری از حیات خود شد، به‌نحوی که شاید بتوان از تأسیس مجدد معرفت‌شناسی در این عصر سخن گفت. از آن زمان شتاب تحولات در این قلمرو نسبتاً سریع بوده است، و در دهه‌های اخیر نیز تحت تأثیر تحولاتی در عرصهٔ علوم زیستی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، و خودِ فلسفه، افق‌های جدیدی پیش روی این نوع فلسفه‌ورزی گشوده شده است.

در زبان فارسی نیز خوشبختانه بیش از یک دهه است که توجه و علاقه به این حوزه رو به افزایش است به‌نحوی که معرفت‌شناسی به درس‌های مصوب دانشگاه‌ها در مقاطع تحصیلات تکمیلی نیز راه پیدا کرده است. این امر نیاز به متون متنوع و جدیدتر در این رشته را، در کنار متون آموزشی، مهم و گریزناپذیر می‌کند، متونی که بتواند تصویری از این تحولات و عرصه‌های جدید عرضه کند.

در این مجموعه می‌کوشیم دست‌کم برخی از این افق‌های جدید را که سابقهٔ چندانی در زبان فارسی نداشته است، معرفی کنیم. معرفت‌شناسی فضیلت، معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه، معرفت‌شناسی تکاملی، و معرفت‌شناسی اجتماعی برخی از قلمروهای جدیدی است که این مجموعه سعی در معرفی آنها دارد. امیدواریم انتشار این متون مجال جدیدی برای تأمل و تعمق همهٔ دوستداران معرفت پدید آورد.

بابک عباسی

«یاد باد آنکه مرا یاد آموخت»

تقدیم به استاد ضیاء موحد

ح. ش.

فهرست

مقدمهٔ مترجم ---------- ۱

۱. معرفت‌شناسی طبیعی‌شده / نوآ لموس ---------- ۱۵
۲. معرفت‌شناسی طبیعی‌گرایانه / کلمنس کاپل ---------- ۴۵
۳. معرفت‌شناسی طبیعی‌شده / ویلارد کواین ---------- ۷۷
۴. ابعاد معرفت‌شناسی طبیعی‌شدهٔ کواین / رابرت فوگلین ---------- ۱۰۷
۵. «معرفت‌شناسی طبیعی‌شده» چیست؟ / جیگون کیم ---------- ۱۵۳
۶. فراتر از مبناگرایی و انسجام‌گرایی / هیلاری کورنبلیث ---------- ۱۹۱
۷. مدعای پلنتینگا علیه معرفت‌شناسی طبیعی‌گرا / اِوَن فَلِس ---------- ۲۱۷

مقدمهٔ مترجم

معرفت‌شناسی طبیعی‌شده رویکردی انتقادی به معرفت‌شناسی مدرن است. بنابراین، برای فهم معرفت‌شناسی طبیعی‌شده رجوع به زمینهٔ بحث در معرفت‌شناسی مدرن اجتناب‌ناپذیر است. فلسفهٔ دکارت را نقطهٔ شروع این معرفت‌شناسی می‌دانند و کواین نیز منشأ معرفت‌شناسی مدرن را شک دکارتی می‌داند. (Quine 1975: 67 qtd in Hylton 2007: 91) از خصوصیت‌های مهم شک دکارتی این است که بسیار فراگیر است، به‌نحوی که هرگونه باوری را به‌استثنای یقینی‌ترین باورها مردود می‌کند. یقین در اندیشهٔ دکارت به سخت‌گیرانه‌ترین معنا مطرح می‌شود، به‌نحوی که بسیاری از باورهایی که عمدتا جزو باورهای یقینی محسوب می‌شوند در دایرهٔ تنگ یقین دکارتی جایی ندارند.

