

معرفت شناسی خرد (۱)

* نویسنده: دکتر محمد لگنهاوزن

** مترجم: حسن مهرنیا

چکیده

در معرفت‌شناسی معاصر نکته مهم و اساسی این است که معرفت تنها یک باور صادق نیست، بلکه باوری است که صادقی موجه باشد. نویسندگان نیز در این نوشتار با تمایز نهادن میان فهم و معرفت در صدد بیان این مطلب است که برای فهم یک گزاره باید دلیل صدق آن گزاره را نیز دانست. نویسندگان در ادامه با به کارگیری رویکرد ابزارانگاران هیومی نسبت به معرفت، به تبیین نظرگاه خاص افلاطونی و ارسطو و نقاط اشتراک و افتراق هر یک از این دو دیدگاه با نظرگاه هیوم می‌پردازد. او همچنین به پیروی از ریچر هر سه نوع عقلانیت - ادراکی، سنجش‌گرانه و عملی - را متکی بر هم می‌داند و بر آن است که باور موجه، باوری

۱- واژه wisdom در این نوشتار اغلب به «حکمت» ترجمه شده است و مراد نویسنده نیز همین معنا است. اما از آن‌جاکه مباحث مقاله در کل ناظر به مسأله عقل و خرد است، عنوان مقاله را «معرفت‌شناسی خرد» نامیده‌ایم.

* Hajj Muhammad Legenhausen، استاد فلسفه پژوهشگاه امام خمینی (ره)

** کارشناس ارشد رشته فلسفه از دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۴/۱/۲۰؛ تاریخ تأیید: ۸۴/۲/۲۵

عقلانی است.

او در پایان نتیجه می‌گیرد که در باب عقلانیت آدمی یک مفهوم واحد وجود ندارد و انسان غیر از یک هوش کامل صرف توانایی‌های دیگری نیز دارد که در معرفت‌شناسی جدید باید به آن‌ها توجه شود. واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، آگاهی و شناخت، عقلانیت، توجیه و تبیین، باور، استدلال، احساس.

ما کسی را که دارای فهم و ادراک است، خردمند می‌نامیم. [بنابراین] فهم فراتر از معرفت صرف است. گاهی انسان چیزی را فهم و ادراک می‌کند، تنها از آن جهت که نسبت به آن آگاهی یافته است، بدون این که واقعاً آن چیز را بشناسند. برای فهم یک گزاره باید دلیل صدق آن گزاره را دانست. این موضوع را بیش‌تر می‌توان در نزد آگوستینوس قدیس^(۱) مشاهده نمود. اگر معرفت صرف نیازمند باور موجه است، فهم و آگاهی نیازمند تبیین است. اگر باور انسان مبتنی بر گواهی و شهادت یک شاهد قابل اعتماد باشد، او دارای یک باور موجه است؛ اما چنین شهادتی نیازمند این نیست که با فهم و آگاهی هم‌راه باشد، بلکه این گواهی ممکن است تنها بیان یک حقیقت باشد. برای فهم یک حقیقت باید بتوان با ارایه دلیل آن را تبیین نمود؛ یعنی باید بتوان نشان داد که چگونه می‌توان با برخی مبانی و اصول کلی، قوانین و قواعدی را از مجموع دیگر حقایق به دست آورد. خردمندان کسانی هستند که این مبانی کلی و چگونگی کاربرد آن‌ها در تبیین متعلق شناخت را می‌دانند. این نوع شناخت همان معرفتی است که یونانیان آن را "سوفیا"^(۲) می‌نامیدند.

حکمت، قسمتی از بخش عقلانی روح و ادراک است. ارسطو در بخش ششم کتاب اخلاق نیکوماخوسی،^(۳) بخش عقلانی روح را به دو قسم تقسیم نموده است: "به وسیله‌ی یکی از این‌ها در مورد نوع اشیایی می‌اندیشیم که مبانی آن‌ها نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد، و به وسیله‌ی بخش دیگر به امور متغیر می‌اندیشیم" (EN ۱۱۳۹ a ۵). روح عقلانی که در مورد اشیاء و امور متغیر به مراقبه می‌پردازد، همچنین به دو بخش دیگر تقسیم می‌شود: آن چه که به اعمال می‌اندیشد، و آن چه که به اعمال نمی‌اندیشد. مزیت بخش عقلانی روح که در باب اعمال به تفکر می‌پردازد، "آگاهی و اندیشه"^(۴) است، حال آنکه بخش عقلانی روح که به مبانی ثابت و لایتغیر می‌اندیشد، سوفیا نام دارد. در عین حال ارسطو نشان می‌دهد که ما باید معتقد به وجود دو نوع عقل مجزا از هم به نام‌های عقل نظری و

1. Saint Augustine (۳۵۴-۴۳۰)

۲. Sophia، حکمت یا سوفیا در زبان عادی و روزمره یونانیان هم شامل کمال هنرمندی در صنایع دستی و هنرها بود و هم شامل عالی‌ترین شناخت‌ها. (مترجم)

