



کتاب سل

چرا فلسفه اهمیت دارد؟

هلن بی بی

مایکل راش

ترجمه‌ی میثم پارسا

انتشارات شوند

سرشناسه: بی‌بی، هلن، ۱۹۶۸ - م. Beebee, Helen, 1968 -	
عنوان و نام پدیدآور: چرا فلسفه اهمیت دارد؟/ هلن بی‌بی، مایکل راش؛ ترجمه‌ی میثم پارسا.	
مشخصات نشر: تهران: انتشارات شَوند، ۱۳۹۹. ● مشخصات ظاهری: ۹۸ ص.	
فروست: فلسفه ● شابک: ۵-۲۴-۶۳۵۹-۶۲۲-۹۷۸ ● وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا	
یادداشت: عنوان اصلی: Philosophy, 2019	
موضوع: فلسفه ● موضوع: Philosophy	
شناسه افزوده: راش، مایکل، ۱۹۷۶ - م. ● شناسه افزوده: Rush, Michael, 1976 -	
شناسه افزوده: پارسا خانقاه، میثم، ۱۳۶۱ - ، مترجم	
رده‌بندی کنگره: BV۲ ●	رده‌بندی دیویی: ۱۰۰ ●
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۶۱۸۳۳۵۷	



Philosophy Why It Matters

Helen Beebee, Michael Rush

Meysam Parsa



آدرس: تهران، خیابان ولیعصر، بالاتر از میدان ولیعصر، کوچه‌ی روشن، پلاک ۴۰، طبقه‌ی ۲، واحد ۵
کد پستی: ۱۴۱۵۸۵۳۴۴۶ تلفن: ۸۸۳۹۲۷۰۲ - ۰۲۱

  | shavandpublication

ناشر: شَوَند

چرا فلسفه اهمیت دارد؟	هلن بی‌بی، مایکل راش	میثم پارسا
چاپ اول: پاییز ۱۳۹۹، تهران	تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه	قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان
چاپ و صحافی: طهرانی		
طرح روی جلد از میثم پارسا		

ISBN: 978-622-6359-24-5

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۵۹-۲۴-۵

فهرست

سیاسگزاری

مقدمه

۱. شناخت خودمان

۲. شناخت مباحثات عمومی

۳. شناخت جهان

۴. فهم این که چگونه رفتار کنیم

خاتمه

برای مطالعه‌ی بیشتر

سپاسگزاری

مایلیم از پاسکال پورچرون و الن مک‌دونالد-کرامر در انتشارات پولیتی برای تشویق، اشتیاق، کارآمدی و توصیه‌های خوب‌شان تشکر کنیم، و همین طور از سه بازبین و داورِ ناشناسی که نظرات و پیشنهادات‌شان اصلاحات و بهبودی زیادی را موجب شد.

سپاس از آل بیکر برای گفتگوهای درباره‌ی ایده‌ی کتاب، که به ایده‌ی کتاب متفاوتی انجامید و باز هم به ایده‌ی کتاب دیگری منتهی شد، و نهایتاً کار به این کتاب ختم شد. همچنین، از افراد زیر تشکر می‌کنیم که پیش‌نویس کتاب را خواندند و نظر دادند: سمی بُردمن، متیو التون، هری گری، جاسمین هی، آنلی جفرسون، پائولین کوویات-هادسون، امیلیا میسنر، متیو راش، و اما سالیوان-بیست. همگی فوق‌العاده‌اید.

این کتاب را به هری لسر (۱۹۴۳-۲۰۱۵) تقدیم می‌کنیم: آموزگاری الهام‌بخش، همکاری سخاوتمند و یک دوست.

مقدمه

شاید دلیل‌تان برای خواندنِ کتاب حاضر این باشد که دوست دارید در این باره بیشتر بدانید که فلسفه چگونه می‌تواند به زندگی و فهم‌تان از دنیای پیرامون‌تان پیوند بخورد. شاید این کتاب را در دست گرفته‌اید تا یاری‌تان کند که دریابید آیا باید فلسفه را به طور رسمی‌تری مطالعه کنید یا نه؛ شاید شک دارید که در کدام دوره‌های دانشگاه شرکت کنید. ما قویاً به ارزش و فایده‌ی فلسفه در هر مرحله از زندگی باور داریم. فلسفه اهمیت دارد.

فلسفه اهمیت دارد، زیرا در پی فهم و تفکر شفاف است و آن را ترویج می‌کند، و از آن رو که در عمل کارآمد و سودمند و ذاتاً جذاب است، و از حیث فرهنگی و تاریخی اهمیت دارد. این‌ها ادعاهای بزرگی هستند، اما در این کتاب نشان خواهیم داد که چرا از نظر ما جملگی صادق و درست‌اند. البته فلسفه تنها رشته‌ی ارزشمند نیست، و هر حوزه در تلاشی مشترک برای درک جهان نقش خودش را ایفا می‌کند، با این همه خواهیم دید که فلسفه نقش مهم و ممتازی را بر عهده دارد.

فلسفه گذشته از این که اهمیت دارد، به بدفهمی‌هایی نیز دچار شده است: شاید آن چیزی نباشد که فکر می‌کنید. خبر خوب این که فلسفه دورتادورتان را فراگرفته و به احتمال زیاد تا به حال نیز پرسش‌هایی مشخصاً فلسفی از خودتان پرسیده‌اید، حتی اگر نمی‌دانستید که چه کاری انجام می‌داده‌اید. اگر تا به حال از خودتان پرسیده‌اید که آیا والدین مجازند که عمل‌های پزشکی پرهزینه و پرخطر را برای فرزندان‌شان طلب کنند یا نه؛ اگر در این باره بحث پرشوری داشته‌اید که موسیقی راخم‌انینف^۱ به راستی از گروه خشم علیه ماشین^۲ بهتر است؛ اگر به این فکر کرده‌اید که چطور می‌توانیم بفهمیم که رهبران منتخب‌مان به خاطر منافع خودشان به ما دروغ می‌گویند و اگر این طور است باید نگران باشیم یا نه؛ اگر برای‌تان سوال است که چطور می‌توانیم باور کنیم که علم فیزیک به ما می‌گوید که جهان به راستی چگونه است، و به علاوه چطور می‌توانیم به خدا باور داشته باشیم؛ اگر در این باره فکر کرده‌اید که آیا ما واجد اراده‌ی آزاد و حدی از کنترل بر اعمال‌مان هستیم، یا یکسره تحت فرمان جریان‌های طبیعی ناخودآگاه قرار داریم - درست مانند وقتی که روی یخ لیز می‌خورید یا برگ‌ها از درخت می‌افتند - آنگاه اولین گام را در راه فلسفه برداشته‌اید. همه‌ی این‌ها پرسش‌هایی فلسفی هستند و همگی پرسش‌هایی‌اند که وقتی به جهان پا می‌گذارید ممکن است برای‌تان مطرح شوند.

می‌توانیم تا اندازه‌ای با این پرسش‌ها درگیر شویم بی آن که دانش عمیقی از فلسفه داشته باشیم. اکثر مردم همین کار را می‌کنند، اما اگر اندک دانشی داشته باشیم از نظریه‌های فلسفی و روش‌هایی که پرسش‌ها را تعریف می‌کنند و برای انواع پاسخ‌هایی که می‌توانیم با تفکر عقلانی ارائه دهیم مرزی می‌گذارند، این امکان وجود دارد که به صورت ثمربخش‌تر، کامل‌تر و رضایت‌بخش‌تری با آن‌ها درگیر شویم. فلسفه به شما مجال می‌دهد تا به همه‌ی چیزهایی که قبلاً شما را جذب می‌کردند علاقه‌مند شوید، و در عین حال، عمیق‌تر با آن‌ها مواجه شوید. به این دلیل فلسفه برای شما اهمیت دارد. هر بار که با انواع پرسش‌هایی که با آن‌ها مواجه می‌شویم

عمیق‌تر درگیر شویم، می‌توانیم با غنای بیشتری زندگی کنیم و شروع کنیم به برملا کردن نوعی تفکر آشفته که در مقابل جریان آرام جهان عمل می‌کند و افرادی از آن استفاده می‌کنند که می‌خواهند مواضع قدرت‌شان و تأثیرگذاری بر دیگران را حفظ کنند. به این دلیل فلسفه برای همه اهمیت دارد.

چندین دلیل نسبتاً خوب وجود دارد که روشن می‌کند چرا ممکن است در مورد چیستی فلسفه دچار اشتباه شده باشید. شاید فلسفه در مدرسه به شما تدریس نشده باشد؛ در مدارس فلسفه به طور گسترده آموزش داده نمی‌شود. تنها آن قدری در تفکر عموم شناخته شده که مورد تمسخر و حمله قرار بگیرد، و به درستی فهمیده نمی‌شود، چرا که همه لطیفه‌ها را تنها به عنوان لطیفه می‌فهمند. فلسفه چیزی مربوط به مسائل انتزاعی است که همواره مناسب گفتگوهای سطحی نیستند.

در نتیجه، شاید فکر کنید فلسفه صرفاً چیزی است در وادیِ ابراز عقیده، یا مستلزم این است که تمام طول روز بنشینید و بپرسید که آیا صندلی‌تان وجود دارد یا نه. ممکن است فکر کنید فلسفه در واقع تنها به الهیات یا برخی دیگر از فعالیت‌های دینی شباهت دارد، یا این‌که عمدتاً مستلزم غور و تأمل است. حتی شاید فلسفه را با روان‌شناسی اشتباه بگیرید. از نظر تاریخی فکر مضحکی نیست، زیرا روان‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه شکل گرفته است، گرچه بیش از یک قرن است که مسیرشان را از هم جدا کرده‌اند. یا شاید فکر کنید فلسفه چیزی است که تنها برای دوره‌ای طولانی در گذشته انجام می‌گرفت یا، اگرچه هنوز هم وجود دارد، تنها توسط افرادی در کتابخانه‌های گرد و غبار گرفته دنبال می‌شود که نمی‌توانند آسیبی به کسی برسانند یا مانعی ایجاد کنند.

کاربرد رایجی از واژه‌ی «فلسفه» وجود دارد که مردم وقتی چیزی شبیه به این جمله که «دم رو غنیمت بشمار» این فلسفه‌ی منه! را می‌گویند در ذهن دارند، یا وقتی می‌پرسند، «پس فلسفه‌ی تو چیه؟». می‌توانیم از کاربردهای این‌چنینی این کلمه معنایی به دست آوریم، اما این معنایی نیست که فیلسوفان از آن در ذهن دارند. گذشته از این، منظور فلاسفه از کلمه‌ی «فلسفی» این هم نیست که بگوییم فلاتی در مواجهه با برخی از خبرهای بد بسیار فلسفی [حکیمانه و با آرامش] برخورد می‌کند.

منظور فلاسفه از «فلسفه» - و می‌دانیم که این تعریف عجلتاً چندان مفید نیست - تنها مجموعه‌ای از اصول، نظریه‌ها، تکنیک‌ها، روش‌ها، و پرسش‌هایی است که امیدواریم در باقی این کتاب درکی از آن‌ها به شما ارائه دهیم. فلسفه مجموعه‌ای است که به واسطه‌ی برخی از مضامین رایج در پژوهش عقلانی، اندیشه‌ی انتقادی و تفکر نظام‌مند مرزبندی شده است، اما موضوع آن، چنان که خواهیم دید، به شکل چشمگیری متنوع است.

مهم است که به یاد داشته باشیم هیچ کس حق انحصاری در استعداد فلسفی ندارد. به آینه نگاه کنید: اگر کسی که می‌بینید هم‌اکنون فیلسوف نیست، دست‌کم فیلسوفی بالقوه است. چه قصد داشته باشید مطالعه‌ی رسمی فلسفه را آغاز کنید، چه هم‌اکنون مشغول مطالعه‌ی فلسفه باشید، و چه صرفاً علاقه‌مند باشید که بفهمید چرا این پرسش‌ها موضوعات مسخره‌ای نیستند، این کتاب برای شما مناسب است.

شاید انتظار کتابی را درباره‌ی فلسفه داشته باشید که پر از اسامی فلاسفه و فهرستی از دستاوردهای‌شان باشد، اما ما این کتاب را به همین جا محدود کرده‌ایم زیرا مهم است که ببینیم شما چگونه می‌توانید روش‌ها و تکنیک‌های فلسفه را بگیرید و آن‌ها را در اموری که برای‌تان مهم است یا علاقه دارید به کار بگیرید. فلسفه درباره‌ی افراد نیست، درباره‌ی ایده‌ها است.

اشتباه است که بگوییم تنها کسانی که فلسفه را به شیوه‌ای دقیق و مدون مطالعه می‌کنند می‌توانند غرق در اندیشه‌های فلسفی شوند، یا فواید فلسفه تنها برای این افراد مهیا است. چنان که گفتیم، در همین لحظه نیز سرآغازهای فلسفه شما را احاطه کرده‌اند. اما این هم درست است که مجموعه‌ای از دانش‌ها و مجموعه‌ای از روش‌های نظام‌مند وجود دارد که امکان آموختن‌شان هست؛ امکان بهتر و بدتر شدن در مهارت‌های تأمل و تحلیل فلسفی وجود دارد. این کتاب، کتابی درسی نیست که مجموعه‌ای از دانش‌های فلسفی را، یا تاریخ فلسفه را از آغازش در دنیای باستان خلاصه کرده باشد، و یا کتابی درباره‌ی یک سنت فلسفی بزرگ خاص از میان سنت‌هایی که در یونان، هند، یا چین گسترش یافته‌اند هم نیست.

فلسفه در ریشه و اصل خود چیزی مربوط به فهم نظام‌مند اندیشه‌های‌مان و ارزیابی منطقی استدلال‌های‌مان است. فلسفه مروج تأمل جدی، تفکر موشکافانه، و بیان روشن ایده‌های گاهاً پیچیده و دشوار است. اگر بخواهیم زندگی‌مان معنادار باشد، اگر بخواهیم به طور منسجم در مورد مسائلی از میان طیف وسیع موضوعاتی که قبلاً اشاره کردیم و حتی بیش از آن‌ها با دیگران بحث و گفتگو کنیم، باید بتوانیم مطمئن شویم که اصطلاحات و مفاهیمی که در این گفتگوها به کار می‌گیریم خود

منسجم هستند، و تصادفاً حرف خودمان را نقض نکنیم یا یقین کنیم که در مورد یک چیز واحد حرف می‌زنیم. بعضی از این اصطلاحات تأثیر روشنی بر مسائل و پرسش‌های مهم اجتماعی می‌گذارند. اگر تلاش نکنیم که معنای اصطلاحات «درست» و «غلط» را روشن کنیم، نمی‌توانیم درک کنیم که در این بحث که حمله به کشوری دیگر درست است یا نه، یا سازمان تأمین اجتماعی باید به مردم اجاره دهد که در مورد اتانازی^۳ حق انتخاب داشته باشند یا نه، چه می‌گذرد. اگر به طور انتقادی ارزیابی نکنیم که چه چیزی یک اثر را به اثری هنری تبدیل می‌کند، نمی‌توانیم برخی از مهم‌ترین مساعدت‌هایی را که برخی از بهترین ذهن‌هایمان به تمدن کرده‌اند به طور کامل دآوری، مقایسه یا تحسین کنیم.

یا مثال دیگری را در نظر بگیرید: ما معمولاً فرض می‌کنیم که اختیار و اراده‌ی آزاد داریم. شاید هرگز به‌صراحت در موردش فکر نکرده باشید، اما هر زمان که روی تصمیمات مهم فکر می‌کنیم، یا برنامه می‌ریزیم که برای شام چه بخوریم، این اختیار را در پس‌زمینه فرض گرفته‌ایم. ما فکر می‌کنیم که می‌توانیم دست به انتخاب‌های اصیل بزنیم، و دوست داریم فرض کنیم که این کار مستلزم آن است که پیش از انتخاب کردن، قادر باشیم به هر مسیری برویم. روشن است که آشتی دادن این عقیده با ایده‌های فلسفی و علمی دیگر که موجه و متقاعدکننده به نظر می‌رسند، بسیار دشوار است.

قضاوت درست درباره‌ی باورهای شهودی‌مان در مورد جهان، و در عین حال قضاوت درست درباره‌ی فهم علمی‌مان؛ تصمیم‌گیری در مورد این‌که چگونه گرایش‌های سیاسی‌مان را در پرتو تعهدات اخلاقی اصلاح کنیم؛ درک تفاوت میان عقیده و معرفت، تا کمک‌مان کند تصمیم بگیریم به کدام ایده‌ها متعهد باشیم: همه‌ی این‌ها، و

بیشتر، پرسش‌های فلسفی هستند.

چنان که گفتیم، اهمیت این فعالیت‌ها منحصر به مطالعات رسمی فلسفه نیست، اما یکی از چیزهایی که مطالعه‌ی رسمی فلسفه می‌تواند به شما بدهد مهارت و آشنایی با مجموعه‌ای از تکنیک‌ها، استراتژی‌ها، و ابزارهای فکری است که می‌توانند بسط و توسعه یابند و به شکل موثری در حوزه‌های مختلف زیادی در بحث و مناظره به کار آیند.

فصل‌های این کتاب مجموعه‌ای از مضامین کلی را شامل می‌شوند - جنبه‌هایی از زندگی‌مان یا دنیای اطراف‌مان که ممکن است بخواهیم به طور کامل‌تر درک‌شان کنیم - و شرح می‌دهند که چگونه فلسفه می‌تواند به فهم ما کمک کند. می‌خواهیم همین طور که پیش می‌رویم شما را با برخی از نظریه‌های فلسفی آشنا کنیم. اکنون شایسته است که بگوییم، و بجاست که حین خواندن این کتاب به یاد بیاورید که، همه‌ی این نظریه‌ها به طور جدی و تماماً مورد اختلاف هستند و هیچ اجماعی در موردشان نیست. این امر بیش از آن‌که عاملی برای نگرانی باشد، پیامد اجتناب از جزمیت و گشوده ماندن به روی بازنگری نظریات‌مان به دنبال ظهور نشانه‌ها و شواهد جدید است. این قابلیت است که فلسفه در آن با سایر علوم زمانی که هر کدام به‌خوبی عمل کنند، اشتراک دارند. شاید قبلاً با بعضی از این نظریه‌ها مواجه شده باشید، اما شاید به صورتی مطرح نشده بودند که بتوانید در موردشان تردیدهای معقولی داشته باشید، و سطح مباحث رایج کنونی و در جریان، قریب به یقین کم‌اهمیت جلوه داده می‌شد. همچنین به‌ویژه در کلاس‌های علوم در مدرسه نظریه‌های رسمی را آموخته‌اید، و قابل درک است که در این موارد، این واقعیت را

فراموش می‌کنید که زمانی انبوهی از گزینه‌های جذاب وجود داشت. فلسفه حتی بیش از بسیاری از حوزه‌های علوم پایه این‌گونه است: احتمالات فلسفی رایج بسیاری وجود دارد که باید درباره‌ی آن‌ها تأمل کنیم. ارزیابی این تبیین‌ها و نظریه‌های رقیب یکی از بهترین روش‌هایی است که به مدد آن می‌توانید مهارت‌های تحلیلی و فلسفی‌تان را ارتقاء دهید. در واقع، بهتر شدن در مهارت‌های اصلی فلسفه اساساً مستلزم درگیری فعالانه با فلسفه است، و نه فقط یادگیری منفعلانه‌ی آنچه فلاسفه‌ی دیگر گفته‌اند. باید خودتان را درگیر کنید!

هدف باقی کتاب این است که نگاهی اجمالی از برخی احتمالات و ابزارها، استراتژی‌ها و تکنیک‌هایی ارائه دهد که با آن‌ها بتوانید به این شیوه با مباحث فلسفی درگیر شوید. در فصل اول به این نکته می‌پردازیم که چگونه می‌توانیم خودمان را بهتر درک کنیم: من چه هستم؟ چه چیزی من را انسان می‌کند؟ آیا وجودم بعد از مرگ ادامه می‌یابد؟ آیا من اراده‌ی آزاد دارم؟ در فصل دوم به شناخت مباحثات عمومی می‌پردازیم. چگونه می‌توانیم بگوییم سیاستمداران ما حقیقت را می‌گویند؟ آیا مهم است که حقیقت را بگویند؟ همچنین به این مسئله‌ی کلی‌تر می‌پردازیم که آیا می‌خواهیم باورهایمان تا حد ممکن واقعی باشند. فصل سوم به شناخت جهان توجه دارد. آیا علم می‌تواند همه‌ی آن‌چه باید بدانیم را به ما بگوید؟ آیا مشخصاً حقایق دینی وجود دارند؟ آیا می‌توانیم به خدا باور داشته باشیم و به توفیق فیزیک متعهد بمانیم؟ چه چیزی شاهد و گواهی بر اعتبار دیدگاه‌های دینی یا علمی به شمار می‌آید؟ فصل چهارم این پرسش را مطرح می‌کند که چطور باید با یکدیگر رفتار کنیم؟ اجازه‌ی چه رفتاری را با مردم داریم؟ چه حق و حقوقی داریم که انتظار داریم دیگران به آن‌ها احترام بگذارند؟ در خاتمه مطالب را با مرور اجمالی برخی از مسائلی که فلاسفه به آن‌ها می‌اندیشند اما در چارچوب این کتاب نمی‌گنجد (بسیار زیاد هستند!) به پایان می‌بریم و روش‌هایی را برای پاسخگویی به

دامنه‌ی وسیعی از پرسش‌هایی که این مقدمه را با آن شروع کردیم پیشنهاد می‌کنیم.

امیدواریم این مضامین طنینی در شما ایجاد کنند. همه‌ی ما با برخی از اعمال دینی مواجه بوده‌ایم، شاهد مناظره‌های عمومی بوده‌ایم یا شاید در آن‌ها شرکت کرده‌ایم، کسی را برای رفتار خوب یا بدش قضاوت کرده‌ایم، دست‌کم چند باور علمی ساده داریم، و برای‌مان سوال است که پس از مرگ چه اتفاقی می‌افتد. فلسفه اهمیت دارد، زیرا اکثر ما تا حدی گرایش‌ات فیلسوفانه داریم، حتی اگر برخی از شما تاکنون متوجه آن نشده باشید.

شناخت خودمان

من چه هستم؟ انسان بودن چیست؟ آیا پس از مرگ هم به حیات خود ادامه خواهیم داد؟ - به طوری که دست کم به لحاظ اصولی، به بهشت بروم یا در قالب یک الاغ به تناسخ برسم؟ چه رابطه‌ای میان ذهن و مغز من وجود دارد - یا آیا آن‌ها چیز واحدی هستند؟ اگر میان مغز مردان و زنان تفاوتی وجود دارد، آیا معنایش این است که تفاوت میان رفتار مردان و زنان ذاتی است و بنابراین اجتناب‌ناپذیر است؟ آیا من اختیار و اراده‌ی آزاد دارم، یا صرفاً به واسطه‌ی مغز و محیط اطرافم برنامه‌ریزی شده‌ام تا به روش‌های مشخصی رفتار کنم؟

این‌ها پرسش‌های بسیار خوبی‌اند، و به بیان کلی پرسش‌هایی فلسفی هستند - یا حداقل، نوع پاسخ‌های رضایت‌بخشی که به دنبال‌اش هستید شاید چیزی نباشد که علوم بتوانند به آن‌ها پاسخ دهند، یا دست‌کم به‌تنهایی نمی‌توانند. دو پرسش نخست را در نظر بگیرید. اگر از یک زیست‌شناس بپرسید که چه پاسخی برای پرسش اول دارد، احتمالاً به شکل مضحکی به شما نگاه می‌کند. شما چه هستید؟ انسان هستید، عضوی از گونه‌ی *انسان هوشمند*^۴. جواب خوبی بود. پرسش بعد: *انسان بودن چیست؟ ساده است! کافی است عضوی از گونه‌ی انسان هوشمند باشید.*

آیا جواب پرسش‌های‌تان را گرفته‌اید؟ احتمالاً نه. احتمالاً از قبل همه‌ی این‌ها را می‌دانستید، پس اگر در ابتدا چنین سوالاتی را مطرح کرده‌اید، احتمالاً این‌ها پاسخ‌هایی که می‌خواستید نبودند. بنابراین، به جای آن سعی کنید از یک فیلسوف بپرسید و ببینید چه اتفاقی می‌افتد. حتی بهتر است از فیلسوف بخواهید که برخی از ابزارهای اولیه و بنیادی را به شما بدهد - برخی از مفاهیم، پیشنهاداتی درباره‌ی این‌که چگونه باید به این پرسش‌ها نزدیک شوید، چند استدلال برای این‌که ارزیابی کنید - و سپس سعی کنید به پاسخ‌ها دست یابید.

انسان‌ها، اشخاص، مغزها، و ذهن‌ها

بیایید دوباره با روش فلسفی‌تری شروع کنیم. البته زیست‌شناس ما درست می‌گفت: همه‌ی ما انسان‌ایم - یعنی عضوی از گونه‌ی *انسان هوشمند*. به معنایی، ما چنین

چیزی هستیم (فلاسفه خیلی دوست دارند از «به معنایی» استفاده کنند. معمولاً این ترکیب بر این دلالت دارد که ادعای مطرح شده را می توان به شیوه های مختلفی فهمید، و مهم است که بین آن ها تمایز بگذاریم). اما آیا انسان بودن ما رانعریف می کند؟ آیا برای ما ذاتی است؟ می توانیم پاسخ به این پرسش را با طرح این مسئله شروع کنیم که چه چیزی در مورد ما انسان ها خاص است. البته ویژگی های مختلفی در انسان ها وجود دارد که در موجودات دیگر نیست (تا جایی که می دانیم). اما هیچ چیز ویژه ای به طور فی نفسه و به تنهایی در مورد داشتن دو تا انگشت شست یا دو پا و دو دست وجود ندارد. و بعضی از ویژگی هایی که ممکن است فکر کنید خاص ما هستند تنها منحصر به انسان ها نیستند، مانند توانایی برقراری ارتباط یا فکر کردن. بسیاری از گونه های دیگر می توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند - با پارس کردن یا جیرجیر کردن یا رقصیدن، یا هر چیز دیگر. به همین ترتیب، به نظر می رسد که برخی گونه های دیگر - برای مثال سگ ها - می توانند دست کم تفکری ابتدائی داشته باشند: سگ ولگرد غذا می خواهد و فکر می کند اگر برای شما شیرین کاری کند، چیزی گیرش می آید.

از این رو شاید خصلتی که خاص انسان باشد - چیزی که واقعاً برای ما مهم است - توانایی ما در برخی از انواع تفکر است. مثلاً ما تنها از دنیای اطراف مان آگاه نیستیم، بلکه خود آگاه نیز هستیم: یعنی می توانیم در مورد خودمان فکر کنیم. نه تنها می توانید درباره ی یک رویا پردازی کنید، بلکه حتی می توانید به این حقیقت هم فکر کنید که ده دقیقه ی ارزشمند را صرف این خیالات کرده اید، و از خود بپرسید که آیا نمی توانستید کار مفیدتری انجام دهید. ما می توانیم برنامه های درازمدتی داشته باشیم، و می توانیم به زندگی مان به صورتی فکر کنیم که نوعی ساختار روایی به آن بدهیم. گذشته از این، می توانیم مشخصاً به طر قی / اخلاقی فکر کنیم. و چیزهایی از این دست. بگذارید موجودی که همه ی این ظرفیت های ذهنی را دارد - و مطمئناً آن را با دقت زیاد تعریف نکرده ایم - یک شخص [۵](#) بنامیم.