دکارت در تأمل نخست از کتاب *تأملات*، طی سه مرحله، تمامی باورهای پیشینی را مردود می‌کند. او در گام نخست، برخی باورهای عامه و تجربی را زیر سؤال می‌برد. پیش‌فرض او در این مرحله خطاپذیری حواس است. بر همهٔ ما آشکار است که حواس ما خطاپذیرند و هر یک از ما می‌توانیم نمونه‌هایی از خطای حواس را بازشماریم؛ مثلاً در عین حال که می‌دانیم تکه‌چوبی که نیمی از آن درون آب فرو رفته و نیم دیگری از آن بیرون آب است، شکسته نیست، اما آن را شکسته می‌بینیم. بنابراین، نمی‌توانیم به

حواس یقین داشته باشیم، و بسیاری از آنچه با حواس پنجگانه دریافت می‌کنیم خطا است.

دکارت در گام دوم نشان می‌دهد اساساً هیچ یک از باورهایی که از طریق حواس پنجگانه دریافت کرده‌ایم، شرط یقینی بودن را ـ که به نظر او پیش‌شرط هرگونه معرفت به‌معنای درست کلمه است ـ تأمین نمی‌کنند. او در این مرحله، شک رؤیابین را مطرح می‌کند. بسیاری از رؤیاهایمان هنگام رؤیا دیدن نزد ما واقعی پنداشته می‌شوند و صرفاً زمانی که بیدار می‌شویم به غیرواقعی بودن آنها پی می‌بریم. اما ممکن است در حال حاضر نیز در رؤیا باشیم. ممکن است هر آنچه را که تجربیاتمان از واقعیت از ابتدای تولد تاکنون می‌پنداریم، رؤیا و غیرواقعی باشد. بنابراین، هیچ یک از باورهایی که از طریق تجربه حاصل شده است، معیار یقینی بودن را تأمین نمی‌کند. (Descartes 2007b: 1-2)

اما هرچند ممکن است تمام تجارب ما تاکنون صرفاً حاصل رؤیا و بی‌بهره از واقعیت باشند، برخی باورها چنان بسیطاند که حتی شک رؤیابین نیز نمی‌تواند در پایبندی به آنها تردید ایجاد کند. استدلال دکارت این است که در رؤیا چیزی را غیر از آنچه در واقعیت دیدیم نمی‌بینیم، تنها با این تفاوت که آنچه در رؤیا می‌بینیم ترکیب‌هایی متفاوت از همان بسایطی است که در واقعیت تجربه کرده‌ایم. آنچه غیرواقعی است، ترکیب‌ها است نه خود بسایط. بنابراین، اگر موضوع یک دانش بسایط باشد، شک رؤیابین تردیدی در صحت آن ایجاد نمی‌کند. پس ریاضیات را می‌توان مصداقی از باور یقینی، و لذا شایستهٔ عنوان معرفت، دانست.

اما دکارت در مرحلهٔ سوم شکاکیت خود، به‌وسیلهٔ شک ـ موسوم به ـ شیطان فریبکار، ریاضیات را نیز از دایرهٔ یقین خارج می‌کند. شاید ما مخلوق موجودی باشیم که چنان بر ذهن ما سیطره دارد که ریاضیات را در عین واقعی نبودن، نزد ما کاملاً یقینی جلوه‌گر ساخته است. (Descartes 2007b: 2)

دیدیم که دکارت در سه مرحله، همهٔ انواع معارف و علوم را از دایرهٔ یقین خارج کرد. سپس او به ساختن پی ساختمان معرفت، به‌وسیلهٔ یقینی‌ترین معارف، پرداخت: شناخت خود و شناخت خدا.

نکته‌ای که در اینجا ـ در ارتباط با فهم زمینه‌های معرفت‌شناسی طبیعی‌شده ـ اهمیت دارد این است که در معرفت‌شناسیِ دکارت، علوم ـ اعم از علوم طبیعی و ریاضی ـ نقشی در معرفت‌شناسی ندارند، بلکه این معرفت‌شناسی است که قرار است به علوم اعتبار دهد. پس رابطهٔ علوم و معرفت‌شناسی یک‌سویه است، معرفت‌شناسی به علوم اعتبار می‌دهد، ولی علوم نه اعتباری به معرفت‌شناسی می‌دهند و نه قرار است کاربردی در آن داشته باشند.