3. Nikcomachean Ethics

4. Phronesis

عقل عملی باشیم. زیرا این تقسیم‌بندی تنها بر تفاوت‌های موجود بین اشیایی مبتنی است که خود عقل به آن‌ها متوسل می‌شود. تبیین درست عقل مذاقه‌گر و نیز عقل عملی کاری درست و به جا است، با این شرط که با تمایل خوب و درست هم‌خوان و همراه باشد. (EN ۱۱۳۹ a ۳۰) ما می‌توانیم به موازات بحث از معرفت، فهم و نیز سوفیا، در مورد تمثیل موجود در واژه حکمت عملی نیز بحث کنیم. زیرا ممکن است کسی به خاطر راهنمایی‌های یک مشاور فهمیم و خردمند، بداند که در وضعیت خاصی چه کاری را انجام دهد، اما این با فهمیدن این نکته که چه کاری انجام دهد؛ یعنی با این که خودمان بتوانیم براساس مبانی و اصولی تصمیم به انجام کاری بگیریم، تفاوت دارد و دارای ارزش کمتری است. ارسطو علاوه بر این تمثیل، کوشش کرد تا نشان دهد مرحله‌ی "آگاهی" نوعی شناخت از مرحله "معرفت"^(۱) نیست. بلکه معرفت در نزد ارسطو مشترک لفظی است و به دو معنا به کار می‌رود. ارسطو معمولاً واژه معرفت (یا اپیستمه) را در مورد معرفت نظری به کار می‌برد، اما گاهی اوقات نیز آن را به گونه‌ای استعمال می‌نمود که گویی شناخت نسبت به هنر و مصنوعات هنری را نیز در بر می‌گیرد. (تا آن جا که) گفته می‌شود حتی خود اندیشه و نیز علم سیاست و تدبیر منزل هم تحت سیطره‌ی اپیستمه است. (EE ۱۲۱۸ b ۱۳)^(۲) بنابراین وقتی ارسطو اثبات می‌کند که آگاهی نوعی معرفت (اپیستمه) نیست، او باید می‌دانست که از اپیستمه به معنای نظری سخن می‌گوید.

منتقدان افلاطونی ارسطو، این استدلال او را که آگاهی نوعی معرفت نیست به چالش کشیدند. بنابراین باید مروری داشته باشیم بر آموزه‌ی افلاطونی در باب حکمت عملی و جنبه‌هایی از آن نظریه که ارسطو آن را غیرقابل قبول می‌داند. برای سهولت در امر مقایسه تفکر ارسطویی و افلاطونی در باب معرفت و حکمت عملی بهتر است دیدگاه آن‌ها را در قیاس با شکستی که رویکرد هیومی^(۳) نسبت به این نظریه‌ها داشته است، مورد بررسی قرار دهیم.

1. Episteme

۲- آروین بر این باور است که ممکن است معرفت یونانی به یک مجموعه‌ای از حقایق معروف، یا تبیین کسی که آن‌ها را می‌شناسد، اشاره داشته باشد. شکل آغازین معرفت به معنای یاد شده یک علم مستدل است، اما ارسطو همچنین صنایع و هنرهای دستی و اموری را که فاقد یک ساختار شدید استدلالی است، مواردی از معرفت می‌داند.

3. Humean Approach

به نظر هیوم، عقل بنده‌ی احساسات است؛ یعنی آن چه که اعمال انسان را شکل می‌دهد برخی تمایلات و احساسات است نه خود عقل. او بر این باور است که عقل تنها کارکرد ابزاری دارد؛ کارکرد عقل این است که جدیدترین و کارآمدترین وسایل برای ارضای تمایلات را فراهم آورد. افلاطون و ارسطو با این مدّعی هیوم که تمایلات، آدمی را به انجام فعل وامی‌دارد، موافق‌اند؛ اما به خلاف هیوم که کارکرد عقل را به یافتن بهترین وسایل برای ارضای تمایلات نفس محدود می‌کرد، معتقدند که عقل در ارزیابی تمایلات ما نقش ایفا می‌کند. آن‌ها این عقیده هیوم را که عقلانیت ابزاری بنده‌ی احساسات است، قبول دارند؛ اما همچنین بر این عقیده اتفاق نظر دارند که عقل کارکردهای دیگری غیر از عقلانیت ابزاری دارد.