باید اشاره کنیم که این طرح و ادعایی مناقشه‌برانگیز است: فلاسفه در مورد این که شخص بودن چیست، اختلاف نظر دارند. به دفعات در این کتاب خواهید دید که فلاسفه تقریباً در مورد همه چیز اختلاف نظر دارند؛ و احتمالاً خواهید دید که ما ادعاهای زیادی را مطرح می‌کنیم که شما نیز با آن‌ها مخالف‌اید. اما حکایت همین است: عدم قطعیت و تردید همان چیزی است که اگر می‌خواهید دست به کار فلسفه شوید، باید یاد بگیرید که به آن علاقه‌مند باشید. نکته‌ی مهم این است که تنها به این فکر نکنید که «اوه، فلان جواب اشتباه است»، بلکه توقف کنید و به این توجه کنید که چرا اشتباه است، چه پاسخ متفاوتی می‌توان داد، و چرا این پاسخ می‌تواند بهتر باشد. فلسفه تنها اندیشه‌ی انتقادی نیست؛ بلکه شامل خلاقیت هم می‌شود. اگر فکر می‌کنید یک دیدگاه فلسفی به‌خصوص، پاسخ اشتباهی به پرسش مورد نظرتان می‌دهد، یا مسئله‌ای که قرار بود حل کند را حل نمی‌کند، وظیفه‌ی شما به عنوان فیلسوف این است که به دیدگاه بهتری فکر کنید - دیدگاهی که پاسخ درستی ارائه می‌دهد یا مسئله را حل می‌کند.

طبق شیوه‌ی تفکر در باب خودمان که توضیح دادیم، شخص بودن در اصل لازم نیست که حتماً خصلتی باشد که تنها، یا در واقع همه‌ی، اعضای گونه‌ی انسان هوشمند دارای آن باشند. یک بیگانه هم می‌تواند به‌سادگی یک شخص باشد. در واقع، بیشتر بیگانگان که در داستان‌های علمی‌تخیلی به تصویر کشیده می‌شوند، مانند اشخاص نشان داده می‌شوند. یک ربات واقعاً پیشرفته می‌تواند یک شخص باشد: مأمور کی در *بلیدرانر ۲۰۴۹* را در نظر بگیرید، یا شخصیت دیتا در *پیش‌تازان فضا*^۶. شاید هزاران هزار سال بعد، میمون‌های برتر دیگر نیز - اگر این قدر زنده بمانند - بتوانند در قالب اشخاص به تکامل برسند. شاید در اصل یک شخص حتی اصلاً نیازی به جسم فیزیکی نداشته باشد. اگر خدا وجود داشته باشد، شاید او هم یک شخص باشد.

با درک درست شخصیت به نظر می‌رسد که وقتی مردم پرسش دوم را در فهرست بالا مطرح می‌کنند - انسان بودن چیست؟ - واقعاً به دنبال پاسخ زیست‌شناختی نیستند («انسان بودن تنها یعنی عضوی از گونه‌های /انسان هوشمند بودن»)، و از این رو احتمالاً این پرسشی نیست که واقعاً به دنبال جواب‌اش باشند. آنها واقعاً می‌خواهند بدانند: شخص بودن چیست؟ ما پاسخی موقتی و ابتدائی به این پرسش دادیم. اما این شروع ماجرا است.

و این ما را به پرسش اول سوق می‌دهد: من چه هستم؟ بسیار خب، می‌دانید که یک انسان هستید. همچنین می‌دانید که یک شخص هستید. می‌توانیم به پرسش‌مان از این جهت فکر کنیم که کدام یک از این دو مهم‌تر است. کدام ذاتِ شما را می‌رساند: وضعیت زیستی یا جسمی‌تان در قالب این موجود زنده‌ی خاص تشکیل‌شده از گوشت و خون که نفس می‌کشد؟ آیا این چیزی است که شما را به آنچه هستید تبدیل می‌کند؟ یا بیشتر وضعیت‌تان به عنوان این شخص خاص: موجودی که گذشته‌ی روایی خاصی دارد که دربردارنده‌ی تجربیات گذشته و (امیدواریم) تجربیات آینده‌تان می‌شود که با اهداف بلندمدت‌تان مطابقت دارد، موجودی که روابط مهم خاصی با دیگران، مجموعه‌ی خاصی از ارزش‌های درونی، و درکی از جایگاه‌اش در جهان دارد؟ نیازی به گفتن نیست که فلاسفه بر سر این‌که کدام یک از این‌ها درست است اختلاف نظر دارند.

این‌که چگونه به این پرسش پاسخ دهید، در این‌که سپس چگونه به سراغ پرسش‌های بعدی می‌روید تفاوت ایجاد می‌کند. پرسش بعدی فهرست را در نظر بگیرید: آیا پس از مرگ هم به حیات خود ادامه خواهد داد؟ خوب، فرض کنید که به باورتان ذات و جوهر شما همین انسان خاص تشکیل‌شده از گوشت و خون است. در این

صورت، جواب ساده است: «خیر». جسد همچنان از گوشت و خون تشکیل شده، تا زمانی که به کفایت سوزانده یا تجزیه شود، اما موجودی که زنده است و نفس می‌کشد نیست - وقتی بمیرید، دیگر وجود ندارید. از سوی دیگر، اگر فکر می‌کنید جوهرتان این است که این شخص خاص هستید، آنگاه به نظر می‌رسد که دست‌کم در سطح نظری پاسخ می‌تواند «بله» باشد. ساکنان بهشت (و البته جهنم و برزخ)، اگر این طور باشد، احتمالاً هنوز شخص به حساب می‌آیند. یا شاید از حیث نظری بتوانید پس از مرگ به شیوه‌های دیگر به حیات ادامه دهید: شاید روزی در آینده‌ی دور، دانشمندان بتوانند کل ویژگی‌های روانی‌تان را بر روی یک حافظه بارگذاری کنند و سپس، وقتی مردید، بدنی که قبلاً شبیه‌سازی شده را یخ‌زدایی کنند و خصلت‌های شما را به آن انتقال دهند، تا شما زنده بمانید اما در کالبدی جدید.

به این فکر کنید که وقتی تلفن‌تان را ارتقا می‌دهید چه اتفاقی می‌افتد. تلفن جدید احتمالاً از چند جهت بهتر است - صفحه نمایش بدون خط و خش، کارایی بهینه، حافظه‌ی بیشتر - اما می‌توانید تمام اطلاعاتی را که برای‌تان اهمیت دارد به آن انتقال بدهید: برنامه‌ها، شماره‌ها، یادداشت‌های روزانه، عکس‌ها، و غیره. تلفن متفاوت است، اما شماره‌ها، یادداشت‌ها و غیره همان هستند. اگر همان شخص بودن موضوعی باشد مربوط به نگه داشتن عکس‌ها، برنامه‌ها و چیزهای دیگر و نه نگه داشتن همان تلفنی که خانه‌ی اول این چیزها بوده، بنابراین سناریوی علمی آینده در بالا واقعاً به این معنا است که شما زنده مانده‌اید.

ایده‌ی «بارگذاری^۷» و ارسال خصلت‌های روانی فرد از یک بدن و سپس «بارگیری^۸» آن‌ها در بدنی متفاوت ما را به پرسش بعدی فهرست‌مان هدایت می‌کند: چه رابطه‌ی میان ذهن و مغز من وجود دارد - یا آیا آن‌ها چیز واحدی هستند؟ از آن‌جا که قبلاً به احتمال ادامه‌ی حیات پس از مرگ اشاره کردیم، اجازه دهید از این‌جا

شروع کنیم. بیایید فرض کنیم که واقعاً وجود شما به جای بدنی تشکیل شده از گوشت و خون، به جنبه‌ی روانی‌تان مربوط است. همان طور که قبلاً گفتیم، به لحاظ نظری این احتمال وجود دارد که پس از مرگ به حیات‌تان ادامه دهید - چنان که بیشتر ادیان اصلی جهان از آن سخن گفته‌اند. اما به چه شکلی می‌توانید بعد از مرگ‌تان زنده بمانید؟ یکی از دیدگاه‌ها می‌گوید، در سطح نظری، می‌توانید در غیاب جسم فیزیکی هم به حیات ادامه دهید - یا همان شخص باشید - اما مطمئناً همه‌ی آن خصایص روانی باید ویژگی‌های چیزی باشند.

خوب، بیایید به بهشت فکر کنیم، بر اساس روایت متعارف، وقتی به بهشت می‌روید (یا جهان پس از مرگ)، از جسم زمینی‌تان جدا می‌شوید. بنابراین، این چیست که به بهشت «می‌رود»؟ خوب، بهشت مکان نیست. نمی‌توانید مختصات‌اش را روی نقشه‌ی جهان مشخص کنید؛ برای رفتن به بهشت نمی‌توانید از ستاره‌ی آلفا قنطورس ۹ به سمت چپ بپیچید تا به آن‌جا برسید. بهشت چیزی فیزیکی نیست، و بر همین اساس موقعیت مکانی ندارد. به همین ترتیب، بر طبق (مثلاً) هندوئیسم ارتدوکس، اسلام، مسیحیت، و یهودیت، آن‌چه به بهشت می‌رود یا به جهان پس از مرگ عروج می‌کند یا به تناسخ می‌رسد هم چیزی فیزیکی نیست؛ بلکه روح است. روح چیزی است که همه‌ی خصلت‌های روانی‌مان در آن وجود دارد، و چیزی است که همراه با آن خصلت‌ها، به زندگی پس از مرگ ادامه می‌دهد (روایت بودیسم پیچیده‌تر از این است و - فکر می‌کنیم - به لحاظ فلسفی بسیار جالب‌تر است. آموزه‌ی اصلی بودیسم این است که چیزی تحت عنوان «روح» یا «خود» وجود ندارد. بلکه، چیزی که ما به اشتباه تحت عنوان «خود» از آن یاد می‌کنیم، در واقع جریانی همواره متغیر از خصلت‌های ذهنی است که به طریقی گرد هم آمده‌اند، بدون این‌که در «ذات» جوهری مشخصاً غیرفیزیکی وجود داشته باشند).

اجازه دهید به پرسش‌مان باز گردیم: چه رابطه‌ای میان ذهن و مغز من وجود دارد - یا آیا آن‌ها چیز واحدی هستند؟ احتمالاً کسی که به روح اعتقاد دارد باید بگوید ذهن و روح یک چیز واحد هستند. با همه‌ی این‌ها، فرض بر این است که روح چیزی است که تمام امور ذهنی را انجام می‌دهد - فکر کردن، تجربه کردن، تصمیم گرفتن، تصور کردن، و غیره. بنابراین، چنین افرادی باید بر این گمان باشند که ذهن و مغز یک چیز نیستند، زیرا روح قطعاً مغز نیست - مغز چیزی فیزیکی است و روح نه. این منطقی است. اگر A همان B است، و B همان C نیست، پس A همان C نیست.

اما اگر به روح اعتقاد نداشته باشید چه؟ و به‌ویژه، چه می‌شود اگر واقعاً فکر کنید که همه‌ی آن‌چه در یک شخص وجود دارد - یا در واقع در هر موجود واقعی دیگر - ماده‌ی فیزیکی است، چه گوشت و خون و استخوان باشد و چه فلز و سیلیکون و جریان الکتریکی؟ در این صورت چه؟ آیا ذهن تنها مغز است یا نه؟ و اگر نه، پس چیست؟

فکر می‌کنیم که این سوال کمی گمراه‌کننده است. در واقع، چیز درستی که می‌توان گفت این است که «ذهن» در حقیقت اصلاً چیز نیست. در عوض، داشتنِ ذهن - اگرچه به نظر می‌رسد مانند تملک یک چیز باشد، درست مثل داشتن دوچرخه - در واقع مسئله‌ای مربوط به داشتن قابلیت‌های روان‌شناختی گوناگون است (این‌که دقیقاً چه قابلیت‌هایی، پرسشی است که آن را باز می‌گذاریم). و این قابلیت‌های روان‌شناختی در مغز «اجرا می‌شوند» یا چنان که خواهیم گفت «تحقق پیدا می‌کنند».

مفهوم «تحقق یافتن» نیاز به کمی توضیح دارد. باز هم، مثال تلفن شاید سودمند باشد. اگر فردی سنتی هستید و یک دفترچه خاطرات کاغذی دارید، و کیف جدیدی خریده‌اید، می‌توانید دفترچه خاطرات را از کیف قدیمی در کیف جدیدتان بگذارید. دفترچه یادداشت یک شیء فیزیکی است که می‌توانید آن را تنها با برداشتن و جابجا کردن از مکانی به مکان دیگر منتقل کنید. اما انتقال دفترچه یادداشت الکترونیکی‌تان از تلفن قدیمی به تلفن جدید اصلاً شبیه این کار نیست. هیچ چیز مادی‌ای وجود ندارد که از تلفن قدیمی به تلفن جدید منتقل شده باشد: اگر تلفن جدید را باز کنید، داخلش هیچ توده‌ای تحت عنوان دفترچه یادداشت وجود ندارد، و توده‌ی دیگر که شماره تلفن‌های ذخیره‌شده باشد و غیره. در عوض، ماجرا این است که وقتی از تلفن قدیمی‌تان نسخه‌ی پشتیبان گرفتید، کامپیوترتان اطلاعات بسیار زیادی را ضبط کرد - به نحوی در مدارش ثبت شد - و از آن‌جا در مدار تلفن جدیدتان ثبت شد. دفترچه یادداشت در مدار تلفن «تحقق پیدا کرد»، و چیزی که پس از تعویض تلفن‌ها در مورد این دفترچه یادداشت مشابه اهمیت دارد، این است که باز هم همه‌ی آن‌چه در دفترچه یادداشت‌تان نیاز داشتید را داشته باشید: همان ضرب‌الاجل‌ها و تاریخ رویدادها، دقیقاً همان طور که می‌خواستید. اهمیتی ندارد که خود تلفن، تلفن متفاوتی است؛ و در واقع، این هم مهم نیست که چطور دفترچه یادداشت در مدار تحقق پیدا کرده است.

به همین ترتیب، در مورد ذهن و مغز هم این طور فکر می‌کنیم: یک ذهن واحد می‌تواند در مغزی متفاوت «تحقق پیدا کند»، دقیقاً همان طور که دفترچه یادداشت (الکترونیک) شما می‌تواند در تلفنی متفاوت تحقق پیدا کند. و به طور کلی مسئله دقیقاً ذهن نیست. ما تنها واجد ذهن نیستیم، بلکه باورها، امیال، خاطرات، برنامه‌ریزی‌ها، آرمان‌ها، خصایص شخصیتی، و غیره هم داریم. ما در مورد این مسائل به نحوی صحبت می‌کنیم که گویی چیزی هستند. می‌توانید ده مورد از

باورهای تان را فهرست کنید، به همان سادگی و سهولتی که می‌توانید ده مورد از چیزهای روی میز را فهرست کنید. اما - مانند دفترچه یادداشت روی تلفن تان - نمی‌توانید حتی در سطح نظری، به درون مغز کسی نگاه کنید و تکه‌ی کوچکی را بیابید با برچسب «این باور که سئول پایتخت کره‌ی جنوبی است» یا «رفتن به خرید در چهارشنبه». در عوض، «چیزهایی» مانند باورها و امیال و نیت‌ها در مغزتان به نحوی «تحقق پیدا می‌کنند» که (به معنایی!) کمی شبیه به تحقق پیدا کردن یادداشت خاصی («دندانپزشکی در ساعت ده») در مدار تلفن تان است.

بنابراین، سه پرسش اول فهرست‌مان خط می‌خورند. البته، نه واقعاً. در واقع کاری که ما کردیم این بود که به شما ابزارهایی بدهیم که در مورد این پرسش‌ها بیاندیشید: بعضی از تمایزاتی که شاید قبلاً به آن‌ها فکر نکرده باشید، (امیدواریم) چند مقایسه و مثال سودمند، اصطلاحات مفید، چند استدلالی که شاید بخواهید نقدشان کنید یا بهبودشان بخشید، و غیره. امیدواریم که از همین ابتدا بر این گمان باشید که این‌ها پرسش‌های مهمی هستند: چطور ممکن است مهم نباشد که ما چه هستیم یا پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهیم یا نه؟ و بنابراین، امیدواریم دست‌کم بخشی از مسیر را در راه قانع کردن تان برداشته باشیم که فلسفه اهمیت دارد - زیرا، دست‌کم وقتی که به این پرسش‌های خاص می‌رسیم فلسفه ابزار مناسبی برای این کار است.

درباره‌ی مغز مردان و زنان

بیایید به سراغ پرسش بعدی فهرست‌مان برویم که به طور ویژه‌ای مورد علاقه‌ی ما است: اگر میان مغز مردان و زنان تفاوتی وجود دارد، آیا معنایش این است که تفاوت میان رفتار مردان و زنان ذاتی است و بنابراین اجتناب‌ناپذیر است؟ این مورد علاقه‌ی خاص ما است زیرا تفکری که در پس این پرسش نهفته است تفکری است که معمولاً وقتی برخی عصب‌شناسان باهوش تفاوت‌هایی میان مغز (اکثر یا بسیاری از) مردان و مغز (اکثر یا بسیاری از) زنان کشف می‌کنند، با آن مواجه می‌شویم. و استدلال اغلب چیزی شبیه به این است: «می‌بینید؟ علم عصب‌شناسی به ما نشان می‌دهد که مردان و زنان کاملاً متفاوت‌اند. این تفاوت از پیش تعبیه شده است. به این دلیل است که مثلاً زنان به پرستاری گرایش دارند و مردان به مشاور شدن، یا زنان در امور چندمسئولیتی بهتر عمل می‌کنند و مردان مایل‌اند روی یک هدف متمرکز باشند».

در مقدمه گفتیم یکی از دلایل اهمیت فلسفه این است که می‌تواند به افشای تفکر آشفته کمک کند. شاید فکر کنید متوسل شدن به برخی از شواهد علمی اخیر به خودی خود نقطه‌ی مقابل تفکر آشفته است. متأسفانه این طور نیست: کاملاً به این بستگی دارد که چگونه از شواهدتان برای رسیدن به نتیجه بحث می‌کنید. بنابراین، بیایید استدلالی که شرح دادیم را گره‌گشایی کنیم. چطور است؟

اجازه دهید با این فرض شروع کنیم که روان شما - تمام بخش‌های آن: باورهای‌تان، خصایص شخصیتی‌تان، اولویت‌ها و همه‌ی فعالیت‌های‌تان - تاحدی در مغز شما «تحقق پیدا می‌کنند» یا ثبت می‌شوند. به بیان کلی، دیدگاهی که این‌جا فرض می‌گیریم به «فیزیکیالیسم ۱۰» معروف است: این دیدگاه که قطعاً هر چیزی به طریقی

از مواد فیزیکی ساخته شده یا «تحقق یافته است». البته شاید شما موافق این فرضیه نباشید. به‌ویژه، اگر به خدا یا روح باور داشته باشید موافق آن نخواهید بود، زیرا هیچ یک از این موارد - اگر وجود داشته باشند - از ماده‌ی فیزیکی ساخته نشده‌اند. اما اگر این فرضیه را رد کنید، می‌توانید دست به این تمرین بزنید: فهمیدن این‌که آیا استدلالی که مطرح می‌کنیم اگر فیزیکالیسم را فرض نگیرید، به نتیجه می‌رسد یا نه - و اگر نه، چرا؟

اگر فیزیکالیسم درست می‌گوید، آنگاه اگر دو نفر به نوعی از نظر روان‌شناختی با هم اختلاف داشته باشند، مغز آن‌ها هم به نوعی متفاوت خواهد بود. برای مثال، فرض کنید شخصی به نام مو می‌تواند زبان اردو را روان صحبت کند و امیر این توانایی را ندارد. در این صورت - با فرض گرفتن فیزیکالیسم - باید تفاوتی فیزیکی میان آن‌ها وجود داشته باشد. و از آن‌جا که توانایی‌های زبانی افراد قرار است در مغزشان ثبت شده باشد و نه مثلاً در انگشتان پا، تفاوت فیزیکی نیز باید تفاوتی میان مغز آن دو باشد: مغز مو باید به نحوی با مغز امیر متفاوت باشد. و به همین ترتیب، اگر جین بتواند 32×32 را در ذهن‌اش حساب کند و جک نتواند، یا اگر شاوون بتواند به یاد بیاورد که چگونه آهنگ «حماسه‌ی کولی ۱۱» شروع می‌شود و شایان نتواند و از این قبیل.

شاید زمانی در آینده‌ی دور عصب‌شناسان بتوانند مغز افراد را اسکن کنند یا روی آن تحقیق کنند و بر اساس آن بگویند آن‌ها به کدام زبان‌ها مسلط هستند، یا چقدر در محاسبات ذهنی خوب هستند، یا کدام آهنگ‌ها را می‌توانند به یاد بیاورند. یا شاید این طور نشود؛ مهم نیست. مهم این است که تفاوت‌های روان‌شناختی میان افراد ایجاب می‌کند که میان مغزشان تفاوتی وجود داشته باشد، چه کسی بتواند، یا در آینده قادر باشد، تفاوت‌های مغزی‌شان را مشخص کند و چه نتواند.

بنابراین، در این جا دو پرسش وجود دارد. فرض کنیم که در حقیقت باید چنین تفاوت‌هایی میان مغز مو و امیر، و جین و جک، و شاوون و شایان وجود داشته باشد. دقیقاً با چه استنباطی می‌توانیم بگوییم که این تفاوت‌ها ذاتی هستند - تفاوت‌هایی که با آن متولد شده‌اند؟ و - به شکلی مرتبط - با چه استنباطی می‌توانیم بگوییم تفاوت‌ها چیزهایی‌اند که هیچ یک از این افراد نمی‌توانند هیچ کاری در موردش بکنند؟ پاسخ هر دو پرسش این است: مشخصاً با هیچ استنباطی. مطلقاً هیچ. مو با توانایی تسلط به زبان اردو به دنیا نیامده. جین با توانایی ضرب کردن اعداد در ذهن‌اش به دنیا نیامده، و شاوون نیز با این قابلیت به دنیا نیامده که بداند آهنگ «حماسه‌ی کولی» چگونه شروع می‌شود. علاوه بر این، اصلاً دلیلی نداریم که فکر کنیم امیر، جک، یا شایان نمی‌توانند مغزشان را جوری تغییر بدهند که بتوانند چنین کارهایی انجام دهند. و آن‌ها نیازی ندارند که خودشان عمل جراحی خطرناکی روی مغزشان انجام دهند تا این کار را بکنند؛ تنها باید مدتی خودشان را در محیط اردو زبان قرار دهند، یا روی محاسبات ذهنی زیاد کار کنند، یا سعی کنند شروع آهنگ «حماسه‌ی کولی» را به ذهن بسپارند. اگر ویژگی‌های ذهنی‌تان را تغییر دهید - به معنای واقعی کلمه - ویژگی‌های مغزتان را هم تغییر داده‌اید. این دقیقاً فیزیکیالیسم شما است. این به معنای آن نیست که مغز افراد مختلف در هنگام تولد هیچ تفاوتی با هم ندارد که در توانایی‌های ذهنی یا خصلت‌های شخصیتی‌شان یا هر چیز دیگری تفاوت ایجاد کند یا بتواند ایجاد کند؛ به این معنا هم نیست که ما می‌توانیم همه‌ی ویژگی‌های مغزمان را تغییر دهیم. اگر امیر جای آن‌که یک پسر هشت ساله از تورنتو باشد، یک گربه بود، مغز او قطعاً فاقد آن ویژگی‌هایی بود که مغز برای یادگیری زبان اردو نیاز داشت. البته نیازی به علم عصب‌شناسی نداریم تا این را به ما بگوید - ما این نکته را در مورد گربه‌ها می‌دانستیم. بدون شک مغز بعضی از افراد، در زمان تولد، به آن‌ها توانایی‌هایی کمتر یا بیشتر از دیگران را در یادگیری یک زبان جدید یا انجام محاسبات ذهنی یا یادآوری آهنگ‌ها می‌دهد. اما ما قطعاً نمی‌توانیم از این حقیقت که اکنون تفاوت‌هایی در مغز افرادی که سال‌ها پیش به دنیا آمده‌اند وجود دارد - برای مثال، افرادی مانند مو و امیر - استنباط کنیم

که در زمان تولد نیز چنین تفاوت‌هایی وجود داشته است. این استنباط را هم نمی‌توانیم بکنیم که اکنون یا در آینده امیر نمی‌تواند زبان اردو را یاد بگیرد.

بنابراین، بازگردیم به پرسش اصلی‌مان: اگر میان مغز مردان و زنان تفاوتی وجود دارد، آیا معنایش این است که تفاوت میان رفتار مردان و زنان ذاتی است و بنابراین اجتناب‌ناپذیر است؟ خوب، استدلال کردیم که تفاوت‌های میان مغز مو و امیر، با توجه به این که اکنون در هشت سالگی هستند نشان نمی‌دهد که تفاوت آن‌ها ذاتی یا اجتناب‌ناپذیر است. زیرا همه می‌دانیم که مغز امیر در بدو تولد به گونه‌ای شکل گرفته که کاملاً او را قادر می‌سازد، با داشتن آموزش و محیط مناسب زبان اردو را بیاموزد. به همان اندازه، به این دلیل که امیر، اکنون یا در آینده، کاملاً توانایی یادگیری زبان اردو را دارد. و دقیقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که انکار کنیم آن‌چه در مورد مو و امیر صادق است - یا در واقع در مورد کسانی که در کل به زبان اردو صحبت می‌کنند و نمی‌کنند - در مورد مردان و زنان هم صدق می‌کند.

بنابراین، امیدواریم متقاعدتان کرده باشیم که پاسخ به پرسش اصلی‌مان یک «نه»ی جانانه است. برای مثال، زنان شاید - به طور کلی - در همدردی و همدلی بهتر از مردان باشند. بیایید فرض کنیم که چنین است. در این حالت، باید تفاوت‌های مقارنی در بخش‌هایی از مغزشان وجود داشته باشد که مسئول همدردی و همدلی است. آیا این نشان می‌دهد که باید تفاوت‌های ذاتی میان مغز مردان و زنان وجود داشته باشد؟ نه این را نشان نمی‌دهد - تنها این حقیقت که مو می‌تواند اردو صحبت کند و امیر نمی‌تواند به ما نمی‌گوید که باید تفاوت ذاتی میان آن‌ها وجود داشته باشد. آیا این نشان می‌دهد که ممکن نیست هیچ زن خاصی همدلی کمتری داشته باشد، یا هیچ مرد به‌خصوصی نمی‌تواند همدلی بیشتری داشته باشد؟ باز هم نه - دقیقاً به این دلیل که تفاوت‌های فعلی میان مغز مو و امیر به این معنا نیست

که امیر نمی‌تواند صحبت کردن به زبان اردو را یاد بگیرد. همین.

مهم است که در این‌جا روشن کنیم ما چه چیزهایی را ثابت نکرده/یم. ما ثابت نکرده‌ایم که هیچ تفاوت ذاتی و اجتناب‌ناپذیری میان خصلت‌های روانی مردان و زنان وجود دارد. کل چیزی که ثابت کردیم این است که نباید از شواهد عصب‌شناختی موجود استنباط کنیم که چنین تفاوت‌هایی وجود دارد. اما شایان ذکر است که حقایق زیادی در دست است که ظاهراً تا حد زیادی توضیح می‌دهد که چرا تفاوت‌های روان‌شناختی کلی‌ای میان مردان و زنان وجود دارد - حقایقی که هیچ ارتباطی با علم عصب‌شناسی ندارند. تنها به تفاوت‌های بسیار زیاد میان شیوه‌های پرورش و رشد پسران و دختران بیاورید: چه اسباب‌بازی‌هایی برای بازی به آن‌ها داده می‌شود، چقدر روی این مسئله تأکید می‌شود که آن‌ها زیبايند، چه انتظاراتی از والدین و معلم‌های‌شان و فرهنگی که در آن زندگی می‌کنند دریافت می‌کنند که چه رفتاری باید داشته باشند، و غیره. این حقایق نه از فلسفه یا علم عصب‌شناسی بلکه از سایر رشته‌ها به دست ما رسیده‌اند - جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و رشد، و غیره - هرچند که البته در این موضوعات فضای زیادی برای ورود فلسفه وجود دارد. هنگامی که نوبت به پاسخ دادن به پرسش‌های مهم می‌رسد، مسئله‌ی همکاری مطرح است، و نه رقابت.