این رابطهٔ یک‌سویه مولود نگرشی بنیادین در معرفت‌شناسی کلاسیک است. براساس این نگرش، معرفت‌شناسی باید به علوم اعتبار دهد. علوم قادر نیستند به خود اعتبار دهند، چراکه، همان‌طور که دکارت در تأمل نخست نشان داد، هیچ یک از علوم یقینی و تردیدناپذیر نیستند. بنابراین، نمی‌توانیم داده‌های یک علم را به اعتبار خود آن علم بپذیریم. اعتبار چیزی است که از بیرون علوم به آنها داده می‌شود.

در اینجا دو نکته وجود دارد. نخست مسئلهٔ اعتبار دادن به علوم است. این خط پیوند بین معرفت‌شناسی دکارت و افلاطون است. معرفت‌شناسی دکارت بر پایهٔ تمایزی افلاطونی استوار است؛ تمایز بین باور[1] و معرفت[2]. (Newman 2010) بعضی از آنچه ما بدان باور داریم، شایستهٔ عنوان معرفت نیست، و بی‌اعتبار است. برای اینکه باوری اعتبار پیدا کند و شایستهٔ عنوان معرفت شود، باید معیارهایی را تأمین کند. در معرفت‌شناسی کلاسیک، در باب اینکه این معیارها چیست بین

1. persuasio
2. scientia

فیلسوفان، اعم از عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان و اعم از فیلسوفان ماقبل مدرن و مابعد مدرن، اختلاف‌هایی وجود دارد، اما در اصل این نگرش بنیادین اختلافی وجود ندارد.

ساختمان باورهای انسان حاوی عناصری است که از نگاه معرفت‌شناسی کلاسیک، بی‌اعتبار و ناموجه است. معرفت‌شناسی وظیفه دارد در این ساختمان بازنگری کند و این عناصر را از آن بیرون براند. برای این کار نیاز به تخریب ساختمان و ساختن بنا از نقطهٔ صفر است. مجدداً باید پی ساختمان ریخته شود، این‌بار به‌وسیلهٔ باورهایی معتبر و موجه. یک‌به‌یک عناصری که در این ساختمان جدید به کار می‌روند باید مورد سنجش قرار گیرند که آیا معیار اعتبار و توجیه را تأمین می‌کنند یا خیر. بنابراین، مسئلهٔ توجیهْ مبحثی اساسی در معرفت‌شناسی کلاسیک است.

تا اینجا با دو ویژگی مهم معرفت‌شناسی کلاسیک آشنا شدیم، محوریت مسئلهٔ توجیه و رابطهٔ یک‌سویه بین معرفت‌شناسی و علوم. معرفت‌شناسی به علوم اعتبار می‌دهد و آنها را توجیه می‌کند. توجیه در سنت معرفت‌شناسی مدرن به دو شیوهٔ عمده صورت گرفته است و به‌تبع این دو شیوه، فیلسوفان به دو دسته تقسیم می‌شوند: مبناگرایان و انسجام‌گرایان. در شیوهٔ انسجام‌گرایی، یک باور به‌شرطی موجه است که با سایر باورهای فرد در تعارض نباشد. بنابراین، در انسجام‌گرایی توجیه همراه و در باب همهٔ باورها، در نسبت با سایر باورها، حاصل می‌شود. (Kvanvig 2007) اما مبناگرایان بر این باورند که اگر همهٔ باورهای ما نیازمند توجیه به‌وسیلهٔ باورهای دیگر باشند، در نهایت هیچ باوری موجه نخواهد بود. بنابراین، امکان توجیه مقتضی این است که یک باور یا مجموعه‌ای از باورها به‌خودی‌خود موجه باشند، و موجه بودن آنها نیازمند هیچ فرایندی استنتاجی نباشد. (Fumerton 2005) فرایند توجیه کل ساختمان باورها از این باورهای خاص آغاز می‌شود و مرحله‌به‌مرحله سایر باورها نیز توجیه می‌شوند.