افلاطون کارکرد عقل را به وسیله نظریه‌ی سه جزئی بودن روان^(۱) برشمرد. بخش‌های سه‌گانه روح (بخش شهوانی، احساسی و عقلانی) دارای تمایلات خاص خود هستند. میل به ثروت، شکوه و جلال، و حکمت، تمایلات این سه بخش هستند. اما بخش عقلانی روح همچنین این ویژگی و امکان را دارد که در میان تضارب و کشمکش بین دیگر تمایلات داوری نماید. عقل^(۲) و قوه تعقل^(۳) اغلب به صورت متناوب در مورد نبوغ و هوشیاری محض بخشی از روح به کار می‌رود که ممکن است برای انسان پول دوست، جاه طلب، و دوست‌دار حکمت و دانایی به یک اندازه مطلوب باشد. بنابراین افلاطون از ادّعی هیوم مبنی بر این که فرون اسیس (قوه تعقل) بنده‌ی احساسات است، در می‌گذرد. افلاطون، نیروی محرکه فرون اسیس (قوه تعقل) را به *logistikon* نسبت داده است که هم دارای بُعد ادراکی است و هم دارای بُعد انگیزشی.

سی. دی. سی. ریو (Reeve, 1988, p.125) در تفسیر کتاب جمهور افلاطون، دیدگاه او را با نظرگاه هیوم مقایسه نموده است. در حالی که هیوم را تنها کسی می‌دانند که یک نظریه ابزاری در باب عقلانیت ارائه نموده است، او در برخی موارد وجود یک مبنا برای نقد عقلانی برخی تمایلات را

1. Psyche
2. Nous
3. Phronesis

پذیرفته است؛ زیرا او معتقد است زمانی که احساسات مبتنی بر پیش فرض‌های غلط هستند، می‌توان آن‌ها را نامعقول دانست. (Hume, 1888, p.416) بسط و توسعه این سیر فکری می‌تواند در نهایت به چیزی منجر شود که آن را در مقابل نظریه‌ی ابزاری، نظریه‌ی تأمل‌گرایانه می‌نامند. براساس نظریه تأمل‌گرایانه‌ی عقلانیت^(۱)، ما دیگر متهم نیستیم به این که [امور] غیرعقلانی زمینه را فراهم می‌آورد تا با اطمینان خاطر آن چه را که بیش‌ترین ارضاء را به همراه دارد، انجام دهیم، نه این که براساس تمایلات واقعی خودمان عمل کنیم؛ بلکه در مظان اتهام چیزهایی هستیم که اگر از "اندیشه و تأمل به طرز مطلوبی" استفاده می‌کردیم، ممکن بود آن‌ها را داشته باشیم؛ یعنی اگر چنان چه از عوامل مرتبط با هم آگاه بودیم، به وضوح می‌اندیشیدیم و از تأثیرپذیری از امور تحریف شده در امان بودیم. بر مبنای این نظریه اگر باورهای غیرعقلانی پشتوانه‌ی تمایلات باشند، در آن صورت تمایلات غیرعقلانی خواهند بود.

نظرگاه افلاطون در مورد عقلانیت، نه یک نظریه ابزاری است و نه یک نظریه تأمل‌گرایانه؛ بلکه اساساً یک نظریه نقادانه است. (اصطلاح‌شناسی ریو) زیرا او معتقد است تمایلات انسان صرفاً زمانی که مبتنی بر باورهای غیرعقلانی است، غیرعقلانی نیستند، بلکه وقتی تمایلات مانع دست‌یافتن فرد به حقیقت می‌شوند نیز غیرعقلانی‌اند. بر مبنای نظریه نقادانه، برای این که تمایلات فرد عقلانی باشند، این کافی نیست که تمایلات برخی از مراحل ایده‌آل اندیشه و تفکر را از تباهی حفظ کنند، بلکه آن تمایلات نباید مانعی برای پی‌گیری حقیقت باشند. "بنابراین در مورد ماهیت استدلال، میان افلاطون و هیوم تفاوت بنیادین وجود دارد، منتها این تفاوت در نظرگاه خاص هر یک از آنان در باب عقلانیت یا اثبات‌پذیری است، نه در رویکرد آن‌ها به نقش قوه استدلال یا تعقل در نفس" (Reeve, 1988, p. 169).

تفسیری که ارسطو از فرون اسیس به دست می‌دهد به کلی متفاوت از تفسیر افلاطون است. نوس و فرون اسیس (یا عقل و آگاهی) هر دو متضمن توجه عقل به وضعیت‌های خاص است، اما این دو نوع

۱- می‌توان چنین نظریاتی را در آثار ریچارد برانت مشاهده نمود. ر.ک. به:

گرایش در نوس به ادراک و در فرون اسیس به عمل می‌انجامد. از نظر ارسطو فرون اسیس نیازمند فضیلت اخلاقی است، در غیراین صورت ما دیگر با فرون اسیس افلاطونی، یا هوشمندی صرف مواجه خواهیم بود. به نظر ارسطو، علاوه بر این نبوغ و هوشمندی، فضیلت اخلاقی و نیز هنر^(۱) مورد نیاز است، نه لوگستیکون^(۲) و تتوریا^(۳).