اراده‌ی آزاد و علم عصب‌شناسی

و اما آخرین پرسش ما - که پرسش مهمی است: آیا من اختیار و اراده‌ی آزاد دارم، یا صرفاً به واسطه‌ی مغز و محیط اطراف‌ام برنامه‌ریزی شده‌ام تا به روش‌های مشخصی رفتار کنم؟ بسیار خوب، اجازه دهید با یک آزمایش قدیمی در دهه‌ی ۸۰ از بنیامین لیبت^{۱۲} عصب‌شناس شروع کنیم. سر شما با تعدادی سیم الکتروود به دستگاهی وصل شده که فعالیت الکتریکی مغزتان را اندازه‌گیری می‌کند. آزمایشگر از شما می‌خواهد در یک بازه‌ی زمانی چند دقیقه‌ای هر وقت که احساس کردید لازم است مچ دستتان را باز و بسته کنید. شما به ساعتی که عقربه‌اش به سرعت در حرکت است نگاه می‌کنید، و هر زمان که احساس نیاز کردید، از شما خواسته می‌شود اعلام کنید که زمانی که چنین حسی داشتید دستتان کجا بوده است. هر وقت که مچ دستتان را خم کنید، دستگاه فعالیت الکتریکی‌ای که پیش از انجام این کار در مغزتان جریان داشته را ثبت می‌کند.

آزمایشگران دریافتند که معمولاً در فعالیت الکتریکی پیش از آن که افراد مورد آزمایش بگویند که ابتدا احساس کردند باید دستشان را خم کنند، اسپایک یا شلیک عصبی^{۱۳} بزرگی حدود ۳۵۰ هزارم ثانیه (حدود یک سوم ثانیه) وجود دارد. به بیان دیگر (که خواهیم دید احتمالاً گمراه‌کننده است)، مغزشان پیش از آن که خودشان آگاهانه از این قصد مطلع شوند، «می‌دانست» که قرار است احساس کنند که باید مچ دستشان را خم کنند.

بسیاری، از جمله شمار زیادی از دانشمندان عصب‌شناسی، از این آزمایش و آزمایش‌های مشابه نتیجه گرفتند که چیزی به نام اراده‌ی آزاد و اختیار وجود ندارد. این تیترا مثالی مقاله‌ای است از ساینتیفیک / امریکن (۲۸ آوریل ۲۰۱۶): «آنچه عصب‌شناسی در مورد اختیار می‌گوید: متقاعد شده‌ایم که وجود دارد، اما شاید تنها

ترفندی باشد که مغز روی خودش اجرا می‌کند». به راحتی می‌توان درک کرد که چگونه کسی ممکن است به این نتیجه‌گیری برسد. گذشته از همه‌ی این‌ها، به نظر می‌رسد پیش از این که حتی احساس کنید قصد دارید دست‌تان را خم کنید، مغزتان از قبل این «تصمیم را گرفته است». بنابراین، شما واقعاً نمی‌توانستید کاری که انجام داده‌اید را در کنترل داشته باشید - مغز شما این کار را انجام داده است.

با این حال، چیزهای زیادی درباره‌ی نادرستی این نتیجه‌گیری وجود دارد. مانند این موارد. اول این که، مغز شما درباره‌ی هر چیزی تصمیم نمی‌گیرد. مغزها تصمیم نمی‌گیرند، یا به ناخوشی دچار نمی‌شوند یا هوس برشی خوشمزه از کیک گردو و قهوه نمی‌کنند - بلکه افراد این‌ها را تجربه می‌کنند. این تصمیمات توسط مغز «تحقق پیدا می‌کنند» یا «انجام می‌شوند» (این جا بار دیگر فیزیکیالیسم را فرض گرفته‌ایم). بنابراین، هر کاری که مغز انجام می‌دهد، تصمیم‌گیری نیست.

دوم این که، حرکت از گزاره‌ی «وقتی مچ دست‌تان را خم می‌کنید فاقد اختیار هستید» به این گزاره که «هیچ کس هرگز اختیاری ندارد» جهش واقعاً بزرگی است. حتی اگر با ادعای اول موافق باشیم، نیازی نیست گزاره‌ی دوم را بپذیریم. شاید - وقتی موافقت کردید که با این آزمایش همراه شوید و از این رو خیلی ساده، هر وقت که دوست داشتید مچ دست‌تان را خم کردید - واقعاً اختیاری در این کار نداشتید. اختیار برای ما مهم است، زیرا ما به این که کنترلی بر سرنوشت‌مان داشته باشیم و مسئولیت اعمال‌مان را بر عهده بگیریم اهمیت می‌دهیم. به معنایی، انجام هر کاری به واسطه‌ی احساس فشار و تمایل برای انجام آن، در حکم ناکام ماندن در استفاده از اختیار/ست. اما نتیجه‌اش این نیست که ما هرگز از اختیارمان استفاده نمی‌کنیم. وقتی تصمیم می‌گیرید در دانشگاه در چه رشته‌ای تحصیل کنید، یا با

یک معضل اخلاقی مواجه می‌شوید، به‌وضوح صرفاً از فشارها تبعیت نمی‌کنید: بلکه ملاحظات مختلف را سبک سنگین می‌کنید و سعی می‌کنید بهترین روش را پیدا کنید. ما نویسنده‌ها، اگر صرفاً بخواهیم از تمایلات و فشارها تبعیت کنیم، بیست کیل را یک‌جا می‌خوریم. با این حال، میزان کیل مصرفی ما در واقع کاملاً متعادل است، زیرا (اغلب) می‌توانیم تمایلات را نادیده بگیریم و در عوض کاری که فکر می‌کنیم بهتر است را انجام دهیم.

بسیار خوب، اما اگر دانشمندان عصب‌شناسی به نحوی بتوانند آزمایشی را طراحی کنند که در جریان آن از شما خواسته شود درباره‌ی چیزی تصمیم بگیرید - مثلاً، تصمیم بگیرید آن تکه کیل را بخورید - و آن‌ها به نتیجه‌ی مشابه‌ای برسند، یعنی این‌که دقیقاً پیش از تصمیم‌گیری، یک اسپایک یا شلیک عصبی در فعالیت مغزی وجود داشته، در این صورت چه می‌شود؟ بیاید تصور کنیم چنین نتیجه‌ای روی میز داریم. حتی اگر قبول کنیم که مغزتان تصمیم نگرفته است که کیل را بخورید، آیا باز این نکته‌ی نگران‌کننده باقی نمی‌ماند که تصمیم شما تا حدی به واسطه‌ی آن‌چه در مغزتان در جریان بوده از پیش برنامه‌ریزی شده و تعیین یافته بود؟ آیا روشن نیست که تصمیمی که به این صورت از پیش برنامه‌ریزی شده یا تعیین یافته با آزادی و اختیار گرفته نشده است؟

احتمالاً لازم نیست به این نکته اشاره کنیم، اما دیدگاه‌های فلسفی در این باره برای قرن‌ها دچار اختلاف بوده است، و بحث‌ها هم هیچ نشانه‌ای حاکی از حل و فصل موضوع در آینده‌ای نزدیک در خود ندارند. بعضی از فلاسفه عقیده دارند که عمل یا تصمیم آزادانه در واقع مستلزم این است که عمل یا تصمیم‌تان با آن‌چه در گذشته اتفاق افتاده (در مغزتان، در تربیت‌تان، در محیط اطراف‌تان، یا هر جای دیگر) تعیین نشده باشد. و دلیل‌شان این است که فکر می‌کنند آزادانه عمل کردن

مستلزم این است که فرد بتواند طور دیگری عمل کند و این توانایی نیازمند این است که هیچ جبری از سوی عوامل گذشته بر فرد تحمیل نشود. بنابراین، آن‌ها معتقدند شما تنها در صورتی آزادانه تصمیم می‌گیرید که پیشنهاد مهرآمیز کیک را رد کنید که بتوانید آن را قبول کنید، و فکر می‌کنند لازم است که همه‌ی ویژگی‌های گذشته و محیط شما - شامل آن‌چه در گذشته برای مغزتان اتفاق افتاده - شما را در پذیرفتن یا رد کردن کیک آزاد بگذارند.

برخی دیگر مخالف این نظریه‌اند. بعضی از آن‌ها موافق‌اند که عمل آزادانه مستلزم این است که فرد بتواند طور دیگری عمل کند، اما نمی‌پذیرند که این توانایی مانع شود که عوامل گذشته تأثیرگذار باشند. برای مثال، می‌گویند که توانایی‌ها در کل چیزهایی‌اند که ما حتی در صورت عدم استفاده از آن‌ها حفظ‌شان می‌کنیم، و در واقع حتی وقتی که آن‌ها را به کار نمی‌گیریم. برای نمونه، احتمالاً می‌توانید برخی از کارهای این فهرست را انجام دهید: دوچرخه سواری، پیانو زدن، بستن بند کفش. این‌ها توانایی‌هایی نیستند که تنها وقتی انجام‌شان می‌دهید واجدشان باشید؛ یا حتی توانایی‌هایی نیستند که تنها وقتی به یک دوچرخه، پیانو، یا کفش‌های‌تان نزدیک می‌شوید آن‌ها را داشته باشید. در توانایی تصمیم گرفتن برای خوردن کیک که به شما تعارف شده هم وضع همین است: حتی وقتی تصمیم می‌گیرید که کیک را نخورید باز هم این قابلیت را دارید؛ فقط کاری است که تصمیم می‌گیرید انجام ندهید (و شاید معلوم بود که انجام نمی‌دهید).

باز هم برخی انکار می‌کنند که این‌که فرد توان این را داشته باشد که جور دیگری عمل کند در وهله‌ی نخست برای عمل آزادانه لازم است. اغلب برای اثبات این ادعا به این عقیده متوسل می‌شوند که مسئولیت اخلاقی - ستایش یا سرزنش اعمال افراد - مستلزم رفتاری آزادانه است. فرض کنید سرشت مهربان و خیرخواه شما -

یک خصوصیت شخصیتی که شما برای حفظ و ارتقای آن در طول زندگی سخت تلاش کرده‌اید - به شکل اصیلی این طور ایجاب می‌کند که وقتی کیف پول عابر پیاده‌ای در مقابل‌تان روی زمین می‌افتد، به سمت‌اش می‌روید، کیف را برمی‌دارید، و به او پس می‌دهید. با این فرض، شرایط و شخصیت شما تعیین کرده‌اند که دست به چنین کاری بزنید. اما اگر عمل آزادانه برای مسئولیت اخلاقی لازم است، و اگر عمل آزادانه ایجاب می‌کند که بتوانید طور دیگری رفتار کنید، پس این که کیف پول را به صاحب‌اش برگردانده‌اید، جای ستایش ندارد: زیرا به خاطر سرشت مهربان و خیرخواه‌تان نمی‌توانستید جور دیگری رفتار کنید، بنابراین عمل آزادانه نداشته‌اید، و از این رو در قبال کاری که کرده‌اید مسئولیت اخلاقی ندارید. برخی فلاسفه این را کاملاً اشتباه می‌دانند.

چرا بحث درباره‌ی اختیار و اراده‌ی آزاد اهمیت دارد؟ یکی از دلایل اهمیت آن پیوندی است که هم‌اکنون میان اختیار و مسئولیت اخلاقی ذکر کردیم. مواردی مانند ستایش و سرزنش مردم، رنجیدن از کاری که انجام داده‌اند، اگر به‌عمد ناراحت‌تان کرده‌اند، و تصمیم‌گیری در این مورد که آیا عذرخواهی‌شان را بپذیریم یا نه، و قدردانی از مهربانی و لطف‌شان به شما همگی حقیقتاً نقش مهمی در روابط‌مان با دیگران ایفا می‌کنند. اما اگر اختیار و اراده‌ی آزاد وجود نداشت، در این صورت مسئولیت اخلاقی افسانه‌ای بیش نبود: کسی هرگز سزاوار ستایش یا سرزنش، یا قدردانی یا ناراحتی نمی‌شد، و کسی هرگز دلیلی برای عذرخواهی از چیزی نمی‌داشت. شاید زندگی‌مان معنایی نمی‌داشت اگر کسی را مسئول اعمال‌اش نمی‌دانستیم. از طرف دیگر، بعضی از فلاسفه گمان می‌کنند باور به اراده‌ی آزاد برای ما مطلوب نیست: زیرا به این تفکر مشروعیت می‌بخشد که افراد حقیقتاً سزاوار تنبیه و سرزنش‌اند و بنابراین کینه‌توزی، گناه، و شرم را ترویج می‌کند - یعنی همه‌ی چیزهایی که بهتر است از شرشان خلاص شویم. حق با کدام طرف است؟ می‌خواهیم تفکر درباره‌ی این مسئله را به شما واگذار کنیم.

شناخت مباحثات عمومی

در زمان نگارش این کتاب، یکی از مهم‌ترین موضوعات خبری بین‌المللی دونالد ترامپ بود - و برای مدتی ادامه یافت. البته ترامپ مقوله‌ای کاملاً سیاسی است؛ اما با توجه به اهداف این فصل، قصد نداریم بر سیاست تمرکز کنیم. در عوض، قصد داریم بر موضوعاتی پیرامون ماهیت و شالوده‌های مباحث سیاسی و عمومی متمرکز شویم - موضوعاتی که ترامپ به شیوه‌ای مشخصاً صریح و تشویش‌آمیز مطرح می‌کند.

«مباحثه ۱۴» در معنای سنتی - از آن نوع که در مناظرات اجتماعی یا در مجلس و نشست‌های دولتی همچون مجلس عوام انگلستان یا مجلس نمایندگان ایالات

متحدۀ اتفاق می‌افتد - موقعیتی است که افراد با عقاید مخالف - در مورد بخشی از قوانین پیشنهادی، یا در مورد سقط جنین یا اتانازی یا سرمایه‌داری یا هر چیز دیگر - دلایل‌شان را برای باوری که دارند ارائه می‌دهند، و تلاش می‌کنند که استدلال‌هایی را ارائه دهند تا اعتقادات مخالفان‌شان را نپذیرند. «مباحثه» معنای بسیار گسترده‌تری دارد؛ «مباحثه‌ی عمومی» درباره‌ی چیزی اغلب صرفاً به این اشاره دارد که مردم در مجامع عمومی یا نیمه‌عمومی دیدگاه‌های‌شان را بیان می‌کنند: در روزنامه‌ها، در رسانه‌های اجتماعی، و غیره. رشد بی‌امانِ استفاده از اینترنت در عین حال مباحثات عمومی را بسیار آسان‌تر کرده است - هر کسی با دسترسی به اینترنت به‌آسانی می‌تواند درباره‌ی هر موضوعی چیزی پیدا کند، و با دوستان و غریبه‌ها به طور یکسان تبادل نظر کند - و البته این بسیار افسارگسیخته‌تر هم است.

البته اینترنت ابزار فوق‌العاده‌ای برای پیدا کردن اطلاعات است، اما متأسفانه ابزار فوق‌العاده‌ای برای پیدا کردن *اطلاعات نادرست* هم هست. و نشان دادن تفاوت‌شان می‌تواند خیلی سخت باشد: به کدام یک از خبرها و متن‌های تویتر می‌توانیم اعتماد کنیم و از کدام‌شان باید دوری کنیم؟ چگونه می‌توانیم بین منابع معتبر و اوباش اینترنتی^{۱۵}، یا میان روایت‌های خبری که به‌دقت درباره‌شان تحقیق شده و روایت‌هایی که بر اساس یک مشت توییت بی‌ارزش از افرادی که معادل اینترنتی آتش‌بیار معرکه‌اند و ادعاهای فتنه‌انگیزانه‌شان را در فضای تویتر مطرح می‌کنند تا صرفاً واکنشی ایجاد کنند، تمایز بگذاریم؟

پاسخ دادن به این سوالات دشوار است. اما یک پرسش بنیادی‌تر و مشخصاً فلسفی در این‌جا پنهان مانده است: آیا مهم است که بتوانیم اطلاعات درست را از اطلاعات نادرست متمایز کنیم. این اولین موضوعی است که در این فصل به آن می‌پردازیم. موضوع دوم - که بحث اول زمینه‌ی آن را مهیا می‌کند - به شکل مستقیم‌تری به

دونالد ترامپ مربوط است و به/اعتمادی که ما به دیگران به عنوان منبع اطلاعات - و به‌ویژه به رهبران سیاسی - داریم. چرا اعتماد در زمینه‌ی مباحثات عمومی مهم است؟ برای پاسخ به این سوال، باید ببینیم اعتماد چه معنایی دارد، و دقیقاً چگونه سیاستمدارانی که - برای مثال - با بی‌مبالاتی در رسانه‌های اجتماعی دروغ می‌گویند و هر روایت خبری‌ای را که دوست ندارند «اخبار جعلی» می‌خوانند، آن را نابود و تخریب می‌کنند.

اما قبل از این‌که شروع کنیم، باید کلامی درباره‌ی نقش فلسفه در این فصل بگوییم. فصل اول کاملاً فلسفی بود. اما بخش اعظم این فصل چنین نیست؛ در واقع، بخش زیادی از آن شاید برای‌تان مانند یک بحث ساده‌ی متعارف به نظر برسد. و ممکن است از این بابت تعجب کنید: پس فلسفه چه شد؟ پاسخ‌اش این است: گاهی فلسفه تنها به فهم عرفی مربوط می‌شود. یا - چنان که گاهی گفته می‌شود - «اصلاح فهم عرفی». گاهی کار فلاسفه این نیست که پرسشی کاملاً انتزاعی مطرح کنند و با تکه کاغذی سفید و یک قلم سعی کنند به آن پاسخ دهند؛ بلکه گاهی از شیوه‌های روزمره‌ای که در زندگی‌مان در پیش می‌گیریم شروع می‌کنند، و تلاش می‌کنند به شیوه‌ای مشخصاً فلسفی - اما نه لزوماً پیچیده یا بسیار نظری - بفهمند که ماجرا از چه قرار است و چرا.

در کل در این فصل قرار است چنین اتفاقی بیافتد. برای مثال، این پرسش را مطرح می‌کنیم که چرا خوب است که باورهایی داشته باشیم، چرا خوب است که به جای باورهای اشتباه باورهای درست داشته باشیم، چه نوع چیزهایی حکم گواه و شاهد را برای یک باور دارند، و فرآیند اثبات چگونه عمل می‌کند. این‌ها پرسش‌هایی است که در حوزه‌ای از فلسفه موسوم به معرفت‌شناسی^{۱۶} مطرح می‌شود. واقعیت این است که شاید بتوانید دست‌کم به طریقی بدون این‌که از پیش مطالعه‌ای در

معرفت‌شناسی داشته باشید یا بدون آگاهی از اصطلاحات فنی به پاسخ این سوالات نزدیک شوید، اما این اعتبار فلسفی سوالات را کم نمی‌کند.

در معرفت‌شناسی پرسش‌های بسیار پیچیده‌تر زیادی را می‌توان مطرح کرد - مطمئن باشید! اما به آن‌ها نزدیک نمی‌شویم، زیرا موضوعاتی که در این فصل روی‌شان تمرکز خواهیم کرد - موضوعات زنده، عملی و مهمی که بر همه‌ی ما تأثیرگذارند - واقعاً به نظریه‌پردازی انتزاعی و فنی نیاز چندانی ندارند.

شواهد و عقاید

طبعاً، اجازه دهید با اولین موضوعی که قبلاً مشخص کردیم شروع کنیم: آیا مهم است که بتوانیم اطلاعات درست را از اطلاعات نادرست متمایز کنیم؟ خوب، شما در زندگی روزمره‌تان همواره بر عقایدتان متکی هستید. منظورمان عقاید عمیق نیست - یعنی در مورد اعتقاد به خدا، یا نیک‌سرشتی بنیادی بشر، یا چیز دیگری صحبت نمی‌کنیم (هرچند البته می‌توانید به اعتقاداتی از این نوع هم تکیه کنید). بلکه کاملاً در مورد اعتقادات معمولی و دنیوی صحبت می‌کنیم. اگر به معنای واقعی دل‌تان یک موز بخواهد و هیچ عقیده و نظری نداشته باشید که کجا می‌توانید پیدایش کنید، سردرگم می‌شوید. اگر می‌خواهید ساعت ۱۱ در توکیو باشید، بهتر است آگاهی و تصویری داشته باشید - یا اگر ندارید به دست بیاورید - که قطار چه ساعتی حرکت می‌کند، چقدر طول می‌کشد به توکیو برسد، چقدر طول می‌کشد تا از خانه به ایستگاه برسید، و مواردی از این قبیل.

به طور کلی، درست بودن عقاید نیز واقعاً به ما کمک می‌کند - در غیر این صورت اغلب در تلاش‌های مان برای رسیدن به آنچه می‌خواهیم با مانع مواجه می‌شویم. اگر عقیده‌ی شما درباره‌ی باز بودن فروشگاه نادرست باشد، تلاش‌تان برای خریدن موز به هدر می‌رود و موزی در کار نخواهد بود. اگر این عقیده و تصورتن که قطار توکیو ساعت ۸:۱۵ دقیقه حرکت می‌کند اشتباه باشد - شاید به این دلیل که برنامه‌ی حرکت‌ها را درست نخواندید - احتمالاً نمی‌توانید ساعت ۱۱ به توکیو برسید.

البته این به جزئیات بستگی دارد. اگر قطار در واقع ساعت ۸:۱۸ حرکت کند، شاید باز برای‌تان خوب باشد؛ در این صورت، کل هزینه‌ای که باید برای عقیده و تصور نادرست‌تان پردازید این در دسر جزئی است که باید سه دقیقه بیشتر در ایستگاه منتظر بمانید و سه دقیقه دیرتر از آنچه انتظار داشتید به مقصد برسید. اما در کل، داشتن عقاید و تصورات درست چیز خوبی است، زیرا اقدامات و برنامه‌های‌تان را بر اساس عقایدتان طراحی می‌کنید، و اگر این عقاید درست نباشند، شاید همه چیز کاملاً آن طور که شما می‌خواهید پیش نرود.

البته این نه تنها در کارهای روزمره‌ای مانند خوردن موز و گرفتن قطار، بلکه در مورد اشتغال‌مان به فضاهای اجتماعی و سیاسی هم به کار می‌آید. اگر در همه‌پرسی آتی مثلاً درباره‌ی ماندن یا خروج از اتحادیه‌ی اروپا بخواهید رأی بدهید، و چیزی که اهمیت زیادی برای‌تان دارد این است که مثلاً وضعیت خدمات درمانی ملی چه می‌شود، آنگاه - اگر منطقی باشید - بر این اساس رأی می‌دهید که ماندن یا خروج از اتحادیه‌ی اروپا به احتمال زیاد می‌تواند خدمات درمانی ملی را بهبود بخشد یا نه. اما باز هم مسئله این است که این عقیده‌تان درست است یا نه. اگر (مثلاً) به «خروج» رأی دهید، زیرا معتقدید خارج شدن از اتحادیه‌ی اروپا به معنای این است

که دولت ۳۵۰ میلیون یورو در هفته بیشتر در بخش خدمات درمانی ملی هزینه خواهد کرد - چنان که بارها و به وضوح از سوی کمپین فعلی «خروج» در ۲۰۱۶ چنین ادعایی مطرح شد - در این صورت خیلی مهم است که خارج شدن از اتحادیه‌ی اروپا در واقعیت امر چنین نتیجه‌ای داشته باشد. اما اگر این نتیجه حاصل نشود، با رأی‌تان برای «خروج» از اتحادیه نتوانسته‌اید به نتیجه‌ای که می‌خواستید دست یابید.

داخل پرانتز این را هم بگوییم. سرشت حقیقت در میان فیلسوفان موضوعی بسیار پیچیده و پردردسر است. با این حال، چیزی که تقریباً همگی‌شان درباره‌اش اتفاق نظر دارند این است که گزاره‌ی «پ» درست است اگر و تنها اگر پ صادق باشد. «امروز سه‌شنبه است» درست است اگر و تنها اگر امروز سه‌شنبه باشد؛ «سئول پایتخت کره‌ی جنوبی است» درست است اگر و تنها اگر سئول پایتخت کره‌ی جنوبی باشد، و غیره. با این حساب، باید به همان اندازه به صادق بودن جمله‌ی «سئول پایتخت کره‌ی جنوبی است» اطمینان داشتید که اطمینان دارید سئول پایتخت کره‌ی جنوبی است. این مهم است، زیرا به نظر می‌رسد که برخی گاهی فکر می‌کنند باور کردن این که جمله‌ای مانند «پ» صادق است سخت‌تر از این است که باور داشته باشیم پ صادق است. اما این طور نیست. اگر با اطمینان اعتقاد داشته باشید که خدا وجود دارد، یا سرنا ویلیامز در مسابقات تنیس آزاد سال آینده‌ی امریکا برنده خواهد شد، آنگاه باید به این هم - با همان اطمینان - اعتقاد داشته باشید که صادق است که خدا وجود دارد (به همان اندازه: گزاره‌ی «خدا وجود دارد» هم صادق است) یا درست است که سرنا در تنیس آزاد سال آینده‌ی امریکا برنده خواهد شد.

بنابراین، داشتن اعتقادات صادق و درست برای ما مهم است: به تعبیر کلی، باورهای صادق به ما کمک می‌کند تا به چیزی که می‌خواهیم دست یابیم. با این حساب، چگونه به اعتقادات درست دست پیدا می‌کنیم؟ و به‌ویژه چگونه درست را از غلط متمایز می‌کنیم؟ پاسخ خیلی کوتاه‌اش این است: با به دست آوردن شواهد. در مورد ماهیت و انواع شواهد در فصل بعد که از علم و دین بحث خواهیم کرد بیشتر صحبت می‌کنیم. اما عجلتاً تنها به ذکر برخی منابع رایج از شواهد بسنده می‌کنیم.

شاید اساسی‌ترین منبع شواهد چیزی باشد که حواس در اختیارتان قرار می‌دهند. می‌توانید بررسی کنید که آیا در پستی را چفت کردید یا نه، یا بروید و ببینید آیا موزی در قفسه هست یا نه. می‌توانید با لمس کردن رادیاتور بفهمید که آیا سیستم گرمایشی روشن است یا نه. و مواردی از این قبیل (این‌جا یکی از پرسش‌های معرفت‌شناسی را داریم که از آن چشم‌پوشی می‌کنیم: اصلاً اگر این طور باشد، چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که حواس‌مان همواره ما را فریب نمی‌دهند؟ این مسئله‌ی شکاکیت [۱۷](#) است).

با این حال، تعداد بسیار زیادی از اعتقادات ما بر تجربیات مستقیم ما از آن‌چه به آن باور داریم بنا ندارند. باورهای ما در مورد آینده یکی از این موارد است: متأسفانه راهی وجود ندارد که مستقیماً بررسی کنیم آیا اتوبوس سر وقت می‌رسد یا نه، مگر این‌که ماشین زمان در اختیار داشته باشیم. شما ناچارید روی تجربیات مستقیم گذشته تکیه کنید - اتوبوس معمولاً در گذشته سر وقت می‌رسید - و نتیجه بگیرید که امروز هم سر وقت می‌رسد (در این‌جا از پرسش دیگری هم صرف نظر می‌کنیم: چه چیزی، اگر چیزی باشد، نتیجه‌گیری در مورد آینده را بر اساس آن‌چه در گذشته اتفاق افتاده توجیه می‌کند؟ این مسئله‌ی استنتاج استقرائی [۱۸](#) است).

هرچند که اغلب - خواه اعتقاد مورد بحث مربوط به آینده باشد و خواه نباشد - ما بر شواهد غیرمستقیم تکیه می‌کنیم. اگر هرگز قبلاً با قطار از نیویورک به بوستون نرفته‌اید، پس تجربه‌ی مستقیمی در گذشته ندارید که برای فکر کردن به این‌که قطار بعدی چه زمانی حرکت می‌کند بر آن تکیه کنید؛ ناچارید به برنامه‌ی آنلاین حرکت قطارها، یا تابلوی حرکت‌ها در ایستگاه پِن، یا هر چیز دیگر رجوع کنید. شاهد و گواه شما برای این اعتقاداتان که اگر این شماره را بگیرید به تلفن دوستان وصل می‌شوید این است که شماره‌ی مذکور در لیست دفترچه تلفن شما قرار دارد. گواه شما بر این‌که اجاق گاز اکنون به دمای مطلوب رسیده این است که شعله‌ی چراغ آن خاموش می‌شود (البته این تجربه‌ی شما است، اما تجربه‌ی مستقیم دمای اجاق نیست. شما روی این فرض تکیه می‌کنید که هم ترموستات و هم چراغ درست کار می‌کنند) و مواردی از این قبیل.