دکارت از مهم‌ترین نمایندگان شیوهٔ مبناگرایی محسوب می‌شود. دکارت پس از تردید در کل باورهای گذشتهٔ خود، به باور یقینی کوگیتو رسید. «فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت یک استنتاج نیست؛ چنین نیست که از «فکر می‌کنم»، «هستم» استنتاج شود، بلکه یک شهود عقلی است و نخستین عنصر از پی ساختمان دکارتیِ معرفت است. از این‌جا می‌توان به پاسخ این پرسش احتمالی پی برد که «چرا و براساس چه معیاری بعضی باورها به‌خودی‌خود موجه‌اند؟» در چارچوب معرفت‌شناسی دکارت، پاسخ این است: باورهایی که عقلاً صادق‌اند.

فیلسوفان کلاسیک تجربه‌گرا پس از دکارت، در نگرش کلی به معرفت‌شناسی تابع دکارت بودند، آنها نیز مبناگرایی دکارتی در مواجهه با مسئلهٔ توجیه را پذیرفتند، تنها با این تفاوت که معیار بی‌نیازی از توجیه و مبنایی بودن یک باور را نه شهادت عقل، بلکه گواهیِ تجربه دانستند. از نگاه این فیلسوفان، مبنای دستگاه معرفتی چیزی است که از تجربه حاصل شده و غیرمتکی به حافظه و سایر معارف و باورها است.

در تجربه‌گرایی کلاسیک، مسئلهٔ محوری عبارت است از نسبت بین ایده‌های ذهنی ما، از یک‌سو، و تجربیات ما، از سوی دیگر. تجربه‌گرایان به فرضیهٔ لوح سفید پایبندند و از این‌رو برخلاف عقل‌گرایان، ایده‌های عقلی‌ـ فطری افلاطونی‌ـدکارتی در فلسفهٔ آنها جایی ندارد. همهٔ ایده‌ها تجربی‌اند. لاک ایده‌ها را به ساده و مرکب تقسیم کرد؛ ایده‌های ساده حاصل تجربهٔ بی‌واسطه‌اند (مثل ایدهٔ رنگ سفید) و ایده‌های مرکب ترکیب‌هایی متفاوت از ایده‌های ساده‌اند (مثل ایدهٔ برف که از ایده‌های سادهٔ متفاوتی تشکیل شده است، ازجمله ایدهٔ رنگ سفید).

این نگرش در تجربه‌گرایی لاک هم در باب توجیه معارف صادق است و هم در باب منشأ آنها. (Orenstein 2002: 79-80) به عبارت دیگر، لاک در برنامه توصیفی خود منشأ همهٔ معارف را تجربیاتی می‌داند که به‌واسطهٔ آنها

ایده‌های ساده در ذهن تشکیل شده‌اند و در برنامهٔ توجیهی و اعتبارسنجیِ خود، معارف و ایده‌های مرکب را براساس نسبتشان با ایده‌های ساده معتبر/موجه یا نامعتبر/غیرموجه می‌داند. همین جایگاه مبنایی ایده‌های ساده نزد لاک (Locke 2012: 40-41)، در باب انطباعات[1] هیوم (Hume 2007: 50) و احساس[2] یا دادهٔ حسی[3] بی‌واسطه راسل (Russell 1972: 83 & 88-89) یا تجربهٔ حسی بی‌واسطهٔ کارنپ (Hylton 2007: 39) نیز صادق است. از این‌رو، تجربه‌گرایی عنوانی است برای دو آموزه، آموزه‌ای تطوری[4] در باب منشأ معرفت، و آموزه‌ای منطقی[5] در باب توجیه معرفت. (Orenstein 2002: 79)