ارسطو همگام با افلاطون و هیوم معتقد است برای انگیزش و تحریک، وجود تمایلات ضروری است، در عین حال هیوم تمایلات را احساسات مستقل از استدلال می‌داند که به وسیله یک نوع مراقبه و تفکر دکارتی برای نفس واضح و روشن است، حال آن‌که ارسطو مفهوم تمایل درست و منطبق با غایت فرد را به کار می‌گیرد. این تمایل صحیح و درست یک آرزو و میل^(۴) برای نیل به خیر و سعادت و مرتبه اودموسی [ارسطویی]، و به خلاف تمایلات، برای ارضای امیال است و ارسطو چنین آرزویی را در بخش عقلانی روح جای می‌دهد. برای ایجاد یک میل عقلانی باید مضار و منافع فعلی و آینده اعمال متفاوت را به وسیله‌ی فرایند اندیشه محک زد؛ فرایندی که نتیجه آن یک میل و اشتیاق برای عمل کردن به همان شیوه‌ای خواهد بود که در مورد فهم [ایده] نیک انجام می‌دهیم. این آرزو ممکن است به خاطر نیروی انگیزشی آن یک تمایل در نظر گرفته شود، اما در عین حال بیش‌تر محصول اندیشه است تا احساس.

ارسطو همانند افلاطون به یک نظریه نقادانه در باب عقلانیت باور داشت. تمایلات عقلانی صرفاً آن تمایلاتی نیستند که به خاطر ابتناء آن‌ها بر برخی خطاهای موجود در اندیشه نمی‌توان آن‌ها را رد کرد. عوامل غیرعقلانی تنها دارای میل و احساس هستند، حال آن‌که عوامل عقلانی با عزم و تصمیم همراه‌اند (فرون اسیس). عزم و تصمیم تمایلی است محصول اندیشه که با آرزوی نیل به نیکی و سعادت آغاز می‌شود. مفهوم غایت شناختی نیک‌بختی و سعادت که ارسطو آن را به کار می‌برد، این نوع از آرزو برای رسیدن به سعادت را از آرزویی که قصد افزایش تمایلات فعلی شخص را دارد، متمایز

1. Arete

۲. Logistikon، بخش شمارگر و فکری روان را گویند. (مترجم)

۳- Theoria، یا مقام مشاهده و نظر که برای یونانیان بسیار ارزشمندتر از مقام عمل بود. (مترجم)

4. Boulesis

می‌سازد. درک درست خیر و نیک نیازمند اندیشیدن در مورد نوع موجودیت اشیاء است و برخی تصورات در باب چیستی اشیاء برای ذات آدمی مفید و مناسب‌تر است. درک درست نیکی همچنین نیازمند فضیلت است، "زیرا شرارت ما را به بیراهه می‌برد و موجب غفلت از نقطه آغاز افعالمان می‌گردد." (Irwin, 1988 ; EN ۱۱۴۴ a ۳۵)

افلاطون و ارسطو علاوه بر این که به لحاظ اصطلاح شناختی در تفسیر فرون اسپس اختلاف نظر دارند، بسیاری از جنبه‌های نظریه افلاطون مورد پذیرش ارسطو نیست. اولاً ارسطو معتقد بود که ایده‌ی نیک^(۱) افلاطونی یک ایده بی‌محتوا است. (EE ۱۲۱۷ b ۲۰) ارسطو دقیقاً همان طور که معتقد بود در باب هستومند هیچ مفهوم مشترک لفظی وجود ندارد و در عین حال ما آن‌ها را به شیوه‌های مختلف موجود می‌نامیم؛ به همان نحو معتقد بود خیر و نیکی از یک نوع تا نوع دیگر تفاوت دارد. به نظر ارسطو حکمت عملی باید بیش‌تر به مراقبه در خویش بپردازد و به نیکی‌ها و خیرات خاص ایده بیان‌دیشد تا به یک بینشی از شکل کلی ایده نیک. ثانیاً به نظر ارسطو: حتی اگر ایده‌ی نیک [چنان که افلاطون می‌گوید] وجود داشته باشد، یک امر سرمدی و لایتغیر خواهد بود. اما آن نیکی که ما در استدلال عملی با آن سروکار داریم چیزی است که با عمل می‌توان آن را درک نمود. (۲) (b ۱۰ EE ۱۲۱۸) ثالثاً: ارسطو ایده‌ی نیک را از این اصل اخلاقی^(۳) سقراطی اخذ نموده است که می‌گوید "معرفت، فضیلت است." ارسطو به عکس استدلال می‌کند که میان شناخت دلیری و دلیربودن تفاوت است. ممکن است پاسخ سقراط به این مسأله این باشد که لازمه‌ی دلیر بودن شناختی است متفاوت از این که دلیری چیست؛ بنابراین ارسطو استدلال طویلی را مطرح می‌کند مبنی بر این که چرا نباید حکمت عملی را نوعی معرفت (نظری) دانست. به نظر ارسطو حکمت عملی نیازمند فضیلت است و فضیلت را باید با عادت کسب کرد نه با ایده و نظر (Ibid, p. 56). او این نکته را مسلم می‌داند که به

1. Idea of Good

۲- چنان چه میخائیل اینوود توجه داده است، نکته‌ای که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی بدان تأکید می‌ورزد، به سختی مورد انتقاد افلاطونیان قرار می‌گیرد. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به:

- Eudemian Ethics, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1992) p.63 FF

3. Maxim

یک معنا^۲ نظر سقراط در این خصوص که هیچ چیز نیرومندتر از حکمت نیست، درست است؛ اما این که می‌گوید حکمت معرفت است، ناصواب گفته است. زیرا حکمت فضیلت است (و نه معرفت) منتها شکل دیگری از فهم است.^۳ (EE ۱۲۴۶ b ۳۵)

فیلسوفان معاصر نیز همانند ارسطو معتقدند معرفت‌شناسی در درجه نخست علاقه‌مند به شناخت اموری است که صادق‌اند. اما به نظر ارسطو مسأله‌ی معرفت همچون قوانین منطق و فیزیک لایتغیر است. معرفت‌شناسان معاصر، معرفت را به امور ثابت و لایتغیر محدود نمی‌کنند و گزارشات مستقیم و بی‌واسطه ادراکات و حافظه را نیز در کنار ادعاهای نظری در باب قوانین علم، شواهد و نمونه‌هایی از معرفت دانسته‌اند. به نظر معرفت‌شناسان معاصر ممکن است در مورد حکمت عملی دو سؤال مطرح شود: پرسش اول این است که آیا نتیجه‌ی به دست آمده از فرایند استدلال عملی مورد بررسی دقیق معرفت‌شناختی قرار نخواهد گرفت. و سؤال دوم این است که آیا هیچ مبنايي باقی خواهد ماند که بتوان براساس آن [استدلال] عملی را از [استدلال] نظری تمیز داد.

از پرسش دوم آغاز می‌کنیم. ارسطو تمایز بین [استدلال] عملی و نظری را مبتنی بر این واقعیت نمود که متعلق نظریه امری ثابت و لایتغیر است اما متعلق حکمت عملی، فعل امکانی است. اما به نظر نمی‌رسد این مبناي استواری باشد که بتوان با تکیه بر آن قائل به چنین تمایزی شد؛ زیرا می‌توان علم را دارای خاصیت مشاهده و پیش‌گویی رویدادها دانست و این در حالی است که جنبه‌ی امکانی آن ضعیف‌تر از افعال انسانی است و اصول موضوعه‌ی قوانین آن کم‌تر از تفسیری که انسان‌ها از خیر به دست می‌دهند، دست‌خوش تغییر است. علاوه بر این ارسطو در هرجایی که عقل عملی را از عقل نظری تفکیک می‌کند، پیش فرض او موفقیت و کامیابی او در انتقادهایی است که به مکتب افلاطونی داشته است. اگر حق با افلاطون باشد و درک درست ایده‌ی نیک بتواند راهنمای اعمال بشری باشد؛ به گونه‌ای که فضیلت متضمن حکمت باشد، در آن صورت ممکن است حکمت عملی به یک شناخت نظری از ایده نیک نیازمند باشد، از این رو به خاطر تأثیرپذیری حکمت عملی از امور امکانی (به جای امور سرمدی)، نمی‌تواند از معرفت متمایز باشد. سعی ما در اینجا دفاع از مکتب افلاطونی نیست؛ بلکه صرفاً می‌خواهیم در فقدان دلایل کافی، ارتباط حقایق انتزاعی و مبانی برای اعمال بشری را انکار

نماییم. ارسطو هیچ مبنایی را ارائه نکرده است که ما بتوانیم با آن مینا میان [حکمت] عملی و نظری تمیز قائل شویم. تصور کنید که ارسطو به این مسأله که غایت علم^(۱) نظری کشف حقایق سرمدی است، اعتراض نماید، در آن صورت می‌توان پاسخ داد که غایت به کارگیری حکمت عملی همچنین کشف حقایق سرمدی اخلاقی است. اگر ارسطو با این ایده که غایت حکمت عملی ایجاد افعال نیک خاصی است، مخالفت نماید؛ در آن صورت ما خواهیم گفت که غایت علم، پیش‌گویی رخدادهای خاص است.

پیشنهاد دیگری که برخی از فیلسوفان مطرح نموده‌اند این است که باید [حکمت] نظری را از [حکمت] عملی به معنای ضرورت تمیز داد. (Rescher, 1993, p.19) این مطلب را در تفسیری که گادامر از ارسطو به دست داده است می‌توان مشاهده نمود:

«چنان که ارسطو توضیح می‌دهد، روشن است که موجودات اخلاقی دارای یک شناخت عینی نیستند، یعنی فاعل شناسا در آن دور دست و در مقابل وضعیتی که مشاهده می‌کند، نایستاده است، بلکه او مستقیماً از آن چه که می‌بیند، تأثیر می‌پذیرد. این کاری است که او باید انجام دهد.» (Gadamer, 1975, p.280)