البته هیچ یک از این شواهد - حتی شهادتِ مستقیم حواس‌مان - کاملاً قابل اعتماد نیستند. نگاه کردن به در تضمین نمی‌کند که عقیده‌ی شما مبنی بر قفل بودن آن درست باشد؛ شاید کاملاً آن را چفت نکرده باشید، که در این صورت به نظر می‌رسد که قفل است، اما نیست. شاید شما در نوشتن شماره تلفن در دفترچه تلفن‌تان اشتباه کرده باشید، یا شاید دوستان بعد از آخرین مکالمه شماره‌اش را تغییر داده باشد. شاید - فقط شاید - آن‌چه موزی خوشمزه به نظر می‌رسد در واقع پلاستیکی باشد، و کسی آن را برای فریب دادن شما در قفسه گذاشته باشد. با این همه، در مجموع اگر دقیق باشیم (و مسئله‌ی شکاکیت و استنتاج استقرائی که قبلاً ذکر شد را کنار بگذاریم)، در استفاده از شواهد در دسترس‌مان عملکرد درستی داریم که بیشتر به باورهای صادق منجر می‌شود تا کاذب، دست‌کم زمانی که می‌خواهیم موز بخوریم، قطار بگیریم و با دوستان‌مان ملاقاتی ترتیب دهیم. و ما در تطبیق و سازگار کردن شیوه‌های جمع‌آوری شواهدمان نیز وقتی که مایوس‌مان

می‌کنند بسیار خوب عمل می‌کنیم: یعنی وقتی متوجه می‌شوید شماره تلفن اشتباه است، آن را کنار می‌گذارید و سعی می‌کنید شماره‌ی درست را پیدا کنید.

گفتن حقیقت

یکی از منابع مهم اثبات یک چیز - که در ادامه‌ی این فصل به آن می‌پردازیم - افراد دیگرند. هر وقت که چیزی را باور می‌کنید چرا که آن را در روزنامه یا در کتابی تاریخی یا در فیس‌بوک خوانده‌اید، یا به این خاطر که کسی شخصاً آن را به شما گفته است، شما به فردی دیگر یا شاید به افراد دیگر به عنوان شاهد و گواه تکیه می‌کنید. این نوع گواه اثباتی را تحت عنوان تصدیق و شهادت می‌شناسیم. به طور تقریبی، می‌توانیم شهادت را به عنوان گواهی «ثانویه» و درجه دو در نظر بگیریم. وقتی مسیر ایستگاه را از کسی می‌پرسید و او به شما می‌گوید که مستقیم و بعد به سمت چپ بانک بروید، از او انتظار دارید برای این ادعا شاهد و گواهی داشته باشد. شما نمی‌دانید که این شواهد چه هستند - شاید همان موقع دارد از ایستگاه می‌آید، یا شاید محل زندگی‌اش آن‌جاست، یا شاید همین چند دقیقه قبل اتفاقی به نقشه نگاه کرده و محل ایستگاه را فهمیده است، و یا هر چیز دیگر - اما شما به او /عتماد می‌کنید که وقتی داوطلبانه اطلاعات می‌دهد در حالی که می‌تواند به‌سادگی بگوید «معذرت می‌خوام، نمی‌دونم»، واقعاً شواهد خوبی برای حرف‌اش دارد. به همین سیاق، اگر یک کتاب تاریخی عامیانه را بخوانید مدعیات زیادی را درباره‌ی گذشته مطرح می‌کند، اما احتمالاً هیچ شاهد و مدرکی در مورد مدعیات نویسنده ارائه نمی‌دهد. باز هم وقتی مباحث کتاب را باور می‌کنید به این مسئله اعتماد می‌کنید که واقعاً مدرکی برایش وجود دارد، حتی اگر - باز هم - ندانید که این شواهد چه هستند.

آیا تصدیق و شهادت منبع قابل اعتمادی است؟ خوب، همه می‌دانیم - حتی اگر پیش از این آشکارا در موردش به شکل انتزاعی فکر نکرده باشیم - که پاسخ به این سوال این است: «بستگی دارد». برای مثال، همه‌ی ما دوستانی داریم که دست به مبالغه می‌زنند یا اتفاقات را در قالب حقایق مسلم انکارناپذیر گزارش می‌کنند، در حالی که آن‌ها را تنها در گزیده‌ای از ستون شایعات روزنامه خوانده‌اند، و دوستان دیگری داریم که آن‌ها را در هر موضوعی منابع بسیار موثقی می‌دانیم، زیرا دوست ندارند بدون شواهد کافی حرفی بزنند.

تکیه بر تصدیق و شهادت به دلایل مختلف کار بسیار دشواری است. اولاً به این دلیل که همان طور که دیدیم، وقتی بر شهادت کسی اتکا می‌کنیم عموماً نمی‌دانیم که شواهد و مدارک آن چه هستند، یا حتی دلیل و مدرکی وجود دارد یا نه. وقتی غریبه‌ای به شما می‌گوید ایستگاه مستقیم و بعد سمت چپ بانک است، فقط باید تصمیم بگیرید که به او اعتماد کنید یا نه؛ و کار مؤدبانه‌ای نیست که از او بخواهید برای حرفاش دلیل و مدرکی ارائه کند. دلیل دیگرش این است که حتی وقتی کسی گواه و مدرکی ارائه می‌کند، در موقعیتی نیستید که آن شواهد را برای خودتان ارزیابی کنید. اغلب گزارش یک روزنامه در مورد شواهدی که یک روزنامه‌نگار برای طرح دست‌کم برخی از مدعیات‌اش دارد به شما چیزهایی خواهد گفت؛ با شواهد تصویری، ذکر منابع (بنابراین، خودشان هم بر شواهدی تکیه می‌کنند)، اطلاعات آماری، یا هر چیز دیگر. اما البته این که شواهدی که ذکر می‌کنند خودشان معتبر هستند یا نه چیزی است که واقعاً در موقعیت قضاوت آن نیستید. آیا «منابع» بی‌نام یا «دوستان» خودشان منابع معتبری برای آن اطلاعات هستند؟ آیا شواهد تصویری تغییر داده نشده‌اند؟ آیا داده‌های آماری دستکاری یا به اشتباه تفسیر نشده‌اند؟ در این موارد، عمدتاً باید به باورهای بسیار کلی درباره‌ی معیارهای ژورنالیستی که روزنامه معمولاً برای خود دارد متوسل شویم (که شاید برای آن‌ها

هم شواهد چندان خوبی نداشته باشیم): برای مثال، آیا آن‌ها سابقه‌ی دستکاری عکس‌ها را دارند؟ چند وقت یک بار در مورد شایعاتی که در گزارش‌های قبلی منتشر کردند عذرخواهی کردند یا تکذیبیه دادند؟

البته موضوع مسئله‌برانگیز دیگر در مورد تصدیق و شهادت این است که برخی افراد گاهی به‌سادگی دروغ می‌گویند. تنها بحث این نیست که آن‌ها شواهد مناسب و کافی برای حرفی که می‌زنند ندارند؛ آن‌ها فعالانه و تعمداً سعی می‌کنند به شما چیزی را بقبولانند که خودشان می‌دانند و باور دارند که اشتباه است. چطور می‌توانیم بگوییم کسی به‌سادگی دارد دروغ می‌گوید، در حالی که در موقعیتی نیستیم که با او گفتگویی داشته باشیم که دریابیم واقعاً خودش هم به ادعایی که مطرح می‌کند باور دارند یا نه؟ پاسخ ساده‌ای برای این سوال وجود ندارد.

بنابراین تاکنون فهمیدیم که (الف) اتفاق خوبی است که اعتقادات درست داشته باشیم، (ب) تکیه کردن بر شواهد قابل اعتماد در مورد عقایدتان برای بالا بردن احتمال درستی آن‌ها روش خوبی است، و (پ) به‌ویژه در مورد تصدیق و شهادت ممکن است بی‌نهایت دشوار، و گاهی کاملاً غیرممکن باشد که دریابید کسی که بر شهادت‌اش تکیه می‌کنید آیا بر اساس شواهدی قابل اعتماد طرح ادعا می‌کند یا نه.

پیش‌تر گفتیم که پاسخ این سوال که «آیا تصدیق و شهادت منبع قابل اعتمادی است؟» این است: بستگی دارد. البته، این درست است - بستگی دارد. اما اجازه دهید

عجالتاً از موارد خاص فاصله بگیریم و بپرسیم که آیا دلیلی وجود دارد که فکر کنیم به طور کلی شهادت منبع قابل اعتمادی است یا نه. آیا ما حق داریم که به عنوان یک وضعیت پیش فرض، تصور کنیم روی هم رفته افراد به صورت قابل اعتمادی حقیقت را به ما می گویند؟ ما فکر می کنیم که پاسخ به این سوال «بله» است - اما همان طور که بعداً خواهیم دید، باید نسبت به خطرات چشمگیر این موضع نگران باشیم.

این ادعا که تصدیق و شهادت در واقع، به طور کلی (اما البته نه همواره) منبعی قابل اعتماد است، ادعایی است که ما به نحوی نسبتاً غیرمستقیم درباره اش استدلال می کنیم و ابتدا از این بحث می کنیم که گفتن حقیقت یک هنجار اخلاقی است (این اقدامی بحث برانگیز است، اما همان طور که پیش از این گفتیم، تقریباً همه ی اقدامات در فلسفه بحث برانگیزند). چنان که گفتیم تصدیق و شهادت متعلق به افراد دیگر است. و مردم - بر خلاف ترموستات ها یا لپ تاپ ها یا تلفن های هوشمند - تابع هنجارهای اخلاقی هستند: همان قوانین و قواعد رفتاری که (اکثراً) می دانیم که باید در زندگی مان به آن ها وفادار باشیم. ما می دانیم که نباید دزدی کنیم یا عمداً به دیگران آسیب بزنیم یا در گرمای روز سگ را در ماشینی که پنجره اش بسته است رها کنیم. به نظرمان یکی از این هنجارهای اخلاقی این است که حقیقت را بگوییم. به بیان دقیق تر، تنها باید چیزهایی را بگوییم که برای شان شواهد خوبی داریم - یعنی چیزهایی که دلایل خوبی داریم که فکر کنیم درست هستند. اگر تصمیم بگیرید حرف هایی بزنید که برای آن شواهد خوبی ندارید - یا در واقع حرف هایی که دلایل خوبی دارید که فکر کنید اشتباه هستند - هنجار اخلاقی را نقض کرده اید.

اما استثناءهای آشکاری وجود دارد. کسی انتظار ندارد یک نویسنده در رمان حقیقت را بگوید: این واقعیت که آقای داری واقعاً وجود ندارد جلوه‌ی بدی برای جین آستین به دنبال ندارد. به همین ترتیب، وقتی یک استندآپ کمدین داستان خنده‌داری را برای‌تان تعریف می‌کند که فلان روز برایش چه اتفاقی افتاد، واقعاً انتظار ندارید حقیقت را بگوید. و واقعاً برای‌مان مهم نیست که ماجرایش واقعی است یا نه؛ تنها چیزی که اهمیت دارد این است که خنده‌دار باشد. موارد استثناء دیگری هم وجود دارد: وقتی سارق مسلح از شما می‌پرسد که جواهرات کجاست و شما حساب می‌کنید که به دروغ به او بگویید در اتاق بغل است تا وقت داشته باشید که از خانه فرار کنید و با پلیس تماس بگیرید، انجام این کار و دروغ گفتن ایرادی ندارد. برآورد این که دقیقاً چه زمانی نگفتن حقیقت ایرادی ندارد کار دشواری است: وقتی دوست‌تان می‌پرسد که آیا مدل موی جدیدش را دوست دارید یا نه، آیا باید به او بگویید که عالی شده، حتی اگر فکر می‌کنید افتضاح است؟ آیا درست است که به بچه‌های کوچک بگوییم بابانوئل وجود دارد؟ اما این واقعیت که گاهی دروغ گفتن، یا گفتن چیزی که شواهد خوبی برایش نداریم ایرادی ندارد، این ادعا را که به طور کلی باید حقیقت را بگوییم تضعیف نمی‌کند (احتمالاً گاهی اوقات دزدی کردن ایرادی ندارد - مثلاً اگر دزدی کردن به دلایلی تنها راهی است که می‌توانید جان کسی را نجات دهید. اما این موضوع این حقیقت را که به طور کلی نباید دزدی کنیم زایل نمی‌کند).

بنابراین، فرض کنید که در واقع گفتن حقیقت یک هنجار اخلاقی است. حال آیا افراد - البته در کل و قطعاً نه بدون استثناء - تمایل دارند از هنجارهای اخلاقی پیروی کنند؟ فکر می‌کنیم که پاسخ به /این سوال «بله» است؛ و گمان می‌کنیم شواهد فراوانی برای این پاسخ وجود دارد. فقط در نظر بگیرید که در کارهای روزمره‌تان با چه افراد زیادی برخورد دارید، و فکر کنید که چه تعداد اندکی از آن‌ها در کلیت ماجرا از هنجارهای اخلاقی تخطی می‌کنند. هر چند وقت یکبار - از

میان بی‌شمار دفعاتی که هر یک از این اتفاقات می‌تواند در روز پیش بیاید - تعمداً با یک غریبه درگیر می‌شوید یا ناسزا می‌شنوید، یا کتک می‌خورید یا چیزی را از شما می‌دزدند، یا در کافه زیاد با شما حساب می‌کنند؟ به‌ندرت (مگر این‌که واقعاً بدشانس باشید). به این ترتیب، می‌توانید دست‌کم در موقعیت‌های عادی فرض کنید که اکثر افراد در بیشتر مواقع هنجارهای اخلاقی را نقض نمی‌کنند. و بنابراین، اگر گفتن حقیقت هنجار اخلاقی باشد، می‌توانید این را هم فرض کنید که - باز هم در موقعیت‌های عادی - مردم به شما حقیقت را می‌گویند.

یا دست‌کم، معمولاً کارهای‌تان را با این تصور پیش می‌برید. اما فکر می‌کنیم باید در این مورد کمی نگران باشیم.

یاوه‌گویی

گفتیم که عموماً افراد حقیقت را می‌گویند - اما متأسفانه همه‌ی ما همیشه چنین نمی‌کنیم. یکی از راه‌های نگفتن حقیقت این است که دروغ بگوییم - این‌که تعمداً چیزی کذب بگوییم. اما حتی دروغگوها نیز دست‌کم به شکل ضمنی دوست دارند آن‌چه ما «هنجار حقیقت» نامیدیم را تصدیق کنند یا نسبت به آن حساسیت نشان می‌دهند. تصور کنید شاوون می‌خواهد شایان قطارش را از دست بدهد، و از این رو به وی می‌گوید که ایستگاه در سمت راست است، در حالی که به‌خوبی می‌داند که در واقع ایستگاه سمت چپ قرار دارد. شاوون دروغ می‌گوید، اما هنوز معیار و هنجار حقیقت را تأیید می‌کند، حتی اگر نقض‌اش کند. برای او درست یا غلط بودن

حرفاش مهم است، زیرا می‌خواهد شایان با تصور اشتباه و نه درست، مسیر نادرست را برود و قطارش را از دست بدهد.

اما اکنون تصور کنید وقتی شایان از شاوَن می‌پرسد که ایستگاه کجاست، او اولین چیزی که به ذهن‌اش می‌رسد را بگوید. شاوَن واقعاً اهمیتی نمی‌دهد که حرفاش درست است یا نه. شاید تنها می‌خواهد شایان سریع از آن‌جا برود، و به او مسیرهایی را می‌دهد - هر مسیری - تا او را از سرش باز کند. برای او اصلاً مهم نیست که شایان در لحظه‌ی رفتن تصور درستی دارد یا تصویری غلط. در این حالت، شاوَن واقعاً دروغگو نیست. به یک معنا شاید او دارد حقیقت را می‌گوید؛ شاید اولین چیزی که به ذهن‌اش خطور می‌کند در واقع مسیر درست به ایستگاه باشد. اما اگر چنین باشد، فقط یک تصادف است - این حرف به خاطر آن نبود که فکر می‌کرد درست است. و اگر درست نگوید، باز هم واقعاً دروغ نمی‌گوید، زیرا سعی ندارد که شایان را فریب دهد؛ همان طور که گفتیم، برای او مهم نیست که شایان به تصور درستی برسد یا تصور نادرستی داشته باشد. شاوَن در واقع به معیار و هنجار حقیقت اذعان یا حساسیتی ندارد.

شاوَن قطعاً در مثال دوم رفتار نادرستی دارد، زیرا هیچ تلاشی نمی‌کند که حقیقت را بگوید. اما با توجه به این که او دروغ نمی‌گوید، دقیقاً دارد چه کار می‌کند؟ خوشبختانه، به لطف هری فرانکفورت^{۱۹} فیلسوف، اکنون یک اصطلاح فنی برای کاری که او دارد انجام می‌دهد وجود دارد، و آن اصطلاح *یاوه‌گویی* است. یاوه‌گویی یعنی حرفی بزنیم بدون این که نگران باشیم درست است یا نه.

ممکن است کسی به دلایل مختلف یاوه بگوید. اوباش اینترنتی احتمالاً در اکثر موارد مزخرف و یاوه می‌گویند؛ در بیشتر مواقع، فرض می‌کنیم که آن‌ها این کار را می‌کنند چون خیلی ساده می‌خواهند تأثیرگذار باشند - چنان که پیش‌تر اشاره کردیم آن‌ها معادل اینترنتی آتش‌بیار معرکه هستند. آن‌ها نه تنها اهمیتی نمی‌دهند که آن‌چه می‌گویند درست است یا نه، حتی نگران این هم نیستند که دارند چه می‌گویند، مادامی که این کارشان افراد زیادی را آن قدر هیجانی کند که پاسخ‌هایی از سر خشم ارسال کنند. کسانی که طوطی‌وار دیدگاه‌های رئیس‌شان یا کسی که سعی دارند رویش تأثیر بگذارند را تکرار می‌کنند، به صورتی که گویی دیدگاه‌های خودشان است، بی آن‌که توجه کنند که آیا واقعاً خودشان به آن‌ها باور دارند یا نه، این افراد هم یاوه‌گو هستند. شاید آن‌ها دلایل عملی خوبی برای یاوه‌گویی داشته باشند - شاید تنها راه اجتناب از اخراج شدن این باشد که دقیقاً با هر چه رئیس‌تان می‌گوید موافق باشید - اما آن‌ها باز هم یاوه‌گو هستند.

دونالد ترامپ استاد مسلم یاوه‌گویی است. برخلاف اوباش اینترنتی میانه‌حال، او به چیزی که می‌گوید اهمیت می‌دهد؛ او می‌خواهد مردم باور کنند که یک رئیس جمهور فوق‌العاده است، این‌که کارهای بزرگ انجام می‌دهد، محبوب و باهوش است. اما (اشاره کردیم) وقتی او تلاش می‌کند تا مردم از طریق توییت‌ها و سخنرانی‌هایش این تصورات را باور کنند، اغلب توجهی ندارد که آن‌چه می‌گوید اصلاً درست است یا نه. همچون شاوَن، او دروغ نمی‌گوید؛ او فقط به معیار و هنجار حقیقت/اهمیتی نمی‌دهد.

چند مثال را در نظر بگیرید: «مردم امریکا از بی‌احترامی لیگ ملی فوتبال ۲۰ به کشور، پرچم و سرود ملی‌مان خسته شده‌اند» (توییت، ۲۸ مه ۲۰۱۷). خوب، آیا این

طور است؟ آیا هیچ برآورد و بررسی (روش‌شناختیِ دقیقی) در میان مردم امریکا به عمل آمده که نشان دهد از نظرشان بازیکنان لیگ ملی فوتبال که در جریان پخش سرود ملی، زانو زده بودند به چیزی بی‌حرمتی کرده‌اند، و اگر بله، آیا از آن بیزار بوده‌اند؟ ما این طور فکر نمی‌کنیم. یا: «بهترین کاسه‌های تاکو در رستوران برج ترامپ پخته می‌شوند. من عاشق اسپانیایی‌ها هستم!» (توییت، ۵ مه ۲۰۱۶). واقعاً؟ ترامپ دقیقاً چه تعداد کاسه‌ی تاکو در جاهای دیگر امتحان کرده است؟ و آیا او حقیقتاً به این نتیجه رسیده است که واقعاً عاشق اسپانیایی‌ها است؟ (اگر به این سوال توجه می‌کرد، ممکن بود از خود بپرسد آیا کمی نژادپرستانه نیست که درباره‌ی کل یک گروه اقلیت قومی بر اساس خوشمزه بودنِ تاکو قضاوت کند). یا این ادعای به‌وضوح کذب را در نظر بگیرید که در تاریخ ۸ ژوئن ۲۰۱۸ توییت شده، که «جرم در آلمان رو به افزایش است». در حقیقت آمار سال ۲۰۱۷ نشان می‌دهد که نرخ جرم در آلمان ۹ درصد در سال ۲۰۱۶ و ۴ درصد در سال ۲۰۱۲ کاهش داشته است.

چیزی که در مورد این اظهار نظرها مشخص است این واقعیت است که به نظر می‌رسد ترامپ اصلاً نگران این نیست که آن‌چه می‌گوید درست است یا نه؛ گویی صادق یا کاذب بودن اصلاً برایش اهمیتی ندارد. برای مثال، برایش مهم نیست که واقعاً نرخ جرم و جنایت در آلمان «رو به افزایش است» یا نه - چیزی که اگر به آن اهمیت می‌داد می‌توانست به‌سادگی از یکی از کارمندان‌اش بخواهد آن را بررسی کند. او می‌خواهد شما به این باور برسید که نرخ جرم رو به افزایش است، و بنابراین - تنها به همین دلیل - چنین چیزی می‌گوید. او، دست‌کم در این زمینه‌ها، به‌سادگی نسبت به معیار و هنجار حقیقت بی‌تفاوت است. ماجرا کمی به کودکی شباهت دارد که از فروشگاه شیرینی می‌دزدد، بدون این‌که حتی از خودش بپرسید آیا مرتکب کار اشتباهی شده است یا نه: او شیرینی می‌خواهد، و فرصت به دست آوردن

شیرینی را دارد، این همه‌ی آن چیزی است که اهمیت دارد.

شاید در این‌که می‌گوییم ترامپ یک یاوه‌گو است در اشتباه باشیم. شاید او واقعاً به همه‌ی حرف‌هایش باور داشته باشد. این مسئله او را تبدیل به کسی می‌کند که سعی دارد از معیار و هنجار حقیقت پیروی کند؛ با این حال، متأسفانه این هم او را به فردی متوهم بدل می‌کند. همه می‌دانیم که صرفاً باور داشتن به چیزهایی که دوست داریم حقیقت داشته باشند روش مناسبی برای پیروی از معیار و هنجار حقیقت نیست. این‌که دوست داشته باشیم سرنا در مسابقات آزاد امریکا برنده شود دلیل نمی‌شود که باور کنیم او برنده می‌شود.

به نظر ما، مفهوم یاوه‌گویی روش سودمندی برای درک ایده‌ی «پسا-حقیقت ۲۱» است. فرهنگ/انگلیسی آکسفورد «پسا-حقیقت» را این طور تعریف می‌کند: «وابسته به یا دال بر موقعیت‌هایی که در آن حقایق عینی بیش از آن‌که در شکل دادن به عقیده‌ی عمومی تأثیرگذار باشند برای باورهای شخصی و عواطف جذابیت دارند». اما فکر می‌کنیم مواردی که احتمالاً برچسب «پسا-حقیقت» می‌خورند - توییت‌های ترامپ، تولیدات اوباش اینترنتی و غیره - برای عقاید شخصی و احساسی جذاب نیستند (یا دست‌کم اغلب اوقات نیستند)؛ آن‌ها فقط یاوه‌اند. افرادی که این ادعاها را مطرح می‌کنند اغلب اهمیت نمی‌دهند که آن‌چه می‌گویند واقعاً درست باشد.

چرا مسئله‌ی یاوه‌گویی مهم است؟ مسئله‌ی مهمی است، زیرا گفتن حقیقت اهمیت دارد. ادعای قبلی‌مان که گفتن حقیقت یک هنجار اخلاقی است را روی هوا

نگفتیم. وقتی مردم نتوانند حقیقت را بگویند، همه چیز اشتباه پیش می‌رود. چنان که قبلاً دیدیم، اگر شما عقاید غلط داشته باشید، احتمالاً چیزی برای تان درست پیش نمی‌رود - احتمالاً قطارتان را از دست می‌دهید، به قرار ملاقات‌تان دیر می‌رسید، یا هر چیز دیگر. اعتماد کردن به افرادی که حقیقت را به شما نمی‌گویند - یعنی به آن‌چه می‌گویند باور ندارند - حاصل خوبی برای تان ندارد. البته ما می‌توانیم به افرادی که نمی‌توانند حقیقت را به ما بگویند بی‌اعتماد باشیم - و این گونه هم هستیم. این استراتژی در سطح محلی به خوبی کار می‌کند؛ اگر به ستون‌نویس شایعه‌ساز مشهور یا نویسنده‌ی طالع‌بین یا دوستی که همواره در مورد دستاوردهایش اغراق می‌کند، اعتماد نداشته باشید که در موضوعات مورد بحث حقیقت را به شما بگویند، کسی آسیب نمی‌بیند. اما اگر اعتماد ما در مقیاس کلان تضعیف شود، برای ما، و در کل برای جامعه زیان‌آور است. همگی می‌دانیم که باید نارنجک‌های لفظی اوباش توییتر را نادیده بگیریم، اما وجود آن‌ها، در شمار زیاد، اعتماد ما به گواهی و شهادت غریبه‌ها را تضعیف می‌کند - اعتمادی که در همه‌ی تبادلات و روابط روزمره به آن نیاز داریم. تنها می‌توانیم امیدوار باشیم که این افراد یاوه‌گویی‌شان را به اینترنت محدود کنند.

با این حال، وقتی پای سیاستمداران - و رسانه‌های خبری - وسط می‌آید، دروغ و یاوه‌گویی واقعاً مسئله‌ای جدی می‌شود. اگر نتوانیم اعتماد کنیم که آن‌ها حقیقت را می‌گویند دست‌کم تا جایی که در توان‌شان باشد، توانایی‌مان را برای مشارکت مؤثر در فرآیندهای دموکراسی که ویژگی‌های زندگی ما و افراد دیگر را تعیین می‌کند از دست می‌دهیم، و این از نرسیدن به قطار اهمیت بسیار بیشتری دارد: بدهی‌های دانشجویی، بیکاری، خدمات بهداشتی مناسب، تغییرات اقلیمی و غیره. و اگر شهادت غیرقابل اعتماد از چنین منابعی بی‌هیچ کنکاشی ادامه یابد، ممکن است برای تان این سوال پیش بیاید که آیا می‌توان به هیچ‌کدام از سیاستمداران یا روزنامه‌نگاران

اعتماد کرد که به شما حقیقت را بگویند - و از این رو، به این سوال می‌رسید که اصلاً رأی‌گیری چه موضوعیتی دارد.

با این همه، مجبور نیستیم که صرفاً دریافت‌کننده‌های منفعل شهادت غیرقابل اعتماد باشیم. فراخواندن مردم - مسئولیت‌پذیر نگه داشتن آن‌ها - شیوه‌ای است که بسیاری از هنجارهای اخلاقی را برقرار کرده و سپس پایدار می‌سازد. جنبش #من-هم [۲۲](#) را در نظر بگیرید. این حرف زنان است: این رفتار کافی است؛ ما دیگر اجازه نمی‌دهیم بدون کنکاش و بررسی ادامه پیدا کند. و در نتیجه، هنجارهایی که مردم در رفتارشان به کار می‌برند تغییر می‌کند. شاید آن‌چه اکنون به آن نیاز داریم جنبش #حقیقت-را-بگو [۲۳](#) است. امیدواریم در این فصل اندک کمکی کرده باشیم تا ابزارهایی را برای توضیح این نکته که چرا گفتن حقیقت بسیار مهم است بیورانید. ما چیزهای زیادی برای از دست دادن داریم.