در برنامهٔ توجیهی یا اصطلاحاً آموزهٔ منطقی، معارف ـ به‌تبع شکاکیت دکارت ـ باید مبتنی بر تجربیات تردیدناپذیر باشد. اما تنها تجربهٔ تردیدناپذیر، تجربهٔ حسیِ کنونی است، آن هم بدون در نظر گرفتن فرایند شیءسازی و عینیت‌بخشی. توضیح اینکه، تجربیاتی که در گذشته داشته‌ایم، اکنون نزد ما از ذخایر حافظه محسوب می‌شوند و از آنجا که حافظه همواره خطاپذیر است، تجربیاتی که در گذشته کسب کرده‌ایم، نمی‌توانند مبانی ساختمان معرفت تلقی شوند. پس مبانی شناخت محدود به تجربیات حسی کنونی است. بنابراین، مبانی شناخت در تجربه‌گرایی تجربهٔ صرف کنونی است، تجربه‌ای مستقل و بدون وابستگی به سایر تجربیات و ایده‌ها.هر یک از فیلسوفان تجربه‌گرا این عدم وابستگی را با تعبیر خاصی بیان کرده است. از سوی دیگر، در تجربهٔ کنونی نیز ممکن است در فرایند شیءسازی و عینیت‌بخشی خطایی رخ دهد، ممکن است نقش خرگوش روی کاغذ را هم‌اکنون به‌شکل مرغابی ببینیم یا بالعکس.

کواین نقطهٔ اوج این برنامه را طرح فلسفی کارنپ می‌داند. (Quine 1969b: 74)

1. impression
2. sensation
3. sense-datum
4. genetic thesis
5. logical thesis

کتاب *ساختار منطقی جهان* کارنپ قرار است نشان دهد چگونه همهٔ مفاهیم را می‌توان برحسب نسبت‌هایی میان داده‌های تجربی فهمید. به عبارت دیگر، این کتاب در نظر دارد چگونگی سیر از تجربیات حسی مختلف به سمت تشکیل مفهوم را نشان دهد: «برنامهٔ کارنپ، اگر با موفقیت به اتمام می‌رسید، ما را قادر می‌ساخت همهٔ جملات دربارهٔ جهان را به اصطلاح‌هایی دربارهٔ داده‌های حسی، به‌علاوهٔ منطق و نظریهٔ مجموعه‌ها، ترجمه کنیم». (Quine: 1969b: 74)

اما کواین نشان داد این برنامه شکست خورده است، و این شکست به‌علت عدم دقت فیلسوفان تجربه‌گرا در اجرای برنامهٔ مذکور نیست، بلکه ناشی از معضلی اساسی در خود این برنامه است، چراکه اساساً هیچ عنصر مستقلی در نظام معرفتی انسان موجود نیست تا بتواند به‌عنوان مبنای این ساختمان نقش ایفا کند. ساده‌ترین معرفت ما وابسته به نظام معرفتی پیچیدهٔ ما است و هرچه دربارهٔ ایده‌های ساده لاک، انطباعات حسی هیوم، دادهٔ حسی راسل و تجربهٔ بی‌واسطهٔ کارنپ می‌دانیم وابسته به نظام پیچیدهٔ علوم تجربی ما است. ما هرچه در باب شواهد حسی بی‌واسطه می‌دانیم، از جمله اینکه شواهد حسی بصری دو بُعدی است، وابسته به نظام معرفتی و علوم طبیعی ما است. (Quine 1960: 2) بنابراین، شواهد مستقلی وجود ندارد تا براساس آن برنامهٔ توجیهی را، آن هم با رویکرد مبناگرایانه، به پیش ببریم.

اما مخالفت کواین با برنامهٔ توجیهی صرفاً محدود به رویکرد مبناگرایانه در این برنامه نیست، بلکه رویکرد انسجام‌گرایانه در توجیه نیز از نگاه او مردود است، چراکه اساساً تلاش برای توجیه نظام معرفتی وابسته به شک دکارتی است که مطالبه‌ای دست‌نیافتنی دارد. (Quine 1969b: 74) مطالبهٔ شکاکیت دکارتی مقتضیِ این است که فیلسوف چشم‌اندازی خارج از چارچوب علوم داشته باشد و از آن چشم‌انداز به کل نظام علمی نگاه و