پرسش‌های عملی در این زمینه که در چنین وضعیت‌هایی چه باید کرد، هیچ‌گاه به تأخیر نمی‌افتند؛ حال آن که پرسش‌های نظری نیازمند پاسخ نیستند. اگر ما مخالف این عقیده باشیم که پاسخ به پرسش‌های عملی اغلب به تأخیر می‌افتند، در آن صورت این عقیده نیز که می‌گوید حتی کوتاهی و قصور در انجام عمل، یک نوع رفتاری را سامان می‌بخشد که به وضعیت‌های عملی پاسخ می‌دهد، مورد اعتراض قرار خواهد گرفت. این که آیا مفهوم ضرورت فی نفسه نشان دهنده نوعی مبنای فلسفی مورد علاقه برای تمایز میان نظر و عمل^(۲) است، مسأله‌ای است که ارسطو از زاویه دیگری به آن نگاه می‌کند.

ارسطو استدلال می‌کند که [حکمت] عملی باید با امور امکانی ارتباط داشته باشد؛ زیرا این امور

1. Science

2. Praxis

امکانی است که متعلق اندیشه ما است. اگر ما مسأله ثبات و عدم تغییر را در مقابل امور امکانی و محتمل الوقوع نادیده انگاریم، ممکن است هنوز ما بر این باور باشیم که [حکمت] عملی متأثر از افعال ما است؛ یعنی از چیزی متأثر است که ما آن را به عنوان نتیجه اندیشه و تفکرمان انجام می‌دهیم. اما حتی در این جا نیز ما نباید علم مطالعه رفتار انسانی را با استدلال عملی خلط نمائیم. برای من این امکان وجود دارد که بتوانم آن چه را که در وضعیت مفروض به عنوان نتیجه‌ی تفکر و اندیشه‌ام انجام می‌دهم، پیش‌بینی نمایم؛ چرا که من وضعیت روانی خودم را می‌دانم، اما این شناخت از آن چه که من انجام خواهم داد حکمت عملی نیست. ممکن است در این جا مفهوم ضرورت راه‌گشا باشد. یک وضعیت قریب‌الوقوع خاص را در نظر بگیرید. در این جا پرسش نظری این است که من در این شرایط چه خواهم کرد، و پرسش عملی این است که من در چنین شرایطی چه باید انجام دهم. وقتی چنین وضعیتی اتفاق افتاد، رفتار من پاسخی را برای پرسش عملی فراهم خواهد نمود اما برای پرسش نظری پاسخی ندارد. ما از نوع رفتار پاسخ سؤال نظری را در می‌یابیم اما خود رفتار به این سؤال ما پاسخی نمی‌دهد یا حداقل نیازی به پاسخ ندارد. از سوی دیگر رفتار من همان قدر که در مورد افعال ارادی می‌اندیشد، به همان میزان به پرسش نظری پاسخ خواهد داد. بنابراین باید [حکمت] عملی را از [حکمت] نظری که متضمن فهم افعال ارادی است، تمیز داد. استدلال عملی، استدلالی است که اگر چنانچه من بتوانم بگویم یک فعل ارادی را انجام می‌دهم، باید وجود داشته باشد؛ زیرا این استدلال چیزی است که نتیجه آن اندیشه و فعل است. علت این امر آن است که فعل ارادی نیازمند اندیشه‌ی عقلانی استدلال عملی است که پرسش‌های عملی آن را فوریت می‌بخشد.

تصور کنید که تمایز میان [حکمت] نظری و عملی را در خود مفهوم فعل ارادی مشاهده کنیم؛ در آن صورت این پرسش باقی خواهد ماند که آیا استدلال عملی می‌تواند متعلق واقعی یک تحقیق و پژوهش معرفت‌شناسانه باشد. معرفت‌شناسی در بدو امر با مسأله‌ی توجیه و تبیین ارتباط دارد. معرفت‌شناسی امری هنجاری است و ادعای شرایطی را دارد که تحت آن شرایط باورها با مواجهه و برخورد با عقلانیت شکل می‌گیرند. به عنوان مثال اگر کسی باورهای خود را نتیجه‌ی انجام خطاهای منطقی بداند (چنانچه در سیر از A و B به نقیض A و B) باورهای او غیرموجه خواهند بود.

به نظر ارسطو نتیجهٔ یک قیاس صوری عملی، یک فعل است نه یک گزاره. اگر معرفت‌شناسی منحصرأ با توجیه باورهایی سر و کار داشته باشد که می‌توانند درست یا غلط باشند، در آن صورت معلوم می‌شود بررسی عقلانیت افعال، خارج از محدوده معرفت‌شناسی خواهد بود. برای اصلاح این وضعیت دو راه وجود دارد:

راه اول این است که درک شخص از توجیه معرفت‌شناختی را بالا ببریم، به گونه‌ای که بتوان آن را در مورد افعال نیز به کار برد، یا این که ممکن است او باورهایی داشته باشد که بتوانند به عنوان نمایندگانی^(۱) برای افعال او و نتایج قیاس عملی به کار آید. ما می‌توانیم معیارهای موجود از توجیه و تبیین را به عنوان مبنایی برای ارائه تفسیر از شرایطی به کار ببریم که افعال تحت آن شرایط با یافتن یک نظریه در باب قیاس عملی توجیه می‌شوند؛ به گونه‌ای که بتوان به مفهوم یک قیاس عملی معتبر، معانی مختلفی داد. ما می‌توانیم از یک ارتباط ادراکی میان مقدمات قیاس و فعل، یا تصمیم به انجام فعل آغاز کنیم. تصمیم‌دارای دو جنبه ادراکی و جهشی^(۲) است. به وسیله جنبه جهشی زمانی فعل انجام می‌شود که تصمیم گرفته می‌شود، مشروط به این که شخص از انجام آن فعل سر باز نزند. جنبه ادراکی به صورت باوری است که باید فعلی را که قرار بود انجام دهد، به انجام رساند (واژه "باید" در این جا به معنی امکان است و نیازی به یک معنای اخلاقی ندارد. درست مثل وقتی است که کسی به دوستش می‌گوید "شما باید این پرتقال را امتحان کنید.") بنابراین اگر استنتاج گزاره "باید" از مقدمات قیاس درست باشد، و [اگر] فعل انجام شده موضوع این "باید" است و نیز این که این فعل انجام شده نتیجه‌ی تصمیمی است که گزاره‌ی "باید" آن را اظهار داشته است، در آن صورت می‌توان قیاس عملی را، به رغم این که نتیجه آن فعل است نه یک گزاره، معتبر و صادق دانست. به نظر ارسطو باوری وجود دارد که با افعالی که نتیجه آن یک قیاس عملی است، ارتباط دارد:

یک عقیده کلی است و عقیده‌ی دیگر با عوامل خاصی ارتباط دارد، ما در این جا به چیزی می‌رسیم که در درون قلمرو ادراک است. وقتی یک عقیده‌ی واحد از دو عقیده‌ی متفاوت حاصل

1. Proxies

2. Conative

می‌شود، نفس انسان باید در یکی از این دو عقیده، نتیجه را تأیید کند، اما در مورد دیگر عقاید مرتبط با نتیجه باید به طور بی‌واسطه عمل کند. به عنوان نمونه اگر چنانچه هر چیز شیرینی را می‌بایست چشید، و این چیز شیرین است؛ یعنی یکی از چیزهای شیرین است، کسی که می‌تواند فعلی را انجام دهد و از این کار منع نشده است، باید در عین حال واقعاً به همین نحو عمل کند.

راه دوم داوری و قضاوت در مورد توجیه قیاس عملی این است که قیاس عملی ارسطویی را به نفع قیاسی که نتیجه آن یک گزاره‌ی "باید" در موارد مذکور است (و نه یک فعل)، نادیده بگیریم.

البته این نوع رویکرد نسبت به پرسشهای موجود در باب توجیه تصمیم‌هایی که از راه استدلال عملی اتخاذ می‌شود، فرض می‌گیرد که عوامل جزمی تصمیم‌ها دارای ارزش صدق‌اند؛ یعنی اعتقاداتی از این دست، و این که "من باید فعل الف را انجام دهم" ممکن است صادق یا کاذب باشند. ممکن است کسی که قائل به یک نظریه‌ی غیرادراکی است، این پیش‌فرض را انکار کند، اما باید توجه داشت که در این مسأله آن چه هست صرفاً یک نظریه اخلاقی نیست، بلکه یک نظریه‌ی عام و کلی در باب استدلال عملی و اندیشه است. غیر از ادراک‌گرایی به سختی می‌تواند در زیر آتش انتقادات اخیر دوام آورد، بنابراین ممکن است یک رویکرد غیر ادراک‌گرایانه به نظریه کلی در باب اندیشه و تصمیم، حتی بسیار نامعقول به نظر آید.

رویکرد دیگر به مسأله اعتبار و صدق قیاس عملی این است که انواع خاصی از قیاس را به عنوان قیاس‌های صادق مطرح کنیم و از طرق افعال یا باورها، تصمیم‌هایی را که گرفته‌ایم به عنوان نتیجه بیان کنیم. ریچر در این زمینه پیشنهاد می‌کند: (Rescher, 1993, p. 13)

۱- رسیدن به X خوب است.

۲- A برای من مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به X است.

۳- انجام فعل A هیچ‌گونه تأثیر فرعی غیر مرتبط با X ندارد که منافع آن را به خطر اندازد.

۴- [بنابراین] انجام عمل A عاقلانه است.