شناخت جهان

جهان از بسیاری جهات می‌تواند اسرارآمیز و حیرت‌انگیز به نظر برسد. دانشمندان می‌توانند سوالات بسیار زیادی را - مانند این که وای‌فای چگونه کار می‌کند، بهترین شکل برای ساخت پل چیست، و تا ابطال‌الجوزا^{۲۴} چقدر فاصله است - به بهترین وجه مورد بررسی قرار دهند، اما سوالات بسیار زیاد دیگری هم وجود دارد که علم نمی‌تواند در موردشان کمک کند. اراده‌ی آزاد و اختیار چیست؟ بهترین شکل حکومت چیست؟ تا چه حد باید خواسته‌های خویشاوندان یک بیمار مبتلا به زوال عقل را حین مداوای او در نظر بگیریم. این‌ها پرسش‌های دشواری هستند و همگی، دست‌کم تاحدی، پرسش‌هایی فلسفی به حساب می‌آیند. بخش‌های دیگر این کتاب درباره‌ی برخی از این پرسش‌ها چیزهایی برای گفتن دارد. اما عجلتاً اجازه دهید قدمی به عقب برداریم و به این دو نوع پرسش نظر بیاندازیم و نقش‌های متفاوتی که

فلسفه و علم می‌توانند در شناخت جهان به طور کلی ایفا کنند را بررسی کنیم.

تقسیمات واقعی کار فکری همواره واضح و آشکار نیست؛ پرسش‌هایی وجود دارد که برای پرداختن به آن‌ها همکاری‌های میان‌رشته‌ای لازم است. البته نباید مشکلی وجود داشته باشد: ما همه افراد عاقل و بالغی هستیم، درست است؟ اما متأسفانه موضوع با این واقعیت پیچیده می‌شود که تعدادی از دانشمندان با سوابق عمومی شناخته شده با تفکری سطحی ادعا می‌کنند که فلسفه مرده یا بی‌فایده است، یا الهیات موضوع مشخصی ندارد و همین طور اظهارات دیگری که در پی جلب توجه‌اند، اما به وضوح کاذب‌اند. درک آن‌ها از تلاش مشارکتی چندرشته‌ای برای شناخت جهان این است که آن‌ها کل بار سنگین این شناخت را بر دوش می‌کشند و دیگری مانند ما غیردانشمندان تنها تماشاگریم و بیهوده پیش می‌رویم، یا حتی بدتر از این، در مسیری هستیم که دیگران را از نور فرضاً مطلق حقیقت عینی علم منحرف می‌کنیم.

بنابراین این فصل به این مسئله می‌پردازد که چگونه فهم درستی از چیستی فلسفه داشته باشیم و این‌که مرزهای آن با رشته‌های دیگر چه هستند، و یاری‌مان می‌کند تا پرسش‌های مشخصاً فلسفی را درباره‌ی ماهیت جهان تشخیص دهیم و پاسخی برای‌شان بیابیم. به‌ویژه، به چند مسئله‌ی مرتبط خواهیم پرداخت. در این باره استدلال می‌کنیم که در مبانی و بنیادهای پروژه‌های علمی پرسش‌های فلسفی وجود دارد، و در نتیجه پرسش‌هایی درباره‌ی ماهیت جهان وجود دارد که فلسفی‌اند، و نه علمی. خواهیم دید که علم همه‌ی پاسخ‌ها را در آستین ندارد، و - واقعاً - از این جهت مشکلی نیست. فلسفه هم همه‌ی پاسخ‌ها را ندارد. علم

فوق‌العاده است؛ واقعاً همین طور است. ما نسبت به علم یا فرد فرد دانشمندان هیچ کینه‌ای نداریم.

یکی از مسائلی که برخی از دانشمندان سرشناس دوست دارند اوقات فراغت‌شان را با آن پر کنند، موضوع خداناباوری است. بنابراین یکی از راه‌های نشان دادن این نکته که صلاحیت علم به آن اندازه که فکر می‌کنید همه‌جانبه نیست، این است که نشان دهیم وجود یا عدم وجود بُعدی ماوراءطبیعی یا الهی در جهان - پرسشی محوری برای شناخت ما از ماهیت جهان و جایگاه ما در آن - صرفاً علمی (یا حتی الهیاتی) نیست، بلکه پرسشی فلسفی است (یا دست‌کم فلسفی هم هست). این پرسشی است که باید برای دانشمندان و الهیدانان حساسیت ایجاد کند، اما با وجود این پرسشی فلسفی است. در ادامه به پرسش زیر باز خواهیم گشت (اما از قبل این را بگوییم: پاسخی برای آن نداریم).

هنگامی که ریچارد داوکینز^{۲۵} بحث خداناباوری را در یک کتاب یا مصاحبه باز می‌کند، از روی تفنن به فلسفه می‌پردازد، البته اگر کارش چیزی بیش از قیل و قال باشد. او زمان زیادی را صرف مایوس کردن الهیدانان و معتقدان مذهبی می‌کند تا بگوید نمی‌توانند شواهدی از آن جنس که مورد قبول او باشد ارائه کنند - یعنی شواهد علمی. اما اگر همان طور که اشاره کردیم بحث مورد نظر علمی نباشد (یا صرفاً علمی نباشد)، درخواست شواهد علمی لجوجانه است. ما قصد داریم ماهیت شواهد را در زمینه‌های علمی و دینی بررسی کنیم و از این مسئله بحث می‌کنیم که یک بُعد فلسفی گریزناپذیر وجود دارد که تعیین می‌کند کدام یک از گمانه‌زنی‌های ما درباره‌ی ماهیت جهان موجه‌اند و کدام نیستند. اجازه دهید با علم شروع کنیم.

علم پیش از آن که دست به عمل بزند ساحتی است با انبوهی از فرضیه‌ها، و این‌ها بیش از آن که نتایج تحقیقات علمی دقیق باشند، تجسمی از تعهدات فلسفی‌اند. خود تعهد به آزمایش علمی را در نظر بگیرید. روشن است که آزمایشی وجود ندارد که نشان دهد آزمایش‌ها راهی برای کشف حقایق هستند. این‌جا تلاش برای اثبات ارزش یک آزمایش از طریق انجام آزمایش حرکتی دُوری است، زیرا از پیش باید به ارزش آزمایش‌ها باور داشته باشید تا به آن‌چه آزمایش درباره‌ی ارزش آزمایش‌ها به شما می‌گوید باور پیدا کنید! اما چنین اتفاقی نمی‌افتد. روش ما برای اثبات هر چیز باید مستقل از چیزهایی باشد که ما با استفاده از آن روش اثبات می‌کنیم. آزمایش احتمالاً روش بسیار مناسبی است که مثلاً تکه‌هایی از سزیم را داخل آب بیاندازید و ببیند که چه اتفاقی می‌افتد، اما اصلاً روش مناسبی نیست که دریابید آیا آزمایش‌ها حقایق را آشکار می‌کنند یا نه.

آزمایش‌های فکری

خوشبختانه برای شناخت امورات جهان روش‌های دیگری وجود دارد که نیاز به بررسی میدانی و انجام آزمایش در آزمایشگاه ندارد. یکی از ابزارهایی که هم فیلسوفان و هم دانشمندان به کار می‌گیرند، آزمایش فکری ۲۶ است. در آزمایش فکری ما موقعیتی را توصیف می‌کنیم و بعد، بررسی می‌کنیم که سپس چه اتفاق دیگری می‌افتد یا اگر این موقعیت واقعاً اتفاق بیافتد چه بخشی از آن درست از آب درمی‌آید، یا این نکته را در نظر می‌گیریم که آیا این موقعیت نشان می‌دهد که برخی از اصطلاحات مهمی که برای توصیف آن به کار برده‌ایم را فهمیده‌ایم، یا نه. آزمایش‌های فکری به ما اجازه می‌دهند که نتایج یک سناریوی فرضی به دقت طراحی شده را

بررسی کنیم. آزمایش‌های فکری معمولاً نشان نمی‌دهند که نتایج برخورد فلان ذرات با ذرات دیگر چه هستند، یا با خالی کردن آتش از اکسیژن چه اتفاقی می‌افتد، اما می‌توانند در مورد انواع موانعی که در مسیر اندیشیدن به جهان وجود دارد چیزهایی بگویند. آزمایش‌های فکری این کار را به روش‌های مختلفی انجام می‌دهند، اما اغلب از این‌جا شروع می‌کنند که به ما می‌گویند قبلاً چه فکر می‌کردیم، و سپس در ادامه نشان می‌دهند که در آنچه قبلاً فکر می‌کردیم اشتباه کرده بودیم و چرندیاتی است که باید دور ریخته شوند.

بیاید با آزمایش فکری معروفی شروع کنیم که اجازه می‌دهد بفهمیم نقطه‌ی تلاقی روش‌های فلسفی و علمی کجاست، و این دو در کجا می‌توانند به شکلی ثمربخش با یکدیگر همکاری کنند. گالیله موقعیتی را تصور می‌کند که ایده‌ی ارسطو، فیلسوف یونان باستان، را که اشیاء سنگین‌تر سریع‌تر از اشیاء سبک‌تر سقوط می‌کنند آزمایش کند. می‌توانیم این آزمایش فکری را این‌طور بیان کنیم: شیء‌ای را انتخاب کنید - مثلاً، یک پیانوی بزرگ استاین‌وی - و آن را با یک تکه ریسمان به یک شیء دیگر وصل کنید - مثلاً، عکسی از نقاشی قهرمان، از لندسیر^{۲۷}. و سپس بدون لحظه‌ای درنگ، کل آن‌ها را از پنجره‌ی طبقه‌ی بالا به بیرون بیاندازید. اگر اشیاء سبک‌تر آهسته‌تر سقوط می‌کنند، پس ریسمان کشیده می‌شود و پوستر حرکت پیانو را کند می‌کند. اما ترکیب وزن پیانو، عکس، و ریسمان بیشتر از پیانوی تنها است، و بنابراین مجموع آن‌ها باید سریع‌تر از خود پیانو سقوط کند. این تناقض - که ترکیب آن‌ها هم سریع‌تر و هم آهسته‌تر از خود پیانو سقوط می‌کند - نشان می‌دهد که فرضیه‌ی ارسطو باید اشتباه باشد، بر این مبنای کاملاً مقبول که اگر فرضیه‌ی شما به تناقض منجر شود، نمی‌تواند درست باشد زیرا چیزی که در واقعیت اتفاق می‌افتد، متناقض نیست. و همه‌ی این‌ها را می‌توانید بدون ترک کردن صندلی راحتی‌تان یا بدون خرد کردنِ سازی گران‌قیمت کشف کنید. اتفاقی که

در این جا می‌افتد ربطی به نتایج مشاهداتی فعالیت عملی ندارد. اگر به این نتیجه برسیم که دو چیز متناقض داریم، در این صورت بدون انجام هیچ آزمایش دیگری، می‌دانیم هر دوی‌شان نمی‌تواند اتفاق بیافتد. اگر به تحلیل‌مان ادامه دهیم، این را هم درمی‌یابیم که اگر سعی کنیم موقعیتی را تصور کنیم و به این برآورد برسیم که اگر این اتفاق بیافتد به دو نتیجه‌ی متناقض می‌انجامد، در این صورت می‌فهمیم که سعی داشتیم یک موقعیت واقعاً غیرممکن را تصور کنیم. بنابراین در این مورد، فرضیه‌ی ارسطو باید اشتباه باشد، زیرا اگر درست بود منجر به دو اتفاق متناقض می‌شد - پیانو سریع‌تر و آهسته‌تر از ترکیب پیانو/عکس سقوط می‌کرد.

این مسئله این ایده را به تصویر می‌کشد که ما می‌توانیم به دنبال انواع مختلفی از شواهد باشیم. گذشته از شواهد فیزیکی که همه‌ی چیزهایی که می‌خواهیم درباره‌ی وقوع انفجارها یا شکستن لیوان‌های شیشه‌ای بدانیم را به ما می‌گویند، شواهد دیگری هم وجود دارند که به ما نشان می‌دهند دو چیز نمی‌توانند با هم صادق باشند، زیرا در تناقض با یکدیگر هستند (شاید خواننده‌ای تیزبین بگوید، «خوب، ما چگونه می‌فهمیم که اگر دو چیز با یکدیگر تناقض دارند معنایش این است که دست‌کم یکی از آن‌ها باید اشتباه باشد؟» پرسش فوق‌العاده‌ای است، اما برای کتابی دیگر. آن کتاب هم البته کتابی درباره‌ی فلسفه خواهد بود، یا دست‌کم درباره‌ی منطق فلسفی. در هر صورت، اکنون به این کتاب بازگردیم).

به مثال دوم توجه کنید؛ این بار یک آزمایش فکری نسبتاً ماوراءطبیعی. معمای بسیار کهنی در مورد یک مجسمه وجود دارد. این طور در نظرش بگیرید. تصور کنید که اولیو، یک مجسمه‌ساز، به رودخانه می‌رود و برای کار صبحگاهی‌اش توده‌ای گل جمع می‌کند. او بی هیچ فکر خاصی اسم‌اش را می‌گذارد «توده». پس از صرف

یک فنجان قهوه و کمی فکر کردن، اولیو با الهام گرفتن از حیات وحش اطراف کارگاه ساحلی‌اش، تصمیم می‌گیرد مجسمه‌ای از پافین [۲۸](#) بسازد. او این کار را به‌خوبی انجام می‌دهد. در وقت چای کار او تمام می‌شود، و مجسمه‌ی به دست آمده را «پافی [۲۹](#)» می‌نامد.

در این‌جا یک معما داریم. به نظر درست می‌آید که بگوییم اکنون روی میز کار اولیو یک شیء فیزیکی واحد وجود دارد: پافی دقیقاً همان توده‌ی گل است. کاملاً بدیهی است که چنین فکر کنیم. اما به نظر می‌رسد تفاوت‌های مهمی میان توده‌ی گل و پافی وجود دارد که این عقیده را دچار تردید می‌کند. یکی از آن چیزهایی که وقتی می‌خواهیم شیء‌ای را تشخیص دهیم می‌توانیم بپرسیم این است که «چه زمانی به وجود آمده است؟». در این مورد، تو گویی قصد داریم پاسخ‌های متفاوتی برای توده‌ی گل و پافی بدهیم: توده‌ی گل از قبل، در سراسر زمانی که اولیو مشغول صرف قهوه و فکر کردن بود وجود داشت. این نشان می‌دهد که توده‌ی گل و پافی دو شیء فیزیکی متفاوت هستند.

اگر علاقه‌مند باشیم شیء‌ای که به وجود آمده را بیشتر بررسی کنیم، می‌توانیم این سوال را هم بپرسیم که «چه چیزی باعث می‌شود دیگر وجود نداشته باشد؟» باز هم به نظر می‌رسد می‌خواهیم برای توده‌ی گل و پافی پاسخ‌های متفاوتی بدهیم. فرض کنید اولیو به این نتیجه می‌رسد که می‌تواند چیزی بهتر از آن بسازد و گل را له می‌کند که دوباره خمیر شود و برای ساختن پافین ۲ در روز بعد آماده شود. به نظر می‌رسد توده‌ی گل هنوز وجود دارد اما پافی از بین رفته است، بنابراین باز هم دلیلی داریم که فکر کنیم دو شیء روی میز کار وجود دارد.

درست همان طور که آزمایش فکری گالیله تلاشی بود برای نشان دادن این مسئله که در این ادعا که اشیاء سنگین تر سریع تر از اشیاء سبک تر سقوط می کنند چیز متناقضی وجود دارد، این مورد هم تلاشی است که می خواهد نشان دهد این ادعا که تنها یک شیء روی میز کار اولیو وجود دارد، ما را به تناقض می کشاند: برای مثال، باعث می شود که فکر کنیم آن شیء پیش از آن که اولیو قهوه اش را تمام کند، هم وجود داشته و هم وجود نداشته است. معلوم می شود که تصور ما از شیء فیزیکی آن قدر که فکر می کردیم منسجم یا سرراست نیست: باید کارهای بیشتری هم انجام داد. و این چیزی نیست که از طریق یک آزمایش علمی تجربی بتوانیم متوجه اش شویم: نه وزن یا اندازه، و نه فهمیدن چیز بیشتری در مورد ترکیب شیمیایی گل یا هر چیز دیگر، این مسئله را حل نمی کند.

فضیلت های نظری

روش دیگر برای فهمیدن این که یک نظریه از نظریه ی دیگری که به شواهد تجربی و آزمونگرانه متوسل نمی شود بهتر است یا بدتر، ارزیابی نظریه ی شما با اصطلاحاً «فضیلت های نظری ^{۳۰}» است، مانند این ادعا که خوب است اگر نظریات تان با هم منسجم باشند، یا اطلاعات را تبیین کنند و در عین حال تا حد ممکن ساده باشند. برای مثال، این ایده را در نظر بگیرید که زمین صاف و مسطح است. شما باید کارهای زیادی انجام دهید تا این تصور را با اطلاعات موجود هماهنگ کنید، زیرا صرفِ بالا رفتن از یک تپه ی نسبتاً مرتفع یا نگاه کردن به دریا از دور انحنای سیاره را قویاً تأیید می کند، و البته هم اکنون تصاویر فضایی هم از سطح زمین در دست داریم. مطمئناً، می توانید در این مرحله به تئوری های توطئه متوسل شوید و توضیحات مبهم زیادی را مطرح کنید که چرا دولت ممکن است شما را فریب دهد که فکر

کنید زمین مسطح است، اما این کار نظریه‌ی شما را به جای این‌که ساده‌تر کند پیچیده‌تر می‌کند. ساده‌تر است این توضیح را بپذیرید که زمین گرد است؛ پیچیدگی‌های تبیین ایده‌ی مسطح بودن زمین واقعاً هیچ توضیح بیشتری در مورد شواهد موجود ارائه نمی‌دهند.

این گونه نیست که شواهد علمی‌ای وجود داشته باشد که ما را به فضیلت‌های نظری مانند سادگی و بداهت هدایت کند. بلکه این‌ها بیشتر مدعیات فلسفی هستند که بدون آن‌ها علم تجربی نمی‌تواند کار اصلی‌اش را پیش ببرد، یعنی گردآوری اطلاعات و توضیح آن‌ها برای ما به روشن‌ترین شکل ممکن.

در این‌جا سعی نداریم مچ کسی را بگیریم. این حقیقت که علم واجد بنیادهای فلسفی است نباید کسی را بترساند، یا این احساس را ایجاد کند که گویی ما سعی داریم بگوییم فلسفه می‌تواند هر کاری که علم در توان دارد را انجام دهد. این تصور همان قدر در مورد فلسفه و مدعیات‌اش دچار سوءتفاهم است که کسی گمان کند فلسفه مرده یا بی‌فایده است. نکته دقیقاً این است که روش کاملاً مناسبی برای فهم فلسفه و علم وجود دارد که آن‌ها را مانند دو همکار برای درک جهان، به کامل‌ترین شکلی که ما می‌توانیم، در نظر می‌گیرد.

شواهد و خدانا باوری

می‌توانیم با نگاهی به مباحثات عمومی درباره‌ی خداناباوری و باورهای دینی، مشکلاتی را ببینیم که از فهم نادرست ماهیت شواهد ناشی می‌شود. این حوزه عرصه‌ای عمومی است که در حال حاضر همه‌ی دانشمندان به دشواری می‌توانند در آن گام بردارند. دانشمندان معروف اما در یک چیز اشتراک دارند که در واقع، این باور سفت و سخت است که تعهد به روش و آرمان‌های علمی با باور به وجود خدا ناسازگار است.

داوری درباره‌ی این که آیا عنصری الهی یا ماوراءطبیعی در جهان وجود دارد یا نه آشکارا بخش بسیار مهمی از شناخت جهان است. البته حقیقت ساده‌ی باور به خدا همه‌ی پرسش‌ها را به نتیجه نمی‌رساند: و همچنان جای بحث باقی می‌ماند که آیا باید دعا کنیم، و اگر بله به چه طریقی؛ خدا چه ویژگی‌های خاصی می‌تواند داشته باشد؛ آیا برنامه‌ای برای بشریت دارد یا نه؛ و غیره. اما حتی بدون پاسخ دادن به این پرسش‌های جزئی‌تر، این حقیقت آشکار که خدا وجود دارد تفاوت مهمی در فهم ما از ماهیت اساسی واقعیت به وجود می‌آورد. بنابراین چطور باید تلاش کنیم که شاید به بدیهی‌ترین پرسش در این حوزه پاسخ دهیم: *آیا خدا وجود دارد؟*

نباید از این موضوع تعجب کنید که در این‌جا نمی‌خواهیم مشخص کنیم که خدا وجود دارد یا نه. هدف از مطرح کردن این مسئله این است که نشان دهیم اعتماد بیش از حد به نوع خاصی از شواهد به طور بالقوه می‌تواند شما را به گمراهی بکشاند.

پرقیل و قال‌ترین «خداناباوران مشهور» در این چند سال اخیر دانشمندان هستند. فیزیک‌دانان و زیست‌شناسان برجسته و شیمی‌دانانی که شهرت کمتری دارند در

این زمره قرار می‌گیرند. با توجه به بحث ما در این‌جا نقطه‌ی مشترک بین آن‌ها این است که فکر می‌کنند، یا گاهی به صورتی رفتار می‌کنند که گویی فکر می‌کنند، شواهد خوبی برای باور به خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. بیا بید کمی این ایده را بررسی کنیم.

باید بی‌درنگ پذیرفت که به لحاظ علمی هیچ نمونه‌ی تکرارپذیر قابل باوری نداریم که مثلاً نشان دهد افرادی خدا را دیده‌اند یا با او صحبت کرده‌اند. شاید در ابتدا از تأیید این نکته نگران شوید. آیا این موضوع به نفع خداناباوری نیست؟ اما اگر بر اساس این نوع شواهد تسلیم شویم، آیا پیروزی را دودستی به طرفِ خداناباورِ بحث تقدیم نکرده‌ایم؟

اگر مانند خداناباوران مشهور فکر می‌کنید که تنها معدود شواهدی مطلوب‌اند، این امر تنها باید متقاعدتان کند که ایده‌ی روح (مقدس) را رها کنید. خداناباوران اما نباید بی‌درنگ خودشان را پیروز ماجرا بدانند، همان طور که معتقدان دین نباید گمان کنند که شکست خورده‌اند، زیرا آن‌ها نیز باید دریابند که غیر از نگاه کردن به چیزها از طریق تلسکوپ یا کشف یک فسیل یا به کمک یک دستگاه آزمایشگاهی مناسب، دلایل دیگری هم برای این‌که به چیزی باور داشته باشیم وجود دارد. دیدیم که غیر از شواهدی که «دلیل وقوع انفجارها» یا «شکستن لیوان با افتادن» را توضیح می‌دهند، شواهد دیگری هم وجود دارد. دست‌کم باید ببینیم که آیا این شواهد دیگر در این زمینه نیز می‌توانند مساعدتی داشته باشند.

و البته دارند. اما چگونه؟ خوب، برای مثال می‌تواند چنین حالتی داشته باشد: اگر این عقیده را جدی بگیریم که علم نمی‌تواند همه‌ی پرسش‌هایی را که ممکن است برای ما جالب باشد پاسخ دهد، آنگاه می‌توانیم نظریه‌ای احتمالی را تصور کنیم که به ما دلیلی برای باور به وجود خدا می‌دهد، بر این اساس که خدا را به عنوان ساده‌ترین توضیح روشنمند همه‌ی شواهد در خود جای می‌دهد. در بالا اشاره کردیم که توضیح اطلاعات در دسترس به مقتصدانه‌ترین شکل ممکن، فضیلتی نظری است. این حقیقت به خودی خود با ادعای وجود خدا، یا ادعای مسطح بودن زمین، یا این ادعا که ملکه خوشگذران است سازگاری دارد. اگر معلوم شود مشاهداتی وجود دارد که به مدد نظریه‌ای که همه‌ی این ادعاها را تصدیق می‌کند به مقتصدانه‌ترین شکل ممکن توضیح داده می‌شود، در این صورت دست‌کم دلایلی داریم که این ادعاها را باور کنیم. همچون همه‌ی نظریه‌های ما، اگر به طور کلی مجموعه‌ی شواهد تغییر کنند - به عنوان مثال، اگر مشاهدات جدیدی به دست آوریم یا یکی از باورهای فعلی مان غلط از آب در بیاید - آنگاه ما باید ذهنیت‌مان را تغییر دهیم. از نظر ما، اطلاعات و مشاهداتی که تا این لحظه در اختیار داریم نشان می‌دهد که ساده‌ترین نظریه در باب چگونگی پیدایش جهان شامل هیچ یک از این ادعاها نمی‌شود.

اما اگر نظریه‌ی روشنمندی در باب ماهیت جهان که شامل خدا باشد را ابداع کنیم یا با آن مواجه شویم، اگر این نظریه در توضیح جهان برای ما موفق عمل کند و خدا را هم به عنوان یک بخش ضروری در خود جای دهد، در این صورت باید به ما شواهدی نظری برای وجود خدا بدهد. اگر یک نظریه‌ی توضیحی کارآمد بگوید خدا وجود دارد، و نیز بگوید الکترون‌ها وجود دارند، و هر دو برای نظریه ضروری باشند تا بتواند به طرز موفقیت‌آمیزی امور را توضیح دهد، پس ممکن است به نظر روشن بیاید که فکر کنیم واقعاً باید هم الکترون‌ها و هم خدا وجود داشته باشند.

کمی بعد به بحث خدا بازمی‌گردیم، اما ابتدا اجازه دهید کمی بیشتر این ایده را بررسی کنیم که اگر یک نظریه، ساده‌ترین توضیح برای چیزهایی که مشاهده می‌کنیم باشد، در این صورت موضوعاتی که در موردشان صحبت می‌کند، حتی اگر بخواهد از وجود یک فیل داخل یخچال حرف بزند، واقعاً باید وجود داشته باشند.

شواهد و توضیح

آیا نتایج حاصل از علم واقعاً برای ما از چگونگی جهان (دست‌کم بخشی از آن) پرده برمی‌دارند؟ خوب، بهترین نظریه‌های علمی فعلی ما به چیزهایی مانند الکترون‌ها اشاره دارند، و البته این نظریه‌ها در توضیح بسیاری از امور کاملاً موفق عمل می‌کنند، از پیچیده‌ترین واکنش‌های شیمیایی تا علت روشن شدن چراغ برق وقتی کلید را می‌زنیم. برخی فیلسوفان فکر می‌کنند موفقیت نظریه‌های ما دلیل خوبی به دست می‌دهد که باور کنیم جهان دربردارنده‌ی الکترون‌ها است. فلاسفه‌ی دیگر استدلال می‌کنند که شاید با احتیاط بیشتری باید بگوییم موفقیت این نظریه‌ها تنها به ما نشان می‌دهد که طرز بیان روشمندی که شامل بحث از الکترون‌ها است از این جهت خوب است که کمک می‌کند تا پیش‌بینی کنیم دفعه‌ی بعد که کلید نوسان‌نما [۳۱](#) را زدیم چه اتفاقی می‌افتد. این گروه دوم از فلاسفه می‌گویند چیزی که از آزمایش‌های علمی عایدمان می‌شود شیوه‌ی روشمندی برای فهم جهان است که با خود هیچ الزامی ایجاد نمی‌کند که فکر کنیم واقعیت بنیادینی وجود دارد که با توصیفات فیزیک مطابقت دارد.

در نگاه اول شاید فکر کردن به این مسئله عجیب باشد. چه معنایی می‌تواند داشته باشد که بگوییم علم به‌راستی از درک جهان قاصر است؟ آیا کل اهمیت علم در همین نیست؟ جهان موضوع آزمایش‌های علم است، این طور نیست؟ آیا میکروسکوپ برخی از چیزهایی که آن قدر ریز هستند که با چشم دیده نمی‌شوند را قابل رویت نمی‌سازد؟ شاید مانند کلیشه‌های آن فلاسفه‌ای به نظر برسد که معتقدند سوال‌شان درباره‌ی این‌که آیا واقعاً صندلی‌شان وجود دارد یا نه در نهایت سوال کاملاً درستی است.

به علاوه، گویی بیشتر - یا حتی همه‌ی - دانشمندان با فیلسوفان گروه اول موافق هستند. با این همه، این نشان نمی‌دهد که هیچ پرسشی برای پاسخ دادن وجود ندارد، بلکه تنها روشن می‌کند که دانشمندان یک پاسخ را برمی‌گزینند و علاقه‌ای به این بحث ندارند. و البته مشکلی وجود ندارد: بحث کردن تفاوتی در این مسئله ایجاد نمی‌کند که آن‌ها تا چه حد در کارشان موفق‌اند. و این چیزی نیست که بتوانید با استفاده‌ی بیشتر از علم درباره‌اش صحبت کنید، و در واقع علم کسب و کار آن‌ها است.

اگر این تصور را بپذیرید که در این‌جا باید به بحثی فلسفی متوسل شوید، شاید این سوال برای‌تان مطرح شود که چگونه باید آن را به سرانجام برسانید. مثل همیشه، باید شواهد را در نظر بگیریم.

ما در زندگی روزمره‌مان در بسیاری از موارد به نوعی از شواهد نیاز داریم که عموماً شبیه به شواهدی است که آزمایش‌های علمی به ما می‌دهند، و ما تقریباً به همان شیوه به گردآوری آن‌ها می‌پردازیم. اگر بخواهیم بدانیم که سریع‌ترین راه برای رسیدن به استخر عمومی کدام است، این است که مستقیماً از میدان سن‌هرست برویم و از پارک مقابل عمارت وایت‌هون رد بشویم یا نه، در این صورت یک بار باید از مسیر مذکور برویم و یک بار هم مسیرهای دیگر را امتحان کنیم و بعد نتیجه را با هم مقایسه کنیم. اگر بخواهیم بدانیم که شرکت گراب-گان حوله‌های شما را بهتر از شرکت نیو ایمپروود واشو تمیز می‌کند یا نه، باید هر دو را امتحان کنیم و با هم مقایسه کنیم. اما در برخی موارد، درکی که ما از «جمع‌آوری شواهد» داریم تا حدی متفاوت است.

دیدیم که می‌توانیم با آزمایش‌های فکری دریابیم که دو فرضیه با هم تناقض دارند و بنابراین هر دو نمی‌توانند با هم صادق باشند. به طور کلی هیچ چیز اسرارآمیز یا ناشناخته‌ای در مورد دیگر انواع جمع‌آوری شواهد وجود ندارد. تحقیقات در مورد جرم را در نظر بگیرید. البته در این‌جا جنبه‌هایی از تحقیق مستلزم داشتن شواهد تجربی، و حتی مستقیماً شواهد علمی است. آیا نمونه‌برداری از لیوان ویسکی در صحنه‌ی جرم حاوی دی‌ان‌ای مظنون اصلی است؟ از سوی دیگر، انواعی از سوالات وجود دارند که کارآگاه را وادار می‌کنند به دنبال راهی باشد که از تمام شواهد تجربی به طور روشمند استفاده کند و به طور کلی توضیحی از جرم ارائه دهد.

در نظر بگیرید که چگونه هرکول پوآرو، تلاش فیزیکی عجولانه‌ی کارآگاهان کم‌دقت‌تر را تحقیر می‌کند. «اوه، هیستینگز، هیستینگز. همیشه عجله داری! باید یاد بگیری که از سلول‌های خاکستری کوچکات استفاده کنی! حرف‌هام یادت باشه، دوست من، حل این معما رو باید در روان‌شناسی قاتل پیدا کنی؛ برای مردی مثل

کلنل بولینگتون، با عادت‌های کاملاً منظم، اصلاً غیرممکن است که ناگهان به پاریس پرواز کند، یک میله بردارد، و مغز برادرزاده‌ی همسرش رو فقط به خاطر چند صد پوند بیرون بریزد!»

اما تنها بحث شواهد تجربی مطرح نیست. فهمی که پوارو را از هیستینگز متمایز می‌کند این است که برای وصل کردن سرخ‌های ضعیفِ پرونده به یکدیگر چیزی که لازم است تنها تکه‌ای دیگر از شواهدی از همان نوع نیست، بلکه شواهدی در سطح کلی‌تر است که بتواند بگوید چگونه همه‌ی تکه‌های دیگر شواهد را باید با هم جفت و جور کرد.

در بحثی که توصیف کردیم، درباره‌ی این که آیا بهترین نظریه‌های علمی ما ماهیت واقعی جهان را آشکار می‌کنند یا نه، چیز مشابهی در جریان است. آن‌چه ما به دنبال‌اش هستیم کسب معنایی در موضع‌گیری در این بحث است که با چیزی که ما از صحت آن کاملاً اطمینان داریم، در تضاد قرار می‌گیرد. برای مثال، دانشمندان اغلب قادرند بر اساس نظریه‌های‌شان که وجود الکترون‌ها، یا ماده‌ی تاریک، یا هر چیز دیگری را ثابت می‌کند، پیش‌بینی‌های موفقی داشته باشند. بعضی از فلاسفه فکر می‌کنند که این موفقیت‌ها اگر این چیزها واقعاً وجود نداشته باشند به کلی اسرارآمیزند، و بهتر است در صورت امکان از این اسرارآمیزی اجتناب شود.

حتی اگر در پایان بتوانیم شواهدی پیدا کنیم که به ما کمک کند تا از بین این مواضع فلسفی دست به انتخاب بزنیم، چه اهمیتی دارد اگر تفاوت عملی‌ای با خود علم

نداشته باشد؟ خوب، نکته‌ی مهمی است که جامع‌ترین شرحی که می‌توانیم را از چگونگی سازوکار جهان و کلی‌ترین ویژگی‌های آن ارائه کنیم. علم بخشی از این شرح است، اما نه یگانه بخش آن، و نه از قرار معلوم، جامع‌ترین بخش آن.

قضیه را این طور در نظر بگیرید. اگر می‌خواهید کیک بپزید، باید در مورد ترکیباتش دست به انتخاب بزنید. شکر، روغن، آرد و باقی چیزها را انتخاب می‌کنید، و می‌دانید که اطلاعاتی که برای تصمیم‌تان جمع‌آوری می‌کنید ایجاب نمی‌کند که جهان را در کلی‌ترین یا انتزاعی‌ترین شکل در نظر آورید؛ تمرکز شما عمدتاً روی این است که با یک روش عملی دست‌اول کاری کنید که کیک‌تان به‌خوبی پُف کند و ور بیاید. و حین کار به‌خوبی می‌دانید که جز این که شکر باید حالت شیرمانند مطلوبی پیدا کند، یا خیلی ساده با آب مخلوط شود تا به شکل خامه‌ای یک‌دست دربیاید، مسائل دیگری هم در مورد شکر وجود دارد، اما آن زمان اهمیتی به آن نمی‌دهید. افراد دیگری شاید به آن اهمیت دهند، و جهان به خاطر اهمیت دادن آن‌ها غنی‌تر می‌شود؛ طبعاً از آن‌ها نمی‌خواهید که به این مسائل اهمیتی ندهند، اما خودتان به موضوعات بی‌واسطه‌تری مانند قوام خامه‌ی کره‌ای علاقه‌مندید. بگذارید همان افراد به این فکر کنند که چگونه کربن به هیدروژن پیوند می‌خورد و در مولکول ساکارز [۳۲](#) اتم‌های اکسیژن یازده عدد است یا دوازده عدد؛ البته می‌دانید که به لحاظ نظری مسئله‌ی مهمی است، اما کیک هم مهم است و نمی‌توانید هر دو کار را با هم انجام دهید. فکر کردن زیاد به ساختار مولکولی و هم‌زمان، تلاش برای هم زدن کیک اسفنجی و ویکتوریا برای بسیاری از ما حواس‌پرتی می‌آورد.

وقتی حال و هوای علمی‌تری داریم آشکارا از این مسائل حیرت می‌کنیم، و به نظرمان جذاب می‌رسند. می‌دانیم که خود عمل پختن کار مطلوبی است، اما اکنون فقط

می‌خواهیم هر چه سریع‌تر این تکه کیک را بخوریم و بنابراین کمی از گرسنگی دریایی‌یم تا بتوانیم به واری این برخورددهنده‌ی هادرونی [۳۳](#) که ساخته‌ایم ادامه دهیم.

البته، پختن از یک طرف، و فیزیک و شیمی از طرف دیگر، یگانه راه‌های علاقه‌مند شدن ما به جهان نیستند. درست همان طور که یک دانشمند می‌تواند به عمل پخت و پز نگاه کند و فکر کند که روش کلی مناسبی برای بررسی جهان نیست، از آن طرف هم همین اتفاق می‌افتد. مغازه‌داری که کیک می‌فروشد احتمالاً وقتی کلاه تجاری‌اش را بر سر دارد، به ترکیبات پختن چندان فکر نمی‌کند، و حتی کمتر از آن به وزن اتمی هیدروژن. او می‌داند که این‌ها مسائل خوب و ارزشمندی هستند، اما ربطی به کارش ندارند، و افراد شایسته‌تری هستند که به این چیزها بهتر فکر می‌کنند.

و بنابراین، بدون هر گونه شتابزدگی یا طرد سودمندی علم یا این اظهار نظر که فلاسفه بهتر از دانشمندان می‌دانند که چطور به پرسش‌های مشخصاً علمی نزدیک شوند، می‌توانیم به علم نگاه کنیم و فکر کنیم که گرچه علم در بافت خودش شگفت و ارزشمند است، و در فهم و شناخت کلی جهان سهمی مفید دارد، اما همچنان آن طور که ما می‌پسندیم روش به‌کفایت کلی و جامعی برای بررسی جهان نیست. دانشمندان نگران نباشند: کیک پختن هم چنین توانی ندارد، و این که پخت و پز هم از علم مهم‌تر است و هم از فلسفه! اما هنوز هم می‌دانیم که بکینگ پودر باعث ور آمدن کیک می‌شود اما هرچه قدر هم که کیک‌های خوشمزه، نرم و پف‌کرده پخته باشیم، باز هم این کار به ما نمی‌گوید که در کل چه چیزی باعث می‌شود فلان اتفاق روی دهد. و از منظری دیگر، پاسخ دادن به این سوال که رابطه‌ی علت با

معلول چیزی است مربوط به الگوهای منظمی در توالی از یک چیز به چیزی دیگر، این حرف اگر کاری که می‌خواهیم بکنیم ساخت ایستگاه برق باشد، اصلاً کمکی به ما نمی‌کند: ما فقط می‌خواهیم بدانیم چطور به سوختی برسیم که باعث شود نیروی کافی برای چرخاندن توربین و تولید برق به وجود آید.

مغازه‌دارها رقیب شیرینی‌پزها نیستند. شیرینی‌پزها چنین فکر و خیالی ندارند که دانشمندان می‌خواهند به آن‌ها بگویند نمی‌دانند چطور کارامل درست کنند. همه‌ی این‌ها مسخره است: در بهترین حالت این‌ها شاهی است بر سوءتفاهم، و در بدترین حالت، پارانویا. دانشمندان نباید فکر کنند که فیلسوفان می‌خواهند به‌زور در کارشان دخالت کنند، یا این‌که ادعای ما این است که بهتر از آن‌ها می‌دانیم که چطور با علم کار کنیم.

متافیزیک نسبت به فیزیک پرسش‌های کلی‌تر و انتزاعی‌تری را مطرح می‌کند. هر دو مجموعه پرسش‌ها جذاب، موجه و ارزشمند هستند؛ هر دو به پروژه‌ی بزرگ‌تر تلاش برای فهم جهان تا کامل‌ترین حدی که می‌توانیم بشناسیم کمک می‌کنند. برای موفقیت در فهم و شناخت جهان به دانشمندان و فیلسوفان نیاز داریم؛ و قطعاً به کیک و بیسکویت هم نیاز داریم.

ما تنها زمانی که فرض‌های فلسفی معینی را مطرح می‌کنیم، می‌توانیم از دیگر روش‌های تحقیق و پژوهش نیز استفاده کنیم. اگر فرض بگیریم که جهان اساساً از اشیاء تشکیل شده - تقریباً ذرات چیزهای مادی - در این صورت منطقی به نظر می‌رسد که تحقیقات تجربی‌ای را آغاز کنیم که علم در آن‌ها مهارت زیادی دارد. اگر

با این فرض شروع نکنیم، اما فرض بگیریم که جهان هم جنبه‌های فیزیکی دارد و هم جنبه‌های غیرفیزیکی، یا از چنین فرضیات پیشینی‌ای اجتناب کنیم، در این صورت شاید مثلاً بتوانیم نظریه‌هایی را درباره‌ی ماهیت جهان مطرح کنیم که شامل خدا هم می‌شود.

این مثال را در نظر بگیرید: هستند کسانی که معتقدند ما به دین به عنوان مبنایی برای اخلاق نیازمندیم، زیرا علم به‌تنهایی قادر نیست پاسخ پرسش‌های مربوط به مسئله‌ی ارزش اخلاقی را بدهد. می‌توان بدون هیچ تناقضی به این دیدگاه قائل بود، حتی از جانب کسانی که گمان می‌کنند علم وقتی تکامل را توضیح می‌دهد و آفرینش‌گرایی را رد می‌کند بر دین چیره می‌شود.

ما به این دیدگاه اعتقاد نداریم که دین به عنوان مبنای اخلاقیات امری ضروری است، اما این طور هم فکر نمی‌کنیم که می‌توان این نوع دیدگاه‌ها را از پیش مردود شمرد. نظریه‌هایی مانند این باید در رقابتی آزاد با نظریه‌های دیگری قرار گیرند که شامل خدا نمی‌شوند، در غیر این صورت ما تنها از مسئله‌ی اصلی شانه خالی کرده‌ایم: یعنی بخشی از چیزی که قرار است اثبات کنیم را از پیش فرض گرفته‌ایم. بررسی یک تفسیر از جهان‌بینی دینی در برابر تفسیری دیگر مسئله‌ای است متفاوت با بررسی جهان‌بینی‌های دینی به طور کلی در برابر بینش‌های کاملاً غیردینی. ما باید تحقیقات‌مان را بدون هیچ گونه فرضی شروع کنیم که شاید از بیرون گود پاسخی که قرار است به آن برسیم را پیش‌بینی کند، در غیر این صورت روش‌مان برای بررسی نتایج تحقیقات به واسطه‌ی این فرضیات خدشه‌دار می‌شود و مقایسه‌های‌مان احتمالاً چندان منصفانه نخواهند بود. تعصبات و گرایش‌ها ما در تعیین نتایجی که به دست می‌آوریم نقش دارند، و این باعث می‌شود که نتایج کارمان

نتواند دیگران را متقاعد کند که به درستی به آنها دست یافته‌ایم.

همچنین باید در نظر داشته باشیم که پیامد بحث خداناباوری هر چه که باشد - چه خدا وجود داشته باشد و چه نه، چه دین و چه خداناباوری - تصمیم‌گیری در مورد این که عاقبت کدام نظریه را باید به سایرین ترجیح دهیم، باز هم موضوعی است که ورود فلسفه را می‌طلبد. کدام نظریه ساده‌تر است؟ آیا همه‌ی نظریه‌های رقیب در بطن خودشان انسجام دارند و همین طور با باورهای دیگری که دوست نداریم رهای‌شان کنیم یا در آنها تجدید نظر کنیم؟ این پرسش‌ها به ناگزیر پرسش‌هایی فلسفی‌اند.

بعید به نظر می‌رسد که همه‌ی معتقدان دینی از این نتیجه خوشحال شوند که بهترین نظریه نظریه‌ای است که بحث خدا را در خود بگنجاند، اما این را هم بگویند که معنایش این نیست که خدا واقعاً وجود دارد، چرا که نظریه‌های ما تنها می‌توانند امیدوار باشند که روش‌های مفیدی برای سازماندهی و توجه روشمند به تجربیات‌مان باشند و به هیچ واقعیت بنیادینی رهنمون نمی‌شوند. اما اگر این همان جایی باشد که شواهد، در وسیع‌ترین معنای کلمه به آن گواهی می‌دهند، پس شاید این همان چیزی باشد که باید به آن معتقد باشیم.

«اما پیامی که از همه‌ی این‌ها دستگیرمان می‌شود چیست؟ یقیناً تنها به کیک مربوط نمی‌شود، درست است؟ حد/کثر تنها چهل درصد زندگی به کیک مربوط

می‌شود». خوب، شاید بیسکویت را فراموش کرده باشید، اما در اصل درست می‌گویید. مهم‌ترین نکته برای مقاصدمان این است که در نظر بگیریم اگر هدفمان شناخت و فهم جهان است، فهم همه‌ی جنبه‌هایش به شیوه‌هایی متناسب با هر سطح از جزئیات و انتزاع، در این صورت به فلسفه همان قدر نیاز داریم که به علم. و به منظور درک جزئیات خاص همه‌ی عرصه‌های دیگر زندگی فرهنگی و سیاسی‌مان، به علاوه به تاریخ، اقتصاد، الهیات و زمینه‌های دیگر نیز نیاز داریم. این زمینه‌ها تعارض گنج‌کننده‌ای با هم ندارند یا نباید داشته باشند؛ بلکه باید مشارکتی سازنده داشته باشند. این دست‌کم بخشی از دلیل اهمیت فلسفه در شناخت جهان است.

فهم این که چگونه رفتار کنیم

اگر به عنوان بخشی از یک آزمون اجتماعی منحرف در انزوای کامل بزرگ نشده باشید، حقیقت این است که یکی از مؤلفه‌های اصلی زندگی‌تان تعاملات شما با دیگران است و خواهد بود. هر بار که با اعضای خانواده‌تان غذا می‌خورید، با تلفن با دوست‌تان صحبت می‌کنید، برای خرید به مغازه‌دار پول می‌دهید، از یک رهگذر آدرس و مسیر را می‌پرسید، پیش دکتر می‌روید تا معاینه شوید، با گروه گرایندکور^{۳۴}تان در سالن آپولو موسیقی می‌نوازید، و یا در خیابان پنجم با لباس زنبوری بستنی مجانی پخش می‌کنید، در همه‌ی این موقعیت‌ها در حال تعامل با مردم هستید. شاید با وضوح کمتر، تگ کردنِ کسی زیر یک توییت یا گلایه کردن از کسی در یک کتاب هم نوعی ایجاد تعامل با آن‌ها باشد.

و این تعاملات به شکل‌های آشکار و ظریفِ بسیاری نظارت و کنترل می‌شوند. گاهی اوقات این نظارت روشن و قطعی است. به‌سادگی ممکن است به خاطر هل دادنِ کسی به پرچین و دزدیدن کلاه‌اش دستگیر شویم. گاهی هم این نظارت نهادینه‌تر می‌شود و به شناخت ما از هنجارهای اجتماعی و اخلاقی‌مان متکی است، که جملگی قرار است بر اعمال شهروندان مبادی آداب حکمفرما باشند. همه می‌دانیم معیارهایی وجود دارند که انواع موقعیت‌هایی را که اجازه دارید بر سر کسی در خیابان فریاد بزنید محدود می‌کنند؛ لیست کاملی از فریادهای غیرمجاز وجود ندارد، اما به‌خوبی می‌دانیم که خط قرمزها کجا هستند، گرچه شاید خط قرمز همه‌ی ما یک چیز نباشد. به علاوه، تو گویی ما از همان ابتدا حس و معنایی اخلاقی را در خود پرورش می‌دهیم، که البته در گام نخست اغلب بر چیزهای جزئی تمرکز دارد و می‌تواند کاملاً خودمدارانه باشد. شاید در دوران کودکی با شور و احساس، از تقسیم ناعادلانه‌ی شیرینی‌ها دلخور شده باشید و به مسئله‌ی درستی و نادرستی‌اش فکر کرده باشید (قابل درک است: هیچ کس دوست ندارد سهم کمتری از شیرینی‌ها نصیب‌اش شود)، یا وقتی که مثلاً نه سال داشتید، درخواست کرده باشید که مانند برادران تا دیروقت بیدار بمانید.

اخلاقیات و قانون

مرز میان این دو نوع نظارت مبهم است: قطعاً موقعیت‌هایی وجود دارد که شاید بر سر کسی در خیابان فریاد بزنید و پلیس واقعی حاضر در محل دستگیرتان کند. قصد نداریم با گفتن این‌که این موقعیت‌ها چه هستند چیزی را به ذهن‌تان تحمیل کنیم. اگر مطمئن نیستید که این خط قرمزها چه هستند، سعی کنید کاملاً از

آن‌ها فاصله بگیرید. در این مثال خاص، قاعده‌ی کلی و تجربی‌تان باید این باشد: «به هیچ وجه در خیابان بر سر کسی فریاد نزن مگر این‌که بخواهی به او هشدار دهی که تراموایی در حال نزدیک شدن است». از طرف دیگر، گاهی اوقات قانون صدور احکام احتمالی مختلفی را در یک مورد مشخص مجاز می‌داند و دادگاه‌ها مجبورند دست به تأملات اخلاقی بزنند تا تصمیم بگیرند که کدام یک از مجازات‌های موجود با جرم تناسب دارند. از این جهت، فلسفه در جنبه‌ی دیگری از زندگی اجتماعی ما محوریت دارد.

علم اخلاق^{۳۵} شاخه‌ای از فلسفه است که اگر ساده بگوییم، به مسئله‌ی درستی و نادرستی می‌پردازد. این حوزه از آغاز و در سراسر همه‌ی سنت‌های مختلف در سرتاسر جهان در محور ساحت فلسفه بوده است. مانند دیگر شاخه‌های فلسفه که تاکنون درباره‌شان بحث کردیم، بسیاری از موضوعات در تأملات اخلاقی کاملاً آشنا به نظر می‌رسند. همه‌ی ما با تصمیماتی با ابعاد اخلاقی مواجه بوده‌ایم: تصمیماتی درباره‌ی رفتار شخصی‌مان، اولویت‌های سیاسی‌مان، مراقبت‌های بهداشتی، یا هر چیز دیگر.

تعاملاتی که با آن‌ها شروع کردیم مواردی هستند که هر فرد به طور معمول در جریان زندگی روزمره‌ی خود با آن‌ها سروکار دارد، اما برای مثال، انواع دیگری از تعاملات هم وجود دارند که با توجه به تعهدات حرفه‌ای و شغلی به شما تحمیل می‌شوند. تنها به برخی از مواردی که قبلاً اشاره کردیم بیانده‌شید و آن‌ها را از جنبه‌ی دیگری در نظر بگیرید: قوانین به‌دقت مدونی وجود دارد که می‌گوید پزشک چگونه باید با بیماران رفتار کند و افسر پلیس چگونه باید به فردی که در

بازداشت است احترام بگذارد. البته در این گونه موارد رسماً قانون‌مندتر هم، مانند موارد معمولی‌تر، اصول اخلاقیِ نانوشته اما پذیرفته‌شده‌ی فراوانی وجود دارد. به علاوه، اصول و قانون اخلاقی ممکن است در شرایطِ بغرنج در قالب نوعی منشور و اساسنامه برای بهترین رفتار حرفه‌ای اتفاق بیافتد. در یک جهان آرمانی، این اصول، قوانین و منشورها به کمک برخی تأملات فلسفی، و شاید حتی به کمک فلاسفه‌ی حرفه‌ای ترسیم خواهند شد.

در مقیاس وسیع‌تر قواعدی وجود دارند که بر روشِ کلیت جامعه، یا حکومت به عنوان تجسم یا نماینده‌ی آن جامعه، در برخورد با شهروندان و شهروندانِ سایر کشورها حکم می‌رانند، خواه آن افراد در داخل مرزهایش باشند و خواه هر جای دیگرِ جهان. در عرصه‌ی بین‌المللی، قوانینی داریم که نشان می‌دهد چه زمانی مجازیم که به جنگ مبادرت ورزیم، هر چند که می‌دانیم با این کار افراد زیادی کشته خواهند شد. برای مثال، در مورد جامعه‌ی خودمان دولت تعهد دارد که تضمین کند هر کودکی به آموزش رایگان دسترسی داشته باشد.

می‌توانیم به شیوه‌ای کلی در مورد «قواعد» حرف بزنیم، اما البته این قواعد هم شامل قوانین رسمی می‌شوند و هم اصول یا هنجارهای اخلاقی. برای فهم تفاوت میان الزامات اخلاقی و الزامات حقوقی، فروش اسلحه در سوپرمارکت‌ها را در نظر بگیرید. شکی نیست که در زمان نگارش این کتاب، در برخی حوزه‌های قضایی فروش اسلحه قانونی است. اما سوال مهم این است که آیا این کار اخلاقی است. این‌که منتظر بمانید دوست‌تان اتاق را ترک کند و بعد تمام بیسکویت‌هایش را بخورید هم کاری غیراخلاقی است - در واقع یک حقه‌ی خیلی دم‌دستی است - اما حدس می‌زنیم که کسی فکر نمی‌کند این مسئله برای دادگاه‌ها مهم باشد.

دو مورد دیگری که شاید فوراً به فکرتان خطور کند مثال‌هایی است مربوط به قوانین حاکم بر رابطه‌ی جنسی و تحصیل. اول این که این‌ها قوانینی هستند که در طول زمان تغییر کرده‌اند، و دوم این که قوانینی هستند که همه در سراسر جهان بر سر آن توافق ندارند. برای مثال، در مورد قانون حداقل سن ترک تحصیل اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی این را گواهی می‌دانند بر این که درستی و نادرستی امور به این بستگی دارد که در کجا و در چه زمانی قرار داشته باشید و اطرافیان‌تان چه فکر کنند. قدرتمندترین شکل از این دیدگاه «نسبی‌گرایی اخلاقی^{۳۶}» نامیده می‌شود. ایده‌ی اصلی این است که تصمیمات و قضاوت‌های اخلاقی تنها نسبت به اصول رایج بومی صادق هستند. چیزی که در مورد این موضوع و سوسه‌انگیز است به وضوح این است که به نظر می‌رسد بسیاری از تصمیمات اخلاقی به همین صورت اتخاذ می‌شود. طبیعتاً وقتی می‌خواهیم تصمیم بگیریم که چیزی خوب است یا بد از ایده‌های کلی جامعه‌ی خودمان درباره‌ی امور درست و نادرست شروع می‌کنیم، ایده‌هایی که با آن‌ها بزرگ شده‌ایم و آن‌ها را می‌شناسیم.

با این حال، مهم است که به خودمان یادآوری کنیم بسیاری از تصمیمات اخلاقی‌ای که ما به سرعت اتخاذ می‌کنیم بر عقل و خردی درباره‌ی انواع کلی امور درست و نادرست بنا دارد - و حتی برخی از رفتارهای خاصی که به ما گفته شده درست یا نادرست هستند - و خود این عقل و خرد اکتسابی ممکن است از نظر اخلاقی قابل دفاع نباشد. ممکن است به سرعت نمونه‌هایی از این رفتارها به ذهن‌تان هجوم بیاورد، رفتارهایی که زمانی توسط قانون تصویب شد و شمار زیادی از مردم با آن‌ها موافق بودند اما به لحاظ اخلاقی قابل دفاع نبودند. شماری از بدترین موارد آن شامل سرکوب یا شکنجه‌ی روستاها، گروه‌های اقلیت می‌شود - یا ظلم و ستم به زنان، یعنی گروه‌های اکثریتی که به شکل روستاها از قدرت اجتماعی و سیاسی برای اظهار برتری عددی‌شان محروم شده‌اند - و این چیزی نیست که آن را بپذیرید، و مهم

نیست چند نفر با شما مخالف باشند. البته به این معنی نیست که اگر همه با شما مخالفت کنند، ایستادگی در برابرشان کار آسانی باشد. این کار مبارزات باورنکردنی و پرشوری را که دنبال شده تا امروز حتی به این وضعیت ناکامل مان برسیم ناچیز جلوه می‌دهد. به چالش کشیدن این بی‌عدالتی‌ها، این قوانین غیراخلاقی و هنجارهای اجتماعی ناعادلانه، ارزشمند است - حتی بیش از ارزشمند، ضروری است - اما دشوار است.