لازم به یادآوری است که درک ارسطو از فرون‌اسیس (حکمت عملی)، اندیشیدن در باب نیکی و مذاقه نمودن در باب آن چه باید انجام دهیم را شامل می‌شود. ریچر این دو را به ترتیب عقلانیت

عملی و سنجش‌گرانه^(۱) می‌داند، و تمایز اصطلاح شناختی مفید است. در هر صورت همان طور که ریچر استدلال می‌کند، هر سه نوع عقلانیت ادراکی، سنجش‌گرانه و عملی به یک‌دیگر متکی هستند. عقلانیت عملی نیازمند عقلانیت ادراکی است، از آن جهت که اعمال انسان را باید اطلاعات و داده‌هایی راهبری کند که به لحاظ عقلانی تأیید شده باشند. اگر در باور شخص یکی از این اطلاعات در مورد شرایط فرد، یا وضعیت‌هایی که با آن روبرو است، قابل توجه نباشد، ممکن است آن شخص به طور عقلانی عمل نکند. عقلانیت عملی [همچنین] نیازمند عقلانیت سنجش‌گرانه است، از آن رو که افعال فرد باید به سمت اموری هدایت شود که باور به خوب بودن آن‌ها عقلانی باشد. عقلانیت عملی نیازمند یک تحلیل سودگرایانه و ارزش‌مدارانه است. آدمی برای ارائه یک تحلیل نیازمند عقلانیت ادراکی است؛ زیرا او باید باورهای موجود در نتایج افعال دیگری را توجه نماید. تحلیل، همچنین نیازمند عقلانیت سنجش‌گرانه است، تا با توجه به ارزش‌ها و منافع بتواند به تمایلات خوب و صحیح دست یابد.

تحقیق و پذیرش اطلاعات، فی‌نفسه یک فعالیت عملی است، و بنابراین با توجه به معیارهای عقلانیت عملی می‌توان آن را ارزش‌گذاری نمود. باور عقلانی در باب این جهان را تنها می‌توان از عملی که به لحاظ عقلانی مؤثر و مفید است به دست آورد؛ یعنی از یک فرایند درست کسب اطلاعات. ریچر همچنین پیشنهاد می‌کند که استدلال عملی، تنها روش عملی و قابل اجرای اعتباربخشی را فراهم می‌آورد و از قرائن و شواهد قابل تجربه‌ی ذهنی، حقایق عینی را استنتاج می‌کند. ما می‌توانیم براساس تجربه حسی در مورد واقعیت عینی اظهار نظر کنیم؛ زیرا وقتی ما دلیلی برای تردید نمی‌بینیم، خط‌مشی عملی پدیدار شدن [واقعیات عینی] را شواهدی دال بر واقعیت آن‌ها می‌دانیم. پذیرش نظریه ادراکی همیشه نیازمند حداقل یک فهم ضمنی است که باید در شرایط فعلی به شاهد فعلی بسنده کرد، و نباید خطا کرد و خود را به مخاطره انداخت.

استدلال در مورد عقلانیت، استدلال در مورد توجیه است. این ادعا که یک باور ناموجه است، بدین معنا است که اعتقاد داشتن به یک باور غیرعقلانی است. و نیز این ادعا که یک تصمیم خاص

عقلانی است، مثل این است که بگوییم یک تصمیم موخه است. همه مسائلی که در مورد بحث‌های معرفت‌شناسانه در باب توجیه ادعاهای معرفت‌گزاره‌ای مطرح است، اگر چنانچه در درون چارچوب عقلانیت عملی و سنجش‌گرایانه مستقیماً بازگو نشوند، قیاسی خواهند بود. این‌گونه مسائل، مبنای‌گرایان^(۱) را از نظریه‌پردازان انسجام‌گروی^(۲)، درون‌گرایان^(۳) را از برون‌گرایان و غیره جدا می‌کند. البته باید توجه داشت که توجیه ادعاهای تجربی را باید همچنین در ارتباط با توجیه تصمیم‌ها و ارزش‌ها مورد ملاحظه قرار داد. از سوی دیگر نظریه‌پردازان باید مؤلفه‌های عقلانیتی را که این تصمیم‌ها مطرح می‌کنند، در به‌کارگیری عقلانیت‌ها و ارزش‌های موجود مورد بررسی قرار دهند. ممکن است ما به عنوان نتیجه چنین بررسی‌هایی دریابیم که آیا واقعاً یک مفهوم واحد در باب عقلانیت آدمی وجود دارد، و یا این که مبانی که باورها، افعال و ارزش‌ها به وسیله آن مورد داوری قرار می‌گیرند، این نتیجه را تأیید می‌کنند که انسان غیر از یک هوش کامل صرف، دارای توانایی‌های دیگری نیز هست.

-
1. Foundationalists
 2. Coherence Theorists
 3. Internalists

مآخذ

1. Gadamer, Hans - George, Truth and Method (New York: Seabury, 1975).
2. Hume, David A Treatise of Human Nature, ed.L.A. Selby- Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1888).
3. Irwin, T. H. Aristotle's First principles (Oxford: Clarendon Press, 1988).
4. Reeve, C. D. C. Philosopher - Kings: The Argument of Plato's Republic (Princeton:
5. Rescher, Nicholas, A System of Pragmatic Idealism, vol.II: The Validity of Values, Princeton University Press), 1993.