به مسائل سیاسی‌ای که بیشترین اهمیت را برای‌شان قائل هستید، یا بیشترین اشتیاق را به آن‌ها دارید فکر کنید. احتمالاً سرشماری و کشف این‌که چند نفر با شما موافق‌اند، باعث نشده که به این دیدگاه‌تان برسید. در عوض، شاید برای‌تان سوال باشد که آیا هیچ استدلال خوبی پشتوانه‌ی دیدگاه‌تان هست یا نه. یکی از مزایای اصلی تفکر فلسفی این است که ما را قادر می‌سازد تا نوع درستی از دلیل و توجیه را برای اعمال مان پیدا کنیم، یا به هر طریق به جستجوی آن مبادرت ورزیم - یعنی، توجیهی که بیشتر به اندیشه‌ی انتقادی و تأمل منطقی متوسل می‌شود تا لفاظی احساسی یا رأی اکثریت. و گذشته از این: ما را وادار می‌کند چنین توجیهی به دست دهیم. هیچ چیز کمتر از یک دلیل خوب برای این کار کافی و بسنده نخواهد بود. بنابراین، در مورد نسبی‌گرایی اخلاقی، باید بتوانیم مشخص کنیم که آیا دیدگاه اخلاقی متداول توجیه‌پذیر است یا نه، و ما مسئله را این طور حل نمی‌کنیم که پاسخی مطرح کنیم و بگوییم باید درست باشد زیرا اکثر مردم اطراف به این صورت فکر می‌کنند.

اخلاقیات و دین

اگر ایده‌ی نسبی‌گرایی اخلاقی را طرد کنیم به جایش چه دیدگاهی داریم؟ یکی از گزینه‌هایی که از نظر تاریخی پرتطرفدار است، این است که همه‌ی اصول مختلف اخلاقی را تابع یک اصل مجرد دینی بدانیم. این موضع بی‌درنگ جهان‌شمولی و عمومیتی که می‌خواهید را به وجود می‌آورد، اما هر اصل اخلاقی دینیِ مشخصی تنها در صورتی مطرح می‌شود که به علاوه به برخی از ادعاهای متافیزیکی درباره‌ی طبیعت و قدرت مطلق خدا متعهد باشید، و این باوری است که برخی افراد صراحتاً آن را رد می‌کنند. علاوه بر این، مسئله‌ی مشهوری در مورد این ایده وجود دارد که می‌گویید ما برای پی بردن به خوبی و بدی باید به کلام خدا رجوع کنیم. و این عقیده مبتنی بر دیدگاهی است که فیلسوف یونان باستان، افلاطون در محاوره‌ی /وتیفرون آن را بررسی می‌کند (تلفظ آن چیزی شبیه به «youth-i-fro» است، با یک «i» کوچک شبیه به کلمه‌ی «it»). دغدغه‌ی افلاطون زهد و تقوا است و او به جای خدا از خدا/یان حرف می‌زند، اما می‌توانیم بی آن که نکته‌ی اصلی از دست برود با این مثال پیش برویم.

مسئله‌ی معروف به قیاس دوحدی یا «معمای اوتیفرون^{۳۷}» از این قرار است: آیا خدا موافق اعمال نیک است چون آن‌ها نیک هستند، یا اعمال نیک خوباند، زیرا خدا موافق آن‌ها است؟ قیاس دوحدی موقعیتی است که در آن دو نتیجه‌گیری احتمالی وجود دارد: باید یکی از آن‌ها را انتخاب کنید، و نمی‌توانید هر دو را داشته باشید، و هیچ کدام خوشایند نیستند. هر یک از دو گزینه «راه چاره‌ی» این معضل نامیده می‌شوند، و این موقعیت وادارتان می‌کند که یکی را انتخاب کنید. بیا بیا از گزینه‌ی اول معمای اوتیفرون شروع کنیم: این ادعا که خدا موافق اعمال نیک است، زیرا آن‌ها نیک هستند. اگر این ادعا درست باشد، پس باید معیار مطلق و مستقلی از خوبی وجود داشته باشد که هر عملی حتی از جانب خدا باید با آن سنجیده شود - بنابراین معیار نیک و بد در درجه‌ی اول خدا نیست، بلکه چیزی است

که حتی خداوند هم باید به دنبال پاسخ آن باشد.

در مورد گزینه‌ی دوم چه: این ادعا که عملی نیک است زیرا خدا موافق آن است؟ اگر / این ادعا درست باشد، این مسئله را باز می‌گذارد که اگر خدا تصمیم بگیرد زرافه‌ها را برای تفریح آتش بزند این کار اوج اخلاقیات است، و بنابراین نقطه‌ی اوج اخلاقی سوزاندن تفریحی زرافه خواهد بود. اما یقیناً احمقانه است که بگوییم اخلاق گروگان امیال ناگهانی خدا است - و این امیال ناگهانی خو/هند بود، زیرا طبق این راه‌حل برای معضل مذکور، خدا به هیچ معیار اخلاقی مطلق محدود و مقید نیست. البته راه‌های بسیاری برای پاسخ به افلاطون وجود دارد، اما اگر می‌خواهید با او مخالفت کنید باید توضیح بدهید که چرا استدلال او نادرست است. با این حال، دست‌کم بد نیست که ببینیم آیا می‌توانیم مبنای اخلاقی بیابیم که متکی به خدا نباشد.

چنان که شاید انتظار داشته باشید، اگر بخواهید مبنایی غیردینی برای اخلاقیات پیدا کنید گزینه‌های زیادی روی میز مطرح می‌شوند. در این جا قصدمان این نیست که نتیجه بگیریم کدام نظریه‌ی اخلاقی برحق است. این مسئله‌ای است که مطمئناً ارزش دارد پیش خودتان به آن فکر کنید، چه به عنوان بخشی از یک مشارکت روشمندِ گسترده‌تر در فلسفه و چه غیر آن. اما کاری که ما مشتاق انجام‌اش هستیم این است که به شما بقبولانیم مهم است که برای ارزیابی عقاید فعلی‌تان وقت بگذارید و گام‌هایی بردارید که مطمئن شوید دلایل خوبی برای باورهای‌تان دارید. نمونه‌هایی از مواردی که فیلسوفان در قضاوت درباره‌ی کیفیت اخلاقی اعمال محوری می‌دانند عبارت‌اند از حقوق بشر، خیر و خوشبختی، انگیزه، برابری، شخصیت، و شادمانی. هر کدام از این‌ها به ما زمینه‌ی بالقوه‌ای برای قضاوت‌های

اخلاقی‌مان می‌دهند که نیازی به یک قانون‌گذار الهی ندارند.

رویکردهای مختلف در بسیاری از موارد حکم مشابهی می‌دهند. همچنین، احترام به حقوق بشر اغلب بزرگ‌ترین سطح خوشبختی را در عامه‌ی مردم ایجاد می‌کند. این توافق مشترک چیزی است که باید انتظارش را داشته باشید، زیرا چیزهای زیادی هستند که همه‌ی ما قبول داریم اشتباه یا مجاز یا از نظر اخلاقی ضروری‌اند. پیش از این که هر یک از ما هیچ فلسفه‌ای بیاموزیم احتمالاً در میان بسیاری از مردم توافق بسیار گسترده‌ای وجود دارد که مثلاً دزدیدن حلقه‌ی ازدواج کار نادرستی است. هر اصل اخلاقی رسمی‌ای را که عاقبت بپذیریم، حتی اگر تنها برای مدت کوتاهی آن را پذیرفته باشیم و تصدیق کنیم که باید بازبینی و اصلاح‌اش کنیم، دوست داریم یکی از نتایج‌اش این باشد که دزدیدن حلقه‌ی ازدواج، یا آتش زدن زرافه‌ها برای تفریح کار اشتباهی است. اگر نظریه‌های اخلاقی متفاوت به‌درستی کارشان را انجام دهند، بر سر موارد غیرمناقشه‌برانگیز توافق خواهند داشت.

تصمیم‌گیری‌های اخلاقی

زندگی اخلاقی ما نابسامان و آشفته است. اغلب تو گویی بهترین شیوه‌ی رفتار واضح نیست و ما میان انتخاب چندین گزینه‌ی ناخوشایند درمانده‌ایم. در این موارد، می‌توانیم به نظریه‌هایی متوسل شویم که پیشینه‌ی خوبی در توضیح درستی و نادرستی رفتارمان دارند تا به ما کمک کنند درستی یا نادرستی را در موقعیت‌های

مبهم و آشفته دریابیم. مواردی که مورد توافق گسترده هستند می‌توانند تا حد به‌خصوصی به عنوان راهی برای سنجش نظریه‌ی اخلاقی‌مان به کار آیند: اگر نتیجه این باشد که دزدی خوب است، شاید به تلنگری نیاز داشته باشد. البته، نه این‌که بدون هیچ تأملی خودتان را به هر حکم و قضاوتی که نظریه‌ای خاص مطرح می‌کند متعهد بدانید. این مهم است که همواره نتایجِ کاربرست نظریه‌های خود را در نظر بگیرید و آن‌ها را به عقیده‌ای جزئی تبدیل نکنید. تأمل کنید، تأمل کنید، تأمل کنید.

بیایید به یک مثال آشنا نگاهی بیاندازیم. فرض کنید تصمیم گرفته‌اید که گیاهخوار شوید، به این دلیل که کار قابل‌دفاعی نیست که با پرورش دادن حیوانات به خاطر گوشت‌شان باعث درد کشیدن آن‌ها شوید - یا به خاطر غذاهای دیگری مثل شیر، تخم مرغ، روغن حیوانی، یا برای محصولات دیگری مانند چرم. این ایده که باید از چیزی اجتناب یا ممانعت کرد، زیرا باعث درد و رنج می‌شود ایده‌ای فلسفی است. مشهورترین نمونه‌ی این دیدگاه، فایده‌گرایی [۳۸](#)، استدلال می‌کند که کار اخلاقی درست کاری است که با در نظر گرفتن همه‌ی جوانب، بهترین نسبت لذت به درد را ایجاد کند: ما باید به همان روشی عمل کنیم که احتمالاً بیشترین لذت و کمترین درد را به همراه داشته باشد.

در عمل پیش‌بینی دقیق این کار به‌شدت دشوار است، اما دست‌کم در موارد نسبتاً معمولی پیش‌بینی تقریبی‌اش تا اندازه‌ای آسان است. شاید دقیقاً ندانیم که متوقف کردن دام‌پروری به خاطر غذا تا چه میزان باعث لذت حیوانات یا جلوگیری از درد آن‌ها خواهد شد، اما بر اساس برخی از تحقیقات تجربی و برخی از تفکراتی که قبلاً

به طور کلی پذیرفته شده‌اند، می‌توانیم حدس‌هایی بزنیم. به بیان دیگر، مشکلات این بحث به موارد این‌چنینی مربوط می‌شوند که به کفایت در مورد تجربه‌ی لذت و درد گونه‌های حیوانی آگاهی نداریم و نمی‌دانیم اگر تعداد آن‌ها را به طور مصنوعی برای مصارف تجاری بالا ببریم، چه تعداد از آن‌ها در نسل‌های بعدی باقی می‌مانند، و مواردی از این دست. این سوالات برای فرد فایده‌گرا مهم هستند زیرا میزان لذت، هم به ماهیت و شدت لذت یا درد بستگی دارد و هم به تعداد موجوداتی که لذت و درد را به آن شدت یا به آن صورت احساس می‌کنند.

البته، برای این‌که گیاهخوار شوید مجبور نیستید این موضع فلسفی را اتخاذ کنید. نظریه‌های اخلاقی دیگری هم هستند! تنها برای آن‌که یک مورد دیگر را هم در نظر بگیرید، می‌توانید از محصولات حیوانی به این دلیل اجتناب کنید که چنین کاری گواهی است بر جنبه‌ی تأسفبار شخصیت‌تان؛ شاید این کار شما را متکبر یا استثمارگر یا با روحیه‌ای تبعیض‌آمیز نشان دهد، و در صورت امکان بخواهید نقایص شخصیت‌تان را در این زمینه اصلاح کنید. کسی که این رویکرد را برمی‌گزیند طرفدار *اخلاق فضیلت‌مدار*^{۳۹} است، که می‌گوید تقریباً هدف این است که دریابیم چگونه می‌توانیم بهترین شخص ممکن باشیم، بهترین شخصیت را پرورش دهیم و به جای شرارت فضیلت داشته باشیم، و بدین ترتیب احتمالاً بتوانیم، به طور فردی و جمعی، به بهترین حالتی که می‌توانیم زندگی کنیم.

وانگهی، درست نیست که بگوییم هر یک از این نظریه‌های اخلاقی کلی تضمین می‌کنند که در مورد مسائل شخصی یا اجتماعی گسترده‌ای مانند خوردن محصولات حیوانی، به نتایج جزئی و مشخصی دست یابید. هیچ چیز ذاتی‌ای در اخلاق فضیلت‌مدار وجود ندارد که باعث شود شما خود به خود گیاهخوار شوید. همین موضوع

در مورد نظریه‌های اخلاقی دیگر هم صادق است، نظریه‌ای که بر قضاوت‌هایی درباره‌ی این مسائل بنا دارد که وظایف شما چیست، چه حقوق و مسئولیت‌هایی دارید، چه میزان خوشبختی در این جهان دست‌یافتنی است، و مواردی از این دست. در هر مورد، کار نظری بیشتر و همچنین اغلب اطلاعات تجربی بیشتری لازم است تا بتوانیم به نتیجه‌ای قطعی درباره‌ی یک مسئله‌ی اخلاقی کاملاً مشخص برسیم.

برخی از قضاوت‌هایی که شاید در شرایط امروزمان درباره‌ی درستی و نادرستی داشته باشیم واقعاً ممکن است در موقعیت‌های دیگر این گونه نباشد. برای مثال، فرض کنید کار درستی باشد که به افرادی که نمی‌توانند از پاهای‌شان استفاده کنند دسترسی به صندلی چرخ‌دار را تضمین کنیم. به نظر می‌رسد تلاش برای این کار از نظر اخلاقی کاملاً درست باشد. اما در موقعیتی که صندلی‌های چرخ‌دار قابل استفاده نباشند - مثلاً در نقاطی که به جای جاده‌ها و پیاده‌روهای هموار و مسطح، فقط مسیرهای ناهموار وجود داشته باشد - الزام به تهیه‌ی این صندلی‌ها برای این افراد از بین می‌رود. این نشان می‌دهد آنچه باعث می‌شود دسترسی کسی به صندلی چرخ‌دار به لحاظ اخلاقی درست باشد، هرگز چیزی نیست که در ذات صندلی چرخ‌دار باشد. بلکه چیزی است مربوط به حق ارزشمند هر فرد برای داشتن حدی از آزادی و استقلال و الزام به قائل شدن این حقوق برای یکدیگر. انگیزه‌ی واقعی ما برای الزامی که داشتیم تا به کسانی که نیاز دارند صندلی چرخ‌دار بدهیم، نتیجه‌ی تعهد و الزامی کلی‌تر است تا به هر فرد ابزاری بدهیم تا بتواند هر جا می‌خواهد برود، و به ساختمان‌ها و فضاها و عمومی دسترسی داشته باشد و غیره. تعهدات و الزامات خاص از برهم‌کنش این تعهد عمیق‌تر با شرایط موضعی خاص به وجود می‌آیند: اگر شرایط موضعی یا مقطعی‌مان شامل مسیرهای ناهمواری باشد که صندلی‌های چرخ‌دار را بلااستفاده می‌کند، ما باید الزامات خاص دیگری را متحمل شویم تا الزام و تعهد عمیق‌تری را برآورده سازیم.

یا مثالی را در نظر بگیرید که یکی از دوستان قدیمی‌مان از آن استفاده می‌کرد تا به دشواری تصمیم‌گیری برای انجام یک کار به خاطر میل به برابری اشاره کند. فرض کنید گماشته شده‌اید تا سرویس‌های بهداشتی عمومی بسازید و از شما خواسته شده نیاز به برابری میان مردان و زنان را در نظر بگیرید. شاید ساده به نظر برسد، تا زمانی که شروع به تهیه‌ی طرح و نقشه می‌کنید. آیا هدف‌تان این است که هزینه‌ها برابر شوند، با توجه به این که به مردان تسهیلات بیشتری نسبت به زنان تعلق می‌گیرد و آن هم به این خاطر که لگن آبریزگاه ارزان‌تر از اتاقک دستشویی است؟ آیا هدف‌تان این است که زمان منتظر ماندن در صف برابر باشد؟ یا برابری ظرفیت امکانات در هر لحظه‌ی معین؟ هر یک از این‌ها مستلزم این است که از منابع به شکل متفاوتی استفاده کنید و ایجاب می‌کند که مجموعه ساختارهای متفاوتی را بنا کنید. این مثال ساده به خوبی تعامل ملاحظات نظری با امور عملی در دنیای واقعی را نشان می‌دهد. ما نمی‌توانیم همه‌ی افکارمان را در انزوایی باشکوه از جهان واقعی عملی که مسائل دشواری را در خود دارد محدود کنیم، در غیر این صورت نیروی سایر رشته‌ها و شواهد تجربی‌ای که باید در تصمیم‌گیری راهنمایی‌مان کنند را از دست می‌دهیم. از سوی دیگر، نمی‌توانیم همه‌ی تصمیم‌گیری‌هایمان را بدون تأمل منطقی انجام دهیم، در غیر این صورت خطر چسبیدن به اولین راه‌حلی که به ذهن می‌رسد را پذیرفته‌ایم و موشکافی‌هایی که تنها پس از تفکر دقیق ظاهر می‌شوند را از دست می‌دهیم. اگر تنها چیزی که از خواندن این کتاب دستگیرتان شود همین نکته باشد، اتفاق فاجعه‌باری نیست: چیزها همیشه پیچیده‌تر از آن هستند که به نظر می‌رسند.

شاید نگران شوید که این مثال‌ها ما را تنها به نسبی‌گرایی اخلاقی که پیش از این رد کرده بودیم متعهد می‌کنند. در مورد صندلی چرخ‌دار گفته بودیم که درستی و نادرستی تهیه‌ی صندلی‌های چرخ‌دار بسته به شرایط فرق می‌کند. با این حال، دلایل ما برای این حرف این بود که یک اصل کلی درباره‌ی برابری دسترسی وجود

دارد که در همه‌ی شرایط اعمال می‌شود. اما ادعا این نبود که در موقعیت‌هایی که سطوح برای استفاده از صندلی چرخ‌دار بیش از اندازه ناهموار هستند، هیچ تعهدی در کار نخواهد بود؛ بلکه تنها باید راه دیگری را پیدا کرد که برابری در دسترسی را تضمین کند. در مقابل، فردِ قائل به نسبی‌گرایی اخلاقی ادعا خواهد کرد که این اصل کلی - حق دسترسی برابر - به‌تنهایی چیزی است که در برخی جوامع یا فرهنگ‌ها وجود دارد، اما در برخی دیگر نه.

ارزش فلسفه‌ی اخلاقی

فلسفه‌ی اخلاقی برای ما پاسخ‌های آماده‌ای ندارد، اما بدون آن مشخصاً در فهم این‌که چگونه باید رفتار کنیم در موقعیت به‌مراتب بدتری قرار می‌گیریم. در این‌جا مانند هر جای دیگر فلسفه ابزاری است که به ما کمک می‌کند به‌وضوح در مورد پرسش‌های دشوار بیان‌دیشیم. فکر کردن به مهم‌ترین پرسش‌های اخلاقی به این شیوه‌ی دقیق، یاری‌مان می‌کند تا مطمئن شویم که در مورد چیزهای درست اختلاف نظر داریم. مباحث اخلاقی می‌توانند به مباحثی پرشور تبدیل شوند، زیرا شامل مسائلی‌اند که ما شدیداً احساس‌شان می‌کنیم. تصور کنید به نتیجه‌ی یک بحث مبهم میان کارمندان دولت در مورد این‌که آیا فرم جدید باید «E/۸۰۷» نامیده شود یا «D/۸۰۷ (۲)» علاقه دارید، و به همان میزان به نتیجه‌ی این بحث هم علاقه‌مندید که باید به افراد برای انتقال پرداخت‌ها که فرم مذکور برای آن تهیه شده کمک صورت بگیرد. اگر ذکاوت به خرج ندهیم و بی‌ثمر بودن این موضوع را به خود یادآوری نکنیم، به‌سادگی ممکن است از کسانی که درباره‌ی چیزهای مهم و اساسی مانند برابری سیاسی یا مداخلات نظامی با شما مخالف‌اند عصبانی شویم.

همه‌ی ما از طریق تجربیات‌مان یاد می‌گیریم که در حقیقت عصبانی شدن از این چیزها فکر کسی را تغییر نمی‌دهد. حتی ممکن است اثر معکوس هم داشته باشد، زیرا افراد پای‌شان را در یک کفش می‌کنند و دیگر به استدلال‌های‌تان گوش نمی‌دهند. البته، ممکن است در هر صورت همین کار را بکنند، اما قطعاً با تحریک آن‌ها چیزی به دست نمی‌آورد. خیلی بهتر است که حداقل با این فرض شروع کنیم که افرادِ مخالف با شما ساده‌لوح یا ددمنش نیستند و توانایی درک استدلال‌های منطقی را دارند اگر به خود زحمت بدهید و آن‌ها را قاعده‌مند کنید و ارائه دهید. این رویکرد افرادی که با شما مخالف‌اند را وادار می‌کند که توضیح دهند دقیقاً چرا نظر متفاوتی دارند. برای مثال، می‌توانید برای‌شان توضیح دهید که چرا رویه‌ی اجتماعی پیشنهادی‌شان باعث می‌شود راه‌های کمک به افرادی که بیشتر به آن نیاز دارند کاهش یابد و چطور احتمالاً درماندگی و رنج بسیاری از آن‌ها را بیشتر می‌کند، و شما این را اتفاق بدی می‌دانید زیرا به برابری فرصت‌ها تعهد دارید، و مشکلات اقتصادی بزرگ‌ترین عامل محرومیت از حقوق اجتماعی است. به این ترتیب، آن‌ها هم مجبور می‌شوند استدلال بیاورند که چرا این رویه و سیاست چنین تأثیری نخواهد گذاشت، یا چرا این تأثیر آن طور که شما فکر می‌کنید مشکل‌ساز نخواهد شد. و سپس می‌فهمید باید تلاش‌های‌تان را بر این مسئله متمرکز کنید که آن‌ها را متقاعد کنید در نهایت این اتفاق چنین تأثیری به همراه خواهد داشت، یا متقاعدشان کنید که نابرابری اقتصادی واقعاً چیز بدی است، یا شاید اگر قبلاً همه‌ی این‌ها را درک کرده باشند، متقاعدشان کنید که باید برای‌شان مهم باشد که از اتفاقات بد اجتناب شود حتی اگر مستقیماً برای آن‌ها اتفاق نیافتد.

این نوع تبادل نظر می‌تواند آدم را به خشم آورد - در این باره شکی نیست - اما اگر در حالت خشم نظرات را انتقال دهیم قطعاً به نتیجه نمی‌رسیم. نمی‌گوییم که فلسفه روشی جادویی برای کم کردن خشم است؛ در بسیاری از موقعیت‌ها باعث می‌شود ماهیت و مقیاس مشکل یا احتمالاً دشواری بحث از آن را ببینید و به این

خاطر عصبانی‌تر شوید. فلسفه در بهترین حالت به ما امکان می‌دهد انواع اصول کلی موجود در موقعیت‌های پیچیده را در نظر بگیریم. ممکن است بتوانیم اختلاف نظری خاص را نوعی سردرگمی در برابر این مسئله تلقی کنیم که کدام رسالت اخلاقی واقعاً نادیده گرفته شده است، یا یک جور ناکامی از سوی یک طرف بحث برای حل تناقضی که در بطن موضع‌اش وجود دارد در نظرش بگیریم. همان طور که گفتیم، فلسفه یک ابزار - یا به بیان دقیق‌تر، مجموعه‌ای از ابزارهای نظری - است که می‌تواند به شما کمک کند به شیوه‌ای ثمربخش با مسائل اخلاقی واقعی درگیر شوید، به طوری که شاید با کمی شانس به حل کردن‌شان نزدیک‌تر شویم.

فهم این‌که چگونه با یکدیگر رفتار کنیم، الزامات و تعهدات‌مان چه هستند، به چه کارهایی مجازیم و چه کارهایی را نمی‌توانیم انجام دهیم - و خلاصه این‌که چگونه رفتار کنیم - برای زندگی اجتماعی ما مسئله‌ای اساسی است و این پرسش‌ها دست‌کم تاحدی پرسش‌هایی مشخصاً فلسفی هستند.

خاتمه

اکنون (تقریباً) به پایان این کتاب رسیده‌اید و - بسیار امیدواریم - در موضعی قرار گرفته باشید که به طور جدی‌تری درباره‌ی این‌که چرا فلسفه اهمیت دارد فکر کنید. اما پیش از آن‌که به این پرسش مهم بازگردیم، می‌خواهیم درباره‌ی حوزه‌هایی از فلسفه که به آن‌ها نپرداخته‌ایم به اختصار صحبت کنیم. تا این‌جا درباره‌ی مسائلی مانند این‌که ما چه کسی هستیم، آیا تا به حال آزادانه عمل کرده‌ایم، ماهیت و استفاده‌ی مناسب از شواهد، تفاوت میان فلسفه، علم و دین، این‌که چطور باید رفتار کنیم و غیره صحبت کرده‌ایم. اما فلسفه چیزهایی بس بیشتر از این پرسش‌های جزئی در چنته دارد.

مثلاً هنر را در نظر بگیرید. شاید روزی به خود بیایید و ببینید در یک گالری ایستاده‌اید و دارید به یک اثر هنری معاصر نگاه می‌کنید - برای مثال کپه‌ای لاستیک یا تکه‌هایی از فلزات فرسوده که هنرمندانه چیده شده‌اند (یا بدون چینش‌اند) - و از خودتان این پرسش قدیمی را می‌پرسید که، «بله، اما آیا این هنر است؟» و ممکن

است ادامه دهید، «... و اگر هنر است، چرا؟». پیش از آن که هنر مدرن به وجود بیاید، فیلسوفان گمان می کردند که هنر چیزی است یکسره مربوط به زیبایی - اما (احتمالاً) در کپه‌ای لاستیک زیبایی وجود ندارد. آیا صرف این حقیقت که کپه‌ای لاستیک در یک گالری به نمایش گذاشته شده، کافی است تا آن را هنر بدانیم؟ آیا اشخاصی که اثر هنری خلق می کنند (یا اجزای آن را نظم می بخشند) باید این قصد و نیت را داشته باشند که کارشان اثر هنری به حساب بیاید؟ همه‌ی این‌ها البته پرسش‌هایی فلسفی‌اند که نه با انجام آزمایش یا نظرسنجی، بلکه با اندیشیدن پاسخ می‌یابند: (برای مثال) از طریق بررسی دقیق این مسئله که چه چیزی هنر به حساب می‌آید و چه چیزی هنر محسوب نمی‌شود، و سپس تلاش برای فهم این مسئله که چه چیزی اثر هنری را از غیر آن متمایز می‌کند. این کار شاید مشتمل بر انجام آزمایش‌های فکری باشد (اگر من کپه‌ای لاستیک را بگیرم و به دقت به همان صورت در سطل زبانه بچینم‌شان، آیا باز هم یک اثر هنری را به وجود می‌آورند یا صرفاً کپه‌ای لاستیک هستند؟ چه می‌شد اگر لاستیک‌ها به طور تصادفی به گالری راه پیدا کرده بودند، و کارمندان همان جا رهای‌شان کرده باشند با این تصور که یک اثر نمایشی جدید هستند؟)

یا سیاست را در نظر بگیرید. چرا دموکراسی بهتر از دیکتاتوری است - البته اصلاً اگر این گونه باشد؟ به هر حال، در سطح نظری، چه بسا شاید یک دیکتاتور بی‌آزار در تحقق یک جامعه‌ی عدالت‌محورتر، برابرتر و موفق‌تر خیلی بهتر از دولت منتخب دموکراتیک جامعه‌ای عمل کند که مردم‌اش آن قدر بی‌مهر و عاطفه و خودخواه هستند که دولتی را انتخاب می‌کنند که هیچ نگرانی و دغدغه‌ای نسبت به چیزهایی مانند عدالت، برابری، و رفاه ندارد. آیا یک دموکراسی انتخابی - جایی که سیاست دولت مبتنی بر آرای اعضای پارلمانی است که (از قرار معلوم) منافع رأی‌دهندگان خود را نمایندگی می‌کنند - بهتر یا بدتر از یک دموکراسی مستقیم است که در آن

مردم مستقیماً به یک رویه‌ی سیاسی رأی می‌دهند، به جای این‌که به افراد دیگری رأی دهند که تصمیم بگیرند چه چیزی به صلاح آن‌ها است؟ آیا رأی‌گیری به روش انتخاباتی نخست‌گزینی^{۴۰} که تعیین می‌کند کدام نامزد برای پارلمان بریتانیا انتخاب شود نسبت به اشکال مختلف انتخابات تناسبی^{۴۱} عادلانه‌تر است، یعنی روشی که در آن نسبت نمایندگان پارلمانی که اعضای یک حزب خاص هستند کاملاً با نسبت افرادی که به آن حزب رأی می‌دهند یکسان است؟ آیا هدف دولت تنها باید تأمین منافع شهروندان خودش باشد، یا باید - مثلاً با فراهم کردن کمک‌هایی - بکوشد تا حتی از جیب شهروندان خودش جهان را به مکان بهتری برای افراد دیگر هم بدل کند؟

یا مرگ را در نظر بگیرید. آیا با توجه به این نکته که تا وقتی زنده هستید مرگ اتفاق نیافتاده و به شما آسیبی نمی‌رساند، و وقتی که بمیرید در موقعیتی نیستید که مرگ به شما آسیب برساند، ترس از مرگ منطقی است؟ یا - برویم به سوی دیگر زندگی - جنین در چه مقطعی پس از بارداری مادر حق زندگی را به دست می‌آورد و این حقش بر حق زن باردار در انتخاب این‌که در مورد بدن‌اش چه تصمیمی بگیرد اولویت می‌یابد؟

در مورد معلولیت چطور: آیا ناتوانی در فرد معلول در حکم یک آسیب یا نقص ذاتی است، یا در واقع نوعی ساختار اجتماعی است که ما در آن زندگی می‌کنیم؟ (فضایی را تصور کنید که برای غول‌ها ساخته شده و هیچ یک از ما نمی‌توانیم در این فضا از پله‌ها استفاده کنیم. آیا همه‌ی ما در چنین محیطی معلول نیستیم؟ یک آزمایش فکری دیگر).

می‌توانیم به تفصیل این موارد را ادامه دهیم. به‌ندرت جنبه‌ای از زندگی بشری یا حوزه‌ای پژوهشی وجود دارد که پرسش‌های جذاب فلسفی را مطرح نکند. در مورد اخلاقیات، دین و سیاست پرسش‌های فلسفی‌ای وجود دارند که باید پرسیده شوند؛ درباره‌ی نژاد و جنسیت؛ درباره‌ی فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی؛ در مورد زبانی که برای توصیف جهان به کار می‌گیریم یا به مدد آن احساسات‌مان را تخلیه می‌کنیم یا سعی می‌کنیم کسی را مجاب کنیم که آخرین تکه‌ی کیک را به ما بدهد؛ درباره‌ی... خوب، در واقع درباره‌ی همه چیز.

و ما حتی درباره‌ی سنت‌های فلسفی دیگر هم صحبت نکرده‌ایم. نوع فلسفه‌ای که روی آن کار می‌کنیم و سنتی که به قطعیت آن را می‌شناسیم، چیزی است که تحت عنوان فلسفه‌ی «تحلیلی^{۴۲}» شناخته می‌شود و به تحلیل منطقی و بعدها زبانی بنیان‌گذاران قرن بیستمی آن اشاره دارد. «فلسفه‌ی تحلیلی» به عنوان یک نام، برای حوزه‌ای متنوع‌تر از آنچه این طنین تاریخی ترسیم می‌کند، عنوانی بیش از پیش نامناسب و محدود است، و این واقعاً عنوانی نیست که در ذهن مردم جا گرفته باشد، و بنابراین استفاده از آن بی‌فایده خواهد بود، اما اگر آن را همه جا احساس می‌کنید تقریباً به خاطر کاری است که این کتاب انجام داده است.

این نوع فلسفه را منطقاً بهتر است از سنتی که بیش از همه در فرانسه و دیگر نقاط قاره‌ی اروپای رواج دارد و در نتیجه گاهی «فلسفه‌ی قاره‌ای^{۴۳}» نامیده می‌شود، متمایز کنیم. بسیاری از اجداد این سنت - و در واقع بسیاری از موضوعات‌شان - با نوع فلسفه‌ای که ما روی آن کار می‌کنیم مشترک است، اما تأثیر زیادی نیز از نظریه‌ی ادبی، روان‌کاوی و سیاست رادیکال پذیرفته است. به علاوه فلسفه‌ی هندی هم وجود دارد، فلسفه‌ی چینی، فلسفه‌ی افریقایی، فلسفه‌ی اسلامی، فلسفه‌ی

افریقایی-آمریکایی، فلسفه‌ی اسپانیایی ... این فهرست ادامه دارد. این طور نیست که بتوانید از این نام‌ها چیزی را استنباط کنید: برای مثال، همان قدر که فلسفه‌ی قاره‌ای ربط چندانی به سوئدی‌ها، لهستانی‌ها و بلژیکی‌ها ندارد، فلسفه‌ی هندی هم چندان به هندی‌ها مربوط نیست. در مقابل، فلسفه‌ی افریقایی-آمریکایی دست‌کم تا حد زیادی، به موضوعات فلسفی برآمده از زمینه‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی که در آن مردم افریقایی-آمریکایی زندگی می‌کنند، می‌پردازد. انواعی از اشتراکات جالب - و تفاوت‌ها - از نظر موضوعات، روش‌ها و رویکردهای کلی‌تر به پرسش‌های فلسفی وجود دارد که در میان و درون این حوزه‌های فلسفی جریان دارد.

با امید به این‌که شاید توانسته باشیم قانع‌تان کنیم فلسفه واقعاً در همه جا حضور دارد بیایید به هدف اصلی‌مان بازگردیم: تا متقاعدتان کنیم که فلسفه اهمیت دارد. در مقدمه گفتیم که فلسفه اهمیت دارد زیرا فهم و اندیشه‌ی روشن را جستجو می‌کند و ترویج می‌دهد، و به این دلیل که عملاً مفید، ذاتاً جذاب، و به لحاظ فرهنگی و تاریخی مهم است. بیایید این ادعاها را با بحث از اولین مورد بررسی کنیم.

کاری که امیدواریم در طول این کتاب انجام داده باشیم دقیقاً ارتقای درک شما از طیف وسیع مسائل فلسفی و کمک برای شفاف اندیشیدن به آن‌ها است. برای مثال ممکن است بپرسید آیا عصب‌شناسان حق دارند بگویند چیزی به عنوان اختیار و اراده‌ی آزاد وجود ندارد، اما کمترین تصویری از تحقیق درباره‌ی این موضوع نداشته باشند. حال، امیدواریم، حداقل درکی از این‌که چگونه می‌توان در این مسیر قدم نهاد به دست آورده باشید (البته درباره‌ی این موضوع مطالب بیشتری برای گفتن وجود دارد!). و به‌ناچار، در مسیر این قدم نهادن، ضروری است که به دقت و به‌روشنی بیان‌نویسید. باید از خود بپرسید که دقیقاً چه استدلالی قرار است ما را از

اطلاعات علوم اعصاب به جانب این ادعا که اختیار وجود ندارد هدایت کند، و باید از خود بپرسید که آیا استدلال خوبی است: آیا فرضیه‌هایش درست هستند؟ آیا این نتیجه‌گیری از فرضیات پیروی می‌کند؟ و برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، باید درباره‌ی مفاهیم مختلفی فکر کنید شامل: کنترل رفتار چگونه اتفاق می‌افتد؟ آیا می‌توانید آن‌چه انجام می‌دهید را کنترل کنید حتی اگر نتوانید رفتار متفاوتی داشته باشید؟ و چه معنی دارد که بگوییم نمی‌توانید در گام اول رفتار متفاوتی داشته باشید؟ همین طور که پیش می‌روید رسماً درک بهتری از مسئله پیدا می‌کنید و درباره‌ی آن واضح‌تر فکر خواهید کرد.

و این اتفاق باز هم خواهد افتاد - که اغلب می‌افتد - اگر در نهایت هنوز به این اطمینان نرسیده باشید که به پرسشی که با آن شروع کرده‌اید چه پاسخی باید داد. درک یک مسئله صرفاً دانستن پاسخ یک پرسش معین نیست. ممکن است - بر مبنای گواهی ریاضی‌دانان، که در چنین موضوعاتی بسیار معتبرند - بدانید که هر عدد زوج مجموع دو عدد اول است، اما در عین حال هیچ درکی از این‌که چرا چنین است نداشته باشید. از جهت دیگری نگاه کنیم، یک ریاضی‌دان باید تمام دوران حرفه‌ای خود را صرف تلاش برای اثبات یک فرضیه کند که هیچ کس قبلاً نتوانسته آن را اثبات کند و ناکام بوده است. آن‌ها در پاسخ به پرسش مورد نظر ناکام می‌مانند، اما درک بسیار بیشتری از ریاضیات نسبت به اوایل کارشان به دست می‌آورند. فلسفه‌ورزی اغلب - و شاید تقریباً همیشه - کمی شبیه به چنین چیزی است.

مورد بعد: ادعا کردیم که فلسفه به لحاظ فرهنگی و تاریخی اهمیت دارد. برای توجیه این ادعا تنها دو نکته را مطرح می‌کنیم. اولین نکته مربوط به علم است. تمایز

میان فلسفه و علم، به طور کلی، موضوع نسبتاً تازه‌ای است. به قرن هفدهم بازگردیم، زمانی که اسحاق نیوتن مشغول فهمیدن علت برخورد سیب به سرش و کشف مفهوم جاذبه بود، مانند اسلافش در واقع سرگرم کار در وادی «فلسفه‌ی طبیعت» بود - یعنی تقریباً، فلسفه به مثابه‌ی کاربردی که در دنیای طبیعی دارد، و نه کاربردی که در دین یا علم اخلاق یا هر حوزه‌ی دیگری دارد. اثر بزرگ نیوتن، *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (اصول ریاضی فلسفه‌ی طبیعی، ۱۶۸۷)، قصدش این بود که گفتگویی با *Principia Philosophiae* (اصول فلسفه، ۱۶۴۴) اثر رنه دکارت به راه بیاندازد. امروزه ما دکارت را فیلسوف و نیوتن را دانشمند در نظر می‌گیریم، اما در آن زمان، اکثر تکنیک‌های آزمایشی که نوعی شواهد تجربی ارائه می‌کردند که برای توجیه یا داوری میان نظریه‌های علمی متفاوت استفاده می‌شدند، هنوز ابداع نشده بودند؛ شواهد تجربی واقعی، دست‌کم در بسیاری از زمینه‌هایی که اکنون به عنوان علم در نظر می‌گیریم، تا حدودی اندک بود. بنابراین «فیلسوفان طبیعت» تا حد زیادی همان کاری را کردند که امروزه فلاسفه انجام می‌دهند: اندیشیدن به مسائل و ارائه دادن نظریه‌ها؛ و حتی کار آزمایشگاهی آنان هم اغلب بر فرضیاتی بنا داشت که امروزه آن‌ها را کاملاً غیرعلمی می‌دانیم (نیوتن یک کیمیاگر بود و البته چیزی که اکنون فیزیکدان می‌دانیم).

اگر در گذشته پیش‌تر رویم، الگوی مشابهی را می‌بینیم. بسیاری از فلاسفه‌ی یونان باستان تنها فیلسوف نبودند بلکه فیزیکدان، کالبدشناس، داروشناس و کیهان‌شناس هم بودند. در قرن دوم پس از میلاد، جالینوس اهل پراگامون^{۴۴} حتی رساله‌ای نوشت که بهترین طبیب فیلسوف هم هست نام داشت. و در بطن محیط فکری‌ای که جهان اسلام با غنایی فوق‌العاده در قرون وسطی داشت، باز هم متفکران بزرگ اغلب از جنس اندیشمندان مذکور و به علاوه علمای دین بودند. مسخره

است که امروزه مطالعات «بینارشته‌ای» در دانشگاه‌ها اغلب ابتکاری نو و نسبتاً جدید در نظر گرفته می‌شود، در حالی که در واقع ایده‌ی «رشته‌های» مستقل متمایز تا اندازه‌ای جدید است. و - موضوعی که در بحث ما مهم است - این که هر چه به عقب بازگردیم و ببینیم که انسان‌ها به شیوه‌ای روشمند درباره‌ی جهان اطراف‌شان فکر می‌کرده‌اند، درمی‌یابیم که فلسفه در قلب و محور این تفکر جای داشته است.

نکته‌ی بحث ما در این جا - به طور خلاصه - این است که از نظر تاریخی، کاملاً محتمل است که بدون فلسفه، هیچ علمی نمی‌توانست وجود داشته باشد. این تلاش فیلسوف برای فهم جهان بود که به توسعه‌ی انواع تکنولوژی‌ها و تکنیک‌های آزمایشی که اکنون ستون اصلی روش و فعالیت علمی را تشکیل می‌دهند، منجر شد.

دو ادعای باقیمانده در مقدمه این بود که فلسفه عملاً سودمند و ذاتاً جذاب است. فلسفه چگونه می‌تواند - جدا از ترویج تفکر شفاف و توجه دقیق به شواهد و استدالات که بدون شک در بسیاری از جنبه‌های زندگی کارآمدند - کاربرد عملی داشته باشد؟ خوب، صادقانه باید گفت بخش اعظم آن هیچ کاربرد عملی‌ای ندارد؛ بسیاری از مسائلی که برخی فلاسفه وقت زیادی را و گاهی تمام دوران حرفه‌ای‌شان را، به تحقیق درباره‌شان اختصاص می‌دهند، هیچ گونه پیامد عملی ندارند. هیچ چیزی در زندگی روزمره واقعاً به این بستگی ندارد که هر وقت که دو چیز داشتید - مثلاً، یک کیک شکلاتی و یک فنجان چای خوب - به طور خودکار چیز سومی هم به وجود می‌آید به نام کیک-شکلاتی-و-یک-فنجان-چای-خوب (شاید بگویید، «البته چنین چیزی ندارید!» اما احتمالاً به اجتماع اعتقاد دارید که صرفاً مجموعه‌ای از مردم است و خانه‌ها که فقط از آجرها و ملات مناسب سر هم شده‌اند. چرا به اجتماع اعتقاد دارید اما به کیک-شکلاتی-و-فنجان-چای نه؟). بیایید به

این مسئله فکر کنیم، هیچ چیزی در زندگی روزمره واقعاً به این بستگی ندارد که فکر کنید دلایل خوبی وجود دارد که باور کنیم جهان خارج از ما وجود دارد، و تنها یک شبیه‌سازی کامپیوتری بسیار پیشرفته نیست. به عنوان ضرورتی روانی باید به جهان بیرونی باور داشته باشید، و مهم نیست که کشش این استدلال فلسفی را که دلایل خوبی برای باور به آن ندارید، با چه قدرتی احساس می‌کنید. اگر این حرف را قبول ندارید خودتان امتحان کنید (البته اگر روزی بتوانید از این شبیه‌سازی خارج شوید، مانند نئو در ماتریکس، در این صورت قطعاً همه چیز متفاوت می‌شد).

با این حال، مهم است که این ویژگی را بیش از حد به کل فلسفه تعمیم ندهیم. اولاً، هرگز نمی‌توانید کاملاً مطمئن باشید که کدام بخش به‌ظاهر پنهان از این فلسفه ممکن است برای چیزی که واقعاً تا حدی به لحاظ عملی اهمیت دارد، به عاملی حیاتی بدل شود. آلن تورینگ^{۴۵} که عمده‌تأ یکی از بنیانگذاران محاسبات مدرن تلقی می‌شود، با طرح این پرسش به‌ظاهر فلسفی شاخص که «آیا ماشین‌ها می‌توانند فکر کنند؟» زمینه‌ی هوش مصنوعی را پی‌ریزی می‌کند. بنابراین، وقتی ربات‌ها همه چیز را در دست گرفتند و ما را بنده‌ی خود کردند می‌توانید او را مقصر بدانید. اما مهم‌تر از همه، بسیاری از فلسفه‌ها عملاً سودمندند - حداقل به این معنا که بسیاری از سوالاتی که از خودمان می‌پرسیم تا تصمیم بگیریم که چگونه عمل کنیم، دست‌کم تاحدی فلسفی هستند. وقتی دوستی از من می‌پرسد مدل موی جدیدش را دوست دارم یا نه، آیا من مجاز هستم به او دروغ بگویم؟ آیا رأی دادن در انتخابات کار درستی است، آن هم وقتی که واقعاً شناخت مناسبی از پیامدهای آن ندارم و تنها با احساس درونی شرکت می‌کنم؟ آیا مجازم که نسبت به قطعه‌ی واقعاً نازیبایی از هنر معاصر گستاخانه برخورد کنم یا باید این امکان را هم در نظر بگیرم که شاید هدف‌اش چیزی غیر از زیبا به نظر رسیدن است؟

علاوه بر این، بسیاری از فلاسفه مستقیماً به پرسش‌های عملی توجه دارند: آیا ازدواج اتفاق خوبی است یا بد؟ آیا خوردن گوشت از نظر اخلاقی مقبول است؟ در چه شرایطی می‌توانیم بگوییم که کسی واقعاً رضایت خود را اعلام کرده است - مثلاً در رابطه‌ی جنسی، یا در روند پزشکی؟ چه نوع سلاح‌هایی باید تحت قانون ممنوعیت‌های بین‌المللی قرار بگیرند؟ آیا هرزه‌نگاری نوعی نفرت‌پراکنی است، و بنابراین باید غیرقانونی اعلام شود؟ و سوالاتی از این قبیل.

البته در سراسر این کتاب دیدیم که توانایی تفکر شفاف و داشتن روشی آگاهانه در مورد هر پرسش، متأسفانه ضرورتاً پاسخی که بتوانید یکسره به آن اعتماد کنید را به همراه ندارد - در حقیقت، وقتی صحبت از کنش عملی می‌شود، این موضوع احتمالاً باعث می‌شود که فلسفه از آن‌چه دوست دارید کارایی کمتری داشته باشد. اما این طور به قضیه نگاه کنید: اگر خودتان را به منابع تفکر شفاف و روشی آگاهانه در مورد پرسش مجهز کنید، دست‌کم می‌توانید تا اندازه‌ای مطمئن باشید که - گرچه دست به رفتاری می‌زنید، خواه گیاهخواری باشد (یا نباشد) و خواه به دوست‌تان بگویید مدل موی سرش وحشتناک است - به شیوه‌ی غیرعادی با بی‌اطلاعی کامل و از روی حماقت رفتار نمی‌کنید. و این را فرضی مسلم می‌دانیم که با بی‌اطلاعی کامل و از روی حماقت رفتار کردن فکر خوبی نیست. اگر هم هیچ راه دیگری وجود نداشته باشد، دست‌کم باید بتوانید اعمال‌تان را توجیه کنید - برای خودتان یا هر کسی که سعی دارد سرزنش‌تان کند. شاید دوست‌تان چندان تحت تأثیر قرار نگیرد که حقیقت را در مورد مدل موی سرش به او می‌گویید و استدلال‌تان این است که متقاعد شده‌اید کانت به‌درستی حکم به گفتن حقیقت را یک قاعده‌ی اخلاقی جهان‌شمول می‌داند، اما دست‌کم نمی‌تواند شما را به بی‌فکری و نابخردی متهم کند.

در مورد ادعای دوم - که فلسفه ذاتاً جذاب است - کل چیزی که واقعاً می‌توانیم بگوییم این است که به نظر ما جذاب است، و همین طور به نظر بی‌شمار افراد دیگر در سراسر جهان و سراسر تاریخ. امیدواریم که این کتاب را هم ذاتاً جذاب یافته باشید. اما اگر چنین نیست، باید گفت که خوب، فلسفه برای همه‌ی سلیقه‌ها جذاب نیست (و حتی اگر اصولاً فلسفه با سلیقه‌ی شما جور است، شاید این کتاب خاص برای‌تان جذاب نباشد. دست به کار شوید و کتاب دیگری را امتحان کنید؛ شاید آن را بیشتر دوست داشته باشید). اما جای تعجب دارد اگر مسیری طولانی را پیش بروید و تصادفاً گرفتار یک پرسش فلسفی نشوید. امیدواریم وقتی این اتفاق می‌افتد دست‌کم اکنون بتوانید به‌تنهایی آن را تشخیص دهید. شاید حتی خودتان بخواهید تلاش کنید و برای آن پاسخی دست و پا کنید.

برای مطالعه‌ی بیشتر

آثار کلی

کتاب‌های فلسفیِ مقدماتیِ بسیاری وجود دارند؛ به راحتی می‌توانید در اینترنت پیشنهاداتی را پیدا کنید. برای نمونه در حوزه‌ی فلسفه‌ی قاره‌ای - موضوعی که در این کتاب اصلاً به آن نپرداختیم - می‌توانید فلسفه‌ی قاره‌ای: مقدمه‌ای بسیار کوتاه (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱) از سایمون کریچلی را امتحان کنید.

حتی برای درک بیشتر تنوع موضوعات و سنت‌هایی که فلسفه در بر دارد، شاید بخواهید از دو سایت اصلیِ پادکست فلسفه دیدن کنید. تاریخ فلسفه بدون وقفه (<https://historyofphilosophy.net>) منبعی وسیع و در حال توسعه از پادکست‌هایی از جمله درباره‌ی فلسفه‌ی کلاسیک، اسلامی، قرون وسطی، هندی و

افریقایی است. *لقمه‌های فلسفه* (<http://www.philosophybites.com>) شامل صدها مصاحبه با فیلسوفان با دامنه‌ی وسیعی از موضوعات است - از اخلاق زیستی تا بودیسم، از فمینیسم تا دوستی، از پایداری تا ورزش. از محل جستجو استفاده کنید تا پادکست‌هایی را درباره‌ی موضوعات مختلفی که در این کتاب بحث یا مطرح شده دنبال کنید.

فصل اول

بخش اول این فصل به موضوع هویت شخصی می‌پردازد؛ کتاب *هویت شخصی و اخلاق: یک درآمد مختصر* (انتشارات برادویو، ۲۰۰۹) از دیوید شومیکر را امتحان کنید. اگر بحث مربوط به تفاوت‌های روان‌شناختی و مغزی میان مردان و زنان را جالب یافتید، احتمالاً از این سخنرانی آنلاین از کوردلیا فاین (روانشناس) نیز خوش‌تان می‌آید:

<http://www.abc.net.au/radionational/programs/philosopherszone/thegalaxy-of-gender/۶۵۶۳۰۹۲>.

در مورد اختیار و اراده‌ی آزاد، بنگرید به *اراده‌ی آزاد: یک مقدمه* (۲۰۱۳، Palgrave Macmillan، از هلن بی‌بی).

فصل دوم

برای یک معرفی نظری کلی از معرفت‌شناسی می‌توانید کتاب *شناخت: مقدمه‌ای بسیار کوتاه* (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۴) از جنیفر نایجل را امتحان کنید. اگر علائقتان عملی‌تر است، *درباره‌ی یاوه‌گویی* (انتشارات دانشگاه پرینستون، ۲۰۰۵) از هری فرانکفورت بحث یاوه‌گویی را با جزئیات بسیار زیادی بررسی می‌کند، و این مزیت را دارد که فقط شصت و هفت صفحه است؛ همچنین می‌توانید به بحث میراندا فریکر در *پادکست لقمه‌های فلسفه درباره‌ی «بی‌عدالتی شناختی»* گوش کنید.

(http://philosophybites.com/۲۰۰۷/۰۶/miranda_fricker.html).

فصل سوم

برای مروری بر مباحثات فلسفی علم، می‌توانید به *فلسفه‌ی علم: مقدمه‌ای بسیار کوتاه* (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۱۶) از سمیر اوکاشا نگاهی بیاندازید. وبلاگ خوبی در مورد رابطه‌ی میان علم و فلسفه‌ی علم از جانت دی. استمودل در وبسایت *Scientific American* وجود دارد.

(<https://blogs.scientificamerican.com/doing-good-science/what-is-philosophy-of-science-and-should-scientists-care/>).

فصل چهارم

لقمه‌های فلسفه قسمت‌های زیادی دارد که تفکر فلسفی را در مورد پرسش‌های اخلاقی به کار می‌گیرد؛ می‌توانید بحث ربکا راش را درباره‌ی درستی یا نادرستی سقط جنین در (<http://podcasts.ox.ac.uk/rights-and-wrongs-abortion>) یا بحث جولیا آناس را در مورد اخلاق فضیلت‌مدار در (<http://philosophybites.com/2014/12/julia-annas-on-what-is-virtue-ethics-for.html>) دنبال کنید. بخش خوبی درباره‌ی اخلاق خداناباورانه در *خداناباوری: مقدمه‌ای بسیار کوتاه* (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۳) از جولیان باگینی وجود دارد که برخی از دیگر ایده‌های معرفی‌شده در فصل‌های ۳ و ۴ را نیز در بر می‌گیرد.

۱. [Sergei Rachmaninoff](#)، نوازنده‌ی پیانو و آهنگساز روس. م

۲. [Rage Against The Machine](#)، از گروه‌های مشهور سبک موسیقی رپ متال، آلترناتیو متال، رپ راک و فانک راک امریکا است. خاستگاه این گروه در شهر لس‌آنجلس در کالیفرنیا است. م

۳. [euthanasia](#)

۴. [Homo sapiens](#)

۵. [person](#)

۶. Star Trek

۷. uploading

۸. downloading

۹. Alpha Centauri، یا رجل قنطورس (پای اسبمرد)، نام درخشان‌ترین ستاره‌ی صورت فلکی قنطورس. م

۱۰. physicalism

۱۱. Bohemian Rhapsody

۱۲. Benjamin Libet

۱۳. spike

۱۴. debate

۱۵. Troll Factory، شرکتی که از کارمندان خود می‌خواهد به شکل کاربران عادی اینترنت به نفع یا علیه شخص یا نهادی پیام ارسال کنند. م

۱۶. epistemology

۱۷. scepticism

۱۸. induction

۱۹. Harry Frankfurt

۲۰. NFL

۲۱. post-truth

۲۲. #MeToo

۲۳. #TellTheTruth

۲۴. betelgeuse، به دومین ستاره‌ی پرنور صورت فلکی شکارچی و به طور تقریبی به دهمین ستاره‌ی درخشان آسمان شب گفته می‌شود. م

۲۵. Richard Dawkins

۲۶. thought experiment

۲۷. Landseer

۲۸. Puffin [طوطی دریایی]

۲۹. Puffy

۳۰. theoretical virtues

۳۱. oscilloscope

۳۲. ترکیبی آلی که طعمی شیرین دارد و پودر سفیدرنگ و بدون بویی است که نقش مهمی در تغذیه انسان و تأمین انرژی مورد نیاز موجودات زنده دارد. م

۳۳. hadron collider، شتاب‌دهنده و برخورددهنده‌ی ذرات زیراتمی که نمونه‌ای از آندر سازمان تحقیقاتی سرن در نزدیکی ژنو سوئیس قرار دارد. م

۳۴. grindcore، یک ژانر تلفیقی افراطی در موسیقی است که با ترکیب سبک‌هایی مانند ترش متال و هاردکور در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ شکل گرفته است. م

۳۵. ethics

۳۶. moral relativism

۳۷. Euthyphro dilemma

۳۸. utilitarianism

۳۹. virtue ethics

۴۰. first-past-the-post system، نوعی روش رأی‌گیری است که برنده‌ی مطلق انتخابات، نامزدی است که بیشترین رأی را داشته باشد، حتی اگر کلِ آراء

[۴۱.](#) proportional representation

[۴۲.](#) analytic philosophy

[۴۳.](#) continental philosophy

[۴۴.](#) Galen of Pergamon

[۴۵.](#) Alan Turing

